

K 222.638
3

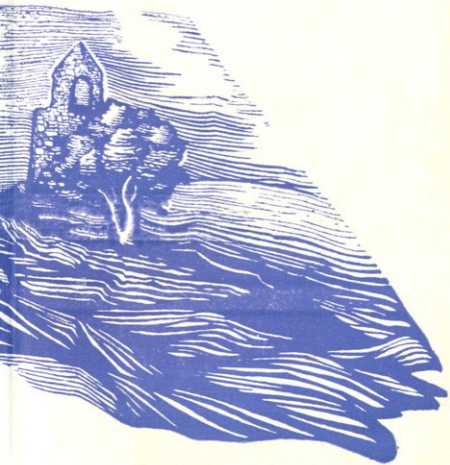


UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

638-33
3

K. 267.948/3





კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო
თამარ ჭუმბურიძემ



ქართული ეპისკოპოსის ისტორიის კვლევის ფონდი



ქართული ეპისკოპოსის ისტორია
მასალები და გამოკვლევები



საგარეო ურთიერთობების სამსახური

მასალები და გამოკვლევები

I

სერიის სარედაქციო კოლეგია:

ირინე აბულაძე, ზაზა ალექსიძე,
ზვიად გოკუჩავა, აკაკი ბრეგვაძე,
ზურაბ კიკნაძე, მისხეილ ქავთარიანი,
ციალა ქურციკიძე, ნოდარ შოშიაშვილი,
ედუარდ ჯაფარიძე, ლილი ხავესურიანი

სერიის მხატვარი

ილია უთუარაშვილი



აიქელ თარხნი-უვილი

წერილები

ჩ. ლ. 638.
3.



საქართველოს
პარლამენტის
ბიბლიოთეკა

გამომცემლობა კანდელი. თბილისი 1994

რედაქტორი
ლილი ხავესურიანი

შხატვარი
პია გულაია





მრავალი წელი გაივლის მიზანდასახულ და გულმოდგინე მუშაობაში, სანამ დაიწერება ქართული ეკლესიის ისტორია, ისეთი გამოკვლევა, როგორც შეფუძრება საქრისტიანოს ერთ-ერთ უძველეს მართლმადიდებელ ეკლესიას.

საქართველოს ისტორიული ბედისწერის გამო ეკლესია მუდმივ თავგანწირვას, ერთგულებასა და სიყვარულს ითხოვდა რჯულის შიშართ. თავად ეკლესიაც არ მდგარა განცალკევებით თავისი მრევლისგან, ერისა და ბერის სიმტკიცე და ერთიანობა მრავალჯერ აღმართულა გადაულახავ ზღუდედ განსაცდელის ფაშს.

ამჟამადაც „ესე არს ძლევა, რომლითა ძლევს სოფელს სარწმუნოება ჩვენი“ (იოანე, 5.4).

„ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდმა“ დააფუძნა ორი სერია: „ქართული ქრისტიანული ხელოვნება“ და „ქართული ეკლესიის ისტორია. მასალები და გამოკვლევები“. ცოტა ხნის წინ გამოიცა აკადემიკოს ვახტანგ ბერიძის „XVI-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო ხურთათმოდვრება“, რომელიც „ქართული ქრისტიანული ხელოვნების“ პირველი ტომი გახლავთ.

წინამდებარე წიგნით კი იწყება სერია „ქართული ეკლესიის ისტორია. მასალები და გამოკვლევები“. წიგნის ავტორია ფართო მკითხველისთვის უცნობი ქართველი ქრისტიანი მეცნიერი—აკაცი, რელიგიური ერთგულებით სახელგანთქმული, მორჩილებითა და ღვთისმოსაობით შემკული, მუშაობაში მუყაითი და სანიმუშო, მახვილი გონებისა და ღრმა ცოდნის პატრონი...[რომელიც] საშობლოსგან ხანგრძლივი განშორების შემდეგ ბოლოს და ბოლოს ბედნიერად ბრუნდება ჭეშმარიტ საშობლოში...“

ვფიქრობთ, მიქელ თარხნიშვილის წერილების გაცნობა ინტერესმთაველებული არ იქნება, მით უმეტეს, რომ მისი ნაშრომების ქართველ მეცნიერთა მიერ შედგენილი კრებული პირველად გამოდის საქართველოში.

გულითად მადლობას მოვასხენებთ ჭ-ნ თამარ ჭუმბურიძეს, რომელმაც უსასყიდლოდ გადასცა „ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდს“ თავისი თარგმანები და გამოკვლევა.

საგანგებოდ გვსურს აღვნიშნოთ, რომ „ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლევის ფონდი“ მადლიერია მისი ერთ-ერთი დამფუძნებლის ჭ-ნ ელენე მეტრეველისა, რომლის რჩევა-დარიგებანი სამუდამო მრწამსად გააყვება ფონდის საქმიანობას.

იიხილეთ შვიდი მოცულება თქვენი ხსიათ!



შუა საუკუნეების საქართველოში ქართული ეკლესიის ისტორია არ დაწერილა. ეკლესიის ისტორიის უქონლობას, ეტყობა, ცვლიდა დიდი ისტორიოგრაფიის ტრადიციებზე დაწერილი ქართული ჰაგიოგრაფია და პოლემიკური ლიტერატურა. ამიტომ იყო, რომ ქართული ისტორიოგრაფიის ამ ნაკლის გამოწვევებმა „სწავლულ კაცთა კომისიამ“ ახალი რედაქციის „ქართლის ცხოვრებაში“ ქართული მწერლობის ამ დარგებიდან სათანადო ჩანართების გაკეთებით სცადა.

XX ს-ის პირველი ოცეული ქართული ისტორიოგრაფიის ამ ტრადიციული ხარვეზის გადალახვის წლებია საქართველოში. სამწუხაროდ, მას ამოცანის შესრულებამდე მოუსწრო გასაბჭოებამ თავისი იდეოლოგიური არტაბებით. კარგად დაწყებული საქმე შეფერხდა, მაგრამ მთლიანად არ ჩაბზობილა: ისტორიკოსებმა უურადლება გადაიტანეს ეკლესიის, როგორც მსხვილი სოციალური და სამეურნეო ორგანიზმის შესწავლაზე, ხოლო ორიგინალური თუ თარგმნილი საეკლესიო მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ძეგლების გამოქვეყნება (ხშირად დაშიფრული სახელწოდებით) ფილოლოგებმა და ენათმეცნიერებმა იკისრეს. ბუნებრივია, მუშაობა არ შეუწყვეტიათ უცხოეთში მცხოვრებ მცირერიცხოვან ქართველოლოგებსაც.

დღეს უკვე ყველასთვის ცხადია, რომ ქართული ეკლესიის ისტორია უნდა დაიწეროს, მაგრამ როდის? დღესვე, თუ მას შემდეგ, რაც ამისათვის სათანადო ნიადაგი მომზადდება, ჩვენი ისტორიული ცნობიერება თანამედროვე დონეზე დაუბრუნდება მის სრულ პრობლემატიკას?

სერია, რომლის პირველი წიგნიც დღეს თქვენს ხელთაა, აპირებს მოემსახუროს ამ ახალი ეტაპის აქტიურ მზადებასა და განხორციელებას.

სარჩევი

მიქელ თარხნიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა – თამარ ჭუმბურიძე	9
ქრისტიანობა საქართველოში (თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა)	31
წმ. იოანე ოქროპირის ეპისწირვის ქართული თარგმანი X-XI საუკუნეების ეტრატის გრაგნილის მიხედვით (თარგმანი მისივე)	45
ქართველი ბერების ცხოვრებიდან (თარგმანი მისივე)	52
Una Sancta გაყოფამდე (თარგმანი მისივე)	57
აღმოსავლური ღვთისმოსაობის ესქატოლოგიური ნიშანი (თარგმანი მისივე)	75
სრულყოფის გზები (თარგმანი მისივე)	89
წმინდა ნინოს ლეგენდა და ქართული ეროვნული შეგნების ისტორია (თარგმანი მისივე)	104
საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის წარმოქმნა და განვითარება (თარგმანი მისივე)	133
ქართული ლექციონარის ორი ფრაგმენტი V და VIII საუკუნეებისა (თარგმანი მისივე)	151
ქართული ეკლესიის ადრეული ისტორიის ხომხურ-ქართული წყაროები (თარგმანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეშიველისა)	174
იაკობის ეპისწირვის კიდევ ერთი ქართული ნუსხა (თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა)	195
ეს იყო ოდესღაც	204
პროფ. ტიმოქიდიძის ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესახებ	207
თეიმურაზ I ისა და ზაქარია კათალიკოსის წერილები პაპ ურბან VIII-ისადმი	215
ღვთისმშობლის ხატის წარწერა პეტრიწონის მონასტერში	223
საქართველო (თარგმანი იტალიურიდან შზია ებანოიძისა)	227
ქართული ხელოვნების ძეგლები ანტიოქიის სანახებში	250
მთვარის ღმერთი არმაზი და ლეონტი მროველის თხზულება	258
სიწმინდის განახლების წესი და მისი დღესასწაული ვნების პარასკევს ქართული წყაროების მიხედვით (თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა)	265

ქართული ხელოვნების ნაშტი ეგვიპტეში	273
ერთ-ერთი ქართველთა მხედართმთავართაგანი ბიზანტიაში	277
ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნსაცავებში	281
წმ. ნინო – ქართლის განმანათლებელი (თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა)	299
ქართული ლიტერატურის კვლევის მდგომარეობის შოკლე მიმოხილვა (თარგმანი მისივე)	309
წმ. ექვთიმეს სამწერლო მოღვაწეობის დასაწყისი და ბარდა სკლიაროსის აჯანყება (თარგმანი მისივე)	322
ახლად აღმოჩენილი ქართველთა მონასტერი ბეთლემში	336
ვინ არის მართალი?	345
ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები	352
დამოკიდებულება ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის საქართველოს სამეფოში (თარგმანი გერმანულიდან თამარ ჭუმბურიძისა)	365
ბატონ ჟერარ გარიტის ქართველოლოგიური შრომების შესახებ (თარგ- მანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეიშვილისა)	382
წინააღმდეგობანი ქართულ ისტორიულ ძეგლებში	399
ქართველთა სამოციქულო ღვაწლი კავკასიის გადაღმა	406
„საქმე მოციქულთას“ უძველესი ქართული რედაქციის შესახებ (თარგ- მანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეიშვილისა)	411
979 წლის ბიზანტიურ-ქართული ვპოპეა (თარგმანი მისივე)	430
ნიკოლოზ მისტიკოსის წერილები ჩვენ მიერ ბერძნულიდან ქართულად გადმოცემული	436
ქართული სასულიერო პოეზია და მისი ურთიერთობა ბიზანტიურ პოე- ზიასთან (თარგმანი გერმანულიდან სიმონ ყაუჩინიშვილისა)	439
შენიშვნები ახალი ქართული ლიტერატურის ისტორიაზე	461
1066 წლის ქართული წარწერის აღმოჩენა (თარგმანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეიშვილისა)	469
ქართული ბალავარიანი და მისი ინგლისური თარგმანი პროფ. დ.მ. ლანგის მიერ	473
ქართული „ბალავარიანის“ ორი რედაქცია (თარგმანი ფრანგულიდან ცისანა ბიბილეიშვილისა)	487
ახალი პუბლიკაციები ქართული ლიტერატურის შესახებ (თარგმანი მისივე)	508
რამდენიმე შენიშვნა ქართული ანბანის დათარიღების შესახებ (თარგმანი მისივე)	523
ძველი ქართული წელიწადი (თარგმანი მისივე)	532
ბიბლიოგრაფია	539



მიქელ თარხნიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა

საქართველოს ისტორია, ლიტერატურა და ხელოვნება სოფელკაცობრიული კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით კარგა ხანია მკვლევართა დასტურების ობიექტს ეს ისტორიის უცხოეთში განსაკუთრებით გაცხოველდა შუაეუ საუკუნის დასაწყისიდან, უცხოელი ქართველოლოგების გვერდით ქართული კულტურის კვლევისა და პაპულარიზაციის საქმესი დიდი წვლილი შეიტანეს სახელმწიფო მოღვაწე ქართველმა მამულიშვილებმა: მისიელ თაბარაშვილმა, მისაკო წერეთელმა, გრიგოლ ვერაძემ, კალისტრატე ხალიაძე და სხვებმა. მათ თავიანთი მოღვაწეობით ვერაძედ ორიენტალისტების ერთად შექმნეს პირობა ვერსალში ქართული კულტურის კვლევისათვის, რითაც დიდად შეუწყვეს ხელი საქართველოს წარსულის შესწავლას.

ერთი ამგვარ მოღვაწეთაგანია მიქელ (მისიელ) თარხნიშვილი, საქართველოს ისტორიისა და ლიტერატურის შესანიშნავი მკვლევარი და თავისი ქვეყნის სიყვარულით გამსჭვალული მეცნიერი, რომელიც მიუღო თავის დროსა და ეზურეას ქართული წერილობითი ძეგლების კვლევასა და გამოქვეყნებას უნაზღაურებლად და დიდად უწყობდა ხელს ქართული კულტურისადმი ინტერესის ზრდას ვერსალში. მშობლიური ენისა და ლიტერატურის ხაკითებს მ. თარხნიშვილი იკვლევდა ქრისტიანული აღმოსავლეთისა და ბიზანტიის ლიტერატურისა და ისტორიის პრობლემების მისწავლაში. მას, როგორც ქართველოლოგს, ხშირად მმართველურ ღვაწისკოგრაფიული, ფილოლოგიური თუ ბიბლიოგრაფიული ცნობებისათვის, მ. თარხნიშვილი „მოელი დახვედითი-ხათვის ქართული ისტორიისა და ფილოლოგიის მასწავლებელი იყო... არ არსებობს საქართველოს ისტორიის, მისი ენის, ლიტერატურისა და ლიტერატურის სიყვარო, მათი მისწავლა შესაძლებელი ქვეყნების ლიტერატურისა და კვლევისათვის, რომელშიც მას თავისი მნიშვნელოვანი წვლილი არ შეუტანოს, მან პირველმა დაიწყო დახვედითი მკვლევარებს ქართული ლიტერატურის ნაკლებად ცნობილი საგანებზე“. — წერდა მ. თარხნიშვილზე მისი დირსებული მოწაფე ვერა ვარიტი¹.

მ. თარხნიშვილის სახელი საქართველოში ცნობილი გახდა 50-იან წლებში, როცა გაცხოველდა უცხოეთთან სამეცნიერო და კულტურული ურთიერთობა და თვითონ მ. თარხნიშვილსაც საყოფიერო შემოქმედებითი შესაძობის ხანა დაუდგა. სწორედ ამ პერიოდში გამოსცა მან გრიგოლ ბაგრატიონის ტიპიკონი

1 G. Garitte, Necrologie de Michel Tarchnischvili, Le Muséon, 71, 1958, p. 398.



და რამდენიმე ქართული დიქტირატორული ძეგლი, გამოურა პალეოგრაფიული უძველესი ქართული წარწერები, გერმანულ ენაზე გამოაქვეყნა „ქართული სახულიჯური მწერლობის ისტორია“ და სხვა. ასაკე ხანებში აკად. ხ. ყაუხჩიშვილმა თარგმნა მ. თარხნიშვილის ერთ-ერთი საყურადღებო გამოკვლევა „ქართული სახულიჯური პეზსა და მისი ურთიერთობა ბიზანტიურთან“, რომელიც ეურნად „მთაბის“ უფრცვლებზე დაიბეჭდა (1958 წ. № 1). ამასთანავე უნდა ითქვას, რომ მ. თარხნიშვილის შრომების უმეტესობა ხელმოწვევითელი იყო და არის დღესაც არამცოფო მკითხველთა უფროსი წილისათვის. იყო სპეციალისტებისთვისაც კი. ამის ძირითადი მიზეზია ის, რომ ამ შრომათა მსაშენებლოა ნაწილი გამოქვეყნებულია ევროპის ორიენტალისტურ სამეცნიერო ორგანიზებში, რომელთაგანაც ჩვენს ქვეყანაში ბევრი ან სულ არ შესიდიოდა. ან მხოლოდ სპეციალურ ფონდებში იყო დაცული; არ შესიდიოდა არც პარიზში ქართულ ენაზე გამოშავალი ეურნალი „ბედი ქართლისა“, რომლის აქტიური თანამშრომელი გახლდათ მ. თარხნიშვილი. ყოველივე ამის გამო მ. თარხნიშვილის სამეცნიერო მიღვაწეობის მის სიცოცხლეში საქართველოში ნაკლებად იცნობდნენ. ეს ხარვესი უიყოფ უნდა შეესებულებო. წინამდებარე გამოცემაზე სწორედ ამ მიზანს ემხახერება.



მ. თარხნიშვილი დაიბადა 1897 წლის 12 იანვარს ახალციხეში. მისი შრომები იფრენ სტუდენტ თარხნიშვილი და ხალხში სეფიძე. შიდე ოჯახი საცხოვრებლად სოფელ ხიზაბურაში გადასახლდა, 1911 წლიდან კი — ხერაში, სადაც მცქელი სამი წლის განსვლობაში სწავლობდა სასახხო სკოლაში.

1913 წლის მ. თარხნიშვილი გაბევა სტამბოლიდან ჩამოსულ ქართველ კათოლიკე ბერებს, რომლებიც იქიურ ხამონასტრო სკოლაში სწავლის მსურველებს არწველენ. 1917 წლამდე კონსტანტინოპოლის (სტამბოლის) ქართულ ხამონასტრო სკოლაში სწავლობდა. 1917 წლის 12 თებერვლის დატოვა ოტრქეთი და შიდე ქართველ ახალგაზრდახთან ერთად სწავლის გახავრძელებლად გერმანიაში გაემგზავრა, სადაც 1919 წლამდე სწავლობდა ეტელის ბენედიქტელთა საბატოში.

საქართველოს დამოუკიებულობის გამოცხადების შემდეგ, 1919 წელს, მ. თარხნიშვილის შესაძლებლობა მიეცა დაბრუნებულებო ხამონალოში და სწავლა განეგრძო იბილისში. ასაკე წელს დეკემბერში კვლავ სტამბოლში გაემგზავრა და ამის შემდეგ ხამონალოში აღარ დაბრუნებულა. 1924 წლამდე ცხოვრობდა კონსტანტინოპოლში. 1923 წ. დაამთავრა კამუცინების კოლეჯი. 1923 წ. სექტემბრიდან 1924 წ. ივლისამდე სწავლობდა კონსტანტინოპოლის ქართულ მონასტერში პეტრე ტატალაშვილითან. 1924 წ. გაემგზავრა ავსტრიაში და ხანტ-გაბრიელის ხალეთი სიტყვის საზოგადოებაში დაასრულა ფილოლოგური და ფილოსოფიური განათლების კურსი. რადგან სტამბოლის პასპორტი ვერ მიიღო, გაემგზავრა რომს, სადაც ჯერ ბერძნულ კოლეჯში შევიდა თავისუფალ მსმენლად, შემდეგ კი სწავლობდა რომის პაპის აღმოსავლეთის ინსტიტუტში (1930—1933 წწ.). 1931 წ. 6 აგვისტოს გეოროხა მღვდლად გროტაფერატის ბერძნულ საბატოში.

რომის პაპის აღმოსავლეთის ინსტიტუტში 1933 წ. დათინურ ენაზე დაიევა დისერტაცია თემაზე: „ფატინელი მქადაგებლები საქართველოში XVII საუკუნეში“ და შიამოვა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი. 1934 წ. მიიღო სახულიჯორო საზოგადოების დავლება — სეფრანგეთში, ბელგიასა და გერმანიაში მყოფ ქართველთაგან აღეარდა წარმომადგენლები აღმოსავლური ეკლესიისათვის, რისთვისაც იყო პარიზში, შემდეგ დევენდორფში (ბავარიაში) ბენედიქტელ მამებთან.

1936 წ. მ. თარხნიშვილის ექვემდებარებაში ტარხნისაოცის უიხოვია დახმარება ხაშუნიას მოხმარებაში. იგი კერძო აქტივობა კონსტანტინოპოლის დაბრუნებაში რადიკალური ხარისხის სტრატეგია და პასპორტი არ გააძლიერა, ამ დროს შესაფერისი ადგილი გაიხსნა მეტროსი (ბაქოში) წმ. ანდრიათ კოლეჯში. მაგრამ აქ მისთვის არასახიამოქმადი კონსტრუქციები აღმოჩნდა: წმ. ანდრიათ კოლეჯის უფროსი დანი კრისტოფორი ბაქო, მანიალთა, დიდ შეფასების აძლედა მ. თარხნიშვილის განათლებულულობის და ეკონომიკისთვის, მაგრამ „უცხოურ კაცად“ მანდა მისი სერვიუთ ავანტიურების გამო. მ. თარხნიშვილს ბაქოს ხაშუნიასმდე ხანგრძლივ კო კავშირებითა ვატიკანში.¹

1942 წ. ვატიკანში განხილვის მ. თარხნიშვილის თხოვნა და გადაწყვეტის, კავშირებით ხაშუნი კავშირის წინაშე, ამ თარხნიშვილს გადაეცა რუსეთში მოქმედი იტალიის ჯარის ხაშუნიებში, მაგრამ შეხვედრითა იტალიელებმა თავი შეაკავეს მისი არსაში გაგზავნისთვის.

ამ პერიოდში ავანტიურების ექვემდებარებაში ვატიკანში დანთა ხაშუნი ქართული დიპლომატიული ტექსტების დაბეჭდვის შესახებ. მ. თარხნიშვილი ამ ხაშუნიების სემინარში შესაფერისი კანდიდატურა იყო და იგი რომში გადაეცა, იტალია მისი გამო, რომ გერმანიული პასპორტი მქონდა, გარკვეულ ხაშუნიებში მისი წარსული. ამ ხაშუნიებითა მთავარი მისი მოქმედება ავანტიურების ექვემდებარებაში კონსტრუქციის მიღების კანდიდატურით არატარების შედეგად: იტალია გერმანიული უიხოვების აქტივობაში მანიალთა, არატარების 1944 წ. მარტში წერილში მ. თარხნიშვილი უიხოვებდა მის ამ ბრძოლების უიხოვებისთვის.

1945 წ. მ. თარხნიშვილის კანდიდატურით არატარების უიხოვია, მეტი თხოვნისთვის მთავარი მისთვის, რათა ხაშუნიებში მქონდა ქართული ტექსტების ექვემდებარება, მაგრამ, მოხუცდებოდა კანდიდატურის დაბრუნება, ამ ხაშუნიის არაფერი გამოვიდა.

1945 წ. მ. თარხნიშვილისთვის შეუიარაღებდათ ხაშუნიში წახვლა და იტალია ქართულია შირის მუხარამა, მაგრამ მოქმედის ჯანსრულდება შიშში სერვიუთ მქონდა, ხმარად იქვე ხაშუნიებისთვის და ამის გამო შეუიარაღებულ წარადებებზე უარი უთქვამს.

მ. თარხნიშვილის ხაშუნიების მიღობდებოდა ავანტიურებითა რომი და, მოხუცდებოდა ავანტიურებისთვის, ძალიან ბევრს მუხარამდა, ეს იყო მისი მეცნიერული მიღობების ექვემდებარება ხაშუნიებისთვის.

მ. თარხნიშვილი ეხებდა და აქტივობებდა იტალიის წინადაცებებში დაცულ ქართულ წერილებს, თარხნიშვილი და აქტივობებდა ძველი ქართული დიპლომატიის მონაცემებისთვის ექვემდებარება, ავანტიურების ხაშუნიების დიპლომატიის და კულტურის.

მ. თარხნიშვილი ხმარად ავანტიურობდა, 1953 წლის მისი ექვემდებარება ავანტიურებისთვის ხაშუნიებში აღმოჩნდა, მოხუცდებოდა იტალიისთვის, თხოვნა წინადაცებში ხაშუნიული ტექსტების დაცვა და 1958 წ. 15 თებერვლის გარდაცვალება, დარსხვების ვატიკანში მიღობდა უიხოვით მათი ხაშუნი ავანტიურებისთვის.

მ. თარხნიშვილის გარდაცვალების გამოხატულება რადიკალურ ვიზიონში ვიზიონში ხაშუნიებისთვის იტალია, „ბედი ქართლის“ 1958 წლის ნომერი მისთვის მისი სურათით და წერილებით, მ. თარხნიშვილის მიხედვითა დაცვის ნაწი ხაშუნი, დავით დაცვა, ავანტიურით სიკვრივით, ვიზონ გარდაცვალება, დაცვისთვის გამოსატყვის თხოვნით მუხარამა ვიზონში მისთვის ქართულია მეცნიერებისთვის: მ. ვარციანოს, ა. სიკვრივით, მ. ანტიკულმა, ავანტიურით და მ. მუხარამა, ვატიკანის მიხედვითა ვიკი-პროექტისთვის არაფერ კის დაცვისთვის, წმ. თარხნი დახმარების ინსტიტუტის რექტორმა რ. პ. ანტიონო ვუატისმა, 2 თებერვლის წმ.

1 ა. ტაბაღაძე, „უცხოური კაცი“, თბილისი, 11 თებერვლი, 1991 წ. № 26, გვ. 4

ნინოს ხახვლობის ქართულ ეკლესიაში ჩატარდა წირვა მას მიძღვნილ მოხახვლებად, მ. თარხნიშვილის ხელდასაცემ გაკეთებულია წარწერა: „კაცი რელიგიური ერთგულებით ხახვლანობის, შირნილებისა და ღვთისმოსაობით შექმნილი, მუშაობაში მუყაითი და ხანმოკლე, მსხვილი გონებისა და ცრის ცოდვის პატრონი... ხანმოხროსაგან ხანგრძლივი განმორების შეზღვე მოღოს-დამოღოს ბრუნება ჰქმნიანტ ხანმოხროსი“.

* * *

მ. თარხნიშვილის ხახვნიერო მოღვაწეობის მიმართულება მისმა ბიოგრაფიამ განაპირობა. მ. თარხნიშვილის წარმოსახვობამ, კათოლიკურმა აღმსარებლობამ და, რაც მთავარია, ამ გარემოებამ, რომ მცენიერი უცხოეთში მოღვაწეობდა, ევროპულ კურნალებში აქვეყნებდა თავის სტატიებს და ევროპელი მკითხველის ინტერესების გათვალისწინება უხდებოდა. ყოველივე ამას განსაზღვრავს მისი მუშაობისათვის დამახასიათებელი თვისებები. უცხოეთში მცხოვრები ქრისტიანი მკითხველი იკვლევდა საქართველოს ეკლესიისა და ქართული ხახვლანობის მწერლობის ისტორიის საკითხებს, მათ მიმართებას ბიზანტიისა და ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნების დოქტრინათურაზე და ეკლესიისათვის.

თავისი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე მ. თარხნიშვილი თეოლოგიისა და ისტორიული დოქტრინის საკითხებით იყო დაინტერესებული. მისი პირველი ნაშრომები უფრო თეორიული ხასიათისაა, განსაკუთრებით ცხოველ ინტერესს იწვევდა მკვლევარი აღმოსავლური ეკლესიისადმი, აღმოსავლური (კერძოდ, ბიზანტიური) ქრისტიანობის არსს შეხებენ მისი ნაშრომები: „ქრისტიანული მშვიდობის იდეა ბიზანტიურ დოქტრინაში“, „ბიზანტიური დოქტრინის ერთიანობა და საღვთის კავშირი“, რომელიც შემდეგ გაერკობილი ხასიათი დაიბეჭდა სათაურით: „ბიზანტიური დოქტრინა, როგორც ერთიანობისა და კავშირის განხორციელება დოგმაში“. ამ უკანასკნელში ავტორი ხაზს უსვამს აღმოსავლური ეკლესიის ერთიანობისა და პარამონოლოგიისაკენ სწრაფებას, ცდილობს დაგვიანდოს, რა სათაურად ჩანს დეოთეოლოგიური ერთიანობა ბიზანტიის დოქტრინაში (ამ დოქტრინაში იგი წმ. თეოდორისა და ბასილი დიდის განმარტებებს გულისხმობს). მკვლევარი დარწმუნებით ეხება დოქტრინულ ქვეყნებს, ღვთისმოსაობას, აღწერს აღმოსავლური ადამიანის სულიერი მდგომარეობის დამახასიათებელ ნაშრომებს — შირნილებას, ღვთისმოსაობას, მის თეოლოგიურ ბუნებას; აღნიშნავს, თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება დოქტრინაში მშვიდობის არსს, ეკლესიის არსებობად მას ღმერთისა და ადამიანის შორის ერთიანობისა და კავშირის იდეა მანჩა.

მ. თარხნიშვილის ეს ნაშრომი შეუქმნეული არ დარჩენილა თეოლოგიის საკითხების მკვლევართათვის, ხახვლანობა, მას შეხებენა ც. შნიდერის მოკლე, მაგრამ საჭიანი და გულბობილი რეცენზია „Byzantinische Zeitschrift“-ის ფურცლებზე¹, სადაც აღნიშნულია, რომ ნაშრომში მოცემულია „ბიზანტიური დოქტრინის ფაქტობრივი ანალიზი და მისი შინაარსის ნაწვდომის ცდა“. რეცენზენტის შეფასებით, წერილი მკაცრად მცენიერულ ნაშრომს არ წარმოადგენს, ის მკითხველითა უფრო წრისთვისაა გამოსწავლი.

მ. თარხნიშვილის სხვა ნაშრომებშიც, რომლებიც აღმოსავლური ეკლესიის ისტორიისა და თეოლოგიის საკითხებს ეხება, ყოველივეს ხაზგასმულია აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიურ-რელიგიური ცხოვრების ერთიანობა, სადაც იგრძნობა აღმოსავლეთის მიერ დასავლეთის ეკლესიის გონებრივი ხელისძეგნელობა.

1939 წელს გამოქვეყნდა ქართული მცენიერის კიდევ ერთი ხაერადღებო

1 C. Schneider, Byzantinische Zeitschrift, 40, 1940, S. 156.



ნაშრომი „Una Sancta გაყოფამდე“. რომელიც ასევე მოხლეი ქრისტიანული ეკლესიის, სხვადასხვა ქრისტიანული ქვეყნების ერთობის შესახებ. თეოლოგიური კათოლიკური მრწამსის მეცნიერის მოხლეი ქრისტიანობის ერთ-ერთი გამაერთიანებელი ნაშრომი რომის ეკლესიასთან კავშირი მაინცა, თუმცა კვლავ გამოყოფის მოხლეი ქრისტიანული სამყაროს დამახასიათებელი ნაშრომი; აღმოსავლეთის მიერ დახვედვის ეკლესიის გასებრივ სელისქვეყნებობას და ერთობის ქრისტიანობის მოხლეი კულტურულ-რელიგიური ცხოვრებისას, რომელსაც აღმოსავლური ელიფერი მქონდა. ამის დახვედსტურებლად მაინცა აუტერის ის ფაქტები, რომ პირველი ორი საუკუნის მოციქულები, აპოლოგეტები და მწერლები აღმოსავლური წარმომადგენელი იყვნენ, საეკლესიო კრებები გაყოფამდე აღმოსავლეთში ტარდებოდა, აღმოსავლურ და აფრიკულ ეკლესიაზე ანუ დამოკიდებული რომაული სკოლა, რომის ეკლესია ალექსანდრიაში მთავრად გაუღების განცდიდა, გაღური დიკურგია კი — ხარული-ბაზილიკურისას, აღმოსავლეთზე დამოკიდებულებას ხელდას მკვლევარი დახვედვის ხელისქვეყნებში; საეკლესიო მუხიკანში, პოეზიაში, არქიტექტურაში, იკონოგრაფიაში და წიგნის მატერიალში.

აუტერი იმდენ გასთქვამს, რომ აღდგება ეკლესიის ერთობის, თვინდ საქონია მეტი შეკავშირება და ერთობლივი მუშაობა აღმოსავლელი კათოლიკების შრომის, ამისთვის კი საქონოდ მთხნევეს გარკვეულ გაერთიანებას ლიტურგიულ-რელიგიურ და თეოლოგიურ სკეონში.

ნაშრომი „აღმოსავლური ქრისტიანობის ესკატოლოგიური ნაშრომი“ აუტერი განხილავს ქრისტიანულ მოსიყვრებას ხელის მდგომარეობის შესახებ გარდაცვალების შემდეგ და გასთქვამს დასკვნა, რომ ამ მოსიყვრების მსხველი ერთ პოეზიზე დგას კათოლიკური ესკატოლოგია, მეორეზე მონოთეისტურ-ნესტორიანულია. შეაბა კი — ორიოდიოქსულია, რომელიც ხელს ქნის პირველი ორის ერთობისთვის დახვედსტურებლად მ. თარხნიშვილი ცდილობს, ხაერთა ნაშრომი მოსიყვრების კათოლიკურ და მონოთეისტურ-ნესტორიანულ ეკლესიებს შორის.

სტატიაში „სრულყოფის გზებში“ აუტერი გამოყოფს რამდენიმე ნაშრომს, რაც ქრისტიანული შორაღის მსხველი სქონდება აღამაის სრულყოფისთვის, ესენია: მონიშლება, დოცკა, მარხვა, მთხნეობა.

ისტორიული დიკურგიის საკითხებს მ. თარხნიშვილი განხილავდა საქონიველის ეკლესიის ისტორიისთან მჭიდრო კავშირში, ხაერთოდ, ეს საკითხები ანატიკურებდა იაკისი ქვეყნისა და ხელის წარსულიან, მის კულტურისთან და ხელად ცხოვრებასთან დაკავშირებით, ამ მსრუვ აღხანიშნავია მკვლევარის ნაშრომი სიწმინდის განახლების ზემის შესახებ, რომელსაც ქროული წყაროების მსხველით ისილავს, სტატიაში განხილულია ხარული დიკურგიისთვის დამახასიათებელი პარამის კონიხევის წიხი; მსხველით კონიხევა, ეს მოსიყვრება საილადია გამოსატყული განახლების წიხის ერთ ქროულ ტექსტში, რომელიც მკვლევარმა Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-ში გასთქვამა სხვა ქროულ დიკურგიისთან ერთად, ესაა წმინდა მსხვერდმწერის განახლების წიხი, მ. თარხნიშვილს მოსიყვრება აღდგობა იმის დახვედსტურებლად, რომ ქროული გამოსწორება კარგად შეესაბამება ზემის მოციქული მოსიყვრების ხერაის, მკვლევარი ესება ქროული გამოსწორების ამ ტექსტის თარიღს და მის შექნის IX საუკუნეში ვარაუდობს, თუმცა მთხნევეს, რომ მის აღამაი საუკუნელად დიელი უერთი ძველი ტექსტი როგორც დედაია.

მ. თარხნიშვილის შემოქვლებში უშიშველიოვანისი აღდგობა უწინავეს საქონიველის ეკლესიისა და სხველიერი მწერლობის ისტორიის საკითხების შესახებ, მკვლევარი ცდილობდა, ეერთებული სამოიფიო წიგნებისა თუ ფართო სასოფადობების წინაშე წარმოეჩინა მათთვის საკლებად ცნობილი ქვეყნის სასოფადობების წინაშე წარმოეჩინა მათთვის საკლებად ცნობილი ქვეყნის უსველები ისტორია და კულტურა, ეწვევებია, რა დიდი ტრადიციების მქონე თუ ქროული ეკლესია, რომელსაც დამოუკიდებლობა რუსეთთან შეერთების შემდეგ დაკარგა, ამ მსხველით გამოსთქვამა ფრანგული თარგმანი კათოლიკის დიონიდეს წერილისა პატრიარქ ტიხონისადმი, რომელსაც მოსიყვრება შესაყალი

დაურთო და აღწარმოა საქართველოს გლეხთა ავტოკრედიტის ინსტიტუტი მთავრება. მისი მისივე მდგომარეობა რუსეთის ბატონობის პერიოდში, 1905 წლის ავტოკრედიტის აღდგენის მცდელობა და ბოლოს, 1917 წლის, დროებითი მთავრობის მიერ რელიგიური დამოუკიდებლობის მოთხოვნა, რაც დღესდღე კათოლიკოსის წერილი თავის დროსე მხოლოდ 40 ვერსემდარე იყო დაბეჭდილი. იგი რუსეთისა და საქართველოს ფარგლებს გარეთ უცნობი დარჩა. მისი ფინანსული თარგმანის გამოქვეყნება კი სამუალებს ახლევდა მცდელობა. გახსნილიყო ქართული გლეხთა მოხიჯვის რუსეთის მისიანი ბოლშევიკური რევოლუციისდღე და მის შესდღე.

ვატიკანში მოღვაწე ქართველ მეცნიერს განსაკუთრებით მოუწევდებოდა ხელი ისეთი მასხალაზე, რომელიც შეეხებოდა ქართული გლეხთა კავშირს რომის, კათოლიკე მისონერთა მოღვაწეობას საქართველოში, ქართველი მუშეების მისიწერის რომის პაპის და სხვ. მის, რაცთაც ქართველ კათოლიკეს, ანგვარი საქოთების კვლევა აღბათ ხელეერ კვალითელებს შეგრიდა.

ამ საქოთებს მიეხეწვა მისი ხადიხერტაციო ნაშრომი „ათეატინელი მქადეაბლები საქართველოში XVII საუკუნეში“, რომელიც დათხიერ ქრახე დაწერილი და საქართველოში თეატინელი მისიონერების მოღვაწეობას და ამ მოღვაწეობის შედეგებს ეხება.

ხადიქტორი დიხერტაციასზე მუშაობისას ვატიკანის არქივებში მკვლევარმა მადკელია საქართველოს ისტორიისათვის მისიწველივანი, მისამდღე უცნობ დოკუმენტებს, ასეთია, ხახელდობრ, მუეე თეიმურაზ I-ისა და ზაქარია კათოლიკოსის წერილები პაპ ურბან VIII-ხადის და ურბან VIII-ის მიერ მოწვეული კარდინალითა კრების აქტები. თეიმურაზის წერილი თეატინელია მისიონერობას ეხება. 1950 წლის მ. თარსისამუდღეს „ბევი ქართლისას“ ფურცლებზე გამოაქვეწვა ამ წერილების ტექსტი და მოკლე ისტორიული გქვეწერის დაურთო მას.

რამდენამე ნაშრომი ეხეწება ქართული გლეხთა ისტორიის ზოგად მისიხილვას. მათში წარსისახელია ქრისტიანობის ისტორიული განვითარების გზა საქართველოში, წარმოდგენილია ხსულიერო მოხეწერებისა და მწერლობის ევოლუციის ხურათი, აღწერილია ხამსისხტრო ცენტრები საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ. გარდა ამისა, მეცნიერი იკვლევდა ქართლის მოქცევისა და წინდა წინის პაროქების საქოთებს, განისიხილავდა დამოკიდებულებას გლეხისა და ქართველ მუეეებს შორის, ქართული (და ხაერთოდ აღმისილერი) ბენსისახეწობის დაისხისათეველ ნაშნებს, მის თეოეატრულ მუწეებს, მთავარის დმურთის არმასის თეეკანისცევის გადმისამოეებს წინდა გიორგის კულტში და სხვ.

წერილების უმეტეხობა პომუღარული ენითა დაწერილი და საქართველოს შესახებ ზოგად ცნობებს, ისტორიულ და გეოგრაფიულ გქვეწერსხაც უხეცავს, რაც ამით არის გამოწვეული, რომ ისინი გამოწერილი იყო უხეხოელი მქოთხელისათვის, რომელიც ნაკლებად იწინებდა საქართველოს. ეს განსაკუთრებით შეეხება წერილს „ქრისტიანობა საქართველოში“, რომლის დახაწვისმადე მოკლედ მისიხილულია საქართველოს გლეხთა განვითარების გზა ქვეწრის ისტორიისთან კავშირში. მ. თამარაშვილისა და კ. კეკელიძის გამოკვლევების გარდა აეროთი იფიქებს უხეხოელ მკვლევართა ნაშრომებსაც (ი. დიორეკის, კ. დორებეკის, პ. გუეწის, პ. პეეტერსის და სხვ.). იგი ვრცელად მხევილობს რომისა და ქართულ გლეხთას შორის დამოკიდებულებასზე, მოამკავს ისტორიული ფაქტები ქართველი მოღვაწეების რომის კავშირისა, ეხება მისიონერების მოღვაწეობას საქართველოში მე-13 საუკუნედან მოყოლებული. ხაინტურესითა მონაცეებსი საქართველოს კათოლიკური მისიხილვობის შესახებ, ნაშრომის ბოლოს აეროთი უხეწრეებს ქართულ გლეხთას, მადე დაუბრუნდეს „საერთო წინდაწათა დედას, კათოლიკურ გლეხთას“.

მ. თარსისამუდღის ერთ-ერთი ხაერეადღებო და მისიწველივანი გამოკვლევა ეხება საქართველოს გლეხთა ავტოკრედიტის ხაეთის მის აღრეულ გრასზე.

აქ მკვლევარი მამობილიაჲს საქართველოს ეკლესიის უფლებრივ მფლობელად მის ივრარქულ დამოკიდებულებას სხვა ეკლესიებისადმი და საკათალიკოსოს სამოციქულოებას ქრიალში.

ამ და სხვა ნაშრომებში გარკვევით ჩანს მეცნიერის მწიობრი კონკრეტული, რომლის დახმარებულადაც მიიღო რაჲ ქრიაული და უცხოურ წაროებში მიკვლევებს. რაჲ შეისისვევაში მისი თვალსაზრისი განისკავდება ქრიაულ მეცნიერთა შეხედულებებისაგან, მაგრამ თუთი მ. თარსნიშვილის შრომებში ეს თვალსაზრისი თანახმდევრულად არის გადმოცეჲული.

მ. თარსნიშვილის თვალსაზრისი ასეთია: დასაწყისში საქართველო ანტიოქიის გელესის ხეუროს მიეკუთვნებოდა და ივრარქულად მასზე იყო დამოკიდებული. მაგრამ უკვე V საუკუნის დასაწყისში გაითავსებულდა ამ დამოკიდებულებებისაგან. იგი ივრარქულ კავშირში იყო ხორულ და ხომსურ ეკლესიებისა და მათ შორის მერულად, ხასი ვახტანგ გორგასანლის საკათალიკოსოს შექმნათ ზოლი არ მოიყო ახლი ვითარებას. მრეული საკათალიკოსო მოთავსობური უნდა ყოილიყო, თუმცა VII საუკუნის მიწურულს ისევე მათილმადიდებლობამ გაიარევა. V საუკუნეში საერეკლესიო თერის ეკლესიის ავტოკეფალური განკითარება მიდლიანდ დახრულდა VIII საუკუნეში, ხოლი IX საუკუნეში ქრიაულელებს მართის კრობიტეს უნდაცა მიიღეს. ეკლესიის ავტოკეფალია მხოლიდ XIX საუკუნის დასაწყისში დაირგუნა რუსეთს, მაგრამ ახი წლის შემდეგ, 1917 წლის კვლავ შესახლი გახდა მისი აღდგუნა. მ. თარსნიშვილი აქცე ეხება ქრიაული ეკლესიის კავშირის რომის პაპის ტახთან, აღნიშნავს, რომ რომელ მისობერთა ზრუნვის შედეგი არ მოხეულია და ქრიაული ხალის ფართო მასები განცალკევებული დარჩნენ რომისაგან.

ეს კონკრეტული და ამ ნაშრომის ცალკეული დებულებები მ. თარსნიშვილის შემდეგმ შრომებშიც უკვლავლიაა გერარებული. მას ხშირად იმისებენ კერობელი მკვლევარებიც.

ნაშრომში „ქრიაული ბერების ცხოვრებდაც“ ავტორი აღნიშნავს ამ შრომეკლიდან რომის, რახაც მულითაგანვე ასრულებდა ბერნიშაქუნობა ქრიაული ხალის რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებაში. მკვლევარი ეხება ასრულ მათია დეაწლის, ქრიაულ ბერების აღმისაყვლულ უდამის მიების აღიარებს და მათ შორის ბერ შოგავსების ხედავს, ხასი უხეამ აღმისაყვლის მკეფრთა მკეფრთად გაიხატულ თუთცხტრულობას.

საგარგებო გამოკვლევა უხეჯა მ. თარსნიშვილმა ეკლესიისა და სახელმწიფოს დამოკიდებულებას საქართველოს სამეფოში. აქ ავტორი მკითხველს აცხობს ტრადიციულ დამოკიდებებს ქრიაული მაგრატობების საკრალური წარსობობის შესახებ, რაც ქრიაული მეეკებს დავით წახაწარმეტყველიან აკეზობებს. მკვლევარის მოძევის მაგალითებე ქრიაული მეეკების მიდრო კავშირის ეკლესიისთან, რის ურო-რო მიზეზადც ასეღამის წახაღმდეგ მუღმე მრისიღებს ასახვლებს, განსაკუთრებით დანეროდებით ეხება დავით აღმსეველის რეჲორებებს. სახელმწიფოსა და ეკლესიას შორის უროიერობა საქრიაულის სამეფოში, მისი შეუახებით, იყო უროიარ მეგობრობობაში მყოფ. უროიარად მოაზრობენ პართა უროიარ მოქელება და არა უროისხეივ დაცქელებებება.

ქრისტეანობის გავრეკვლების საქმეში ქრიაულელების რაღმზე ამსეილებს ურადლებას მკვლევარი სტატეაში „ქრიაულთა სამოციქული დეაწლი კავკასიის გედალმა“. იგი ეხება ქრისტეანობის გავრეკვლების დროსა და გზის ვერ აღმისაყვლი და დახავლი საქრიაულთაში, დასეიში და აფხაზეთში. შემდეგ კავკასიის მითანეთის არაქრიაული მიდგმის ხალხებში, ხედაც ქრისტეანობა ქრიაულელების დასხრებით ვრეკვლებოდა. ქრიაულმა მეეკებმა მოაქციეს აღნიშნეც, ამსე მკვლევარი შედარებით კრკლად ხერდება, ასახვლებს ცხობებს აღნიშნა მოქეკვის თათბარე კრისტეატეინობილის პატრიარქის ნიკოლოზ მსტეივის ეპსტოლითა კრებულებდაც.



ფრთხილად ხაზს უსვამს და მისი მისიონერული და მთავრობის გამორეკლავით
რომლებიც მოქმედებენ საქართველოს ეკლესიის უსწავლეს პერსონალს, კერძოდ,
ქართლის მოქცევის დროის დაღვრებას, წმინდა სინოს ეპისკოპოსის და მისიონერული
მოღვაწეობის შესწავლას, ქართლში ქრისტიანობის გავრცელების შესახებ
ქართულ და სომხურ წყაროებში დაცული ცნობების კრიტიკულ ანალიზს.

ერთ-ერთი პირველი სამართალი, რომელიც ამ საკითხებს ამუშავებს, არის
„წმინდა სინოს დღეგამა და ქართული ეროვნული შექმნის ისტორია“. ავტორი
განსხვავებს რთვად ქართულ, ისე სომხურ და უცხოურ წყაროებში დაცულ
ცნობებს, აგრეთვე თანამედროვე ქართულ და უცხოელ მკვლევართა მისიონერებს
და ხაზგებთი მხარეებს ცნობილი ბილანდისტის პ. პეტერსის მიერ დახატულ
დებულებას, რომ წმინდა სინო ისტორიული პაროქიაა და „მოქცევა
ქართლისაჲს“ ცნობები ხასიათდება შეუხამებლობით, ამგვარ დროს აკრიტიკებს
პეტერსის მისიონერებს, თითქმის ქართველებს თავიანთი განმარტებით
პირველად მოსე სინოელის „დიდი სომხეთის ისტორიიდან“ გაიცხვს, რუჟინის
სიტყვებს, მისე სინოელისა და ქართულ ავტორთა ცნობების შესაბამისობით
მკვლევარი დასჯერებულად გვიჩვენებს პ. პეტერსის ამ მისიონერების
უსაფუძვლობას. იგი ახატუებს, თუ რატომ მოიხსენიებს ერთხანს წმინდა სინო
და რატომ მისიონერ სომხეთა განმარტებით გრძელდებოდა ქართული ქართველთა
განმარტებითადაც, მკვლევარი კრიტიკულად განიხილავს ნ. მარას, კ.
კეკელიძის, ხ. კაკაბაძის თეორიებს ამ საკითხებზე და არ მისაბუძებს მათ
კრიტიკულად აუბნებს ასევე ა. ვახანიშვილის და პ. პეტერსის მისიონერებს
და ხაზგებთი თავის საკუთარ კონკლუზიას გვიავსობს.

სამართალი - ქართული ეკლესიის აგრეთვე ისტორიის სომხურ-ქართული
წყაროებში ავტორი ერთმანეთს უდარებს და კრიტიკულად აუბნებს ქართულ
და სომხურ ხასიათის წყაროებში დაცულ ცნობებს ქართლის მოქცევის
შესახებ. იგი კრიტიკულად განიხილავს „ქართლის მოქცევაჲს“ და „წმ.
სინოს ცხოვრებას“, დეონტო მროველის „მეფეთა ცხოვრებას“ და
„ეპისტოლეთა წიგნს“. აქვე განიხილულია ქართულ წყაროების დაცემ-
რებული სოფი უცხოური სამართალი. მეცნიერის ვარაუდით, „ქართლის
მოქცევისა“ და „სინოს ცხოვრების“ ავტორებს ერთი და იგივე გაცემების
ძველი წყარო უნდა გამოეყენებინათ და ეს უნდა იყოს ძირითადი ნაწილი
მისი, რაც რუჟინისა და ქართულ-სომხურმა წყაროებმა შემოგვინახა.
სომხური წყაროებიდან განიხილულია „ეპისტოლეთა წიგნი“ და უსტანეის
„სომხეთა ისტორია“.

წმ. სინოს და ქართლის მოქცევის საკითხს პ. თარხნიშვილი მიღე კვლავ
დაუბრუნდა და უსტანე მას კიდევ ერთი საგანგებო გამოკვლევა „წმინდა სინო
- ქართლის განმარტებით“, რომელიც ძირითადად პოლემიკური ხასიათისაა.
მისი ავტორი ეკამათება სომეხ მეცნიერს ნ. აქინაძეს, რომელმაც თავის მხრივ
არ გათვალა პ. თარხნიშვილის მისიონერება ქართლის მოქცევის შესახებ და
სამეცნიერო ურთულად „პანდეს ამბობაში“ გამოაკვლევა სტატია „ქრისტიანობის
შესილება სომხეთსა და საქართველოში მთავარ ბაქურის მისაცემების მიხედვით
და „წმინდა სინოს“ წყაროების განიხილა“. ნ. აქინაძის აზრით, სინოს ადგილის
როგორც უნდა ვიულისობით, რადგან ბაქურის ცნობა სომხეთს მოქცევის
შეუხებდა და არაფერი აქვს საერთო იმდროის გაქრისტიანებისა, პ. თარხნიშვილი
ერთმანეთს გვერდმდევრედ მოძიებს შესაბამისი ადგილები რუჟინისა და
ავთანგილოზის ნაწარმოებებიდან და ამის საფუძველზე უსტანეებს მკითხველს
ნ. აქინაძის მისიონერების უსაფუძვლობას, მისი მტკიცებით, ნ. აქინაძე
კრიტიკულად იხილავს წყაროებს, რათა ავთანგილოზი ბაქურის ცნობის
დღედად გამოაცხადოს. გადმოცემის შესრობის მიერ ქართული ამბის შესწავლის
შესახებ რომლის დახატუებაც ცდილობს აქინაძე, პ. თარხნიშვილი
უპრობლემოდ ბილანდის სინოს წარწერას, რომლის მიხედვითაც ბილანდი
უსტანეები დათარგმნებული ეკლესია კავახია.

გველხის ისტორიის საკითხებს ეხება მ. თარხნიშვილის სხვა შრომებშიც.
როგორცაა: „რამდენიმე შენიშვნა ბერ-მონაზონთა შესახებ“, „ვეფხისტყაოსნის
ქველ ქართულ ტრადიციასი“, კერძო გარიტის ქართველ-ლოგოური ნაშრომების
შესახებ დავწერილი რეცენზია და სხვა.

მ. თარხნიშვილის კვლევის გეოციტის აგრეთვე საქართველოს გველხის
ისტორია VIII საუკუნეზე (ქართულ ენაზე), რომლის გამოცემაც ავტორმა ვერ
შეასწრო და ამჟამად ხელნაწერის ხაზით ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში.
განსწავლილია ეს ნაშრომი ცალკე გამოცემაში სერბის მიხედველი წიგნი,
რომლითაც წინამდებარე წიგნი გამოდის.

მ. თარხნიშვილის განსაკუთრებული ინტერესის საგანს შეადგენდა
უძველესი ქართული დეკლცონარების კვლევა და მათი ტექსტის მეცნიერული
გამოცემა. პირველი ნაშრომი ხანძერ დეკლცონარზე შეკვლევარმა განაპქვერა
ფრანგულად დიეტურგიკულ ეურნაღში „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“,
სადაც წარმოდგენილია ძირითადი ცნობები ძველის შესახებ და მისი მოკლე
აღწერილობა. უფრო ვრცელად ეს ძველი ბავშერ დეკლცონარის ერთად
განხილულია ნაშრომში „ქართული დეკლცონარის V და VIII საუკუნეების
ორი ფრაგმენტა“, რომელშიც შეკვლევარი ეხება ქართული დეკლცონარის ორ
ფრაგმენტს ხანძერსა და ბავშერს, განიხილავს საკითხს მათი წარმოშობისა
და ახატის შესახებ. მეცნიერმა ხანძერ დეკლცონარი შეუდარა სხვა
დღერგიკულ ძეგლებს (ხანძერ დეკლცონარის და იერუსალიმის კანონარს),
განიხილა მათი ურთიერთმომხრობების საკითხები და დაასკენა რომ ეს
დეკლცონარი ხანძერ დეკლცონარზე ადრე V საუკუნის შუა ხანებში
შექმნილად უნდა მიეჩნათა. მისი შექმნის ადგილად შეკვლევარი პავლესტინას
გარაუდობს, დედნად კი — ხინოელს ან ბერძენულს.

მ. თარხნიშვილის აზრით, V ხ-ში შექმნილი იერუსალიმური დეკლცონარის
ქართული ვერსია VII-VIII ხ-შიც გამოიყენებოდა და განსაზღვრავდა ქართველების
დიეტურგიკულ პრაქტიკას. VII ხ-ში ხანძერ დეკლცონარი კიდევ ერთხელ
გადაწერა და ბიბლიური საკითხეების ძველი ტექსტები ახალი შეიცვალა.
ძველი ხანძერ დეკლცონარი დროის მოთხოვნებს აღარ შეეხამებოდა და VII
საუკუნის დასაწყისში ან VIII საუკუნის დასაწყისში შექმნა ახალი თარგმანი,
რომელიც ქართული კანონარის ვრცელ რედაქციას წარმოადგენს. ტექსტიდან
ხანძერს ამოშლის ფაქტო კი აიხსნება ისიც, რომ ხანძერ დეკლცონარის სოფი
ადგილი ემთხვევა კანონარისას, თუ ხანძერ დეკლცონარი დიეტურგიკაში აღარ
გამოიყენებოდა, ის აღბათ გამოიყენებოდა ბერების სწავლებისათვის, აღბათ
რომელშიც მეთხველმა ასტონი ამოწავდა ხანძერ და განაახლა ფერგადახული
ადგილები.

ბავშერ დეკლცონარის ავტორი შედარებით მოკლედ ეხება, მერე კი არცაა
ხანძერ დეკლცონარის ბიბლიური ტექსტისა და ბიბლიის ქართული თარგმანის
ურთიერთმომხრობებს.

მ. თარხნიშვილის ამ მოხაზრებებიდან სოფი რომ შეზღუდომა კვლევა-ძიების
შედეგად მცდარად ან ხაჭკოდ იქნა მიჩნეული. მიგალითად, ცნობილმა
არქეოლოგმა ათანასე რენულ უარყო მისი მოხაზრება ხანძერ დეკლცონარის
ხანძერზე შერტი ხიდელობა და მისი V ხ-ის I სახვერით დათარგმანის
შესახებ¹. გაზარებული არ არის ასევე მოხაზრება, რომ ხანძერ დეკლცონარი
და კანონარი სხვადასხვა დროს შესრულებული ორი დამოუკიდებელი
თარგმანია სხვადასხვა რედაქციის ბერძენული დედნებისა და დედნისა, რომ
ხანძერ დეკლცონარიდან იერუსალიმის კანონარამდე გასეოარების უწყვეტი
ხაზია ასე რომ, უძველესი ქართული თარგმანი თანდათან ითვისებდა

1 A. Renoux, Codex 21, Introduction, გვ. 23.

R 222 638

ბერძნულში მომხდარ ცვლილებებს და ასე კადიმბებოდა ქართული ეკლესიის რედაქციის ნუსხები¹.

მოუხედავად იმისა, რომ მ. თარხნიშვილის მოხარებებიდან ექვსი და დათა იწვევს, მაინც შეიძლება ითქვას, რომ მან ძირითადად სწორი გზით წარმართა კვლევა, შეინარსა ქართული ლექციონარის დიდი ხიდველის მანქანებელი მოვლი რაგი ნოსტები და საგრძნობლად წინ გადასწავა ლექციონარის ქართულად თარგმნის თარიღი.

(ცალკე აღსანიშნავია ის დიდი მუშაობა, რომელიც გახსნა მ. თარხნიშვილმა იერუსალიმური ლექციონარის ვრცელი ქართული ვერსიის ტექსტის გამოხატვამდ, რომლის გამოქვეყნებას მეცნიერი ვერ მოხსწრო. მის მიერ მოწოდებული ძველი გამოქვეყნება მკვლევარის გარდაცვალების შემდეგ რ. დრაგესა და ე. გარიტის შრომუნველობითა და ზედამხედველობით ქართულ და ლათინურ ენებზე (Le Grand Lctionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VII^e siècle), t. 1; Louvain, 1959; t. 2, 1960 (CSCO, vol. 188, 189, 204, 205) .

როგორც ცნობილია, ქართული ლექციონარის პირველი გამოცემა, რომელიც კ. კეკელიძეს ეკუთვნის, უზარება X ს-ში გადაწერილ ორ ნუსხას: დატალიხას და კალიხას. მ. თარხნიშვილის გამოცემაში გათვალისწინებულია X-XI საუკუნეების კიდევ ორი, ძალზე მნიშვნელოვანი ნუსხა: სინური (Sin. 37) და პარიზული (პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული კოლექცია № 3), აგრეთვე ხანშეტი და პაპშეტი ურავანტები. ამ ნუსხებზე დაყრდნობით მ. თარხნიშვილმა მოაწადა ლექციონარის ტექსტი, რომლის თავისებურება ის გახლავთ, რომ მისი ერთ-ერთი ძირითადი კომპონენტი, ბიბლიური საკითხავები, აქ შემოთავაზებულია არა სრული ტექსტებით, არამედ მხოლოდ დანაწიებისა და დაბოლოების მითითებით. ლექციონარის ცვლეა სხვა კომპონენტი გამოცემაში სრულადაა ასახული.

მ. თარხნიშვილის გამოცემაში დამატების სახით გამოქვეყნებულია აგრეთვე სინური ნუსხის პინოგრაფიული დანართი, სადაც ლექციონარის ძირითად საუკლოდ დღესასწაულთა განგებებში შეტანილი პოეტური მოწოდებების ტექსტი სრულად არის წარმოდგენილი. ამან დიდად შეუწყო ხელი ლექციონარის კვლევას პინოგრაფიის თვალსაზრისით.²

საერთოდ, აღნიშნულმა გამოცემამ გააფართოვა ქართული ლექციონარის მკვლევართა ვრც. ლათინური თარგმანის დართომ ხელმძისაწვდომი გახადა ლექციონარის ტექსტი ევროპელი მეცნიერებისათვის, ეს ძველი, რომელიც საკლებად იყო ცნობილი უცხოელებისათვის, ლიტურგისტებს, პატიოლოგებს და პალესტინოლოგებს ერთხელ შეაფასეს როგორც ერთ-ერთი უნიშვნელოვანი ძეგლი, რომელმაც შემოგვინახა იერუსალიმის უძველესი ლიტურგიული პრაქტიკის (V-X ს.ს.) ტიპიკონი, ხოლო მ. თარხნიშვილის ეს გამოცემა მკვლევარის ერთ-ერთ საუკეთესო და სრულყოფილ შრომად აღიარეს.

ჯერ კიდევ 1948 წ. მ. თარხნიშვილმა გამოსცა იაკობის ეპისტოლეების ქართული ნუსხის გერმანული თარგმანი გამოკვლევითურთ, რასაც მალე (1950 წ.) მოჰყვა ქართული ეპისტოლეების ტექსტების გამოცემა ლათინური თარგმანითურთ: ლიტურგია წმ. იაკობისა, საღმრთო ეპისტოლეა წმ. თეოდანე ოქროპირისა, ლიტურგია პეტრესი, წესი განახლებისა.

მ. თარხნიშვილის თვალსაზრის დამახსურება მოუხდეს XI ს-ის მნიშვნელოვანი საისტორიო ძეგლის — პეტრეწმინის ქართველია მოწოდების ტიპიკონის

¹ უხვლესი ადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გასცვლევა და ხატიბდება დართოს ე.ა. შერეველს. ც. ჭანტევს და ლ. ხეცურიასს, თბილისი, 1980.

² H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem vom 5. bis 8. Jh... Wiener Beiträge zur Theologie, XXXIII, Wien, 1970; ლ. ხეცურიასი, ასევე შრომა ქართული ლექციონარის საგალობლებზე. მაცნე. ენისა და ლტ. სერია, 1973, № 2.

შესწავლისა და გამოცემის საქმეში.

პეტრიწონის მონასტრის წესდება ანუ ტიპიკონი, 1083 წ. დეკემბერში ქართულ და ბერძნულ ენებზე შეუდგენია ამ მონასტრის დამაარსებელს, დიდი დომესტიკოსის გრაგილ ბაკურიანის ძეს. ხაშველითაა წრეებისათვის ეს წესდება მხოლოდ XIX ს-ის პირველი ნახევარი ცნობილი. 1904 წ. ურანგმა მეცნიერმა დიდი პეტროტმა გამოსცა პეტრიწონის ტიპიკონის ძველი ბერძნული ტექსტი XVIII ს-ში გადაწერილი ასლის მიხედვით, რომელიც დაცული აღმოჩნდა ბუქარესტში. დედანის საპატრიარქო ბიბლიოთეკის შესვერებმა მალავენტი და მისი მოადგიდე დ. პეტრის ვერ მოუხერხებია, ანატიონ ხარეკილების შესავსებად მან გ. მუხეიხის მიერ გამოცემული ახალი ბერძნული თარგმანი მოიმუშავა. ქართული ტექსტი კი კიდე დიდხანს რჩებოდა უცნობი, ხანამ მისი გამოჩვენებით საგანგებოდ არ დაინტერესდა მ. თარხნიშვილი. მან მიაკვლია ქართული ხელნაწერის ადგილობრივად კონსტანტინოპოლისში იმდროინდელი დედანი არ გამოჩინეს და XIX ს-ში გადაწერილი ასლი უნდა დაკარგულიყო. მ. თარხნიშვილმა გამართა ტექსტი და 1954 წ. ლათინური თარგმანის დართვით გამოსცა ორი წიგნად. იმ დროს გრაგილ ბაკურიანის ტიპიკონის ძველი ნუსხა ჯერ კიდევ არ იყო ნაბეჭდი და მისი ასლის გამოცემა მნიშვნელოვანი მოვლენა გახლდათ. მ. თარხნიშვილის გამოცემა ამ ეტაპზე გარკვეული როლი შეასრულა პეტრიწონის მონასტრის ისტორიისა და გრაგილ ბაკურიანის ბიოგრაფიის კვლევის საქმეში. ამ გამოცემის გამოცემის შემდეგ, სახელდობრ, ა. მოლიტორი, რომელიც დიდი მადლობა გადაუხადა მ. თარხნიშვილს ამ საპასუხისმგებლო საქმის შესრულებაშია.

მ. თარხნიშვილი დიდად იყო დაინტერესებული ქართული ეპიგრაფიკის საკითხებით. საგანგებო გამოკვლევაში ახალი ქართული ეპიგრაფიკული და ლიტერატურული აღმოჩენები მან განიხილა ბილინის ხონის, მცხეთის ჯვრის, საბაკურისა და წყნის წარწერებში, რომლებიც უძველეს პერიოდში (VIII ს-მდე) ეკუთვნის. პეტრიწონის მონასტრის ელითისმობლის ხატზე გაკეთებულ წარწერას ეხსენება მეცნიერის მეორე გამოკვლევა „ელითისმობლის ხატის წარწერა პეტრიწონის მონასტერში“.

როდესაც არქეოლოგიური კვლევის შედეგად „წინდა ადგილებში“ ძველი ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლები გამოვლინდა, სახელდობრ, ანტიოქიის მიხელობად ერთ დროს ქართველია კუთვნილი ცამეტი ეკლესია და მონასტერი, ეგვიპტის უდაბნოში პეტრე იბერის მიერ V საუკუნეში აგებული ეკლესია, ბანკოსის სამონასტრო კომპლექსი, ამ აღმოჩენებს ერთ-ერთი პირველიაგანი გამოცემა მ. თარხნიშვილი. მის უცხოელი სპეციალისტები ხშირად მასობრივად დახმარებისათვის, სოფიერში ძველის ძეგლები სულაც მისი რჩევითა და მის მიერ მოწოდებული ცნობების საფუძველზე ყოფილა წამოწეული.

როდესაც პალესტინაში ხიზარ-ელ-დანამის (მწვეთია მინდერის) მადამოებში იტალიელმა არქეოლოგმა ვირჯილიო კორბომ გამოავლინა ნაშთები ძველი ქართული წარწერებით დამსვენებული სამონასტრო კომპლექსისა, რომელიც V ს-ის გამთავრული ქართველი მეცნიერისა და საეკლესიო მოღვაწის პეტრე იბერის სახელს უკავშირდება, ქართული წარწერების შესახებ სახელად მ. თარხნიშვილი მოწვევს. მან პირველმა გამოავლინა წარწერები და მეცნიერულად გააჩილია. კ. კორბო და მ. თარხნიშვილის გამოკვლევა იერუსალიმის ქართული წარწერების შესახებ პირველად დაიბეჭდა 1953 წ. ჟურნალში „La Terra Santa“. ამ გამოკვლევის მალე მოსყვა მ. თარხნიშვილის წერილი ახალი ქართულიაზ- ფურცლებზე დაბეჭდოს. 1955 წ. იერუსალიმში იტალიურ ენაზე გამოცემა კ. კორბოს წიგნი „ხიზარ-ელ-დანამის (მწვეთია მინდერის) გათხრები

1. J. Molitor, Oriens Christianus, 40, 1956, S. 146.

და შუიზგარეხის მონასტრები“, რომელშიც ცალკე ქვეთავად შევიდა მ. თარხნიშვილის გამოკვლევა სათაურით: „ბორ ვლ-უტის მონასტრის მონასტრის წარწერები“. ეს გახლდათ თიხი ქართული წარწერა, შესრულებული მონასტრის იატაკზე ასომთავრულით. წარწერებში მოხსენიებული იყვნენ ისტორიული პირები (წმ. თეოდორე, აბა ასტონი, იოხია, შურვანოსი, ბურზენი, გრიორიანოზი), რასაც არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა დასათარიღებლად. მ. თარხნიშვილმა ყურადღებით განიხილა წარწერათა პალეოგრაფიული ნიშნები — ბ და შ ასოთა დავწერილობის თავისებურებები, წარწერებში მოხსენიებული სახელები, და წარწერები VI ხაუტუნით დაათარღლა. გ. კობოხა და მ. თარხნიშვილის ამ ნაშრომს გამოეხმაურნენ როგორც ევროპაში (ბ. ენგბერდინგი), ისე საქართველოში (ალ. გამყრელიძე, ბ. გიორგაძე, შ. ნუცუბიძე). ქართველი მეცნიერები ცდილობდნენ წარწერებში მოხსენიებულ პირთა იდენტიფიკაციას (შ. ნუცუბიძე, ხ. ყაუხჩიშვილი, კ. კეკელიძე, გ. წერეთელი). განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია აკად. გ. წერეთლის შრომა „უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან“, რომელიც 1960 წ. ცალკე წიგნად გამოიცა. აქ დავწერილებითაა განხილული ამ საკითხის შესახებ არსებული ლიტერატურა, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, მ. თარხნიშვილის ნაშრომი, რომელსაც გ. წერეთელი დამახაზებულად აძლევს მალაღ შეფასებას: „წარწერები წაკითხულია მ. თარხნიშვილის მიერ აბსოლუტურად სწორად და ზუსტად და თითქმის არ არის არც ერთი ასო, რომლის წაკითხვა შესწორებას საჭიროებდეს. სწორია აგრეთვე თარგმანი და ტექსტის ინტერპრეტაცია. დაზუსტებას მოითხოვს მხოლოდ ზოგიერთი საკუთარი სახელის ახსნა და იდენტიფიკაცია“¹. გ. წერეთელმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო წარწერებში მოხსენიებულ პირთა ვინაობას და მოახდინა მათი იდენტიფიკაცია, რითაც შეძლო წარწერების საკმაოდ ზუსტი დათარიღება. გაირკვა, რომ წარწერებიდან ორი უძველესია დღემდე ცნობილ ქართულ წარწერათა შორის, ეკუთვნის V ხ. 30-იან წლებს და ნახევარი ხაუტუნით მანაც უწერებს წინ მანამდე უძველესად ცნობილ ბოლნისის ხიონის წარწერებს, ერთი კი VI ხ. შუა წლებით თარიღდება. ამ წარწერების შესწავლის საქმეში მ. თარხნიშვილის მეტად მნიშვნელოვანი და სამართი წვლილი აქვს შეტანილი.

1958 წელს „ბედი ქართლისას“ № 30—31-ში დაიბეჭდა მ. თარხნიშვილის რამდენიმე შენიშვნა ქართული ანბანის შექმნის თარიღის შესახებ, რომელიც წარმოადგენს პასუხს ცნობილი გერმანელი პროფესორის გერჰარდ დევეტერსის წერილზე „Das Alter der georgischen Schrift, Oriens Christianus, 39, 1955. აღნიშნული ნაშრომი ეხილება ქართული ანბანის და მისი წვარობის პრობლემას. გ. დევეტერსი სკეპტიკურად აყვასებდა ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა (ბ. ოუნკერის, ბ. გარდტაუზენის, კ. კეკელიძის, ა. ჯავახიშვილის) მოსაზრებებს ქართული დამწერლობის ხიქველის შესახებ. მან დამაჯერებლად არ მიაჩნია ქართველ მეცნიერთა ის არგუმენტი, რომ ბოლნისის ხიონის უძველეს წარწერაში ასოებს დახვეწილი ფორმა აქვთ, რაც მხოლოდ ხანგრძლივი ეპიგრაფიკული ტრადიციით შეიძლება აიხსნას. გ. დევეტერსის აზრით, ასოთა ძალზე გულმოდგინედ გამოყვანა ამ კულტურული მონაპოვრის საიხილვე მთავარი ნიშნებია. მ. თარხნიშვილი დამაჯერებელი საბუთებით აბათილებს გ. დევეტერსის არგუმენტებს და უარყოფს მის შეხედულებას ქართული ანბანის გვიანდელი წარმოშობის შესახებ.

მ. თარხნიშვილი თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის დასაწყისიდანვე იყო დიანტრეფიკული ქართული ხასულიერო მწერლობის შესწავლით და არაერთი გამოკვლევა უძღვნა ხასულიერო ლიტერატურის საკითხებს.

ყველაზე მნიშვნელოვანი ნამუშევარი ამ მხრივ არის „ქართული ხასულიერო ლიტერატურის ისტორია“, დავწერილი კ. კეკელიძის „ძველი ქართული მწერლობის

¹ გ. წერეთელი, „უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან“, 1960, გვ. 10.



ისტორიის" I ტომის საფუძველზე, თულის ახეაღების მონაწილეობით, გამოქვეყნებული 1955 წელს, ამ დროისათვის ევროპაში უკვე გაცხოველებულ ინტერესს იმედნენ ქართული ორიგინალური თუ სათარგმნი სახულიერო-ლიტერატურული ძეგლებისადმი და მომწოდებელი იყო აუცილებლობა ევროპულ ენაზე შესაჯამებელი შიშხილეთითი ნაშრომის შექმნისა. ეს საბატო მისა თავისი მფლობრების, უცხოელი ქართველოლოგების, რევითა და მხარდაჭერით იკონრა მ. თარხნიშვილმა. იმ დროისათვის მას უკვე ხახელი პქონდა მიხვეჭილი როფორც დაკორეებულ და სოფორ მკელეკარს, მარილიც, მ. თარხნიშვილს ქართული სახულიერო ლიტერატურის ისტორიის შილიანი კურსის შედგენაშიცე საქმოდ ხანგრძლივი და საფოიერი მეცნიერული მუშაობა პქონდა ნატარებულა, მაგრამ კერც ის და კერც რომლიმე სხვა მკელეკარი კერ შეტლებდა უესპანშიშული შილიანი კურსის შექმნას, რომ არ არხებულედა იხითი საფუძვლიანი შესაჯამებელი ნაშრომი ქართულ ენაზე როფორცეა კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“.

ცნობას მ. თარხნიშვილის განზრახვაზე „ქართული სახულიერო მწერლობის ისტორიის“ გამოცეხის შესახებ პირველად ეხვეებით მის ნაშრომი „ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნისაცავებში“ (1952 წ.) .

შესაჯლითა მ. თარხნიშვილს ჯერ კიდევ არ პქონდა მოიქერებული და გადამკერული, ევროპული შკითველობათის ქართული სახულიერო ლიტერატურის ისტორია მიწოდებნას გერმანულ ენაზე, როცა გაუწნდა სურვილი, დაეწერა რეცენზია კ. კეკელიძის უესხიხებულ წიგნზე. ეს რეცენზია დაიბეჭდა „ბელი ქართლისა“ უფრცავებზე 1949 წელს, რეცენზიტი დიდი პატივისცემით იხხეიუმს კ. კეკელიძეს, როფორც ძველი ქართული მწერლობის ისტორიკოსს, და მის ნაშრომს, ურომლიხოლიც „კაცი ერთ მიჯხაც წინ კერ წადგამს ქართული ლიტერატურის ახპარეზზე“. ამჯე დროს გაილოფხ იმ ხაკითხებს, რომლითა შუფხებამიც იყო არ უთისხებდა კ. კეკელიძეს (მაგ., ქართული ქრისტიანობის გავრცელელების ხაკითხი, ეესტათი მცხეთელის პარტეილიძის თარიღი, თარნე ბილიელის უნაობა და სხე.). მ. თარხნიშვილის შეხედულეებები სოფიერი ხადავი ხაკითხზე, რომლებიც აღნიშულია რეცენზიაში, შემდეგ უურო შკაიოდ აისახა „ქართული სახულიერო ლიტერატურის ისტორიასა“ და „საქართველოს მეღესიის ისტორიაში“.

„ქართული სახულიერო ლიტერატურის ისტორია“ მ. თარხნიშვილს გამოაქვეყნა 1955 წ. ვატკიანის ბიბლიოთიკის „გაიოკელევებისა და ტექსტების“ ხერთი 185-ე წიგნად. ნაშრომს წინ უტევის მ. თარხნიშვილის მოკლე წინახიტევა და დოქტორ თულოუს ახეაღების „შესავლის მავინ“, ბილოს დამატების ხხით ერთის პაგოფრაფორულ თხზულეობათა კიმერნი რედაქციის ქართული თარგმანების ანბანური ხა, აფრთივე ხახელია ხადიებული.

თავის წინახიტევაში მ. თარხნიშვილი აღნიშავს ევროპელეების მხარდ ინტერესს ძველი ქართული ლიტერატურისადმი, მადლიობას უხდის მათ, ვინც წვლილი შეტანა ამ ნაშრომის შექმნაში, განსაკუთრებით ხაზგახსულია დოქტორ თულოუს ახეაღების დეწლია, მაგრამ რაც შეეხება წიგნის შიარობებს კ. კეკელიძის ნაშრომის, ამის შესახებ მ. თარხნიშვილი არაფერს ამბობს. ნაშკაფორედ ამ ხაკითხს ეხება ი. ახეაღტი თავის შესავალ წერილში, ხადაც ხაზგახსულია მხევესი ნაშრომის შექმნის საჭიროება და აღნიშულია, რომ ნაშრომი არავითარ შემხიხევაში არ უწდა მიუქნით თარგმანად. ის უურო თავისუფალი გადამუსეებდა, რომლის დროსაც გადამმუსეებული ცდილობდა, ერთი მხრივ, კეკელიძის ცრველი მიხედობებისა და გაიფორებების გაილოკებით, შორე მხრივ კი შეეხებით, უბირეულეს ყოფილისა, წყაროებისა და ლიტერატურის დამატებით, ეს ნაშრომი თანამედროვე მეცნიერების შიარხნილეობათა შესაფერისი ყოფილიყო, - წერს ი. ახეაღტი. მეცნიერი შიოითიების იმ აფრთებზე, რომლებიც განსაკუთრებულა მეცვილით, ცალ-ცალკე აქეს ნაშკაფილებული ნიშნები, რაც მ. თარხნიშვილისა და კ. კეკელიძის ნაშრომებს ერთმანეთისადან

განახლებებს, დაბოლოს ასეცნის: „ნაწილი პირველი ცდა გერმანულ ქართულ სახელაღწერო დიფერენციალურ სტრუქტურის გამოცემაში გამოყენებით და შეცნობილი მოთხოვნების შესაფერისი ფორმით, ზოგ უზუსტობას ან შეცდომას ასეთი პირველი ცდის დროს თავიდან უკარგავდებოდა, თუ წიგნი, მოუხდებდა ამისა, საჭირო დამხმარე მხარე იქნება ამ ხვედრის შესწავლის შემადგენელი, რაც ასე ადვილი დახვეწა უკრავის მკვლევარებს, და თუ ის შეძლებს ფართო წრეების დაინტერესებულ ქართველ ხალხში, მისი სტრუქტურითა და დიფერენციალურ, უფრო მეტად ჩართულ ქართველებს ქრისტიანული აღმოსავლეთის შესწავლის, ბიზანტიანისტიკის და სტრუქტურის უარსებობა, მისი ამ წიგნის მიზანი მიღწეული იქნება“ (გვ. 5-6).

მ. თარხანიშვილის, ერთი მხრივ, შესწავლული იქნა ქ. კვეციანის ნაწილი, მისი წიგნი უფრო კომპლექტურია, კომპონენტურად და ქრონოლოგიურად იგი გარკვეული თვალსაზრისით უფრო ადვილი აღსაქმელია მკითხველისათვის, დამატებული და შეკვდილია სქოლიოები ძველი ტექსტების ევროპული გამოცემებით და ევროპული მკვლევარების ნაწილისათვის. ნაწილით ასევე ჩართულია მ. თარხანიშვილის საკუთარი დიფერენციალური და ფორმალური მისაზრებები ამა თუ იმ საკითხზე (სხვაგვარად მარტენი ქართულის, დიფერენციალური, თანე მთავრების მიღწევის, თანე აღავერდების „ახორების“ დარქვის დათარგმნება, დამატებულია საქართველოში კათოლიკე მისაზრებების მიღწევა თანე მთავრების და მისაზრების).

უფრო აღმართის, რომ ქ. კვეციანს არსებითად არ გამოხარა მ. თარხანიშვილის არც ერთი გამოსცემული მისაზრება და თავისი ნაწილის ბოლო გამოცემაში მოკლედ აღნიშნა უკმაყოფილო დამოკიდებულება მ. თარხანიშვილის ნაწილისადმი ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით, ხშირ შემთხვევაში ქ. კვეციანის კრიტიკა ხაზგასმულია, მიგრამ მ. თარხანიშვილის ზოგი მისაზრება უფრო ადვილად აღიარებას იქცეოდა იგი და მეტ ევროპელების მისაზრებდა, ხოლო თვითონ ის უფრო, რომ გერმანულენოვანი მკითხველის საზრდას მიერ ქართული სახელაღწერო დიფერენციალური სტრუქტურის კერძო გახიზნობა, მისაზრებული მოვლენა იყო, თანე გახიზნობა ქ. კვეციანის გარკვეული გადამხიზნობა, მისი პირით, თავიუბრებულე მისწავლია „ქ. კვეციანის ძველი ქართული მწერლობის სტრუქტურის საფუძვლებზე“ არ განხილდა მისი გახიზნობა, თუ რა მისაზრებისა იყო ეს „ახორებული“, ამ საკითხს შეეხო ქ. უფრეც თავის რეცენზიაში, რომელიც მ. თარხანიშვილის შრომის მოუხედავია; იგი აღნიშნავდა, რომ ნაწილი საწვლადი თარგმანისა, საწვლადი კი თავისუფალი გადამხიზნობა, მიგრამ კარგი იქნებოდა, გადამხიზნობების ამ ხაზის გახიზნობის ავტორის თანხმობაც იქნებოდა, ხოლო თუ ეს არ მისაზრებებოდა, ტექსტში ის სქოლიოში აღნიშნული გადამხიზნობების მიერ შეტანილი ცვლილებები, მოუხდებდა შემოსტრუქტურა, რეცენზიაში ხაზგასმულია, რომ მ. თარხანიშვილის „წიგნი მეტად საჭირო დახიზნობას გარკვევს ასეთი აღმოსავლეთის ქრისტიანი ხალხების კულტურით დაინტერესებულ მკვლევარებს, რომლებსაც იქნებოდა მთავრად თუ შეეხებოდა ევროპისათვის თვალის მიღწევისათვის ქართული დიფერენციალური სტრუქტურის სტრუქტურა“.

მ. თარხანიშვილის, თავის მხრივ, რაც გახიზნობა ქ. უფრეცის რეცენზიას, უნაზრებულად მისაზრებება მისი კრიტიკა (რაც კარგად ხაზს ქ. ხალხისადმი მიწერილი ერთი კერძი წიგნისა).

მოუხდებდა ზოგი საღაგო საკითხისა, დასტავა მთავრად ერთი: მ. თარხანიშვილის მიერ ქართული სახელაღწერო დიფერენციალური გამოცემის გერმანულ ენაზე დიდი მისაზრებობა იქნებოდა ძველი ქართული მწერლობის საერთაშორისო ხარმულზე გატანისათვის, ნაწილით ხშირად მისაზრებები და უფრო ადვილად აფიხებენ ევროპული შეცნობები, იგი დღესაც კვლავს მისაზრებულად დამხმარე ნაწილია

ამ ხეცორობაში მომუშავე უცხოელი ქართველოლოგებისა და ორიენტალისტებისათვის. ხაქინძარო ხახის ნაშრომებიდან მრავალი ნიმუშის მოყვანა შეიძლება სადაც მ. თარხნიშვილის ეს შრომა დამხმარე ლიტერატურის პირველ რიგში დასახელებულია.

1954 წ. გამოქვეყნდა გამოსწავლი ქართული მეცნიერის პავლე ინგოროვას ურცველი მონოგრაფიული გამოკვლევა „გთორგი მერნული ქართული შერადი მეთაი საუკუნისა“. ამ ფუნდამენტურ შრომაში დაწვრილებითაა განხილული გრთვილ ხანისიულის და გთორგი მერნულის დროინდელი საქართველოს როგორც სახელმწიფოებრივთა, ისე სახულიერო და ლიტერატურული ცხოვრება.

წიგნის იმთავითვე შკათხველი საზოგადოების დიდი ინტერესი და კესბათაღელვა გასიწვია. მგრამ თავიდანვე სადისკუხიოდ იქცა და მეტი ურადლება დაეიბი წიგნის პირველ ნაწილს, რომელიც ძრითაიად IX-X საუკუნეთა დასავლეთ საქართველოს სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურსა და საკულახო ცხოვრებას ამუქება. მეორე ნაწილი კი, მიღწეილი ძველი ქართული ლიტერატურისა და, კერძოდ, სახულიერო პოეზიის საკითხებისაჲში, ერთგვარად ხრდილში მოქცვა.

უცხოეთში მეცხოვრებ მეცნიერთაგან პირველი, ვინც საგანგებო რეცენზია უქცესა მ. ინგოროვას წიგნს და ხათინადოდ შეაფახა მისი ღირსება, ამხათინავე ხანი გუჟხა ხწორედ წიგნის მეორე ნაწილის დიდ შინაშენილობას ქართული სახულიერო პოეზიის შესწავლის საქმეში, იყო მ. თარხნიშვილი. მისი რეცენზია დაიბეჭდა „Orbis Christianus“-ში ხათურით „ქართული სახულიერო პოეზია და მისი ურთიერთობა ბიზანტიურ პოეზიასთან“. წიგნის განხილვისას მ. თარხნიშვილს არაერთი ხანტერეხი მოსაზრება აქვს გამოთქმული. მთავლითად, რეცენზენტი განხილავს, თუ რა ტერმისებო გუქვდება ძველ ქართულში ბერძნული ხიტყვის ამოუხის“ შესატყვისად, საგანგებოდ წერდება იგი ტერმის „სადღუქის“ და მისი ქართული შესატყვისის „მორიულის“ ინგოროვასეულ ეტიმოლოგიაზე და გუთავაზობს მისეგან განსხვავებულ საკეთარ ეტიმოლოგიას.

რეცენზიის ბოლო ნაწილში მ. თარხნიშვილი ახახელებს პიშიების რამდენიმე კრებულს და პიშიორაიებს, რომლებიც მოუხსენიებელი დაწმენილა მის შიერ გამოცეხულ „სახულიერო ლიტერატურის ისტორიაში“. დასახრულ, მკვლევარი ესება პიშიორაიული პოეზიის აღმოცენების ხანის საქართველოში და ამ ხანად V საუკუნეს ვარაუდობს.

მკვლედ, მ. თარხნიშვილის წერილი სვილდება ჩვეულებრივი რეცენზიის ფარგლებს და არაერთი ხანტერეხი დაკვარეებას შეაქავს ქართული სახულიერო პოეზიისა და ბიზანტიურ პოეზიასთან მისი ურთიერთობის შესახებ.

მ. თარხნიშვილი დაიტერეხებული იყო „აღავჯარაიის“ პრობლემითაც და რამდენიმე წერილი უქცესა მას. ეს საწარმთიები ბევრი ქართველი და უცხოელი მკვლევარის შესწავლის თბუქტი იყო და მისი ავტორობისა და შექმნის დროის შესახებ განსხვავებული მოსაზრებები არსებობდა. მას შემდეგ, რაც ბარონ როზენს და ნ. შარსს თქმულების ძველი ქართული ვერსია აღმოაჩინეს, შეიქმნა მოსაზრება, რომ ეს რომანი ქართულიდან თთარგუნა ბერძნულად. პირველი თარგმანი უწდა ვერუიონდეს ექვთიმე თთინელს და ის უწდა ყოფილიყო წყარო ვველა სხვა წესისათვისაც. ამ მოსაზრებას შხარს უტყრდნენ აღ. ხახანაშვილი, ე. თთავაშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ს. ყუეშიშვილი, ი. აბულაძე, პ. პეტერსი, რ. ბლავიკი, რ. ჯ. კულიუა.

ამ საკითხის შეხვო ცნობილი ბიზანტინისტი პროფესორი ფრანც დოვლგერცი, რომელიც 1950 წ. ეწონდა Byzantion-ში გასაქცევა წერილი, ხიდაც ცდილობდა დაესტკიცებინა თთინე დამახკელის ავტორობა, შეწდევ ითავე აზრია გატარებული მის წიგნსც *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk von Johannes des Damaskos!*.



უ დოღღერი აკრძიკებდა იმ მექიერთა მისხრებას, ვინც მხარს უჭერდა ექსონის აქტიურობას, ხოლო „ექსონის ცხოვრებას“ ანახაილდი წართმე მისხრება, რიგირც ექსონისგურ ხარხარებს, დოღღერის ხაბხუხორც ურცელი რევექსია გამოაქვექრა უ მადღებმა, მის მიქმინის მ მუხარფილი, კ დარფიხი, დ დანჯი, ხოლო დოღღერის მისხრება გაახარა კ. მ. ბოღერსმა.

აქამშელი დისქუხააში ხაქროს მ თარხმამედიც, მის 1954 წ. გამოაქვექრა ხანროსი „წმ. ექსონის ხარველი მოღვაწეობის დახაქვაი და ბარდი ხელმანისი აჯაქება“, რომელშიც ურთილდების ამხვილდებს ექსონის ხარველი მოღვაწეობის დაცქების თარღსე, რახიკ ანხეობისი მისქეღობა აქის აბღღაქარაისი“ ბერძელი ესაზე მარბეშეღად ექსონის მამქეა-ანხმხეღობა-თის, მქეღღერის დაცქილდების აბღღაქებას აბღღაქება და ექსონის ცხოვრებას“ წარმეღღერული ცხოვრების ბარდი ხელმანისი აჯაქებას შესახებ, განახილდეს მისი სხვა ქართული და ბერძენული წყაროებში დაცქულ ცხოვრების მამხრობისი და იმ დახქვაბეღ მიღის, რომ უარფი აბღღაქების ცხოვრება აბღღაქება მოღღღერების აქვექროს ხაქხეობისი ეთამსქებას ამ მოღღღერების ამღის მქეღობისი სხვა წყაროების მისაქვექებას“.

1955 წ. დოღღერის გამოაქვექრა ხაბხუხორ წყროლი, მდგრამ ურ დარღღა მ. თარხმამედიც ანგუქმქტება მქეღღობისი კ დოღღღერის მისხრებები, კრძიკილად შეიჯახეს მარღღობის ურევერმამქტების მისხრებური დოღღერატურის მროვექსიის კ დოღღამ და ანჯიკანს მოღღაქე მროვექსიის კ თქმხიჯება.

თქროს მ. თარხმამედიც კვლეე დოღღერედა ამ ხაქობის წყროლიში „ისტორიულ-ლიტერატურული ცხოვრება“, აქ დოღღღერის ბარდი მექიერთი კ კვლეეობისეც ექსონება იმის თარხმამე, თუ რომელი ხოქეუქემს ურთა ექსონილდისი „აბღღაქარაისი“ ქართული თარღების შესრულდება.

დოღღამ ბაღღაქარაისის ხაქობებზე კვლეე კარგი ხარხ გახტანა, მ. თარხმამედიც კვლეე ურო წყროლი გამოაქვექრა ამ ხაქობების დოღღამებობა: „ქართული აბღღაქარაისი“ ირო რეღაქეა“, რომელშიც იღობა აბღღაქების მდგრ გამოიქვექული მოღღე და ურცელი რეღაქებები გაახილდისა, განახილდა აგრეოეე ქართული ბაღღაქარაისის მქეღობური თარღებისა, შესრულდებული მროვე დ. მ. დანჯის მიერ.

ამ ხაქობებზე მ. თარხმამედიც მისიფრეღილდისი გამოიქვექევა ან დოღღერის, მისი ხანროსები ურთა ხარევექსიის-ბოღღღობისი ხახაობისა და ძირითადე ქართული დოღღერატურის მროვექსის დაცქას მისახეს მისნად, მდგრამ ამისთანეე მამისი გამოიქვექული ბვერი ხოქეუქეღობისი მისხრება, რომელიც გვერდის ურ აუღღის ამ ხაქობების მქეღღობისი.

დოღღამ იყო დანსქერეუქებული მ. თარხმამედიც თარხე მოღღღეღისა და დღობსი მროვეღის ცხოვრება-მოღღაქეობისი, მისი მისხრებები ამ ხაქობებზე თავისი თარღინაღღობისა და გაბღღღეღობის გამოხრხევა, თუბცა ქართული ხარევექსიური დოღღერატურისი ყოველიღის ან არის გახარებელი.

მ. თარხმამედიცის ზოგი წყროლი ქართული დოღღერატურისა და ისტორიის ხაქობებზე მისხილდისი და მბღღაღღაღობილდისი ხახაობისა, მცე, „ქართული ხელმარვერები და ძველი წიგნები რომის წიგნისაქვექებში“, „ქართული დოღღერატურის კვლეევის მქეღობობების მთავლე მამხილება“, „ისტორიულ-ლიტერატურული ცხოვრება“.

დოღღერატურის ისტორიის კვლევა ხაქობირც ისტორიისაგან მხოღღირე-ბუღად მექეღღებელია და, ბუქბერძივია, მ. თარხმამედიც ხმარად ურეღობდა შექსონის ისტორიული ფაქტების ანაღღინახაობის, ამ დროს იყო ურღინობიღა ხხვიღახხვა დარღის ცხოვრდი ხმეციაღღობისა კვლეეა-ძიების შეღღეღებს, კერხიდ, უკვლეაზე მეტად იკ ჯავახიშეღისი „ქროსველი ერის ისტორიის“ და სხვა კლახიკური ხანროსებმ, მდგრამ ამისთანეე ზოგიერი ხაქობისე თუთორიც აქის ისტორიული ხახაობის თარღინაღღური დოღღერე-ვებანი, გამოიქვექული ზოგიჯერი მხოღღიდ გაკვროს, დოღღერატურული

გამოკვლევასი წართული ეპიკურისი ხახოი, ზოგჯერ კი სვეციადური გამოკვლევად გოფორმებულა.

ამგვარი სვეციადური კვლევა-ძიების ნამუშებია: „979 წლის ბზანტურული წერილი ეპისკოპოსო, რომელიც ეძღვნება ბარდა ხელთახლისი აჯანყებას ბზანტურაში X საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედში: „მანუა აქუმოსი“, რომელიც შეეხება სარული მწერლის ბარ-ბებრეუხის ასე ამულ-ფარაჯის ცნობებს საქართველოს შესახებ. „ერთიერთი ქართველი მხედრობისათვისათვის ბზანტურაში“ — გრძელ ამბობის შესახებ. „ეს იყო თვლელა“, ასე უარსხის ამბობის დამოკვლევებულება რომელ ამპერატორთან, ასევე მამისხილეთით ხახოისი ნამუშებია: „ქართული ხელთახლისი ძეგლები ატეოქისი ხახოებში“, „ქართული ხელთახლისი ნუსხე ვეპიტკეში“ და სხვათა.

მ. თარხნიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობის დასახლოება სრული არ იქნება, თუ არაღვრის კვლევით ამ მამისხილვებისა და რეცეპტების შესახებ, რომელიც მწერლისი არამხოლოდ აკვლევებდა სვეციადურ სამეცნიერო თარხნიშ, მათი დამამუშავლები იყო, ერთი მხრივ, ქართველილოგისი ასევე მოღვაწეების მამულობისათვის, მხრე მხრე კი ცალკეული ხელთახლი ხეობების გარკვევა-დაზუსტება, სურთოდ, ეს წერილები აუკონის ბევრ თარხნიშურ დაკვირვების შედეგს და თარხნიშური მამისხილვებისა და რეცეპტისი ფარგლებს დიდოდ ხელთახლი, მწერლისი ვრცელი მამისხილვების უხეჯა თავისი მოწოდების, გამამხილელი ბელგიელი მწერლისი, მხოვ კვარს გარანტის ქართველილოგურ სამამუშებო, სვეციადური რეცეპტისი მიუხედავად — „ქართული ლიტურჯისი ამბობისი“ თარხნიშისი მოღვაწეობის ტომის გამოცემა, რომელიც V-XVIII სის მწერლისი ამბობისი შედეგად: 1957 წლის უკან ხახოილოდ სარეცელზე ბაქამუშების დაწერა წერილი ასევე ქართული წელიწადი“, რომელიც არსებობად წარმომადგენელი რეცეპტისი კ. მკვლავისი ასევე ხახოილოგების ნამამუშებო.

სვეციადური ამბობისი დინხა მ. თარხნიშვილის თარხნიშობლიობა სვეციადურ კონამუშისა და სვეციადური გამოცემაში, მათი ბარდა ურთოფობობები კვრამამი მოღვაწე ქართველილოგებისა.

რაც 1949 წლის ბარხში კალატურაზე ხახოისი თარხნიშობისა და რეცეპტობისი დაწერა ქართველილოგურა ქრხილისი ასევე ქრხილისი გამოცემა მ. თარხნიშვილი ერთერთი მამუელი გამოცემურა ამ ფაქტს და ქრხილისი ამბობისი თარხნიშობლიობა გაცხად რომინც კი გაცხადობა ქრხილისი მამამუე გოფორმითა კ ხელთახლისი ბატონა გამოკვლევა „მანუა აქუმოსი“ და წერილი, ხადც თქვ, მგერად ხახოილოგურა ცნობების ასევე თავისი მუშობისი შესახებ.

ბატონი რეცეპტობა.
ამბობისი ქართველებსი წამკონისი ასევე ქრხილისი“, დიდოდ მუამ, ქვების დინხა ამ დამამუშავება, რომელიც მამამუე დამამუშავებო... კო ხახოი მუე ვედილობ იგივე დამამუშავების შედეგისა და ვამამუშობი ნუსხე სუხტი მამ-დინც, უხილვისი გაცხადი ქართველითა გონების ხადარი, იგერ ათი წელიწადია, რაც ამ თარხნიშობისი თარხნიშობლიობის ვეწევი ვერობისი სვეციადურ სამეცნიერო მამამუშებო, რომინც არს, მგგელთად, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, liturgische Zeitschrift, Kyros გერმანიაში, Ephemerides Liturgicae რომს და Le Muséon ბელგიამა¹.

ამვე წერილში მ. თარხნიშვილი ამბობავს, რომ ბელგიამა, ქალაქ ლუკსემბ, გომავ მხრე ცერქო ქართული კვლევებისი (მამუელი ბრუხედიამა, ხადც ხახოილოგად იქვანის ბოლანდისტი პაულე პეეტერისი), ლუკსემბის ცნობილ უნივერსიტეტში ესევე ბრწევისხადედ მოღვაწეობის ხახოი მკვლავი ქართულისი ნამამუშებო მკვლავე პროფესორი, რაც რუხუთისი გარემუე ხადარი და დოკუმენტულ

1 მ. თარხნიშვილი, ქართული კვლევების ცერქისი დამამუშავებ ბელგიამა: „ბელი ქრხილისი“ № 4, ასხილი, 1949, გვ. 27.



მოვლენად უნდა ჩაითვალოს", - წერს მ. თარხნიშვილი. ეს ხაზი პრინციპულად ეწინააღმდეგება რ. დრაგუ და ჰ. მუნდელისთვის, „ეს პარტი არის, რომელიც სხვა ქართულის მოტყუარალებთან ერთად შექმნის ეს ახალი ქართული კერა ლევენთან, შეიძინეს ქართული ასოები პარსიდან და გადასწავლეს სული მძვინვარე ქართული ხაზგეხობით ძველების გამაჩნუერების და გაერცვლების მიჯნის მოხელისთვის“¹.

მუშავე მ. თარხნიშვილი იწვევს, რომ „Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium“-ის მთავარ მდივანს რ. დრაგუს სხვა თანამოღვაწეებთან შეთანხმებით უიხივია მ. თარხნიშვილისათვის ეკისრა ამ ხელმძღვანელთა კრებულის ქართული განყოფილების შექმნა, ამ წინადადებაზე უარის თქმა სრული უფუერება იქნებოდა. შეინარჩუნე მ. თარხნიშვილი.

ესევე მკვლევარი აცნობს ადრესატს სხვენებულ განყოფილებაში მუშაობის ბეჭის, რომელიც თბილისშია და წესბამუდის ქართულ-ერაბული ლექსიკონის გადამუშავება და შეკვების ქართულის მკვლევ უცხოელთა მოთხოვნების შესატყვისად და ქართული ძველების მადიკება და გაიცევის, ყოველი თხოვლება დაბეჭდება ორ ცალ-ცალკე ტომად: ორიგინალის ქაზე და მისი თარგმანი რომელიც ვერსებულ ქაზე.

მ. თარხნიშვილის მონიღაც გამოაქვერა ამ „ქარბუსში“ 4 ტომად: ძველი ქართული ლიტურგიები და გრიგოლ ბაქრაიანის ტაძარი, მისი ხიველილის მუშავე ამჟენ სერაიო გამოაქვე ქართული ლექსიკონი.

მკვლევარი „მედი ქართლის“ თითქმის ყველა ხივერში აქვეყნებდა თავის გამოცელებებს, მისი აქტური თანამსრომელი იყო და დიღად შექაწე სული ჟურნალის ხივერთა პრითულის ხივერებისად.

„მედი ქართლისში“ გამოაქვეყნებული მ. თარხნიშვილის წერბლების დიდი ხაწილი ქართულ ქაზე დაწერილია მუშავეში ზიგი მათგანი გერმანულად ან ურბულად თარგმანი და კლავი გამოაქვეყნდა ამჟენ ჟურნალის უფრცვლებზე. რიგი ჟურნალის პრითული გაუბრითუდა და მასში ვერსებულ ქაზებზე დაწესე წერბლების ბეჭე.

ასის გარდა მ. თარხნიშვილის გამოცელებები იბეჭდებოდა აგმისხიველი-მკვიდრების დანგის ასე: „Byzantinische Zeitschrift“, „Le Muséon“, „Oriens Christianus“, „Archiv für Liturgiewissenschaft“ და სხვა.

მ. თარხნიშვილი აწვიდა ცნობებს ხაქართველის შესახებ ვერსებულ ჟურნალებში და ქცვიდობელებს (Enciclopedia Cattolica, Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart), მის ხინად მათხრობენ დახმარებისათვის უცხოელი ქართველითა და უცხოელთა მკვიდრები ქართველი მკვიდრები.

მ. თარხნიშვილის მოწავე და თანამსრომელი იყო ცნობელი უცხოელი ქართველითა ოულეს ასევე, მათ 1951 წელს გუგუნიოთ კრომბეთი და მუშავე რამდენჯერსე აქიანთა ხაქიად ხაგრობილე შეხედრება, ასევე ცხოველი მათხვრა.

მ. თარხნიშვილი ეხმარებოდა ა. ასევე ქართული ენის შესწავლაში, სულის უწობდა აგრევე აგრესილის სულაწერების უფრახლების მადიკებაში, ა. ასევე თავის მინაც რედაქციას უწვიებდა მ. თარხნიშვილის შრომებს, ა. ასევე თავის თანამსრომლობით გამოხედა მ. თარხნიშვილს თავისი უწინამქტური შრომა აქველი ქართული ხიველიერი მწერლისობის ოქრობა“.

მას მიქვლის გარდაცელების მუშავე ა. ასევე მსაქრბა ბიბრიაფული ცნობები მის შესახებ და კრეველი სერბილიგი გამოაქვეყნდა ჟურნალ „მედი ქართლისში“ უფრცვლებზე „დღეს უკა მთავე წესი მეგობრის, მას მიქვლ თარხნიშვილისადმი გეგაწაწილი წესი ბილი ბარათი აგმისქით: გარდაცეველი

1. მ. თარხნიშვილი, ქართული კულტურის ცვლარის დახმარება ბეღეთში: „მედი ქართლისში“ № 4, აბილი, 1949. გვ. 27-28.

15, 10, 58, მ. თარხნიშვილმა ათერჯიის წინ კლინიკის მიმწერა წერილი და მიხედა, მეზრუნა მის ბილი ხაზრანზე. CSCO-ში გაიმთავრებინა მისი წლების მისივე ექვსობდია ერთად ქართული ხსულიერი მწერლობის ისტორიაზე. ასე გარდა ის წესი კარგი შევობნაც იყო, ირჯურ მივინახულე რანის და ერთივე კოლაღბონის... მინდა „ Revue de Karthvéologie“-ში გამთავრეწვიო წერილი მის შესახებ... „ - წერილი ასეველი რანის წმ. თანვე დასსკვლის ხსულიობის ისტორიკურის დარეკტორის, ა. ასეველგის შედეგისა მ. თარხნიშვილის შრომების ბიბლიოგრაფიაზე.

მ. თარხნიშვილის დაწერა ქართული წიხის შესწავლა მეორე გამთხროდის მეცნიერის ჯერარ გარიტს, მის თარხნიშვილის ახლოებდა ხეროთი ისტორიკებში უხველესი პეროიდის (V-XII ს.ს.) ქართული წერილობითი ძეგლებსახდის. ქართულში მეცნიერმა რანდწამე წერილი უხველა ე. გარიტის ქართულლოლოგურ ხაზრანებს და დიდი შეუცახება მისცა მის მიუღწევობის ამ ხვერონისა. მ. თარხნიშვილის გარდაცვალების შემდეგ წერილი ჯერარ გარიტს თთავი იერუსალიმის ლექციონარის გამიცემა, რამელიც მიწახლებული იყო გამოსაცემად მ. თარხნიშვილის მიერ.

განსაკუთრებულ პატივს ხვევდა მ. თარხნიშვილის მისი მიწავე და შევობანი დიდი დანბი, რამელითაც მის რეველარული მიმწერა მქონდა და ხაზრად აწვევდა ხასტორეცხი და ხაჯათი ცხობებს. ამ ბეწიერება მქონდა პირადედ მქონობდა მისი მიხელი და გამხვევად ხაზიხევა მისი ცოცხალი ხვეროთი და უწინაბერუი პათიხეობა¹. წერილი თარხნიშვილის გარდაცვალების შემდეგ და ლატია რანდელაც მისი მიქელის ბილი წერილი მის გარდაცვალებისმდე რანდელამე კროთი აბრე მივლა.

ასევეგანდობის წლებში მიქმესესი სწავლის დროს გაიქცია მ. თარხნიშვილი გერმანიაში მქონებრებს ქართულში მეცნიერის ალექსანდრე ხაქურადქს, რამელიც ხაზიხეობით ასხენებდა მისიხი ერთად გარბრებულ დროს მის მახწრავების გამხვევად ხაქაროველის ისტორია, იბრახების ასევე წყაროები და ხასხვე შეკვრის ძელი წყაროების კვლევაში².

გარტკანის ცოქმისის მ. თარხნიშვილის ხსელი ქართული მეცნიერ ხაქურის ვახელიც, რამელიც კოთლიკობა მივლა და მ. თარხნიშვილის ხელმძღვანელობითი სწავლიბდა ახისნასტორანის, შემეგრონის, რამელიც ს. ვახელიცქს გერმანულ ენაზე გამოსცა „ახი მიუცქელი“ (Die Apostel in Nino), რამელითახაც გამხვევა ქართული ხსულიერი მწერლობის იკოლომითი ძეგლი აცხოვრება და მიუცქელითი დანხისა და მიუცქელითი სწონისა წერტილის ხსონით, ტექსტის დარეგნისა და გერმანულად თარგმანის მის ეხსრებდა მ. თარხნიშვილი³.

მ. თარხნიშვილის აქორეო მიმწერა მქონდა ათერჯიის მეცნიერებ ქართულ მეცნიერობის ეხსრებ ვახიხეობის ე. ვახიხე აცხობდა ხაქსე მის მიქელის თთვის ხსევეწარუი გეგმებს, უხსავიბდა მის თთვის ხაზრანებს, ხანისობის მოსწრებული მეცნიერები დიდად გამაცდიდნენ ხაქაროველობში გამხვევული ხსევეწარუი ლატეოლოგურის ხაქლებობის და რამელიც ე. ასეო მისიხის მოსიხეებდნენ კროთიკის აწვედისქს ცხობებს და უწინაბრებქს ხაქურის მის ხეებებს, თკობიაც სრეწავდნენ, ხელმისაქკროთი გაიხელით თთვათითი გამხვევად მის მიმწერისმეწიოთის.

1 D. Lang, Father Michael Tarchnischvili, Bedi Karthlisa, N. S. IV-V, Nr. 30-31, 1958, p. 6.

2 A. Nikuradse, Pater Michael Tarchnischvili, Bedi Karthlisa, N. S. IV-V, Nr. 30-31, 1958, S. 6.

3 ი. შანდუ, ხაქურის ვახელიც, ასევეგანდო კრეწიხეო, № 30, 1989, 25 პარაგრაფი.



მ. თარხნიშვილის გარდაცვალების შემდეგ მისი არქივის მოვლა-პატრონობა იკონრა კალისტრატე საღიაშ მის ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადასცა ქართული ეკლესიის ობერთან თარხნიშვილისძეული ხელნაწერთა, რომლის დახრულება და გამოქვეყნება შეეღვეინა ვერ მოახწრო.

მ. თარხნიშვილის ბევრი ნაწარეწრა დანა გარეხორციელებულია. იგი აბრუნდა ქართულ-ფრანგული დეკლარაციის გამოცეცის, განსნასული პქონდა გამოცეცა Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-ში გამოქვეყნებული ძველი ქართული დეკლარაციის ბბდიორი პერიკაქები, რომლებიც უცეცელეს ქართულ რელიქციების ენისევეც. სადრევეს ხიკეცელისა არ დიაციდა არაერთი ხსეც განსნასების შესრულებაც. მდგრამ იმით, რბის გაციკებაც შეცლი თაქისი საფიქციო და ხასტერების ცხოვრების მბხიხლზე მის გაბმდირა ხიხეცარგარეული ქართველოლოგია და გაბმნაული ქართული კულტურის თაქეცბისმცემული ნაქეცე უქეცეონია.

ევექეობა, სადგეო არ იქებდა, იუ კოქეცით, რამ მ. თარხნიშვილის ხახი ქართულ მეცნიერების პევეცა ურთერთი თაქეცბისმბი და ხსტერი წარმბმბეცეული საერთაბმბრბის ხარბიხლზე. მის ქართველოლოგიის შესიხბა პირველ-ხარბისხეცის შრბმბეცა, ცხადეო არაერთი ქართული დიტერაქტურული და ოტორიული ძველის მბმბეცეობა ზოგადხაკეცობრბიო კულტურის ოტორიბბბ-ბივის და დიაციცა ქართული მეცნიერების მრეცტეცი. ეს იყო ხათული პრბციქება და გულმბრეცადე მბმბდიამბეცია, რომლის დეცნული დეცნეებული არ უდა იქეც.

* * *

მბქელ თარხნიშვილის შრბმბების ბბდიორიბეცა, რიგორც აღეწრბმბეო, პირველად იფილეს ობეცელეს შეცეცბისა და გაბმბიქეცბა „ბევი ქართლისის“ უფრცელბზე. ხეცე შეცეცეო აღმბმბული ბბდიორიბეცა რბმბეცამე ხარბბბბი, რომელიბბბის ობბბბეც, ხბის, შესბხიკეცით იყო გაბმბრეცბილი, ზოგი კი შექეცდომ გამოქვეყნდა.

რბგორც ცნობილია, მ. თარხნიშვილის ხარბბბეცა, გარდა ქართულისა, გამოქვეყნებულია გერმბბულ, ფრანგულ, იტალიური ექებზე. ზეხბბაც აღეწრბმბეო, რამ მბბი დიდი ნაწილი ხელმბრეცდომულია ქართული მკობიკეცეობბბის, დბბბეცეო კი ხაქართველბში ატერბის ხიციცხეცეში თბიქმის არაფერი დბბბეცადა. ერთდერბიო გაბმბბკლბხბა რეცეცნბა პ. ინგორიეცის წიგნზე „გბბბრეცა მერბულე“ (მბბბბბი, 1957, № 9), რომელიც თარგმნა აკად. ხ. ევლბბბეცისა. ამ მბბიეც მდგობრეცბბა დიდად არც მეცნიერის გარდაცვალების შემდეგ შეცეცბილია: 1974 წელს დბბბეცდა იტალიული არქივბლივის კირეცბილი კობბის წიგნის თარგმბბი (მბბბრგმბული აკად. ბ. გობრგბაცე) იფრეცბბბბის მბხბბბბეცა ნაქარბეცული გაბბრეცების შესახებ, სადც აღმბბნდა უცეცელესი ქართული წარწერბა. წიგნის ბბბლი პრბგრბეცი, რომელიც ამ წარწერებს ექეცეცბა, დიწერბილია მ. თარხნიშვილის მიერ, დბხსრულე 1989 წელს უფრბად „მბბბბბის“ უფრცელბზე (№ 11) დბბბეცდა მ. თარხნიშვილის კბდეც ერთი ხარბბბბი: „ხაქართველის ეკლესიის ატეოკეცეობის წარმბმბბი და გბეცობრეცბა“, თარგმბილი ხეცე მიერ. ია, ეს არის ხულ.

მ. თარხნიშვილის ხარბბბებისბბბა ქართველი ხაზოგბბბების უფრბდებბბბის მბეცბბბეცა ობბბეცტურბი მბზეხი პქონდა, მდგრამ დღეს ეს დბბრეცებბა აღარ არისბბბის. ამ ხარბბბების გაციკობის შესდეცეც მკობიკეცეო აღეცელად დბრწეცეცბბა, რამ მბბბი ბევერი რამ არის უფრბდბბეცბი და გახარბრეცბული, ამბბომ მბბბი ცბდეცეც წიგნად გამოცეცეს ხაქბბბი და ხხბბრეცბული ხაქმელ მბეცმბეო.

ხეცე გბდეცეცბბიო მეცნიერის თბიქმის ევეცა ხარბბბის (მკბრეც გაბმბბკლბბის გარდა, რომლებიც ხეცეცბის, დიდი ცდის მბზეცბეცად, მბრწეცდომული აღმბბნდა).

ზოგი მათგანის შიშოვება მხოლოდ ევროპის წყნობისთვის განხორციელდა, ამ ხაზში დიდი დახმარება გაუწიეს პროფ. ა. ახვლედიანი, პროფ. პ. ბუციაშვილს (ქუთაისის უნივერსიტეტი).

რა თქმა უნდა, მ. თარხნიშვილის ყველა ნაშრომის თავისთავად ერთ წიგნში შეკრებილი იყო წინაშეაღმდეგ კრებულში შედის მისი ნაშრომების მნიშვნელოვანი ნაწილი. ზოგის გეგმება გათვრებაში, რაც ბუნებრივია სტრუქტურული დროის დაწვრილ შრომებში, ზოგი საქმიანობის ხასიათისა და უფრო გვიანდელი მკითხველის ინტერესებს ემსახურება, ზოგ შემთხვევაში შეკრებილი თავისი ესა თუ ის ნაშრომი ჯერ ქართულად აქონდა გამოქვეყნებული. შეზღუდვ კი გამოქვეყნდა ისევე ნაშრომის თარგმანი რომელიმე ევროპულ ენაზე. ამ შემთხვევაში, ბუნებრივია, მისამსწავლიად მივიხსნათ, დაგვიტოვდა ქართული ტექსტი (თუმცა ყოველთვის ზუსტ) თარგმანის არ გაქონდა ხაზს. ხაზუნაშივე ვერ მოხერხდა კომენტარით გამოქვეყნება, რომლებიც მ. თარხნიშვილის ასე თუ იმ სტრატიაზე დაბრუნდნ, მის მიერვე თარგმნილ დიდიწილობით ტექსტებს ახდევს.

გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული ნაშრომები ხევენ თვითონვე კომპლექსი, ურთავლად დამატებითი შრომები თარგმანს ხელმძღვანელი ინსტიტუტის უფროსის მცხეთა-თბილისშიმდგამს, ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატს ციხის ბიბლიოთეკის მფლობელს, აქვე წარმოდგენილია ერთი ნაშრომი, რომლის თარგმანი გერმანულადან გერმანულად, აკად. ს. ფურხსონის (მცხეთის უნივერსიტეტი, ძირითადად მკვლევარების ხარჯზე), თარგმანს ეტყობათ ისევე ხასიათ, უნივერსიტეტი ხელმძღვანელი.

Enciclopedia Cattolica-ს ერთი ხელექსიკონის სტრატია იტალიურიდან თარგმანს ხელმძღვანელი ინსტიტუტის მცხეთა-თბილისშიმდგამს მისა ემსახურა.

შენიშვნებსა და ბიბლიოგრაფიაში დაცულია ის სტრატია, რომლითაც მ. თარხნიშვილის აქონდა მოთხოვნილი ნაშრომები, ვარსკვლავით (*) აღნიშნული შენიშვნები თუ კომენტარები ხევენ გვერდების.

ნაშრომები დალაგებულია ქრონოლოგიური თანამსდგომობით. უფროსი, ამათ მკითხველი უკეთ შეხებებს თვითი გაადეენის მცხეთის ინტერესების სფეროს ცხოვრების ასე თუ იმ პერიოდში.

დახასრულ, ხასიათის მოვალეობად მიგვაჩნია, დიდი მადლობა მოვასხვიოთ აკად. ვლადიმერ შერეველს, რომლის რჩევითა და ხელმძღვანელობით დაიწყო მ. თარხნიშვილის მოღვაწეობის შესწავლა და მისი შრომების თარგმანს, მისევე გვერდების ამ წიგნის გამოცემის ინიციატივა. მადლობის მოვასხვიებთ აგრეთვე წიგნის რედაქტორს, ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატს დიდი სტრატიათა თარგმანის გასაუმჯობესებლად გავუწიოთ დიდი შრომისათვის, უფროსი, მიიღო ხევენ ხასიათის მადლობის იმსახურებს გამოცემისათვის „კანდიდატი“, რომელსაც დავუბრუნებო მისევე პირობების მოუხდავად თითა ამ წიგნის გამოცემას.

თამარ ჰუმბერძინი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატი



ქრისტიანობა საქართველოში *

საქართველო ნაკლებადა ცნობილი და ამიერი, ხანამ საქართველოში ქრისტიანობასუ ვიღაცაპარაკედუ, მსურს წინასწარ თრიოდ ხატევა ვოქვა ქვეყნის მდებარეობისა და მისახლეობის შესახებ.

საქართველო კახიისა და შავი ზღვის შუა მდებარეობს, კავკასიონის სამხრეთით. მისი დედაქალაქია თბილისი. ქვეყანა თავისი ხელამაზისა და ბუნებრივი სიბედობის გამო, როგორცა ქვანახშირი, ნავთობი, რკინა, სპილენძი, სამხრეთული ხელი და სამხრეთული მცენარეები, ბევრს აოცებდა და აღაფრთოვანებდა. აღფრთხილებულნი მსურითი „რუსეთის ისტორიაში“ საქართველოსუკ ვიღაცაპარაკობს და მის ახეთ შესანიშნავ სურათს ხატავს: „ხელ სხვა სურათს ხედავს რუსი, როდესაც ის... მაღლა აცხორქილ, მარჯოვლი იოვლით დაფარულ კავკასიონის კედელს გადაივლის. მის წინ გადაიშლება ქვეყანა, მდიდარი ტყეებით, რკინის მაქინით და ნავთობით, ნაყოფიერი აღპოური მდელოებით ზემით და დაუნის ჭალებით დაბლა ვაკეში, სტეპებით აღმოსავლეთში, სადაც ხელოვნური მოსწყვეთი ბამბა, ბრინჯი, თამბაქო, ღვინო უხვად მოპყავთ; გაუვადი ტყეებით დასავლეთში, სადაც ტენიანი და თბილი ჰაერის წყალობით ხარობს ძვირფასი ბამბუკის სახეობები, მაგნოლია, ფიჭვი, კაკალი ზედ ასული ხეობა მცენარეებით, სადაც ნაისა და ყავის პლანტაციები, ნუშის, ღამისის და ფორთოხლის ხეები აშშვენებენ სამხრეთ-დასავლეთის მთიანეთის კალთებს ბათუმთან“¹.

რუსმა ეს იცის. ამიერიც უკვარს საქართველო და არავითარ

* Das Christentum in Georgien. Der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart. 1936. München. N 1. S. 12-20, N2. S. 13-21.

1 შტუტგარტი, 1924, გვ. 13.



შემოსვენებაში აღარ უნდა მისი ხელიდან გაშვება. ერთი რუხი მწერალი უფრო შორსაც კი მიდის: ის ძველი რუსეთის სამეფოს გვირგვინს აღარებს, რომელიც სხვადასხვა ძვირფასი ქვით შემკული ბრწყინავს და თვალს აბრმავეებს. ყველაზე ღამისა თვალა კი, რომელიც ამ გვირგვინს ამშვენებს, საქართველოა. ამიტომ, თუ ეს თვალა ამოფარდება, მეუღის გვირგვინი თავის უღამისეს სამკაულს დაკარგავს. ასე ფიქრობდა კვიციანი რუხი, როცა საქართველო 1801-1917 წლებში რუსეთს ეკუთვნოდა.

საქართველო, რომლის ტერიტორიაც თითქმის იმდენივეა, რაც ბავარიისა, დაახლოებით 3 მილიონ მცხოვრებს ითვლის, რომლებსაც რახობრივად და ენობრივად არაფერი აქვთ საერთო მესობედ ხაღხებთან. ქართველ ხალხს ამ ხალხთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უკავია და დედამიწის უხველეს ხაღხებს განეკუთვნება.

მისი ისტორიული ხათავეები ქრისტეს დაბადებამდე XII საუკუნემდე აღწევს. მისი უხველესი სამშობლო ტიგროსისა და ეფრატის შორის მდებარე ტერიტორიაზე უნდა ვეძებოთ, სადაც „ქაღალის“ სახელით დიდი სამეფო იყო წამოყალიბებული. ქრისტემდე VI საუკუნის ბოლოსათვის წრდილოეთისაკენ შევიწროებულმა ქართველმა ტომებმა დღევანდელი საქართველოს ტერიტორია დაიკავეს და თავის საბოლოო სამშობლოდ გაიხადეს. აქ მიიღო მან ქრისტეანობა. ჯერ კიდევ ქრისტემდე III საუკუნეში გაერთიანდა საქართველო სამეფოდ, რომლის ცენტრიც იმდროინდელ დელაქალაქ მცხეთაში მდებარეობდა, სადაც ქართველობა კულტურულად აყვავდა და ქრისტეანობის მისაღებად შეეწაზა.

ერთი ძველი გადმოცემის მიხედვით, როდესაც მოციქულებმა მხოვლის ცაღვეული მხარეები დაინაწილეს, საქართველო ღვთისმშობელს ერგო და მან ამ ქვეყნის მოქცევა წმინდა ანდრიას მიაწყო. დღევანდელი მართალია, ისტორიულად დაუსაბუთებელია, მაგრამ მაინც მაგვანაშნებს იმ დიდ პატივისცემას, რასაც ქართველები გრძნობდნენ ღვთისმშობლის მიმართ. დღეს საქართველოს მოქცევა წმ. ანდრიას მიერ საკამათია, მაგრამ შეუძლებელია უარყოთ, რომ ქრისტეანობამ საქართველოში უკვე პირველ ორ საუკუნეში შეაღწია, კერძოდ, აღმოსავლეთიდან — სირიისა და სპარსეთის გავლით, დასავლეთიდან — ბიზანტიის გავლით შავსაზღვისპირა ბერძნული კოლონიური ქალაქების საშუალებით, როგორცაა ბაიუმი.

საქართველოს წამდვილი მოქცევა კი მოხდა მოგვიანებით, კერძოდ, IV საუკუნეში წმ. ნინოს მიერ (რომაულ მარტირილოგიკაში იგი მოხსენიებულია ქრისტეანად). ამ ქაღალის სამშობლოსა და წარმოშობის შესახებ წევს, სამწუხაროდ, ძალიან ცოტა ვიცით. ის, აღბათ, ღარიბი ქრისტეანა მონა ქალი იყო, რომელიც მკაცრი ასკეტური ცხოვრებით ცხოვრობდა მცხეთის მახლობლად მაცელიოვანში, რომლის

ერთადერთი მოსართავი წმინდანის საკუთარი თმით შეკრული ჯვარი იყო. თავისი ღოცვით ნინომ სხვა ავაღმყოფებთან ერთად მეფე მირიანის მუღლევ განკურნა. ამ საოცრებამ ჯერ დედოფალს უბიძგა ქრისტიანობა მიუღო, შემდეგ კი, დიდი საფრთხისგან გადარჩენის შემდეგ, — მეფესაც, ხოლო მათი მაგალითით ერმაც არმაზის წარმართული ღმერთის კულტი ადამიანად ქცეული მხსნელის რწმენით შეცვალა.

ამის მერე მალე მირიანმა ელნი გაუზზავნა კონსტანტინე დიდს და სიხოვა, მისიონერები გამოეზავნა. ისინი მოვიდნენ იოანე ეპისკოპოსის მეთაურობით და შემოიღეს ღვთისმსახურება ბერძნულად. ამით საქართველო ბერძნულ ეკლესიას დაექვემდებარა, კერძოდ, ანტიოქიისას, რომლის იურისდიქციაშიც იყო მოქცეული მიწის იმპერიის დიდი აღმოსავლეთი. 337 წლის ახლო ხანებში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად იქცა.

თავის სატახტო ქალაქში მეფემ ააშენა პირველი ქრისტიანული ეკლესია, რომელიც ხისა იყო და რომელსაც მალე „სვეტი ცხოველი“ ეწოდა. ის დღემდე შემორჩა. ეკლესიის შენობის საყრდენი სვეტებიდან ერთ-ერთი სურნელოვან ბალზამს გამოჰყოფდა, რომელიც ავაღმყოფებზე და ჯანსუქებზე გამაჯანსაღებლად მოქმედებდა. ლეკენდის თანახმად, აქ დაასვენეს უფლის კვართიც, რომელიც ერთ ებრაელს უნდა ჩამოეჭანა იერუსალიმიდან საქართველოში.

ღვთიკურთხეული შოღვაწულობის შემდეგ წმ. ნინო გარდაიცვალა ქალაქ ბოდბეში, აღმოსავლეთ საქართველოში, სადაც იგი ქრისტეს სჯულს ქადაგებდა, და იქვე იქნა დაკრძალული. მის საფლავს დღემდე დიდ პატივს სცემენ. ქართულმა ეკლესიამ წმ. ნინოს მიაკუთვნა საპატიო სახელი „მოციქულთა სწორი“. მის ხსენებას დღესასწაულობენ 14 იანვარს, ღვთისადმი და თავისი ხალხისადმი მხურვალე სიყვარულის ნიშნად წმ. ნინომ დაგვიტოვა წმინდა ჯვარი, რომელსაც დღესაც თავყვანს სცემენ მორწმუნენი თბილისის საკათედრო ტაძარში².

მეფე ვახტანგ გორგასლის დროს (დაახლოებით 471 წელს) საქართველოს ეკლესიას თავისი საკუთარი მეთაური შეკვდა იბერიის (საქართველოს) ეკლესიის კათალიკოსის წოდებით, რომელიც ამ ეკლესიას ანტიოქიის ეკლესიის ზედამხედველობით მართავდა. დაარსდა ბევრი საეპისკოპოსო. მცხეთაში ძველი ხის ეკლესია დიდებული საკათედრო ტაძრით შეიცვალა და იმავდროულად კათალიკოს-პატრიარქის რეზიდენციად იქცა, სამეფო რეზიდენცია კი თბილისში გადავიდა.

ძალიან მალე დაიწყო წმინდა წერილის მშობლიურ ენაზე თარგმნა, ასე რომ, უკვე V საუკუნის დასასრულს ბერძნული ენა უამისწორვიდან განიღვნა და ქართულით შეიცვალა. ძალიან მნიშვნელოვანი მოვლენა,

2. M. Tamarati, L'Eglise géorgienne... Rome 1910, P. 159-198.

3. მ. თარხნიშვილი

რასაც მთელი მრევლის გაქართველება მოჰყვა, იყო ის, რომ საქართველოს კათალიკოსი ანტოქიიდან კი აღარ ჩამოდიოდა, არამედ მას ქართული მრევლი ირჩევდა, თუმცა საქართველოს პატრიარქი კვლავ ანტოქიაზე დამოკიდებული რჩებოდა, რადგან მართონი ანტოქიიდან უნდა მიეღოთ. მხოლოდ VIII საუკუნეში დათმო ანტოქიამ მთელი თავისი უფლებები ქართულ ეკლესიაზე და ამით საქართველოს ეკლესიის სრული ავტონომია ცნო³.

საქართველოში რელიგიური და საეკლესიო ცხოვრების ჩამოყალიბებისა და გაღრმავებისათვის, ისევე როგორც ყველგან აღმოსავლეთისა და დასავლეთში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექონა ბერმონაზვნობას. ქართული ბერმონაზვნობის პირველი წარმომადგენლები ქვეყნის გაქრისტიანებიდან 50 წლის მერე გვხვდებიან: ჩვენთვის ცნობილია ასკეტი და მწერალი ევაგრე პონტოელი (†400), რომელიც წარმოშობით საქართველოდან იყო და დიდი როლი შეასრულა ევვიაქესა და პალესტინაში. 100 წლის მერე პეტრე იბერმა (†488 წლის ახლო ხანები), მონოფიზიტმა და ქალკედონის კრების მოწინააღმდეგემ, პალესტინაში მათემის ეპისკოპოსად კუროთხევამდე რამდენიმე მონასტერი დააარსა წმინდა მიწაზე. VI საუკუნეში იმპერატორმა იუსტინიანემ აღადგინა ორი ქართული მონასტერი იერუსალიმსა და „იერუსალიმის უდაბნოში“.

V საუკუნის ბოლოს პალესტინაში ბევრი ქართველი ბერი მოღვაწეობდა, მაგალითად, საბას მონასტერში, სადაც ქართველები მთელ ღვთისმსახურებას, ჯამისწირვის გამოკლებით, ქართულად ასრულებდნენ. მოგვიანებით სირიაშიც დაარსდა ქართული მონასტრები. როგორც სხვა მონასტრებში, აქაც ბერმონაზვნური ცხოვრებისა და სასულიერო მეცნიერებათა განვითარებაზე ზრუნავდნენ.

ქართული ეკლესიის პალესტინურთან ასე მჭიდრო ურთიერთობით აიხსნება ის, რომ საქართველოში საეკლესიო და საღვთისმსახურო წესები X საუკუნემდე სირიულ-პალესტინური იყო და არა ბიზანტიური.

უცხოეთში მოღვაწე ქართველი ბერები საქართველოშიც ცდილობდნენ ბერმონაზვნობის გავრცელებას; იგი საქართველოშიც შემოიტანეს და დააარსეს პირველი მონასტრები, რომლებმაც მალე დიდი მნიშვნელობა მოიპოვეს. სამწუხაროდ, ჩვენ ამ ადგილობრივი ბერების მოღვაწეობის შესახებ ნაკლები ცნობები გვაქვს, ვიდრე 13 ასურელი მამის შესახებ, რომლებიც V საუკუნეში მოვიდნენ საქართველოში და ბერმონაზვნური ცხოვრება ააყვავეს⁴.

ამ მისიონერების მტკიცე რწმენას უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ

3 ჭ კველიძე, კანონიერი წიბილება ძველ საქართველოში, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, X, 1930, გვ. 345.

4 J. Karst, Littérature géorgienne chrétienne (Paris 1934) 79-88.

ქართულმა ცკლესიამ, რომელმაც VI საუკუნეში სომხურთან ერთად ქალკედონის კრება უარყო და მონოფიზიტობა მიიღო, ამავე საუკუნის ბოლოს ცრუმოდღერებაზე უარი იქცა და ისევ ჭეშმარიტ მარიონად დიდებლობას დაუბრუნდა. ქართული ცკლესიისათვის ამ საბედისწერო მოძრაობის მეთაური იყო კათალიკოსი კირიონი, რომელსაც მიმოწერა ჰქონდა წმინდა პაპ გრიგოლ დიდთან, რომლის ორი წერილია შემორჩენილი, „ქართველი ეპისკოპოსებისადმი“ მიწერილი.

როგორც ყველა ახალ ქრისტიან ერს, ქართველებსაც თავიანთი თავდადება ქრისტეისათვის სიხელით უნდა დაედასტურებინათ; მათ დევნა ადგილობრივმა ფეოდალებმა კი არ დაუწვეს, არამედ სპარსელებმა, რომელთა ცეცხლთაყვანისმცემლობა საქართველოში ძალიან იყო გავრცელებული. მალე სპარსელები ქვეყანაში შეიჭრნენ და ცდილობდნენ ცეცხლითა და მახვილით ხელი შეეშალათ ცეცხლთაყვანისმცემლობის დათრგუნვისა და ქრისტიანული მოძღვრების გავრცელებისათვის. ამ დროის სახელგანთქმულ მარტვილებს შორის ითვლებიან: წმინდა დედოფალი შუშანიკი, რომელიც მისმა ქრისტიანობისაგან გამდგარმა მუდღღემ წამებით სიკვდილის პირას მიიყვანა, რადგან სპარსელი და ვესტათი მცხეთელი.

სპარსელები მალე არაბებმა შეცვალეს, რომლებმაც VII საუკუნეში ქვეყანა დაიპყრეს და ააოხრეს. 717 წ. არაბების ხელში გადავიდა თბილისი, რომელსაც მათი მხედართმთავარი (ამირა) ხრული ხამი საუკუნე განაგებდა. ცოტა მოგვიანებით ქვეყანას შემოეხვივნენ კავკასიის ჩრდილოეთში მცხოვრები წარმართი ხაზარები და მთელი მხარე აღრიხდელ დამპყრობლებთან მათი ბრძოლის ველად იქცა.

ამ დროს ისეთი რამ მოხდა, რაც ძველი რომის ქრისტიან ქალებს მოგვაგონებს: ხაზართა მუფემ შეიკყო ქართველი დედოფლის, სახელად შუშანას, ხელამაზე და მისი ცოლად შერთვა გადაწყვიტა. დედოფალმა ხაზართა მუფის წინადადება უარყო იმ მიზეზით, რომ ქრისტიანის სული და ქრისტიანის სხეული, რომელიც წმინდა სულის სავანეა, წარმართს არ უჭდა შეებღალა. მუფემ შუშანა ძმასთან, ჯუანშერთან, ერთად დაატყონა და ხაზარეთში გაგზავნა. მალე მათ მაღწიეს დარიალის ხეობას, რუსეთსა და საქართველოს შორის საზღვარს. როდესაც დედოფალმა დაინახა, რომ ხნის არავითარი იმედი აღარ იყო, მოხსნა თავი იქნოს ბეჭედს, რომელიც თითზე გვეოა, და ცქნებთან მიიტანა. ბეჭედში მომაკვდინებელი საწამლაჳი იყო. ეს ამბავი IX საუკუნეში მოხდა.

არაბების ბატონობის დროიდან ცნობილი არიან ქართული ცკლესიის მარტვილები: ნეოფიტე, ურბნისის ეპისკოპოსი (ურბნისი ქალაქია საქართველოში), წარმოშობით ბაღდადეელი არაბი, რომელიც არაბთა მხედრობას წამოაყვია საქართველოში და ქართველი ბერების სათნო ცხოვრების შემხედვარემ თვითონაც ქრისტიანობა მიიღო. შემდეგია



საში მარტვილი — მხედართმთავრები დავითი და კონსტანტინე († 688) და გობრონი ანუ მიქაელი († 914) ; გარდა ამისა — მეფე არჩილი, რომელიც არაბების ტყვეობაში მოხვდა და რწმენისადმი ერთგულების გამო სიკვდილით დაისაჯა († 718) ; აბო თბილელი, გაქრისტიანებული ბაღდადელი არაბი († 790), 84 წლის უფლისწული კონსტანტინე († 853) და ბევრი სხვა, რომლებიც ქრისტიანთაგან სიკვდილს სიხარულით შეხვდნენ.

რწმენის დასაცავად ქართველი ხალხის გამორული ბრძოლის შესახებ დოქტორი კონრად ლიუბკი წერს: „მართლაც დიდებული და უკვდავი ძეგლი აიგო საქართველომ საკუთარი რწმენისადმი ურყევი ერთგულებით. მისი ხალხი ქრისტიანთაგან თავდადებული გამირების გუნდი და წამებული ერი გახდა, რომლის მსხვერპლად თავის დადებისადმი ერთგულება და სიმტკიცე დღესაც სრულ გაოცებასა და აღფრთოვანებას იმსახურებს“⁵.

საქართველოსათვის ბედნიერება იყო ის, რომ X ს-ის ბოლოსათვის არაბთა ბატონობა ქვეყანაში შესუსტდა და მალე დაემხო კიდევ. ახლა ქართველები თავისი ქვეყნის პატრონები თვითონ იყვნენ და ამიწომ რეფორმისა და აღმავლობის საქმე თვითონვე მტკიცედ უნდა აეღოთ ხელში. გლეხიამ მალე მოიწეშა ისლამის მიერ მიყენებული მძიმე ჭრილობები, პოლიტიკურ და კულტურულ აღმავლობასთან ერთად ძლიერდებოდა საეკლესიო წესრიგი და მორალიც.

უკვე IX ს-ში დაიწყო საქართველოს სხვადასხვა პროვინციის გაერთიანების პროცესი ერთი ხელისუფლების ხელში. X ს-ში მეფე ბაგრატ III-ის (980—1014) ხელისუფლება თითქმის მთელ საქართველოში ცნეს. სამეფოს ცენტრი ჯერ კიდევ დასავლეთში მდებარეობდა. მეფის სატახტო ქალაქი იყო ქუთაისი, სადაც მეფე ბაგრატმა ააშენებინა ცნობილი საკათედრო ტაძარი, მცოდნეთა აზრით, „შუასაუკუნეების საქართველოს არქიტექტურის უბრწყინვალესი და უდიდებულესი ნიმუში“. ტაძარში, რომლის მშენებლობაც 1003 წელს დასრულდა, საქართველოში პირველად ვხვდებით არაბულ ციფრებს, რომლებიც ევროპაში მხოლოდ XIII საუკუნეში გავრცელდა. ტაძრის დამახასიათებელი თავისებურებაა ისიც, რომ მისი პორტალი, მიუხედავად ეკლესიის გუმბათიანი და თაღიანი გადახურვისა, წვეტიანი თაღით გადახურვის პირველი ცდაა, რამაც შემდეგ გოთურ სტილში კპოვა სრულყოფა. ეს საოცარი ნიმუში ხელოვნებისა 1692 წელს თურქებმა დაანგრეს და მთელი მისი სიმიდრე და მორთულობა მიიტაცეს. დღეს მნახველი მხოლოდ დიდებულ ნანგრევებსღა იხილავს.

პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობა მცირე ხნით შეაჩერა

5 K. Lübeck, Georgien und die katholische Kirche (Aachen 1918), S. 16

სელჩუკების შემოსევამ, რომლებიც გეგმაზომიურად არბევდნენ ქვეყანას.

მეფე დავით აღმაშენებელმა (1089—1125) შეძლო განედევნა ეს ურდოები საქართველოდან. მისი და ცნობილი მეფე თამარის დროს (1184—1212) საქართველომ აყვავების ხანას მიაღწია და ყველაზე მეტად განავრცო თავისი საზღვრები კასპიიდან შავ ზღვამდე და კავკასიონიდან არარატამდე, ერზრუმამდე და ტრაპიზონამდე.

ორივენი თავიანთი სოციალური მნიშვნელობისა და მაღალი ზნეობის გამო წმინდანებად შერაცხეს.

დავითი თვითონ დიდი თეოლოგი და გელათის ცნობილი კათედრალისა და სასულიერო აკადემიის დამაარსებელი იყო.

„მეფე დავითი“, ვინც დასავლეთში ჯვაროსნული ომების დროს სახელი გაითქვა, და მიაწვდით მონღოლთა მთავრად, რომელიც ქრისტიანი გახდა და ყველა მაჰმადიანის მოსპობა განიზრახა, — სხვა არაფერია, თუ არა ქართველი მეფე დავითი, რომელიც მაშინ მაჰმადიანთა რისხვა იყო.

ხანგრძლივი ბრძოლებისა და ისლამის მიმდევარ ხალხებთან შეტაკებების შედეგად დაცემული კლესიისა და ხალხის ტრადიციების ასამაღლებლად დავითმა 1103 წელს საერთო-საეკლესიო კრება მოიწვია რუის-ურბნისში. კრებაზე უღირსი ეპისკოპოსები განკვეთეს კლესიისაგან და მიიღეს 15 კანონი, რომელთა დაცვაც ყველასთვის სავალდებულო იყო. რუის-ურბნისის ძეგლისძეგბის სახელით ცნობილი ეს კანონები ქართული სამართლის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლია.

მეფე სიმეხთა მართლმადიდებლებად მოქცევაზეც ფიქრობდა: სომხეთის დედაქალაქ ანის აღების მერე (1124—1125), რომელიც მან სელჩუკებს გამოსტაცა (ამ დროიდან სომხეთის ერთი ნაწილი საქართველოს მფლობელობაში შედიოდა და ემშიაძინის კათალიკოს-პატრიარქი საჭირო ინვესტიციას ქართველი მეფეებისაგან იღებდა), საეკლესიო კრება მოიწვია. კრება მალე უაზრო თეოლოგიურ კამათად იქცა და მეფემ სინოდზე საჯაროდ გამოთქვა უკმაყოფილება ამის გამო. მეფის ყველა ცდამ უშედეგოდ ჩაიარა და ამგვარად, ამ ორ ერს შორის რელიგიური უთანხმოება კვლავ დარჩა.

თუ მეფე დავითი საქართველოს ძლიერების საფუძვლის ჩამყრელად უნდა მივიჩნიოთ, დედოფალი თამარი, რომელიც დედოფლად კი არა, მეფედ იწოდება, ყოველივე იმის განსახიერებაა, რითაც შეიძლება ამაყობდეს კრი პოლიტიკურ, კულტურულ და რელიგიურ სფეროში. ის დიდი მმართველი იყო, დიდი კულტურის მფარველი და დიდი წმინდანი. მსოფლიო ისტორიაში არ არსებობს ქალი-ხელმწიფის სხვა იდეალი, რომელიც ისე მაღლა იდგეს, როგორც თამარ მეფე-მაჰმადიანებს მიაწვდით, რომ თამარ მეფე ეშმაკთან იყო შეკრული და ამის წყალობით აღწევდა ისლამზე გამარჯვებებს, ამის გამო უნდა დაეკრძალათ იგი გარდაცვალების შემდეგ გამოქვაბულში. თამარმა



ყველა მაჰმადიანური სახელმწიფო დაამარცხა და ხარკი დაადო. მეტად რომ კოლოდა იხიხი ხელში, დააარსა ტრაპიზონის სამეფო და ნააბარა იგი თავის ნათესავს ალექსი კომნენს. თბილისში თავს იყრიდა ურიცხვი საუნჯე: ოქრო, ძვირფასი ქვები, ხელოვნების ნიმუშები, ძვირფასი ქსოვილები. ქვეყანა ამ დროს ისე მდიდარი იყო, რომ გლეხებიც კი ვერცხლის ჯამებიდან ჰამდნენ.

თითქმის ყველა ციხის, ცკლეხისა და მონასტრის აშენება, რომლებიც დღესაც არსებობს, თამარს მიუწერება, მკვრამ მისი შედეგია შვიდსართულიანი „კლდეში საკვეთი ქალაქი ვარძია“. ვარძია 700 ოთახისაგან შედგება და კლდეშია გამოკვეთილი. ვარძიის სიმიდრე და ხილამაზე მოელს აზიაში იყო გაიქცული. მის მოავარ ცკლეხიას სამი კარი ჰქონდა: ორი — რკინისა და ერთი — ოქროსი. 1552 წელს მოელი ქალაქი სპარსელებმა დაარბიეს და მისი სიმიდრე მიიქაღეს.

როცა მეფე თამარი საერო ნაგებობებზე და ხალხის კეთილდღეობაზე ზრუნავდა, არც საეკლესიო ცხოვრებას ივიწყებდა. გამეკვების შემდეგ მალე მოიწვია კრება, რომელმაც თათვა საეკლესიო ცხოვრების რეფორმა. სამწუხაროდ, კრების აქტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მხოლოდ ის ვიცით, რომ ზოგი ეპისკოპოსი უბრალოდ ღვთისმშობლივ მღვდლებით შეცვალეს. შტკრებელ მამებს თამარმა, სხვათა შორის, ასეთი სიტყვებით მიმართა: „წმინდა მამანო, უფლისაგან რწმუნონო ჩვენს წინამძღოლად... ეძიეთ და განამკაცეთ სამართლიანობა, აღმოუხვევით ყოველი მსკიფრებანი, რასაც ჩემთან ერთად შეუდგებით თქვენც რადგან ტახტის (მეუვის) უბრალებობა ღვთის წინააღმდეგ ბრძოლა არ არის... თქვენი არს სიტყვა და ჩემი არს საქმე, თქვენი — მოძღვრება და ჩემი — აღსრულება, თქვენი — სწავლება და ჩემი — სახჯელი. გავერთიანდეთ საღმრთო წესების დასაცავად... რათა ერთად არ ვინანოთ, თქვენ — როგორც მღვდლებმა, მე — როგორც ხელისუფალმა, თქვენ — როგორც ხალხის პატრონებმა, მე — როგორც დარაჯმა“⁶.

როგორც მეფე დავითმა, თამარ მეფემაც იფიქრა სომხებზე და ქართველ და სომეხ ღვთისმეტყველთა ორი პაექრობა მოაწყო. პირველი უშედეგოდ დამთავრდა, მეორეს კი ის შედეგი მიაღწეა, რომ თანე, სომეხი მხედართმთავრის საქარიათ მძა, მართლმადიდებლად მოიქცა.

თამარის სახელი საქართველოს საზღვარს გასცდა. სპარსეთში, მკორე აზიასა და რუსეთში დღესაც ბევრი ღვეწნდა და თქულება დადის მასზე. დასავლეთმაც ვერ აუარა გვერდი თამარის მოძიებელულობას: ქრონიკაში წერთა, რომ „ურანკი მხელვაურები შავ ზღვაზე ცურვისას კარგ ამინდში თამარ დედოფლის სადიდებელს მღეროდნენ“.

6 K. Lübeck, S. 21.

ამ და მსგავს გამონათქვამებზე დაყრდნობით ვარაუდობს ვაშის უნივერსიტეტის პროფესორი დიქტორი რობერტ ბლაიხმანერი, შუა საუკუნეების დახვედრის რაინდობა ქართველის გავლენას განიცდიდა. დიქტორი ა. ბაუმგარტე ხაბრისხაბოთ გავლენას ვარაუდობს, ყოველ შემოსევებაში მასალის მიხედვით, მაგრამ ეს ქრისტიანული იყოფად შეუძლებელია.

მთლიანად და სოციალურ აღმავლობასთან ერთად აღმავლობის გზაზე იდგა კელტურა და რელიგიაც. იქმნებოდა მცქაერული ცქარება, რომელია შორისაც უნდა დავახსენოთ ვერცა წოდებული ითხი აკადემია: აღავერდის, გრემის, იკალითის და გელათის.

ამხთანავე არსებობდა მრავალი მონასტერი, დაახლოებით 200, რომელია განათლებული ბერებიც აკადემიის სწავლებლებს უკადრებდნენ ლატინურულ მოღვაწეობაში. ბერების რიცხვი ძალიან დიდი იყო. სოფელთა მონასტერი დაახლოებით 6 000-მდე ბერს იფარავდა, მგავლითად, წმინდა დავით გარეჯელის მონასტერი ბეთლემისაურთ, ეს ქველთაფერი მხოლოდ საქართველოში! ქართული მონასტრები მრავლად იყო უცხოეთშიც. V და VI საუკუნეებში დაარსებულ მონასტრებს ახლები მიემატა: მხოლოდ პალესტინაში 20-ზე მეტი მონასტერი იყო, მათ შორის ცნობილი წმ. აკრის მონასტერი, რომელიც 1038 წელს არის დაარსებული თუ აღდგენილი. სხვა ქართული მონასტრები იყო იერუსალიმში, ბუილენში, ხისის მთაზე, კვიპროსის კუნძულზე, სირიაში შავ მთაზე და ანკოქიაში „სავერდელ მთაზე“, ბუღდაბოეთში კ. წ. პერსიონის მონასტერი (დღევანდელი ბაქოეთ, დაარსებული XII საუკუნეში ქართველი ვრავთლ ბაკურაისის მიერ), ხდაც ქოსტანტული სამკაროს პირველი ხემინარი ჩაქარდა ბიზანტიაური წესის მიხედვით. სხვა მონასტერი იყო რუმინეთში. სოვადად უნდა ვთქვათ, რომ ბალკანეთის ნახევარკუნძული დიდი ხნის განმავლობაში განიცდიდა საქართველოს გავლენას. ამას მგვანაშნებს ბალკანეთის საეკლესიო არქიტექტურაც, რომელიც, ორნამენტებით მათც, დიდ მსგავსებას ამკლავებს ქართულიან (ამის შესახებ კოჭა ხნის წინ გამოვიდა ბროშურა ფრანგულ ენაზე). ქართული მონასტრები იყო აგრეთვე კონსტანტინოპოლში, ოლიმპოს მთაზე ბიოფინიაში და ლატროსზე, მაგრამ ყველაზე ცნობილია მათ შორის ათონის ივერთა მონასტერი.

ათონის მონასტრის დამაარსებელია წმ. თაანე ხურსიძე, მისი უაქტორი ამშენებელი კი — ყოფილი მხედარიმთავარი თორნიკე ერისთავი, რომელიც ხიბურეში ბურად შედგა. თორნიკე ერისთავს კიდევ ერთხელ დახვარდა გავხუნებინა ძველი ხაბრისოლი ხელოვნება, რათა ბარდა სულიაროსისხაგან შევიწროებული ბიზანტიის იმპერატორი გადარჩინა.

12000 ქართველი მებრძოლით ხელია მან აჯანყებულ ბარდას და



დიდი ავღოეთი დაჯვარებული დაბრუნდა ათონის მთაზე, ხატიც 980 წელს ააშენა ზეისხსენებული მონასტერი, ეს მონასტერი დამაკავშირებელი გახდა საქართველოსი და ბიზანტიასა⁷.

სახელთაიერი მეცხოურება უკვე V საუკუნეში; ნამოყალიბდა, — ამ დროიდან ხევს დღემდე მისივნელოვანი ნაწარმოები შემოგურნა, — და XII საუკუნეში; იაფის უმაღლეს მწვერვალს მადლია: წმინდა წერილითან ერთად ქართულად თარგმნა აღმსახელების ყველა ხაველეხით მამა და წარმართი უელითხოვინები. ამის მიქმეცა თარგმანები კობეკურიდან, ხარულიდან, ხომხურიდან და აბაბულიდან. ამით გვერდის უმწვერვალა თრთიანადლოვი ნაწარმოებები, რომლებსაც ისქარისის, მხსენეცკის და პინიორაფის ხევროში დიდი წარმოცებები პქონდა.

მე მოკლედ დავახსენებ მხოლოდ რამდენიმე მწერალს:

ექვთიმე (†1028) და გიორგი (†1065), თრთიენი ათონის ივერთა მონასტრის წინამძღვრები.

არსენ თეალითიელი, მისი მშობლიური ქალაქის აკადემიის დამაარსებელი და გელათის აკადემიის რექტორი (XII ს.)

ეფრემ მცირე (1027-1100)

თანე ჰეკრაფი ბახკოვის მონასტრიდან (XII საუკუნის დასაწყისი), ნეპოლიტონიკოსი, რომელსაც „სქემნარიც უელითხოვისს“ უწოდებდნენ. მიქელ მოდრეკელი, რომელსაც დიკურგეკელი საგალობლებსა და პინების კრებული დავაწიკოვა.

თანე ბოღნიელი (980—1014), დიდი ხაველეხით თრატორი, მისმა მკვერმეკეულებამ შესხინა მექსახელი „ოქროსარი“.

გვანდელი პერიოდიდან: ბერი ხელხან-ხაბა თრბელიანი (1658—1725), ქობიელი მეფავე, რომელსაც; ახლოს დვას დავაწიკენინან. მისი იგავეები „სიბრძნე ხიცრუხა“ ცოცა ხნის წინ გამოიკვა ბერლისში გერმანულ ენაზე.

ანტონ I, სრულიად საქართველოს კათალიკოსი (1720—1788), აღბათ ყველასე უნივერსალური და გენიალური პაროვნება ქართველ სახელთაიერი; მწერალითა შორის, ეს თრი მაროღმადიდებელი მოღვაწე შექვდომში კათოლიკურ კვლებას დავაკვშირდა და კათალიკედ კარდაიკვდა.

გაბრიელი, ქუთაისის ეპისკოპოსი (†1896). მისი ქდავეები თარგმნილია ისტოსურად.

დიდი ნაწილი ხაველეხით და ხერთ დიკურაქურისა, რომელსაც მე აქ ამკურად არ ვხვები, საუკუნეთა მანხილზე თმების დროს და მათ შედეგად განადგურდა. მიუხედავად ამისა, დღესაც; თახება იბილისში 10000-მდე ხელნაწერი. მათგან უძველესის თარიღი V

7 Karst. S. 18-23.



საგუნემდე აღწევს. ქართული ხელნაწერები უცხოეთშიცაა დაკრული: პეტერბურგში, ბერლინში, ოქსფორდში, პარიზში, გრაცში, ვენაში, რომში; განსაკუთრებით ათონის მთაზე ივერთა მონასტერში, იერუსალიმში და სინის მთაზე, სადაც მათ ჩრდილი ჭამს.

აღკვევულ ცხოვრებას მოულოდნელ დასასრულს უშაღებდა მონღოლთა შემოსევა XIII საუკუნეში, რომლებმაც ყველაფერი გაანადგურეს და გულები გაძარცვეს. XIV საუკუნის დამდეგს მონღოლები განდევნეს. მაგრამ ამას მალე მოჰყვა ველური თემურლენგი, რომლის ჯარებმაც შვიდჯერ ილაშქრეს საქართველოში და ყველაფერი ნაცრად და მკვრად აქცევს. ამავე საუკუნეში ქვეყნის დაყოფამ სამ სამეფოდ და ხუთ სამთავროდ, კონსტანტინოპოლის დაღებამ, რაც დამღუპველი აღმოჩნდა, დაასრულა ქვეყნის დაქვეითება. XVI და XVII საუკუნეები საქართველოსათვის შავბნელი ხანაა: აღმოსავლეთში ბატონობენ სპარსელები, დასავლეთში — თურქები. ზოგი თავადი აძულებს მამამდიანობა მიეღოს, თუქცა ისინი შინაგანად გულების ერთგული დარჩნენ. კათალიკოსის ტახტი უნათო მუვეთა ხელში სათამაშოდ იქცა. მალე სამცხის მიელი სამთავრო ისლამის ხელში გადავიდა. სპარსელი შაჰ-აბასის ხისხტოკემ ყველა წინააღმდეგ დამპყრობლის ხისხტოკეს გადააპარბა. მარტო ერთ დღეს, ხულოწმინდის მოღენის დღეს, ცნობების მოხდევით, წმ. დავით გარეჯის მონასტერში 5000 მორწმუნე დახოცეს. შევიწროებამ მწვერვალს მიაღწია, როცა 1615 წელს მდიონი ქართველი — ამ რიცხვს ოქალიელი მისიონერები ასახელებენ — დატყვევებული ჩაეყანეს სპარსეთში, ხოლო მორწმუნე დედოფალი ქეთევანი მოწამებრივი სიკვდილით აღესრულა (1624)⁸.

ახალ აღმავლობას მიაღწია ქვეყანამ მუვე ერეკლე II-ის დროს (1744-1798). სპარსელებისა და თურქებისაგან თავის დასაცავად მუვე ერეკლე, წინაპრების მსგავსად, დახმარებას დასავლეთის მუვეებთან ეძებდა. როცა იქიდან დახმარება ვერ მიიღო, მეგობრობის ხელშეკრულება დადო რუსეთთან. უკანასკნელი მუვის სიკვდილის შემდეგ (†1800) რუსეთმა, მოუხედავად ყველა საზეიმო ხელშეკრულებისა, 1801 წელს საქართველოს ანექსია გამოაცხადა და ამით გულების დამოუკიდებლობაც მოსპო. უკანასკნელი კათალიკოს-პატრიარქი ანტონ II 1811 წელს რუსეთში გადაიყვანეს და საქართველოს გულებია რუსეთის საგულებით კრებას დაექვემდებარა. მას რუსეთის ხელში იმდენივე ტარჯვა შეხვდა, რამდენიც თურქებისა და სპარსელების დროს. მხოლოდ 1917-მა წელმა მოიტანა მცირე ხნით გათავისუფლება. 1921 წლიდან საქართველო საბჭოთა კავშირს ეკუთვნის, სადაც ქართული გულებია ერთადერთია, რომელსაც სრული იერარქია აქვს. 1917 წლიდან ქართული გულებია შემდეგნაირად იმართვის:

⁸ Tamarati, P. 475-489.



ეკლესიის მეთაური არის „ხრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი, თბილისისა და მცხეთის მთავარეპისკოპოსი“, რომელიც მართავს მდიდარი ეკლესიის საკათალიკოსო საბჭოს ხაშუალებით. პატრიარქი და საკათალიკოსო საბჭო, რომელიც ხანახევროდ სასულიერო, ხანახევროდ საერო პირებისაგან შედგება, არსებობს საერთო კრების მიერ. საკათალიკოსო საბჭოს ეკუთვნის ყველა ეპარქიის ეპისკოპოსი. ეპარქიას მართავს ეპარქიის საბჭო ორდინაროუსის ხელმძღვანელობით. ეპარქიის საბჭოს ეპარქიის კრებაზე იმავე წესით ორნივენი, როგორც საკათალიკოსო საბჭოს. ეპარქია თავის მხრივ იყოფა ოლქებად ანუ ეკლესიის სამრევლოებად. ასეთ სამრევლოს ხელმძღვანელობს დეკანოზი, რომელიც ეპისკოპოსის ზედამხედველობით მართავს ოლქს. სამრევლოს კრებაზე ორნივენი მომღვწეო დეკანოზი, რომლის დასახელებაც ეპისკოპოსსეა დამოკიდებული. ყველა ეკლესიის მრევლს ჰქვას მთავარი საბჭო, რომელიც ზრუნავს საეკლესიო ქონებაზე. მონასტრები ემორჩილებიან შესაბამის არქიეპისკოპოსებს. მხოლოდ ბოდბის წმ. ნინოს სახელობის დედათა მონასტერი ემორჩილება უმაღლეს საეკლესიო საბჭოს (ანუ საკათალიკოსო საბჭოს). 1921 წლის სტრატეგის მიხედვით საეკლესიო კრება უნდა მოაწვიოს ხელმე ყოველ სამ წელიწადში ერთხელ.

76 საეპისკოპოსოიდან, რომლებიც გარკვეულ დროს არსებობდნენ, 1917 წელს მხოლოდ ცხრა შეიქმნა, რომელთაგანაც ყველა არ არის დაკავებული.

1917 წლიდან ქართულ ეკლესიას უკვე ხუთი პატრიარქი ჰქვდა: კირიონ II (1917-1918), ლეონიდე (1918-1921), ამბროსი (1921-1927), ქრისტეფორე (1927-1932), კალისტრატე (1932 წლიდან).

ახლა მოკლედ მიმოვიხილოთ დამოკიდებულება რომა და ქართულ ეკლესიას შორის.

ეს კავშირი ისეთივე ძველია, როგორც თვითონ ქართული ეკლესია. უკვე VI საუკუნის მიწურულს მისწერა წერილი ზემოთ დასახელებულმა ეპისკოპოსმა კირიონ I-მა გრიგოლ დიდს და სთხოვა განმარტება, საჭირო იყო თუ არა მონაჩე ნესტორიანელები, რომლებიც დაუბრუნდნენ კათოლიკე ეკლესიას, ხელახლა მოენათლიათ⁹ ე. ი. შორეულმა ქრისტიანულმა ქვეყანამ რომს მიმართა და არა კონსტანტინოპოლს!

IX საუკუნეში რომში იმყოფებოდა წმინდა ილარიონი. „თაყვანისცეა და ამბროს-უკო მოწოდებ მჭურვალეებითა სულისაათა წმიდათა სამარხთა მათთა და ყოველთავე ნაწილთა წმიდათა მღვდელთ-მოდღუართა და მოწაფეთასა, რომელთა ოდენ მიემთხვა“, — წერს მისი ბიოგრაფი, წმინდა ექვთიმე ათონელი.

9 Monumenta Germaniae Historica. Gregorii I. P. Registrum Epistolarum I. I. 150-154, II. I. 324-327.

1065 წელს წმინდა გიორგი, ათონის ივერთა მონასტრის წინამძღვარი, იცავს რომაელებს, როცა იგი კონსტანტინოპოლში კონსტანტინე დიკა XI-ის წინაშე ბერძნებს მიმართავს: „ბერძენთა შორის მრავალი წვალებდა შექმნიდა პირველ და მრავალგზის მიღრკეს... ხელთ პირობთა ვინაოგან ერთგვის იქნეს ღმერთი, არაოდეს მიღრკეულ არიან და არცაოდეს წვალებდა შემოსულ არს მათ შორის... და არარაჲ არს მას შინა განყოფილება, ოდენ ხარჭუნებდა მართალი იყოს“¹⁰.

1214 წელს, მას შემდეგ, რაც კონსტანტინოპოლი ჯვარისებმა დაიპყრეს, ივერთის მკვიდრი ათონის მთაზე პაპს დაექვემდებარნენ და კამისწირვაში უმართლო პურის ხმარებაც კი შეიკრახეს, რის გამოც ბერძნებმა მათთან კავშირი გაწყვიტეს¹¹.

1224 წ. პაპმა მონათეს III-მ შეაკო ქართველი დედოფლის რეკლამის ერთგულება რომის ეკლესიასადმი და მას სრული თავისუფლება მისცა. იგივე თქმის 1233 წელს გრიგოლ IX-ის მიერ იმავე დედოფლისადმი მიწერილ გულთბილ წერილზე. 1240 წელს კი შეიქმნა ახალი ხაყუაყა: ამ წელს ქართველი ეკლესია რომისაგან განცალკევებულად გვევლინება. კავშირის გაწყვეტის მიზეზი წყნეთის უცხოება, რადგან დოკუმენტური მასალა ხელთ არა გვაქვს.

განცალკევების მერე მალე დაიწყო ღლათინთა მისიონერების ჩამოსვლა: ფრანკოსკელები არიან პირველები, რომლებიც უკვე 1230 წელს იმყოფებიან საქართველოში. შემდეგ ქვეყანაში დომინიკელებიც ჩამოდიან. ისინი ისე დღისიგვერდისეულად მოღვაწეობდნენ, რომ 1328 წელს თურქების მიერ დარბეული ხაქსკოპისი რეზიდენცია ხმონიდან თბილისში გადმოიტანეს. ამ რეზიდენციას თოთხმეტი მკვლობელის სახელია წყნეთის (წიბოლი, მათ შორისაა ორი გერმანელი ფრანკოსკელი: აღბურჯ ეგველი და თიან შხაიდერი დორქუნციდიან. 1628 წელს ჩამოვიდნენ თეატონელები, რომლებსაც 1661 წელს კაპუჩინები მოჰყვნენ. 1757 წელს მათ მოაბოვეს უფლება საღვთისწაულო მახურებისას ეპისკოლე, სახარება, დიდება და მწაშში ეროვნულ ენაზე შეეხრულებინათ. 1845 წელს რუსეთის მთავრობამ კაპუჩინელები ქვეყნიდან განდევნა. ამ დროიდან საქართველოში ღლათინი მისიონერები აღარ ყოფილან.

XII-დან XIX საუკუნემდე მისიონერებმა ხელის დიდი მსახ, ბევრი თავადი, ეპისკოპოსი და დაახლოებით 12 მიუღ შემატეს კათოლიკურ ეკლესიას. მიღიანი შეერთება რომთან, სამწუხაროდ, მუდმივი პოლიტიკური არეულობის გამო არ მოხერხდა.

საქართველოს ამკამინდელ კათოლიკურ მისახლეობას, რომლის

10 H. Goussen. Über die ältesten Beziehungen der georgischen Kirche zur romischen. in: Ex Oriente (1927). 129-30. cf. P. Pecters. Histoires monastiques géorgiennes. in: Analecta Bollandiana, vol. 36-37.

11 J. B. Pitra. Analecta sacra classica... (Paris 1891) 245-250.



რაოდენობაც 40000-ს უახლოვდება, მეტწილად „უბიჭო ჩანახატი“ მსახურთა“ ქართული კონგრეგაციის წევრები მართავენ. რადგან კათოლიკე ქართველები მსხველქმ ღვთისურ წესს და მართლმადიდებელი ქართველები - ბიზანტიურ-ქართულ წესს, ორივე მხარე თანაბრადღა წარმოდგენილი ზეცის კონგრეგაციაში, რომლის რეზიდენციაც კონსტანტინოპოლშია. თმის შემდგომ პერიოდში ქართველი კათოლიკეებიც ბიზანტიურ-ქართულ წესს მიემხრნენ და თვითონ საქართველოში ორი მრევლი სამთავალობეს, რომელთა სათავეში აღმსახელოური რელიგიური წეს-წყევლებს მიმდევარი ორი მღვდელი დგას. ასე რომ, დღეისათვის ზეცის კონგრეგაცია საქართველოში აღმსახელოური რიტუალის მიმდევარ 5 მღვდელს ითვლის, დაახლოებით 8000 მორწმუნით.

საქართველო, ახის უაღრესად ქრისტიანული ქვეყანა, განცალკევებული კუნძულივით დგას ახლამური სამყაროს ზღვის შუაგულში. VII-დან XIX საუკუნემდე იგი იძულებული იყო ებრძოლა ახლამის წინააღმდეგ თავისი რწმენისა და ქრისტიანი ხალხის ეროვნულობისათვის, და გაიმარჯვა, დაიცვა თავისი რწმენა და თავისი სახელმწიფოებრიობა. მაგრამ ამ გამარჯვებამ იმდენი ქრისტიანის ხიხული მოითხოვა მსხვერპლად, რომ საქართველო უკვე VIII საუკუნეში შეაძკეს „წმინდანთა დედის“ ღამისა სახელით.

ბოლოს ზეცს ამ „წმინდანთა დედის“ ექსურვებთ, მალე დაუბრუნდეს საერთო „წმინდანთა დედის“ კათოლიკურ ცენტრს, და სწმინდის ახალი საყოფი მოიქანოს.





წმ. იოანე ოქროპირის ქაზისწიგის
ძართული თარგმანი X—XI საუკუნეთა
ქრატის ბრახნილის მიხედვით *

1. შესავალი

მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ ქრისტიანული აღმოსავლეთისადმი ინტერესი გაიზარდა. თანდათან იწყებენ ფიქრს იმ საერთო უძველეს ფასეულობებზე, რაც დღემდე დაუკავს აღმოსავლეთის, და ცდილობენ, ახლად შექმნილ ინსტიტუტებში წინ წამოხწიონ და დასავლეთის სამკაროსათვის მისაწვდომი გახადონ აგი. ამხსრანავე არა მარტო ბერძნულენოვანი სამკაროს კულტურულ საგანძურს თივადისწინებენ, არამედ იმ ხალხების საგანძურსაც, რომლებმაც ურთიერთთანამშრომლობით შექმნეს ე. წ. ბიზანტიური კულტურა და რომლებსაც სვეულებრივ აერთიანებენ კრებითი სახელით — „ბიზანტიელები“¹.

საქართველოს კულტურაც, რომელსაც ჯერ კიდევ (ყოტა ხნის წინ გეროვით ექცუოდნენ, უფრო დააფასეს, საქართველოს ღიტერატურისა და ხელოვნების უფრო ახლო გაცნობისას იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ საქართველო, მეზობელ კულტურულ ერებთან თანაცხოვრებასა და თანადგომისთან ერთად, ბევრ შემთხვევაში თავის საკუთარ გზას მიჰყვებოდა და ვკლესიების ხუროთმოძღვრებასა² და ღიტერატურაში³ ისეთი ძველები შექმნა, რომლებიც მალად გამოიხატველობით ძალას

* Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X/XI Jahrhundert. Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14, 1938, S. 79-94.

1 „ბიზანტიელები“ სენ ევლასისობი სხელიამუა ზღვის აღმოსავლეთი ხანადროსე მცხოვრებლებს, მცირე ასოებებს, ქარიელებს, სიმშებს, რომლებიც ერთბრივად მარც ინდოგერმანულ ჯგუფს მდგკოუნებანა და ევკატელებს. A. Baumstark, Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums (1932) 7.

და საეკონომიკური თავისთავადობის მოქმედებას.

თუკი თქმის ამ ხალხის რელიგიური და საეკონომიკური ცხოვრებასთან დაკავშირებით, რომელიც თავიდანვე გამოირჩეოდა განსაკუთრებით დიდი-მშობლისა და აკრის კულტის დამკვიდრებით. მტკეთაში შექმნილი მონოტეოლოგიის ცენტრი, ხადაც კოეკლავალიურად თავს იყრდა უკვე V-VI საუკუნეებში მიღლი კავკასია და მიღლი ხომლეთი².

ამიტომ დაიბადა ეკლესიის სამართლიანი სურვილი საქართველოს კულტურის გაცნობისა. დროის ამ მოთხოვნის შესახამისად და მცხეთეების სამსახურისათვის მინდა გავაქრო ხაზოგადობას გერმანული თარგმანი ლიტურგიკული ნაწარმოებისა, რომელსაც ძალიან დიდი მნიშვნელობა და დარებულება აქვს ოქროპარის კამბარის შესახველად.

გრაჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში დაცულია ხანური წარმოშობის შვიდი ქართული ხელნაწერი. მათ შორის უძველესია ხანძეცა³ დეკლარაცია, რომელიც ა. შანიძემ რამდენიმე წლის წინ ფოტოტიპურად გამოაქვეყნა და მისი წარმოშობა VII საუკუნით დათარიღდა⁴. ამას ემატება XII საუკუნის ორი ფრაგმენტი, ხადა ბიბლიურ-ლიტურგიკული ხელნაწერი IX-X სს-ისა და მეშვიდე — ხემ მთერ ზემოთ დახსენებულ ნაწარმოებზე — წმ. თამარ ოქროპარის ღვთაებრივი კამბარისა, რომელიც ამ ნაშრომის საგანს წარმოადგენს⁵.

ამ ხელნაწერის ნახვა მე პირადად ვერ შეუძლია; მაგრამ გრაჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის დირექტორმა სამსახური გამაწია და თხოიმეტი ფოტოტიპი გამომეზავნა (ფურცლის ხიდზე 23 X 17 სმ.). მის ვუბილი აგრეთვე შემდეგ აღწერილობას:

„ხელნაწერი, რომელსაც ხადაწახაროდ, ძალიან ცუდ მდგომარეობაშია“.

² შუალ. აკრის აკლესია მტკეთაში VI ს. რომელიც ქართული და ხანური აკლესიების დედა გადა. J. Sauer. Die Kreuzkirche bei Mcheta in ihrer geschichtlichen Bedeutung. Röm. Quartalschr. 39 (1031) 607-12.

³ აქ ხენ კონსტანტინე ქართველ კლასიკოს შთაა რეხილულს (XII ს) და მის პოეზიას ბუნსტარკის ხადაწია. მის ბიბლია ანა ბუვის ხანით ქრისტიანული აღმსახელების ხადაწარმა. A. Baumstark. Die christ. Literaturen des Orients (1911) 108.

⁴ P. Peeters. Sainte Sousanik martyre en Arméno-Georgie (Anal. Boll. 53 (1935) 262). ამ საკითხს იხვე რთორც ქართული ლიტურგიკის ისტორიას ხენ საქართველოს მდებარელებით ხენს წერილებს.

⁵ სახელწოდება „ხანძეცა“ წარმოადგება „ხ“ პრეფიქსის სხვაი ხარბიდან.

⁶ ქართული ლიტურგიის ამ უძველესი ძეგლის თარგმან და გასაცვას აუცილებელი და საჭიროა.

⁷ A. Цагарели. Каталог груз. рукоп. Синайск. монастыря аქ ეს პერგამენტის გრაჯელი წარმოადგენილია 29-ე ნაშრომით. ხელნაწერი უფრო დაწერილებით აღწერა და შუაგითა ა. შანიძეს ქართული ხელნაწერები გრაჯისა, თბილისის უნივერსიტეტის შთაბე. 1929. (310-353).



ბაში მოაღწია წყნამდე, შედგება 23 1/2 და 24 სმ. სივანის ებრაელთა გრაფიკისაგან. ებრაელის ოთხი ნაწილი ერთმანეთზე გადაკრებულად, პირველი (ოლინდ არასრულად შემონახული) ტექსტს არ შეიცავს, მასზე მოთავსებულია მხოლოდ ორნამენტი, უკანა მხარე კი ცარიელია. დანარსენა სამი კოფი (64, 56 1/2 და 60 სმ სიგრძისა)⁸ ერთმანეთს მოხდევს, recto-სიან შედარებით verso ნაწინააღმდეგო მიმართულებითაა დაწერილი. ნაკრის მე-3 და მე-4 ფურცელს შორის გარღვეულია... ებრაელი მოყვითალო და მოყავისფროა, ნაწილი ძალიან გაყვითლებული, გაყვავილი და დატყუქიანებული. recto-ს მხარე შესაბამისად ზევით უკრთობდა შემონახული, ვიდრე verso-ს მხარე. მარჯვენა მხედონი verso-ს მხარისა ნაწილობრივ აღარ იკითხება.⁹

შრიფტი ნებსხ-ბუცუცია¹⁰. ხსენება მოაგვრული ასოები და ხათურები ხსენურითაა დაწერილი, დასაბინი კი — შავი მელნით. გრაფიკის ბოლოში ორი მინაწერის გარდა, რომლებიც ტექსტისაგან გამოყოფილია ვარსკვლავებისაგან შედგება: ხათია, ხელნაწერს კიდევ 8 მინაწერი ახლავს. ყველა მინაწერი ტექსტის მარჯვენა მხედონზეა მოთავსებული: ხეთი 3რ-ზე, ორი 3ვ-ზე და ერთიც — 4ვ-ზე. სამი უკანასკნელი, რომლებიც რამდენაზე ხარვეზისაგან შედგება, არ იკითხება, მაგრამ, ნემსი ახრით, ხელნაწერისათვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვთ. პირველი ხეთი მინაწერი შემდეგია შესაბარისა:

1. დმერთო, შეიწყალე მახარებელი, ამ კონდაკის¹¹ მომგებელი და ძმა მათი დემეტრე.
 2. დმერთო, შეიწყალე კრიკე.
 3. დმერთო, შეიწყალე სული ოსანეს.
 4. დმერთო, შეიწყალე გიორგი და მამი მკედლე ზუზა და მათი დედა მარიამი და მათი რძალი ხათელა.
 5. დმერთო, შეიწყალე მოველის მახარო. მანას-ძე, ახახა ბულიტას ძე, და[მ] მათი მარიამი.
- 1, 2, 4, 5 მინაწერები სწავლისკურთხედ და ორთოგრაფიულად ისეთ დაბად დონეზეა, ისინი ე. თაქათშვილის მიერ გამოცემულ (საქართველოს სბდველენი, 1899, 1909, 1910) ზოგიერთ XVI და XVII

8 დ. ნუბინაშვილის მხედლი: 60+56+60 სმ სიგრძე, 23,5 სმ სიმაღლე. შედ. შინოს, ფქვ. გვ. 348.

9 22. 1. 1935 წ. დაწერილი წეროლი. მკუხედველ ასხა, მე მოყავისფრო მდიანად გაქმთურა გრაფიკის ტექსტი, რამდენაზე ხარვეზისა და ზოგი უმარტყელი მინაწერის გარდა.

10 ქართული ანბანი ორი სხისა: ხუცურა ანუ ხუცელხა და მკურდობა და მკურდული — ხუცურა ანუ ხამედრო ანბანი.

11 ებრატიკონი ქართულში „კონდაკის“ ხსენებს აჭარებს მინაწერებს (1. 2, 3, 5 მინაწერებს) დასახელებული პირები, რომლებიც სხვა წყაროებისაგან არ არიან ცნობილი. აღბათ ხისის მინაწერის კუთხისსყოფილებად უნდა შევანთათ.



საჯუნის საბუთს გვაგონებს და უფრო ძველი არ უნდა იყოს მისხვედვით მინაწერებს ჩვენი კვლევისათვის დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მქონდეს.

რჩება მე-3 მინაწერი, რომელიც ჩვენ ხელნაწერის დასათარიღებლად ძალიან მნიშვნელოვნად მიგვიანია.

ახლა წამოტივტივდა დელიკატური საკითხი ხელნაწერის შექმნის დროის შესახებ. რადგან ხელნაწერი დათარიღებული არ არის, იძულებული გავხდით სხვადასხვა კრიტერიუმებისათვის მივუძვაროთ. თუმცა ეს კრიტერიუმები ისეა შერჩეული, საშუალებას გვაძლევენ შექმნის დრო ზუსტად შემოვსაზღვროთ.

ცაგარდის მიხედვით, ხელნაწერი XI-XII საჯუნეს გუთვნის. დიდი კავკასიოლოგი პუგო შუხარდუცი, გრაცის ხელნაწერის თავდაპირველი მოპოვებელი და მფლობელი, რომელიც საფუძვლიანად იკვლევდა ხელნაწერს, მას IX-X საჯუნეს მიაჯუთვნებს¹².

მაგრამ X ს.-ზე ადრე პერიოდით რომ ვერ დავათარიღებთ ხელნაწერს, ცხადია. ამზე შეტყვევლებს თითქმის სრულყოფილი ფორმა ჯამისწირვისა და საქმაოდ კარგად განვითარებული პროსკომიდია. ამას ემატება ის ისტორიული ფაქტი, რომ X ს.-მდე საქართველოში და ქართულ კოლონიებში არა ბიზანტიური, არამედ სირიულ-პალესტინური - იაკობის (და პეტრეს) ჯამისწირვა იხმარებოდა¹³, თუმცა ბიზანტიური ლიტურგია უკვე X ს.-მდე იყო თარგმნილი და ცნობილი¹⁴.

ჩვენი ეტრატის შექმნა რომ X-XI საჯუნეებზე გვიან არ უნდა ვივარაუდოთ, ეს ჩანს შემდეგი მიზეზებიდან: უკვე ზემოთ გავეცანით პ. შუხარდუცის მოსაზრებას, ვისი ავტორიტეტიც ქართულ ფილოლოგიაში ეტყვს არ იქვევს. პალეოგრაფიული გამოკვლევებიც, რომლებიც მან ქართულ ანბანს მიუძღვნა, ჩვენი დათარიღების სასარგებლოდ დაპარაკობენ¹⁵. ამ მოსაზრებას კარგ საფუძველს უქმნის მე-3 მინაწერი, რომელიც, პალეოგრაფიული თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ, ჩვენი თარგმანიდან არცთუ დიდი ხნის მერე უნდა იყოს შესრულებული. მინაწერში დაპარაკია ვინმე იოანეზე, ვის სულსაც ღმერთს ავედრებენ. ასეთ ზრუნვას გარდაცვლილის სულის გადარჩენაზე შეიძლება მხოლოდ ის ადამიანი იჩენდეს, ვინც იოანეს კარგად იცნობდა ან რითიმე დაკავშირებული იყო მასთან. ხელნაწერი ხინის მთიდანაა. იქ ხელნაწერს დიდხანს იყენებდნენ, რასაც მოწმობს მისი შეღახული

12 ა. შანიძე, გვ. 311.

13 იხ. პ. კვეციანიძე, *Литургические Грузинские памятники*, Тифлис, 1908, გვ. XIII-XVI; *ქართული ლიტურჯიკის ისტორია*, I, თბილისი, 1923, 627-630. G. Peradze, *Ein Dokument aus der mittelalterlichen Literaturgeschichte Georgiens* (Kyrios I (1936) 77).

14 პ. კვეციანიძე, *უცხო ავტორები ძველ ქართულ ლიტურჯიკურაში* (თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 8, 1928).

შესახედაობა. ხელნაწერი სწილისტურად, ორიოგრაფიულად და გარეგნული ფორმით ხინაზე ქართული საეკლესიო ლიტერატურის აუკავების ხანას ეკუთვნის, რომელიც X-XI საუკუნეებს ემთხვევა. სწორედ ამ დროს ცხოვრობდა ხინის მთის ქართულ მონასტრებში ქართული ლიტერატურის ორი დიდი წარმომადგენელი: იოანე-ზოსიმე და იოანე მინნი. განსაკუთრებით პირველი მათგანი ზრუნავდა ხინის მონასტრების ლიტერატურული ნაშრომებით გამდიდრებაზე; დღესაც ბევრ ნაშრომს ატყვია მისი ფიზიკური და მოულაღავი მოღვაწეობის კვალი¹⁵. ამასკომ ეტყვი არ შეპარება, რომ მე-3 წარწერაში მოხსენიებული იოანე ხინის მონასტრის დიდ მოამაგე იოანე-ზოსიმედ უნდა მივიჩნიოთ.

აწით ხელნაწერს დათარიღებისათვის საკმაოდ მკარ ხაყრდენს ვღებულობთ. იოანე-ზოსიმე გარდაიცვალა 987 წელს, შეიძლება უფრო გვიანაც; ამის მახედვით მინაწერი ან X ს.-ის ბოლოს, ან XI ს. —ის პირველ ნახევარში უნდა შეეხრულებინათ. ეტრატის შინაარსი ადასტურებს ჩვენს ვარაუდს. კანკელის წინ და მღვდლის სქემით შემოსვის დროს შესახრულებელი ცერემონიალი და ლოცვები ჩვენი ხელნაწერისათვის უცნობია. თუმცა ეს რიტუალები XI საუკუნეშიც არსებობდა და XII-XIII სს.-ში სრულიად განვითარდა¹⁷. წინადაგება, მიცვალებულთა მოხსენიება, რაც უკვე IX ს.-ში დასტურდება, და წმინდანთა მოხსენიება ძალიან განსხვავდება იმისაგან, რაც შემდგომ საუკუნეებში გვატყვს. ჩვენს ხელნაწერში არსებული ჯერ კიდევ სადა და უბრალო პროსკომიდა* XI-XII საუკუნიდან ძალიან ფართოდება. დეითსწმობლისა და ამ წმინდანის ხსენებას, ვისი დღეც არის, მოხდევს მოული გუნდი ასკეტობებისა, მოციქულებისა, წინასწარმეტყველებისა და წმინდანებისა, რაც მხოლოდ XIV საუკუნეში მოწესრიგდა¹⁸. ჩვენს ხელნაწერში ცოცხლები ერთხელაც არ არიან დასახელებული; ხელის ბანა კი ძველი ჩვეულების მახედვით ჯერ კიდევ დიდი შესვლის მერე ხდება. თუ ჩვენ ყოველივე ამას გავითვალისწინებთ, ჩვენი ხელნაწერი X-XI საუკუნით უნდა დავითარილოთ.

ჩვენი გამისწორვა რომ ბერძნულ დედანს უაკვშირდება, ეს დედანი

15 M. Schuchardt Mitteilungen aus den georgischen Handschriften. *ქც* 347-376.

16 A. Цагарели. Памятники грузинской старины (Православный палестинский сборник (СПб. 1888) 235. შინაზე. 345-347.

17 P. de Meester, Les origines *χρυσостоμικα* (1908) 298-300.

* შესაწარავთა წინადაგება, ლიტურგიის პირველი ნაწილი.

18 A. Дмитриевский, Описание литургических рукопис. II *Ευχολογία* 820, III *Τυδικα* pars 2, 118. J. M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus (1932) III 2, S. 28, n. 792. M. Mandala, La protesi della liturgia nel rito byzantino-greko (1935) 118-26.



კი თარგმანსე ბევრად ადრეული არ უნდა იყოს, ამაზე მიუთითებს ტექსტში გაბნეული და შენიშვნებში* ხაზგასმული თავისებურებები, რომლებიც მხოლოდ ბერძნული დედნის საშუალებით შეიძლება აიხსნას. მე მოკლედ მიუთითებ კიდევ რამდენიმე პუნქტს, ჩვენი ხელნაწერის შესწავლას რომ უწყობს ხელს. თუ დავაკვირდებით ჩვენი და უფრო გვიანდელი დროის იოანე ოქროპირის გამოსწორვის ხელნაწერების უბრალოებასა და ლაკონურობას, თვალში მოგვხვდება ამ ეტრატის განსაკუთრებულობა. შეგვიძლია ვთქვათ (არ ვაპირებთ აქ მისი შინაარსის განხილვას), რომ პროსკოპიდიის იდეალური უბრალოება, Βασιλεῦ σὺρανε („მეუფო ცათო...“) და ἔξαρπίσειλον-ის (გამოავლინე...) გამოწერება საკუთარი ვარიანტით, მშვიდობის ამბოხის გამოტოვება შესაბამისი ლოცვითურთ და წინ წამძღვარებული Ἐιρηῆ πασιν-ით, („მშვიდობა ყოველთა“) განსაკუთრებული მდგომარეობა, როცა თრი პირი, წმ. სამებდნან ანაფორაში დასახელებული არ არის, ყოველივე ეს ჩვენს გამოსწორვას, მის ხევა მხრივაც სრულყოფილებასა და უნაკლობასთან ერთად, თავისთავადობას ანიჭებს და განაპირობებს, რომ იგი თავისი დროის საჯეტოესო ლიტურგიულ ძეგლად ჩაითვალოს.

ჩვენი გამოსწორვის მნიშვნელობა განუზომლად გაიზრდება, თუ გავითვალისწინებთ ქართული გამოსწორვის ისტორიას და ჩვენს ხელნაწერს საქართველოში დღეს არსებულ გამოსწორვათა დანარჩენ ტექსტებს დავუკავშირებთ. საოცარია, რა შეურყვინელად და წმინდად შემოინახა ქართული გამოსწორვა საჯეტოეთა განმავლობაში. ტექსტი, რომელსაც დღეს ხმარობენ, X-XI საუკუნის ტექსტისაგან თითქმის არ განსხვავდება, ყოველ შემთხვევაში იმით, რაც ლოცვებს შეეხება, რომელთა მინიმალურ განსხვავებას ჩვენ ქვემოთ მიუთითებთ; თითქმის იგივე სტილია, იგივე ორთოგრაფია, იგივე სიღამაზე და მოხდენილობა ორიგინალის გამოსახვასა და გადმოცემისას.* ზოგჯერ ისინი იქაც კი ემთხვევიან, სადაც შეიძლება ფიქრობდეს, რომ თარგმანში შეცდომაა.

ამით დასაბუთებული უნდა იყოს ის მოსაზრებაც, რომ ჩვენი ეტრატის გრაგნილი თარგმანთა იმ რიგს მიეკუთვნება, რომელიც საფუძვლად და დედნად გამოდგება წმ. იოანე ოქროპირის დღევანდელი ქართული გამოსწორვისათვის.

ეს ხელნაწერი პალეოგრაფიულადაც არ უნდა იყოს უმნიშვნელო, რადგან მასში ჩემოივის სრულიად უცნობი გრამატიკული ფორმები გვხვდება, რომლებსაც ჩვენ ქვემოთ მიუთითებთ.**

შევეცადეთ თარგმანი მოკლე ყოფილიყო. ამის გამო ჩვენი

19 შეად. შენიშვნები ტექსტში.

* იგულისხმება ის შენიშვნები, რომლებიც დართული აქვს მ. თარგმანისთვის მკვლევარს.

** იგულისხმება ტექსტის გერმანული თარგმანი.

მითითებები მინიმუმამდე შევზღუდეთ, დოკუმები მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოვიყვანეთ, თუ ისინი დაშორებულია ტექსტისაგან (Textus receptus), ადგილები, რომლებსაც დააკვანი წარმოთქვამს, და ასამაღლებლები თავიანთი ხატების გამო ხელნაწერში ისე გადმოვიყვით, როგორც ეს ორიგინალში იყო, ხედაც ისინი ხშირად მხოლოდ მინიშნებულია. რაც შეეხება სხვა საკითხებს, რაც თან ხდევს ხელნაწერის გამოცემას, მითითებულია სქოლიოში.

დაბოლოს, მინდა დიდი მადლობა გადავუხადო გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის დირექტორს, განსაკუთრებით კი მის პირველად დირექტორს დრ. გომს, რომლის შეწყვეტილიც შეეხებოდა ამ მნიშვნელოვანი ნაწარმოების გამოცემა.^{***}



*** ამ შესავლის მოხდენის განხორციელების ქართული ტექსტის თარგმანებად დაკონკრეტდა თარგმანი კონტრარტობით.



ქართველი ბერების ცხოვრებები*

ბერმონაზვნობა ქართველი ხალხის რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებაში თავიდანვე დიდ როლს თამაშობდა. იგი იწყება საქართველოს გაქრისტიანების დროიდან (IV ს.). წყნეთის ცნობილი პირველი წარმომადგენელი ქართული ბერმონაზვნობისა არის სახელოვანი ვეაგრე პონტოელი (გარდაიცვალა 400 წელს), რომელიც მისი მოწაფის პალადიუსისა და ეკლესიის სხვა ბერძენი ისტორიკოსების ცნობით, წარმოშობით იბერიიდან (დღევანდელი საქართველოდან) იყო. V საუკუნიდან წყნეთის ცნობილია მონოფიზიტების წინამძღვარი პეტრე იბერი (გარდაიცვალა 488 წლის ახლო ხანებში), რომელმაც პალესტინაში მარქუსის ეპისკოპოსად გახდომამდე წმინდა მოწაფე ბერი მონასტერი დააარსა. იმპერატორმა თეოდოსიუს I-მა VI საუკუნეში წმინდა ქალაქში და „იერუსალიმის უდაბნოში“ ორი ქართული მონასტერი აღადგინა.

ამას გარდა სხვა წყაროებიდან ვიცით, რომ V საუკუნის დასაბრუნლისათვის პალესტინაში მრავალი ქართველი ბერი მოღვაწეობდა, მაგ., საბას მონასტერში, სადაც ქართველები წმინდა დვითის-სახურებას ქართულად ასრულებდნენ.

უცხოეთში ამგვარი გარჯევებით გაშლილი „უხსეულოთა ცხოვრება“ უპიკველად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ბერმონაზვნობის იდეას სამშობლოშიც ადრინდნვე უჭდა მოკვიდებინა ფეხი.

თუ ვინ ჩათვსა ქართულ ნადაგში ბერმონაზვნური ცხოვრების პირველი თეხლი, სამწუხაროდ, წყნის ცოდნას აღემატება. პირველი ისტორიული წყაროები, რომლებშიც ამის შესახებ არის ღაპარაკი, გვაცნობენ უ. წ. 13 ასურული შამის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას. იხინი V საუკუნეში ეწვევნენ საქართველოს, სადაც თუ ხაუუხველი არ ჩაუყარეს ბერმონაზვნობას, იგი ახლებურად მაინც მოაწვევს და ააყვავებს.

* Aus dem Leben der georgischen Mönche. Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart. 4 /1939/ S. 106-109.



ამ მისიონერების სათავეში გვევლინება ბერი იოანე ზედასნელი (ზედასენი მოგვიანებით მისი მოღვაწეობის ადგილი იყო საქართველოში), რომელიც დანარჩენების მამად და მასწავლებლად მისწევლი.

იოანე ზედასნელის მოწაფეებში განსაკუთრებით გამოირჩევა დავით გარეჯელი. როგორც ბერი და მისიონერი, იგი მოღვაწეობდა საქართველოს აღმოსავლეთ რაიონში, კახეთში, და ცხოვრობდა გარეჯში (თბილისის აღმოსავლეთით), სადაც დაკრძალულია კიდევ დავით გარეჯელის საყვარელ VI ს-ის დასაწყისში ააგეს ცნობილი მღვანის მონასტერი დავით-გარეჯა, სადაც თავისი ბეროებნიითურთ დაახლოებით 6000 ბერი მოღვაწეობდა. მის მხლობლად მოგვიანებით აშენდა მეორე მონასტერი წმინდა იოანე ნათლისმცემლის პატივსაცემად და ასევე ნათლისმცემლის მონასტერი ეწოდა. ნათლისმცემლის მონასტერი XVII საუკუნეში სპარსეთის შაჰმა აბას I-მა დაანგრია, 1712 წელს კი კათალიკოსმა ბესარიონმა აღადგინა.

ამ ორი მონასტრის ბერების ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე მოგვიანობის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ხელნაწერი, რომელიც ოქსფორდის ბიბლიოთეკაში არის დაცული. პროფესორ არქიმანდრიტ გრიგოლ ფერაძის დიდი დამსახურებაა, რომ მან შეისწავლა ეს ხელნაწერი, რომელიც 75 ქართული ხელნაწერის კატალოგში 56-ე ნომრითაა აღწერილი, და თავისი კვლევის შედეგები ნაწილობრივ მანაც გამოაქვეყნა თავისავე ქართულ ჟურნალში „წმინდა ხსობს ჯვარი“, 4 (პარიზი, 1934), გვ. 9-30.

აუჩინო ხელნაწერისა, რომელიც ახლანდელი სახით 1798 წელს უნდა იყოს გადაწერილი და 236 გვერდს შეიცავს, ფერაძის აზრით არის სწავროფორი¹ გაბრიელი, აქამდე უცნობი ბერი-მქადაგებელი ნათლისმცემლის ეკლესიიდან, სადაც იგი XVIII ს. მეორე ნახევარში ცხოვრობდა და ღვკებმა მოკლეს.

თავისი ნაწარმოების მიხედვით სწავროფორი გაბრიელი ძალიან განათლებულ ადამიანად გვევლინება. ის კარგად იცნობს ქართულ მწერლობას, წმინდა წერილს, მარტვილობებს და მამათა ცხოვრებას. კარგად არის დაუფლებული ქართული ასკეტიკისა და მისტიკის ენას, წერს ლამაზი, მრუბუქი, სხარტი სტილით, რომელიც ამ სახის ნაწარმოებებისათვის სწორედ ხანიმუშია.

ნაწარმოები დიდიფობის ფორმითაა დაწერილი. ხუთიერი შვილი იეროდიაკვანი პორფირი სვამს კითხვებს, რომლებსაც მისი ხუთიერი მამა სწავროფორი გაბრიელი უპასუხებს.

¹ სწავროფორი — ჯვარის მტარიველი, ხოუის ეკლესიის პირველი ხუთი მღვალა წოდების პირის სასტოო სახელია. მოლოდ მას აქონდა უფლება თავის თაქსაწოდებულ ჯვარს აქონოდა. მოგვიანებით ეს უფლება სხვა მონასტრებსაც მიაღეს და ბერებსაც მარწვლებოდათ ხელი მისე.



ნაწამოებზე არა მარტო XVIII სის ქართული ბერძნისაზნაურების
 ოსწროისაიყის არის ძვირუბი ვახი, არამედ მამხდელი ხაქსონი
 ლის უნუგეში პილიატიური მღვთმწრობის სურათსაც გვიხატავს
 ხაუკუნეთა მანძილზე ხამ ხამუოდ და ხუთ ხამთავროდ დაყოფილი
 ქვეყანა შინაგანად და გარეგანად იხე დახუჭკდა. კავკასიის უცხო
 ველურ ტომებს ვედარ უშკლავდებოდა. უსირველებ ყოფლისა,
 ესეი იეკუნენ ნაწილობრივ წარმართი, ნაწილობრივ მამამდიანი
 დეკები, რომლებიც, იურქებისა და ხმარხელების მიერ წაქეხუ-
 ბული, განსაკუთრებით იმის დროს ხაღის ხაქართველოს ნაყო-
 ვიერ ხეობებში დამით ყახდებოდნენ ესხმოდნენ თავს, კველაგურს
 წკვედნენ, ახგრვედნენ და უთარადი მოხახლეობას კლდედნენ ან
 აწვევებდნენ.

შინაწილობრივად ხელნაწერი შემდეგ ნაწილებად იყოფა: 1. კახისწირვის შესახებ, 2. მამთი ხეუნის შესახებ, 3. მონაზვნის ხაწიხლის
 კურიხეუნის შესახებ, 4. ბურის მღვთმწრობის შესახებ, 5. ხახუელიური
 მოთხრობები, 6. ცხოვრება ბერ იმეხაიფორისი, 7. სწავროფორის დოცვა,
 8. პირფორის შესახებ, 9. ხაუღლავზე წარმოსაიქცელი ხაქვეა.

ფერაქმ უფრო მეტი ყვრადლება ნაწამოების მიორე ნაწილს
 დავისი და იქღდის გავგოქტი ნაწვევებში, რომლებიც ხეუნ აქ
 გერმწრულად თარგმნილი მოგვევებს*.

ამ ცხოვრების სურათებისა და ეპიზოდების მკითხველი დაინახავს,
 რომ ავტორი უშუქეხად გაცდილისა და თავიხი ყვრით გავთიხის,
 თავის თანამედროვე ან მეორე ხის წინთი მომხდარ ამბებს
 გადმოგვევს, ამბებს, რომლებიც ხაოვრების ხაწღვარზე* არიან ან
 ნამდვილი ხაოვრება გაცდილი, და მოვლენებს, რომლებსაც ნამდვილი
 ასხნა მოუქებნათი, სწავროფორი არაფერს აღამაზებს, ან მღვდის
 თანამომქების ხიხუქვეებს. გადმოგვევს იმის, რაც, ხარწმუნოდ
 მამნია, რაც შეიძლება ბერებს მოწაქებას უნერგავდეს, რაც მათ
 ცოდვისაგან დაიფარავს.

ნაწამოებში დავინახავთ, რომ ეს ბერები ჯერ კიდევ რწმენით
 ძლიერი აღმოსავლეთის შეუღები არიან და თავდაპირით ხაოვრად
 ჭვანან უდამის მამებს, რომელთა შესახებ ახე ოსწარწვრად
 მღვთისხრობის პილიადიხი, ცალკეული ნაწმებით მღვდისების მოუხედა-
 ვედ, მღვდისებისა, რაც ნაწილობრივ ხაერთი ქრისტიანულ და
 ბერძნისაზნაურ ხაოვრელების უნდა ყვრდნობდეს, ან შეიძლება ყვრად-
 დლება ან მღვდისითი მთა შორის ამბებულ განსხვავებასაც, ქართული
 ბერი იმეხაიფად იხე გადიღისაგან ნორმდღურის ხაწღვარს, შორის
 უქრავს თავი ყოველგვარი გადამტარებისგან, ფანატიზმისა და

* იუღდისებზე ნაწვევები ვრ. ფერაქის ნაწმინდის, რომელია გერმწრულ-
 თარგმნი ადღეს წარმღვარზე სწავრის ცხადია, იმანი ხეუნს თარგმნის ან
 შეგოქნილი).



ექსცენტრულობისაგან, არის და რჩება თავისი ხამოთხეხავით მშვენიერი ხამობის შევიდა, ხაყოცხლისა და ხამღურის მოყვარული თქვენს ხადხის შევიდა, ვისთვისაც; ზომიერი სულიერი მდგომარეობა და საოცარი, მათი გახსივონებელი ბუნება ხაყოვანი და მდიდარი ქაოვლითა და მცენარეთა ხამეართით ჯერ კიდევ მნიშვნელოვან როლს თამაშობს.

თუ დავაკვირდებით, შევნიშნავთ კიდევ, რომ მწერალი, რომელიც თავისი მამებს ნაკვალევს მიჰყვება, დასავლეთის პოლიტიკისაგან განსხვავებით არაფერს გვამჩნობს ორდენის წესებზე და მათ დაცვაზე. ამიტომ შეიძლება წამოტრიალიყო კითხვა, რა აკავშირებდათ აღმოსავლეთის ბერებს ერთმანეთთან, როგორ ახერხებდნენ თავიანთი მრავალრიცხოვანი მოვალეობის შესრულებას, ცდომილებისაგან თავის დაცვას და სრულიყოფილების მწვერულის მიღწევას? ამ კითხვაზე პასუხი ძნელი არ არის. უპირველესად ხასი უნდა გავუხვავთ აღმოსავლელი ადამიანის მკვეთრად გამოხატულ თეოცენტრულ ბუნებას, რაც; უნდა იმწეროს თავი დემოსზე და ღვთაებრივ ამბებზე ფიქრით, მათი სული თავისუფალი რჩება დამოუძღვრებელი სვეცხისა და კრიტიკული მეტაფიზიკისაგან. ღრმად მოაწუნებ, ნებდება მმართველ სულის და ფიქრსა და მოქმედებას წარმართავს ერთი ბუცილებელისაგან, რისთვისაც; თვითონ არის მოწოდებული: ხაკეთით გახდეს ის, რაც; არის დემოსთა თავისთავად. ეს ზებუნებრივი დამოკიდებულება ქართველი (იხვევ, როგორც ხაერთოდ აღმოსავლელი) ბერისა თავს იხენს მის ღვთისმოსაობით აღბეჭდილ ენაშიც; თუ არ იყენებს ხიტყვას, რახაც; არ აკავშირებს ყველა ხიტყვის ხაუფქველითან — „დემოსთან“. (შეად. ღვთაებრივი, ღვთისმოყვარე, ღვთისხიერი). ამით სურს გამოხატოს, რომ თავისი ყველა ხიტყვა და მოქმედება დემოსთან აკავშირებს. რადგან მოწიერ-სუციური ადამიანი მოწიერ კავშირსაც ხაჭიროებს, მეორე ადგილზე აღმოსავლელი ბერის სულიერი მოძღვარი უნდა დავახახელით.

თუ ახადგახრდა დამწყებ ბერს უნდა ხამონახტრო ცხოვრებაში რაიმე ხამადღეს მადწაოს, უნდა დავქვემდებაროს გამოცდილ, სულიერი გამარჯვების გვარგვინით შემკულ მამას. ეს დავქვემდებარება ხაკეთიანი სურვილისა ხელმძღვანელის სურვილისადმი არის ხაუფქველი, რომელიც; ყველა წარმარებას განაპირობებს, და არცთუ იშვიათად ერთადერთი დამცველი მრავალრიცხოვანი ცდომისა და მარცხისაგან, რომელიც; შეიძლება „სულიერ შეიღს“ მოუვადეს. ის ხაშუადლებას იძლევა ასევე ისდივიდუალურად უხელმძღვანელოს ქრისტეს მოკამათებს, რახაც; მოითხოვდა წმ. ბენედიქტე და რაც; სულიერი წარმარებისათვის მეტად მნიშვნელოვანია. და ბოლოს, ის ქწევა იმ წესების მაცირობას, რომლებიც; დასავლეთის ბერმონახტურ ცხოვრებაში ორდენის ხერხემლადია მიხნული.



მკითხველი ასევე შეინიშნავს, რომ ამ წმინდანებმა, რომლებსაც სახწაულებს ჩადას და მიამკავლს წინასწარმეტყველებენ, ანაჲცა იცაიან უ. წ. მისჯიკის თანხმლები მოვლენების შესახებ, როგორცა ხილვები, გამოცხადება, უქიჯაზი, სქემარჯაზაია, მისჯიკური მიმართულები, ქორწინებები და სხვა¹, მხოლოდ ხსიკვდილით ხარეკვლხე, მარადისობის დასაწყობიან, ხადაც; უკვე იმლება სასღერებე ამქვეყნიურსა და ამქვეყნიურის შორის, იხსნება ზეჯა, რათა მათ უნთო თვალის გადავლებით წინასწარეე ასეენის მიამკავლი დიდება.

ორქეჯა აღმოსავლელი მისჯიკისი ამ უწვევლით მოვლენებს ვერ გვასხეენებს, მისიივის უფრო მაღალი ხამქარი მთლიანეჯ ხაჯეკელი ან არის; რაც დასავლელისათვის მისჯიკური მოვლენაა, ის აღმოსავლელისთვის წმინდა ხაჯია. ხაჯია მსხა და ამქვეყნიურ ხამქარის შორის შუამავლის როლს თამაშობს. აღმოსავლელი შედამავდ თავისი ხაჯერელი წმინდანების წრეშა, ეხაუბრება მათ, როგორც; ხაჯეკიხი, ძლიერ მეკობრებს, მათგან მოვლის თანადგომსა და რწეჯას, დახმარებასა და ხსნას, რაც; იმეათიად როჯი ხელება წილია. ანაქომ ხსწაუკომიქსელი ხაჯების რაქხე დიჯია და თითქმის უფრო მექა, ვიდრე მათ მიერ მოხდენილი ხსწაულებს რაქხე. ცხადია, რომ ასეთი ხაჯები ხმირად მოქეჯაიან ან „მაღალ პირებს“ ძლიით წაუღიათ.

აღმოსავლელის ხაჯის განდიდებაში ცხადდება დიდი იდეა ზებუნებასიან პირდაპირი და უშუალო ერთიანობისა და იხიხა, რომ ადამიანი ყოველითვის უნდა ელოდეს ხსნას ზემოდან. მხოლოდ ამ გარეჯან, ხილული ხაჯის საშუალებით დამქარებულ კავშირში ქიხიქეხიან და მის წმინდანებთან ხორციელდება აღმოსავლელი მონიხილსათვის ის, რის მიღწევახაც; დასავლელი მისჯიკისი თავისი შინაჯაზი ხამქარის უქხაერ მოვლენებში ცდილობს. მანანი იგივეჯა, მკერამ გზა და საშუალება, რომელხაც ამ მანამდე მივეჯათით, ხეჯადახსეჯა.



¹ განსაკუთრება ჩაიუღის ხილუა, რაც აღმოსავლელის და დასავლელის კვლეხაში თავიდანეე ერთიანო იფა.



Una Sancta ბაჟოვსკი *

I

„აღივხი ჯამი და ღმერთის მოავლითა ქვეყნად ძე თვისი“, რათა კაცობრიობა შექმნილიყვნენ და ღმერთსა და აღამიანს შორის ერთიანობა აღედგინა. მადლი, რომელიც ქრისტეზე მოიჭანა, განკუთვნილი იყო ყოველი დროის ყველა აღამიანსათვის; მოძღვრება, რომელსაც ის ქადაგებდა, იყო მოძღვრება სამეგამოვანი ერთი ღმერთისა; მსხვერპლი, რომელიც მიუძღვნა მამას სამკაროსათვის, ის თავად იყო, მასში ეწადა ღმერთს ყოველივე იმის გაერთიანება, „რათა იგი არს ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა“ (ქვეს. I, 10). მან დაამკვიდრა ხარება, რომლითაც მისი მადლი აღამიანებისათვის უნდა გაქადაგებულიყო. მან დააუყენა კვლეხა, მოძველი ყველა ხელისა, ხდაც შექმნიდა მოწავეები და ერთი მათგანი ყო თავად მოციქულთა. რაღა იტება ქვეყნის დატოვება, სრული ხელშეწყება მანიატა მათ და უბრძანა, გავერცხლებინათ მისი მოძღვრება ქვეყნის უმთრეს ხანდერუბამდე და ყველა ხელი სამეგამოვანი ერთი ღმერთის ხსელით მოქნათლოს.

იქნის მოციქულნი სულითმოყვნის დღესასწაულზე ზეგარდმო ბოძებულთ მადლით შეუდგნენ საკაცობრიო მხიბს. მიმოდიოდნენ და უქადაგებდნენ სახარებას დარბით და მდიდარი, მღალთ და მღაბლით, ებრაელთ და წარმართთ, ბერძენთ და ბარბაროსთ. მსწრაულ გადაღახეს პატრიარქის ხანდერუბი და გადავიდნენ სხვა ხელსებთან და ერებთან, რათალებიც Pax Romana-ს წაქლებით ხსნას მიელოდნენ. მივიდნენ სათაბა და მკარე არაწი; მადლწეს ხარსუთს, კაცობის და სვეთიას, კრძიდრეს უდიდისი გაყანაწულ არაბებს და უკვიპრელებს ხელის ხელითა. მათ სახარება გააცხეს საბერძნეთის კუნძულების მცხოვრებთ, რომაელებს, ებრაელებს და გალებს. მათი საწყება მისწვდა დუნის ქვეყნების ხელსებს და ბორჯინის კუნძულებს. ქადაგებითა და მოთხოვით არ დაკმაყოფილდნენ და დაიბნეს ებსკობისებთ, რომლებსაც გადასცეს თავიანთი უფლებები და დააარსეს ახალი სამრევლოები. ხდაც მოციქულები ვერ მივიდნენ, იქ მათი საქმე მათმა მოძღვრებმა და მოწავეებმა განაგრძეს და იმდროინდელი სამკარო

* Die Una Sancta vor der Trennung. Der Christliche Osten. Geist und Gestalt. Regensburg. 1939. S. 275-293



სხვათა ხსენებით დაიპყრო ქრისტიანობამ, რომ მყოფი ხაერომისა ბოლოს ტერტულიანეს შეხვედრა გამბედაობა ეთქვა ნაკვეთებულად წარმართებისათვის: „სენ გუმინ მოვედით და ვაჟი ავაგესო ეველაფერო... მხოლოდ რამდენა დაგაჭოვეთ თქვენ“¹.

ამდღეობელი ვრძობა იმისა, რომ ქრისტიანულ რწმენაში მათ ბევრი იახანობაზე და და-მს ჰკავდათ, ამხნევედა და მღვს მარცხდა პირველ ქრისტიანებს, რომელთაც მისე ბრძოლები უნდა გადაეხადათ შინ და გარეთ.

მაღე მართლაც დაიწყო ქრისტიანთა ღვენა, რაც I-დან IV საუკუნეებზე მოელ ხაქრისტიანთს ეტყებოდა გალიციან ხანისეთამდე. პირველან ხრდილით აფრიკანდე, ქრისტიანები ხაშხელ წამებას იამხედნენ, რადგან იქედნენ, რომ ქრისტი მათთვის მოვედა, მათთან ერთად ეწამებოდა და მათი ძმებიც იხეთავე რაბატის იამხედნენ (I პეტრე, 4, 5). ასე გახდა ხაერთი წამება კოთახობის მკაცრე ხაუფეული, რომელიც აერთიანებდა და აკავშირებდა ერთმანეთთან იმდროინდელ ქრისტიანებს ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილში. ამხანავე, უკვე მოცაქელების დროს იხენ თავი თუდასმარებულმა ცრუ მოძღვრებებზე, რომლებიც მამარული თენენ ქრისტიეს გზით მოძველებული თავისუფლების წინააღმდეგ და რომლებითაც ხურდათ ქრისტიეს მოძღვრების მომწველვა თუდასაქურ კანონებში. მაღევე წარმოიშვა ახალგაზრდა ევლესიანთის ეველახე ხაშხში მკერი — გნოსტიკობაში მოელი თავისი ვარაუციებით, რომელიც ედილობდა უფროში ხსერე-ტიანის დამარინთებში ხაერთა და ღვათერი შინარის გამოეცადა ქრისტიანობისათვის. მათ წინააღმდეგ, სხევე როგორც სხე ერეტიკული მამდინარეობების წინააღმდეგ აღმოსაღულისა და დასავლეთში, ევლესია მედგრად იბრძოდა და შედარებით მოკლე დროში ეველას ამარცხებდა.

ამ გეგანურ ბრძოლაში ეველა ქრისტიანს შეეცაო მინაწილეობა: ხაერთს და ხაღვდელოს, ეპისკოპოსისა და მეღვდოს; იხანი იბრძოდნენ კალმით და ზეპირად, გამოსულებით და დაა დისკუსებში მინაწილეობით, ეალ-ეალე და მორწმუნეთა ერთობის ხაღვით ადგილობრივ თუ პროვინციის კრებებზე, ანეოქიასა და ბოსტრანში, ალექსანდრიასა და არსინოეში, კართაგენსა და რომში², ეველახე უფრო კი მხოლოდ ხაეღვესით კრებებზე. ხაღვით წერილის გაეკლებებს იხანი უპირისპირებდნენ ძველი და ახალი აღთქმის კანონს, უანკასკურ ვარაუდებს — ჰემმარეტი რწმენის წეხებს, ცრუ მოძღვრებათა თვითნებურ ხახლეებს, — მოცაქელთა ტრადიციებს, კონსინიულეთითა თვითგანდაღებას — ეპისკოპოსისთა, როგორც მოცაქელთა წარმომადგენეთთა,

1 იხ. ტერტულიანეს შეხვედა ქრისტიანობის მწარე გაერეულების შესახებ. Apolog. c. 37.

2 Hefele. Konziliengeschichte I /1973/. 83-251.



მრველის ხელმძღვანელობა და წმინდა მოძღვრების მკარებელი ავტორიტეტს, განხორციელებული ყურადღების დროსა საერთო პარტიული აქტიური მონაწილეობა ეკლესიის ცხოვრებაში, მოციქულის შიშის განსაკუთრებით წმ. პავლე (დვილობდა საერთო პარტიის შემოღობვას და თანამშრომლობას, ზოგჯერ ისინი დამორცხვებლად გამოდიოდნენ ქრისტის მოძღვრების გახაერვლებლად, მიგალითად, ასოლიან ალექსანდრიელი, რომელიც კარგად არც კი იცნობდა ქრისტიანულ მოძღვრებას, „მღვდარე ხელთა“ ახწავებდა კუქმსარიად იესუხიძეს, „ესმა მისი აკვლას და პოსკვლას, და მოიგვანეს იგი და კუქმსარიადესადრე უბრეს მის ვსა იგი დმობიხა“ (ხაქმე მოციქულთა 18, 24-26). საერთო პარტია ავალდებდნენ ერთ-ერთს საერთო პარტიიდან, რომ გავიქო ქვეყნისათვის უკულის ხსელთა.

ეკლესიური ერთიანობის ხსიხარული სურათის გვიანვასობის ქრისტიანული მრველის მკიდრო ერთიერთობა თავის ეპისკოპოსთან, ეპისკოპოსი ერთიანობის შეკველში დგას: „სადაც ეპისკოპოსი გამოსწვება, იქა ხელნიც ისევე როგორც კათოლიკე ეკლესია იქ, სადაც იესო ქრისტი“, წესი წმ. ეგნატე სმარნას ეკლესიის შესახებ (ც. VIII), თავდაპირველი ხელისკობისობიდან დროთა განსვლიობაში მკარბობილური შექმნა, რომლებსაც გარკვეული უფლებამოსილება მიეხებოდა სხვა ეკლესიებისა შედარებით, აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა მრავალრიცხოვან მკარბობილებს შორის მოგვიანებით გამოიკვეთა განსაკუთრებით რომი, ალექსანდრია და ანტიოქია, პარველმა საეკლესიო კრებამ ხქო ეს ფაქტი (კან. 6) და მანატი მკარბობილებს პოლიტიკათა ეპისკოპოსების კონკრისტიციის (მარბიქების) უკლები (კან. 4), ამით ხავეარა ხავერცელი საპარტიარტიების ჩამოკლებების, რომელითაც დროთა განსვლიობაში ეკაბრისის, ხიმქეთის და ხაქრთველის ე. წ. ავტოკეფალური ეკლესიები შექმნა და რომლებსაც დიდი ერთიანობის და საეკლესიო კანონების ფარგლებში შინაგანი მარბივლობისა და გამკეფლობის თვდისასრისით უდავო დამორცხვებლობა აქონდათ.

მიუხედავად ამ კონსტიტუციური, უფრო გარვეული, ვიდრე შინაგანი ერთიერთიდაკემარბისა, ეკლესია თავიდან მხოლოდ ეკლესიულ არსებულად ხამრველობის შესაერთი კი არ იყო, ის ცხოვრებლად უფრო როგორც დმქოთის სამკოფული, როგორც მრავალნაწკვრიახი სხველი ერთი თავით, ქრისტიანთა“. ამ მკიდრო კავმარბს თავისი გამოსაქრვლება მხოვა ამორქმუქეთა ხსით, რომლებსაც მკარბე ხაქხორებელი ადვილი არ გახნდათ და ერთი მრველიდან მქორემი გადადიოდნენ, მოგზაურობდნენ და ახე იღვწოდნენ ხსარების გახაერვლებლად; ეს გამოიხატა ასევე განსაკუთრებულ შემოსვლებში ეკლესიულ ხამრველობებსა და მათი მქორებებს შორის ცხოველ მიმოქრებაში, ისინი აქობებდნენ ერთმანეთს მნიშვნელოვან



საკლესიო ამბებს, განსაკუთრებით ეპისკოპოსების არჩევის, სახელიდან მარტვილითა³, ახლად აღმოცენებული (რუ მოძღვრებების ანგარიშით) ღვრული სასკლესიოს შესახებ". თვით ერერკოსებისაც, რომლებიც ერთი ქვეყნიდან მჟორენში, ერთი ეპისკოპოსიდან მჟორენისაიან იძულებით გადადიოდნენ და მადებას თხოულობდნენ, თავისი არცთუ მცირე წვლილი შექმნიდათ იმაში, რომ შეეცნება ცალკეულ სამრევლოებს შორის სასიკოცხლო კავშირისა დაკული ყოფილიყო. ცვლესა რომ დაეცვათ ასეთი შემოღობილი პირებისაგან, ყველა მოგზაურ ქრისტიანს თავისი ცვლესიის მივლელის უშუალოდობა საეპისკოპოსიო წვრილით (მოგვიანებით *literae formatae*) უნდა დაედასტურებინა.

ამ საყოველთაოების და წმინდა მართლმადიდებლობის აღსანიშნავად უკვე წმ. კენარეს დროს შექმნიეს ქრისტიანებმა გამოთქმა, რომელიც კარგად გამოხატავდა ჭეშმარიტ ცვლესიის შინაგან არსსა და მის გარეგან ფორმის როლიც; დროისა და ხერვის, ასევე ერერკულ ხელქმნიან დაპირისპირებული ორგანული ერთიანობის მიმართ. ეს იყო სახელი „კათოლიკე“. წმ. პაციანეს (Pacian) ხილვები „*Christianus mihi nomen, catholicus vero cognomen*“⁴ გახდა დათქმული ხილვე და ქრისტიანული ცვლესია იყო მხოლოდ იქ, სადაც კათოლიკე ცვლესია იყო: „როცა რომელსამე ქალაქში შეხვად, ნუ იკითხავ უბრალოდ: ხად არის სახელი უფლისა? რადგან უდმართო მწველებლებიც; თავიანი უუნდაც უფლის სახელს უწოდებენ, ნურც; ასე იკითხავ: ხად არის ცვლესია? არამედ იკითხე: ხად არის კათოლიკე ცვლესია? რადგან ეს არის სეგანგებო სახელი სეენი წმინდა ცვლესიისა, ყველა სეენგანის ღვთისა, რადგან ის არის სახელი უფლისა სეენისა, თქო ქრისტიანი, ღვთის მსოფიდიშობელი ძისა“, — ამბობს კართლე იერუსალიმელი⁵.

ერთიანობის კიდევ ერთი თხზმა, რომელიც მიველ საქრისტიანის კრავს, არის კავშირი რომის ცვლესიასთან. ეს ცვლესია პეტრემ დააარსა და მისი ეპისკოპოსი პეტრეს ხაქის გამგარძელებლად იყო მიხეული. მოცუქულია თავთა და უივალავი მარტვილის სახელმა ის მეწამული ფერთი შეამკო და მუდმივი გვირგვინით შემოსა. ანკურთი სამკაროს ცეწარი ასელი სამკაროს ცეწარი გახდა ქრისტიანის მკურ. კლდის ხილკაციე უფლისადმი ურევე ერთგულებას შეუერთადა. ცვლესიის ისტორია მეწამული მისი ისტორიაა და უკვე პირველი წვრილები გეუწევენ მის უპირატეხობასა და მისი მოძღვრების საწმინდეს. ყველა ცვლესია იცნობდა ამ ჭეშმარიტებას და მასთან კავშირი იყო კავშირი კათოლიკე ცვლესიასთან. თვით ერერკოსებიც; კი თავის თვითადამკვიდრებას მასთან მიმართებაში ხედავდნენ. ამიტომ გახლდათ რომი

³ ამის კუთვნილი : „წმ. პოლიკარეს მარტვილითა“ და „გადღული მარტვილების მიმართებები მკარე ასიის მრევლთაგან“.

⁴ J. P. Kirsch. Kirchengeschichte, I /1930/ 289.

⁵ Katech. 18, 26.

პირველ სამ საჯკუნეს ხარწმუნებრივი ბრძოლის ველი. პეტრეს მკვლევარე ბრძოლის წინა ხაზზე იდგა და ჭეშმარიტება გამარჯვებამდე მატკვდა. რომელ კვლეხიას გკუთვნის აგრეთვე წმინდა წერილის კანონის პირველად შედგენისა და მოციქულთა ხიმბოლოს ფორმულარების პატივი. თუკი ცრურწმენის მიმდევარნიც კი ხადიოდნენ რომში ბედის ხადელად, მით უფრო დიდი მზიდულდობის ძალა უნდა პქონიდა რომს ჭეშმარიტების მსახურითაივის, არა მარტო დახადელუთიდან, აღმოსადელუთიდანაც მოედინებოდნენ ისინი რომისაკენ. პოლიკარპე, პეტეხიპი, ირენეუსი გაემგზავრენ რომში, რათა ენახათ წმ. პეტრეს მემკვიდრე და გახტხობოდნენ მოციქულთა მიძღვრებას, თქათ მთხწრაფიდა აბტრკი მიერაპოდელთა, რათა „ეხიდა თქროთი მთხილი დედოფალი“, თქათ მიძღვრედა ორიგენე კვტიტკელთა, რომელიც თტენებობდა, ენახა რომის უბკელესი კვლუხია“⁶. კველანზე დამორებული ქრისტიანი ქვეყნებიდანაც კი ხადიოდნენ რომში საჯკუნეთა მანძილზე წმ. მოციქულთა საგლავების ხანახავად. მაგ., ქართული ბური ილარიონი († 875), რომელმაც ასკეტური ცხოვრება რომის მონახულუბით დააგვირგვინა: „და ვითარცა ირემშან“, წერა მის ბიოგრაფიანში, „სურვიელმან წკაროდ მიმართ წკელთაძხა, ევრეთ აღგზებულმან სურვიელთა ხადმრითითა მეხყულად მიხწრაფა ტადრად წმინათა და თავთა მოციქულთა პეტრესსა და პავლესსა, თაქუნის-ხცა და ამბორს-უყო მოწლედ მკურვალუბითა სკლისათა წმინათა ხანრხოთა მათთა და ვოველთავე ხაწილთა წმინათა მდელთ-მიძღვართა და მოწამუასა, რომელთა ოდენ მიემთხვა“⁷.

რომი მხოლოდ მიხლოდ ეველითა მზანი კი არ არის, არამედ ღირბითა და გატარებულთა თავშეხავარცხა. მისი მწკეშივით სრუნვა ვრცელდება აღმოსადელუთზეც და დახადელუთზეც, მისი გუელეხობა და შემწკნარებლობა ხადრკო გახდა. განხადეურებით დევნისა და შიმშილანობის დროს გამთინდა რომის კვლუხიის ეს ხადეოე. დონისე კორინთელი სწერს 170 წ. ახლი ხანებში რომელებს: „თავიდანვე თტკენ გვეყიდათ, მრავალმრთე მამკელუბობით კველა მძხ და მრავალი ხამწხისითვის გაემგზავნათ დახმარება ხხვადახხვა ქლაქში. თტკენი წკელბითა და დახმარებით... უმსუბუქებთ გატარებბას ღირხველით და ემკელუბით მთაში მტხოვრებ ძებს. თტკენს წმ. ეპისკოპოსის ხატკენსა არამტოე დაიცვა ეს წეხი, არამედ კადვე უფო:

6 Eusebius VI, 14.

7 Pecters, St. Hilarion d'Ibérie. Analecta Bollandiana 32, 1913, P. 256. ქართული ტექსტი ისე აკელი ქართული აფთოგრაფული დატერატურის ძეგლები. წიფი II, ილა აბუდასის რედ., 1967, გვ. 23. (თარგმ.)

8 Eusebius, IV, 23.

9 Eusebius, VII, 5.



განავრცო იგი¹⁰. მსგავსი გამიზნაობები გვხვდება დაინიშნული ალექსანდრიელის (†264) ერთ წერილში პაპ სკნუციანუსის და ბასილი დიდის თხოვნის წერილში დამასხუხადმი¹⁰.

კვლე უფრო დიდი მნიშვნელობა ენიჭება პაპს სხვა ეპისკოპოსებისა და საეკლესიო კრებებთან შეკავშირებით, როგორც წმ. პეტრეს საქმის გამბრძოლებელია, ის ხელმძღვანელობს ხაზრით კრებებს და ამკაცებს მათ გადაწყვეტილებებს, იღებს აქლაცაებს, ერევა კამათში და არის ბოლო ინსტანცია, თავისუფლებს თანამდებობიდან ერეტიკოს და უკანონო ეპისკოპოსებს და უბრუნებს თავიანთ ადგილს უსამართლოდ დევნილებს.

წმ. მამებს იცან ეს და ერთმანდ აღიარებენ Sades Apostolica⁹-ს ამ მოვლენებებს. მართალია, კლამენტო რომელი აღარ მოხედავთ რომელი პრიმატის დამამკაცებელ ხაზრად¹¹ და ეგნაცი მარცვის ციქარებსაც აღარ იმორქებენ, მაგრამ მაინც უდავოა, რომ ირინეზიასის რომელი ეკლესია მოცუქელთა თავების პეტრეს და პავლეს დაარსებულთა და ეკლესია სხვა ეკლესია მას უნდა ბადებდეს, კანონის მხედვით, რომი ერთობის შეკავშირება და კათოლიკე ეკლესიის დედა და ხაყუქელია. ამბროსი მართლმორქმუქობის ხახოც ქადა აღიარებს თანმობის კათოლიკე ეპისკოპოსებთან, ე. ი. Sades Romana¹²-სთან. თერთამე მხოლოდ პაპთან ურთიერთობის მომხრეა, რადგან იცან, რომ ეკლესია ამ კლესიკა დამკარებულთა და მხოლოდ მახთან არის მამათა მექვედრებობა შეკრეკნულად შემოხახულთა, რომელი ეპისკოპოსი მახთვის ხამკარის ხათელთა და მართლი ქვეყნის; ვინც მახთან არ არის, დაბნევა და ვინც მის კედობანში არ ცხოვრობს, დაღებება. ამხევე ამბობენ პაპები მხოლოდ კრებებზე კლესიკანე პაპის ედლებიხათვის მე-3 მხოლოდთა საეკლესიო კრებებზე პეტრე ცოცხლობის როგორც *fidique columna et ecclesiae catholicae fundamentum*¹³ მის მექვედრებობაში და ასრულებს მოხამართლის მოვალეობას, ქალკედონის კრებებზე (451) წმინდა მამები დეონ პაპს ახახელებენ თავიანთ წინამხედრად და მამად, თავი კი მის შეკლებად მახინათ.

რომელი ეკლესია რომ წმინდა მოხედრებას ედობს, ეს ეკლესია ქრისტეანის სწამს. აქ მხოლოდ ხამი მოქმე შეკილება დავახახელთა, პეტრე თქობირი (Chrisologus) მოქწოდებს ევქობის, მინორეციტების მამბოვარსა, დეკხინილის ეკლესიერში პაპის გადაწყვეტილებას, არადგან წმ. პეტრე, რომელიც თავისი საქმანობით ცოცხლობს და წინამხედრობს,

10 MP. G. 32, 436

11 Rob. van Gauwelaert O. S. B. . L'intervention de l'Eglise de Roma à Corinthe vers l'an 96. In. Revue d'Histoire ecclésiastique 31 /1935/ 267-306.

12 P. L. 54, 743.

⁹ Sades Apostolica — პაპის ტახტი.

¹² Sades Romana — რომის ტახტი.

¹³ ხარქმუქობის ბოძი და კათოლიკური ეკლესიის ხახრეკლესია.

რწმენის ჭეშმარიტებას აწვდის მათ, ვინც მას ეძიებს¹². თეოდორე კვირელი სწერს რომელი პრევიტერის რეზიტეს რომის ეკლესიის შესახებ: „მრავალ ტორტულიან ერთად მას აქვს უპირატესობა მხოვლითს ყველა ეკლესიის შორის, განსაკუთრებით იმის გამო, რომ იგი თავისუფალია მწვალებლობის ბიწიხაგან... და შეუბღალავად ინარჩუნებს მოციქულია პატივს¹³. დაბოლოს მოეხსენიებთ წმ. გაორგის, ქართველია მინასწრის ივირონის წინამძღვარს ათონის მთაზე. 1065 წელს, ეკლესიების გაყოფიდან 11 წლის შემდეგ, ის კონსტანტინოპოლში მეფე კონსტანტინე დეკა XI-ის კარზე იმყოფებოდა. იმპერატორისა და რომელი ელჩების თანხლებებით უიხრა მან ბერძნებს: „ხილო პრიშია ვინაიფან ერთგვის იცხეს ღმერთი, არღარა იღეს მიდრეკელ არიან და არცა იღეს წვალებად შემოსრულ არს მათ შორის, და არარად არს ამას შინა განყოფილებად იღენ ხარწმუნობად მართალი იყოს“. და რომელიებმ, ხიხარულით აღვხილებმა, უიხრეს წმინდანს: „არგოეყვანითო წინაშე წმიდისა პაპისა¹⁴. მაგრამ ამის შემდეგ მალე გაორგი გარდაიცვალა.

მოუხდავად ამისა, ცუდ ხამხაურს გავუწევო ჭეშმარიტებას, თუ დაგოწკებთ მტკიცებას, რომ თავიდანვე ყველა სულიერმა მამამ ცნო რომის პირველობა. ბევრ მათგანს ხაერთოდ არ დაუხვამს ეს საკითხი, სხვებს, მაგალითად, აფრიკულ სკოლას, ეკლესიის საკუთარი მტრება აქონდათ და წმ. თინე თქროპირი, როგორც ჩანს, სხვა მოხსენებებსაც იტყობდა ამის შესახებ: მას შემდეგ, რაც მცხუნვარე ფერებით აღწერს პეტრეს ყოველმხრივ პირველობას, ის აქბადებს: თუ ვინმე ყუიხავს, რატომ მათი იაკობმა იერუხალიმის რახეყო, მე ვუპასუხებ, რომ ის (პეტრე) არა მარტო ერთი რახეყის ღირსია, არამედ მთელი მხოვლითს მოძღვარია¹⁵.

II

აქამდე ხაუბარი გვქონდა ზოგადად იმ ცალკეულ მომენტებზე, რომლებიც დაფუძნებულია ან გამოვლინების შინაგან დუთაებრივ ხახაიზე და ეკლესიის ხიღულ სახეზე, ან განსახღვრულია დროის პირობებითა და მოთხოვნებით, ახლა გვინდა შევეხებით იმ სვეროს, სადაც ქრისტიანი ადამიანი და მიხი ქრისტიანული კულტურა Una Sancta-ს ძირითად მაწარებლად გვევლინებიან. ეს ერთიანობა წყენ გვესახება უპირველესად, როგორც თბიქტურად მოცემულის სუბიექ-

13 P. G. 83. 1324-1325.

14 Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*. *Analecta Bollandiana* 1917-1919. P. 138.

15 P. G. 59 548. C. Bards S. J. Chrysostome, in: *Vacant, dict. de théol. cath.* VIII, I 679.



ტური შეღწევა ცოდნის სამყაროში და მისი გათავისება, წმინდა საქმის გათანამედროვეება კულტში, საზოგადოებრივი საქმიანობა და ქრისტიანული მორალის და სიკეთის იდეალის განხორციელება ღვთისმოსავ ცხოვრებაში, ასკეტიკასა და მისტიკაში, რელიგიურ ღირებულებათა და საფუძველთა აზრიანი გაგება და განხორციელება ხელოვნებაში.

როგორც ვიცით, მოციქულთა გადმოცემები დასაწყისიდანვე მოწესრიგებული სისტემა არ იყო. ის დროისა და პირობების მიხედვით გადმოცემულ ამბებს შეიცავს, რომლებიც ერთმანეთს მჭიდროდ არ უკავშირდება. ამიტომ ისინი გუთავაზობენ ზოგიერთ ისეთ მომენტს, რომლებიც აღმამანის მაძიებელ გონებას აღძრავს, მოსინჯოს თავისი პრინციპები მათი გამოკვლევისათვის და მაღალთს უფრო ღრმა წვდომას ფილოსოფიის გამოყენებით. ეს მით უფრო შესაძლებელი იყო, რომ ქრისტიანი მოძღვრები ცდილობდნენ, წმინდა მემკვიდრეობა დაეცვათ წარმართთა შეპოვნეებისაგან, ცრუ შემეცნებისაგან და მორწმუნეებისათვის ჭეშმარიტი სიბრძნე განეპარტათ; ასე იქმნებოდა ნაბიჯ-ნაბიჯ პოლემიკურ-ეგზეგეტიური ნაშრომები, რომლებიც დოგმატიკურ განმარტებებთან ერთად თანდათან შესაძლებელს ხდიდნენ, რომ ერთიან ორგანულ სურათად წარმოგვედგინა წმინდა ჭეშმარიტებები. ამ სამუშაოს დომის წილი ეკუთვნის აღმოსავლეთის ეკლესიას.

რაც უფრო ღრმად ვიკვლევთ ქრისტიანულ სულიერ სამყაროს, მით უფრო ცხადად გამოიკვეთება ორი ნიშანი, რაც ახახათებდა ქრისტიანულ სამყაროს დიდ განხეთქილებამდე: გონებრივი ხელმძღვანელობა აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ დასავლეთის ეკლესიისა, და, როგორც ამის ბუნებრივი შედეგი, ქრისტიანობის მიქელი კულტურულ-რელიგიური ცხოვრების ერთიანობა, რასაც აღმოსავლური ელფერო მქონდა. ამ ისტორიულ ფაქტებს უყოყმანოდ აღიარებენ კულტურის ისტორიის მკვლევარები.

ჩვენ ცალკეული ეკლესიების სულიერ გმირთა გაღერვის უბრალო თვალის გადავლებითაც ადვილად დავინახავთ ამ დამოკიდებულებას.

პირველი ორი საუკუნის მოციქულთა, აპოლოგეტების და ანტიერეტიკოსი მწერლების გარდა, რომლებიც წარმომობით ან კულტურით ძირითადად აღმოსავლელი იყვნენ და ერთი გარდა ეკლესიის ბერძნულად წერდნენ, აღმოსავლეთის ეკლესია გუთავაზობს სახელებს, რომლებიც ქრისტიანულ ზეცას მარადიულ ბრწყინვალეობას ანიჭებენ.

აქ მხოლოდ ძირითად წარმომადგენლებს დავახსენებთ: პირველ რიგში ესენი გახლავთ დიდი ალექსანდრიელები: პირველი ქრისტიანი ფილოსოფოსი კლემენტე († 214), ორიგენე († 254), უმაღლესი მადლითა შორის ათანასე († 373), მარადიდებლობის მამა, და კირილე († 444), ნესტორის მოწინააღმდეგე კურემ ასური († 373),

სულიწმინდის ჩანგი, კაბადოკიის სამი ვარსკვლავი: ბასილი (†373), გრიგოლ ნაზიანზელი (†390), გრიგოლ ნოსელი (†395), რომელთა სულიერი ნათესაობაც ორიგენესთან უდავოა; კატეხეტი კირილე იერუსალიმელი (†386), ბრწყინვალე მკვერმეტყველი იოანე ოქროპირი (†407) .

თუმცაღა შემდგომ საუკუნეებში შემოქმედებითი გენია გარკვეულად დასუსტდა, არასოდეს მილიანად არ გამქრალა, ზოგ სფეროში დიდ წარმატებებსაც კი მიაღწია, რაც რელიგიური ცხოვრებისათვის მეტად მსაშენებლოვანი იყო. წინ წამოიწიეს დოგმატიკოსებმა: ლეონტი ბიზანტიელმა (მე-6 საუკ.), პირველმა სქოლასტიკოსმა, რომელმაც არისტოტელური ფილოსოფია ქრისტიანობისათვის მოუსადაგა; ანასტასი I ანტიოქელმა (†599), გრიგოლ დიდის ახლო მეგობარმა, და ცნობილმა იოანე დამასკელმა (†754) და თეოდორე სკუდიელმა (†826). პეტეოთა და მკვერმეტყველთა შორის სახელი გაითქვეს რომანოზ მელოდოსმა (V-VI ს.), სოფრონ იერუსალიმელმა (†638), სერგი კონსტანტინოპოლელმა (†638), რომელსაც მიეწერება მარიამის შუედარებული ჰიმნის, დაუკდომელის ავტორობა, ანდრია კრიტელმა (VII-VIII სს.) თავისი „დიდი კანონით“. გამოჩენილ ასკეტებსა და მისტიკოსებს შორის არიან ევგენე პონტოელი (†400), დიონისე არეოპაგელი (V ს.), იოანე კლემაკსი (VII ს.), რომელმაც თავისი ნაწარმოებების შექმნისას ევგენუს, კასიანეს და გრიგოლ დიდის ნაშრომები გამოიყენა, მაქსიმე აღმსარებელი (†662) და სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი (†1022), რომლის მისტიკური ბრწყინვალეობა მას „დასავლეთის საუკეთესო მისტიკოსთა გვერდით აყენებს“.

თუ ამასთანავე გავითვალისწინებთ, რომ საეკლესიო კრებები გაყოფამდე უკლებლივ აღმოსავლეთში ტარდებოდა, უნდა ვაღიაროთ აღმოსავლეთის ეკლესიის განსაკუთრებული ადგილი. აღმოსავლეთის მნათობებს უფროდებდა სამი დიდი აფრიკელიც: ტერტულიანე (†220), კობრიანე (†258), აგუსტინე (†430) .

ასკორიკოსთა გავრცელებული მოსაზრებაა, რომ პროკონსულის აფრიკაში ქრისტიანობა რომაელი მისიონერების საშუალებით გავრცელდა. ეს რომ მართალი იყოს, მაშინ გაუგებარი იქნება აფრიკისა და რომის ეკლესიას შორის დასაწყისიდანვე შექმნილი დაძაბულობა: ტერტულიანე რომის სამღვდელთა შორის გამო შევიწროებული ჩანს როგორც სქიზმატიკოსი¹⁶. კობრიანე მისი ერეტიკოსად მონათვლის გამო რომს მტკიცედ ებრძოდა და V ს-ის დასაწყისში აფრიკაში ჯერ კიდევ

16 Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, II, 334.

17 Hefele I, 1875/ 120-138.



იყო დავა რომის მიმართ აპელაციის გამო¹⁷, რაც აღმოსავლეთში აღარსად აღარ ხდებოდა. საფიქრებელია, რომ აფრიკას გაბრუნებული კულტურული უპირატესობა ჰქონდა რომთან შედარებით და დასავლეთის ეკლესიის ლათინიზებისათვის გადაშვევქი მუშაობა გახწია¹⁸. მაშასადამე, ადვილი შესაძლებელია, ქრისტიანობა იქ შევიდა აღმოსავლეთიდან ალექსანდრიის გავლით, რომლის გავლენაც თავით რომზე ძალიან ძლიერია იყო.

როგორც უნდა იყოს, სამ აფრიკელ თეოლოგს ერთნაირად ახასიათებს ნიშნები, რომლებიც არაერთგვარი ელემენტების, შექმნილისა და საკუთარის, შერწყმაზე მუშაობდნენ. ეს სიმბიოზი აფრიკის მამებს ანიჭებს იმ ორიგინალობას, რაც მათ სხვათაგან გამოარჩევს და განსაკუთრებულ საპატიო ადგილს ანიჭებს. ტერტულიანე ამტკიცებს მოვლენა გახლავთ, იურისტიის რომაული აზროვნება მასში უკავშირდება აფრიკელის მზურვალე ხისხლს და ვნებას, თვისებებს, რომლებიც მისი დიდების ბრწყინვალეობასა და საიდუმლოებას ქმნის. კაპრიანეში უფრო დახვეწილი რომაელის თვისებები ჭარბობს, ხოლო ავგუსტინეში აღმოსავლური ელემენტებია უფრო გამოკვეთილი. გარკვეული დროის განმავლობაში ავგუსტინე აღმოსავლური სექტის მიმდევარია. მისი საყვარელი ფილოსოფოსი, აღმოსავლელი მამების მსგავსად, არის პლატონი. მისი სულის, გონებისა და გულის საოცარი ხინთუზი აღმოსავლელ საეკლესიო მამებს მოგვაგონებს, განსაკუთრებით ორიგენეს. რაც ეგვიპტელი ორიგენე არის ბერძნულ სამოსში, იგივეა ავგუსტინე ლათინურში. ცნობილია ასევე, რომ მას დიდად არ მოსწონდა რომის იმპერია, განსხვავებით იერონიმესა ან დანტესაგან, რომელიც თავის „მონარქიაში“ უბრალოდ ამტკიცებს, რომაელებმა მსოფლიო ბატონობა კანონიერად მისაკუთრესო.

აღმოსავლური ღვთისმეტყველების გავლენა საკმარისად იგრძნობა აფრიკაში. ტერტულიანე თავის ბევრ ნაშრომს ბერძნულად წერს და მათზე მუშაობისას აღმოსავლელ მწერლებს იყენებს¹⁹. ტერტულიანეს სამების ფორმულა *ex Patre par Filium* ემთხვევა აღმოსავლელებისას. ავგუსტინეც იცნობს აღმოსავლეთის ეკლესიის მამებს და ხშირად იმოწმებს მათ. სხვა მხრივ ორივენი თავ-თავიანთ გზას მიჰყვებიან და ქმნიან თეოლოგიას, რომელმაც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს სხვადასხვაგვარი კვალი დააჩნია. დამტკიცებულია, რომ მათი გავლენა დასავლეთის თეოლოგიაზე განუზომელი მნიშვნელობისა და მასშტაბის იყო, რადგან დასავლეთის თეოლოგია სქოლასტიკის აყვავებამდე მეტწილად აფრიკული სკოლისა გახლავთ. ამ ადგილას მინდა მივუთითო ეკლესიის მათეულ გავებაზე და იმაზე, თუ რა გავლენას ახდენდა იგი რომაულ თეოლოგიაზე პირველი ექვსი საუკუნის

18 G. Bordy, La latinisation de l'Eglise d'occident in: *Irenikon* (1937) 3.

19 Bardenhewer, II, 600.

განმავლობაში და მის მსგავსებაზე აღმოსავლეთის ეკლესიის დღევანდელ მოძღვრებასთან. ესაა საკითხები, რომლებსაც დღემდე ძალიან ნაკლებად ექცევა ყურადღება.

რომაული სკოლა აღმოსავლურ და აფრიკულ ეკლესიებზე დამოკიდებული პირველი სამი საუკუნის მწერლები ბერძნულად წერდნენ და ნაწილობრივ აღმოსავლურ წყაროებს ეწინააღმდეგებოდნენ. IV საუკუნის მამებს მეტწილად „გაბერძნებული დასავლულები“ ერქვათ. ისინი თავიანთ თავს მოზნად უსახავდნენ დასავლეთისათვის აღმოსავლეთის მონაპოვარი გაეცნოთ. ამ მამებს შორის არიან: ილარიონ პოიქერეი († 367), რომელმაც უკვე იერონიმე ამბობდა, რომ ის „ბერძნული ეკავილებით იყო შეშვული“, თვითონ იერონიმე († 420), რუფინუსი († 410) და ამბროსი († 373)²⁰. რომის ყველაზე დიდი და დამოუკიდებელი მწერალი არის ლეონ დიდი († 461), ვინც სრულიად გარკვევით შეიძლება მამათა კორიფეებს მივაკუთვნოთ. მას მოსდევს გრიგოლ დიდი († 604), რომელიც მესამდრკველთა მორალისა და პასკორალის ხეფროსა.

გასაკვირო არ არის, რომ რომის ეკლესიას ასე მკვირვდ გამოხატული თავისთავადობა ჰქონდა; ძველი რომაელები ძველ ბერძნებთან შედარებით ნაკლებად ხელსაყრელ პირობებში იყვნენ. მათი ხიდიერე სხვა რამ გახლდათ. ეს ჯერ კიდევ ვირგილიუსმა იგრძნო და პირდაპირ განაცხადა: „Tu regere imperio populus, Romane, memento/Haec tibi erunt artes“²¹. ქრისტიანული რომის შესახებ ლ. დუშენი ამბობს: „Rome est le lieu de gouvernement, non la patrie de la théologie ou le paradis de la mystique“^{21*}.

ასე იყო თუ ისე, დამოუკიდებლად თუ დამოკიდებულად, თავიდანვე თუ მიბაძვით, ყველანი ქმნიან დიდსა და ფერადოვან მოზაიკას, რომელიც ღვთის სახლს ამშვენებს და განადიდებს. ისინი უფრო მეტს ნიშნავენ, ვიდრე მორთულობა და საკაზმია, სვეტები არიან და საყრდენნი იმ შენობისა, რომელიც არის ცხოველი უფლის ეკლესია.

III

იმავე დიდ კათოლიკურ ერთიანობას მოწმობს ერთიანი ეკლესიის რელიგიურ-ლიტურგიკული ცხოვრებაც ეკლესიების გაყოფამდე.

სანამ ხალხები შიდა და გარეგანი კავშირებით იყვნენ გაერთიანებულნი და რახობრივ-ეროვნული თავისებურებები კულტურული

20 Bardenhewer, III, 12

21 L. Duchesne Autonomies ecclésiastiques, Eglises séparées /1896/, 40.

* „შეე, რომე, გახსოვდეს, რომ ხარ კრიბქუ ხელთა მწერლობისა“.

** „რომს არის აფეილი მწარეველობისა და არა ხანძობლი თეოდოგიისა, ხანძიხე მისტიკისა“.



ერთიანობის წინაშე უკან იხევდა, ქრისტიანობის გარეგანი სახე გამოკვეთილი ძლიერი ერთიანობით ხასიათდებოდა და გამონათქვამის გარეშე მიეღო ქრისტიანულ სამყაროს მოიცავდა. ეს ჩანს უპირველეს ყოვლისა ელიზურ-ქრისტიანული კულტურის ბაქონობაში და იმაში, რომ ბერძნული ენა ყველა ხალხის საკულტო ენა იყო, მაგრამ მძლე თავი იჩინა ხალხების თავისებურებებში და მათ შორის დაპირისპირებებში, რისთვისაც ახალგაზრდა ქრისტიანობას ანგარიში უნდა გაეწია, თუკი არ სურდა უცხო სხეულად მიეჩნიათ. გულუხვად ეს დროსე დაინახა და სცადა ეროვნული ღირებულებების ჩაყენება ღმერთის სამსახურში. პირველი, რაც ღმერთის სამსახურში ჩადგა, იყო აღმამანისათვის უპირველესი და უპიროვნახეხი სიმდიდრე — ენა, რასაც მერე სხვა მხარეებიც მოსკვა, როგორც სხეულის მისი ჩრდილი. პირველი ენა, რომელმაც შეცვალა ბერძნული, იყო სირიული, რომელმაც უკვე 200 წლამდე დაიკავა ადგილი ღვთისმსახურებაში. მას მოსკვა (ყოცა უფრო გვიან ჩრდილო აფრიკაში ლათინური ენა, რომელიც რომმა მიიღო და დასავლეთის საკულტო ენად აქცია). III საუკუნეში დაიწყეს ღვთისმსახურებაში კოპტური ენის ხმარება; მას IV-V საუკუნეში ეთიოპური შეუერთდა, V საუკუნეში სომხეთში სირიული სომხურმა ენამ შეცვალა და საქართველოში ბერძნული ენა — ქართულმა.

ეს ყველაფერი ძალდაუტანებლად ხდებოდა, რელიგიური თვითშეგნებისა და ეროვნული ღირებულებების ბუნებრივი განვითარების გზაზე. თანდათან ვითარდებოდა ახალ-ახალი რიტუალები და წეს-წყვეულებები, რომლებიც მკვეთრ ეროვნულ ხასიათს იძენდნენ. ყველაზე ძლიერ ეროვნულ თავისებურებას ისევ ლათინური რიტუალი ამკლავნებდა: იგი დამკვიდრებული იყო უპირატესად იმ ხალხებში, რომლებსაც რახიობრივად და კულტურულად რომთან პქონდით მკვიდრო კავშირი.

ვისაც სურს გაიგოს ეროვნულ-კულტურული განსხვავებები და ამის მუშეყობით საკულტო განსხვავებებიც, მან უნდა შეადაროს ლათინური ეამისწირვა იმ ლიტურგიას, რომელიც მაღაბას ხანაპირის კათოლიკე ქრისტიანების მიტროპოლიტმა პ. პ. მარ ივანისმა რამდენიმე წლის წინ ჩააქარა რომში და ეუროპის სხვა დიდ ქალაქებში. ეროვნული და რელიგიური ღირებულებების ამ გადახლართვით უნდა აისხნას აღბათ ის გარემოებაც, რომ მოუხედავად საკვლეხით დანაწევრებულობისა, სახელმწიფოებრივი დაქუცმაცებულობისა და ისლამთან პერიოდული ბრძოლებისა, ქრისტიანობა აღმოსავლეთში დღემდე შემორჩა და საუკეთესო იმედს იძლევა შეკავშირებისათვის.

მრავალფეროვნებაც კი ამ ერთიანობაში დასავლეთისათვის აღმოსავლეთიდან მოდის. აქ ნუნ წავაწყდით ორ წყაროს, საიდანაც მომდინარეობს საკულტო-საღვთისმსახურო ფორმები. რომის გულუხვად აღექსანდრიის გავლენას განიცდის, რაც განსაკუთრებით ეამისწირვაში გამოიხატა. ევვატურ პრაქტიკასთან დაკავშირებული ჩანს სხვათა



შორის Dominus vobiscum, flectamus genua, levate, ძღვნის კუროხევეს (ეპიკლესის) ადგილი. გალური გამისწორვა კი, რომელიც ზემო იქალიაში, გალიაში, ესპანეთსა და ბრიტანეთის კუნძულებზე იყო გავრცელებული, აღმოსავლური ეკლესიის კულტურასთან და საკულტო ფორმებთან ისეთ მჭიდრო ნათესაობას ამჟღავნებს, მას ა. ბაუმშტარკის აზრით, სირიულ-ბიზანტიური რიტუალის ლათინური განმტკობა შეიძლება ვუწოდოთ. რადგან ლიტურგიის მატარებელი ძირითადად თვითონ მისიონერი იყო, ეს ლიტურგიკული ნათესაობა კარგად უნდა მიაჩინებდეს შესაბამისი ქვეყნების მისიონერთა წარმომავლობასა და კულტურულ გავლენას მასზე.

აქ ძალიან მოკლედ მივუთითებთ ამა თუ იმ შეხების წერტილზე. რაც შეეხება საუფლო დღესასწაულებს, ჩვენ ვიცით, რომ აღდგომა, განცხადება, ამადლება და სულთმოფენობა უძველესი დღესასწაულებია და მათი საშობლო აღმოსავლეთია. ზოგი სხვაც — ხარება, ღამპრობა (მღებება), ფრისცვალება, წინადაცვთა და ჯვრის პოვნა ასევე აღმოსავლეთიდან მომდინარეობს. იგივე ითქმის მარიაშის ოთხ დღესასწაულზე — ზეცად ამადლებაზე, შობაზე, მუცლადღებასა და ტაძრად მიყვანებაზე, რომლებიც აღმოსავლეთიდან გავრცელდა დასავლეთში.

შორს წაგვიყვანდა ბევრი მოციქულისა და წმინდანის დღესასწაულების ჩამოთვლა, რომლებიც პირველი საუკუნეებიდან ჯვაროსნულ ღამსკრობათა დამთავრებამდე შევიდა დასავლეთში და გავრცელდა. ამავე დროს დასავლეთი მხოლოდ მიმღებად არ გვევლინება, ის გაძლებიცაა. მაგ., შობის ზემი და მოციქულთა დღესასწაული (29 ივლისი) რომიდან გავრცელდა აღმოსავლეთში, დასავლეთის ბევრი წმინდანის დღესასწაული დღეს აღმოსავლეთშიც აღინიშნება, მათ შორის წმ. ამროსოს, დასავლეთის ბერმონახუნობის ფუძემდებლის, ბენედიქტეს (21 მარტი), ორი დიაცნის — ლავრენტისა და ვინჩენციუსის, კასიანე „რომაელის“, ლუპუსის, ლუთისშვილ ალექსის, რომელიც ქალის მგლანიასი და ოთხი პაპისა: კლიმენტის, სილვესტრე I-ის, მარტინ I-ის, ლეონ დიდის.

ბევრია საერთო ლიტურგიკულ წეს-წყველებათა შორისაც. ბნის კუროხევა და ბზობის პროცესია, ჯვრის თაყვანისცემა, რომელიც პალესტინის ეკლესიის ძირითადი მონაპოვარია, მთელი მარხვის პერიოდი, განსაკუთრებით ვნების კვირა თითქოს გაქვნილია აღმოსავლური წეს-წყველებებით. ამას ემატება მრავალი სხვა ლოცვა და ჰიმნი, რომლებიც დასავლეთში აღმოსავლეთისაგან მიიღო, მაგ., Glorie in excelsis Deo, Trisagion, Adorna thalamum tuum, Nativitas tua dei genitrix virgo, crucem tuam adoramus, sub tuum praesidium* და ა. შ.²²

* დიდება მადლითა შნა, წმიდაი ღმერთო; შობასა შენსა, ღვთისმშობლო ქალწულო; ჯვარსა შენსა თაყვანი ეკეთ; მუხებთა შენთა.



გარდა ამისა, ზიარების საიდუმლოთა შეწირვა ხდებოდა უძველესი ეკლესიის ფრიად დაფასებული წესის მიხედვით, რომელიც დღევანდელ აღმოსავლურ ეკლესიას უნდა გაეუთანაბროთ. ნათლობა დასავლეთში XV საუკუნემდე, როგორც წესი, წყალში ჩაყვინთვით ხდებოდა, რასაც მოსდევდა მირონის ცხება, უშუალოდ ამის შემდეგ კი არასრულწლოვან ბავშვს წმ. ზიარებას აძლევდნენ. ეს წესი XVI საუკუნემდე შემორჩა²³. აფუებული პური ზიარებისათვის გამოიყენებოდა VIII საუკუნემდე მაინც და ევქარისტულ სერობაში მონაწილეობა XIII საუკუნემდე ორივე სახით ხდებოდა. მანამდე ხალხი ლოცვისას იმგვარად იწერდა პირველს, როგორც ეს აღმოსავლეთში დღესაც წესად აქვთ.

ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, არ უარყოფს იმას, რომ რომაულ ეკლესიას თავისი საკუთარი ლიტურგიკული საგანძური ჰქონდა, რაც ჩანს ე. წ. წმინდა საიდუმლოებებში (Sakramentarien), როგორიცაა, მაგალითად, ლეონიანელთა, გრიგორიანელთა და თვით გელასიანელთა საიდუმლოებები, თუმცა ეს უკანასკნელი ფრანკული წარმოშობისა უნდა იყოს²⁴.

თუ მოვიხიშობთ რომაელი ავტორის, იპოლიტეს ლიტურგიკულ ნაწარმოებებს, რომლის გავლენაც აღმოსავლეთზე არცთუ მცირე იყო, მაშინ აღმოსავლეთის მხრიდან დასავლეთზე ცალმხრივი გავლენის შესახებ აღარ იქნება ლაპარაკი.

რომში რომ უკოჟმანოდ არ იღებდნენ აღმოსავლეთის გავლენებს, გვინვენებს ლიტურგიკული „სიახლეებიც“ გრიგოლ I-ისა, ვისაც თავი უნდა ემართლებინა ბრალდებისაგან, რომ მას რომაული ლიტურგიის ელინნიზება სურდა და თავის დასაცავად დაწერა ეს ნაწარმოები²⁵.

თუ დასავლურ ლიტურგიას აღმოსავლური ნიშნები ახასიათებს, არანაკლებ აღმოსავლური იყო ბერმონაზვნობაც, რომელიც აღმოსვლეთში ჩამოყალიბდა.

ბერმონაზვნობამ დასაწყისიდანვე მიიღო ის ელფური, რაც მის ფორმას და არსს დღემდე განსაზღვრავს. არსებითი და გადამწყვეტი მასში არის განსაკუთრებული თეოცენტრულობა, სრული უარყოფა ამქვეყნიური სამყაროსი და მხოლოდ ღვთის მსახურება. ამის საუკეთესო მაგალითია წმ. ბენედიქტეს წესები.

ეს აღმოსავლური ბერმონაზვნობა, მისი ასკეტიკა და მისტიკა

/1934/ und 13 /1936/; K. Krumbacher, Geschichte der byz. Literatur /München 1897/ 6 61 Jean Ebersolt, orient and occident /1928/, 11-65.

23 Fr. Diekamp, Katholische Dogmatik, III, 1922, S. 165.

24 M. Andrieu, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft II, 1931, S. 47.

25 PG 77, col. 955-958.

დასავლეთშიც შევიდა. დასავლეთის ეკლესიისათვის აღმოსავლური ბერმონაზვნობის გაცნობის პატივი ეკუთვნით თიანე კახიანეს და ბენედიქტე ნურსიას. კახიანეს აქ განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. მან თავის ნაწარმოებებში გადმოსცა აღმოსავლეთის მოძღვრება ბერმონაზვნობის შესახებ, ევაგრეს მიერ ფორმულირებული, და საფუძვლად დაუდო დასავლეთის ბერმონაზვნობას. ამის შესახებ მარსილი წერს: „ელისისტური კულტურული ერთიანობის რღვევამდე ცოტა ხნით ადრე კახიანემ გაითავისა ევაგრეს შეხედულებები და გადმოგვცა მოძღვრება, რომელიც ბერძნულ-აღმოსავლური თავისებურებით იყო აღბეჭდილი. ამრიგად, ააგო ხიდი, რომელიც დღესაც აკავშირებს ორ ხალხს და ორ კულტურას... ევაგრემ, რომელიც ორიგენისაგანული სახეცვლილებების მიუხედავად განაგრძობდა თავის ნაწარმოებებში არსებობას, სხვისი სახელითაც კი, და განსაზღვრავდა მისი სულიერი ცხოვრების შინაარსს მომდევნო საუკუნეებში, პირველ რიგში კახიანეს საშუალებით შეძლო დასავლეთში შეღწევა. ამ სახით ევაგრე, უცნობი, უკეთ რომ ვთქვათ, სხვის სახელს ამოფარებული, იქცა დასავლური მისტიკის. დედაბოძად... და თუ ევაგრესეული მისტიკა, ახალი ძიებების საფუძველზე, ბიზანტიურ-აღმოსავლური მისტიკის სინონიმად იქცევა, ჩვენ უფლება გვქონდა, მას შემდეგ, რაც დავამტკიცებთ მის გავლენას კახიანეზე და მისი მემკვიდრეობით ლათინურ სამყაროზე... ვილაპარაკოთ ევაგრეზე, როგორც ზოგადად ქრისტიანული მისტიკური ცხოვრების მამასა და დამამკვიდრებელზე“²⁶.

მაგრამ ეს მონაპოვარი აღბათ უკვალოდ ჩაივლიდა, წმ. ბენედიქტეს რომ მისთვის რომელი ფორმა არ მიეცა თავისი კანონების სახით, რაც ძირითადად წმ. ბასილის წესებს და კახიანეს ნაწარმოებებს ეყრდნობა და აღმოსავლური ბერმონაზვნობის ყველა ნიშნით ხასიათდება.

ასე რომ, დასავლეთის ბერმონაზვნობა, ასკეტიკა და მისტიკა XII საუკუნემდე აღმოსავლური ბერმონაზვნობის იდეალების გავლენას განიცდიდა. საკუთრივ დასავლეთის მისტიკის დამამკვიდრებელი არის წმ. ბერნარდი, რომელმაც ახლად შექმნილი ქალის კულტის გავლენით შექმნა მარიამის მისტიკა. აღმოსავლური ეკლესიის სინათლის მისტიკისაგან განსხვავებით, მისმა მისტიკამ ძალიან წამოხწია წინ ხელის მისტიკა (*una domus, una mensa, unus thorus*) და ქრისტეს სანატრული სხეულისადმი მოწიწება, როგორც გარდამავალი სტადია.

აღმოსავლეთზე ასეთივე დამოკიდებულება ემჩნევა ზოგადად დასავლეთის ხელოვნებასაც.

საკვლეპო მუსიკის სპეციალისტები უყოყმანოდ აღიარებენ აღმო-

26 S. Marcelli O. S. B., *Giov. Cassiano ed Evagrio Pontico* /Roma 1936/, 163-164.



სავლური მელოდიების გავლენას გრიგორიანულ საეკლესიო საგლოსიო ბლებზე, რომელთა მსგავსიც მსოფლიოში არ მოიპოვება. თვით დასავლეთის საეკლესიო პოეზიაც აღმოსავლეთის გავლენას განიცდის. ილარიუს პოტიერს, რომელიც დასავლეთის საპიმო პოეზიის მამადაა მიჩნეული, როგორც ჩანს, პირველი ბიძგი ამისათვის გადასახლებაში ყოფნისას უნდა მიეღო²⁷. შემდეგშიც არ იცვლება სიტუაცია, ხდება ბიზანტიური პანგების, როგორიცაა „ტროპები“ და სკვენციები (აკოლუთია), ხშირად უბრალოდ გადმოღება, არქიტექტურაც აღმოსავლურ ფორმებს ემყარება. IX-XI საუკუნეთა დასავლური და აღმოსავლური ხუროთმოძღვრების შედარების შემდეგ რომანულ სტილს „დასავლეთის აღმოსავლური სტილი“ უწოდეს, თუმცა ის, აღმოსავლურის უფრო გავლენის მიუხედავად, ორიგინალობით არ ჩამორჩება სხვებს.

ხელოვნების დარგებიდან ყველაზე მეტად იკონოგრაფიამ განიცადა აღმოსავლური ხელოვნების გავლენა. „ის ვარაუდი, რომელიც არცთუ დიდი ხნის წინ ხელოვნების ისტორიკოსთა წრეებში ვერ კიდევ თავისთავად ცხადად მიიჩნეოდა, ვარაუდი, რომ იტალია და რომი არის სწორედ დასავლეთის ქრისტიანული ხელოვნების მშობლიური ნიადაგი, ბოლო ათწლეულებში, როცა ეგვიპტის, სირიის, მესოპოტამიის ძველი ქრისტიანული ძეგლები დიდი რაოდენობით აღმოჩნდა, მიუღებლად გვეჩვენება“²⁸. ამ შემთხვევაშიც წამყვანი როლი აღმოსავლეთის ეკლესიის სწორედ იტალიაში ზემოქმედება თავის ბრწყინვალე გამარჯვებას ბიზანტიის ხელოვნება საუკუნეთა მანძილზე. წმ. მარკოს და ტორინოს მონუმენტური ნაგებობები ვენეციაში, შემკული მშვენიერი მოზაიკებით, აღმოსავლური ხელოვნების შესანიშნავი ძეგლები რავენაში, სადაც რომაული თავისებურებაც იგრძნობა, მარია მავორე, *Maria antiqua am Forum*, წმ. კლემენტი, წმ. აგნესა, წმ. პუდენტია და ა. შ. რომში, პალერმოს, მონრეალესა და კაფალუს *Capella palatine* სიცილიაში, — ყველა აღმოსავლური ხელოვნების გენიის უკვდავი ნიმუშებია.

ავილით თუნდაც წიგნის მხატვრობა, რომელიც თითქმის მხოლოდ აღმოსავლურ მოტივებს მისდევს და სიამოვნებით ბაძავს მას. ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ შუასაუკუნეების მხატვრობის ნიმუშებთან დაკავშირებით *Künste* წერს: „არსად არ ჩანს დროის გარკვეულ მონაკვეთში ბიზანტიური ხელოვნების წამყვანი როლი უფრო თვალსაჩინოდ, ვიდრე ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ მხატვრობაში, რადგანაც ღვთისმშობლის დასავლური იდეალი, რომელიც საფუძვლად უდევს ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ადრეული შუასაუკუნეების დასავლურ მხატვრობას, სწორედ იქიდან მომდინარეობს“²⁹.

27 Bardenhewer, *ლქვ.* III, 388.

28 K. *Künste*, *Ikongraphie der christlichen Kunst* /Freiburg i. Br. 1928/ 49.

29 *ლქვ.* I, 623.

ზემოთ მოყვანილი მოკლე მიმოხილვიდან საკმარისად ჩანს, რომ ქრისტიანული კულტურისა და რელიგიურობის სფეროში სადავლები აღმოსავლეთს ეპყრა. აღმოსავლეთს ეს მდგომარეობა სრულად აქონდა შეგნებული. აქედან გამომდინარე ცხადია, მას შეეძლო სხვაგვარად მოქცეულიყო ეკლესიურ ერთიანობასთან დაკავშირებით, როცა 1054 წ. კარდინალმა პუშპერგუსმა ეს სასურველად მიიჩნია.

დიდი განხეთქილების შემდეგ გაერთიანების ცდები ყოველთვის იყო. ამისათვის მრავალფეროვანი მეთოდები გამოიყენეს. პოლემიკური დაპირისპირებები, მშვიდობიანი განმარტებანი, სინოდალურ კრებებზე შეხვედრებიც უნდა გამოეყენებინათ გაერთიანებისათვის. იგივე მიზანი აქონდა გაყოფის შემდეგ მისიონერული მოღვაწეობის შემოღებას აღმოსავლელებს შორის. შედეგები არ შეესაბამებოდა მისიონების მხრიდან ამ მიზნით დახარჯულ შრომასა და ცდას, ამან მხოლოდ მცირედ გაზარდა კათოლიკეთა რაოდენობა აღმოსავლეთში. ეს ის ადამიანები არიან, რომლებიც უფრო საკუთარი მოწოდებით, ვიდრე მისიონერების მცდელობით, საკუთარი წეს-წყევლებების შენარჩუნებით უკავშირდებიან რომის ეკლესიას და ქმნიან დღეისათვის რიცხობრივად პატარა, მაგრამ ხასიათით არცთუ უმნიშვნელო ბირთვს კათოლიკური ეკლესიისა აღმოსავლეთში, რომელიც მოწოდებული უნდა იყოს გადოს ბუნებრივი ხიდი აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. ისინი ხომ აღმოსავლეთის წიაღიდან არიან წარმოშობილნი, რახთანაც ლიტურგიალ-რელიგიური ცხოვრების და ხალხების ნათესაობის საერთო თასმებით სისხლხორცულად არიან დაკავშირებული. ამიტომ სასურველი იქნებოდა, სხვებს არ მივანდოთ ეკლესიის ერთიანობისათვის გაწეული სამუშაო, რაც ზოგჯერ, სამწუხაროდ, ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ აღმოსავლელეთთან კავშირის დამკარებას აღმოსავლელთა გარეშე ცდილობენ, და თვითონაც მონაწილეობა მივიღოთ ამ მოღვაწეობაში. თუ გაერთიანება ოდესმე მართლა განხორციელდა, ეს ხომ მხოლოდ აღმოსავლეთის კათოლიკური ეკლესიის და მისი სულითმცემების საშუალებით მოხდება. ამისთვის კი მეტი შეკავშირება და უფრო ფართო ერთობლივი მუშაობა ესაჭიროებათ აღმოსავლელ კათოლიკეებს ერთმანეთს შორის. დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა იმას, რომ ისინი ყველანი დროდადრო შეიკრიბონ სხვადასხვა საკათხის განსახილველად, რათა შეიქნეს საერთო საფუძველი, რომელზეც დაყრდნობით საკულტო და დისციპლინარულ საკათხებში და გაერთიანებისათვის საჭირო საკუთარ რეფორმებზე უფრო მეტი წარმატებით შეეძლოთ მუშაობა.

თქვენ თვით დასავლეთისაგან შეგიძლიათ აიღოთ მაგალითი, რომელიც ყველაფერში ჩანს. ფაქტიურად განხეთქილების შემდეგ არასოდეს არ ყოფილა აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის კავშირი ისე გაცხოველებული, როგორც დღესდღეობით. აღმოსავლეთის ეკლესიის გარკვეული გავლენა კვლავაც შეიმჩნევა დასავლეთის ეკლესიაზე.

ლიტურგიკული მოძრაობა იმ მიზნით, რომ რელიგიური ცხოვრება დოგმებზე დაამყარონ, დიდი მისჯერიული აზრი, რომელიც ბერებმა აიტაცეს და გზა გაუხსნეს, სხვა რა არის, თუ არა მობრუნება მოლიანი, ერთიანი ქრისტესაკენ, ქრისტიანობის სიკეთისაკენ და ბოლოს მისჯერიით მდიდარი, მისჯერიაზე დაფუძნებული ქრისტიანული აღმოსავლეთისაკენ?

გაერთიანება მხოლოდ მაშინ განხორციელდება, თუ მოხდება გარკვეული შეთანხმება ლიტურგიულ-რელიგიურ და თეოლოგიურ სფეროში.

იყო დრო, როცა სქოლასტიკას ამის განხორციელების იმედი ჰქონდა. XIV საუკუნეში ის ბერძნულ თეოლოგიაში ისე ძლიერად გამოიკვეთა, რომ სქოლასტიკური თეოლოგიის გამარჯვებას და ამით ერთიანობის მიღწევას მოსალოდნელად მიიჩნევდნენ. მაგრამ სხვადასხვა მიზეზთა გამო, რომელთა საფუძველი ნაწილობრივ ბერძნების ეროვნული ხიამაყე, ნაწილობრივ გვიანდელი სქოლასტიკის რამდენადმე რაციონალისტური და ატომიზებული ხასიათი იყო, რასაც აღმოსავლეთში ნაკლები გამოძახილი შეიძლებოდა ჰქონოდა, მას ბრძოლის ველი უზნდა დაეთმო. იგივე ცდა განმეორდა XVII საუკუნეში უკრაინელთა შორის, რომლებმაც უბრალოდ გადაიღეს წმ. თომას Summa theologica და ლათინურად წარმოთქვამდნენ. აქაც სქოლასტიკა იძულებული გახდა, საბოლოო გამარჯვება პროტესტანტი თეოლოგის თოფ. პროკოპოვიჩისათვის დაეთმო.

იმ დროს სქოლასტიკამ ვერ შეძლო საჭირო პარამონიის მიღწევა. დღეს მან ისე დაკარგა ზემოქმედების ძალა, რომ ამ მიზნისათვის მნელად თუ გამოდგება. ამიტომ შეთანხმება სხვა გზით უზნდა ვეძებოთ. ტენდენციები ამ მიმართულებით უკვე ჩანს. ისინი მიგვიყვანენ მიზნამდე, თუ წვენც, ადამიანები, მივეყვებით მათ და დროით განპირობებულ, დროში არსებულ პირობებსა და ღირებულებებს ერთადერთი ჭეშმარიტისა და აბსოლუტურის დონემდე არ ავიყვანოთ, რადგან ღმერთის გამოცხადება კათოლიკურია, ე. ი. განსაზღვრულია ყველა ხალხისა და დროისათვის. მისი ძალა ვერ არ ამოწურულა.

დაე, წარმატებით დასრულდეს დაწყებული საქმე, რათა გავერთიანდეთ არა მოწინააღმდეგეთა უღმერთობაში, არამედ იესო ქრისტეში, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საერთო ღმერთში.





აღმოსავლური არამართლმადიდებლური ეკლესიის ესქატოლოგიური წარმოსახვა
სხვათაგანშიაწარმოებული ნიშანი *

1

აღმოსავლური არამართლმადიდებლური ეკლესიის ესქატოლოგიურ წარმოსახვაში სწორად შეფასება რომ შევძლოთ, ვერ საჭიროა შევისწავლოთ მისი მოძღვრება სულის მდგომარეობის შესახებ გარდაცვალების შემდეგ. მხოლოდ ამ პოზიციიდან იქნება გასაგები ის დრმა დაძაბულობა, რომელსაც აღმოსავლეთის მკვიდრთა რელიგიური ცხოვრება ემორჩილება.

ამოვიდეთ ჩვენივე თავიდან. ეკლესიის ცხოვრება კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრება, რომელიც დოგმატებშია ასახული: „ვინც სრულიად უმწკვლო მადის ამ ქვეყნიდან, ხიკვილის შემდეგ მანძილზე (mox post mortem suam) ზეცაში აღის; ის პირისპირ იხილავს ღვთაებრივ სიბრძნეს ინტელექტური ხელვით და ამ ხილვით უკვე საყოველთაო განკითხვამდეა ქეშმარილად ბედნიერი... იმის სულს კი, ვინც პირადი მძიმე ცოდვით კვდება, ხიკვილის შემდეგ დაუყოვნებლივ მიეგება ჯოჯოხეთის სახეული“¹.

ამ დოგმატის საფუძველზე ზოგიერთი ისე შორს მდის, საყოველთაო განკითხვის დღეს შინაარსს აცლის და მას უბრალო ჯარების დათვალიერებას უთანაბრებს. ასეთი შეხედულება არ შეესაბამება ეკლესიის მამების ერთსულოვან საპირისპირო მოძღვრებას² და ქრისტიანობის საზოგადოებრივ ხასიათს. გვიანდელი პერიოდის თეოლოგიური აზროვნების ამგვარი გადახრა უნდა უკავშირდებოდეს ინდივიდუალიზმის შეჭრას საეკლესიო ცხოვრებისა და ცოდნის ეკლესიურ სფეროში, რაც ინდივიდუალურს უპირატესობას ანიჭებს საზოგადოებრივის წინაშე. ეს დოგმატი იმით შეიძლება ეხმარებოდეს ძველ საეკლესიო შეხედულებას, რომ „ცალკეული ადამიანის განკითხვა“ მაინცაა ძირითადი მხოლოდ განკითხვის წინამოსწავებად. ეს მით

* Der eschatologische Zug Orientalischer Frömmigkeitshaltung. P. Krüger, J. Tyziak, Morgenländisches Christentum, Paderborn, 1840, S. 333-348.

უფროა შესაძლებელი, რომ დროსა და სივრცეზე ამდლებულ სამყარო არ იცნობს თანამიმდევრულობას.

კათოლიკურ ესქატოლოგიასთან, რამდენადაც მას აქ ვითვალისწინებთ, ყველაზე ახლოს დგას მართლმადიდებლების ესქატოლოგია. მართლმადიდებლებსაც სწამთ, რომ წმინდა სულები სიკვდილის შემდეგ იხილავენ „წმინდა სამებას“³, იღონდ, მათი შეხედულებით, ჭეშმარიტი განციობვა კამთა აღხასრულის მეორედ მოხვლისას მიიღწევა და სულის საბოლოო ნეტარება მხოლოდ სხულისან მიხი გაერთიანების შემდეგაა შესაძლებელი⁴. ეს შეხედულება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს კათოლიკურ დოგმას, რადგან „დასავლეთსაც სწამს, რომ საბოლოო სრულყოფა საყოველთაო აღდგომის ჯამს ხდება“⁵.

მართლმადიდებლების ეს მოძღვრება, რომელიც საზოგადოდ ძველი ეკლესიის საყოველთაო სწავლების იდენტურია, გვხვდება აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც. განსაკუთრებით გამოხატულია მართლმადიდებლების ძველ კამისწირვებში. მეტად მკაფიოდ გამოითქვამს მას ნესტორიანული ლიტურგია წმინდანთათვის განკუთვნილ სავედრებელ დოცვაში: „ვილიცით და ვევედროთ უფალს, სამყაროს გამგებელს, რათა შეიწიოს ეს მხვერპლყო ყველა ღვთისმოსავი და ჭეშმარიტი მამისათვის, რომელნიც სათნო ეყვნენ მას... რათა ელოკამმა აკურთხოს ისინი მკვდართა აღდგომის დროს“⁶.

იგივე შეხედულებაა სხვა ლიტურგიებშიც⁷ და ბევრ სხვა მამასთან ერთ-ერთ სიმზურ ქადაგებაში „ადამიანის სულის ბუნების შესახებ“ წერია: „მართალითა სულები სრული ნეტარებით მიეცემიან სიხარულსა და შვებას ქრისტეს მიმართ სიმშვიდეში საყოველთაო აღდგომამდე, როცა უფალი მოვა მამის სიღადათ და ქრისტეს მიმართ გარდაცვლილნი აღდგებიან უხრწნელებით და სათნო სულების მართლმსაჯულება მიეგება წმიდა სამებას... რა საჭიროა სრულყოფილია შირის საკეთის გამოცდა? მოვიდა ის (მართალი) განუზომელი სიკეთით ცებობისათვის და ხარობს ყოვლად წმინდა სამების უსასღვრო ბედნიერების წმინდა სიყვარულში, რომელიც არის გამოუთქმელი, უსასრულო და გარეშემოუწერელი“. იმის პასუხად, რომ „განციობვისა და მიგებების აღსრულებამდე“ ეს არ შეიძლება, მქადაგებელი ამბობს: თუ მართალითა სულები უსხულოდ ვერ განიხარებენ, მაშინ რაჭომ დადებდა უფალი წინასწარ აღიქმას? მხოლოდ იმაჭომ, რომ გაუხარებინა წმინდანთა სულები... ამის გაგება შესაძლებელია ერთი ხელმწიფის მაგალითისე, რომელიც მამაცებსა და ძღვევამოსილებს საზღაურს პირდება; მათ დანამდვილებით იციან, რომ აღიქმულ დროს მიიღებენ საზღაურს და წინდაწინვე ხარობენ შინაგანად, მოსალოდნელი დიდებისა და ბედნიერების გვირგვინის გამო“⁸. მსგავსად ფიქრობენ აღმოსავლეთის სხვა მწერლებიც, თუმცა არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მათ თხზულებებში კათოლიკური დოგმასტის პირდაპირი გამოძახილიც ისმის⁹.



ამ ზოგადი შეხედულების საწინააღმდეგოდ ნესტორიანულ ეკლესიას უცნაური პოზიცია უკავია: მისი თეოლოგებიდან რამდენიმე მხარს უჭერს სასულიერო მოძღვრებას სულთა ძილის შესახებ: „გარდაცვლილთა სულები, როგორც მართალნი, ასევე ცოდვილნი, ერთნაირ მღვთმმართველობაში, კერძოდ, ღრმა ძილში იმყოფებიან, რომლის დროსაც მათ არც აღქმის, არც შემეყენების და არც სურვილის უნარი არა აქვთ“¹⁰. ასე ფიქრობენ, მაგალითად, ბაბაი დიდი (628 წლის ახლო ხანები) და პატრიარქი ტიმოთე I (780–823)¹¹. ასეთივე შეხედულებას, თონდ შერბილუბელს, გადმოგვცემს ბურაჯი (IV საუკუნე). ბურაჯის მიხედვით, მართალთა მისხარე სულებმა კარგად იცნან თავიანთი მღვთმმართველობა და მომავალი დიდება და ისწრაფვიან მისკენ. ამის შესახებ იგი ამბობს: „კარგი მხახური, რომელსაც ბაქონმა ჯიღლი აღუოქვა, უცდის პირველი შუქის ანიებას და დაპირებულ ჯიღლის; იმავე დროს, როცა მას ხმინავს, ხედავს ბაქონს, რომელსაც დანაპირებს უხრულებს; ხარობს ძილში და სავსეა კმაყოფილებითა და განცხრომით“¹². მხოლოდ საყოველთაო აღდგომის დროს მიიღებს სრულ ჯიღლის. სულების ძილის შესახებ ამ წარმოდგენის გვერდით ცალკეული ნესტორიანული თეოლოგები იცავენ დღევანდელ მართლმადიდებლობაში და პატრიარქატში გაბატონებულ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც მართალთა სულები, ჯოჯოხეთში იქნებიან თუ სამოთხეში, უხინღად არიან, სავსებით ცებებიან წინასწარ თავიანთი მომავალი ნეტარებით¹³.

თუ ერთმანეთს შევადარებთ სამი ეკლესიის ამ მოძღვრებას, შემდეგ სურათს მივიღებთ: ერთ პილესზე დგას კათოლიკური ესქატოლოგია, მეორეზე — მონოფიზიტურ-ნესტორიანული, შუაში ორიოდიქსები, რომლებიც ხედავს ქმნიან პირველი ორის ერთმანეთთან დასაკავშირებლად.

კათოლიკური მოძღვრება ესქატოლოგიის შესახებ ნათელია და ერთმნიშვნელოვანია. ის სრული დამაჯერებლობით აღუოქვამს ადამიანს საბოლოო და უცვლელ მღვთმმართვეობას პირდაპირ სიკვდილის შემდეგ. განმარტავს საიქიო ცხოვრების ყველა პრობლემას და ხსნის ყოველნაირი დამარისპირებულობით გამოწვეულ დამძბულობას, რაც არსებობს ინდივიდუალმა და საზოგადოებას შორის. სრულად და მოლიანად აფასებს მომავალს, მგურამ უპარატეხობას ანიჭებს აქმოს. მიუღს აფასებს ნაწილის საზღვრებში და ყველა საგნის დასასრულის — უელის მეორედ მოხვლას და საყოველთაო განკითხვას — აფასებს როგორც ცალკეულ შემთხვევებში უკვე დიდი ხნის აღსრულებულის საბოლოო მანიფესტაციას. დამძბულობა და წინააღმდეგობები კათოლიკური მოძღვრებისათვის ამარტომია უცხო და უელის დიდებით მეორედ მოხვლას ის მხოლოდ კონსიურ მნიშვნელობას ანიჭებს. მართლმადიდებლური ესქატოლოგია, კათოლიკურისგან განსხვავებით, სავსეა წინააღმდეგო-



ბებით და მოუხვეწრობით. ის ბნელშია და სრულად და მთლიანად იცავს მისჯერობის ხასიათს, რომელიც ბუნებრივად ახლავს სიკვდილს და იმკვეწიურ საგნებს, თითქოს გამოცხადებას ამ კითხვაზე არ გაეცეს ნათელი პასუხი; ამიტომ არის მართლმადიდებლური ესქატოლოგია განუვითარებელი, მერცხვი და არახელშეახები. მართლმადიდებლური ეკლესია ამასობაში მსგავსად კათოლიკურისა, დარწმუნებულია, რომ ცალკეული ადამიანის სიკვდილის თავისი გადაწყვეტა ახლავს, რადგან „ ხე სადაც ეცემა, იქ რჩება კიდევ“, — წერია საღვთო წერილში. მხოლოდ საღვთო წერილმა იცის, ან უნდა იცოდეს, რომ საბოლოო კვითა ერთიან სამყაროში მხოლოდ ჯამთა აღსასრულს მოხდება; სიკვდილი კი არ არის სრული გამოყოფი წერტილი სააქოსა და სააქოს შორის, ხსნასა და არხსნას შორის, ქმნალობასა და უხრატობას შორის, არამედ უფლის მეორედ მოხვლა. ის არის გამოყოფი საზღვარი ორ სამყაროს შორის, ყველა წინააღმდეგობის სრული აღკვეთა, ყველა დაძაბულობის აცილება, საბოლოო შეუქცევადი გამოჯენა კუთილისა და ბორიქისა, მარტებისა და კლებისა, ხასიებისა და უსახობისა, დმერთისა და არადმერთისა. ყველაფერი, რაც მეორედ მოხვლამდე არსებობს — შექმნის პარველი დღიდან საბოლოო განკითხვამდე ქმნის ამის მიხედვით ერთიანობას, ერთ მთლიანობას. სიყოცხლე და სიკვდილი როგორღაც ხელს უწვდიან ერთმანეთს, დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან საერთო ბედისწერით; საბოლოო საზღვარს მათ შორის ავლებს მხოლოდ უფალი, რომელიც მოვა მამის დიდებულებით, რათა სამყარო მოაწესრიგოს.

დანარსენი აღმოსავლური ქვეყნების ესქატოლოგია კიდევ უფრო ძლიერ უსვამს ხაზს მართლმადიდებლობის ამ მოძღვრებას: სიკვდილის კი არ მოაქვს საბოლოო განაწენი, თუნდაც ეს მისაგებელს შეეხებოდეს, არამედ ქრისტეს მეორედ მოხვლას. ამიტომია სიყოცხლე და სიკვდილი ერთისა და იმავე ყოფიერების ორი სხვადასხვა ასპექტი. სიკვდილი-საზმარი მხოლოდ უმოქმედო ფორმაა ცხოვრება-საზმარისა. ის, ვინც სიყოცხლეში მოქმედია და აქვს დამსახურება, სიკვდილში უმოქმედოდ ცხოვრებას განაგრძობს ტანჯვის გარეშე და შეხარის მომავალ მისაგებელს. გარდაცვლილი სული ჯერ კიდევ სააქოს ეკუთვნის და არა სააქოს, რომელშიც ის მხოლოდ მკვდრების საყოველთაო აღდგომის შემდეგ შევა. აქ ძალიანაა გაღრმავებული ზღვარი ორ სამყაროს შორის მეორედ მოხვლამდე და მის შემდეგ და იგი უკიდურესი შედეგებითაა გავლებული.

II

ყველასათვის ცხადია, რომ ეს მოძღვრება გზას უკვალავს აღმოსავლულების მიუღ აზროვნებას, გრძნობებს და მათ გულებს ავსებს საბოლოო ხსნისკენ ძლიერი მისწრაფებით. ხომ არ აქედევს

უფლის მეორედ მოხელის მოლოდინი, უფლისა, რომელმაც ერთარსების სამგვამოვან სახეს ფარდა უნდა ჩამოაშოროს, ყველაფერ დროებითა და მაწიურს წარმავალად და უმნიშვნელოდ? დიახ, სამყარო და ყველაფერი, რაც დმურისა და ადამიანს მიჯნავს, მწრაფლწარმავალა და დაუღამებელი დღე მარადიულობისა უკვე დაწყებულია.

წარმტაცია სურათი ქვეყნის აღსასრულისა, დახატული წმ. ეფრემის მიერ. წმ. ეფრემისთვის სამყარო არის „ობრბალი, რომელიც ამოძრავებს დროსა და პერიოდს. სამყაროს ნაკლი მკირეა, ღირსება კი არაფერი; დიახ, მისი ნაკლივანებები არ გახლავთ ნამდვილი ნაკლივანებები და ღირსებები — ნამდვილი ღირსებები. ბედნიერება უცებ იქცევა ხიზმრად, შეცხუელი ხიზარული ქრება და მოდის დარდა... სამყარო ჭგავს დამეს და მისი ყოველი მოვლენა — ხიზმარს... როგორც ხიზმარია მოწყენებით, ისე მოხვეწებითა სამყარო თავისი აღქმებით. როგორც ხიზმარი აჩქევებს სულს სურათებითა და სახეებით..., ისე აცხუნებს სამყარო თავისი ხიამეებითა და ხიმდიდრებებით, რომლებიც დამეული ხიზმრის ჩვენებასავით ჩაივლიან და ქრებიან, თითქოს არც არახიდეს ყოვილან... როცა სხეული ხიკვიდლში მიიძინებს, იღვიძებს ხელი, იხხუნებს ამქვეყნიურ ხიზმრებს და რცხვენია მათი, მოწყენილია... მამინ ის ჭგავს ადამიანს, რომელიც ხიზმრიდან გამოღვიძების შემდეგ ცეცილუბრალიოდ წუხს, რომ მისი დრო ხიზმრავით გავიდა. შიში იპრობს, როდესაც ვინებით ხედავს, როგორ აკრავს გარს თავისი ცოდვები. სქელი ბურუნის მსგავსად წინ წამოიწევს ყველა მისი შეცოდება, არ იცის, ხად გაიქცეს, ხად წავიდეს და ხად დაიმლოს, რადგან მისი ცოდვები მის თვალწინაა... რადგან ხელი ხიზმრებით მოწყევდა, ამცორომა ხიზმარი მისი რჩევა“. ხიცოცხლე ჭგავს დღეს, რომელიც შეუწყრებლივ ჩაიქროლებს: „დღეები სწრაფად გადიან, საათები არ იღდიან და არ ჩერდებიან, რადგან დროის სწრაფი სრბოლით ისწრაფვის ქვეყანა აღსასრულისაკენ. არც ერთი დღე არ აძლევს უფლებას მეორეს, მასთან ერთად ჩაიაროს და არც ერთი საათი არ უცდის მეორეს, რომ მასთან ერთად გაიყვეს დინებას. როგორც წყალს ვერ დაიჭერ თითით და ვერ შეჩერებ, ისე ვერ შეჩერებ დედის საშოდან დაბადებულის ხიცოცხლეს...“ ხიცოცხლე ჭგავს ჩრდილს. „შენი ცხოვრება ისე ჩაივლის, როგორც ჩრდილი, რომელიც არ ჩერდება. დილიდან ხელამომდე დადის შენი სხეულის ჩრდილი და დედის საშოდან სამარემდე მიემართება შენი ცხოვრების გზა. შენი ხელისგულის ხიგანით იზომება შენი ცხოვრება, მას არ აღემატება, შენი თითები კი აღნიშნავენ ზომის ხუთ საფეხურს; ნეკა თითით იქცება ცხოვრება, ბავშვობის პირველი ხანა, მერე მოდის არათითი, გამოუცდელი ხიკმარწილის დრო; შუათითით ვდგავართ ამაყ, ავსებულ ხიჭაბუკის ხანაში; ხალოკი თითით ვხდებით სრულყოფილი ადამიანი, მაგრამ ზომა იკლებს და რჩება მხოლოდ ერთი თითი; მერე მოდის მოხუცებულობის ვამი, ცერი ცხოვრების ბოლოა...“ ამცორომა

გაფრთხილება: „წაიყვანე შენი ცხოვრების ნაკადული ღვთისაკენ, როგორც, მის შემდეგ, რაც აქ ჩაივლის, იქ ცხოვრების ზღვად გექცევი. შენ წარმავალ ქვეყანაში ცხოვრების მდინარეს შენს საკუთარს უწოდებ. წარუტეხი მას ზემოთ ღვთისაკენ, რათა იქ ცხოვრების ოცენედ იქცევი! დღეიდან დღემდე გადის შენი ცხოვრება და მიედინება; ჩაედინოს ის ღმერთში, რათა სამარადკამოდ იპოვო იგი“¹⁴.

თუ ცხოვრება ასე ჩრდილივით გადის და ხეკვლილში იძირება, როგორღა არის თვით ხეკვდილის საქმე? ის უფრო ხაგრძლივია, ვიდრე მაჩიერი ცხოვრება? არა, გვეუბნება კვლავ წმ. ეფრემი, ხეკვდილიც ისევე წარმავალია, როგორც ადამიანი, რომელიც მის მკლავებში ვარდება. მხოლოდ დილა, რომელიც მის მოხვევს, არის მარადიული: „როგორ შეგეს მიცვალდებოდა მის, ვინც ხსენებშია მისხმებული, და როგორ შეგეს ხეკვდილი ხსენარს და აღდგომს — დილას!

თუმცე ჩვენსი ჭეშმარიტება გაბრწყინდება, როგორც შუქი ჩვენს თვალებში, და შევხედავით ხეკვდილს, როგორც ბურუსიან ხსენარსეულ ჩვენებას.

უგუზურია, ვინც შეიქნო, რომ ძილი ღვთით მთავრდება, მაგრამ მაინცა, რომ ხეკვდილი მარადიული ძილია“¹⁵.

მოელი ხილული სამყარო, ხილვცხლე, თვით ხეკვდილიც არის ხსენარი; როგორც ხსენარი ქრება გამოდგომებისას, ისე ქრება ყოველივე „ასრული შუქის“ გამოსათებისას. მამახადამე, ადამიანს არა აქვს აქ მუდმივი სამყოფელი; ის უცხოა, მოგზაურია, რომელსაც არ იცის მოხვენება. ადამიანმა იცის ეს და თავისთვის ეძებს სხვა საცხოვრისს, სადაც იპოვოს თავშესაფარს და, გატარებისა და დარღობაგან თავისუფალი, მუდმივი ხიხარულით აღიფხება. ეს მისი მუდმივი სურვილია, მისი დაუცხრომელი სწრაფვა, სულ ერთია, სადაც უნდა იყოს: ვერ კიდევ მაჩაზე თუ მაჩის ქვეშ, ცივ ხამარეში, ყველანაირ პირობებში სურს, გათავისუფლდეს მაჩიერი საზღვრებისაგან და ისწრაფვის უფრო მაღალი, სხივმოსილი სივრცეებისაკენ.

ადმოსავლეთის გლეხიამ იცის თავისი ღირსეული შვილების ეს ღწონება, მათი მოლოდინი და, როგორც მხრუნველი დედა, მოძღვარი და წინამძღვარი, ხსნის ჭეშმარიტ გზაზე ამ შვილთა შეიხია უფლის წინაშე თავის წმინდა, საღვთო ღირსეულობაში, რაც აქ ყოველგვარი ხახიების ხორცმეხსნა და პრინციპად ქვევაა. ასე ღირსეულობს მღვდელი ერთ ხორული-თაყობაძურ ღირსეულობაში, რომელიც წმ. კლიმენტი რომაელს მიუწერება: „ყველა მათ, ვინც აღახრულა თავისი ცხოვრება და ღირსად გამოხნდა შენ წინაშე, ხილი შენ სცან ისინი, ვითარცა ხრულქმინილი და მათ, ვინც მოვიდა შენთან ცოდვითა ზღვისაგან თავდახხნილი — ჩვენ სულიერ და ხორციელ მამებს და ძმებს, ჭეშმარიტად ხორციითა და სულით ჩვენს ძმებს, მიეცე, პოი ღმერთო, მათ ყველას განხვენება სულის მიერ ზუნა წილში, მაინცე მათ, უვადო, შექმელება ხიხარულისა ხინათლისა და შევების



სავანეებში, განსვენების წრდილიან კარავში, სადაც კერ აღწევს ვერავითარი შწუხარება, სადაც ნეტართა სულები სიციცხლის პირველნაყოფს უდრტვინველად ეშურებიან, როგორც მართალი — ქვეყნის აღსახრულის ეამს მათთვის აღთქმულ მისაგებულს; იქ, სადაც ჭკორიმიძმენი და დამაშვრალინი სამოთხეს იხილავენ, სადაც ელიან მექორწილენი ზეცოურ საქმროს, სადაც ისინი, სტუმართა ტრაპეზზე წვეულნი, მხად არიან კიდევ უფრო ამბლდნენ და ძლიერ სწადიათ მიიღონ დიდების ახალი შესამოსელი¹⁶.

სულების ეს მისწრაფება, ეს ღტოლვა მარად წარუვალისკენ და საბოლოო ნეტარებისკენ, რომელსაც ლიტურგია ასე მალაღფარდოვანი სიტყვებით გამოხატავს, თავის გამოძახილს პოულობს აღმოსავლეთის საეკლესიო მამებთან. ეს მამები ხომ იმ რწმენის მასწავლებლები არიან, რომელიც ლიტურგიაში ჩანს. ღვთაებრივი ლიტურგია მათთვის კამკამა და წმინდა მოწუხნუხე წყაროა, საიდანაც წმინდამყოფელ წყალს იღებენ და სასმელად მოწმუნეთ მიუბოძებენ, რათა მათ გულებში ზეცოური სიკეთის ტრფობის ცეცხლი გაადვიონ, რათა მთელი თავიანთი ძალისხმევა და სურვილები მოწმუნებში მას მიუძღვნან, რაც მადლა მკვიდრობს „ნათელთა მამასთან“. ამიტომ ამოიძახებს ერთი საეკლესიო მამა: კეთილი სულები, რომლებიც „მათი გარჯის მტოხებით აღამადლა უფალმა შემკვიდრედ გამოუოქმელი, მოუწვლიმელი, ყოვლის მპკრობელი სიყვარულისა, შემკვიდრედ წარუვალი, შეუღარებელი და განუზომელი ნათლისა“, ჭკრეგენ დღე და ღამ უულისადმი შეუნელებელი თხოვნით და მხურვალე სიყვარულით საოკარ, ნათელ ქვეყანას და აღთქმულ ღვთისშვილობაზე ფიქრით ეშურებიან მის სიკეთეს... ზეცოური მოწოდებისეული აღთქმის მიმართ წმინდა შემეცნების გზით გაღვიძებულნი, ისინი იღებენ ნუგეშს, როგორც სიყვარულის წინდს. თავისუფლად, წმინდა აღტყინებით და სიციცხლის მიმნიჭებული სიტყვის ნეტარი სიციცხლისადმი სიყვარულის აღით ანთებულნი, წმინდა საიდუმლოს ზიარების გზით, გამოუოქმელზე ფიქრით „ჭკრეგენ ისინი აღთქმულ ქვეყანას“¹⁷.

მხოლოდ აღამიანი როდი ისწრაფვის ხნისა და სრულყოფისაკენ, — მთელი სამკარო მიიღწვის იქით. მას სურს, ეზიაროს ღვთის შვილთა კეთილდღეობას და წილი დაიდოს საბოლოო ნათლის მოვენაში, რათა აღსახრულის ეამს მთელი სამკარო ქრისტებს დაეპიროხილოს და დემური იყოს ყოველთა შორის. ეს ზეცისა და მაწის მომცველი აზრი ფართოდაა ასახული ნესტორიანელი თეოლოგის ნარხალის (V ს.) აღვრთოვანებულ კიმნებში, რომელიც მთელი სამკაროს ესქატოლოგიურ მოლოდინს ასე ასახავს:

„იხილეთ, მას (ქრისტეს) მოვლიან ზეცა და ქვეყანა, ანგელოზნი და კაცნი, რათა მაწიერი მონობისაგან გაათავისუფლოს ისინი.

იხილეთ, მთელი შესაქმე ნადვლობს გარდაცვლილებზე, ვიდრე



ისინი აღარ იქნებიან მოკვდავნი და ტანჯულნი.

სამგლოვიარო სამოსელს ატარებენ ერთდროულად გონიერნიც და უგონონიც, ვიდრე ისინი განიძარცვავენ მოკვდავობის საძულველ სამოსს...

დიდ ტანჯვას განიცდიან ადამიანები და სულები, ვიდრე ცხადად იხილავენ ადამიანთა განახლების ჭეშმარიტებას...

სასოებით მოვლიან კეთილი მსახურნი უვალს, ვიდრე იგი სერობიდან მობრუნდებოდეს და საზღაურს მიაგებდეს.

ბრძენი ასულები სასოებით იღებენ თავიანთ ლამპრებს, ვიდრე იხილავენ ზეციურ სახიმოს და მიეახლებიან მას.

დიდი სასოებით მოვლიან ზეციურნი მხედრობანი, რომ ცხადად აღსრულდება მათი იმედი, გაქრება საშიშროება.

ღვთის გამოცხადებას ელიან ისინი მარადის, ვიდრე განიხილება კარნი ზეცისანი და ოსინი მას მიეახლებიან.

მათი გონების ყური მიპყრობილია სიჭკვისაკენ, ვიდრე იგი უხმობდეს, სიკვდილი განკრთებოდეს და ბოროტი ირცხვენდეს.

ისინი აღასრულებენ იმ მცნებებს, რომლებსაც იმსახურებენ, ვიდრე უფლის მაცხოვრებელი ბრძანება აღდგომისათვის არ უხმობს მათ.

რაინდნი მეფის კარიბჭესთან დგანან მარადის, ვიდრე ის შემოვა და ისინი მიეგებებიან მას დიდების გალობით.

ძლევის გვირგვინს წნავენ ისინი თავიანთი მოძრაობებით, რათა შესწირონ ის მეფეთა მეფეს, რომელმაც ძელზე ძლევა შეიმოსა.

ენით უოქმელია მათ ფიქრთა ნეტარი განცდა, სურვილი იმისა, რომ განცხადდეს მისი დიდებულება და თავყვანი სცენ მას...

იხილეთ, მოახლებულ არს კამი, როცა მათ ბრძოლებისათვის სამაგიეროს მიაგებენ, და ახლოს არს კამი, ოდეს ისინი მიიღებენ საზღაურს იმისას, რისთვისაც დაშვრნენ.

იხილეთ, ახლოა ზეცის, ზეციური მეფის სავანე: მოვედით, შევიმოსოთ სულიურად და მივეგებოთ მას¹⁸.

III

მაგრამ რას გვიშველის „მარანათა“, თუ უვალი არ შოვა, თუ ის არ გამოუწვედის თავის მხსნელ ხელს სულებს, რომელნიც შეუწერებლივ, დღე და ღამე მას უხმობენ, მისგან ხსნას ელიან? რას გვარგებს ახალი ცხოვრების, ქრისტეს აღდგომის მოლოდინი, თუკი მას განკითხვის დღემდე უნდა ველოდით? თუ ქრისტეს არ ძალუძს თვისი აღდგომა, თვისი გასხივოსნებელი, ტანჯვისაგან თავისუფალი და ნეტარებით სავსე არსებობა დღესვე განახორციელოს ადამიანთათვის? ხომ შეიძლება ღვთისაგან ხანგრძლივად შორს ყოფნა, დაუოკებელი დროლვა ღვთისადმი, მისი დიდებით აღსავსე ცხოვრებისადმი მამის კალთის ქვეშ ბოლოს ტანჯვად და ქვესქნელის სახველად იქცეს.



ამიტომ „უფლის მოლოდინი“ უბრალო ღოდინი არ უნდა იყოს, ეს უნდა იყოს უფლის მუდმივი მოსვლამდე უნდა განხორციელდეს რაიმე სახით, რადგან სულის მუდმივი სწრაფვა ღვთისაკენ, თუნდაც იგი უკვე კიდევ შორს იყოს, სულისთვის ბედნიერებისა და ნეტარების დაუმრეტელ წყაროდ უნდა იქცეს.

არც ცოცხლებს და არც მიცვალებულებს არ მიუღწევიათ უკვე საბოლოო მიზნისათვის. ისინი უკვე კიდევ ხსნისა და სრულყოფის გზას ადგანან. ამიტომ სულ მალე უნდა ისწრაფოდნენ უფლისაკენ, უფრო უნდა ნაუღრმადნენ მაცხოვრის გახსიანებისკენ (ცხოვრებას, მის სიკეთით სავსე და განსაცხოველებელ აღდგომას. ჰუმანიტად, მკვდრებით აღმდგარმა ქრისტემ უკვე კიდევ მუდმივ მოსვლამდე უნდა უბიძგოს აღმამანებს ახალი ცხოვრებისაკენ, თავისი აღდგომა აქციოს მათ საკუთარ აღდგომად, უნდა გაწმინდოს ისინი თანდათან, სული შთაბეროს და გააღვიუროს, რომ უკანასკნელი ნაღარის ხმაზე ღირსნი იქნენ უფლის სასუფეველში შესვლისა.

აღმოსავლურ ეკლესიას სავსებით გააზრებული აქვს სულის ეს თანდათანობითი გადაზრდა მკვდრებით აღმდგართა ცხოვრებაში. იცის, რომ ეს საჭიროა; კიდევ ამბობს, რა სახით უნდა მიადგინო ამას: თვით ქრისტეს აღდგომის წინამოსწავებით; მისთვის თავისთავად ცხადია, რომ ეს გამოცხადება წმ. საკურთხეულის მისწერიაში უნდა მოხდეს. ამიტომაცაა ხადეთი კამისწირვის ზეიმი აღმოსავლელი ქრისტიანებისათვის არსებითად ესქატოლოგიური პროცესი და იგი რამდენადმე ცელის თვით ხადხინებულს. ღირსეულია ამვე დროს წვეულის ეველა იმქვეყნიურ პრობლემებს და გახლავთ ხადი ეველა ნაზრადზე, რომლებიც ღმერთისა და აღმამანს შორის ათხეობს. უფლის მუდმივ მოსვლა ხორციელდება ღირსეულიაში; ამ დროს მადის უფალი ცოცხლებსა და მკვდრების სულებთან და თავისი აღდგომა გადააქვს მათში, რათა მათაც წადი ეველი ამში და მათთან ერთად აღდგნენ. ეს არის აღმოსავლური ღირსეულის მისწერი შინაარსი, დიდი ხადღესაწაული პიმნი, რომელიც მას უწვევად ახლავს და ყოველგვარ რანჯვასა და უფლის ხიმორეს გვაწევებს.

ეს აზრი განსაკუთრებით სათლად არის გამოხატული მიცვალებულთა კამისწირვის ღირსეულში; სრული სიკხადით არის ნაწყენები ქრისტეს აღდგომის არსი და მნამუნელობა მიღლა არსებული სამკაროს, უწინარეს ყოვლისა კი აღამამანს ესქატოლოგიური განხორციელები-სათვის, ხირიულ-ანტიოქიურ ღირსეულიაში მღვდელი ევედრება ღმერთს, რომ გარდაცულიების „სულებსა და სხეულებს“ სამარადისო შმი-დობა მისცეს და „აკურთხოს მათი სხეულის ნაწილებს თავისი მიწკალებსა და სიკეთის ცვარი“¹⁹. წმინდა მიცვალებების ადაისა და მარის ნეხტორიანული ღირსეულია ადიდებს უფალს იესო ქრისტეს, რომელსაც ძალუბს ნევი მოკვდავობისაგან განკურნება და ნევი ხატის აღდგენა. მისი სხეული კი არის „ცხოველი პური, რომელიც ზეცადან



მოდის და ხამყაროს ხიცოცხლეს ანიჭებს. ვინც მას ჭამს, არ ეკლერება ვინც მას იღებს, ხსნას ამოუვებს, არ წარწყმდება და იცოცხლებს მის მიერ მარად²⁰.

ყველაზე სრულად ეს მიძღვრება წარმოიწინაა ხორიულ-მარონი-ტულ ლიტურგიაში. წმინდა კვლეხია ყველა მიცვალებულ სულს ხაღვით ლიტურგიის ზეიმზე იწვევს, რათა მონაწილეობა მიიღონ მასში და მოიპოონ ხიმშვიდე და უვნებლობა:

მოვედით მშვიდობით, სულის წინასწარმეტყველნი, რამეთუ თქვენ ქრისტეს მოსვლა იწინასწარმეტყველეთ!

მოვედით მშვიდობით, მოცაქელნი რჩეულნი, რამეთუ თქვენ მიოლოღმობილი მის სახარება განაცხადეთ!

მოვედით მშვიდობით, მოი წმინდანნი, მშვიდობა თქვენ თქვენდა, მეგობარნი ძიხანი!

ნუ ნაღვლობთ თქვენ, ვინც მკვერში თვლეთი, თქვენი სხეულის გასრწნას! ცოცხალი ხორცი, რომელიც თქვენ იგუშეთ და სიხლი თანხმობისა, რომელიც თქვენ შეხვით, შეიკავენ ძაღას, რომელიც გაცოცხლებთ და თქვენს სხეულებს დიდებით შემოსავს! ეს არის გზა და ხედი, რომელიც მშვიდობის საუფლოში მიგიყვანთ! ქრისტე, რომელი მოხვედ და მშვიდობა შიგე ხიმადლებს, ხიდრმებს და ცის ყველა კედეს, განუსვენე შენთა მსახურთა სულებს იმ სამარადისო ცხოვრებაში, რომელიც აღუთქვი მათ²¹.

ამაზე ცხადად შეუძლებელია გამოიხატოს წმინდა მისკერისი ყოფისმომცველი მნიშვნელობა. ეს დრმა შინაარსის ხიკვები თვალნათლივ გვიხვენებენ აღმოსავლეთის მცირე კვლესების ექსტროლოგიურ შეხედულებებს. მათ მიხედვით წმინდა ლიტურგია არის გზა ხსნისა მოელი ცოცხალი და არაცოცხალი ხამყაროსი, ვინურ და უგუნურ არსებთა, ადამიანთა და ანგელოზთა, ცოცხალთა და მიცვალებულთა, წმინდანთა და განსაწმუნეთა. წინასწარმეტყველებს, მოცაქელებს, მარტვილებს და ყველას, ვინც უფრულად იქცა, იწვევს, რომ შეუერთდნენ ცოცხლებს, რათა მათთან ერთად მიიღონ მონაწილეობა კრავის ტრაქესში და ხელახლა განიცადონ მარადიული დიდება.

ღვთისმოსავი ქრისტეანებისათვის ექსტროსტია არა მარტო მათი იმქვეჩიური განდიდების და ნეტარების საწინდარია, ამავე დროს ის მკვდრების წინასწარი აღდგომაცაა. წმინდა მსხვერპლი არის ამ ყოველდღიური საოცრების წყარო. ამ აზრს ისევ და ისევ უბრუნდებთან წმინდა მამები; ლიტურგიის მათეული ახსნა თითქოს გაკუნთილია ამით. მაგალითად, იაკობ ბატჩეელი (†521 წ.) ხაკმოდ ხაქოვნად ახახავს ამას თავის ერთ-ერთ „ლექსში მიცვალებულთა ჯამისწირვის შესახებ“. ის ხედავს სულებს, „ხრილების მსგავსად“ რომ ამოდიან ქვესენლიდან და კვლესიისკენ ინქარიან, ხადაც ისინი, საკუროხელოს ირგვლივ შეკრებილნი, გარშემო მღგარ მორწმუნებთან ერთად

ზემიძებნ მსხვერპლს, რომელიც უკვდავებასა და აღდგომას გამოასხივებს, და მისკოური ტრაქეზით ხარობენ და ნეტარებენ. ეკკარისტიკის მსხვერპლს, რომელიც ღმერთს ძღვნად მიურომევა, ამბობს იგი, შესწევს „ძალა სიკვდილის დამარცხებისა და მისი საუფლოს დანგრევისა. საცოცხლის სურნელზე, რომელიც შეწირულ მსხვერპლს ახდის, გროვდებიან სულელები; ისინი მოდიან, რათა გამოისიციდონ ცოდვები და აღდგომით, რომელსაც გამოასხივებს ღვთის ძის სხეული, გარდაცვლილები ღვთი-ღმე შესუნთქავენ ცხოვრებას და ამათ იქმნებიან“³. კიდევ უფრო უკეთ არის წარმოდგენილი ეს აზრი შემდეგ სიტყვებში: „ჯარცხელის ხსხელი აკურებს აღდგომას სულელებზე და ანაჰებს მათ მასიან მახლოების ძალას“³.

ახე წარმოგვადგება ლიტურგია გრანდიოზულ კომპიურ სანამდვილედ, რომელიც დროსა და ხივრცეზე მალდება და სულელებს, რომლებიც ღვთისაკენ ისწრაფვიან, განწმებს, ანათებს, ქრისტეს აღდგომის მონაწილედ ხდის და ამ სახით ქრისტეს მეორედ მისვლამდე ანაჰებს მათ ბედნიერებასა და ნეტარებას.

IV

ის, რაც ზემოთ გადმოვეცით, გვეჩვენება, რომ მრავალმხრივ საინტერესოა. ჯერ ერთი, აღმოსავლეთის ქრისტიანობის ესქატოლოგია საკმაოდ ახლოს დგას კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრებასთან, სოგჯერ ემთხვევა კიდევ მას. განსხვავება უმეტესად სხვადასხვა აქცენტში შეინიშნება. აქა-იქ გვხვდება ერთი და იგივე ტენდენცია: კეთილმა გარდაცვალებისთანავე უნდა მიიღოს საზღაური რაიმე ფორმით, ბოროტმა კი — სასჯელი. გზაც, რომელსაც ბედნიერებისაკენ მივყავართ, ძირითადად იგივეა: საბოლოო ნეტარებას წინ უსწრებს საჭირო განწმენა, მამასაღამე, ერთგვარი საღონებელი, და აქედან გამომდინარე თანდათანობითი ამაღლება სულისა ღმერთამდე. ამის მიხედვით ადვილი არ არის დავადგინოთ, სავარაუდებელია თუ არა რაიმე მნიშვნელოვანი განსხვავება კათოლიკურ და მონოფიზიტურ-ნესტორიანულ ეკლესიებს შორის ამ კონკრეტულ მოძღვრებაში. ისინი ძალიან განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მხოლოდ შუაქცევადი საბოლოო მდგომარეობის დროის გამოანგარიშებით. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ღვთის წინაშე დროს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ხოლო კათოლიკური ეკლესია სრულად და მთლიანად ცნობს განკითხვის დღეს, მამასაღამე, იგი მნიშვნელოვნად მაინცა და გადააწყვეტს თუ არა, არსებით მნიშვნელობას მაინც ანიჭებს; მეორე მხრივ კი აღმოსავლური ეკლესიები მართალითა სულელებს ჯერ კიდევ ქრისტეს მოსვლამდე აღუთქვამენ გარკვეულ ნეტარებას. გვერდს ვერ ავუვლით იმას, რომ ამ საკითხშიც შევნიშნოთ შეხების წერტილები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან საერთო ენის გამოჩახვას.



წინა მხველობებიდან უკვე დავინახეთ, რომ აღმოსავლელთა ქრისტიანების ესქატოლოგიური ორიენტაცია დაძაბულია და არც გარკვეულ ტრაგისმსაა მოკლებული. „უცხოებაში“ სულის ცხოვრება რომ ასატანად დაეხატათ, მათ წვენზე გაცილებით მეტად ჩამოსწიეს ზეცა და იგულისხმეს კოსმოსის საბოლოო ფერისცვალება. ქვეყნის განახლების მძაფრი მოლოდინითა და იმედით ამ ქრისტიანებმა სხვებზე მეტი აღფრთოვანებით შეამკეს ქრისტეს აღდგომა, მისი გარდამქმნელი გავლენა მოელ სამყაროზე და ის თავიანთი ღოცვებისა და უწმინდები სურვილების საგნად ზაიხადეს. ამიტომ გვინდა, მიუხედავად იმისა, რომ მკითხველს უკვე მრავალი ნიმუში შევთავაზეთ აღმოსავლური ეკლესიის გასაცნობად, ზემოთქმულის დასაგვირგვინებლად ბოლოს ნესტორიანული პიმნოგრაფის ებედ-იესეს (†1318) აღდგომის პიმნის თავისუფალი თარგმანი შემოვთავაზოთ. ეს შესანიშნავი სადიდებელი პიმნი აღდგომისა და მისი ყოვლისგარდამქმნელი მხსნელი ძალისადმი კიდევ ერთხელ გვინფენებს უკვე დაღვნილ ფაქტს, რომ ესქატოლოგიური აზროვნება უფრო ღრმადაა გამჭდარი აღმოსავლელთა გულებში და მათი დამოკიდებულება საყუთარი თავისა და სამყაროსადმი განუხრელად ემორჩილება მას, იგი ხშირად ერთადერთი საყრდენია მათთვის ბედის მძიმე გამოცდით სავსე მიწიერ ყოფაში. პიმნი ასე ჟღერს: საოცრება, რომელიც ქვეყნის დასასრულს მიცვალბულთა და მოვლი სამყაროს აღდგომისას მოხდება, შეძრავს ჩემს სულს, ამიტომ მინდა გაუწოთ ის აქ შეკრებილი:

მოვა დრო და გამჟღავნდება ჟამი, რომელიც პირველია და უკანასკნელი; განძლიერდებიან ძალიხხდილნი და აღდგებიან მიცვალბულნი.

შეშა და კანკალში, ძრწოლასა და ცახცახში შეიქმნება რაღაც ახალი, მსგავსად დიდი საქმეებისა, რომლებსაც სახარება გვაუწყებს.

ის დააცხრობს მიცვალბულთა მისწრაფებას და განახლებს მათში თავის ხატს, თავის ნიშანს დაამწევს მოკვდავთ და ზეციურ მხედრობას.

აღდგომას მოჰყვება ჭეშმარიტი განკითხვა და თვითიუღს მიუზღვება იმის შესაბამისად, თუ როგორ მოიხმარა თავისი ნიჭი.

ტანჯვით ცეცხლში დაინთქმებიან ცოდვილნი, ხოლო მართალნი ეზიარებიან დიდებასა და ნეტარებას.

ურვა წარვალს და ვნება დაცხრების, სული ძღვევამოსილი და აღამიანი სრულქმნილ იქნების.

გონიერი არსებების გამარჯვებას განადიდებენ გალობით და ზეციური კარვენი მოირთვებიან მათთვის, ვინც თავს იღვა ბრძოლის ტანჯვა.

აღამიანი გახდება ღვთაებრივი და ამით განიცდის უსასრულო ნეტარებას, ტკბილ სიმშვიდეს, ნათელს და სიხარულს.

უსახლვრო ცოდნა და ღვთაებრივი სრულყოფა, უბიწოება და

ნათელი გადმოიღვრება მშვენიერ ბუნებაზე.

აღარ იქნებიან ცოდვილი, მდაბალი ამბულდება და ჩაგრული
ნათლით შეიძობება.

სიყვარული დაამარცხებს ვნების ცეცხლს და შემოქმედის ტკბილ
სიყვარულად გარდაიქმნება.

წმინდა საზრდელი იქნება მათი (აღამიანების) საზრდო მარად და
ტკბობის ნაცვლად უბიწოების სასმელს დაეწაფებიან.

ყოველ მიზეზთა უპირველესი მიზეზი იქნება მათი სიშვიდის
შემოქმედი და გულუხვი მოწყალებით დააპურებს მათ წმინდა სულებს.

ღვთაებრივი სიკეთე გაუხსნის მოწყალების კარს მიცვალებულთ
და ყოველი სიკეთის უპირველესი მიზეზი გაამდიდრებს უპოვართ.

საოცარ ქმნილებათა მშვენიერებით და უხუნაეს ხილვით იქ
კვლავ და კვლავ განახლება სულთა აღტაცება.

მარადიული მშვენიერება ჩაიღვრება გულებში და ნეტარების
უფსკრული გაიხსნება ადამის შვილთა წინაშე.

მაშინ აღსრულდება სიტყვა: ჩვენ ვართ მსგავსი ღვთისა და სამება
იქნება ერთარსი.

შენიშვნები:

1. Franz Dickamp, Katholische Dogmatik 3 /Münster i. W. 1922/ 375-376; Denzinger, Enchiridion Symbolorum et Definitionum 530; 531.
2. M. Tarchnisišvili, Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma /Würzburg 1939/ 47.
3. Confessio Dosythei, decret. 8; J. Michalescu, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orthodoxen Kirche /Leipzig 1904/ 163.
4. Friedrich Heiler Urkirche und Ostkirche /München 1937/ 228.
5. Jul. Tyziak, Im Sammelwerk "Der christliche Osten" /Regensburg 1939/ 57.
6. Brightman, Liturgies Eastern and Western /Oxford 1896/ 275-281; Heiler, gobsb. ნაშრ. 231.
7. Prinz Max von Sachsen, Missa syriaca-antiochena /Regensburg 1908/ 28; H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orientalis /Leipzig 1853/ 176.
8. Armenische Kirchenväter 1 /München 1927/ 313-15 /Bibliothek der Kirchenväter/.
9. M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium 5 /Paris 1935/ 762-772; Heiler, a. a. 464, 475, 519.
10. Heiler, gobsb. ნაშრ. 473.
11. Oscar Braun, Timothei Patriarchae I, epistolae, 1 /Rom 1915/ 31-35; 76; 181; Jugie gobsb. ნაშრ. 336-38.
12. Jac. Forget, De vita et scriptis Aphaatis Sapientis Parse /Löwen 1882/ 310.
13. Heiler, gobsb. ნაშრ. 438.

14. Ephräm der Syrer, *Ausgewählte Schriften* 1 /München 1919/ 82-87.
15. Ephräm der Syrer, Եփրայմ 304.
16. M. Jugie, Եփրայմ 764-765.
17. *Armenische Kirchenväter*, Եփրայմ 303-304.
18. Mater, Wolff, *Drei Begräbnisgesänge Narsais*, *Oriens Christianus*, N. S. 12-14, /Leipzig 1925/ 17-21.
19. Max von Sachsen, Եփրայմ 18-19.
20. H. A. Daniel, Եփրայմ 188.
21. Max von Sachsen, *Missä syro-maronitica* /Regensburg 1907/ 13.
22. *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter* /Kempten – München 1912/ 312 /Bibliothek der Kirchenväter/.
23. Եփրայմ 308.
24. H. Gismond, *Ebed-Jesu Sobensis carmina selecta* /Beryti 1888/ 100-107.





სრულყოფის გზები *

წმ. ეფრემმა (†373), ნიზიბისისა და შემდეგ ედესის (დღევანდელი ურფას) დიაკონმა, „სულიწმინდის ქარმა“ და ყველა მიმართულებისა და ყველა აღმსარებლობის „ასურთა მსემ“, ვინც არ იყო კეთილად განწყობილი რელიგიურ-ასკეტიკურ ცხოვრებაში ყოველგვარი გადატარების მიმართ და არ უყვარდა „რწმენის საიდუმლოებათა მოურიდე-ბელი ძიება“ და მარტოდენ ღვთისმოსავთა ერთი ჯგუფისათვის როდი ქდაგებდა და თხზავდა, არამედ ქრისტიანი ერის ყველა ფენისთვის, თავის სასულიერო მკვლევარეულების მრავალ მარგალიტს შორის ერთი პატარა ოდაც დაგვიტოვა, რომელიც დამკვიდრდა აღმოსავლეთის ეკლესიის ლიტურგიკულ ცხოვრებაში. ესაა ცნობილი ლოცვა. ის აღმოსავლეთში ყველა ქრისტიანმა ზეპირად იცის და დიდი მარხვის პერიოდში აღდგომამდე წარმოიქვამს და გალობს:

„უფალო და მეუფეო ცხოვრებისა ჩემისაო, სულსა უქმობისასა და მიმოწულიდევლობისასა, მთავრობის მოყვარებისა და კუდად მეწვე-ვლებისასა ნუ მიმცემ მე; ხოლო სული საწმინდისა, სიმდაბლისა, მოთმინებისა მომხადლე მონასა შენსა. პე, უფალო და მეუფეო, მომნატე მე განცდამ თვხთა ცოდვითად და არა განკითხვად ძმისა ჩემისა, რამეთუ კურთხულ ხარ შენ უკუნიითი უკუნისამდე“**.

ეს ლოცვა არის ჩვენი თემის — სრულყოფის გზების — შეჯამება. ის შეიცავს ყველაფერს, რაც სჭირდება ქრისტიანს სრულყოფილებამდე ასამაღლებლად. ამიტომ მან უნდა მოინაშნოს საზღვრები, რომელთა ფარგლებში უნდა აღვწერთ სრულყოფილების მისაღწევი გზები. მაგრამ ჩვენ მათი ხიმრავლიდან გვინდა გამოვიყოთ მხოლოდ რამდენიმე მნიშვნელოვანი მომენტო, აღმოსავლეთის ქრისტიანების ღვთისმოსავ ცხოვრებას თავისებურ ელფერს რომ ანიჭებს; ესენია: მორჩილება, ლოცვა და სიყვარული. რადგან ის ლოცვა უმეტესად მარხვისა და

* Die Wege zur Vollkommenheit. კრებულის: P.Krüger, J.Tyziak, Morgenländisches Christentum, Padeborn 1949, S.333-348.

** ეპწა, 1899 წ., გვ. 18.



მონაწილის უამისაოვის არის გამოსწული და, ამრიგად, მარხმისადაც სინანულის ლოცვაა, ქრისტიანული სრულყოფის (ახე სამ მნათობს მარხვაც უნდა დაემარქოს, რაც; დიდ პატივშია აღმოსავლეთში, განსაკუთრებით კი არამართლმადიდებლურ ქრისტიანთა შორის და სოცერითლოგიურ მომენქსაც კი ქმნის.

თავდაპირველი სიმღლიდან ძირს დაშვებული ადამიანი ბევრ უკეთურებაში, ცოდვასა და ბიწერებაშია ჩაფლული, იგი უნდა განიწმინდოს მთვან, თუ სურს გარდაიქმნას და უულის გზას დაადგეს. ეს კი სხვა არაფურია, თუ არა გზა განწმენდისა, რომელიც წყნოვის კარგადაა ცნობილი ასკეტური ღვთისმეტყველებიდან.

წარმატებით რომ შეეძლოს ცკაცილიანი, ცკლებით მოფენილი განწმენდის გზის გაღლა, ერთ რომელიმე ცოდვას კი არ უნდა განკერიდოს, არამედ ბიროცება ძირფესვიანად უნდა აღმოფხვრათ. ეს მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ განვირიდებთ მთავარ ცოდვას, პირველ ცოდვას, რომელზეც სიკოხავით აძოდის სხვა დანარჩენი. „ცოდვითაგან უპირველესი არის ამარტავნება“, — სამართლიანად აღნიშნავს მიქაელ მელიგელი, ევკატის კონკური ცკლესიის ეპისკოპოსი, — რამეთუ პირველ ცოდვად განნდა იგი¹. მის გამო დაკარგა ანგელოზმა ღირსება და პატივი და დაეცა ზეცით. იმავე ცოდვით აცოუნა სატანამ პირველი ადამიანი, მოსწკვიტა ღმერთის და ჩააგლო ცოდვისა და მონობის სატანჯველში. თუ ადამიანს სურს ღმერთთან მბრუნება და თავისი თავდაპირველი თავისუფლებისა და ბედნიერების დაბრუნება, გულიდან უნდა აღმოიფხვრას ეს პირველი ცოდვა, საპირისპირო სიკეთე შეითვისოს, თავისი წინანდელი ამარტავნება თავის დამდაბლებით, მორჩილებით გამოასწოროს.

მორჩილება აღმოსავლელ ღვთისმოსავთა საკვირველი სიკცვაა; ცკბილი ხმაა მათი ყურისათვის, სურნელოვანი ნელსაცხებელი — მათი გულისათვის, წყარო ცკელა სიკეთისა; მთავარი ბურჯაა ყოველი ქველმოქმედებისა, საფუძველი ყოველგვარი სულიერი წინსვლისა. ერთდროულად დასაწესიკაა და დასახრულიც ცკელა ჭეშმარიტი ღვთისმსახურებისა და თვითგანწმენდისა. უმისოდ ადამიანის გულში ვერც ღვთის, ვერც მოკვასის სიყვარული ვერ გაიდგამს ფესვს, ვერ გაიზრდება და ვერ გამოიდებს ნყოფს. მორჩილება არის ყოველგვარი სრულქმნილების არსი. „რა არის სრულქმნილება? „ კითხულობს ისააკ ასური და უპასუხებს: „სიღრმე მორჩილებისა“².

ჭეშმარიტმა, ნამდვილმა ქრისტიანულმა მორჩილებამ, რომელიც ძირითადად სწორი თვითმეტყენება და მასზე დამყარებული ღვთისა და ადამიანისადმი დამოკიდებულებაა, მილიანად უნდა განმსჭვალოს და აღავსოს ქრისტიანი, რათა იცოდეს, ვინ არის იგი, რა უნდა გააკეთოს და რას უნდა ესწრაფოდეს. თუ სურს, ჭეშმარიტად მორჩილი იყოს, უნდა გახდეს სულით გლახაკი, — ამბობს მკარი, — თავისი თავი და თავისი ცხოვრება არარაობად მიიწიოს, „ თითქოს არაფერი



იყოს და არაფერი აქვს, თუმცა რაღაც იყოს და რაღაც აქვს. ეს ადამიანის სულსათვის მთორე ბუნებად უნდა იქცეს³. რადგან „ქრისტიანობის დამახასიათებელი ნიშანი ისაა, რომ ადამიანი მაშინაც კი, როცა ბევრს შრომობს და კიდევ ბევრი კეთილი საქმე აქვს შესრულებული, ისე უნდა იქცეოდეს, თითქოს არაფერი გააკეთებია: „ჯერ არს მონაზონისა, ყოველსა შინა საქმესა, რომელსა იქმოდის კეთილსა, იცოდის ესრეთ, ვითარმედ: ყოვლადვე არა მიქმნიეს კეთილი. უკუთუ ილოცვიდეს, იცოდის, ვითარმედ: არასადა მილოცავს სულთა ჭეშმარიტთა. და უკუთუ იმარხვიდეს, იცოდის: არასადა მიმარხავს ნებისაებრ ღმრთისა. უკუთუ შურებოდის და იქმოდის სათნოებათა, იცოდის, ვითარმედ: არა კეთილსა საქმესა ვიქმ⁴“.

მორჩილებაა, რაც ქრისტიანს ქრისტეს ჭეშმარიტ და სრულყოფილ მოწაფედ აქცევს. ესაა ზოგადი მოძღვრება საღვთო წერილისა. თვითონ უფალი მოგვიწოდებს: აღიღეთ უღელი ჩემი თქვენ ზედა, რამეთუ მშვედ ვარ და მდაბალ გულითა, და კბოვით განსრუქება სულთა თქვენთაჲ (მათე 11, 29) და რომელმან დაიმდაბლოს თავი თუხი, დამდაბლდეს; და რომელმან დაიმდაბლოს თავი თუხი, იგი ამადლდეს (მათე 23, 12). აღმოსავლური ეკლესიის დიდმა მამებმა გაითავისეს თავიანთი მასწავლებლის მითითება და კვლავ და კვლავ უბრუნდებთან მას. მათი აზრით ეს უხეხავი სიკეთე პირველ ყოვლისა მოევახთან ურთიერთობაში უნდა დადასტურდეს. მოევახისადმი დამოკიდებულება ჭეშმარიტი მორჩილების სახინჯი ქვაა. მხოლოდ მაშინ, როდესაც ადამიანი დარწმუნებულია, რომ ახლოს დგას არა მხოლოდ მის სახელმწიფს მყოფ მსახთან, არამედ საერთოდ ყოველ ადამიანთან, მამსახადმე, მოევახთან საერთოდ, „იქნება იგი ქრისტეს ჭეშმარიტი მოწაფე“, — ამბობს მაკარი⁵. წმ. ეფრემიც მორჩილებაში ხედავს ქრისტეს მოწაფის ჭეშმარიტ ნიშანს. იგი უფალს აოქმევინებს პერქესათვის, რომელიც შემოვითებულია, რომ უფალმა მას უხეხი უნდა დაბანოს: „სამის, მიტევე მე დაბანად ვერკთა შენთა, ვირენო შენ სახე მორჩილებისა, რათა შენ სხუთა ასწავებდე მას. აუწევდე ყოველთა, რომელთა ნებავს შემოდგომად ჩემდა, რათა ვეროვე ყოფდეს, ვითარ მე ყოფ შენ თანა. რომელმან არა დაიმდაბლოს თავი თუხი და არა იყოს ვერე, რომელსა-ეხე მე ვიქმ, არა ვიყო მე მოძღვარ მისა და არა იყოს იგი მოწაფე ჩემდა⁶“. ესაა მამათა მოძღვრება ქრისტიანული ცხოვრების მთავარი სათნოების შესახებ. ვისაც ეს სათნოება აქვს, მსახიანაა ქრისტე და ის არის ქრისტეს ჭეშმარიტი, ერთგული მოწაფე; ხოლო ვისაც ეს აკლია, მან დაკარგა მორჩილ-მოყვარე ღმერთი და ვეღარ შეძლებს კვლავ იპოვოს იგი.

არე ადამიანი მორჩილების გზით მიუახლოვდა ღმერთს, შეუძლია ღვთის შეწევნით ყველაფერს მიადლოს; მორჩილების ძალას ხომ სახლდრები არა აქვს. „ისე დიდია მორჩილების ძალა, — ამბობს



ფერები, — რომ თვით ყოვლისშემძლე უფალიც კი უმისოდ და უშეძლებლად გამარჯვებას⁷. თუკი ღმერთი დაექვემდებარა მორჩილებას, რაოდენ მართებს აღამაისს ამ უზუნაესი ხიკეთის მოპოვება, და ყველაფრის მასთან დაკავშირება, მისი შენარჩუნება, რათა თავის საბოლოო მიზანს არ ასცდეს!

აღმოსავლელისათვის რომ მორჩილება, თავის დამდაბლების გრძნობა უცხო არ არის, ამას ჩვენ მისი სულიერი მდგომარეობისა და მისი ისტორიის მიხედვით ვხედავთ. აღმოსავლელი იესოს მიერ ზეთისხილის მთაზე წარმოთქმული ქადაგების ხორცშესხმაა. თვითონ არაფერს წარმოადგენს და არც არაფერი ძალუძს. საკუთარი ხისუქებისა და არასრულყოფილების დრმა გრძნობა განაგებს მის მიუღ ყოვასა და ცხოვრებას. ისე აქვს შეგნებული თავისი არარაობა და ცოდვიანობა, რომ საკეთუსა და ბედნიერებას მხოლოდ ღმერთისაგან, გულმოწყალე და კაცობიოყვარე უფლისაგან მოელის. სად და ვისგან შეუძლია მოელოდეს მფარველობასა და შეკლას? მხოლოდ ღმერთისაგან, რომელსაც ძალუძს მტრის ხელიდან გამოიხსნას. აღმოსავლელი აღამაისს ეს სულიერი მდგომარეობა განპირობებულია არა მხოლოდ მისი ფსიქიკით, რომელიც ბუნებრივად ღმერთს მიემართება, არამედ მას ისტორიული საფუძველიც აქვს, რასაც შეუძლია ეს ბუნებრივი მიდრეკილება ტრაგიკულ ზღვრამდე გააძლიეროს.

თავისუფალ სახელმწიფოში თავისი რწმენის თავისუფლად აღიარების ბედნიერება მხოლოდ ევროპისათვის იყო ცნობილი. აღმოსავლეთისათვის ის თითქმის სრულიად უცნობი დარჩა. აღმოსავლელისათვის წილად უფრო ის ხვდა, რომ ქრისტეს ჯვარი ეტვირთა და საჯკუნების განმავლობაში ველო ტანჯული მხსნელის კვალზე. და თუ ღვერა და გაჭირვება მართლმორწმუნეობის უეჭველ ნიშნად მიიხსევა, აღმოსავლელები მსოფლიოს ყველაზე ჭეშმარიტ მორწმუნეებად უნდა იქნან მიჩნეულნი. ამ აღმოსავლელების — კოპტების, მცირე აზიელების, სომხების, სირიელების, ქალდეველების — მდგომარეობა ხომ არახოდეს ყოვილა სახარბიელო; ძველ რომაელებს, რომლებსაც უნდოდათ ქრისტიანობისა და ქრისტიანების განადგურება, მოჰყვნენ მათ მსგავსად მოაზროვნე სპარსელები, რომლებიც ისევე საშინლად ხდეენიდნენ ქრისტიანებს, როგორც რომაელები. სპარსელები შეცვალეს არაბებმა, ისინი კი თურქებმა. ვინ ჩამოთვილის ტანჯვას, რაც გადაიტანეს ამ ქრისტიანებმა მათი ძველი და ახალი დამპყრობლების დროს! მათ ხდეენიდნენ, სცემდნენ, შეურაცხყოფას აყენებდნენ, უღახავდნენ ეროვნულ და რელიგიურ გრძნობებს, სტაცებდნენ სიმდიდრეს, ამეკუბდნენ საშობლოდან, კლავდნენ, ნვენს დრომდე მასობრივად ჟლეტდნენ. რა გასაკვირია, რომ ეს ღვენილი აღამაინები მორჩილად ეცემოდნენ იმის ფერხითი, ვინც ქვეყანაზე მათი უკანასკნელი თავშესაფარი იყო, ღმერთის — ყოველია მამის ფერხითი, რომელიც მორჩილთ მოწყალებას არ მოაკლებს.



ეს სულიერი მდგომარეობა აისახა აღმოსავლელთა წმ. კამისწორ-
ვაშიც, რომელიც კრისტალოვით სუფთა ხარკვა არა მხოლოდ მათ
რწმენას, არამედ მათი სულიერი თავისებურებებისაც. რა ამდღევ-
ბელი და სულის შემსრულია აღმოსავლელთა მორჩილი ვედრება
ღმერთისადმი, მართლაც სულის ხიდრმდან მოძღინარე აღიარება მათი
უშუაობისა და ხელახაქისა! მძიმედ დაჭრალის გულის ხიდრმდან
ამონახვიქ ძახილს პგავს ლოცვა, რომელსაც ქალღვეული მღვდელი
აღავლენს მწუხარეთა ხანუგემოდ:

„ღმერთო და მბრძანებულო ჩემო, მშვიდო, კეთილო და მოწყალო!
აი, ვოცქე შენთან საუბარი, თუმც მცვერი ვარ და ნაცარი! გვევდრები
შე, მონა შენი, უსარგებლო და უსწო ცოდვილი, დედის ხამოდანვე
შენი მოვალე, დაბადებდანვე შენს წინაშე მოხეცაღლე, დედის
კალითდანვე უბრი, შემოწყალე მოწყალებითა შენითა და შენი
სიკვარულის წილ მიხსენ მე ჩემთა დანაშაულთა ზღვისაგან; აღმადგინე
მე და ხიკეთითა შენითა გამომიხსენ ჩემთა ცოდვითა უცსურულისაგან.
გაცურნე წკლულებანი ჩემნი და წარხოცე ჩემთა შეცოდებათა
ნაკვალევი ყოვლის განმკურნებელი ხაცხებლითა შენითა! მომანიჭე
ძალი მტკიცელებისა, დირს მკაც მე, აღვძრა ბაგენი შენს წინაშე,
მომეც მე ნება, მოგიხმო შენ ჩემი შეცდომების გამო, ჩემი და ჩემთა
მეგობართა და ერთმორწმუნეთა ცოდვითა მოცვეების, დანაშაულთა
განრიდებისა და მწიკვლის ჩამოშორებისათვის“.

ესაა აღმოსავლელის მორჩილება, მისი სრული თავდადება
ღმერთისადმი და ყოველმხრივ მასზე დამოკიდებულება. მაგრამ ხად
უნდა ვეძიოთ ამის საფუძველი, ამის სათავე? როგორ იძენს აღმაიანი
სულის ამ სამკაულს? ლოცვაში და ლოცვით. ასე მივედით
აღმოსავლელის რელიგიური ცხოვრების მყორე მიმენჭთან.

II

თუ მორჩილება შესაფერი ნიადავია იმისათვის, რომ ყოველივე
კეთილი დაუბრკოლებლად გაიზარდოს და ნაყოფი გამოიღოს, ლოცვა
ნამია, რომელიც ამ ნიადავს ეტყურება, ზეცური ჟურთხევაა, რომელიც
მას ნაყოფიერს ხდის, მხვა, რომელიც მას სითბოსა და სიხვევლეს
აძლევს. სწორედ ლოცვა ანიჭებს მორჩილებას დირსებასა და
სილამაზეს და მას სხვა სათხოებათა გვერდით აცენებს, რადგან ლოცვა
„ასე ვთქვათ, ლოცბართა სათხოებათა გუნდში“, — ამბობს მკარი.
ლოცვა არის „ყველა კეთილშობილური მისწრაფების გვირგვინი და
კეთილი საქმის მწვერული“. მისი მეოხებით შეკავშირია შევითხოვით
ღმერთის, მოგვანიჭოს სხვა სათხოებანი და ყოველდღიურად მივიღოთ
ისანი“¹⁰.

ამახთანვე ყოველი ლოცვა არ ახდენს ზემოქმედებას და არ
ძალუქს მიაღწიოს უფლის ხაცდრამდე. მხოლოდ იმ ლოცვას აქვს



წარმატების ძალა, რომელსაც საღმრთო მადლი ახაზრდობს. ამიტომ უსვამენ ხაზს საეკლესიო მამები მიუღი ხიბმაფრით ლოცვის წესების დაკვას: მლოცველმა უნდა დაივიწყოს გულისწერობა, შურისგება, სიძულვილი და შური, დაეგოს ძმსა თვისსა, ანუ როგორც წმ. ეფრემი ამბობს, უნდა განერიდოს ბოროტ სულს, რომელიც ღვარძლს თესავს ადამიანის გულში. ჯანსაღი უნდა იყოს სხეულითა და სულით, სიქცაჲ — რწმენით და აზრით. ყოველთვის და ყველგან განუწყვეტილად უნდა ლოცულობდეს, ე. ი. მიუღი მისი ცხოვრება უნდა იყოს „ერთი დღი, განუწყვეტელი ლოცვა“, — ამბობს ორიგენე თავის გულახდილ და ღრმად რელიგიურ ნაშრომში „ლოცვის შესახებ“¹¹.

თუ რა მოწიწებითა და ყურადღებით უნდა შესრულდეს ლოცვა, ვხვდებით ერთი უძველესი ანაფორის მაგალითსაც, ხადაც ნათქვამია: „სმენად უნდა იყვნენ მაჰყობილნი გულის ყურნი, რომლებიც შიგნითაა, და არა გარე ხასმენელნი; ხედვად უნდა იყვნენ გახელილნი გულის თვალნი, რომლებიც შიგნითაა, და არა გარე ხახედველნი.

და ჩვენი ფიქრი უნდა იყოს არა ზღვის ჭაღლასავით აღიზავლ-დაღმავალი, არამედ ცეცხლის სვეტით ატყორცნილი, რომელიც მიწიდან ზეკას სწვდება; ჩვენი გული ღვთის შიშით უნდა იყოს განგეხილი, როგორც მკაცვად ნაქსოვი ოქროს ხაღინა.

ჩვენ ორივე ხელი უნდა აღვაკუროთ მისკვნ და აღვსართოთ მარჯვენაცა და მარცხენაც ვითარცა ცეცხლოვანი მახვილი, რომელიც ხატანას ოტებს, წერილისაებრ, და ჩვენი ფეხი მკაცვად უნდა იდგეს ეკლესიაში რკინის ხამსკვალის მსგავსად, რომელიც დღე და ღამ ურყევია“¹².

მაშასადამე, ჩვენი სული უნდა მოვაშხადოთ ლოცვისათვის, ხაყრო საქმეებს სრულიად განვერიდოთ და „დიდ სიმშვიდეში, სიწყარება და დუმილში“ წარვდგეთ ღვთის წინაშე. მხოლოდ მაშინ შეიძენს ღმერთი ჩვენს ლოცვას და არ დაგვიბრუნებს უშედეგოდ ჯკან, მხოლოდ მაშინ „სულიდან ამოტყორცნილი, როგორც ისარი“ ის ძირს დასცემს ხატანას, რადგან „გულმოდგინე და დაუკადებელი ლოცვა ანათებს ცოთმილების წყვილადს და აშრობს შეკოდების მწიკვლსა და შურის ღეჟს. ის შეაყენებს ძლიერის რისხვას და უკუაქცევს ღვთის წყრომას. ლოცვა გაამდიდრებს ღარიბებს, გაამდიდრებს სუსტებს, განკურნავს სნეულთ, ის დააპურებს მშვიერთ, შემოსავს მშვეული, განაგდებს ნაადრევად მოსულ სიკვდილს, აღუხრულებს ყველა თხოვნას მათ, რომლებიც რწმენით შეხიზოვენ“¹³. ლოცვა ადამიანს თავის თავზე და აკავშირებს ნეტარ სულელებთან; ლოცვით ეზიარება ადამიანი ღოგოსის ლოცვას და ერთიანდება მასთან; უფალთან ამ თანახმობით ერთიანდება იგი მამასთან და სულიწმინდასთან, რომელიც „დაუფარავი ხახით უჩვენებს მას სამების ერთარსების დიდებულებას“ უჩუნიით უჩუნიამდე“¹⁴.

საეკლესიო მამების მოძღვრებას სრულიად შეესაბამება აღმოსავ-

ღელთა ღოცვის პრაქტიკა, რადგან ეს ღოცვა ეკლესიაში სრულდება, ლიტურგიკული ფორმა აქვს და საჯაროდ წარმოითქმის, ყველა ნიშანი ახასიათებს, რაც ღოცვის წესს უნდა ახლდეს, და მოიცავს ყველაფერს, რაც ავალია აღამიანს თავისი თავის, მოყვასისა და უფლის წინაშე.

კერძო ღოცვები მიუღ ადმოსავლეთში ან უცხოთა, ან ძალიან მცირე წილი უღევთ. აღმოსავლეთის მკვიდრთა რელიგიურ ცხოვრებაში თითქმის მხოლოდ ლიტურგია ბატონობს. ლიტურგია კი სამრევლო ღმრთისმსახურებაა და საჯაროდ სრულდება: სრულდება კონცელებ-რაცია*, ერთიანობისა და საჯაროობის აღბათ ყველაზე ღამაში და ყველაზე ძლიერი გამოხატულება. ლიტურგია მხოლოდ მსხვერპლშეწარვა კი არ არის საჯაროობითა და ძმობით; ამავე დროს მოსწერიაცაა მონანიებისა და განწმენდისა, ყველა ვედრების შესრულებისა, წყარო ყოველგვარი სიკეთისა და ნიჭისა. ის განწმენდს სულსა და ხეუღს ყოველი ცოდვისაგან, აცხრობს სულის დაუოკებელ ღწოლვას და შეამკობს მას სულიწმინდის ძღვენით. ის არის ღვთის ქება-დიდების მსხვერპლშეწარვა, სამადლობელი მსხვერპლი (ექპარისტია), რომელიც საღვთო პატივს მიაგებს უფალს და მადლობას უძღვნის ნვენთვის მოვლენილი ყველა სიკეთისათვის. დაბოლოს, აღმოსავლელთა ლიტურგია, როგორც საერთოდ ყოველი ტეშმარიტი ლიტურგია, არის ერთიანობის საიდუმლო ზიარება, რომელიც აღამიანს ღმერთთან აერთიანებს და სამების ერთარსობის სულიერ ხილვას მიუბოძებს.

ეს ლიტურგიკული ცხოვრება ამაღელვებლად უშუალო და გულწრფელია. აღმოსავლელთა სული საკურთხეველთაანა დაკავშირებულია. ის მათი სახლია, სადაც ყველაზე კარგად გრძნობენ თავს და აღარ სურთ მიხი მიტოვება. ხირიელი მღვდელი წმინდა მსხვერპლშეწარვის ბოლოს ასე ღოცულობს: „შვილობა შენდა, პოე წმინდაო და საღმრთოთ საკურთხევლო უფლისაო! არ ვიცი, კვლავ დავბრუნდები თუ არა შენთან. ღმერთმა იწყებს, კვლავ ვიხილო ზეჲად პირველ-შობილის ეკლესიაში..., შვილობა შენდა, პოე წმინდაო საკურთხევლო დაგებისაო“¹⁵. ესაა აღმოსავლელთა ღოცვა, გრძელი, ხანგრძლივი ღოცვა, რომელიც ხშირად მიუღი დღე და ღამე გრძელდება და ხიცოცხლის დიდ ნაწილს მორწმუნეს ეკლესიაში ამყოფებს, რადგან ნათქვამია: „მოკლებულად იღოცვედით“ (1 თუხ. 5, 17) და „ითხოვედით და მოგეცეს თქვენ, უხებდით და პოვოთ, ირცედით და განგელს თქვენ“ (ღუკა 11, 9).

აღმოსავლელებმა რომ უფლის ეს მცნება კარგად გაიგეს და ცხოვრებაშიც განახორციელეს, ამას მწიციება არ სჭირდება.

* საყოველთაო ზემა. დღეხსწავლი.

ლოცვას უკავშირდება აღმოსავლური ეკლესიის მარხვა. ეს კავშირითაა რომლის სათავეც ხალხით წერილშია (მარკ. 9, 29; ხაქმე მოციქულთა 13, 3), ნათლად გუგურობინებს, თუ რა დიდი მნიშვნელობა უნდა ადმოსავლეთში მარხვას, უნო მივაპერთ, როგორ ქლერს ერთი ლექსი, რომელიც კარგად გამოხატავს ამ იდეას:

„მარხვავ და ლოცვავ,
 თქვენი გვისხენით ცოდვითაგან ჩვენთა;
 ხაქმინდევ და გულმოწყალებავ,
 თქვენით ძაღვების ხილვა ღვთისა.

მარხვამ აიყვანა
 მოხე შინაა ზედა;
 მან დაუწესა კანონი ხალხებს
 ნებითა ღვთისათა.

მარხვამ აიყვანა
 ელია ცათა შინა;
 მან იხსნა დანიელ,
 მღვიმესა ღომითასა.

უფალი ჩვენი იესო
 თრმოეცი დღე იმარხვიდა,
 ვიდრე მან თვისი მამა განგვიცხადა,
 რომლისგან ვიხილეთ ნათელი ყოველთა“¹⁶.

მოელ აღმოსავლეთში მიღებულია აღმოსავლური მართლმადიდებლური ეკლესიის თხი მარხვა (აღდგომისწინა დიდი მარხვა; მოციქულთა ღღესასწაულისწინა მარხვა, რომელიც იწყება სულიწმინდის მოვენის ერთი კუთის თავზე დაწესებული ყოველთა წმინდანთა ღღესასწაულის მომდევნო ორშაბათიდან და გრძელდება 28 ივნისამდე; მართამის ზეკად ამღლებისწინა მარხვა, რომელიც I აგვისტოს იწყება, და შობისწინა მარხვა 15 ნოემბრიდან 24 დეკემბრამდე). ამით ემარება კოლევ წმინდა ადაის და მარის მარხვა და ქალწულის მარხვა ნესქორიანელებთან, პერაკლეს (კეხრის) რვაღლიანი მარხვა (დიდი მარხვის წინ) კოპკებსა და ეთიოპელებთან, იონა წინასწარმეტყველის ქდაგების აღსანიშნავი ნინეველთა მარხვა¹⁷, რომელიც გაგრეცლებულია ხირელებთან და სხვა დანარჩენ ხალხთა შორის და რომელიც წინ უსწრებს დიდ მარხვას და სხვადასხვა ეკლესიაში სხვადასხვა ხანგრძლივობისაა.

სომხური ეკლესიის მარხვის პერიოდები შემდეგია: 1. აღდგომისწინა



დადი მარხვა; 2. ხაშობათ მარხვა 30 დღეცმნობან 5 თხურამდე; ნახევლითა მარხვა, რომელთაც ანაჯავრობაც* უწოდებენ (დადი მარხვის პერიოდის წინ); 4. ქლიას მარხვა ხელაწმინდის მოღვეის შუქლევ მყოფი კურაში; 5. გრიგელ განმსხაილელების მარხვა მის ნაწილთა აღმოსვასების დღესახაჯელის წინა კურაში, ე. ი. ხელაწმინდის მოღვეის შუქლევ მყოფი კურაში; 6. ქისაქეს განცხადების წინა კურა; 7. მართაძის ამღვლეების წინა კურა; 8. წმინდა ჯვრის წინა კურა; 10. წმინდა ჯვრის შუქლევ მუქი კურა. II. ე. წ. პაწრობარქ იაკობის მარხვა შობის წინ. დადი მარხვისაგან განსხვავებით, ეს მარხვები მხოლოდ იათი კურა გრძელდება, კურის განსვლიობაში ყველა აღმოსვალელებისათვის ხამბრხე დღეებთა აგრეთვე თინამბათი და პარსკევი.

თუ რისგან უნდა შეკავოს თავი აქველა მარქმუნებ, თავისუფალ-მაც და მინამაც, კაცობაც და ქლიმაც, წინამხილმაც და მხახურმაც, 12 წლას ბავშვდანი მოყოლელები", განხაკურთებით აღდგომის წინ დადი მარხვის პერიოდში, ეს ხასს სქისობხერებულ ვისკომბისის მიქელ გალილელის ხომოგანხიხანა. მათ თავი უნდა შეკავოს ხორცისაგან, კვარცხისაგან, ყველისა და რძისაგან, ფრინველისა და ყოველგვარი ცხოველურისაგან¹⁸. ასევე აკრძალულია სუთი და ღვინო, ცხამი და თევზი. არ არის ნებდარიული სვევლებრთავ აღბრთი ხარკული, გამბწარვაც, შაბათ-კურის გარდა, არ არის მიღებული; დღესახაჯელ-თაგან შეიძლება აღინაშნოს მხოლოდ 40 მარქმეთა და გამოქაღების დღესახაჯელები. არ უნდა იქორწინოს, არ უნდა ბარხათს წინამხილვარი და არ უნდა აჯრობოს მიქელ; არ შეიძლება არც მკვდლის კურთხევა, ხოლო ნაიღობა დახამეება მხოლოდ აუცილებელ შემთხვევაში. სხვა მარხვის დღეებში უმუქხად მხოლოდ ხორცეული ხაქმლებთა აკრძალული.

მარხვის წესებს რომ მკაცრად იცავენ აღმოსვლელები, ამის ხაბურად გამოხეება ახალგაზრდა კობქი ქისაქარის ქვევა ყვეპარს უდაბნოში. დოქტორი პიერბენეი ამხიან დაკავშირებით ასეო ამბავს გვიამბობს: ამე ვიკავი მუგეთა ხამბროვანის ვულხე და ცხენით მივდიოდა ერთ კობქ მხახურთის ერთად... დამბის მოახეთის გავლით ხანკესუარს რაბრისაგან დერ-ელბახნოში. მთე უმარქალოდ აქმუნებდა შამქელ კლდეებს, რომელთა ფერობებზე ვარო ბულიკებით მივეჯვითი ცხენებს დადი მინილით უნდა გავკველით ფეხით. მე რუსები დამსკდა ხაქხისაგან, ენა გამბნრა. რა შვეება იყო, როცა რაბრის სქნობის ხრდელში შვევითი, ხადა; სვენივის მხად იყო ხაქხზე. წენიანი მახდარხები, ვეკარკური პაკურა ფართობლები. მე ხარბად ვახველებდი რუსებსა და ენას ამ რკბილი ხაქოების წვენით და, ბუნებრივად, სქის მხლებელმაც ვიარჯობდა, მაგრამ ის ერთი სვევის

* წინსვალა წინახელია.



ძირის იყდა ღრმა ფიქრში წასული, არაფერს ჰამდა; ამიტომ ფიქრის
 ვიფიქრე, მემ დაკრა და ვიწყებზე აღარ არის-მყოქი, სენს კანსეკანე²⁰
 რაქომ პირს არ გაიხველებ და წერვიდის არ მოიკლავ-მყოქი, მაისხვა:
 „მე ქრისტიანი ვარ და დღეს მის ჩასვლამდე უნდა ვიმარხული“²⁰.

მარხვის დღეების რაოდენობისა და მისი წესების დაღვის ხანაჲების
 მისდევით უკლებლად უნდა დაეცხენათ, რომ მარხვის აღმოსავლეთში
 პარკეთი ეპრობიან და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ, ეს
 მართლაც ასეა. აღმოსავლეთის თვალში მარხვის მნიშვნელობა
 განეხიბვლიდა და მისი ძალა დუის წინაშე — შეუცვლელია, მარხვა
 კიდევ უფრო მეტია: ის სენი სხის ერთ-ერთი გზაა, რაც ცხადად
 ჩანს სენით მოყვანილ დღეში. იგივე აზრი გვხვდება აღმოსავლური
 ეკლესიის მამებთანაც, მერედ დამახახათებულა ერთ-ერთი პაპის
 ხატეგები, რომელიც ხარხელ მარტვილის ხიმინ ბარ ხაბაქს (IV ხაჯ.)
 მიუწერება: „მთა, ქრისტი, რომელმაც შენი მარხვით სენი ბუნება
 გაამარხილ“²¹. წმ. ეფრემ ასური კი, ვინც აღმავრებით აღხავეს
 თორმეტი პაპი უხდენა მარხვის დიდ მნიშვნელობას, ასე განხილვებს
 ქრისტიან მარხვას: „ესა მთლიანობის მარხვა და მისი გამარჯვების
 დასაწყისი... რადგან მარხვით გაიმარჯვა მთლიანობისა, თუმცა
 შექმლი სხვა რამთაც გაემარჯვა, ამით გვეუცხადდა სენს უოღო-
 ხსნელ ძალა, რაც მარხვამა დაფარული“²². ქალდეელთა დირქო-
 ვაისაც გაითავისა ეს აზრი: ერთ ანტიფონურ გალობაში ხაჯულიათ
 წლის გარკვეულ დღეებში დაკრია ასე მამრობეს უფლის: „შენ,
 რომელმაც მარხვითა შენითა ქვეყნის მოეც ხხარული და სენის
 დღესხაწული“²³.

ასეა ვხვდებით, რაქომ არ იდლებიან აღმოსავლელი მამები
 ხსნიდელა განაცხადის მარხვის — „ეველა ხეყოთა ფარის“ —
 ხედავდ და მისი კობიური სემოქმელებ კაშკაშა ფურებით დახარონ,
 ასე ამოიძხებს წმიდა ეფრემი: „უბაწიებებს უნდა უხაროდეს მარხვის,
 მისი ხსხურეულის, მოხვლა! დაე, თუემის ჩათელმა თაქისი ხატრუის
 მოხვლა! რადგან მარხვა ამის ფეხა, რომელსაც მარხვება ეველა
 ნაყოფი ხაწმინდისა, ამ თაუუხვლანზე მარხვება ხაწმინდე, სემობს
 ქალდეელთა, ხრობს მოთმინება“²⁴. მარხვა, რომელიც „ახახამოფნი
 სურნელის მქონე გუნდრუკის მსგავსად, დმროთიან აღის, გვიცავს
 სულისა და სხეულის, მოღიანისა და ცალკეულის ეველა მარხვანი,
 ის შევკადლებინებს შევხარულით სენი მოვალეობანი დუისა და
 მოყვანის წინაშე და უყოღველნი წარდგეო დუის ხამხავრის წინაშე,
 რამეთუ სენი მარხვით შევედლია დავაპურით მამურნი, დავარწკუ-
 ლით მკურნაღნი, შევმობით შიშველნი, დავკრძაღლით მოვალეუ-
 ლნი“²⁵. მარხვა ამკობს და მოხავს არა მარტო სხეულის და სულის,
 არამედ ცოდნისმოვლარე ვიწყებხაც: „გონიერითათვის ის დაა ხავანიუ-
 რაა, მკოდნეთათვის — გულის სეწარება, ბრძენითათვის — სულისიერი

საზრდო²⁶. მარხვა კიდევ უფრო მეტია. კიდევ უფრო აღამაღლებს მადღმობილ სულს; ასპერაკებს, სულიერებით აღავებს აღამაღლებს მას ზეცამდე და თვით ღვთის ხილვასაც კი შეაძლებინებს, რადგან ღვთისმობავნი, რომლებიც „მარხვით მადღმობილნი ხდებიან და განსპერაკდებიან, განიწმინდებიან არა მარტო მწიკვლისა და ცოდვითაგან, არამედ შეუკავთ წმინდა ღმერთი თავიანთი სულების სამყოფელში“²⁷. ასეთი მარხვა „კურნავს ცოდვით მოწყულთ, იხსნის საჩიანთ შეპერობილთ, წამოაყენებს მათ, ვინც უღმრთოობით დაეცა, გასკურნავს მანკურებით დაავადებულთ, განწმენდს გარყვნილებით შებღულულთ, განანათლებს ბოროტებით დაბნელებულთ, ყოველგვარი ცოდვისაგან განწმენდს და სრულყოფს მათ, ვინც მარხულობს, აღავებს სულებს ნათელი ბრწყინვალებით ღვთის საშინელი, სხივმეფნი ტახტის წინაშე. მარხვის მეოხებით იღებენ მემკვიდრეობად მარადიულ სიკეთეს, წყარობას წვენი უფლის იესო ქრისტეს მამათ“²⁸. ესაა შეჯამებული სახით წმიდა და ღვთივსახსურველი მარხვის არხი და ზემოქმედება.

მაგრამ საჭმლისაგან თავშეკვეთა და ნაყოფინების სურვილის დათრგუნვა საკმარისი არ არის, უფრო მნიშვნელოვანია ნამდვილი აღმამანისათვის მარხვის მოთხოვნების შეხრულება. მხოლოდ ამ გზით იქნება მარხვა ნაყოფიერი და სული ამაღლებსა ხწმინდის, უცოდველობის და ღმერთთან კავშირის მწვერვალზე. „რამეთუ წვენ სხეულისა და ცხოველი სულისაგან ვართ აგებულნი, — ამბობს ისააკ ანკიოქელი, — წვენი ეველა მოქმედება ისე უნდა წარვიმართოთ, რომ ორივემ, სხეულსაც და სულსაც, თავიანთი საზრდო მიიღოს. მიღათ, საკვები ისე მივიღოთ, რომ წვენს სხეულს შერწყმს ძალა და შეძლება, და იმ მანხით ვიპარხულოთ, რომ განსკიცადეს წვენი სულის ძლევათხიბლება სხეულზე, წვენმა პარსა დაიძმოს საჭმელი და გულმა — ცოდვა, რათა წვენი პარს მარხვა წვენივე გულის თქმსიან ერთად კმაყოფილებით იქნეს აღქმული... იმ დროს, როცა პირი მარხულობს, ენამაც სახრუველია იმარხულოს, რამეთუ უქმი ღაპარაკით წვენი მარხვა უხარგებლო არ გახდეს... პირი უარს ამბობს საჭმელზე, მაგრამ თვალუმბაც უნდა შეიკავოს თავი; პირველმა არ უნდა მიიღოს ღვინო და მეორემ — ბაწიურება!... ვინც პირით მარხულობს, არ ჭამს, სმენიათ; უნდა იმარხულოს, ასე რომ არ შეუქმვას ყურში ცილისწამების დახვარა, რომელიც კლაავს სულს, რამეთუ ოდეს სული, სხეულის ეს მებრძოლი დედოფალი, ბრძოლისას მხოლოდ პარს იცავს მარხვის ჯაკშით, ყურებს კი დაუცველს ტოვებს, მარცხს განიცდის... ხელუმბაც უნდა იმარხულონ სხეულის სხვა ნაწილებთან ერთად და არ ახევენ მარცხის ცდუნებას. მოკლედ, მიეღი სხეული უნდა განიწმინდოს“²⁹.

მორჩილება, ღოცვა, მარხვა არაფრად მიიჩნევა და არც სარგებლობას მოიქანს, თუ მათ სიყვარულში არა აქვთ ფეხვი გადგმული: „ხოლო სიყვარული არა მაქუნდეს“, — ამბობს წმ. პავლე, — „ვიქმენ მე ვითარცა რვალი, რომელი ოხრის, გინა წინწილი, რომელი კმობედ“ (I კორინთელთა, 13, 1). ეს სიყვარული, რომელიც თვით ღმერთია და ქრისტიანობის საფუძველს შეადგენს, ორმხრივ ყვავის: ღვთისა და მოყვასის სიყვარულში. ვინც მისი სურნელი შეისუნთქა და შეივგრძნო, მან სჯული აღასრულა და სრულქმნილებას მიაღწია.

მამებმა იციან ეს ფუძემდებელი ჭეშმარიტება. დარწმუნებულნი არიან, რომ უსიყვარულოდ ყოველივე ფუჭია და ამოიებაა. ამიტომ ეღერს მათთან ამაღლებულად და საზეიმოდ სიყვარულის პიმნი, რომელიც ზეცასა და მიწას აერთიანებს და აღამიანის არსება ღვთაებრივ სიმადლეუდ აყვავს: „სიყვარული არის სამოთხის გახადები და მარადიული ცხოვრებისაკენ მიმავალი გზა“, ნათქვამია სიყვარულის შესახებ ქადაგებაში, რომელიც მანდაკუნის მეწერება. „სიყვარული შეიქმნა აღამიანს ღვთის შვილად და სამოთხის მეგვიდრედ. სიყვარული ცვალებად ბუნებას მარადიულ ფორმას აძლევს და მოკვდავს უკვდავყოფს, ის მიწიერს ზეციურად აქცევს და მაწერიადღურს — სულიერად. ვის ხელეწიფება უმღეროს სიყვარულის ენითოქმედ და აუწერულ სიდიადეს? ღვთის უსასრულო არსების მსგავსად იღუმალია სიყვარულის ბუნება; და როგორც უსასრულო ღმერთი ღვთის ყველას სიახლოვეს და მათ გულში დაივანებს, ვინც მშვიდი და მორჩილია და მის სიტყვას მისდევს, ისე სიყვარულიც ახლოა მათთან, ვინც მისკენ იღრცვის, რადგან ის მოდის და დაივანებს მათთან, ვინც მას ეძიებს; სიყვარულს უყვარს მისი მოყვარულნი და არ სძულს მისი მოძულენი“³⁰. ასე ამაღლებულია სიყვარული აღმოსავლური ეკლესიის მამებთან.

მიუხედავად სიყვარულის სადიდებელი ამ პიმნისა, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეკლესიის მამები, რომლებიც ცნობილი არიან, როგორც პრაქტიკული აღამიანები და რომლებიც შიოს არიან მხოლოდ თეორიული მსჯელობისაგან, ძირითადად მოყვასის სიყვარულს მიაყვრობენ თავიანთ მხერას. მათი აზრით ღვთის სიყვარული ფუჭია და უსარგებლო, თუკი მან მოყვასის სიყვარული გვერდით გადახდო. ღვთის სიყვარული მხოლოდ მოყვასის სიყვარულით დასტურდება, და ვინც ამ სიყვარულით არ არის გამსჭვალული, ვერ შეძლებს ღვთის სიყვარულით აერთოს. ამის გამო წმინდა მამები განსაკუთრებით წინ წამოსწევენ გულმოწყალებით მუშაობას. ესაა ღვთისა და აღამიანის ჭეშმარიტი სიყვარულის საზომი: „მას შემდეგ, რაც უფალმა ბევრი მითითება მოგვცა სიყვარულით დაკავშირებით, — ამბობს მაკარი, — გვიბრძანა, ვეძიოთ ღვთის სამართალი“. მან იცის, რომ ეს

სიყვარულის დედა. რადგან მოყვასის გარეშე ხსნა არ არსებობს მოყვასი არის გზა ღვთისაჲც; ვინც ამ გზას გადაუხვევს, მკვდარი გზით წავა და სამოთხე მოუღწეველი დარჩება: ამიტომაა ხაზგასმული ქმედითი სიყვარული, ე. ი. გულმოწყალება ღატაკთა, უპოვართა და უღონოთა მიმართ, ის უფრო მადლია დგას, ვიდრე ქალწულება, მკაცრი მარხვა და „მრავალი ღირსეული ხაინოება“. მაგრამ მარტო ეს არ კმარა, ყოველ ადამიანში უნდა ვეძიოთ იეთი ქრისტე. როცა შენ შშიურს დააპურებ, მკურვალს დაარქვებ, უცხოს უმასპინძლებ, სწულს მოინახულებ, სუსტს ფეხზე დააყენებ, მათში ქრისტეს უნდა ხედავდე: „ყოველივეს, რასაც შენ შშიურს აძლევ, ქრისტეს ხელში ხვდება, მან მრავალგზის მოგაგოს შენ სამაგიერო მთორედ მოხელისას“³².

მოყვასის ჭეშმარიტი სიყვარული მიგვიყვანს ქრისტეს სიყვარულთან, ის კი — ღვთის სიყვარულთან. „რამეთუ ათი ქრისტეს სიყვარულისა აღძრავს სულს, აღანიებს და გააცხოველებს მას ღვთისა და ზეციური სიკეთის სიყვარულისათვის“³³. მაგრამ გზა, რომელიც ამ ზეციური სიმაღლეებისაკენ მიდის, ძნელია და ცუდიანი. ამიტომ უნდა განაწმინდოს სული პირველ რიგში ყოველგვარი მარტორი სიყვარულისაგან და უარი თქვას მარტორ სიამოვნებებზე; ის უნდა იღრკვიდეს უფლისაკენ „გულმოდგინე ძიებით, ცდითა და ბრძოლით „და მადლია წმიდა და საღვთო სულისა შეიკვბოს. ეს კი შესაძლებელია ღიადით, რადგან „სიყვარული ღოცვის ნაყოფია“, ამბობს ისაჲ ხანდელი. ყველაზე ნამდვილი და უწყუარი ღოცვა კი არის კვლავ წმიდა კამისწირვა, რომელიც გვასწავლის იმის სიყვარულს, „ვინც მდიდარაა გულმოწყალებით და აღხავსეა სიყვარულით“³⁴. ამიტომ შესაძლებელია ქალღმერთი მღვდელი ღმერთის განმეორებით, რათა აღავსოს სწავნი სულელები „მისი ღვთაებრიობის სიყვარულით“ და გაგვანათლოს, რათა მისი „გამაცხოველებელი და ღვთაებრივი აღთქმებიდან შევძლოთ „შეექმნათ სარგებელი, სიყვარული, იმედი და სიწმინდე“³⁵. კამისწირვა აერთიანებს ადამიანს ღმერთთან და მიჰყავს იგი სრულყოფილ სიყვარულამდე, რომელიც არის „სიმკაცრე სრულებისა“ (კოლასელთა 3, 14).

სრულყოფილება, სრული სახით ღმერთში გამოვლენილი, არის მზანი ყოველი რელიგიური სწრაფვისა და მწვერვალი ნეტარებისა, რომელიც ღმერთის ერწყმის. გზები, რომლებსაც მისკენ მივყავართ, არის ძირითადად მორჩილება, ღოცვა, მარხვა და სიყვარული. მორჩილება საფუძველს უყრის სულიერ შენობას, ღოცვა და მარხვა თავს ევლებიან და ზრუნავენ მასზე და ზრდიან მას უფლის კალთამდე; სიყვარული აგვირგვინებს ამ შენობას და შეამკობს მას მარადიული და წარუვალი სილამაზით, რომელშიც სამგვაშოვანი ღმერთი შეიკნობს თავის თავს და მოყვარული სული ადასკურებს მის ხუბსტანციურ სიყვარულში მონაწილეობას მარადის და უკუნისამდე.

1. Franz Cöln, Der Nomokanon Michaels von Malig. Oriens Christianus 6 / Rom 1906/ S. 99.
2. Nik. von Arseniew, კრებულები: Der christliche Osten /Regensburg 1939/ 172.
3. Makarius der Ägypter /München 1913/ 101 /Bibliothek der Kirchenväter/.
4. იქვე. 218.
5. იქვე. 375.
6. Th. Jos. Lamy, Sancti Ephraemi Syri Hymni et Sermones I./Mecheln 1882/ S. 396.
7. იქვე. 238.
8. Prinz Max von Sachsen. Missa chaldaica /Regensburg 1907/ 33-34.
9. მაკარი, დახს. ნაშრ. გვ. 380.
10. მაკარი, იქვე. 298.
11. P. Koetschau-ის ოსარგზანი /München 1926/ 43 /Bibliothek der Kirchenväter/.
12. Euringer, Die äthiopische Anaphora des heiligen Athanasius. Oriens Christianus III. S. 2 /1927/ 249-251.
13. Armenische Väter 2 /München 1927/ 79-80 /Bibliothek der Kirchenväter/.
14. შედ. Origenes დოკვა, დახს. ნაშრომი 35, 37-38.
15. Prinz Max von Sachsen. Missa syriaca-antiochena /Regensburg 1908/ 54. მსგავსი დოკვა არის მართლმადიდებელი წარების პოლემიკა.
16. H. Junker, Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts. Oriens Christianus. 8. Jahrgang. 107.
17. ეს მარხვა, რომელიც მე-6 საუკუნეში დაწესდა (შედ. Osk. Braun. Das Buch des Synhados. Stuttgart 1900/). შეხვლია ძველ ქართულ ეკლესიასაც. ნეტარიანელების განცხადება მარხვის შესახებ იხ. Paul Krüger, Die Regenbitten Äphrems des Syrens. Leipzig. 1933.
18. Fr. Cöln, დახს. ნაშრომი 155.
19. იქვე 155-159.
20. Die koptische Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, der christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart /München 1936/ აღმსიხვედველი ხაზითაა აღწერილი მარხვის განახლებების მარხვისაგან თავის შეკავების მარხვის შეწყვეტისაგან.
21. R. Graffin, Patrologia Syriaca I. 2 /Paris 1907/ 1050.
22. Th. Jos. Lamy, დახს. ნაშრომი 2, 678.
23. Prinz Max von Sachsen. Missa chaldaica დახს. ნაშრომი 12.
24. Lamy, დახს. ნაშრ. 708.
25. Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter /Kempten – München 1912/ 227-29.
26. Lamy, დახს. ნაშრომი 652
27. Armenische Väter დახს. ნაშრომი, 68.

28. ԵՂԻ. 76.
29. Ausgewählte Schriften der syrischen Väter gotsch. ԳՆՆԵՐՈՒՄ 217-18.
30. J. H. Petermann, Brevis linguae armenicae grammatica /Karlsruhe-Lieipzig 1872/ 27-28 /Chrestomathia arm. /.
31. Makarius, gotsch. ԳՆՆԵՐՈՒՄ 285-86.
32. Armenische Väter, gotsch. ԳՆՆԵՐՈՒՄ 2. 97. 147.
33. Makarius, gotsch. ԳՆՆԵՐՈՒՄ 79. ՅԱԳԳԵՆԻ ՀԱԳԳԱՆՆԵՐՈՒՄ՝ ՀԻՆԿԻՅԱՆՆԵՐՈՒՄ ԱՂԻՏՈՒՄ ԱՆՔՆԱԳՐԱՆՈՒՄ ԻՆՏԵՐՅԱՆ ԵՎ ԵՎԱՆՔՆԱԳՐԱՆՈՒՄ ԳՆՆԱԳՐՈՒՄ, ԵՎ ՄԱՍԿՈՒՄ ՀԱՐՍՏԱՆԻ ԱՆՔՆԱԳՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆ:
34. Prinz Max von Sachsen. Missa chaldaica, gotsch. ԳՆՆԵՐՈՒՄ 12.
35. ԵՂԻ. 8; 14.





წიგნის ნიშნის ლაპარაკი და ქართული პროვინციული
შეხვედრის ისტორია*

წიგნის ბიბლიოგრაფიკულ პედაგოგიკურ დამსჯერებლად დაამ-
ტყობა, რომ წიგნის ქვეშ, შეხვედრის ნიშნის წიგნების, რომელთაც
IV საუკუნეში ქრისტიანობაზე მოაქცია საქართველო, ფიქრობდა ან
არა, არამედ ისტორიული პიროვნება¹. ამით საბოლოოდ გაამარჯ-
ვებინა მისი ნიშნის, რასაც ქრისტიანული დიდი ხნის იტალიური, და
სამხრეთ-დასავლეთ მთელი ბიბლიოგრაფიკული პედაგოგიკის ამ საკითხის
დაკავშირებით, თავის მოხელისთვის პედაგოგიკის, უბრალოდ უბრალოდ,
რეფორმის კვლევის ისტორიის ვერსიის²; ეს ისტორია მისი სწორი
საუბრის და ამისთვის წინადადება უნდა მივიჩნიოთ მთელი ამ
კვლევისთვის, რომელიც დროთა განსვლილობაში ჩამოყალიბდა წიგნის
ნიშნის პიროვნების შესახებ.

მთელივე იმისა, რომ ნიშნის მიერ საქართველოში ხსენების
ქვეყნის ფიქრობის ისტორიულად დადასტურებულია, საქართველოს
ისტორიის ვრცელ მხარეებზე ითიქის ვერსიის კვლევის ვერ
გაბეზობით, რომელიც მისი კვლევის არსებობის ამტკიცებებს და
ქვეყნის მის სამხრეთ-დასავლეთ მთელივე უბრალოდ, პირიქით,
ქართული და ხომალტი წყაროების მიხედვით, ითიქის VI საუკუნის
ბიბლიოგრაფიკის, ე. ი. დღევანდელი ადმინისტრაციული საქართველოს
განმარტობისთვის წარმოგვიდგება არა ნიშნის, არამედ უფრო მეტივე
კრიტიკული პირიქით, ხომალტი მოქცეულია. ეს კარგად ჩანს VII საუკუნის
დასაწყისში ქრისტიანული კათოლიკის კრიტიკის და ხომალტი კვლევის
წარმართულ პირებს შორის მიხედვით-საქართველო საქართველოს შესახებ

* Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen
Nationalbewußtseins, Byzantinische Zeitschrift, 40, 1940, S. 48-75.

1 Les débuts du christianisme en Georgie d'après les sources hagiographiques,
Anal. Boll. 50 (1952) 5-58.

2 Historia eccl. X, 11, in-Eusebius' Werke II 2 (1. pg. 1903) 973-976,
Ausgabe von Th. Mommsen.

3 ვახუშტის წიგნი, თბილისი, 1901, 169 (ნიშნის); ივ. ჯავახიშვილი, ქრისტიანული
ისტორია, I, (თბილისი, 1928), 352-353.

გამართულ დავახთან დაკავშირებული მიმოწერიდან³.

ეს შეხედულება საქართველოსა და ხომხეთში ისე საყოველთაოდ აღიქვა, რომ კ. კეკელიძეს შეეძლო ეთქვა: „ერთი საქვეთი, გრიგოლის მიერ ქართველთა მოქცევა ურყევი რწმენა ყოფილა არა მარტო ხომხებისა, არამედ თვით ქართველებისაც მუთუ საკუწქემღ“⁴.

მხოლოდ მოგვიანებით დავდევით სრულიად ახალი ვითარების წინაშე ცნობილ შატერდულ ხელნაწერ კრებულში⁵, რომელიც 973 წლით თარიღდება, შესულია შემდეგი თხრობები: 1. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ — ქართული ისქორთის მკარე ქრონიკა, რომელიც აღუქმანდრე დიდის გამოსენით იქცება და არაბების ბატონობამდე მიდის. 2. „ცხოვრება წმიდისა ნინოსი“: ა) აღწერილი ხდომიე უჯანმელისა, ნინოს მოწაფისა, წმინდანის წარმოშობის, მისი საქართველოში ჩამოსვლის, არმაზის კერძების მხხვრევის შესახებ; ბ) ხიდონიას, ახვეე ნინოს მოწაფის, მონათხრობი შეუბს მოქცევის, პირველი კლდეების მშენებლობის, ერთ-ერთი სვეტის საწაულელებრივი აღმართვის შესახებ... გ) მღვდელ აბათაარის მონათხრობი თავისი მოქცევის და უფლისა წმინდა კვართის შესახებ; დ) თხრობა სამი ჯერის აღმართვის შესახებ; ე) კადვე სხვა თხრობა ერთი ჯერის აღმართვის შესახებ; ვ) წიგნი მირიან შეუბს; ზ) მთხვე ანდური; თ) წმ. ნინოს ხადიდებელი ლოცვები; ი) ნინოს გარდაცვალება“.

ძალიან ძველია დაბეჯითებით მხედლობა ამ არავითგაროვანა გადმოცემების წარმოშობაზე და შინაარსის შესახებ, რომლებშიც ისქორთული ფაქტები და გულებრევილი ფანჯახის საყოფი ერთმანეთშია გადახლართული. და მაინც ერთი რამ თავიდანვე გარკვევით შეიძლება ითქვას: შემდგენელი შეუძლებელია ამავე დროს მისი ავტორიც იყოს. ეს გამომდინარეობს იქიდან, რომ ყოველ ცალკეულ თხრობას დახრულებული სახე აქვს და რომ გარკვეული მოვლენები (მაგ., ნინოს წარმოშობა, ჯერის აღმართვა, წმ. კვართის გადმოტანა და ა. შ.) მრავალჯერის მეორდება. ცხელია ეს თხზულება რომ ჩვენი ავტორის კლამს უმაღლოდეს თავის წარმოშობას, ის სამედიდოდ ყოველ საგანს თავის ბუნებრივ ადგილს მოუქნდა და გაუხაროილებელ გამეორებებს თავიდან აიცილებდა. ამ ელემენტარული მოთხოვნების

4. კ. კეკელიძე. Die Bekehrung Georgiens zum Christentum. I. pg. 1928. 18 (კ. კეკელიძე. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისქორთულ-ქრონიკოლოგიური საკითხები: კრებულება. IV, 1957 გვ. 262).

5. Anal. Boll. 40 (1922) 279-280.

6. კ. კ. თაყაიშვილი. Описание рукописей... Сб. материалов для описания... Кавказа 41 (Тифлис, 1910), с. 1-96; 42 (1912) с. 1-64.

7. შეადრე Peeters, დასახ. ნაშრომი 49, ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, 185-186.



შეუხრულებლობის გამო, რაც უბრალო შვერლოურ მოღვაწეობას უნდა ახასიათებდეს, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ავტორმა მხოლოდ შეკრიბა და ერთ დიდ ნაწარმოებად გააერთიანა მისი დროისათვის უკვე გავრცელებული და აღბათ წერილობით დადასტურებული ცნობები წმ. ნინოს მოღვაწეობის შესახებ, ისევე როგორც იპოლიტეს და ეპიფანეს ნაწარმოებები.⁸

უკმათ მოგვანილი ხა გვინუენებს, რომ წარმოდგენილი მასალის შინაარსი თავს იყრის ერთი ქალის სამხიონწრო მოღვაწეობის გარშემო: ესაა არა გრიგოლ პართელი, რომელიც აქ ერთხელაც არაა მოხსენიებული, არამედ ნინო, რომელიც უცხოეთიდან ჩამოიდა და სასწაულებით და ღოცვით მიეღ საქართველოს ახალ სარწმუნოებაზე მოაქცევს.

ესაა საოცარი კრანსფორმაცია, რაც განიცადა ნინოს სახემ ქართველი ხალხის ცხოვრებაში, რით უნდა აიხსნას იგი?

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად და ნათლის მოსაფენად როგორც საქართველოში, ისე საზღვარგარეთ სხვადასხვა თეორია წამოაყენეს, რომლებიც აქ უნდა განვიხილოთ.

პირველი თეორია ნ. მარს გუთუნის, წმ. გრიგოლის ცხოვრების არაბული ვერსიის მიხედვით, რომელიც მარმა 1902 წ. იპოვა სინის მონასტრის ბიბლიოთეკაში⁹, გრიგოლს დუბუკებთან (ნენხებთან), აფხაზებთან და ალანებთან ერთად იბერებიც მოუქცევია და მათთვის ყველასთვის ეპისკოპოსები გამოუგზავნია. ამ ლეგენდარულ და ქრისტეანურ საბუთებზე დაყრდნობით, რომელია მიხედვითაც გრიგოლი მიიღო კავკასიის მოკაქულად გვევლინება, მარი ამტკიცებდა, რომ „იბერიაში ქართლი (აღმოსავლეთ საქართველო) კი არ არის ნაგულისხმევი, არამედ დასავლეთ საქართველო, სახელდობრ, სამეგრელო“¹⁰, სადაც უნდა იქნას გადატანილი ნინოს მიხიონწერილი მოღვაწეობა; აღმოსავლეთ საქართველოს გაქრისტიანება კი გრიგოლს ხედა წილად¹¹.

ს. კაკაბაძე¹² და განსაკუთრებით კ. კვეციანი¹³ იმ ნიშნით ცვლიან მარს თეორიას, რომ იბერიას აღმოსავლეთ საქართველოში ტოვებენ,

8 შეკრებს უნდა გუთუნოდეს სტალიტური გაფორმება და ცალკეულ თხრობათა გარკვეული ურთიერთგაწინასწარება.

9 Крещение армян, грузин, асхазов и аланов святым Григорием. Записки Восточн. отд. импер. русс. археол. общества. 14 (1905). ამ ხელნაწერის შეკმის დრო მარს მე-10 საუკუნეში გადააქვს.

10 სხვადასხვა გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ბერეს და რომელ შვერლებთან საქართველოს „იბერია“ ეწოდება.

11 ჯავახიშვილი, დიხაბ. ნაშრომი, 174, 186-187.

12 წიხდა ნინო და მისი შიშქელობა საქართველოს ისტორიაში (თბილისი, 1912); ა. ჯავახიშვილი, იქვე. 177-179.

13 იქვე. 19-25.



მკურამ „ადურიას“ და „ქარიღს“, უნიფორმული თვალისწინებით მასივს, მკვეთრად განახლებულენ ერთმანეთისაგან. ძველად ადურსა შეეხებასმეფიდა, მათი ძროხით, ქარიულ ჰერკის; იგი მკვეთრად ხრდილოეთით მდებარეობდა; იმ ქვეყნას კი, რომელიც ამ მდინარის ხაზრეთით იყო გაშლილი, უწოდებოდა ქარიული და დედაქალაქად ანაზსა ქარინა. კი კველადის ძროხით, ქრისტიანულ II ხაჯკენიდან ქრისტიან შეხვედრამ IV ხაჯკენულე იგი ხომურსი ხსხელმწიფოს შეხადგენელი ხაწილი იყო. ქარიული, როგორც ჩანს, ხომურითან ერთად მოაქრეს ხომურსი მობიხერებმა, რომელთა პრინციფიკაციაც შეხდგომინი მოხდა გრიგოლ პარიულის ვაგურანში, ადურსა კი ხინომ ვაქარისქანა 355 წელს¹⁴ ადურსა მერ ქარიღის უკან დაბრუნების შეხდგე 349 წელს. აქ შეხდინეს ერთმანეთს გრიგოლისა და ხინოს ხსხელეობი, როგორც ქარიუელთა განსწავიღებლებსა¹⁵. ამ გზით უნდა შექმნილიყო გაერთიანებულ ხაქარიუელთაში ანო ხსხედგისხე ქრდილია“.

იმ წინააღმდეგობებისა და იტორიული შეეხებასობების მიხედვით¹⁶, რომლებიც კი კველადისხის აღიხომება, კი კველადის დებულება და მიხედვად კარბადისხიც, ძალიან ხეცქი ხაქრდესხე დგას¹⁷. ამასქომ უარეცხს ის ი. ჯაგახანუელსა და კი პეტრესხის. კსხს არ იტყვის, რომ „ადურსა“ მოიკვედა ანა მასივს მკვეთის ხრდილოეთით, ათამედ მის ხაზრეთით მდებარე რაიხერებსა, ხკრბინის მიხედვით, რომელიც წარმომსობით მკურე ანადას ვახლდათ და, ამრთად, ხაქარიუელი კარუად უნდა ხკნობოდა, ქალაქი პარმინიკა (ანაზსა) ადურსაში იყო¹⁸. ის მდებარეობდა, როგორც ცნობილია, მკვერის მირაჯკენა ნადირთან ახლოს, ამას ვარდა, ბერძენი და ხომურები გუგარქის მოაგრებს „ადურის პარკახანებს“ უწოდებდნენ¹⁹. (მსგ., ანმუშას და მის ვაქს ვარსქქის, წმ. შუმანიკის ქმარს, რომლის რეხადენქიაიც გუგარქში იყო). ეს გამომდინარეობს აგრეუივე იქიდან, რომ აღმოსავლეთი ხაქარიუელი თრ ქარიუელ უელისწულის, ხერმსხეს

14 წინააღმდეგობა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან ანა აქს ხაქარიუელი 337 წელს ვაქარისქანადა (ჯაგახანუელი, პეტრესი). იგი 355 წელს (კველადის).

15 კველადის დგას, ნან. 50.

16 ჯაგახანუელი, დგას, ნან. 192-194.

17 მანის მობიხერები ხრდილად ანაქანა, რადგან კველადის იტორიული წარმის მიხედვით, ადურსა აღმოსავლეთი ხაქარიუელთაში მდებარეობდა და ანა დიხადეობით.

18 Geographica XI 3, 5. Ausg. Aug. Meineke 1pp. 1877, 703.

19 P. Preters, Sainte Soustanik, martyre en Arméno-Georgie, Anal. Boll. 53 (1935) 268-280. ჯაგახანუელი, დგას, ნან. 190-191. Lazare de Phurbe Histoire de l'Arménie., in: V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie., tome deuxième, première période, Paris. 1869, 283-286. გუგარქი მკვერის ხაზრეთით მდებარეობდა და კველადის ქარიღის იტორიული.



და ასპარუგს, შირის ვაიყო, რაც 370 წლის ახლო ხანებში ბიზანტიის იმპერატორის თანხმობით მოხდა. ამის შესახებ ამიანე მარკელიანუსი შეხვედრე (წიბობს გვაწვდის: „Imperator... divisioni adqueivit Hiberiae, ut eam medius dirimeret Cyrus, et Saurmaces Armeniis finitima retineret et Lazis, Aspacures Albaniae Persisque contigua“²⁰). ამ ცნობებიდან გამომდინარე, სრულიად გარკვევით უნდა დავასკვნათ, რომ კველიძის მოხაზუბა იმ ხანით, როდესაც ის ამის წარმოგვიდგენს, მიუღებელია და არ გამოსდგება ორმაგი ტრადიციის პრობლემის უფლებმხრე გადარჩეულად.

რეალურ კაკაბაძის მოხაზუბა იბერიის გეოგრაფიული მდებარეობის შესახებ კველიძისას უმთავრესად, მნიშვნელოვნად განსხვავდება მისგან ერთ პუნქტში: კველიძის აზრით, ორმაგი ტრადიციის წარმოშობა უნდა ახსნას, როდესაც ბუნებრივი შედეგი მოგვიანებით გუგარქის იბერიანის ან ქართლის პერეოთან პოლიტიკურ-კულტურული შერწყმისა. კაკაბაძე, კველიძისგან განსხვავებით, იმ აზრისაა, რომ ქართველებმა „ჩინის კულტი“ უცხოეთიდან მიიღეს, ე. ი. ამავე ხნის შესახებ, რომელმაც თვლიდაც მოაქცია იბერია, პირველად უცხოელი მწერლების შემსწავლით შეიტყუებ. მაგრამ მან კარგად არ იცის, თუ რომელი წყაროდან ვაიღეს ქართველებმა წმინდა ხნის არსებობა, ბერძენი ისტორიკოსებისგან თუ ხიმის მწერლებისგან²¹. პ. პეტერსი ამხე უპასუხებს: ხიმის მწერლებისგან და, კერძოდ, მოხე ხორენელისგან. მის: ნაშრომი²², ხაიდანაც ჩვენ ხშირად მოგვკავს ციკლები, სხვა არაფერია, თუ არა ვადამწვენი პასუხი კაკაბაძის ჯერ კიდევ ვადაუღრულ კითხვებზე: პეტერსი კი ამ შეხედულებას ჯავახიშვილის ხედვით დასახელებული ნაშრომიდან იცნობს²³.

პ. პეტერსი თავის მოხაზუბებს შემდეგნაირად აყალიბებს: 394 წლის ახლო ხანებში პალექსინაში ქართველმა უფლისწულმა ბაკურმა რომაელ მწერელ რუფინუსს შეატყობინა ცხვე ქალის მიერ იბერიის მოქცევის ისტორია. რუფინუსმა ეს ამბავი თავის კვლევის ისტორიაში შეიტანა, რომელიც 403 წ. დაწერა²⁴. ამის შერე მალე იგი ამ

20. Rerum gestarum... liber XXVII 12, Gardth. II. 124; P. Peeters, Les débuts 39-40; ჯავახიშვილი, დიას. ნაშრ., 216-217. [იმპერატორი... ცხოველი ბრძა იბერიის გეოგრაფია, რომ იგი გეოგრაფიულად კარგად, რათა ხორენელი ნაშრომის და დასავლეთ მესობლიანში, ასპარუგსი კი აღმართის და სპარსეთის მესობლიანში დაეჭურებინა]

21. კაკაბაძე, დიას. ნაშრ., 13; ციტირებულია ჯავახიშვილის შერე, გვ. 179-180; შერე, კველიძე, დიას. ნაშრ., 27, შენიშვნა 5.

22. Les débuts du christianisme en Géorgie... დიას. ნაშრომი.

23. Anal. Boll. 47 (1929) 408-410.

24. ჩვენთვის ნაკლებ მნიშვნელოვანია, ბაკურის თხოობა პირველად რუფინუსს დაწერა თუ გელასი კართელმა, შერე, Peeters, შოკ. აღვ. გვ. 30-33; Fr. Dickamp,

თანამდევრობით გამოიყენეს სოკრატემ²⁵, სოსომენემ²⁶, თეოდორი-
ტემ²⁷, გელასი კეზიკელმა²⁸, თეოფანემ²⁹. ლევენდა უფრო შორს
გავრცელდა და შეადგინა არაბული, კოპტური და ეთიოპური დიქციონარ-
რამი³⁰. 686 წ. სოკრატეს გვლესიის ისტორია მართლმადიდებელმა
ფილოს ტირაკაკმა სიმხურად თარგმნა. მოხე სორენელმა, რომელიც
VIII-IX საუკუნეებში ცხოვრობდა, ეს თარგმანი გამოიყენა, მასში
გადმოცემული იბერიის მოქცევის ამბავი სიმხეთის მოქცევის დაჯგ-
ვშირა და გადაიწანა მის მიერ დაწერილ „დიდი სიმხეთის ისტორიაში“. პირველად ამ ნაწარმოებიდან გაიყნეს ქართველებმა თავიანთი
განმანათლებელი³¹.

რა შეიძლება ითქვას ამის შესახებ? პეტერსის მოხაზვებებიც,
სამწუხაროდ, ისევე ნაკლებ სარწმუნოა, როგორც მასზე აღნიშნული
მოხაზვებები, რადგან ერთი მხრივ, ისინი არსებითად ეყრდნობა წმ.
ნინოს და წმ. რაფხიმეს ბედის გადაჯაჭვას; მეორე მხრივ, პეტერსი
არც საქართველოს პოლიტიკურ-კულტურულ მდგომარეობას იხილავს
მართებულად ბიზანტიურ სამკარისიან მამაროებაში, არც აშკარა
წინააღმდეგობას ხედავს, რომელიც არსებობს წმ. ნინოსა და მისი
მოღვაწეობის შესახებ უცხოურ და ადგილობრივ ევრსიებს შორის.
ამას მიუღი სიკხადით გვიხევენებს საკითხთა კომპლექსის მოკლე
მიმოხილვა.

დაიწერა თუ არა რუფინუსის გვლესიის ისტორია, V საუკუნის
დასაწყისში, უფროდ გავრცელდა. სოკრატემ მიხგან უკვე 450
წლამდე, შეიძლება 439 წლის ახლო ხანებშიც კი, აიღო იბერიის
მოქცევა და ჩართო თავის ნაწარმოებში³². სოკრატეს ფეხდაფეხ
მიპყენენ სოსომენე, რომელსაც თავისი გვლესიის ისტორია „439
წლის შემდეგ და 450 წლამდე უნდა დაეწერა“³³, და თეოდორიკე,
თავისი იმავე სახელწოდების ნაწარმოებით, რომელიც 449—450
წლებში უნდა დათქმავებულიყო³⁴. მამსადაამე, დაახლოებით 50

Analecta patristica, in: Orientalia christiana anal. 117 /1938/ 16; Ant. Glas, die
Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia... in: Byzant. Arch., Heft 6 /1914/.

25 Kirchengeschichte, P. G. 67, 129-133

26 Kirchengeschichte, P. G. 67, 949-953.

27. Kirchengeschichte, Ausg. I. Parmentier, Lpg. 1911. 74-75

28 Kirchengeschichte, Ausg. G. Loescheke-M. Heinemann, Lpg. 1918. 150-1159.

29. Chronographia, Ausg. de Boor 24.

30 M. Tamarati, L'Eglise géorgienne, Rome, 1910, 165-170.

31 P. Peeters, დსახ. ნაშრ., 42-52.

32 Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 4 /1924/ 139.

33 Bardenhewer, იქვე, 141-143.

34 იქვე, 241.



წელიწადში „სწვევ ქალის“ ისტორია მთელი ბიზანტიური ეკლესიასთან გახდა ცნობილი.

ახლა უნდა ვეკითხოთ: თუკი ბიზანტიურმა სამყარომ უკვე V საუკუნეში აცოდა საქართველოში ქრისტიანობის წარმოშობის შესახებ, თუითის იბერიელები როგორღა დარწმუნდნენ საუკუნეების განმავლობაში გამოთხოვილი ამ ამბებისაგან, მაშინ როცა უკვე V საუკუნეში იყვნენ ქართველი ბერები და არსებობდა ქართული მონასტრები პალესტინაში³⁵. VI საუკუნეში იმპერატორმა იუსტინიანემ აღადგინა ერთი იბერიის მონასტერი იერუსალიმში და ერთი ღმრთა მონასტერი „იერუსალიმის შემოგარენში“³⁶. იმავე დროს ერთი ქართველი ბერი და „ქობილი მონასტრის“ წინამძღვარი ანტონი ხელეცკაის ეპისკოპოსი გახდა და სვიმონ მუხეცქე უმცროსმა საქართველოდან მოსილთკელები მიიღო³⁷. განსაკუთრებით ცხოველი საეკლესიო ურთიერთობა პქანდათ იბერებს იერუსალიმთან და ანტიოქიასთან; იერარქულად საქართველო ანტიოქიის პატრიარქზე იყო დამოკიდებული, ის აკურთხებდა ქართველ კათალიკოსს, ქართული დეისიმსახურება X საუკუნემდე ხორციელდებოდა ქართლის ბიშოპის ხელისუფლების გახადიდა³⁸. უფრო შერეო შეიძლება თქვას იბერიისა და ბიზანტიის მილიტარული ურთიერთობების შესახებ, ის ფაქტიც არ უნდა დაგვივიწყდეს, რომ დახვეწილი საქართველო VIII საუკუნემდე ბიზანტიის იმპერიას ეკუთვნოდა. მაგრამ ეს ასე ცხარადი ამბავია, შეგვიძლია ამხუე ხავეუე ადარ გაგავრძელოთ, და ამ დროს ქართველებს, მოხუცდავად ასე მკადრო კონტაქტისა ბიზანტიელებთან V-IX საუკუნეებში, არაფერი ხსენათ ან წავუთხავთ თავიანთი განმანათლებლის შესახებ? უფრო მკიცე: წყნ უნდო დავინახუო, რომ 686 წელს შეიქმნა სიკრატე: ხაძური თარგმანი და კრძიდა, როგორც პეკერისი გვანუენებს, ქართულ გაზეტოში („ Dans un milieu arméno-géorgien“)³⁹, და ქართველებს, რომლებსაც შეუძლიათ ამ ნაშრომით ადვილად დახწავებოდნენ თავიანთი ხელეურთ დეკამ ისტორიას, ეს ნაწარმოებაც უკუთადლებოდ დარქვეს და კადეც ერთი თუ ოთხ საუკუნე დავლოდნენ ვინსუ მისე ხორენელის გამოსენას? ეს ხესოვის წარმორუდგენელია.

³⁵ H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Texte und Untersuchungen, 32. Band, H. 4 (1908) 8;10; Ed. Kurtz, Das Typikon des hl. Sabbas, B. Z. 3, 169; Rich. Raabe, Petrus der Iberer, Lpz. 1895, 46.

³⁶ Prokop, De aedificis 5, 9; Haury 169; G. Peradse, An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine, in Georgia, London, (1937), 181-184.

³⁷ Acta Sanctorum Maii V 341, 364, 423, 430; ქ. კეკელიძე, კახეთი I (თბილისი, 1918) 260-261; 283-286.

³⁸ K. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII в., Тифлис, 1912.

³⁹ დიძის, ნაშნ., 47.

მოკლე შესარჩისობა ცნობებსა, რომლებიც შეიძლება რუფინუსის წიგნის და ხორაჯის, მისი ხორეგლისა და ქართველებს შორის გვიყვებებს პეკერის მოსაზრების უსაფუძვლობას.

რუფინუსის თხრობა შეხვედრულს შემოავს: 1. იბრახის მომკლევადი არის ვინც ჩვენი ქალი. 2. ის ხელის საკვირველებს და სხვათა შორის ქვეყნის დედათავისა, გაცურნავს. 3. თუთა მუცეც დებულობს ქრისტიანობას ხსწაულის შედეგად, რომელიც ნადართისას მოხდა (ნათელ დღის დაბნეულება (რ)). 4. ჩვენი ქალის რჩევით მუცე ამხეზებს ეკლესიას, ერთ-ერთი ხეცა, რომელსაც უნდა დაეკრძალოს შენობა, ხსწაულებითავე აღიძროება. 5. მუცე უზახვის ელმებს იმპერატორ კონსტანტინეს, რომლისაგანაც იღებს მისიონერებს. 6. რუფინუსი ამ ცნობებს უსდგის „Fidelissimus vir Bacurius, gentis ipsius rex“-ს [უხსნადოვს კაცს ბაკურს, თავისი ხელის მუცეს].

მისი ხორეგლი ბევრ პუნქტში არ ემსახურა რუფინუსს და შესაბამისად ხორაჯის: 1. ვინც ჩვენი ქალი მახიან ხდება „ქალი, სახელით ნუნე, დევილი და გაფანტულ წინადა თოვხიანთა ამხანაგთაგანა“, რომელიც მოვიდა ქართველთა ქვეყანაში, მათ დედაქალაქ მცხეთაში. 2. მან გაცურა „ქართველთა შორის უსაფუძვლის, მართაის ცული“, მუცე ნინოსავთა შუაგობის ხომლის მოქცევის ამბავს. 3. მუცის მოქცევა, ისევე როგორც რუფინუსთან, ნადართისას ხდება. 4. ნინომ „მოითხოვა ხანდა კაცები და გაგზავნა ისინი წინადა ვრთილთა ისინი გასაგებდა, თუ რის გაცეობას უბოძებდა... მან მოვიდა ბოძებდა, რომ მოვსიო ვერებო... და აღუწათა აკარა პატიოსანი აკრ კდეც მანამდე, ხინამ უკავალი უწყობებდა მათ მცხეთის წინამდებარე“. 5. „ხინომ მისიო ჰქცა-ქცხალით თქვენიადის (ანისის) კრამი ანისის მოსზე. 6. მან აღიძროვინა აკარა მცხეთის აღმისავლეთით, დღევანდელ აკრის მოსზე“, ამ დროს ბევრი ხსწაულო ხდება. 7. ბოლოს მოიხეხება ნინოს სხვა მისიონერული მოღვაწეობაც. 8. ეს ყველაფერი ავტორის ადებული უნდა პქონდეს ავთონეგლითისაგან⁴⁰.

გარდა იმისა, რომ ავტორი ნინოს ბედს რეგენციუთავე აღვწირებს ხომლის მოქცევისთან, ამ თარი თხრობის შედარებისას შეხვედრულს დასვენებულ მოგვიკითხ: 1. წინადას, რომლის ხსენდაც რუფინუსისათვის უქრობა, მისი ხორეგლით ნუნე (ნინო) აქროა. 2. ნინოს ხსოვადებობაც მდგომარეობას, რომელიც რუფინუსის მხედვით მისა ქალი იყო, მისემ დევილით აკარა გვერდი. 3. ის გვიცნობებს, რომ ნინომ დაამხეხინა ანისის კრამი და 4. მცხეთიდან აღმისავლეთით

40 დედა ნინოსის აღქრისა, II, 86. ხომლებთან იანგინათ: M. Laur-ის ბერ. Regensburg, 1896, 146-148. მისი ხორეგლის გეოგრაფიული ცენტრი ისე შეესება, რომ ის ნუნევი უნდა იყოს მცხეთაში.



მღვდართუ ბორცვებუ აღმართოვინა ჯვარი — ეს ითო. მისი მისწველოვანი მომხრეა, რომლებიც არც ბრუჯაქების საკრძაქების ან გეხვლები.

სამართლიასხედ წამოქრება კახევი; თუკო მოხე ხორენელის ამბობა ქართლის მოქცევის შესახებ ხორაქებისაგან ადგი, ვისგან აქვს აღებელი ამდროინდელ საქართველოში ცნობილი ხახვლები ნუნე (ნინო), მამოს (მარიამ) და არქივსად (ანისა). განხეკუთრებით კი ცნობა კროპების მხხვრევისა და ჯვრის აღმართოვინა? უცხოელმა მწერლებმა ხომ არაფერი იციან ამის შესახებ? იმხაც ვერ ვიქცევით, რომ ეს ეკლესიური ბუქარის ცხოველი ფანჯახის საყოფია, რადგან ამისათვის არაფითარი სავუძველი არ იყო. პირქით, ხახელი ნინო, აღებული შესახებებლითა, გადმოღებული იყის „საქართველოს წამართულ თელთავური თნიმსწკონიდან“⁴². ცხადია, ქვეყნის ქრისტიანობის დროს დმურთები უკან იხვევენ. რაც შეეხება ჯვარს, უნდა შევნიშნოთ, რომ საქართველოს ეკლესიის მიედ. ბუქარიაში არაფერიც ასე კოფად დიდსაქრებულია, ვიდრე მცხეთაში ამ ქრისტიანული სამბოლის ათხუბობის ფაქტი. რადგანც ხასხულებს მე-6 საუკუნის შუა ხანებში წმ. ექსკავითი (541), რომლის მარჯვლიობაც დაახლოებით 600 წელს უნდა იყოს დავქრითი. ამ ქალაქიდან თბილისში მოხუველით და ამ დროს „მოწინეს წინაშე ჯვარსა მცხეთისასა“, წმადამან ექსკავითი „ჯვარსა თაყვანის-სცა“⁴³. ამ ხანებშივე ქართველებმა ხორასიდე გათიქვებს ხახელი რთგორც; ჯვრის თაყვანისმცემლებმა⁴⁴. ჯვრის კულტო საქართველოში მამის იხე გაურცლებული იყო, იყით ხომცხეც კი უოკელწლიურად მცხეთაში ჩამოღოდნენ მისაღოცავად, რათა მისდამი თაყვანითი თაყვანისცემა დაექცეცეცებინათ⁴⁵. მამსახადამე, ჯვრის განხეკუთრებული თაყვანისცემა საქართველოში იხე დიდი ხნისაა, რომ მისი წამოშობა აქ ქრისტიანობის შემოღებას უნდა ეწიხეუოდეს.

შეზღვე: თუკო ქართველები ნინოს და მისი მოღვაწეობის ამბავს მოხე ხორენელისაგან შეიქცობდნენ, რთგორ გაიბებდნენ ისინი, რომ ნინო ცქვე ქალი იყო და ეკლესიაში სვექის აღმართოვინს ხსწაული ახლდა? ესაა ფაქტები, რომლებსაც მოხე უნთი ხიქცეითაც არ ახსენებს. ქართულ წყაროებში ამას გარდა გარკვევითაა ხსწვასმული, რომ მთის

41. აქ არ შეეხებთი სავთის, იქნობდა იუ არა მოხე ხორენელი ხორაქის და გაბიქეა იუ არა იყო.
 42. შ. კამბლიძე, დიხს. ნაშრ., 47 (უქრებუბა, IV, გვ. 288).
 43. I. Dschawachoff (= ჯავახიშვილი) — A. Harnack, Das Martyrium des hl. Eustathius von Mcheta, in: Sitzber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin 1901, 882 (= ძველი ქართული ბეოგრაფიული დატერატურის ძეგლები, I, 1904, გვ. 35).
 44. კამბლიძე, კაქეა, 260—261, Acta Sanctorum, Maii V 346, 364, 423—426.
 45. ჯავახიშვილი, დიხს. ნაშრ., 358.

მცხოვრებლებმა ნინოს ქადაგება უარყვეს, რომ თუთოს წმინდანს სიკვდილის შემდეგ ბოდბეში დაკრძალეს. ეს ცნობაც მხოლოდ და მხოლოდ ქართულ გადმოცემაშია⁴⁶, ნინო რომ X საუკუნის ბოლოსდღე დადი ხნით ადრე იყო (წმიდილი საქართველოში, ამას კარგად მოწმობს „ნინოწმინდის რაბოს“ არსებობაც. თანე და ექვთიმე ათონელების ცხოვრებაში (1042 ან 1045 წლისა) დაპარაკა ეპისკოპოს „არსენი ნინოწმინდელზე“. ამის მიხედვით არსენი გახლდათ ეპისკოპოსი კვლეხისა, რომელიც ნინოს სახელობისა იყო, მაგრამ წვენივის უცნობი მონაწილის გამო უარი თქვა ეპისკოპოსობაზე და მეფე დავით კურაპალატიის (†1001) კარზე დაბრუნდა. იქიდან, ჯერ კიდევ კურაპალატიის საყოცხლეში, მივიდა „თიხია კვლეხის“ მონაწიერში, რათა თავისი მოგზაურობა ავიროსში დაესრულებინა, ხდაც XI საუკუნის დასაწყისში გარდაიცვალა⁴⁷. ამ მონაცემების მიხედვით დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ X საუკუნის მეორე ნახევრიდან მანამ, ე. ი. ამ პერიოდში, როცა პეეტერის, მოხე ხოლქელის გავლენით, ვარაუდობს მატერიალულ ხელნაწერში პირველი ქართული ნაწარმოების გამოჩენას ნინოს შესახებ, უკვე არსებობდა კვლეხისა, რომელიც ნინოწმინდის სახელით ფართოდ იყო (წმიდილი). მანამდე თუთი პეეტერისმა აღიარა, რომ ჯერისა და სვეტის შესახებ ეპისოდები ადგილობრივ ტრადიციას შემოუნახავს⁴⁸.

მაგრამ თუ ნინოს სახელი, განსაკუთრებით კი მოხე ხორენელთან აღწეილი კერპების მხვერვესა და ჯერის აღმართვის ამბავი, რაც ქართულ კერძაში ვრცლად და ფართოდ აღახულია, არ უკავშირდება ხოლქელს, თუ ცნობა ნინოს საზოგადოებრივი მღვდმარობისა და სვეტის აღმართვის შესახებ ქართულ წყაროებში მოხეხავან არ მომდინარეობს, და ბოლოს, თუ საქართველოში ქრისტიანობის შემოდების თანმხლები სოფი მოვლენა პეეტერის მიხედვითაც ადგილობრივი ტრადიციის გამოვლენად უნდა ჩაითვალოს, მაშინ წემივის გარეგნობა, რაცომ არ უნდა დაუკავშიროთ ყოველსევე ამ ადგილობრივ ტრადიციას. ეს ხწორედ ის მომენცებაა, რომლებიც ძირითად მოვლენებადაა მინსკული „ნინოს ცხოვრებაში“ და „ქართლის მოქცევაში“.

ამ მსჯელობის მიხედვით, მიუღი ხიჯხადით ჩანს, რომ პეეტერის მიხედვლება არ შეესაბამება ფაქტებს და ნინოს კულტის ასე

46. ე. თაყაიშვილი, დიხი, ნაწი. 41, 57-58.

47. P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, in: Anat. Boll. 36-37 /1917 bis 1918/ 13, 29, 59.

48. შკაფ. J. Baltrušaitis, Etudes sur l'art médiéval en Géorgie et en Arménie, Paris, 1929, XII.

49. Peeters, Les débuts, ... 52-54.



გვიანდელი წარმოშობის მხეხულებსაც ვერ ხხის, ის წესი ქვეყანაში თუ მის გარემოცველ ქვეყნებში იბერია განმსაზღვრებელი იაფდაპირველად თათქოს დავაწყებას მიუცა⁵⁰. მაგრამ ის არ ასახელებს იმის მხეხს, რაქომ უნდა დავაწყებინათ ხინო, რომელ ქრისტიან ხელს დავაწყება თავისი მოცოქელი? როგორ შევდივართ ქრთველებს დავაწყებინათ იმ რელიგიის შემოქმანი, რომელთაც მათ სული და გული მოუძღვრეს, რადგან ჯერ კიდევ პროტოკო წესი მათ შესახებ: „სენიციის ცხობელი ყველა ხელხელადან იბერება ანთის, რომლებიც ყველაზე უკეთ მახდვეენ ვლიონის (უ. ი. ქრისტიანობის) წესებს“⁵¹. და თუ ისინი მართლაც ასე გულმზავავენ იყვნენ, რაქომ ამოიღეს მხეხიერებდამ სწორედ ხინო და ანა გრთვილ პართელი, რომელსაც საკლებად უსადღიან ვიდრე ხინის?

II

მხეხი ახხის ცდის წარუმატებლობისა, როგორც სენით განუხილეთ, ის ვახლოეთ, რომ შთის მხობილამ ახლის მყოფი ვერ შენიშნა, ეს ახლის მყოფი ანის ქრთველი ხელის თავისი კულტურულ-ფორმული მდგომარეობით და თეთის იბერიის განმსაზღვრებელი, და ის, თუ როგორ ასახელებს ისინი ხინის გაბრუნის არხებულ ცოდიაციას და ხაქრთველის ისტორიამა.

მართლაც, ხინის შესახებ გავსიოქებსა სავალიობაზე დავაწყებულთა ხეხიობისა, მაგრამ არ უნდა დავაწყვედეს რომ უნდა ასეცკერი ფონის მქონე ახლეთ; ჰქმნარაქებს მოცეკის თვარაქს თავის თავმა მქონე მათი, სენიციის ხინის ცხოვრების სწორედ ეს სავალია განსაკუთრებელი მნიშვნელოვანი, რადგან მასში მკაფანება — თუქცა დავაწყებულთა, მაგრამ უარეთ დამხურებლობით — სული, რომელიც ამბობავება ამ სავალიობის აქტისა, ამ შემოსევაში — მიულ ქრთველ ხელის, თუ ურთულე გავფეთ, რა შინაარსისა ეს მხაქვრული სურათი და რა მანას ისახეც, ანთი უპირეთი დავაწყებას სწორი ახხის და ყველა პობდების ახხის ვახდებს, რაც „არისზე ცოდიაციას“ შექება, ხაქსიობას თვარის ურთი ვადავლება, თათა მიუძღვეთ, რომ ეს მოცეკური ახლეთ ხინის ხახოვადიფორმა მდგომარეობის, წარმოშობისა და ქაღურთი ბუნების გაბრუნის თვარის თავის ანის შექმნობის მივეჯერათ შექლდე დასვენებელ; ხინი ისაქომ დავაწყვეც და გრთვილ პართელი ისაქომ დავაწყვეც მის აფვიდობა, რომ ხინი ქაღიას, იმის დრის დავაწყვეტული, უ. ი. მისა⁵², და ამდროინდელი ქრთველების ურთიქული გრძინობები ხაქსიობად

50. ვახს. წმწ. 44.
 51. De Bello Persico, L. 12: Haury 56.
 52. ვახეურებებს, რომ შინობის წარმოშობას იმის ცენტობის უკუნიშნება და კულტურა ახლან წახეყნობელი ცენტო eo ipso მათი ხედიობა.

ძლიერი არ იყო, რომ ყურადღება არ მიექციათ თავიანთი განმანათლებლის ამ სოციალური ნაკლისათვის.

საკმარისად ცნობილია, რა მძიმე ხვედრი აქონდათ მონებს ანკიკურ სამქაროში. იხიბი აღამიანებად კი არა, სიცილებად მანინდათ⁵³.

ქრისტიანობამ ძირვესივანად შეცვალა მონების უფლებრივი მდგომარეობა იმით, რომ აზნაური და მონა, მამაკაცი და ქალი ერთ საფეხურზე დააყენა (გელ. 3, 28, კოლ. 3, 13). მაგრამ ამ ძირითადი პრინციპის პრაქტიკული განხორციელება დიდი ხნის განმავლობაში წარმოუდგენელი იყო. მას ძველითგან შემორჩენილი უარყოფითი წარმოდგენის გარდა ბევრი საფეხვლიანი თუ უსაფეხვლო წინააღმდეგობა ხვდებოდა გზაზე. განსაკუთრებით ქორწინება თავისუფალ აღამიანსა და მონას შორის საუკუნეთა განმავლობაში ხადრახსად მანინდათ და არცთუ იშვიათად უქმნებოდა. მხოლოდ VII თუ VIII საუკუნეებში დაამკვიდრა საიული პრინციპები ამ საკითხში⁵⁴.

როცა აღვნიშნეთ მონების შესახებ თავისუფალ აღამიანებთან მიმართებით, იგივე ითქმის, რახაკორველია, შურბილებული ხასით, ქალის შესახებაც მამაკაცთან მიმართებით. ეს ხანსა, ანკიკური ხაზიდან მოყოლებული, ზოგიერთი საეკლესიო კრების დადგენილებაში, როცა იმულებული იყვნენ აუკანაით, რომ კაცი, რომელიც თავის მოვალეობას კოლს გადაუღებდა, მკორე კოლს ირთავდა. ასეთი უპირატესობა ქალებისათვის გარკვევით იყო აკრძალული⁵⁵.

აღმოსავლეთში ამისგან დიდად განსხვავებულად არ იყო საქმე. აქაც დაახლოებით იმავე პერიოდში მკაცრი სოციალური ხაზდვარი არსებობდა ბატონსა და მონას, ქალსა და კაცს შორის. იგივე ითქმის საქართველოსზეც. იუმიც წარმართული ენოქიდან არავითარი ხაზით არ შემოგერნა, ხეც ხელთ გუაქცხ V საუკუნის ბოლის შექმნილი ძლიან ხაზთ ნაწარმოებთ, იაკობ ხუცეხის წმ. შუშანაკის მარჯველიობა⁵⁶, რომელიც მამინდელი ქალის მდგომარეობას წაილად ახახათებს.

53 P. Allard, Les esclaves chrétiens, Paris 1914. 112-126.

54 იქვე 247-275.

55 ელდრას საეკლესიო კრება (306), კან. 9; ანდეს კრება (314) კან. 10; Hefele, Konziliengeschichte 1 (1873) 159, 210-211; 2 (1875) 594.

56 P. Peeters (Sainte Soufanik. ... 296-303) ცხადობს, შუშანაკის წარება X-XI საუკუნეებში გენობაქანის ამხათეც, შინგანი მოკლეების გარდა, რომლებიც თავითავე ბევრს ანდურს წიქებს, მათ ცხოვრების მოკლე კარაქის ამხებობაც მოაქცხ ხაზთად და 500-წლიანი დუხალი სტე წარბეობათ, დუხალის არდუქწლე ბან მალად საფეხვლიანი არ არათ, ამს მკეჭერნათ იუთითაც აღადრემს შითა იუთათელებაც დროის იქითვე მინაცქეობის განმავლობაში (XII-XVII სს.) დანა უქნათ. მოკლე ტექსტის შექნა აღელი ამხმენდა ხელწერების ხაზართ, ამ ენოქების ხაზთელებითა და მოვალეკერი არეულობით. მკეჭერნათს მოხარება, რომელიც მოაქცხ მათ ნაწარმს, თითქმის ქრთველებს ამ ხაზად არ აქინდათ დაქველობა. უარყოფელ აქნა მამივე მკორე მტკაცებით, რომ მუხრობას შეუქნა



წარმოშობით ხომეხი შუშანიკი როგორც თბილისი ბავშვი წყველობისას ასაკში ჩამოიყვანეს ქართველი მთავრის არშუმას კარზე. ქვეყნის მმართველის შევიდებთან ერთად იზრდებოდა და მოგვიანებით ვარსკენზე, არშუმას ვაჟზე, იქორწინა. როცა ვარსკენი მამის საცდელის შემდეგ გამგებელი გახდა და ხსიონელების (ეპიტლითაგონის) მკურნალობას მიეწრო, შუშანიკი დასცილდა მას. ამით იქცა წმინდანის მარტვილობა, რომელიც 482 წ. მისი საცდელით მოაქვდა.⁵⁷

მრუმე და შუშანარეკა სურათი, რომელსაც აქ ვხედავთ. პეტროსის მახდენობა მიიღო. ამის გაგებისათვის შუშანიკი ყოველგვარ კავშირს წვევს ქმართან; როგორც სახიფთეს და გადადის პეტროს სურათში. როდესაც იქცა ნახარვენი ნაბიჯში ვარსკენი ისე აღმოჩნდა, მის უკმისეხი ბრალდებები წაუკენა: „შენ ხემა ხატი დაამკე და იკვებულსა ხემა საცარი გარდაახს და შენი ადგილი დაგიტყვებეს და სხუდ წარბულ ხარ“⁵⁸. ვარსკენი გადაწყვიტა აძელის შუშანიკი უკან დაბრუნდეს. ვერ ადგილობრივი ეპისკოპოსისა და თავისი მისი — ჯოჯაცის დახმარებით ცდილობს ამას, როდესაც ეპისკოპოსი და ჯოჯაცი ვერაფერს გახდებიან, გამართავს პურობას, პურობაზე მხოლოდ იყვითონ ვარსკენი, მისი მძა და მისი ცოლი ანთან. ისინი დაიყოლიებენ შუშანიკს, დაეხწროს პურობას. შუშანიკი კი არაფერს ჰამს. ჯოჯაცის ცოლი ჰიქით დვისოს შეხიბავსებს, მაგრამ შუშანიკი ჰიქის ხელს გასტრავს და წარმოიქცა ხატიკებს, რომლებიც იმდროინდელი ქალის

ქართველები ამბობენ იგი ქართველები V საუკუნეში არ წარმოიქმნა, რადგან იქნებოდა ქართველი ამბობს შექმნა ხატიკი? შუშანიკის მარტვილობის სახელობის მიწოდების აქტივობის უბრალო ბუნებრივი ამბობს სახათა, აქცელა სურათი, რაც იგი შესანიშნავი აქცელა დარწმუნდა. ქვეყნის საფუძვლი და კარსტურის მარტვილობის, ასევე მდინარეული წარმოადგენს ტრადიციების და რელიგიური შეხედულებების შესანიშნავი ცოდნა. უბრალოდ ყოველს კი ვარსკენის ტრადიციული საცდელის მოქმედებლობა, რომელიც შეუქმნა 482-84 წლებში მოაქვდა. ამ საცდელში აქტიური მარტვილობისა. — იგი, ის 484 წლის შემდეგ იქნებოდა დაწერილი სახეობად დაბრუნდა დროის მერ მხოლოდ სახეობის და ამის არაერთი შესანიშნავი არ აქვდა გვერდს შეტყობის ამ ბოლო საგანის, რაც მათთვის აღბანი ცნობილიც იყო. უკანონოდ ვეხდებით ამავე თავი.

57 ცხოვრებისა ჩამს, რომ შუშანიკი სხვადასხვა უცხო იყო მისი იერსტრინისა და საფუძვლისათვის. მის მხოლოდ ქართველები არც შეტყობს ტრადიციის, მხოლოდ შუშანიკის საცდელის შემდეგ დაქვეყნის უცხო ხომეხის დედოფლის წარმოშობის შესახებ შეტყობისა, აღბანი კარსტრინისა სახეთი კარსტრინის ამბობს წარმოშობის ერთ ადგილზე დაწმინდათი, აქცელის, რომ იყოთონ შუშანიკს ცურტრინს ხომეხის წესი შეტყობი (იქვე, 262-263, 266) აქცელისთვის კი ამის შესახებ არაფერია იყის და ისევე ხომეხს წარადგებათ იგი გადმოცემის: აქცელს (ქართობს) აწინდის შუშანიკისათვის დაწესებული ხომეხის წარადგოცავს მოგვითათ“ (იქვე, 356). მისმა როცა შეტყობის მის ასე თარგმნის: „et ritum armenium a sancta Susannica ordinatum...“

58 Peeters, იქვე, 27.

მდგომარეობას ნათლად გამოხატავს: „ოდეს ყოფილ არს აქამოდღე, თუკა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?“⁵⁹. ამასვე ვარსკენს ცოლს უყვრო გინება დაუქუ, „უთარცა მკეცა მკენვარს“ ეცა უმწუკო ქალს და ხამსლად ხეცა, შემდეგ ხენაკში სააგდებინა, მაგრამ იქსდან შემსნიცო მალე გაათავისუფლეს. რადგან შუმსნიცო მინც, არ დაბრძნულდა ქსარს და მისგან და მისი ხილთსაგან შორს ეჭირა თავი, ვარსკენი ერთ დღეს ისე გამხეცინვარდა, მიტვრა, „წმინდა შუმსნიცო თრევით მოითრია თიკათა შიგან და ეკალთა ზედა... ვითარცა მკუდარი, მიეთრია და აღვილდ-აღვილდ ქვე ძეხვ დაეუგრა, და... კუბასკი შუმსნიცოხნი და კორცნი წულიდ-წულილად დაეხბინეს ძეხვისა მის“.⁶⁰ მერე 300 კევრისი დაარტყმუნა და ქვებზე ვახვლადებული ქალი საკრთობილესი სააგდებინა⁶¹.

იმის კითხვა, რით განსხვავდება ამ წარმართული ქალის წამება ხსენებულსაგან, რაც ერთ დროს რომის მეტროპოლითს ვაუჯ მონებს ელოდათ? თუ წარმართული ხვედრი ასე ხაშქვარო იყო, როგორია იქნებოდა უბრალო ცეცხლ ქალის მდგომარეობა? მოლოდ ის, რომ ვარსკენს შესაძლებლად მანჩია ასე მოექცეს ცოლს, ღრმად საგვახედეებს ქალისა და მამაკაცის თქრობინდელ ხამროილებრთე ურთიერთობებში. ვარსკენს იცოდა, რომ თითქმის შეუხლუდავი უფლება ჰქონდა მეუღლესე და თავის ვალთაურ ქსელებში არავინ შექმლიდა ხელს. მართლაც, მარტვილობიდან ვხვდავთ, რომ ეს ვარაული ხწირია: ქსართან განხეიქილებს დასაწყისშივე შუმსნიცო მწარედ ხივს, ადამიანებმა ხრულიად მამაკოვესი: „უფალი ღმერთო, არცა მღვდლითაგანი ვინ იბოვა მოქალღე, არცა ერისა კაცი ვინ გამონდა შორის ერის ამის, არამედ ყოველითა მე ხიკვდილდ მამითვლეს მკერსა ღმრთისხას ვარსკენს“⁶¹. ეს ნიშნავს იმს, რომ ხალხი შეგნებულად ეი არ იტვრდა ვარსკენის მხარეს, არა, აქ ამასე არ შეიძლება იქის დაპარაკი: მამაკაცები, ქალები, მღვდლები და ეპისკოპოსები — ყველანი ხივარულით ხრუნავეს მასზე [შუმსნიცოვე]⁶². მათ მერე შუმსნიცოს მარკოუების მისეხი იხაა, რომ ვერავინ ბედავს მხეც მსხვერპლი წაართვას. ისინი ყველანი როუებურ შობებუდილებას, თითქმის მათი აზრით ვარსკენს, პრინციპულად მინც, ჰქონდეს უფლება ასე მოექცეს ცოლს. ამ აზრს, როგორც ჩანს, შუმსნიცოც თხარებს, როდესაც იგი თავისი ტანჯვით აღსავეც ცხოვრების ბოლოს გულის-ცეკვილით დაინივლებს: „განვიხაჯნეთ მე და ვარსკენ პარკანში მუნ,

59 ეს ხილვებიც ატყავებენ, რომ წარმართული შეუხლუებელი მე-10-11 საუკუნეში იქის შექმნიდა. ქალის მდგომარეობა მისი ხრულიად სხვა იყო და ქრთივლებს ამ პერიოდში ასეთი მოთხოვნა საჩინებლად მოქმედებოდა.

60 Peeters, იქვე, 32.

61 Peeters, იქვე, 29.

62 Peeters, იქვე, 26, 28, 30, 31-33, 37-38.



სადა-იგი არა არს თუ აღდგება წინაშე მსაჯულისა მის მსაჯულისა და მეუფისა მის მეუფეთათსა, სადა არა არს რჩევა მამაკაცისა და დედაკაცისა, სადა მე და მან ხწორი ხაყვეთ ვიქეთი წინაშე უფლისა წყნისა იესუ ქრისტესსა, მაგის მის უფლისს, ვინაჲ მან უკაზოდ ნაყოფი წყნის მოიხიულნა და ხანიელი წყნის დაწმობა და ყუავილი წყნის დააჭნო, შეუქნებობა ხეცისა წყნისა დააბხელა და დიდება წყნის დაამდაბლა⁶³. მაშისადაჲ, შექმნიცხს იესს, რომ ღვთის კანონი ხვეა და კაცისა სხვა; და ას ამ კაცთა წყნის მსხვერპლი გახდა. ამიტომ აქ ცალკეულ შემთხვევასთან კი არა გვაქვს ხაყვე, არამედ იმხანად ხაყოველითად გაბატონებულ მღვდმონებობასთან⁶⁴.

ქალი რომ ძველ საქართველოში დიდად დაუფლებული არ იყო, შემდეგი დაკვირვებებიდანაც გამომდინარეობს. ხაყეთარი წმინდა ქალების კულტს ძველ საქართველოში თითქმის არ იცნობენ. ქართული მონასტრები და მათი მონასტრები მოიხსენიება მხოლოდ ბერებთან დაკავშირებით⁶⁵. მათი ცხოვრების აღწერა არავის უცნია. ქართული პატივთმართვითი ასეთი ხახის ნაწარმოებს არ იცნობს⁶⁶. მრავალ თვეს შორის, რომლებსაც საქართველოში ქრისტიანული დღესასწაულებსა და წმინდანთა ხსენებები აქვია⁶⁷, არც ერთს არ უწოდება ქალის ხსენება, ღვთისმშობლის გარდა. თეთი წმ. ივლიანაც, განუყოფელი თანამშავერი წმ. კვირიკისა, რომლის ხსენაც ივლისის თვეს აქვია, ერთი ხაყვეთაც არ არის ხსენებები⁶⁸. ძველი ქართული ყოვლითაც ურევს ხაძუის გავლდის ამ მოხაზრების დასჯურად. ამას ერთი ნაშუაბის საშუალებით უფრო ცხადად გიხვევებთ. ხაყვეა „მშობელი“ დღეს საქართველოში ან ამ ხაყვეთი („მშობელი“, „მშობელი“) გადმო-იღება, ან კომპოზიციით, სადაც მღვდრი ყოველივის წინ დგას: „ღელ-მამა“⁶⁹. ერთბრივად დღეს მხოლოდ ეს გამოთქმა ხწორი და ქართული, მაგრამ ყოველივის ასე არ იყო; ძველ ქართულში

63 Peeters, იქვე, 37. ეს ადგილაც ამის მიწოდის, რომ „მარტვილი“ ვარსკვლავის ხეცოდანხვა შექმნილია, თორემ აქვითი ამ სურველის აღზრულებაც მყოფიყვდა.

64 ი. ჯავახიშვილიც აქ ძველ საქართველოში ზოგადე ქალის დახედ მღვდმონებობის ხედვს ქართველი ერის ისტორია, 1-2, თბილისი, 1913, 233).

65 იხ. Vie de S. Grégoire de Khandzha, in: P. Peeters. Histoires monastiques géorgiennes, 233, 255-256.

66 წმ. შექმნიცხს „მარტვილი“ აქ გამოსვლის უნდა წარმოადგენდეს და აბსტრუქტული მღვდმონებობითა, წარმოსიბითა და არანდებულებრივ წარმოსი, თუკი პეტროლის შექნელება ამის შესახებ არ გამართლებება. ხაწმადელები შეხსენებულ მარტვილითა ხელმწიფებელი დარწმება, რაიორაც შეხანაშავი ისტორიული წარს.

67 იმე. იანვარი — გარცაღდების თვე. ივნისი — თვანობისთვე (თანეს თვე). აგვისპო — მარიაობის თვე (მარიაობის თვე). ნოემბერი — გთორგობის თვე. დეკემბერი — ქრისტეშობის თვე.

68 Vie de S. Grégoire de Khandzha. 221, 256.

69 შეჯ. Mann, männlich, málე და ა. შ. რასაც სრულად შეუბადებუბ ქართული ხაყვეის ძირითადი მნიშვნელობა.

ქმობლია, რამდენადღაც შევკვიძლია დაღვება, შებრუნებული ვაძლია-
 მაც, ზაბლოის ქართულ ტექსტში ხწორედ ეს ფონმა არის ბერძნულად
 γοργα შესაბამისად წახმარა: „ამა-ღვდანი“⁷⁰. ეს თავდაპირველად
 ფონმა შემოვიტნა ძირითადად XI საუკუნეებზე ხსენებული დიკრი-
 ტურაში, ამ დროისათვის პირველად გვხვდება დღეისათვის მიღებული
 ფონმა⁷¹. ეს ხწორედ ის ხანაა, როცა დღევანდელი თანამეცნიერ
 დის საქართველოს ქაზრეუ და მის პარტეზარეულ შთა რქისათვის
 ათვის საქვერთხ ხსენებარბქელ ებისში წერს ხავერებს, რათაც
 ქაღხა და მამარქის შთის ხავერთების ბნობლას ხაბობითად
 ახახწორბის ხახარეებლად წვერქს:

„ღვერე ღობისა ხწორა, ძე თვის, თქვა ზვდა“.

III

ნახე რვეუ ქელია, ეს მთე ხარეხელის გარდა ეველა წერბისი
 უბისხად არის ახმწელი, ამარქმ კვერთხე ხამარბლიახად ამბობს:
 „ახადებარ ქართულ-ბარბარეუ წერბების შეახმწებული ქმბა,
 თამ ეს ქელი რვეუ თუ“⁷². ამ არის ძლიერ გავლენას განხარეობით
 ქართული რადიკალა ვახადის, თე ეველა ქმბაში მუბრბება, იქაც
 კა, ხადაც (დადობენ, ნახის რვეუს ხსელი ხამარბლის და უწრო
 მდღად ხახარეადობრთ ხავერქურთხ ავერბინ, ეს დამოკლებლებ
 ნახის დაბლია მდგომარბობისადმი მკვერბობის შედეგი კა არ არის,
 ის უწრო გამხარეკლებარ დამარბუნეული მოგონებარა, რაცარ თავის
 დაწვებარც (დადობდენ ქართველებ).

ნახის დღევანდელი ქბორების მხედვით მას უშუალოდ
 ხავერბლის წინ ხმბრად ვკობებდენენ: „ვინაა არე ვითარ მამწერ
 შენ ქვერახსა წვერსა, მარბორად წვერდა, არე ხადამე თუ აღბრდა
 შენა, დელოვლი? მოწვე წვერს ხაქმ შენა! რახა იწვე რვეობარა,
 რვეობა მქმწელი, ხახარეელი! თამთეუ ეხერა ვკბარეებს შენ მერ,
 ვითარბედ ყოველ არარ წინახარბმეკვერელი პირველ მხედვარბედ
 მახა დმბობარ ქვერბედ და მერბე მოკარქელი ბობრბქნა, და კველად
 ხამოკდაბობრბქნა და წვერდა არავის მოავლიარ დმბობინ, გარბა
 შენ, და ვითარ იწვე ვითარბედ: არწვე ვარა მე, არე ვითარკა
 პარბობის თუ“⁷³. ვინც ამ ხავერებს მწვიად ხავერბრბება, სხვა
 დასვენას ვერ გააკეობს, თუ არა იმს, რომ ნახის ხახარეადობრთ
 მდგომარბობარ ქართველებში უხერბულიობის მბოვრ ვრბნობას იწველა.

70 შეად. ლეკ 2, 27; 2, 41; 8, 56; თანე 9, 20, 9, 23; II კონსტანტია 12, 14.

71 იხ. ვინახანა, თანახანა; ანთვლავა I (თბილისი, 1927) 89, 114.

72 კვერთხე ვახს. ნაზნ. 46 (= ვერეუბი, IV, გვ. 287).

73 თავთშუათი, ომარბე ვახს. ნაზნ. 41, 74; შეად. 41, 51; 42, 38; 43.

მათი სული შეძრულია იმ მკაცრულ მოქმედებით, რომ დღერთა მათ არ მოკვლისა არათუ რომელიმე მოციქული ან მოწაფე, არამედ თუ ვინმე თავისუფალი აღიპაინა, ამისგა მხედვით ნინოს ქართველებზე არახასარბილო შობებულება უნდა მოეხდინა, ეს X-XII საუკუნეების ნაწარმოებებიდანაც კი ამკარად გამოსჩვივის. ითებ აღავერდელის ცხოვრების აღწერაში, რომელიც 13 ასურულ მამათა რიცხვს ეკუთვნის, სხვათა შორის, წერია: „ესე წმიდა და ნეტარი მამა სენი იყო მოწაფე დარსისა და დღერთა მკაცრისა იოვანე სელანელისა“. თანესა და მის თანრმე მოწაფეს დღერთა მოწაფეა, წამოღებულს საქართველოში, რადგან იქ არც უნა მოციქულს არ უმოღვაწეა და ქვეყანა მხოლოდ წმიდა ნინომ მოაქცია. ადა იქვეც მოწაფეები განმარტებულ, მეფეს დროის მხაზურ, კათალიკოსისა და ეპისკოპოსისა, არამედ ვერც უწაქმნიება არახად დაცხრომელ იყო, არამედ ქინდა დახსლელდაც“⁷⁵. ასურთა ბედავს, ხევე ბერება, რომლებიც არც მოციქულები არიან და არც ქრისტეს მოწაფეები, ნინოზე მადლა დააქენს, რომლის მოღვაწეობასაც მისი აზროთ, თითქოს შედლა არ მოეყოლა. ამკარა: საქართველოს ხეველებით წრეების ახლართი განწობის დროს, იღერის განმარტებულის ადრეულ კულრზე თ. კოიაც კი შეუხლებული იყო.

რაც ქართველები ვერ ვეუბობინენ იმ აზრს, რომ ნინო დაბად უწას ეკუთვნის, მისი გაიდვალეუბა დაიქვს. „წმ. ნინოს ცხოვრებას“ მხედვით ის უკვე მინა აღარ არის, წარმინებული და დიდგვაროვანი თახაიდანა. მამამისი ზადილის კაბადოკიელი დიდი მხელარბიოვარა, რომელმაც რომის სამხაზურში ფრანგები დაამარტა და მერე მოინათლა. ამ ხახვლოვანი მოღვაწეობის შემდეგ ზადილისი რევეებს რომს და იერუსალიმში გადადის. იქ გაიქნობს პაქროარქ ივექნალს და მის დახ სისახას, რომელიც მისი მეუდევე ხდება. ზადილისისა და სისახას ხევეარულის ნაყოფა ქალიშვილი, რომელსაც ნინოს დაარქმევნ. 12 წლის შემდეგ შობილება ცოლ-ქმრულ ცხოვრებას წვექარა, რათა დროის სამხაზურს მოეხეზნათ თავი. ბავშვი ხდება მათეორი (მათეორი), ადსახრდელად გადაეცემა ქრისტეს ხოვლავის მხაზურს, დვინელ ხიმეს ქალს⁷⁶. ნინო ეკთხება მის ქრისტეს წმ. კვართის

74 ეს ცხოვრება უნდა შექმნილიყო წმ. გიორგი მარწმანდელის ცხოვრებაზე ბერად ადრე, რაიქელმაც შემარტებლად არის მარწმული მოციქულ ადრთის ქვადება საქართველოში (Peeters. Histoires monastiques — 116-117).

75 G. Peradse, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien, 1927. 32. აღმარტული კერწალადი Zischr f. Kirchengeschichte 46 (N. F. 9) შ-დ კვლავს-ხეკთის ხარულ მოღვაწეობა ქრთელის მხედლის შეხატებ, თბაღისის ურვერსაქმის მარწმ. 6, 82-107.

76 მათეორის წარმარტეობის მხოლოდ ის მამაი აქვს, რომ ნინო ბუნებრივ გზით დოქტორისის საქართველოს საქართველო მხოლოდო ქვექის ასე განათლებული ქალისაივის ცნობლა უნდა ყოფილიყო.



აღვცისამყოველის შესახებ. ქრისტეს საელაღის მისხური, რომელიც ბევრი რამ იქონი, უამბობს, რომ კვართი ქრისტეს ხამისელზე წოდისხელის დროს „სვდა წიდაჲ ჰერიათა მცხეთელთა“. მღვდელი ეუყის წარმხებული დედაკაცხაგან გებულობს, რომ დედოფალი ელენე ჯერ ელენე მღვდში იმყოფება. მის ხურს წავიდეს დედოფალთან და უჩადავს ქრისტეს მოხეგრება. ხინი გახეცება წარმხებულ დედაკაცს და მის ხელში შესვლებს რეხხიმეს, ხამული გვარის წარმომადგენელს, რომელიც მოხაილა თავის ადამხრდელ გაახეხთან და 40 ხევა პირთან ერთად. ამხინბანში კონსტანტინე, ელენე და მიუღია ხამეომხეთი ქრისტეანდებთან. 8 წლის შესვლელ რეხხიმეს, გაიხე და ხინი 50 ხევა მეგობარ ქალთან ერთად, თითქოს გარბინათ, ხეხმად რეკვებენ ხამეომხეთის და ხიმეომში ვადიდთან. აქ მათ შეხამეომხეთს და მოწამებხრეო, ხეკვადით დახეხან, ხინის გარდა, რომელიც საქართველოში გარბის. ვახეხეთისა და ფარავნის რების გავლით ხინი ხადის მცხეთაში, ხედაც მუყესა და ხელხს ქრისტეს რეკვლზე მოაქცეს. მისი დმრთაგეკრომხეთელი მოღვაწეობის ამხაეო ბამხანქოხისა და იერეხალიანის გავლით მოაღწეეს რომის პეტროსრქამდე და ფრანკების მეყვანდე, რომლებიც წეროლობით უხურებენ მის წარმარებას და დედოფალს, განსაკუთრებით ახხანამხაეო ელენეს წეროლო, რომლის შინაობხაც ამით გავრეხინდება, რომ დედოფალი ხინის „უწოდდა დედოფლად და თეხხა ხწორად და ხწორად წიდათა მოცაქელთა“. მოცაქელთა ხწორა“ ელენე ხეჯართდ მიხეხლებს ხინის, როგორც მოცაქელის და გარკვევით თავის ხწორად ხეხს⁷⁷. ხინის მოღვაწეობის უკვთეს და უკრო მღვდელ ადიანობხას ადიანაჩა მხელად თე შესვლებს.

მაგრამ დეიის მიერაც უნდა აღხეკვებულყო ხინი მოცაქელთა ხამეომხედე, რადგან, როგორც დედაკაცს, ან შეკვლით ხეგანეებო ხეკვური უფლებამოხილეობის გარეშე იქადავის⁷⁸. ეს ხეება ფარავნის რების ნამორახს, დეკხინია ხინი დედოფლ-დაქანეკელი მოკვება რების ნამორახს და ხათვლეუმს. ხინხინში მოეკვლიება კაცო, რომელიც დაბეჭდილ წიგნს ვადახეკუმს და დავალებს, მართივას წარმართი მეყეს მცხეთაში. ხინი კრემლით იხდის ბიდიუმს: „უფალი, მე დედაკაცო ვარ, უქით, ვიძრე ვიდე უქითთა ნათეხათა თანა?“ ამის პახეხად კაცო ვადამლოს წიგნს და აბლეეს წახეკითად, წიგნში ამო ხეკვება (კახინა) წეროთ, რომლებიც ეხება მოცაქელთა მახინერულ ხაქთახლობახს. აქედან თითხი ეხება უშუალოდ ქალის მღვდომარეობახს ქრისტეანულ მოხეგრებაში და მოცაქელთა ხაქქემი:

1. „სადაკა იქადავოს ხახარებაჲ ესე, მუყეკა თიქუმოდეს დედაკაცო

77 თავთმხეთლი, დობის ნამორახი, 41, 53, 58.

78 თე რა ბილერ იერხლებიდე ქალის მახინერული მოღვაწეობა. ის. II. Achelis-J. Flemming. Die ältesten Quellen des orient. Kirchenrechtes..., die syrische Didaskalia (LPG. 1904) 77, 81; in: Texte u. Untersuchungen: N. F. X, 2.

ქმე“ (შეგდ. მათე 26, 13).

2. „არა არს მამაკაცება და დედაცაცება, არამედ ოქმეხ ერთ ხარო“ (შეგდ. გალაქცილია 3, 28)⁷⁹.

7. „უცუთარდა მარიათ უფადსა, რომეოე მარადის იმეხცა მისა ხაჩეცხას ჭემსარაქსა“ (შეგდ. თათე 11, 5).

9. „სრქუა მარიათ მადეახელსა იესო: „წარეცე, დედაცო, და ასარე დათა და მისთა სემთა“ (შეგდ. თათე 20, 17)⁸⁰.

XIII ხაჯეცხის „ხომეურთა ქონიკა“ იმევე ხარმარს შემეღენარად გადმოგვეცხს⁸¹: „ქოსტონობის მადღისათვის, რომელიც; ზეგურთი იერესადობისა, არ არსებობს არც; კაცო და არც; ქალი, უცხოთ ხიდეცქე და არკონსა, რადგან ქოსტეცის დეოთებრთეო ძალა და უფლის ხიდრმე ოქ ცელოაფურთა. მარიათ მადედასხელს მოცაქელებს აქწა მსხელის აღდგომას იხე, რომ არ შერქეუა არც; მოქმელსა და არც; მსხეცელებსა“⁸¹.

არა მარტო ხაჩეცხათა ხიდრადე, რომლითაც; ქალის დასეხა არც; წარმხინებულთა, არამედ მისა უბრალი შედარებაც; კო წინხა წუთილის ქელებთა ხეკარისა ოქმეხდა აეკარის მახწარეცხის მახსეღენად: ის შეეჩებულად იხწარეცხის იმსეცნ, რომ ქალის მოცაქელობა გაამარიალის და დედაცოე ცელოაფურთა მამაკაცს გაუთანადროს. იმევე აზრის გასეითარებას ეხსეურება მოძღვრებეო, რომლებსაც; მათეური ახადგახრდა ჩინის აქმობს: „უხედავ, შეცილო სემო, ძალსა შეხსა, ვითარეც; ძალსა ძეკიას დობისასა, რომელი იხახეხს ეოცელსა ზედა ოთხეურესა, ვინა ვითარეც; ორბი დედათა, რომელი აღვიდეს ხიდღელსა პერისასა უფროის მამლისა“⁸². ამეკომ აოქმეცინებენ ჩინის იმ ხაჩეცხებსაც; რომლებიც; თათქის მათევის იერესადობის პერარაქს ეოქეცე გამომსეიდობებისას: „ვითარეც; მამაკაცსა ხრეკლსა, წარეგელისებ“⁸³. ხეცებთი ცხადი და მხისეხელოვანი გახდება ქართველების დამოკიდებულება ჩინისადმი, იეე გაუთავდასწინებო შეორე დეეეცხას, კერძოდ იმას, რომლის მახედეოთაც; რეცა ქეცხანა მოცაქელებს გაუწაწიღეს, ქართველებო დეოთსმძობელს ზედა წელად, ხად უწდა ვეცებთი ამ დეეეცხის შექმნის ხეეეცელო? კვლავ

79 XII ხაჯეცხის ქალის მდგომარეობის შესახებ მხეველობის იე. ვეეეხეცხად ახსიანს დაეეეცხებთი წერს: „ავთარაშეეეა მთავად იხ, რომ არა ქალის ანახწარეეელებამობის შესახებ აგრეეც აბეკერეხებდათ ქართველ დეეეეეეეეეეეე“ (ქართული ენის ისეონია, 1-2, 1913, 611).

80 თეეეეეეეეეეეე, დასხ, ნაწნ., 41, 89.

81 3. შრთე. Histoire de la Géorgie, additions et éclaircissements, St. Petersbourg, 1851, 21.

82 ე. თეეეეეეეეეეეე, დასხ, ნაწნობა, 41, 82.

83 იქვე, 41, 93.

* ტექსტი მოცემულია უწარგული თარგმნის მხედვით.



სახის ქაღვურ ბუნებაში, აქ გარკვევით ნათქვამია: რადგან „ერთი
 აქცენტის ვიქსინამე წმინდათა მამათაგანია“, ქართული ხელის ქონებრივ
 ხელის ხაქვადებულად მართაში ხელს წმინდა, ანაჲმ მან დღესა-
 ცხვრის ძეგბა მოქცევა მისა⁸⁴, თუკი ქართულია უმჯავს ქვბს,
 მართაში, უბრუნებობს, რათა გააძნობოს ქვბს — ხელის მოღვა-
 წეობა, მისხ ხაღვლით, რომ ეს პირობებს მათ დღესე აქცეხბდათ,
 ქართული ხელის თხუე განწყობილებსაგან გამომდინარე უნდა იყოს
 ხელისე მუქმინელ პირობაში სწორად გამოიბრუნებულა მოქცევა, რთუობა-
 ცხა, მთავრითაჲ: ადრეთე დღესობითაჲ ვუქმითა იქცევა უქმითა
 ხაღვლითა მართაში, ანაჲდ უმჯავსე გამომდინარე ურველითა კაცთა
 ხაქვითაჲს ხელს ქისეცემსხ, ხელთ ესე ხელთა ურთად უქმის
 თუ თუთა მათ მოქცეულითა, ანაჲდ მდღესთა და ხაქვითაჲ
 დღესობის ხელთ მათაჲ გამომდინარე⁸⁵.

რატა ხელთ თხვლითს ქისეცე სემსწორე მოქცეულის ხაქვითა-
 სებებს იძებს, შუბლებს დღესებობის კოსტა: რა მოქცევა უნთ დობის
 მათა-მხვრელის? ან ხაქვითს ხაქვითაჲს მათმხვრელთა შუბლითა: ხელთ
 ხაქვითაჲს თუ თუ თუ მათა: მთავრად მოქცეულითა ახვრად: ესაჲ
 ქართული ხელის ახარველი და მათა იქცობილი განვითარების
 განხორციელება, თუკი სწორული „მთა ქვბ“ წამოძობით დამთხ-
 ვული ხელთს, ქისეცხობით მათმდინარე განხორციელებულით,
 მათთს ურთად ახვრადებს მთავრად პაქცემულ და მოქცეულის ხელთ
 ხელს, „მთავრად ებსეცელე“ იძლებს მთავრად მთავრად ხელთს იძებთ
 ახარველებს და უმჯავსე ახვრადი ცვლილების ასახვითად, აქ
 წყობა: „და თუ ქვბს მათ, რომელთა მოქცევა ურველითა, ქვბითა
 ესე ხაღვლითა⁸⁶, დაბნელებულ ცოცხითა და ხაქვუ ცოცხითა
 ემსახობათ... ურველით ხელს ურთადე ცხოვრბი კლავდით... ხელთ
 თდეს მათად კამი და მოქცევა ხელთს ესე დღესაჲ მოქცეული და
 მხარებელი მათ დამოძობა წმინდა ხელთ, პირველ ურთადე ცრფ-
 ურთადე უქმთ და ურთადე მართა, ურთადე შუბრებელი, ურთადე
 ესე და ურფ, რომელიცე აქ მუქმინა ხელს ცრფ თუ დღესობითა,
 უქმთ თუ — დღეს, შუბრებელი — შუბრებელი ურველითა, და
 ურფ თუ — ქვბს მთავრად და მუქმინე დღესობითა ხელთ გულის

84 იქვე, 42, 57. რადგანე მთავრებითა გარდა დღესე ხაქვითაჲს წმინდა
 ახვრადს ხაქვითაჲს მოქცეულის შუბლით, მათ ხაქვითაჲს ხელთ დამთხ, მართაში
 მათ კი ახარველებს იძებთ, ანაჲდ ახვრადს კლავ ურთა ხელთა ქართულითს
 ურველითა დამთხვებულებსა გამომდინარეულითა დამთხვებობით, შუბლ. Peeters,
 Histoires monastiques, იქვე, 132. ხელთ წმინდა ხელთს ურთადე იქცობილითა, რათა
 ხელთსე თუ მუქმინე ქართული ცვლილის მოქცეულებსე წამოძობის.

85 თუკი მთავრად იქვე, 42, 56

86 ხაქვითაჲს შუბლ ურველების დამთხვებობაში სწორად მათმხვრელი
 რთუობა, ხაღვლითაჲს მუქმინა (ურველითაჲს მათმხვრელი).

87 თუკი მთავრად იქვე, 42, 43.



საქრეუთა“⁸⁷. „ქართულ ქრონიკებში“ ეს კიდევ უფრო ცხადდება გამოსაჩენად: „ხოლო ასწავებდა ერსა დაუქრობელად წმინდა“⁸⁸ და არავის აუწევებდა, არც ვინ ვარ, არც საღათ მოვად, არამედ ცეცხლ იწვოდა თავსა თვისსა“⁸⁹. და ხომღურ ქრონიკაში უკვე აღართყვრია ნათქვამი ნინოზე, როგორც; მონაზე; მისიების ის მხოლოდ „კინმე უცხია“⁸⁹.

სვეს რამდენიმე შკრობთი მოუხაზუთ, არც რა გარდაქმნა განიქვდა თანდათან ნინოს სახემ ქართველი ხალხის ცხოვრებში. თავდაპირველად ცეცხლ ქალი ამხლდა წარსიხებულ წოდებამდე, დღესოფელ ქვეყნის დაახლოებულ პირამდე; კი, და წინადაცლი მიტოვებული და უკვე ქალი (თანდათან) ქრისტიან და ღვთისმშობლის დესპანად გვევლინება.

ამის გადამწვევტი კითხვა, როდის დაიწყო გარდაქმნის ეს პროცესი და რამ მისცა პირველი ბიძგი? ცხადია, ასეთი დრმა მოვლენები შეუძლებელია უბრალოდ რაიმე შემსიხვევის ან გარეგანი პარობის შედეგი იყოს. ამის მიზეზი უფრო ქართველი ხალხის სულში უნდა ვეძებოთ; მისი ვეცხვები იმ მოვლენებსა და ძვრებში უნდა ვეძებოთ, რომლებშიც ამ ხალხის ყოფა შეცვალდა და ინსტიტუტურად უბიძგა იქით, რომ თავისი განმანათლებლის აბითეობი მორჩილებასა და მარტველიობაში კი არ ეძებნა, როგორც ეს ქრისტიანის მოწავეს შეეფერება, არამედ უფრო ბუნებრივ-ადამიანურ სვეროში, რაც ხალხის დირხების გრძობას შეესაბამებოდა.

სწორი პასუხი რომ გავცეთ წამოტრიდ კითხვას, უნდა გავსიხვეთ: შეზღვეო ფაქტი: ღვევენდის ნამოქალაქების პროცესში ნინო იცეცხვ გამოდვენის თხრობიდან ხომღეთის განმანათლებელს, როგორც ეს უკანასკნელი აღრე მის დევნიდა. ამ სულიერი გარდაქმნის მიხეცა უნდა ვეძებოთ საქართველოსა და ხომღეთის ურთიერთობებში. მოკლე ისტორიული ექსკურსი ნათლად აგვიხსნის ამას: ქრისტიანობის ეპოქის პირველ საუკუნეებში საქართველო პოლიტიკურად სეპარე და რამდენიმე დამოუკიდებელ სამთავროდ დაშლილ ქვეყანას წარმოადგენდა. მისი ძირითადი ნაწილი — იბერია სპარსელების ხელთ იყო, დასავლეთი და სამხრეთ-დასავლეთი კი ბიზანტიის იმპერიას ეკუთვნოდა. პოლიტიკური ერთიანობის ნაკლებობამ გავლენა იქონია ეროვნულ თვითშეგნებაზე და ეს ყველაზე შესამჩნევი გახდა რელიგიურ კულტოის დაკავშირებულ სვეროში. ამისათვის უნდა გავითვადისწინოთ შეზღვეო: ქრისტიანების დევნამ სპარსელი მმართველების შაპურ II-ისა (†379) და იუნდიგერდის (†457) დროს ხომღეთისა და საქართველოში ბევრი

88. M. Brosset, Hist. de la Géorgie I. St. Pétersbourg. 1849. 111.

89. M. Brosset, Additions et éclairc. . 21; 24.

90 Généalogie de la famille de saint Grégoire... et Vie de saint Nersés. in: V. Langlois, *gest. ნათ.*, 33; Elisée Vartaped, Histoire d'Arménie. იქვე. 186-199.



მსხვერპლი მოითხოვა⁹⁰. ეს მორწმუნე გმირები, როგორც ზოგი ხსნა რამ, ძველი ქართული ეკლესიისათვის უცნობი დარჩა. მოგვიანებით შექმნილ ქართულ ისტორიულ ძეგლებსა და წმინდანთა კალენდარშიც მათზე არაფერია ნათქვამი. ისტორიული ძეგრები ეწრაფლებას მთავრდებენ არა ხაყუთობს, არამედ უცხო. ამიტომ სწორად შენამნავს ჯავახიშვილი: „ასივე ერთეულ წმინდანებს საქართველოში ჯეროვანი პატივი არა აქონია, არამედ საბერძნეთისა და მხოფლით წმიდათა თაღვანის(ცხ)ს ყოველი გაურცლებული“⁹¹. უცხველია, თვით წმ. ხინოც კი ამ ზოგად გულგრილობას შეუძლებს შესწორება, და აღბათ ასეც იყო.

პილიპეტერ-ერთეულ ხისესტეხთან იყო დაკავშირებული. იტალიის ეკლესიური წამოსწეხილობაც⁹², რითაც უნდა იქონ გამოსწეხილი ის, რომ იბერები თავიანთი მეზობელ ხელხებს, უკეთ ხმარად ხომხებს, მამროთავდნენ; რადგან საქართველოსა და ქობქარულ დავაღვთის შორის იყო ხომხეთი, რომელიც, საქართველოსაგან განხხვევებით, პილიპეტერად ერთიანი იყო, ეკლესიურებადაც მსამწეხლოუნად დაწინაურებულა, უფრო ახლოს იდგა ხორეულ-ბისანქარუ სამქაროსთან და ქობქარობა საქართველოსე ადრე მითლი. თე საქართველოს ხერდა მონაწილეობა მთელი იურუსლამის, ანქოქისა, ბისანქარის ეკლესიურულ ცხოვრებაში, ის იძულებული იყო გაეღლი ხომხეთზე. მერც დასაკავშირებელ თრგანოდ ხომხეთი უნდა მაცხნია. ახე იყო ხინამდ-ვოლემიც; ეს ხინს ბევრი შეხანიშნავი დაკვირვებდანაც. წინაბისანქარუი პერიოდის ბევრი თარგმანი წმ. წერილის ან ჰეგათერაფიული ნაწარმოებებისა ხომხურ დედას უკავშირდება⁹³. ლიტურგიკულ მთაქრეკამიც თეცკა ანქოქურ-აღლესქარეუში — მრავალი შეხების

90 ქართველი ერის ისტორია, იქვე, 366. ამ უნდა დედაწავლეს, რომ შექმნილი (მე-5 ს.) და ვაქარია მცხოვრელი (მე-6 ს.), რომელია მარტვილობაც დედაზე შესივრნი. წარსონობით მათც უცხოელები იყვნენ. შუად. H. Goussen. Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und Heiligenkalendar der athenischen Jerusalem betreffend (Mchn.-Gladbach 1923) 40. სიდა; მთელოსი კლესიის სხე წმინდანებს შორის ჩასთავდალია ხინოი წმინდანის გრფოდ პირიული, რიგისზე და გათე. ქართველები კი დანარსთა გავაღანდა. ასივე ასევე თეათედა. Les manuscrits géorgiens de la bibliothèque Nationale de Paris. Paris. 1933. 24-29. ქართველ პირიულითისი დედაც შექმნილი ერთეული დედაწავლების უნდაწკეს თედაბრეული კვდა; ასინი ის შედეგული არათ მთათეებელი, ან მთად ბერძნული კლესიის დედაწავლების შესევე ასხეებთან.

92 პეტერნიობათის ეს ეკლესიური ხისესტე. მინი ასინი ქობქარული საქართველოს თედაბრეული უკლესურობაც კი. მართავი მათეში იყო ასის ასთმედად. თე რაქონ გედაქქის მის შექმნიის მარტვილობის შექმნის ქრთიდი V-დან X-XI სეკუნებში (დასას. ნომრ., 299-300).

93 P. Peeters, Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale. Anal. Boll. 40 (1922). 276-298. ეს სეკონი, ხეში ასინი, ხედალია შესწეხების საქართველს.

წერილი შეინახება დღესასწაულისა და წმინდანის ხომხურადანობის⁹⁴. ეკლესიის თვალსაზრისით ეს ერთიანობა კიდევ უფრო მკაფიო ჩანს, ვრცელ პართიული საეკლესიო მანძილზე მარტოვლად ქართველია განსწავლულად და მისე ხორციელი ქართულ ეკლესიას ხომხურის დანამტკიცებელი მოსწევს⁹⁵. მართალია, აქედან დღეი ნაწილი სიბერითი ხომეი მწერლის განხილვების წყურვილს უნდა მიუქეროს, მაგრამ არ შეიძლება არ ვთქვანოთ, რომ ხომეი საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში ერთად, მარტო VI ს-ის დასაწყისში იყო რელიგიური კიდევ უფრო აღმავლება ამ დამოკიდებულებას. დაბლობით 506 წელს ხომეი, აღბანელი და 24 ქართველი კათალიკოსი შეკრება დვინში და მოდეს, როგორც ჩანს, ზენონის სქოლასტიკოსი. ამის მიხედვით ქართული ეკლესია იმდენად დამოკიდებული ხდებოდა ხომხურ ეკლესიაზე, თითოსევე შემხინდა და ამის მძლე ძეგლი. ძლიერი რეაქცია მოხვეა, რომ VII საუკუნის დასაწყისში სომხეთის სრული განხილვებულება ჩამოვიარდა. ამ ცდომულების განმარტვენი მოხელები სენიონის თითქმის უკნობია. მაგრამ თუ დავაკვირდებით, რომ 33 ქართველი ეპისკოპოსიდან⁹⁶ მხოლოდ 24-მა მოაწერა ხელი საეკლესიო კრების აქტს და რომ 13 ასურელმა მამამ თათრანთი მოწაულებითურთ თათრანთი კონკრეტის დაუკაცხვებარა საქართველოს საეკლესიო ცხოვრება⁹⁷, იძულებული ვუქნებით, ცხრა ეპისკოპოსის, მათი მამლეურებში და დახველეთში მართლმადიდებლობის გამარტვეებათის ბერების შეუკუებლობაში დავინახოთ ის მამობრეკებული ძალა შემობრეხებისა, რასაც შედეგად მოხვეა ქართული ეკლესიის კათოლიკურ რწმენასზე გადასვლა⁹⁸. ამ ნამაჯზე პასუხს ხომეიის მხრიდან დიხანს არ დაუყოვნებია. კათალიკოსმა აბრაჰამმა 607-8 წლებში ქართული ეკლესია შეახვერა და შემდეგი დღეგეხილება გამოსცა: ხომეებს ამათის (ქართველებთან) სრულებითი არაერთიანი

94 N. Marr, Le synaxaire géorgien, rédaction ancienne de l'union arméno-géorgienne. Patrologia Orientalis 19, fasc 5.

95 შეეი. კ. კეკელიძე, კანონიერი წიბილება ძველ საქართველოში: ტეგეობის უკაცხვარე მოხეი 10, ტეგეობი, 1930, 313-34. თერატეგეად საქართველოს ეკლესია არაბოეებ არ კოეგეი დამოკიდებულა ხომხურზე. — ის. ო. ჯავახიშვილი, ქართველების ისეგეობა. I (1928) 293-305. შეეი. Fr. Tournchize, Arménie in: A. Vacant, Dict. d'hist. et de géogr. eed. 4 (1930) 295-304.

96 ჯავახიშვილი, იქვე, 278.

97 სომეელი მამეი მართლმადიდებლები უნდა ერთადეყენს, თორემ ეკლესიაზე მათი ზღერა ეკლესიის დროს მართლმადიდებლობისათევი მამრეება შეუკიდებელი უქნობიდა კრეგეი შემხილვარა. უნდა ხანი ვეგეგეი იათი, რომ ქართული ეკლესიის არაბოეებს არ სეგეილია მამწაულები ქალეგეობის კრების თეგეგადურ ვეგეგეობა.

98 შეეი. P. Peeters, Anal. Boll., 30 (1911/ 109; Erw. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirche, Texte u. Untersuchungen N. F. II, 4, Lpg. 1904, 59-60.

დამოკიდებულება არ ქონდეთ არც ღოცვაში, არც ჭამა-სმაში, არც მკვდრობაში, არც შეთლების აღზრდაში; რომ მკვთოსა და მანგლისის⁹⁹ ჯვრის ეკლესიებში ხალოცაგად აღარ გაემგზავრნენ ხოლმე და სევენს (ხომსერ) ეკლესიაშიაც; არ შემოემყან, ერთმანეთს შობის ჯვრის წერსაც; ხრულებით თავი დაათებინ, სებაღდროულად მათგან მხოლოდ ყაღვა-გაყოფვა, ვითარცა ებრაელთაგან“¹⁰⁰.

ეს საბოლოო განსუქილება მექად მნამუხელოვანია იყო თბივე ხელისათვის ამასე წერს ჯავახიშვილი: არსაკურვლით, ამ ხასით ეს განკარგულება არახდროს არ განხორციელებულა, მაგრამ ამერი-თგან ქართველთა და ხომსხა შობის ის სარწმუნოებრივი ექმნირიც გაქნა, რომელიც; წინათ მთა ბერობდათ და ასე ივე ისე ამერიებდათ“¹⁰¹.

ამ დროიდან წარმოიშვა ერთიერთანქანათა, რომელიც; თანდათან ხერთობდა, უბარცეცხელებობასა და ხომსულში გადასაზრდა და თბივე ერს ენათ უოქმელი ხანა მათგან“¹⁰².

ქართველი ეკლესიის დამოუკიდებლობის მოძიებებს, რომელიც; VIII სოცქვეში ხრულოდ ბერცეცხელებური გახდა, სულ დაერთო არაბთა ბაქანობის ქვეშ მყოფი ხალხის ერთგული თვამუხელების განხილვებზე. ეს მოვლი ხოცხდათ ჩინს წმ. აბო თბილელის წამებაში¹⁰³, რომელიც; VIII სოცქვესი გეროვნის ქართველებს რომ ქრისტიანობის ხიდადეუ და ამით ქრისტიანი ერის ხიდადეუც; თვალჩაილვე წარმადადევისის, მარცხელობის ბერობა¹⁰⁴ წმიდა მოწამეს მიმართავს; ამქნისკ ვრთად დამიკვრდების სევენს, წმიდათ მოწამეთ, რამეთუ ვანთ ამის თდენ მერებისა თხსაღვლით დიდებასა შენ სევენთ ხომსაბღმ ქრისტიანისკ აღთბივე და მსხვლითა ბერობდით ივე შჯული განაგდე და ჭემსართი ივე აღთბივე“¹⁰⁵, ხოლო კათალიკოსი ხომსული ხრულოდ დარწმუნებულთა, რომ აბო ქწანს აყოვლისა ამის ხოვლისა სევენსა ქრთღო-სათს“¹⁰⁶, არაბის ვმართული ხომსიციდე, რახაკურვლითა, უკვადოდ არ ხოვლითა ქრთველებსათვის, მათი მსწრაფებებისა და სერთავლებ-

99 ეს ქვლქი თბილათის დახვედითი მღვდარობის თბილელის ქვეზე.

100 ჯავახიშვილი, დიხს, ნაშრობა, 358.

101 იქვე, 359.

102 მევე Stephan (Asogik) von Taron, Armenische Geschichte, III, 40 თბილელთა N. Gelzer-ის და Aug. Burckardt-ის ბერ, I, pp. 1907, 204; M. Brosset, Deux historiens arméniens, St. Pétersbourg, 1870.

103 აბო, მანგლიანი არაბთა, ქრისტიანთა მოქვევის განთ არაბებთა ბარქს თბილელთა, 786 V.

104 თანვე ხანახანზე, წმ აბო თბილელის წამება, თბილელთა K. Schulze-ის ბერ, Texte u. Untersuchungen N. F. 13, 4, I, pp. 1905.

105 იქვე, 39 (= თბილელთა თველები, I, 1964, გვ. 78).

106 იქვე, 12 (= თველები, I, გვ. 46).

სათვის, თავიანთი რწმენის განმტკიცებით მათ აშკარად არაბული ელემენტის ხიჯიხივე, რომელსაც შეეწივნენ ისინი¹⁰⁷. ქართველებმა გაიგეს, რომ „არა ხელით არა ბერძენთა ხარწმუნობაზე ეხე დროთაძიერი მოთხოვს, არამედ სუენცა“ და რომ მათი ხამშობლი ქართლი „წოდებულ არს დღეად წმიდათა“¹⁰⁸.

არაბთა ბატონობის ხანაშივე (VIII საუკუნიდან მოყოლებული) იწყება ქართველი ერის პოლიტიკური გაერთიანების პროცესი, რომელიც XI საუკუნეში ბედნიერად დასრულდა¹⁰⁹. ქვეყნის საეკლესიო-პოლიტიკურ აყვავებას შეესაბამებოდა კულტურული აღორძინება. ქვეყნის შიგნით და გარეთ იქმნება მონასტრები და განათლების ცენტრები, რომელთა წარმოსადგენლები მისნად იხაზვენ გაამდიდრის თავიანთი ხამშობლი ახალი კულტურული დირებულებებით¹¹⁰.

ეს იყო გზა, რომლითაც ახალსრული ქართველები თვითონ შეეცადნენ იქამდე, რომ დაეფიქრებულაქცნენ თავიანთი ქრისტიანობის ჭეშმარიტ წარმომბრახე, თანდათან დარწმუნდნენ, რომ დღერის ისინი საკუთარი გზით მიჰყვანდა, რომ მათი „ნათელი მთიდეს“ არა მთიდაში არაკეთილმოსურნედ განწუხბილი ხომებისაგან, არამედ უმტკალედ იერუხადმისაგან, „ყოველითა კლესიათა დედისაგან“¹¹¹. ეს ყველადგური სასახა დღევანდამ, რომელსაც ნინოს სახე შეეცვლია და გარდაქმნა, რადგან ქართველი ერის სასოჯადობებს ამ პერიოდს ნამბუ-ნამბუ ემოსივეს ნინოს დღევანდის ფორმირებაც. ამიტომ საცხებით მართალია ივ. ჯავახიშვილი, რომელსაც ამ ხეკობის დაკავშირებით აღნიშნავს: „ამისი (ე. ი. IX-X სს-ში) უკვე დიდიხელად იყო დაფიქრებული წმინდა ნინოს მოკაქელთა ხწონი მნამუქელობა ქართველითათვის, მათი „ქობრება“, „ყოთარცა რადანაწა წინამძღვართაგან დაფარული“, თითქოს „შეხედობად მრავალთა ჟამთა და ხანთა“ პოეზილი იყო. ამ აღმოსენამ, წმინდა ნინოს ქაღაგების დარსეულმა დაფიქრებამ იმდროინდელი ქართველები დაარწმუნა, რომ მათს წინაბრებს საკუთარი, ხომუთობა და ვრავოდ პართელისაგან დამოუკიდებელი, განმანათილებელი პეაღათ, რომელსაც ქრისტიანობის ქაღაგება იერუხადმით მოეკანა, ხელით ნათლის მღუმელი ხამუდელოთება საბერძენითი

107 იქვე (=ბელები. I. გვ. 79).

108 იქვე (=ბელები. I. გვ. 55).

109 ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია 1-2 (1913), 367.

110 იქვე. 404-408.

111 იმდროინდელი ქართველებისათვის იერუხადამი „ყოველითა კლესიათა დედედ“ თიღებოდა (სეად. Acta Sanctorum, Nov. IV, 556; კლესიოთე. წმ. კონსტანტინე კისის მარტვილობა, მთარგმ. 7, 160; Analecta Bollandiana, 46 (1928) 390-391) და, კერძოდ, კელის პარველი მხოველი კრების გაგებით (Theodoret, Kirchengeschichte V, 9, დასახ. ნაწი. 249).

მოძვრა, ამ დღეობის გამომხატველი იყო შიშვერდისეული წმინდანის ცხოვრება¹¹².

ახლა ვათვაი, ხედა უნდა ვუხიოთ ხინის დეკანდის სიუჟეტული ანა მისე ხარხუელის¹¹³, არამედ ქროველი ერის ისტორია და რელიგიუო-კოლტურული იფიომეცნების ჩამოყდობებში.

IV

ამ დაცხებების მახევეთი შეძლებე ვევათუდით, რომ ხინის ხანე, თომელთე თანჯობის ვითარებობე და სოქლეყოფითი ხელებე, რიგორღეც უნა მახეველი იფიომ დეკანდის¹¹⁴ კრებულის თენდაც უგდაძირული გიხილვე; ე ვეცხელებ, რომ ეს მოხასერე მართლაც სწორია, აქ მხოლოდ ზოგჯერი ხინისე უნდა მაცუთითო, რომლებლაც ისტორიული განვითარების კვლი ამხევეთი უფროსლერი თვადობ-ბითილც.

უგმობიქვლის ხოქეველსე მღვდელე შეხედელებს მახევეთი, რომ წმ. ხინისადმი ქროველი ერის პოეტისეებ: თანჯობა-ხინთი მაცულობე, შეძლებე თიქვბ: ვერის აღმართვის ამბავი, ხეის აზრობ, დეკანდის უქველები სწავლი უნდა იყოს¹¹⁴. აქ ხინი უკანა ძღანზე გადაწული, ის სევა არავერი, თუ არა რევე ქელი, და ვითადუროსხილა ნახხებე: „უველი იფი ქიოსტე, თომელთე რევე ქელისხეგან ვარწმუნე“¹¹⁵, ესე და ეს, მიულ ქმედებს მათოდ მევე, ხეხი და ახალი მიხონერე აბრელებე. აქვას უნდა დავახეხე, რომ დეკანდის ეს სწავლი იმ დროს შექქია, რიგ ხინის ქროველი ხეხხხხავის განსაცუო-თებელი მამქელობე აი ვხეებობე, ვახხეველები ხეი ვერის აღმართვისხეგან, ხედაც ის მთავარ მოქმედ მთოდ ვეველინე¹¹⁶. ხომველითი მთონე აფვილსე უნდა იყოს „მოქვევა ქროლობე“, მართლთა, ის ვევე შეიქვს „ხინის ცხოველებ“ ხახხხხხში, მდგრამ, თიქვს მარველ სწავლი მათე, ე ა. იმ აფვლილსე, ხედაც წმინდანის ხოქედსე და მხო ხე, ქროველითი ჩამოველის ქროველსე დანობავ¹¹⁷, მახინებე იმ ეხეცხე, რიგვერე ხინი

112 ქროველი ერის ისტორია, იქვე, 404.

113 შეძლებე ხინის კრებულის რიგბეხის მართლაც, ამ მისე ხარხულის უცხინებობის თუ მისე მაცულობე VII-VIII სს-ის ერისეებ, აქ დეკანდისეული დეკანდის მართლთა მართოდ იფიომ, მდგრამ ხეც დანობავსეებ არა დეკანდისე დამუშავებულე, ა. თუ იმ მისეგან წმინდანის, არამედ ხინის აფვილი ქროველი ერის ცხოველებში.

114 მისე ხარხუელი მხოლოდ ამ ვერის აღმართვის იქვბის (დობი ხინი, 147).

115 თიქვსეული, დობი ხინი, 42, 38.

116 იქვე 42, 31-37.

117 თიქვსეული, იქვე 41, 58.

ვერ კიდევ ძალიან მკრთალად ჩანს¹¹⁸. ეს გამომდინარეობს, სხვათა შორის, წმინდანის ტიტულარურადანაც. ცქვე ქალს აქ უფლებად „ნინო“ ან „დედაკაცი ნინო“ ვწოდება. ის სეკრადული მნიშვნელობისაა და არც შეურაცხყოფელია, არც საბაწიო, არ თმარება მღვდლი წოდების ქალების მიმართ. მათ მიმართ პატივისცემის გამომხატველი ხალხული ძველ ქართულში წყევლებზე არის „დედა“ ან „დედოფალი“. სხვა თხრობებში ნინო მოახსენიება როგორც „წმინდა, სეკარი, დედოფალი, დედა ნინო“, არი გამოსავლის გარდა, რომლებშიც თავდაპირველი გადმოცემის გამომდინარე ჩანს¹¹⁹. ამდენად „ცხოვრება“ უკანასკნელი და ყველაზე გვიანდელი ნაწილი უნდა იყოს მოელი თავიულის განვითარებაში, „მოქცევა ქართლისა“ ეს ნაწარმოები, რომელიც დროით მას წინ უბჭრებს. ამის მიხედვით „მოქცევა ქართლისა“ „თავისი თავდაპირველი ფორმით არ შეიძლება ვკუთვნოდეს იმ ავტორის კლასს, რომელმაც „ცხოვრება“ დაწერა¹²⁰, რაზეც ზემოთაც მივუთითეთ.

ეს მოკლე ციკლურად უკანასკნელი შენიშვნები ადასტოვებენ სენს მოხაზრებას: დევეჯდის საბოჯ-საბოჯ. ჩამოყალიბება შთაჯან კავშირშია იბერიელი ერის გამოღვიძებულ, სულ უკეთ მზადი სიცხადით ჩამოყალიბებულ თვითშეგნებასთან.

იმის ბოლო შეკითხვა: რით აახსნება „იბერიელი ცდლების მიკუთვნება გრიგოლის მრეველისადმი?“ ამ პრობლემის გადაჭრა ყოველივე იმის მიხედვით, რაც ზემოთ ვწვინეთ, მნიშვნელოვან ხიხნელებს არ ქნის.

თავისი თავდაპირველი მდგომარეობით, ნინო იბერებისაჯის განსაკუთრებულ ყურადღებას და პატივს ვერ დაიმსახურებდა. ასაკომ განაგებია, რომ სიკვდილის შემდეგ ის უგულვებელყოფილ და მივანცებულ იქნა, თუმცა გარემოებები, რაც ახლდა იბერიის მოქცევას, შემორჩა ცრადიკას. ნინოს უკანა პლანზე შეიძლება მათ უკრო ადვილად გადაეწია, თუ ქართველები როგორღაც ისურვებდნენ, რომ მისი ადგილი გრიგოლს დაეკავებინა; კრომღ, შემდეგი მარეუების გამო: პირველ რიგში უნდა დავახახლოთ უკვე ნახხნები ერთიანობა, რაც ახასიათებდა ხომხურ და ქართულ ცკლებს განხეიქილებაძღე და მათ გარკვეულად ერთი ცკლებიად აერთიანებდა. ამ ურთიუროკავ-

118 შუად. ჯაფარიშვილი, ნათის ნაწარმა, I (1928) 173, 185. მის მიხედვით „მოქცევა“ VII-VIII სოჯებისა. „ცხოვრება“ IX-X სოჯებისა.

119 თავარიშვილი, ნათის ნაწარმა, 42, 28, 43.

120. პირაველია, რომ ნინო „მოქცევაში“ „რამელ პრინციპალია“ წარმოღვნილი და ღლეე დელოელის ყროდის „დედოფალია“ მიხხნებულა, რაღეს უკანასკნელი („დედოფალი“) მიხხნებდა ნინო ხათცილიდო სარეცელზე და არა თავის ბუნებრივ ადგილას (ეს შექმნა ჭელიშურის აჯუარსი და ანთა შეჯესი) და, მეროე მხოჯ ზესი ანთათ, დელოელს წყევლებზე „დედაკავს“ არ უწოდებენ. ასაკომ ეს „განსაკვლიებე“ კანონიკობისა უნდა იყოს, რომელიც ცდელიდო „მოქცევაში“ და „ცხოვრებაში“ დახილუბას.

შარს, რაც დაფუძნებულია იყო იქმენის ერთობობაზე და კეთილმეტყვე-
 ლურ ურთიერთობაზე. ემატებოდა ის ფაქტიც, რომ საქართველოს
 ხალხურმა რწამებში, რომელთა პოლიტიკურმა ბუდეც IV საუკუნის
 ძლიან ცვალებადი იყო¹²¹, ქრისტიანობა ხომეხი მახინჯრების
 სამხედრო-ურთა გავრცელებულიყო. ფაქტის ბინასწავლათს და-
 მარჯვთ ახალგაზრდა გრიგოლის მახინჯრულ მოღვაწეთაზე გუგარტის
 პოეზიკაში. იაკობი მუყის მუგრეულობით მის თავიდან წარმოკრებ-
 ბისთვისაც უნდა მივღვათ. მუყის ხეცაულის შეხვედ ბარბაროსებმა
 დაიბარეს აკლესია ცქეხი, გამობეხ ახალგაზრდა გრიგოლი ცქეხის
 კვლზე მგზრად და გააქეჩეს დიდი სრდილოეთის ცბის ხაბარისკენ
 ვარსის ველზე¹²². გრიგოლის მარჯველობის აფცილი აღბათ მისი
 ხომეხიკული მოღვაწეთის აფცილიც უნდა ყოფილიყო. ადგილი
 სრდილოეთის ცბის* კვლმ დღევანდელი პალატეთის ცბა უნდა
 იკლდისხმებოდეს ჯაყახეთში¹²³. აქ ხაქსე უნდა გეკონდეს გრიგოლის
 მახინჯრულ მოღვაწეთობათს. ხომეხის მისახეცრე საქართველოს
 სამხურე პოეზიკაში. გრიგოლი არც პარეკლი, არც ბოლო მახინჯრე
 უნდა ყოფილიყო იბეთის რწამებში. ამბრომ დაიწმუქეთით შეძლებდა
 თქეხს, რომ ქრისტიანობა ამ რწამებში ხომეხიდან შეძლებდა¹²⁴.
 ეს მცირედი მისახეცრეობა ხომეხური კვლეთისა იბეთის გაქრისტიან-
 ცებაში, ამ თრი კვლეთის ხერით გზახთან ყოფად. სრეუთად
 ხაქმარბი იქებოდა მათთვის, რომ გრიგოლ პარეკლში, რომელიც
 ხომეხიში ყოველგვარი მახინჯრული მოღვაწეთის განსახეცრება იყო,
 ქართველთა მოცაქელიც დაქნახათ ხომეხური გავმოცეხის მახეცრით,
 ის წარბისმბით დიდგვაროვანი იყო და ახელი კვეხარა ბქინდა ხერით
 და ხაკვლეთთა წარბინებულ პარეკლთს. ასე დაბის მსახიდე. ხხამ
 „ხომეხ-ქართველთა კვლეთური და ხარწმეთობებრე დამოკლებულებმა
 ისე არ გაიწვევდა, რომ გრიგოლის ქართველთა განსახეცრეულობა
 ურთი მბრით ხაოაკელი შექემა ქართველთა ურთეცული თაქსიკვარე-

121 კველიძე, მოკლელი ქართლთა, 20.
 122 Geschichte Armeniens III 6-7, პარეკლელი M. Lauer, Köln, 1879, II,
 Moses von Chorene, დბთს, წმწ, III, 3, 161-162.
 123 შეად. პავლასიდე P. Peeters, Les débuts, დბთს, წმწ, 19-25.

124 ფაქტობი ამტკიცებს, რომ გრიგოლი იყო „ახეთთა კოალიცობა“. ეს ხეხი
 ბრბით, შეუხებულდა, რადგან ამ შეხიდეკლში ხხის მოღვაწეთობა იბრბათი ურთით
 და ურბით იქებოდა. იაკობი გრიგოლის დბთს ხომეხისა და იბეთის შარსს მღებრე
 ცქეხიკარბთა. ხადაც ის მარჯველთს ხეცვლეთით დაიღებს, კველ წარბინილელი იყო.
 კვლ იქებოდა ის ვარც იქადაგებდა შირეულ იბრბათში? სეცა შეხიდეკლში
 ურთისადაც უნდა მოღვაწეთობი ფაქტობის ქრბრეკულ შექეცებთს მოღებულ მტკიცებქის,
 რომელიც კრბინეთისაგან ვერ აბწვედა იბრბათის მახინჯობა და ხედაბქმს და
 კველდურის ბღათს აქადაგებდა. მისე ხარეწელისაც, რომელიც სეცა შეხიდეკლში
 იბეთ დღეკის ხეღადან არ გუქსებდა. გრიგოლის კოალიცობის მესახე
 ხაქართველთა ანაფური იბთს (153).

ობისა და თვითშეგნებისათვის, ხოლო მეორე მხრით — დოგმატურად მოუღებელი“¹²⁵.



ამრიგად, სხვადასხვა თეორიის გაცნობის შედეგად, რომლებიც ნაწილობრივ კალმხრია, ნაწილობრივ ხიდრმეს მოკლებულია, წყნ იმ დასკვნამდე მივდივით, რომ ნინოს ბედი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქართველი ერის ბედთან. ძველმა წარმართულმა შეხედულებამ, რომლის მიხედვით მინისა და ქაღის მნიშვნელობა დამდაბლებული იყო, ნინო რაღაც დროის განმავლობაში უკანა პლანზე გადასწია, მაგრამ გამოღვიძებულმა რელიგიურ-ეროვნულმა თვითშეგნებამ, რომელშიც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ადამიანთა თანასწორობისა და ქაღის ღირსებისათვის მნიშვნელოვანი დახატვრები მოიხადა, აგი კვლავ დაგვიბრუნა და მასთან ერთად XII ს-ის „ქროს ხანა“ გვარუქა.



¹²⁵ კეკელიძე, დიას, ნაშრ., 50 (= პერიუდობა IV, გვ. 290).



საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის
წარმოქმნა და განვითარება*

I

საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობა მის საწყის პერიოდში, ისევე როგორც ზოგი სხვა რამ, ბნელითაა მოცული. ვიცით მხოლოდ, რომ კონსტანტინე დიდის დროს გაქრისტიანებულ საქართველოს თავისი პირველი იერარქია აღმოსავლეთ რომიდან განუწესა¹. გელასი კესარიელის (367-395) ან გელასი კეზიკელის (475 წლის ახლო ხანები)² მიხედვით პირველი განმანათლებლები საქართველოში ალექსანდრე კონსტანტინოპოლელმა გამოგზავნა³. დაბეჯითებით ვერ

* Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, Kyrios, 5, 1940-1941, S.1-28; Le Muséon, XXIII, 1-2, 1960, S. 107-126.

1. შეადარე **Rufinus**, Historia eccl. X, 11. Eusebius Werke, II, 2, Leipzig, 1903, S. 973-976. გამოცემული Th. Mommsen-ის მიერ, რუფინუსის დამოკიდებულების შესახებ გელასი კესარიელის ან P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, Analecta Bollandiana 50 (1932) S. 30-33, Franz Diekamp, Analecta patristica, Orientalia christiana analecta 117 (1938) S. 16 f., Ant. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios Kaisarcia..., Byzant. Archiv, Heft 6.

2. პირველი მათგანის საეკლესიო ისტორია დამოუკიდებელი ხაზით აღარ არსებობს, მაგრამ იგი, ნაწილობრივ მანც, შესწორდა მეორის ისტორიაში.

3. Gerh. Loeschke — Marg. Heinemann, Gelasios, Kirchengeschichte, Leipzig 1918, S.1.

ვიწვევით, ისტორიულ საფუძვლებს ვერძინობა ეს ცნობა, მიუხედავად იმ ფაქტისა, რომ იმ დროს ეპისკოპოსის თანამდებობა ბიზანტიაში აღექვანდრეს (314-337) კაცო. ყოველ შემთხვევაში ბოსფორის ეკლესიის შემდგომი მოხაზულობა ქართული ეკლესიის კანონიკური სახის ჩამოყალიბებაში დაკვეთნებებით დამკვიდრებული არ არის.

რაც შეეხება საქართველოს ეკლესიის თავდაპირველ დამოკიდებულებას ანკიოქის დად მატროპოლიტიან, აქ საქმე კიდევ უფრო არასახარბიელოდია. ერთი ძველი წყულებითი სამართლის მიხედვით, რომელიც პირველ (კან.6) და მეორე (კან.2) მსოფლიოს კრებებზე იქნა მიღებული, მოელი აღმოსავლეთის სათავეში თავდაპირველად ნომინალურად მთავრად ანკიოქის ეკლესიას იღვტ. ამის მიხედვით საქართველოს ეკლესიაც ანკიოქის გავლენის ხეყრის მიტკეოთხებოდა და სურარქიტულად მასზე უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული; პირველი მისიონერებიც იქიდან უნდა მიეღო. ამ მოსაზრებას პირველ რიგში იგივე ანკიოქელთა იკავენ. ასე, მაგალითად, XI საუკუნის მეტქიტი ბერი ნიკონი აქყებებს მოსაზრებას, რომ ანკიოქის პატრიარქის ექვქაითმ (325-331) კონსტანტინეს დავალებით მოძებნა ქართველები მთხავე ქვეყანაში, მთხაილა ისინი და დაუწამნა კათალიკოსი, რომელიც ანკიოქის პატრიარქს დაუქვემდებარა⁴. არსებითად ამხვე აზრისხა ამ ქელაქის იკონიტი პატრიარქი მიქელ ასური (1166-1199), მაგრამ ასე გვიანდელ ცნობებს უღათ ჰეშმარეყებს პოეტენსია ვერ ექნებათ.

გაცოდებით სარწმუნო ჩანს პატრიარქ თიანე ანკიოქელის (†648) წერილი დიდი მატროპოლიტიკის მარუთა ტავრაქელისადმი (†649). აქ სხვათა შორის წერია: „... წინათ სპარსეთის კათალიკოსის საყდარი და სომხეთის, გურზანისა და არანის კათალიკოსის საყდარი ექვემდებარებოდა ანკიოქის კათალიკოს ბაბაის ხიკვილაძე“ (†484)⁵. გულდასმით თუ დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ ეს ტექსტიც არ სკოდდება ფარგლებს, რაც ანკიოქის ეკლესიის „წვეულებითი სამართლიდან“ ვიკით, იგი მხოლოდ იმ ფაქტზე მეტყველებს, რომ იმდროინდელი აღმოსავლეთი სამართლებრივი თვალსაზრისით ანკიოქასზე იყო დამოკიდებული. ამ ცნობიდან არ ჩანს, გამოიყენებოდა თუ არა ეს სამართალი სინამდვილეში. თუ ადვილობრივი ეკლესიების ასკორიას გადავხედავთ, დავრწმუნდებით, რომ იგი სინამდვილეში არ არსებობდა. სომხეთის ეკლესიას დაარსების პირველი დღეებიდანვე კუხარაის მატროპოლიტს ექვემდებარებოდა, IV საუკუნის

4. M. Tamarati, L'Eglise géorgienne, Rome 1910. P. 174.

5. J.-B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien... 2. Paris 1901. P. 414.

6. J.-B. Chabot იქვე, გვ. 433 და შეზღუვა.

ბოლოს კი მაღიანად გათავისუფლდა მისგან, რათა დამოუკიდებლად განვითარებულიყო. სასოსული ცკლესიაც მხოლოდ იწოდებოდა ანტიოქიაზე დამოკიდებულად, 423-424 წლების ახლო ხანებში მან აბსოლუტური დამოუკიდებლობა შიპოვა და გააუქმა ანტიოქიის ტახტზე დამოკიდებულების კანონი⁷. რაკი ეს ორი ცკლესია თურიდიულად გათავისუფლდა ანტიოქიის მეწროპოლიისაგან, უნდა ვიფიქროთ, რომ საქართველოც აღარ იყო მასზე დამოკიდებული, რადგან იბერიის ცკლესიის ასეთი სამართლებრივი მდგომარეობა არც ერთი იმდროინდელი წყაროთი არ დასტურდება.

ქართული ცკლესიის იერარქიული განვითარება დაახლოებით შემდეგნაირად უნდა წარმოვიდგინოთ: პირველი ეპისკოპოსი, რომელიც ბასანჯიოდან მოვიდა, „მოქვევა ქართლისას“ მიხედვით იყო იოანე. მის შემდეგ მცხეთის ეპისკოპოსის ტახტზე ავიდა მასთან ერთად მოსული მღვდელი იაკობი. ხეწივის უცხობია, თუ სად გვუბრა იგი ეპისკოპოსად, რადგან საკუთარი იერარქიის შექმნა ასეთ მცირე დროში შეუძლებელი იყო, ხოლო ჯერ კიდევ ზომიერი და უპრეცედენტო ზომიერისპირა ქალაქი ძალიან შორს იყო, ქართველები იძულებულნი იყვნენ, თავიანთი უმაღლესი მწყემსი მეზობელ ქრისტიან ხალხებთან, ე.ი. ხომხებთან და სირიელებთან ეძებნათ. მართლაც, მცხეთის მესამე ეპისკოპოსი იობი ხომეხი მთავარეპისკოპოსის, ნერსე დიდის (დაახლოებით 362-373) დიაკვანი იყო⁸. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ნერსემ თავითონ აკურთხა თავისი დიაკვანი ეპისკოპოსად, რადგან ამ ორ ცკლესიას შორის მეგობრული დამოკიდებულება არსებობდა. მეორეს შორეუ კი მხოლოდ კურთხევა არ კმაროდა მღვდელმთავრის ხელდასმისათვის⁹. ამის გარდა შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იობს თანამხლებლად ჩამოჰყვინნენ სხვა ხომეხი მისიონერებიც. საქართველოში მათ მოღვაწეობას შემდგომში უნდა შეეწყო ხელი იმისათვის, რომ ქართველების განსწავლვებლად გრავოლ პართიელი მიეწინათ.

ამისგა მიუხედავად, საქართველო, როგორც ჩანს, მალე კიდევ უფრო ძლიერი მეზობელი ცკლესიის, კერძოდ, სირიულ-სპარსული ცკლესიის გავლენას ქვეშ მიხვდა. ეს კარგად ჩანს ერთი სირიულ-სპარსული კრების აქტებიდან, რომელიც 419 წელს ჩაქარდა სელევკიაში კათალიკოს მარ იაპბლაბის დროს. ამ კრებაში მონაწილეობას ღებულობდნენ „ეპისკოპოსები გუონანიდან“, ე.ი. საქართვე-

7 Osk. Braun. Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, S. 44-59; C. Karalevski. Antioche. Baudrilart. Dict. d'hist. et de géogr. eccl., Bd. 3, S. 579-580; K. Lübeck. Die altpersische Missionskirche, Aachen 1919, S. 46-55, S. 63-68.

8 E. Такашивили. Описание рукописей... Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, 41, Тифлис, 1910, с. 53с. 59-60 (ქრო.).

9 Erw. Ter-Minassiantz. Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen. Leipzig, 1904, S. 7 /Texte und Unters. N.F. XI, S.4/



ლოდან¹⁰. ყველაზე მეტად თვალში საცემია კრების აქტების მხედვეთი იაპბალასი ყველა იქ შეკრებილი ეპისკოპოსის კათალიკოსია; იგი „აღმოსავლეთის ეპისკოპოსების მეთაურად“ იწოდება „... იუნდაიკურდის მიუღ ხამუფოში“¹¹ და ისინი (ეპისკოპოსები) მისი მორჩილნი უნდა იყვნენ. ერთი სიტყვით, კრებაზე დამსწრე ეპისკოპოსები მიიწვევიან იაპბალასზე დაქვემდებარებულად. ეს, ნემი აზრით, სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ V საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესია მართლაც ხორეულ-სპარსული საკათალიკოსოს შემადგენელი ნაწილი იყო და სამართლებრივადაც უიუოდ მასზე იყო დამოკიდებული. საქართველო მაშინ პოლიტიკურადაც ხომ სპარსეთის სამეფოს ეკუთვნოდა. ასე მერყეობდა არიანული და ნესქორიანული მღვდვარების ეპოქაში თავის თავს მიხედობილი ქართული ეკლესია ორ მეზობელ ეკლესიას შორის, ხანამ მუვე ვახანგმა († 502) საკათალიკოსოს ჩამოყალიბებით ბოლო არ მოუღო ამ არაბუნებრივ მღვდმარეობას.

II

ძლიან ძნელია საკათალიკოსოს შექმნის საფუძვლები გავარკვეოთ იმ ტუნწი წყაროების მიხედვით, რომლებიც გვიანდელი ე.წ. „წმინდა, უცვლელი მართლმადიდებლობის“ თვალსაზრისით ძლიერ გადაძუმავდა. ქართული მარქიანეები კი, როგორცაა „მოქცევა ქართლისა“ და „ქართლის ცხოვრება“ ამ საკითხთან დაკავშირებით თავს აკავებენ. თუმცა მათი ბუნდოვანი და ერთი შეხედვით უცნაური მანიშნებები მაინც გვაძლევენ იმის საშუალებას, რომ გადავწათ ის საიდუმლოებით მოკული საბურველი, რომლის ქვეშაც ისინი ცდილობენ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ფაქტორი დასაწყისის დავარვას.

ქართულ ეკლესიას მოღიაანად არიანობაც არა ქონდა დაძლეული, ხოლო ნესქორიანობა კარგა ხნის მანძილზე გადაულახავი რჩებოდა, როდესაც ის ახალი მოძღვრების — მონოფიზიტობის წინაშე აღმოსნდა. ნესქორისა და ევტოქის მოძღვრებებს განსაკუთრებით ხარულმა აღმოსავლეთმა, მათმა ფაქტორმა სამშობლომ გაული კარი. მალე იქ გააფორებული ბრძოლა განაღდა სხვადასხვა მოძღვრების მიმდევრებს შორის, რის შედეგადაც V საუკუნის ბოლოს ჩამოყალიბდა ნესქორიანული ეკლესია სპარსეთში და მონოფიზიტური — ანქოქიაში.

10 O. Braun, იქვე გვ. 35. აქ დასარკავა ხომეიის („Armen“-ის) ეპისკოპოსებზე. ხომეი ეპისკოპოსების მონაწილეობა ამ ხნოდზე სორულ-სპარსული კალხიის ძლიერ გავლენას უნდა უკავშირდებოდეს. იქნებ აქ „Armen“-ის საცვლად Arman“ უნდა წავიკითხოთ. Arman-თან დაკავშირებით იხ. Byzantinische Zeitschrift, Bd. 3, S. 371.

11. O. Braun, იქვე გვ. 37-38, გვ. 41.



ამჟამად, ეს დოგმატური ბრძოლები საქართველოსათვის, რომელიც შეხობილია; მიმდინარეობდა ისინი, უკვე აღოდ არ წავიდა, ხეც ხარკურთხევა წყაროებიდან ვიცით, რომ ხარა-ხარხეთის წყაროებიდან კათალიკოსის 498 წლიდან ქართველი ეპისკოპოსიც ეკლესიებდებოდა. ამავე საუკუნეში, როგორც ჩანს, ცრემლიდებოდა იგივე მცხეთის ეპისკოპოსებსაც შეეხო, ეს ჩანს შემდეგი ფაქტებიდან: 13 არქივის-კომისიიდან, რომლებიც იდგნენ საქართველოს ეკლესიის სათავეში საკათალიკოსოს სამოქალაქებში¹², „სამსახურეა ქართველთაში“ როგორ უწინაურაც არ უნდა იყოს ეს, მხოლოდ ცხრა მთავრის ჩამოთვლილი; დანარჩენი ოთხი იგი, როგორც ჩანს, არ იცნობს „ქართლის ცხოვრება“ უკეთესი ხილვებისა და ცხრის კიდევ სამს უმარცხს. მეცამეტე ეპისკოპოსის ხსენება ორივეს მიერ აღნიშნულია, საბუნებრივად, იგი ცნობილია შემხარისხის წამებდან და ურცხვ სამოქალაქ¹³, საქართველოს ეპისკოპოსების ხრული ხა დაახლოებით შემდეგი თანამდებობით წამოთვლილები:

1. თანე* მეფე მთავრის დროს.
2. აკობ ბაკურის დროს.
3. ამბ თრდაჯის და ვანანბაკურის დროს (368 წლის ძველი ხსენება).
4. ელია ბაკურის, თრდაჯის ვაჟის, დროს.
5. სუმეონა ფაისმისის დროს (დაახლოებით (395-404 წ.)).
6. თინა
7. გრიგოლ
8. ბახილ
9. მიხილან
10. გლინიქორ ან ბილნიქორი თრდაჯის დროს.
11. თევდი
12. სამედი
13. მიქაელ

მეფე თინათის დროს († 437 წ.)

ვახანგის დროს.

ამის მოხვედრე ეკლესიებში მნიშვნელოვანი: ქართლის ცხოვრებამ შემოგვიანა ერთი ცნობა, რომელიც ამ ცამეტე ეპისკოპოსის მოწამის ნათელს პეფის, აქ წერია: „მეფე მთავრიდან ვახანგამდე... რვა ეპისკოპოსი გარდაიცვალა წესსა ზედა ჭეშმარიტსა, დანარჩენები კი—

12 ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1928, გვ. 285.
 13 ე. თაყაიშვილი, იქვე, გვ. 41, გვ. 62.
 14 ხსენდებათის მე „ქართლის მოქცევა“ აკრძალვებ BG-ით (ქ) და „ქართლის ცხოვრება“ I.G-ით (ქ).

15 P. Peeters, Sainte Souhanik, martyre en Arméno-Géorgie, Anal. Boll. 53 (1935), P. 38.

* დეკანოზი; თინა (მთარგმნელის შენიშვნა).

როგორც შემძლეონა წიხისა¹⁶. აქედან ცხადედ გამოდის, რომ (ამც) ეპისკოპოსზე ხუთი ცრუბეჭდარი მოდას, ე.ი. ეპისკოპოსების მიერაი რაოდენობის ათქმის ნახევარი. მაგრამ ეს შეიძლება იმის საბუთად გამოდგეს, რომ საქართველოს ახალგაზრდა კლდეხა, რომელიც; მანის მილიანად თავის თავს იყო მიხედობოთ, და ხომეუხა და ხარბულ-ხსარსულ კლდეხებს შორის მერეცობდა, ხრულიად მოვლებული იყო „დედა კლდეხის“ უფრო ქმედობა და წინახედულ ხელმძღვანელობას.

იმ ვითების პსუხად, იუ ვინ იყო ხუთი ეპისკოპოსი, რომლებიც არ იყვნენ მართლმადიდებლობის მამდევარნი, სავსებით დარსშეება ვივარაუდოთ, რომ ისინი სწორედ „მოქცევა ქართლისაში“ გამოტოვებულ იოს მღვდელმთავარში უნდა ვესებოთ. ვიყნა: გრიგოლ, ბასილ, მიხაილ, სამეულ, მუხუთის დაბეჯათობით უფო დავასახელებო, იგი ერთ-ერთი უწახსეული უნდა იყოს. წყარობედან არა ჩინს, რომელ მრწამსს აღაბობდნენ ეს ეპისკოპოსები, მხოლოდ მიხედობის შესახებ არის აქტული, რომ იყო „მოღვა უსჯული“, შეჩედებულად ზოთობს¹⁷ რული მამდევრების მიხედვარა მღვდელმთავარა¹⁸ ანუ მანქეული .. ხამწეხობოდ, ხეხივების უქმობა დანარჩენი თინი ეპისკოპოსი არიანელი იყო იუ ხეხრობანელი, ან კდეც მინოფინატი, მინოფინატიბა იაქობოვად ცხედა, მხოლოდ ბილი არს შეეხება: სამეულას და უქრობ ეპისკოპოსს, ეს ხეხი თქმისათვის არა; არის მანქეულიანა, ხეხივების სეხნობაა მოვლენით იმის საბუთი, რომ ძველი ქართული კლდეხა იმდროინდელ რელიგიურ ბოძოლებში აქტურ მინაწილებას იღებდა, ქვეითი სათედევოთი, რომ ეს მინაწილება შეეღვამს; ვრძელებოდა.

ვახტანგ მუეის ცხოვრების მახევეთ, რომელიც; „ქართლის ცხოვრებაში“ შემოსახული და ნაწილობრივ რომანის ხაზე აქტს, საქართველოში იურბოქულია დამოკლებებულების შეეცლა შემდევნა-ოდ დაიქო: ვახტანგი ბოძოლებით კვეთს მცირე ბზიას, იპრობს ხეხისკოპოსი ქელაქს ნახანსს, რეეებს შორის არის ვინმე პეტრე, „გრიგოლ დეოთმევეელის მოწვევა... მღვდელი დიდი მოძვრის საელაქის კლდეხისა“ ნახანსში, და ერთი ბერა, ხახელად ხამეული, პეტრე გადარევერს ვახტანგი ბზახტიის იმპროტორის მიმხრე გახადოს, ამის მოდწეებს ხიხმრის ხამეულებით, რომლის დროსაც; მუეეს წმაც; ჩინი, გრიგოლ დეოთმევეელი და მუეე კონსტანტინე გამოეცხადებარს, იმპროტორი ვახტანგს თავის ქელიშვილის მიხივე-ბას პპობება და მხობან მეგობრულ კავშირს აქყარებს, წმინდა გრიგოლი კი მუეეს ურნებს, პეტრე დახვას საქართველოს კათალიკო-

16. ვ. ბროზე, ქართლის ცხოვრება, წიქ. I, ძველი მოთხრობა, ხელმწიფედ დაბეჭდულ: ნანის იუდარევერბოთ, ს-პეტერბურგი 1923.

17. K. Lübeck, იქვე, გვ. 27; ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 282.

18. ვ. ბროზე, იქვე, გვ. 112. მიხაილის ერთ-ერთი კრებაზე ნახარბიუქის თანხლებობა და ქვეწილკარა გასეუქს.

ხელ. საბერძნეთიდან ვახტანგი ხსარსეთში გადადის. რვა წელიწადი ხსარსეთში ყოფნის შემდეგ სამშობლოში ბრუნდება და მოციქულებს გზავნის ბიზანტიაში. მოციქულებს დაუდლებელი აქტი მუყის მიმავალი ცოდის, კათალიკოს ბერებს და ეპისკოპოს სამკელის ქართლში ჩამოყვანა. როცა ეს ცნობა არქიეპისკოპოს მიქელის ყურმილე აღწევს, მუყის წინააღმდეგ ილაშქრებს და უთულის: „შენ დავიწყებია ქრისტე და ცეცხლს ეხავ“. ვახტანგი თავს იტყვის აზვარი ბრძოლებისაგან, მაგრამ ამვე დროს მიქელს აცხადებს, რომ ბიზანტიაში მოციქული გავზავნა კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების ჩამოსაყვანად. ამ განხორციელო, რომ დავითა და კამათი შეძლებდა ახელ იერარქია მსახურობისთვის ხელის შეწყობა, მიქელმა „ყოველი მუვე და ხსენა“. ამ გამოწვევის მიუხედავად მუვე ფიქრობს: „აღაღოთუ უბრალი ვარ, ხომალდე ვერ არს ხეუნგან“. იგი მოძებნის არქიეპისკოპოსის და სურს, მიქელზე ემთხვოს. ამ დროს არქიეპისკოპოსი ისე ატრავს უფს, კბილს სურსწერებს ამის შედეგად ის მოხვევს, რომ მუვე ბრალს ხედებს მიქელს ახალი მეთაურის (კათალიკოსის) მიმართ შურის და ექვში და ვითარცა ვერცხლისმთევარეს, იუდას უწოდებს¹⁹.

სხვა წყაროებში ეს მოვლენები ბევრ პუნქტში ქართლის ცხოვრებისაგან განსხვავებულიაა აღწერილი. „მოციქულთა ქართლიანაში“ მხოლოდ მუყის დამსვებსება დაპირაგი მიხელების დაესახელებოდა. ლეონტი ხელნაწერი (XIV ს.) უფრო დავრთლებით და გულახდილად გადმოგვცემს ამბავს: „ამას (ე.ი. მიქელმა) მამისხუა უფრეს კათავსადისა რომელისა (მე) მიხეხისათვის და განადი კლესიასაგან, მამის მუვე ადიეხი გულსწრომთა მრავლითა და ექვ უფრო პრისა მისხა და განხორახვლა მრავლითა ბორცია (და) დამკობად ქრისტეანობისა“²⁰. მაგრამ მუვე მადე დამშვიდდა და მიქელი კონსტანტინოპოლის პატრიარქს გაუგზავნა დახსევლად; ამვე დროს გამოსხიხვა მას კათალიკოსი და 12 ეპისკოპოსი. სემოსხეცებული ბერე კათალიკოსად უნდა ეკურთხებინათ, ხილი სამკელი და იეროსიქი სხვა, რომელთა არხევე; კათალიკოსის მახელი, ეპისკოპოსებად, კონსტანტინოპოლის პატრიარქს გამოიხინა უროგვარი დახსევლითხება იმით, რომ მდგომარეობის გარკვევა ანკოსიის პატრიარქს მახელი, რადგან „ქართლი (იმერეთი)დელი საქართველი), აღმოსავლეთი და სრდალიეთი“ ძველითაგვე კანით მასვე იყო დამოკიდებული²¹. უროსიქის საპრისხითი ქობეხიდან ხეც მხოლოდ რამდენიმე მსოხეცელით მამერეს აღწრისათვი იმის ხანვეცხლად, რომ ქართლის სკათალიკოსის შექმნას სხვა მსხეუბი ელი ხევეცხლად.

ექვს არ იწვევს, რომ მუვე და მისი ხს მართლაც განიკვეთა

19. მ. ბროსე, იქვე, გვ. 144.

20. ვ. თაყაიშვილი, იქვე, გვ. 41, 62; ი. ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 290-293.

21. მ. ბროსე, იქვე, გვ. 145; ვ. თაყაიშვილი, იქვე, გვ. 62.

კლესიისაგან" და ეს შეუძლებელია ავტორის შეიხსნული იყო ^{საქართველოს} ანუ ამგვარი მოქმედების მიზნის დაუკლები ძებნის, გამოცანის წინაშე დავდებით. „ქართლის ცხოვრება“ ამ ფაქტის უკავშირებს მეფის ხაზარაული განდგომის კლესიისაგან, თუმცა მიქაელს ადვილად შეეძლო დარწმუნებულიყო ბრადღების უსაფუძვლობაში, რომ მიუხედავად, ასეც მოხდა, როდესაც მუვე მის წინაშე დავითი, რათა თავისი მორჩილება დაეცვა; მაშ რათი უნდა ახსნას ამ მორჩილების გამოვლენის შემდეგ უფის კურა? იქნებ ეს ხაკიათი-კოხის შექმნისთან იყო დაკავშირებული? აქ შეიძლება ვიკითხოთ: როგორ მოხდა, რომ იგივეს მიქაელი ეს არ წარადგინებ ამ ხაზარაული თანამდებობაზე, არამედ სხვა ვინზე? როგორ ახსნება სხვა წყაროების დამოკიდებულება ამ მოვლენებისადმი, როდესაც ისინი კლესიიდან განცევას ან მის მიზნებს დუმილით უფლად გვერდის? და კიდევ, როგორ შეუძლია ავტორის დაგვირგვინის, რომ ბიზანტიის ეპისკოპოსი, რომელსაც სწორედ მაშინ მიეცეოდა კონსტანტინოპოლისა (381 წ.) და ქალკედონის (451 წ.) მხოლოდ კრებების მერ პირველი ადგილი ძველი რომის შემდეგ და მიქაელს, ანთისა და თარკაის ეპარქიების მხარდგელობა, ქართული კლესიის წარმომადგენლებს უსაფუძვლო დიდსულოვნებით აქრიათის პატრიარქთან გზავნის?

რადგან ამ შემთხვევაში „ქართლის ცხოვრება“ დამოკიდებულებას მოკლებულია, ვაჩვენებ და არქივისკოპოს მიქაელს შორის ახტდარი დავის მიხეი სხვაგან უნდა ვეძიოთ, კერძოდ, თვით ირვე პარქიოროსა და მათ რელიგიურ მრწამსში. ვერ დაგვიკვირდოთ მიქაელის პიროვნებას და მის მრწამსს: „თუ გვეცოდინება, ვინ და რა მრწამსის მიმდევარი იყო მიქაელი, მაშინ მის გარკვევაც გაგვიადვილდება, თუ რა ხაზდაგზე შეიძლება უთანხმოება აღმოცენებულიყო“¹.

ქართული წყაროების მიხედვით მიქაელი იმთავითვე მიახნდათ, როგორც ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობის განუხრევი დამცველი ქალკედონის კრების გაგებით და როგორც ყოველგვარი მწკალებლობის გამანადგურებელი ქართლში. იგი დვთისმოსავს დედოფალმა სავლუხტმა გამოთავაგა „საბურძნეთიდან“ საქართველოში და დანიშნა არქივისკოპოსად იმ განზრახვით, რათა გაუნადგურებინა ირანული ცეცხლთაყვანისმცემლობა და სხვა ცრუ მოძღვრებანი. მიქაელი თავის მოკალებობას კარგად ართმევდა თავს, ქართული კლესია ამის გამო განადიდებს მას როგორც „ნეტარ მიქაელს“. ერთ თხსულებაში გმირის ხახითაც ეს არის გამოცხადილი, რომელმაც „ერეკოპოს ჰერეუ“ (უფლინი) დაამარცხა და ხაქილვისა, ეს ის მიქაელი იყო, „მოგვი უსჯულო“ მიხიდანის ნაწერები რომ დააწვევინა. ამის მიხედვით შეიძლება ჭეშმარიტებად მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ მუვე, რომელიც ამგვარი ეპისკოპოსის მერ კლესიისაგან განკაცხული იყო, არ

«...არებად მის ოქცინას, ამ მოხაზრებას განვეცემქვაყვებს მიქელის განდევნა, მისი შექცულა სხვა პართი და ურთბამდ თორმეტი ასულქცობისის მოთბიკა»²³. ეს ცველიაფური იმსხე მოუთბიბებს, რომ მიქელს განსხრბხელთა ბქინდაბი ბიკთი რადიკალური და უხვეველი ზამქბით თბვიბი ბკვეთბით ვრბბ განვექცოვლებსა და ქბორელთა ცველების რეორბინბიკთბ მოუბხბს. ხბხბვიქტი რომ განვხორბრელებბსა და მბბბვიბს კბხბბვიბი ხბსქ მიქელ, ვბხქინდეს ბიკთი პბრბბბიკის უხდა მიქბსბრბ, ვბხგბნბ: მიქ) თბნდვებბბს ვლბდა, ე.ბ. ბქვიქტბის პკრბბბქბხბბვის, ბბბბვბბ: ქბრბბელთა ცველებს თვბრბულბ: მბბბ: კვექვლებბბრებბდა. ბბბს მიქელვბრბი ბბ ბკვბბბბბდ, ბუ როდეს შებქბნბ ქბრბბლის ბკვბბბდბკბბბ. ეს დრო ბკვბბდ ზეხქბდ შექბდებბ შექბბბბბხვებრბს. 506 წელს ხბბმვეთბ, ბდბბბვიბი და ქბრბბელი ცველბხებბს ბკვბრბთი კრებბსქ ქ. დვბნბი (ხბბმქბბბ) ბკქბრბბვდბბს ცველებბის მიკბბური კბბბბბკბხბდ მბბბხბხბებბ. მკბრუ ბკვრბდქს წკრქბბის ბბბბბ: წმ. შექბბბბკბის მბრქვედბბბ. უშქბბბდ შექბბბკბის ბკვედბბბს წბ, ბბბბბბბბბბ 472 წლბს ბბბბი ხბხებბს»²⁴, მბბბბს მივბდა «ბბბი ბვი კბბბკბბბბბბბ ხბბბბდ»²⁵. ბბბს ვბრბდა დბდვებბბბ, რომ ვბხქინდვი 484 წელს ბბბბბი ხბბბბი სეხებრებბს წბბბბბბბბბ ბბბბბბ და ბბ ხბხბბბბბბ ბბბბ 502 წელს ვკვრბვბბი და ბკვბქბბბ დბკბრბ»²⁶, ე.ბ. ბკვბბბბბბბბს შექბნბ 472-484 წლებს მბრბს უხდა ვიკბრბბელთბ.

ამ დროს ხბბბბბბ და პდღვექბბბბბბ მიღვეწვბბდა ურბი ქბრბბველთბ, რომლებს ხბხებბ: ფბრბბდ ბვი კბხბბბბ: მქკრუ ბბვი (†488 წ.), ბვი მბბბბბბბბბბბს მიქბბბი და, როდვირქ: მბრბბბს ებბბკბბბბ, მბბი სკდბბური წბბბბბბბბბ ვბხდა, ბბვის მბბბვერებბს ვბქბრბვბბბბბბ რომ მბბბველებბდა და მბბი რეღვებბური მბბბბბბბბბ დაკვექბბბბბბბბბბბ, მქკრუ ბბვის ბბბბბბბ მბბბსქრებბ და ხბხქვებბბი ხბხებბ, მბბ მბრბბს ბვრბვბბბბბბ. ბვრბვბბბბბბ ბბბბბბბბბბ მბბბსქრბს ბბბბბბბ მბბბსქრბ»²⁷ კვიბ, ამ ხბხებწვლებბბბს უხდა დბვბსკვბბთ, რომ

23. მბბბბბბბბბბბ ბბბს დროს ბბბბბბბბ ბბ ბვი ურბი პბრბბის ებბბკბბბბბბს ბბბბბბბბ ბბბბბბბბ ბბ შექცულბ მკბრბბთ.

24. ბ. ვბბბბბბბბბ, ბბბ, ბბ: 320.

25. P. Peeters, ბბბ, ბბ: 38. კბრბბბბბ (კბხებრბბ, და ვბრბბკვბბბ წმ. მქხბრბბბ, ვკვბბბბბბბბბ S.Weber-ბს მბრ, Armenische Kirchenväter, München 1927, ბბ: 213-214) დბბბბბბ: კვექვბის ებბბკბბბს მბბბბ: მკბრბ ბს უხდა ბვის ხბხბბბბს ებბბკბბბბ, ბბბბბბ: ბვი ბქ ბბბბბბბბბ: ხბხველბ, და ბბბ ბრქვებბბბბბბ, ბბბბბ მბრბბს ვბბბბბბბბბბბბბბბბ, რომ მქხბრბბს (კბხებრბბს) მიკვლ: ვბბბბბ: უკრბი ხბბბბბბ და დბბბკვრბბბბ, კბრბუ კბრბბბ (ბბბ: ზბრ კბრბბკბბბს ხბბბბბბბბბბ ბბბი ბქბს) და მბბბს მბბბბ: ბრბბბური წკრბ (მბბ: V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Bd. II, I, Paris, 1869, P. 12).

26. ბ. ვბბბბბბბბბ, ბბბ, ბბ: 266-267. Lasar von Pharb, Geschichte Arméniens, V. Langlois, ბბბ, S. 325-337.

27. R. Raube, Petrus der Iberer, Leipzig, 1955, S. 46 (ბბბბ ბბბბბ).



მეგრეს ხაყნად (ქოველი უზოვერობა მქონდა თავის ხაშხაშობისა და ქოველ ბერებსა და პოლიტიკოსს, რომლებიც მასმს აქცენ²⁸, კეთილმოსურნედ იღებდა, თავისთავად ცხადია, რომ ამ მოსახლეობისა და ხსიანების მკვდიანი და ხერხები უზუგნადოდ მხოვენიანები იყვნენ და საქართველოში დაბრუნების შესახებ თავიანი ახად რწმენას იტყვიან, თუთონ მეგრე კარგად იქონიათ, თუთონის ურთიანრწმენე პარტიანქს მეგრე უკლონს, რომელიც ამ ქველქის ეპისკოპოსის თანამდებობასე ხამჯყო იყო ბრწყელი (468-171, 475-477, 485-488)²⁹. ამასამ გამორიცხული არ არის, რომ ვახაგლე ქართველი მხოვენიანების ხამჯაღებით დაკვემონდა ამ პარტიანქს მეგრე უკლონს, რა თქმა უნდა, ყოქმის არ დაიკვებდა და საქართველოს ხაყთაღიკოსის მონოენიანე მღვდელმთავრობით გადბედიურება ეს ვარაუდი საქართველოს ხაყთაღიკოსის მონოენიანური წაიმბობის შესახებ ხაიწმენი გახდება, თუ გაეთივავლისწმენი ისტორიულად ურსველ შემდეგ ფაქტს, ზემოსხენებულმა დების ხაგვლებით კრებამ (506 წ.) მონოენიანური ელღვის მქონე მოძღვრება აღიანი და, როგორც ჩანს, მოღლი იმპერატორ ზენონის მეწინაეონი³⁰, თუღლიანი ქართველმა ეპისკოპოსმა კთიღიკოს გაბრიელის მეთაურობითა დაამცკრე ამ კრების გადაიკვეცილება ხაყთაონი ხელმოწეონი³¹.

ქართველი ეკლესიის განვითარება ამ ვითარების შესაბამისად წაიმბობია, ვახაგლის მიერ მისი გარდაქმნის დაახლოებით 30 წლის შემდეგ მონოენიანურად მოაწროვე ეპისკოპოსების რიცხვი გაიმბობა, მაგრამ მოღლი ქართველი ეკლესია არ გადასულა ახად რწმენაზე, მასმინღელი 33 ეპისკოპოსიდან ცხიანთ თავი შეუკავა თანმბობისაგან ხეწივის უწიბი მისეხის გამო³², მათა და მათმა მინღვერებმა შექმნენ პარობა იმბიხივის, რომ VII ხაგვების მოწურევის ისევე მაროღობდაღებლობის დაბრუნებობინენ³³.

28. ი. ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 276.
 29. R. Raabe, იქვე, გვ. 79.
 30. ი. ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 287-290. Ter-Minassiantz, იქვე, გვ. 31.
 31. ი. ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 278.
 32. იქვე.
 33. საქართველოს რომ დების კრების მერე მღვდი რწმენა მოღლიანად არ მიღუკვებია, შეწველიან ჩანს, მაროღმდღველებმა იმპერატორის იუქტრანქს (527-565) იფრესელანს ისევე აღღვინა იფროა მარსაქერი (Prokop, De aedificiis, V, 9,6, Ausg. J. Hauri, Leipzig, 1906 S. 169) მე-7 ხაგვების Narratio de rebus Armeniae-ს მბღღელი (PG 132, 1245; ჯავახიშვილი, იქვე, გვ. 321), 547 წლის ქართველები და აღბეღელი წაიღიხეღვობის უწღღენ, რომ ხაყმის ურმბღღისაგან დღვრობა დანახე არბეღდაც ხეწივის ვარის ვიქე, მონოენიანობის ხაყრებს მარწაღღიხეღვქს, ხეწივის უწვრობის (მე-8 ხაგვრე) განსურობითა მბღლი ქართველი ბერები და მარღვეღვლები, რაღღებიც მღღესქანინენ და საქართველოდან მღღმბობებინენ მბიანს (კ. კეღღიანე კახეა, ტ. I, თბიღლი, 1918, გვ. 260, გვ. 283-286, გვ. 338), 600 წლის ახად ხაყმმა შექმნილა ეკლესია მცხეთელის



ქართული იურარქიის დამოუკიდებლობის მოპოვებისათვის შეიძლება პოლიტიკურ ვითარებაზე; აქინდა ვარკვეული მნიშვნელობა, ვახუშტის საქართველოს ცეცხლზე პოპულარულ მეცნიერებს მიუყვებოდა; ასევე მეცნიერებს პოეტურად შექმული მისი ხეგმით საქციემ, ხინაძეველემ იგი ქრტიული და თავდაჯერებული ხახელმწიფო შეიარაღო იყო, რომელიც; სურდა ქვეყანა რელიგიური და პოლიტიკური მეურვეობისგან გაეთავისუფლებინა, ხაკიათლიკოსის შექმნის მერე მან მოახერხა სპარსელების ბაქონების წინააღმდეგ გადმოქობებისა ხინაძე, რომელიც; მას დიდ პატივს ხეყმდნენ³⁴. მართლაც, ვახუშტის პოლიტიკური გეგმა არ განხორციელდა, მაგრამ იურარქიული მოწყობა ძალიან დარჩა.

რაც შეეხება ხაკიათლიკოსის შეიარაღებს, რიგობ; წყაროებთან ვიკით, ისინი ფარსისხინაძე (542-557) ცეცხლ ხარელები არ ბერძნები იყვნენ. მხოლოდ ამ მეცის დროს ავიდა ხაკიათლიკოსი ტახტზე ქართველი ქართველი - ხაბა, რიგობ; ხანს, ხაკიათლიკოსი მქციის თრ არსიტკურატკულ თჯასში შთამომავლობით; კი ვაიხვარა, მგრამ ამტკანა შეყვანბში ვითარება დიფხანს არ ვაერსილებულა³⁵.

III

ისინი კითხვა: რა პირობებში განხახლეოეს ახალი იურარქიის შექმნა? ხნე პირდაპირი წყაროების ხინაძის გამო ხაკიათლიკოსის შექდგობი ფონბორების ვახაქნობდ შეიძლება შემდეგ ცნობის მოეყმბით: XI ხაკეჩის მიდღეწეები, ქართველი ბერი ეფრემ მერე³⁶ და მელქაჯი ნიკონ შეყხოელი³⁷, შემდეგ ცნობის გეწველან, რომელიც; რიგობ; თვითონ არწმუნებან, ძველი ქოთინეებთან აქყო ამოღებულა, ისმერატკორ კონსტანტინე კონბონისეს დროს (741-775) თნი ქართველი ბერი მიევიდა ბაქონბრქ იყოფელატქე არწიოქქეთან (დაახლოებით 744-751); ისინი ხინდნენ, რომ ქართველებს ავირა ჰკავიო კათალიკოსი, არმყოფ დღათგან წყარობს ანბაქანი მიდღეღმობადისა, არწიოქქელ ბაქონბრქისა, არა კერობხულ არს მათდა კათალიკოსი მოავარეპსკოპოპი ხინწელისხაიუს ვხისა, რომყოფ ავბრახიოთგან ვეროვის იკადრების ხევიდ". მას შემდეგ, რაც ბერები წარუდგნენ ბაქონბრქს, მან ვახცა

მარტვილი (†545 წლის ახლი ხინები) ვახისეჯი ი. ვახისმივილის და პირნაქს, Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1901, S. 875-902) მნიშნდელ საქართველოში რელიგიური დიფერენციაციის არავითარ კვდის ავირა გეწვენებს, ანბაქონ დიფერენცია ბნახიდა კათალიკოს კონბონის და ხინბერი ვახუშტის მყოფების შორის მე-7 ხაკეჩის დინატკონსი მყოფ არავერი იყო, თუ არა პარსიკული არწინა ვახილავბებ შინგინდ უკვე დიდა მისი მოწოდებულ-მოქციებბა; ქართული ვახუშტის მბრახნდებებბობისაქც დობრქებისა.

34 დიხინ ფარსეყო, იქც; გვ. 325.
 35 გ. თავისმივილი, იქც; გვ. 62-63. ვახისმივილი, იქც; გვ. 275.
 36 ვახისმივილი, იქც; გვ. 293.
 37. M. Tamurati იქც; გვ. 354.



ხიზდის ხიველი, რომლის მიხედვითაც მომავალში კათალიკოსის კურთხევა ქართველ ეპისკოპოსებს მიეწოდებოდა; ამისათვის ევალებოდათ ჯამსწორებაში ანკიოქის პატრიარქის მიხედვება და უფელწლოურად 1000 დრაკანის გადახდა³⁸. პატრიარქი იწოდებდა შექდგომში უფლებას, მკვლევლობის ან განხუთქდლების შემხხვევაში საქართველოში ეგზარქოსი გაეგზავნა. არავითარი საეკლესიო არა გვაქვს, ესეი შევიტანით ამ ცნობის სამდველობაში. ამ ცნობიდან კი გამოიძინარეობს ორი რამ: VII ხაუკუნიდან VIII ხაუკუნის შუა წლებამდე საქართველოს კავშირი ანკიოქასთან გაწკდა, რამაც გამოიწვია ის, რომ საქართველო ამ პერიოდში ხაუკლებით მეთაურის გარეშე დარსა, რადგან მისი კათალიკოსი ანკიოქაში უნდა ეკურთხე-ბინათ. ეს უკანასკნელი პირობა კი შეიძლება აისხნას მხოლოდ ხაკათალიკოსის თავდაპირველი მოწყობით. იგი მხოლოდ VIII ხაუკუნეში შეიცვალა და ამით გამოიხატა საქართველოს ეკლესიის სრული და საბოლოო დამოუკიდებლობა (აუტოკეფალია). ეს პილი დასკვნა აუცილებლად უნდა გავიხადროთ. წმ. გრიგოლ ხანძიკელის († 861) ცხოვრებიდან წყნარვის სახელდობრ ცნობილია, რომ კათალიკოსი არსენ მცხეთელი (855-882) IX ხაუკუნეში ქართველი ხაღის და ხამდვედლოების მიერ იქნა არჩეული და ქართველი ეპისკოპოსების მიერ ნაკურთხი უცხოეთის ხაუკლებით აეკროიტეტის უფელღვარი წარევის გარეშე³⁹. ამრიგად, პატრიარქ თოფილაქტეს გადაწვეტლე-ბით ქართული ხაუკლებით იერარქის განვითარება დახრულდა.

მკვრამ ქართულ ეკლესიას აკლდა კიდევ რაღაც რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს აღმოსავლეთის ქვეყნების თვალში: წმინდა მარინის კურთხევა საკუთრე თავის ქვეყანაში. ქართველებსათვის ამ უკანასკნელი პატევის მოძოვების დამსახურება ეკუთვნის ეგრემ მაწკვკურელს (IX ს.). ამის შესახებ გიორგი მერსელე წერდა: „დიდი ეგრემ მრავლისა კეთილისა მომარევეტელ ექმნა ქვეყანასა სრეწსა, რამეთუ პირველად აღმოსავლისა კათალიკოსია მადრონი იერუსაღწმით მოსკეანდა. ხილი ეგრემ ქრისტწმნიერთია ბრძინებთა მადრონისა კურთხევა ქართლის განაწკსა იერუსაღწმისა პატრიარქისა განწუხებითა და წამუბთა ხიხარულით“⁴⁰. ეს მოხდა პატრიარქ სერგი იერუსაღწმიელის (843-859) დროს, როცა ორი ქართველი ბერი, მიქელა და არხენი, რომლებმაც მკურე ახანაში თლიმპოს მთაზე ქართული მონასტერი დააარსეს, წმინდა ქალაქში მივიდნენ და ანკიოქის პატრიარქთან

³⁸ პატრიარქს ითანე III-მ (997-1022) ეს თანხა, როგორც ჩანს, თავის იერუსაღწელ კოლეგას დოუიბო (შეჯდ. R. Janin, *Georgie, Dict. de théol. cath.*, Bd. VI, S. 1253).

³⁹ გ. მერსელე. *Житие святого Григория Хандзинского*, Ст. Петербург 1911, გვ. 45 (ქართ. რუს.). ნასრის გამოცემა.

⁴⁰ მერსელე. იქვე, გვ. 49.

შეიძინებდნენ აქაური ხინდისაგან თავიანთი ეკლესიისათვის უფლება მიაბოუენ⁴¹.

ამის კახეზა: თუ ქართული ეკლესია იერარქიულად ანკოქიანუ იყო დამოკიდებული, რის ხაზუხეულზე იღებდა იგი მართის იერეს-ღამიდან და არა ანკოქიანს? აქუ ათიქიანდა ხორეი კახეზანუ პსუხი მარტყო: მართის კურთხეის იერარქულ მდგომარეობისათვის არაერთი კავშირი არა აქვს. მართის კურთხევა ძველ ეკლესიაში ეპისკოპოსების პრივილეგია იყო. ბევრსა კრებამ, მათ შორის კართაგენისამ (390, კან. 3 და 397, კან. 36), რომელთა კანონებიც აღმოსავლეთის ეკლესიაში მიღებული იყო, ეს უფლება ხელახლა განამტკიცა. ამის მიხედვით ყველა ეპისკოპოსს პქინდა უფლება იუთოს კურთხეა მართის. მხოლოდ მოგვიანებით გადავიდა ეს უფლება პარტიარქებზე, იმე რომ ძველი პრაქტიკა ეკლესიამ არ დაუკრძალათ. მდგრამ ამის გამო, რომ მართის მომხაღებე ხელ უფრო და უფრო რთულდებოდა -- წმინდა სუამი შერეული სურნელოვანი მკანარეების რაქცია სმარად 53-ს აღწევდა -- და მისი კურთხევა არაკლებ ხსენებულ ხელოვან, ქართველები იძულებული უნდა გამხდარიყენენ, არაბების მხროველობის დროს მართის უქიეთიდან ჩამოეჭათ. აქედან გამომდინარე უნდა შექმნილიყო შემდგომ ე.წ. სველებითი ხანართლის წესი. ქართველებს რომ თავიანთი შერეა იერესადამს მიაკრეს და არა ანკოქიას, ეს არავისათვის უცნაური არ უნდა იყოს. საქართველოს კავშირი ანკოქიანის ხსერძლივი არახიდეს ყოვილა. V ხაუკების ბოლოს დამყარებული კავშირი ანკოქიანისთს უკვე 610 წლის შერეა და VIII ხაუკუნეში სრულიად გაწედა. სხვაგვარად იყო საქუ იერესადამის მომხრობაში, ქართველებს თავიანთეუ იხიდალუ ეს ქელაქი. იერესადამის მათი პილიგრაჟობის მათანი და მათი ბერძნისაზნესეი ცხოვრების დაბადების ადგილი გახლდათ. იგი ქართველებსათვის აქველა ეკლესიის დედა⁴² იყო, რომლისაგანაც იხიანი ხანოივნებით იღებდენ რაქურტოულ და რელიგიურ წეს-სვე-ულეებეს. იერესადამის ხსეული სმარად გადაქმნილია მრავალი მნიშვნელობის სხვა ქელაქებზე; მაგალითად, კონსტანტინოპოლის ბერძნების ხაეკლესიოი პილიგრაჟის თველხაზნისით ახალი რომი კი არა, „ახალი იერესადამი“ ერქვა⁴³. იგი იყო ხაერდენი და წართი ჩამდელი რწმენისა და ქართველები დარწმუნებულები იყენენ, რომ ქრისტიანობა მათთან წმ. ქელაქიდან შექივიდა. ლეგენციის მიხედვით,

41 P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, Anal. Boll. 6. 36-37 (1917-1919), გვ. 271. შეიარა L.

42 Acta Sanctorum Nov. IV, 556; Analecta Bollandiana 46 /1928/ S. 390. შეად. Theodoret, Kirchengeschichte V.9, Ausg. L. Parmentier, Leipzig, 1911, S. 294.

43 შერეულეა „ქე“ გვ. 18.



წმინდა ნინომ, ქართლის გამაქრისკიანებელმა, თავისი მოციქულები⁴⁴ მისია იერუსალიმში მიიღო, მაშინ როდესაც მამამისი წმინდა მხედართმთავარი იყო. ყოველივე ამას, რა თქმა უნდა, ოდნავდაც არაფერი აქონდა ხერხით კანონიკურ დამოკიდებულებასთან. ამის ფესვები მხოლოდ რწმენასა და ქრისტეს დაბადების ადგილისადმი სიყვარულში იყო. იგივე ხიბლი აკავშირებდა მასთან სხვა ეკლესიებ-საც, მაგალითად, სომხურ ეკლესიას, რომლის შესახებაც კარგადაა ცნობილი, რომ იგი იერარქიულად იერუსალიმზე კი არა, კესარიასზე იყო დამოკიდებული. ის ფაქტიც, რომ შირონის კურთხევის უფლება ქართველებმა ანტიოქიის თანხმობით მიიღეს, ჩვენი მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს. სხვა შემთხვევაში ასეთი ჩარევა უცხო საქმეებში სრულიად გაუგებარი იქნებოდა.

მოკლედ შევწერდებით მართლმადიდებელი პატრიარქის ბაღსამონ ანტიოქელის (†1195) ცნობას, რომელიც იბერიის ეკლესიას ეხება. ხუთი პატრიარქატის — რომის, ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმისა და კონსტანტინოპოლის, — ჩამოთვლის შემდეგ იგი მოიხსენიებს სამ დამოუკიდებელ ეკლესიასაც — ბულგარეთის, კვიპროსის და იბერიისას: ბულგარეთი დამოუკიდებელი გახდა თესტინიანემ, კვიპროსი — ევქსოს მსოფლიო კრებამ. საქარაველოს ეკლესიასთან დაკავშირებით იგი აღნიშნავს: „... ამბობენ, რომ უწმინდესი პატრიარქის პეტრე... ანტიოქელის დროს გამოიცა ხინოდის დადგენილება, რომლითაც იბერიის ეკლესია თავისუფალი და ავტოკეფალური გახდა“⁴⁵.

რას ვგებულობთ ამ ცნობიდან? ვინ იგულისხმება „უწმინდესი პატრიარქი პეტრე“: მონოფისტი პეტრე II ფულონი თუ მართლმადიდებელი პეტრე III (1052-1057)⁴⁶. კონსტანტინოპოლიდან იბერიის ეკლესია დასახელებულია ხუთ დიდ მკეროპოლითა და ამ ორ ეკლესიას შორის, რომლებმაც V-დან VI საუკუნემდე მოიაპოვეს დამოუკიდებლობა, იმაზე მეტყველებს, რომ ავტორი აქ პეტრე ფულონს გულისხმობს. ეს ქართული წყაროების ნათელი დადასტურებაც იქნებოდა. ამ მოსაზრებას არ ეწინააღმდეგება ეპითეტი „უწმინდესი პატრიარქი“, რომლითაც მონოფისტი პეტრეა ნაგულისხმევი, რადგან ასეთი, სხვათა შორის უმნიშვნელომდე დამკრობილი, საპატოო წოდება, უფრო თანამდებობას ეხება, ვიდრე ამ თანამდებობაზე მყოფ პირს. ასევე მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის, რომ პეტრე ფულონს,

44. ამ და მსგავს არგუმენტებს დაყრდნობით ნაზარ აბტაყევი, რომ ქართველები თავიდან ანტიოქასზე კი არა, იერუსალიმზე იყვნენ დამოკიდებული, ამ მტკიცების არასაკნინობა, ისე როგორც უსუსურობა მორე მოსაზრებისა, რომლის მსოფლიოც ქართული ეკლესია თავიდან სომხურზე იყო დამოკიდებული, საუფულოთად დააბტყავა ჯავახიშვილმა (იქვე, გვ. 290—305).

45. PG 137. 320. *

46. C. Karaleskij, Antioche, Dict. d'hist. et de géogr. eccl., Bd. 3, S. 672.

თავიდან მართლმადიდებლების მიერ დევნაში, ბიზანსი თავი მიახვეჭებდა იმედი იქნებოდა უმცირესობა იქით იხრება, რომ ამ პაქოსათვის პეტრე III დაინახონ⁴⁷. ასეთ შემთხვევაში ხინღას ასეთი გადაწყვეტილება ან არ ასრულებდა — ამხელ თუთის ბაღსამთის ცნობაც დასაბრკობს, რადგანაც ის აქვებს ხაჭვეთ „ამბობენ“, — ან იგი აღწერილობა ხინღაზე ვარძით ხაჯარებულა საუბრისა, რომელიც გასართაო წმ. გიორგის (თათხელისა) და ანჯოიქის პაქოსათვის შინის 1056 ან 1057 წელს ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის თაობაზე⁴⁸. ხინღას ხევა გადაწყვეტილება XI საუკუნეში სრულიად უკანონო და უმართო იქნებოდა. ქართული ეკლესია სულ მცირე IX საუკუნეში მანაც უკვე სრულიად თავისუფალი და ავტოკეფალური იყო. ეს ხევა ყოყაო სემოსხუნებელი ვაზრგი მურხელისაგან, რომლის ხანლობა ეკვს არ იქნებ. და თუ ასეთი გადაწყვეტილება ასრულებდა, შეუძლებელია, რომ წმ. გიორგის, რომელმაც საეპისკოპოსოდ იყოფა ეკლესია მნიშვნელოვანი მოვლენა, და არა მარტო თავისი ეპისკოს და თავის სამშობლოში მიმდართა, ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის დაცვისას მათი ავანტირება მოეხდინა და არ გამოეყენებინა ისინი, ამის გზით შეეცდითა ეს ცნობა ძალდაუქანებლად გავიფიქვითი ანჯოიქაში ხაჯარებულ სემოსხუნებულ საუბარიათ. ასეთ მართებში, რაც პაქოსათვის ხეა ამჯარად სრული არ არის, ხელთ იტანთადელი პაქოსათქვის თანხმდევრობა და მშინაველობის დრო სულად არ ყოფიო, ეს ადვილად დასამტება⁴⁹. წმ. გიორგის ცხოვრებაც არ გვექმის სენიანებულ ხანდელეებზე ბაღსამთისა დასაბრკობს პეტრესზე პეტრისის მიერ გამოცემულ ცხოვრებაში ვი თუფდახერსზე⁵⁰. მხოლოდ ხაბინისის მიერ გამოცემებულ ხელნაწერში არ არის ამ ადგილის არავითარი ხსენი⁵¹. ე.ი. წავითხეა მთლად უმცოდნისი არ უნდა ყოფილიყო. შეიძლება ბაღსამთია თუთის არ გადასიფქვებს ხწონად პაქოსათქვის ხსენის, რადგანაც მან ხსენი ხარწმუნი წავითხერსი ვი არა, გადასიფქვებდის იყოფა. ასეთ თუ ასეთ ყოველთვე ამის მხედვით, რაც ხევა სემით ადვინმეთ, არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხაქართიელის ეკლესიის ავტოკეფალია მხოლოდ XI საუკუნეში (ტყვ. ეს მხამდე კარგა ხნით ადრე დახრულებული უიქო იყო.

V საუკუნეში საეპისკოპოსო და VIII საუკუნეში განხორციე-

47 H. Galzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, Byz. Zeit. Bd. 1. 1892 გვ. 276; ავთოგრაფიო. იქვე. გვ. 319.

48 P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, იქვე. P. 113-117.

49 M. Galzer, იქვე. 277.

50 Histoires monastiques géorgiennes, იქვე. P. 113. უხად M. Brosset, Histoire de la Géorgie, St. Petersburg. 1849. P. 331.

51 P. Peeters, Histoires, P. 113, Ann. 1.



ლებულ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას საუკუნეების განმავლობაში აღარ განუცდია არსებითი ხასიათის ცვლილება. შექმნილი ხდებოდა მისი ორგანიზება და შინაგანი განმარტება. შექმნილი მასზე კეთილისმყოფელი ზეგავლენა მოახდინა იბერიის პოლიტიკურ-კულტურულმა გაძლიერებამ. აღმოსავლეთ საქართველოში და აღმოსავლეთ საქართველოსათვის შექმნილი ავტოკეფალიის ავტორიტეტი VIII-დან IX საუკუნეებში საქართველოს აღმოსავლეთ რაიონებს გახდა და შავ ზღვაზე გაავრცელდა. გავლენის ხეობებისა და თურხიციქოის ახეთმა სრულად ხელი შეუწყო საზღვარგარეთ მისი ავტორიტეტის ამღვდობას და განმარტებას. ამ დროიდან სხვა ეკლესიებთან დამოკიდებულებაში საქართველოს ეკლესიას შეეძლო ზეგრად უფრო დამოუკიდებელი და მახინჯახული ეყოლიყო, ვიდრე წინას. ამიტომ იგი სრულიად განსე იდგა ბიზანტიის ხაქმებრძოლიდან და დევნილ ხატოაყენისმცემლებს მფარველობდა კიდევ ჭეშმარიტი მონაღმადიდებლობის ახეთმა ურევებს დაეკამ ისე შირის გაუთქვა მას ხსენო, რომ თუთ ყარაშის გოთების საეკლესიო წინამძღოლი, ხსენოდა ითხე. IX საუკუნის ბოლოს მცხეთაში ჩავიდა, რათა იქ ეპისკოპოსად ეკურთხებინათ, რადგან კონსტანტინოპოლში ხაქმებრძოლ მწველებლებს აქინდათ მმართველობა ხელში ჩაგდება⁵².

ქართველი ეკლესია არ ჩარეულა არც რუმის შესახებ დავაში, რომელმაც შუა საუკუნეებში დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიები სრულ განხეთქილებამდე მოიყვანა. საქართველო რომის ეპისკოპოსის მოგვარებით ჩამოშორდა და ეს გამოყოფა თანდათან განხორციელდა. პირველი ცნობა ამის შესახებ 1240 წელს გვხვდება⁵³. ამავე დროს რომელ მახინჯოთა სრუნჯას ერთობისათვის დიდი ხნით შედეგი არ მოხვდია — ისე რომ ქართველი ხელის ფართო მახეტი ხეყნს დრომდე განცალკევებული დარჩა რომისაგან. რაც შეეხება კათოლიკეების რიცხვს საქართველოში, მხოლოდ იმამდე რომის ეკლესიას დაახლოებით 40000 მიმდევარი ჰქავდა, რომელთა უმეტესობაც ლათინურ წესს მისდევდა.

საუკუნეთა განმავლობაში ხელუხლებლად დარჩენილი ქართველი ეკლესია XIX საუკუნის დასაწყისში ისეთი მოვლენების წინაშე აღმოჩნდა, რომლებიც მის დამოუკიდებლობას მოხპობით ემუქრებოდა. განუწყვეტელმა ბრძოლებმა თურქებთან და სპარსელებთან ქვეყანა დაუზღვრა. ამიტომ ეძებდა ქვეყნის უკანასკნელისწინა მეფე ირაკლი II († 1798) დახმარებას დასავლეთის ხელისუფლებთან.

52. P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes, იქვე, P. 117; Vita S. Iohannis episcopi Gotthiae, Acta Sanctorum Junii, V, S. 184-194. გამაჯუბრებათ 190.
 53. K. Lübeck, Georgien und die katholische Kirche, Aachen 1918, S. 31. M. Tamarati, იქვე, S. 427-430.

როდესაც დახმარება დასავლეთიდან ვერ მიიღო, 1783 წელს იმპერატორ კატერინე II-სთან მეგობრული ხელშეკრულება რომლის მიხედვითაც ქვეყნის შინაგანი დამოუკიდებლობის დაცვით და ადგილობრივი მმართველი დინასტიის შენარჩუნებით საქართველო პოლიტიკურად რუსეთს უერთდებოდა, ცკლეხიას და მის კათალიკოსს კი სრული დამოუკიდებლობა რჩებოდა. უკანასკნელი მუჟის სიკვდილის შემდეგ (1800) რუსეთმა, ყველა სახეობო ხელშეკრულების საწინააღმდეგოდ, 1801 წ. საქართველოს ანექსია გამოაცხადა. იგი რუსეთის პრინციპად გადააქცია და ამით ამავე დროს ცკლეხის დამოუკიდებლობაც მოხპო. იგი რუსეთის ხინდის დაექვემდებარა, უკანასკნელი კათალიკოსი ანტონ II აძულეს გადამდგარიყო და 1811 წ. რუსეთში გადაასახლეს. მის ადგილზე დაჯდა ვზარქოსი, რომელსაც უნდა ემართა საქართველოს ცკლეხია წმინდა ხინდის სახელით. თუმცა ეს თანამდებობა პირველად ქართველს ეჭირა, 1817 წლიდან ეგზარქოსებად⁵⁵ მხოლოდ რუსი ეპისკოპოსები ინიშნებოდნენ, რომელთა მიერაც სასულიერო პოლიტიკა ქართული ცკლეხიის რუსიფიკაციის მცდელობა იყო⁵⁶. ეს არაკანონიერი მდგომარეობა მხოლოდ თბილისე გაგრიქლდა, რომლის დროსაც რევოლუციამ ცარიზში დაამხო და არარუს კრებს თავისუფლება და დამოუკიდებლობა მოუტანა. 1917 წლის 12 მარტს საქართველოს ცკლეხიამ თავიხი დამოუკიდებლობა გამოაცხადა და „სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქად“ ეპისკოპოსი კონიონი აირჩია⁵⁷. მიხდა საცკლეხიო ცხოვრების ახლად ორგანიზება და ადგილობრივ საცკლეხიო კრებაზე თბილისში (1917 წ.) და გელათის მონასტერში⁵⁸ (1921 წ.) ახალი წესდება შეიმუშავეს.

1917 წლიდან ქართულ ცკლეხიას, მისი წესდების შესაბამისად, შემდეგნაირად განაგებენ: ცკლეხიის მეთაური არის „სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი და თბილისისა და მცხეთის მთავარეპისკოპოსი“, რომელიც განაგებს ცკლეხიას უშუალოდ საკათალიკოსო საბჭოსთან ერთად. კათალიკოსი და საკათალიკოსო საბჭო, რომელიც ხანხევრიოდ სასულიერო და საერო წევრებისაგან შედგება, არსებულია საერთო კრების მიერ. საკათალიკოსო საბჭოში შედის ყველა

54 K. Lübeck იქვე, S. 88; M. Tamarati, იქვე, S. 89-91.

55. იხილეთ მთარბნიშვილის მიერ გამოქვეყნებული 1919 წლის დოკუმენტი: I. Eglise georgienne et la Russie: Une lettre du catholico Léonide au Patriarche Tukhon. Echos d'Orient (1932) S. 350-369. რომელშიც დარწმუნებითაა აღწერილი ავტორიტეტის გუჯრება და ქართული ცკლეხიის ტანჯვა რუსეთის ბატონობის ქვეშ. შეად Tamarati, იქვე, გვ. 384-396.

56. იქვე, გვ. 350-356. იქვე მიერ დამოწმებული სიტყვები Echos d'Orient-ის რედაქციას ეკუთვნის.

57. იქვე, გვ. 363.

58. გელათის მონასტერი XI საუკუნის მდებარეობის დასავლეთ საქართველოში, ქუთაისთან.



ეპარქიის ეპისკოპოსი. ეპარქიის მართავს ეპარქიის საბჭო ორგანიზაცი-
უხის ხელმძღვანელობით. ეპარქიის საბჭო, ისევე როგორც საკათალიკოსო
კონსი საბჭო, ეპარქიის კრებაზე აირჩევა, ეპარქია იყოფა ოლქებად —
საეკლესიო მრევლებად. ასეთ მრევლს ხელმძღვანელობს დეკანი, ~~რომელიც~~
რომელიც; ოლქს მართავს ეპისკოპოსის მოციულებურებით. საოლქო
შეკრებაზე ირჩევა მოძღვრო დეკანი, რომლის დახმებებაც
ეპისკოპოსსა და მოციულებული. ყოველ სამწყობს ჰქავს მთავარი საბჭო,
რომელიც; ხრუნავს ეკლესიის ქონებაზე, მონასტრები ექვემდებარება
შეხაბამის ეპისკოპოსს, მხოლოდ წმინდა ნინოს სახელობის დეკანო
მონასტრი ბაღდუმს ექვემდებარება უზღვეს საეკლესიო საბჭოს
(საკათალიკოსო საბჭოს). 1921 წლის წესდების მიხედვით, საეკლესიო
კრება ყოველ ხარ წელიწადში უნდა იქნეს მოწვეული.

1917 წლიდან საქართველოს ეკლესიას აკვე ხუთი კათალიკოსობა:
ეროარქი ჰქავდა: კობის II (1917-1918), დუნილი (1918-1921),
ამბროსი (1921-1927), ქისტავტორე (1927-1932), კალისერარცე (1932
წლიდან).

საქართველო 1921 წლიდან სასოთხ რესპუბლიკების შემადგენელი
საწლია. ისევე რომ ხელისუფლების იმე იმუთათად აღწევს ხელნახა
რომ არ შეეუბნა მოცულო ხელსა ხერათი საქართველოს ეკლესიას
და მისი ეროარქიის შესჯეამ განვითარების შესახებ უკანასკნელ
წლებში.

თუ ეკლესიის შესჯეამები, შეეუბნა შესჯევა განვითარათი.
ქართველი ეკლესიის დაარსება ბიზანტიიდან მოდის, მაღე თავის თავს
მინდობოლო, თუ ეროარქიულიდ ხომხურ და ხორთელ ეკლესიებს
დაუკარხმობდა. V საუკუნეში შექმნა საკათალიკოსო, რომელიც ადამი
მონოფიზიტური და ამის გამო ანკოთქური წარმომავლობისა იყო.

VII საუკუნის დასაწყისში იბერია მართლმადიდებლობას უბრუნ-
დება⁵⁹. VIII საუკუნის დასაწყისში იბერიის ეკლესიის ავტოკეფალური
განვითარება მიღიანად დაიბრუნდა. ეს კანონიერი გზით მოძიებულა
და მოეუბნებოდა მხოლოდ XIX საუკუნის დასაწყისში დაიბრუნა
რუსეთში, რათა შემდეგ ზუსტად 100 წლითაგე (1917 წ.) კვლავ
აღმდგარიყო.

59. M. Tarchnitsvili, Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte
des georgischen Nationalbewußtseins, Byz. Zeit. Bd. 40, (1940) S. 69, სიგე
(ქ.3) შეკვეთი არის მოცემული ქვეყნობის - კანონიერი წიგნობა ქვე:
საქართველოს შიგნე, 10, თბილისი, 1930, გვ. 313-334.



ქართული ლექსიონარის ორი შრამბეჭდი

V და VIII საუკუნეებისა *

ამ სათაურით აქ განვიხილავთ ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ორ ლიტერატურულ ძეგლს, ხანმეცობით და პაემეტობით დაწერილს. ეს ენობრივი ნაშნები, რომელთა ხმარებაც დიდხანს ქართველებისთვისაც კი გაუგებარი იყო, განმარტებას საჭიროებს.

ქართული ენის განვითარების ისტორიაში ორი ეპოქა გამოირჩევა: ერთი ეპოქა, რომლის დასაწყისიც წარსულში იკარგება და დაახლოებით VII საუკუნის ბოლომდე გრძელდება ჩვ.წ. აღ-ით; ის ხასიათდება „ბ“ პრეფიქსის ხმარებით ზმნებში მეორე სუბიექტური და მესამე ობიექტური პირის ნაშნად, ზედსართავში კი აღმატებითი ხარისხის მანიქნებლად დასაწყისში. VIII საუკუნეში იწყება მეორე ეპოქა, რომელშიც „ბ“ ნელ-ნელა ქრება და იცვლება „პ“-ით, რომლის ნაშნებიც დღემდე შემორჩენილი¹. ეს ბგერები სიტყვის დასაწყისში შემდეგ ზედმეტად მიიწიეს და შესაბამისად აღნიშნეს. აქედანაა სახელები: ხან-მეტი და პაე-მეტი.

1. ხანმეტი ლექსიონარი

ეს ლექსიონარი მე უკვე მოკლედ გაგაცანით კურნალში *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 14, 80. იგი კუოუნის გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერებს. მათ შორისაა აგრეთვე ქართული აკობის ემასწირვა, რომელიც ულის გამოცემას².

* Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert, *Kyrios*, 1942, p. 1-28. Le Muséon, t. 23, fasc. 3-4, p. 261-296.

1 აქ გურკვევლია „ბ“ და „პ“ გენტიკურად ნათესურ კავშირშია ორ არა, ე.ი. „ბ“-საგან განვითარდა „პ“, ორ შემთხვევაშია, რომ „პ“ „ბ“-ს მოხდეს.

2 შუა გ. უფრასე Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne, *Muséon* 45 /1932/, 255-272. Od. Heiming. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 12, N 327. /ed. M. Tarchnitsvili, dans *CSCO* 122. Iber. 1, 1950, G.G./.



ხეცა ლექსონარი დაწვრილებით პირველმა აღწერა ა. შანიძის თბილისის უნივერსიტეტის პრივეტორმა. აღწერილობა მოთავსებულია მის ნაშრომში „ქართული ხელნაწერები გრაქში“, რომელშიც წარმოდგენილია მოცილი ტექსტი ხელნაწერისა³. ჩემთვის, სამწუხაროდ, ხელმოკლეობის გამო აღმოჩნდა ა. შანიძის ხელნაწერი ფოტოტიპირული გამოცემა ლექსონარისა. ამ ფასდაუდებელი ხელნაწერის ფოტოტიპირება მე მომწონდა გრაქის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის დირექტორმა დოქტორმა გომამ, რამაც საშუალება მომცა, ახლოს გავცნობოდი ხელნაწერს და გამეჩინა შანიძისთან გაურკვეველად დარჩენილი სოვიერთა აღვიცა.

რაც შეეხება თვითონ ხელნაწერს: გრაქი ფრაგმენტია, მაგრამ მთლიანი. ცალკეული პერიოკაპები (ხელნაწერი შეიცავს ხაღდღომო პერიოკაპებს, როგორც ქვემოთ დავინახავთ) უწყვეტად მასკვება ერთმანეთს და ერთი საკითხავის ბოლო 43-ე გვერდზე ემთხვევა მისი მომდევნოს დასაწყისს იმავე ფურცელზე. აკლია დასაწყისი და ბოლო. ხელნაწერი ცოცხალია ხის წინ ამბზე ორჯერ დიდი უნდა ყოფილიყო. ხმარებისაგან ის ძალიან დაზიანებულია, ნაწილობრივ გაუცხვალა და დაჭუჭყიანებულია. აქა-იქ დაზიანებული ნაწილები ჩამოტრიალია. ამოვარდინილი და წასაკითხად გამოუსადეგვი ნაწილები მოგვიანებით შეკვრივნილია, ისე რომ ხელნაწერის წაკითხვა დიდ ხიბნულს არ წარმოადგენს. მოგვიანებით შეთხვევლების მიერ ზედმეტად მოხვეული და ხშირად ამოშლილი „ხ“-ს კვალი ისე კარგად ჩანს, რომ თავდაპირველი ფორმა აღვივლად აღდგება. ხელნაწერი 54 გვერდს შეიცავს⁴. ფურცლის ზომა არის საშუალოდ 18,8 X 16,1 სმ. ნაწერის ზომა 16,5 X 10,6 და 17,5 X 13 სმ. შორის. პირველი ათი გვერდი შეიცავს 10 სტრიქონს, შემდეგი ორი 11-11-ს და დანარჩენები 12-ს. ნაწერია ნუსხა-ხუცურით. საკითხავების სათაურები და ლიტურგიკული მინიშნებანი სინგურიითაა დაწერილი. დანარჩენი ტექსტი — შავი მელნით, რომელიც ყველგან თანაბარი არ არის. კითხვის გასაადვილებლად ტექსტი კოლომეტრულ, ე. ი. აზრობრივ მონაკვეთებადაა დაყოფილი და ყოველი ნაკვეთი სახედათ ასოთი იწყება, თუმცა არ აკლია არც უბრალო გადახვლა ახალ მონაკვეთზე (ინიციალის გარეშე). ეს კოლომეტრული დაყოფა თავისი სახედათ ასოებით ემთხვევა, როგორც ჩანს, 913 წლით დათარიღებულ თბილისის თითხავს, რამდენადაც ეს მე შევნიშნე ორივე ხელნაწერის, მარკიანი, 16, 2-8-ის შედარების საფუძველზე⁵. გ. წუბინაშვილის მიხედვით, რომელიც

3. გამოცემა თბილისის უნივერსიტეტის შიდაგეგმა 9 (1929). გვ. 310-353. შანიძე მეგობრული გრძნობით გასომგზავნა ერთი ეგზეპლარი.

4. გვერდების რაოდენობა შეესაბამება პ. შუარდტის — გრაქის ხელნაწერის პირველი მუდრიკის — მონაცემებს და აქ შეარჩუნებულია.

5. Faksimile des Opiser Mk. 16 in Oriens Christianus 6 /1906/ S. 300-301.



აღწერა ხელნაწერი შხადისხათვის⁶, მოგვლი ხელნაწერი ერთი და იგივე ხელთათხა დაწერილი; შხადი კი პირველ თერთმეტ⁷ გვერდს ხელთი და დანართხებს მკორე ხელთი დაწერილად მათხევა, მაგრამ მხგავახება ამ ორ ნაწილს შორის ისე დიდი, რომ გახარევევა, თუ რამდენად მართალია შხადი.

ჩვენ ამ ხელნაწერს ხანმეტო ვუწოდეთ. იმხარებებს თუ არა იგი ამ ხახელწოდებას, როცა მასში ხანმეტური ელექსტრების გვერდითი პექტური ელექსტრებიც გვხვდება? შხადი ეთანხება ამას, რადგან პექტობა აქ აღავ-აღავ გვხვდება (მოელ ტექსტში შეიღვერ⁸), მასში როცა ხანმეტობა კანონომტურადია.

დგება ხაკობი დექქთანარის წარმოშობის შესახებ. იგი რომ გრაცის ეველა სხვა ხელნაწერის მხგავხად ხისის მოიდან უხდა იქის, შხადის მიხედვით დავის არ უხდა იწვევებს აცგარეღობა, რომელშიც 1883 წელს ხისის მათი ქართული ხელნაწერები ხკვალად არახკვალად აღწერა, ჩვენი ხელნაწერი „თანეს ხახარების“ ხათაურთი მოიქვანა №9-დ თავის კაცადიფში⁷. აქ რომ მართლაც ჩვენი დექქთანარი უხდა ვიგულისხმობი, ხანს ცგარეღის მიერ შეხრუღებულთი აღწერილობიდან, მიიღოდ ხიგვერ ხკვალდება მახი მინაცქები ხელნაწერის დღევანდელ მღვთმარობას: ცგარეღის მიხედვით ეველა გვერდი შეიცავს არა 10-12 ხკრაქისს, არამედ მიიღოდ 9-ს; ხელნაწერი იწვებოდა მათე 28,4-ით (დღეს მათე 28,7-ით) და შედგებოდა 28 ფურცლისაგან (დღეს 27 ფურცლისაგან). ხკრაქისების რაოდენობას რაც შეეხება, უხდა ვიქვით, რომ ან ცგარეღის მოუვდა შეცდობა თვლანში, ან პირველი გვერდი, რომელშიც აღარ შემთარხნადა, მართლაც, 9 ხკრაქისს შეიცავდა. მაგრამ მკვაცება, იათქის ხელნაწერი მიიღოდ 28 ფურცელს შეიცავდა, არახწარი უხდა იქის, თუ ხელნაწერი მართლა მათე 28,4-ით იწვებოდა და მთავრდებოდა მინაწერთანი ფურცლით, რომელიც დავარგულთა, მამის ხელნაწერს ცგარეღის დრას ხელ მკორე 29 ფურცელი მათეც უხდა ქქინოდა: მათე 28,4-7 პირველ ფურცელს შეავახება და გაახახკნელ ფურცელზე მიიღოდ მინაწერი იქნებოდა მთავახებულთი.

ცგარეღის მიერ მოეკახავთი მინაწერი ახეთა: „...შეამისა... წშიდა ხე წავხი ხინაწიდან კქლითა თვანე ფრთად კოდვიდისათთა, ბრახნებთთა და მოღუაწებთთა შეკაელ პკრაქისინას მღვდლისა კათამინქლისა ... დღეთა თდქს უგუნურად და ბორთკად მიხულებულდების ხეწისათთა, ხლოცქულთად ხუწნდა, დისაბამთავან წქლითა ქართულად

6. თბილისი უნივერსიტეტის მთხმე. დისხ. ნაწრან, გვ. 310-342.
 7. Памятники грузинской старины... Православный Палестинский Сборник 4, Санкт-Петербург, 1888.
 8. თუ იგი, მართლაც დექქთანარს ეკუთვს და ცგარეღის აღწერილი შეცდობა სხვა ადგილიდან არ უხდა იქის აქ მიხედვნილი.



ხეცს და ქრონიკონი იყო ქროულად ხე (983)⁹. ქრისტე, შინაწილი
 მატელ, თანე-ხოხიმე და ყოველი მისი მისი¹⁰

ამ მანაქროში, რომელიც 983 წლის თარიღდება¹¹, ხამი პაროქება
 ეს არ არის მოხსენიებული, როგორც ეს ცეგარობის მიერ დახმული
 ხაყენი ნამსების მხედვით იგულისხმება, არამედ მხოლოდ თნი:
 მატელ კაიაძინელი და თანე-ხოხიმე. ამ მანაქროს მნიშვნელობა
 ხწონად რომ შეკავასთო, უნდა გაუთავადობწინთი ზემით მოხსენიე-
 ბული იაკობის კამისწრეც. იხილ: თანე-ხოხიმეს კალამს: კეციუხის
 და შექმდენაზრად ჯღერს: „წმიდანი მამხიო, შექმხდევო: ამის
 კამისწრეისა დედასა მრაველი ვაჩეებას და ღოცები და ხაყეუბი
 ავლდა თავივდგან უდრე დახასრულამდე, ვითა შე ვაყოლე მოხუგარ-
 თაგან და ხემთა კამისწრეთა¹² შინა აქრა და ვერ დიდ ხემთა
 გულისთა იყო, ხილით ვის მანაქრებდა¹³, შექმდებოდა ფრთად, რათა
 რაა მკავს შინა ხწონთა, ავთა თდენ დამაქრეთ, აქ ავთა თდენ
 დამისწრეთ... ყოველი დაკლებულებას ხემი შექმხდეთ ღმრთისათეს
 და თქუენ ვითა განა კეთი, გარნა ღოცვასა წმიდასა თქუენსა:
 მომიხეწებდათ, თდენ ესე კამისწრეთა დააქრა ხინაწმიდას ჭეცითა
 თანე ფრთად ცოდვილთა ზოხიმეხითა, დღეთა თდენ ბორთვად
 მოხეუბებულბისა ხემსათა, ხილოცველად ხემდა და ყოველთათვე
 სესქელთათეს, დასაბამთიგანი წელით იყენეს ქროულად: ხემი: და
 ქრონიკონი იყო ხე (= 985 წ. ქრისტეს მერე)“¹⁴.

ამ მანაქრიდან ხანს, რომ X საუკუნეში ხისის შიბზე მოღვაქე-
 თდენენ პარეხი, დახსწრეხებულნი ძველი ხაყენისათ თხსულებების
 შენარჩუნება-გადარჩენით, ეთ. იხინა წმინდა მეცნიერულ მუშაობას
 ეწეოდნენ. დაწერეცკელი ძეგლები, რომლებიც აღარ იხმარებოდა, ასა

9 ქროული წელიგანბნება ძველან უნდაღია. მის მხედვით ხაყროს შექმნი
 5604 წელს (მოსაქრონად 5508) ქრისტეს დაბადებამდე ასხათის იღებენ ციკლს
 (მოქცევა). რომელიც 532 წელს შეიკავს ქრონიკონი (ქრონიკონი) აქრა წლებს
 მსხდორე ციკლს შეწით, ეთ. მე - 11 ციკლი მაფრდება ქრისტეს დაბადებდან
 248 წ. (532 X 11 = 5852-5604 = 248); მე-12 ციკლი მაფრდება 780 წელს (248 + 532),
 შექმნებ - 1312 წელს. ამ ციკლის 780 წელს უნდატენ 203-ს, ამ 6587-ს ავლდენ
 5604-ს. თრდე შექმხდევამ გვეჩება 983.

10 თბილისის უნივერსიტეტის მონაბე. გვ. 318.

11 შინაწილის 985 წრთა, მეგრან ეს აქრა კორექტურული შეკდომია, რადგან
 იყოთის ასხათს იაკობის კამისწრეს 985 წლის მანაქრზე, რომ ის თნი წლით
 გუანს შექმნი დეკლიონანის მანაქროის შედარებით.

12 ტერმინ „კამისწრეთს“ შესახებ შეად. Jahrbuch für Lit.-Wiss. 14, 81.
 შესახებ I დო ნაზრა, Георгий Мерчул, Жизнь св. Григория Хандатийского:
 (Сан-Петербург, 1911) LXII.

13 ეს დასკვით იყო მისი შეფიობრი კორექტ. როგორც ასვე კამისწრეს 49
 ხ უფრედღის ნახს, შეად. Jahrbuch für Lit.-Wiss. 14,81, ხიდაც ვასახრეთა დასკვით
 კორექტზე.

14 უფრედელი 95.

თუ ამ გზით რომ შიამშიმავლობისთვის გადავინა, ექვს არ იქნებოდა მდგრად ნაკლებად შესაძლებელია, რომ უფრო ძველი რედაქციის კონსტრუქციის, რომელიც ჯერ კიდევ იმართებოდა, ხელნაწერების ხატიანის დროს მხოლოდ შიამშიმავლობისთვის გადაეკონსინათ და არა იმკობდ გამოსაყვებლად. ასე უნდა გავითვით ხიდელოთა ამ გულშიმავლანე შემტრთივებლის წინააღმდეგობა. ამ ვითარებას უნდა ეკვლიდოდეთ ქართული ეკლესიის უსკელები დიკურგაციული ძეგლების შესაძლებლობას, რადგან თქნდაც „ს“-ს ამომლა ბევრ ადგილის იმაზე მოკლათმშობს, რომ ხეცია ხელნაწერი დაკარგვის გზაზე იდგა.

დეკციონარი ვთიხელებს სხვა მინაწერებსაც, რომელითა მინათა, ახლად შეეცხით წახკითხად ძველი ადგილები. ისინი მე-11 და მე-20 გვერდებზე მოთავსებული და XII სოკუნეს უნდა გვეთვინოდეს. სხვა ხანობრილი ადგილების შესაძლებლობა მხოლოდ მერვე ნაკვეთებზე შესაძინა, რომლებიც ხეცითვის უმნიშვნელია.

ახლა განვიხილოთ ხელნაწერის დათარიღების საკითხი მისი შესწმის სხვადასხვა უბანში. საკითხით არ არის, რომ ხელნაწერს თავდაპირველი ხატიან არ მოუღწევია ხეცამდე; ეს ხაზს იმ დიდი განსხვავებიდან, რაც ხელნაწერის ფორმისა და შინაარსის შორის არსებობს.

ცოგარული ემზობოდა იმ აზრს, რომ ხელნაწერი N9 თავისი თავდაპირველი ხანშიმავლიდან, პლეუსკინიდან, ხადაც IX-X სოკუნეში გადაწერეს, მაქელე კითხიხედს წადიო ხიხის მოახე. თუ N9-ით ცხობილი ხელნაწერი ეთიხეცე ხეცის დეკციონარს, მაშინ შინობის მისეღვლი დაბარაკი არ შესაძლებელია ხელნაწერის X ან IX სოკუნით დათარიღებაზე; ის VIII სოკუნესაც კი არ გვეთვინის, უფრო VII სოკუნით უნდა დავითარიღოთ. შინობე ამ დასკვნამდე მივიდა ხელნაწერის ქართული დამწერლობის სხვა ნამდვილიდ ან მახლოებით VI-IX სოკუნით დათარიღებულ ძეგლებთან ვართო პლეიოგრაფიული და ფილოლოგიური შედარების საფუძველზე¹⁵. ამასომ მე უყოქმინოდ ვითანსებთ მის.

გაცილებით რთულია საკითხი შინაარსისა და ხელნაწერის ან მისი დეცის თავდაპირველი ასაკის შესახებ. აქაც საკითხის გადასაწყვეტად საჭიროა ხეცია დეკციონარის შედარება სხვა დიკურგაციულ ძეგლებთან, რომლებიც ცხობის მითაც ენათესავებიან მას და გარკვეული სიქაღვე შესაქო მისში. აქედან გამომდინარე, იერუხალიძის ეკლესიის აღდგომის დეცისწავლისათვის, — რომელიც აქ განიხილება, — ხაქმე ვეცქის საკითხავების თნ ძართიად ვგუთინან; აღდგომის დეცს, ვ.ი. დიდი შინობის მწერნიდან აღდგომის დის მწერნიამდე, რომელიც საშეადღევს სრულიდობოდა, იკითხებოდა ან ხაში მახარებელი — მათე.

15 იხილეთ უსკვრისაქტის მოამბე, გვ. 322-326.



მარტომი და თანე, ამ ყველა თანე პირველი ვაგუჟის წარმომადგენელად შეიძლება განვიხილოთ ძველი ხომხური დღესითანაო მარტომი¹⁶ მარტომი¹⁷ ერთად სავსოდ ავანდელით იერუსალიმის რამდენი (X-XI საუკუნე)¹⁷ და სავანობეუბის სიკეთრითი სხვა რაგა¹⁸, რახეც აქ არ შეეწინდებოთ. მარტომ ვაგუჟის ვლახიკურ წარმომადგენელად გამოღვება ხეხი დღესითანაო, რადგან ამ ზუსტად ისევე იერუსალიმურია, რეგორც ხომხური, რაც სავანობეუბის მუხლობრეთი დეკოფილანაც კი ხანს.

სავანობეუბის განაწილება აღდგომისზე თრთვე ძირითად რამში ქართული „განხილების“ მინაცლებით (VII საუკუნე)¹⁹ შემდგენიანია:

ბანხიბი ღაგაგორეგაბი (C1)	ბანხიბი ღაგაგორეგაბი	ბანხიბი ღაგაგორეგაბი
1. ბიე 28.1(7)-20	1. აღდგომის განხილან-კა მათე 28.1-20	1. აღდგომის განხილან-კა მათე 28.1-20
2. მარტომი 16.2-8	2. აღდგომის განხილან-კა თანე 20.1-18	2. აღდგომის განხილან-კა თანე 20.1-18
3. დეკა 24.1-35	3. აღდგომის ცისკარა მარტომი 16.2-8	3. აღდგომის ცისკარა მარტომი 16.1-8
4. თეგე 20.1-18	4. აღდგომის ხამხად არ არის სავანობეუ	4. აღდგომის ხამხად დეკა 24.13-35
5. აღდგომის მუჟენსი თანე 20.19-25	5. აღდგომის მუჟენსი თანე 20.19-25	5. აღდგომის მუჟენსი თანე 20.19-25
6. ახელ კერას მუჟენსი თანე 20.26-31	6. ახელ კერას მუჟენსი თანე 20.26-31	6. ახელ კერას მუჟენსი თანე 29.26-31 ²⁰

სავანობეუბი, რამელ რამს ვეუთენის იერუსალიმის განხილება? ხომხურში დეკა 24.1-12 აღდგომის თრმზბათისა და დეკა 24.13-35 ხამხაბათის, მამან რაცა ხარეუბების მქონე განხილებაში დეკა 24.13-35 აღდგომის ნამუჯადეკს წერია და ახლავს ძელზე მინამუნელთეანი მენიშენა: „ახილეთი ბილთომი თთხმზბათის“. შენიშენის მიხედვით, უნდა დავსკვენათ, რომ ამ სავანობეუბის თავლაპირველი და ნამდვილი აღდგომის აღდგომის კერას კი არა, აღდგომის თთხმზბათის იყო, მაგრამ ამ დასკენის მიხედვით K (იერუსალიმის განხილება) სავანობეუბის პირველ ვაგუჟს მიეკუთნება. „მაგრამ შეუძლებელი არ არის, რომ დეკას

16 Fr. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905. s. 522-523.
 17 Papad. Kerameus *Τυπικόν της εν Ίεροσολυμοις Εκκλησίας, Ἀναλεκτα Ίεροσολυμιτικής Σταχυολογίας*, 2. St. Petersburg 1894.
 18 ob . St. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, Freiburg. i. Br. 1907. S. 41; *Neue griechisch-saidische Evangelienfragmente*, Oriens Christianus, N.S. 2, 1912, S. 32.
 19 კახელიძე. *Иерусалимский Канонарь VII. века*, Тифлис, 1912; Kluge-Baumstark, *Oriens Christianus* N.S. 5, 1915. S. 233; 6. 1916. 229-232.

20 აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ სავანობეუბი თანე 20.19-25 და 26-32 ეგერათხიანაც დღის ასევე დროს დასტურდება (§39.5 და 40.2 გასიკება P. Geyer, *Itinera hierosolymitana*, გვ. 92).



საკითხავს საკლებ მსაშენებლოება ვერცერთი იყენებდნენ, რის გამოც იყო ხომღურში აკლას²¹. შესაძლებელია აგრეთვე, რომ ხომღურში მხოლოდ იქნებოდა ამ ადგილის საკლები იყო; შესაძლებელია ადგილი გარკვეულ რაოდენობა, რომ ექნება თანა მსაშენებლო საკლებით ადგილის დღეს, მერე კი ქართველებს (K) ძველი სახე იხილ უნდა ადგილებით.

ამ საკლების ხაზოვანი გადაწყვეტა, ხეობის ძირითადი, იმხვევა დამოკიდებულია, რომელია ამ თითო რაოდენობის უცვლელი და თავდაპირველი მსაშენებლო საკლებების იერსახეობაში რაგისა.

თუ ხომღურის მსაშენებლო და მსგავსი საკლებები მოეხილება, ხანძრის დამცველობით; ამ დღის მსაშენებლოება, ამხვეობის ძველი ხორციელი საკლებების რაგის, ხეობის დღეს 24-ე გვერდებზე ადგილის საკლებებში ხეობისთვის შესაძლებელია შესაძლებელია, ამის შესახებ აბაქაშვილი ამბობს: „უცვლელია... მისი (ადგილის დღესსაქულის) ბაზილიკის ნაწილების კანონისთვის რაგის, რომელიც; მათე 28,1-20 (10) მსაშენებლობის, დღეს 24,1-12 დღის განკლებებისთვის, მათე 20,1-18 (საქონლისთვის და მარტო 16,2-8 (1-7) დღის) კანონისთვისთვის ამის განკლებების“²². ბიბლიის მსაშენებლობის №26 ბაზილიკის (Rich.7170) დღის განკლებებში მათე 16,2-14 და დღეს 24,1-20 განკლებებისთვის, ხეობის დღეს 24,13-35 დღესებისთვის კანონისთვისთვის²³. V-VI საუკუნის ხეობის ხორციელი-აკლასობის საკლებების რაგის იკითხება (დღეს 24,1) „უცვლელი“ დღის კანონის (საქონლის) დღეს²⁴. ბიბლიის ხანძრის ბაზილიკის ერთი ხეობისთვის, რომელიც; დღესთვის უნდა იქნეს 500 წლის ახლი ხანძრის, უფრო მანძილზე კიდევ უნდა იქნეს - გვერდებს შესაძლებელია საკლებების რაგის: (10) უფლის ადგილის კანონის დღის დღის დღეს 24,1; (14) ადგილის დღეს კანონის მათე 20,1²⁵. 586 წლის რაგის ხეობისთვის ადგილის საკლებები თავისი თანამდებობით ებაძლება ხეობის დღესსაქულის; დღის მანძილის მსაშენებლობის მათე 28,1; დღის კანონის მარტო 16,1; უფლის ადგილის კანონის დღეს დღეს 24,1; დღეს კანონის მათე 20, 1. ახლი კანონის მათე 20,26²⁶. მე-6 საუკუნის დღესსაქულის²⁷, რომელიც;

21 P. Od. Heiming 1940 წ. 2 სვეტის სვეტის, რაგისთვის მე რაგის ხანძრისთვის ბაზილიკის ამ ხანძრისთვის, რაგისთვის ამ შესაძლებელი ადგილის დღეს მანძილის უნდა.

22 Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn 1910. გვ. 247-248.

23 აქვე გვ. 248, შესახებ 1.

24 Ad. Rucker, Ein weiteres Zeugnis der ältesten Perikopenordnung der syrischen Jakobiten, Oriens Christianus, N.S. 7-8, 1918, s. 151.

25 A. Allgeier, Cod. syr. Philipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke, Oriens Christianus N.S. 6, 1916, S. 150.

26 A. Merk, Das älteste Perikopensystem des Rabnufakodex, Zeitschrift für lath. Theologie 37, 1913, S. 206-209, S. 214.

F. C. Burkitt-ის გამოთქვენა, ბევრ რამეში ემთხვევა CL-ს სხვათა შორის წარმოდგენილია შემდეგი საკითხავების რიგი ადღვომის დღესასწაულისათვის: ენების პარასკევს მათე 28,1-7; ადღვომის დღის დღეა 24,1-12²⁸. ამავე დღისმსახურების ბილოს მარკოზი 16,2 ბოლომდე; ადღვომის კვირა დღეს ითაჩე 20,1-18, ადღვომის მკუხრსე ითაჩე 20,19--25; ახალ კვირას ითაჩე 20,26-21,14.

ეს მკითხე მონაცემები იმის დახასიათებლად გამოდგება, რომ CL ძველ ქრისტიანულ ლიტურჯურაში განკადვდებულა მოვლენა არ არის, თუ რა მნიშვნელობა ენიჭება ამ მოვლენას მისი დათარიღებისათვის, მალე გამომჩნდება. ჯერ განვიხილოთ ჩვენი ფრაგმენტის დანარჩენი ორი საკითხავიც.

ითაჩე 20,26-31-ს მოხდევს უშუალოდ ორი ორნაწილიანი საკითხავი, რომლებიც ამკამად, ადღვომის საკითხავებისაგან განსხვავებით, სახარებიდან და მოციქულთა ეპისტოლეებიდან არის ამოღებული: გაღ. 6,14-18, მათე 24,29-35 და რომ. 15,25-29, ლუკა 12,32-35. პირველი ჯგუფი იმავე მუხლობრივი შემადგენლობით გვხვდება ხომხურში და იერუსალიმის კანონარში ჯვრის გამოხეხის დღესასწაულზე 7 მთხხ. ძველი ხორიელები იმავე საკითხავებს 7 მთხხისათვის ცოტა შეცვლილი ფორმით გვიწვნიებენ: გაღ. 6,14 ბოლომდე და მათე 24,3-37²⁹. ასევე ლუკა 12,32-ც დასტურდება. ჩვენ მას ვხვდებით ძველ ხორიელ ლექციონარში³⁰, შედარებით ძველ საკითხავთა რიგებში ხორიელი აკობიტებისა³¹ და რაბულას ხელნაწერში³², — ევლდგან როგორც საკითხავი „მღვდელმთავართათვის“. მხოლოდ რომ. 15,25-29 არ გვხვდება არსად, მაგრამ რადგან იგი შინაარსობრივად ემთხვევა სხვა საკითხავებს, აღბათ არ შევცდებით, თუ მას მივთნივეთ „მღვდელმთავართა სხენებისათვის“ განკუთვნილად.

განვიხილოთ ჩვენი ხელნაწერის შექმნის უფრო ზუსტი თარიღი. იგი ხომხური ლექციონარის შექმნამდე უნდა ვივარაუდოთ თუ შემდეგ? თუ CL ხომხურის შემდეგ შეიქმნა, იგი უფრო ახლოს უნდა მდგარიყო ქრონულ განხილებასთან. მაშინ ხანძიკეი ლექციონარი შინაარსისა და

27 The early Syriac Lectionary System. Proceedings of the British Academy 10. London 1921-1923. S. 310-312; S. 331-334. A. Baumstark. Neuerschlossene Urkunden ... Oriens Christ. 3. Serie. I. 1927. S. 1.

28 333-ე გვერდზე მოცემულია ლუკა 24,13-15.

29 Burkitt, დასახ. ნაშნ., გვ. 313. ზუსტ. გვ. 332. გვ. 335. გვ. 313-ზე არის გაღ. 6,14-ის მთავრ 6,1. მთვრამ ბეკვების შეცვლის უნდა იყოს.

30 Burkitt. გვ. 333.

31 Rücker, დასახ. ნაშნ., გვ. 150.

32 Merk, დასახ. ნაშნ., გვ. 207, 214.

დაკურთხეულ მოთხოვნათა მოსაცემებით არა მარტო ხშირად დღევანდელ მონაწილეობას ახსნის კულტისა და რიტუალის განვითარების დონე მაღალდება, არამედ, ამას გარდა, გაცილებით უფრო ძვირად იფასვება ქართულია, ამის მეორე კვალიც კი არ არის CL-ში. პირაქით, CL-ში მხოლოდ ორივესავე ძვირად განსხვავდება: მასში მხოლოდ ხსარების საკითხავებია, რომლებიც შექვეყნდნენ მხედველს ერთმანეთს ისეთი ფორმით, როგორც თანხა ხსარება არის ერთმანეთის მიყოლებით (კარგებული ორივეს დროიდან, მკარგული რიტუალური შენამუხები ადგილის მკურნელ და ახალგაზრდა უბრალო ხსარება და მხოლოდ უმნიშვნელოებების უბრალო. არ არის დახსენებული არც ერთი კვლევა და არც ერთი ადგილი, ხედაც ხედვებსაქველი რიტუალი ხრულდება. მიუღია ადგილის კურს უხარვეზო გადის, რაც იმას მოწმობს, რომ იგი განსაკუთრებული დრომისხსენებით არ გამოიწვევია, თანე 20,26-31 საკითხავს უშუალოდ მოხდეს საკითხავები აკრის დღესასწაულისათვის და მკვლევართათვის მოსახსენებელია. ხედაც არა, ეს იმასთან ხდება, რომ უშუალოდ რაიმე დღესასწაული არ აღიარებულა. ეს მართლაც ასე უნდა იყოს და ხშირადვე დავიწყებულია: შენამუხა. იქ „Kiriake at the close of Zatik“-ს უშუალოდ მოხდეს 1 მათი და შემდეგ 7 მათი³³. ხედაც დღესასწაულისათვის 1 მათი, როგორც ზოგი ხედაც რომ ხშირად ხელნაწერის ადგილის სადღესასწაულო რიტუალს, აკრ უნდა, აქედან გამოიწვევს CL ხშირადვე უფრო ძვირად. მკვლევართათვის მოსახსენებელია ძვირად ძველი უნდა იყოს, რადგან მათი საკითხავები ადგილის დღესასწაულის საკითხავთა შორის ან მათ ძვირად არის დახსენებული.

ზოგიერთი არსებითი მიზეზიც იმსე შექვეყნებს, რომ CL ძველ ხშირად დღესასწაულის წინ უნდა უხარვეზდეს. CL-ის საკითხავების რაღაც უფრო უხარვეზდება ექ. Lectio continua-ს, ვიდრე ხშირად. იგი მარტოვე ერთმანეთის მიყოლებით ადგილებს ადგილის შესახებ ევლია (წიბის და ამათ ადგილებს არა მარტო თავის მქ, ხარვეზებს ხშირად შედარებით, არამედ იერუსალიმის საკითხავებს თავიანთ რეგულაციას, რადგან Lectio continua-ში კვლევის უხარვეზობი კრავილია უნდა ვიფასობს, ხსარებათა თანამიმდევრობის დარღვევა, ცალკეული საკითხავების განაწილება განსხვავებულ დღეებზე და დროზე, ადგილებზე და კვლევიებზე, ერთი დღესასწაულის გავრცელება რამდენიმე დღეს ან ხელსაც მიუღ კურსს, რაც CL-ში აკრ კვლევი არ გვეხდება, ხშირადვე კი უკვე ნათლად გამოიკვეთება, კვლევისძვირად მკვლევართათვის საკითხავ ხანიერ განვითარებას, რაც

33 Conybeare. *დასახ. ნაშნ.*, გვ. 524.



აღნიშნული ვერ იქნება, უფრო მერე და მერე უნდა განვიხილოთ ჩამოყალიბებული ეკლესიის მოგზაურობების ვიკით, რომ ვხვდებით კვირამი ცველით იკითხებოდა, რასაც წინაწარმოებულმა ქრისტიანმა შესახებ ამბობს და მასწავლებლები და მოციქულები წერენ: „Legitur primum de psalmis ubicumque de passione dixit, legitur et de apostolis... ubicumque de passione Domini dixerunt, nec non et de evangelis leguntur loca, ubi patitur. Item legitur de prophetis, ubi passurum Dominum dixerunt... et sic ab hora sexta usque ad horam nonam semper sic leguntur lectiones aut dicuntur ymni“³⁴. იგი იერუსალიმელი ქრისტიანები ქრისტიანების უნებისა და სიკეთის გამოთავის მოხელეებულ გრძობებს უხასრული საკითხავებში და პანეუმში გამოხატავდნენ, სრულიად ცხადი მგონია, რომ ისინი თავიანთი აღდგომის დღესასწაულსაც იმავე წესით აღნიშნავდნენ და უკვლავ აღდგომის დღეს ცველა შესაბამის საკითხავს კითხულობდნენ. ამხვე მოწმობს ხორული ცველის, განსაკუთრებით კი მონოფიზიტური განხილვების შედეგად დიდი ცველიდან გამოყოფილი გაერთიანებებს წესიც, რომლის მიხედვით აღდგომის დღეს ცველა ითხო მხარებელი იკითხებოდა, ის, რომ ეს ცველები თავდაპირველად იერუსალიმის გავლენის ქვეშ იყვნენ, არ საკონოებს მკაცრებს, თავისთავად ცხადია, ხორულ ცველებზე ეს გავლენა ჯერ კიდევ ქალკედონიანობის წინა პერიოდში უნდა ყოფილიყო.

სწორი მოყვანილი დოკუმენტებიდან, ხელის ასრით, ერთი რამ ხსნი, რომ CL ხომღურ დეკლარაციისად აღრეულად უნდა მივიჩნიოთ, ხომღურის თარიღი კი მკიდრილია დაკავშირებული ეკლესიის მოგზაურობისთან, თარიღების მიმართებითაა ხელუქცელებზე, რაც ხომღურსა და ამ მოგზაურობის შორის არის, აბაუმქარეო „ღვთისწერი მოგზაურობის წიგნის“ შექმნის დროდ მე-4 საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულებს მიიხედვს, ხოლო ხომღური დეკლარაციისა – V საუკუნის უკანასკნელ მუთისეცს³⁵, მაგრამ მოგზაურობის გადანაცვლებს V საუკუნის შუა ხანებში შეუძლებლად არ მიიხედვს³⁶, ამ უკანასკნელ ვარაუდს უნდა იხიარებდეს არაუკვირც³⁷, მაშინ ხომღურის გადანაცვლებს VI საუკუნის პირველ ნახევარში არაფერი უდგას წინ, რადგან ხომღურსა და CL-ს შორის დაცურვებული მონაცემების განსხვავება გარკვეულ განყოფი-

34 დიას, ნაზნ, §37,5-6, გვ. 89.

35 Das Alter der Peregrinatio Aetheriae, Oriens Christ. N.S. I, 1911, S. 70, 65.

36 იქვე, გვ. 70

37 Eine wichtige Quelle für die Liturgiegeschichte und Topographie Palastinas, Theologische Revue 1924, S. 292.

რებს გულისხმობს, მე არ შეეძლება, რომ სენი დეკლარაციის შექმნის დროდ V ხაჯუნის შუა ხანები უნდა მივიჩნიოთ³⁸. ეს დათარიღება ხაჯუნის პირუტყვის თვით ეკერის ცნობაში; რადგან სენი წყაროს დუმილი ადგილის შეადგენის შესახებ სრულიად შეუძლებელი მოგზაურობის მითითების. მის შესახებ ეკერის განსაჯორებულის არაფერს ამბობს, ღაპარაკობს მხოლოდ ფსალმუნების, პიმნებისა და დოცების შესახებ, რომლებიც იმხანად გაბატონებული იყო იერუსალიმელთა დარქორეველ პრაქტიკაში³⁹. 7 მათხ ჯვრის დღესასწაულის ხაჯანა (ეცხლოვანი ჯვრის გამოცხადება იერუსალიმში 351 წელს⁴⁰. „სვედელთადავარიო მისახსენებელი“ ხაჯთახევი კი არის, როგორც დავისსეი, V-VI ხაჯუნის ხელნაწერებში. ადგილის მწერისათვის განკუთვნილი ხაჯთახევი „ნათელი მ-არული“ (*φως ιλαρον*) იხე ძველია, რომ მისი დათარიღება II-III ხაჯუნით შეიძლება, მაშასადამე, CL-ის ზემოთ მოცემულ დათარიღებას არაერთადაც დაბრკობება არ უღებს წინ.

რაც შეეხება CL-ის შექმნის ადგილს, ის უკონსტანდ პეტერგანში უნდა ვუძებნოთ. სენიონ მესეციე უფროსის (†459) და ბერე იბერის (†488) ცხოვრებისა ვიცით, რომ უკვე V ხაჯუნისი არსებობდა პეტერგანში ქართველი მონაწირები და იქნებ ქართველი ბერები⁴¹. საბას დავანში ქართველებს სება უსაულოთა კოეცელგანო დუთისმასხურება, კისისწარეს ვარდა, ქართველად შექსრულეზინათ⁴².

რაც შეეხება CL-ის დედანს, რომელსაც ის ვერანობა, შეიძლება ყოველივე არ ხორული, არ ბეიანული, ხომლო წყაროზე უკრო ხაჯუნა შეიძლებოდეს, რადგან ხომლო არანო V ხაჯუნის პირველ ნახევარში შეიქმნა და ძველი ხომლო დეკლარაციო კი VI ხაჯუნის უნდა იყოს, ასე მკონე დროში ძველად იხე გახდებოდა იერუსალიმის დუთისმასხურების წესის რომელიმე სხვა თარგმანი ხომლორის წინამორბევი, ძველ ხორულ დეკლარაციის ზემოთ დასახელებული შეხების წერტილების გამო იქმნება განწყობა, რომ უკრო ხორულად ხორული დედანი ვეჩით, ამ შემთხვევაში ვეჩობი ხორული უმკალოდ იერუსალიმის ბერძნულ თარგმანის უნდა ემკაოებოდეს; სენი ურავსეცე, კიდეც ურთხელ ვამკონებ, ხაჯთახევი შეხედობნათე

38 Odilo Heiming-ის დათარიღებას ეწინააღმდეგება.
 39 § 39,3, დოს. ნ.წ.ნ., გვ. 91.
 40 A. Baumstark, Neuerschlossene Urkunden, დოს. ნ.წ.ნ., გვ. 3-4.
 41 H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites, Texte und Unters.
 32 Bd., II.4, 1908, S. 8, 10; Rich. Raabe, Petros der Iberer, Leipzig 1895, S. 46.
 42 Ed. Kurtz, Das Typikon des hl. Sabbas, Byz. Zeitschr. 3, 1894, S. 169.
 11. 2. თარგმანიშვილი 161



შეზოგარგვლის მიხედვით წმინდა იერუსალიმურია, შესაბამისად ასე უნდა იყოს საგალობლების თანამიმდევრობაშიც. ამიტომ ბერძნულში ტექსტის უშუალო თარგმნა ქართულად საეხებთი მოხლოდინეთია, აღბათ, საკმაოდ ხარჭყოც.

V ხაჯუნეში შექმნილ ლექციონარს VII-VIII ხაჯუნეხელ იეგნებდნეს ისევე, როგორც ქართული განმარტება VIII ხაჯუნეხიდან IX-X ხაჯუნეხელ განსახდვრავდა ქართველების ლიტურგიკულ ცხოვრებას, განიცავდა თუ არა CL-ის დროთა განმსვლლობაში რაიმე ხახის ცვლილება, სეენ არ ვიცით, მაგრამ ქართველები რომ იერუსალიმის ეკლესიის ყოველ ხახილეს უნებ არ იღებდნეს, ეს საეხებთი ცხადია.

VII ხაჯუნეში CL კალევ ერთხელ გადაიწერა და ქართველების ხაჯონთ წყველების მიხედვით ბიბლიის ძველი ტექსტო ახლით შეიცვალა⁴³. რადგან ლიტურგიკული განვითარება ამხობაში საგრამ-ნობლად წინ წავიდა და ძველი CL დროის მოთხოვნებს აღარ შეეხებამებოდა, VII ხაჯუნის დამღვეს და VIII ხაჯუნის დახაწეისში განხორციელდა ლექციონარის ახალი თარგმანი - ქართული განმარტება.

თუ CL-ს VII-VIII ხაჯუნეში აღარ იეგნებდნეს, როგორ უნდა ახხისას ზედმეტო ხ-ბგერის ამომლა და ბიბლიური ტექსტის წახაჯთხად ძველი ადგილების მოგვიანებით გაცხოველება? - ხელნაწერის ხიბიკლით და იმ ფაქტით, რომ CL-ის ზოგიერთი ხაჯთხავი ემთხვეოდა განხინებისას, თუ CL ღუთისმხასურებაში აღარ გამოიეგნებოდა, იგი აღბათი გამოიეგნებოდა ხაჯთხავ წიგნად ბერებისათვის, რომელთაზე მკითხველმა აღბათი მოინდობს „ხ“ ბგერის ამოხეჯა დანის წყურთი, ან გადაღვეული, მაგრამ ხაჯთხი რებრიკების განახლება.

II კანონი სპიგოონაგო (III.)

ეს ლექციონარიც შიხბემ გახდა სენივის მისაწვდომი⁴⁴. ხელნაწერი, რომელშიც ის არის მოთავსებული, თბილისში „საქართ-ველოს ისტორიულ-ეპიგრაფიკული ხასოგადიების მუზეუმში“ ინახება 1329 ნომრად. ხელნაწერი შეიცავს 104 ფურცელს და მისი 53 ფურცელი სეანეთის ხოველ იფარდაინაა. ხელნაწერის ზომებია 16,5X 13,10, ნაწერია XIV-XV ხაჯ. წესხა-ხეყურით, შეიცავს მწუხრისა და ცესკრის საგალობლებს. უფრო დავრიდებით შესწავლისას

43 ეს რომ მართლაც ასე იყო, შეზღვევლით, ჩანს წერა ხელნაწერის უკანასკნელი ხაჯთხავის გადაწერა 34-ე მუხლზე კი არ შეიძლება, არამედ განფრთხი წერა, ჩანს უფრცლის გვერდი შეეცხებოდა, ეს ბიბლიური ხაჯთხავი რომ 34-ე მუხლით მოაფრცდება, მასზე დარბული ემთხვეულეს შიგაქთა შინაარსიდანაც ჩანს.

44 ბერძნული ტექსტები და მათი მთარგმნლობა ქართული ენის ისტორიისათვის, თბილისის უნივერსიტეტის, შიხბემ 3, 1923, ს. 354-388



აღმოჩნდა, რომ ეს არის პალაომესოქო. წახაიხხედ ძველი ქვედა
 ტექსტი, რომლის დიდი მრგლოვანი დაწერილობა 16 სკრიპტონს ითვლის
 გვერდზე. იმის ფარგლებში, რაც შემორჩენილია და შეიძლება
 ამოკითხულ იქნას, მე-8 საუკუნის პაემეტი ლექციონარი უნდა იყოს;
 შინაარსით ესაა „იერუსალიმის კალენსის განგება და განჩინება“.

რასაც აქ გოთავაზობი, ძალიან ცოტაა (იგულისხმება პაემეტი
 ლექციონარის ფრაგმენტი, რომლის გერმანული თარგმანი ერთობს
 სკრიპტის); მხოლოდ ნაწილობრივად შემორჩენილი სულიწმინდის
 მოთქმის განგება და საღვთსაწაულო კალენდარი, რომელიც 9
 სექტორიდან 1 დეკემბრამდე გრძელდება. საკითხავები მხოლოდ და
 მხოლოდ თხზავიდანაა აღებული და მოხდევუნ უშუალოდ შესაბამისი
 დღის სათაურს. აქ არ ვეძებთ, გადაწვევითი საკითხი, მართლაც
 არის თუ არა HL(პაემეტი ლექციონარი) შინაარსითაც ქართულ
 განჩინებაზე ძველი. საკითხი საჭიროებს ვრცელ გამოკვლევას, რასაც
 აქ ვერ ჩავატარებთ, რადგან ეს მნიშვნელოვანი ლიტურგიკული ძეგლი
 ხელოვნის ჯერ კიდევ ხელმოუწვდომელი რჩება, ისევე როგორც შინაძის
 მტო „ახნსეჲ მრავალთაგმა“ (თბილისის მთაბე 7,98-159) წარმოდ-
 გენილი „იერუსალიმის კალენდარი“ X საუკუნისა, რომელიც მოიცავს
 სიმსხრე-იანგის განგებას.

ხეწი პაემეტი ლექციონარის ერთი ნაწევრის ფრანგული თარგმანი
 მოგვარდა პეერერსმა⁴⁵. ხეწ სრულად მოვიტანი მას და შენიშვნებში
 მივუთითებთ კვლამსხუ და გუხენსე⁴⁶.

III

ახლა რამდენიმე სიტყვა CL-ის ბიბლიურ ტექსტზე და ზოგადად
 ბიბლიის ქართულ თარგმანზე, რადგან ორივე საკითხი ერთმანეთთან
 მჭიდრო კავშირშია.

ქართული ბიბლიის კვლევის დღევანდელი მდგომარეობის მიხედ-
 ვით⁴⁶ განახსებავეებენ ახალი აღიქმის ხელნაწერების ორ ტიპს (აქ

45 Anal. Boll. 46, 1928, S. 384.

* გაზიკვლევის ერთი ტექსტზე, რასაც უხება შინაარსითი უხითი მიღვანელი
 შემსხვა.

46 შეგე. H. Goussen, Die georgische Bibelübersetzung, Oriens Christ. 6,
 1906, S. 300-318 (მიკვლევუღაა); Conybeare, The georgian version of the New
 Testament, Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft 11, 1910, S. 232-249; მისევე
 The old georgian Version of Acts, ექვე 12, 1911, S. 131-140; Th. Kluge, Studien
 auf dem Gebiete des georgischen Bibeltextes, Oriens Christ. N.S. 4, 1915 S.
 120-122; Fr. Zorell, Ursprung und Eigenart der georgischen Bibelübersetzung,
 Monumenta armenologica I, Wien 1927, S. 31-36; იფევე in Handes Amsoria 41,
 S. 669-680; K.Lake, R. P. Blake - S. New, The Caesarean Text of The Gospel



საქმე ეხება მხოლოდ ოთხთავს: G 1-სა და G 2-ს. G1-ის წარმომადგენლად სამართლიანად მიანიჭათ 897 წ. ადიშის (Ad), ფოტოტიპირად გამოცემული ეთაყაიშვილის მიერ⁴⁷. G2-ისათვის ირჩევენ 913 წ. გადაწერილ ობიზის ხელნაწერს (O) და 995 წ. გადაწერილ ტბეთის ხელნაწერს (T). ეს ორივე დაუდო საფუძვლად მათესა და მარკოზის თავის ქართულ-ლათინურ გამოცემას ვლ. ბენე-შევისმა⁴⁸. ეკვს არ უნდა იწყვედეს, რომ G1-ის ძველი სახე G2-ისა წინ უნდა უსწრებდეს და G2 G1-ზე უნდა იყოს დამოკიდებული.

ისმის საკითხი C1-ისა და G2-ის წარმოშობის და დენის შესახებ, საიდანაც ისინი მომდინარეობს. ახლად მოპოვებული ხანმეტი და პემეტი ბიბლიური ტექსტების კვლევის საფუძველზე, რომლებიც უპირველად G1-ისა და G2-ის ვარიანტები უნდა იყოს, ჩვენ შემდგომ დასკვნამდე მივდივართ: მე-9—10 საუკუნისათვის მარტო ზემოთ დასახელებული ობიზისა და ტბეთის ხელნაწერები კი არ ივარაუდება, არამედ K-ს ბიბლიური საკითხავებიც, რომელთაგან ყველა G2 ჯგუფთან არის დაკავშირებული⁴⁹. მე-8 საუკუნე წარმოდგენილია აქ განხილული პემეტი ლექციონარით, რომლის საკითხავები ახვეე მჰიდრო კავშირშია G2-თან⁵⁰. VII საუკუნისაა ჩვენი ხანმეტი ლექციონარი. მისი საკითხავები რომ G2-ის ტექსტის იდენტურია, ეს მარკოზის საკითხავის 6,2-8 ნაწევრის საფუძველზე შეიძლება დადასტურდეს. თუ შევადარებთ ხანმეტი ლექციონარის მარკოზის საკითხავს G1-სა და G2-ს მარკოზის ნაწევრს რბლეიკის გამოცემიდან, რომელსაც G2-ის ვარიანტებიც მოჰყავს, შემდეგ დასკვნებს მივიღებთ: ლექსიკის, სიტყვის წყობისა და წინადადების გამართვის მხრივ G1-სა და CL-ს შორის 36 განსხვავებაა, მათ შორის 12 არსებითი, მაშინ როცა G2-სა და CL-ს შორის მხოლოდ 8 წაკითხვა განსხვავებული, მათ შორის 2 არსებითი.

of Mark. Harvard theological Review 21, 1928, S. 207-404, განსაკ. S. 249-257, 286-307, 358-375; Gr. Peradze, Die Probleme der georgischen Evangelienübersetzung, Zeitschr. für neutest. Wiss. 29 1930, S 304-309; A. Baumstark, Zum georgischen Evangelientext, Oriens Christianus, N.S. 3-4, 1930, S. 117-124.

47 Материалы по археологии Кавказа, 14, Москва, 1916. Rob. P. Blake, The old georgian version of the Gospel of Mark. Patrol Orient. 20, 1928. The old georg. version of the Gospel of Matthew, იქვე 24, 1933, ორჯე ლათინური თარგმანი.

48 Quattuor Evangeliorum versio georgica vetus. Fasc. 1, Evang. secundum Matthaeum, St. Petersburg, 1909, Fasc. II, Evang. sec. Marcum, იქვე, 1911.

49 ეკვლიძე დასახ. ნაშრ., გვ. 312-321.

50 შანიძე, პემეტი ტექსტები, დასახ. გამ., გვ. 366-388.

იგივე, რაც მარკოსის თავის შესახებ ითქვა, ითქმის CL-ის სახარების სხვა საკითხავებთან დაკავშირებითაც. იმავე ვითარებას ვაწყდებით, მაგალითად, ივანე ჯავახიშვილის აღმონიხილ და გამოქვეყნებულ ხანმეტი პალიმფესუსის ფრაგმენტის (CP)⁵¹ ბიბლიური ტექსტის (მარკოზი 9,43-50) G1 და G2-სთან შედარებისას. CP-სთან განსხვავებით G1-ზე მოდის 32, G2-ზე კი 10 ვარიანტი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის განსხვავებები, რაც ლექსიკას შეეხება. თვალსაჩინოებისათვის წარმოვადგენო ხაზგდების შეპირისპირებას:

G1	G2+CP
დგმა	სხმა
თუ	უკეთუ
მისღვა	შესღვა
ცდენა	ბრკოლება
უკეთეს	უმჯობეს
დაუშრეტელი	უშრეტო
შეპარილება	დამარილება
მისღვა	შთაგდება
ამოხდენა	ამოღება
დასრულება	დასრულება
განწბლება	წბილ-ყოფა

დანარჩენი ფრაგმენტებიდან ზოგი G1-ს ემთხვევა, ზოგი G2-ს, ისე რომ უკვე ამ პალიმფესუსურ ტექსტში შეუძლებელია არ შევნიშნოთ ამკარად ურთიმჯიხეო დამოკიდებული ორი რედაქცია. ეს გ-ფურადმაც შენიშნა და იტყვა: „ადიშის ოთხთავსა და სახარების ძველ ნაწვეტებში შეპინევა რედაქციული გადაკეთების შედეგი“⁵². თვითონ რბლეიკმაც კვრ დახუტა თვალის ამხზე, თუმცა არ უნდოდა სრული სიმართლის აღიარება, როცა ის ზოგადად ამტკიცებს: „ხანმეტი სახარების ფრაგმენტი, აღმონიხილი ივ.ჯავახიშვილის მიერ, შეიცავს ტექსტს, რომელიც ახლოს დგას ადიშის ოთხთავთან როგორც ლექსიკის, ისე სკოლის და ტექსტობრივი თვალსაზრისითაც“⁵³, იგი მარკ. 9,43-50-ის შესახებ ურთხალად გამოიქვამს აზრს: „ტექსტი არის იმავე ზოგადი ტიპისა, როგორც ადიშის ხელნაწერი“⁵⁴. რომელ „ტიპს“ გუოოვის

51 ახლად აღმონიხილი უცვლელი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მცნაურებისათვის, თბილისის მთაწმე 2,1923, გვ. 313-391. განსაკუთრებით გვ. 381. ახალთ გადბეჭდა ბლეიკს ზეპითი დასახელებული ხელნაწერი, მაგრამ დათაძურ თარგმანში გასოტოვა ხაზგდები „et abice ate“.

52 Die Probleme ... გ. 308.
 53 Gospel of Mark, გვ. 449.
 54 იქვე გვ. 441

მარკ. 9,43-50 სინამდვილეში, ზემოთ დავინახეთ.

რაც შეეხება CP-ის ასაკს, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ სკილისტურად და ენობრივად გაცილებით ძველია, ვიდრე CL VII საუკუნისა. ამიტომ CL-ის შექმნის დროს შინაძე VI-VII საუკუნით ათარიღებს. აქედან გამომდინარეობს ის უცვლელბელი ფაქტი, რომ ქართველები უკვე VI-VII საუკუნეში სახარების სულ მცირე ორ რედაქციას ფლობდნენ⁵⁵. რადგან G1-ის არქაული ნიშნები ამკარად დასტურდება და ზემოთ დასახელებული დექკონარები, სახარების ფრაგმენტები და G2 დამოკიდებულია G1-ზე⁵⁶, G1-ის უძველესი ფორმა, ე.ი. სახარების უძველესი თარგმანი ქართულად, ჩემი აზრით, უფრო ადრე, კერძოდ V საუკუნეში უნდა ვივარაუდოთ. ამასვე ასაბუთებს შემდეგი არგუმენტები: წმ. შუშანიკის მარტვილობიდან (მკ. 5 ს.)⁵⁷ ჩვენ ვიკითხ, რომ მისი დროისათვის უკვე იყო სახარების ქართული თარგმანი⁵⁸. შემდგომ „ქართლის ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ რანის მთავრის წარმართი ქალიშვილისათვის, რომელიც მოგვიანებით ქართველი მეუღის ვახტანგის (V ს.) დედა გახდა, მისი ქრისტიანად მოქცევის დროს „სახარება უთარგმნიათ“⁵⁹.

ჩვენი საკითხისათვის ძალიან მნიშვნელოვანია აგრეთვე ერთი ფილოლოგიური მომენტი, რომელიც, რამდენადაც ვიცი, აქამდე შეუშინველელი დარსა. წარმართი და პირველი ქრისტიანი ქართველები, როგორც ჩანს, „ალოცვისა“ და „თხოვნისათვის“ ერთსა და იმავე ტერმინს ხმარობდნენ: ესაა თავ-ყანის-ცემა – თავყანისცემა – თავით მიწის შეხება⁶⁰. ეს გარკვევით ჩანს ადიშის ხელნაწერის მარკ 1, 35; 11,17-25; 12, 40;13,33; 14,32-39-დან, სადაც ბერძნული *προσευχῆ* ან *προσευχῆ* თავყანისცემადაა თარგმნილი, მაშინ როცა სხვა ადგილას ამისათვის გამოიყენება სიტყვა „ალოცვა“, როგორც მიუღ G2-ში.

55 ბლეიკი ამის შესახებ ამბობს: „ამდენად არ შესის, რატომ უნდა დავვადკოს ამ ფაქტს, რომ ადიშის ხელნაწერი და ხანძუტი ფრაგმენტები ნახევრად ის ტიპის ახალი ალოცვის ტექსტია, რომელსაც იყენებდნენ საქართველოში წმ. წ. 600 წელს და შესაძლოა უფრო ადრეც. თუკი კვლავ, ასევე უფრო ძველი იფის რომელიმე ამ ფრაგმენტია“.

56 ეს არის გაბატონებული თვალსაზრისი ბიბლიის დეპარტამენტის მკვლევართა შორის.

57 ამ მარტვილობის შესახებ შეად. მთარგმნისელი, Die Legende der hl. Nino. Byz. Zeitschr. 40, 1940, S. 58.

58 P. Peeters, Sainte Sousanik, Martyre en Arméno-Georgie. Anal. Boff. 53, 1935, S. 28.

59 ა. ბროსე, ქართლის ცხოვრება. I. ხანკატ-კეტერბურგი, 1923, გვ. 109. გამომცემელი ნ. მარა.

60 შეად. Adorare = ალოცვა = თხოვნა



აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ან მთარგმნელი არ იქნებოდა სიტყვა „ლოცვა“, ან მეორე ტერმინი ამჯობინა. ამ მდგომარეობას ხეყვ

ჯერ კიდევ VI საუკუნემდელ პერიოდში გადავუკვართ, რადგან სიტყვა „ლოცვა“ მისი დღევანდელი მნიშვნელობით უკვე ბილ-სისის ეკლესიის VI საუკუნის წარწერაში დასტურდება. სახელ-დობრ, ეკლესიის ერთ-ერთ კარზე იკითხება: „შეწევნთა ქრისტესითა მე ფარნ (...) და აზარუხტ შეხუბათ ესე კარი ხალოცველად სელთა წეუნთათჳს“⁶¹. ამიტომ „ლოცვა“ აღიშის ხელნაწერში, ჩემის აზრით, გვიანდელი გადამწერების შექანილი უნდა იყოს, რომლებიც ტექსტს თავის დროისათვის შესაყერი გეომონებით ახწორებდნენ. სხვაგვარად არ შესმის, რატომია, მაგ., მარკ. 13,33, მათე 21,13 „თაყვანისცემა“, მარკ. 14,38, ლუკა 19,46 კი „ლოცვა“, რაცა თრივე შემთხვევაში ერთი და იგივე აზრი ერთნაირი სიტყვებით გამოიხატება.

რომელ დედანს ეყრდნობა G1-ის თარგმანი? უფრო მეტად საფიქრებელია, რომ არა ბერძნულს. ბერძნულშემების ნაკლებობა, ისე როგორც სოციურთა გაუგებრობა და შეცდომა — მაგ., მათე 14,1; 21,12; იოანე 5,15 — უფრო იმაზე მეტყველებს, რომ G1-ის თავდაპირველი სახე, რომელიც აღიშის ხელნაწერში საკმაოდ კარგადაა შემონახული, სიმხურ დედანს უნდა ეყრდნობოდეს⁶².

თავდაპირველად სიმხურიდან მომდინარე თარგმანმა (სიმხური კი თავის მხრივ ხორიულს ეყრდნობა) VI-VII საუკუნეებში, ე.ი. სიმხურისა და საქართველოს შორის სარწმუნოებრივი ბრძოლის დროს, რევიზია განიცადა და შესწორდა ბერძნული დედნის მიხედვით. ეს სხვათა შორის შემდეგადანაც ნათლად ჩანს: ბერძნული გამოთქმა „*οι υιοι του υαυφθου*“ (მათე 9,15; მარკ. 2,19; ლუკა 5,34) არა მარტო G2-ში (მათე 9,15; მარკ. 2,19), არამედ G1-შიც (ლუკა 5,34) თარგმნილია — „ძეთა ხახსათა“. ეს გამოწვეულია, ჩემი აზრით, *υιου*-ის არევიით *υαυφθου*-ში, იგივე ითქმის „*αριος υιουσιου*“ სუც. სიტყვა *υιουσιου* ზ2-ში (მათე 6,11) გადმოცემულია „არსობისა“-თი (Substantialis) და თვით G1-შიც (ლუკა 11,3) „თანარსობისა“-თი (consubstantialis), იმავე დროს G1-ის (მათე 6,11) შეუცვლელი სიმხური დედნის მიხედვით თავდაპირველი „სამარადისოა“ (Septermus) აქვს შენარწყნებული.

VII ს-დან ძველი G1 ქართველთა ცხოვრებიდან და დუთისმსახუ-

61 ა. შანიძე, ძველი ქართული ენა და დიკტიონარა, თბილისი, 1934, გვ. 2.

62 შეად. *Orientalia christiana analecta* 122. 1929. S 68; A. Baumstark. *Neue orientalische Probleme biblischer Textgeschichte*. *Zeitschr. der deutsch-morgeniandischer Gesellschaft*, N.F. 14, 1935, S. 111.



რებიდან სრულიად უნდა განედევნა C2-ს. ყველა დეკლკონარში რომ G2 ტექსტია. უკვე ზემოთ ვუჩვენეთ. ნუჟა დაკვირვებებმაც ბოლომდე შექმნილ ქართულ თხზულებებზე იმავე შედეგებამდე მიმიყვანა. ამ ნაწარმოებების ციტატები ან საკუთარ გზას მოაყვებიან, ან G2 ტიპს გუოიენან.

გამონაკლისს წარმოადგენს მ.ჯანაშვილის მიერ გამოცემული „იოანე ბოლნელ ეპისკოპოსის ქადაგებანი“ (თბილისი, 1911). ისინი მიეწერება ბოლნისის ეპისკოპოსს, რომელიც მეფე ბაგრატ III-ის დროს (980—1014) ცხოვრობდა და 1012 წლის ახლო ხანებში აიონზე გადავიდა თავის ქართველ მცობრებთან იოანესა და ექვთიმესთან. სინამდვილეში ამ დოკუმენტულადაც მნიშვნელოვან მარხვის პომილიებს არაფერი აქვთ საერთო X საუკუნესთან. ისინი მე-6-7 საუკუნეებს გუოიენის. ამ დათარიღების სახარებლოდ შემდეგი ფაქტები ლაპარაკობს. მარხვის პომილიაში მქადაგებელი გარკვევით გავსწავლის, რომ ჯამისწირვა დიდმარხვის დროს მხოლოდ შაბათობით და კვირაობით, ბზობის პარასკევს⁶³, დიდ ხუთშაბათს და 25 მარტს (მარიაშის ხარების დღეს) იღვესასწაულებს; ყველა სხვა დღე არადოკუმენტურია. სიწმინდის განახლებას ის საერთოდ არ ასახელებს, აღბათ არ იცნობს მას⁶⁴. ასევე უცნობია მქადაგებლისთვის სახელი „ყველიერის კვირა“; დიდმარხვა მისი აზრით, ისევე როგორც ვერაის მოგზაურობის⁶⁵ მიხედვით, სრული რვა კვირა გრძელდება (5 X 8 = 40 დღე), რადგან მისი აზრით, მკაცრი მარხვა უკვე ხორციელის შემდეგ ორშაბათს იწყება. ქადაგების ბოლოს მქადაგებელი მორწმუნეებს მიმართავს: „და ხვალე ორშაბათსა ვიწყოთ მარხვად სიწმიდით და ღირსებით და უბიწოებით აღვასრულნეთ მარხვითა და ვედრებითა წმიდანს ესე დღეი ორმოციანი“⁶⁶. რვაკვირიანი მარხვა ქართული ეკლესიისათვის X-XI ს-ში, უპირველესად კი წმ. ექვთიმესათვის, ნენი იოანეს მასპინძლობისთვის აიონის შთაზე, წარმოუდგენელია. მისთვის ერუტკობია, ვისაც შეუძლია ყველიერის შვიდეულიდან შეუდგეს მარხვას⁶⁷, ე.ი. მიელი რვა კვირა იმარხულოს. ამას ემატება ურიტხვი კითხვისხეობა X

63 ხასრულების მიერ მოტაცებული ვერის გაიხიხის სასახლოდ, რომელიც მეფე ერეკლე და პატრიარქს მოდისტოსს ამ დღეს იფრუადანში მოატანეს.

64 არ შეიძლება ეწრადღება არ მიეცეოთ იმ ფაქტს, რომ ტრულის კრება (693 წ.) პრუვლად იხსენიებს სიწმინდის განახლებას.

65 დასახ. ნაშრ. §27. I. გვ. 78; A. Baumstark, Das Alter der Peregrinatio... დასახ. ნაშრ., გვ. 53-59.

66 ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

67 გრ. ფერაძე, Ein Dokument aus der Mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens, Kyrios, 1936, S. 77. ლაპარაკია მე-6 ს-ში შესრულებულ ნაწილიანი მარხვაზე (Ninivitenfasten). შედგ. Os. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart, 1900, S. 164.



საჯგუფის დასასრულის იმ ხელნაწერებში, რომლებიც იმავე ეპოქის ამ ქადაგებებს შეიცავს, რაც შეუძლებელი იქნებოდა. ასევე დღეობა სახარების საკითხავები, რომლებიც ამ კომილიების საგანს წარმოადგენს, იმავე წარსულზე მიგვიბრუნებს. შედარებისათვის მე მათ (= B) ბევრდით მივუწერ კანონარისა და IX-X საუკ. ხინის ომხიავის (= S) პარალელებს⁶⁸.

ოიანსა ბოლნელი B (VI-VII სსშკ.)	იპრუსელისის კანონარი K (VII სსშკ.)	სიფის ხელნაწერი S (IX-X სსშკ.)
(1) ხორციელი კურა ლუკა 7.30-50	ხორციელი კურა მათე 6.34	ხორციელი კურა აგლას
მე-2 კურა მათე 6.1-33	1 კურა აგლას	ველიურის კურა აგლას
მე-3 კურა ლუკა 15.1-10	მე-2 კურა ლუკა 15.1-10	1 კურა მათე 6.1-15
მე-4 კურა ლუკა 15.11-32	მე-3 კურა ლუკა 15. 11-32	მე-2 კურა ლუკა 15.11-32
მე-5 კურა ლუკა 18.1-14	მე-4 კურა ლუკა 18.1-14	მე-3 კურა ლუკა 18.9-14
მე-6 კურა ლუკა 10.25-36	მე-5 კურა ლუკა 10.25-37	მე-4 კურა ლუკა 10.25-37
მე-7 კურა ლუკა 16.19-31	მე-6 კურა ლუკა 16.19-30	მე-5 კურა ლუკა 16.19-30
მე-8 კურა მათე 21.1-11	მე-7 კურა მათე 20.17-28 (?)	მე-6 მსობის კურა აგლას
(8X5 = 40 მარსეთს დღე) ⁶⁹	(7 X 5 = 35 მარსეთს დღე) ⁶⁹	მარსეთს დასაქცობა: ორმსობათი 1 კურის შემდეგ, როგორც დღეს
მარსეთს დასაქცობა: ორმსობათი (1) ხორციელის შემდეგ	მარსეთს დასაქცობა: ორმსობათი 1 კურის შემდეგ ⁷⁰	

ბსობის კურის ქადაგებას შემდეგნაირი სათაური აქვს: „მერვესა კურთაქესა, რომელ არს ბსობა: სახარებაა მათმს თავისა და დღეომი-სათეს უფლისა კაცესა ზელა, თქუმული იოვანს ბოღინელ ეპისკოპო-

68 კ. მ. მელიქიძე, დიას. ნაშკ., გვ. 196.

69 თანახმად ცხადია, რომ დღე პარასკევს უოკლეოთის მარსულობდნენ.

70 მე-8 საუკუნეში ამი თბილელის მარტვილიძის მხედვით (გამოსვ. K. Schultze, Texte und Unters. N.F. XIII 1905, გვ. 25) დღესამდე შუად კურის გრძელდებოდა. მაშინ როცა შემსნიტის წასების მხედვით (მე-5 საუკ.) ორმსოვდაათი დღე იყო დღესამრსეთისათვის, რადგან წსხდნია, როგორც კონტესტუდანი ჩინს. შბათითათი (8X6 = 48) მარსულობდა და მხოლოდ კურათითი იღებდა ზარებას. (Peeters, Sainte Sousanik - S. 35-36). ე.ა. მარსეთს წესი B-ში მე-5 საუკუნეხთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე მე-8 ან მე-10 საუკუნეხთან.

ხისაჲ; დაზარესთჳს და დაჯდომისათჳს უფლისა კაცესა შუხღვისათჳს იერუსალჳმდ და შესხმისათჳს ყრმთათჳსა და ცხენთათჳსა ესე”.

პომილიოს მოღწეული ნაწილი განმარტებას გვაძლევს ითანე 11,44-57-ზე და წყდება ითანე 12,3-ით. უკეობა, მქადაგებელს მოელი მოუღუნის ერთიანობაში განხილვა უნდოდა. ხოლო სათაურიდან გარკვევით ჩანს, რომ ჩვენ ბზობის კვირის საკითხავად ითანე 12,1-11 კი არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ მათე 21,1-11. ეს უკანასკნელი ბზობის კვირისათვის ქართული განხილებიდან როდი არის მოცემული, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ სომხური დღეცეონარებიდან⁷² და კიდევ ივარაუდება ჩვენს პაემერ დღეცეონარში⁷³. სქემიდან ჩანს, რომ B-ს განვითარება K-ზე გავლით S-სკენ მიდის; რადგან K-ს და S-ის მარხვის წესი და კვირა დღეების ათვლა⁷⁴ S-ში დღევანდელი გულებიის წესებს ემთხვევა.

ეს მარხვის ქადაგებები ხასიათდება მნიშვნელოვანი ციტატებით. ისინი ხან G1-ის ტექსტს ემთხვევა, ხან G2-ის ტექსტს, ხშირად ორივესაგან განსხვავდება და მათში წარმოდგენილია კონტრასტები, რომლებიც სხვაგან არსად არ დასტურდება. აქ წარმოგვიჩინა მხოლოდ ერთადერთი. პომილიაში ახალ კვირას მქადაგებელი წმ. თომას ათქმევინებს (ითანე 20, 28): „უფალი ჩემი და მაცხოვარი ჩემი. შენ ხარ უფალი ჩემი და მეუფე ჩემი!“⁷⁵. ეს მით უფრო თვალშისაცემია, როცა შემდეგი მუხლი (29) სიტყვასიტყვით ციტირებულია და ქადაგებაში ქრისტეს ღვთაებრიობა ძლიერ წინაა წამოწეული. ამას ემატება ის ფაქტიც, რომ აღიშის ხელნაწერში ამ ადგილას სიტყვები „და ჩემი დემონი“ მოგვიანებითაა ჩამატებული, სავარაუდოა, იმავე ხელით, რომლითაც ტექსტი გადწერილია⁷⁶.

CL-ის სახარების ტექსტი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, G2-ს უკავშირდება. ამიტომ აქ სირიულიდან ან ბერძნულიდან უშუალო თარგმანს ვერ ვივარაუდებთ. მაგრამ რაკი „კლეოპა“ (ლუკა 24,18) გვხვდება სირიულ რედაქციაში, გარკვევით გვაუჩივრებინებს, რომ G2-ის რედაქციული ცვლილება ბერძნული ორიგინალის მიხედვით თავდაპირველ G1-ისაგან დამოუკიდებლად არ მომხდარა. ორივე საკითხავი (რომაელთა და გალატელთა, რომლებიც ნაბეჭდ ტექსტს ძალიან

71 ჯანიშვილი, დაახ. ნაშრ., გვ. 75.

72 Oriens Christianus N.S. 5. S. 219, Anm. 7.

73 იხ. ქუბოი 15 ნოემბერს.

74 კვირა აქ ორნობათით იწყება.

75 ჯანიშვილი, დაახ. ნაშრ., გვ. 82.

76 შეიძლება ვთუქროთ, რომ აღიშის ხელნაწერი ძველი სირიულების, ე.ი. კიდევ უფრო სუფია და ნეიტრალური ტექსტიდან მომდინარეობს.

უახლოვდება, ხეშ აზრით, შეიძლება საბუთად გამოვლეს, რომ
მოქმედობა ებრაელებზე; არსებობდა CL-ის შექმნის დროს ქართული
ენაზე იგივე თაქის ფსალმუნზე, რადგან ფს. 149,1 CL-იდან თათქის
ფრაზურა საბუთად იქცევა.

IV

კიდევ თბილედ ხაზგა დასვლა უნდა დეკლარაციის რამდენიმე ფრაზურ-
გულურ ცერმონი. აღდგომის დღესასწაულის საკრებულების მანძილზე
სხვადასხვა აღნიშვნა ქონდა: „ენება“⁷⁷, „ახეცა“⁷⁸, „აღდგომა“⁷⁹,
„აღვებება“, „საქაყო“. CL-ში არის მხოლოდ „აღვებება“ აღდგომის
დღესასწაულის და „საქაყო“ ახალი კვირისასწაულის „აღვებება“ სხვა არაფერი
უნდა იყოს, თუ არა ავებება (შეცვება), მარტის დახრულება.
შედეგობაში გვაქვს ძველი კამათი, თუ რადის უნდა ეხებოდა
აღდგომის დღესასწაული, ე.ი. რომელ დღეს უნდა შეწყვეტილიყო
მარტა, ვიკითხავ, რა შეიძლება იყოფილიყო ამ გამოთქმის შეცვლების
მარტა, ხაზგა „საქაყო“ საწარმოება წარმოინათ ქართველების
ქართული „აღვებება“, რომელსაც ხომიქონი დად მარტის ხეც-
სეხ⁷⁹. მის ქართულშიც და ხომიქონშიც დღესასწაულის მნიშვნელობა
აქვს სივრცად და სივრცად გავსდება ძველ ქართულ დღესასწაულებში:
„ახალი აღდგომისა, მარტისა, განცხადებისა, კვლევის კვირის-
ვისა...“ ამ ცერმონებში იგულისხმება მთელი დრო, რომლის განმე-
ლობაშიც გრძელდება დღესასწაული იმისა მარტისადაც. შედეგ-
დის დღესასწაული ეხება საქმე თუ კვირა დღეს, თუ კვირა დღეს
საგულმარტისა, ის ცალკე დასახელებულია. სვეს დეკლარაციაში ასე
არ არის და დასახელებულია მხოლოდ „აღვებების საქაყო“, რაც შეიძლება
აღდგომის, კვირისასწაულის ხეცისასწაული აღნიშნავდეს. მაგრამ CL
აღდგომის დღესასწაული აღდგომის პერიოდისა უნდა იყოს დღეს
იქნება, და ეს უნდა იყოს დღეს, ხეშ აზრით, სხვა არ შეიძლება
იყოს, თუ არა გვიანდელი ახალი კვირა.

კვლევის საქაყო მარტის „საქ“ ძირისაგან წარმოიშობა, რადგან
რომელიც აღმთავრულ ენებში „თავისუფალს“, ამ შემთხვევაში
„საქს“ ხომიქონი, ხომიქონშიც ასევე უნდა იყოს:

სვეს მარტის მოვლას სხვადასხვა სახელი აქვს: პენკიონი⁸⁰.

77 ეს სახელი გვხვდება ბიბლიის თარგმანში ზეხათ დასახელებულ მარტის
ქართულში (გვ. 52). ძველად გვხვდება აქვს თუ არა მის რაღაც ხეცის
Πασηα σταρპოიონი⁸⁰.

78 სხვა, საქაყო და აღდგომის დღესასწაული გვხვდება ქართულ კანონი უნდა იყოს
დასახელებული.

79 S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien. Freiburg, 1. 10. 1903
S. 41 ქართული აღდგომის დღესასწაული (paschafest) საქაყო იწოდება.



რომლის ქართული შესატყვისია „კრება“, უბრალოდ „მარტირება“ ან „მარტრობა“, როგორც ეს ხეხს პეტრე-დელსკრონარშია. უკანასკნელ დახსებლებს შინაარსის მიხედვით მინც, არაფერი უნდა პქინდეს ხაერათ ბერძნულ *μαρτυρια*–თან; ის უფრო ქართული „მარტო“ = ერთადერთი (*Retraite des Apôtres*)–დან უნდა მომდინარეობდეს. პეტრე-დელსკრონარში, რომელიც; ფორმების დამახვევამ შეცდომისში შეიყვანა, HL-ის ხელაწმლის მოვეხის განგება თარგმნა, როგორც; მოწამეთა საგადი განგება⁸⁰.

მარტოებისათვის HL-ში ბერძნული *μαρτυρ*-ის გარდა მხი თარგმნისი „მოწამე“-ც გეხვდება, ხოვლით მდარია პეტრე-დელსკრონარში, რომ „მოწამე“ ხომხური Vkaჲ-ს⁸¹ თარგმნისა, რადგან „მოწამის“ შესხლებსხელ ქართულში, ხომხურია კი არა, ბერძნული ხიცვბ ამხარბოდა. უფრო ხაერარბოდა, რომ ქართული გამოთქმა გაცხლებით ძეცთა, ვიდრე ხომხურ. Vkaჲ, რომელიც; თუათის პეტრე-დელსკრონარში მკ-9 საგუენისაა და მხოლოდ ავთანგულოზთან დახურდება, ხომხები თაჯოდან ბერძნულ ხიცვებს ხმარობდენ, მერე კი – ხომხურ ხიცვებს (*Chostovanog* (ავმარბებელი)⁸², თუ „მოწამე“ ხომხურადან შესხვდა, ქართულენი ვერ ხომხურ *Chostovanog*-ის შესხბამის „ავმარბებელ“-ს ამხარბდენ, მერე კი Vkaჲ-ს თარგმნის ხილებდენ, რაც არ მოხდარა.

რაც შეეხება თარგმნის, უნდა აღენიშნოთ; თარგმნისი შეხლები-დაკვარად სესჯად რომ ვადამიყუბ, შეევეთდუ თარგმნისი ძველ ცეხსრობის რაც შესილება დამახსლოვებისა. ესობრავი შეცდომები შესწორებულთა, ძველი ხსეხი ხომხები გამოტოვებულთა. კუხოვან ფრმხილებში მოეყახითთა ის ელემენტები, რომლებიც; ქართულში გახედება, მრგვალ ფრმხილებში კი თხინა, რომლებიც; ხაქალდათივის დაკვებულთა. კალენდრის ტობორაფორული მინაცემები გამოტოვებულთა ადკედლის უქინლობის გამო⁸³.

80 Anal. Boll. gesob, 676, გვ. 385.

81 Les traductions orientales du mot martyr. Anal. Boll. 39, გვ. 62.

82 Peeters, Les traductions ... 59–62

83 აქ მკუთათობი პეტრე-დელსკრონარში დატარებულს კვლითუ *Нерцаиискои Капири* – H. Gussner, über georgische Drucke und Handschriften... Munchen-Gladbach 1923. S. Vailhé, Répertoire alphabétique des monastères de Palestine, Revue de l'Orient chrétien, Bd. 4 und 5; F. M. Abel, Revue biblique, 1914, S. 453-463. Ad Ruxser, Eine wichtige Quelle... A. Baumstark, Die Heiligtümer des byzantinischen Jerusalem nach einer überschenen Urkunde, Oriens Christ. 5, 1905, S. 227-289

* ძველი ამხავი შეეხება ხომხები ფრმხილებების თარგმნის, რომელიც; ერთის ცეხსრობა.

- CP — ხანსეთი პლაზმის ცენტრი
 CI. — ხანსეთი დეპარტამენტი
 III. — პედაგოგიკური დეპარტამენტი
 G1, G2 — მისთვის ქართული ინტერნეტის ძირითადი ტიპები
 Ad — ადრის მისამართი
 O — ობიექტის მისამართი
 T — ტიპის მისამართი
 K — იერუსალიმის კანონი (კანონი)
 G — გოუსენის კანონი და ვინდინგის კანონი (Goussen)
 Kr — იერუსალიმის კანონის პრინციპის სტრუქტურა
 A — აბრამის სტრუქტურა
 S — სარის სტრუქტურა
 L — ლავრის სტრუქტურა
 Arm — არმის დეპარტამენტი
 Typ — იერუსალიმის ტიპი (Kerameus)





ძაბიძის მკვლევარის ავტორული ნუსხის
სომხურ-ძაბიძის წყაროები*

ქრისტიანობის საწყისები საქართველოში დაუდგენელად და ბევრით მოცულად ვიცით მხოლოდ, რომ ახალი რელიგია ამოავითვე ორი განსხვავებული გზით გაკრულდა: ხსენებით — ხინობისა და ხიმშიაის გავლით, და ზღვით — შავი ზღვის სათაპროტიან. ქრისტიანობის გაკრულელების დახვედით საქართველოში III-IV სს.-ში ადასტურებს ნიკეის პირველი კრების მონაწილე მამიან ხა, რომელმაც მოხსენებულნი არიან ტრადიციისა და ბიჭინთის კისკობისხეი, აღმოსავლეთ საქართველოს, ე.ი. კავკასიის იბერიის თვითნაღვრო მოქცევა მოხდა IV ს-ის მეორე ნახევარში, მეფე მირიანის დროს. ტრადიციის მიხედვით, იბერია მოაქცია მონა ქალმა, რომელმაც ქართველები ხინის ეძახდნენ, ხიმშია ეი ხენეს.

ქვეყნის გაქრისტიანება ასახა როგორც ქართულ, ასევე უცხოურ ლიტერატურაში. ხამწუხაროდ, უძველესი ქართული წყაროები აღარ ასახებენ: იხინი ან მილთაანად დაიკარგა, ან უფრო გვიანდელ, მეტ-ნაკლებად ლიტერატურული ხასიათის იხნელებებში: საიტკოვა. ასევე ხაველით საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გაკრულელების გარემოებანი, ქართული ეკლესიის ჩამოყალიბებას და მუხობულ ეკლესიების მისი ურთიერთობის ხაყისხეი. ასემა კითარებამ ხელი შეუწყო მეტ-ნაკლებად უსაფუძვლო ვარაუდის ჩამოყალიბებას, რომელიც წყაროთა ხაველითაან შესწავლას ეი არ ვერდინობ, არამედ წინასწარ შემუშავებულ აზრებს, რომლებმაც დროთა განმავლობაში, ასე ვიქციათ, კინოსი ძალი შეიძინეს.

წინამდებარე ნაშრომში შევეცდებით ამ ლიტერატურული წყაროების განხილვას ქართული ეკლესიის უძველესი ისტორიის თვალსაზრისით, რასაც ვაძლავებთ, თვქსმე ხაგანგებო ნაშრომსაც მივუძღვნათ.

* Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'église de Géorgie. Le Muséon, I.X, 1-2, 1947, p. 29-50



ნაშრომში შევსებით იმ დაცვადღებულ წყაროებს, რომელთა წარმომავლობა თუ შინაარსი კონკრეტულ საბაბს იძლევა და რომლებიც ხელნაწები შექმნილას საქართველს. ასეთი წყაროებია:

— „მოქცევა ქართლისა“ და „წმ. ნინოს ცხოვრება“, რომელიც შექმნილია 973 წლის წყევლის კრებულში და გამოცემა ეთაქამ-ვალში¹.

— ლეონტი მროველის „მოგება ცხოვრება“²,

— „ეპისკოპოსო წიგნი“³,

გარდა ამისა, განვიხილავთ ქართულ წყაროებთან დაკავშირებულ სხვ დასავლურ ნაშრომსაც.

I

უძველესი წყარო ქართლის მოქცევის შესახებ გვხვდება 403 წ. დაწერილი რუფინუსის „საეკლესიო ისტორია“⁴, რომ არაფერი ვთქვათ სიკრძაღეს, ბონომქას, აკოლითრაღეს, გელათი კონსტანტინოს, თეოფანესა და მოქცეო ასურის ნაშრომებს, რომელნიც პირდაპირი თუ არაპირ-დაპირი გზით დამოკიდებულნი არიან რუფინუსსზე. რუფინუსის შინა-ობრობი გარკვეული ვარაზრებთა და ნაზარებთი გვხვდება სიკრძაღეს ჯრეკელ (S) და მოქცე (SC) ხომხურ რედაქციებში⁵, მოხე ხონრელთა⁶

1 Сборник материалов для описания... Кавказа, 41, Тифлис, 1910, стр 48-96; 42 /1912/, 2-57; O. Wardrop, Life of st. Nino, Studia biblica et ecclesiastica, V.I, Oxford, 1900, p.1-66.

2 M. Brosset, Histoire de la Géorgie, I. St.-Petersbourg, 1849, p. 89-132. იხილეთ „ქართლის ცხოვრება“, I. შეჯამება, 1923, გვ. 64-101, განმარტ. ნაშრო-ბა.

3 იხილეთ, 1901, გვ. 110-195 (ხომხურ ენაზე); Oukhtanés (ხომხეთის ისტორია), Valarsapat, 1871; M. Brosset, Deux historiens arméniens, Kirakos de Ganzac et Oukhtanés d'Ourha, St.-Petersbourg, 1870-1871; მისივე, Additions et éclaircissements, St.-Petersbourg, 1851, p. 107-125.

4 Hist. Eccles., X, II, ed. Mommsen, Eusebius' Werke, II, 2; Leipzig: 1908, p. 973-976.

5 P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques, dans Anal. Boll. 50 /1932/, p. 30-33; J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, I, Paris, 1899, p. 258-259; M. Tarchnibvili, Die Legende der hl. Nino..., dans Byz. Zeitschr., 40 /1940/, p. 52.

6 P. Peeters, A propos de la version arménienne de l'historien Socrate, dans Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, 2 /1934/, /Mélanges Bidez/, p. 647-675; A. Carrière, Nouvelles sources de Moïse de Khorene, Vienne, 1893, p. 39-43; Г. Халастиниц, Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, Москва, 1896, стр. 31-32.

7 V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, II, Paris, 1869, p. 125-127 /1866/.



და ზემოთ მითითებულ ქართულ წყაროებში. წყაროების ურთიერთმომხმარებლობის გახარკვევად თხზულების ძირითადი ელემენტები თანდაართულ ცხრილში განვსაზღვრავთ.

განვისილითი რუფინუსის მიერ მოწოდებული ცნობები და შევადართოთ ისინი ქართულ წყაროებს. ლათინელი ისტორიკოსის მონაცემები წყაროს მრუთითებლად სრული ხაზით მხოლოდ ღუიწი მრუთელთან გვხვდება: ამრუთად, დელოილის განკურნება, თხითის მითს ხასწაული, თამარ, მეუის მოქცევა განამართობა, სეკუსის ხასწაულებრივი აღმართოვა, რუფინუსის მონათობობის ხაკმოდ თავისუფალი ინკერპრეტაცია, ბავშვის განკურნება რუფინუსისთვის დამახახათებელი შერახია. მრუთელის მხოლოდ მისგან შეეკლო ამ ფაქტის ხესხება, რადგან იგი სხვაგან არსად არ არის დამოწმებული. აქედან გამომდინარეობს, რომ მრუთელი იცნობდა და იყენებდა რუფინუსს (ან მის ხოვრატეხულ ხომურ თარგმანს). რადგან ამოქცევაა ქართლისა“ და ამუფეთა ცხოვრება“ ამ ხასწაულს არ იცნობეს, მხოლოდ მოკლედ მითხსენიებენ დელოილის განკურნებას და იხე განსხვავებულად მოგვითხრობენ სეკუსის აღმართვის ამბავს, ხავართუდოა, რუფინუსის ტექსტს არ იცნობდნენ.

ქართულ წყაროებში ისეთი ელემენტებიც არის, რომლებსაც რუფინუსთან არ ვხვდებით: მავ, ხახელები; ნინო, ნანა, მართანია, არმასის მხვრევა, ხამი (ან ერთი) ჯვრის აღმართოვა, ნინოს მითინურული ხაქმანობა, მითი გარდაცვალება და დავრძიდება ბოდბეში.

რუფინუსი (R)	მრუთელი ქართლისა (M)	ნინოს ცხოვრება (V) ლეონტი მრუთელი (L)	მრუთელი
1. იეროსის მოქცევა: ვანს მონა.	1. ნინო.	1. ნინო.	1. სეკ (იფე SC-ში).
2. იეროსის მოქცევა: მონა ქალი.	2. მონა ქალი.	2. მონა ქალი.	2. —
3. —	3. რაფინუსის მოქცევა.	3. იფე.	3. იფე (იფე SC-ში).
4. იგი მქეთიანა და ხასწაულებს ახდენს.	4. იგი ნამოვლის მქეთიანი და ხასწაულებს ახდენს.	4. იფე.	4. იფე (იფე SC-ში).
5. —	5. —	5. არმასის კერძის მხვრევა.	5. ქუჩა-ქუჩის დელოილის არტავსდის კერძის მხვრევა.

1	2	3	4
6. —	6. ვაჩის რქისგან შეკრული ნახის ჯეპრი.	6. ფიცი (მხოლოდ L-ში).	6. —
7. ბაქვის განკურნება	7. —	7. ფიცი (მხოლოდ L-ში).	7. —
8. დედოფლის განკურნება და მოქცევა	8. დედოფელ ნახის განკურნება და მოქცევა.	8. ფიცი (V-ში მოკლედ L-ში ძველ-რომურად R-ში).	8. მადრანის ცოდის განკურნება.
9. მუცის მოქცევა ნადრობის დროს მოკლედ და სასწავლო.	9. მარხან მუცის მოქცევა „ქრისტეს ხაზაუღლით“.	9 მარხანის მოქცევა (რომურად R-ში).	9. ფიცი.
10. პარველი გველხის აგება: სვეტის ხაზაუღლებრივ აღმართვა.	10. ფიცი (მოქცევა).	10. კონსტანტინესთან წარგზავნილი ელჩი თხოვს მიხედვებებს.	10. სუცის ელჩი გრიგოლიანს ხიბუხონა.
11. ელჩი კონსტანტინესთან: თხოვს მიხედვებებს.	11. ფიცი.	11. პარველი გველხის აგება (რომურად R-ში).	11. —
12. მიხედვებთან ჩამოსვლა.	12. ეპისკოპოსის თანაგ, ორი მღვდლისა და ერთი დიაკვნის ჩამოსვლა.	12. ეპისკოპოსის თანაგ, ორი მღვდლისა და დიაკვნის ჩამოსვლა (L-ში); ეპისკოპოსის მღვდლისა და დიაკვნების ჩამოსვლა (V-ში).	12. —
13. —	13. ხაზი ჯეპრის აღმართვა: ხაზაუღლები.	13. ფიცი.	13. —
14. —	14. —	14. ჯეპრის აღმართვა: ხაზაუღლები (მხოლოდ V-ში).	14. ფიცი (ფიცი S და SC-ში).
15. ხელის მონათვა.	15. ფიცი.	15. ფიცი.	15. ფიცი.
16. —	16. ნახის წახვლა კახეთში.	16. ფიცი (მხოლოდ L-ში).	16. ფიცი (ზოგადად).
17. —	17. ნახის გარდაცვალება: მისი დაკრძალვა ბოდბეში.	17. ფიცი.	17. ფიცი.
18. წყარო: თავისი ხელის უპროფუნიცი მუცე ბაქურა.	18. გრიგოელ დიაკვნის აპტარა წყარო „მოქცევათა ქართლისა“.	18. —	18. აგოთაგველისი.

შედგენილი ცხოვრიდან გამომდინარეობს, რომ ქართული ეპიკოსის დამახასიათებელი ეს ელემენტები ხომცხ ავტორის გვხვდება. სოკრატეს ვრცელ რედაქციაში დაბარაკა „ბრქცხელე ჯუოს“ აღმართუხე“, ხელი მოკლე რედაქცია, რომელიც ხელთათხის მოხელეთი, მოხე ხორენელის მოკლე იყო⁸. სკეს ხახელს იქონხ, მოვითხრობხ წხინდანხს წარმოშოდობახ და იმ რეკთონებე, ხელეც იგი მახინერულ ხაქმიანობახ ექოდე. მოხე ხორენელი გეგვლის ცხოებხ დელოვლის გაცურენბხს, ნადრობხს დროხ მეფხს მოქცეფხს და ამხხხს დუთაებხს მხხვრეფხს შესახებ.

წამოტქრეხ ხეკითხი — რე მამართებეა ქართულ დე ხომცხე წყართებე შორხს? ამკარეე, ხომცხემა ისარგებდეს ქართული წყროებთი, რომლებეც დღეს, შესახდოთ, პარველოგი ხახთი აღორეც გეგვდებხ. უკვე ხაქმოდ დესაბუთებელით, რომ მქციოთხ ჯუოს არხებობე დე მახი კულეო უნდე განვხხილოთ რელოც ქართული ტრადიციოთ უქველფხი ელემენტები. გარდე ამხს, მეფე მართხი (მართხი) ისქართული პაროენებეა. იგი არე მხოლოდ ქართლით მარქანებეში, არამედ ამანე მარქელისხონხეც გეგვდებხ⁹. ამხხხს დუთაებხს ხახელი სოფე ავტორის მოხელეთი არანული დუთაებხს აქურამხსდახ ხახელიდან მომდინარეობხ¹⁰. მხს ეხვედებთ მქციოთხ მახლოდღედ, მქკვრის მარქვეუნე ნადროხე მდებარე ქალაქხს ამხხხეცხ¹¹ ხახელმოც. იხ ფაქტე, რომ წმ. ნინო ხაქართველოში მოხე ხორენელხე გაცილებით აღრე იყო ცხოვრი, დედხსქურებელით ნინოწმინდხს ეკლესიოთხ არხებობითეც, რომელიც ქართული მარქონებხს თანახმედ, V ხ-ში აუგეე ვახქანე მეფეხ¹². ამოგედ, სოკრატეს ხომცხე რედაქციახხ დე მოხე ხორენელითხ მოხენებეღედ, ეს ახელი ელემენტები უნდე განვხხილოთ დე შეეფეფხით, როფორე იბუროთხ ეკლესიოთხ ძველი ტრადიციე. ხომცხ ავტორთიგდხ შეიძლება მომდინარეობდეს მხოლოდ ნინოთხ დე როფხიმეს შორხს დედგენილი კავშირო, თუმცე ეს მოღედ ხარწმენო არე, რედგან „გუთონეკლოთხის“ ჰერმელოდინ შესხრელებელი, შედარებით გეოანელი ქართული თარგმანხს გარდე არხებობდე გაცილებით ძველი, ხომცხეოდინ მქკველებელი თარგმანო, რომელიც, შესახდოთ, ქართველებხ

8 Chalantanz, ouvr. cit. p. 31-32.

9 Tarchnisvili, art. cit. p. 55-56; Peeters, Les debuts... p. 53-54.

10 XII, 68 ed. Gardthausen, I, Leipzig, 1874, p. 240.

11 Н. Март. born казиской Грузии по древнегрузинским источн. — Записки Восточного общества Русск. Археол. Общества, 14 (1903), стр. 1-29.

12 Strabon. Geographica, XI, 3.5, éd. Meineke, Leipzig, 1877, p. 703.

13 მ. ბრძიხე, ქართლის ცხოვრებე, გვ. 146.

გამოიყენეს, ვინმე მონა ხოციალურად უფრო მაღალ საფეხურზე ადგენათ¹⁴.

გადასხვილით ხსენა აუქონთა ცნობებს, რუჟინუხი „თავისი ხელის უპროვოკოუხი მეფე ბაკურის“ დამოწმებას ეყრდნობა. მიუხედავად ამისა, რომ უქნობაა, როდის მეუბნება იბურაში ბაკურა, და სამეფოთად ახსენებდა თუ არა ახიან: მეფე, ამ წყაროს ხარწმუნობაში ეჭვი არავის შეჰსარება¹⁵. რაც შეეხება მისე ხორენელს, რომელიც თავის წყაროდ „აგათანგელისს“ ახსენებს და იმოწმებს ე.წ. ქართველთა წარმოსადგენელს გრაგილ პართელთან, მის მკაცრებაში ვითა იმ სასულიერო უნდა დაეინახით, რომელსაც ძალზე ჩვეული იყო მისე მისი ცოდნა მცხეთის გეოგრაფიული მდებარეობისა და მის შემოგარენთა შესახებ ისე ზუსტად, როგორც ჩანს, ეს რეკონი უნახავს და ქართლის მოქცევის ისტორიაც ადვილზევე შეეხწავლია.

რაც შეეხება ქართველ აუქონთა წყაროებს, შემდეგს შევნიშნავლი: უპროვოკოუხი ყოვლისა, ხარწმუნოდ უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ შაბერდის კრებულის „მოქცევა ქართლისა“ და „წმ. ნინოს ცხოვრება“ ხსენადსხვი აუქონებს გუჟინის¹⁶. „მოქცევა ქართლისა“ ჩანახსის ხაზით შეიცავს „ნინოს ცხოვრებას“ და პირველადი ხაზით გუჟინის მისგან, თუ ხსენა დაკარგული წყაროებიდან („მეფეთა ცხოვრება“, არქივისკოპიისთა ხა, კერაკლეს დამწრობა ხარხისთის წინააღმდეგ) ნახესხებ ელექტანებს. საინტერესოა, „მოქცევა ქართლისაჲს“ და „ნინოს ცხოვრებას“ ჰქონდათ თუ არა თუნდაც ერთი, ძველი ხეობით წყარო. ცნობას „მოქცევა ქართლისაჲს“ იმ ურამეურობის დაკავშირებათა, რომელსაც ხამი ჯერის აღმართავსა დაპარაკ, ეხედებით ჰელიმური რედაქციაში (შაბერდულ რედაქციას ამ ადგილის უფრედო აკლია): „ხამ გუამდ შექმნეს ხისა მის ჭანისა[ი]გან ხამნი ჯუარნი და აღმართეს მცხეთისა, ვითარცა ხწერა მკორესა მას მოყლედ აღწროდა მას წიგნსა ქართლისა მოქცევისა[ი]სა, გრატ[ო]ლი დიკონისა მურ აღწროდას“¹⁷. ჰელიმური ხელნაწერი XIV ს-ით თარიღდება. თუ თუ არა იგივე ცნობა შაბერდის ნაკლულ კრებულში? ჩვენი აზრით, ამ კითხვის დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, რადგან, ქართლის მოქცევათან დაკავშირებათა, ჰელიმური ხელნაწერი ზუსტად მძიკება შაბერდულს, ხოლო უწამელო დეტალებში განსხვავებული ვარიანტები არავის, ძირველად ახდის არ გვითავსობენ. აქედან გამომდინარეობს, რომ

14 G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange (Studi e Testi, 127), Cité du Vatican, 1946, p. 13-16.
15 Peeters, Les Débuts, p. 34-38.
16 Peeters, Les débuts, p. 49. იყვავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1928, გვ. 185; თარხნიშვილი, ცატხტატია, გვ. 49.
17 იყვავახიშვილი, ცატხტატია ნაშრომი, №1, ტ. 41, გვ. 53.



„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ნინოს ცხოვრების“ ავტორებმა უფუნდოვ კრთი, გაცოდლებით ძველი წყარო გამოიყენეს, რა უნდა ყოფილიყო ამ „პატარა წიგნში?“ როგორც ჩანს, ძირითადი ნაწილი იმისა, რაც რუფინუსმა და სიმხურ-ქართულმა წყაროებში შემოგვინახა, როდის უნდა შექმნილიყო ეს ნაშრომი? მხოლოდ უცხოურ დამოწმებებს, მოხე ხორენელსა და სოკრატეს ვრცელ სიმხურ რედაქციას შეუძლიათ ამ საკითხის შესახებ გარკვეული ცნობების მოცემა. ეს ავტორებ-გამოყენებულ უნდა იქნან მხოლოდ გარკვეულ შემთხვევაში, მცხეთაში თუ ჯვრის მთაზე ჯვრის აღმართვასთან დაკავშირებით, რომელ ეპოქას განეკუთვნებოდა ეს სიმეხი ავტორები? მოხე ხორენელის მოღვაწეობას VII ს-ის დამლევითა თუ VIII ს-ის დასაწყისით ათარიღებენ¹⁸, სოკრატეს სიმხურ რედაქციას კი VII ს-ის მაწურულით, მართლაც, 969 წ. ფილონ ტირაკელმა სიმხურ ენაზე თარგმნა სოკრატეს „საკელხიო ისტორია“¹⁹, რომელშიც ქართლის მოქცევის ამბავი მოთხრობილია რუფინუსის მიხედვით და ჩართული აქვს ჯვრის აღმართვა მცხეთაში, რაც მხოლოდ ქართული წყაროდან შეეძლო აღდო. მოხე ხარგებლობს სოკრატეს ამ ვრცელი რედაქციით²⁰, რომელსაც ხშირად სიტყვა-სიტყვით იწერს. ფილონ ტირაკელი ამბობს: „მახ (იბერიის მოციქულმა) ბრძანა, გარკვეულ ადგილას აღემართათ ქრისტეს ჯვრის ნიშანი, რადგან ეს ჯვარი ხელოვნების ნიმუში არ იყო, ზევრს არ მოეწონა. მაშინ წმინდა ქალმა მიიღო ღამე ილოცა, მთორე დღით ჯვარი ნათელმა გარემოიკვა და გააოცა ყველა, ვინც ახლოდან თუ შორიდან იხილა სასწაული“²¹. თუ ამ მონათხრობს მოსეს მონათხრობს შევადარებთ, დავინახავთ, რომ ავტორები განსხვავებულ წყაროს იყენებენ, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ მოხე ფილონის ტექსტსაც იცნობდა აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ განსხვავებას: ფილონიან მთავარი გმირი თვით წმინდანია, მოხესთან კი ხალხი, თავისი საერო და სასულიერო წინამძღოლებითურთ. ქართული წყაროების ამ ტექსტების შედარებიდან ჩანს, რომ ფილონის ცნობები მხოლოდ ნაწილობრივ შეესაბამება სამი ჯვრის აღმართვის ქართულ ამბავს, რომელშიც ნინოს მთავარი ადგილი

18 განსხვავებული თვალსაზრისი იხ. N. Akinian, Moses Chorenazi, die Abfassungszeit der "Geschichte Armeniens", Wiener Zeitschr. Kunde Morgent., 37. 1930, p. 216.

19 Peeters, Les débuts... p. 46-47; Idem, A propos de la version arménienne, p. 650-651.

20 ამ ვრცელი რედაქციისგან უნდა განეხილავთ სოკრატეს მთორე რედაქციარედაქციაც კ. მეეტერის მიხედვით გაცოდლებით ახალა და მოხე ხორენელის გვერდის განკვეთს, ხალხთაიანცე ფ.კრობს, რომ პარტიით, იგი მოხეცე ძველია და მისი მთავალი იყო, ამ შესახებვეთაც კი, — დიხებს ხალხთაიანცე, — მოხეს სხვა წყაროებაც უნდა განიხილავთ.

21 Carrière, ციტარ. ნაშრ. გვ. 39, n.2.



უჭირავს, მოსეს ტექსტს კი სიტყვაბიტყვით მოაქვს ჯვრის აღმართვის ამბავი²². აქ ნინო უკანა პლანზე გადადის და მთავარი როლი მეფესა და მის ხალხს ენიჭება.

თავისთავად ცხადია, ფილონისა და მოსესთვის ცნობილი ამ ორი ქართული წყაროს მცდარი ცნობები შეუძლებელია უშუალოდ გრიგოლ დიაკვნისგან მომდინარეობდეს. ისინი გულისხმობს განვითარების ეტაპს, რომელიც გრიგოლზე გაცილებით გვიანდელია. ამგვარად შელამაზებული ფრაგმენტები, რომლებიც ძირითადად ისტორიულ ფაქტებს ემყარება, ჩვენი აზრით, უნდა ეკუთვნოდეს ეპოქას, როცა ჯვრის თავდახსნის შემდეგ აპოგეას მიაღწია, ე.ი. VI-VII სს.-ებს. გვიანდელი წყაროები არ მოიხსენიებს არც ჯვარს და არც მის ქულტს საქართველოში. VII ს-ის დამდეგს შედგენილ ეპისტოლეში კათალიკოსი კრიონი სომეხთა კათალიკოსს მოიკითხავს მცხეთის „ჯვრის კურთხევით“²³, ხოლო კათალიკოს სამუელის მიერ „წმ. აბო თბილელის“ ავტორისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში ეს ჯვარი აღარ მოიხსენიება²⁴. ასევეა შემდეგი პერიოდის ქართულ წყაროებშიც. აქედან გამომდინარეობს, რომ გრიგოლ დიაკვნის ნაშრომი უფრო ადრეულია, ვიდრე ფილონ ტირაკელისა თუ მოსე ხორენელის მიერ გამოყენებული წყაროები.

სომეხი ავტორები მხოლოდ ერთ ჯვარს მოიხსენიებენ. გრიგოლის თხზულებაშიც ასევე უნდა ყოფილიყო. ეს კარგად ჩანს როგორც თვით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ცნობებიდან („მოხკვეთეს ხუ“ ჯვრის გასაკეობლად), ასევე თვით ჯვრის აღმართვის ამბიდან²⁵. მოგვიანებით, როცა ჯვრის ქულტმა აპოგეას მიაღწია, ცვლესია იძულებული გახდა, როგორც ეს რელიგიურ ტრადიციებში ხდება, ჯვრები სხვაგანაც აღეშარათა. ეს მეორადი ტრადიციები ნელ-ნელა ძველი ტრადიციის დიფერენტირებულ წყაროებში აითქიფა. მეორეს მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლის ნაშრომში წმ. ნინოს მთავარი ადგილი არ ეკისრა. როგორც ჩანს, დიაკვნის ნაშრომში არაფერი იყო ნათქვამი ნინოს მიერ ბავშვის განკურნებაზე. იგი მხოლოდ მოკლედ მოიხსენიებდა მეფე-დელიფლისათვის მოვლენილ სასწაულებსა და სვეტების აღმართვის სასწაულის. ნინოსაგან სრულიად დამოუკიდებლად უნდა იქნას მიხინეული მცხეთის ჯვრის თავდაპირველი აღმართვა, რაც ისტორიული

22 ადგილის ხაზირის გამო ტექსტები არ მოგვცა. მკითხველს შეუძლია მათი გაცნობა წინა სქოლიოებში დასახელებული თაყაიშვილის, ბროსეს, დანგლუხასა და უორდრამის ნაშრომებში.

23 Livre des Lettres, p. 116, 170 („ეპისტოლეჲთა წიგნი“ ქართულ თარგმანს ეპისტოლეთა ნაშრომადან „ეპისტოლეჲთა წიგნი“, ხინურთა ტექსტთა ქართული თარგმანით, გამოსცემულია და კონსტრუირებულია გაბოსცა ზ. აღუქხიძემ, თბილისი, 1968).

24 K. Schulze, Das Martyrium des hl. Abo von Tiflis, Leipzig, 1905, p. 11-12.

25 თაყაიშვილი, დახს. ნაშრ. ტ. 41, გვ. 53; ტ. 42, გვ. 37-40.



ფაქტია. მართლაც, მას იმდენი რამ აქვს ხელთა 351 წ. ავტოგრაფიული
 ჯვრის გამოხიზნებასთან²⁶, რომ მკვლელობის მოტივი ამბობს ავტორებთან
 ვეაბი, ე.ი. წმ. ნინოს გარდაცვალების მოტივით ამბობს უნდა
 დავთავაზოთ. ეს ეთანხმება ჯვრის აღმართვას ჯვრის მართლ
 მონათხრობს, რომელშიც ხინო თვინჯ ხინო.

II

„ქართლის ცხოვრებაში“ უშუალოდ „არჩულ მეფის მარცხელობის“
 წინ ვკითხულობთ: „ესე არჩულის წამება, და მეფეთა ცხოვრება, და
 ხინოს მეურ ქართლის მოქცევა ლიქსაო მროველძის აღწერა“²⁷.
 ლიქსაო მროველის ბარძივების შესახებ ამ დღის გარდა არავითარ
 ცნობა არ გაგვაჩნია. უდაბოლება მროველი მყოფიანებს, რომ იგი
 რუისის ეპისკოპოსი ყოფილა. „მეფეთა ცხოვრება“ წინმოაღწევის
 მკითხველს, რომელიც მოაქვს კერძოდ ბაბილონის გადღობის ავტორის
 მართან მეფის დროს ქართლის მოქცევამდე. „მოქცევა ქართლისა“
 ხევა არაფერია, თუ არა ხინოს მეურ ქართლის მოქცევის ერთ-ერთი
 რედაქცია.

რომელ ეპოქის გვეუბრები ლიქსაო მროველის თხზულება? თუ ვაპ
 ვახიშვილისა და კაკაბუღის²⁸ თანახმად, იგი XI ხარის უნდა
 შექმნილიყო. კაკაბუღის ერთადერთი კურადღებები ავტორისა გახ
 ლაფი მროველის მეურ ფორდოუხის „შაჰნამეს“ გამოცემა. ე.ი.
 „მეფეთა ცხოვრება“ შედგენილია 976-1011 წლების შორის, მროველი,
 რომელმაც ფორდოუხის ეპისკოპოსი გამოიყენა, XI ს-ის მეორე ნახევარზე
 აღრეული ავტორი არ უნდა იყოს. ჯერ კიდევ 1899 წ. ჯანაშიელმა
 შენიშნა, რომ ხევს ავტორის ფორდოუხის „შაჰნამე“ ეს არ გამოეყენებია,
 არამედ ხასრული ხაჯმარი დეკანუზების პროზაული ტექსტებით
 უხარგებლია, ტექსტებით, რომლებიც ფორდოუხზე გაცილებით ადრე
 იყო გავრცელებული²⁹ (თავივ იოქის მოხე ხორენცუხე). წერდობით

26 Migne, P.G. 33, col. 1169.

27 К. Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, в сб. Сообщения Ист. правосл. Палестинск. Общества, 25, 1914, стр. 390.

28 გაბაშვილი მ. ბრძოლა და ხ. მარია გვ. 181, პ. 4.

29 ქართლის ხელისკაცობის V ს-ის.

30. რადგან ვახიშვილის აქვს ქართული ხასტორიის მკვლევარზე. სენი
 ვერ მოაქვს. მყოფიანებს კაკაბუღის აღწერის მროველის აღწერაზე უნდა
 წარმოებდნენ, თბილისის უნივერსიტეტის მოხიზ. 3, 1923, გვ. 27-56, იხ. С. Toumanoff,
 Medieval Georgian Historical Literature (VII th - XV th Centuries), Traditio,
 I, 1943, p. 166-167.

31 კაკაბუღის დროგადასწრული წერებები. გვ. 40-41.



დაიწმინდულია ერთ-ერთი ასეთი კრებული Khodaycnamak („შამსადი“) VIII ს-ში ანბნულად ითარგმნა³². მთოველია არაბული იყონა და შეკვლია ამ თარგმნაით ესარგებლა.

აქნახს განიხილავთ, რომელ ეპოქის ეკუთვნის მთოველი? ამ კითხვულ პასუხის განსაღვხვდ, სწრა ახროთ, უნდა გავთოველიწინოთ შეხვედო- სეკონოველის ანხანანხავედ XI ს-დან თხნარება კრებითი ხსხელი „სეკონოველი“³³, რომელიც; მთოველი არახოღეს იეკეცხს. თუ ეოველითის მიწროთეხ ძველ ტერმინს „ქროთი“, გარდა ამისა, წინაოთია, რომ X ს-ის დამღვეხ გერეცელიბული თუ რეცელი „ქროთიბული ეოთხოვე“³⁴, მთოველია ამის შეხახებ არა იყის რა. თუ ხნარულ დანარტკის „ქროთიბულ“³⁵, მღვრამ არახოღეს „ქროთიბული ეოთხოველი“, გავთოველიწინეველია ბეროთეუ მტეოთის ჯვრის დღეხს- სწავლეო და მისი თაროთი, როგორც აღწიწწწწწ, მტეოთიწწწ ჯვრის აღწიწწწ წწწწწწწ ჯვრის გავთოწწწწწ იერეხლოწწწწ, რაც 334 წ. მიხდა „წმ. მარეცილიის დღეებში, 7 მასის“, ეს დღეხსწავლეო თხოვეთეუ 7 მასის აღწიწწწწწწ. თუ დიდ პარეკში თუ სეკონოველიში და VII-VIII სს-ის ქროთულ „ქროთიწწწწ“ თუ V ს-ის ხსხელი „დღეხსწავლეოწწწწ“ 7 მასისა გარეწიწწწ³⁶, გავთოველია, რომ ქროთეველებში მტეოთის ჯვრის დღეხსწავლეო ბორიეხ არა 7 მასის, არამედ მარეცილიის მიმღვეწწწ თიწწწწწწ. ქროთული „ქროთიწწწწ“ თუ გერეცეცხს მტეოთის ჯვრის დღეხსწავლეო: „შემღ- ვწწწწ მარეცილიისა დღეხს თიწწწწწწთი გავთოწწწწწწ ხსწავლეოთისა რეკონწწწწწ ჯვრისა მტეოთისა“³⁷, რომ თხხწწწწ ამ თაროთის თრეცე? გერეწწწწწწ თუ არა თუ „წმ. ნინოს ცხოვრებში“ მოთიწწწწწ ხსწავლეო, რომელიც „მარეცილიის მიმღვეწწწ თიწწწწ- ბწწწწ“ უნდა მიმწწწწწწ³⁸, მღვლი უარხოეოთეა ვარბული, რომ მტეოთის ჯვრის დღეხსწავლეოთის დაწეცება დაკეწწწწწწწ თუ მწწწწწწწწწწწ მღვლეწწწწწ, რომელიც; მტეოთის ჯვრის უკეწწწწწ- დებო, „ქროთიწწწწ“ მღვთიწწწწწ ამ დღეხსწავლეოთის შეხახებ, ხოლო მთოველია, რომელიც; მოთხწწწწწწ „მარეცილიის მიმღვეწწწ თიწწწწ- ბწწწწ ხსწავლეო“, მისი თრეწწწწწ არ იყის, მთოველის მიხვეწწწწ.

32. იხ. ბუჯუა Findus, *Faciel Italiana*, XV, 1932, p. 434.
 33. იეკეველიწწწწ, „ქროთული ეოთი თეწწწწწ“, თიწწწწწ, 1913, გვ. 286.
 34. წინაოთია მღვ. ანბნე კეწწ (†918) და გერეცეწწ (918-941)
 35. გავთოველი მ. ბნოთე და ნ. ბნოთ, „ქროთელის ცხოვრებ“, გვ. 31-37.
 36. К. Кекелидзе, *Норвежское и канопары*, Тифлис, 1912, стр. 112.
 M. Tarchnitsvili, *Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert*, *Kyotos*, 6 /1942/, p. 8-10.
 37. Кекелидзе, *Канопары*, стр. 110
 38. თაყაიშვილი, დიხის ნაწწ, 42, გვ. 39-40.



„მოელი ქართლი დღემდე“ ზეიმობს მცხეთის ჯვრის დღესასწაულს ადღეობის მომღვწი კვირა დღეს³⁹. რადგან „ტიპიკონის“ ხელნაწერები IX-X სს.-ით თარიღდება, თამამად შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მროველს ქართლის მოქცევის აშბაკო დღესასწაულის შემოღებამდე, ე.ი. X ს-მდე დაუწერია.

აღსანიშნავია ერთი დეტალიც, რომელსაც შესაძლოა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდეს წერის გამოკვლევისთვის. ცხენოსანი მეომრის აღსანიშნავად ქართულ ენას აქვს ორი ტერმინი: „მხედარი“ და „ცხენოსანი“. ახალი აღოქმის ძველ ქართულ თარგმანში ბერძნული *στειρ* გამოიყენებოდა სიტყვით „მხედარი“ (საქმე მოცუქელთა, XXIII, 23 და 32); *στράτευμα* და *στρατιωτης* კი თარგმნილია, როგორც „ერის-კაცი“. ასეა მათე VIII,9; XXII,7; XXVII,27; XXVIII,12; ლუკა VII,8; XXIII, 11; თინეს სახარებაში თითქმის ყველგან; საქმე მოცუქელთა X,7;XXIII,23. აპოკალიფსის პირველ ქართულ თარგმანელთან, წმ. ექვთიმესთან (†1028) *στράτευμα* თარგმნილია, როგორც „მხედარი“ (აპოკალიფსი, IX,16; XIX,14,19); მისი ასეთი ხმარება ამკარად უპირისპირდება „მხედრის“ ძველ მნიშვნელობას. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ X-XII სს.-ის „მხედარმა“ დაკარგა ძველი და შეიძინა ახალი, „მეომრის“ მნიშვნელობა. ამ თვალსაზრისით მროველის ენა ამკარად ძველია. „ცხენოსნის“ მნიშვნელობით იგი იცნობს და იცენებს მხოლოდ სიტყვას „მხედარი“ ამ გარემოებას მროველის თხზულებათა შექმნის თარიღი X ს-მდე გადააქვს.

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია მროველის მიერ „აფხაზეთის“ აღსანიშნავად გამოყენებული სიტყვა. დასავლეთ საქართველოს უძველესი სახელია „ეგრისი“. VIII ს-ის მეორე ნახევრიდან წდება სახელი „აფხაზეთი“, რომელსაც ბიზანტიელები მანამდეც იცნობდნენ, ხოლო ქართულში ჯერ კიდევ არ იყო დამკვიდრებული. „წმ. აბო თბილელის მარტვილობა“ (†785), რომელიც დაწერილია აბოს გარდაცვალებიდან ცოცხალ ხნის შემდეგ, ხშირად ასახელებს „აფხაზეთს“, მაგრამ არასოდეს „ეგრისს“⁴⁰. ლეონტი კი პირიქით, არ იცნობს „აფხაზეთს“ და მუდამ ძველ ტერმინს მიმართავს. ეს ფაქტი ამკარად მოუთხოვს, რომ იგი მაშინ ქმნიდა თავის თხზულებას, როცა „აფხაზეთი“ დამკვიდრებული არ იყო ქართულში, ე.ი. VIII ს-ის პირველ ნახევარში.

ამ დათარიღებასთან დაკავშირებული სირთულეების გადასალახავად და მროველის თხზულებათა არმეწიფილური ხასიათის მეტ-ნაკლებად ასახსნელად კვლეოძე სრულიად უსაბუთოდ ვარაუდობს, რომ

39 მ. ბროსე და ნ. მარო, „ქართლის ცხოვრება“, გვ. 95. Brosset, Histoire de la Géorgie, I, p. 124.

40 Schulze, *გოსბ. ნაშრ.*, გვ. 23-24.

მროველს ერთგულად და ყოველგვარ კრიტიკის გარეშე გადმოუტანია VII ს-ის მიწურულსა თუ VIII ს-ის დამდეგს მოსე ხორენელის გაუღმწიო შედგენილი კრებული, რომლისათვისაც „აფხაზეთი“ უცხო უნდა ყოფილიყო⁴¹. ჩემი აზრით, ეს ვარაუდი ხავეხებით სწავიშვება და ამ ნაშრომის ავტორი შეიძლება თავი დეონტო მროველი იყოს.

ამავე დასკვნამდე მიუკავარო კეკელიძის მიერ ნაგარაუღევ ფაქტს, რომ მროველს არ უხარგებლია „მოქცევა ქართლისაჲ“-ს შაბებრდული კრებულით. აღსანიშნავია, რომ მროველი იცნობდა „მოქცევა ქართლისაჲ“-ს არა მხოლოდ პირველ ნაწილს „მეცხე მარიაანამდე“, როგორც ამას ვარაუდიბს კეკელიძე, არამედ თხზულების ბოლისაჲც. წმ. სინოს მისია კახეთში ისე განსხვავებულია და აღწერილი მროველითან და შაბებრდულ კრებულში, კეკელიძის შეჩიშვნა „პირველი ნაწილის“ შესახებ სრულიად საფუძვლიანად შეიძლება განფარვითი კრებულის დასასრულსეც, როგორც ჩანს, მაქიანეს ავტორსა და დეონტო მროველს ერთი და იგივე წყარო გამოუყენებიათ⁴². აქედან გამომდინარეობს, რომ მროველი ან არ იცნობდა „მაქიანეს“, რაც წარმოუდგენელია XI ს-ის ავტორისთვის, ანაღ, როცა იგი არავის თხზულებას წერდა, „მაქიანე“ ამ სახით არ არსებობდა, როგორითაც მას შაბებრდულ კრებულში ვხვდებით. ეს მეორე ვარაუდი ხავეხებით სწორად მიმანია. დეონტო, რომლისთვისაც უცნობია მეფის წერილი „ცხოვრებიდან“⁴³, თავის თხზულებაში მოყვანილ ცნობებს მილიანად თუ არა, ძირითადად მანც; „სინოს ცხოვრებიდან“ იღებს. მოგვიანებით, „სინოს ცხოვრება“, ისევე, როგორც „ქართლის ცხოვრება“, გადაკეთდა.

ერთადერთი ხიროუღე, რომელსაც მროველის თხზულებათა VIII ს-ით დათარიღებასთან დაკავშირებით ვხვდებით, ისაა, რომ მასში შექანილია დეგენდა ანდრია მოციქულის მისიაზე დახველიო საქართველოში. ეს წინააღმდეგობა ადული დახადლევა. ხეწებული დეგენდა ქართველებს ათონის მითს ქართველია მონასტრის ბერის, წმ. გიორგისგან უნდა გავეთო, რომელმაც ხეკელიძის წინ (†1065) საქართველოში იმოგზაურა. აქედან გამომდინარე, დეგენდამ საქართველომდე მამის მიაღწია, როცა მროველის თხზულება კარგა ხნის დაწერილი ან ახალი დასრულებული იყო. დეგენდის პირველ გამიწინახა და მის სრულ გადამუშავებას შორის გარკვეულ დროს უნდა გაეკლო, ზოგჯერ რამდენიმე საუკუნესაც. ამიტომ უნდა ვვარაუდოთ, რომ ანდრია მოციქულის „წინასწარმეტყველება“, რა სახითაც მროველითან ვხვდებით, მას არ ეკუთვნის. ამ ვარაუდის

41 კეკელიძე, წყარობი, გვ. 54-56.

42 იქვე, გვ. 53.

43 თავისუფალი, დასახ. ნაშრ. 42, გვ. 42-48; M. Tamassari, L'Eglise géorgienne,

Rome, 1910, p. 193-195.

სახარებლოდ სხვა ფაქტები; შეგვევლინებენ „წინასწარმეტყველებას“⁴⁴ ლენინაწინააღმდეგეობისა და იმისე მითითების, რომ იგი „ამაჲსნი“ ძველ უწყის არ განეკუთვნება⁴⁵. ამას ვაზნა, მასში „ქრისტიანული კანონის“ პრაქტიკულად „აქტიურობა“ გვეხდება⁴⁶, ხოლო „აგნოსტი“, რომელსაც მთოველის ავთენტურობის თსულებები არ აქნობენ, „წინასწარმეტყველებაში“ თანამჯერ ანის ნახსენები⁴⁷. შეძლება ხატობა სუქად განსახლეობის ამ „წინასწარმეტყველების“ შექმნის თარიღი, თათქის ევლვან, ხელა; მოცუქული ხელის, ძელულები ხელი უპრობაი ქალებს, თუნდაც, მაგალითად, აქვეყნისა და სენიონი⁴⁸. ეს თავისებურება საქართველოში თამარის მუცლის ებოქს, ე.ი. XII საუკუნის მითითებს, ვაზნა ამისა, ხელვთა, რომ უნის და იმავე ავრობის ჯერ დეკლუროდ მოვეთხობის ანდრია მოცუქლის საქმიანობა საქართველოში, „შეხვევა ე.ი. წმ. ნინოსთან დაკავშირებით აღნიშნის, ჯერ არც ერთ მოცუქლის არ მოუქცევა ქვეყნით“. ხოვლებით ანაა განაოქრობა, რომ მთოველის ამუცეოა ცხოვრება“ დროთა განსვლიობაში სახარებოთა და კომუნიკარებით განდიდრებულოთი ამრგად, ცექსის „ბიქის სევა“ ახსნილია, რაფოთ, „ამუი სევა“, ხელი ხომხერი „ანაწვება“ (არქანსი) ქართველი „დასებთა“⁴⁹.

ის, რაც დროსა მთოველის შესახებ მოგახსენიო, ვარკვეულწოდ აღუნიშურ ჯერნიკობანსურ; ვრცელდება, მისი „ავსტანტ მუცის ცხოვრება“ ისევე გამოიხსენე არქელის შერახებით, რაფოთ; მთოველის თსულება, იგი კარგად აქნობს აგნოსტიისა და მის ხსენის და არაერთხელ მოიხსენიებს მის, მუცა ხელით უნდა მოვეკიდოთ „ქრისტიანული ცხოვრების“ დამოწმებასა და ხომხურ „ამაჲსნი“⁵⁰, რომელსაც ჯერნიკის IX ხის ავრობად წარმოაკვეთებენ.

დასახორულ შეცნამხავი, რომ მთოველი არ შეძლება იყოს „წმ. ანდრია მარჯველობის“ ავრობა, რადგან ეს მარჯველობა გულისხმობს ანაბია ვალამქრების აგნოსტი⁵¹, რომელსაც მოიხრობილია ჯერნიკის მუც და იგივე მარჯველობამაც; მოიხსენიება⁵². ავრობა,

44 Toumanoff, P. 177, n. 3.

45 ი. ბროსე და ნ. მარია „ქრისტიანული ცხოვრება“, გვ. 41.

46 იქვე გვ. 42 და 46-47.

47 იქვე გვ. 43-46.

48 იქვე გვ. 98.

49 იქვე გვ. 16.

50 იქვე გვ. 184; Brosset, Histoire de la Géorgie, t. p. XVI, 256; Additions et éclaircissements, p. 50-51. ჯერნიკის ბიბლიოგრაფიულ, სარქქანოდ, ხელი ვერ მოუქცევა. ი. ბროსე, ვახტანგ ვარკველის ბიოგრაფიისა და მისი ბიოგრაფიის, ხელი მოცუქება, №4, Toumanoff, p. 169-171.

51 „ქრისტიანული ცხოვრება“, გვ. 173-181.

52 იქვე გვ. 183.



რომელმაც „შეუერთა ცხოვრება“ და ქართის მიერ ქართლის მიტაცების
დაწერა, არ შეიძლება გავივლიყო არაბების მარცხდამის
აქტიონთან, მათ შორის ერთ ხაჯუნებს მონაც უნდა გავივლით.

III

ხომერ წყაროთაგან, უბრეკლეს ყოფილია, უნდა დაეახველიყო
სქობი მიხეიანებელი „ეპისკოპოსო წიგნი“ და ე.წ. ეპისკოპოს
უკანების „ხომეიას ისტორია“.

მოკლედ მოვითხრობი უკანებისზე იუდაიზმისთვის სათანადოდ
შეუერთა მხო წამოშობის მნიშვნელობა საქართველო-ხომეიას ეკლეს-
იასთან განხუთქილებების ისტორიების⁵³, მხო ასობი, მიმოქრა
კარაიზა და ხომეიას კათალიკოს მისეს შორის ურთოდ ხაჯუნო
დაცემქნესა და ისტორიულ წყაროდ ვერ მოხსენა, კარაიზის
ეპისკოპოსის პოვერბობა, რაც ასე ეწინააღმდეგება მხო ავთენტიკური
ეპისკოპოსების კადობ, ბერეივე მისეს ურთობა და ქვემოდღერო
ხაჯუნელი უკანების ხაჯუნელებსა და ფანტასიას ხაჯუნთა, ეს
წყაროები, რა ხახობაც მათ ხეხობდენ მოაღწეს⁵⁴, ხრეკლებით ვერ
ასახევენ ხინაძეელებს გაზდა ამობა, მისეს ეპისკოპოსო კარაიზისადმი
მინათობი ანაქონივლითა, რადგან ისეო ბრადღებებს შეიკავს,
რომელთა წამოქმედებაც, მხოლოდ მისეს გაზდაცელების შესდგენ
შეიკავებოდა⁵⁵, ხაჯუნთა იმ ეპისკოპოსების წარმომავლობაც, რომლებიც
უკანების მოთქმისა იბიგობისა ადმობინა, წარმოუდგენელითა, ქარ-
თული ეკლესიის თრთოდექობისთვის ასეო მკომსობიქარებელი
დაცემქნესა X-XII ხაჯუნებებზე შესინახვლითა.

რაც შეეხება „ეპისკოპოსო წიგნს“, იგი მერ-ნაჯებზე ძველ სხვა
ხაჯუნებით დაცემქნესებთან ურთოდ შეიკავს დაახლოებით 26 ეპისკო-
პოსებსა და ხინაწებს საქართველოსა და ხომეიას ეკლესიების
ურთობრობათა შესახებ VII სის დამდგებზე ამ ურთოდ მიმოქნე-
ლითინა კრებულის თანამქართულ მოთხეიანთა შეხობამობა გაზდაცებს
არ არსებობს, ჯაჯიხიმეიას გაზდა არც ერთ თრთეწკარდისკის არ
შეიკავლითა იგი ხაჯუნელებთან, არც აქინანის განხუთილეს სათანადოდ
თავის შესინახმაც წამოშობი კარაიზისადებრთა კათალიკოსი“ (ხომი,
ქანბე, უნა, 1910), ხინაწერხობა, ეპისკოპოსო კრებულის საქართვე-
ლითინის დაცემქმარებულმა მახადამ პარეკელით ხახობ, ფადხივეკაციის
გარემზე მოაღწას იუ არა წყენამდე? ამ კითხვებზე მახეხის გაცემბ

53 История церковного разрыва между Грузией и Арменией в начале VII века, Тбили. Императ. Академии, Санкт-Петербург, 6 серия, 2 (1908), O.I.A. 433-446. 511-536.
54 Oukhtanés, p. 8-14
55 ჯაჯიხიმეიელი, იქვე 83- 441-444.



ადგილი არაა, რადგან ამ შემთხვევაში სენ მხოლოდ „მხედანი კრიტიკიკები და ხომურ პავთოგრაფიაში წარმოდგენილ ანტილოგოგურ მოვლენებთან შედარება შევკადლია გამოვიყენოთ. ხომური ეროვნული ეკლესიის მიერ მართლმადიდებელი მრწამსის მიღებამ ხომურის გამოყოფა და სხვა კაცობილი ხელისუფლები იხილავთ გამოიწვია, თანდათანობით ჩამოყალიბდა მენჯალოგეგო, რომელიც ქმნიდა ხომურისა და მისი მქონებლების ძველი ურთიერთობების ისტორიას, ეს საკითხი განსაკუთრებით აქვეყნება პირველ ხომურ ისტორიკოსებს.

მოვედენით რამდენიმე მაგალითს, თანამედროვე „ავთანტეგლისი“ VII ხ-ის თხზულება. მისში ითქმის შემოქმედებელი ჰემმარიკისა და ყდობის გამოცენა, რაც შეეხება ფავსტოს ბინანკიელს, ჯერ კიდევ დასაბრე ფარველი ხილავთ მისი საშობი ხსენსეცელითა მრავალი ხანათით⁵⁶. ფავსტოსის მიხედვით, ომ. გრიგოლ განმზახილებლის შეილიმევი გრიგოლი აღბანეთისა და იბურის კათალიკოსიც უნდა ყოფილიყო. ეს მკაცრება კ. მარკვარტის ანაქრონიზმად მიანხია: „ეს ფავსტოსი, — ანობის იგი, — ივარქიელი პრეკენითი უნდა იყოს განსარობებული. მისი მიზანია დაკანონოს ხომურის ეკლესიის უპირატეხობა აღბანეთისა და იბურის ეკლესიებთან შედარებით“⁵⁷. ქრონულ ეკლესიასთან დაკავშირებული ეს „ფავსტოსი“ ფავსტოსის თავდაპირველი ეკლესიიდან არ მომდინარეობს, ამას მოწმობს მოსე ხორენელი და ხომური სენაქიარი, რომელმაც გრიგოლი მხოლოდ აღბანეთის კათალიკოსადაა წარმოდგენილი⁵⁸. ე.ი. ფავსტოსის ყველა მკაცრების აღიარება არ შეიძლება, იგივე ითქმის ვაიმე ვარდაპერისა და მოსე ხორენელის შესახებაც, რომლებიც ბოლო ხანებამდე V ხ-ის ავტორებად მიანხიათ. დღეს პირველი VII ხ-ის ავტორია, მფორემ კი VII-VIII ხეკეწებებში გადაინაცვლა, კორიუნის „ომ. მქრობის ეხიურება“, რომელიც ძირითადად ავთენტეკურ და ისტორიულ წარმოდა მიანხელია, უკეთესი ხაზით არ წარმოგვიდგება. მისი რედაქციები განსხვავდება როგორც ფორმით, ასევე შინაარსით და ერთიანად ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. პავეტერის მიხედვით, „კორიუნ I უფრო ახლოსაა ისტორიულ ჰემმარიკებასთან, ვიდრე კორიუნ II“. „კორიუნ II და კორიუნ III, ცოტა არ იყოს, ხსენს უტეხენ კორიუნ I-ს“⁵⁹. ამის გამო იგი იძულებულია ივარაუდოს, რომ ჰემმარიკი

56 Langlois, *loc. cit.*, ნომ. 260-261.

57 J. Marekwardt, Die Entstehung der armenischen Bistümer, *Orientalia Christiana*, 26 /1932/, p. 220-221

58 Moise de Khoren, *op. cit.* Langlois, p. 161-162; *Patrol. Orient.* VI, 1911, p. 316.

59 P. Peeters, Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien, *Revue des Etudes arméniennes*, 9 /1929/ p. 206, 204-205.



კორიუნი „შესაშური პაქითი არ ყოფილა გარემოცული“⁶⁰, როგორც ხანს, დაზარე ფარსკელთან⁶¹ შეიძლება დაიძებნის ყველაზე სარწმუნო ნაწილი იმისა, რაც ავთენტიკური კორიუნისგან შემდგურა. ასე ფიქრობს ჯაჯახიშვილი, რომელმაც სიუველიანად შეისწავლა საკითხი⁶², არაავთენტიკურობის მკვერვალს მიაღწია „დოკუმენტს“, რომელიც თითქოსდა პაპ სილვესტერ I-ს გადაუცია გრიგოლ განმანათლებლისთვის მისი, ასე ვთქვათ, რომში მოგზაურობისას. სიუველიანმა პაპს ათქმევინებს: „სვენ გადავწყვიტეთ, რომ ამდურიდან ხომციოთ პაპთან-რქმს აკურიხის საქართველოს პაქრთარქს“⁶³. მხოლოდ ამ დოკუმენტის არსებობაც კი საეკლესიო ხდის ამ რქმის ყველა მკაცრებას⁶⁴.

ასეთ ვითარებაში ამქარაა, „ეპისკოპოლია წივის“ დაცე ხივრთხილით უნდა მოვეკვილით. ყურადღებით შეისწავლა გვისცვენებს, რომ კრებულის უქველესი, 435 წლით დათარიღებული წერილია: შეიძლება ხამაქებული იყოს. ეს გახლავთ პროკლე კონსტანტინოპოლის ეპისკოპლე ხომხებისადმი. შემონახული ბერძნული დედაბ: მოწმობს, რომ ამ წერილის თავი და ბოლო ხომხების სახურველოდ გადაკვიდა⁶⁵. თუ ეს წყურადღური კილიხა და შინაარხის წერილი განხრახ გადაკვიდა, რა ბედი უნდა სწოლა ხვეწივის საიქცერესი ამ დოკუმენტებს, რომლებმაც გადმოცემულია უკიდურესად მსხერი პოლემიკა ხომხებსა და ქართველებს შორის და ხლაც: ორი ქვეყნის რელიგიური ინტერესები მქედრიოდ უკავშირდება ერთველ ისტერესებს!

სამწეხარიოდ, პროკლეს ეპისკოპლე კრებულის ერთადერთი ეპისკოპლე, რომელიც ორი რედაქციით (ბერძნულით და ხომხურიით) შემონახა, დანარსენი, როგორც ხანს, მხოლოდ ხომხურად არსებობს. ამ დოკუმენტების შესაფასებლოდ იძიებულებული ვართ, დავცხიყოფილდეუი შინაგანი კონტეროუქებიითა და იმ მონაცემებით, რომლებსაც სქმით ჩამოთვლილი ხომხური ისტორიოგრაფიის სოგადი ხახათი

60 იქვე, გვ. 204.
 61 Langlois, p. 266.
 62 ქართველი პალეოგრაფია, იბიდიხი, 1926, გვ. 192. ნაწილმე ასეველი ხომხური ისტორიოგრაფია“, იბ., 1935 ხელა არ მკეაწკვა.
 63 Vardan, Histoire d'Arménie, Venise, 1862, p. 40; იხ. M. Tamarati, L'Église géorgienne, p. 234; Akinian, Kyrión, p. 9.
 64 ხეცა უქვეტობებთან დავკეშრებთი იხ. E. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen (Texte u. Unters. o. F. XI), Leipzig, 1904, p. 62, 67, 75.
 65 Livre des Lettres, p. 1-8; A. Vardanian, Des Proklos Brief an die Armenien, Handes Amsorya, 1921, p. 1-24; იხ. იქვე, Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak, Wiener Zeitschr. Kunde Morgentl., 27 /1913/, p. 415-441; O. Bardenhewer, Geschichte des altkirchl. Lit. IV, Fribourg-en-Brigau, 1924, p. 206-208.

გაწვდეს.

სამთავრო-საქართველოს უნაირთაობისათვის დაკავშირებულია გმურების მხოლოდ ოთხი ეპოსი: „კუთხის კათალიკოსი კარაიხი, დახარცისაჲ კი ხომლერა კვლეხის წაითმხვდებულს, თუთა კრებულთა დას ხაწავსთოდ ვაქათაომ ქართველებს ხომლერისთვის სხვა წერილები; ვაუჯახ, ხათა, ეს წერილები დღეისათვის დაკარგულა, მაგალითად, კათაიხის ეპოსოლე ვინაქრესის უნაიხეს (გვ. 140), მისივე ეპოსოლე მარსანს სმნაქს (გვ. 171, 174) და „აბრისის დიდებულთა“ ეპოსოლე უნაიხეს (გვ. 141). ექვს ბეგებს უხვდაც მხოლოდ ის, რომ შიგა (და შესაძლოა უფრო მეტი) ეპოსოლეებს „ეპოსოლეოთა წყნისა“ მხოლოდ ოთხი სახეს, ანგეზი (გმურებისთვის და ხაქვია, წაქაქილავთაჲ შერხეული ეპოსოლეები კრებულში პირველად, უკლებლივ ხათა შერხაია, ქუჩისა მოყვანილი მისეხების განი შეხლები ვაუჯინთა, რომ ეს ასე არ მოხდებოდა.

კათაიხის III ეპოსოლეჲმ ხომლერის კათალიკოსი აბრაამისხადი სეწამდე ოთხ თვესქრათი მთავრობა, კრეული („ეპოსოლეოთა წყნისა“, გვ. 185-188) და მოკლე („უკანესი, 87-88) თვესქრებთა კათაიხის აბრაამს მხოლოდ ხათა ეპოსოლე ვაუჯახეს და შესაძლევ ეპოსოლეის ავთქრეკერო რედაქცია „ეპოსოლეოთა წყნისა“. ეს ხათა აბრაამის ხაქვებდას, რომელიც გერხისა, რომ ამქსამე წერილში კათაიხის თავისი ხომლელი ურმუხობდა გამოუქვდაქს“ და შიგნით აბრაამი თავისი ასეჲ მრწამსი ვაუჯინებდა⁶⁶. ეს ხაქვები ამკოთხე (კრებულის) კრეულ რედაქციას ეხება, რადგან უკანესის მიერ მოკვრული მოკლე რედაქცია მხვავს აბრაამის შიგნით, მას აბრაამისეკერობის სქერა კვლი ეხმევა, შესაძლადი ფრთა, ვარდა მთავრების ურმუხობა, კრეული რედაქციის თქვეწერა („ეპოსოლეოთა წყნისა“, გვ. 185). ბილი ხაწავთა შეხობამება კათაიხის II ეპოსოლეის აბრაამისხადი (გვ. 179), შიგნ ხაწავთა შინათხი კი, თუ თუ დაკარგული წერილის ურმუხებქსა არაა, დათქვენება კათაიხის მიერ ვინათქმულ აბრაამს, რომ მათის მამებს ავრუხადინებო მრწამსი მთავრს, თუთაჲ; ხათ, ეს დაკვრებქსა ამხათვის შექრია, შიგნული „ეპოსოლეოთა წყნისა“ შერხინული კრეული რედაქცია, რომლის შინათხი; მოკვრული თუ მინოვინაქვებისთვის, რაჲ წერილი შექრინულ თქა უკანესის „აბრაამისა“, მოწმობს, რომ თუ „ეპოსოლეოთა წყნისა“ არსებობდა⁶⁷.

მოყვანილი „ეპოსოლეოთა წყნის“ სხვა ურმუხებქს, რომლის

66 *livre des Lettres*, p. 194

67 Akimian, *დასახ. ნაშნ.*, გვ. 96, 241-242. მათს უკერს ოთხე წერილის ავთქრეკერობის, სეწ ხელა არ მთავრებს ურმუხებქ *Ararat*, 1902, p. 566-567, რაქვდაჲ არ წერილებქ მთავრდა.

„ყოფნა იქნობდა; ხელყოფ მთავრება. ხსანსყოთს იმხრობის მესამს
დაცემბოთ მარხმასი ხმბაჲ, რომელთა; მქცაობს, ამხნდა ვერ
წმ“ აღახანდა, ცერნოვს უთავად ვინაჲსაჲს მთხეს ხწუნს მის
ქოთინის) ესახყოფნის ვკითხვლით. ასეცხა და თქვენს მსიქეს
აერქხვლიანის ხარწმუნობა მქინდათ, წმ. გრიგოლმს თყვე მსიქე მათ
და ხწაჲ თყვე გვქქს მსიქე უთავად კათოლიკობი მარქქებს“⁶⁸. აბრაამს
მსიქე უთახს იქცობებს კათოლიკობადი მამსაოულ ესახყოფნა; თქვენ
ახლა რომ ქადვითი მთავწერუი ხწუნს ხწუნსა და თქვენს მსიქეს წმ.
გრიგოლმს აერქხვლიანის ხარწმუნობა მსხაჲ და თყვე თყვე
გვქქს...“⁶⁹. ხმბაჲ დ აბრა — ამქონად კათოლიკ აბრაამსადი
მამსაოულ პარველ ესახყოლეს იმოწმებს⁷⁰. გელაჯოვებულო ურთქქ-
ხეჲ ესახყოლენი ასე აქოთებთ: ასეცხაჲ და თქენი მსიქობი;
(ხსანსყოთს) მქცეს მსიქენი თყვენ და აერქხვლიანის ხარწმუნობა
ქქინდათ, ხწუნს; და თქვენც აერქოულ თქმელად მქვეთა-მქვეს მთხენი
ვათი, ხარწმუნობა აერქხვლიანისა გვქქს და გვქქებთ“⁷¹. როგორც
ქვადვით, ქვქქენი დანსაბაჲ აბრა წმ. გრიგოლმს, ამ და ხწა მსიქენი
ურთქქხეცხადის შეძლება დავსიქენით, რომ წმ. გრიგოლმის ხწუნსა
გვანხვლითი მამსაჲსა.

აღახანსხვთა შეხვეუი უქქობი; როგორ შექქელი კათოლიკ თყვის
ესახყოლენი მთავრებხს ექცეოქენისა, რომ ქათოლიკებმს და ხმბენმს
თავანითი მწაწმი აერქხვლიანისადი მთილეს, თახა; წმ. გრიგოლმის
მქწქქობით, რომელმსა; თყვის მსრუგ, ეს მწაწმი აერქხვლიანისი
მთილი? ⁷² ხაღანს აქქს მის თყვი ქინდა? თყ; თქწობის და თყ;
ხმბენის ქვადიკთა მსგაქის ათოულს იქინდა, აქინათი მთხხენენს
მსიღოლ ხმბენი მთხსქქის დანსხენის აერქხვლიანისი⁷³, რახა;
ათოულნი აქქს ხაქინით მწაწმის დანსაბითისა ვარდა აბრა, თყთ
„ესახყოლენთა წყენი“ გამსორქხაქს ამ უქქეს, აბრაამს შეხადლებულ
მამსაჲს კათოლიკის თყვი მქცეოქენი, რომელთა; შეძლება მის ხსინი
მთხმქველველ ვანოიქენის, აქხვდა, — ამბობს აბრაამს, — მთილი
ხარწმუნობა აერქხვლიანისადი გქქინდა თყ, როგორც; ქწურა — თყველი
ხათინად გქსიჲ და უულის ხაქვეჲ — აერქხვლიანისადი⁷⁴, და ხწუნ
გვქქქს თყ“⁷⁵. ხაბკუ და მქსინთი კი პაროქიი ხწურენ მთილეს; ხწუნ
ვიქვეთი მწაწმის, რომელთა; იმოავითვე მთილენი მთე თქენი

68 Livre des Lettres, p. 176.

69 იქვე იგი 176.

70 იქვე იგი 166-167.

71 იქვე იგი 167.

72 იქვე იგი 171.

73 Kyrion, catholico des Iberes, p. 95-96

74 აბრა, 11,3.

75 Livre des lettres, p. 183, 176

ტემპაროტი მოძღვრებისაგან⁷⁶, ე.ი. შეუძლებელია, კრიოსის თავის წერილებში იერუსალიმიდან გრიგოლის შემწეობით მიღებულ მონაწილეს შესახებ ელაპარაკა! როგორი უნდა ყოფილიყო კრიოსის ტემპაროტი აზრი? როგორც ჩანს, მას არსად არაფერი უთქვამს წმ. გრიგოლზე, როგორც ტემპაროტი მრწამის გამაგრებლებელზე, როგორ დავიჯეროთ, რომ კრიოსმა ასე გულუბრყვილოდ მისცა ხაბაბი თავის მოწინააღმდეგეს? იგი ლაპარაკობდა ზოგადად, მრწამის იერუსალიმურ წარმომავლობაზე, რათა აშკარად გამოეჩინა თავისი ხშიროლე და თანხმდევრობა, რადგან მისთვის იერუსალიმი იყო ცენტრი და წყარო ტემპაროტი მრწამისა, რომლისაც „რომიელნი ხელმძღვანელობდნენ“⁷⁷. ეს კონცეფცია კარგად ეხადება აბრაამის (იერონიმის) ფრაგმენტს, აგრეთვე იბერიის ეკლესიის ძველ ტრადიციას მრწამის წარმომავლობის შესახებ.

გარდა ამისა, ბუნდოვანია ხომეხ დიდებულია შეხედულებები იბერიაში გრიგოლის მისიის შესახებ. განსაკუთრებით კაცეგორიელია ეპისკოპოსის მოსხე შეხედულებები. მისთვის იბერიის ეკლესია გრიგოლის ხაშქების ეკუთვნის, კრიოსი კი მასხავით აბრაამის მოწაფეა⁷⁸. ერთიანი და აბრაამი მეტი სიფრთხილეს იმყენ⁷⁹. კიდევ უფრო თავმჯავებულია ცერრატელ ხომეხია აზრი. თავიანთი ეპისკოპოლში მოხელადში ისინი ლაპარაკობენ მრწამსზე, რომელიც წმ. გრიგოლმა დაამკვიდრა ხომეხიში⁸⁰, ერთანებს კი სწერენ: „მრწამი, რომელიც დათესილია კაკახის ამ მხარეში წმ. გრიგოლისაგან“. ამ ხომეხიათვის გრიგოლი უპირველეს ყოვლისა ხომეხის განმანათლებელია, მაგრამ ამავე დროს ცერრატისა თუ გუგარქისა, ხედაც ცერრატე მღებარქობს, წვენი აზრით, ასე უნდა გაიფიქროს გამოთქმა „კაკახის ამ მხარესა“⁸¹. ასეთი კონცეფცია უთუოდ შეესაბამება იმას, რაც რეალურად უნდა დებოდა საეკლესიო ხომეხის მისიონერული საქმიანობის დაწყებას საქართველოს მისაზღვრე რეგიონებში.

უცუვარი ფაქტები გვაფიქრებინებს, რომ კრიოსი არ ედებოდა, როცა იერუსალიმი თავისი მრწამის წარმომავლობის ადგილად მიაჩნდა. იმათავთვე იერუსალიმმა მისცა ქართველებს დაცურეტიკული წელიწადი: დღესასწაულებისა და საკითხავების განაწილება შემოვიანა VII-VIII სს-ის იერუსალიმის „კრიპიკონის“ ქართულმა რედაქციამ და V სს-ის ხანმეტებს „დექიქონარმა“⁸². ასევე იერუსალიმიდან

76 იქვე გვ. 9

77 იქვე გვ. 179

78 იქვე გვ. 133, 161, და ა.შ.

79 იქვე გვ. 112, 136, 138-139, 180.

80 იქვე გვ. 128.

81 იქვე გვ. 132.

82 M. Tarchnitsvili, Kyrios, 6 /1942/, p. 1-28.

მომდინარეობს იბერიის უძველესი ეკლესიის კვარისტული ლიტურგია, რაც ურიად მნიშვნელოვანი ფაქტია. ამ შორეულ ქართულ ეკლესიაზე სომხურისგან განსხვავებით, არავითარი ცვლილება არ განუცდია. სომხური ეკლესიის ღვთისმსახურება თვალწინააღმდეგობადაა სირიულ და ბერძნულ ეკლესიებს შორის მტრეობას. ქართველები იმთავითვე იერუსალიმში იღებდნენ მარონ⁸³ და ქართულ ეკლესიებში საგანგებოდ ლოცულობდნენ წმ. ქალაქის ეპისკოპოსისთვის. ძნელი ხატიქმელია, მარონის იერუსალიმიდან ჩამოტანა და ამ ქალაქის ეპისკოპოსის მოხსენიება აღაპებში მოწმობს თუ არა იმას, რომ ქართულ ეკლესია ძველთაგანვე იერუსალიმზე იყო დამოკიდებული. ნაბრე და კავკასიაზე აშკარად იზიარებდნენ ამ თეორიას⁸⁴. ძველი იბერიის წმინდა ნაგებობები იერუსალიმს მოგვაგონებს. საქართველოში ათი ხუთის ეკლესიაა, რომელთა სახელი და ბაზილიკის სტილი იერუსალიმურს გაგვახსენებს. იბერიის ძველ დედაქალაქს გვირგვინივით გარს ერტყა წმ. ადგილები, რომლებიც მას „ახალ იერუსალიმად“ წარმოადგენს. თუ მცხეთიდან აღმოსავლეთისკენ წახვიდებით, გაივლით „სეფრონის ხეობას“ (მდ. არაგვი) და მიხვიდებით „გეთისმინაში“, სადაც მორწმუნეებს შეუძლიათ თავყვანი უკეთ მარიაშის საფლავისთვის მიძინების ეკლესიაში; აქვე იყო „მუტუქარი“⁸⁵. გეთისმინის მთაზე ასვლისას გზად გვხვდებოდა „გოლგოთას“ ბორცვი, რომელზედაც აღმართული იყო გოლგოთისა და ჯვრის ეკლესიები. მათ წინ კი ისევე, როგორც იერუსალიმში, აღმართული იყო ხის დიდი ჯვარი. შორიახლოს დღესაც მოიხანს წმ. თომას აღსარების ეკლესია. ამ მთას „თაბორის“ მთასაც ეძახდნენ და მთაზე „ფრისცვლების ეკლესია“ იყო. მცხეთაში, მკვერის ნაპირას, სადაც საქართველოს პირველი ქრისტიანები მოინათლნენ, არის მღვიმე დანგრეული ეკლესიითურთ, რომელსაც „ბეთლემი“ ეწოდება. „თაბორის“ მთის პირდაპირ, სამ კილომეტრზე მცხეთის ჩრდილოეთით, „ამადლების“ ბორცვია, ქალაქიდან რამდენიმე კილომეტრზე, სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით კი „ბეთანიად“ წოდებული ადგილი.

ყოველივე ეს უნდა მიუთითებდეს, რომ კიროსი სამართლიანად მიიწვედა იერუსალიმს თავისი მრწამსის აკვნად. თუ ვივარაუდებთ, რომ ეს კონცეფცია ისტორიულად ჩამოყალიბდა, რით უნდა ახსნათ წმ. ნინოს წარმომავლობა და მისი მისია საქართველოში, ე.ი. ქვეყნის გაქრისტიანების დასაბამი. ისტორიულ ელემენტს ხიმ არ ემყარებოდა ლეგენდა, რომლის მიხედვითაც ნინომ იერუსალიმში მთელი დავალება,

83 M. Tarchnitsvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens. Kyrios, 5 /1940-41/, p. 187-188.

84 H. Mapp, Церковные ведомости, 1 (1907), стр. 107-144. ib. 111-114; Кекелидзе, К вопросу.... стр. 384-391

85 ib. იმანე, V, 2



მოქცევა იბრები? იერუსალიმიდან ხომ არ მოსულან მონაწილეები? ასეთია საკითხები, რომელთა გადაჭრაც დღესათვის ადვილი არაა.⁸⁶

ზემოთ ნათქვამიდან შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი: „მოქცევა ქართლისაჲს“ უძველესი, ავთენტური ტექსტი ეკუთვნის გრიგოლს, ან უფრო ადრეულ უცნობ ავტორს, რომელიც VII ს-ის მეორე ნახევრამდე მოღვაწეობდა. სოკრატეს სომხური რედაქცია და მოხე ხორენელი ქართულ წყაროებზე არიან დამოკიდებულნი. ნაკლებ სარწმუნოების გამო უხტანესი მხედველობაში მისაღები არაა. რაც შეეხება „ეპისტოლეთა წიგნს“, რომელიც მრავალ დიდი ღირებულების ცნობას შეიცავს, მთლად სარწმუნოწყაროდ არ უნდა მივიხნოთ.

დიდ მადლობას მოვასხენებ ლუკენის კათოლიკური უნივერსიტეტის პროფესორს, ბ-ნ ვერარ გარიტს, რომელმაც ეს სტატია თარგმნა ფრანგულ ენაზე.



⁸⁶ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Кекელიдзе, К вопросу...



იაკობის ჯამისწირვის კიდეჲ პრტი
 ძარბული ნუსხა*

იაკობის ჯამისწირვის ქართული ტექსტის პირველი გამოცემა კ. ქვეციდიძის სახელს უკავშირდება. ეს გამოცემა მან განახორციელა თბილისის საეკლესიო მუზეუმის № 86 ხელნაწერის (დაახლოებით X საუკ.) მიხედვით (კ)¹. ამავე ჯამისწირვის აქ შემოთავაზებული ტექსტი** მოთავსებულია გრაკის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ერთ ექვრალზე ნაწერ ხელნაწერში N4. ეს ხელნაწერი (G) ორჯერაა

*Eine neue georgische Jakobsliturgie, Ephemerides liturgicae 62 (1948) 49-82.

1 Древние грузинский Архидиакон (Тифлис, 1912) Conybear-მა და Oliv. Wardrop-მა გადათარგმნეს ინგლისურად და გამოაქვეყნეს Revue de l'Orient Chrétien 18 (1913) S. 396-410; 19 (1914) S. 155-173. ორიენტაციისათვის მიუთითებთ იაკობის ჯამისწირვის სხვადასხვა გამოცემებს: E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, 2 Editio (Frankfurt 1847) S. 29-44, J. A. Assemani, Codex liturgicus V. Pars. II Missale hierosolymitanum (Rom 1752) S. 1-68; II. A. Daniel, Codex liturgicus 4 (Leipzig 1853) S. 80-133; F. E. Brightman, Liturgies Eastern und Western (Oxford 1896) S. 31-68; C. A. Swainson, The greek Liturgies (Cambridge 1884) S. 215-332; A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca X. 2 (1905) S. 37-110, Ausg. J. Cozza-Luzzi; Ad. Rücker, Die syrische Jakobosanaphora (München 1923); Herm. Fuchs, Die Anaphora des monophysitischen Patriarchen Johannan I. II. 9 (Münster 1926); A. Baumstark, Denkmäler altarmenischer Messliturgie. 3. Die armenische Rezension der Jakobsliturgie, in: Oriens Christ. N. S. 7-8 (1918) S. 1-32; S. Euringer, Die Anaphora des hl. Jakobus des Bruders des Herrn in: Oriens Christ. N. S. 4 (1914) S. 1-23; Th. Storf, Griechische Liturgien (Kempten-München 1912) S. 80-123; B. Ch. Mercier, La liturgie de Saint Jacques, in Patrologia Orientalis, XXVI (1946), p. 119-159.

** ფულისსახე ჯამისწირვის ტექსტის გერმანული თარგმანი, რომელიც ურთის გამოცემას (გვ. 57-82)



აღწერილი: ძალიან მოკლედ გ₃ ხებინაშვილის მიერ² და დაწერილებით გრ. ფერაძის მიერ³. აქ მხოლოდ მცირეოდენ მონაცემებს მოვიყვანთ ამ გამოსწორების შესახებ.

ხელნაწერი შედგება ორი არათანაბარი ნაწილისაგან. პირველ ნაწილში წარმოდგენილია ჩვენი იაკობის გამოსწორვა, მეორე უნდა შეიცავდეს „სიწმინდის განახლების წესს“, რომელიც მიეწერება „გრიგოლ დიალოლოს“⁴ და აქ ჩვენი ყურადღების მიღმა ვტოვებთ.

პირველი ნაწილი (მხოლოდ მასზე გვექნება საუბარი), თავდაპირველად 13 რვეულს შეიცავდა, რომელთაგან პირველი დაკარგულია⁵.

შემორჩენილი რვეულები შეიცავს 95 ფურცელს. სხვა მხრივ უხარვეზოდ შემორჩენილი ტექსტი 94b გვერდამდეა; ამას უშუალოდ მოხდევს მინაწერი, რომელიც 95a გვერდასაც ავსებს; გვ. 95 b ცარიელია. ტექსტი დაწერილია მთავრულით, მინაწერი ნუსხახუცურით⁶, შავი მელნით. ყოველი გვერდი (19 X 14 სმ.) შეიცავს 15 სტრიქონს; გამონაკლისია შემდეგი ფურცლები: 49b (12 სტრიქონი), 51b, 59 b (14-14 სტრიქონი). 49b და 59b გვერდებზე მოთავსებულია გადამწერის — იოანე-ზოსიმეს მიერ ჩართული ლოცვები. ხელნაწერი, მიუხედავად დაზიანებისა, ლაქებისა და გადამწერის შეცდომებისა⁷, მაინც საკმაოდ კარგადაა შემონახული და ადვილად იკითხება.

ხელნაწერის შექმნის დროის, შინაარსისა და ხასიათის შესახებ სრულ ცნობას გვაწვდის შემოაღნიშნული მინაწერი: „წმიდანო მამანო, შემინდეთ: ამის გამოსწორვისა დედასა მრავალი გაჩება და ლოცვები და სიტყვები აკლდა თავითგან ვიდრე დასასრულამდე, ვითა მე ვიცოდე მოძღუართაგან და ჩემთა გამოსწორვათა შინა ეწერა, და ვერ დიად ჩემსა გულისა და იყო. ხოლო ვინ მაწერიებდა, მკვდრებოდა ფრიად, რათა რად მაგას შინა სწერია, იგიათ ოდენ დამოწერო. აწ იგიათ ოდენ დამინსრეცია... ყოველი დაკლებულებამა ჩემი შემინდეთ ღმრთი-სათვის და თქვენ, ვითა გინა, ყავთ, გარნა ლოცვასა წმიდასა თქვენსა მომიკუნებდით. ოდეს ესე გამოსწორვა დაიწერა სინაწმიდას, ჭელითა იოანე ფრიად ციფვილისა ზოსიმესითა, დღეთა ოდენ ბიროტად

2 ა. შანიძე ქართული ხელნაწერები გრაცში, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე. 9 (1929), 345-347.

3 Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne, in: Le Muséon, 45 (1932), P. 255-272.

4 პაპ გრიგოლ I-ის სიწმინდის განახლება.

5 მაგრამ ის, აღბათ, არ შეიცავდა იმსე მეტს, რაც შესაძამის ნაწილში კვლავიხსიანაა.

6 ის. ამის შესახებ მ. თარხნიშვილი, წმ. იოანე ოქროპირის გამოსწორვის ქართული თარგმანი: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 14 (1938), S. 80. Anm. 10.

7 მთიდან კვლავსე საყურადღებო შეცდომები მოთავსებულია ტექსტის შენიშვნებში.

მოხუცებულებსა ჩემსათა, ხალოცველად ჩემდა და ყოველთავე ჩემუელთათჳს, დასაბამითგანი წელსი იყვნეს. ქართულად: ხუპთ; და ქორინთკონი იყო: სე (985).

მომცემელი ამ ხელნაწერისა იყო, როგორც ეს 49b და 59b ბეჭდებიდან დგინდება, ვინმე კირიკე ან კვირიკე⁸, რომელმაც ჩვენს თანეს სთხოვა, გადაეწერა დედნიდან იაკობის ეპისწორვა უცვლელად, რა სახითაც ხელი მქონდა. თანე არცთუ კმაყოფილებით დაეთანხმა ჰკვიანი და შორისმჭერეკელი მეგობრის თხოვნას და ამით მნიშვნელოვანი ლიტურგიკული ძეგლი გადაურჩინა მომავალ თაობებს.

ისმის კითხვა ორიგინალის დათარიღების შესახებ, რომელიც გადაწერმა დედნად გამოიყენა 985 წელს. დედანი რომ საკმაოდ ძველი იყო და უკვე 985 წლამდე დიდი ხნით ადრე დუიხმისახურებაში აღარ გამოიყენებოდა, სრულიად ნათლად ჩანს თვითონ თანეს სიტყვებდან. ეს გვაძლევს საფუძველს, მისი შექმნის დრო IX ს.-ში ან X ს.-ის დასაწყისში გადავიტანოთ. სწილი და ენა ამ დათარიღებას არ ეწინააღმდეგება. დედანი რომ უფრო ძველი უნდა იყოს, ეს შემდეგი მოხაზრებებით ირკვევა: მკვებარეშეა, ორივე ეპისწორვა K და G ერთ საერთო თავდაბირველ რედაქციას უკავშირდება, ვინაიდან ისინი ერთმანეთს ემთხვევიან, თანხედრილია მათი სამდვილი და სავარაუდო შეცდომებიც კი. თუ ერთმანეთს შეუუდარებთ, მოხედავად საერთო წარმოშობისა, მათ შორის არანეულებრივად დიდი განსხვავება აღმოჩნდება სწილისწერი ვარიანტებისა და მასალის მოცულობის მხრივ. ენობრივი განსხვავებები, თუნდაც სიტყვებისა და წინადადებების მეტწილად სრულიად უმნიშვნელო გამოტოვება⁹, დამატება, გადახმა და შეცვლა იმდენად მრავალრიცხოვანია¹⁰, რომ ეს ორი რედაქცია საკმაოდ ადრე უნდა დაშორებოდა ერთმანეთს და თითოეული დამოუკიდებლად განვითარებულყო. ეს კიდევ უფრო მეტად ეხება ამ ორი ეპისწორვის მასალის მოცულობას. გარდა რამდენიმე წერილმანისა G-ს ფურცლებს 4b-5,4; 7,11-7b, 8; 9b, 12-12b, 6; 19b-22b, 8; 25-26,8; 71,2-72,6; 72b, 6-15; 80,6-81b, 12; 88-91b, 19; 92b, 8, 93,9 თითქმის არ ეძებნება შესატყვისი K-ში. G თითქმის ერთი მესამედით მეტი მოცულობისაა, ვიდრე K. G შეიცავს ლოცვებსაც და განგებებსაც, როგორც, მაგალითად, ფურცლებზე 71-72, 78 b, 80 b, 88-89, 89b-90b, რომლებიც სხვაგან არსად არ დასტურდება. კიდევ უფრო მეტად

8 ეს კირიკე სხვა არავინ უნდა იყოს, თუ არა ოქროპირის ეპისწორვის ერთ მინაწერში დასახელებული „მომცემელი“. იხ. მ. თარხნიშვილი, იქვე, გვ. 81.

9 მაკელითე ყოველივის ცვლილება მთავარი „შეცდომები“, რომლებიც G-შიც ჩანს, იუდაიკური შეცვლებით აუცილებელა თავიდან. მე იარგანში ისინი მხოლოდ აქაილ აუცილებელი.

10 იარგანში ისინი მხოლოდ ძალიან იშვიათადაა მინიშნებული.



K (გვ. 41-43)

ღამესა, რომელსა მიეცემოდა უფალი ჩუენი თუსუ ქრისტე ცხორებისათჳს სოფლისა, მოიღო პური იგი წმიდათა და უბიწოთა ჭელთა თჳსთა, აღგაპყრა და გიწოვნა შენ, ღმერთისა და მამასა+ გმადლობდა+ აკურთხა+ განწმიდა, განტეხა, მისცა თჳსთა ნეტართა მოწაფეთა მოციქულთა და პრქუა მათ:

ამაღლებად: მიიღეთ და ჭამეთ, რამეთუ ესე არს ჯორცი ჩემი, რომელი თქუენთჳს და მრავალთათჳს განიტეხების და მიგეცემის მისატყუებულად ცოდვათა.

ერმან: ამჴნ.

მღდელმან: ეგრეცა და შემდგომად სერობისა მოიღო სასუმელი განზავებული ღვნითა და წელითა, გმადლობდა † აკურთხა † განწმიდა † მისცა თჳსთა მოწაფეთა მოციქულთა და პრქუა მათ:

ამაღლებად: სუთ ამისგანი თქუენ ყოველთა, რამეთუ ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა შჯულისაჲ, რომელი თქუენთჳს და მრავალთათჳს დაითხვის და მიგეცემის მისატყუებულად ცოდვათა.

G (გვ. 34-36)

ღამესა მას, რომელსა მიეცემოდა ოუფალი ჩოვნნი იეხოჳ ქრისტე ცხორებისათჳს ყოფლისა სოფლისა, მოიღო პური იგი წმიდათა და ოუბიწოთა და ოუხრწნელთა ჭელთა თჳსთა ჴედა, აღგაპყრა და გიწოვნა შენ, ღმერთისა და მამასა. გმადლობდა + ამენ, აკურთხა + ამენ, განწმიდა + ამენ, განტეხა და მისცა თჳსთა მოწაფეთა-მოციქულთა და პრქოუა მათ:

იგივე

მღდელმან: ეგრევე შემდგომად სერობისა მოიღო სასუმელი იგი წმინდათა და ოუბიწოთა ჭელთა თჳსთა, განზავებული ღვნითა და წელითა, აღგაპყრა და გიწოვნა შენ, ღმერთისა და მამასა. გმადლობდა † ამენ, აკურთხა † ამენ, განწმიდა † ამენ, აღავსო სოკლითა წმიდითა, მისცა თჳსთა ნეტართა მოწაფეთა მოციქულთა და პრქოუა მათ:

იგივე

ერმან: ამშ.

მღელემან ესე ლოცვაა წარაქვას:

ამას მყოფდით ხემა მისაქსენებელად, რავედენგზის შტამდეთ პურსა ამას და სუმიდეთ ხასუქელსა ამას, ხაკუდილსა ძისა კაცისასა მიუთხრობდით ვიდრემდე მოვიდეს.

მღელემან: ამას მყოფდით მღა მისაქსენებელად. რავედენგზის შტამდეთ პურსა ამას + და სოვიდეთ ხასოკმელსა ამას + ხაკუდილსა ძისა კაცისასა მიუთხრობდით + და აღდგომსა მისსა აღიარებდით, კიდრემდის მოვიდეს.

როგორც ვიცით, ჩართული თხრობის* ხიმქროულად გახლავება საკმაოდ გვიანდელი ტექსტების თვისებაა, მაშინ როცა ძველი ტექსტები ნაკლები ხიმქროულობით ხასიათდება. ჩართული თხრობა K-ში უბრალოა, მარჯვნივ და ჯერ კიდევ არახიმქროული, G-სი კი, პირიქით, მკაცრად ხიმქროულადაა ნაგები. იგივე ითქმის ასამშენსხეც, K, მგავსად კლემენტის გამისწირვის¹¹, შილიანობაში შემოთფარგლება I კორ. II, 26 ხიცვეებით, G კი ამდიდრებს მას უზნეველური გაგრძობით: „უფლის აღდგომა“. ასევე G-ს ძღვის კურთხევის სხვა ლოცვების შემთხვევაში, რომლებშიც, K-საგან განსხვავებით, უოველ-ოვის ახალი დამატებებია ჩართული.

უპოთ სათქვამიდან უკიდობელია, რომ გზა, რომელიც ორივე ხელნაწერს განცალკევების მყოფ გაიარა, ძალიან გრძელი უნდა ყოფილიყო, რადგან ეს ხელნაწერები დროთა განსაკლებობაში ხელახლა აწერებოდა, რაც ნათლად ჩანს მითითებული გადახრების მაგალითზე. G X ს. მეთრე ნახევარში ისე ცუდ მდგომარეობაში იყო, რომ 985 წელს საჭირო გახდა მისი თავიდან გადაწერა. რადგან G-ს ორიგინალი IX-X საუკუნეებს ვერ გასცილდება, ჩემი აზრით, მისი თავდაპირველი რედაქცია, რომელიც K-ს თავდაპირველი რედაქციის იდენტურია, VII-VIII საუკუნეებში შექმნილად უნდა ვივარაუდოთ. სხვა შემთხვევაში სრულიად ვერ ავხსნიდით იმ დიდ უფსკრულს, რომელიც არსებობს K-სა და G-ს შორის, მიუხედავად მათი საერთო წარმოშობისა.

K-ც გვიხვენებს ერთ თვისებას, რომელიც მის ხიმქველსე შეწყვეტებს. „მოხების“ ლოცვაში აქაც, როგორც G-ში, დასახელებულია მხოლოდ პირველი ექვსი საკვლეხით კრება. ამრიგად, K-ს

¹¹ Brightman, *დასახ. ნაშრობი*, გვ. 20.

* იგულისხმება თხრობა საიდუმლო სერობის შესახებ (შაარგან).

დედანი 680 წლის შემდეგ და 787 წლამდე უნდა შექმნილიყო. დიდი შეცდომა იქნებოდა, რომ იმის გამო, რაკი ჩვენს ჯამბახურულ დასახელებული არ არის მე-7 მსოფლიო კრება, მისი ხატიკებრივობის წარმოსმა გვევარაუდებინა. ჩვენი ჯამბახურა არა მარტო შინაარსობრივად არის მართლმადიდებლური, არამედ წარმოსმობითაც, ის თვით ქ. იერუსალიმშია შექმნილი, ე. ი. არაბების ხელით მყოფ რაიონში, სადაც ცკლებია არახიდეს არ ყოფილა ხატიკებრივობის. ჩვენი ჯამბახურის თავდაპირველ სამშობლოდ რომ იერუსალიმი უნდა მივიჩნიოთ, საკმაოდ კარგად ჩანს K-ს გვ. 48-51, 61-დან და G-ს გვ. 42-43 ხ, 54-დან.

მისეხი იმისა, თუ რაქომ განივრცო ეხოდექ მხოლოდ G ჯამბახურა, უნდა ვეძებოთ იმ გარემოში, რომელშიც ის გამოიქცეხებოდა. G ჯამბახურა შეიქმნა ხინაზე, სადაც უფრო სავარაუდელოა, რომ თავისი თავდაპირველი სამშობლოდან, იერუსალიმიდან, მოქცანეს. მისასადაძე, ეს ჯამბახურა თავიდანვე გამოიქცეხებოდა უცხოეთში, ბერძნულ გარემოში მოქცეული ქართული კოლონიების პრაქტიკაში, და თუ არ სურდათ, ჩამორჩეხვიდა და მკვალეხვიდა შერაცხულიყენენ¹², იმ განუთარებახს უნდა მისყოლოდნეს, რახაც ბერძნული ჯამბახურა ეხორონიეხვიდა. G მართლაც გაკიდეხვით ახლოს დგახს X-XI სს.-ის Messina-ს, Rossano-ს და Vatic. gr. 2282¹³ ბერძნულ იაკობის ჯამბახურეხვიან, ვიდრე K. K ჯამბახურა ქო, პარტიო, შორეულ სამშობლოში გამოიქცეხებოდა, რომელიც ხშირად თავისი საკუთარი გხით მიდიოდა და არ უეხვარდა ძველი ეერხვიების უარყოფა ახლოს ხსარგებლოდ¹⁴. ამ მისეხით K დროთა განმავლობაში იხევე უცვლელად დარჩა, როგორც V ს.-ის ხანმეკო დეკციონარი¹⁵ და კკეკელიძის მიერ გამოცეხვილი VII ს.-ის კანონარი, ამქომ ასახავს K იაკობის ანაფორის თავდაპირველ ხახეს VII-VIII ს.-ისახს გაკიდეხვით უეყოხვად, ვიდრე რომელიძე ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული რედაქცია; ამ უკანასკნელის ტექსტის გადმოცეხვის მხრივ K შეუცვლელია.

12 ისტორიიდან ცხობილია, რომ ქართველ ბერებს პალესტინაში, ხინაში და ათონზე ჯამბახურაში განმეხვებახს გახს ბერძნების მხრიდან ბევრი უხასხვიეხვი შეხვედრიათ.

13 შუად. Rücker დახს. ნაშრომი, XIII შუქ. I. ხაწინააღმეველოდ A. Baumstark-Th. Schermann, Der älteste Text der griechischen Jakobusliturgie. in: Oriens Christianus, B. 3 (1903) S. 214-219.

14 შუად. P. Peeters Histoires, monastiques géorgiennes, in: Anal. Boll. B 36-37 (1917-1919) S. 270.

15. M. Tarchnišvili, Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert in: Kyrios B. VI (1942) S. 1-28.



ზემოთ ნათქვამიდან თავისთავად ცხადია, არ გვინდა ვთქვათ, რომ K-ს არავითარი ცვლილება და დამატება არ განუცდია, მაგრამ მინიმალური თითქმის ყველა, შიშობლიური ცვლილების მდგომარეობით აიხსნება. მაგალითად, K მიცვალებულთა მოსახსენებელში ჯერ წმ. გიორგის ახსენებს და შემდეგ წმ. თევდორეს, მაშინ როცა G-ში დასახელება შეტრუნებია. ეს გადაადგილება K-ში აიხსნება იმ დიდი პატივით, რომლითაც წმ. გიორგი თავიდანვე სარგებლობდა იბერიაში. ტყუილად არ ამბობენ წმ. გიორგის შესახებ ხალხში, რომ „მის სახელზე იმდენი ცვლილება საქართველოში, რამდენი დღეცაა წელიწადში“. ამ ადგილას ძველი ტრადიცია G-მ უკეთ შემოინახა, ვიდრე K-მ. ქართველი წინადაწებიდან K-ში დასახელებულია ევსტათი მცხეთელი (†541), აბო თბილელი (†786) და მოციქულთა დარი ჩინი; მაშინ როცა G მხოლოდ წმ. აბოს ახსენებს¹⁶. ასევე ბარბარას, მოდისკოსის¹⁷, პეტრე მარტვილის¹⁸ და ნიკოლოზის მოხსენიება K-ში, G-საგან განსხვავებით, ადვილად აიხსნება მათი განსაკუთრებული თავგანისცემით საქართველოში, თუკი ისინი შემოიხვეწით არ არიან გამოჩენილი G-ში.

დედანი, რომლისგანაც გადმოთარგმნილი უნდა იყოს ქართული კამისწარვა, ჩემი აზრით, მხოლოდ ბერძნული ორიგინალი შეიძლება ყოფილიყო. ამის სასარგებლოდ მუცხველებს ქართული ტექსტის წინადადებათა წკობა; დოქსოლოგია ზოგადად ბერძნულ ნიმუშს მისდევს და ანაწევრავს ბერძნულის მზგავსად, მაშა ღმერთისადნა მძმარული და არა ქრისტიანადნა, რიგორც ეს ხართულ და ეთიოპურ იაკობის კამისწარვებშია¹⁹.

ყოველივე ამის შეჯამების შემდეგ შეიძლება დავასკვნათ: უძველესია, რომ ჩვენი კამისწარვის ბერძნული დედანი მე-7 მთავლით კრებამდე პერიოდს ეკუთვნის. უმჯალოდ ამ დედანს უკავშირდება K-სა და G-ს თავდაპირველი სახე (ისინი VII-VIII საუკუნეების ახლო ხანებში უნდა იყოს შექმნილი), რაც თითქმის უცვლელადაა შემოინახული K-ში, მაშინ როცა G-ში X ს.-ის დასაწყისამდე მომხდარი ცვლილებებია შესული.

მინდა მკუთითით რამდენიმე თავისებურებაზე, რაც ახასიათებს ჩვენს ხელნაწერს და ქართულ კამისწარვას ზოგადად. „წმიდაო

16 არა შეიძლება, რომ K-სა და G-ში აბო თბილელის საერთო დასახელების გარე ჩვენი ანაწერის თავდაპირველი თარგმანის შექმნის დროის შესახებ რამე დასტურის გაცემა შეიძლებოდეს, K-სა და G-ს შორის დროის მხრე განსხვავება ბადას მკარეა.

17 იერუსალიმის პატრიარქი (მე-7 ს.)

18 აბაო ალექსანდრიის მარტვილი ეპისკოპოსი (†311).

19 Rucker, იქვე გვ. 17; Fuchs, იქვე გვ. 19; Euringer, იქვე გვ. 7.



დმურით“ K-სა და G-ში, ისევე როგორ ოქროპირისა და ბასილის კამისწორების დაბეჭდილ ტექსტში, წოდებითშია, ე. ი. მამაროვის ფორმითა²⁰, მის სხვა ფორმას ქართველება, როგორც ხანს, არ იცნობდნენ, მათთვის ყველასთვის და სერს მიერ გამოცემულ ოქროპირის კამისწორებისათვის²¹ ასევე საერთო გუნდის ან ერის შესახებო: წყალობა, შშვილობა, შესაწარავი ქებისაჲ, რომელიც იქცებს ეკქარისკულ ასამღლებელს, ეს ფორმულია, რომელიც ბერძნულში დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება²², ქართულში უცვლელად არის შენარჩუნებული, აღბათ იმ მიხეხით, რომ იძღვრება, ანგლოზების გალობა დიდი ხამღლობელი ღოცვის შუაში კი ორი კროსითაა წარმოდგენილი. მისი დღევანდელი ფორმა, რაც დაბეჭდილ კამისწორებშია შესული, ისევ მამაროვის ფორმით გვხვდება — და შემდეგნაირად კლურს: „წმიდაო, წმიდაო, წმიდაო უფალო საბათო! ხაჲსე არიან ცანი და ქუეყანაჲ დიდებითა შეხითა, ოსანა მადალთა შინა! კურთხულ არს მომავალი ხახელთა უფლისათა; ოსანა მადალთა შინა!“ სხვა წაკითხვაა სენს ხელნაწერში (გვ. 30b). K-სა და ძველ ოქროპირის კამისწორებაში იგივე წაკითხვაა, რადგან იგი იქაც ისევე იქცება, როგორც G-ში. უცვლელია, რომ ეს წაკითხვა თავდაპირველი უნდა იყოს, რადგან შეესაბამება ბიბლიურ ტექსტს²⁴ და დასკურდება მოციქულითა დაღვინალებების, ხორციელი იაკობიტების, ნესქორიანელების უძველეს კამისწორებში, წმ. სიანე ოქროპირის კომენტარებში, ვეკოსკელი მამების კომენტარებში და, აღბათ, კრილე იერუსალიმელის კატეხიზმებში.

ჰიმნის ეს ფორმა შემდეგ შეცვალეს, რათა შესადაგდებინათ მამაროვის ფორმით დაწერილი ხამღლობელი ღოცვისათვის.

ეკქარისკულმა პურმა ხაუკუნეთა განთავლობაში სხვადასხვა ხახელები მიიღო. G-ში მის ეწოდება ბოხფორთა ან ბოხფორთა (გვ. 68 b, 69, 70—71 b). K-ში პროსბორაჲ (გვ. 77). ეს უძველესი ხახელწოდება, ცხადია, უხერხული გადმოცემაა ბერძნული Προσφορά-სი. ძველმა ოქროპირის კამისწორებამ²⁶ ამისათვის გამოიყენა ხაიქვა „საუფლო“, რაც შეესაბამება კვლავ ბერძნულ δεσποτικόν-ს, κυριακონ-ს; მაგრამ უკვე K-ში (გვ. 77) გვხვდება სხვა ხახელი, რომელიც

20 Hieron. Engberding. Zum Formgeschichtlichen Verständnis des „*Αγιος ὁ Θεός*“ in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. B. 10. S. 168.
 21 Jahrbuch, 1917. ტ. 14. გვ. 90.
 22 Rücker, 1917. გვ. 9.
 23 Jahrbuch, 1917. ტ. 14. გვ. 91.
 24 ესაია. 6,3; აპოკალიფსი 4,8.
 25. Brightman. 1917. გვ. 18-19; 86, 284; 465; 574; 505.
 26 Jahrbuch, 1917. ტ. 14. გვ. 85.

საკვებით ადგილობრივად უნდა მივიჩნიოთ: „სუფი“. X-XI საუკუნეებში გამოიყენება ყველგან მისი გავრცობილი ფორმა სუფისკვეთი საუფლო ჰური²⁷.

ენობრივად თუ განვიხილავთ, G ხელნაწერი K ხელნაწერს უკოდდება. ორივეში მრავალრიცხოვანი ნეოლოგიზმია, ხალხური გამოთქმები. ზოგი ზმნური ფორმა ძალიან თანამედროვედ კლერს. ასევე გამოითქმა „აღღომა“, ნაცვლად სწორი „აღღომისა“ K-ში, პოპულარულ ზემარ და წერილობით ფორმად ნაითვლება. G-ში გადამწერის შეცდომებიცაა, რომლებიც მე მხოლოდ აქა-იქ აღვნიშნე. გაურკვეველია, ისინი ყველა თიანჯხ ბრალთა თუ მისი წინამორბედისა. სწილი ორივე ხელნაწერში ღამაზი და სახამოვნოა, მაგრამ მათში გვხვდება ადგილები, რომლებიც ბუნდოვანი და გაუგებარია. საბედნიეროდ, ხშირად მათი ერთმანეთთან შედარება კმარა, რომ ტექსტის სწორი აზრი დადგინდეს.

თარგმნისას მე ვცდილობდი დედანიან მახლობელი ხიჭვებით გადამეტანა ტექსტო, რათა ამით უკეთესი ხამხაური გამეწია კრატოკული ტექსტის დადგენისათვის. ძველი არაზუსტო სახეები ნაშნები ყველგან ახლით შევცვალე. ორიგინალის ის ხიჭვები, რომლებიც გერმანულში უნდა გამოიმეტოვებინა, კუთხურ ფონხილებში წერია, მრგვალ ფონხილებში კი მოთავსებულია ის ხიჭვები, რომლებიც საჭირო იყო ტექსტის გასაგებად. საკუთარი სახელები (მაგალითად, პროშელი, ნოვე, ნოე, სამოველ, სამოელ და ა. შ.) და ნახესხები ხიჭვები (ქურობინი, მაროვეორნი...) ისე გადმოვეცა, როგორც ხელნაწერში გვხვდება.

K ხელნაწერის დიდი მნიშვნელობის გამო და იმის გამო, რომ ის ინგლისურად არაზუსტად და საკლუდადაა თარგმნილი, გადავწყვიტე მისი ყველა ვარიანტი ხელახლა მეთარგმნა და ნვენი ხელნაწერის აპარატში (პირველი რიგი) მომეტანა. აღუნიშნავი დარჩა რამდენიმე სწილისწური გადახრა, რომელთა გადმოცემაც შეუძლებელი იყო^{28*}.

27 კ. კველიძე. ქართული პოეტიკური ლექსები. ნაწ. I. კმნი I (1918) გვ. 209.

28 აქ მანდა გულთიანი მადლობა გადაუხადე უნივერსიტეტის პროფესორს დრ. ად. რუგერ-მონსტერს ზრაციის იაკობის ვანსწირუბის ფორტების მოწოდებისათვის. ამ ნაშრომის გადახედვისათვის დიდ მადლობას უხვად აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის პროფესორს დრ. ბ. შუღუცის.

* ამის მოხდევს ტექსტის თარგმნისათვის დიდი მადლობა თარგმანი გერმანულ ენაზე.



ესე იყო ოდესღაც*

„რაოდენცა ეს წარმართის თავი თვისი მოღვაწეობით, ვგოდენცა ამოდლდეს ზე, ეად მამართ, მხვაგვად არწივისა მადლად მფრინვადისა“, — ამბობს გრიგოლ ბაკურიანი, აღმშენებელი ჰერონოსის მონასტრისა, „სებათა დმროსიხათა სევასტოსი და დიდი დემესტრიკოსი“, ე. ი. მსჯღართ-მთავარი ბიზანტიის სახელმწიფოს მიელი დასავლეთი ნაწილისა, „სე ხანაწრელისა ერისთავთა შავრისა ბაკურიანისა, აღმთავლელისა და ქართველისა“¹. ეს ხაჩკეცი დიდი ქართველი მამულიშვილისა და ხაშობდღოს მოღვაწისა არც ერთ მკვლევარსა და მეცნიერსე აცხადებულა ისე უნაკლოდ, როგორც საქართველოს ისტორიის, გ. რობაქისის ხაჩკეცი რომ ვისმართო, დიდ მომნივეთებელს ივ. ჯავახიშვილსედ. გულდაჯერებით შეიძლება ითქვას: ივ. ჯავახიშვილის მოვლენაძედ არც ეს არსებობდა საქართველოს ისტორია, ამ ხაჩკეცის დღევანელი გაგებით, ჯავახიშვილი რომ პირველად გამოდგა ხამოღვაწი ასპარეზსე, მას წინ დახვდა მხოლოდ გაუცქეცილი ეამბრძოწა. ამ აუშულელ კორდსე ყველგან ახი იყო გამოსადეგი და ახის გამოღება, მოგეხსენებათ, ულევ მოთმინებას და შეუნელებელ უნარანობას იხივლიობს, საბედნიეროდ, ყველა ეს თვისება უხვად და უშურველად ქიონდა ჯავახიშვილის განგებისაგან მინაჭებული. ამ ნაჭით მადლცხებულმა ისტორიკოსმა ისე უფროოდ და ნაყოფიერად წარმართა თავისი მოღვაწება, რომ, ერთი თაობის მანძილსე და ერთი თავადი შებურცებით, მან შეხილი იმ სევანსე აქანა ქართული ისტორიის-მკოდნეობა, სადაც ის სევნდა საამაყოი დღევანელ დღეს იძიოვება.

ვითქო: ჯავახიშვილის ყველგან ახის გამოღება დასტორდა მითქი, და ასეი ეამბრსე მომუშავეს არ შეეძლიო აქა-იქ არ დარწიფიდა კუნძი და კიწი, რომელთა ამოგდება მომავალითა ვალი შეიქმნა. ამვერ

* ჟურნალი „ზედი ქართლისა“. N 5. პარიზი, 1949 წ.

1 ეს ხაჩკეცი ამოღებულა იმ ტაძარის ქართული დეწიდან, რომელაც გრიგოლმა 1084 წ. თავის მონასტერს გაუწია.

ნახარკვედ გვევლინება, სხვათა შორის, ჯავახიშვილის შესანიშნავი წიგნი „ქართველი ერის ისტორია, წიგნი I, ტფილისი 1928 წ.“. ამ თხზულებაში განხილული ყოველი საგანი მადარბოში ჰაპანვევით ნარკეს მადანს წაბგავს, რომლის სისრულით მხეხე ამოტანა და გადამხინჯვა ჩვენს დიდ მოამბგეს წუთისიფელმა აღარ დააცალა. ამიტომ არის, რომ ამ ნაწარმიბების მონაცემი აქა-იქ ისტორიულად მიღად არ წრფელიბს და ამის გამო ცოტადენ გამარბვას საჭიროებს.

ჩვენ აქ ვგულისხმობთ იბერიის მფლობელის, ფარსმან მევის ურთიერთობას რომის იმპერატორებთან. ამის თაობაზე ივ. ჯავახიშვილი შემდეგს მოგვითხრობს ზემოდახსელებულ წიგნში (გვ. 159): ადრიაწე კესარს (117-138) ჩინებული განწობილება ქსინდა იბერიელბთან და იმათ მეფე ფარსმანთან. „არც ერთ მეფეს იმდენს საწუქარს არ უგზავნიდა კესარი, რამდენსაც ფარსმანსაო... საუკეთესო ძღვენს გარდა მან მისცა მეფეს სპილო და 500 მხედარიო“. აქვე დახსენს ივ. ჯავახიშვილი: ფარსმანი ორჯერ იყო რომსაო: პირველჯერ იგი ესტუმრა ადრიაწეს, რომელმაც მეფეს მარსხის ველზე ცხენიანი ქანდაკება დაუდგაო, მერმე ეწვია ანკონსე იმპერატორსაცო (138-161).

ფარსმანის ორმაგი მოგზაურობა რომელთა დედა-ქალაქში თავის თავად დამატკებელია და იძულებული ვარ აღვიაროთ, არც შეეთავსება სინამდვილეს. აქ დაშეგებული შეცდომის სათავე, ეჭვი არ უნდა, წყაროთა უვარგისობაშია მოხანახი, იმ წყაროთა, რომელნიც ჯავახიშვილს მამან ხელით აქსინდა. იგივე წყაროთა ახალი კრიტიკული გამოცემა ჩვენ გვაყენებს, ნაწილობრივ მაინც, სულ სხვა ვითარების წინაშე. აქ მოცემულ ამბების ისტორიული მხველელობა შემდეგ სურათს იძლევა.

მართალია, ადრიაწეს ბიოგრაფის -- ელია სპარტიანეს ცნობით, იმპერატორი მარად სცდილობდა, კარგ და მეგობრულ განწობილებაში ყოფილიყო იბერიის მეფესთან. ამ მხნით ადრიაწე, სწერს შემატთანე, „არც ერთ მეფეს უგზავნიდა იმდენ საწუქარს, რამდენსაც იბერთა მეფეს (ფარსმანს), ვისაც ასხა დიდებულ ძღვენიან ერთად, მან გაუგზავნა ერთი სპილო და ორმოცდაათი (და არა 500) მხედრისაგან შემდგარი გუნდი (ქობორთი)“². იმპერატორმა ეს არ იკმარა და ფარსმან მეფე რომს აწვია სტუმრად. აწ-კი რა მოხდა? ფარსმანმა იმპერატორის ხადილს ყური არ ათხოვა: არ იკადრა რომს წასვლა და არც წავიდა.

აი, რას გვაუწკებს იგივე სპარტიანე ამ უარის გამო გულმწყრალ იმპერატორზე: „როცა მეფე ვინმე მახთან მოვიდოდა ხოლმე, იმპერატორი მას იხე ესკრობოდა, რომ მათ უნდა შენახებოდათ, რომელთაც კესართან მოხვლა არ იწებეს; იმპერატორის ასეთი ქცევა ამიზეხა განსაკუთრებით ფარსმანმა, კესარის ხადილი რომ ამყად

2 *Scriptores Historiae Augustae*, I. Leipzig 1927. გვ. 19, გამოცემა Ernest Hohl-ისა.



„უგულბეღელი“. კვლავ სწერს ისტორიკოსი: „იმპერატორი გულბეღელი მკვობრებად რაცხდა აღბანელებს და იბერებს და ხანუქრებით ავსებდა მათ მეფეებს, თუმცა ამ უკანასკნელებმა თუკადრისეს მახთან სჭუმრად მოსულიყვნენ“³.

ამრიგად, უარსმანი რომს არ ყოფილა აღრეანე იმპერატორის დროს. მარა, როცა ანტონინე იმპერატორმა უარსმანს იგივე ხაწვევარი გაუშეორა, ქარიველთა მეფემ უარი ვედარ ხოქვა ამდენ თავაზიანობაზე და რომს მივიდა ბრწყინავი ამადით. იმპერატორმა იგი მიიღო დიდი პატივით, გაუვართოვა სამეფობელო, ნება მისცა კაპიტოლზე ხადეით შეეწირა და ცხენიანი ქანდაკება დაუდგა მარხის ველზე ბელონის ტაძარში.

რომა





პროფ. კ.კ.კელიძის ქართული ლიტერატურის
ინსტიტუტის შესახებ*

შემთხვევით ხელში ჩამივარდა კ.კ.კელიძის „ქართულ ლიტერატურის ისტორია, ძველი შვერლობა, ტომი პირველი, მეორე შეკვრებული და შესწორებული გამოცემა. სწავლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი 1941 წ., რედაქტორი აღ. ბარამიძე“.

პირველისგან იმით სხვაგვარაა ეს მეორე გამოცემა, რომ ავტორს აუ რედაქტორს ის აქა-იქ შეუვხია და შეუსწორებია, ხოლო ბოლოში ორი კარი დაუმატებია¹:

„I. უცხო ავტორები ძველს ქართულ შვერლობაში (გვ. 569); II. კომენტარები რედაქციის პაგიოგრაფია“ (გვ. 677).

კ.კ.კელიძეს, როგორც ძველი ქართული შვერლობის ისტორიკოსზე არაფერს ვიტყვი; მისი ქება ყველა შეგნებულის პირშია, მისი საპატიო სახელი მიუღ ქვეყანაზე მოდებულია. მისი თხზულებანი ყველა ორიენტაციის ხელში იტყოფება. ხოლო პირველი ადგილი კ.კ.კელიძის ნაშრომთა შორის უკერაა მის ქართულ ლიტ. ისტორიას, რასაც მანვე ჩაუკარა საფუძველი. ეს ისეთი ღირსების და სიკეთის ნაწარმოებია, რომ უმისოდ კაცო ერთ ბაჯსაც წინ ვერ წარდგამს ქართულ ლიტერატურის ასპარეზზე.

გარნა კ.კ.კელიძევე გვაფრთხილებს: „ამ შრომას წინამორბედი არ მყოლია, ის პირველი ცდაა ჩვენს სინამდვილეში. ის ხიძნელე, რაც თავიდან ახლდა მის დაწერას, დღესაც... არაა მოლიანად შეწყლებული“² (გვ. 4). ამიტომ ჩვენ თავს ნებას ვაძლევი, არა წუნის დასადებად, იღიახი არ იყოს, არამედ უკეთების სურვილით, მოუთითოთ

* ქართული მედი ქართული. №6, 1949 წ.

1 სოფიური პირველი გამოცემის პირველ ტომში მოთავსებული შვერლობა, მგ. ნაბა ხელის ორიენტაციანი და სხვანი, ამ მეორე გამოცემის პირველ ტომიდან გადატანილია მეორე ტომში, რომელაც ხაწუხართი, ხელი არა მტკს.

2 კომენტი ბერძნულად, ნაწილს შედგებას შინაარსით „კარგი ენოვების შესიკლებით და ლიტონად აღწერადა წაქვია მოწახიდა“, ამისი კურუმ მტორე (გვ. 461).



ამა თუ იმ უსწორობაზე, რაც ჩვენს აზრით ცოტარამ შესწორებას საჭიროებს.

მე-38 გვ. გამოთქმულია კველდის საწრფილო შეხედულება: „ქართლში აღმოსავლური ქრისტიანობა შემოვიდა და გავრცელდა *Via Armenica*“ (სომხეთის გზით) და სომხებს და ქართველებს აერთიებდა, სხვათა შორის, „ერთი და იგივე საეკლესიო იურარქია“-თ. სომხეთიდან ქრისტიანობა შევიდა ბევრის ბევრი ძველ გუგარეთში და არა სრულიად ქართლში.

კაკველდოძე იმით ასაბუთებს მის უკიდურეს დებულებას, რომ წმინდა ნინოს კულჯი ჩვენში შემოდის არა უადრეს მე-VIII-IX საუკუნისა, რაც სწორია. მანამდის კი სომხურ საეკლესიო წყაროებზე დაყრდნობით თვით ქართველი მწერლებიც (მაგ. არსენ დიდი მე-IX საუკ.) ქართლის განმანათლებლად აღიარებდნენ არა ნინოს, არამედ გრიგოლ პართელს, სომხეთის განმანათლებელს. ქართველების ასეთი საქციელი აიხსნება არა მით, რომ ქართლი მოაქცია მართლად გრიგოლმა, არამედ იმ ყაღბი შეხედულებით, რომ მამინძელ ამაც ქართველ თავადაზნაურობას ეთაკილა და უადრესად შეუძნდა აზრი: **ქალმა და იმავე დროს მონა-ქალმა** (იმის ტყვენი მონებათ ითვლებოდენ) როგორ მოგვაქცია **ჩვენ, თავისუფალნი აზნაურნი**. ამ შეხედულებით სავსეა წ. ნინოზე გადმონაშთიმი თქმულება და მისივე გამოძახილია ნიკკულაბერიძის მიერ შედგენილი ცხოვრება წ.ნინოსი (ჩახე ქვეით). ქალ-ვაჟის თანასწორობის თაობაზე ატყვილი ბრძოლა და ამის შედეგად დედაკაცის ფრიადი გაპატივება ჩვენში წარმოშვა სწორედ წმინდა ნინოს პიროვნებაში. მანამდის კი ქალის ყოფა საქართველოში იმ დონეზე იდგა, რა საფეხურზედაც იგი იმყოფებოდა ყველა სხვა ქვეყნებში. ეს საკითხი ჯერ არ არის სათანადოთ შესწავლილი. მას მხოლოდ გაკვირით ეხება ივ.ჯავახიშვილი, არკვევს რა თამარ მეფის ეპოქას: „მაგრამ ის არის საყურადღებო, რომ ქალთა სწორეულაინობის აზრი ქართულ მწერლობაში წინადაც ტრიალებდა“-თ; და უთითებს წ.ნინოს ცხოვრებაზე³. პირველად ეს აზრი ჩვენ განვიხილეთ ერთ გერმანულ წერილში⁴. იგივე ამბავი უფრო ვრცლად გაშლილია ჩვენს ქართულ კვლევის ისტორიაში, რაც ჯერით დაუსრულებელია⁵.

ნინო რომ ისტორიული პირია და მანვე მოაქცია ქართველნი, ეს ექსპერიმენტულად ცხადყო დასავლეთეულებისათვის ბოლანდისკმა P.Peters-მა (Bruxelles)⁶. წმინდა ნინო არც საქართველოში იყო

3 ქართ. ერის ისტორია, II, 1914, გვ. 661.
 4 Byzantinische Zeitschrift 1940, გვ. 48-75.
 5 ჯერჯერობით უკეთესი იქნება, რომ ამ უფრანგოში გამოქვეყნდეს ბ. შილვა კარდაჩის წერილი: „ქართველი მოქცევა“-თ. უკვე შიხ ურანგულ ერზე.
 6 Analecta Bollandiana 50, 1932, გვ. 5-58.

თავიდანვე უცნობა. ამის ადასტურებს მის ხელთავე შემცველი
 გვლესია (მე-V საუკ.), ვახუანგ ვორგახლიანის მიერ აგებული
 წმინდა კახეთში (მე-V საუკ.) და მარტო ქართულ გადმოცემაში
 დარსნილი იტყულება ჯვრის აღმართების შესახებ.

ქართველები მხოლოდ ხელნელა შეკვივისხენ წმინდა ნინოს, უფრო
 მის შესდევ, როცა ქართლი და ხიმშიეთი ერთმანეთს დაშორდნენ.
 საწრმუხობის ხიდაგზე (მე-VII საუკუნისად). ეკლესიულ ძიებებში წმინდა
 ნინოს ეურნებოდა ქართველი სამღვდლოება. საეკლესიო ავტოკეფა-
 ლობის მართა (ამ ეკლესიას ქონდა ძველად ავტოკეფალობის
 — დამოუკიდებლობის — უფლება, რომელსაც ვინმე მარიაპარი
 მოიტყულო იესო ქრისტესი ძეგდა დამფუძნებლად მინიჭელი). იგი
 გაურბოდა ქალის მოიტყულად მიღებას და ესებდა რომელმე
 მოიტყულოს ქართული ქრისტიანობის დამამყარებლად. ამიტომ იყო, რომ
 ქართველებმა, ანდრეა მოიტყულის ქადაგების ამბავი რომ შეიტყუეს,
 მისივე ეს მოიტყუელი გამოაცხადეს დუიასმშობლის მიერ საქართვე-
 ლოში წარმოუღებლად. ანდრეასზე წინ კი ნინო იყო აღიარებული
 იესოს დედის მიერ ქართლში გამოგზავნილად. აქაა დღის მწამსწელობა
 ნიკოლოზ გულაბერიძისა, რომელმაც ბოლო მოუღო ქართველითა
 ორტყოფობას წმინდა ნინოს მიმართ. სუ დაგავრცელდება, რომ „ნინო“,
 როგორც სახელია ქართველი ქალისა, დღეს ასე გაურცელდებულა, მიუღეს
 ძველ საქართველოში ხრულიად უცნობია მე-XVIII საუკუნემდე.

ანდრეა პირველ წოდებულის მიერ შავი ხელის ნამართლებულ ქადაგება
 ამ ზონად ძველი ამბავია (მე-II-III საუკ.), რომ მის გასაბათილებლად
 უცქვარი საბუთი არავის გააჩნია.

ხრულიად უხაფუტელი და ყოველივე ისქორთულ ნიშან-წყლის
 მოკლებულია ეკლესიის მყოფე წამოქცევა; იქორთული ურთიერთობა
 ხომლებთან. ამის ერთად-ერთი თავანკარა საბუთიცაი არ გააჩნია
 მიუღეს ეკლესიის ისქორთავს. ქართლი იყო რომელმე ეკლესიას
 უხელქვეითებოდა, ეს ეკლესია იყო ასურ-სასრული. 419—420 წელს,
 მარ იაბაღიასელი კათალიკოსის ჯამს, სელეცია-კვეჩხოსონს ქმნიდ
 საეკლესიო კრებაზე მონაწილეობა მიუღეს ქართლის ეპისკოპოსებმაც.
 ამ კრების დადგენილებაში იაბაღიასელი გამოცხადებულთა კათალიკო-
 სად ეველა იქ შეკრებილ ეპისკოპოსთა და იგივე აღიარებულთა „თავად
 აღმოსავლეთის ეპისკოპოსთა“... იესიდგერდის მიუღეს საბრძინებელში,
 რომელსაც მისინ ქართლიც გვეოფნოდა, ამ დოკუმენტის ძლით მანც,
 რაც ეკლესიისთვის უცნობი დარსნილია დღევანდელდღემდე. იგივე
 მოხარება აქვს ეკლესიის გამოიტყუელი მის ნაწერში „კანონიკური
 წესობილება ძველს საქართველოში“. სამწუხაროდ უნდა ითქვას, რომ

7 Oscar Braun, das Buch der Synhador. Stuttgart 1900. გვ. 35-41.

8 ტუვა: უცქვრის მართე. X. 1930. გვ. 313.



ამბობს კველიძე, დაწერილი იყო „ბერძნულად, ქართულად და სომხურად“-ო. ბულგარიაში ახლად აღმოჩენილი ქართული დოქტრინის თანახმად, ეს ტიპიკონი **სულაც არ** ყოფილა დაწერილი სომხურად. იგი შეთხზა ბერძნულად ბერძენთა ხელისუფლებისათვის და ქართულად: „და ამისათვის დააწერა ქართულად, რამეთუ ქართველნი არიან (მონასტრის მცხოვრებნი) და არ იციან ბერძნული წაკითხვა და ჯერ არს, რაათა ქართულად წერილსა აღმოიკითხვიდიან“-ო, სწერს ტიპიკონის შემქმნელი (ხელნაწ. გვ. 126). ყველა ამაზე ვრცლად მაშინ, როცა თვითონ ტიპიკონივე იქნება ამ ჟურნალის ერთ-ერთ რვეულში განხილული.

საოცრად ჭრელია კველიძის შეხედულება მონოფიზიტობაზე ძველ საქართველოში. იგი სწერს: „სომხეთის ეკლესიასთან ერთად“ ქართლი აღუმჩედრდა „ქალკედონის კრების დოქოფიზიტობას... **შეექცხე საუკუნის ნახევრამდე**“-ო (გვ. 38): „თავდაპირველად ქართლის ეკლესია, სომხებთან ერთად, მონოფიზიტურს ან ანტიქალკედონურ ქრისტიანობას იზიარებდა. **შეექცხე საუკუნის მეორე ნახევრიდან** კი სხვა და სხვა მიზეზების გამო მან ბიზანტიის დოგმატიკურ-ეკლესიური მიმართულება მიიღო“-ო (გვ. 448). მაგრამ სულ სხვა სურათს გვაძლევს კველიძე, ოდეს ვესტარტე მცხოვრების წამებას არკვევს, რაკი მონოფიზიტებად ნათლავს არა თუ ვესტარტეს (იქამა კველიძით 551 წ.), არამედ ამ უცნობ ავტორსაც, ვინც ეს წამება აღწერა ვესტარტეს სიკვდილიდან „საკმარის ხნის შემდეგ“. ე.ი. მაშინ, როცა ჩვენში, კველიძის ზემო ნათქვამის თანახმად, მონოფიზიტობა ნადგურდებოდა, თუ მიიღო ვკვე განადგურებული არ იყო. იგი გვაუწყებს: „ვესტარტეს ბიოგრაფია „არის მიმდევარი **მონოფიზიტური** დოქტრინისა. ეს მოხალოდნენლია a priori. საქმე ისაა, რომ **შეექცხე საუკუნეში** ქართლში ჯერ კიდევ მტკიცე და ურყვევი იყო **მონოფიზიტობა**“-ო (გვ. 476). ამრიგად, აქ ავტორს დააუწიკდა, თუ რა სიქვა მისი წიგნის მე-34 და 448 გვერდზე. ამის მზგავსია კველიძის ყველა სხვა საბუთები ვესტარტეს ბიოგრაფის თუ 13 ხორიელ მამათა მონოფიზიტობის შესახებ. მაშ რაშგან ვართ? 506 წლის სიახლოვეს ქართლმა შეწყნარა, მიელ აღმოსავლეთთან ერთად, ზენონ იმპერატორის ე.წ. პენოტიკონი, რაც მარტო დუმილით ფარავდა ქალკედონის კრებას და სხვა არაფერი. ქართლის ეკლესია რომ შეექცხე საუკუნეში მონოფიზიტური არ ყოფილა, ამის დასტურია შემდეგი: 565 წლამდე მართმადიდებელმა თესტონიანე იმპერატორმა იერუსალიმს შეაკეთა ქართველთა მონასტერი, მაშინ როცა იქვე და იმავე დროს მართლმადიდებლები ცეცხლით ბუგავდნენ სომხების მონასტრებს. იმავე საუკუნეში ქართველებს მეგობრული ურთიერთობა ჟონდათ სიმონ მესვეტესთან (†596),

10 აქ ხაზი კველიძისაა. სხვა ყველგან კი — ჩემი.



რომელიც მკაცრად ხდებოდა მონოფიზიტებს. ამან ერთხელ რეგებასა შინა იხილა ერი დიდძალი ფრიად მამათა და დედათა და ყრმათა, და აქუნდა ხელთა მათთა ჯერები და მოვიდოდეს ივინი აღმოსავლეთ მისა, და სული წმიდა ჟღარვიდა მათ“. მერე სული წმიდამ უწევნა სიმონს, რომ „ესე არს ნათესავი ქართველთა“¹¹. რასაკვირველია, ამ ხილვას არასწავით არ ექნებოდა ადგილი, რომ იმ დროს მონოფიზიტების მიმდევარი ყოფილიყო „ნათესავი ქართველთა“.

ეხლა ხან მარტო კვლავიძესხა სჯერა, რომ გრიგოლ დიაკონი, „მოქცევა ქართლისა“-ის აღმწერელი არა უგვიანეს მე-VI საუკუნისა, მოღვაწეობდა მე-VIII საუკუნ. და გავლენას განიცდის მოსე ხორენელისას. იგივე თქმის ლეონტი პროვლხუც. აქაც მოსე ხორენელია წამოხვერილი: „თითქის ხორენელს შოუკთა ლეონტისათვის, როგორც გვემა მისი ხასტკორით შრომისა, ისე... გვეონია -- თვით ძირითადი ტერმინი სოციალ-პოლიტიკური ცხოვრებისა -- მამახახლისი“¹² (გვ. 216-217). აქ ამას გვიკარნახებს ბ-ნი პროფესორი და 478 გვერდზე კი თვალ-დაუფახავად გვეუბნება: **მეექვსე საუკუნის** ექსპორტ მცხოვრების „მარტვილობაში მოხსენებულთა... **მამახახლისი**“¹³ ქართლისა“-თ. გამოდის, რომ ხვენში უკვე მეექვსე საუკუნეში არსებობდა, ცნობილი და ხმარებული იყო როგორც ტერმინი „მამახახლისი“, ისე მისი სახელი და მაინც მე-VIII-IX საუკუნის სომეხ მწერლისაგან იხესხა ლეონტიმ ეს ტერმინი!? დასაჯერებელია?

დიდ გულმავაწყოებას დაღადებს აგრეთვე მიეწიო თავი გრიგოლ ხანძთელისადმი მიძღვნილი (გვ. 121-22). აქ გვეუბნება ავტორი: გრიგოლის „თვით შეუთხზავს“ ერთი იდეგარი ანუ სალიტურული წიგნი; ხოლო იმავე იდეგარის თაობაზე სწერს მე-647 გვ.: „ეს იდეგარი გრიგოლ ხანძთელს გადაუწერია“, ...“რა საკვირველია, ეს კრებული თარგმან ჰიმნებს შეიცავდა“-თ (გვ. 550). კაცმა არ იცის, რა ირწუნოს.

კვლავიძეს ერთი და იგივე პირად მაინცა იონე ბოლნელი და თანე ხახუღელი. ყოვლად შეუძლებელი ამბავი: ი.ბოლნელი ყველგან ხახუღდებულთა ეპისკოპოსად, და მამამთავრად, ხახუღელი თანე -- კი მხოლოდ მარტოვ, დირს ბერად. ეს უკანასკნელი „სულიერი შვილი“ იმყოფება სხვა დიაკონი ბერის -- თანე გრძელისძისა, რაც ყოვლად წარმოუდგენელი იქნებოდა, ი.ხახუღელი რომ მართლა ეპისკოპოსი ყოფილიყო¹⁴. იონე ბოლნელის ქადაგებანა, რომ მე-VI-VII საუკუნეს ეკუთვნიან და არა მე-X-XI ს. ეს უკვე სხვაგან დავსახაბუთეთ სრული სიკვდილი¹⁵. უადვილობის გამო მასზე აქ აღარ შევქვრდებით.

11 ქ.კვლავიძე, ქრთ. პეოგრაფიკ. ძეგლები, კახეთი, I, ტფილ. 1918, გვ. 260.
 12 სპ. კვლავიძისა.
 13 სპ. ხვენა.
 14 დ.ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, ტფ. 1889, გვ. 254-56.
 15 იხ. Kyrios VI, 1942, გვ. 16-19.



ნიკოლოზ გულაბერისძემ XII ს. დასწერა წინის ცხოვრება. ნაწარმოებში კათალიკოსი ხვამს საკითხს: „რაჲ სათვის უკვე დედისა ანა და წარმოავლინა დმერთმა წყენდა მომართ“? (გვ. 295). და თუთაონვე უპასუხებს: დმერთმა დედაკაცო მოავლინა წყენში საქადა-გებელად იმაჲთ რომ: 1) საქართველო ნაწელი იყო დედისა ღუთისაო; 2) ქართველები ეკელა ხალხსე უველურები იყენს და დმერთმა თავის ძლიერების გამოსახენათ აირია სუხჲ ქელიო; 3) დედა ქელის დარსება ქრისტიანობაშიო. ამაჲთ მიამართავს მათ, რომელნიც ქართველებს გახართდენ, ქელმა როგორ მოგაქციათო. „დაიყავ პირი ბოროტად და ამაოდ დამკინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა წყენისაიკის ბუნებისა მიერ დელობრისისა“ (გვ. 296). კველიძეს უკვირს ასეთი საკითხის დახმს და ამ სახით გაღატრა: „ეს სწულიად ახალი საკითხი იყო წყენს მწერლობაში, მინამდე ის არავის წამოუყენებია“ (გვ. 295), შეიძლება ეს ამისება თამარის გამოუყენებო. ნამდვილად-კი ეს საკითხი არც ახალია და არც შეცხება იგი თამარ ქელის გამოუყენებლ, მიუღლი ეს საკითხი თავს დასწერიალებს წმინდა წინის და მხოლოდ წმინდა წინის, წინის ცხოვრება და მის ხასხელიდ შექმნილი გალობანი ხავე ათიან ასეთი ამბებით, სწორეთ იქიდან არის ამოღებული ნიკოლოზ კათალიკოსის მიერ მიუყენილი პირველი და მესამე მხეხი. წინო მხოლოდ თავის ქალობსა და ტყვეობის გამო იქმნა ქართველებისათვის განზრახ დავიწყებული¹⁶ და აღბად ნიკოლოზ კათალიკოსი იყო, რომელმაც მას მოუპოვა საბოლოო გამარჯვება ქართველთა გულში.

თითქმის მიული მე-515 გვ. დათმობილი აქვს ერთ მწიგნობრულ ურტყობას, რის მიხეხი იმყოფება ვინმე ფეიქრისმიული და ერთ წილად გრ. ფერადეც იქ დახახლებულია ვითომც ფეიქრისმიულის მიერ ნაპოვნი ხანმეტ-პაქეტ¹⁷ ენახე შედგენილი ძველის ძველი თარგმანი დიდაქესი არე ათიონმეჲთა მოცაქელთა მოდერებისა“ (ნაწარმოები I საჯკ. და არა მე-IV -ეხი). ამ თარგმანის ისტორიას მე კარგად ვიცნობ და არც მისი ავტორია წყნთვის უცხო. ამაჲთ ამ ვაცხადებ საჯაროდ: წყმმა ნაცნობმა ავტორმა იგი ხთარგმნა მას შემდეგ, როცა საქართველოში აღმოაჩინეს ხანმეტი ტექსტები, მისი არხებობა პირველად ამოვიკითხე „თეთრ გთორგში“. რაკი მინაწერის კილო მეცნაურა, ავტორის წერილით მამინვე ვითოვე „ხელნაწერი“ გამომიგზავნე, მინდა განვიხილო-მოიქი. პასუხი არ მადირსა, არც მამინ მინენა ხელნაწერი, როცა მას პარიზს შევხვდი და თხოვნა გაუმიორე. ხილი დამისრდა აღარ გამოვიანენო და პირობა დღემდის არ გაუტეხია.

კველიძის წყენებით თუოფილე ხუცეს-მონაზონს, რომელსაც მოღვაწეობა დაუწყია „არა უგვიანეს 1073 წლისა“, უთარგმნია

16 об. Byzantinische Zeitschrift 1940. გვ. 48.

თეოდორიკე კვირელის „აღსარება მართლისა და უბიწოისა ქრისტიანეთა სარწმუნოებისა“ (გვ. 223), რის ერთი ნუსხა ვაჭარების ბიბლიოთეკაშიც ინახება¹⁷. არა მგონია ავტორის ეს ჩვენება მთლად სწორე იყოს: ერთი ნაწევლი ამ აღსარებისა, სტილისტური მცირე სხვაობით, ჩვენ გვხვდება უკვე მაქსიმე აღმსარებელის ცხოვრებაში, წმ. ექვთიმეს († 1028) კალამს რომ ეკუთვნის¹⁸.

სხვა წერილმანსე აღარ შევხვდებით, არც იმაზე, რომ წიგნი სრული არ არის: მაგ. არაფერია ნათქვამი გ.სამთავრელის კანონდებლობაზე და არც ქართულ საეკლესიო მუსიკაზე, რაც სამხმოვანი იყო უკვე მე-XII საუკუნიდან მაინც და ცოტა რამ საერთო ქონდა ბერძნულ კილოსთან; მხოლოდ დაგვასკვნით, რომ წიგნში მოიპოვებთან წმიდა რუსიკონიშებიც: მაგ. მონოფელიტობა. ხატკვა ბერძნულია და არა რუსული; ამიტომ უნდა იყოს „მონოთელიტობა“, ისე როგორც ვამბობთ „თეოლოგია, თეატრია, მათემატიკა“ და არა „ეუოლოგია, ფეატრია, მათემატიკა“ და სხვა.

საბოლოოდ საამისა მკითხველს ვახაროთ, რომ მოსე ხინელის ამირან დარუჯანიანი ყოფილა წმინდა ქართული ორიგინალური ნაწარმოები და არა სპარსულიდან გადმოკეთებული.

რომი



17 ob. Arn. van Lantschoot. Le Ms Borgia Géorgien 4 /Le Muséon. 1948. გვ. 83.

18 კეკელიძე ქართ. პატიოფრ. ძეგლები, ტ. III გვ. 87-88.

* უნრალი „ბედი ქრთილისა“ № 21-22, 1956.



თეიმურაზ პირველის და ზაქარია კაიხლიძის
წერილები ურბან მერპისაძე*

I

მის შემდეგ, როცა ვერაგმა შაჰ-აბასმა კახეთი ამოღებო, თეიმურაზ მეფის ორი ვაჟი გამოხატურისა, მისი დედა, ქეოვეან დედოფალი, აჰმა, ქართველები მიხერსებული პროპაგანდით და მოდილაქეთა შეცვლებით მარაბდის ველზე დაამარცხა 1624 წ., თეიმურაზ I-მა პირი იბრუნა დახვედუთისაქენ.

დახვედუთში ოდიოგანვე ბაქონობდა რომის პაპი და მის სეგაელენის განიღვიდა ყოველი მუვე თუ შიავარი კათოლიკე ქვეყნებისა. თეიმურაზსაც ამ ვითარების შესაქვესად მოაწყო თავისი ელჩის სამცხავრო ვეგმა. ელჩად დანიშნული იყო ბერი ნიკოლა, ანუ ნიკაიფორე ურბანი¹, გვარად ნილოფაშუელი, როგორც არკვევა.

ნიკაიფორეს ევალეზობდა ჯუროთავად ხლებიდა რომის პაპს, რათა მისი დახმარებით და საშუალებით თეიმურაზს სამცხდრო კავშირი შეეკრა ისპანიის მეფესთან. ნიკაიფორემ კი სხვა გზა აიჩინა: რომიდან იგი ნეპოლის გზით ისპანიას გადავიდა და იქიდან ისევ რომს დაბრუნდა.

რასაკვირველია, პაპი ნიკაიფორეს ვერ მიიღებდა, ჯერ თუ დასამდივლებით არ შეიქცობდა: ვინ იყო თეიმურაზი? რა ქვეყანა და რა ძალა ეყურა მას? ვინ იმყოფებოდა თვითონ ნიკაიფორე და იყო ის მართლა ელჩი თეიმურაზს მეფისა? დიდი გამოძიების შემდეგ პაპმა კრება მოახდინა 27 ივლისს 1628 წ. ყველა ამ საკითხების გადასაწყვეტად². სემ მიერ ვატიკანის არქივებში მუშაობის დროს (1931-34 წ.) სელიქრონი თეხის შესაღვენად,³ მოულოდნელად წავიწყდი სულ ახალ საბუთებს, რაც მკაფიოდ აშუქებს ამ კრების

* „ქრისტიანი პეფი ქრონიკის“ N 7, პარიზი, 1950 წ.

1 ურბანი სხვა და სხვა ქრონიკებში იხსენება როგორც არბას. ეს წარმოებული უნდა იყოს ირუბაქისისგან: ირუბაქ-ირუბას-არბას. დაახლოებით მე-XIV სუკ. ორი მისიგან ირუბაქისისგან. ნილაყა და მუკა. წარმოიშვენ გვარები: ნილოფაშუელი და მკაფაელი. (რედ.)

2 პროპაგანდის არქივი: Acta anni 1628, fol. 95, n.24.



შედეგს⁴ კარდინალი კრებამ ხეცო თეიმურაზის ვინაობა, მადრიდში ხრულიად და ხავხებთ ვერ დარწმუნდა, რომ ნეტარად ნამდვილი ელჩი იყო თეიმურაზ მეფისა. ამის შემდეგ პაპის ბრძანებით ეკლემ დიდის პატივით მადრიდს წაიყვანა, მაგრამ არა როგორც ელჩი. გულუბრყვილო ერძახმა, რა თქმა უნდა, კერა შეაძინა რა და გულდაკრებულ ელჩად წარსდგა, ხადიც კი ვაგლო იქცა. ურბან მე-VIII მისიც მადრიდში იგი კერაზე აღვიწყრათა და წაიყვანა პაპს ვადასტოვო თავისი მეფის წერილი, რომელიც აქ უნდა მკაცრად გაეცხროთ თეიმურაზისა და საქართა კათალიკოსის ორ სხვა წერილისა ერთად.

II

თეიმურაზ კობახიძის წერილი შტაბან 23-VIII-1630

თეიმურაზის ეს პირველი წერილი დაკარგულად ითვლებოდა აქამდე⁵; ის აღმოჩნდა პოლონელმა ფილეს (Propaganda Fide) ბოტიკოსმა⁶; Lettere di diverse lingue, vol. 181, fol. 160b, 161a, 163a.

წერილი სავადადლო პირობებში იმყოფება; დაწერილი უფროა უშველებელი ხიდის ქაღალდზე, დაახლოებით 60 X 60 cm. იგი თბილად მოხუცილია და ასე უორუვითა აქეთ-იქით იხე, რომ წერილის გორაკეციები სოვლიად განადგურებულია და ტექსტი შუა გაფლავილია. ამრიგად დაზიანებულია წერილი მერე შეკვრებიანთ, ცარიელი ადგილები ჩამოუკრათა, სხვა ხელნაწერთა შორის ჩაუკრებიანთ, და ეკლემ ეს წიგნად აუკანძავთ, დღეს ასე ინახება ეს ჩინებული ებრაული ხეხოდ დახატულ კრებულში.

გადაარჩენილი წერილის ხიდადე ეხლა იმყოფება ასე 25 X 25 cm. ნაწერის დახაქების, ხაშების აღხარება, მოქცეულია სამხ თქროცურვილ თახჩაწორ კამბრში, რომელიც ერთიმეორეზე არიან მამბულნი, ხაწურ მასაღად ნახმარია შვიი მეღანი, ხაწური შესრულე ბულია დამაზი მხედრული ხელით, ასიები სოფი ერთიმეორეზე შექსხვანია, სოფი კი ერთიმეორეზე კვლად აქვს მოცილებული, ხსენენ ხაშებად გამოეყენებულია თვითორული ხაგევის შემდეგ მათე, ორწურწილი, ხაშწურწილი ან ორი თეუ ხამი მამბე, ხმარია აგრეოვე მკვარებზემითი ხაშებაც; ქორაგა, ორგვანი მახვილი და მამბე.

3 თეატრული საზოგადოებო ვეფლი საქრთველთა, შემადრებელ ხაგეწეში, რაში, 1933 წ. (ხელნაწერი დათხროვად)

4 ხაწურწილი, ეკლემ ეს დოკუმენტები ომის დროს დასკარგა მადრიდს ხეხი მადლითეკოსის ერთად.

5 ამ წერილის თარგმანი, აღმწერი და შინა-შინა, ნახე M. Tamarati, L'Eglise Géorgienne, Rome 1910, გვ. 503.



ს. ეკუხისძეობისა და აკ. შანიძის მიგნებით, ეს მახვილიანი აღნიშნავს ან ხაზგეხის დაბგერას, ან კიდევ ხმოვანის რაოდენობას. ვიანდის თეიმურაზის წერილში ათავითარი თანახმდევრობა არ ეწეობა ამ ნიშნების ხსენებას: „მგა, ხაზგეხის „ამიხვინას“ ახის ხეუთი მახვილი და „სამხების“ ხამი, კეკობის „აა“ მოხედის ან უთით, ან თითი მახვილი, ხან კიდევ არცერთი და სხვა“.

წერილის ბოლოში, შუა-წელზე, რეგული ბეჭედი ახის შავი მკლამით გადახატულია. ბეჭედიში ხაწერილია ჯვარი, რის ქანქარა ძელი, აკთარველით ამოცვანილია, მიღიად აკვების შემოსახლეული არის დაამკრას, მამის რაღაც თანხვლია ძელის მკლავები უფრო მოკლე იქნა. ძელით კვეთის წერის გასკანხმავს მკარე გვირგვინი, იხე-რაფილი, ჯვარის თავის ამკრას, პაწია თისკეთხელი ქითარულია. ძელის აკეთი-აქით თვითველ არეუთ ამიხვინილია თვითო მიავერული ხეცერი ახი: უთით კ. მკარე წადივს ი-ს, მესამე პ-ს, მუთითე — ? ბეჭდის წარწერით: ხეცერი ახიმიავრულით არის ამოკეთხვრული და აკითხება: ქარილითა მტკიცედ მკერ [ობელი] მუვე თეიმურაზ.

ეს პირველი ბეჭედი მუვე თეიმურაზისა, რომელიც მინახეს, ის არ ხანს მ. ბრისის ხაწერებში და არც ექ. თავთშედილს „საქართველოს სახელედი“-ში, სადაც თეიმურაზის მიაველი ხეცელ-გუჯარია მოვეხ-ნილია, მათა ყველა მუვის ხელის-რავით მხოლოდ.

წერილის შინააზრისა, უცხველია, თეიმურაზი დათითია მახიხინრე-ბისაგან თქველებს: თე გნებავს პაპი დათითმით, კათოლიკე ხარწმუ-სიება აღიარეო. მართლიც, ყველა თეაქანელი მახიხინრის და თვით მ. თამარაშვილის ხეწებით, ამ წერილში პაპი აღიარებულა მხოლოდთ ეკლესიის თავედ, ეთაც მუვე კურთხევის და ცოლეთათ შეწოდბის ხახიხის და ემუღარება თსაზიხის მუვეთიან ხელმწერელობა მიმიგვარეო. თსაც, აღიხვრებს გავმახიხვებული ეთისკოლე თარგმანი დათითერ ქარაღი.

წერილი შედგენილია 20 ხეცმხერს 1626 წ.⁶

III

თეიმურაზის მხრისა და ზამბახის კათალიკოსის წიგნიანი კათალიკოსი

ეს თნი წერილიც აღიხინდა იმვე პრინციპის არქივში: *Lettere di lingua straniera*, vol. 180, fol. 13 (მუვის წერილი) fol. 14a. (კათალიკოსისა).

პატიკურთხეველი ამ თრ წერილს ახახიათებს თითქმის ივევე ნიშნებით, რაც პირველს, თეიმურაზის წერილს თვითველი ხაწევის

⁶ ამ თანხის თხველი რეფორც პრინციპ არქ. ივევე კრებულა, უფრც. 159b. ივე ყველა ხეცა აქტორია.



შემდეგ უხის ხაზი წერტილი, კათალიკოსობის — თრი ან ხაზი, თორღის ხაზიდე არის 31 X 20 cm. ნაწერისა 16 cm. მცირედ დაზიანებულია მუყის წრილი: მოქმული აქვს მარჯვენა მხარე. უკეთ შენახულია კათალიკოსის ეპისკოპოსი.

ორივე წრილის ახის ბეჭედი: თეიმურაზისხს შავი მუღნით, კათალიკოსისხს წითლია ზეგლები მოგრძო რვაკუთხედიან კვერცხის სახედ; მუყისა უფრო წითლანი და მადლია, ვიდრე კათალიკოსისა. მუყის ბეჭედში აქვს დიდი ჯვარია ნაწერილი, რასაც თავს ადვია გვირგვინი. ჯვრის ძელითა მცერ შექმნილ თვითთუფელ ხიდრქვეში ამოკვეთილია ბერძნული სუფის-კვერის ხიქვევა: IC, XC, NI, KA ე. ი. იესო ქრისტი ხილევს. ბეჭდის სუცური წანაწერი, ქარაგმების გახსნიო, შემდეგია: ქ წყალობითა ღმრთისათა, თხლიხაგან დავითისა, მადიდებელი (?) ხამებისა წმიდისა, ყოვლისა (?) ხაქართველოსა მუვე თეიმურაზ.

კათალიკოსის ბეჭდის წარწერა თითქმის მიღად ამოქრალია. აქა-იქ მოხინანს სუცური რ. ხ. კ. ე. აღბად: ხაქარია კათალიკოსი ყოვლისა ხაქართველოსა.

შინაარსის მხრივ მუვე და კათალიკოსი პაპს აუწევებენ: თეატინელი მიხიორები მოვიდნენ და პატივით მივიღეთო. მუვე სიხივს ექმის და მხატვარს, ხილო კათალიკოსი — კვლესიის ხამკაულს.

თეიმურაზის წერილი შედგენილია „ივლისის ერისა“ 1631 წ. კათალიკოსის ნაწერიც იმავე ქრონიკონის უწვენებს (1631 წ.) თვის აღენიშნავად; ესეც ივლისის პირველს უნდა იყოს შეწყობილია.

ამ დროს რომმა უკვე უწყობდა ქართველთა გაქრებული ყოფა. თეატინელი პატრი ავითაბიდე გორს რომ მივიდა და ქართლ-კახეთის მღვდომარეობას გაეცხო, პროპაგანდას ვრცელი მოხსენება გაუზავანა. სხვათა შორის იგი ხწერდა: მიუელი ხამუვო გაპარტახებულია. „მისი კაი ნაწილი შემოვილიო გვაქვს და შეგვიძლია გულ-მარითად ვხიქვათ: ერთად ერთი სახლიც არ გვიჩახავს, რომელიც ფეხზე მდგარიყოს“, ხილი გაღატაკებულია, შიშველ-ტოტველი, შიშმილით ძალ-ღონე მიხილიო. „აკვლესიები დანგრეულია, ხიტები შერყვნილი, ხაგურთხეველი გატარცველი, გატაცებულია ხაკვლესიო ჭურტელი, ბარძიშ-ფეშხუმი, ხარები, დავლახაკებული ეპისკოპოსები და მღვდლები, ეს—ეს არის დღწოლველითიდან შინ დაბრუნებული, ყველა შესაძლე-ბლობას მოკლებული არიან ტრაპეზები აავონ როფორმე; ამიქომ პირდაპირ ხაქარალია, როცა კაცო ხედავს, თუ წარვას როფორ წარვენ: უხინათლოდ, უჯვაროდ, მოშიშველებულ ტრაპეზებზე, ხის ბარძიშში, იმფერი ხამღვდლო ხამოხიო, რომ ჩვენში მათ ტრაპეზის გაღახაწმენდაო ძლიეს ვიხმარებდით“⁷. მიუხედავად ამგვარი ხივლახაკისა და ღრმა უყციობისა, ხილი მიინც გულს არ იტეხს, პირიქით, თავი ამაყად

7 პროპაგ. არქ. Scrittura originali Riferite, vol. 115, fol. 115, fol. 388-390.

უპირავს და თითქმის ყველას ეს ხიჯვეები აკრია პირზედ: „ქრისტიანს
სარწმუნოება რომ მიუღეს მხოვლოთზე აღმოიფხვრას, ხვეწმა მანქანა
დარწმუნება ჭეშმარიტი, წმიდა და ურწავლო ქრისტიანობა“⁸.

ხელა მოვიყვანით ხვეწა შეხლებსამებრ აღდგენილი წერილები
ახალი სახევენ ნიშნებით: [...] ხარვეხს აღიარებდა.

IV

A წიგნიანი მისიონარების შიგნით 1626 წ.

მამისა, ძისა, და ჩუქლისა წმიდისა, ერთ ღმრთიერებისა,
შეურყენელად შეყოფილისა და განუშორებლად განყოფილისა, ხამუ-
ბისა, ერთ-ბრძენისა ჭეშმარიტებით თავიანთ-მცემელი, და მის მიერ
მოქმედებული სარწმუნოებისა მამისა ძლიერად წელ-შურქვეშული და
მასველის სულიერისა წმიდათა მოციქულთა აღდგენილისა ხელად
მამლებული, და ესრეთ მოქალღული. მხარულებით ქრისტიანს მამისა
ქმედობით, ღმრთისა¹⁰ მიერ დაღული, ექნისა მყოფობისა აღიარება,
მეცხე ქრთიველითა ღმრთის მოყვარებით ძლიერად მკობიელი, და
შეურყევლად მწერთა მებრძოლი, და ქრისტიანს უარის მყოფელითა
უებრად მომხრველი თემაურაზ აღმოსავლით მიხსწერ რომს შინა
აღმობრწკინებულსა [დ]იდას მხესა, მანათობელსა ყოველისა ხიჯე-
ბისა, და ხვეწდა შარავანდისა მომხეწსა, დაპარსა თქრისა სასაჩიფი-
ბა ხელა (?) დადგმულსა (?) ხერობისათებ| აღიბებულსა და
ხერავამებრ გაბრწკინებებით წმიდასა ხამუბისა [მხილველსა (?)]¹¹.
(ხარვეხს).

...აქნისა და მათ ებრ¹² მედ ღმრთისად მეცხველსა და ქვექ[.....]ელსა
და ეს [...] და მჯდომარეს ექნისა მათსა¹³ და მათს სარწმუნოებისა
(?)| მკობიელსა პაპისა, ყოველითა ცახქვეშეთა უხეხთაფხსა, ებსტო-
ლითა ამით მათ[.....]ისა მავათისა საღიოსა¹⁴ სწავლისა წყლითა
აღმოიფხვრებთ უკვდავებისა სახმელად და ესრეთ [.....] ვითხოვით
ყოფილთა მოციქულბასა შენდობითა მავათითა.

8 კატ. არქ. Fond. Borgia, series I, T. 1569, fol. 7-12, 1630 წლისა.

9 აქამდის უფრო დიდი თქრის ასეებით.

10 ხელნაწერში ეს ხიჯვეა მუდამ შეხილველულია. აქ ასე აღიბისა.

11 აქამდის უფრც. 160b-161a; დანარჩენი კი უფრც. 162a-163a.

12 დანარჩენი თარგმანის თანახმად აქ ნივთისმეტყველებითა მოციქულბა და
წინასწარმხიჯველბა.

13 ასეა.

14 ასეა.



მერსე ესე მოცხსენებთ დიდ[.....]ქლას მავათს, თანყოფ
 დამკრევეს ქვეჩისა ზედათა თუთი უბერიეს და რაიმედაც ქვეჩისა
 კაცებს, აწ მადლას ქოსტეცხის მუვე გუქციქს და უთვლიათ მავათთა
 დამკრევეს ჯურ ვინის და ხაინქი...[.....] სხეულის მავათს აფუძლია
 სხე კეჯლიდი ხელეოფა და მთხრობა ესე ამს ხეც მერს უფათ (?)
 [-] და ხეც ვიბრძეთი წელ ათხრმეწ ამს ხეც მადლთა თქვეჩას¹⁵
 და მოხებთა ამს ვეოფი ხეცას მათას...[.....] შექთა მქეცხას მდებელითა
 ვადეით და მით სრულ ვეოფი მაქალაქობას ხეცქციას დამხეცხას[.....]
 [-]ბრ[.....]წინეფადე აფხილენებელს თავსა შევერდებთ¹⁶, რათა თანამე-
 წობა ესე ხეცა სხეულისათვის თქციქიქს...[.....]თარეც თქვეცხს ხეც
 ვეკელნი მისი ვათი და ესე ამს დმერთი ხეცა, ესე ვათარას ხის
 სხესა [-]ქს და ესთი წიქცი სელმწიფეს ხისთს ვაქიხელი და ესთი
 მავათ მისქრის, რამ თვეწ¹⁷ და მს ხეცვარ (?)[-] და აქლადს ხეც,
 და სხეულისა თქის ქოსტეცხისა აფხილეთი პარსიფაქს ქვეჩისა,
 რამყოფ [-] უხეჯელს წისამე დმრობს, და ჯურ ამს უთავრობს
 ხეცვარელი და თანამქობა, ვათარეც [-]ხეცქარული ამს ქოსტეც
 თქისთს და ხეცვარელთა მისთა მოხქრეთი ხეცვარელი[.....] ესე ქარე
 და ვეკელის[.....]ქო შეხეცვარელეს პარულ მთავრობისა მავათისა და
 ესე ხეცა გუდათადი მადელ-მის[.....]ხი...[.....] ხეცოქიწე გუთხელესა ხეც
 მერად ხელესა მავათის ვინაფელად და დოქლათა მავათთა თან
 [-]ქო მთახელად, და ესთი მწროფად მოვეჩქეცხის მადლნი
 მავათს, რათა ვევეწი ურთიქრობს...[.....] ხელმთიდ მოვეარული და
 მარადს მსხენებელი უხეცხად კურთხეულობა ხეცრისა მავათისა,
 და[-]ქას ხეცის (?) და წიგისა სხეულისა, აწ და მარადს და უკენათ
 უკენისმდე ამს დამქრას ესექოფე ესე ქორანიკონსა ხმს
 ათხრმეწქსა სეკმერს¹⁸ თქა ქვეჩისა ქროღისთსა, მუვეთი მუვე
 თემერს ქროველითა (ბეკელი).

B. მთავრობის მხრის წიგნი წიგნი მთავრობის მხრის მხრის.
 I მხრ. 1631 წ.

(fol. 13a) ქ. წიგნი მთავრობის დმრობისათა თქიან, დავითან,
 ხელმთიან, პარსიქობანი მუვე.
 ქ. ეოფისა ხეცვარელისა მქეცხელ მქრობელი, ჭეშმარიტად

15 ათა.
 16 შევერდებთ (?)
 17 გუვეჩარას.
 18 ათა.

მართლ-მადიდებელი წმიდას ხაშების, მეფე მეფეთა დროთვ გამოცხადებას¹⁹ ვცადებ [მოკითხუად] ესა, თქვენ ყოველად ქველქისა ცათა მზადებისა, კათოლიკე ხაშოქელისა გელახისა ხაქვიქსერქობელისა] და კლიტოა მათ ხაქუცელისათა მქობებისა, მოქაქელთა თავისა პერსუ, ხაქკაცისა ქრისტებისა და პველუ, პრისა ქრისტებისა, ველახისა ზედამგეომელისა] პაპა რომისა მერვესა [წმიდასა ორბანს²⁰

მადლობა ხახურსა და ჭეშნარიტსა დღურისა და [წმიდასა დროისმწიბელსა მათადს ქდწულებს მართაშს, ვითა წმიდა [ველქისა თქვენი კეთილად დამკარებულ არს, აწუ თქვენი ბქერება] მოვიდეს და მწვედ (?) გვემა (?) და ხადაცა გამოითიხს²¹ ხვენს [...] დაუყურეთ, გელახიაც კარგი ამქეს.

აქამდის უხაჯუდ [თათაგან] ხაქრისქიანის ბვერი ძელი²² ხჭორდა და აწ იეხი ქრისტებს [...] არავინ არს ქრისტებს მქერი (?). აგარაინთავან ხვენი გელახი [დიდა]დ მოხხრებული არს და რახაც ქრისტებს გულისათვის [ველქის] ხამქაულისათა და იარადით მოგვეხმარებით, ქრისტე დაგომდ[ღებხი,.....] არამ ხვენ არა გვაქლია რა, და აქ არ იშობის და მხაწვარი და აქ[იმი] (fol. 13b) გამოგზავნეთ. ქორთიკონისა ხამხ და ცხრამქესა, ივლისხა ურისა, კონსან და დამიანესხა. (ბეჭედი).

**С. НАДАРОС КАЗАШО.МРУ.ОН №360820 №6446
М.А.ИИ-НАС.ИИ 1631 V.**

(fol. 14a) მერვესა რომისსა ორბანს.

ქ. მე დღისა და ცათა მზადებისა კათოლიკე გელახისა, კვარისა ხაქუცლისა და მართისა დღური მყოველისა, ჭეშნარიტად მართლისა ხაშებისა მქადგებელი და ყოელისა ხაქართველისა დიდი მამათ-მოავარი მთავარი კათოლიკონი ზაქართა მოგაციხავე შენ დღისა და ცათა მზადებისა მოქაქელთა თავისა პერსუნი და პველესა ხაქერისა მქინებელსა პაპსა.

19 ასეა.

20) მიუღია წინადადება გუგუნიოვად: ვველქის უდა იყის ან ნათეს ან მაცქრ, ბრქვა.

21. ქ. ურისა.

22 ასეა.



მერმე თქვენი ბერები მოვიდეს აქა. წაგნი გქებო
 მოსაკითხავი და მოგიყვიათ²³); ღმერთმან ამოდ და ბედნიერად
 გამეყოფოს.

თქვენი ბერები არიან აქა და თქვენის გულისაივის ძმასა და
 შევლისაივი მოვასწრობივარი²⁴) და მამული მივეციით და ვკლესიებიც
 ააშენეს. [უკუოუ] აქაურს ამბავსა და [რუქ]ნისა (?) საყდრისასა
 აწიბხურს, ესე მოვასხენით: აგარია[ნიაგან] აუბრებული არს, და
 რასაც; საყდრის იარადით მო[გვეხმა]რებით, ხვეწგან არა მო[ი]ხსენების
 რა. ქორანიკონსა სა[მას] და ცხრამუქსა. (ბეჭდვი).

რომი



23 აღბათ უნდა იყოს „მოგვეყვიათ“.

24 ანუ.



ლვითისმშობლის ხატის წარწერა კპბრიწონის
 მონასტერში*

1

გრიგოლ ბაკურიანის ქართულ ეპისკოპოსთან ურთოდ ბულგარიიდან
 მივიღე ორი, სხვა მონასტრის, ფოტოგრაფიული ფურცელი. რაკი ეს
 შექცევილები ხათვალავით აღნიშნული არ არის, ამიტომ პირველს
 უწოდებთ A და მეორეს B^{**}. ეს ორი ფურცელი თანახარა: ხედიდის
 იმყოფება: 17 1/2 X 12 cm. A ფურცელზე ნაწერის ხედიდვა 5 X
 8 cm. ცხრა სწრიქონით, და B-ზე 6,2 X 7,3 cm. 15 შწკართ. თვითონ
 ნაწერა, შესრულებული ახითავრული ხუცურით, მოთავსებულთა
 გვერდების ქვემო მხარეზე. A-ს მარჯვნივ და ქვემოდ, B-ს მარცხნივ
 და ქვემო კედლებზე არსთად აქვს მოდებულთა ბრწყეული ზორქი, რაც
 შეისხვლთა სწორთა ხაზების, ხლოართების, მოგრძოთა და რგოლების და
 მძხვეული წერტილებისგან. ამ ღარის მგავხად შეკვავილებულთა A-ს
 ზემო ნაწილზე ამოყვანილთ: 1) გვარგვინთ, რამაც ნახაწულთა ორთ
 ბერძნულით ასო (ღვთისა); 2) გვარგვინის გვერდით მოგრძოთ თახკუ-
 თხელი ექვსი ბერძნულით ასოთა შგ; და 3) ამ მოთხვადის ქვეშ
 მოხაზულთა ორთ წრე ბერძნულით ნაწერით (თხით ქრისტი). იმვე
 შექცეულობის იმყოფება B-ს ზემო მხარეზე მოხაზული გვარგვინთ, ორ
 ბერძნულთ ასოთ რომ შეყვავს (ღვდა); ამ გვარგვინის გვერდით
 ნახაზულთა გრძელი თახკუთხელი თახი სხვა ბერძნულით ასოთ,

* ეწვნილთა „ღვთი ქრთისა“. N 8. პარზი. 1950 წ.

** შეხვეწევისთვის რაკი ფოტოებს ხათვალავით აღნიშნა არ მქონდა. მ.
 თანხმისთვის შეკვდისთ დოქონაშის თხითა დასაქვთად (A) მოწვევთა წარწერის
 ბოლო: ნაწილთა, დაბოლოებდა (B) ე — პირველთა ნაწილთა. ეს შეკვდისთ მკვლევარს
 შეხვეწე თვითონვე შეწინა და გაასწორა ეწვნილთა „ღვთი ქრთისაშ“ ფურცლებზე
 (თხ. № 11. 1951. გვ. 13).



რომელთა ქვეშ გვინახ მართლწერით მოცემულია ხაჯკეა „ეპისოპოსობის“ ხაჯკეები: „დედა დეოსი“, „თეხი ქისიჯე“, „ეპისოპოსობის“ (ხაჯკეები), რომ წყნ წინ გვაქვს წარწერა ერთ-ერთი დეოსიანობის ხაჯკეა, რომელიც; ხელი უჭირს ყნა იესო. ამის ასაბუთებს თეთ წარწერა, რომლის შინაგანი შეტყუება: **A** უზრცელზე ხსენებთა თუ ხაჯი რადის და ეს დროს მოქცედა; **B**-ზე-ცო მოცემულია თეთ ხაჯის მოქცეის ანაზუ და მოქცეათა ხსენება — რასაკვირველია, ცველა ეს მართლდება მხოლოდ ამ შემთხვევაში, თუ **A** და **B** ერთი და იგივე ხაჯის წარწერის იძლევა, ვინაიდან **B** არ არის უშუალო გაგრძელება **A**-ის, არამედ ქვემოთ რაღაც უნდა ავლდეს ამ თრ უზრცელს შუა.

წარწერაში დასახელებულია საბურძნეთის იმპერატორები: მიქაელ პატიკილიოვის ძე ანდრონიკე მეორე, 1282-1328 წლებს შორის რომ მეფობდა და ამის პარაში ძე ანდრონიკე ანუ მიქაელ (მეცხრედ წოდებული). ანდრონიკემ მიქაელი თანაბიქუა 1294 წ. ამ მიქაელს დაე ხანს არ უყოცხლია, იგი გარდაიცვალა მამაზე ადრე, 1320 წელს. ამ იმპერატორთა მეფობის ხანას უნაკლოდ უღვება წარწერის წელთაღრიცხვა(ც ხაჯი მოიქცა დასაბამიდან „წელს ბერძნულად ხ: ე: თ: თ (6819—5508=1311 წ.); ხელთ ქართულად ხ: შ: თ: ე (6915—5604=1311 წ.); ქორთიკონსა ფ: ღ: ა (531+780=1311 წ.); ინდიკტიონსა თ:“, რაც; იმავე 1311 წელს მიდის. აქამდის ცველაფერი რაგნება. მაგრამ **იმავე წლებიხათვის** ქართლის მეფეებად მოხსენებულნი არიან „კონსტანტინე და დამიკრი ბაგრატიონიანები“.

წარწერა გვუთხრის თანამედროვე ხელს, მამ მთელბულია მის ნათქვამში დაეცემა, იმხდა მიხედვით, რომ წყნ ხელი გვაქვს არა თვითონ ხაჯი მხი წარწერით, არამედ მხი ახლი, ვუქრობ, უხადო და შეურცხელია. ხელი წყნის ხელმისაწდომ ქართული წყრობებიდან არა ხნანს, რომ 1311 წ. ქართლში მევედ მკდარიყო ვინმე კონსტანტინე ანუ დამიკრი. ამიტომ ვთხოვ, ვისაც კი საქართველოს ისტორიიდან მეტი მასალა გააჩნია, ამავე ჟურნალის ერთ-ერთ რეკულში გვაცნობის ამ თრ მეფეთა ვინაობა.

ხაჯის მოქცენი ყოფილან **ორნი ძმანი ტაოფლნი ეგნატესშვილნი: მოძღვარი ათანახე და თქროპირი**. მათ მოქცეათა პეტროწონის დეოსის მშობლის ხაჯი. ხაჯის მოქცეა და ერთი ვერცხლის ხაჯანდღეს გამოცევრახე დახარჯულა 166 პერპერა — ბურძნული თქროის ფული. ათანახი ცნობილია ერთი სხვა წარწერით, რის ბერძნული თარგმანი გამოაქვეყნა L. Petit-იმ.¹ ამ წარწერის სავნად აქვს არა წყნი, არამედ ერთი სხვა ხაჯი დეოსიმშობლისა პეტროწონში, რომელიც დაუხაჯია, წარწერით, თრ მისხ, ეგნატეს და

1 Typikon de Gregoire Pacourianos (Vizantinsky Vremennik) 11. Supplément N 1. XIX-XX.

ათანასის, რაც შეეკლმა უნდა იყოს. ამ ხატის მოჭედვას აღვლით
 კქონია იმავე იმპერატორების და შეფუების დროს, ქრისტეს შემდეგ
 „530 წელს (530†780) ე. ი. 1330 წელს, მე-9 ინდიქციონს, 12
 დეკემბერს“, მას რამოდენიმე თვით მაინც უფრო ადრე. მანამ ჩვენს
 ხელნაწერში დასახელებულ ხატს მოჭედდენ იგივე მხატვარი,
 ღირსეული და სახელთოვანი შთამომავალი ბექა თბისარისანი.

II. წარწერა

I. პირმოღ:

(ფ. A). სბერნეთს: მეფობა: კეთილად
 მსხრთამეფეთა: ანდრონიკე:
 მხლ: დაანდრონიკესსა: პალ
 ეოლოლოსბეთსა: ხ: ქრთოს: კ
 ოსტანქინესსა: და დიმიტროსსა:
 ბაგრაქონიანთისსა:² დსბმ
 თგნთაწელთა: ბრძლდ: ხ: ყ: ით:
 : ხ: ქთლდ: ხ: შ: იე: წოდის: შშბლ
 თ: შეიწირე: მცირეესებლოენი
 მთი: დაშენდამეოხეყეშთ
 დამშელთამთთა: დღესამსდ
 იღსა³ სსჯელთსა. წეძისაშენი
 ხადღისანისსაანანეყენა
 ნქრნენ ფ: ლა: ინდიქციონსა
 თ:⁴ ქელიშენსღნმთიმ ჭოე: რა

(ფ. B). ქმოიჭედა: წი ესეხატი: ყღწდ
 ისა: დღფლისანისალოთსმ
 შბლოსა: ჰეკრიწოდს⁵ ორთა
 ხრცლდმთათამრ: ტაოელთ
 ავგნაქესშვილთა⁶ მოძღრ
 ისა: ათანასის და თქროპირ
 ისა: ჰერპერითა: რიე: და წ
 ეხტისა საკანდლითავეც
 ხლისათა:

2 ასეა.

3 ხელნაწერში: ჯდა.

4 ხელნაწერში: თ, რაც მტკნარი შეცდომაა.

5 ასეა.

6 ხელნაწერში: შველითა. საზოგადოდ ი და ე ხშირად არის ერთმანეთში არეული, რისაც აქ აღარ აღვნიშნავთ.

2. ქარაგმების გახსნით და ახალი სახეუნი ნიშნებით.

(ფ. A) საბერძნეთის შეფობასა კეთილად მსახურთა შევეთა ანდრონიკე მიქელ და ანდრონიკესა პაღეოლოდის ძეთასა, ხოლო ქართლს კონსტანტინესსა და დიმიტრისსა ბაგრატიონიანთასსა, დასაბამთაგანთა წელთა ბერძულად ხეით, ხოლო ქართულად ხშიე. წმინდათ ღმრთის მშობელი, შეიწირე მცირე ესე ძლოენი⁷ მათი, და შენდა⁸ მუთს ეყავნ მათ და მშობელთა მათთა დღესა მას დიდსა სახეულისასა, წინაშე ძისა შენისა და ღმრთისა რეენისა, ამინ, ამინ, ეყავნ⁹ ამინ. ქორონიკონსა ფლა, ინდიკტიონსა ზედა თ. ქრისტე ღმერთო, შეიწკაღენ სულნი მათნი შკოე¹⁰, რათა.

(ფ. B). ქმთიჭედა წმიდაი ესე ხატი ყოვლად წმიდისა დედოფლისა რეენისა ღმრთისმშობლისა პეტრიწოდნ¹¹, ორთა ხორციელად ძმათა მიერ ტაოელთა ეგნატესმვილთა, მოძღურისა¹². ათანასის და თქროპარისა, — პერპურთა რიე¹³ და წინაშე ხატისა საკანდელითა ვეცხლობითა¹⁴.



7 ძლეენი.

8 შეიხლება იფის: „შენ და“ ან ეს „და“ სრულად გამოსატოვებელი.

9 აღმად უნდა იფის „თევენ“.

10 ამ სიტყვაში პირველი ასო გაუგებარია, მეორე შეიხლება „ც“ იფის „ოე“ რიგზეა, ვერ შეიგუენ თუ შეივლი რას ნიშნავს.

11 პეტრიწონის მადეურ.

12 მოხელარი: თხტატო, ხელღოვანი-მშთავარი.

13 ამ რიგზეში პირველი ასო რ ცხადია, მეორე წაფავს ხელწაწერის ა-ს, მაგრამ ბოლო დარღს დაწკული აქუს მუხასე ასო არის ი, რაც ვერცხვა, ე უნდა იფის.

14 ასეა.



საქართველო*

საქართველო — 1936 წლიდან ერთ-ერთია სსრ კავშირში შესავალი 16 მოკავშირე რესპუბლიკაიდან; 1918 წელს შიდათა დამოუკიდებლობა, 1921 წლიდან, როგორც ავტონომიური რესპუბლიკა. იყო ამიერკავკასიის უფროსი უმადგენელი ნაწილი, შემდეგ დასრობილ იქნა.

შინაარსი: I გეოგრაფია**. II ისტორია. III ლიტერატურა. IV ლიტურგიკა. V ბიბლიის თარგმანი. VI ხელოვნება.

I გეოგრაფია. ქვეყანა მდებარეობს კავკასიონის სამხრეთ-დასავლეთ ფერდობზე. შავი ზღვიდან მტკვრის შუა ნაწილამდე, უმეტესად მთავორიანია და სამოგზაუროდ არც თუ იოლი. აქ ჰავა საერთოდ ზომიერი და ჯანსაღია, ნალექები უხვად მოდის; კარგი პირობებია სოფლის მეურნეობის განსავითარებლად (ხორბლეული, თამბაქო, ბამბა, ჩაი, ვაზი, ხეხილი), არის ტყის საგულისხმო რესურსები (ტერიტორიის 1/3 ნაწილი დაფარულია ტყეებით), სხვადასხვა მნიშვნელოვანი მინერალური სიმდიდრე (სპილენძი, რკინა, ქვანახშირი და განსაკუთრებით მარგანეცი). [...] ეს ადგილი ეკუთვნის ქვემო სამეგრელოს სანაპირო ზოლს (დასავლეთით), სადაც სუბტროპიკული, ტენიანი, არაჯანსაღი ჰავაა და არც ისე დიდი ხნის წინ ჩატარდა უდიდესი სამედიცინო სამუშაოები. მოსახლეობაში ჭარბობენ ქართველები (მთელი რაოდენობის 2/3-ზე მეტი), რომელთაც წამყვანი ადგილი უჭირავთ კავკასიის სხვა მეზობელ ტომებს შორის, აქვთ თავიანთი ეროვნული ცივილიზაცია, აყვავებული ლიტერატურა. ყველაზე მნიშვნელოვანი ეთნიკური უმცირესობანი არიან: სომხები (12%), თათრები (6%), ოსები (4,5%), რუსები, რომლებიც სულ მცირე 100 ათას კაცს აღემატებიან. საქართველოში მრავლადაა დასახლებული ადგილები (ქალაქის მოსახლეობა საერთო რაოდენობის 29 %-ს შეადგენს); დედაქალაქი თბილისი 1926 წლიდან 1939 წლამდე 294 ათასიდან 519 ათასამდე კაცს ითვლიდა, ქუთაისი — 48 ათასიდან 81 ათასამდე, ბათუმი — სსრკ-ს ძირითადი ნავთობგადამამუშავებელი საპორტო

* Georgia, Enciclopedia Cattolica, 6, Rom, 1951, Sp. 65-79

** შედგენა ვუსუჟე კარანამ.



ქალაქი (წამყვანი ნავთობსადენი ქალაქის როლს ბაქოს ვუთმევდით) 48 ათასიდან 71 ათასამდე.

1936 წელს საქართველოს ტერიტორია შეადგენდა 69.300 კმ², სადაც 3,2 მილიონი ადამიანი ცხოვრობდა. ომის შემდეგ საქართველოს ტერიტორია გაიზარდა 74.300 კმ²-მდე და მოსახლეობის რიცხვმა 3,6 მილიონს მიაღწია (48 კაცი მოდიოდა ერთ კვადრატულ კილომეტრზე). ეს მოხდა რუსეთის საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკის მხრივ საქართველოსათვის ყარაჩაის ავტონომიური რაიონისა და ყაბარდო-ბალყარეთის (დღეს მას მხოლოდ ყაბარდო ეწოდება) ტერიტორიების გადაცემის ხარჯზე. საქართველოს საზღვრებში მდებარეობს ორი ავტონომიური რესპუბლიკა: აფხაზეთის (ტერიტორია 8696 კმ², მოსახლეობა 303147 ათასი ადამიანი, დედაქალაქი სოხუმი) და აჭარის (ტერიტორია 2797 კმ², მოსახლეობა 179946 ათასი სული, დედაქალაქი ბათუმი), ორივე შავი ზღვის გაყოლებაზე, და სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი — კავკასიის გულში (ტერიტორია 3698 კმ², მოსახლეობა 111501 ათასი ადამიანი, დედაქალაქი სტალინოი).

ბიბლიოგრაფია: R. Riccardi, La G.: il paese e le genti, in Boll. R. Soc. georg. ital., 1939, pp. 465-84; D. Tutaeff, The Soviet Caucasus, Londra, 1942.

II. ისტორია. საქართველოს ჩრდილოეთიდან ესაზღვრება კავკასიონი, დასავლეთიდან — შავი ზღვა, სამხრეთიდან — სომხეთი, აღმოსავლეთიდან კი კასპიის ზღვა.

ისტორიაში ეს ქვეყანა სხვადასხვა სახელწოდებითაა ცნობილი: სასპერი, იბერია, გურზანი, გურჯისტანი, გრუზია. უახლესი გამოკვლევების მიხედვით ქართველები ენათესავენ ბიან ე.წ. კავკასიურ ან აზიის ხალხებს: შუმერებს, პროტოხეთებს, სურიტებს, მითანელებს, სუბარელებს და ურარტუში მოსახლე ხალხებს. ეს ნათესაობა უპირველეს ყოვლისა ლინგვისტურ საფუძვლებს ემყარება.

ქრისტეშობამდე 65 წელს, პომპეუს მაგნუსის გამარჯვებების შემდეგ, მთელმა საქართველომ მიიღო რომის პროტექტორატი და ამგვარად გახდა იმპერიის ავანპოსტო სასანიელების სპარსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

რომაელთა გავლენით ქრისტიანობამ ძალზე ადრე შეაღწია ქვეყანაში. იგი დაახლოებით 337 წელს კონსტანტინე დიდისა და აღმოსავლეთ საქართველოს მეფის მირიანის ზეობის დროს ოფიციალურად მოიქცა ქრისტეს რწმენაზე წარმართობიდან, რომელიც მანათობელი ციური სხეულების, ცეცხლისა და ხეების კულტს ემსახურებოდა. ეს მნიშვნელოვანი მოვლენა უკავშირდება ერთი ცქვე ქალის მოღვაწეობას, ვისაც ქართველები წმ. ნინოს უწოდებენ. პირველი მისიონერები ბიზანტიის იმპერატორის მიერ იყვნენ წარგზავნილები. სომხური და სირიულ-სპარსული ეკლესიების უთანხმოების შემდგომ



პერიოდში V ს-ის ბოლოს, მეფე ვახტანგის დროს, განხორციელდა საქართველოს ეკლესიის ახალი იერარქიული მოწყობა. ეკლესიის სათავეში იდგა კათალიკოსი, რომელსაც ანტიოქიაში აკურთხებდნენ. VIII ს-დან ეს წესი მილიანად გაქრა. ქართული ეკლესია უკვე V ს-დან შეიძლება ჩაითვალოს ავტოკეფალურად. დასავლეთ საქართველოში არც კოლხეთში, ახალი სარწმუნოების შემოსვლა ქრისტიანობის პირველ საკუნეებს მიეკუთვნება. უძველესი გადმოცემის მიხედვით აქ წმ. ანდრია მოციქულს უნდა ექადაგა. ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მონაწილეობას იღებდა ორი წარმომადგენელი კოლხეთიდან: დამონ — ტრაპიზონიდან და სტრატოვილო — ბიჭვინთიდან (ბერძნულად პიტოეხი). V ს-ის ბოლოსათვის დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული იყო ქრისტიანული სარწმუნოება. გამონაკლისს წარმოადგენდა აფხაზეთი, შავი ზღვის უკიდურესი აღმოსავლეთი ნაწილი, და ჭანეთი — ტრაპიზონის პროვინცია; ორივე მათგანის მოქცევაში დღევანდელი მთიულეთის იუზუქინიანეს (VI ს.). VII ს-ში აქ უკვე არსებობდა ორი საეკლესიო ცენტრი, რომლებიც ბიზანტიის საპატრიარქოზე იყო დამოკიდებული: ფთის (ძველი ფაზისის) ეპარქია 4 საეპარქიო ეპისკოპოსითა და სეზასკოპოლისის დამოუკიდებელი საარქიეპისკოპოსოთი აფხაზეთში (დიოსკურია-ხოხუმი). მას შემდეგ, რაც ლეონ II-ის (746—91) მეფობის დროს კოლხეთ-აფხაზეთი განთავისუფლდა ბიზანტიისგან პოლიტიკური დამოკიდებულებისაგან, IX-X სს-ში აფხაზეთის მეფე თავისი ეკლესიითურთ შევიდა საქართველოს თვითმმართველობაში.

IV ს-ის ბოლოს აღმოსავლეთ საქართველო სასანიდების გავლენის ქვეშ მოექცა. ისინი ამაოდ ცდილობდნენ ცეცხლოთაყვანისმცემლობის გავრცელებას. ამ დროისათვის ქრისტიანობა საქართველოში უკვე იმდენად გავრცელებული რელიგია იყო, რომ VI ს-ის დასაწყისში მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოში 30-მდე ეპისკოპოსს ითვლიდნენ.

ქრისტიანოლოგიური ბრძოლები არ შეიძლებოდა, საქართველოსაც არ შეეხებოდა. ყველაზე უართოდ ეს აისახა მონოფიზიტურ ერესში, რომელსაც ნიადაგი შეუქმნა ზენონის პენოტიკონმა (V ს.). თუმცა ქართულმა ეკლესიამ სირიულ-სომხურის გავლენით მაილო პენოტიკონის ფორმულა, VII ს-ის დასაწყისში კათალიკოს კირიონის ენერგიული მცდელობის წყალობით იგი სრულიად დამოუკიდებელი გახდა.

საქართველოში ბერმონაზვნური ცხოვრების პირველი წარმომადგენლები იყვნენ ე.წ. ცამეტი სირიელი მამა, რომლებიც იბერიაში VI ს-ის შუა წლებისათვის ჩამოვიდნენ. მათ შორის ყველაზე ცნობილი იყვნენ: თიანე ზედაზნელი, შო მღვინელი, ანტონ მარტყოფელი. თათოფული მათგანი დიდი მონასტრების დამაარსებელი, სახელმწიფო-ეკლესიო ეპისკოპოსი, მისიონერი და წამებული გახლდათ. 650 წლისათვის



აღმოსავლეთ საქართველო დაიპყრეს არაბებმა, რომლებიც IX-ის ბოლომდე დარჩნენ. ეს არის სამონასტრო მოღვაწეობის გავრცელების ეპოქა მთელ საქართველოში. აღმოსავლეთ საქართველოდან ან იბერიიდან, რომლის დედაქალაქი ჯერ მცხეთა იყო, შემდეგ კი VI ს-დან თბილისი, სამონასტრო მშენებლობამ დასავლეთ საქართველოშიც გადაიწვია, კერძოდ ტაო-კლარჯეთში, მდინარე ჭოროხის აუზში. აქ არქიმანდრიტ გრიგოლ ხანძთელის ხელმძღვანელობით VIII-IX სს-ში აშენდა მრავალი ეკლესია-მონასტერი, დაარსდა კულტურისა და ქრისტიანული ქველმოქმედების ცენტრები. უფრო ძველი კი იყო ის ქართული მონასტრები, რომლებიც საზღვარგარეთ შეიქმნა.

პალესტინაში ჯერ კიდევ V საუკუნიდან მოღვაწეობდნენ ქართველი ბერები და არსებობდა ქართული მონასტრები, როგორც იყო საბაწმინდა და ჰეტრე იბერის (გარდაიცვალა 488 წ.) მიერ დაარსებული მონასტრები. VI ს-ში იმპერატორმა იუსტინიანე I-მა აღადგინა ივერთა მონასტერი იერუსალიმში და ახვეე ლაზთა მონასტერი ამავე ქალაქის უდაბნოში. მოგვიანებით ქართველების ხელთ აღმოჩნდა იერუსალიმში და მის შემოგარენში მდებარე ოცამდე სამონასტრო ნაგებობა. ასე მაგალითად: წმ. ჯვრის, წმ. მაცხოვრის ფრანცისკელთა და წმ. იაკობის სომეხთა მონასტრები. ხინის მთაზე უკვე VI-VII სს-დან გვხვდებიან ქართველი ბერები. მათ აქ აქონდათ სამი მონასტერი: მაცხოვრის, წმ. იოანე მახარებლის და წმ. გიორგისა. კვიპროსზე ქართველებს ეკუთვნოდათ უაღიის მონასტერი; ხირიაში, ანტიოქიის გარეუბანში იყო დაახლოებით 10 ქართული მონასტერი: სვიმეონწმიდა, რომანწმიდა, წმ. პროკოფის, თეოდოსა, ბარლაამწმიდა, ლერწმისხევის, ეზრას, კალიპოსი, კასტანასი, სამი მონასტერი იყო ოლიმპოს მთაზე ბითონიაში: კრანისა, ქვაბთა და წმინდანების — კოსმასა და დამიანეს — მონასტრები; ორი დიდი მონასტერი — ათონის მთაზე: წმ. იოანე ნათლისმცემლის (აიგო 978 წელს) და ივერთა (986 წ.) ათიოდე მეტოქით; დაბოლოს ერთიც კონსტანტინოპოლში. ამ ქალაქში დღესაც არსებობს ორი ქართული მონასტერი, რომლებიც 1861 და 1871 წლებშია დაარსებული. ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე, ფილიპოპოლის მახლობლად, ბიზანტიის იმპერიის დიდმა დომესტიკოსმა გრიგოლ ბაკურიანმა დააარსა ცნობილი პეტრიწონის (დღეს ბანკოვო) მონასტერი (XI ს.). დასასრულ, რომში შეიქმნა სტამბოლიდან ჩამოსული ქართველი მამების საცხოვრებელი.

საქართველომ თამარ მეფის (1184-1213) მეფობის დროს პოლიტიკურ-კულტურული ცხოვრების მწვერვალს მიაღწია და საქართველოს სამეფოს ისტორიაში XII ს. ოქროს ხანადაა მიჩნეული. მისი საზღვრები ვრცელდებოდა შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე და კავკასიიდან ტრაპიზონამდე.

XIII ს-ში საქართველომ ვერ გაუძლია მონღოლთა შემოსევას. ქვეყანა მათ დასვეს ორ სამეფოდ: აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოდ. 1300 წელს ქვეყანაში შემოიჭრა უღმიბელი თემურლენგი, რომელმაც მიიღო სამეფო განადგურების პირას მიიყვანა. მონღოლთა შემოჭრით გამოწვეული ეს ერთიანი დაცემა (ყოფა ხნით შეაჩერა გიორგი V ბრწყინვალედ წოდებულმა (1318-1346). მან გააერთიანა ქვეყანა. თემურლენგის მიერ განადგურებული ციხეები მიუღო ალექსანდრე I-მა (1412-1442) აღადგინა და განაგრძო გიორგი V-ის მიერ დაწყებული საქმეები, მაგრამ ოქომანების მიერ კონსტანტინოპოლისა (1453 წ.) და ტრაპიზონის დაპყრობას მოჰყვა საქართველოსა და დასავლეთის შორის ყოველგვარი ურთიერთობის შეწყვეტა. სამ სამეფოდ და მრავალ დამოუკიდებელ ფეოდალურ სამთავროდ დაყოფილი ქვეყანა ამ დროიდან მოყოლებული თურქთა და სპარსთა საომარ ველად იქცა. XVI და XVII სს-ები საქართველოს ისტორიის ყველაზე ხვედარიანი მონაკვეთი გახლავთ. მეფეს ყოველგვარი უფლებები პოინდა დაკარგული, ფეოდალები კა. ქვეყნის ბატონ-პატრონები, თავიანთ ხალხს ყოველგვარი ხინანულის გარეშე უწევდნენ ექსპლუატაციას. ამ პერიოდში გამოიწნდა დიდი შიურავი გიორგი სააკაძე, რომელიც შეეცადა დაეხმო ფეოდალიზმში, რათა ბოლო მიეღო შინაური განხეთქილებისათვის და მიეღო პოლიტიკური და სამხედრო ძალაუფლება მეფის ხელში გადასულიყო. მეფე ლუარსაბ II-ემ ეს ვერ გაიგო და სააკაძე მტრების საჯარჯუნად მიატოვა. სპარსეთის ხელისუფალმა, გაქნილმა შაჰ-აბასმა თავის სახარგებლოდ გამოიყენა ქვეყნის დაყოფა, დაამტრო საქართველო, 100 000-მდე ქართველი ამოხოცა და ამდენივე სპარსეთის წაახხა. მანვე მოაკვლევინა მეფე ლუარსაბ II (1622 წელს) და შემდეგ კახეთის დედოფალი ქეთევანი (1624 წელს) სიკვდილით დასაჯა. საქართველოს უკეთესი დღეები დაუდგა მხოლოდ ვახტანგ VI-ის (1703-1724), თეიმურაზ II-ის (1733-62) და მისი შვილის ირაკლი II-ის (1762-1798 წწ.) დროს. ფეოდალები ერთობ დასუსტდნენ. მეფის ძალაუფლება გაფართოვდა და მეფე ირაკლი II სცნეს (1790 წ. კონკრეტით) ქვეყანაში არსებული დამოუკიდებელი პოლიტიკური სამთავროების მეთაურად. მას შემდეგ, რაც იგი ამაოდ ეძებდა დახმარებას დასავლეთის ხელმწიფოებისგან, ქვეყნის შიდა და გარე ხირთუფლებმა აიძულეს იგი 1783 წელს დაეღო მეგობრობისა და მფარველობის (პროტექტორატის) ხელშეკრულება რუსეთის იმპერატორ ეკატერინე II-სთან. ამ ტრაქტატის მიხედვით რუსეთი კისრულობდა საქართველოს მფარველობას, ხელმწიფოს უტოვებდა შიდა ადმინისტრაციულ თავისუფლებას და ხელმძღვანელობდა საქართველოს გლეხობის სრულ დამოუკიდებლობას. საქართველოს მეფის გიორგი XII გარდაცვალების



შემდეგ (1800 წ.), მეფე ალექსანდრე I-მა, ცინიკურად დაარსდა ზემოაღნიშნული ტრაქტატი და გამოაცხადა რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსია (1801 წ.). გაუქმდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, იგი დაექვემდებარა რუსულ სინოდს და მისი მეთაურად კათალიკოსი ანტონ II, 1811 წელს რუსეთში გაამწესეს. ქართველმა ხალხმა რუსეთის მფარველობის პერიოდში მრავალი ტანჯვა გამოაწარა: საქართველოს ჩამოერთვა ეკლესიების უმრავლესობა, მოხდა ეკლესიამონასტრების მისაკუთრება, სკოლებში შეიხდებოდა ქართული ენის სწავლება და გაუქმდა წირვა-ლოცვა ქართულად; ძარცვავდნენ და ანადგურებდნენ ეროვნული კულტურის ნიმუშებს. რუსეთის იმპერია 1917 წელს განადგურდა. 1918 წლის 26 მაისს საქართველომ აღიდგინა ადრინდელი დამოუკიდებლობა. საუბედუროდ, ძალაუფლება სოციალისტ-მენშევიკების ხელში გადავიდა, რომელთაც სრული უფარდებობა და უკოდინრობა გამოიხინეს ეროვნული ინტერესებისადმი, შეეცადნენ მარქსისტული იდეოლოგიის გავრცელებას და ზიანი მოაყენეს ხალხსა და ქრისტიანულ რელიგიას. საქართველოს ბოლშევიკური პარტიის ხელშეწყობით ბოლშევიკური რუსეთი 1921 წელს კვლავ დაესხა თავს საქართველოს. ბოლშევიკების მიერ ოკუპირებული ქვეყანა აღმოჩნდა შეერთებული საბჭოთა კავშირთან, როგორც ამიერკავკასიის ავტონომიური რესპუბლიკა. ავტონომიური საქართველოს ეკლესიაც განთავისუფლდა რუსეთის სინოდის უფლისაგან. „სრულად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის“ მეთაურობით იგი დამოუკიდებლად გამოცხადდა (1917 წ.).

საქართველოს ძალიან ძველი კავშირ-ერთიერთობა აქვს რომის ეკლესიასთან. ჯერ კიდევ კათალიკოსმა კირიოს I-მა (VII ს-ის დასაწყისი) თხოვნით მიმართა წმ. გრიგოლ დიდს, რთვა მიეცა ერეტიკოსების საკითხის განსაზღვრაში. ხომეს მონიშნა იტალიის განმარტულ პოლემიკაში კირიოსს მხარა დაუჭირეს „რომაელებმა“, რომელთა რწმენაც მათთვის *suprema lex* იყო. IX საუკუნეში ქართველი წმ. ილარიონი ეპყუმრა რომს, სადაც მან ორი წელი დაყო, რათა პატრივი მიეგო წმ. პეტრეს აღმსარებლობისათვის და იქ დასაფლავებული „წმინდა მამებისათვის“. საქართველო, რომელიც არ მონაწილეობდა ხატთმებრძოლების კონფლიქტში, საკმაოდ ჩამორჩა ფოტისა და მიქელ კერულარიოსის დროის დისკუსიებს. უფრო მეტიც, ათონის მთაზე მდებარე ქართული ივიროსის მონასტრის ბერმა წმ. გიორგიმ 1065 წელს ბიზანციის იმპერატორის კონსტანტინე დეკას და მისი სამღვდელთების თანხმადწრებით ბრწინვალედ დაიწვა რომის ეკლესია და მისდამი შეურყეველი რწმენა. ჩანს, რომ 1205-10 წწ. ათონის მთის ქართველი ბერები *azymis*-ის ლიტურგიის ჩაწარებაშიც კი ექვემდებარებოდნენ ლათინებს. XIII ს-დან ეს დამოკიდებულება უფრო



ინტენსიური შეიქმნა. მისიორიუს III-მ (1216-1227) მოიწვია მეფე გიორგი (1212-1223) წმინდა ადგილების განთავისუფლებაში მონაწილეობის მისაღებად. გრიგოლ IX-მ (1227-1241) რუსუდან დედოფალს (1223-1247) გაუგზავნა უმცროსი ძმები და სიხოვა, კარგად მიეღო ისინი „in remissionem peccatorum“. ამასობაში ქვეყანაში შემოიჭრნენ მონღოლები და ყველაფერი ცეცხლის აღში გახვიეს. რუსუდანმა დახმარება სიხოვა რომის პაპს და სანაცვლოდ რომის ეკლესიასთან შეერთებას დაჰპირდა. 1240 წელს მოწერილ წერილში რომის პაპი იწონებდა დედოფლის კეთილგანწყობას და მოუწოდებდა, ეცნო რომის ეკლესია, როგორც ყველა ეკლესიის „princeps et magistra“. გრიგოლ IX-ის წერილი პირველი დოკუმენტია, რომელიც შეხატულბლად მისწევს ქართული ეკლესიის გამოყოფას რომაული ეკლესიისაგან. აქედან იწყება მისიონერთა მოღვაწეობა საქართველოში. პირველად უმცროსი ძმები ჩამოვიდნენ, მათ მოეცნენ დომინიკანელები (XIII ს.) კათოლიკურმა მისიამ აქ ისეთი წარმატებებს მიაღწია, რომ 1328 წელს იოანე XXII-მ (1316-34) ეპისკოპოსის რუსიდეცია სმირნიდან თბილისში, საქართველოს დედაქალაქში გადაიტანა, ხოლო 1329 წლის დეკრეტით თბილისის ეპისკოპოსად დომინიკანელი ჯოვანი დი ფირენცე დანიშნა. 1349 წელს იგი ბერტრან კოლეტმა შეცვალა, ეს უკანასკნელი კი — ბერტრან პაჯესამ 1356 წელს.

სენეციუს ცნობილია შემდეგი ლათინი ეპისკოპოსები: ენრიკო რატი, დეონარდო დი ვილაკი (1391), ჯოვანი სან მაკელედან (1425), ალესანდრო (1450), ენრიკო ვოუსი (1462), ჯოვანი იემისკი (1469), ალბერტო ენგელი ალექსანდრე VI-ის დროს, ჯოვანი შნაიდერი (1507). ფლორენციის საეკლესიო კრებაში მონაწილეობა მიიღო ორმა ქართველმა: ერთმა მარტინოპოლიტმა და ერთმა სამოქალაქო პირმა, თუმცა მათ გაერთიანების დეკრეტს ხელი არ მოაწერეს. მისიონერთა ჩამოსვლა არც XVI ს-ში შეწყვეტილა. ავგუსტინელობა, კარმელიტთა, იეზუიტთა და სხვა ორდენების წარმომადგენლები ცდილობდნენ, დახმარება გაეწათ გადაჯაჭვული ქვეყნისათვის, რომელიც თურქეთმა და სპარსეთმა გაანანაგეს. ქართველითა სურვილით პაპმა ურბან VIII-მ 1628 წელს საქართველოში გაგზავნა იეატინელი მისიონერები. იეატინელები 1700 წლამდე დარჩნენ იქ. ამ მამათა დედალი საქართველოს ცხოვრებაში განსაკუთრებულია. მათი გავლენით კვლავ იფურსქება საქართველოს რელიგიური და კულტურული ცხოვრება. რომში Collegio Urbano-ს დაარსება თავის მხრივ უნდა უმაღლოდეს მისიონერული მოღვაწეობის გაფურსქვას საქართველოში. იეატინელების შემდეგ Propaganda Fide-მ იქ კაპუცინები გაგზავნა. მათი მისიონერული მოღვაწეობა, რომელიც ყველაზე ნაყოფიერი იყო, გრძელდებოდა 1661 წლიდან 1845 წლამდე. ამ წელს კი კაპუცინები



რუხებმა დაიხოვეს და თვითონ კავკასიის ბაქონ-პატრონები ქართველ კათოლიკეთა მრევლი აღვილობრივი სასულიერო ხელში გადავიდა, რომელთა უმრავლესობა სკამბილოს შუგურეკელი აღმსარებლობის ქართულ საკრებულოს მიეკუთვნებოდა.

პირველ მხოველით თბილდე ქართველ კათოლიკეთა რიცხვი 40000 აღწევდა, ხაბჭოთა საქართველოში მცხოვრები მოსახლეობისა კი დაახლოებით 3 000 000-ს, ცარისტული რეჟიმის დროს კათოლიკური საქართველო ექვემდებარებოდა კათოლიკე ეპისკოპოსს, რომლის რეზიდენციაც რუსეთში იყო. პირველი მხოველით თბის შემდეგ პაპის წმინდა ტახტმა იქ პაპის წარმომადგენელი მიაგვლინა, მაგრამ ეს უკანასკნელი მცირე დროითაც კი არ დარჩენილა თბილისში და დასამკვიდრებლად სპარსეთს გაემშურა.

ბიბლიოგრაფია: M.Brosset, Hist. de la G., 4voll., Pietroburgo 1849-59; მარამ დედოფლისეული „ქრთლის ცხოვრების“ ნუსხა, თბილისი, 1906; F. Holladak, Zwei Grundsteine zu einer gruzinischen Staats- und Rechtsgeschichte, Lipsia, 1907; M. Tamarau, Histoire du catholicisme en G., Tiflis, 1908; id., L'Eglise géorgienne, Roma, 1910; ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, თბილისი, 1913-14. 1928-29; P.Peters, Histores monastiques géorgiennes, in Anatoceta Boli 36-37 (1917-19), pp. 207 sgg.; W.E.B. Allen, A History of the Georgian People, Londra, 1932; I. Giavachisvili, Libro d'introduzione alla storia di Georgia, Tiflis 1937; G. Peradse, An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestina, in Georgia, 1937, pp. 181-246; anon., Vita della regina Tamar, Leningrado 1938; M. Tarchnisvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie G., in Kyrios, 5 (1940-41), pp. 177-93; R. Ivanizky Inghilo, La G., Roma 1941; R. Janin, s.v. in DTHC, VI, coll. 1239-89; ანონ., ანა დედოფლისეული „ქრთლის ცხოვრების ნუსხა“, თბილისი, 1942.

III. ღმრთობა. ქრისტიანობის მიღებასთან ერთად იწყება ქართული ლიტერატურა. ამის უძველეს დოკუმენტს წარმოადგენს ბოლნისის ტაძრის V საუკუნის დასასრულის კედლის წარწერა. ამ წარწერების გრაფიკულ, სტილისტურ და ლინგვისტურ თავისებურებებზე დაყრდნობით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართული ანბანი ქრისტესობამდე რამდენამე საუკუნით ადრე შექმნილეს. მისი თეოლოგიური შინაარსი ასევე ახაბუთებს ხალიტერატურო და საეკლესიო ენის შესაძინე განვითარებას.

რაც შეეხება ქართული ტექსტების მორფოლოგიურ კლასიფიკაციას, გამოყოფენ სამ ფორმას: ხანმეტს (ტარბობს ფონეტიკური პრეფიქსი ხ), პაემეტს (ტარბობს ფონეტიკური პრეფიქსი პ) და ნოთამაღვითს, რომელშიც პირველი ორი აღარ შეინიშნება. ყველაზე ძველი ტექსტები ხანმეტ ენას მიეკუთვნება, რომელიც თავის დასაბამს VII ს-ის დასასრულიდან იღებს. პაემეტო ტექსტები VIII ს-ით თარიღდება. IX ს-დან მოყოლებული კი შესაძენ ფორმა გამოიყენება.



XI ს-ის დასახსრულამდე ქართული ლიტერატურა შინაარსობრივად მხოლოდ სასულიეროა. XI ს-დან ჩნდება საერო ხასიათის ნაწარმოებები. აღსანიშნავია, რომ შუახაჯკუჩქების აღმოსავლეთის ქვეყნების ქრისტიან ხალხებს შორის მხოლოდ ქართველებს აქვთ საერო ლიტერატურა.

ქრონოლოგიურად საკვლეხიო ლიტერატურა შემდეგნაირად შეიძლება წარმოვადგინოთ: V-VII სს.-ით თარიღდება ბოლნისის ხოთის, მცხეთის ჯვრის, ხევის და სხვა ტაძრების ეპიგრაფიკული წარწერები. ამავე საჯკუჩქებს მიეკუთვნება ბიბლიური, პატრისტიკული, ლიტურგიკული, აპოკრიფული შინაარსის ხანმეტი ტექსტების დიდი უმრავლესობა. V ს-ს მიეკუთვნება წმ. შუშანიკის წამება, რომელიც დაწერა „მღვდელმა იოანემ“. ერთ ხომხურ ვერსიაში გამოცემული ამ წმინდანის ცხოვრება სხვა არა არის რა, თუ არა ქართული ტექსტის ცენტრაციური გადაკეთება.

VI ს-ს მიეკუთვნება გაქრისტიანებული არაბის, წმ. ვესტათი მცხეთელის მარტვილობა (გამოცემულია: Sitzungsberichte der preuss. Akademie der Wissenschaften, 1901, p. 875). ახვე VI-VII სს-ებს მიეკუთვნება იოანე ბოლნელის ქადაგებანი (გამოც. მ.ჯანაშვილის მიერ. ტფ. 1911; M. Tarchnisiṽili, Zwei Lektionarfragmente, in Kyrios, 6 [1942], pp. 16-19). ჩვენამდე მოაღწია კათალიკოს კირიონ I-ის რამდენიმე ეპისტოლეუმ, რომლებიც ხომხურ ეპისტოლეოთა წიგნშია შემონახული.

ცნობისათვის გავიხსენოთ, რომ სოხოშიქის მიხედვით, ევაგრე პონტოელი წარმოშობით ქართველია, ხოლო პეტრე იბერის ცხოვრება ახვე შემოგვრნა ერთი ქართული ვერსიის მიხედვით (გამოც. Марр Н. Православный Палестинский Сборник, 16 [1896, II], ст. 1-119).

ამასთანავე, VIII ს-ეს განეკუთვნება, „კოლაელ ერმათა წამება“ (Марр Н., Тексты и разыскания по Армяно-Грузинской филологии, 5 [1903], ст. 55), წმ. აბო თბილელის წამება (ed. Texte und Unters., nuova serie, 13, IV], Lipsia 1905) და, სავარაუდოა, ლეონტი პროველის ისტორიული ნაწარმოებიც, რომელშიც შუდის მუვეთა ცხოვრება და ქართლის მოქცევა. მოქცევის იდეა უნდა მიეკუთვნებოდეს დიაკვან გრიგოლს, რომელიც VII ს-მდე ცხოვრობდა. სხვადასხვა ვარიანტით შემოგვრნა ლეგენდა წმ. ნინოს შესახებ.

IX-XII სს.-ები ქართული ლიტერატურის ოქროს ხანაა. ამაზე მეტყველებს თარგმანები ხორეულიდან, ხომხურიდან, ბერძნულიდან, არაბულიდან თუ საკუთარი ჩანაფიქრის გამოხატულება. ამ თვითმყოფად ლიტერატურაში წამყვანი ადგილი უკავია საკვლეხიო პიმნოგრაფიას. იგი შემონახულია 978-88 წწ.-ის ხელნაწერში, რომლის ავტორია



სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მდებარე თშკის ტაძრის მძიველი მიქელ მოდრეკალი. ამჟებ კრებულში ითანე მტბეუარი, ეზრა, კალისტრია ითანე კურდანაჲ, ფილიპე, სტეფანე ხანახოძესე, დავით მტბეუარი და სხვანი მოიხსენებიან, როგორც ქართველი პამწიფრაფები. უფრო მეტიც, X ს-ში ხახელი გათქეც ხინის მიაზე მოღვაწე პამწიფრაფებმა: თანე მინწხმა, ვინჟე ფილიპემ და ითანე-ზოსიმემ. მომღვეწო ხაჯუნებს კი მიჯეუთენება წმ. გრაგოლ ხანციელის ცხოვრება, დაწერილი ბერის გიორგი მერწულეს მიერ (გაბოც. Март Н., Тексты и разыскания по Армяно-Грузинской филологии 6 [1911]), წმ. გობრონის მარწვილობა, დაწერილი სტეფანე მტბეუარის მიერ, და შეიძლება 13 ასურელი მამის ცხოვრებაც, რომელიც კათალიკოს აბოტე II ან არსენ I მიწერება; აბდოს ნკურსელის მარწვილობა შესამდგენელია VI-VII სს-ებს მიჯეუთენებოდეს. მევე არხილის (688-718 წ.) მარწვილობა კი IX ს-ით თარიღდება.

თქრის ხანის ყველაზე დიდი წარმომადგენლები, რომელთა მოღვაწეობის პერიოდი ემთხვევა ბიზანტიის გავლენას საქართველოზე, შემდეგი ავტორები არიან: 1. ექვთიმე მთაწმიდელი, ათონის მთის ივერთა მონასტრის ბერი (1006-28), მღვდელმთავარ ითანეს შვილი, რომელმაც ბარდა სკლიაროსის დამმარცხებლის, მღვდელმთავარ თორნიკე ერისთავის დახმარებით დააარსა ეს მონასტერი. მონასტერს ეწოდება პორტაიქისა, სხვანაირად რომ ვთქვათ, „კარსაწინა ღვთაშ-შობელი“. ექვთიმე თარგმნიდა ბერძნულადან. დაახლოებით განსხვავებული თემატიკის 80 შრომა შექმნა და გადაამუშავა; ამასთანავე ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა კარგად ცნობილი „საბრძნე ბაღავარისა“. თავისი ბრწენივალე კლასიკური სტილის წაკლებით ექვთიმე შუა ხაჯუნეების საქართველოს აღბათ ყველაზე ცნობილი და დავასებული ავტორია. 2. გიორგი ათონელიც ივერთა მონასტრის ბერია (გარდაიცვალა 1065 წელს). მან აღწერა ექვთიმე ათონელის და მისი მამის ითანეს ცხოვრება. თარგმნიდა ბერძნულადან. ხელახლა გადაამუშავა ახალი აღთქმის, კანონიკური სამართლის, ლიტურგიკის, დოგმატიკის, პაგიოფრაფის მრავალი წიგნი. 3. ევფემ მკორე (დაიბადა 1027 წელს, გარდაიცვალა 1103 წლამდე), ანკიოქის მახლობლად მდებარე ხახწაულთხიქელი მთისა და შავი მთის ქართული მონასტრების ბერი. მისი სამწერლო მოღვაწეობა მეტიდ მრავალფეროვანი და მრავალმხრივია. გამოირჩევა ფილოსოფიური თხზულებების თარგმნის მაღალმეცნიერული ტექნიკით, მათთვის ლექსიკონებისა და სქოლიოების დართვით. სხვათა შორის მან თარგმნა ითანე დამასკელის *κερδισαριολογικα* („თავნი ხაველასოფიოსიასა სწავლეულებისანი“) და *'εκδοσις πιστων* („გარდამოცემა უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისა“), დიონისე არეოპაგელი სქოლიოებით და პალოდის „ლაგსიაკონი“.

იმ დროს, როცა ეს სამი ბერი საზღვარგარეთი, ბიზანტიის იმპერიაში მოღვაწეობდა, საქართველოში იქმნებოდა კულტურის ახალი კერები. ფილოსოფიასა და თეოლოგიის უმაღლესი სკოლები, ე.წ. უნივერსიტეტები ან აკადემიები, როგორცაა იყალიბის აკადემია კახეთში (აღმოსავლეთი საქართველო) და გელათის აკადემია ქუთაისის მახლობლად (დასავლეთი საქართველო). ეს უკანასკნელი დააარსა მეფე დავით აღმაშენებელმა, ხოლო ქვეყნის განსწავლულ ადამიანებს იწვევდა. მათ შორის იყვნენ არსენ იყალითელი, იოანე პეტრიწი, თეოფილე ხუცეს-მონაზონი, იოანე ტარიჭხიძე, ქართლის კათალიკოსი იოანე და სხვანი.

1. არსენ იყალითელი — „განმანათლებელი ყოველია გელესიათა“ დაიბადა იყალითში, დაახლოებით XI-XII სს.-ებში. სავარაუდოა, რომ არსენმა გაიარა მიქაელ ფსელთის საუნივერსიტეტო კურსი კონსტანტინოპოლში, ხოლო იქ ხორიაში გაემზავრა და უფრო მეტად მოწაფე გახდა. დავით აღმაშენებლის მოწვევის მიღების შემდეგ არსენი საქართველოს გამოეპარა და თავისი ცნობილი სამეცნიერო ნაშრომები მოუტანა ჯერ გელათს, შემდეგ კი განიქმულ მონასტერს შაო-მღვიმეს, დაბოლოს, იყალითს. არსენი განსაკუთრებით ცნობილია თავისი დიდი კომპლექტური ნაშრომით — „დოგმატიკონით.“ ამ თხზულებას შეადგენს შემდეგი ნაშრომები: ა) 32 პოლემიკური ხასიათის თხზულება; ამათგან 6 მიმართულია ნესტორიანელთა, 6 მონოთეიზტთა, 3 სომხების, 6 ურათთა, 9 მამხლადიანთა, 2 ორიგენის მიმდევართა წინააღმდეგ; ბ) 16 დოგმატურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი; გ) 5 სეკობრივი ხასიათის ნაშრომი.

2. იოანე პეტრიწი. სავარაუდოა, რომ ისიც უფრო მეტად მოწაფე იყო. პეტრიწი გახლდათ ბულგარეთის ქართული მონასტრის — პეტრიწონის ბერი (აქედანვეა მისი სახელიც). კონსტანტინოპოლში მიქაელ ფსელთის მეოცადიერებით სწავლობდა. საქართველოში დაბრუნებისთანავე გელათში დაემკვიდრა, ხოლო კრიტიკ ნაყოფიერ სამეცნიერო და ლიტერატურულ მოღვაწეობას მაპო ხელი. უნავერსადური ნიჭის წყალობით იმ დროის მეცნიერებსა და ხელოვნების ექვეა დარგს დაეუჭლა: ფილოსოფიას, თეოლოგიას, ლიტურგიკას, პავთოგრაფიას, პოეზიას, გრამატიკას, რიტორიკას, მუსიკას, ასტრონომიას. მანამ მანც სახელი გაითქვა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით. ამ მოღვაწეობას მოჰყვა მისი დევნა-შევიწროება ბერძენთა და ქართველთა შრიდან. პეტრიწმა თარგმნა და კომენტარებით გააწყო პროკლეს *Στοιχειώσις θεολογική Elementa o Liber de causis* [კეპლანი დუთისმეტყველებითი], არისტოტელეს *Τὰ τοπιζὰ* და *Περὶ κινήσεως* (ორივე დაკარგულია) და ნემესიოს ემპელის *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (ბუნებისათვის კაცისა). ამ თარგმანების საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ პეტრიწი კარგად იცნობდა



ბერძენ მწერლებსა და ფილოსოფოსებს, სწორედ ამან მოხცა საშუალება ნ.მარს, დაეწერა: „X და XI სს-ებში ფილოსოფიის დარგში ქართველებმა დაინტერესებულნი იყვნენ იმავე საკითხებით, რაც ანტიკურეზებდით მათი თანამედროვეობის პირველ ინტელექტუალებს, როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში, მაგრამ სხვებისაგან (მაგ. დასავლეთისაგან) განსხვავებით, ქართველებმა იმ დროში ყველაზე აღწერ გამოიქვეს თავიანთი მოხატუბა თანამედროვე ფილოსოფიის მიმდინარე საკითხებზე, ერთობ ხამაგალითოდ ახალიზებდნენ ტექსტს და უშუალოდ ბერძენულ ხელნაწერებზე მუშაობდნენ“ (Marr H., Иоан Петрицкий грузинский неоплатоник XI-XII вв. В сб. Записки Восточн. отдл. археол.Общества, 19 [1909], ст. 113). ფილოსოფიას პეტრიწი განსხვავდა როგორც ancilla Theologiae და ცდილობდა, მისი საშუალებით (სტუდენტური ფილოსოფია, თეორია) დაესაბუთებინა „ერთის“ (ღმერთის) და სამების არსებობა, მნიშვნელოვანი დეტალების უპირატეხობა და მისი ეპოქის ეპიკურიზმი. (იხ. Joannis Petritzii opera, I, Procli Diadochi Στοιχειωσις θεολογικη versio iberica, Tiflis 1940. Ed. da S.Kauchtschtschvili. II. 1. შეიცავს იმავე აუქტორის მიერ გამოცემულ პროკლეს კომენტარს (იხ. ასევე E.R. Dodds, Proclus the Elements of Theology, Oxford 1933). პეტრიწის დიდი შვარველი, დავით აღმაშენებელი, ასევე ცნობილია, როგორც სახელმწიფოებრივი პოეტი და თეოლოგი; მან დაწერა „გალობანი ხინაწლისანი“, რომელშიც მოიხსენიება მეფე დავითი.

ოქროს ხანაში შექმნილი ნაშრომების უმრავლესობა ისტორიული ხასიათისაა: ჯუანშერის ქრონიკა (სავარაუდოდ IX ს.), სუმბათის ბაგრატიონთა ისტორია (XI ს.), აფხაზეთის ისტორია (X-XI სს.), ისტორიული ნაშრომები მეფე გიორგი II ბრწყინვალის, მეფე დავითის, მეფე გიორგი III-ის (გარდ. 1184 წ.), მეფე თამარის შესახებ. ქართულ თარგმანებში შემორჩენილია მრავალი ისეთი აპოკრიფული, პაგოთგრაფიული, დიაკურგიკული და პატერიკული ხასიათის ნაშრომები, რომლებიც თარგმანში უკვე აღარ არსებობს, მაგალითად, გ.ნ.ბონენის პუბლიკაციები (In Texte und Unters., 23 II, Lipsia 1902), იპოლიტე რომაელის ქართულ ენაზე შემოსახული ნაშრომები. 1911 წლიდან მოყოლებული პ.პეტერსის მიერ Analecta Bollandiana-ში გამოქვეყნებული პაგოთგრაფიული ნაწარმოებები (ამას გარდა იხ. კ. კეკელიძე ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები, I, თბილისი, 1938; II, თბილისი, 1946).

იოანე პეტრიწს თავისი საქმის გამგრძელებლები არ კუთვნიან. მონღოლთა სამსაუკუნოვანი ბატონობის შემდეგ ქვეყანამ თანდათანობით შეძლო სპარსული კულტურისა და



ლათინი მისიონერების გავლენით თავი დაეღწია დაცემისათვის.

ეროვნული აღორძინების ამ პერიოდში, რომელიც XVI-XIX სს-ებს მოიცავს, აღსანიშნავნი არიან: სკუფანო პაულინი, ვინც ქართველი ბერის ნიკეიორე ირბახის დახმარებით შექმნა დაებეჭდა პირველი ქართული წიგნი — ქართულ-იტალიური ლექსიკონი (რომი, 1629 წ.); თეატინელი მისიონერი მამალე თავისი წიგნით: *Syntagmata linguarum orientalium quae in G. religionibus audiuntur* (რომი, 1670); ასევე თეატინელი მისიონერი პაკაჩელი (გარდ. 1695 წ.), რომელიც დიდი მნიშვნელობის მსატყვარიც იყო. ყველაზე ცნობილ ისტორიოგრაფებს შორისაც კი გამოიძინევა მუვე ვახტანგ VI (გარდ. 1737 წ.). მას გუგუიზის რედაქცია ქართული ქრონიკებისა, რომლებიც „ქართლის ცხოვრების“ სახელწოდებით არის ცნობილი. 1469 წლიდან 1744 წლამდე ვახტანგის ქრონიკები განაგრძობს მისმა შვილმა ვახუშტმა. ამას გარდა, ვახტანგ VI-მ გამოსცა ქართული სამართლის წიგნის კრებული.

პირველი პერიოდის საეკლესიო კანონებიდან მხოლოდ მცირედიან შემორჩენილი: 1103 წლის რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების კანონები, 1263 წლის საეკლესიო კრებების დადგენილება, ქართლის კათალიკოსის მადლაქას და აფხაზეთის კათალიკოსის ევდემონის (XVI ს.) გადაწვევილებიანი, რომლებიც ვახტანგის კოდექსში არის შეტანილი, გრიგოლ სამთავნელის მიმართვა თავისი ეპარქიისადმი (1549).

მუვე ვახტანგის დიდი თანამოაზრე იყო თავადი სულხან ორბელიანი, რომელიც ბურად აღიკვეცა და ეწოდა საბა (გარდ. 1725 წ.). საბამ მოგვიანებით მიიღო კათოლიკობა და დიპლომატიური მისიით ეწვია რომის პაპს და საფრანგეთის მეფეს დღე XIV. ქართველი კათოლიკეებისათვის მან შეადგინა კაცებისმო და ბიბლიის სიმფონია-ლექსიკონი. ასევე შეადგინა დიდი მნიშვნელობის მქონე ლექსიკონი და დაწერა წიგნი „მოგზაურობა ევროპაში“.

ამ ეპოქის ყველაზე დიდი გენია არის ანტონ I კათალიკოსი (1720—1788), მუვე იესეს შვილი. ანტონ I-მა ასევე მიიღო კათოლიკობა, რის გამოც თანამედრობიდან გადააყენეს და რუსეთს გადაეცეს. იქ ანტონ I გაამართლეს და მოუხსნეს ერესის ბრალდება. მუვე ორაკლი II-მ ანტონ I-ს კვლავ დაუბრუნა საკათალიკოსო ტახტი და მან არაჩვეულებრივი მუშაობა გააჩინა ეკლესიაში და საერთოდ ქვეყანაში. კათოლიკე მისიონერების გავლენით ანტონ I-მა წამოაყალიბა სკოლები, შექმნა საერთო სახალხო განათლების სისტემა და ისეთი დიდი წარმატებით ასწავლიდა, რომ ამის გამო XVIII ს-ეს ანტონის საჯერზე ეწოდა.

ანტონ I-ის მრავალრიცხოვან ნაშრომებს შორის, რომლებიც საეკლესიო და საერო მეცნიერების თითქმის ყველა დარგს მოიცავს,



აღსანიშნავია შემდეგი: ფრ. ბაუმაისერის ფილოლოგიის გადაკითხული ქართული ვარიანტი, სხვა მრავალი ფილოლოგიური ნაშრომის რეკონსტრუქციის სახელმძღვანელო, თეოლოგიური ტრაქტატი 4 ტომად, მარტიოლოგია, დიდი ნაშრომი ლექსთწიგების შესახებ — „წიგბუნისეცხობა“, რომელიც 4000 იამბიკური ლექსისაგან შედგება, ეროვნული გმირების ცხოვრების ამსახველი კრებული, კათალიკოსმა ასევე დატოვა მისეცხური ნაშრომი მეფის უფლებების შესახებ და პოლემიკურ-დოგმატიკური ხასიათის ნაშრომი „შაბმეცხველება“.

1801 წელს დამოუკიდებლობის დაკარგვის შემდეგ, როცა ქვეყანა უკვე მზად იყო მოქცეულიყო დასავლეთის გავლენის ქვეშ, საქართველოს ყველაზე უფრო სახელმძღვანელო მწერლები გამოდვიძებული ეროვნული შეგნების შენარჩუნებას ცდილობენ.

არსებული მინაცემებით დღეს საქართველოში დაახლოებით 400 დაწეებით სკოლაა 510 000 მოსწავლით, 22 უმაღლესი სასწავლებელი, დაახლოებით 100-მდე მუზეუმი და სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი. კულტურული ცენტრია თბილისი, აქ არის სახელმწიფო უნივერსიტეტი (დაარსდა 1918 წელს), რომელსაც 10 ფაკულტეტი აქვს, და სადაც 4000 სტუდენტი სწავლობს; მეცნიერებათა აკადემია და სხვა ინსტიტუტები, არქივი, სადაც დაახლოებით 10 000 ხელნაწერია, იბეჭდება სხვადასხვა პერიოდული გამოცემა, როგორცაა უნივერსიტეტის, საქართველოს მუზეუმის, ისტორიისა და ისტორიული კვლევების „მოამბეები“ (ბიულეტენები) და სხვა.

ბიბლიოგრაფია: G.Peradse. Die altgeorgische Literatur und ihre Probleme. in Oriens Christianus. 3 (1921). 2^a serie. pp. 205-22; კვეციანი. ქართული ლატინატურის ისტორია. ტ.2. თბილისი 1923-24; R.P.Blake. Georgian Theological Literature, in The Journal of Theological Studies. 26 (1925). pp. 50-64; G.Peradse. Die altchristliche Literatur in der georgischen Überlieferung. in Oriens Christianus. 3-8 (1930-33). p. 109 sgg.; J.Simon. Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens. in Orientalia. 3 (1934). 98-104; J.Karst. Littérature géorgienne chrétienne. Paris 1934; K. Kekelidze. Monumenta hagiographica georgica. 2 voll., Tiflis. 1938-46; C.Tumanoff. Medieval Georgian Historical Literature (თარგმანი) 1 (1943). pp. 139-82; ibid., 5 (1947). pp. 340-44.

IV. ღვთისმსახურება. — საქართველოში ღვთისმსახურება თავდაპირველად საბერძნეთიდან ჩამოსული მხიონერების ენაზე მიმდინარეობდა, მაგრამ მალე ბერძნული ენა საღაპარაკო ენათ შეიცვალა. უკვე V ს-ში წმ. საბამ (გარდაიცვალა 532 წელს) ხება დართო ქართველ ბერებს, მსახურება თავიანთ ენაზე ჩატარებისათ, თუმცა ეამისწირვა საერთო ენაზე უნდა შესრულებულიყო. ღვთისმსახურება მილიანად ქართულად მიმდინარეობდა, ყოველ შემთხვევაში ასე იყო VI ს-მდე. შემდეგ კი VIII-IX სს.-ში ეს უფლება აღმოსავლეთ

საქართველოდან (ანტიკური იბერიიდან) დასავლეთზეც გავრცელდა. სადაც მანამდე ბერძნული დომინირებდა.

ლიტურგიკული ტექსტების უძველესი ქართული თარგმანები ნათლად მოწმობენ, რომ ქართული ღვთისმსახურება თავიდანვე იერუსალიმის ცკლესიის ლიტურგიკას მისდევდა ფაქტურად თარხნიშვილის მიერ გამოქვეყნებულ V-VIII სს.-ების ორი ფრაგმენტი და კველიძის მიერ გამოცემული VII-VIII სს.-ების იერუსალიმის კანონარი, იერუსალიმის ცკლესიის ღვთისმსახურებას მოიცავს, საიდანაც მომდინარეობს უძველესი ქართული წირვა-ლოცვა(ც. წმ. იაკობის გამისწირვა მრავალ ხელნაწერშია შემონახული. მათ შორის ყველაზე ადრინდელი X ს.-ეს მიეკუთვნება: ორი ხინის მთაზე, ერთი — გრაცში, ერთი — ვატიკანის ბიბლიოთეკაში, დანარჩენი საქართველოში.

იერუსალიმური ღვთისმსახურება საქართველოში X ს.-მდე გამოიყენებოდა. X-XI სს.-ში ექვთიმე და გიორგი ათონელებმა ქართულად თარგმნეს კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის ტაძრის სენაქსარი, რომელმაც თანდათანობით შეცვალა იერუსალიმური ღვთისმსახურება. XII ს.-ში ითარგმნა საბაქმინდის „ტიპიკონი“, რომლითაც ანტიოქიის მახლობლად მდებარე წმ. სვიმონ მესვეტის მონასტრის ბერები ხელმძღვანელობდნენ. ეს „ტიპიკონი“, რომელიც ცნობილი იყო და გამოიყენებოდა ტაო-კლარჯეთის ქართულ მონასტრებში, შესაძლებელია ათონზეც, იხმარებოდა XVII ს.-მდე, როდესაც კათალიკოსებმა ბესარიონმა და ანტონ I-მა (XVIII ს.) იგი სლავური ტექსტის საფუძველზე შეაწიორეს. წმინდა წერილის კითხვა, ბიბლიური საკითხავებისა და ფსალმუნების თანამძღვრობა, ზუსტად მიყვებოდა სენაქსარისა და ტიპიკონის ისტორიულ განვითარებას.

ქართულ ეკსპოლოგიონში შედის კონდაკი, რომელიც მოიცავს ზუსტად ფორმულირებულ ლიტურგიკულ ტექსტებს (გამისწირვის წესს), და კურთხევას.

1. კონდაკი მოიცავს წმ. იაკობის, წმ. ბასილის, წმ. თანე ოქროპირის, წმ. პეტრეს გამისწირვებს და ხიწმინდის განახლების წესს. წმ. იაკობის გამისწირვის არსებული ტექსტის პირველი თარგმანი VII-VIII სს.-ებს მიეკუთვნება, წმ. ბასილისა და წმ. თანე ოქროპირისა კი — VIII ს.-ს. სავარაუდოა, რომ წმ. პეტრეს გამისწირვის პირველი თარგმანი IX ს.-შია შესრულებული, რომელიც თავისი არქაული სტილით იხეთივე ძველი ნაწი, როგორც წმ. იაკობის გამისწირვის ენა. ხიწმინდის განახლების წესი შემონახულია როგორც საქართველოში არსებულ მრავალ ხელნაწერში, ასევე საზღვარგარეთაც (ვატიკანის ბიბლიოთეკა, გრაცი, ხინის მთა). ყველაზე უფრო ძველი ხელნაწერი, აღბათ, გრაცისაა, რომლის ავტორი მითითებული არ არის, მაშინ როცა ხინის მთის ტექსტი წმ. ბასილს უნდა ეკუთვნოდეს. უფრო

გვიანდელ ტექსტებში ჩნდება წმ. გრიგოლის სახელი.

საქართველოში წმ. იაკობის ეპისკოპოსა X-XI ს-მდე გამოიყენებოდა. ამ პერიოდში შემოიღეს წმ. ბასილისა და იოანე ოქროპირის ეპისკოპოსები, რომლებიც ხელახლა თარგმნა გიორგი მთაწმინდელმა. კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ფილოთეოსის (XIV ს.) რედაქციამ XVII ს.-ში მოაღწია საქართველოში. XVIII ს.-ში კათალიკოსმა ანტონ I-მა სლავური ტექსტების საფუძველზე გადახინჯა ლათინურების წესების ქართული ტექსტები.

2. კუროხევანი პალესტინური წარმოშობისაა. X და XI სს.-ებში ექვთიმე და გიორგი ათონელებმა თარგმნეს წმინდა სოფიის ტაძრის კუროხევანი. XVIII ს.-ში კვიპრიანე სამთავნელმა ბერძნულიდან თარგმნა კუროხევანის ახალი ვერსია. სხვა ლიტურგიკული წიგნებია: ხმანი (*ჩუჯი*), რომელიც მოიცავს კვირა დღისა და შვიდეულის სადა დღეების პირველ ოთხ ხმას; გვერდნი, რომელიც შეიცავს სხვა ოთხ გვერდით ხმას (*ჩუჯი პლაცო*). ოქტოიხოსი და პარაკლიტონი ექვთიმემ და გიორგიმ თარგმნეს ქართულად. მათ ასევე თარგმნეს მარხვანი და ზატყანი, რომელთაც ადრე „ხვედრნი“ ეწოდებოდა. „ხვედრნის“ ტექსტი, დაცული IX ს.-ის ხელნაწერში, ერთი საჯკუნით აღინიშნა. ტერმინი „თოუენი“ XI ს.-ში შემოიღეს ათონის მთაზე. უძველესი დროიდან მას „ზატყი“ ეწოდებოდა და წელიწადის ყველა დღესასწაულის მსახურებას მოიცავდა. თოუენის კიდევ ერთი სახელწოდებაა „ადგარი“, რომელიც უკვე VIII-IX სს.-შია ცნობილი. ჯამნი და ტიპიკონი შეიცავდა საღვთისმსახურო წესებს. ჭეშმარიტად ქართული ნაშრომია გულანი; იგი მოიცავს ყველა საღვთისმსახურო წიგნს, რომელთაც წლის განმავლობაში კითხულობდნენ.

ეკლესიის უნიკალურ კალენდარს ერთვის ეროვნული დღესასწაულები თავისი გალობებით და საქართველოს ეკლესიის მამების მიერ შედგენილი ჰიმნებით, მამებისა, როგორებიც არიან: მიქაელ მოდრეკილი (X ს.), ზოსიმე, ეზრა, იოანე პეტრიწი, ნიკოლოზ კათალიკოსი, იოანე შავთელი, იოანე ანელი (X-XII სს.), არსენ კათალიკოსი, საბა, ნიკოლოზი (XII-XVI სს.), ანტონ I კათალიკოსი და სხვანი.

XII ს.-დან მოყოლებული ქართული ხიმღერა სამხშიანი იყო და განსხვავდებოდა ბერძნულისაგან. ბალსამონის მიხედვით ეკლესიის ქართული წირვის დროს ქართველები არ იყენებდნენ Zcon-ს. მისი გამოყენება უფრო გვიან უნდა ყოფილიყო შემოღებული, ყოველ შემთხვევაში, შუასაუკუნეების ლიტურგიკულ ხელნაწერებში იგი არ გვხვდება.

1716 წელს გამოვიდა კონდაკის პირველი ნაბეჭდი გამოცემა, 1713 წელს კი — ექსოლოგიონი, რომელიც სლავური ტექსტის მიხედვით არ ყოფილა გადამუშავებული.

აბაშვილი: Ed. Kurtz. Das Typikon des hl. Sabbas, in Byz. Zeitschrift 3 (1894), p. 169. Кекелидзе К., Литургические грузинские памятники, Тбилиси 1908; Его же, Древнегрузинский архипастырь, Тбилиси, 1912; Его же, Иерусалимский Канонарь VII века, Тбилиси, 1912.

კარგობიძე, ძველი ქართველი საეკლესიო ძეგლები, თბილისი, 1913;

H. Goussen, Über georgische Drucke, Fest-und Heiligen Kalender..., München – Gladbach, 1923;

Gr. Peradse, Les monuments liturgiques prébyzantins en langue géorgienne, in Le Muséon, 45 (1932), pp. 255-72;

id., Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens, in Kyrios, I (1936), pp. 74-49.

H. W. Codrington, The Liturgy of st. Peter, Münster 1936;

M. Tarchnišvili, Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. J. Chrysostomus in Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 14 (1938), pp. 74-94;

id., Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert, in Kyrios, 6 (1942), p. 1-28;

id., Eine neue georgische Jakobsliturgie, in Ephemerides Liturgicae, 62 (1948), pp. 49-82.

V. აბაშვილის თარგმანი. საქართველოში ანუ კავკასიის იბერიაში კონსტანტინე დიდის ხანაში წმ. ნინომ იქადაგა ქრისტიანული სარწმუნოება. პირველი მისიონერები „საბერძნეთიდან“ ჩამოვიდნენ. თავიდან ღვთისმსახურება ბერძნულ ენაზე ტარდებოდა, მაგრამ ძალიან მალე ბერძნული ენა ქართულით შეიცვალა, რაც თავის მხრივ გულისხმობდა წმინდა წიგნების თარგმნას იბერიულ ენაზე.

წმინდა წერილის პირველი თარგმანი თარიღდება V ს-ით: ვახტანგ მეფის (V ს.) დედამ ათარგმნა სახარება. VI ს.-ის დასაწყისში, პალესტინის წმ. საბას მონასტერში ქართველები ქართულად გალობდნენ.

სახარების ქართულ ვერსიაში გამოირჩევა სამი რედაქცია: ხანმეტო, საბაწმინდური (წმ. საბას მონასტრიდან) და ათონური (ათონის მთიდან). ყველაზე ძველი ხანმეტო ტექსტებია.

სოფიურთა მკვლევარის აზრით სახარების თარგმანი მომდინარეობს სირიულიდან სომხურის გზით. ამ თარგმანიდან ჩვენამდე მოღწეულია მნიშვნელოვანი ნაწყვეტი, რომელიც VI ს-ს მიეკუთვნება, და ოთხთავი, რომელიც 897 წლის ადამის ხელნაწერშია დაცული. VI-VII სს.-ში ამ თარგმანს მოჰყვა სახარების ახალი რევიზია ბერძნული ტექსტის საფუძველზე, რის შედეგადაც აღარ იხმარებოდა ძველი თარგმანი. ამ თარგმანის ტექსტი, რომელსაც აგრეთვე „წინადათონური“ ეწოდება,



შემორჩენილია მრავალ ხელნაწერში: მაგ.: ოპიზის (913), (936), პარხლის (973), ტბეთის (995) ხელნაწერში. ამ თარგმანში შედის ასევე სინის მთაზე შემონახული მოციქულთა ეპისტოლეები (977 წლის ხელნაწერი) და საქმე წმიდათა მოციქულთა (974 წლის ხელნაწერი).

X-XI სს.-ების განმავლობაში ახალმა აღთქმამ შემდგომი რევიზია განიცადა. რევიზია მოახდინეს ათონის ივერთა ქართული მონასტრის ბერებმა ექვთიმემ (გად. 1028 წ.) და გიორგიმ (გარდ. 1065 წ.). ეს ათონური თარგმანი, რომელიც ბერძნულ ტექსტს ემყარება, მოგვიანებით გადაიქცა ქართული კვლევის Textus receptus. საბაწმინდური თარგმანის შესახებ არაფერია ცნობილი.

ძველი აღთქმის თარგმანი V-VI სს.-დან იღებს დასაბამს, ყოველ შემთხვევაში, ნაწილობრივ მაინც, და საკმაოდ უახლოვდება სომხურ თარგმანს. ცნობილია ფსალმუნთა წიგნის სამი თარგმანი, რომელნიც წინ უსწრებენ X ს.-ეს. სხვა წიგნებიც მრავალ თარგმანშია შემონახული. ყველაზე უფრო ცნობილია ივირონის №1 ხელნაწერი 978 წლისა.

ძველი თარგმანები ძალზე მნიშვნელოვანია ახალი აღთქმის ტექსტის განხილვის თვალსაზრისით. ბლეიკის მიხედვით, ეს თარგმანი ბრწყინვალედაა ასახული კესარიულ რედაქციაში. ბაუმშტარკი კი, პირიქით, მას მიიჩნევს ტაციანეს დიათესარონის უახლოეს მონათესავედ და მიანნია, რომ ძველ აღთქმაში იგი ახლოს დგას ლუკიანეს ბერძნულ რედაქციასთან.

რაც შეეხება კანონს, მაკაბელთა წიგნები, რომლებიც ქართულ თარგმანში არ აღმოჩნდა, XVIII ს.-ში თარგმნეს სლავურიდან. იოანეს „აპოკალიფსის“ პირველი თარგმანი რედაქტირებული იყო ექვთიმე ათონელის მიერ 976-78 წწ.

დაბეჭდილი გამოცემები: VI. ბენეშევიჩმა 1909—11 წ. პეტერბურგში გამოაქვეყნა მათესა და მარკოზის სახარებები ტბეთისა და ოპიზის ხელნაწერების მიხედვით, ბლეიკმა მარკოზისა და მათეს სახარებები Patrologia Orientalia-ში, 20 (1928), და 24 (1933, ადიშის ხელნაწერის მიხ.). ფსალმუნის პირველი გამოცემა განახორციელა მუვე არნილმა მოსკოვში (1705 წ.) და სახარებისა კი მუვე ვახტანგმა თბილისში (1709 წ.). სრულად ძველი აღთქმა პირველად დაბეჭდა ბაქარ ბატონიშვილმა — მოსკოვში (1742-43 წწ.). ეს გამოცემა ხელახლა დაიბეჭდა თბილისში (1884 წ.) და კვლავივე გამოაქვეყნა კვლესასტეს ტექსტი ოთხი თარგმანის მიხედვით (Commentaria in Ecclesiastem Metrophanis metropolitae Smyrnensia, Tiflis, 1920).

ბიბლიოგრაფია: კაკელიძე, ქართული დიეტრატურის ისტორია, I. თბილისი, 1923, გვ. 31-33, 443-62.



R.P.Blake, The Caesarean Text of the Gospel of Mark, in *Harvard Theol. Rev.*, 21 (1928), pp. 286-395;

Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la laure d'Iviron au Mont Athos, in *Revue de l'Orient chrétien*, 3^e serie, 8 (1931-32), pp. 301-304;

S. Lyonnet, in M.-J. Lagrange, *Critique textuelle*, II, Paris, 1935, pp. 375-78, 383-86;

C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, in *Orientalia Christiana Anal.*, 123 (1939), pp. 83-88;

Mapp H., *Описание Грузинских рукописей Синайского монастыря*, 1940, с. 107;

M. Tarchnivi, Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert, in *Kyrios*, 6(1942), pp. 12-14.

VI. ხელშეწყობა. — ბოლო დროის გამოკვლევებმა კიდევ უფრო ნათელი და გახაგები გახადეს ქართული ხელოვნების მნიშვნელობა ანტიკური და შუასაუკუნეების აღმოსავლეთის ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიისათვის. ამ გამოკვლევებში ფაქტურად ჩანს დასაბამი ხელოვნებისა, პირველ რიგში კი ქართული არქიტექტურისა, უძველესი დროიდან მცირე აზიისა და მესოპოტამიის ხალხთა ქმნილებებიდან რომ მომდინარეობს, რომელთა შიამომავლებიც არიან ქართველები.

ქართულ ხელოვნებაში გამოიყოფა ორი პერიოდი: პირველი — IV-ს-დან IX ს-მდე, მეორე — IX ს-დან XVIII ს-მდე.

პირველი პერიოდი ხასიათდება განსაკუთრებული არქიტექტონური ფორმების განვითარებით, რაც აისახა დაგეგმარებაში, აგების თავისებურებებსა, ნაგებობის შიდა სივრცის დაყოფაზე და ნაგებობის გარეგან ფორმებში. მეორე პერიოდში ნაგებობის მონუმენტურობის გაძლიერების მიზნით განვითარდა და დაიხვეწა ანტიკური ფორმები; ამასთანავე გამდიდრდა მისი მორთულობა, რომელმაც თანდათან მოიპოვა თავისუფლება და ძველისაგან დამოუკიდებელი გახდა. ქართული არქიტექტურა ბევრ რამეში შუასაუკუნეების დასავლურ რომანულ სტილს ჰგავს.

საქართველოში წმინდა ნაგებობების სხვადასხვა სახეობაა: ბაზილიკური დაგეგმარებისა, მრგვალი, კვადრატული, რვაკუთხა და სხვა, სადაც აკეთდება ბაზილიკური ფორმის შერწყმა ცენტრალურ-გუმბათოვან გეგმასთან. ამგვარად, გვხვდება მხოლოდ ერთაფსიდიანი და ერთბაფიანი, ექვსაფსიდიანი და ოთხბაფიანი ეკლესიები, აგრეთვე ნაგებობები ორი ან სამი დაშენებული ეკლესიითაც. გუმბათიანი ეკლესიის გეგმა ძირითადად ბერძნული ჯურის ფორმისაა, მაგრამ ხშირად, აღმოსავლეთისაკენ მიმართული მხარე თავისი სიგრძით დანარჩენს აღემატება. გუმბათი ეწყობა ოთხ პილასტრს და პირდაპირ ედგება. შუასაუკუნეების ქართულ ეკლესიაში ძირითადად გვხვდება ერთბაფიანი, კონუსური ფორმის გუმბათი, რომელიც მრავალკუთხა



კარხელზეა აღმართული, აქვს სწორი და პატარა კოლონებანი ფანჯრები. ფასადი ხშირად ჯვრის გამოსახულებითა და დეკორითაა მორთული.

აქ წარმოდგენილია სია ზოგიერთი ქართული ეკლესიისა, რომლებიც საქართველოს ქრისტიანული ცხოვრების სხვადასხვა პერიოდშია აგებული:

IV საუკუნე: ნეკრესი, ბაზილიკა ქართლში.

V საუკუნე: ზეგანი, გუმბათიანი ეკლესია; ზედა შუამია, ბაზილიკა კახეთში; ურთა, სამნავიანი ბაზილიკა ტაო-კლარჯეთში, ექვთიმე თაყაიშვილის მიხედვით უძველესი ქართული წარწერიანი, რომელიც ჯერ არ არის გამოყურული; ბილნისი, ბაზილიკა ქართლში, 493 წ.

V-VI საუკუნეები: წყაროსთავი, სამნავიანი ბაზილიკა ტაო-კლარჯეთში.

VI საუკუნე: შიო-მღვიმე, მცხეთის ჯვარი, გუმბათიანი ეკლესიები ქართლში; ნინოწმინდა, გუმბათიანი ეკლესია კახეთში; ბიჭვინთა, გუმბათიანი ეკლესია აფხაზეთში.

VI-VII საუკუნეები: ჯვარი მცხეთისა; გაგაზი, გუმბათიანი ეკლესია კახეთში.

VII საუკუნე: ხაშვერისი; წრომი, გუმბათიანი ეკლესია ქართლში; კისხხევისა და დავითიანის გუმბათიანი ეკლესიები; წმ. გიორგისა და ნეკრესის, სამეკლესიანი ბაზილიკები კახეთში; ისისა და სუხბენი ტაო-კლარჯეთში; ანჩისხატი თბილისში; მარტვილისა სამეგრელოში (დასავლეთ საქართველოში).

VIII-IX საუკუნეები: ატენი, გუმბათიანი ეკლესია ქართლში; გურჯაანი ორგუმბათიანი ეკლესია; ნეკრესი და ვანნაძიანი, გუმბათიანი ეკლესიები კახეთში; ბანა, მრგვალი ეკლესია (გუმბათი აგებულია 888—923 წწ.) ტაო-კლარჯეთში, გერმანელი მოგზაურის კოხის მიხედვით იგი არის აღმოსავლეთის უმშვენიერესი ეკლესია კონსტანტინოპოლის წმ. სიოფის ტაძრის შემდეგ; ოაზი, გუმბათიანი ეკლესია კლარჯეთში (IX ს.).

X-XV საუკუნეები: მცხეთა (X-XI სს.), მანგლისი (XI ს.), თბილისის სიონი, მცხეთის სამთავრო, წილკანი-მცხეთის ჩრდილოეთით (XII ს.), სამთავისი (1050 წ.), თბილისის მეტეხი (XIII ს.), იკორია (1172 წ.), ფიტარეთი და წულრულაშენი (XIV ს.), ურბნისი, რუხი (XV ს.), ახტალა (XI-XII სს.) ერთაწმინდა (XII-XIII სს.), სამშვილდე (893—960 წწ.), აშურიანი (XI ს.) ქართლში. კახეთში მდებარეობს: ალავერდი და კვეტრა (X ს.), ბოჭორმა (XI ს.), ბოდბე, სამება — კაკახიონზე, ყაზბეგის მახლობლად, დასავლეთ საქართველოში; ზედა საქარა (X ს.), გელათი (XI ს.), ქუთაისი (1003 წ.), იგორი წმინდა



ნაწილების საგანძურით, კაცხი, ნიკორწმინდა და საგანე (XI ს.), დრანღა (IX-X სს.), მოქვი და ბედია (X ს.). სამცხეხა ტაო-კლარჯეთში: ზარზმა (XI ს.), კუმურდო (969 წ.), ვარძია (XII ს.), ტბეთი (918 წ.), დადაშენი (IX-X სს.), თიხთა ეკლესიის (IX-X სს.) ბაზილიკა, პარხალი (IX-X სს. ბაზილიკა), ოშკი (X ს.), ხახული (X ს.), იშხანი (IX-XI სს.), ექვქი (1009 წ.), საფარა (XIII-XIV სს.), ევლთა ეს ეკლესია (ვენეტიანურგუმბათოვანია. უძველესი არქიტექტურული ტრადიციები შეწყდა რუსეთის მიერ ქვეყნის დაპყრობის შემდეგ (XIX ს-ის დასაწყისი). ამ დროიდან ჭარბობს დასავლური ხელოვნების გავლენა.

დიდი მნიშვნელობისაა ქართული ფრესკები, ხაუცხოთა უბისის (XIII ს.) ფრესკები, რომლებშიც ასახულია ცნობილი ავტორების მხატვრული ინდივიდუალობა. მათ შორის აღსანიშნავია მხატვარი დამიანე. უფრო ძველი ფრესკები X ს.-ეს მიეკუთვნება: ბედია, ოშკი, ატენი, ხახული, შიო-მღვიმე, საორბისი, ფაენისი, იკვი — ქართლში. XII ს.-ის ფრესკები: ყიზლვისში, ახტალაში, ვარძიაში, ბუთანიაში — თბილისის მახლობლად, ტიმოთეს უბანში — ქართლში, საგანეში; XIII-XIV სს.-ით თარიღდება კედლის მხატვრობა ოხეთში, წალენჯიხაში — სამეგრელოში, ლიხნში — აფხაზეთში, ზარზმაში, საფარაში, ჭულე — ჯავახეთში, ნაბახტევში — ქართლში. კიდევ უფრო მრავალრიცხოვანია მომდევნო საუკუნის ფრესკები.

ასევე ძალზე საინტერესოა მოზაიკები, მაგალითად, წრომის მოზაიკა (VII-VIII სს.). ამ ეკლესიის აფხიდში გამოსახულია Traditio legis: ქრისტე დგას პეტრე და პავლე მოციქულებს შორის. მარჯვენა ხელი ზემოთ აქვს აყრილი, ხოლო მარცხენაში ღია გრაველი უჭირა; გრავნილზე სახარების ქართული ტექსტი წერია. გელათის მოზაიკა კი ბერძენ ოსტატს უნდა ეკუთვნოდეს. ასევე აღსანიშნავია ის ქართული მინიატურებიც, რომლებიც ჯერ-ჯერობით ნაკლებადაა შესწავლილი. ისინი მრავლადაა შემონახული ბიბლიურ და პატრისტიკულ ხელნაწერებში. ამ ხელნაწერთა შორის უძველესი IX ს-ს მიეკუთვნება. გამოსახულებები ერთობ დახვეწილი და მრავალფეროვანია და მოწმობენ, რომ ტექნიკას არაწვეულებრივად ფლობენ მხატვრები.

ასევე დიდ ინტერესს იწვევს ის წმინდა საგანძური, რომელიც მოიცავს ოქროსი და ვერცხლის შესრულებულ მრავალ ნამუშევარს. ცნობილია მთოქროვილი ვერცხლის ფორფიკებით შექმნილი, დიდი ზომის ხის ჯვრები; ჯვრებზე ბიბლიური სცენებისა და ქრისტიანული დღესასწაულების მთელი ციკლია გამოსახული. ჯვრები ხშირად 4 მკვრი სიმდლისაა. ისინი სამკვეთლოს წინაა აღმართული და ჭეშმარიტ



მორწმუნეთათვის ლიტურგიკული კატეხიზმის დანიშნულება აქვით ოქროსა და ვერცხლის ნამუშევრებს შორის მრავალი სხვაობა აღხანიშნავი: ქრისტე მაცხოვარი — სვანეთში (XII ს.), სვიმონ მესვეტე — მესქიაში (სვანეთში), XII ს-მდე; ხახულის ღვთისმშობლის ხატი, რომელსაც თაყვანს სცემდნენ XII ს-ში; წმ. გიორგის ხატი ალავერდში, შემკული კონსტანტინე III-ის მიერ X ს-ში; ფერიცვალებისა — ზარზმაში, შემკული 886 წელს, რომელიც უძველესი დათარიღებული ხატი საქართველოში; მარჯვლის, წიფის ხატები — სამეგრელოში. ყველაზე ცნობილი ნახატი ხატი არის „ღვთის პირისა“** რომელსაც ჯერ კიდევ VIII-IX სს-ში კლარჯეთის ანჩის საეპისკოპოსო ტაძარში სცემდნენ თაყვანს. ამჟამად ეს ხატი თბილისის ანჩისხატის ეკლესიაშია. გადმოცემის მიხედვით, იგი VI ს-ში ედგაში იყო დასვენებული. მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც კონსტანტინოპოლში გადაასვენეს, ხატი ამბროსიოლოზის ეკლესიაშია ნამოთხანეს საქართველოში. მას სხვაგვარად კიდევ უწოდებენ პორტაიტის ღვთისმშობელს (X ს.) ათონის მთის ქართული მონასტრიდან. მისი ახლი ინახება რუსეთში და „ივერსკაიას“ სახელწოდებითაა ცნობილი.

საქართველო ასევე მდიდარია ხეზე კვეთის უზადო ნამუშევრებით. მაგალითად: სვანეთის, მღვიმის, რკონის, მონასტრის, სვანის, იკვის ეკლესიების კარები. ასევე აღხანიშნავია კანკელის განსაკუთრებული სახეობა, რომელიც გვხვდება ქართულ ეკლესიაში და რომლის მსგავსი არ არსებობს მთელს აღმოსავლეთში. იგი იმთავითვე წარმოადგენდა არანვეულებრივი ხელამაზით ნაკვეთი ფიგურების მონოლითს. დღემდე შემონახულია, თუმცა ნაწილობრივ, ატენის (VIII-IX სს.), აგარის — იმერეთში, სოფარის, ბობისღერის — ტაოში, თვარის — სვანეთში (XI ს.) ეკლესიების კანკელები.

ძველ ქართულ ეკლესიებში სამკვეთლო, რომელიც საერთოდ თითხუთხა მონოლითაა, ნავისა და საკუთხელოს ყველაზე ამბლდებულ ადგილასაა და ძირითადი აფხადის კედელს ემთხვნება.

ცნობილია, ქართული ხელოვნების გავლენა იმ ხალხებზე, რომელთაც რაიმე კონტაქტი ჰქონიათ მასთან. კავკასიური ხელოვნების გამობრწყინება ასევე ფართოდ აისახა სომხურსა და რუსულ ხელოვნებაშიც.

ბიბლიოგრაფია: ზოგადი ნაშრომები:

J. Baltrušaitis, L'art médiéval en Géorgie et en Arménie. Parigi 1929, id., L'Eglise choisonnée en Orient et en Occident, ivi 1941;
N. Tolmatchevski, Les fresques de l'ancienne Georgie., Tiflis 1931;

** აქ აღებული არასწორად გადმოცემის ორი დამოკიდებული ხატის (მაცხოვრის ხელოვნებული ხატისა და პორტაიტის ღვთისმშობლის ხატის) ისტორიას.

D. Tschubinasvili, Die christliche Kunst im Kaukasus und ihr Verhältnis zur allgemeinen Kunstgeschichte, in Monatsschrift für Kunstwissenschaft, 7-9 (1922), p. 226; მისივე, შიხ მღვანის გამოსკაბული, თბილისის უნივერსიტეტის შიხში, 5(1925), გვ. 209-53; მისივე, ქართული არქიტექტურის განვითარების გზები, თბილისი, 1936; მისივე, Болнисский Сион, Тбилиси, 1940; მისივე, Памятники типа Джвари, Тбилиси, 1948. Меликсет-Беков, К вопросу об устройстве алтаря в древней Грузии Христианский Восток, I, (1916), ст. 310-12;

A. Baumstark, Eine georgische miniaturenfolge zum mathäusevangelium, in Oriens Christianus, nuova serie, 5 (1915), pp. 140-47; მისივე Eine georgische miniaturenfolge zum markusevangelium, ibid., 6 (1916), pp. 151-61.

J. Sauer, Die Kreuzkirche von Mychel (Georgien) in ihrer geschichtlichen Bedeutung, in Römische Quartalschrift, 39 (1931), pp. 607-12;

G.P. Kirsch, Sulla chiesa di Zromi, in Rivista di archeol. crist., 13 (1936), pp. 170-71; ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლენინგრადში 1910 წელს, კარიზი, 1937; მისივე, არქეოლოგიური ექსპედიცია, კილა-თელისში 1907 წელს, კარიზი, 1938.

R.P. Blake e S. Der Nersesiano, The Gospel of Ber'ay, an old Georgian ms. of the tenth century, in Byzantion, 16 (1944), pp. 226-85. იხ. ასევე ჟურნალები Материалы по археологии Кавказа, т. 3,4,7,10,12 და Известия Кавказского историко-археологического института в Тбилиси, т. 1-3.





ძართული ხელოვნების ძეგლები
ანტიოქიის სანახევში*

(წიბილია, რომ ხიმონ მესვერესიან (†596), რომელიც ქ. ანჯიოქიის ახლო მწარობდა, სწორი ურთიერთობა ჰქონდა თანამედროვე ქართველებს. მასთან ხიარეთში ვიღოდექ ქართველები არამც თუ ხარია-პელეკ'ინიდან, არამედ საქართველოდანაც. ამის აშკარა საბუთია თვითონ ხიმონის ბიოგრაფია¹. ხიმონთან ქართველების უფრო მეტს, მკიდრო კავშირს ამკლავებს მისი დედის, წ. მართას ცხოვრება და მოქალაქობა². ეს ბიოგრაფია ეგვიპტეში აღსკვეთული ხოტბა იერუსალიმს მკვიდრ ქართველ ბერებსა და მათი „მამასახლისის“ ანჯიანსა, შემდეგში რომ სელევკიის ეპისკოპოზათ დაიდგინა, რომ განსვენებულმა მ. პავ. პეტრესმა ახრა გამოსიქვა მის ნაბილარ თხზულებაში. წ. მართას ცხოვრების ბერძნული დედანი შეწკობილი უნდა იყოს, ქართველთა სადიდებლად და აპოლოგიად, რომელიმე ქართველის მიერო.

მე-VI საუკუნის ბევრი ივერიის ძეგთ დენა ხიმონისა და მისი დედის სამკვიდროსკენ აღარ შეწვევნიდა. აქ თანდათან იმდენსა ქართველობამ მოიყარა თავი, რომ მე-X-XI საუკ. მანძილზე ანჯიოქიის მიდამოებში ქართველთა ათი უკლებია-მონასტერი იყო, მეტი თუ არა:

1. ხიმონისა, „წმიდად მოღად (თორნედ) სახელდებული“³; 2. თვითონ ხიმონ-წმიდასაც ბინადრობდენ ქართველი ბერები, როგორც მოწმობს იქ ნაპოვნი ქართული წარწერები; 3. რომანისა; 4. პროკოპისა

* ქუთაისი „მედი ქართლთა“, № 9, კარმა, 1951 წ.

1 იხ. ბ. ქ. N 6, გვ. 28.

2 ამ თხზულების ქართული ნუსხა, საწიქარიოდ, ჯერ გამოცემული არ არის. მისი ნაწილები გამოაქვეყნა ნ. მარბს (იხ. Записки Восточного отделения имп. Русского археол. общества XIII, 1901) p. 36-46

3 Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Bruxelles 1950, p. 161.

4 P. Pecters, L'Eglise géorgienne du Clibanon

(2); 5. წყაროთა; 6. ღერწმისა; 7. მამა ეზდრასი; 8. კელაძისი; 9. კასკანა; 10. ბარლაამისა, 3. ლეკერხის აზრთი;⁵ 11. თომასი; 12. გიორგისა ხელეკვიანში, იგივე ღერწმის ხიმ არ არის ხელეკვიანის ახლოს?.

ხელთ დრო თავისას შერუბოდა. კაცთა ნაღვაწის მოძულე ბუნება და აღმაშენის უღმობელი ხელი უღარდელად არღვევდა ბერ-მონაზონთა მღვდლარე ცხოვრებას და მწვერსა და ნაცარ ქვეშ მარხავდა მათ ფერადოვანს, მოცერის ხელთ აგებულ ძეგლებს. წმ. შენობათა რღვევა ოქამდის გაგრძელდა, რომ ბოლოს წგრეულ წემკეთა მარჯო მწვერვალთა და თუ ამოიქურებოდა ქარისა და წვიმის ნაღვექიავანს, დიდი წარსულის ნაქამალთა ვეხომ ხავაღალი ყოფაში დარსენა დიდხანს აღარ შეიძლებოდა. საჯარო შეიქმნა უძალ მათი მხეხე ამოქანა. ეს სახახელო დეაწლი იკისრა საფრანგეთის „წარწერთა და მხაცვრულ-მწერლობის აკადემიაში“.

ხიმინ-წმინდის ორგვლივ გათხრების წარმოება აკადემიამ დაავალა ბეარეთის უნივერსიტეტის ერთ-ერთ პროფესორს მ. მესერაანს, წარმოშობით ხიმეხს, ვინაიდან საშუალო საჯკუნეს ხომეხსაც ქქინდათ საკუთარა მინახტრება იმევე ადგეღს.

ბ. მესერაანის მიერ წარმოებული გათხრება სასურველი შედეგით დაგვირგვინდა. დღის სინათლეზე გამოქანილ ოქმსა ხიმინ-წმინდა და თომას მინახტერი, ამ ორივეს ნანგრევებში მესერაანსა აღმოაჩინა ექვხი (6) ქართული ჯერეთ უცნობი წარწერა⁶. მესერაანს მის აღმოჩენათა მინახტეში, საუბედურთა, ჯერ არ გამოუქვეყნებია, ამოქომ ეხლა ხაჯევა უნდა დაუთმო საფრანგეთის გამიხენილ არქეოლოგს გაბრ. მიღლეგს, წინათქმული აკადემიის წევრს, რომელიც ივალთ მნახველი და ხელთ შემეხება ხიმინ-წმინდის ფართობზე წამოცნებულ საკვლეხით ძეგლებისა. ამის შესახებ მიღლეგმა მოხსენება გააკეთა აკადემიის 12 ივლისის სხდომასზე, 1933 წელს. მან შემდეგი აღწობა შეკრიღ საზოგადოებას: 1932 წ. 28 ხექტემბრიდან 23 ოქტომბრამდის ნაქარებულ გათხრებს მისნად ქქინდა აღმოეჩინა ნანგრევები ორა კვლეხათ: უმტროხი ხიმინ მესევექისა და წ. თომასი. ორივე მღებარეობს მდინარე ოროსტის მარჯვენა ნაპირზე. პირველი საკვირველ მოახე და მეორე შავ მოახე, ანქოქისისა და ზღვის შუა. ამ მოხსენებიდან ჩვენ მოგვეკავს რაც ქართულ ძეგლებს შეეხება, ისიც უმეტეხად ფრანგულ ენასვევე, რადგან ქართ. არქეოლოგია, ვინაივისაც ფრანგული ტექსტოქია ხანს მიეწვდომელი დარსება, ორიგინალში უკრო გუგადაჯერებთ

5 - იგივე. Traductions et traducteurs dans au Mont Admirable (Anal. Bolland. 46, 1928) p. 243. L'Hagiographie orientale (Anal. Boll. 40, 1922) pp. 284, 285.

6 Mélanges de L'Université de St. Joseph à Beyrouth 1947-49, p. 240

7 Comptes rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1933, pp. 343-348.

გაერკვევა, ვიდრე მის თარგმანში, რომელიც შეიძლება მას ეწვენოს. ტექსტი ღირს-შესანიშნავია, ვინაიდან წ. თომას პირველი ცნობილი ძეგლია პირდაპირ ქართველი ხუროთ-მოძღვრის მიერ აგებული უცხოეთში.

Millet ამ რიგად აღწერს წ. თომას ეკლესიას: „Le plan est celui de l'église cruciforme a croix inscrite. En dehors des bras de la croix l'edifice comprend un sanctuaire profond a trois absides et un narthex. L'ensemble constitue un monument, barlong mesurant hors d'oeuvre 30 m. 56 sur 17 m. 89. Symetrie et regularite parfaite.... L'église est bien georgienne: deux inscriptipns le prouvent, ainsi que les nombreuses marque de tacherons, dont vingtcing ont ete recueillies et surtout les fragments de sculptures ornementales d'aspect tres varie et fintment travaillees“.^{8*}

Millet განაგრძობს: ქართველები ქვისგან აშენებენ მათ ეკლესიებს, როგორც ახურნი; ოღონდ მათ ამკობენ თრავინალურად. ეს შემკვლობა კაცკასიდან მოიქანეს ქართველებმაო. ბიზანტიელები სხვა რიგად აგებენ, მათ ნაშენებში ქვისა და აგურის ფენები ერთმანეთს ენაცვლებიანო.

“Le plan serait plutot byzantin, par les larges proportions, l'exacte symetrie des bas cotes, le narthex distinct du naos; mais les trois absdes noyees dans la masse cubique de l'edifice repondent au gout georgien et rappellent Koutais (ბაგრატიოს ტაძარი). L'ornement en revanche, a sa place marquee dans le tres riche repertoire des eglises geogiennes“^{**}

ორნამენტი მრავალსახე იმყოფება. უმკველია, მასზე უმუშავნია არა ერთს და ორ ხუროთ-მოძღვარს. ამას ცხადსკოვს ხუროთა ნაშენი, მორთულობის ჭრელი ხახათი, მხი მოსახეის სხვადასხვაობაო.

„Certains motifs sont d'un emploi commun au Xi siecle. Le

8 Comptes rendus, p. 344.** გვეს წარმოადგენს ნაწერილი ჯურის ტიპის ეკლესიას. ჯურის მღვალეების გარდა შენობას აქვს დრს. სამსახვადი ტაძარი და ნარტექსი. ამსახელი წარმოადგენს შიგრიძი ძეგლის ზომით 30,56X17,89. ხისტრია და ხისტრე შესანიშნავა. ეკლესია ნაშეულად ქართულია, რასაც მოწმობს როგორც ორი წარწერა, ასევე ნარდდ მოხეშეული ნაშენი, რომელიაგან 25 ნაშენია ამოკრებული. და გამსაკუთრებით დაქველად დახეშეებული ნარდვარი ორნამენტული სკულპტურის ურავსტეებითა.

** გვეს თავისი ფართი პროპორციებით, გვერდითი მღვალეების ზუსტი ხისტრითა, საყვადან გამყოფილი ნარტექსით, უფრო ბიზანტიური ხახათისა უნდა იყოს. შენობის ეზურ მხანში წიფელი სანი ამხიდა ქართულ გამოქნებს მესადაგება და ქუთაისის (ბაგრატის) ტაძარს მოგვაგონებს. ორნამენტს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქართული ეკლესიის მღვდარ რეპერტუარში.

plus caracteristique a cet egard est celui que j'appellerai le rinceau a volutes, un rinceau geometrique, compose de deux banles qui projettent, sur les cotes, de distance en distance, des enroulements symetiques. Les cannelures qui accompagnent, sur une arcade, l'inscription georgienne bien que moins frequentes, appartiennent au meme groupe. Pour le reste il est difficile de decouvrir en Georgie la piece exactement semblable. Si l'on trouve le motif, par exemple, la large feuille dont la pointe retombe en avant, on reconnait a Sait-Thomas une stylisation originale. Le plus souvent, le motif, sous son aspect particulier, estrare ou meme unique: tel est l'entrlacs tres simple, surtout le noeud d'entrlacs, qui jouera plus tard un role preponderant dans le decor serbe de la Moravie; tel est aussi ce magnifique fragment de colonne quadrilobee couverte d'entrlacs; telle est cette corniche ou alternent, en croisant leurs tiges, une palmette ronde pointe egue et un faisceau a volutes. La palmette a er de lance surtout et la demiefeuille aux lobes arrondis ont suggere aux marbriers des compositions complexes, abondantes et ingenieuses. On comparera au chapiteau de Koutais une palmette encadee de grappes; a une imposte d'Akhtala la savante combinaison de la demiefeuille et de L'entrlacs qui s'adapte a un ecoincon... on trouvera quelques combinaisons analogues de la demi=feuille et de la croix; on pourra pousser la recherche plus loin que je ne l'ai fait, sans risquer, je crois, de concevoir une idee moins haute de L'ingeniosite inventive des marbriers georgiens, appeles dans la Montagne Sainteg d'Antiocheg⁹.*

9 Comptes rendus...pp. 346-3478.

* ზოგი მოტივი XI სუკუნეში ყველაფერ გამოყენებოდა. ამ მხრე ყველაზე დასახაიათებელია სვეული, გომსტრირული თხანასუქი, რომელიც თბი ზოლითაგან შედგება. ეს ზოლები გვერდზე ალაგ-ალაგ ხანტორულ სვეულებს ქნიან. კანელურები, რომლებიც ერთ-ერთი თაღზე ახლავს ქართულ წარწერას, ხაქსონდ იშუათათ და მსვე ადრეს მტეკოვტება. სხვა მხრე, ხაქსონდელოში მტეაღდ თუ შექსელებით ანალოგიური რანსითუ შექსელებით მოტივს მტეაღლითად ფართო ფითაღის, წარ წახიქუელი წვერით, წ. თომის გლეხსებში თნიფინაღურ სტალიზაციას დანახავი. ეს მოტივი იშუათათ, ანდ სულაც ურთაღწრობა ანეთა მარტივი წველი. განსაკუთრებით წველების კვანძი, რომელიც მოგვაქნებით განსაკუთრებულ რაღის შესანრულებს სერბულ და მონათულ დეკორში. ანეთა, მტეაღლითად თოსტეთის სვეტის შესანრმავი ფრავსუქი, რომელიც წველებითაა დთარულია. კანსისზე მონაცვლომენ და ურთისნეთის ეხღარითაან ტოტებისა და სვეულია კონის დერები. ტოტებსა და ნახვეაროთიღებმა ავტორებს მტეაღარი და თსტატური კანსისოხეცები შთაგონებს. შეახლება ქუათისის კანსტლის



მეხერასნს აღმოაჩინა აგრეთვე წ. გიორგის ეკლესია ქ. ხელფეკაძე, ანკიოქის ახლი ზღვის პირზე. ესე; ქართულ ხუროთ-მოძღვანობის მიხედვით არის აგებული. ეს ეკლესია მოღოდ დანგრეულია, გადაარჩენილი მისაღების ნაქები და აკლდამ-სკროპოლი, აღბად ქართულ ბურების ხამარს: 10. ორივე ეკლესია მე-XI სოჯ. არის აგებული.

როგორც ზემოდ ნათქვამიდან ნათელია, წმ. თამის ეკლესია ნამდვილი ქართული შენობაა. იგი პირავეარდნილი ნიშნითა უბრეკელი ქართული ხელოვნებისა, როგორც გვემით, ისე მორთულობით, მაგრამ ზოგიერთის თუ აუცილებით, სულ სხვა რამეს დადებებს ეკლესიაზე ამოკრიბი „ქართული“ წარწერასთ. ერთ-ერთ ამ წარწერათაგანი მოსკავს ა. პეკერსს:

„Parmi les pierres taillees que le P. Meccerian m'a permis d'adire sur place, en octobre 1935, se trouvait alors un ornement que les gens du metier appellent un culedeclampe. J'ai cru tomber a la renverse en lisant au revers de ce bloc admirablement travaille, sur une surface apanie a la boucharde, cette inscription tracee au burin, en ecriure hucuri: ეკლესია არის ხ[ო]მხ[ე]რო, „l'eglise est au Somhkurs“.

Cette inscripion, destinee a erte cachee dans la maconnerie, etait donc un titre de proprieite que les constructeurs de l'eglise tenaient a mettre en securite contre un danger de confiscation dont ils se sentaient menaces...

Interrogez les dictionnaires et les interpretes, ils vous repondront tous que Somkburu veut dire Armenien¹¹. Mais L'epigraphie n'en aura pas le dementi: l'inscripion est bien authentiquement georienne, comme le monument dans le paroi duquel elle devait etre cachee. Il n'y a qu'une issue a cette anomalie¹²: და აქ

შეადარით ერთნის მტეწებით გარშემორტეწული შის ტოტები. ატელის კანონის ქსელში ნახეარულითლია და წრელების კომპოზიცია კუბის ქას ეხადგება... ესელებით ნახეარულითლია და ვერების ანალოგიურ კომპოზიცებს. ეს გამოკლევა შეიძლებოდა გავრსელებულყო, მაგრამ აქთა ხამუნსა სუნის მისებს სკოლეება, რათაც ვუქტობთ. დიდად არ დავარაღებთ ანკიოქასში „წმინდა მათე“ მოწყულ ქართულ ქრისთილელითა ოსტატობის.

10 Comptes rendus... 1943, p. 144.

11 სკდება დიდი მოღანდატა, როცა უქტობს: ხომური ნაწინახ ხომხისთ; ვერ მამხედრთა, თუ რით გამოწვევა ურამანეთისაგან, მტე. ხომხი და ხომური, ქართული და ქართული და სხე.

12 Le trefonds oriental... p. 162.

*გამოიღულ ქვითა შორის, რომლებაც 1935წ. ოქტომბერში პ. მეხერასნს

ანეთიარებს პეუკერსი ნაწილობრივ ნ. მარსაგან ნახეხებ თიორიანს მკვლ ვუგაროში, მერმინდელ ხომხეიში ე. ი. ქართულის სამხრეთ ოლქში, ბინადრობდა ორი უნაი (ხომხურ-ქართულით) მეტყველი ური, რომელიც თავის თავს ხომხებს ეძახდა. ესენი იყვნენ ქალკედონიანი მართლმადიდებელი პაპები, რომელნიც, სარწმუნოების გზით გაქართველებულნი, ქართველებში არეულიყვნენ. ამ პაპების შთამომავალი იყო მაგ. გპიორი თირსიკე ურისიაგი და, მარის ნაგულებით, გრიგოლ ბაკურაძის, რადგან ამან თავისი ტიპიკონი ხომხურადაც შეადგინა.¹³ სწორედ ამ გაქართველებულ ხომხებს ეკუთვნოდა წმ. თომას ეკლესია და მონასტერი, რის უცნეარი მოწმეა მის კვლელსუ ამოჭრილი წარწერათ.

აკეს მართლა დახახელებულ წარწერას ამ ხახის ღირებულება? წინათქმულიდან უდავოდ ცხადია, რომ წმ. თომას აღმშენებელნი იყვნენ ან პირწმინდა ქართველები, ან კიდევ სრულიად გაქართველებული ხომხები. მაშ, ქართული ენის უცოდინარობა ვერც პირველთ დაეძრახება და ვერც მუორეთ. განა არის წარწერა ქართული? არა. „ეკელეცი“ პირწავარდნილი ხომხურია და უდრის ქართულს „ეკლესია“. რაკი ქართველები მე-V საუკუნეიდან მაინც (იხ. 493 წლის წარწერა ბოლნისის ხომხე) მხოლოდ და მხოლოდ ხიტყვას „ეკლესია“ ხმარობდენ, წმ. თომას აღმშენებელს არ შეეძლო არ სცოდნოდა, რომ ქართველები ამბობენ და სწერენ „ეკლესია“ და არა „ეკელეცი“. მერე რას ხომხავს „ხომხურთ“? უეჭველია, წამწერის სურვილი იყო ეთქვა: ეს ეკლესია ეკუთვნის ხომხებსო. მაშინ უნდა ყოფილიყო: „ეკელეცი არს ხომხთა“ და არა: „ხომხურთა“, რაც სრული უაზრობაა. ეგების ვინმემ იფიქროს: შეიძლება ამ ხიტყვის თანხმოვანებში (ხმხრ), რაკი ხიტყვა ხმოვანების გამოკლებით არის ქვაზე ამოჭრილი, იმალებოდეს სხვა ტერმინი, რაც „ხომხის“ შესატყვისიათ. მართალია, წმ.

13 იგივეს გვჩვენა, ეკლესიის ორნამენტს, რომელსაც სეკიადისტები „ღამის ძარს“ ეძახიან, როცა გაუფიქრე უნდას უნდა ედოს-სეკი. დადებულად საკვიო მონილათის უნა მარეს, სატესია მოჭორებულ ზედაბრზე ზეკურთა ასოცეითი „ეკლესია არის ხომხურთა“ ამოცაით. კეს წომასი ნახელები ეს წარწერა მუთითებდა მკვლელს, რომელსაც კონესტაბლის მთადიდებელი სავრთის განი კვლესის მსქებლები ზადადგენ.

იგივეს გვჩვენა და ცნობიერებს მკვლართა, ამოცაით, რომ „ხომხურთ“ ხომხის ხომხთას ეპიტოფა საწინააღმდეგის არ ამომს წარწერა ნახელები ქართულია, ისევე როგორც ძველი, რომლის კვლელსაც წარწერა უნდა ყოფილიყო დატანებული. ამ ამოხლადან უნაი განისხევიდა.

13 იგივეს რახეხედ მართალია, იხ. ა. კ., N 6, გვ. 27.



საბას ცხოვრების მე-VII საუკ. შესრულებულს ქართულ ტარტულ ნაშრომში ჩვენ გვხვდება წინადადება: საბამ სომეხ ბერებს საკუთარი ეგუტერი (სამლოცველო) მიუჩინა „და უბრძანა მათ მცირეაქსა მას ეგუტერსა რაითა აღასრულებდენ სომახარ¹⁴ კანონსა მის ჟამისასა შაბათსა და კვირიაქსა“¹⁵; ხოლო ეს „სომახარ“ იგივეა, რაც იქვე არა ერთხელ ნახმარი „სომეხთა ენითა“. ამას ერთვის ის მოვლენა, რომ მე-X-XI საუკუნის ქართულ სიწყვიერებაში ყველგან ხმარებულია არა „სომახარ“, არამედ „სომხური“. ნამუშად: მე-X საუკუნის პირველ ნახევარში ვინმე დანიმ ქართულად გადმოიღო „თარგმანებაჲ დავითის ფხალმუნებისაჲ“, რომელი მას ენახა „სომხურითა ენითა“ დაწერილი¹⁶. ამიტომ მე-XI საუკუნეში ამოკვეთილი „სომხური“ უმეტ-ნაკლებით მას აღნიშნავს, რასაც დღევანდელი „სომხური“. კვლავ, ნუკა ვიცოდეთ რა აზრი ექნებოდა შენობის გულში ჩამალულ წარწერას? მისი დანახვა და მოქიშპეთათვის ჩვენება კედლის დაუნგრევლად ხომ არ შეიძლებოდა! მერე, ამ წარწერის არსებობა ბევრის-ბევრი სცოდნოდათ მის შემქმნელებს. ეკლესიის აშენებიდან 50—100 წლის შემდეგ კი ვიღაც ეხსიამებოდა ის, ან რისთვის და ვისთვის? ვიდრე ქართველები მონასტერში იყვნენ, წარწერა არ ესაჭიროებოდათ, გაპყრიდენ მათ ბერძნები, წარწერა კვლარაფერს არგებდა. სინამდვილეშიც ასე მოხდა. მე-XI საუკუნეში სადღაც უადგილო ადგილს დამარხული წარწერა აღმოჩნდა მხოლოდ მე-XX საუკუნეში.

მაშ, რაშიგან ვართ? ნემის მოხაზრებით, ეს წარწერა ვიდაც უვიცი და უბირი სომეხი მუშახელის ნაცოდვილარია, სულ რბილად რომ ვთქვათ. ვისაც ილ. ჭავჭავაძის „ქვათა ღალადი“ გადაუკითხავს, მისთვის ყველაფერი ცხადი შეიქნება. მე-X-XII საუკ. უფრო მძაფრი ქიშპობა და მეტოქეობა ხუფევდა ქართველთა და სომეხთა შორის, ვიდრე შემდეგ საუკუნეებში. ამის გამო, ერთი ნიქორთულად შესრულებული, და ისიც სატყხით ღოდის ზერელად გადასწორებულ ზურგზე უშნოდ ნათხრილი წარწერა არ კმარა საბუთად, რომ წმ. თომას ეკლესია მართმადიდებელ „სომეხთა“ ძველად აღვიაროთ და არა ნამდვილ ქართველთა საკუთრებად.

14 „სომახარ“ და „სომხურს“ იგივე თანმთავრები აქვს.

15 ქ. კვეციანი, ქართ. პატივთაღ. ძეგლები, ტ. II, თბილისი 1946, გვ. 152.

16 იგივე, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, ტ. I, თბილისი 1941, გვ. 128.

რაც შეეხება წმ. ბარლაამის მონასტერს, შეუძლებელი არაა, რომ იგი ყოფილიყო ქართველთა შენობა; მაგრამ ჩვენ არ ვაპყობთ ვიკტიუანელი საბუთი ამ აზრის დასამტკიცებლად. მე-XII საუკუნის დამდეგ, ეს ხავანე მართლმადიდებელ სომხების ხელში მოსწანს, რომელნიც სულაც არ გრძნობდენ თავიანთ თავს ქართველ-სომხებად. პ. პეტერსი ფიქრობს, რომ წმ. ბარლაამის ბერძნული ცხოვრებაც შედგენილია ვინმე ქართველის მიერ¹⁷.

რომი



17 P. Peeters, Un témoignage autographe sur le siège d'Antioche par les Croisés en 1098 (Miscellanea Historica Alberti de Meyer, Louvain 1946) p. 380e.389.



მიჰარის ღმერთი არმაზი და ლეონტი მროველის თხზულება*

ივ. ჯავახიშვილმა ცხადყო მიზეზ-შემოუღებელად, რომ ქართულ ხე-ჩვეულებასა და ზეპირ-გადმოცემაში ჩარჩენილი კულტი წ. გიორგისა წარმოადგენს ძველ-წარმართულს, ღმერთად მინსეულის მოვარის კულტს და თაყვანისცემას.¹ საქართველოში ბევრგან დღემდე შემონახულს მოვარის დღესასწაულებს ხალხი ასრულებს ერთობ ღამე ანუ მწუხრს. მათ სახეობოდ განკუთვნილი იმყოფება წლის სხვა და სხვა დრო-ვაძი, უმთავრესად-კი თვე აგვისტო. მაგალითად, ხოფელ აწკურს თეთრგოთრგობად და სოფელ არბოში გურისთობად. ამ დღესასწაულებს უქმობენ მოვარის შოთხედების შესატყვისად ახალი მოვარიდან მოკიდებული მცხრალ მოვარემდის, ე. ი. 7-8, 14-15, 21-22, 28-29 აგვისტოს ან რომელიმე სხვა თვეში, როცა წლისა და თვეების აღრიცხვა დამყარებულია მოვარის სრბაზე.

ქართველთა ხე-ჩვეულებამ და თქმულებათა რიგმა ნათელყო მსგავსადვე, რომ წარმართ ქართველთა მთავარ ღვთაებად მოვარე ითვლებოდა და მისი თაყვანისცემა ყველა სხვა ღმერთთა მსახურებას აღმატებოდა.

ახლა დაუპირიდაპიროთ ეს უტყუარი მონაცემი ქართულ სამწერლო წყაროთა ცნობებს. ერთი შეხედვით, მოვარის ღვთაებასა და აღმატებულებაზე წარმართ ქართველთა ცნობიერებაში აქ ვერაფერს მონახავთ. როგორც ქართლის მოქცევა, ისე ლ. მროველი ქართველთა მთავარ ღმერთად ასახელებს არმაზის კერას, რომელიც აღმართული იყო არმაზის მადლობზე. ხოლო არმაზი, სახელით მაინც, ქართველ მკვლევართა აზრით, შესატყვისი იყო აპურამაზდახი, ირანის ღვთაებისა. ამისდა მიხედვით, ერთიანობის წინააღმდეგობი იყო ორი ქართული გადმოცემა ჩვენ წინაპართა მოვარის ღვთაების ირგვლივ. ამიტომ ან ერთი ცნობა უნდა ყოფილიყო სწორი და ისტორიული, ანდა მეორე. ი. ჯავახიშვილმა, რომელიც უნდობლობით ეპყრობა ზოგიერთ უძველეს ქართულ სამწერლო ძეგლს, პირველობა და უპირატესობა მანიჭა ქართულ ხე-ჩვეულებასა და ზეპირგადმოცემაში შემონახულ სინამდ-

* ქრთალი "მედი ქართლისა", № 10, პარიზი, 1951 წ.

¹ ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბილისი 1928 წ., გვ. 45 და შეხედ.



ვილეს და სრულიად უარყო და უკუგადო ქართლის ცხოვრების და ქართლის მოქცევის ნათქვამი. მხ. წერეთელმა სცადა გაემართლებია და პირნათლად გამოეყენა „მრავალჯერ და მრავალთაგან განქიქებული ქართული წყაროები“,“ მარა ამოდ, ი. ჯავახიშვილმა მისი „გონება-მახვილი კვლევა-ძიება“ თითქმის არ გაიკარა და ისევ ძველი სიფრთხილე ამჯობინა.

რაკი ქართული ორ წყაროთა და ორ ცნობათა ერთმანეთთან შეჯერებამ გზა ვერ გაიკვლია, ამიტომ მთელი ქართული მითოლოგია და წარმართული ხარწმუნობა, რაღაც გაურკვევლობისა და დაუშთავრებლობის ელფერს ატარებდა. ის არ იყო ჩამოყალიბებული, ერთ მთლიან მსოფლმხედველობად ჩამოსხმული სისტემა, როგორც, მაგალითად, წარმართ გერმანელთა და ბერძენ-რომაელთა მითოლოგია. მაგრამ აქაც, პოეტისა არ იყოს, „უცრად ბნელი განათლდა, ცა გაიხსნა რა, გაიღო კარი“.

გერმანელმა ახსიროლოგმა A. Gölze-მ გამოსცა წყება ტექსტებისა: Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung... Leipzig 1825, და Neue Bruchstücke zum grossen Texte des Hattusilis, Leipzig 1930. ამ ტექსტებში დასახელებულია ვინმე მეფის ძე id-SIN-d U-as. ეს სახელი თოფოტოროლია, ე. ი. „ღმერთმოსილი“. ამ ტექსტებში იგი გამოსახულია ასურული იდეოგრამით SIN, რომელსაც ერთვის ხეთური as. ხოლო ოთხჯერ იგივე სახელი წარმოდგენილია არა ასურული იდეოგრამით, არამედ ხეთური ლურსმული ნიშნით: Arma-d U-as. მაშასადამე, ხეთური Arma (არმა) უსათუოდ შესატყვისი უნდა იყოს ასურული SIN-ისა, ე. ი. როგორც ხინ-ი ნიშნავს მთვარეს, ისე არმაც უნდა ნიშნავდეს მთვარეს. ამასვე ადასტურებს თვითონ Gölze. იგი ამბობს: ეს „საგულისხმო ვარიანტი Arma-d U, მაგიერ id-SIN-d U-ისა, ფრიად მნიშვნელოვანია ხეთური მთვარის ღმერთის სახელის წასაკითხავად“.³ მაშ, რაკი თვითონ ხეთელებმა შესაძლებლად სცნეს სინის მაგიერ ეხმართ არმა, ამიტომ ხეთური არმა იგივე ხემოური სინი უნდა იყოსო.

ბევრი სახელია არმა-დან წამომდგარი: მაგ. არმაშ, არმას, არმატანშაშ, არმავალის, არმავას და სხვა. ჩვენი აზრით, რასაკვირველია, ქართული არმა-ზიც იგივე ხეთური არმა უნდა იყოს.

არმა, როგორც პროტო-ხეთური სახელი მთვარისა, უკვე შესულია ხეთის ლიტერატურის თუ ერის ისტორიაში. მას იხსენიებს, სხვათა შორის, Forrer-ი და აგრეთვე G. Furlani მის წიგნში: La religione

2 ხეთის ქვეყანა, კობტანტინეპოლი 1924 წ., გვ. 104.

3 A. I. Baltunov, K voprosu ob Armazi (Vestnik drevnej Istorij, t. 2, 1949), p. 237. Gölze-ის თხზულება ჩემთვის მიუწოდებელი დარჩა.



degli Hittiti Bologna 1936, გვ. 39—40. ფურლანის ჩვენებით არმაზის წარმოებული თეოფორული სახელები, რაც ხეთელებს ევზომ აკვარებიან, იშვიათად გვხვდება ახალ-ხეთურში. სინან, მთვარის კულტი ისე გავრცელებული აღარ ყოფილა ახალ ხეთაში, მისი ადგილი სხვა ღვთაებას დაუპყრიაო. აქედან გამომდის, რომ მთვარე, ვითარცა მთავარი და ფრიად პატივცემული ღვთაება, პროტო-ხეთელების უუძველეს ხანას უნდა ეკუთვნოდეს, იმ დროს, როცა ქართველებს შეუთვისებიათ, მის სახელთან ერთად, მისი კულტიც.

II

ქართული სამწერლო ძეგლების არმაზი თუ იგივე მთვარეა, ამავ მატეანეში აღწერილი დღესასწაული არმაზისა, წმ. ნინომ რომ იხილა, რაიმენაირად უნდა ემსგავსებოდეს ჯავახიშვილის მიერ აღწერილს წმ. გიორგის (მთვარის) დღესასწაულებს. ნამდვილად ასეც არის. ორივე წყარო, ლ. მროველი და ნინოს ცხოვრება, აღნიშნავს სამს რამეს: არმაზის დღესასწაული მირიან მეფემ გადაიხადა 1. აგვისტოს თვეში, 2. ფერის-ცვალების დღეს ე. ი. ექვს აგვისტოს და ისიც 3. საღამოთი. ყველა ეს საუცხოოდ უდგება წმ. გიორგის დღესასწაულებს საქართველოს სხვა და სხვა კუთხეებში.

აგვისტოს თვე ცხადად არის მოცემული მატეანეში და არავითარ ეჭვს არ იწვევს, ასევე ექვსი აგვისტოც, უფრო სწორად, შვიდი აგვისტო. ეს დღე ხომ ახალი მთვარის დღეა. დასაწყისში აღბათ 7 აგვისტო იყო ამ ზემისათვის განკუთვნილი და მხოლოდ შემდეგ, ქრისტიანე მწერლის ხელში მიიზიდა ის ფერისცვალების დღემ. არმაზის დღეობის შესამე ნიშანი, — მისი უქმობა მწუხრს, ნათლად არ არის ნაჩვენები წყაროებში, მაგრამ ერთი რამ სრულის სიცხადით არის იქ ნათქვამი: „ხოლო დღესა მეორესა გამოვიდა მირიან მეფე და ყოველი ერი, ეძიებდეს ღმერთთა მათთა და არა აპოებდეს“.⁴ მაშ, წმ. ნინოს მიერ დამხობილი არმაზის სამეხნელად ქართველები გამოსულან არა იმავე დღეს, რა დღესაც დაეცა და დაიმსხვრა არმაზის კერა, არამედ მის მეორე დღეს. ეს მოვლენა კი აშკარა და უტყუარი საბუთია იმისა, რომ არმაზის დღეობა დაიწყო ნაშუადღევს ან საღამოთი, ახალი მთვარის გამოჩენის წამებში.

III

რაკი არმაზს არაფერი საერთო არა აქვს აპურა-მაზდასთან და ქართული სამატეანო ძეგლები ასეთი სიზუსტით და ზედ-მიწევნილობით გადმოგვცემენ ამ ღვთაების დღესასწაულს, ამიტომ ჩვენ იძულებული

4 იხ. ქარიდის ცხოვრება ანა დედოფლისა. თბილისი, 1942 წ... გვ. 56.



ვხედვით შემდეგი დასკვნები გამოვიტანოთ ამ ვითარებიდან.

პირველად, ხეთოლოგიის აღმოჩენა არმაზის შესახებ ხორცს და სულ ახალ სახეს აძლევს ქართულ წარმართობას. მხოლოდ ესაა ხდება შესაძლებელი მისი შესწავლა მეცნიერულად, დალაგება და ჩამოყალიბება სისტემატიურად. არმაზის ვინაობა ახალ შუქს ფენს, სათანადოდ არკვევს და ხსნის თვითონ ქართულ ზნე-ჩვეულებაში დარჩენილს წარმართობის ნიშნებს და ნაშთებს.

მეორედ, არმაზი თუ არც სახელით არის ირანული და არც შინაარსით, საჭიროა გადაიშინჯოს და გადაფასდეს აგრეთვე ჩვენი წარმოდგენა სპარსული ცეცხლის თაყვანისმცემლობის გავლენაზე საქართველოში. ი. ჯავახიშვილი მახდვიანობის ღრმა გავლენით ხსნის მაგალითად იმ მოვლენას, რომ აპოლონ როდელის (მესამე საუკუნე ქრ. წ.) ცნობით, თუ ამ მეზღაპრის ცნობა მართალია, კოლხები მამაკაცების გვამებს, დასაფლავების გინა დაწვის მაგიერ, ხარის ტყავებში სდებენ და ქალაქის გარეთ ხეებზედ ჩამოაკიდებენ ხოლმეო. ხევესურებაც დიდ ხანს შერჩენიათ მსგავსი ჩვეულება: ახლად მიცვალებულს იხინი ასვენებდენ ერთი. ქვით-კირის კოშკში, სანამ გვამი არ გაიხრწნებოდა. შეიძლება ხევესურთა ჩვეულება მართლა კვალი იყოს არშაკიდების თუ სასანელთა დროის მახდვიანობისა. ხოლო იგივე არ ითქმის კოლხების ჩვეულებაზე, რომელიც ბევრით წინ უსწრობს არშაკიდების, უფრო კი სასანელთა ეპოქას და გადადის აქემენიდების ხანაში, ალექსანდრე დიდმა რომ შემუსრა. აქემენიდების ხპარსეთში კი ჯერ უცნობი იყო მკვდრების არ-დამარხვა. ამ დროს თვითონ სპარსელებიც კი მიწაში ასაფლავებდენ მათ მკვდრებს, მოგვების გარდა, რომლებიც მათ მიცვალებულთ ჯერ პირუტყვებს ათრევენებდენ ხოლმე და მერე მიწაში პყრიდენ, დანარჩენი, ი. ჯავახიშვილის მიერ აღნიშნული ნაშთები მახდვიანობისა საქართველოში, თითქმის ყველგან მოიპოვება და არასგზით არ შეიძლება ის გამოვაცხადოთ ცეცხლის მსახურების დამახასიათებელ თვისებად. იგივე ითქმის შემდეგზედაც: თორნეში პურის ჩაკერისას, ქართველი ქალი პირს სულაც არ იკრავს იმ მიზნით, რომ ცეცხლი არ წაბილწოს, იგი პირს იკრავს იმიტომ, რომ ნაღვერდლად ქცეული პურის ასუნთქვა თორნედან მისთვის მავნებელია, სულის შემშუთავი, თვარა, როცა იგივე ქალი კერაზე საჭმელს აკეთებს, გინა ფურნეში პურს აცხობს, რატომ მაშინ არ იკრავს პირს?

მართალია, ცეცხლის მსახურება საკმაოდ მოდებული იყო იბერიაში, მაგრამ მისი შეჭრა ჩვენში ცკუთვის სპარსელ არშაკიდების უკანასკნელ ხანას, უმოავრესად კი სასანელთა ურიდო და მკაცრ მცდელობას.

მესამედ, რადგანაც არმაზი ხეთური ღვთაებაა, საფიქრებელი ხდება,

5 C. Huart, La Perse antique, Paris 1925, p. 101-102.

6 ქართ. ერის ისტ. იქვე, გვ. 162-163.



რომ უძველესი ქართველობა საკმაოდ დაახლოებული იყო ხეთოელებთან, ეგვიპტის ნათესაობითაც, და მათგან შემოვიდა არა მარტო არამედ ბევრი სხვა რამეც, უფრო კი მათი პანთეონის ზოგიერთი წევრიც.

მის წერეთლის გამოცვლევით ხეთიდან, გინა მცირე ახიიდან, არის ჩვენში შემოქანილი, მაგ. ხის კულტი, ეგვიპტეში მოიხსენიებული ძველ საქართველოში. მისივე ჩვენებით, ხეთური თუ მცირეაზიური აფხაზური აუპარა ანუ აშახარა (ხეთური იშხარა), აღბად ქართული ტაროსი (ხეთურად Tārō), ზადენი (ხეთურად Sandon, Santas), გაცა ანუ გატი (ბერძ. აქარ-გაქის), გა (იშხარა), აინანა და ნინა ანუ ნანა და სხვა. ჯავახიშვილის ფიქრით, ვობი ეგვიპტის ხეთელთა თემებია და ჯიბადი — იგივე პერმეს-მერკური ვანურ-ლურსმული წარწერებისა; კოპალა შეიძლება იყოს კიბელე და თახა ანუ თარხონი არის ხეთელთა ბრძოლის დმურთი ტარხთი გინა ტარხონი, ეთრუსებში ტარქინით (ცნობილი. ქართული არდადევი (არდი-დევი), ჯავახიშვილის აზრით, შესაჩვევისი უნდა იყოს ქალღმერთი „არდი“, „არდინა“-ისა, მხეს რომ ნიშნავსო. მის წერეთელიც ახახელებს ურარტულთა სამებას, რომლის გვაში იყვნენ: „ქალი“, თეიშბა და არდინა“. ხილი შემდეგ გერმანელმა მეცნიერმა ი. ფრიდრიხმა დაამკაცა, რომ „არდინა“ შემდარი წაკითხვა იყო, — ურარტულად მხეს ერქვა „შოჟინ“ (= შიჟინი“). (იხ. „ბ. ქ.“, 8, 1950, გვ. 25).

ხეთურთა აგრეთვე ქართველების მიერ ჯერ აღსხნელი სახელი თულეფია (მელია-თულეფია). ქართული თულეფია, როგორც სახელწოდებით, ისე შინაარსით, სრული შესაჩვევისა ხეთური თულეჟინუ-სი. თულეჟინუ გინა ტელეჟინუ იყო დმურთი წულის-მომატებისა და, ზოგადად, ნაყოფიერებისა (Furlani, La Religione, იქვე გვ. 82).

მეოთხედ. რათგან ღ. მროველს ახეთი ზედმიწევნილობით აქვს აღწერილი არმაზის დღესასწაული მირიან მკვირის დროს, ახლად ისმება საკითხი, თუ როდის მოღვაწეობდა მროველი და როდის შეადგინა მან თავისი თხზულება: ქართლის მოქცევა წმ. ნინოს მიერ და მკვირთა ცხოვრება.

ცნობილია ი. ჯავახიშვილის და კ. კეკელიძის აზრი. მათი რწმუნებით, ღ. მროველი გკოთენის მე-XI საუკუნეს. ეს შეხედულება დრო-მოჭმულად უნდა ნათივადლოს, ნამეტნავად მის შემდეგ, რაც ხემოდ ითქვა. სინამდვილისთან უფრო ახლოა ნ. მარის არა ერთხელ (უკანასკნელად 1924 წ.) წამოყენებული მტკიცება: მროველის ნაწარმოები, ე. ი. კველა ის ნაწერები, რომელთაც მას ვაჩემებთ, მისი

7 მ. წერეთელი. ხეთის ქვეყანა. გვ. 77-106.

8 ყველ შესიხვევაში, მის წერეთლის გუზანი ქართულ წყაროების დონებას და ხეთიდან შემოსულ პანთეონზე ჩვენში, მართალი გამოდგა.



შინაარსის, ტერმინოლოგიის, მსოფლმხედველობის და ამბავთა მოცულობის მიხედვით უნდა მიეწეროს მე-VII-VIII საუკუნეხო. იგივე მსჯელობა გაიმეორა ინგოროყვამ 1949 წ. მან პროველის თხზულება დასახა მე-VIII საუკუნის პირველ ნახევრის შრომად.⁹ მართლა, ვინც გულდასმით შეისწავლის პროველის შრომებს, მას არ ძალუძს არ დაუთანხმოს ნ. მარს და პ. ინგოროყვახ. უკვე 1947 წ. (იხ. Le Museon 1947, გვ. 29—50) გამოვთქვით ჩვენ იგივე მოსაზრება და საამისოდ მრავალი საბუთიც წამოვაყენეთ. აი ეს უმთავრესი საბუთები, ზოგი რამ ახალის დამატებით:

ცხენოსანის (ცხენსუდ მებრძოლის) ნაცვლად პროველი მუდამ ხმარობს მხედარს. მხედარი კი უკვე ექვთიმე მთაწმინდელის დროს აღარ ნიშნავდა მარტო ცხენსუდ მებრძოლს, არამედ უფრო მარტივად ჯარის-კაცს. პროველი ხელ არ იცნობს ქვეყნის სახელს აფხაზეთ-ს: დასავლეთ საქართველოს იგი უწოდებს ეგრის-ს. ამით პროველი ქრონოლოგიურად წინ უსწრობს ი. საბანის ძეს, აბო ტვიღელის მარტვილობის აღმწერელს მე-VIII საუკუნეში... ამ წამებაში დასავლეთ საქართველოს ჰქვიან არა ეგრისი, არამედ აფხაზეთი. მერმედ — თვითონ კველიძევე აღიარებს, რომ პროველს მისი ისტორიის შეწყობის დროს ხელთ ჰქონია არა მე-X საუკუნის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, არამედ ამ ძველის ერთი სხვა, უფრო ძველი რედაქცია. მზგავსადვე პროველი არ იცნობს უკვე მე-X საუკუნეში არსებულს ერისთავთ-ერისთავ-ს. ამირსპასალარის ნაცვლად ხმარობს სპასპეცს, და სპასალარს აძლევს ხელ სხვა მნიშვნელობას (იხ. ი. ჯავახიშვილი, ქართ. სამართლის ისტორია, 1919, გვ. 153). იმავენაირად პროველის თხზულებაში ვერ ნახავთ ქართულ ქორონიკონს, რომელიც ხმარებაში ყოფილა მე-IX საუკუნიდან მაინც (უძველესია მა — 821 კორიდეითის სახარებისა). დ. პროველი იყენებს თავის თხზულებაში არა შხის-წელს, არამედ მოვარის გინა მარტის-წელს. ეს წელთ-აღრიცხვა დამყარებულია მოვარის მიმოქცევაზე და უძველესად ითვლებოდა ყველა სხვა წელთ-აღრიცხვათა შორის. მოვარის-წელიწადის ეწოდება ასევე მარტის-წელი იმიტომ, რომ აქ წელიწადი იწყება მარტის თვით. ამ ანგარიშზეა დამყარებული, მაგ., რომაელთა თვეთა სახელებიც: სექტემბერი, ოქტომბერი და სხვა. იულიუს კეისარმა წლის დასაწყისი მარტიდან გადაიტანა იანვარზე, ბიზანტიელებმაც კი სექტემბერი დასახეს წლის დამდეგად. ამრიგად, მიუღ საქრისტიანოში, თუ არ ვცდები, არსად არ იხმარებოდა მარტის წელიწადი, და თუ ქართველებმა იგი მაინც შეინარჩუნეს, ეს ბრწყინვალე და უდავო საბუთია ამ ჩვეულების სიძველისა ჩვენში და არა ნაკლებ მოვარის კულტის ძლიერი კვალ-დაჩენილობისა. ამასთან ერთად დ. პროველის

მეორ აღნიშნული საზღვრები ქართლისა სრულიად ეთანხმება სომხურს უსახელო გეოგრაფიაში მოცემულს ქართლის საზღვრებს; ეს გეოგრაფია ფაი კი შედგენილია არა უგვაინეს მე-VIII საუკუნისა. ღ. მროველი რომ მოღვაწე ყოფილიყო მე-XI საუკუნისა და არა მე-VII-VIII-ის, მას არ შეუძლო დასავლეთ საქართველოში არ აღენიშნა ერთი თუ ორი დიდი ქალაქი მაინც: მაგალითად, ქუთაისი, ჭყონდიდი, ხოფი, დრანდი, ბიჭვინჭა და სხვა. ხილო ამ მხრივ რას წარმოადგენს მისი ისტორია? სრულს *tabula rasa*-ს.

ყველა ამ ხიბულეს კარგად გრძნობს კ. კველიძე და მის დასაძლევად ასახელებს „რალაც ძველს ისტორიულ ნაშრომს“, შედგენილს მე-VII-VIII საუკუნეში, რაც მროველს „მექანიკურად ჩაუკერებია“ მის ნაწარმოებშიო. ეს „რალაც ძველი ისტორიული ნაშრომი“, როგორც აგრეთვე გრიგოლ დიაკონის ქართლის მოქცევა, ეჭვი არ უნდა, „დამყარებულია მოსე ხორენელის სახელით ცნობილს ისტორიაზეო“. მაგრამ ვიდრე მოსე ხორენელი მინეული იყო მე-VII საუკუნის პირველ ნახევრის მწერლად მისი მონანაღა გრიგოლ დიაკონიც ითვლებოდა მე-VII საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორად. ოდეს მ. ხორენელი მე-VII საუკუნიდან გადმოიფანეს მე-VIII საუკუნეში, გრიგოლ დიაკონიც მას თან გადმოაყოფეს. ახლა კი ყველა ევროპელი მკვლევარი, უცხო თუ სომეხი, მოსე ხორენელს ეთრხმად ათავსებს მეცხრე საუკუნეში. და ვნახოთ, რა ბუდი ეწევა საბრალსო გრიგოლს: მასაც გადმოაბრძანებენ მე-IX საუკუნის მეორე ნახევარში, თუ ერთხელ და საშუალოდ დაეოხოვებთან მის დაკავშირებას მოსე ხორენელთან?

რომი





სიწმინდის განახლების წესი და მისი დღესასწაული წესების პარასკევს ქართული წმარობის მიხედვით*

1

განახლების წესს ხორიულ ცკლესიაში უნდა მიეღო თავისი დასაბამი. ბარ-კებრეუხის მიხედვით, პატრიარქ სევერიანე ანკიოქელს უნდა შემოეღო ის 511-518 წლებში, რათა მორწმუნეებისათვის საშუალება მიეცა, დიდმარხვის პერიოდის არალიტურგიულ დღეებშიც მიეღოთ მონაწილეობა წმინდა მისტერიაში.¹

ხორიელები ამ ლიტურგიულ ქმედებას ბარძიმის კურთხევას უწოდებდნენ. ის იმაში გამოიხატებოდა, რომ წინა კვირადღეს ნაკუროთი სეფისკვერის ნაწილი ზიარების დროს მიეღო კვირით იღებოდა ბარძიმში, რომელშიც ზედაშე ეხსა.

როგორ წარმოედგინათ ხორიელებს ბარძიმის კურთხევა და რა მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მას? მათი მოძღვრება ბარძიმის კურთხევის შესახებ ეჭვს არ იწვევს: ნაკუროთი სეფისკვერითან შეხებით ღვინო ბარძიმში ქრისტეს სისხლად იქცევა. ეს გამომდინარეობს ხორიულ-აკობიტური ცკლესიის კურთხევის მრავალრიცხოვანი ფორმულარიდან, რომლებშიც ნათლად ჩანს ეს შეხედულება².

ღვინის შეხებით კურთხევა ბერძნულ ცკლესიაშიც მიიღეს, რაც საკმოდ კარგად ჩანს ზოგიერთი ბიზანტიელი თეოლოგის ნაშრომიდან. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მიქაელ კერულარიუსი (Caecularius) († 1059) ორ სხვა კონსტანტინოპოლელ მღვდელთმთავართან ერთად და სვიმონ თესალონიკელი († 1429). ისინი იზიარებენ ხორიული

* Die Missa Praesantificatorum und ihre Feier am Karfreitag nach georgischen Quellen, Archiv für Liturgiewissenschaft, Bd.2, 1952, S. 75-80.

1 J. Ziadé, Présantifiés (Messe des) (DThC 13/1936/82).

2 J. Ziadé, დასახ. ნაშრომი, 91; M. Rajji, Une anaphore syriaque de Sévere (ROC 21 /1918/19/32); G. Graf, Konsecration außerhalb der Messe (OChr N. S. 6 /1916/44-48). სრულად სწორადღვლა ბარძიმის კურთხევა შედგება მისიანად, აღმათ აკობიტური გაელენით. G. Graf-ის გამოცეცა XV (?) სეკუნის დამსკოს არაბულ-მელქიტური ფორმულარი (Hs. Berlin Sachau 58).

გელესიის შეხედულებებს, კერძოდ, იმას, რომ სუეისკვერთან ბარბიში ნახსმული ღვინოც განიწმინდება³.

ამას გარდა დამტკიცებულია, რომ იგივე მოძღვრება დასავლეთშიც გადავიდა და საკმაოდ ადრე: რაკი მისი კვალი VIII საუკუნეშიც შეინიშნება, მაშასადამე, უკვე VII საუკუნის ახლო ხანებში⁴. სწორედ ამ დროს იქნა განახლების წესი საზუიმიოდ შემოღებული რომსა და ბიზანტიაში.

II

იმის კითხვა: მქონდა თუ არა შეხებით კურობევის გამოძახილი ბიზანტიის გელესიის ლიტურგიკულ ტექსტებში? ამ საკითხს ბიზანტიურ სამყაროსთან მიმართებით ჩვენ არ განვიხილავთ შესაბამისი წყაროების ნაკლებობის გამო⁵. სრულიად სხვაგვარადაა საქმე ქართულ გელესიაში. აქ, ჩემი აზრით, შემორჩენილია განახლების წესის ერთი ტექსტი, რომელშიც ზემოთ დასახელებული მოძღვრება საკმაოდ ნათლადაა გამოხატული. ეს ტექსტი, ქართულ ენაზე დაკრულ სხვა ლიტურგიკულ ტექსტებთან ერთად Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-ის 122-ე და 123-ე ტომებშია გამოქვეყნებული⁶.

ამ ეპისწორვის სათაურია „წესი განახლებისა“, ე. ი. ordo renovationis. სათაური, ჩემი აზრით, სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს, თუ არა იმას, რომ ეს ლიტურგიული მოქმედება უბრალო რიტუალი კი არ არის, არამედ უფრო მეტად წმინდა მსხვერპლის განახლება უნდა იყოს. ამ ვარაუდის სისწორე ჩანს ეპისწორვის ზოგი ადგილიდან. ეპისწორვის ბერძნული პიმნი *Νεν αι θναμεις* ქართულში შემდეგი ვარიანტითაა წარმოდგენილი: „აწ ძალნი ზეკათანი ჩვენ თანა უხილავად მსახურებენ, რამეთუ ესერა შემოვალს მეუფს დიდებისაჲ, ესერა მსხვერპლი საიდუმლოჲ პირველ შეწირული განახლებისა“⁷. ამას შევკვიძლია შევადართო ბერძნული პიმნი, რომელშიც წერია: *Ἰδοὺ ξυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται*.⁸ ქართველის ტენდენცია

3 J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* 2 (1930) 130; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio* (RSR 4/1924/282-295).

4 M. Andrieu, RSR 3 (1923) 24-45; 4 (1924) 481-485.

5 ჩემი აზრით, დამატარებლობისათვის მხოლოდ Andrieu-ს შერ N64-ზე (1924) № 277 მოყვანილი ადგილები არ ქარა.

6 M. Tarchnitsvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores* (CSCO 122/1950/93-101 (textus), 123/1950/71-77 (versio)).

7 M. Tarchnitsvili, *დასახ. ნაშრომი*, 123, 71

8 შუად. *Τον βασιλεα δορυφορουμειον* ოქროძისის ეპისწორვიდან. ბერძნული პიმნი განახლების წესისა პირველად 617 წელს დასტურდება. იხ. *Chronicon paschale* (L. Dindorf/1932/705; PG 92, 989).



გარკვევით ჩანს: მას სხვა რამის თქმა უნდა, ბერძენისაგან განსხვავებით. იგივე აზრია გადმოცემული კვერქსში, რომელზეც ღვთისმსახურების შემსრულებელი მღვდლისადმი არის მიმართული: „და წმიდისა მის შინაგან მზადებულისა პირველ შეწირულისა და ღირსად განმზახულებისა პატიოსნისა მღვდლისათჳს ყოველნი უფალსა ღმერთსა ვევედროთ“⁹. ჩვენი ლიტურგია ერთგვარ ძღვნის კურთხევასაც კი შეიცავს. „მეორე ღოცვაში“ მღვდელი ღმერთს შესთხოვს: „შეაწირე ვედრებაჲ ჩუენი და თხოვაჲ და ოხაჲ ყოველთა წმიდათა შენთაჲ და მოგუმიდღე ჩუენ პირველ შეწირული ესე შესაწირავი სახელისა შენისაჲ აღსრულებად ეამსა ამას მოხლეთა სულისა წმიდისა შენისაჲთა“¹⁰. აქ სულიწმიდას მოუხმობენ, რათა მან თავისი ჩამოსვლით მსხვერპლი აღასრულოს. მხოლოდ ამ პოზიციიდან არის სრულად გასაგები ის ღოცვა, ზიარების რუბრიკას რომ მოსდევს: „და ყოველი წესი ზიარებისაჲ აღასრულონ და შემდგომად ზიარებისა თქუას: გამადლობ შენ, უფალო მეუფეო, ქრისტე ღმერთო ჩუენო, რამეთუ ღირს მკვენ ჩუენ მოვლებად უხრწნელსა პირველ შეწირულსა კოცკსა და პატიოსანსა სისხლსა შენსა ცხორებისათჳს საჯუკუნოჲსა“¹¹.

მოყვანილი ადგილები საკმარისია იმის გასაცნობიერებლად, რომ ჩვენი ჟამისწირვა კარგად შეესაბამება ზემოთ მოცემული მოძღვრების მოლიან სურათს, რაც ერთხელ კიდევ დასტურდება ამ წესის ქართული სახელით — განახლება (Renovatio).

ამ სახელთან - „განახლება“ - დაკავშირებით წამოიჭრა კიდევ ერთი კითხვა ჟამისწირვის ქართული ტექსტის თარიღის შესახებ. ამ ლიტურგიის გამოცემისას ჩვენ მოკლედ უკვე გავითვალისწინეთ ის საფუძვლები, რომლებიც გვაგარაულებინებენ მის წარმოშობას X საუკუნემდე*. იმავე დათარიღების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტიც, რომ ეს ჟამისწირვა ბევრ ისეთ ღოცვას შეიცავს, რომელიც მოლიანად ან ნაწილობრივ ემთხვევა იაკობის ჟამისწირვას, მაგალითად, განახლების ღოცვები: რომელი ყოველთა ღმერთი ხარ (71, №3), რომელი მხოლოდ ხარ უფალი (72, №4), რომელმან მოგუხედენ ჩუენ (72, №5), შენდა მოუდრეკიან (74, №9), გამოუთქმელი, ღმერთო (75, №10), სარწმუნოებით (75, №11). ყველა ესენი მეტწილად, სიტყვა-სიტყვითაც კი ემთხვევიან იაკობის ანაფორის შესაბამის ადგილებს (4, №12; 5, №13; 6, №14; 18, №27; 19, №28, 12). თავისთავად ცხადია, რომ ეს ღოცვები

9 M. Tarchnišvili, დასახ. ნაშრომი, 72.

10 M. Tarchnišvili, დასახ. ნაშრომი, 73.

11 M. Tarchnišvili, დასახ. ნაშრომი 75. სხვა განახლების წესი იხ. H. Mapp, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря (1940) 84, 250.

* იფულისხმება მ. თარნიშვილის მიერ გამოცემული ტექსტი, იხ. სქ. 6.

განახლების წესში იაკობის გამისწორვიდან გადავიდა და არა პირიქით. იქიდან კი მსგავსი ტექსტები მხოლოდ იმ დროს შეიძლება მოხდეს, როცა მათ ჯერ კიდევ იყენებდნენ, ე. ი. არა უგვიანეს მე-9 საუკუნისა¹².

სახელწოდება „განახლება“ ისე კარგადაა შერჩეული, რომ იგი საყოველთაოდ აღიარეს და გავრცელდა ქართველებს შორის ქვეყნის გარეთაც და ქვეყნის შიგნითაც. ეს სახელწოდება აქვს გამოყენებული, მაგალითად, წმ. ექვთიმე ათონელს, ათონის მთის იბერთა მონასტრის წინამძღვარს, თავის საპასუხო წერილში, რომელსაც ის უგზავნის ერთ ქართველ ბერს საქართველოში. რადგან ექვთიმე ამ აღნიშვნას არავითარ განმარტებას არ ურთავს, უნდა ვიფიქროთ, რომ „განახლება“ უკვე დიდი ხანია იხმარებოდა საქართველოში.¹³ თუმცა მე-9 საუკუნემდე ეს სახელი წერილობით არ დასტურდება, რადგან იერუსალიმის კანონარში (VIII ს.) და იოანე ბოლნელის ქადაგებაში (VII ს.) არ იხსენიება. ისინი ამის ნაცვლად, როგორც ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, იყენებენ ყოველდღიურ ღვთისმსახურებაში სასოფადოდ მიღებულ ძველისძველ სახელწოდებას „ჟამი“¹⁴.

ჩვენი ლიტურგიის შექმნის დროის შესახებ ჩვენი მსჯელობა არ ნიშნავს იმას, რომ ეს გამისწორვა მოელი თავისი ხისრულით IX ს-ში შეიქმნა. მას აღბათ საფუძვლად დაედო უფრო ძველი ტექსტი, როგორც დედანი¹⁵.

ეს გამისწორვა ქართული დიასპორიდან მომდინარეობს და შეიქმნა ბერძნულ-ბიზანტიურ გარემოში. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საქმე ეხება წმინდა ქართულ და მხოლოდ ქართულ მოვლენას, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო მის გარშემო საეკლესიო პრაქტიკასთან? მე არ მიმანია ეს შესაძლებლად, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენამდე მოღწეულ განახლების წესის ბერძნულ ტექსტებში მსგავსი არაფერი ჩანს¹⁶.

III

ტრულის საეკლესიო კრების (692 წ.) დადგენილებით (კანონი 52) დიდმარხვის პერიოდში, კვირადღეების, შაბათების და მარიაშის ხარების დღესასწაულის გარდა, მხოლოდ სიწმინდის განახლება შეიძლებოდა

12 M. Tarchnisi, Eine neue georgische Jacobosliturgie (EL 62/1948/50).

13 G. Peradze, Ein Dokument aus der mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens (Kyrios 1/1936/77).

14 „ჟამ“-ში ე გამოიხატის როგორც ფრანგული ზეგარ jamais, jour.

15 განახლების წესის ტექსტი, რომელსაც დღეს იყენებენ ქართულ ეკლესიაში ღვთისმსახურებისას, ბერძნული ტექსტის receptus-ს მატყუბა.

16 C. A. Swainson, The Greek Liturgies /1884.94-98, 175-187. F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western (1896) 345-352.



ეზემიით¹⁷. ამ დადგენილების თანახმად, აღმოსავლეთის ეკლესიის დიდმარხვისას შეეძლოთ ეზეიმოთ განახლების ლიტურგია კვირის ნებისმიერ დღეს, გარდა ზემოთ დასახელებული შეზღუდვისა. მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. დღევანდელი პრაქტიკის მიხედვით, რომელიც საჯუნების განმავლობაში გრძელდებოდა, დიდ ხუთშაბათს სრული ჯამისწირვა სრულდება, ვნების პარასკევს კი საერთოდ არავითარი ლიტურგიული წესი არ სრულდება. საკითხავია, ისტორიულად რამდენად დასაბუთებულია აღმოსავლეთის ეკლესიების დღევანდელი პრაქტიკა და შეიცვალა თუ არა ის დროთა განმავლობაში. ძველი წყაროდან ჩანს, რომ მხოლოდ ბოსფორის „დიდ ეკლესიას“ აკონდა წესად ვნების პარასკევს განახლების ზეიმი. სვიმონ თესალონიკელს († 1429) მიანნია, რომ „დიდი ეკლესიის“ ეს წესი უნდა იყოს ძველი, „დასაბამიდანვე“ (ἐξ ἀρχῆς)¹⁸ დაწესებული ჩვევა. ეს წესი კონსტანტინოპოლიდან შევიდა სლავურ ქვეყნებში, სადაც X-XIII საჯუნებში დიდი პატივით სარგებლობდა.¹⁹

გამოიყენებოდა თუ არა ეს წესი ძველ ქართულ ეკლესიაში, აქამდე ნაკლებად იყო ცნობილი, თუმცა ფაქტია, რომ ქართული ეკლესია ძალიან მდიდარია საბუთებით, ჩვენს საკითხს რომ შეეხება.

IV

ვნების პარასკევს სიწმინდის განახლების ზეიმის უძველეს საბუთად საქართველოში, რამდენადაც მე ვიცი, შეიძლება განხილულ იქნეს მარხვის აკრძალვის შესახებ წარმოთქმული ქადაგება. იგი აკუთვნის VII საჯუნს და მიეწერება იოანე ბოლნელს²⁰. პომილიაში მქადაგებელი გარკვევით გვასწავლის, რომ ჯამისწირვა დიდმარხვისას შაბათობით და კვირაობით, დიდ ხუთშაბათს და 25 მარტს უნდა იზეიმებოდეს, დანარჩენი დღეები კი მთლიანად არალიტურგიულია. რაც შეეხება ვნების პარასკევს, მქადაგებელი აღნიშნავს: „ხოლო ჯაუფთუ ვინმე იკადროს დღისა მისთვის პარასკევისა, რომელ არს ბზობის კვირიაკესა, თუ რამათვის შეიწირვის ჯამი, ესრეთ მიუგე და არქუ მას, თუ: “ოღეს წარიტყუმნა წმიდაჲ ქალაქი იერუსალმში სპარსთაგან, მაშინვე წარიტყუმნა პატიოსანი ძელი ჯუარისაჲ, რომელსა ზედა დაემსჭურაჲ ძე ღმრთისაჲ ჯორციითა... და შემდგომად ამისა დღეთა მრავალთა, კეთილადმსახური ჰერაკლე მეფე სპარსეთად შევიდა

17 G. J. Hefele-H. Leclercq. *Histoires des Conciles* 3 /1909/ 569.
 18 PG 155,905
 19 М. Лисицын, *Православный славяно-русский Типикон*, 1911, 56-69.
 20 M. Tarchnisiṽili, *Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert* (Kyrios 6/1942/16-18).



და გამოიყვანა პატიოსანი იგი ძელი ჯუარისაჲ... პარასკევსა დღესა,
 ბზობისასა მეფე იერუსალიმად შევიდა და შეიყვანა პატიოსანი ჯუარი...
 ამისთვის შეიწირვის ქაში დღესა მას დასვლვასავე მხისასა²¹. მეორე
 ტექსტი, რომელიც ჩვენს საგანს ეხება, არის VIII ს-ის დასაწყისის
 იერუსალიმის კანონარში. ვნების პარასკევის განგების აღწერისას იქ,
 სხვათა შორის, შემდეგი მითითება(ცაა: აღიღეთ „ნათელი მხიარული“
 (φως ἴλαρον) და კურეექსი კათოლიკე²² და აღასრულეთ ქაში
 მწუხრისაჲ; შემდგომად „მაშაო ჩუენოჲსა“ დიაკონმან თქუას: „მშვიდობით
 ვგალობდეთ“, იწყონ ჯუარის ბანად იბაკონი ჯუარის ბანისანი:
 „ვითარცა აღემართა ძელი ჯუარისა შენისაჲ, უფალო“, გაბანონ ჯუარი
 და ერი აზიარონ ქამსა²³ და ღლოცუაჲ ყონ და წარვიდუნ²⁴.

ორივე ზემოთ ციტირებული ადგილისათვის საერთოა ის ფაქტი,
 რომ VII და VIII საუკუნეებში ვნების პარასკევს მწუხრისას
 სრულდებოდა ქაში. სიტყვა „ქაში“ აქ ეკვს გარეშეა სხვას არაფერს
 გულისხმობს, თუ არა ლიტურგიულ ზეიმს, რომელმაც მოგვიანებით
 საქართველოში მიიღო სახელი „განახლება“. ცხადია, რომ VII-VIII
 სს-ში ვნების პარასკევს სრული ზიარების შესრულება არ ყოფილა
 მიღებული.

კანონარიდან ამოღებული ადგილიდან ჩანს, რომ ვნების პარასკევის
 წირვა იერუსალიმის ეკლესიის ღირშესანიშნაობაა. რამდენი ხანი
 სრულდებოდა ეს წესი წმ. მიწაზე, ჩვენს ცოდნას აღემატება. შეგვიძლია
 დავადგინოთ მხოლოდ ის, რომ XI-XII სს.-ში პალესტინის ეკლესიები
 ამ წესს აღარ იცნობენ. ეს ჩანს რუბრიკიდან, რომელიც პალესტინური
 წარმოშობის ერთმა სინურმა ხელნაწერმა შემოგვინახა. ხელნაწერში
 N83, რომელიც დათარიღებული არ არის, fol. 24-ზე ასეთ შენიშვნას
 ვხვდებით: „თთუესა იანვარსა კ-დ მიიცვალა კეთილად მოქსენებული
 დავით მეფე ქართველთაჲ“²⁵. ეს მეფე, ჩემი აზრით, სხვა არავინაა,
 თუ არა აღმაშენებული, რომელიც მართლაც 24 იანვარს გარდაიცვალა
 1125 წ.²⁶ რადგან ეს სიტყვები მეფის გარდაცვალებიდან ცოტა ხნის
 მერე უნდა იყოს დაწერილი, ხელნაწერიც XI-XII სს.-ისა უნდა იყოს.

21 Н. Марр, Антиох Стратиг, Пленение Иерусалима персами в 614 г. (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, 9, 1909/29). დასახელებული ქადაგება იქადაგებოდა მხოლოდ ხორციელის კურა დღეს.

22 ეს ზოგადი დღესათვის მსგავსი ვედრებაა.

23 ე. ი. ქაისწირვის დროს ისინი ხალხს გადასცემდნენ წმ. ზიარებას.

24 კ. კაკელიძე, Иерусалимский Канонарь VII-го века (1912) 86. ასევე არც თუ ყოველთვის რიგანი თარგმანი სტატიიდან: Th. Kluge-ს თარგმანი, A. Baumstark, Quadragesima und Karwoche Jerusalem in siebten Jahrhundert (Oriens Christianus, No 5 N. S. 1915/229).

25 ნ. შარი, Описание, დასახ. ნაშრომი, 232.

26 ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1914, გვ. 528.



დასახელებული რუბრიკა შემდეგნაირად ვლერს: „უწყება საკმარაჲს ვითარმედ არა გკსწავიეს პალესტინეს შინა წმიდასა ამას დღესსა (პარასკევს) ქმნაა განახლებისაჲ, არცა სრულისა ღამის წირვისაჲ“ (fol. 104)²⁷. ეს მონაცემი სხვას არაფერს გვაუქვებინებს, თუ არა იმას, რომ ამ დროისათვის სიწმინდის განახლებას პალესტინაში აღარ ზეიმობდნენ, და რომ იქაური ქართველები ამ მხრივ ბერძნულ ეკლესიას ეთანხმებოდნენ²⁸.

თუ XI ს.-ში იერუსალიმში ვნების პარასკევს სიწმინდის განახლებას არ ზეიმობდნენ, იგივე არ ითქმის ქართველებზე კონსტანტინოპოლის მიდამოებში და მათ სამშობლოში. აქ ძველი წესი ისევ გრძელდებოდა.

ბიზანციის იმპერატორის ქვეშევრდომმა ქართველმა დიდებულმა, „დიდმა დომესტიკოსმა“ გრიგოლ ბაკურიანის ძემ²⁹, 1083 წ. ბულგარეთში, დღევანდელ ბასკოვოში, დააარსა პეტრიწონის ქართული მონასტერი, რომელსაც შეუქმნა ტიპიკონი. ამ მონასტრის წესდებაში ვნების პარასკევს დღესასწაულზეც არის მითითება. ამ დღის შესახებ მონასტრის დამაარსებელი თავის ბერებს შემდეგს უწესებს: „დიდსა პარასკევსა ტაბლად დაეგოს ჯერისამებრ: და გლახაკთა განეგოს დრაჰკანი ათი: და დაღაცათუ მას დღესა ეამის წირვაჲ არა აღესრულების, არამედ უსისხლომსა მის მსხუშრპლისა განახლებაჲ იქმნების; ჯერ არს, რამთა ექუსთა ეამის მწირველთა ორი დრაჰკანი მიეცეს“³⁰.

პეტრიწონის მონასტრის წესი ვნების პარასკევს „განახლების“ ჩატარების შესახებ, დაკავშირებული უნდა იყოს იბერიის ეკლესიის შესაბამის წეს-ჩვეულებასთან სამშობლოში, რადგან იმ დროის პეტრიწონის ბერები ქართველები იყვნენ და წარმოუდგენელია, რომ ისინი უცხოეთში თავიანთი ჩვეულებების საწინააღმდეგოდ მოქცეულიყვნენ. საერთოდ, იმავე ეპოქაში საქართველოშიც იგივე წესი რომ მოქმედებდა, შეიძლება დავასკვნათ იმ შენიშვნიდან, რომელიც XIII ს-ის ერთ ქართულ ხელნაწერშია და რომელშიც გარკვევითაა მოცემული, რა უნდა გაკეთდეს, „ვითარმედ პარასკევსა მწუხრი უკუეთუ გუენებოს ქმნაა განახლებისაჲ“³¹. თუკი XIII ს-შიც ნებადართული იყო ამ წირვის ჩატარება, ვფიქრობ, შეიძლება სარწმუნოდ მივიჩნიოთ,

27 ნ. მარი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 237.

28 ერთ-ერთ ტრიოდთან ხელნაწერში დართული აქვს შენიშვნა: „ეს ორივე განგება წარმართული არს საბერძნეთისა ეკლესიათა შინა, და უნ უკუთესა ესებდეს, ცოლი არს“ (მარი, დასახ. ნაშრ. 198).

29 ამ შედარებითაერის შესახებ იხ. L. Petit, Typicon de Gregoire Pacurianos (Византийской Временник 9, 1904).

30 გვ. 132, ქართული ტექსტი.

31 К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники, 1908, გვ. 336.



რომ XII-XIII სს.-ში ის ჯერ კიდევ სრულდებოდა. ზემოხსენებული რუბრიკიდან, რასაკვირველია, უნდა დავასკვნათ, რომ განახლებას რეგულარულად აღარ ზეიმობდნენ. ბოლოს იგი სავსებით უნდა შეწყვეტილიყო.

ისმის კითხვა: რა მიზეზით განიდევნა განახლების წესი ვნების პარასკევის ღვთისმსახურებიდან? ძირითადი მიზეზი ეს უნდა იყოს: დროთა განმავლობაში ვნების პარასკევის განგება იმდენი ახალი რამით შეივსო, დღესასწაულის ჩარჩოებში ამ წირვას ადგილი ვეღარ დაეთმობოდა. ახალმა ძველი განდევნა, მაგრამ იმედი გვაქვს, რომ ეს განდევნა საბოლოო არ არის, და რომ ეს ძველი საპატიო წესი ოდესმე აღორძინდება და განაგრძობს არსებობას.





ქართული ხელოვნების ნაშტი ეპიკურში*

ამ ჟურნალის მე-9 ნომერში (გვ. 17) ჩვენ აღვნიშნეთ, ანტიოქიის ხანაებში ქართველებს მოენახებოდათ ათ-თორმეტი გვლესია-მონასტერი. ოღონდ საეკლესიო მივიჩნიეთ წმიდა ბარლაამის კუთვნილება ქართველებისადმი. ეკვი უსაფუძვლო გამოდგა ჩვენდა სასიხარულოდ. ეს სავანეც ქართველთა სამკვიდრო ყოფილა მე-XI-XIII საუკუნეში მაინც. ამის უტკუარ საბუთს ვნახულობთ ჩვენ, სხვათა შორის, სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგში, ნ. მარის სახელით რომ გამოიცა 1940 წ. პეტერბურგში.

ამ კატალოგის მე-91 გვერდზე ვკითხულობთ წმ. ბარლაამის ანუ ბარლაამის დღეობაზე: „თვესა ივლისსა ით (19) წმიდისა მამისა ბარლაამისა, რომელ არს მთასა კაკასსა (ანტიოქიის ახლოს), დღესასწაული ბარლამ წმიდისა ქართველთა მონასტერსა“. იმავე კატალოგის 274 გვერდზე მოხსენებულია ერთი ქართული ხელნაწერის გადამწერი ბერი, მოღვაწე მე-XII-ე საუკუნისა: „ლოცვა ყავთ ცოდვილისა სიანესათვის ბარლამ-წმიდელისა. უცბად ნხრკისათვის (უგუნურად წერისათვის) შემინდევით“.

ამრიგად, უდავო ხდება, რომ ანტიოქიის მიდამოებში მდებარე ბარლამ-წმიდაც ქართველთა სავანე ყოფილა საშუალო საუკუნეში.

ამ ჟურნალის იმავე ნომერში (გვ. 18), აზრი გამოვთქვით: „წმ. თომას გვლესია პირველი ცნობილი ძეგლია პირდაპირ ქართველი ხუროთმოძღვრის მიერ აგებული უცხოეთში“. როგორც ჩანს, წმ. თომას გვლესიას უნდა ჩამოერთვას ეს უპირატესობა და ანტიოქიიდან გადატანილ იქნას უფრო შორეულს ვევიპქეში.

1950 წელს ამერიკის ბიზანტიურმა ინსტიტუტმა, რის თავმჯდომარე იყო ცნობილი ქართველოლოგი რ. პ. ბლეიკი, გამოსცა არილი პროფესორ კრუმის საპატიოდ: Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum, Boston, Mass. ამ კრებულში დაიბეჭდა (გვ. 495-500)

* ჟურნალი „ბედი ქართლისა“, №11. პარიზი, 1952 წ.



ერთი ნარკვევი შემდეგი სათაურით: U. Monneret de Villard, Una chiesa di tipo georgiano nella necropoli tebana ე. ი. „ერთი გვერდისა ქართული ტიპისა თების ნეკროპოლში“.

იყნის უდაბნო წარმოადგენს იმ ადგილს, სადაც პირველად აყვავდა და გადაიფურჩქნა ბერ-მონასტრული ცხოვრება, აქ მოღვაწეობდა, მაგალითად, უდაბნო ასკეტიკო შწურალი ბერძნულ ენაზე ევგერი პონტოელი ანუ ქართველი მე-IV საუკუნეში.

მონასტრით დე ვოლლარდის მიერ ნაპოვნი გვლესია მდებარეობს სწორეთ ამ უდაბნოში სოფელ კურნეთ მურაის ახლო. ეს შენობა მძლად დანგრეულია და მხოლოდ გათხრების შემდეგ იქნა მისი ძირი-კედლები აღმოჩენილი. მისი გვერდის თანახმად, ეს გვლესია ეკუთვნის იმ შენობათა რიგს, რომელთაც ხელოვნების მკვლევარი უწოდებენ სამგვლესიან ტიპებს¹. ამ ტიპის გვლესიის თვით სახეობა და თავისებურება იმით ცხადდება, რომ სამი ნაგის წილ ჩვენ აქ გვაქვს სამი, ერთი-მეორის გვერდით, ხიგრძეზე დალაგებული გვლესია, რომელიც აღმომავალ შხისკენ არის მიმართული. მაშ, ამ ტიპარში შუა-ნაგი გარე-ნაგებისაგან სვეტებით კი არ არის დაშორებული გინა გათხრებული, როგორც მაგალითად მცხეთის სვეტი-ცხოველში, არამედ სრული ბრმა კედლებით. ამის გამო, გარედან ანუ ერთი ნაგიდან მხარეში გადასახვლელად კედლებში დაჩანებულია საკმაოდ ფართი და მძლადი კარის-ბჭენი. აი ასეთია ეგვიპტის ქრისტიანულ წამოყენებული გვლესია.

მისი შესებულობის მონახულობა და გვერდის საყრდენ უახლოვდება საქართველის ძველმშენებელი გვლესიების სახეს, როგორც არის, მაგალითად, ბოდბის კანახისისა, საგურამისი, ტრძისა, სეგანისა, ხალი, უფრო მეტი, მტკვარებას და საოესაობას ამგვარებს თებადის ბასილიკა ქართლში ძველარე უფლისციხის გვლესიასთან, ამბობს მანასტრით, უფლისციხის გვლესია ხომ ერთ-ერთი უზრცველესი ძველია ქართული ხეროთმშენებრება!

აქაიდან ასეთი გვლესიის არსებობას ეგვიპტეში ვერა ხხის და ვერ ამბობლებს ვერც კოპტური არქეოლოგია და ვერც იტალიური დიკოლოგის მოთხეზნალება, ამიტომ ფიქრობს მონხერეთ დე ვოლლარდი, ამ გვლესიის გვერდის გარედან, ე. ი. საქართველოდან უნდა იყოს ქართველი ბერების მიერ ეგვიპტეში გადანერგულით. ამ არქეოლოგის მონახრებით, ეს გვლესია ქართველებს აუშენებიათ არა უგვიანეს მე-IX-ს საუკუნისა. ძარბალია, ამ დროს ქართველები არ ხხიხს ეგვიპტეში, მაგრამ სამხეყეთით იქ ქსახულობა ხომციის ძლიეთ ასეღმესს, რომელითაც აღბადე ქართველი ბერები გათყოლიეს.

1 იხი. შესებვ იხ. J. Baitrussis, L'Eglise coisonnée en Orient et en Occident Paris 1941. სადაც ურცლად არის ხეგბანი ამ ტიპის გვლესიების საქართველოში.



ნილოს ხეობისკენ.

თეზაიდის ცკლესია რომ ქართული სამეკლესიანი ტაძრის ანგარიშში არის, შესაწყნარებელია. სადაო ხდება მარტო ამ ცკლესიის დათარიღება მე-IX-X საუკუნით და სრულიად არა ისტორიული წამოყენება: ეგვიპტეში ნასელისას სომხებმა ქართველებიც ჩაიყოლიესო. ქართველები სომეხ ბერებს არსად ასდევნიებიან და რაღა ეგვიპტეში წაეტანენ, და ისიც მე-IX-X საუკუნეში, როცა ერთნი, კობტების მსგავსად, მონოფიზიტები იყვნენ და მეორენი — კათოლიკე მართლმადიდებელნი.

თეზაიდის ცკლესია თუ ქართველების ნაშენია, ის არ შეიძლება აგებული იყოს მე-IX-X საუკუნეში. ამ დროს აღარც საქართველოში აშენებდენ ამ სახის ცკლესიებს და ვიღა იფიქრებდა მის გაცოცხლებას უცხო ქვეყანაში. ამიტომ თების გარემოში აგებული ტაძარი უნდა მიენიშოს იმ ეპოქას, რა ეპოქაშიც ამ ჯიშის ცკლესიები შენდებოდა თვითონ ქართველთა მიწა-წყალზე: მე-V საუკუნიდან მე-VIII საუკუნემდე.

მაშ, ვინ იქნება ქართული ცკლესიის ამგები ეგვიპტეში? ეს ცკლესია შეიძლება აგებული იყოს თავად პეტრე ქართველის მიერ მე-V საუკუნეში (გარდაიცვალა 488 წ.) ცნობილია, რომ ეს ეპისკოპოზი ეგვიპტეში იყო და დიდ ხანს მოუხდა მას იქ შენერება. მართალია, მისი სირიული ბიოგრაფია არაფერს გვეუბნება პეტრეს საღმშენებლო მოღვაწეობაზე ეგვიპტეში, მაგრამ ახეთ ცნობას ჩვენ ვკითხულობთ პეტრეს სხვა ბიოგრაფიის ქართულ ნუსხაში, სადაც პეტრეზე შექმნილია ნათქვამი: „წმიდა და სანატრული პეტრე და მოწაფენი მისნი წარვიდეს ეგვიპტედ, სანახებთა სკიტისათა², მოვლიდეს და მოილოცვიდეს წმიდათა მამათა უდაბნოთა, და გამოირჩიეს აღგილი და აღაშენეს ცკლესია და გარემოს მონასტერი“. (ცხოვრება პეტრე ქართველისა, თავი 27, გვ. 20, გამოც. ნ. მარისა).

რასაკვირველია, დანამდვილებით არ ვიცით, ძველი წყაროებიდან ამოდის ეს ცნობა თუ ქართველი მთარგმნელის მიერ არის ის თვითნებურად შემატებული ხორცმეტად? პეტრეს გარდა სხვა ქართველებიც მოსწანან ეგვიპტის მიწაზე: „ბედი ქ.“ №6, გვ. 27. განა არ ვაცნობეთ მკითხველს, რომ სინას მთაზე ქართველობა წარმოდგენილი იყო უკვე მე-VII საუკუნეში, ამაზე ადრე თუ არა. ეჭვი არ უნდა, სინას მთაზე ასვლამდე ქართველი ბერები გზას ვერ აუხვევდენ თების სანახებში მდურდარე ბერ-მონასხურ ცხოვრებას. ეს მიდამო თავიდანვე სავსე იყო საქრისწაილთა ყველა კუთხიდან მოდენილი ხალხით და კოვლად დაუჯერებელია, რომ მათ შორის არ რეულოყვნენ ქართველებიც, მათ უფრო, რომ ბიზანტიის იმპერიაში თითქმის არ იყო მხარე,

2 რასაკვირველია, პეტრეს შეეძლო სკიტადან თეზაიდშიც (სემი ეგვიპ.) გადახვეულიყო.

სადაც არ დამკვიდრებულიყვნენ ქართველები. ამის გამო რებელი ხდება და ჭკუასთანაც ახლოა, რომ თებაიდის ქართული ეკლესია აგებულ იქმნა მე-IX საუკუნემდის ეგვიპტის უდაბნოში დაბინავებულ ქართველ ბერების მიერ. სამ-ეკლესიანი შენობის მსგავსი ნაგებობა აზიური წარმოშობისაა. მას ვხვდებით ჩვენ სირია-ბაბილონიაში, მერე მედია-სპარსეთში. ამ რიგის უძველესი ეკლესია გაჩნდა მესაპოტამიაში და საქართველოში, სწორედ აქ, ჩვენში, იხარა მან ყველაზე ძლიერ და ქართლიდანვე მოეფინა, ხელოვნების კრიტიკოსთა აზრით, ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროებს, ბალკანეთს და მთელს დასავლეთს. ასე მძლე ყოფილა ოდესღაც ქართული ხელოვნების ცხოველი წნევა საქრისტიანო აღმოსავლეთში.

რომი





ერთ-ერთი ქართველთა მხედარმთავართაბანი ბიზანტიაში*

ქართველ მხედარმთავართა შორის ბიზანტიის იმპერიაში დღემდე უფრო ცნობილია დიდი დომესტიკოსი გრიგოლ ბაკურიანი, აღბად იმიტომ, რომ გრიგოლის ღვაწლი საქართველოსათვის ბევრით აღემატება სხვა სტრატეგთა ღვაწლს და მისი გავლენის კვალი დღემდე ცხადად აჩნია ქართველობას. გრიგოლის მნიშვნელობამ შეიძლება უფრო იმატოს ახლო მომავალში, რაკი მისი ტიპიკონის ახლად აღმოჩენილი, უკვე ორ ხელნაწერში შემონახული ქართული ნუსხა მძლავრად შეიჭრება ქართული სამართლისა და ენათმეცნიერების სამყაროში.

ამ სახელოვან მხედარზე და ღრმა ქრისტიანზე უამრავი ცნობებია გაბნეული ბიზანტიის მწერლობაში და ამ უკანასკნელის შესწავლის საფუძველზე ევროპის ახლად გაშლილ კვლევა-ძიებაში. უკანასკნელად მას შეეხო საკეთილოდ სწორეთ იმ ქვეყნის მეცნიერთა ხელი, სადაც გრიგოლ ბაკურიანმა აღმართა მისი საწესო მონასტერი პეტრიწონისა.

ხოფიის სამეცნიერო აკადემიამ შარშან გამოსცა მისი ახალი ორგანო „ბულგარიის საისტორიო ინსტიტუტის მოამბე“ 1-2, 1951 წ.). ამ მოამბეში (გვ. 99—189 და 266-297) პროფ. ვსევოლოდ ნიკოლაევმა ორი ვრცელი ნარკვევი უძღვნა გრიგოლ ბაკურიანს: მისი მონასტრის დანიშნულებას ბალკანეთის არეში და მისი ქართულ-ბერძნული ტიპიკონების სვებედს და ღირებულებას. პროფ. ვსევოლოდის თხზულება აგრეთვე მით არის ჩვენთვის საგულთხემო, რომ შიგ დატანებული აქვს ფოტოგრაფიული სურათები როგორც მონასტრისა და ეკლესიისა, ისე ქართულ-ბერძნული ტიპიკონისა. ჩვენთვის უფრო საყურადღებოა შემდეგი ნახატები: 1. ეკლესია-მონასტერი და 2. ბერთა სამარხო მათი გარემო მთა-ბარით, რაც საოცრად წააგავს ბორჯომის ბაკურიანს, აღბათ ამ ბაკურიანების პირველ-ყოფილ ბინას და მაჰულს. 3. ფერადებიანი ფრესკო თვითონ გრიგოლის და მისი ძმის აბაზისა, ბიზანტიის კარის უმაღლეს ხელისუფლებათა ბრწყინვალე მორთულო-

* ქრნალი „ბედი ქართლისა“, №12, პარიზი, 1952 წ.



ბა-სამოსში, სამწუხაროდ ცოტათი დაშავებული. ორივე ძმას გვერდებზე გვემა უპყრია ხელში. ფრესკო უნდა გავთვნიოდეს ცკლესიის აგების ხანას. 4. ტიპიკონის ქართულ-ბერძნულ ტექსტების რამოდენიმე გვერდის ფოტოგრაფიები. 5. ალბად პირველად აქ გამოქვეყნებული, 1311 წელს მოქმედილი ხატი ღვთისმშობლისა, იმ წარწერით, რომელიც ჩვენ უკვე დაგებულეთ ამ ჟურნალში (იხ. „ბ. ქ.“ №8)¹. ხატის სახე კარგად არ მოხსანს: სიძველის გამო ჩაშავებულია და ბუნდოვანად გამოიყურება. 6. ოთხი სხვა ქართული მონოგრაფიული წარწერა ჯვარისა, ცკლესიის კედელზე. 7. მეჩვიდმეტე საჯკუნის ფერადებიანი და უხადოდ შენახული ფრესკო ცკლესია-მონასტრის „ახლად აღმშენებელის“ თუ კეთილის მყოველისა.

ყველა ზემოდ მოყვანილ ცნობებს რომ კაცმა თავი მოუყაროს და ერთ მთლიანად დაამუშავოს, დიდ სამსახურს გაუწევს საქართველოს წარსულს და მის კულტურას.

იმპერიის მეორე სახელ-განთქმული სტრატეგი გახლავთ ბაკურ დიდი, მე-IV საჯკუნის ჩინებული მთავარ-სარდალი და ეგების ქართველთა მეფეც. ეს ბაკურია, რომელმაც დასავლეთს პირველად აცნობა ქართლის მოქცევა წმ. ნინოს მიერ, ამ დიდ ქართველზე უფრო ვრცელად ალბად სხვა დროს.

მესამე დიდი მხედარ-მთავარი, რომელიც აქ მკითხველს უნდა გაეაცნოთ, არის გრიგოლ იბერიძე ანუ ბერძნულად „გრეგორას იბერიძის“.

ამ იბერიძის თაობაზე, სამწუხაროდ, მარტო შემთხვევითი ცნობები თუღა დარჩენილა ძველ საისტორიო მწერლობაში. მთავარ წყაროდ აქ დაგვასახელებთ ბიზანტიელი მწერლის, კედრენის „გამოყრებულ ისტორიას, Nicbūhi-ის გამოცემას: Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 1889 წ., კედრენის Historiarum Compendium II, გვ. 267-268; 218-281.

კედრენის მოწმობით გრეგორ იბერიძე მოღვაწეობდა მეცხრე-მეათე საჯკუნის მიჯნაზე, ბიზანტიის იმპერატორ ლეო მე-VI-ის (886—912) და კოსტანტინე მე-VII-ის (913—959) დროს. ლეონის დროს გრეგორ იბერიძე იყო „სქოლეების დომესტიკოსი“ ე. ი. ბიზანტიის ერთ-ერთი უდიდესი სამხედრო წყობის მთავარ-სარდალი. ბიზანტიელი მწერლები შემდეგს გვაუწყებენ იბერიძეზე: მის დროს ლეო იმპერატორს აუჯანყდა მისი ქვეშევრდომი ანდრონიკე დუკა, ქართულად დუნწი, რომელიც ქალ. იკონიის ახლო თავის ციხე კაბალაში შეკეტულიყო. ლეონმა დუკას ქედის მოსახრულად დიდ-ძალი რაზმით გაგზავნა დუკისავე მახლობელი თუ მოყვარე, თვითონ ჩვენი გრეგორ იბერიძე. ანდრონიკე დუკამ რომ იმპერატორის მოქმედება და იბერიძის მოახლოვება იუწყა, მამსინვე

¹ გამოცემას ერთი შეცდომს იქნა დაშვებული: ჯერ უნდა იყოს ფურცელი B და მერე ფურცელი A.



მატოვა თავისი ხიმამტე, გააპარა ხაბურძნეთიდან და აგარაიან-სერტო-
ნისებს შეეხიზნა. რაკ იმპერატორი ვერ შეკლია სახელოვან-
გავლენიანი პირის ხელიდან გაშვებას, მან წერილობით სკადა
ლტოლვილი დუწი ისევ იმპერიის სახელურებში შემოიკვანა. ოღონდ
არაბებმა გაუგეს ასეთი განხრახვა და, განთავისუფლების მაგიერ,
დუწის თავი საპრობილემო უკრეს, ხადაც გარდაიცვალა. გრეგორ
იბერიძის და მოხვეწარი დეკების, იბერიძის ნათესავების, ამბავი ამით
არ აღსრულებულა.

ლეო იმპერატორი რა მიაცვალა, მის მაგიერ მუვედ გამოაცხადა
7 წლის ყრმა კოსტანტინე მე-VII, პორფიროგენეტი, რომლის სახელით
იმპერიას განაგებდნენ მისი აღმზრდელი. ასეთ პირობებში, რა თქმა
უნდა, სამეფოს საქმეები ისე ბრწყინვალედ აღარ მიდიოდა, შინაურა
ყოფა ხელ-ნელა აიწეწა და ხალხის ერთი ნაწილი დრტვისნა-ჩივილის
მეცვა. ამიტომ მოხდა, რომ მიუღი რაგი გავლენიან ბერძენთა ფარულ
ბრძოლაში ჩაება „აღმზრდელით“ წინააღმდეგ. ამ შეამბოხეთ მალე
გამონახეს ყრმა მუვის მეტოქე-მოადგილეც. ეს მოადგილე იყო
მაშინდელი სქოლების დომესტიკოსი, ანდრონიკე დუწის ძე და გრეგორ
იბერიძის ხიძე, კოსტანტინე დუწი. ჩანს, იბერიძეს თავის
ქალიშვილთან ერთად კოსტანტინესათვის გადაულოცნია ასევე თავის
პატივიც — სქოლების მაგისტროსის ტიტულით კმაყოფილს, მეუღრო
და მოხვეწებითი ცხოვრება აურჩევია.

აი ამ კოსტანტინეს, მეგობარ-მრავალს, გულადს და პატივ-მოყვარეს
ქალაქიდან დაუწყეს ფარულად ვედრება და წვევა: მოდი, კოსტანტინე-
ნეპოლი და იბერია ხელით იგდე და ბოლო მოუღე ბავშვის მთავრობასო.
კოსტანტინემ არც აცოვა, არც აცხელა, უყოყმანოდ აკევა მეგობართა
რწევას და მცირე ჯარის ნაწილით დამე დედა-ქალაქში შეიპარა
სწორეთ იმ კართი, რომლის სახელოვებს ქალაქში ბინადრობდა მისი
ხიმამრი იბერიძე. კოსტანტინემ დამე ხიმამრის სახლში დაკყო. აქ
მას შეუერთდენ სხვა მისი ნაცნობები და მიმდგომნი. დიდის
აღიონსე, ის-ის იყო სამოქმედოდ უნდა აშლილიყვენ, რომ
მოწინააღმდეგეებმა დაახწრეს... პალატის ხადარაჯო რაზმი ვიდაცას
გაეფორთხილებია.

საპალატო აჯანყების დროს კოსტანტინეპოლში ცირკს მუდამ დიდი
მნაშენელობა აქონდა. ვინც ამ არეულობისას ცირკს ხელში ჩაიგდებდა
და ხალხს აღელვებით დაიყოლიებდა, გამარჯვებაც მას გაუღიმებდა.
ამიტომ იყო, რომ მთავრობის ხალხმა მესხვე ნაკეწა ცირკის ევკლა
შესავალი და სამეფო ჯარი იმ წამსვე აამხედრა იმპერატორის
დასაცავად. მოხდა დიდი ბრძოლა ორ მოპირდაპირეთა შორის. მალე
უკუირღვა კოსტანტინეს მცირე-რიცხოვანი რაზმი და მამოიფანტა.
გახვლებული კოსტანტინე ცხენით გავარდა, მაგრამ ცხენმა უმწეუნა
ქალაქის დარღვეულ ქუჩებში და მხედრო: ძირს გადმოიხსროლა.

წაქცეულ მემამობეს ვიღაცამ თავი მოსჭრა და შეფეს აჯანყებაც ჩაქრა...

საშინელი და შემადრწუნებელი იყო გამარჯვებულთა შურისძიება: ზოგი კუროს ნერვით გაშოლტეს და მონასტერში შეაგდეს ნაცემ-ნათრევი, ზოგს თავი მოაგდებინეს, სხვებს თვალები დაუბნულეს, ვიეთნი პალოსზე ჩამოაგეს და ზოგიც გამოასატურისეს, იბერიძეს რაღა გადახდა? კონსტანტინეს მარცხი რომ შეიტყო, მან უმაღლვე თავი შეაფარა წმიდა სოფიის ეკლესიას. მაგრამ სამეფოს რეგენტებმა ტადრიდან გამოათრიეს ის, გაკრიჭეს და სტუდენტთა ერთ სავანეში შეამწყვდიეს. იბერიძეს მეტი ღვთის-რისხვა არა სწევია, ეგების იმტომ, რომ ან არა იცოდა რა მისი სიძის ბიოლოგი ზრახვებისა, რაც საუკვოა, ანდა უმკაცრესი სასჯელის თავდატეხა ვერ გაუბედეს მისი დიდი დამსახურების გამო იმპერიის წინაშე. კონსტანტინეს ცოლს, იბერიძის ქალიშვილსაც თმა დააქვეცეს და პაფლაგონში, სადაც მამულეები პქონდა, გააძევეს, მისი ვაჟი სტეფანე კი გამოასატურისეს, რათა თქელი არ დარჩენოდა შინაგამცემლს. ასე ტრაგიკულად დახრულდა იბერიძის და მისი სიძის მკვლელობა იმპერიის საჭის ხელში ჩასადგებად. ჯურთავად სულ ეს არის, რაც გრ. იბერიძეზედ ვიცით.

მაგრამ ირკვევა, რომ გრ. იბერიძე უთვისტომოდ მაინც არ გარდასულა. დარჩენილა ერთი ბერძნული ტექსტი — კონსტანტინეპოლის სამსჯავროს (სასამართლოს) მიერ გამოტანილი განაჩენის 1049 წლის ანგარიში რაღაც პრასტენის კუთვნილების შესახებ. ეს ანგარიში შეუდგენია, ჩანს, თვითონ ფსელოსს, კონსტანტინეპოლის დიდ ფილოსოფოსს და გადმოცემით ჩვენი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის მასწავლებელს (1018-1078). ამ განაჩენში დასახელებულია პროტოს-პატარი და ვესტიარიტი (სამეფოს კარის მაღალი ხარისხები) ვინმე იოანე იბერიძე, შვილიშვილი პროტოსპატარის სტეფანე იბერიძისა (იხ. Sathar, მესეონიკის ვივლიოთიკის, ტომი V, 1876 წ. გვ. 197-203). ეჭვი არ უნდა, ეს იბერიძენი შიამომავალნი უნდა იყვნენ, პირდაპირ თუ არა პირდაპირ, ზემოდ დასახელებული დიდი დომესტიკის, გრ. იბერიძისა. ფსელოსი იოანე იბერიძეს უწოდებს ასევე მარტივად იბერ-ს, ე. ი. ქართველს, რაც უდავოდ ცხადყოფს, რომ ეს იბერიძენი ნათესაობით ქართველები ყოფილან, რომელთა წინაპარი, რაღაც მიზეზების გამო, ბიზანტიას შეაყვდლებია და იქ პატივი, დიდება და სახელი მოუხვეჭია.

რომი, 9/3, 1952



ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნსაცავში*

А. შაბიძის ბიბლიოთეკა

I

„ხელნაწერთა და ლიტერატურულ ძეგლთა რაოდენობით, შენახულობით და ღირებულობით ძველ ქართულ მწერლობას სხვა ერთა მწერლობა, გარდა ბერძნულისა, ნაკლებად შეედრება“-ო, წერს ბ. კ. კეკელიძე მის ქართული ლიტერატურის ისტორიაში (ტომი I, გამოც. მე-2, გვ. 25).

ყოველი შედარება ერთობ გადაჭარბებულია და, თუ გინდ მრავალმხრივ მართალი, ის მუდამ მოიკოჭლებსო, ამბობს ლათინური ანდაზა. სინამდვილეშიც ასეა. შედარება მხოლოდ იქაა სამართებული, სადაც საგანთა დაპირისპირება, ყოველმხრივ თუ არა, მრავალმხრივ მაინც არის შესაძლებელი; სადაც საერთო პირობები იმ სახისაა, რომ ზოგად-მსგავსების გამოძენა და წინდაყენება საჯეროც არის და საფუძვლიანიც. ამგვარი პირობების გამოჩნება კი ერთობ ძნელი რამ გახლავსო, რადგან ერთა შორის სხვაობა და თვითსახეობა ბევრად აღემატება მათ შორის არსებულ მსგავსებას და თანაბრობას. ამ სხვაობას ძალუძს თავი იჩინოს თვითოეული ერის ამა თუ იმ ყოფაში, უფრო მის კულტურულ და პოლიტიკურ ვითარებაში. ამ მხრივ კმარა ქართულს წინ წაუყენოთ ბერძნულ-რომაულ-ასურული მწიგნობრობა და ზოგადი კულტურა, რომ ჩვენს თვალწინ აღიმართოს ის დიდი სხვაობა, რომელიც თავიდანვე ცხადდება ჩვენსა და მას შორის.

ბერძნულად მეტყველ მსოფლიოში ქრისტიანობამ რა შეანათა, აქ მას დახვდა უკვე უმაღლეს საფეხურზე აყვანილი ძველი კლასიკური კულტურა. მთავარი იარაღი ახალი იდეების ასაცნობლად და ასათვისებლად — ენა უკვე შხად იყო: ხალასი, დახვეწილი, ზუსტი, ფერადოვანი, ყოველმხრივ დამთავრებული, ბერძენ პოეტთა, ფილოსოფოსთა, ისტორიკოსთა ბრძმედში გატარებული, განწმენდილი, განსპეცაკებული. თვით საღმრთო წერილიც კი ბერძნულ ენაზე იყო

* ქართული „ბედი ქართლისა“, №13, 14, 15, პარიზი, 1952-53 წ.წ.



მაილდებული. მეტი რა ესაჭიროებოდა ბერძენ-ქრისტიანებს, რომ მხრივ მაინც ხელშეუშლელად წარმოექმნა ახალი მწიგნობრობა და კულტურა?

თითქმის იმავე მომარჯვებას ვამჩნევთ ლათინური ენის მკვინე დახაკლოვში, სადაც რომის მძლავრმა იმპერიამ შექმნა ძლიერი, მაგარი, მოხალტული, ზოგად ნამოსხმული ენა. ამ ენას მხოლოდ გაქრისტიანება მოეხოფებოდა. ამ სახის გენიოსიც აღმოუჩნდა ლათინთა კლესიას მესამე საუკუნეში. ეს იყო აფრიკელი ტერტულიანე, ვინც რომაელთა შეწყველობა აღავსო ახალი სულით და ახალი შინაარსით — ქრისტიანულით. და სწორედ ტერტულიანით დაიწყო ლათინურ-ქრისტიანული კულტურის ფრთის გაშლა, აყვავება და განვითარება.

არა ნაკლებ კარგ ყოფაში მოჩანს არამეული ენა, რაც თითქმის ერთი და იგივე ხირიული გინა ასურული ენაა. აღექსანდრე დიდის დროითგან ბერძნულის შეჭრამდე საერთაშორისო დიალექტურ ენად მიელს აღმოსავლეთში ცნობილი და მიღებული იყო არამეული ენა. ამ ენაზე აწერებოდა ბრძანებანი სპარსეთისა და ბაბილონის ბაგონებისა. მათ ხელქვეითთა მიმართ. მე-III საუკ. ქ. წ. არამეულს მიერთო ბერძნული და ეს ორი ენა საჯარო ხმარებაში დარჩა ქრისტეს შემდეგაც. ყველა ეს მოწმობს, რომ ხირიაც, ქრისტიანობის გამოჩენისას, კულტურულად ფრიად მაღალ ხარისხზე იდგა და ქრისტიანობის თავისებურად გაგება და ასახვა მისთვის ძნელი არ უნდა ყოფილიყო და არც იყო, მით უფრო, რომ თვით ქრისტეს და მისი მოციქულების ენად არამეული ითქმოდა.

მათთან შედარებით რა პირობებში გვევლინება ჩვენ ქართული კულტურა, უფრო კი ქართული ენა იმ ხანად, როცა ქრისტიანობის სხივი ეფინებოდა ჩვენს მიწა-წყალს?

არმაზ-ციხის ქართველ პიკიანშითა ნეკროპოლში ახლად აღმოჩენილმა ეპიგრაფიურმა წარწერებმა ნათელყვეს, რომ მესამე და მეოთხე საუკუნემდის ქ. შ. იბერიაში ხელისუფალითა ენად ითვლებოდა არამეულ-ბერძნული; ყოველ შემთხვევაში ნაპოვნი დოკუმენტები არ ადასტურებენ ქართულის ხმაოებას სახელმწიფო ენად. მაშ, ქრისტიანობის გამოჩენისას, ახალი კულტურის შესაქმნელად საჭირო იყო ახალი შესაწყვისი ენაც, ერთნაირად წარმოშობა ახალი ენისა ახალი აზრების მატარებლად. ეჭვი არ უნდა, სახარების პირველ მთარგმნელთ საქართველოში ის დაუმართათ, რაც ლუციუს გადახდა გერმანიაში: „ყოფილა შემთხვევა, რომ თხუთმეტი დღის, სამი-ოთხი კვირის განმავლობაში ერთადერთი სიტყვა გვეტყვნის ჩვენ, სხვაგანაც მოგვეკითხოს და ზოგჯერ მაინც ვერ გვეპოვნის“-ო. ქართული სიტყვისათვის ბრძოლის ანარგულს ჩვენ ვამჩნევთ თვითონ ეკვითმეს, ვიარგი მოაწმინდელის, უფრემ მცირისა და ითანე პეტროვის

მოღვაწეობაშიც, ისინი თავს დასტრიალებდნენ არა თუ ქართულ წინადადებას ზოგადად და საერთოდ, არამედ ცალკეულ სიტყვასაც კი. ამ ენის შესაქმნისათვის დაშვრენ ქართველნი საუკუნეთა მანძილზე და მას შეაღიეს უამრავი დრო, კაი საწილი მათი გონების ძალ-ღონისა, გაეცხუნეთ ქართული ენის ქება იოანე-ზოსიმეს მიერ და ყველაფერი ცხადი შეიქმნება. ამ ენისათვის დევალს ამოდ არ ჩაუვლია. ეგრემ მკარის გამს ქართული შეიქმნა ბერძნულის თანატოლი, იმავე მოქნილობის და ხიდრმის მატარებელი. ვერ მონახავთ ვერც ერთ ენაზე ისე ზუსტს და ზედმიწევნით თარგმანს ბერძნულისგან, როგორც მას გვაძლევს მაგ. ეგრემ მკარე. ეს მოვლენა არიდეს უნდა გამოგვეპაროს მხედველობიდან, როცა ქართულ მწიგნობრობას ვადარებთ ზემოთქმულ ხაში ერის ლიტერატურას. ამიტომ არაა სათაკილო, არც ნიშანი ჩვენი გონება-მკირობისა, რომ საქართველოს არ გაანხია ტერტულიანეს, გინა ავეუსტინეს თანასწორი გენოსი.

საქართველოს საამისო დროც კი არ აღირსა განგებამ. მას ყოველ გამს გარეშე მტერი უდგა ნობათში და ჯერს ელოდა, რომ იგი წაელეკა და უფქვეშე გაეოელა: ჯერ სპარსი, მერე არაბი, შემდეგ მონგოლი. ამან ხომ ქართველებს დიდი ხნით გააგდებინა ხელითგან ხმალითან ერთად კალამიც. ეს კი სიკვდილის უცვილო ნიშანი თუ არა, უდავო მაუწყებელი მაინც არის ეროვნული ხელის დაცემისა, მისი ღრმად დაქვეითებისა. ეს დაქვეითება ჩვენში იქამდის მივიდა, რომ ტეატინელთა მისიონერს არქანჯელო ლამბერტის შეუძლო ეთქვა შეწვიდმეტე საუკუნის შუა წლებში: „ქართველებს ბევრი წიგნი მოენახებათ მათ წესიერ ენაზე დაწერილი. მართალია, ზოგიერთ მათგანს ეხერხება ამ წიგნების კითხვა, მაგრამ ერთ მათგანსაც არ ემის, რას კითხულობსო. და თვითონ (წიგნის) კითხვაც, ქალთა შორის რომ არ შენახულიყო, მათთვის სრულიად უცნობი რამ იქნებოდათ“ (კოლხიდე საქთა. ნუაპოლი, 1657, გვ. 38). ამისდა მიუხედავად, ქართველი ერი რაღაც სასწაულ-მოქმედებით გადაურსა მის ეროვნულ და კულტურულ სიკვდილს, მაშინ როცა აფრიკის და მკარე აზია-მესოპოტამიის ბრწყინვალე ქრისტიანე ერი და მისი მწიგნობრობა სამარადისოდ შთანთქა ზედმისეულმა უცხო მოდგმის და უცხო ხკულის ხალხმა.

ამიტომ ერთ მხრივ მაინც მართალია კვკელიძე, როცა უთითებს ძველი ქართული ლიტერატურის იმ უხარმზარ განმზე, რომელიც დღემდე გადურსა კამთა რღვევას და ავ-კაცთა მკრეხელობას. ხილი იგოვე ავტორი დასხენს, ეს უხარმზარი ლიტერატურა ეხლაც არაა მიღად ცნობაში მოცვანილიო, ე. ი. არც კი ვიცით დანამდვილებით, ჩვენივის რა დაუტოვებიათ ჩვენს წინაპრებსო. მაშ, ჩვენი მთავარი და საწინაო მოვალეობა დღეს უნდა იყოს ამ ნაკლის ამოხება: გაღმონარხომ ძველთა გაცნობა, აღწერა ხელნაწერთა, კატალოგების შედგენა და გამოქვეყნება.

საქართველოში დღეს დაცულია სამი დიდი ფონდი ქართული ხელნაწერებისა: 1. საეკლესიო მუზეუმისა (ფონდი A); 2. წერა-გამავრცელებელი საზოგადოებისა (ფონდი S); 3. საისტორიო და საენოგრაფიო საზოგადოებისა (ფონდი H). 1930 წელს სამივე კოლექცია გადატანილ და მთავსებულ აქნა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მათი საკუთარი ხელების ქვეშ (A. S. H.). A კოლექციის ასე თუ ისე გამოსაყენებელი კატალოგები შედგინეს თ. შორდანიამ და მ. ჯანაშვილმა. S კოლექციისაგან მკვლელად ხერო ლიტერატურის აღწერილობა მოგვცა ექ. თაყაიშვილმა, სასულიეროსი კი დ. კარიჭაშვილმა. ხოლო დღემდე არც კი არსებობდა კატალოგი H კოლექციისა და გელათის ხელნაწერთა. ამ უკანასკნელთა ჯერეთ დაუბეჭდავი აღწერილობა გუთუნის კ. კველიძეს. ხელ ახლად დაწეებულა H ფონდის კატალოგთა შედგენა. უკვე გამოსულა ოთხი ტომი, რომის საეკლესიო აღმოსავლეთის ისტორიკოსებს შეიძინა ამ კატალოგთა მესამე ტომი, შედგენილი ქრისტეანე შარაშიძის* მიერ (თბილისი, 1948). შიგ აღწერილია 500 ქართული ხელნაწერი (№ 1.000-1.5000). როგორც შედარებამ დამარწმუნა, H ჯგუფი მიღად არ არის გამოყენებული და სამუშაოებელი კველიძის მიერ მის ისედაც უსარმაზარო ტანის (724 გვ.) საეკლესიო ლიტერატურის ისტორიის მეორე გამოცემაში. მაშ, ესეც თხოულობს ახალ გადაშეშეკებას¹.

ხოლო ბევრად უკეთესია ქართულ ხელნაწერთა ხვე-ბედი უცხოეთში. იერუსალიმის და ივირონის ქართული ხელნაწერები ჩინებულად აღწერა ბლეიკმა. სინას მთისა აღწერეს უკვე კაი ხანა ივ. ჯავახიშვილმა და ნაკო მარმა. ჯავახიშვილის აღწერილობა, სამწუხაროდ, ჯერეთ დაუბეჭდავია^{**}. დაუბეჭდავია ახევე სხვა კატალოგები ამ ხელნაწერთა, გარდა მარისა და კაგარელის აღწერილობისა. ყველამ უწყის, რომ პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა საფუძვლიანი აღწერა გუთუნის ე. თაყაიშვილის კალამს. ინგლისის ქართულ ხელნაწერთა აღწერაზე იმუშავეს ბ. ბ. ჟორდროში (ბრიტან მუზეუმი), ბლეიკმა (ქემბრიჯისა). პ. პევერსმა აღწერა ერთადერთი პაგიოგრაფიული ძეგლი ბოდლეიანახი ოქსფორდში. ამ ბიბლიოთეკის დანარჩენი ხელნაწერები დღემდე აღუწერილია. იმედია,

* პირველ ნაბეჭდში კორექტურული შეცდომაც შარაშიძის.

1 ვატკანის ბიბლიოთეკის მის დასაბეჭდ წიგნთა სამი უმეტესად და გამოქვეყნება ჩორედ ამ წიგნის თარგმანი რუსულადე კრონოლოგ ქანსე. ამ სტრატეგების ავტორს იყარა მათი დაწეშეება გერმანულად, თუცე კი ხანა შიარტანულად დასახელებულა იტალიის ელანდელი ელნი ხარსეში, რომელსეც, კონტე, ქართული ხელ არ იყის.

** შედეგარისათვის ცნობილი არ ყოფილა, რომ ჯავახიშვილის აღწერილობა უკვე დაბეჭდილი იყო (1946 წ.).



II

ხელნაწერთა შორის ვატიკანის ბიბლიოთეკაში ინახება 17 ქართული ტექსტი: ორი „ვატიკანის ფონდში“ და თხუთმეტი „ბორჯას ფონდში“. თითქმის ყველა ხელნაწერია, ორ-სამ წიგნს თუ გამოვავლებთ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ.

ა. ვატიკანის ფონდში

1. ვატიკ. იბერიკო №1. კარგად აკონსერვებული ყდიანი ოთხთავი, ხუცური ხელნაწერი ეტრატზე, სულ 305 ფურცლიანი, ფურცლის ხიდივე მიახლოვებით: 22 X 16,5 სანტიმეტრი, ნაწერი: 15 X 10 სანტიმეტრი, ორ სვეტად. სტრიქონთა რიცხვი — 24-26. ნაწერი კუთხოვან ნუსხურით, გარდა მათეს სახარების დასაწყისისა, ასო-მთავრულით რომ იწყება. აგრეთვე ასო-მთავრულია სათაურები და დასაწყისი ასოები, რომელნიც ტექსტის გარეთ გამოდიან. ეს ასოები ჩახაზულ-ჩახატულია წითელ-ღურჯად და მორთული ოქროს ვარაყეებით.

პირველი ფურცლის პირველ გვერდზე ვკვრია გამოყვანილი თავისი მონოგრამიული წარწერით. მას მოსდევს რვა სხვა უსათვალავო ფურცელზე ევსების კანონი საკუთარი მოკლე შესავალით მოქრობულ ყვავილოვან თავ-კაზმულ ჩარჩოებში, ფერადებით ნაწერი მინიატურებით. ხელნაწერი უნდა ეკუთვნოდეს მეათე საუკუნეს აკონსულია არეულად. ფურცლები 32-39 უნდა იყოს მე-40 ფურცლის წინ და მე-112 ფურცლის წინ უნდა მოექცეს ფურცელი 289.

ხელნაწერში ვხვდებით მრავალ ხუცურს და მხედრულ წარწერას: ზოგი დიდმნიშვნელოვანია, ზოგი უმნიშვნელო, ზოგი ადვილად იკითხება, ზოგი კი გაშუქებას თხოვლობს, რაც ჯერ არ არის შესრულებული. ოთხთავის შინაარსს, წარმოშობას და თავგადასავალს გვიამბობენ შემდეგი წარწერანი.

1. პირველი ფურცლის მეორე გვერდზე წარწერა ხუცურ-ნუსხურით: „მე² ყოველია ადამის ტომთაგან უნარჩევნებან, ცოდვილმან და საწყალობელმან პალატისა მონასტრისა მოძღვართ-მოძღვარად წოდებულმან გათრგია, მოვივე ჩემი აღლითა (ასეა) სახიჯელითა წმიდაა ესე და სულითა განმანათლებელი: და უსახიჯელითა ოთხთავი, ყოველითა საქმითა შემკობილი, სალოცველად საწყალობელისა და მწარედ ცოდვილისა სულისა ჩემისა და მშობელთა ჩემთათვის³, და

2 ანუ „მ“ დედი, ხანგრძლივად.

3 დედანაშ. წერაა ვუე (ვ) და არა ვაბე. (ვ). რომელსაც მოსდევს სხვა ო. სტალინი დასაყურად.

დღევრძელობისა და შენდობისა ჩემისა შვილისა და გაზრდილისა მიქელისათვის³. წმიდანი ღმრთისანი, თქვენისა შუუვისა (თუ შუუვისა?) მადლსა, ვინცა მხახით, შენდობაა ბრძანეთ, რომელ საუკუნეთა ღმერთიან და ყოვლად წმიდამან მშობელმან მისმან თქვენცა შევინდვენს და მოგანიჭოს სასუფეველი ზეკათია ამნ⁴.

სხვა ხელი: „ღვითს და მისია დედ-მამათა შეუნდვენ ღმერთიან. მამასა ჩემსა, მოძღვარსა გიორგის შეუნდვენ ღმერთიან.

ამა წმიდათა ოთხოვეთა მადლითა სულსა დედისა ჩემისა სადაგანისისა (?) შეუნდვენ ღმერთიან.

მისია ძეთა, მარკალასა (?) და მინდის და მიქელს და იოანეს და მათეს შეუნდვენ ღმერთიან“.

2. სამი ახო-მთავრული ხუცური წარწერა ხელნაწერისავე ხელით: ფრ. 90 v: „იესუ ქრისტე, შეიწყალე მონაა შენი სვიმონ. ამნ“. ფრ. 92 r: „ქრისტე, შეიწყალე სვიმონ“. ფრ. 221 r: „ქრისტე, შეიწყალე სვიმონ“.

3. სხვა წარწერა. ნუსხა-ხუცური, ფრ. 222 r: „ადიდენ, ღმერთო და ყოვლად წმიდაო არხლისა (ასეა, პარხლისა?) ღმრთისმშობელო ორთავე შინა ცხორებათა პატრონი შევეე აღექსანდრე, რომელმან მოიძია წმიდაა ესე ოთხოთავე დაკარგული და გამოწირული და აწ ახლად შესწირა და მოახსენა არხალს (ასეა) ყოვლად წმინდისა ღმრთისმშობელსა. ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, მეოხ და მფარველ ექმენ წინაშე ძისა შენისა პატრონსა მევეს აღექსანდრეს და დღევრძელობათი ცოდვანი მისნი შეუნდვენს ღმერთიან, ამნ.

4. ოთხოვეთს გადაშერის მინაწერი, ფრ. 279: აენმის სუოზ ღმერთ დ უფოზ ღმერთო: დაესრულა წმიდაა სახარებაა ოთხოთავე. ხელითა უღირისისა მიქელ დიკონისათა: სულიერისა ძმისა, კეთილისა ბერისა სვიმონისთვის ღმერთიან შეაწიენ წმიდანი მახარებელნი: და ახმარენ ნებასა შინა ღმრთისისა წმიდაი ესე სახარებაა ამნ. წმიდანი ღმრთისანი, კინისა (აქამდის ახო-მთავრულით) შურთისათვის ლოცვა ყავთ და რომელი დამკვლოს, შენდობა ყავთ, ღმერთმა გარწმუნოს: და ქრისტემან თქვენცა შევინდვენს ყოველნი ბრალნი, ან:“.

5. ფრ. 92 r უმხო ხუცური წარწერა, სადაც შწერალი ლოცვას ოთხოვს: „საწყალობელისა ბერისა დავითისათვის“. ამას მოხდევს იქვე ძველი მხედრული მინაწერი, მიქენე იმავე ლოცვისა გლახაქისა დავითისათვის.

6. ხელნაწერის დროის მნიშვნელოვან მინაწერებს ვნახულობთ ასევე შემდეგ ფურცლებზე: ფრ 280 პატრონი ქოური წარწერა; ფრ. 281 v — 284 v დიდი წარწერა გადაშერისა, სადაც აღობად, მოცემული

4 ქრისტეები იქვედგან ჩემ მფრთა გახსნილი. ამნ უველელად დავტოვე: ამინ? ასე?

იქნება თარიღი ხელნაწერისა; ფრ. 289 წარწერა ზემოდ დასახელებული სვიმეონისა. ეს მინაწერი ან ძნელად იკითხებიან, ან მოთლად გადამკრალან.

ხელნაწერის დანარჩენ ნაწილზე ტექსტები დალაგებულია შემდეგნაირად:

ა. ფრ. 9—90 v “წმიდაა სახარებაჲ თავი მათესი“. მათეს სახარება სრულიად.

ბ. ფრ. 91—92 v თავების სია მარკოზის სახარებისა. ფრ. 93-141 v „წმიდაა სახარებაჲ, თავი მარკოზისი“, სრული.

გ. ფრ. 142-144 v თავები ლუკას სახარებისა (ამ უკანასკნელ ფურცელზე მხედრული მინაწერი შავი და მოყვითალო ფერისა).

ფრ. 145-221 r სახარება ლუკასი. დასაწყისი აკლია. იწყება პირველი თავის მე-5 მუხლზე (1,5) „[დლი]თი დღედ მსახურებისა აბიამსა და ცოლი მისი ასულთაგან აპრონისთა“.

დ. ფრ. 221 v — 222 r თავები იოანეს სახარებისა; ფრ. 223-279 r ცნობილი სახარება იოანესი, სრული. პირველი თავის მე-9 მუხლს აქვს: „მოძავალი სოფლად“, მაგიერ ცნობილი საქცევისა: „მოძავალსა სოფლად“.

ე. ფურცლები 279 v, 281 v — 283 r, 285 r — 288 v, 290 r — 305 v შეიცავს კალენდარ-მენოლოგიონს.

ზემოდ მოცემული წარწერები რომ შევაჯამოთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ: ოთხთავი გადაუწერია ვისმე მიქელ დიაკონს მისი სულიერი ძმის კუთილი ბერის სვიმეონისათვის, რომელსაც იგი ორ-სამჯერ ქრისტეს აწყალებს. ოთხთავის შემქმენ-მომტკებელად გამოდის ვისმე „პალაქისა მონასტრისა მოძღვართ-მოძღვრად წოდებული გიორგი“. მე-3 მინაწერიდან ირკვევა, რომ ეს ოთხთავი კუთვნილება ყოფილა არხალის ღვთისმშობლის ეკლესიისა თუ მონასტრისა (შეიძლება სვიმეონ ბერიც იქიდან იყო). იგი დაკარგულა აღბად თემურლენგის მიერ ქვეყნის რბევა-აოხრებისას, აღექსანდრე მეფედ თუ აღექსანდრე დიდს ვიგულისხმებთ. აღექსანდრეს იგი მოუხიბია და ახლად შეუწირავს და მოუხსენებია არხალის ღვთისმშობლისათვის. მარა იხიც საგულისხმოა, რომ მე-3 წარწერა, რასაც უფრო მეტი არქაულობა ემჩნევა, ვიდრე პირველს, ამ უკანასკნელს წინ უსწრობდეს ქრონოლოგიურად. მაშინ მოძღვართ-მოძღვარი გიორგი საგულელებელი იქნება როგორც უფრო მოგვიანე შემქმენი ოთხთავისა.

სამწუხაროდ, აღექსანდრე მეფის გარდა (1412-1443) არ ვიცით, ვინ არიან აქ დასახელებულნი პირნი, უფროს ერთად კი მოძღვართ-მოძღვარი გიორგი. თვითონ სახელწოდება და ხელი მოძღვართ-მოძღვარისა ცნობილია საქართველოში (იხ. ექ. თაყაიშვილის კარის გარიგება). მაგრამ კამათია მისი ვინაობის, ხარისხის და თანამდებობის



შესახებ. აქამდის, ვგონებ, იხიცი არ ვიცოდით, რომ საქართველოში არსებობდა პალატის მონასტერი და მას სათავეში უდგა საკუთარი მოძღვართ-მოძღვარი. ასევე ჩემთვის უცნობია „არხალი“. საეკლესიო, იყოს პარხალი, რაკი ორგზისვე „არხალი“ წერია. არხალი არც ვახუშტის გეოგრაფიაშია აღნიშნული.

ეხლა თვითონ ამ ოთხთავის დირხებაზე. ქართულად მოგვეპოვება ორი მთავარი რედაქცია სახარებისა: **ათონური**, რომელიც დღესაც ხმარებაშია, და **ათონის წინა დროისა**. რასაკვირველია, ბიბლიოლოგიისათვის უფრო მნიშვნელოვანია ეს უკანასკნელი რედაქცია. ბიბლიის მკვლევარნიც მარტო ამას იხდიან სწავლის საგნად. პირველი პერიოდიდან დღემდე ცნობილი იყო შემდეგი ნუსხები სახარებისა: 1. აღიშისა (897 წ.); 2. ურბნისისა; 3. თაიზისა; 4. ჯრუჭისა; 5. სინას მთის (№ 9); 6. წყაროსთავის; 7. ქსნისა; 8. პარხალისა; 9. სინას (№ 8); 10. ტბეთის; 11. სოფელ სკვისა* (რაჭაში); 12. ბერთაძისა (ყველა მათე საუკუნისა). ჩემი შეხედულებით, ამათ უნდა მიემართოს ვარკაცისა, ვინაიდან მისი ტექსტი უფრო ახლო უდგას ძველ რედაქციას, ვიდრე ათონურს. საბუთად კმარა, მკითხველს გავაცნოთ მარკოზის სახარების დასაბამი (1, 1-3): „დასაბამი სახარებისაჲ იესუ ქრისტეცხი, ძისა ღმრთისაჲ, ვითარცა წერილ არს ესაია წინასწარმეტყუელსა. აჲ, ესერა მე წარვაგლინო ახგელოხი ჩემი წინაშე პირსა შენსა, რომელმან განაშხადნეს გზანი შენნი წინაშე შენსა. ხმაჲ დაღაღებისაჲ უდაბნოსა: განაშხადნით გზანი უფლისანი და წრველ ყვენით ალაგნი მისნი.“⁵

ეს ტექსტი რომ ზოგად მიღებულს დაუპირისპიროთ, ენახეთ, რომ იქ „ესაია წინასწარმეტყუელის“ მაგიერ წერია „წინასწარმეტყუელთა მიერ“ და „დაღაღებისაჲ“-ს წილ „მდაღაღებელისა“, როგორც ეს მეორე ბერძნულ ორიგინალშია. ეს ორი განმასხვავებელი ვარიანტი, სხვა მრავალთან ერთად, ახასიათებს მხოლოდ უძველეს ქართულ ოთხთავს და არა ათონურს.

ვინაითგან „დაღაღებლისა“ არ შეიძლება ბერძნულისგან ამოდიოდეს, ამიტომ ფიქრობენ ბიბლიოლოგები: პირველი თარგმანი სახარებისა უნდა ჩამომდინარებდეს არა ბერძნულითგან, არამედ სირიულისგან ან უშუალოდ, ან სომხურის საშუალებითო, რაკი ამ ალაგს სომხურსაც „დაღაღება“ აქვს და „მდაღაღებელი“. სირიულისკენ უთითებს აგრეთვე ბევრი სხვა ნიშანდობლივი თვისება ქართული ვერსიისა. გავისხენით მარტო ერთი, რაც, ასე გახინჯეთ, ათონის სახარებასაც კი შერჩენია. იოანეს სახარების მეთერთმეტე თავში (მუხლი 2) სწერია: „ესე იყო მარიამ... რომლისა ძმა მისი დასარე სნეულ იყო“. აქ ნახმარია ორი

* სხვაგისა (რედ.)

5 ამ ოთხთავში სახეწ ნიშნებად ნახმარია. წერტილი. ორწერტილი და საწერტილი.



ნაცვალსახელი „რომლისა“, „მისი“. ორივე მარიაშ გულისხმობს, ის არაა ბერძნულში და არ შეიძლება იყოს ქართულში, ქართული პირდაპირ და უშუალოდ ბერძნულისგან ჩამოდიოდეს. დამატება „მისი“ არის პირიქით ძირწმინდა სირიული მოვლენა: ახუკ = მმა მისი. სირიულში „მ“ მესამე პირის ნაცვალსახელია და ჩვენ წინადადებაში „მმა“-ს აკავშირებს გარეგნულად „რომლისა“-სთან. უკაედ სიტყვა „მმა“ ჰაერში ჩამოკიდებულ კომქს ემსგავსებოდა, რასაც ამირანის ხმალი და ნახტომი დასჭირდებოდა ძირს ჩამოსაგდებად.

ძველი ასური დაახლოებით ისე აზროვნებდა და მეტყველებდა, როგორც ძველი ქართველი: მაგ. „კლიტენი საჭურჭლეთანი“, „მიმდომნი საწუთროსანი“, „ვჭვრეტ მწვერვალს მთისას“ და არა „ვჭვრეტ მწვერვალს მთისა“, რაც უფრო ევროპულია, ვიდრე ქართული და სადაც „მთისა“ სწორეთ იმ ჰაერში ჩამოკიდებულ კომქს წააგავს, რაკი ქართული ახთულობს, რომ ერთი წინადადების სიტყვები ერთმანეთთან შემტკიცავებული იყვნენ არა მარტო წინამდებარე საერთო აზრით, არამედ გარეგნულად, მორფოლოგიურადაც. გავიხსენით, მაგალითად, სახარების სიტყვები: „იესო წარავლინა მოციქული თვისი“. და „იესო წარავლინა მოციქულნი თვისნი“. თუ გსურთ, ქართულის გენიაც სწორედ აქ მარხია. რა თქმა უნდა, ძველ ქართულს ვეღარ დაუბრუნდებით. არც საჭიროა. მაგრამ სხვა არის ახალი ქართული და კიდევ სხვაა — ახალი ქართულის არა ქართულობა.

ამ საყურადღებო ხელნაწერის სრულ განხილვას გაშუქების საშუალებით თავის დროზე მოგვცემს ვატიკანის ბიბლიოთეკის ვინე-პრეფექტი არნალდო ფან ლანცკუტი, რომელმაც კარგად იცის ძველი ქართული.

2. ვატიკ. იბერიკო №2. ყდიანი ხელნაწერი ქალაღზუ, მხედრული, შავი მელნით. ფურცელი ხულ 75. სიდიდე 14,5 X 9,5 სანტიმეტ. შინაარსი ფსალმუნი დავითისი. ჩვეულებრივი ტექსტი. წარწერიანი: ფრ. 175 v უმნიშვნელო მხედრული. 176-ე ფურცელზე ასტროლოგიური შელოცვა მხედრულად. იწყება: „ქ. აქა: ხელისა: გახსნა: ერთსა: მოვარისას: ვარგა: ერთსა. და სამსა. არა ვარგა: ავად: გახდეს. ოთხსა: ხუთსა: ექვსსა ხმელმან კაცმან გაიხსნას: შვიდსა ავად ყოფა დაერთოს არა ვარგა...“

ბ. ბორჯახ ფონდი

III

ვატიკანის ბიბლიოთეკის ბორჯახ ფონდში დაცულია ხუთმეტი ქართული ტექსტი. ესენი არიან:

I. ბორჯა ჯეორგიანი № 1. ქართული ქრონიკა ვახუშტი



ბატონიშვილის. კარგად აკინძული, დიდი ტანის მხედრული ხელნაწერი ლამაზი ხელით, მომწვანო ქალაღდზე, შავი, მელნით. ყდად ნახმარია ფიცარი შავ-ტყავ გადაკრული. ხელნაწერის სიდიდე 33 X 21, ნაწერის 24 X 14,5 სანტიმეტრი. არც დამწერი ჩანს, არც ნაწერის თარიღი. ამ უკანასკნელის მიკვლევა კი ადვილია: ქალაღდის ფილიგრანა-ჰვირნიშანი უჩვენებს მრგვალ მოხაზულობას გვირგვინით და ყვავილებით მოხარატებულს. შიგ ჩაწერილია უკანა ტოტებზე აყუნტვილი დათვი გრძელ ტარიან ნაჯახით მხარზე. ხოლო ეს ფილიგრანა ნიშანი ყოფილა სავა იაკობლევას იაროსლავსკის ქარხნისა 1781 წლის წარწერით (იხ. პ. ლიხანევ, პალეოგრაფიკესკოე ზნაჩენიე ბუმაჟნის ვოდიანის ზნაკოვ, მეორე ნაწილი, სანკტ-პეტერბურღი 1899, გ. 281 № 3579). ქალაღდზე აქა-იქ მოსხანს რუსული მთავრული ასოები და წლები, მაგ. 1789, 1792. ამით ირკვევა, რომ ხელნაწერი შეუწყვიათ მე-18 საუკუნის ბოლოს.

ეს ხელნაწერი გადაუციათ კარდინალ ბორჯასათვის ქ. ველეტრის მუზეუმისათვის. ბორჯას ის მოუთავსებია პროპაგანდის არქივში, საიდანაც მთელს ბორჯას ფონდთან ერთად გადაუტანიათ ვატიკანის ბიბლიოთეკაში.

ხელნაწერი შეიცავს სულ 477 გვერდს არაბული ციფრებით. 477-ე გვერდის შემდეგ ჩაკრებულია ხუთი დიდი ფურცელი, 41 X 32 სანტიმეტრი სვეტებად დაყოფილი: წარმოადგენს სხვა და სხვა მუფეების, მთავრებისა და პაპების ქრონოგრაფიას.

შინაარსის მხრივ ხელნაწერში დაცულია ვახუშტის გეოგრაფია, შეერთებული ქართლის ცხოვრებასთან: თვითიველ ქვეყნის მატიანეს წინ უძღვის მისი გეოგრაფიული აღწერა. სათაური გამოყვანილია მთავრული, ერთმანეთში ჩახვეული წითური ასოებით:

ტომობა და შთამომავლობა ქართველთა (გ. 1) შეიცავს შემდეგ ნაწილებს:

1. შესავალი, გვ. 1-18; 23-25: ვახუშტის გეოგრაფიიდან: ზნეთათვის, კურათათვის, მეფეთათვის, წესთათვის... (იხ. მ. ბროსსეს მიერ გამოცემული გეოგრაფია 1842 წ., გვ. 4-52) აქაც და იქაც იგივე დედანია წარმოდგენილი.

2. გვ. 25-188: „შენობისა და კუაღად დაყოფისათვის“. (შეადარე მ. ბროსსეს ფრანგ. გამოცემა „ქართლის ცხოვრებისა“, გვ. 15-19...).

3. გვ. 189-195 „უწყებაჲ მკითხველთათვის“ (წით): „ბრწყინვალე მეფის გიორგის ცხოვრება და მის ქვეითთა მეფეთა აღარა მოიპოების...“ (იხ. იგივე ტექსტი დ. ნუბინაშვილის გამოცემაში „ქართლის ცხოვრება“, მეორე ნაწილი, 1854, გვ. 1-10 და სხვა).

4. გვ. 196-229: „აღწერა აწინდელისა ქართლისა საზღვრით, მათით მდინარეებით და ადგილთა მას შინა შენებულებათა“ (ახუა სინგურით) (იხ. ვახუშტის გეოგრაფია, გვ. 135).

5. გვ. 230—295: „შემდგომად განყოფისა სამეფოსა სამ საშუალოდ და ხუთ სამთავროდ ცხოვრება და ქმნულება მეფეთა ქართლისათა“ (წით.) (იხ. წიბინაშვილისა, გვ. 11 და შემდეგ).

6. გვ. 296-344: „აღწერა პერეთისა, კახეთისა ანუ კუხეთისა, კუალად თუშეთისა და დიდოეთისა (წ.). (იხ. ვახუშტის გეოგრაფია, გვ. 283).

7. გვ. 345-354: „აღწერა აწინდელისა ოვსეთისა...“ (წ.). (იხ. ვახუშტის გეოგრაფია, გ. 424).

8. გვ. 354-392: „აღწერა საჩინოთა ადგილთა სამცხე-საათაბაგოსათა“ (წ.). (იხ. გეოგრაფია, გვ. 70).

9. გვ. 393-459: „აღწერა ეგრისის-ქვეყნისა ანუ აფხაზეთისა ანუ იბერეთისა“ (წ.). იხ. გეოგრაფია, გვ. 336.

10. გვ. 460—477: „ქრონიკონი, თუ ამა და იმ წელს რა მოხდა“. იწყება თამარ მეფის მიცვალებით და თავდება მეფე სოლომონის ამბავით: „უმა (1753 წ.) — მეფე სოლომონ განაძეს იმერთა. მან ფაშა ჩამოიყვანა და დაიპყრო იმერეთი“.

სანიშნოდ და გულახშიერი მკითხველის საყურადღებოდ მომყავს ერთი ადგილი, გვ. 188: „გარნა გიორგი მეფე მყოფელი ამათი და გამგე ნაშითა ქვეყანათა იყო ფრად მწუხარე განხუთქილებისათვის სამეფოსა ესე ვითარისა. არამედ კუალადცა მცდვლობდა შეერთებასა და ეგრეთვე გებასა გიორგიისასა, გარნა ვლარ ღონის მძიებელი და მპოებელი გარდაიცვალა მეფე გიორგი და დაფლეს მცხეთას“.

II. № 2. ღია ჯოჯოხეთი, კათოლიკე მისიონერების ნაღვალა.

III. № 3. ახალი აღთქმა დაბეჭდილი მხედრულად პეტრობურგს 1818 წ. აწი ხელნაწერებიდან წიგნთა განყოფილებაში გადმოტანილი.

IV. № 4. მამათა მოძღვრებანი. შიგ წარმოდგენილია შვიდი ქადაგება ი. ოქროპირისა, თითო ეპიფანე კვიპრელის, გრიგოლ ნოსელის კირილე აღექსანდრიელის, ეფრემ ასურის, სიფონ იერუსალიმელის; თეოდორე კვირელის: „აღსარებაჲ მართლისა და უბიწოთა ქრისტიანეთა სარწმუნოებისა“ და წმ. პანტელეიმონის წამების ორი ნაწკვეტი.

თეოდორეს საკუთრებად არის გამოცხადებული „აღსარებაჲ“, რომელიც არ ჩანს ბერძნულ ენაზე. შეიძლება ამ აღსარების ძირი იყო ბერძნულით ამომავალი. თვითონ ტექსტი აღბად წარმოადგენს ქართველების ძველს მრწამსს, რაკი მისი ნაწილის ვარიანტი ჩვენ გვხვდება უკვე მაქსიმე აღმსარებელის ცხოვრებაში, ექვთიმე მთაწმინდელს რომ შეუთხზავს. თუმცა ხელნაწერებში ამ აღსარების „თარგმნა“ მიენიშება თეოფილე ხუცეს-მონაზონს⁶, რომელიც მოღვაწეობდა მე-11 და მე-12 საუკუნის გასაყარზე. ეს თხზულება დიდმნიშვნელოვანია არა მარტო როგორც სარწმუნოების სარკე, არამედ

⁶ თეოფილე უდა იყოს მისი გადასკეთებული და თანამედროვე კალის მამკეზი.

როგორც ქართული სიტყვიერების ძეგლიც — სავსე ფილოსოფიური თეოლოგიური ცნობებით.

ამ ხელნაწერს კიდევ სხვა მნიშვნელობა ენიჭება. ფურც. 59b—60a მოთავსებულია „მოთხრობაჲ“. სულმცირე ვახილოღრაფიისაგან⁷ რიცხვსათვის, დასაბამითგან გარდასრულთა წელთაისა“. იწყება „აღამისითგან“ და თავდება შემდეგით (ფურც. 60a): „და ოდეს ესე დაიწერა, ქრონიკონი იყო სამას ორმოც და სამი. მას ეამსა მოიწუა ტფილისი ქალაქი დავითის მიერ დიდისა მის ხელმოწივისა, რომლის სახსენებელი და კურთხევა იყავნ აწ და უკუნისამდე“. მაშ, ხელნაწერი შეუდგენიათ ქრონიკონის 343 წელს, ე. ი. (780 + 343) 1123 წელს და ამავე წელს დავით აღმაშენებელს აუღია და მოუწვია ტფილისი. ქართული მატნიანის თანახმად ქალაქი აღებულ იქნა 1122 წელს, უცხო მწერალთა გადმოცემით ამ ამბავს ადგილი პქონია 1121, 1122 და ასევე 1123 წელს. იხ. მ. ბროსეს H. de la G. I. გვ. 3467; მისივე Addit. et eclairciss, გვ. 236-241). ყველა ცნობა რომ შევაჯამოთ, მივიღებთ: მეფემ ქალაქი გარემოიცვა 1122 წ. და აიღო 1123 წ., ვინაიდან ქალაქის აღების წელსევა შეწყობილი ჩვენი ხელნაწერი და ამისათვის მის ცნობაში ეკვის შეტანა დაუშვებელია, იმისდა მოუხედავად, რომ ქალაქის მოწვაზე ყველა ხდუმს, როგორც ქართველი, ისე უცხოელი, თვინიერ ერთი არაბი ისტორიკოსისა — ელ აინი — მე-14 საუკუნითგან, ამიტომ აქაც მართალი უნდა იყოს ჩვენი ხელნაწერი. ეს ხელნაწერი შეისწავლა და მისი აღწერილობა გამოსცა მკითხველისათვის უკვე ცნობილმა მ. არნ. ფან ლანცკუტმა, ვატიკანის ბიბლიოთეკის ვინე-პრეფექტმა⁸.

V. № 5. „შემოკლებული ქართული ღრამატიკა, გამოცემული სოლომონ დოდაევისა მიერ, ტფილისი, 1830 წ., სტამბასა შინა გამომცემლის კომიტეტისა“, დასაბუჯდათ ნება დართული 26 აგვისტოს 1830 წ. ცენზორ ს. ხენკოვსკის მიერ (გვ. 1-80). ეს დოდაევი, ის ს. დოდაშვილია, რომელიც 1832 წლის შემოქმედლობის გამო რუსებმა ციმბირში გადაასახლეს, სადაც გარდაიცვალა 1836 წ. აქ შესანიშნავია სხვათა შორის გვარის უკვე გადარუსულება. ეს წიგნი პროპაგანდის არხივისათვის გადაუცია პროპაგანდის ქართველ მოწაფეს გლაკოვს⁹.

VI. № 6. **ოთხთავი**. ხელნაწერი მხედრულად. შავი მელნით ქალღღსზე ყდა ფიცრისა შავ-ტყავ გადაკრული. ზომა: 22 1/2 X 15

7 შეუვია და მხოლოდ შიგარ მოვლენათა წელი-აღრიცხვა.

8 ბორჯაა გეორგიან 4 (დე მუხონ 61, 1949. გვ. 75-88).

9 ანტონ გლაკოვი დაიბადა ქუთაისს 4 აპრილს 1808 წ. პროპაგანდაში ხელმწიფისად მიაღეს 14 მარტს 1832 წ. მღვდლად იკურთხა და პროპაგანდის ქალღღი დასტოვა 2 მაისს 1841 წ. (პროპაგანდის მოწაფეთა რეგისტრი II. გვ. 233). აქვეა მისი დანახათება უფროსების მიერ: „კაცი ეფთისისაჲ და კეთილ-მოხურენი, თუცა საქმეების წარმოებაში ოდნავ გამაგვრებელი“.

სმტ. სულ 404 გვერდი. ალბათ მე-17-18 საუკუნისა. ტექსტი დაყოფილია თავებად და მუხლებათ ეხლანდელი ჩვეულების თანახმად. დაყოფილია ორ სვეტად. სახარებათა სათაურები შედგენილია ხუცური ერთმანეთში ფრიად ჩახლარსული მთავარი ასოებით. ყოველი სახარების პირველი მუხლის დასაწყისი ასო, ხუცურ-მთავრული, ჩახატულია ყვავილებიან ოთხკუთხედში, ან შავად, ან წითლად. თვითველ სახარებას წინ უძღვის შესხმა მახარებლისა. ბოლო ფურცელზე (უსათვალაოა) მოცემულია ლათინური ლექსი. ეს სახარება იმავე რედაქციისა, რომელზედაც ზემოდ იყო ლაპარაკი (იხ. „ბ. ქ.“, № 13). ანტ. გლაკოვის მიერ პროპაგანდისათვის გადაცემული 3 მაისს 1841 წელს¹⁰.

VII. № 7. კურთხევანი. ხელნაწერი ნუსხა-ხუცური, ფრიად ხარვეზიანი, ალბად მე-13-14-ე საუკუნეს გადაწერილი. მოკლედ შვედ ადწერილია ჩემს გამოცემაში უძველესი ქართული ლიტურგები, ლოვანია, ბელგიაში, 1950, გ. II.

VIII. № 8. თეოდორე სტოდიელის სწავლანი. წითელ ყდიანი. აკინძული ხუცურ-ნუსხური ხელნაწერი ეტრატზე. სულ 186 ფურცელი. ზომა: 19,5 X 15 სმ. თავი აკლია. პირველი რვეულისგან მარტო კუვი დარჩენილა. ფრც. 186 a—186 b შემდეგ წარწერას ენახულობთ: სახელითა ღმრთისათა, მამისათა და ძისათა და სულისა წმინდისათა და უბიწოდ მშობელისა მისისა ქალწულისა მარიამისათა და პატიოსნისა ცხოველს მყოფელისა ჯვარისათა და წმიდისა თეოდორე სტოდიელთა წინამძღურისა სწავლა თვისთა მოწაფეთა მიმართ. აღიწერნეს წმიდანნი ესე წიგნნი ხელითა ფრიად ცოდვილისა ელიასითა: ბრძანებითა: ბერისა ჯურისა წმიდისა გიორგისა გელესიისა მორღლისა (მოძღური-სა?) მღრღელთაგან (ახეა); ჩვენთა სული[ს] ძმათა და სულის დათა: აწი (?) შეურდენეს ღმერთიან“. თანახმად ამ ანდერძისა, სწავლანი გადაწერილია ვისმე ფრიად ცოდვილს ელიას, ალბად წმ. გიორგის გელესიის წინამძღურისათვის.

შინაარსი ცხადია: თეოდორე სტოდიელის „ქადაგებანი მარხვისანი“. თ. სტოდიელი წინამძღვარი იყო სტოდიელთა საგანისა კოსტანტინე-პოლში; გარდაიცვალა 826 წ. მისი სწავლანი ქართულად უთარგმნია გიორგი მთაწმინდელს (†1065 წ.).

ხელნაწერს შერჩენია დიდმარხვის ყოველდღიური მოძღვრებანი: პირველი შვიდეულისა სამშაბათითგან დაწყებით, რაკი ორშაბათის სწავლისაგან მარტო ბოლოლა არის გადარჩენილი; მეორე, მესამე, მეოთხე და მესუთე მსგეფისა ქადაგებანი სრულიად (ფრც. 1-150 a); მეექვსე შვიდეულის მოძღვრებანი ორშაბათითგან — ბზობის პარას-კევამდის (ფრც. 150 b—172 b); ამას მოსდევს სწავლანი: ფრც. 172

¹⁰ სწამს გლაკოვი პროპაგანდიდან გამორიცხულა ორ მაისს. მაგრამ ჯერ კიდევ რომს დარჩენილა.



b—176 b: ორშაბათის ვნებისას; ფრც. 176 b—180 a: სამშაბათის ვნებისას; ფრც. 180 a—183 b: აღვსებასა, ე. ი. აღდგომად; ფრც. 180 b—186 a: „აღვსებასა შემდგომად ამბორის ყოფისა ესე საკითხავი ერთა ზედა აკითხებოდის: თქმული წმინდისა მამისა წუენისა ოიანე ოქროპირისა. გვაკუროხენ“.

სულ გვაქვს, პირველის გამოკლებით, ორმოცი სწავლა თ. სკოდიელისა და ერთი ოქროპირისა.

სანიშნოდ. პირველი შეიღველის სამშაბათის სწავლა იწყება ესრეთ (ფრ. 2 a): „ძმანო და მამანო, ყოველსა ჟამსა და ყოველსა დღესა სარგებელ არს ხსენება სიკვდილისა. და ჯერ არს, რათა ყოველსა ჟამსა. ამიერ განსვლისა წუენისათვის. და მერმისა მის საქმეთა წუენთა სიტყვის მიცემისათვის ვზრახვიდეთ. ხოლო ფრიად უმეტეს აწინდელსა ამას ჟამსა მარხვისასა“.

IX. № 9. აკინძული მხედრული ხელნაწერი, შეიცავს 14 ქადაგებას ახალ ქართულად. ესეც დოდაშვილის გრამატიკას და სხვა რუსულ-ქართულ გრამატიკასთან ერთად ანკ. გლაკოვის მიერ პროპაგანდისათვის გადაცემული 3 მასის 1841 წ.

X. № 10: თომა კუმეელის მიბაძვა ქრისტესი; № 11: მიწაღეს განმარტება; № 12 და 13: გული მარიამისა; № 14 ჯვარი მსუბუჯი; № 15 გული შემუსვრილი. ეს ექვსი ხელნაწერი ლათინთა მიხიონერების ნაწარმოები უნდა იყოს მე-18-19 საუკუნისა.

XI. ახლად მიიღო ვატიკ. ბიბლიოთეკამ მცირე ნაწყვეტი თვენისა. ხუცურ-ნუსხური ხელნაწერი. ფურცლები დაშლილია. შეიცავს: ამბაკუმის, ბენეფორ ბრძენის, ბარნაბა მოციქულის და ამონა წინასწარმეტყველის სალიტურდიო წესსა და განგებას, ნაწილობრივ.

IV

1. იქვე ინახება დაბეჭდილი სალიტურდიო წიგნები: კონდაკი, ჟამნი, დაბადება ორ ტომად, ტყვილისი 1774, ორი ცალი. იქვეა პროპაგანდიდან შესული სამოციქულო, შემდეგი სათაურით: „სადიდებლად წმინდისა თანაარსისა და განუყოფელისა... სამებისა... დროსა ყოველად უბრწყინვალესის უკეთილმსახურებისა და უმაღლესისა ყოვლისა საქართველოსა მეფისა ირაკლი მეორისა და უკეთილმორწმუნესისა დედოფლისა დარეჯან, დაღიანის ასულისა და კეთილ-მორწმუნეთა მეფის ძეთა და ასულთა: კურთხევითა უნეტარებისა და უწმინდესისა ყოვლისა საქართველოსა პატრიარხისა ანტონი ძისა მეფისა ირაკლი მეორისათა (ანტონ მეორე). დაიბეჭდა წიგნი ესე სამღუდელთ სამოციქულო სამეფოსა ქალაქსა ტფილისს, პლატასა სამეფოსა...“

წელსა დასაბამითგან სოფლისათა ესეთი (1791), ხოლო განქორციელებითგან სიტყვისა ღმერთისა ჩღვა (1791) თითუშსა ფებერვარსა,

რიცხუსა კვ (26)". წიგნი დაბეჭდილია „ღრამატიკისა კანონსა ზედა გასწავლილითა... სიონის აკონომოს დეკანოსისა ოსეს ძის იოანეწითა... კელითა მესტამბე რაზმაძე რომანოს ზუბაშვილისათა“. ხოლო „გამგებელი და ზედამხედველი ბეჭდვისა“ ყოფილა „მისი უმაღლესობის კარის ხუცესი ქრისტეფორე მარტყოფელი კეჟერაშვილი“.

თითქმის ამ ყაიდაზეა შედგენილი ყველა, ირაკლი მეორის მიერ დაბეჭდილი, წიგნის „საგამომცემლო ჩვენება“.

B. პროპაგანდის არძო30

V

ამ არქივში მოიპოვება ერთად-ერთი ხელნაწერი. სხვა ყველა დაბეჭდილი წიგნებია.

I. ხელნაწერი: „დიონისიო არიოპაგელისა ათინელი ეპისკოპოზისა ტიომითეს მიმართ ეფესელთა ეპისკოპოზისა საღმრთოთა სახელთათვის“. ნაწურია ქალაქდზე მხედრულად, შავი მელნით. ყდა სუბუქ ქალაქდისა. ზომა: 35 X 22 სმმტ. დაწერილია ერთ სირად. სტრიქონთა რიცხვი ძალიან ცვალებადია. გვერდები არაა მუდამ სავსე, ზოგან ცარიელიც კია. არშია დიდი, ზედ აღნიშნულია, თუ ვის განუმარტავს ტექსტი: „მაქსიმე“, „გერმანოს“. ძეგლს თან ახლავს ეფრემ მცირის განმარტებანი, გადმოღებულნი მაქსიმესა და გერმანოსის] თხზულებათაგან. ტექსტის შესავალი ეფრემ მცირისა მოთავსებულია უსათვალავო სამ პირველ ფურცელზე. მესამე კაბადონის პირველ გვერდზე წარწერა იმყოფება იტალიანური, რაც გვაცნობებს: ეს ხელნაწერი საკუთრება ყოფილა ანტ. გლაკოვისა, ვისაც იგი პროპაგანდისათვის შეუწირავს 17 აგვისტოს 1867 წ. მე-284 გვერდის (ხელნაწერს სულ ამდენი გვერდი აქვს) ბოლოს ანდერძი გადამწერისა: „დიდება შენდა, სამებაო წმიდაო ღმერთო, რომელმან წარმართე აღსრულებად წმიდისა ამის წიგნისა დიონისივისისა. ხელითა ჩემ უღირსის მღუდლის ანტონ მოძღვრის თუმანოვის, კათოლიკე მრევლთ შემწვლელის ქუთაისის ქალაქისა, სამოციქულო მისიონარის მიერ: აღიწერა ხუცურის წერილიდგან იოანე დეკანოზის მიერ ტფილისის ქალაქის ჯუარის საყდრისა, ივნისის თვის ვ-სა (6) ქრისტეს ქრონიკონს 1757-სა: და ჩემ მიერ მხედრულად კვალად ივნისის თვის 20-სა 1836-სა წელსა ქრისტეს ქრონიკონსა, დაწყებული თებერვლის პირველიდგან“. ამით ირკვევა, რომ ან. თუმანიშვილს ეს თხზულება გადაუწერია 1836 წელს.

როგორც ყველამ უწყის, დიონისის თხზულებათა თარგმანი ღვაწლია ეფრემ მცირისა. სირცხვილი კია, რომ ეს წინებული თხზულება ჯერედ დაუბეჭდავი იმყოფება. ეს მით უფრო სამწუხაროა, რომ ეხლა სადღეცხვალიოდ ათას რამეს ბეჭედენ, ამ სახის საშვილი-

შვილო ნაწარმოებისათვის კი არც დრო ჩანს და არც სახსარს

II. ნაბეჭდოა შორის უნდა აღვნიშნათ:

1. **ბიბლია** — მთელი, ძველი და ახალი აღიქმა, ხუცურად, უშველებელი ტანის წიგნი: სულ 1093 გვერდი. დაბეჭდილი მოსკოვს 1843 წ. ბრძანებითა და წარსაგებელითა საქართველოს მეფის ბაქარ ვახტანგის ძისათა. შედრულად: „მიუბოძეთ. წმიდა. ესე. დაბადება. გარსევანის. შვილს. ნიკოლოზს: ხუცარად ხსენებულის: საქართველოს: მეფის: ბაქარის: სულის მოსახსენებლად“. ეს ბიბლია საქართველოშიც იშვიათია და საქართველოს გარეთ აქ ევროპაში, ვგონებ, ერთადერთი ცალია.

წიგნში ჩადებულია ვრცელი ისტორიული მოთხრობა იტალიანურად, რაც შეუდგენია გორელ სიმეხ მღვდელს დონ სტეუანე ავთანდილს სომხური თვალსაზრისით. ზედ ორი ქართული მინაწერი აქვს: ა. „უახილვე, წავიკითხე და გავიგე ჭეშმარიტება ამებისა მე, დამიანე სააკოვმან, მყოფმან აქ პროპაგანდაში წლიდგან 1883-1890“. ეს დამიანე შემდეგში ქართველ კათოლიკეთა მღვდელი იყო ქუთაისს. ბ. „მე წავიკითხე, მაგრამ ყველაში არა ვპოე ჭეშმარიტება, მეტადრე რაც შეეხება სომხების ისტორიკოს ტყუან მოსე ხორენის ისტორიიდან მოთხრობას, მე მღვდელი მიხელ თამარათი, ახალციხელი, 1902“. ცნობილი მ. თამარაშვილია.

2. **ტრიოდონი** „რომელ არს სამსაგალობელი“. ხუცურად, დაბეჭდილი მოსკოვს 1863 წ.

3. **სხვა ტრიოდონი** უთაფო, სჩანს, პირველზე უფრო ძველი. მე-548 გვერდზე შემდეგი ანდერძი აქვს ლიტურგიის ისტორიისათვის საკურადღებო: „უწყებულ იყავნ ესე ყოვლად, რამეთუ საგალობელი ესე ნათლის მცემელისა ორმოცთა, ხარების წინა დღისა, თვით ხარებისა, და ხარების წარგზავნისა, მთავარანგელოზის საგალობელითურთ, არცა ბერძულ მარხვაში იყო და არცა რუსულში და რადგან საქართველოში სიმჭიდროვე იყო თათუნისა და არა სადმე იშოვებოდა, ამისთვის მე იმის სიმაღლის (აღბად ირაკლი მე-II-ის) კარის მღვდელმან ქრისტეფორე აქ მარხვანში დავბეჭდე, „მოსახსენებლად ცოდვილისა სულისა ჩემისა“.

4. **პარაკლიტონი** ხუცურად, დაბეჭდილი თბილისს 1772 წელს ირაკლი მეორის და დარეჯან დედოფლის კურთხევით. მეორე გვერდზე გამოხატულს სამების სურათს წარწერა აქვს: „სამებაო წმიდაო, ადიდუ მადიდებელი შენი, ბეჭდისა ამის მეორედ განსახლებელი მევე სრულიად ქართლისა და კახეთისა ირაკლი“. ამ პარაკლიტონში (სალიტურგიო წიგნი მთელი წლის შვიდგულისათვის განკუთვნილი) ანტონს შეუქანია ქართული, რაც ხელთ ჰქონია. დანარჩენი ბერძნულისა და ზოგიც სლავიანურისაგან გადმოიღვია სხვა და სხვა პირთა დახმარებით. ანტონ I-ს ეს ტექსტი შეუდგენია მწირობაში, როცა

საქართველოდან განძეუებული „გაფრანგების“ გამო არხიეპისკოპოსად იყო ვლადიმირისა და იეროპოლისა.



5. **პარაკლიტონივე**, დაბეჭდილი მოსკოვს 1861 წ.

6. **კურთხევანი** მცირე, მოსკოვს დაბეჭდილი 1861 წ. კურთხევანი კელესიაში სახმარებელი წიგნია სხვა და სხვა ლოცვებისა და საიდუმლოების შესასრულებლად.

7. **კონდაკი**, რომელიც შეიცავს ი. ოქროპირის, ვასილ დიდის ლიტურგიას და განახლებას, დაბეჭდილი თბილისს 1783 წ. 12 აგვისტოს, ირაკლი მეფის, დარეჯან დედოფლის ბრძანებით და ანტონ კათალიკოსის კურთხევით. მეფის წარწერას აქ სხვა ფერი დაჰკრავს: „სამებათ წმიდაო, ადიდე მადიდებელი შენი მეფე ყოვლისა საქართველოსა ირაკლი“. აღბად შედეგი რუსეთთან ხელშეკრულებისა 24 ივლისს 1783 წ.

8. **ჯამნი** „საფასითა და წარსაგებელითა ტფილისის მიტროპოლიტის ათანასი თავადი ამილახორისათა: განკეთდა საბეჭდავე ესე და დაბეჭდა ღვთით-სულიერი წიგნი ესე ჯამნი ზუდამხედველობითა თავადი დიმიტრი ციციანოვისათა“ მოსკოვს 1768 წ. სულ 826 გვერდია. 790-ე გვერდზე ღერბი მიტროპოლიტისა. ღერბის გარშემო: „მიტროპოლიტი ტფილისისა ათანასი თავადი ამილახოროვი“. აქაც გვარი უკვე რუსულად შეფარდებულია. საუცხოო ხელია.

9. სხვა **ჯამნი** გამოცემული ტფილისს 1872 წ.

10. **დამასკელისა**. იმპერატრიცა ელისაბედ პეტრეს ასულის ჯამს, „ბრძანებითა მეუფის ბაქარის ვახტანგის ძისათა... საფასითა და წარსაგებელითა არქიეპისკოპოსის იოსებისათა, გაკეთდა საბეჭდავე ესე და დაბეჭდა წმიდა ესე თანე დამასკელი“ მოსკოვს 1744 წ. ტექსტი ხუცურია. წიგნი დაზიანებული. სულ 421 გვერდიანია. შისაარსი: თანე დამასკელის „მართლისა სარწმუნოებისათვის“. თარგმანი არსენ იყალთოელისა.

11. **თვით-მასწავლებელი**, „რომელი იყრობს თვის შორის ღრამატიკასა, ზნეობის სწავლასა, საუბარსა და ლექსიკონსა რუსულსა და ქართულსა ენასა ზედა“: შეთხზული „მმსახურებელის სახელმწიფოსა კოლეგიასა შინა უცხო მხრისათა, ნადვორის სოვეტნიკის და კავალერის ვოდერძი ფირალოვისაგან, ხანკე-პეტერბურგს სტამბასა შინა იოსებ თანესოვისა“ 1820 წელს. სულ 187 გვერდი აქვს.

12. *La grammaire géorgienne par l'Archiprêtre Eusebius, fils de David Tchoubino, Aumônier des scars de la Géorgie Heraclius et George (ახეა). B. E. A. Rottiers, imprimé à Tiflis 1818*, მოძღვნილი კათოლიკეთა მისიონის პრეფერტის შ. ფილიპე ფორანო კაპუჩინისადმი. მცირე წიგნაკია, სულ 128 გვერდიანი, მაგრამ ფრიად ლამაზი მხედრულ-ხუცურით.

დამატება. კაპუჩინთა მისიონერებმა ურიად დიდი ღვაწლი დახდეს საქართველოს კულტურულად. მათ შორის თავი იჩინა მ. ბერნარდო მარია ჩიოფიმი, რომელმაც ათი წელი დაჰყო საქართველოში. 1680 წელს ის უკვე ნეაპოლში იყო. მ. თამარაშვილს უნახავს მისი ქართული ხელნაწერები, წინეთ რომ „ქორე დელ გრეკო“-ში იყვნენ, ეხლა—კი, რაც გადარჩენილა, ნეაპოლის საერო ბიბლიოთეკაში ინახებიან. ამთვან საყურადღებოა: ზღაპარი „ბაამა“ ურანის მეფის თავ-გადასავალი, გვ. 113. ამ წიგნთან შეკრული ყოფილა ქართლის ცხოვრება, 40 გვერდიანი ნაწყვეტი, 1250 წლის ამბების ისჯორია, გადაწერილი მ. ბერნარდოს მიერ უფრო ძველი დაზიანებული დედანიდან. თხზთავი მხედრულად (იხ. მ. თამარაშვილი, ისჯორია კათოლიკობის ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902 წ., გვ. 255; 682).

რასაკვირველია, ამ ცნობამ შეკად დამაინტერესა. მოვნახე ჯუზეპე გაბრიელის კატალოგი აღმოსავლურ ხელნაწერთა იტალიაში (ფლორენცია 1930, გვ. 87-89). იმედი გამიცრუვდა. ზემოდ აღნიშნულ ძეგლების სახსენებელიც ვერ ვნახე ამ აღწერილობაში. წერილით მივმართე ნეაპოლში ნაციონალური ბიბლიოთეკის გამგეობას. 29 ნოემბრის 1952 წლის პასუხში მ. ბერნარდოს ეს წიგნებია ჩამოთვლილი: 1. ქართული ლექსიკონი მკირე; 2. ქართულ-იტალიური ლექსიკონი; 3. სასულიერო წიგნაკი; 4. საპოლემიკო ნაწერი სული წმიდაზე; 5. წმ. ფრანჩისკე სალესელის „ფილიოთეა“ ქართულად; 6. წერილები, ამ წერილითა ნაწილი მ. თამარაშვილს გამოუქვეყნებია თავის თხზულებაში; 7. კარდინალ ბელარმინის კატეხიზმო მკირე, ქართულად; 8. საქმე მოციქულითა, აღბათ მიელი სამოციქულო გადაწერილი სხვა სამოციქულიდან. ეს არის და ეს. ხოლო გავიგე, რომ მ. ბერნარდოს ხელნაწერთა ზოგი ცალი შეუძენია აღმოსავლეთის ინსტიტუტს ნეაპოლშივე. იქაც მივსწერე, მაგრამ ჯერედ პასუხი არ ჩანს. ველი კი, მართალია, ზოგიერთ ხელნაწერთა შინაარსი უფრო ვრცლად არის განსახილველი, მაგრამ ეს სხვა დროს.





წმიდა ნინო, ქართლის განმანათლებელი*

ქართლის მოქცევის შესახებ უძველეს ცნობას გელასი კესარიელის († 395) კვლევის ისტორია გვითავაზობს, რომელიც სხვა მასალებთან ერთად შემოგვინახა რუფინუსის 402 წლის ახლო ხანებში შექმნილი ბულმა¹ ისტორიულმა ნაშრომმა. მასში რუფინუსი შეხედვით ცნობას გვაწვდის: იბერიის დედაქალაქში იმყოფებოდა ერთი ქრისტიანი ტყვე ქალი (ქართველები მას ნინოს უძახდნენ). მან განკურნა და მოაქცია ქვეყნის ავადმყოფი დედოფალი. თვითონ მეფე ქრისტიანად მოექცა ნადირობისას, როდესაც ნათელ დღეს უკუნი საბნელე ჩამოწვა და მეფემ სინათლე მხოლოდ მას შემდეგ იხილა, რაც ტყვე ქალის დმეროს შველა შეხებოვა. წმინდანი ქალის რჩევით მეფემ ააგო ეკლესია, რომლის შენებისას კვლევის ერთ-ერთი სვეტი საოცარი სახით აღმართა¹. ამის შემდეგ მეფემ უღწევი ხალხები გაუგზავნა კონსტანტინე დიდს და გამოითხოვა მისიონერები, ისანი ჩამოვიდნენ და მონათლეს ქართველი ხალხი.

ამ ცნობას გელასი უმადლის „უსანდოეს კაცს ბაკურს“², რომელსაც იგი დაახლოებით 393-394 წლებში შეხვდა პალესტინაში.

მოუხედავად იმ ისტორიული ფაქტისა, რომ ნინო კონსტანტინე დიდის დროს ეწეოდა მისიონერულ მოღვაწეობას ქართლში, ამ წმინდანის კულტი საქართველოში გაცილებით გვიან, მხოლოდ VIII-IX საუკუნეებიდან გვხვდება. რით უნდა აიხსნას ნინოს კულტის ასე გვიან შექმნა? ამ უცნაური მოვლენის ასახსნელად ქვეყნის შიგნით და გარეთ სხვადასხვა თეორია არსებობს. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია,

* Die heilige Nino. Bekehrerin von Georgien. Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni (Rom 1953). 572-581.

1 აქედან წარმოიშვა მცხეთის ეკლესიის სახელი „სვეტი-ცხოველი“ (ცოცხალი სვეტი).

2 იხ. P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques. Analecta Bollandiana, 50/1932/, 27-30.

რომელიც ყურადღებას იმსახურებს, შემდეგია: ქართველებმა მივიწყებული ნინოს კულტი უცხოეთიდან გადმოიწერეს — ცნობები ნინოს შესახებ პირველად უცხოელი მწერლებისაგან მიიღეს. ერთ-ერთი ამ მწერალთაგანია, პ. პეტერსის მიხედვით, სხვა არავინ უნდა იყოს, თუ არა VIII-IX საუკუნეების სომეხი ისტორიკოსი მოსე ხორენელი; 696 წ. ფილონ ტირაკმა სომხურად თარგმნა სოკრატეს ეკლესიის ისტორია, რომელიც შეიცავდა ბაკურის ცნობას. მოსე ხორენელმა გამოიყენა ეს თარგმანი, აიღო იქიდან ცნობა ქართლის მოქცევის შესახებ და გადაიტანა თავის მიერ დაწერილ სომხეთის ისტორიაში, საიდანაც გაიქცეს ქართველებმა პირველად თავიანთი განმანათლებელი; ასეა პ. პეტერსის მიხედვით³. ამის პასუხად ჩვენ გამოვაქვეყნეთ გამოკვლევა, Die Legende der hl. Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins⁴, რომელშიც საკითხთა კომპლექსი სრულიად სხვა დონეზეა დაყენებული. ქართულ წყაროებზე დაყრდნობით ჩვენ დავადასტურეთ, რომ „ნინო მხოლოდ იმიტომ დაივიწყეს; რომ ქალი იყო, თმის დროს ტყვედ წამოყვანილი, ანუ ტყვე ქალი, იმდროინდელი ქართველების ნაციონალური გრძობა კი არ იყო საკმარისად ძლიერი, რომ გადაეღაბა თავისი განმანათლებლის ეს სოციალური ნაკლი“⁵.

სომეხმა მეცნიერმა ნერ. აკინიანმა, ვინც ჩემი შეხედულებები „არასწორად“ მიიჩნია, გადაწყვიტა იმავე საკითხებისათვის მიეხილნა ახალი ნაშრომი. ეს ნაშრომი გამოაქვეყნა სომხურ ჟურნალში „ჰანდეს ამსორია“: „Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien nach den Angaben des Fürsten Bakurios“; „Die heilige Nune (Nino)“, რომელსაც ახლავს გერმანული რეზიუმე; Die heilige Nune (Nino) (წყაროების კვლევა)⁶. აკინიანს საქმის ვითარება შემდეგნაირად წარმოუდგენია: ნინო არასოდეს არსებულა; მის ადგილას უნდა დავაყენოთ რიფსიმე (სომხეთის ლეგენდარული მოწამე)⁷; ბაკურის ცნობა ეხება არა ქართლის (საქართველოს) მოქცევას, არამედ სომხეთისას.

აკინიანი თავის უცნაურ აზრებს შემდეგნაირად ავითარებს: ცნობა ნინოს შესახებ ქართველებმა სოკრატეს ეკლესიის ისტორიის ზემოხსენებული სომხური თარგმანიდან აიღეს და ამ თარგმანის საფუძველზე შეიქმნა „ნინოს ცხოვრება“. რა უნდა ითქვას ამასთან დაკავშირებით? აკინიანის ვარაუდი საფუძველს მოკლებულია; ეს ნათლად ჩანს შემდეგი დასკვნიდან, როცა ფილონ ტირაკმა 696 წელს სოკრატე თარგმნა,

3 Les débuts... იქვე, 5-54.

4 Byzantinische Zeitschrift 40/1940 გვ. 48-75.

5 იქვე, გვ. 58.

6 Handes Amsorya 1947, Kol. 401-432, 432-443, 489-491, 497-553.

7 რიფსიმე ან პრიფსიმე



თავის თარგმანში სრულიად ახალი ელემენტის სახით ჩაურთო მცხეთის (ქვეყნის დედაქალაქის) ჯვრის აღმართვის ისტორია, რაზეც ლაპარაკია ნინოს ცხოვრებაში. ფილონი წერს: „მან (წმინდანმა ქალმა) ბრძანა წმ. ჯვრის სიმბოლო გარკვეულ ადგილას აღემართათ, მაგრამ რადგან ის ხელოვნების ნიმუში არ იყო, ბევრი არ აქცევდა ყურადღებას. ამის გამო წმინდანმა მთელი ღამე ლოცვაში გაატარა და აი, მეორე დღიას ჯვარი ნათლით შეიმოსა, რამაც ყველა გააოცა, ვინც კი ჯვარი ახლოდან ან შორიდან დაინახა“⁸.

ეს ცნობა არც ერთ უცხოელ ავტორთან არ გვხვდება; მაშასადამე, ის ადგილობრივი წყაროდან უნდა მომდინარეობდეს. აქედან უძველია, რომ ფილონმა 696 წელს იმაზე მეტი იცოდა ნინოს შესახებ, ვიდრე ამბავი, რომელიც სიმშურად გადმოგვცა. რადგან ფილონი მოღვაწეობდა ქართულ გარემოში, „dans un milieu arméno-géorgien“⁹, ეს ცოდნა, ნინო რომ VII საუკუნემდეც ცნობილი იყო საქართველოში, ქართული წყაროდან უნდა ქაინოდა მიღებული. ეს საკმარისად ნათლად ჩანს ნინოწმინდის ცკლესიის, რომელიც მეფე ვახტანგმა ააშენებინა (V ს.), და ბოდბეს საკათედრო ტაძრის (V-VI სს.) არსებობითაც, რადგან ეპისტოლეთა წიგნში¹⁰ დასახელებული „ფოლდბილი“ სხვა არავინაა, თუ არა ბოდბელი, ე. ი. ბოდბეს ეპისკოპოსი. ამ მივიწყებულ, შორეულ, უკაცრიელ ადგილას ქართველები არ ააშენებდნენ ცკლესიას, იქ რომ თავიანთი განმანათლებლის საფლავის არსებობა არ ევარაუდათ.

შემდეგ აკინიანი ამტკიცებს: ბაკურის ცნობას იბერიის გაქრისტიანებასთან არაფერი აქვს საერთო. ეს უფრო ფავსტოს ბიზანტიელის მე-2 წიგნში (გვიანდელი ავთანგელოზის წიგნი) მოთხრობილი ამბის გადაკეთება უნდა იყოს, რომელიც ეხება „ერთი რომელი ქრისტიანი ქალის, „რიფხიმეს“, მისიონერულ მოღვაწეობას, რომელიც 217 წლის ახლო ხანებში განმანათლებლურ მოღვაწეობას ეწეოდა სომხეთის „სატახტო ქალაქში“. ფავსტოსს თავისი სომხეთის ისტორია 387 წლის ახლო ხანებში უნდა დაეწერა და „არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, — ამბობს აკინიანი, — რომ მისთვის (ბაკურისათვის) ხელმისაწვდომი იყო ფავსტოსის ისტორიები“¹¹.

ამასთან დაკავშირებით ჩვენ შევნიშნავთ: მოსაზრება ჯერ კიდევ არ არის ისტორია. ძალიან ცდება, ვინც წინასწარ შემუშავებული მოსაზრებებით ცდილობს უარყოფს ისტორიული ფაქტები. ჩვენ გვინდა

8 A. Cavière, Nouvelles sources de Moïse de Khoréne, Vienne, 1893, გვ. 39, შვ. 2.

9 P. Peeters, Les débuts ..., იქვე, გვ. 47.

10 Тифлис, 1901, გვ. 183.

11 Handes Amsorya, იქვე, Kol. 490.

ასევე ვიკითხოთ: საიდან იცის აკინიანმა, რომ ფავსტოსმა, რომელიც აქამდე V საუკუნის მწერლად ითვლებოდა, თავისი ისტორია მართლაც 387 წელს დაწერა და რატომ სწორედ 394 წლის წინ? ამის მიზეზი ნათელია: რათა ბაკურს შესძლებოდა მისი წაკითხვა უფრო ადრე სანამ ის თავის ნაწარმოებს დაასრულებდა გელახი კესარიელთან შეხვედრამდე. მანამდე გვინდა გავიგოთ ერთი რამ: ვინ არის ის რიფხიმი, ისტორიული პიროვნებაა, თუ არა? და თუ ისტორიული პირობა, სად წერია, რომ სომხეთში მისიონერულ მოღვაწეობას ეწეოდა და საერთოდ, საიდან არის ის ჩვენთვის ცნობილი? მხოლოდ სრულიად არაკრიტიკულად განწყობილი ფავსტოსის ნაწარმოებიდან, რომელიც ისტორიას, ზღაპარს და მისწობას ერთმანეთში ურევს და ყველაფერს უზომოდ აზვიადებს. აქედან გამომდინარე, აკინიანის მოსახრებელი მთლიანად ძალიან არამყარ საფუძველზე დგას, ძირშივე შერყეულია და, ამრიგად, სრულიად უმნიშვნელო და უსუსურია.

ამას გარდა, აკინიანი ფიქრობს: „ბაკური ვარაუდობს, რომ საქართველო კონსტანტინეს დროს გაქრისტიანდა. ეს არ შეესაბამება ფაქტებს. ერთი ქართველი უფლისწული, პეტრე, მათეოსის ეპისკოპოსს (†488) თავისი ბიოგრაფიით ამტკიცებს, რომ თვითონ ბაკური როდესაც ის 396 წელს ტახტზე ავიდა, საქართველოს პირველი ქრისტიანი¹² მუფე იყო. ლიბანიოსის წერილებითაც (391-392 წლები) ბაკური წარმართად უნდა მივიჩნიოთ; სეკსის მიხედვით, ის ამის შემდეგ მალე¹³ მოიქცა. კორიუნი, წმ. მაშტოცის ბიოგრაფი, 415 წლის ახლო ხანებში საქართველოს პროვინციებს „ბარბაროსულს“¹⁴, ე. ი. წარმართულს უწოდებს¹⁵.

აკინიანი გუთავაზობს კიდევ ერთ მტკიცებას, რომ ბაკურის მიერ დასახელებულ იბერიაში შეიძლება საქართველოს სამხრეთი პროვინცია გუგარეთი იგულისხმებოდეს. ამ ვარაუდის შეუძლებლობა უკვე პეტერსმა დაასაბუთა¹⁶. მოქცევის ყველა მოვლენა დედაქალაქის (მცხეთის) გარშემო ვგუფდება და მხოლოდ იქ ხდება.

შემდგომ საბუთს აკინიანი იმაში ხედავს, რომ ბაკური, — მართალია შეგნებულად, მაგრამ მაინც — არ ასახელებს ქვეყნის მევისა და დედოფლის, მისი დედაქალაქის, ასევე ტყვე ქალის სახელებს. საიდან იცის აკინიანმა, რომ სწორედ ბაკურის ბრალია ეს უზუსტობა თუ არაგულწრფელობა, რომ მას მოსაუბრემ ვერ გაუგო სწორად? ხიბ

12 ხაზგახს აკინიანისა.

13 როდის, თუ საქართველო მხოლოდ 415 წლის შემდეგ მოიქცა?

14 ხომური ხატევა „ბარბაროსული“ აკინიანსავე ნიშნავდა „უკვირთვანს“; მასთან კი იგი იმის მნიშვნელობას „წარმართული“, რადგან ეს „საბუთად“ უნდა გამოდგეს.

15 Handes Amsorya, იქვე, Kol. 490-491.

16 P. Peeters, Les débuts... იქვე, გვ. 39-40.

შეიძლება სახელების ეს გამოყოფა გელასის ან რუფინუსის ბრალი იყოს? ეს მე სავსებით შესაძლებლად მიმაჩნია მარკვარტიან ურთად, რომელიც ამასთან დაკავშირებით მახვილგონივრულად შენიშნავს: რუფინუსის ორივე მონათხრობი (იბერიისა და აბეხინიის მოქცევა) კლასიკური ნიმუშებია, რომელთა მიხედვით შესაძლებელია აიხსნას ის დიდი განსხვავება, რომელიც დასავლურ და ჩინურ ისტორიულ მწერლობას შორის არსებობს. ეს რომ ნამდვილად სამეფოს ცენტრიდან ასე მოშორებულ რაიონში მომხდარიყო, ეს ცნობა სრულიად სხვაგვარი იქნებოდა. უწინარეს ყოვლისა, შეძლებისდაგვარად ზუსტად იქნებოდნენ დასახელებული პიროვნებები, დრო და ადგილი¹⁷.

იმისათვის, რომ მკითხველმა თვითონ დაინახოს, რამდენად სერიოზულად მისაღებია აკონიანი როგორც მკვლევარი, აქ სიტყვა-სიტყვით მოვიყვანო ვიდიუსის მეტამორფოზებს, რომელთა მიხედვითაც ამოწმებს ის ბაკურთან მოხსენიებულ ისტორიულ პიროვნებებსა და მოვლენებს. „დასახელებული ამბები, რომელთა შესახებაც იძლევა ცნობებს ბაკური, გვხვდება აგათანგელოსთან, თუმცა ისინი ძალიან სახეშეცვლილია, მაგრამ მაინც იცნობა: .

„1) ტყვე ქალს ჰქვია რიფსიმე — „განკიცხული“, მას თავისი ქოხი აქვს ერთ ვენახში“ — ნამდვილად ასეა. რუფინუსი: ვინმე ტყვე ქალი, რომელიც მათთან (იბერებთან) აღმოჩნდა¹⁸. აგათანგელოსის ცნობა: რიფსიმე იმალება საწახელში (Kelterhaus). სად არის აქ იდენტიფიკაცია?!

„2) დედოფალს (რომელიც რიფსიმემ განკურნა) ერქვა აშენი“. — სინამდვილეა. რუფინუსი: ტყვე ქალი განკურნავს და მოაქცევს ავადმყოფ დედოფალს. აგათანგელოსი: დედოფალს ერქვა აშენი. — იდენტიფიკაცია?!

„3) ქვეყნის მეფე იყო თრდატ II (217-253)“. რუფინუსი: არ ასახელებს მეფის სახელს. აგათანგელოსი: იცნობს თრდატს, მაგრამ არ იცის მმართველობის დრო.

„4) მეფე მადის სანადიროდ... ნადირობის ადგილია... ფარაკანის მინდორი“ — სინამდვილეა. რუფინუსი: არ ასახელებს ნადირობის ადგილს. აგათანგელოსი: ნადირობის ადგილი ფარაკანი უნდა ყოფილიყო. — იდენტიფიკაცია?

„5) ნადირობის დღე იყო 218 წ. 7 ოქტომბერი“ — სინამდვილეა. რუფინუსი — არაფერი. აგათანგელოსი — არაფერი.

„6) დაბნელება, რომელმაც შუადღეს მეფეს შიში მოჰკვარა...“ სინამდვილეა. რუფინუსი — იგივე, აგათანგელოსი:???

„7) უკან დაბრუნების მერე „ავადმყოფი“ მეფე ექვს „გრიგოლს“

17 Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der iberischen Kirche. („Caucasica“ 10 /1931/ გვ. 112).

18 რუფინუსის მიხედვით, იხ. P. Pecters, Les débuts... იქვე, გვ. 27-30.



— უნდა ვიგულისხმოთ: რიფსიმეს — სინამდვილეა. რუფინუსი: მუვე ბრუნდება ნადირობიდან, მოაყვანილებს ტყვე ქალს და ჭრიარქებს ქრისტეს. აგათანგელოსი: თრდატი მადის სანადიროდ; ის იყო, ქალაქი უნდა დაეტოვებინა, რომ მას დემონი დაეუფლა. თრდატი ცხოველად (ღორად) გადაიქცევა, ასე ცხოვრობს დიდხანს ჯაგნარში. ბოლოს გრიგოლი (რიფსიმე დიდი ხნის გარდაცვლილია) განკურნავს და მოაქცევს მას¹⁹. — იდენტურობაა?!

„8) „გრიგოლი, ე. ი. რიფსიმე აშენებინებს ეკლესიას (ეკლესიებს)“ — სინამდვილეა. რუფინუსი: ტყვე ქალი აშენებინებს ერთ ეკლესიას, ამ დროს ეკლესიის ერთ-ერთი სვეტი საოცრად ამაღლდება. აგათანგელოსი: გრიგოლი, და არა გარდაცვლილი რიფსიმე, აშენებინებს ეკლესიებს; ეს თავისთავად ცხადია ახლად მოქცეულ ქვეყანაში. შეიძლება ეს დამოყიდებულებას ნიშნავდეს?! აკინიანმა აქ გამოტოვა ბაკურის ნაამბობი ავადმყოფი ბავშვის განკურნებისა და სვეტის უჩაური აღმართვის შესახებ, ალბათ იმიტომ, რომ ამისათვის სომხურ ტრადიციაში შესადარებელი ფაქტი არ მოეპოვებოდა. რაც შეეხება სვეტს, შევძლო შშვადად ეთქვა: „სვეტის აღმართვა — ჯვრის აღმართვა გრიგოლის მიერ, ე. ი. რიფსიმეს მიერ“. „სვეტი-ჯვარი“ უფრო ახლო-ახლოსაა, ვიდრე „გრიგოლი-რიფსიმე“, ყოველ შემთხვევაში, ასეთია ჩემი აზრი.

„9) თრდატი ელჩებს გზავნის კესარიაში“.

„10) გრიგოლი²⁰ მადის როგორც ეპისკოპოსი... სომხეთში და ითავებს დიდი სომხეთის მოქცევას“. — სინამდვილეა. რუფინუსი: მუვე გზავნის ელჩებს კონსტანტინოპოლში და ითხოვს მისიონერებს. ისინი ჩამოდიან და ნათლავენ ხალხს. აგათანგელოსი: თრდატი გზავნის გრიგოლს კესარიაში, სადაც მას ეპისკოპოსად აკურთხებენ და თავის ქვეყანაში აბრუნებენ. — იდენტურობაა?!

„ბაკურის თხრობა შესანიშნავი წყაროა დიდი სომხეთის მოქცევის ისტორიის შესახებ“²¹. ამაზე შესანიშნავი მართლაც ველარაფერი იქნება! ორივე თხრობის ზემოთ მოყვანილმა შეპირისპირებამ ეს საფუძვლიანად უჩვენა!

ბოლოს გვხვრს ვიკოდეო: შეუძლია თუ არა აკინიანს გარკვევით გვითხრას, რას წარმოადგენდა თავდაპირველი აგათანგელოსი სინამდვილეში? მიუხედავად „წყაროების კვლევისა“, მას ეს არ შეუძლია. იმის მიხედვით, რაც დღეისათვის აგათანგელოსის შესახებ ვიცით, იგი

19 შედ. V. Langlois, Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, I, 1880, გვ. 150—152, 161.

20 ამ შემთხვევაში მხოლოდ „გრიგოლი“ და არა „გრიგოლი, ე. ი. რიფსიმე“, როგორც აქავე. მაგრამ რა უფლებით? აქამდე ხომ „გრიგოლი“ ყოველთვის რიფსიმე იგულისხმებოდა?!

21 Handes Amsorya, იქვე, Kol. 492.



ღეგუნდების კრებულთა, რომელიც არ ან თითქმის არ გადასცდება VIII საუკუნეს, მაშინ როცა ბაკურის ცნობა, როგორც ეს რუჟინისაგან გვხვდება, უკვე 402 წელს არის ჩაწერილი.

თუ ყველაფერს ზუსტად ავწონ-დავწონით, უნდა დავასკვნათ: ბაკური კი არ არის დამოკიდებული აგათანგელოსზე, არამედ თვითონ აკინიანი — ბაკურზე. აკინიანს აგათანგელოსთან გადააქვს ბაკურისაგან აღებული „ცის დაბნელება“, როგორც „შხის დაბნელება“, რათა შემდეგ უფრო ადვილად გამოაცხადოს იგი ბაკურის თხრობის წყაროდ.

თუ ბაკურის თხრობა იბერიას კი არა, უფრო მეტად სომხეთს ეხება, იბადება კითხვა, ვინ მოაქცია საქართველო ქრისტეს რჯულზე? აკინიანი ამ პატივს, როგორც ჩანს, სომხური ანბანის „გამომგონებელს“, მაშტოცს ანუ მესროპს, მიაწერს. კერძოდ, ის მოგვითხრობს მესროპის ნასვლაზე იბერთა მეფესთან და ქვეყნის ეპისკოპოსთან, რათა ეს „ბარბაროსები“, ე. ი. წარმართები მოაქციოს, და დასძინს: „მაშტოცი გახდა საქართველოს განმანათლებელი“²². მესროპი მცხეთაში ხვდება ქვეყნის ქრისტიან ეპისკოპოსს და, მიუხედავად ამისა, [აკინიანის მტკიცებით] მესროპია ის, ვინც ქვეყანას ქრისტეს რჯულზე მოაქცევს!

აკინიანი აქ ვერდნობა კორიუნისეულ წმ. მესროპის ცხოვრებას, საიდანაც ზუსტი ციტატები არ მოპყავს. იქ ეს ადგილი შემდეგნაირად ეღერს: „ამავე დროს ქრისტეს რჩეული უცხოენოვან (სომხ. ბარბაროსულ) ქვეყნებზეც ზრუნავდა... ის გაემგზავრა და ჩავიდა იბერთა ქვეყანაში. მოგზაურობამ მიიყვანა მეფესთან, რომლის სახელიც ბაკური იყო, და ქვეყნის ეპისკოპოსთან — მოსესთან. და მეფემ და მისმა ხალხმა მთელ ქვეყანაში უჩვენეს მას ღვთის კანონის შესაბამისად დიდი ერთგულება“²³. კეთილგანწყობილი მკითხველი თვითონ გააარკვევს, აქ ქრისტიანებზეა ლაპარაკი თუ წარმართებზე.

ვთქვათ, მესროპის ცხოვრებაში მოთხრობილი ეს მგზავრობა სიმართლეს ემყარება²⁴, გვინდა ზუსტად გავარკვიოთ, როდის მოინახულა საქართველო მესროპმა პირველად. ამასთან დაკავშირებით პ. პეტერსი შენიშნავს: მესროპი მოვიდა მცხეთაში „peu après l'année 416 (დაახლოებით 416 წელს)“²⁵. მაშასადამე, ვივარაუდოთ 420 წლის ახლო ხანებში. მაგრამ ახლაც გიყვენებთ, რომ იბერია ამ დროს უკვე გაქრისტიანებული იყო.

სვიმეონ მესვეტე უფროსის (†453) ცხოვრებიდან ვიცით, რომ

22 Handes Amsorya. იქვე. Kol. 496.
 23 S. Weber, Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter, I, München, 1927, გვ. 213.
 24 იხ. ანბანის დაკავშირებით Le Muséon 60 /1947/, გვ. 44-45
 25 P. Peeters, Les débuts..., იქვე. გვ. 37.
 20. 3. თარხნიშვილი



უკვე მე-5 საუკუნის პირველი ნახევრიდან იყვნენ ქართველ მკვლევარები პალესტინაში. მაგრამ შესაძლებლად არ მიგვაჩნია, რომ 420 წელს ახლად მოქცეულ ქვეყანას ასე მალე და ამდენი ბერი შეეძინა და ისინი ასე მოშორებით ჰყოლოდა. 419—420 წლებში სელევკიის ქრესტიანობის კათალიკოს მარ-იაპბაღაპას მეთაურობით ჩატარდა სირიულ-სპარსული საეკლესიო კრება. ამ კრების აქტები იწყება შემდეგი სიტყვებით: „ბეტ-ლაფატის... გურზანისა...“²⁶ არანის²⁷ კათალიკოსთა (და ეპისკოპოსთა) საეკლესიო კრებებს მოხდევს მარ-იაპბაღაპას კრება²⁸. მარ-იაპბაღაპა არ შეეხებოდა იბერიის კათალიკოსს და მის ეპისკოპოსებს, ის რომ ქრისტიანული ქვეყანა არ ყოფილიყო.

შემდეგ პეტრე იბერის ბიოგრაფიიდან, რომელსაც თვითონ აკინიანიც ასე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვგებულობთ, რომ არა მარტო მისი შშობლები, არამედ მისი ბებია და პაპაც და მისი მრავალრიცხოვანი ნათესავებიც ქრისტიანები იყვნენ, კერძოდ, 412 წელს, როცა ის დაიბადა²⁹. ამის მიხედვით მის ბებიას და პაპას ხომ IV საუკუნის მეორე ნახევარში მაინც, თუ უფრო ადრე არა, უნდა მიეღოთ ქრისტიანობა. ამით აკინიანის მტკიცებების არამყარობა ნათლად და ეჭვშეუვალად დასტურდება.

აკინიანის აზრით, მესროპს ამავე პერიოდში უნდა შეექმნა ქართული ანბანიც. ივ. ჯავახიშვილი რომ არ მოვიშველიოთ, რომელიც თავის პალეოგრაფიაში³⁰ ქართული დამწერლობის მე-5 საუკუნეში შექმნას შეუძლებლად მიიჩნევს, მინდა ერთი ქართული წარწერა შემოგთავაზოთ, რომელიც ბოლნისის (სამხრეთ საქართველოს) ტაძრის სარესტავრაციო სამუშაოების დროს, 1937 წ. აღმოაჩინეს. რადგან ქვა დაზიანებულია, ტექსტი ნაკლულია, მაგრამ მისი შეკვება ადვილია; „[შეწვენითა წმიდისა სამებისათა ოც წლისა პეროზ მეფისა ზე ხიქმნა დაწყებაჲ] ამის ეკლესიასაჲ და ათხუთმეტ წლისა შემდგომად განხეშორა. ვინ აქა შინა თაგანის-ხცეს“³¹, დან შეიწყალუნ, და ვინ³²

26 საქართველო.

27 აღბანეთი.

28 Os. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart, 1900, გვ. 35-36. სეპტიმუს მესელერის შესახებ იხ. H. Lietzmann, Das Leben des hl. Symeon Stylites... "Texte und Untersuchungen", Bd. 32 /1908/ გვ. 8-10.

29 R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipzig 1895, გვ. 14-20.

30 თბილისი, 1926, გვ. 223-227.

31 ნიშნავს დოკებასც.

32 პროფ. შანიას აქ აქვს „ამ ეკლესიის“, მაგრამ ეს არ უნდა იყოს ახე; ეკლესიის (შენობის) ეპისკოპოსები კი არ არიან ხოლმე, არამედ ქალაქის ეპისკოპოსები და ა. შ.



ამის ეკლესიასა³³ დავით ეპისკოპოსსა ხულოცოს, იგიცა შეიწყალენ“³⁴.

სპარსთა მეფე პეროზი მეუობდა 458-484 წლებს შორის. ამის მიხედვით, ბაზილიკის მშენებლობა დაუწყიათ 478 წელს და 15 წლის შემდეგ, ე. ი. 493 წ. (494 წ.) დაუსრულდებიათ. ამის მიხედვით კი ბოლნისის ბაზილიკა უძველესი დათარიღებული ეკლესიაა მთელ კავკასიაში.

თუ ამ წარწერას ამავე პერიოდის სხვა წარწერებს შევუდარებთ, უწინარეს ყოვლისა ასოების ძველ ფორმას, რომელთაგან ზოგიერთი გვხვდება ორი სახით (თავშეკრული და ღია), მაშინ ქართული ანბანი, პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, შეუძლებელია V საუკუნეში შექმნილად მივიჩნიოთ.

ამ წარწერას კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობაც აქვს. მასში გვხვდება სიტყვა „ეკლესია“ ნათესაობით ბრუნვაში: ეკლესიასაჲ. ეს სხვა არაფერია, თუ არა წმინდა ბერძნული და ჯერ კიდევ არა იბერიზებული (არგაქართულებული) სიტყვა Ecclesia³⁵, რომელსაც უბრალოდ დაერთო ქართული ნათესაობითის მაწარმოებელი ისაჲ, განსხვავებით გვიანდელი იბერიზებული ფორმისაგან: ეკლესიისა. სიტყვა Ecclesia თავისი თავდაპირველი ფორმით, ისე როგორც წმინდა ბერძნული ჟოკატივის (წოდებითის) ფორმა იესუ ქრისტე სახელისა იესუს ქრისტეს, მხოლოდ ქართულშია გამოყენებული სახელობითში, რაც სხვა ნიშნებისა და საბუთების გვერდით გამოდგება იმის საბუთად, რომ ქრისტიანობა საქართველოში ბერძნული წარმოშობისაა და არა სომხურისა.

რაც შეეხება ჩვენს შეხედულებას, რომ ნინოს უკან დაწევა ქართველების მხრიდან ნინოს ქალური ბუნების და მისი სოციალური მღვდმარუობის ბრალია, ამის განსამტკიცებლად ჩვენ კიდევ ერთ მაგალითს მოვიყვანოთ, რომელიც ჩვენს პირველ გამოკვლევაში არ გავითვალისწინებია.

ქართველმა კათალიკოსმა ნიკოლოზ გულაბერისძემ (დაახლოებით 1150—1178) დაწერა ნაწარმოები, რომლის სათაურია „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა“³⁶.

კათალიკოსი ამ ნაშრომში სვამს კითხვას: რაჲსათჳს უკუე დედაკაცი აჩინა და წარმოავლინა დმურთიმან ჩუენდა მომართ?“

33 ე. ი. ამ ეკლესიისა.

34 Г. Чубинашвили, Болнисский Дом (ნ. შარის სახ. ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის შიამბე, IX, Tbilissi, 1940, გვ. 69.

35 ერთი ს-ით.

36 თბილისი, 1908, შეკრებული ე. კარბელაშვილის მიერ. „კათოლიკე ეკლესია“ არის მცხეთის საკთრარქო ეკლესია.

ამაზე თვითონ ის ახეთ პასუხს იძლევა:

1. დმურთმა ჩვენთან გამოაგზავნა ქალი, რადგან საქართველოში „წილხვედრი იყო დედისა დმურთისა“³⁷, მარიამი თვითონ აპირებდა საქართველოში ჩამოსვლას, მაგრამ „ქუშან მისმან დააყენა ის ამის საწადელისაგან“ და მის მაგიერ მაცხოვარმა დედაკაცი — ნინო გამოგზავნა იბერიაში „გამოთხოვითა და ხუაიშნითა დედისა თვისა-სათა“.

2) ვინაიდან ეს ხალხი (ქართველები) უმძვინვარესი და უველურესი იყო სხვა ხალხებს შორის, (დმურთმა) გამოაგზავნა ქალი ჩვენთან, რათა მისი ღვთაებრივი ძალა უფრო ნათლად გამოებრწყინებულყო და აღდამანის ენას ვერ ეთქვა ბოროტად: „სიმქუშან და სობრწით ფილოსოფოსობამან, გინა ენარტკობობამან მის ვინმე მამაკაცისამან დააცხრო ბოროტობორგნეულობა მათით... ამისთქცა უძღურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ მოაღბო ქედფიცხელობა უღმობელთა მათ და უგლიშთა ნათესავთაით“.

3) მესამე მიზეზი ქალისადმი დიდ პატივისცემაშია, როგორც ამას ახალ აღმოჩენაში ვხვდავთ. მარიამ მაგდალინელი ხომ დედაკაცი იყო, ვინც ღირსი გახდა მაცხოვრის აღდგომა პირველს ენახა. „დაიკაგნ მარი, — ამბობს ავტორი, — ბოროტად და ამაოდ დაჰყინებული ქადაგებისა და მოქცევისა ჩვენისათჳს ბუნებისა მიერ დედობრივისა“³⁸.

ეს ამოცროფი არაქართველებისაკენ უნდა იყოს მიმართული, მაგრამ პირველ და მესამე წიშრად დასახელებული მიზეზები ნინოს ცხოვრებიდან არის აღებული³⁹ და, აქედან გამომდინარე, თავიდანვე ქართველებისათვის იყო გამაზნული, მოწინააღმდეგეებს შორის ზოგი ავტორის თანამემამულეც უნდა ვიგულისხმოთ. ეს საგვებით ცხადი გახდება, თუ კათალიკოსის მოსაზრებებს ჩვენს მიერ ზემოთ დასახელებულ გამოცვლევაში განხილული მასალის საერთო ფონზე განვიხილავთ.

თუ XII საუკუნეში, ე. ი. ქართველი ხალხის ოქროს ხანაში, რომლის დროსაც ქალის კულტი დიდი პატივით სარგებლობდა, იყვნენ კიდევ ადამიანები, რომლებსაც ნინოს ქადაგებისა რცხვენიდით, როგორ იქნებოდა ეს V-VIII საუკუნეებში, როცა ქალის შესახებ წარმართული შეხედულება ჯერ კიდევ გადალახული არ იყო?

37 ეს მოსაზრება ვერძინობა ძალიან ძველ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც მოციქულია შორის ქვეყნის განაწილების დროს ქართველები მოხვედნენ ღვთისწინობის სამსახურთა რაიონსი.

38 კ. კვეციანი. ქართული დავტერატურის ისტორია. 1. თბილისი, 1941. გვ. 294-296.

39 მე-2 მიზეზი თვითონ კათალიკოს ნიკოლოზის აღმოჩენაა.



ქართული ლიტერატურის კვლევის მდგომარეობის
მოკლე მიმოხილვა*

I

„გარკვეული აზრი რომ შეგვექმნას მათი (ქართველების) დეალოს შესახებ, საჭიროა დავიხიოთ დროის ხიდრმეში, რაც აქამდე არავის მოსვლია აზრად. საპირისპიროდ იმისა, რაც ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე, უკეთ გაცნობისას ქართული ლიტერატურის საწყისებმა უკან გადაიწია. თუ ადრე აღვნიშნავდით, რომ ქართველებმა დამწერლობა მეზობელი სომხებისაგან მიიღეს, დღეს დასაშვებად მიგვანია, რომ მათ ეს წყალობა სირიიდან მიუღოთ სომხური ანბანის შექმნამდე“¹, — ასე აფასებს პ. პეტერსი ქართული ლიტერატურის კვლევის დღევანდელ მდგომარეობას გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე დაწერილ ნაშრომში.

პეტერსის ეს საყოველთაოდ ცნობილი შეხედულება მით უფრო საგულდისხმოა, რომ დიდი ბოლანდისტი, ვის დეალოსაც ქართული მწერლობის წინაშე ვერც კი შევაფახებთ ვეროვნად, თვითონ ყველაზე გამოკვეთილი წარმომადგენელი იყო „არმენოვილური“ თეორიისა, თეორიისა, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა ძველი ქართული ლიტერატურისა და მისი ძეგლების წარმოშობისა და განვითარების პერიოდების შესწავლასთან დაკავშირებულ მთელ მის მოღვაწეობაზე. სხვათა შორის, ეს უცნაური თეორია ყოველთვის თავისუფალი არ იყო წინააღმდეგობებისა და უზუსტობებისაგან: ერთი მხრივ იგი მყარად ეყრდნობოდა ლეგენდას, რომ სომეხმა მესროპმა² V საუკუნის პირველ

* Kurzer Überblick über den Stand der georgischen Literaturforschung. Oriens Christianus, Bd. 37, 1953, S. 89-99.

1 P. Peeters, Orient et Byzance, Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine (Bruxelles 1950) 198.

2 ნაკინიანი უფრო შორს წაიდა იმ მხრე, რომ ლეგენდები კულტად აქცია. მან მესროპს, ყველა კაცასობრივ ენის გარდა, გოთური ანბანის გამოგონებაც მიაწერა, თავისი გმირი საქართველოშიც გაგზავნა იბერთა მუცხეთის და იმ ქვეყნის ეპისკოპოსთან, რათა იმ „ბარბაროსებთან“ ე.ი. „წარმართებთან“ „მისიონერობა“ დაეწყო.



ნახევარში შექმნა ქართული დამწერლობა, მეორე მხრივ იგი სრულყოფილად გულწრფელად იყო დარწმუნებული, რომ ქართველები V საუკუნეში არ წერდნენ³, თითქოს ანბანის შექმნას არაფერი აქონდეს საერთო წერა-კითხვასთან⁴. მხოლოდ ამ პოზიციით აიხსნება ის, თუ რატომ უარყოფდა პეეტერსი ასე კატეგორიულად ბოლნისის სიონის წარწერის VI საუკუნის პირველი წლებით დათარიღებას. ამასთან დაკავშირებით შენიშნავდა: „ეს წარწერა დაუთარიღებელია, მაგრამ გაკეთებულია ეპისკოპოს დავითის მიერ. ეპისკოპოსი დავით ბოლნელი ხელს აწერს იბერიის „კათალიკოსის“ გაბრიელის ხინოდიკონს, გაგზავნილს სომხეთის კათალიკოს ბაბგენისათვის 506 წ.⁵. როგორ უნდა გაუძლო ცოუნებას და იგი წარწერის დავითთან არ გააიგივო... და აი, 506 წლით დათარიღებული ბოლნისის წარწერა. კარგად გვეხმის, რადენ უხერხულია ჩვენი თვალსაზრისი ამ ავტორიტეტების⁶ აზრს დავეუპირისპიროთ, მაგრამ ჭეშმარიტება სხვა გამოსავალს არ გვაძლევს“⁷. ამ სტრიქონების გამოქვეყნებიდან დაახლოებით ერთი წლის შემდეგ დადგინდა ჭეშმარიტება, 1936 წელს აღმოჩნდა ბოლნისის სიონის ზუსტად დათარიღებული წარწერა, გაირკვა, რომ ეს წმინდა ტაძარი 478 და 494 წლებს შორის იყო აშენებული⁸. ამით გაბათილდა პეეტერსის მიერ აღძრული ეჭვი, რომ წმინდა შუშანიკის წამება V საუკუნეში არ უნდა იყოს შესრულებული. რადგან ბოლნისის სიონის წარწერების სრულყოფილი ენა ყველა იმ ნიშნით, რაც საზოგადოდ ახასიათებს დიდი ხნის განმავლობაში ხმარებულ ეპიგრაფიკულ სტილს, მარტვილობის იმავე დროში შექმნას უყოყმანოდ შესაძლებელს ხდის. და კიდევ ის, რომ ასეთი დასრულებული შრიფტი, როგორც ეს

ასე „გახდა მასტოვი, აკინიანის თქმით, საქართველოს განმანათლებელი“. აკინიანი თვით ქრისტან ეპისკოპოსისაც კი მოაქცევს ქრისტაანად! ხოლო წმ. ნინო, საქართველოს ნამდვილი განმანათლებელი, მისი აზრით, ხან შეფის ასული რიფხიმა, ხან წმ. გრიგოლი — ჭეშმარიტად ოჯღიუხის მეტამორფოზება! შუად. N. Akinian, Die Einführung des Christentums in Armenien und Georgien nach Angaben des Fürsten Bakurios=Handes Amsorya, 61 /1947/ Kol. 426; Résumé: Kol. 449-492; გოთური ანბანის შესახებ იქვე. 62 (1948) Kol. 449; 621-38.

3 P.Peeters, Sainte Susaniq, Martyre en Arméno-Georgie—An. Boll. 53 /1935/ 299-300.

4 M. Tarchnišvili, Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins=Byz. Z. 40 /1940/ 58, Anm. 5.

5 შუად. Girk Tachtolz /Buch der Briefe/ /Tiflis 1901/ 183.

6 ი.ჯავახიშვილი და ა.შანიძე, რომლებმაც შემოგვითავაზეს ზემოთ დსახელებული დათარიღება.

7 P.Peeters, Saint Sousaniq 297-298 Anm. 3.

8 შუად. M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en géorgien=Mus. 63 /1950/ 249/.



ბოლნისის სიონის წარწერებში გვხვდება, შეუძლებელია მხოლოდ 60 წლით ადრე შექმნილიყო, ბოლოს და ბოლოს, თვითონ პეპტერსმის უჭკვლად მიიხნია. ამით ყველაზე კარგად აიხსნება ცვლილება პეპტერსის აზრთა მსვლელობაში.

არსებობს სხვა მიზეზებიც, რომლებიც მოწმობენ ქართული ეკლესიის თავდაპირველ კავშირს სირიულ ეკლესიასთან. ჩვენ სხვა ადგილას დავადგინეთ, რომ ქართული ეკლესია 420 წლის ახლოს მჭიდრო კავშირში იყო სირიულ-სპარსულ ეკლესიასთან და შეიძლება იურისდიქციულადაც დამოკიდებული გახლდათ მასზე¹⁰.

ამ თეზის განსამტკიცებლად შეიძლება სხვა მომენტების მოშველიებაც, ქართულ ბიბლიურ-ლიტურგიკულ ენაში გვხვდება სპეციალური ტერმინები, რომელთა ზუსტი შესატყვისიც მხოლოდ სირიულში მიაბოვება. ბერძნული გამოთქმა *Μεσοφορ* ქართულში გადმოიკვება როგორც ღმერთშემოსილი *Deo indutus*, ზუსტად ისევე, როგორც სირიულში¹¹. ლიტანიის მსგავს ლოცვას, რომელსაც დიაკვანი ლიტურგიკული ზემის დროს კითხულობს¹², ქართულში ჰქვია სახელი კვერექსი (ბერძნული *κηρσξ, κηρσξαρ*, რაც ასევე სირიული „charusutha“-ს იდენტურია¹³. ახალი აღთქმის *Σωτηρ*-ს ქართველი „მხსნელით“ კი არ თარგმნის (მხსნელი — *Salvator*-უფალი, სომხურად: მკრქინ), არამედ „მაცხოვარი“ (მაცხოვარი — გამაცოცხლებელი, ცოცხლადქმნელი). სად უნდა ვეძიოთ ბერძნული სიტყვის ამ უცნაური შესატყვისის საფუძველი? ჩემი აზრით, კვლავ სირიულში, რომელიც *Σωτηρ* გამოთქმისათვის *Pharuqa*-ს გარდა *Vivificas, vivificator*— ხაც იცნობს და იყენებს. მაგალითად, იოანე 4, 42. ეს კი ქართულ მაცხოვარს ზუსტად ემთხვევა¹⁴. ნიშნავს თუ არა გამოთქმათა ეს

9 ამას ემატება ის ფაქტიც, რომ ამ წარწერებში ზოგი ამოგრაფიკულად ორი რუდაქციით გვხვდება, რაც იმას მოწმობს, რომ ქართულ ანბანს V საუკუნეზე უკვე საკმარისი გრძელი განვითარების გზა აქონდა გაკლილი.

10 M. Tarchnišvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens = Kyrios 5 /1940-41/ 179.

11 შად. სომხური *Astouatzozgeatz-Deo indutus*.

12 ბერძნული *ΕΚΤΕΒΕΥΓΑ*.

13 შად. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur /Bonn 1922/ 112.

14 ქართული გამოთქმისათვის „ნათლის გაცემა“ (ნათლის გაცემა, ე.ი. მონათული) მე ვერ ვაპოვე შესატყვისი სხვა ენებში. შეიძლება ის უკავშირდება იერუსალიმის უჭკვლესი ეკლესიის ლიტურგიკულ წესს, რომელითაც ქართველები თავიდანვე მჭიდრო კავშირში იყვნენ, რადგან წმ. კირილე იერუსალიმელის კატეხისიმო *φωτισόμενοι* (ნათლის მამულების) და *νεοφωτιστοι* (ახალმონათული)-სადმი არის მიმართული. ეპისკოპოსის წესს აღბათ შესაბამისად იმოქმედა თარგმანზე, ან ჩვენ აქ ვაქვს იმის აშკარა გამოხატვა, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ქართველები თავიდანვე ნათელს.



მგავსება იმას, რომ ქართული ოთხთავი ძველად სირიულად ითარგმნა, თუ ის დამყარებულია ლიტურგიკულ ცხოვრებაში არსებულ მჭიდრო კავშირზე, ეს ვერ კიდევ არ არის დამტკიცებული.

ზემოთ ნათქვამიდან ერთი რამ არის ცხადი: პეტერსმა სწორად შეიცნო ქართული კლესიის უძველესი კავშირი სირიულ კლესიასთან და სწორად შეაფასა იგი. ამ დასკვნამდე მივიდა არა ზედაპირული კვლევის შედეგად, არამედ საქართველოს სასულიერო ლიტერატურის სიმდიდრის ინტენსიური შესწავლით მივიღო თავისი მეცნიერული ცხოვრების მანძილზე, რამდენადაც პაგიოგრაფიისადმი მიძღვნილი მისი უმეტესი და უმნიშვნელოვანესი ნაშრომების საგანი სწორედ ქართულ ენაზე შექმნილი ძეგლებია.

პეტერსის მაგალითი ჩემთვის არის საბაბი, რომ სამართლიანად საქვენოდ აღიარებული ამ შესანიშნავი ჟურნალის ახლად გამოსვლის* მივუთითო ქართული ლიტერატურის საგანძურის უფრო ფართო კვლევის საჭიროებასა და მნიშვნელობაზე, მით უმეტეს, რომ კოტა ხნის წინ სერიას Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, რომლის ხელმძღვანელობაც ახლა პროფ. რ. დრაგეს (დრუვენის უნივერსიტეტი) გამოცდილ ხელშია, ქართულიც დაემატა.

სავსებით ცხადია, რომ ეს სასარგებლო კვლევა ქართული ლიტერატურული წყაროებისა ამ წყაროების კოდნას ითვალისწინებს. ამიტომ ჩვენ გვინდა ქვემოთ მოკლედ მოეხაზოთ, თუ რა გაკეთდა ამ დარგში დღემდე და რამდენად ხელმისაწვდომია ჩვენთვის ეს წყაროები.

II

ქართული მწერლობის კვლევისათვის პირველ რიგში გვჭირდება სათანადო მასალა: ტექსტების კრებულები და სხვა აუცილებელი დამხმარე წყაროები, რომლებსაც გვერდს ვერ აუვუვლით. ასეთი დამხმარე წყაროები ქართველებს უკვე ძველი დროიდან ჰქონდათ. X საუკუნით დათარიღებულ ერთ ხსნურ ხელნაწერში №92 ნაპოვნია კატალოგის ფრაგმენტი, სადაც აღნუსხულია შემდეგი თხზულებანი:

- | | |
|--|--------------------------------|
| 1. სახარება (?) | 7. საკლესიო კრებები: 4 |
| 2. ფსალმუნნი: ? | 8. ევრემ (ასური) : 2 |
| 3. იადგარი ¹⁵ :5 | 9. მრავალთავი ¹⁶ :2 |
| 4. ტექსტები „ხელის დაბანისათვის“: 3 10 ? | |
| 5. კურთხევანი : 4 | 11. ანტონი (მუღდაბნიე) |
| 6. ვამისწირვები: 4 | 12. სემეონი (ცხოვრება) :2 |

* იგულისხმება ჟურნ. „Oriens Christianus“, რომლის ახალი სერიის პირველ ტომში დაიბეჭდა წინამდებარე წერილი.

15. „Memoriale“ ე.ი. სადღესასწაულო.

16. შეად. M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes, 254 Ann. 25

- | | |
|--------------------------|-------------------------------------|
| 13. მარტვილები: 3 | 18. დიდი კანონი : (1) |
| 14. ქართლის ცხოვრება: 17 | 19. სახარება: 1 |
| 15. მკირე წერილები: 8 | 20. პავლენა: 1 |
| 16. მოკცქელთა: 1 | 21. გიორგი (მარტვილობა) :1 |
| 17. მამათა დიდი წიგნი: 1 | 22 „საკითხავი“ (?): 1 ¹⁸ |

მსგავს დოკუმენტებს ჩვენ შევხვდებით წმ. იოანე ათონელის აღწერაში¹⁹. აქ იგი ჩამოთვლის, თუმცა არასრულად, თხზულებებს, რომლებიც მასზე ვაქვს ექვთიმე თარგმანა ან გადაამუშავა²⁰. მსგავსი დოკუმენტთა მკლქისებრი კათალიკოსის (XI ს.ს.) ბოძების ხელგა. ამ რეკონს ჩამოაღებია 25 თხზულება ან კრებული, რომლებიც მკლქისებრი შეუძენია მკციის სვეტიცხოვლის კათედრადგური ტაძრისათვის²¹. დარგრატურულ-ისტორიულ ცხოვრებს გვთავაზობს წმ. ექვთიმე ათონელის ცხოვრება, დაწერილი გიორგი მთაწმინდელის მიერ. გიორგი აქ ჩამოთვლის ექვთიმეს თარგმანებს, მაგრამ ფიქრობს, რომ მათა „აღრიცხვავა კინდა და შეუძლებულ არს“²². მსგავსი აღწერა დაგვიტოვა გიორგი ხუცესმონაზონმა გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში, რომლის დარგრატურულ ნაშრომებსაც ის ჩამოთვლის, არასრულად და არათანამდგერულად²³.

XVI ს.ს.ს.ს. ბაგრატ ბატონიშვილმა დაწერა პატარა პოლემიკური თხზულება: „მოთხრობა შჯულთა უღმრთთა ისმაილელთა“, რომელშიც არაზუსტ ცნობებს იძლევა რამდენიმე ქართველი მწერლის შესახებ. ბაგრატის ნაშრომი XVIII ს.ს.ს.ს.ს. შეავსებს, თუმცა ეს ახალი მონაცემები ყოველთვის სანდო არ არის²⁴. XVIII ს.ს.ს.ს.ს.

17. ე. ი. „მოკცქვა ქართლისა“ — X ს.ს. ისტორიული კრებული.

18 Н. Марр, Описание грузинских рукописей синаяского монастыря (Москва 1940) 267-268; მისეც Предварительный отчет о работах на Синае-Сообщения Палестинс. Общества 14,2 (1902) 44-45.

19 უჯელესი 1002 წლისა.

20 თ.ფორდანი, ქრონიკები და სხვა მასალი საქართველოს ისტორიისა, 1, თბილისი 1892, გვ. 140-143. აცვარელი, Сведения о памятниках грузинской письменности, СПб. 1886, 87-88, ქრისტ. შარაშიც, ხელნაწერთა აღწერაღობა, 3, თბილისი, 1948, 280-285, №1341.

21 თ.ფორდანი, ქრონიკები, 183-184

22 P.Peters, Histoires monastiques georgiennes-An. Boil. 16-17 /1917-1919/ 34-36.

23 აცვ. 110-111. თვითონ იყრთა მონატერნი (იგიონში) თრა ბიძლითეცა იყო ერთი — უფრო დიდა, რომლიდანაც წიგნის გამოტანა არ შეიძლებოდა და რომელშიც ყველა ვერ შევიდოდა. და პატარა — ყოველდგური ხსარებთათვის. შეად. კაცკელთე, ქართული დარგრატურის ისტორია (1941) 377, შგნ. 5.

24 Н. Марр, Из книги Царевича Баграта о грузинских переводах духовных сочинений-Известия Академии Наук 1899, февраль X, N2 ст. 233-246.



კუთხის აგრეთვე კათალიკოს ანტონ I-ის მონუმენტური ნაწარმოები „წიგნობისაჲკვაობა“, რომლის მეშვიდე თავში შემოთავაზებულია ქართველ მოაზროვნეთა და შერაღთა მიმართ რიტორიკული შესხმა XI საუკუნიდან მოყოლებული მის დრომდე²⁵. ამავე საუკუნის პირველ ნახევარს მიეკუთვნება ასევე „მოკლე უწყება ქართველთა შერაღთა-თკჳ“, რომელიც ითანე ბაქონიშვილს მიეწერება და განსაკუთრებით მსაშენებლოვანია იმ პერიოდის ლიტერატურის ისტორიისათვის²⁶. ხეშოთ ხსენებულმა კათალიკოსმა ანტონ I-მა შექმნა მდიდარი ბიბლიოთეკა, რომლის წიგნების ფონდიც 7000-ს აღემატებოდა²⁷, და მეფე ვახტანგ VI († 1729) ცვლიდა დაბეჭდულ წიგნებს ხელნაწერებში, რისთვისაც მან თბილისში სიონის ტაძარში გახსნა ბიბლიოთეკა²⁸.

ამ პატარა დასაწყისი (დებიდან დროთა განმავლობაში შეიქმნა ხელნაწერთა სამი დიდი ფონდი, რომლებიც მათი წინანდელი შენახვის ადგილის მიხედვით დღეს ასე იწოდებიან:

1. ძველი საკლესიო მუხეუმისა (A ფონდი) 1921 წელს გადაეცა თბილისის უნივერსიტეტს.
2. 1879 წელს სამოკალობებელი ქართველთა შირის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისა (S ფონდი)
3. 1907 წ. დაარსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საზოგადოებისა (H ფონდი).

ყველა ეს ფონდი მათი საკუთარი აღნიშვნების (A,S,H) შენარჩუნებით 1930 წლიდან ინახება საქართველოს მუხეუმში, თბილისში.

A ფონდიდან ხამი კარკალოგია: ორი ტომი თქველ ჟორდანიასი *Описание рукописей Тифлисского церковного Музея*²⁹ და იმავე სახელწოდების I ტომი მ.ჯანაშვილასა³⁰. ამ კარკალოგებთან ერთად არსებობს ე.თაკაიშვილის აღწერილობა S ფონდის ხელნაწერებისა: *Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузин*³¹. სამწუხაროდ, ეს ვრცელი ნაშრომი უმეცესწილად საერო ხასიათის ტექსტებით შემოიკარგვლება, ამიტომ სასულიერო ლიტერატურისათვის უფრო გამოსადეგია დ.კარიჭაშვილის წერა-კითხ-

25 ქაქველიძე, ისტორია 17.

26 ძველი საქართველო, I (თბილისი 1909), ტარე. III, გვ. 1-60, გამოცეული ე.თაკაიშვილის მიერ.

27 ქაქველიძე, ისტორია 59.

28 იქვე, შენიშვნა 2.

29 თბილისი, წიგნი I (1903), ხელნაწერები №1-400, წიგნი 2 (1902) ხელნაწერები №401-800.

30 თბილისი, წიგნი 3 (1908), ხელნ. №801-1040.

31 გამოცეულია *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, Т. 31 (1902)-42 Тბილისი.



ვის გამაგრებული საზოგადოების ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა აღწერილობა³², თუმცა აქ გამოყენებული მეთოდის გამო საჭიროა ამომწურავად ვერ აღწერს. ი ფონდის ხელნაწერების აღწერა კი მხოლოდ ცოტა ხნის წინ დაიწყო. მათგან, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, ითხი თუ ხუთი ტომი გამოქვეყნდა. ჩემთვის ხელმისაწვდომი იყო ზემოთ უკვე მითითებული მესამე ტომი ქრისტინე შარაშიძისა. იგი შეიცავს №1000—1500 ხელნაწერთა აღწერილობას. კვლეობებს შხად აქვს ჯერ გამოუქვეყნებელი კატალოგი გელათის ხელნაწერებისა (დასავლეთ საქართველოში)³³.

ჩვენ გაცოლებით უკეთ ვართ ინფორმირებული საზღვარგარეთ დაცული ქართული ხელნაწერების მდგომარეობის შესახებ. ივერთა მონასტერში მყოფმა ბერმა, იმერეთის მეფე სოლომონ II-ის მოძღვარმა ილარიონმა უკვე 1836 წ. გაგზავნა საქართველოში თითქმის სრული ხაზ ამ მონასტრის ყველა ქართული ხელნაწერისა, რაც შეევიძლია ენახოთ ცაგარლის Сведения -ს პირველ დამატებაში; მარი ბროსეს მიერ შესრულებული ამ ხოის ფრანგული თარგმანი გამოსცა V. Langlois-მ „Journal Asiatique“-ში³⁴. კვლავ მბროსემ გამოაცემინა 1837 წ. პეტერბურგში მგავხი ხაზ: Histoire de la littérature géorgienne ou Catalogue des livres géorgiens tant imprimés que manuscrits anciens et modernes. ქართული ხელნაწერების კატალოგიზირების საქმეში განსაკუთრებული დეაწლი მოუძღვის ა. ცაგარელს, რომელსაც ამასთან დაკავშირებული თავისი გამოკვლევები გამოაქვეყნა ზემოთ დასახელებულ Сведения-ში³⁵ და სხვა გამოცემებში: Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае³⁶. ამ ხეფოში შემდგომ კვლევას ვუმაღლით ქართულ ფილოლოგიაში გზის გამკვალავს ნ. მარს: 1) Предварительный отчет о работах на Синае и в Иерусалиме³⁷, 2) Описание грузинских рукописей Синайского монастыря³⁸. ეს კატალოგი აღწერს ხოის მთის

32 თბილისი 1905.

33 იტორია 565.

34 მე-6 სერია, ტომი 9 (1867). 337-350.

35. შხად. OL Wardrop, Georgian Manuscripts at the Iberian Monastery on Mont Athos = Journal of Theological Studies 12 /1910-1911/ 593-607.

36 დაბეჭდილია Православный палестинский сборник IV. I (პეტერბურგი 1888). შხად. აქვე ცაგარლის კატალოგის მიხედვით შედგენილი აღწერილობა იერუსალიმის ჯერის მონასტრის ხელნაწერებისა, Journal of biblical Literature 12 /1894/, იუ ხელი არ მამსწვდა.

37 Сообщения Палестинского общества 14,2 (1903), რომელზეც მე ხელი არ მამსწვდა.

38 მოსკოვი-ლენინგრადი 1940.



ხელნაწერების მხოლოდ ერთ ნაწილს. დანარჩენების სია ი.ჯავახიშვილს, რომელიც ჯერ არ გამოქვეყნებულა;* 3.) Из поездки на Афон 39, 4) Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера⁴⁰. პ.კეცელიძის, რომელიც მარის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, კუთვნიან ხეცის ხელთ არსებული ოქსფორდის პატრიარქალური ხელნაწერების აღწერილობა: De codice hiberico Bibliothecae Bodlicianae Oxoniensis,⁴¹ მოლიანად მარს ეყრდნობა რ.პ. ბლეიკი, რომლის შესანიშნავი ნაშრომებიც თითქმის მოლიანად Harvard Theological Review-ში (1923 წ-დან) არის გამოქვეყნებული. დიდმნიშვნელოვანია მისი ხელნაწერთა აღწერილობები. 1. Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque de Jérusalem⁴², 2. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos⁴³; 3. Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library⁴⁴; 4. The Athos Codex of the Georgian old Testament⁴⁵. ბლეიკმა და ტერ-ნერსესიანმა ერთად გამოსცეს The Gospel of Bertay: an Old-Georgian Ms of the tenth century⁴⁶. აქ უნდა დავახსნელოთ: F. Macler, Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale⁴⁷, რომელიც უკან ჩამოიტოვა ეთაქიაშვილმა პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერების აღწერილობით⁴⁸, Les manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Nationale de Paris; გ.ფერაძე,

* ავტორისათვის ცნობილი არ ყოფილა, რომ ეს აღწერილობა უკვე გამოქვეყნდა 1946 წელს: ი.ჯავახიშვილი, ხმის მთის ქარი. ხელნ. აღწერილობა.

39 Журнал Министерства народного просвещения, март 322 (1899) 1-24. შეად. ასევე OI Wardrop, A Catalogue of Georgian Manuscripts in the British Museum. Anhang zu F.C. Conybaere, A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum /London 1913/ 398-410

40 Записки Восточн. отд. русского имп. археолог. общества 13 (1901) I — 108.

41 An. Boll. 31 /1912/ 301-318.

42 Revue de l'Orient Chrétien 23 /1922-1923/ 345-413, 24, /1924/ 190-210, 387-429.

43 აქვე, 28 (1931-1932) 289—363, 29 (1933-1934), 114-153, 225-269

44 Harv. Theol. Review 25 /1932/ 207-224.

45 აქვე, 22 (1929) 32-56.

46 Byzantion 16 /1944/ 226-285

47 პარიზი 1908.

48 პარიზი 1933.

Über die georgische Handschriften in Österreich⁴⁹; ა. შანიძე, ქართული ხელნაწერები გრაცში⁵⁰; G. Gabriel, Manoscritti e carte orientali nelle biblioteche e negli archivi d'Italia⁵¹; Arn van Landschoot, Le Ms. Borgia géorgien 4⁵²; G. Garitte, Expédition paléographique au Sinai⁵³; მთარხნიშვილი, ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნოსაცავებში⁵⁴.

III

აღწერილობებმა და ცნობებმა, რომლებიც ასე საჭირო გახლავთ, ბოლოს იქამდე უნდა მივყავართ, რომ ავითონ ეს ძეგლები გახდნენ ცნობილი და ხელმისაწვდომი. ამიტომ გვინდა მეცნიერულ წრეებს გავაცნოთ უპირველესად ტექსტების გამოცემები და უმნიშვნელოვანესი გამოცვლევები, რომლებიც 1920 წლიდან საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ გამოქვეყნდა ქართული კულტურის შესახებ და შეისლება ყველასთვის ცნობილი არ იყოს.

პატიოგრაფიული ნაწარმოებები ახლად გამოსცეს, სხვათა შორის, ლ. მელიქიეთ-ბეგმა „ცხოვრებაჲ წმ. გრიგოლ პართიელისაჲ“⁵⁵; ილ. აბულაძემ „იაკობ ცურტაველი, მარტვილობაჲ შუშანიკისი“⁵⁶; ს. კაკაბაძემ: 1. ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები⁵⁷; 2. ცხოვრება წმ. დიდისა მოწამისა ევსტატესი⁵⁸. განსაკუთრებით ფართო და მდიდარი იყო

49. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 47 /1940/ 219-232.

50. თბილისის უნივერსიტეტის შიამზე 9 (1929) 310-53.

51. /Firenze 1930/ 87-89.

52. Mus. 61 /1948/ 75-88.

53. იქვე 63 (1950) 119-121. პროფ. ჯ. გარიტს გადაწვეტილი აქვს, ხისი ძველი ქართული ხელნაწერი აღწეროს. შეად. აგრეთვე J. Simon, Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits géorgiens = Orientalia /1934/ 98-104

54. Bedi Karthlisa = Le destin de la Géorgie 13 /Paris 1952/ 13-18, 14 /1953/. იხილეთ.

55. თბილისი, 1920 = Monumenta Georgica. თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, I Scriptorum ecclesiasticorum N2. შეად. G. Garitte, Sur un fragment géorgien d'Agathange = Mus 61 /1948/ 89-102.

56. თბილისი 1938.

57. იქვე, 1928. ეს შაშხუნი მანფულნი არიან საქართველოში ბერძონაზნობის დამარცხებლად (მე-6 სუკრე). შეად. G. Peradse, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien = Zeitschrift für Kirchengeschichte 46 /1927/ 34-75

58. გამოცემულა საისტორიო შიამზეში 3 (თბილისი 1928) 76-94. შეად. J. Oschawachoff — A. Harnack, Das Martyrium des Hl. Eustatius von Mzcheta = Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. der Wiss. /Berlin 1901/ 872-902.



კ.კვეციანიძის მოღვაწეობა: 1. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების ნაწილი 1, კომენი, ტ. 2⁵⁹. ამ ტომში შემდეგი ნაწილებია: 1. მარტვილობა ლუკიანოზისი (გვ. 3-16); 2. მარტვილობა პავლე, ბილოს, თეონ, ირონ და მოყვასთა მისია (გვ. 17-26); 3. ელიანოსის მარტვილობა (გვ. 27-37); 4. მარტვილობა ბოასი (გვ. 38-26); 5. მარტვილობა არესი, პრომისი და ელიასი (გვ. 51-58); 6. წამება ლეონტი (გვ. 59-63); 7. საკითხავი დღესასწაულობათვის⁶⁰ (გვ. 64-71); 8. გამოცხადება იაკობისი, სუმონისი და ზაქარიასი (გვ. 72-78); 9. წამება ვეგენიასი (გვ. 79-85), 10. ვესები კესარიელის ფრავმენტები. ა) იაკობ მოციქულის წამება (გვ. 93-100); ბ) ქებაა წმიდათა მოწამეთად (გვ. 101-107); გ) წამება წმიდისა პროკოპისი (გვ. 108-114); 11. ცხოვრება საბა პალესტინელისა (გვ. 115-125).

II. აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა⁶¹. ის შეიცავს წმ. აბო თბილელის მარტვილობას მე-8 საუკუნისა⁶² (გვ. 7-69) და წმ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას (გვ. 99-184)⁶³.

III. „ცხოვრება და მოქალაქეობაა ტომითე ანტიოქელისა“⁶⁴.

IV. თეოდოსი განგრელის „მოსაქსენებლის“ ქართული ვერსია და მისი მეცნიერული მნიშვნელობა⁶⁵.

V. თარგმანებაა გლეხიასტისაა მიტროვანე ზმურნელ მიტროპოლიტისა⁶⁶.

VI. მარტვირი ქართველი და მისი შრომა „სინანულისათვის და სიმდაბლისა“⁶⁷.

ძველი ქართული ბიბლიის კვლევის სფეროში და ლინგვი-სტიკაში მნიშვნელოვანი შრომები აქვს გამოქვეყნებული ა.შა-ნიძეს: 1. ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით⁶⁸, 2. ძველი აღთქმის

59 თბილისი, 1946, I ტ. გამოვიდა 1918 წ. შუად An. Boll 43 (1925) 379.

60. ამ „საკითხავის“ მიხედვით ქრისტეს დაბადება 25 დეკემბერს იწესება, ხარება 25 მარტს, მიღება 2 თებერვალს, წაიღისება 6 იანვარს.

61 თბილისი 1935.

62 გერმანული გამოცემა Texte und Unters. N.F. 14,4 /1905/

63. შუად. P.Pecters, Histoires monastiques géorgiennes = An. Boll. 16-17 /1917-1919/ 168-207

64 გამოცეზულია ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის შიასში 7 (თბილისი 1923) 9-150 (წელი შეცდომითაა მითითებული, უნდა იყოს 1949 შიარეწელი).

65 თბილისი 1949.

66 თბილისი 1920 Monumenta georgica N1, თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა.

I. Scriptores ecclesiastici .

67 თბილისი 1946.

68 თბილისი 1945, 01-083, 1-393 გვერდი 15 ტაბულით ქართული ენის



წიგნები⁶⁹, 3 თარგმანება ქების ქებათასაჲ. პალეოგრაფიული რუკული
 4. გიორგი მიაწმედელი, ცხოვრება იოვანესი და უფიგნესი⁷¹, 5. ხანძერი
 ლექსიონარი⁷²; 6. ძველი ქართლის ქრესტომათია⁷³. შინძის შიერ
 გამოცემულ სახარების ლექსიკონს ურთავს იამნაიშვილი, სიმონია-ლექ-
 სიკონი ქართული ოთხთავისათვის⁷⁴. ა. შინძის ხელმძღვანელობით უნდა
 იყოს შედგენილი მკახაძის ლექსიკონი ბასილი დიდის „ექუსია დღე-
 თასათვის“⁷⁵. ქართულ ლექსიკოგრაფიაზე მუშაობდნენ J. Molitor,
 Altgeorgisches Glossar zur ausgewählten Bibeltexten⁷⁶; E. Cherkesi,
 Georgian-English Dictionary⁷⁷. და კიდევ თბილისის სახელმწიფო
 უნივერსიტეტმა გადააწვიტა ახალი ქართლის განმარტებითი ლექსი-
 კონის გამოცემა; რვა დიდ ტომში დაახლოებით 125000 სიტყვა უნდა
 იყოს. გამოცემა პირველი ორი ტომი — ტ. ი ა და ბ 12000; ტ. II გ
 13000 სიტყვით⁷⁸.

ისტორიულ-ფილოსოფიური ნაშრომები გამოაქვეყნა ს.კაუხნიშვილ-
 მა: 1. ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისა⁷⁹; 2. ქართლის ცხოვრება,
 ანა დედოფლისეული ნუსხა⁸⁰, 3. იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. I, პროკლე
 თიადლობისა *Στοιχειώσις θεολογική, versio hiberica*⁸¹.

ძეგლები №2. ტექსტი დადგენილია სამი ხელნაწერის მიხედვით, შატბერდის (897),
 ვრცისა (936) და პარსიას (976) მიხედვით (სამდე გადაწერილია შატბერდში).
 აქ შინძე იქოთ ისრებარომ ქართული სახარების ტექსტი თავდაპირველად
 ბერძნულიდან უნდა იყოს თარგმნილი. სახარების ნაწილობრივ სწავლარო რედაქციები
 მოცემილი აქვს R.P.Blake in PO 20: 24: 26.

69 თბილისი, ნაკვეთი I, 1947. დაბეჭდვისა. გამოსულია; ნაკვეთი 2, იქვე, 1948.
 დეკატელით . შიაჯულითა, რუთისი, თბისი, ესაასი. ეკლესიური ნაკვალთ სახით.

- 70. თბილისი 1924.
- 71. იქვე, 1946. შეად. P.Peeters, Histoires monastiques — იქვე, 13-68.
- 72. თბილისი 1944. შეად. შინძე, ქართული ხელნაწერები გრაკში, იქვე.
- 73. თბილისი 1935.
- 74. თბილისი 1948-49 . 032 † 840 გვ. წარმოადგენს ერთგვარ Concordantia-ს.
- 75. თბილისი 1951 (?) ჩემთვის არ იყო მისაწვდომი.
- 76. რომი 1952.
- 77. Hertford 1950. აქ დასახელებულია აგრეთვე ცნობილი ბაბუას ძველი
 ქართული თარგმანის გრასტუკია F. Zorell-ისა (Rom 1930) და La langue géorgienne:
 N. Marr— M. Brière-ისა /Paris 1931/.

- 78. თბილისი 1950 და 1951.
- 79. თბილისი 1920.
- 80. თბილისი 1942 . ხელნაწერი XV საუკუნისა. შეად. Cyr. Toumanoff,
 Medieval Georgian historical Literature /VII-XV Centuries/= Traditio 1 /1943/
 139-182; The oldest Manuscript of the Georgian Annals = The Queen Anne
 Codex /Qa/, 1479-1495, 5 /1947/ 340-344.

81. თბილისი 1940, 1937 წელს გამოცემული II ტომი შეიცავს პეტრიწის
 კონსტანტარს პროკლეს ნაშრომზე (შეად. E.R.Dodds, Proclus, The Elements of
 Theology, Oxford 1933). მე ხელი არ მისაწვდამი.



ისტორიის, წყაროთმცოდნეობის, სამართალმცოდნეობისა და თვით მუსიკის დარგში შრომები გამოაქვეყნა ი.ჯავახიშვილმა: 1. ქართველი ერის ისტორიის შესავალი⁸²; 2. ქართველი ერის ისტორია ტ. I, მე-4 წიგნი⁸³. 3. ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია⁸⁴; 4. ქართული დიპლომატიკა⁸⁵; 5. ძველი ქართული მემატრიანეები⁸⁶; 6. ქართული სამართლის ისტორია⁸⁷; 7. ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები⁸⁸; 8. ძველი სომხური საისტორიო შწერლობა⁸⁹, ასევე J. Karst-მა გამოსცა 1. Littérature géorgienne chrétienne⁹⁰; 2. Code géorgien du roi Vachtang VI⁹¹. 3. Code d'Aghbugha⁹².

დამხმარე წყაროებიდან მხედველობაშია მისაღები: 1. არქეოლოგიური ექსპედიცია ლენხუმ-სვანეთში 1910 წ.⁹³; 2. არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში 1907 წ.⁹⁴, მანველიშვილი, Histoire de Géorgie⁹⁵; D. Lang, Peter the Iberian and his Biographers⁹⁶; Cyr. Toumanoff: 1. Iberia on the eve of Bagratians Rule, an enquiry into the political History of Eastern Georgia between the VI-th and the IX-th century⁹⁷; 2. The fifteenth Century Bagratids and the Institution of Collegial Sovereignty in Georgia⁹⁸. G. Garitte, La

-
- 82 თბილისი 1937, წიგნების არ იყო ხელმისაწვდომი.
 - 83 იქვე, 1924 და 1928.
 - 84 იქვე, 1926.
 - 85 იქვე, 1926.
 - 86 იქვე, 1921. წიგნების სხვა მხრივ უცნობია.
 - 87 იქვე, 1928 და 1929. ორი ტომი.
 - 88 იქვე, 1938. წიგნების არ იყო ხელმისაწვდომი.
 - 89 იქვე, 1935. წიგნების არ იყო ხელმისაწვდომი.
 - 90 პარიზი 1934.
 - 91 შტრასბურგი 1934.
 - 92 იქვე 1938.
 - 93 პარიზი, 1937. ეს მოგზაურობის აღწერილობა, როგორც მომდევნო, დიდ მასაღას გუთავაზობს კულტურისა და ისტორიის შესახებ.
 - 94 პარიზი 1938.
 - 95 იქვე, 1951, კარგი სახმარია როგორც ცნობარი.
 - 96 The Journal of Ecclesia stical History, N.2, 1951 Oktober. წიგნების ხელმისაწვდომი არ იყო.
 - 97 Mus 65 (1952) 17-49 და 199-258. უნაიმუქედლოვანესია სანდობა და დორსება ძველი ქართული საისტორიო წყაროებისა, რომლებსაც (წყაროებს) სხვა მხრივ ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ. ამ მხრივ შეად. Tarchnišvili, Sources arméno-géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Eglise de Géorgie, იქვე 60 (1947). მთარხნიშვილი, მივარას დებრითი არმაზი და დეონტი მროველის თხზულება — ბედი ქართლისა (პარიზი 1951), №10, გვ. 19-23.
 - 98 Traditio 7 (1949-51) 169-221.

Narratio de Rebus Armeniac⁹⁹.

საქართველოს საეკლესიო ხელოვნებაც ბოლო წლებში ფართო კვლევის საგანი გახდა. აქედან მხოლოდ უმნიშვნელოვანესებს დავასახელებთ: J. Baltrušaitis, L'Eglise cloisonnée en Orient et en Occident¹⁰⁰, გ.ჩუბინაშვილი, 1. ქართული ხელოვნების ისტორია¹⁰¹, 2. ბოლნისის ხოხი¹⁰², 3. Памятники типа Джвари¹⁰³; შალვა ამირანაშვილი, История грузинского искусства¹⁰⁴; ვ.ჯობაძე-ციცი-შვილი, Los esmaltes del Ikono de Jajuli¹⁰⁵. ბოლოს ამ სტრიქონების ავტორის ნაშრომი, რომელიც გამოქვეყნდა Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-ში: Liturgiae Ibericae Antiquiores¹⁰⁶. იმავე სერიით გამოქვეყნდა ცოცხა ხნის წინ ნაპოვნი ქართული ტექსტი გრიგოლ ბაკურიანის ტიპიკონისა. საქართველოს შესახებ შემდგომი ლიტერატურა შეად. Enciclopedia Cattolica 5 /1951/ 65-79.



99. Louvain 1952. Subsidia, tom. 4, Vol. 132 CSCO. მოყვანილია თითქმის მთელი ქართული ტექსტი (ურანდული თარგმანით) კათალიკოს არსენისა „საეკლესიო განხილვებზე ხომალსა და ქართველების შორის“ IX საუკუნისა.

100 პარიზი 1941. მე-2 თავი ეხება ქართულ ხელოვნებას, სადაც დაპირაკია ასევე მარიამის ასაღების უცვლელ სკულპტურებსზე. კერძოდ, ბოლნის-კაპანანო-ეკლესიისზე, რომლის რელიეფის მოტივებიც უფრო ძველია, ვიდრე 493 წლის ბოლნისის ეკლესია.

101 თბილისი 1926. წესების ხელისახვედომი არ იყო.

102 იქვე, 1940

103 იქვე, 1948

104 მოსკოვი 1950.

105 გამოცემა: „Archivio Espanol de Arte“, t. XXV, N97, Año 1952, მადრიდი, გვ. 25-51. აქ დაპირაკია ტაოს ხაზელის ქართული მონასტრის ელიმინაციის ხატზე (სამხრეთ საქართველო). რომელიც უკანასკნელად მე-12 საუკუნეში შესრულდა, ახლა იგი დაცულია საქართველოში ქუთაისთან მდებარე გელათის მონასტერში.

106 Löwen 1950, vol. 122 /Textus/; vol. 123 /versio/ Scriptorum Iberici Series 1 - Tomus I.



წმ. ექვთიმეს სამწიგნლო მოღვაწეობის დასაწყისი
და ბარლამ სკლიაროსის აჯანყება *

I

წმ. ექვთიმემ (გარდ. 1028 წ.), ათონის ივერთა მონასტრის ბერმა, ხელახლა მიიპყრო საზოგადო ინტერესი. ამის მიზეზი იყო ცნობილი რომანი ბარლაამის შესახებ, რომლის წარმოშობა და სადაურობაც ახალ-ახალ საკვლევ საკითხებს ბადებს.

წმ. იოანე და ექვთიმე ათონელთა ცხოვრებაში სხვათა შორის მითითებულია, რომ ექვთიმე მარტო ბერძნულიდან ქართულად კი არ თარგმნიდა, არამედ რამდენიმე წიგნი, როგორცაა „ბალავარი“ და „აბუკურა“¹, ქართულიდან ბერძნულად თარგმნაო².

პირველად ამის შესახებ აზრი გამოთქვა კ.კოტენბერგმა³. შემდეგ ამავე საკითხით დაინტერესდნენ კ.პეეტერსი⁴ და პროფ. ფრანც დოელგერი⁵, რომელსაც გარკვეული ბიძგი აღბათ ნაფონცმაც⁶ მისცა.

* Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand von Bardas Skleros, Oriens Christianus, 38, 1954, S. 113-125.

1 „აბუკურას“ სახელი უნდა ვიგულისხმობი რომელიღაც აპოკრიფული ნაწარმოები (Abukura, Apokrop's), შუად. კამკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I (თბილისი 1941) 168. სხვაგვარადაა Graf 2,21.

2 P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes = An. Boll. 36-37 /1917-1919/ 15.

3 Notize sur le texte et les versions orientales du livre de Barlaam et Joasaphat = Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale 28,1 /1887/ 1-166.

4 La première traduction latine de " Barlaam et Joasaph" et son original grec. = An. Boll. 49 /1931/ 276-312.

5 Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des hl. Johannes von Damascos /Buch-Kunstverlag Ettal 1953 = Studia Patristica et byzantina 1/.

6 Tornik le moine = Byzantion 13 /1938/ 143-164.

3. კოტეხიბერგი უარყოფდა იმ აზრს, რომ ბარლაამის რომანის ბერძნული ტექსტის ავტორი ექვთიმე იყო; ვარაუდობდა, თითქოს „ქართული ლიტერატურა სათავეს იღებს მხოლოდ X საუკუნის მეორე ნახევრიდან“; რადგან იმდროინდელი ქართული ენა ჯერ მხოლოდ „Idiome incore inculte“⁸ უნდა ყოფილიყო, ასეთი დასრულებული ფორმის ნაწარმოები, როგორცაა ბალაუარიანი, შეუძლებელია პირველად ქართულ ენაზე ყოფილიყო დაწერილიო. მის საწინააღმდეგოდ რომანის ქართული წარმომავლობის დასაცავად გამოვიდა ნ.მარი¹⁰. მას დაეთანხმა პეეტერსი¹¹, ოღონდ იგი ვარაუდობდა, რომ ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად ნათარგმნ ტექსტს თანამედროვე ბერძნული ფორმა ვინმე ბერძენმა მწერალმა მისცაო. პეეტერსის წინააღმდეგ გამოვიდა პროფ. დოულგერი და მთელი რომანი წმ. იოანე დამასკელს მიაწერა.

მრავალრიცხოვან არგუმენტს შორის, რომლებითაც პროფ. დოულგერი თავისი მოსაზრების დასაბუთებას ცდილობს, სხვათა შორის აღნიშნულია, რომ „წმ. იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრება“ საეჭვო დამაჯერებლობისაა, რაც მის „ენკომისტურ“ ხასიათსა და ზოგ სხვა „წინააღმდეგობასა და უზუსტობაში“ ჩანს¹².

„ცხოვრებას“ „ენკომისტური“ ხასიათიც რომ ქქონოდა, — თუმცა ეს სრულიადაც არ არის ასე, — მაინც ნათელია, რომ მისი მნიშვნელობის განსასაზღვრავად მხოლოდ ეს არ შეიძლება მივიჩნიოთ გადამწყვეტად. ხოლო რაც შეეხება „ცხოვრების“ ე.წ. „წინააღმდეგობებსა და უზუსტობებს“, ისინი მომდინარეობს აღონციისაგან, ვისაც მაინცა, თითქოს უნდა ვირწმუნოთ „სხვა ვერსია წმ.იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებისა“¹³ რისთვისაც იმოწმებს პეეტერსს¹⁴, რომელსაც მასში არავითარი ახალი ვერსია არ დაუნახავს. ეს „ახალი ვერსია“

7 შენიშვნა 9

8 იქვე.

9 ეს შეხედულება გაიზიარა მოგვიანებით პროფ. დოულგერმაც (Der griechische Barlaam-Roman 29).

10 Мудрость Балавара, Грузинская версия душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе—Записки восточн. отд. русск. археолог. Общества 1889 223-260. მისივე, Армянско-грузинские материалы для истории душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе — იქვე, 11 (1889) 49—78. მისივე, Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, იქვე, 13 (1901) 89-103.

11 Le première traduction, იქვე.

12 Der griechische Barlaam-Roman, დასახ. ნაშრ. 22, 28, 31.

13 Tornik le moine, დასახ. ნაშრ. 147.

14 Histoires monastiques, 18, შენიშვნა 5.



კონკრეტულად სხვა არაფერია, თუ არა რამდენიმე დანართი, შეღამაზებული ნაწევრი ნამდვილი „ცხოვრებისა“, შესული გიორგის, თვითონ ამ „ცხოვრების“ ავტორის, „დიდ სვინაქსარში“. სვინაქსარი წარმოდგენილია თბილისის საეკლესიო მუზეუმის №222 ხელნაწერში (XII-XIII საუკ.)¹⁵. მასში შედის (86-ე გვერდიდან) : წმ. ილარიონის ცხოვრება — გვ. 314-326; ზემოთ დასახელებული სვინაქსარული ცნობა — გვ. 359; იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება¹⁶. რადგან აღონცს სვინაქსარის შესახებ უფრო დაწვრილებითი ცნობები არ მოუცია, ამან შეაყვინძა პროფ. დოელგერიც¹⁷, რომელმაც აღონცის მიერ წამოყენებული მისაზრების შემოწმება ვერ შეძლო¹⁸.

აღონცი „ცხოვრებას“ სხვა ბრადედებასაც უყენებს. ის წერს:

„წმიდა იოანეს და ექვთიმეს ცხოვრების“ მიხედვით ექვთიმე გარდაიცვალა 1028 წელს, 65 წლის ასაკში¹⁹, ე.ი. დაბადებულია 963 წელს. ამავე დროს 977—978 წწ. ექვთიმე იმ ხნის იყო, რომ თლიმსოზე თარგმნიდა. ეს შეცდომები ჩვენი დოკუმენტის ავტორიტეტის სასარგებლოდ არ მუქველებს²⁰. რასაკვირველია, აქ შეცდომა მოხდის არა „ცხოვრების“ დამწერს, არამედ თვითონ აღონცს, რომლის სურვილმაც წარმართა მისი აზრი. „ცხოვრებაში“ ერთი სიტყვითაც კი არ არის დასახელებული ექვთიმეს ასაკი, როცა ის გარდაიცვალა. იქ ჩვენ სიტყვა-სიტყვით ვკითხულობთ: „აღესრულა სამგზის სანატრელი მამა ჩვენი ეფთვიმე თუესა მამისა ათკამეტსა, დღესა ორშაბათსა, ინდოკტიონსა ათერთმეტსა, წელთა დასაბამითან სოფლისაით ექუს ათას ხუთას ოცდამეთექვსმეტესა წელსა, სადიდებლად მამისა...“²¹.

ესაა ყველაფერი, რაც ჩვენთვის ცნობილია „ცხოვრებიდან“ ექვთიმეს მოღვაწეობის დასათარიღებლად. თუ რა აზრისანი უნდა ვიყოთ ამის მიხედვით „ცხოვრების“ წინააღმდეგ მიმართული ყველა სხვა დოკუმენტის შესახებ, განმარტებას აღარ საჭიროებს.

სამწუხაროდ, ამ შეცდომამ პროფ. დოელგერის²² ნაშრომშიც შეაღწია. პროფ. დოელგერი ფიქრობს აგრეთვე: ექვთიმეს მიერ ქართული და ბერძნული ლიტერატურის ცოდნის შესახებ ცნობა

15 შეად. კეკელიძე, ქართული ჰაგოგრაფიის ისტორიის ურატუნებია. თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე I (1919—1920), გვ. 57.

16 განხილულია ჯავახიშვილის მიერ.

17 Der griechische Barlaam-Roman, გვ. 28, შეინაზა I, სადაც სწორედ დასაბრკა „წინააღმდეგობებსა და უსუსტობებს“.

18 აღონცი ამის წინაშეც კი არ იხეხს უკან, რომ გიორგი მთაწმიდელს, რომელმაც მუვე რაქმენჯერზე პირადად მოინახულა, სამეფო კარის ცერემონიის უცოდინრობა დასწამოს.

19 დაიოთა ჩვენი.

20 Tornik la moine 147.

21 P. Peeters, Histoires monastiques 60, 79.

22 Der griechische Barlaam-Roman 31, Ann. 1.

პავლიოვს ალბათ მხოლოდ იმიტომ სჯირდებოდა, რომ ექვთიმეს ნაყოფიერი მთარგმნელობითი მოღვაწეობა მოგვიანებით... დამარწმუნებლად დაკავშირებინა განათლების საფუძველთან²³. აქაც პავლიოვს არავითარი ბრალი არ მოუძღვის, რადგან მისი ცნობა ექვთიმეს განათლების შესახებ აღებულია თვითონ იოანეს, ექვთიმეს მამის, ანდერძიდან²⁴. ამკვიცებენ აგრეთვე, რომ არასრული სია ექვთიმეს მიერ შესრულებული თარგმანებისა (რიცხვით 75), რომელიც მოცემულია ცხოვრებაში, უდიდესი პირობითობით უნდა მივიღოთ²⁵, მაშინ როცა კვლევიძე ამის საწინააღმდეგოდ ფიქრობს, რომ ექვთიმეს მიერ ქართულად დამუშავებულ ბერძნულ ნაშრომთა თუ კრებულითა რაოდენობა დაახლოებით 170-ს აღწევს²⁶ და თითქმის მთელი ბერძნულენოვანი პატრისტიკა ამის მიხედვით ექვთიმეს ხელში უნდა იყოს გამოვლილი²⁷. ბოლოს, რაც შეეხება იოანეს არაბულ „ცხოვრებას“, რომელშიც „ბარლაამისა და იოდასაჲის ისტორია“ იოანე დამასკელის მიეწერება²⁸. საგულისხმოა, რომ ამ „ცხოვრების“ ქართული ვერსია, რომელიც გუთონის ვერცხვს მკირებს, არაბული ცხოვრების ავტორის — მიხეილის — მეგობარს, მთითებულ შენიშვნას არ შეიცავს²⁹. ამიტომ ეს ადგილი მხოლოდ XI საუკუნის შემდეგ წარმოშობილ ინტერპოლაციად შეიძლება მივიჩნიოთ, მეორე შიშველ გავუგებარია, რატომ უნდა მოეცინა სწორედ ეს ნაწარმოები ავტორს დასახელებით.

II

როდის დაიბადა ექვთიმე? დ.ბაქრაძის ჰიპოთეზური გამოთვლის მიხედვით, 1028 წელს, როცა ექვთიმე გარდაიცვალა, ის 65 წლის უნდა ყოფილიყო, ე.ი. დაბადებულია 963 წელს³⁰. კვლევიძე³¹ საკმაოდ

23 აქვე 28. გვ. 23. შენიშვნა 3. აქ მოტანილი ლათინური ტექსტი მოცემულია გაორგის ცხოვრებაში და არა ექვთიმესა და იოანეს ცხოვრებაში.

24 ამის შესახებ სხვა დროს.

25 დოვლეგერა, დსახ. ნაშრ. 25.

26 ქართული ლიტერატურის ისტორია, 170—188.

27 სხვათა შორის დამოუკრებელია, რომ ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად ბალეარისანის თარგმანს ასე მკირვდ ცხოვრებთან ქართულ ლიტერატურაში და ცხოვრების გარდა მის შესახებ დაპარაკი არსად არ არის, ე.ი. ქართველების მიერ ამ თარგმანის „წინასწარ განსაზღვრულ გაუკვლეუბს“ დაპარაკი არ შეიძლება. ექვთიმე ასეთ „პატუვს“ არ საჭიროებს. შეად. დოვლეგერი, დსახ. ნაშრ. 22-23, 24. შენიშვნა 1.

28 დოვლეგერი, დსახ. ნაშრ. 60—61.

29 კვლევიძე, იოანე დამასკელის არაბული ცხოვრების ქართული ვერსია (ქართ.— რუს.). Христианский Восток 3 (1914) 124; 167-168; An. Bull. 71 (1953). 475-480.

30 თ.ფორდანი, ქრონიკები, I. (1892), 124-125.

31 ქართული ლიტერატურის ისტორია, 165.



საფუძვლიანად უარყოფს ამ გამოთვლას, მას ექვთიმეს დაბადების თარიღი 955 წელს გადააქვს.

რადგან არც ერთი მისი თანამედროვე დოკუმენტი ექვთიმეს დაბადების წელს მიახლოებითაც კი არ გვთავაზობს და ყველა გამოთვლა მხოლოდ ვარაუდებს ეყრდნობა, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია ამ გზით საკითხი საბოლოოდ გადავწყვიტოთ. ამიტომ დავანებოთ თავი ამ გამოუსადეგარ საყრდენს და გადავიდეთ ექვთიმეს მწერლური მოღვაწეობის დასაწყისი დროის დადგენაზე. ესაა ორი ხელნაწერი, ორივე X ს-ის მეორე ნახევარს ეკუთვნის: ათონი 32 (კავარლის მახედვით № 49) და ხელნაწერი 1346 თბილისის ისტორიულ-ეტიმოგრაფიული საზოგადოებისა (H 1346).

ხელნაწერი 32 შეიცავს ექვთიმეს ნათარგმნ 24 პოშილექტიკურ ნაწარმოებს: ორს გრიგოლ ღვთისმეტყველისას, ერთს გრიგოლ ნოსელისას და ოცდაერთს ბასილი დიდისას. 324v-ს მახედვით, იგი დაიწერა საბა კუჭის მიერ 981 წელს. 315r წარმოგივდგენს ამ მნიშვნელოვან ახედრძს: „მე, იოანე, დიხს ვიქმენ მოგებად წმიდისა ამის წიგნისა, რომელ თარგმნა შვილმან ჩემმან ევთიმე, ბერძულისაგან და შრომაჲ ვუწყუნეთ ამას ზედა, ... ღმერთმან დაგაჯეროს, ლოცვასა მოგუკჳენებით: მე იოვანე და სულიერად და კორციულად ძმაჲ ჩემი იოვანე თორნიკ-ყოფილი, და შვილი ჩემი ევთიმე, რომელმან თარგმნა ესე, და სულიერნი ძმანი ჩუენნი... დაიწერა მთასა წმიდასა ათონას საყოფელსა წმიდისა ღმრთისა შშობელისასა, მონასტერსა წმიდისა იოვანე მახარებელისასა ინდიკტიონსა ე (5), დასაბამითგანთა ხჳე“ (=6485)³². ინდიკტიონის რიცხვი 5 და ბერძნული წელთაღრიცხვის წელი 6485 (=5508) ორივე გვაძლევს 977-ს. ამ წელს დაიწერა მინაწერი, რომელიც თვითონ ივერთა მონასტრის დამაარსებელს იოანეს ეკუთვნის, ის ქართველთა დიდ ღაერაში კი არ დაწერილა, რომელიც მხოლოდ 979 წლის შემდეგ, დაახლოებით 980—983 წლებში დაარსდა და ღვთისშშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის სახელზე იყო კურთხეული³³, არამედ უკვე მანამდე, თორნიკეს ათონზე მოსულისთანავე, 977 წელს, იოანე მახარებლის პატარა მონასტერში, როგორც „ცხოვრებაში“ ხაზგასმით არის ნათქვამი. რადგან ასე მრავალრიცხოვანი ბერები ათანასეს ღაერაში აღარ ეტეოდნენ, ქართველები გამოეყენენ ბერძნებს, რომლებთან ერთადაც ისინი მანამდე ცხოვრო-

32 R.P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laura d'Iviron au mont Athos = Revue de l'Orient chrétien 29 /1933-1934/ 150-154. კჳკველიძისთან ეს ხელნაწერი და შესაბამისად ბასილის 21 პოშილექტიკ მოცეანილი არ არის, აღბათ გამოჩნწილია.

33 Peeters, Histoires monastiques, დასახ. ნაშრ. 22: კჳკველიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 90—91.

ბდენ, და ააშენეს ღაერის ახლოს საკუთარი მონასტერი: „უღაბნოსა შუენიერსა წმიდისა იოვანე მახარებლისა ცკლესიასა აღაშენეს სენაკები, და მუნ იყოებოდეს მრავალ ვამ ვითარცა ანგლოზნი ღმრთისანი“³⁴. მაშასადამე, ანდერძის ნამდვილობაში მცირეოდენი ეჭვიც კი არ უნდა შეგვეპაროს. ანდერძიდან ჩვენ შემდგომ ვიგებთ, რომ იოანე ვარაზვანე და თორნიკე ღვიძლი ძმები იყვნენ³⁵. იოანემ კარგად იცოდა, რასაც წერდა, და მისი ცხადი ცნობა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ეჭვქვეშ დავაყენოთ. თუმცა ამას აკეთებს აღონკი³⁶, რადგან მას უნდა თორნიკე სომხებს მიაკუთვნოს³⁷. ამ დროს იგი ეყრდნობა კ.პეტერსს³⁸, რომელიც წერდა: „წმ. იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ ცნობით იგი არის „in sua patria monachus factus“*, ალბათ მას სურს დაამტკიცოს, რომ თორნიკე არ არის შთამომავლობით „თვითონ იბერიიდან“, პაგიოგრაფიისა და მისი მკითხველების სამშობლოდან, თითქოს ცნებას „patria“ X ს-ში იგივე მნიშვნელობა ექნებოდა, რაც XX ს-ში. თუმცა დღესაც სიტყვას „სამშობლო“, „მამული“ (patria) ხალხურ მეტყველებაში დაბადების ადგილის მნიშვნელობა აქვს.

თუ ანდერძის ავტორი ათონის ივერთა მონასტრის დამაარსებელია, მისი ძმა იოანე-თორნიკე, ცნობილი სასპეკტი — ბერია, რომელმაც გადაშვევტი როლი ითამაშა აჯანყებული ბარდა სკლიაროსის დამარცხებაში. სწორედ სკლიაროსის ამ აჯანყებას ეხება მორე ხელნაწერის (H1346) მრავალ მინაწერთაგან ერთი, რომელიც უბოთ დავასახელოთ.

ხელნაწერი 1346 შედგება პერგამენტის 210 ფურცლისაგან და შეიცავს ექვთიმეს ნათარგმნ ორ ტექსტს: იოანე მახარებლის გამოცხადებას (2r-59v) და მის ანდრია კესარიელ-კაბადოკიელისეულ კომენტარს (60r-208r) რამდენიმე სხვა ანდერძ-მინაწერთან ერთად. გადაწერი არის ვინმე „საბა კუტი“, რომელმაც თავისი „სულიერი მოძღვრის გრიგოლის“ და მისი „ძმის იოანეს“ დავალებით გადაწერა

34 Peeters, Histoires monastiques 19.

35 შედ. კაკელიძე (ისტორია, იქვე, 90—91), რომელსაც ძმები იოანე ვარაზვანე და იოანე-თორნიკე ჩორჩანელ-ხურსიძეთა ოჯახის შთამომავლებად მიაჩნია.

36 Tornik le moine, იქვე, 159.

37 H.Kurdian, Armeno-georgian cultural Relations of the Past = The Armenian Review 6 /Boston 1953/ N62. კიდევ რამდენიმე ქართველი დიდი პიროვნება მიაწერა სომხებს. შედ. ამასიან შთარხნიშვილი, Die beilige Nino, Bekehrerin von Georgien = Analecta Ordinis S. Basilii Magni /Romae 1953/ 572-581.

38 Un colophon géorgien de Thornik le moine = An. Boll. 50 /1932/ 369-370.

* „თავის ხანშობლოში სწავლული ბერი“.



ოლიმპზე (უღუმბოზე) ორივე ნაწარმოები (208 r). იგი აღბათ უნდა გავაიგივოთ საბახთან, რომელმაც 981 წელს ზემოთ დასახელებული ათონის ხელნაწერი 32 გადაწერა. როგორც ჩანს, ის ამასობაში მცირე აზიიდან ათონზე გადასულა.

მთარგმნელის შესახებ წერია: „ქრისტე, ადიდე სულითა ევთიმე, ამისი თარგმანი“ (208r). ამას მოხდევს მნიშვნელოვანი ანდერძი, რომელშიც ჩვენი ხელნაწერის შექმნის დრო, ადგილი და პირობები დაწერილებითაა მოცემული:

„დაიწერა საბერძნეთს, მთასა წმიდასა ოლიმპოს, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა, ლავრასა შინა ხახელით კრანიას, მეფობასა ბახილისსა და კოსტანტინესსა, პატრიარქობასა ანკონისსა და ფიცხლად განდგომილებასა ბარდა სკლუროსისა, ჭირსა დიდსა საბერძნეთისასა, ოქრებასა გლახაკთასა და აწყუედსა ჭაბუკთასა უწყალოდ ურთიერთას მახვლითა, ძმად ძმასა ზედა და ძამად შვილსა ზედა. ესე ყოველი იქმნებოდა, ამას რად წიგნსა ვწერდი. ხოლო ძლევაჲ თუ ვის მიეცემოდა, არავენ უწყოდა თენიერ ღმრთისა. ყოველივე ურთიერთას გუუთებოდეს სიბეკეთ და საქმით, მცირენი და დიდნი, ყოველნი ბრძოდეს. დასაბამითგანნი წელნი იყვნეს ზგპ (6582), ქრონიკონი იყო რქჲ (= 198)“³⁹.

ორივე ქართული წელთაღრიცხვა⁴⁰ 6582 და 196 იძლევა 978 წელს (6582-5604, 780 † 198). ამის შესაბამისად ხელნაწერი დაწერილია კრანიას მონასტერში ოლიმპოს მთაზე 978 წელს. უპიკელია, მთარგმნელი არის წმ. ექვთიმე ათონელი, რადგანაც სხვა ექვთიმე, რომელიც მწერლოურ საქმიანობას მსდევდა, ამ ეპოქაში ცნობილი არ არის⁴¹. ხელნაწერის შექმნის ადგილი არის ღვთისმშობლის მიერ კურთხეული კრანიას მონასტერი ოლიმპზე ბითონიაში.

მინაწერიდან არ ჩანს, სად თარგმნა ექვთიმემ ეს ნაშრომები; ამას

39 ქრისტინე შარაშიძე, ხელნაწერთა აღწერილობა 3 (თბილისი 1948) 292-293 (H ფონდი).

40 ქართული წელთაღრიცხვა ქვეყნის გაჩენიდან ქრისტემდე ითვლის 5604 წელს (ბიზანტიური 5508). ქრონიკონი (ქორონიკონი) ჰქვია ცალკეულ წელს ერთი ციკლის შიგნით, რომელსაც მოჰყვება ეწოდება და რომელიც 532 წელს შეიქცა. შოთოშტეტე ციკლი მთავრდება 780 წლით ქრისტეს შუბღვე (532 X 12 † 6384-5604 = 780). ძველ ქართულ ხელნაწერებში ეხვედებით მხოლოდ მე-13 ციკლის (781-1312) ქორონიკონს, ეს ციკლი არ არის სახელდებული. უტყულები ცნობილი ქორონიკონია მა (41 + 780 = 821) ბერძნული კორინფთის ბაძლიასა, რომელიც თბილისში ინახება.

41 ტაკაკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 174; მიხედვ. ორი ექვთიმე ძველ ქართულ ლიტერატურაში, „ჩვენი მეცნიერება“ №2—3, გვ. 103-104. თუცა კორდანიას წმ. ექვთიმეს ცხოვრების თარიღების არასწორი გამოთვლით ამ ნაშრომებს ექვთიმე გრძელს მიაწერს. ეს ექვთიმე სახელდობრ 1046 წელს ჯერ კიდევ ისე კარგად და ჯანსივლილად იყო, რომ ამ წელს კრცელი რელიგიური კამათის ნატარება შესხლებია ხომხებთან.



ჩვენი საკოთხეათვის მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან საქმე ეხება უფრო ექვთიმეს პირველი ნაყოფის შექმნის დროს, ვიდრე მისი მუშაობის ადგილს.

ჩვენი ხელნაწერის ანდერძების მონაცემებით ექვთიმეს უკვე 977 წელს ოცდაათი პოშილია და 978 წელს ამოკალიოხი პქონდა ნათარგმნი ვრცელი კომენტარით. ამის მიხედვით მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის დასაწყისი სულ მცირე 975 წლით მაინც უნდა დავათარიღოთ. ასეთია კველიძის მოსაზრებაც, რომელიც აღბათ ამ მიზეზით ვარაუდობს ექვთიმეს დაბადების წლად 955-ს⁴².

თავისთავად ცხადია, კველა სხვა თარიღი ექვთიმეს ცხოვრებისა ზემოთ მღებულები დასცვიდან პოვებს თავის ამოსავალს, განსაკუთრებით რაც შეეხება მის ცხოვრებას 977 წლამდე. პირველ რიგში აქ საქმე ეხება ექვთიმეს მძველად ყოფნას კონსტანტინოპოლში, რაც თავის მხრივ მკიდროდ უნდა უკავშირდებოდეს „ზემო ქვეყნების“ დავით ქართველთა კურაპალატისათვის გადაცემას იმპერატორის მიერ და ბარდა სკლიაროსის აჯანყებას. ამ მხრივ „ცხოვრება“ არავითარი ხაზგასმული წინაშე არ გვაყენებს, როგორც ამას აღონცი ფიქრობს⁴³.

„ცხოვრებაში“ ორჯერაა დაპარაკი „ზემო ქვეყნების“ გამოყოფაზე. ქვეყნების პირველ გადაცემას არაფერი აქვს საერთო მეორესთან. პირველ შემთხვევაში საქმე ეხება სამცხის ქართულ რაიონებს, რომლებიც ბიზანტიელებმა დაიკავეს, მეორე შემთხვევაში კი — წმინდა ბერძნულ რაიონებს, რომლებიც იმპერატორმა ბასილი მეორემ გადასცა დავით კურაპალატს ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ ლაშქრობაში მონაწილეობისათვის, როგორც ეს ქვემოთ გამოიხატება.

ეს პირველი ქვეყნების გამოყოფა, რასაც მოაკვა ქართველ დიდებულთა ვაჟების და მათთან ერთად ექვთიმეს მძველად გაგზავნა, თორნიკეს ათონზე მისვლამდე დიდი ხნით ადრე მოხდა. ეს ქვეყნები, როგორც გიორგის სინაქსარი სამართლიანად გახაზავს⁴⁴, ბასილმა კი არა, უფრო იმპერატორმა ნიკეფორე ფოკამ (963—969) გადასცა კურაპალატს⁴⁵. ეს „ცხოვრებიდან“ გარკვევით ჩანს და პეტერსის მიერ არაპირდაპირ დამტკიცებულია⁴⁶.

რამდენი ხანი დარჩა ექვთიმე სასახლის კარზე, არ ვიცით. ყოველ შემთხვევაში, სამუყო ქალაქში დიდხანს არ დარჩენილა, რადგან მამამისი, რომელმაც იგი იქიდან ოლიმპზე გადაიყვანა, უკვე 977 წელს იყო ათონზე წმ. ათანასესთან სტუმრად. ათანასე გახლდათ დღის

42 ქართული ლიტერატურის ისტორია, 165.

43 Tornik le moine 149-155. შეად. Dölger, Der griechische Barlaam-Roman 27-28.

44 შეად. შენიშვნა 16.

45 კველიძე, ისტორია, 164.

46 Histoires monastiques 17.



მხრიდან ღაზი, ალბათ იოანეს კარგი ნაცნობი. ამით აღონ(ვსა) და პროფ. დოვლგერის წამოყენებული ეჭვები გაფანტულად უნდა მხეიწნა ხოთ.

ზემოთ დასახელებული ანდერძი H-1346 ხელნაწერისა გვაცნობს პირობებს, რომლებშიც ის შეიქმნა, იმ დროს, როცა ბარდა სკლიაროსმა მოწოდების დროშა აღმართა და სამეფო დაღუპვის პირას მიიყვანა. რადგან ამ აჯანყებული დიდებულის ისტორია „იოანესა და ეფთჳმეს ცხოვრების“ ერთ ნაწილს შეადგენს და, მეორე მხრივ, რადგან ისტორიკოსებს ფრიად განსხვავებული აზრები აქვთ სკლიაროსის წინააღმდეგ ომის მიმდინარეობის შესახებ, ქართული წყაროების შუქზე ეს მოვლენაც უნდა გაანალიზდეს. ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, შემოვიფარგლებით იმით, რაც ჩვენს საკითხს ეხება, პირველ რიგში შევხებით ამ წყაროების სარწმუნოებას სხენებულ მოვლენასთან დაკავშირებით.

III

როცა ბარდა სკლიაროსმა 976 წელს თავის ქვეშევრდომებს მეფედ აღიარებინა თავი, ბიზანტიის იმპერატორების ბასილისა და კონსტანტინეს დიდმა ბიძამ ბარდა ფოკა გაგზავნა მის წინააღმდეგ, ამ ორ მოწინააღმდეგეს შორის ბრძოლის მიმდინარეობას გ.შლუმბერგერი⁴⁷ შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს ძირითადად ბერძნული წყაროების მიხედვით: პირველი შეტაკება მოხდა პანკალიის ველზე⁴⁸, რომელიც დამთავრდა ფოკას დამარცხებით და მასსა და კ.გაბრასს, სკლიაროსის მომხრეს, შორის ორთაბრძოლით... მეორე ბრძოლა თერმას ბასილიკებთან გაიმართა და ისევ ფოკასათვის არასახარბიელოდ დამთავრდა. ორჯერ დამარცხებულმა სპასპეტმა დახმარებისათვის მიმართა საქართველოს კურაპალატს დავითს, რომელმაც მას ქართველ მეომართა დიდი ღაშქარი მიაწვლა. გაიმართა მესამე ბრძოლაც, ესეც იმავე პანკალიის ველზე, პირველი შეტაკების ადგილზე. იმპერატორის ჯარები კვლავ კინალამ დამარცხდნენ, მაგრამ ბოლოს ფოკამ თავგანწირულ ორთაბრძოლაში სკლიაროსი დაამარცხა და ომის ბედი გადაწყვიტა. აჯანყებულები ბრძოლაში დამარცხდნენ. ეს უკანასკნელი ბრძოლა გაიმართა 979 წლის 24 მარტს. გ.ოსტროგორსკისა⁴⁹ და ხ.დიელ-გ.მარსეს⁵⁰ მიხედვითაც, ეს მოხდა „პანკალიის ველზე ამორიონის

47 L'épopée byzantine I /Paris 1925/ 349-376, Kap VII

48 ადგილების ლოკალიზებისათვის შეად. ერნსტ პონიგმანის შესანიშნავი ნაშრომი Honigmann, Die Ostgrenzen des byzantinischen Reiches /Bruxelles 1953/ 49-51, Karte II.

49 Geschichte des byzantinischen Staates /München, 1952/ 240.

50 Le monde oriental de 395-1081 /Paris 1944/ 476.

მახლობლად“, როცა სკლიაროსი „საბოლოოდ დამარცხდა“. აქედან გამომდინარეობს ჩვენი მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ იქნებოდა ისტორიული წყაროს მიხედვით და დასახელებული ისტორიკოსების მიხედვით ბოლო გადაწყვეტი ბრძოლის ადგილად პანკალიის ველია მინიწული და საბოლოოდ იმის ბედი ორთაბრძოლამ გადაწყვიტა.

ქართული წყაროები ზოგი თავსაზრისით განსხვავდება ბერძნულისაგან. ამ ომში ქართველთა მონაწილეობის შესახებ გვამცნობს შემდეგი საბუთები: „წმ. თანესა და ეფთჳმეს ცხოვრება“⁵¹, რომელიც დაახლოებით ექვთიმეს ხკვიდილიდან 15 წლის შემდეგ დაიწერა; ხელნაწ. Ath 9 (კაგარელი: 69) და საქართველოში ზარზმის ცკლესიის ერთი წარწერა.

ხელნაწერი N9, როგორი სახითაც შემოგვენახა იგი, გუთონის დავითს, დისწულს მიქაელ მოდრეკილისას, რომელმაც დაგვიტოვა 988 წელს გადაწერილი დიდი საცკლესიო საგალობელთა წიგნი⁵². ამის მიხედვით ხელნაწერის მინაწერი უნდა მივაკუთვნოთ ამ დროს, კერძოდ, ჯერ კიდევ თიანე-თორნიკეს და დავით კურაპალატის (გარდ. 1002) საცოცხლის პერიოდს; ხელნაწერს ახლავს დიდი ანდერძი, რომელმაც პ.პეტერსსა⁵³ და შემდგომ აღონცსაც⁵⁴ გარკვეული შეცდომა ჩაადენინა. ეს მინაწერი შედგება სამი ნაწილისაგან: პირველი ნაწილი გუთონის „თიანეს, თორნიკოფილის“, ხელნაწერის თავდაპირველ მეპატრონეს, მეორე — დეკანოზ სტეფანეს, რომელმაც გადაწერა ტექსტი ომში⁵⁵ 977 წელს, და მესამე — თვით ხსენებულ დავითს. დავითმა თორნიკეს პირველი პირით⁵⁶ დაწერილ ანდერძს დაამატა მესამე პირით შედგენილი ცნობა თორნიკეს ლაშქრობაზე სკლიაროსის წინააღმდეგ და სტეფანეს ანდერძი თავდაპირველი ფორმით კი არ გადმოსცა, არამედ თავისი საკუთარი სატყვეებით.

ანდერძში, რომელიც აქ მხოლოდ ნაწყვეტების სახითაა მოცემული, წერია:⁵⁷ * „მე, თიანე, თორნიკოფილმან, და ძმამან ჩემმან თიანე-ვარაზვანე“⁵⁸, ძეოა სულკურთხეულისა ჩორდვანელისა, მოვიგეთ და დავწერეთ წმიდაა ესე წიგნი, რომელსა ეწოდების წმიდათა მამათა

51 P. Peeters, Histoires monastiques 20-22.

52 კაკელიძე, ისტორია 155.

53 Un colophon géorgien, 362: პეტერსი აქ ვარაუდობს, რომ თორნიკე თავისი საკუთარი ხელს დაწერა, რაც არ არის სწორი.

54 Tornik le moine 150, 157.

55 ომი მდებარეობს ტაო-კლარჯეთში, სამხრეთ საქართველოში.

56 რაც არ შეუძლია პეტერსს და ამიტომ მივლი ღუბა თორნიკეს მიაწერა.

57 თორნიკეს ხატვებს ჩვენ ჩავსვამთ ორ ვარსკვლავს შორის (*...*) დავითისა ჯერებში (†...†) და სტეფანეს შერჩენას ორ წერტილს შორის მოთავსებულ ხაზებში (%...%).

58 წმ. ექვთიმეს მამა.



მეორე ხაზით... სალოცველად და სადიდებელად პირველად ძმობისა და ღმრთისმსახურისა მეუხისა და ყოვლისა აღმოსავლისა კურაპალატისა და ვითისიქსა... და მათსა შემდგომად⁵⁹ სალოცავად თავთა წყევითა: პირველად იოვანე-თორნიკოვილისათჳს *, † და აქ წმიდათა მეუფეთა მეორე იოვანე სუნჯელიონისათჳს, რომელმანცა სიყვარულისათჳს ღმრთისა დაუტყვე დაიდება ქუეყანისა... შეიძოსა სახე მეუღაბრთიანა, არამედ ამისცა სახესა შინა დიდად და ერთგულებით მსახურა ძელსა ცხორებისასა და წმიდათა მეუფთა, რაჟამს-ფი გამოსნდა ქუეყანისა საბერძნეთისასა კაცი განლაღებული და მკლამად აღუღდა წმიდათა მეუფთა, ამან ისწრაფა და მოიწაა ძლიერისა და ყოვლითი კრისივე უზღვევლისა დავით კურაპალატისა და ბრძნებითა ამითთა დაამტკა განსრისხვა მისი და განამტკიცა წმიდანი მეუფი †... * და მერმე იოვანე-ვარაზვანისიქსა... და მისწულთა წყითა... და სალოცავად სულისა ბავრატ მავისკროსისა და მშობელთა წყითა: ხორღვანელითჳს და მარამისიქს, და-ამათა წყითა... და ყოველითა ხიხლისა წყითა მიცვალებულითჳს.*

წმიდაწერა წმიდათა ესე წიგნი დიდებულსა დავრასა ოშქს, საყოფელსა წმიდისა ნათლისმცემლისასა, მამობასა საბაშისა, — ქრისტეჳს აკურთხენ, ჭკითა სწეფანე დეკანოზისათა და მისითვე ჭკითა შეიძოსა, — ღმერთმან აკურთხენ. ქორნიკონი იყო რქს⁶⁰ (= 197).%

ეს ანდრძი მე, უღირსმან... დავით, დისწულმან ღმერთშემოხილისა მამისა მიქაელ მოდრეკილისამან, დავწერე“ † 61.

† მუხამე ძალიან მნიშვნელოვანი დოკუმენტია ახალციხიდან 37 კმ დახველეთით მდებარე ზარზმის ცკლების მინაწერი, რომელიც შესრულებულია ვერ კიდევ დავით კურაპალატის სიციცხლეშში († 1001), ითანე სულახსბის მიერ. რადგან მას ბევრი ისხენებს და რადგან შლეშბერგერმა⁶² იგი შეცდომებითანი თარგმანის სახით გამოაქვეყნა, მე აქ სიტყვა-სიტყვით ვიძლევი მას: „სახელითა ღმრთისათა და წმიდისა ღმრთისმშობელისა მეოხებითა, მე, იოვანე, ძემან სულახსან, აღვაშენე წმიდა ეგუტერი მას ჟამსა, ოდეს საბერძნეთს გადასკეთაროსი, დავით კურაპალატი ადიდენ ღმერთმან, უშეველა წმიდათა მეუფთა, და წვენ ყოველი ლაშქარი წარგუავლინნა. სკეთაროსი გავაქციეთ. მე მას ქუეყანასა, რომელსა ქქვიან ხარსანანი, ადგილსა, რომელსა ქქვიან ხარვენისნი, მუნ ესუენა ტახტო...“⁶³

59 ვ.ა. კურაპალატის მერე.

60 ეს გამოტოვებული „ფო“ ასტაკებს, რომ თავდაპირველი მინაწერი სწეფანე იყო „ქორნიკონი იყო“.

61 Blake, Catalogue – Revue de l’Orient Chrétien 28 /1931-1932/ 337-338.

62 L’épopée byzantine იქვე 375.

63 ვ.თაფაშვილი Зарзэмский монастырь, его реставрация и фрески – Сборник материалов, იქვე 15-19.



ამ წყაროებიდან ვვებულობთ, რომ სკლიაროსის მიერ სამეფო
 ჯარების ორი გამანადგურებელი დამარცხების შემდეგ ბიზანტიონს
 სამეფო კარმა დასახმარებლად დავით კურაპალატს მიმართა. ამ
 მიზნით გამოგზავნეს უწინდელი ქართველი სპასხეტი და იმ დროს
 ბერი იოანე-თორნიკე, როგორც იმპერატორის წარგზავნილი საქა-
 როველოში კურაპალატთან. იმპერატორმა დავითს დახმარებისათ-
 ვის ჯილდოდ ალუთქვა ზემო ქვეყანანი, რომლებიც მას შემდეგ
 მართლაც მისცა⁶⁴. ამ ქვეყნების გამოყოფისას საქმე ეხება,
 ბუნებრივია, არა შემთხვევით ბიზანტიელთა ხელში მოხვედრილ
 ქართულ რაიონებს, რომლებზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი, არამედ
 ნომინალურად მაინც იმპერატორის კუთვნილ მიწებს (ქვეყნებს),
 რასაც წმ. იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება გახაზავს: „და მაშინ
 მისცნეს მეფეთა ზემონი ქუეყანანი საბერძნეთისანი კურაპალატსა,
 რადთა თავისა სიცოცხლესა კქონდიან“⁶⁵.

დავითმა ბრძოლაში გაგზავნა 12000 ქართველი, რომლებმაც
 თორნიკეს მეთაურობით დაამარცხეს მტერი. ეს გადამწყვეტი ბრძოლა,
 როგორც იმდროინდელი სარსმის მინაწერი არაორაზროვნად გახაზავს,
 გაიმართა ქვეყანაში, რომელსაც პქვიან „ხასანანი, ადგილსა, რომელსა
 პქვიან სარვენისნი“⁶⁶.

რადგან მინაწერი ეკუთვნის იოანეს, ამ ლაშქრობის პირად
 მონაწილეს, და, სხვათა შორის, პროვინცია და ადგილიც
 სუსტადაა მითითებული, მისი მონაცემები არ შეიძლება
 ეჭვქვეშ დავაყენოთ.

ფაქტია, ქართული წყაროები გამარჯვების მოელ პატივს თორნიკეს
 მიაწერენ და ბერძნების მონაწილეობას ბოლო გადაწყვეტ ბრძოლაში
 ერთი სიტყვითაც არ ახსენებენ. ამით ისინი მკვეთრად ეწინააღმდე-
 გებიან ბერძნულ წყაროებს, რომლებიც ბოლო ბრძოლის ადგილად

64 Stephan Asogik. Weltgeschichte, (Ipg. 1907) 141-142; თარგმანი H. Galzer-ისა და A. Burckhardt-ისა

65 Peeters. Histoires monastiques. 22. ეს ქვეყნების გამოყოფა იმის
 დასტურებელი საბუთია, რომ დამარცხების მიხედა სწორედ სამეფო კარიდან
 მომდარებოდა და არა ორჯერ დამარცხებული ფოკასიანს, რომლის წარსულიც
 დეკონსტანტინეს კარგად იყო ცნობილი და რომელსაც იგი თავის ჯარებს არ აწოდებდა
 ასე საბედისწეროდ, საეჭვოა, რომ ბერი იოანე-თორნიკე იმპერატორის ჩარევის
 გარეშე ათონის დატოვებდა და ანაფორას კვლავ იარაღზე გაველიდა. Ernst
 Honigmann-მა (Die Ostgrenzen, იქვე 150) სცადა ბერძნული და ქართული წყაროების
 მონაცემები ერთმანეთთან შევთანხმებინა. დღესანს გასტანა კასიანს „ზემო ქვეყნებს“
 შესახებ.

66 Aqua Sarvenis-ის ან უკეთესად aquae sarvenae-ს მდებარეობის შესახებ, როგორც
 ეს მრავლობითის ფორმით არის მინაწერში, ცნობილ „Thema Charsianon“-ში შეად.
 Ernst Honigmann, Die Ostgrenzen, 49-51, რუკა II.

პანკალიოს ველს მიუთითებენ და ამ ღირსშესანიშნავი დღის გამოცემა ბარდა ფოკას ასახელებენ.

ის, რომ უკანასკნელი გადამწყვეტი ბრძოლა პანკალიოს ველზე კი არა, უფრო სარვენისში გაიმართა, სიმართლეა, რომელსაც გვერდს ვერ აუვლით. როგორ უნდა აეხსნათ ამის შესაბამისად ბერძნების საზოგადო დუმილი ბრძოლის ადგილთან დაკავშირებით? რა მიზეზით გადააქვთ მათ ბოლო ბრძოლა ველზე, სადაც ფოკა უსასტიკესად დამარცხდა? თუ შეიძლება დავგვარწმუნონ, რომ ბიზანტიელმა ისტორიკოსებმა არაფერი იცოდნენ ნამდვილი ბრძოლის ველის, Thema Charsianon-ის, სარვენისის ადგილის შესახებ? კიდევ ერთი კითხვა: რით განსხვავდება პანკალიოს პირველი ბრძოლა იმავე ადგილას გამართულ მეორე ბრძოლისაგან? ორივეს დროს ფოკა დამარცხდა, ორივეს დროს საქმე მივიდა ორთაბრძოლამდე. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ორთაბრძოლა პირველად ფოკასა და გაბრასს შორის ომის მიმდინარეობისათვის უშედეგოდ დამთავრდა, მეორედ კი ფოკასა და სკლიაროსს შორის ორთაბრძოლა ისე დამთავრდა, რომ ბრძოლის, და ამით მთელი ომის ბედიც, ხელსაყრელად გადაწყდა.

თუ ყველაფერს ზუსტად ავწონ-დავწონით (ერთი და იგივე ბრძოლის ველი, ერთი და იგივე მიმდინარეობა ბრძოლისა, თითქმის მსგავსი ორთაბრძოლა), გვერდს ვერ აუვლით იმ დასკვნას, რომ საქმე გვაქვს ორივე მოვლენის თვალშისაცემ იდენტურობასთან⁶⁷. თუ ასეა, ისმება თავისთავად სხვა კითხვაც: რა არის მიზეზი საეჭვო დუმილისა და იგივე ორთაბრძოლის დამატებითი შელამაზებისა? ალბათ მხოლოდ ის, რომ გადამწყვეტი ბრძოლა სარვენისთან მხოლოდ ქართველების ძალებით გაიმართა, ალბათ ბერძნების ისე მცირე მონაწილეობით, რომ მათმა ისტორიკოსებმა ამჯობინეს ღრმა დუმილით დაეფარათ ეს „გამარჯვება“⁶⁸. იმდროინდელი ჯარების სიძლიერის გამოც თორნიკეს არ დასჭირდებოდა ბიზანტიელების მნიშვნელოვანი დახმარება ბრძოლაში, რადგან სკლიაროსის მიერ დამარცხებული, რამდენიმე წინა ბრძოლაში დასუსტებული ძალა ქართველების საბრძოლო ძალას რაოდენობრივადაც ვერ აღწევდა, არამცათუ აღემატებოდა⁶⁹.

67 Adonz, Tornik le moine 144.

68 Peeters /Un Colophon 368/ მიიჩნევს, რომ ბრძოლა მხოლოდ თორნიკეს შიგო.

69 იგივე სკლიაროსი იბრძოდა 971 წელს 10000—12000-მდე ჯარისკაცით ვარიაგების წინააღმდეგ (Schlumberger, L'épopée, 48). ბიზანტიელების ზოგადი საბრძოლო ძალის შესახებ შეად. L. Bréhier, Le monde byzantin, II /Paris 1949/ 341-344.



ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან ნათლად ვხედავთ, რომ ეკლესიის მწერლური მოღვაწეობის დასაწყისად 975 წელი უნდა მივიჩნიოთ და რომ გიორგი ბიოგრაფის, შემდგომში ივერთა მონასტრის ბერის, ცნობა ეკეთიშესა და მისი ბიძის თორნიკეს შესახებ ისტორიულ ხინამღვილეს შეესაბამება, მით უფრო, რომ ისინი მოვლენების თავიანთი აღწერით სავსებით ეთანხმებიან ამ მოვლენებთან ახლოს მდგომი სხვა წყაროების მონაცემებს.





ახლად აღმოჩენილი ქართველთა
მონასტერი ბეთლემში*

I

უკანასკნელი წლები ნაყოფიერ ხანად უნდა ითქვას ქართული კულტურის კერისათვის უცხოეთში. ახლად ნაწარმოებმა გათხრებმა მხეხე გამოიტანეს საუკუნეთა მკვერ ქვეშ დამარხული ქართველთა მონასტრები ქ. ანტიოქიის სანახევში და ეგვიპტის უდაბნოს მამათა სამყოფში. ეს აღმოჩენა უკვე გავაცანით ქართულ საზოგადოებას გადმოსხვეწილობაში მაინც.

ამ მონაპოვარს დაემატა ახალი აღბად უფრო მნიშვნელოვანი აღმოჩენა დაბა ბეთლემს, სადაც ქრისტე იშვა: **ქართული მონასტერი და ეკლესია წმიდა თეოდორესი.**

ბეთლემში გათხრებს აწარმოებდენ იტალიელი ფრანსისკანები მ. ვირჯილიო ქორბოს მეთაურობით. გათხრები დაიწყო 1952 წელს დეკემბრის პირველ დღეებში ესრედ წოდებულ სოფელში „ბირ-ელ-ყათ“ (ბეთლემი).

მ. ვ. ქორბო სწერს: თხრების პირველ დღითგანვე ერთი რამ ცხადი შეიქმნა: ეკლესია სრულიად გაპარტახებულა. მაგრამ მისი შენობის გეგმა დღესაც კარგად მოხნანს. მონასტრის იატაკი მთლად მოზაიკით ყოფილა მოკეცილი. მოზაიკი დამლილ-დარღვეულა, მაგრამ სახიხარულოდ აქა-იქ კიდევ გადარჩენილა, მაშინ როცა ეკლესია-საკურთხეველს არავითარი სოფიის კენჭის ნიშან-წყალიც არ ეტყობა. მალლად დაგროვილი მიწა რომ მოვკორტნეთ და მოვაშორეთ, იატაკის ქვეშ აღმოჩნდა კიპტა ნეკროპოლი, ე. ი. სამარხი ადგილი ორ დიდ ბინად დაყოფილი, რის ჩასავალი აღმოსავლეთით მიმართული ეკლესიის აფსიდაშია დატანებული.

რაც უფრო წინ მიდიოდა გათხრები, მით უფრო ფართოვდებოდა

* ქურალი "ბედი ქარდისა". № 16, პარიზი, 1954 წ.



და რთულდებოდა მონასტრის სახე და მდებარეობა. ასე, გელესიის სამხრეთ-აღმოსავლეთით აღმოჩნდა ერთი სხვა უშველებელი რხო-ნეკროპოლი სხვა ფართე ბინებით და დიდი საფლავებით, რომელნიც სავსე იყვნენ ადამიანის (ბერების) მსხვილ-მსხვილი ჩონჩხებით.

მონასტერი მდებარეობს გელესიის სამხრეთით და მიიმართება დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, თან აქვს საუცხოო გადასახედი იქვე მის ქვეშ მდებარე ბეთლემზე, სხვა მონასტრებსა და შორეულ მთებზე წმ. თეოდოზის სავანემდისო. მონასტრის ადგილ-მდებარეობა, ჩანს, დიდებული ყოფილა.

განსაკუთრებით ყურადღების ღირსია გელესიის სამხრეთით მოქცეული დიდი ეზო, რასაც გარს უვლის გარდახურული სტოა ანუ პატრონიკე (გალერეა). სტოა ეყრდნობა ოთხკუთხ ბოძებს, თვითონ ბოძები კი — მცირე საძირკვლებს (სტილობატებს). სწორედ ამ ეზოს დასავლეთ მხარეში აღმოჩნდა იატაკზე წარწერა B. ამავე სტოიას იქი., დასავლეთითვე იმყოფება ერთი დიდი ბინა ფერადოვანი მოზაიკებით მოკარწყებული, რის გარეგან კუთხეს შერჩენია დიდი წარწერა A. ეს უკანასკნელი წარწერა სრული იყო აღმოჩენისას. რამოდენიმე დღის შემდეგ კი ვიღაც მხეც ადამიანს ორი ასო ამოეტეხაი, — აღნიშნავს ვ. ქობო.

ამ წარწერათა შუქ-წერილები მ. ქობომ გამომიგზავნა ამ წლის (1953) მარტს და მოხოვა ამომეკითხა, გადამეწერა ლათინური ასოებით, გადამეთარგმნა და შემედგინა ჰცირე ახსნა-განმარტება გამოსაქვეყნებლად, რაც უკვე დაიბეჭდა, წარწერათა სამი ფოტოგრაფიული სურათებითურთ, ვატიკანის დღიურში „Osservatore Romano“ 11 ივლისს 1953 წ. და თვითონ ფრანსისკანების ჟურნალში: „La Terra Santa“, № 6, ივნისი 1953 წელს, მილანო, გვ. 181-186, შემდეგი სათაურით: Corbo e Tarchnisvili: Iscrizioni georgiane del monastero di S. Teodoro a Bir el Qatt (Betlemme¹).

ქართული წარწერების აღმოჩენა ამით არ დამთავრებულა. გათხრების დასრულებისას „დიდი ეზოს“ მოზაიკს რომ სწმენდდენ, ორ ახალ წარწერას წააწყდენ (C, D); ასე რომ სულ აღმოჩნდა ოთხი წარწერა. სამწუხაროდ, ამათგან მარტო ერთია სრული და უნაკლო, დანარჩენები-კი ძალზე დაშავებულ-დაზიანებული. აი ეს წარწერანი და მათი გამორკვევა მოკლედ

1 აქ დაბეჭდილ ტექსტს რამოდენიმე შეცდომა ამახინჯებს, რათგან გასაწორებლად ჩემთვის აღარ გამოუგზავნიათ.

2 მონასტრის სრულს აღწერილობას თვითონ მ. ვ. ქობომ აწვადებს.

I. წარწერა A:
(იხ. სურათი უდაზვად).

1. შეწვევითა ქმნითა და მ- /
2. ეობებითა წმიდისა თემისითა /
3. შნ ანტონი აბაჲ და იოსია მო- /
4. მახმელი ამის სეფისაჲ და მ- /
5. მა დედაჲ იოსიაჲსი ამენ /

* * *

II. წარწერა B:

- | | |
|------------------|-------------------|
| 1a: 1. და ძოვძ / | 1b: 5. გრი ორმ- / |
| 2. ეოვლნი მ- / | 6. იზდ და ნ- / |
| 3. ათნი ბა- / | 7. აშობნი / |
| 4. კოვრ და- / | 8. მათნი ქე- / |
- 2: 1. შენ (შინ?)- /
2. ამენ - /

* * *

III. წარწერა C.

1. წმიდაო თეოდორ- /
2. მარ[ოქ]ან და ბო- /
3. [კ]რზნ... ენ ამი- /
4. ე...

კუთხოვან ფრნხილებში მოქცეული ასოები წარწერაში ამოვარდნილია ან მოღად ან ნახევრად მაინც და ამიტომ საეკლეო.

* * *

IV. წარწერა D:

1. ხაზი ზემოდან ქვეით
2. ზ(?)...
3. ი(?)...
4. ცო(?)...
5. ყო(?)...

ყველა ეს წარწერა, რასაკვირველია, ხუცურ მთავრულად არის შესრულებული, მოზაიკაში გამოყვანილი სიტყვების ერთი-მეორისაგან დაუშორებლად.

წარწერა A. მისი წაკითხვა არავითარ ხიბნულს არ იწვევს. შესრულებულია დიდი შთაბრუნელი ასოებით. პირველ ოთხ ხარაში ასოების სიმძლავრე 10 ცენტიმეტრია, მეხუთეში 11. წაგავს ბოლნისისა და ჯვარის წარწერთა ასოებს (V-VI სუჯ.). ასო ბ-ის თავი აქ ყველგან დახურულია, როგორც ბოლნისისა და ჯვარის წარწერებში. შ-ი კი ყველგან ღია იმყოფება.

წარწერა B. ამის ასოები უფრო ძველი მოხანს ვიდრე A-ს; მაგრამ განსხვავება შეიძლება იყოს შედეგი მაწის მიერ გამოწვეული რღვევისა ან სხვა ხელისა, რომელმაც ის შექმნა, რაკი A და B სხვა და სხვა ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს. აქაც ბ შეკრულია და შ გახსნილი. იგივე პალეოგრაფიული ნიშნები ახასიათებს დანარჩენ წარწერებსაც (C, D). ამიტომ წარწერა ერთსა და იმავე ეპოქას უნდა ეკუთვნოდეს, ე. ი. ერთსა და იმავე საუკუნეს.

III

შინაარსისა და თარიღის თაობაზე შემდეგია სათქმელი. წარწერა A. ამ წარწერაში შემოკლებით არის ამოწობილი ხაში სიტყვა: „ქ(რისკ)შხათა“, „თ(ყოდორ)ქახათა“ და „შნ“- „შენ“ ან „შეიწყალენ“. ეს ქარაგმები და ასოთა შრგვალი ღამაზი მიხაზულობა ცხად-ტყფის, რომ ამ წარწერის შესრულების დროს ქართულ დამწერლობას უკვე კაი გზა ჰქონია გაკლილი და კარგადაც ყოფილა დამუშავებული. ხილო, ვინაიდან ბანი (ბ) ყველგან შეკრულია იხე, როგორც ბოლნისის წარწერებში (493 წ.) და გახსნილი ბ მხოლოდ შემოვიდე საუკუნეში იხენს თავს (ჯვარი), ამიტომ ხაფიქრებული ხდება, რომ იგი შესრულებულ იქნა არა უგვიანეს მეექვსე საუკუნისა... და რადგან შანი (შ) აქ ყველგან გახსნილია მაშინ, როცა იგივე ასო ბოლნისის წარწერაში ორ სახედ გვევლინება: შეკრულად და გახსნილად. ამასივის აზრი მისაღები გამოდის, რომ ბეილიუმის წარწერანი ბოლნისის წარწერთა მიმდევარ დროს უნდა ეკუთვნოდენ, ე. ი. იმავე მეექვსე საუკუნეს.

ამ წარწერაში ხაში პირია მოხსენებული: **თეოდორე, ანტონი აბაჲ და ოხია.** ეს თეოდორე სხვა ვინ უნდა იყოს, თუ არა წმ. თეოდორე, რომელიც ყველგან დიდ პატივში იყო, უფრო-კი იერუსალიმს, სადაც მას დღესასწაულობდენ 10 მარტს, 2 ივნისს, 2 ივლისს, 8 აგვისტოს. იქ კვლევებიც კი იყო მის სახელზე აგებული (იხ. კველიძე იერუსალიმის კანონარი: 3 ივლისი, 23 სექტემბერი).

ანტონი აბაჲ ანუ მონასტრის წინამძღვარი. ერთი ანტონ ქართველი ცნობილია მეექვსე საუკუნის წმ. მართას, სამეონ შესვერის დედის



ბიოგრაფიოგან. იქ ნათქვამია: წმ. სიმეონთან იერუსალიმში, მოვიდენ ქართველი ბერები, „რომელთაგანი ერთი, სახელით ანტონი, მღვდელობისა პატივითა შემოსილი იყო და მამასახლისი მონასტრისა პატიოსნისა და წინამძღვარი ძმთა სიმრავლისა“. განა არ შეიძლება სწორეთ ეს ანტონი იყოს წარწერაში დასახელებული „ანტონი აბაა“?

იოსია ბერძნული ფორმაა (იოსიას) ურიებში ფრიად გავრცელებულის ბიბლიოთეკან ცნობილი სახელისა. ქართველებში სულ არა სნანს ეს სახელი, პირველად ის აქ გვხვდება.

აზრი წარწერისა ცოტა ბუნდოვანია. კაცმა სწორეთ არ იცის, როგორ გახსნას ქარაგმიანი „შნ“ (დასაწყისი მე-3 ხორისა. ეს B და C წარწერა პროფ. მიხ. წერეთელს გარდაუგზავნე ყოველი ეჭვის ასაცილებლად. მან ეს „შნ“ და ახვეე B2-ის „შენ“ თუ „შინ“ ამოიკითხა როგორც „შეიწყალენ“.

ამავე წარწერის მეორე სიტყვა, სულ ახალი მნიშვნელობით რომ გვევლინება, არის „სეფი“. სეფი არამაულ-ხირთული სიტყვა არის. „სეფ“ ანუ „სეფო“ და აღნიშნავს ქვათა რიგს, ხორას, მწკრივს, მაშ სოფიის კენჭისაც ე. ი. მოზაიკს. იგივეა ბერძნული „ფსეფოსის“ ერთ-ერთი მნიშვნელობაც.

მამა-დედა. ასეა ბიბლიაშიც. იგივეა რაც შემდეგი დროის „დედ-მამა“, როცა წმ. ნინოს ზეგავლენით ქალის კულტმა გაიმარჯვა ჩვენში (იხ. „ბ. ქარ.“ № 6, გვ. 25-29), მაშინ წარწერის აზრი იქნება: ქრისტეს შეწვევითა და წმ. თეოდორეს მეოხებით შეიწყალენ (ღმერთო) ანტონი აბაა და იოსია ამ მოზაიკის გამკეთებელი და მისი დედ-მამა.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ასეთი დღოცვა ქრისტიანური არ არის. არ არსებობს ქრისტიანე, რომელიც ღმერთს ევედრებოდეს ქრისტეს შეწვევით შეიწყალეთ, რაკი ქრისტე წმინდანი ვი არა, თვითონ ღმერთია. ერთი სხვა რამ არის კიდევ საგულისხმო: სიტყვები „შეწვევითა ქრისტესითა... თეოდორესითა“ შეიძლება დაუკავშიროთ იოსიას, რომელიც არის სეფის მომსახური ქრისტეს შეწვევით... მაშინ ყოველივე რიგზე იქნება. გარნა ეს ორი წინადადება ისეა წარწერაში ურთი-ერთს დაშორებული, რომ მათი შეერთება ქართულის ძალით საეჭვოდ შეჩვენება. ხოლო „შნ“ თუ „შენ“-ად ვთარგმნეთ, ამ პირობებში აზრი, თუმცა უსრული, იქნება: ქრისტეს შეწვევით... შენ (ღმერთო გწირვენ აბაა) ანტონი აბაა... და სხვ... რაც არ უნდა იყოს, ორივე პირობებში წარწერა უსრულია: სიტყვა „ღმერთო“ აკლია, რა ნაკლსაც ვერ ვამჩნევთ ბოლნისის და ჯვარის წარწერებს, რომელიც მათი ხმარაგვით და გამართულობით საუკეთესო ქართულის ნიმუშს წარმოადგენენ

წარწერა B 1a+b მოქცეულია ერთ სწორკუთხედში, რომელსაც 2 თანასწორ ოთხკუთხედად კუთვს შუაში გავლებული ფერადოვანი ხვეული. თვითუული იტევს ოთხსტრიქონიან წარწერას, რომელიც

იწყება კავშირით „და“. წარწერა B2 მოქცეულია იატაკზე B 1b-ის ბოლოს, მარჯვნივ. ამის მიხედვით იგი უჭველად ნეშტად დასასრულია მთელი B წარწერისა. ხოლო, ვინაიდან თვითონ B1 გავრძელება არის სრული, დაუზიანებელი წარწერისა, ამიტომ უდავო ხდება, რომ მთელი პირვანდელი და შეუბღალავი წარწერა B ავსებდა სამს თანატოლ სწორკუთხედს მაინც, რომლისაგან სამუდამოდ დაღუპულია მთელი პირველი სწორკუთხედი, შესამისგან-კი გადარჩენილია მარტო ბოლო: ერთი დღენაკლული სიტყვა და „ამენ“-ი. ამ წარწერის ორი მესამედი დაკარგულად უნდა ჩაითვალოს.

მაინც საყურადღებოა მისი დედანი. კავშირს „და“-ს მოხდევს „ტუქუელნი მათნი“ ე. ი. იმ პირთა, რომელნიც დასახელებულნი იყვნენ წარწერის დაკარგულ წინა ნაწილში. სიტყვა „ტუქუელი“ სულ უცნობია ქართული ლექსიკონებისათვის, ხოლო მას იძლევა სომხური აგათანგელოს უძველესი ქართული თარგმანი (იხ. Le Muséon 61, 1948, გვ. 93,13). ეს ტერმინი ჩამოდის ტუქუსაგან და ნიშნავს ტუქუთი აღზრდილს, მოწაფეს... მომდევნო „ბაკურ“ ცნობილი და ხმარებული სახელია ქართველთა სამეფო გვარეულობაში. პირველ ოთხკუთხედს ასრულებს, ჩემი შეხედულებით, კავშირი „და“. მეორე ოთხკუთხედი იწყება რაღაც ზაიდუმლო სიტყვით (B 1b): „გრი“. თუ „და გრი“ ერთ სიტყვად არ არის წასაკითხი და შიგ რაღაც ირანული სახელი არ იმალება, მაშინ „გრი“ უნდა ავსხნათ და გავსხნათ როგორც გიორგი ან გრიგორი, უფრო ეს უკანასკნელი, რადგან გიორგი ქარაგმით ერთობ „გი“ იწერება და შეეძქვს საჯურის ქართველებში უფრო სახელი გრიგოლი იყო გავრცელებული, ვიდრე გიორგი. ისიც უნდა ითქვას, რომ ფოტოგრაფიაზე ამ სიტყვის ზემოდ ვერავითარ შემოკლების ნიშანს ვერ ვხედავ მე, წინააღმდეგ პროფ. მიხ. წერეთლისა, რომელსაც ეს ნიშანი შეუმჩნევია „გრი“-ს სარქველად. ბერი ხარისა რქაო! შემდეგი სახელია ორმიზდ. ესეც ირანული წარმოშობისაა, როგორც ბაკური. ბოლოს ქე, ე. ი. ქრისტე.

ამ წარწერაში მოხსენებულნი არიან მაშასადამე უცნობ პირთა ტუქუელნი: ბაკური, გრიგოლი ან გიორგი, ორმიზდი და ნაშობნი მათნი.

B2 წარწერიდან დარჩენილია უკანასკნელი სიტყვა „ამენ“, მთელ ტექსტს რომ ასრულებს, და პირდაპირ მის ზემოდ მოქცეული „შენ“ ანუ „შინ“. ფოტოგრაფია უფრო „შინ“-ს ხდის საგულებელს. შეიძლება ესეც აღნიშნავდეს „შეიწყალენ“, რასაც ერთნაირად ადასტურებს ლოცვა-ვედრების აღმნიშვნელი „ამენ“. ხოლო ასეთ განმარტებას ოდნავ ეწინააღმდეგება A — წარწერის „შეიწყალენ“, სადაც გვაქვს „შე“ და არა „შენ“.

წარწერა C. ეს წარწერა თითქმის ყველაფერში წააგავს A — წარწერას, უფრო კი ასოთა სიდიდესა და მოხაზულობაში. უზომოდ

დამახინჯებულია.

პირველი სტრიქონის ახრი ცხადია: „წმიდით თეოდორე“; მე-2 და მე-3 სტრიქონის ხიჯვები წმ. თეოდორესადმი შეკვეთრებულ პირთა სახელები უნდა იყოს: „მარჯან და ბურხან“ (იმავე ახრისა არის ბ. მის. წერტილიც). დანარჩენი კი სულ მოუგნებელი მონება.

სახელები მარჯან და ბურხან... (ცხობილია საქართველოში ცოცხა გადასხვაფერებული სახით: მაგ. ქართული წყაროების თანახმად, პეტრე ქართველს (მეხუთე ს.) ურქვა „მურვანი“ (ბერძნული ფორმა) და როგორც აბესალომ და უიკონის თქმულებიდან ვიცით, აბესალომის მოქაშაქს ეწოდება „მურვანი“. არც ბურხანა უცხობ: „ბუხმარი“ იყო იმავე პეტრე ქართველის მამა და მეექვსე-მეშვიდე საუკუნის ერთი ქართველი თავადი იმავე სახელს აჯარებდა. გაიხსენეთ ასევე სოფლის სახელი „ბუხმარეთი“ (იხ. ივანე ჯავახიშვილი, ქართ. ურის ისტორია, ტ. 1-ლი, 1928, გვ. 217; 241).

წარწერა D დახიანებადვე 5 სტრიქონს შეიცავდა. ეხლახან სტრიქონთა დახაწევის ახლებიდაა გადაიხიანია. აქ ერთი საგულისხმოდ: ამ ახლების მიხატულობა უფრო დიდია, ვიდრე სხვა წარწერებში. მსგავსადვე იგი უფრო მეტი კურადლებით და მხარეხველობით არის შეწყობილი, ვიდრე დანარჩენი. რაკი მოხატევა მათი წარწერებითური მრავალ-ფეროვანი კერებით არის იატაკე გაიხვეანია, ამიტომ ძნელია მათი ფოტოგრაფიების ხუჯყა გადაღება.

IV

როგორც აღვნიშნეთ, წარწერათა თარიღად უნდა მივიღოთ მეექვსე საუკუნე. მაგრამ, ვვინებ უფრო ახლი შეიძლება დავთარიღოთ ეს წარწერანი. B-წარწერაში დასახელებულია ვინმე ქართველი **ორმიზდი**. ქართული სახელიმკოდნობა სულ არ იცნობს ამ სახელს და თუ იგი პირველად ამ წარწერაში მელაენდება, ეს იმის მანკეხებელია, რომ ვინმე დიდგვარიანის ქართველმა მის შვილს ორმიზდი უწოდა აღბად მისი თანამედროვე სპარსეთის მკერიბელის **ორმიზდის პატივხაცე-მლად**.

ეს მკერიბელი უნდა იყოს ორმიზდ მეოთხე, რომელიც 579—590 წლებში მეფობდა. მონახყერი და მათი წარწერებიც ამ ხანას უნდა ეკუთვნოდენ. ყველამ იცის, რომ მეექვსე საუკუნეში ქართლი სპარსელების ხელში იყო. ყოველ შემთხვევაში ეს შერობა არაბთა გაძლიერების და გამოსვლის წინადროს უნდა ეკუთვნოდეს, მანახადამე, მეექვსე საუკუნეს.

ის და სხვა მონახყრები გაიხადგურა პაღესყინაში ჯერ სპარსთა შესევამ და დარბევამ 614 წელს. მათ მოხვევენ არაბები მეშვიდე საუკუნეში.



მ. ვ. ქობოხ აზრით, ეს ქართული წარწერები აქამდის ცნობილ უძველეს ქრისტიანულ წარწერებად უნდა ჩაითვალოს. მთელს პალესტინაში. ამიტომ მათ აზრად აქვთ ეს მოზაიკები ამოსტრან წარწერებითურთ და იერუსალიმს გადაიტანონ მუზეუმში შესანახავად.

ბ. ქობოხ ფიქრობს ასევე, ეს მონასტერი შეიძლება იყოს თუქცინიანე პირველის მიერ შეკეთებული „ღაზთა მონასტერი იერუსალიმის უდაბნოში“. ეს მოსაზრება მე საეჭვოდ მენგენება: წარწერებში ხსენება(კ არ არის თუქცინიანე იმპერატორისა და მოზაიკის მომსახულად დასახელებული არიან მარტოდ მარტო ქართველები.

საერთო დასკვნა: 1. წმ. თეოდორეს მონასტერი უძველესი ქართული საკანთა უცხოეთში, რომლის ადგილ-მდებარეობა და ნანგრევები ნვენამდის შენახულა.

2. მისი წარწერანი(კ ქართული დამწერლობის უძველეს ნეშთად უნდა ჩაითვალოს სამშობლოს გარეთ.

3. ეს წარწერა უძველესი ქრისტიანური წარწერა ყოფილა მთელს პალესტინაში.

4. დიდია ასევე ამ წარწერათა პირველ-ყოფილი რაოდენობა, რასაც ტოლი არა მკავს ხირია-პალესტინაში.

5. ეს წარწერები მნიშვნელოვანია აგრეთვე ქართული სახელთ-მცოდნეობისათვის, ენათმეცნიერებისათვის და ლექსიკისათვის, რომელსაც ავსებს ახალი სახელებით და სიტყვებით.

6. A-წარწერიდან ვცხობულობთ ერთ მამასახლისს პალესტინაში: ანტონს.

7. ამასთან ერთად ეს წარწერა ნათელს ფენს ქართველთა სოციალურ ყოფას — მამაკაცის და დედაკაცის ურთიერთობას — „მამა-დედას“ ხმარებით, შემდეგი დროის „დედ-მამის“ წილ, რომლის სახე-ცვლილება მერვე-მეცხრე საუკუნეს უადრესი არ უნდა იყოს.

8. ეს წარწერანი გვატყობინებენ, რომ უცხო ცის ქვეშ მყოფი ქართველები იმ თავისთვე ცდილან მალლა დაეჭირათ ეროვნული დროში. მეარი ძველი აეგოთ მისთვის და ქართულით და ქართველობით დაედასტურებინათ მათი ვინაობა-მეობა სხვა მოდგმის ხალხთა შორის.

9. საბოლოოდ თვალ-წინ დავიყენებთ რა ქართველთა ეპიგრაფიულ ძეგლების რაოდენობას ქრისტეს აქეთ წარმართული და ქრისტიანული ეპოქიდან მეშვიდე საუკუნემდის, ორი რამ ცხადი შეიქმნება ნვენთვის: ერთ მხრივ, მათი სიმრავლით და შეცვლილობით ისანი ბრწყინვალედ ეწონებიან თანამედროვე კულტუროსან ერთა ძეგლებს; მეორე მხრივ ნათლად აღმოჩენენ, რომ მაშინდელ ქართველებში მძლავრად გავლენიებული ყოფილა ისტორიულ ამბავთა აღნუსხვის და მომავალი

თაობასათვის შეძლებისამებრ ხანგრძლივ შენახვის სურვილი
კედლებზე თუ იატაკზე აღმოჭრით. ამის შედეგად იბადება ერთი
საკითხი: განა ამ რიგად ისტორიული აღლოს აშლილი ერი საკუთარი
მატეანის შექმნაზე არ იფიქრებდა გამოცდილ ისტორიკოსთა ხელით
იმავე საუკუნოებში? ამის დასტურად რომ დადებითი საბუთებიც არ
გაგვანდეს, თავისთავად, აპრორულადაც არის ეს მისაღები. ამიტომ
მართალნი, დიად ცამდე მართალნი არიან ისინი (ნ. მარი, პ. ინგოროყვა,
ბალტუნოვი იხ. „ბ.ქ.“ №10, 1951), რომელნიც მაგალითად კრიგოლ
დიაკონს, ქართლის მოქცევის უძველეს ნაწილს, და ლ. პროველს
იმავე პერიოდის მოღვაწედ აცხადებენ. ეს მოძრაობა შესწყდა აღბათ
არაბთა შემოსევით და კვლავ განახლდა ჯუანშერის გამოჩენით მცხხრე
საუკუნეში.





306 არის მართალი?*

როცა ასო წლის წინათ დიდი ქართველოლოგი მბროსსე ქართლის ცხოვრებას ფრანგულად აქვეყნებდა, მას იმგვარი შესავალი მისცა (მაშინდელ პირობებში სხვაფერი არც შეიძლებოდა), რომ მის წაკითხვისას ერთმა გერმანელმა ორიენტალისტმა, ვკონებ პ.გელცერი იყო, განაცხადა: საქართველოს ისტორიული ძეგლები სანდო ცნობებს იძლევა მხოლოდ მეცხრე საუკუნიდან. რაც მის წინადროს ეკუთვნის, საეჭვო და ბუნდოვანია, ამიტომ გამოუყენებელია. იგივე აზრი გაიჟორა ფრანგმა მეცნიერმა ცოტენბერგმა „სიბრძნე ბალავარის“ თაობაზე. ქართველ მწერლობას მეათე საუკუნეში მიეცა დასაბამიო. ეხლახანს ცოტენბერგს კვერი დაუკრა გერმანელმა ბიზანტინისტმა ფრანც დუელგერმა**, რომელმაც კატეგორიულად უარყო ექვთიმე მთაწმინდელის ყოველივე კავშირი ბალავარის სიბრძნის ბერძნულ თარგმანთან (ამაზე ვრცლად მომდევნო ნომერში).

ყველა ეს გამოწვეულია, რა თქმა უნდა, ქართული ისტორიული ძეგლების უცოდინარობით და მის შედეგად მათი სრული უგულებელყოფით. ვინ არ უწყის, რომ ერთი ერის ისტორიის უყურადღებოდ მიტოვება, მისი მივიწყება და თითქოს არარსებულად აღიარება, თავად ამ ერის მივიწყებას და უგულებელყოფას შეეძლოება! თუ გსურთ, აი აქ მარხია ერთერთი მიზეზი იმ სავალალო მოვლენისა, რაც კარგა ხანია ჩვენი ჩვილის საგნად არის ქცეული: დიდი ერები არ გვცნობენ, არ გვაფასებენ, ანგარიშს არ გვიწვევენო. მერე ვისი ბრალია? უფრო*** ჩვენა, ვიდრე სხვისი, ოდეს ჩვენ თვითონვე ბანიდან ვაცხადებთ: ჩვენი უძველესი ისტორიული ძეგლები მეთათე საუკუნეს არ გადასცილდებიან და მის უკდრესი ნაშდვალის ისტორიული ნაწარმოები არ გვაბადიათ.

ამის მსმენელი უცხოელი განა სამართლიანად არ გაისაზრებს: ამ

* ჟურნალი „ბედი ქართლისა“ №17, პარიზი, 1954 წ.

** გერმანელი მეცნიერის F. Dölger-ის გვარი ქართულად უპირატესად გადმოაკეთო როგორც დოელგერი.

*** ამ სიტყვის წინ ჟურნალში („ბედი ქართლისა“) დაბეჭდილია „არა“ ნაწილაკი, ე. ი. იკითხება: „არა უფრო ჩვენი“, რაც აშკარა შეცდომაა.



ერმა უკვე პირველ საჯგუნესვე შედგა ფეხი ქრისტიანულ კულტურაში, მას იმ თავითვე გარს ეხვია მაღალი კულტურის მაკარებელი ერები, და ამისდა მოუხელავად მან თავისი თავი და თავისი წარსული მარტო მეთაიე-მეთიერთმეცე საჯგ. გაიხსენა და მის ვინაობას მხოლოდ ამ დროს მააპრო საჯგუარ ღირებულებათა შემფასებელი, გამშინჯველი ისტორიული თვალთ.

დიდი ბოლღანდისტის პავლე პეეტერსის გონებაც უწყვეტლივ ამ საკობობორტო საკითხს დასტრიალებდა თავს. მხოლოდ ხიკვდილის წინა წამებში მიაგნო მან ქართული კულტურის ნამდვილ ვითარებას და მილიანად გადააფასა მანამდე მის ნაწერთა და აზროვნებაში გამკციცებული რწმუნა: მან ჩვენი მწიგნობრობის სათავე ჩამოაშორა ხომხურს, როგორც ამაზე უძველესი მოვლენა და დაჯკავშირა უფრო ადრინდელ განათლებას — ხირიულს. პეეტერსის საბოლოო განცდა იყო: ქართველებმა ხომხებისაგან კი არა, ასურებისაგან ისწავლეს წერა-კითხვით, ხომხური ანბანის აღმოჩენაზე უფრო ადრე. პეეტერსის აზროვნებაში დიდ შედეგთან მოვლენას ასახავს ეს გადატყუა, ვინაითგან მისი მხევრძელობის უკანასკნელ წლამდის ისიც ხომხურს ხადიდა ქართული მწიგნობრობის სათავედ და წყაროდ.

ვიმელოვნებთ, რომ პეეტერსის წინა და მაგალითი როგორმე დახმდეეს ზოგიერთის გონებით-მისიმობას და მას თვალს აუხელს ქართული კულტურის და ლიტერატურის ნამდვილ ხაგანძურზე. ამავე მისანს ისახავს ქვემოლ წამოყენებული ხაგანი, რომელიც ეხება ქართული მაკიანის ცნობებს ირაკლი იმპერატორის ღაშქრობაზე აღმოსავლეთში (მეშვიდე საჯგუნეში).

ივ.ჯავახიშვილის წიგნში „ისტორია ქართველი ერისა“ (ტ. I, თბილისი 1928, გვ. 241-248, თავი მე-39), შემდეგია მოთხრობილი: ხარსეთის შაჰის, ხოსრო მეორის ნავარდობას ბიზანტიის ქვეყნებში ბოლო მოულო ერცვლე კეისარმა. მტრის დახამხობად მან გავლო ხამჯრული და გადავიდა ქართლში. მეშველად მოიწვია ხაზართა მეთაური ხაკანი-ვისაც „მოქცევა ქართლისაჲ“ ჯიბლუს უწოდებს. რაკი თბილისი არ დანებდა, იმპერატორმა ქალაქს აღუა შემოარტყა. ამის თაობაზე ქართლის მოქცევა გადმოგვცემს:

„მაშინ ჩამოვლო პერაკლე მეფემან ბერძენთამან და უხმო ცისახთაემან კალაით ტვილისისხაით მეუქსა პერაკლეს ვაცბოტობით... და მეუქმან თქუა... მე მიგაგო მისაგებელი შენი და დაუტევა ჯიბლუ ერისთავი ბრძოლად და თვით წარვიდა ბაბილოვნად ბრძოლად ხუასრო მეფისა. ხილო ამან ჯიბლუ მცირეთა დღეთა შემდგომად

1. P. Peeters. Orient et Byzance. Le tréfonds Oriental de l'hagiographie byzantine, Bruxelles, 1950, p. 198.

კლავ გამოიღო და ციხისთავი იგი შეაპყრა... და მითელსა ცხელი
გამხადა და მუყესა უკანა მისწერა გარდაბანს“.

სიმეხ ისჯორიკოსს მთხე კლანკაჭეულის დაწვრილებით აქვს
აღწერილი ერეკლეს მოკავშირეს მიუ: თბილისის აღება. მათი ცნობით,
ხაკანი გადმოვიდა 1.000 მსჯღრით და შეთლით შაბათურთ 627 წელს.
ერეკლე და ხაკანი ორი ანკე უმეხ გარშემოგდომლ ქალაქს, მაგრამ
კურ ბიღეს. ამბობენ მოკავშირეებსა გადახსწევრეს ხარხეთში გაეღა-
შქრათ და თბილისის დასჯა შემდეგისათვის გადაეღოთ. ეს რომ
მოქალაქეებსა შეაქცევს, ორივე მოკავშირეს ღანძღვა-გინება და
დაჯინვა დაუწევს. ისინი მექართო წავიდნენო.

„თბილისსე ჯავრი ჯიბღეს შევიდა შათიმ ამოიყრა“. ქალაქს
კვლავ შემოადგა, ბიღო ის ორი თვის ბრძოლის შემდეგ და
თბილისელები სულურითან ამოწვიქათო. იქვე შეაპყრეს ორი მთავარი,
ერთი ქართული და ერთი ხარხი. „ორივე ცქვე კვისარს მიპგვარეს,
რომელიც კურ თვალეუბა დაათხრევისა, ხელი შემდეგ ჩამოახრთინა,
ცქვე გააძრთინა, ბაღათით გააქენინა და სულდს კვლელზე
ჩამოაკედებისა“-ო. ამკვარად, ქართულ და ხომხურ ცნობათა უმთავრესი
განხევაება ის არის, რომ ქ. ცქვილისი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-თ
ჯიბღემ ბიღო, მთხე კლანკაჭეულით კი — მამის შევიდა, შათიმ;
შემდეგ ქართული წყარო მოგვითხობს, რომ ცქვილისი „მცირეთა
დღეთა შემდგომად“ ბიღოთ, ხომხური კი ამკვციებს, ცქვილისი ორჯელ
იყო გარეშოცული, ერთხელ კურა დააკლეს რა, თუმცა ორ თვეს
ებრძიდეს, მეორედაც მხოლოდ ორი თვის მედგარი ბრძოლის შემდგომ
ძლიეს-ძლივობით ბიღესო. „**ორსავე შემთხვევაში მთხე კლანკა-
ჭეულის ცნობები უნდა იყოს სწორე**“-ო.

„რომ ცქვილისი პირადად ჯიბღეს აღებული არ უნდა იყოს, ამას
ბუნაჩეული ისჯორიკოსი თეოვანეს ხიქციებოც ადახწერებს, რომელიც
ბგრიოვე ამოწმებს, რომ ცქვილისის მახლობლად მდგომი ჯიბღე
თეოთს შინ დაბრუნდა, ხელი თავისი რჩული ჯარი შეთლიურთ
პურაკლე კვისარს მოკავშირედ დაუწოვა“-ო.

ჯურ ერთი: აქ სრულიად გამოსარიცხია თეოვანე. იგი ერთ
ხიქციასაც არ ხარჯავს ცქვილისის აღებაზე, და ამბობს არც იმას
გვაქციობინებს, ჯიბღე შინ რიღის დაბრუნდა, თბილისის აღების წინ
თუ მის შემდგომ.

მეორედ: თუ ჯიბღე შინ დაბრუნდა, კვისარი ხარხეთის წავიდა
და ქალაქი მარტო შათიმ ბიღო, მამის სულ არა ხინს, ის ორი
დაპყრილი ციხისთავი კვისარს ხად მიპგვარეს, ანდა მათი ცქვილები
რომელი ქალაქის ხელელებზე ჩამოაკედეს? ეს ქალაქი არ შეიძლება
იყოს ცქვილისი, რადგან, ამ მამოთეხის თანახმად, იქ აღარც ჯიბღეა
და აღარც ერეკლე. აი ხადაა მიუღი გავუკებრობა, რომელიც სათავეა

2. ცქვილისი არა კლავი!



ყველა სხვა გაუგებრობისა, ქართველი ისტორიკოსის უგულვებლად ფასთან ერთად. დაგვრჩა ქართულ-სომხური წყაროები. მათ შორის თითქოს ორი დიდი განსხვავება ყოფილა: 1. ტფილისის აღება ჯიბლუს თანდასწრებით (ქართული წყარო) ან უძიპოთ (სომხური წყარო). 2. ქალაქის დაპყრობა „მცირეთა დღეთა შემდგომად“ ქართული მემატიანეს თქმით, გინა — ოთხი თვის ბრძოლის შემდეგ, როგორც გვაჯერებს მოსე სომეხი. 3. ორივე შემთხვევაში სწორე ყოფილა მოსეს ცნობა.

3. ტფილისის, უკეთ კალაას აღება ტფილისში რამ ჯიბლუს თანდასწრებით მოხდა, ამას ამტკიცებს არამცთუ ქართული მატიანე, არამედ მოსე კალანკატუელიც. ამის საბუთია თითონ მოსეს ისტორია, რომლის ნაწყვეტი ფრანგულად გამოსცა მ. ბროსემ მის კრებულში: *Additions et éclaircissements*. 3, ვვ. 490—493. იქ ნათქვამია: „როდესაც თბილისელები ხაკანს და კეისარს დასცინებდნენ, ნაა დადკვახუ მასხრულად ხაკანის სახე გამოხატეს და თვალ-წარბის შავიერზედ ერთი თითქმის უჩინარი ბეწვის ოდენა ხაზი გაავლეს“ ე.ი. ბრძად დახატეს და ამას უწვევებდნენ ხაზარებს: აი თქვენი ჯიბლუო! ხოლო როცა ხაზარებმა ქალაქი შეანგრირეს და ორი მთავარი შეიპყრეს, მხარდაკრულნი თავიანთ მონარქს მიჰგვარეს. მან თვალეები დაათხრეკინა მის სამაგიეროთ, რომ მათ ჯიბლუ ბრძად გამოხატეს. ამით ცხადდება, რომ ხაზარებმა ციხის-თავეები მიჰგვარეს არა ირაკლი კეისარს, არამედ იქვე მყოფს მათ მთავარს ჯიბლუს, რომელმაც ისინი დასაჯა მისდამი შეურაცხყოფის მიყენებისათვის. ხოლო რათა არავინ დაეჭვდეს იმაში, რომ თვითონ მან, ჯიბლუმ, ხელთ იგდო ტფილისი, მოსე უმატებს ამ ამბის ბოლოს: ხაკანმა „რა მისი წადილი შეისრულა, თავის ქვეყანას მიჰმართა, მაგრამ შვილს შათის გულადი ვარი დაუტოვა“-ო (გ. 493). აქეთგან გამოდის, რომ ტფილისი დასცა პირადად თვითონ ხაკანმა, რასაკვირველია, მისი ვარ-ხარდლის ხელით.

2. მეორე საკითხის ირგვლივ იგივე ერთ-აზროვნება და თანხმობა სუფევს. იმის დამატებით, რომ ქართული მატიანე უფრო ზუსტად და ზედმიწევნითობით გადმოგვცემს ქალაქის გარშემო აღეხილი ომის ჭეშმარიტ მსვლელობას, ვიდრე მოსე სომეხი, რომლის აღწერილობა იმდენად პირწმინდა ისტორიის შთაბეჭდილებას არ ახდენს, რამდენადაც ისტორიული რომანისას: ეს კი მხოლოდ იმ პირობით, რომ ქართველმა მკვლევარმა გამოიყენოს ყველა ქართული ისტორიული ძეგლები და არა მხოლოდ ერთი.

ისტორიულ კვლევისათვის არას გზით და არავითარ პირობებში არ კმარა მართო ქართლის მოქცევაზე დამყარება, სხვა საბუთების განზე მიტოვებით. ქართლის მოქცევა არის უაღრესად კომპილატური ხასიათის ნაწარმოები, ე.ი. გამოკრებილი სხვადასხვა წინამდებარე, მაშასადამე, მასზე უფრო ძველი ისტორიული თხზულებისაგან. გამოკრებილი კი ერთობ მთავარი აზრის გადმოცემას ეტანება და

სულაც არ დაგიდევს მთელი ისტორიული მოქმედების პირველი გაშლას. ეს თვისება ისე ცხადლივ, ისე თვალსაჩინოდ არსად ემსხვევა ქართლის მოქცევას, როგორც პირდაპირ აქ, ერეკლეს ლაშქრობის აღწერისას. იგი ერთბაშად, ყოველივე ლოგიური დაკავშირების და გარდაყვანილების გარეშე, რომ იტყვიან *ex abrupto* შედის *in medias res* და ერთი რაღაც „მაშინ“-ის შემწობით ერეკლეს კალას წინ აჯადოებს: „მაშინ ჩამოვლო პერაკლე მეფემან...“ მას აზრადაც არ მოსდის აგვისხნას, თუ ბერძენთა მეფე იქ რად იყო, სით მოაწია, კალას რა მიზნით ჩაუარა და ციხის-თავმა ის რად შეურაცხ-ყო. რაკი გამომკრებელი ყველაფერს არ გვეუბნება, ამიტომ ჩვენი ვალია მოფიშველით ისეთი ისტორიკოსი, რომელიც იგივე ცნობებს მეტი სისრულით და თან მეტი თანამიმდევრობით გვიხიარებს. ეს ისტორიკოსი გახლავთ მე-8—9-ე საუკუნის მწერალი **ჯუანშერი**.

ანა დედოფლისყულის ქართლის ცხოვრებით **ჯუანშერი** შემდეგს მოვეითხრობს ერეკლე კეისრის ოშუე ქართლში: ერეკლე რომ საბერძენთაში გაძლიერდა, „მოიყვანა დასავლეთით თურქნი, შეიკრიბნა სპანი ურიცხვნი და წარემართა სპარსეთად ძიებად ძელისა ცხოველისა“. ქართლს რომ მივიდა, სტეფანოს მთავარმა სპარსთა განდგომა არ იცნა, „განამაგრნა ციხე-ქალაქნი და დადგა ტფილისს“.

მოვიდა ერეკლე მეფე და მოადგა ტფილისს. „ხოლო სტეფანოს იყო ქუელი მხედარი და შემმართებელი. დღეთა ყოველთა გამოვიდის კართა ქალაქისათა და ებრძოდის ბერძენთა. მაშინ უკვე მას წყობასა შინა ჩამოადგეს სტეფანოს და მოკლეს; და დაიპყრა კეისარმან ტფილისი. ხოლო ციხესა კალასასა დარჩნეს კაცნი და არა მოერთნეს მეფესა. ციხით გამოღმართი ციხისთავმან აგინა მეფესა და რქუა: ვაცის წუერნი გასხენ, ვაცბოტისა კისერი გათქს“-ო (გვ. 145-146)... სტეფანოსის საკვილის შემდეგ მეფემ ქართლი და თბილისი მისცა ბაკურის ძეს ადარნასეს და „დაუტევა მის თანა ერისთავი, რომელსა ერქუა ვიბლაჲ და უბრძანა ბრძოლა კალისა და თვით წარემართა მეფე. შემდგომად მცირედთა დღეთა წარიღეს კალაჲ და შეიპყრეს ციხისთავი იგი“... და სხვა (გვ. 146).

ქართულსა და სომხურ წყაროთა შორის მრავალ სხვაობას ვნახულობთ: მსხვილსა და წვრილს. წვრილად განსხვავებებს აქ იმდენად ხელს არ ჩაუჭიდებთ, რაკი არც ივ.ჯავახიშვილი დებულობს მას სათვალავში; ვიტყვით მხოლოდ, რომ ბერძენულ წყაროებთან დაკავშირებით, ამ მხრითაც ქართულს უფრო მეტი სიმართლე მიუძღვის, ვიდრე სომხურს, რის ცნობით ორი მთავარი გაპყდეს ხაზარებმა და არა ერთი, როგორც გვარწმუნებს ქართველი მემარტანე და ციხისთავის ვგზომ უწყალო ტანჯვას სარჩულად ელო არა ხაკანის, არამედ კეისრის გამასხარალება.

დიდ სხვაობათა შორის თვალსაჩინოა შემდეგი: მოსეს მტკიცებით,

მოკავშირეა ორგზის ეომენ ტყვილის და ბრძოლაში ორჯელჯონთან თვეს გასტანა. ეს ორჯურ ორი მე, როცა არ იყოს, საეჭვოდ მენუწუნება, მით უფრო, რომ ბიზანტიის ისტორიკოსები ტყვილის დაქვავას ანგარიშსაც არ უწვევენ, აღბად იმეკომ, რომ ეს ბრძოლა, მიუღი დაშქრობის ხაზოთ, რაღაც უმნიშვნელო, ხანმოკლე, მარტო ერთი „ნაღლის“ ეპიზოდს წარმოადგენდა და სხვა არაფერს. რაც უკლებლივ უღებება და ამართლებს ქართველთა გაღმოცემას.

მეორე განსხვავება უფრო დიდ-მნიშვნელოვანია და მიუღი სამხედრო მოქმედების არამყოფე გამაშუქებელი, არამედ ამხსნელი და დამაჯერებელიც. მისე გეარწმუნებს: თიხი თვის თბი მიმართული იყო თავად ტყვილისს ქალაქის წინააღმდეგ და როცა მოკავშირეთ გაიმარჯვეს, სულ რაც ქალაქში მცხოვრები იყო, დაუნდობლად მისრესო. ქართლის მოქცევის შექმნობი, პირობით, ტყვილისსა და კალას ერთმანეთისაგან არწევს და აღწუხხავს მარტოოდენ კალას აღებას ხაზართა მიერ, ე.ი. ბრძოლის უკანასკნელ ეპიზოდს (კალათ ტყვილისისაით)³.

ამ მხრივ უფრო ნათელია ჯუანშური. იგი ცხადად გვაცნობს: პირველად ბრძოლა ხწარმოებდა ტყვილისს გარეთ „კართა ქალაქისათა“ და თღეს ერთ-ერთ წყობაში მოკავშირეთ ქართველ-სპარსელები დაამარცხეს და ტყვილისი მიიტაცეს, ამისგა მოუხედავად „ციხესა კალასასა დარსნეს კაცნი და არა მოერთნეს მეფესა“. ამის შემდეგ იყო, რომ კესარმა ციხის დაბრძოლება, რაც ქალაქის დამონების მერმე დიდ ხანსეღედ აღარ ითქმობდა, ჯიბღუს მიანდო, ხოლო თვით სპარსეთისაგან ამხედრდა. ციხე კი მართლა ისე მალე (შემდგომად მცირედითა დღეთა) შეღევწეს, რომ ციხის-თავის ტყავი კესარს გარდაბანს მისწიეს.

უეჭველია, ჯუანშური ბრწყინვალედ იცავს ბრძოლის მთლიანობას და ერთობლიობას. ის კარგად იცნობს ქალაქის ადგილ-მდებარეობას და კალას მნიშვნელობას მეშუიდე საჯგუნეში, რაც ისტორიულ ხანადვილეს უეჭველად შეეგუება.

ხოლო, რაც შეეხება ბრძოლის ხანგრძლივობას ტყვილისს წინ, მოსეხითან ერთად ჯუანშურიც სრულის დამაჯერებლობით ააშკარავებს, რომ კესარმა ქალაქის აღებას კარგი ხანი შეაღია, ვინაითგან სწეფანოს მოთავარსება იქვე ნათქვამი: იგი გულადი მხედარი იყო, „დღეთა ყოველთა გამოვიდეს კართა ქალაქისათა და ებრძოდის ბერძენთა“-ო. საბოლოოდ მაინც ის ნამთაგდეს და მოსკლეს. სწეფანოსის სიკვდილის მოსკეა ქალაქის დაჭურა და დაზავება, უპატრონოდ დარწყნილი ქართლისათვის ახალი მთავრის მოძებნა და დადგენა.

3. ქართველს მეთხედვლს კარგად უწიეს, რომ კალა ერთ-ერთი განაგრებელი უბანი იყო თბილისისა, სადაც თღეა მეკახოზე ჯარი „კალა“, რისგანაც მოღის „ქალაქი“. არსეულია და აღნიშავს ციხე-ხანგრეს.

ყველა ეს კი, ეჭვი არ უნდა, დიდ დროს, აღბად ორ თვეს მათ
მოითხოვდა.

ჯუანშური აღნიშნავს ასევე, თუ სკეუანობი რა მარხით დაქმნი
ახე უწკალოდ. იგი სწერს: „ესე სკეუანობი იყო ურწმუნო და უშიში,
არა მხახური ღმერთისა“ (145). „და ესევეთარითა სიკვდილითა
წარუგნეს სკეუანობ და მხახური მისნი. ამისთვის უყო ესე
ღმერთმან მთავარსა მას სკეუანობს, რამეთუ არა მადლობითა
ღმრთისათა ცხოვნდებოდა: მორწმუნეთა ემკურებოდა და ურწმუნეთა
(სპარსთა) მოუურობდა“ (გვ. 146). სხანს, რეჩეგაჯი კოფილა. აღბად
ამიტომ იყო, რომ ერეკლეს მოხელისას „ამან სკეუანობ განდგომა
არა ინება სპარსთა“ (გვ. 145).

მოელი ნათქვამი რომ მოვხახლოთ, უნდა აღვიართო: მიხე და
ჯუანშური არსებითად იგივე ცნობებს გვაწვდიან და ჯუანშური უფრო
მეტად ადგილობრივი ფერის დაღვით, ვიდრე სიმეხი მწერალი. ამდ
სჯისას ნუ ვეძებთ, რაც შინ მოგვეჩახება!

რომი





ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები*

1

რაც უფრო მეტ. დრო გადის, მით უფრო მეტ ყურადღებას იბყრობს ქართული ლიტერატურა, მეტად უახდება და მეტი კვლევა-ძიების საგანი ხდება ის. ამ ძიების ნაიდავზე, ზოგან ახალი ცნობები გამოდის დღის სინათლეზე და ცხოველ შუქად უფინება ჩვენს წარსულს, მის სულიერ დეაქლომოსილებას.

ამ მხრივ აღსანიშნავია, უწინარეს ყოვლისა, ხელმოორედ აღდგენილი სამეცნიერო ორგანო: „Oriens Christianus“ (საქრისტიანო აღმოსავლეთი). ეს სოვლ ქვეყანაზე სახელგანთქმული ჟურნალი პირველად გამოვიდა 1901 წ. და შესწყდა 1941 წ. იგი კვლავ განახლდა დიდი გერმანული, კულტურულ-მეცნიერული, ე.წ. გვერეს საზოგადოების დავალებით და საფასით. მისი გამომცემელია ცნობილი არაბისტი, პროფეს. გრაფი, რომელიც ძველს ქართულს კარგად იცნობს. ჟურნალს ხელმძღვანელობენ პიერონიმე ენგბერდინგი და ოსებ მოლიტორი — მკოდნე ქართული ენისა და ბიბლიური მწერლობისა. ამ ჟურნალის თანამშრომლად მრავალი ორიენტალისტი იქმნა მიწვეული, მათ შორის ამ სტრიქონების ავტორიც. რასაკვირველია, უარის თქმა არ შეიძლება, მით უფრო, რომ მის გამომცემლობას (ოთთო პარასოვიც, ვისბადენ) ქართული ასოებიც მოენახება. ეს კი დიდი მიღწევაა და საშვალელებს გვაძლევს ქართული ძეგლებიც გამოვაქვეყნოთ ამ ორგანოში.

მისი პირველი ტომი (მთელის მე-37-ე ტომი) უკვე გამოვიდა 1953 წელს და განკუთვნილია უმთავრესად ქართული მწიგნობრობისათვის. სულ რვა ნაშრომითა შორის, აღმოსავლეთის ქრისტიან ერთა ისტორია-მწერლობას რომ იკვლევს, სამი მათგანი თავს დასტრიალებს ქართულ მწიგნობრობას. ერთი ჩემია: ქართული ლიტერატურის კვლევის

* ჟურნალი „მედი ქართლისა“, №18, პარიზი, 1954 წ.



პირობებზე დღეს, და ორი — ი. მოლიტორისა: ა) ქართული ბიბლიის თარგმანზე, ბ) ადისის ოთხთავის ახალი ლათინური თარგმანი, რომელიც სრული ტექსტი გამოიცემა ამ ჟურნალში¹. გერმანიაშივე მოუნხენის უნივერსიტეტის საპროფესორო თეხისად ბ.ოულ. ასევე აღებული აქვს წინასწარმეცხველთა ძველი ქართული თარგმანი, მისი ვითარება და ისტორია, რაც პირველი ცდა არის ამ დარგში.

წყენივის უფრო მნიშვნელოვანია უკვე ცნობილი პროფ. გერ. გარიტის ახალი შრომა შემდეგი სათ: „La Narratio de rebus Armenale“. (მოთხრობა სომხეთის ამბებზე, ლოვანი 1952). ეს უშველებელი ტანის წიგნი შეიცავს ბერძნულ ენაზე ახლად აღმოჩენილ ისტორიულ თხზულებას, სადაც მკაცრი კრიტიკის ქარ-ცეცხლშია გატარებული სომეხ მწვადლებელთა გელესია და მისი ურთიერთობა სხვა გელესიებთან. მისი პირველყოფილი სომხური დედანი, შემდეგში მე-6-ე საუკუნის გასულისა, ასე 700 წლის ახლოს (გვ. 398). ბერძნული ტექსტი ურცლად არის განხილული და მის ცხადსაყოფელად გარიტს მოჰკავს პარალელურად სხვა და სხვა ძეგლები ქართულ-სომხურ-ბერძნულ წყაროებიდან. ამ მიზნით გარიტს თავის თხზულებაში თითქმის მიღად გადაუბუკვლია არხერ დიდის თხზულება „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ (მე-9-ე საუკ.) და ზედ დაურთავს მისი ფრანგული თარგმანიც.

უკმაველია, წყენივის მეტ წილად საგულისხმია ამ თხზულების ცნობები ქართულ-სომხურ საგელესიო ურთიერთობაზე მე-6-ე საუკუნეში, უმთავრესად მის მეორე ნახევარში.

ვიყით, რომ მე-6-ე საუკუნის დამდეგს მოხდა ქართულ-სომხურ-აღბანური საგელესიო კრება. ამ კრებაზე მდებულ იქნა ზენონ იმპერატორის ე.წ. მენოციკონი, რის მიზანი იყო ქალკედონის დადგენილებათა მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა თანაბარი დაზავება და შერევა. სომხებმა ისარგებლეს ქართველთა ამგვარი დათმობით და სცადეს ქართლი და რაზი (აღბანია) უფრო ღრმად ჩაეთრიათ მონოფისიტურ მორევეში. ამიტომ იყო, რომ მე-6-ე საუკუნის მეორე ნახევარს მათ თამამად გააძლიერეს სარწმუნოებრივი მოქმედება და საამისო წერილებიც კი დაუვზავნეს კაცკახის ერებს: აღბანელებს, სივნიელებს და ქართველებს. მისწერეს რაზის კათალიკოსს აბაზს, 552-596 წლებს შორის რომ მღვდელმთავრობდა. აბაზმა უარი უთხრა

1. ამ ჟურნალის ბიბლიის დამატებულთა ცნობები შეიღწეა ახლად აღმოჩენილი ქართველთა მონასტრის და ქართული წარწერების თაობაზე წყენი განმარტების თარგმანად ის. ა.პ. №16.



სომხებს (გ. 38, №58, გ. 205-209); მისწერეს ასევე სხვა სომხურ მღვდელთმთავარს ვართანესს (562-584). ამანაც უკუაგლო სომხების თხოვნა (გ. 38, №56-57, გვ. 206—209).

სომხებმა მისწერეს, რასაკვირველია, ქართველებსაც. აი რას გადმოგვცემს ბერძნული დედანი ამის თაობაზე: „მხგავსადვე მისწერეს იბერებსაც. ხოლო ესენი მკაცრად წინააღმდეგენ და არ ინებეს მათი სმენა. პირიქით, მიგზავნილი კაცები მათ უპატიოდ გამოდევნეს, როგორც მწვალებელთა მოწაფენი და ურიათა მცნების გამაახლებელნი“ (გ. 38, №88). „არც სხვანი ერედენ მათ სურვილს“, გარდა ზოგიერთი სანაპირო მხარეებისა, რომლებსაც „სომხურ ენაზე ეწოდება ტაშირი, წოროფორი და გარტმანი... და ვიეთნიმე არწახელნი“-ო (გ. 38, №89, გ. 216-220).

ეს მონაცემი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ქართველებმა უკუაგდეს ყოველგვარი სარწმუნოებრივი კავშირი სომხებთან მე-6-ე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მაინც და ქართლიდან გაქყარეს მათი წარმომადგენელნი, როგორც ურიები, რომელთაც იესო ქრისტე ჯვარს აცვეს. ვინაითგან სომხები ქართველებს სთხოვდენ „წმიდათ ღმერთთში“ ჩაემატებინათ: „რომელი ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“-ო, ამიტომ სომხები ურიების მიმდგომნი და მომხრენი არიან, მათ უნდათ ურიების მხგავსად იესო ქრისტე ხელმეორედ ჯვარს აცვანო.

ქართველებთან ერთად სხვებმაც უკუაგდეს სომხების მოწოდება, თვინიერ რამდენიმე მოსახლერე კუთხეებისა, მაშინ რომ სომხებით იყო ნაწილობრივ მაინც დასახლებული, ანდა სომხეთს ეკუთვნოდა პოლიტიკურად: ტაშირი, წოროფორი, გარტმანი და არწახეთის კერძონი.

ამ სარწმუნოებრივ შეხლას ადგილი ჰქონდა სომხების მიერ დღისში შემდგარ საკვლესიო კრების შემდეგ, 555 წ. ე.ი. მე-6-ე საუკუნის სამოციან წლებში. ამის გამო სრულიად მკდარია ზოგიერთის აზრი: მე-6-ე საუკ. ქართველთა ეკლესია მტკიცე დარაჯად ედგა მონოფიზიტურ თეოლოგიასო. ნამდვილად კი ქართველთა ეკლესია არიდეს არ ყოფილა მონოფიზიტური მოძღვრების მიმდევარი, რასაც ყოველი ეკვლის გარეშე ასაბუთებს ზემოდ დასახელებული ძეგლიც. ეს ძეგლი ერთ რამეს კიდევ გულისხმობს: თუ რა სიფრთხილით უნდა გამოიყენოს ქართველმა მკვლევარმა სომხების ცნობები ჩვენსა და მათ შორის არსებულ ურთიერთობაზე.

3

ვკონებ, ქართველისათვის უცნობი არ არის „ბალაქვარი“ გინა „სიბრძნე ბალავარისა“, ხულის მარგებელი რომანი, მეუფრომცხე საუკუნიდან რომ ევზომ გაერცვლებული იყო მიელ საქრისტეანთში. ათონელ მამათა წ. იოვანეს და ექვთიმეს ბიოგრაფიის მოწმობით, ექვთიმე მთაწმინდელმა ეს რომანი ქართულითგან სთარგმნა ბერძნუ-



ლად, და სწორედ ამის შემდეგ მოუვინა ის მიუღწეველი მსოფლიოს. აქედან მარჯვნივ დასკვნა: ექვთიმეს თარგმანი დაედვა საფუძვლად ყველა სხვა ნუსხას, რამაც მის მერმე თავი იხინა საქრისტიანო მწერლობაში. ასე ფიქრობდა მაგ. ნამარი და ამავე მოსაზრებას ადგა ერთობ ყველა სხვა მკვლევარიც. ამავე საკითხს ვრცელი მონოგრაფია უძღვნა მ.პ. პეტერსმაც. მისი გამოკვლევით, ექვთიმეს თარგმანი გადაამუშავა და გადავრცო სხვა ვინმე ბერძენმა მე-10—11-ე საუკ. და აი ეს გადაკეთებული, ბერძნულ კოლოზე შეხამებული ნუსხაა, საქრისტიანო მწერლობაში რომ შეიპტრა პირდაპირ თუ თარგმანის მეოხებით.

პეტერსის თქმის საპასუხოდ და დახარღვევად გამოსცა მოუნხენის უნივერსიტეტის პროფესორმა ფრანც დუელგერმა თვალსაჩინო წიგნი, ხათაურით: „ბერძნული ბარლაამის რომანი — თხზულება წ. იოანე დამასკელისა“.

პროფ. დუელგერი სახელოვანი ბიზანტინისტი და ფილოლოგია, ხოლო ბარლაამის (იგივე ბალაპვარის) რომანი პატრისტოულ-მაგიოგრაფიული ნაწარმოებია, რაზედაც მას, საეგუო, ჯეროვნად თვალის უკრიდეს. მიუღი მისი სისუსტე და სიმნელეც სწორედ აქ მარხა.

პროფ. დუელგერის წიგნი თით ნაწილად განიყოფება: პირველში არღვევს პ. პეტერსის დებულებას, მეორეში კამოიება პ. კოტენბერგს, ვინც რომანის ავტორობა ნამოართვა ექვთიმეს და გაუსაკუთრა არა თვანე დამასკელს, არამედ ერთ ვისმე უფოთ აღრინდელ ბერს თვანეს წმ. საბას მონასტრიდან პალესტინაში. მესამე ნაკვეთში წამოყენებულია საბუთები თვანე დამასკელის ავტორობის საყრდენად და სადასტუოდ. მეოთხე თავში მოცემულია ბარლაამის რომანისა და ი. დამასკელის სხვა თხზულებათაგან ამოკრებილი ადგილები, რომელნიც ან სიტყვა-სიტყვით, ან შინაარსით მაინც საუკეთოდ ემთხვევიან ერთმანეთს; სტილის, ენის და აზრის ასეთი აათაღელური თვთვეობა უნდა გულისხმობდეს ავტორის თვთვეობას, გვარწმუნებს პროფესორი. წვენ რომ მეორე და მესამე კარი, რადგან თავის თავად ბერს არ იწონიან, უკუვლით, დაგვრნება პირველი და მეოთხე თავი. თღონდ, ეს უკანასკნელიც თვა სავეს ზოგად პატრისტოულ-ლიტურლიულ ნახლო-მებით და ცნებებით, რომ ამ სახის ზოგად ცოდნას ვნახულობთ არა თუ ი. დამასკელის, არამედ ერთობ ყველა საფუძვლიანად ნაკითხის და საკვლეხით მწერლობაში ღრმად ნახედული სიტყვა-ხელოვანის ნღვა-წმაც. ამის გამო თუ, რომ ეს საბუთიც აშკარად უარყოფილ თქმნა ბოლანდისტების მიერ დაგვრნა პ. პეტერსის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტები დუელგერის წიგნის დედა-ბოძად რომ თქმის და გადმწვევწ) ღირბულებას ნემულობს. მისი თქმის დასამტკიცებლად თით საბუთის თმველიებს პეტერსი. ესენია: 1. მოწმობა თვანეს და ექვთიმეს ცხოვრებისა და სხვა ლათინურ-ბერძნულ წყაროებისა მე-11-ე საუკ. 2. უეჭველი სინამღვიღე, რომ უკართულოდ აუხსნელი რჩება ბერძნული თრთინალის საღაურობა, რაკი არ არსებობს ქართული



ძველზე უძველესი წყარო (მაგ. ხარბული), რაც ბერძნული საეკლესიო უნდა მიუხიზოთ, თუ ეს უკანასკნელი იდამსკვლის დროს, მორვე საჯერეში, ანდა ამხუ ადრე წარმოიშვა. 3. ახახვეული თაღის ხენა ამ რომანის უამრავ ბერძნულ, ვინა ღლითხუო ხელნაწერი ექვითმე მოაქმინდელის დროიდგან. 4. პროფ. ხეებუჯის განცხადება, რომ ბერძნული ბაღაბარა დამოკიდებულად წ. კარკრისეს ცხოვრებაზე. რაც მკვლევართა მტყნებით, მე-10-ე საჯერეს არის ჩახახულ-წარმოსახული.

პროფ. დუღღგურის პეერესის მორე ხადუთის თაობაზე ხწერს იდამსკვლის ადვილად შექცლი პირდაპირ ვრცელ თხზულებად გარდაქმნა პლესტინაში გაგონილი ამბავი, ამბავი მისთვის ხარბული ხარბულის ძებნა ხელმეკ ბარგად მტყნებთი; მეთითე არგუმენტის მითი ამორებს თავიდან, რომ წ. კარკრისეს წამებდაც ა. დამსკვლის ხელვაწად ახადებს. დუღღგურის გახორცელების მთავარი ძარღვი ეს შემდეგია: თგი ხელ არ უწევს ანგარიშს პეერესის მხკელობას, რომ არსებული თხზულება თვითონ ექვითმეს ჩაწარმოება ეს თა. ექვითმეს მორ ნათარგმნის გადამუშავებული რეცხი არის, ამის აჯერო ეს ვინმე ბერძენი გახლავით. დუღღგურის დაჯგანა, პეერესის მოქმობადღეს არსებული ბერძნული დუღანა ექვითმე ქართულის ქმნალება არ არის* და რომ ვინმე ქართული ამრავად ბერძნული ხწავლა-ღონით, ბერძნული ხელისკეყოებითა, ბერძნული უნაწვლიანობით გაგონილის ხაჯევა-კახმულ თხზულებას ვო შექმნაღა, — თი ხეს ხადუებით, ამხუვა ნათქვამი: მე თი მომას ვითხობ, თქვენ თი მომას მუებნებით. ვინ არ ხედავს, რომ ხამეცხერო მეთოდის კვადლობაზე ხაჯითხიხადმი ახეთი მადგობს ღრავად მხხელ შეკვომად უნდა ჩათვალოს. ამხუდა მორეადედა, ხეს მათე კვალში უნდა ჩაუდგოს დუღღგურის არგუმენტობის და გაჯგათა, თუ რა ხაჯევა ვინა ცდილობს თგი გაამკეულოს პეერესი და გაამართლოს თავისი განზრახვა.

ვინათგან პროფ. დუღღგურის არც ქართული იცის და, თუ არ ვცდები, არც რუსული, რომ მარის, ხახანაშვილის და ჯავახიშვილის რუსული ნაწერები ამ რომანზე პირდაპირ შეხწავდა, ამბავი თგი ქართულ წყაროთაგან ვერდნობა უნდა თვათე და ექვითმეს ცხოვრების ღლითხუო თარგმნის, ვისორცეფება აქვე, პოლოც 23 თქვომნის 1951 წ. მოხორულ წროღთი მაქკობხებდა, ხახანაშვილის ვამორცეული ბაღაბარის ვერძნული თარგმანი, ბენედიქტელთა მონასტრის მექკენში ყოფნისას რომ შეგახრულე და მოღად გაჯგავწებული მქმნაღა.

პეერესის პირველხი და მქმამე დებულებათა წინააღმდეგ ამრავად თამშლებს დუღღგური: მას ჯერ მოხკეს ხა 140 ხელნაწრისა.

* არეღანადე რამხუ (თგი ქართული) თი ნაწავეა ვამომწვლია, რაც თქვინად უნდა კორცეხრული შეკვობა.

ბავთაქვის ბერძნულ ტექსტს რომ შეიცავდნ. მათ შორის მოუხმდრე-
ბელია 45 ხელნაწერი, რადგან ბერძნული დედნის შეპყობს
ასახელებენ. დათრწილითაგან ზოგი რომანს მიაწერს ვინმე თივანეს,
ზოგი თავად ადამსკვლს. დათარიღებით თიხი მათგანი შედგენილი
ყოფილა მეთაიე საჯუნეს, სხვა ევლა კი მის მიმდევნი ღრის,
დაწკებული მეთირომიტე საჯუნით და გათავებული მეთირომიტით.
მთავარი გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქ ენიჭება მე-10-ე საჯ. დაწერილ
ხელნაწერებს. ეს თიხი ხელნაწერი თუ დანამდვილებით მეთაიე
საჯუნეს არის გადაწერილი, მაშინ უაღრესად საჯგო ხდება ექვთიმეს
აქწობობა და ბერძნული წიხის პირველად მეთაიე საჯუნესში
წათიქმნა, რაკი ამ ხელნაწერებში საბაბ მონასტრის ვინმე თივანეა
რომანის აქწობად დასახელებული. დუელტეოს საით ეს თიხი
ხელნაწერია: №4 (თიხისა №330), №24 (თიხის დაერისა №334), №45
(დაჯუნესწიასის №115) და №108 (ხინას მთიხა №524).

აქ იმძება საკითხი: რა ღირებუბსაა ეს თიხი ხელნაწერი, ან უკუთ,
რა ღირებუბებსას ათიხებს მათ თიითის დუელტეური. თი ცხადად
აღათებს თავის წიხში: ხელნ. №4 იმ 13 ხელნაწერს ეკუთვნის,
თიძენი ან ჯერ შექწავლილი არ არიას, ახდა არათერს გუუბნებთან
რომანის აქწობსუი: მაშ, კვლევისათვის უსარგებლო (გვ. 11). ხელნ.
№24 დათარიღება მეთაიე საჯუნესში თიითის დუელტერსაც არა სწამს,
რაკი ამ თარიღს ის გაეყრუბის ნიშანს უსვამს და აღნიშნავს, ეს
ხელნაწერი თუ მეთაიე საჯუნისა არ არის, მეთირომიტისა მათც
აქმბათი (გ. 30). ხელნ. №45 კაწალითებუ აჯუთუნებენ მე-10—11-ე
საჯუნეს. დუელტერი კი სწერს: ეს ხელნაწერი ადვილად შეიძლება
თიის მეთაიე საჯუნისა: ცხადი საბუთი, რომ არც იმ ხელნაწერის
თარიღშია დარწმუნებული ხევი პროფესორი. საბოლოოდ, ხელნ. №108
მეთირომიტე საჯუნეს აქერს მისი აღმწერილი გარდწაუხური (გ. 9)
და თიითის დუელტერსაც ეჭვი შესჯის მის ღირებუბებამი (გ. 12).
ამთარად, ამ თიხ ხელნაწერიდან ერთი სრულიად უსმარია, სხვები
კი საჯგო მათც, ხელ (ყოწ არ თიის, ე.თ. ეთენაც უსმარი მკაცი
კვლევა-თიებისათვის. ამისდა მოუხედავად, სწორეთ ეს თიხი ხელნაწე-
რია, რომელითაც ხევი პროფესორი არ ეშვება და წამ და უწუმ
მეთერის წინააღმდეგ იმოწმებს: როგორ შეიძლება მე-10—11-ე
საჯუნ. მოღვაწე ექვთიმე თიის ამ რომანს შემქმნელი, თღეს უკვე
მეთაიე საჯუნისდგან თიხი ხელნაწერი მოგვეპოვება, რომელი სულ
სხვა და სხვა ქვეუბნში ინახებთან და თიიქმის დაუჯერებელია, რომ
ევლანი თიის მთაზე შექწუთი ან დაქწუთით? (30—33). ვინ არა
გრძობს, რომ საჯგო საფუძველზე აჯებული საბუთი: საჯგოდ უნდა
თიქვას?

მისი აზრის გასამაგრებლად ჰეუტერის ასახელებს სამ ხელნაწერს,
ორ ბერძნულს და ერთ ღათიურს, ექვთიმეს რომ ხადთან ამ რომანის
მოარგმნელი (გ. 21-22). ღათიური ხელნაწერი ეკუთვნის მე-14



საჯ., ოღონდ შესრულებულია მე-11 საჯ. შუა წლებში. ბარლამის ანონიმური მთარგმნელი ლათინურად გვიხსნის მისი თარგმანის შესავალში, რომ კონსტანტინე მონიმახის დროს, 1048-1049 წ. მის კონსტანტინეპოლში ყოფნისას, მახთან მოხუცა ვინმე ლეონი, მარჯანია ამ რომანის ხელნაწერი და უთხოვია მისთვის, ეს რომანი ლათინურად გადათარგმნეთ. ამ ანონიმს და თვითონ ლეონს ისე ბუნდოვანი წარმოდგენა აქონათ ექვთიმესუ და ქართულ ენაზე, რომ ისინი ექვთიმეს აუხაზს (რაც ასე თუ ისე შესაწინარებელია) უწოდებენ და მის თარგმანს არა ქართველითგან, არამედ ინდოური ენათგან გადმოღებულად ასაღებენ. ამ ბერთა ეჭვით უფაცობა ქართველთა დუელგერს მაინც ხელს არ უშლის ეს ლეონი თვითონ ივირონის ბერად გამოაცხადოს (გ. 24). განა დასაჯერებელია ლეონი ყოფილიყო ქართველია მონასტრის ბერი და მაინც არ სკონდნოდეს, თუ რა განსხვავებაა ქართულსა და ინდოურს შორის?! (რატა ქვემოდ ვნახავთ, თუ დუელგერმა განხრახ რახთვის დასახა ლეონი ივირონის ბერმონასთანად.

ამ ბერძნულ ხელნაწერთაგან, ექვთიმეს რომ ასახელებენ ცნობილი მოთხრობის მთარგმნელად, ერთი (ვენეციელები №7, 26) ეკუთვნის ჰეგერების ცნობით, მე-11-ე საჯ., დუელგერის ფიქრით კი მე-12 საჯ., ხოლო მეორე (პარიზის №1771) მე-15 საჯუნეს.

ამ ხელნაწერთა მოწმობას და მნიშვნელობას ქართული გადმოცემისათვის დუელგერი აძლევს შეხედვს, როგორც თვითონვე გვაფრთხილებს, პიპოთეტურ განმარტებას, რაც კი, მის კალამ ქვეშ, გზა და გზა, ნამდვილის ელფერს დებულობს. იგი სწერს: ამ ხელნაწერთა ცნობებიც ქართველ ბერების გავლენის ქვეშ არის შექმნილი! საბუთი? არავითარი (გ. 22, შენიშ. 4). იგი განაგრძობს: გადმოცემის ეს კერძო შუი ცხადყოფს, მე-11 საჯუნეში გავრცელებული იყო ერთი ვერსია, რომელიც ბარლამის თარგმანს ქართულიდან თუ ინდოურიდან ექვთიმეს მოაწერდათ; მისი უძლიერესი გამოძახილი ამ ვერსიამ მონახა გათრგი მთაწმინდელის მიერ შეთხზულს ექვთიმეს ცხოვრებაში, რაც ხოტბური ხასიათის ნაწერიათ. ეს ამბავი აღბად ივირონიდანვე, რომლის დამფუძნებელი (?) იყო ექვთიმე, გავრცელდათ. რომ ექვთიმე ბაღავარის რომანს იცნობდა და მახთან რამე საქმე აქონდა, ამას ეჭვი არ უნდათ, ხოლო სწანს, მისი სურვილი იყო ეს რომანი ბერძნულიდან ქართულად ეთარგმნათ და იქნება ამ მიზნით იყო, რომ მან ეგების რომელიმე ქართულ მონასტრიდან (პალესტინაში) ამ მოთხრობის ერთი ხელნაწერი მოაქანინათ. ეს მოვლენა კი ხეობს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ პალესტინიდან მოხუცს ბერძნულ დედანს ივირონში ეს მცირე შენიშვნა აქონდათ: „ექვთიმესთვის გადაწერილი“. მართალია, ეს პიპოტეზია, მაგრამ ძალიან ერთხმის იმ სულიერ განწყობილებას, რომელიც მაშინ ივირონის მონასტერში სუფევდათ. ამ დროს იქაურ ქართველთა შორის დაწკებულა ძლიერი მოძრაობა იმ

ნამორჩენილი ყოფის მოსახპობად, რაც ბერძნებთან შედარებით, საეკლესიო მწიგნობრობის უქონლობის გამო ქართველებს ამცირებდა და ბერძენთა თვალში სახელს უტეხდა. ამ საქიშპო ბრძოლის ახივან ბუმბერაზად ბერძნების წინააღმდეგ მიწვეული იყო თვითონ ექვთიმე ბერი, რომელმაც მართლა მისდამი დაკისრებული მოვალეობის აღსრულებას დევგმირულად ხელი ჩაშვიდაო². ასეთ პირობებში განა დაუჯერებელი იქნება ვიახროთ, რომ ივირონის მონასტერში ამ ხანს ბერძნული ბალაჰვარის ერთი ხელნაწერი მოინახებოდა, რის ქართულად გადაღება, როგორც სხვა მრავალი სასულიერო თხზულებისა, ექვთიმეს განსრახული ჰქონდა და ერთი სხოლიოს (სემოდ დასახელებული მცირე შენიშვნა) ძალით, როგორც ვფიქრობ, და ამ რომანის ქართულად უთარგმნელობის გამო ის ბერძნული დედნის ავტორობაც ქართველებმა ექვთიმეს ვრცელ და გასამკრებელ ცოდნა-განათლებას მიაჩემესო! ამას კარგად უდგება იმ ათონელი ბერის ღვონის საქციელი, ვინც ერთ ღლათინთა ბერს ექვთიმეს ავტორობის ლუგენდა გაუზიარა და სიხოვა ეს რომანი ღლათინურად გადაეთარგმნაო (გ. 22-23). ასე მსჯელობს პროფ. დუელგერი, რომელიც მისგანვე გამოგონილ ჰაპოთეზს ბოლოს და ბოლოს ნამდვილ ფაქტად აღიარებს. ბერძნული ტექსტის შედგენის უსაფუძვლოდ მიხედება ექვთიმესათვის რომ, ამ თეორიის თანახმად, სინამდვილის თვალახდილად გაყალბების გარეშე არ შეიძლებოდაო, ეს კარგად ესმის და ვერუბა ჩვენს პროფესორს და ეხლა ჩვენც კარგად ვხვდებით, თუ მან ღლათინთა ბერი ღვონი რად გადანათლა ივირონის მონასტრის ბერად და მოული ეს ტრადიცია რად დასახა ასე თუ ისე ქართველთა მიერ შეთხზულ ზღაპრად!

ამით არ კმაყოფილდება ჩვენი პროფესორი. ამასთან ერთად ის მოწადინებულია მთლად მიწასთან გაასწოროს იოვანეს და ექვთიმეს ცხოვრებაც, რაც, დუელგერს თუ დაუჯერებთ, არავითარი ნდობის ღირსი არ ყოფილა: ცხოვრებაში ნათქვამია, ექვთიმემ ბალაჰვარი და აბუჯურა ქართულიდან ბერძნულად გადაიღოო. დუელგერი უპასუხებს: ეს მოწმობა ყოველივე ღირსებას მოკლებულია იმიტომ, რომ ექვთიმეს ცხოვრება ხოტბა არის და მიზნად აქვს მას ხიფათში ჩავარდნილი ივირონი დაიცვას ბერძენთა წინააღმდეგო (გ. 24-25). მერე, არც ის არის მართალი, რომ ექვთიმემ 75-მდე წიგნი სთარგმნა ქართულადო³. ამის გარდა, ვერავინ დაგვაჯერებს რომ ექვთიმემ, როგორც მისი ცხოვრება გვარწმუნებს, ბავშობითგანვე ქართულზე უკეთ ბერძნული იცოდა და მამამისმა იგი ქართულ-ბერძნულ ლიტერატურაში განსწავლათ, ან მამამისს სად უნდა შეეძინა იმდენი ბერძნული ცოდნა და

2. საბუთად დუელგერს აქ მოხავეს ვრცელი ღლათინური აღმონაწერი გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებიდან, რომელი აღმონაწერაც მის აღბად შეცდომით ექვთიმეს ცხოვრებაში გადააქვს.

3. კეკელიძეს გამოკვლევით ექვთიმემ გადაქართულა 170-მდე თხზულება.



განათლება, რომ საკუთარი სიბრძნე შეილოსივის გადაეცაოს. ცუდი იყო, რომ ექვთიმე მძველად გაიგზავნა კონსტანტინეპოლის მის მერმე, როცა იმპერატორმა „ზემო ქვეყნები“ დაუთმო დავით კურაპალატსაო; არსებობს სხვა ახალი ვერსია ექვთიმეს ცხოვრებისა, რომელიც ექვთიმეს მძველად მისვლაზე კონსტანტინეპოლის კონსტანტ არა სძრავსო. ზემო ქვეყნების გადაცემა კი ბევრათ უფრო გვიან, ე.ი. 991 წლის შემდეგ მოხდაო (გ. 26-28).

ჩვენ პასუხს მოკლედ მოვჭრით: პაპოთეოს პაპოთეოსა, ხინამღვილე და მეცნიერება კი სხვა რამე. ეს უნდა ეხმოდეს ისეთ მეცნიერს, როგორც დუელგურსა. ქართველებს ხელ არ ეხატოთებოდათ, ბერძნული თხზულების შედგენა ექვთიმისათვის განზრახ მიუიჭებინათ. ამგვარი ზრახვებისაგან ისე შორს იყვნენ ისინი, რომ ამ თარგმანზე მეტყველებს მარტო მისი ცხოვრება და ესეც მხოლოდ გაცვრით და ერთგვის. მის შემდეგ ამ საკითხს არც ერთი ქართველი მწერალი არამც თუ არ გამოხმაურებია, პირიქით, ზოგ მათგანს, როგორც თვანე ათონელის ანდერძის ერთ-ერთ გადაშვრს, მივლად წინააღმდეგი უოქვამს და ექვთიმე ამ მოთხრობის ბერძნულიდან მთარგმნელად დაუსახავს და ფიქრდაც არ მოსვლია, რომ იგი ამ „დიდებს“ ნამორთმეყით ექვთიმეს ნამღვილ დიდებას სრდილს აყენებდა. ამიქომ ვთხოვთ ბ. პროფესორს დარწმუნდეს, რომ ივირონს ტყუილით და სიცრუით თავისი თავი აროდეს არ უდიდება და არც ამ ჯამის პირშავობით წარყვნიდა თავის სახელს.

ექვთიმეს ცხოვრება ხოტბა არის, ამიქომ არაა ხანდით. ჯერ ერთი: ეს ცხოვრება ხელაც არ არის ხოტბა, არამედ თავიდან ბოლომდე უტყუარ დოკუმენტებზე აგებული ისტორიული ძეგლი. მერე, თუნდაც რომ ხოტბა იყოს, მაშინაც საბუთებია წამოსაყენებელი, თუ იგი რამდენად შეეწონება სიმართლეს და რამდენად სიცოტეს, რასაც არ კადრულობს ბ. პროფესორი.

ექვთიმეს რომ მამამ ბერძნული მწიგნობრობა შეასწავლა, ამას კვითხულობთ არა თუ მის ბიოგრაფიაში, არამედ თვითონ მისი მამის იოვანეს ანდერძშიც. ამიქომ სურას უკაცრავად, თუ ჩვენ ექვთიმეს მამას იოვანეს უფრო მეტ ნდობას გამოუცხადებთ, ვიდრე პროფესორ დუელგურს, რომელსაც ამ ანდერძისა სმენით თუ რაიმე სმენა, წაკითხვით კი მამაც ის არ წაუკითხავს.

ხოლო ექვთიმეს მძველად უოვნაზე კონსტანტინეპოლში და იმ ვითომც და „ახალ ვერსიის“ თაობაზე შემდეგს ვიტყვით. როგორც აღნიშნავს კველიძე და ბიოგრაფიაშიც ნათლად არის გამოიქმული, ზემო ქვეყნების გადაცემას თრ გზის კქონდა ადგილი: ერთხელ ექვთიმეს მძველად გაგზავნისას და მორედ სკლეროსის დამარცხების დროს თორნიკე ერისთავის მიერ. იდონდ ის საარაკო „ახალი ვერსია“, ხომეს აღონციის მიერ გამოგონილი, სხვა არფერია, თუ არ თავად გიორგი მთაწმინდელის სვინაქსარი, სადაც მოკლედ და თავისებურად

არის ექვთიმეს ამბავი გადმოცემული. ეს სენაქსიარული „ცხოვრება“ ახალ ვერსიად ვერ დასახეს ვერც პეეტერსმა და ვერც კეკელიძემ რომელიც მას კარგად იცნობდენ აღიხცო კი პირდაპირ ზედ დააფრინდა, რადგან ამ ვერსიის წამოყენებით ხომეხია მუჩიურს თითქოს საეკლესიო ეკლერდა ექვთიმეს ნამდვილი ცხოვრებისათვის პატივი აუყარა. აღიხცეს კი დუელგერი შეცდომის ბარდებში გააბა და ეს არა ერთხელ (გ. 28, შუბ. 1; . გ. 31, შ.1).

პეეტერსის გაკვირვებას, ექვთიმე თუ არ არის ამ რომანის მთარგმნელი, მაშინ ეს მოიხრობა რა მსახეით შლის ფრთას და უყენება მოცის საქონსკიანის პირველად ექვთიმეს დროიდან და მის სახელთან დაკავშირებითი, დუელგერი მით არამეკვს საბუთიანობას, რომ აქაც ამ თვის ხელნაწერთა სათუთ თარიღზე უთითებს და თან უმატებს: ამ სახის დაგვიანებითი თავის წენა სხვა მრავალს, ძველი დროის თხზულებასაც წილად ხდომილი, საბოლოოდ კი, ერთ რაგად ისევ გადადის პეეტერსის ბანაკში, როცა ამ ნიხიდანაც გამოსავლის ტყნის დროს პირნაილად აღიარებს: შეიძლება თვითონ ექვთიმე იყო, რომელმაც ამ რომანის ხელნაწერი პალესტინაში მყოფი ქართველი ბერების შემკვობით დასავლეთში გადმოიტანა და ამოიგად ხელი შეიწყო მის გაკრეფლებას დასავლეთ ევროპაში, რაც ეს მხარე მანამდის ისტენიურ ურთიერთობას მოწვევტილი იყო არაბების ხელქვეით აღმოსავლეთითანო!! ამგვარი დათმობით თვითონვე სცნობს დუელგერი, რომ ბალაძვარის გაკრეფლება პალესტინის გარეთ საბოლოოდ ისევ ექვთიმეს დეაწლი ყოფილა (გ. 35). და რომ ეს დეაწლი, წევს დაქსატებით, არა რომანის ზღაპრული მგზავრობით პალესტინიდან ათონზე, არამედ თვითონ ამ მოიხრობის იარგმით ქართველიდან ბერძულად აიხსნება,* ამას დადადეებს ქართულ წყაროთთან ერთად უძველესი რათინურ-ბერძნული გადმოცემაც.

თავის თვის გასამაგრებლად პროფ. დუელგერი მოწმად ხელს ადებს აგრეთვე თოვანე დამასკელის არაბულ ცხოვრებას, მიქელ ანკოთქელს რომ შეუთხზავს 1085 წ. ახლოს. ეს მიქელი მეგობარი იყო ეფრემ მკირისა, რომელმაც მისი თხზულება, ბერძნულად ნათარგმნი, ქართულად გადმოიღო. ამ არაბულ ცხოვრებაში ნათქვამია: ი.დამასკელმა შეადგინა სხვათა შორის „ბარდლამ და თისავის ისტორია“ (გვ. 60—61). ქართულ თარგმანში ეს მოიხრობა სულ არ არის მოხსენებული, როგორც არ არის ი.დამასკელის სხვა რომელიმე თხზულება სახელთი აღნიშნული არც ქართულ დედანში და არც არაბულში. აქედან გამოდის ეკვმიუქანელად, რომ ამ რომანის ამბავი, პოლუმეკის მიხნით, შექდევ ხანა იქნა არაბულ ტექსტში ჩაძატებული, თორემ რაღა მარტო ეს მაინც და მაინც მეთრე-ხარისხივანი მოიხრობა დასახეულა მისმა ბათვრავმა და არა ი.დამასკელის სხვა უფრო მკალო

* დედნში („ბელი ქართლისა“) შეცდომით დაბეჭდილია: „ახახა“.

ღირსების, ბრწყინვალე დოგმატიური თხზულება, როგორცაა „მისი წყარო ცოდნისა“ და სხ. ამის მსგავსი?

ნუკინ იფიქრებს, პროფ. დუელგერს ვითომც ათვალწუნებული ჰქავდეს ქართველობა და მისი მწიგნობრობა, პირიქით. ხილო სნანს, საკუთარი თეორიის დასაბუთების სურვილმა ისე გააჩაღა იგი, რომ სხვა მჯობი არგუმენტაციის უქონლობამ მას, იქნებ იძულებითაც, ეგზომ მოლიძული გზა აარჩევინა.

4

მაინც როდის წარმოიშვა ქართული სიბრძნე ბალაქვარისა? პროფ. დუელგერი ერთგან გვეკარნახებს (გ. 25, შენ.2): განა არ შეიძლება ვთქვიქით, რომ „ქართული ვერსიის გამოვიტყული (!) წინხი ბერძნულის შემოცლებას“ წარმოადგენდესო? ამზე შეწყრებაც კი ზედმეჯა. ხილო კველიძეს სჯერა: ამ რომანის „ქართულ თარგმანს მეათე საჯკუნეზე აღრე ვერ დავდებთ, და ეს რომ ასეა, შემდეგიდანაც ჩანს“-ო:

ა) „არაბულიდან ქართულ ენაზე... მთარგმნელობას აღვილი აქონდა უფრო მეტად მეათე საჯკუნეში“-ო. ასეთი საბუთი რომ ნამდვილ საბუთობას ვერ გასწევს, ვგონებ ცხადზე უცხადესია.

ბ) „თხზულებაში გვხვდება მთელი რიგი ახალ სპარსული სიტყვებისა: ჭაბუკი, სუსტი, ფლახი, ჩანგი, პახუბი, ლალი; მეცხრე საჯკუნის გასელამდე, თუ მეათის დამდეგამდე ასეთი სიტყვები ქართულ ლიტერატურულ ძეგლში მოსალოდნელი არაა“-ო.

დალოცვილ პროფესორს თუ ბიბლია ხელთ არ აქონდა „მიზუნისა გამო სხვისა და სხვისა“, სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონი ხომ მაინც შეეძლო გადაეშალა: სიტყვა „ჭაბუკი“ ისე ძველია, როგორც ქართული მწიგნობრობა. იგი უწყვიტლივ იხმარება უძველეს, თვით მეხუთე საჯკუნის ჩათარგმნ ბიბლიაში, უფრო კი ახალს აღთქმაში: მათ. 19,20. 22; მარკ. 14, 51;16,5 და სხვა. ცხოვრება სინა-რაითის მამათა, 864 წ. გადაწერილი ხელნაწერთაგან: „და ვითარ იხილეს იგი ჭაბუკად შუენიურად“ (გამ. კველიძისა, ქართულ. პავიოგრ. ძეგლები, 1 თბილ. 1918, გ. 40). „სუსტი“ ანუ „დასუსტება“: დანეელი 8,27. „ლალი“: რომ. 1,30; 2 ტიმოთ. 3,2. დანარჩენი სიტყვები არა სნანს ძველ ბიბლიაში, ოღონდ ვინ იცნობს ქართული მწიგნობრობის მთელ საღაროს? სათვალავშია ამასთანავე მისალები, რომ ზოგი მათგანი ჩვენი რომანის აღბათ მერმინდელ რედაქციაში იქმნა ახლად შექანილი, ან ძველ ცნებებს დანაცვლებული.

გ) „სტილით თხზულება უახლოვედება ხერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას, რომელიც დაწერილია“ მეათე საჯკუნეში: 1. ორივე თხზულებაში ჩვენ გვხვდება დამატებითი ან ზედმეჯი „და“-ო. მაგ. „და რაი მიზუნი იყო შორის შუნსა და მისსა?“ განა: „პრქუა კაცმან

მათ: და მე ესე მოგახსენო“. ოღონდ „და“-ს ამ სახის ხმარება უფრო ძველ ძეგლებსაც შერჩენია. მაგ. მათეს სახარება, 28,20 აპა ესერა მე თქვენთანა ვარ ყოველთა დღეთა და ვიდრე აღსასრულამდე სოფლისა“; იოანე 8,25 „ ეტყოდეს მას: და შენ ვინ ხარ“? ანა დედოფლისეული ქართლის ცხოვრება, გ. 22 „სამართლად და მოიკლა“. გაიხსენეთ აგრეთვე ვეფხის ტყაოს. ყოველი ჭაქვის დამასრულებელი „და“ ანუ დღევანდელი: „ამისდაგვარ“, „ამის და მიხედვით“. ამ ზედმეტი და-ს ხმარება უძველესი თვისება უნდა იყოს ქართული ენისა და ხაერთოდ ახლო აღმოსავლეთისაც. იგი ალბად აზრს უნდა ამახვილებდეს, ან უფრო მკაფიოდ ამკლავებდეს, გინა საუბრის დაწყებას თუ კილოს აღებას აადვილებდეს.

2. სერაპიონის ცხოვრებაში და ბალაქვარში „თუ“ იხმარება „უკეთუ“-ს მაგიერ: მაგ. „ინებოს თუ ღმერთმა“-ო. მაგრამ ეს „თუ“ იხმარება ასევე მეზოთე საუკუნეს გადმოქართულულს მარკოზის სახარებაშიც, მაშინ როცა უფრო ნაკვიანებ ვერსიებში „უკეთუ“ არის შემჩნეული: მარკ. 9,43 „და თუ ფერხი შენი გაცდუნებდეს“ (ადიშის სახარება), „და უკეთუ ფერხი შენი გაპრკოლებდეს“ (მე 6-7 საუკ. ხანმეტი პალიმპსესტი).

3. „ბალაქვარში“ ასეთი სინტაქსიური მოვლენაა: „ხოლო ყოველთა, რომელთა ესმა ამბავი მისი, განაკვირდეს მას ზედა; გარნა ღმერთსა, რომელსა ყოველთა კაცთა პნებავს ცხოვრებაი, მიანიჭა მას შვილი კეთილი!“ ამავე მოვლენას ადგილი აქვს სერაპიონის ცხოვრებაშიც: „ხოლო წმიდაი იგი ვითარცა იყო უცხო ზუაობი-საგან, მიუგო და რქუა მათ“-ო (კველიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. ტ. I, თბილ. 1941, გ. 466).

სამწუხაროდ, არც ეს არის დასაშვები. ბალაქვარისგან მომდინარე საქცევს არაფერი ხაერთოდ არა აქვს სერაპიონის ცხოვრებიდან ამოღებულ ფრაზასთან. ამ უკანასკნელის გამოყენება დღესაც შეიძლება, და ასე თუ ისე, დღესაც შემჩნეულია იგი ქართულ მწერლობაში გაუმართავი წინადადების სახით, პირიქით, მას თვალსაწინოდ ეგუება ბალაქვარის სხვა ფრაზა: „ხოლო მეფეს რაემს ესმნეს სიტყვანი ესე, აგინა მას“. რაც უნდა იყოს, არც ეს გამოდგება კველიძის თეზის გასამარჯვებლად, რაკი ამ სახის ფრაზები ჩვენ გვხვდება საბა პაღესტინელის ცხოვრებაში, რომელიც თვითონ მისი გამომცემის — კველიძის ჩვენებით, ქართულ ენაზე უთარგმნიათ არა უგვიანეს მეშვიდე საუკუნისა. ამ ცხოვრებიდან კველიძემევე შეაგროვა ასეთი ფრაზები: „ხოლო ნეტარსა მას უფროის, რომელი მოაქნდა შესაწირავად, საშენებლად ადგილისა მის წარაგებდა“, „ხოლო თომას ვითარ უკვირდა სასწაული ესე, ევედრა ბერსა“... „აქ ქვემდებარე არ არის შეთანხმებული შემასმენელთან“-ო, სამართლიანად ასკვნის ბ.

პროფესორი (იხ. კეკელიძე, ქართ. პედაგოგ. ძეგლები, კომუნ. თბილისი, 1946, გ. 137).

ბალაპვარის ზემოთქმა სამაგიეროდ პირწმინდა გამოძახებულა არა სერაპიონის ცხოვრებისა, არამედ ბიბლიაში ხშირად ხმარებული ფორმებისა. აი მაგალითები: მათე 7,8 „არამითუ ყოველი რომელი ითხოვნ, მიიღოს“ (დაუპირდაპირე ზემო თქმული: „ყოველითა, რომელთა... განსკვირდეს“); მათე 7, 21 „არა ყოველმან, რომელმან მრქეას მე... შევიდეს“. შეადარე ასევე მათ. 12, 24; 14, 26; 21, 22; 26, 52; ლუკ. 14, 33; იოვ. 16, 2; რომ. 10, 13. ამით ირკვევარომ ბალაპვარის ფრაზეოლოგია ზედმისწევნით ერწყმის ახალი აღთქმის ვრახათა წყობას. აქედან უცოდო დასკვნა: ბალაპვარის პირვანდელი რედაქცია აღბად არაბულიდან ქართულად გადმოუკეთებიათ არა უგვიანეს მე-8 საუკუნისა. მისი შემდეგი რედაქციები რასაკვირველია, მერმინდელ დროს მიეწერება.

რომი





დასმობილია კვლევისა და სახელმწიფოს
შორის სამართლებლო სახეობით

I

რამდენიმე წელია იმდენსიურად ეკლესიის ე.წ. ბიზანტიურ (ეზნობაძის¹, მასზე უკვე დაწერილია მრავალი ცხოვრება გამოცე-
ლვა², რომელია ხეობით დასცენა ახეთის; ბიზანტიის იმპერატორი
გახლდით რელიგიის წარმართველი; ეკლესია და რელიგია მხოლოდ
მის ხელში იყო, ანტიკური ერთობა პოლიტიკისა და რელიგიისა
ქრისტიანულ სამართომი ხელახლა აღდგა. პიროვ. ცოცხელი, რომელმაც
ეს სახელმწიფო-საეკლესიო თეორია ეკლესიაზე კარგად ჩამოაყალიბა,
დაპირაობის „პოლიტიკის მიერ რელიგიის აბსორბირება“³ კი⁴ და
„ეკლესიის მმართველის უფლებაზე — თავის განკარგულებაში იქალაქის
რელიგია“⁴. ამჯერ დროს არაერთად განსხვავებას არ ცნობენ ბაქმენა
და საეკლესიო დიკციადლისა შორის⁵; თითვე ერთნაირად ექვემდებ-

* Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien, oriens
Christianus, Bd. 39, 1955, S. 79-92.

1 იყო სრულად გამსხვავებულია რუსული სახელმწიფო ეკლესიისაგან, რომელმაც
ცოცხა რამ ბქმენა ხეობით ცქნობაძისაგან, რაფორც ეს ბიზანტიამი იყო. პეტრე
დღის სახელმწიფო ეკლესია ბიზანტიური კი არა, პოლიტიკურული წარმართვისა.
შეგ. Cyr. Toumanoff, Caesaropapism in Byzantium and Russia = Theolog.
Studies, publ. by The Theol. Faculties S. J. in USA 7/1946/ 424.

2 თქმისეობის ერთად უნდა დავახილეთი რამდენიმე ახალი წიგნიანი: Adolf
W. Ziegler, Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Caesaropapismus =
Münchener Beiträge zur Slavenkunde, Festgabe für Paul Diehl (1953) საქობისა
დაკვმისებულა მდიდარი დატერატურით; A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche
/843-1204/ = Ostkirchliche Studien 2 /1953/ 1-35; 89-109; 3/1954/ 1-28; 133-63.

3 Die byzantinische Religionspolitik გიხბ. წიგნ. 3, შეგ.1.

4 იქვე, 19.

5 Louis Bréhier-ის საწიფოეკლესიო, Le monde byzantin, les institutions de
l'empire byzantin 2/1949/ 430-45, რამელიც ეკლესიისაგან მუქეების დამოკიდებულ-
ბაში ამ გამსხვავებას მიღობინდ ცნობს, რაც მუქებს ბაქმენს საქობის გარეკვების.



რება იმპერატორს. ერთი ხატვით, მხოლოდ ქვეყნის მეთაურად ერთადერთი და უმაღლესი ხელისუფლების მატარებელი, როგორც საეკლესიო-რელიგიური, ისე სახელმწიფო უფლებებისა. ესეც არ იყო საქმარისი. ბიზანტიური სახელმწიფო დოგმატიზმი ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა ეკლესიებსა და სამეფოებსაც უნდა გადასწვდებოდა და იქაც იგივე საეკლესიო-პოლიტიკური ვითარება გამოეწვია.

ქრისტიანულ აღმოსავლეთს ეკუთვნის, რასაკვირველია, საქართველოს სამეფოც, რომელიც, თითქმის ყველა ბიზანტიზაციის ძრით „თავის სულიერი სამყაროს სათავეს ბიზანტიიდან იღებს“ მოძღვრება ეკლესიისა და სახელმწიფოს ერთიანობის შესახებ მართლა განხორციელდა საქართველოშიც, თუ აქ სხვა დამოკიდებულება იყო? თუ ნამდვილად განხორციელდა, მაშინ ბიზანტიური ცეზაროპაპიზმი მოსგან ბევრად განსხვავებული არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ვერ გავიზიარებთ შეხედულებას, თითქოს საქართველო რაიმე საეკლესიო პრაქტიკას მარტო ატარებდა, რაც სხვათა შორის აღმოსავლეთის ეკლესიაში არსად ყოფილა ასე. ამის გარკვევაში დაგვეხმარება შემდგომი მსჯელობა ამ საკითხზე: გამოკვლევა შემოიფარგლება ბაგრატიონების მმართველობის ერთი მონაკვეთით, კერძოდ იმ დროით, რომელიც გრძელდება ბაგრატიონების ქვეყნის სათავეში მოხვლიდან (VIII ს.) მონღოლების შემოსევამდე (XIII ს.).

ბაგრატიონების უძველესი საშობლოდ⁶ უნდა მივიჩნიოთ პროვინცია ისპირი ანუ სპერი, რომელიც ზემო ჭოროხსა და შავ ზღვას შორის დღევანდელ ლაზისტანში მდებარეობს. უძველესი დროიდან ქართული ტომებით დასახლებული ეს რაიონი II ს. ბოლოს წ.წ. აღ-მდე სომხების ქვეშევრდომობაში გადავიდა, რასაც ამ რაიონის მოსახლეობის დიდი ნაწილის გასომხება მოჰყვა. შემდეგ სწორედ სომხეთში მოიპოვა ბაგრატიონთა დინასტიამ დიდი პატივი და ბოლოს ხელისუფლებაც მიიღო. ამ ოჯახის ერთი წევრი, სახელად ადარნასე, თავშესაფარს ეძებდა და იპოვა იგი VIII ს-ში ქართველ მეფე არჩილთან (736-785). ამ ადარნასესაგან უნდა მომდინარეობდნენ ქართველი ბაგრატიონები. ასეთია ისტორიული ფაქტები. მაგრამ შუა საუკუნეების ქართველების რწმენით სავსე გულს თავიანთი მთავრობის მხოლოდ მიწიერი წარმომავლობა არ აკმაყოფილებდა. ისინი ოცნებობდნენ მათ უფრო მაღალ, საკრალურ წარმოშობაზე. ასეთ ვითარებაში არაფერი იქნებოდა იმ ასრზე უკეთესი, რომ ქართველ მეფეთა დინასტია ნათესაურ კავშირში ყოფილიყო ყველა მეფის იდეალთან და ჩემუშთან,

6. შუაგ. Jos. Markwart, Die Genealogie der Bagratiden und das Zeitalter der Mar Abas und Moses Chorenaci = Caucasia 6, 2 (1930) 10-77; შიხავე Untersuchungen zur Geschichte von Eran I /Göttingen/ 1896 /521/ 6; Cyr. Toumanoff, The Early Bagratids, Remarks in connexion with some recent publications = Muscon 62 /1949/ 21-53.



ებრაელების მეფე დავითთან, რომელიც თვითონ ღმერთმა აკურთხა ისრაელის მეფედ (2 მეფეთა 12,7). შეიძლება ამ აზრის შექმნას საქართველოში ებრაელების ძლიერი კოლონიის არსებობამაც ძალიან შეუწყო ხელი.

ამ ტრადიციის არსებობის პირველ საბუთს წარმოადგენს VIII საუკუნის დასასრულის ქართველი მემარტანიე ჯუანშერი. ზემოთ ნახსენები ადარნასეს შესახებ იგი გვამცნობს: „მაშინ მოვიდა მისა (არწილ მეფესთან) მთავარი ერთი, რომელი იყო ნათესავისაგან დავით წინასწარმეტყველისა“⁷. ამ სიტყვებში ჩანს ის თვალსაზრისი, რომ ბაგრატიონთა ოჯახი დავითის სახლიდანაა წარმოშობილი და ამით ღმერთის მიერ არის მმართველად ამორჩეული⁸. ეს შეხედულება თავიდანვე გაიზიარა ქართულმა ეკლესიამაც და მიაჩნდა მეფეს პატივი და უფლება, რაც მას დავითის შთამომავლობით ეუთვნოდა. არქიმანდრიტი გრიგოლ ხანძთელი (†861) ასე მისვალმა აშოტ დიდს (†826) და მის შვილებს: „გაკურთხენინ ყოველნი პირმან ქრისტესმან და ყოველთა წმიდათამან, რამეთუ ჭეშმარიტად სამართალ არს სიტყუაჲ ესე: „სადა არს პატივი მთავრობისაჲ, მუნ არს მსგავსება ღმრთიებისაჲ“⁹. რამეთუ თქუნ, კელმწიფენი, უფალგყვნა ღმერთმან ქუყანისა განგებასა... დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულთ კელმწიფეთ, მეუობაჲ და სათნოებაჲ მისნი დაგიმკდრუნ ქრისტემან ღმერთმან“¹⁰. ეს გადმოცემა უკვე X ს-ის დასაწყისში ისე ფართოდ გავრცელდა, დიდი გამოხმაურება კპოვა ბიზანტიელთა მმართველ წრეებში. იმპერატორი კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი (913–959), მიუთითებს ამ ლეგენდას, როცა იძლევა ცნობას იბერიელი კურაპალატებისა და მათი წარმომავლობის შესახებ: იბერიელებს სჯერათ, რომ მათი კურაპალატები მეფე დავით წინასწარმეტყველის შთამომავლები არიან ებრაელი ცოლისაგან, ამიტომ ნათესაური კავშირი აქვთ მასთან და,

7 ქართლის ცხოვრება (თბ., 1942, გვ. 154), ხეყუჩიშვილის გამოცემა.
 8 ადგილობრივი ხალხური გადმოცემების მიხედვით, პირველი ქართველი მეფის გვირგვინი პირდაპირ ზეციდან იყო; იგი მეფეს ორმა ანგელოზმა დაადგა თავზე.
 9 სიტყვა ამოღებული უნდა იყოს დღემოდან „სად(ა) არს პატივი მთავრობისა მუნ არს მსგავსება ღმრთიებისა“ = Ubi est dignitas principatus /ibi est similitudo divinitatis.

10 Г. Мерцл, Жизнь св. Григория Хандатийского, (С. Петербург 1911) 16, გაბმცემული ნაშრო, Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, VII. შუად. ცხოვრების დასაბრუნო ვერსია: P. Peeters, Histoires monastiques géorgiennes = An. Boll. 36-37 /1917-19/ 234; Cyr. Toumanoff, Iberia on the Eve of Bagratid Rule = Mus. 65 /1952/ 228, Ann. 35; III. Амиранашвили, История грузинского искусства I (Москва 1950) 212-213 ტაბულა III.



აქედან გამომდინარე, ღვთისმშობელთან¹¹.

ამ საკრალურ წარმომავლობას, რომელიც ქართველ მქრეველებს ღვთის რჩეულ დავით წინასწარმეტყველთან ათანაბრებს, ემატება ქრისტიანული წესი მეფის კუროხევისა, რაც აღმოსავლელის თვალთა ახე შტავს წმ. ზიარებას. წმინდა მთროის ცხება მეფეს გამაინარევეს ხალხის მახისაგან და აძევებს იგი რელიგიურობის უფრო მაღალ საფეხურზე. ასეთი მეფე თავის თავს, გარკვეული აზრით, ხასულაურთ იერარქიას მიაკუთვნებს და მოწოდებულია გაიხაწილოს მისი ვალდებულებები და ზრუნვა ეკლესიასა და რწმენაზე. ამგვარი გაგება სულაც არ არის შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის ეკლესიის განსაკუთრებული მოვლენა. იგი უნდა მივიჩნიოთ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების ხაერთო ნიშნად, რადგან იგივე აზრები მეორდება XII ს-ში დასავლეთის მეფეების კუროხევის რიტუალში: იმპერატორის კუროხევის დროს მისტორი მთროის ცხება წყალობას ანიჭებს მეფეს, რათა იგი „უფლებამოსილი იყოს მართის ეკლესია“¹²; რომის იმპერატორის ეკლესიასადმი მიმართულ ხატეკვაში გარკვევითაა ნათქვამი: „ღმერთო, რომელმან მარადიული მეფეის სახარების განცხადებისათვის მოავლინე პატივი რომელი იმპერატორისა“¹³.

ის, რომ მეფე სწორედ მთროსცხების შემდეგ სხვა ადამიანი ხდება, შეესაბამება ბიბლიურ მოძღვრებას ამ რიტუალის საკრალური მნიშვნელობის შესახებ. როცა ხამუელმა დავითი მეფედ აკურთხა, იმწამსვე გაიხმნდა ამ წმიდა მოქმედების ზებუნებრივი გავლენა: „და მოვიდა სული უფლისა დავითის ზედა მიერ დღითგან მეოვარ ეამ“ (1 მეფეთა 16,13) და კიდევ: მეფე ამავე დროს კარგ თეოლოგიურ განათლებასაც უღობს. — ეს წყულებრივ ახე იყო შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, — ახე რომ, მე მტონი, ვერ წავართმევთ მას უფლებას, ღვთისმეტყველებითაც ყოფილიყო დაკავებული. ის, რაც ხელწოვებდით დიდ ხაერო ღვთისმეტყველებს: დიდძალს ბრძას, კლემენტ

11 D. administ. imperio. Kap. 45 = PG 113. 348. აქედან გამომდინარე: მხარე კაცობა ხსენი დავით ქართველ მეფეთა შორის, მისი, როცა მონასტრისა კრთავთა მართლეს დავით კონქის — ერქვა ახე. აქ დავით კონქისა და მისი მც. აღქმისათვის, ზოგჯერც საქართველოში აღმართდნენ, დაარსა თანხრს ტრანსკასპიანურს Cyr. Toumanoff, On the Relationship between the Foundation of the Empire of Trapezond and the Georgian Queen Thamar = Speculum 15 (1940) 299-312; A. Vasiliy, The Empire of Trapezond in History and Literature = Byzantion 15 (1941) 316-77, გამაჯერებელი 368-70.

12 J. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte /Trier 1923/ 347.

13 იქვე, 345. შეჯდ. დეონ დიდის ხატეკვა, იმპერატორისადმი მიმართული: „Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad Ecclesiae praesidium esse collatam“ = Mansi, Sacror. Concil. nova et ampl. collectio VI, 325; შეჯდ. Toumanoff, Caesaropapism 230.

აღუქსანდრიელს, ორიგენეს (თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში),
ტერტილიანეს, პროსპერ ტირო აქვიტანელს¹⁴, ნებადართული შეიძლება
ყოფილიყო რომელიმე იუსტინიანე I-ისათვის.

ქრისტიანი ქართველებისათვის ამას ის გარემოებაც ემატება, რომ
საქართველო ისლამური სამყაროს მღელვარე ზღვაში განმარტოებულ
კუნძულზე იყო მოთავსებული, ისლამური ქვეყნები კი ალაჰისა და
მისი მოციქულების სახელით საშინელ ომებს ეწეოდნენ. 1206 წელს
იკონიის (რუმის) სულთანმა ნუჯარდინმა ასე მიხწერა საქართველოს
მეფე თამარს: „მე, ნუჯარდინ, სულტანი ყოვლისა ცისა-ქვეშესა,
უმადლესა, მიმსგავსებული ანგელოსთასა, თანამდგომი ღვთისა, მოვ-
ლინებული დიდისა მოპამედისაგან, მოგიმცნობ მეფესა ქართუშღლთასა
თამარს: ყოველი დიაცი რევუენია... აჲ მე მოვალ, რათა უსაჯო
სამართალი სახლსა სპარსთასა და განგწვართო შენ და ერიცა შენი,
არაოდეს აღებად ქრმლისა, რომელი დიერთსა წუნდა უბოძებია: ხოლო
ცხოვრებით იგი ოდეს ვაცხოვზო, რომელმან უწინარეს მოსლვისა წემისა
თაყუანის-მცეს წინაშე კარვისა წემისა, და აღიაროს ქადაგება მოპამედ
მოციქულისა, და უარ-ყოს ხჯული შენი, და ჭვლითა თვისითა იყოს
წინაშე წემსა ღუწად ჯუარისა, რომლისა მიმართ დაგიციო ცული
სასიება“¹⁵. თამარის პასუხი შემდეგი იყო: „წარუციოთხე ღვთისა
განმარისხებელი წიგნი შენი... მინდობილ ვარ ყოვლისა მკურობელისასა,
და შეწვეწასა ქრისტეს ჯუარისასა... წარმომივლენია მკედრობა ქრისტეს
მოსახელე¹⁶, არა შენდა თაყუანისცემად, არამედ დამტობად შენდა, ზევისა
მაგის და ამპარტაუნისა გულისა შენისა... რამეოუ წემშიერ წარმოვლე-
ნდთა სპათა ფურჯნი ესურა კართა შენთა ზელა დგანან“ (საქმე
მოციქულთა 5,9)¹⁷. ასეც მოხდა: ნუჯარდინი დაამარცხეს¹⁸ „შეწვეწითა
ღმრთისმშობლისაგან და ძლითა ცხოველსმყოფელისა ჯუარისაგან“¹⁹.

თავისთავად ცხადია, მუდმივი ბრძოლები ისლამის წინააღმდეგ
ქართველ მეფეებს ცკლესიასთან მჭიდრო კავშირისაკენ უბიძგებდა და
აძიულებდა მათ, საცკლესიო საქმეებშიც ჩარეულიყვნენ, რადგან
ცკლესიის კეთილდღეობა ამავე დროს სახელმწიფოს კეთილდღეობასაც
წარმოადგენდა. ამით აიხსნება ის ფაქტიც, რომ საქართველოს მმართველებს
თავი ღვთის მებრძოლად და მისი საქმის აღმსრულებლად მაინდათ.

14 შუად. Altaner, Patrologie (Freiburg 1950), 123, 159, 165, 239.

15 შბროხე, ქრთლის ცხოვრება I (საცტ-პეტერბურგი 1850), 319.

16 გერმ. Christi Namen = ქრთ. ქრისტეს მოსახელე.

17 ბრიცე, დესახ. ნაშრ., 320.

18 Al. Manvelisvili, Histoire de Géorgie /Paris 1951/ 188-190.

19 წმ. აკროს მნიშვნელობის შესახებ ქრთველებისათვის შუად. Bar-Hebraeus,
Chronicon ecclesiasticum 3 /Paris-Löwen 1874/ 354, Ausg. Abbeleos-Lamy; Felix
Holdeck, Zwei Grundsteine zu einer grusinischen Staates und Rechtsgeschichte
/Leipzig 1907/ 14.

ამგვარი დამოკიდებულების მიმანიშნებელია მათი წარწერებიც ფულზე „მესიის მახვილს“ უწოდებენ თავიანთ თავს მეფეები: დემეტრე (1125-1156), გიორგი III (1156-1184), ლაშა გიორგი (1213-1222), დედოფალი რუსუდანი (1222-1245); თამარის (1184-1213) ფულზე იყო წარწერა: „დიდებული დედოფალი, ქვეყნისა და სარწმუნოების მნათობი, თამარ, ასული გიორგისა, მესიის შემწე, ღმერთო, განაბრწყინე გამარჯვებანი მისნი“²⁰.

მოუხედავად იმ მაღალი მდგომარეობისა, რაც ქართველ მეფეებს ჰქონდათ რელიგიურ შეგნებაში, ჩვენ ვერასოდეს ვხედავთ, რომ ისინი გადადიოდნენ საზღვარს, რომლითაც გამიჯნული იყვნენ ღვთის მიერ დაწესებული საეკლესიო იერარქიისაგან. გაცნობიერებული აქვთ ეს სინამდვილე და ამის მიხედვით აწესრიგებენ თავიანთ დამოკიდებულებას ეკლესიასთან. ამ მიმართულებით მკაცრად უნდა გავმიჯნოთ ეკლესიის მოძღვრება და დისციპლინა. დისციპლინის თვალსაზრისით რაღაც გარკვეული ჩარევა სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიის ინტერესებში შესაძლებელია შეგვხვდეს, მაშინ როცა სახელმწიფოს ჩარევა ქრისტიანული დოგმების სფეროში არსად არ დასტურდება. ეს მოსაზრება მართლდება შექცვლით კვლევით.

II

სახელმწიფო ძალაუფლების მფლობელის გვერდით გვხვდება ეკლესიის მეთაური, რომელსაც საქართველოში კათალიკოსი ან კათალიკოს-პატრიარქი ეწოდებოდა²¹. მისი სამართლებრივი მდგომარეობა მეფის მიმართ, როგორც ეს ძველთაგან მოყოლებული ისტორიულად არის დადასტურებული, მეფე ვახტანგ VI-მ (1703-1729) თავის კანონთა კრებულში შემდეგი სიტყვებით გამოხატა: „მეფისა და კათალიკოსის საქმე, უკადრისი თუ რაც რამ ფერი, ორისავე სწორი არის, ამიტომ რომე ერთი ჭორცის კელმწიფე არის და მეორე — სულის. კურთხევა და პატივიც ღვთისაგან და კაცისაგან სწორედ აქვთ. დასტურ მეფეს უფროსს პატივს სცემენ, მაგრამ ჭორციელის შიშით იქმონენ. ამიტომ მათი საქმე ჩვენ სწორად დაგვიწერია“ (§25)^{22*}. ამ

20 J. Karst, Précis de numismatique géorgienne /Paris 1938/ 45-52.

21 ქართული ეკლესიის ორგანიზაციის შესახებ იხ. M. Tarchnišvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens = Kyrrios 5 /1940/1/ 177-93.

22 Holdak, დახაზ. ნაშრ. 121; Brosset, Histoire de la Géorgie 1 /St. Petersburg 1849-50/ CX (ურაგ. ვერსია); Karst, Code géorgien du roi Vakhtang VI /Strasbourg 1934/ 79. მისივე Code géorgien du roi Vakhtang VI, Commentaires, livre premier /Strasbourg 1935/ 241-3.

* ქართული ტექსტი იხ. ქართული სამართლის ძეგლები, 1; ვახტანგ VI-ის

დებულების მიხედვით კათალიკოსი სამართლებლივად იმავე საფეხურზე დგას, რომელზეც მეფე, რაც, უეჭველია, ისტორიულ ვითარებას შეესაბამება²³. საკითხის დასადასტურებლად, საბედნიეროდ, ზოგი საგულისხმო დოკუმენტი მოგვეპოვება. არქიმანდრიტ გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერიდან, რომლის შესახებაც სვენ ზემით უკვე გვქონდა საუბარი, ვგებულობთ შემდეგს: ხანძთის ერთი ბერი, სახელიად არსენი, მისმა მამამ მირიანმა, რომელიც სამცხის (საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთის) დიდებული იყო, ემშაობითა და მძლავრებით, რამდენიმე ეპისკოპოსის მონაწილეობით დაადგინა „მცხეთისა და სრულიად საქართველოს კათალიკოსად“. არსევა, როგორც ჩანს, არაკანონიერი გზით მოხდა. სხვა ეპისკოპოსებმა, რომლებსაც არსენებში მონაწილეობა არ მოუღიათ, უარი თქვეს ახალი კათალიკოსის უფლებების ცნობაზე. უთანხმოების მოსაგვარებლად მამფალმა გუარამ დიდმა (†882) ჯავახეთში, სამცხეში, საეკლესიო კრება მოიწვია, რომელსაც ეპისკოპოსებთან ერთად მრავალი ბერი და მონასტრის მამაც ესწრებოდა, მათ შორის არქიმანდრიტი გრიგოლიც. მამფალს უნდოდა არსენის დასჯა და კრებას სიბოვა, მისი შემოთავაზებული გადაწყვეტილება მიუღო. ამის წინააღმდეგ გამოვიდა გრიგოლი. მან თუმცა სცნო არსენის უკანონობა, დაქინებით განაცხადა, რომ თვით დემეტრე აირჩია არსენი კათალიკოსად „სისრულისა მისისათჳს“. ცხარე იყო პასუხი გუარამისა, რომელმაც თავს ნება მისცა ვრცელ სიტყვაში ზოგი რამ ისეთი ეთქვა, რაც ერისკაცს არ ეკადრება. გრიგოლმა წყნარად მიუგო: „კელაწიფეო, რად განპრისხნები ჭეშმარიტებისათჳს? ესე უწყოდი, რამეთუ პირველთა წმიდათა მათ მამათა შეკრებასა ეპისკოპოსთა და წინამძღუართა წესისათა მონაზონთა თანა იყვნეს პირველნი მორწმუნენი მეფენი, არა თუ მათ თანა შჯულის-მოდღურებასა იკადრებდეს, არამედ შჯულის-გამოძიებასა მათსა იკითხიან და ითხოიან სიტყვა გამოცხადებაჲ, რამეთუ მათ მიერ ისწავლებდეს მცნებათა ღმრთისათა და მოწამედ იყვნეს თქმულთა მათთა; და წმიდათა მოციქულთა და ღირსთა მათ მღდელთ-მოდღუართა განსახ-

სამართლის წიგნთა კრებული, ტექსტები გასოსცა და ლექსიკონი დაურთო პროფ. ი. დოლოძემ, 1963, გვ. 488. შიარტყელი.

23 იმპერატორსა და პატრიარქს შორის იგივე დამოკიდებულება ჩანს ასევე IX ს. ე.წ. ეპანაგოგებში — ბიზანტიურ სამართლის წიგნში (შუად. Z.V. Vernadsky, Die kirchlich-po litische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluß auf das russische Leben im XVII Jahrhundert = Byzantinische Neugriechische Jahrbücher 6 /Athen 1928/, 199—42. გამსაკუთრებით 124, და იმპერატორ იოანე ციმისხი (969—976) სიტყვაში Leonis diaconi historia e PG 117, 806. ბიზანტიის იმპერატორი რომ არღვლითის წინაშარეულად არ მაწნდათ — გარდა რამდენიმე უცნაური ბიზანტიელისა — სვენ ვგებულობთ წმ. მაქსიმე აღმსარებლის დამოკიდებულებიდან (PG 90, 117) და თეოდორე განმანათლებლის პოზიციიდან (PG 99, 284), რომლებიც არ ატლდენენ იმპერატორს უფლებას ჩარეულიყო რწმენის საკითხებში.



ღვრებულსა კანონსა შინა არავე ბრძანებულ არს ერისკაცისა ვითარმცა ეპისკოპოსთა და წესისა წინამძღუართა მამათა განსაზღვრებისა მოძღურობასა იკადრებდა, არამედ შჯულისა და მღვდელთ-მოდღუართა შეურაცხებად არს²⁴. ვინ ვერ შეეხიზნავს, რომ ამ სიტყვებში ნათლად არის ჩამოყალიბებული მოძღვრება ეკლესიაში საერო პირის ადგილის შესახებ: საერო პირს არა აქვს უფლება, ჩაერიოს რწმენის საკითხებში ან საკუთარი ძალით ეკლესიის კანონები გამოსცეს. საერო პირი ეკლესიაში უნდა დუმიდეს, „და უკუეთუ დუმილი ვერ ძალ-გდვას, არა თავით თვისით ქადაგებდეს, არამედ აუწყოს თვისსა ეპისკოპოსსა, და თუ ჯერ-იყოს, მან ასწაოს თვისსა სამწყისოთა“²⁵. ამ კამათის შედეგის იყო, რომ არსენი დაამტკიცეს თავის ადგილზე. მისი ცხოვრების წლებად ივარაუდება 820—877.

არსენის გამარჯვება საეკლესიო კრებაზე გრიგოლის პირადი გამარჯვებაც გახლდათ, რადგან უდავო იყო მისი და მისი ბერების გავლენა დიდსა და მცირეზე. ეს ნათლად ჩანს შემდგომი ამბიდან. აშოტ კურაპალატს თავის კანონიერ მუუღმესთან ერთად აქავდა სხვა ქალიც, რომელთანაც მას შეუწყნარებელი ურთიერთობა აქონდა. როცა გრიგოლის რამდენიმეგზის გაურთხილებამ არ გაჭრა, გრიგოლმა ისარგებლა კურაპალატის არყოფნით, მივიდა სასახლეში და სიძვის დიაცი დედათა მონასტერში წაიყვანა, რომლის წინამძღვარსაც ფებრონია ერქვა. უკან დაბრუნებულმა კურაპალატმა იმდენად ვერ შეიკავა თავი, მივიდა წინამძღვართან და სთხოვა, ქალი ცოლა ხნით მაინც დაებრუნებინა სასახლეში. „მისეუბნად მისეუთა ცოდვისათა კაცთა თანა, რომელნი იქმან უშჯულოებასა“ (ფს. 140, 4) — მკვახედ უპასუხა ფებრონიამ. დარცხვენილი კურაპალატი ეროხანს უსიტყვოდ იდგა, მერე კი ოხვრით აღმოხდა: „ნეტარ მას კაცსა, ვინ არღარა ცოცხალ არსო“, და უკან დაბრუნდა. ასე ხდოიეს, — წერს პავლიოგრაფი, — ჰორციელად ძლიერსა კელმწიფესა სულითა ძლიერთა ცაცთა, შეჭურვილთა მათ ხაღრმითთა შურითა“²⁶. მეორე ბერი, საბა იშხნცელი, ეუბნება ბაგრატ კურაპალატს (†876), რომელმაც ხელმწიფის წინაშე მორჩილება მოსთხოვა მას: „დიდებული მეფეო, შენ ქუეყანისა კელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე — ხეცისა და ქუეყანისა და ქუესკნელთაჲ . შენ ნათესავთა ამით მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე — ყოველთა დაბადებულთაჲ , შენ წარმავალითა ამით კამითა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე — საუკუნო მეფე... და უფროეს შენსა ჯერ არს სენნაჲ სიტყუათა მისთაჲ , რომელმანცა ბრძანა, ვითარმედ: „ვერვის კელ-ეწიფების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ“²⁷.

24 მერსულე, დსახ. ნაშრომი 47; Peeters, Histoires, დსახ. ნაშრომი 269
 25 მერსულე, დსახ. ნაშრომი 48; Peeters, დსახ. ნაშრომი 270.
 26 მერსულე, დსახ. ნაშრომი 56; Peeters, დსახ. ნაშრომი 280.
 27 მერსულე, დსახ. ნაშრომი 30; Peeters, დსახ. ნაშრომი 250.

მალე დადგა დრო, როცა საქართველოს დამოუკიდებელი სამთავროები ერთ დიდ სამეფოდ გაერთიანდნენ. მისი ერთადერთი გამგებელი მეფედ აკურთხეს და ეწოდა „მეფეთა მეფე“, ქვეშევრდომები კი „ღვთის სწორს“ უწოდებდნენ. ეს იყო დრო საერთო-კავკასიური დიდი სახელმწიფოს შექმნისა და მისი თვალსაჩინო და საუკეთესო გამოხატულებაა დიდი ხელმწიფე თამარი, „თამარ მეფედ“ წოდებული²⁸. მის პატივსა და დიდებას უკვე XIII ს-ში უნდა მიეღწია ისლანდიის შორეულ ნაპირებამდე²⁹.

მაგრამ რა შეიცვალა ამასობაში მეფეების გულახასთან დამოკიდებულებაში? ამკამად თვითონ თამარ მეფე განგვიმარტავს ამას. მისი ისტორიკოსი გვამცნობს: „ხოლო მხაუულთათჳს საღმრთოთა მეორე კონსტანტინე იქმნებოდა... იწყო აღლესვად ორ-პირსა მახვლხა, სამხილებლად უღმრთოთა და მოსასურელად თესლთა ბოროტთა“, მოიწვია მსოფლიო კრება, რომელსაც დაესწრნენ ეპისკოპოსები, ცნობილი ღვთისმეტყველები და საგლეხსი მამები კათალიკოს ნიკოლოზ გულაბერისძის მეთაურობით: „მიეგება მათ თამარ დიდითა ხიბდაბლითა, ვითარცა ერთი კაცი შეურაცხი, და არა ვითარცა მეფე, ვითარ ანგელოსთა და არა კაცთა: შეკრიბნა ყოველნი ერთსა სადგურსა, და დასხნა საყდრებითა, ხოლო თვთ დაჯდა შორის მათსა მარჯოდ, და არა მეფობით. და ესრეთ ეუბნებოდა: „მ წმიდანო მამანო, თქქს ღვთისა მიერ განხილებულ ხართ მოძღურად ჩვენდა და მმართველად წმიდათა გლეხითა, და თანა გაცო სიტყვს მიგებად სულთათჳს ჩვენთა. გამოიძიეთ ყოველი კეთილად, დაამტკიცეთ მართალსა, და განკადეთ ყოველი გულარძნილი: იწყეთ პირველად ჩემ ზედა, რამეთუ შარავანდედი ესე მეფობისა არს და არა ღვთის მბრძოლობისა: ნუ თვალახუამთ მთავართა სიდიდისათჳს, ნუცა გლახაკთა უდებ-ყოფთ სიმცირისათჳს: თქვენ სიტყვით, ხოლო მე საქმით, თქვენ სწავლით, ხოლო მე განსწავლით, თქვენ წურით, ხოლო მე განსწურით — ზოგად კელი მივსცეთ დაცვად სჯულთა საღმრთოთა შეუშინებლად, რათა არა ზოგად ვიზღვივნეთ: თქვენ ვითარცა მღუდელნი, ხოლო მე ვითარცა მეფე, თქვენ ვითარცა მწენა, ხოლო მე ვითარცა ებგური“. ესმნეს რა სიტყუანი ესე ყოველსა მას კრებულსა მამათასა, მძაღლობდეს ღმერთსა, მერმე მოიღო კურთხევა მათგან და წარვიცა ძალატად თჳსად“³⁰. თუ რას ფიქრობდა იგი თავის სამეფო

28 ქართველები თამარ მეფეს უწოდებენ, თუცა მათ საკუთარი გამოიქნა აქტი დედოფლის აღსანიშნავად.

29 Carl Grimberg, Svenska Folkets underbore öden 1 (Stockholm 1938) 213. შეჯ. A.Sanders, Kaukasien, geschichtlicher Umriss (München 1942) 171.

30 ბრძნე, ქართლის ცხოვრება, დასახ. ნაწილი 280, მხებე Histoire de la Géorgie, დასახ. ნაწი. 405; Holdack, დასახ. ნაწილი 43; M. Tamarati, L'église géorgienne/Rome 1910/290.

უფლებებზე და თავის ქრისტიან ხალხზე, ვხედავთ მისი სიბრძნეობითან, რომლებიც მან თავის სასიკვდილო სარეკელზე წარმოიტკვა: „ქრისტე ღმერთო ჩემო, მხოლოდ დაუსრულებელი მეუფეო ცაისა და ქუშყანისაო, შენ შეგავედრებ სამეფოსა ამას, რომელი შენ მიერ მერწმუნა, და ერსა ამას, პატიოსნითა სახელითა შენითა მოსყიდულსა, და შკლთა ამათ ჩემთა, რომელნი შენ მომეც, და მერმე ხელსა ჩემსა“³¹.

თამარას ეს სიტყვები, როგორც ამას ისტორიკოსი გვამცნობს, ტოვებს კარგად მოფიქრებული, აკადემიური ფორმით წარმოთქმული საგვლესიო-პოლიტიკური საპროგრამო სიტყვის შთაბეჭდილებას, რომელშიც დედოფალი თავის მეფობას ეკლესიისა და ქრისტიანული რწმენის დამცველისა და ქიშკის მხარველობად მიიხსენებს. ეს სიტყვა შინაარსობრივად ეღერს, როგორც აღიარება არქიმანდრიტ გრიგოლ ხანძთელის მიერ ხორცმკვებელი მოძღვრებისა სახელმწიფო ხელისუფლებისა და ვალდებულებების შესახებ ეკლესიაში; როგორც გრიგოლთან, ისე აქაც განცხადებულია აზრი, რომ ეკლესიის საქმეებში ერთადერთი და უმაღლესი ინსტანცია თვითონ საეკლესიო იერარქიაა, რომელსაც საეკლესიო საკითხების გადაწყვეტა ხელუწოვება.

თამარის სიტყვებიდან ხევა მნიშვნელოვან ცნობებსაც ვიგებთ. რადგან სახელმწიფო მხოლოდ იმას იცავს და ამტკიცებს, რასაც ეკლესია ახწავლის და წესად დებს, აქედან ის გამომდინარეობს, რომ ორივე ხელისუფლება უნდა გაერთიანებულიყო, სახელმწიფო და ეკლესია ერთ ცოცხალ ორგანიზმად უნდა შეზრდოდა ერთმანეთს, რათა შესძლებოდათ, ქრისტიანობის ერთგულად დამცველი ხალხის ცხოვრებაში ყოველგვარ საშიშროებას წარმატებით დახვედროდნენ. საქართველოს ქრისტიან ხელმწიფეს ხევა არა უნდა რა გარდა იმისა, იყოს „მესიის მახვილი“ და კერძოდ ეკლესიასთან ერთად იღვასოს ისე, რომ არ ჩაერთოს რწმენის სვეროში. აქ მოელი სიკვდილი ჩანს ე.წ. ორი ძალაუფლების მოძღვრება: ეს არის მეტად კარგი ფორმულირება, რომლის მსგავსსაც ამაოდ დავუწყებთ ძებნას.

ისმის კითხვა, რა წყაროებიდან აიღეს ქართული ეკლესიისა და სახელმწიფოს წარმომადგენლებმა ასე ცალსახად ნათელი მოძღვრება ძალაუფლების გამიჯვნისა და სასულიერო და საერო ავტორიტეტს შორის განსხვავების შესახებ? შეიძლებოდა თუ არა, გვეფიქრა მსგავსი მიმდინარეობის გავლენაზე, რომელიც ბიზანტიაში აღმოცენდა? შეიძლება ქართული სამღვდელთა სათავის უცხო არ იყო ჩვენს პრობლემასთან დაკავშირებული შეხედულება მაქსიმე აღმსარებლისა, რომელიც, როგორც ცნობილია, დასავლეთ საქართველოში გარდაიცვალა (662 წ.), თუმცა მისი ნაწარმოებები მხოლოდ მოგვიანებით ითარგმნა ქართულად ექვთიმე ათონელის მიერ. ჩვენ არ ვიცით, არქიმანდრიტი

31 ბროსე, ქართლის ცხოვრება, იქვე, გვ. 335.

გრიგოლ ხანძთელი, რომელიც სწორედ ხაჭმებრძოლობის დროს 825-826 წლებში კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა, გაეცნო თუ არა სტუდიელებს და მათ შეხედულებებს ეკლესიისადმი ხელმწიფის დამოკიდებულების შესახებ, თუმცა თამარის სიკვება და გრიგოლის დასკვნები გვიჩვენებენ, რომ ისინი უმეტესად ეკლესიის ზოგად კრადიციას და დიდი მსოფლიო საეკლესიო კრებების აქტებს ეყრდნობიან. ხომ ცნობილია, რომ საეკლესიო საერთო კრებებს მუვე იწვევდა და, როგორც წესი, პირადად თვითონ ან მისი წარმომადგენელი ბრუნავდა ამ კრებებზე წესრიგისათვის. მუვე განსაზღვრავდა კრების მიმდინარეობას. ოღონდ გადაწყვეტილების მიღებაში არ ერეოდა. ასე მოიქცა, მაგალითად, კონსტანტინე დიდი ნიკეის საეკლესიო კრებაზე. ცხადზე ცხადია, კონსტანტინეს³² ქცევა, რომელიც საქართველოში ყოველთვის ბრწინვალე და მისაბამ მაგალითად იყო მიჩნეული, და სხვა დიდი მუყეების მოქმედებაც, მაგალითად, თეოდოსიუსის ქცევა ეფესოს კრებაზე, გავლენას მოახდენდა ქართველ მუყეებზე.

თავისთავად ცხადია, ასეთ მჭიდრო კავშირს ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის შეიძლება გარკვეული დაძაბულობაც მოჰყოლოდა. ამიტომ გვინდა გამოვიკვლიოთ, როგორ იმოქმედა ამ კავშირმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე სინამდვილეში.

III

ქრისტიანობამ, რომელიც საქართველოში თეოცივალურად IV ს. პირველ ნახევარში აღიარეს, ისეთი წარმატება მოიპოვა და ქართველი ხალხი ისე ღრმად მოიკვია, რომ ბიზანტიელ ისტორიკოსს პროკოფის (VI ს.) შეეძლო დაეწერა: „წვენთვის ნაცნობ ხალხებს შორის იბერიელები ყველაზე უკეთ იცავენ გლორიას (ქრისტიანობის) წესებს“³³. ეს რწმენა მარად კოცხლად დარჩა ქართველთა გულებში და შემდგომ ხანებში უფრო მკაცრე და ურყევე გახდა. X ს-დან XII ს-მდე საქართველოს პოლიტიკურ-კულტურული აყვავების ხანა³⁴ ამავე

32 თეითონ A. Ziegler-ი, დისხ. ნაშრომი, 14, ადასტურებს, რომ კონსტანტინეს „პირადადთა მტარა თავი ეკლესიის საქონებთან დაკავშირებით“.

33 De Bello Persico 1.12; Aug. Haury 56.

34 ამ აყვავების ხანისთან დაკავშირებით აღნიშნავს ნ. შარი ნაშრომში Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI-XII века — Записки вост. отд. имп. русск. археолог. общества 19 (1909) 113: „XI ს-ში ქართველები დაატერუსებულნი იყვნენ ფილოსოფიის ხეებში ისევე პრობლემათ, რაც აიტერუსებდით იმდროინდელი ქრისტიანული საქარის წატყან მთაროშეყებს აღმოსავლეთისა და დაბავლეთისა, თუცა სხეებისაგან, მაგალითად, დასავლეთის მთაროშეყებისაგან განხტავებთ, ქართველები თავიანთ შეხედულებებს ამ დროს ახალი ფილოსოფიურ: მანდინარეობების შესახებ გაცილებთ: აღრე გამოიქყამდნენ, უდარე სხეები, და მათი დროისათვის ხანაჟმოდ შეარაღებულნი ტექტის კრიტიკით მუწობდნენ უშუალად იეროშელ ორიგინალურ ნაწარმოებებზე“.



დროს საეკლესიო ძალაუფლების გაფართოების დროც იყო. თავის სფეროში ეკლესია არა მარტო დამოუკიდებელია, არამედ თავისუფლად საზოგადოებრივი გადასახადებისაგანაც³⁵, Privilegium Fori-თაც სარგებლობს, რომლის მიხედვითაც სასულიერო პირებთან ერთად ეკლესიის ყველა დაქირავებული ყმა³⁶ თავისუფალი იყო საერო მართლმსაჯულებისაგან და მათთან დაკავშირებული ყოველგვარი სადავო საქმე საეკლესიო სასამართლოს გადაეცემოდა³⁷. ეკლესიის გავლენა სახელმწიფოზე კიდევ უფრო შორს მიდის: „დაკრულილობას“ ავტომატურად „შერისხულობაც“ უნდა ზედ დართოდა სახელმწიფოს მთავრობის მხრივ. შერისხულს ჯერ უბრალო ქონება ჩამოერთმეოდა, ხოლო შემდეგ „ლაშქართა შიგან“ სამსახურისა და ყოფნის უფლება მოესპობოდა³⁸. ამ ეპოქის ეკლესია ისეთ სულიერ პოტენციას ავლენს, იგი მოიცავს ერის მთელ ცხოვრებას და აწესრიგებს მას ქრისტიანული კანონების მიხედვით. მოიცავს არა მარტო რელიგიური კულტურის ყველა გამოვლინებას: ლიტურატურას, ხელოვნებას, მეცნიერებას; მისი გავლენის ქვეშაა ასევე ამ დროის მაღალგანვითარებული საერო ლიტურატურაც. ამ სფეროს ხანიმუშო ნაწარმოებები³⁹, როგორცაა შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, „თამარიანი“, „აბდულ-მესია“, „ამირან-დარეჯანიანი“, შინაარსობრივად გამსჭვალული არიან ქრისტიანული სულით და ქრისტიანული მორალით და იწყებიან ღვთისადმი მიმართვით ან წმინდა სამების დიდებით. ასე, რომ საქართველოს კათოლიკური შუა საუკუნეები⁴⁰ მისი ცხოვრების გამოვლენის ყველა სფეროში ქრისტიანული პრინციპების გავლენით იყო აღბეჭდილი.

თუ რა დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა დროთა განმავლობაში ეკლესიამ ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფოში, იქიდანაც ჩანს, რომ „ვაზირთა ყოველთა უპირველესის“ მოვალეობას, XII საუკუნის დასაწყისიდან მაინც, ჭკონდიდის⁴¹ მთავარეპისკოპოსი ასრულებდა. მას

35. ი.ჯავახიშვილი, ქართული სასწავლებლის ისტორია, I (ქუთაისი 1919), 80.

36. ქართული ევოდალიზმი შესაძრევ მსგავსებას ახლავებს შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპის ევოდალიზმის სტრუქტურასთან; შეად. A. Sanders, *Kaukasien datsch. ნაწილი*, 107.

37. ი.ჯავახიშვილი, დასახ. ნაწილი, 104.

38. იქვე, 61; ენიკოლაძე, ქართული ეკლესიის ისტორია (ქუთაისი, 1918) 124. სახელმწიფოს არ პოინდა უფლება ეკლესიის წინააღმდეგ პროტესტი განეცხადებინა ან ანგარიში მოეთხოვა.

39. ამ შემთხვევაში საქმე არ ეხება თარგმანებს. ასე გვევლინება მხატვრულად მაღალი ღირსების, ფარს-უღ-ღან ჯორჯანის (1048) სპარსულადან შესოსული რომანი ეპოსთან დასავლეთის რომანის ტრანსკანისა და ისლადან მსგავს ნაწარმოებად.

40. 1054 წ. საეკლესიო გამციქალება დასტურდება საქართველოში მსოიოდ მიწოდების შემთხვევის დროს, 1230 წლის ახლი ხანებში. შეად. Tamarati, *L'eglise georgienne*, 415-430.

41. ჭკონ-დიდი (დიდი მუხა; ხის კულტი ძალიან იყო გავრცელებული ძველ წარმართულ საქართველოში) დასავლეთ საქართველოში მდებარეობს ქუთაისთან.

დაახლოებით იგივე უფლებები ჰქონდა, რაც კანკლერს (გერმანიაში) იდგა მეუის ყველა მოხელის სათავეში, თვალ-ყურს ადევნებდა სამეფო სახლს, მის შემოსავალს, იყო მართლმსაჯული და კელისამპყრობელი უღონოთა და ქარიზთა და თბილთა და ჰქონდა პატივი წოდებულიყო „მაჰდ მეჰისა“⁴². სახელმწიფოს გავლენა ეკლესიის ცხოვრებაზე თავის მხრივ დროთა განმავლობაში სხვადასხვაგვარად ვლინდებოდა. პირველ რიგში აქ მხედველობაში უნდა მივიღოთ მაღალი წოდების საეკლესიო პირთა დანიშვნის საკითხი. ფაქტობრივად მეფეა ის პირი, რომელიც წვეწებს, თუ ვინ დანიშნოს ეპისკოპოსად ან პატრიარქად. ოღონდ ეპისკოპოსის დანიშვნა, უფრო მეტად კი მისი მოხსნა მაღალი სასულიერო წოდების პირთა თანხმობას მოითხოვდა. ასე დანიშნა ბაგრატ კურაპალატმა ზემოთ დასახელებული ბერი საბა იშხანის პირველ ეპისკოპოსად, მაგრამ საეკლესიო ავტორიტეტების თანხმობით⁴³. იგივე ითქმის სტეფანეზე, ტბეთის პირველ ეპისკოპოსზე, რომელიც აშოტ კუხმა (†918) დანიშნა⁴⁴. ეპარქიის სამღვდელოების ერისთავის ან მეუის და საერო პირების მონაწილეობა ეპისკოპოსის არჩევნებში საქართველოში ისეთი საყოველთაო მოვლენაა, რომ აქ ზედმეტად მიგვანია მასზე შეხერხება. ის, რომ კათალიკოს-პატრიარქის არჩევნებში სამღვდელი პირებთან ერთად საერო დიდებულებიც მონაწილეობდნენ, ზემოთ უკვე დავინახეთ, როცა არსენ კათალიკოსზე ვლაპარაკობდით. მეუის ხელში იყო განსაკუთრებით საეკლესიო საერთო კრების მოწვევა, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, მაგრამ ესეც იერარქიის თანხმობით.

ქართველმა მეფეებმა ბევრი საეკლესიო კრება გამართეს, ნაწილობრივ სახელმწიფო საშინაო საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად, ნაწილობრივ მონოფიზიტი სომხების კვლავ მოსამხრობად საეკლესიო ერთობის მიზნით.

მეფე ბაგრატ IV-მ (1027-1072) 1046 წელს საეკლესიო კრება მოიწვია არგანუჯში (კლარჯეთში, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში). მისი ამოცანა იყო რელიგიურ საკითხებზე საუბარი სომეხ და ქართველ სამღვდელოებას შორის სომხების კვლავ შემოერთების მიზნით. საუბარმა უშედეგოდ ჩაიარა⁴⁵.

თავისი სამეფოს საეკლესიო ცხოვრებაში ისე ღრმად არც ერთი ქართველი მეფე არ ჩართულა, როგორც ენერგიული წმინდა მეფე

42 ჯავახიშვილი, ისტორია, დასახ. ნაშრომი 128-130.

43 მერნუღე, დასახ. ნაშრომი 30: 65-8; Peeters, დასახ. ნაშრომი, 250-288.

44 ტაყაილიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია 1 (თბილისი 1941) 153.

მე-9 საუკუნეზედ ჰეროდოს შესახებ შეად. M. Tarnišvili, Die Entstehung, დასახ. ნაშრომი 181.

45 ტაყაილიძე, ისტორია, დასახ. ნაშრომი, 455; ნიკოლაძე, ისტორია, დასახ. ნაშრომი 80 4.



დავით II აღმაშენებელი (1089—1125), დიდი კავკასიური სახელმწიფოს შემქმნელი. როგორც ყველა თავისი საქმიანობა, მან უხეცვლად სიფრთხილით დაიწყო სახელმწიფოს მწიგნობართუხუცესის თანამდებობა ჰკონდიდის ეპისკოპოსის თანამდებობასთან გააერთიანა. ამ მოხერხებულმა სვლით ორ რამეს მიაღწია: ერთი მხრივ უფრო მჭიდროდ დაუკავშირა სახელმწიფოს დასავლეთ საქართველო, მეორე მხრივ კი ეკლესიის ერთ-ერთი მაღალი სასულიერო პირისათვის უმაღლესი საერო პატივის მინიჭებით მიაღწია უფრო მჭიდროდ, გარეგნულად მაინც, საპატიო კავშირს ეკლესიასა და საერო ძალაუფლებას შორის. მეუფემ ახალი მწიგნობართუხუცესი არა მარტო უმნიშვნელოვანესი სახელმწიფო საქმეების ხელმძღვანელი გახადა, არამედ ყოველგვარი საეკლესიო საქმისაც, რა ზომითაც ეს სახელმწიფოს უკავშირდებოდა. ყველაფერი, რაც იერარქიას, ეკლესიებს და მონასტრებს შეეხებოდა, მწიგნობართუხუცესს დაექვემდებარა და მეფე ამ დავესებულებებს მხოლოდ მისი საშუალებით უკავშირდებოდა.

სახელმწიფოს მწიგნობართუხუცესის საეკლესიო უფლებამოსილება წმინდად გარეგნული ხასიათისა იყო; საეკლესიო-იერარქიული და დოგმატური საკითხების გადაჭრა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი⁴⁶, „მხოლოდ თვით საქართველოს მამამთავარს ქართლისა კათალიკოსს და ადგილობრივს საეკლესიო კრებას შეეძლო“. მწიგნობართუხუცესს კითხებოდა ეკლესიის შეუვალლობისა და სხვადასხვაგვარი უპირატელობის მინიჭებისა თუ წართქვეცის საკითხი, საეკლესიო და სამონასტრო საურაენი, პრივილეგიები, რითაც ეკლესია სარგებლობდა ბაგრატიონთა მმართველობის დროს. განსაკუთრებულ შემთხვევაში მწიგნობართუხუცესს უფლება ჰქონდა დაედგინა დვითის-მხაზურების წესი და რაგი მევისა და ჯარისათვის⁴⁷.

მონასტრები და უმაღლესი საეკლესიო სკოლები ეპარქიის ეპისკოპოსს ან კათალიკოსს ექვემდებარებოდა, მაგრამ ეს საზოგადოდ აღიარებული წესები მეფე დავითმა ისეთი შეასუსტა, რომ კათალიკოსის თანხმობით თვითონ დაიქვემდებარა თავის მიერ აღდგენილი შიო-მღვიმის ლავრა ქართლში და გელათის აკადემია. თვითონ უწევდა ზედამხედველობას ამ დაწესებულებებს ისე, რომ ისინი სრულიად მოცილებულნი იყვნენ კათალიკოსის იურისდიქციას⁴⁸. ბერების მიერ არჩეული მღვდელმთავრის დამტკიცება შიო-მღვიმის ლავრაში

46 ისტორია, დასახ. ნაშრ. 134.

47 ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ. 135.

48 იქვე, 135. გ. ჩუბინაშვილი, (გერმ.) თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე 5 (1925) 230/2; კ. აკეკელიძე, ისტორია, 524, ხელმწიფოს კარი: გარეგნება (თბილისი, 1920), 3, განაცხადი ეთავაშვილის მიერ Monumenta Georgica 4 (Leges).

საეკლესიო მკვლევართა⁴⁹. დავითის ისტორიკოსი ამას გარდა ხაზს უსვამს, რომ დავითის მეფობის დროს „მონასტერნი და სხვა საეპისკოპოსონი და ყოველნი ეკლესიანი წესსა და რიგსა ლოცვისაჲსა და ყოველსა განგებისა საეკლესიოსაჲსა დარბაზის კართ მიიღებდნაინო“⁵⁰. სარკინო ქალაქიდან მოდიოდა ყველა წესი და დადგენილება, რომელიც აწესრიგებდა ქვეყანაში ღვთისმსახურებას. დავით მეფეს თითქოს უნდა დაეარსებინა ერთგვარი რიტუალების კონგრეგაცია, რომელიც საარქიეპისკოპოსო მწიგნობართუხუცესს ექვემდებარებოდა.

მრავალი ხენისაგან განსაწმენდად, რომლებითაც ამდროინდელი ეკლესია იყო დაავადებული, დავითმა 1103 წელს რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება მოიწვია. კრებას ხელმძღვანელობდა კათალიკოსი იოანე, მაგრამ რა მონაწილეობა მიიღო მეფემ ამ მოლაპარაკებაში, არ ვიცით. თუმცა XVIII ს-ის ისტორიკოსი და გეოგრაფი ვახუშტი, რომელიც მეწილად კარგად არის ინფორმირებული, აღნიშნავს, რომ დავითი კრებაზე წარმოდგა არა როგორც მეფე, არამედ როგორც ყმა⁵¹. შემორჩენილი დოკუმენტები⁵² კი დანართის სახით გვთავაზობენ არსენ ბერის მეფისადმი მიძღვნილ შეხმამს.

როცა დავითმა 1123 წელს ხომხეთის დედაქალაქი ანხი თურქებისაგან გაათავისუფლა, ქართველ და ხომეს სასულიერო პირთა მოთხოვნით ბრძანა, ამ ქალაქში საეკლესიო კრება მოეწვიათ, რომლის მზანაც იყო ხომხების დაბრუნება კათოლიკური ეკლესიის კალითს ქვეშ საეკლესიო მოღვაწეების წარუმატებელი საბაჟქრო სიწყევბის შემდეგ მან თვითონ წარმოიქვა თეოლოგიური სიტყვა, რომელსაც მონოფიზიტები უნდა გაეწმენდინა. მხოლოდ რამდენიმე ხომეხი შეუერთდა ეკლესიას⁵³.

დავით მეორის შვილიშვილმა გაიორგი მესამემ (1156-1184) გაათავისუფლა ეკლესია მრავალი გადასახადისაგან, რომლებიც ტვირთად აწვა მის ქონებას⁵⁴.

გაიორგი III-ის დიდებულ ქალიშვილზე, თამარ მეფეზე, ნაწილობრივ

49 თ. კორინთაძე, შოთა მეფის მონასტრის ისტორიული საბუთები (თბილისი 1896) 18; ს. კაკაბაძე, ანდროს დავით აღმაშენებლისა, შოთა მეფის სათავის დაწერილი (თბილისი 1913); ი. ჯავახიშვილი, ისტორია, დსახს, ნაწ. 101-136.

50 ჯავახიშვილი, ისტორია, დსახს, ნაწ. 136.

51 სიკელაძე, ისტორია, დსახს, ნაწ. 90.

52 განსჯებული, თ. კორინთაძის მიერ; ქონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისათვის (თბილისი 1897) 54-68. შეჯ. M. Tamarati, L'église géorgienne, 274-79.

53 სიკელაძე, ისტორია ... 99-101; Brossel, Histoire... 376; Tamarati, L'église 286.

54 სიკელაძე, ისტორია ... 105.



„უკვე ზემოთ იყო დაპარაკი, თუ რას წარმოადგენს თამარი კვლე-
დროის ქართველებისათვის, შეიძლება წავიკითხოთ პოლდაკოვს
რომელიც თავის თავს ეკითხება: „რა იყო იგი? როგორი იყო
მისი სამეფო? რის გამოა, რომ ის კვლავ ცოცხლობს, როგორც
მისი შექმნის დღეს? მართლა მხოლოდ ადამიანი იყო იგი,
დედოფალი?“

მიუხედავად ამ განდიდებული მღვდომარეობისა, უნდა დავეთა-
ნხმოთ პოლდაკს⁵⁶, რომ თამარის საეკლესიო პოლიტიკა „სავსებით
შეესაბამებოდა მის პოლიტიკურ საპროგრამო სიტყვას“. თამარმა
ორი საეკლესიო კრება მოიწვია: ერთი უკვე ზემოთ დასახელებუ-
ლი, მეორე კი სომხების მოსაქცევად⁵⁷. ორივეზე მორიდებით
ეჭირა თავი და მოლაპარაკება მთლიანად სამღვდელიობას მიანდო.
კიდევ უფრო დიდი იყო როგორც მაგალითი, მისი უაღრესი
ღვთისმოსახობით აღბეჭდილი ცხოვრების წესი, ზოგჯერ თამარი
ფეხშიშველაც კი მიდიოდა ეკლესიაში, რათა საბრძოლველად
წასული თავისი ჯარი ღვთისათვის შეევედრებინა. აღსანიშნავია
ამ მხრივ მზადება რუქნადინის წინააღმდეგ თავდაცვითი ომისა-
თვის, რომლის ურდოები ქვეყანას და რელიგიას ერთნაირად
ემუქრებოდნენ. თამარმა შემოშვები საბრძოლო ადგილის მახლობელ
მთამდე გააცვია. აქ დაემხო მუხლებზე და „ტიროდა წინაშე
ღვთისა“. როცა წამოდგა, დაინახეს, რომ ცრემლის ნაკადს მის
ფეხქვეშ მიწა დაეღობო. ამის მერე თამარმა ამირსპასხალარს
უბრძანა მოახლოებულიყო, რათა წმინდა ჯვარს მოხვეოდა. ჯვარი
თამარს და მის ეზოსმოდვარს „ბახილი ჯვარისმკვიროველს“
ეჭირათ. მას შემდეგ, რაც მხედართმთავარი ჯვარს და თამარის
მარჯვენა ხელს ემთხვია, „მიიქცა პატიოსანი იგი ჯუარი კელითა
თვისთა და ამკედრებულთა ზედა ყოველსა მჭარსა ნიში ჯუარისა
გამოსახა სამ-გზის და ულოცა: და ეგრეთ წარემართნეს მინდობილნი
ღვთისანი და თამარის ცრემლთანი“⁵⁸.

ამით თამარმა მღვდლის მსგავსი ქმედება აღასრულა, რაც ზოგ
ვითარებაში საერო პირსაც (მამას, დედას შვილების მიმართ) შეუძლო
განეხორციელებინა. ასეთი დამოკიდებულება მქონდა ეკლესიასა და
სახელმწიფოს შუა საუკუნეების საქართველოში.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე მიღებული შთაბეჭდილებები,
ჩვენი აზრით, უფლებას გვაძლევს, ეს დამოკიდებულება შემდეგ-

55 Zwei Grundsteine. დახახ. ნაშრ. 1-3.

56 იქვე. 42. შენიშვნა 4.

57 ნიკოლაძე, ისტორია ... 110 3ბროხე, ქართლის ცხოვრება 312 7; მახვი
Additions et éclaircissements /St. Petersburg 1851/ 279-88.

58 ბროხე, ქართლის ცხოვრება 321. ცრემლი დიდ როლს თამაშობდა უკვე
დასახელებულ ეპიკურ ნაწარმოებში, შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“, რომელიც
თამარ მეფის განსაზღვრულად დაიწერა.

ნაირად ჩამოვაცალიბოთ: ერთი ჰეგომარეობისა და ერთნაირად მოაზროვნეთა ფართო ერთიანი ქმედება და არა ერთმანეთს დაქვემდებარება.

პრინციპულად იგივე ვითარება ბაქონობდა ბიზანჯიაშიც, თუმცა არც სახელმწიფოს მხრიდან ეკლესიის სფეროში ჩარევა იყო გამორიცხული.



59 იხილეთ იუზუჟ იბ. R. Janin, L'empereur dans l'église byzantine = Nouvelle revue théologique 77 /1955/ 49-60.



ბატონ ჰარარ ბარიტის ძართოქლოლოგიური ნაშრომების შესახებ*

ლუვერის უნივერსიტეტის პროფესორს, ბ-ნ ჟ. გარიტს გამოქვეყნებული აქვს მთელი რიგი საინტერესო ნაშრომები, რომლებიც ყურადღებდა როგორც რაოდენობის მხრივ, ასევე ხარისხობრივადაც.

მათი შიდალი ხარისხი აღიარა და დიდადაც შეაფასა განსვენებულმა ერნესტ პონგმანმა. რეცენზიაში ჟ. გარიტის ნაშრომზე *Narratio de rebus Armeniae* პონგმანი წერდა: „არ ვიცი, რა უფრო მისაწონია, ავტორის ერუდიცია, საიქსელის ხიკხადე, მოწოდებული ინფორმაციის ხიხვე, თუ კეთილხინდისიურად მოგვარებული საგამომცემლო ხაქსე... ხშირად ვიჭებობი ისეთ სრულყოფილ გამოცემას, ეხელახე მკაცრი მითხივნების დაკმაყოფილებას რომ შეძლებს. სწორედ ასეთი გამოცემა ბ-ნი გარიტის წიგნი, რომელიც მხოლოდ ხისმრად ნახავი გვინათა კაც“¹.

ის, რაც ჟ. პონგმანმა *Narratio*-ს შესახებ თქვა, შეიძლება ბ-ნი გარიტის მიერ სამეცნიერო მოღვაწეობაზე გავრცელდეს. მის ყოველ ნაშრომში ვხვდებით სუსტ მეთოდს, სარწმუნო ინფორმაციას, ზედმეწეწით ზრუნვას ისეთ წვრილმანებზეც კი, რომლებსაც ხშირად ყურადღებას არ აქცევენ და დუმილითაც უვლიან ხოლმე გვერდს. სავსებით ვიზიარებთ ბ-ნი პონგმანის მიერ გარიტსა და მის ნაშრომთან დაკავშირებით გამოთქმულ აზრს. მთი უმეტეს, რომ ბ-ნი გარიტის პუბლიკაციათა უდიდესი ნაწილის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი საგანი ქართული დიტერაქურაა. სწორედ იბერიული დიტერაქურისადმი მიძღვნილ მის ნაშრომებს ეხება წვენი მიმოხილვა.

უპირველეს ყოვლისა უნდა მოვიხსენიოთ მისი მონუმენტური ნაშრომი „დოკუმენტები აგათანგელოსის წიგნის შესახებ“ გამოქვეყნებული ვატიკანის კრებულში *Studi i Testi*, vol. 127. ეს

* *Apropos des travaux de philologie géorgienne de m. G. Garitte, Le Muséon*, LXVIII, 3-4, 1955, გვ. 369-384.

¹ E. Honigmann, Un travail fondamental sur l'histoire de l'Eglise d'Arménie de 325 à 700, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 48, 1953, გვ. 151.

სქელტანიაში ნაშრომი მოიცავს „სომხეთის მოქცევის“ გრიგოლ პართელოსეულ ახალ, ბერძნულ რედაქციას, რომელსაც ავტორმა Escorial-ის კრებულში მიაკვლია. ბერძნული ტექსტის ბოლოს ბ-ნი გარიტი გვაძლევს იმავე ტექსტის არაბული რედაქციის ზუსტ თარგმანს; ტექსტი ხინის მოახეა აღმოჩენილი და 1905 წ. გამოიცა ცნობილმა ქართველმა მეცნიერმა ნ. მარმა.

წიგნის მთხრდილი ნაწილი ეხება გამოუქვეყნებელი ტექსტის ახალი ხსა და კომპარირებს, რასაც მოხდევს იმავე საკითხთან დაკავშირებული ბერძნული, არაბული, ქართული, სომხური და სირიული ფრაგმენტები და შენიშვნები.

თუცა დეტალები, რომელთაც წვენ არ შევხვებით, მოწმობს იმ ხიღრმესა და ურუღიცობას, რითაც ბ-ნი გარიტი განიხილავს ახლად აღმოჩენილი დოკუმენტის² მიერ წამოტრიღ პრობლემებს, შემოვივარგლებით მხოლოდ რამდენიმე შკრიხით, რომლებითაც ეს ტექსტი სხვა დამოწმებებისგან განსხვავდება. ჯერ მოგახსენებთ წმ. გრიგოლის წარმომავლობისა და მისი საწმობლოს შესახებ. მხოლოდ გარიტის რედაქცია გვამცნობს, რომ გრიგოლი წარმომობით ბერძენი ყოვიღა. ეს ფაქტი დამოწმებულია გრიგოლის ცოდის, ჯულიეტას ამბავთან დაკავშირებულ ეპიზოდში, რომელსაც წმ. გრიგოლის სხვა მემარტანეობთან არ ვხვდებით. მართლაც, ახალ დოკუმენტში გკითხულობთ, რომ როცა ტრიდაქტეს გრიგოლი დაუპარტმებია, ჯულიეტა კესარიასში გაქცეულა ქირის წმობლებთან და თან თრი შვილიც წაუყვანია (§ 94, გვ. 307-308). ამას გარდა, დიოკლეტიანესივის გაგზავნიღ წერიღში მუვე ტრიდაქტე გრიგოლს „კაბადოკიელად“ მოიხსენიებს (§ 40, გვ. 283), სირიელი ეპისკოპოსი გიორგი კი გრიგოლს „რომაელს“ უწოდებს (გვ. 408, 421). ამ თრი წყაროს დამოხვევა საშუალებას იძლევა ბ-ნი გარიტის კვალზე დავასკვნათ, რომ „ეს შენიშვნა Vღ (ბერძნული ცხოვრების) იხვაცია კი არ არის, არამედ მის მიერ შემონახული ძველი ტრადიციის ეღმენჯია, რომელიც მხოლოდ აქ შემოინახა, სხვა რედაქციებიდან კი ამოღებულია“ (გვ. 309).

ეს აღმოჩენა ეწინააღმდეგება სომხურ ტრადიციას, რომლის თანახმადაც გრიგოლი პართელია. ისტორიული ფაქტების ამ საინტერესო ცვლილების ასახსნელად საკმარისია აღინიშნოს, რომ სომხური გღვესია კანონიკურად იმთავითვე კესარიის დედაქალაქს ექვემდებარებოდა. ამ არასასურველი წარსულის დასავიწყებლად სომხებმა ბერძენი მისიონერი გრიგოლი პართელ დიდებულად, საკუთარი მუვის მკვლელი ანაკის ძედ მონათლეს.

აქ სომხური ტრადიცია ეწინააღმდეგება ქართულს. ამ უკანასკნელის თანახმად, საქართველოს განმანათლებელი წმ. ნინო კაბადოკიელი იყო,

2 ამ ნაშრომის დეტალური ანალიზი გამოქვეყნა თუშინოვმა ამერიკულ ჟურნალში Traditio, 5, 1947, გვ. 373-383.

მამამისი ზაბულონი რომის იმპერიაში მსახურობდა, დედის იერუსალიმის პატრიარქი ყოფილა. ყოველივე ეს ეწინააღმდეგება იმას, რომ წმინდანის წარმოშობის ადგილად კაბადოკია იქნას მიჩნეული. როცა რუფინუსი (თუ გელასი) ქრისტიანი მონა ქალის მიერ ქართლის მოქცევაზე მოგვითხრობს, არაფერს გვაძეცნობს მის ოჯახსა თუ საშობლოზე. „იბერიის“ გარდა არაფერს მოიხსენიებს, რაც მოქცევის გარემოებათა დაზუსტებაში მოგვეხმარებოდა: არც მევისა თუ დედოფლის სახელებს, არც ქვეყნის დედაქალაქს. რუფინუსისთვისაც და მკითხველისთვისაც ეს დუმილი იმას ნიშნავს, რომ იბერია დიდად არ იყო ცნობილი და მისი მეტნაკლებად დეტალური აღწერა არაფერს შესძენდა მკითხველს. ასევე უნდა იყოს მონა ქალთან დაკავშირებითაც. მართლაც, წმ. ნინო იმპერიის რომელიმე ცნობილ ქალაქში რომ დაბადებულიყო, რუფინუსი ამას უთუოდ ამცნობდა თავის მკითხველს, როგორც ეს ეთიოპიის მოქცევისთან დაკავშირებით მოიმოქმედა; ამ შემთხვევაშიც რუფინუსი არავითარ დეტალს არ იძლევა თვით ქვეყანასთან დაკავშირებით, მაგრამ სახელებით მოიხსენიებს ეთიოპიელ მოკაქეულებს, რომლებიც წარმოშობით ცირიდან იყვნენ, ალექსანდრიის არქიეპისკოპოსს წმ. ათანასეს და განსაკუთრებით უსვამს ხაზს მათ რომაულ ხასიათს³.

ამას გარდა, გარიტის პუბლიკაციამ შეასწორა არაერთი ფრაგმენტი, რომლებიც ნ. მარის არაბულ გამოცემაში ბუნდოვანი რჩებოდა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოვიხსენიოთ ვინმე სებასტიიდან. არაბული რედაქციის თანახმად, გრიგოლი მას ეპისკოპოსად გზავნის იბერიაში (Ibir-b-zhua). მარისეული ინტერპრეტაციით ეს სიტყვა გრაფიკული დეფორმაციაა სიტყვისა *Ἐπιβαρχος*, რაც „იბერთა ძეს“ ან „იბერს“ უნდა ნიშნავდეს (გვ. 170, 211-212). ეს პერსონაჟი ასეთი ყალბი სახელით შევიდა ქართულ ისტორიოგრაფიაში⁴. გარიტის მიერ აღმოჩენილ ტექსტს აქ მნიშვნელოვანი შესწორება შეაქვს.

ორი წლის შემდეგ ბ-ნმა გარიტმა გამოაქვეყნა მოკლე გამოკვლევა „აგათანგელოსის ქართული ფრაგმენტის შესახებ“⁵. გამოქვეყნებული ტექსტი გრიგოლ განმანათლებლის „აგათანგელოსის“ რევიზიონული ვარიანტის ფრაგმენტი.

გამოცემაში შეტანილია კემბრიჯის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში შემონახული ქართული ტექსტი (Add. 1890, 3, გვ. 3). მოცემულია

3 Rufin, Hist. Eccl. X, 9-10, Eusebius' Werke, 2 (Leipzig, 1908), გვ. 972-973.

4 ივ. ჯავახიშვილი, ქრთველი ერის ისტორია, I. თბილისი, 1928, გვ. 187, 210.

5 Le Muséon, 61 (1948), გვ. 89-102. ეს ფრაგმენტი არაბული ხაზით გასაქვეყნა ბლეიკს – Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library, The Harvard Theological Review, 25, 1932, გვ. 207-224.

მასი ლათინური თარგმანიც⁶. ავტორი პარალელურად იძლევა შესაბამის სომხურ და ბერძნულ ფრაგმენტებს. თავის მოკლე და ზუსტ კომენტარებში გარიტი ასაბუთებს, რომ ქართული ტექსტი სომხურთანაა დანაა თარგმნილი. იგი სომხურ „აგათანგელოსს“ მისდევს და არა ბერძნულ ტექსტს. უფრო მეტიც, ქართულისა და სომხურის შედარება გვიჩვენებს, რომ „ქართული თარგმანი მეტად ზუსტია“. „აგათანგელოსის“ კრიტიკულმა გამოცემამ ბერი დაკარგა კემბრიჯის ფრაგმენტში დაცული ქართული რედაქციის აღმოჩენით (გვ. 101-102). ხელნაწერი XI ს-ით თარიღდება და როგორც ჩანს, იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის (1038) დამაარსებლის, გიორგი პროხოროს ხელით უნდა იყოს გადაწერილი (გვ. 89-90).

ჟ. გარიტი⁷ მოგვაწოდა საჭირო ცნობები სვიმონ მეტაფრასტის მიერ გადაკეთებული ბერძნული „აგათანგელოსის“ ქართული რედაქციის შესახებ. ეს მეტაფრასული თარგმანი კემბრიჯის ფრაგმენტზე გვიანდელია. ახლა საჭიროა აღინიშნოს დაახლოებით როდის შეიქმნა იგი. ამისათვის, სხვა კრიტერიუმების უქონლობის გამო, თავად თარგმანს უნდა გავეცნოთ. ტექსტის ენა ძველია. მასში ვხვდებით სიტყვებს, რომელთა არქაულობა უდავოა. მოვიყვანთ მხოლოდ ორ მაგალითს: „ძუძუელი“ (გვ. 93, სტრ. 13) არც ერთ ქართულ ლექსიკონში არ გვხვდება. აქამდე მხოლოდ ერთხელ შევხვდით მას წმ. თევდორეს ქართული მონასტრის წარწერაში, რომელიც ახლახან აღმოაჩინეს პალესტინაში, ბეთლემის მახლობლად, ელ-კუტში. წარწერა VI ს-ით თარიღდება⁸.

„აგათანგელოსის“ ფრაგმენტში, სხვათა შორის, ასეთი ფრაზა იკითხება: „ვიდრე იგი იყო სოფელსა მას იონთასა“ (გვ. 92, სტრ. 10); აშკარაა, რომ აქ „სოფელი“ გვიანდელი „ქვეყნის“ ექვივალენტია. ივ. ჯავახიშვილმა დაგვანახა, რომ „სოფელი“ „ქვეყნის“ მნიშვნელობით მხოლოდ VIII ს-მდე გამოიყენებოდა⁹. შემდეგ იგი „ქვეყანამ“ შეცვალა. აქედან გამომდინარეობს ის ფაქტი, რომ ქართული თარგმანი იყენებს გამოთქმას, რომლის მნიშვნელობაც ქართული ლიტერატურის საწყის პერიოდში იღებს სათავეს და რომელიც განსახილველი ტექსტის წერის დროს, ე. ი. IX ს-მდე გამოიყენებოდა.

იმავე ტერმინოლოგიას ვხვდებით დიოკლეტიანეს წერილში სომ-

6 იხ. მისევე ნაშრომი Documents, გვ. 14-16.

7 Documents, გვ. 10-14.

8 M. Tarchnišvili, Un monastère géorgien récemment découvert à Bethléem. Bedi Karthlisa, n. 16, 1954, Paris, გვ. 13. P. V. Corbo, Gli scavi di Kh. Siyar El Ghanam (Campo dei pastori) e i monasteri dei dintorni, Jérusalem, 1955, გვ. 137, წარწერა B.

9 ქართველი ერის ისტორია, I, თბილისი, 1928, გვ. 333-334.



ხეთის მეფე ტირიდატესადმი. წერილი რიფსიმიანელებს ეხება და შეტანილია „ქართლის ცხოვრებაში“¹⁰. მართლაც, რიფსიმესთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: „არავინ იბოვა მსგავსი მისი იონთა სოფელსა შინა“¹¹. ჩვენი აზრით, გამოთქმათა ამ იდენტურობიდან გამომდინარეობს ის, რომ ლეონტი მროველს წყაროდ სომხური „აგათანგელოსი“ გამოუყენებია. ეს ტექსტის შექმნის ეპოქითაც (IX საუკუნემდე) განისაზღვრება. თვით კ. კეკელიძეც იძულებულია ივარაუდოს, რომ „ლეონტი მროველს ხელთ ჰქონია („აგათანგელოსის“) ჩვენთვის უცნობი“¹² ბერძნული რედაქცია¹³. ამ მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ განსახილველი ფრაგმენტის ქართული რედაქცია IX ს-ზე ადრეულია.

„აგათანგელოსზე“ მუშაობის შემდეგ ბ-ნმა გარიტმა გამოაქვეყნა *La Narratio de rebus Armeniae. Edition critique et commentaire* (CSCO 132/ Subsidia 4, Louvain, 1952), რაც სენსაციურ მოვლენად იქცა. თავის რეცენზიაში ე. ჰონიგმანი აღტაცებით ლაპარაკობს ამ წიგნზე და მას „ფუნდამენტურ ნაშრომს“ უწოდებს¹⁴. ბ-ნმა პროფ. ს. თუმანოვმა მას უძღვნა ვრცელი სტატია, რომელშიც ბ-ნი გარიტის უბადლო პუბლიკაციის მნიშვნელობა აღნიშნა¹⁵. შევხებით ამ ნაშრომის მხოლოდ რამდენიმე ნაწილს საქართველოს ეკლესიის შესახებ.

თავისი აღმოჩენილი ახალი *Narratio*-სა და მრავალი სხვა ბერძნული და სომხური ტექსტის გარდა ბ-ნმა გარიტმა ამ ნაშრომში თითქმის სრულად გამოაქვეყნა საქართველოს კათალიკოსის არსენის (IX ს.) ნაშრომი სომხეთ-საქართველოს რელიგიური განხეთქილების შესახებ, აგრეთვე სომხეთის კათალიკოსთა სია ქართულ ენაზე. ყოველივე ამას ერთვის ფრანგული თარგმანი.

10 G. Garitte, Documents, გვ. 35-37, 37-39.

11 დედოფალ ანასუელი „ქართლის ცხოვრება“ (თბილისი, 1942, გვ. 51, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით. მას „ქართლის მოქცევადაც“ უწოდებენ და VIII ს-ის ისტორიკოსს ლეონტი მროველს ეკუთვნის. იხ. ჩვენი *Geschichte der georgischen kirchlichen...*, auf Grund der Literaturgeschichte von K. Kekelidze bearbeitet von M. Tarchnišvili in Verbindung mit Dr. J. Assfalg (Città del Vaticano, 1956) გვ. 90-91. შტრ. „აბო თბილელის წამებაში“ (VIII ს-ის მიწურული) ბიზანტიის იმპერატორის აღხანიშნავად გამოცემული გამოთქმა „იონთა მეფე“: ს. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ენის ქრესტომათია, ტ. I, თბილისი, 1946, გვ. 62.

12 კ. კეკელიძისთვის იმხანად უცნობი იყო სომხური „აგათანგელოსის“ ქართული რედაქციის არსებობა.

13 კ. კეკელიძე, ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები, თბილისის უნივერსიტეტის შიამბე, 3, 1923, გვ. 23.

14 *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 48, 1953, გვ. 150-168.

15 *Toumanoff, Christian Caucasia between Byzantium and Iran; New Light from Old Sources, Traditio*, IO, 1954, გვ. 109-183.



თავის ანალიტიკურ კომენტარში ბ-ნმა გარიტმა დაგვანახა, რომ არსენის წიგნი დიდი მნიშვნელობის მქონე ისტორიული წყაროა და შესაბამისად, ყურადსაღები და საჭიროც (გვ. 347).

რაც შეეხება მონოფიზიტობის ისტორიას საქართველოში, Narratio-ს ახალი ტექსტი შეიცავს ფრაგმენტს, რომელიც შუქს ჰყენს VI ს-ის იბერიაში არსებულ რელიგიურ ვითარებას და ქალკედონური ორთოდოქსიის მდგრადობას. ზემოხსენებული ფრაგმენტი გვხვდება Narratio-ს §88-ში (გვ. 38).

Ομοιωσο δε και προς τουςσ Ἰβηρας εγραφαν. οι και σφοδρσ απτειποντες ου κατεδεξαντο ακουσαι, αλλα και ατιμωσ τους σταλεντας εξεδωξαν ως αρετικων μαθητας και νεαζοντας τα των Ιουδαιων ενταγματα.

ტექსტი აშკარად გვამცნობს, რომ მოწამის გასავრცელებლად სომხეთიდან საქართველოში გაგზავნილი ეპისკოპები „სამარცხვინოდ იქნენ გაძევებულნი, ვითარცა მიზეზნი ერესისა და თუღაური მოძღვრების განმაახლებელნი“. ეს მოხდა დვინის კრების (555 წ.) შემდეგ, VI ს-ის მეორე ნახევარში. სომეხთა მიზანი იყო, იძულებული გაეხადათ ქართველები, სამების კიმში ჩაერთოთ ანტოქიის პატრიარქის პეტრე ფულონის საეპუო ფორმულა — *Ο σταυρωμενσ διημάσ.*

ამ მცდელობის მნიშვნელობის გასაგებად საჭიროა ცოტა უკან დავიხიოთ. VI ს-ის დამდეგს მოწვეულ იქნა კრება¹⁷, რომელშიც მონაწილეობდნენ საქართველოს, სომხეთისა და (კავკასიის) ალბანეთის ეკლესიათა წარმომადგენლები. როგორც ჩანს, ოცდაოთხმა ქართველმა ეპისკოპოსმა ეპისკოპოს გაბრიელის წინამძღოლობით ხელი მოაწერა კრების გადაწყვეტილებას. სამწუხაროდ, კრების აქტების შინაარსი ჩვენთვის უცნობია. კათალიკოსი აბრაამი კათალიკოს კირიონისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში მოიხსენიებს ამ აქტებს, მოჰყავს სინოდზე დამსწრე ქართველ დიდებულთა სია და იძლევა მიღებული აქტების საკუთარ ინტერპრეტაციას¹⁸, თითქოს რომელიმე ეპისკოპოსის დასწრება კრებაზე უფრო მნიშვნელოვანი იყოს, ვიდრე აქ მიღებული გადაწყვეტილებანი. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ მიღებული დადგენილებები კათალიკოს აბრაამის პოზიციას არ ესადაგებოდა. მათი სრული

16 მანამდე საბაწმინდელში სომეხმა ბერებმა იგივე ფორმულა მიიღეს თავიანთ ეკლესიაში, რის შედეგადაც მათ აკრახლათ წირვის ხიმურად შესრულება საბაწმინდაში („წმ. საბას ცხოვრება“, გვ. 117-118 ნაშროში — E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis, Leipzig, 1939).

17 ამ კრებას არაფერი აქვს საერთო სომხეთის ეკლესიის ადგილობრივ და ეროვნულ სინოდიას, რომელიც შედგა დენში 505/6 წ. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I. თბილისი, 1928, გვ. 288-290. სამი ეკლესიის სინოდი პირველი კრების შესწავლ მალე უნდა შეკრებილიყო.

18 ეპისტოლეუთა წიგნი, თბილისი, 1901, გვ. 182-184.

გაქრობა სომხური ტრადიციიდან აშკარად მოწმობს, რომ აქტიური კარგი არაფერია გვიანდელი ეპოქის უკიდურეს მონოფიზიტებზე. შეიძლება დავასკვნათ, რომ სინოდმა ისევე, როგორც სხვა აღმოსავლურმა კლესიებმა, მიიღო იმპერატორ ზენონის მენოტიკონი. აუცილებელი არ იყო ამ ფაქტს ერესამდე მივეყვანეთ, მაგრამ შესაძლოა მისკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯი გახლდათ და სამეცხის ახალი ფორმულის მიღებით ქართველები მეორე ნაბიჯსაც გადადგამდნენ. კატეგორიულმა უარმა ისინი საბოლოოდ იხსნა გაურკვეველობისაგან და ახლა უკვე კათოლიკური ორთოდოქსიისკენ წარმართა. 13 ასურელი მამის ჩამოსვლამ, რომელთა გავლენა იმჟამინდელ საქართველოზე არ შეიძლება არ აღინიშნოს, უკანასკნელი დარტყმა მიაყენა მონოფიზიტურ მოძღვრებას საქართველოში.

VI ს-ის II ნახევარში საქართველომ კატეგორიულად უარყო მონოფიზიტობა. ამის დასტურს იმჟამინდელ ბერძენ-რომაელ მწერლებთანაც ვხვდებით. ყველანი დუმდნენ საქართველოს მონოფიზიტობაზე. ეს დუმილი მნიშვნელოვანია და ის რომ სათანადოდ არ შეფასდეს, არ შეიძლება. გარდა ამისა, შეიძლება ისეთი ფაქტებიც დავასახელოთ, რომლებიც მოწმობენ, რომ VI ს-ის ქართველთა რწმენა ბიზანტიის იმპერიის ორთოდოქსული მრწამსის იდენტური იყო. იმპერატორმა იუსტინიანე I-მა (527-565 წწ.), რომლის ორთოდოქსიაც უძველესია, აღადგინა იერუსალიმის იბერთა მონასტერი და ლაზების მონასტერი: „იერუსალიმის უდაბნოში“²⁰, რომელიც შესაძლოა, ბირ ელ-კუტში ახლახან აღმოჩენილი წმ. თევდორეს მონასტერი იყო. VI ს-ით დათარიღებული მისი სამი ქართული წარწერის გვერდით აღმოაჩინეს იმავე ეპოქის ვრცელი ბერძნული წარწერის რამდენიმე ასო²¹. რაღა უნდა ვთქვათ მონოფიზიტობის დიდ მოწინააღმდეგე სვიმეონ მესვეტე უმცროსზე, რომელსაც მიმართავდნენ საქართველოდან და იერუსალიმიდან ჩამოსული ქართველი პილიგრიმები²², ხოლო ორთოდოქსები ცეცხლს აძლევენ სომხურ მონოფიზიტურ კლესიებს²³. ეს უდავო

19 E. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, Leipzig, 1904, გვ. 301.

20 Procope, De aedific, V, 9, éd. Haury, III, 169; G. Peradze, An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine, Georgia, 2, Londres, 1937, გვ. 181-184.

21 P. V. Corbo, Gli scavi, გვ. 138.

22 ქ. კაკელიძე, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, თბილისი, 1918, გვ. 260-261, 283-286; აგრეთვე Историко-агиографические отрывки, Христ. Восток. 2, 1914, გვ. 193-197. Acta Sanctorum, Maii V, გვ. 341, 364, 423-430; H. Mapp, Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, Записки Восточн. Отделен. русск. археол. общества, 13, 1901, გვ. 38.

23 A. Vardanian, Des Johannes von Jerusalem Brief on den albanischen Katholikos Abas, Oriens Christianus, N. S. 2, 1912, გვ. 67-68.

ფაქტები არავითარ ეჭვს არ ტოვებს VI ს-ის ქართული ეკლესიის ორთოდოქსიის შესახებ. უფრო მეტიც, ამ ფაქტიდან გამომდინარეობს, რომ VII ს-ის დამდეგს ორთოდოქსულ საქართველოსა და მონოფიზიტურ სომხეთს შორის მომხდარი განხეთქილება შეიძლება განვიხილოთ მხოლოდ როგორც VI ს-ის II ნახევარში მიღებული გადაწყვეტილების გარეგნული და საბოლოო გამოვლენა. ამ განხეთქილებას ხელი შეუწყო არა მხოლოდ ქართული ეკლესიის მეთაურმა კირიონმა²⁴, არამედ სომეხთა კათალიკოსმა აბრაამმა²⁵. კირიონს, რომელიც მუდამ იზიარებდა თავის თანამემამულეთა ორთოდოქსულ მრწამსს²⁵, სურდა სომხეთი კათოლიკურ ორთოდოქსიას დაბრუნებოდა. აბრაამმა სრული განხეთქილება არწია და ანათემას გადასცა საქართველოსა და ალბანეთის ეკლესიები²⁶. ეს მოკლე ისტორიული ექსკურსი თავისებურად ამტკიცებს ბ-ნი გარიტის მიერ გამოქვეყნებული დოკუმენტის ავთენტურობას.

ჩვენ დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ ევსევის „წმ. პროკოფის წამების“ ქართულ რედაქციას²⁷, რომელიც ლათინური თარგმანითურთ გამოაქვეყნა ბ-ნის ჟ. გარიტმა. რადგან ბერძნული დედანი დაკარგულია, ეს დამოწმება „მეუად საჭიროა ამ მარტვილის ორი სირიული რედაქციის შესაფასებლად“ (გვ. 261). საპირისპიროდ ბ. ვიოლეტის მიერ გამოთქმული აზრისა, რომელიმაც სირიული რედაქციები თარგმნა, ბ-ნი გარიტი ქართულ ტექსტებზე დაყრდნობით ამტკიცებს, რომ ისინი განსხვავებული და დამოუკიდებელი თარგმანებია. გარდა ამისა, ქართული რედაქცია, რომელიც VII ს-ზე გვიანდელი არაა²⁸, საშუალებას აძლევს ბ-ნი ჟ. გარიტს, დაადგინოს წმ. პროკოფის გარდაცვალების თარიღი (7 ივნისი). ამ წამების სირიული, ლათინური, ბერძნული და ქართული რედაქციების შეჯერებამ ბ. ჟ. გარიტს საშუალება მისცა, წამოეყენებინა დებულება, რომლის მიხედვით „ორი დამოწმების თანხვედრა დაკარგული დედნის აღდგენის დასტურად უნდა მივიჩნიოთ“ (გვ. 265) და დავასკვნათ, რომ ეს ტექსტები „დამოუკი-

24 კირიონი ორჯერ მოახსენიება ქართულ წყაროებში: არსენის წიგნში სომეხ-საქართველოს განხეთქილების შესახებ (იხ. თ. ჟორდანიას, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს იტორიისა I, თბილისი, 1892, გვ. 319), და „ქართლის მოქცევაში“, დაქორწინებულ ეპისკოპოსთა შორის (692 წლის ტრულის კრების კანონი 12-ის მიხედვით ეპისკოპოსთა ქორწინება იკრძალებოდა). იხ. Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа, 41, 1910, გვ. 67.

25 „ეპისტოლეთა წიგნი“, თბილისი, 1901, გვ. 178, სადაც კირიონი ამტკიცებს, რომ რწმუნა არახიდეს შეუცვლია.

26 „ეპისტოლეთა წიგნი“, გვ. 110—195; M. Tarchnišvili, Sources arméno-géorgiennes, Le Muséon, 60, 1947, გვ. 43-50.

27 Le Muséon, 66, 1953, გვ. 245-266.

28 ჟ. კვეციანიძე, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, 2, თბილისი, 1946, გვ. 109—111.

დებელი დამოწმებულია, რომლებიც არაპირდაპირ, მაგრამ თითოეული მათგანი საკუთარი გზით გვაცნობს დედნის ტექსტს“ (გვ. 259)

გვსურს საგანგებოდ მივაპყროთ ყურადღება წამების ერთ ფრაგმენტს. ეს გახლავთ პროკოფის მიერ ციტირებული „ილიადას“ ერთი სტროფი (II, 204). ქართული რედაქცია ბერძნული ტექსტის შემდეგ რედაქციას გულისხმობს:

Οὐκ ἄγεμιον πολυκοιρανῆι εἰς κοίρανον ἑστῆαι βασιλεὺς

უნდა შევთანხმდეთ, რომ ამ სტროფის არსებულ თარგმანთაგან ქართული თარგმანი ყველაზე ახლოს დგას ბერძნულ დედანთან. ამასი დასარწმუნებლად საკმარისია გარიტის მიერ გვ. 257-ის n. 42-ში მოცემული შედარება. გარდა ამისა, ქართული რედაქცია არ დაკმაყოფილებულა წმინდა სახის უბრალო თარგმანით. გალექსა იგი ოცქარცვლიანი ლექსით, რომელსაც ქართულად „ჩახრუხაული“ ეწოდება²⁹ და უხველეს ქართულ ლექსიწარმოადგინა მინუსული. მოვიყვანო ტექსტს: „არა კეთილ არს / მრავალ უფლებად³⁰ / ერთ უფალ იყავს / და ერთ მეუფედ“.

კარგად მოქნილი ეს ლექსი იყოფა ორ თანაბარ, ამბარცვლიან ნახევარტაქტად. თითოეული მათგანი დაყოფილია მეორადი ცეზურით და გრაფიკულად ასეთ სურათს ვლედულობთ: 5/5 // 5/5. შეიძლება ეს შემთხვევით დამთხვევად მივიჩნიოთ, მაგრამ თუ ყურადღებას მივაქცევთ სიტყვათა შერჩევას და ბერძნული ტექსტისთვის უცხო სიტყვის არსებობას („არს“ და „და“), უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს შემთხვევითობის ბრალი არაა.

ის, რომ ქართველები ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საჯუნებშივე იცნობდნენ ბერძნულ ანბანს, გამოამდინარეობს ბერძენი რიტორის თემისტოისის (320—390) ქადაგებიდან. თემისტოისი ტრადახობს, რომ რიტორიკული ქადაგებებით მთელი კოლხეთი ბერძნული მუზების ტაძრად აქცია³¹: ამ ქადაგებებზე დაყრდნობით ბ-ნი შ. ხიდაშელი ამტკიცებს, რომ კოლხეთში VI ს-დან მოყოლებული არსებობდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის სასწავლებელი³².

„წმ. პროკოფის წამებასთან“ ერთად ბ-ნმა გარიტმა გაგვაცნო სვერიან გაბალოვნელის IX პომილიის ერთი ქართული ფრაგმენტი³³.

29 უკვეშორდება XII ს-ის ქართველ პოეტს ჩახრუხაძეს.

30 პოეზიაში ასო „ე“ თანხმოვანს უდრის.

31 Themistii orationes, Leipzig, 1832, გვ. 401-402, oratio XXVII, éd. Dindorf; Pauly-Wissowa, Realencycl. der klass. Altertumswiss., 5, 1934, გვ. 1665.

32 შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან (თბილისი, 1954), გვ. 9—19. უღრ. ორი ბიზანტიელი მოხელის მიერ გუბაზ მუეის მოკლასთან დაკავშირებით დას მხედართმთავართა მიერ წარმოიქმნეული სიტყვები იმპერატორ თესტინიანე I-ის ეპოქაში.

33 Le Muséon, 66, 1953, გვ. 97-102

ეს ტექსტი ნებისმიერ სხვა პატრისტიკულ თხზულებაზე უკეთ გვაცნობს ქართული ლიტერატურის საწყისებს, კერძოდ, მისი გამოვლენის ეპოქას. ამ მომცრო ფრაგმენტში სიტყვა „ლოცვის“ ნაცვლად ორ-სამჯერ ვხვდებით სიტყვას „თაყო(კ)ანისცემა“. „თაყვანისცემა“ „ლოცვის“ მნიშვნელობით გვხვდება არა უგვიანეს V-VI სს.-ის ტექსტებში, ბოლნისის წარწერებში (493-4), მცხეთის ჯვრის მონასტრის წარწერაში (VI ს.)³⁴, და განსაკუთრებით, V ს-ში თარგმნილ აღიშის ოთხთავში³⁵. მათ უნდა დაუმატოთ: „შუშანიკის წამების“ (V ს.) ფრაგმენტი, მოუხედავად იმ ცვლილებებისა, რომლებიც მან განიცადა მოგვიანებით ხანაში. წმინდანის შესახებ ნათქვამია: „რამეთუ ექუსი წელი ცხესა მას შინა აღასრულა, საღმრთოთა ყუაოდა მარხვითა, მარადის მღვდარებითა, ზედგომითა თაყუანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაათა მოუწყინებლად“³⁶.

განდგომილი ქმრის მიერ საპრობილეში ჩადებული შუშანიკის ჩამოთვლილ მოწამებრივ საქმიანობას აკლია „ლოცვა“, რის გარეშეც გაუგებარი ხდება ესოდენ მორწმუნე პიროვნების სულიერი ცხოვრება. ყოველივეს შუქი ეფინება, თუ „თაყვანისცემას“ „ლოცვის“ მნიშვნელობას მივანიჭებთ; ამას აშკარად ადასტურებს ზემოთ მოყვანილი დამოწმება. სხვათა შორის, აქ სიტყვა „თაყვანისცემა“ მხოლოდ „ლოცვას“ შეიძლება ნიშნავდეს. ზმნიზება „უწყინოდ“, რომელიც მას მოსდევს, და არსებითი სახელი „ზედგომითა“, რომელიც წინ უძღვის მას, ეჭვის არავითარ საფუძველს არ იძლევა. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია ტექსტი ადრეული ხანის ქართული ლიტერატურის სხვა ძეგლებს შევადაროთ. რამდენადაც ვიცით, ყველა ტექსტი იყენებს სიტყვას „ლოცვა“. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ სვერიან გაბალონელის პომილიის ქართული რედაქცია VII ს-ზე ადრეულია.

1954 წ. ბ-ნმა ჟ. გარიტმა სამ სტატიაში, რომელთა სათაურებია: „ქართული სვინაქსრის ცნობა წმ. ორენტოუსის შესახებ“³⁷, „წმ. იოანე ესხასტის განსვლა“³⁸, „სტეფანე საბაწმიდელის ცხოვრების ქართული ფრაგმენტი“³⁹, გამოაქვეყნა სამი ქართული ტექსტი ლათინური

34 M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgie, Le Muséon, 63, 1950, გვ. 249—250, 252.

35 მათე XXI, 13, მარკოზ I, 35; XI, 17-25; XII, 40; XIII, 33; XIV, 32-39; ლუკა XIX, 46; ბლევის გამოცემა PO, XX, XXI, XXIV, XXVII; ა. შანიძე, ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, თბილისი, 1945.

36 ხიმშით-საქართველოს მარტვილის წმ. შუშანიკის წამება, ლათინური თარგმანი კ. პეტერსონის, Anal. Boll., 53, 1935, გვ. 33. ქართული ტექსტი — ხ. ყუბანეიშვილი, ქრესტომათია, I, გვ. 40.

37 Le Muséon, 67, 1954, გვ. 283-289.

38 Anal. Boll., 72, 1959, გვ. 75-84.

39 Le Muséon, 67, 1954, გვ. 71—91.



თარგმანითურთ. ამ ტექსტების პუბლიკაციებს ახლავს საფუძვლიანი გამოკვლევა, რაც მოწმობს აგიოგრაფიული და პატრისტოკულ წყაროების ღრმა ცოდნას; მათი მიზანია შუქი მოჰფინონ, საბოლოოდ გადაჭრან დღემდე გადაუჭრელი რიგი საკითხები.

წმ. ორენტიუსისა და მისი ექვსი მარტვილი ძმის ლეგენდისადმი მიძღვნილ ამ ნაშრომში⁴⁰ განსვენებულია პ. პეტერსმა სურვილი გამოთქვა „გაერკვია, რა სახე მიიღო ბერძნული სვინაქსრის შენიშვნამ ქართულ რედაქციაში“. ბ-ნი გარიტის გამოცემა პასუხია განსვენებული ბოლანდისტიკოსადმი. თავისი პუბლიკაციით ბ-ნმა გარიტმა დაგვანახა, რომ ქართული რედაქციის ორენტიუსი არაფრით განსხვავდება ბერძნული რედაქციის ორენტიუსისაგან და ქართველებს არც უცდიათ მისი შეცვლა თავიანთ სასარგებლოდ, რადგან ლეგენდის თანახმად, იგი ქართულ მიწაზე გარდაიცვალა.

კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ქართული რედაქციის შენიშვნა წმ. იოანე ესიხასტის განსვლასთან დაკავშირებით. ცნობილია, რომ ამ წმინდანის კირილე სკვითოპოლელისეული ცხოვრების შემცველი ბერძნული ხელნაწერები არავითარ ცნობას არ გვაწვდის მისი გარდაცვალების თარიღის შესახებ. არსებობს ქართული რედაქცია (ბრიტანეთის მუზეუმის Add. II. 281), რომელიც კ. კეკელიძემ „ქართული აგიოგრაფიის ძეგლებში“ გამოაქვეყნა⁴¹. ქართული ტექსტი მთავრდება „მონათხრობით იოანეს გარდაცვალების შესახებ, რომელიც აკლია ბერძნულ რედაქციას და რომლის მხოლოდ პირველი ნახევრის შეტანა შეძლო ბ-ნმა კეკელიძემ თავის გამოცემაში, ვინაიდან მის ხელთ არსებული ფოტოპირები არასრული იყო“ (გვ. 79). ბ-ნმა გარიტმა სწორედ ეს თხზულება და მისი ლათინური თარგმანი გამოაქვეყნა. გამოცემისთვის დართულ შენიშვნებში მან თხზულების მნიშვნელობაც შეაფასა.

ბ-ნი ჟ. გარიტი საფუძვლიანად აღნიშნავს ამ ფრაგმენტის ავთენტურობას და მას „თვით კირილე იერუსალიმელის მიერ 557/8 წწ. დასრულებული ცხოვრებისათვის გაკეთებულ პოსტ სკრიპტუმად“ მიიჩნევს (გვ. 82), ე. ი. ათარიღებს იოანეს გარდაცვალებამდე, რომელიც, ახალი ტექსტის თანახმად, 559 წლის 8 იანვარს გარდაიცვალა.

ამ ცხოვრების ქართული რედაქციის თარიღის დადგენა კოტა ძნელია, თუმცა VIII ს-ზე ან IX ს-ის დასაწყისზე გვიანდელი არ უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, შეუძლებელია იგი „წმ. საბას ცხოვრების“ ქართული რედაქციის პარალელურად წარმოვიდგინოთ, რომელიც არა უგვიანეს VII ს-ის მიწურულით თარიღდება. ეს

40 Anal. Boll., 56, 1938, გვ. 241-264.

41 ტ. I, თბილისი, 1918, გვ. 15-27.

რედაქცია მდიდარია არქაული ფორმებით, რასაც ამოდ დავეუწყებდით ძებნას იოანეს ცხოვრების შემონახულ რედაქციაში. თუ ისიც „წმ. საბას ცხოვრების“ თარგმანის ეპოქაში ითარგმნა, არაერთხელ გადააკეთებულიყო, რაც არცთუ ისე იშვიათი მოვლენაა ქართული ტექსტებისათვის.

ბ-ნი გარიტის შემდეგ ნაშრომი ეძღვნება „წმ. სტეფანე საბაწმინდელის ცხოვრების“ ვრცელ ფრაგმენტს. იგი უკანასკნელ ხანებამდე წმ. იოანე დამასკელის ძმისწულად იყო მიჩნეული. ტექსტის გამოქვეყნებამ და მისმა კომენტარებმა, ვფიქრობთ, ბოლო მოუღო ამ ვარაუდს. წმ. სტეფანე საბაწმინდელი წმ. იოანეს ნათესავი არ ყოფილა. მას ვერც ლეონტის პაგიოგრაფიის მოძღვარ სტეფანე ღვთისმეტყველთან გავიგივებთ. ამ იდენტიფიკაციაზე, რომელსაც ბ-ნი გარიტი „გაბედულად“ მიიჩნევს, აგრეთვე სტეფანეს ცხოვრებაში მოცემულ ქრონოლოგიაზე იყო დამოკიდებული წმ. იოანე დამასკელის გარდაცვალების თარიღის განსაზღვრა. ეს თარიღი, გამოთვლის თანახმად, 749 წელია. ბ-ნი გარიტის გამოკვლევამ საბუდამოდ მოუღო ბოლო ამ უზუსტობას.

რამდენიმე სიტყვა ლათინურ თარგმანზე, რომელიც ბატონმა გარიტმა ქართულ ტექსტს დაურთო.

სავსებით სწორია ბ-ნი გარიტი, როცა ამბობს, ქართული ტექსტი ხშირად „არც ისე ადვილი სათარგმნიაო“. მართლაც, არქაული სტილი, ფრაზის, ცოტა არ იყოს, ბუნდოვანი წყობა, ლიტურგიული და სამონასტრო ტერმინების ხმარება, ხმარება ისეთი სიტყვებისა, ვერანაირ ლექსიკონში რომ ვერ მიაკვლევთ, ართულებს მთარგმნელის საქმეს, თუნდაც, ბ-ნი გარიტისა არ იყოს, ისიც სრულყოფილად ფლობდეს იბერთა ენას. ამ სირთულეების მოუხედავად უნდა ვალიაროთ, რომ ბ-ნი გარიტის თარგმანი უზადოა. ეს სიტყვები ყველა ქართული ტექსტის თარგმანს ეხება: მისი თარგმანები ადგვატურია, ზუსტია და მკითხველთა სრულ ნდობას იმსახურებს. „სტეფანეს ცხოვრების“ ფრაგმენტისადმი მიძღვნილ წერილში, ჩვენი აზრით, მხოლოდ ერთ ტექსტს ესაჭიროება ჩასწორება.

გვ. 76, სქ. 18 — ქართულ სათაურში „სტეფანე მძოვრისა სწავლანი და კანონისაგან განყენებანი“ ორი უკანასკნელი სიტყვა უფრო ხშირად ხმარებული ქართული სიტყვის „განკანონების“⁴² ექვივალენტი უნდა იყოს. რაც შეეხება „კანონისგან განყენებას“, მას „სამონასტრო წესიდან“, ბერთა ჩვეულებრივი ცხოვრებიდან ვინმეს გაძევების“, ე. ი. „გაკრეჭის“, „დასჯის“ მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს.

გვ. 90, სქ. 12 — ბ-ნმა გარიტმა ქართული ტექსტის აქტიური

42 იხ. ბაქურიანის ტიპიკონის ქართული ტექსტის Index verborum (CSCO ტ. 143, გვ. 85). „განყენება“ ძირითადად ადამიანებზე ითქვას.



ფორმა „დაამავა და აღავსო“ (nigram fecit et replevit) თარგმანში ბერძნული დედნის დარად, „დაამავა და აღავსო“-თი (nigra facta est et repleta est) შეცვალა. ფორმა „აღავსო“ სწორია, ხოლო „დაამავა“, თუმცა გრამატიკულ ნორმებს არ ეწინააღმდეგება, ცოცხა უხვეულოდ გვეყვანება. ვამჯობინებდით ფორმას „დაამავა“.

ბ-ნი გარიტის ქართულ პუბლიკაციათა შორის, ჩვენი აზრით, უმნიშვნელოვანესია „წმ. ანტონის ეპისტოლეთა“ გამოცემა. და ეს არა მხოლოდ მათი შინაგანი ღირებულების, არამედ მათი მნიშვნელობის გამო დაკარგული დედნისა და მისგან წამოსული სხვა ტექსტების დადგენის საქმეში.

ნაშრომში „წმ. ანტონის ეპისტოლეთა ქართული რედაქცია“⁴³ ავტორმა შეისწავლა ორი ხელნაწერი, რომლებმაც შემოგვინახეს ანტონის წერილების ქართული ტექსტი: № 35 (ვაგარელი 80), რომლის ერთი ფურცელი გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაშია დაცული, და № 25 (ვაგარელი 74). ამ ორ ხელნაწერში წმ. ანტონის პირველი შვიდი წერილის ავთენტიკური ტექსტი სრულადაა მოცემული. გამონაკლისია პირველი წერილის დასაწყისი, რომელიც № 35-ში ამ ადგილას დაზიანებულია.

ბ-ნმა გარიტმა ახლახან გამოაქვეყნა და ლათინური თარგმანი დაურთო წმ. ანტონის პირველი შვიდი წერილის ქართულ ტექსტს, რომელიც ავთენტიკურად არის მიჩნეული⁴⁴. გამოცემა დიდი გულსიყურითაა შესრულებული. იკითხვისი თუ აუცილებელი ჩასწორებანი თავმოყრილია გვერდის ბოლოს, კრიტიკულ აპარატში, იქვეა ძნელად გასაგები სიტყვებისა თუ ფრაგმენტების ახსნაც.

რაც შეეხება თარგმანს⁴⁵, იგი, როგორც ყოველთვის, ზუსტია და უზადო. გვინდა აღვნიშნოთ მხოლოდ ორი ფრაგმენტო, რომელთა თარგმანს უკეთ შეიძლება. ჩვენი აზრით, § I.37-ის (ქართული ტექსტის გვ. 3) პირველი სიტყვები „ხოლო არ“ წინა წინადადებას უნდა დაუკავშირდეს. ასეთი ცვლილება უფრო ნათელს გახდის აზრს და თარგმანსაც გააადვილებს: Sed cognitum est tantum. In corpore est alius etiam...⁴⁶

მეორე ფრაგმენტში § 1.50—52 (გვ. 3) ჩვენ მრავლობით რიცხვს მხოლობით ვამჯობინებდით: habeant (50), volunt (51), volunt (52),

43 Le Musée, 64, 1951, გვ. 267-278.
 44 Lettres de S. Antoine, version géorgienne et fragments coptes (CSCO, vol. 148/Iber. 5 et 149/Iber. 6), Louvain, 1955.
 45 გაცნობიერებული მკითხველი ადვილად იცნობს და შესწორებს ტექსტში გაპარულ რაღაცეას კორექტურას.
 46 იხ. ლათინური რედაქცია, გვ. 2, § 27. Apophthegmata-ს ბერძნული ტექსტი (გვ. 2-3) ქართული ტექსტის ბერძნული დედნისაგან უნდა განსხვავდებოდეს.

რადგან § 52 მთავრდება მხ. რ. erat (ყო), რაც იმავე სუბიექტს განეკუთვნება.

ქართული ფილოლოგიისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა გვერდის ბოლოს, კრიტიკულ აპარატში გატანილი საკითხები. ისინი ხელს უწყობენ ტექსტის გაგებას ისეთი მკითხველის მიერ, რომელიც საფუძვლიანად არ იცნობს ქართულ ენას. გამონაკლისია დაზიანებული საკითხავები, რომლებიც აშკარად საჭიროებენ ნახწორებას: გვ. 1.1.25 „სწრაფითა“ — შენიშვნაში მოცემული „სწრაფებითა“ უფრო ახალია. მას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც „სწრაფვას“, ზმნას, რომლის შესაწვევისი არსებითიც არსებობს. გვ. 2.1.4. „მართოკონ“ — იმედათი ფორმაა და უფრო ხშირად ხმარებული ფორმის „მართლოკუნ“-ის ექვივალენტია. გვ. 3.1.9 „საჭმლითა და სასომლითა“ — ეს ფორმები უფრო კლასიკური და ძველია, ვიდრე შენიშვნებში შემოთავაზებული ფორმები.

ეპისტოლეთა ქართული ტექსტი მოიცავს მთელ რიგ ტერმინებს, რომლებშიც ასო „რ“ ამოგდებულია, მაგ.: გვ. 5.1.21 n.37 „მსხოვლ“ (ნაცვლად სიტყვისა „მსხოვრლ“), გვ. 30.1.4 „ომწემესია“ (ომწემესია); გვ. 31.1.9 „განგობძნა“ (განგობძნა); გვ. 33. 1. 9 „პბოდეს“ (პბოდეს); გვ. 34.1.8 აკძო (კერძო), 1.20 „სიბძნეშ“ (სიბძნე); ამ სიტყვებში შეინიშნება ასო „რ“-ს ამოვარდნა. ასეთ უცნაურ მოვლენას ქართული დიგრაფტურის ისტორია არ იცნობს. რით უნდა ავხსნათ იგი? ჩემი აზრით, „რ“-ს ამოვარდნა ამ ტერმინთა პირველადი და ბუნებრივი მდგომარეობაა, ხოლო ამ თანხმომვის გაჩენა მათი განვითარების უფრო გვიანდელ ეტაპზე მოხდა. ასევეა „დაჭობა“ (გვ. 27.1.11) ნაცვლად სიტყვისა „დაცობა“, რომელიც ეხმაურება სიტყვა „ჭობა“-ს ხმარებას ნაცვლად უფრო გვიანდელი სიტყვისა „ჭობა“. ე. ი. ჩვენს ტექსტს ძველი სურნელი დაკრავს და ეს სურნელი ხელს შეგვიწყობს რედაქციის მიახლოებითი თარიღის დადგენაში.

თვალი გავადევნოთ ხელნაწერის ტრადიციას. „წმ. ანტონის შვიდი ეპისტოლეს“ თითქმის სრული კრებული მხოლოდ სამ ენაზე შემოინახა: არაბულად, ქართულად და ლათინურად. ლათინური რედაქცია შესრულებულია დაკარგული ბერძნულიდან და XV ს-ზე ადრეული არ უნდა იყოს. არაბული რედაქცია კოპტურიდანაა თარგმნილი და ლათინურ რედაქციაზე ოთხი საუკუნით ძველი მაინც არის, რადგან იმ ეპისტოლეთა თარგმანი, რომლებიც წმ. ანტონისთვის მიკუთვნებული ოცი არაბული ეპისტოლეს თავშია, შესრულებულია 1070 წ. წმ. ანტონის მონასტერში, აღ-არაბის უდაბნოში⁴⁷. აშკარაა, რომ ოცი ეპისტოლეს კოპტური კრებული, რომელიც ჯერ კიდევ XI ს-ში

47 G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, I (Città del Vaticano, 1954), გვ 457-458.

არსებობდა, უფრო ძველი იყო. ეს სულაც არ გულისხმობს იერონიმეს ეპოქას, როცა წმ. ანტონის მხოლოდ შვიდი ეპისტოლე თარგმნილი ბერძნულად. ბერძენი მთარგმნელი, ალბათ, არ უბუღებულა წმ. ანტონის სხვა ეპისტოლეებს, მათი არსებობა რომ სკოდნოდა. გამონაკლისი შეიძლება ყოფილიყო რამდენიმე მათგანი, რომლებზედაც ეგებ ხელი ვერ მისწვდომოდა, ან სულაც არ სკოდნოდა მათი არსებობა.

ორ სინურ ხელნაწერში შემონახული ქართული ტექსტი არა უგვიანეს X საუკუნისაა. მხოლოდ ეს ფაქტიც კი, ქართული კრებულის უპირატესობაზე მეტყველებს. რაც შეეხება თვით რედაქციას, იგი VIII ს-ზე ადრეულია, და აი, რატომ: ამ ეპისტოლეთა სტილი ნაკლებ დახვეწილია, ვიდრე VIII—IX სს.-ის ქართული ტექსტები, როგორებიცაა VII ს-ის მიწურულში თარგმნილი „წმ. საბას ცხოვრება“ და „აბო თბილელის წამება“⁴⁸. გარდა ამისა, ამ ეპისტოლეთა ქართული ტექსტი შეიცავს ზმნის მრავალ არქაულ ფორმას, რომლებიც მხოლოდ უძველეს ქართულ ტექსტებში გვხვდება, მაგალითად: „განსცდიედ“ (გვ. 3.1.13) „მოვლენედ“ (გვ. 4.1.13), „ბრკოლებედ“ (გვ. 77.1.8), „ოტობედ“ (გვ. 7.1.9), „მოაწვეედ“ (გვ. 20.1.3). მათ პარალელურად გვხვდება იმავე ზმნების უფრო გვიანდელი ფორმები — „მოაწვეენ“ (1.14), „მოასწავებედ“ (1.17), „მაცინებედ“ (გვ. 21.1.17), „მატირებედ“ (გვ. 22.1.1), „დატობიედ“ (გვ. 27.1.11), „მოეიებედ“ (გვ. 29.1.3).

ყველა ამ ფორმას პარალელი დაეძებნა არა მხოლოდ ბიბლიის უძველეს რედაქციებში, რომლებშიც ისინი უზღად გვხვდება, არამედ არა უგვიანეს VII ს-ის დასასრულით დათარიღებულ სხვა ტექსტებშიც, როგორებიცაა „წმ. საბას ცხოვრება“ და „მოქცევა“⁴⁹-ს უძველესი ნაწილი. ვასახელებთ მხოლოდ ორ დამოწმებას: ეს ტექსტები საკმაო მასალას გვაწვდის გამოთქმული მოსაზრების სასარგებლოდ.

რაც შეეხება „წმ. საბას ცხოვრებას“, მისმა გამომცემელმა კ. კეკელიძემ გამოცემის 136 გვ. თავი მოუყარა ისეთ ზმნურ ფორმებს, როგორებიცაა: „თავყანისცემედ“, „მომსგავსებიედ“, „იტყვიედ“, „ისწრაფვიედ“ და ა. შ.

ასევეა გრიგოლ დიაკვნის თხზულების ერთ ნაწილში⁴⁹, რომელიც „მოქცევა ქართლისაჲ“-მ შემოგვინახა. სხენებული ფრაგმენტი შეიცავს ძველ და, შესაძლოა, უფრო ძველ ფორმებსაც კი, ვიდრე „წმ. საბას ცხოვრება“. აი, რამდენიმე მაგალითი: „მოვლენედ“⁵⁰, „შეამთხუევედ“, „არიედ“, „ხადიედ“⁵¹. ამ განსხვავებული ტექსტების შედარება აშკარად გვიჩვენებს, რომ „წმ. ანტონის ეპისტოლეთა“ ქართული რედაქცია იმ

48 Geschichte der georgischen kirchlichen Literatur, გვ. 94—95.

49 Ibid. გვ. 87-88

50 იხ. იგივე ფორმა ზემოთ.

ეპოქისაა, როცა დაიწერა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ითარგმნა „წმ. საბას ცხოვრება“, ე. ი. VIII ს-ზე ადრეულია.

ქართული რედაქციის მხოლოდ ასაკიც კი საკმარისია ისეთი ავტორიტეტისთვის, რომელიც არაბულ და ლათინურ რედაქციებზე მაღლა დააყენებს მას. ბ-ნი გარიტი სავსებით სამართლიანად ამტკიცებს, რომ ქართული რედაქცია „წმ. ანტონის ეპისტოლეთა“ დღეისათვის ცნობილი უძველესი რედაქციაა, „იგი უმნიშვნელოვანესი დამოწმებაა და ძირითადი, და ამერიდან აუცილებელი ელემენტია ამ უძველესი და მეტად საინტერესო დოკუმენტის ინტერპრეტაციისათვის, რომლის ცოტა ხნის წინ სათანადო შესწავლის გარეშე უგულვებელყოფილი ავთენტურობა აღიარებულია თანამედროვე ნაშრომების საფუძველზე“ (გვ. VI)⁵².

ვინ ითარგმნა ეს ტექსტები? უცნობმა მთარგმნელებმა, რომელთა სახელებსაც ლიტერატურულ ტრადიციაში არავითარი კვალი არ დაუტოვებია. აქ არაფერია გასაკვირი. ანონიმობა ქართული ლიტერატურის დამახასიათებელი თვისებაა, მეტადრე X ს-მდე. იგი შეეხო როგორც მთარგმნელებს, ასევე ორიგინალურ მწერლებსაც და, თუ ამ ეპოქამდელმა ზოგმა ავტორმა შეძლო ჩვენთვის თავისი სახელი შემოენახა, ეს შემთხვევითობის ბრალია. იაკობ ხუცესი, „წმ. შუშანიკის წამების“ ავტორი (V ს.) დავიწყებას იძიტომ გადაურჩა, რომ მის მიერ მოთხრობილი ამბების მონაწილე იყო. ასევე გადაურჩა დავიწყებას „წმ. აბო თბილელის წამების“ ავტორი, იოანე საბანიძე, რომლის სახელიც შემოგვინახა მისმა წერილმა კათალიკოს სამუელისადმი. სხვათა სახელები დავიწყებას მხოლოდ რამდენიმე შენიშვნისა თუ გვიანდელი ცნობის წყალობით გადაურჩა.

ამგვარმა ვითარებამ სხვა, სამწუხარო შედეგებიც გამოიწვია. რადგან მთელი ძველი ქართული ლიტერატურა IX ს-მდე მხოლოდ ხანმოკლე ან ჰემოკლე ენაზე იყო, მან VIII ს-დან პრაქტიკული დანიშნულება დაკარგა და მომდევნო ეპოქების მოთხოვნებს აღარ შეესაბამებოდა. იგი ან ხელახლა უნდა გადაწერილიყო, ჩამოეცილებინა „ხედმეტი“ ხანი თუ ჰაე, ანდა ბედის ანაბარად დარჩენილი განადგურებულიყო.

51 E. Такашвили, Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузинского населения, сб. материалов, 42, 1912, გვ. 40—42.

52 ამ ეპისტოლეთა ავთენტურობაზე იხ. G. Garitte, A propos des Lettres de S. Antoine d'Ermitte, Le Muséon, 52, 1939, გვ. 12-31, რომლის დასკვნებსაც, რამდენადაც ვიცი, დეთანხმა გ. გრაფი — Geschichte t. 1, გვ. 456-459. ათანასეს „წმ. ანტონის ცხოვრება“, სადაც ავტორი უარყოფს თავისი გმირის ყოველგვარ ლიტერატურულ საქმიანობას, უნდა განვიხილოთ არა როგორც ისტორიული მონათხრობი, არამედ როგორც ტიტლი, რომელსეც წმ. ათანასეს ბერის თავისეული იდეალი ამოუკარგავს.



ხშირ შემთხვევაში ასეც მოხდა. მართლაც, IX საუკუნემდელო ტექსტებში მხოლოდ რამდენიმე პალიმესტზე და მცირე ნაწილიც VIII ს-ის შემდეგ გადაწერილი შემოგვრია⁵³. ამიტომ, ზოგი ფრაგმენტის გარდა, IX ს-ზე ადრეული არც ერთი ხელნაწერი არ გავიხსნია. უძველესი ხელნაწერების უქონლობა და არსებულ ხელნაწერებში შემავალი ტექსტების ანონიმური ხასიათი განაპირობებს გაუმართლებელ შენიშვნას, თითქოს ქართველები გაქრისტიანების პირველ საუკუნეში სულაც არ წერდნენ. ამ აზრს მოკლებული მკვლევრების საყალბე სულ უფრო და უფრო აშკარა გახდა მაღალი ღირებულების მქონე იმ ნაშრომებმა, რომელთა რიცხვს ბ-ნი გარიტის პუბლიკაციებიც მიეკუთვნება.

P. S. როცა ამ წერილს გამომცემელს ვუგზავნიდით, მივიღეთ ბ-ნი გარიტის შესანიშნავი პუბლიკაცია „საქმე მოციქულთას“ ძველი ქართული რედაქცია ორი სისური ხელნაწერის მიხედვით“, ჟურნალი *Le Muséon*, ტ. 38, Louvain, 1955, 184 გვ. 2 ცხრილითურთ. ჩვენ საგანგებო გამოკვლევას მივუძღვნით ამ ნაშრომს, რომელშიც თავმოყრილია ყველა ის თვისება, რასაც ასე შევვანვია ბ-ნი გარიტის წინა ნაშრომებმა.



53 იხ. რომ XI ს-შიც არსებობდა ხანსეტი ტექსტები, ჩანს გიორგი ბიძინელის († 1065) ტექსტიდან „ჩუენი ყოველი სახარებაჲნი პირველითჲნი წიდად იარგმნილია და კითილად ხანსეტნიცა და საბაწმადურნიცა“. იხ. ა. შანიძე, უძველესი ქართული ტექსტების აღმოჩენის შესახებ, თბილისის უნივერსიტეტის შობაზე, 2, 1922-1923, გვ. 403.



წინააღმდეგობანი ქართულ ისტორიულ კაბლუგში*

ი. ჭავჭავაძე, იკვლევს რა დავით აღმაშენებლის დიდ ღვაწლს, მკვეთრად აღნიშნავს ისტორიის მაღალ ღირსებას თითოეული ერისათვის: თუ კაცს თავის ისტორია, „თავის ვინაობა არ ახსოვს, რიღას მაქნისია? იგი ნადირია, რომელსაც, რაკი დედის ძუძუს მოშორდებოდა, აღარ ახსოვს თავის შობიელი და სიცოცხლის მომნიჭებელი“ — (ნაწერების სრული კრებული, 5, თბ. 1927, გვ. 208, გამოც. პ. ინგოროყვასი). ამიტომ არის, რომ ამ ფურცლებზე ჩვენ კვლავ უბრუნდებით ქართულ ისტორიულ ძეგლებს, მათ თავანკრობის და ღირებულების შეფასებას. მართლაც, ამ მწერლობის დარგებზე იმდენი ნასკვია გასახსნელი, იმდენი ბუნდოვანი საკითხია გასაშუქებელი, რომ მას არამცოუ ერთი კაცის სუსტი კალამი, მთელი თაობაც ვერ მოერევა.

აქ ვგულისხმობთ უმთავრესად უძველეს ქართულ ისტორიულ წყაროებს, რომელთა შემწყობად მიხნულია ლ. მროველი. რასაკვირველია, ჩვენ აზრად არა გვაქვს საკითხთა მთელი კონის გარჩევა. ჩვენი მიზანია მხოლოდ თვალღიად ჩაიხედოთ ამ წყაროთა ერთ-ერთ ნაკადში და მათ ის მხარე გაეჩხრიკოთ, რომელიც ეხება ამ ძეგლთა წინაუკმობას, ე.ი. დროთა მანძილზე მათში ჩენილ ხორცმეჭებს, ანახრონიზმებს, მონაცემთა წინააღმდეგობას, რომელნიც ურთიერთს არ ეთანხმებიან, რომელთა შეჯერება და შეთავსება ერთსა და იმავე ავტორში ერთობ მოუხერხებელია.

დავიწყოთ ქართველთა მოქცევით. ამის თაობაზე აი, რას გკითხულობთ ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების წუსხაში: „მისვე ადერკის მეფობასა მოვიდეს ათორმეცოთა წმიდათა მოციქულთაგანნი ანდრია და სიმონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს და მუნ აღესრულა წმიდა სიმონ ქალაქსა ნიკოფსისასა, საზღვარსა ბერძენთასა. ხოლო ანდრია მოაქცია მეგრულნი და წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა“ (გ. 26). ამას დაუპირდაპირეთ მეორე ამბავი იმავე საგანზე. ქართველი სევეწულები კითხებიან წ. ნინოს: „ვინა ანუ სადათ¹ მოხვედ ამა

* ჟურნალი „ბედი ქართლისა“, №19, პარიზი, 1955 წ.

1. საკურადებოა, რომ აქ „ვინა“ განმარტებულია „სადათ“-ით — უდავო მერმანველი ხორცმეჭი, რადგან უძველეს ქართულში ვინა, ვინაი იყოფა, რაც: სადაური, სადანი. ამიტომ არის, რომ ვახტანგისეულ ქ. ც.-ში სწერია: „ვინაი ანუ ვითარ“.



ქვეყანასა მაცხოვრად ჩვენდა... დედოფალო... რასა იტყვი ტყვეობასა... ტყვეთა მხსნელო სანატრელო, რამეთუ გვისწავივს შენგან, ვითარმედ ყოვიდ არიან წინასწარმეტყველნი პირველ ძისა ღმრთისა და შექმდგომად მოციქულნი ათორმეტნი და სხვანი სამყოცდაათნი და ჩვენდა არავინ მოავლინა ღმერთმა, გარნა შენ, და ვითარ იტყვი, ვითარმედ ტყვე ვარი მე?" (გ. 81).

ეს ორი მოთხრობა რომ ერთიმეორეს ეთიშება, ვგონებ ეჭვს გარეშეა: პირველი გადმოცემით მთელი დასავლეთი საქართველო ორმა მოციქულმა მოიარა, ერთი მათგანი იქვე მოკვდა და იქვე დაიმარხა, მეორემ მეგრელები მოაქცია და კლარჯეთზე გადაიარა, იმ კლარჯეთზე, რომელიც თავიდანვე ქართლის საზღვრებში შედიოდა. ხოლო მეორე ცნობით, ღმერთს არც ერთი მოციქული ჩვენში არ მოუვლენია. განა დასაჯერებელია, ორივე ამბავი ერთსა და იმავე ისტორიკოსს აკუთვნოდეს? რა თქმა უნდა, არა. მაშ, დასკვნა ბუნებრივი: ერთი მათგანი უნდა მივაკუთვნოთ დედნის პირველ-სახის შემქმნელს, მეორე კი, გვინდა თუ არა, ვინმე ჩამმატებელს. წ.ნინოს წინაშე წარმოთქმული რწმენა, რომ პირველყოფილი თავანკარა ცნობა არის, ხოლო მეორე მომდევნო დროის ხორცმეტი და ჩანართი, ამას, ვფიქრობ, ყველა დაადასტურებს. ვინც წმ. ნინოს მოციქულობას სწერდა, მან იმ დროს ანდრია მოციქულის ქადაგებაზე ჩვენში ჯერ არ იცოდა რა. ეს გარემოება კი ჩვენ გვაყენებს ახალი საკითხის წინაშე: როდის გავრცელდა ქართველთა შორის ამბავი ანდრია მოციქულის მოღვაწეობაზე ჩვენს ქვეყანაში? ამას ადგილი ჰქონდა არა უგვიანეს მეთერთმეტე საუკუნის პირველი ნახევრისა.

როგორც ვიცით, ექვთიმე მთაწმიდელმა (გარ. 1028 წ.) ქართულად აღწერა, მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის გასაყარზე, „მოსახსენებელი მიმოსვლისათვის და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“. ამ თხზულებაში დაწვრილებით არის აღწერილი ანდრია მოციქულის ღვაწლი შავი ზღვის სანაპიროებსა და თვით საქართველოშიც. ვინ არ უწყის, რომ ექვთიმეს ნამუშევარი შესრულების უმაღლვე ვრცელდებოდა ივერიაში, ვინაითგან ერთი პირი მისი ნაწერისა მკისვე ეგზავნებოდა ქართლის კურაპალატს თუ მეფეს. ამიტომ, ქართველობამ თუ მანამდე არა იცოდა რა ანდრეას მიმოსვლაზე ჩვენში, ექვთიმეს დროს მაინც უცილოდ გაეცნობოდა ამ თქმულებას. ამასვე ადასტურებს სხვათა შორის გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაც, შედგენილი 1070 წლის ახლოს. მისი აღმწერილი გიორგი ხუცესმონაზონი თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ზემოდ ამონაწერს ანდრეას მოსვლაზე ჩვენს ქვეყანაში და ხმასაც არ იღებს წ.ნინოსა და მის სამოციქულო ღვაწლზე (თავი 51. გ. 116, ლათინური გამოც. პ.პეტერსისა). გიორგი მონაზონის დუმილი წ. ნინოზე ნათელპყოფს, რომ ქართველთა ცნობიერებაში უკვე გადახადისებული ყოფილა ამ დროს ძველისძველი გადმოცემა წ.ნინოს ქადაგებაზე: მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში

ქართველთა მახარებლის პატივი წ. ნინოსაგან გადასულა ანდრია მოციქულზე, რომელიც გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებაში ქართველთა ღმრთავად გამოჩენილად არის დახატული.

ზემოაღ თქმული ერთი რამეს უკოჭმანოდ ააშკარავებს: მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარს მაინც ქართველებში ზოგადი რწმენა ყოფილა გამსკაცებული, რომ ქრისტეს მოძღვრება მათ პირველად ანდრია მოციქულმა უქადაგა. თუ ეს მართალია, მაშინ ისიც მართალი უნდა იყოს, რომ ღმრთოველს, ის რომ მეთერთმეტე საუკუნის მწერალი ყოფილიყო, როგორც ზოგი ფიქრობენ, არ შეეძლო ეს გადმოცემა არ სკოდად და ამდენადვე ქართველ სუვერულებს წინოსაივის ვერავითარ პირობებში ვერ ათქმევინებდა: შერგან კიდე არც ერთი მოციქული არ მოსულა წევნს ქვეყანაში. მაშ, სხვა საბუთებთან ერთად (იხ. ბ.ქ. №10) ამ წინაუკმობითაც საქვეყნოდ შეღავნდება, რომ ღმრთოველი მოღვაწეობდა არა მეთერთმეტე საუკუნეში, არამედ ამაზე გაცილებით უფრო ადრე.

მეორე წინაუკმობას ვამჩნევთ წვენ ბაღდადისა და ბაბილონის ერთმანეთში არევათ. ერთგან ბაბილონია დასახელებული და მეორეგან ბაღდადი ურთიერთის შესაქცევისად. მაგ. სპარსეთის მეფემ ბარამ „დაიპურა ბაბილოვანი“-თ (გ. 11). ფარნავაზის შვილიშვილის მირვანის ანუ მირიანის თაობაზე გვაუწყებს უამთაადმწერელი: „ამის ზე მოცვალა ანტიოქის მეუობა ბაბილონს“ (გ. 21). ხოლო პირველ ქრისტეან მეფეზე ვკითხულობთ იქვე: სპარსთა მეფე, მამა მირიანისა რა მოკვდა, მირიანი „წარემართა ბ(აღდადს?), რათამცა დაჯდა საყდართა მამისა“ (გ. 42). იგივე ბაღდადი ნახსენებია მირდატის დროს: სპარსნი „მოვიდეს ქართლად, დაიპურეს ქართლი და გარცხეს კელესიანი... ხოლო მირდატ წარიყვანეს ბაღდადს და მუნ მოკვდა“ (გ. 88). აქ ერთია შესანიშნავი: ანა დედოფლის ნუსხაში, გვ. 42, მარტო ასო ბ არის დარჩენილი, ისე რომ ბაღდადის წილ შეიძლება ყოფილიყო ბაბილონი. მე-88-ე გვერდზე, მართალია, ბაღდადი მოცემული; მარა საფიქრებელი ხდება, რომ აქ ბაღდადის ხმარება წარმოსდგა ჯუანშურის გავლენის ქვეშ, რომელიც ბაბილონის მაგიერ აქაც (გ. 89) და ირაკლი იმპერატორის დროს (მე-7-ე საუკ.) ბაღდადს ასახელებს (გ. 107-108), ქართლის მოქცევის შატბერდულ ნუსხასთან ერთად.

ბაღდადი დაარსდა 762 წელს. ამიტომ ამ წელზე წინ მისი გამოცხადება ისტორიულ საქმეთა ასპარეზად პირწმინდა ანახრონიშია, და ვინც ასეთი აბრუნდის მსხვერპლი ხდება, ის, ცხადია, 762 წლის მერმინდელ მწერლად უნდა ვიგულოთ. ოღონდ, უკვე ვიხილეთ, რომ ღმრთოველის თხზულებაში: ორგან ბაბილოვანია მოყვანილი, მისი სხვა ადგილები კი თავანკრობის მხრივ ფრთად საუბრო.

ამას ერთვის ის მოვლენა, რომ სადაც მრთველი, ჯუანშური და შატბერდული „მოქცევა ქართლისა“ ბაღდადს ასახელებენ, აქ იმავე ქართლის მოქცევის ჭელიშის ვარიანტი, რომელსაც ბევრგან უფრო



მეტი არქაულობა ახსიათებს, ვიდრე შატბერდულს, ბაღდადის ადგილს ან მის გვერდით **ბაბილოვნს** გვაძლევს. ეს დაკვირვება გვაფიქრებინებს, რომ ჯამთაღმწერელის პირველყოფილი თხზულება შეიცავდა ბაბილოვნს და არა ბაღდადს. ბაბილონის ადგილი ბაღდადმა აღბად მაშინ დაიკავა, როცა მისი ბრწყინვალეობა მთელს აღმოსავლეთს მიეფინა და ბაბილონის სახელი ხალხის მეხსიერებიდან სრულიად აღმოხოცა. მაშ არც ამ „ანახრონიზმის“ გამოყენება შეიძლება ლ. მროველის თარიღის განსაზღვრისათვის. ამ ანახრონიზმის უგარვისობა კარგად განსჭრიტა ი.ჯავახიშვილმა, როცა ბაღდადის წილ ბაბილონი მოათავსა მის ქართველი ერის ისტორიაში, 1, 1928. გვ. 242.

ორმაგია ასევე სახელების „ასური“, „ასურეთი“ ხმარება ლ. მროველის ისტორიაში: „ასურეთი“ (გ. 11), „ასურასტანი“ (გ. 16, 18, 20), „ასურასტანელი“ (გ. 21), „ასური“ (გ. 24). ერთი თუ ხორცილი (ასური, ასურეთი) არის, მეორე უფრო არაბულია. ცნებათა ამგვარი არევა, ჩემის აზრით, უფრო გადამწერთ უნდა მოვახვიოთ თავს, ვიდრე ლ. მროველს.

იმავე წინაუცმობას ვამჩნევთ ლ. მროველს, როდესაც იგი კახეთის ორ მდინარეს, იორს და ალაზანს ახსენებს. ერთხანს ის თითქოს არ იცნობს „იორს“ და მას ხადის ან „მცირე ალაზანს“, ანდა ორივე მდინარეს უწოდებს „ორთა ალაზანთა“ (გ. 2). მაგრამ მე-28-ე გვერდზე ცხადად ასახელებს **იორს**. რას უნდა მეტყველებდეს ამ სახის ცოდნა-არცოდნა? აღბად იმას, რომ „იორი“ ჯერ კიდევ უცნობი იყო მროველისათვის და მხოლოდ მის შემდეგ, ჯუანშერის დროს, განდევნა ამ ახალმა სახელწოდებამ ძველი „მცირე ალაზანი“ (იხ. ი.ჯავახიშვილის ქართ. ერის ისტორია, წიგ. 2, 1914 წ. გვ. 281).

იხიოთვე ხიძველის მომასწავებელია სიწყის „ხოველის“ ხმარება „ქვეყნის“ მავიერ. ასე, სპარსთა მეფეზე გვეუბნება ლ. მროველი: მან მოუწოდა მთავართა **ხოველისათა** და ერისათა“ (გვ. 37). დიოკლეტიანე იმპერატორი სწერს სომეხთა მეფეს როფსიმეს პიროვნებაზე: „არავინ იბოვა მსგავსი მისი იონთა **ხოველსათ**“ (გ. 51). წინით გვითხება ფარავნის ტბის ნაპირზე დაბინავებულ მწყემსებს „რომლისა **ხოველისანი** ხართ“ (გ. 52). აქ ყველგან „ხოველი“ აღნიშნავს ქვეყანას და არა რომელიმე ცალკეულ დაბას. ხოლო „ხოველი“ „ქვეყნის“ შესაწყვეისად იხმარებოდა „უძველეს დროთიგან მე-8-ე საუკუნემდე“, როგორც სწერს ი.ჯავახიშვილი (ქართ. ერის ისტ. 1, 1928. გ. 334). ეს უძველესი, ლეონტის თხზულებაში, აქა-იქ კიდევ ჩარჩენილი სახელწოდება ნათელ-კიოფს, რომ მისი მწერლობის ხანა მეცხრე საუკუნეზე წინ არის დასადები, ხოლო ხოველის შეცვლა ქვეყნად იმავე ნაწარმოებში ნაკვიანვევი გადაკაზმვის შედეგად უნდა ვიგულოთ.

ლ. მროველის ისტორიაში კიდევ ერთ მნიშვნელოვან წინაუცმობას ვნახულობთ, სახელდობრ — ნათლის ცემას წ. ხინოს მიერ. ამ მხრივ

თუ ქართველთა მონათვის ამბავს გულდასმით განვიხილოვით, შევამჩნევთ, რომ ავტორის შეხედულებით წ. ნინოს უფლება არა აქვს აღბად როგორც ქალს, მისგან მოქცეული ქართველები წ. ემბაზით აღმოშობის: ნინომ რა ურია მღვდელი აბიათარი, მისი ასული ხიდონია და „ქვესნი დედანი სხვანი ურიანი“ დამოწავა, ამით „აღიღეს სწავლა წმიდისა ნინოსი, თვინიერ ნათლის ღებისა, რამეთუ არა იპოვებოდა მღვდელი, რომელმან ნათელ სცა“ (გ. 58), — სწერს ლ. მროველი. იმავე მოსაზრებას ამჟღავნებს ახლად მოქცეული მირიან მეფის სწრაფი მოქმედება მისიონერების გამოსაწვევად საბერძნეთიდან: „და ხვალისა წარავლისა მოკაცული საბერძნეთად მირიან მეუვემან წასაშე კოსტანანუნი ბეოძენთა მეუისა... და ითხოვა მოსწრაფებით მღვდელნი ნათლისღებისათვის“ (გ. 68). ეს ამბავწერები სრულის დამაჯერებლობით გვინგვენებენ, რომ ნინოს შეეძლო ქრისტე ექადაგა, მაგრამ გაქრისტიანებულის ნათლისცემა კი მისი ხელისა არა ყოფილა. ეს უფლება მარტო სამღვდელოების კუთვნილება ყოფილა, ხვენი ავტორის აზრით.

აქ ასე მსჯელობს ლ. მროველი, მაგრამ მის იხსულების სხვა ალავს სულ საწინააღმდეგო საკვებით გვიმასპინძლებდა იგი. აი, ერთგან რა ცნობას გვუზიარებს: რიფსიმემ, გაიანემ და სხვა ორმოცდაათმა სულმა „ხელსა ქვეშე წმიდისა ნინოსა ნათელ იღეს“ (გ. 44). ამასვე იმეორებს ქართველთა ნათლისღების აღწერის დროს: „მაშინ ნათელ იღო მეუვემან ხელსა ქვეშე წმიდისა ნინოსა და შემდგომად დედოფალმან და შვილმან მათმან ხელსა ქვეშე მღვდელთა და დიაკონთასა. შემდგომად ამისსა აკურთხეს მდინარე მკკვარი და ეპისკოპოსმან შეშადა ადგილი ერთი მაწურვით ხელს კარსა მოგვეთისასა... და მუნ ნათელს სცემდა წარწინებულთა ერთა... ხოლო ქვემოთ მისსა მდინარისავე პირსა, თოგას ორნი იგი მღვდელნი და დიაკონნი ნათელ სცემდეს ერსა“ (გ. 73).

ცხადია, ხემოყვანილი ორი ტექსტის ძალით წ. ნინო გვევლინება ნათლის-მცემელად. მაგრამ აქ აღწერილ ნათლის-ცემის მსჯელობას რომ კაცმა თვლიდა გაფსწორის, ბევრ გაუგებრობას და უმართიებულობას აღმოახენს. ამ მოთხრობის თანახმად დედა-კაცი მამა-კაცს ნათლავს (ნინო-მეფეს) და მამა-კაცი დედა-კაცს (მღვდელი-დედოფალს) ნათელს სცემენ, რაც სულ არ ევლება ქრისტიანულ გადმოცემას და ხვეულებას. მერე მეფე-დედოფალს ნათელს სცემენ ნინო და მღვდლები და არა ეპისკოპოსი. ეპისკოპოსი კი ნათლავს მხოლოდ მეფის ხელქვეით მყოფ არისტოკრატებს. თითქოს ეპისკოპოსი მღვდლებზე დაბლა მღვარაყოს ხარისხით და პატივით. ამას ემატება ის საარაკო ამბავი, რომ მღვდლები, დედოფლის შემდეგ, ერს ნათელსცემენ, თითქოს დედოფალი და მღაბით ვრი ერთი ფარდის ხალხი ყოფილიყოს. მსგავსადვე გაუგებარია, რომ ჯერ მეფე-დედოფალი ნათელს ღებულობს და მხოლოდ ამის შემდეგ აკურთხებს ეპისკოპოსი მდინარე მკკვარს

მთავრობის მოსანათლად, რაც ლიტურგიული თვალსაზრისით სრული შეუფერებლობა და უხამსობაა.

მაშ რას მოასწავებს მთელი ეს აღრევა, თუ არა იმას, რომ ეს ნაწევრი უაღვაყო აღვას არის ჩახიბრული და არაფერი ხაერთო არა აქვს პირფარადელ დედანიან. პირაქით, წინადადება ბუნებრივი ხდება და ნათლის-ცემის საერთო ამბავს უმკაცრესად ეთანხმება, თუ ამ ნაწილს, 49 გვერდზე მოცემულ თქმულებასთან ერთად, როგორც ნაგვიანვე ხედნადებს, მიუღიოფან ამოვიღებთ. ამ პირობებში, ნამდვილი თავანკარა დედანი იქნება: „მაშინ აკუროთხეს მდინარე მკკვარი...“ და ნათელი ხ(ე)ს ყველას, უკუკელია ვერ მკვე-დელიოფაღს და მერე სხვებს ხაერთოდ.

შინაგანი კრიტიკის წყალობით დ.მროველის თავანკარა ნელვან ამრიგად თუ დავავლავებთ, ძალაში დარჩება ავტორის პირველი დებულება: წ. ხინოს ნათლის-ცემის უფლება არა აქონდა და არც ვინ მოუნათლავს.

რომ ეს დებულება მართალია და ისტორიულ ხინამდვილეს უკლებლივ შეეწონება, ამას დღეადებს ქართველთა გაქრისტიანების თანამედროვე და თანამოსწე წესი და განგება მხოფლით კკლესიისა.

მესამე საჯკუნეში ბერძნულ ენაზე აღმოცენდა ერთი საყურადღებო კრებული: „დიდასკალია“, გინა „მოდღვრება მოცაქელთა“. პირველყოფილი სახით ამ ტექსტს ჩვენამდის არ მოუღწევია, გარნა ხელი გააქვს მისი სირიული (მე-4 ს.) და ლათინური (მე-5 ს.) თარგმანი. ხოლო იგივე ბერძნული დიდასკალია შემოგვისახა სხვა მის მსგავსმა ბერძნულადვე შეთხზულმა ნაწარმოებმა, რომელაც ლიტერატურაში „მოცაქელთა დადგენილება“ არის ცნობილი და შედგენილია მეოთხე საჯკუნის ოთხმოცდამ წლებში. ეს უკანასკნელი ქართულადაც გადმოულიათ ჩვენი მწერლობის უძველეს პერიოდში (საკკლესიო მუხუემის ხელნაწერები №19, 95). ეს ლიტურგიულ-კანონიკური თხზულება მიიღეს კკლესიაში იყო უკვე [მე-]4-5 საჯკუნეში გავრცელებული, ცხადია — ქართველთა შორისაც.

რას ვკითხულობთ ჩვენი საკითხის თაობაზე ამ ტექსტში? წიგნის მთელი ერთი თავი განკუთვნილია ნათლისცემისათვის. ეს ნაკვეთი იწეება სირიულ დიდასკალიაში შემღვეი საჯკლისხმო სათაურით: „მასზედ, რომ ქალს უფლება არა აქვს ნათელი ხ(ე)ს“. ამ კარგგორიულ ბრძანებას ავტორი თავისებურ განმარტებას აძლევს: დედაკაცმა არავინ უნდა მონათლოს და არც ვინმე ნათელილოს დედა-კაცის ხელქვეშ, იმატომ, რომ ამ სახას ქცევა (ღვთის) მტნებას არღვევს და დიდ ვნებას აყენებს ორივეს, როგორც ნათიულს, ისე ნათლისმცემელს. ქალს რომ ნათლისცემის ნება აქონდეს, იესო ქრისტეც მისი დედის ხელით მონათლებოდა, მაგრამ არა, მან ნათელი იღო იოვანეს ხელქვეშო. „მოცაქელთა დადგენილებაში“ იგივე აზრი უფრო ფართოდ

მთავრობის მოსანათლად, რაც ლიტურგიული თვალსაზრისით სრული შეუფერებლობა და უხამსობაა.

მაშ რას მოასწავებს მთელი ეს აღრევა, თუ არა იმას, რომ ეს ნაწევრი უაღაგო ალაგს არის ჩახიბრული და არაფერი ხაერთო არა აქვს პირფარდულ დედანიან. პირაქით, წინადადება ბუნებრივი ხდება და ნათლის-ცემის საერთო ამბავს უმკაცრესად ეთანხმება, თუ ამ ნაწილს, 49 გვერდზე მოცემულ თქმულებასთან ერთად, როგორც ნაგვიანვე ხედნადებს, მიუღიოვან ამოვიღებთ. ამ პირობებში, ნამდვილი თავანკარა დედანი იქნება: „მაშინ აკუროთხეს მდინარე მკვარი...“ და ნათელი ხ(ე)ს ყველას, უკაცელია ვერ მკაც-დელივადს და მერე სხვებს ხაერთოდ.

შინაგანი კრიტიკის წყალობით დ.მროველის თავანკარა ნელვან ამრიგად თუ დავავლავებთ, ძალაში დარჩება ავტორის პირველი დებულება: წ. ხინოს ნათლის-ცემის უფლება არა აქონდა და არც ვინ მოუნათლავს.

რომ ეს დებულება მართალია და ისტორიულ ხინამდვილეს უკლებლივ შეეწონება, ამას დღეადებს ქართველთა გაქრისტიანების თანამედროვე და თანამოსწე წესი და განგება მხოფლით კკლესიისა.

მესამე საჯკუნეში ბერძნულ ენაზე აღმოცენდა ერთი საეკურადღებო კრებული: „დიდასკალია“, გინა „მოდღვრება მოციქულთა“. პირველყოფილი სახით ამ ტექსტს ჩვენამდის არ მოუღწევია, გარნა ხელი გააქვს მისი სირიული (მე-4 ს.) და ლათინური (მე-5 ს.) თარგმანი. ხოლო იგივე ბერძნული დიდასკალია შემოგვისახა სხვა მის მსგავსმა ბერძნულადვე შეთხზულმა ნაწარმოებმა, რომელაც ლიტერატურაში „მოციქულთა დადგენილება“ არის ცნობილი და შედგენილია მეოთხე საჯკუნის ოთხმოცდამ წლებში. ეს უკანასკნელი ქართულადაც გადმოულიათ ჩვენი მწერლობის უძველეს პერიოდში (საკკლესიო მუხუემის ხელნაწერები №19, 95). ეს ლიტურგიულ-კანონიკური თხზულება მიელს კკლესიაში იყო უკვე [მე-]4-5 საჯკუნეში გავრცელებული, ცხადია — ქართველთა შორისაც.

რას ვკითხულობთ ჩვენი საკითხის თაობაზე ამ ტექსტში? წიგნის მთელი ერთი თავი განკუთვნილია ნათლისცემისათვის. ეს ნაკვეთი იწეება სირიულ დიდასკალიაში შემღვეი საჯკლისხმო სათაურით: „მასზედ, რომ ქალს უფლება არა აქვს ნათელი ხ(ე)ს“. ამ კარგგორიულ ბრძანებას ავტორი თავისებურ განმარტებას აძლევს: დედაკაცმა არავინ უნდა მონათლოს და არც ვინმე ნათელილოს დედა-კაცის ხელქვეშ, იმატომ, რომ ამ სახას ქცევა (ღვთის) მტნებას არღვევს და დიდ ვნებას აყენებს ორივეს, როგორც ნათიულს, ისე ნათლისმცემელს. ქალს რომ ნათლისცემის ნება აქონდეს, იესო ქრისტეც მისი დედის ხელით მონათლებოდა, მაგრამ არა, მან ნათელი იღო იოვანეს ხელქვეშო. „მოციქულთა დადგენილებაში“ იგივე აზრი უფრო ფართოდ

არის გაშლილი და ვრცლად დასაბუთებული. — ცხადი ნიშანი, რომ სამღვდლოება ყველანაირად (იქნა დედა-კაცებში ძირუხვევნი) ამოეკვეთა ეს არაკანონიერი ღწოლვა (იხ. ლათინური და ბერძნული დიდასკალია, 1906, გ. 198-200, გამ.ფ.ქ. ფუნჯისა).

ღვთისმოსავი ნინო, რომელიც ამ დროს მოღვაწეობდა, უეჭველია, არ იკადრებდა ზერელად შეეღაბა მხოფთო ცკლესიის მკაცვ განანუნი და თავადვე მოენათლა მის მიერ მოქცეული წარმართები, მით უფრო, რომ მარტო ნათლისცემა, უწარავად და უზიარებლად, იმ ეპოქისთვის წარმოსადგენიც კი არ იყო. რახაკვირველია, თხზულების ავტორსაც ეკლდინებოდა ცკლესიის ამგვარი განკარგულება და არ შეეძლო მისთვის ანგარიში არ გაეწია. ყველა ეს კი ორ რამეს ააშკარავებს: აღწერილი ამბავი უდავოდ იცავს საეკლესიო ცხოვრების თანამედროვე ელფერს და ამის შედეგად იგი შეისხული უნდა იყოს გრიგოლ დიაკვნის მიერ, რომლითაც სარგებლობს ღმროველი, ქართველთა მოქცევის უახლოეს ხანებში.

საბოლოოდ უნდა გავითვალისწინოთ კიდევ ერთი წინაუკმობა, არაც გვხვდება არა ღმროველის, არამედ ჯუანშერის ისტორიაში. ეს წინაუკმობა შეეხება შუამდინარის სახელდებას. მრავალფეროვანია მისი ხმარება ჯუანშერის თხზულებაში: „ჯაზირეთი“ (გ. 113, 152), „ჯაზირია“ (გ. 123, 124, 125, 126), „შუამდინარე“ (გ. 141, 143, 148), „ჯაზირეთი, რომელ არს შუამდინარე“ (გ. 148), „გაზირი“ (გ. 155). შუამდინარე ქართულია, ჯაზირა არაბულია, ჯაზირეთი იგივე გადაქართულებული არაბული, გაზირი კი წმინდა წელის ხირიული არის. ერთგან ივთითნ ჯაზირეთი ახსნილია ქართული სახელწოდებით.

რას გვიკარნახებს ამ სახის ნაირნაირი გასაღება ერთი და იგივე გეოგრაფიული ტერმინისა? ვვონებ იმას, რომ ჯუანშერის ისტორიას იმ დროის ბეჭედი აზის, როცა ქართველთა მეცკველებაში დასამკვიდრებლად ურთიერთს ეკიდებოდა სხვადასხვა ენას, ერის, კულტურის განიშხატველი სახელწოდება. რომელი დრო უნდა იყოს ეს ხანა, თუ არა მერვე საუკუნე, ოდეს არაბული გავლენა ქართლში დღითი დღე მკაცვადებოდა!

რომი





ქართველთა სამოციქულო ღვაწლი კავკასიის ბაღდაძე*

1

ვიციტ, რომ იბერიაში, ე.ი. აღ. საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადდა 387 წლის ახლოს, მეფე მირიანის დროს, როდესაც იბერია რომის იმპერიაშიან იყო პოლიტიკურად დაკავშირებული, ხოლო გულხარბი სპარსელები ჯერ კიდევ შორიდან უთვალთვალელებდნ მის საზღვრებს. სპარსთა პირველი თავდასხმა ქართლმა მხოლოდ 368-370 წლებში განიცადა, რის შედეგი იყო მისი ორ სამეფოდ გაყოფა. მაგრამ 387 წელს ერთხელ კიდევ მოხდა საზღვრების გამიჯვნა რომსა და სპარსეთს შორის. ამ ახალი ხელშეკრულების წყალობით სპარსეთს ხელში ჩაუვარდა შუა-მდინარე ქნიზობითურთ და თითქმის მთელი ხომხეთი აზრუმამდე. ეპქვი არ უნდა, ამ ხანად იბერიასაც იგივე ბედი ეწია და მეოთხე საუკუნის მიწურულში მთელი აღ. საქართველო სპარსეთის უღელ-ქვეშ მოიყვა (იხ. ბ. ქ. №6 გვ. 26).

იხე როგორც აღ. საქართველოში, არც დასავლეთ საქართველოში შესულა ქრისტიანობა ერთ გზის და ერთი გზით. მისი სათავე მოციქულთა ეამს აღწევს და მისი საბოლოო განმტკიცება კოლხიდაში — მე-6-ე საუკუნეს. უკვე წმ. პეტრე მოციქული ესაღმება, მის პირველ წერილში (1,1) პონტოელ ქრისტიანებს შავი ზღვის ნაპირებზე. პონტიკი უშუალოდ საზღვრავდა ლაზიკას, სადაც ქრისტიანობა მის შინაგანი წნევის ძალით, მალე უნდა შეჭრილიყო, აღბად იმავე ხანებში. იგივეს ამოწმებს მესამე საუკუნის დიდი ღვთისმეტყველი ორიგენი (183-254), რომლის ცნობა შემოგვინახა საკვლეხით ისტორიის მამამ, ევსები კესარიელმა (†339): როგორც გადმოცემა გვასწავლის, ანდრია

* ჟურნალი „ბედი ქართლისა“, №20, პარიზი, 1955 წ. გვ. 20-23.

მოციქულს სვეთითი ერგო მოხაქცევად. პაღესტინიდან წახულისათვის კი, სვეთებში გადახსხველი ერთად ერთი უახლოესი გზა იყო. შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაპირი, ე.ი. ღაზიკა-აფხაზეთი. ორივეს მოწმობის უგულვებელყოფა აგრე ადვილად არ შეიძლება იმიტომ, რომ იგი ეხიარება მხოლოდ ეკლესიის გადმოცემას, რის გასაცნობად ორივესა განგებ მოიარა და ინახულა იმდროის საქრისტიანოს ცენტრები: რომი, პაღესტინა, მცირე აზია.

ღაზიკაში ქრისტიანობა უკვე მოციქულთა დროიდანვე შეუფერხებლად წინ მიდიდა. აქ მალე განსდეს საეპისკოპოსო საყდრები. მაგ. ცნობილია ტრანსიონის ეპისკოპოსი დამრუხი და თვით ბიჭვინტის ეპისკოპოსი სერაქოვილიოსი, რომელნიც ორიცხეზიან ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების დამხრეთა შორის, 325 წელს.

ხელთ საბოლოო გამარჯვება ღაზიკისა და აფხაზეთის ქრისტიანობას წილად ხვდა მკვეცხე საჯუენეში. დიდი ხნით გაქრისტიანებული ღაზია მკვეე წათე. ჯერედ წარმართი, 515 წ. იუსტინე კეისარს ეხატურა ბიზანტიაში, სადაც შეკლითურთ მოინათლა. კოლხიდას წამობა აფხაზეთშიც, ამ ქვეყნის წარმართად დარჩენილი უკანასკნელი ნაშთი მოაქცია იუსტინიანე პირველმა (527-565), რომელმაც მათ ეკლესიები აუგო და სამღვდელთება გაუგზავნა. ეს ცნობა ბერძნული წყაროებიდან მომდინარეობს და შეტანილია ვახტანგისეულ ქართ. ცხოვრებაში, სადაც ნათქვამია: „მათვე კამთა შინა იუსტინიანეს მეფობისათა აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმაჯობესად და ქრისტიანობისა შეიქნარეს ქადაგებაი, რამეთუ პალატსა შინა იუსტინიანე მეფისასა იყო ვინმე საჭურისა, აფხაზი ნათესავით და ეკურატა სახელისდებით, რომელი წარივლინა მეფისა მიერ ქადაგებათა მათთა“-ო.

ბარიდან ქრისტიანობა შევიდა კავკასიის მიებში, რომელიც მან სკარა გადაღობა და ქრისტეს ნათელი მოფინა იქ მოზინადრე არა ქართველთა მოდგმის ხალხსაც. ამის საილტკოვს დღემდე შემონახული თვალსაჩინო ძეგლები, მწიგნობრობის და ხუროთმოძღვრების დარგს რომ ეკუთვნის. ნენების (ქისკების) და ინგუმების ენაში ნვენ ვნახულობთ მრავალ საეკლესიო საწყევებს, რომელთა სათავეც ქართულია: კვირა, კვირა დღე, პარასკევი, მარხვა, შაფათი, ჯვარი. ეველა ეს, ცხადია, ქართულიდან აქვს ზემოთქმულ ენებს შეთვისებული: უკალიო საბუთი, რომ მათი ქრისტიანობის დასაბამი ქართულშია მოსაძებნი. იქვე ინგუმთა ქვეყანაში კამთა საავეს გადარჩენია ერთი ეკლესია ბაზილიკალური რიგისა, რაც მისი სიძველის ნიშანია. ამ ეკლესიის ტანი მორთულია ქართული სახეებით და ქართული წარწერებით, სადაც ასხენებიან თონე, გიორგი და სხვანი. ეს შენობა, სნანს, დათარიღებულიც ყოფილა, ვინაიდან თარიღად უზის რაღაც არა ჩვეული ქრისტიონი „ში“, „ნ“-ის წილ, რაც ნიშნავს 50-ს. ეს ორი ასო თუ მართლა ქრისტიონს აღნიშნავს, მაშინ ამ ტაძრის წარწერა უნდა მივაწერთ მეცხრე საჯუენეს. სახელდობრ 830 წელს

(780 + 50 = 830). ამ ტაძრის ორი სურათი გამოაქვეყნა ჩვენმა ცნობილმა პროფესორმა ა.სანდერსმა (ანკურაძე) მის წინებულს, გერმანულად გამოცემულს თხზულებაში „კაუკაზიენ“ (გვ. 180-181). ამით ირკვევა, რომ ქართლიდან შეტანილს ქრისტეს მოძღვრებას უკვე მეცხრე საუკუნის მანძილზე ფეხი მოუკიდია ჩრდილო კავკასიაში. ბუნებრივია, იქ ფესვ-გადგმული ქრისტიანობა ინტენსიურად არ შექრებოდა, არამედ დროთა დერაში თანდათან მოეფინებოდა მთელი ჩრდილო კავკასიის ერებსაც. მართალია, დადებითი საბუთი არ გაგვანჩია ამისთვის, მაგრამ ეს რომ არ შეიძლება სხვანაირად ყოფილიყო, ამის მოწმეა სრულიად არა კავკასიური ხალხის აღანების მოქცევა ქართველ მეფეთა მიერ, რაც, თუ არ ვცდები, სულ ახალ შუქსა ფენს ქართველთა ეკლესიის ისტორიას.

ზოგის თქმით აღანები სკვითების მონათესავე ერი ყოფილა. სხვანი კი ფიქრობენ, შეიძლება უფრო სამართლიანად, რომ ისინი ირანულ წარმოშობის ხალხი იყო. პროფ. ა.სანდერსის ჩვენებით („კაუკაზიენ“ გ. 80-81) აღანების უძველეს ბინად მინებულია კასპიის ზღვისა და კავკასიონის ჩრდილო მხარისი. მათიან ბრძოლა პქონია თვითონ დიდ პომპეის 65 წ. და შემდეგშიც არა ერთხელ თავს დასხმან ისინი სამხრეთ კავკასიის ერებს, ესეი არ უნდა, დარიალის ხეობით, რაკი თვითონ „დარიალი — დარ-ი-აღან“ აღანთა კარად ანუ ბჭედ თთარგმნება. 370 წ. პუნებმა დაიმორჩილეს ისინი. დამარცხებულითა ერთი ნაწილი პუნებმა გაიყოლიეს, სხვანი ვსაივითებმა, რომლებთანაც ისპანიაში გოტ-აღანთა (კატალანთა) შეპქმნეს და მათი ხანგრძლივი ხეტიალი აფრიკის მწველ ქვიშნარში სულის დაღვევით დაასრულეს. ჩრდილო კავკასიაში აღანთაგან ერთი შჭო თურგისა და ეუბანის სათავეებზე ბინადრობდა, მეორე უფრო შავი ზღვის ჩრდილოეთით. ესენი ჭრელი ცხოვრების პირობების თანახმად, ხან სამოცრო და ხან სამჭრო ურთიერთობაში იყვნენ ბიზანციის იმპერიახთან თითქმის მის წაქცევის დღემდე თურქების მიერ. თუმცა კავკასიის აღანები ნელნელა მიულად გაითქვიფნენ სხვა იქაურ ერებში, ზოგიერთი მკვლევარი მანც ფიქრობს, თითქოს დღევანდელი ოსების ტომი იყოს მათი ნაშთი. აი, ეს აღანებთა, რომელნიც ქართველებმა მოაქციეს მეთუე საუკუნეში.

2

ცნობები აღანთა მოქცევის თაობაზე მოიპოება კოსტანტინეპოლის პატრიარქის, ნიკოლოზ მისციკოსის ეპისკოპლეთა კრებულში, რაიცა გამოცემულია ბერძნული პატროლოგიის (პ გ) მე-111-ე ტომში. ამ კრებულში სამი წერილი შემოგვინახა ჩვენი საკითხის შესახებ. მათი საგანია ამ აღანთა მოქცევის ამბავი, ან და იმპერატორსა და აფხაზთა მეფეს შორის არსებული ურთიერთობა. ეს წერილები არიან: მე-51-ე (პ გ, 111, სვეტი 241-244), მე-46 (იქვე, სვ. 236) და მე-162 წერილი (იქვე, სვ. 389). სამივე წერილი მიმართულია აფხაზთა მეფეებისადმი,



რომელთაც ნიკოლოზი „ექსუსიასტებს“ — მთავარს, მბრძანებელს, უფაღს უწოდებს, არას დროს „ბახილეებს“ — მეფეს. ბიზანტიელებისათვის ქვეყანაზე მხოლოდ ერთი ბახილევა, რომელთა იმპერატორი ბრძანდებოდა, სხვა ყველანი კი მისნი ხელქვეითი იყვნენ, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში.

როგორც სხვა (ჩიობებიდან ირკვევა (იხ. „ეხო დ'ორიან, 33, 1934, გ. 53-58), აღანთა შორის პირველ მქადაგებლად გამოსულა თლიძის ბერმონაზონი ვეითიმე, რომლის მოღვაწეობას, ჩანს, დიდი ნაყოფი არ გამოუღია. მაშინ თვითონ აფხაზთა მეფეს თავს უღვია ეს საქმე და აღანების განსნაათლებლად ქართველი მოციქულები გაუგზავნია. მოუქცევია და მოუნათლავს მათი მთავარი, სხვა მრავალ აღანებთან ერთად. რაკი აღანთა ქვეყანა იერარქიულად ბიზანტიის საპატრიარქოს ფარგლებში შედიოდა, ამიტომ თვითონ ნიკოლოზ მისტიკოსს საკუთარი ხელდასხმით დაუღვანა მათთვის პირველი მთავარეპისკოპოსი, სახელად პეტრე. აი, ამ ამბების შემდეგ არის ნიკოლოზის პირველი წერილი (მე-51-ე, ეპისტოლეთა კრებულისა) შედგენილი.

ამ წერილში პატრიარქი დიდი პატივისცემით და შორითგან ამბორისყოფით ეხადმება აფხაზთა მეფეს. აქებს მის ღვთივადღვინებულს მისწრაფებას აღანთა მთავრის მოსაქცევად და კმაყოფილებით აღნიშნავს იმ სტუმართ-მოყვარეობას და მზრუნველობას, რომელიც მეფემ აჩვენა აღანთა მთავარეპისკოპოსს. საბოლოოდ გამოსთქვამს იმედს, რომ მეფე არ მოაკლებს თავის გულუხვ წყალობას აღანთა სამღვდელოებას, რის სანაცვლოდ მას ღმერთი ამ ქვეყნად აღავსებს ყოველივე კეთილით და საიქიოს განუსვენებს წმიდათა შორის.

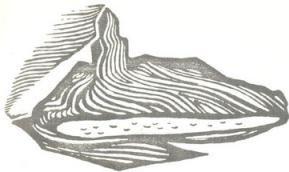
ვინაითგან წერილს არც მოძღვრის სახელი უზის და არც შედგენის თარიღი, ამიტომ ისმება საკითხი: როდის არის ეს ეპისტოლე შეთხზული, და ან რომელი მეფისადმი მიმართული? ნიკოლოზი ორჯერ იყო პატრიარქად: პირველად 912—925 წლებს შორის. მაშ მისი წერილები შეთხზული უნდა იყვნენ ამ ხნის განმავლობაში. მისი პირველი წერილი რომ შედგენილია მის პირველ პატრიარქობაში, ამას ერთნაირად ცხადკჳოფს არაბთა მწერალი იბნ-რუჴა, რომელიც გვაუწყებს, იოსებ მარკვარტის მოწმობით, 903 წელს შეთხზულ წიგნში „ქითაბ-ალაკ-ალ-ნაფისა“, რომ აღანთა მთავარი თვითონ პირადად ქრისტებს აღიარებს, ხოლო მის ხელქვეშ მყოფი ხალხის უმრავლესობა ჯერ ისევ კერპებს სცემს თაყვანსაო. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თუ აღანთა მთავარი 903 წ. უკვე ქრისტიანე იყო, მაშინ პატრიარქის პირველი წერილიც ამ თარიღის სიახლოვეს უნდა იყოს დაწერილი და ამის მერე მიმართული აფხაზთა მეფის ბაგრატისადმი, რომელიც გარდაიცვალა, მბროსეს გამოანგარიშებით, 906 წ. (იხ. ი.ჯავახიშვილი, ქართ. ერის ისტორია, წიგნი 2, 1914, გვ. 382). იგივე თარიღისკენ გვითითებს შემდეგი ეპისტოლეც.

მეორე წერილში (მე-46) პატრიარქი აფხაზთა მეფეს სამცხედარს უოვლის მისი მამის გარდაცვალების გამო. უსურვებს მამის ყოველივე სიკეთეს, როგორც მის ღირსეულ მემკვიდრეს, და ბოლოს მასაც ავედრებს აღანთა მთავარებისკომოსს. ამ წერილითგანვე ვტყობულობთ, რომ პატრიარქს აფხაზთა მეფისათვის გაუგზავნია სამეფო „სამოსელი“ (ინვესტიტურა?). ვჭვია არ უნდა, აქ მოხსენებული გარდაცვალებული მამა ბაგრატ მეფე არის, მისი მემკვიდრე კი — კოსტანტინე. მაშასადამე, წერილი შედგენილია ბაგრატის გარდაცვალებიდან (906) ნიკოლოზის დამხობამდე პატრიარქობისაგან 907 წლის თებერვალს.

ნიკოლოზ პატრიარქის მესამე (მე-162) წერილი მიმართულია აფხაზთა მეფის გიორგისადმი. ცხადია, ეს გიორგი უნდა იყოს მეფე კოსტანტინეს ძე და მემკვიდრე გიორგი მეორე, „სრული ყოველითა სიკეთითა, სიმხიითა და ახლენებითა“. წერილის შენაარსი იმით ამოიწურება, რომ პატრიარქი ხოტბას ასხამს მეფე გიორგის და საჭიროების მიხედვით სამხედრო დახმარებას სთხოვს ბულგართა წინააღმდეგ. წერილის ეს ნაწილი საშუალებას გვაძლევს თითქმის ზედმიწევნით განვსაზღვროთ მისი შედგენის თარიღი. 924 წელს თუ მის ახლოს კოსტანტინეპოლში მოხდა ბულგართა მეფე სიმონის ფრიად საყურადღებო შეხვედრა იმპერატორ რომანოზთან, რასაც შშვილობა-ნობა უნდა განემტკიცებინა ორ სახელმწიფოს შორის. ხოლო ნიკოლოზის სიტყვებითგან ირკვევა, რომ ამ ამბის გაგებაზე გიორგი მეფეს, აღბად მილოცვის მიხნით, წერილი გაუგზავნია კოსტანტინეპოლში. რაკი შეხვედრამ სათანადო შედეგი ვერ იქონია, ამიტომ გიორგის პასუხად ზემო წერილი გაუგზავნა პატრიარქისაგან: რაც არ უნდა მოხდეს, მაინც ომისთვის მზად იყავით. ვინაითგან ნიკოლოზის პატრიარქობა 925 წელს დასრულდა, ამისთვის ეს წერილი მიმართული უნდა იყოს არა უგვიანეს 925 წლისა.

ამ წერილის თარიღს ერთი სხვა არა ნაკლებ საგულისხმო მნიშვნელობა აქვს. ბაგრატ მესამის „მეფეთა დივანი“-ს თანახმად, კოსტანტინეს უმეფნია 873—912 წ., გიორგი მეორეს კი 912—957 წლებს შორის. არც ერთი წელთაღრიცხვა არის სწორე და არც მეორე. კოსტანტინე ჯერ ისევ მეფე იყო 914 წლის შემდგომაც (იხ. ჯავახიშვილი, იქვე, გ. 383-395). რათგან გიორგი მეორე 924 წ. უკვე მეფედ მოჩანს და პატრიარქის წერილი მისი მამის — კოსტანტინეს სიკვლილზე სდუმს, ამის გამო სავიქრებელი ხდება, რომ 924 წ. როგორც კოსტანტინეს მაცვალება, ისე გიორგის გამეფება დიდი ხნის ამბავი იყო და პატრიარქს ამ ორი მოვლენის გახსენება აღარ ესაჭიროებოდა. აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ: მამის გარდაცვალებას და მის გამეფებას ადგილი აქონდა დაახლოებით 915—920 წლებს შორის.

შემდეგ ნომერში მოვიყვანო ნიკოლოზ მისტიკოსის სამივე წერილს, ჩვენ მიერ ბერძნულითგან ქართულად თარგმნილს.



„საქმე მონიჭულთას“ უძველესი ქართული
რედაქციის შესახებ*

I

ქართული ბიბლიის კრიტიკული გამოცემის მომზადების პირველი ცდები XVII საუკუნით თარიღდება. პირველმა კვლევამ ცნობილი ქართველი ლექსიკოგრაფისა და მწერლის, სულხან-საბა ორბელიანის მამისეულ სახლამდე მიგვიყვანა¹. ამას მოწმობს თბილისში შემონახული ბიბლიის სამი ხელნაწერი: საქართველოს საისტორიო და ეთნოგრაფიული საზოგადოების ორი ხელნაწერი H-885² და H-1207 და თბილისის საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერი A-179³.

კრებული H-885 შეიცავს I და II ნეშტთას, II სჯულთას, ისობა და მსაჯულთა წიგნებს. H-1207 — მოსეს ხუთწიგნულს (შესაქმე, გამოსვლათა, ღვეციტელთა, რიცხვთა, მეორე სჯულთა), ხოლო A-179-მა სამი ტექსტი — შესაქმე, გამოსვლათა და II სჯულთა შემოგვისახა.

ეს ხელნაწერები „ბატონის მდივანბეგის ორბელის, სულ-კურობე-ულის ბატონის ყაფლანისძის და სულხანის მამის“ ბრძანებითაა გადაწერილი⁴.

* A propos de la plus ancienne version géorgienne des Actes des apôtres. Le Muséon, LXIX, 3-4, 1956, p. 347-358.

¹ სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ იხ.: Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund der Literaturgeschichte von K. Kekelidzé, bearbeitet von M. Tarchnischvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg, p. 251 /Studi e testi, 185/.

² აღწერილია ქრ. შარაშიძის მიერ, ხელნაწერთა აღწერილობა (II კონფლიქცია), III. თბილისი, 1948, გვ. VII.

³ Ф. Жордания, Описание рукописей Тифлисского церковного Музея, (Тбилиси, 1903) стр. 187-188. Geschichte, p. 15. n. 2.

⁴ ქრ. შარაშიძე, აღწერილობა, ტ. VII



A-179-ის ანგერის მოუთხოვებს გადაწერის, ვინმე ბედისმწერელი შევიდის მიერ ხელნაწერის გადაწერის თარიღს. „დაიწერა წმიდის-სწმუნე წიგნი კვლავთა ყოთად კოთვილითა იესუ ბედისმწერლისმეფლისათა⁵, ქობინკონსა ტან“ (1312+357+1669)⁶.

ტექსტებში ხშირად გვხვდება სულხან-საბას ხელით მხედრულით შეკრებილი მხატვრები, რაც ამას მოწმობს, რომ მას მათზე უმუშავია. რადგან ეფეთისძისე ორბელი მისი მამა და არჩილ მეფის პაპი (დედის მხრიდან), არჩილს სულხან-საბას მიერ ბიბლიაზე დაწეებული მუშაობა გაუგებრებლბია. ე. ი. სულხან-საბას მამამ შეაკრებინა და მოძიებლად გამოცემისთვის გაამართებინა ქართული ბიბლიური ტექსტები. თავის-თავად ცხადია, ეს საქმე საბას დაეველა. ხელნაწერთა ურატკმწერელი ხალხათი მოწმობს, რომ საბას ნაშრომი ვერ დაუსრულებია და, რადგორც ჩანს, ამას მანუჩი ვახტანგ VI ყოფილა. ამზე მეტყველებს „ქილილა და დამჩას“ შესავალი, რომელიც ვახტანგ VI-ს საბასთან ერთად ხაბრსულიდან უთარგმნია. შესავალში საბა ართხრულად ამბობს: „ბერი-მონა'ხონი რომ მისეს წიგნის ნაცვლად „ქილილა და დამჩას“ აკეთებდეს, ვეჭობ, მეუყსაც გაეცინოს...“⁷.

სულხან-საბას ნაშრომი განაგრძო მისმა ნათესავმა არჩილ მეფემ (†1732)⁸, და დაახრულა ვახტანგ VI-ის ძემ ვახუშტი ბატონიშვილმა. ეს ბიბლია, რომლის ტექსტიც მთელი საუკუნის განმავლობაში მუშავდებოდა, გამოიცა მოსკოვში 1742/43 წ. ვახტანგ VI-ის უფროსი ძის, ბაქარის ხარჯით.

სულხან-საბასა და არჩილ მეფის მიერ გამართული ტექსტი ხაფუშვლად დაედო ბაქარის ბიბლიის ორ სხვა გამოცემაზე: 1705 წ. არჩილმა მოსკოვში გამოსცა „ფხალმუხნი“, ხოლო 1709 წ. ვახტანგ VI-მ თბილისში დასტამბა „ახალი ალექსის“ პირველი გამოცემა¹⁰.

ენთუზიაზმით დაწეებული ეს ჩინებული საქმე, სამწუხაროდ, ვეღარ გაგრძელდა. XVIII ს-ის მეორე ნახევრის პოლიტიკურმა ვითარებამ საქართველო იძულებული გახადა, 1783 წ. ტრაქტატზე დაედო

5 II-1207-ში (ქრ. შარაშიძე, აღწერალობა, გვ. 158) გადაწერი თვის თავს ნათხადებს უწოდებს. შესახლა იგი იესეს ახლო ნათესავც ყოფილყო.

6 Жордания, Описание I, стр. 187-188.

7 თბილისი, 1886, გვ. 9, თქმობას გამოცემა; იხ. ქრ. შარაშიძე, აღწერალობა, გვ. VII.

8 არჩილს შესახებ იხ. Geschichte, p. 250.

9 იხ. ამ განიცემის ბიბლიაზეცხობა. ურანგული თარგმანი იხ. M. Tamarati, L'Eglise georgienne /Rome, 1910/, გვ. 253-255; აგრეოვე წიგნი Geschichte, p. 327-328.

10 Tamarati, L'Eglise georgienne, გვ. 252, n.2.

რუსეთის¹¹. ამ ტრადიციის ძალით საქართველოში ფეხმოკიდებულმა რუსებმა ქვეყნის ანექსიით ბოლო მოუღეს კვლევადი დაიწერა რუსეთის საქმიანობას, დახურეს კულტურის კერები¹² და ქართული კვლევის რუსეთის ხინდის დაუქვემდებარეს ამგვარმა ვითარებამ თითქმის საკუთრე გასჯანა, რაც ქართული დაიწერა რუსეთის მისიების პერიოდად იქცა. XIX ს-ის მიწურულში კვლევითი საქმიანობა ქართველი ინტელექტუალებმა ცხოვრებამ, რაც ნაწილობრივ განაპირობა აღმოსავლური მეცნიერებების განვითარებამ რუსეთში. ქართველებმა ამ ვითარებით ისარგებლეს და ახალი კვლევის საგნით დაიწერეს რუსეთის სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრის ფარგლებში კავკასიის მეცნიერ რამდენიმე რუს მეცნიერთა ერთად დააარსეს ჟურნალი *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, რომელიც „კავკასიურ კვლევათა ცენტრის“ ორგანოს წარმოადგენდა. მისი პირველი ტომი გამოვიდა თბილისში, 1881 წ., 1888 წ. კი დაარსდა საქართველოსა და მიუღი კავკასიისთვის კვლევითი მნიშვნელობა ჟურნალი *Материалы по археологии Кавказа*, რომელიც წყნისთვის აღმოს მთხიავი უნდა გაეცხო.

ბიბლიის შესწავლის ხელშეწყობ ქართველ მეცნიერთათ უნდა დაეახსხელით აკადემიკოსი, ახახიაშვილი, კოთაიაშვილი და განსაკუთრებით, ნამარი. ნამართ დაიწყო ანა მხოლოდ საერთოდ ძველი ქართული დაიწერა რუსეთის მეცნიერული შესწავლა¹³, არამედ ბიბლიური ტექსტების კვლევა კვლევა ტექსტებისა, რომლებიც წყნი სწავლის შესწავლის საგანია. 1898 წ. ათონზე მოგზაურობისას, ნამარი აღმოაჩინა თამის თხიავი და დაწერილებით აღწერა იგი თავის „ათონზე მოგზაურობაში“¹⁴. მის მიერ მოწოდებულმა ცნობებმა წარმოაჩინა ქართული რედაქციის მნიშვნელობა ხელის წერილის კრიტიკული ტექსტის დადგენის საქმეში და ხელი შეუწყო შემდგომ კვლევებს ამ სფეროში.

ამ საქმით პირველი ვლ. ბენეშევიჩი დაიწერეს. მან ნამარიან¹⁵ ერთად დაიწყო მუშაობა ჯერ თამის (913), ხოლო შემდეგ ტბის (995) თხიავის გამოცემაზე. ვლ. ბენეშევიჩმა მხოლოდ მათესა და მარკოსის სახარებები გამოაქვეყნა ყოველგვარი იარაღის გარეშე. პირველი 1910 წ., მეორე კი 1911 წელს. მან საფუძვლად აიღო ტბის თხიავი და კრიტიკულ აპარატში გაიტანა თამის თხიავის

11 A. Mavelischvili, Histoire de la Géorgie. Paris, 1951 p. 333-336; Tamarati, Eglise... p. 89-90.
 12 წყნი Geschichte, p. 60; Tamarati, Eglise, p. 384-396.
 13 წყნი Geschichte, გვ. 16-17.
 14 Журнал Министерства просвещения, т. 322, март, 1899, стр. 24.
 15 ა. შანიძე, ქართული თხიავის ორი ძველი რედაქცია, თბილისი, 1945, გვ. 5, სქილათ 2.



ვარიანტები¹⁶. ამ ორ პუბლიკაციას მალე მოჰყვა ადიშის ოთხთავის (897 წლის ხელნაწერის) ფორტოტიპური გამოცემა ე.თაყაიშვილის მიერ¹⁷.

სმარის გონება განსვენებული რბლუკის ქართული დოკუმენტურისადმი მიძღვნილ საქმიანობას დასტრიალებდა. მან ხელი მოჰკიდა ადიშის ოთხთავის გამოცემის თაყაიშვილის მიერ გამოქვეყნებული ხელნაწერის მიხედვით, ტექსტის ბოლოს, შენიშვნებში ტბეთისა და ოსიხის ხელნაწერთა განსხვავებული საკითხავები მოიკვანა და ლათინური თარგმანიც დაურთო. ნადრეკი გარდაცვალების გამო (1950)* მას არ დახკალდა ნაშრომის დასრულება. მისი რედაქციით მხოლოდ მარკონისა¹⁸ და მათეს¹⁹ სახარებები გამოქვეყნდა. მის მიერ მომზადებული თარგმნის სახარება ქართული ენის შესანიშნავმა მოდერნმა, ბბრიყრმა გამოსცა²⁰, ლუკას სახარება²¹ კი თბილისის მილიონად მბრიერის შრომის ნაყოფია. უმლოტორმა ამ ტექსტების ახალი ლათინური თარგმანი გამოაქვეყნა ჟურნალ Oriens Christianus-ის IV ხერიაში²².

უცხოეთში შესრულებული ამ კრიტიკული გამოცემის გარდა უნდა აღინიშნოს საქართველოში ძირითადად პროფ ა.შანიძის მიერ გამოქვეყნებული ნაშრომებიც. 1924 წ. მან თბილისში დასტრიაშა „ქებაჲ ქებათაჲს“²³ ფორტოტიპური გამოცემა. ხანგრძლივი ინტერვალის შემდეგ, 1945 წ. კი გაგვაცნო შარტბერდის მონახტერში გადაწერილი ხამი ხელნაწერის — ადიშის (897), ჯრუჭის (936) და პარხლური (973) ხელნაწერების საფუძველზე შედგენილი ქართული ოთხთავის ტექსტი²⁴. ამის შემდეგ ა.შანიძემ დაიწყო ათონზე, ივირონის მონახტერში დაცული, 978 წლის დიდი ქართული ბიბლიის გამოცემა. ამ გამოცემიდან ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ „წიგნნი ძუელისა აღოქმისანი“-ს ორი ნაწილი. პირველი²⁵ შეიცავს შესაქმნება და

16 Quattuor Evangeliorum versio georgiana vetus I. Evangelium secundum Matthaeum, Petropoli, 1910; II Evangelium secundum Marcum, Petropoli, 1911.

17 Материалы по археологии Кавказа, XIV, Москва, 1916.

* უნდა იყოს 1934 (მაარტწ.).

18 PO, XX, 1928, p. 435-574.

19 იფიკვ. XXIV, 1933, გვ. 1-168.

20 იფიკვ. XXVI, 1950, გვ. 451-599.

21 იფიკვ. XXVII, 1955, გვ. 275-427.

22 ი.ბ. №37 (1953), გვ. 30-50; №38 (1954), გვ. 11-40; №39 (1955), გვ. 1-32; №40 (1956), გვ. 1-15 (მათე).

23 Codex palaeographicus: Versio Cantici Canticorum.

24 ა.შანიძე, ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია.

25 ძველი ადიშის წიგნები, თბილისი, 1947.

გამოსვლათს, მეორე²⁶ კი ლევიტელთა, მსაჯულთა, რუთის, ითბის და ეხთის წიგნებს²⁷. ხელნაწერი დაზიანებული და ნაკლებად ჩვენთვის უცხოა, დასრულდა თუ არა ეს გამოცემა; მომდევნო გამოცემის მიხედვით უნდა ვივარაუდოთ, რომ დასრულდა. იგულისხმება „საქმე მოციქულისა“ გამოცემა ძველი ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა იგი იაბულაძემ, ა.შანიძის რედაქციით²⁸, ძველი ქართული ენის ძეგლების კრებულში.

იაბულაძისეული გამოცემა ეჭვარება შემდეგ ხელნაწერებს:

A²⁹ — S-407, X ს.³⁰

K — S-1398, დაახლოებით 970 წ.

C — ქუთაისის მუხეზუმის n . 176 ხელნაწერი (XI ს-ის დასაწყისი).

D — ივრთინი-42 (ბღვიკის კატალოგი), გადაწერილია 959 . 969

წწ.

E — ხაგლეხის მუხეზუმის A-584 დაზიანებული ხელნაწერი. ძველი ნაწილი გადაწერილია 1083 წ., დანარჩენი ჩამოკლებულია XVIII ს.ში.

F — A-34, ძირითადად XIII ს-ისა.

G — A-137, XIV ს.

H — A-677, XII ს. (დაახლოებით).

I — მეცნიერებათა აკადემიის ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერი (XIII ს.).

ამ ხელნაწერთა შესწავლა-შეჯერებამ გამოძიებებს საშუალება მისცა გამოეყოთ თიხი რედაქცია:

1. — A (A და K)

2. — B (C და D)

3. — C (E და F)

4. — D (G, H, I)

ამათგან ყველაზე ძველია A რედაქცია. იგი ხაუტკელად დავით B რედაქციას, G გაორფი მოაწმინდელისეული რედაქცია³¹, D კი ვერცხ მკარისეული³², ვინაიდან გამოძიებებს ხელი არ მოუწოდებოდათ საქართველოს გარეთ არსებულ „საქმე მოციქულისა“ სხვა ხელნაწე-

26 იბიდაში, 1948.

27 Oriens Christianus, 37, 1953, p. 97.

28 იბიდაში, 1950

29 ლიტურგია გამოსცეს იაბულაძე.

30 კოლექცია S — წერეთლის გამოსცემული ხაზგადგობის კოლექცია.

31 იხ. წიგნი Geschichte, p. 154-174; 182-198.

32 იაბულაძის გამოცემაზე ხელი არ მოუწოდებოდათ მკარისეული და იაბულაძისეული რედაქციები.

რუმზე, როგორებიცაა, მაგალითად, ორი ხინური ხელნაწერი, სკიპონი ჩამოთვლილი რედაქციებით დაღვინდა.

პროექსონმა ეგარიცხა, რომლის დამსახურება ქართული ფილოლოგიის წინაშე კარგადია ცნობილი³³, კურნალ Muséon-ის n.38 ტომში ახლობს გამოაქვეყნა „საქმე მოციქულისა“ ახალი ქართული რედაქციის ლათინური თარგმანი³⁴.

შესავალში ავტორი მოახსენიებს „საქმე მოციქულისა“ ძველი ქართული რედაქციის ხუთ ხელნაწერს:

- 1. I — ივარიანი-42; თბილისში გამოცემული D ხელნაწერია
- 2. S — საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერი S-407; აბულაძისეული A რედაქცია.
- 3. T — საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერი S-1139, რომელიც აბულაძისეული K რედაქციის იდენტური უნდა იყოს.

ამ ხელნაწერებს ემატება ორი ხინური კრებული, რომლებიც საუკუნოდ დღემდე ეგარიცხულ გამოცემას:

- A — Sin. géorg.-31 (977 წ.).
- B — Sin. géorg.-39 (974 წ.).

სწორედ ამ ხელნაწერზე ვერ მოეწვდა ხელი აბულაძეს.

„საქმე მოციქულისა“ გარდა Sin-31 შეიცავს წმ. პავლეს ეპისტოლეებს, Sin-39 კი — კათოლიკე ეპისტოლეებს.

ეგარიცხ თავის გამოცემაში მოაკავს A რედაქციის ტექსტი „გარდა იმ რამდენიმე შემთხვევისა, სადაც A-ში აშკარა შეცდომები და დაჯერებია“ (გვ. 13). ამ შემთხვევაში დაჯერებები შეცხებულია B რედაქციიდან.

რაც შეეხება გარიცხულ ლათინურ თარგმანს, გაცხადებულელმა მკითხველმა იცის, რასთანა აქვს საქმე³⁵; იგი არაფრით ჩამოუვარდება ქართული ტექსტების ადრე გამოცემულ მისულ თარგმანებს. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში თარგმანი უფრო შეკრულია და მეთოდურაა, რადგან ეგარიცხი გამოლაპრორის მიერ მათეს სახარების თარგმანში „გამოყენებულ ხერხებს მიმართავს“ (გვ. 14, n. 24). ავტორმა ისეთი თარგმანი შეასრულა, ტექსტოლოგებმა ის ქართული

33 Tarchnišvili, A propos des travaux de philologie géorgienne de M.Garret. Le Muséon, 68, 1955, p. 369-384.

34 L'ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres d'après deux manuscrits du Sinai, Louvain, 1955, 184 p.

35 Tarchnišvili, A propos des travaux... p. 379-380.

ტექსტის ნაკვლად შეიძლება გამოიყენონ. თარგმანი ზედმოწვენი მისდევს ქართულ ტექსტს“ (გვ. 14).

ქართული ტექსტის თარგმანი, წაკითხვა და ტრანსკრიფცია უზადოა. ეს ამჟამად ჩანს გვ. 16 და 17-ს შორის ჩართული სტექმებიდან. ჩვენ მათ გულდასმით გავეცანით, შევადარეთ გამოქვეყნებულ ტექსტებს და ვერავითარი განსხვავება ვერ აღმოვაჩინეთ. გარიტსეული წინასიტყვაობის მიზანს არ შეადგენს ამომწურავად შეისწავლოს ქართულ რედაქციასთან დაკავშირებული ყველა საკითხი. მისი მიზანია გამოსცეს ტექსტი და დაუროთს თარგმანი, რომელიც შესაძლებელს გახდის მის კვლევას (გვ. 18).

თავს ნებას მივცემთ განვიხილოთ თვით ტექსტი, გამოვეყოთ რამდენიმე დეტალი და აქედან გამომდინარე, შევფასოთ ზოგი დასკვნა. უპირველეს ყოვლისა, უნდა მოვიხსენიოთ სიტყვა „უჟიკი“, რომელსაც ეგარიტი chaldaei-დ თარგმნის (II, 9). ეს სიტყვა მხოლოდ ქართულ ტექსტში გვხვდება და ქართულში გამოტოვებული ბერძნული ტექსტის Mèdes -ის ექვივალენტი უნდა იყოს. კაკველიძის აზრით კი, „უჟიკები ის ხალხია, ბერძნები Ουξιοι-ს რომ უწოდებდნენ, სახელდობრ, ელამიტები“³⁶, რომლებიც „საქმე მოციქულთაში“ მოიხსენიებიან.

II, 11-ის ბერძნული გამოთქმა *μεγαλεια* და XIX,27-ის სიტყვა *μεγαλειότης* (თუ ქართულად თარგმნილი ტექსტის მათი შესატყვისები) ქართულში გადმოცემულია სიტყვით „სიმდიდრე“; აქ ნახსენები სიტყვა გამოყენებულია „სიდიდის“ მნიშვნელობით. ამაში უჩვეულო არაფერია. იმავე სიტყვას, თუ მისგან ნაწარმოებ გაარსებითებულ ზედსართავს ქართული ბიბლიის სხვა ფრაგმენტებშიც ვხვდებით: LIV,12-ში კვითხულობთ: „მოძულე თუმცა ჩემი ჩემ ზედა მდიდრად იტყოდა“ (*υμμεγαλορρημονησεν*) (ფს. CL, 2-ში ბერძნულ *μεγαλωσφηης* შესატყვისება ქართული „მდიდარი“. ასევე ადიშის სახარებაშიც: მათე XX, 25; მარკოზი VI, 21; X, 42, სადაც ბერძნული *μεγαλοι, μεγαστατες, μεγαλοι*-ის შესატყვისად ქართული „მდიდარი“ გვხვდება³⁷.

VI.11. საქმე ეხება მუხლებს ესაია XXVII,12 და ფს. CXVII,22-დან, რომელთაც მახარებლები (მათე XXI,42; მარკოზი XII,10, ლუკა XX, 17) და მოციქულები (I პეტრე II, 6) უვალთან დაკავშირებით იყენებენ.

36 K.Kekelidzé, Die Bekehrung Georgiens zum Christentum, p.8, Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, Heft. 18, 1928; Иерусалимский Канонарь, Тифлис: 1912, P. 339.

37 ეს გამოთქმა გვხვდება მხოლოდ ადამურ რედაქციაში. ტბეთის, ოპიშის, ვრუჭისა და პარხლურ რედაქციებში მას ცვლის „მოაეართა“ (მარკოზი, VI, 21) და „დედ-დეინი“ (მათე XX, 25; მარკოზი, X, 42). „დედ-დეინი“-ში, შესაძლოა, ამშენიშნის არსებობა გეოგრაფიკის. ქვემოთ დავინახეთ, რას ნიშნავს ეს.



აქ ბერძნული *λιθοι... κεφαλι γωνιας* ქართულად სხვადასხვანაირად თარგმნილი. აღიშნის თითხაეში, კერძოდ, მათესა და მარკონის³⁸ სახარებებში³⁸ თარგმნილია როგორც „ლოდი... თავ კიდეა“³⁹, ხოლო ტბეთისკომისის, ჯრუჭისა და პარხლურ ხელნაწერებში როგორც „თავ საკიდეურთა“. ეს უკანასკნელი „კიდე“-დან ნაწარმოები ზედსართავია. ამ მხრივ გარიტოს თარგმანი შესასწორებელია. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ გარიტმა ქართული ტექსტის ტექსტარტი თარგმანი მოგვცა და არა ბერძნული დედნის მეტ-ნაკლებად გადაძუმავებული ტექსტი, იგი შეცდომაში შეუყვანია მის ხელთ არსებულ ქართულ დექსიკონებს, უნაიდან ვერც ნუბინაშვილი და ვერც შაკელაიანი ვერ ჩასწვდნენ „საკიდეურის“ ტექსტარტი მნიშვნელობას ზეწიფის საინტერესო ფრაგმენტში.

V. 2 და 3. სიტყვები „გამოაჭოვა სახეიდელისა“ და „გამოჭოვებად სახეიდელისა“ უნდა ითარგმნოს როგორც *substraxit mercedi* და *ad-subtrahendam mercedi (aliquam partem pretii)*

VII. 49. სიტყვა „კუარცხბერკი“ (*scabellum*), ძალზედ იშვიათად ხმარებული ფორმაა და შეესაბამება „კუარცხლბეკსა“ თუ „კუარცხლბერკს“, რომლებსაც სხვა დამოწმებებში ვხვდებით (მათე V, 35; საქმე მოციქულთა, VII,49, ათონური რედაქცია; ფს. XCVIII,5 და ა.შ.)⁴⁰.

XI.26. „ქრისტიანებად“, როგორც ჩანს, „ქრისტიანე“-ს (*christianos*) მრავლობითია (იხ. XXVI,28 „ქრისტიანე“).

XII.7. სიტყვა „ადრე“ გავრცელებული სიტყვაა და დღესაც ხშირად იხმარება. ძველ ქართულში მას უნდა პქონოდა მნიშვნელობა „მსწრაფლ“⁴¹. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ ათონურმა რედაქციამ სიტყვა „ადრე“ აქა-იქ შემოინახა (2 პეტრე, I. 14) და რომ აპოკალიფსის პირველი მთარგმნელი წმ. ექვთიმე⁴² († 1028) ბერძნულ წინადადებას *ερχομαι ταχυσ*-ს „მოვალ ადრედ“ თარგმნის (XXII.7).

XII. 20. ძველ ქართულში ხშირად გამოიყენებოდა კომპოზიტი „გულწყებული“⁴³. „წყება“ თუ „წყობა“ სამხედრო ტერმინია და *ταξτα*-ს

38 ლუკა III,9– XV,7 და XVII,25 – XXIII,2 შეიცავს რეკორდულ ტექსტს, რომელიც ძალზე უახლოვდება გაიანელ რედაქციებს. იხ. ა.შინაძე, ორი რედაქცია, გვ. 010.

39 „თავ კიდეა“ გვხვდება სახარებათა ათონურ რედაქციებშიც. სახარებათა სხვადასხვა რედაქციების შესახებ იხ. Geschichte, p. 314-319.

40 Hippolite de Rome, Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse, PO, XXVII, 1954, p. 142, 14, éd. M.Brière, L.Mariès, Ch. Mercier.

41 იშვიათი ტერმინია ძველ ქართულში (იხ. ლუკა I. 19; II. 16).

42 Geschichte, p. 131.

43 შტრ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, თბილისი, 1918. გვ. 40, 10; 47, 10 და ა.შ.

(ბრძოლა) შეესაბამება. მაგ. წმ. იაკობის ეპისტოლეში ბერძნული *σπασισημεσων* თარგმნილია როგორც „რომელნი განწყობილ არიან“ (IV.1).

ბ-ნ ეგარიკოს გამოცემის შესავსებლად, განსაკუთრებით, თბილისში გამოცემულ ტექსტების მიმართებაში, შევადარებთ „საქმე მოციქულისას“ ორ ფრაგმენტს: გარიკოს რედაქციიდან (= R ან R a, R b), თბილისის რედაქციიდან (= A), იერუსალიმური ბიბლიიდან (= M) (ესაია L III, 7-8, რომელაც გარიკოსგან მივიღეთ), ათონური ხელნაწერის წინაწარმუცველია წიგნიდან (= T) (ფრაგმენტი იოველი II, 28-32)⁴⁴ და ორი ქართული ტექსტისარიდან — პარიზის ნაცონალური ბიბლიოთეკის ხელნაწერი n.3, ხდაც 107 va-ზე იოველის ტექსტია, ხოლო 189 ra-ზე ესაიასი (=P);

Sin-37-დან, რომლის 187 r-ზე ესაიას ფრაგმენტი (=S). ეს შეჯერება საშუალებას მოგვცემს ვიმსჯელოთ ტექსტების მიმართებაზე (სამწუხაროდ, საშუალება არა გვაქვს, ვისარგებლოთ იაბულაძისეული სრული ტექსტით).

ორ პარადიგულურ ხეებში მოვიყვანო „საქმე მოციქულისას“, ბიბლიისა და დუქციონარის ტექსტებს.

სადაც მოხდა, II. 17-21 = ორველი, II. 28-32.

17. და იყოს ამისა შემდგომად, იცქვის უფალი დმერთი, მივპვიხო სულისაგან ნემისა ყოველსა ზედა RA და A კორციელსა. და წინაწარმუცველებდენ ძენი თქუენნი და ასულნი თქუენნი, და ჭაბუკნი თქუენნი ხილვასა იხილვიდენ RA და R მოხუცებულთა თქუენთა ნუენებით განეცხადოს RA.

18. და მონათა ნემთა ზედა და მჭველითა RA ნემთა RbA მათ დღეთა RA შინა R მივპვიხო სულისაგან ნემისა და წინაწარმუცველებდენ RA.

28. და იყოს ამისა შემდგომად, იცქვის უფალი TP დმერთი T, მივპვიხო სულისაგან ნემისა ყოველსა TP ზედა P კორციელსა. და წინაწარმუცველებდენ ძენი თქუენნი და ასულნი თქუენნი, და მოხუცებულნი თქუენნი TP ხსრუენებელით T ხილვასა P იხილვიდენ და TP ჭაბუკნი თქუენნი ხილვით მხედვიდენ T, ჭაბუკთა თქუენთა ნუენებით განეცხადოს P.

29. და მონათა ნემთა ზედა და მჭველითა TP ნემთა ზედა T მათ დღეთა შინა მივპვიხო სულისაგან ნემისა TP და წინაწარ-

⁴⁴ რომელიც ბატონს იახვიანგმა მიგვაწოდა. იერუსალიმურ ხელნაწერს ამ ადგილას ოთხი გვერდი აკლავს.

19. და ვსცე ნიშებ ცათა შინა და სასწაულ RaA სასწაულებ Rb ქუეყანასა ზედა, სისხლი და ცეცხლი და არმური კუამლისა RA.

20. მსე გარდაიქცეს ბნელად და მოოვარე სისხლად პირველ მოხლვადმდე დღისა მის უფლისასა დღისა და განწინებულისა RA.

21. და იყოს ყოველმან რომელმან ხადოს სახელსა უფლისასა, ცხონდეს RA.

სამქმ მოციქულთა, VIII, 32-33

32. და R ხოლო A თავი საკითხავისა მის, რომელსა იკითხვიდა, იყო ესე: ვითარცა ცხოვარი კლვად მიეცა, და ვითარცა ტარიგი წინაშე მისხუელისა უკმობლად დგა RA ესრე R ესრეთ A არა აღადებს პირსა RA მისსა R თვსსა A.

33. სიმდაბლითა მისითა სამართალნი მისნი მიეჭუნეს RA და A თესლტომი მისი RA ვინ-მე Ra ვინ RbA გამოთიოს, R უძლოს მითხრობად, A რამითუ აღებულ არს ქუეყანისაგან ცხორებაჲ მისი RA.⁴⁵

მეცხუელებდენ P.

30. და ვსცე ნიშებ ცათა შინა და სასწაულ ქუეყანასა ზედა, სისხლი და ცეცხლი და არმური TP კუამლისაჲ T ქუეყნისაჲ P.

31. მსე გარდაიქცეს ბნელად და მოოვარე სისხლად, ვიდრე მოხლვადმდე დღისა მის TP უფლისა T დღისა და განწინებულისა TP.

32. Idem.

შანას, III, 7-8

7. ვითარცა ცხოვარი კლვად მიიგურა, და ვითარცა ტარიგი წინაშე მისხუელისა უკმობლად MSP დგა MS დგას P. ვერეთ M ესრეთ SP არა აღადებს პირსა MSP თვსსა MP მისსა S.

8. სიმდაბლითა თვისთა MP სიმდაბლისა მისგან S საშუელი მისი MSP მიელო MS მიედოს P და MSP თესლტომი MS ნათესავი P მისი ვინმე MSP უძლოს მითხრობად MS მიუთხრას P, რამითუ MSP მიდებულ MS აღებულ P არს ქუეყანით ცხორებაჲ მისი MSP.

ქვარციის გამოცემის იაბულაძისეულ გამოცემასთან შესადარებლად საკმარისია განვიხილოთ ვარიანტები. თოველი II, 28-32-ის შემთხვევაში შედარება გვინიყნებს, რომ რედაქციები იდენტურია. მხოლოდ სამ უმნიშვნელო განსხვავებას ვხვდებით: ორჯერ „და“-ს (II,17) და ერთხელ „შინა“-ს (II, 18) ხმარებაში. აქედან გამომდინა-

⁴⁵ ხანგრძლივითა გამოცემით თანაშემდეგ დაწვრილია. შევნიშნავი, რომ ჩვენს ტრანსკრიპციაში არ გავითვალისწინებთ არც ის უმნიშვნელო განსხვავებები, რომლებიც მხოლოდ სატყეათა გრაფიკას ეხება.



რობს, რომ ორივე ტექსტში ერთსა და იმავე თარგმანთან გვექნია საქმე, ყოველ შემთხვევაში, ამ ფრაგმენტთან დაკავშირებით მაინც. მით უმეტეს, რომ ბიბლიიდან და ლექციონარიდან ამოღებული იგივე ტექსტები, როგორც ვხედავთ, მნიშვნელოვნად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

ესაიას ფრაგმენტში მეტი ვარიანტებია, ვიდრე იოველში: „და“ R, „ესრე“ A; „ესრეთ“ A; „მისსა“ R, „ოკსსა“ A; „და“ A; „ვინმე“ R, „ვინ“ RbA; „გამოიძიოს“ R, „უძლოს მითხრობად“ — A. პირველ ხუთ მაგალითს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს ჩვენი ტექსტის შესაფასებლად. ყურადსაღებია „უძლოდ მითხრობად“-ს ნაცვლად გამოყენებული ვარიანტი „გამოიძიოს“. „უძლოდ მითხრობად“ თუ მისი ექვივალენტი „მოუთხრას“ გვხვდება არა მხოლოდ A-ში, არამედ MSP-ში, ათონურ რედაქციასა და ლიტურგიულ ტექსტებშიც. ერთი სიტყვით, იგი ფიგურირებს ქართულ *textus receptus*-ში მაშინ, როცა გამოთქმა „გამოიძიოს“ გვხვდება მხოლოდ გარიტისეულ გამოცემაში. აშკარაა, რომ აზრად არავის მოუვიდოდა სიტყვა „მოუთხრას“ „გამოიძიოს“ ან მისი შესატყვისი „უძლოს მითხრობად“-ით შეეცვალა. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ზმნა „გამოიძიოს“ „საქმე მოციქულთას“ რედაქციის პირველად ფენას განეკუთვნება, სხვა შემთხვევები კი გვიანდელი რევიზიის შედეგია. ეს ფაქტი დიდად ზრდის გარიტისეული ტექსტის მნიშვნელობას სხვა დამოწმებებთან შედარებით.

III

ახლა საჭიროა დაახლოებით განვსაზღვროთ, პირველად როდის ითარგმნა ქართულად „საქმე მოციქულთა“. „შუშანიკის წამებაში“ (V ს.) მოხსენიებულია მხოლოდ სამი ბიბლიური ტექსტი (სახარება, დავითნი და პავლენი), რომლებიც იმ დროისათვის ქართულად ყოფილა თარგმნილი⁴⁶. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ V ს-ში ქართველებს ჯერ კიდევ არ აქონდათ „საქმე მოციქულთას“ ქართული რედაქცია. ჩვენი ტექსტიც ამ ვარაუდს ადასტურებს. მართლაც, თუნდაც მხოლოდ ადიშის ოთხთავის „თავ-კიდუთას“ ნაცვლად გამოთქმა „თავ საკიდურთას“ ხმარება საშუალებას არ გვაძლევს „საქმე მოციქულთას“ თარგმანი ქრონოლოგიურად ადიშის რედაქციას გაუუთანაბროთ. პირველი მათგანი გვიანდელია, მაგრამ არცთუ მნიშვნელოვნად, ალბათ ერთი საუკუნითაც კი არა; ჩვენი აზრით, იგი არა უგვიანეს VI

46 Geschichte, p. 21-22; 313

ს-ით უნდა თარიღდებოდეს, შესაძლოა, VI ს-ის პირველი ნახევრითაც კი, და აი, რატომ:

ჩვენ სხვაგანაც აღვნიშნეთ, რომ „თაყუანისცემის“ ძველი მნიშვნელობა არის „ლოცვა“⁴⁷. ზემოთ ნათქვამი „საქმე მოციქულთასაც“ ეხება, რადგან აქ „თაყუანისცემა“ თითქმის შუდამ ლოცვის მნიშვნელობით გვხვდება (IX, 40; X,9,30; XI,5; XVI,16). ეს საშუალებას გვაძლევს, ქრონოლოგიურად „საქმე მოციქულთას“ თარგმანი სახარებათა რევიზირებულ ხანმეტ ტექსტებზე, კ.ი. VI ს-ის დასასრულზე ადრეულად მივინიშოთ. მაგ.: ღუკა XIX, 46-ის ხანმეტ ურაგმენში გვხვდება მხოლოდ „სახლ ლოცველ“⁴⁸, მაშინ, როდესაც იგივე გამოთქმა ადიშური რედაქციის მათე XXI,13 და მარკოზ XI,17-ში გადმოცემულია სიტყვით „თაყუანისცემა“⁴⁹. „თაყუანისცემას“ გარდა ამ რედაქციაში გვხვდება უძველესი სიტყვა „მდიდარი“, რომლის შესახებაც უკვე მოგახსენეთ⁵⁰; იგი დადასტურებულია მხოლოდ ადიშურ სახარებაში (მათე XX,25; მარკოზი VI,21; X,42) და V ს-ში თარგმნილ რამდენიმე უსალმუნში (LIV,12; CL,2). როგორც ჩანს, „საქმე მოციქულთას“ რედაქცია V ს-ის მახლობლად უნდა თავსდებოდეს.

ამ რედაქციაში ვხვდებით ზმნიზებას „მუნქუჟეჲ“, რომლის სიძველე ემოლოგორმაც აღიარა⁵¹. ეს სიტყვა დამახასიათებელია ადიშური სახარებებისთვის, რევიზირებულ ტექსტებში კი ნახვორებულია სიტყვით „მეყსეულად“. იგივე ზმნიზება „საქმე მოციქულთაში“ (IX, 17, 20; XI,II; XII,23) „მეყსეულად“-ს პარალელურად იხმარება (VIII, 27; XX, 29); ვხვდებით მას „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს, გრიგოლ დიაკონისეულ ნაწილში⁵² და იპოლოტე რომაელის თხზულებათა ქართულ რედაქციაშიც⁵³. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ ტექსტების ქართულად თარგმნა ქრონოლოგიურად ერთმანეთისგან დიდად დაშორებული არაა.

47 Tarchnišvili, A propos des travaux... p. 377-378.

48 იე.ჯავახიშვილი, ახლად აღმოჩენილი უცუელესი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა შეცნობებისთვის, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 2 (1922-1923), გვ. 383.

49 იბ. Sin.-38.

50 იბ. Sin.-37.

51 Die altgeorgischen Chanmeti und Haemeti Bibelfragmente, Lexis. Studien zur Sprachphilosophie..., IV,1, 1955, p. 81,83.

52 Э. Такайшвили, Описание рукописей, Сб. Материалов для описания местностей и племен Кавказа, 42, 1912, стр. 40, 42.

53 Sur les bénédictions, p. 24, 16; 28, 13.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი სიტყვა, რომლის არსებობაც ქართულ ლიტერატურაში ფრთხილ ყურადღებას იმსახურებს. ეს გახლავთ „ფრომი“, მრავლობით რიცხვში „ფრომნი“, „რომაელთა“ შესატყვისი „საქმე მოციქულთა“ XVI,21-ში. ეს სიტყვა სხვადასხვა ფორმით გვხვდება მრავალ ქართულ ტექსტში, მაგ.: 1. აღმის ოთხთავი, ლეკა XXIII,38— „ფრომინებოთა“, ოთხე XIX,20— „ფრომინებო“. 2. „თვლითა“-ს ქართულ რედაქციაში: გვ. 9,23 „ფრომინთა ენითა“, გვ. 9,26 „მიხრობელთა ფრომინთა“; გვ. 87,16 „ფრომინთა ენისაგან“⁵⁴. 3. S-407 (აბულაძე) „საქმე მოციქულთა“ XVI,21— „ფრომინნი“, ხოლო ეგვიპტის გამოცემაში „ფრომნი“⁵⁵. 4. წმ. თეოდორეს, ივლიანეს და სხვ. წამებათა ქართულ რედაქციაში გვ. 96— „ფრომინთანი“⁵⁶.

ამ სიტყვამ, რომლის მნიშვნელობაც არაერთმა მკვლევარმა აღნიშნა, მრავალი სართულე შეუქმნა რბლეიკა და პეეტერსს. მისი არსებობა ჩვენს ლიტერატურაში ეწინააღმდეგებოდა მათ თეორიას ქართული ლიტერატურის დათარიღების, მისი წარმომავლობისა და შექმნის ადგილის შესახებ. მათ ამ სიტყვას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აღარ მიაჩნდებოდა. რბლეიკის თვალსაზრისს რომ იმოწმებდა, პეეტერსი წერდა: „ახეთი წარმომავლობის (ირანული) სიტყვა საქართველოში მხოლოდ სასანიდთა ბატონობის დროს, VI ს-ში შეიძლება გავრცელებულიყო“. „ამ თამამ ვარაუდთან დაკავშირებით, რომელიც ფართო შორიხონტს გადაგვიშლის, ჩვენ სულ უბრალო განმარტება გვაქვს“⁵⁷. ეს „უბრალო განმარტება“ ისაა, რომ „ფრომინი“ იკითხვისად იქნა მიხრეული. როდის შეიძლება შეშოსულიყო „ფრომი“ ქართულში და როდის შეიძლება იგი რომელიმე აღმნიშნული სხვა სიტყვით?

ეს სიტყვა ირანულ წყაროებში ორი განსხვავებული ფორმით გვხვდება — „ფრომ“ და „პრომ“. რ. ბლეიკი ფიქრობდა, რომ ქართული ტექსტების „ფრომ“ „სამხრეთული დიალექტის სიტყვაა“ და რომ იგი საქართველოში მხოლოდ სასანიდთა პერიოდში, ე.ი. არა უადრეს VI ს-ისა გავრცელებოდა. პეეტერსის ფუნდამენტურმა გამოკვლევამ საბოლოოდ დაადგინა, რომ „ფრომი“ ჩრდილოური წარმომავლობის სიტყვაა და არა სამხრეთული. იგი წერდა: „ფრომი“ გვხვდება ქართულ (ჩრდილოურ) და ზოგჯერ ტექსტებში, სპარსულში კი ჩვეულებრივ

54 R.P. Blake and M.E. Vis, Epiphanius De Gemmis. The Old Georgian Version, Studies and Documents, II, London, 1934.

55 R.P. Blake, Note supplémentaire sur Fou-lin, Journal Asiatique, 202, 1923, p. 83-88; G. Garitte, L'ancienne version... p. 19.

56 Ed. P. Peeters, Anal. Boll. 44, 1926, p. 70-101. ამ ტექსტში, რომლის სტილი და ენა არკაულია, ორჯერ გვხვდება „აიყენასიკესს“ „ლოცვის“ მნიშვნელობით. გვ. 93.

57 Anal. Boll. 44, p. 76-77.

„პრომი“. „მოსალოდნელის საწინააღმდეგოდ, სწორედ „პრომი“
 ბა სპარსულ ტექსტებში, პართულში კი „ფრომი“. რადგან
 (ფრომი)ხინამდვილეში პართულია და არა სპარსული, ბლევკსეველი
 დათარიღება (VI ს.) მისაღები არ უნდა იყოს⁵⁸. შეიძლება ითქვას,
 რომ „ფრომი“ საქართველოში გაცილებით ადრე შექმოსულა, ვიდრე
 სახანდოა დინასტია იქ ფეხს მოიკიდებდა, კერძოდ, პართელებისა თუ
 აქამენიდების ბატონობის დროს.

აშკარაა და ციტირებული დოკუმენტებიც მოწმობენ, რომ ეს სიტყვა
 ქვეყნის გაქრისტიანების შემდეგაც დიდხანს გამოიყენებოდა. V ს-ის
 დამლევიდან ხირიასა და ბიხანტიის იმპერიაში მიმოვანტული ბერები
 უნდა გასცნობოდნენ სიტყვას, რომლითაც მათი წრის ადამიანები
 რომაელებს მოიხსენიებდნენ. აღბათ, სწორედ ქართველთა ამ წრეებში
 წარმოიშვა რომაელთა აღმნიშვნელი მეორე ფორმა — „პრომი“,
 „პრომიელი“, „რომიელი“ და ნაცვალოსხელ „რომიელთან“ აღრევის
 თავიდან ასაცილებლად — „რომაელი“. ამ ფორმით ვხვდებით მას
 ტექსტებში, რომლებიც არა უგვიანეს VII ს-ით თარიღდება⁵⁹. VII
 ს-ში ბერძნულიდან თარგმნილ „წმ. პროკოვის ცხოვრებაში“ იხმარება
 „პრომაებრ“ (რომაული ან ლათინური)⁶⁰. გრაცის ხანმეტ ლექციონა-
 რში, რომელიც ასევე VII საუკუნისაა, „წმ. პავლეს ეპისტოლე“
 დასათაურებულია როგორც „პრომიელთა მიმართ“ (რომაელთა მი-
 მართ)⁶¹. ჩვენი აზრით, „პრომიელის“ გამოჩენა VII ს-ის ტექსტებში
 მოწმობს, რომ ამ დროისათვის უკვე მივიწყებულმა ძველმა სიტყვამ
 ადგილი დაუთმო ახალს. ეს ფაქტები გვაფიქრებინებს, რომ ქართული
 ტექსტები, რომლებშიაც ვხვდებით სიტყვას „ფრომი“ და მისგან
 წარმოებულებს, VII ს-ზე ადრეულია.

ზემოთ არაერთხელ აღვნიშნეთ, რომ სახარებათა პირველი

58 H. H. Schaefer, *Iranica, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Klasse, dritte Folge*, 10, 1934, p. 30-31; PO, 26, 1950, p. 584, n. I.

59 კეკელიძე ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, II, თბილისი, 1946, გვ. 108-111; G.Garitte, *Version géorgienne de la Passion de S.Procope par Eusebe*, Muséon, 66, 1953, p. 246, n. 8. იხ. კეკელიძის ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ტ. I, გვ. I, სადაც იკითხება „პრომა“ და „პრომილისაგან“.

60 P. 251, §48, éd. G.Garitte.

61 ა.შანიძე, გრაცის ქართული ხელნაწერები, თბილისის უნივერსიტეტის შიამბე, 9 (1929), გვ. 341; Tarniņšvili, *Zwei Lectionarfragmente aus dem 5 und 8. Jahrhundert*, Kyrios, 6, 1942, გვ. 26. ურადლებას გავამხივლებთ იმ ფაქტზე, რომ კანონარის ტექსტი V ს-ში ითარგმნა ბერძნულიდან და გადაწერილია VII ს-ში. ეს კანონარი იერუსალიმის კლუბის დღემდე ცნობილ კანონარია შირის უსუელესია, საპროსპიროდ დომ ბოტეტეს ანობა. იხ. Dom B.Botte, *Le Lectionnaire armenien et la fete de la Théotokos à Jérusalem*, Sacris erudiri, 2, 1949, p. 111-112.

ქართული თარგმანი V ს-ით თარიღდება. ამას მოწმობს მრავალი ისტორიული დოკუმენტი, ლიტერატურული მასალა, ამ რედაქციის არქაული ენა და მისი მაკერიალური შინაარსი ხორბულ და ხომხურ რედაქციებთან მიმართებაში. დავასაბუთოთ ისიც, რომ ამ თარგმანს „საქსე მოცუქელთა“ VI ს-ში შესრულებული თარგმანი მოჰყვა, ხოლო სახარებათა ტექსტების პირველი რევიზია VI ს-ის მიწურულში ჩატარდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენი აზრი განსხვავდება სოფი ავტორის მოხაზვებისგან, რომელთა შესახებაც ქვემოთ მოგახსენებთ.

შეიძლება ითქვას, ნამარმა აღმოაჩინა ძველი ქართული ლიტერატურა. მის მიერ გამოქვეყნებული ტექსტების ენა, სტილი და ფრაზეოლოგია ისეთ მსგავსებას ავლენს ხომხურ ენასა და ლიტერატურასთან, აშკარა ჩანდა ამ ორი კულტურის მკიდრო კავშირი. გარდა ამისა, რომელნიმე ტექსტის შესწავლამ ნამარს დაანახა, რომ ქართული ლიტერატურის ძეგლების ნაწილი ხომხურიდან იყო თარგმნილი. ამას შემდეგ ნამარმა გადაწყვიტა, მიეღო ძველი ქართული ლიტერატურა ხომხურ-ქართულ გარემოში უნდა წარმოშობილიყო. ასეთი გარემოც მალე დაიძვრა. ეს გახლდათ ტაო-კლარჯეთი, სადაც კათოლიკური ეკლესიის ურიტულ ხომხებში აღრეულ ქართველებს შეეძლოთ ახალი კულტურა შეექმნათ. მთორე მხრივ, რადგან ისტორიული მონაცემების თანახმად, ქართული ლიტერატურის აყვავება ტაო-კლარჯეთში მხოლოდ VIII ს-ის მთორე ნახევარში⁶² შეიძლება დაწყებულიყო, აშკარა ჩანდა, ამ ლიტერატურის აყვავებაც აღნიშნულ ქრისტიანობის ხარნიებში უნდა მოთავსებულიყო.

რადგან ლიტერატურული ძეგბანი მხოლოდ იმხანად იკადებდა ფუხს, ნამარს ასეთი ვარაუდის მხარდასაჭერად შეიძლება გარკვეული საფუძველი აქონიდა. კერძოდ, ხანმეტი და ჰემეტი ტექსტები ჯერ კიდევ არ იყო აღმოხნილი, არც უკვე ცნობილი ტექსტები იყო შესწავლილი ენობრივი თვალსაზრისით და საერთოდ კავკასიოლოგიურ კონტექსტში. მოუხედავად ამისა, ნამარის ბრწყინვალე, ჯერ კიდევ პიათიფური ხასიათის მოხაზრება საქართველოში გაიხიარა კავკასიო-ტემ (გარკვეული ჟომანის შემდეგ), უცხოეთში კი პ.პეტერსმა და რ.ბლეიკმა. ამ უკანასკნელს მის ხელში გამოვლილი ყველა ქართული ტექსტი ცნობილი თუ უცნობი ხომხური ფონდიდან გამოსულად და VIII ს-ის მიწურულიდან მოყოლებული, ტაო-კლარჯეთში ქართულად თარგმნილად მიანდა.

სხვა საკლი, რომელიც ნამარის თფორიის მიძღვართ შეიძლება ვუხაყვედროთ, გახლავთ ის, რომ ისინი ხანმეტი და ჰემეტი ტექსტებს არ თვალისწინებდნენ. შეუძლებელია ამავე დროს ვივარაუდოთ, თითქოს სახარებათა ტექსტების რევიზია ტაო-კლარჯეთში მომხდარიყო

62 Geschichte. p.65-69. 98.



და იგივე რევიზია დამოწმებული იქონიან ხანძეცი და ჰემეცი ტექსტების ურავმენტებში. პსევდონი არ ითვალისწინებს ზემოხსენებულ ტექსტებს, რბლევი კი მათ ადამის თხოვაფის რედაქციებს მიაწერს⁶³. ბიბლიურ ნიადაგზე თუ დაურჩებით, დაუნახავთ, რომ საქმე სხვაგვარად ყოფილა.

ამ ტექსტების დეტალურმა შესწავლამ ა.შანიძეს საშუალება მისცა ისინი შემდეგნაირად დაეღაგებინა: ადიშურ რედაქციას უახლოვედებ ხანძეცი მათე VI, 31-33, VII, 1-16, ხოლო ტბეთის, თაძის, ჯრუჭისა და პარხლური ხელნაწერების რევიზირებულ ტექსტებს მიეკუთვნებთან VIII ხ-ის ჰემეცი ტექსტები, VII ხ-ის გრაცის ლექციონარის ხანძეცი ტექსტები (იშვიათი გამონაკლისის გარდა) და მარკოზ IX, 43-50; ლუკა II, 18-23; XV, 22-28; XIX, 43-44-ის ხანძეცი ურავმენტები⁶⁴. პრობლემის ამგვარად დაყენებითა და გადაჭრით აშკარა ხდება, რომ ხახარებათა რევიზია IX ხ-ში კი არ დაწებულა და არც ტაოკლარჯუთში, არამედ მცხეთაში, ქართული კულტურის აკვანში, ზუგჯი თარიღი კი დასადგენია⁶⁵.

ხანძეცი და ჰემეცი ტექსტების ასაკის დასადგენად ორი განსახლურული წერტილიდან უნდა ამოვადეთ, კერძოდ, ქართული ლიტერატურის დათარიღებული ტექსტობიდან IX ხ-ში წყნ გაგვანდა ხინური მრავალთავე⁶⁶, რომელიც 864 წ. გადაიწერა⁶⁷. ამ ხელნაწერის ტექსტებს ხანძეციობისა და ჰემეციობის არავითარი კვალი არ შემოუნახავთ. აქედან გამომდინარეობს ის ფაქტი, რომ ამ ხახის ტექსტები IX ხ-ში აღარ გამოიყენებოდა. V-VI ხხ-ში კი გვაქვს ბოლნისის წარწერები (493/4) და VI ხ-ით დათარიღებული მცხეთის ჯერის წარწერები⁶⁸.

ბოლნისის წარწერები მხოლოდ ხანძეციურია. ჯვარზე კი საქმე სხვაგვარადაა. მეორე წარწერაში კითხულობთ „მეობ ხეჯავ“, მესამეში – კი „მეობ ეყავ“, „ხ“-ს გარეშე გარდა ამისა, წენისის წარწერაში,

63 PO, XX, 1928, p. 440-441, 449; Tarchnišvili, Zwei Lectionarfragmente, S. 12-16. სიდაც თავგანჯილა ამ ურავმენტების ნაიხაობა რევიზირებულ ტექსტობთან.

64 ა.შანიძე, ორი ძველი რედაქცია, გვ. 09-010; ხანძეცი ტექსტები გიბლიოტეკა იე.ჯავახიშვილისა, ის. n. 48.

65 საქართველო-სომხეთის ურთიერთობებზე რედაქტორ განმეოქლებასზე ის. ესსეოლოგია წენი, თბილისი, 1901 და M.Tarchnišvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, Kyrios, 5, 1940-41, S. 178-179.

66 ის. M. Tarchnišvili, Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgien, Muséon 63, 1950, p. 254, n. 25.

67 H. Mapp, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря Москва-Ленинград, 1940, стр. 1-24. G.Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï /CSCO 165/Sub.9/, Louvain, 1956, p. 72-97.

68 M.Tarchnišvili, Les récentes découvertes... p. 249-54.



რომელსაც ა. შანიძე 616-619 წწ. ათარილებს, „აღსიკვმართე“-ს ნაცვლად ვკითხულობთ „აღსიკვმართე“⁶⁹. ეს მონაცემები მიუთითებენ, ხანძქის პოზიცია VI ხ-ში უკვე შერყეული იყო, და რომ VII ხ-ის პირველ ნახევარში მის ადგილს ჰემეტი იკავებდა. ეს კი ხაზუალებას გვაძლევს ხანძქის უკიდურესი ხაზღვარი VII ხ-ის შუა წლებში განესაზღვროთ, ხოლო ჰემეტის გამოჩენა და საბოლოო დამკვიდრება VII ხ-ის მეორე ნახევარსა და VIII ხ-ის დასასრულს შორის ვივარაუდოთ⁷⁰. ხწორედ ამ ფარგლებში უნდა ვეძებთ ქართული ლიტერატურის მიერ განვლილი გზის სხვადასხვა საფეხურები. განსახილველი დაგვრჩა უკანასკნელი ხაკოთხ: ქართულ-სომხური ლიტერატურის მიმართება.

გვსგებარეშება ის ფაქტი, რომ ქართველები სომხურიდან თარგმნიდნენ. ქრისტიანული ლიტერატურა დასავლეთიდან შემოსიდა და იბერიაში მოხელამდე ხრიახა და სომხეთზე გამოივლიდა. სირიელები თარგმნიდნენ ბერძნულიდან, სომხები — ბერძნულიდან და სირიულიდან, ქართველები კი, თავისთავად ეხადია, ბერძნულიდან, სირიულიდან და სომხურიდან. ხშირად ვხვდებით სომხური წარმომავლობა აღმოჩნის იქ, სადაც ის არ არსებობს, კერძოდ, ქართული ტექსტების ე.წ. ამქნახმეში. ეს ხაკოთხი გასარკვევია.

ამქნახმეების ევკლასზე ცნობილი, მოხმობილი მაგალითია სომხური ხატევა არც-აკი, „შხის თვალი“. „შხის თვალის“ არსებობა ქართულ ტექსტში მხია სომხური წარმომავლობის უტყუარ ნიშნად⁷¹ მიანდათ. ქართული ტექსტების შესწავლამ დაგვანახვა, რომ ეს ხატევა ისეთ ლიტერატურულ ძეგლებშიც გვხვდება, რომლებსაც არაფერი აქვთ საერთო სომხურთან. იგი გვხვდება ნაპარის მიერ გამოქვეყნებულ „სქტრე იბერის ცხოვრებაში“⁷² და „სმ. პორფირე დახელის ცხოვრების“ ქართულ რედაქციაში⁷³. ამ ტექსტების გამომცემლებმა ორივე

69 J. Molitor, Die aligeorgischen chanmeti. S. 83.
 70 .150 წელი ირავთ ისე დიდი დროა იბლიერობული ენებისა და გერმანული ენების Lautverschiebung-თან შედარებით.
 71 სხვა შესიტყვევებში — „შხის“ თანახმდროვე ქართული „შუხს“, ორადული წარმომავლობის ხატევა. რისხლაც თანახმდროვე „შხის“ აქვთაუტრად მიანის (მარკოზი XIV. 3).
 72 Православный палестинский сборник, 16,2, 1896, стр.4
 73 Anal. Boll. 59. 1941. გვ. 161: „თუჯალი შხის“-ს ქველებში ოთხე პეტროლიანაც (XII ხ.). პრისკელის Στοιχειώσις Θεολογική-ს კონტრატონი, ის ოთხე პეტროლი, შრომები (თბილისი, 1940). გვ. XVIII. ხაკუჩნსუღლის რედაქციით. კონსტანტი კახის ცხოვრებაში“-ს. კვევლიძე კონსტანტი კახის მარტევილობა, თბილისის უნივერსიტეტის შიანძე. 7. 1927. გვ. 169. გამოთქს შხის თვალი“ კვეკასური ფილელლორიდან უნდა მოხედაწრობილეს. ხაღაანაკო ენაში ხშირად გვეხდება „ცხრაოჯალი შიე“.

შემსახვევაში დუმისით აუარეს გვერდი ამ ფაქტს და ეს დუმისით მრავლისმეტყველია. გარდა ამისა, ეპიფანეს თხზულების „თეოლოგიაში“ გამოცემაში რბლეუკმა შეადგინა 67 „ხომხური“ ხიჯევის ხია და სულაც არ დაინტერესებულა იმით, თუ რაქომ იყო ეს ხიჯეები ირანული წარმომავლობის. თუ ბლეუკს დავუჯერებთ, შეგვიძლია ვთვარაუდოთ, რომ ქართველები ხომხებისგან მხოლოდ უცხოური წარმომავლობის ხიჯეებს სესხულობდნენ და უნდა უარეკოთ ირანულიდან საერთო სესხების შესაძლებლობა. რა უნდა ვთვაქროთ ქართულში შემოსულ ამ არმენისმებზე?

თავის წიგნში „ხომხეთის ისტორია“⁷⁴ რ.გრუხემ მიიღო, თავი მიუძღვნა საკაიხის „კავკასიური სუბსტრატო ხომხურ ენაში“⁷⁵. იგი ემყარებოდა ედეკერსისა⁷⁶ და ა.მკეეს⁷⁷ გამოკვლევებს ამ სფეროში და წერდა: „ურარტულ ძველ მოსახლეობას, თავიანთი დამპყრობლების, ხომხების ენა რომ მიეღო, როგორც ანათოგიურ შუამსახვევებში ხდება, შეუძლებელია თავისი კვალი არ დაენხია მისთვის. მკეეს, — რომლის ხიჯრობილდეც მსგავს ხაკაისებში კარგადაა ცნობილი, — ეტყე არ ეპარება, რომ ხომხური ენის როგორც ფონეტიკურა ცერუქტურა, ასევე მორფოლოგია კავკასიური ენების დიდ გავლენას განიცდის. იგი ხომხურში გამოყოფს... მუტაციებს, რომლებსაც თან ხდევეს ბგერათი და გრამატიკული მსგავსებები ქართულიან და კავკასიის სხვა წინარეაროულ ენებთან“. „ედეკერსის მერ ნატარებული ხომხეთისა და კავკასიურ ენათა მეოთღური შედარება ამ მხრივ საეცებით დამაჯერებელია“⁷⁸. ერთი ხიჯეთი, ხომხური ენა უმეტეს წილად იბერისებული ინდიკრობული ენაა. რ.გრუხე მრავალგზის მიუბრუნდა ურარტულ თუ კავკასიურ სუბსტრატს ხომხურში. სუბსტრატს, რომელსაც იგი უდადეს მნიშვნელობას ანიჭებს: „ამ ურარტული სუბსტრატის აღმოსენა, შესაძლია, იხევე მნიშვნელოვანია ხომხეთის ისტორიის შესამეცნებლად, როგორც სეხიური სუბსტრატისა სპარსულსიხვის, მანოურისა ბენძნულსიხვის და ეტრუსკულისა — რომის ისტორიისთვის“⁷⁹. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება დაიძებნოს გახალეები ძველი ქართული ტექსტების არაერთი ე.წ. არმენისმის ასახსნელად.

დასკენის სახით დავთქნო, რომ სახარებების (ადიშური ტექსტო), ფსალმუნების, წმ. პეტლეს ეპისტოლეუთა პირველი თარგმანები შეს-

74 Paris. 1947.

75 Paris. 71-73.

76 Armenisch und Südkaukasischen. Ein Beitrag zur Frage der Sprachforschung. Caucasia. 3 (Leipzig. 1926). S. 37-82; 4 /1927/. S. 1-64.

77 REArm. 1. 1920, p. 9-14; 4. 1921, p. 455-57; 7. 1927, p. 306-313; 8. 1928. 253-258; 9. 1929, p. 131-136.

78 Histoire de l'Arménie, p. 71-72.

79 Ibid. p. 64; p. 41, 47, 125-126.

რეზოლუცია V ს-ში. ამის უშუალოდ მოსყვა „საქმე მოცაქულისის“
თარგმანი, რომელიც წარმოდგენილია კაკაბაძის მიერ გამოქვეყნებულ
ტექსტსა და აბულაძის გამოცემაში (ბერძნული დედნის მიხედვით
გაკეთებული ზოგი ნახორები?). სახარების ტექსტის პირველი
რევიზია საქართველო-სომხეთს შორის ჩამოვარდნილი რელიგიური
განხილვების ეპოქიდან უნდა იწყებოდეს და კათალიკოს კრიონის
საქმე უნდა იყოს. როგორც ყველა ცნობილი ქართული დოკუმენტი
მოწმობს, რევიზირებული ტექსტი ლიტურგიაში სწრაფად დამკვიდრდა,
ადიშური კი დავალებას შეეცა. თუ ტაო-კლარჯეთში შექმნილმა
ახალმა აღიქმამაც განიცადა რევიზია, ეს რევიზია უმნიშვნელო
ყოფილა, რადგან ხაბტყა და პაქსეა სახარებების ფრაგმენტები
ათიქის არაფრით განსხვავდება ტბეთის, თბათის, ჯრუჭის, პანხლურ
და სხვა ხელნაწერთა ტექსტებისაგან.





979 წლის ბიზანტიურ-ქართული ეპოქა*

„შეთე საჯუენის ბიზანტიური ეპოქა“¹. ამ სათაურით გუსტავ შლუმბერგერმა აღწერა X საჯუენის მიწურულის ბიზანტიის იმპერიის კერიბუტიები და დიდების ფურცლები.

ეპოქაში დიდი ადგილი ეთმობა მსხვილი ფეოდალის, ბარდა სკლიაროსის აჯანყებას, რამაც იმპერია კინალამ დაღუპვის კარამდე მიიყვანა და რისგანაც მხოლოდ ქართველთა სამხედრო წარევამ იხსნა იგი.

აი, რას მოგვითხრობს შლუმბერგერი ამ მნიშვნელოვანი მოვლენის შესახებ: 976 წ. ბარდა სკლიაროსი აჯანყდა. მან ყველა უკმაყოფილო თუ ავანტიურისკი გარს შემოიკრიბა. ბერძენი ფეოდალები, არაბთა ამირები და სომეხი დიდებულებიც მას შეუერთდნენ.

აჯანყება ისეთი ტემპით განვითარდა, რომ რამდენიმე კვირაში სკლიაროსმა მოელი მცირე აზია ხელთ იგდო და კონსტანტინოპოლს დაემუქრა, სადაც მცირეწლოვანი იმპერატორები ბასილი და კონსტანტინე უზურპატორის შიშით თრთოდნენ. დედაქალაქიდან სკლიაროსის წინააღმდეგ საბრძოლველად მსხვილი ფეოდალი ბარდა ფოკა გაგზავნეს. ყველა შეტაკება ფოკას მარცხით დამთავრდა. გადამწყვეტი ბრძოლა 978 წლის 19 ივნისს, მცირე აზიაში, პასკალიის ველზე გაიმართა.

ფოკა დამარცხდა. იგი შეეცალა შემორჩენილი ლაშქარი გადაერჩინა და თავად იფარავდა მის უკანდახევას. ამ კრიტიკულ ეპოქაში სკლიაროსის ერთ-ერთმა მხედარიმთავარმა კონსტანტინე გაბრასმა ფოკა ორთაბრძოლაში გამოიწვია. ბარდა ფოკამ გაშმაგებით შეუტია გაბრასს და ერთი დაკვრით დაამარცხა.

* L'épopée byzantino-georgienne de 979. Bedi Karthlisa, 1956, №. 21-22, გვ. 24-26.

1 Paris, 1896-1905, 3 ტომად.

მოპოვებულმა გამარჯვებამ ფოკას შესაძლებლობა მისცა საქართველოში, დავით კურაპალატთან ჩასულიყო. დავითი მას მეგობრობდა და დიდძალი ღაშქარიც მიაშველა. ამ „ჩინებულ მეომართა ღაშქარს“ სათავეში ფოკა ჩაუდგა და სკლიაროსზე გაიღაშქრა. ბრძოლა კვლავ პანკალიის ველზე გაიმართა: ფოკას ჯარი კინაღამ დამარცხდა. იმპერატორის ღაშქარი ახლაც ორთაბრძოლამ გადაარჩინა. ამჯერად ფოკა კონსტანტინე გაბრახმა კი არა, ბარდა სკლიაროსმა გამოაწვია. ფოკამ „ისე ჩახცა თავში მუამბოხეს, რომ იგი მისმედ გადაეშვა უნაგრიდან“ (გვ. 423). XI ს-ის მიწურულისა თუ X ს-ის დამდეგის ბერძნული წყაროების თანახმად, აჯანყება ჩაახშვეს. ეს ბრძოლა 978 წლის 24 მაისს გაიმართა.

ეს ეპიკური თხზულებები, რომლებსაც არც ფანტასტიკური ხასიათი აკლიათ, ბარდა სკლიაროსის ეპოქის ქართულ წყაროებში არ მოიხსენიება. ეს წყაროებია: 1044 წლის მახლობლად დაწერილი „წმ. იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ († 1028); ერთ-ერთი ქართული ხელნაწერის ანდერძი, რომელიც უკანასკნელად მიქელ მოდრეკილის ძმისწულმა დავით ბერმა გადაწერა; მესამე და უმოკვერთად დავასახელებთ ზარზმის ცკლესიის წარწერას საქართველოში: „ქსახელითა ღმრთისაჲთა და წმიდისა ღმრთისმშობლისა მეოხებითა, მე, იოანე ძემან სულისამან, აღვაშენე წმიდაჲ ეგუტერი, მას ეამსა, ოდეს საბურძნეთს გადაჲ სკლიაროსი, დავით კურაპალატი ადიდენ ღმერთმან, უშუელა წმიდათა მეუეთა და სუენ ყოველი ღაშქარს წარგვაკლინსა. სკლიაროსი გაეაქცეთო. მე მას ქუეყანასა, რომელსა პქვიან ხარხანანი, ადგილსა, რომელსა პქვიან ხარვეჩისხნი, მუნ ესუენა ტახტი...“

ეს წარწერა გეოთენის იოანე სულას ძეს, რომელიც თავად მონაწილეობდა სკლიაროსის წინააღმდეგ ბრძოლაში. წარწერა გავითებულია დავით კურაპალატის ხიცოცხლეში (გარდაიცვალა 1001 წ.), ე. ი. ზემოხსენებული ბრძოლიდან რამდენიმე წლის შემდეგ. საეჭვოა თუ არა ასეთი წარწერის ავთენტიკურობა? ცხადია, არა.

ახლა განვიხილოთ ქართული წყაროების ცნობები და შევადაროთ ისინი ბერძენ ინტორიკოსთა მონაცემებს.

ქართული წყაროების თანახმად, საიმპერატორო კარმა თავად მიმართა ქართველ კურაპალატს. ამ მიზნით მან ათონის მთიდან კონსტანტინოპოლში ჩამოიყვანა ყოფილი ქართველი მხედარიმთავარი იოანე თორნიკე, რომელიც ბერად იყო აღკვეცილი ივირონში.

საიმპერატორო კარმა თორნიკე შუამავლად გაგზავნა იბერთა მეფე დავითთან. დავითი დაეხმარა იმპერატორებს, როგორც შლუშპერგერი აღნიშნავს, „თორნიკემ ბერის სამოხი გაიხადა, ჯაჭვის პერანგი ჩაიცვა და თორნიკე ათას ქართველს ჩაუდგა სათავეში“. ბრძოლა პანკალიაში კი არა, სარვეჩისში მომხდარა, თერმულ წყაროებთან, რომლებიც აკვა სარვეჩეს თუ ბახილიკა თერმას სახელითაა ცნობილი. ამ ბრძოლაში



ბერძნები არ მონაწილეობდნენ, ბრძოლა ქართველებმა მოიგეს. რით აიხსნება განსხვავება ქართული და ბერძნული წყაროების ცნობებს შორის? ამის ასახსნელად საკმარისია დაწერილებით გავეცნოთ ბიზანტიელ ისტორიკოსთა ცნობებს ფოკასა და მის მუკოქეთა სისხლისმღვრელი შეტაკებისა თუ ბრძოლის ველის შესახებ. ბერძნული წყაროების მიხედვით, გადაშლევები ბრძოლა, რომელმაც ბოლო მოუღო სკლიაროსის აჯანყებას, პანკალიაში მომხდარა, მაგრამ ეს ბრძოლა საოცრად ჰგავს პანკალიის პირველ ბრძოლას: იგივე ბრძოლის ველი, ბრძოლის ისეთივე მსვლელობა, იგივე ორთაბრძოლა, ოღონდ პირველ შემთხვევაში ფოკა და გაბრახი იბრძოდნენ, მეორეში კი ფოკა და სკლიაროსი. ბრძოლის შედეგიც ერთნაირია — გამარჯვებული ფოკა რჩება. რა დასკვნის გამოტანა შეიძლება ორჯერ მოთხრობილი ამ ერთნაირი ამბიდან? იმისა, რომ აქ ლაპარაკია პანკალიის ერთსა და იმავე ბრძოლაზე. ბერძენმა პანეგირისტებმა, რომლებსაც შეუძლებელია ჭეშმარიტი ბრძოლის ველი არ სკოდნოდათ, სკლიაროსზე გამარჯვება ქართველებისთვის რომ არ მიეწერათ, პანკალიის პირველი ბრძოლა გაიმეორეს. ისტორიული ფაქტების ასეთი გადმოცემის სხვა ახსნა არ არსებობს.

შლუმბერგერს იმდენად სწამდა ბიზანტიელი ისტორიკოსებისა, რომ ზარზმის წარწერახთან დაკავშირებით წერდა: „სამწუხაროდ, წარწერის დაზიანებული ბოლო ნაწილი, რომელიც ქართველი ერის ისტორიის სახელოვან წარსულს ეხება, გაუგებარს ტოვებს, რატომღა მასში მოხსენიებული ხარსანანისა და სარვენისნის სახელები“ (ტ. I, გვ. 426-427). შლუმბერგერს ეპატიება ბიზანტიელი პანეგირისტების სტრატეგიას რომ ვერ ჩაწვდა, ისინიც ხომ შორეული წარსულის ამბავს აღწერდნენ, რომლის მოწმენიც თავად არ ყოფილან. მაგრამ ცნობილია ფრანგმა ისტორიკოსმა არ მოიხსენია ქართული წყაროები, არ შეადარა ისინი ბიზანტიურ წყაროებს და არ ცდილა მათ შორის არსებული განსხვავების ახსნას. რა უნდა ვთქვათ შლუმბერგერის შემკვიდრებზე ბიზანტიის ისტორიის სვეროში? იქნებ მათ შეასწორეს ან შეავსეს შლუმბერგერის ცნობები? სრულებითაც არა. ეს ცნობილი ბიზანტინისკები სრულებითაც არ იცნობდნენ ქართულ ტრადიციას. საჭიროდაც არ მოუხსენიებთ თავიანთი მკითხველის ყურადღება მიუყროთ ქართველების მონაწილეობაზე ამ სისხლიან დრამაში. შ. დილ-ჟ. მარსესთან კითხვლობთ: „ბარდა სკლიაროსის აჯანყებამ ოთხ წელს გასტანა (976—979) და მხოლოდ სხვა ფეოდალის, ბარდა ფოკას წყალობით იქნა იგი ჩახშობილი. 979 წლის 24 მაისს ფოკამ სკლიაროსი ორთაბრძოლაში გამოიწვია, ძლიერი დარტყმით უკუავდო და მისი

2 CH. Diel — G. Marçais, Le monde oriental de 395 à 1081, Paris, 1944, გვ. 476.

ჯარი გაფანტა. აჯანყება დამარცხდა“. სინამდვილეში ვიცით, რომ სკლიაროსის ლაშქარი თორნიკემ გაანადგურა.

ანალოგიურ ლეგენდას ვხვდებით რუს ისტორიკოს გ. ოსტროგორსკისთანაც³. იგი აღფრთოვანებულ ხოტბას ასხამს „რუსების“ მიერ ბიზანტიის იმპერიისთვის გაწეულ დახმარებას, მაგრამ, როცა საქმე ეხება საქართველოს, მის საუკუნოვან ურთიერთობას ბიზანტიასთან, ბიზანტიელი იმპერატორების სისხლისმღვრელ ბრძოლებს ქართულ მიწაზე, სიტყვასაც არ ძრავს, თითქოს საქართველო არც კი არსებობდა. თუ მას სადმე მოიხსენიებს, მხოლოდ ბუნდოვნად და არაზუსტად — „კავკასიელი ხალხი“, „კავკასიის ქრისტიანული ტომებიო“. მხოლოდ ერთხელ იხება ვთქვა „დიდი თამარ დედოფალი“ (გვ. 339), თითქოს ეს დედოფალი ციდან ყოფილიყოს ჩამოვარდნილი.

რით აიხსნება ასეთი დუმილი ქართული წყაროების ირგვლივ? იქნებ ეს ბიზანტინისტები ქართულ დოკუმენტებს არ იცნობენ? ამის მტკიცება უსაფუძვლოა, მით უმეტეს რუსი ისტორიკოსის მიმართ, რომელიც საქართველოს ისტორიასაც იცნობს და ბარდა სკლიაროსის აჯანყების დეტალებსაც აღონცი ჯერ კიდევ 1938 წელს წერდა: „ასეა თუ ისე, ეჭვი არაა, რომ უკანასკნელი ბრძოლა ბასილიკა თერმასში გაიმართა და არა პანკალიაში. ამის დასტურია ზარზმის წარწერა“⁴. აღონცი პანკალიის მეორე ბრძოლის აღწერაში მხოლოდ პირველი ბრძოლის გამოვლენას ხედავდა. „ბიზანტიონი“ ისეთი ჟურნალია, რომლის ფურცლებზე გამოქვეყნებული სტატიებიც არც ერთი ბიზანტინისტის ყურადღების მიღმა არ უნდა დარჩეს. აღონცამდე ამ საკითხს ჰონიგმანიც შეეხო⁵. მან აღიარა ქართულ წყაროთა სერიოზული ხასიათი და შეეცადა ქართული და ბერძნული წყაროების მონაცემები ერთმანეთთან შეეჯერებინა, რის დროსაც უპირატესობა ზარზმის წარწერასა და „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებას“ მიანიჭა. ამ დიდი მეცნიერის მიერ გამოთქმული აზრის მოუხედავად, ბ-ნი ოსტროგორსკი ძველი ბერძენი პანეგირისტების ლეგენდებს მოგვითხრობს, აღბაძო იმპტომ, რომ ქართულ წყაროს არ შეეხოს.

1953 წ. ბავარიაში, ეტოლში გამოიცა მიუნხენელი პროფესორის ფრ. დოელგერის ნაშრომი⁶.

მასში ავტორი აკრიტიკებს ქართულ ტრადიციას, რომელსაც მხარს უჭერდნენ ნ. მარი და პ. პეეტერსი. ამ ტრადიციის მიხედვით, ცნობილი სასულიერო თხზულება, რომელმაც შუა საუკუნეების მთელი საქრის-

3 G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München, 1952, გვ. 240.

4 Byzantion 13, 1938, გვ. 144.

5 Die Ostgrenzen des byzantinischen Reiches, Bruxelles, 1935, გვ. 150.

6 Fr. Doelger, Der griechische Barlaam-Roman ein Werk des hl. Johannes von Damaskos, München, 1953.



ტიანო მონადირა, ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ქართულიდანაა ბერძნულ ენაზე თარგმნილი. დოელგერი ამ თეორიას უარყოფს და ბერძნული ტექსტის ტრადიციას ითანე დამასკელს მიაწერს. პროფესორ დოელგერის თეორია უარყო თუ ეპიკლეში დააყენა სამმა თანამედროვე ავტორმა: ბოლანდისტმა ფ. პალკინმა⁷, დ. მ. ლანგმა⁸ და ბერძენმა ბ. ლურდოსმა⁹.

პროფესორი დოელგერი თავის წიგნში ურწმუნოდ ეკიდება ქართველ ბერებს ათონზე. ამის საპასუხოდ ჟურნალში *Oriens Christianus*, 38, 1954, გვ. 113-124 გამოვაქვეყნეთ სტატია სათაურით „წმ. ექვთიმეს სამწერლო მოღვაწეობის დასაწიისი და ბარდა სკლიაროსის აჯანყება“. აქ ერთი რამაა მთავარი — დავიცვათ ათონელ მამათა ღირსება და წმ. ექვთიმეს ცხოვრების ავთენტურობა. ლაპარაკია ბარდა სკლიაროსის აჯანყებაზეც და მოყვანილია ზარზმის წარწერის ზუსტი თარგმანი. რა შედეგი მოჰყვა ამ სტატიას? პროფესორმა დოელგერმა¹⁰ შესაძლებლად მიიჩნია „წმ. ექვთიმეს ცხოვრების“ ავთენტურობა და ისტორიული ხასიათი, მაგრამ კვლავაც ამტკიცებს, ეს ბიოგრაფია პანეგირიკია და ამიტომ მის ცნობებს დიდი სიფრთხილით უნდა მოვეკიდოთ. აი, რას ამბობს იგი: „ის ფაქტი, რომ ექვთიმეს ბიოგრაფის ცნობა ექვთიმესა და მისი ბიძის, თორნიკეს შესახებ ისტორიულ ჭეშმარიტებას შეესაბამება, არ გამორიცხავს იმას, რომ ამ ბიოგრაფიაში საქმე გვექონდეს ნამდვილ შესხმასთან, რომლის ცნობებსაც ფრთხილად უნდა მოვეკიდოთ“.

თუ ბიოგრაფის ცნობები ისტორიულ ჭეშმარიტებას შეესატყვისება, რატომ უნდა მოვეკიდოთ მას ეჭვით? რაც შეეხება ზარზმის წარწერას, პროფესორი დოელგერი მასზე არას მოგვახსენებს. იძულებულია გაითვალისწინოს წარწერა, მაგრამ ფრთხილობს, ლაპარაკობს ქართველების დახმარებით ბარდა ფოკას მიერ სკლიაროსის დამარცხებაზე, ბრძოლის ველს კი არ ასახელებს. ქართულ წყაროებში მოცემული ისტორიული ჭეშმარიტების აღიარება ბიზანტიულ ისტორიკოსთა აზრის სიყალბის აღიარებასაც ნიშნავს, აზრისა, დღემდე ეჭვითაა დატვირთული რაცხდნენ. ამას კი სხვა, მნიშვნელოვანი შედეგებიც მოჰყვებოდა.

ზოგი ისე შირსაც კი წავიდა, რომ პროფ. დოელგერის წიგნს ბარდაამის შესახებ „ევროპული“ მნიშვნელობაც კი მიანიჭა. პროფესორ დოელგერის ერთ-ერთი თაყვანისმცემელი წერდა: „ფრანც დოელგერმა

7 *Analecta Bollandiana*, 1953, გვ. 476.

8 *Saint Euthymius the georgian and the Barlaam and Joasaph Romance. Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, 1955, XVII, 2, გვ. 306-325.

9 *Byzantinische Zeitschrift* 48, 1955, გვ. 215.

10 *Byzantinische Zeitschrift* 48, 1955, გვ. 215.

დაასაბუთა, რომ აღმოსავლური რომანი „ბარლაამი და იოდასაფი“¹¹ ნამდვილად იოანე დამასკელს ეკუთვნის და დიდი მნიშვნელობა ქართულ შუა საუკუნეების დასავლეთის სულიერი ისტორიისათვის¹². ამ სიტყვებიდან კარგად ჩანს, რომ წმინდა ლიტერატურული ხასიათის საკითხი დასავლეთის მთელი ეპოქის საკითხად შეიძლება იქცეს; თითქოს სემპტი იოანე დამასკელი უფრო დასავლელია, ვიდრე ქართველი ექვთიმე ათონელი.

რამ განაპირობა ასეთი უცურადღებობა წარწერისადმი, რომლის ავთენტურობა ხასიათი არასოდეს ყოფილა ეჭვიმიტანილი? თუ ეს წარწერა გათვალისწინებულია ზოგ ბერძნულსა თუ რომაულ წყაროში და უპირველეს წყაროდ მიიჩნევა ამ პერიოდის დოკუმენტებს შორის, ნებისმიერი ისტორიული გამოკვლევა ბარდა სკლიაროსის შესახებ მისით უნდა იწყებოდეს. განა რამეს ნიშნავს ის, რომ წარწერა არაბიზანტიურ ქვეყანაშია, არც ბერძნულია და არც ლათინური?

როგორც უნდა იყოს, ეს მაგალითი ნათლად მეტყველებს, რომ საქმარისი არაა ფლობდნე აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, უდიდესი მნიშვნელობის ისტორიულ თუ კულტურულ მასალას. საჭიროა წარმოიჩინო, ცნობილი გახადო და ყველას აღიარებინო იგი ასეთად. დვთის მადლით ამ საკითხს ნელ-ნელა შეუქი ეფინება. საქართველოს შესახებ მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო პუბლიკაციების, ლიტერატურის, ისტორიისა და ხელოვნების საკითხებთან დაკავშირებული გამოკვლევების წყალობით მრავალი უცხოელი ეცნობა საქართველოს.



11 G. Stadtmüller, Reinischer Merkur du 7 janvier 1955, გვ. 16.



**ნიკოლოზ მისტიკოსის წერილები ჩვენ მიერ
ბეჭდულიდან ქართულად გადმოღებული.***

1. გვ. 111, სვ. 241-244. წერილი 51-ე აფხაზთა მეფე ბაგრატისადმი, 902 წლის ახლოს:

„მის დიდებულებას აფხაზთა ხელმწიფეს. შენი ღვთის-მოყვარეობა და ზნე-ცბილობა სიყვარულს ბადებს ჩვენს გულში, პოი ღვთის კაცო. ამიტომ არის, რომ თვითონ ჩვენ პირველნი გეხმაურებით ამ წერილით და თითქოს აწმყონი, როგორც ჩვენს საკუთარს შვილს გუხვევით და მამობრივი ამბორით გესაღმებით. ხოლო შენს ღვთისმოყვარებას ცხად ყოფს შენივე ღვთივადტყინებული მისწრაფება, რომელი თავს იდე და რომელსაც იმენ აღთა ერის სახსნელად და ჭეშმარიტებაში გასაწვრთნელად; ვინაითგან სხვა და სხვა გარემოებით გვეუწყა შენი ბრწყინვალე ღვაწლი: თუ რა ფრიად ღვთისნიერი ღვაწლი იკისრე აღანთა მთავრის და ყველა მათ განსანათლებლად, რომელნიც მასთან ერთად ღირს იქმნენ ნათლისღებისა.

შენი კეთილზნობის და ქველმოქმედების სხვა ნიშანი და სხვა მოწამე რაღა საძებნელია, როდესაც საამისოდ დიად კმარა ის სტუმართმოყვარეობა, მზრუნველობა და შეძლებისამებრ ყველაფერში ხელის შეწყობა, რომელიც, ცხადია, დაუზარებლად უჩვენე ღვთისმოყვარე ეპისკოპოსს, ჩვენს შვილსა. ამისთვის ვევედრებით მას, ვისაც ძალუძს ასწილად მიაგოს როგორც ამ ქვეყნად ისე იმ ქვეყნად, რათა მისი წყალობით სიმდიდრისამებრ აქვე აღგავსოს შენ თავისი მადლით, დაგიცვას ყოველივე ბოროტისაგან და კაცთა მუხთილ საქმეთაგან, საჯკუნო ცხოვრებაში კი წაგრიცხოს შენ მის მოყვარეთა შორის: მათ შორის, რომელნიც მის მსახურთა მოდასენი იმყოფებიან. ხოლო ღვთისმოყვარე მთავარეპისკოპოსი თუ ახლაც შეძლებისამებრ რაიმე ნუგეშინის ცემას ნახავს შენი სათნოებისაგან, ესეც პირველს შენს სიკეთეს დაემატება, შეილო, და უხვი ღმერთი მრავალ სასყიდელს მოგაგებს მის სანაცვლოდ.

* ჟურნალი „ბედი ქართლისა“ № 21-22, 1956.

„ჩვენს ბრწყინვალეს და საყვარელ შვილს, აფხაზეთის დიდებულს მთავარს.

შვილო, ნეტარი მამა შენის მიცვალება ჯეროვნად ვიგლოვეთ. მსგავსადვე თვალ წინ დავიყენეთ როგორც შენი დათუთქული გულის, ისე ყველა მათი მწუხარება, რომელნიც თავისი სიყვარულით შეუმსჭვალა იმ სათნოებით აღსავსე ადამიანს, როგორიც იყო მამა შენი, ყოველთა მიერ ქებული და დიდებული.

ხოლო მწუხარება ჩვენი იმან შეგვიმსუბუქა, რომ ღვთის განგება მ სათნო იმინა მიგელო შენ, მისი თესლის ჭეშმარიტს ყლორტს და ნაყოფს, მამის მთავრობა და ხელისუფლება და მით შენს ერს მინიჭებოდი, ვითარცა ხატი ერთი სახილველად მის მაგიერ, რომელიც განეშორა ამ წუთისოფლის ამაოებას. აი, რამ შეგვიმსუბუქა ჩვენ მწუხარება და გვაძულა ღვთისათვის მადლი გვეთქვა. ამისთვის ვმადლობთ ღმერთსა და ვევედრებით მის სახიერებას, არ მოგაკლდეს მამის სათნოება, პირიქით, რათა მას აღემატო და შენს ქვეშევრდომებს ისეთ მამად და ხელმწიფედ მოევლინო, რომ საქმით გაამართლო ღვთისაგან შენი არივეა, ამ სახის ქცევით და სიკეთით უფრო გაანეტარო მამა შენი და თვითონ შენც დაიმკვიდრო ჯერ ამ წუთისოფელს სამარადისო სახელი და მერმე იმ ქვეყნად უკვდავი პატივი, შვება და დიდება.

ძღვნად გამოგიგზავნეთ **სამოსელი**. შვილო, აღანთა მთავარეპისკოპოსზე არაფერს მოგწერ. როგორც გონიერმა და ბრძენმა, შენ თავად უწყი მისი საქმე, რომელიც შეეხება კაცთა ხსნას და ღვთის მალალი სახელის დიდებას. ვიცი, იმ სასყიდლისათვის, რომელიც ღმერთმა თავის მეგობრებს განუშხადა, თვინიერ ჩემი წერილისაც ყოველ გვარად ხელს განუმართავ მთავარეპისკოპოსს, გაიზიარებ კიდევ მის ღვაწლსა და წადიერად მიაწოდებ მას, რაც საცხოვრებლად საჭირო და სარგოა თავის ერში ყოფნისას, თუ უცხოობაში მოგზაურობის დროს, ღმერთს რა შენთვის შეძლება მოუმადლებია და ამ ავლა-დიდების უფრო მეტი სიუხვით დაჯილდოებულ იქმნები ჭირვეულთა შესაწევნელად“.

3. გვ. 111, სვ. 389, წერილი მე-162-ე აფხაზთა მეფე გიორგისადმი (924—925 წ.).

„აფხაზეთის მთავარს გიორგის¹.

კეთილშობილო კაცო, ისინი, რომელნიც ღმერთმა სხვებს მთავრე-

1. კრიტიკან შეცდომით გრიგორია გიორგის მაგიერ მოცემული.



ბად დაუდგინა, რავედნადაც ამით განირჩევიან დანარჩენთაგან, ვინა-
თგან არა მარტო ხორციელი კეთილშობილებით უნდა მოიმაღლებინა,
არამედ უფრო მეტად სულიერი შარავანდელით უნდა იყვნენ ივანი
შემკობილნი.

ხოლო ვიუწყეთ დიდი სიხარულით, შეილო, რომ შენც ასეთი
ბრძანებულხარ და ვითხოვთ ღვთისაგან, რომელიც მიზეზია ყოველივე
კეთილისა, რათა მან უფრო და უფრო განგაშეყნოს ასეთი კეთილშო-
ბილი ქცევით, შენს სიცოცხლეშივე გამოგაჩინოს როგორც ბრწყინვალე
მაგალითი სახელმწიფო უფლებებისა და, რა ამ წუთისთვის გახვალ,
ღირს პყოს შენი მოქალაქენი, რომ თვალი მიაპყრონ შენს მეფურ
სათნობას და მით ეწივნენ შენს, მათი მამის, სიკეთეს და
სვე-ბედნიერებას.

ხოლო ბულღარიის შესახებ, რაზედაც მომწერე, არ ვიცი, რა
ღვთის რისხვით გრძელდება მტრობა ბოროტი და ჯერედ შუა ვერ
ნამომდგარა მშვიდობა სახიერი. შენ კი, შეილო ნემო, როგორც
შეშეყნის მეფურ დიდებას და ბრწყინვალეობას, შეგვინახე გულწრფელი
მეგობრობა, დაიცავ თანამოსაგრის სული და, თუ საჭიროებამ
მოგიწოდა, ვითარცა გულუხვმა და კეთილმცნობელმა მეგობარმა,
თხოვნა აღგვისრულე ყოველნაირად, რათა ამითაც ცხად იქმნეს შენი
სათნობა და მეგობრული ერთგულება“.



2 აქ კი ნაძველიად „მეფური“ — „ბახილიკის“ არის ნახსარი, აღბად აუქანია
მეფას გულის მოსაგებად.



ქართული სასულიერო პოეზია და მისი შრტიმართობა ბიზანტიურ პოეზიასთან*

ამ რამდენიმე ხნის წინათ ქართველმა მეცნიერმა პავლე ინგორო-ყვამ გამოაკვეცა მონუმენტალური შრომა: „გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა“¹. ეს ათასი გვერდის შემცველი დაწერილებითი, თუმცა ერთგვარად გაჭიანურებული წიგნი წარმოადგენს ნამდვილ საგანძურს მეათე საუკუნემდელი საქართველოს შესასწავლად: მისი სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო მოწყობის ეთნიკური და პოლიტიკური საზღვრების შესასწავლად, მისი მატერიალური, ისევე როგორც სულიერი კულტურის, უპირატესად კი ძველ-ქართული სასულიერო პოეზიის შესასწავლად, იმ პოეზიის, რომლის წარმოშობა და განვითარება ამ წიგნში დაწვრილებით არის განხილული.

ამ ისტორიული პანორამის გარეგან ჩარჩოს წარმოადგენს თვით გიორგი მერჩულის² მიერ დაწერილი „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“, რომელმაც მე-8—9 საუკუნეებში ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო ცხოვრება დააფუძნა და იგი უმაღლეს საფეხურამდე განავითარა³.

ინგოროყვას შრომა განიყოფება ორ მთავარ ნაწილად. პირველი ნაწილი იხილავს უპირატესად საქართველოს სახელმწიფოებრივ და საეკლესიო ცხოვრებას გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრების“ საფუძველზე;

* ცნობილი ქართველოლოგის მიხედვით თარხნიშვილის წინამდებარე წერალი დაბეჭდილია საერთაშორისო ფილოლოგიურ ჟურნალში Oriens Christianus, ტ. 41 (1957), გვ. 76—96, გერმანულ ენაზე.

1 გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა (თბილისი 1954), გვ. 888 + 0128 ერთ ტომად (= ინგოროყვა).

2 ნ. მარი მოიხსენიებს მას როგორც „მერჩულე“; ამის საწინააღმდეგოდ ინგოროყვა — როგორც „მერჩულე“. რადგან „მერჩულე“ ნიშნავს „მთავალს“, „ქანონის მასწავლებელს“ და ქართულად თანამდებობის პირის აღმნიშვნელი სიტყვაა „-ნი“ ბოლოვდება, ამიტომ ინგოროყვას მიერ მოწოდებული ფორმა უფრო სწორი უნდა იყოს, მათ უმეტესწილად ეკლესიურ ათონელი გრიგოლ ლეონტიძეცხელის ერთი პომბლის თარგმანში ხსარობს გამოთქმას მერჩულე (nomikos) (ინგოროყვა 17-29).

3 შტრ. M.Tarnichsvili und Julius Assfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur — Studi i Testi 185 Città del Vaticano 1955, გვ. 98 შტრ. 106 შტრ.; ნ მარისა და კ. კეკელიძის მიხედვით გრიგოლ ხანძთელი გარდაიცვალა 861 წელს, ხოლო ინგოროყვას მიხედვით — 860 წელს.



მეორე ნაწილი კი მიძღვნილი აქვს ძველ-ქართულ სასულიერო პოეზიას.

რაც შეეხება პირველ ნაკვეთს, აქ ჩვენ მხოლოდ მოკლედ მოვხაზავთ მის მთავარ შინაარსს. ამ ნაწილში განხილულია: „ქართლის სამეფოს“ თანდათანო წარმოშობა და გაძლიერება ბაგრატიონთა ადგილობრივი საგვარეულოს ხელმძღვანელობით; „აფხაზთა სამეფოს“ წარმოქმნა დასავლეთ საქართველოში შავ ზღვასთან, რომელი სამეფოც გადაჭიმული იყო ნიკოფსიიდან კავკასიის უკიდურესი დასავლეთის თხემიდან, ძველი ცნობილი ქალაქების სოჭის⁴, ბიჭუინთის⁵ და ფაზისის გავლით ვიდრე ქუთაისამდე, აღმოსავლეთ საქართველოს საზღვრებამდე. ამას მოსდევს ტაო-კლარჯეთის ისტორია, და აქ ავტორი არღვევს აკადემიკოს ნ.მარის ფანტასტიკურ თეორიას ამ მხარის ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ, და სრულიად სამართლიანადაც⁶. ნ.მარი ემყარებოდა ერთ მკვდარ ლოკალიზაციას და აქედან გამოიმდინარე, ყალბ ინტერპრეტაციას სახელისა არზანენე, რომელიც მან სომეხთა განმანათლებლის გრიგოლის არაბულ „ცხოვრებაში“ იპოვა და წაიკითხა როგორც „არტანუჯი“ და ამ მკვდარი და ყალბი მასალის საფუძველზე ამტკიცებდა, ტაო-კლარჯეთის მთელი მხარე, განსაკუთრებით კი არტანუჯის მხარე, თავდაპირველად მართლმადიდებელ სომეხთა მიერ იყო დასახლებულიო, მხოლოდ მე-7 — 8 საუკუნეებში ეს მხარე ქართველთა ხელში გადავიდაო. ამგვარი დებულების უმართებულობა ჯერ კიდევ პროფესორმა ჭ.გარიტმა სრულის უზველობით დაასაბუთა ...

იმავე ნაკვეთში ინგოროყვას ლაპარაკი აქვს „ქართულ სინაზე“ ანუ თორმეტ მონასტერზე, მოკლედ რომ „ათორმეტნი“ ეწოდება, რომლებიც თითქმის ყველანი მდებარეობდნენ არტანუჯის ჩრდილო აღმოსავლეთით იმერ-ხევის ჩრდილო აუზში, იმ იმერ-ხევის, რომელიც ჭოროხს ერთვის⁹. ეს ათორმეტნი შემდეგია:

1. ოპიზა. აშენებულია მე-5 საუკუნეში ვახტანგ მეფის მიერ, განახლებული მე-8 საუკუნეში და ახლად აშენებული გვარამის მიერ (გარდ. 882 წ.)¹⁰.

4 ქართული სიტყვისაგან „სოჭი“ (ნაძვის ჯიშისა).
 5 ქართული სიტყვისაგან „უიჭი“.
 6 ინგოროყვა 368-376; 400—434.
 7 არტანუჯის მდებარეობის შესახებ მდ. ჭოროხზე დასავლეთ საქართველოში შდრ. კონსტანტინე პორფიროგენეტი, De administrando imperio, თავი 46. (Bonn 1840), გვ. 206-213.
 8 Documents pour l'étude du livre du Agathange —. Studi i Testi 127 (Città del Vaticano 1946) 200—202; 341-349.
 9 ინგოროყვა 302-310.
 10 იქვე 57 შდ.; 314-332; 340—343; 441; ხ.ყაუხჩიშვილი, ქართლის ცხოვრება I (თბილისი 1955) 178; 260.



2. მერე. აგრეთვე ვახტანგ მეფის მიერ აგებული მე-5 საჯუნეში განახლებული დედათა მონასტრის სახით ფებრონიას მიერ გრიგოლ ხანძთელის დროს¹².

3. დაბა. შესაძლებელია, უკვე ვახტანგ მეფის დროს დაარსებული, მაგრამ მონასტრად ხელახლა დაწესებული აშოტ პირველის დიდის დროს (813-826)¹³.

4. პარეხი. საკმაოდ ძველი სავანე მე-6-7 საჯუნეებისა, ახლად გამოყენებული სამონასტრო ცხოვრებისათვის გრიგოლ ხანძთელის მოწაფის მიქელის მიერ¹⁴.

5. ხანძთა. გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაარსებული პირველი მონასტერი, 782 წლის მახლობლად. ხანძთა უდრის ქვემო ფორთას დანგრეულ მონასტერს¹⁵.

6. შატბერდი. დაარსებულია გრიგოლ ხანძთელის მიერ მე-9 საჯ. მეორე ნახევარში ბაგრატ პირველის დროს (826-876). ის მდებარეობდა ტაო-კლარჯეთში არტანუჯის დასავლეთით¹⁶.

7. მიჯნადორი ან მიძნადორი. დაარსებულია დავით ბერის („დიდი მამა დავით“) მიერ აშოტ პირველი დიდის დროს¹⁷.

8. წყაროს-თავი. დაარსებულია მიძნადორიდან ზემოხსენებული დავითის მოწაფის ილარიონის მიერ¹⁸.

9. ბარეთელთა. მისი დამაარსებელი იყო ზაქარია, დავით მიძნადორელის მოწაფე მე-9 საჯუნეში¹⁹.

10. ბერთა. ის არსებობდა უკვე მე-9 საჯუნეში²⁰.

11 ინგოროყვა 324; 332; 343 შდ.; ყაუხჩიშვილი 178.

12 P. Peeters, Histoires monastiques, An. Boll. 36-37 (1923) 233.

13 ინგოროყვა 324;344 შდ.; ყაუხჩიშვილი 178.

14 ინგოროყვა 324-334; 345-347; ყაუხჩიშვილი 48 შდ.

15 ინგოროყვა 311-316; 347-351; ივ.ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (თბილისი 1947) 341; სამცხე-საათაბაგოს მღვდელ-მთავარი და შვედნი იხ. დმ. ბაკრალზე, Археологическое путешествие по Гурии и Абхазе (Петербург 1878) 81; თ.ფორდანი, ქრონიკები და სხვა მასალა II (თბილისი 1897) 187; ე.თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი (თბილისი 1907) 76.

16 ინგოროყვა 316-318; 351-353.

17 იქვე 353 შდ.; შდრ. ივ.ჯავახიშვილი, აღწერილობა 104; შდ.; Н.Март. Описание грузинских рукописей Синайского монастыря (Москва, 1940) 110; ინგოროყვა, ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკლე მამოხიდეა = შნათობი №10—11 (1939) 246-248; საქართველოს საძველენი II (თბილისი 1909) 1-5.

18 ინგოროყვა 354-356; ყაუხჩიშვილი 205; ფორდანი, ქრონიკები II, 523 შდ.; შაღვა ამირანაშვილი, ბექა თაბიარი (თბილისი 1937) 6 შდ. III. Амиранашвили, История грузинского искусства (Москва 1950) 104; 219.

19 ინგოროყვა 356.

20 იქვე 356 შდ.; Tarnischvili, Geschichte 317; ამირანაშვილი, ბექა 33 შდ.



11. ჯმერკი, ცნობილია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“²¹

12. დოლის-ყანა. დაარსებულია 830—840 წლებს შუა. ამ

მონასტრის ჩვენამდე მოღწეული წარწერებიდან ვცნობილობთ, რომ მისი მთავარი ტაძარი აშენებული იყო 954—958 წლებში სუმბატ მეფის მიერ ხუროთმოძღვარ გაბრიელის ხელით²².

I

ქართული სასულიერო პოეზია წარმოადგენს ჩვენი ქვეყნის საეკლესიო მწერლობის უაღრესად მნიშვნელოვან ნაწილს. ის ძალიან მდიდარია როგორც ნათარგმნი ძეგლებით, ისე ორიგინალური თხზულებებით, რომლებიც უმეტეს ნაწილად ვერ კიდევ გამოუქვეყნებელია და ამიტომ ძნელად მისაწვდომია და ნაკლებად ცნობილი არა მარტო შინაარსის მხრივ, არამედ აგრეთვე და უმთავრესად მისი შინაგანი ხასიათისა და მისი მეტრული სტრუქტურის მხრივ. აი, ამ უკანასკნელი საკითხის გამუქებას ემსახურება სწორედ მეორე ნაწილი ინგოროყვას შრომისა. ინგოროყვას მიერ ამ დარგში ახლად მოპოვებული შედეგების საფუძველზე გვინდა მიმოვიხილოთ სასულიერო პოეზია და წარმოვიდგინოთ მისი მეტრული და რიტმიული აღნაგობა.

I. საკმაო ხანს გაგრძელდა, სანამ იმას მიაღწევდნენ, რომ ბიზანტიური საეკლესიო პოეზიის მეტრული ხასიათი საბოლოოდ გაერკვიათ²³. ასევე მოუვიდა ქართულ სასულიერო პოეზიასაც და მის მეტრიკასაც; მხოლოდ ამ ცოტა ხნის წინათ მოახერხა პავლე ინგოროყვამ გაუფანტა ის ბურუსი, რომელიც ამ საკითხს შემოხვეოდა. სხვადასხვა გარემოებებმა მას ეს სამუშაო გაუადვილეს.

ცნობილი იყო თორმეტმარცვლოვანი იამბიკო, რომლის ლექსთწყობა უკვე ძველმა პოეტებმა სასურველად შემოსაზღვრეს. ასე, მაგალითად, ჩვენ ვპოულობთ მიქელ მოდრეკილთან იამბიკოს შემდეგ განმარტებას²⁴: „ყოველი სტროფი შეიცავს 60 მარცვალს, 5-ჯერ 12“, ე.ი. თვითიული იამბიკური სტროფი შედგება 5 ტაქისაგან, რომელთაგან თვითიული შეიცავს 12 მარცვალს, ე.ი. 60 მარცვალი შეადგენს ერთ იამბიკოს²⁵. ამას დაერთო ის გარემოება, რომ მრავალი საერო

21 ინგოროყვა 356.

22 იქვე 358-361; ყაუხჩიშვილი 377. ზემოთ ხსენებული ზოგიერთი გეოგრაფიული სახელი [ისე — მანაძორი, შეიძლება შატბერდიც] სომხური წარმოშობისად მონანს. შესაძლოა, რომ ადრეულ ხანებში იქ პატარა სომხური ახალსენი იყო, ხოლო იგი უწინაშენდო უწდა ყოფილიყო. ყოველ შემთხვევაში საეკლესიო ისტორიამ არაფერი იცის იმის შესახებ, რომ ოდესმე არსებულყო სომხური საეპისკოპოსოები ან მონასტრები საქართველოს ამ ძირითად მაწა-წყალზე (ინგოროყვა 441).

23 J.-B. Pitra, Hymnographie de l'Eglise grecque /Rome 1867/ 10-12.

24 მიქელ მოდრეკილის შესახებ შტრ. Tarnichsvili, Geschichte 118-121.

25 ინგოროყვა 591; Tarnichsvili, Geschichte 450 შტ.



პოეტი გვაძლევს ლექსებსა და სიმღერებს, რომლებიც ხშირად შეიცავს ზედწერილს: იგალობეთ ამა და ამ სიმღერის მელოდიას და სათანადო სიმღერის დასაწყისი სიტყვებიც არის მოყვანილი. პიმენტის შესწავლის დროს ინგოროვეამ დაადგინა, რომ ბევრ ასეთ გალობას მოეპოვება გარკვეული, ხშირად კანონზომიერად განმეორებული პუნქტუაციის ნიშნები, რომლებსაც ერთი გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. კვლევა-ძიების დროს გადაამწკვეტი მნიშვნელობა იქონია იმ გარემოებამ, რომ მრავალი პიმნის თავში მოთავსებული იყო მსგავსი შენიშვნა: „სოფლისა ზღუა აღძრულ არს“, ან „ზღვსა მის მეწამულისა“ და სხვ.²⁶ მალე ინგოროვეამ იპოვა ამ ზედწერილების სრული ტექსტი; შემდგომში კვლევა-ძიებამ, დასასრულ, გამოავლინა ის, რომ მრავალი პიმნი ამ სტროფებით იყო გამართული. ამით იქნა აღმოჩენილი ქართული ირმოსი; ეს იყო მნიშვნელოვანი მონაპოვარი, რომლისაგანაც გამომდინარეობს შემდგომი დასკვნა, რომ ქართული პიმნები პროზული ნაწარმოებები კი არ არის, როგორც კვკელიძე ფიქრობდა, არამედ ნამდვილი, გარკვეული კანონების მიხედვით შეთხზული, ლექსები²⁷. ამის შემდეგ უნდა მომხდარიყო ის, რომ ეს კანონები დადგენილიყო, საცკლესიო პიმნების არსებული რაოდენობა ამ მეტრული სტრუქტურის საფუძველზე გაცხრილულიყო და დალაგებულიყო.

ნება მომეცით ჯერ ორიოდე სიტყვა ამის შესატყვის ტერმინოლოგიაზე მოგახსენოთ.

2. ბერძნული სიტყვა „პოეზია“ ძველ ქართულში სხვადასხვანაირად გადმოიცემა: სიტყუა²⁸; სიტყუა მარცვლედი²⁹; იამბიკო = *αμβικος*³⁰ ლექსი; = *λεξια*; შაირი³¹. სიტყვისათვის „პოეტი“ ჩვენ გვაქვს რამდენიმე შესატყვისი: სიტყვის მოქმედი³²; გამომთქუმედი; მისა-

26 ხშირად ამ შენიშვნა-ზედწერილებს მოსდევს განმარტება „ამათ ზედა“, ე.ი. პიმნი ამ სიტყვების მელოდიასე იგალობო.

27 ინგოროვეა 591-593; 611-617.

28 შდრ. Tarchnischvili, Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien — Or. Chr. 39 /1955/ 81, შენ 9.

29 ეურემ მცირე, ელინთა ზღაპრბანი; იხ. ხელნაწერი A—109; ინგოროვეა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა [თბილისი 1938] 52, შენ; შანიძე, ფსიტკურის ისტორიასათვის დიეტერატურული ძიებანი II (1945) 6.

30 იამბიკო „ლექსის“ მნიშვნელობით გუხვდება ეურემ მცირესთან და თანე პეტრიწთან (ინგოროვეა 556).

31 იხ. ქართული ლექსიკონები.

32 [ინგოროვეა, მემკვიდრეობა, გვ. 52] კაკელიძე, კიმნი II (თბილისი 1942, 119; G.Garitte, La version géorgienne de la passion de S.Procope par Eusèbe: Mus. 66. /1953/ 250, n. 40); იფლე, L'ancienne version des Actes des Apôtres: Bibliothèque du Muséon 38 /Louvain 1955/ 116.



ნი³³; გამომეტყველი³⁴; სიმღერის მწერალი³⁵; მგოსანი³⁶; მოშაპირი³⁷ მელექსე — შოთა რუსთაველთან. პიმწოგრაფიის გადმოსაცემად იხმარება შემდეგი სახელწოდებანი: მრავლობითი რიცხვი „საგალობელნი“ ან „გალობანი“ უდრის ბერძნულ-ბიზანტიურ გალობათა კომპლექსს — „კანონი“; მხოლოდობითი რიცხვის „გალობა“ კი უდრის ბიზანტიურ „ოდას“ და „დასდებელი“ უდრის ერთი სტროფისაგან შედგენილ პიმწს; იმ დროს, როდესაც მუხლი ძველ ქართულში უდრის სპოიფს, ახალ ქართულში — ლექსის მუხლს, ხოლო „მგალობელი“ უდრის პიმწოგრაფს³⁸. ქართული სიტყვა „ძლისპირი“ ემთხვევა შინაარსობლივ ბერძნულ ირმოსს; ხოლო ეტიმოლოგიურად მას ირმოსთან არავითარი კავშირი არა აქვს. „ძლის-პირი“ შედგენილია ორი ტერმინისაგან: „ძალი“ — ძალი, სამუხიკო საკრავის სიძი; „პირი“ ნიშნავს პირს, კიდეს, ნაპირს, პირველს. ამისდა მიხედვით ლიტურგიკული „ძლისპირი“ ნიშნავს გალობის პირველ მელოდიას ანუ წამყვან სტროფს, ე.ი. ირმოსს.

3. რაც შეეხება ძველი ქართული პოეზიის ფორმას, ჩვენ შეგვიძლია ის ორ მთავარ ჯგუფად გავყოთ: მეტრული და რიტმიული პოეზია; ამასთანავე ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ ქართული პოეტიკა, მსგავსად იტალიურისა და ფრანგულისა, მხოლოდ სილაბურ-ტონურ მეტრიკას იცნობს და იყენებს.

მეტრულ ჯგუფს გუთუნებინათ ისეთი სილაბური ლექსები, რომლებიც შედგებიან გარკვეული რაოდენობის სილაბურად გაწყობილ მტკიცე მუხლებისაგან და ჩვეულებრივ აკადებიან რითმით. ზოგჯერ ამას ემატება აგრეთვე შინაგანი რითმა ან ალიტერაცია. ამავე დროს მუხლთა შედგენილობით შეპირობებული, გარკვეულ ადგილას მოთავსებული ცეზურა ემთხვევა სიტყვის დასასრულს, და ეს ხშირად დაკავშირებულია აზრობრივ პაუნასთან. მეორე ჯგუფს გუთუნებინათ რიტმიული ლექსები. პოეზიის ეს დარგიც ემთხვევა სიტყვის დასასრულს, და ეს ხშირად დაკავშირებულია აზრობრივ პაუნასთან. მეორე ჯგუფს გუთუნებინათ რიტმიული ლექსები, პოეზიის ეს დარგიც

33 ხელნაწერი A-584, ფ. 44, ფ. 225; ხელნაწერი S-407, ფ. 230; ხელნაწერი S-1318, ფ. 121; ინგოროყვა 554.
 34 ეფრემ მცირე, ზღაპრობანი (ხელნაწერი A-109); [კინგოროყვა, მეტყვიადრეობა, გვ. 52] შანიძე, ფისტკაურის ისტორიისათვის 5.
 35 ხელნაწერი S-407, ფ. 16; შტრ. Garitte, L'ancienne version 5; ხელნაწერი S-1138, ფ. 14, ინგოროყვა 555-575; ხელნაწერთა ფონდების აქ მოყვანილი ინიციალების (A, S...) შესახებ იხ. Turchnišvili, Geschichte 15, შენ. 2.
 36 გაუხნიშვილი 40 (დღონატი შროველის საისტორიო თხზულება, შტრ. Geschichte, გვ. 91), [ინგოროყვა 555].
 37 არსენ იყადლოელი, ხრონოლოგიკი გიორგი მონაზონისა (თბილისი 1920) 225 (კაუხნიშვილის გამოცემა).
 38 ინგოროყვა 557; Geschichte 450-458.



თუმცა აგრეთვე მარცვალთ-რაოდენობას იცავს ერთგვარი მოცულობით, მაგრამ მუხლი და ცუზურა, თუკი ისინი კიდევ გვხვდებიან, არაფორთა კანონზომიერებას არ იცავენ. ამ დარგის პოეზიაში უმთავრესი ხაზი გასმული აქვს არა ტაქსი, არამედ რიტმიულად აგებულ სტროფს. აქ ცალკეული კოლონები სტროფისა ისე არის ერთმანეთის მიმართ ხიმტორულად გაწყობილი, რომ მთელი სტროფი შეიძლება დანაწევრებულ იყოს გარკვეულ, თანაბარი მოცულობის ნაწილებად. პოეზიის ეს დარგიც არ გამოირიცხავს რრიომას³⁹.

II

ვინაიდან მეტრული პოეზია მარცვალთა რაოდენობაზეა აგებული, იგი იწყება ორი მარცვლიდან და მიდის ზევით-ზევით, ვიდრე 24 მარცვალსაც მიაღწევდეს. ამ ორ საზღვარს შორის პოეტს ეძლევა დიდი თავისუფლება მოძრაობისა. ინგოროყვა⁴⁰ მოკცავს 67 სხვადასხვა სახე ამ პოეზიისა, რომელიც გვხვდება ქართველ პოეტებთან. აქედან შეიძლება მხოლოდ ისეთი ლექსები მოვიხსენიოთ, რომლებიც სასულიერო პოეზიაშიც გვხვდება. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში შემდეგი სამი ფორმაა საგულისხმო: ბისტკიკური, შაირი და იამბიკო.

ბისტკიკური (ანუ ფისტკიკური) ცნობილია მხოლოდ სახელით, სხვა დანარჩენი ბუნდით არის მოცული⁴¹. ბისტკიკური არის ოთხ მუხლიანი ოცმარცვლელი. თვითიული მუხლი შედგება 5 მარცვლისაგან, მისი ქვეგანყოფილები არის სამუხლიანი თხუთმეტმარცვლელი, ორმუხლიანი ათმარცვლელი და ერთმუხლიანი ხუთმარცვლელი: 5/5//5/5//; 5/5/5//; 5/5/5//. ეს ლექსი იცნობს როგორც რითმას, ისე შინაგან რითმას.

შაირი არის კლასიკური თექვსმეტმარცვლელი, რომელსაც იყენებს შოთა რუსთაველი. შაირი ორნაირია: მაღალი და დაბალი შაირი. მაღალ შაირს ამბობენ (მახილი) მოუდის ბოლოდან მეორე მარცვალზე, დაბალ შაირს — ბოლოდან მესამე მარცვალზე. ტაეპი აგებულია ოთხმუხლელი მეტრით. თვითიულ მუხლს აქვს მაღალ შაირში ოთხი მარცვალი და დაბალ შაირში სამი ან ხუთი მარცვალი: 4/4//4/4//3/5//3/5//; 5/3//5/3//; 3/5//5/3//; 5/3//3/5//. მონოტონურობის თავიდან ასაცილებლად შოთა რუსთაველი შაირის ამ ორივე ფორმას გარკვეული მონაცვლეობით ხმარობს და გარკვეული თანამიმდევრობით.

იამბიკო საზოგადოდ გვხვდება, როგორც ხუთტაეპელი, და თვითიული ტაეპი შეიცავს 12 მარცვალს; იგი შედგება სამი მუხლისაგან და თვითიული მუხლი შეიცავს 4,5 ან 7 მარცვალს,

39 ინგოროყვა 557.

40 ინგოროყვა 562-573.

41 შდრ. [ინგოროყვა, მეცედრობა, 75,79] შანიძე, ფისტკიკურის ისტორიისათვის 7-13.



თუმცა სხვა ოდენობის მარცვლები და მუხლებიც შეიძლება შეგვიხვედნენ ინგოროყვას⁴² მოყავს 16 სახე იამბიკური ლექსისა. ზემოთქმულის მნიშვნელობის ნათელსაყოფად ჩვენ მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითის, რომლებიც მე-5 საუკუნიდან მე-12 საუკუნემდე გვხვდება.

ბისტიკაურის საზომისათვის მხედველობაშია მისაღები ახალი აღოქმის ორიოდე ტექსტი. პირველ ყოვლისა ეს არის ეპიმენიდეს (ძვ.წ. V საუკ.) ცნობილი ციტატი პავლეს ეპისტოლეში „ტიმოთეოს მამარო“ (1,12) ამ ადგილის *κρητες αι φρεσαι κακα μυρια, γαστρες αργα* ბერძნულ ლექსს ქართული მთარგმნელი⁴³ V საუკუნისა შეზღვევნიერად გადმოგვცემს:

კრიტელნი მარადის მტყუარნი
მხეცნი ბოროტნი მუცელნი უქმნი⁴⁴.

ეს ტაეპი 19-მარცვლედის საზომით არის გამართული და შედგება სამი ტერფისაგან; პირველია ცხრამარცვლიანი მონომეტრი, ორი უკანასკნელი ქმნის ხუთმარცვლიან დიამეტრს: 9/5+5. ცხრამარცვლელი წარმოადგენს ეგრეთწოდებულ „მთიბღურის“ საზომს; ის აქ შეუღულდა ბისტიკაურის ნახევარ-ტაეპს.

მეორე ციტატი გუოუნის არატეს (III საუკ.) და მოიპოვება „მოციქულთა საქმეში“ (17,28):

Tou γαρ και γενος εομεν

ქართულად ასეა გადმოცემული:
რომლისა-იგი ნათესავცა ვართ.

ეს ორტერფიანი ტაეპი წარმოადგენს ათმარცვლედს და სრულად უდრის ბისტიკაურის ნახევარტაეპს: 5/5.

მესამე ბერძნული ლექსი მომდინარეობს „ილიადიდან“ (2.204) . ამ ლექსის ქართული თარგმანი იმავე საზომით არის შეთხზული და ამჯერად მოლიანად ფარავს ოცმარცვლიან ბისტიკაურს: 5/5 // 5/5. ეს ლექსი მოიპოვება პროკოპის „მარტვილობაში“ (VI-VII საუკ.), რომლის შესახებ ჩვენ სხვა ადგილას გვქონდა უკვე საუბარი⁴⁵ ...

42 ინგოროყვა 829—831.

43 ახალი აღოქმის ქართულ თარგმანთა თარიღის შესახებ იხ. Tarnnischwill, Geschichte 313-318.

44 პუტკტუაციის ნიშნები მოიპოვება ხელნაწერებში (S-407, ფ. 181; S-1398, ფ. 71). ამ ლექსის ძველი ვარიანტი უკლებლად ცხრამეტმარცვლედის ფარგლებს არ სცადდება; ინგოროყვა 574.

45 სინგოროყვა 575, 561; [შეცუადრობა, 52]; Tarnnischwill, Orientalia, à propos des travaux de philologie géorgienne de M.Garitte = Mus 68 (1955) 376 შდ.; Geschichte 459 შდ. 2.



იმავე საზომით არის გამართული ევრემ მცირის მიერ გადმოთარგმნილი პომპროსის ტაეპი (ილიადა 6,506), რომელსაც გრიგოლ ნაზიანზელი ბახილის გარდაცვალებაზე წარმოთქმულ თავის „სიტყვა-პიტაფიაში“ იხსენიებს:⁴⁶

ως δ' οτε τις στατος ιπλος ακοσπιστας επι αατηη

ამის ვისიმე /დგომამ ცხენისამ/ სასმუნელ იქმნა⁴⁷ /ბაგათა ზედა.

აქ ჩვენ გვაქვს ნამდვილი ოცმარცვლიანი ბისტკაური ხუთმარცვლიანი ტეტრაპეტრის სახით⁴⁸. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ XII საუკუნის ორივე ლირიკული თხზულება — შავთელის „აბდულბესიანი“ და ჩახრუხადის „თამარიანი“⁴⁹ — იმავე საზომით, ბისტკაურით, არის შეთხზული⁵⁰.

აგრეთვე მეორე სახის პოეზიასაც, შაირი რომ ჰქვია, ჰყავს თავისი ცნობილი წარმომადგენლები. პირველ ყოვლისა — ლეონტი მროველი, ისტორიკოსი VIII საუკუნისა.⁵¹ მას მოჰყავს, შესაძლებელია, ირანულ საგმირო თქმულებათა კრებულიდან, ხვადამ ნამედან⁵², ნასესხები ადგილი, რომელიც ნემბროთის შთამომავალს აფრიდონს ეხება:

რომელმან შეკრა /ჯაჭვითა // ბევრასფი/ გუელთა უფალი
და⁵³ დააბა /მთასა რაასზედა // რომელ არს/ კაცთმეუფალი⁵⁴.

ეს ტაეტები გამართულია დაბალი შაირის 16 მარცვლოვანი საზომით, შესატყვისი რითმით.

ყველაზე უფრო ცნობილი ლექსი, მაღალი შაირის საზომით გამართული, არის „ქება ბეთლემისა, ქალწულისა და ძისა“, რომელიც

46 ხელნაწერი A-109, ფ. 29-137, იერუს. ხელნ. №8, ფ. 22-84, შდრ. PG 36,529 B; ამ ადგილიდან ნათლად ჩანს, რომ ევრემ მცირეს ხელთ ჰქონია თეოდოს პომპროსის ტექსტი.

47 სასმუნელ იქმნა: აქ უფოოდ არეულია ერთიმეორეში *ΑΚΟΣΠΙΣΤΑΣ* (ზნისიგან *ΑΚΟΣΠΕΩ*) „ქერნაბას“ და *ΑΚΟΥΣΤΟΣ* (ზნისიგან *ΑΚΟΥΣΑ* „მუხბის“).

48 [ინგოროფა, მუსკეადრეობა, 52], შანიძე, ფისტკაურის ისტორიისათვის 5 შდ. ინგოროფა 582.

49 ამიტომაც ხშირად „ჩახრუხაულსაც“ უწოდებენ ბისტკაურს.

50 ინგოროფა 583-585.

51 Tarnnischwili Geschichte 91.

52 შდრ. C. Huart, Littérature arabe (Paris 1912) 211 შდ.

53 ეს არ ეკუთვნის ტაემს, მხოლოდ სტროფის დამთავრებაზე მუთითებს.

54 [ინგოროფა, შოთა რუსთაველი, 1937, გვ. V; ისტორია „მნათობი“, 1939, IV, 96-97) ყაუხჩიშვილი 13, ინგოროფა 576.



გუთუნის სხვა მხრით უცნობი ბერის ფილიპეს კალამს. სამსტრონიანის მიმინის აკროსტიხია: ფილიპე ბეთლემი; აქედან, ცხადია, რომ ამ ლექსის ავტორი რაღაც კავშირში უნდა იყოს ბეთლემთან. შესაძლებელია, ის იყო წმინდა თევდორეს სახელობის ქართული მონასტრიდან, რომლის ნანგრევები მე-ნ საუკუნის რამდენიმე ქართული და ბერძნული წარწერით ნაოჭნი იქნა ბეთლემის მახლობლად⁵⁵. თუ ეს ასეა, მაშინ ამ ჰიმნის წარმოქმნის დათარიღება შეიძლება სულ ცოტა მე-8 საუკუნით. რადგან ეს ლექსი დაცულია ხინას მთის რამდენიმე ხელნაწერში⁵⁶, ამიტომ საუბრისგან, ყოველ შემთხვევაში, რომ იგი თვით პალესტინაში განჩნდა. ამ ლექსზე ჩვენ მეტს აღარ შეგვირდებით ...

მეათე საუკუნიდანვე გვაქვს ჩვენ იოანე ზოსიმეს⁵⁸ ერთი ანდერძი, რომელიც აგრეთვე შაირის საზომით არის შეთხზული. იგი შეხვდება 6 სტროფისაგან, რომლის დასაწყისი და ბოლო ასოები ორჯერ ქმნიან აკროსტიხს „გეორგი“. ოთხსტრიქონიანი სტროფების ნარევი ტაეპები წარმოგვიდგენენ მაღალი შაირის ყველა ფორმას და მის ქვეგანაყოფებს, ამავე დროს სტროფი ყოველთვის 16 მარცვლით განისაზღვრება; ასე, მაგალითად, პირველი სტროფი შემდეგნაირად არის აგებული:

1. 4/4/4/4; 2. 4/4; 3. 4/4/4/4; 4.4 — სტროფი ასეთია:

გუნდნი იგი ზეცისანი შენ წმიდასწმიდათასა/⁵⁹

განწყობილნი გიგალობენ:

მე უღირსი /შეგივრდები/ რათა ვიყო /მათთანავე/ შენგან უძაგ-

ცალკეული სტროფების აგებულებაზე ვატყობთ ჩვენ, რომ აქ საქმე გვაქვს ნათლად გამოსახულ პოლიმეტრთან — სალექსო საზომთან, რომელიც უაღრესად სახეობოდ და უზუსტადად მოქმედებს. ტექსტის ბოლოს არის სიყკუბები: „სახელად გეორგი, ძმა ჩემი“; ამის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ გეორგი უნდა ყოფილიყო მისი ხორციელი ან სულიერი ძმა, რომელსაც ზოსიმემ თავისი ლექსი უძღვნა⁶⁰.

შაირს, სახელდობრ, დაბალ 16-მარცვლოვან შაირს, გუთუნის გარდა ამისა ეურუმ მცირისაგან მომდინარე თარგმანი პომეროსის ლექსისა (ილიადა 17,5):

55 Tarnichswili, Das neu entdeckte georgische Kloster in Bethlehem, Paris 1954; P.V. Corbo, Gli scavi di Kh Siyar el-Ghanam /Campo dei Pastor/ e i monasteri dei dintorni (Gerusalemme 1955) 113-135.

56 ხინას ხელნაწერი №59 (მეათე საუკუნისა), ფ.2. შტრ. H.Mapp, Описание 102 შტ.; 140.

57 შტრ. Tarnichswili, Geschichte 109-114.

58 იოანე ზოსიმეს შესახებ შტრ. Tarnichswili, Geschichte 109-114.

59 ეს ხატევა „წმიდათასა“ არ არის დაბეჭდილ ლექსში (კეკელიძე, ინგოროვცა); მე ის მოიტყვის ხინას ხელნაწერის მიხედვით; იხ. ხინას ხელნ. №34, ფ. 208.

60 ამ გეორგის შესახებ შტრ. ინგოროვცა 875 შტრ.

(ως τις περι πορτακι μητηρ)
πρωτοτοκος, κινυρη, ου πριν ειδηαι τοκοιο

ბარბით მცემლობს⁶¹ /პარმშო-შობ/ ვერ შეცხიერი შობისა⁶².

ჩვენ აღარაფერს ვიტყვით შაირის საზომით შეთხზულ ყველა დანარჩენ ლექსებზე მე-11 საუკუნისა და პირდაპირ გადაცემულ რიტმულ პოეზიაზე⁶³.

III

ზემოთ განხილული მეტრული პოეზიიდან არსებითად მხოლოდ იამბიკური საგალობლები იყო ლიტურგიკული დანიშნულებისა. ამიტომ ისინი არსებითად თავისუფალი იყვნენ რაიმისაგან, რადგან ლიტურგიკული გალობა რელიგიური გრძნობის გამოხატვის ამ დახვეწილ ფორმას ვერ ითმენდა. საქმე ისე შორსაც კი მიდიოდა, რომ გართიშულ პიმნებს ხშირად გადააკეთებდნენ ხელმე ურითმო ლექსებად⁶⁴. რიტმული პოეზია კი, პირიქით, უმეტეს ნაწილად ლიტურგიკული ზემისათვის იყო განკუთვნილი.

პოეზიის ამ დარგის ძირითად ნაწილს პირველ რიგში ე.წ. ლიტურგიკული „კანონი“ მიეკუთვნება და განსაკუთრებულად არსებული სტოქარონები ან იდიომელები. ცხობილია, რომ კანონი შედგება 9 ან 8 ოდისაგან, თვითიული ოდა შედგება 3 ან 4 სტროფისაგან, რომლებიც თავის მხრივ, რამდენადაც ისინი ერთსა და იმავე ოდას ეკუთვნიან, მეტრულად ერთნაირად არიან აგებული. საფუძველი ასეთი სტროფების მეტრული აგებულებისა, ისევე როგორც მელიოდიისა, არის ესა თუ ის ირმოსი, ქართულად ძლის-პირი, რომელიც ოდის დასაწყისშივე არის მოთავსებული. ირმოსი არის წამყვანი სტროფი ანუ ხანიმუშო სტროფი, რომლის მიხედვით გამართული არის თვითიული ოდის დანარჩენი სტროფები და რომლის მიხედვითაც ეს სტროფები იგალობება. მთლიანი თხზულება განლაგებული არის ბიზანტიური გალობის 8 ხმის მიხედვით.

როგორც ბიზანტიკაში, ისე საქართველოშიაც არსებობდა ირმოსების საგანგებო კრებულები, ე.წ. ირმოლოგიები. პინგოროყვამ გამოიკვლია

61 სატყეახიტყვით ეს ნიშნავს: ბარბიტონზე დაკრას: βαρβιτον — ხიმბიანი საკრავი ღირის ან კითარის მსგავსი.

62 ზელნიური A-163, ფ. 440; ყაუხნიშვილი, ვერემ მკორე და ბერძნულ-ბიზანტიური ლექსულობის საკითხები: თბ. უნივ. შრომები 27 ხ (1946) 71.

63 იამბიკოსზე, რომელიც მეტრულ პოეზიას ეკუთვნის, უკვე გვქონდა დადარატი სხვა ადგილის: შდ. Tarnichswili, Geschichte 450 შდ.; P. Maas, Der byzantinische Zwölfsillbe — Byz. Z. 12 (1903), 278-323.

64 ინგოროყვა 708.



ამგვარი კრებულების მთელი რიგი, რომლებიც ირმოსებთან ერთად სხვა პიმნებსაც შეიცავენ. ეს კრებულება:

სამი ხელნაწერი მეათე საუკუნისა:

1. იელის კრებული სვანეთში;
2. მიქელ მოდრეკილის კრებული 978-988 წლებისა, რომლის უდიდესი ნაწილი აღარ არის მოღწეული (ხელნაწერი S- № 425);
3. ალავერდის კრებული აღმოსავლეთ საქართველოდან (ხელნაწერი A- № 603).

არის აგრეთვე XIII—XV საუკუნეების კრებულები:

4. აბუსერიძის კრებული (ხელნაწერი A- № 85, მე-13 საუკუნისა).
5. გელათის კრებული (ქუთაისის მუხეუმისა = ქუთაისის ხელნაწერი №22 მე-13 საუკუნისა);

6. კრებული 1480-1481 წლებისა (ქუთაისის ხელნაწერი №564)⁶⁵. ყველაზე უფრო სრულია კრებული ალავერდის ხელნაწერში (A-603) მე-IV საუკუნის ბოლოსი. ის შეიცავს მთლად 893 ირმოსს (ე.ი. ძლისპირს რედ.). ამ დებულებიდან გამომდინარეობს ის, რომ მხოლოდ მე-10 საუკუნეში საქართველოში ხმარებაში ყოფილა თავისი მეტრული აღნაგობითა და თავისი მელოდიით ერთმანეთისაგან განსხვავებული 893 სხვადასხვა ირმოსი. ამას ზედ ერთვის ისიც, რომ ამ პიმნების უდიდესი ნაწილი ქართული წარმოშობისაა, ორიგინალურია. ინგოროყვა მიაწერს მათ გრიგოლ ხანძთელს.

სრული კანონების გვერდით (9—8 ოდიანი) და ამდენივე ირმოსის გვერდით გვაქვს ჩვენ აგრეთვე პიმნების სხვა სახე, რომელიც მიქელ მოდრეკილის კრებულში აღარებს სახელს: სპადუქნი, ანუ მორთულნი. განსხვავება ამ ორ სახეს შორის ის არის, რომ სახომი ყველა ოდასთან კი არ იცვლება, ე.ი. ცხრაჯერ კი არ იცვლება კანონში, როგორც ეს ნორმალური კანონის შემთხვევაში ხდება, არამედ მხოლოდ ხუთჯერ. აქედან, პირველი 8 ოდის 2-2 ოდას ერთი და იგივე სახომი აქვს და, მაშასადამე, ლექსწყობის მიხედვით იყენებს 4 ძლისპირს ანუ ირმოსს; უკანასკნელ ოდას აქვს საკუთარი სახომი, რაც შეეხება მელოდიას, როგორც ჩანს, მას ცვლილება არ განუცდია: აქაც იცვლება მელოდიად ცხრაჯერ. ამ პოეტური ფორმის შემქმნელი უნდა იყოს თიანე მინსხი, რადგან სპადუქნი პიმნები პირველად მის პოეზიაში გვხვდება⁶⁶.

ამ სიტყვის ეტიმოლოგიის შესახებ ინგოროყვა იმ აზრის არის, რომ „სპადუქნი“ მომდინარეობს ბერძნული სიტყვისაგან *σπαδύξ*. მაგრამ *σπαδύξ*-ით აღინიშნება ერთ-ერთი სიმებიანი საკრავი. ამის მიხედვით ამ საგალობლის სახელი იმ აზრით უნდა გაგვეგო, — ამბობს

65 საქართველოს გარეთ დაცული ხელნაწერები, როგორც მაგალითად, ხინას მთის იადგარი №1, 14, 34, 65, ათინის ორთვე ხელნაწერი №85, 86. ინგოროყვასთვის მიუწვდომელი იყო (გვ. 617-680).

66 თიანე მინსხის შესახებ შტრ. აგრეთვე Turehnschwilli, Geschichte 115 შტ.



ინგოროვცა, — რომ თვით მიმნი ივალობებოდა სიმებიანი საკრავებში
 თანხლებით. მაგრამ ინგოროვცას აზრი ძლიერ ეცვლებს ბადებს,
 უპირველეს ყოვლისა იმატომ, რომ აღმოსავლეთის საქრისტიანო
 ეკლესიები არ იცნობენ მღვდელთმთავრების დროს სამუსხუო საკრავების
 ხმარებას. გარდა ამისა, არც ეს ათის ნათელი, რატომ სწორედ ეს
 კანონი უნდა ევალობათ ამნაირად. იქნებ სიმართლესთან უფრო ახლოს
 იყოს, თუ ვიტყვი, რომ გამოთქმა სპადუქი მომდინარეობს ბერძნული
 სატყვისაგან *σπαδύειν* ან *σπαδοιζειν (τον ηχον)*, რაც კარგად
 შეეფურება ამ სიტყვით გამოხატულ მიმნის ხასიათს. იცოდნენ თუ არა
 ბიზანტიელებმა ასეთი საგალობლები, ამჟამად ვერაფერს ვიტყვი,
 რადგან არ ვიცი. ქართული გამოთქმა „მორთული“, რომელსაც
 პინგოროვცა აიგივებს სატყვისთან „მოკაზმული“ — ამის შესახებ
 უნდა ვთქვათ შემდეგი: „სპადუქნი“ და „მორთული“ ორივე ერთსა და
 იმავე მოვლენას აღნიშნავენ, მაშასადამე, მნიშვნელობითაც ერთმანეთს
 უნდა ემთხვეოდნენ. ამიტომ მე ვამჯობინებდი მორთული დამკაცვში-
 რებთან სატყვისთან მორთვა — „გაერთიანება“ „მიერთება“⁶⁸. ამ
 გაგებას, ზეც შეხედულებით, მხარს უჭერენ ტექსტთან დართული
 განმარტებითი სიტყვები: „სპადუქნი... ურთიერთას შეყოფილნი“, ე.ი.
 წყენი შემთხვევისათვის ასე უნდა გავიგოთ: ორი ოდა ხაზომის
 მიხედვით გაერთიანებულია ერთ ოდად.

არის კიდევ სხვა სახე „კანონისა“, რომელიც მიქელ მოდრეკოლის
 კრებულში გადმოცემულია სახელით „მერნულიული“. მისი თავისებუ-
 რება იმაში მდგომარეობს, რომ ამ კანონის ცალკეული სტროფები
 ერთგვარ თავედ რითმას (Stabreim) ანუ ალიტერაციას ამკლავებენ.
 მსგავსი საწყისი ბგერები მეორდება რამდენიმე ერთიმეორის მომდევნო
 სიტყვაში. ამავე დროს ალიტერაცია სხვადასხვანაირად არის გაწყობი-
 ბილი: მეორდება ან ერთი და იგივე საწყისი ასოები, მარცვლები,
 სიტყვები, ან მეორდება რამდენიმე ურთიერთი სიტყვა. ასე, ერთ
 „კანონში“ ალიტერაცია შემდეგნაირად არის გაშართული.

ოდა	აწილმარამია	იმპოსი	სტროფის საწყისი
I	შ	შეწევნა	შენისა შობილი შენ
II	უ	უცნაურისა	ურნებისა

67 ინგოროვცა, 668-675.

68 თუ რა მნიშვნელობისაა სიტყვები „გაერთა“, „მორთა“... ამის შესახებ
 ზღრ. ფაუნზინივილი, გვ. 048 შდ. და გვ. 446. „მორთული“ „მოკაზმულის“
 მნიშვნელობით ახალ ქართულში იხმარება.



უხილავმან
 უვსკრულმან
 ნადირებით
 ნუვხით
 ნაივლსა⁶⁹ და სხვ.

III 5 ნიჭი

კანონისა და მისი ძღობს-პირებისაგან უნდა განვასხვავოთ ე.წ. სჯიქარონები იდიომელები. ეს არის პიმნები, რომლებიც სხვა ნიმუშების მსხედვით კი არ არის გამართული, არამედ მათ მოეპყვებათ თავისი საკუთარი, დამოუკიდებელი მეტრიკა და მელოდია⁷⁰. სჯიქარონი შეიძლება იყოს, თავისი სტრუქტურით, იმავე სახეობისა, როგორც (კალკე) ტროპარი (გალობა), ანდა შეიძლება იყოს გაერთიანებული სტროფებად (უფრო ხშირად სტროფი და ორი ანტისტროფი)⁷¹.

IV

არის მესამე სახე რიტმიული პოეზიისა, რომელიც თავისუფალია ძღობს-პირისაგან, მკაცრედ შეკრული სტროფული აგებულებისა, მას არა აქვს აგრეთვე კანონზომიერი მეტრი და არც მარცვლედობა ახასიათებს. ეს, სახელდობრ, ის სახეა პოეზიისა, რომელიც დამახასიათებელია ებრაული პოეზიისათვის და რომელიც გვხვდება აგრეთვე ძველქართულ სამწერლობო ძეგლებში. მისი დამახასიათებელია პარალელიზმი ანუ ტექსტის შინაარსის პარალელური აგება. ამ სახის პოეზიაში მთავარი ის არის, რომ ტექსტის ნაწილები (კოლონები ანუ ტაეპები) ერთგვარი სიმეტრიით და ურთიერთისადმი პარალელურად არიან განლაგებული; ტექსტის ეს ტაეპები შეიძლება იყოს სხვადასხვა ხაერისა და რაოდენობისა. ხანდახან ბოლო-რითმაც განიღება, რომელიც (კალკე) ნაწილებს ერთმანეთისაგან ჰყოფს და, ამრიგად, შეკრულ სტროფებად აქცევს მათ.

სტროფულ აღნაგობას და საკმაოდ კარგად განვითარებულ რითმას ამჟღავნებს, მაგალითად, პოეტური თხზულება „წამება მიქელ საბაწ-მიდელისა“⁷², რომლის ქართული ტექსტი 9—10 საუკუნეშაა დამუშავებული. მთელი „წამება“ ნამოყალიბებულია არათანაბარი მეტრის გართიშული ტაეპებით. მოგვყავს ნიმუშები:

69 სახელის მსხედვით („მერწულილი“) ასევეან, რომ ამ სახის მსხედვები გიორგი მერწულე იყო.

70 ინგოროვეა 637 შდ.; 680 შდ.

71 ინგოროვეა, 681-702.

72 გამოცემულია კამკელიძის მიერ, კაქია 1 (თბილისი 1918) 165-173; P. Peeters, La passion de S. Michel le Sabaite = An. Bull. 48 (1930) 65-98. [ინგოროვეამ მოულოდნელი აღმოაჩინა გააკეთა, რომ კელისის მიერ გამოცემული „წამება მიქელ საბაწიდელისა“ შეიძლება ქართული ხელნერი პოეზიისადი აღებული ხელნერი ხაზითი. ob. Tarnischwili, Geschichte, 459]

ს ე ი დ ა

არე არა	(4)
ვარ მეა	(3)
საქებელ,	(3)
საშუებელ,	(3)
და საწადელ?	(4)

შ ი ქ ა ე ლ

არა ხარ შენ საქებელ,	(7)
არამედ საქებელ!	(7)
არა საშუებელ,	(5)
არამედ სავენებელ!	(6)
არა საწადელ,	(5)
არამედ საძაგელ!	(6) ⁷³

ძველი აღიქმის პოეტურ წიგნებში ევზომ საგრძნობი პარალელისში გამოსახულებას პოელობს აგრეთვე ამ ტექსტების ქარიულ თარგმანში, განსაკუთრებით დავითნისა და ბიბლიური კანკაცის თარგმანში⁷⁴.

ამ სახის პოეზიას თავისი წარმომადგენლები ჰყავს ორი ქარიველი მწერლის სახით: დიონიე მროველისა და ბახილი საბაწმიდელისა. მროველის ნაწარმოებში არის რამდენიმე ტექსტი, რომლებიც ინგოროვეას ახრით, ამ თავისუფალი მეტრით არის შეთხზული:

- ა) ბრძოლა ქარიველთა მეუვისა მარვანისა და დურძუკთა⁷⁵.
- ბ) სიზმარი ფარნავაზისა, ქარიველთა მეუვისა;
- გ) ნადირობა იმავე მეუვისა⁷⁶;
- დ) გლოვა ქარიველთა მეუვისა ფარსმანისა⁷⁷.
- ე) ბრძოლა გმირთა⁷⁸.

რაც შეეხება ბასილ საბაწმიდელს, ჩვენ მას პირველად აქ ვეჩნობით, თანე ზოხიმეს მიერ გადაწერილ ხელნაწერში (სინას ხელ. N65, ფ. 156) მოიპოვება შესხმა წმ. საბა პაღვსკიტელისა „მამისა საბაას დახედებულნი. უფალო დაღად-ყავსა. ძუელნი ქარიულნი“.

ტექსტი შეიცავს 6 სტროფს, ყოველი სტროფი ბოლოვდება

73 ქ. ძეგლიძე, კახა 1. 167; ინგოროვეა 706.

74 ინგოროვეა 711-726.

75 ყაუხჩიშვილი 28.

76 ყაუხჩიშვილი 21 შდ.

77 ყაუხჩიშვილი 53.

78 ყაუხჩიშვილი 6 შდ.; ინგოროვეა 726-731.

რეგრუნიო. სტროფების საწყისი ასოები ქმნიან აკროსტახს „ბასილია“ ამის მიხედვით: შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ამ პიმნის საბაწმინდელო ქართული ბერი, სახელით ბასილი, ამ მგონის არც პაროქიებაზე და არც მისი ცხოვრების თარიღებზე რამე ცნობილი მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ, რადგან იოანე-ზოსიმე ბასილის ამ საგალობელს „ძველ ქართულ“ პიმნებს მაკუთვნებს, ბასილს არ შეუძლოთ ეპოფაწვა VIII საუკუნეზე უფრო გვიან⁸⁰. ამ საგალობელის პარკელი გამოცემულია ნ.მარი⁸¹, რომელმაც ვერც მისი რეპროდუცირებული ხასიათი შენიშნა და ვერც აკროსტახი⁸². შემდეგ ამნაირივე რაქმის მქონეა ხინას მთის იმავე ხელნაწერში (№ 65, ფ. 75-76) დაცული ცვლების სატურების პიმნები, რომელთაც იოანე-ზოსიმე უწოდებს „იამბიკონნი ქართულსა ანბანსა ზედა, ძუელნი“⁸³. მოუხედავად ასეთი სახელწოდებისა, ამ პიმნებს არავერი აქვთ საერთო ცნობილ 12-მარცვლოვან იამბიკონთან. ეს სახელწოდება იმით არის გამოწვეული, რომ ამ საგალობლის ყოველი სტროფი შედგება 5 სტრიქინისაგან, როგორც ეს 12-მარცვლოვან იამბიკონშია. ეს პიმნებიც თარიღდება IX საუკუნის უწინარესი ხანით.

პიმნის იმავე სახეს ეკუთვნის ორი „სავედრებელი“⁸⁴ და ერთი „ქება კლარჯუთისა უდაბნოთა“⁸⁵, რომლებიც გიორგი მერნულემ გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ შეიტანა. პინგოროყვას მიაჩნია, რომ ისინი თვით გრიგოლ: ხანძთელის ნაწარმოებებია. მაგრამ არავითარი მკვეთრი საბუთი არ არსებობს მათ ავტორად გრიგოლი აღვიაროთ, ვინაიდან საფიქრებელია, რომ ისინი თვით გიორგი მერნულემ შეთხზა და, თანახმად ისტორიკოსთა ცნობილი ლიტერატურულ-მხატვრული ხერხისა, თავის გამოს წარმოათქმევინა.

ჩვენ უკვე სხვა ადგილას გვქონდა საუბარი⁸⁶ პიმნზე „ქება ქართულისა ენისა“, რომელიც იმავე თავისუფალი მეტრით არის გამართული.

პინგოროყვას მოჰყავს რამდენიმე მნიშვნელოვანი საბუთი, რომლებითაც მტკიცდება, რომ ეს პიმნი იოანე-ზოსიმეს კი არ ეკუთვნის,

79 ეს საგალობელი შექმნილი უნდა იყოს ხორელი მადრაშეს გავლენით.
 80 ამ საგალობლის ხელნაწერზე მითითებებს აგრეთვე მასი თავისუფალი რიტმული თავისებურება, რომლის მიხედვით იგი წინ უსწრებს ქრინოლოგიურად „კანონისა“ და სტიქარონების მეტრულსა და უაღრესად შკაცრი აგებულების შკოქე პიმნებს.
 81 ხინას ხელნაწერი №65, ფ. 156; Марр, Описание, 149.
 82 ინგოროყვა 732 შდ.; 0101 შდ.; (ტექსტი).
 83 Марр, Описание, 146-149; ინგოროყვა, 733 შდ.; 0101.
 84 Peeters, Hist. — 226, შენ.7; 248, შენ. 25; ინგოროყვა 734-738, 0102—0104.
 85 Peeters, Histoires 243, შენ. 22; ინგოროყვა 739—742.
 86 Tarnischwill, Geschichte, 112. შენ. 87.

არამედ მისი ავტორი ერთ-ერთი მისი წინამორბედი უნდა იყოს პ. ინგოროყვა სრულიად მართებულად ასწორებს ხელნაწერებში არსებულ ბუნდ შეცდომებს: სწერია „მისისა“, უნდა იყოს „მესისა“, სწერია „წერალი“ უნდა იყოს „წილი“ (ასო „წ“); ეს შეცდომები გადაძვერისაა, თანე-ზოსიმესა, და იმას ამტკიცებს, რომ თანე-ზოსიმე ამ შემთხვევაში სწერდა სხვა კიმნსა და არა თავისას.

V

აქ ჩვენ აღვიღო უნდა დავუთმოთ რამდენიმე კიმნების კრებულს (იადგარი) და კიმნოგრაფებს, რომლებიც ჩვენ მიერ გადაშუშავებულ „ლიტერატურის ისტორიაში“ კაკელიძის წიგნისა მოუხსენებელი დაგვრნა, ახლა არასრულად წარმოვადგინეთ:

1. შიო მღვიმელი, ერთ-ერთი 13 ასურელ მამათაგანი, მე-8 საუკუნისა⁸⁸; მას ორი კიმნი შეეწერება; ისინი მოიპოვება ხელნაწერებში A-130, 160, S-425⁸⁹.

2. ბახილი საბაწმიდელი, იმაზე უკვე გვქონდა ზემოთ ლაპარაკი.

3. მოკლე იადგარი⁹⁰: კიმნების კრებულები, რომლებიც შუიციავენ მე-5-9 საუკუნეთა ტექსტებს. ეს კრებულებია შემდეგი:

ა) ჭილ-ეჭრაქის ხელნაწერი მეცხრე საუკუნისა (ხელნაწერი H-2123);

ბ) სინას მთის ხელნაწერი №34, თანე ზოსიმესი;

გ) სინას მთის ხელნაწერი №26, 954 წლისა. ამავე ჯგუფს ეკუთვნის აგრეთვე სინას მთის ხელნაწერები №18 და 40 მათე საუკუნისა და ხელნაწერი A-596 მეოთრთმეტე საუკუნისა.

სრული საწელიწადო იადგარები ინგოროყვას მიერ აღრიცხულია შემდეგი: სინას მთის ხელნაწერები № 1,5,14, 20,26, 34,37,59, 64,65; ათონის ხელნაწერები №85 და 86. წვირმის კრებული მე-10-11 საუკუნისა; იელისა (მე-10 საუკუნისა); გოლგოთას კრებული 1049 წლისა (ხელნაწერი H— 2337); ერუშეთის ხელნაწერი (ამჟამად სვანეთშია) მე-11 საუკუნის დასაწყისისა; ხელნაწერი S-№552 (მე-10—11 საუკუნისა); ხელნაწერი A-№ 603 (მე-10 საუკუნისა); ოპიზის ხელნაწერი (ხელნაწერი A-№93) 1093 წლისა⁹¹.

87 ინგოროყვა 746—753; ტექსტი რამდენიმე ხელნაწერით არის მოღწეული.

88 Tarnichschwill, Geschichte 410-412.

89 გამოცემული აქვს პ. ინგოროყვას (ძველი ქართული სასულიერო პოეზია, თბილისი 1913, 412 შდ.).

90 მოკლე იადგარები შუიციავს მხოლოდ კიმნებს მთავარ საცვლესო დღესასწაულოთათვის.

91 შდრ. აგრეთვე ის, რაც ჩვენ ზემოთ ვთქვით ორმოლოგიების შესახებ; ინგოროყვა 755-758; 776; 038—041 (ერუშეთის ხელნაწერის აღწერა), 062—073 (ოპიზის ხელნაწერის აღწერა).



4. გრიგოლ ხანძთელი (758-860). გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ვკითხულობთ შემდეგ სიტყვებს: „არს ხანძთას ქელითა მისისა დაწერილი, სულისა მიერ წმედისა, ხაწულიწლით იადგარი, რომლისა ხაწყუანი ფრად კითილ არიან“⁹². ინგოროყვა იმ აზრისაა, რომ ეს იადგარი არ დაკარგულა, არამედ შენახულია მიქელ მოდრეკელის კრებულში. კიდევ მეტი. ეს იადგარი მისი აზრით უნდა ყოფილიყო საფუძველი ყველა იმდროინდელი იადგარის ტექსტებისა. ამ აზრის დასამტკიცებლად უპირატესად ის გარემოებაა დასახელებული, რომ მიქელ მოდრეკელი არ ზოგავდა ძალ-ღონეს, რომ ყველა იმდროინდელ საკანონმდებლო არსებული საკანონმდებლო საგალობელი შეეკრება და თავის კრებულში შეეყვანა, და რომ ის მოღვაწეობდა [თეთი გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაარსებულ] შარბერდში, ხედავ მას შექმნილ გრიგოლ ხანძთელის კიმნეზის სახეზე⁹³. ინგოროყვას მიერ მოტანილი არგუმენტები უპერადდებოდ დასაბუთებული სრულიადაც არ არის. აღსანიშნავია მხოლოდ ის გარემოება, რომ მიქელ მოდრეკელი ჩვეულებრივ იხსენიებს ავტორთა სახელებს, გრიგოლ ხანძთელსე კი არას ამბობს. რით უნდა ავხსნათ ჩვენ ეს დუმილი? შესაძლებელია, გრიგოლ ხანძთელის დიკერატურული მოღვაწეობის შესახებ მას არ აქონდა სხვა რაიმე უფრო ხანძი ცნობები⁹⁴.

5. ეპიფანე ხანძთელი (მე-8-მე-9 საუკუნისა). მის შესახებ ცნობებს გვაწვდის ერთი თამბული მოღვაწე — ათანასე თამბარი. 1093 წლის თამბის ხელნაწერს (A-93)⁹⁵ ანდერძში, სახელდობრ სწერია: „წმიდა სამების გალობებს, რომლებიც გათრგი მოაწმიდელში თარგმნა ბერძნულიდან, ქართული საგალობლები სჯობიათ, რადგან ისინი ითანე დამასკელის მიერ კი არ არის შეთხზული, არამედ ვინმე ეპიფანე მოძღვრის მიერო, და სულ თექვსმეტია, ყველა ხმაზე ორ-ორით“⁹⁶. ამ კიმნებიდან მოღვაწეულია მხოლოდ მე-8 გალობის ფრაგმენტები და 4 გალობა 1, 2, 3, და 4 ხმისა⁹⁷.

6. შაკარი დეთეთელი, გრიგოლ ხანძთელის მოწავე⁹⁸. 864 წელს

92 Peeters, Histoires 260; ინგოროყვა 547.

93 ინგოროყვა 764-771; 779-819; ინგოროყვას მსახვეთი (გვ. 772) გრიგოლს მიქელ მოდრეკელის კრებულში დაცულ საგალობელიდან 196 კანონი და 123 სტუქარონი იფიანის უნდა შეესმას, ან-და ბერძნულიდან გადმოთარგმნოს.

94 ინგოროყვა 0117 შდ.

95 ხელნაწერი შეიცავს გათრგი ათანელის მიერ გადმოთარგმნილ პარაკლამის.

96 ხელნაწერი A-93, ფ. 178; ინგოროყვა 072 შდ.

97 ხელნაწერი A-93, ფ. 171-178; ინგოროყვა 861; 662-064; 072 შდ. შესაძლებელია ეს ის ცნობები ეპიფანე აღოს, ხანძთის წინამძღვარი, რომელიც გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში იხსენიება; შდრ. Peeters, Hist 211, 237, 272-275; 295; 299; 307 შდ.

98 Peeters, Hist. 287 შდ.



საბა-წმიდაში გადაწერა მან განთქმული ძეგლი „მრავალთავე“⁹⁹ მისგან წყნ დრომდე მოღწეულია მისი პიში „შესხმანი წმიდისა ღმრთისმშობლისანი და თხითანი“¹⁰⁰.

7. **ბახილი ხანძიელი**, გრიგოლის მოწაფემას გკეთების სტიქარონება: ბახილ დიდზე, გრიგოლ ნაზიანზელზე, თანე თქროპირზე, „საგალობელი აბო ტვილელისა“, „საგალობელი ჯვარისა“, „საგალობელი მამათა“, „მარიაშისა“, „სვიმონ ხალოსისა“ და ლექსი სათაურით „თოვანე ნათლისმცემელი და პეროდე“. სამსჯროფიანი ქება აბო ტვილელისა, რომელსაც ის „ახალ მოწამეს“ ეძახის, შექმულია აკროსტახით „აბო“, ამ დროს, როდესაც აგრეთვე სამსჯროფიანი პირველი გალობა ლექსისა „თოვანე ნათლისმცემელი და პეროდე“ იძლევა აკროსტახის „შესხმა“. ტექსტი დატულია მიქელ მოდრეკელის კრებულში, ხინას ხელნაწერში №59, ხელნაწ. H-2337¹⁰¹.

8. **რატი ორბელი** (10-11 სუკ.), ძლიერი ფეოდალი ლიპარიტ ორბელიანის გვარიდან, რომელიც უკანასკნელ აღიკვეცა ბერად და მის მიერ დათარგმნებულ წმ. ბარდაამის შინაწერში (საქართველოში) დამკვიდრდა¹⁰². მისგან მოღწეული, სხვათა შორის, ერთი სამსჯროფიანი „საგალობელი ტოქე მოციქულისა“, „აკროსტახით რატი“¹⁰³ და ერთი პარაბოლი თეოლოგიური თხზულება, რომლის შინაარსი ხემათვის უცნობია¹⁰⁴.

VI

თუ რა მიმართებაშია ქართული სასულიერო პოეზია ბიზანტიურ პოეზიასთან, ამის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი:

ქართულ გამოთქმას „მლისპირი“ სრულიად არაფერი აქვს საერთო ბერძნულ „ირმოსთან“. ამ დროს, როდესაც „ირმოსი“ ნიშნავს „წიგნებს, ძაგს“¹⁰⁵, ქართული ხატევა აღნიშნავს „პირველ ხიმს“, ბერძენი ხაზს

99 ხინას ხელნაწერი №32-33; Мapp, Описание, 22-24 (საკარის ძეგრის); ინფოროცა 861 შდ.

100 დატულია მიქელ მოდრეკელის კრებულში და ხელნაწერში A-603; ხინას ხელნაწ. I: 65. თანე-შოსისეს ერთი ძეგრში დადაროკა ვანზე სკაროზე, რომელსაც მიწერება „ლოკვათისი“; (დენაგრაგდის საჯარო ბიბლიოთეკა, ხელნაწერი ბერძნული VII. 2. ტომეფიონოფიელი პალასესტეგების კოლექცია); ინფოროცა 862.

101 ინფოროცა 693-697, 862, 045 შდ.

102 ხინას ხელნაწერი №56; 96, ფ. 166; შდრ. Мapp, Описание 91 და 274.

103 ხელნაწერი H-2327, ფ. 250, გადმობეჭდილი აქვს ინფოროცას (გვ. 098).

104 გელსიტეხულია სკახაძის მიერ „ლიპარიტ ლიპარიტის ძე და მისი ახლად აღმოჩენილი თხზულება“ — ენაქის მთაშე XIV (1944), 83-90; ინფოროცა 880-884.

105 შდრ. ანხიან ხართული „ლეგადა“ და სიმეური „შარაკან“, რომლებიც ეტაბლიოფოურად ბერძნულ „ირმოსს“ უკავშირდებათ.



უსვამს ტექსტუალურ გაგებას საგალობლებისას, ქართველი სწავის მუსიკალური მომენტს. „ძღვისპირი“ შეესაქმნის ადგილობრივ რელიგიურ პირობებს და თავისი ბუნებით თავისუფალია ბერძნული გავლენისაგან. ქართული ირმოსის თავისთავადი მკვიდრი ხასიათი კი იმას ამტკიცებს, რომ ქართველებს ჯერ კიდევ მაშინ, სანამ ისინი ბერძნებს შეხვდებოდნენ, თავიანთი საკუთარი ირმოსები ჰქონდათ, რომელთა მიხედვითაც ისინი სხვა სიმღერებს გალობდნენ. მართლაც, ქართულ ფოლკლორში ჩვენ გვხვდება უცნობი სიმღერების დასაწყისი ხილვები, რომლებსაც წარმოართულ ხანაში უნდა ჰქონდეს ძირი: ახეთია, მაგალითად, „აგურ მიღმარ ახთია“ (აზრი ნათელი არაა), ან-და: „ახა წმიდა კობალე“¹⁰⁶.

რაც შეეხება ბიზანტიური ეპოქიდან მომდინარე უფრო გვიანი კანონების, ოდების და მათი სტროფების სტრუქტურას, ისევე, როგორც რვა ხმას, ქართული დიპტურგია აგებულია ბიზანტიურის კვალობაზე, და ქართული „იამბიკო“ ბერძნული „თირმეტმარცვლოვანის“ განმეორებას წარმოადგენს. თვით ბერძნულიდან თარგმნილი ჰიმნები ხშირად ზუსტად მისდევნ უძველეს ფუძე-ტექსტს თავისი რიტმიკით და სტროფითა ცალკეული ნაკვეთების აგებულებით. ამასთანავე მთავარი სიმძიმე ცალკეულ ნაკვეთთა მარცვლოვანობაში კი არაა, არამედ უფრო მეტად ამა თუ იმ ჰიმნის მარცვალთა საერთო რაოდენობაში, რომელიც თარგმნიება. ამის ნათელყოფა შეიძლება ქვემოთ მოყვანილ მაგალითზე.

ჩვენ მოვიყვანთ იმ პირველი ოდის ირმოსს, რომელიც ივანეობა შობის ცისკარზე. ოდა მიეწერება კონსტანტინე მგალობელს:

- Χριστος γενναιται, δεξασσαι. (9 მარცვალი)
- Χριστος εξ ουρανων απαντησαι. (11)
- Χριστος επι γης, νψαυθι (9)
- Ασαιτε τω κυριω | πασα η γη. (7 + 4)
- Και εν ευφροσυνη | ανμνησαι λαοι (6 7)
- ”Οτι δεδεξαται¹⁰⁷ (6)

ამ საგალობლის ქართული თარგმანი, რომელსაც ინგოროყვა¹⁰⁸ გრიგოლ ხანძთელს მიაწერს, შემდეგია:

- ქრისტეს შობას ვადიდებდეთ, (9)
- ქრისტეს ხეცისსა მოვეგებოდით, (11)

106 ინგოროყვა 585, შუნ. I; ივ.ჯავახიშვილი (ქართველი ერის ისტორია I [თბილისი, 1928] 90 შგ.) ფიქრობს, რომ „კობალე“ ან „კობალა“ იგივეა, რაც მცირეაზიური დიალექტი „კობელე“.

107 იხ. თეფი 2 (Roma 1889) 662.

108 ინგოროყვა 827.

ქრისტესა წუნ ქუეყანისანი,	(9)
აღვამადლებდეთ დმუროსა დიდებულსა,	(7+4)
და აწ ხობარულით უგალობდეთ, ერსო,	(6+6)
რამეთუ დიდებულ არს	(7)

ქართული თარგმანი, „წუნ“ -- სჭილით შესრულებული, აივ მონურია და არც სიტყვებიტყვიით; მოუხედავად ამისა, ირმოსის განაწილება თანაბარ ნაკვეთებად (კოლონებად) მარცვლითრაოდენობის მიხედვითაც მკაცრად არის გატარებული, გარდა უკანასკნელი ორი ტაქსისა, სადაც 6 და 7 მარცვლები ერთმანეთს ენაცვლებიან...

დასასრულ, გასარკვევია უძველესი ქიმნოგრაფიული მოეზიის აღმოცენების დროის საკითხი საქართველოში. ეს დრო უნდა ემთხვეოდეს ქართულ ენაზე მღვდელმსახურების შემოღების დროს¹⁰⁹. ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ მეხუთე საუკუნე. ეს ის ხანაა, როდესაც ბიზანტიური კვლების ქიმნოგრაფია თავის პირველ ყვავილებს შლის¹¹⁰. მართლაც, მრავალი საბუთი არსებობს, რომლებიც ქართული მოეზიის ასაკს ზედმიწევნით არკვევენ. იმისდა მოუხედავად, რაც ჩვენთვის სხვა გზით არის ცნობილი¹¹¹, წუნ შეგვიძლია გამოვიყენოთ ქართული ქიმნოგრაფიის შემდეგი მომენტები:

იადგარის ხელნაწერში (სინას მთისა №34, ფ. 34 და ფ. 123), რომელიც იოანე-ზოსიმესაგან მომდინარეობს, გარკვევით არის გარჩეული „ძველი“ და „ახალი“ ქიმნები. რადგან „ახალი“ ქიმნები მე-9-10 საუკუნეებს ეკუთვნის. „ძველი“ ქიმნების წარმოშობა უნდა ვევიარაოდეთ მეცხრე საუკუნემდე¹¹².

„იერუსალიმის განწინება“ (მცირე), რომელიც დაცულია სინას ხელნაწერში №37 და კვლავ იოანე-ზოსიმესაგან მომდინარეობს¹¹³, შეიცავს ქიმნებს, რომელთა წარმოშობა უნდა მიეკუთვნოს ხანას მეშვიდე საუკუნემდე. 284 ფურცელზე მოყვანილია ერთი „იბაკოს“¹¹⁴ დასაწესი სიტყვები, რომლებსაც იოანე-ზოსიმე ურთავს შენიშვნას: „ეს იბაკო მე ვერსად ვერ ვიპოვე“. ამ სიტყვებიდან ეჭვიმუტანლად გამოიმდინარეობს, რომ ამ ქიმნის სრული ტექსტი, რომელიც წინათ ზეპირად იკოდნენ, ზოსიმეს დროს უკვე მიეწესებას ყოფილა მიცემული, ე.ი. მისი არსებობა არც თუ ისე ახლო წარსულშია საგულგებელი.

109 Tarchnischwili, Geschichte 439; 450.

110 Pitra, Hymnographie 42 შდ.

111 Geschichte 450.

112 ინგოროფვა 874 შდ.

113 ამ ხელნაწერშიც (ფ. 285) „ძველი“ ქიმნები მოყვანილია „ახალი“ ქიმნებისაგან გამოცალკევებით. ეს „განწინება“, ანგარი შინაარსის სხვა ტექსტებთან ერთად, ამ მოკლე ხანში გამოქვეყნდება ღვწინის სერიაში CSCO.

114 თუ რა დროისაა ეს „იბაკო“, შდრ. Pitra, Hymnographie 39.

მეორე „ობაკო“ დიდი ხუთშაბათისა, რომელიც „ძველ“¹¹⁵ ამინებს მიეკუთვნება (ფ. 282), ასე იწევა: „რაღეამს თვი თაყუანის¹¹⁵ სწავლას, პრელიოდა პერეს“ სხვა პუბლიკაციების გამო წვენ შემთხვევა გვქონდა ახრი გამოგვიკვირა, რომ „ლოცვის“ ნაცვლად ზმნა „თაყუანისცემა“ მხოლოდ ისეთ ტექსტებში გვხვდება, რომლებიც არ შეიძლება შეიხსნული იყოს მე-6 საუკუნეზე უფრო გვიან¹¹⁵. მაშასადამე, ეს ამინი უნდა დათარიღდეს მე-7 საუკუნის წინა დროით. ამგვარივე ვითარების წინაშე გვაყენებს წვენ აგრეთვე მშგავსი „ობაკო“ იმავე დღის შუაღამის ღოცვისა, რომელსაც; თანვე ზოსიმე — განსაცვიფრებელია რაჭომ — „ახალ“ ამინებს მაიკუთვნებს“¹¹⁶ (ფ. 286). იქ წესი გვითხვლიობი: „ამინს ეწო რაძრისა განიპო“; „ესო“ ნაცვლად „კრესხაბმელისა“ მხოლოდ ერთხელ გვხვდება, ღვკა 23, 45, აღიშმის ხელნაწერით, კველა სხვა წესსა თხზიავისა, და თვით აღიშმის შათე 27, 51 და მარკ. 15,38 კითხვლობს „კრესხაბმელი“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქართული პოეზია უძველეს ხანებშია წარმოშობილი.

თუ შევჯამებთ ზემოთქმულის, შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი: უადრესად მდიდარი და მდიდარწივითარებული ქართული სასულიერო პოეზია, რომელიც ერთგვარი მიმართებით თვით ხაერო პოეზიის საფუძველი და ამისავალი წერტილი გახდა, არის, თუ პირველწაროების მიხედვით ვიმსჯელებთ, ისეთივე ძველი, როგორც პროზა: მას ძირი აქვს მე-5 საუკუნის ლიტურგიკულ მხაზურებაში. სახომის მიხედვით ის ნაწილობრივ მშობლიურია, აღგილობრივია, ნაწილობრივ კი ხორიულ-ბიზანტიური ელფერისა¹¹⁷. მოტანილი ტექსტებიდან ნათელია, რომ ქართველები თავიანთ მიარგმნელობიის მოღვაწობაში არსებულ უძველეს ტექსტს იყენებდნენ და იმთავითვე პროზას სთარგმნიდნენ პროზად და ლექსებს ლექსებადვე ნამოახამდნენ ხოლმე.



115 Turchnischwill, *Orientalia* = Mus. 68 /1955/ 377 შდ.

116 შეხატლებელია, „ახალ“ ამინებად უნდა ვთვლით ის ამინები, რომლებიც მუხღვე იქნა შეტანილი თვითადღერ კრებულსა.

117 ბიზანტიური პოეზიის ხელაბურობა შეიძლება ახმინი იქნას მხოლოდ აღმოსავლურ ხელაბურ პოეზიასთან დაზოკებით: ხომ თვით პირველია მსკქნელი სასულიერო საგალობლებისა ბერძნულ ენაზე იღწენ ხორიულები ან ელანობული აღმოსავლულები.



**შენიშვნები ახალი ძართული
ლიტერატურის ისტორიაზე***

ორი წლის წინ გამოვიდა 523 გვერდიანი ქართული ლიტერატურის ისტორია, რომი პირველი, კაკველიძე, აბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურა (5-18 ს.ს.), ტფილისი 1954 წ. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატ., ისტ. ინსტიტუტი.

ამ ტომის შესავალი და პირველი ნაწილი (გვ. 7-193) შედგენილია პროფ. კაკველიძის მიერ, მეორე ნაწილი (გვ. 197-497) გუგუნიას პროფ. აღ. ბარამიძეს. შესავალს წინ უძღვის განცხადება „რუდაქციისაგან“, სადაც ნათქვამია: რუსთაველის სახელობის ინსტიტუტი „ამ წიგნით იქცეებს ქართული ლიტერატურის ისტორიის თიხტომეულის გამოცემას“; პირველი ტომი შეიცავს მე-5-18-ე საუკუნეების მწერლობის ისტორიას; დანარჩენ ტომებში უნდა მოთავსდეს: მეორეში მე-19—20 საუკუნისა, მესამეში „საბჭოთა მწერლობისა“, ხოლო მეოთხეში „ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია“-თ. იქვეა აღნიშნული, თუ რა მიზანს ემსახურება ეს ახლად გააზრებული ისტორია: „დღემდე არ მოგვემოგება... ქართული ლიტერატურის ისტორიის მარქსისტულ-ლენინური თვალსაზრისით გაშუქებული: სრული სისტემატიური კურსი-თ. წიგნიც, რასაკვირველია, ამ თვალსაზრისის ფერებით არის შეზავებული-შეხამებული. ცხადია, ასეთ თხზულებაში სინამდვილის მარქსისტულ თეორიებთან შეხმატბილება ბუნებრივი მოვლენა უნდა იყოს და არის კიდევ მაგ. პროფ. აბარამიძე პატივით იხსენიებს სასულიერო წრებიდან გამოსულ მწერლებს, მაგრამ ეს ფაქტი მას ხელს არ უშლის იმავე სამღვდულოების წევრებს „ანტისაზოგადოებრივი და ანტისახელმწიფოებრივი საქმიანობა“ (გვ. 441) მიაწვროს.

* ჟურნალი „პედი ქართლისა“, №24-25, პარიზი, 1957 წ.

** ჟურნალი, ნანს, ავტორისთვის კალმის შეცდომა გააპრული, — დაბეჭდილია: გაორჯო მერმულმა.



ვინაიდან ამათ კურაპალატს ვრიგოლ ხანძიელმა** მკაცრად
 დედაკაცი წამოაშორა, სამღვდლოების ასეთ საქციელს ბ.ბარამიძე
 „საირო ფეოდალთა წრის“ გრძნობის თავისუფლების, „ღიადი ცხოვ-
 რებისადმი“ მიზიდულობის, „ხორციელ-მიწიერი სურვილების წახშობის“
 იდეალს უწოდებს და სწუხს, რომ ამათ კურაპალატი იძულებული
 გახდა, „გარეგნულად მაინც დამორჩილებოდა კლესიის მკაცრ
 განაჩენს“-ო (გვ. 197). პროფ. აღ.ბარამიძეს აქ ავიწყდება, რომ თვითონ
 მარქსიცი მოხმრე იყო ასეთი მკაცრი განაჩენისა და არც საბჭოთა
 კანონმდებლობა ათის მისი წინააღმდეგი. განა დავით გურამიშვილიც,
 რომელსუღაც ასე კარგად ლაპარაკობს ბ.ბარამიძე, ამ სენს არ უგმობდა
 მის თანამყიდროვე ქართველებს! „გვირგვინის ცოლი გაუშვეს, ხარჭა-
 ხიან შექქნეს რბოლანი“-ო!

ბ. კვეკელიძისთვის აქამდე დადებით და სასარგებლო მოვლენად
 ითვლებოდა მისიონერების მოღვაწეობა საქართველოში, ამ წიგნის
 წყენებით კი მათ ღვაწლს უკბად ფერი ეცვალა: „მისიონერები,
 როგორც ცნობილია, ნამდვილად იყვნენ დახელოვნებული აგნეტიზმი
 რომის პაპისა და დასავლეთ ევროპის კაპიტალისა“, რომელთა
 „მოღვაწეობას და საქმიანობას არ მქონია გავლენა ქართულ
 მწერლობაზე“-ო (გვ. 38). ასე მალე იქმნა დავიწყებული ანტონ
 კათალიკოსი და მისი სკოლა!?!...

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ბ.ბარამიძის, ისე
 ბ.კვეკელიძის ნაწილიც დაწერილია ღამაზი, მსუბუქი ენით, ლიტერა-
 ტურულ ღირებულებათა სრული შეგნებით, ძველთა ავ-კარგაინობის
 მკვირი და ზუსტი შეფასებით. ამას ზედ ერთვის ის დაუფასებელი
 ღირსება, რომ მთელი თხზულების მანძილზე შეუნელებლად კლერს
 ხადი პატრიოტიზმის და მაღალი ეროვნული გრძნობის ძლიერი სიმები.

* * *

ახლა გადავიდეთ სოფიურთ სატოტმანო საკითხების განხილვაზე.
 ამ წიგნში ბ.კვეკელიძეს წამოუყენებია ერთი სულ ახალი აზრი, რასაც
 ხაგნად აქვს მოციქულთა ქადაგება საქართველოში.

უკვე არ ახალი ამბავია, რომ მე-10—11 საუკუნემდის საქართვე-
 ლოში არაფერი იცოდნენ მოციქულების ქადაგებაზე ქართველთა შორის
 (იხ. ბ.ქ. №19, გვ. 10—11). ამას ადასტურებს ქართლის მოქცევა და
 ლეონტი მროველის ისტორია. მე-11-ე საუკუნის დამდეგს კი ქართვე-
 ლობაში განსაკუთრდა რწმენა, რომ ქართველებს ქრისტეს ხჯული
 უქადაგა ანდრია მოციქულმა. რა ახსნას აძლევს კვეკელიძე ამ
 ისტორიულ მოვლენას? იგი სწერს: „მეცხრე საუკუნის დამდეგს
 ბერძნულ ენაზე დაიწერა თხზულება ანდრია მოციქულის... მოღვაწე-



ობის შესახებ, რომელშიაც ნათქვამია, რომ ანდრიაჲმ ქრისტიანობაჲ იქადაგა ჩვენშიაც... ანდრიაჲ მოციქულს ბერძნული ტრადიცია თვლიდა კონსტანტინოპოლის განმანათლებლად. ეს გარემოება კონსტანტინოპოლის პატრიარქს აძლევდა საბუთს პრეტენზიებისათვის — ჩარეოდა ანდრიაჲ მოციქულის მიერ განათლებულ ხალხთა საეკლესიო ცხოვრებაში, მაშასადამე, — ქართველების ცხოვრებაშიაც. მეცხრე საუკუნეში... ასეთი პრეტენზიები უფრო უნდა გამოძვლავებულიყო, განსაკუთრებით პატრიარქი ფოტის დროს. ამიტომ ჩვენში დაბადებულია აზრი და სურვილი გაბათილებული ყოვილიყო ბერძენთა პრეტენზიების საფუძველი, სახელდობრ ცნობა იმის შესახებ, რომ ჩვენში ანდრიაჲ იქადაგა"-ო (გვ. 101). ჩვენი აზრით, პროფ. კეკელიძის შეხედულება სწორი არ არის.

1. ჯერ ერთი: ბერძნულ ტრადიციაში ცნობა ანდრიას ქადაგების შესახებ დახვედით საქართველოში არსებობდა არა მეცხრე საუკუნიდან, არამედ მე-4-5-ე საუკუნიდანვე.

2. რაკი ერთი და იგივე მოციქული ქრისტიანობას ავრცელებს როგორც საბერძნეთში, ისე საქართველოში, აქედან, ყოველი ეჭვის გარეშეა, გამოდის დასკვნა, რომ ორივე ქვეყნის ეკლესიები ერთი და იგივე, თანასწორი უფლებებით არიან აღჭურვილნი და არავითარი საპრეტენზიო საბუთი არა აქვთ ერთმანეთის წინაშე. სწორედ ეს საბუთი არ გამოიყენა გიორგი მთაწმინდელმა ანტიოქელი პატრიარქის წინაშე ქართველთა ეკლესიის თავისუფლების დასაცავად? ანტიოქიაში იქადაგა პეტრე მოციქულმა, ჩვენში — ანდრია მოციქულმა, მაშასადამე თანასწორნი ვართო!

3. ეკლესიის თვალსაზრისით ეს თანასწორობის საბუთი ისე დამაჯერებელი იყო ყველასათვის, რომ სინამდვილეშიც ბიზანტიას არც ფოტის დროს და არც სხვა რომელიმე ხანაში არავითარი პრეტენზია არ განუცხადებია საქართველოს ეკლესიის შესახებ.

4. საბოლოოდ, ბაკელიძეს ხომ ღმრთველი მე-11-ე საუკუნის მწერლად მიაჩნია; მაშ რა მხეზით უარყოფს ეს უკანასკნელი რომელიმე მოციქულის ქადაგებას საქართველოში? ჩვენი რწმენით, ისტორია თხზულობს ისტორიულ საბუთს და არა სუბიექტურ თეორიებს.

რადგან კეკელიძის შეხედულებით ისტორიკოსი ღმრთველი მე-11-ე ს. მიღვაწედ ითვლება და მისი გამგრძელებელია ჯუანშერი, ცხადი ხდება, რომ ჯუანშერიც მე-11-ე ს. მწერლად უნდა ჩაითვალოს. ამასაც თავისებური საბუთი გამოუძებნა ბაკელიძემ: არჩილ მეფის წამების დასასრულს, ქართლის ცხოვრებაში მოთავსებულია შემდეგი შენიშვნა: „წიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა აღწერებოდა ჟამითი-ჟამად ვიდრე ვახტანგამდე. ხოლო ვახტანგ მეფისა ვიდრე აქამომდე აღწერა ჯუანშერ ჯუანშერიანმა, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისამან“ (იხ.

ქართლის ცხოვრება, ტომი პირველი, ტფილისი, 1955 წ. გვ. 248, გამ. სკაუხინიშვილისა).

ვინაითგან არნილი იქამა მერვე საჯუნის გასულს, ამ შენიშვნის თანახმად ჯუნანშერი უნდა იყოს მწერალი მე-8—9-ე საჯუნისა. მკითხველი იფიქრებს, ამასე ცხადი და ნათელი რა უნდა იყოს. მაგრამ ბკეკელიძე სულ სხვარიგად მსჯელობს. იგი შენიშნავს: ამ მინაწერმა „სავაღალო როლი ითამაშა არა მარტო ლეონტი მროველის, არამედ მისი გამგრილებლის ჯუნანშერის შრომის ფარგლების გათვალისწინების საქმეში“-ო (გვ. 141). „ჯუნანშერი ვერავითარ შემთხვევაში არნილ მეუის ძმისწულის ქმარი, ე.ი. მე-8-ე საჯუნის მოღვაწე ვერ იქნებოდა, ვინაიდან მას ვახტანგის „ცხოვრებით“ სკოღნია პაჭანიკოა, თურქების მოწოლის გამო, გადასახლება დონისა და დუნაის შუა ნაწილიდან დასავლეთისაკენ. ამას კი ადგილი ჰქონდა არა უადრეს მე-11-ე საჯუნის ნახევრისა“-ო (გვ. 141-142).

ყველაზე საკვირველი ამ საბუთში ის არის, რომ კეკელიძე, ყველგან და ყოველთვის, თვითონ ამ წიგნის იმავე (141) გვერდზეც, ვახტანგის ცხოვრების ავტორად სთვლის ლ.მროველს და არა ჯუნანშერს. მაშ ჯუნანშერი აქ რა შუაშია? მაინც გავყვეთ ბკეკელიძეს და გავარჩიოთ რაშია საქმე!

ვახტანგის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: ვახტანგ მეუის მეთაურობით ქართველები შეესივნენ ოსეთს. „მაშინ იძლივნეს ოვსნი და ივლტოდა ბანაკი მათი“. ქართველები „განიბნივნეს ტყუენვად ოვსეთისა. შემუსრნეს ქალაქნი მათნი“ (ქ.ც. გვ. 156). ამას მოსდევს სულ ახალი ამბავი: „და განვიდეს (ქართველნი) პაჭანიკოს, რამეთუ მაშინ მუნ იყო პაჭანიკეთი მოსახლურედ ოვსეთისა, მდინარესა მას ოვსეთისასა წიად, და ჯიქეთი მუნვე იყო. შემდგომად ჯამთა მრავალთა იოტნეს პაჭანიკნი და ჯიქნი თურქთაგან: და წარვიდეს პაჭანიკნი დასავლით კერძო, ხოლო ჯიქნი დაემკვიდრნეს ბოლოსა აფხაზეთისასა. და მოტყუენა ვახტანგ პაჭანიკეთი და ჯიქეთი და შეიქცა და მოადგა ოვსეთსვე“ (ქ.ც. გვ. 156-157). აქ კი კვლავ იწყება ოვსების ამბავი. „და მეფენი ოვსთანი შეღტოლვილ იყვნეს სიმაგრეთა კაკვასიისათა. აღდგეს მათ შორის მოციქულნი...“ (იხ. გვ. 157).

ამ ახალ ამბავში ლაპარაკია არა მარტო პაჭანიკებზე, არამედ ჯიქებზედაც. ეს ერთი; მეორედ, ეს ცნობა რაღაც შემდეგი დროის ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებს. რადგან ბუნებრივი და თანამიმდევრობითი გაგრძელება ოვსეთის აოხრებისა არის ოვსეთის მეფეთა ამბავი. თვითონ ეს ცნობაც პაჭანეთ-ჯიქეთზე არ არის ისტორიულად მართალი: იმპერატორი კონსტანტინე პორფიროგენეტის ისტორიიდან (იხ. პ.ინგოროსკვა, გიორგი მერწულე, თბილისი, 1954 წ. გვ. 120) და მე-8—9-ე საჯუნეებში ეპიფანე ბერის მიერ შეთხზულ ანდრია

მოციქულის მიმოსვლიდან ვიცით, რომ ჯიქები უკვე მეცხრე საუკუნეში ადრე აფხაზეთის საზღვრებზე, ნიკოფსის მიდამოებში იხდნენ (პ. პეტერსის მიერ შესრულებული ლათინური თარგმანი გიორგი ათონელის ცხოვრებისა: ანაღკ. ბოლანდ. 36-37, 1923, გვ. 116, შენიშ. 7). იგივეს გვეუბნებიან ქართული წყაროებიც: მატიანე ქართლისა და სუმბატის ქრონიკა (ქ.ც. გვ. 268, 382). და თუ ჯიქნი პაჭანიკებთან ერთად თურქებმა მათი ძველი ბინიდან გასდევნეს, ამას ადგილი ჰქონდა, რასაკვირველია, არა მეთერთმეტე საუკუნეში, არამედ უკვე მეცხრე საუკუნის წინ. მერე ვის შვეუძლია კატეგორიულად განაცხადოს, აქ მოიხრობილი ამბავი მე-11-ე საუკ. ცნობას შეიცავსო? ვინ არიან ეს თურქები? რას ნიშნავს სიტყვა დასავლეთი, მაშინ როცა ისტორიკოსი სულ არ იცნობს დონს და დუნაის?! ვის ძალუძს ზედმარჯვნივ გაერკვიოს კავკასიის და კასპიის ზღვის გადაღმა ძველად მომხდარ ამბებში, როდესაც იქ მეოთხე საუკუნიდან მოყოლებით აღმოსავლეთის მოხეთქილი ურდოები ერთიმეორეს წინ და უკან ერგებოდნენ!

აწ განვიხილოთ ტენზიკური ტერმინი „ქართლის ცხოვრება“; როდის შემოვიდა და როდის იქცა ის საყოველთაო სახელწოდებად?

უძველეს ქართულ მატიანეთა, ე.ი. ისტორიულ ძეგლთა აღსანიშნავად საშუალო საუკუნის მწერლები ხმარობენ, „ქართლის მოქცევის“ გარდა, სხვადასხვა სახელწოდებას: „ძველნი მატიანენი“, „ცხოვრებანი ქართველთანი“, „ქართველთა ცხოვრება“, „ძველი მატიანე ქართლისა“ (კველიძე-ბარამიძე, გვ. 141), „ყოვლისა ქართლისა ცხოვრებისა წიგნი“ (იქვე გვ. 165). ტერმინი „ძველნი მატიანენი“ და „ცხოვრებანი ქართველთანი“ მოცემულია რაქდენის წამებაში, რომელიც ბ.კველიძის ვარაუდით დაწერილია მეთორმეტე საუკუნეში. „ქართველთა ცხოვრება“ შემოგვინახა არჩილ მეფის მეტაფრასტულმა მარტვილობამ. ბ.კველიძე მის შედგენასაც მიაკუთვნებს მეთორმეტე საუკუნეს. „ძველი მატიანე ქართლისა“ გახსენებულია დავით აღმაშენებლის ისტორიაში (იხ. ქ.ც. გვ. 359). ამ ისტორიის დამწერია, კველიძის ჩვენებით, არსენ ბერი საღირისძე (კველიძე-ბარამიძე, გვ. 143). „ყოვლისა ქართლისა ცხოვრებისა წიგნი“, მაშასადამე, ტენზიკური ტერმინი „ქართლის ცხოვრება“ პირველად გვხვდება „მეთორმეტე საუკ. პირველ ნახევარში არსენ ბერის მიერ აღწერილს ნინოს მეტაფრასტულ ცხოვრებაში, სადაც ნათქვამია: „ამას ყოვლისა ქართლისა ცხოვრებისა წიგნი ვრცლად მოვითხრობსო“.

რაქდენისა და მეფე არჩილის წამებათა თარიღს (მე-12-ე საუკ.) არავითარი მკვიდრი საბუთი არ უძღვის წინ. ამიტომ სრულიად დასაშვებია, რომ მათი წარმოშობა გადატანილ იქნას მეთორმეტე საუკუნეში. არჩილ მეფის მეტაფრასტული წამება საყურადღებოა ასევე



ლ. მროველის მოღვაწეობის დასათარიღებლადაც. ამ წამების აზრით, არჩილის ცხოვრება პირველად აღუწერია მის თანამედროვე მროველს, მაგრამ ეს შრომა დაკარგულა და ახლა გვაქვს მხოლოდ ის, რაც ქართველთა ცხოვრებაში შენახულია“ (კეკელიძე-ქართული ლიტ. ისტორია. წ. 1. თბილისი, 1941. გვ. 497). კეკელიძე გადაჭრით უარყოფს ამ მოწმობას, როცა იქვე უმატებს: „ეს, რასაკვირველია, ხმართლეს არ შეესაბამება. ჩვენ ვიცით, რომ ლეონტი მროველი არ ყოფილა არჩილის თანამედროვე“-ო (იქვე, გვ. 497-498). კეკელიძის თქმით, რომ ლეონტი მროველი მართლა მეთერთმეტე საუკუნის მწერალი იყოს, განა დასაჯერებელია, რომ მის თანამედროვეს, არჩილის წამების შემადგენელს (მე-11-12-ე ს.ს.), უფრო სწორი და უფრო ზუსტი ცნობები არ აქონდეს ლეონ. მროველზე და მის სამწერლო მოღვაწეობაზე?! რაც არ უნდა იყოს, ჩვენი პაგიოგრაფის მონაცემი ერთ რამეს მაინც უყოყმანოთ ააშკარავებს, სახელდობრ იმას, რომ ლ.მროველი არ შეიძლება ყოფილიყო მოღვაწე 11-ე ს-სა.

დავგონა ორი სახელწოდება: „ძველი მატიანე ქართლისა“ და თვითონ „ქართლის ცხოვრება“. ორივე თქმა გუთუნის, კეკელიძის რწმენით, არსენ ბერს, მე-12-ე საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწეს.

როგორც ვნახეთ, პირველი ტერმინი შემონახულია დავით აღმაშენებლის ისტორიაში. ეს უკანასკნელი არსენ ბერს დაუწერია 1123-1126 წლებს შორის. მის საბუთად, რომ „ნათესავი ქართველთა ორგულ ბუნება არს პირველითგანვე თვისთა უფალთა“, არსენ ბერი უთითებს ძველს ქართულს საისტორიო ძეგლებზე: „ვითარცა მოგვითხრობს ძველი მატიანე ქართლისა და საქმენი აწ ხილულნი“-ო (ქ.ც. გვ. 359). კეკელიძე არკვევს ამ ტერმინის მნიშვნელობას და დაასკვნის, „რომ ძველი მატიანე ქართლისაჲ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მხრით არის საზოგადოდ კრებული ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის საისტორიო შრომებისა“-ო (კეკელიძე-ბარამიძე, გვ. 141). ეს მოსაზრებაც, როგორც ეს ესმის კეკელიძეს, საჭკოდ მიგვაჩნია.

კეკელიძის ჩვენებით, ლ.მროველმა აღწერა თავისი ისტორია 1072 წლამდის; მისი გამაგრძელებელია ჯუანშერი, რომლის შრომაც „დამთავრებული ჩანს არა უადრეს 1072 წლისა, როდესაც ბაგრატ მე-4-ე გარდაიცვალა, და არა უგვიანეს ანაკოფიის ბერძენთაგან დაბრუნებისა, 1074 წელს“-ო (იქვე, გვ. 142). ჯუანშერმა თუ მისი შრომა დაასრულა 1074 წელს და არსენ ბერმა დავითის ისტორია 1126 წელს, ამ ორ თარიღთა შორის ქრონოლოგიურ მანძილად გერჩება 52 წელი. განა წარმოსადგენია, რომ 52 წლის წინ შედგენილი ისტორიული ძეგლის დასახასიათებლად არსენს ეთქვა „ვითარცა მოგვითხრობს ძველი მატიანე ქართლისა“-ო? ასეთ პირობებში ტერმინის „ძველი“-ს ხმარება განა სულ უაზრო არ იქნებოდა

ისტორიკოსის მხრივ, მაშინ, როცა კვლევის ანგარიშით, ღმრთოვანი თუ არა, ჯუანშერის მანც თავისი ისტორია, თავად მისი, ე.ი. არსებების, ახალგაზრდობისას თუ სიყმაწვილეში დაუმთავრებია?! განა შესაძლებელია, რომ დღეს ვინმე სამოცი წლის ქართველი გამოდგეს და ი.ჭავჭავაძის ან აკ.წერეთლის 1904 წლამდე დაწერილი თხზულებანი ძველი ქართული ლიტერატურის დარგად მონათლოს?! ესეც ერთი საბუთი იმის ცხადსაყოფად, რომ ღმრთოვლი და ჯუანშერი არ შეიძლება იყვნენ მე-11-ე საუკუნის ისტორიკოსნი.

რაც შეეხება „ქართლის ცხოვრებას“, ამ ტერმინის არსებობა ქართულ ლიტერატურაში ტექსტობრივ დამოწმებულია, როგორც ითქვა, არსენ ბერის მიერ შედგენილ წიხის ცხოვრებაში. ხოლო გამოსარი-კვლევა, როდის შეიძლება შესულიყო ხმარებაში ეს სიტყვა. მისი არსებობა მე-12-ე საუკუნის პირველ ნახევარში, ცხადია, ბევრ რამეს გულისხმობს: მის წარმოშობას წინ უნდა უძღოდეს არა ერთის, არამედ რამდენიმე ისტორიული ძეგლის არსებობა, მათი შეწქარება განათლებულ წრეებში მანც, მათი შეკრება და შეერთება ერთ მილიან ორგანოდ, ამგვარი კრებულის მიღება და დაკანონება საზოგადოების მიერ და საბოლოოდ მისთვის შესატყვისი სახელის დარქმევა, ამ სახელის საზოგადო ხმარებაში გადასვლა და ისეთი გაერყელება, რომ მისი გამოყენება ყველასთვის მისახვედრი იყოს და ახსია-განმარტებას აღარ საჭიროებდეს. ყველა ზემოდ ნათქვამის ცხოვრებაში ხორცშესხმა და საბოლოო ჩამოყალიბება რთული და ხანგრძლივი მოვლენაა და მის სრულყოფას ესაჭიროება არა წლები, არამედ ზოგჯერ საუკუნოებიც. ამასთან ერთად სიტყვა „ქართლის ცხოვრება“ მხოლოდ იმ დროს შეიძლება შესულიყო ხმარებაში, რა დროსაც ტერმინი „ქართლი“ ერთადერთი ზედმაწვენიით ამსახველი იყო იმ ქვეყნებსა, რომელთაც გულისხმობს მაშინდელი ისტორიული ძეგლები და იმ ხანად „ქართლს“ მეტოქედ წინ არ უდგა უფრო ძლიერი და უფრო მეტის შემცველი ტერმინი — სახელწოდება.

ხოლო ივ.ჯავახიშვილმა (ქართ. ერის ისტორია, 2, თბ. 1914, გვ. 284-286) ცხადსყო, რომ „ქართლი“ ანუ „ყოველი“ თუ „ერთობილი ქართლი“, მერმინდელი საქართველოს შესატყვისად, ხმარებაში იყო მე-11-ე საუკუნემდის. მხოლოდ მე-11-ე საუკუნეში წინდება დღევანდელი სახელი „საქართველო“, რაც „ქართლის“ აღვილს იკაცებს და მას სდევნის ხმარებიდან. მაგ. გრიგოლ ბაკურიანი თავის ტიპიკონში ხმარობს ქართლის წოდ. „საქართველოს“ (იხ. ნემი გამოცემა გვ.51). ასევე იქცევა რუის-ურბნისის ძეგლის წერის შემდგენი. იგივე სიტყვა „საქართველო“ ორჯერ არის მოყვანილი დავით აღმაშენებლის ისტორიაშიც (ქ.ც. გვ. 319, 336). აქედან ირკვევა, რომ უკვე მე-11-ე საუკუნეში „ქართლს“ ახალი მეტოქე გასწენია და იგი დაუმარტებია



კიდევ ამ ისტორიულ სინამდვილის თანახმად დასკვნა ბუნებრივად ხდება: ქართულ ისტორიულ ძეგლთა კრებულისათვის რომ პირველად მე-12-ე საუკ. მიეკათ საერთო სახელი, მაშინ იტყობდნენ და იხმარდნენ „საქართველოს ცხოვრებას“ და არა „ქართლის ცხოვრებას“, რაკი იმ დროს „ქართლი“ მისი ვიწრო და შეზღუდული მნიშვნელობით აღარ შეეფერებოდა მეთორმეტე საუკუნის არც ეროვნულ იდეალს და არც პოლიტიკურ-კულტურულ ვითარებას. მაშინადი, ტერმინი „ქართლის ცხოვრება“ თავდაპირველად მაშინ წარმოიშვა, როდესაც ეს სიტყვა ჯერ კიდევ ამართლებდა გიორგი მერნულეს ნათქვამს: „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების, რომელსა შინა ქართველითა ენითა ჟამი შექარვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულებს“, ე.ი. ბევრით უწინარეს მე-12-ე ს-ისა.

ამით ვათავებთ წინამდებარე წიგნის მოკლე მიმოხილვას. ამ წიგნმა, როგორც გვაუწყებს რედაქცია, „უნდა დააკმაყოფილოს საბჭოთა ფართო მკითხველი საზოგადოების მოთხოვნებიანი ჩვენი მწერლობის განვითარების ისტორიული პროცესის შესაცნობად“. ამის გარდა ის „უნდა გამოდგეს უმაღლესი სკოლების სახელმძღვანელოდ“ (გვ. 5).

ქართულ ისტორიულ წყაროთა წარმოშობის ვითარება მიახლოებით შემდეგნაირად გვეხატება: მოთხრობილ ამბებთან ძალიან ახლო ხანაში პირველად განიდა გრიგოლ დიაკონის მიერ შეთხზული, მოკლედ აღწერილი „წიგნი ქართლის მოქცევისა“. ეს მკირე ნაწარმოები შეივხო და განვივრო მერვე საუკუნემდის, როდესაც შესდგა „მეფეთა ცხოვრება“ და „წინოს მიერ ქართლის მოქცევა“: ეს ორი შრომა ცნობილია ლ.მროველის თხზულებად. ლ.მროველის გამგრძელებლად უნდა ჩაითვალოს ჯუანშერი, მოღვაწე მერვე საუკუნის გასულის, ან მეცხრის დასაწყისისა. ჯუანშერის ისტორიას მისდევს მეთორმეტე საუკუნეში შედგენილი ე.წ. „მატიანე ქართლისა“, რომლითაც უსარგებლია, როგორც კ.გრიგოლიამ (ახალი ქართლის ცხოვრება, თბილისი, 1954, გვ. 225-235) ცხადპყო, წერს ს.ყაუხნიშვილი (ქ.ც. გვ. 034—039), სუშბათ დავითისძეს, მის ბავრატონთა ცხოვრების აღწერისას მე-11-ე საუკუნეში. ამით შემდეგ მოდიან ცხოვრება დავით აღმაშენებლისა (12 ს.), თამარ მეფის ორი ისტორია (13 ს.), ლაშა გიორგის დროინდელი მატიანე (13 ს.), ჟამთა აღმწერელი მონღოლთა დროიდან და სხვა.





1066 წლის ქართული წარწერის აღმოჩენა*

შუაგულ ქართლში, მცხეთის დასავლეთით, ქ. რუისში უძველესი საეპისკოპოსოა. იგი ჯერ კიდევ V ს-ში მოიხსენიებოდა საეპისკოპოსოდ. აქვე, მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე, ქარელის მახლობლად, სოფელ თრეხეთან, ქვედურეთის მიდამოებში შეედინება პატარა მდინარე ხოროთხევი. მას მარცხნივ მაღალი ციციბო კლდეა, რომელზედაც მხოლოდ გამოკვდილი აღპინისტები აღიან. ამ 200 მ. სიმაღლის კლდის კედელში, რომელსაც 70—მეტრიანი სხვა ფერდობიც უერთდება, კლდეში ნაკვეთი სამი ტიპის გამოქვაბულებია.

პირველ ჯგუფში თერთმეტი, დანარჩენ ორში კი ექვსი-შვიდი ქვაბია. ერთ-ერთ ქვაბში ქართული წარწერა აღმოაჩინეს. ამ მოვლენის შესახებ იუწყებოდა თბილისში, 1957 წლის 6 ივლისის (№ 158) გაზეთ „კომუნისტში“ გამოქვეყნებული მოკლე წერილი, რომელიც ბ-ნმა კ. სალიამ გაგვაცნო.

ზემოთ აღნიშნული წარწერის აღმოჩენას ქართველ მწერალს ლ. გოთუას უნდა ვუმაღლოდეთ. ისტორიითა და ძველი ქართული არქეოლოგიური ძეგლებით დაინტერესებული ლ. გოთუა 15 წლის მანძილზე ამ მხარეში მოგზაურობდა და მრავალი ქვაბი შენიშნა. იგი ფიქრობდა, რომ საუკუნეთა მანძილზე მიტოვებულ ამ ქვაბებს შეეძლოთ შუა საუკუნეების საქართველოს რაიმე კვალი შემოენახათ. ამ ვარაუდში დასარწმუნებლად ა. წ. 23 ივნისს ლ. გოთუამ მოაწყო სამეცნიერო ექსპედიცია, რომლის მუშაობაშიც მის გარდა მონაწილეობდნენ სპორტის ოსტატი მ. ნემსიწვერიძე, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელი გ. გაფრინდაშვილი და ექიმი გ. ხეცურიანი. საკვლევ ადგილს რომ მიაღწიეს, მ. ნემსიწვერიძემ შეძლო პირველი ჯგუფის თერთმეტიდან ერთ ქვაბში

* La découverte d'une inscription géorgienne de l'an 1066, ჟურნალი Bedi Karthlisa, № 26-27, novembre, 1957.გვ. 86-89.

აღმოსვენამდეც იყო ცნობილი. ნ. მარის თანახმად, XI ს-ით დათარიღებული ათონის მისი № 65 ხელნაწერი მოიხსენიებს არქიეპისკოპოს ლეონჯი მროველს. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის XI ს-ის № 9 ხელნაწერს იმავე პერიოდის არაერთი მინაწერი აქვს, რომლებიც ეპისკოპოსისა თუ არქიეპისკოპოს ლეონჯი მროველს მოიხსენიებენ. მკითხველს შეუძლია ამ მინაწერებს გაეცნოს ჩვენს „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“, გვ. 9 სქილით 2 (1955). წარწერასა და ამ თბ ხელნაწერში მოხსენიებული ლეონჯი მროველის გადგილება არავითარ სართულეს არ წარმოადგენს.

ისტორია სხვა ლეონჯი მროველსაც იცნობს, კერძოდ, „ცხოვრება ქართველთა მეფეთაჲს“, „ახისი მერ ქართლის მოქცევის“ და „მუვე ქართლისა არჩილის“ ავტორს.

საინტერესოა, წარწერასა და ხელნაწერებში მოხსენიებული პირი ისტორიკოსი ლეონჯი მროველია თუ ვინმე სხვა, ვინც XI ს-მდე ცხოვრობდა. ამ პრობლემის გადასაჭრელად შემოხსენიებული წარწერის აღმოსენის შემდეგ თბილისში ჩაქარდა სამეცნიერო კონფერენცია, რომლის შემობობაშიც მინაწილეობა მიიღეს კ. კვეციანიძემ, ს. ყაუხჩიშვილმა, ს. კაკაბაძემ, ვ. დონდუამ, მ. ლორთქიფანიძემ და სხვ. სხდომაზე გამუქებული აზრთა სხვადასხვაობა მოწმობს, რომ კ. კვეციანიძის აზრი, რომელიც მხოლოდ ერთ ლეონჯი მროველს (XI ს.) აღიარებს ისტორიული ტექსტების ავტორად, სხვა მეცნიერებმა არ გაიზიარეს. ამ წარწერის აღმოსენის შემდეგ კ. კვეციანიძის მოსაზრება საეჭვო გახდა. მის დებულებას ერთადერთი არგუმენტი უდევს საფუძვლად: ლეონჯი მროველი XI ს-ის მოღვაწეა. ეს კი სუსტი არგუმენტია, რადგან მხოლოდ სახელი არაფრის მიქმულია.

არა მხოლოდ ხელნაწერთა მინაწერები, არამედ ეს წარწერაც მოწმობს, რომ XI ს-ის მოწურულის არქიეპისკოპოსი ლეონჯი მროველი თავისი ეპოქის დედა და ცნობილი პიროვნება ყოფილა. ყოველ შემთხვევაში, ქართულ უმაღლეს სამღვდულოებას მაინც უნდა სჯოდნოდა იგი და მისი სახელიც შემოენახა. თუ ლეონჯი მროველი რამდენიმე ისტორიული და აგიოგრაფიული ტექსტის ავტორიც იყო, მისი თხზულებები XI-XII სს-ის ყველა შვერალს უნდა სჯოდნოდა. სინამდვილეში? XI-XII სს-ის შვერლები არ იცნობენ თავიანთ თანამედროვე ისტორიკოს ლეონჯი მროველს. ამის მაგალითთა არჩილ მეფის მეტაფორასტული წამების ავტორი (თხზულება XI ს-ის დამდევსა და XII ს-ის დასასრულს შორის უნდა იყოს დაწერილი), რომელიც არ იცნობს ისტორიკოს ლეონჯი მროველს. აი, რას ამბობს იგი არჩილის წამებაზე: „დაღაცათუ ყოველნი მაქებელნი თჳსნი ძაღუელად გამოჩანებულ არიან, რამეთუ ღირსებითა ქებათა ვერავინ მკადრუ ქმნილ

არს თვნიერ მის ჟამსა წმიდისა ეპისკოპოსისა ლეონტი მროველისა, რომელსაცა მისი სანატრელი ცხოვრებად და ღუაწლი ვრცელად აღწერია, ვითარცა მოგვთხრობს მატიანე ქართველთა ცხოვრებისა“ (იხ. კ. კვეციანი, ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1941, გვ. 210). გამოთქმით „მის ჟამსა“ ავტორი უპირისპირებს არჩილის ეპოქის ლეონტი მროველსა და, შესაძლოა, თავის თანამედროვე, XI ს-ის ლეონტი მროველს. ე. ი. ავტორის თანახმად, „წმიდა ეპისკოპოსი ლეონტი მროველი“, რომელმაც არჩილ მეფის პირველი მარტველობა აღწერა, ცხოვრობდა VIII და არა XI საუკუნეში. ეს იმდენად აშკარაა, რომ ამ საკითხზე მსჯელობაც ზედმეტად მიგვიჩნია.

ამ არგუმენტებს იმასაც დაფუძნებთ, რომ XI ს-ის პირველი ნახევრის ქართველი მწერლები ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის ისტორიულ თხზულებებს ქართლის „ძველ მატიანეებს“ უწოდებენ. ამ გამოთქმას აზრი არ ექნებოდა, მატიანეები XI ს-ის მწერლებით რომ თარიღდებოდეს. ისიც უნდა გავისხენოთ, რომ ამ ძველ მატიანეებს ქართულად „ქართლის ცხოვრება“ ეწოდება. ტერმინი „ქართლი“ მთელი საქართველოს მნიშვნელობით XI ს-ის დამდეგამდე იხმარებოდა. აქედან მოყოლებული, ძველი „ქართლის“ შესატყვისად გვხვდება „საქართველო“, რაც აშკარად შეტყვევებს, რომ გამოთქმა „ქართლის ცხოვრება“ XI ს-ის დასაწყისით მაინც უნდა დავითარიღოთ.

რაც შეეხება ლეონტი მროველის წარწერას, აშკარაა, რომ მას დიდი მნიშვნელობა აქვს საქართველოსთვის. იგი შექს პეენს არა მხოლოდ XI ს-ის იბერიის რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებას, არამედ ქართული კლესიის ღრმად სოციალური და ფილანტროპული აქტიცაა ქართველი ხალხის საკეთილდღეოდ მიმართული.





**ქართული ბალახარიანი და მისი ინგლისური
თარგმანი პროფ. დ.მ. ლანგის მიერ***

ქართულად არსებობს ბალახარიანის ორი რედაქცია: ურცელი და მოკლე. ამ უკანასკნელს ეწოდება ასევე „სიბრძნე ბალახარიანისა“. მათი პირველი შეერთებული გამოცემა ეკუთვნის პროფ. ი. აბულაძეს, რომელმაც ორივე ძველი გამოცემა შემდეგი სათაურით: „ბალახარიანის ქართული რედაქციები“. თბილისი, 1957, 048-216 გვ. დიქსიკონითურთ.

აბულაძემ ორივე რედაქციას საფუძვლად დაუდო იერუსალიმის ქართველთა ჯვარის მონასტრის ხელნაწერთა კოლექციაში შემონახული ნუსხები იმაქომ, რომ ამ ძველთა უძველესი და უხრულესი ნუსხები სწორეი იერუსალიმს (ეხლა ბერძენთა საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში) ინახება.

ურცელი ნუსხა მხოლოდ ერთი ხელნაწერთაა ცნობილი (№140 იერუსალიმისა), რომელიც უკანასკნელად გადაუწერათ მე-11 საუკუნეში. მისი ტექსტი კი, ენისა და სწილის მიხედვით, შედგენილი უნდა იყოს არა უგვიანეს მე-8-ე საუკუნის გახელისა ანდა მე-9 საუკუნის დამდეგისა.

რაც შეეხება მოკლე ბალახარიანს, მისი რამდენიმე ნუსხა მოგვეპოვება. უძველესია, როგორც ითქვა, იერუსალიმისა (№36). ნაწერის ხელი, უფრო კი ბარბარისმები და ნეოლოგისმები, რომლებიც ამ ძველის უადრესად არქაულ სახეს ამახინჯებენ, აშკარად აჩვენებენ, რომ ის საბოლოოდ გაუფორმებიათ ქართული კულტურის დაცვეითების და დაცემის ხანაში, მაშასადამე, არა უადრეს მე-13—14-ე საუკუნისა.

პროფ. დ.მ. ლანგის წიგნი *The Wisdom of Balahvar* (სიბრძნე

* ქართული „მედი ქართლისა“, №28-29, პარიზი, 1958 წ.



ბალავარისა), ლონდონი — ნოემბერი 1957, 135 გვ. წარმოადგენს არა ვრცელი ბალავარიანის თარგმანს, არამედ მოკლე ბალავარიანისა, რომელიც იმავე ი. აბულაძემ 1937 წ. თბილისში გამოცემა საქართველოში დაკრულ ხელნაწერთა საფუძველზე. ლანგის წიგნი ორ თანახაზად ნაწილად განიყოფება. პირველი ნაკვეთი, მცირე წინასიტყვაობით დაწყებული, შეხდგება ხუთი თავისაგან. ეს ვრცელი, დიდი ნაჭი, მეცნიერული აღწერით და სათანადო მასალის გამოყენებით დაწერილი შესავალი მზნად ისახავს ნათესაურობის ის გზა, რომელიც ამ „სკოლის მარგებელმა“ თსულებამ გაიარა: დაწყებული ბოლისაქცისაგან ე.ი. ბუდასაგან და გათავებული „ნეკარი იოდასაფით“ (გვერდი 1-65).

წიგნის მეორე ნაკვეთი (გვ. 69—122) შეიცავს თვითონ ქართული ხიბრძნე ბალავარის ინგლისურ თარგმანს, რასაც მთარგმნელმა დაურთო ვრცელი წიგნიდან ამოღებული სამი ახალი იტავი, რა თქმა უნდა, ინგლისურადვე: 1. იტავი ძაღლებისა და მძივრისა, 2. იტავი მკურნალისა და სნეულისა, 3. იტავი მსხისა. (გვ. 123-124). ამ მშვენიერად გაფორმებულ და საკვთოები ქაღალდზე დაბეჭდილ წიგნს ამთავრებს რჩეული ბიბლიოგრაფია და სახელთა სიძიუქცია.

ბ. ლანგის თარგმანზე უნდა ითქვას, რომ იგი უნადია. ლანგი, რომელიც ბრწყინვალედ ფლობს ქართულ ენას, ზუსტად და უნაკლოდ იძლევა ქართული დენის აზრს და ფურადიფუნებას. მისი მარჯევი, ნათელი და წყლიანი ინგლისური აღვილად მისახვედრია თვით არა ინგლისელისათვისაც. ასე რომ ლანგის თარგმანი, პირველი დასავლეთ ევროპის ენაზე, ყოველივე ნიობის ღირსია და, დარწმუნებული ვარ, დიდ მადლიობას დაიმსახურებს ყველა მკითხველისაგან. პროფ. ლანგი გამგრძელებულია და ფრად დირხეული გამგრძელებულია და გადამაჭარბებულია; იმ ქართული კულტურული ღვაწლისა, ერთი საჯერნის წინ რომ წარმოიშეა ინგლისში და რომელსაც ამშვენებენ ისეთი სახელები, როგორიც არიან: მალანი, მორფელი, ქინბერი, აღენი, სტევენსონი, უგრი მეჯად კი ილევერ ვუორდროპი და მისი დაუვიწარი და, საქართველოს მოჭრფიადე, მარჯერი.

მისი წიგნის ვრცელ შესავალში ბ. ლანგი არკვევს ამ თქმულების სათავეს, მის წარმოქმნის ეპოქას და გეოგრაფიულ არეს, მის გავრცელების სფეროს და მოჭზაურობას აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე. ამ საერთო პრობლემის გადასაქვევად წამოყენებული თერთა ლანგისა, მოკლედ რომ მოჭზახოთ, შემდეგი სახით გვევლიანება: ინდოეთიდან მოდენილი დეკუნდები და ამბები ბუდას პიროვნებასა და ცხოვრებაზე თანდათანობით გავრცელდენ შუა-აზიის მდამიობებში. აქ მათ ნაყოფიერი ნადაგი კპოვეს განსაკუთრებით მანიქველთა შორის, რომელთაც ეს ცნობები შეკრობეს, მათი მოძღვრების თანახმად გადაიმუშავეს და ირანის საზღვრებში ფალაურად აღწერეს კდეც.

ფაქტურიდან ეს ლექსი ითარგმნა არაბულად, მიახლოებით მე-8-ე საუკუნის მეორე ნახევარში. არაბულად იმ თავისთვე არსებობდა მოთხრობის რამდენიმე ვარიანტი. ერთ-ერთი ამ ვარიანტითაა, რომელიც არ შენახულა, გადაკვიდა ქართულად, და ეს ქართული ტექსტია ახლად მონახული ვრცელი ბალავარიანი. ბლანგის დაკვირვებით, იგი არაბულიდან ითარგმნა ასე „800-900 წლებს შორის ქრისტეს შემდეგ“ (გვ. 49).

სათავისადაა წარმართული, მერე მანიქურად და შემდეგ არაბების მიერ ცოცხალი მუსულმანურად გადახალისებული რომანი პირველად ქრისტეანულ ხამოსში გამოქვეყნდა, რასაკვირველია, ქართულად გადმოღების დროს, და აი ეს ქართველი მწერლის მიერ ქრისტეს მოძღვრების ბრძენში გაქარბული მოთხრობაა, რომელიც საუბრულად დაელო ბერძნული ბარლამისა და თხოვის გრძელ ისტორიას შეათე-შეიკრამებე საუკუნის მოხსენებ.

ბლანგის მიერ მომარჯვებული საბუთები იხე მკვიდრი და საუბრულიანია, რომ კაცს არ შეუძლია თანხმობა არ გამოუქცადოს მისი დებულების მოთვარ ხსენებს მისი, როგორცაა რომანის მანიქური ხაჯისი, ვრცელი ბალავარიანის გადაშეშვება არაბულის მიხედვით, ბერძნულის დამოკიდებულება ქართულზე.

რაც შეეხება მოკლე და ვრცელი ბალავარიანის ურთიერთობას, ეს საკითხიც უკვე გახდა კვლევა-ძიების საგანი. თუ არ ვცდები, მას პირველად გამოეხმაურა პროფ. შნეცუბიძისთან ერთად პროფ. ს.კაუხნიშვილი (იხ. „მნათობი“, 8, 1956, გვ. 176-178). ბ.კაუხნიშვილს ერთმანეთისათვის შეუდარებია ბალავარიანის ვრცელი და მოკლე დედანი და შედარებიდან ის სამართლიანი დასკვნა გამოუქანია, რომ „პირველადი უნდა იყოს მოკლე ვარიანტი“ („მნათობი“, გვ. 178). ხოლო ცხადად არა ხნანს, როგორ ესმის მას მოკლეს „პირველადობა“ ვრცელის მიმართ. მაგრამ ამ აზრის გასამტკიცებლად ჩაქარბული მსჯელობა ისეთ შთაბეჭდილებას სწოვებს, თითქოს ახლად მოპოვებული ვრცელი ნუსხა მარჯვე გაურკობა და გაუარყოფება იყო არსებული მოკლე რედაქციისა. ასკვარი მიდგომა, რა თქმა უნდა, ხრულიად მოუღებელია. ამიტომ იქნა ის იაბულადისგან უკუღებული.

თავის მხრივ იაბულადის სურს დაგვაჯეროს, რომ მისი „კვლევა-ძიების თანახმად“ ვრცელი წინ უსწრებს მოკლეს და „ეს უკანასკნელი ძირითადად პირველის შესოკლებულ რედაქციას წარმოადგენს, რომლის შექმნა მე-11-ე ს-ის გასულიდან არის მხოლოდ შეხატლებელი, მისი წყარო კი „ვრცელი ბალავარიანი“... ენობრივი ხიშნების მიხედვით, ...მე-9-10 ს.ს-ს ეკუთვნის“-ო (გვ. 08). ამ თეზის საყრდენად მიიღო რეგი და ნაირ-ნაირი საბუთები მოპყავს ბაბულადის, მაგრამ ყველა ამ საბუთებს ბერძნების ლექსს თუ ქართველების ჩაღვლის წყალს



აღვიწყებს მისი შესავლის მე-035 გვერდზე, სადაც პირადად აღიარებს: ჯერ კიდევ აკად. ნიკო მარს ჰქონდა მართებულად შენიშნული, რომ შინაარსობლივ „სიბრძნე ბალავარისის“ ტექსტი შეიძლება მე-7-8 ს-ად მიჩნეულიყო, ამას რომ ხელს არ უშლიდეს ახალი სპარსული ენის დეკრიფირი მასალა, რომელსაც მასში ვხვდებით, რაც მე-9—10 საუკუნეებისათვის არის მხოლოდ შესაძლებელით, და აბულაძე იქვე უწვევებს 63 გვერდს რუსული ჟურნალისას: **ზაპისკი ვოსტოჩნ. ოტდეგენ. იმპ. არქეოლ. ობშჩესტვა 11, 1899**, სადაც დაიბეჭდა მარის გამოკვლევა ამ რომანის თაობაზე. „შესაძლებელიაო“.

— სწერს აბულაძე. ასეთი რამ არ უნდა ეთქვა პარკოვსკიმ პროფესორს, რადგან მარის აზრი ამას არ ამართლებს. ნამდვილად მაინც, რახა სწერს იქ ნიკო მარი?

მარის გამოკვლევის ერთ-ერთი აზრი ის არის, რომ მოკლე ბალავარიანი ნაოარგმნია სირიულიდან (რა თქმა უნდა, არა უგვიანეს მე-7-8-ე საუკუნისა). ჟურნალის 62 გვერდზე (ქადაღ არის აღნიშნული, რომ სიბრძნე ბალავარისა სირიულიდან უიარგმნიათ მე-7-ე საუკუნეში. ხოლო იმავე ჟურნალის მე-63 გვერდზე, რომელსაც აბულაძე იმორჩებს, მარი მხოლოდ ეკითხება თავის თავზე: განა შესაძლებელია, რომ მე-7-8-ე საუკუნის ქართულ ტექსტს გააჩნდეს ის ახალი სპარსული სიტყვები, რომლებიც ჩვენ უნდა (გვ. 58, შენ.3) ჩამოეთვალეთ? აი ნამდვილი აზრი მარისა. ჟურნ. მე-58 გვ. შენ. 3 მარი მართლა ჩამოსთვლის ექვს „ახალი სპარსულის“ სიტყვას, რომლებიც მისი ფიქრით არიან: **ჭაბუკი, სუსტი, ფლახი, ჩანგი, პასუხი, ლალი**. ბაბულაძეს მოსკავს ყველა ეს სიტყვები (გვ. 033). მაგრამ რატომღაც იფიქრებს სიტყვას „ჭაბუკი“, აღბად როგორც არა ხანდო მოწამეს! მაშ „ჭაბუკი“ თუ არ არის ახალი სპარსულის ნაწიერი, სხვებზე ჯიროის რაღა აზრი აქვს იმავე ნაწიერობის გახასიალებლად?!

იმის გარდა, რაც ბ. ქ. №18, 1954, გვ. 25-26 ითქვა, ჩვენ აქ დავუმატებთ: სიტყვა „პასუხი“ ეკითხება „ნეჟარისა მამისა არსუნისა“ ესისტოლეში, რომელიც კაკელიძის ჩვენებით უძველეს ქართულ თარგმანთა რიგს ეკუთვნის (იხ. გ.გარიძის გამოცემა მუხუფში, 68, 1955, გვ. 268, №35). ამას დაუპირდაპირეი სიმშური „პაქასხანი“ იმავე მნიშვნელობით, რაც ისე ძველია, როგორც თვითონ სიმშური ლიტერატურა. სიტყვა „ფლახი“ მხოლოდ ერთხელ იპოება მოკლე ბალავარიანში და ესეც იმ ადგილს, რაც ხაერთია ორივე რედაქციისათვის (გ. 119). ვრცელ ბალავარიანს კი ეს სიტყვა ხელ არ გააჩნია, მაშასადამე, არც მოკლე ნუსხას ექნებოდა ის მე-9-ე საუკუნემდის მაინც. იგივე ითქმის სიტყვაზე „ჩანგი“. ერთხელ აბენეს მეფე თავის შვილს ოღასაფს მშვენიერ ქალებს მიუჩენს, რათა იგი შეაქვინონ და ქრისტიანებზე ხელი ააღებინონ (გვ. 124). ამ ადგილს ვრცელში



დასახელებულია საკრავი იარაღები, რომლებსაც ქალები ხმარობენ. ორდასაფის დასაცემად, ესენია: **ქნარი, ნესტვი, წინწილა** (და თითო-პირი სახიობაჲ), ყველა ურიად ძველი და თვით ბიბლიური სახელწოდება. მოკლემი კი ერთ ამ სიტყვასაც ვერ მონახავთ. სამაგიეროდ იქ მოცემულია მიღად ახალი, ხალხური ან დამახინჯებული ძველი ქართულიდან ამოღებული ცერმინები: „მემგოსნენი და მქინგანი“ ანუ „მემგოსნე-მქინგენი“, „ჩანგი“, „ჩაღანა“ და შვექში ბიჭების „სკვირი“. „ჩაღანა“ ხომ ხალხური, მდაბური სახელია, „მემგოსნე“ კი პირქმინდა ბარბარისში, რაც აბუღლაძეს გულდინჯად შეუქანია თავის ლექსიკონში, აღბად როგორც ქართული სიტყვა. ქართულია მხოლოდ მგოსანი, ხოლო მემგოსნე ისეაი ქართულია, როგორც **მემწერლე**, შვექლის მაგიერ. რასაკვირველია, ყველა ეს უმსგავსეობა შესულია მოკლე ბალავარიანში ქართული კულტურის დაცემის დროს, მინვოლითა ეპოქაში.

ამიტომ უკეთესია სრულიად ხელი ავიღოთ ამ ცრუ „ახალი ხარხული ენის“ სიტყვებზე და ნმართან ერთად ვაღიაროთ, რომ მოკლე ბალავარიანი შინაარსობრივ მიჯნოვნება მე-7-8-ე საუკუნეს მანკე, უფრო ადრინდელ ხანას თუ არა. განა თვითონ აბუღლაძევე იტყვებოდა არ ხდება თავის ნათქვამს საბოლოოდ შექმნილი საწინააღმდეგო დასკვნა გააკეთოს? „რასაკვირველია, გამოირიცხული არაა ისიც, რომ ჩვენამდის მოღწეული ვრცელი ნუსხის გარდა სხვა(ც არსებულებო) ზოგიერთი განსხვავებული ადგილებითა და წაკითხვებით, ანუ ვარიანტებით, და მისგან მომდინარეობდეს არსებული მოკლე ბალავარიანი“-თ (გვ. 046).

აბუღლაძის მსგავსად დ.ლანგიც იმ აზრსაა, რომ მოკლე ბალავარიანი წარმოადგენს ვრცელს შემოკლებას, ხოლო იმ განსხვავებით, რომ ვრცელი შემოკლებითა არა მე-11-ე საუკუნეში, როგორც ფიქრობს აბუღლაძე, არამედ უკვე მე-9-ე საუკუნეში. ამის მასშობა შექმნილი ვითარება. აბუღლაძისგან განსხვავებით ლანგი გულწრფელიად ანგარიშს უწევს მოკლემი შერჩენილ მიულ რიგ არქაიზმებს, რომლებიც ბ.აბუღლაძეს, სამწუხაროდ, ფიქრადაც არ მოხდის. ბ.ლანგი ჩვენსავით, და არა მარტო ჩვენსავით, დარწმუნებულია, რომ მოკლე ბალავარიანის ენა, საწილობრივ მანკე, ურიად არქაულია და მჭიდრო ნათესობას ამჟღავნებს ადიშის თიხთავის სიტყვიერებასთან. ლანგი დასძენს: ადიშის სახარება გადაწერილია 897 წელს და მისი ენის სიძველეს ამავე საუკუნის ქართულ ენას უნდა ახასიათებდესო. ბ.ლანგის უკანასკნელ მოსაზრებას, რა თქმა უნდა, ჩვენ მთლად ვერ გავიხიარებთ: ადიშის თიხთავის ენა დაიბ, ძველია, მაგრამ ეს სიძველე მისი მიდის არა მე-9-ე საუკუნეიდან, არამედ იმ დროიდან, როცა ის პირველად დაიწერა, ან ითარგმნა, ე.ი. მე-5-ე საუკუნეში.



რაც არ უნდა იყოს, ბღანგმა აქ მანც; პირველი გადაწყვეტილება
 ნაბიჯი გადადგა რომანის უძველეს სათავისაგან. ჩვენც მის კვალს
 გავყევით და ცოცხალი წინ წაწვივით ვიძევით: ვრცელსა და მოკლე
 ბალავარიანს შორის არ არსებობს არავითარი უშუალო და პირდაპირი
 ურთიერთობა, ერთიც და მეორეც წარმოშობილია ერთი სხვა, უფრო
 ძველი საერთო წყაროსაგან, და რაც მათ საერთო აქვთ, სწორედ ამ
 საერთო არქექტივით არის ასახსნიელი და არა ერთმეორის გავრცობით,
 ან შემოკლებით.

ამ დებულების საბუთად ჩვენ მიუვიითებთ ტექსტების შემდეგ
 თავისებურებათა წებებაზე: იქ, სადაც ორივე ნუსხა ხიცივრა-ხიცივით
 ერთმანეთს არ ემთხვევა საერთო წყაროს საშუალებით, სწავლა, ენა,
 მხატვრული ქსოვილი თხრობისა, ამბავთა გადმოცემის ნაირობა და
 ფერადოვნება სულ სხვა რავად გამოიყურება ორივე ნუსხაში. ამა
 საერთო აქვს ქალთა მთერ ცდუნების ამბავს მოკლესა და ვრცელში
 (გვ. 124), ანუ შემდეგ ადგილს (გვ. 122): „და ვითარ განისრახვიდა
 (აბანეს) გულსა შინა თვისსა, აღმოხდა შინაგანით სული
 ხიუარულისა ამის სოფლისაჲ და მოახსენებდა მრავალფეროთა
 გემოთა და საშუებელთა... და იძლია ჩუუულებისაგან“ (ვრცელი).

„და ამას რა იგონებდა, გამოხდა სული მერალი პირისაგან
 მიხისა და მოეხსენეს გემოთა ამის სოფლისანი და იძლია
 ჩუუულებისაგან“ (მოკლე).

ამის გარდა უკვე პროფ. ს.კაუხნიშვილმა აღნიშნა სამართლიანად,
 რომ მოკლეში მოიპოვება ადგილები, რომლებსაც ვრცელი არ იცნობს;
 კვლავ ტექსტი არაა ორივეში თანასწორად და იმავე თანამიმდევრობით
 განლაგებული; ორივე ხარვეზიანია, ეჭვი არ უნდა, მაგრამ ეს
 ხარვეზები არ უდგება ერთმანეთს; ამის გამო, ერთში გახსენებულია
 ისეთი ამბავი, რომელიც ახსნას პოულობს მხოლოდ მეორეში. ყველა
 ეს ცხადსკოფს, რომ ვრცელი და მოკლე ერთმანეთისაგან არ გამოდიან.
 ბ.ბუჯიაძის მთერ წამოყენებული „მოკლე რედაქციის ვრცელზე
 დამოკიდებულების ნიშნები“ (გვ. 020) სწორედ სულ წინააღმდეგს
 დასაბუთებენ: მოკლე ნუსხის შემწკობს რომ ვრცელი ბალავარიანი
 ხელით აქონოდა, იმდენი გაუგებრობანი და შეცდომები არ მოუვიდიდა.
 იგი სრულიად არ მოხსნის ისე უვიც და უნათო აეჭროდ, რომ
 ვრცელიდან, თუ ეს მას წინ ედო, რიგიანი გადაწერის უნარიც არ
 აქონოდა. მოკლემ ძალიან გრძელი და ზოგან კვლიანი გზა გაიარა,
 სანამ ჩვენამდის მოაღწევდა, და თითქმის ყველა მიხი ნაკლი ამით
 არის ასახსნიელი.

ჩვენს მოსაზრებას ადასტურებს, ყოველი ეჭვის გარეშე, კვლავ
 ორივე ნუსხის შინაარსობრივი სხვაობა, რომელიც შემდეგში გამოიხატება:



პირველად მოუთხოვთ მასზე, თუ ორივე დედანში რა ადგილი უკავია ქრისტიანულ სამებას და ღვთის-მშობელს.

მოკლემო ხაყვა „სამება“ მილად ორგზის თუ არის ნახზარი და ისიც ისეთ ადგილს, რომელიც ნაგვიანევის და მერმინდელი დამატების შობებუილებას სწოვებს (გვ. 55 და 60). მოკლე ერთობ კმაყოფილდება წ.სამების სამ გვამთა გახსენებით (მამა, ძე და სული წმიდა, როგორც ფორმული ნათლობისა); ვრცელის ავტორს კი, მოკლეს საწინააღმდეგოდ, ხაყვა „სამება“ თითქოს პირზე აკერია (გვერდი: 18, 27, 52, 59, 60, 71, 111, 132, 136, 139, 165, 169). ამ მხრივ, აბუღაძის გამოცემიდან ერთმანეთს დაუპირდაპირით რამდენიმე ადგილი, რომელიც ნათლად გვაჩვენებს, რომ მოკლე არაა გამოკრებილი ვრცელისაგან.

1. გვ. 52: „პრქუა მეფემან: და რაა არს გზაა იგი? პრქუა თანამზრახუდმან: მსახურებაა სამებისა წმიდისაა, რომელმან დაბადანა ყოველნი დაბადებულნი“ (ვრცელი).

გვ. 52: „პრქუა მეფემან: რაა არს გზაა იგი, მითხარ! და პრქუა: მსახურებაა ღმრთისა მხოლოდსაა, რომელმან დაბადანა ყოველნი დაბადებულნი“ (მოკლე ვარიანტი).

მოკლე თუ გადმოღებულია ვრცელისაგან, რამ აიძულა მისი ავტორი შეეცვალა „სამებისა წმიდისა“ „ღმრთისა მხოლოდ“ სად? აქ ხომ შესამოკლებელი არაა ქჷონდა რა, ან თვითონ ხომ მაჷმადიანი არ იყო? ვინც წ. სამების თაყვანისმცემელს საშუალო საუკუნოების საქართველოს იცნობს, და მის ბრძოლას სწორეთ ერთი ალახის მადიარებელ სამაჷმადიანოსთაბ, მას ვერავენ დააჯერებს, რომ ასეთი ცვლილება შეიტანა მოკლე ნუსხის ავტორმა. პირიქით, აქ უფრო წინააღმდეგია საფიქრებელი: ცვლილების შეტანა ვრცელის მხარეზეა მოსაძებნი.

2. გვ. 71: „კურთხეულ არს და დიდებულ სახელი სამებისა წმიდისა უკუნისამდე“ (ვრც.) — „კურთხეულ არს სახელი მისი (ღმრთისა) უკუნისამდე“ (მოკლე ვარიანტი).

3. გვ. 111: „რომელთა პრწამს წმიდაა სამება“ (ვრცელი). „რომელთა პრწამს უფალი ზუენი იესო ქრისტე“ (მოკლე).

ეს მაგალითები აშკარად ადასტურებენ, რომ მოკლე არაა გადმოღებული ვრცელიდან. პირიქით, ერთი ღმერთის წინ წამოყენებით, მოკლე ნათლად გვაჩვენებს, რომ ის ბევრით უფრო ახლია მის პირველ, მიხეთქისკურ, არა ქრისტიანულ წყაროსთან, ვიდრე ვრცელი, რომელიც ცხადად სამებას აძლევს უპირატესობას და ამით გარკვეულად უთითებს მის წარმოშობის უფრო მოგვიანო დროსკენ.

ორივე ნუსხაში იგივე მოვლენას აქვს ადგილი ღვთისმშობლის შესახებაც. მოკლე სულ არ იცნობს, მაშინ როცა ვრცელი ოთხჯერ მაინც ასახელებს „ქალწულ მარიამს“ (გვ.63, 89, 140, 160). მარიამის



კულტი ფრიად დიდი იყო საქართველოში. ამიტომ მის სახელს „მართლ ქართველიც არ ამოშლიდა თავისი თხზულებიდან; ეს ისე ნათქვამია, რომ მასზე ლაპარაკის გაგრძელება აქ ზედმეტად მიგვანია. ამრიგად, მარიამის (ისე როგორც სამების) არ გახსენება მოკლეში მკაფიოდ ასახავს მის სიახლოვეს რომანის წარმართულ დასაბამთან.

ამის გარდა, გასაშუქებელია ერთი საკითხი, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება არამც თუ ვრცელისა და მოკლეს ურთიერთობისათვის, არამედ ქართული ბალავარიანის ბერძნულთან მიმართებითაც. ეს არის თვითონ ბალავარის პიროვნება, მისი ვინაობა და სადაურობა.

აი საქმე რაშია: რომანის ვრცელი ნუსხით ბალავარი, კაცი „წესითა მონაზონთადათ“, შთაშობავლობით არის სარნადიბიდან ანუ ხარანდიბიდან, ე.ი. კუნძულ ცვილონიდან, მაშასადამე, უცხო და არა ქვეშევრდომი ბოლაიტიც თუ შოლაიტიც მბრძანებელის — აბენეს მეუხისა. იგი მოდის სამეუფოდ, მოაქცევს აბენეს მეუხის ძეს იოდასაფს და ისე აქრება, როგორც მოვიდა. შოლაიტში მისი მნახველია მხოლოდ იოდასაფსის აღმზრდელი ზანდან და სხვა არავინ იოდასაფსის გარდა. სამეფო კარისათვის იგი სრულიად უცხოა. პირადად თუ გაგონებით მას არ იცნობს არც მეფე და არც მისი კარისკაცები. სულ სხვა ვინმეა მოკლე ნუსხის ბალავარი. მკითხველმა იცის, რომ იგი წინათ აბენეს მეუხის ამალას გაუთვნიდა „და უწარჩინებულეს ყოველთა იყო წინაშე მეუხისა“ (გვ. 11). მას ყველა იცნობდა, უფრო კი მეუხის კარის-კაცნი, რომელთა წრეს თვითონ ბალავარიც გაუთვნიდა. მაგრამ ქრისტიანობის გამო იგი მეფემ განაძევა სასახლიდან. ძველი დიდებისაგან დამხობილი ბალავარი მთებს შეეხიზნა და „მძოვართა თანა“ იწყო ცხოვრება (გვ. 16). აქ ყოფნისას მან „ცნა სულითა წმიდითა, ვითარმედ ძესა მეუხისასა სწადის ნახვამ კაცთა ღმრთის მსახურთაჲ“. მაშინვე დაუტევა სამძოვრო და მოვიდა სამეუფოდ; პირველი ბალავარის მსგავსად, ვაჭრულად შემოსილი, დაუახლოვედა იოდასაფს, მოაქცია იგი და ისევ მთებში დაბრუნდა, სადაც წინეთ უცხოვრა.

ამ ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული გადმოცემის მიხედვით სარანდიბელ ბალავარს, სახელის გარდა, საერთო არაფერი აქვს შოლაიტელ ბალავართან, ე.ი. მეუხის ადრინდელ თანამზრახველთან. ნამდვილად კი ორივე ნუსხის ბალავარი ერთი და იგივე პირია, ერთი და იგივე ბალავარი. სახელდობრ, აბენეს მეუხის ხელქვეითი და ქვეშევრდომი, მისი ნამდვილი თანამზრახველი. აი საბუთება:

გვ. 57: იოდასაფი ეუბნება ბალავარს: „შენ თუ ქრისტიანობის გარეშე ცხოვრება „არა შეგირაცხია ცხოვრებად, თანა გაც, რამთა სიკუდილიცა იგი მომავალი არა შერაცხო სიკუდილად“-ო. ბალავარი



უპასუხებს: „ანუ არა გაუწყებსა განწირვად თავისა წყისხად შემოსლვად შენდა? რამეთუ მე უწყი სიბოროტე მამისა შენისაა ჩემდამთ“ (ვრცელი). „ანუ არა გაუწყებსა განწირვად თავისა წყისხად შემოსლვითა შენდა? რამეთუ (მე) უწყი სიბოროტე მამისა შენისაა ჩემდა მამართ“ (მოკლე).

ცხადს: ცხადია, რომ მოკლეში ნათქვამი გულისხმობს იმ სიბოროტეს, რომლის მსხვერპლიც ბალავარი გახდა აბენეს მეფის კარზე. რადგან ვრცელშიც იგივეა ნათქვამი, იძულებული ვართ აღვიაროთ, რომ სერნადიბელი ბალავარი იგივე ბალავარ თანამშრომელია, ე.ი. ორივე ბალავარი ერთი და იგივე პირია — შოლაიკელი ბალავარი.

გვ. 43 ბალავარი ეუბნება იოდასაჲს: „ხოლო ჩუენ განშორებულ ვართ ვარე უდაბნოთა, მთათა... ხოლო პირველ ვიყვირით სამეფოდასაგან მამისა შენისა... და რომელნი-იგი ძიარნა შუებასა და დიდებასა მისსა... მათ აზრახეს განსხიდა ჩუენი, მოკლეა და დაცვა (უქცლითა)“-ო.

ამ ადგილის მსხვერპლია, რომელიც მარტო ვრცელმა ნუსხამ შემოგვინახა, ბალავარი იყო მეფის ქვეშევრდომი და გუთვინოდა მის სამფლობელოს, რაც არასგზით არ ითქმას სერნადიბელ ბალავარზე, რომელსაც აბენეს მეფესთან არავითარი ყმური დამოკიდებულება არ ჰქონია, არც წინეთ და არც მერსე.

ამისთან ერთად, ორივე ნუსხის მოთხრობას თუ ღრმად ჩავუკვირდებით, ვხახავთ, რომ ბალავარი ფრიად ცნობილი კაცია სამეფო კარზე. ემარა მისი სახელის გახსენება, რომ ყველამ გაიგოს, იგი ვინ არის: ხანდაზო, მეფის მრჩეველი რაქის, თვითონ მეფე — ყველანი თავს ისე იტყობენ, თითქოს ბალავარი მათი ძველი და კარგი ნაცნობი ყოფილიყო. ეს კი, რა იქნა უნდა, მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ მათ ნაცნობად მარტო შოლაიკელი ბალავარი ჩავთვალეთ. მაგ.: როდესაც ხანდაზო აუწყებს მეფეს, რომ იოდასაჲი გაქრისტიანდაო, შექმდე ცნობას აძლევს თავის მბრძანებელს გვ. 91: „უთხრა, რა იგი ახილა ბალავარ მოღუაწისაგან“ (ვრცელი). მოკლეში იგივე ამბავი კითხვა-პასუხით ვითარდება: „ხოლო მან (მეფემ) პრქუა: და ვინ იყო ესე? ხოლო მან (ხანდან) პრქუა: ბალავარ, რომელი შენ განუტყვევ მოძკარა, ვერა ვცან და მან აცდუნა იგი“ (იოდასაჲი).

მოკლე ნუსხის მონაცემი განმარტებას არ საჭიროებს, მაგრამ მეფე აბენესისათვის იმდენადვე ნათელია ვრცელის დაკონიური შენიშვნა: მარტო გახსენება ბალავარ მოძღვრისა. ამით ირკვევა, რომ მეფისათვის ბალავარ მოძღვარი და მისგანვე განსწავლებული (გამკვებული) ბალავარი ერთმანეთს უნაცვლებიან. ბერძნული ბალავარიანის ავტორმა იგონიო მეფის აბკარი, მისთვის გაუგებარი ქცევა, და რათა მკითხველისათვის აეხსნა, თუ აბენესი სცილონელ ბალავარს საიდან იცნობდა, მაამართა



ცნობილ დოკუმენტურულ ხერხს; თავის საწარმოებში შეიქმნა შეცვლილი გლოსა: „ვინაითგან აქვე წინეთ ბევრი რამ სმუნოდა მეფეს ბარდლასმისა და მის უმძაფრეს მოღვაწეობაზე“-ო (ბერძნული პაქროლოგია 95, სვეტი 1057 D).

ეს გამოგონილი დანართი ორ რამეს ცხადად მეტყველებს: ბერძენი, რასაკვირველია, არ იცნობს ორივე ბალავარის იგავურობას და ამასთან ერთად იგი აშკარად განიცდის ქართული ვრცელი ბალავარიანის გაკლებას. წინააღმდეგ პირობებში ეს დანართი ქართულშიაც იქნებოდა შექანილი.

ერთხელ, მეფის ბრძანებით., რაქისმა დევნა უყო წასულ ბალავარს: „და იყო მწუხრი და იხილა გრონი (გროვა) მხოვართანი (მეუდაბნო-ელთა) მავალნი... ხოლო ბალაპვარ არა იყო მათ თანა, რამეთუ რაქის იცოდა იგი (ვრცელი, გვერდი 94).

რაქის თუ რომელიმე ბალავარს იცნობდა, სხვა ვინ შეიძლება ყოფილიყო, თუ არა მეფის ძველი თანამშრომელი, ვისაც რაქისთან ერთად, გაძევებადის, სამეფო კარზე ეცხოვრა? სეილონელი ბალავარი კი რაქისთვის სრულიად უცნობი იყო, რაკი მათ ერთმანეთი არახდროს არ ენახათ. აქაც ბერძენი სიარგმნის ქართულის ფრაზას: „რამეთუ იცოდა იგი“ (სვეტი 1061 C). აქვე უნდა დაეუმატოთ, რომ ბერძენი ერთგან კიდევ იმეორებს ქართულის ნათქვამს: სახელდობრ, იქ, სადაც ბალავარი იოდასაფს ეჩვენება სრულიად შიშველი: „და იყო ყოველი ტყავი მისი ძუალთა მისთა ზედა, ვითარცა ტყავი მკუდრისაა გარდართხმული ლერწამთა ზედა წულილთა“ (ვრცელი, გვ. 85).

ამ სიტყვების ბერძნული შესატყვისია: „და ტყავი... გარდართხ-მული იყო ძუალთა ზედა, ვითარცა ვის ტყავი გარდაერთხა წულილთა ზედა ლერწამთა“ (სვეტი 1021). ყველა ეს ადასტურებს ქართულ გადმოცემას, რომ ბერძნული რომანის ავტორს მართლა ხელთ ჰქონდა ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანი.

სწორედ ამ ორი ბალავარის იგივეობაზეა აგებული მეფისა და მისი მრჩეველის, რაქის მცდელობა, ოიდასაფი მოაქციონ როგორმე ნიქორ ასეკტის, ამ ბალავარის ორეულის სახით. გვ. 93: რაქის ეუბნება მეფეს: „მე მოგუჯარო, მეფე, კაცი ერთი, რომელი არავინ იცის ქვეყანასა ამას, წესისა (სჯულისა) ჩუენისაა. რომლისა გამორწევაა ვერ ეგების ბალაპვარისაგან ხატითა და ფრითა და ქასაკითა და ხმითა და სიტყვითა, რომელი იქცევის გარე უდაბნოსა, რომლისა სახელი ნიქორ“ (ვრცელი, თითქმის იგივეა მოკლემსც). მეფის სურვილისამებრ ნიქორი ბალავარის სახით და სახელით უნდა წარსდგეს ოიდასაფის წინაშე და განუცხადოს, რომ მან, ბალავარმან, ოიდასაფი მოატყუა და რაც ქრისტიანობაზე უთხრა, ისიც ტყვილად მოწმნა.

უხლა ისმება საკითხი: რით აიხსნება ამრიგად პიბრიდული და



ორკოფული მდგომარეობა სელონელი და შოლაიტელი ბალავარისა ქართულ რედაქციებში? ეჭვი არ უნდა, დასაწყისში ქართული გადმოცემა იცნობდა მარტო ერთ ბალავარს, ე.ი. აბენეს მეუის თანამწრახვალს. მაგრამ ალბათ არაბულის წყალობით, ვრცელი ნუსხის ავტორმა ოდნავ შესცვალა ის ადგილები, ხადაც ბალავარის სადაურობასა და ვინაობაზე იყო საუბარი, უმოაფრესად რომანის დამდევს და მის დახასრულს, მაშინ როცა ტექსტის დანარჩენი, შინაგანი ნაწილი, იხე უცვლელად დაიტოვა, როგორც მას იტყოდა ძველი ქართული კრედიტა. შემონახული მოკლე ბალავარიანში. აი ეს, ნაწილობრივ წარუცხელი და გაორებული ბალავარის სურათია, რომელიც ვრცელი ქართული ნუსხიდან გადავიდა ბერძნულში და ამით ყოველი ეჭვის გარეშე ცხადყო მისი დამოკიდებულება ქართულისაგან.

დასასრულ საჭიროა გამოვარკვიოთ, თუ მოკლე ბალავარიანმა პირველად როდის იჩინა თავი ქართულ ენაზე. ამ მიზნის მისაღწევად უნდა მოვიშველიოთ უპირატესად ტექსტის ენობრივი თვისებანი, მისი არქაული თქმანი და სახეები. ამ მხრივ მოკლე ბალავარიანი საკმაოდ უხვია ისეთი ფორმებით, რომლებსაც ჩვენ ერთგან ატრაქციო ინვერსა (Atractio inversa) ვუწოდეთ. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს: 1. გვ. 9. „გარნა ღმერთსა (ღღეს და მე-7-ე საუკ. აქეთ: ღმერთმან), რომელსა ყოველთა კაცთა მნებაეს ცხორებაა ... მიანიჭა მას შვილი“.

2. გვ. 10: „დიდებასა (დიდება) რომელსა მიიწვეის ყრმა ესე, არა არს ამის სოფლისა“ (ხელნაწერი DE აბულადით).

3. გვ. 12: „კაცისა მის (კაცი იგი), რომლისა მიმართ დაგიც სასიებაა, არა არს შჯულისა შენისა“ (ხელნაწერები საქართველოში).

4. გვ. 165: „ხოლო ყოველთა (ყოველნი) რომელთა ესმა ამბავი მისი, განკვირდესა“.

ორ მათგანს ვნახულობთ ასევე ვრცელ ბალავარიანში, ალბათ არქეტოპიდან შემორჩენილს: გვ. 22: „აკრძალეზდენ ყოველი (ყოველსა), რომელი უშუერ არს წინაშე თუალთა კაცთასა“.

გვ. 10: „რამთა ყოველსა (ყოველი), რომელსა საღმობაა რამე შეემოხვიოს მათგანსა, განიყვანონ მიერ“.

ზემოდ წარმოდგენილი ტიპის ფორმები ახასიათებს მხოლოდ უძველეს ბიბლიურ ტექსტებს და ბიბლიის გარეშე მხგავს მოვლენას ადგილი აქვს მარტო წმიდა საბას ცხოვრების ქართულ თარგმანში, რომელიც შესრულებული უნდა იყოს არა უგვიანეს მე-7-ე საუკუნისა.

ამ არქაიზმებს მხარს უჭერს მოკლე ნუსხის ერთი სხვა ტერმინი, რომლის უგულებელყოფა, მიუხედავად აბულადის დემილისა, არას გზით არ შეიძლება. ზანდანი ეუბნება იოდასავს: გვ. 77-78: „არა უარ ვკყოფ ხიდიდესა ამის საქმისასა“ (ვრცელი).

გვ. 78: „არა უვარ ვკყოფ ხიმიდირესა მაგის საქმისასა“ (მოკლე).



„სიმდიდრე“ სიდიდის, აღმატებულის, დიადის მნიშვნელობით, ანალოგიურად იშვიათი მოვლენა ბიბლიურ ტექსტებში: მაგ.: ფსალმუნი 9,38: 144,6; 150;2; მათე, 10,25; მარკ. 6,21 (ადამის ოთხთავი), ეპისტოლე თუდა მოციქულისა: 1,25. „სიმდიდრე“ იმავე შინაარსით გვხვდება ასევე აბო თბილელის წამებაში, სადაც ნათქვამია: „ვერ შემძლებელ ვართ ჩვენ მიწუდომად სიმდიდრესა მას სახელისა მისისასა“ (იხ. ს.კუბანეიშვილი, ძველი ქართულის ქრესტომათია, 1,თბილისი 1946, გვ. 58), თუ აქ „სიმდიდრე“ დღევანდელი მნიშვნელობით არ იხმარება, რაც მე საეჭვოთ მიმანია.

ამ არქაიზმებს ზედ ერთვის სხვა უძველესი ტერმინები, რითაც ატრელებულია მოელი რომანი: მაგ. კოლტი (ჯოგი), კოტორი (ნატერი), მხოხელი (ძუძეული — ძიძა), მკოდავი (გლახაკი), ფას-ყოფა (შეფასება), წუთ-ერთ, წული (ვაჟი), ზოგი, ზოგადი (ნახევარი), განსოგება (განახევრება).

იმავე მიზნით საყურადღებოა ასევე ჩვენს რომანში ძალიან ხშირად ხმარებული ზმნა „წინ-ყოფა“, მეტწილად პატივთან და კეთილთან დაკავშირებით (წინა-ყოფა პატივისა, კეთილისა). სრულიად იგივე თვისებით ხასიათდება აგრეთვე მარტვირი მონაზონის „თქმული სინანულისათვის და სიმდაბლისა“, რაც მე-6-7 საუკუნის ნაწარმოებად არის მიჩნეული (იხ. გამოცემა გ.გარბაშვილისა, მუხუმი, 69, 1956, გვ. 267, 274-275).

ამ სახის ენობრივი დამთხვევა რომანისა მე-6-7 საუკუნის ტექსტთან, ზემოდ აღნიშნული არქაიზმები, რომელთა ნაწილი მარტო ბიბლიურ ძეგლებს ახასიათებს, ნაწილი კი (მაგ. სიმდიდრე) მე-8-ე საუკუნის აქეთ აღარ არის მოსალოდნელი, ყველა ეს უყოყმანოდ ნებას გვაძლევს მოკლე ნუსხის პირველი წარმოქმნა განვსაზღვროთ მე-8-ე საუკუნით მაინც.

ხოლო, ჩვენი დაკვირვებით, ეს ნუსხა უფრო ძველია. იგი უნდა განეწილიყო ქართულ ენაზე არაბების შემოსევამდე. აი რა მიზეზით: ვრცელთან მიმართებით მოკლე ბალავარიანი დიდი პატივით და თავაზით ექცევა აბენეს მეფეს. ვრცელი ნუსხის წინააღმდეგ, მოკლე რედაქციის ავტორი გადაჭრით აღიარებს, რომ აბენეს მეფე „იყო მშვიდი და მდაბალი და ფრიად მოწყალე გლახაკთა“ (გვ. 1). ამასვე ადასტურებს შემდეგი ეპიზოდიც. ერთხელ მეფეს შემოეჯერება ორი ქრისტიანე, რომლებიც აგვიანებენ მის ქვეყნის დატოვებას. მოკლე ბალავარიანის თანახმად, დიდ-სულოვანი მეფე მათ განუტევებს, ვრცელი ნუსხის ჩვენებით კი, „მაშინ აღივსო მეფე იგი გულისწკრომითა დიდითა და ბრძანა დაწუაჲ მათი ცეცხლითა“ (გვ. 17). საერთოდ აბენეს მეფე უფრო ღმობიერი და პუმანიური ხასიათის ადამიანად მოსნანს მოკლე ბალავარიანში, ვიდრე ვრცელში.

რით აიხსნება ასეთი თვალსაჩინო სხვაობა? არის ეს უმნიშვნელო შედეგი მოკლე ნუსხის ავტორის თვითნებობისა, თუ ასეთ მკვეთრ ცვლილებებს შეჰქანას აქვს, და უცალოდ უნდა აქონდეს, მისი მართებული და შესატყვისი, დრმა ისტორიულ-პოლიტიკური მიზეზები? ნყნას ფიქსით, ეს უკანასკნელი შეხედულებაა წინ წამოსაყენებელი და გასათვალისწინებელი. ამას უკანასკნელად კმარა გავისხენოთ, თუ სად და რაიღის ჩამოყალიბდა ეს რომანი ფალაურ ენაზე მანიქვევლთა მემკვიდრით. ამას ადგილი აქონდა ხასანელთა სახელმწიფოში და მათი ბაქონობის კოიქში, რამაც გასქანა არაბების შემოსევამდის სპარსეთში. ამ დროს ხომ აღმოსავლეთ საქართველოც განიცდიდა სპარსეთის ხელისუფლებას და მის კულტურულ ზეგავლენას.

რასაკვირველია, როგორც ამ რომანის შემწყობს ფალაურ ენაზე, ისე მის გადამკეთებელს ქართულად, არ შეეძლო ანგარიში არ გაეწია წარმართ მეუის პიროვნებისა და მისი ავკარგვიანობისათვის. სწორედ ამის გამოძახილად უნდა მივიხილოთ მოკლე ბალავარიანში წარმოდგენილი სახე კეთილი და ღმობიური მეუისა. ხოლო მე-8-ე საუკუნეში, როცა არაბი მწერალი სთარგმნიდა ამ რომანს ფალაურიდან, პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი პირობები მთლად შეცვლილი იყო. ბაღდადის ტახტზე ისხდნენ მაჰმადის მოსავი ხალიფები და მის წიდილში მოღვაწე არაბ მწერალს არ ესაჭიროებოდა წარმართი მუვე სახიერების შარავანდეღით შეემოსა: იგი რაც უფრო ბოროტი იქნებოდა, მით უკეთესი, როგორც მაჰმადიანისათვის, ისე ქრისტიანე ქართველი-სათვის.

მაშასადამე, ქართული სიბრძნე ბალავარისა ნათარგმნია პირდაპირ ფალაურიდან?! დაუჯერებელი აქ არაფერია. კმარა გავისხენოთ სპარსეთიდან შემოსული „პროსა“ (რომაელი), ფალაურიდან მომდინარე სატყვათა მარავი ქართულში, ირანული საგმირო ამბების გავრცელება საქართველოს საზღვრებში და მათი შეჭრა თვით ქართულ ისტორიულ ძეგლებში (ღუთსქი მროველი), რომ ასეთი მოვლენა არამც თუ შესაძლებლად, არამედ მისაღებადაც გვეწევნოს.

მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ ბუდასაფის, ანუ ბოდასაფის გარდაქმნა იოდასაფად, რაც არაბული ანბანის გარეშე ზოგს ვერც კი წარმოუდგენია. გერმანელი მკვლევარი ე.კუჰნი (Kuhn) სულაც არ იზიარებს ასეთი ცვლილების გასაგებად არაბული ენის მოშველების საჭიროებას. იგი პირდაპირ უარყოფს ამ შემთხვევაში არაბულის აუცილებლობას. მისი რწმენით, ბუდასაფის გარდაქცევა იოდასაფად უნდა მომხდარიყო ფალაური ანბანის ნიადაგზე, რაკი ამ ანბანში ბ და ი ფალაური ასოებით ამოჭრილ ფულებზე ერთმანეთს ემსგავსებიან და თვითონ ფალაურ დამწერლობაშიც ეს ორი ასო ერთიმეორეშია არეული (იხ. Abhandlungen der Bauer.



ზემოდ ნათქვამი რომ შევაჯამოთ, შემდეგ სურათს მივიღებთ: ვრცელი და მოკლე ბალავარიანი მომდინარეობენ პარალელურად უძველესი საერთო ქართული არექციბიდან. მე-8—9-ე ს-ში ვრცელი გადაუკეთებიათ არაბულის თანახმად. ამ არაბულის გავლენის შედეგია ბალავარის ორმაგი სახე ვრცელში, რომელზედაც აგებული უნდა იყოს თვითონ ბერძნული დედანა ამ რომანისა.

საბოლოოდ აღსანიშნავია, რომ ეს სულის მარგებელი ქართული თხზულება უნდა გამოცხადდეს მსოფლიო მნიშვნელობის და ღირებულობის ნაწარმოებად მთელ საქრისტიანოში.

რომი.





ქართული „ბარლაამის“ ორი რედაქცია*

თბილისის უნივერსიტეტის პროფესორმა ი. აბულაძემ სათაურით „ბარლაამის“¹ ქართული რედაქციები², ახლახან გამოაქვეყნა „ბარლაამისა და თიდახაუის რომანის“ ორი ქართული რედაქციის, ურცელი (I) და მოკლე (II) რედაქციების ტექსტები.

I რედაქცია ცნობილია მხოლოდ ერთი ხელნაწერით, იერუსალიმი-140 (ბლუცკი), რომელიც გადაწერილია XI ს-ის მეორე ნახევარში.

II რედაქცია შემონახულია შემდეგ ხელნაწერებში:

კრებული A-199 და A-833; ამ რედაქციის ხელნაწერებს XII-XIII საუკუნეებით ათარიღებენ, კრებული ნაკლებია (= A).

იერუსალიმური კრებული 36 (ბლუცკი), დაახლოებით XIII-XIV სს (= I).

H-972, XVII ს. (= B)

O-40, XVII ს. (= C).

S-300, 1779 წ. (= D).

H-186, 1797 წ. (= E)³.

ეს ხელნაწერები (A-ს გარდა) სრულად მოიცავენ II რედაქციის ტექსტს, რომელიც რამდენიმე ვარიანტის გარდა, ყველგან იდენტურია. მან საუკუნეთა მანძილზე არაერთი გადაკეთება და ცვლილება განიცადა, განსაკუთრებით სტილისტური ხასიათისა.

ორ სვეტად წარმოდგენილ ბ-ს აბულაძისეულ გამოცემას საფუძე-

* Les deux recensions du "Barlaam" géorgien. Le Muséon, t. LXXI. 1958. p. 65-86.

1 შტრ. ძველი ქართული რომანების სათაურები, როგორცეცა „აბაზრია“, „აბდუღაბუხანი“, „კისრიახანი“.

2 ძველი ქართული ენის ძეგლები, ტ. 10, თბილისი, 1957.

3 უცვლელი აბულაძისეულ დატერებს.

ღად დაედო ორი იერუსალიმური ტექსტი. კრიტიკულ თავისუფრითა II რედაქციის უმნიშვნელოვანესი კომენტარები⁴.

სავარაუდოა, რომ I რედაქციის საქართველოში ადრეულ ხანაში არ შეუღწევია. შესაძლოა, საბაწმინდის მონასტერში, 800 წლის მახლობლად, არაბული ტექსტის მიხედვით გადაკეთებული სხვა მრავალი ხელნაწერი ტექსტის დარად, ისიც გააფზაზნა ათონის მთაზე, ბერძნულ-ქართული ბიბლიოთეკისათვის, რომელსაც ხასტე-მატეურად აკომპლექტებდნენ ათონელი მამები⁵; იმპერიის ეკლესია კუთხიდან თუ საქართველოდან ისინი გამოიხიზოდნენ ბერძნულსა და ქართულ ტექსტებს, ისე, რომ ჯერ კიდევ V მ. ექვთიმეს ხელი აქონდა ითაქმის მიელი ბერძნული პაროლოგია. გასაკვირი არაა, რომ ათონის მთაზე არისტიდეს აპოლოგიაშც შეაღწია. არც ისაა გასაოცარი, რომ V მ. ექვთიმემ შეძლო თარგმნა V მ. ბაგრატ რავრომენიელის ვრცელი ცხოვრება, რომლის ბერძნული ტექსტის მხოლოდ რამდენიმე, საკლებ მნიშვნელოვანი ფრაგმენტითაა ცნობილი⁶. სხვათა შორის, თუ ვივარაუდებთ, რომ ჯერ კიდევ V მ. „ადაკარგული“ არისტიდეს „აპოლოგია“ ითანე დამსკკლმზ V მ. ხაჯკუნეში გამოიყენა, რაგომ არ შეეძლოთ მისი გამოყენება X ს.ში? ე.ი. ამის დამოწმება ბერძნულ ტექსტში მისი ხიდეულის გადამწკვეტი ფაქტორი არაა.

იფროსიში რომანი ბერძნულ ენაზე თარგმნა და ეს თარგმანი

4 კ.კეგერხის ნაშრომის La première traduction latine de "Barlaam et Ioasaph" et son original grec. Anal. Boll. 49 /1931/, p. 276-312 წინადასრუტ პრინციპულ დოკუმენტის წიგნის Der griechische Barlaam-Roman. ein Werk des h. Johannes von Damascos. Eitel, 1953 გასაკვერტების შეხედ არავრთი გასაკვერტო მდებარე ამ რომანის ისტორიასა და წარმისხველობის. მათ შორის ეკლესიულ მნიშვნელოვანია D.M.Lang. St. Euthymius the Georgian and the Barlaam an Ioasaph Romance. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17. /1955/ p. 306-325. ასევე ნაშრომის ქართული ვარიანტი იხ. მნათობა, 3 (1956). გვ. 155-168; მისივე Thi Life of the Blessed Iodasaph: A New oriental Christian version of the Barlaam and Ioasaph Romance. იქვე, 20 (1957). p. 389-407; მისივე The Wisdom of Balahvar. London, 1957 (II რედაქციის იტვიზებრა თარგმანი); ხაჯკუნეში, ქართული რომანის „ბარსაჲ იოდაკარისის“ ასევე წყვეტკობა. „მნათობა“, 8. თბილისი, 1956. გვ. 176-178; III. მთაყვინიძე, К происхождению греческого романа "Варлаам и Иодасиф", Тбилиси, 1956; P.Devies. Les origines du "Barlaam et Joasaph" grec. A propos de la these nouvelle de S.Nucubidze. Anal. Boll. 75. 1957. p. 83-104; M. Tarchnišvili, Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und Aufstand von Bardas Skleros, Oriens Christianus, 38. 1954. p. 113-124.

5 M. Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatican, 1955, p. 315, n. 3.

6 იხ. წეგი Geschichte, p. 134-135.



საფუძვლად დაედო თანამედროვე ბერძნულ რომანს, როცა წმ. ანტონის მონასტრის დამაარსებელი ბერი პროხორე იერუსალიმში დაბრუნდა, თან წაიღო რომანის ქართული ტექსტი, რომელიც უკანასკნელად XI საუკუნეში გადაიწერა. ასეთი უნდა იყოს I რედაქციის ისტორია VIII ს-ის მიწურულიდან XI საუკუნემდე.

ამ ორი ქართული რედაქციის დეტალურ ანალიზს დიდი მნიშვნელობა აქვს. მხოლოდ მათი შედარების საფუძველზე გახდება შესაძლებელი გარკვეული აზრი შევიქმნათ ამ რედაქციათა ურთიერთ-მიმართებასა და წარმომავლობაზე.

I რედაქცია

1. „ცხოვრებაჲ (ნეტარისა) თოდასაოვისი, მისა აბე(ნეს) ძინდითა მეუვისა, რომელი (მოაქ)ცია ნეტარმან მამამან ბაღაძვარ მოძღუარმან“.

2. გამოტოვებულია.

3. შოლაითის (ბოლაითის) წარმართი მეფე აბენეს ქუყვანასა პინდოეთისასა.

4. ამპარჯავანი, მდიდარი, ძლიერი, ბრძენი, ქრისტიანი მოძულე.

5. სახელი მისა იყო აბენეს.

6. „არარას გულმან უოქუა სოფელსა შინა, რომელიმცა არა მოეცა, გარნა ამას ხოლო ჭუბულ იყო, რამეთუ არა ესუა მას წული შვილი“.

7. ქრისტიანთა მომრავლება. მეფისაგან მათი დევნა. მეფის ერთი ვეზირი ქრისტიანობას იღებს. მეფის დაკითხვას იგი პასუხობს, რომ ქრისტიანობას არ გარედგება. მეფე მას განდევნის

II რედაქცია

1. „გუთხრობდა წუენ მამა ისაკ, ძე სოფრონ პადიკაჩანელი-საჲ, და არს წიგნი ესე ხობრძე ბაღაქქარისიქ, რომელი იმყოფებოდა უღადნითა მძოვართა თანა“.

2. „მივიწიე ოდესმე იოპედ და მუნ კპოვე წიგნი ესე ძინდითა საწიგნესა, რომელსა შინა სწერიან საქმენი ამის სოფლისანი, ფრიად სარგებელნი სული[სანი]“.

3. იგივე.

4. გამოტოვებულია.

5. გამოტოვებულია.

6. „ხოლო კაცი იგი იყო მშვიდი და მდაბალი და ფრიად მოწყალე გლახაკთა და არა ესუა მას შვილი“

7. გამოტოვებულია.

7 ამ სახელის გაჩეორება აშკარად მოწმობს, რომ თავდაპირველი ტექსტი მოგვიანებით რაზმურად გადაკეთდა (არაბულის მხედრობა).

- და კვლავ ხდეუნის ქრისტიანებს⁸.
8. იოდასაფის დაბადება.
 9. ვარსკვლავთმრიცხველნი ბავშვს დიდებულ მეუობას უწინასწარმეტყველებენ.
 10. ერთი ბრძენი იტყვის, რომ ბავშვი ჭეშმარიტებას წინამძღვარი იქნება.
 11. ააგებინა მეფემ ქალაქი და შიგ გამოკეტა თავისი ძე ქვეყანასა და ადამიანურ ხვედრს მოწყვეტილი.
 12. ქრისტიანთა მესამე დევნა.
 13. მეფეს სარწმუნო და ერთგული ვეზირი აკავდა. მოშურნეებმა მისი დაღუპვა განიზრახეს.
 14. მეფესთან ერთად სვირნობის შემდეგ ვეზირმა შინ მიიყვანა ხეობარი „სიტყვა მკურვალის“.
 15. მსჯავრდებული ვეზირი ხეობარმა გადაარჩინა.
 16. გამოტოვებულია.
 17. ერთ დღეს მეფე ორ ქრისტიანს შეხვდა.
 18. მეფემ ისინი დააწვევინა.
 19. ქრისტიანთა ხელახალი დევნა.
 20. უფლისწულის აღზრდა.
 21. განმარტობით შეწუხებულ იოდასაფს სურს გამოვიდეს და ქვეყანა ნახოს.

8. იგივე.
9. ვარსკვლავთმრიცხველნი, ბრძენნი და წინასწარმეტყველნი ბავშვს დიდებულ მეუობას უწინასწარმეტყველებენ.
10. იგივე.
11. იგივე.
12. ქრისტიანთა დევნა.
13. მეფეს აკავდა ვეზირი ბალაჰვარი, რომელიც ფარულად ქრისტეს ხელს მისდევდა.
14. ბალაჰვარი შეხვდა ხეობარს, რომელსაც „სიტყვის მკურავი“ ერქვა. ბალაჰვარმა იგი შინ წაიყვანა.
15. მსჯავრდებული ბალაჰვარი ხეობარმა გადაარჩინა.
16. ბალაჰვარს კვლავ ბრალი დახდეს. მეფემ მასში ქრისტიანი ამოიკნო და განდევნა.
17. იგივე.
18. მეფემ ისინი შშვიდობიანად გაუშვა.
19. გამოტოვებულია.
20. იგივე.
21. იგივე.

⁸ ეს ურავმუნჯი ჩანართია და არაფერი აქვს საერთო თხრობის განვითარებისთან, რომელსაც კლასიკური მთლიანობა და ლაქონიურობა ახასიათებს.

9. I რედაქციის ვეზირის ეს ეპიზოდი სხვა კვლევა უფრო გუფებარე ჩანართია უფრო პირველი, რადგან ის რომანის ძალზედ შეკრულ შუა ნაწილშია, II რედაქციის ბალაჰვარის ეპიზოდი კი რომანის ნაწილის შეადგენს.

22. უფლისწული გამოდის და ხედება ორ ხეობარს.
23. იგი კვლავ გამოდის, ხედება მოხუცს და შეიჭკობს ადამიანთა ბედის შესახებ.
24. გამოტოვებულია.
25. ხარხადიბიდან ჩამოდის წმინდა ბერი სახელად ბალაჰვარი.
26. ვაჭრად გადაცმული ბალაჰვარი უფლისწულიან შედის.
27. იგავი მეფისა, რომელიც პატარს სცემს წმინდა ბერებს.
28. ხაკედისის საყვირის იგავი.
29. ოთხი კიდობნის იგავი.
30. მოხვედრის იგავი¹⁰.
31. ხალოისგან დევნილი კაცის იგავი¹¹.
32. იგავი სამ მეგობარზე.
33. იგავი ერთი წლით მეფობაზე.
34. ბალაჰვარყოფილი და მისი თანამორწმუნენი განდევნილ იქნენ აბენეს მეფის მიერ.
35. იგავი ძაღლებსა და მძორზე.
36. იგავი მკურნალისა და სნეულის შესახებ.
37. ბალაჰვარის მოძღვრება, იგავი მზეზე; მოძღვრების გაგრძელება.
38. იგავი მეფეზე, მის ვეზირზე.
22. იგივე.
23. იგივე.
24. ქრისტიანული დოქტრინის თანახმად გარდაცვალების შემდეგ ადამიანთა ხვედრი მუდმივი ბედნიერებაა.
25. გაძევებული მეფის ვეზირი ბალაჰვარი ბრძდება ქალაქში.
26. იგივე.
27. იგივე.
28. იგივე.
29. კიდობნების იგავი.
30. იგივე.
31. იგივე.
32. იგივე.
33. იგივე.
34. გამოტოვებულია.
35. გამოტოვებულია.
36. გამოტოვებულია.
37. გამოტოვებულია.
38. იგივე.

10 I რედაქციაში ამ იგავის ფორმა უნდა მოწმობდეს, რომ მისი პირველი კომპლექტორი ქრისტიანი არ ყოფილა. მეორე რედაქციაში კი მისი ქრისტიანული ბუნება უჩველია.

11 ამ იგავის შედარება I და II რედაქციებში აშკარად გვიჩვენებს, რომ ისინი ერთმანეთზე დამოკიდებული არ არიან.

რზე და ღატაკ, მაგრამ ბედნიერ
წყვილზე.

39. იგავი მდიდარზე, რომე-
ლმაც ღარიბი ასული შეერთო
ცოლად.

40. ბალაჰვარის ასაკი: იგი
12 წლისაა მოქცევიდან და და-
ბადებიდან სამოციის¹².

41. ბალაჰვარი ეუბნება იოდა-
საფს: „მე უწყი ხობოროტე მამისა
შენისაა ჩემდა მიმართ“ (გვ. 57).

42. იგავი კაცისა და მჭურვი-
ნავისა.

43. მსჯელობა მოძღვრებასა
და აქცეციურ ამოუბაზე.

44. ზანდანიხგან იოდასაფის
გაურთხილება.

45. ბალაჰვარის ხელახალი
მსჯელობა მოქცეულ უფლისწუ-
ლთან.

46. იგავი ქურციკის ნჯურის
მოთვინიერებისა.

47. გამოტოვებულია.

48. მსჯელობა ასკეტთა ცხო-
ვრების წესზე.

49. იგავი მტრის სამოსელის
მატარებელი კაცისა.

50. ბალაჰვარი შეიმოსავს ას-
კეტის სამოსს¹³.

51. ბალაჰვარი და იოდასაფი
სამოსელს უცვლიან ერთმანეთს.

52. ბალაჰვარის წასვლა.

53. აბენესი ზანდანიხგან შე-
იტყობს, რომ უფლისწული „ას-

39. იგავე.

40. იგავე.

41. ბალაჰვარი ეუბნება იოდა-
საფს: „უწყი ხობოროტე მამისა
შენისაა ჩემდა მომართ“ (გვ. 57).

42. იგავე.

43. იგავე, ოღონდ მოკლევად.

44. იგავე.

45. იგავე.

46. იგავე.

47. სასუვევლის დამკვიდრების
ნიშნები: მართალის სული ზეცად
ანგელოზებს ახყავთ.

48. იგავე.

49. იგავი მტრის სამოსელის
მატარებელი კაცისა.

50. იგავე.

51. იგავე.

52. იგავე.

53. აბენესი ზანდანიხგან შე-
იტყობს, რომ „მისგან განჯევე-

12 ე.ი. სახალოდან იგი უფლისწულის დაბადებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ
გაბეჭდეს.

13. აქ ბერძნული ხილვესილცეითი თარგმნის კარითელს „ერთიანც ტყავი მკუდრისა
გარდარისიშული ღურწამთა ზედა წულღითა“ — *ως εις τις θοραν τινα
περιτεινει εν λεπτοις καλαμοις* (PG, 96, col. 1021 A).



კერძა ბალაძეარმა“ მოაქცია¹⁴.

54. მეფე რწევას ცკოთხება ვეზირ რაქისს.

55. რაქისის რწევა: შეიპეროს ბალაძეარო ან ნაქორის საშუაღე-ბით მოაქცეოს უფლისწული.

56. ბალაძეარის ამაო ძებნა.

57. შეხვედრა რამდენიმე მე-უღაბნოესთან, რომელთაგან ერთს ცკაღა ძვლები.

58. რაქისმა, რომელიც მას იცნობდა, თქვა, რომ ბალაძეარო მათ შორის არ იყო¹⁵.

59. მეფე მუსარს ავლებს მე-უღაბნოეთ.

60. ნაქორი ბალაძეარის როღს ასრულებს.

61. იოღასაფის ნათესავი ბა-რაქია უფლისწულს ნაქორის მო-ქმედებას გაუძღვავნებს.

62. კამათი იოღასაფსა და მეფეს შორის.

63. გამოტოვებულია.

64. უფლისწუღისა და მეფის კამათის გაგროძვლება.

65. მეფე აწკობს საჯარო კამათის წარმართებსა და ქრისტი-ანებს შორის.

66. ბარაქია ქრისტიანებს ემ-ხრობა.

67. ნაქორი, რომელსაც უფ-ლისწული სიკედიღით ემუქრება, ქრისტიანობას აღიარებს და მოე-ქცევა.

ბუღმა ბალაძეარმა“ მოაქცია უფ-ლისწული.

54. მეფე რწევას ცკოთხება თაღის ვეზირს, ვარსკეღღაღმირი-ხვეღ რაქისს.

55. იგივე.

56. იგივე.

57. შეხვედრა მეუღაბნოეებ-თან, რომლებსაც ცკაღათ ძვლები.

58. გამოტოვებულია.

59. იგივე.

60. იგივე.

61. იოღასაფის ერთ-ერთი მსა-ხური ასრულებს ამ როღს.

62. იგივე.

63. იოღასაფის კამათი რაქი-სთან, მისი მოქცევა¹⁶.

64. იგივე.

65. იგივე.

66. იგივე.

67. იგივე.

14 აქც ბერძენული ტექსტი მისღვეს ქროღის და აღღავს განზრტება. (col. 1057 D), რომელიც მოწმობს მას უშუაღლო დამოკეღღებუღებას ქროღულ მოღღელზე.

15. იხ. მისი ნაწკიღღბრღვი ბერძენული თარღზანი (col. 1061 C).

16 აქ ეს უზრავსტტი თაღის აღღეღღას არაა, II რეღღკეღღამი ღღეწღაა.

- | | |
|---|---|
| 68. წარმართთა დღესასწაუ-
ლო. | 68. იგივე. |
| 69. თედმას შუამდგომლობა
მეფის წინაშე წარმართთათვის. | 69. იგივე. |
| 70. მეომრისა და მისი ცოლის
იგავი. | 70. იგივე. |
| 71. მეფე წარმართობას აღი-
არებს. | 71. იგივე. |
| 72. ქვბაკეულ ქალთა იგავი. | 72. იგივე. |
| 73. ქალწულებმა უნდა ჩამო-
აგდონ უფლისწული ¹⁷ . | 73. იგივე. |
| 74. გამოტოვებულია. | 74. ცოუნებას რომ გაუძლოს,
უფლისწული თითებს იწვევს სან-
თლის აღზე. |
| 75. ტყვედ წამოყვანილი მე-
ფის ასული იოდასაფის ცოუნებას
აპირებდა, მაგრამ ხილვამ გადა-
არჩინა იგი. | 75. იგივე. |
| 76. აბენესისა და იოდასაფის
საუბარი. | 76. იგივე. |
| 77. სამეფოს გაყოფა. | 77. იგივე. |
| 78. იოდასაფის სამეფოს აყ-
ვაება და აბენესის სამეფოს
დაკნინება. | 78. იგივე. |
| 79. მეფე და მისი ამაღლა
ქრისტიანობას დებულობენ. | 79. იგივე. |
| 80. იოდასაფისა და თედმას
საუბარი. თედმას მოქცევა ¹⁸ . | 80. გამოტოვებულია. |
| 81. აბენესის ავადმყოფობა და
სიკვდილი. | 81. იგივე. |
| 82. ბარაქია იოდასაფის შემ-
კვიდრე. | 82. იგივე. |
| 83. უფლისწულის გამგზავრე-
ბა სარანდიბის ქვეყანაში, სადაც
იგი ბალაპვარს შეხვდება. | 83. უფლისწულის წასვლა
მთაში, სადაც ბალაპვარს შეხვდე-
ბა. |

17 ეს ცოუნება ქართულ რედაქციებში იმდენად განსხვავებულიადა აღწერილი, რომ არაფერი აქვს საერთო ურთმანეთთან. ბერძნულს (col 1140) სავსებით შეცვალა ეს ეპიზოდი; იგი ჯადოქრობაში გადაეშვა. ქართველებთან პატრივტიული წარმართი თედმას ბერძნულში უსახვლეს ჯადოქრად იქცა.

18 ეს კანთი ნაწილობრივ ხატეხახტეხით ამოიწერეს კანთის იოდასაფსა და რაქახს შორის (n. 53).

- | | |
|-----------------------------|-----------|
| 84. ბალაჭვარის საცკვდილი. | 84. ფივე. |
| 85. იოდასაგის საცკვდილი. | 85. ფივე. |
| 86. მუვე ბარაქია მათ წმინდა | 86. ფივე. |

ნაწილებს ერთ სანაწილეში მოათავსებს.

მიმართება ჩვენი ტექსტის ორ რედაქციას შორის არაერთხელ ქცეულა კვლევის საგნად.

რადგან II რედაქცია უფრო მოკლეა და არქაული სტილი აქვს, ყაუხჩიშვილს და ნუკუბიძეს¹⁹ მაინცდათ, რომ I რედაქცია მისი ვრცელი ვარიანტი იყო. ი.აბულაძემ უარყო ეს მოსაზრება და განაცხადა, რომ II რედაქცია პირველიდან მომდინარეობს. მისი აზრით, II რედაქცია პირველის შექოკლებული ან რეზიუმირებული ვარიანტია. რაც შეეხება მათ დათარიღებას, I რედაქცია IX-X საუკუნეებში უნდა შექმნილიყო, მეორე კი არა უადრეს XI ს-ისა.

თავისი ვარაუდის განსამტკიცებლად ი.აბულაძემ მრავალი არგუმენტი წამოაყენა. შესავალი ნაწილის 035 გვერდზე იგი იმოწმებს ნ.მარის თვალსაზრისს II რედაქციის დათარიღებასთან დაკავშირებით. „ჯერ კიდევ აკად. ნ.მარს კქონდა მართებულად შენიშნული, რომ შინაარსობლივ „სიბრძნე ბალავარისას“ ტექსტი შეიძლება VII-VIII საუკუნისად მიჩნეულიყო, ამას რომ ხელს არ უშლიდეს ახალი სპარსული ენის ლექსიკური მასალა, რომელსაც მასში ვხვდებით, რაც (ნ.მარის აზრით!) IX-X სს-ისათვის არის მხოლოდ შესაძლებელი“²⁰.

სინამდვილეში, იმავე Записки-ს გვ. 63-ზე „სიბრძნე ბალავარისას“ სპარსული ლექსიკის შესახებ მარი აღნიშნავდა: „შეიძლება, რომ VII-VIII სს-ის ქართული ტექსტი (უკვე) მოიცავდეს ზემოთაღოთვლილ ახალ სპარსულ სიტყვებს?“ (გვ. 58, n.3).

როგორც ჩანს, მარის ეს ვარაუდი ი.აბულაძემ კატეგორიულ მტკიცებად მიიჩნია. იმავე ჟურნალის გვ. 58, n. 3 მარი ჩამოთვლის ამ ახალ სპარსულ სიტყვებს: „ჭაბუკი“, „სუსტი“, „ფლასი“, „ჩანგი“, „ხახუხი“, „ლადი“²¹. ი.აბულაძე (033) იმეორებს ყველა ამ სიტყვას, გარდა „ჭაბუკისა“. აღბათ მან იმნაიშვილის ლექსიკონში ამოიკითხა, რომ ეს ე.წ. სპარსული „ჭაბუკი“, რომელმაც V ს-ში გაიკაფა გზა კავკასიისკენ, სინამდვილეში ძველი „ყმაწვილია“. მაშ, რაღა აზრი

19 იხ. №4 სტილიონში წარმოდგენილი მიბლოგრანუა.

20 Н. Марр, Армяно-грузинские материалы для истории душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе, Записки Восточн. отдела. Археол. общества, 11, (1899), с. 63 (ცატატა მოყენილია ი.აბულაძესთან).

21 იხ. ჩვენი Geschichte, p. 395. n.2 c.



აქვს ამ ე.წ. ახალ სპარსულ სიტყვებზე მხედლობას? ნამდვილად არაერთი, რადგან ი.აბულაძე ამ სიტყვებს არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს რომანის დასაბრუნებლად, ნუნეც განვიხილოთ ახალი.

სიტყვა „სუხტი“ სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით გვხვდება „დახიელის წიგნში“ (VIII, 27). „პასუხი“ — „წმ. არსენის ეპისტოლეში“, რომლის ქართული რედაქცია ნამდვილად IX ს-ზე ადრეულა²². არას ვამბობთ იმაზე, რომ იგივე სიტყვა „პატასხანის“ ჯიშით ისევე ძველია ხომხურში, როგორც თვით ხომხური ლიტერატურა. სიტყვა „ღალი“ საკმაოდ ხშირია „წმ. პავლეს ეპისტოლეში“ არცთუ ახალ რედაქციებში: რომაელთა I, 30; I ტომ. III, 6; 2 ტომ. III, 2.

სიტყვა „ფლასი“ მხოლოდ ერთხელ გვხვდება II რედაქციაში, თან ისეთ ფრაგმენტში, რომელიც ორივე რედაქციაშია შესული (გვ. 119, 20). I რედაქციისთვის ეს სიტყვა უცხოა. აქედან გამომდინარეობს, რომ II რედაქციაში იგი მოგვიანებით შესულა. ყველა სხვა შემთხვევაში ორივე რედაქცია ქრისტიან ასკეტთა სამოსის აღსანიშნავად იყენებდა „ძიძას“ (გვ. 14, 68, 85, 86) და „ძიძას“, როცა ლაპარაკია წარმართ თედმაზე (გვ. 122, 149).

რაც შეეხება „ჩანგს“, მას ვხვდებით II რედაქციის ერთ ფრაგმენტში, რომელიც I რედაქციაშიც არის შეტანილი და რომელშიც ლაპარაკია ახალგაზრდა ქალების მიერ ცოუნებაზე. I რედაქციის შესაბამის ადგილას ვხვდებით ძალზე ძველი, ბიბლიური წარმომავლობის სამი სამუსიკო ინსტრუმენტის სახელს — „ქნარი“, „სეცეცი“, „წინწილი“. II რედაქციაში ისინი შეცვლილია ვულგარიზმებთან და ბარბარიზმებთან აღრეული თანამედროვე სიტყვებით. მართლაც „ჩანგის“ და „მეჩანგეს“ გვერდით გვხვდება „ჩიღანა“, წმინდა სახის ვულგარიზმი, „სევირი“ — მეტად თანამედროვე სიტყვა და „მემგოსნე“ — ტიპური ბარბარიზმი, რომელიც ბ-ნმა აბულაძემ თავის ლექსიკონში შეიტანა როგორც მართებული და კორექტული ქართული სიტყვა. ხომ არ შეიძლება, რომ ამ სახის დამახინჯებანი XII ს-ზე გაცილებით გვიანდელი ეპოქის დეკადანსით იყოს გამოწვეული? თავი დავანებოთ ახალ სპარსულ სიტყვებს და ჩამარს კვალზე კვარაუდით, რომ II რედაქცია VII-VIII სს.-ით უნდა თარიღდებოდეს. თვით ი.აბულაძე, რომელსაც II რედაქცია I რედაქციიდან მომდინარეედ მაინდა, ბოლოს იძულებულია განაცხადოს, რომ „გამორიცხული არაა, ჩვენამდე მოღწეული ვრცელი ნუსხის გარდა სხვაც არსებულებო, ზოგიერთი განსხვავებული ადგილითა და წაკითხვებით, ანუ ვარიანტებით, და მისგან მომდინარეობდეს არსებული მოკლე ბალაკარიანი“

22 G.Garitte, Une „Lettre de S. Arsène“ en géorgien, Le Museon, 68, 1955, p. 268, n.35.



(გვ. 046). ე.ი. პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ბ-ნ აბულაძესა და შესადლებელად მიაჩნია, რომ II რედაქცია I-სგან განსხვავებული სხვა წაროდან იღებდეს სათავეს.

მეოთხე მეცხერი, რომელმაც ორივე რედაქცია შეისწავლა, გახლავთ პროფ. დ.ლანგი²³. მისი თეორია ნათელია და ზუსტი. ლექსები ბუდას ცხოვრებასა და პიროვნებაზე ხელ-ხელა გავრცელდა ცეკრალოურ აზიაში, სადაც მათ მანიქველები აგროვებდნენ, როგორც ჩანს, ფელაურის გავლით მანიქველთა ეს კრებულები VIII ს-ის II ნახევარში არაბულად უნდა ეთარგმნათ. ერთ-ერთი დაკარგული არაბული რედაქციიდან უნდა მომდინარეობდეს ქართული ქრისტოანული გადაწმკევა, რომელიც I რედაქციის სახით შემოგვრჩა. იგი IX სათით თარიღდება, მაგრამ შემონახულია XI ს-ის ხელნაწერში. ამ ქართული ტექსტიდან მომდინარეობს „ბარლაამისა და იოდასავის რომანის“ ბეჰარული რედაქცია.

ბ-ნ ლანგის მიერ თავისი თეორიის სახარებელიდ მოქანილი ხაზოები იხდენად ხაფუძელანია, ძეგლია მას არ დაეთანხმო, თუნდაც ისეთ ძალიად საკითხებში, როგორცაა ლევენდის მანიქველური წარმომადგენლობა, I რედაქციის ხელახალი გადაწმკევა არაბული მოდელის მიხედვით და ქართული ტექსტის მიმართება ბერძნულიან, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა I რედაქციის გავრცობილი ვარიანტი, თავდაპირველ ვარიანტთან გადაჭვირთული უამრავი გადახვევით, რომლებიც ტექსტს თავდაპირველ მოდიანობასა და უბრალობას უკარგავენ და ნაკლები დირებულების მქონე პიბრიფულ თხზულებად აქცევენ. ბერძენი ავტორი ვერც კი ამჩნევს, რომ სხვადასხვა ხასიათის უსახრული გადახვევებით უდმეკად აქცევენ იოდასავის გულუბრველი თხოვნას, განსაკუთრებით არაკებს, რომელითა ძირითადი მიზანიც ახალგაზრდა უფლისწულის განსწავლაა. თუ მეოთხელებს ბერძნული რომანი შეეჩანა, ეს დედნის ბრალია და არა მთარგმნელისეული ნამძებებისა.

რაც შეეხება მიმართებას ორ ქართულ რედაქციას შორის, ბ-ნ ლანგი აბულაძის დარად ფიქრობს, რომ II რედაქცია ვრცელი რედაქციის ურავმეჭყა. დ.ლანგი ითვალისწინებს რედაქციის არქაიზმებს, რომლებსაც აბულაძე შეგნებულად არიდებს თვალს, და წერს: „რადგან IX საუკუნისთვის დამახასიათებელ არქაიზმებს შეიკავს, „ხიბრძნე ბალავარისას“ მოკლე რედაქცია შექმნილი უნდა იყოს გაცდლებით ადრე, ვიდრე იერუსალიმური კრებული გადაწერებოდა, ე.ი. XI ს-მდე.“ მართლაც, „ხიბრძნე ბალავარისა“ სოფკერ 897 წ. გადაწერილ ადამის სახარებას უნას გვაგონებს. როცა დ.ლანგი

23. იხ. სქავალი №4.



ყორადღებას ამახვილებს II რედაქციის ხიტყვა „სიმღერაჲს მნიშვნელობაზე, ასკვნის: „იერუსალიმური ქართული ტექსტის პროტოტიპი დაახლოებით 900 წლისთვის უკვე უნდა არსებულიყო, რადგან მისი მოკლე ვარიანტი ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელ არქაიზმებს შეიცავს“²⁴.

ამ ციტატებიდან გამომდინარეობს, რომ დ.ლანგმა გადამწვევტი ნაბიჯი გადადგა წინ ქართული ტექსტის დასაბამისკენ. მისი მაგალითით ჩვენც გადავდგით ნაბიჯი I და II რედაქციების წყაროსკენ და გამოვთქვით მოსაზრება, რომ I და II რედაქციებს შორის არ არსებობს არავითარი პირდაპირი და უშუალო კავშირი; ორივე რედაქცია მომდინარეობს საერთო წყაროდან, რომელიც IX საუკუნეზე ადრეულია. შეუძლებელია ტექსტის არქაიზმები მისი გადაწერის ეპოქაზე იყოს დამოკიდებული; წარმოიდგინეთ, სადამდე მიგვიყვანს ასეთი შეთოდი, თუკი მას ყველა იმ წარმართულ და ქრისტიანულ ტექსტებს მიუესადაგებოთ, რომლებიც გვიანდელ ხელნაწერებში შემოინახა! თუ ამ კრიტერიუმებს გავიზიარებთ, სინა 32,57-33, რომელიც გადაწერილია 864 წ., საესე უნდა იყოს ამგვარი არქაიზმებით, ხოლო 913 წ., ე.ი. ადიშის ოთხთავზე (897) 16 წლით გვიან გადაწერილი ობიზის ოთხთავი, ადიშის ოთხთავის არქაიზმთა უმრავლესობას უნდა შეიცავდეს, რაც ასე არ არის. პირიქით, „წმ. საბას ცხოვრება“, რომელშიც უხვადაა არქაიზმები, შემოინახა მხოლოდ XI ს-ის ხელნაწერებში²⁶. ტექსტის ლინგვისტური ხასიათი დამოკიდებულია უპირველეს ყოვლისა იმ ეპოქაზე, რომელშიაც იგი შეიქმნა, შემდეგ კი იმაზე, თუ რამდენად ავთენტიკურად შემოინახა მისი პირველადი შინაარსი გვიანდელმა ხელნაწერებმა.

ის, რომ I და II რედაქციები საერთო არქეტიპიდან მომდინარეობენ, დასტურდება შემდეგით:

უპირველეს ყოვლისა, კომპოზიციის ხასიათით, თემის გაშლის ხელოვნებით, გამოხატვის განსხვავებული საშუალებებით. შეადარეთ ქვემოთ მოყვანილი ორი ფრაგმენტი: მუვე აპირებს ქრისტიანობის მიღებას, მაგრამ:

და ვითარ განიზრახვიდა გულსა შინა თვისსა, აღმოკლა შინაგანით სული სიყვარულისა ამის სოფლისაჲ (I რედ. გვ. 122).

და ამას რა იფონებდა, გამოკლა სული მყრალი პირისაგან მისისა და მოექსენეს გემონი ამის სოფლისანი (II რედ. გვ. 122).

24. ეს ხიტყვა ბ-ნ აბულაძის დეკრიფტში არ გვხვდება.
 25 The Life of the Blessed Iodasaph, p. 403-404.
 26. ob. ჩვენი Geschichte, p. 491, n.162.



მეორეს მხრივ, II რედაქცია შეიცავს ჩანართებსა და შემოკლებებს²⁷, რომლებიც, თუ I რედაქციიდან მომდინარეობს, ძნელი ასახსნელია.

I და II რედაქციებში გვხვდება ერთი და იგივე ფრაგმენტები, რომლებიც ისე განსხვავებულია, თითქმის არაფერი აქვთ საერთო. მაგალითად: სპილოს იგავი და ოდასაფის ცოუნება ქალთაგან²⁸.

ასევეა რომანის ზოგ სხვა ადგილასაც, მეტადრე, თუ ტექსტი ქრისტიანულ სამებასა და ღვთისმშობელს ეხება.

II რედაქციაში „სამება“ მხოლოდ ორჯერ გვხვდება, ისიც ფრაგმენტებში, რომლებშიც ეს სიტყვა ჩანართის შთაბეჭდილებას ეოვეებს (55, 60). იგი ძირითადად შემოიფარგლება სამების სამი წევრის ჩამოთვლით (ნათლისღების ფორმულა). I რედაქცია, პირიქით, ხშირად მოიხსენიებს „წმინდა სამებას“ (გვ. 27, 52, 59, 60, 71, 111, 132, 136, 139, 165, 168).

შევადართო ზოგი ტექსტი:

გვ. 52, 11-14: პრქუა მეფემან: და რაჲ არს გუჲაჲ იგი? პრქუა თანამხრახუღმან: მსახურებაჲ სამებისა წმიდისაჲ, რომელმან დაჰბადნა ყოველნი დაბადებულნი. (I რედ.)

გვ. 71, 25-26: კურთხეულ არს დიდებულ... სახელი სამებისა წმიდისაჲ ჯუენისამღე. (I რედ.)

გვ. 111, 14-15: რომელთა პრწამს წმიდაჲ სამებაჲ. (I რედ.)

გვ. 52, 15-18: პრქუა მეფემან: რაჲ არს გუჲაჲ იგი, მოთხარ? და პრქუა: მსახურებაჲ ღმრთისა მხოლოდისაჲ, რომელმან დაჰბადნა ყოველნი დაბადებულნი (II რედ.)

გვ. 71, 26-27: კურთხეულ არს და დიდებულ სახელი მისი ჯუენისამღე (II რედ.)

გვ. 111, 14-15: რომელთა პრწამს უფალი ნუენი იესუ ქრისტე (II რედ.)

ამ განსხვავებების საფუძველზე აშკარაა, რომ II რედაქცია არ შეიძლება უშუალოდ I რედაქციიდან მომდინარეობდეს. II რედაქციის

27 ააბულაძის აზრით, I რედაქცია დამოკიდებულია II -ზე, რადგან (გვ. 167) ბალაქარს ეკისრება ოდასაფი, რომელსაც უიხნა: „მოიქცე, ძეო შევასო, ოფეს-იფი გატეოფე. კოიარბელ: ოფეს განმდიდრდე, არა გირფეს მაცვხად მოუფისა“. ფრაგმენტა, რომელშიც ეს სიტყვებია, მხოლოდ ერთელ რედაქციაში გვხვდება (გვ. 81). რადგან ორივე რედაქცია ნაკლებია, II რედაქციის გადაწერის შედეგად გამოეტოვებინა მის ხელი არსებული ტექსტის მოკლე წინადადება. იგივე ფრაგმენტი გვხვდება ბერძნულშიც (col. 1024 B და 1233 D-1236 A).

28 ამას უკეთ წარმოიფიქრო, როცა CSCO ორივე რედაქციას გამოაკვეთებს.



გამოთქმები მოწმობენ, რომ იგი უფრო ახლოსაა თხრობის მონოთეისტურ წყაროსთან, ვიდრე I რედაქცია, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, სამებისეულია.

რაც შეეხება მარიამის კულტს რომანში, II რედაქციაში დღისმშობელი საერთოდ არ გვხვდება, პირველში კი თბილისის მონასტრის მონახეობის შესახებ:

გვ. 63, 28-30: ბალავარი ეუბნება იოანეს: ურად მემინის, უკეთ არა მეს მესს წმიდა ქალწული მარიამ და ყოველი წმინდა მისი.

გვ. 89, 3-7: იოანესი ეუბნება ბალავარს რამეთუ მისს მქმენ მეცნიერებას უკლასა იესუ ქრისტესსა, რომელი იშვა უთესლოდ ქალწულისა მარიამისგან, ... და დამადგინე გზასა ჭეშმარიტებისასა (I).

გვ.89,3-7: რამეთუ მისს მქმენ მეცნიერებასა დროისასა და დამადგინე გზასა ჭეშმარიტებისასა (II).

გვ. 140, 5-6: რომელი იშვა უთესლოდ და უბრწულად ქალწულისგან უქორწინებელისა (I).

გვ. 160, 6-7: ხატი მონებისა შეიძოსე უქორწინებელისგან ხელისა (I).

ცხადია, IX-X საუკუნეების ქართველი მწერალი თავისი ტექსტადან ხისტიმეტრად ვერ ამოადგებდა მარიამის სახელსა თუ ხსენებას, ხელით I რედაქცია რომ აქონდა. ეს იქნებოდა უარყოფა იმ დიდი პატივისცემისა, რაც იმჟამინდელ ქართველებს დღისმშობლის მიმართ აქონდათ. ყოველივე ეს მიუთითებს, რომ II რედაქცია, რომლის ქრისტიანული დოგმატიკა ძალზე ძველია, უფრო ნეოპლატონური ბუნებისაა, ვიდრე I რედაქცია, და ჯერ კიდევ საკმაოდ ახლოსაა არაქრისტიანულ წყაროსთან.

გარდა ამისა, საჭიროა განვიხილოთ კიდევ ერთი ხაზგერეხი საკითხი — ბალავარის პიროვნება.

I რედაქციის მიხედვით, ბალავარი ქრისტიანი ასკეტი, წარმომადგომელი ხარანდიბიდან თუ ხარანდაბიდან, ე.ი. სურენდიბიდან (ეკილონი). სულის შეგონებით იგი მუვე აბენესის კარზე მდის, შეადგენს უფლისწულის სასახლეში და ქრისტიანობაზე მოაქცევს მას. შედეგად, როგორც მოვიდა, ისე გაუწინარდება, მუუესა და მის გარემომცველთა არ უნახავთ.

რაც შეეხება II რედაქციის ბალავარს, იგი მუვე აბენესის ყოფილი ვეზირია, კარიდან გაძევებული. ეს ბალავარი მუუესა და მის გარემომცველთათვის კარგად ცნობილი პიროვნებაა: მიუხედავად იმისა, რომ იგი ასკეტად ცხოვრობდა, ვაკრის სამოსს ჩაცვამს (როგორც ეკილონელი ბალავარი), შეადგენს იოანესთან, ქრისტე-



ნობაზე მოაქცევს მას და კვლავ თავის მთებს მიაშურებს. თითქოს ამ ორ პერსონაჟს არაფერი აქვთ საერთო, გარდა სახელისა ბალავარი. ხინამდევლივში, ორივე რედაქციაში ერთსა და იმავე ბალავართან გვაქვს საქმე და აი, რაღომ:

გვ. 57: *ოიდასაფი ეუბნება ბალავარს: თუ შენთვის ქრისტიანობის გარეშე სიცოცხლე არაფერია, სიკვდილიც არად უნდა გიღირდეს. ბალავარი უპასუხებს:*

ანუ არა გაუწყებსა განწირვად თავისა ჩემისაა შემოსლვად შენ-და? რამეთუ მე უწყი სიბოროტე მამისა შენისაჲ ჩემდა მომართ (რედ. I).

ანუ არა გაუწყებსა განწირვად თავისა ჩემისაა შემოსლვითა შე-ნდა? რამეთუ უწყი სიბოროტე მამისა შენისა ჩემდა მომართ (რედ. II).

II რედაქციაში აბენესი აშკარად დევნის ვეზირ ბალავარს. რადგან იგივე ტექსტი I რედაქციაშიც გვხვდება, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს დევნის ერთსა და იმავე ფაქტთან, ე.ი. ცვილონელი ბალავარი ვეზირი ბალავარია.

გვ. 43. ბალავარი მოუთხრობს ოიდასაფს: „... ხოლო ჩუენ განშორებულ ვართ გარე უდაბნოთა, მთათა... ხოლო პირველ ვიყვენით სამეფოთსაგან მამისა შენისა და ვითარ ესმა საქმედ ჩუენი და შეკრებაჲ ჩუენი ურთიერთას, განკრთა და შეშინდა... და რომელნი-იგი იხიარნა შეუებასა და დიდებასა მისსა... მათ აზრახეს განსხმაჲ ჩუენი, მოკლვად და დაწუად ცეცხლითა“.

ეს ტექსტი მხოლოდ I-მა რედაქციამ შემოინახა. აქაც, ბალავარს თავი აბენეს მეფის ქვეშევრდომად მიაჩნია, ქვეშევრდომად მეფისა, რომელიც მას და მის თანამორწმუნეთ დევნის. ცვილონელ ბალავარს კი ასეთი დევნა არახოდეზ განუცლია²⁹.

უფრო მეტიც, ორივე რედაქციის მიხედვით, ბალავარი სამეფო კარზე კარგად ცნობილი პიროვნებაა. საკმარისია მისი სახელი წარმოთქვან, რომ ზანდანმა, რაქისმა, აბენესმა იციან, ვისზეა ლაპარაკი. როცა ზანდანი მეფეს ამცნობს ოიდასაფის გაქრისტიანებას: „უთხრა, რომ იგი იხილა და ესმა ბალაპვარ მოღუაწისაგან“ (გვ. 91, I რედ.); „ხოლო მან პრქუა: და ვინა ყო ესე? ხოლო მან პრქუა: ბალაპვარ, რომელი შენ განუტყვე, მომეპარა, ვერა ვცან და მან აცთუნა იგი“ (გვ. 91, II რედ.). II რედაქციის ფრაგმენტი ნათელია. რაც შეეხება I რედაქციის შენიშვნას (ასკეტი ბალავარი), იგი ისევე ნათელია, როგორც II რედაქციის შენიშვნა. ზანდანს არ სჭირდება მეფეს აუხსნას,

²⁹ შეადარეთ ბერძნულის (col. 1017 C) მიერ ამ ფრაგმენტში შეტანილი ცვლილება, თუცა იგი ქართულ ტექსტს მიხედვს.



ვინაა ეს „ასკეტი ბალავარი“, მეფე კარგად უნდა იცნობდეს მას. ყოველივე ეს მოწმობს, რომ „ასკეტი ბალავარი“ ვეზირი ბალავარია.

ბერძნულში კარგად იგრძნო ეს სიართულე და შესანიშნავად განმარტებითი ფრაზა გამოიყენა: *Ἀκηκόμεν γὰρ καὶ πρότερον ὁ Βασιλεὺς τα περὶ τοῦ Βαρλαάμου καὶ τῆς ἀκροτάτης ἀσκήσεως αὐτοῦ* (col. 1057 D). ეს ფრაზა აშკარად მოწმობს, რომ ბერძნული რედაქცია ქართულიდან მომდინარეობს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ქართულშიც უნდა ყოფილიყო.

ერთხელ, ბალავარის დევნისას, მეფის ვეზირი რაქისი ასკეტთა ჯგუფს შეხვდა, მაგრამ მათ შორის ბალავარი ვერ იხილა (გვ. 94,32): „ხოლო ბალავარ არა იყო მათ თანა, რამეთუ რაქის იცოდა იგი“ (I რედ.). თუ რაქისი ვინმე ბალავარს იცნობდა, ეს მხოლოდ მეფის ვეზირი ბალავარი უნდა ყოფილიყო. თუმცა რაქისი ბალავარზე ცოტა ახალგაზრდა გახლდათ, ისინი ერთდროულად მსახურობდნენ მეფის კარზე. რაქისი ვერ იცნობდა მისთვის უცნობ ცვილონელ ასკეტ ბალავარს, რომელსაც არასოდეს შეხვედრია. ბერძნული რედაქცია აქაც ქართულს მისდევს და იმეორებს იმავე ფრაზას: *ἐγινωσκε γὰρ αὐτὸν*“ (col 1061).

ნაქორის პიროვნების მთელი მისტიფიკაცია სწორედ ამ ორი პიროვნების იდენტიურობას ეყრდნობა. მართლაც, რაქისს არაერთხელ უნდა უნახა და კარგადაც სცნობოდა ბალავარი, ნაქორით რომ შეეცვალა იგი. რაქისი მეფეს ეუბნება:

გვ.93, 5-17: მე მოგეუარო, მეფევ. კაცი ერთი, რომელი არავინ იცის ქუეყანასა ამას, წესისა წყენისაჲ, რომლისა გამოირევაჲ ვერ ეგების ბალავარისაგან ხატითა და ფერთითა და პასაკითა და ქმითა და სიტყვითა... (I რედ.).

გვ. 93,6-16: ვიცი კაცი... და არავინ იცნობს მას ქუეყანასა ამას. და არს იგი სჯულისა წყენისაჲ. და სახელი მისი ნაქორ. იგი მოვიყუანით, რამეთუ ფრიად მსგავსი არს ბალავარისი ფერთა და პასაკითა“ (II რედ.).

ამ დეტალების ახსნა მხოლოდ ბალავარ I-ის და ბალავარ II-ის იდენტიურობით შეიძლება³⁰.

რა უნდა იყოს ბალავარის ასეთი ჰიბრიდული სახის მიზეზი ქართულ რედაქციებში? როგორც ჩანს, ქართული რედაქცია იმთავითვე მხოლოდ ერთ ბალავარს, აბენეს მეფის ვეზირს იცნობდა. აღბათ, არაბულის გავლენით I-მა რედაქციამ ცოტათი შეცვალა ფრაგმენტები ბალავარის, განსაკუთრებით მისი წარმომავლობისა და სამკვიდრო ქვეყნის შესახებ, დანარჩენი კი ძველებურად დატოვა.

30 ის ბერძნული ტექსტი (col. 1060 B). რომელიც იმავე სტრატეგუას იყენებს.

ჩანს, იმთავითვე არსებობდა ბალავარის წარმომავლობის ტრადიცია: ერთი შემონახულია ქართულ რედაქციებში, მეორე არაბულში. არაბული ტრადიციის ბალავარი შეცვლილი სახით გადავიდა I რედაქციაში, აქედან კი ბერძნულ ტექსტში.

რამდენიმე სიტყვა უნდა ითქვას II რედაქციის შექმნის, ე.ი. ქართულად მისი გამოჩენის ეპოქაზეც. აქ უპირველეს ყოველისა უნდა მივმართოთ ენობრივ მონაცემებს, განსაკუთრებით, ამ რედაქციის არქაიზმებს, რომლებსაც I რედაქციაში არ ვხვდებით. თუმცაღა არქაიზმები არც I რედაქციას აკლია.

II რედაქცია მდიდარია ისეთი გამოთქმებით, რომლებსაც ჩვენ „*attractio inversa*“-ს ვუწოდებთ³¹.

მოვიყვანო რამდენიმე მაგალითს:

I. გვ. 9,22: „გარნა ღმერთსა (ღმერთიან)³², რომელსა ყოველთა კაცთა პნებავს ცხორებაა... მიანიჭა მას შვილი“.

II. გვ. 10,8: „დიდებასა³³ (დიდება), რომელსა მიიწვევის ყრმაა ესე, არა არს ამის სოფლისაა“.

III. გვ. 12,16: კაცისა მის³⁴ (კაცი იგი), რომლისა მიმართ დაგიც სასოებაა, არა არს სჯულისა შენისაა“.

IV. გვ. 101,1: „ხოლო ყოველთა (ყოველნი), რომელთა ესმა პამბავი მიხი, განკვრდეს“.

ერთი ასეთი კონსტრუქცია I რედაქციაშიც გვხვდება, გვ. 22,27: „აკრძალებდნენ ყოველი (ყოველსა?), რომელი უშუერ არს წინაშე თუალთა კაცთასა“. ამ ფაქტიდან და სხვა მრავალი ნიშნიდან გამომდინარეობს, რომ I რედაქცია განავითარებს გვიანდელ, უფრო ვრცელ ტექსტს, ვიდრე II რედაქციას ელო საფუძვლად. ყოველ შემთხვევაში, ზემოთ მოყვანილი ან მათი მსგავსი გამოთქმები დღემდე მხოლოდ ბიბლიურ ტექსტებში იყო დამოწმებული. ბიბლიის გარდა მხოლოდ „წმ. საბას ცხოვრებაში“ ვხვდებით რამდენიმე მაგალითს³⁵.

II რედაქციაში გვაქვს შემდეგი გამოთქმა: ზადანი უუბნება იოდასაფს:

31 იხ. ჩვენი *Geschichte*, p. 395, n.2.

32 ფრწილებში მოცემულია „სწორი“ ფორმა.

33 ხელნაწერებში DE.

34 ხელნაწერებში BCDE.

35 კ.კ.კ.კ.კ.კ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, II, თბილისი, 1946 (ამ „ცხოვრების“ რედაქცია VIII ს-ზე აღრუელია); იხ. აგრეთვე G.Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens... du Mont Sinai*, Louvain, 1956, p.82. n. 32: და ღმერთი (ღმერთისა), რომელი...



გვ. 77,38-78,1: „არა უარ ვყოფ ხიდიდესა ამის საქმისასა“ (I რედ.).

გვ. 78,5: „არა უარ ხიმიდირესა მავის საქმისასა“ (II რედ.).

სიტყვა „ხიმიდირე“ „ხიდიდის, ხიდიადის“ მნიშვნელობით საკმაოდ ხშირად გვხვდება ბიბლიაში. მაგ.: ფს. IX, 38; LIV,12; CXLIV, 6; CL,2; მათე. XX, 25; მარკოზ, VI, 21 (ადიშის); ებრაელთა, 1,25. რაც შეეხება არაბიბლიურ ტექსტებს, ამ სიტყვას მხოლოდ VIII ს-ის მიწურულში დაწერილ „აბო თბილელის მარტვილობაში“ ვხვდებით. მასში კვითხულობთ: „ვერ შემძლებელ ვართ ჩვენ მიწუდომად ხიმიდირესა მას სახელისა მისისასა“³⁶.

„წმ. აბოს მარტვილობაში“ სიტყვის ძველი მნიშვნელობით ხმარება თავისთავად ბევრს არაფერს ნიშნავს, რადგან აქ შესაძლოა საქმე გვქონდეს ბიბლიურ რემინისცენციასთან³⁷, რომელმაც სასულიერო ავტორის გვიანდელ ტექსტებშიც კი იხინა თავი. ბიბლიური არაა „ხიმიდირე საქმისა“, რომელიც ქართული ლიტერატურის უძველესი ეპოქიდან უნდა მომდინარეობდეს.

ისეთი უძველესი სიტყვების გვერდით, როგორებიცაა: „კოლტი“, „კოლტორი“, „სკოდიოვი“, „სმოხილი“, „ფას-ყოფა“, „მესესულად“ ნაცვლად „წუთ ერთ“ (მოესველის იგავში), „წული“³⁸, გვხვდება შერეული სტილის სიტყვები, მაგ.: „ნახევარი“ და „ზოგი“ ან „ზოგადი“ „ნახევარის“ მნიშვნელობით. „ნახევარი“ გვიანდელი სიტყვაა, გვხვდება X ს-ის ისეთ ხელნაწერებში, როგორებიცაა ოპიზისა და ტბეთის კრებულები (ლუკა XXIV, 42). არაერთხელ ვხვდებით მას I რედაქციაში: გვ. 129,10; 130,32; 133,24; 134,28; ჩვენს ტექსტში კიდევ უფრო ხშირია „ზოგი“, „ზოგადი“ („ნახევარის“ მნიშვნელობით), და „განზოგება“ („გაყოფის“ მნიშვნელობით): გვ. 10,12; 128,38; 129,3; 130,31; 143,13; 162,31. თითქმის ყველგან (გარდა გვ. 10-ისა), ლაპარაკია სამეფოსა თუ ქონების გაყოფაზე ოდასაფსა და მამამისს შორის.

სხვათა შორის, აღსანიშნავია საინტერესო დამთხვევა. რომანი სისტემატურად იყენებს ზმნას „წინა ყოფა“, რომელიც ძირითადად სიტყვებთან „კეთილი“ ან „პატივი“ არის ნახმარი (გვ. 12,14; 12,26; 20,2; 20,7; 30,27; 30,30; 72,11). იგივე მოვლენა შეინიშნება VI-VII სს.-ის მარტვირის ქადაგების ქართულ რედაქციაში, სადაც ზმნა „წინა ყოფა“ ოთხჯერ გვხვდება იმავე მნიშვნელობით, რომელიც მას ჩვენს რომანში აქვს³⁹.

36 საკუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბილისი, 1946, გვ. 58.

37 „ხიმიდირე სახელისა“-სთან დაკავშირებით იხ. ფს. XXVIII, 2; XXVIII,9.

38 იხ. აბუღაბის წიგნს დართული დეკსიკონი.

39 G. Garitte, Le sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque, Le Muséon, 69, 1956, p. 267, §54; p. 274-275, §71, 72, 74



სკილისკური დამოხვევა VI-VII საუკუნეების ტექსტთან არქაიზმები, რომლებზედაც სუმიო მოგახსენიო, საშუალებას უნდა ვვაძღვდნენ, რომანის ქართულ ენაზე გამოიყენა VIII საუკუნეში დავითარილიო. მისი I რედაქცია იბერიაში არაბთა დამკვიდრებაზე აღორძელო ხანს. მოვიყვანი ამის რამდენიმე ნიმუშს.

I რედაქციისგან განსხვავებით II რედაქციაში წარმართი მუვე აბენეხი გაცოლებით მეუო პაქიეთითაა წარმოიხეხილი. აქ ხაზგასმულია ის, რომ აბენეხს მუვე იყო „შვიდი და მდაბალი და ფრიად მოქცაღე გლახაკო“ (გვ. 1). ორ ქრისტიანს, რომლებიც მისი ქვეყნის დაქოვეებას არ იქარობდნენ, მუვე შშვილობიანად უშეებს, მაშინ როცა I რედაქციაში ცოცხლად აქვევისებს მათ (გვ. 17). ყველა სხვა შემთხვევაშიც აბენეხი II რედაქციაში უფრო პუმანურია, ვიდრე პირველში.

რით აიხსნება II რედაქციის ასეთი შემრიგებლური დამოკიდებულება წარმართი მუფისადმი? გაუგებარი კაპრიზის შედეგია ეს თუ იმ გარკვეული ხაზუკაციის გამოძახილი, რომელსაც შეუძლია საესებით გასაგები გახადოს იგი? ეს უკანასკნელი განმარტება უფრო ახლოს უნდა იყოს ჭეშმარიტებასთან. II რედაქციის ავტორს თავისი ტექსტი უნდა შეეღვინა წარმართი ავტორიტეტის მახვილი თვალის მეთვალყურეობით, რომელიც მკვიფრულად ციფებოდა საკუთარ პაქიესა და უფლებებს: იგულისხმება სასანიდი მუფეები და მათი ეპოქა; რადგან V ს-დან მოყოლებული აღმოსავლეთი საქართველო სპარსეთის მუფეთა ხეუხერეთობის ქვეშ იმყოფებოდა, თავისთავად ცხადია, იმკამინდელი ქართველი მწერალი იძულებული იქნებოდა, ეს წარმართი მუფეები არ გაენაწყენებინა. სხვათა შორის ჩვენი რომანის სრული ცოცლი, ფალაურის გავლით, საბოლოოდ მხოლოდ სასანიდთა სამუფოში უნდა ჩამოყალიბებულიყო, სადაც მუფის ავტორიტეტის ყოველგვარი ხელყოფა მკაცრად იხეებოდა. მანმა ეს კარგად იქნია და შეუძლებელია მანიქველებს ეს არ სციოდნოდათ. VIII ს-ში, როცა არაბი ავტორი ტექსტს ფალაურიდან თარგმნიდა, უკვე სხვა პოლიტიკური და რელიგიური ვითარება იყო. ბაღდადის ტახტზე წინასწარმუქველის წარმომადგენლები იხდნენ და იმკამინდელ არაბ მწერალს წარმართი და ურჯული მუფისთვის ანგარიშის გავვა არ უხეებოდა.

არის თუ არა ქართული ტექსტი ფალაურიდან თარგმნილი? დავუკვირდეთ ირანული ენის გავლენას ქართულზე, ირანული ეპიკური ლეგენდების შემოსვლას ლეონტი მროველის ისტორიულ ტექსტებში, ხაღევა „ფრომის“ განენას ძველ ქართულ ლიტერატურაში.

40 Tarchnišvili, La plus ancienne version géorgienne des Actes des Apôtres. Le Muséon, 69, 1956, p. 360-363.



რით აიხსნება „ბუდასაფის“ „იოდასაფად“ შეცვლა, თუ არაბული ენითა და მისი ანბანით? შუალედური არაბული ამ შემთხვევაში არაფერ შუაშია. კუნის თანახმად „ბუდასაფის“ „იოდასაფად“ შეცვლა შესაძლოა მომხდარიყო სირიული ანბანის ნიადაგზეც, რომელსაც მანიქეველები იყენებდნენ, ანდა, ფალაური ანბანის წყალობით, რომელიც ასევე იწვევს აღრევას. კუნი გამორიცხავს არაბულს და წერს: „ეს შეიძლება სირიული ანბანით იყოს გამოწვეული, რომელშიც ასეთი აღრევა ადვილი შესაძლებელია, ანდა ფალაურით, რომელიც ხელს უწყობს უცნაურ აღრევებს, რადგან მონეტებზე... y და b საკმაოდ ჰგავს ერთმანეთს და ჩვეულებრივ, წიგნის შრიფტშიც, ხშირად b და y ერთმანეთშია აღრეული“⁴¹.

პ.პეტერსი უფრო არაბული დედნისკენ იხრებოდა. აღბათ იმიტომ, რომ ქართული ლიტერატურა არც ისე ძველად მიაჩნდა. ნ.მარის აზრით კი პირიქით, ტექსტი სირიული მოდელიდან მომდინარეობდა. მისი მოსაზრება ჩვენი ტექსტების შემდეგ ფრაგმენტებს უნდა ეყარებოდეს:

I. გვ. 23,31: „რომლისა ფერი პირისა მისისა დაშავებულ იყო“ (I რედ.).

II. გვ. 91,26: „და ვითარცა მიიწია მუფე პალატად და ზანდან მის თანა“ (I რედ.).

III. გვ. 118,6: „მეუისა, რომლისაგან თანა მაც სირცხვილი პირისაგან მისისა“ (I რედ.).

IV. გვ. 144, 27: „რომლისა იცით სახელი მისი“ (I რედ.).

V გვ. 147, 36-148,1: „აღდგეს თუთ მუფე და ყოველი ერი მისი მის თანა“ (I რედ.); „აღდგა მუფე და ყოველი ერი მის თანა“ (II რედ.).

VI. გვ. 149, 11: „რომლისა არაგინ არს მსგავსი მისი“ (I რედ.).

ამ სირიზმებთან დაკავშირებით „წმ. აბოს მარკვილობიდან“ მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს, რომლებიც სინამდვილეში ბიბლიური წარმომავლობისა უნდა იყოს:

I. „რომლისა მამა მისი და დედა მისი და ძმანი მისნი და დანი მისნი იყვნეს მუნვე ქალაქსა“.

II. „რომლისა თანა არა არს პირსა მისსა სიტყუა“⁴².

41 E. Kuhn, Barlaam und Iosaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie, Abhandlungen der Bayerischen Akad. der Wissenschaften, philos.-philolog. Klasse, 20, 1894, S. 35-36.

42 ყუბანისეული, გვ. 60, 65.

ჩვენი გამოკვლევებიდან გამოიყოფა რამდენიმე, ჩვენის აზრით საყურადღებო მხარე:

I და II რედაქციებს ქართული არქეტიპი აქონდათ.

I რედაქცია შედგენილია დაკარგული არაბული ტექსტის მიხედვით. ბალავარის ორგვარი სახე განპირობებული უნდა იყოს არაბულის გავლენით I რედაქციაზე.

I რედაქცია გადასულია ბერძნულ რომანში, რომელიც ქართული წარმომავლობის სახელების გარდა, ქართულიდან თარგმნილ ფრაგმენტებსაც შეიცავს.





ახალი კუბლიკანიები ქართული
ლიტერატურის შესახებ*

1. G. Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï, Louvain, 1956, XIV-322 p. /CSCO, vol. 165, Subsidia, 9.
2. G.Garitte et A.De Halleux, Le Sermon géorgien du moine Martyrius et son modèle syriaque /Le Muséon, 69, 1956, p. 312/.
3. G.Garitte, La Passion géorgienne de sainte Golindouch /Analecta Bollandiana, 74, 1956, p. 405-440/.
4. Idem, Vies géorgiennes de S.Syméon Stylite l'Ancien et de S. Ephrem, Louvain, 1957 /CSCO, vol. 171/Iber. 7, texte géorgien, X-125 p. vol. 172/Iber. 8, version latine, 11-87 p./.

I

ხანგრძლივი და სახელოვანი ტრადიცია აკავშირებს იბერებს სინის მთის სამონასტრო ცენტრთან¹. როგორც ჩანს, მოსეს მთას VI-VII საუკუნეებიდან შეუფარებია პირველი ქართველი განდევნილები². მრავალრიცხოვანი და შრომისმოყვარე ქართული საძმო სინაზე ძირითადად IX-X საუკუნეებში დაფუძნდა. მალე მას ის ლიტერატურული საგანძური უნდა შეეკმნა, რომელიც „არა მხოლოდ ქართული ენისა და ლიტერატურის ისტორიის საკვლევეად, არამედ ბიბლიის ტექსტის, ბერძნული პატროლოგიისა და ბიზანტიური ფილოლოგიის კრიტიკული შესწავლისთვისაც“³ საინტერესო იქნებოდა.

თავისი კატალოგის შესავალში ე.გარიტი გვაცნობს სხვადასხვა

* Publications récentes relatives à la littérature géorgienne, Le Muséon, 71, 1958, p. 173-189.

1 იხ. M.Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatican, 1955, P. 62-64.

2 F. Nau, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï, dans Oriens Christianus, 1902, p. 65.

3 G. Garitte, Les manuscrits géorgiens du Sinaï, dans Nouvelle Clio, VII-IX /1955-1957/ p. 108.

მკვლევარს, რომლებიც XIX საუკუნის შუა წლებიდან მოყოლებული „მხრეცდნენ“ ხინურ ხელნაწერებს (გვ. 1), იკვლევდნენ აღ.კავაგარდის, ნ.მარის, ივ.ჯავახიშვილის მიერ შედგენილ ქართული ფონდის კატალოგებს, იმ ხელნაწერთა ისტორიას, რომლებიც გაქანილ იქნა ხინადან და მიედნ მხოლოდოში მიმოიფანჯა.

ცხადია, ყველა ამ კატალოგს აქონდა და დღესაცა აქვს უდავო მნიშვნელობა, მაგრამ ჟ.გარიტო სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „უცხოელ მკვლევართათვის ისინი გამოუსადეგარი, უმრავლეს შემთხვევაში არასრული და ნაკლოვანი იყო. გარდა იმისა, რომ კატალოგები რუსულ ენაზე შედგენილია, მათში ქართული ტექსტები დაუდევრად, შემოკლებათა გახსნისა და ყოველგვარი თარგმანის გარეშეა. არავითარი ცდა, ფრაგმენტების იდენტიფიკაციისა, ბიბლიოგრაფიისა თუ ხარისხის შედგენისა“ (გვ. 5). ბაქონ ჟ.გარიტოსეული კატალოგი ყველა ამ მოთხოვნას აკმაყოფილებს. ამ კატალოგის შედგენის შესაძლებლობა მას ბედნიერმა შემთხვევამ მისცა.

1950 წ. ვაშინგტონის კონგრესის ბიბლიოთეკა ხინაზე დაცულ ხელნაწერთა გადახადებად სამეცნიერო ექსპედიციას აგზავნიდა. „ექსპედიციის ერთადერთი ევროპელი წევრი“, ბ.ნი გარიტო მიწვეულ იქნა „აღმოსავლური ფონდის შესასწავლად და მისი ფოტოგრაფირებისათვის ხელმძღვანელობის განაწევად“ (გვ. 6). ახე მოხვდა იგი ხინაზე 1950 წლის 26 თებერვლიდან 11 მარტამდე. ამ ხნის განმავლობაში ბ.ნიმ გარიტმა შეასწავლა და დეტალურად აღწერა ყველა ქართული ხელნაწერი, გადაიღო მათი სრული მიკროფილმები. შევსებული იყო მხოლოდ ერთი, ძალზე დაზიანებული, პაპირუსზე გადაწერილი „ფსალმუნის“ მიკროფილმირება. ა.კავაგარდის მიხედვით ეს „ფსალმუნნი“ VII-VIII საუკუნეებით თარიღდება⁴.

1957 წლის იანვარში ჟ.გარიტო თუნესკოს დავალებით ხინაზე დაბრუნდა. მას უნდა დაედგინა, ხომ არ დაზიანა მონასტერი და მისი კულტურული ფასეულობანი ისრაელ-ევგვიტის ომის დროს ამ რეგიონში ნატარებულმა სამხედრო ოპერაციებმა. ხინაზე მოგზაურობამ ჟ.გარიტს საშუალება მისცა, კვლავ ენახა ქართული ხელნაწერები და თავისი პირველი გამოკვლევები შეემოწმებინა. მანვე აღმოაჩინა პაპირუსზე გადაწერილი „ფსალმუნნი“, რომელიც ნ.მარს, ივ.ჯავახიშვილსა და რ.ბლეიკს გამორჩენილიათ.

⁴ კ.კეკელიძე (ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. III, 1955, გვ. 121) არ ეთანხმება ამ დათარიღებას და „ფსალმუნს“ IX-X საუკუნეებით თარიღებს. როგორც კვლევაზე აღნიშნავს, ამის საუკუნეობის იტლება ის, რომ ხელნაწერში ფსალმუნები ოც კარნადაა დაყოფილი. ასეთი დაყოფა ბერძნულ ხელნაწერებში მხოლოდ IX ს.დან ჩნდება. ბერძნული ხელნაწერის თარიღი ქართული „ფსალმუნის“ თარიღის ვერ განსაზღვრავს, მათი უსტრეს, რომ უცვლელი ბერძნული ლიტერატურული ხელნაწერები ოდნე იკვლდება IX საუკუნეს.

ბ-ნი გარიტის კვლევამ დაგვანახა, რომ წმ. ეკატერინეს მონასტრის ბიბლიოთეკის ქართული ფონდი მოიცავს 97 ერთეულს, ფაქტობრივად კი იქ მხოლოდ 85 ხელნაწერია, „აქედან 1 პაპირუსზე, 54 პერგამენტზე და 30 ქაღალდზე. პერგამენტზე გადაწერილი 54 ხელნაწერიდან ორი IX საუკუნისაა, 14 — X ს-ის და 3—XI საუკუნისა; ქაღალდზე გადაწერილი ერთ-ერთი ხელნაწერი 1031 წლით არის დათარიღებული“ (გვ. 1).

ბ-ნმა გარიტმა აღწერა და დეტალურად გააანალიზა შემდეგი ხელნაწერები:

6. პავიოგრაფიული ტექსტები (981, 982, 983 წ.).
8. აპოფთეგმები (XI ს.)
11. პავიოგრაფიული ტექსტები (X ს.)
15. ოთხთავი (978 წ.)
16. ოთხთავი (992 წ.?)
19. ოთხთავი, ლექციონარი (1074 წ.)
22. ფსალმუნნი (X-XI სს.)
25. ასკეტიკური და პავიოგრაფიული ტექსტები (X ს.)
29. ფსალმუნნი (X ს.)
30. სახარებები (979 წ.)
- 32-57-33. საკითხავთა კრებული (864 წ.)
35. ასკეტიკური ტექსტები (X ს.)
36. ასკეტიკური ტექსტები (925 წ.)
38. სახარება, ლექციონარი (979 წ.)
39. საქმე მოციქულთა, კათოლიკე ეპისტოლენი (974 წ.)
42. ფსალმუნნი (X ს.)
43. წმ. ექვთიმეს ცხოვრება (X ს.)
44. პომილიები (X ს.)
46. სუამეონ მესვეტე უმცროსის ცხოვრება (X ს.)
50. წმ. იოანე ოქროპირი (X ს.)
51. წმ. იოანე ოქროპირი (მარგალიტი), წმ. უფრუმი (XII ს.)
52. პავიოგრაფიული ტექსტები (X ს.)
- 58-31-60. პავლენი, საქმე მოციქულთა (977 წ.)
62. პავიოგრაფიული ტექსტები (X ს.)
68. პავიოგრაფიული და ასკეტური ტექსტები (XIII ს.)
71. პავიოგრაფიული ტექსტები (XIII ს.)
78. ლოცვანი, აპოკრიფები, ახალი აღთქმის საკითხავები (XI ს.)
79. გრიგოლ ნაზიანზელი (XIV ს.)
80. ასკეტური და პავიოგრაფიული ტექსტები (XI ს.)

81. ოთხთავი (XII-XIII სს.)
 85. აპოკალიფსი (XII ს.)
 86. ფსალმუნნი, საგალობლები (XIV-XV სს.)
 91. გულანი (XII-XIII სს.)
 97. წმ. ეფრემი (IX-X სს.)

ეს კრებულები მოიცავს საერთო ქრისტიანული ლიტურჯურის კუთვნილ, მაღალი ღირებულების მქონე ტექსტებს. ამ მხრივ იხინი განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია.

„ახალი აღთქმა“, რომლის ჩვენთვის ცნობილი, უძველესი „საქმე მოციქულთას“ ტექსტი გამოქვეყნებული მქონდა ე-გარიტს⁵, წარმოდგენილია 9 თუ 10 ხელნაწერთი (15,16, 30, 31, 38, 39, 58...), დანარჩენი ტექსტები ვერ კიდევ შეუსწავლელია.

პავიოგრაფიულ ხელნაწერთა შორის უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია კრებულები Sin-6 და Sin-11, რომლებშიც შეყვლია მრავალი, ქართულ ენაზე იშვიათი მასალა და ძველი რედაქციები, რომელთა დედნებიც დაკარგული უნდა იყოს.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია პატრისტკული კრებულები. მათში შემონახულია მთელი რიგი ქართული ტექსტები, რომელთა დედნებიც უცნობია. ამ ვაგუფში შედის მაგ., 864 წ. გადაწერილი კრებულები Sin-32-57-33, უძველესი თარიღიანი ქართული ხელნაწერი, აგრეთვე კრებულები Sin-25, 35, 36, 97, რომლებშიც მრავალი იშვიათი და სხვაგან უცნობი ტექსტია შეტანილი⁶.

დასახელებულ კრებულთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს კრებულს Sin-91. ესაა „გულანი“⁷, ანუ ქართული პანდექტი, რომელიც იმ დროისათვის (XII-XIII სს.) ამ ტიპის ერთადერთი კრებული იყო. მისი გადამწერი, უფრო სწორად, შემდგენელი, ბერი ოქროპირი თავის თავს „იოანე ანჩელის დისწულად“ (გვ. 281), ე.ი. ანჩის, ანუ კლარჯეთის ეპისკოპოსის დისწულად მოიხსენიებს. ეს იოანე ანჩელი შესაძლოა იყოს ანჩის ეპისკოპოსი თამარის მეუობის დროს. იგი ცნობილია როგორც ლიტურჯიკული საგალობლების ავტორი⁸. სამწუხაროდ, ამ კრებულმა ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტული სახით

5 M. Tarchnišvili, A propos de la plus ancienne version des Actes des Apotres, dans le Muséon, 69 /1956/ p. 347-368.

6 მრავალი ამ თხზულებათაგანი თარგმნა ე-გარიტს. იხ. ჩვენი A propos des travaux de philologie géorgienne de M. Garitte, dans Le Muséon, 68, 1955, p. 369-384. პატრისტკული ტექსტების სხვა პუბლიკაციების შესახებ იხ. იაბუღაძე, მამია სწავლანი, თბილისი, 1955.

7 იხ. ჩვენი Geschichte, p. 448.

8 Geschichte, p. 238.

მოაღწია. ანდერძის დასაწყისში ოქროპირი ჩივის, რომ მისი კრებულის ტექსტები კალენდარზე არაა გაწყობილი „წინაუკუმიოდ მარჯვნივ“⁹. ამის მიზეზად იმას ასახელებს, რომ „ითხისა თუ ხუთი დედისაგ(ა)ნ ვწერდი ნათხოვსა სხვა და სხვა მონასტრისაგ(ა)ნ“ (გვ. 280).

უგარბის კატალოგს ფახდაუღებელი მისმენლობა აქვს. ხელნაწერთა აღწერილობა სრულია, დაწვრილებითი, ნათელი და ზუსტი. ავტორი არაფერს ეკიდება ზურღელედ, უმჯობეს ანდერძებსაც კი, ყველაფერს სრული ხაზით გეაწვდის და ურთავს ზუსტ ლათინურ თარგმანს. „მხოვრა შეძლებისდაგვარად დამეღვინა ყველა აღნიშნული ტექსტი და არა მხოლოდ ქართული გამოცემის მიხედვით, თუკი ასეთი არსებობდა... არამედ მათა ამოსავალი წყაროც მსკითხიებინა. ცხადია, ტექსტების დადგენას დიდი შრომა დასჭირდა, უაღრესად შევალთუე მას უამრავი დრო, რადგან დარწმუნებული ვიყავი, რომ ეს ქრისტიანულ ხელნაწერთა აღწერილობის არსებითი ელემენტი იყო“, — აღნიშნავს ავტორი შესავალში⁹. მართლაც, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ბ-ნი გარბის კატალოგი ყველაზე სრული და დახვეწილია არა მხოლოდ ქართულ ხელნაწერთა არსებულ კატალოგებს შორის, არამედ ხინს მთის აღმოსავლურ ხელნაწერთა აღწერილობებისადმი მიძღვნილ ყველა სხვა ნაშრომს შორისაც.

გვ. 21 გამოიქმს „კონოსისაგან გაყენებანი“ უკვე იყო აღნიშნული¹⁰. პინგაროეკას მიხედვით¹¹, ხიწყვა „წილი“ ქართული ანბანის ასო „წ“-ს უნდა აღნიშნავდეს.

გვ. 39. (n 22-ის ბოლოს) ხომ არ უნდა ითარგმნოს როგორც *qui circum erant /circumdabant/ sancti, illius martyrium?*

გვ. 48 (292r 10; შდრ. გვ. 148, 115r 15). ხიწყვა „ზაში“ მისმენულია ფიზიკურ სენად. ამ ხიწყვის მისმენლობა ზუსტად არაა ცნობილი, მაგრამ ახიმის ექვივალენტი უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ხასაუბრო ენაში მინც, იგი ამ სენით შეკურობილ აღიმაჩნდა; აღნიშნავს¹².

გვ. 54-55 (n.5b) გამოიქმს „სამზრად“ *ad cenam* ლიტურგიულ ტექსტში გამოიყენება „ლიტურგიის, წირვის“ მისმენლობით, რომელიც უშუალოდ სამზრის წინ სრულდებოდა.

გვ. 60 (n. 2 დასასრ.) *lamentationis* უნდა შეიცვალოს ხიწყვით *iudicii*.

9 Les manuscrits... p. 109.

10 Tarchnitsvili, A propos des travaux, p. 380

11 გაიარევი მურმულე, თბილისი, 1954 751-753.

12 II ხეულა, XV, 21.



გვ. 75 (n. 7-ის ბოლოს) ვიჭობთ, dicitur-ის ნაცვლად ავსობდება
 ყოფილიყო *convenit /Nativitati.../.*

გვ. 93. უძველეს თარიღიან ქართულ ხელნაწერში (864 წ.) „ხარების საკითხავი“ გაჩანს უშუალოდ „შობის საკითხავის“ წინ. საკითხავთა იგივე რიგი დავადგინეთ სხვა სამ ხელნაწერში — თბილისი A-95, სინა 54 (მარი) და ივრონი 11 (ბლუიკი). თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს კრებულები შეიცავენ ჰომილეტიკურ ტექსტებს, რომლებიც უძველეს ქართულ ლიტურგიკულ ფონდს მიეკუთვნებიან, გამოდის რომ, ამ დამოწმებათა მიხედვით, უძველეს ხანაში საკლესიო წელი იწყებოდა არა შობას, არამედ ხარებას, რაც აღმოსავლეთში *της σωτηρίας ημων τε κεφάλαιον* წარმოადგენდა.

გვ. 101 (n. 7) დასაწყისი ბუნდოვანია, რადგან ქართული სიტყვა „თანაშეუღლებილი“ ლათინურ *con-iunctum*-ს შეესატყვისება.

გვ. 274 (n. 22 დასასრ.) უნდა იკითხებოდეს „საცხოვრებლად“, *ad salvationem*.

რაც შეეხება ლიტურგიკულ ტერმინოლოგიას, როგორცაა, მაგ., „დახდებელი, კმანი, გუურდნი“ (გვ. 280-281) იხ. ჩვენი *Geschichte*, გვ. 450-452.

აღსანიშნავია, რომ კატალოგის ავტორის ყველაზე რთული საქმე იყო ანდერძების თარგმნა, რომელთა გრძელი, დახლართული წინადადებები ხშირად ორპროვანია. ამიტომ მათი თარგმნა ენის ცოდნის საკლდედ ქვად შეიძლება ჩაითვალოს. უნდა ვაღიაროთ, რომ ე.გარიტი შესანიშნავად გაუმკლავდა ამ ამოცანას.

აღსანიშნავია კატალოგის ანდერძებში მითითებული ქართული მონასტრები: A. იერუსალიმში 1. გაბბათა, კაპპათა, კაკათა, იწოდება მართა და ბორენა დედოფლების მონასტრადაც, დაარსებულია მათ მიერ XI ს-ში და წმ. მთავარანგელოზის სახელობისაა, გვ. 278, 281-282. 2. გოლგოთა, გვ. 233-234. 3. პალაურა (წმ. ხარიტონისა), გვ. 38-39. 4. წმ. ჯურისა, გვ. 52-53. 5. საბაწმიდა (სადაც მუდამ მრავლად იყვნენ ქართველები) გვ. 95, 143, 292.

B. სინაზე 1. წმ. იოანე იბერიისა, გვ. 172-173. 2. წმ. მარიამისა, ქორებთან (=მაყვლოვანს), გვ. 257. 3. წმ. მოსესი, გვ. 48-49, 57-58. ეს უნდა იყოს მონასტერი, რომელსაც ქართველები წმ. სინას ეძახდნენ, სადაც მოღვაწეობდა იოანე-ზოსიმე და დავანებული იყო მძლავრი ქართული კოლონია.

II

მარტვირის ქადაგების ქართული ტექსტი დადგენილ იქნა Sin-36-ის (925) საშუალებით, რომელიც პირველად ეგარიტმა გამოიყენა.



აგრეთვე ი.აბულაძის გამოცემით¹³. ლათინური თარგმანი, რომელიც ერთვის ქართულ ტექსტს, უწავდა. გამონაკლისია გამოთქმა *sanguinis fluxus* (გვ. 261, n. 42), რომელიც, ჩვენის აზრით, აჯობებდა თარგმნილიყო როგორც *haemorrhoidae*.

ქართველი ავტორი, ბერი მარტვირი ცნობილია ორი ანდერძით, რომლებიც წამსღვარებული აქვს თბილისი A-625, გვ. 10-ზე მოთავსებულ ქდაგებას „თქმული ნეტარისა მარტვირი მონაზონისა სხვათა მონაზონთა მიმართ სინანულისათჳს“. მარტვირი მოხსენიებულია „წმ. შიოს ცხოვრების“ ვრცელ რედაქციაში, როგორც ამ ცხოვრების ავტორი და VI ს-ის მეორე ნახევარში საქართველოში ჩამოსული „კამეტი ასურელი მამის“ წინამძღვრის, წმ. იოანე ზედაზნელის მოწაფე¹⁴.

ამ ცნობების მიხედვით ქართველი ბერი მარტვირის არსებობა ეჭვს არ იწვევს. საბაწმიდის მონასტერში მუდამ იყვნენ ქართველი ბერები, რომლებსაც შეეძლოთ კარგად ხსომებოდათ მარტვირი. მარტვირი რომ VI-VII სს.-ში ცხოვრობდა, გამომდინარეობს არა მხოლოდ „წმ. შიოს ცხოვრების“ ლემიდან, არამედ მისი ქდაგების არქაული ხასიათიდანაც, რომელსაც კაცკელიძე VI-VII სს.-ით ათარიღებს.

ქართული ტექსტისა და მისი ლათინური რედაქციის ქვემოთ ადგილზე მოგვაწოდა ქართული „თქმული სინანულისათჳს“ შესატყვისი სირიული ფრაგმენტების ლათინური თარგმანი. მათი შედარება მოწმობს, რომ საქმე ერთსა და იმავე ტექსტთან გვექონია.

სირიული ტექსტი მხოლოდ ერთი ხელნაწერით, სტრასბურგის უნივერსიტეტის კრებული N 4116-ითაა ცნობილი. მისი ბოლო ნაწილი ლენინგრადში ინახება. ბერმა აბა სერგიმ, რომელმაც ხელნაწერი 837 წ. გადაწერა, ნაშრომი ვინმე მარ-ტირიოსს მიაკუთვნა, ეს უკანასკნელი კი მხოლოდ მარტვირი შეიძლება იყოს.

რადგან იბერი მარტვირი უკანასკნელ ხანებამდე უცნობი იყო, მას სირიულ ლიტერატურაში ეძებდნენ და შემთხვევით აღმოაჩინეს ვინმე საპლონი, რომლის სახელის ბერძნული თარგმანიც ზუსტად შეესაბამება სიტყვას „მარტვირი“. ამ აღმოჩენას მარტვირი და წმინდა ეტიმოლოგიური დასკვნის გზით მოჰყვა ზემოხსენებულ პირთა იდენტიფიკაცია. აქვს თუ არა ამას რაიმე არსებითი მნიშვნელობა? ალბათ არა. სხვათა შორის, IX ს-ში, როცა აბა სერგი ამ ტექსტზე მუშაობდა, ამ იდენტიფიკაციაზე არავის უფიქრია. ეს გამორიცხულია იმიტომაც, რომ ქართული ტექსტი VII ს-ზე გვიანდელი არაა. ძნელი სავარაუდებელია, რომ ქართველებს სირიული ტექსტი შექმნისთანავე ეთარგმნათ. ასეთი

13 მამია სწავლასი, გვ. 166-182.

14 Geschichte, p. 88, 410-412.



ვარაუდი თითქმის დაუშვებელია. თუ გავითვალისწინებთ საპდონის კონფესიურ პოზიციას, რომლის ორთოდოქსობაზეც საუკუნოდ მიიწინვედნენ, არც ერთი ქართული არ თარგმნიდა იმ ავტორის ნაშრომს, რომელსაც ნესტორიანობაში ედებოდა ბრალი. სხვათა შორის, ეს იდენტიფიკაცია ადრე პალემსაც ვარაუდით გაიზიარა, რადგან „თქმული სინანულისაჲს“ საპდონაზე უფრო ღირსეული ავტორი ვერ დაუძებნა.¹⁵

„უფრო ღირსეული კანდიდატის მოულოდნელი გამოჩენა“ დე პალეს არ ესაძმუნა. ამის მოწმობს მისი უარყოფითი რეცენზია ე-გარიტის ნაშრომზე (გვ. 307-312). ბოლოში იგი წინასწარ ასკვნის, რომ ქართული ტექსტი სირიულიდანაა თარგმნილი, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. იქ, სადაც ქართული ტექსტი სირიულისგან განსხვავდება, დე პალე ვერაფერს ღირებულს ვერ ამჩნევს. ამ განსხვავებას „უაზრობად“, „დეფორმაციად“ თუ „ბანალობად“ მიიწინვეს.

განვიხილოთ ადრე პალეს მიერ გვ. 311-ზე მოყვანილი შემთხვევები:

1. §15. *genitrix* (ქართ.), *procles* (სირ.). ამ ფრაგმენტში ქართული ტექსტი არავითარი უაზრობა არ გახლავთ, რასაც მოწმობს ურასის მეორე ნახევარი: *quia apud quem non est poenitentia, apud illum non est caritas*. ეს უაზრობა იქნებოდა, „სინანული“ *genetrix caritatis* რომ არ ყოფილიყო. აქ ქართული კი არ თარგმნის, არამედ ეწინააღმდეგება სირიულს.

2. §27. *Loco eius* (ქართ.), *propter quem* (სირ.). სირიულ სიტყვას ორი მნიშვნელობა აქვს, ამის წვრილად ახსნა საჭიროდ არ მიგვანჩნია. რაც შეეხება ქართულ სიტყვას „წილ“, იგი „წილის“ შეკვეცილი ფორმაა. ქართულ წინადადებას *loco eius pugnant „მონაწილეობის მიღების“ მნიშვნელობა* აქონია. მართლაც, ქართული ტექსტის მიხედვით, „ყოველი არსი“ მონაწილეობს უფლის ბრძოლაში, ან, თუ გნებავთ, მის ნაცვლად იბრძვის, ოღონდ უფლისთვის, რადგან ისინი *adiutrices* არიან, ეს კი, წმ. პალეს სიტყვების გამოძახილია: „აწ მხარის შე ვნებათა მათ ჩემთა ზედა თქუენთჳს და აღვასრულებ დაკლებულთა მათ ჳირთა ქრისტესითა ჳორცითა ჩემითა გუამისა მისისათჳს, რომელ არს ეკლესიაჲ“ (კოლასელთა მიმართ, 1, 24).

სხვა „უაზრობანი“ ბიბლიური წარმომავლობისა (§4-9), ქართულს შეეძლო მათი თავიდან აცილება, ბიბლიისთვის რომ მიემართა¹⁶. თუ ასე არ მოქცეულა, ე.ი. ამის საჭიროება არ იყო.

15 La christologie de Martyrius – Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, dans *Orientalia Christiana periodica*, 23, 1957, p.8. n.2.

16 ეწინააღმდეგება უნდა შევუქოთ იმს, რომ ქართული ბიბლია, რომელიც სირიული ტექსტიდან უნდა მომდინარეობდეს, შეიძლება შეიცავდეს ანთოლოგიას, რომელიც ამჟამად ჩვენი ეწინააღმდეგების მიღწას რჩება. როცა ქართული ტექსტის „განსხვავებებსა“ და „სენტიმენტებს“ მოვულოდნენ, საკითხის ეს მხარეც უნდა გავითვალისწინოთ.

3. §41. unctus (ქართ.), gloriosus (ხორ.)

4. §41. honoratus per eum (ქართ.), honoratus populi (ხორ.).

Unctus Dei-ს არაფერი აქვს საერთო gloriosus-თან. აშკარაა, რომ ქართული გამოთქმა მეფე დავითის ეპითეტია. რაც შეეხება სიტყვას populi, იგი ქართული ტექსტის წინა წინადადებაში იკითხება. ე.ი. მარტვირს კარგად ხეოდნია ეს სიტყვა და თუ მან გამოთქმა honoratus per eum /Deum/ ამჯობინა (რომლის შინაარსიც უფრო დატვირთულია, ვიდრე სირიულსა), ეს იმიტომ, რომ ქართული უფრო თავისუფლად იქცევა. სხვათა შორის, სხვაგანაც შეიძლება სირიული ტერმინების შესწორება ქართულის შესაბამისად, რითაც ტექსტი მხოლოდ მოიგებს.

5. §55 coram facie თარგმნილ თუ ორიგინალურ ქართულ ტექსტებში გავრცელებული სემიტიზმია.

6. §74. victimam (ქართ.), butyrum (ხორ.).

7. §113. Verborum (ქართ.), inundationum (ხორ.).

ქართული არც აქ თარგმნის სირიულს, სრულიად განსხვავებულად გამოხატავს იმავე აზრს. სხვაგვარად, უნდა გვეუქმარა, რომ ქართული ტექსტის ფრაზებში უხეში შეცდომებია.

8. §121, in iustitia diversa (ქართ.), in armatura iustitiae (ხორ.) როგორც ჩანს, აქ ქართულში აშკარა უაზრობაა, მაგრამ, უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული, ისევე როგორც სხვა შემთხვევაში, არ თარგმნის სირიულს. იგი სიტყვასიტყვით იმეორებს 2 კორინთელთა IV, 4-10-ის ქართულ ტექსტს, რომელიც ხელთ აქონია ავტორს. ეს ფრაგმენტი პარიზის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული ქართული ლექციონარის № 3, 33 rb-va-ს თითქმის იდენტურია. მოვიყვანო შესაბამის მუხლებს:

4. არამედ ყოველსა შინა წარუდგინებით თავნი თჳსნი ვითარცა ღმრთის მსახურთა. მოთმინებითა მრავლითა: ჭირთა შინა. ურვათა. იწროებათა.

5. ტანჯუათა. პყრობილებათა: შფოთებათა მღჳძარებათა. მარხვათა.

6. სიწმიდითა. მეცნიერებითა. სულგრძელებითა. სიტკბოებითა. სულითა წმიდითა. სიყუარულითა შეუორგულებელითა.

7. სიტყუთა ჭეშმარიტებისაჲთა. ძალითა ღმრთისაჲთა. საჭურველითა მით სიმართლისაჲთა მარჯუენისაჲთა და მარცხენისაჲთა.

8. დიდებითა და გინებითა...

რადგან მარტვირი სიტყვასიტყვით იწერდა უკვე თარგმნილ ტექსტს (ამას მოწმობს ხაზგასმული სიტყვები), იგი აქ სხვაობას ვერ მოგვეცემდა. ეს სხვაობა ან უკვე არსებობდა ეპისტოლეს სირიულიდან მომდინარე, მის ხელთ არსებულ რედაქციაში, ან მარტვირმა განზრახ, თავად შეცვალა ტექსტი ქართული მუხლის შესაბამისად, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტება მარჯვნივ გაბრწყინებულია, მარცხნივ კი

შეჭირვებული.

9. §138. *exuebant* (ქართ.), *interrogabant* (სორ.). ზმნა *exuebant* აქ სათანადოდაა ნახმარი, რადგან ლაპარაკია ქრისტეს განძარცვანზე, რომელსაც ჯარისკაცებმა ჯვარზე გაკურის წინ ტანსაცმელი წაართვეს. ქართული სიტყვა უკეთ შეესაბამება კონტექსტს, ვიდრე სორიული.

§6-ში ვკითხულობთ: *Elisaeus... oravit super filios servitudinis et tradidit illos interimendos ursis* /4 Reg. 11, 24/. *Ursis*-ის ნაცვლად ა.დუ პალეს რედაქციაში ვხვდებით *lupis*-ს: საქმე გვაქვს ორი სორიული სიტყვის აღრევისთან, რომელთაც თითქმის ერთნაირი დამწერლობა აქვთ (*db'* და *d'b'*). დე პალეს უნდა შეენიშნა ეს თვალშისაცემი სხვაობა, ან ქართულის მიხედვით ჩაესწორებინა სორიული ტექსტი.

რაც შეეხება „ბანალურობას“ (გვ. 311), მასზე შეიძლება შემდეგი მაგალითებით ვიმსჯელოთ: *Qui contempsit paenitentiam, remotus est ille a misericordia Dei* (§16); *Sapiens... contemnet formam monachatus eius* (§20); *Omnes creaturae adiutrices sunt ei (Deo), et loco eius pugnant et honorificant cum cumlaetitia* (§27).

„აშკარა დამახინჯებებთან“ დაკავშირებით დე პალე წერს, რომ „(ქართულის) არაერთი ბუნდოვანი ფრაგმენტი მისი (სორიულის) აშკარა დამახინჯებაა, რომელიც ციტატებსა და ბიბლიურ ტექსტებზეც კი შეიძლება გავრცელდეს“ (გვ. 310-311). „იხ. საქმე მოციქულთა, IV, 32, §89“ (გვ. 311, n. 15). ვფიქრობთ, ეს მაგალითი საკმარისია ქართული ტექსტის მიმართ დე პალეს უსაფუძვლო პრეტენზიების წარმოსახენად.

ასეა თუ ისე, ქართული ტექსტი სორიულიდან არაა თარგმნილი. იგი უფრო პარაფრაზია, ხშირ შემთხვევაში იმავე თემის გავრცობილი თხრობაა. ხშირად ქართულში შეკვეცილია ის, რაც სორიულში ვრცელადაა წარმოდგენილი და პირიქით. საინტერესო პარაფრას ვხვდებით გრიგოლ ბაკურიანთან, რომელმაც თავისი „ტიპიკონის“ ორი (ბერძნული და ქართული) რედაქციები დაგვიტოვა. შეუძლებელია რომელიმე მათგანი მეორის თარგმანად მივიჩნიოთ¹⁷.

ნებისმიერი მათგანისთვის შეიძლება უპირატესობის მინიჭება და მიუხედავად ამისა, ქართული რედაქცია ამ უპირატესობისთვის საჭირო ელემენტებს შეიცავს. მაგ., სორიული ტექსტის §46 *vas electum* (საქმე მოციქულთა, IX, 15) ძნელად ახსნიდა ქართული ტექსტის *pater electus*-ს, საპირისპირო კი უფრო შესაძლებელია. ასევეა სორიულ გამოთქმა *Beatus Petrus, illud caput Apostolorum*-თან დაკავშირები-

17 M. Tarchnišvili, *Typicon Gregorii Pacuriani*, Louvain, 1954, (CSCO, 143, 144).



თაც (§38). ქართულში უკანასკნელი ხამი ხიჭკვა გამოტოვებულია და ეს გამოტოვება გაუგებარია, რადგან ქართველები წმ. პეტრეს მითითებით მთავარმოციქულად აღიარებდნენ. აღსანიშნავია, რომ ისეთ ნიშნებსაც ვხვდებით, რომლებიც ხაროული ტექსტის უპირატეხობის ხასარგებლოდ მტკიცებულებებს¹⁸.

ჩვენს ხელთ არსებული ქართული ტექსტი გახლავთ ფრაგმენტოვანი ქართული თხზულებისა და მისადაგებულია სამონასტრო წესიან, რადგან ბერთა შერების დროს (ლეთისმსახურებაზე) კითხულობდნენ. ამით აიხსნება მასში აქა-იქ არსებული შემოკლებანი, რაც კარგად ჩანს ქართული ტექსტის დახაწვისით, რომელიც წინა წინადადების აზრს ახრულებს (§1), მაშინ როდესაც §2, რომელიც §1-ს autem-ით უკავშირდება, არის გადახვლია ძირითად ტექსტზე. ამჟამად, რომ ჩვენი მარტვირი, რომელიც ფრთად ხიჭკვიერი მწერალი ყოფილა და ოსტატურად დაუშუშავებია ხაკითხი, წინადადებას კავშირ nam-ით თუ quia-თი არ დაიწყებდა. ის, რომ ქადაგება განკუთვნილი იყო საჯაროდ და ოფიციალურად წახაკითხად, გამომდინარეობს ქართული ტექსტის სათაურიდან (თქმული...), აგრეთვე იქედან, რომ ტექსტი შეტანილია ისეთ ქართულ ხელნაწერებში, რომლებიც, როგორც ამას ქადაგების სათაური მიუთითებს, შეადგენენ ხინანულის (მარხვის) დღეების ხაკითხავთა კრებულებს.

ბერები ამ ტექსტის კითხვას თავიანთი დღის რეკიძის განსახლურულ დროს უთმობდნენ. ამჟამად, წახაკითხი ტექსტი მოკლე უნდა ყოფილიყო. ბერები ამას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და თუ ზოგჯერ ვინმეს, რაიმე მიხეზის გამო ამ წესის დაცვა უხმელდებოდა, ასეთი კრებულის ავტორი მათ ბოდიშს უხდიდა. ამრიგად, ბერი ოქროპირი, რომელმაც დიდი „გულანი“ Sin-91 შეადგინა, ქართველ ბერებს ურჩევდა: „და რ(ომე)ლსაცა დღესა საგ(ა)ლ(ო)ბ(ე)ლი თუსაჲ ამ(ა)თ წ(მიდა)თაჲ მიხუდებოდის: მ(ა)სვე დღესა ამ(ა)თ ხაკითხავთა მოიძვედით და თ(ა)ნავე საგ(ა)ლ(ო)ბ(ე)ლსა მის დღისასა წარიკითხვედით: არა თუ ამ(ა)ს ვიტყვ თუ ერთობით მ(ა)ს დღესა დაასრულებდით: მის წ(მი)დისასა: ამით რ(ომე)ლ ზოგთაჲ დიდი არს და ხამსაცა დღესა ეყოფის ხაკითხავად: და ესე ხ(ა)კმე ადვილ არს წ(ინა)შე გონიერთათასა“¹⁹.

გონიერ კაცს შეუძლია მოგვარება და ბერებიც აგვარებდნენ თავიანთ ხაკმეს, „სრულყოფის წიგნში“ გამოყოფდნენ ასევეტურ ნაწილს, დანარჩენს კი ტოვებდნენ, რაც შემდგომ ისევე დაიკარგა

18. ამ შესიტყვაში იმის კითხვა ერთი ავტორი ხომ არა ჰყავს ხაროულსა და ქართულ ტექსტებს?

19 გარიტის კატალოგი, გვ. 280-281.

III

„წმ. გულანდუხტის მარტვილობის“ ქართული რედაქციის ლათინური თარგმანი, რომელსაც ჟ.გარიტი გვაცნობს, კვლევის გამოცემას ეყრდნობა²¹. იგი ივირიონი-8-ს (ა.კაგარელი 57) და თბილისი A-95-ს ეუყვნება.

პ.პეტერსმა²² თავის დაწვრილებით გამოკვლევაში გააკრიტიკა ყველა წყარო, რომელიც „წმ. გულანდუხტის მარტვილობას“ ეხება. გამოხატვის შუადგენდა ქართული წყარო, რომელზედაც მას ხელი ვერ მიუწვდა. სწორედ ეს „მარტვილობა“ იყო პირველ რიგში სანახავი. ჟ.გარიტმა იგი შეაჯერა ევსტრატე მღვდლის „მარტვილობის“ ბერძნულ რედაქციასთან და დაასკვნა, რომ იგი „მეორადია ქართულ რედაქციაში წარმოდგენილი ტექსტის მიმართ“. ევსტრატემ „მისი პარაფრაზი გააკეთა, საჯაროდ წასაკითხად შეამოკლა და დაამახინჯა ადრე დაწერილი „მარტვილობა“. „საბედნიეროდ, ევსტრატეს მიღწევი შემონახულია ქართულ ტექსტში. იგი შესანიშნავი პაგიოგრაფიული თხზულებაა, რომლის უპირატესობა ევსტრატეს პანეგირიკთან შედარებით, ყველაფერში გამოსჭვივის“ (გვ. 419-420).

რაც შეეხება „მარტვილობის“ ავტორსა და თარიღს, ყველაფერი იმაზე მიუჩვენებს, რომ მისი ავტორი უნდა იყოს ეპისკოპოსი სტეფანე სკვითოპოლელი და რომ იგი წმინდანის გარდაცვალებიდან ცოტა ხნის შემდეგ დაწერილა (†591 წლის 13 ივლისს).

თხზულების ისტორიულ ღირებულებასთან დაკავშირებით ჟ.გარიტი უყოყმანოდ აცხადებს, რომ „ქართული მარტვილობა აღადგენს იშვიათი ღირებულების მქონე პაგიოგრაფიულ თხზულებას და ამავე დროს, ძვირფასი თანადროული წყაროა ბიზანტია-სპარსეთის ურთიერთობათა ისტორიისათვის მორისის მეფობის პირველ ნახევარში“ (გვ. 423). ორიგინალის ენაზე დაკარგული, მაგრამ ქართულად შემონახული ამ თხზულების, ისევე, როგორც „პორფირე ლახელის მარტვილობის“ დიდი მნიშვნელობა აშკარა საბუთია იმათ წინააღმდეგ, ვინც დღესაც იწინეს „ირონიულ თანაგრძნობას იმ პაგიოგრაფებისადმი“, რომლებიც „ადამისავლოურ ენებს იმისათვის სწავლობენ, რომ ამ ენებზე მიაკვლიონ

20 მრავალი პატრისტიკული ტექსტის ფრაგმენტული ხაზით შემონახვა გამოწვეულია საკითხავების ისეთი კრებულებით, როგორებიცაა Sin-25, 35, 36. შემოკლება არახიდებს ყოფილა უცხო ქრისტიანული ლიტერატურისათვის.

21 გრულები, III, გვ. 197-250.

22 Sainte Gjölindouch, martyre perse /juillet, 591/ Anal. Boll. 62, 1944, p. 74-125.

იმას, რაც უკვე მიკვლეულია ასობით ლათინურსა თუ ბერძნულ ტექსტში²³.



როგორც ჩანს, „წმ. გულანდუხტის მარტვილობის“ ქართული რედაქცია სირიულიდან მომდინარეობს.

IV

სავსებით სამართლიანად ზღნიშნავს ე.გარიტი, რომ „წმ. სვიმეონ მესვეტე უფროსის ცხოვრებისა“ და „წმ. ეფრემის ცხოვრების“ ქართული რედაქციების გამოცემა განსაკუთრებით საინტერესოა როგორც მათ შესახებ არსებული პაგიოგრაფიული ტექსტების კრიტიკულად შესასწავლად, ასევე „კლასიკური ქართული ენის შესასწავლად, თუ თარგმნილი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის გასაცნობად“ (გვ. 1).

მართლაც, ეს ორი „ცხოვრება“ ქართული პაგიოგრაფიის უძველეს ფონდს მიეკუთვნება და მათი გამოცემა გამოავლენს ახალ, დღემდე უცნობ გზას, რომლითაც უცხოური ლიტერატურის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა შეიძლება ქართულ მიწაზე. ეს გახლავთ სირიული გზა.

X ს-ით დათარიღებული ქართული კრებულის Sin-6-ის მიხედვით გამოცემული „წმ. სვიმეონ მესვეტე უფროსის ცხოვრება“²⁴ სირიული დედნიდან მომდინარეობს. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია გადახედოთ თუნდაც 101 თავს (თარგმანის გვ. 48, n.1), სადაც ქართველი მთარგმნელი სირიული ხიჯვების ომოგრაფიის წკალობით, აღრევს სირიულ ხიჯვებს და *matruus reginae*-ს ნაცვლად თარგმნის როგორც *potentia regis*, რაც უაზრობაა.

თავისთავად ცხადია, რომ სირიული წარმომავლობა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ქართულ რედაქციას „წმ. სვიმეონ მესვეტე უფროსის ცხოვრების“ თავდაპირველი სახის დადგენის საქმეში“. როგორც პ.პეტერსი აღნიშნავდა, „ესაა დამოწმება, რომელსაც სირიული „ცხოვრების“ კრიტიკული შესწავლისას გვერდს ვერ აუვლი“ (გვ. VIII).

„წმ. ეფრემის ცხოვრება“ შემონახულია ბრიტანეთის მუზეუმის კრებულში Add. 11281, რომელიც XI ს-ის დამდეგსაა გადაწერილი. იხილეთ, უდაოდ, სირიული დედნიდან მომდინარეობს (გვ. IX).

ამ ტექსტების ბ-ნ გარიტისეული ლათინური თარგმანი ჩინებულია. მასში ნავასწორებდით მხოლოდ ხიჯვას „შემოგვტკვრებდეს“ (გვ. 117, 1; თარგმანის გვ. 80, 30: *vexaret*); ჩვენის აზრით, ამ ზმნას იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც „შემოგვტკვრიტნა“-ს (გვ. 116,22):ტვრე-

23 P.Peters, Anal. Boll. 40, 1922, p. 249.

24 გარიტი, კატალოგი, გვ. 15-26.

ტა = ჰერვა, aspectare, inspicere.

ამ „ცხოვრების“ ენა ძალზედ ძველია. წვეწის აზრით, „წმ. ფურემის ცხოვრების“ ენა უფრო არქაულია, ვიდრე „წმ. სვიმეონის ცხოვრებისა“. ეს ხელს არ გვიშლის, ამ ტექსტებში ისეთი თანამედროვე სიტყვები ვიხილოთ, როგორებიცაა „მორგვი“ (გვ. II,II), „მნათე, კანდელაკი“ (გვ.81, 13, 17, 18); ეს უკანასკნელი სიტყვები გრიგოლ ბაკურიანის „ტრაპიკონშიც“ გვხვდება.²⁵

მოვიყვანოთ ამ „ცხოვრების“ რამდენიმე იშვიათ და არქაულ გამოთქმას:

უპირველეს ყოვლისა, გვსურს განვასხვავოთ თითქმის თმოგონიური ორი სიტყვა — „დაკულება“ (გვ. 23, 10; 48, 17) და „დაკუღნება“ (გვ. 17, 21; 29, 8); ბაქონი გარიტის დარად, პირველს ვთარგმნით როგორც recessio, მეორეს კი როგორც prohibere²⁶.

გვ. 1, 24 — სიტყვა „კუჭუბრი“ საბას ლექსიკონში გვხვდება ფორმით „კოჭუბრი“ და იგივე მნიშვნელობა აქვს. საბა წყაროდ მიუთითებს „ხატთაყვანისცემის მეჭაურას“.

გვ. 23,14 — „წალით“ დღესაც იხმარება ფორმით „წალი“.

გვ. 24,25 — „კურდანი“ თანამედროვე ქართული „კურტანი“-ს ექვივალენტი უნდა იყოს.

გვ. 33,13,15 — „ესომ“ „პირსაბურავის“ მნიშვნელობით მხოლოდ VIII ს-ზე ადრეულ ტექსტებში გვხვდება. იგი ლექსიკონებში არ არის შეტანილი.

გვ. 98,20 — „სახე განივო“. გამოთქმა „სახის განგება“ გვხვდება გრიგოლ ბაკურიანის „ტრაპიკონში“²⁷ და მისი მნიშვნელობა აქამდე წვეწის გაუგებარი იყო. „ფურემის ცხოვრების“ ხირიულმა დედანმა (თარგმ. გვ. 68, n. 4) ამ ამოცანის გასაღები მოგვცა. მისი ადექვატურად თარგმნა თუმცა ძნელია, მაგრამ მაინც შეიძლება იგი „თავის მოწესრიგებად“ ითარგმნოს.

რადგან ორივე „ცხოვრება“ ხირიულიდან მომდინარეობს, თვალი

25 იხ. CSCO. 143, 144, §34.

26 აქ (გვ. 12, n. 1) ბ-ნი გარიტი იშოქებს პეტერსის La Vie géorgienne de st. Porphyre de Gaza, Anal. Boll. 59, 1941, p. 119, n. 6, სადაც ქართულ ტექსტში სახარულიანად წერია „დაკუღნებულად“. ესარგებლობ შემაძველოთ, პეტერსის შესანიშნავი ნაშრომიდან გამოვიყო რაზენინსე ფრაგმენტი, რომლებიც დასუსტებას საჭიროებს: §16, n.3 სწორია; §17, ამისაღება n. 3 (შდრ. მთავ. XV, 17); §25, n.2 სწორია; §84, n.2 სწორია; გვ. 200,7 „გამწეუნებული“ ნიშნავს „უფლობას, დასაკუთრებას“; გვ. 204,3 „კაკს განადიდენ საძირკველი“ უნდა ითარგმნოს როგორც nimis magnum fecisti fundamentum..., ne facultates nobis non... გვ. 207, 15 „მოღუაღი“-ს ნაცვლად უნდა იყოს „მოგუაღი“; §97, n. 2 უნდა იკითხებოდეს „წხადია პირფარი“.

27 CSCO, 143, 54, 14; 86.



გადავადებით საქართველოს კულტურულ ურთიერთობას ხიროული სამკარობთან. ხიროული ტექსტები ქართულ ენაზე წვენი დიკციონარის შექმნის ადრეულ ეტაპზე უნდა ეთარგმნათ, არა უადრეს VII ს-ის მიწურულისა და არა უგვიანეს VIII ს-ის პირველი ნახევრისა. ხაერთოდ მხედველობაში მისაღები მხოლოდ VI-VII საუკუნეებია. ამ დროს ქართველებს მეტად მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ ხირიასთან, განსაკუთრებით კი ანტიოქიასთან. ეს დადასტურებულია „წმ. სვიმონ მხევცვე უმცროსის ცხოვრებასა და დედამისის, „წმ. მართას ცხოვრებაში“, აგრეთვე წმ. თეოდორეს მონასტრის წარწერებში ბეთლემთან. ეს წარწერები ხიროულის გავლენის კვალს აჩვენებს“. საქართველო-ხირიის ურთიერთობამ კულმინაციას მიაღწია იბერი მარტვირის ხელეიერი მამის, წმ. იოანე ხელახნელის მიერ საქართველოში 13 ახურელი მამის ჩამოყვანით²⁸.

უნდა მოვიხსენიოთ აგრეთვე ხიროულიდან თარგმნილი ქართული ტექსტები: „პეტრე იბერის ცხოვრება“³¹, „წმ. პორფირე დანულის ცხოვრება“³², „თქმული წმიდასა ერესუმის პრომთა ქალაქისა ხუცისა“ თავისი ძის ხერონის მამართ, ამ მონათხრობში ვხვდებით ფრაზას: „ხოლო აწ ვისწრაფო გამოცხადებად შენდა საქმე იგი, რომელ მესძხ ხამთა-გან კაცთა წმიდათა და პატიოსანთა, რომელთაჲ ჯერ-არს ხიციკვთა მათთა შეწყნარებაჲ“³³.

ხვიათა შორის, ეკვი არაა, რომ ბ-ნი გარიკის მომავალი პუბლიკაციები გააფართოებენ წვენს ცოდნას საქართველო-ხირიის ურთიერთობათა შესახებ.

28 *ქვეტერხის მისეღეთი (Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine, Bruxelles, 1950, p. 160)* „წმ. მართას ცხოვრება“ ჯერ ქართულად დაწერა და შესწავლ თარგმნა ბერძნულად. აქვე უნდა იყოს „წმ. მარტვირის ცხოვრებაში“ დაკვეთრებით, რომელაც ჯერ ქართულად დაწერა და შესწავლ თარგმნა ბერძნულად. მოგვიანებით ბათუმელი მანუშის, იოანეს, ექვთიმესა და გიორგის ცხოვრებები თარგმნა ბერძნულად (იხ. წყნა Geschichte, p. 127, n. 1; p. 181, n. 5). იგივე უნდა ითქვას „წმ. სვიმონ მხევცვე უმცროსის“ ცხოვრებაზეც“, რადგან ბერძენი ძეგლი თუ დაწერდა, რომ მათ საკურველზე, მხევცვის თავგანსაკვეთად ჩასულ იბერ პატივთაშენის თან ახლდით ხელი წმინდა და თავისი ანგელოთი თარგმნა მათ (იხ. ქვეტერხ-ძეგლები, I. თბილისი, 1918, გვ. 260).

29 V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar El-Ghanam, Jérusalem, 1955, p. 136.*

30 *წმ. ნინოს პირველი ცხოვრება ისტორიულად ხიროულიდან უნდა დაწერილიყო.* იხ. წყნა Geschichte, p. 410, n. 5; D. M. Lang, *Recent Work on the Georgian New Testament, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 19, 1957, p. 92, n. 1.*

31 Geschichte, p. 246-248.

32 იხ. წყნა, სქოლიო 29.

33 ქვეტერხი, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, გვ. 1.



რამდენიმე შენიშვნა ქართული ანბანის
დათარიღების შესახებ*

ბატონ პროფესორ გერპარდ¹ დეე²ერსს კარგად იცნობს „ბედი ქართლისას“ მკითხველი (იხ. №23, 1957).

გ.დეე²ერსმა მრავალი მნიშვნელოვანი ნაშრომი მოუძღვნა ქართველოლოგიას, მაგალითად: *Armenisch und Südkaukasisch. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmischung*, ჟურნალში *Caucasica*, 3, 1926, გვ. 37-82; 4, 1937, გვ. 1-64; *Das kharthvelische Verbum*, Leipzig, 1930; *Gracco-Georgica, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales, slaves*, t.V, 1937, გვ. 267-255, *Melanges Emile Boisques* და ა.შ.

სამი წლის წინ მან გამოაქვეყნა შეტად ხაინჯურეზი გამოკვლევა სათაურით: *Das Alter der georgischen Schrift, Oriens Christianus*, 39, 1955, გვ. 56-65.

როგორც სათაურიდან ჩანს, გამოკვლევა ეძღვნება საკითხს, რომელმაც არაერთხელ მიიპყრო ფილოლოგების ყურადღება. ეს გახლავთ ქართული ანბანის შექმნისა და მისი წყაროების პრობლემა.

ამ მოკლე, ხუთთვიან ნაშრომში ბატონი დეე²ერსი გვაცნობს IV-XV სს.-ის ქართული დამწერლობის ოთხი სახეობის ფორმებს, ორ ფრაგმენტს მუზეუ ბეგრატ IV-ის „მეგლისწურიდან“ (XI ს.) და 493/4 წლით დათარიღებულ ბოლნისის ტაძრის წარწერას.

გამოკვლევის პირველ ოთხ თავში ბატონი დეე²ერსი თანმიმდევრულად უარყოფს პიუნჯურის, გარდმაუზუნის, კაკველიძისა და ივ.ჯავახიშვილის მოსაზრებებს ქართული დამწერლობის წარმოშობის შესახებ. შემდეგ არასუსტად გადმოსცემს და უარყოფს „ქართველ მეცნიერთა“ არგუმენტებს I საუკუნის საქართველოს კულტურული ცხოვრებიდან მოყოლებული მის გაქრისტიანებამდე. ბ-ნი დეე²ერსი შემდეგნაირად მსჯელობს:

* Quelques remarques sur l'âge de l'alphabet géorgien. *Bedi Karthlisa N.S.* IV-V, № 30-31, Paris, novembre 1958, გვ. 21-28.

„კვლავზე ცნობილ ბოლნისის წარწერაში ასოებს დახვეწილი ფორმა აქვთ, რაც მხოლოდ ხანგრძლივი ეპიგრაფიკული ტრადიციით შეიძლება აიხსნას“ (გვ. 62).

ქართველთა ამ არგუმენტს, რომელიც ჯეროვნად არაა წარმოდგენილი, ავტორი საკუთარ მოსაზრებას უპირისპირებს: „სავარაუდოა, რომ გვიანდელი წარწერები მეტი გამოვლენით უნდა იყოს შეხერხებული (ე.ი. ბ-ნ დეეტერსს სწამს კულტურის უწყვეტი განვითარება!), მაგრამ მთლად ასე არ მოხდა“ (რაც ბუნებრივი გვეჩვენება). „ძალზე გულმოდგინედ გამოსახვა (რაც მოგვიანებით იშვიათად გვხვდება რელიეფში) მაინაშნებს კულტურის ამ ახალი მონაპოვრისადმი განსაკუთრებულ მოწონებას“ (გვ. 62).

ჩვენს მიერ ხაზგასმული სიტყვებით გამოხატული პრინციპებიდან გამომდინარე, გასაგებია, რატომ დარჩა განუმეორებელი ბერძნული ბიბლიოური წარწერები, რატომ ვერ გაუძლო საუკუნეებს ადამიანის გონების მიერ შექმნილმა ამდენმა შედეგმა. დეეტერსის თანახმად, ამის მიზეზი კულტურული მონაპოვრის სიახლეა! განა ეს შესაძლებელია? ვფიქრობთ, რომ ბ-ნი დეეტერსი არამეორ ნიადაგზე დგას და ცდება, რადგან ბოლნისის წარწერის სრულყოფა ქართული ანბანის ახლად შექმნას არ უკავშირდება. ამ წარწერის მნიშვნელობის წყარო მისი სიახლე როდია, არც მის გარეგნულ ფორმასა და ტექნიკას აქვს არსებითი მნიშვნელობა. მთავარია მისი შინაარსი, ქრისტიანობა, რომელმაც მორწმუნეებს არაერთი ფასდაუდებელი ქმნილება შთააგონა.

თუ ვივარაუდებთ კიდევ, რომ სიახლე თავისთავად ფასეული არგუმენტია, იგი არაფრისმეტყველი ხდება, როცა საქმე ბოლნისის წარწერას ეხება. ბ-ნი დეეტერსის აზრით ქართული ანბანი ქართველებმა კი არ შექმნეს, არამედ უცხოელმა, სომეხმა მესროპმა არუქა, უკეთ, თავს მოახვია მათ; ბატონი დეეტერსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ანბანი ქართველებს არც არაფერში ესაჭიროებოდათ.

რად უნდოდათ ქართველებს ეს მონაპოვარი, რომელსაც ვერაფერში გამოიყენებდნენ?

დეეტერსის აღიარებით წარწერათა ტექნიკური ხარისხი ისე სრულყოფილია, რომ შეუძლებელია ქართული ანბანის შექმნა ზემოხსენებულ წარწერამდე რაღაც სამოციოდე წლით ადრე დავათარილოთ. თუ ვივარაუდებთ, რომ ქართველები ამ ახალ ანბანს დაეწაფნენ, ისინი ალბათ 50—60 წლის მანძილზე მხოლოდ ეპიგრაფებს კვიდნენ, საბოლოოდ ბოლნისის წარწერა რომ ამოგვევითათ. წარმოდგენული ვარაუდია!

ბოლნისის წარწერას სხვა, დიდი მნიშვნელობაცა აქვს: ასო შინი (შ) მასში ორი განსხვავებული ფორმით გვხვდება: მისი ზედა ნაწილი ხან ღიაა, ხან კი დახურული. თუ ვიგულისხმებთ, რომ ანბანი მესროპმა შექმნა, „შ“-ს იგი მხოლოდ დახურული ფორმით შექმნიდა. მისი

გადასვლა ღია ფორმაში გვიანდელია. შეიძლება თუ არა ვივარაუდოთ, რომ ანბანის შექმნიდან ათიოდე წლის შემდეგ ქართველებმა შეცვალეს მისი ასოები? ასეთი რამ შეუძლებელია. მზგავსი ცვლილებები გულისხმობს, რომ საუკუნეთა მანძილზე უკვე არსებობდა დამწერლობა, რომელიც ტრანსფორმაციას განიცდიდა.

მაგალითად, ასევე ზემო ნაწილში დახურულმა „ბ“-მ მხოლოდ VI-VII საუკუნეებში დაიწყო გახსნა.

გარდა იმისა, რაც ბოლნისის წარწერის შესახებ მოგახსენეთ, ქართული ანბანის დასათარიღებლად უნდა გავითვალისწინოთ წარწერათა ენა და სტილი, რომლებსაც ბ-ნი დეეტერსი მხედველობაში არ იღებს. ამ საკითხს ჩვენ შევუხეთ ნაშრომში *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur* (Citta del Vaticano, 1955), გვ. 22-ზე ჩვენ ვწერდით: „ამ წარწერათა ტექსტები ენობრივად და სტილისტურად ისე სრულყოფილნი არიან, რომ ქართული ლიტერატურის დასაბამი IV საუკუნით შეიძლება დავათარიღოთ“.

ამ არგუმენტში დასარწმუნებლად (თუმცა, მან ცოტა გაანაწეუნა ქართული ლიტერატურის შეგობარი, პროფ. პ.ფონტი, იხ. ჩვენი წიგნის რეცენზია *Orientalistische Literatur-Zeitung*, № 11/12, 1957, გვ. 532-534) საჭიროა განვიხილოთ წარწერის დეტალები: ისეთი სიტყვების შემოკლებანი, როგორებიცაა ქრისტე, დავითი, ღმერთი, კლასიკური ფორმების სწორი და გავრცელებული სახე, ეკლესიის მშენებლობასთან დაკავშირებული ტექნიკური ტერმინების ხმარება, მრევლის აღნიშვნა და მთელი რიგი ლიტურგიკული გამოთქმები ეპიგრაფიკული სტილის ისეთ დონეს გულისხმობს, რომ მისი დასაბამი IV ს-ზე გვიანდელი არ უნდა იყოს. ე.ი. არ შეიძლება გავაუფასუროთ ბოლნისის წარწერის როგორც ლიტერატურისა და ხელოვნების ნიმუშის მნიშვნელობა. იგი უსათუოდ მხედველობაში მისაღებია.

ქართველთა მეორე არგუმენტი, რომელიც დეეტერსს პ.პეტერსის კვლად სურდა დაემახინჯებინა, გახლავთ V ს-ით დათარიღებული თხზულება „შუმანიკის წამება“.

ქართველების მტკიცებას, რომ „მათი პროზა ხანგრძლივ ლიტერატურულ ტრადიციას გულისხმობს“, ბ-ნმა დეეტერსმა ბ-ნი პ.პეტერსის მოსაზრება დაუპირისპირა: „ეს ტექსტი... ისეთი ოსტატობით სცილდება ბუნებრიობასა და თავდაჭერილ გამოხატვას, რაც მხოლოდ განვითარებულ სალიტერატურო სკოლაში შეიძინება (*Anall. Boll.* 53, 1935, გვ. 301).

მისი რაფინირებული სტილი ადასტურებს ტრადიციისა და ისტორიულ გარემოებათა შედეგად მიღებულ თვალსაზრისს, იმ ფაქტს, რომ საქმე გვაქვს ფსევდოეპიგრაფიკასთან. XI ს-ის მხოლოდ ერთ



ხელნაწერში შემორჩენილი ძეგლის ლექსიკა თუმცა არქეოლოგიაში, მაგრამ ზუსტად დათარიღების საშუალებას მაინც არ იძლევა“ (გვ. 63).

ამ ხიჯვების შერღვევა შეიძლება შევკვათხოთ ბ-ნ დევტერსს, ისიარებს თუ არა იგი ბ-ნი პ.პეტერსის მოსაზრებას ლიტერატურული ძეგლის შესახებ? თუ ბ-ნი პეტერსს ეთანხმება, რატომ აშკარად არ ამბობს ამას, და თუ არა, რად დახჭირდა ამ ფრაგმენტის მოტანა? რაიმე შეცდომა ხომ არაა? როგორც ჩანს, ბ-ნი დევტერსი უფრო პ.პეტერსის აზრს ისიარებს. აქ ჩვენ უქართო ფაქტის წინაშე აღმოუჩნდათ: ყველა, ვინც ქართული ანბანის შექმნას მესრობს მიაწერს (V ს.), ძირითადად დარწმუნებულია, რომ V ს-ში ქართველებს ჯერ კიდევ არ გააჩნდათ დამწერლობა და მათი თეორიის თანახმად, ბაბლიის უძველესი ქართული თარგმანიც 600 წლისათვის შეიქმნა, თითქოს ანბანი წერა-კითხვის საშუალება არ ყოფილიყო! მაშინ, გაუგებარია, რატომ შეუქმნა მესრობმა ანბანი ქართველებს, თუ მათ ანბანის გამოყენებაც კი არ შეეძლოთ!

აღბათ ახლა ბოლნისის წარწერას V ს-ით დათარიღებენ, რადგან მას ზუსტი თარიღი უნახს. თუ არა ეს ფაქტი, როგორც ამ ოციოდე წლის წინ მოიქცენ, უკრადლებსაც არ მაიქცევდნენ მას, ქართველებს 1937 წ. ამ წარწერის დათარიღებული ნაწილი რომ არ აღმოუჩინათ. მაგანთა უარყოფითი დამოკიდებულება ქართული ანბანის წარმოშობის თარიღისადმი ხელს არ უშლის მათ V საუკუნეში სომხური ლიტერატურის არსებობა ივარაუდონ, რადგან მათი თეორიის მსხედ-ვით, მესრობმა ქართული და სომხური ანბანი ერთდროულად შექმნა. ძეგლად ასახსნელი, აშკარა წინააღმდეგობაა.

დევტერსის მიერ წამოყენებული მესამე არგუმენტი ასეთია: „ქართული მარტივების პირველი ავტორის, ლეონტი მროველის ნაწერებში შემონახული, ქრისტიანობის დამღვების პირველ მეფეთა სახელები მით უფრო სარწმუნო გახდება, რაც უფრო მეტი იმდროინდელი წყარო აღმოჩნდება, ისეთი, როგორიცაა თუნდაც არმაზული წარწერები. ასეთი ცნობები წერილობითი წყაროებიდან უნდა იღებდნენ სათავეს, მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ არამეფულად მეფეთა ხია ან მსგავსი რამ ყოფილიყო დავერილი?“ (გვ. 65).

ე.ი. ბაქონი დევტერსი ეთანხმება ქართველებს, რომ V ს-ში მესრობის მკურ ანბანის შექმნამდე უნდა არსებულიყო წერილობითი წყაროები, რომლებიც მაგ. ქართველ მეფეთა ხიას შეიცავდა. ამ დილემიდან თავის დასაღწევად ბ-ნმა დევტერსმა პიპოთეურ განმარტებას მიმართა. იგი ვარაუდობს, რომ ზემოხსენებული წყარო შეიძლება სომხურ ენაზე დავერილიყო. აშკარაა, აქ საქმე უბრალო ვარაუდთან გვაქვს, რომელიც შემდგომ დაამახინჯებს ისტორიულ ფაქტს, რადგან ისეთი გამოთქმებით, როგორებიცაა „შეიძლება“ და „შეიძლებოდა“, არაფრის დამტკიცება არ შეიძლება.

არმაზული წარწერების ხსენებას პროფ. დეეტერსის სხვა არგუმენტებთან ერთად წყვეტს. არგუმენტად, რომელიც ამ წარწერებს შეეხება, როგორც დავიანახეთ, ბ-ნმა დეეტერსმა ყველაფერი იღონა, მოწინააღმდეგეთა თვითონ რომ გაენადგურებინა. იგი წერს: „ყველაზე ადრეული წყარო ქართული დამწერლობის შექმნის შესახებ 15 წლის წინ, არმაზული წარწერების აღმოჩენის შედეგად გამოვლინდა. თავდაპირველად ისინი უარყოფითი დასკვნის გაკეთების საშუალებას უფრო იძლეოდნენ: მეფეთა სამარხებსა და მოსახსენებელ წარწერებში გამოიყენებულა ბერძნული ენა ბერძნული და პართულ-არამეული ანბანით, მაგრამ არა ქართული ენა. ეს ფაქტი მხოლოდ იმით აიხსნება, რომ ქრისტეს დაბადებიდან მცირე ხანში ქართული დამწერლობა ჯერ კიდევ არ არსებობდა“ (გვ. 61).

ვფიქრობთ, ასეთი მსჯელობაში არის რაღაც არაზუსტი, რადგან ჩვენის აზრით, რომელსაც თავს არავის ვახვევო, ეს არგუმენტი ღირებული იქნებოდა, თუ უკანასკნელ წინადადებაში „არა ქართული ენა“ = „არა ქართულ დამწერლობა“-ს.

მართლაც, ის ფაქტი, რომ არმაზულ წარწერებში ქართული ენა არ გვხვდება, არ გულისხმობს იმას, თითქოს ახალი წელთაღრიცხვის II ს-ში ქართული ანბანი არ არსებობდა. თუ ამ წარწერების შემქმნელმა ქართველებმა ქართული ტექსტებისთვის არამეული დამწერლობა გამოიყენეს, ახვევ შეეძლოთ მოქცეოდნენ ქართულ ტექსტსაც; რადგან ქართული ენა ამ წარწერებში არ გვხვდება, აქედან გამომდინარე, აქ ქართული დამწერლობაც არაფერ შუაშია.

შევახსენებთ, რას ვწვდით ამ წარწერასთან დაკავშირებით რამდენიმე წლის წინ: არმაზული წარწერები „ძველი წელთაღრიცხვის IV ს-ზე ადრეულია და შედგენილია არა მხოლოდ ქართულად, არამედ არამეულის „არმაზულ“ დიალექტზე, ე.ი. არმაზის დიალექტზე, იმ ადგილის დიალექტზე, სადაც ამ ტექსტების უმრავლესობა შეიქმნა (მცხეთასთან)... ამ დოკუმენტებიდან გამომდინარეობს, რომ მაშინ ქვეყნის ოფიციალური ენა ქართული არ ყოფილა. მაშინ რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ 493 წ. ქართული წარწერა გაუკეთდა ისეთ ძველს, როგორც ბოლნისის ტაძარია? ჩვენის აზრით ეს ცვლილება ქრისტეან მისიონერთა მოღვაწეობის შედეგია. ქრისტიანობასთან ერთად სწორედ მათ შემოგვიანახეს ქართული ენა მმართველ წრეებში და შესაბამისად, იგი ქვეყნის ოფიციალურ ენადაც იქცა (იხ. Le Muséon 63, 1950, გვ. 251).

ბ-ნ დეეტერსს ივ.ჯავახიშვილის დარად მიაჩნია, რომ ქართული ანბანი უშუალოდ უკავშირდება ბერძნულს. ამას მოწმობს ამ ორ ანბანს შორის არსებული საერთო ნიშნები: ზოგი ახოს მოხაზულობის მსგავსება, ანბანი რიგი და მათი რიცხვითი მნიშვნელობანი მცირედნი განსხვავებებით, ხმოვანთა შემოტანა, მარცხნიდან მარჯვნივ



მიმავალი დამწერლობა, რაც მას სემიტური დამწერლობისგან განსხვავებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეს ელემენტები ნაწილობრივ შუშერებთან, ე.წ. აზიურ მოსახლეობასთანაც გვხვდება, რაც იმას მოწმობს, რომ ზოგი ამ ნიშანთაგანი უფრო აღმოსავლური წარმოშობისაა, ვიდრე ბერძნული.

ბერძნულ-ქართული დამწერლობის დეტალებზე საუბრის შემდეგ ბ-ნი დეტერსი ქართულ-სომხურ ანბანს შორის არსებულ მიმართებებს მიმოიხილავს. აი, რას წერს იგი: „სომხური ტრადიციის თანახმად, სომხური დამწერლობის შემქმნელმა შესრობ მაშტოცმა ქართული და აღბანური დამწერლობებიც შექმნა. წყაროს კრიტიკული შემოწმების გარეშე მინდა მხოლოდ ამ ანბანებს შორის არსებულ გარკვეულ მსგავსებას შევხეი“ (გვ. 64). ხოლო სიტყვა „შემოწმების“ სქოლიოში (ი. 7) ბ-ნი დეტერსი გვამცნობს: „აქ საჭიროა უპირველეს ყოვლისა ივ.ჯავახიშვილის საწინააღმდეგო მოხაზრებას შევხებით, რომელიც გამოთქმულია ნაშრომში „ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა“ (თბილისი, 1935). ამ ნაშრომში ავტორი სეპტატიურად ცდიდება სომხური წყაროს სარწმუნოებას.

აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ბ-ნი დეტერსი არ დალატობს სომხურ წერილობით წყაროებს ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ. მათზე არც მსჯელობს, თითქოს მის გამოკვლევას არაფერი ჰქონდეს საერთო სომხურ ტრადიციასთან. როგორც გვარწმუნებს, მისი სურვილია, ჩვენი ყურადღება მიაპყროს „გარკვეულ დამთხვევებს „ორ ანბანს შორის. „დამთხვევები“, საიდანაც ბ-ნი დეტერსს თავისი არგუმენტები მოაქვს, მის მიერ წარმოდგენილი თეორიის საფუძველია.

ენახით, რა არის სომხურ-ქართული ანბანის ეს დამთხვევა თუ მსგავსება. ბ-ნი დეტერსი წერს: „ორივე ანბანში გვხვდება ერთნაირად გამოსახული ასო „ფ“ და დიდი მსგავსება „ქ“ ასოს გამოსახულებას შორის (გვ. 64). შემდეგ გვერდზე ავტორი იმავე საკითხს უბრუნდება და ამბობს: „ეს ორი ასო, „ფ“ და „ქ“, ანალოგიური და მსგავსი ფორმით გვხვდება სომხურშიც“ (გვ. 65). ამ მტკიცებიდან გამომდინარე, ქართულ-სომხური ანბანის შეპირისპირებამ ბ-ნი დეტერსს საშუალება მისცა დაედგინა შემდეგი:

- ა) ასო „ფ“ ორივე ანბანში ერთნაირია.
- ბ) ასო „ქ“ სომხური ანბანის შესაბამის ასოს წააგავს.

თუ ამ მეორე აღმოჩენას გვერდზე გადავდებთ, რადგან სიტყვა „წააგავს“ არაფრის მოქმედი, გვრჩება ქართული ანბანის ერთი ასოს იდენტურობა მეორე ანბანის ანალოგიურ ასოსთან. სწორედ ეს არგუმენტი გამოიყენა ბ-ნმა დეტერსმა, სასწორი თავის სახარგებლოდ რომ გადაეხარა. მართლაც, ციტირებულ გერმანულ წინადადებას მოსდევს ფრაზა, რომელიც მისი კვლევის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ. იგი წერს: „როგორც ჩანს, ორივე ენის (სომხურისა და ქართულის)



განსხვავებული, მაგრამ მონათესავე დამწერლობა ერთად განვითარდა ბერძნული ანბანიდან და სქილიზირების გზით ეროვნულ დამწერლობად ჩამოყალიბდა“.

რა უვლებით იყენებს აქ ბატონი დეეტერსი ზმნიზუდას „ერთად“? ნუთუ სომხურ-ქართული ანბანის ერთი ასოს დამთხვევის გამო? თუ სულ ესაა საბუთი, იგი იმდენად უმნიშვნელოა, ხალაპარაკოდაც არა ღირს.

განა ორ ანბანში ერთი ასოს დამთხვევით მათი საერთო წარმომავლობა ან ერთი და იმავე პირის მიერ მათი შექმნა შეიძლება ვივარაუდოთ, როგორც ამას ბ-ნი დეეტერსი გვთავაზობს? რადგან ბ-ნმა დეეტერსმა ეხოდენ გადამწვევეტი ნაბიჯი გადადგა, იგი განაგრძობს: „ვის შეეძლო პოლიტიკურად ერთთავად მოქიშვე ამ ორი ქვეყნის კულტურული გაერთიანება? მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტიანულ მისიასა თუ ქრისტიანულ ეკლესიას“ (გვ. 65).

ამ ფრაგმენტის ზერეფე გაცნობითაც ცხადია, რომ ანბანის ორი ასოს დამთხვევიდან, რაც შესაძლოა ბერძნული წარმომავლობითაც იყოს განპირობებული, ბ-ნი დეეტერსი ასკვნის: „ისე ჩანს, თითქოს“... და ამ უსაფუძვლო ვარაუდიდან თუ მტკიცებიდან მას კატეგორიული დასკვნა გამოაქვს და ჭოჭმანის არავითარ საფუძველს არ ტოვებს. ეს ფაქტი იძულებულს გვხდის ვადიაროთ, რომ დასკვნები მათ არგუმენტებს აღვმაჩნება.

ბოლოს და ბოლოს, განა ბ-ნი დეეტერსი ისე გულუბრყვილოა, რომ ერთ ასოს ამხელა მნიშვნელობას ანიჭებს ორი ხალხის ანბანში, ხალხებისა, რომლებსაც უხსოვარი დროიდან გვერდიგვერდ უცხოვრობათ და თან ისეთ ქვეყანაში, როგორიც კავკასიაა. ეს წარმოუდგენელია და ვუიქრობთ, არის რაღაც სხვა, რაც „სომხური ტრადიციის“ მიღმა იმალება. სწორედ ეს მხარე სძლევეს და გამოკვლევის ავტორი დასაწყისშივე გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ ქართული ანბანი მესროპმა შექმნა სომხურთან ერთად. აი, საბუთიც: ნაშრომის დასაწყისში, რომელიც ქართულ-ბერძნული ანბანის მიმართებას ეხება, ბ-ნი დეეტერსი გვ. 51-ის n. 1 სქოლიოში ამბობს: „იმ ფაქტს, რომ სემიტურ (?) ანბანსაც რაღაც როლი შეუსრულებია ქართული ანბანის რიგის შედგენაში, მოწმობს „ვ“-ს ადგილი მეექვსე ასოდ. ქრისტეს დაბადებიდან V ს-ში მათ გარდა აღარავინ იცოდა, რომ ბერძნულში რიცხვი „6“-ის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა „სტიგმა“, თავდაპირველად F = u. ამ არგუმენტს ივ.ჯავახიშვილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა“. ბ-ნი დეეტერსი აღიარებს ივ.ჯავახიშვილის მოსაზრებას, რომ ქართული ანბანის ასო „ვ“ ბერძნული წარმომავლობისაა, მაგრამ ამ საბუთის მნიშვნელობა რომ დაუკარგოს, მესროპს V



ს-ის სემიტებთან გზავნის. გაუგებარია, ახალი წელთაღრიცხვის V საუკუნის რომელ სემიტებთან, მაგრამ მას არაფრისა ეშინია, მთავარია, ახ. წ. V ს-ში გადაიტანოს ის, რაც ქრისტეს დაბადებამდე V ან რომელიმე სხვა ადრეულ საუკუნეში მოხდა.

ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია: ბ-ნი დეეტერსი ქართული ანბანის ახ.წ. V ს-ში შექმნაზე ლაპარაკობს და საეჭვო რომ არ დარჩეს მისი სურვილი თუ ანბანის შექმნელის ვინაობა, გვ. 59-ზე ბ-ნი იუნკერის პალეოგრაფიული მეთოდის კრიტიკის შემდეგ დასძენს: „ეს მეთოდი რიგ შემთხვევებში გამოუსადეგარია, მაგალითად, როცა ერთი კაცი (თუნდაც ვინმეს დახმარებით) გადაწყვეტს, რომელიმე ხალხს ახალი ეროვნული ანბანი შეუქმნას“.

ხსენებული „ერთი კაცი“ მესროპია, „დამხმარები“ რომ ქართველები არიან, ეს დღესავით ნათელია. ცხადია, ყოველივე შემოთქმული უშუალოდ სომხური ტრადიციიდან მომდინარეობს, რომლის ავთენტურობაც დეეტერსის არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ამიტომაც, იგი უარს ამბობს ივ.ჯავახიშვილთან კამათზე, რასაც მისთვის აზრი არა აქვს, რადგან სომხურ წყაროს ყოველად სარწმუნოდ მიიჩნევს. თუ ასეა, რაღა გამომდინარეობს დეეტერსის სტატიიდან? არაფერი, არაფერი ახალი.

ბ-ნი დეეტერსი პირველი მეცნიერია, რომელმაც *a posteriori* განიზრახა დაესაბუთებინა ქართული ანბანის სომხური წარმოშობა და დასაბამიდანვე, შესაძლოა გაუცნობიერებლადაც, სომხური წერილობითი ტრადიციის გავლენის ქვეშ მოექცა, რამაც პერსპექტივა გაუყალბა. ყველაფერი, რაც მან თავის გამოკვლევაში წამოაყენა, მხოლოდ სომხური ტრადიციის დაცვასა და გამართლებას ემსახურება.

გამოკვლევის ბოლოს ბ-ნი დეეტერსი ქართველებისგან სასწაულს მოითხოვს: სიმეხი ავტორებისადმი თავისი ურყევი რწმენის გასაქარწყლებლად ქართველებმა მას IV ს-ზე ადრეული დოკუმენტი უნდა წარუდგინონ. ვფიქრობთ, ასეთი სასწაული მას ბოლნისის წარწერაში შეუძლია ეძებოს და იპოვის კიდევ.

ბ-ნი დეეტერსი კარგად იცნობს ივ.ჯავახიშვილის მოსაზრებას კორიუნის მიერ აღწერილი მესროპის ცხოვრების შესახებ. არც ჩვენ ვფიქრობთ სხვაგვარად. რამდენიმე წლის წინ ვწერდით: „კორიუნის მიერ აღწერილი „წმ. მესროპის ცხოვრება“, რომელიც ავთენტურობა და ისტორიულ თხზულებადაა მიჩნეული, საუკეთესო მხრიდან არ წარმოგვიდგება. მისი მრავალი განსხვავებული რედაქცია არსებობს ფორმისა თუ შინაარსის მხრივ. ეს რედაქციები ერთთავად ურთიერთსაწინააღმდეგო ხასიათისანი არიან.



პ.პეტერსის აზრით „კორიუნი II უფრო ახლოსაა ისტორიულ ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე კორიუნი I. კორიუნი II და კორიუნი III შას, ცოტა არ იყოს, კომპრომეტაციას უწევენ“. ამისათვის უნდა ვივარაუდოთ, რომ ჭეშმარიტ კორიუნს შესაშური პატივი არ უნდა რგებოდა. ღაზარე პართელთან ვხვდებით ყველაზე სარწმუნო ცნობას ავთენტიკური კორიუნის შესახებ (იხ. Le Muséon, 60, 1961, გვ. 44-45; R. Grousset, Histoire de l'Arménie, Paris, 1947, გვ. 171-177, სადაც ღაპარაკია მესროპის მიერ ე.წ. სომხური და აღბანური ანბანის შექმნაზე).

ასეთია ჩვენი მოსაზრება. ახლა ბ-ნმა დეეტერსმა გვამცნოს საკუთარი აზრი კორიუნის „წმ. მესროპის ცხოვრების“ ისტორიული ღირებულების შესახებ.





ძველი ქართული წელიწადი*

პროფ. კაკელიძის ახლად გამოცემულ კრებულში: „ეტოულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტომი 1, თბილისი 1956, მოთავსებულია ერთი ფრთად საკურადლებო ნარკვევი: „ძველი ქართული წელიწადი“ (კრებულის გვ. 99—124). ამ გამოკვლევის დედა-აზრი იმით ამოიწურება, რომ კაკელიძის შეხედულებით, ძველი ქართული წელიწადი იწყებოდა 6 აგვისტოს, რომელსაც ერქვა თავე ახალწლისაო. ამავე დროს, თუ ამის მიმდევრად, საქართველოში მიღებული ყოფილა აგრეთვე „ქრისტიანობის დამყარებასთან ერთად“ შემოსული ე.წ. ბიზანტიური წელიწადი, ხექქქემბრის დამდევს რომ იწყებოდა, და მხოლოდ „მეცხრე საუკუნის დაახლოებით პირველი მეხუთედიდან“ ჩვენში შემოვიდათ, კაკელიძის რწმუნებით, „მარტის წელიწადი, რომელიც 1 მარტიდან იწყება“-ო (გვ. 121).

სულ მოკლედ ვუპასუხებით მარტის წლის ვითომცდა მხოლოდ მეცხრე საუკუნეში შემოსვლის ამბავს. ამ დებულების დასამტკიცებლად პროფ. კაკელიძე ასახელებს ქართლის მოქცევაში შემონახულს წ. ნინოს ცხოვრებას, რაც, მისი რწმენით, მეცხრე საუკუნის ძეგლია.

კაკელიძის ამ გამოკვლევაში თუ წ. ნინოს ცხოვრება მოყვანილია მარტის წლის შემოდების დასათარიღებლად (გვ. 122), იმავე ავტორის ქართული ლიტერატურის ისტორიაში (მეორე გამოცემის 1941 წ. პირველი ტომი) იგივე მარტის წელიწადია გამოყენებული წმ. ნინოს ცხოვრების დასათარიღებლად, ე.ი. მარტის წელიწადი რომ ჩვენში შემოვიდა მხოლოდ მეცხრე საუკუნეში, ამის საბუთია მეცხრე საუკუნეშივე შედგენილი წმ. ნინოს ცხოვრებაო და წმ. ნინოს ცხოვრება რომ მეცხრე საუკუნეშია ჩამოყალიბებული, ამის საბუთივეა მეცხრე საუკუნეში შემოღებული მარტის წელიწადით. აი რასა სწერს ბ. კაკელიძე ზემოდ დასახელებული წიგნის მე-492 გვერდზე: მოქცევა

* ჟურნალი „ახალი ქართული“ №39-40, პარიზი, 1962 წ.



ქართლისაჲ რომ „შედგენილია არა უადრეს მეცხრე საუკუნისა“, ამას ადასტურებს, სხვათა შორის, ის ფაქტიც, რომ „იქ ნახმარია მარტის წელიწადი, რომელიც მეცხრე საუკუნის პირველ ნახევარში შემოვიდა სვენში“-ო. ეს ხომ პირწმინდა „ცირკულუს ვიცინოზუს“ არის და ამდენადვე ყოვლად უხმარი და გამოუსადეგარი! მერე ამ მარტის წლის ამბავში გაკვირვებას კიდევ ის იწვევს, რომ ქართველებს ის შემოუღიათ მეცხრე საუკუნეში, უკუ-უვლიათ შეათეში (გვ. 123), სრულიად დავიწყებითა მეთერთმეტე საუკუნეში (გვ. 123) და, რაღაც ჯადოს ძალით, კვლავ უხმარიათ დავით აღმაშენებელისა და ლაშა გიორგის ისტორიებში (გვ. 122)!

ეხლა დავუბრუნდეთ ექვს აგვისტოს — ახალწლის თვედ გამოცხადებას. ჯერ თვით სიტყვა „ახალწლისაჲ“. ბ.კველიძე სწერს: „ახალწლისაჲ (თთუე), სახელობითი ბრუნვა — ახალწელი, არის შესატყვისი ირანული ნაეროზ-ისა (ახალი თვე) და თარგმანი სომხური ნავასარდისა (ახალი წელი)“-ო (გვ. 101). ეს ისე გამოვა, რომ კაცმა სიტყვას: ქართული „სიბრძნისმეტყველება“ არის თარგმანი სომხური „ფილოსოფიისა“ იმიტომ, რომ სომხური „ფილოსოფია“ ქართულად სიბრძნის სიტყვარულს, ანუ სიბრძნისმეტყველებას ნიშნავსო!!! ნამდვილად კი ნავასარდი სომხური კი არა, ირანული ტერმინია, ხმარებული აღმოსავლეთის თითქმის ყველა ინდოგერმანული მოდემის ხალხებში და, როგორც იულ. ასფალგი სწერს, ეს სიტყვა, ან უკეთ, ამ სიტყვის ძირი სანსკრიტულშიც მოიხაება.

ცხადია, ნავასარდი, როგორც სხვა თვეთა დიდი ნაწილის სახელები და უამრავი სალიტურით და საკლესიო სახელწოდებანი, სომხურს შეუთვისებია ირანულიდან. დასაწესში იგი აღნიშნავდა, როგორც ეხლა, და როგორც წინათ ყველგან, სადაც კი მიღებული იყო (მას ხმარობდნენ მაგ. სოგდიანელები, ხვარაზმელები, ნესტორიანები), ან წლის პირველ თვეს, ან არეის, უფრო კი ზაფხულის დასაბამს. მხოლოდ შეზღუდვა, და ესვე უვდდართვით, იქცა ის სომეხთა შორის ახალწლის შესატყვისად, თუმცა კი დანამდილებით არავინ იცის, რა მნიშვნელობისაა თვით ტერმინი სარდ, ანუ სარჯ (=წელი?).

გარდა ამისა, თვეთა სახელებს თუ გავითვალისწინებთ, ნათელი ხდება, რომ სომეხებს, მათ მოხვლისას მცირე აზიაში, ან სულ არ აქონიათ თვეთა სახელები, ან დაუკარგავთ ისინი. კავკასიაში კი მათ შეუტენიათ ზოგი ირანელებისაგან, ზოგი ქართველებისაგან: მაგ. მერე და მესამე თვის სახელწოდებანი: პორი (ორი), ხაში (ხამი). სომეხებმა თუ ქართველებისაგან ისესხეს ეს ორი სახელი, თავისთავად ბუნებრივი იქნებოდა, რომ მათ პირველი თვის სახელიც ქართველებისაგან მიეღოთ და არა პირუკმით, როგორც გვაჯერებს ბ. კველიძე.

აწ თვითონ ახალი წელიწადი, ე.ი. აგვისტო, როგორც ქართული წლის პირველი თვე და წლის დასაბამი. ბ.კველიძის ნარკვევში



კეთიხელობით: — „სახელწოდება „ახალწლისა“ თავისთავად გვეუბნება, რომ წელიწადი ამ თვით იწყებოდა; საძიებელია მხოლოდ — რა თვე იყო „ახალწლისა“, რომელი წლის რომელ თვეს უდრიდა ის? ამის გათვალისწინება შესაძლებელია მე-4 მაგალითის დახმარებით“-ო (გვ. 113). ამ მაგალითში, რომელიც მე-104 გვერდზე მოჰყავს ბ.კველიძეს, შემდეგია ნათქვამი: „იწამნეს წმიდანი მოწამენი აბლონ, სენენ, ქვისსკო, ლავრენტი და ვიპოლიტე უწინარეს სამისა დღისა ახალწლისა“, „უწინარეს რვისა დღისა ახალწლისა“, „უწინარეს ოთხისა დღისა ახალწლისა“, „თთუესა ახალწლიწასა“.

ამ მონაცემებზე დაყრდნობით განაგრძობს ბ.კველიძე: აი, ამ ძეგლში არის აღნიშნული „რომ აბლონ და სენენი, რომელთა ხსენება პაგიოლოგიაში 30 ივლისს არის დადებული“ (მარტო 30 ივლისს?!), იწამნეს „უწინარეს სამისა დღისა ახალწლისა“. მაშასადამე, თვე „ახალწლისა“ არის ის რომელი თვე, რომლის „სამ დღის უწინარესი (კალენდები) 30 ივლისს მოდიოდა, ესე იგი აგვისტო. ესევე უნდა ითქვას ქვისსკოს და ლავრენტის შესახებ (იპოლიტე?!). მათი ხსენება რომაულ-ბიზანტიური პრაქტიკით დადებული 6 და 10 აგვისტოს (მარტო 6 და 10 აგვისტოს?!), რომელთაც უდრის ჩვენი მაგალითის „უწინარეს რვისა — ოთხისა“ დღისა, „იღებით“, რასაკვირველია, გამოანგარიშებული. ასე რომ, ამ მაგალითის მიხედვით აგვისტოს პირველი ნახევარი ქართულ „ახალწლის“ თვეში მოდის. საძიებელია მხოლოდ „ახალწლის“ დღესასწაული, ან პირველი რიცხვი ამ თვისა, აგვისტოს რომელ რიცხვს უდრიდა. ამ შემთხვევაში გასაღებს გვაძლევს ხელში ნინოს „ცხოვრების“ უძველესი შატბურდულ-ჰელიოპური ვარიანტი“-ო (გვ. 113-114), დაასკვნის ბ.კველიძე, და წმ. ნინოს ცხოვრებიდან ვრცლად მოჰყავს ის ეპიზოდი, რომელზედაც ჩვენ უკვე რამოდენიმე წლის წინათ გვქონდა საუბარი (იხ. „ბ.ქ.“ 10, 1951, გვ. 19—23)¹. ვინაიდან ამ ეპიზოდის თანახმად არმაზის დაღწევა მოხდა 6 აგვისტოს, აქედან გამოდის, რომ ქართველებიც მათი მთავარი ღმერთის დღესასწაულს ზეიმობდნენ, მსგავსად სპარსელებისა და სომხებისა, იმ დროს, როცა იბერთა ახალი წელიწადი დგებოდათ, ე.ი. ექვს აგვისტოს, და ამით მტყიცდება, რომ ქართველების ახალი წელიწადი იწყებოდა ექვს აგვისტოსათ. რა არის მიუღს ამ მსჯელობაში დასაჯერებელი? სამწუხაროთ, ბევრი არაფერი, რადგან ბ.კველიძე უცნობს უცნობით ასაბუთებს.

წმ. ნინოს ცხოვრების ეპიზოდში არაფერია ნათქვამი იმის თაობაზე, რომ იქ აღწერილი დღესასწაული იყო ახალწლის დღეობა და ზეიმი. პირიქით, ჩვენ ეხლა კარგად ვიცით, რომ არმაზი იყო მთავარის ღმერთი და მის დღეობას იხდიდნენ აგვისტოს თვეში მთავარის ხათაყვანოდ.

1. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბ.კველიძის ეს გამოკვლევა პირველად დაიბეჭდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომებში, XVIII. 1941 წ. („ბედი ქრისტიანის“ რედ.).



ქართველებს რომ სპარსელებისა და სომხების წაბაძვით ედღესასწაუ-
 ლათ მათი ახალი წელიწადი, ამ ზეიმს ისინი გადაიხდიდნენ, რა თქმა
 უნდა, სპარსელებთან ერთად, ესე იგი, გაზაფხულის ბუნიობად
 — დღე და ღამის გასწორებისას, როდესაც მოდიოდა, როგორც
 ცნობილია მათი ახალწელი. განა ბ.კეკელიძე არ ხწერს მის ქართული
 ლიტერატურის ისტორიაში (ტომი პირველი, 1941 წ. გვ. 474):
 „მარტოა ახალი წელი ნაეროზობა დადებული იყო გაზაფხულის
 დამდეგს, ეს გრძელდებოდა 22 მარტიდან 28-მდე“-ო.

თავისი დებულების დასამტკიცებლად ბ.კეკელიძე გვითითებს
 აგრეთვე მეზობელ ერთა წვეულებაზე: „დაახლოებით აგვისტოშივე
 მოდიოდა სხვა მეზობელ (ხაზი ყველგან ჩვენია) ერთა ახალი
 წელიწადი: ალექსანდრიული (ალბათ ეგვიპტის ალექსანდრიისა
 არის ნაგულისხმევი!) „...მესორი“ 29 აგვისტოს, სომხური ნავასარდი,
 იოანე დიაკონის რეფორმის შემდეგ, 11 აგვისტოს“-ო (გვ. 116).
 ალექსანდრიულთა წვეულება, რაც მთლად სწორიც არ არის, მან
 გამოიყენოს საყრდენათ, ვისაც ალექსანდრია მცხეთის მეზობელ
 ქალაქად ეწვეუნება. რაც შეეხება იოანე დიაკონის რეფორმას, ამას
 ადგილი აქონდა 1084 წელს, მაშასადამე, მეთერთმეტე საუკუნეში
 ქრისტეს შემდეგ. ამ ისტორიითაც იმას შეუძლია ისარგებლოს, ვისაც
 სჯერა, რომ მეთერთმეტე საუკუნეში შემოღებულ კალენდარს რამე
 ღირებულობა ენიჭება წმ. ნინოს დროის ახალწლისათვის. აქვე
 დავუმატებთ, რომ სომხების ეს ახალი წელიც პირვანდელი ნავასარდის,
 რაც მეექვსე საუკუნეში ქ. შ. თერთმეტ ივლისით იწყებოდა,
 შემდგარ გამოანგარიშებაზეა დამყარებული და ამის შედეგად
 სრულიად შემთხვევითი მოვლენა და არა რაიმე საფუძვლიანობის
 მქონე.

დავგონა ზემოდ ნახსენები წმიდათა ედღესასწაული. წმიდათა
 მოქალაქეობის აღწერას, ეკვი არ უნდა, ფრიად დიდი მნიშვნელობა
 აქვს, თუ ის სანდო, ისტორიული წყაროა და ყოველივე მისი მონაცემი
 ისტორიულ სინამდვილეს ასახავს. ამგვარი რამე კი ზემოდ დასახე-
 ლებულ მარტვილთა არც ერთ ცხოვრებაზე არ ითქმის. მათი შინაარსი
 უფრო ზღაპრულია, ვიდრე ისტორიული. ამასთან ერთად ისიც ხდება
 ხოლმე, რომ ასეთი ცხოვრების შედგენისას თუ თარგმნისას, თვითიული
 ავტორი მას უფარდებს საკუთარი კვლევის მოთხოვნილებას და
 წვეულებას და სრულიადაც არ უწყებს ანგარიშს ძეგლში შემონახულ
 ცნობებს.

ესეც რომ არ იყოს, თავისთავად არც ამ მარტვილთა სახსენებელია
 ისე გასაგები და ასახსნელი, როგორც ბ.კეკელიძე ფიქრობს. საქმე
 იმაშია, რომ აქ ჩამოთვლილი, და მარტოდმარტო აქ ერთად
 ჩამოთვლილი ხუთივე წმიდანის წამება ერთადვე დადებულია,
 მაგალითად, ტურ ისრაელის სომხურ სვინაქსარში თერთმეტ აგვისტოს,
 ესე იგი, სომხების ნავასარდი — ახალწლის პირველ დღეს (იხ.

პარტოლოგია ორიენტალის, 5. 1910. გვ. 357-361). ამისდა მიხედვით, ეს მარტვილობანი თუ სომხურიდან არიან ნათარგმნი, „ახალწლით“ მთარგმნელი გულისხმობს, რასაკვირველია, ორიგინალის, ანუ დედნის ახალწელს.

ხოლო როდესაც ეს ძეგლები ქართულად ითარგმნებოდა — მეთერთმეტე საუკუნეზე გადაღებით ადრე — სომხების „ახალი წელი“ თავსდებოდა ან ივლისის წლის, ან მარტის წლის ფარგლებში. ეს უკანასკნელი კი საერთო იყო მიუღი ახლო აღმოსავლეთისათვის, და მით საქართველოსათვისაც. ამის ცხადი საბუთია მოქცევა ქართლისა და მერვე საუკუნის ისტორიისი ლეონტი მროველი. ამის შედეგად ქართველ მთარგმნელს სრული გულ-დაჯერებით შეეძლო, წინამდებარე ნავასარდი, ან მისი მსგავსი რამ, „ახალწლად“ გადმოეღო. აქ ერთი რამ არის კიდევ საფიქრებელი: შეიძლება, ორიგინალი შეიცავდა ბიზანტიურ წელთაღრიცხვას, რაიც მარტო გადმოქართულებას თუ მოითხოვდა, რაკი ბიზანტიელების ხეკტემბრის წელიწადი იმ დროს ხვენშიც იყო გავრცელებული.

ასე სანასკვო საკითხს იხივ ზედ ერთვის, რომ ამ ხუთი წმიდანის ხსენება ბიზანტიურ-რომაულ, სირიულ-სომხურ წყაროებში დადებულია არა მარტო ივლის-აგვისტოს, არამედ სხვა თვეებშიც. იგი ეფინება თითქმის მიუღს წელიწადს და გადაჭიმულია თებერვლიდან ხეკტემბრამდის. ამ სახით მათი წამებისა თუ დღეობისათვის განკუთვნილია რიგ-რიგად: 2 თებერვალი, 24 და 31 მარტი, 14 აპრილი, 3,30 ივლისი, 1,6,10,11,13 აგვისტო, 5 ხეკტემბერი. ამის შემდეგ რა აზრი აქვს ასეთ საუკვო თარიღის ძეგლებზე დაურდნობას, ან მათ გამოყენებას რომელიმე საკითხის გადასაწყვეტად?!

ხვენ ზემოდ ვთქვით, რომ ქრისტიანობის გამტკიცების დროს ქართველთა შორის მიუღი მახლობელი აღმოსავლეთი, ესე იგი, ქართველების ნამდვილი მეზობელი ერები, როგორც სირიელები, კაბადოკიელები, სომხები, ირანელები (და თვითონ რომაელებიც იულიოს კეისრამდე), მცირეოდენი მერყეობით, ხმარობდნენ მარტის წელს. ამ ზემოთარტებას ვერ უარყოფს ვერც ბ.კველიძე, ვინი სიტყვებიც უკვე ზემოთ მოვიყვანეთ ირანელთა შესახებ. საოცარი კია, რომ თავის გამოკვლევაში ბ.კველიძე კრინტსაც არ ხმრავს ამ ცენტრალური მნიშვნელობის საკითხზე!

ეხლა ვაკითხოთ: განა შეეძლოთ ქართველებს, სხვა მეზობლებს გამოიყოფოდნენ და საკუთარი წელთაღრიცხვა შეემუშავებინათ? ამას მსგავსი რამ საფიქრებელი იქნებოდა მხოლოდ ერთ შემთხვევაში: ქართველებს რომ ეცხოვრათ განცალკევებულად და მოწყვეტილი ყოფილიყვნენ სხვა ერებს. ისტორიიდან კი ვიცით, რომ სინამდვილე სულ სხვა იყო. სტრაბონი და პლინიუსი



გვაუწყებენ, რომ რიონის და მტკვარის დაბლობი ერთ უშველებელ ხიდს წარმოადგენდა, რომელზედაც ვაჭართა და სოფლაგართა სიმრავლე აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ და დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ უწყვეტდნოვ საქონელს მიმოუხიდეოდა. ასე შორს მაგალი ვაჭარი კი არაფერს იხუ მადლა არ აფასებს, როგორც დღისა, თვისა და წლის სიზუსტეს, გარკვეულობას და ერთიანობას.

საბოლოოდ, ქართველებს რომ აგვისტოს თვე ქაინოდით წლის დამდეგად მიღებული, წარმოუდგენელია, რომ ქართულს ისტორიულსა და ლიტერატურულ ძეგლებს ამის ნაკვალევი და ნიშან-წყალი არ შერჩენოდეს! სინამდვილეში კი რას ვხედავთ? ამ ძეგლებში ცხადად აღნიშნულია, მარტის წელთან ერთად, რომაელების პირველი იანვარი და ბიზანტიელების პირველი სექტემბერი, როგორც წლის თავი; არსად კი აგვისტოს წელიწადი. საამისო არგუმენტებს თვითონ ბ.კეკელიძე გვაწვდის მისი ნარკვევის მე-123 გვერდზე. აქ სექტემბრის წლისათვის დამოწმებულია იოანე-ზოსიმეს კალენდარი მეათე საუკუნისა და იმავე საუკუნის ხელნაწერი №65 (ნ.მარროს) სინას მთისა. სექტემბრის წელსვე გვიჩვენებს იერუსალიმის კანონარის ხელნაწერი №3, რომელიც ინახება პარიზის საჯარო ბიბლიოთეკაში, და რომელიც სხვა კანონარის ტექსტებთან ერთად მალე გამოიცემა ქლოვანის უნივერსიტეტში. აქ პირველი სექტემბრის წესი და განგება, მისი დასდებლებით და საკითხავეებით, უკლებლივ განკუთვნილია ამ დღეობისათვის, ე.ი. „წელიწადის გვირგვინისათვის“ (იხ. ხელნაწ. ფურც. 274 vb).

ამავე კანონარში გვხვდება ჩვენ იანვრის წელიც. პირველი იანვრის განგება იწყება აქ სიტყვებით: „წელიწადის თავი“ (ფურც. 379 vb). იგივე წელი წარმოდგენილია მიქელ მოდრეკილის იადგარში და მისი კვალი ემჩნევა ასევე იოანე-ზოსიმეს კალენდარსაც. აბუსერიძე ტბელიც, ვინც „ასურული კვიკლოსის“ განმარტებაც კი დასწერა 1233 წელს, იცნობს და ასახელებს მარტო ორ სამოქალაქო წლის თავს: სექტემბრისა და იანვრის დადგომას. აგვისტოს წელს კი არავინ არ იცნობს და არავინ არ ასახელებს გარდა პროფესორ კეკელიძისა.

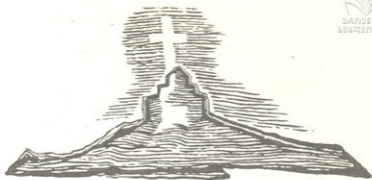
დასასრულ, ერთი მითითება, რამოდენიმე ლიტურდიული ხელნაწერი, რომელთა საკითხავეები საწელიწადო დღეხასწაულთა წესსა და რიგს ზუსტი თანამიმდევრობით ამკლავნებს, იწყება არა შობის დღით, როგორც ყველგან, არამედ ხარებით, ე.ი. მარტის 25-ით. საკითხავთა განლაგებას მიხედვს, მაგალითად, ოთხი უძველესი ქართული ხელნაწერი: №95 საკვლესიო მუხეუმისა თბილისში, №54 სინას მთისა (მარროს კატალოგი), №11 ივირონისა (ბლეიკის კატალო.) და რაც უფრო ჩამაფიქრებელია,



ყველაზე ძველი დათარიღებული ქართული ხელნაწერი, 864 წლის მრავალთავი სინაჲს მთისა: №32 + 57 +33 (პროფ. გარიტტის კატაღ.). ვინაიდან ეს ორი უკანასკნელი ხელნაწერი მაინც სათავეს ტაო-კლარჯეთში ღებულობს და მით გრიგოლ ხანძთელის სალიტურლიო პრაქტიკიდან გამოდის, აქედან თითქმის უეჭველად ვლინდება, რომ ლიტურგიული წლის აღება ხარების დღესასწაულით შორეულ გამოძახილს უნდა წარმოადგენდეს თვითონ მარტის წლის არსებობისას ძველ საქართველოში. რაც არ უნდა იყოს, წარმართ ქართველთა მარტის წელი განუყრელი თანამავალია ახლო აღმოსავლეთისა და რომის მაშინდელი პრაქტიკისა. ამისდა მიხედვით, ვინც ერთს უარყოფს, იგი იძულებული ხდება მეორეც უკუაგდოს.

რომი, 1957.





ბიბლიოგრაფია

1. Une lettre du catholicos Léonide /de Géorgie/ au patriarche Tykhon /de Russie/, Echos d'Orient, 31, 1932, 350-369.
2. Apostolatus Theatinorum in Georgie saeculo decimo septimo, Romae, 1933.
3. Das Christentum in Georgien, Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, 1, München, 1936, N1, 12-20; N2,13-20.
4. Die Idee des christlichen Friedens in der byzantinischen Liturgie, Das Wort in der Zeit, 6, 1937, 219-226.
5. Einheit und Volksverbundenheit der byzantinischen Liturgie, Liturgisches Leben, 5, 1937, 205 ff.
6. Die georgische Übersetzung der Liturgie des Johannes Chrysostomus, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 14, 1938, 79-94.
7. Die Una Sancta vor der Trennung, J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun, Der Christliche Osten, Geist und Gestalt, Regensburg, 1939, 275-293.
8. Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma, Würzburg, Das östliche Christentum, Heft 9, 1939, 78 S.
9. Aus dem Leben der georgischen Mönche, Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, München, 4, 1939, 105-109; 5, 1940, 49-54.

10. Der eschatologische Zug orientalischer Frömmigkeitshaltung, P. Krüger, J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Padeborn, 1940, 333-348.
11. Die Wege zur Vollkommenheit, P. Krüger, J. Tyciak, Morgenländisches Christentum, Padeborn, 1940, 349-365.
12. Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewusstseins, Byzantinische Zeitschrift, 40, 1940, 40-75.
13. Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, Kyrios, 5, 1940-41, 177-193. Le Muséon 73, 1-2. 1960, 107-126.
14. Zwei georgische Lektionarfragmente aus dem 5. und 8. Jahrhundert, Kyrios, 6, 1942-43, 1-28, le Muséon, 73, 3-4, 1960, 261-296.
15. Sources Arméno-Géorgiennes de l'histoire ancienne de l'Eglise de Géorgie, Le Muséon, 60, 1947, 29-50.
16. Eine neue georgische Jakobosliturgie, Ephemerides Liturgicae, 62, 1948, 49-82.
17. ნამყო აწმყოში — ბედი ქართლისა, 4, 1949, 23-24.
18. ქართული კულტურის ცენტრის დაარსება ბელგიაში, ბედი ქართლისა, 4, 1949, 27-28.
19. ეს იყო ოდესღაც, ბედი ქართლისა, 5, 1949, 25-26.
20. პროფ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესახებ, ბედი ქართლისა, 6, 1949, 26-29.
21. თეიმურაზ პირველისა და ზაქარია კათალიკოსის წერილები პაპ ურბან შერვისადმი, ბედი ქართლისა 7, 1950, 15-19.
22. Liturgiae Ibericae Antiquiores, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. vol. 122-123, Louvain, 1950.
23. Les récentes découvertes épigraphiques et littéraires en Géorgie, Le Muséon, 63, 1950, 249-260
24. ღვთისმშობლის ხატის წარწერა პეტრიწონის მონასტერში, ბედი ქართლისა, 8, 1950, 20-22.
25. ქართული ხელოვნების ძეგლები ანტიოქიის ხანაებში,

- ბედი ქართლისა, 9, 1951, 17-20.
26. მოვარის ღმერთი არმაზი და ლეონტი მროველის თხზულება, ბედი ქართლისა, 10, 1951, 19-22.
 27. Georgia Encyclopedia Cattolica, 6 Rom. 1951, Sp. 65-79.
 28. ქართული ხელოვნების ნემსი ეკვიპტეში, ბედი ქართლისა, 11, 1952, 25-27.
 29. Die Missa Praesantificatorum und ihre Feier am Karfreitag nach georgischen Quellen, Archiv für Liturgiewissenschaft, 2, 1952, 75-80.
 30. Nino, Enciclopedia Cattolica, 8, Rom, 1952, Sp. 1896.
 31. Pietro Ibero, Enciclopedia Cattolica, 9, Rom, 1952, Sp. 1937.
 32. La Madre di Dio nell' antica tradizione georgiana, Alma Socia Christi, Vol. 2, Romae, 1952, 74-79.
 33. ერთ-ერთი ქართველი მხედართმთავართაგანი ბიზანტიაში, ბედი ქართლისა, 12, 1952, 13-15.
 34. ქართული ხელნაწერები და ძველი წიგნები რომის წიგნისაცხეებში, ბედი ქართლისა, 13, 1952, 13-18; 14, 1953, 23-26; 15, 1953, 24-26.
 35. Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien, Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Rom, 1953, 572-581.
 36. Kurzer Überblick über den Stand der georgischen Literaturforschung, Oriens Christianus 37, 1953, 89-99.
 37. Iscrizioni georgiane del Monastero di S.Teodoro a Bir el-Qatt Betlemme, La Terra Santa, 28, Jerusalem, 1953, 181-188.
 38. ახლად აღმოჩენილი ქართველთა მონასტერი ბეთლემში, ბედი ქართლისა, 16, 1954, 12-17.
 39. Die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des hl. Euthymius und der Aufstand des Bardas Skleros, Oriens Christianus, 38, 1954, 113-124
 40. Typicon Gregorii Pacuriani, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 143, 144, Louvain, 1954.
 41. Un nouveau monastère géorgien découvert à Bethlehem, Bedi Karthlisa, 16, 1954, 1.
 42. ვინ არის მართალი, ბედი ქართლისა, 17, 1954, 23-26.

86. 3-83
თ 364

© გამომცემლობა „კანდელი“ 1994 წ.

გამომცემლობის რედაქტორი ნანა მაკავარიანი
ტექნიკური რედაქტორი ნელი შველიძე
კორექტორი ნათელა ჯოლოხავა

გადაეცა წარმოებას 4.04.94წ., ხელმოწერილია დასაბეჭდად 24.06.94წ.,
საბეჭდი ქალაქის ზომა 60X90 1/16. ტირაჟი 2.000

გამომცემლობა „კანდელი“,
თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი, № 17.

ბეჭდვითი სიტყვის კორპორაციის თბილისის
ილია ჭავჭავაძის სახელობის წიგნის ფაბრიკა.
გრიგოლ რობაქიძის გამზირი № 7

