ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქართული რავალთავი

XXI

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქართული წარწერანი

ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი

XXI

თბილისი 2005

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

სარედაქციო კოლეგია: ზ. ალექსიძე (მთავარი რედაქტორი), ე. გაბიძაშვილი, ჟ.-პ. მაჰე, მ. მამაცაშვილი, მ. რაფავა, ბ. უტიე, მ. ქავთარია, ც. ქურციკიძე, მ. შანიძე, ე. ცაგარეიშვილი, ლ. ხევსურიანი, ე.ხოშტარია-ბროსე

ტომის რედაქტორი: მ. რაფავა

რეცენზენტები: ც. აბულაძე
თ. ოთხმეზური

Editional Board: Z. Alexidze (chief editor) E. Gabidzashvili, M. Kavtaria, L. Khevsuriani, E. Khoshtaria-Brosset, Ts. Kurtsikidze, J.-P. Mahé, M. Mamatsashvili, M. Raphava, B. Outtier, M. Shanidze, E. Tsagareishvili.

Editor of the volume: M. Raphava

Reviwers: Ts. Abuladze
E. Otkhmezuri

მრავალთავი

ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი

XXI

MRAVALTAVI

Philological-Historical Researches

XXI

თბილისი 2005

Tbilisi 2005

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ББК 81. 2 Гр
УДК 091 (=9.463.1)
მ 90

ISSN 1512-0619

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ენრიკო გაბიძაშვილი

ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძველი

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მეტაფრასული ლიტერატურული მიმდინარეობის ჩასახვისა და განვითარების სათავე ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში არის საძიებელი. სიტყვა „საძიებელი" შეიძლება უადგილოც იყოს, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამ ლიტერატურულ-ესთეტიკური მიმდინარეობის დამამკვიდრებელი და სისტემატიზატორი სვიმეონ ლოღოთეტი, ამ ღვაწლისათვის „მეტაფრასტად" წოდებული, X ს. მეორე ნახევრის ბიზანტიის სამეფო კარის მაღალი რანგის მოხელე იყო. მაგრამ საძიებელია ასეთი ლიტერატურული პრინციპებით შექმნილი ცალკეული ნიმუშები, რომელიც სვიმეონამდე გაცილებით ადრე შეიქმნა. არის თუ არა პირველი ასეთი ძეგლი IX ს. მწერლის, ნიკიტა პაფლაღონელის (+890 წ.) თხზულება, რომელსაც გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი „ეპიტაფია" გადაუკეთებია და „გადაუმეტაფრასებია", თუ მსგავსი რამ მანამდეც ხდებოდა? თუ ნიკიტასთვის ეს მოქმედება კონკრეტულ, ერთჯერად აქტს წარმოადგენდა და, შესაძლებელია, ლიტერატურული ვარჯიშის საგანიც ყოფილიყო, სვიმეონმა ამ სტილისტურ-ესთეტიკურ ლიტერატურულ მიმართულებას იმ დროინდელი ცივილიზებული საზოგადოების ლიტერატურული გემოვნების მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით საეკლესიო სფეროში პრაქტიკულ პრობლემათა გადაჭრის ფუნქცია დააკისრა. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე მომრავლებულ მოწამეთა ღვაწლის უკვდავსაყოფად შექმნილი „მარტვილობები", დაწერილი უმეტესად შემთხვევითი, ზოგჯერ ნაკლებად წიგნიერი ენთუზიასტ ავტორთა მიერ კონკრეტული მოწამის ხსენების დღესასწაულზე მრევლის მოსასმენად და წასაკითხავად, რა თქმა უნდა, X ს. უკვე ცივილიზებული ქრისტიანული საზოგადოების გაზრდილ ლიტერატურულ-ესთეტიკურ გემოვნებას ვეღარ დააკმაყოფილებდა. ამიტომ სვიმეონი 980 წლიდან შეუდგა მთელი საეკლესიო წლის კალენდრის თანამიმდევრობით თვეთა ყოველ დღეზე საკითხავად წარმოდგენილ „მარტვილობათა" ტექსტების ფრაზეოლოგიურ გადამუშავებას და დახვეწას (აქედან ტერმინიც „მეტაფრასი").

თუ კი სვიმეონ მეტაფრასტის ერთ-ერთი ქართველი მთარგმნელის, თეოფილე ხუცესმონაზონის, სიტყვებს დავესესხებით და მათ პერიფრაზს გავაკეთებთ, სვიმეონმა ძველი „მარტვილობები", რომლებიც ნახშირით გამოსახულ ხატს ჰგვანდნენ, მდიდრულად შემკულ ფერწერულ ტილოს დაამსგავსა (1. 145). მან ამ პრინციპით გადაამეტაფრასა ხუთი თვის, სექტემბერ-დეკემბრის, საკითხავები, ხოლო დანარჩენი შვიდი თვისა, თებერვალ-აგვისტოს, ჰაგიოგრაფიული მასალა იგივე პრინციპებით, ოღონდ მოგვიანებით – ერთი საუკუნის შემდეგ (1080 წლიდან) განასრულა იოანე ქსიფილინოსმა მთელი ეს უზარმაზარი მემკვიდრეობა თარგმნილია ქართულად (თუმცა თებერვლისა და მაისის თვეთა შემცველი ხელნაწერები დაკარგულია).

ბიზანტიური მეტაფრასტიკის წარმოშობისა და მისი სპეციფიკის საკითხებზე ყურადღების გამახვილება ამჯერად იმიტომ დაგვჭირდა, რომ უფრო ნათლად წარმოჩინდეს ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის გარკვეული თავისებურებანი, მისი განსხვავება ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან.

იმასაც ვიტყვით, რომ X ს. ბოლო მეოთხედში ბიზანტიაში დაწყებული საქმე საქართველოში უკვე X ს. მიწურულშივე თუ არა, XI ს. დასაწყისიდანვე ეფთვიმე მთაწმინდელის, დავით ტბელისა და სტეფანე სანანოისძის თარგმანებით იყო ცნობილი, მაგრამ ორიგინალური მეტაფრასული თხზულება XI ს. II ნახევარზე ადრე არ დაწერილა. უფრო მეტიც: საძიებელია ის თხზულებები, რომელთა შექმნას დასახელებულ თარიღს უკავშირებენ, არის ბიზანტიურის მსგავსი მეტაფრასტიკა, თუ იგი საკუთრივ ქართული

F13919

საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა

მოვლენაა. დავიწყოთ აბიბოს ნეკრესელის „წამების" იმ ტექსტით, რომელიც ოდნავ ვრცელი თხზულების მოკლე რედაქციასთან შედარებით და რომლის მეტაფრასულობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვარაუდიც იყო გამოთქმული. თუ კი მისაღებია ჩვენი ვარაუდი, რომ X ს. არსენ II კათალიკოსმა დაწერა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრება", რომელიც აერთიანებს დამოუკიდებელ თხზულებებად მიჩნეულ იოანე ზედაზნელის, შიოსა და ევაგრეს და დავით გარეჯელის მოკლე, არქეტიპებად წოდებულ (ს.კაკაბაძე) თხზულებებს და აბიბოს ნეკრესელის „წამების" შედარებით ვრცელ თხზულებას (2, 66), ეს უკანასკნელი ვერაფრით ვერ იქნება მეტაფრასული: X საუკუნისთვის ეს ტერმინი შეუსაბამოა. ამასთანავე აბიბოს ნეკრესელის „წამების" მოკლე, დეფექტურად მოღწეული ერთადერთი ტექსტი **(A-832)**, მხოლოდ მცირეოდენ, ფრაზეოლოგიურ განსხვავებებს გვიჩვენებს ვრცელთან შედარებით. ნათელია, ავტორმა ფაქტობრივად გადმოწერა ძველი ტექსტი, თუმცა თავისი ფრაზეოლოგიით გაამდიდრა იგი, რითაც მართლაც შექმნა განსხვავებული რედაქცია ამ თხზულებისა, მაგრამ მას ან მეტაფრასულს ვერ ვუწოდებთ და რაღაც სხვა ტერმინი შეიძლება მოვიგონოთ, ან უნდა ვაღიაროთ, რომ ქართული მეტაფრასტიკის წარმოშობა წინ უსწრებს ბიზანტიურს, რაც, რა თქმა უნდა, სერიოზული მსჯელობის საგანი არ უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს კონკრეტულ გარემოში შექმნილი ტექსტის „კოსმეტიკური" ცვლილების საჭიროებასთან და არა ტექსტის „გაკეთილშობილების" შეგნებულ ქმედებასთან, რასაც მიღებული და გავრცელებული ტერმინით „გადამეტაფრასებად" ვერ მოვნათლავთ.

თითქმის ანალოგიურია მეორე მაგალითიც: ქართველთა განმანათლებლის წმ. ნინოს „ცხოვრება", რომლის შექმნას IX ს-ში, ან უფრო ადრეც ვარაუდობენ, XI ს. II ნახევრის ცნობილმა ისტორიკოსმა და მღვდელმთავარმა ლეონტი მროველმა შეიტანა თავის ნაშრომის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა"-ს იმ ნაწილში, რომელიც მოგვითხრობს მირიან მეფის ისტორიას, რომლის დროსაც გაქრისტიანდა ქართლი. ცხადია, ლეონტიმ გამოიყენა მზამზარეული თხზულება, რომელიც დამოუკიდებელი სახით არსებობდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს სახელით და რომლის მეორე ნაწილს „ცხოვრებაჲ წმინდისა ნინოჲსი" ეწოდებოდა, ხოლო I ნაწილი ქართლის ისტორიული ქრონიკა იყო. ლეონტი მროველმა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს პირველი ნაწილი უგულვებელყო, ხოლო მეორე ნაწილი თავის თხზულებაში ასეთი სათაურით შეიტანა: „მოქცევაჲ მირიან მეფისა ·და მის თანა ყოვლისა ქართლისაჲ წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ". (3,72).

ლეონტიმ საფუძვლიანად გადააკეთა წმ. ნინოს „ცხოვრების" „მოქცევისეული" ტექსტი, თავის ნაშრომში მას შეუცვალა სტრუქტურა და თხრობაც უფრო თანამიმდევრულად ჩამოაყალიბა, როგორც ეს საისტორიო თხზულებას შეეფერებოდა, რადგან მისი წყარო ცოდავდა ცალკეული ეპიზოდების განმეორებებით და თხრობის ქრონოლოგიური რიგიც დარღვეული იყო. ერთი სიტყვით, ლეონტის შრომის მიზანი განსხვავდებოდა მეტაფრასტი ავტორების მიზანდასახულებისაგან: ის ქმნიდა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას არა ეკლესიაში მრევლის მოსასმენად, არამედ თავის ვრცელ ისტორიულ თხზულებაში ჩასართავად კონკრეტული ისტორიული ფაქტის გადმოცემის მიზნით. ამიტომ ვერ ვუწოდებთ ლეონტის შრომას მეტაფრასულს, თუმცა ტექსტოლოგიური და სტუქტურული ცვლილებები სახეზეა. მართალია, ლეონტიმ შექმნა წმ. ნინოს ახალი რედაქცია, თუმცა მას ბიზანტიური მეტაფრასტიკის პრინციპებით და სტანდარტებით არ უსარგებლია.

პირველი ქართული მეტაფრასული თხზულება, შედგენილი ბიზანტიელ ავტორთა მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის ანალოგიით თუ არა, გათვალისწინებით მაინც, საზღვარგარეთ უნდა შექმნილიყო. ეს დიდად საკვირველიც არ უნდა იყოს, რადგან მისი ავტორი, ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე, თეოფილე ხუცესმონაზონი, რომელიც ბიზანტიაში მოღვაწეობდა, არა მარტო კარგად იცნობდა სვიმეონ მეტაფრასტის შემოქმედებას, არამედ მისი რამდენიმე ათეული მეტაფრასული თხზულებაც თარგმნა და სვიმეონ მეტაფრასტის საქმიანობის ვრცელი მიმოხილვაც კი წარმოგვიდგინა (1,144).

არ არის საკვირველი არც ის, რომ თეოფილეს გასჩენოდა სურვილი, შეექმნა პირველი ქართული ორიგინალური მეტაფრასული თხზულება. ამისათვის მან აირჩია ილარიონ ქართველის „ცხოვრება", რომელიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული აზრის თანახმად, ილარიონის შესახებ ბერძნულ ენაზე შექმნილი ენკომიის (ანუ ქართულად „შესხმის") მიხედვით უნდა დაწერილიყო. არჩევანი იმ მხრივაც იყო მიზანშეწონილი, რომ ილარიონი პირველი ქართველი მონაზონი იყო, რომელმაც სამოღვაწეოდ ბიზანტიის

მონასტრები აირჩია. იგი ძალზე პოპულარული და ცნობილი მოღვაწე გახდა ბერძნულ სამყაროში, განსასვენებელიც თესალონიკეში დაიმკვიდრა, ხოლო მოგვიანებით მისი წმინდა ნაწილები ბიზანტიის იმპერატორის, ბასილი მაკედონელის, მცდელობით კონსტანტინოპოლის ახლოს, იმპერატორის მიერ ილარიონის ქართველ მოწაფეთათვის საგანგებოდ აშენებულ რომანას მონასტერში გადმოასვენეს. ამიტომ თეოფილე თავის თხზულებაში თითქმის მთლიანად იყენებს რა თავისი წყაროს ფაქტობრივ მასალას, მეტაფრასტიკის ბერძნული მოდელის მიხედვით აქცენტს მის ფრაზეოლოგიურად თითქმის სრულ განახლებაზე აკეთებს, მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან განსხვავებით მის წყაროს ენობრივი და ფრაზეოლოგიური სტილისტიკის სიღარიბეს ნამდვილად ვერ დავაბრალებთ. თეოფილე ხუცესმონაზონმა ორიგინალური მეტაფრასული თხზულების შედგენის, ასე ვთქვათ, პირველი პრეცედენტი შექმნა. (4,208)

თეოფილეს შემდეგ წმ. ნინოს მეტაფრასული თხზულების დაწერის აუცილებლობით გამოწვეული სურვილი გასჩენია არსენ იყალთოელს (და არა არსენ ბერის, როგორც ამას ხშირად წერენ). უნდა ითქვას, რომ მას ამ თხზულების შექმნისათვის მეტი საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე თეოფილე ხუცესმონაზონს.

არსენ იყალთოელი ერთ-ერთი მათგანია, ვინც ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა სვიმეონ მეტაფრასტის რამდენიმე თხზულება, ამიტომ არ არის მოულოდნელი, რომ მან გადაამეტაფრასტა წმ. ნინოს „ცხოვრების" „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-სეული თხზულება.

შეიძლება ითქვას, რომ არსენისეული წმ. ნინოს მეტაფრასული ცხოვრება ზოგადად იმ მოტივებით არის შექმნილი, რაც აღნიშნული აქვთ ბიზანტიელ მეტაფრასტებს. არსენი ასე ახასიათებს თავისი წყაროების არასრულყოფილებას და მათი გამართვის აუცილებლობას: „წმიდანო მამანო და ძმანო, ესე ნეტარისა ნინოჲს ცხოვრებაჲ შეუწყობელად და განბნეულად... ქართლის მოქცევასა თანა და ამბავთა მეფეთასა თანა აღრეულად სწერია, ვითარცა თქუენ უწყით. რომელიმე თვთ მის წმიდისაგან მიუთხრობილად, რომელიმე მეფისა მირიანისაგან, სხუაჲ იაკობ მღდლისაგან, სხუაჲ აბიათარისგან, სხუაჲ კუალად სიდონიაჲსგან, გარნა წინა უკუანა და უკუანა წინ, იგივე და ერთი პირი. და ამისათჳს საეკლესიოდ მკითხველთათჳს ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათჳს უჭმარ და ვერ საცნაურ... არცა შემიმატებია, არცა დამიკლია, არამედ ძალი სიტყვისაჲ და გამოცხადებაჲ საქმისაჲ მოკლედ და მარტივად წარმომითქუამს და მრავალკეცსა და მასვე თანა აღრეულობასა ჰამბვისასა თანა-წარჰჴდილ ვარ და უკუეთუ რაჲმე შესავლად თხრობისა ანუ ადგილ-ადგილ შესაკრავად სიტყჳსა სიტყუაჲ გჳხმარებია, იგიცა საღმრთოთა წიგნთაგან წმიდათა მიერ თქუმულისაგან არს...." (4, 51).

არსენის ამ სიტყვებზე უკეთ შეუძლებელია დავახასიათოთ მეტაფრასული თხზულების შექმნის პრინციპები, თუმცა ბიზანტიელ მეტაფრასტებს აქცენტი გადასამეტაფრასებელი წყაროს ღარიბ და ლიტონ ფრაზეოლოგიაზე აქვთ გაკეთებული მაშინ, როდესაც არსენი თავისი წყაროს სტრუქტურულ არასრულყოფილებას, თხრობის არათანამიმდევრულ მანერას უწუნებს, ხოლო ენისა და ფრაზეოლოგიის კრიტიკის საფუძველი მას არ ჰქონდა. ამასთანავე, თუ ბერძენი ავტორები ხაზგასმით ამბობენ, რომ მათ მწვალებლური აზრებიდანაც გაწმინდეს თავიანი წყარო „მარტვილობები", არსენს მსგავსი ქმედების შესრულება არ სჭირდებოდა. თეოლოგიური დოგმატის მხრივაც მისი წყარო სრულ წესრიგში იყო. არსენმა თავის მეტაფრასულ თხზულებაში, გარდა ანდერძში აღნიშნული ცვლილებებისა, შეიტანა ერთი მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური დებულება, რომელიც აუცილებელი იყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალურობის დასამტკიცებლად და ამ საკითხებში ბერძნული მართმადიდებლობის წარმომადგენელთა ეჭვის გასაფანტავად. მან თავის თხზულება „რაიმე შესავლად თხრობისა" დაუმატა, როგორც იგი ანდერძში აღნიშნავს, რომელშიც საკმაოდ ვრცლად არის საუბარი ქართლის ღვთისმშობლისათვის წილხვდომილებისა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოციქულთა ქადაგების შესახებ, რაც აუცილებელი პირობა იყო ქრისტიანული ქვეყნის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალობის დამტკიცებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ არსენ იყალთოელის მიერ ნინო განმანათლებლის „ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქციის შექმნის მთავარი მიზანი სწორედ ამ ფაქტის აღნიშვნა იყო, რადგან არსენის მიერ ნახსენებ წყაროებში, არც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ში და არც მის საფუძველზე შექმნილ ლეონტი მროველის „ჰამბავთა მეფეთასა"-ში ამ თემაზე მინიშნებაც კი არ არის.

ტიპიურ მეტაფრასულ თხზულებებად უნდა ჩავთვალოთ ასურელ ანუ სირიელ მონაზონთა შესახებ შექმნილი ვრცელი თხზულებები, რომელთა რაოდენობა არცთუ მცირეა,

აქედან იოანე ზედაზნელს მიეძღვნა ორი მაოგანი, ხოლო შიოს ევაგრესთან ერთად და დარჩა გარეჯელს – თითო-თითო (მხედველობაში გვაქვს ადრინდელი მეტაფრასული თხზულებები, თორემ ამ ორი უკანასკნელის შესახებ მეტაფრასული ტიპის რამდენიმე თხზულება=XVIII საუკუნეშიც შეიქმნა).

რადგან იოანე ზედაზნელის სამი «ცხოვრების» ურთიერთმიმართების საკითხი მეცნიერებათან, რომლებიც ამ საკითხს შეხებიან, ურთიერთგამომრიცხავი დებულებების სიმრავლით გამოირჩევა, ჩვენც გვინდა ჩვენი თვალსაზრისი წარმოვადგინოთ და გავიმეოროთ ჩვენი ერთი სტატიის დებულებები (1, 61. 2,66) ასურელ მოღვაწეთაგან ყველასზე ადრე (როგორც ფიქრობენ – IX ს-ში) დაიწერა აბიბოს ნეკრესელის ე.წ. მოკლე „წამება" (რადგან იგი ამ მონაზონთა შორის ერთადერთი მოწამეა). X ს. შუა წლებში ქართლის კათალიკოსმა არსენ II დაწერა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრების" ერთობლივი თხზულება, რომელიც აერთიანებდა სამეცნიერო ლიტერატურაში ცალ-ცალკე თხზულებებად მოაზრებულ შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის მოკლე „ცხოვრებებს", ე.წ. აქტებებს და ბოლოს დაურთო აბიბოს ნეკრესელის „წამება", რისთვისაც მან მცირედი ცვლილებებით (ფრაზეოლოგიურად განაცვა) გამოიყენა ზემოხსენებული აბიბოსის მოკლე „წამება". იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ეს ერთობლივი „ცხოვრება" გახდა წყარო ასურელ მამათა ყველა ძველი მეტაფრასული „ცხოვრების" შექმნისათვის, მათ შორის იოანე ზედაზნელის ორი მეტაფრასული «ცხოვრებისათვის" (2, 66). ერთი მაოგანი მხოლოდ ერთი, სანახევროდ ნაცლული ნუსხით არის მოღწეული და შეტანილია XV ს-ის „ქართლის ცხოვრების" ანასეულ ხელნაწერში (Q-795), ხოლო მეორე დამოუკიდებელი, დაახლოებით ათეულამდე ხელნაწერით არის მოღწეული, თუმცა ყველაზე ძველი მხოლოდ XVII საუკუნისაა. პირველი თხზულების შესახებ გამოითქვა აზრი, რომ ის არის X ს. თხზულება და ყველაზე ძველი, თავდაპირველი რედაქცია, რომლის შემოკლების ან მისგან გამოკრების გზით განსხვავებული ასურელ მამათა ე.წ. არქეტიპები – სანახევროდ სვინაქსარული რედაქციის ტექსტები. (5, XIX) ამ დებულებამ სამეცნიერო ლიტერატურაში მხარდაჭერა ვერ ჰპოვა. ეს თხზულება ყველა ნიშნის მიხედვით წმინდა წყლის მეტაფრასული თხზულებაა (6, 534). მაგრამ აქ ხნდება კითხვა: რა აუცილებლობამ შექმნა საჭიროება იოანე ზედაზნელის «ცხოვრების" ორი მეტაფრასული რედაქციის დაწერისა?

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ და ახლაც გავიმეორებთ, რომ იმ ქართულ მეტაფრასულ თხზულებებს, რომლებიც ბიზანტიური მეტაფრასტიკის პრინციპების მიხედვით იწერებოდა, თითქმის ყველა მათგანს ჰქონდა დამატებითი არგუმენტები, კონკრეტული მიზანი და არა მხოლოდ მეტაფრასტიკის სტანდარტები. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ასეთი დამატებითი მიზნები ჰქონდა თვოფილე ხუცესმონაზონს, როდესაც იგი იღარიცხ ქართველის მეტაფრასულ «ცხოვრებას" სწერდა, არსენ იყალთოელსაც – საქართველოს გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით. ასეთივე დამატებითი კონკრეტული მიზანი ჰქონდა იოანე ზედაზნელის I მეტაფრასული «ცხოვრების" შექმნასაც, რაც აღნიშნულია კიდეც თხზულებაში: ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს – მიქაელს სურვილი გასჩენია, ჰქონოდა თავისი მონასტრის დამაარსებლის დამოუკიდებელი, ვრცელი ცხოვრება, რადგან იოანესა და მისი მოწაფეების ერთობლივი მოკლედ აღწერილი «ცხოვრება" მას არ აკმაყოფილებდა. ამიტომ ამ თხოვნით მიუმართავს აქტორისათვის (რომლის ვინაობა არაა გარკვეული, სათაურში მოხსენიებული ქართლის კათალიკოსი არსენი – ფსევდეპიგრაფიკულია), დაეწერა ასეთი თხზულება და თან «ქრება წულილი" ეი მის შესახებ შეკრებილი მასალებიც გაუგზავნია მთხოვის (შეიძლება აქ იგულისხმებოდეს მოკლე, თავდაპირველი «ცხოვრებაც" ე.წ. არქეტიპი). ავტორსაც მეტაფრასული სტანდარტების მიხედვით დაუწერია თხზულება. იგი ფაქტობრივ მასალად იოანეს მოკლე ცხოვრებას იყენებს, ამასთანავე ზრნად სიტყვა-სიტყვით, თუმცა გაფრცობილი ადგილები. ავტორისეული ფრაზეოლოგია მაინც საკმარობს (5,2). ახლა ჩნდება კითხვა, რაღა საჭირო იყო იოანე ზედაზნელის მეორე მეტაფრასული თხზულების შექმნა? ალბათ აქ რამდენიმე მიზეზი უნდა არსებობდეს: შესაძლებელია, რომ I მეტაფრასული თხზულება, რომელიც ცნობილია ერთადერთი, თანაც დეფექტური ნუსხით, II მეტაფრასული თხზულების ავტორის დროსაც ასეთი იყო და საჭირო გახდა ახალი თხზულების შექმნა. შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ I მეტაფრასულის არსებობაც არ იყო ცნობილი II მეტაფრასულის ავტორისათვის, მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, იქიდან ჩანს, რომ ორივე თხზულების სათაური

ერთი და იგივეა, სიტყვასიტყვით გამეორებული. ამასთანავე ორივე ფსევდოეპიგრაფიული აზრი, რომ, ერთმა მეორისაგან გადმოიწერა, უფრო მეორემ – პირველისაგან, თუმცა ტექსტუალურად მას ნაკლებად დახსიხებია, იგი დამოუკიდებელი ოხრობის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მონაცემების ძირითადად მოკლე „ცხოვრებიდან" იღებს ისევე, როგორც I მეტაფრასული „ცხოვრება".

იოანე ზედაზნელის II მეტაფრასული „ცხოვრება", შესაძლებელია, დაწერილი იყოს, როგორც ამას კეკელაძე ფიქრობდა, იგივე ზედაზნის მონასტრის მესვეურთა სურვილით, რადგან ცნობები იოანეს შესახებ მოკლედ იყო წარმოდგენილი ქ.წ. არქეტიპში, არასკმარისად – წინამძღვარ მიქაელის შეკვეთით დაწერილ I მეტაფრასულ ცხოვრებაში. თანაც ეს „ცხოვრება" გადატვირთული იყო განყენებული თეოლოგიურ – ფილოსოფიური მსჯელობებით. ამიტომ თავი ინინა კიდევ ერთი, რიგით მესამე თხზულების დაწერის საჭიროებამ იოანე ზედაზნელის ცხოვრების შესახებ. ამ ბოლო თხზულების აღიარება მოუპოვებია, რაც მისი შემცველი ხელნაწერების სიმრავლითაც დასტურდება (6, 534). ამასთანავე ისიც უნდა ვთქვათ, რომ იოანე ზედაზნელის ამ ბოლო მეტაფრასულ „ცხოვრებას" უნდა გამოეწვია სურვილი, რომ შექმნილიყო შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრებები" , რადგანაც როგორც შიომღვიმის, ასევე დავითგარეჯის მონასტრების ძმობის ასეთივე სურვილი გაუჩნდებოდათ, როგორიც თავის დროზე ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს, მიქაელს გაუჩნდა, მით უმეტეს, რაცა იხსენიებენ ზედაზნელის II მეტაფრასულ „ცხოვრებას", შიოს მეტაფრასული „ცხოვრება" რომ ზედაზნელის II მეტაფრასულ „ცხოვრებაზე" გვაინ არის დაწერილი, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ შიოს „ცხოვრება" იმოწმებს ზედაზნელის მეტაფრასულ „ცხოვრებას": ზედაზნის მთაზე იოანესა და შიოს ლოცვით მრავალი განკურნებოდეს, „ვითარცა წერილ არს ცხოვრებასა შინა ცხოვრებისა ნეტარისა იოანესსა", ამასთანავე დავით გარეჯელის მეტაფრასულ „ცხოვრების" ავტორი ლაპარაკობს ვინმე ოხოფრეს შესახებ (რომელიც დავით გარეჯელის მონასტრის წინამძღვარი უნდა იყოს), რომელმაც აიარა დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრების" ავტორი, დაწერა ეს თხზულება, რა თქმა უნდა, იგივე მიზეზების გამო, რაც მიქაელ ზედაზნელის მონასტრის წინამძღვრის შესახებ ვთქვით: დავით გარეჯის მონასტრის დამაარსებლის ღვაწლის აღსანიშნავად შექმნილიყო ვრცელი, დამოუკიდებელი „ცხოვრება", რადგან ძველი, მოკლე „ცხოვრება" იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ერთობლივი თხზულების მხოლოდ ერთი ნაწილი იყო, ისევე, როგორც შიო მღვიმელის მოკლე „ცხოვრება". ერთი სიტყვით, ასურელ მამათა ოთხივე მეტაფრასული „ცხოვრების" შექმნის საჭიროება წარმოშვა იმ ფაქტმა, რომ იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა „ცხოვრებაში" ძალიან მოკლედ იყო წარმოდგენილი თვით იოანეს და მისი მოწაფეების, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის, ღვაწლი, არადა, სამივე აქ ნამოთვლილი პირის მიერ დაარსებული ზედაზნის, შიომღვიმისა და დავითგარეჯის მონასტრები, ამ დროისათვის წარმატებული სამწიგნობრო ცენტრი, თავიანთი ღირსების საქმედ თვლიდნენ თითოეულ მათგანს ჰქონოდა საკუთარი მონასტრის დამაარსებლის დამოუკიდებელი, ვრცელი „ცხოვრების" თხზულება, რაც ჩანს მიქაელ ზედაზნელისა და იოსებურ გარეჯელის ინიციატივაში. ამასთანავე, ასურელ მამათა ზემო განხილულ მეტაფრასულ „ცხოვრებათაა" ავტორები საკართველოში უკვე დამკვიდრებული მეტაფრასულ პრინციპების კარგად იცნებდნენ საკუთარი სამონასტრო ძმობისა და საერთოდ მორწმუნე მრევლის დასამოძღვრად და განსწავლისათვის ღვთისმეტყველებისა და დოგმატიკის საკითხებში, რომელთა შესახებ მსჯელობითაც გაჯერებული იყო თითოეული მათგანი და რაც აკლდა ამ ცხოვრებათა წყაროებს.

აქვე აღვნიშნავთ ერთ თვალში საცემ განსხვავებასაც ბიზანტიურ მეტაფრასტიკასთან: სვიმეონ მეტაფრასტმა და იოანე ქრისტესთანსმა ძირითადად გადაამეტაფრასეს უძველეს მოწამეთა არაკანონიკურად დაწერილი „მარტვილობები", ხოლო ქართული მეტაფრასტიკის ძირითადი ობიექტი „ცხოვრებებია" (გამონაკლისია XVIII ს. ბოლოს ანტონ I-ის მიერ შედგენილი „მარტირია"). ამის ახსნაც შეიძლება: ერთი მხრივ, შუშანიკის, აბოს და სხვათა „ჭაშებებს" არაყერი ჰქონდათ დასახვეწი და გასასწორებელი, ხოლო მეორე მხრივ, „ცხოვრებათა" თხზულებები უფრო მეტ შესაძლებლობას იძლეოდა მასში წინასიტყვაობების დამატებით და ფრაზეოლოგიური წაღესვლებით მეტი საკლესიო შემეცნებითი მასალა შეეტანათ მკითხველთა და მსმენელთა გასათვითცნობიერებლად.

დასაწყისში ვეცნობით, გვეუწყებინა, რომ ის გადაკეთებები, რაც ჩვენ ნუსხაში ვნახეთ, ნუსხის „წამების“ ვრცელმა და ლეონტისეულმა „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტებმა განაცდევინა, არ არის მეტაფრასტიკის პრინციპების შემცველი, თუმცა ისინი წარმოადგენ განსხვავებული რედაქციის ნიშნებს გვისვენებენ.

ახლა კიდევ ერთი თხზულების შესახებ ვისაუბრებთ, რომლის მეტაფრასულობა საქმეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია: დავით და კონსტანტინეს „წამება“ მხოლოდ ერთადერთი ვერსიით არის ცნობილი და რამდენიმე ხელნაწერს დაუცავს, რომელთაგან უძველესია XIII-XIV სს. ნუსხა (Q-762). თხზულების მეტაფრასულობა შეიძლება დადგინდეს მის დედან-ტექსტთან შეპირისპირებით ტექსტობრივი ცვლილების ნიშნების საფუძველზე. დავით და კონსტანტინეს „წამების“ კი ასეთი წყარო არა აქვს და მისი მეტაფრასულობის მიზეზად დასახელებულია თხზულებაში ნახსენები წყარო „ძუელნი უწყებანი“, საიდანაც აგორს რაღაც ცნობებით უსარგებლია. მაგრამ ეს შეიძლება იყოს რომელიმე საისტორიო ცნობა თუ არა, ზეპირი გადმოცემა. ჰაგიოგრაფიული თხზულების მიერ წყაროებით სარგებლობა ჯერ განსახილველად მის მეტაფრასულობას. უფრო საფუძვლიანი უნდა იყოს ვარაუდი, რომ, როდესაც ბაგრატმა (საფიქრებელია, IV-ს) „მოწამეთა“ ააშენა და იქ დავითისა და კონსტანტინეს წმ. ნაწილები დაასვენა, როგორც ეს აღნიშნულია თვით თხზულებაში (4,262), სწორედ მაშინ შეიძლება განესილიეო მათ შესახებ „წამების“ დაწერის აუცილებლობა. ე.ი. დავით და კონსტანტინეს „წამება“ ჩვენ კომპლური ძეგლი გვგონია და ის უნდა დაეწერათ XI ს. ბოლოს.

ქართული მეტაფრასული მწერლობის აღორძინება მომხდარა XVIII ს., როდესაც ბესარიონ ორბელიშვილმა დაწერა „არწილ მეფის წამება“ იმ ძველი ძეგლის საფუძველზე, რომელიც ლეონტი მროველის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“-ში სულ მოკლედ არის აღწერილი. სწორედ ეს თხრობა ავსება ბესარიონის თხზულების შინაარსობლივად, ხოლო ბესარიონის ფრაზეოლოგიურ-ტექსტობრივად გაერცობაში უსინჯავს თავისი შესაძლებლობები ისევე, როგორც „ისე წილნელის დაბინებაში“, თუმცა ამ შემთხვევაში მას ისე წილნელის დამოუკიდებელი „ცხოვრება“ ვერ ექნებოდა წყაროდ, რადგან ასეთი რამ არ არსებობს, მას ისეც შესახებ ცნობები ასურელ მამათა სხვადასხვა „ცხოვრებიდან“ ამოუკრებია, ძირითადად კი იოანე ხედაზნელისა და შიო გარეჯელის როგორც მოკლე, ასევე მეტაფრასული „ცხოვრებიდან“ (7, 95; 79). ქართული მეტაფრასული თხზულების შექმნის წერტილი დაუსვა ანტონ I-მა და თავისი „მარტირია“, რომელიც ოც მეტაფრასულ „წამებას“ შეიცავს, მიუძღვნა ყველა ქართველ და არაქართველ მოწამეს, რომელთა ხსენება საქართველოს კალენდარებში შეტანილი. ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ „მარტირიაში“ არის განხორციელებული ბიზანტიური მეტაფრასტიკის ძირითადი დებულება – „წამებათა“ მეტაფრასირება (8, 12).

ქართულ მეტაფრასტიკაზე საუბარი რომ დავასრულოთ, შევეხებით მეტად ცნობილ ორ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელთაც ჩვენამდე თავდაპირველი სახით არ მიუღწევიათ და შედარებით გვიანდელი ინტერპოლაციის ნიშნები აქვთ. ესაა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ რომელიც IX-X საუკუნეების ამბებს აღწერს, ერთადერთი XVII ს. ხელნაწერით არის შემორწინილი (A-69, 9, 319). მართალია, თხზულების ტექსტოლოგიური ანალიზი ააშკარავებს გარკვეულ წინააღმდეგობებს, რაც თავდაპირველ დედანში არ შეიძლება ყოფილიყო და გვინდებს გადავკეთების კვალს, მაგრამ ამ თხზულების მეტაფრასულობაზე არ შეიძლება საუბარი, თუნდაც იმიტომ, რომ შესაბამისი კომპლური ტექსტი არ არსებობს. აქაც შეიძლება იგივე ვითარება გვქონდეს, როგორც ზემო აღნიშნულ ამბების ნეგრესულის ვრცელ წამებაში ან ლეონტისეულ ნინოს „ცხოვრებაში“, თუმცა გაცილებით ნაკლები დოზით. ასევე გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ თვითონ ტექსტშია საუბარი, რომ ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავმა „ცხოვრების“ ტექსტში მოგვიანებით რამდენიმე სასწაული ააშატა, მაგრამ რადგან ეს „ცხოვრება“, დაწერილი 951 წ., ერთადერთი XI ს. ხელნაწერს (Jer 2; 9, 319) შემოუნახავს და „ცხოვრების“ თავდაპირველი ტექსტი, რომლითაც ნათელი გახდებოდა გვიანდელ ჩამატებათა

რაობა, არა გვაქვს. აქაც ჴედმეტია ლაპარაკი ჩვენამდე მოღწეული თხზულების მეტაფრასულობაზე.

ჩვენი საბოლოო დასკვნაც ასეთია: ყოველგვარი ცვლილება ტექსტისა არ არის გადამეტაფრასება. გადამეტაფრასების გარკვეული სტანდარტები აქვს.

რადგანაც ჩვენ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ორი ძირითადი რედაქციის – კიმენური და მეტაფრასული რედაქციის თხზულებებს შევეხეთ, საკითხის სისრულისათვის რამდენიმე სიტყვით სხვა რედაქციის ჰაგიოგრაფიული თხზულებაც დავასახელოთ:

ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიაში სამ ვრცელ „ცხოვრებას" აქვს შესაბამისი მოკლე რედაქციის ოგივე დასახელების ტექსტი:

1. ილარიონ ქართველის „ცხოვრების" მოკლე რედაქცია წარმოადგენს ილარიონის კიმენური თხზულების შემოკლებას, ხოლო თვით შემოკლებული ვერსია, ჩანს, თეოფილე ხუცესმონაზონმა გამოიყენა თავის მეტაფრასულ თხზულებაში. აქედან უნდა ვიფიქროთ, რომ ილარიონის შემოკლებული „ცხოვრება" უფრო ადრე უნდა შეექმნათ, ვიდრე ილარიონის სვინაქსარული „ცხოვრება", რომელსაც ეტყობა თეოფილესეული მეტაფრასული „ცხოვრების" სარგებლობის კვალი, და რომ მას ლიტურგიკული საკითხავის ფუნქცია უნდა ჰქონოდა მანამ, სანამ შეიქმნებოდა სვინაქსარული „ცხოვრება".

2. წმ. ნინოს „ცხოვრების" მოკლე რედაქცია წარმოადგენს არა თავდაპირველი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ"-ს, არამედ ლეონტი მროველისეული წმ. ნინოს „ცხოვრების" შემოკლებას, არამედ არსენ იყალთოელისეული მეტაფრასული „ცხოვრების" შემოკლებულ ვარიანტს. თუ ამ მოკლე „ცხოვრებასაც" ლიტურგიკული საკითხავის დანიშნულება ჰქონდა, მაშინ ნათელია, რატომ აირჩია მისმა შემდგენელმა არსენის თხზულება და არა მასზე ძველი, დასახელებული თხზულებები: არსენისეული მეტაფრასული „ცხოვრება" უფრო დალაგებული და გამართული იყო (4.52).

3. პეტრე იბერიელის ანუ ქართველის მოკლე „ცხოვრება" იმ ვრცელი „ცხოვრების" შემოკლებას წარმოადგენს, რომელიც სირიულ ენაზე დაწერა პეტრეს ქართველმა მოწაფემ, ხაქარიამ პეტრეს გარდაცვალებიდან მოკლე დროში (Vს. II ნახევარი), ხოლო ქართულად თარგმნა XIII-XIV სს-ში. მაკარი მღვდელმა (მესხმა) ეს ტექსტი მხოლოდ ერთ ხელნაწერს (Ჰ-1670) დაუცავს, მისი შემოკლებული ვარიანტი კი რამდენიმე ხელნაწერს შემოუნახავს. ამ მოკლე ტექსტს ლიტურგიკული საკითხავის საჭიროების გარდა სხვა დანიშნულება, ვფიქრობთ, არ უნდა ჰქონოდა (11, 213).

მოკლე „ცხოვრებებს" რომ გარკვეული დანიშნულებით ჰქმნიდნენ ქართულ სინამდილეშიც, ამის დასტური ბიზანტიური მწერლობის იმ კრებულებითაც ჩანს, რომლებიც შეიცავენ მოკლე ჰაგიოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ტექსტებს, გამოკრებილს ვრცელი „ცხოვრება-წამებებისაგან". ასეთ მოკლე ტექსტებს ბერძნულად „ეპიტომა" ეწოდება, რომელთა დანიშნულება იყო, რომ ისინი სამეფო კარის ეკლესიაში წაკითხათ და, რადგან ლიტურგიის იმპერატორები ესწრებოდნენ (თითოეული, რა თქმა უნდა, შესაბამის დროს), ყველა ეპიტომას მთელი წლის მანძილზე გაწყობილი კალენდრის მიხედვით ჰქონდა ეპილოგი, რომელშიც ქების შესასხმდნენ იმპერატორს, სახელდობრ მას, ვინც ამ ლიტურგიას ესწრებოდა, ან იმისთვის ტახტზე იჯდა.

ქართულ მოკლე „ცხოვრებებს" რომ არ ჰქონდათ მსგავსი სისტემური ხასიათი, როგორც ბიზანტიურიდან მიტანილ მაგალითში იყო აღნიშნული, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მათი რიცხვი მცირეა. თითოეული მათგანი, შესაძლებელია, შეეძლინა ცალკეულ ეკლესიას და მონასტერს საკუთარი მიზნებით.

მოკლე „ცხოვრებებს" ლიტურგიკული საკითხავის ფუნქცია ალბათ შეიძლება ჰქონოდა მანამ, სანამ გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბერძნულიდან „დიდი სვინაქსარის" თარგმნის (XIს.

შუა წლები) შედეგად ქართულ ეკლესიაში არ ნამოყალიბდებოდა სვინაქსარული „ცხოვრება-წამებათა“ ტექსტების შედგენის ტრადიცია.

ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში (სვინაქსარები, სადღესასწაულოები) XI-XVII სს-ის მანძილზე თითქმის ყველა ქართველი წმინდანის სვინაქსარული „ცხოვრება და წამება“ არის წარმოდგენილი, მაგრამ მათი შექმნის პრინციპები და, რა თქმა უნდა, ქრონოლოგია განსხვავებულია:

1. სვინაქსარული თხზულება, რომელიც უფრო ადრე დაიწერა, ვიდრე შესაბამისი წმინდანის ვრცელი „ცხოვრება“. მაგ. ეფთვიმე მთაწმინდელის სვინაქსარული „ცხოვრება“ უნდა დაეწერათ ეფთვიმეს გარდაცვალებიდან (1028 წ.) ახლო ხანებში, ხოლო ვრცელი „ცხოვრება“ გიორგი მთაწმინდელმა დაწერა 1044 წ. და ისარგებლა სვინაქსარულით. (ამის მსგავსი გვინდელი მაგალითებიც არსებობს (13, 331).

2. შეიქმნა წმინდანის სვინაქსარული თხზულება, ხოლო ამ წმინდანის ვრცელი „ცხოვრება“ ან „წამება“ არც სვინაქსარულამდე არსებული და არც ოდესმე დაწერილა. მაგ. იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის დამაარსებლისა და მისი პირველი წინამძღვრის, პროხორეს სვინაქსარული „ცხოვრება“ (1066 წლის ახლოს), ამავე მონასტრის წინამძღვრის, 1273 წ. წამებული ლუკას სვინაქსარული „წამება“, და 1314 წელს დამსკოში წამებულის, იერუსალიმში მოღვაწის, ნიკოლოზ დვალის სვინაქსარული „წამება“(13, 345).

3. სვინაქსარულ „ცხოვრება-წამებათა“ უდიდესი ნაწილი, რომლებიც შესაბამისი ვრცელი „ცხოვრება-წამებიდან“ გამოერების გზით შეიქმნა (13, 351...).

დასასრულ, გვინდა ორიოდე სიტყვა ვთქვათ საეკლესიო მწერლობის იმ ჟანრზეც, რომელსაც ბერძნულად „ენკომია“, ხოლო ქართულად „შესხმა“ ან „ქება“ ეწოდება. ასეთი თხზულებების ბაგიოგრაფიასთან მჭიდრო კავშირის შესახებ გარკვეული აზრი ადრეც გამოთქმული (14, 84...).

ორიგინალური „ქების“ პირველი ნიმუში აბო თბილელის „წამების“ IV თავია, მაგრამ დამოუკიდებელი სახით ქართული საეკლესიო მწერლობის ძველ ფენაში არცერთი წმინდანის „ქება“ ან „შესხმა“ არ გვხდება (გარკვეულ შემთხვევებში წმინდანის „ქებაც“ საგალობელია). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ XVIII ს-მდე დამოუკიდებელი ორიგინალური „შესხმა“ არ დაწერილა.

პირველია ბესარიონ ორბელაშვილის მარტვილოლოგიური თხზულება, რომელსაც სათაურად „შესხმა“ აქვს: „შესხმად წმინდათა მოწამეთა ბიძინასი, შალვასი და ელიზბარისი და უწყებად წამებისა მათისა“ (7, 49...), შემდეგ ანტონ I-მა „მარტირიკაში“ შეტანილ ოცივე მარტიროლოგიურ თხზულებას ტრაფარეტული სათაური მისცა: „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმინდათა... სიტყუა პირველი... (და ა.შ. ოცის ჩათვლით; 8, 12) ამ თხზულებებში კარგად ჩანს, რო ისინი ჰომილეტიკურ-რიტორიკული სტილით გადმოცემული თხრობისა და ჰაგიოგრაფიულ-მარტიროლოგიური ჟანრის თხზულებებია. ამასთანავე ანტონის თხზულებანი შეტაფრასული რედაქციისანი არიან (რამდენიმეს გამოკლებით).

ეკრაფერს ვიტყვით ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ე.წ. ახოკრიფული ხასიათის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ქართულ ანალოგებზე, რადგან მსგავსი რამ ქართულად არ დაწერილა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ეროვნული ბიბლიოთეკა

1. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, 1957.

2. ე. გაბიძაშვილი, ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მაცნე. ენის, 4, 1982.

3. ქართლის ცხოვრება, I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1955.

4. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971.

5. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955 (I-XXXII+222გვ.).

6. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.

7. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, V, დასაბეჭდად მოამზადეს, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებელები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბ., 1989.

8. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები ძეგლები, VI (მარტირია), გამოსცეს მ.ქავთარიამ და ე. გაბიძაშვილმა, თბ., 198.

9. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963.

10. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I , შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946.

11. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1967.

12. Menologii anonimi…I–II, გამოსცა ვ. ლატიშევმა, 1911-1912

13. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV (სვინაქსარული ტექსტები), გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, თბ., 1968.

14. ე. გაბიძაშვილი, ქართული ნათარგმნი „აგიოგრაფია„, თბ., 2004.

E. GABIDZASHVILI

L' hagiographie métaphrastique originale et le principe de la division des hoeuvres en rédactions

Résumé

Dans l'article on examine les principes de la division des hoeuvres hagiographiques originales en rédactions et la rélation de chaque rédaction par rapport à l'hoeuvre originale archétype (keiména), les motifs et les buts de ces rédactions "scondaires" (métaphrastiques abregés et svinaxaires).

L'attantion principale est acordée aux hoeuvres métaphrastiques originales par raport à la métaphrastique Byzantine, à leur ressemblence et à leur différence concidérable.

Il faut indiquer que les auteurs des hoeuvres métaphrastiques originales ont introduit dans leur hoeuvres les enseignements bibliques, la théologie chrétienne et les questions dogmatiques séparées (qu'on ne trouve pas dans leur sources) pour enseigner et instruire les religieux.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლამარა ქაჯაია

ქრისტინას წამების ხანმეტი რედაქცია

ხელნაწერთა ინსტიტუტის A კოლექციის ხელნაწერი 737 მთლიანად პალიმფსესტია. ის შედგება 169 ფურცლისაგან. ზომით პატარა ტანისაა (14,7X12,5 სმ). ზედა ტექსტი დაწერილია XIV საუკუნის ნუსხურით, ხოლო ქვედა შედგენილია სხვადასხვა დროს გადაწერილი ძველი ხელნაწერის ფურცლებისაგან. გადარეცხილ ტექსტს ეტყობა კვალი როგორც ასომთავრული დამწერლობისა, ასევე ნუსხურის. ასომთავრულად ნაწერ ნაწილში ორი ჯგუფი გამოიყოფა. ერთი შედარებით გვიანდელი ხანის, დაახლოებით X საუკუნის, შეიცავს მრავალთავის ტექსტს[1], ხოლო მეორე უძველესია – ხანმეტი ტექსტია.

აღნიშნული პალიმფსესტის ხანმეტური ნაწილი 66 გვერდია. ზოგიერთ ფურცელზე ძველი ტექსტი ადვილად იკითხება. ის დაწერილია ლამაზად გამოყვანილი ასომთავრული ასოებით.

გადარეცხილი ტექსტი ერთ სვეტად ჩანს ნაწერი. სინამდვილეში კი ტექსტის ამოკითხვის შედეგად ნათელი გახდა, რომ ის თავდაპირველად დაწერილი ყოფილა ორ სვეტად და თითოეული სვეტი შეიცავდა 23 სტრიქონს. ხელნაწერი ხელმეორედ საწერ მასალად გამოყენების დროს შეუმცირებიათ. ერთი გვერდი გადაუჭრიათ და თითოეული მათგანი გაუკეციათ შუაზე. თუ ძველად სვეტში 23 სტრიქონი იყო, ახლა თითოეულ გვერდზე ერთმანეთს ენაცვლება 10, 11, 12 სტრიქონი. ამრიგად, გადარეცხილი ხელნაწერის ერთი ფურცლიდან გაკეთდა ოთხი, ანუ 8 გვერდი. თავდაპირველი ზომა ამ ხელნაწერისა უნდა ყოფილიყო, თუ მეტი არა, 30,5X27 სმ.

ხსენებული პალიმფსესტის ხანმეტ ტექსტს პირველად ივ. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება. მკვლევარმა ის ეპიგრაფიკულ მასალასთან (იგულისხმება ბოლნისის 493-494 წწ., მცხეთის ჯვრისა 591-600 წწ. და უკანგორის V-VI სს. წარწერები) პალეოგრაფიული სიახლოვის საფუძველზე V-VI საუკუნეებით დაათარიღა; ამოიკითხა გარკვეული ნაწილი და გაარკვია, რომ გაშიფრული მასალა წარმოადგენდა აპოკრიფს, რომელსაც პირობით სათაურად მიეცა „საქმენი მოციქულთანი" და „მიმოდასვლა მოციქულთა". ამოკითხული ნაწილი პირველად დაიბეჭდა 1923 წელს უნივერსიტეტის მოამბის II ტომში, ხოლო მეორედ 1949 წელს შევსებული სახით ის შევიდა ილ. აბულაძის რედაქტორობით გამოცემულ ივ. ჯავახიშვილის „ქართულ პალეოგრაფიაში"[2].

შემდგომში A 737 ხელნაწერის პალიმფსესტებით დაინტერესდა ილ. აბულაძე. მკვლევარს განზრახული ჰქონდა მისი ხელახალი გამოცემა გაუშიფრავი გვერდების დამატებით. სამწუხაროდ, ამ საქმის ბოლომდე მიყვანა მას არ დასცალდა.

ილ. აბულაძემ აღნიშნული პალიმფსესტის 66 გვერდიდან ამოიკითხა 45. პალიმფსესტებზე მუშაობის დროს მან მიაკვლია ფურცლებს, რომლებმაც მოციქულთა აქტების გარდა, შემოგვინახა ჰაგიოგრაფიული თხზულება „წამებაჲ წმიდისა ქრისტინაჲსი". ქრისტინას წამებას ხელნაწერში უჭირავს 16 გვერდი. ილ. აბულაძემ ამოიკითხა 11, ხოლო დანარჩენი, მის მიერ გაშიფრული 34 გვერდი შეიცავს „მიმოდასლვა მოციქულთასა" და „საქმენი მოციქულთანის" ტექსტებს[3].

პალიმფსესტებისადმი ინტერესი ინსტიტუტს დღესაც არ შეუნელებია. ამ საქმეს ჩვენ მოვკიდეთ ხელი და გადავწყვიტეთ მისი ბოლომდის მიყვანა. ხელახლა შევუდექით ტექსტების გაშიფრვას, ამოკითხული მასალა შევუჯერეთ ადრე გაშიფრულს, შეჯერებისას გასწორდა

---

[1] M. van Esbroeck, Un Mravalthavi dans palimpseste A-737, მრავალთავი, VII, თბ., 1980, გვ.10-21.

[2] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია ანუ დამწერლობათმცოდნეობა, 1949 წ. გვ.359-366.

[3] ილ. აბულაძის პირადი არქივი №242, 244ა, 287ა, 293ა.

ზოგიერთი იკითხვისი და მას დაემატა ამოუკითხავი გვერდებიც. დღესდღეობით ამოკითხულია ყველა 66 გვერდი. ტექსტების მიხედვით A 737 ხელნაწერის ხანმეტური პალიმფსესტის ფურცლები ასე განაწილდა: 26 გვერდი შეიცავს „მიმოდასლვა მოციქულთას” ტექსტს, 24 – „საქმენი მოციქულთანის”, ხოლო 16 – „ქრისტინას წამებას”. ეს ძალიან მცირე ნაწილია მთელი თხზულებისა. სამწუხაროდ, ჩვენს ფონდებში დაცულ პალიმფსესტებში ქრისტინას ხანმეტ ტექსტს ვერ მივაკვლიეთ.

რამდენიმე წლის წინ გახდა ცნობილი, რომ ქრისტინას წამების ტექსტი დაცულია ავსტრიაში, ვენის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ერთ-ერთ ქართულ ხელნაწერ-პალიმფსესტში (Georg.2).

ზემოაღნიშნულ ტექსტს მიაკვლია ბირმინჰემის უნივერსიტეტის პროფესორმა ჯ.ნ. ბერდზოლმა. მკვლევარმა ავსტრიის ქართულ ხელნაწერთა კოლექცია პირველად გ. ფერაძის აღწერილობით გაიცნო[4]; აღწერილობაში აღნიშნული იყო, რომ პალიმფსესტის ქვედა ფენის ზოგიერთი ფურცელი ხანმეტ ტექსტს შეიცავდა. ჯ.ნ. ბერდზოლმა ავსტრიის ხელნაწერ-პალიმფსესტის გადარეცხილი ტექსტები საფუძვლიანად შეისწავლა და მოგვცა მისი დაწვრილებითი ანალიზი; აღნიშნა, რომ ხელნაწერი შედგება სხვადასხვა დროს გადაწერილი ძველი ხელნაწერის ფურცლებისაგან და შეიცავს სხვადასხვა ჟანრის თხზულებას [5].

პალიმფსესტებზე მუშაობისას მან მიაკვლია კიდევ ორ თხზულებას, ქრისტინასა და კვიპრიანეს წამებებს. ქრისტინას წამება მან ნაწილობრივ ამოიკითხა (ტექსტის გაშიფრვა ძნელი აღმოჩნდა). კუპრიანეს ტექსტი საერთოდ არ წაუკითხავს.

ჩვენ საშუალება გვქონდა გავცნობოდით ჯ.ნ. ბერდზოლის მიერ გაშიფრულ ქრისტინას ტექსტს. ის თბილისში ჩამოვიდა 1971 წელს სამუშაოდ ერთი თვით და თან ჩამოიტანა როგორც ტექსტი, ასევე ფოტოანაბეჭდი ვენის პალიმფსესტისა. ჩამოსვლის მიზანი იყო ქართველი სპეციალისტის დახმარებით თავისი ტექსტი გაემართა ფოტოპირთან შეჯერებით.

სამწუხაროდ, ოჯახური პირობების გამო, ჩამოსვლიდან ოთხი დღის შემდეგ, უკან მოუხდა გაბრუნება. ჩვენ ამ მცირე დროში, ტექსტთან დაკავშირებით, შეგვექმნა ისეთი შთაბეჭდილება, რომ ზემოაღნიშნული ორი ფრაგმენტი, თბილისური და ვენური, ერთი მთლიანი ხელნაწერის ნაწილია.

ამის შემდეგ გაჩნდა ინტერესი, სასწრაფოდ მოგვეპოვებინა ვენური ნუსხის ფოტოასლი. ფოტოასლი მივიღეთ და საშუალებაც მოგვეცა ვენაში გამგზავრებისა, ხელნაწერზე სამუშაოდ. პალიმფსესტზე მუშაობისას ჩვენ მივაკვლიეთ ქრისტინას ტექსტის დასაწყისს, რომელიც აკლდა ბერდზოლის მიერ ამოკითხულ ტექსტს: „ანდრიანე მეუფისა ზე ხიყო ვინმე ქალწული ერთი ქა...” ეს მონაკვეთი დაცული იყო კუპრიანეს წამების დასასრულს, რომელიც შემოგვინახა ვენის პალიმფსესტმა. კუპრიანეს ტექსტი თავდება 100 r-ს მეორე სვეტზე და აქვე გრძელდება ქრისტინას წამება.

აღნიშნულის საფუძველზე გაირკვა, რომ პალიმფსესტის ეს მონაკვეთი ჩვენამდე არ მოღწეული ხანმეტი ჰაგიოგრაფიული კრებულის ნაწილი იყო [6].

ვენური პალიმფსესტის ამოკითხვამ საბოლოოდ დაადასტურა ადრე გამოთქმული მოსაზრება: ვენური აგრძელებს თბილისურ ნაწყვეტს, ან პირიქით, ვენურს აგრძელებს თბილისური: როდესაც ორბანოსი მიდის შვილთან, რათა თაყვანი-სცეს კერპებს, ქრისტინა არ შედის კერპთა თაყვანის-საცემად. მსახურები ორბანოსს მოახსენებენ, რომ ქრისტინა უკვე მეცხრე დღეა, რაც არ ეთაყვანება კერპებს და აღარც ლოცულობს. განრისხებული მამა თავისთან უხმობს ქრისტინას და მიმართავს: „დედოფალო ჩემო და შვლო ჩემო”. თბილისურ ნაწყვეტში ეს ადგილი წყდება: „დედოფალო ჩემო და შვლო ჩე...” იგი გრძელდება ვენური

---

[4] G. Peradze. Uber die georgischen Handschriften in Osterreich. Wiener Zeitsehrift fur die Kunde des Morgenlandes. Bd. 47. H-3-4. 1940. s. 223-224.

[5] J.N. Birdzaal. A Georgian Palimpsest in Vienna, Oriens Christianus, B.53, 1969, p. 108-112; Ibid., Khanmeti Fragments of the synoptic Gospels, from Ms. Vind. Georg.2, Orients Christianus, B.55, 1971, p. 62-89; Ibid., Palimpsest Fragments of a Khanmeti Georgian Version of I Esdras, Le Museon, LXXXV, 1-2, 1972, p. 97-105; Ibid., A second Georgian Recension of the protevangelium Iacobi, Le Muséon, LXXXIII, 1-2, Louvain, 1970, p.49-72.

[6] ლ. ქაჯაია, ხანმეტი ჰაგიოგრაფიული კრებული, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, IX, 1981 წ. გვ.41-49.

ეროვნული

ტექსტით: „...მო, რაჲ გონავს... ანუ ვინ გაცთუნა შენ" (ე.ი. „დედოფალო ჩემო და შვილო ჩემო, რაჲ გონავს ანუ ვინ გაცთუნა შენ"). ან კიდევ: ქრისტინას საქციელით აღშფოთებული დედა მიდის შვილთან, რათა გამოაფხიზლოს ის და დაუბრუნოს იგი ამქვეყნიურ ცხოვრებას. ქრისტინა ამ დროს დედას ეკითხება, რომელ თქვენ ნათესავს ერქვა სახელად ქრისტინა. დედა ამაზე პასუხობს: „ნათესავსა ჩემსა ქრისტინა არავის ხერქუა". უკანასკნელი სიტყვა „ხერქუა" და მისი მომდევნო სიტყვები არ არის ვენურ ტექსტში. ის გადადის მეორე გვერდზე და ეს გვერდი გვაქვს თბილისურ ნუსხაში (A737) (იხ. გვ.).

ქრისტინას სახელი მარტიროლოგიურ ლიტერატურაში საკმაოდ ცნობილია. მისი წამების ტექსტი მრავალ ენაზე არსებობს: ბერძნულ, ლათინურ, კოპტურ, სლავურ, სომხურსა და სხვა. ცნობები ქრისტინას შესახებ მოცემულია P. Paschini-ს, ვ. ლატიშევისა და კ. კეკელიძის შრომებში[7]. ირკვევა, რომ Acta Sanchtorum-ის ივლისის თვის V ტომში ბოლანდისტმა პინიმ ქრისტინას წამებას ვრცელი გამოკვლევა უძღვნა, რომელშიც თავმოყრილია ყველა ცნობა ქრისტინას შესახებ. განხილულია საკითხები მისი წამების ადგილისა, სხვადასხვა თანამოსახელე წამებულებთან მისი აღრევის შესახებ, მოცემულია ამ წამების ლათინური აქტები. ქრისტიანს წამების დროს სხვადასხვა წყარო სხვადასხვანაირად უჩვენებს. ქართული თარგმანით კი ეს მოხდა „ანდრიანე მეფისა ზე" (117-118)[8]. ქრისტინას ხსენება დადებულია 24 ივლისს.

ქართულ მწერლობაში დღემდე ცნობილი იყო ქრისტინას წამების ორი კიმენური და ერთი მეტაფრასული რედაქცია[9]. კიმენური რედაქციებიდან ერთი დაცულია პარხლის მრავალთავში (A 95 X ს.), ხოლო მეორე სინურმა ხელნაწერმა შემოგვინახა (Sin.6 XI ს.), რიგ სხვა მოგვიანო ხანის ნუსხებთან ერთად (A 382, XV ს., A 518, 1703 წ., A 536, 1822 წ., A 381, XIX ს.), მეტაფრასული კი ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის XVI ს. №3 ხელნაწერშია დაცული.

ბერძნულად ქრისტიანს წამების სამი რედაქციაა ცნობილი:

1. უძველესი რედაქცია დაცულია ოქსირინხის პაპირუსის სახელით[10]. მან შემოგვინახა 25 სტრიქონიანი დაზიანებული ნაწყვეტი ამ წამებისა. იგი გამოცემულია სამჯერ: 1911, 1912 და 1919 წწ.. მისი რუსული თარგმანი გამოსცა ვ. ლატიშევმა 1914 წ[11].

2. ვრცელი რედაქცია გამოცემულია იტალიელი მეცნიერი ქალის მედეა ნორსას მიერ 1912 წ.[12]

3. მესამე მოკლე რედაქცია გამოცემულია ვ. ლატიშევის მიერ 1912 წ.[13]

ცნობილია სლავური თარგმანი მარტვილობისა, რომელიც ეკუთვნის მოსკოვის მიტროპოლიტს მაკარის (XV ს.); ორი რედაქცია მისი არსებობს სომხურ ენაზედაც[14]. ქრისტინას წამების კიმენური ტექსტი პარხლის მრავალთავის მიხედვით, 1955 წელს გამოსცა კ. კეკელიძემ ეტიუდების III ტომში[15]. ეს ტექსტი ჩვენს ფონდებში ორი ნუსხითაა დაცული: A 95 (XI ს.) და H 1370 (XIX ს.)[16].

კ. კეკლიძის აზრით, არც ერთი დღესდღეობით ცნობილი რედაქცია (ბერძნული, სლავური, სომხური) ქრისტინას წამების ქართული თარგმანის დედნად არ შეიცნობა.

---

[7] P. Paschini, Ricershe agiografiche, S. Cristina di Bolsena, dans Rivista di archeologia cristiana 2 (1925), p. 167-194; B. Латышев. Сообщения Императорского православного Палестинского общества, 1914, т.25, вып.II, с. 158-166. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ.III, 1955, გვ.178.

[8] კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.181.

[9] კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.178.

[10] Ioseph van Haelst, Catalogue des papyrus Litteraives Iufset Chretiens, 1976, p.255-256.

[11] კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.180.

[12] M. Norsa, In Studi Italiani di filologia classica 19, 1912, 316-327.

[13] F. Halkin. Bibliotheka hagiographica graeca, I, 1957, p. 106-107.

[14] კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.181.

[15] კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.178-186..

[16] H 1370 ხელნაწერი სიტყვა-სიტყვით მისდევს პარხლის მრავალთავის (A 95) ტექსტს, მცირეოდენი ვარიანტული სახესხვაობით. ხელნაწერის ანდერძიდან ირკვევა, რომ ის გადმოწერილია მამათა ცხოვრებიდან, ხელითა უდირსის მღდელ-მონაზონის თეოდოსესაგან 1871 წ. ხელნაწერი გადმოცემულია დარიას (მოსკოვი) მონასტრიდან.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მიუხედავად თავისი ამ შეხედულებისა, მკვლევარი არ უარყოფს წამების ტექსტის მომდინარეობას ბერძნული დედნიდან, რომელიც დღეს ცნობილი არ არის[17].

ქრისტინას წამების ტექსტი ჩვენ შევუდარეთ ზემოთ დასახელებულ კიმენურ რედაქციას. ტექსტების შეჯერებისას გამოირკვა, რომ A 95 ნუსხასა და ხანმეტს შორის ტექსტობრივი მსგავსებაა. ზოგიერთი ადგილი სავსებით იდენტურია, მაგრამ არის პასაჟები, რომლებიც ხანმეტში უფრო გავრცობილია: ეს გავრცობა მეტწილად მოდის ფრაზეოლოგიური ან სტილისტური დაზუსტების შედეგად. მრავალთავში (A 95) დაცული ტექსტი უფრო გადამუშავებულის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რაც აიხსნება თვით მრავალთავის სპეციფიკით.

ხანმეტი	A 95
„მო-ხოლო-ხიწია მამაჲ იგი მისი ორბანოს ხილვად ასულისა თჳსისა და თავყანის-ცემად კერპთა დიდითა სიხარულითა... და მოხელოდა წმიდასაცა ქრი სტინას, ვითარცა იგი ჩუეულ ხიყო შეწირვად საკუმეველსა კერპთა მიმართ და არა მივიდა".	მო-ხოლო-იწია მამაჲ მისი ხილვად ასულისა თჳსისა და თაყუანის-ცემად კერპთა დიდითა სიხარულითა. და ვითარ შევიდა წინაშე კერპთაჲსა, და მოელოდა ქრისტინას და არა მივიდა".
„დედოფალო ჩუენო, დღეს შჳდ დღე არს, ვინაჲთგან არა მიხუღებიეს კერპთა სამსახურებელი, არცა მსხუე რპლი, არცა საკუმეველი, არცა გუნდრუკი".	„დედოფალო, დღეს შვიდი დღჱ არს, ვინაჲთგან არა მიუღებიეს კერპთა სამსახურებელი".

მეორე კიმენური რედაქცია (Sin.6, XI ს.) კი აშკარად სხვა თარგმანია.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება ვთქვათ, რომ „ქრისტინას წამების" ხანმეტი ტექსტი უძველესი თარგმანია. შესაძლებელია, ეს იყოს სწორედ ის რედაქცია, რომელიც ბერძნულად ოქსირინხის პაპირუსმა შემოინახა. სამწუხაროდ, ამ ორი ტექსტის ურთიერთმიმართების შესახებ ვერაფერს ვიტყვით, ვინაიდან პაპირუსში დაცული 25 სტრიქონიანი ნაწყვეტი ქართულმა პალიმფსესტმა ვერ შემოგვინახა. ყოველ შემთხვევაში, დღევანდელი მონაცემები ვერ უარყოფენ ქართული „წამების" ტექსტის მომდინარეობას ბერძნულიდან. ამის დასამტკიცებლად შეიძლება დავასახელოთ შემდეგი:

ტექსტში გამოყენებული საკუთარი სახელი „ორბანოს" ორი ვარიანტითაა წარმოდგენილი: „ორბანოს" და „ორბანე", პირველ შემთხვევაში იგი გადმოცემულია ბერძნულის ნომინატივის ფორმით „Ορβάνος": „ხოლო ორბანოს განრისხნა ფრიად"; „მო-ხოლო-ხიწია მამაჲ იგი მისი ორბანოს".

მეორე შემთხვევა ორბანე ბერძნულის ვოკატივის ფორმაა (Ορβάνε) და ქართულ ტექსტში, სადაც ეს ფორმაა გამოყენებული, კონტექსტის მიხედვით სწორედ წოდებითის (ვოკატივის) ბრუნვაა საჭირო: „ურცხვინოო და უღირსო ორბანე".

საანალიზო ტექსტში დასტურდება ბერძნული სიტყვები – სტრატიოტი στρατιώτης – მეომარი, მცველი; სტუraკი, στύραξ– საკმეველი; სატანა – σατανάς; ანგელოზი – άνγελος. ხშირია შემთხვევა მასდარის ვითარებით ბრუნვაში დასმისა.

[17] ა. კაკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.180.

ძეგლი ენობრივი თვალსაზრისით სავსებით იცავს კლასიკური ქართული ენის ნორმებს. პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ „ხ" გრაფემა დასმულია სწორედ იქ[illegible] მოსალოდნელია, ნორმიდან გადახვევას ადგილი არ აქვს.

ლექსიკიდან ყურადღებას იპყრობს სიტყვა *„ხისხორდეს"*: *„ხოლო მამაჲ მისი განრისხნა და ხუბრძანა მისი ტერფთა ცემაჲ და გუემაჲ მისი. და ხისხორდეს მის ზედა ათორმეტნი მტარვალნი"*. სიტყვის ძირია – სხორ–. ძველი ქართული ენის ძეგლებში ერთმანეთს ენაცვლება „სხოვრ" და „სხურ" ძირები. სულხან-საბა ორბელიანს თავის ლექსიკონში განსამარტ ერთეულად გატანილი აქვს ამ ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა „ნასხოვარ" და მას შემდეგნაირად განმარტავს: „ჭირის ნაცვალი, სანაცვლო". ჩვენი ძეგლის მიხედვითაც სიტყვა „ხისხორდეს" იგივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ამას მხარს უჭერს პარხლის მრავალთავის პარალელური ადგილი, სადაც „ხისხორდეს" ნაცვლად ნახმარია იცვალებოდეს: *„იცვალებოდეს მის ზედა ათორმეტნი მტარვალნი"*. ე.ი. ქრისტინას ერთმანეთის შენაცვლებით თორმეტი მტარვალი ცემდა.

„ქრისტინას წამების" ხანმეტი ტექსტი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხანმეტი ჰაგიოგრაფიული კრებულის შემადგენელი ნაწილია. ქრისტინას ტექსტთან ერთადაა დაცული კჳპრიანეს წამებაც. ორივე ფრაგმენტი ერთი ხელითაა გადაწერილი. ჩვენს მიერ ჩატარებული კვლევის საფუძველზე კვიპრიანეს წამების ტექსტი V საუკუნის I ნახევარში ჩანს გადაწერილი. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ქრისტინას ტექსტიც ასევე უნდა დათარიღდეს (V ს. I ნახევრით)[18].

LAMARA KAJAIA

ST. KRISTINA'S MARTYRDOM'S KHANMETI RECENSION

ABSTRACT

"St. Kristina's Martyrdom" is a very popular text in martyrology that has been translated in many different languages. Georgian translation of this martyrdom is represented by two different Kimen recensions (A95, 10th century, Sin 6, 11th century) and one metaphrasic recension (K3, 16th century). At present, Kimen recension has been replenished with a new and unknown Khanmeti recension. It was discovered in the A737 manuscript Kept in Vienna National Library (Georg 2). The study of lower layer of these palimsests has shown that they fill up each other and are parts of one manuscript. The text that we have managed to read is a fragment of Khanmeti hagiographic collection kept in the Vienna National Library. It contains two works: St Cyprian's Martyrdom and St. Kristina's Martyrdom. The latter is close to the text of the A-95 manuscript though there are some differences that might be due to the specifics of the polycephalon.

We suppose that the martyrdom was translated from Greek and the original must be a 25 line fragment known under the name of Oxyrhynchos papyrus. Basing on paleographic and language peculiarities we consider that the Khanmeti text of St. Kristina's martyrdom dates back to the first half of 5th century.

---

18 ლ. ქაჯაია, წმ. კვიპრიანეს და იუსტინეს წამების ხანმეტი რედაქცია, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XIX, 20001, გვ.291-298.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ციალა ქურციკიძე

ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი

ათონის სალიტერატურო კერა ტაო-კლარჯეთის სამწიგნობრო კერების მემკვიდრეა. იგი, შეიძლება ითქვას, ამ კერებიდან ამოიზარდა. როგორც კ.კეკელიძე წერს: „ათონის სამონასტრო და სალიტერატურო წრე თავდაპირველად წარმოადგენდა ვეებერთელა ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო ხის ერთ შტოს. ივერიის მონასტერი პირველ ხანებში იკვებებოდა ტაო-კლარჯეთიდან მომდინარე ტრადიციებით“[1]. იოვანე იბერი შვილითურთ – ეფთვიმეთი, იოვანე-თორნიკე და მისი ძმისშვილი გიორგი ვარაზვაჩე, იოვანე გრძელისძე და არსენი ნინოწმიდელი ეპისკოპოსი, იოვანე ხახულელი, ოქროპირი, შავი გრიგოლი, მიქაელ და გიორგი დიაკვნები, ზაქარია მირდატის ძე და ზაქარია ბანელი და მათ გვერდით მყოფი და ათონზე მათ შემდეგ მოსული სხვა მოღვაწეებიც („მობაძავნი მათნი“) თითქმის ყველანი ტაო-კლარჯეთიდან (უფრო კი ტაოდან) იყვნენ.

ტაო და კლარჯეთი, როგორც ცნობილია, ძველთაგანვე თავისი კულტურის ცენტრებით იყვნენ განთქმული. მართალია, ამ მხარეში შემოქმედებითი საქმიანობა მურვან ყრუს შემოსევების შედეგად (VIII ს-ის 30-იანი წლები) დროებით შეფერხდა, მაგრამ VIII საუკუნისავე მეორე ნახევრიდან – გრიგოლ ხანძთელის მეთაურობით ამ ადგილებში სამონასტრო მშენებლობის გაჩაღების დროიდან,კიდევ უფრო ინტენსიური გახდა. ტაოსა და კლარჯეთის კულტურის ცენტრებში – ერთი მხრივ, იშხანში, ოშკში, ხახულში, პარხალსა და ბანაში, მეორე მხრივ,ოპიზაში, ხანძთაში, შატბერდში, პარეხში, ანჩსა და წყაროსთავში არა ერთი კულტურის ძეგლია შექმნილი როგორც მწერლობის, ისე ხელოვნების ნიმუშების სახით[2].

ათონის სალიტერატურო სკოლას ტაო-კლარჯეთის სამწერლობო კერებთან ურთიერთობა მთელი თავისი არსებობის მანძილზე (X-XIII სს.) არ გაუწყვეტია. დღიდან დაარსებისა მონასტრის კადრები ძირითადად ამ რეგიონებიდან ივსებოდა.

გიორგი მთაწმიდელის თხზულებიდან „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“ ვგებულობთ, რომ ქართველი მოღვაწეები, გარდა იმისა, რომ თავისი სურვილით მოდიოდნენ ამ სავანეში, მისი მესვეურები – იოვანე იბერი, ეფთვიმე და იოანე-თორნიკე თვითონაც იწვევდნენ მათ. უნდა აღინიშნოს, რომ ახალი კადრების მიღება განურჩევლად არ ხდებოდა. ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ღირსეულ და განათლებულ პიროვნებებს არჩევდნენ. იმავე „ცხოვრებაში“ ერთგან ვკითხულობთ: „ხოლო იყო რაჲ თორნიკ აღმოსავლეთს, მრავალნი ფიჩოსანნი და სახელოვანნი მონაზონნი ჩამოიტანნა, სიმრავლე არამცირედი, და ენება, რაჲთა ქართველნი ოდენ იყვნენ მონასტრისა ამის მკჳდრნი“[3].

„ცხოვრებაში“ მოთხრობილია აგრეთვე „სანატრელი და წმიდა“ ბერების, შემდგომში ცნობილი მწიგნობრების, იოვანე გრძელისძისა და არსენი ნინოწმიდელი ეპისკოპოსის (რომლებიც მანამდე ჯერ ოთხთა ეკლესიაში, ხოლო შემდეგ პონტოს უდაბნოში მოღვაწეობდნენ) ათონზე მიწვევისა და ჩაყვანის ამბავი[4].

ნაწარმოების მიხედვით, იოვანე გრძელისძე და არსენი ნინოწმიდელი ეპისკოპოსი აშკარად ტაოელები არიან, ვფიქრობთ, რომ ტაოდან უნდა ყოფილიყვნენ ათონზე თორნიკეს მიერ „აღმოსავლეთიდან“ ჩაყვანილი „სახელოვანნი მონაზონნიც“.

---

[1] კ.კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 84-85.

[2] აქ შექმნილი ხელოვნებისა და მწერლობის ძეგლების შესახებ დაწვრილებით იხ.ლ.მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ.I, ნაკვეთი მეორე, თბილისი, 1962, გვ. 383-476, და ამ წიგნში დამოწმებული ლიტერატურა.

[3] ძეგლები, II გვ. 49.

[4] იქვე, გვ. 56-57.

იმ მიზნისათვის, რისთვისაც დაარსდა დამოუკიდებელი ქართული მონასტერი ათონზე, პირველი რიგის საქმე უნდა ყოფილიყო აგრეთვე მონასტრის ბიბლიოთეკის შექმნა, მისი საჭირო ხელნაწერებით შევსება. ათონის ივირონის მინასტრის ბიბლიოთეკაში დღემდე შემორჩენილი ქართული ხელნაწერების კოლექცია (რაც ალბათ უმნიშვნელო ნაწილია ძველად არსებულისა)[5], გვიჩვენებს, რომ ბიბლიოთეკა განსაკუთრებით პირველ ხანებში სწორედ ტაო-კლარჯეთის სამწიგნობრო კერებიდან ივსებოდა. კლარჯეთის სამწიგნობრო კერაში – ოპიზაშია გადაწერილი 913 წელს გრიგოლ ოპიზელის მიერ ე.წ. ოპიზის სახარება, რომელიც დღესაც ათონის ივირონის მონასტრის ბიბლიოთეკის კუთვნილებაა. თუმცა მის სადაურობაზე არავითარი ცნობა არ გაგვაჩნია, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ტაო-კლარჯეთის რომელიღაც სამწიგნობრო კერიდან უნდა იყოს ჩატანილი ათონზე X ს-ის ჰაგიოგრაფიული კრებული Ath 8-ც (ალ.ცაგარლის აღწერილობის მიხედვით Ath 57 ხელნაწერი). არაათონური წარმოშობისად მიიჩნევენ ამ ხელნაწერს ნ.მარი, პ.პეეტერსი და ილ. აბულაძე. ამ ვარაუდს ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ხელნაწერში რომდენიმე სომხურიდან თარგმნილი სომეხ მოღვაწეთა წამებაა შეტანილი (იხ. მინაწერი ხელნაწერის 357 r-ზე: „ესე წამებანი სომხურითგან თარგმნილ არიან"). ათონელი მწიგნობრები კი ათონზე ამგვარ ტექსტებს არავითარ შემთხვევაში არც თარგმნიდნენ და არც გადაწერდნენ (ამის შესახებ ქვემოთ).

ტაო-კლარჯული წარმოშობისა გვგონია აგრეთვე „ათონის მრავალთავის" სახელით ცნობილი, ასევე X ს-ის ხელნაწერი Ath 11-იც, რომელშიც 94 თხზულებიდან ყველა მხოლოდ უძველესი, ათონელებამდე არსებული, თარგმანითაა წარმოდგენილი.

საგანგებოდ აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ათონის ივირონის მონასტერს მისი დაარსების დროისათვის ყველაზე მჭიდრო კავშირი ტაოს სამწერლობო კერებიდან ოშკის ლავრასთან ჰქონია. ოშკის სავანე, რომლის მშენებლობის დამთავრებასაც X საუკუნის 70-იან წლებში ვარაუდობენ, უკვე ამ წლების დასასრულისათვის ქართული მწერლობის ერთ-ერთ ძირითად კერად გვევლინება[6]. ბოლოდროინდელი გამოკვლევების შედეგად გაირკვა, რომ ოშკის ლავრის დამაარსებლები, მისი კტიტორები ყოფილან ტაოს მსხვილი ფეოდალური ოჯახის – ჩორდვანელთა გვარის წარმომადგენლები იოვანე-თორნიკე (დიდი თორნიკე, ივირონის მონასტრის ერთ-ერთი მესვეური და ბარდა სკლიაროსის დამამარცხებელი გმირი 978 წელს) და მისი ძმა იოვანე ვარაზ-ვაჩე[7]. ძმებს ეს მონასტერი დაუარსებიათ როგორც მათი საგვარეულოს (ჩორდვანელთა სახლის) კუთვნილება[8].

დღეისათვის ივირონის ქართველთა მონასტერში ოშკის ლავრაში გადაწერილი სამი ხელნაწერი ინახება: Ath 9 (ე.წ. ოშკის „სამოთხე" - 977 წლისა), Ath 1 (ოშკის ბიბლია – 978 წლისა) და Ath 3 („იოვანე ოქროპირის ცხოვრება" - 979-980 წლებისა). სამივე ხელნაწერის დამკვეთია იოვანე-თორნიკე (Ath 9-ის დამკვეთად თორნიკესთან ერთად ჩანს მისი ძმა იოვანე ვარაზვაჩეც). იგი სამივეგან სვინგელოზად იხსენიება.ვფიქრობთ, რომ ეს ხელნაწერები საგულდაგულოდ ათონის მონასტრისათვის გადაიწერა, ცხადია, მისი ახლად დაარსებული

---

[5] ათონის ივირონის ბიბლიოთეკა განსაკუთრებით მდიდარი ყოფილა ბერძნული ხელნაწერებით.ამას ადასტურებს დღემდე ამ ბიბლიოთეკაში შემორჩენილი ბერძნული ხელნაწერების სიმრავლე და აგრეთვე ის, რომ სხვადასხვა დროს აქედან გატანილი ბერძნული ხელნაწერები არაერთი ქვეყნის დიდი ბიბლიოთეკის კუთვნილება გამხდარა.სხვათა შორის, „იოვანესა და ეფთუმეს ცხოვრებაში" გიორგი ათონელი იმის შესახებაც მოგვითხრობს, თუ როგორ აძლევდნენ საჩუქრად ივირონის მონასტრის მესვეურები ათონის სხვა მონასტრების ბიბლიოთეკებს ბერძნულ ხელნაწერებს.

[6] ოშკის ტაძრის ამშენებლად გ.ჩუბინაშვილმა კედლის წარწერაში მოხსენიებული გრიგოლ ოშკელი მიიჩნია (ილ. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში, თბილისი, 1944,გვ. 199,სქ.). არ გამორიცხავენ იმასაც, რომ ეს გრიგოლი შეიძლება იყოს ქართული მწერლობის ისტორიაში ცნობილი გრიგოლ ოშკელი – გრიგოლ ნაზიანზელის ორი ჰომილიის (Or 7 და Or 27) მთარგმნელი (ექ. თაყაიშვილი, ლ.მენაბდე, კერები ...).

[7] თორნიკეს დაკვეთით გადაწერილ ხელნაწერთა ანდერძების, ივირონის სინოდიკონის მონაცემებისა და ივირონისავე ბერძნული აქტების შესწავლის საფუძველზე დადგინდა ჩორდავანელთა გვარის წარმომავლობა ჩორჩანელთა დიდი ფეოდალური გვარიდან, როგორც მისი ერთ-ერთი შტოსი. (J.Lefort, D.Papachryssanthou, Les premiers géorgiens a' l'Athos – Bedi Kartlisa, XLI, 1983, pp. 27-33; Actes d'Iviron, I, Paris,1985, pp. 3-13. ელ.მეტრეველი ჩორდვანელთა დიდი სახლის ისტორიისათვის, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი, 1996, გვ. 5-34.

[8] ელ.მეტრეველი, იქვე, გვ. 33.

ბიბლიოთეკის გასამდიდრებლად. საფიქრებელია, რომ ისინი ათონზე სულაც თვითონ ეკრძალა უნდა ჩაეტანა[9].

ოშკში გადაწერილ აღნიშნულ სამ ხელნაწერთან ერთად იმავე წლებში (981 წელს) გადაუწერიათ და საგანგებოდ ათონზე გასაგზავნად გაუმზადებიათ მეოთხე ხელნაწერიც, რომლის ტექსტიც „განძის“ სახელწოდებით ყოფილა ცნობილი. ხელნაწერი დღეისათვის დაკარგულია და მხოლოდ მისგანვე მომდგარის ანდერძის მქონე ერთი ფურცლითაა გადარჩენილი[10].

„განძის“ ხსენებულ ანდერძში შემდეგი რამ ვკითხულობთ: „მე, იოვანე ათონელმოყმემან, ოშკს სულკურთხეულისა ნორდვანელისანმან, შრომაჲ ვყავ და დავწერე წმიდაჲ ესე წიგნი,რომელსა ეწოდების „განძი“, და შემდგე: „და მევე, იოვანე სუნელთმჩაჩ მოუსლუანე წმიდაჲ ესე წიგნი („განძი“ - ელ.მ.), მოძღუარი მართლმადიდებლობისაჲ, მთასა წმიდასა ათონას, რომელსა შინა ცხოვრებიან კაცნი ჴორცითა მსგავსად უჴორცოთა, და რამეთუ მუცა მას შინა მივიღე სახე მონაზონებისაჲ“[11].

ჩვენთვის ცნობილი არ არის,თუ რა შინაარსის იყო ეს „განძი“, რადგან მხსენები სახელოვანის ოხშრულება ქართულ მწერლობაში დღეისათვის არ იძებნება. ანდერძში მოცემული განმარტების მიხედვით კი -- „მოძღუარი მართლ- მადიდებლობისაჲ“ - იგი დოგმატიკური ხასიათის ნაწარმოები ჩანს[12].

დასახელებული ანდერძის მიხედვით „განძი“ გადაუწერიათ არა ოშკში, არამედ კარინის ქვეყანაში. ესაა სამხრეთი ტაოს ტერიტორია სომხეთის სახელვარზე. როგორც ანდერძში წერია, ამ ხელნაწერის მომგებელიც ათონელი (ისევე როგორც დანარჩენ სამ ხელნაწერში, იგი აქაც სვინქსელოზად იხსენიება). ხელნაწერის გადაწერა-შემზადებები კი არიან ოშკის მონასტრის ცნობილი და სახელმოხვეჭილი მწერლობრები (ოშკის ბიბლიის გადამწერნი) – მიქაელი და სტეფანე[13]. ანდერძის ეს ნაწილი ამგვარად იკითხება: „დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი ქუეყანასა კარინისასსა დასაბამითგანთა წელთა ჩჟ, ქრისტეჱსის წ. ჩჯელითა გლახაკისა მიქაელ მწერალისაჲთა და შეიმოსა ჩემ გლახაკისა სტეფანჱსითა. წუენოჲსცა ლოცვა ვაყო, დაგაჯუროს დიდრომან“.

კარინის ქვეყანის აქ მოხსენებასთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში ბოლო დროს გამოითქვა მოსაზრება, რომ ათონელებს ბარდა სკლიაროსზე გამარჯვების აღსანიშნავად ბერძენთა მეფეებისაგან სანუქრად უნდა მიეღო სწორედ ეს ტერიტორია ე.წ. კარინის ქვეყანაში და თავისი მფლობელობის განსამტკიცებლად ოშკის სკრიპტორიუმის ბახვე აუწუნებია ქართული მონასტერი (როგორც ოშკის ფილიალი). მასვე უნდა გადაეცა ამ მონასტერში ოშკიდან მიქაელი და სტეფანე[14].

ამ ოთხი ხელნაწერის ანდერძების შესწავლის საფუძველზე და მათი დახმარებით ბევრ გაურკვეველ და საინტერესო საკითხს მოეფინა ნათელი. პირველ რიგში, მოხერხდა Ath 9-ის ანდერძში მოხსენებული ნორდვანელთა გვარის წარმომადგენელთა იდენტიფიკაცია. განსაკუთრებით აღსანიშნავი ის, რომ ათონის ქართველთა მონასტრის მესაძე წინამძღვარი, გიორგი I, რომელმაც ამ პოსტზე „დიდისა“ და „მაშუნებლის“ სახელი დაიმკვიდრა, იოვანე-ათონელის ძმისწული აღმოჩნდა – ძე იოვანე ვარაზვანისი[15]. დადგინდა ისიც, რომ გიორგი I-ის სახელის ჟამს იოვანე ვარაზვანეს ძე – მიქაელი უნდა იმალებოდეს, ის მიქაელი, რომელიც

---

[9] ამ ხელნაწერთა აღწერილობები დაწვრილებით იხ. „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა“ (ათონური კოლექცია). ნაკვეთი I, 1986, გვ.გვ. 28-30; 34-49; და „წიგნი ძუელისა აღთქმისანი“, ნაკვეთი I, თბილისი, 1989, გვ. 559-572.

[10] მასსეთის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ბერძნული კოლექციის №62 ხელნაწერში იგი საცავ ფურცლად ყოფილა გამოყენებული (იხ. ელ.მეტრეველი, ნორდვანელთა დიდი სახლის ისტორიისათვის, ნარკვევები ... გვ. 24-34).

[11] ელ.მეტრეველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26.

[12] ამ ოხშრულებას იცნობს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. მაკარი ობიზელთან საუბრის დროს გრიგოლ ხანძთელი ამბობს: „გრიგოლ დმრთისმეტყუელი იტყს სამყაისა სამუშაოვნებისათჳს: „ჟამსა ესენი სახნი სახელნი სახლსა შინა, ვერ ჴელნი განჴოფდა ნაალისა მათისა და ვერცა კუალად შერეცხა მათ“. ესე არს სარწმუნოებაჲ წმიდისა სამებისაჲ და „განძსა“ წერილ არს ყოველი ჴელშრომაჲ და ამას იტყს, რაჲთჳ: „მამაჲ ესე არცა თუ თუალისა წამითა არა უხილველ არს“ (სულავა, I თბილისი, 1963, გვ. 212-213). „განძი“ რომ სწორედ დოგმატიკური ხასიათის თხზულება უნდა ყოფილიყო, ეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ამ კონტექსტიდანაც ჩანს.

[13] როგორც ჩანს, ხელნაწერი გადაუწერია მიქაელს, შუამსახეს და ანდერძი დაუწერია სტეფანეს.

[14] ელ.მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ. 29-34.

[15] ელ.მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ. 38.

ათონზე ჩასვლამდე ხელნაწერთა გადამწერად იყო ცნობილი. (ოშკის ბიბლია, „განძი“[16] რომ შეეხება თვითონ იოვანე იბერის და ეფთვიმეს ნათესაობას ჩორდვანელებთან, იოვანე ამ ოჯახის სიძე ჩანს – ქმარი იოვანე-თორნიკეს ბიძაშვილისა, აბუჰარბ ჩორდვანელის ასულისა[17].

აღნიშნული იდენტიფიკაცია და აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ წლების მანძილზე, უფრო ზუსტად, XI ს-ის 40-იან წლებამდე (ვიდრე გიორგი მთაწმიდელის გამოჩენამდე) ამ მონასტრის მესვეურთა (წინამძღვართა) კადრებიც ძირითადად ჩორდვანელთა ოჯახის წარმომადგენლებით კომპლექტდებოდა, იმ ვარაუდის დაშვების შესაძლებლობას იძლევიან, რომ ოშკის ლავრის მსგავსად ათონის ივირონის მონასტერიც ჩორდვანელთა საკუთრებად, მათ საგამგებლოდ მივიჩნიოთ[18]. ამ ფაქტების გათვალისწინებით შემთხვევითი არ უნდა იყოს თორნიკეს განსაკუთრებული მზრუნველობა ამ მონასტრის მიმართ, როგორც მისი მშენებლობის, ისე „სახელოვანი“ და მწიგნობარი ბერების მიზიდვის და ჩაყვანის და მისი ბიბლიოთეკის ძვირფასი და მნიშვნელოვანი ხელნაწერებით შევსების საქმეში.

როდესაც ათონის სალიტერატურო სკოლა ოშკის და საერთოდ, ტაო-კლარჯეთის სამწიგნობრო კერების მემკვიდრედ ცხადდება, აქ, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში იგულისხმება იდეური მემკვიდრეობა და არა მხოლოდ ის, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ათონის ივირონის მონასტერს ძირითადად აქაური მწიგნობარი მოღვაწეებით აკომპლექტებდნენ.

ტაო-კლარჯეთიდან (განსაკუთრებით ტაოდან) მწიგნობარი ბერების ერთი ნაწილის ასე ერთბაშად და ასეთი დიდი რაოდენობით ათონის მთაზე გადასვლას და აქ გასაოცრად მოკლე დროში სამწიგნობრო კერის დაარსებას, ცხადია, თავისი მიზეზები და მიზანი უნდა ჰქონოდა და ჰქონდა კიდეც.მართალია, ქართველი ბერების ამ მოძრაობას დიდად შეუწყო ხელი იმან, რომ ამ დროისათვის ტაოს სახელგანთქმულ მეფეს, დავით კურაპალატს, პოლიტიკური ორიენტაცია ბიზანტიაზე ჰქონდა აღებული, მართალია ისიც, რომ დამოუკიდებელი ქართული მონასტრის აშენებისათვის ათონზე გარკვეული პირობები (როგორც მატერიალური, ისე უფლებრივი) შექმნა თორნიკეს დამსახურებამ და დიდად გაზრდილმა ავტორიტეტმა ბიზანტიის მეფეთა წინაშე[19], მაგრამ ეს ის ფაქტორები იყო, რომლებიც ხელს უწყობდა და აადვილებდა ქართველი მწიგნობარი ბერების ათონზე მოხვედრას, მათ იქ დამკვიდრებას.

ტაო-კლარჯეთიდან მწიგნობარი ბერების ათონზე მიდენა თუ თავისი სურვილით, თუ მონასტრის მესვეურთაგან მათი მიწვევითა და ჩაყვანით (გავიხსენოთ იოვანე გრძელისძისა და არსენი ნინოწმიდელი ეპისკოპოსის მიწვევისა და მათი პონტოს უდაბნოდან ჩაყვანის ამბავი) მარტო მონასტრის ქართველებით გაზრდის საჭიროებით არ იყო გამოწვეული, („რაჲთა ქართველნი ოდენ იყვნენ მონასტრისა ამის მკჳდრნი ყოველნი“), ამ ფაქტს, პირველ რიგში, ეროვნულ-კონფესიონალური საფუძველი ჰქონდა. იმდროინდელი ქართული მოწინავე საზოგადოება, რომელსაც, ცხადია, ჩორდვანელთა საგვარეულოც ეკუთვნოდა, ტაოს იმჟამინდელი მეფის, დავით კურაპალატის, მეთაურობით, არ შეიძლება არ დაეფიქრებინა საქართველოს ამ რეგიონების – ტაოსა და კლარჯეთის გართულებულ მდგომარეობას სწორედ ეროვნულ-კონფესიონალური თვალსაზრისით. სახელდობრ, იმ მხრივ, რომ რაკი აქაური მოსახლეობა სომხებთან ერთად და მათ მეზობლად ცხოვრობდა და ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობითაც ხშირად მათ უკავშირდებოდა, საშიშროება იქმნებოდა ქართულ მწერლობაში და აქედან ქართველ მრევლში მონოფიზიტური ერესის შეღწევისა. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამის გამო მთელი სიმწვავით უნდა დამდგარიყო საკითხი ამ ერესისაგან ქართველთა მართლმადიდებლობისა და, აქედან გამომდინარე, მათი ეროვნული ინტერესების დაცვისა.

ეს საკითხი უფრო მწვავედ უნდა მდგარიყო ტაო-კლარჯეთის ქართველი მოსახლეობისა და მისი მეფის წინაშე, რადგან თითქმის მათ თვალწინ გათამაშდა და დასრულდა მძიმე და საბედისწერო ტრაგედია მეზობელ ქვეყანაში – ალბანეთში. ალბანი ხალხი, რომელსაც ძველთაგანვე დღევანდელი აზერბაიჯანის ტერიტორია ეკავა და ძლიერი სახელმწიფოც იყო, როგორც ცნობილია, VIII საუკუნის 20-იანი წლებიდან სომხური

[16] იქვე.
[17] იქვე, გვ.
[18] იქვე, გვ. 44.
[19] ელ.მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ.36.

მონოფიზიტური ეკლესიის უმღიერესი გავლენის ქვეშ მოექცა. სომხურმა ეკლესიამ დაუშვა გაანადგურა დიოფიზიტურად მიჩნეული ამ ხალხის ლიტერატურა, რის შედეგიც მონოფიზიტური ალბანეთი გადავიდა სომხურ ენასა და მწერლობაზე და X საუკუნის ბოლოსათვის საბოლოოდ გაჭრა და დაიკარგა კიდეც[20].

აღნიშნული სამშობლოებიდან თავის დაღწევის ერთ-ერთ ძირითად გზად უნდა მიჩნეულიყო მართლმადიდებლური შინაარსის სასულიერო თხზულებების თარგმნა უშუალოდ ბერძნული ორიგინალებიდან, სომხურის გამოყენების გარეშე, „თვნიერ სომხურისა“ – როგორც იმდროინდელი მწიგნობრები იტყოდნენ[21]. ასე რომ, უპირველესი მიზანი, რაც ათონის ქართულმა სკრიპტორიმ დაისახა, იყო დოგმატიური თვალსაზრისით ქართველი ერის განათლება და შესაბამისად მისი დაცვა ჯერ მონოფიზიტური, ხოლო შემდეგ ყველა ერესისაგან საერთოდ. ჩვენი აზრით, ამ დიდმა მიზანმა განსაზღვრა ათონზე დამოუკიდებელი ქართული სამწიგნობრო კერის იმ დროისათვის ასე მოკლე ხანში შექმნა.

თუ რა ძლიერი იყო დაპირისპირება რელიგიურ ნიადაგზე დიოფიზიტ ქართველებსა და მონოფიზიტ სომხებს შორის და როგორ გადადიოდა ეს დაპირისპირება ეროვნებათა შორის შსაფრ სიმუვლეში, კარგად ჩანს გრიგოლ ღვთისმეტყველის 43-ე ჰომილიის (Εἰς τὸν Βασίλειον Ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος) ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანიდან. ეფთვიმეს ამ თარგმანში სომხური რელიგიის ხიბულველის გამო სომეხი ხალხის მიმართ შემდეგი, სრულიად არაკორექტული გამოთქმები აქვს ნაჩვარი: „რამეთუ ვითარცა არს ნათესავი იგი სომეხთაჲ არა წრფელი, არამედ მზაკუვარი და გულარძნილი და ბოროტი, მიმხვავსებული კლდეთა მათ, რომელნი დაფარულ არიან ზღუასა შინა და ვერ იხილვენ მათ შენავენი, ვიდრე არა სცენ ნავი და განტეხონ. ესრეთ სხუანიცა იტყჳნ იგინი და სხუა უც გულსა მარადის, და სიწრფოებაჲ მათ თანა არა არს. და რაჲ საკჳრველ არს, უკუეთუ კაცსა ეცრუენეს, ვინაჲთგან თავდიდან ღმრთისა მიმართ ცრუ არიან და მზაკუვარ და ბოროტად აღმხარებულ“ (§17,84)[22].

ეროვნულ-კონფესიონალური თვალსაზრისით ქვეყნის დაცვა, პირველ რიგში, ტაოს მჳფის, დავით კურაპალატის, სარწმუნეო უნდა ყოფილიყო და იყო კიდეც, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ დავითი საქართველოს ისტორიაში ეროვნული სულისკვეთებით გამორჩეული მჳფე იყო, რომელიც „მთელი თავისი მოღვაწეობით ქართული სახელმწიფოს შენებლობის დიდ საქმეს ემსახურებოდა“[23].

ოშკის და ათონის ლავრებში შექმნილ ისტორიულ წყაროებში (იგულისხმება Ath 9 და H 2251 ხელნაწერთა ანდერძები და გიორგი მთაწმიდელის „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება“) დავით კურაპალატი, იგივე დავით ქართველთა მჳფე[24] დაბასიათებულია როგორც უმაღლესი ღირსებებით შემკული მჳფე, პირველ რიგში კი, როგორც დიდად მორწმუნე

---

[20] ზაჰა ალექსიძე,კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა,თბილისი, 2003, გვ. 57.

[21] ეს გამოთქმა ნაჩვარია Ath 10 ხელნაწერის ანდერძში (268v), რომელიც ეფთვიმეს სიცოცხლეში, 1008 წელსაა გადაწერილი: „წმიდაჲ და ხსნაჲ წუენ და სამკუალ ყოველთა ქრისტჱანეთაჲსჲთა, მჳეს ეგზრე წინაშე ქრისტჱს, ღმრთისა წუენისა, მამათა წუენთა ილვაეს და ეფთვიმეს, რომელმან ესე თარგმნა ბერძულისაგან ქართულად, თუნერ სომხურისაჲ“. „ამ ანდერძიდან აშკარაა, რომ ეფთვიმეს შეძ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა „თუნერ სომხურისა“, ე.ი. შეალეწერი სომხური თარგმანის გარეშე, ის დიდი სიახლე იყო, რომლითაც ეფთვიმე დაუპირისპირდა თავის წინამორბედ მთარგმნელებს. (ამონერ ციტატა მამეპასა და მწიგნობრებს)“ იხ. ელ.მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ. 121.

[22] Sancti Gregorii Nazianzeni opera, Versio Iberica, IV, Oratio XLIII, ed. A.Bernard Coulie et Helene Metreveli et K.Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N.Melikichvili, Th.Otkhmezuri, M.Raphava, Turnhout, Leuven, 2004. სხვაობა შორის უნდა ვიფიქრით, რომ ეფთვიმეს ამ ადგილას ამ ფრაზის ნათესაობის ბიძგი მისცა თხზულების ბერძნულში დედანმა, სადაც სომხები ამავე ადგილას ასევე არაკორექტული გამოთქმით ჰქვის დაჩასიათებული თავად გრიგოლ ნაზიანზელს. (ეფრემის თარგმანით: „არა მარტოჱ ნათესავ ჭჱშეთ სომეხთაისა, არამედ ფრთად დაფარულ რაჲმე და ზღუსლულ“).

[23] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები ... II, 487.

[24] დავით კურაპალატის „ქართველთა მჳფედ“ მოხსენიების შესახებ იხ. H 2251 ხელნაწერის ანდერძები: 46r, 301r, 364r. აგრეთვე წეგნში „პასიონ კეხრიველის „სწავლაჲ“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც.ტურცკიმან, თბილისი, 1983, გვ. 016-02; ჩ.შანშაშვილი, IX-X სს. ტაო-კლარჯეთის მაგრატიონთა ზოგიერთი ქრონოლოგიური საკითხი,მოხსენება წაკითხულია 1977წ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის სამეცნიერო სესიაზე.

პიროვნება, რომელიც ამავე დროს ამ მონასტერში გაშლილი საქმიანობის აქტიური მონაწილეცაა[25].

Ath 9 ხელნაწერის მომგებლები, ძმები ნორდვანელები – იოვანე თორნიკეოფილი და იოვანე ვარაზვანე ხელნაწერისათვის დართულ ანდერძში დაჟინ კურაპალატის შესახებ შემდეგს წერენ: „დავწერეთ წმიდაჲ ესე წიგნი ...სალოცველად და სადიდებელად პირველად ძლიერისა და ღმრთისმსახურისა მეფისა და ყოველისა აღმოსავლისა კურაპალატისა დავითისთჳს, რაჲთა სთნოდე ღმრთისა ქცევათა მისთაჲს დაუკლებრივ მეუფეთმან სუფევად დაუსრულებელი, რამეთუ მართლმადიდებლობისა თჳალი არს და მსგავსად შემოქმედისა თჳსისა სიძლიერისა წესსა შინა დაუკლებელად იქცევის და საღმრთოჲსა სიყუარულისა ჯაჭუთა აღჴურვილი და მოწყალებაჲ ქრისტჱს სახედ შეუმოსიეს, რამეთუ სულიწიდიერ თანაშრომელად აჴუს, რომელი ორობის ვონებისა შინა მისსა, ვითარცა თავი აგებულებისა ზედა ნივთიერსა“[26].

როგორც ცნობილია, ბასილი დიდის „ხუთლისა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის გადამწერი ბერი იორდანე დავით ქართველთა მეფის, იმავე დავით კურაპალატის, ბრძანებით გაემგზავრა ტაოდან ათონზე, რათა ეს კრებული სასწრაფოდ გადაეწერა და სამშობლოში ჩამოეტანა: (ათონამდე ეს გზა რომ დაეფარა, მას 96 დღე უკლია) „ბრძანებაჲ მჭონდა ნუსხისაჲ ოდენ სისწრაფისაგან“ - წერს იგი ამავე ხელნაწერზე დართულ ერთ-ერთ ანდერძში (H 2251, 204 ჴ.). თავის ანდერძებში იორდანე დავით ქართველთა მეფეს ახასიათებს როგორც „ჴელშარიტად მჭედარსა ქრისტჱსსა და სალმრთოთა საქმეთა მეძიებელსა“ (364 ჴ), „რომელი სურვიელ იყო და მოსურნე სრულად სალმრთოთა მათ თქუმულთა მოძღურებისათა და მიმლოდებელ“ (344 ჴ.).

გიორგი მთაწმიდელი „იოვანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“ გახაზავს რა დავით კურაპალატის საგანგებო ინტერესს ეფთვიმეს მთარგმნელობითი საქმიანობის მიმართ, წერს: ეფთვიმემ „პრაჲლი წიგნი წარსცინს წინაშე დავით კურაპალატისა, რომელნი-იგი იხილნა რაჲ, ვითარცა იყო მორწმუნე, სიხარულითა აღიჭნა და ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა: მადლი ღმერთსა, რომელმან ჴუენთა ამათ ჟამთა ახალი იქმოსებრი გაამაჴინა. და ზედაჲსჴედა მოუწერა, რაჲთა თარგმნიდეს და წარსცემდეს. და იგი სანატრელი შეუსუენებელად თარგმნის“[27].

თანამედროვეთა მიერ დავით კურაპალატის ამგვარი შეფასების შემდეგ საგებით დამაჯერებელია ვარაუდი იმის შესახებ, რომ დავით კურაპალატს ათონზე მიმდინარე ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობა სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის სიმაღლეზე ჰქონდა აყვანილი[28]. უფრო მეტიც, ვფიქრობთ, რომ ალბიშნულ კერაში ეს საქმიანობა სულაც თვითონ დავითის მიერ დასახული პროგრამით ხორციელდებოდა და მისი ეროვნული პოლიტიკის ნაწილი იყო.

ასე რომ, როდესაც დავით კურაპალატი ათონიდან ეფთვიმეს თარგმანების მიღებას მოუთმენლად ელოდა და ასე რიგად ეშურებოდა, იგი ამ ლიტერატურით, პირველ რიგში, ქართველი მართლმადიდებელი ერის, სარწმუნოებრივ განათლებაზე ზრუნავდა, რაზედაც ბევრად იყო დამოკიდებული ქართული მართლმადიდებლური სახელმწიფოს გადარჩენა, მისი თვითმყოფადობის შენარჩუნება.

ათონის სამწიგნობრო კერამ, ძირითადად კი ეფთვიმემ თავისი თარგმანებით, დასახული მიზანი რომ პირნათლად შესრულა, ამის შესახებ საკმაოდ ვრცლად მოგვითხრობს გიორგი მცირე „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“: „აგრეთვე დაღაცათუ პირველითგანვე გუქონდეს წერილნიცა და სარწმუნოჲსა ჴელშარიტი და მართალი, გარნა ჴუეყანაჲ ნუანი შორს იყო ჭუეყანისაგან საბერძენთაჲსა და, ვითარცა თჳსნი არაწიდანი, შორის ნუანსა დათესულ იყვნეს ბოროტნი იგი თესლნი ხომეხთანი, გულარძნილნი და

---

[25] როგორც ცნობილია, დავით მაგისტროსი (იგივე დავით კურაპალატი) იხსენიება ოშკის ტაძრის დიდ სამშენებლო წარწერაში როგორც ამ მშენებლობის მონაწილე ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავთა ერთად: Е.Такаишвили, Археологическая экскурсия в южные провинции Грузии, Тб. 1952, გვ. 57-61; გაბრიელ, ძველი ქართული ისტორები, თბილისი, 1967, გვ. 75.

[26] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, ნაკვ. I ... გვ. 47.

[27] ძეგლები, II, გვ. 61.

[28] ულიმტრუველი, ნარკვევები ... გვ.

მანქანანი, და ამის მიერ ფრიად გუევნებოდა, რამეთუ ნათესავი ჩუენი წრფელ იყო და უმანკოჲ. ხოლო იგინი რეცა მიზეზითა წესიერებისაჲთა, რეცა ცთუნებად გუაზმნობდეს, და რომელნიმე წიგნნიცა გუაქუნდეს მათგან თარგმნილნი. ამათ ესევითართა მიზეზთათჳს მოხედნა მოწყალებამან ღმრთისამან ნათესავსა ჩუენსა და აღგჳდგინა ახალი ოქროპირი, წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი ეფთჳმე, და, ვითარცა მეათცამეტემან მოციქულმან, ქუეყანაჲ ჩუენი ამათ ზემოჴსენებულთა ღუარძლთაგან სრულიად განწმიდა მრავლად თარგმანებითა წმიდათა წერილთაჲთა ... და წესნი და კანონნი ეკლესიისანი, დამამტკიცებელნი სარწმუნოებისა ჩუენისანი, ესე ყოველნი აღწერილად დაგჳტევნა. რომელნი-იგი წმიდისა ამის მთისაგან და ღმრთივაღშენებულისა ლავრისა[29], ვითარცა მდინარისაგან ედემიანისა ნაკადულნი ცხორებისანი, პირსა ზედა ქუეყანისა და ნათესავისა ჩუენისასა მიეფინნეს“[30].

ასე რომ, როგორც ზემოთ ვწერდით, უპირველესი მიზანი, რაც ათონის ქართულმა საკრებულომ დაარსებისთანავე დაისახა, იყო სასულიერო მწერლობის ძეგლების რაც შეიძლება მრავლად თარგმნა და ამ თარგმანების მეშვეობით ქართველების დოგმატიკური თვალსაზრისით განათლება, რაც უსათუოდ განაპირობებდა მათ დაცვას მონოფიზიტური და სხვა ერესებისაგან.

TS. KOURTSIKIDZE

CENTRE LITTERAIRE ATHONITE ET TAO-KLARDJETHI

RESUME

Le centre littéraire athonite fondé sur les traditions littéraires de Tao-Klardjethi se proposait de traduire la littérature religieuse directement de la langue grecque; Cela contribuerait à l' instruction des Géorgiens au point de vue dogmatique, ce qui les garderait de toute hérésie et surtout de l' hérésie monophysithe, dont le danger existait à cause de la population arménienne.

---

[29] ცნობილია, რომ ივირონის მონასტრის ტიპიკონი („წესნი და კანონნი“) დიდ წილად ათანასის ლავრის ტიპიკონს ემყარებოდა.

[30] ძეგლები ... II გვ. 123-124.

თინა ცვრაძე

აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულების შეკვეთები ძართული ხელნაწერული ტრადიცია

ქართული აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულების საწყისი ეტაპი მრავალთავებითაა წარმოდგენილი. დღემდეგებით ცნობილია რამდენიმე ხელნაწერი, რომელიც ქართულ მრავალთავთა კოლექციის შეადგენს. ესენია: ხანმეტი[1] (VII-VIII სს.), ხინური (864 წ.)[2], უდაბნოს (IX ს.)[3], ათონის (X ს.)[4], ტბეთის (X ს.)[5], კლარჯული (X ს.)[6] და პარხლის (X ს.)[7] მრავალთავები. მრავალთავთა რიგს განეკუთვნება აგრეთვე სანკტ-პეტერბურგის[8] და თბილისის[9] პალიმფსესტური მრავალთავების ფრაგმენტები[10].

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ ქართულ მრავალთავთა კოლექცია ამ ტიპის უცხოურენოვანი კრებულებიდან ყველაზე მეტ სიახლოვეს ბიზანტიურ ანეგზინარკონებთან ამჟღავნებს.[11] თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში, რომელიც ქართულ მრავალთავთა კოლექციას შეისწავლის, ბელგიელი მეცნიერი მ. ვან ესბროკი მიუთითებს, რომ

---

[1] გამოცემულია აკ. შანიძის მიერ. იხ. ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. 7, 1927, გვ. 98-159.

[2] სხინის მთის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის № 32-57-33 ხელნაწერი. იხ. G. Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 165, Subsidia 9, Louvain, 1956, გვ. 72-97. იხ. აგრეთვე ხინური მრავალთავი, გამოც. აკ. შანიძის მიერ, თბილისი, 1959.

[3] ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციის № 1109 ხელნაწერი. იხ. უდაბნოს მრავალთავი, აკ. შანიძის და ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 28, თბილისი, 1994. უდაბნოს მრავალთავში ნაოთული ერთი ფურცლის სალუქსელზე, რომელიც თვალთრე პარანეთის ფურისქვალების საკითხვები ფრაგმენტს წარმოადგენს, მ. ვან ესბროკი კიდევ ერთი ამ ტიპის კრებულის არსებობას ვარაუდობს. იხ. M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens. Louvain-la-Neuve, 1975, გვ. 156.

[4] ქართულ ხელნაწერთა ათონური კოლექციის № 11 ხელნაწერი. 1999 წელს აგებულთა კოლექციის მიერ გამოცემა გამოკვლევა ათონის მრავალთავის შესახებ და ათანე ბოლნელის ქადაგებათა ტექსტი ათონის მრავალთავის მიხედვით. იხ. ათონის მრავალთავი, ათანე ბოლნელის ქადაგებანი, გამოც. მ. მაისურაძის, მ. მაჭუხაშვილის, ა. დამბაძისის, მ. ნიჭარულის მიერ, თბილისი, 1999.

[5] ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციის № 19 ხელნაწერი. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I/ 1, თბილისი, 1974, გვ. 58-71. ტექსტი მომზადებული გამოსაცემად.

[6] ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციის № 144 ხელნაწერი. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I/ 2, თბილისი, 1976, გვ. 184-198. იხ. აგრეთვე „კლარჯული მრავალთავი, ტექსტი გამოსაცემად მომზადა და გამოკვლევა დაურთო თ. ჭელიძემ, თბილისი, 1991.

[7] ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციის № 95 ხელნაწერი. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ჯოყოლი საკალესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I/ 1, თბილისი, 1974, გვ. 361-393. აქ და ყველგან პარხლის მრავალთავზე მსჯელობისას მხედველობაში გვაქვს ხელნაწერის I ნაწილი (საკითხავები №№ 1-97). ხელნაწერის II ნაწილი, რომელიც წმინდანთა ცხოვრებების შეიცავს (საკითხავები №№ 98-149), მექანიკური მატების შემოხვევის წარმოადგენს და არაფერი აქვს საერთო I ნაწილში წარმოდგენილ მრავალთავთან; თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პარხლის მრავალთავის II ნაწილის №№ 146-148 საკითხავები ადრე პირველი ნაწილის კუთვნილების წარმოადგენდა.

[8] პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის ქართული ხელნაწერი № 13 (M 13). იხ. მ. ვან ესბროკი, ლენინგრადის პალიმფსესტური მრავალთავი, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, VI, თბ., 1978, გვ. 81-87.

[9] ხელნაწერი A 737. ამ ხელნაწერში მ. ვან ესბროკმა გამოავლინა ოთხი საკითხავი, რომელიც, მისივე მითითებით, თავის დროზე სხვა უძველესი მრავალთავის კუთნილება უნდა ყოფილიყო. ამასთან დაკავშირებით იხ. M. van Esbroeck, Un Mravaltavi dans le palimpseste A 737, კრებულში: მრავალთავი, VII, თბილისი, 1980, გვ. 18-21. თბილისისა და პეტერბურგის ფრაგმენტების ამჯერად აქ არ შევეხებით.

[10] ტერმინ „მრავალთავის" და მისი ინტერპრეტაციის შესახებ იხ. . Esbroeck, Les plus anciens homéliaires.., გვ. 2-11; ათონის მრავალთავი.., გვ. 9-15.

[11] მთელი წლის მრავალთავები სტრუქტურულად ყველაზე მეტად უახლოვდებიან ბიზანტიური ნ ტიპის წლიურ მრავალთავებს, ნახევარი წლის მრავალთავები კი ბიზანტიური ნახევარი წლის B ტიპის ანეგზინარკონებს (იხ. Esbroeck, Les plus anciens homéliaires..., გვ. 18-19; აგრეთვე ათონის მრავალთავი, გვ. 28).

ქართულ მრავალთავებს ხანგრძლივი, დამოუკიდებელი განვითარების გზა გაუვლია, მათი საბოლოო ჩამოყალიბება კი ქართულ ნიადაგზე მომხდარა.[12] ამასთან, ქართული მრავალთავები, ბიზანტიური პანეგირიკონებისაგან განსხვავებით, იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველ ძეგლებად გვევლინებიან. ამით უნდა აიხსნას ის განსხვავებები, რომლებიც შეინიშნება ამ ორი კოლექციის (ბიზანტიური პანეგირიკონები და ქართული მრავალთავები) ერთმანეთთან შედარებისას.

დღესდღეობით ეჭვმიუტანლად არის ცნობილი, რომ მრავალთავები დამხმარე ლიტურგიკული ფუნქციის მქონე კრებულს, უფრო კონკრეტულად კი იერუსალიმური ლექციონარის ჰომილეტიკურ დანამატს წარმოადგენს. როგორც ჩანს, მრავალთავების გამოყენება დამატებით, დამხმარე საკითხავ კრებულებად საკმაოდ დიდხანს გაგრძელებულა: გიორგი მთაწმიდლის მიერ თარგმნილ დიდ სვინაქსარში სამ ადგილზე ვხვდებით მითითებას მრავალთავის საკითხავებზე. კერძოდ, ამ ძეგლის მიხედვით, მრავალთავის საკითხავები იკითხებოდა ამაღლების დღესასწაულის ცისკარზე, მეერგასობის VII, ე.წ. ნიკეის მამათა კვირის ცისკარზე, მეორე კათიზმას შემდეგ და მეერგასობის VIII, ე. წ. ყოველთა წმიდათას კვირას.[13] აღსანიშნავია, რომ მსგავსი, დამხმარე ლიტურგიკული კრებულის ფუნქცია ჰქონიათ ბერძნულ პანეგირიკულ კრებულებსაც – კონსტანტინოპოლის ევერგეტიდის მონასტრის ტიპიკონში, რომელიც XI საუკუნითაა დათარიღებული, ხშირად ვხვდებით მითითებებს ამა თუ იმ პანეგირიკულ კრებულზე, უფრო ხშირად მოძრავი საეკლესიო წლის შემადგენელ ხსენებებთან. რიგ შემთხვევებში დაზუსტებულია პანეგირიკონთა სახეობებიც – ტიპიკონის რუბრიკებში დაცულია მითითებები ორმოცეულის პანეგირიკულ კრებულზე (τὸ πανηγυρικὸν βιβλίον τεσσαρακοστῆς), დიდ პანეგირიკონზე (τὸ μέγα πανηγυρικόν), დიდ „ბ“ პანეგირიკონზე (τὸ β΄ μέγα πανηγυρικόν), მცირე პანეგირიკონზე (τὸ μικρὸν πανηγυρικόν), მცირე „ა“ პანეგირიკონზე (τὸ μικρὸν πανηγυρικὸν τὸ α΄), მცირე „ბ“ პანეგირიკონზე (τὸ μικρὸν πανηγυρικὸν τὸ β΄).[14]

მ. ვან ესბროკის აზრით, მრავალთავის არქეტიპში შემავალ საკითხავთა მრავალფეროვნება საუფლო და ღვთისმშობლის დღესასწაულებისათვის განკუთვნილი ჰომილიებით ამოიწურებოდა.[15] არქეტიპის შევსება ხდებოდა ეტაპობრივად, კრებულები თანდათან ივრცობოდა ჰომილეტიკური, აგიოგრაფიული თუ სხვა სახის (აპოკრიფული საკითხავები, პატერიკული თხრობები) მასალით.[16] ჩვენთვის ცნობილი მრავალთავები არქეტიპის განვითარების მომდევნო საფეხურს ასახავენ, კერძოდ იმ ეტაპს, როდესაც ამ ძირეულმა გარდატეხამ უკვე მეტნაკლებად დასრულებული და გაფორმებული სახე შეიძინა (აქ, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში გვაქვს მრავალთავებში საკმაო ოდენობით წარმოდგენილი აგიოგრაფიული საკითხავების არსებობის ფაქტი, რადგანაც სწორედ ეს უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო განსაკუთრებით უცხო კოლექციის თავდაპირველი ჰომილეტიკური ბუნებისათვის). აღსანიშნავია, რომ მრავალთავებში წარმოდგენილი აგიოგრაფიული მასალა ძირითადად იმეორებს ერთმანეთს – როგორც ათონური მრავალთავის შესახებ არსებული უკვე დასახელებული გამოკვლევის ავტორები შენიშნავენ, შედარებით გვიანდელი ეპოქის პარხლისა და ტბეთის მრავალთავები „შეიცავენ მხოლოდ თითო თხზულებას, რომლებსაც პარალელი არ გააჩნია სხვა მრავალთავებში, მაშინ როცა ყველაზე ძველი სტრუქტურის მქონე ათონურში სამი უპარალელო წამება დასტურდება“.[17] აქედან გამომდინარე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენთვის ცნობილი ყველა მრავალთავი[18] (მათი არქეტიპული ნუსხები) დაახლოებით ერთსადაიმავე ეპოქაშია შექმნილი, (ცალკეული

---

[12] იხ. Esbroeck, Les plus anciens homéliaires..., გვ. 18-19.

[13] იხ. К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах, Тифлис, 1908, გვ. 301; 304.

[14] A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, Band I, Lieferung 1-4, 1965, გვ. 39-51.

[15] ესბროკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5.

[16] იქვე, გვ. 5. შდრ. მაკარი ლეთეთელის ანდერძი: „და ამას შინა არს შემკობაჲ წელიწდისა დღესასწაულთა ყოველთაჲ, თქუმული წმიდათა მოძღვართა“ (სინური მრავალთავი, გვ. 281).

[17] ათონის მრავალთავი, გვ. 22.

[18] მხედველობაში გვაქვს ის 6 კრებული, რომელთაც შედარებით მოუღწევიათ ჩვენამდე. რაც შეეხება დანარჩენებს, მათში დაცული მასალა, სიმცირის გამო, არ იძლევა ამ კრებულების სტრუქტურაზე მსჯელობის საშუალებას. შემდგომში ამ ექვს კრებულს მოვიხსენიებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე დამკვიდრებული, ტრადიციული ლიტერებით: S -სინური მრავალთავი, A - ათონური მრავალთავი, U - უდაბნოს მრავალთავი, P- პარხლის მრავალთავი, T- ტბეთის მრავალთავი, K -კლარჯული მრავალთავი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

კრებულების უფრო მკაცრი ქრონოლოგიის დასადგენად კი რაიმე სხვა კრიტერიუმია მოსაძებნი და არა აგიოგრაფიული საკითხავების რაოდენობა.

ჩვენი აზრით, ასეთი კრიტერიუმი კრებულთა სტრუქტურაში, მათ განსხვავებულ ტიპოლოგიურ მახასიათებლებშია საძიებელი და არა საერთო თუ განსხვავებული საკითხავების მექანიკურ ფიქსაციაში. რა თქმა უნდა, შეუძლებელი იქნება ქრონოლოგიის (იგულისხმება ამა თუ იმ კრებულის შექმნის ეპოქა) სრული გამორიცხვა ამ ერთი კოლექციის განსხვავებული ტიპოლოგიური მახასიათებლების მქონე კრებულებზე მსჯელობისას. თუკი ამოსავალ დებულებად მივიჩნევთ იმ თვალსაზრისს, რომ მრავალთავთა არქეტიპში შესული იყო მხოლოდ საუფლო და ღვთისმშობლის დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი საკითხავები, ცხადი ხდება, რომ კოლექცია თავდაპირველად შეიცავდა მთელი წლის მასალას, შერჩეულს გარკვეული პრინციპით. ნაკლებად სავარაუდოა, რომ საუფლო და ღვთისმშობლის საკითხავები გადარჩეული ყოფილიყო იმის მიხედვით, თუ წლის რომელ ნაწილს განეკუთვნებოდა ესა თუ ის დღესასწაული. ამასვე უნდა ადასტურებდეს ის ფაქტიც, რომ სწორედ ნახევარი წლის მრავალთავებში ასახულა შედარებით გვიანდელი წარმოშობის კვირიაკეთა სისტემა, მაშინ როცა მთელი წლის მრავალთავები არქაული ლიტურგიკული პრაქტიკიდან მომდინარე ვნების კვირის სრულად წარმოდგენითა და ბზობისა და ლაზარეს შაბათისათვის განკუთვნილი ცალკეული საკითხავებით კმაყოფილდებიან აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ მთელი წლის მასალის შემცველი მრავალთავები აგრძელებენ კოლექციის არქეტიპის ტრადიციულ ხაზს და ტიპოლოგიურად მათ უშუალო მემკვიდრეებად გვევლინებიან. საკითხავთა წრის თანდათანობით გაფართოებას, მასალის უფრო დეტალურად წარმოდგენისაკენ სწრაფვას უნდა გამოეწვია წლიური ციკლის შემცველი კოლექციის რღვევა და უფრო მცირე დროითი მონაკვეთისათვის განკუთვნილი კრებულის ტიპის წარმოქმნა.[19] სწორედ ამიტომ, ამ ერთი კოლექციის ტიპოლოგიურად სხვადასხვა კრებულების ანალიზისას ვფიქრობთ, რომ პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს არა ამა თუ იმ კრებულში შემავალ საკითხავთა რაობას, არამედ კრებულის ტიპს. ჩვენთვის ცნობილი ექვსი კრებული (წლიური მრავალთავები SUA და ნახევარი წლის მრავალთავები PTK) კოლექციის განვითარების ორ ეტაპს წარმოგვიდგენს: უძველესი (წლიური) სტრუქტურის მქონეებად შეიძლება ჩაითვალოს SU (A-ზე ქვემოთ), PTK კი ქრონოლოგიურად მომდევნო ეტაპს ასახავს.

ამ მიმართულებით ჩატარებული კვლევა გამოკვეთს იმ ძირითად პრინციპებს, რომლებიც საფუძვლად დაედებია წლიური კოლექციის წიაღში განვითარებული ახალი ტიპის კრებულებს, ცხადყოფს, რომ მასალის დეტალიზაცია ძირითადად წარმოებული ყოფილა წლიურ კოლექციაში უკვე არსებული ხსენებებისა და დღესასწაულების საკითხავთა წრის გაფართოებისაკენ, რაც ცალკეულ შემთხვევებში გულისხმობდა მათ წარმოდგენას დასრულებული ციკლების სახით. წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავების ერთმანეთთან შედარება გვიჩვენებს, რომ კოლექციის შევსება უმრავლეს შემთხვევებში წარმოებულა სწორედ ამ მიმართულებით: მიძინების დღესასწაული, რომელსაც წლიურ მრავალთავებში 2-3 საკითხავი ეძღვნება (S 35; S36; U 46b; U46c; A 50-52), კლარჯულ მრავალთავში 7 საკითხავის შემცველი ციკლის სახითაა წარმოდგენილი და როგორც ამ დღესასწაულის, ისე მისი წინასადღესასწაულო პერიოდის საკითხავებს აერთიანებს (K 51-K 57), საინტერესოა, რომ 14 აგვისტოთი დათარიღებული იოანე ოქროპირის მიძინების საკითხავი (K 52), რომელიც კლარჯულ მრავალთავს საერთო აქვს წლიურ მრავალთავებთან SUA (S 36; U 46c; A 51), ამ უკანასკნელებში 15 აგვისტოზეა გატანილი. მასალის განსხვავებული გააზრების (იგულისხმება საერთო საკითხავების გატანა განსხვავებულ თარიღებზე) თვალსაზრისით საინტერესო მაგალითს წარმოადგენს აგრეთვე ანთიპატრე ბოსტრელის ჰომილია ზაქარიას დადუმებისა და წმ. ქალწულისათვის (A 3; S 4; K 62; F 10), კლარჯულ მრავალთავში ეს ჰომილია 25 სექტემბრითაა დათარიღებული და ნათლისმცემლის მუცლადღების საკითხავადაა მიჩნეული – სათაურად მას მხოლოდ ზაქარიას დადუმება ახლავს: „თთუესა სეკდენბერსა კე. ზაქარიას დადუმებაჲ. საკითხავი თქუმული ანტიპატროს ბოსტრელი ეპისკოპოსისაჲ“.[20] A-ში კი საკითხავს შემდეგი სათაური ახლავს: „დადუმებასა ზაქარიაჲსსა და ხარებისათჳს წმიდისა

[19] თავისთავად ცხადია, რომ თითქმის ყველა შემთხვევაში ორივე ტიპის მრავალთავისათვის ამოსავალსა და საფუძველს იერუსალიმური ლექციონარის კალენდარი წარმოადგენს.

[20] იხ. კლარჯული მრავალთავი, გვ. 433.

ქალწულისა“ (A 3).[21] ნაწარმოების ძირითად თემას ზაქარიას დადუმება წარმოდგენის, ნათლისმცემლის შუცხადღებისა და უფლის შუცხადღების ტრადიციული პარალელიზმის ურთიერთკავშირი კი, როგორც ჩანს, საშუალებას იძლეოდა ორივე თარიღზე გაეტარებინა ეს საკითხავი. წლიურ მრავალთავებში ამ საკითხავის ხარების ციკლში შეტანას, ალბათ, მრავალთავებში გამოჩენილი მნიშვნელობის მქონე ხარების დღესასწაულის აქცენტირების სურვილიც განაპირობებდა.

როგორც ცნობილია, იერუსალიმური ლექციონარის ჰომილეტიკური ნაწილატის, ქართული მრავალთავების კოლექციის კალენდარს არ გააჩნია დამოუკიდებელი მნიშვნელობა, იგი მიბმულია იერუსალიმური ლექციონარის კალენდარზე და ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ლექციონარის განვითარების სხვადასხვა ეტაპებს ასახავს. ამიტომაცაა, რომ დღესდღეობით ცნობილი ყველა მრავალთავი, უმნიშვნელო გამონაკლისების გარდა, იმეორებს ლექციონარში წარმოდგენილ კალენდარულ ნუსხებებს (ეს გამონაკლისებია: „ივნისისა კზ. პეტრე მოციქულისაჲ და თთუესა ივლისსა ზდ. ელია და ელისსი წინაწარმეტყუელთაჲ“ (K 42). ასეთი ხსენების დღეების არ იცნობს არც სომხური, არც ქართული (ე.წ. კანონარისა და პარიზული რედაქციები) ლექციონარები. სომხური და ქართული პარიზული ლექციონარების მიხედვით, ელისე წინაწარმეტყველის ხსენება დადებულია 14 ივნისს.[22] სომხური ლექციონარისა და იერუსალიმური კანონისათვის უცნობია აგრეთვე S 50-ში წარმოდგენილი ამონიოსის სინა-რაფთის მამათა ხსენება, რომელსაც პარიზულ ლექციონარში ვხვდებით.[23] ამ უკანასკნელის მიხედვით, სინელ მამათა ხსენება აღინიშნება ნათლისღების დღესასწაულის ბოლო, მერვე დღეს (13 იანვარს).

ნახევარი წლის მრავალთავებში ლექციონარის კალენდარული ხსენებების მასალა ბევრად უფრო დაწვრილებითაა წარმოდგენილი, მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, არც ნახევარი წლის მრავალთავები სცილდებიან იერუსალიმური ლექციონარის კალენდარულ წრეს.[24]

წლიურ მრავალთავებში საერთო ხსენებებისათვის განკუთვნილ საკითხავთა რაოდენობა, ორი გამონაკლისის გარდა[25], დიდად არ სხვაობს ერთმანეთისაგან, ძირითადად, 1-2 საკითხავის ფარგლებში თუ მერყეობს. ასეთივე ვითარებაა ნახევარი წლის მრავალთავებში TP-ში (K, როგორც ვიცით, წლის მეორე ნახევრის საკითხავების შეცავს); სამაგიეროდ, საკითხავთა რაოდენობის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი განსხვავებები შეინიშნება თვითონ ამ ორი ტიპის კრებულების პარალელური ხსენებების ერთმანეთთან შედარებისას. I იანვრის დაწესებულ ბასილე დიდის ხსენებას, რომელიც უკლებლივ ყველა მრავალთავშია შესული (გარდა წლის II ნახევრის მასალის შემცველი K-ისა), წლიურ მრავალთავებში ეძღვნება 2-2

---

[21] იხ. ცხრილი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 65. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იერუსალიმურ კანონსა და პარიზულ ლექციონარში ზაქარიას დადუმების მოსახსენებელი 27 სექტემბერსაა დაფიქსირებული. იგივე თარიღია წარმოდგენილი უფლეს ბაღარსა და იოანე ხოსიმეს კალენდარში.

[22] იხ. უკვეთესი ნაშრომი, გვ. 688.

[23] სინა-რაფთის მამათა ხსენება იოანე ხოსიმეს კალენდრის მიხედვით განწესებულია 28 დეკემბერსა და 13 იანვარს. 28 დეკემბერი სინელ მამათა ამონიოსის დღედაა მინიშნული ამონიოსის წყობის (BHG 1300) და ამ ქართული ძეგლის მიხედვით. რაც შეეხება 13 იანვარს, იოანე ხოსიმეს კალენდარში ამ დღეს დაწესებულ ხსენებას ორმაგი მითითება ახლავს: „მსგავსი განცხადებისაჲ და მამათა სინელთა და რაოდენთაჲ“ (G. Garitte, Le Calendrier..., გვ. 44). ამ თარიღთან დაკავშირებით ჯ. გარიტე შენიშნავს, რომ სინა-რაფთის მამათა მარტვილობის ავტორის, ამონიოსის მიხედვით, რომელიც 28 დეკემბრის დახოცილი წმ. მამების ხსენების 14 იანვარს ადარტელებენენ. ამ დღეს მოთხრობებენ მარტვილებს ბერძნული სვინაქსარებიც და მენოლოგიონებიც; 13 იანვარი კი ყოველთვის პატრიოსნი სენაქსარია (X ს.) და ალბათ, ბერძნის კალენდარშია. გარიტის აზრით, თავდაპირველი თარიღი მარტვილთა ხსენებისა უნდა ყოფილიყო 28 დეკემბერი. შემდგომში იგი გადაუტანიათ 13 იანვარს, შესაძლოა იმის გამო, რომ 28 დეკემბრის განწესებულთა წმ. პეტრე და პავლე მოციქულების ხსენება; 13 იანვრიდან კი ამ ხსენების გადაუწევია 14 იანვარს, საფიქრებელია იმის გამო, რომ ამ დღეს მოდიოდა ნათლისღების მსგავსი (იქვე, გვ. 129-132).

[24] წლიურ მრავალთავებში არ არის შესული ნახევარი წლის მრავალთავებში წარმოდგენილი შემდეგი ხსენებები: ა) 29 დეკემბერი. იოანე მახარებლის ხსენება (P 27; თ 32-34); ბ) აღსების ორშაბათისათვის განკუთვნილი კირილე იერუსალემელის საკითხავი მკვდრეთით აღდგომისათვის (K 17); გ) ზატიკის II ხუთშაბათი. ყოფნის საკითხავი ელია წინასწარმეტყველისა და მიქაელ მთავარანგელოზისათვის (K 23); დ) მარტვილთის შემდგომი ოთხშაბათი. მტხეთის ჯვრის აღმართების დღესასწაული (K 3 4); ე) ვარდობის დღე (K 43-46); ვ) 25 სექტემბერი. ზაქარიას დადუმება.

[25] მხედველობაში გვაქვს ნათლისღებისა და აღესვლა-აღდგომის ციკლები, წარმოდგენილი უდაბნოს მრავალთავში. ამ ციკლებში შესული საკითხავების რაოდენობა 4-5 ერთეულით აღემატება SA-ს საკითხავთა რიცხვს. შესაძლებელია, ეს ფაქტიც დამატებითი არგუმენტი იყოს U-ხა და TP-ს მსგავსებებზე მსჯელობისას.

საკითხავი (S 11-12; A 9 -10; U 3 -3a).[26] ნახევარი წლის მრავალთავებში კი ამ ფურცელზე წარმოდგენილია, შესაბამისად, P- ში 9 (P 28-36), T-ში კი 12 საკითხავი (T 36-47).[27] ნათლისღების დღესასწაულზე S-ში წარმოდგენილია 4 საკითხავი (S 13- 16), A-ში კი 4 (A 11-14),[28] U-ში კი 5 (U 4-7). ცხბროკის ვარაუდით, ამავე კრებულში უნდა არსებულიყო კიდევ ორი საკითხავი ნათლისღებისათვის, რომელთაც იგი შესაბამისი ნომრებით (U 3b; U3c) აღადგენს.[29] მიძინების დღესასწაული S-ში წარმოდგენილი 2 საკითხავით (S 35; S 36), A- ში 3 საკითხავით (A 50-52), U-ში 2 საკითხავით (U 45b, U 45c), K-ში 7 საკითხავით) (K 51-57). როგორც უკვე აღინიშნა, K-ს მიძინების ციკლი წინასადღესასწაულო პერიოდსაც მოიცავს. ყვრისცვალების დღესასწაული S-ში წარმოდგენილი 1 საკითხავით (S 34), U-ში 2 საკითხავით (U 46- 46a), A-ში 2 საკითხავით (A 48-49), K-ში კი ამ დღესასწაულს 4 საკითხავი ეძღვნება; ამასთან, საკითხავებს ამ კრებულში ციკლური გააზრების კვალი ატყვია – ყველა მათგანის რიგითი ათვალეული აღმნიშნელი ასო ახლავს (K 47- 50). ნათლისმცემლის შობა, რომელიც წლიური მრავალთავებიდან მხოლოდ A-შია შესული (A 47) , K-ში 4 საკითხავის მომცველი ციკლის სახით არის წარმოდგენილი (K 38- 41).[30] ი ერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკისათვის დამახასიათებელ შვიდკვირიან პერიოდებად დაყოფის კვალი ამჩნევია კლარჯული მრავალთავის ზატიკის პერიოდისა და მარტვილიან-ათანაგანების საკითხავებს.[31] წლიურ მრავალთავებში ამ პერიოდიდან შესულია მხოლოდ აღდგომის, ახალკვირაკის, ამაღლების და მარტვილიის დღესასწაულები. ნახევარი წლის კლარჯულ მრავალთავში კი ზატიკის პერიოდიდან წარმოდგენილია აღვსების, აღვსების ორშაბათის (K 17-18), ახალკვირაკის (K 20-22; K 29), ზატიკოა II ხუთშაბათის (K 23) და ამაღლების (K 25-28) და მარტვილიის (K 30-33) საკითხავები. ათანაგანობის პერიოდიდან კლარჯულ მრავალთავში ვხვდებით, მარტვილიის შემდგომ ოთხშაბათს დაწესებულ მცხეთის ჯვრის აღმართების დღესასწაულის (K 34),[32] 7 მაისის ჯვრის საკითხავებს (K 35-37)[33], 24 ივნისით დათარიღებულ იოვანე ნათლიმცმელისადმი მიძღვნილ ციკლს (K 38- 41), პეტრე მოციქულისა და ელია და ელისე წინასწარმეტყველთა 14 ივლისით დათარიღებულ საკითხავს (K 42), ვარდობის დღეს, რომელსაც მოციქულთა

---

[26] აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ U-ს ხელნაწერი ამ ადგილას ლაკუნოსურებულია. იხ. ცხბროკი, დასახ. ნაშრომი, გვ.

[27] უძველესი იადგარის გამომცემლთა მითითებით, 1 იანვრის ბასილის ხსენების დღეზე განსაგალებული მღდელთმოძღვართა დღესასწაული. უძველესი იადგარის მხოლოდ ერთ ნუსხაში (Sin 18, X ს.) არის დაკონკრეტებული ბასილის სახელი (იხ. უძველესი იადგარი, მომზად. გამოსაცემად ელ. მეტრეველის, ც. ჭანკიევის და ლ. ხევსურიანის მიერ, თბილისი, 1980, გვ. 754-755). ლექციონარის პრიზმული ნუსხის საფუძველზე უძ. იადგარის გამომცემლები ვარაუდობენ, რომ ძველი პრაქტიკის მიხედვით, მღდელთმოძღვართა ზოგადი განეკვა 1 იანვარს უნდა ყოფილიყო დაწესებული (იქვე, გვ. 749). საინტერესოა, რომ P-ში იოანე ბოლნელის საკითხავი მღდელთმოძღვართათვის (P 37) უშუალოდ მოსდევს 1 იანვრის ბასილის ციკლს (P 28-36).

[28] იგულისხმება A-ს ტრადიციული ნაწილი, რომელსაც შევეხებით ჯერო ქვემოთ.

[29] ცხბროკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 134.

[30] უნდა ითქვას, რომ გაშორაკლების ვხვდებით მიღების დღესასწაულის შემთხვევაში – ამ დღესასწაულისათვის განკუთვნილი საკითხავების რაოდენობა თითქმის თანაბარია ქლორი და ნახევარი წლის მრავალთავებში. A-ში მიგების დღესასწაულს ეძღვნება 2 საკითხავი (S 17-18), U-ში 2 საკითხავი (U 16-16ა), A-ში 3 საკითხავი (A 15-17), P –ში 5 საკითხავი (P 78-81; P 149).

[31] შვიდკვირიან პერიოდებადა წარმოდგენილი აღდგომის ზატიკი და მარტვილია – ათანაგანობის პერიოდი უძველეს იადგარშიც (იხ. უძვ. იადგარი, გვ. 723)

[32] ამავე დღეზე დაწესებული მცხეთის ჯვრის ხსენება იერუსალიმურ კანონშიც (იხ., Иерусалимский Канонарь VII века, изд. К. Кекелидзе Тифлис, 1912, გვ. 110). იოანე ზოსიმეს კალენდარში მცხეთის ჯვრის დღესასწაულს ორ ადგილზე ვხვდებით: „კერიაკაჱსა მცჴ ზატიკთა ღისჯ და ნიკოდემისისი და მცხეთის ჯუარისაჲ“ (Le Calendrier.., გვ. 117) და „დღესა დ –შაბათსა შემდგომად მარტვილობისა მცხეთისა ჯუარისაჲ“ (იქვე, გვ. 118).

[33] 7 მაისის გულგოთაზე ჯვრის გამოჩინების დღესასწაულს იცნობს იერუსალიმური კანონი (იხ. Иерусалимский Канонарь VII века, გვ. 112), იოანე ზოსიმეს კალენდარი (Le Calendrier.., გვ. 65) და თვენი I რუსაქცია (იხ. ხელნაწერი Jer. 42, 118ვ). უძველეს იადგარში ეს დღესასწაული 29 იანვრითაა დათარიღებული (იხ. უძველესი იადგარი, გვ.).

ხახსენებელი იყო დაწესებული და რომელიც ემთხვეოდა აღდგომის 98-ე დღეს, მარტვილიდან VII კვირას (K43-46).[34]

წლიურ მრავალთავებში ცალკეული თხზულებების სახით წარმოდგენილი საკითხავების ციკლად გაფორმების ტენდენციასთან ერთად ნახვევარი წლის მრავალთავებში კიდევ ერთი თავისებურება შეინიშნება: ცალკეულ შემთხვევებში ეხედებით საკითხავთა ჯგუფებს, რომლებიც წლიურ კრებულებში უთარიღოდ ან ზოგადი განგებით არის წარმოდგენილი, ნახევარი წლის მრავალთავებში კი კონკრეტული თარიღი აქვთ მითითებული. მხედველობაში გვაქვს მოწამეთა ციკლისა და მეუდაბნოე მამათა ციკლის საკითხავები. ეს ორი ხსენება კონკრეტული თარიღებით (შესაბამისად 22 იანვარი და 28 იანვარი) არის წარმოდგენილი იერუსალიმურ ლექციონარში, იგივე თარიღს ეხედებით ნახევარი წლის მრავალთავებში.[35] წლიურ მრავალთავებში ამ ციკლების უთარიღოდ ჩართვა აფართოებს ამ კონკრეტული თარიღის მქონე ხსენებების მნიშვნელობას და წინ წამოსწევს მათ ზოგად ხასიათს. ამ ხსენებების ზოგად ხასიათზე მინიშნების ჩვენ იერუსალიმური ლექციონარის ფარგლებშიც ეხედებით – იერუსალიმურ კანონში მარხვის IV შაბათს დაწესებული 40 მარტვილთა ხსენების განგების შესახებად 22 იანვრის მოწამეთა ხსენებაზე გატანილი მახალა მითითებული, ლექციონარის პარიზულ ნუსხაში კი მარხვის I შაბათს დაწესებული წმ. თევდორეს ხსენებაზე საეროდად არ ეხედებით რიმე საცვალეულ განგებას – ეს დანაკლისი 22 იანვრის ყოველთა მოწამეთადმი განკუთვნილი განგებით ივსება. იერუსალიმური ლექციონარიდან მომდინარეობს აგრეთვე 28 იანვრის დაწესებული მეუდაბნოე მამათა ხსენება. უცნაური ადგილია ამ ხსენება „მამათა ხსენების" სახელითაა შესული. რაღაც ამ ძველის გამომცემლები აღნიშნავენ, ლექციონარის კალენდარი ღარიბია მამათა ხსენებებით, ამიტომაცაა, რომ ლექციონარის ფარგლებში კარგად არ არის გამოკვეთილი ამ ხსენების ზოგადი ხასიათი, მაგრამ ლექციონარის პიმნოგრაფიულ დანამატში, უძველეს ადგილში, საკმაოდ ნათლადაა წარმოჩენილი ამ ხსენების ზოგადი ბუნება –იადგარის 17 იანვრის ანტიფონის ხსენების და მამათა ხსენების საგალობელთა ნაწილი საეროა ამ კოლექციის ერთ-ერთ ნუსხაში, კერძოდ Sin 18-ში (X საუკუნის შუა ხანები). ამ ხელნაწერში მამათა ხსენების დასდებებთან არ არის მითითებული რიმე კონკრეტული თარიღი; ისინი შეტანილია ანტიფონის ხსენების დასდებებთან 17 იანვრიდან.[36]

მოწამეთადმი მიძღვნილი საკითხავები, რომლებიც საერთოა SATP-თვის, წლიურ მრავალთავებში (SA) ზოგადი განგებითაა მოცემული: – „ჴსენებასა წმიდათა მოწამეთასა, რომლისათჳსცა გინდეს" (სინური მრავალთავი, გვ. 255); „ჴსენებასა წმიდათა მოწამეთასა" (ათონური მრავალთავი, ეხბროკი, დასახ. წიგნი. გვ. 103). ამავე კრებულში მოწამეთა ციკლის სხვა საკითხავს (A 66) ასეთი მითითება ახლავს: „წმიდათა მოწამეთა ყოველთაჲს შეკრებულით და წმიდისა სტეფანესაცა იკითხო" (იქვე, გვ. 104). ნახევარი წლის

---

[34] SA-სგან განსხვავებით, U-ში მარტვილის დღესასწაულია და ყურისცვლების დღესასწაულის საკითხავებს შორის მოთავსებულია 2 საკითხავი მეცილულათვის (U 45c; U 45d), თანმიმდევრული კლარკული მრავალთავის საკითხავებთან (K 42-43). K 42-ს ორი კონკრეტული თარიღი ახლავს: 24 ივნისი (ალბერ მიცილულის ხსენება) და 14 ივლისი (ელია და ელისე წინასწარმეტყველთა ხსენება). რაც შეეხება K 43-ს, ეს საკითხავი გატანილია მთავრ კალენდარულ რიგზე – ვარდობის (ოთხკუნთობის) დღეზე. რომელიც მარტვილიის VII კვირას ემთხვეოდა. U-ში მოცილულთა საკითხავები თანაკლულია სახითათა მიდწეულით და, ამდენად, ეკონაყურს ვეტყვით ამ საკითხავთა თარიღის შესახებ, მაგრამ ეყოველთაჲთ, რომ U-ში ამ საკითხავთა არსებობის ფაქტი ძლიერ აახლოებს U-ს ნახევარი წლის მრავალთავებთან.

[35] კონკრეტული თარიღი (28 იანვარი) არის მითითებული მეუდაბნოე მამების საკითხავებთან წლიური მასალის შემცველ უდაბნოს მრავალთავშიც (U 12-12b), რაც შეეხება მოწამეთა საკითხავებს, ეს ციკლი U-ში საერთოდ არ არის შესული.

[36] იხ. უძ. იადგარი, გვ. 755. საინტერესოა, რომ P-ში იოანე ოქროპირის სახელით შესულ ქადაგების საკითხავს მოსდევს შენიშვნა: „თოუესა იანჳარსა კჳ. საჴსენებელი წმიდათა მამათა. საკითხავი მამათანა პირველ ზემო ანტიფონსა" (ეხბროკი. დასახ. წიგნი, გვ. 224). *უძ. იადგარის გამომცემელთა აზრით, ფიქრობთ მამათა ხსენების განგების* საფუძველად დადებულა ლექციონარის ანტიფონის დღესასწაული, რომელიც დღესასწაულთა უძველეს ფენას განეკუთვნებოდა (უძ. იადგარი, გვ. 755). საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ კონკრეტული თარიღის გარეშე წარმოდგენილ საკითხავებს ხასიათდებოდა ცოტა ნაკლები ლექციონარში წარმოდგენილ ნვილ ერმათადმი მიძღვნილ საკითხავებს კი საერთოდ არ გააჩნიათ დღესასწაულის სახელწოდება და სახელობები. საშეცნიერო ლიტერატურაში ეს ფაქტები უძველესი ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველად არის მიჩნეული (უძ. იადგარი, გვ. 781; კლარკული მრავალთავი, გვ. 156).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მრავალთავებში (TP) კი მოწამეთა ციკლი 22 იანვარზეა გატანილი და აგებულია იმ პრინციპების მიხედვით, რომლებიც ზემოთ უკვე გამოვყავით: S-ში ამ ციკლში წარმოდგენილია 3 საკითხავი (S 46-48), A-ში 6 (A 65-70)[37] P-ში 16 (P 59-74). T-ში 9 (T 68-76). S-ში უთარიღოდაა შესული ეფრემ ასურის საკითხავი შესვენებულთათვის (S 49), რომელიც კრებულის ერთ-ერთ ბოლო საკითხავს წარმოადგენს, U-ში კი იგივე ავტორის ამავე თემაზე წარმოდგენილ 3 საკითხავთან 28 იანვარია მითითებული და დადებულია შემდეგი სახის განგება: „ჴსენებაჲ მამათა ყოველთა მეუდაბნოეთანი“.[38] T- სა და P-ში ამ თემას 2-2 საკითხავი ეძღვნება (P 57-58; T 77-78). P-ში საკითხავებთან არ არის მითითებული რაიმე კონკრეტული თარიღი, T 77 კი თავნაკლულია, მაგრამ თუკი ამ საკითხავების განლაგების მიხედვით ვიმსჯელებთ, მათი დათარიღება U- სას (ანუ იერუსალიმური ლექციონარის ტრადიციას) უნდა უახლოვდებოდეს: T-ში საკითხავები მოთავსებულია 22 იანვრისა და 29 იანვრის ხსენებებს შორის, P-ში კი 17 იანვარსა და 22 იანვარს შორის. ამ შემთხვევაშიც, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ იჩენს თავს მსგავსება U-სა და TP-ს შორის, რომლის შესახებაც ქვემოთ უფრო დაწვრილებით ვისაუბრებთ.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ წლიური მრავალთავებიდან ერთმანეთთან ყველაზე ახლოს მდგომებად წარმოგვიდგება S და A-ს I ნაწილი (A 1-70) – ორივეგან, S-სა და A-ში, ნათლისღების ციკლს უშუალოდ მოსდევს მიგებების საკითხავები. U-ში სხვა ვითარებაა: ამ ორ დღესასწაულს შორის მოთავსებულია იანვრის საკითხავები, რომლებიც ამ უკანასკნელს საერთო აქვს PT-თან); SA-ში ჯვრის საკითხავები 14 სექტემბერზეა გატანილი, U-ში ამ ციკლს, მართალია, კონკრეტული თარიღი არ ახლავს, მაგრამ იგი უშუალოდ მოსდევს 28 იანვრის საკითხავებს, ასე რომ, ამ მაჩვენებლითაც უდაბნოს მრავალთავი ნახევარი წლის მრავალთავებს TP-ს უახლოვდება, რომლებშიც ეს ციკლი 29 იანვრითაა დათარიღებული (K-ში ეს ციკლი დათარიღებულია 7 მაისით, საკითხავთა ავტორობა კი კირილე იერუსალიმელს მიეწერება); ამასთან, უდაბნოს მრავალთავში, პარხლის მრავალთავის მსგავსად, ციკლის პირველი საკითხავი დანაწევრებულია და ორ საკითხავად არის წარმოდგენილი (U 13-U 14 და P 75-P 76). A-ში ჯვრის საკითხავთან კონკრეტული თარიღი, 14 სექტემბერია მითითებული (A 58), სინურ მრავალთავში არ ვხვდებით რაიმე კონკრეტულ თარიღს, მაგრამ ჯვრის ციკლი (S 41-43) ამ კრებულში უშუალოდ მოსდევს 13 სექტემბრის ენკენიის საკითხავებს (S 39-40). ენკენიის, ანუ სატფურების დღესასწაული უძველესი იერუსალიმური წარმოშობისაა. IV საუკუნის II ნახევრის ძეგლში, ეგერიას მოგზაურობაში საკმაოდ დაწვრილებითაა აღწერილი, თუ როგორი ზეიმით აღინიშნებოდა ეს დღესასწაული იერუსალიმში – მოგზაური ქალის თქმით, იერუსალიმში ენკენიის დღესასწაულის აღნიშვნა 8 დღეს გრძელდებოდა და პასქისა და განცხადების დღესასწაულების მსგავს საზეიმო ვითარებაში აღინიშნებოდა.[39] იერუსალიმის ქართულ ლექციონარში სრულადაა წარმოდგენილი ამ დღესასწაულის რვავე დღე (V საუკუნის I ნახევრის იერუსალიმური საღვთისმსახურო პრაქტიკის ამსახველი სომხური ლექციონარი ამ ნაწილში ლაკუნიზირებულია – ამ ძეგლში ენკენიის დღესასწაულის მხოლოდ პირველი ორი დღეა წარმოდგენილი). ენკენიის დღესასწაულთანაა დაკავშირებული ჯვრის დღესასწაულიც – ეგერიას ცნობით, ენკენია აღინიშნებოდა იმავე დღეს, როცა აღმოჩენილ იქნა წმ. ჯვარი.[40] 14 სექტემბრის ჯვრის დღესასწაულზე მინიშნებას ვხვდებით სომხური ლექციონარის ტექსტშიც. ამ ძეგლის მიხედვით, ენკენიის დღესასწაულის (13 სექტემბერი) მეორე დღეს მოწამეთა სახელზე აგებულ ეკლესიაში შეკრებილ მორწმუნეებს აჩვენებდნენ ხოლმე წმ. ჯვარს.[41] თუმცა, როგორც სომხური ლექციონარის გამომცემელი ა. რენუ შენიშნავს, ჯვრის დღესასწაული არ ფარავს სატფურების დღესასწაულს; იგი სხვა

---

[37] A-ში ხელნაწერის ბოლოს ვხვდებით ორ უთარიღო ჰომილიას ქალწულების შესახებ ბასილი კესარიელის ავტორობით (A 92; A 93. იხ. ესბროკი, დასახ. წიგნი, 118-119). ეს უკანასკნელები TP –ში 22 იანვრის ციკლშია ჩართული (დამოუკიდებელი თარიღი არ ახლავს) და იოანე ოქროპირს მიეწერება (T74-74; P 73-74. იხ. ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 207-208, 224).

[38] უდაბნოს მრავალთავი, გვ. 101.

[39] Etherie. Journal de voyage, Sours Chrétiennes, 21, Paris, 1971, გვ. 264.

[40] Le codex arménien Jérusalem 121. ed. A. Renoux, Patrologia Orientalis, t. XXXV, fasc. 1, N 163, გვ. 361, შენ. 1.

არაფერია, ფუ არა ჭეშენების რიტუალი, რომელიც სატფურების რიტუალშია წაროული და დამოუკიდებელი ღირებულება არ გააჩნია.[42] ქართულ ლექციონარში კი, მიუხედავად იმისა, რომ ჯვრის დღესასწაული უმჯობესად იქნა დაკავშირებული 13 სექტემბრის ენკენის დღესასწაულთან, საკუთრივ ამ დღეს (14 სექტემბერს) უკვე გაჩნია თავისი საკუთარი სახელწოდება – იგი მოიხსენება როგორც „ჯვართა აპყრობის“ დღე[43]. ეს თარიღი, 14 სექტემბერი, ჯვართა აპყრობის დღის სახელწოდებითაა შესული წლიურ მრავალთავებში (SA-ში. უდაბნოს მრავალთავი ამ ნაწილში ნაკლულია) და უძველეს იადგარში.[44] ამასთან, მრავალთავებშიც და უძველეს იადგარშიც ჯვართა აპყრობის დღესასწაული უშუალოდ მოსდევს ენკენის (13 სექტემბერი) დღესასწაულს და ამით იერუსალიმური ლექციონარის ტრადიციულ ხაზს აგრძელებს.

მთელი რიგი მსგავსებების მიუხედავად, თვალშისაცემია ის განსხვავებები, რომლებიც ერთმანეთისაგან გამოჰყავს წლიურ და ნახევარ წლის მრავალთავებს. როგორც უკვე ითქვა, წლიური მრავალთავებიდან ყველაზე მეტ სიახლოვეს ნახევარი წლის მრავალთავებთან TP-თან უდაბნოს მრავალთავი ამჟღავნებს: თუკი S -ში ნათლისღების საკითხავებს მიგებების საკითხავები მოსდევს, უდაბნოს მრავალთავში ამ ორ დღესასწაულს შორის მოთავსებულია ხსენებები, რომლებიც ამ კრებულს საერთო აქვს TP-თან. ესენია: ა) 3 იანვარი. ანტონის ხსახსენებელი. საკითხავი მამათა. პაველ თებელის ცხოვრება (U 9; P-ში ეს საკითხავი 17 იანვრითაა დათარიღებული),[45] ბ) 17 იანვარი. ანტონის ხსენება (U 11; T 67; P 55; P 56);[46] გ) 7 იანვარი. აბის ხსენება (U 8 abc; T 62-65; P 50-53).[47] ერონიმიანა დათარიღებული UTP-ში ჯვრის მეორედ გამოჩენებისა (U 13-14; P 75-76; T 79) და მეუდაბნოე მამათა ხსენებები (U 12ab; P 57-58; T 77-78).[48] ზუსტი თარიღი (28 იანვარი) მხოლოდ უდაბნოს მრავალთავშია მითითებული, (U 12). ნახევარი წლის მრავალთავებში (TP) ამ ციკლის საკითხავებთან საერთოდ ვერ ვხვდებით კონკრეტულ თარიღს, მაგრამ ამის მიუხედავად, მასალის ადგილმდებარეობიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ TP-შიც იგივე დათარიღება უნდა იგულისხმებოდეს.

საკმაოდ განსხვავებული სურათი წარმოგვიდგება წლიური მრავალთავების S-ისა და A-ს ერთმანეთთან შედარებისას. ათონურ მრავალთავში, უმრავი კალენდარული რიგით გათვალისწინებულ საკითხავთა ჯგუფში, თუკი არ ვთვლით ხელნაწერის ბოლოს არსებულ ხსენებებს, საერთოდ არ ვხვდებით კონკრეტულ მოწამეთა ან წმინდანთა ხსენების (გარდა 1 იანვრის დაწესებული ბასილი დიდის ხსენებათან დაკავშირებული საკითხავებისა). კრებულში წარმოდგენილია საუფლო. ღვთისმშობლის და ნათლისმცემლის ხსენებებისადმი მიძღვნილი საკითხავები. სინურ მრავალთავში ვხვდებით 9 ხსენებას, რომელთაც ათონურ

---

[41] Renoux, დასახ. წყარო, გვ. 363.

[42] იქვე, გვ. 363, შენ. 1.

[43] Иерусалимский Кановарь... გვ. 130.

[44] უძვ. იადგარი, გვ. 298; ცისმარიძე, დასახ. წყარო, გვ. 99, 129. როგორც ო. მეგლობლიშვილი მიუთითებს, 14 სექტემბრის ჯვრის დღესასწაულს „ჯვართა აპყრობის“ სახელით ქალკედონიდან VII საუკუნიდან, რადგანაც „ამ დღეს აღსრულებიდა პეტრეს კეისრის მიერ სახარება ტეტეონიდან იერუსალიმში დაბრუნებული წმ. ჯვრის ნეშენის ცერემონიალიც. როგორც ლიტურგიკულ, ასევე სხვა ტექსტებშიც ეს დღესასწაული ხშირად „ჯვართა აპყრობისა“ და „ჯვართა ამაღლების“ სახელწოდებით მოიხსენიება“ (ცალკა, ეკლესიის მრავალთავი, გვ. 146).

[45] იხ. ცისმარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 137, 218.

[46] U 9-ის და P 54-ში 17 იანვრის ხსენებაზე არსებული მითითება „ანტონის საჭიროებელი საკითხავი მამათანა“ კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ამ კონკრეტული წმინდანის ხსენების ზოგადი ხასიათი ჰქონდა მიღებული და წმინდა მამათა ხსენების დღედ გაიაზრებოდა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ანტონის ხსენებაზე გატანილი მასალა მეუდაბნოე მამათა ხსენების მასალის შესავსებად გამოიყენებოდა სიღმე. ანტონისა და ყოველთა მამათა ხსენების მჭიდრო ურთიერთკავშირი იერუსალიმური ლექციონარიდან იღებს სათავეს.

[47] აბო ტყოლელის ხსენება ჩანს მხოლოდ იერუსალიმური ლექციონარის. ჰარიზულ ნუსხასა და ჯილვრეტის იადგარში (IX-X სს.). უძვ. იადგარის გამომცემელთა აზრით, აბოს ხსენება იმ ჯგუფში ერთიანდება, რომელიც ამ ნუსხის შევსებას წარმოადგენს, თუმცა კი ისინი არ გამორიცხავენ, რომ ეს შეიძლება ხელნაწერის დედნისეული ნუსხიდან მომდინარეობდეს: თვითონ დედანს კი მკვლევრები IX საუკუნის II ნახევრით ათარიღებენ (უძვ. იადგარი, გვ.867, 869). ძვ. იადგარში წარმოდგენილი აბოს საგალობლების ავტორს, როგორც ჩანს, უსარგებლია ითანე საბანისძის მიერ დაწერილი აბოს „პრეეულობის“ ტექსტით (იქვე, გვ. 869).

მრავალთავში პარალელი არ ეძებნება. ესენია: ა) 26 დეკემბერი. იაკობ მოციქულის წამება (S 8); ბ) 27 დეკემბერი. სტეფანეს ხსენება (S 9-10); გ) 9 მარტი. 40 მარტვილთა ხსენება (S 21); დ) პეტრე მოციქულის წამება (S 44);[49] ე) პავლე მოციქულის წამება (S 45);[50] ვ) საკითხავი შესვენებულთათვის ეფრემ ასურისა (S 49);[51] ზ) სინა-რაითის მამათათვის (S 50).

თავის მხრივ, მხოლოდ ათონურ მრავალთავშია წარმოდგენილი: ა) 8 სექტემბერი. ღვთისმშობლის შობის დღესასწაული (A 54);[52] ბ) 24 ოქტომბერი, 24 თებერვალი. ნათლისმცემელთან დაკავშირებული მარცელუსის ორი აპოკრიფული საკითხავი (A 60-61); [53] გ) 24 ივნისი. იოანე ნათლიმცემლის შობის საკითხავი (A 47)[54], დ) იოანე ოქროპირის უპარალელო საკითხავი მთავარანგელოზთათვის (A 63), ე) იოანე ოქროპირის თხზულება მღვდელთმოძღვართათვის (A 62). ათონურ მრავალთავში ამ უკანასკნელ საკითხავს ასეთი განგება ახლავს: „15 სექტემბერი და ოდესცა გინდეს. ხსენებაჲ წმიდათა მღვდელთმოძღვართაი“.[55]

მხოლოდ ნახევარი წლის მრავალთავებშია წარმოდგენილი მოციქულთა საკითხავები: ა) 72 მოციქულისათვის (P 25; K 45); ბ) 12 მოციქულისათვის (P 26; K 46); გ) იოანე ღვთისმეტყველისათვის (P30; T 32-34)[56]; დ) დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებული საკითხავები, რომლებიც პეტრე-პავლობის ციკლშია ჩართული (T 29-30; P 148).[57]

განსხვავებული ხსენებები, რომლებიც წლიურ მრავალთავებში შეინიშნება, გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ წლიური მრავალთავების რომელიმე ნუსხა (უპირველეს ყოვლისა, უძველესი სინური მრავალთავი) უშუალო დედნად ყოფილიყო გამოყენებული დანარჩენებისათვის; წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი ასახსნელი იქნებოდა, თუ რატომ არაა შესული უძველეს მრავალთავში არსებული ესა თუ ის ხსენება მომდევნო პერიოდის წლიურ მრავალთავებში. როგორც ჩანს, ათონური მრავალთავისა და უდაბნოს მრავალთავის რედაქტორ-გადამწერებს თავიანთი კრებულების მოდელად გამოუყენებიათ წლიური მრავალთავის კოლექციის რომელიღაც სხვა კრებული (კრებულები). ამ თვალსაზრისით საგანგებო აღნიშვნის ღირსია უდაბნოს მრავალთავი, რომელიც წლიური მრავალთავებიდან კალენდარული რიგის ხსენებების მიხედვით ყველაზე მეტ სიახლოვეს ნახევარი წლის მრავალთავებთან PT-თან ამჟღავნებს,[58] მაგრამ უმთავრესი ნიშნის – მოძრავი

---

[48] ათონურ მრავალთავში მეუდაბნოე მამათა ხსენება საერთოდ არ არის წარმოდგენილი, სინურში კი ამ თემასთან დაკავშირებული მხოლოდ ერთი საკითხავია შესული.

[49] ამ საკითხავის თარიღად ნახევარი წლის მასალის შემცველ ორ მრავალთავში (PT) მიჩნეულია 28 დეკემბერი. იგივე თარიღზეა გატანილი პეტრე და პავლე მოციქულების ხსენება სხვა ქართულ და უცხოურენოვან ძეგლებშიც - იოანე-ზოსიმეს კალენდარში, ქართული ლექციონარის პარიზულ ნუსხაში, სომხურ ლექციონარში და ა.შ. ამ საკითხთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ. Le Calendrier…, გვ. 419-420.

[50] იხ. წინა შენიშვნა.

[51] უდაბნოს მრავალთავში წარმოდგენილია ეფრემ ასურის სხვა საკითხავები, რომლებიც ამავე თემატიკას ეძღვნება (U 12-12b) და დათარიღებულია 28 იანვრით. ეს ორივე საკითხავი უდაბნოს მრავალთავს საერთო აქვს PT-თან (T 77-78; P57-58). იხ. ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 208-209, 220.

[52] აღსანიშნავია, რომ ეს დღესასწაული არცერთ სხვა მრავალთავში არ არის შესული.

[53] 24 ოქტომბერს დაწესებული იოანე ნათლისმცემლის ხსენება უცნობია იოანე-ზოსიმეს კალენდრისათვის და იერუსალიმური ლექციონარისათვის. იოანე-ზოსიმეს კალენდრის მიხედვით, 26 ოქტომბრის იოანე ნათლისმცემლის თავის დღესასწაულის წინა დღეს, 25 ოქტომბერს, დაწესებულია „ნათლისმცემლისათვს კრებაჲ“ (იხ. Le Calendrier , გვ. 99).

[54] ამ ხსენებას ვერ ვხვდებით დანარჩენ წლიურ მრავალთავებში.

[55] იხ. ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 103. აღსანიშნავია, რომ იგივე თხზულება იოანე ბოლნელის სახელითაა შესული პარხლის მრავალთავში (იქვე, გვ. 216).

[56] იოანე ღვთისმეტყველს პარხლის მრავალთავში კიდევ ერთი საკითხავი ეძღვნება, რომელიც ამჟამად ხელნაწერის II ნაწილშია დაცული. ესაა იოანე ღვთისმეტყველის ცხოვრება (იხ. ხელნაწერ A 95-ის აღწერილობა, ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, I/1,თბილისი, 1973, გვ.391).

[57] პარხლის მრავალთავში დაცული წმ. დიონისეს ეპისტოლე (P 148) ამჟამად ხელნაწერის მეორე ნაწილშია წარმოდგენილი. საკითხავს ახლავს მითითებაც: „პეტრეპავლეთასა იკითხონ“ (იქვე).

[58] მხედველობაში გვაქვს U-სა და PT-ში წარმოდგენილი აბოსა და ანტონის ხსენებები. საერთოა UPT-ში ჯვრის ციკლის საკითხავთა დათარიღებაც.

საეკლესიო წლის წარმოდგენის პრინციპების მიხედვით მაინც არ სცილდება წლიური მრავალთავებისათვის დამახასიათებელ ტრადიციულ ჩარჩოებს.

წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავები, როგორც ცნობილია, პრინციპულ სხვაობას სწორედ მოძრავი საეკლესიო წლის საკითხავებში ავლენენ.[59] მოძრავი საეკლესიო წელი მრავალთავებში გამოკრებითაა წარმოდგენილი – ამ ტიპის კრებულებში დიდმარხვა-ზატიკის პერიოდის საკითხავები უშუალოდ აგრძელებენ მიგებების დღესასწაულისათვის განკუთვნილ საკითხავებს. სინურ მრავალთავში სამარხვო ციკლი ორი ზოგადი ჰომილიით (S19; შ20) იხსნება; უდაბნოს მრავალთავში ამ ტიპის ჰომილიათა რიცხვი 4-ს აღწევს (U17; U17a; U17b; U18). ამ ზოგად საკითხავებს შორის წარმოდგენილია მარხვის ციკლის ორი საკითხავი, რომელთაც სამარხვო კვირიაკეთა სისტემა უდევთ საფუძვლად: უძღები შვილისათვის (U18a) და კეთილი სამარიტელისათვის (U19).[60] სინურ მრავალთავში მარხვის ზოგადი საკითხავების (S19; S20) შემდეგ მოთავსებულია ბასილი კესარიელის ჰომილია 40 მარტვილთათვის (S21), U-ში ამ თხზულებას 40-თა მარტვილობის სხვა საკითხავიც ემატება (U1; U2). მსგავსი პრინციპითაა აგებული სამარხვო ციკლის საწყისი პერიოდი პარხლის მრავალთავშიც, თუმცა განსხვავებული რიგით; 9 მარტით დათარიღებული 40 მარტვილთადმი მიძღვნილი საკითხავები აქ წინ უსწრებს მარხვის ზოგად საკითხავებს და უძრავი და მოძრავი კალენდარული რიგის მიჯნაზე დგას (P83; P84).[61] ნახევარი წლის ციკლის შემცველ პარხლის მრავალთავში, როგორც მოსალოდნელი იყო, ყველაზე ფართოდაა წარმოდგენილი მარხვის ზოგადი საკითხავები, მათი რიცხვი კრებულში 7-ს აღწევს (P 85-91).[62] ნახევარი წლის და წლიური მრავალთავებისათვის (SUA)[63] საერთო ზოგადი საკითხავების შემდეგ თავს იჩენს ძირითადი განსხვავება წლიურ და ნახევარი წლის მრავალთავებს შორის. წლიურ მრავალთავებში (SU) მარხვა-ზატიკის პერიოდის საკითხავები გამოკრებით, ცალკეული ჰომილიების სახითაა წარმოდგენილი. ამ პერიოდიდან წლიურ კრებულებში ვხვდებით მხოლოდ ლაზარეს შაბათისა და ბზობის საკითხავებს (თუმცა U-ში, როგორც აღინიშნა, ვხვდებით მარხვის კვირიაკეთა სისტემის ორ ნიმუშსაც), მაგრამ სამაგიეროდ, მკვიდრი ადგილი აქვს დათმობილი ვნების კვირისათვის განკუთვნილ საკითხავებს (S-ში დღესდღეობით წარმოდგენილია მხოლოდ დიდი ოთხშაბათისათვის განკუთვნილი საკითხავი (S26), მაგრამ, როგორც ესბროკი შენიშნავს, ამ ნაწილში ხელნაწერი ლაკუნიზირებულია (აკლია 75 ფურცელი); მკვლევარის ვარაუდით, დაკარგულ ნაწილში წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ვნების კვირა)[64]. უდაბნოს მრავალთავში ვნების კვირისათვის განკუთვნილი 15 საკითხავი სრულად წარმოგვიდგენს მთელ კვირას (U22-32), ვნების კვირის ყველა დღე წარმოდგენილი აგრეთვე ათონურ მრავალთავშიც (A 25-35).[65] მსგავს ვითარებას ვხვდებით

---

[59] როგორც ვნახეთ, უძრავი საეკლესიო წლის კალენდარით გათვალისწინებულ საკითხავებში სხვაობა წლიურ და ნახევარი წლის კრებულებს შორის უმრავლეს შემთხვევებში წლიურ მრავალთავებში უკვე არსებული საკითხავების წრის გაფართოებას, მათთვის ციკლური სახის მიცემას, ზოგადი განგების მქონე ან ყოველგვარი მითითების გარეშე მოყვანილი საკითხავების ნაცვლად კონკრეტული თარიღის მქონე ხსენებების წარმოდგენას გულისხმობდა. ამას გარდა, ნახევარი წლის მრავალთავებში ხდებოდა ახალი ხსენებების ჩართვაც (იერუსალიმური ლექციონარის კალენდრის საფუძველზე).

[60] ამ ორ შემთხვევაში უკვე აშკარად იგრძნობა ნახევარი წლის მრავალთავების გავლენა U-ზე, რადგან კვირიაკეთა სისტემა ნახევარი წლის მრავალთავების ძირითად მახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენს.

[61] როგორც ცნობილია, 40 მარტვილთა ხსენება აღინიშნებოდა როგორც უძრავი, ისე მოძრავი კალენდარული რიგის მიხედვით: 9 მარტსა და მარხვის IV შაბათს ეს ვითარება ასახულია იერუსალიმურ ლექციონარსა და უძვ. იადგარშიც; თუმცა იერუსალიმური ლექციონარი იცნობს წმინდა სებასტიელთა კიდევ ერთ ხსენებას, დაწესებულს 13 ოქტომბერს.

[62] ნახევარი წლის მასალის შემცველი ტბეთის მრავალთავი ნაკლულია – ხელნაწერი წყდება 29 იანვრის ჯვრის გამოჩინების საკითხავზე.

[63] განსხვავებული ვითარებაა **K**-სა და **A**-ში. **K**-ში საერთოდ არაა წარმოდგენილი მარხვის ზოგადი საკითხავები. **A**-ზე დაწვრილებით იხ. ქვემოთ.

[64] ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 128.

[65] წლიურ მრავალთავებში წარმოდგენილი დიდმარხვის ციკლში არქაული ლიტურგიკული პრაქტიკის ნაკვალევია დარჩენილი: ციკლის ძირითად ბირთვს ვნების კვირის საკითხავები წარმოადგენს. ამ კვირის სრული სახით წარმოდგენა წინა პლანზე წამოწევს და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სძენს მას. ცნობილია, რომ ვნების კვირის მარხვა, რომელიც მოციქულთა ეპოქიდან იღებს სათავეს, III საუკუნეში აღმოსავლეთში მთელ კვირაზე გაფართოვდა.. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ

ბიზანტიურ პანეგირიკონებშიც, რომლებშიც, როგორც წესი, საერთოდ არ არის ასახული მარხვის კვირიაკეთა სისტემა და მხოლოდ იშვიათ შემთხვევებში თუ დასტურდება ამგვარი უსისტემოდ წარმოდგენილი ცალკეული ჰომილიები. ქართული წლიური მრავალთავების მსგავსად, ბიზანტიურ პანეგირიკონთა კოლექციაში სამარხვო პერიოდიდან ვხვდებით მხოლოდ ლაზარეს შაბათის, ბზობისა და ვნების კვირის საკითხავებს. ცალკეულ შემთხვევებში დასტურდება თითო-ოროლა სამარხვო კვირაც.[66]

იერუსალიმურ ლექციონარსა და უძველეს იადგარში წარმოდგენილი დიდმარხვის კვირიაკეთა სახარებისეული საკითხავების სისტემის ჩამოყალიბების ხანა სამეცნიერო ლიტერატურაში VI საუკუნით განისაზღვრება, რადგანაც V საუკუნის I ნახევრის იერუსალიმური საღვთისმსახურო პრაქტიკის ამსახველი სომხური ლექციონარი ასეთ სისტემას არ იცნობს.[67] საკუთრივ სამარხვო პერიოდი კი ორივე ძეგლში შვიდ კვირას მოიცავს.[68]

იერუსალიმურ ლექციონარში დიდმარხვის ციკლს, მართალია, ხორციელის კვირა იწყებს, მაგრამ საკუთრივ სამარხვო პერიოდის ათვლა ყველის აღების კვირიაკით იწყება. მარხვის კვირიაკეთა სისტემა ნახევარი წლის მრავალთავებში რვა კვირას მოიცავს – საკუთრივ სამარხვო პერიოდი იწყება ხორციელის კვირით (ყველიერის კვირიაკე რიგით მეორეა), ბზობის კვირა კი, შესაბამისად, მერვე კვირიაკეს წარმოადგენს. მარხვის რვაკვირიანი სისტემის მიხედვით ნახევარი წლის მრავალთავები სცილდებიან იერუსალიმური ლექციონარის ტრადიციას და პარალელს პოულობენ X საუკუნის ახალ იადგრებთან, რომლებშიც მარხვის პერიოდი რვა კვირას მოიცავს.

დიდმარხვის სახარებისეული საკითხავების არსებობის ფაქტით ქართული ნახევარი წლის მრავალთავები უპირისპირდებიან ბიზანტიურ პანეგირიკონებსაც, რადგანაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ამ უკანასკნელებში დიდმარხვის საკითხავები მხოლოდ ცალკეული ჰომილიებით არის წარმოდგენილი – როგორც სამართლიანად შენიშნავენ ათონური მრავალთავის უკვე მოხსენიებული გამოკვლევის ავტორები, რომ არა ბოლნელის სამარხვო საკითხავების არსებობა ნახევარი წლის მრავათავებში, დაგვრჩებოდა წმინდა სახის პანეგირიკონები: ათონური – სრული წლიური პანეგირიკონის C ტიპის, P – წლის I ნახევრის B ტიპის I ჯგუფის პანეგირიკონის, K კი წლის II ნახევრის B ტიპის პანეგირიკონის II ჯგუფის შესატყვისები.[69]

როგორც ჩანს, ქართულ სინამდვილეში კოლექციის განვითარება ძირითადად ამ გზით (იგულისხმება დიდმარხვის კვირიაკეთა სისტემაზე გაწყობილ სახარებისეულ საკითხავთა სისტემის კოლექციაში ჩართვა) წასულა. ესაა ის არსებითი ხასიათის ცვლილება, რომელიც განასხვავებს კოლექციის წლიურ კრებულებს ნახევარი წლის კრებულებისაგან, რადგანაც უძრავი კალენდარული რიგის მონაცემთა მიხედვით, როგორც უკვე ითქვა, ორივე ტიპის კრებულებისათვის ამოსავალსა და საფუძველს იერუსალიმური ლექციონარის კალენდარი წარმოადგენს[70].

ორმოცეულის მარხვა პასექის მარხვის გაფართოებას უნდა წარმოადგენდეს (იხ. Rfhf,byjd> Gjcnyfz Nhbjlm> CG<> 1909> გვ. 7). ამ აზრს საეკლესიო ტრადიციაც უჭერს მხარს. კარაბინოვისავე მითითებით, IV საუკუნის ეგვიპტელი მოღვაწის, თეონას თქმით, წმ. ორმოცეული დაწესებული ყოფილა არა პირველი ეკლესიის მამების, არამედ მოგვიანებით, ეპისკოპოსების მიერ. ასეთივე ცნობას ვხვდებით იოანე ოქროპირთანაც: მის ერთ-ერთ ჰომილიაში ნათქვამია, რომ ორმოცეულის მარხვა დაწესებულია წმ. მამების მიერ იმ მიზნით, რომ ხალხი ზიარებისათვის უკეთ მომზადებულიყო (იქვე, გვ. 7).

[66] ათონური მრავალთავის მკვლევართა ჯგუფის სამართლიანი შენიშვნით, ბიზანტიურ პანეგირიკონებში მარხვის საკითხავთა სისტემა არ განვითარებულა იმის გამო, რომ ბიზანტიურ კრებულთა კოლექციაში არსებობდა ე. წ. ჰომილიარები, რომელთა ამოცანასაც მარხვა-ზატიკის პერიოდის სრულად ასახვა წარმოადგენდა. სწორედ იქ, ჰომილიარებშია მოცემული სამარხვო კვირათა სისტემა (ათონის მრავალთავი..., გვ. 35).

[67] უძვ. იადგარი, გვ. 760-761.

[68] IV საუკუნის II ნახევრის იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველი ძეგლის, ეგერიას მოგზაურობის მიხედვით, მარხვა რვაკვირიანი იყო (Etherie, Journal de voyage, გვ. 206-208). სომხური ლექციონარის გამომცემლის, ა. რენუს აზრით, იერუსალიმში რვაკვირიანი მარხვის შვიდკვირიანი მარხვით შეცვლა უნდა მომხდარიყო 384-439 წლებში (Renoux, დასახ. წიგნი, გვ. 184).

[69] ათონის მრავალთავი, გვ. 37.

[70] აქვე უნდა ითქვას ტერმინ „მრავალთავის“ თარგმნის პრობლემის შესახებ. მ. ესბროკის მიერ გამოყენებული ტერმინი „ჰომილიარები“ (Les homéliaires) სრულიად უკარგავს ამ კოლექციას მისთვის დამახასიათებელ თავისებურებებს და ქართულ მრავალთავებს ბიზანტიური ჰომილიარების რიგში

ეროვნული ბიბლიოთეკა

იოანე ბოლნელის სამარხვო ციკლი პირველად X საუკუნის ხელნაწერებში (Sin 44; მრავალთავები APK) იჩენს თავს და მარხვის კვირიაკეთა რაოდენობით გვერდში [illegible] X საუკუნის ლიტურგიკულ ძეგლს – ახალ იადგარს. ქართულ ნიადაგზე მომხდარი ამ არსებითი ხასიათის ცვლილებით მრავალთავის კოლექცია კიდევ უფრო დაშორდა ბიზანტიურ პანეგირიკონებს, სადაც ასეთი სისტემა არ შემუშავებულა არც წლიური, არც ნახევარი წლის პანეგირიკონებისათვის. მარხვის კვირიაკეთა სისტემაზე გაწყობილ საკითხავებს ვხვდებით არა პანეგირიკონებში, არამედ სხვა ტიპის კოლექციაში, ე. წ. ჰომილიარებში, რომლებიც სპეციალურად მარხვა-ზატიკის ციკლისათვის იყო შემუშავებული და რომელთა ამოცანასაც ამ პერიოდის სრული სახით წარმოდგენა შეადგენდა.[71]

ზატიკის პერიოდი წლიურ მრავალთავებში (SUA) შემდეგი დღეებითაა წარმოდგენილი: აღვსება (S 27-S 28; A 36-A 38; U 34-U 41), ახალკვირიაკე (S 29-S 30; A 39-A 41; U 42- U 43); ამაღლება (S 43; A 42-A 44; U 44-U 45); მეერგასობა (S 32-S 33; A 45- A 46; U 45a- U 45b). როგორც ვხედავთ, ამ პერიოდისათვის სამივე წლიურ მრავალთავში საერთო კალენდარული რიგი შეინიშნება, საკითხავებიც თითქმის თანაბარი რაოდენობითაა წარმოდგენილი (აღვსების ციკლის საკითხავთა გარდა).

თავისთავად ცხადია, რომ წლის II ნახევრის მასალის შემცველ კლარჯულ მრავალთავში შეუდარებლად დიდი ადგილი უკავია ზატიკის პერიოდს, მნიშვნელოვნად მატულობს საერთო დღეებზე თუ დღესასწაულებზე წარმოდგენილი საკითხავების რიცხვი, ვხვდებით წლიური მრავალთავებისაგან განსხვავებულ დღეებსაც. ასეთებია: აღვსების ორშაბათი, რომელიც წინ უსწრებს ახალკვირიაკისათვის განკუთვნილ საკითხავებს (K 17-K 18); ზატიკის II ხუთშაბათი (K 23); მარტვილიის შემდგომი ოთხშაბათი (K 34); რაც შეეხება ზატიკის მომდევნო პერიოდს, კლარჯულ მრავალთავში არ ვხვდებით არცერთ ისეთ ხსენებასა თუ დღესასწაულს, რომელიც წლიურ მრავალთავებში (SUA) არ დასტურდებოდეს. ამ საერთო დღეებისათვის განკუთვნილი მასალა კლარჯულ მრავალთავში გაფართოებულია უკვე აღნიშნული პრინციპისა (თუ ტენდენციის) მიხედვით – მხედველობაში გვაქვს საკითხავთა წარმოდგენა დასრულებული ციკლების სახით.

ცალკე უნდა ითქვას ათონური მრავალთავის შესახებ. ეს უკანასკნელი, ვფიქრობთ, კარგ მაგალითს წარმოადგენს იმის საილუსტრაციოდ, რომ მსჯელობა კრებულის სტრუქტურაზე, რომელიც მხოლოდ მასში შესული საკითხავების რაობას გაითვალისწინებს, საკმაოდ ცალმხრივი ხასიათის მქონედ შეიძლება მივიჩნიოთ. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ათონური კრებული უძველესი სტრუქტურის მრავალთავს უნდა წარმოადგენდეს.[72] უპარალელო, უნიკალური, რიგ შემთხვევებში უძველესი პერიოდიდან მომდინარე საკითხავების შემცველი ეს კრებული სხვა მრავალთავებისაგან მართლაც გამოირჩევა სტრუქტურული თვალსაზრისით, მაგრამ ჩვენი აზრით, ეს სტრუქტურული სხვაობა იმაში მდგომარეობს, რომ A აერთიანებს წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავების ერთმანეთისაგან განმასხვავებელ ძირითად ნიშნებს და, თუ შეიძლება ითქვას, მათ ერთგვარ კომპილაციას წარმოადგენს (სტრუქტურული თვალსაზრისით).

აყენებს. ამ უხერხულობას ვერც ზედსართავი „უძველესი“ (Les plus anciens homéliaires) ასწორებს. ქართულ მრავალთავთაგან ბიზანტიურ ჰომილიარებს ყველაზე მეტად, ალბათ, კლარჯული მრავალთავი თუ უახლოვდება. წლიური მრავალთავები SU ტიპოლოგიური თვალსაზრისით უფრო მეტად ბიზანტიურ პანეგირიკონებს შეესატყვისებიან და არა ჰომილიარებს. რაც შეეხება ნახევარი წლის მრავალთავებს PT-ს, ისინი კომპილაციური ტიპის კრებულებია, მათში ერთმანეთის გვერდითაა წარმოდგენილი ორი კოლექციის - ბიზანტიური პანეგირიკონების (უძრავი კალენდარული რიგის ხსენებების წრე) და ჰომილიარების (მოძრავი კალენდარული რიგის ხსენებების წრე. სამარხვო პერიოდი) ძირითადი განმასხვავებელი ნიშნები და დღესდღეობით ბიზანტიურ ტრადიციაში ანალოგი საერთოდ არ ეძებნება. წლიური ათონური მრავალთავი, თავის მხრივ, ქართული წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავების ტრადიციების შემაჯამებელი კრებულის ტიპს წარმოგვიდგენს. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, უმჯობესი იქნება, თუკი გამოვიყენებთ პეეტერსის მიერ შემოთავაზებულ ტერმინს „πολυκεφαλαιον“ (P. Peeters, Bulletin des publications hagiographiques, §71. Latysev, Menaeum. Analecta Bollandiana. t. 32. fasc. II-III, 1913, გვ. 324).

[71] ჰომილიართა უძველეს ნიმუშებს ვხვდებით IX საუკუნიდან (იხ. A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Litaratur der griechischen Kirche, II Band, 2 lieferung, 1965, გვ. 242).

[72] ათონის მრავალთავი, გვ. 17, 22.

კრებული პირობითად შეიძლება ორ ნაწილად გაიყოს: პირველი ნახევარი (A 1-A 70)[73] წლიური მრავალთავების ტრადიციულ ხაზს აგრძელებს და ამ სახის კრებულების ტიპიურ წარმომადგენლად გვევლინება. მეტიც, ამ ნაწილის ფარგლებში ათონურ მრავალთავში ჩვენ არც ერთი კონკრეტული მოწამის ხსენებას არ ვხვდებით (ბასილი დიდის გარდა), ამით კი შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნაწილი ყველაზე მეტად უახლოვდება კოლექციის თავდაპირველ ჰომილეტიკურ ბუნებას. ათონური კრებულის ამ ნაწილში სხვა წლიურ მრავალთავებთან შედარებით უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი ღვთისმშობელსა და ნათლისმცემელთან დაკავშირებული ხსენებები (მხედველობაში გვაქვს ნათლისმცემლის შობის აპოკრიფული საკითხავი, A 47, თანხვედრილი K 38-თან; ნათლისმცემელთან დაკავშირებული მარცელუსის ორი საკითხავი: A 60 - A 61, რომლებიც სხვა მრავალთავებში არ ჩანს; 8 სექტემბრის ღვთისმშობლის შობის საკითხავი – A 54 (ამ ხსენებას სხვა მრავალთავებში ვერ ვხვდებით). ამათ გარდა ათონური მრავალთავის ამ ნაწილში შესულია ორი ზოგადი ხასიათის საკითხავიც: მღვდელთმოძღვართათვის (A 62), თანხვედრილი P 37-თან[74] და იოანე ოქროპირის ჰომილია მთავარანგელოზთათვის (A 63). ათონური მრავალთავის პირველ, ტრადიციულ ნაწილში სამარხვო ციკლის საკითხავებს შორის საერთოდ ვერ ვხვდებით ზოგადსამარხვო ხასიათის საკითხავებს, რომლებიც SU-ში მარხვის ციკლის დასაწყისში დასტურდება (S 19-S 20; U 17-U 17ab-U 18). ამ დანაკლისს A ავსებს ხელნაწერის II ნაწილში შესული ზოგადსამარხვო ხასიათის საკითხავებით (A 94; A 90). თავის მხრივ, შ-ში შესულია A-თვის უცნობი ორი საკითხავი (S 44; S 45), რომლებიც მოთავსებულია A-თან საერთო ჯვრისა და მოწამეთა საკითხავებს შორის. ეს სხვაობები ცხადყოფს, რომ S და A წლიური მრავალთავების განსხვავებულ ხელნაწერულ ტრადიციებს ასახავენ.

ამ განსხვავებათა მიუხედავად, ათონური მრავალთავი I ნაწილის ფარგლებში წლიური მრავალთავებისათვის ჩვეულ, ტრადიციულ საზღვრებს არ სცილდება. წლიური მრავალთავებისათვის დამახასიათებელ ტრადიციაში ვგულისხმობთ მოძრავი საეკლესიო წლის, კერძოდ, დიდმარხვის ციკლის საკითხავთა წარმოდგენის სისტემას.

უდაბნოს მრავალთავი, რომელიც უძრავი კალენდარული ციკლის საკითხავთა ფარგლებში ბევრი ნიშნის მიხედვით უპირისპირდება წლიურ მრავალთავებს SA-ს, ამ უმთავრესი ნიშნით – დიდმარხვის საკითხავების წარმოდგენა უსისტემოდ, ცალკეულ ჰომილიათა სახით – წლიური მრავალთავებისათვის დამახასიათებელ ტრადიციულ სურათს გვიჩვენებს, მაგრამ თუკი A-ს ტრადიციული ნაწილი წლიური მრავალთავების ძირითად ხაზს აგრძელებს, კრებულის II ნაწილი ნახევარი წლის მრავალთავებისათვის დამახასიათებელ ძირითად განმასხვავებელ ნიშანს ავლენს; მასში (II ნაწილში) სრულადაა დაცული დიდმარხვის 8 კვირიაკეზე გაწყობილი სახარებისეული საკითხავების სისტემა, წარმოდგენილი იოანე ბოლნელის ჰომილიების სახით. აღსანიშნავია, რომ A-ს გადამწერ-რედაქტორს ცვლილებები (ახალი საკითხავები) შეუტანია კრებულის ტრადიციულ ნაწილშიც: ტიტე ბოსტრელის ჰომილია ბზობისათვის, რომელიც მხოლოდ ათონურ მრავალთავში დასტურდება (A 24) და ბასილის საკვირველებათა ერთ-ერთი საკითხავი (A 9) გვიანდელ, ხელნაწერის გადაწერის თანადროულ თარგმანებს უნდა წარმოადგენდნენ.[75] აქვე უნდა ითქვას, რომ A-ს ტრადიციულ ნაწილში იოანე ოქროპირის სახელით შესული ბზობისათვის განკუთვნილი ჰომილია (A 22) ამ ავე ხელნაწერის II ნაწილში მარხვის მერვე კვირიაკის საკითხავს წარმოადგენს იოანე ბოლნელის ციკლში (A 82). კრებულის I ნაწილში ვხვდებით იოანე ბოლნელის კიდევ ერთ, ფერისცვალების დღესასწაულისადმი მიძღვნილ საკითხავს (A 49). კლარჯულ მრავალთავში ამ ჰომილიის ავტორად დასახელებულია, უბრალოდ, იოანე

[73] კრებულის NN 1-70 საკითხავები შეიცავს მასალას ხარების ციკლიდან ვიდრე მოწამეთა ზოგად საკითხავებამდე (იგივე სურათია S-შიც). მარხვის კვირიაკეთა საკითხავებსა და კრებულის ტრადიციულ ნაწილს შორის მოთავსებულია ნათლისღების 4 საკითხავი (A 71- A 74), რომლებიც კრებულის მეორე ნაწილს მიეკუთვნება.

[74] პარხლის მრავალთავში ამ ჰომილიის ავტორობა იოანე ბოლნელს მიეწერება (იხ. ქსბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 216).

[75] ქსბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 248-249.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვის კოპოსოსი (K 48). მონაცემთა ასეთი სიჭრელის მიზეზი, შესაძლოა, სხვადასხვა ხელნაწერულ ტრადიციებში იყოს საძიებელი.

ნეგნი ახრიო, აქ გამორიცხული უნდა იყოს მექანიკური მატების შემთხვევა, რადგანაც პარხალის მრავალთავში ვხვდებით A-ს გადამწერ-რედაქტორის მიზანს, როგორც ჩანს, მასალის სრულად, ამომწურავად მოწოდება წარმოადგენს; მასალა გაანაწილებულია და ისეა მოწოდებული, რომ ორივე ნაწილი (კრებულის I და II ნაწილები) ავსებს ერთმანეთს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რომ ათოსურ მრავალთავში, ფაქტიურად, მარხვის მეშვიდე კვირისათვის განკუთვნილი ორ საკითხავს ვხვდებით[76] (შდრ. კლარჯული მრავალთავი, სადაც მეოქე კვირის საკითხავი საერთოდ არ არის წარმოდგენილი). როგორც კლარჯული მრავალთავის გამომცემელი, თ. მგალობლიშვილი შენიშნავს, ეს იმით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული, ამ მრავალთავების (კლარჯული და ათოსის) გადაწერის პერიოდში რვაკვირიანი მარხვის სისტემა ახალი მოვლენა იყო და ჯერ კიდევ არ იყო მყარად დამკვიდრებული.[77] მისივე მართებული შენიშვნით, იოანე ბოლნელის ციკლი ათოსურ მრავალთავში მოგვიანებით უნდა ყოფილიყო დამატებული.[78]

დიდმარხვის კვირიაკეთა სისტემაზე გაწყობილი საკითხავების გარდა II ნაწილში, სხვათა შორის, შესულია ნათლისღების დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საკითხავები (A 71-A 74), მათგან სამი (A 71-73) ათოსურ მრავალთავს თანხვედრილი აქვს სინურ და უდიანოს მრავალთავებში წარმოდგენილ საკითხავებთან (შესაბამისად U 5a; U 7/ S 14; U 5/S 15); აქვეა შესული U 17-თან თანხვედრილი ბასილი დიდის ჰომილია მარხვისათვის (A 94), კოზმან-დამიანესა და ფილიპე მოციქულისადმი მიძღვნილი უპარალელო საკითხავები. ამ უკანასკნელთა კრებულში შეტანას ცხებოკი იმ მონასტრის ადგილობრივი ტრადიციების ზეგავლენით ხსნის, სადაც გადაწერილი ყოფილა ეს ხელნაწერი.[79] განსხვავებული გზით წასული უდიანოს მრავალთავის რედაქტორი – სამარხვო პერიოდის ციკლში მას ნაურთავს ორი სახარებისეული საკითხავი, გაოვალისწინებული კვირიაკეთა სისტემის მიხედვით. ესენია: ფსევდოეკრიპრისეული საკითხავები უძღები შვილისათვის (U 18a) [80] და კვიროი სამარიტელისათვის (U 19). ამათგან პირველი საკითხავი თავსაკლულია, მეორეს კი არ ახლავს რაიმე მითითება კვირიაკეთა სისტემაზე – საკითხავები მოთავსებულია მარხვის ზოგად საკითხავებსა და ბზობის შაბათის საკითხავებს შორის, არ ქჩნის რაიმე ცალკე სისტემას და კრებულის საერთო სტრუქტურას ეწერება. სწორედ ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხავთა არსებობა გამოარჩევს U-ს სხვა წყაროო მრავალთავებისაგან[81] და აახლოებს მას ნახევარი წლის მრავალთავებთან, ეს სხვაობა მაინც არ სცილდება მრავალთავებში ახალი მასალის შემატების უკვე აღნიშნულ ერთ-ერთ პრინციპს (ახალი ხსენებებისა და დღესასწაულების წარმოდგენა). უდაბნოს მრავალთავთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ კრებულში მოუთავსებიათ მოციქულთადმი მიძღვნილი საკითხავებიც: პეტრესა და ელიასათვის (U 45c), თანხვედრილი K 42-თან და სევერიანე გაბალოვნელის საკითხავი

---

[76] ათოსის მრავალთავი, გვ. 226, 232.

[77] კლარჯული მრავალთავი, გვ. 33-34.

[78] იქვე, გვ. 26. აქვე ვეფხი აღენიშნოთ, რომ როგორც ე. ჭელიძე მიუთითებს, იოანე ბოლნელის ქადაგებებში გამოყენებული თეოლოგიური ტერმინოლოგია და ცალკეული ლექსიკური ერთეულები უცნობი იყო X საუკუნეი ქსენმოსელის (იხ. ე. ჭელიძის რეცენზია ივერთა კოლექტიურის მიერ მომზადებულ გამოკვლევაზე ათოსის მრავალთავის შესახებ, კრებულში: სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები, I, თბილისი, 1999, გვ. 146-165). ეს ფაქტი, ჯერჯერობით, დამატებით სერიოზულ არგუმენტს იძლევა იმ მოსაზრების სასარგებლოდ, რომლის თანახმადაც დიდმარხვის სამარხვო კვირიაკეთა სისტემაზე გაწყობილი საკითხავების სისტემა X საუკუნეში შეიქმნა.

[79] ზეგვლეთის ახრიო, Ath. 11 გადაწერილი უნდა იყოს ბითვინიაში, ოლიმპის მთაზე, სავარაუდოდ, კოსმან-დამიანეს ლავრაში, რაც უნდა ყოფილიყო მიზეზი იმისა, რომ კრებულში შეუტანიათ კოსმან-დამიანესადმი მიძღვნილი 2 საკითხავი (ცხებოკი, დასახ. წიგნი, გვ. 26, 117); რაც შეეხება ფილიპე მოციქულის თემას, ცხებოკი მის არსებობას ხსნის იმით, რომ ბითვინიის პროვინციის მფარველი წმინდანად ფილიპე მოციქული იყო მიჩნეული (იქვე, გვ. 117).

[80] საკითხავი U18a გარკვეული სახეცვლილებით არის შესული ნახევარი წლის მრავალთავებში KP-ში და იოანე ბოლნელს მიეწერება. კლარჯულ მრავალთავში იგი წარმოდგენილია როგორც მარხვის IV კვირიაკის საკითხავი. იხ. საკითხავები K5 და P95 (ცხებოკი, დასახ. წიგნი, გვ. 143, 159, 228). აქვე დავუმატებთ,რომ იოანე ბოლნელის სამარხვო სისტემაში უძღები შვილის იგავის თარგმანება მარხვის მეოთხე კვირაა სამარიტელის იგავის თარგმანება კი მეექვსე კვირიაკის საკითხავების წარმოადგენს.

[81] აქ ცხადია, არ იგულისხმება ათოსის მრავალთავი, რომელშიც იოანე ბოლნელის მარხვის კვირიაკეთა სისტემის მიხედვით გაწყობილ საკითხავთა მთელი სისტემაა წარმოდგენილი.

მოციქულთათვის (U 45d). ამ თხზულების სხვა თარგმანი, წარმოდგენილი K 43-ში, უფრო გვიანდელი ბერძნული რედაქციის თარგმანია.[82] U-ში ორივე თხზულება თავნაკლულია და, ბუნებრივია, შემორჩენილი არ არის რაიმე კონკრეტული მითითება ამ საკითხავთა თარიღის შესახებ (კლარჯულ მრავალთავში სევერიანე გაბალოვნელის ჰომილია ვარდობის ციკლის რიგით პირველ საკითხავს წარმოადგენს), მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ამ საკითხავთა არსებობის ფაქტიც კი კიდევ უფრო ცხადყოფს წლიური უდაბნოს მრავალთავის სიახლოვეს ნახევარი წლის კრებულებთან. ამდენად, U-სათვის დამახასიათებელი ამ და სხვა ფაქტორების გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ უდაბნოს კრებული წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავების მიჯნაზე დგას.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ანალოგიურ შემთხვევას ვხვდებით კლარჯულ მრავალთავშიც – ამ კრებულში მარხვის კვირიაკეთა სისტემაში ჩართულია ვნების კვირის, კერძოდ, დიდი ხუთშაბათის საკითხავი (K9). მართალია, დიდი ხუთშაბათის ჰომილიის არსებობა უფრო წლიური მრავალთავებისათვის იქნებოდა ბუნებრივი, მაგრამ ეს საკითხავი მაინც ვერ არღვევს ნახევარი წლის მრავალთავთა კრებულებისათვის დამახასიათებელ სტრუქტურას, წინ უსწრებს აღვსების საკითხავს და მარხვის კვირიაკეთა სახარებისეული საკითხავების სისტემის ერთ-ერთ, თუმცა არაორგანულ ნაწილს წარმოადგენს.

ათონური მრავალთავის მეორე ნაწილთან დაკავშირებით უნდა ითქვას შემდეგიც: ამ ნაწილში შესულ კოზმან-დამიანეს "მარტვილობის" (A 87) საკითხავთან დაკავშირებით ესბროკი შენიშნავს, რომ ეს თხზულება ახალ, გადაწერის თანადროულ თარგმანს წარმოადგენს[83]; ამასთან, აღნიშნულ საკითხავს უშუალოდ მოსდევს ამავე წმინდანთა „მარტვილობის" ძველი რედაქციის საკითხავი: A 87, კოზმან-დამიანეს ე.წ. „რომაული მარტვილობის" საკითხავი, ცნობილი მხოლოდ ამ მრავალთავის მიხედვით, მოსდევს ამავე წმინდანების ე.წ. „აზიური წამების" ძველ ქართულ თარგმანს (A 86), რომელიც ფართოდაა წარმოდგენილი სხვა ქართულ ხელნაწერებში[84]. კოზმან-დამიანესთან დაკავშირებულ საკითხავებს უშუალოდ მოსდევს ფილიპე მოციქულთან დაკავშირებული ორი საკითხავი: ფილიპე მოციქულის „მარტვილობა" და მისივე „საქმენი" (შესაბამისად A 88; A 89).[85] მათგან მეორე, ფილიპე მოციქულის „საქმენი", კოზმან-დამიანეს რომაული „მარტვილობის" მსგავსად, ახალ, ელინიზირებულ თარგმანს წარმოადგენს და ცნობილია მხოლოდ ამ კრებულის მიხედვით.[86] ესბროკის ვარაუდით, კრებულში შეიძლება არსებულიყო ფილიპეს „წამების" ძველი თარგმანიც.[87]

აღსანიშნავია, რომ კრებულში ახალი მასალის შეტანა თანაბრად შეეხებია ხელნაწერის ორივე ნაწილს – ესბროკი გამოყოფს კიდევ ორ გვიანდელ თარგმანს, რომელიც ათონური მრავალთავის პირველ ნაწილშია წარმოდგენილი. ესენია: ტიტე ბოსტრელის ჰომილია ბზობისათვის (A 24) და 1 იანვრის ციკლში შესული ბასილის საკვირველებათა ერთ-ერთი საკითხავი (A 9).[88] ამ ორივე თარგმანსაც მკვლევარი ელინიზირებული თარგმანების ჯგუფში განიხილავს.[89]

მკვლევარი საგანგებოდ აღნიშნავს ათონური მრავალთავისათვის დამახასიათებელ ერთ თავისებურებას - ძველი და ახალი თარგმანების გვერდიგვერდ წარმოდგენას კრებულში, რაც, მისი სიტყვებით, საკითხავთა ურთიერთდაკავშირებულ ჯგუფებს ქმნის. ასეთ ჯგუფებში ერთიანდებიან ახალკვირიაკის ფსევდოოქროპირისეული საკითხავის ძველი (A 40) და ახალი (A 41) ვერსიები; ბასილის საკვირველებათა ახალი (A9) და ძველი (A 10) ვერსიები; კოზმან-

---

[82] იხ. კლარჯული მრავალთავი, გვ. 99.
[83] ესბროკი ამ საკითხავს ელინიზირებული თარგმანების ჯგუფში ათავსებს. იხ. ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 248.
[84] იქვე, გვ. 26, 115, 116, 248. კრებულში კოზმან-დამიანეს ე.წ. „რომაული წამების" არსებობის ფაქტიდან გამომდინარე, ესბროკი ვარაუდობს, რომ ხელნაწერი გადაწერილი უნდა ყოფილიყო მონასტერში, სადაც იყო გარკვეული დასავლური დინებების შეღწევის შესაძლებლობა (იქვე, გვ. 26).
[85] იქვე, გვ. 116-117.
[86] ესბროკი, დასახ. წიგნი, გვ. 117, 248.
[87] იქვე, გვ. 117.
[88] იქვე, გვ. 70, 79, 117, 249.
[89] იქვე, გვ. 249.

დამიანეს „წამების“ ე.წ. აზიური (A86) და რომაული (A87) ვერსიები; აგრეთვე ფილიპე მოციქულთან დაკავშირებული ორი საკითხავი (A 88; A 89)[90].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ათონის მრავალთავისათვის, როგორც კრებულისათვის, დამახასიათებელ უნივერსალურობის ტენდენციას კვალი დაუმჩნევია არა მხოლოდ კრებულის სტრუქტურისათვის (წლიური და ნახევარი წლის მრავალთავების განმასხვავებელი სტრუქტურული ნიშნების გაერთიანების მცდელობა მასალის სრულად წარმოდგენის მიზნით), არამედ საკითხავთა სისტემისთვისაც. მსგავს მოვლენას - ძველი და ახალი ტრადიციების გვერდიგვერდ წარმოდგენის მცდელობას ვხვდებით ერთ-ერთ ლიტურგიკულ კრებულში, კერძოდ, იოანე-ზოსიმეს მიერ საბაწმიდის ლავრაში გადაწერილ ცნობილ იადგარში Sin 34 (გადაწ. ზედა ზღვარი 965 წ.). ამ კრებულში იოანე-ზოსიმეს თავი მოუყრია იადგარის ორი რედაქციისათვის, რომელთაც იგი თავის ანდერძში მოიხსენიებს, როგორც „ძველსა“ და „ახალს“.[91] როგორც უძვ. იადგრის გამომცემლები აღნიშნავენ, ამ დაპირისპირების მიუხედავად, კრებულში წარმოდგენილი ორივე ტრადიცია ავსებს ერთმანეთს, თვითონ იადგარი კი წარმოგვიდგება, როგორც ერთი მთლიანობა.[92]

ათონური მრავალთავის გადამწერ-რედაქტორი ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო შორს არის წასული - კრებულში ვერ ვხვდებით რაიმე, თუნდაც ფორმალურ დაპირისპირებასაც კი მრავალთავების ძველ (წლიური კრებულების) და ახალ (ნახევარი წლის კრებულების) ტრადიციებს შორის. ეს თანაბრად ეხება ათონის მრავალთავში ჩართულ ახალ საკითხავებსაც და საკითხავთა ახალ სისტემასაც (ვგულისხმობთ მარხვის კვირიაკეთა სისტემის მიხედვით გაწყობილ საკითხავთა სისტემას). კრებულის გადამწერ-რედაქტორი ერთმანეთის გვერდით ათავსებს ძველსა და ახალ მასალას, არ გამიჯნავს მათ ერთმანეთისაგან რაიმე მითითებებით სიძველისა თუ სიახლის აღსანიშნავად, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ ათონური მრავალთავის რედაქტორ-გადამწერი შეეცადა ძველი და ახალი ტრადიციების სრულ ჰარმონიზაციას და კრებულის წარმოდგენას ერთი მთლიანობის სახით.

დასასრულს, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ათონური კრებული ჩვენი აზრით, წარმოადგენს უნივერსალურ, კომპილაციური ტიპის კრებულს, რომელშიც შეჯამებულია (თავმოყრილია) მრავალთავთა კოლექციის ორი ტიპის კრებულთა ძირითადი განმასხვავებელი ნიშნები. ესაა მცდელობა, აღდგეს კოლექციის მთლიანობა ხელნაწერის გადაწერის თანადროული ყველა სიახლის გათვალისწინებით. კრებულის საფუძველს წარმოადგენს წლიური მრავალთავი, რომელიც ამ ტიპის მრავალთავებისათვის დამახასიათებელ ტრადიციულ ხაზს აგრძელებს, მაგრამ ამ უძველეს ტრადიციას ათონური მრავალთავის გადამწერ-რედაქტორი ამდიდრებს სხვადასხვა სიახლეებით: ახალი საკითხავებით (ამასთან, რაც ყველაზე მეტად საგულისხმოა, რიგ შემთხვევებში, როგორც უკვე აღინიშნა, ახალი თარგმანები წარმოდგენილია ამა თუ იმ წმინდანთან (წმინდანებთან) დაკავშირებული ცალკეული ციკლების ფარგლებში ძველი, უკვე ცნობილი თარგმანების გვერდით) და საკითხავთა ახალი სისტემით. მრავალთავთა კოლექციისათვის თავისთავად დამახასიათებელი კომპილაციური სტრუქტურა[93] ამ კრებულში განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს - კომპილაციურობა აქ უმაღლეს საფეხურზეა აყვანილი. კრებულის რედაქტორმა, იგრძნო რა ტრადიციულ სქემაში გარკვეული სიახლეების შეტანის აუცილებლობა, თავი მოუყარა და ერთ მთლიანობად წარმოგვიდგინა მრავალთავთა კოლექციის განსხვავებული ტრადიციები. ათონური მრავალთავის სტრუქტურაზე დაკვირვება, ვფიქრობთ, კარგად წარმოაჩენს, რომ მრავალთავთა კოლექციის რღვევა უკვე დაწყებულია; მეტიც, ეს რღვევა გარკვეულწილად გაცნობიერებულიც არის - ამას, ჩვენი აზრით, გვიჩვენებს ათონის მრავალთავის გადამწერ-რედაქტორის მცდელობა, „გაათანამედროვოს“ ეს კრებული, არ გამორჩეს და კრებულში შეიტანოს გარკვეული სიახლეები. ჩვენს მიერ ზემოთ მოყვანილი ანალოგია იოანე-ზოსიმეს მიერ გადაწერილ კრებულთან Sin 34, სადაც ასევე ერთმანეთის გვერდითაა წარმოდგენილი ძველი და ახალი ტრადიციები, ალბათ, ვერ იქნება სრული სახის, რადგანაც, ჩვენი აზრით, ამ უკანასკნელის (Sin 34-ის) შემთხვევაში ჩვენ საქმე უნდა

---

[90] იქვე, გვ. 117.
[91] უძვ. იადგარი, გვ. 703-704.
[92] იქვე.
[93] აქ, უპირველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ ნახევარი წლის მრავალთავებს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გვქონდეს, გარკვეულწილად, ენციკლოპედიური კრებულის შექმნის სურვილთან, ამასთან, მასალის ამომწურავად, სრული სახით მოწოდება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში არ ჩანს; ძველი და ახალი მასალის ერთმანეთში შერევის გზით; ძველისა და ახლის ერთმანეთისაგან გამიჯვნა, რომელსაც Sin 34-ში ვხვდებით, უფრო გადამწერის სამეცნიერო ინტერესებზე უნდა მიგვითითებდეს. ათონის მრავალთავის შემთხვევაში კი, როგორც აღინიშნა, საქმე გვაქვს ძველი და ახალი მასალის ჰარმონიზაციასთან, უკეთ, ჰარმონიზაციის მცდელობასთან, რაც, საფიქრებელია, გამოწვეული იყო არა იმდენად გადამწერ-რედაქტორის სამეცნიერო ინტერესებით (ანუ იმაზე ზრუნვით, რომ უკვალოდ არ გამქრალიყო და არ ყოფილიყო დავიწყებული ძველი ტრადიციები), არამედ კრებულის (და ზოგადად მრავალთავთა კოლექციის) სიცოცხლისუნარიანობის, პრაქტიკაში მისი გამოყენების უზრუნველსაყოფად – კრებულის რედაქტორი, გრძნობს რა კოლექციაში გარკვეული სიახლეების შეტანის აუცილებლობას (შეიძლება ითქვას კოლექციის არქაულობას, მისი მოდერნიზაციის აუცილებლობას – თუკი ბოლომდე მივიყვანთ აზრს) საკმაოდ თავისუფლად შეაქვს ეს სიახლენი თავის კრებულში, ამასთან, არ ერიდება მრავალთავთა უკვე გაფორმებული, ჩამოყალიბებული სახის მქონე ორი ტიპის (წლიური და ნახევარი წლის), მათი ძირითადი განმასხვავებელი ნიშნების ერთად წარმოდგენასა და „შერევას", რის შედეგადაც მივიღეთ ათონის მრავალთავი, კრებული, რომელიც სტრუქტურული თვალსაზრისით აერთიანებს მრავალთავთა კოლექციის ძველ და ახალ ტრადიციებს, თუმცა კი ამ კრებულის გადამწერ-რედაქტორის მცდელობის მიუხედავად, მას (ათონის მრავალთავს და საერთოდ, მრავალთავთა კოლექციას) უკვე აღარ შეიძლებოდა ჰქონოდა პრაქტიკული დანიშნულება – ამ თვალსაზრისით ათონური მრავალთავი იმავდროულად მრავალთავთა კოლექციის, როგორც ასეთის, კრიზისის გამომხატველადაც გვევლინება, რადგან შეუძლებელი იქნებოდა, რომ კოლექციის განვითარება წასულიყო ამ მიმართულებით - ახალი სტრუქტურული მახასიათებლებისა და ახალი ტრადიციების ამსახველი ელემენტების უსასრულოდ შემატების გზით. ამდენად, ვფიქრობთ, შეიძლება ითქვას, რომ ათონურ მრავალთავს ლოგიკურ დასასრულამდე მიჰყავს მრავალთავთა კოლექცია, აგვირგვინებს ამ ტიპის კრებულთა ხანგრძლივ ისტორიას და, იმავდროულად, წერტილს უსვამს მის განვითარებას[94].

X საუკუნიდან ქართული კულტურისა და იდეოლოგიის მთავარ ორიენტირად უკვე კონსტანტინოპოლი გვევლინება, რომელმაც ამ თვალსაზრისით შეცვალა იერუსალიმი. ინტენსიურად ითარგმნება და გავრცელებას პოულობს კონსტანტინოპოლური საეკლესიო პრაქტიკიდან ამოზრდილი ლიტურგიკული თუ სხვა სახის წიგნები, რომლებიც რიგ შემთხვევებში უცხო იყო იერუსალიმური (თუ ქრისტიანული აღმოსავლეთის)[95] საეკლესიო ტრადიციებისათვის. ამდენად, ქართული მრავალთავები, იერუსალიმურ ლექციონართან და საერთოდ, იერუსალიმურ საეკლესიო ტრადიციებთან მათი უმჭიდროესი კავშირის გამო, პრაქტიკულ დანიშნულებას მოკლებულნი, შეიძლება ითქვას, ყავლგასულნი აღმოჩნდნენ. ჩნდება ახალი ტიპის აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კოლექციის კრებულები, რომლებიც კონსტანტინოპოლურ ტრადიციას, კონსტანტინოპოლურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას ასახავენ. უძველესი პერიოდის ქართული აგიოგრაფიულ – ჰომილეტიკური კრებულებიდან (ანუ მრავალთავებიდან) არაფერი არ განვითარებულა – შეუძლებელია თქმა იმისა, რომ აქედან, უძველესი პერიოდის ქართული აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულებიდან გარკვეული ტრანსფორმაციის შედეგად მივიღეთ მომდევნო პერიოდის კრებულები, რადგან არანაირი კავშირი არ შეინიშნება უძველესი პერიოდის კრებულებსა და მისი მომდევნო პერიოდის (X საუკუნიდან) კრებულებს შორის. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს, უბრალოდ, ერთი ტრადიციის (იერუსალიმურ ტრადიციებთან დაკავშირებული ქართული მრავალთავები) მეორე ტრადიციით (კონსტანტინოპოლურ ტრადიციებთან დაკავშირებული ახალი ტიპის აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულები) შეცვლასთან.

---

[94] ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე თ. ცერაძე, ათონის მრავალთავის სტრუქტურისათვის, თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტისა და თსუ ფილიალების II სამეცნიერო სესია, მიძღვნილი აკად. კორნელი კეკელიძის დაბადებიდან 120-ე წლისთავისადმი, 1999 წლის 15-17 აპრილი, თბილისი, 1999, გვ. 149-152.

[95] აქ ვგულისხმობთ იერუსალიმის (აგრეთვე ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა ხალხების) ეკლესიის იმ ტრადიციებს, რომლებიც ქრისტიანობის გავრცელების უძველესი პერიოდიდან იღებდნენ სათავეს.

აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულების ქართული ხელნაწერული ტრადიცია

X საუკუნის შემდეგ

როგორც უკვე აღინიშნა, X საუკუნიდან ქართული კულტურისა და იდეოლოგიის მთავარ ორიენტირად უკვე კონსტანტინოპოლი გვევლინება, რომელმაც ამ თვალსაზრისით შეცვალა იერუსალიმი. ქართულ ეკლესია-მონასტრებში ინტენსიურად ვრცელდება კონსტანტინოპოლური საკალენდარო პრაქტიკიდან ამოზრდილი ლიტურგიკული თუ სხვა სახის წიგნები, რომლებიც, რიგ შემთხვევებში, უცხო იყო იერუსალიმური (თუ ქრისტიანული აღმოსავლეთის)[96] საკალენდარო ტრადიციებისათვის. ამდენად, ქართული მრავალთავები, იერუსალიმურ ლექციონართან და საერთოდ, იერუსალიმურ საკალენდარო ტრადიციებთან მათი შემჭიდროებული კავშირის გამო, პრაქტიკულ დანიშნულებას მოკლებულნი, შეიძლება ითქვას, ყალბასულნი აღმოჩნდნენ. ჩნდება ახალი ტიპის აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კოლექციის კრებულები, რომლებიც კონსტანტინოპოლურ ტრადიციას, კონსტანტინოპოლურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას ასახავენ. ქართული მრავალთავების კოლექციის კრებულთა კვლევა, მათი შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით, ბევრს ვერაფერს იძლევა – არ შეინიშნება რაიმე კავშირი უძველესი პერიოდის კრებულებსა და მისი მომდევნო პერიოდის (X-XI სს-დან) კრებულებს შორის. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს, უბრალოდ, ერთი ტრადიციის (იერუსალიმურ ტრადიციებთან დაკავშირებული ქართული მრავალთავები) მეორე ტრადიციით (კონსტანტინოპოლურ ტრადიციებთან დაკავშირებული ახალი ტიპის აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულები) შეცვლასთან.

X-XI საუკუნეებიდან აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კოლექციის ქართულ ხელნაწერულ ტრადიციაში ჩნდება კრებულები, რომელთა კალენდარული ციკლი, როგორც ითქვა, უკვე ახლოს დგას მსგავსი ტიპის ბიზანტიურ ლიტურგიკულ კალენდართან და ბიზანტიური კრებულების კალენდარულ ციკლთან, ანუ იწყება ან სექტემბრის თვით ან უფრო შობის დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საკითხვებით. ამასთან, სექტემბრის თვით დაწყებულ კრებულებში ორ სხვადასხვა ტრადიციას ვხვდებით: კრებულების ნაწილი იწყება 1 სექტემბრით (ბიზანტიური საეკლესიო წლის დასაწყისი) – ამ ტიპის კრებულებს წარმოადგენენ, სახელდობრ, ხელნაწერი H 1347 (XI საუკუნის I ნახევარი)[97], ნაწილი კი 8 სექტემბრით (ღვთისმშობლის შობის დღესასწაული).[98] ამ ტიპის კრებულება წარმოდგენილია ხელნაწერებით: A 1170 (XI-XII სს.),[99] Jer 23 (XII-XIII სს.)[100], Jer 30 (XII-XIII სს.)[101], Jer 38 (XII-XIII სს.)[102].

---

[96] აქ ვგულისხმობთ იერუსალიმის (აგრეთვე ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა ხალხების) ეკლესიის იმ ტრადიციებს, რომლებიც ქრისტიანობის გავრცელების უძველესი პერიოდიდან ალებდნენ საოსავს.

[97] ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს სახსტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. III, თბილისი, 1948, გვ. 293-302.

[98] 8 სექტემბრით დაწყებული მთელი წლის მასალის შემცველი ბერძნულენოვანი აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კოლექციის კრებულები ერთიანდება მთელი წლის პანეგირიკონთა ჯგუფში (იხ. ვრარდი, დახაზ. ნაშრომი, II Band, I Lieferung, გვ. 3), 1 სექტემბრით დაწყებული კრებულები კი წლიური კრებულების A, B ჯგუფებში (იქვე, I Band, I-4 Lieferung, გვ. 154-218).

[99] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია), ტ. IV, თბილისი, 1954, გვ. 239-242.

[100] R. Blake, Catalogue..., t. III (XXIII), 1922-1923, NN 3 et 4, გვ. 399-405. ხელნაწერები A 1170 და Jer 23 ოპანალელი კრებულებია, მაგრამ ამ კრებულთა ზოგადი სტრუქტურიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ ისინი თავის დროზე იწყებოდა 8 სექტემბრით.

[101] იქვე, გვ. 408-411.

[102] R. Blake, Catalogue..., Revue de l'Orient Chrétien, III série, t. IV (XXIV), 1924, NN 1 et 2, გვ. 198-202.

უფლის შობით იწყება აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულები: Ath 7 (XIII ს.)[103], Jer17 (XII-XIII სს.)[104]. აქვე ამავე ჯგუფში შეგვიძლია გავაერთიანოთ გრიგოლ ნაზიანზელის სადღესასწაულო სიტყვების შემცველი ის კრებულები, რომლებშიც უფლის შობით დაწყებულ კალენდარზე გაწყობილი საკითხავებია გაერთიანებული (მაგალითისთვის შეგვიძლია დავახასიათოთ გრიგოლ ნაზიანზელის სადღესასწაულო სიტყვების შემცველი ქართული ხელნაწერები: Ath 68 (X ს.), S 383 (XI ს.), S 413 (XI ს.), Jer 15 (XII ს.), Jer 8 (XII ს.)[105] გრიგოლ ნაზიანზელის სადღესასწაულო სიტყვების შემცველ კრებულებს ა. ერჩარდი „ბაცილალური პანეგირიკონებს“ ეძახდა[106]. აერთიანებს.

TINA TSERADZE

GEORGISCHE HANDSCHRIFTLICHE TRADITION DER HAGIOGRAPHISCH-HOMILETISCHEN SAMMLUNG

In der Arbeit ist die georgische handschriftliche Tradition der georgischen hagiographisch-homiletischen Sammlungen analysiert. Dabei ist auch diachronische Forschung dieser Tradition durchgeführt und die georgischen hagiographisch-homiletischen Sammlungen der ältesten Zeit (V-X Jhr.), so genannt Mrawaltawi erlernt. Aufgrund des Erlernens der ältesten georgischen jährlichen und halbjährlichen hagiographisch-homiletischen Sammlungen („Mrawaltawi“) ist festgestellt worden, das als hauptsächliche Orientierungespunkt der georgischen Kultur und Ideologie tritt ab X Jhr. Constantinopol hervor. Intensiv werden die aus dem kirchlichen Praxis von Costantinopol herausgewachsenen liturgischen und andere Bücher übersetzt und verbreitet, die für Jerusalemer und kirchlichen Traditionen des christlichen Orients etwa fremd waren. Wegen der engen Verbindung der georgischer Kollektion von Mrawaltawi mit den Lectionarien von Jerusalem und in allgemeinen mit Jerusalemer kirchlichen Traditionen sind sie unzeitgemäßig ohne praktische Bestimmung geworden. Dazu erscheinen neuartige Sammlungen der hagiographisch-homiletischen Kollektion, die die Tradition von Constantinopol und die liturgische Praxis von Constantinopol wiederspiegeln. Infolge der Forschung der Genesis von der georgischen hagiographisch-homiletischen Kollektion stellte sich heraus, daß von den georgischen hagiographisch-homiletischen Sammlungen der älteren Zeit nichts entwickelt wurde. Es kann auch nicht gesagt werden, daß aus den genannten Sammlungen infolge der Umformung die Sammlungen späterer Zeit entstanden sind, da es kein Zusammenhang zwischen den Sammlungen älterer und späterer Zeit zu bemerken ist. In diesem Fall geht es um den Wandel einer Tradition durch eine andere.

Ab X-XI Jhrs. sind in der georgischen handschriftlichen Tradition der hagiographisch-homiletischen Kollektion die Sammlungen zum Vorschein gekommen, deren kalendarischer Zyklus dem liturgischen Kalender vom byzantinischer Typ und dem kalendarischen Zyklus der byzantinischen Sammlungen nahe steht, d. h. der beginnt mit 1. September, oder zum Geburt der Gottessmutter gewidmeten Lesungen.

---

[103] R. Blake, Catalogue des manuscrits géogiens de la Bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos, Revue de l'Orient Chrétien, III série, t.VIII (XXVIII), 1931-1932, NN 3 et 4, გვ. 314-318.

[104] R. Blake, Catalogue..., t. III (XXIII), 1922-1923, NN 3 et 4, გვ. 389-392.

[105] იხ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ხელნაწერები აღწერა, შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ბერდაძემ, თბილისი, 1988, გვ. 61, 83-84, 104, 133, 138.

[106] შკლუვარის მითითებით, გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვების შემცველი ბაცილალური პანეგირიკონები ორ სხვადასხვა ტრადიციას ასახავს: მათი კალენდარული ციკლი იწყება ან აღდგომის, ან უფლის შობის წინასაკითხავებით; ამასთან, უფლის შობის წინასაკითხავებით დაწყებული 16 სადღესასწაულო სიტყვის შემცველი კრებული მიეკითხებოდა წლიური პანეგირიკონის C ტიპზე, რომელიც უძველესი უნდა იყოს (ერჩარდი, დასახ. ნაშრომი, II Band, 2 Lief., გვ. 214).

მანანა მაისურაძე

ქარიშხლიანი მრავალთავი ჰიმნოგრაფიული კრებულის ტიპოლოგიისათვის

ძველი ქართული მწერლობა ჰიმნოგრაფიული კრებულების სხვადასხვა ტიპს იცნობს. უძველესი ჰიმნოგრაფიული კრებული ხანმეტი მრავალთავია, რომელიც ჩვენამდე ფრაგმენტული სახითაა მოღწეული[1].

IX–XIსს.-ებში გამომუშავდა ჰიმნოგრაფიულ კრებულთა განსაკუთრებული ტიპი–მრავალთავი. სადღესასწაულო გამოყოფილია ამ ტიპის შემდეგი კრებულები: ათონის, სინური, უდაბნოს, კლარჯული, ტბეთის, პარხლის მრავალთავები. თითოეული მათგანი შეიცავს საკითხავთა დიდ რაოდენობას, შერჩეულს საგანგებო კალენდარული და ტიპოლოგიური პრინციპებით. თანადროულ ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებთან შეჯერების საფუძველზე შესაძლებელი გახდა ქართული მრავალთავების ტიპოლოგიური კვლევა-კლასიფიკაცია, სახელდობრ, გამოიყო წლის და ნახევარი წლის პანეგირიკონები, ორწყებიანი და სპეციალური ჰიმნოლარიები[2].□მრავალთავის შემდეგ ჰიმნოგრაფიულმა კრებულებმა ქართველ მწიგნობართა ხელში მრავალგზისი რედაქტირება განიცადა. შედგენილი იქნა სხვადასხვა სახის მეტაფრასები: წლის უძრავი ციკლისა, მარხვისა, ხატიკისა და სხვ. ტიპოლოგიურად მრავალთავებთან ახლოს მდგომი კრებულებიდან, რომლებიც XI– XVI სს.–ებში ნამოყალიბდა, აქ განვიხილავთ რამდენიმე უმნიშვნელოვანესს.

1)ხელნაწერი Jer.17 (XII–XV)[3]. იგი ბოლონაკლულია, შედგება 29 თხზულებისაგან. აქედან 14 ჰიმნილია, დანარჩენი – აგიოგრაფიული ტექსტები. ხელნაწერი იწყება გრიგოლ ღვთისმეტყველის შობის საკითხავით (№1), რომელსაც მოსდევს ამავე თემისადმი მიძღვნილი იოანე დამასკელის (№2), იოფრონ იერუსალიმელის ნაოლისღების (№3), მისივე მიგებების (№4), იოანე ოქროპირის ამაღლების (№№ 9,10), იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობის (№11), კირილე ალექსანდრიელის შეგრგასის (№13), იოანე ნათლისმცემლის შობის (№14), ეფრემ ასურის ფერისცვალების (№16), იოანე ღვთისმეტყველის ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების (№17), იოანე ოქროპირის იოანე ნათლისმცემლის თავის კვეთის (№18), იოანე ოქროპირის (№22) და იოანე დამასკელის წმ. მოთავრანგელოზთა (№23) და ბოლოს, ანდრია კრიტელის ჯვრის ამაღლების (№24) საკითხავები.

როგორც ვხედავთ, ამ ჰიმნილთა ავტორები არიან როგორც აღდგული ხანის მღვაწენი: იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ეფრემ ასური, იოფრონ იერუსალიმელი, კირილე ალექსანდრიელი, ასევე შედარებით გვიანდელი (VIII – IXსს.) პერიოდის მოღვაწენი: იოანე დამასკელი, ანდრია კრიტელი. საკითხავები კი ისეა გაწყობილი კალენდარულ რიგზე (შობიდან (დეკემბერი) – ჯვრის ამაღლებამდე (სექტემბერი), რომ აქ არაფრ აღდგომის პერიოდის ქადაგებანი არ არის წარმოდგენილი, არამედ არ დასტურდება აღდგომის არც ერთი საკითხავი. ამდენად, კრებული Jer.17 წმინდა სახის C ტიპის არასრული პანეგირიკონის კატეგორიას მიეკუთვნება. თუმცა არც ის არის გამორიცხული, ეს კრებული სრული პანეგირიკონის ტიპისაც ყოფილიყო. ამ ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ ხელნაწერი ბოლონაკლულია და სრული ლიტურგიკული ციკლის დამასრულებელი, კალენდარული რიგით გათვალისწინებული დანარჩენი საკითხავები, შესაძლოა, სწორედ ამ მიზეზით არ არის წარმოდგენილი.

---

[1] ა.შანიძე,ხანმეტი მრავალთავი, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, ტფ.1927წ. გვ. 98 159.

[2] ათონის მრავალთავი, იოანე ბოლნელის ქადაგებანი (გამოსაცემად მოამზადეს: მ.მაისურაძემ, მ. მამულაშვილმა, ა.ალმბაშიძემ, მ.ჩხენკელმა) თბ. 1999, გვ. 26-38.

[3] Blake, R.P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem. Paris, 1924. გვ. 45-48.

გარკვეულ ჯგუფს ქმნის კრებულები, რომელთა კალენდარი იწყება სექტემბრის თვით და მოიცავს თითქმის სრულ ლიტურგიკულ წელიწადს. ამ კოლექციებში მარხვის პერიოდის საკითხავები ან საერთოდ არ გვაქვს, ან ისინი წარმოდგენილია ცალკეული საკითხავების სახით – ყოველგვარი სისტემის გარეშე. მათ პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ C ტიპის სრული პანეგირიკონის შესატყვისი პოსტ-ათონური კრებულები. ეს სახელწოდება კი გაპირობებულია ზემოთ აღნიშნული კალენდარული ჩვენებით, რაც უკავშირდება ჩვენში ღვთისმსახურების კონსტანტინეპოლური წესის შემოსვლას (XI ს.). მის დამკვიდრებაში კი, როგორც ცნობილია, ძალზე მნიშვნელოვანი როლი სწორედ ათონურმა სკოლამ ითამაშა. ამ ჯგუფს მიეკუთვნებიან შემდეგი ხელნაწერები:

I-1) S 1276, **2) H** 1347, 3) A 1170, 4) Jer.38 –კრებულები მარხვის პერიოდის საკითხავების გარეშე. II – 1) Ier.23, 2) Ier.30 –კრებულები მარხვის პერიოდის ცალკეული საკითხავებით.

ხელნაწერი S 1276 XI–XIIსს-ის მეტაფრასული კრებულია.[4] იგი 27 სტატიისაგან შედგება. ხელნაწერის პირველი ნაწილი (1-115ფ, მე-13 სტატიის ჩათვლით) ძირითადად ჰომილეტიკური ხასიათისაა, მეორე (117-200ფ, მე-14-27-ე სტატია) აგიოგრაფიული. პირველი კრებული მეორისაგან გამოყოფილია სუფთა, დაუწერელი ფურცლით. პირველი ნაწილი – XIს.–ის მეორე ნახევრისაა. იგი დაწერილია ოთხი სხვადასხვა ხელით, რომელთაგან მესამე ეფრემ მცირეს უნდა ეკუთვნოდეს.[5] პირველი ნაწილი იწყება დ საკითხავით,□ რომელიც წარმოადგენს 14 სექტემბრის იოანე დამასკელის სატფურების (№17) ჰომილიას, რომელსაც მოსდევს ანდრია კრიტელისა და იოანე ოქროპირის ჯვრის ამაღლების (№№ 2, 3), გიორგი ნიკომიდიელის ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების (№4), ეპიფანე კვიპრელის ანას მუცლადღების (№6), ათანასე ალექსანდრიელის ქრისტეშობის წინა დღის (№7), ბასილი ისავრიელის ჩჩვლთათჳს, ბეთლემს მოწყუედილთა (№8), გრიგოლ ნოსელის, იოანე დამასკელის შობის (№№ 9, 10), სოფრომ იერუსალიმელის ნათლისღების (№№ 11, 12) საკითხავები.კრებული მთავრდება იანვრის თვით – სოფრომ იერუსალიმელის გრიგოლ ღვთისმეტყველის შესხმის (№13) ჰომილიით.

როგორც ვხედავთ, კრებულში არასრული ლიტურგიკული ციკლი გვაქვს. ამ შემთხვევაშიც, ზემოთ განხილული კოლექციის მსგავსად, სავარაუდოა, რომ S1276-ში ლიტურგიკული ციკლი სრულად ყოფილიყო წარმოდგენილი. კრებულის პირველი – ჰომილეტიკური ნაწილი (XIს.) არამარტო თავნაკლული, არამედ ბოლონაკლულიც იყო, ან, უბრალოდ, მისი კალენდარი ბოლომდე არ იყო დასრულებული. კრებულის მეორე – აგიოგრაფიული ნაწილი კი მას მოგვიანებით (XII–XIIIსს.) მექანიკურად მიება. ხელნაწერის სტრუქტურული აგებულება და ის ფაქტი, რომ მასში კალენდარული რიგი კარგად არის დაცული, ვფიქრობთ, მხარს უჭერს მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ კრებული იწყებოდა ღვთისმშობლის შობის საკითხავით (8 სექტ).[6]

ავტორთა წარმომადგენლობა მრავალფეროვანია. აქ არიან როგორც ძველი ავტორები – ათანასე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნოსელი, ეპიფანე კვიპრელი, ბასილი ისავრიელი, ასევე გვიანდელი ხანის მწიგნობრებიც – იოანე დამასკელი, გიორგი ნიკომიდიელი. აღსანიშნავია, რომ კრებულში დასტურდება ძველი იერუსალიმური ტრადიციის დღესასწაული – იერუსალიმის დიდი ეკლესიის სატფურება. ყველა აქ წარმოდგენილი ტექსტი, ერთის გარდა – მიქაელ სვიმონწმიდელის "იოანე დამასკელის ცხოვრება"(№5) – ჰომილეტიკური ჟანრისაა.

H 1347 XI–XIIსს.–ების მეტაფრასული კრებულია, რომელშიც შედის 59 თხზულება.[7]□ ლიტურგიკული კალენდარი სექტემბრის თვით იწყება. ანდრია კრიტელისა და იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობის საკითხავით (№№ 2, 3), თუმცა კრებულის პირველი თხზულება „სვიმეონ მესვეტეს ცხოვრებაა," რომელიც კალენდარული მითითების გარეშეა წარმოდგენილი.

---

[4] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S კოლექცია), თბ. 1961, გვ. 136–142.

[5] ც.მეტრეველი, ეფრემ მცირის ავტოგრაფი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ. 1959, გვ.115–125.

[6] მ.რაფავა, ეფრემ მცირის „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა" და სადღესასწაულო წიგნი, მაცნე, ელს, №4, 1990, გვ. 104.

[7] ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ.III, თბ. 1948, გვ. 293-302.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

კრებულში სრული ლიტურგიკული წელიწადი გვაქვს – იოანე დამასკელის სატფურების (№4), ანდრია კრიტელის, იოანე ოქროპირის ჯვრის ამაღლების (№№ 5, 6, 7), გიორგი ნიკომიდიელის, იოანე მმარხველის ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების (№№ 18, 19), ეპიფანე კვიპრელის ანას მუცლადღების (№22), გრიგოლ ღვთისმეტყველის, იოანე დამასკელის, გრიგოლ ნოსელის შობის (№№ 24, 25, 26), სოფრონ იერუსალიმელის წმ.სტეფანეს შესხმის (№27), მისივე ნათლისღების (№30), ამფილოქე იკონიელის მიგებების (№33), თეოდორე სტოდიელის წინამორბედის თავის პოვნის (№34), იოანე ოქროპირის, ანდრია კრიტელის ხარების (№№ 35, 36), სოფრონ იერუსალიმელის იოანე ღვთისმეტყველის შესხმის (№40), იოანე ოქროპირის, სოფრონ იერუსალიმელის იოანე ღვთისმეტყველის შობის (№№ 41, 42), იოანე ოქროპირის წმ. პეტრესა და პავლეს შესხმის (№44), იოანე დამასკელის, ეფრემ ასურის ფერისცვალების (№№ 46, 47), იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის მიძინების (№№ 48, 49, 50), თეოდორე სტოდიელის, ანდრია კრიტელის იოანე ნათლისმცემლის თავის კვეთის (№№ 51, 52) და ბოლოს, გერმანოს კონსტანტინეპოლელის ღვთისმშობლის ტაძრის სატფურების (№53) საკითხავებით.

როგორც აღვნიშნეთ, კრებული იწყება აგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებით. ამავე ჟანრს განეკუთვნება აგრეთვე ამ კოლექციაში დადასტურებული კიდევ სხვა 22 თხზულებაც (№№ 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 20, 21, 23, 31, 37, 38, 39, 43, 54, 55, 56, 57, 58, 59). ამ თხზულებათა ავტორთა ვინაობის თვალსაზრისით აქაც იგივე სურათია, როგორიც ზემოთ განხილულ კრებულებში – წარმოდგენილია ძველი და შედარებით გვიანდელი ხანის მწიგნობრები: იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, გრიგოლ ნოსელი, სოფრონ იერუსალიმელი, ამფილოქე იკონიელი, ეფრემ ასური, ეპიფანე კვიპრელი, იოანე მმარხველი, ანდრია კრიტელი, იოანე დამასკელი, გიორგი ნიკომიდიელი, გერმანოს კონსტანტინეპოლელი, თეოდორე სტოდიელი. საკითხავთა რაოდენობრივი შეფარდებაც თითქმის თანაბარია (19–ძველ ავტორთა თხზულება, 17–მოგვიანო პერიოდისა).

A 1170 XI–XIIსს.-ეების კრებულია (აღმწერლები მას "მრავალთავს" უწოდებენ).[8] ხელნაწერი უყდო, თავ-ბოლო ნაკლულია; აკლია: ა,ბ,გ რვეულები მთლიანად, დ რვეულს 1ფ. და სხვ. ეს კრებული 26 თხზულებისაგან შედგება. კალენდარი იწყება სექტემბრის თვის საკითხავით – სატფურებისათვის (№2), რომელსაც მოსდევს ანდრია კრიტელის, იოანე ოქროპირის ჯვრის ამაღლების (№3, №4), იოანე ოქროპირის წინამორბედის შობის (№5), გიორგი ნიკომიდიელის ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების (№№ 8, 9), ეპიფანე კვიპრელის ანას მუცლადღების (№10), ათანასე ალექსანდრიელის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, იოანე დამასკელის, გრიგოლ ნოსელის შობის (№№ 12, 13, 14, 15), გრიგოლ ნოსელის, იოანე მმარხველის სტეფანე პირველმოწამის შესხმის (№№ 16, 17), ბასილი ისავრიელის ჩჩვილთათვს, ბეთლემს მოწყუედილთა (№18), სოფრონ იერუსალიმელის ნათლისღების (№№ 22, 23), მეთოდი ეპისკოპოსის მიგებების (№24) საკითხავები. მაგრამ კრებული ამით არ მთავრდება. აქ დასტურდება კიდევ ორი ნაკლული საკითხავი, რომელთა რაობა დასადგენია. დასაწყისის მიხედვით სავარაუდოა, რომ ერთი მათგანი (№25) მიგებების თემას უნდა აგრძელებდეს.

ამ კოლექციაში ჟანრობრივი ერთფეროვნება ჩანს. ჰომილიათა გვერდით მხოლოდ 2 აგიოგრაფიული თხზულება გვაქვს (№№6,7). ავტორებიც, სხვა კრებულების მსგავსად, წარმოდგენილია პირობითად ძველი და გვიანდელი მწერლებით, როგორებიც არიან: მეთოდი ეპისკოპოსი, ათანასე ალექსანდრიელი, ეპიფანე კვიპრელი, ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი, ბასილი ისავრიელი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, იოანე მმარხველი, სოფრონ იერუსალიმელი, ანდრია კრიტელი, იოანე დამასკელი, გიორგი ნიკომიდიელი; მაგრამ ძველთა ხვედრითი წილი გაცილებით მეტია (16-6თან). უძველეს იერუსალიმურ დღესასწაულთაგან აქაც მხოლოდ სატფურების საკითხავია წარმოდგენილი (№2).

Ier.38 XIII–XVIსს.–ების ხელნაწერია.[9] იგი წარმოადგენს დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე გაწყობილ საკითხავთა კრებულს, რომელშიც 46 თხზულებაა. აქედან 44 ჰომილეტიკურია და მხოლოდ 2 აგიოგრაფიული ჟანრისა (№№ 19, 33). კრებული იწყება 8 სექტემბრით, ანდრია კრიტელის ღვთისმშობლის შობის საკითხავით და მთავრდება ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანების საკითხავით, თანაც ეს ჰომილია სამჯერაა

---

[8] ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია), ტ.IV, თბ. 1954, გვ. 239-242.
[9] Blake R.P. დასახ .ნაშრ. გვ. 78-82.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წარმოდგენილი – კრებულის თითქმის დასაწყისში გიორგი ნიკომიდიელის ორი საკითხავი (№№ 11, 12), რომელიც კალენდარულად სწორად ზის კრებულში. ხოლო მესამე (№46) გერმანე კონსტანტინეპოლელისა – კრებულის ბოლოსაა. იგი მოსდევს იოანე ნათლისმცემლის თავის კვეთის ჰომილიას (№45), რომელიც, თავის მხრივ, ებმის ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ჰომილიათა ციკლს (№№ 40, 41, 42, 43, 44), ანუ ლიტურგიკული ციკლის დასასრულს. ამას გარდა, კრებულში დასტურდება კალენდარულ რიგზე გაწყობილი შემდეგი საკითხავები: სატფურების, ჯვართამაღლების, ზაქარიას დადუმების, ანას მუცლადღების, შობის, ნათლისღების, განცხადების, ხარების, იოანე ნათლისმცემლის შობის, პეტრე–პავლეს და მოციქულთა შესხმის, ფერისცვალების.

ზემოთ განხილული კოლექციების მსგავსად, ეს კრებულიც გამოირჩევა ავტორთა მრავალფეროვნებით. წარმოდგენილნი არიან როგორც ძველი, ასევე შედარებით გვიანდელი პერიოდის მოღვაწენი, მაგრამ ძველების ხვედრითი წილი, როგორებიც არიან – იოანე ოქროპირი, ათანასე ალექსანდრიელი, ამფილოქე იკონიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილი ისავრიელი, გრიგოლ ნოსელი, სოფრონ იერუსალიმელი, ეფრემ ასური, ეპიფანე კვიპრელი – გაცილებით მეტია გვიანდელებთან – ანდრია კრიტელი, იოანე დამასკელი, მეთოდი კონსტანტინეპოლელი, თეოდორე სტოდიელი – შედარებით. შეფარდება ასეთია: 29 – 13-თან. უძველესი იერუსალიმური ტრადიციის დღესასწაულთაგან აქაც მხოლოდ სატფურება დასტურდება.

Ier.23 XII–XIIIსს.–ების კრებულია.[10] იგი 64 თხზულებისაგან შედგება და მოიცავს სრულ ლიტურგიკულ წელიწადს, დაწყებულს სექტემბრით – ღვთისმშობლის შობით, ვიდრე აგვისტოს თვემდე – ღვთისმშობლის მიძინების საკითხავით დამთავრებული. აქ წარმოდგენილია როგორც საუფლო და ღვთისმშობლის დღესასწაულთათვის განკუთვნილი საკითხავები, ასევე თითქმის ყველა დიდი დღესასწაულისათვის მიძღვნილი ჰომილიები, როგორებიცაა: სატფურება, ჯვართამაღლება, წმ. ორმეოცთა, პეტრე– პავლეს შესხმა, წმ. 12 მოციქულთა შესხმა,ყოველთა წმინდანთა შესხმა. ამ კრებულისათვის დამახასიათებელია ის, რომ იგი შეიცავს არა სისტემური სახით წარმოდგენილ მარხვის ცალკეულ საკითხავებს. ესენია: იოანე ოქროპირის მეზუერისა და ფარისევლის და უძღები შვილის (№№ 29, 30), იოანე დამასკელის, ანასტასი სინელის, ეფრემ ასურის ჰომილიები ქრისტესთვის განსვენებულთა წმ. მამათათვის (№№ 33, 34, 35), მაგრამ თუ იოანე დამასკელის საკითხავს (№ 32) აქვს მითითება, რომ იგი წაკითხული უნდა იქნეს "ჴორცთა აღებასა", ეფრემ ასურის ჰომილია (№ 35) ყველიერის შაბათისათვის წასაკითხად არის განკუთვნილი. აქვე გვაქვს ნექტარი კონსტანტინეპოლელის მარხვის პირველი შაბათის (№ 36), მარხვის წმინდათა ხატთა პირველი კვირიაკის (№№ 37, 38, 39) საკითხავები. მათ მოსდევს ანდრია იერუსალიმელის საკითხავი ლაზარესათვის (№ 42), იოანე ოქროპირისა და ანდრია იერუსალიმელის ბზობის (№№ 43,44,), იოანე დამასკელის დიდ ორშაბათს წასაკითხი ლეღვის ხის (№45) საკითხავები. შემდეგ მოდის იოანე ოქროპირის ორი საკითხავი (№№ 46,47) დიდი ხუთშაბათისთვის, გიორგი ნიკომიდიელის დიდი პარასკევის (№ 48), ეპიფანე კვიპრელის დიდი შაბათის (№ 49) და ბოლოს იოანე ოქროპირის აღვსების (№ 50) ჰომილიები. ჟანრობრივი შედგენილობა კრებულისა ერთგვაროვანია – ჰომილეტიკური. გამონაკლისს წარმოადგენს სოფრონ იერუსალიმელის „მარიამ მეგვიპტელის ცხოვრება" (№40). ძველი იერუსალიმური ტრადიციისაა ამ კოლექციაში დადასტურებული სატფურებისა (№4) და წმ. მოწამეთა ზოგადი საკითხავები (№№ 32, 35). მეზვერისა და ფარისევლის (№29) და უძღები შვილის (№30) საკითხავები კი ქართული მრავალთავებისაგან განსხვავებით და გვიანდელი ბიზანტიური კრებულების ანალოგიურად, მარხვის მოსამზადებელ პერიოდშია წასაკითხი. ავტორთა წარმომადგენლობა აქ არაერთგვაროვანია. დადასტურებულია როგორც ძველი მწერლები: იოანე ოქროპირი, ბასილი დიდი, ათანასე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნეოკესარიელი, ბასილი ისავრიელი, ანასტასი სინელი, ამფილოქე იკონიელი, ეფრემ ასური, სოფრონ იერუსალიმელი, ნექტარი კონსტანტინეპოლელი, ეპიფანე კვიპრელი, კირილე ალექსანდრიელი, ასევე შედარებით გვიანი ხანის (VIII – XIსს.) მოღვაწეები: გიორგი ნიკომიდიელი, ანდრია კრიტელი, იოანე დამასკელი, თეოდორე სტოდიელი. როგორც ვხედავთ, ძველი პერიოდის ავტორთა ხვედრითი წილი გვიანდელებთან შედარებით გაცილებით მეტია.

---

[10] იქვე. გვ. 55-61.

Ier. 30 XII–XIII–ების კრებული "სადღესასწაულოა."[11]□ მასში 22 საკითხავია. აქაც ლიტურგიკული წლის კალენდარი 8 სექტემბრით– ღვთისმშობლის შობის საკითხავით იწყება და მოიცავს ყველა დიდ საუფლო და ღვთისმშობლის და საეკლესიო დღესასწაულს. ლიტურგიკული ციკლი მთავრდება ღვთისმშობლის მიძინების ჰომილიით (№20), თუმცა კალენდარში ბოლო ორ საკითხავად გატანილია 29 და 30 ივნისს წასაკითხი წმ. პეტრე-პავლესა და 12 მოციქულთა შესხმანი.

დიდი მარხვის ციკლიდან აქ წარმოდგენილია მხოლოდ ანდრია კრიტელის ბზობის (№9), იოანე დამასკელის დიდ ორშაბათს წასაკითხი ლეღვის ხის (№10), დიდი ხუთშაბათის (№11-იოანეს სახარების (თ.9) კომენტარი), გიორგი ნიკომიდიელის ჯვარცმის (№12)– დიდი პარასკევის, ეპიფანე კვიპრელის დიდი შაბათის – უფლის დაფლვის (№13) და ბოლოს, გრიგოლ ღვთისმეტყველის აღვსების (№14) საკითხავები. ეს კრებული ჟანრობრივი ეროგვაროვნებით გამოირჩევა, მასში მხოლოდ ჰომილეტიკური თხზულებებია. იგი წარმოადგენს კლასიკურ ნიმუშს პოსტათონური C ტიპის სრული პანეგირიკონისა.

ძველი იერუსალიმური ტრადიციის დღესასწაულთაგან აქაც, როგორც ზემოთ აღნიშნულ ზოგიერთ კრებულში, დასტურდება სატფურება. სიძველეზე მიუთითებს ასევე შემდეგი ლიტურგიკული თავისებურებანი: ყოველთა წმინდათა ზოგადი საკითხავისა (№18) და ზატიკის პერიოდიდან მხოლოდ ახალკვირიაკის (№15), ამაღლების (№16), მეერგასის (№17) ჰომილიათა არსებობა.

ავტორთა თვალსაზრისითაც აქაც იგივე სურათია, რაც ამ ტიპის სხვა კრებულებში. მაგრამ ძველ ავტორთა ხვედრითი წილი, როგორებიც არიან იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ეპიფანე კვიპრელი, ბასილი დიდი, თითქმის უთანაბრდება შედარებით გვიანდელი პერიოდის ავტორებისას – ანდრია კრიტელი, გიორგი ნიკომიდიელი, იოანე დამასკელი (12-10-თან). ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით შეიძლება დავასკვნათ, რომ Ier.30 C ტიპის პანეგირიკონია.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიური ორნაწილიანი ჰომილარიის A ტიპის I ჯგუფის კრებულები მოიცავენ ლიტურგიკულ ციკლს მეზვერისა და ფარისევლის კვირიაკიდან ბზობის შაბათის ჩათვლით. ამ ტიპის ჰომილარიის არქეტიპის სტრუქტურულ მოდელზე უნდა იყოს გაწყობილი ასევე ქართულ მრავალთავებში დაცული იოანე ბოლნელის სამარხვო კვირა დღეთა საკითხავების ციკლიც (ხორცით აღება – ბზობა).[12]

სწორედ ჰომილარიის ამ მოდელს შეესატყვისება, ჩვენი აზრით, აგრეთვე ხელნაწერი H 2258 (XII–XIIIსს.) კრებული, რომელიც 28 ტექსტისაგან შედგება.[13]□ ლიტურგიკული ციკლი აქ იწყება ხორცით აღების კვირიაკით (№№ 2, 3, 4) და მთავრდება დიდი პარასკევის საკითხავით. კრებული მოიცავს ასევე ყველიერის შაბათის (№5) მარხვის ზოგად (№№ 6, 7, 8), მარხვის პირველი შაბათის (№10), კვირის (№№11, 12, 13, 14, 15), ხარების (№№ 21, 22, 23), ბზობის (№24), მეზუერისა და ფარისევლის (№26), დიდი ხუთშაბათის (№25) საკითხავებს. ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულებათა გვერდით ხელნაწერში დადასტურებულია ასევე აგიოგრაფიული ჟანრის 3 ნაწარმოები: "წამებაჲ წმიდათა ორმეოცთა სევასტიას წამებულთაჲ" (№16) და სოფრონ იერუსალიმელის "ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მარიამ მეგვიპტელისაჲ" (№19), "წამებაჲ წმიდისა მოწამისა თეოდორესი"(№9).

აღსანიშნავია, რომ კრებული H 2258 ორგვარი – ძველი (IXს.–მდე) ახალი (X–XIსს.) ტრადიციის მატარებელია, როგორც ლიტურგიკული, ასევე ავტორთა წარმომადგენლობის თვალსაზრისით. ცნობილია, რომ IXს–ის და შემდგომი პერიოდის ბიზანტიურ კრებულებში მეზვერისა და ფარისევლის კვირიაკეები უკვე შეტანილია მოსამზადებელ პერიოდში, მრავალთავებში ისინი ჯერ კიდევ სამარხვო კვირების საკითხავებს წარმოადგენენ.[14] უძველესი ქართული მრავალთავების მსგავს სურათს გვიჩვენებს H 2258–ც, სადაც, მართალია, მარხვის საკითხავები ზუსტად განსაზღვრული სისტემის სახით არ არის წარმოდგენილი, მაგრამ საკითხავთა კალენდარული თანმიმდევრობა ძირითადად დაცულია. მეზვერისა და ფარისევლის საკითხავი ამ კრებულში სამარხვო კვირების საკითხავებშია

---

[11] Blake R.P, დასახ. ნაშრ. გვ. 64-67.

[12] ათონის მრავალთავი..., გვ.. 36=37.

[13] ხელნაწერთა აღწერილობა, საქ. საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერების (H კოლექცია), ტ.V, თბ. 1949, გვ. 184-187.

[14] ათონის მრავალთავი..., გვ.. 33=34.

ნართული, ხოლო ტრადიციის შედარებით სიახლეზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ IXს–ისა და შემდგომი პერიოდის ბიზანტიური ლიტურგიკული კრებულების მსგავსად, მარხვის პირველ კვირას მართლმადიდებლობის კვირა ეწოდება – "თხრობაჲ მოღებული წმიდათა და სამსახურებელთა ხატთათჳს და თუ ვითარ, ანუ რომლისა მიზეზისათჳს განეწესა დღესასწაული მართლმადიდებლობისაჲ, რომელი მიიღო წლითი წლად აღსრულებად ღმერთმან და დიდმან ღმრთისა კათოლიკე ეკლესიამან პირუელისა კჳრიაკესა წმიდათა მარხვათასა" (№15). უძველესი მრავალთავები კი მარხვის პირველ კვირას მართლმადიდებლობის კვირიაკის სახელწოდებით ჯერ კიდევ არ იცნობენ.[15]

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბიზანტიურ კრებულთა კოლექციაში გამოიყოფა ე.წ. სპეციალური ჰომილარიები, რომლებიც ერთი ავტორის თხზულებებს შეიცავს. სწორედ ამ ტიპის კრებულთა მოდელის გათვალისწინებით უნდა შექმნილიყო უძველეს მრავალთავებში ნართული იოანე ბოლნელის მარხვის კვირათა საკითხავები. შედარებით გვიანდელი ხანის (XI–XIV სს) ხელნაწერთა კოლექციებში დასტურდება სპეციალური ჰომილარიის ტიპის კრებულები, რომლებიც შეიცავს ისეთ ცნობილ სასულიერო მოღვაწეთა თხზულებებს, როგორებიც არიან იოანე ოქროპირი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი.[16]

ამგვარად, შესაძლებელია ითქვას, რომ გვიანდელი პერიოდის ჰომილეტიკური კრებულები მასალის შერჩევის თვალსაზრისით აგრძელებენ იმ ტრადიციას, რომელიც X საუკუნეში შემუშავდა ქართულ მრავალთავებში.

МАНАНА МАИСУРАДЗЕ

О ТИПОЛОГИИ ГРУЗИНСКИХ ГОМИЛЕТИЧЕСКИХ СБОРНИКОВ

РЕЗЮМЕ

Древнейшие грузинские гомилетические сборники известны под названием „Мравалтави" (многоглав). Древнейший „Мравалтави" (под названием „ханмэти" (VIII в.)) дошел до нас в виде отдельных фрагментов.

На сегодняшний день выделены следующие сборники этого типа: Синайский (864 г.), Удабнойский (IX–X вв.), Кларджетский, Афонский, Тбетский, Пархальский (X в.).

Грузинские гомилетические сборники „Мравалтави" типологически сходны с византийскими гомилетическими сборниками – панегириконами и гомиляриями.

В настоящей статье даны итоги изучения нескольких гомилетических сборников более позднего периода (XI– XV Iвв.), которые типологически сходны с „Мравалтави", в частности, рукописи Ier. 17 (XII–XVI вв.), S 1276 (XI–XIII вв.), H 1347 (XI–XIIвв.), A 1170 (XI–XII вв.), Ier.38 (XIII–XVI вв.), Ier.23 (XII–XIII вв.), Ier.30 (XII–XIII вв.), H 2258 (XII–XIII вв.).

Как показало изучение данных рукописей, гомилетические сборники более позднего периода с точки зрения подбора материала следуют традиции, которая сложилась в „Мравалтави" X века.

---

[15] ათონის მრავალთავი..., გვ. 34.

[16] აღნიშნულ ავტორთა ჰომილეტიკურ დარგში მოღვაწეობისა და მათი თხზულებების შემცველ კრებულთა შესახებ იხ. ნ.მელიქიშვილის ნაშრომი „ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის და იოანე ოქროპირის ჰომილეტიკური თხზულებები ქართულ ენაზე", თბ., 2000წ.

ლელა ხოფერია

"მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი მიმართება ბერძნულ წყაროებთან

მაქსიმე აღმსარებელს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს VII საუკუნის ეკლესიის ისტორიასა და ღვთისმეტყველებაში. მან დიდი წვლილი შეიტანა როგორც ქრისტოლოგიური დოქტრინის გახსნასა და ჩამოყალიბებაში, ასევე სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა დარგების განვითარებაში.

მაქსიმეს ცხოვრება და შემოქმედება მჭიდროდ უკავშირდება მონოთელიტობის წინააღმდეგ ბრძოლას. მონოთელიტობა – ქრისტოლოგიური ერესი, რომელიც კონსტანტინეპოლის ეკლესიის წიაღში წარმოიშვა VII ს-ის დამდეგს, ქრისტეში ორ ბუნებასთან ერთად ერთ ადამიანურ ნებასა და მოქმედებას აღიარებდა. [1]

მონოთელიტური დოქტრინის საფუძველზე ბიზანტიის იმპერატორები და კონსტანტინეპოლის პატრიარქები ცდილობდნენ ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ და სამხრეთ მონოფიზიტური პროვინციების შემორიგებას. მაქსიმეს უტყეხი წინააღმდეგობა იმპერიული პოლიტიკისადმი ხელისუფალთა მიერ სახელმწიფო ინტერესების და იმპერიის სტაბილურობის ხელყოფად აღიქმებოდა. ის დაიპატიმრეს. მიუხედავად მრავალწლიანი გადახსნებისა, მისი სიმტკიცის გატეხვა ვერ მოახერხეს. ამიტომ 662 წელს მაქსიმე და მისი ორი მოწაფე, ანასტასი ბერი და ანასტასი პაპოკრისიარი, ჩამოიყვანეს კონსტანტინეპოლში და გაასამართლეს. სამივეს მოკვეთეს მარჯვენა ხელი და ენა (როგორც იარაღები მიუღებელი სწავლების გავრცელებისა) და გადაასახლეს დასავლეთში – ლაზიკაში, როგორც ნათქვამია პეტრეს წყაროებში.[2] სამივე იქვე გარდაიცვალა.[3] ლეონტის რაიონში,

---

[1] მონოთელიტობის არსისა და განვითარების ეტაპების შესახებ იხ. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne par J. Tixeront, vol. III, Paris, 1922, გვ. 160-192; V. Grumel, სტატია "Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur", in Dictionnaire de theologie catholique, vol. 10[1], Paris, 1928, გვ. 448-459; V. Grumel, Recherches sur l'histoire du monothelisme. Echos d'orient, t. 27 (1928), გვ. 6-16 და 257-277; t. 28 (1929), გვ. 19-34 და 272-282; t. 29 (1930), გვ. 16-28; "Monotheletism" in Encyclopedia of religion and ethics, edited by James Hastings, vol. VIII, Edinburgh, 1930, col. 822-825; Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'a nos jours, vol. 5. par Lois Bréhier et René Aigrain, 1947, გვ. 111-177; P. Verghese, The monothelete controversy. A historical survey in "The Greek Orthodox theological review", 13 (1968) p. 196-211; F. A. A. Pluquet, „Monothelites", in Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes, publié par M. l'abbé J. P. Migne, Amsterdam, 1969, col. 1014-1021; J. Pelikan, The Christian Tradition (A history of the development of Doctrine) t. 2. Chicago, 1974, გვ. 37-90; "Monothelitism", in The Oxford dictionary of the Christian Church, second edition, edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone, Oxford University press, 1978, გვ. 932-933; Histoire du Christianisme, sous la direction de J. M. Mayer, Ch. et L. Pietri, A. Vanchez-M. Vernard, vol. 4. Eveques, moins et empereurs (610-1054), 1993, გვ. 40-57. Творения Преподобного Максима Исповедника, кн. 1, перевод, вступительная статья и комментарии А. Сидорова, "Мартис", 1993, გვ. 7-35; Maxime le Confesseur, L'agonie du Christ, Introduction de François-Marie Léthel, biographie, traduction, index, guide thématique et glossaires de Marie-Hélene Congourdeau, "Les Pères dans la foi", MIGNE, Paris, 1996, გვ. 7-20; A.Louth, Maximus the Confessor (The Early Church Fathers), London - New York, 1996, გვ.7-18; Aidan Nichols O. P., Byzantine gospel, Maximus the Confessor in modern scholarship, T&T Clark, Edinburgh, გვ. 1-15.

[2] Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia, una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii (Corpus Christianorum, Series Graeca, 39), ed. P. Allen, B. Neil, Leuven, 1999, გვ.151.

[3] მაქსიმე აღმსარებლის ბიოგრაფიის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხილეთ: E. Montmasson, La chronologie de la vie de Saint Maxime le Confesseur, in Echos d'Orient, 13(1910), გვ. 149-154; V. Grumel, Notes d'Histoire et de Chronologie sur la Vie de Saint Maxime le Confesseur, in Echos d'Orient, 26 (1927), გვ. 24-32; idem, სტატია Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur, Dictionnaire de Theologie Catholique, X(1), Paris, 1928, col. 448-460; P. Sherwood, Notes on Maximus the Confessor, The American Benedictine Review, 1(1950), გვ. 347-356; idem, An Annotated Date-list of the Works of Maximus the Confessor, Studia Anselmiana, Philosophica-Theologica, Rome, 1952, გვ.1-22; L. Thunberg, Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund, 1965, p.1-7; J. M. Garrigues, La

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ცაგერში, დღესაც დგას ეკლესია, რომელსაც მაქსიმეს მონასტერი ეწოდება და რომელიც მისი დაკრძალვის ადგილად მიიჩნევა.[4]

საქართველოში მაქსიმე საკმაოდ პოპულარული წმინდანი იყო. მის მიმართ ინტერესის ზრდა ეფთვიმე ათონელის შემოქმედებით იწყება, რომელმაც მაქსიმეს თხზულებათა დიდი ნაწილი თარგმნა. XII საუკუნეში მაქსიმეს თხზულებათა თარგმნა გელათის სალიტერატურო სკოლაში გრძელდება.[5] X-XII საუკუნეებშია ნათარგმნი აგრეთვე სამი ბიოგრაფიული დოკუმენტიც მაქსიმეს შესახებ. ესენია: ეფთვიმე ათონელის მიერ ნათარგმნი მაქსიმეს ვრცელი "ცხოვრება",[6] გიორგი ათონელის მიერ ნათარგმნი სვინაქსარული "ცხოვრება",[7] რომელიც დიდ სვინაქარშია შესული, და გელათის სკოლაში ნათარგმნი მეტაფრასული მოსახსენებელი იოანე ქსიფილინოსისა.[8]

ამჯერად ყურადღებას სწორედ მაქსიმეს ცხოვრების ეფთვიმესეულ თარგმანზე შევაჩერებთ.

ხსენებული თარგმანის კვლევამ მრავალი პრობლემა წამოჭრა. აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ეს კვლევა ჯერ არ არის დასრულებული და ბევრი საკითხი შემდგომ შესწავლას საჭიროებს. წინამდებარე სტატიაში ყურადღებას ძირითადად ეფთვიმეს თარგმანის ბერძნულ წყაროებთან მიმართებაზე გავამახვილებთ.

აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ წყაროთა გარდა მაქსიმეს ბიოგრაფიის შესახებ ცნობები შემოგვინახა ლათინურმა და სირიულმა წყაროებმა. ლათინური წყაროები ბერძნულიდან არის ნათარგმნი IX საუკუნეში და არ შეიცავს დამატებით ინფორმაციას, თუმცა ცალკეულ შემთხვევებში გვეხმარება აღვადგინოთ არმოღწეული ან ლაკუნებით მოღწეული ბერძნული წყაროები.[9] რაც შეეხება სირიულ ბიოგრაფიას, ის ბერძნულ-ლათინურ წყაროთა სრულიად

Personne Composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur, Revue Thomiste, 74(1974), გვ.181-204; idem, Maxime le Confesseur: La Charité Avenir Divine de l'Homme, Paris, 1976, გვ. 35-75; I. H. Dalmais, Maxime le Confesseur, in Dictionnaire de Spiritualité, X, fasc. LXVI-LXVII, Paris, 1978, col. 836-847; L. Thunberg, Man and the Cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor, New-York, 1985, გვ.11-30; A. Сидоров, Некоторые замечания к биографии Максима Исповедника. Византийский Временник, т. 47, 1986, გვ. 109-124; J. N. Kazarafiris, Maximos the Confessor, in The Encyclopedia of Religion, IX, 1987, გვ. 294-296; A. Сидоров, Творения Преподобного Максима Исповедника, გვ. 35-58; A. Louth, Maximus the Confessor (The Early Church Fathers), London - New York, 1996, გვ. 3-18; J. C. Larchet, La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur, Paris, 1996, გვ.7-20; idem, Maxime le Confesseur, Opuscules théologiques et polemiques, Paris, 1998, გვ. 7-16;

[4] სხემარისი, სადაც ბერძნულ წყაროთა თანახმად მაქსიმე გარდაიცვალა, გაიგივებულია მურის ციხესთან, რომელიც ლეჩხუმის რაიონში მდებარეობს, ცაგერის მახლობლად. იხ. კ. კეკელიძე Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике, ეტიუდები ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VII, თბილისი, 1961, გვ. 32-33; A. Бриллиантов, О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. Христианский Восток, 6 (1917), გვ.47-62; ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა: Scriptorum Byzantinorum excerpta ad Georgiam pertinentia, ტ. IV, თბილისი, 1941, გვ. 56. კ. კეკელიძე წერს: მურის ციხე მდებარეობს ცაგერის მახლობლად, მთაზე, მთის ძირას კი მონასტერია განლაგებული. ამჟამად მონასტერი, ფაქტიურად, აღარ არსებობს, დარჩა მხოლოდ ნანგრევები, რომლებზეც დგას პატარა ნახევრადდანგრეული ეკლესია მაქსიმეს სახელობისა. ეკლესია XVIII საუკუნის დასაწყისისა უნდა იყოს, თუმცა ახლახანს შეუკეთებიათ, მაგრამ ღვთისმსახურებისათვის გამოუსადეგარია. ეს მონასტერი, უდაოდ, უნდა იყოს "ცხოვრებაში" მოხსენებული არსენის მონასტერი, რომელსაც, იქ მაქსიმეს დაკრძალვის შემდეგ "მაქსიმეს მონასტერი" ეწოდება. იხ. კ. კეკელიძე, Сведения грузинских источников, გვ. 32.

[5] მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა ქართული თარგმანებისა და ხელნაწერებში მათი გავრცელების შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, ტ. V, თბილისი, 1957, გვ. 96-99; ასევე, ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 386-389; 463-466; 650.

[6] გამოცემული აქვს კ. კეკელიძეს სამი ხელნაწერის საფუძველზე: "ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ აღმსარებელისა მართლისა სარწმუნოებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მაქსიმესი", Monumenta Hagiographica Georgica, Keimena I, თბილისი, 1918, გვ. 60-103. წინამდებარე სტატიაში ეფთვიმეს ამ თარგმანის ტექსტს ყველგან აღნიშნული გამოცემის მიხედვით ვუთითებთ.

[7] დაცულია გიორგი ათონელის დიდ სვინაქსარში (XI ს.). აღნიშნული თარგმანის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი ქ-ნ მანანა დოლაქიძის მიერაა მომზადებული. მან საშუალება მოგვცა გვემუშავა ტექსტზე მის გამოქვეყნებამდე, რისთვისაც დიდ მადლობას ვუხდით.

[8] ტექსტი დაცულია ერთადერთ გელათურ ნუსხაში - გელ. 1. იხ. ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, თბილისი, 1953. გამოქვეყნებული აქვს კ. კეკელიძეს: თეოდოსი განგრელის "მოსახსენებლის" ქართული ვერსია და მისი მეცნიერული მნიშვნელობა, ეტიუდები, ტ. III, თბილისი, 1955, გვ. 289-310.

[9] ბერძნული ბიოგრაფიული დოკუმენტები მაქსიმეს შესახებ მისი მარტვილობის აქტებს და ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციებს შეიცავს. აქტებში შესულმა ყველა ტექსტმა არ მოაღწია ორიგინალის ენაზე. ერთი ტექსტი მხოლოდ IX საუკუნის ლათინურ თარგმანშია შემონახული, რომელიც ანასტასი ბიბლიოთეკარს ეკუთვნის, ხოლო მეორე ტექსტში არის ვრცელი ლაკუნა, რომელსაც ლათინური

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საპირისპირო ცნობებს შეიცავს მაქსიმეს ადრეული წლების შესახებ.[10] სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეს ცხოვრება, რომლის ავტორი იყო მონოთელიტი გიორგი რეშაინელი (სოფრონ იერუსალიმელის ყოფილი მოწაფე, რომელიც შემდეგ მონოთელიტთა მხარეს გადავიდა), შეიქმნა როგორც ისტორიულ-თეოლოგიური პამფლეტი. თუმცა, ბევრი მკვლევარის აზრით, აღნიშნული ტექსტი, როგორც მაქსიმეს თანამედროვე წყარო, გათვალისწინებული უნდა იყოს მისი ბიოგრაფიის კვლევისას, რადგან ტენდენციური გაწყობის მიღმა შეიძლება გამოიკვეთოს ავთენტური ინფორმაცია მაქსიმეს წარმოშობისა და ბავშვობის შესახებ.[11]

ბერძნულ-ლათინურ წყაროთა მიხედვით მაქსიმე იყო წარჩინებულ მშობელთა შვილი, მიიღო საუკეთესო განათლება კონსტანტინეპოლში და სრულიად ახალგაზრდა დაინიშნა ჰერაკლე კეისრის პირველ მდივნად, თუმცა მალევე გააცნობიერა თავისი ჭეშმარიტი საეკლესიო მოწოდება და ბერად შედგა ხრისოპოლის მონასტერში.[12] ხოლო რაც შეეხება სირიულ ცხოვრებას, მის თანახმად, მაქსიმე იყო სამარიტელი ვაჭრისა და სპარსი მონა ქალის შვილი, დაიბადა პალესტინაში, ადრე დაობლდა და აღიზარდა ხარიტონის ლავრაში (ძველ ლავრაში),[13] საიდანაც შემდეგ 614 წლის სპარსელთა შემოსევებს გაექცა კონსტანტინეპოლში, როგორც ბევრი სხვა პალესტინელი ბერი.

ხსენებული ორი საპირისპირო ტრადიციის ფონზე მეტად საინტერესოა ქართულ წყაროთა ჩვენებების შესწავლა. თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეფთვიმეს თარგმანი უდაოდ ბერძნული დედნიდან არის შესრულებული და მხარს უჭერს ბერძნულ-ლათინურ ტრადიციას. თუმცა, ის დღემდე მოღწეულ ბერძნულ წყაროთაგანაც საკმაოდ სხვაობს და მთელ რიგ პუნქტებში საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის როგორც მაქსიმეს ბიოგრაფიის ცალკეული მომენტების შესახებ, ასევე ბერძნული "ცხოვრების" ტექსტუალური ტრადიციის საკვლევად.

ჩვენამდე მაქსიმეს ვრცელი "ცხოვრების" ოთხმა ბერძნულმა რედაქციამ მოაღწია[14] (აქ აღარ ვამახვილებთ ყურადღებას ბერძნულ სვინაქსარულ და შემოკლებულ რედაქციებზე,

---

თარგმანი ავსებს. იხ. Scripta Saeculi VII, გვ. XI. აქტებში შესული დოკუმენტების დათარიღებისა და ავტორობის შესახებ იხ. Scripta Saeculi VII, გვ. XV-XXIV. რაც შეეხება მაქსიმეს ცხოვრების სხვადასხვა ბერძნულ-ლათინურ რედაქციებს, მათი კრიტიკული გამოცემა ჯერ არ არსებობს (იხ. სქოლიო 14). ბერძნული ცხოვრების სხვადასხვა რედაქციათა ცალკეული გამოცემებისა და ხელნაწერებში გავრცელების შესახებ იხ. Gatti M. L., Massimo il Confessore, Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso, Milano, 1987 და ასევე Bibliotheca Hagiographica Graeca. II. troisième édition mis à jour et considerablement augmentée par F. Halkin, Bruxelles 1957, გვ. 105-107, №1231-1236d.

[10] S. Brock, An early Syriac Life of Maximus the Confessor, Analecta Bollandiana 91(1973), გვ. 299-346.

[11] იხ. I. H. Dalmais, La Vie de Saint Maxime le Confesseur Reconsidérée? Studia Patristica, XVII, ნაწილი I, 1982, გვ. 26-30; S. Brock, An Early Syriac Life, გვ. 346; I. H. Dalmais, Maxime le Confesseur, in Dictionnaire de Spiritualité, X, fasc. LXVI-LXVII, Paris, 1978, col. 836-847; J-M. Garrigues, Le martyre de Saint Maxime le Confesseur, Revue Thomiste 1976. t. 26. გვ. 181-189; А. Сидоров, Творения Преподобного Максима Исповедника, გვ. 38-44.

[12] Migne, Patrologia Graeca, 90, col. 69-72.

[13] S. Brock, An Early Syriac Life, გვ. 314-315.

[14] ქსენია: BHG 1233m და BHG 1234 (ეს უკანასკნელი ნომერი სამ სხვადასხვა რედაქციას აერთიანებს – იხ. R. Devreesse, La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions, Analecta Bollandiana, 46(1928), გვ.5-49. არ არსებობს აღნიშნულ რედაქციათა კრიტიკული გამოცემა, ისინი გაბნეულია სხვადასხვა გამოცემებში და ხელნაწერებში. იხ. P. Allen, Blue-print for the edition of documenta ad Vitam Maximi Confessoris spectentia. After Chalcedon: Studies in Theology and Church History, Leuven, 1985, p. 11-21. ცხოვრების პირველი რედაქცია გამოცემული აქვს კომბეფისს S. Maximi Confessoris Graecorum Theologi eximiique Philosophi Operum. tomus primus, Opera et Studio R. P. F. Combefis, Parisiis 1675. გვ. I-XXVIII, შემდეგ იგივე ტექსტი გამოიცა Migne-ის მიერ, Patroligia Graeca. 90, col. 68-109; მეორე რედაქცია - Acta Sanctorum, 37, Augusti tomus tertius, Parisiis et Romae, 1867, გვ. 118-132; მესამე რედაქცია გამოცემულია ბარონიუსის მიერ - Annales Ecclesiastici, auctore C. Baronio Sorano e Congregatione Oratorii S.R.E presbytero cardinali Tit. SS. nerei et Achillei et Sedis Apostolocae Bibliothecario, una cum critica historico-chronologica P. A. Pagii, t. XI, Lucae 1742. მესამე რედაქციის ბერძნული ტექსტი აგრეთვე ფრაგმენტულად აქვს გამოქვეყნებული მ. მურეტოვს მოსკოვის სინოდალური ბიბლიოთეკის № 391 ხელნაწერის მიხედვით: Св. Максима Исповедника житие. Перевод, издание и примечания М. Д. Муретова. Богословский Вестник, 1913-1914 гг. ბერძნული ტექსტის ფრაგმენტი, რომელიც გამოტოვებულია პირველ რედაქციაში და დასტურდება მეორეში, გამოქვეყნებული აქვს დევრეესს: R. Devreesse, La vie de S. Maxime le Confesseur, გვ. 18-33. IV რედაქცია მოსკოვის სინოდალური ბიბლიოთეკის ერთი ხელნაწერის მიხედვით ფრაგმენტულად გამოაქვეყნა ჯერ მურეტოვმა და შემდეგ ეპიფანოვიჩმა: М. Д. Муретов, Св. Максима Исповедника житие, გვ.1-171; Епифанович С. А. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917, გვ. 1-10.

რომლებსაც ეფთვიმეს თარგმანის სავარაუდო დედნად ვერ მივიჩნევთ). ჩვენებული ვარიანტი რედაქცია მეტ-ნაკლებად სხვაობს ერთმანეთისაგან.[15] ეფთვიმეს თარგმანის შედარებით აღნიშნულ ბერძნულ რედაქციებთან გამოავლინა, რომ ქართულ თარგმანში ნართულია მთელი რიგი ინტერპოლაციებისა, რომლებიც არ დასტურდება "ცხოვრების" არც ერთ ბერძნულ რედაქციაში.

კერძოდ, გამოიკვეთა ოთხი ინტერპოლირებული ფრაგმენტი, რომელთა წყაროების იდენტიფიკაცია ადვილად ხერხდება. აღნიშნული ინტერპოლაციების ჩასმაც და ავრეთვე ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურება საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ თავად ეფთვიმემ ჩართო ეს ინტერპოლაციები თავის თარგმანში. ეფთვიმეს მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის დამახასიათებელი "შემატებისა და კლების", ხათარგმნი დედნისადმი თავისუფალი დამოკიდებულების შესახებ აქ სიტყვას ალარ გავგრძელებთ, რადგან ამის შესახებ უკვე ძალიან ბევრი რამ თქმული და დაწერილა.[16] ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი მაგალითია გამოვლენილი, რომელსაც ეფთვიმე სხვა წყაროებიდან უთარგმნია ინტერპოლაციებს თავის თარგმანებში (აგრეთვე სხვა ტიპის ცვლილებები შეჰქონდა მის მიერ თარგმნილ ოხშუილებებში, როგორიცაა ტექსტის გამოკრება, კომპილაცია, რედაქციული გადამუშავება, მაგრამ ამჯერად ჩვენ ინტერპოლაციების შემთხვევები გვაინტერესებს). როგორც ცნობილია, ამგვარი მიდგომის ძირითად მიზანს წარმოადგენდა მისი თანამედროვე ქართველი მკითხველის საჭიროებათათვის თარგმანის მისადაგების სურვილი. ეფთვიმე ცდილობდა მაქსიმალურად მიეწოდებინა ყოველივე მნიშვნელოვანი ბიზანტიური ლიტერატურიდან ქართველი მკითხველისათვის. იმისათვის, რომ გაეზარდა თავისი თარგმანის ინფორმაციული დატვირთულობა, უპირველეს ყოვლისა, მართლმადიდებლური რწმენის საკითხებზე. ეფთვიმე ხშირად ავსებდა თავის თარგმანებს დამატებითი ინფორმაციით განსილული საკითხის შესახებ, რომელიც მისი მკითხველისათვის უცნობი და აქტუალური

---

[15] აღნიშნულ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. R. Devreesse, La Vie de S. Maxime le Confesseur. გვ. 5-49; B. Neil. The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its three recensions. Studia Patristica. vol.XXXVI. Leuven, 2001. გვ. 46-53.

[16] ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ იხ: ჭ. ცქიტიშვილი. ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში, ეტიუდები, II. თბილისი, 1945. გვ. 265; მისივე, ხალხთა კლასიფიკაციისა და გეოგრაფიული განოგვების საკითხები ძველს ქართულ წერილობაში, ეტიუდები, ტ. I. თბილისი, 1956. გვ. 168-182; მისივე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ წერილობაში და მისი ხასიათი, ეტიუდები, I. თბილისი, 1956, გვ. 168-182. მკირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ჯ. გიუნაშვილმა, თბილისი, 1972. გვ. 2-12; ც. ქურციკიძე, ისევ ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ, მრავალთავი, VI, თბილისი, 1978. გვ. 24-34; ქ. ცქიტიშვილი. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ. 1980, გვ. 202; ლ. დათიაშვილი, ეფრემ ასურის "სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანები, ფილოლოგიური ნარკვევები, თბილისი, 1981, გვ. 5-13; ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბილისი, 1983; J. M. van Esbroeck, Euthime l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions, Revue des études géorgienes et caucasiennes, 4 (1988). გვ. 80-82 და 97-98; ც. ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII ჰომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურებანი და ეფთვიმე მცირის ერთი ანტიფრანსული ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995. გვ. 42-63; ქ. ბუზარაშვილი, მ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისებურებანი და ეფთვიმე მცირის ერთი ანტიფრანსული ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 226-288; ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის "პირთხად სიტყვისეების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, "წყალობა", №1-2-3, თბილისი, 1996, გვ. 82-101; ნ. ნიკაბაძე, ეფთვიმე მთაწმიდელის "წიმნაშმღერის" შედგენილობა და წყაროები, მაცნე ენის, 1-4, 1996, გვ. 63-79; Sancti Grégorii Nazianzeni Opera:Versio Iberica, I, ed. H. Metreveli, T. Otkhmezuri, M. Rapava, M. Shanidze, cum introductione a H. Metreveli et E. Chelidze. (Corpus Christianorum, Series Graeca, 36, Corpus Nazianzenum 5), Leuven 1998, გვ. V-XXVI; ქ. ბუზარაშვილი, ისევ ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან: ანტეგრაფიული გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLII ჰომილიის. მაცნე, ენის, 1-4, 1999, გვ. 133-148; თ. მარკოზი, გრიგოლ ხუცესის "ცხოვრებისა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, მრავალთავი, XVIII, თბ. 1999, გვ. 131-139; Ts. Kurtsikidze, La composition du manuscrit Iviron 68 et le colophon d'Ephrem Mtsiré. Le Museon, 113 (2000). გვ. 429-437; ლ. Khoperia, The Old Georgian Translations of Saint Maximus the Confessor's Works. Annual of Medieval Studies at Central European University. 6. Budapest. 2000. გვ. 225-232; თ. აფციური, გრიგოლ ნისელის "მოსეს ცხოვრების" ძველი ქართული თარგმანი. Metánoia. ეძღვნება გრიგოლ ურწყოს დაბადებიდან 130 წლისთავს, თბილისი, 2001, გვ. 38-48; ქ. ბუზარაშვილი, დიდი კომპილაციური ცვლილებების ახალი ნიმუშები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანებში, (I. ინტერპოლაცია გრიგოლ ღვთისმეტყველის XX ჰომილიაში. 2. ეფთვიმე ათონელის კომპილაციური შრომა "სწავლანი სულიერნი"). ქ. ცქიტიშვილი 125, თბილისი, 2004, გვ. 207-228; ც. ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 31-ე ჰომილიის ქართული თარგმანის წყაროს საკითხისათვის. ქ. ცქიტიშვილი 125, თბილისი, 2004, გვ. 229-244, და სხვა. უახლესი ბიბლიოგრაფია ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი საქმიანობის შესახებ იხ. ქ. ბუზარაშვილის წიგნში რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ოხშუილებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი, 2004.

უნდა ყოფილიყო და რომლებიც, იმავდროულად, მისი რწმენის განმტკიცებისაგან [illegible] მიმართული.[17]

ამგვარი საგანმანათლებლო მიზანდასახულობის შეჯ[illegible] კარგად აისახება [illegible] მიერ მაქსიმეს "ცხოვრებაში" ადნიშნული ინტერპოლაციების ნაირთა.

კერძოდ, მონოთელიტობის ისტორიის გადმოცემ[illegible] (რასაც ბერძნული "ცხოვრებებიც" შეიცავს) ეფთვიმემ თავის თარგმანში ნაოთესი აქვს პასაჟი, რომელშიც მოცემულ არის მოთხრობილი მონოფიზიტობის ისტორია და IV და V მსოფლიო კრებების ძირითადი დადგენილებები (ანუ მონოფიზიტობის დაგმობა და მართლმადიდებლური რწმენის დამტკიცება), ხოლო თარგმანის ბოლოს ნაოთესი აქვს VI მსოფლიო კრების აქტების მოკლე რეზიუმე. იმ კრებისა, რომელზეც მოხდა მონოთელიტური დოქტრინის დაგმობა და დიოთელიტური დოქტრინის დამტკიცება.[18] ეს ორივე ინტერპოლაცია, ჩვენი აზრით, თავად ეფთვიმეს ნაოთესი უნდა იყოს თარგმანში და ლოგიკურადაც აისხება მისი მთარგმნელობითი საქმიანობის მიზანდასახულობის კონტექსტში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ იმ დროისათვის ქართულად არ არსებობდა საეკლესიო კრებათა აქტების თარგმანი, სრულიად ბუნებრივია, რომ მონოთელიტობის ისტორიის თხრობისას ეფთვიმემ ქართველ მკითხველს მიაწოდა მისი ჩამოყალიბებისა და განვითარების წინა ისტორია და წინაპირობა მოკლედ, ანუ მონოფიზიტობის ისტორია და IV და V კრებებზე მისი დაგმობა.[19] ხოლო შემდეგ, თავისი თარგმანის ბოლოს, VI კრების აქტები მოიტანა – ანუ მონოთელიტობის დაგმობისა და მართლმადიდებლობის გამარჯვების ამბავი.[20]

III ინტერპოლაცია ნაოთესია მაქსიმესავე პოლემიკური თხზულებიდან "პიროსთან სიტყვისგება". ამ ინტერპოლირებულ პასაჟში ქრისტეს ორი ნება და ორი მოქმედება დასაბუთებულია წმინდა წერილზე დაყრდნობით.[21] "პიროსთან სიტყვისგება" მაქსიმეს ერთ-ერთ ვრცელ და დაწერილებით არის განხილული ქრისტეს ნებათა და მოქმედებათა საკითხი და სხვადასხვა არგუმენტებზე დაყრდნობით დასაბუთებულად არის ნაჩვენები მონოთელიტური დოქტრინის მცდარობა.[22] რაც შეეხება მაქსიმეს ბერძნულ "ცხოვრებას", მასში მხოლოდ მაქსიმეს ბიოგრაფიაა მოთხრობილი და ნაჩვენებია მისი ბრძოლა მონოთელიტობის წინააღმდეგ, მაგრამ არანაირად არ არის ნაჩვენები ის ახსნილი თავად ამ დოქტრინის არსი და მისი აღიარების დაუშვებლობა და მცდარობა. რადგანაც იმ დროისათვის, როდესაც ეფთვიმემ "მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრება" თარგმნა, ქართულად არ არსებობდა არც ერთი ანტიმონოთელიტური თხზულება,[23] სრულიად ლოგიკურად გვეჩვენება, რომ ეფთვიმემ თავის

---

[17] რადგანაც სამ ცნობილ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ეფთვიმეს მიერ თარგმანში კი მასზე[illegible] ცნობილებები შეტანას, დიდი ხნის განმავლობაში კლებულობდა ძირითადად იდეალიზებული სურათი აქვს (ც. ქარცივაძე, გრიგოლ ხანძთელის 31-ე ქიმნილის, გვ. 230). ეფთვიმეს მიერ თავის თარგმანთა ინტერპოლირების შესახებ იხ. ც. ქარცივაძე, ისევ ეპისკოპოს ათანასეს მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ, მნათობი, ბასილი კესარიელის "წესჩვეულება", გვ. 070-071; მისივე, გრიგოლ დვითმოციელის 31-ე ქიმნილის; ქ. ბეხარაშვილი, მ. მაკვარინი, გრიგოლ დვითმოციელის II და III ქიმნილების; მცირე სჯულისკანონი, გვ. 3-12; ნ. მელიქიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1987, №4, გვ. 119-128; ქ. ბეხარაშვილი, ისევ ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობისა, მნათობი, დიდი კომპოზიციური ცვლილებების ახალი ნიმუშები; მნათობი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 44-87.

[18] ცხოვრება და მოქალაქობა, გვ. 96-103.

[19] ცხოვრება და მოქალაქობა, გვ. 61-62. აღსანიშნავია, რომ V მსოფლიო კრების დადგენილების რეზიუმეში ძირითადი ყურადღება სწორედ მონოფიზიტობის დაგმობაზეა გამახვილებული, რაც მიუთითებს კონტექსტსა და ინტერპოლაციის მიზანდასახულობას შეესაბამება, და არაფერია ნათქვამი ე.წ. "სამი თავის" საკითხზე, რაც V კრების მოწვევის ერთ-ერთ ძირითად საფუძველს წარმოადგენდა.

[20] შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეფთვიმემ თავისი "მცირე სჯულისკანონი", რომელიც შეიცავს VI მსოფლიო კრების აქტებს, მაქსიმეს "ცხოვრების" შემდეგ თარგმნა (თუმცა, ორივე თხზულება ითარგმნა სავსებით უნდა ითქვა ნაოთესი – იხ. ე. გიუნაშვილი, მცირე სჯულისკანონი, გვ. 4). მაგრამ უკვე ნათარგმნიც რომ ჰქონოდა "მცირე სჯულისკანონი", არ არის გამორიცხული, რომ "ცხოვრებაში" მაინც ნაყოთი ეს მასალა რეზიუმეს განსახილველი საკითხის გარშემო ინფორმაციის თავმოყრის მიზნით.

[21] ცხოვრება და მოქალაქობა, გვ. 90-92.

[22] იხ. Patrologia Graeca, t. 91, col. 287-354.

[23] "პიროსთან სიტყვისგება", რომლის პირველი ქართული თარგმანი თავად ეფთვიმეს ეკუთვნის და იმავე ხელნაწერ კრებულებშია შესული, რომლებშიც "ცხოვრების" ეფთვიმესეული თარგმანებია დაცული (S-396: Q-34; H-1663 და სხვა), პირველ ანტიმონოთელიტურ თხზულებას წარმოადგენს ქართულ სასულიერო მწერლობაში. იხ. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 484; ნ. ნიკოლაძე, ანტიმონოფიზიტური თხზულებები ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, №3, თბილისი, 1992, გვ. 94-105. "პიროსთან სიტყვისგების" ქართულ თარგმანთა შესახებ იხ. ლ. ხოფერია,

თარგმანში ნართო პასაი "პიროსთან სიტყვისგებიდან", რომელშიც თავად მაქსიმე აჩვენებდა ქრისტეში ორი ნების არსებობას, ანუ მართლმადიდებელურ დოქტრინას, და განაცხადა მოწოდებულ მოწოდებულ მოწოდებულ

გარდა ზემოხსენებული ოთხი ერცელი ფრაგმენტისა, ეფთვიმეს თარგმანში ნარჩუნდება ცალკეული ცნობები მაქსიმეს ბიოგრაფიის მოზგიერთი მომენტის შესახებ, რომლებიც არც ერთ სხვა, დღეისათვის ცნობილ წყაროში არ დასტურდება. ეს ცნობები, ჩვენი აზრით, ეფთვიმეს თარგმანის დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს, მაგრამ ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ გვექნება საუბარი.

თუ გამოვრიცხავთ ზემოხსენებულ ინტერპოლაციებს და ნაწართებს, გვრჩება ტექსტი, რომელიც ზოგად ხაზებში მისდევს მაქსიმეს ბერძნულ "ცხოვრებას". ამისათვის, რომ დავკვირდეთ, "ცხოვრების" ბერძნული რედაქციებიდან თუ რომელთან უფრო ახლოს დგას ქართული თარგმანი, ის შევადაროთ ოხიე არსებულ ბერძნულ რედაქციას.[28]

ოროდე სიტყვა მინდა ვთქვა თავად ბერძნული რედაქციების ურთიერთმიმართების შესახებ.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია დადგენილი, I, II და III რედაქციები საკმაოდ ახლოს დგას ერთმანეთთან და ერთი ტექსტიდან უნდა მომდინარეობდეს.[29] ეს ტექსტი კი, როგორც გერმანელმა მეცნიერმა, W. Lackner-მა დაადგინა, უნდა იყოს X საუკუნის ჰაგიოგრაფიული კომპილაცია, რომელიც ავტორმა ადრეულ წყაროებზე, კერძოდ კი მაქსიმეს მარტვილობის "აქტებზე" დაყრდნობით შეადგინა, ხოლო ინფორმაციული ლაკუნები ნვეულებრივი ჰაგიოგრაფიული კლიშეებით შეავსო.[30]

რაც შეეხება ცხოვრების IV რედაქციას (ე.წ. მოსკოვურ რედაქციას, რადგან იგი სამეცნიერო წრეებისათვის ცნობილი გახდა მოსკოვის სინოდალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ხელნაწერით №380),[31] ის საგრძნობლად სხვაობს I-II-III რედაქციებისაგან. მაქსიმეს თანადროული აქტები, რომლებიც I-III რედაქციებში გადამუშავებული სახით არის წარმოდგენილი, IV რედაქციაში სრული სახითაა შენახული.[32] გარდა ამისა, არის კიდევ მთელი რიგი სხვაობებისა. არაერთი მეცნიერი თვლის, რომ ჩვენებული IV რედაქცია "მაქსიმეს ცხოვრების" უძველესი რედაქციაა (მაგ. მ. მურეტოვი, რ. ბრაკე) და უნდა მომდინარეობდეს "ცხოვრების" სავარაუდო პერძნული არქეტიპიდან, რომელიც VII საუკუნის ბოლოს უნდა შექმნილიყო.[33] ყველა მკვლევარი არ ეთანხმება ამ მოსაზრებას,[34] თუმცა ყველა მიიჩნევს, რომ IV რედაქციას განსაკუთრებული ადგილი უკავია მაქსიმეს ბიოგრაფიათა შორის.

ჩვენს მიერ ჩატარებულმა შედარებითმა კვლევამ ცხადყო, რომ ეფთვიმეს თარგმანი საგრძნობლად სხვაობს I-II-III რედაქციებისაგან და ხშირად ამ IV რედაქციასთან (BHG

ინტერპოლაცია გაჩნდება გრიგოლ ნაზიანზელის or. 20-ის ეფთვიმესეულ თარგმანში. ღვთის შეუცნობელობაზე მსჯელობისას ეფთვიმეს მოაქვს შესაბამისი პასაჟი ე. წ. მცირე თეოლოგიური ტრაქტატიდან (იხ. 28) (იხ. ქ. ბუზარაშვილი, დიდი კომპოზიციური ცვლილებების ანალიზი ნიმუშები).

[28] უნდა აღინიშნოს, რომ "ცხოვრების" ბერძნული ტექსტის კრიტიკული გამოცემა არ არსებობს, ასე რომ, შეშალება გვიწევდა ცალკეულ გამოცემებზე და ხოც შემთხვევაში ბერძნულ ხელნაწერებზე (იხ. სქოლიო 14).

[29] ამ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. B. Neil, The Greek Life of Maximus the Confessor. გვ. 46-53.

[30] W. Lackner, Zu Quellen und Datierung der Maximos vita (BHG 1234), Analecta Bollandiana 85(1967). გვ. 285-316.

[31] ამ ხელნაწერში დაცული ტექსტი IV რედაქციისა ფრაგმენტულად გამოაქვეყნა ჯერ მურეტოვმა და შემდეგ ეპიფანოვიჩმა: Св. Максима Исповедника житие. Перевод, издание и примечания М. Д. Муретова. Богословский вестник. 1913-1914 гг., გვ.1-171; Епифанович С. А, Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев. 1917, გვ. 1-10. ცხოვრების აღნიშნული რედაქცია (IV რედაქცია) დაცულია აგრეთვე სამ სხვა ხელნაწერში: Athon. Iberorum 424 (53), s. XVI, ff. 361-389; Athon. Dionysiu 143, a. 1632/33, ff. 560-586; Athen 2560 (serr. I.40), s. XI, ff. 138-158. ამ უკანასკნელ ხელნაწერში დაცული ტექსტი იმღენად სხვაობს დანარჩენ სამი ხელნაწერისაგან, რომ შესაძლებელი გახდა მისი გამოყოფა ცალკე ოჯახურ ჯგუფადაც (იხ. P. Allen, Blue-print for the edition, გვ. 14). ჩვენს მიერ ჩატარებულმა შედარებითმა კვლევამ აჩვენა, რომ ქართული თარგმანი ამ ოჯახურ ხელნაწერს ცალსეულად და უყრო ახლოს დგას მოსკოვურ (IV) რედაქციის ხელნაწერ სამ ხელნაწერთან.

[32] აღნიშნული აქტების ბერძნული ტექსტისა და მათი ლათინური თარგმანის კრიტიკული გამოცემა იხ. წიგნში: P. Allen, B. Neil, Scripta Saeculi VII.

[33] M. Муретов, Св. Максима Исповедника житие, გვ.2; R. Bracke, Ad Sancti Maximi Vitam, Studie van de biographische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximis Confessor (ca 580-662), Leuven 1980. გვ. 327-383, 424-429; idem. The origin of the Vita Maximi Confessoris Reconsidered, Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers, October 15-17. 1982. Eighth Annual. (თუმცა ბრაკე ზუსტად ვერ ათარიღებს მოსკოვურ რედაქციას, მისი ვარაუდით, ის უნდა შექმნილიყო თეოფანეს ქრონიკამდე კარგა ხნით ადრე, იხ. R. Bracke, Ad Sancti Maximi Vitam. გვ. 429): J. M. Sansterre, Les biographies de Maxime le Confesseur, Byzantion 51(1981). გვ.653-657.

[34] J. L. Van Dieten, Review, Byzantinische Zeitschrift 75 (1982). გვ. 359-361; P.Allen, Blue-print for the Edition, გვ.11-21.

1233m) დგას ველაზე ახლოს.[35] იგივეა ტექსტის სტრუქტურა. "აქება" ქართულ თარგმანში შეტრილად იმავე ლაკუნებით არის გადმოსული, როგორც ეს IV რედაქციაშია. თარგმანის ცალკეული პასაჟები თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება IV რედაქციის ტექსტს.

აქ ყურადღება მიიქცა შევარებო ეფთვიმეს მოთხრობის ერთ თავისებურებაზე. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ეფთვიმე თავისუფლად, შემოქმედებითად უდგებოდა სათარგმნ ტექსტს. ხშირ შემთხვევებში მას საკმაოდ მნიშვნელოვანი რედაქციული ცვლილებები შეუტანია სათარგმნ დედნში, როგორიცაა სხვა წყაროებიდან ფრაგმენტების ინტერპოლირება, ტექსტის კომპილირება, ან პირიქით, გამოკრება თემატიკის მიხედვით. ეფთვიმე ხშირად ახდენდა სათარგმნი დედნის იმგვარ გადამუშავებას-პირფერობას, რომ ყაქტორად ახალ, მისეულ რედაქციას გვაძლევდა, რომელშიც ზოგჯერ ისეთი დედნის ამოცნობაც.[36]

თუმცა გამოცემინ ეფთვიმეს სხვანაირი თარგმანებიც - ბერძნულ ტექსტთან მეტ-ნაკლებად ახლომდგომი თარგმანები, დიდი კომპოზიციური ცვლილებების გარეშე. რომლებშიც ეფთვიმე დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ფარგლებში რჩება, უმნიშვნელო ტექსტობრივი ცვლილებებით, პირიფრაზითაა და მცირე ზომის კომენტარებით შემოიფარგლება, რაც თარგმანის სტილისტურ გამართვას, ორიგინალის აზრის განმარტებასა და გასაგებად გადმოცემას ემსახურება.[37]

ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში, სხვა გარემოებებთან ერთად, თარგმანის ხასიათს მნიშვნელოვანწილად განაპირობებდა თავად სათარგმნი თხზულების ჟანრი და შინაარსი. (სამეცნიერო ლიტერატურაშიც არაერთხელ აღნიშნულა, რომ თარგმანის ხასიათს მნიშვნელოვნად განაპირობებს სათარგმნი თხზულების ჟანრობრივი თავისებურებები).[38]

"აქებანის (ცხოვრების" თარგმნისას ეფთვიმე, როგორც აღვნიშნეთ, ახდენს თარგმანის ინტერპოლირებას, რაც რედაქციული საქმიანობის სფეროს მიეკუთვნება, მაგრამ ტექსტის დანარჩენ ნაწილში ის საკმაოდ ახლოს რჩება სათარგმნ დედანთან და მხოლოდ დინამიკურად ეკვივალენტური, ექსპოზიციური ტიპის თარგმანისათვის დამახასიათებელი მცირე ცვლილებების შეტანით შემოიფარგლება.

---

[35] ეფთვიმესეული თარგმანისა და IV რედაქციის განსაკუთრებული ხიახლოვის შესახებ მოსაზრება პირველად კ. კეკელიძემ გამოთქვა თავის სტატიაში Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике. გვ. 20-21. თუმცა მას არ ნაუტარებია ამ ორი წყაროს დეტალური შედარებითი კვლევა.

[36] ასეთი თარგმანები მაგალითად: მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვებების" ძირითადი საკითხის მიმოხილვის პრობლემებისანაც, რომელი საფუთიმეტყველო მსჯელობებისაგან განცალკევებული. გამარტივებულ-გადამუშავებული ვერსია, რომელიც მისაღებადაა მოეწონებული. განეკუთვნილ ასრიგენების მიუწვდელი მკითხველის შესაძლებლობებისადმი (ლ. ხოყეროი, მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გვ. 82-101); გრიგოლ ნისელის "მოსეს ცხოვრების" ეკვივალენტური ხასიათის ხანართობისაგან და რიტორიული პასაჟებისაგან გამოკრებილი, ხოლო ალეგორიულ-მისტიკური პასაჟების განმარტების მიზნით დოგმატურ-თეოლოგიური ხანართობით გავრცობილი ვერსია (თ. აფციაური, გრიგოლ ნისელის "მოსეს ცხოვრების" ძველი ქართული თარგმანი; ითავე დამსრულის "განდაბეცების" საღვთისმეტყველო შედეგნილი ე. წ. კომპენდიუმი, კომპილირებული და გამოკრებილი "წეინამღერთა" (ნ. ნიკალაძე, ეფთვიმე მთაწმიდელის "წინამღერის" შედგენილობა და წყაროები); გრიგოლ ხუცის "გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება", გამოკრებილი და შემოკლებული წარმართულ სამყაროსთან დაკავშირებული პასაჟებისაგან და ზოგადი მსჯელობებისაგან, იმდენად, რომ ფაქტობრივად, ახალი რედაქცია (თ. მარგიანი, გრიგოლ ხუცესის "გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრების" ეფთვიმეს ათონელისეული თარგმანის თავისებურება); ბახილი დიდის ეპიტაფიის ქარულ-კომპოზიციურად შეკვეთილი თარგმანი, გამოკრებილ-ინტერპოლირებული, რითაც ეპიტაფია აეცილებინა ტრადიციული ფორმისაგან და ტექსტობრივი ცვლილებებით (ქ. ჭურკაძის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII ჰომილიის), და მრავალი სხვა.

[37] მაგ. ანდრია კრიტელის საკითხვა "ჯუარისა ამაღლებისათჳს", რომელიც საკმაოდ ახლოს დგას ლიანთან (ხელნაწერი Ath. 32. 278v-285r); "ანდრია პირველწოდებულის მიმოსვლა", რომელშიც ლეონა (ნიკოლა ყფლიოსფოსის Acta Andreа Apostoli) ასევე თითქმის უცვლელად არის გადმოტანილი (ჰ. ფონაშვილი, ანდრია პირველწოდებულის "მიმოსვლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. I. ლიტერატურული ძიებანი, XIX, თბილისი, 1998, გვ. 105-116; II: ლიტერატურული ძიებანი, XXI, 2000, გვ. 107-117; III: ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001, გვ. 45-59); ამგვარივეა გრიგორ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა ეფთვიმესეული თარგმანთა უმრავლესობა, მკირე ტექსტობრივი ცვლილებებით (ქ. ბეჭარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. გვ. 44); ამგვარივე მკარი შეგხვედებოდა თხზულებათა ეფთვიმესეული თარგმანი (ყასუდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუამ, თბ. 1982); აგრეთვე გრიგოლ ნისელის "მკრთნის ცხოვრება" (თ. ბაკაძეშელი, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, მაცნე, ენის, ლ, 1987, გვ. 124-131; ბახილი დიდის "ხოგიერთი ჰომილიის თარგმანი (ქ. ჭურკაძის, ბახილი კესარიელის "სწავლათა").

[38] Nida E. A. Towards a history of translation, Leiden, 1964. გვ. 156.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

"ცხოვრების" თარგმანის ამგვარი ხასიათი საშუალებას გვაძლევს უფრო მეტი სიზუსტით განვსაზღვროთ მისი რედაქციული მიმართება ბერძნულ წყაროებთან.

როგორც აღვნიშნეთ, "მაქსიმეს ცხოვრების" თარგმანი ყველაზე ახლოს დგას ბერძნული "ცხოვრების" IV რედაქციასთან (თუ გამოვაკლებთ ინტერპოლაციებს, რომლებზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი და რომლებიც ეფთვიმესეულ ჩანართებს უნდა წარმოადგენდეს). მაგრამ ამ წყაროსთან მიმართებითაც დასტურდება მთელი რიგი სხვაობებისა. აღნიშნულ სხვაობათა თავისებურებები და ხასიათი გვავარაუდებინებს, რომ ისინი მთარგმნელისეული არ უნდა იყოს, არამედ იმ დედნიდან მომდინარეობს, რომლითაც ეფთვიმე სარგებლობდა.[39]

კერძოდ: ქართული თარგმანი შეიცავს ცალკეულ ცნობებს მაქსიმეს ბიოგრაფიის შესახებ, რომლებიც არ დასტურდება IV რედაქციაში, მაგრამ საკმაოდ სახეცვლილი სახით არის I, II და III რედაქციებში. მაშასადამე, ტექსტის ზოგიერთ ფრაგმენტებში ეფთვიმეს დედანი I-II-III რედაქციების საერთო დედანთან კონტამინაციის კვალს ავლენდა.[40]

გარდა ამისა, IV რედაქციის ტექსტის ცალკეული პასაჟები ქართულში გადასმულია სხვა ადგილას.

ზოგჯერ IV რედაქცია მცირედ სხვაობს მასში ჩართული "აქტების" ტექსტისაგან, ქართული თარგმანი კი უშუალოდ აქტების ტექსტს მისდევს, რაც მიგვანიშნებს, რომ ამ ადგილას ეფთვიმეს დედანმა ბერძნული "ცხოვრების" უფრო ადრეული, არქეტიპთან დახლოებული ტექსტუალური ტრადიცია შემოინახა.

ეფთვიმეს დედნის არქეტიპთან სიახლოვეზე მიგვანიშნებს აგრეთვე ცალკეული ცნობები მაქსიმეს ბიოგრაფიის შესახებ, რომლებიც მხოლოდ ქართულმა თარგმანმა შემოგვინახა და რომლებიც არ დასტურდება სხვა წყაროებში. მაგალითად: ყურადღებას იპყრობს მაქსიმეს რომში I ვიზიტის შესახებ ცნობა (ყველა ბერძნული წყარო იცნობს მაქსიმეს II ვიზიტს რომში, კართაგენიდან წამოსვლის შემდეგ, ქართულ თარგმანში კი ნათქვამია, რომ მაქსიმე კართაგენში წასვლამდეც იყო რომში ჩასული). I, II და III რედაქციებში ეს ვიზიტი საერთოდ არ არის ნახსენები, IV რედაქციაში უბრალოდ ნათქვამია, რომ მაქსიმე რომში გაემგზავრა კონსტანტინეპოლიდან და იოანე რომის პაპთან ერთად იბრძოდა მონოთელიტური წვალების გავრცელების წინააღმდეგ,[41] ხოლო ქართულ თარგმანში ვრცლად არის აღწერილი ეს ვიზიტი, მაქსიმეს მოღვაწეობა რომში და მისი ურთიერთობა რომის პაპთან.[42] შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ შემთხვევაში ქართულმა თარგმანმა ცხოვრების ტექსტის უფრო ძველი რედაქციის ჩვენება შემოინახა, რომელშიც ინფორმაცია ამ ვიზიტის შესახებ არსებობდა. ეს ინფორმაცია ნაწილობრივ დაიკარგა IV რედაქციაში და სრულიად გაქრა უკვე გვიანდელ I-II-III რედაქციებში. ამ ვარაუდს ადასტურებს ისიც, რომ ამგვარი ვიზიტი კარგად ჯდება ისტორიულ კონტექსტში და არ ეწინააღმდეგება მაქსიმეს ბიოგრაფიის ფაქტებს.[43]

---

[39] ეს სხვაობებიც რედაქციული ხასიათისაა, მაგრამ ზემოთგანხილულ ინტერპოლაციათაგან განსხვავებით, ისინი არანაირ კანონზომიერებას არ ექვემდებარება და არ ჯდება ეფთვიმეს რედაქტორული საქმიანობის მიზანდასახულობაში, რომელიც ყველა მის მიერ გადამუშავებულ თარგმანში გამოსჭვივის და რომელზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი (კერძოდ, ქართველი მკითხველის საჭიროებები, საგანმანათლებლო მიზნები, ტექსტის ინფორმაციული დატვირთულობის გაზრდა მართლმადიდებლური რწმენის საცილობელ საკითხებზე, რთულ საღვთისმეტყველო მსჯელობათა გამარტივება და ღვთისმეტყველებაში გაუსწავლელი მკითხველის შესაძლებლობებისათვის მისადაგება, დოგმატურ საკითხთა განმარტება-კომენტირება, ტექსტის დიდაქტიკური პათოსის გაძლიერება). ამდენად, დაუსაბუთებლად და ნაკლებსავარაუდოდ გვეჩვენება რომ აღნიშნული სხვაობები ეფთვიმესეული იყოს. ისინი თარგმანის დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს.

[40] თუ დავუშვებთ, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეფთვიმემ თვითონ შეავსო თავისი თარგმანი ცხოვრების სხვა რედაქციებიდან ამოღებული ცალკეული ცნობებით, რომლებიც მის დედანში არ დასტურდებოდა, ძნელი დასადგენია, თუ რა პრინციპით ამოარჩია მან დანარჩენი სამი რედაქციიდან ცნობების ნაწილი და სხვები უგულვებელყო, ან რატომ გადაამუშავა ამდენად სხვა რედაქციებიდან გადმოტანილი პასაჟები, როცა ტექსტის დანარჩენი ნაწილის თარგმნისას დედანთან საკმაოდ ახლოს რჩება. არ იკვეთება არანაირი კანონზომიერება და მიზანდასახულობა. ამიტომაც, უფრო სავარაუდოდ გვეჩვენება, რომ ამ შემთხვევაში IV რედაქციისაგან სხვაობა უშუალოდ იმ დედნიდან მომდინარეობს, რომლითაც ეფთვიმე სარგებლობდა.

[41] М. Муретов, Св. Максима Исповедника житие, გვ. 29-31.

[42] ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ, გვ. 65-66.

[43] საგულისხმოა, რომ ბელგიელმა მკვლევარმა, ბასილ მარკესინისმა ზეპირ საუბარში აღნიშნა, რომ მაქსიმეს ეპისტოლეთა კვლევისას იგი მივიდა იმავე დასკვნამდე: კერძოდ, რომ კართაგენში წასვლამდე მაქსიმეს რომში უნდა გაევლო. სამწუხაროდ, ბ. მარკესინისს, რომელიც გამოსაცემად ამზადებს მაქსიმეს ეპისტოლეთა და დოგმატურ-თეოლოგიურ ტრაქტატთა ბერძნულ კრიტიკულ გამოცემას, ჯერ არ გამოუქვეყნებია ეს მოსაზრება.

ასევე ყურადღების იმსახურებს ქართული თარგმანის ერთი პასაჟი, რომელიც გადმოცემულია 662 წელს კონსტანტინოპოლში გამართული მონოთელიტური სახალხრთლოს ნაწარი – ამ სასამართლო პროცესზე გაასამართლეს მაქსიმე და მისი მოწაფეები. ცხოვრების ყველა სხვა ბერძნული რედაქცია უბრალოდ ახსენებს, რომ ეს სასამართლო შედგა, ხოლო ქართული თარგმანი შეიცავს პროცესის ნაწარს (როგორც ქართულ ტექსტშია ნათქვამი – სტენოგრაფიულ ნაწერს).

აღსანიშნავია, რომ მაქსიმეს ბიოგრაფიის მკვლევარი, მეცნიერი რობერტ დევრეესე ბერძნულ წყაროთა შედარებითი კვლევის საფუძველზე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ცხოვრების უადრეს რედაქციაში უნდა ყოფილიყო ამ სასამართლო პროცესის ნაწარი, რომელიც შემდეგ მოგვიანო რედაქციებში მოკლე რეზიუმეს სახით გადადის.[44] ამ შემთხვევაში ქართული თარგმანი ადასტურებს დევრეესეს ვარაუდს და საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ აღნიშნული თარგმანის დედანი (ვალკვლი ნაწილებით (თუ მთლიანად არა) უფრო ახლოს დგას ცხოვრების სავარაუდო არქეტიპთან, ვიდრე ყველა სხვა ნუსხამდე მოღწეული რედაქცია.

ამ ვარაუდის საბუთად შეიძლება აგრეთვე მივიწიოთ ქართული თარგმანისა და VIII-IX საუკუნეების მიჯნის (752/60-818) ჭამთაალმწერელის, თეოფანეს ქრონოგრაფიის[45] შედარების შედეგებიც.

თეოფანეს ქრონოგრაფიისა და მაქსიმეს ბერძნული "ცხოვრების" ურთიერთმიმართების საკითხი დიდი ხანია დგას სამეცნიერო ლიტერატურაში. ნუნამდე მიაღწია თეოფანეს ქრონიკამ, რომელიც მოიცავს 284-დან 813 წლამდე პერიოდს – დიოკლეტიანეს ტახტზე ასვლიდან ლეონ V-ის მეფობამდე (თეოფანეს ქრონოგრაფია, ფაქტიურად, გიორგი სინკელოსის ისტორიის გაგრძელებად მოიაზრება, რომელიც დასაბამიდან 284 წლამდე პერიოდს მოიცავს). გარკვეულ არგუმენტებზე დაყრდნობით, სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ თეოფანეს ქრონიკის შეჭრა 814 წლის ვერ გადასცდება.[46]

ქრონოგრაფიის ერთი ნაწილი, რომელიც ჰერაკლე კეისრის და კონსტანტინეს მეფობას შეეხება, შეიცავს მონოთელიტური წვალების ჩამოყალიბებისა და განვითარების ისტორიის მოკლე ალწერას.[47] ამ პასაჟის სიახლოვე მაქსიმეს ბერძნულ "ცხოვრებასთან" არავინ მკვლევარს ალუნიშნავს. განსაკუთრებით სიახლოვეს ავლენს ქრონოგრაფიის ეს ნაწილი IV (მოსკოვურ) რედაქციასთან. თუმცა განსხვავებული აზრები არსებობს იმის თაობაზე, თუ რომელი წყარო პირველადი და რომელი მეორეული. ზოგიერთი მკვლევარი თვლის, რომ მაქსიმეს "ცხოვრების" ავტორმა გამოიყენა "თეოფანეა" წყაროდ,[48] ხოლო სხვებს მიაჩნიათ, რომ პირიქით, თეოფანემ გამოიყენა "ცხოვრება" წყაროდ.[49] არსებობს აგრეთვე მოსაზრება, რომ ორივე ავტორმა საერთო წყაროთი ისარგებლა.[50] ამ საკითხის სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტა ერო-ერთი საფუძველია "ცხოვრების" IV რედაქციის და აგრეთვე სავარაუდო არქეტიპის სხვადასხვაგვარი დათარიღებისა – "თეოფანეის" შემდგომი პერიოდით (ანუ 814 წლის შემდეგ) ან პირიქით, უფრო ადრეული პერიოდით, VII-VIII საუკუნეებში.

რ. ბრაკემ ჩაატარა ამ ორი ბერძნული წყაროს (მაქსიმეს "ცხოვრებისა" და "თეოფანეის" ტექსტის) დაწერილებითი ანალიზი და მივიდა დასკვნამდე, რომ IV რედაქციის ისტორიული პასაჟები ზოგ ადგილებში სიტყვასიტყვით მისდევს "თეოფანეას". ბრაკე ვარაუდობს, რომ IV რედაქციისა და "თეოფანეის" საერთო წყარო უნდა ყოფილიყო მაქსიმეს "ცხოვრების" ბერძნული არქეტიპი.[51]

ეყოფიმეს თარგმანის შედარებამ ბერძნული "ცხოვრების" IV რედაქციისა და "თეოფანეის" ტექსტთან გვიჩვენა, რომ ქართული თარგმანის გარკვეული პასაჟები კიდევ

---

[44] R. Devreesse, La Vie de S. Maxime le Confesseur, გვ. 30-40.

[45] Theophanis Chronographia, recensivit Carlus de Boor, vol. I textum Graecum continenc, 1980, Georg olms verlag, Hildesheim, New-York.

[46] The Chronicle of Theophanes, An English translation with introduction and notes by Harry Turtledove, Philadelphia, 1982, გვ. XI.

[47] Theophanis Chronographia, გვ. 329-332.

[48] С. Епифанович, Материалы к изучению, გვ. V-VI; J. L. Van Dieten, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI (610-715), Enzyklopadie der Byzantinistik, 24, Amsterdam, 1972, გვ.179-208.

[49] R. Bracke, Ad Sancti Maximi Vitam გვ. 327-383; М. Муретов, Св. Максима Исповедника житие, გვ. 2; R. Devreesse, La vie de S. Maxime le Confesseur, გვ. 23, n. 1.

[50] W. Lackner. Zu Quellen und Datierung, გვ. 298-306.

[51] R. Bracke. Ad Sancti Maximi Vitam გვ. 429; idem, The Origin of Vita Maximi.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

უფრო ახლოს დგას "თეოფანიასთან", ვიდრე IV რედაქციისა. რამდენიმე [illegible] მონოთელიტობის ისტორიიდან, რომლებიც გამოტოვებულია IV რედაქციაში, დასტურდება "თეოფანიაშიც" და ქართულ თარგმანშიც, რაც მიგვანიშნებს, რომ, ქართული თარგმანის დედანი უფრო ახლოს იდგა "თეოფანიის" ტექსტთან, ვიდრე IV რედაქცია. ჩვენი აზრით, ეს კიდევ ერთი საბუთია ეფთვიმეს თარგმანში შემონახული რედაქციისა და "ცხოვრების" სავარაუდო ბერძნული არქეტიპის სიახლოვის სასარგებლოდ.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მოსკოვური (IV) რედაქცია არ ყოფილა ეფთვიმეს თარგმანის უშუალო დედანი. ეფთვიმეს თარგმანმა შემოგვინახა "მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების" არმოღწეული ბერძნული რედაქცია, რომელიც საკმაოდ ახლოს დგას IV რედაქციასთან, მაგრამ მთელი რიგი ნიშნებით დამოუკიდებელ, V რედაქციად შეიძლება გამოიყოს. ამ რედაქციამ ჩვენამდე მოიტანა საინტერესო და სხვა წყაროთათვის უცნობი ინფორმაცია მაქსიმეს ბიოგრაფიის ცალკეული მომენტების შესახებ. ამასთანავე, ცალკეული ნაწილებით ის უფრო დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს "ცხოვრების" სავარაუდო ბერძნულ არქეტიპთან, ვიდრე ყველა სხვა დღემდე მოღწეული რედაქცია.

LELA KHOPERIA

MAXIMUS THE CONFESSOR'S "LIFE" TRANSLATED BY EUTHIMIUS THE ATHONITE AND ITS RELATION TO GREEK SOURCES.

SUMMARY

Paper examines the old Georgian translation of Maximus the Confessor's extensive Life made by the outstanding Georgian translator of the 10-11th centuries, Euthimius the Athonite. Based on the comparative study of the given translation and all extant biographical documents on him (as well as of some other related sources, like Chronicle of Theophanes), it is possible to assume, that from extant Greek sources Euthimius's translation is most close to the so-called IV recension (most ancient recension) of Vita. However the significant divergences between these two texts enables us to surmise that the Georgian translation has preserved the unknown Greek recension of Maximus' Life, which could be identified as independent, V recension of Vita Maximi.

Analysis of the peculiarities of the mentioned V recension demonstrates that at some points it reveals the greatest closeness to the supposed Greek archetype of Vita Maximi; at the same time it contains some information about Maximus' biography, which is unknown from elsewhere.

The study of the Georgian translation also shows that Euthimius has interpolated into his translation extensive passages from other sources. The character of these interpolations fully conforms to Euthimius' method of translation and purposes, which could be quite explicitly seen from his other translations as well.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ლელა ხოფერია
ანი ჩანტლაძე

მაქსიმე აღმსარებლის გელათური კრებული და მისი ბერძნული წყარო (ერთი ეპიზოდი ქართული და ბერძნული სამწიგნობრო კერების ურთიერთობის ისტორიიდან)

VII საუკუნის დიდი ბიზანტიელი ღვთისმეტყველის, . მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა უმრავლესობა ქართულად X-XII სს-ებში ითარგმნა, სხვადასხვა სალიტერატურო სკოლებში. ეს თარგმანები ღირებულია როგორც მაქსიმეს ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესასწავლად, ასევე საქართველოში მიმდინარე კულტურული პროცესებისა და ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების კვლევისათვის.

პირველად ქართულ სასულიერო მწერლობაში მაქსიმე აღმსარებელი ეფთვიმე ათონელის თარგმანებით შემოდის. მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობის ათვისებას და ქართულად გადმოტანას ელინოფილური მიმართულების მთარგმნელები აგრძელებენ.[1]

წინამდებარე სტატიის განხილვის საგანს ამ თარგმანთა ერთი ნაწილი, ე. წ. გელათური კრებული წარმოადგენს, რომელმაც ერთადერთი ქართული ხელნაწერით მოაღწია (K 14).

ხელნაწერი გელათი 14 ამჟამად ინახება ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში, სადაც ის გელათის მონასტრიდან მოხვდა. ხელნაწერი უთარიღოა. პალეოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ის XII საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს. წარმოადგენს მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა კრებულს. შეიცავს მაქსიმეს შემდეგ თხზულებათა თარგმანებს: ეგზეგეტიკურ თხზულებას "თალასეს მიმართ ყოვლად ღირსისა ხუცისა და წინამძღურისა თითოსახეთა უღონოებისათჳს წმიდისა წერილისათა", რომელშიც განმარტებულია ცალკეული ადგილები წმინდა წერილიდან, "მამაო ჩვენოს" თარგმანებას ("ლოცვისათჳს მამაო ჩუენოჲსა ქრისტესმოყუარეთა ვისმე მიმართ, თარგმანებაჲ შემოკლებული"), პოლემიკურ თხზულებას "პიროსის და მაქსიმეს სიტყვისგებას", დოგმატურ-პოლემიკური ხასიათის ტრაქტატებს, მიმართულს მონოთელიტთა და მონოფიზიტთა წინააღმდეგ და მაქსიმეს ეპისტოლეებს სხვადასხვა პირთა მიმართ (ხელნაწერის დაწვრილებითი აღწერილობა იხილეთ დანართში).

ხსენებულ თარგმანთა ავტორის ვინაობა უცნობია. ტრადიცია მათ XII ს-ის ქართველ მწერალსა და მოღვაწეს, პატრიარქ ნიკოლოზ გულაბერისძეს მიაკუთვნებს. თუმცა, არსებული მონაცემების მიმოხილვა გვიჩვენებს, რომ ეს იდენტიფიკაცია საკმარის საფუძველს მოკლებულია. არ არებობს არც ერთი წერილობითი წყარო, რომელიც ზოგადად ნიკოლოზ გულაბერისძის მთარგმნელობით საქმიანობაზე, და კონკრეტულად ამ თარგმანთა ავტორობაზე მიუთითებდა. ხელნაწერი გელ-14 ნაკლულია და არ შეიცავს ცნობებს მთარგმნელის ვინაობის შესახებ. შესაბამისად, საკითხი ჯერჯერობით ღიად რჩება.[2]

---

[1] მაქსიმე აღმარებლის თხზულებათა ქართული თარგმანებისა და მათი ხელნაწერებში გავრცელების შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, ტ. V, თბ., 1957, გვ. 96-99; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 200-201; 203; 322; 463; 466; 471-472; 484. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი I, "რელგია", 1994, №3-4-5, გვ. 121 ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 386-389, 463-466; 650; ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვისგების" ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1998, გვ. 21-24.

[2] აღნიშნულ თარგმანთა ავტორად ნიკოლოზ გულაბერისძეს მიიჩნევს კ. კეკელიძე (იხ. კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, თბილისი, 1957, გვ. 96; მისივე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 322). სამწუხაროდ, კ. კეკელიძე არ უთითებს, თუ რა ცნობებს ეყრდნობა ამგვარი მტკიცებისას. ზ. ჭიჭინაძე

დაბეჯითებით შეიძლება მხოლოდ იმის თქმა, რომ მთარგმნელი გელათის სალიტერატურო სკოლის წარმომადგენელი იყო, რაზეც აღნიშნულ თარგმანთა ენობრივ-სტილისტური თავისებურებების ანალიზი მიგვითითებს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც ცნობილია, გელათის სკოლაში შემუშავდა სპეციალური მთარგმნელობითი თეორია, რომელიც მიზნად ისახავდა დედანთან მაქსიმალურ დაახლოებას, ტერმინთა გადმოცემის სიზუსტეს, არა მხოლოდ ორიგინალის შინაარსის, არამედ მისი ფორმის ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოცემას.[3]

გელათურ კრებულში შესული მაქსიმეს თხზულებათა თარგმანებიც აღნიშნული მეთოდით არის შესრულებული. ეს არის ზუსტი, სიტყვასიტყვითი თარგმანი. არც ერთი სიტყვა არ არის გამოტოვებული ან ჩამატებული, შეძლებისდაგვარად დაცულია ფორმალური ეკვივალენტობის პრინციპი (სიტყვათა რიგი, სინტაქსური კონსტრუქციები, სიტყვათწარმოქმნა, იდიომატური გამოთქმები, ფრაზეოლოგიზმები და სხვა).[4]

ამგვარი მთარგმნელობითი მეთოდი აადვილებს თარგმანების ბერძნულ დედანთან მიმართების დადგენას, რადგანაც ბერძნული ტექსტიდან სულ მცირე გადახრებიც კი ვერ მიეწერება მთარგმნელს და მათი წყარო უნდა ვეძიოთ იმ ბერძნულ ხელნაწერში, რომელიც თარგმანის დედანს წარმოადგენდა.

კრებულის ბერძნული წყაროს საკითხის გარკვევას ართულებს ის ფაქტი, რომ ჯერჯერობით არ არსებობს კრებულში შესული ყველა თარგმანის შესატყვისი ბერძნული ტექსტების კრიტიკული გამოცემა. (ამჟამად ბელგიაში, ლუვენის უნივერსიტეტში მიმდინარეობს მუშაობა მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა ბერძნულ-ლათინური ტექსტების სრული კრიტიკული გამოცემის მომზადებაზე, სერიაში Corpus Christianorum, Series Graeca. უკვე გამოიცა რამდენიმე თხზულების კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი).

გელათური თარგმანების შედარებამ PG-ში გამოქვეყნებულ შესაბამის ტექსტებთან ცხადყო, რომ ქართული თარგმანი მათთან ვარიანტულ სხვაობებს ავლენს.[5] გელათური სკოლის მთარგმნელობითი მეთოდიდან გამომდინარე, აშკარა იყო, რომ ეს სხვაობები ბერძნული დედნიდან უნდა მომდინარეობდეს. კვლევის შედეგად ეს ვარაუდი დადასტურდა.

სერიაში Corpus Christianorum, Series Graeca მაქსიმეს თხზულებათაგან პირველად გამოიცა "თალასეს მიმართ კითხვა-მიგებების" კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.[6] ამ უკანასკნელთან გელათურ კრებულში შესული შესაბამისი ქართული თარგმანის („მაქსიმე მონაზონისაჲ თალასეს მიმართ ყოვლად ღირსისა ხუცისა და წინამძღურისა თითოსახეთა უღონოებათათჳს წმიდისა წერილისათა") შედარებამ ცხადყო, რომ აღნიშნული თარგმანი ზედმიწევნით ზუსტად მისდევს ბერძნულ ხელნაწერს Coislianus 90. ყოველთვის, როდესაც Coislianus 90-ის წაკითხვები სხვაობს სხვა ხელნაწერთა წაკითხვებისაგან, ქართული თარგმანი სწორედ ამ ბერძნული ხელნაწერის ჩვენებებს ასახავს.

თავის წიგნში "ქართული მწერლობა XII საუკუნეში" აგრეთვე ნიკოლოზ გულაბერისძეს ასახელებს მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა მთარგმნელად (ჭიჭინაძე ზ., ქართული მწერლობა XII საუკუნეში, თბ., 1887, გვ. 26-27). მაგრამ, არც ის ასახელებს წყაროებს. ამასთანავე, აღნიშნული ნაშრომი მრავალ შეცდომასა და უზუსტობას შეიცავს, რაც ნიკოლოზ გულაბერისძის შესახებ ცნობის სანდოობასაც ეჭვის ქვეშ აყენებს. კ. კეკელიძისა და ზ. ჭიჭინაძის ზემოხსენებულ ნაშრომთა გარდა არსად არ გვხვდება ცნობა ნიკოლოზ გულაბერისძის მიერ მაქსიმეს თხზულებათა თარგმნის შესახებ. გვიანი ხანის წერილობითი ძეგლები არავითარ ცნობებს არ გვაწვდიან ამ საკითხის შესახებ.

[3] გელათის სალიტერატურო სკოლის მთარგმნლობითი მეთოდისა და პრინციპების შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, გელათური სკოლა და ქართული მეცნიერული ენის განვითარების საკითხები, თსუ შრომები 267 (ენათმეცნიერება 10), 1986, გვ. 213-245; მისივე, გელათის სალიტერატურო სკოლა /XI-XIII სს./ და ქართული ფილოსოფიური ენის /ტერმინოლოგიის/ ჩამოყალიბების გზები, სადისერტაციო შრომა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბილისი, 1988. მისივე, გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა (აკადემია), ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, I. 1993, გვ. 6-24; II, 1993, გვ. 5-25

[4] ხელნაწერ გელათ 14-ში შესულ ქართულ თარგმანთა ძირითად ენობრივ-სტილისტურ თავისებურებათა შესახებ იხ. ლ. ხოფერია, თავისუფალ და ზუსტ თარგმანთა ზოგიერთი თავისებურებანი ერთი ტექსტის ორი ქართული თარგმანის მიხედვით, მრავალთავი, XIX, 2001, გვ. 117-138; მისივე, მაქსიმე აღმსარებლის "პიროსთან სიტყვისგების" ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1998, გვ. 79-149.

[5] მაგ. ქართულ თარგმანს აკლია სიტყვა, ფრაზა ან წინადადება; ქართულ თარგმანში მეტია სიტყვა, ფრაზა ან წინადადება; წინადადება გადასმულია სხვა ადგილას; ბერძნული სიტყვის ნაცვლად ქართულ თარგმანში სხვა, შესაფერისი მნიშვნელობის სიტყვა დასტურდება და სხვა.

[6] Maximi Confessoris Questiones ad Thalassium, ed. C. Laga – C. Steel, I. Questiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita (=CCSG 7), Turnhout-Leuven, 1980; II Questiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita (=CCSG 22), Turnhout-Leuven, 1990.

*ἀπόλαυσις δὲ διηνεκὴς καὶ ἀδιάστατος ἡ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων **καθέστηκε μέθεξις· μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων** ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις· (t. 22, 53, 133-136).*
მონაშვლი ფრაგმენტი, რომელიც დასტურდება ყველა სხვა ხელნაწერში, გარდა Coislianus 90-ისა, აგრეთვე გამოცემებულია ქართულ თარგმანში: ხოლო მიმდემი და განულთოლეველი მოღებაჲ ზეშთ-ბუნებისათჳს მათ და საღმრთოთაჲ არს თანჰონებულისა მიმართ მსგავსებაჲ თანჰქონებულთაჲ. (110ბ).

*Ἡ πάλιν, ἀνάθεμα αὐτῶν ἐστιν ὁ τόπος τοῦ νῦν κρατοῦντος ἐπιτιμίου τῆς φύσεως, τουτέστιν ὁ **κόσμος οὗτος, ὡς χωρίον θανάτου καὶ φθορᾶς διὰ τὴν ἁμαρτίαν γενόμενος,** εἰς ὃν ἐκ τοῦ παραδείσου μετὰ τὴν παράβασιν τῆς θείας ἐντολῆς ὁ πρῶτος κατέπεσεν ἄνθρωπος· (t.22, 255, 85-89).*
მონაშვლი ფრაგმენტი დასტურდება ყველა სხვა ხელნაწერში, გარდა Coislianus 90-ისა, ასევე გამოცემებულია ტექსტის ეს მონაკვეთი ქართულ თარგმანში: ანუ ყოველი შეჰქნება მათჲს არს ადგილი აწ მჴრომელჰნიელისა განპატიჟებისა ბუნებისაჲსა, რომლისა მიმართ შემდომად გარდასლვისა საღმრთოთაჲსა მჴნებისა სამოთხით დამოყარდა პირველი კაცი. (154ვ).

*πρὸς δὲ τὴν ἐπανόρθωσιν τῆς **παθούσης** φύσεως ἐπινοηθῆναι πόνον καὶ θάνατον ἄδικον ὁμοῦ καὶ ἀναίτιον (t. 22, 87, 49-51).*
*მონაშვლი სიტყვის ნაცვლად Coislianus 90-ში (და კიდევ რამდენიმე ხელნაწერში) დასტურდება სიტყვა **ἀπαθοῦς.** სწორედ ამ წაკითხვის გვაძლევს ქართული თარგმანიც: ხოლო აღმართებისათჳს **უვნებელობასა** ბუნებისაჲსა მოძებნებაჲ ტკივილსა და სიკუდილსა უსამართლოს თანაჲ და უმიზეზოსა. (117ვ).*

*καλεῖ μὲν γὰρ τοὺς ἀσεβεῖς, παρεχομένη τὸ φῶς τῆς ἀληθοῦς **ἐπιγνώσεως, συντηρεῖ δὲ τοὺς τῶν κατ' αὐτὴν μυστηρίων φιλοθεάμονας, ἀπαθῆ** καὶ ἀρευμάτιστον τὴν κόρην τῆς αὐτῶν διανοίας φυλάττουσα. (t.22, 147, 39-42).*
მონაშვლი ფრაგმენტი გამოცემებულია Coislianus 90-ში და კიდევ ერთ ხელნაწერში. ასევე გამოცემებულია ეს მონაკვეთი ქართულ თარგმანში: რამეთჳ კეთილსა ეიდრებს ნათლისა ჭეშმარიტებისასა მაბნებელს უბნოთა და მოუბრკოლებელად დაიცავს გუამსა გაცონებისა მათისასა. (129ვ).

მრავალი მსგავსი მაგალითის მოტანა შეიძლება.

ხელნაწერი Coislianus 90 ამჟამად პარიზში ინახება. ეს არის XII ს-ის ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც მაქსიმეს კრებულს წარმოადგენს. ხელნაწერი ცკუთვნოდა ათანასე დიდის ლავრას, რასაც ცხადყოფს მისი მინაწერები; მას აგრეთვე ქართველთა ხელში უნდა გაეცლო, რაზეც მეუთითებს რვეულთა ქართული პაგინაცია და ერთი ქართული მინაწერი ნუსხურით.[8]

რადგანაც ხელნაწერ გელათ I4-ში შესული თარგმანები ერთი მთარგმნელის ხელიდან უნდა იყოს გამოსული (რაზეც თავმანთა ენობრივ-სტილისტური და ტერმინოლოგიური ერთგვაროვნება მეუთითებს), წარმოიშვა ვარაუდი, რომ შესაძლოა Coislianus 90 წარმოადგენდა მოცილებად გელათური კრებულის უშუალო დედანს. ამ ვარაუდს განამტკიცებდა ის ფაქტიც, რომ გელ. I4-ის შედგენილობა ზუსტად მიჰყვება Coislianus 90-ის შედგენილობას, ერთი გამონაკლისის გარდა – ხელნაწერი Coislianus 90 შეიცავს მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებას „Ambiguorum liber" (141v-218v), რომელიც წარმოადგენს დიონისე არეოპაგელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა რთულ ადგილთა განმარტებას. ეს ტექსტი გელათ I4-ში

---

[7] მაგალითების მოხმობისას ვეუთვნებთ ქართული ხელნაწერის გვერდს. შესაბამისი ბერძნული ტექსტი მოგვაქვს Corpus Christianorum-ში გამოქვეყნებული კრიტიკულად დადგენილი ტექსტიდან (იხ. სქოლიო 6); ვეუთვნებთ ტომს, გვერდს და სტრიქონს.

[8] იხ.: R. Devreesse, Bibliotheque Nationale, Catalogue des manuscrits grecs, t. II Le fonds Coislin, Paris 1954, გვ. 78-79.

შესაბამის ადგილას არ დასტურდება[9]. გელ. 14 არ შეიცავს აგრეთვე Coislinus 90–ის ბოლო რამდენიმე თხზულებას, მაგრამ რადგანაც ხელნაწერი ბოლონაკლულია, ეხლა ვეღარ ვიტყვით, სათქმელია, თუ რა მდგომარეობა იყო ამ მხრივ თავდაპირველად.[10]

ამ სხვაობათა გარდა, გელათური კრებულის შედგენილობა და თხზულებათა რიგი იგივეა, რაც Coisl. 90-ისა.

გელათი 14-ის ბერძნული დედნის საკითხის გასარკვევად გავარძელეთ კრებულში შესულ თარგმანთა შედარება შესაბამის ბერძნულ წყაროებთან.

იმავე გელათურ ხელნაწერში შესული დოგმატურ-პოლემიკური თხზულების, "პიროსთან სიტყვისგების", თარგმანის შედარებამ Coisl. 90-თან[11] და აგრეთვე ტექსტის კრიტიკულ გამოცემასთან[12] გაამაყალნა, რომ ხელნაწერი Coislianus 90 არ უნდა ყოფილიყო ამ ქართული თარგმანის უშუალო დედანი; თუმცა არსებულ ხელნაწერთაგან ეს თარგმანი ყველაზე ახლოს მაინც Coisl-90-თან დგას. უმეტეს შემთხვევაში ქართული თარგმანი Coisl. 90-ის წვენებების ახასიათს სხვა ხელნაწერთა წვენებებისაგან განსხვავებით. მაგალითად:[13]

Αδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ προσώπῳ δύο ἀλλήλοις συνυπάρξαι θελήματα ***ἄνευ ἐναντιώσεως*** *(გვ. 546, 292 A.4). მონიშნული ფრაგმენტი დასტურდება სხვა ხელნაწერებში, მაგრამ გამოცემულია როგორც Coislianus 90-ში (219v), ასევე ქართულ თარგმანშიც: შეუძლებელ არს ერთისა პირისა შორის ურთიერთას თან-ყოფად ორთა ნებათად (253r).*

ἢ ὅτε πρὸς Κῦρος τὸν Φάσιδος ***ἀντέγραψε περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ δύο ἐρωτηθεὶς παρ᾽ αὐτοῦ πέμψας καὶ αὐτῷ τὸν ῥηθέντα Μηνᾶ*** *λίβελλον (გვ. 588, 333A11-13). მონიშნული ფრაგმენტი დასტურდება სხვა ხელნაწერებში, მაგრამ გამოცემულია როგორც Coislianus 90-ში (226v). ასევე ქართულ თარგმანში: ანუ ოდეს კჳრიოს მიმართ ფასიდოსა მიწერა ღირებულისი (267v).*

ἡμᾶς μὲν τῆς ἐντελοῦς ἀποστερῶν ***σωτηρίας*** *(გვ. 582, 325 B8). მონიშნული სიტყვის ნაცვლად, რომელიც დასტურდება Coislianus-ში და ამ ოჯახის რამდენიმე სხვა ხელნაწერში, მთელ რიგ სხვა ხელნაწერებში (JKBRF) დასტურდება სიტყვა - θεραπείας. ქართული თარგმანი Coislianus 90-ის ვარიანტს ასახავს. წყენამ უკუე სრულიადისა დამკლებელმან* ***მკჳხვარებისამან*** *(265r).*

და ბარსჳმაჲსისაჲს კაღობიტისა ***მეძრავისა,*** *კეთილ იყოს სალმრთოჲ (274r). მეძრავობის შესაკეთებლი სიტყვა არის ასევე Coislianus 90-ში – κίνησις (230r), ხოლო*

---

[9] ამ თხზულების ოჩრმა ქართულმა თარგმანმა მოაღწია - ერთი შესრულებულია ეფთვიმე ათონელის მიერ (ეფთვიმეს, არსებობად ამ ტექსტის მხოლოდ ნაწილი აქვს ნათარგმნი. ქართულ ხელნაწერებში ეს თარგმანი გრიგოლ ხანთაჩელის თხზულებათა კრებულებში დასტურდება – იხ. თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ხანთაჩელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი, 1988, გვ. 58-59), ხოლო მეორე - XII საში გელათის სალიტერატურო სკოლაში, ანონიმი მთარგმნელის მიერ (შემორჩენილია ფრაგმენტულად. დაცულია ხელნაწერში A-52). ამჟამად ძნელია იმის განსაზღვრა,ეს ორივე მთარგმნელი იყო, ვინც გელათური კრებული თარგმნა, თუ სხვა. ამის შესახებ იხ. ე. ჯაფარიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 389.

[10] უკანასკნელი ტექსტი, რომელიც ფრაგმენტულად შემორჩა გელათურ კოპუსში, არის "Ad Catholicos per Siciliam constitutos" (N®8,k Coislianus 90-ის აღწერილობის მიხედვით, ff249r-253r). მას აკლია ფურცლები დასაწყისში და შუაში წყდება, რადგანაც გელათური ხელნაწერი ბოლონაკლულია.

[11] ხელი გვქონდა ხელნაწერის მიკროფირი.

[12] კრიტიკული ტექსტი დადგენილი აქვს მ. დუშეს: M. Doucet, La dispute de S. Maxime le Confesseur avec Pyrrhus. édition critique, traduction, introduction théologique, notes (these dactilographiée de l'Université de Montréal). ეს ნაშრომი, რომელიც მ. დუშეს სადოქტორო დისერტაციის წარმოადგენს, საწუხაროდ, არ არის გამოცემული, თუმცა კარგადაა ცნობილი სამეცნიერო წრეებში და ხელნაშრომი სახით ინახება რამდენიმე ბიბლიოთეკაში. წვენ საშუალება გვქონდა გვემუშავა მასზე პარიზში, ეროვნის კათოლიკურ ბიბლიოთეკაში.

[13] პიროსთან სიტყვისგებიდან მაგალითების მოხმობისას ვუთვალთვალებთ ქართული ხელნაწერის გვერდს; შესაბამისი ბერძნული ტექსტი მოგვაქვს მ. დუშეს გამოცემიდან (ვუთითებთ გამოცემის გვერდს და აგრეთვე PG-ს კოლონის, რომელიც დუშეს თავის გამოცემაში აქვს მითითებული).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

*სხვა ხელნაწერებში დასტურდება φύσις - ბუნება. Καὶ διὰ τὸ πονηρὰν εἶναι τὴν ἀνθρωπίνην **φύσιν** ἀγαθὴ ἔσται ἡ θεία.*

მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული თარგმანისა და Coislianus 90-ის სიახლოვის მიუხედავად, ამ უკანასკნელთან მიმართებითაც დასტურდება ისეთი სხვაობები, რომლებიც ცხადად მიგვანიშნებს სხვა ბერძნული დედნის არსებობაზე. არის შემთხვევები, როდესაც ქართული თარგმანი სხვაობს Coislianus 90-ისაგან და სხვა ხელნაწერთა წვენებს ასახავს. მაგალითად:

*ἐπὶ λύμῃ τοῦ παντὸς τῆς **ἁγίας** Ἐκκλησίας σώματος (გვ. 543 288 C.4). მონიშნული სიტყვა დასტურდება Coislianus 90-ში (219r), მაგრამ გამოტოვებულია რამდენიმე სხვა ბერძნულ ხელნაწერში (JKBRF) და ასევე ქართულში: განარყუნელად სახოგადოჲსა ეკლესიისა გუამისა (252v).*

*Προσηγόρευσαν αὐτὴν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν καὶ διαφορὰν καὶ κίνησιν καὶ ἰδιότητα καὶ ποιότητα **καὶ πάθος** (გვ. 607, 352 A6). მონიშნული სიტყვა გამოტოვებულია Coislianus 90-ში (230r), მაგრამ დასტურდება სხვა ხელნაწერებში და ქართულ თარგმანში: რამეთუ უწოდეს მას ძალადება და მოქმედებად და განყოფილებად და მოძრაობად **და ვნებად** (274r).*

*ποτὲ δὲ ἐπὶ **ψηφου** (გვ. 568, 312 B10; Coisl –90, 223r). Coislianus 90-ში და ბევრ სხვა ხელნაწერში დასტურდება **ψῆφου**, ხოლო ორთავ ბერძნულ ხელნაწერში (AL) ამ სიტყვის ნაცვლად არის ὑψηλοῦ. სწორედ ეს წაკითხვაა ასახული ქართულ თარგმანში: ხოლო ოდესმე **სიმაღლისა** ზედა [იტყვიან].*

ზოგ შემთხვევაში კი ქართული თარგმანი სხვაობს ყველა არსებული ხელნაწერისაგან და მათ შორის Coislianus 90-ისგანაც:

*„ერთისა ნებისა მადიდებელი საეკლესიოჲ არს შენდა აღმძრველად ქრისტჱნებრისა მახჳლულობისაჲ“ (252v) ქართულ თარგმანში გამოტოვებულია სიტყვა τοῦ Χρίστου, რომელიც დასტურდება ყველა სხვა ხელნაწერში, მათ შორის Coislianus 90-ში: ὁ ἐν θέλημα **τοῦ Χρίστου** [გვ. 543, 288, C-7].*

*„ღმრთად სრულად აღვიარეთ“ (256v)–ქართულ თარგმანს აკლია ფრაზა, რომელიც დასტურდება ყველა სხვა ხელნაწერში, მათ შორის Coislianus 90-ში: Θεὸν τέλειον τὸν αὐτὸν **καὶ ἄνθρωπον τέλειον** ὁμολογήσωμεν [გვ. 555, 300,A 7].*

*„ეჳანოზისან **სულთჳთაებრ** სახჳლთაოა და კანონა...“ (253r). სიტყვა „სულთჳთაებრ“-ის ნაცვლად ყველა სხვა ხელნაწერში, და მათ შორის Coislianus 90-ში (219v), არის სიტყვა πατρικοῦς [გვ. 546, 289, D-12] - εἴπερ κατὰ τοὺς **πατρικοὺς** ὅρους καὶ κανόνας.*

ვერც ეს სხვაობები ვერ მიუწერება ქართველ მთარგმნელს, რომელიც მთარგმნელობითი პრინციპებიდან გამომდინარე, არასოდეს არ ცვლიდა თვითნებურად სათარგმნ დედანს. ამ შემთხვევაში შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართულმა თარგმანმა რომელიღაც არმოწუული ბერძნული ხელნაწერის წაკითხვები შემოგვინახა.

მსგავსი ვითარება დადასტურდა გელათურ კორპუსში შეტანილი დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატების შედარებისას ბერძნულ წყაროებთან.[14]

---

[14] გელათურ კრებულში შესულია რამდენიმე დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატი, ძირითადად მიმართული მონოფიზიტთა და მონოთელიტთა წინააღმდეგ (275r-312v). ეს ტრაქტატები სამეცნიერო ლიტერატურაში გაერთიანებულია სათაურით Opuscula theologica et polemica. იხ. PG, 91, 9-287. Corpus Christianorum. Clavis Patrum Graecorum, vol. III, cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979, გვ. 434-439, № 7697 (1-27). ქართულ კრებულში

ლუვენის უნივერსიტეტის მკვლევარმა, ბასილ მარკესინისმა, რომელიც გამოსაცემად ამზადებს აღნიშნული ტრაქტატების კრიტიკულ ტექსტს, საშუალება მოგვცა მის მიერ მომზადებული, ჯერ კიდევ გამოუცემელი ტექსტი შეგვედარებინა გელათურ კრებულში შესული შესატყვისი თარგმანებისათვის.[15]

შედარებამ ცხადყო, რომ აღნიშნულ ტრაქტატთა გელათური თარგმანები ასევე ყველაზე ახლოს დგას ხელნაწერ Coislianus-90-თან. ქართული ხელნაწერის წაკითხვები, უმეტესწილად ემთხვევა ამ ბერძნული ხელნაწერის წაკითხვებს, როდესაც ეს უკანასკნელი სხვა ხელნაწერთა ჩვენებებისაგან სხვაობს.
მოვიტანოთ რამდენიმე მაგალითი:[16]

Κατὰ ταύτην μὲν γὰρ πάσης τὲ ***γνωμικῶς*** *κακίας γινόμεθα. [Op. VI, 210]. მონიშნული სიტყვის ნაცვლად Coisl 90-ში დასტურდება:* ***γνωστικῶς****. ქართული თარგმანი მიჰყვება Coislianus 90-ის წაკითხვას: "რამეთუ ამისებრ სადმე* ***მეცნიერებით*** *ვიქმნებით ყოვლისა სიბოროტისად..." 297v.*

μὴ συγχεῖν τὰς φύσεις, ὧν οὐ συγχωροῦμεν αὐτῶν λέγειν τὴν ἕνωσιν [Op. II, 122-123]. ტექსტის ეს მონაკვეთი დასტურდება სხვა ხელნაწერებში, მაგრამ გამოტოვებულია Coislianus 90-ში. ასევე გამოტოვებულია ქართულ თაგმანშიც (286v).

νῷ δὲ πρὸς ἀπλανοῦς σύστασιν ***γνώσεως...*** *[Op.I, 14.] მონიშნული სიტყვის ნაცვლად, რომელიც ხელნაწერთა უმრავლესობაში გვხვდება, Coislianus 90-ში და კიდევ რამდენიმე სხვა ხელნაწერში დასტურდება:* ***ἑνώσεως*** *σύστασιν. ქართული თარგმანი ემთხვევა Coislianus 90-ის წაკითხვას: ხოლო გონებით უცთომელისა მიერ შემტკიცებისა* ***შეერთებისადსა****... [275r].*

Γίνεσθαι δὲ τὴν ***φρόνησιν*** *φασὶ κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον· [Op. I, 214]. მონიშნული სიტყვის ნაცვლად Coislianus 90-ში (და კიდევ რამდენიმე სხვა ხელნაწერში) დასტურდება:* ***προαίρεσιν****. ქართული თარგმანი ემთხვევა Coislianus 90-ის წაკითხვას: ხოლო ქმნასა* ***წინააღრჩევისასა*** *ამით გუარითა იტყჳან (279r).*

მაგრამ, არსებობს ქართულ თარგმანსა და Coisl. 90-ს შორის გარკვეული სხვაობები. ზოგ შემთხვევაში ქართული თარგმანის წაკითხვები სხვაობს Coisl. 90-ის წაკითხვებისაგან და სხვა ბერძნულ ხელნაწერთა ჩვენებებს ემთხვევა. მაგ:

κἂν ὡς εἶπον ***ἓν*** *ἐστιν ἀμφοτέροις τὸ θεληθέν. [Op I, 332.]. მონიშნული სიტყვა გამოტოვებულია Coislianus-90-ში. ქართულ თარგმანში ეს სიტყვა დასტურდება, ისევე როგორც ხელნაწერთა სხვა ჯგუფში: დაღაცათუ ვითარცა ვთქუ* ***ერთი*** *არს ნებებული... [281r].*

τῇ ἐνεργείᾳ διὰ τὸ ***συναναιρούμενον*** *αὐτῇ θέλημα, τοῦ συνεισαγομένου τῷ θελήματι προσώπου συναναιρεθέντος [Op. II, 295]. მონიშნული სიტყვის ნაცვლად Coislianus 90-ში (და კიდევ ერთ ხელნაწერში) დასტურდება წაკითხვა* ***συναιρούμενον****. ქართული თარგმანი სხვაობს Coislianus 90-გან და მისდევს წაკითხვას* συναναιρούμενον, *რომელიც სხვა*

(და ასევე ხელნაწერ Coislianus 90-ში) შესულია შემდეგი ტრაქტატები ასეთი თანმიმდევრობით: Op. 1; Op. 2; Op. 3; Op. 4; Op. 6; Op. 5; Op. 14; Op. 7; Op. 8. – იხ. აღწერილობა დანართში.

[15] ტექსტი გამოქვეყნდება სერიაში: Corpus Christianorum, Series Graeca.

[16] მაგალითების მოხმობისას ვუთითებთ ქართული ხელნაწერის გვერდს; შესაბამისი ბერძნული ტექსტი მოგვაქვს ბ. მარკესინისის მიერ გამოსაცემად მომზადებული კრიტიკულად დადგენილი ტექსტიდან. ვუთითებთ ტრაქტატის ნომერს და სტრიქონს (რადგანაც ბ. მარკესინისმა უკვე დაკაბადონებული ტექსტი მოგვაწოდა, სავარაუდოდ ტექსტის ფორმატი, ანუ სტრიქონთა ნუმერაცია გამოცემაში აღარ შეიცვლება).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

*ბერძნულ ხელნაწერებში გვხვდება: "მოქმედებასა თანა მოსპობისათჳს ნებისა და ნებასა თანა შემოყანებულისა პირისა **თანმოსპობითა**" [289v].*

*ὁ **Μονογενής** Υἱός [Op. VI, 78]. Coislianus-90-ში დასტურდება წაკითხვა: **ὁμογενής**. ქართული თარგმანი სხვაობს Coislianus-90-გან და მისდევს სხვა ბერძნული ხელნაწერების წაკითხვას - Μονογενής: **მხოლოდშობილი** იგ [295v].*

*ἡ μόνον Κύριλλος ὁ **θεσπέσιος** [Op. VII, 425]. მხოლოდ ერთი ბერძნული ხელნაწერი (H) ძძლევა აქ განსხვავებულ წაკითხვას **თუმცაჰსიც.** ქართული ხელნაწერი სწორედ ამ წაკითხვას მისდევს - **სჯულმეტყველ** კვირილე [310v].*

(სალარ კაზასცებთ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში, თუ რომელ ხელნაწერს მისდევს ქართული, როდესაც Coislianus-90-გან სხვაობს, რადგან ეს სულ სხვადასხვა ხელნაწერებია და არანაირი კანონზომიერება აქ არ იკვეთება).

რამდენიმე შემთხვევაში ქართული თარგმანი სხვაობს არა მხოლოდ Coisl. 90-ისაგან, არამედ ყველა ცნობილი ბერძნული ხელნაწერის წაკითხვებისაგან:

*Εἰ δὲ μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ προαιρετικὸν **φύσει** ζῶον ὁ ἄνθρωπος [Op. I, 268]. ქართულ თარგმანში გამოტოვებულია **φύσει**. წინააღმრწყველობითიცა ცხოველ არს კაცი[280r].*

*πρὸς τὰς τῶν ἄλλων ἁγίων **δυϊκας** ἐκδεξώμεθα [Op. VI, 421-422]. ქართულ თარგმანში შესაბამის ადგილას დასტურდება: **ორთბითთა ჴმათა** მიმართ წმიდათასა მეთოთალიად [310r], რაც მიგვანიშნებს ბერძნულის წაკითხვაზე **δυϊκας φωνάς.** ამგვარი წაკითხვა ამჟამად არც ერთ ხელნაწერში არ დასტურდება.*

*καὶ διὰ τῆς ἀφῆς τῆς **ἰδίας** αὐτοῦ σαρκός. [Op. VIII, 256]. ἰδίας სიტყვის ნაცვლად H ხელნაწერში დასტურდება **τιμίας**. ბასილ მარკესინელი ტპმსტულური კრიტიკის საკუთხელზე გარაუდობს, რომ შესაძლებელია აქ უნდა ადგეს სიტყვა ἁγίας. სწორად ამ წაკითხვას ვგიზიარებს ქართული თარგმანი: შეხებისა მეორ **წმიდისა** ჴორცისა მისისა [311v].*

*τὰ γὰρ τῆς αὐτῆς ἐνεργείας ὄντα καὶ τῆς αὐτῆς **οὐσίας** ὡμολόγηνται [Op. VIII, 272]. ქართულ თარგმანში οὐσίας-ის შესაბამის ადგილას დგას φύσεως-ის შესატყვისი ქართული სიტყვა "ბუნება" – რამეთუ მისვე მოქმედებისანი მისვე აღიარებიან **ბუნებისაცა** [312r]. თუმცა ეს ორი ტერმინი [οὐσία- φύσις] ახლოს დგას მნიშვნელობით და ხოჯაერ ურთიერთშანაცვლებადია, ნაკლებსავარაუდოა, რომ ამ შემთხვევაში ქართველმა მთარგმნელმა თვითონ ჩაანაცვლა ერთი ტერმინი მეორეთი, რადგან, მის თარგმანს ახასიათებს რგულარობა ტერმინთა გადმოცემისას. ოიცოდე, მას οὐσία ყოველთვის ტერმინით "არსება" გადმოაქვს, ხოლო φύσις - ტერმინით "ბუნება".*

*Μία μὲν ἡ κατ' αὐτὴν ὅλη τοῦ Κυρίου φύσις τε καὶ **κίνησις**, δύο δὲ **αἱ κατὰ ἀναφοράν**. [Op. VIII, 301-302] ქართული თარგმანი ტერმინის κίνησις შესატყვისად გვაძლევს წაკითხვას, რომელიც შეესაბამება ტერმინს ἐνέργεια -მოქმედება, ხოლო ნაცვლად αἱ κατὰ ἀναφοράν - წაკითხვას, რომელიც შეესაბამება κατὰ θλῖψιν - ნებისაებრი: ერთი უკუე მისებრ ყოველთათვის ბუნებაჲ და **მოქმედებაჲ** უფლისაჲ, ხოლო ორი – **ნებისაებრი**. [312v].*

ყოველივე ზემოთქმული გვავარაუდებინებს, რომ Coisl-90, არ წარმოადგენდა არც "პირობით სიტყვისგების" და არც დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატების გალათური თარგმანების უშუალო დედანს. როგორც დავინახეთ, მთელ რიგ შემთხვევებში ხსენებული ქართული თარგმანები სხვა ბერძნულ ხელნაწერთა ჩვენებებს ასახავს და არა Coislianus 90-ისა, რაც უდაოდ მიგვანიშნებს სხვა დედნის არსებობაზე (თუმცა, ამგვარ შემთხვევებში არ

ეროვნული ბიბლიოთეკა

იკვეთება ერთი რომელიმე ბერძნული ხელნაწერი, რომელსაც ყველაზე ხშირად მისდევს გელათური თარგმანები, როდესაც სხვაობს Coislianus 90-ისაგან; ეს ხან ერთი ხელნაწერია, ხან – სხვა). გარდა ამისა, ზოგ შემთხვევაში ქართული თარგმანები ისეთ წაკითხვებს შეიცავს, რომლებიც არც ერთ არსებულ ბერძნულ ხელნაწერში არ დასტურდება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ სხვაობებსაც ბერძნული წყარო უნდა ჰქონდეს (ანუ დღეს არმოღწეული ხელნაწერი), რადგანაც გელათური თარგმანის დედანთან ზედმიწევნითი სიახლოვისა და სიზუსტის გათვალისწინებით ჩვენ ნაკლებ სავარაუდოდ მიგვაჩნია, რომ მთარგმნელს თვითონ შეეტანა ტექსტში ამგვარი ცვლილებები.

ამრიგად, საკმაოდ უჩვეულო სიტუაცია წარმოიშვა. გელათურ კრებულში შესული თხზულებებიდან ნაწილი უშუალოდ მისდევს ბერძნულ ხელნაწერს Coislianus-90, ხოლო ნაწილი მასთან დიდი სიახლოვის მიუხედავად, სხვა დედნის არსებობაზე მიგვანიშნებს. საგულისხმოა, რომ თხზულება "კითხვა-მიგება თალასეს მიმართ", რომლის დედანი უშუალოდ Coislianus-90 უნდა ყოფილიყო, გელათ 14-ის პირველ ნახევარშია დაცული (ამ თარგმანით იწყება ქართული ხელნაწერი), ხოლო "პიროსთან სიტყვისგებაც" და დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატებიც გელათური კრებულის მეორე ნახევარშია შესული. წარმოიშვა ვარაუდი, რომ გელათური კრებულის მთარგმნელმა კრებულის პირველი ნახევრისათვის სხვა ბერძნული დედანი გამოიყენა, ხოლო მეორე ნახევრისათვის – სხვა.

უშუალოდ ხელნაწერ Coislianus 90-ზე მუშაობამ (რისი შესაძლებლობაც მოგვეცა პარიზში ყოფნის დროს დიდროს კვლევების პროგრამის ფარგლებში) ბევრი რამ ნათელი გახადა და კიდევ უფრო განამტკიცა ეს ვარაუდი.

როგორც აღვნიშნეთ, გელათური კრებულისა და ხელნაწერ Coislianus 90-ის შედგენილობა თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს (მცირე სხვაობების გარდა, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი). შესაბამისად, ბერძნულ ხელნაწერშიც, ისევე როგორც ქართულში, თალასესადმი კითხვა-მიგება პირველ ნახევარში დასტურდება (ეს არის უზარმაზარი თხზულება, რომელიც მოცულობით თითქმის ნახევარ ხელნაწერს შეადგენს), ხოლო პიროსთან სიტყვისგება და დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატები – მეორე ნახევარშია შესული. მაშასადამე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ გელათური კრებულის პირველი ნახევრის დედანს წარმოადგენდა ხელნაწერი Coislianus 90-ის პირველი ნახევარი, ხოლო მეორე ნახევრისა – სხვა, მასთან ტექსტუალურადაც და შედგენილობითაც ძალზე ახლოს მდგომი ბერძნული ხელნაწერი.

ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ის ფაქტიც, რომ ქართული პაგინაცია სწორედ ბერძნული ხელნაწერის პირველ ნახევარს აქვს. 145r-ზე, სადაც მთავრდება ქართული პაგინაცია, ფურცლის ზედა აშიაზე არის ქართული მინაწერი ნუსხურით: **ათრვამეტი რვეული მე დ(ა)ნ(იე)ლ წ(ა)ვ(ი)ტ(ა)ნე და ათ(ო)რმეტი აქა არს.** თითქმის აქედანვე იწყება ბერძნულ ხელნაწერში (141v) თხზულება Ambiguorum Liber, რომელიც ქართულ კრებულში შესაბამის ადგილას არ დასტურდება, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი[17]. მაშასადამე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რომელიღაც ქართველმა მოღვაწემ წამოიღო ხელნაწერის პირველი ნახევარი – 18 რვეული (144 ფურცელი) ათონის დიდი ლავრიდან, რომელსაც ეკუთვნოდა ხელნაწერი Coislianus-90, მეორე ნახევარი კი დატოვა, და 145-ე ფურცელზე გააკეთა მინაწერი ამის შესახებ. ხელნაწერი ათონის ივერთა მონასტერში უნდა წამოეღოთ, რომელსაც მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდა ათონის დიდ ლავრასთან და რომელიც იმ პერიოდში (XIIს.) მნიშვნელოვან და გავლენიან კულტურულ კერას წარმოადგენდა ათონზე. აქ ბერნული ხელნაწერის პირველი ნახევარი, როგორც ჩანს, ან უშუალოდ გამოიყენეს ქართული თარგმანის დედნად, ან მისგან პირი გადაიწერეს. შემდეგ, გარკვეული მიზეზების გამო, როგორც ჩანს, ვეღარ მოხერხდა Coislianus 90-ის მეორე ნახევრის მოპოვება და ქართული კრებულის მეორე ნახევრისათვის დედნად გამოიყენეს სხვა, იმავე ოჯახის ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც შედგენილობითაც და ტექსტუალურადაც საკმაოდ ახლოს იდგა Coislianus 90-თან (თუმცა დღესდღეობით არსებულ ბერძნულ ხელნაწერთაგან ვერ გამოიყოფა ერთი რომელიმე სხვა ხელნაწერი, რომელიც ქართულთან უფრო ახლოს იდგება. ვარიანტები, როგორც აღვნიშნეთ, ხან ერთი ხელნაწერის ჩვენებებს ასახავს, ხანაც სხვისა). როგორც ჩანს, ეს ხელნაწერი ან არ შეიცავდა თხზულებას Ambiguorum Liber, და ამიტომაც ამ თხზულების

[17] ქართული ხელნაწერთ ამ ადგილას არ არის დაზიანებული ან ნაკლული, ტექსტები ებმის ერთმანეთს, უბრალოდ ეს კრებული არ შეიცავს აღნიშნული თხზულების თარგმანს.

თარგმანი არ დასტურდება გელათურ კრებულში,[18] ან ეს თხზულება შეგნებულად, ალბათ თარგმნა, რადგანაც უკვე არსებობდა მისი გელათურ სკოლაში შესრულებული თარგმანი.

აქ აღსანიშნავი კიდევ ერთი გარემოება. ქართული მინაწერის თანახმად, ქართველების ათანასეს ლავრადან გამოუტანიათ ხელნაწერის 18 რვეული და 12 დაუტოვებიათ. მაშასადამე, იმ დროს ხელნაწერი Coislianus 90 მხოლოდ 30 რვეულს შეიცავდა (რაც ხელნაწერის 239 ფურცელს შეადგენს). ამჟამად ხელნაწერი ბევრად უფრო ვრცელია. ხელნაწერი XIV საუკუნეში აღუდგენიათ და მისი ბოლო ნაწილი (257-283) სწორედ ამ გვიანდელ, აღდგენილ ფურცლების წარმოადგენს. მაგრამ ხელნაწერის დღემდე შემორჩენილი ძველი, XII საუკუნის ნაწილიც კი უფრო ვრცელია – ის 256 ფურცელს შეიცავს და სავარაუდოდ, მეცნიერ შეიცავდა თავდაპირველად (რადგან 256-ე ფურცელზე ხელნაწერის ძველი, რესტავრაციამდელი ნაწილი ტექსტის შუაში წყდება). მაშასადამე, იმ დროისათვის, როდესაც ხელნაწერის პირველი ნაწილი ქართველებს წამოუღიათ, ის ბოლომდე გადაწერილი არ ყოფილა (ამითვე უნდა აიხსნას ის ფაქტიც, რომ ხელნაწერი აუკინძავი იყო, მხოლოდ რვეულებად შეკერილი, რაც საშუალებას იძლეოდა რამდენიმე რვეულის გამოტანისა). შესაძლოა, სწორედ ეს გახდა იმის მიზეზი, რომ ქართული კრებულის მეორე ნახევრისათვის დედნად სხვა ხელნაწერი გამოიყენეს.

თავისთავად ის ფაქტი, რომ ათანასეს ლავრადან გადაწერის პროცესში მეოთე ბერძნული ხელნაწერის პირველი ნახევარი ქართველებს მოაქვთ სათარგმნად თუ გადასაწერად, კიდევ ერთხელ მიგვითითებს მეტად ჰგავდრო კულტურულ თანაშრომლობაზე ამ ორ სამწიგნობრო კერას შორის[20] და აგრეთვე ათონის ივერთა მონასტერში ამ პერიოდში მიმდინარე გაცხოველებულ მწიგნობრულ საქმიანობაზე.

აქ იბადება ერთი შეკითხვა – თუ სად შესრულდა გელათური კრებულის თარგმანი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თარგმანი უდაოდ გელათის სალიტერატურო სკოლის ნაყოფთაგან არის შესრულებული. შესაძლოა ათონის ივერთა მონასტერში მომზადდა Coislianus 90-ის პირი (უფრო სწორად მისი პირველი ნახევრის პირი, ხოლო მეორე ნახევარი კრებულისა სხვა დედნიდან გადაიწერა), რომელიც გაიგზავნა გელათის მონასტერში, სადაც შესრულდა კრებულის თარგმანი. (ეჭვს არ ბადებს ის ფაქტი, რომ ათონისა და გელათის სალიტერატურო სკოლებს ჰქონდათ კულტურული კონტაქტები ჰქონდათ. როგორც ცნობილია, ორივე სამწიგნობრო კერა მჭიდრო ბიბლიოთეკებს ფლობდა. ბუნებრივია, რომ მათ შორის მიმდინარეობდა ხელნაწერთა ინტენსიური გაცვლა-გამოცვლა).

მაგრამ დასაშვებია აგრეთვე ისიც, რომ კრებული უშუალოდ ათონის ივერთა მონასტერში ითარგმნა, სადაც მოიტანეს ათონის დიდი ლავრიდან Coislianus 90-ის პირველი ნაწილი (მეორე ნაწილის თარგმნისას, როგორც აღვნიშნეთ, სხვა ბერძნული ხელნაწერი გამოიყენეს დედნად). მხოლოდ გელათის სალიტერატურო სკოლის მთარგმნელობითი ტრადიციების მიმდევრის მიერ. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ტრადიციად ქცეული ვარაუდი იმის შესახებ, რომ გელათური კრებულის მთარგმნელს ნიკოლოზ გულაბერისძე წარმოადგენდა. როგორც ცნობილია, ეს გამოჩენილი მოღვაწე კათალიკოსობიდან გადადგომის შემდეგ (1178 წ.) ათონზე გაემგზავრა და კარგა ხანი დაჰყო (სავარაუდოდ 1183 წლამდე, როდესაც ის იერუსალიმში მიემგზავრება) ათონის ივერთა მონასტერში.[21] აქ იგი ივერიონის

---

[18] როგორც აღვნიშნეთ, Ambiguorum Liber –ით იწყება Coislianus 90-ის მეორე ნახევარი, რომელიც ქართველებს ალბ წაუღიათ ათანასეს ლავრიდან.

[19] იხ. ხუთლით 8. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს თხზულება პირველად ფრაგმენტულად თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა, თუმცა ეს გარემოება ვერ იქნებოდა საკმარისი საბუთი იმისათვის, რომ გელათელ მთარგმნელებს ხელმეორედ ალარ ეთარგმნათ იგივე თხზულება, როგორც ცნობილია, ეფთვიმეს მთარგმნელობითი პრინციპებით შესრულებული თარგმანები ალარ აკმაყოფილებდა ელინოფილური სკოლის წარმომადგენლებს და მის მიერ ნათარგმნი არაერთი თხზულება ხელმეორედ თარგმნა ელინოფილ მთარგმნელთა მიერ. იმავე გელათურ კრებულში შესული თალასკისადმი კოსმა-მიუგები და პიროსისა და მაქსიმეს ხიბუვისებური აღრეული უკვე ნათარგმნი ქქონდა ეფთვიმე ათონელს. მაგრამ, ბუნებრივია, რომ თუ უკვე არსებობდა აღნიშნული თხზულების გელათური თარგმანი, მას ხელმეორედ ალარ თარგმნიდნენ.

[20] ამგვარი თანაშრომლობის დამადასტურებელი არაერთი ფაქტი არსებობს. როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ ეფთვიმეს ათონელში შესწორა ათანასეს ლავრის ბიბლიოთეკის ბერძნულ ხელნაწერთა კოლექცია. იხ. ელ. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი, 1996, გვ. 140-141.

[21] იხ. ქ. კაკლიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 318; ელ. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის საალაპე წიგნი, თბილისი, 1998, გვ. 100-106. როგორც ელ. მეტრეველი დაასკვნის, კათალიკოსობიდან გადადგომის შემდეგ ნიკოლოზ გულაბერისძეს განუზრახავს იერუსალიმის წმინდა ადგილების მოხილვა, მაგრამ ამ დროს ათონის ქართველთა მონასტერში დიდი

წინამძღვართან, პაველსთან ერთად თავდაუზოგავად იღწეის ქართველთა მონასტრის აღშენებლობა-აღორძინებისათვის. როგორც ულ. მეტრეველი აღნიშნავს, მაჩაბლების განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მონასტერში სამწიგნობრო საქმიანობას და საბიბლიოთეკის შეკრება-გამდიდრებას. ამ საქმიანობაში მას მხარში ედგა ნიკოლოზ გულაბერისძე[22] ათონის ქართველთა მონასტრის სალაპარაკო წიგნზე დაყრდნობით მკვლევარი აღნიშნავს: "ნიკოლოზ გულაბერისძე ... ათონზე წავიდა არა მარტო იმისათვის, რომ ნაცნაური თავისი და თამარ მეფის შვილიშვილები, არამედ იმისათვის, რათა აქტიურად ჩაბმულიყო ივიერონის განახლებისა და აღდგენის საქმეში. ამასთანავე ნიკოლოზი შეუდგა ზრუნვას მონასტრის წიგნისაცავზე, მის გამდიდრებაზე ახალი ხელნაწერებით. იგი ნაყოფიერ მოღვაწეობდა საქმიანობაში და ზრუნავდა მონასტრის სკრიპტორიუმზე".[23] ჩამ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მისი ცხოვრების ამ პერიოდში, ათონზე ყოფნისას, შეასრულა ნიკოლოზ გულაბერისძემ მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა თარგმანები, (ცხადია, ელინოფილური (კერძოდ კი, გელათის სალიტერატურო სკოლის) პრინციპებით, რაც გაბატონებულ მთარგმნელობით მიმდინარეობას წარმოადგენდა იმჩანად და რომლის მიმდევარიც უთუოდ უნდა ყოფილიყო ნიკოლოზი, როგორც თავისი დროის გამოჩენილი მწიგნობარი და მოაზროვნე.

ჩემთვის მეტად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ნიკოლოზ გულაბერისძე ათონზე ეწვია ზუსტად იმ პერიოდში, როდესაც ათონის ივერთა მონასტერში ხელნაწერთა ნუსხების გადაწერა-გადაბეჭდვის საქმე ფართოდ იყო გაშლილი. ამ საქმეში ჩაბმული იყო ათონის ქართველთა მონასტრის ბერ-მონაზონთა ფართო წრე. ამ საქმიანობის ერთ-ერთ ცენტრად ივერთა მონასტრის ბიბლიოთეკა იქცა. ამ ბიბლიოთეკის ფონდებში დაცული ხელნაწერების ნუსხების გადაწერა-გადაბეჭდვის

ხელნაწერი დაფურცლულია, რვეულები – დაშლილი; ბოლონაკლულია. ფურცლები შიგნითაც. ზოგ ადგილას სისველის ან ნესტის გამო მელანი გადასულია ფურცლები ჩამუქებულია და ტექსტი ადარ იკითხება.

როგორც აღნიშნულია ე. ნიკოლაძის აღწერილობაში, ხელნაწერი შემოსულია გელათის მონასტრიდან.

ხელნაწერის შედგენილობა

1. მაქსიმე მონაზონისად თალასის მიმართ ყოვლად ღირსისა ხუცისა და წინამძღურისა თითოსახეთა ულინოებისათჳს წმიდისა წერილისათა 2v- 165v.

   ა). PG 90, col. 244-785, CPG 7688, Coisl. 90, 1r-97vr.[25]

   ბ). ტექსტს წინ უძღვის: თალასს მონაზონისა სიტყჳსდაწყებად პატჳსა შინა აჳურდით მდებარეთა სხოლიონთათჳს 1r- v (PG 90. col. 261D-265B, Coisl. 90,1r-v).

   გ). ტექსტის კრიტიკული გამოცემა: Maximi Confessoris Questiones ad Thalassium, ed. C. Laga – C. Steel, I. Questiones I-LV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita (=CCSG 7), Turnhout-Leuven, 1980; II Questiones LVI-LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita (=CCSG 22), Turnhout-Leuven, 1990.

2. მისივე, წმიდისა მაქსიმესი ორთა ბუნებათათჳს უფლისა და ღმრთისა და მაცხოვრისა ჩუენისა იესუ ქრისტესთა და ვითარმედ არიან ჴუნჯი და ნესტორიოს ღმრთისმეტყუელებისა და განგებულებისა სიტყუასა, ხოლო საბელიოს და ევტუქჱოს წინააღმდგომად მათისა შეპრევენ. 165v-167r.

   PG 91, col. 145-149, CPG 7697 (13), Coisl.90, 98r-v.

3. მისივე, წმიდისა მთავარეპისკოპოსისა იოვანეს მიმართ ამისთჳს, ვითარმედ უსჯეულო არს სული. 167r-170r.

   PG 91, col. 424-433, CPG 7699 [ep. VI], Coisl.90, 98v-100r[26]

4. მისივე, იორდანეს მიმართ, ხუცისა, ვითარმედ შემდგომად სიკუდილისა აქუს სულსა გონიერი მოქმედებაჲ და არაჳრთისაგან განგებების ბუნებათისა ძალისა. 170r-172r.

   ა). PG 91, col. 433 – 440, CPG 7699 [ep. VII], Coisl. 90, 100r-101v.

   ბ). (170v-ის და 171r-ს შორის არის ლაკუნა, რომელიც შეესაბამება ბერძნული ტექსტის ფრაგმენტს PG 91, col. 433 D1 - 437 A3).

   გ). PG-ში მოტანილ ტექსტში სათაურში დასტურდება იოანე და არა იორდანე: πρὸς Ἰωάνην.

5. მისივე, იღუმენის მიმართ ასკეტრიაჲსათჳს, განსრულისა მონახრითა და შემნანებელისა. 172r-174r.

   PG 91, col 453-457, CPG 7699 [ep. XI], Coisl. 90, 101v-103r

6. მისივე, ლოცვისათჳს მამაო ჩუენოჲსა ქრისტესმოყუარისა ვისმე მიმართ თარგმანებად შემოკლებული. 174r-188r.

   PG 90, col. 872-909. CPG 7691 Coisl.90, 103v-110r.

7. მისივე, ქრისტესმიერისა მწუხარებისათჳს. 188r-190v.

   PG 91, col 413-420, CPG 7699 *[ep. IV], Coisl. 90, 110r-111v*

---

[25] შენიშვნაში შესაბამის ბერძნულ ტექსტს ვუთითებთ PG-ს მიხედვით, ასევე ვუთითებთ ტექსტის ნომერს Clavis Patrum Graecorum-ის მიხედვით: Corpus Christianorum, Clavis Patrum Graecorum (CPG), vol. III. cura et studio M. Geerard, Turnhout 1979; ვუთითებთ ასევე შესაბამისი ტექსტის გვერდებს ბერძნული ხელნაწერის Coislianus 90-ის მიხედვით (იხ. სქოლიო 7).

[26] წინამდებარე აღწერილობის №№3-5; 7-14, წარმოადგენს მაქსიმეს ეპისტოლეებს, რომლებიც Clavis Patrum Graecorum-ში (vol. III) გაბატონებია ერთ ნომრად – 7699. შესაბამისად, ამ ნომერთან ერთად, თითოეულ ეპისტოლესთან კვადრატულ ფრჩხილებში ვუთითებთ ეპისტოლის ნომერს, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მიღებული. ეპისტოლეთა სრული ცხრილი სამეცნიერო ლიტერატურის

8. მისივე, ეპისტოლე სხუაჲ. 190v-193v.

PG 91, col 440-445, CPG 7699 *[ep VIII], Coisl.90, 111v-113r.*

9. მისივე, თალასსის მიმართ ხუცისა. 193v-194v.

PG 91, col. 445-449, CPG 7699 *[ep. IX], Coisl.90, 113r-v.*

10. მისივე, გიორგის მიმართ ეპარხოსისა, რომელმან აღიცურვა კონსტანტინუპოლედ მიმართ. 194v-205v.

PG 91, col. 364-392, CPG 7699 *[ep I], Coisl. 113v-119r.*

11. მისივე, პირროჲს მიმართ, ყოვლად ღირსისა ხუცისა. 205v-208v.

PG 91, col. 589-597, CPG 7699 *[ep. XIX] Coisl. 119r-120r.*

12. მისივე, იოვანეს მიმართ კუბიკულარისა, მართალთათჳს ეკკლესიისა ღმრთისა რწმენათა და ძჳნად სევეროსისსა. 208v-228v.

ა). *PG, 91, col. 459-509,* CPG 7699 *[ep. XII], Coisl. 90, 120r-130r.*

ბ). *№12-ის ა-ლ ქვეთავები წარმოადგენს ეპისტოლე XII-ის* ***(Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον περὶ τῶν ὀρθῶν τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ δογμάτων· καὶ κατὰ Σευήρου τοῦ αἱρετικοῦ)*** *ქვეთავებს, რომლებიც ქართულ ხელნაწერში ცალ-ცალკე საკითხავებადაა გატანილი.*[27]

გ) *ხელნაწერში 210v-სა და 211r-ს შორის არის ლაკუნა.*

ა)... დაყენებულსა კაცქმნად რომელი არა იყო დადგრომისა მიერ, რომელი იყო და არს ღმერთ... 211r-211v.

ა). *PG, 91, col. 468, Coisl. 90, 122r.*

ბ). *ეს არის ep. XII- ის ქვეთავი -* ***ἔκθεσις ὀρθῆς ὁμολογίας*** *(PG 91, 465-469).*

გ). *ხელნაწერში ტექსტს აკლია დასაწყისი (PG 91-ის მიხედვით: col. 465-468).*

ბ). განყოფილებისათჳს და ვითარ კეთილმსახურებით ჯერ-არს აღსარებაჲ ორთა ბუნებათაჲ ქრისტესა ზედა შემდგომად შეერთებისა. 211v-212r.

PG 91, col. 469, Coisl.90, 122r.

გ). სხუაჲ მათთჳსვე. 212r-213r.

PG 91, col 469, Coisl. 90, 122v.

დ). ვითარმედ რიცხჳ არცა განსწვალებს, არცა განიწვალების, არცა განწვალებასა შემოიღებს თჳსისაებრ სიტყჳსა, რაჲთურთით, რომელთა ზედა ითქუმის. 213r-214v.

PG 91, col. 473, Coisl. 90, 123r.

ე). ვითარ კეთილმსახურებით წარმოსაჩინებელად განყოფილებისა შემოიღების რიცხჳ. 214v-216v.

PG 91, col. 477,Coisl.90, 123v.

ვ). ვითარ ჯერ-არს გულისხუმისყოფად სუკენსონისმიმართისა შინა ეპისტოლესა წმიდისა კჳრილესა მდებარესა მას სიტყუასა, და ვითარმედ არა ჰბრძავს ორთაშორისი ჴმაჲ მეტყუელთა ერთსა ბუნებასა სიტყჳსასა განჴორციელებულსა, თჳნიერ საგონებელობისაებრ ნესტორისსა, ბოროტად მსახურებით შემოღებული. *216*v-218r.

PG 91, col. 48, 1Coisl. 90, 124v.

ზ). ვითარმედ საქმეთა, ესე იგი არს არსებათაჲ, იყო ქრისტეს ზედა განყოფილებაჲ და არა ვითარებათაჲ, და ვითარმედ ყოველი განყოფილებაჲ საჭიროდ შემოიყვანებს თავისა თჳსისა თანა, რომელთაჲ იყოს უეჭუელად თქუმასა რაოდენობისასა, ხოლო რაოდენობაჲ დამნიშნებელსა თჳსისა რიცხჳსასა, გინა შერწყმული იყოს რაოდენობაჲ, გინა განწვალებული. 218r-219v.

PG 91, col. 485, Coisl. 90, 125v.

მითითებით იხ. აგრეთვე წიგნში: M. L. Gatti, Massimo il Confesore, saggio di bibliografia generale, Milano, 1987, გვ. 47-60.

[27] აღწერილობაში ამ ეპისტოლის ყოველ ქვეთავთან ვუთითებთ ბერძნულ ტექსტში შესაბამისი ქვეთავის დასაწყისის გვერდს PG-ს და Coisl. 90-ის მიხედვით.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

თ). ვითარმედ უთნოობა არს თქუმად ერთი შეზავებული ბუნებაჲ ქრისტჱ და მბრძოლ ჭეშმარიტებისა. 219v-220v.

PG 91, col. 488, Coisl. 90, 126r.

ი). გუამისათჳს შეზავებულისა. 220v-221v.

PG 91, col. 489, Coisl. 90, 126v.

კ). ზედმისლვაჲ შემოკლებითი სევიროჲს ულონოებისაჲ ორთაშორისისათჳს ჴმისა. 221v-224r.

PG 91, col. 492, Coisl. 90, 126v.

ლ). განჩენაჲ შემოკლებული კათოლიკე ეკკლესიისაებრ ქრისტეს ზედა აღსაარებულთა ჴმათა სარწმუნოებისა გარდმოცემასა. 224r-228v.

PG 91, col. 500, Coisl. 90, 128r.

13. მისივე, პეტრეს მიმართ ილლუსტრიოჲსა სიტყუაჲ შემოკლებული დასამჴობელად სევიროჲს რწმენათა. 228v-238r.

ა). PG 91, col. 509-533, CPG 7699 [ep. XIII], Coisl. 130r-134v.

ბ). №13-ის ა-თ ქვეთავები წარმოადგენს ეპისტოლე XIII-ის (Πρὸς Πέτρον ἰλλούστριον λόγος ἐπίτομος κατὰ τῶν Σευήρου δογμάτων) ნაწილებს, რომლებიც ქართულ ხელნაწერში ცალ-ცალკე ქვეთავებადაა გატანილი.[28]

ა). რიცხჳსათჳს უბუნებიერესი წარმოთქუმაჲ. 229v-230r.

PG 91, col. 513, Coisl. 90, 130v.

ბ). განყოფილებისათჳს და ღმრთეებისა უგანკაცრებულესობით და კეთილმსახურისა აღსარებისა მათისა. 230r-231r.

PG. 91, col. 513, Coisl. 90, 130v.

გ). ვითარმედ გმობა არს ერთ ბუნებად თქუმაჲ ქრისტესი. 231r.

PG 91, col. 516, Coisl. 90, 131r.

დ). შეზავებულისა ბუნებისათჳს უმკაცრესობით და მისძლითისა სიტყჳსა და ვითარ უთნოობენ მეტყუელნი, ვითარმედ ერთი შეზავებული ბუნებაჲ არს ქრისტჱ. 231r-234r.

PG 91, col. 516, Coisl. 90, 131r.

ე). ვითარმედ რომელი იტყოდის ღმრთად და კაცად ქრისტესა შემდგომად შეერთებისა, სახელთა თანა ბუნებათაცა აღიარებს საჭიროდ შემდგომად შეერთებისა, მართლიად რწმუნებად იძულებული. 234r-234v.

PG. 91, col. 524, Coisl. 90, 132v.

ვ). ორთაშორისისა ჴმისათჳს და ერთისათჳს ბუნებისა სიტყჳსაჲსა განჴორციელებულისა კეთილმსახური აღსაარებაჲ მამათაებრ და უარისყოფაჲ ერთისა შეზავებულისაჲ. 234v-235r.

PG 91, col. 524, Coisl. 90, 132v.

ზ). შეზავებულისა გუამისათჳს უბუნებითესი შთამოთქუმაჲ და გამოჩენაჲ ზედმიწევნითი, ვითარმედ არა მათვე უადგილობათა შთავარდებიან აღმსაარებელნი ერთსა შეზავებულსა გუამსა ქრისტესსა ერთისა შეზავებულისა ბუნებისა მისისა მეტყუელთასა. 235r-236v.

PG 91, col. 525, Coisl. 90, 133r.

თ). ვითარმედ მხოლოჲსა მიღებისაებრი იქმნა შეერთებაჲ სიტყჳსაჲ ჴორცისა მიმართ, ვითარცა პირველმყოფისაგან და შეერთებისა მომართ ჴორცისაჲსა დაცალიერებასა მნებებელისა. 236v-238r.

PG 91, col. 529, Coisl.90, 133v.

14. მისივე, ზოგადისათჳს და განთჳსებულისა, ესე იგი არს, არსებისა და გუამისა, კოზმაჲს მიმართ მოყუარისა დიაკონისა ალექსანდრიელისა. 238r-252r.

ა). PG 91, col. 544-576, CPG 7699 *[ep. XV], Coisl. 90, 134v-141r.*

ბ). №14-ის ა-ი ქვეთავები წარმოადგენს ეპისტოლე XV-ის (Περὶ κοινοῦ καὶ ἰδίου, τουτέστιν οὐσίας καὶ ὑπόστασεως, πρὸς Κοσμᾶν τὸ θεοφιλέστατον διάκονον

---

[28] ეპისტოლის ყოველ ქვეთავთან ვუთითებთ ბერძნულ ტექსტში შესაბამისი ქვეთავის დასაწყისის გვერდს PG-ს და Coisl. 90-ის მიხედვით.

Ἀλεξανδρείας) ქვეთავებს, რომლებიც ქართულ ხელნაწერში ცალ-ცალკე თხზულებებადაა გატანილი.[29]

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ა). დამზადებაჲ უბუნებითესი, წარმომადგენებელი, ვითარმედ არარაჲ მყოფთაგანი იგივე არს სხჳსა არსებისაებრ და გუამისა, არ იგივეობისათჳს ბუნებისა და გუამისა, არამედ არსებით ვიდრემე იგინივე, სხუა არიან გუამებითა, ხოლო გუამოვნებით იგინივე არსებით სხუაებ უეჭუელად. 240r-242r.

PG 91, col. 549, Coisl. 90, 135v.

ბ). ვითარმედ ქრისტესა ვიდრემე, არსებისებრითა თჳსთა კერძოთა მწუერვალთამიმართითა ზიარებითა ერთქმნილსა, დაცვულად აქუს ურთიერთასი განყოფილებაჲ კერძოთაჲ, ხოლო თჳთებათა მიერ კერძოთაჲსა გუამოვნებითი იგივეობაჲ იწუენების, ვითარცა სრულისა ზიარმყოფელისა ორთაჲსავე. 242r-243v.

PG 91, col. 553, Coisl. 90, 136v.

გ). ვითარმედ გუამოვნებისაებრ ვიდრემე ზიარნი კერძოთანი სრულსა, ესე იგი არს, ქრისტესა განასაზღვრებენ მწუერვალთაგან, ხოლო არსებისაებრ მწუერვალთა მიმართ ზიარნი კერძოთანი, ვითარცა სრულსა შეაყოფენ მწუერვალთა არსებითად ქრისტესა. 243v-245r.

PG 91, col. 557, Coisl. 90, 137r.

დ). ვითარმედ ღმრთად სრულად მყოფი ქრისტე და კაცად სრული იგივე, რომელებ იყოს, აქუნდა ზიარიცა და განთჳსებული, რომელთა მწუერვალებისასა თავისა მიმართ თჳსისა ჰყოფდა შეერთებასა და განკიდეებასა. თავისა უკუე თჳსისა მიმართ შეერთებითა მწუერვალთაჲთა სარწმუნომყოფელი მის შორის დაცვულთა, რომელთაგან თანდაიდვა ორთა ბუნებათაჲ, ხოლო თავისა მიერ თჳსისა განკიდეებითა მწუერვალთაჲთა მხოლოობითობასა თჳისისა გუამისასა წარმომადგინებელი. 245r.

PG 91, col. 560, Coisl. 90, 138r.

ე). განყოფილებისათჳს შთამოთქუმაჲ შემოკლებული, რომლისა მიერ იწუენების დაცვაჲ არსებითსა რაოდენობასა შეერთებულთასა. 245v.

PG. 91, col. 561, Coisl. 90, 138r.

ვ). შემზადებაჲ უვრცელესი-რე და უბუნებითესი განყოფილებისათჳს და ვითარებისა და ცხად-მყოფელისა მათისა რიცხჳსა. 245v-248r.

PG 91, col. 561, Coisl. 90, 138r.

ზ). ვითარმედ არა იგივედ მეტყუელი ბუნებასა და გუამსა კეთილმსახურებით იტყჳს ქრისტეს ზედა შეერთებასა და განყოფილებასა, ერთსა უკუე გუამოვნებისაებრ მრწმუნებელი ყოფად, ხოლო სხუასა მას – ბუნებისაებრ. 248r-248v.

PG 91, col. 567,Coisl. 90, 139v.

თ). ვითარმედ სევიროს, იგივეყოფად მეტყუელი ბუნებასა და გუამსა, შერევნა ჰყოფს შეერთებასა და განწვალება – განყოფილებასა, რომლითა იწუენების ოთხებისა მიმართ პირთაჲსა განმარჩეველად სიტყუასა სამებისასა და ორობისა მიმართ ღმრთეებათაჲსა განმკუეთელად საიდუმლოსა ერთობისასა და მგმობრობით განმჭდელ ყოვლისავე არსებითისა მყოფობისა ქრისტესისა. 248v-250r.

PG 91, col. 567, Coisl. 90, 139v.

ი). გამოთქუმაჲ შემოკლებული შემდგომად მართლისა თანმოსაჯულობისა ჭეშმარიტისა მამათა აღსაარებისაჲსა. 250r-252r.[30]

PG 91, col. 572, Coisl.90, 140v.

15. აღნიშნვაჲ ქმნილისა მის ძიებისაჲ აღძრულთა მათ საეკლესიოთა რწმენათა ძლით, მუნ ყოფასა გრიგოლი კეთილმსახურისა პატრიკისასა და მის თანა პოვნილთა ყოვლადღირსთა ეპისკოპოსთა და სხუათა ღმრთისმოყუარეთა და დიდებულთა კაცთასა

[29] ჩვენს აღწერილობაში ამ ეპისტოლის ყოველ ქვეთავთან ვუთითებთ ბერძნულ ტექსტში შესაბამისი ქვეთავის დასაწყისის გვერდს PG-ს და Coisl. 90-ის მიხედვით.

[30] ამ ეპისტოლის შემდეგ Coisl 90-ში დასტურდება თხზულება Ambiguorum Liber, (141v-218v), რომელიც გელათ 14-ში არ არის შესული.

პირროჲს მიერ პატრიარქქმნილისა კონსტანტინოპოლის და მეგისტე კეთილმსახურისა მონაზონისა. 252r-275r.

PG 91, col. 288-353. CPG 7698, Coisl. 90, 219r-230v.

16. მისივე, მარინოჲს მიმართ ყოვლადღირსისა ხუცისა. 275r-285r. [31]

ა). PG 91, col. 9-37. CPG 7697(1). [Opuscula 1], Coisl. 90, 230v-235r.

ბ) №16-ის ა–ლ ქვეთავებად გატანილი საკითხავები წარმოადგენს Opuscula 1-ის (Πρὸς Μαρῖνον τὸν ὁσιώτατον πρεσβύτερων) ქვეთავებს, რომლებიც ხელნაწერში ცალკე თხზულებებადაა გატანილი.[32]

ა). ბუნებითისა ნებისა, ესე იგი არს, ნებებისათჳს. 275v-276r.

PG t. 91, col. 12. Coisl. 90, 230v.

ბ). განზრახჳსათჳს. 276r-276v.

PG 91, col. 13. Coisl. 90, 231r.

გ). განმზარხველობითისათჳს, რომლ არს განმზრხველობაჲ. 276v-277r.

PG 91, col. 16. Coisl. 90, 231r.

დ). წინაღრჩევისათჳს. 277r.

PG 91, col. 16. Coisl. 90, 231r.

ე). თუ რომელთათჳს განვიზრახავთ. 277r-278r.

PG 91, col. 16. Coisl. 90, 231v.

ვ). ჯერჩინებისათჳს. 278r.

PG 91, col.17. Coisl. 90, 231v.

ზ). ჴელმწიფებისათჳს. 278r .

PG 91, col.17. Coisl. 90, 231v.

თ). თნებისათჳს. 278r - 279r.

PG 91, col.20. Coisl. 90, 232r.

ი). ცნობისათჳს, ესე იგი არს ცნობიერებისა. 279r – 279v.

PG t. 91, col.20. Coisl. 90, 232r.

კ). ვითარმედ ყოვლითა გუარითა არა იყოს შემდგომად აღდგომისა ერთი ნებაჲ წმიდათაჲ ურთიერთას მიმართ და ღმრთისა, და ერთი ნებებული ყოველთაჲ, ვითარცა ვიეთნიმე იტყჳან. 279v – 281v.

PG 91, col.21. Coisl. 90, 232v.

ლ). ვითარმედ ერთი ნებაჲ არშესაძლებელ არს თქუმად ქრისტესა ზედა, გინა ბუნებითი ითქუას, გინა წინაღრჩევითი, ვითარ იგი ვიეთმე სთნდა. 281v - 285r.

PG 91, col. 28. Coisl. 90, 233v.

17. მისივე, მოქმედებათა და ნებათაძლითისა მოფარდულობისაგან მეერგასისა თავისა. 285r - 287r.

PG 91, col.40-45. CPG 7697 (2) [Op. 2], Coisl. 90, 235r-236r.

18. მისივე, მისვე მოფარდულობისაგან ორმეოცდამეათერთმეტისა თავისა, ვითარმედ მეტყუელთა ორთა ნებათასა ქრისტეს ზედა მამათა ბუნებითნი დანიშნნეს, არა ჯერჩინებანი. 287r - 291r.

ა). PG 91, col.45-56. CPG 7697(3) [Op. 2] Coisl. 90, 236r-238r.

---

[31] ჩვენი აღწერილობის №№16-25 სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია "თეოლოგიური და პოლემიკური ტრაქტატების" სახელით (Opuscula Theologica et Polemica). ეს ტრაქტატები Clavis Patrum Graecorum-ში (vol. III) გატანილია ერთი ნომრით – 7697. კვადრატულ ფრჩხილებში ვუთითებთ ტრაქტატის ნომერს, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მიღებული (იმ შემთხვევაში, როდესაც სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა ტრაქტატის ნომრის შესახებ, ჩვენ მივყვებით ამ ტრაქტატების კრიტიკული ტექსტის გამომცემლის, ბასილ მარკესინისის ნუმერაციას). ტრაქტატების სრული ცხრილი სამეცნიერო ლიტერატურის მითითებით იხ. აგრეთვე წიგნში: M. L. Gatti, Massimo il Confesore, saggio di bibliografia generale, Milano, 1987, გვ. 68-77.

[32] ჩვენს აღწერილობაში ამ ეპისტოლის ყოველ ქვეთავთან ვუთითებთ ბერძნულ ტექსტში შესაბამისი ქვეთავის დასაწყისის გვერდს PG-ს და Coisl. 90-ის მიხედვით.

ბ). როგორც ბ. მარკესინისმა დაადგინა, ეს თხზულება წარმოადგენს Opuscula 2-ის ქვეთავს, თუმცა Clavis Patrum Graecorum-ში ის ცალკე ტრაქტატადაა გატანილი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

19. მისივე, გიორგის მიმართ ყოვლადღირსისა ხუცისა და წინამძღურისა, რომელსა ეკითხა ეპისტოლისა მიერ ქრისტესძლითისა საიდუმლოჲსათჳს. 291r - 293r.

    PG 91, col.56-61. CPG 7697(4) [Op. 3], Coisl.90, 238r-239v.

20. მისივე, მეტყუელთა მიმართ, ვითარმედ ერთსა ჯერ-არს თქუმაჲ მოქმედებასა ქრისტესსა, ზედმპყრობელობითა საღმრთოჲსა მისისა, ვითარცა უსაქმიერესისაჲთა, რომელი ზედმპყრობელ იყო კაცობრივისა, რომელთაჲ ესრეთ საჭმარ არს სიტყჳსგებაჲ. 293r-294r.

    ა). PG 91, col. 64-65, CPG 7697(5).[Op. 4] Coisl. 90, 239v.

    ბ) №20-ის ა და ბ ქვეთავები წარმოადგენს ერთი ტექსტის – Opuscula 4-ის ნაწილებს, რომლებიც ხელნაწერში ცალკე საკითხავებადაა გატანილი.[33]

    ა). მეტყუელთა მიმართ, ვითარმედ, ვითარცა ორღანოჲსა და მძრველისაჲ ერთ არს მოქმედებაჲ, ეგრეთვე ღმრთეებისაცა და კაცებისა ერთი მოქმედებაჲ. 293v - 294r.

    PG 91, col. 64-65. Coisl. 239v.

    ბ). მეტყუელთა მიმართ ერთსა შეზავებულსა მოქმედებასა ქრისტესსა. 294r.

    PG 91, col.64. Coisl 90, 239v.

21. მისივე, გრაგნილი რწმენითი წარცემული კჳპრედ მარინოჲს მიმართ დიაკონისა. 294r - 302r.

    PG 91, col. 69-89. CPG 7697(7) [Op. 6], Coisl. 90, 239v-243v.

22. მისივე, ამისთჳს, ვითარმედ "მამაო, უკუეთუ შესაძლებელ არს, წარმჴედინ ჩემგან სასუმელი". 302r - 303r.

    PG 91, col.65-69, CPG 7697(6). [Op. 5], Coisl.90, 243v-244r.

23. საზღვარნი თითოსახენი. 303r – 304v.

    PG 91, col. 149-153, CPG 7697 (14) [Op. 14], Coisl. 90, 244r-245r.

24. სწორი ეპისტოლისა ქმნილისაჲ წმიდისა მიმართ ეპისკოპოსისა უფლისა ნიკანდროჲსა წმიდათაგანისა მაქსიმეს მიერ. 304v- 310v.

    ა). PG 91, col. 89-112. CPG 7697(8). [Op. 7], Coisl. 90, 245r-249r.

    ბ). 305v და 306r-ს შორის არის ლაკუნა.

25. ...ძმანი განაკერძოებენ ვიდრემე არა რომლითა გუარითა შეერთებულთა...
311r-312v.

    ა). ტექსტი თავ- და ბოლონაკლულია. წყდება: .....და ვინ წმიდათაგანმან აღყვანებისაებრ ანუ განსაკუთრებისა ქრისტეს ღმრთისაშორისნი აღიარნა ბუნებანი ესენი აწუენ...

    ბ). ტექსტი წარმოადგენს ფრაგმენტს ტრაქტატიდან: Τοῖς κατὰ τήνδε τὴν Σικελῶν φιλόχριστον νῆσον παροικοῦσιν ἁγίοις Πατράσιν, ἡγουμένοις τὲ καὶ μονάζουσιν καὶ ὀρθοδόξιοις λαοῖς, Μαξίμος ταπείνος καὶ ἁμάρτωλος, ἀνάξιος δοῦλος. Op. 8. CPG 7697 (9).

    გ). ბერძნული ტექსტი: PG 91, col. 112-132. Coisl. 90, 249r-253r.

    დ). ქართულში შემორჩენილი ფრაგმენტი შეესაბამება PG-ს შემდეგ მონაკვეთს: PG 91, col. 121 C,12 - 128 A,12. ...ἀδελφοὶ μερίζουσι μὲν κατ᾽ οὐδένα τρόπον τὰ ἡνωμένα διαιρεῖσθαι δε μόναι διατεῖνονται τὰς ἐπὶ τοῦ Κυρίοι φωνάς... ... ...τὰς ἐπὶ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ διεπρέσβευσε φύσις· ταῦτα διεξάτωσαν...

---

[33] ჩვენს აღწერილობაში ეპისტოლის ყოველ ქვეთავთან ვუთითებთ ბერძნულ ტექსტში შესაბამისი ქვეთავის დასაწყისის გვერდს PG-ს და Coisl. 90-ის მიხედვით.

LLELA KHOPERIA
ANI CHANTLADZE

GELATY COLLECTION OF MAXIMUS THE CONFESSOR'S WORKS AND ITS GREEK SOURCE

(One episode from the history of cultural relations between Georgian and Greek literary centers)

SUMMARY

The paper deals with the collection of Georgian translations of Maximus the Confessor's works. The translations have been performed in Gelaty literary school, in XII century; consequently, mentioned collection is known as Gelaty collection.

Comparative study of the Gelatian translations and the appropriate Greek sources enables to prove that two different Greek manuscripts served as models for Gelaty collection. For the first half of Georgian collection it was possible to define the exact Greek model – this is the XII c. manuscript, Coislianus 90, which originates from Mount Athos; at present it is preserved in Paris (Bibliotheque Nationale). At the same time, it is evident, that for the second half of the Georgian collection another Greek manuscript of the same family (which did not come down to us) has been used. The history of creation of given manuscript collection provides interesting information about the cultural relations between Georgian monastery of Iviron and Athanasius' Laura on Mount Athos.

The hypotheses concerning the author of the translation and place where the translation might have been made are also examined in the light of the interrelation of Georgian collection with its Greek sources.

The detailed description of the sole Georgian manuscript (Gelaty 14) containing the mentioned translations, with the indication of the appropriate Greek texts for each translation, is attached to the paper.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნესტან ჩხიკვაძე

აპოკრიფი – დაფარული საიდუმლო

აპოკრიფული ლიტერატურა, როგორც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ისტორიის ამსახველი მწერლობა, კარგა ხანია იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას. ცალკეულ თხზულებათა პირველი კომენტირებული პუბლიკაციები ჯერ კიდევ მე-16 ს-ში გაჩნდა[1], ხოლო მე-19 საუკუნიდან საფუძველი ჩაეყარა აპოკრიფული კრებულების გამოცემასა და მეცნიერულ კვლევას, თხზულებათა პირველწყაროების მოძიებას და თავმოყრას, ადრექრისტიანული თქმულებების აპოკრიფულ ძეგლებად ტრანსფორმაციის ისტორიის შესწავლას[2]. გამოქვეყნდა Migne-ის აპოკრიფთა ენციკლოპედიური ლექსიკონი[3]. ამ დროიდან მოყოლებული დაიწყო სასულიერო მწერლობის ამ დარგის კომპლექსური კვლევა, რაც გულისხმობდა არა მხოლოდ თხზულებათა ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობის შეფასებას, არამედ აპოკრიფთა სღვთისმეტყველო შინაარსის განსაზღვრასაც[4]. სწორედ ეს საკითხი იწვევს მკვლევართა ინტერესს და საგანგებო მსჯელობის საგანს წარმოადგენს. თუ თვალს გავადევნებთ დღემდე ცნობილ ენციკლოპედიურ ლექსიკონებს, აპოკრიფული მწერლობის რაობა განმარტებულია როგორც ადრეულ ქრისტიანულ თემებში ჩამოყალიბებული, ფსევდო ან უავტორო, რიგ შემთხვევაში შეუწყნარებელი და ბოლოს დაფარული, არასაყოველთაოდ საკითხავი ლიტერატურა.

დავა და ერთგვარი ეჭვი ამ ჟანრის მწერლობისადმი განაპირობა მისმა ადრეულმა წარმოშობამ. თუ თვალს გავადევნებთ აპოკრიფთა აღმოცენების ისტორიას, შეგვიძლია დავასახელოთ არაერთი თხზულება, რომელთა ადრეული ვერსიების დათარიღების საკითხი მეცნიერთა შორის არც კი იწვევს დავას. დავასახელებთ II-III საუკუნეებით დათარიღებულ რამდენიმე ძეგლს. ესენია: *პეტრეს ქადაგებანი* (Kerygma Petri), *თომას სახარება, მარკოზის საიდუმლო სახარება, იაკობის პირველსახარება, მოციქულთა აპოკრიფული აქტები* და სხვა. აპოკრიფულ თხზულებათა, ანუ არასახარებისეულ სიუჟეტზე აგებული თხრობების არსებობის ფაქტზე ერთგვარ მინიშნებად, შესაძლოა, გავიაზროთ იოვანეს სახარების ცალკეული მუხლებიც: „მრავალნი სხუანიცა სასწაულნი ქმნა იესო წინაშე მოწაფეთა თჳსთა, რომელნი არა დაწერილ არიან წიგნსა ამას“ (იოვ. 20,30) და ასევე: „და არიან სხუანიცა მრავალნი, რომელ ქმნა, იესო, რომელნი თუმცა დაიწერებოდეს თითოეულად, არცაღა ვჰგონებ, ვითარცა სოფელმან დაიტია აღწერილი წიგნები“ (იოვ. 21,25)

---

[1] 1549-50 წწ. გიიომ პოსტერმა გამოსცა „იაკობის პირველსახარების“ ტექსტი. შდრ. Stryeker E. de. La forme la plus anciens du Protevangile de Jacque, Bruxelle, 1961, გვ. 25.

[2] Lipsius R.A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braumschweig, I, 1883; II 1884, 1887 – Ergänzungscheft, 1890; Lipsius R.A. Bonnet M. Acta apostolorum apocrypha, I, Lipsiae, 1891; II (1), Lipsiae, 1898; II(2), Lipsiae,1903; Dobschütz E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende (TU 18), Leipzig, 1899, Erbetta M., Gli Apocrifi del Nuova Testamento, Torino, 1966-1981 ; Santos Otero A. de, Los Evangelios apócrifos, sexta edicion, Madrid. 1988; Schneemelcher W., Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung, I. Evangelien, Berlin,1987; II Apostoliches. Apokalypsen und Verwandte, Berlin, 1989; კრებულთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს. ძეგლების კომპლექსურ კვლევას და გამოცემას მიზნად ისახავს აპოკრიფული ლიტერატურის შესწავლის ასოციაცია - AELAC, რომელსაც გამოქვეყნებული აქვს როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმის აპოკრიფთა ფრანგული თარგმანები შესავლითა და კომენტარებით; იხ.: Éerits apocryphes chrétiens, I, Edition publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Index établie par Sever J.Voicu, éd. Gallimard, 1997.

[3] Migne, Dictionnaire des apocryphes ou collection du tous les livres apocryphes relatif a l' Ancien et Nouveau Testament, Publié par M. l'abbé Migne, Paris, 1856.

[4] მაგალითისათვის დავასახელებთ რამდენიმე პუბლიკაციას: E.Norelli, Pertinence théologique et canonicité: les premières apocalypses chretiénnes; Apocrypha, 8, 1997, გვ. 147-164; A.Desreumaux, Remarque sur le rôle des apocryphes dans la théologie des Églises syriaque, Apocrypha, 8, 1997, გვ. 165-178; „იაკობის პირველსახარების“ მონოგრაფიული გამოკვლევის ავტორი საგანგებოდ ეხება ძეგლის სახისმეტყველებით და თეოლოგიურ ასპექტებს, იხ.: Strycker E. დასახ. შრომა.

აპოკრიფულ თხზულებათა შესწავლის შედეგად მიღებული გამოცდილების საფუძველზე მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ ამ ჯარის ზოგიერთი თხზობა ბიბლიის კანონიკურ წიგნების (ეგრეთწოდებულ ახალი აღთქმის წიგნების) თანადროულია. ხოლო ზოგიერთი აპოკრიფი, რომელიც ადრექრისტიანულ თემებში ჩამოყალიბდა, შესაძლოა, გაცილებით ადრეულიც იყოს[5]. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აპოკრიფთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ადრექრისტიანული ხეპრი გადმოცემების გვანდელი წერილობითი ფიქსაციის საფუძველზე წარმოიშვა და, შესაბამისად, ახახა როგორც ქრისტიანობის წარმოშობის არქაული პერიოდის მსოფლმხედველობრივი თუ კულტურული ტენდენციები, ასევე წერილობით ძეგლად მისი გაფორმებისდროინდელი იდეოლოგიური გარემო. ადრეული ქრისტიანობის წიაღში ჩამოყალიბებული თხრობები თვალნათლივ წარმოგვიდგენენ სარწმუნოებრივი მორალის როლსა და ვრცელ ისტორიას, ადრექრისტიანული თემებიდან დაწერილი ვიდრე მსოფლიო საკრებულო კრებათა მიერ დადგენილი დოგმატის საფუძველზე მის სრულყოფამდე. ეპოქის მოთხოვნათა შესაბამისად თხრობათა საბოლოო ტრანსფორმაციის ხანაძეთ. სწორედ ამიტომ აპოკრიფული მწერლობის მკვლევართა ამოცანაა, ნაოელი მოაფიონ არა მხოლოდ ცალკეული ძეგლის დათარიღების პრობლემას, არამედ შემოიხაზვრონ ის კულტურული არეალიც, რომელშიც ყალიბდება და ტრანსფორმირდება ესა თუ ის თხზულება. დღეს განარჩევენ პალესტინურ-სირიულ და რომანულ-ლათინური ტრადიციის ძეგლებს. ამათაგან პირველი ჯუდეის თხზულებებსა განიცადეს ბერძნული, კონსტანტინოპოლური ტრადიციის ძლიერი გავლენა და ამ ნიადაგზე ტრანსფორმაცია. ამ ჯგუფის აპოკრიფთა შესწავლის საფუძვლად მიიჩნევა ბერძნული რედაქცია, რომელშიც რიგ შემთხვევაში გამოიკვეთება საკვლევი თხზულების არქაული, აღმოსავლურ-ქრისტიანული საფუძველიც. ხშირ შემთხვევაში ბერძნული ტექსტები არაა შემორჩენილი და თხზულებები ცნობილია აღმოსავლური რედაქციებით. მაგალითად: *თომას სახარება (კოპტური), ცხოვრება და სასწაულები იოანე ნათლისმცემლისა (სირიული), ეთიო ქრისტეს სასწაულები (ეთიოპური), იოსებ არიმათიელის თხრობა ჯვრების გალეშის აგების შესახებ (ქართული), იოანე და ადამ მოციქულთა ისტორია (სომხური)* და სხვ.

აპოკრიფთა პირველ დამოწმებას ვხვდებით კლემენტი ალექსანდრიელთან, ორიგენესთან, ევსები კესარიელის „საეკლესიო ისტორიაში". *მარკოზის სახარება* ცნობილია სწორედ კლემენტი ალექსანდრიელის თეგდოტეს მიმართ ეპისტოლის ფრაგმენტიდან[6]. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ კვლევის ამ მიმართა დამოკიდებულება აპოკრიფებისადმი არაერთგვაროვანია. *პეტრეს ქადაგებას* კლემენტი ალექსანდრიელი საკმაო მასალებ და შესწავლილად თხზულებად მიიჩნევს[7], ხოლო ორიგენე შორს დგას იმ ახრისგან, ეკლესიური უდავოდ მიიღოს, და არც პირების გამოიკვეთის, ავთენტურია ეს ძველი თუ კომპილაციური[8]. ეჩვენ რა ახალი აღთქმის წიგნებს, ევსები კესარიელი ცალკე გამოყოფს ე.წ. მეორეხარისხოვან (ისθοι), არასახარებისეულ თხრობებს, რომელთა შორისაც ახსენებს *პეტრეს სახარებას, თომას სახარებას, მოციქულთა აქტებს, იოანეს აპოკალიფსსა* კ.ა. ჩამოთვლილ ძეგლთა შორის იგი გამოყოფს საკმაოდ და შეუწყნარებელ წიგნებს[9].

აპოკრიფებისადმი ამგვარი დამოკიდებულება კიდევ უფრო მკვეთრად გამოვლინდა ე.წ. შეუწყნარებელ წიგნთა ინდექსებში, რომელთა შედგენაც IV საუკუნიდან დაიწყო. ცნობილია ამგვარი რამდენიმე ინდექსი:

1. IV-V საუკუნეებით დათარიღებული Constituciones Apostolicae, რომელიც ზოგადად მიუთითებს ჭეშმარიტების შემრევნელ, ნაყალბევ წიგნებზე[10].
2. VI-VII საუკუნეებიდან ცნობილი ე.წ. 60 წიგნის ინდექსი. იგი ასახელებს 25 აპოკრიფულ თხზულებას, რომელთაგან 14 ძველი აღთქმისაა.

---

[5] Bovon F., Gedtrain P., წინასიტყვაობა გამოცემისათვის Écrits apocryphes, I, გვ. XXXVII.

[6] აღმოჩენილია 1958 წ. საბაწმინდის მონასტერში დაცულ ვეთანგელ წიგნში. გამოცემულია აღმოჩენის მიერვე: იხ. Morton Smith, Clement of Alexandria and a Secret Gosnel of Mark, Cambeidge, Massachisettes, 1997. ფრანგული თარგმანი M.Cambe-ის წინასიტყვაობით იხ. კრებულში Écrits apocryphes I, გვ. 5-22.

[7] P.Nautin, Les citations de la Prédication de Pierre dans Clément d'Alexandrie, Stromata, VI, 5. 39-41. Journal of Théological Studies, nouvelle série, 25. 1974, p. 98-105.

[8] Origène, Commentaire sur Jean, III, t III, Sources chrétiennes,222, Paris, 1975,p. 314-342.

[9] Eusèbe de Césarée, Histoire écclésiastique, III, 25, 4-7 ; Source chrétiennes, 31, Paris, 1978. გვ. 133-134.

[10] PG I. col. 949.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

3. VI საუკუნით თარიღდება ათანასე ალექსანდრიელის სინოპსისი. ძველი აღთქმის საკამათო წიგნთა შემდგომ იგი ეხება ახალი აღთქმის საკამათო წიგნებს.

4. კონსტანტინოპოლის პატრიარქ ნიკეფორეს (806-815) „ქრონოგრაფზე" დართული, IV საუკუნით დათარიღებული სტიქომეტრია[11]. აქ წარმოდგენილია ახალი აღთქმის 14-მდე საკამათო თხზულება[12].

ყველა ეს ინდექსი ეფუძნება ერთ, საერთო, პალესტინური წარმოშობის არქეტიპს, რომელიც 390-550 წლებს შორის უნდა შემდგარიყო[13].

5. ლათინურ სამყაროში გავრცელებული იყო VI საუკუნეში იტალიაში შედგენილი ინდექსი, რომელიც ცნობილია პაპი გელასის დეკრეტის (Decretum Gelasianorum) სახელწოდებით და ახალი აღთქმის აპოკრიფულ-მწვალებლურ წიგნთა ყველაზე ვრცელ ნუსხას წარმოგვიდგენს[14].

6. ძალზე საყურადღებოდ მიგვაჩნია სომხურ ინდექსთა ჩვენებანი. 1290 წელს მხითარ აირივანელის „ქრონიკას" ერთვის ინდექსი, რომელიც ძალზე ჰგავს პალესტინური არქეტიპის ინდექსებს. ამავე „ქრონიკაში" ვხვდებით სომეხი დიაკვნის, იოვანე ჰაგბარელის, მიერ 1085 წელს შედგენილ „წმინდა წიგნთა" ნუსხას, რომელიც არ გამიჯნავს, ანუ არ უპირისპირებს ერთმანეთს აპოკრიფულ და კანონიკურ წიგნებს, როგორც ეს ხდება IV ს-დან შედგენილ ბერძნულ ინდექსებში[15]. უფრო მეტიც: 1313 წ. ერთ-ერთი სომეხი მიტროპოლიტის მიერ შედგენილ სირიელთა საეკლესიო წიგნების ნუსხაში ვხვდებით ჩვენთვის უკვე ცნობილ ინდექსებში დადასტურებულ აპოკრიფულ წიგნებს[16]. არც აქაა არაფერი ნათქვამი ამ წიგნთა შეუწყნარებელ და კანონიკურ წიგნებად დაყოფის შესახებ.

7. სლავური ინდექსები ძირითადად მიჰყვება ე.წ. 60 წიგნის ინდექსს.

8. XI საუკუნეში ეფთვიმე ათონელის შედგენილი ბერძნული ეკლესიის მიერ შეუწყნარებელი წიგნების ინდექსი წარმოგვიდგენს 11 აპოკრიფულ თხზულებას.

ჩვენ არ შევუდგებით ამ ინდექსების დაწვრილებით განხილვას, ვინაიდან ისინი შესწავლილი და ვრცელი სამეცნიერო პუბლიკაციებითაა ცნობილი[17]. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო შემდეგმა გარემოებამ. პალესტინური ინდექსების დამოკიდებულება აპოკრიფებისადმი არ არის ცალსახა და ყოველთვის არ გულისხმობს თხზულებათა კატეგორიულ უარყოფას, ანუ მათდამი შეუწყნარებელი პოზიციის გამოვლენას. მაგალითად, ათანასე ალექსანდრიელისა და პატრიარქ ნიკიფორეს *„ქრონოგრაფზე"* დართული სტიქომეტრია, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, გამოყოფს საკამათო წიგნებს (ἀντιλεγόμενα) მაშინ, როდესაც 60 წიგნის ინდექსი გამიჯნავს გარეშე (ὅσα ἔξω τῶν ξ) და აპოკრიფულ (καὶ ὅσα ἀπόκρυφα) წიგნებს, ხოლო Constituciones–ი კი მიუთითებს ჭეშმარიტების შემრყვნელ წიგნებზე. სომხურ ინდექსებში კი აპოკრიფებსა და ბიბლიის დადგენილ წიგნთა შორის არავითარი დაპირისპირება (არაკანონიკური – კანონიკური) არ ვლინდება. გაცილებით შეუწყნარებელი დამოკიდებულებაა გამოვლენილი გელასის ლათინურ ინდექსში. სხვაობს ეს ინდექსები შედგენილობითაც. მაგალითად გელასის დეკრეტში დასახელებული *იესო ქრისტეს ეპისტოლე ავგაროზისადმი* (Epistula Iesu ad Abgarum) არ დასტურდება პალესტინურ ინდექსებში, *იაკობის პირველსახარება* (Euangelia Iacobi), რომელიც ლათინურ ინდექსს არაკანონიკურ წიგნად მიაჩნია, აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში ძალზე პოპულარული და სარწმუნო წიგნი

---

[11] PG 28, col. 432.

[12] M.R.James, The Apocryphal New Testament, London, 1924, გვ. 23; PG 100, col. 1060.

[13] Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanon und der altkirchlichen Literature, V, Leipzig, 1893, გვ. 137-142.

[14] E. von Dobschütz, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. Texte Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 38, 4. Berlin, 1912, გვ. 346-352.

[15] A.M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d' Ancien Testament, Leiden, 1970, p. XII-XIII.

[16] M. Denis, დასახ. შრ. გვ. 5.

[17] Th. Zahn, დასახ შრომა, E. von Dabschütz, დასახ. შრომა; M.R.James, The Apocryphal New Testament, London, 1924; A.M. Denis, დასახ.შრომა.; ე. ჭელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი, საღვთისმეტყველო კრებული, თბილისი, 1991, გვ. 214-229.

იყო. ცნობილია მისი ბერძნული, სირიული, არაბული, კოპტური, ქართული, სომხური ვერსიები[18]. ლათინურ სამყაროში მიღებული იყო მისი განსხვავებული, ნასწორებული ვერსია, რომელიც ცნობილია *ფსევდო მათეს სახარების სახელწოდებით*[19] და ასევე *სიყრმე ქრისტესი*[20]. მაშასადამე, ამა თუ იმ აპოკრიფის მიმართ დამოკიდებულებას განსაზღვრავდა როგორც ინდექსების წარმოშობის დრო, ასევე არეალი, რომელშიც ვრცელდებოდა ესა თუ ის თხზულება.

დასაფიქრებელია ის გარემოებაც, რომ ამგვარი ინდექსების შედგენა და აპოკრიფულ თხზულებათა რევიზია IV ს-დან დაიწყო. ვფიქრობთ, ეს ფაქტი მჭიდროდ უკავშირდება თავად ბიბლიის წიგნთა კანონიზაციისა და „კანონის“ ცნების დადგინებას. III-IV საუკუნეების ქრისტოლოგიური კამათი ისევე, როგორც სამების დოგმატისირგვლივ გაშლილი პოლემიკა, ბუნებრივია, განაპირობებდა თვით წმინდა წერილისა და ბიბლიურ სიუჟეტზე შექმნილი წიგნებისადმი გარკვეულ ფრთხილ, კრიტიკულ დამოკიდებულებას. ძველი და ახალი აღთქმის კანონიკურ წიგნთა დადგინებას შეეხო მართლმადიდებლური საეკლესიო სამართლის უმნიშვნელოვანესი კანონები: მოციქულთა (III-IV სს.)[21] მე-60 და 85-ე, ლაოდიკიის ადგილობრივი კრების (343 წ.) 59-ე, კართაგენის ადგილ.კრების (419 წ.) 24-ე და ასევე ათანასე დიდის, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და ამფილოქე იკონიელის ის ეპისტოლეები, რომელთაც ტრულის მსოფლ. კრების (691 წ.) სანქციით მოიპოვეს ზოგადქრისტიანული სავალდებულო ნორმის მნიშვნელობა[22].

თუ თვალს მივადევნებთ აღნიშნულ კანონებს, ნათელი გახდება, რომ თვით ბიბლიურ წიგნთა კანონიზაციის პროცესში ცალკეული წიგნისადმი დამოკიდებულება ხანგრძლივი განსჯის საფუძველზე იცვლება და იგი კანონიკურ წიგნთა ნუსხაში არ ხვდება. მოციქულთა 85-ე კანონი, ჩამოთვლის რა ძველი და ახალი აღთქმის საღვთო და წმინდა წიგნებს, მათ მიაკუთვნებს არაკანონიკურ, აპოკრიფ წიგნებსაც: ძველი აღთქმის – *მაკაბელთა და ისუ ზირაქისი* და ახალ აღთქმისა – *კლემენტოს რომის პაპის ორ ეპისტოლესა და მოციქულთა განწესებანს* (διαταγαί). საინტერესოა თვით 85-ე კანონის შემდეგი განმარტება: „კლიმინტოჲს ეპისტოლენი ორნი და განწესებანი თქუენ ეპისკოპოსთანი ჩემ კლიმინტოჲს მიერ რვათა წიგნთა შინა აღწერილნი, რომელთაჲ არა ჯერ-არს ყოველთა შორის საანჯმნო-ყოფაჲ მათ შორის მყოფთათჳს საიდუმლოთა, და საქმენი ჩუენ მოციქულთანი“[23]. მოციქულთა 85-ე კანონისათვის დართულ კომენტარში ნიკოდიმოს ეპისკოპოსი აღნიშნავს, რომ ეს კანონი მიზნად ისახავდა არა ძველი და ახალი აღთქმის კანონიკური კოდექსის დადგენას, არამედ მხოლოდ მითითებას საღვთო და წმინდა წიგნებზე[24]. ჩვენთვის კი ძალზე საყურადღებოა ზემოთ დადასტურებული განმარტება, რომლის თანახმადაც დასახელებული წმინდა წიგნები (აპოკრიფები) მათში დაცული საიდუმლოს გამო არ იკითხება საჯაროდ, ყველასათვის განსასჯელად. ამავე შინაარსის მინაწერს ვხვდებით *ადამის ცხოვრების* ქართული რედაქციის ტექსტში, რასაც ქვემოთ შევეხებით.

ლაოდიკიის კრების 59-ე კანონი უკვე დაადგენს ძველი და ახალი აღთქმის კანონიკურ წიგნებს: „ვითარმედ არა ჯერ-არს სოფლურთა ფსალმუნთა თქუმაჲ ეკლესიათა შინა, არცა უკანონოთა წიგნთაჲ, არამედ მხოლოდ კანონებრივთაჲ ახლისა და ძუელისა აღთქუმისაჲ“. წიგნთა ნუსხაში აღარაა შეტანილი მოციქულთა 85-ე კანონში დადასტურებული აპოკრიფები, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ არ დასტურდება ახალი აღთქმის 27-ე წიგნი – აპოკალიფსი[25]. ამ ფაქტთან დაკავშირებით საყურადღებო კომენტარს ურთავს ნიკოდიმოს ეპისკოპოსი. იგი აღნიშნავს, რომ მოციქულთა თხზულებები ერთდროულად ვერ აღწევდა ყველა ადგილობრივ

---

[18] შდრ. Clavis apocryphorum Novi Testamenti, Mavritii Geerard, Corpus christianorum, Brepols-Turnheout, 1992, N50 (შემდგომ ის. CANT).
[19] CANT 51.
[20] CANT 52.
[21] მოციქულთა კანონების დათარიღების შესახებ იხ. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე.გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბილისი, 1975, გვ. 5; Dictionnaire du christianisme ancien, Joseph F.Kelly, Traduit par Jean Denis Berger, Brepols, 1994, p. 14.
[22] იქვე, გვ. 6-7. იხ. აგრეთვე: მ. რაფავა, ბიბლიის წიგნთა ინდექსები ძველ ქართულ მწერლობაში, კრებ.: ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, თბილისი, 2004 წ., გვ. 224-237.
[23] დიდისჯულისკანონი, გვ. 226.
[24] Правила православной церкви с толкованием Никодима, епископа Далматинско-Истрийского, перевод с сербского, I. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996, стр.171.
[25] დიდი სჯულისკანონი, გვ. 259.

ეკლესიამდე და, შესაძლოა, ლაოდიკიის კრების დროს *იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების* ყურებაზე ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი, როგორც კანონიკური წიგნი[26]. როგორც ჩანს, ამ პერიოდში არსებული ბიბლიის წიგნთა კანონიზაციის ქრონოლოგიური განსხვავება IV საუკუნის ორთოდოქსული ეკლესიის სამართალწარმოების ნიშანდობლივი მოვლენაა. ამას გვაფიქრებინებს ეკლესიის მამათა ზოგადქრისტიანულ ნორმად მიჩნეულ ეპისტოლეებზე დაკვირვება. *იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადება*, როგორც ახალი აღთქმის კანონიური წიგნი, დასტურდება ათანასე ალექსანდრიელისა (296-373 წწ.) და ამფილოქე იკონიელის (340-395) ეპისტოლეებში. ალექსანდრიელი მამა ახალი აღთქმის 26 წიგნის შემდგომ ასეთელების – „*ეს კუალად გამოცხადებაა იოანესი*“ და დასძენს: „ესე არიან წყაროსი ცხორებისანი, ვიდრამდის მაგრილობელ ექმნებიან წყურიელთა ამაოშინანი სიტყუანი. მხოლოდ ამათ ოდენ შინა ეხარების კეთილად-მსახურებისა, მოძღურებად. ნუცა რაჲ ვისგან შეემატების ამათ, ნუცა კუალად გამო-რაღმე-ეჭუების ამათ“ (*„ოდესმეთოცხრაკმეტისაგან სალღესასწაულოსთვის ეპისტოლისა“*)[27]. ხოლო ამფილოქე იკონიელის იამბიკოში კი ვკითხულობთ: „ … და ებრაელთა მიმართ ერთი, რომელისაჲ / ტყუვეს ვიეთნიმე არა პავლესგანობაჲ / ვერ შეტყუებითა ნიშთა მადლისათადთა. / კათოლიკეთა სიხუთა ეპისტოლეთა / შუდთა იტყვან ვიეთნიმე ყოფასა და ვიეთნიმე მხოლოდ მამასა ოდენ. / საქმარ არს კეთჰვაჲ იაკობისსა ერთსა, / ერთსა პეტრესსა, ერთსა იოანესსა. / ხოლო ვიეთნიმე სამრავე მითუალულად / ჰქონან ოთა მათ პეტრესმიერთა თანა / და იუდაჲსი სრულად რიცხუად შუდისად / და იოანეს გამოცხადებასაცა / სხუანი აღრიცხუვენ ამათვე თანა ერთად, / ხოლო საეტყველ-ჰყოფენ მას უმრავლესნი. / ესე უკუე არს უტყუელი კანონი / ღმრთივსულიერთა წერილთა აღრიცხუვისაჲ“ („ხელეკოსის მიმართ იამბიკოთაგან“)[28]. აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის (329-389 წწ.) „განზომილთაგან სიტყუათა მისთა“ არ ახსენებს იოანეს ამოკალიფსს[29].

ამრიგად, თვით ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების ერთიან კანონიკურ კოდექსად დადგინება IV საუკუნეშიც კი პალემიკური საკითხი იყო. ეს პალემიკა დაახლოებით 419 წლის კართაგენის საეკლესიო კრებამ, რომლის 24-ე კანონი წარმოგვიდგენს ბიბლიის 49 კანონიკური წიგნის (ძველი აღთქმის – 22, ახალი აღთქმის – 27) საბოლოო ნუსხას. საყოველთაოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანული ლიტერატურის კანონიკურ და არაკანონიკურ ძეგლებად გამიჯვნა უკავშირდება თავად საეკლესიო სამართლის სრულყოფის ისტორიას. თუკი პალესტინური წარმოშობის ინდექსები გამოყოფენ შეუწყნარებელ და საკამათო წიგნებს, IV საუკუნიდან, მსოფლიო საეკლესიო კრებათა შემოღების შემდგომ, კანონის (κανών), როგორც რწმენის განაწესის, ასე მართალი სარწმუნოების დადგენილი ნორმის, ცნების დამკვიდრების პარალელურად დაიწყო სასულიერო მწერლობის თხზულებათა დაყოფა კანონიკურ და არაკანონიკურ წიგნებად. ლაოდიკიის 41-ე და 59-ე კანონები დაადგენენ:

41-ე: „ვითარმედ არა უჭმს მდდელსა ანუ მოყუასსა თჳნიერ კანონებრივთა წიგნთაგანსა მგზავრობაჲ“[30].

59-ე: „ვითარმედ არა ჯერ-არს სოფლურთა ფსალმუნთა თქუმაჲ ეკლესიასა შინა, არცა უკანონოთა წიგნთაჲ, არამედ მხოლოჲ კანონებრივთაჲ ახლისაცა და ძუელისა აღთქუმისაჲ“[31].

როგორც დავინახეთ, გარკვეული ეჭვი და კრიტიკული დამოკიდებულება ახალი აღთქმის წიგნთა მიმართ იქნა გამოვლენილი და, ბუნებრივია, რომ ამგვარივე განწყობით შეფასებინათ ბიბლიურ თემაზე დაწერილი სხვა ძეგლებიც. ლაოდიკიის 59-ე კანონის კომენტარში ნიკოდიმოს ეპისკოპოსი აღნიშნავს, რომ ღვთივშემოსილ მამათა მიერ იქნა ქრისტესადმი მიძღვნილი საგალობლების პარალელურად ვრცელდებოდა ერეტიკოსთა შედგენილი პიმნებიც, რომელთა აკრძალვაც დაადგინა ზემოაღნიშნულმა კრებამ[32]. ახალი აღთქმის კანონიკურ წიგნთა დადგენის აუცილებლობა, ეფექტობრივი განაპირობა სიმრავლემ იმ ადრექრისტიანული ჩვეულებითი თხრობებისა, რომელნიც, უპირველეს ყოვლისა, შეეხებოდა განკაცებული ძეღმერთის სასწაულებრივი მოსვლის, ჯვარცმისა და აღდგომის,

[26] Правила, გვ. 116.
[27] დიდი სჯულისკანონი, გვ. 471.
[28] იქვე, გვ. 523.
[29] იქვე, გვ. 521.
[30] იქვე, გვ. 258.
[31] იქვე, გვ. 259.
[32] Правила, II, გვ. 115.

მისი ქადაგების, ანუ მოძღვრების საიდუმლოს[33]. სწორედ ეს თხრობები და მათი თანდათანობითი შევსების გზით ჩამოყალიბებული თხზულებები შეადგენენ აპოკრიფულ ლიტერატურას, რომლის ადრეული ნიმუშები გნოსტიკოსთა წრეში წარმოიქმნა (*თომას სახარება, ფილიპეს სახარება, პეტრეს ეპისტოლე ფილიპესადმი*) და რომლის ჭეშმარიტება თუ სანდოობა ხშირად ხდებოდა განსჯის საგანი.

აპოკრიფული ლიტერატურის, როგორც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ამსახველი მწერლობის მნიშვნელობაზე დაგვაფიქრებს მისი სახელწოდებაც. რა თვალსაზრისით მიესადაგება ტერმინი „აპოკრიფი“ (ἀπόκρυφος, დაფარული, საიდუმლო) ბიბლიურ თემაზე დაწერილ თხზულებათა ჯგუფს? რა არის მათში დაფარული – შინაარსი თუ ავტორის ვინაობა? დისკუსიის საგანს სწორედ ეს პრობლემა წარმოადგენს. სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეს გამოთქმული თვალსაზრისის თანახმად, დაფარული და საიდუმლო ამ დარგის ლიტერატურაში არის არა მისი შინაარსი, არამედ ავტორის ვინაობა და იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც თხზულების ავტორად სახელდება ეკლესიის ცნობილი მამა ან ბიბლიური პერსონაჟი, „ეს ხდება თხზულებათა კონსპირაციის ან მისი ავტორიტეტის გაზრდის მიზნით“[34]. მაშასადამე, აპოკრიფული თხზულებები ფსევდოეპიგრაფიკულ ძეგლებად უნდა მივიჩნიოთ. შესაძლოა, ეს ასეცაა, მაგრამ გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ თვით ახალი აღთქმის კანონიკურ წიგნთა შორისაც გამოყოფენ ფსევდოეპიგრაფიკულ წიგნებს. მიჩნეულია, რომ პავლეს ეპისტოლეები კოლასელთა და ეფესელთა მიმართ, ტიმოთეს მიმართ I და II, ტიტეს მიმართ ეკუთვნის არა პავლე მოციქულს, არამედ მის რამდენიმე მოწაფეს, ხოლო პეტრეს I და II ეპისტოლეები წარმოიშვა მოციქულის მოღვაწეობის შემდგომ პერიოდში მისი ნააზრევის საფუძველზე[35]. შეგვიძლია დავასახელოთ არაერთი ჰომილეტიკური თუ ასკეტიკური თხზულება, რომელიც ფსევდოავტორისეულად მიიჩნევა. მაგ. წინაათონური პერიოდის ქართულ პალესტინურ ნუსხებში შესული ბასილი დიდის, იოვანე ოქროპირის, ეფრემ ასურის ჰომილიები[36], ბასილი დიდის ავტორობით ცნობილი ბასილი ანკვირიელის ასკეტიკური თხზულება *„ქალწულებასა შინა ჭეშმარიტისა უხრწნელებისათჳს*)[37]. ეს კი გვავარაუდებინებს, რომ ბიბლიურ თემაზე შექმნილ ჩვენთვის საინტერესო თხრობათა ფსევდოავტორობის საკითხი არ უნდა იყოს ის ერთადერთი მიზეზი, რაც განაპირობებს ტერმინით „აპოკრიფი“ ამ თხზულებათა გაერთიანებას.

ვფიქრობთ, ამ საკითხის განხილვისას გასათვალისწინებელია ის კულტურულ-იდეოლოგიური საფუძველი, რომელმაც ბიძგი მისცა ამ დარგის მწერლობის აღმოცენებას. აპოკრიფული ჟანრი ჩამოყალიბდა, როგორც სარწმუნოებრივი ლიტერატურა, რომელიც ეფუძნებოდა კონკრეტული ეპოქისა და არეალისათვის დამახასიათებელ რელიგიურ წარმოდგენებს და რომელიც საბოლოოდ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე იყო ორიენტირებული. თვით ყუმრანის ესეველთა წრეში ჩამოყალიბებული ძველი აღთქმის აპოკრიფების შესწავლის შედეგად მკვლევარნი მივიდნენ დასკვნამდე, რომ ამ თხზულებებში აისახა „ახალი აღთქმის რელიგიური იდეოლოგიის ჩასახვის ნიშნები“[38]. აპოკრიფთა უმეტესი ნაწილი კი ადრექრისტიანულ ხანაში შეიქმნა და ხელი შეუწყო ლოკალური კულტურული ტრადიციების ქრისტიანიზაციის პროცესს. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ახალი აღთქმის აპოკრიფები შეიქმნა, როგორც ქრისტოლოგიური თხრობები და, ბუნებრივია, რომ სარწმუნოებრივი მორალის ჩამოყალიბების ადრეულ ეტაპზე ამ თხზულებებში გადმოცემული ამბები თუ რელიგიური სიმბოლოები არც ისე მარტივი და იოლი აღსაქმელი უნდა ყოფილიყო. თვით იესო ქრისტეს – განკაცებული ძეღმერთის ხორციელ და სულიერ ბუნებათა შეზავების, მამაღმერთთან მისი თანაარსობისა და იესო ქრისტეს მეუფების (სასრულია იგი თუ უსასრულო) დოგმატთა დადგინებაც ხომ მწვავე პოლემიკის საგნად იყო ქცეული.

---

[33] ამგვარ თხრობათა არსებობას იმოწმებს ლუკა 1, 1-4.

[34] ადამის ცხოვრება, ადამის აპოკრიფული ცხოვრების ქართული ვერსია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ციალა ქურციკიძემ, თბილისი, 2003, გვ. 6-7.

[35] F.Bovon, P.Geoltraine, წინასიტყვაობა კრებულისათვის Éerits, გვ. XIII, XIX.

[36] იხ. Clavis Patrum Graecorum, Mavritil Geerard, II-III, Brepols-Turhout, 1974, N4145 (8-15), 5175 (1-11), შდრ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, I, თბილისი, 1986, გვ. 35-45.

[37] აღნიშნული ასკეტიკური თხზულება მონოგრაფიულად შეისწავლა ლ.შათირიშვილმა, იხ. მისივე, ბასილის ანკვირიელი და მისი თხზულების „ქალწულებასა შინა ჭეშმარიტისა უხრწნელებისათჳს ქართული თარგმანი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბილისი, 2005.

[38] ადამის ცხოვრება, გვ. 8.

აპოკრიფული ლიტერატურაც, როგორც ზოგადად ქრისტიანული მწერლობა, ნაბიჯ-ნაბიჯ მიდიოდა ორთოდოქსული დოგმატისაკენ. ყფაქტობრ, საიდუმლო და დაფარული იყო ყველა ხარისხის ხსნისათვის საღვთისმეტყველო სიმბოლიკა, არამედ ის ამბები, ისტორიები, რომელნიც შესახებაც ოთხთავი არაფერს ამბობდა, თუმცა კი მიანიშნებდა მათზე[39]. შესაძლოა, განსჯის საგანს სწორედ ის წარმოადგენდა, თუ რამდენად სარწმუნო იყო ესა თუ ის აპოკრიფული სიუჟეტი. ამიტომაც ამ თხზულებათა კითხვა და გაცნობა დასაშვები იყო, მხოლოდ – არასაეკლესიოდ. ამას უნდა დასტურებდეს მოცემულთა 85-ე კანონიც: „ხოლო წუენი, ესე იგი არს ახლისა აღთქუმისანი ... კლიმინტოს ეპისტოლენი ორნი და განწესებანი თქუენ ეპისკოპოსთანი ნემ კლიმინტოს მიერ რვათა წიგნთა შინა აღწერილნი, რომელთა არა ჯერ-არს ყოველთა შორის საკნძნო-ყოფად მათ შორის მყოფთათჳს საღდუმლოთა"[40]. საინტერესოა, რომ ამავე შინაარსის მინაწერს ეხედებით ადამის აპოკრიფული წიგნის ქართულ რედაქციაშიც: გადამწერი გვაუწყებს: „ამას წიგნსა ეწოდების ბერძნულად აპუკოროფა, რომელ არს საკმოძღუროთა კითხვად და არა ყოველსა საეკნძნო ყოფად, უცებთა და უმეცართა, არამედ მეცნიერთა, ვითარცა რჯულისა კანონი"[41]. ეს მინაწერი, რომელიც XVII საუკუნით თარიღდება, რამდენიმე თვალსაზრისითაა საინტერესო. უპირველესად, აღსანიშნავია, რომ იგი ეროვნის იმ თხზულებას, რომელიც ყყოვიმე ათონელის მიერ შედგენილ საბერძნეთის ეკლესიისაგან შეუწყნარებელ წიგნთა ანდერძშია შესული; მეორე მხრივ, იგი განმარტავს აპოკრიფული მწერლობის მნიშვნელობას – ამგვარ თხზულებათა კითხვა და მათში გადმოცემულ საიდუმლოსთან ზიარება მხოლოდ სჯულისკანონის მცოდნე, განსწავლულ და სხვათა დამშოძღვრელ პირს შეუძლია.

სად უნდა ვეძებოთ ამ განმარტების საფუძველი? ხომ არ არის იგი მხოლოდ ქართველი მთარგმნელისა თუ რედაქტორის ინიციატივით შედგენილი მითითება? არა, ესაა აპოკრიფული მწერლობისადმი, როგორც შეწყნარებული და საღვთისმეტყველო ცოდნის შემცველი ლიტერატურისადმი, არსებული ზოგად- ქრისტიანული თვალსაზრისის გამოძახილი, რის დასტურადაც მოვიხმობთ მაქსიმე აღმსარებლის ავტორიტეტულ ცნობილ ღვთისმეტყველებისადმი მიძღვნილ აპოკრიფს („ქება და დიდება, შესხმა და გალობა ყოველდღეიდისა უხრწნელისა და უმეტესად კეთილისა დედოფლისა ნუენისა ღმრთისმშობლისა და მარადის ქალწულისა მარიამისი და უწყებაი უბიწოსა მის და სანატრელისა მოქალაქობისა მისისაჲ შობითგან მეცნალებამდე"), რომელიც, უნდა აღინიშნოს, უთარგმნია ყყოვიმე ათონელს[42].

თხზულებაში ვეთხოვებით: იესო ქრისტეს ცხოვრების შესახებ „ ... რაჟდენიმე დაფარულთა წერილთაგან თუ ვთქუთ, იგიცა ჭეშმარიტ და უცთომელ არს, რომელი მამათა ... შეიწერაგს და დაამტკიცეს, რამეთუ ცხრეი იტყჳს ნუარი გრიგოლ ნოსელი: ცხრეი აღმომიეთხავს წიგნისა შინა დაფარულსა ..."[43].

მაგრამ დროთა ვითარებაში აპოკრიფული ლიტერატურისადმი ამგვარი ფრთხილი დამოკიდებულება განელდა და ამ ტენდენციამ ადგილი დაიკავეს საკმაოდ დანიშნულების კრებულებში (მრავალთავებში, თვენები, კუროხვენები), ზოგი მათგანი (მაგ. „*აგაფონის პასტორალე*") ოთხთავის ტექსტსაც დაერთო. საქმე ისაა, რომ აპოკრიფები თარდათან შეეწყო ორთოდოქსული ეკლესიის მიერ დადგენილი დოგმატისა და სახარებისეული სიმბოლიკის ამსახველი პასაჟებით, თავის მხრივ, აპოკრიფულმა თემატიკამ საფუძველი ნაუყარა არაერთ პატრისტიკულ თუ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებას. (მაგალითისათვის მოვიხმობთ თუნდაც ღვთისმშობლის შობისა და ჯვარცმის, მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილ ძეგლებს). ამიტომაც აპოკრიფული ლიტერატურის ხელთნაწერები

---

[39] შდრ. მარკ. 1, 104; იოვ. 20, 25.

[40] დიდი სჯულისკანონი, გვ. 226.

[41] ადამის ცხოვრება, გვ. 12.

[42] ტექსტი გამოცემულითა და ფრანგული თარგმანითურთ გამოსცა მ. ვან ესბროეკმა. იხ. M. van Esbroeck, Maxime le Confesseur, Vie de la Vierge, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalis, 478, Lovanii, 1986.

[43] A-40, 10 r.

აქვე დავძენთ შემდგომს: ვფიქრობთ, აპოკრიფული ლიტერატურის შეფასებასთან დაკავშირებით საჭიროა გაიმიჯნოს ცნებები „არაკანონიკური“ და „შეუწყნარებელი“. თუ ეს უკანასკნელი აღნიშნავს ეკლესიის მიერ მიუღებელ, მწვალებლურ წიგნებს, „არაკანონიკური“ უნდა გულისხმობდეს იმ ფაქტს, რომ აპოკრიფული თხზულებები არ განეკუთვნებიან კანონით დადგენილ ბიბლიურ წიგნებს (ვგულისხმობთ ძველი და ახალი აღთქმის 49 წიგნს), რაც მათი ცვლილებისა და შევსების, ანუ რედაქციული მრავალფეროვნების საფუძველს წარმოადგენს და რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობს ზოგიერთი, ადრე შეუწყნარებელ წიგნად მიჩნეული თხზულების ჩამოყალიბებას სავსებით მისაღებ და სარწმუნო თხრობად (მაგ. *აგბაროზის ეპისტოლე, იაკობის პირველსახარება* და სხვ.).

НЕСТАН ЧХИКВАДЗЕ

АПОКРИФ – СКРЫТАЯ ТАЙНА

РЕЗЮМЕ

На основе изучения индексов запрещенных книг и в соответствии с историей установления закона о Ветхозаветных и Новозоветных книгах православной церкви в статье рассмотрены вопросы хронологического развития апокрифических памятников, как душеполезных книг христианского мировоззрения.

Высказано мнение, что термином, «апокриф» обозначались не запрещенные церковью книги, а те раннехристианские сказания библейской тематики, которые хоть и не были включены в установленный церковью список законных библейских книг, но на основе христологических догм послужили оповествованию таинств пришествия и вознесения Сына Божия, единения его человеческой и божественой сути, его вечного царствования.

Понятия «неканонический» (апокрифический) и «неприемлемый» (еретический) не идентичны. С развитием апокрифив на основе богословской символики памятники, неприемлемые ранее, преобразуются в достоверные для церкви сказания.

Оценка богословского значения апокрифов должна быть основана на комплексном изучении этого жанра с учетом патристических и гимнографичесих памятников той же тематики.

ლიანა ახობაძე

ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან

ქართული მეტაფრასული კრებულების შედგენილობის საკითხი დიდი ხანია, სამეცნიერო ლიტერატურის კვლევის საგანს წარმოადგენს, რაც უშუალოდ დაკავშირებულია ამ კრებულებში წარმოდგენილი თხზულებების საგანგებო შესწავლასთან, ეს კი გულისხმობს თხზულებათა წარმომავლობის, მთარგმნელთა ვინაობრივ-სტილური მახასიათებლების, მთარგმნელობითი მეთოდისა და კიდევ სხვა მრავალი საკითხის კვლევასა და ანალიზს.

საკუთრივ ჰაგიოგრაფიული თხზულებების გარდა, რომლებიც წარმოადგენენ მეტაფრასული კრებულების ძირითად ბირთვს, მათში შესულია ჰომილეტიკური მასალაც. ეს არის შესხმა -- მოსახსენებელები, საუფლო დღესასწაულებისადმი მიძღვნილი ჰომილიები, რომელთა რაოდენობა ამ კრებულებში განსხვავებულია; მაგ., ნოემბრის თვის მეტაფრასულ კრებულებში, სხვა თვეებისაგან განსხვავებით, ჰომილეტიკური მასალა შედარებით ნაკლებად არის წარმოდგენილი: სულ არ არის XI ს. ათონურ კრებულებში – Ath.36, Ath.37 (თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ თვოფილე ხუცესმონაზონის თარგმანებიდან ნოემბრის თვის მხოლოდ ნახევარია შემორჩენილი); S 384 კრებულში (XI-XII სს.), რომელიც ნოემბრის თვის საკითხავებს ცალკეზე სრულად წარმოადგენს, არის ორი მოსახსენებელი (მთვ მახარებლისა და ფილიპე მოციქულისა), ერთი შესხმა (მიძღვნილი რომანოზ მღვიმისადმი) და ორი ჰომილია - „დეთისმშობლის ტაძრად მიყვანებისათჳს“. კიდევ უფრო ნაკლებია A 128 კრებულში (XII-XIII სს.): მათ მახარებლისა და ფილიპე მოციქულის მოსახსენებლები და ორი ჰომილია "ტაძრად მიყვანებისათჳს", რომელთაგან ერთი საერთოა S 384-თან.

მეტაფრასულ კრებულებში წარმოდგენილ ჰომილეტიკურ თხზულებებს ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი უკავშირდება; სახელდობრ, ის, თუ რა სახით არის შესული ეს მასალა დასახელებულ კრებულებში: უცვლელად, ცოტაოდენი გადამუშავების გარეშე, როგორც ამას ბევრეული მკვლევარი ვარაუდობს, თუ გარკვეული ცვლილებებით, როგორც ჰაგიოგრაფიული თხზულებების უმეტესობა.

იმ სამი ჰომილიის ტექსტის ანალიზი, რომლებიც ღეთისმშობლის ტაძრად მიყვანებას ეძღვნება, საშუალებას იძლევა ზემოთ დასმულ ზოგიერთ საკითხს ნაწილობრივ მაინც გავცეთ პასუხი.

სამივე ჰომილიის ქართული თარგმანი სხვაობს ბერძნული კომპური ტექსტებისაგან, ცვლილებათა ხასიათი განსხვავებულია და ისიც გასარკვევი, თუ ვის ეკუთვნის ის საბოლოო რედაქცია, რომელიც მეტაფრასულ კრებულებშია წარმოდგენილი.

ორი ჰომილია გიორგი ნიკომიდიელს (IX ს.) ეკუთვნის: I - „საკთხაჳი თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი ნიკომიდიელისა რეტორისაჲ ტაძრად მიყვანებისათჳს ყოვლად წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა მარადის ქალწულისა მარიამისსა“. ეს არის მეხუთე ჰომილია გიორგი ნიკომიდიელის იმ ათი ჰომილიიდან, რომელიც გამოქვეყნებული აქვს J.P. Migne – ს და უმრავლესობა (9) ღეთისმშობელს ეძღვნება (PG 100, col. 1401 – 1420).

ქართული ტექსტი (S 384, 366r-371v) გამარტივებულ, შემოკლებულ რედაქციას წარმოადგენს, რაც უმრავლესად წინადადებათა გაერთიანებაში გამოიხატება. რიგ შემთხვევებში უგულებელყოფილია მხატვრული გამოსახვის ის სტილური ხერხები თუ საშუალებები, რაც ბერძნული ტექსტისათვის არის დამახასიათებელი და ემოციის გაძლიერების ფუნქციის მატარებელია; მაგ.:

„შენიეროთა ბრძანებითა მდინარე კუალად იქცევის, მზე სრბისაგან დაეყენების“ S 384, 369r.

Σῆ προστάξει τῶν ποταμῶν τὰ ῾ρευ῎ματα εἰς του῎μπαλιν ᾽ανατρέχε. Σῆ κελεύσει ῾ο ῎ηλιος τ-όν δρόμον ᾽αναχαιτίζε 1412 D.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამავე რიგისაა:

„შენ ანნაჲს სენი უშვილობისაჲ განჰკურნე შვილმრავლობითა“ S 384,369 v.

Σὺ καὶ τὴν ῎Ανναν τὴν ᾽αυτὴν ᾽ατεκνίαν νοσήσασαν ἐ῾ις πολυτεκνίαν μετεποίησας. καὶ τὴν πολύτεκνον ἐ῾ις ῎ατεκνον μετέβαλες 1412 D.

ეს და ამგვარი ხასიათის სხვაობები შეიძლებოდა ქართველი მთარგმნელის თავისებურებად, სტილურ მახასიათებლად მიგვეჩნია, მაგრამ რიგი ფაქტორებისა უსათუოდ გვავარაუდებინებს დღესდღეობით ჩვენთვის უცნობ, განსხვავებულ ბერძნულ დედანს; მაგ., შეუძლებელია ამ პასაჟების შეპირისპირებაც კი:

„ვითარცა არარაჲთ უდარესნი მაშინ განსრულებულთანი ძუელსა მას შინა რადღა დააკლდებოდა მათ აღსასრული იგი სრულებათაჲ, ვითარ წინაწარმეტყუელთა თქუმულისაჲ, ვითარ რომელთა თჳნიერ არარაჲ წარემართებოდა ზოგადი საცხორებელი ამათი, დროებდა წინა-შემოსავალი ალაგთა საცხორებელთაჲ“. S 384, 368 r.

Πῶς ᾽εν ῷ τὰ τῷν προρρήσεων τῷ τῆς ᾽απαιδείας ῾οὖτοι νοσήματι τῆς ῾ορμῆς ᾽αν-έκοπτον; πῶς δ᾽ ᾽ουκ ᾽εξ ῾ῶν τὸ κοινὸν ᾽αναλαβεῖν ῾ο Λόγος ᾽ηπείγετο, πλήθονται τὰ προοίμια ᾽εδείκνυτο 1409 A.

არ არის ცნობილი რედაქტორის ვინაობა და არც შესრულების დრო; შესაძლებელია, რომ ის მიეკუთვნებოდეს წინამეტაფრასულ პერიოდს: A. Ehrhard-ის ცხრილებიდან არ ჩანს, რომ სვიმეონ მეტაფრასტს ემუშაოს ამ ჰომილიის ტექსტზე.[1]

ამავე, S 384, კრებულში წარმოდგენილია გიორგი ნიკომიდიელის მეორე თხზულება, რომელიც რიგით მეექვსეა ამ ავტორის ზემოთ დასახელებული ათი ჰომილიიდან (PG 100, col. 1420-1440). თხზულების სათაურია: „გეორგისი, რომელი იყო კოსტანტინეპოლით წიგნის მცველი. წმიდისა ღმრთისა ეკლესიისაჲ, სიტყუაჲ ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისათჳს, რაჟამს მიყვანებულ იქმნა სამისა წლისაჲ ტაძრად უფლისა მშობელთა მიერ მისთა“ (S 384, 371v – 378r). თარგმანი ეკუთვნის ეფრემ მცირეს, რასაც მოწმობს S 384 ნუსხაში ტექსტის დასაწყისში, გვერდით კიდეზე არსებული წარწერა: „თარგმნილი ეფრემისი“ (371v).

A. Ehrhard-ის ცხრილებში სვიმეონ მეტაფრასტის მიერ დამუშავებულ თხზულებათა შორის განსახილველი სამი ჰომილიიდან მხოლოდ ეს ჰომილია არის წარმოდგენილი. ქართული თარგმანი ძირითადად მიჰყვება ბერძნულ ტექსტს, მაგრამ თხზულების დაწვრილებითი ანალიზი აჩვენებს, რომ წინა ჰომილიის მსგავსად ესეც შემოკლებულ ვერსიას წარმოადგენს; როგორც, მაგ.:

„ ვერ შუენიერებაჲ სურნელისა მის ქალწულისა შესხმათა სამოთხისაჲ ტრფიალი და წადიერ ჰყოფს გონებასა მისსა მიმართ მომავალთასა S 384, 371 v.

Ου᾽δὲ γὰρ ῎ ῾ουτω λειμώνων κάλλος, τοῖς ῎εξω περιθέουσι ποθεινὴν τὴν τῶν ῎ενδ-ον παρασκευάζει ᾽επίβασιν,῾ως ῾ο ᾽ευώδης τῆς Παρθένου τῶ ᾽εγκωμίων παράδεισος, ᾽επέραστον τοῖς βουλομένοις ᾽αυτήν ῞ιστησι 1420 C.

ყველა ის ცვლილება და სხვაობა, რომელიც დასტურდება თხზულების ქართულ თარგმანში, ბერძნულიდან მომდინარედ უნდა ჩაითვალოს და არა ეფრემ მცირისეულად, რადგან ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი სათარგმნი მასალისადმი ეფრემის მეთოდოლოგიური მიდგომის ხასიათი, რაც სწორედ დედნის ზუსტად გადმოღებას გულისხმობს. თხზულებათა ენობრივ-სტილურ მახასიათებლებზე დაკვირვება გვაძლევს საფუძველს, ვივარაუდოთ, რომ ზემოთ განხილული პირველი ჰომილიის თარგმანიც ეფრემ მცირეს ეკუთვნის, რადგან ამ ორი ჰომილიის თარგმანებს ბევრი რამ აქვთ საერთო ლექსიკური ერთეულების წარმოებისა თუ ენობრივი კონსტრუქციების აგების თვალსაზრისით, რასაც, რა თქმა უნდა, უმრავლეს შემთხვევაში ბერძნული დედანი განაპირობებს: ეს არის რეალური სუბიექტის გადმოსაცემად მ ი ე რ - თანდებულიანი კონსტრუქციების გამოყენება,

---

[1] A. Ehrhard, Uberlieferung und Bestand der Hagiographischen und Homiletischen Literatur der Griechischen Kirche. Bd. 2. Leipzig. 1938, p. 433-470.

საერთოდ, თანდებულებით ნაწარმოები ლექსიკური ერთეულების სიმრავლე და მისი, როგორც ახე დამახასიათებელი ეფრემ მცირისათვის.

ამგვარად ჩვენი განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენს ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი მესამე ჰიმნილია, რომლის თარგმანიც ეკუთვნის ეფთვიმე ათონელს: H 1347 ხელნაწერში (XI-XII სს.) სათაურის გასწვრივ, მარჯვენა არშიაზე, ზვარ[ვ]ნით, ტექსტის ხელით ათის ნიშნით: „ეფთიმის თარგმანილი“ (125r). ბერძნული ტექსტი გამოქვეყნებულია PG 98, col.. 1481-1500. ამ ჰიმნილის ქართული თარგმანიც (A 128, 175v- 187 v, H 1347, 125r-133r) არ მისდევს ბერძნულს, მაგრამ, განსხვავებით წინა ორი ჰიმნილისაგან, ეს უკანასკნელი (ცალკეული მონაკვეთების მიუხედავად, რომლებზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი) გავრცობილია და არა შემოკლებული. ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდოლოგიის გათვალისწინებით ამ შემთხვევაში შესაძლებელი ხდება ჰიმნილის ეფთვიმესეული რედაქციაზე ვილაპარაკოთ და არა განსხვავებულ ბერძნულ დედნზე.

დაწყებული ეფრემ მცირის მიერ ეფთვიმეს მოღვაწეობის ცნობილი შეფასებიდან, რომ მას „ჴელაწერთაებრ მატებიცა და კლებიცა“, ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდზე ბევრი დაიწერა, რაც ეჭვსრეშია ეფთვიმეს სხვადასხვა თარგმანის ზედმიწევნით შესწავლას.

მიუხედავად მკვლევართა შეხედულებების სხვადასხვაობისა, ერთი რამ მაინც სრულიად უდავოა, სახელდობრ, ის, რომ ეფთვიმე ათონელი თავისუფალ უღებს სათარგმნ მასალას და თავისუფლების ხარისხიც საკმაოდ მაღალია. ეს კი იმაში გამოიხატება, რომ იგი თარგმანის უროავს კომენტარებს, განმარტებებს, ხშირად მიმართავს ინტერპოლაციებს, რაც სხვადასხვა წყაროს გამოყენებას გულისხმობს. დედნის ზოგიერთ მონაკვეთს არა მარტო ავრცობს, არამედ ზოგჯერ ამოკლებს კიდეც (ოუმცა, როგორც აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, შემოკლებას უფრო იშვიათად მიმართავს)[2], არ იზღუდება უცხოენოვანი ლექსიკის, სინტაქსური თუ სტილური ნარჩენებით და ამის გამო ეფთვიმე ათონელის ლექსიკა, სინტაქსი ხაზგასმულად ქართული, რაც განახვავებს მას სხვა მთარგმნელებისაგან.

თუ გავითვალისწინებთ ეფთვიმეს მიზანს (და აქაც ეფრემ მცირის განმარტებებს ვეყრდნობით), რომ ტექსტი ქართველი მკითხველისათვის უფრო ნათელი, გასაგები და, ამდენად, ადვილად მისაწვდომი და შთამბეჭდავი გახადოს, იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ საქმე მხოლოდ იმაში კი არ არის, რომ ეფთვიმეს „ჴელ-ეწიფების“, არამედ მის შემოქმედებით პრინციპშია და ის სათარგმნ მასალასთან დამოკიდებულებაში გამოიხატება.

როდესაც ეფთვიმეს მიერ ტექსტის გავრცობასა და ნამატებზე ვლაპარაკობთ, დასკვნების გამოტანის დროს დიდი სიფრთხილე გვმართებს, რადგან არ არის გამორიცხული ისეთი მასალის შემცველი ბერძნული ტექსტის მიკვლევაც, რომელიც მთარგმნელის მიერ ნამატებულად არის მიჩნეული.

ამის მაგალითად გამოგვადგება „მიქაელ მთავარანგელოზის სასწაულების“ ეფთვიმესეული თარგმანი, რომელსაც კ.კეკელიძე ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთ-ერთ თვალსაჩინო ნიშნად მიიჩნევს.[3] კ.კეკელიძეს ხელთ ჰქონდა ამ თხზულების მხოლოდ ლათინური ტექსტი, რომელთანაც შედარებამ გამოაელინა დიდი სხვაობა ქართულ და ლათინურ ტექსტების შორის; კერძოდ, ქართული თარგმანი შეიცავს ბევრ ისეთ ნაწართს, რომელსაც ლათინური არ იცნობს. მაგრამ შემდგომ ბელგიელმა მეცნიერმა ჰ. ვან ცისბროკმა მიაკვლია ბერძნულ ტექსტს, რომელშიც დასტურდება ეფთვიმესეულად მიჩნეული ზოგიერთი ჩანართი[4].

ეთვალიეე ზემოთქმულიის გათვალისწინებით განვიხილავთ ჰიმნილიას, რომელიც ეძღვნება მარიამ ღვთისმშობლის ტაძრად მიყვანებას და მეტაფრასულ კრებულებში ოთხე შრატნეულს (VI ს.) მიეწერება. მაგრამ, როგორც ნ. ჭაჭანიძე გამოიკვლია, ეს ჰიმნილია კაეთველის ტრარასის, კონსტანტინეპოლის არქიეპისკოპოსს (VIII ს.).

---

[2] ნ.მელიქიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე, მაცნე, ენისა და ლიტ. სერია, 4, 1984, გვ. 122.

[3] კ. კეკელიძე. ეკვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ერთი ნიმუში, ეტიუდები ძვ. ქართული ლიტ. ისტორიიდან, II ,თბ.,1945, გვ.237-268.

[4] ლ.ახობაძე. ეფთვიმე ათონელის ერთი თარგმანის გამო, მრავალთავი, XVI, 1991,გვ. 29-32.

ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი ჰიმნიის ტექსტში ნაკლებად, მაგრამ მაინც დასტურდება რიგი შემცვლებული პასაჟებისა; მაგ., ამოღებულია VI მუხლი მოლიანად და VII-ს დასაწყისი და, მიუხედავად ამისა, ქართული თარგმანი ბერძნულთან შედარებით ვრცელია. პირველ რიგში, აღსანიშნავია სათაური, რომელშიც მოლიანად არის გადმოცემული ოხრუქების შინაარსი თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ნიუანსით. ბერძნულში ამგვარი რამ არ არის:

„ოქმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანე მრქუელისაჲ კოსტანტინოპოელელ მთავარეპისკოპოსისაჲ ტარად მიქუანებისათჳს ყოველად წმიდისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისსა, ოდეს-იგი სამისა წლისაჲ მიიქუანეს მშობელთა მისთა ტარად და შეწირეს ღმრთის, და შეიწყნარა იგი ზაქარია მღდელთმოძღუარმან, მამამან იოანე ნათლისმცემელისამან და შეიქუანა იგი წმიდასა წიდათასა შინაგან ტარისა და იყოფებოდა მუნ შინა წმიდად იგი ქალწული და მოიღებდა საზრდელსა ჴელითა ანგელოზისაჲთა“.

შდრ.:

Τοῦ ἐν ᾽ἁγιοις πάτρος ᾽ημῶν Ταρασίου ᾽Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπολέως Λόγος ᾽εις τὰ εἰσόδια τῆς ᾽υπεράγιας Θεοτόκου.

ასეთ მოლვაწეს მსჯელობს ნ. მელიქიშვილი ზემოთ დასახელებულ სტატიაში, სადაც მიუთითებს იმაზე, რომ ეფთვიმე ათთრელი გრიგოლ ხანძთელის ერთ-ერთი ჰიმნიის სათაურს ბერძნულისაგან განსხვავებით გაერცობილად წარმოგვიდგენს[5].

ტარასი კონსტანტინეპოლელის ჰიმნიის ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ ტექსტში არ დასტურდება ვრცელი ინტერპოლაციები, რაც სხვა წყაროთა გამოყენებას გვაფარაუდებინებდა. ცალკეული ფრაზების გავრცობა, რაც ფაქტობრივ სხვაობებს არ შეიცავს, ამ ვარაუდს არ ეწინააღმდეგება; მაგ.:

„ჲ დიდებული ესე საკვირველ! ჲ სასწაული ახალი და გამოუთქუმელი! ჲ სადუმლოჲ მიუწდომელი და მიუთხრობელი, რომელსა ზედა ყოველი გონებაჲ განცვიფრების დაბადებულთაჲ“ S 384, 182 v.

Ὢ τοῦ παραδόξου θαύματος ! Ὢ τῆς καινῆς ᾽εκπλήξεως ! Ὢ τῆς ᾽αφράστ-ου σοφίας ! 1496 A.

ან კიდევ:

„წყეულ იყავ ქუეყანაჲ საქმეთაგან შენთა და ეკალი და კუროხთაჲ აღმოგიცენოს შენ და ოფლითა პირისა შენისათა ჰხვიდე პურსა შენსა. აწ იქმნა დაჭნაჲ რისხჳსა მის ყვალ მიერ თქუმულისაჲ, ეითარმედ განვამრავლნე მწუხარებანი შენნი და სულოქუმანი შენნი“ S 384, 177 r-v.

Ἐπικατάρατος ᾽η γῆ ᾽εν τοῖς ᾽έργοις σου, ᾽ακάνθας καὶ τριβόλους ᾽ανατελεῖ σοι καὶ τ οὖ, Ἐν ᾽ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φαγῆ τὸν ᾽άρτον σου,

᾽η μετάλλαξις τοῦτο τοὖ, Πληθύνω τὰς λύπας σου καὶ τοὺς στεναγμοὺς σου 1481 C.

მთარგმნელი ბიბლიურ ციტატებს შორის მცირე ნანართებს აკეთებს, იძლევა დამატებით ცნობებს, რომელთა დანიშნულებაა, დაარსტოს დამოწმებული მასალა:

„ეწყრეთ სიტკუად დიდებულისა მისთჳს ტარად მიქუანებისა უბიწოჲსა მის და სანატრელისა, ქმნულისად კურთხეულისა ქალწულისა მარიამისსა “ S 384, 176 v.

᾽Αρχὴν λαβόντες τῷ λόγῳ προσήκουσαν τῆς Παρθένου τὴν ᾽εν τῷ ναῷ προ-σαγωγὴν 1484 A.

ცვლილება არ ეხება ოხრუსებაში უხვად გამოყენებულ ბიბლიურ ციტატებს, რომელთა თარგმანი ხედმიწევნით ზუსტია.

მთარგმნელი, სადაც კი საჭიროდ მიიჩნევს, ამძაფრებს და აძლიერებს ოხრუსების პათოსსა და ემოციურ მხარეს, დადებითი იქნება თუ უარყოფითი, და ამას აღწევს ისეთი მხატვრული ხერხებისა და სახეების გამოყენებით, რომელთა შესატყვისიც არ არის ღედანში; მაგ.:

[5] ნ.მელიქიშვილი, დასახ. ხელნა., გვ. 121.

„ჰრცხუენოდენ და კდემებოდენ ყოველნი მწვალებელნი, რომელნი ბილწითა მით და შეგინებულითა პირითა ჰგმობენ წმიდასა მას ქალწულსა და ღმრთისმშობელსა და ენათა მათთა გესლიანთა აღსძრვენ ბოროტისა სიტყუად, ყურთა მათთა დაიყოფენ, ვითარცა ასპიტნი, რაჲთა არა ესმას სიტყუაჲ ჭეშმარიტებისაჲ და ქადაგებაჲ ღმრთისმეცნიერებისაჲ" S 384, 183 v.

Α᾿ισχυνέσθωσαν ῾αιρετικῶν παῖδες, ῾οι τὴν Παρθένον βλασφήμῳ στόματι καὶ ᾿ιοβόλῳ συκοφανεῖν ᾿επιξειροῦντες 1496 C.

ქართული თარგმანისათვის დამახასიათებელ ტექსტობრივ სხვაობებს ნათლად წარმოაჩენს ჰომილიის ქვემოთ წარმოდგენილი ვრცელი მონაკვეთი, რომელშიც ბერძნულის დასაწყის ფრაზას სისტემურად მოსდევს დამატებითი ტექსტი, უხვად გაჯერებული მხატვრული ეპითეტებით, მეტაფორული სახეებითა და ბიბლიური დამოწმებებით (A 128, 185r-186r ; შდრ.: PG 98 : 1497 D, 1500 A,B).

„გიხაროდენ, სავანეო სულისა წმიდისაო, ვითარცა თქუა გაბრიელ მთავარანგელოზმან, ვითარმედ სული წმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მაღლისაჲ გფარვიდეს შენ."

Χαῖρε, τοῦ ῾αγίου Πνεύματος κατοικητήριον ῎αρρητον ".

"გიხაროდენ, წმიდათა მამათა მრავალფერო დიდებისმეტყუელებაო და მოძღურებისა მათისა სამკაულო."

Χαῖρε, πατριαρχῶν ῾η πολυύμνητος δοξολογία.

"გიხაროდენ, მართალთა ჭეშმარიტო საზრდელო და სათნოებათა მათთა სრულმყოფელო."

Χαῖρε, τῶν δικαίων ῾η ᾿αληθεστάτη τρυφή.

"გიხაროდენ, ყოვლად დიდებულო სიქადულო ქალწულთაო და უბიწოებისა და სიწმიდისა სახეო შუენიერო."

Χαῖρε, τῶν παρθένων πανόλβιον καύχημα.

"გიხაროდენ, მეუფეთა მორწმუნეთა და ღმრთისმოყუარეთა გჳრგჳნო და სიმტკიცეო.".

Χαῖρε, βασιλέων κραταίωσις.

"გიხაროდენ, წმიდათა მღდელთმოძღუართა სიწმიდით სამსახურებელო, დიდებულო და ქადაგებულო ჴმამაღალო".

Χαῖρε, ᾿αρχιερέων λειτούργημα μέγιστον.

"გიხაროდენ, სასო და მეოხო ცოდვილთაო, რომელი ითხოვ მვედრებელთა შენთათჳს შენდობასა ბრალთასა და წყალობასა სახიერისა მისგან მეუფისა და ძისა შენისა."

Χαῖρε, ῾αμαρτωλῶν καταφύγιον ῎αρρηκτον.

"გიხაროდენ, ღელვაგუემულთა მყუდროო ნავთსაყუდელო და ნიავქართაგან ბოროტთა გამომჴსნელო."

Χαῖρε, πλεόντων κυβέρνησις ῎ενδοξος.

"გიხაროდენ, დედოფალო, აღმადგინებელო დაცემულთაო და მამტკიცებელო შერყეულთაო."

Χαῖρε, πιπτόντων ᾿ανόρθωσις, δέσποινα.

"გიხაროდენ, კურნებაო უძლურთაო უსასყიდლოო და მაოტებელო სენთა სულიერთა და ჴორციელთაო."

Χαῖρε, νοσούντων ᾿ιατήριον ῎αμισθον.

"გიხაროდენ, აღდგომაო მკუდართაო ჭეშმარიტო, რამეთუ შენგან შობილმან უფალმან სიკუდილი მოაკუდინა და დასაბამ აღდგომისა ექმნა ნათესავსა კაცთასა."

Χαῖρε, θνησκόντων βεβαία ᾿ανάστασις.

"გიხაროდენ, მიზეზო კაცთა ცხორებისაო, რომელმან ჰშევ მაცხოვრად განმაცხოველებელი ბუნებისა ჩუენისაჲ."

Χαῖρε, ᾿αφορμὴ τῆς πάντων σωτηρίας.

"გიხაროდენ, სიხარულო გამოუთქუმელო სოფლისაო და სასოო განწირულთა ცხორებისაო."

ეროვნული ბიბლიოთეკა

Χαῖρε, τοῦ κόσμου χαρὰ 'ανεκλάλητος.

"გიხაროდენ, დედოფალო, ყოველთა მომატყუებელო მშჳდობისაო და მომნიჭებელო სიხარულისაო."

Χαῖρε, 'ειρήνης 'η πρόξενος "ανασσα.

"გიხაროდენ, სიქადულო დედათაო და სამკაულო ქალწულთაო."

Χαῖρε, μητέρων 'αγλάισμα "αχραντε.

"გიხაროდენ, დაუტევნელისა მის სიტყჳსა ღმრთისა ვრცელო და დიდებულო სავანეო, რომელმან გუშევ დამბადებელი ყოველთაჲ და ეგე ქალწულადვე უბიწოდ."

Χαῖρε, τοῦ Λόγου χωρίον 'ευρύχωρον.

"გიხაროდენ, განათლებაო ყოვლისა სოფლისაო და ადამ და ევას სამოთხედვე შეყვანებაო."

Χαῖρε, νηπίων λαμπρὸν περιφύλαγμα.

"გიხაროდენ, ცისა და ქუეყანისა კრებაო დიდო და დღესასწაულო, შემკობილო მადლითა სულისა წმიდისაჲთა."

Χαῖρε, τῶν 'υπ' 'ουρανὸν πάντων 'η μεσῖτις.

როგორც დავინახეთ, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ჰომილიის ქართული თარგმანი ბერძნულთან მიმართებით დიდ სხვაობებს ამჟღავნებს: ცალკეული შემოკლებული ადგილების მიუხედავად, ტექსტი ძირითადად გავრცობილია, თუმც ეს გავრცობა ისეთი ხასიათისაა, რომ არ გულისხმობს მთარგმნელის მიერ სხვა წყაროების გამოყენებას, რადგან არ წარმოადგენს განსხვავებული ფაქტობრივი მასალის შემცველ ვრცელ ჩანართებს და არ სცილდება ცალკეული ფრაზების ცვლილებათა ზღვარს.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ყველა ზემოაღნიშნული ცვლილება ეფთვიმე ათონელს უნდა ეკუთვნოდეს, ისევე, როგორც თხზულების ბოლო, დამამთავრებელი ნაწილი, მიმართვა ღვთისმშობლისადმი, რომელიც საერთოდ არ დასტურდება ბერძნულ ტექსტში. ეს საკმაოდ ვრცელი მონაკვეთი ერთგვარად განკერძოებით დგას და არ წარმოადგენს თხზულების ორგანულ ნაწილს: ჰომილიის ამაღლებულ პათოსს ცვლის იმ ადამიანის ტკივილით სავსე განცდები, რომელიც ღვთისმშობელს ევედრება, შეიწიროს მისი ცრემლიანი გოდება, შეეწყ ექმნეს „შეყვანებად ცხორებად საუკუნოდ" და ეს ყველაფერი გადმოცემულია პირველი პირის მხ. რიცხვში, განსხვავებით ძირითადი ტექსტისაგან.

მთლიანად მოგვყავს ჰომილიის ის ნაწილი, რომელიც, ჩვენი აზრით, ეფთვიმე ათონელის ორიგინალურ ტექსტს უნდა წარმოადგენდეს:

"აწ უკუე გევედრები, ჵ, დედოფალო ყოვლად წმიდაო, სასოო ჩემო და შესავედრებელო მოტყინარისა ამის გულისა ჩემისა ცუარო საღმრთოო, განჴმელისა ამის გონებისა ჩემისა განმაცხოველებელო წყალო, დაბნელებულისა ამის სულისა ჩემისა განმანათლებელო ლამპარო, ცთომილებისა ჩემისა კეთილო წინამძღუარო, უძლურებისა ჩემისა ყოვლად ძლიერო ძალო, შიშლოებისა ჩემისა შუენიერო სამოსელო, სიგლახაკისა ჩემისა აურაცხელო სიმდიდრეო, უკურნებელთა მათ წყლულებათა ჩემთა ტკბილო მკურნალო, მწუხარებისა ჩემისა განმაქარვებელო, განსაცდელთაგან მჴსნელო ჩემო ზღუდეო და სიმტკიცეო ცხორებისა ჩემისაო, ყოვლად დიდებულო და უმეტესად კურთხეულო დედაო ქრისტეს, ღმრთისა ჩემისაო.

ისმინე ჴმაჲ ვედრებისა და ლოცვისა ჩემისაჲ და მოხედენ სულთქუმათა გულისა ჩემისათა და შეიწირენ გოდებანი ცრემლთა ჩემთანი და ყავ ჩემ თანა წყალობაჲ, დედაო კაცთმოყუარისა ღმრთისაო, ითხოვე სახიერისა მის და კაცთმოყუარისა ძისა შენისაგან შენდობაჲ მრავალთა მათ ცოდვათა ჩემთაჲ და ღირს-მყავ მერმესა მას საუკუნესა საყოფელსა მართალთასა დამკჳდრებად, სადა - იგი ჰფარავს ნათელი პირისაჲ შენგან შობილისა უფლისაჲ.

ჰე, წმიდაო და მეოხო, ნათელო და სიხარულო ყოველთა ქრისტეანეთაო, ღირს-მყავ მიმთხუევად სიხარულსა გამოუთქუმელსა და შესლვად სასძლოსა მას ზეცათასა კეთილთა მათ დაუსრულებელთა ნათელსა მას მიუახრდილებელსა.

ჰე, ყოვლად წმიდაო დედოფალო, შემწეო და ცხორებაო და შესავედრებელო ჩემო, საჭურველო და სიმტკიცეო, სასოო და სიქადულო და ძალო ჩემო, ღირს-მყავ სავანეთა მათ ზეცისათა დამკჳდრებად მადლითა და მეოხებითა შენითა მშობელთა მათ ჩემთა თანა მონათა შენთა და ყოველნი მადიდებელნი სახელისა შენისანი შეიწყალენ და აცხოვნენ, რამეთუ რაოდენიცა გენებოს, აღსრულებად შემძლებელ ხარ, ვითარცა დედაჲ ღმრთისა მაღლისაჲ.

ამისაჴს შეგიეწრდები და გეეედრები, რაოდენიცა ესე ვითხოო, მომეც მე ცხორებად საუკუნოდ, სანატრელო და კურთხეულო შორის დედათა, რომელმან პირველ უოესლოდ და უხრწნელად უხესთაეს ბუნებისა და სიტკბო უფალი ზეცნი იესუ ქრისტე, ჭეშმარიტი ღმერთი და მეუფე დაშვადებული ყოველთაე, რომელსა პირველის ყოველი დიდებაე, პატივი და თაყუანისცემაე თანა დაუსაბამოდო მამით და ყოველად წმიდით სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულითურთ აწ და მარადის და საუკუნეთა უკუნისამდე. ამინ! "

Л. АХОБАДЗЕ

ИЗ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВФИМИЯ АТОНЕЛИ

РЕЗЮМЕ

Из трех гомилий, представленных в грузинских метафрастических сборниках, которые посвящены введению во храм Пресвятой Девы Марии, две принадлежат Георгию Никомидийскому (PG 100, col. 1401 – 1440). Переводчик первой гомилии неизвестен, перевод второй гомилии принадлежит Ефрему Мцире. Грузинские тексты проявляют значительное различие от доступных в настоящее время греческих текстов, что главным образом, выражено в сокращении текстов. Подробное изучение переводов подтверждает, что все существующие различия берут начало от неизвестных греческих подлинников.

Перевод третей гомилии (авторство которой приписывается Тарасию – Архиепископу Константинополя), принадлежащий Евфимию Атонели, также отличается от греческого текста (PG 98, col. 1481 – 1508). Однако в отличие от вышеназванных гомилий, в этом случае мы имеем дело с распространенным текстом. И поскольку мы хорошо знакомы с особым переводческим методом Евфимия Атонели, можно предположить, что грузинская редакция сочинения происходит не от греческого текста, а принадлежит Евфимию Атонели.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

დ ა ვ ი თ   შ ე ნ გ ე ლ ი ა

იოანე დამასკელის მხოლოდ ქართული თარგმანით ცნობილი თხზულება "გამოკრებანი წამებათანი"

ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი ძეგლია ბიზანტიელ ავტორთა დოგმატიკური ტრაქტატებისაგან შედგენილი კრებული "დოღმატიკონი", რომელიც არსენ იყალთოელის მიერაა ნათარგმნი. ეს კრებული „საჭირო იყო ქართველებისათვის „ქრისტიანობის დოგმატიკურ-ფილოსოფიური შინაარსის შესაგნებად და სხვადასხვა სარწმუნოებისა და მწვალებლობის პირის დასაყოფად".[1] თავისი შედგენილობის გამო "დოგმატიკონს" არა მარტო პოლემიკურ-თავდაცვითი, არამედ ენციკლოპედიურ-სახელმძღვანელო ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა. "დოგმატიკონის" ვრცელი ზოგადი დახასიათება მოცემულია ი. ლოლაშვილის ნაშრომში "არსენ იყალთოელი". აღარ გავიმეორებთ იქ თქმულს და ვიდრე უშუალოდ ჩვენს საკითხზე გადავიდოდეთ, მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე გავამახვილებთ ყურადღებას.

დოგმატიკონმა ჩვენამდე უამრავი ნუსხით მოაღწია, რაც მის უაღრეს პოპულარობასა და ფართო გამოყენებაზე მეტყველებს (გამოვლენილია 23 კრებული)[2]. ამ ნუსხათაგან ყველაზე ძველია ორი, XII ს.-ის ხელნაწერი S 1463 და A 205 (აგრეთვე მნიშვნელოვანი ნუსხებია K23, K 24, Q50-51, A 65). აქვე უნდა ვთქვათ, რომ ჩვენამდე მოღწეულ ნუსხათა შორის არ ჩანს თვითონ არსენისეული ავტოგრაფი. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრით, ავტოგრაფული მნიშვნელობა S 1463-ს ენიჭება და სხვა ნუსხები მასთან მიმართებით განიხილება. "დოგმატიკონის" შემცველ კრებულებზე მუშაობისას ნ. ჩიკვატიამ გამოავლინა რამოდენიმე ძალიან მნიშვნელოვანი თავისებურება[3]. კერძოდ: 1) "დოგმატიკონში" შემავალ თხზულებათა თანმიმდევრობა **არცერთ ხელნაწერში** არ არის ერთნაირი (მაგ. K23 იწყება თხზულებით, რომელიც S 1463-ში მეხუთეა; A 205-ში მეთორმეტე ადგილას შეტანილი თხზულება S 1463-ში მეოთხეა და ა.შ). 2) ზოგ ხელნაწერს აკლია S 1463-ში შემავალი ესა თუ ის ტრაქტატი (მაგ. K23-სა და K 24). 3) ზოგში კი გვხვდება სხვა, S 1463-ში არ არსებული თხზულება (მაგ. იმავე, **X I I ს. ის A 205**-ში). 4) ზოგან S 1463-ის რომელიმე თხზულების მხოლოდ რაღაც ნაწყვეტია ცალკე თხზულებად გატანილი. თუკი ყველა ამ მონაცემს შევაჯერებთ, გამოვა, რომ **S 1463 "დოგმატიკონის" შემცველ ნუსხათა პირველწყარო არ არის**. ი. ლოლაშვილი თვლის, რომ Q 50 – 51 S1463-დან არის გადაწერილი[4]. XVIII ს-ის ეს ნუსხები (Q 50 – 51), მართლაც, ძალზე ახლოსაა S1463-თან შედგენილობის მხრივ, მაგრამ არის თუ არა მისგან გადაწერილი, ამისი თქმა მხოლოდ დაწვრილებითი შესწავლის შედეგად შეიძლება დადგინდეს. ასეც რომ იყოს, მხოლოდ ორი ნუსხის ერთი და იგივე წარმომავლობა საკითხს არ ცვლის, რადგან კრებულების რაოდენობა ბევრია.

შეიძლება თუ არა, რომ "დოგმატიკონი" საერთოდაც არ ეკუთვნოდეს არსენ იყალთოელს? თუკი "დოგმატიკონის" შემცველი კრებულები ამდენ ზემოთჩამოთვლილ სხვაობას იძლევიან, საიდან ვიცით, როგორი უნდა ყოფილიყო საკუთრივ არსენის კრებულის შედგენილობა, და იყო თუ არა ის საერთოდ არსენის? იქნებ S 1463-ში შემავალი ყველა

---

[1] ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბილისი, 1978, 104; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 279

[2] იხ. ნ. ჩიკვატია, დოგმატიკონის ხელნაწერი კრებულები (S 1463 ნუსხასთან მათი მიმართების ცხრილი), მრავალთავი, XX, თბილისი, 2003, 81

[3] ნ. ჩიკვატია, არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონის" შედგენილობა ხელნაწერი კრებულების მიხედვით, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, ქუთაისი, 2004, 29

[4] ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 146-147

თხზულება არ ეკუთვნის არსენს, ან პირიქით, ე.წ. "ხედმეტი" ნაწარმოებებიც არსენისაა და S 1463-ს აკლია? საბოლოო პასუხი ამ შეკითხვების მხოლოდ მაშინ გაეცემა, როდესაც "დოგმატიკონის" შემცველ კრებულებში შემავალი თხზულებების (ალ-ცალკე შესწავლა დასრულდება. კვლევების გამოვლინდება "დოგმატიკონზე" დართული უამრავი მინაწერის რაობა და ეს ბევრ სიცხადეს შემოიტანს (უნდა ვთქვათ, რომ მინაწერები ძალზე ბევრია და მათგან მხოლოდ თითო-ოროლაა გამომზეურებული). გარდა ამისა, ასეთი კვლევის შედეგად გამოიკვეთება არსენის მთარგმნელობითი მახასიათებლები (ლექსიკა, ტერმინოლოგია, გრამატიკული ფორმები...), რაც გაადვილებს ქართული ტექსტების მიმდინარეობის საკითხის გარკვევას.

რაც შეეხება საკითხს, ეკუთვნის თუ არა S 1463-ში შემავალ თხზულებათა თარგმანები არსენს და შეადგინა თუ არა მან კრებული "დოგმატიკონი", უნდა ვთქვათ, რომ მთელ S 1463-ს გასდევს მინაწერები, სადაც მთარგმნელად მოხსენებულია არსენი[5] (მხოლოდ ბოლო რამოდენიმე გვერდზე (305-312) არ ჩანს ასეთი მინაწერები. ი. ლოლაშვილი თვლის, რომ ისინიც არსენისად უნდა მიეთვლინოთ[6]). გარდა ამისა, ცალკეულ თხზულებებს ახლავს ანდერძები, საიდანაც ვგებულობთ, თუ როდის და რა ვითარებაში უთარგმნია არსენს ესა თუ ის თხზულება. მაგალითად, "დოგმატიკონის" პირველ ტრაქტატს, ანასტასი სინელის "წინამძღუარს" აქვს ანდერძი: „... ღირს ვიქმენ მე უუნდოესი ყოველთა დაბადებულთა, მდაბალი მონაზონი არსენი ბერძულისაგან ქართულად თარგმანებია წმიდისა ამის წიგნისასა". მაშასადამე, სავსებით სწორია S 1463-ში შემავალ თხზულებათა არსენ იერალთოელისეულად მიწერა, მაგრამ, სხვა კრებულებში (განსაკუთრებით იმავე XII ს.-ის A 205-ში) არსებული ე.წ. "ხედმეტი" თხზულებების საკითხი, ვფიქრობთ, მაინც გასარკვევია. წინასწარ არ შეიძლება გამოვრიცხოთ, რომ შეიძლება რაღაც თხზულება, პირიქით, S 1463-ს აკლდეს. სხვადასხვა ნუსხებში შემავალი "ხედმეტი" თხზულებების საკითხი სრული სურათის შესადგენად, ვფიქრობთ, რომ ჯერ კიდევ გასარკვევია.

გვინდა აგრეთვე შევეხოთ S 1463 ხელნაწერის შესახებ ი. ლოლაშვილის რამოდენიმე მოსაზრებას: ამ ნუსხის 232v-ზე არის გადაწერის მინაწერი: "უკუ მითქუამს" ცწერა დედანსა. აკითხე არსენის". მკვლევარს სიტყვების გამო "აკითხე არსენის" მიუნერვია, რომ S 1463-ის გადაწერა არსენის თანამდროულ ეპოქაში მოღვაწეობდა. მისი აზრით, შეიძლება S 1463-ის გადაწერა უშუალოდ არსენ იერალთოელის თანამოღვაწეს იოანე ბერიც კი ყოფილიყო[7]. ამ სიტყვების გაგება ასე ერთმნიშვნელოვნად ალბათ სწორი არ უნდა იყოს. "აკითხე არსენის" ნიშნავს: დედანში ასე ეწერა და მთარგმნელს [არსენს] მოკითხეო. ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ გადაწერა მაინცა და მაინც ავტორის თანამედროვე ან თანამოღვაწეა და ამ მინაწერით იმის მტკიცება, რომ S 1463 არსენისაგე მეთვალეურეობით იქნა გადაწერილი, შესაძლებელი არ არის. მეტიც, S 1463-ის გადაწერა არსენის **თანამოღვაწე** რომ ყოფილიყო, აღმოჩენილ ლაფსუსებე არსენსვე მიუთითებდა და ეს მინაწერი საერთოდაც არ გვექნებოდა.

ამავე საკითხის შესახებ მკვლევარს ამოუკრებია სხვა მინაწერებიც, რომლებიც, მისი აზრით, ამტკიცებს, რომ S 1463 ძირითადად მაინც, არსენის ავტოგრაფის იდენტური უნდა ყოფილიყო. ეს მინაწერებია: "ესრე ეწერა დედანსა" 204v,208v; "იკითხე არსენის" 223r, 228r; "მისისა" არა იყო" 234v; "ანდამატისა" – ესრე იყო აჯა" 239v; "ვითარმედ პირველ არს მამაჲ – ეწერა" 219v; "ჴუმარიტებაჲ" ეწერა თარგმანისა მიერ" 219r. პირველი ორი მინაწერის შესახებ ვფიქრობთ, რომ ისინიც უნდა გავიმეოროთ, რაც ზემოთ ვთქვით: გადაწერისთვის ის ნუსხაა დედანი, რომელიც მას უდევს წინ, რაც სულაც არ ნიშნავს, რომ ეს ნუსხა აუცილებლად ავტოგრაფია. "იკითხე არსენის" შესახებ აღარ გავიმეორებთ ზემოთქმულს. დანარჩენი მინაწერები კი მხოლოდ გადაწერის ფილოლოგიური დაკვირვებებია. ისინი მხოლოდ მის ფილოლოგიურ დაკვირვებულობაზე მეტყველებენ და სხვა არაფერზე. 234r-ზე გვაქვს მინაწერი „ესრეთ მე აქამომდე ვიოფლე, არსენი. მეცა ვამეორე, იოანე". ცხადია, რომ "მეცა ვამეორე"

[5] S 1463 - 23v, 33v, 39v, 102v, 181v, 223r, 228r, 294r, 294r, 304v

[6] ი. ლოლაშვილი, არსენ იერალთოელი, 142

[7] S 1463 39 r-v

[8] ი. ლოლაშვილი, არსენ იერალთოელი, 143

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვიდაც სხვა პირის დამატებაა არსენის სქოლიოზე, მაგრამ არ ვიცით, ვის (გაუგებარი) მინაწერი. არც ის ვიცით, ქუთუნის თუ არა ის S 1463-ის გადამწერს.

ი. ლოლაშვილმა ზემოთ ნამოთვლილ მიზეზთა გამო მიიჩნია, რომ S 1463 არსენის სიცოცხლეში, და შესაძლოა, მისსავე მეთვალყურეობით იქნა გადაწერილი. მაგრამ S 1463-ში არის მინაწერები, სადაც არსენი გარდაცვლილად იხსენიება (მაგ. „საუკუნომდა არს ჴსენებაჲ არსენისი" 264v). ამიტომ მკვლევარს კიდევ უფრო დაუზუსტებია S 1463-ის გადაწერის დრო და ჩაუთვლია, რომ მისი გადაწერა დაიწყო არსენის სიცოცხლეში, ხოლო დასრულებული არ იყო. როდესაც არსენი გარდაიცვალა. რადგანაც S 1463-ს არ გააჩნია არცერთი მითითება დაწერის თარიღსა და გადამწერის ვინაობაზე[9], ზემოთნამოთვლილი არგუმენტები კი, ჩვენი აზრით, ამის შესახებ გადაჭრით არაფერს არ გვეუბნებიან, ვიდრეობაო, რომ S 1463-ის დათარიღების საკითხი მხოლოდ პალეოგრაფიულ შეფასებებს უნდა ვანდოთ. არის თუ არა მხოლოდ პალეოგრაფიული მონაცემებით ხელნაწერის დათარიღება საკმარისი, ეს ჩვენს კომპეტენციას სცილდება.

დავუბრუნდეთ პირველ სიტყვას. "დოგმატიკონი" შედგება დაახლოებით 72 ნაწარმოებისაგან[10], რომელთაგან მხოლოდ რამდენიმეა ანონიმური, ტრაქტატების უდიდეს უმრავლესობას კი მითითებული ჰყავს ავტორი[11]. ნებეგა კითხვა: ჰქონდა თუ არა არსენ იყალთოელს ბერძნული კრებული, რომელიც დაედო საფუძვლად "დოგმატიკონის", თუ ამ კრებულის შედგენა მოლიანად მთარგმნელის ინიციატივაა? ამ საკითხით დაინტერესებული მკვლევარის, პ. უბიესაოვის ჟ. დეკლერკს მიუთითებია ერთი ათონური ხელნაწერისათვის, რომელიც ასევე დოგმატიკური ტრაქტატების კრებულია. ეს ბერძნული ხელნაწერია Ath. vatopedi 236[12]. ბერძნული კრებულისა და ქართული "დოგმატიკონის" შედგენილობის შეალრებისას გაირკვა, რომ მათ მხოლოდ 15 თხზულება აქვთ საერთო[13]. ცხადია, ეს ბერძნული ხელნაწერი ვერანაირად ვერ იქნება "დოგმატიკონის" დედანი. მისი გამომშრეურება მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ ერთი თემატიკის თხზულებებით ერთიანი კრებულების შედგენა ბიზანტიურ მწერლობაში მიღებული ტრადიცია იყო. მაგრამ ჩვენი კრებულის იდენტური ან მცირედ მაინდამაინც ბერძნული ნუსხა ჯერჯერობით არ ნარის. ბ. უტიე და ჟ. დეკლერკი ვარაუდობენ, რომ დროთა განმავლობაში გამოვლინდება ჩვენი კრებულის ბერძნული მოდელი.[14] ქართველ მეცნიერებს, პირიქით, მიაჩნიათ, რომ "დოგმატიკონის" შედგენა მოლიანად არსენ იყალთოელის ინიციატივაა[15]. ჩვენც ვემხრობით ქართველ მკვლევართა ამ ვარაუდს და ავი, რატომ: S 1463-ის 3v-ზე ვკითხულობთ: „აჰა "რაჲ არს"-თა ეთქუმია წიოთითა უნა დაწერაჲ. მე ოდეს ამათ ვწერდი, კარგი და გაკარგული დედაჲ არა მჭონდა. უკუნასსაც მესამეთა რვეულთა ზედა ვიშუენ ორნი სჩუანი უნაკლულონი **ამის წიგნისა დედანი** და ამათ შეგაწყნენ ცხენიცაო – იტყვს თარგმანი". ეს მინაწერი, ჩვენი აზრით, ცხადა იმ ტრაქტატს, რომელსაც ის ახლავს – ანასტასი სინელის "წინამძღუარს" – და მისი შინაარსი ასე გვესმის: რამდენიც აქ "რაჲ არს" წერია, ყველა წითლით უნდა დაწერილიყო. როცა მე ვწერდი, კარგი დედანი არ მჭონდა. უკვე მესამე რვეულს ვწერდი, როცა სხვა, ორი უხადო **დედანი** ვიშოვე **ამ წიგნისა** და რაც უკვე დაწერილი მჭონდა, ისიც მათ

---

[9] ი. ლოლაშვილი "არსენ იყალთოელი", 144.

[10] ნ. ნიკვიტია, დოგმატიკონის... 81. ნამონაფალს დაახლოებითად იმიტომ მივიჩნევთ, რომ "დოგმატიკონში" მუშაობისას შეშფოთებული ვიყავით იმ აზრით, რომ ანონიმური ტრაქტატები მომავალშიაც მოსალოდნელი. იხ. ნ. ნიკვიტია, ოთხე დამოკლებული ერთი თხზულების უცნობი ქართული თარგმანი, მრავალთავი, XIX, თბილისი, 2001. მ. რაფავა, სიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველის ერთი თხზულების უცნობი ქართული თარგმანი (სინანულისათვის), ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბილისი, 1997, 45-50.

[11] იხ. ზ. აღლიძე, არსენ ვანქისის "დოგმატიკონში" შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოსახული ძველ ქართულ წყაროებში, მრავალთავი, I, 1971; მ. რაფავა, უცნობი ავტორის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი, მაცნე, 1975 I. უნდა ვთქვათ, რომ "დოგმატიკონის" მხოლოდ ორეულია ნაწილი გამოკვლეული და თხზულებათა უმრავლესობა კიდევ შესასწავლია.

[12] B. Uttier, Le Dogmatikon d`Arsen d`Iqaltho et ses modeles Grecs, Le Museon, t. 114, fasc. 1-2, Louven-la-Neuve, 2001. 217-226

[13] ნ. ნიკვიტია, არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონის" შედგენილობა ხელნაწერი კრებულების მიხედვით, ენელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, ქუთაისი, 2004, 27.

[14] B. Uttier, Le Dogmatikon... 226

[15] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 278; ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 142; ნ. ნიკვიტია, არსენ იყალთოელის...

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შევუდარე [და აქედან ამ დედნებიდან გავაგრძელე თარგმნაო] – ამბობს მთარგმნელი [ანუ არსენი]. აშკარაა, რომ "დოგმატიკონის" პირველივე თხზულებაზე მუშაობისას არსენი სარგებლობდა არა რაღაც კრებულით, რომელშიც პირველ თხზულებად "წინამძღუარი" იყო, არამედ კონკრეტულად ამ წიგნის ბერძნული ნუსხებით. ამას მიანიშნებენ მთარგმნელის სიტყვები "დედანი ამა წიგნისა" (რაც შეეხება საკითხს, თუ რატომაა ეს მინაწერი სხვისი პირით დაწერილი – "იტყჳს არსენიო" – საქმე შემდეგშია; „ძველ ქართულ და საერთოდ ბიზანტიურ მწერლობაში შენიშნულია შემთხვევები, როდესაც ავტორი თავის თავზე, საკუთარ ნამოქმედარსა თუ ნაღვაწზე საუბრისას მესამე პირს მიმართავს, თხრობას მესამე პირში წარმართავს".[16] აქაც ამ ვითარებასთან გვაქვს საქმე).

ამასვე ადასტურებს ანასტასი სინელის "წინამძღუარის" სხვა მინაწერი. S 1463-ის 23v-ზე არსენი წერს, რომ ამ ადგილას თვითონ ანასტასი სინელის მიერ ჯვარცმა იყო დახატულიო და აღწერს, როგორი იყო ეს ხატი. მე ხატვა არ ვიცოდი და სადაგი ჯვარი დავხატე, „რამეთუ ბერძნეთა რაჲზომნნიცა **წ ი გ ნ ნ ი** მოვიხუენ, ჯუარი ოდენ ეწერის, თჳნიერ ერთისა, ხოლო ეწერა ხატი ჯუარცუმისაჲ"[17]-ო. რას ეხება სიტყვები "რაჲზომნიცა **წ ი გ ნ ნ ი** მოვიხუენ"? უდაოდ ანასტასი სინელის "წინამძღუარს":. "წინამძღურის" რამდენი წიგნიც არ ვნახე, ყველგან სადაგი ჯვარი ეხატაო. ამ მინაწერიდანაც აშკარაა, რომ **არსენ იყალთოელი "დოგმატიკონის" შედგენისას ცალკეულ თხზულებებზე მუშაობდა და მისი "დოგმატიკონი" რომელიმე კონკრეტული ბერძნული კრებულის თარგმანს არ წარმოადგენს.**

ნიკიტა სტითატის ტრაქტატებს "დოგმატიკონში", S 1463-ის 264v-ზე, ერთვის შემდეგი მინაწერი: „ლოცვა ყავთ, მამანო და ძმანო, არსენისთჳს თარგმანისა და დავითისთჳს პეტრიწონელისა მონაზონხუცისა, რომლისა იძულებითა ბერძულისაგან გადმოუქართულებია ე ესე თავნი სომეხთა განმაქიქებელნი. საუკონომცა არს ჴსენებაჲ არსენისი. ამინ"[18]. ეს მინაწერი ეთანხმება ზემოთგამოთქმულ მოსაზრებას. აქედან ვგებულობთ, რომ არსენ იყალთოელს "დოგმატიკონში" შემავალი ერთი ტრაქტატი (ნიკიტა სტითატის თხზულებები) დავით პეტრიწონელის მითითებით უთარგმნია და შეუტანია თავის კრებულში, საიდანაც იგივე დასკვნა გამოდის: არსენი იყალთოელი **ცალკეულ თხზულებებს თარგმნიდა და ერთიანი ბერძნული კრებულით ის არ სარგებლობდა.** უნდა ვიფიქროთ, რომ მან ჩაიფიქრა დოგმატიკური ხასიათის განსაკუთრებით საყურადღებო თხზულებების თარგმნა და მათი გაერთიანება კრებულის სახით. ეს წამოწყება ბიზანტიაში არსებული ზემოთნახსენები ტრადიციის გადმონერგვა იყო ქართულ სალიტერატურო სინამდვილეში და ალბათ, დოგმატიკონის ზედმიწევნითი ბერძნული დედნის ძებნა უშედეგო შრომაა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე "დოგმატიკონში" შემავალ თხზულებათა შესწავლა ცალ-ცალკე უნდა გაგრძელდეს.

ჩვენი კვლევის საგანია "დოგმატიკონში" დაცული იოანე დამასკელის ერთი ტრაქტატი, რომლის სრული სათაურია „წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა, იოანე მანსურწოდებულისა სიტყუანი წმიდათა მამათანი, ესე იგი არს – გამოკრებანი წამებათანი, რომელთა მიერ ყოველივე კათოლიკე ეკლესიისა სარწმუნოება განცხადებულად გუწსწავების; ღმრთისმეტყუჱლებისასა ვიტყჳ ქადაგებასა და საღმრთოჲსა განგებულებისა სიტყუასა და სხუათა მართალთა ეკლესიისა შჯულთა უცთომელობასა"[19]. ითვლებოდა, რომ ეს თხზულება არის იოანე დამასკელის ნაწარმოები "De sacris Parallelis"[20], მაგრამ ნ. ჩიკვატიას მიერ ჩატარებული შედარების შედეგად გამოვლინდა, რომ "გამოკრებანი" სულ სხვა ტექსტია და მას "ჰიერა პარალელასთან" არაფერი არა აქვს საერთო[21]. მეტიც, დამატებით ისიც აღმოჩნდა, რომ დამასკელის ნაწარმოებთა შორის არ არის "გამოკრებანის" დედანი – "გამოკრებანის" ბერძნული დედანი არ ჩანს. მაშასადამე, ან ბერძნული დედანი დაკარგულია და დამასკელის ეს თხზულება მხოლოდ ქართული თარგმანითაა შემორჩენილი, ან მისი დედანი ჯერ-ჯერობით არ არის იდენტიფიცირებული. ნებისმიერ შემთხვევაში ქართულ თარგმანს დედნის

---

[16] იხ. თ. ოთხმეზური, ერთი გრამატიკული ხასიათის შენიშვნის შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე 1992.3, 107

[17] ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 149

[18] ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 130

[19] S 1463 138v

[20] ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 112; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული... I, 281;

[21] ნ. ჩიკვატია, ანტიმონოთელიტური თხზულებები ძველ ქართულ მწერლობაში, მაცნე 1992. III, 102 B. Uttier. Le Dogmatikon... 219

მნიშვნელობა აქვს. ფაქტობრივად არაფრის დამტკიცება ჯერ-ჯერობით არ შეიძლება, მაგრამ რადგანაც ელინოფილ მთარგმნელებს კონცეპტუალურად ჰქონდათ ჩამოყალიბებული მთარგმნელობითი საქმიანობის პრინციპები და მთარგმნელის საქმიანობა შეტად იყო რეგლამენტირებული[22], ჩვენ მიგვაჩნია, რომ არსენის მოღვაწეობისას, XI-XII ს.-ში ბიზანტიაში ნამდვილად არსებობდა დამასკელის თხზულება, რომელიც იყო ჩვენი ტექსტის დედანი და რომელიც ან დაიკარგა, ან ჯერ არ არის გამოვლენილი. ყოველ შემთხვევაში, იმ გარემოში, სადაც ითარგმნა "გამოკრებანი", ეს თხზულება დამასკელისად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

ჰემოთ ვახსენეთ ამ თხზულების სრული დასათაურება, მაგრამ საკუთრივ თხზულების სათაური უნდა ყოფილიყო "ხიტყუანი წმიდათა მამათანი", ხოლო დანარჩენი ტექსტის ეროგვარი დახასიათება უნდა იყოს. გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ დასათაურების იმ სიტყვებზე, რომლითაც არის ეს თხზულება ცნობილი – "გამოკრებანი წმიდათანი". გამოკრება ნიშნავს არა მხოლოდ, გაბმული ტექსტის, არამედ მხოლოდ ნაწყვეტების ამოღებას – დაქსცერპებას. ეს შეთხედ – გამოკრება – ყართად იყო გავრცელებული ბიზანტიური ლიტერატურის სხვადასხვა ჟანრში (მაგალითად ლიტურგიკაში – "სახარება გამოკრებილი", "პაველ გამოკრებილი"). ეს სიტყვა თავდაპირველად, საკარაუდოდ, აღნიშნავდა **ერთი და იმავე ტექსტიდან** ნაწყვეტების ამოღებას, ხოლო თანდათან მას ნიშნველობა უნდა გაუფართოვებინა და სხვადასხვა ავტორებისა და სხვადასხვა თხზულებებიდან ნაწყვეტების გამოკრებისა და კომბილაციის გაგება უნდა შეეძინა. "გამოკრებანი წმიდათანი" სწორედ სხვადასხვა ავტორთა სხვადასხვა ნაწარმოებებიდან გამოკრებილი ქქსცერპტებისაგან კომბილაციით შედგენილი თხზულებაა.

რაც შეეხება მეორე სიტყვას "წმიდა", მას, როგორც შესაბამის ბერძნულ μαρτυρεω-ს, ორი ნვანოვის სინონიმური ნნიშნველობა აქვს: წამება/მოწამეობა და დამოწმება/მოწმობა. ამ შემთხვევაში მას მეორე მნიშნველობა აქვს და თუ შევაჯამებთ ნათქვამს, გამოვა, რომ "გამოკრებანი წამებათანი" ნიშნავს "[დამსახურებელ] მოწმობათა ქქსცერპტების კომპილაციას" – сборник свидетельствующих отрывок. აქედან გამომდინარე ამ თხზულების სათაური დაახლოებით უნდა ყოფილიყო οἱ λόγοι τῶν ἁγίων πατρῶν, εἴτουν αἱ ἐκλογαί[23] τῶν μαρτυρείων.

ეს ტრაქტატი შედგება 31 თავისაგან. თითოეული თავი კონკრეტულ დოგმატურ საკითხს ან საკითხთა ჯგუფს ეხება (მაგ. ღმერთის სამობისა და ერთობის შესახებ; მაცხოვრის ორი ბუნების შესახებ და ა.შ). თითოეული თავი შედგენილია სხვადასხვა ბიზანტიელ ავტორთა სხვადასხვა თხზულებებიდან კონკრეტული თემატიკის შესაბამისად ამოკრებილი ნაწყვეტებით. გვაქვს დაახლოებით 370 ნაწყვეტი. მათ უდიდეს უმრავლესობას მითითებული აქვს ავტორი და თხზულება, რომლიდანაც არის ამოღებული (მაგ. ნოსენისა,– "მამაო წყენოსნის" თარგმანისაგან; კრებესი, ოცდაშვიდრომეტრიანი თავისაგან "საუნჯისა" და ა.შ.) აქვე უნდა ვთქვათ, რომ ტექსტში არის ციტატები ბიბლიიდან და გარდა წმიდა მამებისა, გვაქვს ციტატები მწიგნობრულთა ნაშრომებიდანაც. ტექსტში გვხვდება მინაკეთები, რომლებიც ავტორს, თავის დამასკელს, ეკუთვნის, რაც ნათლად ჩანს კონტექსტიდან. "დოგმატიკონის" ამ ტრაქტატსაც ახლავს უამრავი მინაწერი, რომელთაგან ზოგი, უნდა ვიფიქროთ, რომ ბერძნულ დედანში უნდა ყოფილიყო, ზოგი არსენს ეკუთვნის და ზოგიც გადამწერისა შეიძლება იყოს. დამასკელის ეს თხზულება დაცულია "დოგმატიკონის" შემცველ შემდეგ კრებულებში: S 1463 (XII), K 24 (XIV), K 15 (XVII), Q 51 (XVIII), S 401 (XVIII)[24]. ტექსტი დავადგინეთ ორი უძველესი ნუსხის S 1463-ისა და K 24-ის მიხედვით, თუმცა გარკვეულ შემთხვევაში სხვა ნუსხებსაც ვითვალისწინებდით (რის შესახებაც სათანადო ადგილას გვექნება საუბარი).

---

22. მაგალითად, ეყრება მცირეს შესახებ ვიცით, რომ „ბერძნული დედნის ერთგულების მოთხოვნის პირველყოვლისა ეყრება ამ კოლეფციონერში წარმოადგინს საუკეთესო. ეროტიკულად დადგენილი ბერძნული დედნის შესწავლის მოთხოვნის, რაც გულისხმობს უშუალოდ პირველწყაროსადმი მიმართვას და რაშდენიმე სანთო დედნის მოძებნასა და შეჯერებას," ქ. ბეჭარაშვილი, „ტიტორიკის და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღმრთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით", თბილისი, 2004, 137. იხ. იქვე დასახელებული ლიტერატურა.

23. ეს სიტყვა მოგვითითა ქ. ჯალიტმ. მართლაც: ἡ ἐκλογή - choice collection of passages. Greek-English dictionary. H.Liddel R.Scott

24. ნ. ნიკაძისა, დოგმატიკონის ხელნაწერი... იხ. ცხრილი

ჩემოთ ვთქვით, რომ ეს ტრაქტატი მხოლოდ ქართული თარგმანთაგან (ცნობილი/ რადგანაც ბერძნული დედანი არ ჩანს, ტექსტზე მუშაობა შემდეგნაირად დაგეგმვით: „გამოკრებანში“ არსებული ექსცერპტები ავტორების მიხედვით უნდა დაგვუფდეს და შემდეგ შეძლებისდაგვარად მოიძებნოს შესაბამისი ბერძნული კონტექსტები და მათთან მიმართებით უნდა იქნას შესწავლილი ქართული თარგმანი.

პირველ ავტორად ავირჩიეთ გრიგოლ ღმრთისმეტყველი. ჩვენს ტრაქტატში ამ მამის 29 ნაწყვეტია (აქედან ერთის შესაბამის ბერძნულ კონტექსტს ჯერ-ჯერობით ვერ მივაგენით). “გამოკრებანის” შესახებ შესავალ წერილს დავახრულებთ ნაზიანზელის ექსცერპტების ჩამონათვალით[25].

Naz.1 მისივე, სიტყვასაგებელისაგან, რომელ არს “ვიძლიე” 141v; or 2. PG 35 c 432 B 11 – C 2.

Naz.2 მისივე, ღმრთისმეტყუელებითისა პირველისა სიტყუასაგან 139 v; or 20. PG 35 c 1072 A 1 – C 4.

Naz.3 ღმრთისმეტყუელისად პირველისა ღმრთისმეტყუელებითისაგან 146 r; or 20. PG 35 c 1072 C15 – c 1073 A 3; A6 – 8.

Naz.4 მისივე, ღმრთისმეტყუელებისათჳს პირველისა სიტყჳსაგან 159 r; or 20. PG 35 c 1073 A 1 – 3; A6 – 9; A 4 – 6.

Naz.5 ღმრთისმეტყუელისად ძისათჳს თქუმულისაგან 144 v; or 30. PG 36 c113 A 11 – 12; A 14 – 15.

Naz.6 მისივე, ძისათჳს მეორისა სიტყჳსაგან 141 v; or 30. PG 36 c113 B 4 – 10.

Naz.6[a] ეს არის იოანე დამასკელისა მიერ გრიგოლ ნაზიანზელის or 30-დან მოხმობილი ციტატა, სევეროზის ნაარზევის გასაბათილებლად. 134v; or 30. PG 36. c113. B 9 – 10 .

Naz.7 ღმრთისმეტყუელისად ძისათჳს მეორისა სიტყჳსაგან 159 v; or 30. PG 36 c117 C 15 – c 120 A 5.

Naz.8 ღმრთისმეტყუელისად, ძისათჳს მეორისა სიტყჳსაგან 158 v; or 30. PG 36 c124 A 6 – C 12.

Naz.9 მისივე, სულისათჳს თქუმულისაგან 139 v; or 31. PG 36 c148 D 6 – c 149 A 13.

Naz.10 გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისად სულისათჳს თქუმულისა სიტყჳსაგან 173r; or31. PG 36 c149. A 9 – C 1; c152 A 13- B 4.

Naz.11 ღმრთისმეტყუელისად სულისათჳს 150r; or 31. PG 36 c140 A 5 – 9; B 1- 5.

Naz.12 გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისად ქრისტჱს შობისათჳს თქუმულისაგან 138 v; or 38. PG 36 c317 B 5 – C 5.

Naz.13 “შემდგომად მცირედისა” (მოსდევს Naz.12-ს იმავე ჰომილიიდან ციტატა) 138 v; or 38. PG 36 c320 B 6 – C 2.

Naz.14 მისივე, “ქრისტჱ იშჳებისაგან” 148 v; or 38. PG 36 c 328 C 11 – D 7.

Naz.14[a] მისივე, ქრისტჱ იშჳებისაგ[ან] 144 v; or 38. PG 36 c 328 C 11 – 12.

Naz.15 მისივე, ნათელთათჳს თქუმულისა სიტყჳსაგან 139 v; or 39. PG 36 c 345 C 9 – c 348 C 9.

Naz.15[a] მისივე, “კუალად იესუჱსაჲ” 146 r; or 39. PG 36 c 345 C 9 – 15.

Naz.16 მისივე, “გუშინ ბრწყინვალისაგან” 176r-v; or 40. PG 40 c 368 A12–B 1.

Naz.17 მისივე, “გუშინ ბრწყინვალისაგან” 139 v; or 40. PG 40. გვ. 420. col. B 7 – C 6.

Naz.18 ღმრთისმეტყუელისად ნათლისჱებისა ძლითისაგან 151 v; or 40. PG 36 c 424

---

[25] ნაწყვეტები დავალაგეთ ღმრთისმეტყველის ჰომილიათა თანმიმდევრობის მიხედვით. პირობითად თითოეული ნაწყვეტი აღვნიშნეთ ნიშნით Naz. და ციფრით. როდესაც ერთი და იმავე მონაკვეთის რამდენიმე თარგმანია ტექსტში, მაშინ აღვნიშნეთ ანბანური ინდექსით (Naz. 6 / Naz. 6[a]). შემდეგ ვუთითებთ საათურს, რომლითაც დასათაურებული ნაწყვეტი ქართულ ტექსტში. შემდეგ გვერდს S 1463-ის მიხედვით. და შესაბამის მონაკვეთს PG-ში.

B 7 – 9.

Naz.19 მისივე, ჯმრისაგან 146r; or 42. PG 36 c 476 C 11 – c 477 A 8.

Naz.19[a] ღმრთისმეტყველისაჲ ჯმრისაგან 164v; or 42. PG 36. c 477 A 4 – 8.

Naz.20 ღმრთისმეტყველისაჲ, კლიდონის მიმართ; რომელი შემოღებულ იქმნა ნესტორის ძლითსაცა კრებასა ეფესოჲსასა
148r; Προς Κληδονιον πρεσβυτερον κατα Απολλιναριου επιστολη α. Ep. PG 37 c 177 C 6 – c 181 A 3.

Naz.20[a] ღმრთისმეტყველისაჲ, კლიდონის მიმართისაგან
159r; Προς Κληδονιον ... επιστολη α. PG 37 c180 B 12 – c 181 A 3.

Naz.20[B] ღმრთისმეტყველისაჲ, კლიდონის მიმართ;
163v; Προσ Κληδονιον ... επιστολη α. PG 37 c177 C12 (ტექსტში არ არის ციტატა, მხოლოდ დასაწყისია: „ვინაჲცა ვინ პირველ დაბადებასა იტყჳს კაცისასა". ამ და კიდევ ერთი ექსცერპტის შესახებ წერია: „ესე ორნივე მეშჳდესა თავსა თავით კერძო სწერიან ერთგანა")

Naz.20[c] წამებანი ამის პირისათჳს გრიგოლი ღმრთისმეტყველისანი
176r; Προς Κληδονιον ... επιστολη α. PG 37 c180 A 6 – 10.

Naz.20[d] გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა [ეპისტოლჱ]თაგან
141r; Προσ Κληδονιον ... επιστολη α. PG 37 c180 C 6 – 10.

DAVID SCHENGELIA

EIN TRAKTAT VON JOHAN DAMASKER - αι εκλογαι των μαρτυρειων, DER NUR DURCH DIE GEORISCHE UBERSETZUNG BEKANNT IST

Im berumten Samelband georgischen Ubersetzer, Arsen Ikaltoeli "Dogmatikoni" befindet sich unter anderen Werken ein Traktat, der Arsen Ikaltoeli Johan Damasker zuschreibt. Dieser Traktat wurde fur "de sacris Parallelis" gehalten, wie aber von Vorscherin N. Tchikvatia festgestellt wurde, hat georgischer Text durchaus einen anderen Inhalt und hat mit sacra parallela nichts gemeinsames. Weiter wurde festgestellt, dass vorlaufig griechisches Original dieser georgischen Ubersetzung unter den anderen Werken Damasker nicht zu finden ist. Also entweder ist das griechische Original verlorengegangen und dieses Werk Johan Damasker nur durch georgischer Uberzetzung erhaltengeblieben, oder ist der griechische Text immernoch nicht identifiziert. Jedenfalls hat georgische Uberzetzung die Beduetung des Originals. Unserer Meinung nach gehort dieser Traktat warhaftig Johan Damasker.

Der Text besteht aus 31 Kapiteln. Jedes Kapitel besteht aus Excerpten aus den Werken byzantinischen Autoren (unter denen gibt es Airesiarchen und Zitaten aus Bibel). Da das griechische Original verlorengegangen ist, sind wir gezwungen die Texte der Auszuge, aus denen Εκλογαι besteht, zu untersuchen. Zum ersten Autor haben wir Gregor von Nazianz ausgewehlt. In unserem Text gibt es 29 auszuge dises Autors. Wir haben die fur alle Auszuge entsprechende Stellen nach PG gefunden. Weiterhin beabsichtigen wir Theorie und Praxsis der Ubersetzungtatigkeit von Arsen Ikaltoeli auf Beispiele diser Auszuge zu untersuchen. Fals das Original unseren Εκλογαι nicht entdeckt wird, versuchen wir nach moglichkeit den griechischen Text zu rekonstruiren.

მაია რაფავა

თომა იერუსალიმელის ეპისტოლე სომეხი მონოფიზიტების მიმართ არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონიდან"

ძველ ქართულ საეკლესიო მწერლობაში არა ერთი და ორი ძეგლი არსებობს სომხური მონოფიზიტობის შესახებ. მათთან პაექრობის ამსახველი თხზულებები ძირითადად თავმოყრილია არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონში". ასეთი თხზულება სულ რვაა. ესენია: ნიკიტა სტუდიტის (XI ს.) სუიდა სტრატა[1], 2) თომა იერუსალიმელის ეპისტოლე სასომხეთოთისა მწვალებელთა მიმართ[2], 3) თაუნი სომეხთა წვალებისანი თცდაათნი,[3] 4) შეწუენებანი იაკობიტთა და ყოველთა ერობუნებიანთანი, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა[4].

ნამოვლილი თხზულებებიდან შესწავლილია და ტექსტები გამოქვეყნებულია 3-4 ნომრებით აღნიშნული ძეგლებისა. არსებობს გამოკვლევა პირველ ძეგლზე[5], თუმცა ტექსტები არ არის გამოქვეყნებული. სრულიად შეუსწავლელია რიგით მეორე თხზულება, თომა იერუსალიმელის ეპისტოლე.

გარდა "დოგმატიკონში" არსებული თხზულებებისა, ძველ ქართულ მწერლობაში კიდევ არსებობს სიძველე მონოფიზიტობის წინააღმდეგ მიმართული თხზულებები. ესენია: 1) მაქსიმეს სიტყვა მიძართ და პატრარა ექტო სათაურით: "მისივე". ორივე თხზულება დასტურდება S 312 ხელნაწერში, რომელიც XVI ს-ით არის დათარიღებული.[6] დადგენილია, რომ ორივე თხზულების თარგმანები წარსდგენს ფრაგმენტებს ფსევდო-ისააკის სახელით ცნობილი ტრაქტატებისა. 2) თარგმანება სიტყვა წვალებათათჳს, თუ რომლითა შეიწუენებიან სომეხნი (გამოქვეყნებულია მ. საბინინის მიერ "საქართველოს სამოთხე", 1882, 633). აღნიშნული ძეგლიც შეჩნეულია ფსევდო-ისააკის ტრაქტატების საფუძველზე.[7]

ჩვენი წინამდებარე წერილი ეხება "დოგმატიკონის" ერთ-ერთ შეუსწავლელ თხზულებას, რომლის სრული სათაური: "ეპისტოლე მჭონებული წმიდისა და უბიწოსა ხარწმუნებისაჲ. წარკუეცული ნეტარისა თომაჲს მიერ იერუსალიმელ პატრიარქისა სასომხეთოისა მწვალებელთა მიმართ; არაბულად ვიდრემე თეოდორეს, აბუკურად სახელდებულისა. ხარისუეთა ეპისკოპოსისა აღწერილი და ჩემ უნდოსა მიხაელ ხუცისა და სამოცივ(ქ)ულოისა იერუსალიმისა სალდისა ხვნეულ(ო)სისა მიერ ბერძულად თარგმანებული, რომელსა შინა განცალებულად ბანს. ჲითარმედ მხოლოდ ხალკედონს ოდენ შეკრებულისა კრებისაჲ ჭეშმარიტ არს ქრისტჱ ღმრთისა ჩუენისა ძლით განსაზღვრებულისა ხარწმუნებისა სიტყუაჲ."[8]

---

[1] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S კოლექციისა), II, ობილისი, 1951, 218.

[2] იგივე, 217.

[3] ს. ალექსიძე, არსენი ვანის -ძის "დოგმატიკონში" შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომურ წერილობაში, მრავალთავი, I, თბილისი, 1971, 133-158.

[4] მ. რაფავა, უცნობი აქეთური ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი, მრავალთავი, I, 1975, 17-31.

[5] მ. რაფავა, ნიკიტა სტრატის (XI ს.) პოლემიკური თხზულება სომხური მონოფიზიტობის წინააღმდეგ, ქუთაისის უნივერსიტეტის მაცნე, IV, 1995, 106-120.

[6] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S კოლექციისა), № 312.

[7] მ. რაფავა, ერთი ანონიმური ძველის (ფსევდო-ისააკის ტრაქტატების) გამოძახილი ქართულ წერილობაში, მრავალთავი, VII, 1980, 64-76.

[8] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S კოლექციისა) II, 1951, 217-218.

ათაურშიც ცალსახად შეინარჩუნეთ მიზანტიური მწერლობის დამახასიათებელი ხაზი ათაურის გაცნობისა. ათაურში გამეცნებულია მთელი ბერი ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობა შემკვეთის, ავტორის, ადრესატის, მთარგმნელის შესახებ, ასევე ათაურშივე ჩანს თხზულების თემა და მიზანდასახულება.

ათაურიდან ირკვევა, რომ თხზულება არაბულ ენაზე დაუწერია თეოდორე აბუკურას, ცნობილ ფილოსოფოსსა და თეოლოგს. გ. გრაფის ცნობით,[9] 813 წ. თეოდორე აბუკურას თავმა იერუსალიმის პატრიარქისგან (807-829წწ.) მიუღია დავალება, შეედგინა ქებისტოლე სიმწის შესახებ. ქალკედონიტობაზე მაღი გადმობრების მიზნით. ნაწარმოები არაბულიდან ბერძნულად თარგმნია მიქაელ სინელს, იერუსალიმის საყდრის სწვალეს. ვინ არის ეს მიქაელ, რომელსაც არაბულიდან უთარგმნია თეოდორე აბუკურას შრომა, ზუსტი პასუხის გაცემა ჯერ კ. კეკელიძის ვარაუდით, ეს მიქაელ არის IX ს-ის მოღვაწე, რომლის "სიმბოლო" კარგად არის ცნობილი ძველ ქართულ წყაროებში. (ეს სიმბოლო ქართულად უთარგმნიათ ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელებს[10]).

საკურადღებოა თავად ფაქტი იერუსალიმის პატრიარქის მიერ სომხების მიმართ ეპისტოლის გაგზავნისა. იგი უდაოდ მეტყველებს იმის შესახებ, რომ იერუსალიმის სამწყსოში სომეხი მონოფიზიტების დიდი რაოდენობა იყო და არსებობდა აუცილებლობა მათი სარწმუნეობის მიალებისა. ქალკედონის კრების (451წ.) მომდევნო ისტორია ადმოსავლური ეკლესიისა ხან შეერთებულ პალესტინას ებრძვება და უნიის გატარებას ცდილობდა, ხან კი აშკარა მტრობაზე გამწვავებული ურთიერთობით ხასიათდებოდა. 491 წლიდან (ვალრშაპატის კრება) ვიდრე მე-7 საუკ. კირიონისება მტკიცედ იდგნენ ანტიქალკედონურ ადმსარებლობაზე. დვინის კრება(596 წ.) და მანაზკერტის კრება(726წ.) ანათემას უცხადებს ქალკედონის კრებას. მე-7-8 საუკუნეებში იყო ცდები უნიისა. XII-დან ურთიერთობა ანტიქალკედონიტებსა და მართლმადიდებლებს შორის ისევ მწვავდება. ქალკედონურ და ანტიქალკედონურ ადმსარებლობას შორის ერთადერთი დოგმატური საკითხი იყო პოლემიკის საგანი: ქრისტეში ორი ბუნებისა და ერთი უკმის საკითხი. ამ დოგმატური საკითხის გარდა პოლემიკა მეტისმეტად ცხებოდა საეკლესიო ჩამოყალიბების. ლიტერატურას.

ქართულ პალემიკურ ლიტერატურაში დასტურდება სომხურ მონოფიზიტობასთან დამოკიდებულების ორგორც გამწვავებული ვითარების, ისე ლოიალური დამოკიდებულების ამსახველი თხზულებანი. ქართულ ლიტერატურაში ახალი პალემიკა მხოლოდ ბერძნული მწერლობის გამოძახილი არ იყო. პალემიკის წარმოებისთვის ქართულ ეკლესიას საკუთარი, ორგანული საყრდენი ჰქონდა, რაც საქართველოს ტერიტორიაზე ქალკედონური და ანტიქალკედონური ადმსარებლობის მატარებელთა უშუალო კონტაქტებით იყო გამოწვეული. ქართულ ეკლესიას ყოველდღიური ურთიერთობა ჰქონდა ანტიქალკედონიტებთან და ბუნებრივია, რომ მას ყოველდღიურად უხდებოდა მათთან პოლემიკა.

ამ მიზნით შეარჩია, სხვა თხზულებებთან ერთად თარგმნა და შეიტანა თავის "დოგმატიკონში" არსენ იერუსალიმელის თომა ეპისტოლეც.

"თომას ეპისტოლის" ტექსტი თავისი განწყობით განსხვავდება ყველა იმ ანტისომხურ-მონოფიზიტური ტექსტისაგან, რომლებიც დახტურდება "დოგმატიკონში". ყველა მათგანი დაწერილია მძაფრი პოლემიკური ტონით, სადაც ჩვეულებრივია ანტიქალკედონიტების ლანძღვა და შენიშვნება. "თომას ეპისტოლეში" სრულიად განსხვავებულ სურათს ვხედავთ: პოლემიკის ტონი ძალზე თავშეკავებულია. უფრო მართალი ვიქნებით, თუ ვიტყვით, რომ აქ პოლემიკა არც არის. არამედ მსჯელობა მიმდინარეობს გულითადი მიმართვისა და რაღაც ახსნა-განმარტების ფორმით. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს ავტორის მიმართვები ადრესატის მიმართ: ἀγαπήτοι (c.1505 A8)"საყვარელნო", ὦ βέλτιστοι (c.1505 D9) "ოო რჩეულნო", ἀδελφοὶ (c.1505 D 9) "ძმანო".

[9] G Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, t II. 8.

[10] კ. კეკელიძე ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1980, 202, 471.

ავტორის მიხედვით, განუმარტოს ხალხს მოწიფულობაზე ერთადერთი და უმთავრესი დოგმატური საკითხი ქრისტე ერთი გუამია ორი ბუნების მქონე. ავტორის მიზანია, დაუმტკიცოს ხალხს მოწიფულობაზე, რომ სამხარადხო ძეს, რომელსაც სალვთო ბუნება ჰქონდა, განსარკვევების შემდგ მაღლი კაცობრივი ბუნება, ორი ბუნება განუყოფლად შეერთებულა ერთ გუამში. ავტორი მიუთითებს თავის ადრესატებს, ირწმუნონ მოციქულთა თავის, პეტრეს აღსარება: "განცხადე ოქუენი მიმართ თქუმულია ჴუენთა ძალი და ქრისტესმიერი საქარველი და თანაშემოუვლენ ჴუენ და შემოგუერთენით და ვიქმნეთ ჴოველი ერთ სულისა მიერ წმიდისა ღმრთისუულიერსა ამას შინა დიდსა და თავისა მოციქულთაესა პეტრეს აღსაარებასა" S 1463, 254 v II(იხ. PG 1521 B 10-C1).

ტონი მიმართვისა და გულითადი მოწოდება გაერთიანებისკენ აშკარად მეტყველებს იმაზე, რომ ნაწარმოები შექმნილია სიმრთლე მიზანთა მიმართ გარკვეული უნიათსწორი განწყობილების არსებობის დროს, რაც მე-9 საუკუნის დასაწყისისთვის სრულიად დასაშვებია.

ეპისტოლის დასასრულშიც ხაზს, რომ ავტორს მიზნად აქვს, ქრისტეს ერთი გუამი და ორი ბუნება დაამტკიცოს წმ. წერილის, სახელდობრ, სახარების მიხედვით. სახარებიდან მოხმობილია ცნება, რომელშიც ქრისტე მიმართავს პეტრე მოციქულს: "შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა ალაშენო თავისა ჩემისა ეკლესიაჲ და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ძლიოდიან მას" (მთ. 16.18). ამ სიტყვებით ქრისტე თავის თავს კლდედ აცხადებს. ქრისტეს სიტყვებს პასუხობს პეტრეს მიმართვისა ქრისტეს მიმართ: " შენ ხარ ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისაჲ" (მთ. 16.16). პეტრეს სიტყვებში გაცხადებულია, რომ ქრისტე არის ღმერთი. სახარების ამ ანტიოქიური განმარტებული მიაყარა ქრისტოლოგიური დოგმა: " შემოკრბეს უფალსა ჴუენსა იესო ქრისტეს ჴელა ორნივე ესე სიტყუანი და სარწმუნო ქმნილ არს, ვითარმედ *ღმერთ არს და კაც*ი". (S 1463, 252 r I).

შემდეგ მიეცა ეპისტოლე ეძღვნება ამ დოგმის გაშლას და მტკიცებას. მსჯელობის დიალექტიკური მეთოდი, თეოდორეტის და ანტიოქიების შეპირისპირებით, გარკვეული მსჯელობის ეშრთებელად ცნობით, ხალო გარკვეული მსჯელობის ლოგიკურად დასაბუთებით ავტორი მიდის ქრისტეს შესახებ ქალკედონის კრების ჭეშმარიტი რჯულის ადიარებამდე. ქალკედონის კრება ადიარებს " ქრისტეს ერთად გუამად სამებისაგანად, ორთა ბუნებათა ჰქონებელად ბუნებასა სიდრთისა და ბუნებასა კაცობრივსა"(S 1463, 252 v II).

ქრისტე ინკარნაციის პრინციპით, "საკრველსა მქონებელ არს განყოფისაცა და შეერთებისაჲ". ორი ბუნების შერწყმა და ურთიერთშერევნა კი არ ხდება, არამედ შეუწყნარლად შეერება. როცა სიმრთლე ბუნება და კაცობრივი ბუნება თავიანთ თვისებებს ინარჩუნებენ და ერთობას წარმოადგენენ რომელიმე პიპოსტასის სახეცვლილების გარეშე. ამით გაკრწლებულია *ჭალკედონის* რომელიც ორი ბუნების შერწყმას ქადაგებდა.

ეპისტოლეში განსაკუთრებულია *მიაფიზიტობასთან* დავის საკითხიც: ქრისტეს ორი ნებისა და ორი მოქმედების შესახებ. ასევე გაკრწყლებულია *თეოფასხიტების* დებულება, რომლის თანახმად ქრისტემ, როგორც ღმერთმა, განიცადა ჯვარზე გაკვრით ვნება. უარყოფილია *აპოლინარიზმის* ერესის დებულება, რომ ქრისტეს გუამი ვნით და მოკუდა არა ჭეშმარიტად, არამედ საოცრებით(მოჩვენებით). ამის საპირისპიროდ, ავტორი ამტკიცებს, რომ ქრისტე მოკვდა ჭეშმარიტად. საკურადღებოა "ხრწნილების" ცნების გააზრება. "ხრწნილება" არის ხსენების დაშლა შემდგომი ცხედრებისაგან და მისი გაქრობა. ასეთი ხრწნილება განიცადა აბრაჰამ, იოსებ ნათლისმცემელმა. რაც შეეხება ქრისტეს, როგორც პირველ საკუნეთა და მაშინ თანადაუსაბამო და თანასამარადისო ძეს, "კაცობრივისა სულისა მისისა თჳსთა მისთა კორციელთა განყოფითა მოკუდა ჴორციელ ჭეშმარიტებით, ვინაითგან სული და ჴორცნი, რომელნი განიჴსნეს, მისნი და არა სხჳნი გუამოვნებისანი იყუნეს, ვითარცა ეგერა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვიტყოდეთ, *ცარნი არა ჩარჭა*, ვინათგან მარადის იყო, უწინარეს მიხუმისაცა სუეტისაჲ და ჯორცთა" (S 1463, 254 r I).

ქრისტეს ერთი გუამისა და ორი ბუნების ჯუმარიტების მტკიცებისას ავტორი იმოწმებს კრიტულ ლეთისმეტყველის, აითანის და კირილე ალექსანდრიელების შეხედულებებს.

ასეთია მეცნიერ "თამას ჯისტოლის" დოგმატური და პოლემიკური მიზანდასახულობა.

თხზულება, როგორც ხათაურშია გაცხადებული, დაწერილია არაბულ ენაზე, დაწერილია, არაბულენოვანი მკითხველებისთვის. ბერძნულად თარგმნა კი, როგორც ჩანს, ანტიქალკედონური აქსარებლობის მატარებელთა ეგვრო ფართო არეალს ითვალისწინებს. არსენ იპალითელის თარგმანი შეხრულებულია ბერძნული ენიდან.

" ჯისტოლე თომასი" დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: S 1463(XII-XIIIს), A 205 (XIIIს.), A 65 (1210 წ.), A64 (XVIIIს.), Q 50 (1777წ.) , A 601 (1746 წ.), K 23(XIII ს.). ყველა ხელნაწერი "ანტიოქიის" დოგმატიკის კრებულს.

ქართულ ნუსხებში რაიმე მნიშვნელოვანი ტექსტობრივი ვარიანტები არ დასტურდება. "თომას ჯისტოლის" ქართული თარგმანის ბერძნულ ორიგინალთან[1] შეჯარება საშუალებას იძლევა წარმოვისახოთ არსენ იპალითელის მთარგმნელობითი სტილი, მისი ენობრივ-ტერმინოლოგიური მახასიათებლები.

არსენი დიდი ხარისხით თარგმნის ბერძნულ ორიგინალს. "ჯისტოლის" მისეული თარგმანი შინაარსთან და ფორმითაც მარტივი და გასაგებია.

არსენის თარგმანში ძალიან უმნიშვნელო რაოდენობით გვხვდება ტექსტის გაცდობის შემთხვევები. იგი უმატებს სიტყვებს, რომელიც ბერძნულში არ არის (იხ. 1505 D 9-10; 1508 A1), ქართული ენის ბუნებით კი მათი არსებობა წინადადებაში აუცილებელია. ზოგან თარგმანში რამდენიმე სიტყვა მეტია ბერძნულთან შედარებით. ორ ადგილას, სადაც ბერძნულში ლაპარაკია ორი ნებისა და ორი მოქმედების შესახებ (ἐχει δύο ἐνεργείας καὶ δυο φυσικὰς θελήσεις, c.1512 D 10), არსენი უმატებს მესამე ვარიანტს: "ორნი ბუნებითნი თჳოებანი". ყურადსაღებია ასეთი სახის ადგილი: "ჰქონან *ორნი ბუნებითნი თჳოებანი* და ორნი ბუნებითნი მოქმედებანი და ორნი ბუნებითნი ნებანი" (S 1463, 253 r II). ერთ ადგილას ერიალოდოციურ მსჯელობაში (c.1503 C 10) განმარტების მიზნით ჩამატებულია სიტყვები: "რომელ არს ღუთი ერთი წმიდისა სამებისაგან". არსენი ასევე უმატებს ცალკეულ სიტყვებს: "*ნათჳ ცხებული*", "იგი *სიტყუა*", "შეუთხზნის *აქმა*" და ა.შ.

ამ უმნიშვნელო მატებებთან ერთად არსენის ტექსტში ასევე უმნიშვნელო ხასიათის კლებანიც გვაქვს. კერძოდ: τὴν προσπάθειαν (c.1505 B 2), აკლია ჩანართი: ὡς προείρηται (c.1509 A 11), ἔστω δὲ ἡ πεῖνα(c.1517 D 8-9), აკლია δεῖ (c.1505 A 14) და ა.შ.

ამ უმნიშვნელო ცდილებების ფონზე, რომლებიც ფაქტობრივად არ ცვლიან კონტექსტის აზრს, აღსანიშნავია ისეთი ტექსტობრივი მეტობა, რაც არის არსენის თარგმანში და არ არის ბერძნულ ორიგინალში.

1) – Ἐι δέ ἐστιν ἡ μία φύσις αὐτη, θεία καὶ ἀνθρωπίνη ἅμα, οὔτε τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὔτε μὲν τῶν ἀνθρωπων ἄρα φύσις ἔστὶν (1508 A 7-10).

"*ჯ*ართოჲ არს ერთი ესე ბუნებაჲ მისი თანად ხალმრთოება და კაცობრივ, *არცა ჭამისა*, არცა სულისა წმიდისა, არცა კაცთა ხალჭა ბუნებითა არს ქრისტჱ"(S 1463, 252 v I).

[1] PG 97, col. 1504-1522.

ხაზგასმული სიტყვები- "არცა მამისა"-, არაა ბერძნულში. ქრისტეს ორი ბუნების განუხლობით დაკავშირებით კი აუცილებელია სული წმიდასთან ერთად მამის ხსენებაც.

სხვათა შორის, ქართულის მსგავსად, მამა-pater მოხსენებულია მინის გამოცემის ლათინურ თარგმანში. ეს ფაქტი კი იმაზე მეტყველებს, რომ ლათინურად მთარგმნელმა შენიშნა ორიგინალის ტექსტში არსებული უზუსტობა და თვითონ შეიტანა ტექსტში კორექტივი.

2) Ὁ μὲν γὰρ ἠρώτησε περὶ τοῦ Ὑιοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἑτέρα καθέστηκε παρὰ τὴν ὑπόστασιν, ἥτις ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀπεπλανήθε τῆς κατανοήσεως ὁ Πέτρου Ἰνοῦς (c. 1508 B 9-13).

"რამეთუ მან ეთხოვნა მისაგან კაცისა ჰკითხა, ხოლო მან, რომლისათჳს=იგი იყო კითხვაჲ, ჲ ღმრთისაჲთა აღარა მისი. ეგ ჴსნაჲ ესრეთუ გუაქო, რომელ არს მისა ღმრთისაჲ, სხუაჲ არს გარეშე გუამისა, რომელ არს მისა კაცისაჲ. შეცთომაჲ სადმე იქმნა გონებაჲ პეტრესი" (S 1463, 252 v I-v II).

ხაზგასმული სიტყვები, რომლებიც ბერძნულისგან განსხვავებით, მეტია ქართულ თარგმანში, აუცილებელია არის სისწორის თვალსაზრისით. ამდენად, ქართული თარგმანის მიხედვით შესაძლებელია ორიგინალის ამ ადგილის ლაკუნის შევსება.

3) _ ἐπειδήπερ οὐδέ φάμεν μίαν ὑπόστασιν, ἥτις ἐστὶ Θεὸς, ταύτην ἐροῦμεν ὑπάρχειν ἀνθρωποι, οὐκ ἄλλην ὑπόστασις (c.1505 D 11-13).

" ვინაჲთგან არა ვიტყჳ ერთი გუამი *ღმრთისაჲ კაცისაჲ* და *მეორე კაცისაჲ*, არამედ გუამი ღმრთისაჲ იგივე ვიტყო გუამ კაცად და არა სხუა და სხუაჲ გუამი"(S 1463, 252 v I).

ხაზგასმული სიტყვები მეტია ქართულში ბერძნულთან შედარებით. წინადადებაში ანტითეზური წყობის შენარჩუნით კონტექსტის ასოციაციური გაგება უფრო ადვილი ხდება.

4) ბერძნულში ერთ ადგილას არ დასრულდება ტექსტის საკმაოდ დიდი მონაკვეთი(c.1516 A 2), რომელიც არის ქართულ თარგმანში და ასე იკითხება: " ეგრეთვე სამარადისოჲსა ამის ჴელისა და ჴორცსა ორივე ბუნებაჲ გუამოვნებისა არიან თჳსება, არა სხუაჲ კაცობრივთა კეშმარიტებათაგანისა. ვინაჲცა ორთავე ამათ მომგებელსა უჭჳეულად კაცობრივი აქუს ბუნებაჲ, რომელი არა გუამოვნებისა ხოლო მისიცა, არამედ თითოეულისაცა არს კაცობრივთა გუამოვნებათაგანისა"(S 1463, 253v II). ეს მონაკვეთი არ არის არც ლათინურ თარგმანში. გამოცემის ჩქელთაში მითითებულია, რომ აქ ბერძნულს აკლია(№ 42). ამ ლაკუნის შევსება კი ქართული თარგმანის მიხედვით შეიძლება.

ქართული თარგმანის მიხედვით ბერძნულ ორიგინალში არსებული უზუსტობის შესწორების აუცილებლობა სხვებთანაც იხვნა თავს.

5) ერთ ადგილას ორიგინალში აკლია ფრაზები, რომლებიც არსენის თარგმანში დასტურდება.

– Εἰ μὲν γὰρ ἐστιν ἡ μία φύσις αὕτη θἐα ἄκρατος, ὁ Χριστὸς ἄρα ἄνθρωπος, καὶ οὐ Θέος (c. 1508 A 6-7)

"ჲაჱთუ არს ერთი იგი ბუნებაჲ მისი ხალრმო და შეუზავებელ, ღმერთი იგიჲ ხადმე არს ქრისტე და არა კაცი. ხოლო უკუეთუ არს ერთი იგი ბუნებაჲ მისი კაცობრივ შეერთებულ, კაცი იგიჲ ხადმე არს ქრისტე და არა ღმერთი"(S 1463 ,252 v I).

ბერძნულის წინადადება შეჯამებული გამოტოვების გამო აშკარად გაუმართავია, ორიგინალის წაკითხვის მისნელით აზრი ასეთია: რამეთუ ერთი ბუნება არის მისი ხალმრთო შეუზავებელი, ქრისტე არის კაცი და არა ღმერთი. ეს აზრი სარწმუნოებრივი გაგებით ცოდვაა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სხვათაშორის, გამოცემის ლათინურ თარგმანში კონტექსტი ქართულთან შედარებით სწორ წაკითხვას იძლევა. მისის გამოცემის სქოლიოში არის შენიშვნა: Alterum membrum hic desideratur. გამომცემელს შეუნიშნავს ბერძნულ ხელნაწერში არსებული ლაკუნით გამოწვეული ცხადება და ეცდება გაუსწოროს.

ერთ ადგილას ქართულ თარგმანში არის სიტყვა, რაც არ არის ბერძნულში.

6) – ἡ τοῦ Ἰωάννου ψυχὴ, καὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰωάννου τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἦν (c.1516 D 2-3).

"იოანეს სული და ჯორცნი იოანესნი იყვნეს და არა სულისა წმიდისანი"(S 1463, 254 r I).

ბერძნულის მიხედვით გამოდის, რომ იოანეს სული და სხეული წმიდა სულისა იყო, რაც აშკარა შეცდომაა. ქართულ თარგმანში ნამატებულია ნაწილაკი "არა" და აზრი სწორად არის გადმოცემული: იოანეს სული და სხეული სული წმიდის ჩასახლების შემდეგაც იოანესი იყო და არა სული წმიდისა.

ამ ადგილას ბერძნულში რომ ეცხადება იყო, მის მომდევნო კონტექსტიდანაც ჩანს. ადამიანის სიკვდილი სულისა და ხორცის გაყრაა. იოანეს სული განეშორა რა ხეულს, ამით თვითონ იოანე მოკვდა და არა მასში ჩასახლებული სული. "სიკუდილი იგი იოანესი იყო, ხოლო სული წმიდაი მისგან თავისუფალ იყო" (იქვე).

ამ მაგალითების პარალელურად, რომლებიც ქართულ თარგმანში ბერძნულთან შედარებით გაურკვევლობას ქმნის, თარგმანში ეცდომის კლების შემთხვევებიც დასტურდება. ბერძნულში არის ეცდომის საკმაოდ დიდი მოცულობა(c.1509 B 9- D5), რომელშიც სახეთაშებრუნებული სახეთაის მოკვეთაა მოხდილი და ტრიადის მიმართების შესახებ. ქართულს ეს მონაკვეთი აკლია. ქართულში ასევე შეინიშნებულია მოკვეთაის იმის შესახებ, თუ როგორ აწყვეტ შიშინდის გრძნობის ძრღვებში ჰაერის შეღწევა (c.1520 A 1-13). შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელმა აქ თავი აარიდა მოკვეთაობას სპეციფიკური ფიზიოლოგიური საკითხების.

ვარდა კლებისა და მატებისა, ზოგიერთ ადგილას ორიგინალისგან აზრობრივად განსხვავებული წაკითხვაც ისეის თავს.

–Εἰ δὲ τὴν τούτων ἀπάντων διασάφησιν καταλίποιμεν, σκόπει λοιπὸν, μή τι ἂν ἀποκλεισθεῖεν τῶν οὐκ ὄντων εἰς κατανόησιν (c.1516 C 4-5).

"ხოლო უკეთუ ამათ ყოველთა განმარტებაი დაუტეოთ, ნუუაუე შეიწყნეიოს ვინმე *ყურ მაჯლი* გულისჭიდა-ყოფად" (S 1463, 253 v II). გაუგებარია, τῶν οὐκ ὄντων -ის შეცვლისად როგორ გახდა ქართულ თარგმანში "ყურ მაჯლი".

–"Οσα γὰρ ἐστι τοῦ θανάτου, τῶν ἀνθρώπινων πως ἥττω τυγχάνει (c.1517 C3-4).

"რაჰეაე რაოდენისაცა არიან კაცობრიენი, ოვნერ სიკუდილისა, უუძლიერეს ვითამე სიკუდილისა არიან" (S 1463 , 254 r II).

ორიგინალში ამ ადგილის აზრი ასეთია: რადგან რომელიც სიკვდილისა არის, კაცობრიეზე ნაკლებ რაღაც შეიძლება.

ქართული თარგმანი რიგ პრობლემატური მნიშვნელობის მქონე წაკითხვებით არ განსხვავდება ბერძნული ორიგინალისაგან. ქართულ -ბერძნული ტექსტების შედარებისას გასათვალისწინებელია ის, რომ მისის გამოცემის ბერძნულ ტექსტს ვარიანტები არ აქვს, რაც იმას ნიშნავს, რომ გამოცემა მხოლოდ ერთ ბერძნულ ნუსხას თვალისწინებს. ერთ ნუსხაზე დამყარებული ტექსტი, რასაკვირველია, გაბრალული კრიტიკული ტექსტი არ იქნება.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ასეთ ვითარებაში არსენის ზუსტი მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებული თარგმანი შესაძლებლობას იძლევა ბერძნული ორიგინალის ტექსტის კორექტირებისა.

არსენის მთარგმნელობითი სტილის სიზუსტისა და დახვეწილობის წყალობით თარგმანი იშვიათი ხელოვნებითაა შესრულებული. ენა თარგმანისა მარტივია, არ არის დამძიმებული გრეციზმებით, ხელოვნური ფორმებით, რის გამო "თომას ეპისტოლის" თარგმანი აშკარად განსხვავდება არსენის სხვა თარგმანებისგან, რომლებიც დასტურდება "დოგმატიკონში" (მაგალითად, ჩვენს მიერ შესწავლილ იოანე დამასკელის "გარდამოცემის" თარგმანისაგან).

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ არსენ იყალთოელის თარგმანის მიხედვით, რომელიც როგორც ჩანს, უძველეს და სანდო ნუსხას იყენებს წყაროდ, შესაძლებელია გ.მინის გამოცემის ბერძნული ტექსტის მთელი რიგი ადგილების კორექტირება და ამდენად, ორიგინალის ტექსტის არქეტიპთან მიახლოება.

M. RAPHAVA

UNE OEUVRE SUR MONOPHYSITISME ARMENIENE DU "DOGMATIKON" D' ARSENE IKALTHOELI

RESUME

Dans le "Dogmatikon" d'Arsène Ikalthoeli (S 1463, 252r-254v) s'affirme la traduction d' Epitre de Thomas de Yérusalem aux monophysits arméniens, écrit en arabe par Théodore Abukura et traduit en grec par Michel Synkellos.

L'épitre concerne la question dogmatique à débattre avec la monophysitisme : la reconnaissance d' un corps et deux natures de Christe.

Le texte de la traduction géorgienne d'Arsène suit justement celui édité dans le PG de Migne. Mais dans la traduction on trouve le raccoursissement et l'augmentation du texte en comparaison avec celui de l'original. D'aprés la traduction géorgien d'Arsène on peut combler des lacunes du texte original grec et le justifier.

ნანა ნოჭვაძე

ეფთვიმე ათონელის ერთი უცნობი თარგმანის შესახებ

ცნობილია ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი საქმიანობისთვის დამახასიათებელი მეთოდი: რომელიმე ორიგინალის თარგმნისას იგი ანტენსიურად იყენებდა სხვადასხვა წყაროებს. ძირითადი ხათარგმნი ტექსტის მიზანდასახულობის შესაბამისად შერჩეული წყაროების ხასიათი კომპილაციით, ერთიანი სტრუქტურის იმპროვიზაციითა და მთარგმნელობითი სკოლის მრავალფეროვნებით ეფთვიმეს თარგმანები მთარგმნელობითი ხელოვნების უმაღლეს დონეს აკმაყოფილებენ.

ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებები: კლება-მატება, მასშტაბური ცვლილებების (კომპოზიციური, კომპილაციური, ენობრივი) ნიმუშები არაერთხელ დადასტურებული მის თარგმანებში[1].

ხანძთისეული ლიტერატურაში ასეთ შენიშნულია, რომ ეფთვიმეს თარგმანებში საპირისპირო შემთხვევებიც შეიმჩნევა, როცა მთარგმნელი მეტ-ნაკლები სიზუსტით მისდევს ბერძნულ ტექსტს[2].

მასშტაბური ხასიათის ცვლილებები დასტურდება ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნილ "წინამძღვარში". ორიგინალის ანალიზი არ ეძებნება ბერძნულ მწერლობაში. ნაწარმოები გამორჩეულია სტილით, კომპოზიციით. იგი შედგენილია რამდენიმე წყაროს საფუძველზე. შემდგენელი წყაროებს იშვიათად ბუქვალურად ერწყმის ერთმანეთს, ისეთი ოშეთათი ორიგინალობითაა გამოსაღები ქრონიკა, რომ "წინამძღვარი" ორიგინალური ნაწარმოების შთაბეჭდილების უფრო ტოვებს, ვიდრე კომპილაციური შრომისას. წყაროთა გამოყენებისას მკვრალი ხშირად ცვლის ორიგინალის კომპოზიციურ თანმიმდევრობას,

---

[1] ქ. ცაგარეიშვილი, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, ეტიუდები, I, თბ., 1956; ქ.ცაგარეიშვილი, ორი ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ, მრავალთავი, VI, 1978, მისივე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 43-ე ჰომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ.,1995, ქ.ცაგარეიშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ოხსულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ.,2004, ფსევდონიმის მითოლოგიურ კონტექსტთან ქართული თარგმანები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ა. გაბრიელიძემ და თ. ოთხმეზურმა, გამოკვლევა, სახელებები და ლექსიკონი დაურთო თ. ოთხმეზურმა, თბ., 1989. იგივე ხელნაწერთა, გამოსაცემად მოამზადა ეგნატაშვილმა, თბ.,1972, ლ.ხიდაშელი, მაქმის აღმოჩენის "პირისპირ სიტყვისკენ" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, "რუსთავი", I-2-3, თბ., 1996, ქ.ცაგარეიშვილი, ქ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანტერეპიზოდი, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, M. Van Esbrocck, Euthyme I' Hagiorite: Le traducteur et ses traductions, Revue des etudes georgiennes et caucasiennes, 4,1988, ბრალია, "თარგმანთაგანისა" და "უეჯაოთარულის" კვლევისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების მიხედვით(ბრალია), XVII, თბ.,1990, ნ.ჩხეიძე,ქ.ცაგარეიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე, მაცნე, ენის, ლ, 1987.

[2] ქ. ცაგარეიშვილი, ორი ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ, მრავალთავი, VI თბ, 1978, ქ. ბეჭარაშვილი, რიტორიკის და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. მკობაშვილი, ანდრია პირველწოდებული "შესხმულთათ" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, I, ლიტერატურული ძიებანი, XIX,თბ.,1998; II. ლიტერატურული ძიებანი, XXI, თბ., 2000. III. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001, თბაბაკაშვილი, ქართველოსსაღვთო ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, მაცნე, ენის, ლ, 1987, ფსევდონიმების თარგმნილი ქართული ვერსია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ქ. ხიდაშელმა, თბ., 1982.

თავისი მიზანდასახულობიდან გამომდინარე (შექმნას ქრისტიანული მოძღვრების სახელმძღვანელო). ის ცვლის ორიგინალის გეგმას, გადააჯგუფებს, ამოკლებს, ავრცობს ტექსტს. კვლევისას გამოვლენილია წყაროები, რომლებიც ქმნიან თხზულების ერთიან კომპოზიციას, გარკვეულია წყაროთა გამოყენების მეთოდიკა[3].

განსხვავებული სურათი გამოვლინდა "წინამძღვრის" ერთ-ერთი წყაროს გამოყენების მხრივ. მხედველობაში გვაქვს თხზულების ბოლო, 25-ე თავი, რომელშიც ეფთვიმე ათონელს გამოყენებული აქვს იოანე დამასკელის თხზულება "Περὶ σύνθετου φύσεως, κατὰ ἀκέφαλων"[4].

დამასკელის ამ თხზულების ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნის ფაქტი საერთოდ არ იყო ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურისთვის. ნაწარმოები არ არის მითითებული არც ეფთვიმეს მამის, იოანეს, ანდერძში, რომელშიც იგი ჩამოთვლის თავისი შვილის, ეფთვიმეს, მიერ შესრულებულ თარგმანებს[5]. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ დამასკელის ეს თხზულება მამის სიცოცხლეში (1002 წლამდე) არ უთარგმნია ეფთვიმეს, ამიტომაც ვერ დაასახელებდა მას იოანე. მაგრამ თხზულება მითითებული არ არის არც გიორგი მთაწმიდლის მიერ დატოვებულ ეფთვიმეს წიგნთა ინდექსში[6].

როგორ უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ როგორც ძველი ქართველი მოღვაწეების, ისე თანამედროვე მკვლევართათვის უცნობი დარჩა ეფთვიმეს მიერ ზემოხსენებული თხზულების თარგმნა?
შეიძლება ეს იმიტომ მოხდა, რომ ეფთვიმეს თარგმანების აღნუსხვა "კნინღა შეუძლებელ არს" (გიორგი მთაწმიდელი)

შეიძლება დავუშვათ მეორე თვალსაზრისიც: როგორც ხელნაწერებიდან ჩანს, "შეზავებულისა ბუნებისათჳს" დამოუკიდებელი თხზულების სახით ცალკე კი არ არის თარგმნილი, არამედ ერთ-ერთ წყაროდ არის გამოყენებული "წინამძღვარში". მართალია, მას აქვს თავისი დასათაურება "თქუმული მისივე წმიდისა იოანე დამასკელისა შეზავებულისა და შეერთებულისა ბუნებისათჳს უთავოთა მიმართ მწუალებელთა", მაგრამ იგი შეტანილია "წინამძღვარში" დამამთავრებელ თავად. ალბათ, სხვა თხზულებასთან ასეთი გაერთიანების გამო უცნობი დარჩა იოანე დამასკელის "შეზავებულისა ბუნებისათჳს" ეფთვიმესეული თარგმანის არსებობა.

ასე თუ ისე, ჩვენი ძიების სახით ძველ ქართულ მწერლობას შეემატა ეფთვიმე მთაწმიდელის კიდევ ერთი თარგმანი-იოანე დამასკელის "შეზავებულისა და შეერთებულისა ბუნებისათჳს უთავოთა მიმართ მწუალებელთა".

"შეზავებულისა ბუნებისათჳს" მოცულობით პატარა ტექსტია. მასში მსჯელობაა ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე. სიტყვა ღვთის გვამი დაემკვიდრა მარიამის საშოში, იქმნა სრული ღმერთი და სრული კაცი, ცოდვის გარეშე. ორი ბუნება შეურევნელად შეერთდა, სრულად და უცვლელად. ბუნებათა შეზავება რომ მომხდარიყო, მაცხოვარი ხომ მამის თანაარსი ვერ იქნებოდა? მამას მარტივი ბუნება აქვს და არა შეზავებული. იგივე ითქმის დედაზეც. ბუნების ჰიპოსტასთან გაიგივებაც არ შეიძლება. მაშინ სამების სამბუნებოვნება უნდა ვაღიაროთ.

ორი ბუნება განუყოფლად, შეურევნელადაა შეერთებული ერთ გვამში. განუყოფლად, რადგან ერთი ჰიპოსტასია.,შეურევნელად, რადგან ბუნებათა შეზავება არ მომხდარა. ღვთაებრივ და კაცობრივ ბუნებას აქვს საზიარო, ორი ბუნებისგან შეკრებილი ერთი გვამი.

ქრისტეს ვერც ერთი ბუნების მქონედ ვაღიარებთ, რადგან ერთი ბუნება არ შეიძლება იყოს მოკვდავიც და უკვდავიც, დაბადებულიც და დაუბადებელიც. ქრისტე ერთი ბუნების რომ ყოფილიყო, გამოვიდოდა რომ ღმერთი ვნებ. ასე რომ, ქრისტეს ერთ გვამში ორი ბუნება შეუზავებლადაა შეერთებული.

---

[3] ნ. ჩიკვატია, ეფთვიმე ათონელის "წინამძღვარი", სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1997.
[4] PG 95 c. 111-126
[5] ი. ლოლაშვილი, ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982.
[6] გიორგი მთაწმიდელი, ცხორებაჲ იოანესი და ეფთჳმესი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1987.

ასეთია მოკლედ თხზულების შინაარსი.

როგორია ეფთვიმეს მთარგმნელობითი სტილი ზემოხსენებული თხზულების მიხედვით? როგორია ბერძნულ ორიგინალთან ქართული თარგმანის მიმართების ხასიათი? რამდენად შეესაბამება "შესავლისა ბუნებისაებს" ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის ტიპურ მახასიათებლებს?

სამეცნიერო ლიტერატურაში თარგმანთა ორი ტიპი გამოიყოფა: თავისუფალი ანუ დინამიკური, და ზუსტი ანუ ფორმალური. პირველ შემთხვევაში მთარგმნელი მკითხველზეა ორიენტირებული, იგი ცდილობს, ორიგინალში ნაგულისხმევი აზრი მკითხველს გასაგებად მიაწოდოს, დედნის ფორმობრივი და შინაარსობრივი სტრუქტურა დაუმორჩილოს თარგმანის ენის ბუნებრივ-გამომსატველობით საშუალებებს. ამიტომაც თარგმანი ბუნებრივია, ბუნდოვანებისგან დაცლილი. თავისუფალ თარგმანში უმცირეს სათარგმნ ერთეულად აღებულია წინადადება, ფრაზა, ან ტექსტის მთელი მონაკვეთი. მთარგმნელი არ ცდილობს, ზუსტად გაიმეოროს ქიმენი სიტყვა, არ შეიმჩნევა ტერმინთა სებამილოობა. იგი აკეთებს შინაარსობრივ თარგმანს. აქ უმცირესი სათარგმნი ერთეულის (ეს იქნება წინადადება, ფრაზა თუ მონაკვეთი) არსია გადმოცემული.

ზუსტი ანუ ფორმალური თარგმანის შემთხვევაში მთარგმნელი ცდილობს, ზედმიწევნით ხარისხით გაიმეოროს სათარგმნი ტექსტის შინაარსიც, ფორმაც, შექმნას დედნის სარკისებური გამოსახულება. მთარგმნელი ორიენტირებულია ტექსტზე და არა მკითხველზე.

ზუსტი ანუ სიტყვასიტყვითი თარგმანის შემთხვევაში მთარგმნელი უმცირეს სათარგმნ ერთეულად აღებს ცალკეულ სიტყვას, ცდილობს, ცალკეულ ტერმინს ერთი მყარი შესატყვისი შეუსაბამოს, შეინარჩუნოს ორიგინალის სიტყვათა წყობა, გრამატიკული კონსტრუქციები.[7] შენიშნულია, რომ თარგმანთა ასეთი დაყოფა მაინც ხელოვნურია. დინამიკური და ფორმალური ჯგუფის თარგმანთა შორის შეიძლება გარდამავალი საფეხურებიც არსებობდეს. სინამდვილეში ბოლომდე არც ერთი თარგმანი არ არის ზედმიწევნით ზუსტი ან ზედმიწევნით თავისუფალი.[8]

თავდაპირველად უნდა ითქვას, რომ დამაკვირვებს თხზულების ეფთვიმესეულ თარგმანში არ არის დიდი კომპოზიციური ცვლილებები, დედანი ემნიშნელოდ სხვაობს ორიგინალისგან. მიუხედავად ამისა, "შესავლისა ბერძნისაებს" მიუხედავად ამისა, "შესავლისა ბერძნისაებს" მიუხედავად ამისა, "შესავლისა ბერძნისაებს"

კონტექსტში მსჯელობაა ქრისტეს ორბუნებოვნების შესახებ. არ შეიძლება მაცხოვარში ერთი ბუნება ვცნოთ. მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ მამა ღმერთი და ჩვენ ერთარსება ვყოფილვართო.

თხზულებაში ყველაზე ხშირია მატების შემთხვევები, როცა ეფთვიმე ურთავს სიტყვას ან წინადადებას, რომ აზრი უფრო გასაგები გახადოს. ვგულისხმობთ მატებას, რომელსაც კ. დანელია "სიტუაციურ გავრცობას" უწოდებს. მკვლევრის სიტყვებით, ამგვარი გავრცობისას მთარგმნელი ამატებს ტექსტუალური სიტუაციიდან გამომდინარე სიტყვებს, ანუ ისეთ სიტყვებს, რომლებიც ორიგინალში არაა ნათქვამი, მაგრამ იგულისხმება. ამით იგი "წინადადების არს დედანად შედარებით არა მარტო მკაფიოსა და კონკრეტულს ხდის, არამედ წინადადების კომპონენტებს შორის გარკვეული ლოგიკური და რიტმული ორგანიზებაც შეაქვს."[10]

ორიგინალში საყვარია, რომ ქრისტე სრული ღმერთია და სრული კაცი.

Ὁ δὲ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐκ θεότητος ὢν καὶ ἀνθρωπότητος, καὶ ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι, καὶ Θεὸς ἐστι καὶ λέγεται τέλειος, καὶ ἄνθρωπος τέλειος, καῖ ὅλος Θέος, καὶ ὅλοσαααας ἄνθρωπος ὅπερ ἐπὶ τῆς συνθέτου φύσεως οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. Οὐ γὰρ ὅλον τὸ σῶμα πῦρ ἐστιν, οὐδ ὅλον ἀήρ. ὁμοίως οὔτε γῆ, οὔτε ὕδωρ (PG 95 c.113 A 10- B 1).

"ხოლო უფალი ჩუენი იესო ქრისტე ღმრთებისგან არს და კაცებისა და ღმრთაებასაცა შინა არს და კაცებასაცა შინა არს. ღმერთი არს სრული და კაცი სრული და ყოვლთურთ ღმერთ არს და ყოვლთურთ კაც, რომელი-ესე ორთა ბუნებათაგან შეზავებულსა ზედა არა აქნების. რამეთუ არცა ცცესხლ არიან ჴორცნი ესე, არცა წყალ, არცა ჰაერ, არცა ქუეყანა, არამედ კიდე არს ხსუაი ბუნებაი შეზავებული მათ ითთაგან და ყოველი ესეყოთარი ერთ არს"(A240, 151r).

ეფთვიმე ორიგინალში გამოთქმულ მსჯელობას ავრცობს: სხვადასხვა ელემენტების შეზავებისგან მიღებული ბუნება სხვაა, ყოველი ერთია. ამით აზრი უფრო დასრულებული და გასაგები ხდება.

არის შემთხვევები, როცა ეფთვიმე უარყოფითი ფორმით გამოთქმულ აზრს მისგან ლოგიკურად გამომდინარე დადებით ფრაზით ავრცობს:

თუ ქრისტეს ბუნება შეზავებული, მაშინ იგი ვერც მამის თანაარსი იქნება და ვერც დედისა.

οὐδὲ γὰρ ἡ Μήτερ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητός ἐστι συντεθειμένη (PG 95 c.113 C9-12).

"არცა დედა შეზავებულ არს ღმრთაებისა და კაცებისა, არამედ კაცი არს" (A240,152r).

ὥστε θεότητα μὲν παθουσαν οὐ λέγομεν. οὐδὲ πάλιν Θεὸν διὰ σαρκὸς παθόντα (PG 95 c.125 B 4-5).

"აწ უარ ღმრთაებასა ვნებულსა არა ვიტყუთ, არცა ღმერთსა ჴორცითა მიერ ვნებულსა, არამედ ღმრთებაი ქუესეთურთ უვნებელ არს და უკუდავ და მისი არს დიდებაი უკუნისამდე" (A240,160v-161r).

იოანე დამასკელი აკრიტიკებს მწვალებლებს, რომლებიც ბუნებას და გვამს აიგივებენ. მათი შეხედულებებიდან გამომდის, რომ წმინდა სამება თუ სამგვამოვანია, იგი სამბუნებოვანი ყოფილა, ან თუ ერთარსებაა, მაშინ ერთგვამოვანი ყოფილა. ეფთვიმე ავრცობს ავტორის მიერ გამოთქმულ კრიტიკულ აზრს შემდეგი მსჯელობით: "და ორგნითვე ვაი, თქუენდა!"

ჩხირია შემთხვევა, როცა ეფთვიმე აღადგენს წინადადების წევრებს, რომლებიც ბერძნულში არ არის, მაგრამ იგულისხმება.

Ἢ μίαν δὲ λέγοντες, ἐξ ἀνάγκης αὖτὴ καὶ τὸ πάθος προσάψετε (PG 95c. 121 C13-15).

"ვინათგან ერთსა იტყჳ ბუნებასა, მისსცა სთქუაო ვნებაი"(.A240,158r).

πῶς τὸ ἄναρχον καὶ τὸ ἠρυμένον μιας ἔσται φύσεως PG 95 c. 116 D 2-3.

---

[10] კ. დანელიანარკვევები ქართული საღვთისმეტყველო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998.

"ვითარ ჯუების ესე, თუმცა დაუსაბამოი იგი და დასაბამიერი [illegible] იყვნეს"□(A240,153r).

ὁ γὰρ πατὴρ οὐκ ἔστι συνθέτου φύσεως ἐκ θεότετως καὶ ἀνθρωπότετος, ἀλλ ἁπλῆς (PG 95 c. 113 C 7-8).

"რამეთუ მამა არა შეზავებულისა ბუნებისა არს ღმრთეებისა და კაცებისაგან, არამედ მარტივი ბუნებაი აქუს ღმრთეებასა"(.A 240, 152r).

თარგმანში არის პასაჟები, რომელშიც ეფთვიმე ორიგინალის ერთ სიტყვას განმარტებითი ხასიათის წინადადებით ცვლის:

"Ηνωνται τοίνυν αἱ φύσεις, καθ' ὑπόστασιν μίαν, καὶ περιχωροῦσιν (PG 95 C 125 A14-15).

"შეერთებულ არიან უკუე ბუნებანი ერთითა გუამითა, გარნა არა შერეულ არიან, არცა ელმინ ღვთაებასა." (A 240,160v).

"Οταν μὲν οὖν ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον συγκρίνηται,ὁμοούσιοι λέγονται PG 95 c.121 A5-7.

"აწ უკუე ოდეს კაცი კაცისა თანა სხუსა გუამსა ჰხედვიდეს, ერთარსება და ერთბუნება ითქმიან."

ეფთვიმეს ბერძნული ზმნა συγκρίνω (რაც □ნიშნავს "შეერთებას", "შეკრებას", "შედარებას") გადმოაქვს შესატყვისით: "სხუსა გუამსა ჰხედვიდეს". იგი ხაზს უსვამს, რომ ადამიანები გვამით სხვადასხვა, მაგრამ ბუნებით ერთარსნი არიან.

თარგმანში გვხვდება ასოციაციური გავრცობის შემთხვევებიც, როცა "მთარგმნელი ფრაზას ისე გააწყობს, როგორც ეს მას ახსოვს სხვა ადგილებიდან."[11]

ერთ კონტექსტში ლაპარაკია, რომ ქრისტეს ორბუნებოვნების აღიარება არ ნიშნავს ორი ძის აღიარებას:

Υἱοὶ δὲ οὐ δύο (PG 95 c. 121 B 5-6).

"ხოლო ძენი არა ორნი, ერთი ქრისტე ორი ბუნებითა."

ქრისტეს ორი ბუნების აღიარებით ეფთვიმე იმეორებს ადრე გამოთქმულ აზრს.

როცა მსჯელობა ეხება ქრისტეს განკაცებას, რომ მან სრულად მიიღო კაცობრივი ბუნება, ეფთვიმე ამატებს საყოველთაოდ ცნობილ აზრს, რომ მან ბუნება მიიღო "თჳნიერ ცოდვისა".

ეფთვიმე არ იცავს ორიგინალის წინადადების სიტყვათა რიგს, არის შემთხვევები, როცა ბერძნულ წინადადებაში სინტაგმის გათიშულ წევრებს იგი ერთად ათავსებს, მიმღეობებს პირიანი ფორმებით ცვლის, პასიური კონსტრუქციები აქტიური ფორმებით გადმოაქვს. ყოველივე ამის შედეგად თარგმანი დახვეწილია, ქართული ენის ბუნების შესაბამისად აგებული და მისი გრამატიკული ნორმების მიხედვით გამართული.

Εἰ ἄκτιστος καὶ ἄναρχος ἡ θεότης, κτιστὴ δὲ καὶ ἠργμένη ἡ ἀνθρωπότης (PG 95 c. 116 D 1-2).

"კუალად ვინაითგან დაუბადებელ და დაუსაბამო არს ღმრთეება, ხოლო კაცება დაბადებულ და დასაბამიერ (A240,153r).

καὶ οὔτε διαιροῦμεν αὐτὸν μίαν ὑπόστασιν λέγοντες, οὔτε συγχέομεν, δύο φύσεις ἡνωμένας ὁμολογοῦντες PG 95 c.113 D 1-3.

"არცა შევჰრევთ, რამეთუ აღვიარებთ ორთა ბუნებათა ერთგუამად შეერთებულთა." (A240,152r).

იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება თარგმანში პლეონაზმები ანუ ერთი ბერძნული სიტყვის ორი ქართული შესატყვისით გადმოცემა. კ.დანელიას სიტყვებით, მთარგმნელი ამ ხერხს მაშინ მიმართავს, როცა დედნისეული სიტყვის ფარდი ერთეულის მნიშვნელობა საჩოთიროა, მეორე სინონიმური ერთეულის მოხმობით კი მიიღება ექვივალენტურობა და მხატვრული ეფექტი.[12]

---

[11] კ. დანელია, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, 1, თბ.,1998, 457.

[12] კ. დანელია, ნარკვევები ქართული სამწერლობო.. .... 453.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბერატოს (PG 95 c.121A 5) ეფთვიმეს გადმოაქვს ასე: "უხორცო და უხილავი "(A240,157).

უხილავი ბერძნულის აკუთვალენტია, უხორცო ახრობრივად შესაფერისი მნიშვნელობისაა.

ეფთვიმეს მიერ ტექსტის გავრცობის კლასიკური ნიმუშია თხზულების სათაური. ორიგინალის ტექსტში წერია: Περὶ σύνθετου φύσεως, რაც ნიშნავს "შეერთებულისა ბუნებისათვის". ეფთვიმეს თარგმანში კი იკითხება: "შეზავებულისა და შეერთებულისა ბუნებისათვის". რადგან თხზულებაში ლაპარაკია, რომ ნებისმიერი ორი ბუნების შეერთებისას მიიღება ერთი შეზავებული ბუნება, მხოლოდ ქრისტეში მოხდა ორი ბუნების შეერთება შეზავების გარეშე. ეს განსხვავება შეერთებულ და შეზავებულ ბუნებათა შორის ეფთვიმემ სათაურშეც შანიშნა.

ბერძნულ-ქართული ტექსტის შედარებით მიღებული სურათი ნათლად მეტყველებს, რომ იოანე დამასკელის "შეზავებულისა ბუნებისათვის" ეფთვიმესეული თარგმანი მთლიანად ამყარებს ამ ტენდენციებს,რაც ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდისთვის არის დამახასიათებელი,

თარგმანში შეტანილია მცირე ცვლილებები, შენარჩუნებულია ქართული ენის ბუნებრიობა. კომპილაციასა და დიდი ზომის კომპოზიციურ ცვლილებებს ეფთვიმე ამ შემთხვევაში არ მიმართავს.

"წინამძღვრის" საერთო კომპილატორულ სტრუქტურაში იოანე დამასკელის თხზულების "შეზავებულისა ბუნებისათვის" ქართული თარგმანი წყაროთაგან ერთადერთია, რომელიც მცირე ცვლილებებით, მეტ-ნაკლები სიზუსტით მიჩქცება დედანს.

NANA CHIKVATIA

AN UNKNOWN TRANSLATION BY EUTHYMIUS THE ATHONITE

SUMMARY

The translation of the "Odegos"by Euthymius the Athonite reveals John of Damascus' work "Περι συνθετου Φυτεως "

The latter was unknown in the scientific literature. Euthymius translatd and included the last 25-th chapter in the "Odegos".

The translation differs from other sources of the "Odegos", as they are translated with major compositional changes "Περὶ συνθέτου Φύσεως is translated with minor textual changes.

თამარ ლოთხმეზური

ეფრემ მცირე და გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკული საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტარები

ადრებიზანტიური სასულიერო მწერლობის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის, კაპადოკიელი მამის გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემოქმედება მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე იზიდავდა ცნობილ ბიზანტიელ სწავლულებს და ხშირად ხდებოდა მათი განსჯისა თუ განმარტების საგანი. მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არცერთი ბიზანტიელი ავტორის თხზულებებზე არ შეშჩნილა იმდენი კომენტარი, რამდენიც გრიგოლ ნაზიანზელის ქადაგებებზე, პოეზიასა და წერილებზე. მისი თხზულებების კომენტატორები იყვნენ ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის ისეთი ცნობილი წარმომადგენლები, როგორებიც არიან დოროთე ღაზელი, მაქსიმე აღმსარებელი, მიქაელ ფსელოსი და სხვ. გრიგოლის თხზულებათა კომენტირების საქმეში დიდი როლი შეასრულა X საუკუნის ბიზანტიელმა მოღვაწემ, კესარია-კაპადოკიის ეპისკოპოსმა ბასილი მინიმუსმა. მას ეკუთვნის უზარმაზარი კომპილაციური ხასიათის ნაშრომი – გრიგოლის 42 (16 ლიტურგიკული და 26 არალიტურგიკული) საკითხავის კომენტარი.[1] როგორც კომენტარებზე დართული კოლოფონიდან ირკვევა, ბასილს შეუკრებია გრიგოლის თხზულებებზე მანამდე არსებული კომენტარები, შეუმოკლებია, ნაწილობრივ გაუმარტივებია, თავის მხრივ დაურთავს საკუთარი განმარტებები და ამ სახით მიურთმევია იგი ბიზანტიის იმდროინდელი იმპერატორის, კონსტანტინე პორფიროგენეტისათვის (913 - 959 წწ.). დღეისათვის ცნობილია 50-ზე მეტი X-XVII საუკუნეების ბერძნული ხელნაწერი, რომლებიც ბასილის ამ თხზულებას შეიცავს.

ქართულად გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარებია ნათარგმნი. მათი თარგმანი ცნობილ ქართველ მწიგნობარს ეფრემ მცირეს ეკუთვნის. ოთხ კრებულში – Jer. 43 (XII-XIII სს.), Jer. 15 (XIII ს.), A-109 (XIII ს.) და Jer. 13 (XIV ს.) – გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული საკითხავების ეფრემისეული თარგმანებთან ერთად ბასილი მინიმუსის კომენტარების თარგმანიც არის წარმოდგენილი.[2]

საერთაშორისო მასშტაბის ბასილი მინიმუსის კომენტართა თარგმნის ისტორიასთან დაკავშირებით გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ გვიანდელ ნუსხაში, A-292-ში ვხვდებით.[3] 1800 წლით დათარიღებული ეს ხელნაწერი, რომლის მეშვეობითაც ჩვენამდე გრიგოლის არალიტურგიკული სიტყვების ეფრემისეულმა თარგმანებმა მოაღწია. ნუსხის გადამწერია XVIII საუკუნის ცნობილი კალიგრაფი იოანე იოსებე (1750-1801 წწ.). როგორც ნუსხაში დაცული გადამწერის კოლოფონიდან ირკვევა, დედნად იოანეს გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ეფრემისეული თარგმანების ორტომიდი გამოუყენებია. შესაბამისად კრებული ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში გრიგოლის 16 ლიტურგიკული სიტყვაა მოცემული, ხოლო მეორეში – გრიგოლის არალიტურგიკული საკითხავები.

ამ ნუსხის კვლევისას ჩვენი ყურადღება მიიქცია ხელნაწერის მარგინალურმა შენიშვნებმა. ნუსხის პირველ ნაწილში ძირითადად იმ მარგინალურ შენიშვნებს ვხვდებით, რომლებიც გრიგოლის 16 სიტყვის ეფრემისეული თარგმანების შემცველ XII –XIV საუკუნეების ნუსხებში დასტურდება. თუმცა ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ ამ ადრეული ნუსხების

---

[1] J. SAJDAK. *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I* (*Meletemata Patristica II*). Cracow. 1914; R. CANTARELLA, *Basilio Minimo II, Scolii inediti con introducione e note*, BZ 26, 1926.

[2] ე. ბრძნაძე, *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, თბილისი, 1988.

[3] ე. ბრძნაძე, *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*.

მიხედვით ცნობილი შენიშვნების გვერდით A-292-ის პირველ ნაწილში დასტურდება მარგინალური შენიშვნებიც, რომლებიც, როგორც ჩანს, გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების ყურემისული თარგმანის კრებულს გვიანდელ ეპოქაში, არ არის გამორიცხული, ბევრი 1800 წელს. კრებულის გადანუსხვისას გაუნწია. მით უმეტეს მხედველობაში თუ მივიღებთ იოანე ოსესისს არაორდინალურ კოლოფონს, რომლის მიხედვითაც მას ეს უზარმაზარი კრებული უმოქმედობისაგან და უმოქმედობით გამოწვეული მწუხარებისაგან თავის დასაღწევად გადაუწერია (*უქმობისაგან და მის მიერ შემოსრულთა მკლველთა სულისა აზნაურებისათა, ვინცა მწუხარებასა*).

რაც შეეხება ხელნაწერის მეორე ნაწილს, მის აშიებზეც დასტურდება მარგინალური შენიშვნები, რომელთა ავთენტურობის საკითხი დღეისათვის გაურკვეველია, ისევე როგორც უცნობია ვინაობაც ამ გვიანდელი ხელნაწერით მოღწეული არალიტურგიკული საკითხავების ყურემისეული კრებულის და ტექსტის ისტორია. A-292-ის II ნაწილის მარგინალური შენიშვნების ავტორი ყურემ მცირე შეიძლება იყოს, შედარებით გვიანდელი უცნობი გრამატიკოსიც და იოანე ოსესისც. A-292-ის მარგინალური შენიშვნები ცალკე კვლევის საგანია. აქ ორ მათგანზე შევჩერდებით, რომლებიც ჩვენს საკვლევ მასალას, ბასილი მიხიმუსის კომენტარებს უკავშირდება.

გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკულ საკითხავს *Or.* 7-ს[4] ეროვის რამდენიმე მარგინალური შენიშვნა, რომელთაგან ორი კავშირს ავლენს ბასილი მიხიმუსის კომენტარებთან. პირველი მარგინალური შენიშვნა ერთვის გრიგოლის შემდეგ ფრაზას: *ვითარცა უკრძალოდ წარვიდო ჩუენგან ამათ* (Or. 7, VI, 1, 20) - ὡ πῶς ἀδακρυτρὶ τὴν τούτων παρέλθω μνήμην (*PG* 35, *col.* 761 A 5-6) – *შეისწავე, რამეთუ დაწყებად ღმერთსა ეგებრძანებინ და არა განგრცობად ღმერთსა, რაჲთა სწორებით განმანათლოს უკმიბძლობისაგანცა და უზომოდ ლმობისა. რამეთუ არა გოდება არს დაწყებაჲ ღმრთებისაჲ, ვითარ-იგი არცა მგზავრობა არს დაწყებაჲ ზეცისაჲ სიტყუაებრ დიდისა ბასილისა* (A-292, 357 r.).

გრიგოლის *Or.* 7-ის ეს ფრაზა კომენტირებული აქვს ბასილი მიხიმუსსაც. ქართული შენიშვნა აშკარა კავშირს ავლენს ბასილის კომენტარის ბოლო ფრაზასთან: οὐ γὰρ ἡ ἀρχὴ θρήνου ἤδη καὶ θρῆνος ἐστὶν, ὡσπερ οὐδ᾽ ἡ τῆς ὁδοῦ ἀρχὴ ὁδὸς κατ ἀ τὴν

μέγαν Βασίλειον (*Paris. gr.* 573, 163 v.) – *გოდების დაწყება არ არის გოდება, ისევე როგორც მგზავრობის დაწყება – მგზავრობა, ბასილი დიდის მიხედვით.*

მეორე მარგინალური შენიშვნა უკავშირდება ამავე ჰომილიის შემდეგ ფრაზას: და *მტკაცეულსა დასდებს საზომსა დღეთა კაცობრეთასა* (XIX, 90)[5] – καὶ παλαιστῶν μέτρον τὰς ἀνθρωπίνας ἡμέρας ὁρίζεναι (*PG* 35, *col.* 777, D 7-8) – *შეისწავე, ვითარმედ მუნ[6]ლი ესე ესრეთ არს, რამეთუ „ზომით ჴელნ დღენი ჩემნი“ (ფსალ. 38, 6). უძრაველსაჲ საყსალმუნეთა ესრეთ წერილ არს, ვითარმედ „მტკაცეულსა ჴელნ დღენი ჩემნი.“ რომლითა მოასწავებს ყოველად სიმცირესა კაცობრეთისა ცხორებისასა. ვინათგან ესრეთცა, ვითარ-იგი თქუმულ არს კუალად სიტყუაჲ იგი: „აჰა, ესრეთ ზომით ჴელნ დღენი ჩემნი.“ ზომი იგი განზომისა ნაკუალ არს. და ხაზომი იგი ბერძულისაგან ითხად თითად გამოითარგმანების, რომელი ესე მტკაცეულისა უმცრო არს*[6] (A-292, 363 r.).

---

[4] Or. 7-ის ყურემისეული თარგმანთან ერთად არსებობს ამ საკითხავის კიდევ ერთი ქართული თარგმანი, რომელიც გრიგოლ ოშკელის მიერ სომხურიდან არის შესრულებული. Or. 7-ის ორივე თარგმანი გამოსაცემად მომზადებულია მ. რაფავას მიერ.

[5] ამ ფრაზის გრიგოლ ოშკელის თარგმანია: *ვითარცა ბრჭალისაჲვითარ რაჲთმე საზომითა ფრთად ჴელოვნად განსაზღვრებრ ყოველდღეს ფრთხილ*.

[6]ესევე ქართული ლექსიკური ერთეული *მტკაცეული მტკაცულთან* არის გაიგივებული (იხ. ზ. სარჯველაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*, თბ., 1995, გვ. 152). მარგინალური შენიშვნა ახსნილებს *მტკაცულისას* მნიშვნელობას, როგორც ორკვეცა, ეს არის მტკაცულზე ნაკლები სიზომე, რომელიც ოთხ ერთშაბათად მიღებული თითის ზომის უთანაბრდება.

მარგინალური შენიშვნა აშკარა კავშირს ავლენს ამ ფრაზის ბასილი მინიმუსის კომენტართან: μετρητὸν λέγει ἀριθμὸν· μέτρου γὰρ εἶδος ἡ παλαιστή. *παλαιστὰς ἔθου τὰς ἡμέρας μου* - φησιν ὁ Δαβὶδ, εἴτ᾽οὖν μετρητάς. παλαιστὴ δὲ ἔστι μέρτον τεσσάρων δακτύλων ἐπαλλήλουςσυντεθειμένων ἢ καὶ πύξ εἴσω κλιθεντῶν τῶν δακτύλων (*Paris. gr.* 573 166 r.) – *([იგი] საზომი ერთეულის შესახებ საუბრობს. მტკავლეული (პალესტი) საზომის სახეობაა. „მტკავლეულ ჰყვენ დღენი ჩემნი“ - ამბობს დავითი, ესე იგი „ზომით ჰყვენ“. მტკავლეული (პალესტი) კი არის ოთხი გვერდიგვერდ დაწყობილი თითის სიგანის საზომი, ან კიდევ შეკრული თითების მუჭი).*

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ A-292-ში აშკარად ჩანს გრიგოლის არალიტურგიკული საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტართა კვალი. აქ ორი შესაძლებლობაა დასაშვები: (1) მარგინალური შენიშვნები ეფრემის მიერ თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებული გრიგოლის არალიტურგიკული საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტარების თარგმანის ფრაგმენტებია. როგორც ცნობილია, ეფრემის მთარგმნელობითი მეთოდი, რომელსაც იგი ბასილი მინიმუსის კომენტარების თარგმნისას მიმართავს, კომპლექსურია. მოკლედ ეს მეთოდი ასე შეიძლება აღიწეროს: განსაკუთრებული სიზუსტით, თანმიმდევრულად არის ნათარგმნი თეოლოგიური ხასიათის კომენტარები – ბერძნულსა და ქართულ შორის აქ ტექსტობრივი თანხვედრაა. ლექსიკურ ერთეულთა განმარტებები, აგრეთვე გრიგოლის მოკლე, შეკუმშული, ალუზიური ფრაზების პარაფრაზები ქართულად თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით არის გადმოტანილი – ისინი შინაარსობრივად მისდევენ ბერძნულს. რაც შეეხება განმარტებებს გრიგოლის სინტაქსის, ორატორული ხერხებისა და სტილის, აგრეთვე პუნქტუაციის შესახებ, ისინი ან საერთოდ არ არის ქართულში, ან თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით, ზოგ შემთხვევაში შინაარსობრივადაც ნაწილობრივ დაშორებული თარგმანით არის გადმოტანილი.[7] ჩვენს მიერ განხილული ორი მაგალითი სწორედ გრიგოლის ალუზიური ფრაზის (*უცრემლოდ წარვიდოდ ესენებაჲ ამათი*) და ლექსიკური ერთეულის (*მტკავლეული*) განმარტებებს წარმოადგენს, ასე რომ მათი თარგმნისას გამოყენებული თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდი ამ შემთხვევაში სწორედ მოსალოდნელი და კანონზომიერი მოვლენაა.

(2) მარგინალური შენიშვნები ეფრემის მიერ არის შედგენილი გრიგოლის არალიტურგიკული სიტყვების ბასილი მინიმუსის კომენტარების გავლენითა და გათვალისწინებით, რის არაერთ ნიმუშს ვხვდებით გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების კრებულებში. როგორც კვლევამ დაადასტურა, გრიგოლის ლიტურგიკულ კრებულებში (Jer. 43, Jer. 15, A-109, Jer. 13) აშიებზე მოთავსებული ეფრემისეული შენიშვნების ერთი ნაწილი აშკარად ბასილი მინიმუსის კომენტარებზე დაყრდნობით არის შედგენილი.[8]

ორივე შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია – ეფრემი კარგად, დეტალურად იცნობდა ბასილი მინიმუსის არალიტურგიკულ სიტყვათა კომენტარებს; ამდენად გრიგოლის ლიტურგიკული სიტყვების კომენტარებთან ერთად, შესაძლოა, მას არალიტურგიკული სიტყვების ბასილისეული კომენტარებიც ჰქონდა ნათარგმნი, რომლებმაც ჩვენამდე ზემოთ განხილული ორი ფრაგმენტის სახით მოაღწია. სავარაუდოა, რომ ეს კომენტარები აშიებზე ერთვოდა არალიტურგიკული საკითხავების ეფრემისეულ თარგმანს, ლიტურგიკული სიტყვების და მათი კომენტარების ანალოგიურად. სავარაუდოა, რომ არალიტურგიკულ სიტყვათა კომენტარები ადრევე, 1800 წლამდეა გაუჩინარებული. ვფიქრობთ, იმ ორტომეულში, საიდანაც იოანე ოსესძემ გადმოწერა გრიგოლის ლიტურგიკული და არალიტურგიკული საკითხავები, ბასილის კომენტარები აღარ უნდა ყოფილიყო. იოანე თავის კოლოფონში მიუთითებს, რომ ორტომეულში, საიდანაც მან გადმოწერა გრიგოლის ტექსტი, იყო *ზღაპარსიტყუაობანი ელლინთანი* – ეფრემის მიერ ნათრგმნი გრიგოლის ოთხი საკითხავის *ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარები*, რომელიც მან შეგნებულად არ შეიტანა თავის

[7] თ. ოთხმეზური, *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში* (დისერტ.), 2005.

[8] თ. ოთხმეზური, *გრიგოლ ნაზიანზელის ქართული თარგმანების შემცველი კრებულების მარგინალიები*, კორნელი კეკელიძე 125, თბ., 2004, გვ. 194-206.

ხელნაწერში.[9] ვფიქრობთ, იოანეს ხელნაწერის წყაროში ბასილი მინიმუსის კომენტარების ქართული ეროვნული ბიბლიოთეკა ეროვნული ცენტრი
ეროვნული ცენტრი
ეროვნული ცენტრი

ხელნაწერში.[9] ვფიქრობთ, იოანეს ხელნაწერის წყაროში ბასილი მინიმუსის კომენტარები რომ ყოფილიყო, იოანე ამის შესახებაც მოგვაწვდიდა ინფორმაციას. ჩვენის თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ხელი არ უნდა შეუშალოს იმ ფაქტმა, რომ მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე ეს კომენტარები ან მათი რაიმე კვალი ქართულ ხელნაწერებში არ ჩანს, რადგან 1800 წლამდე არ ჩანს არალიტურგიკულ სიტყვათა ეფრემისეული თარგმანებიც.

ხელნაწერს A292, კერძოდ, მის ერთ-ერთ კოლოფონს უკავშირდება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება ეფრემის ერთი დაკარგული კომენტარული ხასიათის თხზულების შესახებ. ეფრემი ამ კოლოფონში ახსენებს *ათცხრამეტ აპორიტას*, რომელიც მან თარგმნა *სიტყუადართვით* (*ათცხრამეტნი იგი აპორიტთაგანი, პირველ ჩემგანვე თარგმნილი სიტყუადართვით* 279 v.).[10] კორნელი კეკელიძის მიერ *აპორიტები* მიჩნეული იყო გრიგოლის საიდუმლო ჰიმნებად, რომლებიც ეფრემის მიერ *სიტყუადართვით*, მკვლევარის აზრით, კომენტარებითურთ უნდა ყოფილიყო ნათარგმნი. მის მიერვე ეფრემის ეს მნიშვნელოვანი ნაშრომი დაკარგულად იყო მიჩნეული.[11] დღეისათვის, როდესაც დაზუსტდა ტერმინის *სიტყუადართვით* აზრი (*სიტყუადართვით* – მთარგმნელისეული გავრცობებით)[12] და გაირკვა *აპორიტას* მნიშვნელობა (ეს სიტყვა გრიგოლის არალიტურგიკულ საკითხავებს უნდა ნიშნავდეს),[13] ეს მოსაზრება, რა თქმა უნდა, მოიხსნა. თუმცა ჩვენს მიერ განხილული მარგინალური შენიშვნები იძლევა იმის საფუძველს, რომ ვიფიქროთ – ხელნაწერი A-292 კვლავაც ინახავს ბასილი მინიმუსის კომენტარების ქართულად თარგმნის საიდუმლოს.

THAMAR OTKHMEZURI

EPHREM MTSIRE AND THE *COMMENTARIES* BY BASILIUS MINIMUS ON NON-LITURGICAL SERMONS BY GREGORY OF NAZIANZUS

SUMMARY

The paper studies two marginal notes attested in the collection of the Georgian translations of the sermons by Gregory of Nazianzus - *A*-292 (*a.* 1800). The translations belong to the famous Georgian scholar Ephrem Mtsire. The marginal notes explane two phrases from the non-liturgical sermon - *Or.* 7. The comparison of the notes with the *Commentary* on Gregory's *Or.* 7 by Basilius Minimus (the author of the *Commentaries* on Greogy's 42 sermons, 10th century) revealed that they are close to the Greek text of the *Commentary*. Based on these data it could be concluded that the marginal notes are fragments of the Georgian translation of the *Commentaries* by Basilius Minimus on Gregory's non-liturgical sermons, which is now lost. The *Commentaries* should be translated by Ephrem Mtsire in parallel with Gregory's non-liturgical sermons, as he had translated Gregory's liturgical sermons in parallel with the *Commentaries* of Basilius on Gregory's liturgical sermons.

---

[9] თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. TH. OTKHMEZURI, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii* (Corpus Christianorum. Seires Graeca. 50, Corpus Nazianzenum. 16), Turnhout-Leuven, 2002.

[10] თ. ბრეგაძე, *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*.

[11] კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, 1, თბილისი, 1980;

[12] ე. ჭელიძე, *ძველი ქართული სღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია*, თბილისი, 1996; ლ. თვალთვაძე, *ეფრემ მცირე – ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის კომენტატორი*, დისერტ., 1997.

[13] K. BEZARASHVILI, *The Problem of so-called "Aporeta" in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian*, Le Moseon. Revue d'Etudes Orientales . t. 108, 1995, p. 131-142.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თამარ მარგიანი

ბიბლიური ციტაცია გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრების" ქართულ თარგმანებში

გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრება"(PG 35, col.243-304) ქართულ ენაზე ორი თარგმანით არსებობს: ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის. ეფრემ მცირის თარგმანი ძირითადად ბერძნულ დედანს მიჰყვება, ეფთვიმეს თარგმანი კი იმდენად სხვაობს ბერძნულისგან, რომ ჩვენ მას სხვა რედაქციად მივიჩნევთ.[1] შესაბამისად, ეფთვიმე ათონელი და ეფრემ მცირე სრულიად განსხვავებულად თარგმნიან Vita-ში[2] არსებულ ბიბლიურ ციტატებს. პირველ რიგში განვიხილავთ იმ მაგალითებს, სადაც გრიგოლ ხუცესთან გვაქვს ბიბლიური ტექსტის უშუალო ციტირება, ხოლო შემდეგ პერიფრაზებსა თუ ალუზიებს ბიბლიიდან. გრიგოლ ხუცესი უხვად იყენებს ბიბლიურ ტექსტს, შესაბამისად მასალაც საკმაოდ დიდია. ამიტომ წარმოვადგენთ მაგალითების მხოლოდ გარკვეულ ნაწილს, რომელიც მნიშვნელოვნად ჩავთვალეთ ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდის წარმოსაჩენად.

ა. <u>ციტირება ძველი აღთქმის წიგნებიდან</u>

Vita 1.6: ტრფიალებულ იყო მისდა M (იგავ. 4,6).

ἐρασθεὶs αὐτῆs καὶ τηρηθεὶs ὑπ'αὐτῆs PG 35, col.245 B 2-3.

E რედაქციაში ეს მუხლი არ არის. ეფრემის თარგმანი სხვაობს Vita-ში მოყვანილი ციტატისაგან. ასევე განსხვავდება იგი როგორც ბერძნული, ისე ქართული ბიბლიის შესაბამისი ადგილისაგან:

ἐράσθητι αὐτῆs. καὶ τηρὴσει σε

ეტრფიალე მას და დაგიცვას შენ[3].

ეფრემი, როგორც ბერძნული დედნის ერთგული, არ ამოიღებდა წინადადების მეორე ნაწილს. მართლაც, აღმოჩნდა, რომ ეფრემ მცირე სარგებლობდა იმ ბერძნული ხელნაწერით, რომელშიც ეს მეორე ნაწილი წინადადებისა – καὶ τηρηθεὶs ὑπ' αὐτῆs არ არის.[4] ამდენად, ეფრემისთვის ბიბლიური ციტატების თარგმნისას ამოსავალია არა ბიბლიური ტექსტი, არამედ სათარგმნი ტექსტი – Vita-ს ბერძნული დედანი. როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ეს არის ეფრემისათვის ძირითადი მთარგმნელობითი პრინციპი ბიბლიურ ციტატათა, ბიბლიური პერიფრაზებისა თუ ალუზიების თარგმნისას.

<u>Vita 3.22:</u> ჭეშმარიტად უფალი ღმერთი, ესე არს ღმერთი M (IIIმეფ.18,39).

᾿Αληθῶs Κύριοs ὁ Θεὸs, οὗτόs ἐστιν ὁ Θεόs PG 35,col.252 A 7-8.

E რედაქციაში ეს მუხლი არ არის. ეფრემ მცირეს ეს ბიბლიური ციტატა მოაქვს არა ბიბლიიდან, არამედ თავიდან თარგმნის მას სწორედ Vita-ს ბერძნული ტექსტის მიხედვით, შდრ. ᾿Αληθῶs Κύριοs ἐστιν ὁ Θεόs, αὐτὸs ὁ Θεόs (Sept.)

ნანდჳლვე უფალი იგი არს, უფალი იგი არს ღმერთი (S).

---

[1] თ.მარგიანი, გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ცხოვრების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, მრავალთავი, XVIII, 1999, გვ.131-139.

[2] Vita-თი აღვნიშნავთ გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრებას", E-თი Vita—ს ეფთვიმე ათონელის თარგმანს, M -ით ეფრემ მცირისას.

[3] ბერძნულ ბიბლიას ვიმოწმებთ შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Septuaginta, Alfred Rahlfs-ის გამოცემა, 1979, Stuttgart; ქართულ ბიბლიას – „მცხეთური ხელნაწერის" მიხედვით (ელ. დოჩანაშვილის გამოცემა, თბილისი, 1981-85წწ.).

[4] Gregorius Presbyter, Vita Sancti Gregorii – X.Lequeux, CCSG 44, Turnhout – Leuven, 2001, გვ.96.

Vita 4.28: ამისთჳს არა გუეშინოდის ნუეს ძრვასა ქუეყანისასა M (ფს. 45,3).
Διὰ τουτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν PG 35.col.252 D 1-2.

Vita-ს ავტორი ზუსტ ციტირებას აკეთებს ფსალმუნისა. ეფრემიც იმეორებს შესაბამის ადგილს ფსალმუნიდან გაორება მთაწმინდელისეული რედაქციით, შდრ. ამისთჳს არა მეშინოდის ნუეს ძრვასა ქუეყანისასა;[5] ეფთვიმე ათონელი ამ ციტატას არ თარგმნის.

Vita 12.104: ჰოჳ ეკლესიაო, ვითარცა ქსელი მთასა ზედა ანუ ვითარცა სასწაული – ბორცუსა M (ესაია, 30,17).
ჰოჳ მუნ ეკლესიაო მართლმადიდებელთაო, ვითარცა ქსელი დედაზარდლისაჲ მთასა ზედა მაღალსა E.
εὐρε δὲ τὴν Ἐκκλησίαν, ὡς ἱστὸν ἐπ' ὄρους, ἢ ὡς σημαίαν ἐπι βουνοῦ PG 35, col.276 C1-2.
....ვითარცა საყე მთასა ზედა, და ვითარცა ნიშანი, ჯორებული ბორცუსა ზედა (ესაია, 30,17 S).
...ვითარცა ქსელი მთასა ზედა და ვითარცა სამსტოვროჲ, რომელი დგან ბორცუსა ზედა (O).
...ὡς ἱστὸς ἐπ' ὄρους καὶ ὡς σημαίαν φέρων ἐπὶ βουνοῦ (Sept.).

როგორც ვხედავთ, ეფრემ მცირე ამ შემთხვევაშიც გრიგოლ ხუცესის ტექსტს მიჰყვება, ეფთვიმეს თარგმანში კი განსხვავებული სურათი გვაქვს. ეფრემი ὁ ἱστός-ს თარგმნის როგორც ქსელი, ხოლო ეფთვიმე – როგორც ქსელი დედაზარდლისაჲ. თვით ბერძნულში ὁ ἱστός -ს აქვს შემდეგი მნიშვნელობები: мачта, столб, шест, ткацкий навой (в виде вертикального столба და სხვ. (Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь, т.!, 1958, გვ.839); Lampe –ის ლექსიკონში კი მხოლოდ ერთი მნიშვნელობაა მოცემული – ობობის ქსელი (Lampe G.W.H, A Patristic Greek Lexikon. Oxford, 1961, გვ.679). სწორედ ასე უთარგმნია ეფთვიმეს ეს სიტყვა – ქსელი დედაზარდლისაჲ. გრიგოლ ნაზიანზელის Or. 42-ში, სადაც იგივე ბიბლიური შედარება გვაქვს, ეფრემ მცირეც და ეფთვიმე ათონელიც ὁ ἱστός თარგმნიან როგორც ქსელს, ანუ ისე, როგორც ოშკურ და იერუსალიმურ ბიბლიაშია:
Or.42,4 და ვითარცა სასწაული ბორცუსა ზედა, ანუ ვითარცა ქსელი მთასა ზედა E.
და ვითარცა სასწაული ბორცუსა ზედა და ვითარცა ქსელი მთასა M.
καὶ ὡς σημαίαν ἐπι βουνοῦ, καὶ ὡς ἱστὸν ἐπ' ὄρους PG 36,col.464 A15-B1.

Or.42-ის შემთხვევაში ორივე მთარგმნელი ბიბლიურ ტექსტს ეცნობა, კერძოდ O და I რედაქციებს. მაგრამ რა მნიშვნელობა აქვს ქსელს ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, კერძოდ, ესაია 30,17 და, საზოგადოდ, ძველ ქართულში? ი.აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში" ქსელი განმარტებულია როგორც "ნაქსოვი, ქსოვა; შიფტი"[6]; ზ.სარჯველაძე მას განმარტავს როგორც "ფუტკრის"-ს[7]. მ.სურგულაძე ქსელის კიდევ ერთ მნიშვნელობას აღნიშნავს, კერძოდ , ის შეიძლება ნიშნავდეს ეტრატის ხაზამ ერთეულს, ან ეტრატის ფურცელს.[8] როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბიბლიის მცხეთურ ხელნაწერში ნაცვლად ქსელისა გვაქვს საყე სულხან-საბას ლექსიკონში საყე = ხალას, ხალა კი, თავის მხრივ, განმარტებულია როგორც წერილი გრძელი ჯოხი და მაგალითიც საბას სწორედ ამ ბიბლიური ადგილისა მოჰყავს.[9] ὁ ἱστός არა ერთხელ გვხვდება ბერძნულ ბიბლიაში:
ესაია 30,17: ვითარცა საყე მთასა ზედა S; ვითარცა ქსელი მთასა ზედა O, I.
ὡς ἱστὸς ἐπ ὄρους
ესაია 33,23: ნაქსი შენი მიდრკა S; კარვის ძელი შენი მიდრკა O,I.
ὁ ἱστός σου ἐκλινεν
ესაია 38,12: ვითარცა ქსელი მიზღურისა S; ვითარცა ქსელი ნადთაჲ I (ნარდთაჲ O).
ὡς ἱστὸς ἐρίθου
ესაია 59,5: ქსელსა დედაზარდლისასა ქსოვნ S, I, O.

[5] ქართული ფსალმუნის ციტირებისას ვეყრდნობით მზ.შანიძის გამოცემას „ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები", თბ.1960, გვ.116.
[6] ი.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ.1973, გვ.456.
[7] ზ.სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა, თბ.2001, გვ.231.
[8] მ.სურგულაძე, ძველი ქართული პალეოგრაფიული ტერმინები, თბ.1978, გვ.34-35.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ἱστὸν ἀράχνης ὑφαίνουσιν

ესაია 59,6: ქსელი მათი არ იყოს შესამოსელად S,I,O.

ὁ ἱστὸς αὐτῶν οὐκ ἔσται εἰς ἱμάτιον

ეზეკ.27,5: ... პეზული ფიცართა საროჲსაჲ ლიბანით მოგართუეს შენ საქმედ ნავისსახჳრველთა I, (ნავისსახჳრხველთა O).

...პეზულნი ფიცართა კჳპაროსისათანი ლიბანით მოღებულ იქმნეს შენდა ანძათა სანავეთა S.

...ταινίαι σανίδων κυπαρίσσου ἐκ τοῦ Λιβάνου ἐλήμφθησαν τοῦ ποιῆσαί σοι ἱστοὺς ἐλατίνους.

როგორც ვხედავთ, ბერძნული ὁ ἱστός ქართულად თარგმნილია როგორც ქსელი] საყე, კარვის ძელი] ნაქუსი (იგივე ნაქსუ, რომელიც სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით ნაქსოვი, თუ შევრეხაა.[10]), ქსელი (ნარდთაჲ, მიზდურისა), ქსელი (დედაზარდლისაჲ), ანძა] ნავისსახჳრველი (ანძა სანავეთა, საჭე[11]; გემის საჭე.[12]

ჩვენთვის საინტერესო ციტატაში ბიბლიიდან (ესაია 30,17), I და O რედაქციებში ქსელის არსებობა შეიძლება აიხსნებოდეს თვით ბერძნული ὁ ἱστός-ის პოლისემიური მნიშვნელობების აღრევის გამო, რადგანაც ამ ადგილას (ესაია 30,17) არა ქსელზეა საუბარი, არამედ ნავის ანძაზე (შესაბამისი სიტყვა ფრანგულ, გერმანულ, რუსულ, სომხურ ბიბლიაში თარგმნილია როგორც ნავის ანძა). ამდენად, შესაძლოა მცხეთურ ხელნაწერში დადასტურებული საყე უფრო სწორი იყოს, ვიდრე სხვა რედაქციების ქსელი. ეფრემ მცირე ამ შემთხვევაშიც სათარგმნ ტექსტს ეყრდობა (გრიგოლ ხუცესი, ფაქტიურად, ბიბლიურ ტექსტს იმეორებს და შესაბამისად იქცევა ეფრემიც). სხვა ვითარებაა გვაქვს ეფთვიმე ათონელის თარგმანში, კერძოდ, იგი საკმაოდ სხვაობს ბერძნული დედნისგან. ეფთვიმე ὁ ἱστός -ს თარგმნის როგორც ქსელი დედაზარდლისაჲ, და ამავე დროს, ამატებს: "უძლური და ჭირვეული, გინა ვითარცა ნავი მცირე, უფსკრულთა შინა მღელვარე ქართა მიერ სასტიკთა". ვფიქრობთ, ეფთვიმემ, მართალია, Or.42-ში და Vita-შიც გაიმეორა ბიბლიური ქსელი, მაგრამ იცის,რომ ὁ ἱστός-ს ანძის მნიშვნელობაც აქვს და ესაია 30,17-ში სწორედ ნავისა ანძაზეა საუბარი და რომ უფრო გასაგები გახდეს ქსელი ამ კონტექსტში, დაუმატა „ვითარცა ნავი მცირე, უფსკრულთა შინა მღელვარე ქართა მიერ სასტიკთა". რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ ეფთვიმეს თარგმანში გვაქვს ქსელი დედაზარდლისაჲ, ამას შეიძლება ორგვარი ახსნა მიეცეს: ან ამ კონტექსტში ქსელი გაუგებარი იყო და გადამწერების მიერაა ჩამატებული და შემდგომ გადასული სხვა ნუსხებში, ან კი, ვფიქრობთ, უფრო სავარაუდოა, ეფთვიმემ თვით იხმარა ქსელი დედაზარდლისაჲ, რათა უფრო ნათლად წარმოეჩინა მართლმადიდებელთა დაუძლურებული და დასუსტებული ეკლესიის მდგომარეობა.

Vita 12,108: სახლი დავითისი ვიდოდა და განდიდნებოდა, ხოლო სახლი საულისი მოაკლდებოდა და მოუძლურდებოდა M (II მეფ. 3,1).

სახლი იგი დავითისი წარემატებოდა და აღორძნდებოდა, ხოლო სახლი საულისი მოაკლდებოდა და მოუძლურდებოდა E.

ὁ οἶκος Δαβιδ ἐπορεύετο καὶ ἐμεγαλύνετο, ὁ δὲ οἶκος Σαοὺλ ἐπορεύετο καὶ ἠσθένει PG 35,col.276 D 7-8,277 A1.

და სახლი იგი დავითისი ჟამითიჟამად აღემატებოდა, განძლიერდებოდა, სახლი იგი საულისი მოაკლდებოდა და შემცირდებოდა (S).

καὶ ὁ οἶκος Δαυιδ ἐπορεύετο καὶ ἐκραταιοῦτο, καὶ ὁ οἶκος Σαουλ ἐπορεύετο καὶ ἠσθένει (Sept.).

ეფრემი ამ შემთხვევაშიც Vita-დან თარგმნის. არც ეფთვიმე მიმართავს ბიბლიას. იგი ისევ თავისუფალ თარგმანს აკეთებს. ეს ბიბლიური ციტატა უფრო იმითაა ჩვენთვის საინტერესო, რომ მას სოფრონ იერუსალიმელიც მიმართავს თავის „გრიგოლ ნაზიანზელის შესხმაში". ამ ციტატას Vita-ში წინ უძღვის გრიგოლის შედარება ბიბლიურ დავითთან, როცა მან კონსტანტინეპოლში დაიწყო ბრძოლა მართლმადიდებლობისათვის „ვითარცა ახალმა

---

[9] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ.1993,გვ.63, 413.

[10] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ.1993, ტ.I, გვ.581.

[11] ი.აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ.318.

[12] ზ.სარჯველაძე, სიტყვის კონა..., გვ.163.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვინმე დავით". ამავე შედარებას იყენებს სოფრონიც – „დავით, ყოვლად რჩეული" (III მეფ.8,16) და იქვე მოაქვს ციტატა: „მიერითგან უკუე სამართლად ითქუმოდა, ვითარმედ [illegible] საულისი ვიდოდა და მოუძლურდებოდა, ხოლო სახლი დავითისი ბევრწილ აღორძნდებოდა" (Enc.64). დავითთან გრიგოლის შედარებასა და ამ ბიბლიურ ციტატასთან დაკავშირებით X.Lequeux აღნიშნავს, რომ ეს ბიბლიური synkrisis –ია. მაგრამ წმინდა მამა, დავითისგან განსხვავებით, იარაღად ქადაგებას იყენებს. წყარო ამ ბიბლიური synkrisis-ისა გრიგოლის თხზულებაა – Carm II, 1,12, v.116 (col.1174).[13]

Vita 13.118: ვიდოდი ღათუ შორის აჩრდილთა სიკუდილისათა, არა შემეშინოს მე ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალი, ჩემ თანა ხარ E.

ვიდოდი ღათუ შორის აჩრდილთა სიკუდილისათა, არა შემეშინოს ბოროტისაგან, რამეთუ შენ ჩემ თანა ხარ M (ფს.22,4).

Vita-ს ბერძნულ დედანში აგიოგრაფი ზუსტ ციტირებას აკეთებს ფსალმუნიდან და ასევე იქცევა ორივე ქართველი მთარგმნელი. ერთადერთი განსხვავება ამ ორ თარგმანს შორის იმაში მდგომარეობს, რომ ეფრემთან გვაქვს: შენ ჩემ თანა ხარ, ხოლო ეფთვიმესთან: შენ, უფალი, ჩემ თანა ხარ. ცნობილია, რომ ქართულ ენაზე არსებობდა ფსალმუნის რამდენიმე რედაქცია[14] – ორი ძველი, ათონამდელი, „ქართული დავითნი" და გიორგი მთაწმინდელისეული.[15] როგორც ნ.მელიქიშვილმა გამოარკვია, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში ჩართული ფსალმუნის მუხლების თარგმნისას ეფთვიმე დიდი სიზუსტით მიჰყვება „ქართულ დავითნს."[16] ასეა ჩვენ შემთხვევაშიც, კერძოდ ეფთვიმე ამ მუხლის თარგმნისას სწორედ „ქართულ დავითნს" მიჰყვება.

Vita 23.219: ჴმაჲ სიხარულისა და ცხორებისაჲ M (ფს.117,15).

ჴმაჲ სიხარულისა და ზატიკობისაჲ E.

Vita ზუსტად იმეორებს ფსალმუნს: φωνὴ ἀγαλλιάσεως καὶ σωτηρίας.

ასევეა ეფრემთან. ეფთვიმე კი ცხორებას ცვლის ზატიკობით. რატომ თარგმნა მან σωτηρία როგორც ზატიკობა"? σοτηρία-ს არც ერთი მნიშვნელობა არ გვაძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ ეფთვიმემ ამ ბერძნული სიტყვის ერთ-ერთი მნიშვნელობა ამოირჩია. ვფიქრობთ, ამ შემთხვევაში მთარგმნელი ზეპირად იშველიებს ფსალმუნის ტექსტს[17], კერძოდ, სხვა ადგილს ფსალმუნიდან (ფს.41.5): ჴმითა ზატიკობისაჲთა. თუ შევადარებთ არა მხოლოდ ამ ციტატას, არამედ მთელ წინადადებას ორივე თარგმანში, ვნახავთ, რომ შეიძლება ჩვენი ვარაუდი სწორი იყოს:

...სადა-იგი არს ჴმაჲ სიხარულისა და ზატიკობისაჲ, სადა-იგი გალობენ ანგელოზნი და მთავარანგელოზნი... E

...სადა-იგი არს ჴმაჲ სიხარულისა და ცხორებისაჲ, მაქებელთა ღმრთისათაჲ, ანგელოზთა და წმიდათაჲ M

შდრ. ფს.41.5: ...რამეთუ განვლო მე ადგილი საყოფელთა საკურველთაჲ სახლსა ღმრთისასა, ჴმითა გალობისაჲთა, აღსაარებისაჲთა, ჴმითა ზატიკობისაჲთა. ამ შემთხვევაშიც ეფთვიმე „ქართულ დავითნს" ეყრდნობა.

ბ. ციტირება ახალი აღთქმის წიგნებიდან

Vi ta 4.37: სიტყჳსაებრ წერილისა ყოვლისავე მეცნიერებისა წარმოტყუენვითა მეცნიერებად ქრისტესა M (II კორ. 10,5).

---

[13] Vita, გვ. 242.

[14] მზ.შანიძე, ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები, თბ.1979, გვ.13-20

[15] ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით, მზ.შანიძის გამოცემა, I, თბ. 1960, გვ.013.

[16] ნ.მელიქიშვილი, ბიბლიური ციტაცია გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილეტიკურ თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბ. 1997, გვ.97.

[17] ნ.მელიქიშვილი, ფსალმუნის ციტირება ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის რამდენიმე ჰომილეტიკურ თხზულებაში, მაცნე, ელს, 2.1989, გვ.93.

E რედაქციაში ეს ციტატა არ არის. მუხლები 33-38 გაერთიანებულია– ეფთვიმე შემოიფარგლება მოკლე ჩამონათვალით იმ დისციპლინებისა, რაც ბასილმა და გრიგოლმა ათენში ყოფნისას შეისწავლეს.

αἰχμαλωτίζοντες κατά τὸ γεγραμμένον πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ PG 35, col.256 C 7-8.

მიუხედავად იმისა, რომ „ცხოვრების" ავტორი ბიბლიურ ტექსტს იმეორებს, ეფრემის თარგმანი სხვაობს როგორც Vita-სგან, ისე ქართული ბიბლიისაგან, კერძოდ,

...და წარმოვსტყუენავთ ყოველსავე ცნობასა მორჩილებად ქრისტესა (II კორ.10.5, ეფრემ მცირის რედაქცია[18]).

καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.[19]

ე.ჭელიძე νόημα და νόησις ბერძნულ ტერმინთა ქართულად თარგმნასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ამ ტერმინთა ქართულად თარგმნა ეფრემ მცირემდე არავითარ კანონზომიერებას არ ემორჩილება. არც ეფრემ მცირე იცავს რაიმე მყარ კანონზომიერებას აღნიშნულ ტერმინთა თარგმნისას. ამ ტერმინთა შესატყვისად იშვიათად „მეცნიერებაც" შეიძლება შეგვხვდეს.[20] ჩვენ შემთხვევაში ეფრემ მცირე νόημα-ს თარგმნის როგორც „მეცნიერება", მიუხედავად იმისა, რომ თვით მისეულ რედაქციაში „პავლენისა" გვაქვს „ცნობა". თუ მთლიანად განვიხილავთ ამ მუხლს (II კორ.10.5), ვნახავთ, რომ ბერძნული γνῶσις გადმოცემულია როგორც „მეცნიერება", ხოლო νόημα როგორც „ცნობა":

და ყოველსა სიმაღლესა, აღმაღლებულსა მეცნიერებასა ზედა ღმრთისასა, და წარმოვსტყუენავთ ყოველსავე ცნობასა მორჩილებად ქრისტესა

καὶ πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ.

Vita 6.46: სადაცა იყვნენ ორნი ანუ სამნი თქუენგანნი შეკრებულ სახელისა ჩემისათჳს, მუნ ვარ მე შორის მათსა M (მათე 18,20).

Ὅπου δ᾽ ἂν ὦσι δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν PG 35, col 260, B 8-9.

განსხვავება Vita-სა და ეფრემის თარგმანს შორის აიხსნება ერთ-ერთი ბერძნული ხელნაწერის ჩვენებით – შდრ. PG 35, col.260, n.85 (Cod.P. δύο ἢ τρεῖς ἐξ ὑμῶν).

ეფთვიმე ათონელს ეს სახარებისეული ციტატა ამ ადგილას არ მოჰყავს. იგი მხოლოდ მიანიშნებს მასზე: „და იყო უფალი მათ შორის სიტყჳსა მისებრ სახარებისა". თვით ამ ციტატას კი ეფთვიმე იყენებს უფრო ადრე, კერძოდ, Vita 4.26-ში: ხოლო ოდეს ორნი ესრეთ ურთიერთას დამამტკიცებელ იპოვნენ, მაშინ აღესრულების სიტყუაჲ უფლისაჲ, ვითარმედ: სადა იყვნენ ორნი, გინა სამნი შეკრებულ სახელისა ჩემისათჳს,მუნ ვარ მე მათ შორის. ეფთვიმე იმდენად ცვლის ტექსტს, რომ თვით სახარებისეულ ციტატასაც კი უცვლის ადგილს, ნათვალსა რა, რომ პირველ შემთხვევაში (4.26) უფრო მოსახერხებელი იყო მისი გამოყენება. ხოლო იქ, სადაც ბერძნულში და, შესაბამისად, ეფრემის თარგმანში ციტირება გვაქვს, მხოლოდ მინიშნებით შემოიფარგლა.

Vita 15.34: მომავალი ჩემდა, ქრისტე იტყჳს, არა განვაძო გარე M (იოანე 6.37). E რედაქციაში ეს ციტატა არ არის გამოყენებული.

Τὸν γάρ ἐρχόμενον πρὸς μὲ, Χριστός φησιν, οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω PG 35, col.284 A 14-16.

და რომელი მოვიდეს ჩემდა, არა განვაძო გარე (იოანე 6.37)

τὸν ἐρχόμενον πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω.

როგორც ვხედავთ, ეფრემ მცირე ამ ციტატას თავიდან თარგმნის, მიუხედავად იმისა, რომ Vita და ბერძნული სახარება ერთსადაიმავეს გვიჩვენებს, ანუ იგი არ იყენებს უკვე არსებულ „რომელი მოვიდეს ჩემდა"–ს და გვაძლევს მიმღეობურ ფორმას „მომავალი ჩემდა."

---

[18] პავლეს ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები, ქ.ძოწენიძის და კ.დანელიას გამოცემა, თბ.1974, გვ.201.

[19] Novum Testamentum graece, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

[20] ე.ჭელიძე, ძველი ქართული სღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია სევერიანე გაბალოვნელის „ექუსთა დღეთა"-ს უძველესი ქართული თარგმანის საფუძველზე, I, თბ., 1996, გვ.412-414.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საინტერესო მაგალითია ერთი ადგილი Vita-ში, სადაც რამდენიმე ბიბლიური ციტატაა თავმოყრილი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან:

Vita 17.158: სულგრძელ იქმენით, შვილნო, რამეთუ კაცი სულგრძელი დიდ არს ცნობითა! კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა M.

1. სულგრძელ იქმენით, შვილნო (იაკ. 5.7).

ეფრემ მცირე ამ შემთხვევაშიც ბერძნული დედნის ერთგულია, რადგან როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ ბიბლიაში ნაცვლად „შვილნო"-სი გვაქვს „ძმანო":

სულგრძელ იქმენით, ძმანო.

Μακροθυμήσατε, οὖν ἀδελφοί.

Μακροθυμήσατε, τέκνα (PG 35, col.289 B15-C1).

2.კაცი სულგრძელი დიდ არს ცნობითა (იგავ.14.29).[21]

Ἀνὴρ μακρόθυμος πολὺς ἐν φρονήσει (PG 35,col.289 C 1).

ეფრემ მცირე ამ ციტატის თარგნისას ისევ სათარგმნ ტექსტს ეყრდნობა, რადგან იგი მსაზღვრელ-საზღვრულის რიგსაც კი იცავს დედნის მიხედვით, შდრ.:

სულრძელი კაცი დიდ არს გონებითა (S,O)

μακρόθυμος ἀνὴρ πολὺς ἐν φρονήσει.

3კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა (მათე, 5.44).

καλῶς ποιήσατε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς (PG 35,col.289 C 2).

X.Lequeux-ს გამოცემაში შესაბამის ადგილას აღნიშნულია, რომ ეს არის მინიშნება ბიბლიურ ციტატაზე.[22] მაგრამ ბერძნული ოთხთავის ერთ-ერთი რედაქცია სწორედ ასეთ წაკითხვას გვიჩვენებს.[23] ასეა აგრეთვე ჯრუჭ-პარხლის რედაქციაშიც: გიყუარდედ მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენთა (DE), შდრ. ჰყუარობდეთ მტერთა თქუენთა, აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა (C).[24] ძნელია დარწმუნებით იმის თქმა, რომ ეფრემი სწორედ DE რედაქციას ეყრდნობა, რადგან Vita-ს დედანიც იგივეს გვიჩვენებს და ეფრემი, როგორც ყოველთვის, ცდილობს ბერძნული დედნის მიხედვით თარგმნოს თვით ბიბლიური ციტატებიც კი.

ეფთვიმესეულ თარგმანში ეს საკმაოდ ვრცელი მიმართვა გრიგოლისა სამწყსოსადმი მოკლედაა გადმოცემული. ზემოთ განხილულ ბიბლიურ ციტატათაგან მხოლოდ ერთია მოხმობილი:

კეთილსა უყოფდით მაჭირვებელთა თქუენთა (მათე 5.44).

ამავე მუხლში მოხმობილია ციტატა: ჩემი არს შურისგებაჲ და მე მივაგო (რომ.12.19). როგორც Vita, ისე ორივე ქართული თარგმანი ზუსტად იმეორებს ახალი აღთქმის ტექსტს.

Vita 23.219: კარვისა მის ჭეშმარიტისა მხილველო M (ებრ.8.2).

ტაძრისა მის ზეცათაჲსა და საყდრისა საღმრთოჲსა წინაშე მდგომელო E.

καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς ἐπόπτα (PG 35 col.304 C 5).

წმიდათა მსახური და კარვისა მის ჭეშმარიტისაჲ (ებრ.8.2).

τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς.

როგორც ვხედავთ, ეფთვიმე ცვლის ბიბლიურ ციტატას.

როდესაც Vita-ს ბერძნულ დედანში ბიბლიური პერიფრაზი ან ალუზიაა, ეფრემ მცირე იმავე პრინციპით თარგმნის, ეფთვიმე ათონელი ხშირ შემთხვევაში პერიფრაზებს ამოკლებს ან საერთოდ ტოვებს, თუმცა მაინც რჩება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ ეფთვიმე თითქოს უფრო ახლოს მიდის ბიბლიურ ტექსტთან, ეფრემისთვის კი ამგვარ შემთხვევებშიც ამოსავალი დედანია.

Vita 3.16: ზღუდენი დასცნა იერიქოჲსანი თჳნიერ მანქანათა საბრძოლთა M (ისო ნავე 6.1-25).

ზღუდენი იგი იერიქოჲსანი ლოცვითა დასცნა E.

---

[21] ეს ციტატა PG-ში მითითებული არ არის, შდრ. Vita, X.Lequeux-ს გამოცემა, გვ.180.

[22] Vita. X.Lequeux –ს გამოცემა, გვ.180.

[23] ადიშის ოთხთავი 897 წლისა, ზ.სარჯველაძის საერთო რედაქციით, თბ.2003, გვ.17-18.

[24] ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია. აკ.შანიძის გამოცემა, თბ.1945, გვ.14.

ეფრემ მცირე თარგმნის უშუალოდ Vita-დან, ეფთვიმე კი თითქოს უფრო მეტად ითარგმნება ბიბლიისაკენ (შდრ. სარწმუნოებით ხლუდენი იერიქოფსანი დაეცნეს გარემოდგომითა ზენაჲთა, უბრალოდ (უბრ.11.30).

იგივე შეიძლება ითქვას ამავე მუხლში დადასტურებულ მეორე ციტატაზე: ამალეკი მოაკუდინა ჭელთა მიერ უჭურველთა M (გამოსლ. 17.11).

ამალეკი განსყრობითა ჭელთაჲთა უკუნ-აქცია E (შდრ. და იყვის, რაჟამს აღიხუნის მოსე ჭელნი, განძლიერდის ისრაჱლი, ხოლო რაჟამს შთამოიხუნის ჭელნი, განძლიერდის ამალეკი (გამოსლ.17.11).

Vita 3.17 გრიგალნი ქართანი ნიავად შეიცვალნეს და მსჭვარებაჲ ზღუაჲ მშუქ იქმნა M (ფს. 106.29)[25]

ნიაქარი იგი გარდაიქცა ნიავად, ღელვანი იგი ზღვისანი– მყუდროებად E.

Vita-ს აეტორი ზუსტ ციტირებას ფსალმუნიდან არ მიმართავს: ἡ δὲ καταιγὶς εἰς αὔραν μετεποιήθε καὶ ἡ τέως ἀγρία κατεστορέσθη θάλασσα (PG 35 col.249 B 13-15) (შდრ. καὶ ἐπέταξεν τῇ καταιγίδι, καὶ ἔστη εἰς αὔραν, καὶ ἐσίγησαν τὰ κύματα αὐτῆς– გარდააქცინა ნიავქარნი მისნი ნიავად, და დასცხრეს ღელვანი მისნი (ფს.106.29)).

ნ.ჩელიძე შენიშნავს,[26] შეიწუალა რა ფსალმუნის ციტირება გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებში, გამოარკვია, რომ ფსალმუნიდან ციტირებისას ეფრემი ცდილობს შეინარჩუნოს დედანთან უკიდურესი სიახლოვე და ხელახლა თარგმნის იმ ადგილებსაც, რომელთათვისაც მას შეეძლო ესარგებლა ფსალმუნის არსებული თარგმანით, კერძოდ, გიორგი მთაწმინდელისეული რედაქციით. ეფრემი თავის ფსალმუნთა თარგმანებში ხშირობს ქველა ქართული ვერსიისათვის საერთო ნიაქარს, თუმცა იქვე შენიშნავს, რომ „ევსუქსისი... ნიავქარისა წოლ უშრალესთა საფსალმუნეთა შინა ქარი გრიგალი წერილ არს".[27] გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების თარგმნისას ეფრემი ნიაქარი გრიგალით შეცვალა.[28] ჩვენ შემოხვევაშიც ეფრემი გრიგალს ხმარობს და არა ნიაქარს. აღსანიშნავია, რომ Or.18- ში იგივე ციტატის თარგმნისას ეფრემი ნიაქარს ხმარობს: ნიაქარნი ნიავად შეიცვალნეს – καὶ στῆναι τὴν καταιγίδα εἰς αὔραν (Or.18,18).

Vita 6.47: მოსეს სჯულისდებასა მიმსგავსებულნი, რომლისა მსგავსად ესენიცა ღრუბლითა დაიფარებოდეს და მოათა მიმართ განშორებითა შფოთთანიმბად ესე საუფთოსად შორს მათგან განაგდეს და ეგრეთვე სჯულის-მდებლობდეს M (გამ.24,18 და 34,28).[29]

მსგავსად მოსესისა, ღრუბელსა შინა საღმრთოსა შეეძიდეს მოასა მას ზედა განშორებითა სოფლისა შფოთთაგან და შჯულისმდებელ მონაზონთა და -ყოველთა ქრისტიანეთა გამოუნდეს და იყვნეს ცხრეთ გამთა მრავალთა E.

ეს შედარება მოსესთან გრიგოლის ხუცესს მოჰყავს გრიგოლისა და ბასილის პოლტოს უდაბნოში ერთად ყოფნის აღწერისას. წყარო ამ შედარებისა არის Carm.II,1,11 v.353-356. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ბიბლიურ პერსონაჟთან შედარება სოფრონ იერუსალიმელსაც აქვს თავის „შესხმაში", მხოლოდ არა გრიგოლისა და ბასილის პოლტოში ყოფნის დროს, არამედ თხზულების ბოლო ნაწილში, როცა გრიგოლი ტოვებს კონსტანტინეპოლს და მიდის თავის მამულში, სადაც განმარტოებით იწყებს ცხოვრებას: „ამისითა მკჳდრ-ყოფითა მოსე მხილველ ღმრთისა იქმნა და ზრახვად ღმრთისად ესმა და თჳთ ეზრახა ღმერთსა და სახულ-ყოვნა მეგობარ ღმრთისა, ღმრთივწერილი შჯული მოეცა და ღრუბლითა სალმრთოდთა დაიფარა და მთად მხილველ აღიწოდა" (მ.118-122). როგორც ჩანს, სოფრონისთვისაც წყარო De vita sua არის, რაც შეეხება ამ ბიბლიური ალუზიის თარგმანს, აქაც, ისე როგორც მაგალითებს უმეტესობაში, ეფრემისთვის ამოსავალი „ცხოვრების" ტექსტია. ეფთვიმე კი თითქოს მეტად უახლოვდება ბიბლიურ ტექსტს.

---

[25] PG-ში მითითებულია ფს.106.25, ხოლო X.Lequeux-სეულ გამოცემაში საერთოდ არ არის მითითება.

[26] ნ.ჩელიძე,შვილი, ფსალმუნის ციტირება..., გვ.89.

[27] ძხ.შანიძე, ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები, თბ.,1979, გვ. 130,211.

[28] ნ.ჩელიძე,შვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 95.

[29] ეს მითითება PG–ში არ არის.

Vita 12.100: აღადგინა ღმერთმან სული წმიდაჲ თჳსი გრიგოლის შორის ღმრთისმეტყუელისა M (დან.13,45).

ღმერთმან მოწყალემან აღძრა სული გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაჲ E.

ეს ღვთიური მოწოდება თვით გრიგოლის თხზულებებიდან აქვს აღებული აგიოგრაფს, იხ. Or.33,13 (col.229 C 1-5), Or.43,2 (col.496 D2-497A1), Carm.II,1,12, v.79 (col.1172).[30]

Vita 12.101: და ვითარ-იგი მოსეს, პრქუა: ხილვით ვიხილე ჭერხილულობაჲ ერისა ჩემისაჲ ვეპრპრეს შინა... და სულთთქუმისა მათისაჲ მესმა და გარდამოვჴედ ჴსნად მათდა და აწ მოვედ, მიგავლინოს შენ ვეპრპრედ M (გამ. 3,7 და შმდ.).

და ვითარცა მოსეს პრქუა უდაბნოსა ზედა და წარვალინა ვეპრპრედ, ვერეულ ამას ნეტარსა... პრქუა მას სულმან წმიდამან ჭმითა უხილავითა, ვითარმედ: ხილვით ვიხილე წარწყმედაჲ ერისა ჩემისაჲ და სულთთქუმაჲ მაროლმორწუნეთა ჩემთაჲ მესმა. და მოვედ ჴსნად მათდა და აწ მოვედ და წარგავლინო შენ ბიზინტიად E.

შესაბამისი ადგილი ბიბლიიდან: პრქუა უფალმან მოსეს: ხილვით ვიხილე ჭერი ერისა ჩემისაჲ, რომელ არს ვეპრპრეს შინა, და ღაღადებაჲ მათი მესმა... და გარდამოვჴედ განრინებად მათა ჴელთაგან ვეპრპრელთაჲსა... და აწ მოვედ და მიგავლინო შენ ფარაოჲსა, მეფისა მის მეპრპრელთაჲსა.

როგორც ვხედავთ, ორივე მთარგმნელი აღნიშნული ადგილის პერიფრაზს გვაძლევს (ასეა გრიგოლ ხუცესთანაც), მაგრამ ყფოვიმე ცდილობს, უყრო გასაგები გახადოს თხრობა და ფრაზას: „აწ მოვედ, მიგავლინო შენ ვეპრპრედ" ცვლის შემდეგნაირად: „აწ მოვედ და წარგავლინო შენ ბიზინტიად." გრიგოლ ხუცესი (შესაბამისად ყფრემიც) მხოლოდ შემდეგ შუხლში საუბრობს იმის შესახებ, რომ ამ ბრძანებით წარავლინა ღმერთმა გრიგოლი ბიზანტიაში.

Vita 15.134: ვხედავთ ნუუნ პირსა, ხოლო ღმრთი – გულსა M (I მფყ. 16,7).

Ἡμεὶς μὲν οὖν ὁρῶμεν εἰς πρόσωπον, Θεὸς δὲ ὁρᾷ εἰς καρδίαν (PG 35, col.284,B 6-8).

როგორც აგიოგრაფი, ისე ყფრემ მცირე ბიბლიური ციტატის პერიფრაზს გვაძლევენ:

ქაცი პირსა ოდეს ჰხედვენ, ხოლო ღმერთი გულთმჳეცისერი არს S

ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ Θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν.

ყფოვიმეს თარგმანში ეს ბიბლიური პერიფრაზი არ არის.

Vita 16,143: და ჭეუნანისძეჲსნი რაჲ იყო ურჩებაჲ ეკლესიისათა, რომელთაჲ სულებსა ვითარცა ერჭუნთა განაღებდა, დაჰხუროდა და იჭსინდა ეკალთაგან უღმრთოებისათა, ხოლო რომელთაჲ შთრის ჰყოფდა თჳრძულთა, საერისწარმეტყუელოსხაებრ ჭმისა. (ესაია,40,4).

Γεηθοιῶν γὰρ τῆς Ἐκκλησίας τὴν ἄρουραν, τὰς μὲν ψυχὰς οἷον ἡροτρία τῶν ἀκανθῶν ἀπαλλάττων τῆς ἀσεβείας, τὰς δὲ ὠμάλιζε, προφητικῶς εἰπεῖν (PG 35,col.285 B15-C3).

X.Lequeux –სულ გამოცემაში ამ ადგილის მითითებულია ესაია 40,3. ყფოქრობთ, უფრო სწორია PG-ს მითითება, შდრ.:

ჭმაჲ მღაღადებელისა უდაბნოსა შინა: განჰმზადეთ გზა უფლისაჲ, წრფელ-ყვენით ალაგი ღმრთისა თქუენისანი (ესაია 40,3).

ყოველი ჭეული აღივსოს და ყოველი მთა და ბორცუი დაშთაბლდეს, და იყუნენ ყოველნი გულარძილნი წრფელად და ღირღიანნი გზებად ვაკებად (ესაია 40,4).

Vita-ს შესაბამის ადგილს სწორედ გათანაბრებაზეა საუბარი. ყფრემ მცირეც, ყფოქრობთ, სწორედ ესაია 40,4-ს ეყრდნობოდა, როცა შესაბამისი ადგილი თარგმნა როგორც რომელთაჲ შთრის ჰყოფდა თჳრძულთა (თეიმული–ხინული, ი.ამულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ.180).

ყფოვიმეს ათონელის თარგმანში ეს მუხლი საერთოდ არ არის.

Vita 21,201: შთამაგდეთ მე ზღუად და დასცრეს თქუენგან ღელეაჲ განსაცდელთაჲ (იონა, 1,12). ამ შემთხვევაშიც ყფრემი არ იყენებს ბიბლიურ ტექსტს, იგი თარგმნის Vita-ს მიხედვით, შდრ.: ალმიღეთ მე და შთამაგდეთ ზღუად და დაყუდნეს თქუენგან ზღუაჲ მით (იონა, 1,12).

ყფოვიმეს თარგმანში ეს პასაჟი არ არის.

ახლა განვიხილოთ მაგალითები ახალი აღთქმიდან.

[30] Vita. X.Lequeux–ს გამოცემა, გვ.240.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

Vita 11,89: რომელმან თჳსი სახლი ესოდენ კეთილად განაგო, რაოდენ უფროჲს ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ? (I ტიმ.3,5).

Εἰ δέ τις των οἰκείων προστῆναι οὐκ οἶδε, πῶς Ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται? (PG 35,col.272 C 5-7). აქვე არის შენიშვნა: Cod.Or. τῶν ἰδιων, Cod.P εἰ δέ τι, τὸν ἴδιον οἶκον. X.Lequeux-ს გამოცემაში: Εἰ δὲ τις των ἰδίων.[31] ეფრემ მცირე, როგორც ჩანს, ხელნაწერთა იმ ჯგუფით სარგებლობდა, რომელშიც Cod.P შედიოდა. ვნახოთ რა ვითარებაა თვით ბიბლიურ ტექსტში: Εἰ δὲ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται?

უკუეთუ ვინმე თჳსისა სახლისა განგებაჲ არა იცის, ვითარ-მე ეკლესიათა ღმრთისათა მოღუაწებაჲ აგოს?

როგორც ვხედავთ, როგორც Vita-ს ბერძნულ დედანში, ასევე ეფრემის თარგმანში პერიფრაზთან გვაქვს საქმე. თუმცა, მეტად საინტერესოდ გვეჩვენება ის გარემოება, რომ მთარგმნელი ამ ბიბლიურ ალუზიას ამატებს მთელ წინადადებას, თითქოსდა განსამარტავად: რამეთუ რომელმან თჳსასა სახლისა ზედადგომაჲ არა იცის, ვითარ მზრუნველ ექმნნეს ეკლესიათა ღმრთისათა? ეფთვიმე ათონელი ამ ციტატას არ იყენებს. იგი მოკლედ აღწერს გრიგოლის ნაზიანზის ეკლესიის წინამძღვრად ყოფნას: ესრეთ უკუე განაგებდა ყოველსავე, ვითარცა ჭეშმარიტი მნე ღმრთისაჲ. მშობელთა, ერსა, უცხოთა, ეკლესიის საქმეთა ესრეთ ზრუნვიდა, ვიდრელა წეს და კანონ ექმნა ყოველსა სოფელსა მისი მოქალაქობაჲ.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ეს რეკურსი I ტიმ.3,1-7 არ ეკუთვნის გრიგოლ ხუცესს, თვით გრიგოლ ნაზიანზელი იყენებს ამ შედარებას Or.21,10-ში (col.1092 C6-10) ათანასის დასახასიათებლად, რათა წარმოაჩინოს იგი როგორც იდეალური ეპისკოპოსი.[32]

Vita 13,116: და აღძრნეს იგინი ქვისა დამკრეფელ ყოფად ნეტარისა მის, ვითარცა ოდესმე ჰურიანი სტეფანესთვის M (საქ.7,58-59).[33]

აღძრეს შფოთი წმიდისა გრიგოლის ზედა და მოუჴდეს მას ერითა მრავლითა და ქვისა დაკრებაჲ ენება, ვითარცა ჰურიათა პირველმოწამისა სტეფანესი E.

ამ ბიბლიურ ალუზიას ეფრემ მცირე ზუსტად Vita-ს მიხედვით თარგმნის, ხოლო ეფთვიმე სტეფანეს პირველმოწამეს უწოდებს.

Vita 14,124: იყო...მაქსიმე,...ახალი ვინმე იანე, და ვითარ-იგი მოსეს, ეგრეთვე ესე გრიგოლის წინააღმდგომი M (გამ.2,11 და II ტიმ. 3,8).

იყო...მაქსიმოს...ახალი ვინმე იანე და იამბრე. რამეთუ ვითარცა იგინი მოსეს, ეგრეთვე ესე დიდსა გრიგოლის წინა-აღუდგებოდა E.

ეფრემი მხოლოდ იანეს ახსენებს, რადგან ასეა Vita-ს ბერძნულ ტექსტში. ეფთვიმემ კი იცის რა, რომ IIტიმ. 3,8-ში იანე და იამბრეა, ასეც აკეთებს ამ შედარებას, შდრ.

ვითარცა-იგი იანე და იამბრე აღუდგებოდეს მოსეს, ეგრეცა ესენი უჴდებიან ჭეშმარიტებასა.[34]

ვფიქრობთ, ეს მეტად საინტერესო მაგალითია ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის, კერძოდ, მისი ბიბლიურ ტექსტთან დამოკიდებულების წარმოსაჩენად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს შედარება იანესთან (და ასევე იამბრესთან) ხშირად გამოიყენება ჰომილეტიკურ და აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში ერეტიკოსთა განსაქიქებლად.[35]

Vita 16,147: უსასყიდლოდ ქადაგებასა სახარებისასა არაოდეს დააცუდებდა M (I კორ.9.18).

უსასყიდლო მუშაკი იყო E.

შდრ. სახარებასა მას ჩემსა უსასყიდლოდ ვახარებდე
(I კორ.9,18).

ზემოთგანხილული მაგალითების ანალიზის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეფრემ მცირე და ეფთვიმე ათონელი განსხვავებულად უდგებიან ბიბლიური ციტატების ქართულად გადმოღებას. ეფთვიმესთვის ამოსავალი ბიბლიური ტექსტია, თუმცა ზოგჯერ თავისუფლად თარგმნის და მიზანი თითქმის ყოველთვის ერთია – მეტად გასაგები გახადოს

[31] PG 35 col.272,n.72; Vita, X.Lequeux-ს გამოცემა,გვ,154.

[32] Vita, X.lequeux-ს გამოცემა, გვ.237.

[33] საქმე მოციქულთა, ი.აბულაძის გამოცემა, თბილისი, 1950.

[34] პავლენი, ქ.ძოწენიძის და კ.დანელიას გამოცემა, თბილისი, 1974.

[35] Vita, X.Lequeux-ს გამოცემა, გვ.246.

ქართველი მკითხველისათვის. ეფუძნება ზოგჯერ ადგილს უცვლის დედანში მოხმობილ ბიბლიურ ციტატას, თვლის რა, რომ სხვა ადგილას მისი გამოყენება უფრო მოსახერხებელია. გვაქვს რამდენიმე შემთხვევა, როცა მთარგმნელი ზეპირად იშველიებს ამა თუ იმ ციტატას. შემთხვევაში, როცა დედანში ბიბლიური პერიფრაზი ან ალუზია გვაქვს, ეფუძნება თითქოს უფრო მეტად უახლოვდება ბიბლიურ ტექსტს. ეფრემ მცირესთვის კი ბიბლიური ციტატების, პერიფრაზების თუ ალუზიების თარგმნისას ამოსავალი ყოველთვის სათარგმნი ტექსტია. თუ დედანი ზუსტად იმეორებს ციტატას, ისიც ასევე იქცევა. ხოლო თუ გრიგოლ ხუცესი ცვლის ბიბლიურ ტექსტს, ეფრემი თარგმნის უშუალოდ Vita-ს მიხედვით. თუ რაიმე განსხვავება გვაქვს ბერძნულ ტექსტსა და თარგმანს შორის, იქაც ბერძნული დედანია ამოსავალი, ანუ განსხვავება ეფრემის თარგმანსა და კრიტიკულად დადგენილ Vita-ს ბერძნულ ტექსტს შორის უმეტესად იმ ბერძნული ხელნაწერებიდან მომდინარეობს, რაც ეფრემს ხელთ ჰქონია.

THAMAR MARGIANI

LES CITATIONS BIBLIQUES DANS LES TRADUCTIONS GEORGIENNES DE „LA VIE DE GREGOIRE DE NAZIANZE" DE GREGOIRE LE PRETRE

RESUMÉ

Il existe deux traductions géorgiennes de „La vie de Grégoire de Nazianze" de Grégoire le prêtre: la traduction d'Euthyme l'Hagiorite et celle d'Ephrem Mtsiré. La traduction d'Ephrem Mtsiré suit un original grec, celle d'Euthyme l'Hagiorite se distingue considérablement du texte grec.

Dans l'article on parle des méthodes de la traduction des citations bibliques de Vita par Ephrem Mtsiré et par Euthyme l'Hagiorite. Leurs manières de traduire des citations bibliques en langue géorgienne sont tout à fait différantes. Euthyme l'Hagiorite se base sur le texte biblique , mais souvent il accoure à la traduction libre. Le but qu'il suit c'est de rendre les textes plus compréhensibles pour de lecteurs géorgiens. Parfois il change la place des citations bibliques. Il y a des cas où il donne par cœur tel ou tel citation. Quant à la périphrase et à l'allusion de l'original grec, il doit être plus proche avec le texte biblique.

Le plus important pour Ephrem Mtsiré c'est le texte à traduir même s'il traduit les citations bibliques, les périphrases ou les allusions. Si l'original suit la citation, il fait la même chose. Si Grégoire le prêtre change le texte biblique, Ephrem Mtsiré traduit d'après Vita. Si le texte grec et la traduction se diffèrent, là aussi, l'original grec est principal c.à.d. la différence entre la traduction d'Ephrem Mtsiré et le texte grec de Vita dans la plupart de cas vient des manuscrits grecs qu' Ephrem Mtsiré avait sous la main.

ელექტრონული ბიბლიოთეკა

ქეთევან ბეზარაშვილი

გრიგოლ ღვთისმეტყველის ზოგიერთი აპორეტას (ორ.20, ორ. 37, "სწავლანი სულიერნი") ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი

1. *დიდი კომპოზიციური ცვლილებები*

ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის ძირითადი თავისებურება – დიდი კომპოზიციური ცვლილებები დახასიათებული იყო ჯერ კიდევ ეფრემ მცირის მიერ თავის კოლოფონებში, როგორც "შემატებაჲცა და დაკლებაჲცა" (A24, 3r. "წინამძღურისათვის"), "სხჳსა საკითხავისა სხჳსა თანამოკრება" (A292, 279v. გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიებისათვის).[1] მეორე მხრივ, ეფთვიმეს თარგმანებში მცირე ტექსტობრივი ცვლილებებისათვის ეფრემი ხმარობდა ტერმინებს: „შემატებაჲ სიტყჳსაჲ" (A24, 3r), „სიტყუა-სივრცე" (Jer.43, 4r), სიტყვათა "სხუებრ ცვალება" (Jer.43, 4r), როულ და საეჭვო სიტყვათა "თანაწარჴდომა" ("ამათგანსა რასმე [საეჭუელსა] თანა-წარჴდა" - Jer.43, 3r).[2] ამგვარად, ეფრემი თავისი შეფასებით გულისხმობდა როგორც დიდ, ისე მცირე ცვლილებებს ნათარგმნ ტექსტში. ორივე შემთხვევა განხილულია, როგორც დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის დამახასიათებელი.[3]

2. *მცირე ტექსტობრივი ცვლილებები*

გარდა დიდი კომპოზიციური ცვლილებებისა, თითქმის ყველა თავისი თარგმანი ეფთვიმეს სიტყვათა მცირე შემატების გზით აქვს შექმნილი, განსხვავებით „სიტყუა-სიმოკლისა" (Jer.43, 3v-4r) და „მარტივად და შეუზავებელად" თარგმნილი (cod. A24,3r), ანუ ფორმალური ეკვივალენტის ტექსტისაგან, რაც მისი შემდგომი ელინოფილური თარგმანებისათვის გახდა დამახასიათებელი. მცირე ტექსტობრივი ცვლილებები, რომელიც დამყარებული იყო წინადადებაზე ან ფრაზაზე, როგორც უმცირეს სათარგმნ ერთეულზე, გაპირობებული იყო, ერთი მხრივ, ეფთვიმეს ენობრივი პოზიციით, რათა ქართული ენის

---

[1] იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 67. თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გ.გ. 74.

[2] დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოცემა, გვ. 67. თ. ბრეგაძე, აღწერილობა, გვ. 148-149. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებზე დართული ეფრემის კოლოფონების თარგმანებისა და ანალიზისათვის იხ. S.Gregorii Nazianzelni Opera. Versio Iberica, I. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Rapava, M. Chanidze cum Introductione a H. Metreveli et E. Chelidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 36. Corpus Nazianzenum, 5), Turnhout, 1998, p. XXXI-XXXIX. K. Bezarashvili. The Problem of the so-called "Apoṛeta" in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian. in: Le Muséon. t.108,1995, p.131-142.

[3] ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 18-97. იხ. იქვე განხილული სამეცნიერო ლიტერატურა ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მოღვაწეობასთან დაკავშირებით. იხ. აგრეთვე: ქ. ბეზარაშვილი, დიდი კომპოზიციური ცვლილებების ახალი ნიმუშები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანებში (1. ინტერპოლაცია გრიგოლ ღვთისმეტყველის XX ჰომილიაში; 2. ეფთვიმე ათონელის კომპილაციური შრომა "სწავლანი სულიერნი"), ძ. კეკელიძე 125, თბ., 2004, გვ. 207-228. ორი ტიპის – დინამიკური და ფორმალური ეკვივალენტის (i.e. sensus de sensu et vebum e verbo) თარგმანის მახასიათებლებისათვის იხ. E.A. Nida, Towards a Science of Translation. Special Refernce to Principles and Problems Involved in Bible Translationg, Leiden, 1964. S. Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique, in Orientalia Christiana Analecta, 221, Rome, 1983, p. 1-14.

ნარჩენებით გადმოცემა ბერძნული ენის ლექსიკური თუ მორფოლოგიურ-სინტაქსური კონსტრუქციები; მეორე მხრივ, იგი გაპირობებული იყო მთარგმნელის თავისებური დამოკიდებულებით ხათარგმნი დედნისადმი და მისი განმარტების თუ გამარტივების მიზნით მსჯელობა სალთისმეტყველო მოშრობების დონის შესახებ.[4] ორსავე შემთხვევაში იგი ცდილობდა შეექმნა ახლობრივად იდენტური თარგმანი.

ენობრივი თვალსაზრისით ცნობილია, რომ ეფთვიმე ნეკულებრივ, ზჩრის ურთავს უშემსწავლესო წინადადებას და ალდგენის წინადადების გამოტოვებულ წევრებს, პირთანი ფორმებით ან დამოკიდებული წინადადებით გადმოაქვს ბერძნული მიმღეობური კონსტრუქციები და ა.შ. მაგ., Δεινὸν ὑστεροβουλίᾳ (or.40,24. PG36, 392C2): ბოროტ ამს უდებებაო ჟამსა შრომისასა (სწ. 87); Θεὸς δὲ οὐχ οὕτως (or.37,6,19. PG36, 289B7): ღმერთმან არა ესრეთ ბრძანა, ეითარ-იგი კაცთა განაწესეს; δι' ὑπερβολὴν φίλτρου Gr. (or.37,14,48. PG36, 300B5): რამეთუ ფრიად და გარდამეტებული აქუნდა მას სიყუარული შვილთაჲ; οὐκ αἰσθητὸς ὤν (or.37,4. PG36, 288A1-2): არა ხილულ ჴარ; ὁ μακάριος ἐννοῶν Μιχαίας (or.14,21. PG35, 885A9): კეთილად გულისჴმაჰყო ესე წინაწარმეტყუელმან მან (სწ. 69); *τό τε προσλαβόν*, καὶ τὸ προσληφθέν (or.37,2,6. PG36, 285A1-2): *მიმღებელმან რაჲ-იგი მიიღო*, განაცხადოთ; τυπῶν ἡμᾶς εἰς ταπείνωσιν (or.37,1,3. PG36, 284A15-B1): რაჲთა ჩუენ მასწაფოს მიდგენებაჲ სიმდაბლისაჲ. გუეხედვა გაშორალისებულ, რომცა ეფთვიმეს მაგ., მიმღეობა უცილებლად გადმოაქვს განსაზღვრების ან დამატების გადმოსაცემად: κάτω κείμενον (or.40,45. PG36, 424B15): ქუემდებარე ბუნებაჲ ჩუენი (სწ. 98, IV): τοῦτο εὑρίσκω τὸν Σωτῆρα πάσχοντα (or.37,1,2. PG36, 284A7): ოდეს მომებულად ფრიად ვიხილეთსა და ამის ყოველისაცა ვჰსთვებ მაცხოვარსა ჩუენსა.

მართალია, ეფთვიმე ნეკულებრივ, არ ქმნის ბერძნულის ლექსიკურ კალკებს და ორი კომპონენტისგანრთულ სახელებს და წინდებულიანი ზმნის ფორმების თარგმნის შინაარსის მიხედვით, მაგ., ἐπικρατήσειε (or.20,1.4. PG35, 1065B11): ერეოდის და მძლე გამონდეს; εὐθύνοντας (or.20,5,20. PG35, 1072A9): განმართებად; στενοχορούμενον (or.28, c.28, 44a. PG36, 68A5-6): ჴელობაჲი; τῆς φιλοπονίας (or.20,12,51. PG35, 1080C8): ხარჯნუობისა და მოღუწებისა;[5] ἀγρυπνῆσαι უკჳ მასთან ნაბი ცტიმოცოგიური კალკი შექმნის ტენდენცია. მაგ., αὐτοαμαρτία (or.37,1,2. PG36, 284A10-11): თჳოცოდვად; αὐτοκατάρα (or.37,1,2. PG36, 284A11): თჳოწყევლად და მისთ. ასეთი ფორმების გავრცელება ძირითადად ეფთვიმეს მიეწერება ბერძნულიდან ნათარგმნ თხზულებებში.[6]

როგორც ზემოთ დახასიათებული მაგალითებიდანეც ნათს, ეფთვიმეს ენრცობს და განმარტავს ხათარგმნ დედნის. მისი განმარტებები უმეტესად ალეთნისტური, სიტონიმურ-ანტონიმური (იგივე ალტერნატიული), სიტუაციურ-ასოციაციური ხასიათისაა. მაგ., τὴν γλωσσαλγίαν (or.20,1,1. PG35, 1065A2): ენოვნებაჲ და სიტყუამჭევრობაჲ; τῶν ἐσόπτρων (or.20,1,3. PG35, 1065B4-5): იგანეი და ხარკენი; ἰνδάλματα Gr. (or.20,11,45. PG35, 1080A4): სახჱ და იგანი; τὰ σώματα (or.20,8,29. PG35, 1073C1): ჴორციელნი და ნივთიერნი; κτίστης (or.20,9,35. PG35, 1076C10): დამბადებელი და შემოქმედი; ὁ Παῦλος (or.20,5,18. PG35, 1069D1-2): add. მიციქული; τὸ ἀποστάσιον (or.37,8,26. PG36, 292B11): წიგნისა განწერებისაჲ (შდრ. მათ. 19,7: βίβλιον ἀποστασίου); καὶ σάλπιγγες (or.20,2,7. PG35, 1068B2): და ჴმანი საყვირთანი; ზმირია ეფთვიმეს თარგმანებში დიდაქტიკური მიმართვის გამომხატველი სიტყვები, რაც მრვალსა და მოძღვარს შორის ცოცხალ ურთიერთობაზე მიუთითებს: Σὺ μέν (or.20,9,36. PG35, 1076C12): add. კაცო; ბნ (or.14,22. PG35, 885C6): add. მორწმუნენო (სწ. 72) და მისთ.

ექსპრესიული თარგმანისათვის დამახასიათებელი განმარტებები და დამატებანი ეფთვიმეს ნათარგმნ ტექსტში უმეტესად თვალსაზრისო ხასიათისაა. მაგ., ტრინიტარული

---

[4] ქრთველი მკითხველის თვალსაზრისო მიმზიდველის დონის და საყოველთაოდ ცნობილ წიგნების ნაკლებად ცნობადობაზე ეფთვიმეს დროინდელ საუბრობს ეფრემ მცირე დახახ. კოლეტიერებში (თ. ბრეგაძე, ალ. ყურაული, გვ. 149. დილექტიკა, მ. რაფავა გამოცემა, გვ. 66).

[5] შდრ. B.Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours I par Euthyme I' Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire, dans Studia Nazianzenica, I edita a B.Coulie. Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8, Turnhout. 2000. p. 255-256.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დისერნისიდან, ღვთის სამპირფიერების შესახებ: τὰ τρία (or.20,5,19. PG35, 1072A3): სამი ის გუშინაა; ანხისფილოგიური ტერმინი, სადაც ჭვრეტის გამოშახრეული: θεωρίας (or.20.11. PG35, 1080B5): გულისჭიმისფიზისა და სიმრთოსა ხედვისა; სიღვთო მეცნიერების შესახებ: καὶ τελεωτέραν (or.20,5,17. PG35, 1069D1): *add.* რომელ-იგი უკლის არს და უწყვეტად კაცთრივთა მეცნიერებათა. ამ ტიპის დოგმატიკური და სამოდღვრო დამატებები, თანაც უფრო ვრცელი, დიდი რაოდენობით არის წარმოდგენილი ტექსტების კრიტიკულ აპარატში, განსაკუთრებით "სწავლანი სულიერნის" აპარატში. თეოლოგიურ განმარტებებში ზოგჯერ ნანს გრიგოლის სიღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილისათვის დამახასიათებელი ნიშნების – ლაკონიურობისა და მეფარულების, ლიტონი მრეველისათვის ძნელად გასაგები ღრმა აზრების გამარტივება-განმარტების ტენდენცია. მაგ., ქრისტოლოგიური მაგალითებიდან, ინკარნაციის გამოსახატავად ღვთისმეტყველებში კაცთრივი ბუნება, რომელიც ქრისტემ მიიღო, იწოდება აგრეთვე "მიღებულ ბუნებად": τῷ προσλήμματι (or.40,45. PG36. 424B10): ბუნებითა კაცებისათა (ს. 98, IV).[7]

ეფთიმეს ახასიათებს ბერძნული ენის ლაკონურობის გამო ნაცვალსახელით და ნაწილაკებით წარმოდგენილი კონსტრუქციის გაშლა და მასში საგულვებელი შინაარსის დაკონკრეტება: τῷ μέν (or.20,6,22. PG35, 1072B14): ერთი იგი, რომელ არს საბელთოს; τῷ δέ *Cir.* (or.20.6.22. PG35, 1072C2): ხოლო მეორე ესე, ძეისაჭრი არიოზ.[8] ეს არის გრიგოლის ლაკონიური სტილისთვის დამახასიათებელი მეთოდი, რომელიც განმარტებულია გრიგოლის კომენტატორის ბასილი მინიმუსის (X ს.) კომენტარის ეფთიმე მცირისეულ თარგმანში,[9] რომელიც "მიყარულად თქმა წესისაებრ ფილოსოფოსთასა", ანუ "რიტორები კილოებისათვის" დამახასიათებელი ხერხი (or.19,com.8. Jer.43, 5r).[10]

---

[6] ბასილი კესარიელის "სწავლანი" ეფთიმეს ათონელისეული თარგმანი, ცქიტიშვილის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 064.

[7] იგივე ტერმინი ეფთიმეს ახასიათებს ლიტურგიული მიმდინარების თარგმანებში, განსაკუთრით ეფრემ მცირისაგან, რომელსაც, მისივე კილოყოფის ხიბლებით რომ ვთქვათ, უცილოდ გადმოქცევა ბერძნული სტილისათვის დამახასიათებელი ხატებათა ლაკონურობა და ხიდრმე იგრეთვე თვლოგიური ტერმინოლოგიის დფარულება ("ხიბრეშახმიალე და ხიდრმე" და "ღმრთისმეტყველებისა ხატებათა მიფარულებაჲ" - Jer.43, 3v-4r). მაგ., ნგრელებრივ, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და შესაბამისად, ეფრემ მცირე ტერმინის პრესტიჟს გადმოსცემენ ერთი ლაკონური ხატებით "მიღებული" (ἡ πρόσληψις, ეს პრესტიჟი - კილობრივი ბუნების მიღება ღმერთის მიერ), ეფთიმე კი განმარტავს მას: "მიღებული კილოებრივნი" და სხვ. - or.45,13.65. PG36, 641A1-2. M: A109. 196r. E: A1, 25v; or.38,13.60. PG36, 325B14 = or.45.9.49. PG36, 633D5. M: A109,194r. E: A1, 22v (ქ. ბუხარაშვილი, სალოსიმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის ოხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში: სიღრმემოგრაფულება და ლაკონიურობა, II. მრავალთავი, XX, 2004, გვ. 123). აღსანიშნავია, რომ ზოგი წმ. მამა ამ ტერმინს გრამატიკულ ობიექტთან ერთად იყენებს (π.Jadd. τῆς σαρκός: Eus.Ps.5,12. PG23, 117C; Ath.Ar.2.14. PG26, 176C; Cyr.Alex.Arcad.; apol.Thdt.I; π.Jadd. τῆς ἀνθρωπείας φύσεως - Photinus et al.ep.ap.Epiph.haer.72.12. PG42, 397D; Gr.Nyss.Apoll.40. PG45,1213C; π.Jadd. ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος - Flav.CPep.Thds. PG65.892B). ზოგი ეი (მათ შორის გრიგოლ ღვთისმეტყველი) – ობიექტის გარეშე (შდრ. G.W. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, s.v. πρόσληψις). ეს უკანასკნელი ჭრის სწორედ ამ ტერმინის მიყარულებას ანა მარტო ორიგინალში, არამედ ეფრემ მცირეს ქართულ თარგმანშიც.

[8] ეფთიმე ახალსავე ამ შემთხვევაში ბერძნულ ნაცვალსახელურს უკლველად, რაც კონტექსტის მიხედვით წინა ფრაზაში ნახსენები სახელები ახლის არის მიმდევნო ფრაზათან და ალრ სავითარებ განმოგების. მაგ., καὶ ἡ ὑπὸ ζυγὸν ἔστω τι ... καὶ ἡ παρθένος... Ἡ μὲν ... ἡ δὲ ... და თუ ქორწინებული ვინ იყოს ... და თუ ქალწული ვინ იყოს ... ერთი იგი ... ხოლო მეორე იგი... (or.37,10,34. PG36. 296A1-3). ხაზოვანია კი, ნაწილაკთა გადმოტანისას ეფთიმეს ხაზოვნება არ ახასიათებს (შდრ. B. Coulie. Les traductions géorgiennes du Discours I, p. 254).

[9] ბასილი მინიმუსის ეწ. რიტორიკული კომენტარების (ანუ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ოხზულებების რიტორიკული პასუხების) ხშირი განმარტების შესახებ - J. Sajadak. Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Cracoviae, 1914, p. 271) და მათი ეფრემ მცირისეული (XI ს) ქართული თარგმანების შესახებ იხ. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის ოხზულებათა კომენტატორის ისტორიისან, "მრავალთავი", XV, 1989, გვ. 18-31. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი რიტორიკული განმარტება ეფრემს თავად აქვს შეკრებილი ბასილის მიმართით და ისინი არ დასტურდება ბასილის ბერძნულ ტექსტში (თ. ოთხმეზური, ბასილი მინიმუსის კომენტართა ეფრემ მცირისეული თარგმანის ხასიათი და ენობრივი თავისებურებები).

[10] ასეთ შემთხვევებში ბერძნულ დედანში გამოყენებულია კორელაციის სქემა – ე.წ. σχήματα περιβλητικά. μέν - δέ კორელაციის ხსენებისგა ყორმები: εἰ μέν - εἰ δέ, ὁ μέν - ὁ δέ, τὸ μέν - τὸ δέ, οὐ μόνον. ἀλλὰ καί და აშ., რაც მაღალფარდოვანი სტილის ნიშნებია რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიების მიხედვით (G.L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessaloniki. 1973, p. 136-139. E.

ეფთვიმეს თარგმანის ახასიათებს ასევე კონტექსტური მნიშვნელობის შერჩევა (ან, ზოგ სახელის მეორეთ შეცვლა შინაარსის დაზუსტების მიზნით: ἡμετέρων (or.14,19. PG35, 881B4); κλεισβάτισα (სწ. 64); τῶν ἐλπιζομένων (or.14,21. PG35, 884C4): საუკუნოსა მას (სწ. 67): ლეოვისა, ანუ ქრისტეს შესახებ: τῷ Λόγῳ (or.14,22. PG35, 885B8): სახიერსა მას მეუღლსა (სწ. 71) და სხვ.

ეფთვიმეს მიერ სათქმელისადმი ტენდენციური დამოკიდებულების[11] გამომჟღავნებელია ამოცანური მიმართების ნაირსახეობა ტექსტში, რომლებიც მჭიდროდ ურთიერთობა შინაარსისაა. ეს ხერხი ქალაქებისათვის დამახასიათებელ მრავალმეტყველება-განერვებას წარმოადგენს. მაგ., ერეტრიასთან მიმართ: παρελήλυθέναι (or.20,8,29. PG35, 1073C6): *add.* ϑ შენ, უგუნურო და ცოფო; φησίν (or.29,9,32. PG35, 1076A12): იტყვის უკუე ცუდად მეტყველი იგი; ὦ διαλεκτικὲ σὺ καὶ ἄφυκτε (or.20,9,32. PG35, 1076A13): ϑ *ყოლეყოფნო* ამაოებისაო; და მისთ.

ტენდენციური ცვლილება ეფთვიმეს თარგმანისათვის დამახასიათებელი ყველაზე გავრცელებული ნიშანია. ასეთია მაგ., უთარგმნელად ტრანსკრიფციით გადმოსული ბერძნული სიტყვა "ფილოსოფოსის" ჩმარება დამაკნინებელი ფორმით "ფილაფუზი" "გარეშე" სიბრძნის (წარმართული ფილოსოფიის ან ერეტიკული მოძღვრების) აღსანიშნავად.[12] მაგ., ერეტრიასთან ნათქვამი: τοὺς αὐθημερινοὺς *σοφοὺς*, καὶ τοὺς χειροτονητοὺς ϑεολόγους (or.20,1,1. PG35, 1065A2-3): დღითდღეობრივნი ესე *ყოლეყოფნი* და თავით თქმით დადგენილნი ღმრთისმეტყველნი (ფილაფუზი ABDF] ფილასოფოსნი C, ფილოსოფოსნი EG). ეურმინ "ფილოსოფიის" ქრისტიანული შინაარსით გამოყენების შემთხვევაში ეფთვიმე მას თარგმნის ქართული ეტიმოლოგიური შესატყვისებით და არა ბერძნულის კალკით: ფილოსოფία (or.20,1. PG35, 1065B6): სიბრძნითა და გულისჴმისყოფითა; ἀνωτάτω ფილოსοφίαν (or.20,1,1. PG35, 1065A5): უხუმრესისა მის სიბრძნისმეტყველებისა.[13]

სათქმელის გამარტივების შემთხვევებში ეფთვიმე ცდილობს გამოტოვოს ან სხვაგვარად თარგმნის დენის ზოგიერთი ადგილი: καρτερεῖτε καὶ φιλοσοφεῖτε (or.37,8.26. PG36. 292C2): ჯარ-არს თქუენ ყოველთაოჳს, (...) რაჲთა ცრუჲთ იმარხვიდეთ ამას, ფილოსοφεῖν - "ფილოსოფოსობა", რომელიც მის მრავალ მნიშვნელობათაგან ნაკლებ მცნების დაცვასაც ნიშნავს ქრისტიანულ თეოლოგიაში, ეფთვიმეს დროის ქართველი მკითხველისათვის გაუგებარი იქნებოდა, რომელიც ამ სიტყვის მხოლოდ ერთ მნიშვნელობას იცნობდა და ისიც უარეოფითი შინაარსით – "გარეშე" სიბრძნის მნიშვნელობით.[14] ამიტომ ეფთვიმე თარგმანში საერთოდ გამოტოვებს მას.

ბიბლიური ციტატების პერიფრაზირებისას ეფთვიმე რეგორც ლიტურგიკული, ისე არალიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში ხშირად მიმართავს მხატვრულ-სტილისტური ხერხის შემქმნელ სხვათა სიტყვის ონაწილაკს. მართალია, იგი ათანაზიდელი და ალინიფორული თარგმანებისაც იყო დამახასიათებელი, მაგრამ ყველაზე მეტად ეფთვიმესათვის ნიშნეულად მიიჩნევა.[15] ზოგჯერ ონაწილაკი ბერძნული φησί ზმნის

Norden. Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr.bis die Zeir der Renaissance, Bd.2. Leipzig. Berlin. 1918. S. 484-485).

[11] ტენდენციური დამოკიდებულება სათარგმნი ტექსტისადმი დინამიური კატეგორიაა, ტიპის თარგმანის ერთი ვარიანტიაც ნიშანია (S. Brock, Syriac Translation Technique, p. 5-7).

[12] ჩვენსა" (საკლესიოს) და "გარეშეს" (არაქრისტიანულის, წარმართულის, ერეტიკულის, საეროსა და მისთ.) მნიშვნელობების შესახებ იხ. G.W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. s.v. ἡμέτερος, ἔξω.

[13] იტყვა სურათი ლიტურგიკული ჰომილიების ეფთვიმესეული თარგმანში, განსხვავებით ამავე ჰომილიების ეფრემისეული თარგმანისაგან (ქ. ბეჭარაშვილი, რეფორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა).

[14] ეურმინია ჯგუფის "ფილოსოფია-ფილოსოფოსის" ანტიკური და ქრისტიანული სხვადასხვა მნიშვნელობის შესახებ იხ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd.I. München, 1978. S. 5-8. 42; E. Norden, Die antike Kunstprosa, Bd.2, S. 680-683. P. Lemerle, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from its Origins to the 10th century, translated by H. Linday and A. Moffatt. Canberra. 1986. p. 89. 186. 190. 199; 48-50, 112. 139, 341. H.A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, I, Cambridge (Mas.). 1956. p. 17. Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis. I-II, Graz. 1958. s.v. φιλοσοφία. G.W. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, s.v. φιλοσοφία, φιλόσοφος. ამავე ეურმინის წარმართული ფილოსოფიის მნიშვნელობით გამოყენების შესახებ ელინოფილობებელ ქართულ მწერლობაში იხ. ქ. ბეჭარაშვილი, "ღრმა ეიწრო სიტყვის" გაგებისათვის ეფრემ მცირის კილოფორნებში. მაცნე, ენის, 1-4, 2002, გვ. 87-107.

[15] ქ. ბეჭარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა.

შესაძლებლად (ტიმ. ბაზის III პირის ფორმა), რომელიც ბერძნულში სწორედ ხსენების გადმოსაცემად იხმარებოდა. წინამდებარე არალიტურგიკულ ტექსტებში იგი გამოყენებულია ნათლისღებასა და ზიარებასთანაც, წინადადების ბოლოშიც და თავშიც (ამ უკანასკნელი შეგალითისათვის იხ. სწ. 14, 39, 69). განსაკუთრებით ხშირია მისი ზიარება ბიბლიის ციტირების ფუნქციით ეგზეგეტური ჰომილიის თარგმანში (or.37). ამასთან, არალიტურგიკულ ჰომილიების თარგმანში იგი გვხვდება ოქრეტიკოსების, ანუ "გარეშეთა" ახსნა ციტირებისას. მაგ., 'Αλλ' εἰ γεγένηται, πῶς γεγένηται, *φησίν*; Ἀπόκριναί μοι, ὦ διαλεκτικὲ σὺ καὶ ἄφυκτε (or.20,9,32. PG36, 1076A12). იტყვს უკუე ცუდად მეტყველი იგი: უკუეთუ შობილ არს, ვითარ შობილ არს? მომიგეცა და მითხარ შენცა, მ ფილოსოფოზო ამაღებასაო.[16] ბიბლიის ციტირების ნიშნებია: Καὶ γὰρ ὅταν ἀκούσῃς, οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος Θεου (Rom. 9,16. or.37,13,44. PG36, 297C6-8). და კუალად, რაჟამს გუსჩის, ეითარქით: "არა რომელსა ენებოს, არცა რომელი-იგი რბიოდის, არამედ რომელსა წყალობდეს *ღმერთი*" და ა.შ.

3. *ბიბლიური ციტატა და ალუზიები*

წინამდებარე არალიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში ეფთვიმე იყენებს ციტირებისას ბიბლიურ წყაროებს, როგორც ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში.[17] აღსანიშნავია, რომ თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველს თავის ჰომილიებში ციტირებულ ბიბლიურ ტექსტებში ზოგჯერ გარკვეული ცვლილებები აქვს შეტანილი: ისინი ან პერიფრაზირებულია ან განმარტებული ან კიდევ შეცვლილი.[18] ეფთვიმე ალინიშნავს მთარგმნელივით (მაგ., ეფრემ მცირესავით გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტერატურული ჰომილიების თარგმანში) ზუსტად არ თარგმნის გრიგოლის მიერ შეცვლილ ბიბლიურ ტექსტს, მაგრამ ისტორიულად იყენებს ალნიშნულ გრიგოლისეულ მეთოდს. იგი გრიგოლის ციტირებისაგან დამოუკიდებლად მუშაობს ბიბლიურ წყაროებზე. ეფთვიმე თითქმის იყენებს თავისუფლად უდებს ბიბლიურ ციტატას, როგორც ძირითად სათარგმნ ტექსტს – გრიგოლის ჰომილიას: მას მეტ-ნაკლებად ზუსტად მოჰყავს ბიბლიის ქართულად არსებული ძველი თარგმანი,[19] ან უმნიშვნელო ტექსტობრივი ცვლილებები შეაქვს მასში, ან კიდევ ბიბლიური ციტატების ერთ ნაწილს თავად ნათარგმნ ჰომილიის ტექსტში გრიგოლ ღვთისმეტყველისაგან დამოუკიდებლად (განსაკუთრებით "სწავლანში").

ყოველივე ამის გათვალისწინებით ეფთვიმეს თარგმანში გამოიყოფა რამდენიმე მისთვის დამახასიათებელი ტიპური შემთხვევა:

ა) მას შეაქვს ბიბლიური ციტატა ზუსტად თუ მიახლოებით (ზეპირი მეხსიერებით) ამა თუ იმ ბიბლიური წიგნის ეფთვიმემდე უკვე არსებული ქართული თარგმანიდან (or.20,4,13: მთ. 8, 8; or.20,4,14: ლკ. 19, 9; or.20,5,18: გალ. 2, 20; or.20, interp. or.28, 44b: ფს. 18, 7; or.20, interp. or.28,

---

[16]შდრ. ფსეველთნიეს ტექსტის ეფთვიმესეულ თარგმანში ამ ხერხის ხაშუალებით გადმოცემული მთელისეული თხრობები, როგორც "გარეშეთა", ანუ წარმართთა ანბები (თ. თოხაშვილი, ფსეველთნიეს მთელისეული კომენტართა ქართული თარგმანები, თბ., 1989, გვ. 37, 41; Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii. Versio iberica, edita a Th. Otkhmezuri (Corpus Christianorum, Series Graeca. 50. Corpus Nazianzenum. 16). Turnhout-Leuven, 2002, p. XXXVI-XXXVII).

[17]ქ. ბუხარაიშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან: ეფთვიმე თორთლის "სწავლანი სულიერნი", მრავალთავი, XVI, 1991, გვ. 65-66. შდრ. ნ. მელაძეშვილი, ბიბლიური ციტატა გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილეტიკურ თხზულებებში და მათ ქართულ თარგმანებში, "ენეძეთა", 10-12, 1996, გვ. 60-67.

[18] P. Gallay, La Bible dans l' oevre de Grégoire de Nazianze le Théologien, dans "Le monde grec ancien et la Bible". C.Mondésert ed., Beauchesne, Paris, 1984, p. 313-334. K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics. in Corpus Christianorum, Lingua Patrum II. Turnholti. 1996. p. 133-138, 233-286, 307-317.

[19] ლინამაცური ეკლესიების ტიპის აღმოსავლურ ქრისტიანულ თარგმანებში შენიშნება ბიბლიის ამა თუ იმ აღმოსავლურ ენაზე უკვე არსებული თარგმანის ციტირების საერთო ტენდენცია. განსაკუთრებით ფართლური ეკლესიების ტიპის თარგმანისაგან, საღაც სათარგმნი ტექსტის მინარევები უკლებლად არის დაცული. იხ. S. Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity. in: Greek-Roman and Byzantine Studies, vol.20, №1, North Carolina, 1979, p. 75. S. Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning. in: East of Byzantium, in East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, N.G. Garsoian, Th.F. Mathews and R.W. Thomson editors (Dumbarton Oaks Symposium, Center for Byzantine Studies, 1980), Washington, 1982. p. 18. შდრ. სომხური თარგმანებისათვის Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: Versio armeniaca, I: Orationes II. XII. IX, editae a B. Coulie, cum prooemio a J. Mossay (Corpus Christianorum, Series Graeca, 28. Corpus Nazianzenum, 3).

44d: ფს. 146, 4; or.20, interp. or.28, 44e: ფს. 103, 4; or.20,12,49: I კორ. 13, 12; or.37,5,15: მთ. 19, 4; or.37,9,31: ებრ. 13, 4; or.37,17,56: გალ. 1, 10; or.37,20,67: ფს. 33, 15; ფს. 36, 27; ხწ. 6: მთ. 7, 2; ხწ. 8: მთ. 11, 29; ხწ. 73: მთ. 9, 22. ლ. 7, 50; ხწ. 73: ფს. 34, 3; ხწ. 74: მთ. 5, 8; ხწ. 77: ფს. 34, 13; ხწ. 79: მთ. 25, 34; ხწ. 85: ეფეს. 6, 12; ხწ. 90: ფს. 1, 1; ხწ. 91: ფს. 94, 1 და სხვ.), განსაკუთრებით ეს ითქმის ფსალმუნთა ციტირებაზე მისი ლიტურგიკული სპეციფიკიდან გამომდინარე[20] (or.20,9,34: ფს. 32, 9; ფს. 148, 5; or.37,10,33: ფს. 44, 14; or.37,13,46: ფს. 126, 1; or.37.19.63: ფს. 105, 39; ხწ. 26: ფს. 50, 19; ხწ. 34: ფს. 33, 15; ხწ. 47: ფს. 76, 4; ხწ. 48: ფს. 34, 3; ხწ. 50: ფს. 118, 71). აი, მაგალითი იმის საჩვენებლად, რომ ეფთვიმე ბიბლიის უკვე არსებულ ქართულ ვერსიებს მისდევს ციტირებისას. მაგ., καὶ ἐπόρνευσαν *ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν* (Ps. 105. 39). "რამეთუ ისიძვიდეს იგინი *სლვითა მათითა*". or.37,19,63. PG36, 304C7 (შდრ. "რამეთუ ისიძვიდეს იგინი *სლვითა მათითა*". ფს. 105, 39 AB. შდრ. "რამეთუ ისიძვიდეს იგინი *საქმეთა შინა მათთა*" G).[21] იხ.აგრეთვე ქვემოთ მე-3 ტიპის მაგალითებში (მაგალითი ადიშის ოთხთავიდან). მიახლოებითი ზეპირი ციტირების მაგალითია: *Τίμιος* γὰρ ὁ γάμος. "*ღირს* ქორწილი" or.37,9,31. PG36, 293B2 (შდრ. "*პატიოსან* არს ქორწილი". *Τίμιος* ὁ γάμος. Hebr. 13, 4).[22]

b) ბიბლიური ციტატა მხოლოდ მინიშნებული, პერიფრაზირებული ან სხვა სიტყვებით გარდათქმულია უმეტესად მოცემული ფრაგმენტის წყაროს (გრიგოლ ღვთისმეტყველის) შესაბამისად. მაგ., Ἀπολώλαμεν, ὦ γύναι, Θεὸν ἑωράκαμεν. "წარვწყმდით, დედაკაცო, რამეთუ ღმერთი ვიხილეთ" or.20,4,12. PG35, 1069A9-10 (შდრ. "სიკუდილით მოვსწყდეთ/მოვკუდეთ, რამეთუ ღმერთი ვიხილეთ".[23] შდრ. Θανάτῳ ἀποθανούμεθα, ὅτι θεὸν ἑωράκαμεν. Judic. 13, 22). მაგრამ ზოგჯერ გრიგოლის ასეთ პერიფრაზირებაში მთარგმნელი აღადგენს და ავრცობს ფრაზას ბიბლიის მოცემული მუხლის ბერძნული დედნის მიხედვით: ὡς νυμφίος. "ვითარცა სიძჱ. *გამომავალი ეზოჲთ თჳსით*" or.20, interp. or.28, 44b. PG36. 68C14 (შდრ. "ვითარცა სიძე *რაჲ გამოვალნ ეზოჲთ თჳსით*" ABG. ფს. 18, 6. შდრ. ὡς νυμφίος *ἐκπορευόμενος ἐκ παστοῦ αὐτοῦ*. Ps. 18. 6); ანდა გრიგოლის მიერ სხვა სიტყვებით გარდათქმულ ბიბლიურ წყაროს ეფთვიმე ზუსტად აღადგენს ბიბლიის ბერძნულ-ქართული ვერსიების მიხედვით: ἀπ' *ἄλλων* ἄκρων ἄλλα *τῇ θερμότητι* καταλαμβάνειν, καὶ μηδὲν διαφεύγειν αὐτοῦ *τὴν αἴσθησιν*. "*ცის* კიდითგან არს *გამოსლვაჲ* მისი და მიწევნაჲ მისი ვიდრე კიდედმდე მისა და არავინ დაეფარვის სიცხესა მისსა" or.20. interp. or.28. PG36, 68D2-4 (შდრ. ἀπ' ἄκρου *τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἔξοδος* αὐτοῦ, καὶ τὸ κατάντημα αὐτοῦ ἕως ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἀποκρυβήσεται *τὴν θέρμην* αὐτοῦ. "*ცის* კიდითგან არს *გამოსავალი* მისი და და მიწევნაჲ მისი ვიდრე კიდედ მისდამდე; არა არს ვინ დაეფაროს *სიცხესა* მისსა" A. ფს. 18, 7).

c) ეფთვიმე ისევე განავრცობს ან განმარტავს თავის თარგმანში ბიბლიური ციტატის რომელიმე სიტყვას, როგორც თავად ძირითად ტექსტს - გრიგოლის ჰომილიას. ზოგჯერ ბიბლიური წყაროს ამგვარ განმარტებაში იგი თავად გრიგოლს ბაძავს: ἐστι Θεὸς ... εἰρήνης [add. καὶ τάξεως]. "ღმერთი მშჳდობისაჲ არს და წესიერებისა [add. *და სიმართლისაჲ*]" (ხწ. 42: or.19.10. PG35, 1053C5-6 (შდრ. I კორ. 14, 33: "ღმერთი ... არს ... მშჳდობისაჲ". ἐστιν ὁ Θεὸς ... εἰρήνης); ეფთვიმე დამოუკიდებლად განმარტავს: ὁ ποιήσας ἐξ ἀρχῆς, ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν

Turnhout, 1994/6. ზოგადად აღმოსავლური თარგმანებისათვის: G. Garitte, Traduttore tradittore, in Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5e serie, t.LVII, 1-3, Bruxelles, 1971, p. 65.

[20] შდრ. ნ. მელიქიშვილი, ფსალმუნთა ციტირება ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის რამდენიმე ჰომილეტიკურ თხზულებაში, მაცნე, ელს, 2, 1989, გვ. 89-96.

[21] ფსალმუნნი ყველგან დამოწმებულია შემდეგი გამოცემიდან: ფსალმუნნი: ძველი ქართული რედაქციები, მ. შანიძის გამოცემა, ძველი ქართული ენის ძეგლები, 11, 1960. ბერძნული ტექსტი ძველი აღთქმისათვის ყველგან დამოწმებულია: Septuaginta, edidit Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

[22] პავლენი ყველგან დამოწმებულია შემდეგი გამოცემიდან: პავლეს ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები, ქ. ძოწენიძის და კ. დანელიას გამოცემა, ა.შანიძის რედაქციით. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 16. 1974. ახალი აღთქმისათვის ყველგან დამოწმებულია: The Greek New Testament, Fourth Revised edition edited by B. Aland etc. Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

[23] წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, ნაკვეთი 3: ისო ნავესი, მსაჯულთაჲ, რუთისი, გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევა დაურთეს ც. ქურციკიძემ და უ. ცინდელიანმა. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, XI₃, თბ., 1991.

αὐτούς. "რომელმან-იგი პირველად შექმნა იგინი მამალი და დედალი, [add. *შექმნა იგინი ერე*] or.37.5.15. PG36. 288C4-5 (შდრ.: "... მამალად და დედალად შექმნა იგინი" მთ. 19, 4 C$_{2}$ ვერსიების ოთხთავი.[24] შდრ. ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. შდრ. ოთხთავის ანდერძი ბოლო ქართული რედაქცია: "რომელმან-იგი მამალად დანაბადა, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი"[25]): ყფთომეს განძარცვას გრიგოლის ჰომილიაში თავად მის მიერ (ყფთომეს მიერ) დამატებულ ბიბლიურ წყაროს: "მასმინე მე გალობად და სიხარული [add. *ალმრთოთ*]" (ს. 10: ς.1.2.30. ν.10 (შდრ. φ̣ს. 50, 10 A. შდრ. ἀκουτιεῖς με ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνην).

4. *ყფთომეს დამოკიდებულებისათვის რიტორიკულ-მხატვრული ხერხებისადმი*

ლიტურგიკული ჰომილიების მაგალითზე გამოვლინდა, რომ ყფთომე ათონელის არ ამცილებს დიდ ინტერესს და სპეციალურ ყურადღებას ილინისტურიდან შეთვისებული ბიზანტიური რიტორიკული ხერხებისადმი (როგორც ეს ეფრემ მცირის თარგმანების შემთხვევაშია). თუმცა, ზოგჯერ ყფთომეს თარგმანებში ეს ხერხები თავისთავად გადმოდიან, უმეტესად კი, იგი მათ მიმართავს ბერძნული დედნისაგან დამოუკიდებლად, ქართულ მწერლობაში უკვე არსებული ნათარგმნი ტრადიციის მიხედვით.[26] განსახილველი არალიტურგიული ჰომილიების შემთხვევაში ყფთომეს კიდევ უფრო ნაკლებ ყურადღებას ინერს რიტორიკული სამკაულების მიმართ, ალბათ, ხათარგმნი ჰომილიების შინაარსიდან გამომდინარე, სადაც ეს სამკაულები ისედაც ნაკლებია (or.20 თეოლოგიური ჰომილიაა, or.37 – ქრისტეშობა; "სწავლანისთვის" კი დიდაქტიკური პასაჟებია შერჩეული).

სწორედ ამიტომ აშბობდა ეფრემ მცირე, რომ ყფთომეს არ გადმოჰქონდა თარგმანში დედნის ფილოსოფიური ნიუანსები. ტერმინ "ფილოსოფიის" შუა საუკუნეებში გავრცელებულ სხვადასხვა მნიშვნელობას თუ გავითვალისწინებთ (რომ "ფილოსოფია" რიტორიკასაც ნიშნავდა და პირიქით - იხ. ზემოთ შენ.49), ეფრემის ნათქვამი ისე უნდა გავიგოთ, რომ ყფთომეს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მისეულ თარგმანში ეულდებას არ აქვსდა რიტორიკულ-ფილოსოფიურ დეტალებს ("ლიმი ვერ ცხდამტკიცებლებრ ხლდებოდა კრებსა ფილოსოფოსთასა" - Jer.43, 4r).[27] სალითისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გასარეგვების შემთხვევები ზემოთ ვნახეთ. ვნახოთ ეფთომეს დამოკიდებულება რიტორიკული ხერხებისადმი.

ასე მაგ., სოფისტური ტროპებიდან იგი გამოტოვებს თეორალურ ხელოვნებასთან დაკავშირებულ მეტაფორას - ცხოვრების შედარებას ტრაგედიასა და კომედიასთან (κομῳδίαν ἢ τραγῳδίαν - or.37,9,30. PG36, 293B1). სამაგიეროდ დატოვებულია ნაოსნობასთან დაკავშირებული სოფისტური ტროპი, რომელიც ფართოდ გავრცელდა ქრისტიანულ მწერლობაში და გამოხატავდა სიცოცხლის დახასრულს ნავსაყუდელში, ანუ სასუფეველში შესდებამ მიღწევას (εἰς λιμένας. or.37,14,47. PG36, 300A11-13).

ზოგიერთი რიტორიკული ხერხი ყფთომესთან ავტომატურად გადმოდის, რადგან ქართულშიც ბუნებრივად და თავისთავად შეიქმნება იგივე კონსტრუქციები და სიტყვები. მაგ., *მისრბაენობა* – ლოგიკურად დაკავშირებული სიტყვების გაითვსი: τοῦτο γὰρ αὐτὸ καὶ ἀνόμασε νομοθετῶ καὶ γνωμεύζ. "ამასვე გამცნებ ცოველსა და *დედაკაცსა*" (or.37,11,37. PG36, 296B11-12).[28] ასევე გადმოდის *პარონომაზიის* გავრცელებული სახეობა – ერთი და იმავე სიტყვის სხვადასხვა ფორმის გამეორება: Γίνεται τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, Ἵνα Ἰουδαίους κερδάνῃ. "ექმნების *ჰურათა*, ვითარცა *ჰურად*, რაჲთა *ჰურიანი* შეიძინნეს" (or.37,1,1. PG36, 281A7-284A1).

---

[24] ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შაბმერული ხელნაწერის მიხედვით. ა. შანიძის გამოც. ტფ., 1945.

[25] ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ი. იმნაიშვილმა. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 22, თბ., 1979.

[26] ბერძნული დედნის რიტორიკული ხერხები ყფთომეს ათონელამდელ ძველ ქართულ თარგმანებშიც ასე სტაბილურად და მიღწევებულად გადმოდიოდა. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 658-672.

[27] S.Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica, I, p. XXXIV. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ბაზის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, მაცნე ენის,1-4, 1997, გვ. 138-161.

მაგრამ სხვა შემთხვევაში, როცა *პარისხმასია* და *ანტითეზა* გვაქვს ერთად, ყოფილა ავტორებს ახერხებს მხოლოდ ანტითეზის გადმოცემას (რადგან იგი შინაარსობრივია) და პოლონელ ერ იცავს ერთნაირი სიტყვების თანაშე (*ἀναγινώσκοντες - οὐ γινώσκουσι*): *οἱ τὸν νόμον ἀναγινώσκοντες, τὸν νόμον οὐ γινώσκουσι.* "რომელნი-იგი ჴშულსა იკითხვენ, ჴშულსა უჩუცარ არიან" (or.37,5.14. PG36, 288B12-13).

ასევე ვერ გადმოდის სრულყოფილად ეფთიმეს თარგმანში *სიმეტრიული პარალელიზმი* (კონკრეტულად, *პარიზოსი*), რადგან ეს ხერხი სიმეტრიულ კოლონებზე და რიტმზე საკვალიურ ზრუნვას საჭიროებდა: Πάθος περὶ τὴν γέννησιν; Πάθος καὶ περὶ τὴν κτίσιν. "ენებაო შეუდგს შობახა და დაბადებასაცა უკუე შეუდგებიან ენებაო" (or.20,9,32. PG35, 1076B1-2). ეფრემ მცირე, მაგ., ამ პასუხს, იმისდა მიუხედავად, შემსმენელთა თარგმნილი მას თუ უშემსმენელოდ, ასე სიმეტრიულად გამართავდა:[29] ენებაო [შეუდგს] შობახა და ენებაო [შეუდგს] დაბადებახა. აღსანიშნავია, რომ მოცემული ტექსტის შემდგომ სტრიქონებში ეფთიმეს პარალელიზმი შემსმენელის ჩარჩენით თითქოს მცირ-ნაკლებად სიმეტრიული გამოუვიდის: Χρόνος περὶ τὴν γέννησιν; ἐν χρόνῳ καὶ τὰ κτιζόμενα. Τόπος ἐνταῦθα; Τόπος ἐκεῖ.. ჟამი აქუს შობახა? ჟამი აქუს ქმნახაცა. ადგილსა შინა იქმნების შობაჲ? ადგილსა შინაცა – ქმნაი (or.20,9,33. PG35, 1076B4-5); მაგრამ იგი რომ სპეციალურად არ ზრუნავს ამ ხერხზე, ნათლი იქიდანაც, რომ მოცნილ პასაჟში პარალელიზმების მთელი ციკლიდან მას ბოლო ნაწილი ცალკე აღარ აქვს გამოყოფილი და წინამავალ ფრაზახთან ახლოებითად აქვს შერწყმული: Ἀποτυχία περὶ τὴν γέννησιν; Ἀποτυχία καὶ περὶ τὴν κτίσιν (PG35, 1076B6-7).

ასევე წარმატებულად არის თარგმნილი მაგ., სიმეტრიული პარალელიზმის სახეობის *პროსონიის* შეორე მაგალითი: Δὸς μερίδα καὶ τῇ ψυχῇ, μὴ σαρκὶ μόνον· // Δὸς μερίδα καὶ τῷ Θεῷ. μὴ τῷ κόσμῳ μόνον. "მიეც ნაწილი სულსაცა შენსა, კაცო, ნუ ჴორცთა ხოლო. / შეწირე შესაწირავი ღმრთისა და ნუ ყოველსა წარგებ სოფლისათჳს და წარმავალისა ცხოვრებისა" (or.14,22. PG35, 885B13-14. სწ. 71). შდრ. იმავე ჰომილიის ეფთიმესეული თარგმანი ლიტურგიკული ჰომილიების აკოლუთიაში: "ეც ნაწილი, კაცო, სულსაცა შენსა, ნუ ხოლო ჴორცთა ჰფუფუნებს; /შეწირე ნაწილი კეთილი ღმრთისაცა, ნუ ყოველსავე მიანიჭებ სოფელსა" E (A1,332v). ეფთიმესთან ორსავე შემთხვევაში რიტმი დარღვეულია წინადადების განერცობით დამატებით სიტყვებით (განსაკუთრებით შემსმენელის დამატებით პარალელიზმების მეორე ნაწილებში).[30] ეფთიმეს თარგმანი ფრაზის ლაკონურობითაც ვერ ანახდგენს ბერძნულის შესაძლის რიტმს, ისე როგორც ეს ეფრემ მცირის თარგმანშია დაცული. ამასთან ერთად, ეფთიმე არ იმეორებს ერთსა და იმავე სიტყვებს კოლონებში, რითაც უნდა შეიქმნას

[28] ამ ხერხის ზოგადად ბერძნული დედნების გავლენით, მაგრამ უშუალო კონკრეტული დედნისაგან, ანუ საოთხმანი პასუხისაგან თითქმის დამოუკიდებლად ბევრჯერ მიმართავს ეფთიმე (ც. ჭუმბიძე, ბასილი კესარიელის "სწავლათა", გვ. 063).

[29] საკურადღებოა, რომ ეფრემს ბერძნული უშემსმენლო კონსტრუქციები უშემსმენლოდ გადმოაქვს გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში, ხოლო გრიგოლისავე ასორტებში კი (რომლებიც ეფრემ ადრე აქვს თარგმნილი) – შემსმენელით, მაგრამ ორსავე შემთხვევაში აღწევს რიტმულ კეთილხმოვანებას, რადგან იცავს კოლონების სიმეტრიას (ქ. ბუხარაშვილი, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი ტექნიკისათვის: დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანი ულიანოვლური მახასიათებლებით. წერილებიებ

სწორედ ეს რიტორიკული ხერხი – პარიზონი. შდრ. ეფრემის თარგმანი: "ეც ნაწილ ჴელისაჲ. ნუ ჴოროცა იდენ; // ეც ნაწილ ღმერთსაცა, ნუ სიყელსა იდენ." M (A109, 166r).

5. *ქართული თარგმანის მიმართებისათვის ბერძნულ წყაროსთან*

გრიგოლ ღვთისმეტყველის წარმოდგენილი ჰომილიების ეფყოვიმე ათონელისეული თარგმანები არ იძლევა იმის თქმის საშუალებას, თუ ბერძნული ტექსტის მეცნიერებაში ცნობილ რომელ ჯგუფს (M თუ N)[31] მისდევენ ისინი.[32] ტექსტების კრიტიკულ აპარატში დაბეჭდილი ვარიანტული წაკითხვები ადასტურებენ, რომ თუმცა ისინი ხოჯგულ N ჯგუფის რომელიმე ცალკეულ ხელნაწერთან ამჟღავნებენ მსგავსებას, მაგრამ ზოგიერთი წაკითხვა უმეტესად პარალელურად დასტურდება ხელნაწერთა რეგორც M, ისე N ჯგუფებში. მაგ.,

1. τὰς ἄνω desunt in pluribus. PG36, col.287, n.51 et MORESCHINI, GALLAY ed. (SC 318), p.280,22 (τὰς ἄνω om. codd. BVZ). შდრ. or.37,4, n.21 *Iber.* მართალია, BVZ ნუსხები N ჯგუფს მიეკუთვნება, მაგრამ იგულისხმება, რომ M და N ჯგუფის დანარჩენ ხელნაწერებში საპირისპირო სურათია; ὕδατι (PG36, 301A12): მაგლი ... წყლისათჳს *Iber.*(or.37,16, n.6); შდრ. ὕδατι. Colb.1 addit χάρις. PG36, col.301, n.33 et MORESCHINI, GALLAY ed. (SC 318), p.304,8 (ὕδατι χάρις· χάρις om. codd. BVZP Maur.). BVZ ნუსხები N ჯგუფს მიეკუთვნება, P ნუსხა კი – M-ს. მაშასადამე, განხილული ფორმა არის MN ჯგუფის დანარჩენ ხელნაწერებში.

2. ἡ μία (PG36,292A1): εἰ μία. PG36, col. 291, n.70-71 et MORESCHINI, GALLAY ed. (SC 318). p.286,13 (codd. AD) =უკუეთუ ერთ არს or.37,7, n.12 *Iber.* ეყოვიმეს ტექსტის წყარო ორივე ჯგუფის ბერძნული ხელნაწერებია: A ნუსხა მიეკუთვნება N ოჯახს და D ნუსხა კი – M ოჯახს.

3. οἷος (PG36,292B9): *ცხორებად Iber.* (or.37,8, n.8); შდრ. nonnulli addunt *βίος*. PG36, col.292, n.75 et MORESCHINI, GALLAY ed. (SC 318), p.286,8 (οἷος cod. V: *βίος* οἷος cod. B). მაშასადამე, ორი განსხვავებული წაკითხვა დასტურდება N ჯგუფის ორ სხვადასხვა ხელნაწერში.

or.20-ში ერთადერთი ვარიანტული წაკითხვა მიდის N ჯგუფის ერთ ხელნაწერთან (or.20,4. n.16). რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობას ვერ მივანიჭებთ. "სწავლანის" ორიოდე შაგალითი კი, ვფიქრობთ გასათვალისწინებელი არ უნდა იყოს, რადგან ეს თხზულება, რეგორც ვთქვით, შეტად თავისუფალი კომპილაციაა.

---

[31]ბერძნული არქეტიპისაგან განსხვავებული ეს ორი ჯგუფი და მათში შემავალი ხელნაწერები განხილულია შრომებში: Th. Sinko. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni (Meletemata patristica. II). I. Cracoviae. 1917, 149-150. V. Somers, Histoire des collections complètes des discours de Grégoire de Nazianze (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 48), Louvain-la-Neuve, 1997, p. 251-253. Grégoire de Nazianze, Discours 20-23. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mossay avec la collaboration de G. Lafontaine (Sources Chrétiennes 270). Paris, 1980, p. 24-35, 53-55. Grégoire de Nazianze, Discours 32-37. Introduction, texte critique, traduction et notes par C. Morechini, traduction par P. Gallay (Sources Chrétiennes 318). Paris, 1985, p. 62-80.

[32]შდრ. ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი გრიგოლის ამორცხების შემოხვევაში დადასტურდა, რომ ეფრემის თარგმანი ძირითადად მისდევს N ჯგუფის ხელნაწერებს (ქ. ბეჩარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პიუხის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან: ეფრემ მცირის თარგმანი, "ენა", თბ., 1989, გვ. 116-159. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის "დასაშვრებელ სიტყვათა" ეფრემ მცირისეული თარგმანი).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

KETEVAN BEZARASHVILI

SOME APORETAS (NON-LITURGICAL HOMILIES) OF GREGORY THE THEOLOGIAN IN EUTHYMIUS THE ATHONITE'S TRANSLATION

SUMMARY

The peculiarities of the translation of dynamic equivalence are characterized. The translations of Gregory the Theologian's some aporetas, i.e. non-liturgical homilies (or.20, or.37, "Spiritual Teachings") are analysed. The major compositional changes characteristic of these translations were studied separately (see A Collection Dedicated to the 125th Anniversary of K. Kekelidze, 2004). In the present paper minor textual changes, biblical quotations and the translator's attitude to rhetorical devices are studied. These peculiarities show the same result as it was in the case of Euthymius's translations of Gregory's liturgical homilies. Euthymius's free style of translation also cause the fact that it is difficult to identify the origin of Georgian texts from the definite group of Greek manuscripts.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მაია მაჭავარიანი

დავითის ტბელის თარგმანებად ცნობილი ზოგიერთი თხზულება გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა კრებულში

ა) "თარგმანებანი"

ხელნაწერ S 1696-ში (XI ს.) გრიგოლის ორი ჰომილიის, or.9-სა და or.10-ის, დავითისეულ თარგმანს ერთვის მოკლე კომენტარები "თარგმანებაჲ ძნიად გულისჴმისსაყოფელთა სიტყუათაჲ". ამ კომენტარების ბერძნული დედანი ცნობილი არ არის. მათ ქართულად გადმომღებლად კი კ. კეკელიძემ დავით ტბელი მიიჩნია.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, არც ერთი სასულიერო მწერლის თხზულებებზე არ შექმნილა იმდენი კომენტარი, რამდენიც გრიგოლ ნაზიანზელის ნაწარმოებებზე.[1] გრიგოლის თხზულებებზე კომენტარებს ქმნიდნენ სასულიერო მწერლობის ისეთი ცნობილი ავტორები, როგორიც იყვნენ დოროთე ღაზელი, მაქსიმე აღმსარებელი, ბასილი მინიმუსი, იოანე გეომეტრი, მიქაელ ფსელოსი, ნიკიტა ჰერაკლიელი, ელია კრიტელი და სხვა.

გრიგოლის თხზულებებზე კომენტართა დართვის აუცილებლობას განაპირობებდა თავად გრიგოლის სტილი – სიტყვა-მოკლე, ანუ ლაკონიური, და ამასთანავე ღრმა შინაარსით დატვირთული. გრიგოლის სტილის სირთულე ქმნიდა საჭიროებას მისი აზრის გაშლისა და განმარტებისა მკითხველისათვის, რის საპასუხოდაც შეიქმნა გრიგოლის თხზულებების კომენტარები. ამ კომენტართა შინაარსს კი განსაზღვრავდა მკითხველის მოთხოვნილება იმის მიხედვით, თუ რომელ პერიოდში გრიგოლის შემოქმედებაში რა იწვევდა მეტ ინტერესს და რა საჭიროებდა განმარტებას.

გრიგოლის ნაწარმოებების კომენტირების აუცილებლობა ცხადი იყო ქართველ მთარგმნელთათვის და გრიგოლის თხზულებებზე დართული კომენტარების ქართულად თარგმნა დაიწყო გრიგოლის თხზულებათა თარგმნის პარალელურად. ამ ტრადიციას სათავე დაუდო გრიგოლის თხზულებათა პირველი ქართული კორპუსის შემდგენელმა ეფთვიმე ათონელმა. მან გრიგოლის 38-ე და 44-ე ჰომილიებს დაურთო კომენტარები, რომელთაგან 38-ე ჰომილიისათვის დართული კომენტარი არის კომპილაციური ტექსტი, რომლის ერთი შემადგენელი ნაწილია or.38-ის მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარი (დანარჩენი ნაწილის ბერძნული წყარო, თ. ოთხმეზურის მიხედვით, არის აღებული ბასილი მინიმუსის კომენტარისაგან).[2] 44-ე სიტყვისათვის დართული კომენტარის წყარო დღესდღეობით მიკვლეული არ არის[3]. ეფთვიმეს დაწყებული ტრადიცია გააგრძელა ეფრემ მცირემ, რომელმაც თარგმნა გრიგოლის 16-სიტყვედის ბასილი მინიმუსისეული კომენტარები.[4]

---

[1] J. Sajdak. Die scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz, BZ 30, 1929/30, p. 269.

[2] თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Iohannem ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში. მრავალთავი, XVIII, თბ., 1999, გვ. 236-252. ტექსტის პუბლიკაცია ის. S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica. III. Oratio XXXVIII, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Rapava (Corpus Christianorum. Series Graeca, 45. Corpus Nazianzenum, 12), Turnhout-Leuven, 2001, p. 121-219.

[3] S. Gregorii Nazianzeni opera. Versio Iberica, I. Orationes I, XLV, XLIV, XLI, editae a H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Othkhmezouri, M. Rapava, M. Chanidze cum Introductione a H. Metreveli et E. Chelidze (Corpus Christianorum. Series Graeca, 36. Corpus Nazianzenum, 5), Turnhout, 1998, p. 208-215.

[4] ის. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტირების ისტორიიდან. მრავალთავი, XV, თბ., 1989, გვ. 18-31.

დავით ტბელმა, როგორც ჩანს, განაგრძო ეფთვიმეს მიერ დაწყებული საქმე და თავის ნათარგმნ or.9-სა და or.10-ს დაურთო მცირე კომენტარები. ამ კომენტარების ბერძნული წყარო დღეისათვის ცნობილი არ არის[5]. ვნახოთ, რას წარმოადგენს ეს კომენტარები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

or.9-ზე დართული კომენტარის სათაურია “თარგმანებაჲ ძნიად გულისჴმისსაყოფელთა სიტყუათაჲ”. ეს “თარგმანება”, როგორც აღვნიშნეთ, დაცულია ერთადერთი ნუსხის (S1696) იმ ნაწილში, სადაც თავმოყრილია დავით ტბელის თარგმანები. კომენტარი უშუალოდ მოსდევს or.9-ის ტექსტს და განმარტავს ამ ჰომილიის ცალკეულ ადგილებს. კომენტარის ავტორის თუ მთარგმნელის სახელი არსად მითითებული არ არის. ტექსტის შესწავლამ გვიჩვენა, რომ “თარგმანებაში” მოყვანილი ჰომილიის განსამარტი ადგილები უცვლელად არის აღებული or.9-ის თვით დავითისეული თარგმანიდან. დავითს or.9, სხვა ჰომილიების მსგავსად, ნათარგმნი აქვს ჩვეული მატება-კლება-გადასხვაფერების მეთოდით და “თარგმანებაში” მოტანილი ციტატებიც ზოგიერთ შემთხვევაში განსხვავდება გრიგოლის ტექსტისაგან. მაგალითად მოგვყავს ერთი ფრაზა გრიგოლის ჰომილიიდან, რომელიც განმარტებულია “თარგმანებაში”:

ἀρλλ᾽ ἐρνεμεινέ τι τοῦ παλαιοῦ τῆς κακίας σπινθῆρος καὶ τοῦ πονηροῦ σπέρματος (= არამედ რჩებოდა მასში ძველი ბოროტების ნაპერწკალი და უვარგისი თესლი. or.9; PG 35, 821 A 13-15). “არამედ დაადგრა ძუელსავე სიბოროტისა წესსა ზედა თესლისა მის მიერ ბოროტთა მთესვარისა” (or.9, c.2).

როგორც ვხედავთ, დავითის თარგმანი განსხვავდება ორიგინალის შესაბამისი მონაკვეთისაგან და “თარგმანებაშიც” მოტანილია არა გრიგოლისეული ტექსტის თარგმანი, არამედ მისი დავითისეული ინტერპრეტაცია: “კუალად საულისათჳს, რომელ იტყჳს, ვითარმედ “დაადგრა ძუელსავე მას სიბოროტისა წესსა ზედაო”... “ხოლო „თესლსა ბოროტთა მთესვარისსა” განაღა არავინ უმეცარ არს...”. or.9-ზე დართულ “თარგმანების” ლემებში იმავე ჰომილიის დავითის თარგმანის თავისებურებების შენარჩუნება უნდა მიგვანიშნებდეს იმაზე, რომ ეს კომენტარი თარგმნა თუ შეადგინა თავად დავით ტბელმა.

საყურადღებოა ისიც, რომ or.9-ზე დართულ კომენტარს არა აქვს ჯეროვანი კომენტარის სახე. კომენტარის დანიშნულებაა განმარტოს რთული პასაჟი, or.9-ზე დართულ “თარგმანებაში” კი ხშირ შემთხვევაში თხზულების ციტატას მოსდევს არა ამ ადგილის განმარტება, არამედ მინიშნება განმარტებაზე, მაგალითად, ასეთი: “რაჲთა ვიქმნე უმტკიცესისა მის ნაწილისაჲ”, ესე იგი არს, სასუფეველისა ცათასაჲო, და “შემაწუხებელი განვაგდო” - ესეცა ცხად არს ყოველთა მიერ, ჩანს თუ ვინ.” მოყვანილ მონაკვეთში მაინც არ არის განმარტებული, ვინ არის “შემაწუხებელი”. ანდა კიდევ ასეთი: ხოლო “თესლსა ბოროტთა მთესვარისსა” განაღა არავინ უმეცარ არს, რამეთუ ცხად არს ჭეშმარიტთა მთესვარი ყოველთა მიერ.” აქაც იგივე სურათია. მათთვის, ვინც ქრისტიანულ მწერლობაში ჩახედულია, ნათელია, თუ რაზეა ლაპარაკი, მაგრამ კომენტარს, ჩვეულებრივ, აქვს თავისი სახე, ფორმა, დავითის კომენტარი კი უფრო სახელდახელოდ მიწერილ განმარტებას ჰგავს.

or.10-ის დავითისეულ თარგმანს ერთვის მეტად მცირე ზომის კომენტარი. მას ასეთი სათაური აქვს – “მისივე ნეტარისა მამისა დავითის თარგმნილნი ესე სიტყუანი”. ეს სათაური მეტად საყურადღებოა, ვინაიდან ცხადად მიგვანიშნებს, რომ დავითი არის ამ კომენტარის არა მთარგმნელი, არამედ ავტორი – “დავითის თარგმნილნი” ნიშნავს “დავითის მიერ განმარტებულნი”. ეს გარემოება საყურადღებოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ or.10-ის ეს “თარგმანება” სტილისტურად ძალიან ჰგავს or.9-ზე დართულ “თარგმანებას”. მაშასადამე, ორივეს ავტორია დავით ტბელი.

ამდენად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ჩანს შემდეგი:

---

[5] გრიგოლ ნაზიანზელის or.9-სა და or.10-ზე შექმნილი კომენტარი ეკუთვნის ბასილი მინიმუსს (X ს.), ელია კრეტელს (X-XI სს.), ევთიმიუს ზიღაბენოსს (XI-XII სს.) და ნიკიფორე ქსანთოპულოსს (XIV ს. ეს უკანასკნელი იხ. PG 92, col. 892-893). ეს კომენტარები ნაწილობრივ მიმოხილულია (E. Norden, Scholia in Gregorii Nazianzeni orationes inedita, in *Hermes, 27*, 1892. J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni, I (Meletemata Patristica I), Cracoviae, 1914, p. 296-297. F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythology, Überlieferung, Scholiasten, Diss., Bonn, 1958, S. 291-292. Estratti inediti dai codici Greci della bibliotheka Mediceo-Laurenciana, Piccolomini, E. (ed.), Pisa, 1879, p. 35-36, 37-39), მაგრამ გრიგოლის or.9-სა და or.10-ზე

1) or.9-სა და or.10-ის დავითისეულ თარგმანებზე დართული კომენტარების ბერძნული წყარო ცნობილი არ არის.

2) or.10-ზე დართული კომენტარი სავარაუდოა, რომ დავითის ორიგინალური შემოქმედებაა.

3) or.9-ზე დართული "თარგმანება" ასევე დავითისა უნდა იყოს.

4) or.9-ზე დართული კომენტარი აგებულებით, სტილისტურადაც და შინაარსობრივადაც განსხვავდება გრიგოლის თხზულებებზე დართული სხვა ტრადიციული კომენტარებისაგან და ისევე როგორც or.10-ზე დართული დავითისეული განმარტებები, ემსგავსება სახელდახელოდ მიწერილ განმარტებას.

ამ ვარაუდს შეიძლება მხარს უჭერდეს კიდევ ერთი გარემოება: or.9-ზე დართული კომენტარი ბერძნულიდან ნათარგმნი რომ იყოს, მაშინ მის ლემებში მოტანილი ციტატები or.9-დან უფრო ახლოს იქნებოდა ბერძნულ ორიგინალთან, იმიტომ რომ: ა) გრიგოლის თხზულებებზე დართული სხვა ტრადიციული კომენტარების ლემებში ნაწყვეტები გრიგოლის ტექსტიდან ჩვეულებრივ ყოველგვარი ცვლილებების გარეშეა მოტანილი;[6] ბ) ასე რომც არ იყოს, ნაკლებად მოსალოდნელია ნებისმიერმა მთარგმნელმა სათარგმნი ტექსტიდან ამოგლეჯილი ცალკეული ადგილები შეცვლილი სახით გადმოიღოს, ვინაიდან ასეთი თარგმანით შეიძლება კომენტარი მკითხველისათვის გაუგებარი გახადოს.

როგორც აღვნიშნეთ, გრიგოლის თხზულებებზე დართული კომენტარების თარგმნა დაიწყო ეფუთიმე ათონელმა. როგორც ჩანს, დავითისთვის ცნობილია გრიგოლის თხზულებათა კომენტირების ტრადიცია და იგი ცდილობს მის გაგრძელებას, მაგრამ ჩვენს წინ არის დავითის თარგმანები, რომლებიც შედგენილია არა გულდასმით, კომენტარის ტიპის თხზულების შექმნის მიზნით, არამედ სახელდახელოდ. or.10-ზე დართული კომენტარი კი საეროდაც ფრაგმენტული და დაუმთავრებელია. დღეისათვის ძნელია იმის განსაზღვრა, თუ ვისთვის ან რა მიზნდასახულობით შექმნა დავითმა ეს მოკლე კომენტარები. ერთადერთი, რაც შეიძლება ითქვას, არის ის, რომ ეს განმარტებანი, როგორც ჩანს, დაწერილია სასწავლოდ, რომელიც, ალბათ, ავტორის თვალსაზრისით, საჭიროებდა შემდგომ სრულყოფას, მაგრამ დავითს კომენტარი, ჩანს, ვერ დაუსრულებია. ამიტომ არის, რომ ეს კომენტარი შემორჩენილია მხოლოდ ერთი ხელნაწერით (S1696) – იმ ხელნაწერით, რომელსაც საეროდ გრიგოლის თხზულებათა ოქტოიხი თარგმანები შემოუნახავს. სხვა ხელნაწერების გადამწერებს კი იგი თავიანთ კრებულებში, ალბათ, სწორედ მისი არასრულყოფილების გამო არ შეუტანიათ. აქვე მოგვყავს ამ "თარგმანებათა" ტექსტებიც.

S1696, 253v-254v

(or.9-ზე დართული)

თარგმანებაჲ ძნიად გულისჴმისაყოფელთა სიტყუათაჲ

"კუალადცა ჩემ ზედა საცხებელი და სული" (§1; 820 A 4) არათუ ვითარმცა მაშინ კურთხეულ იყო და მაშინ ცხებულ იყო მეორედ, გარნა ვითარცა წერილ არს მეფეთასა, და ჴამისა მაღლსა ეგრეთ სახელ-სდვა წერილმან. ეგრეთცა აქა ღმრთისმეტყუელი შეკრებასა მას მის ზედა მდდელთ მიერ ღმრთეებისასა (ღმრთასა) დიდებისა ბასილისსა და თავისა მამისასა და ანიანისთისა საყდრისა დასუმასა მისსა ცხრეთ სახელ-სდებს.

კუალად საულისაჲს, რომელ იტყჳს, ვითარმედ "დაადგრა ბუელსავე მას სიბოროტისა წესსა ზედაო" (§2; 821 A 13-14), "ბუელად სიბოროტისა წესად "ბუელთა მათ მანქანებათა

დართული ქართული თარგმანების დედნების ან მათ მსგავს კომენტარებს ამ მეცნიერების ნაშრომებში ვერ შეივკვლიეთ.

[6] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ კომენტარებიან ხელნაწერებში კომენტარები, როგორც წესი, გატანილია აშიაზე, განსაზღვრავი ადგილები კი თავითან ტექსტში არის მონიშნული და კომენტარები მოტანილია ლემების გარეშე (A109, Jer.43, Jer.15). მხოლოდ ერთ ხელნაწერში კომენტარები გატანილია ცალკე, ნუსხის ბოლოს (Jer.13), მაგრამ აქაც ლემები არა გვაქვს. ფაქტობრივად, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებზე დართული კომენტარებიდან ერთადერთი ლემებიანი კომენტარი ეკუთვნის ეფუთიმე ათონელს და ერთეული მისსავე თარგმნილ or.38-ს. ეს კომენტარი მთლიანად შესწავლილი აქვს თამარ ოთხმეზურს (იხ. შენ. 1). ეფუთიმეს მიერ ლემებში მოტანილი გრიგოლის ტექსტის ნაწყვეტები განხილულია მის დასახ. შრომაში.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

იტყვის ეშმაკისათა. ხოლო "თესლსა ბოროტთა მთესველისა" (§2 ; 821 A 14-15) განაღა არიან უმეცარ არს, რამეთუ ცხად არს ჭეშმარიტთა მთესველი ღმერთსა მიერ, ხოლო "სიტყუანი ჯორცთა ბრძოლისა" (§2; 821 A 15 B 1) ეშმაკეულობასა მას იტყვს საულისსა.

თუ "რადმა გარდამატებულად ცოდეთო იქმნას ცოდვად კეთილისა მიერ მომატებული საკეთილისაოდ" (§2; 821 C 1-3) - ესე სიტყუაჲ მრთომელთა წიგნისაგან მოცილებისა პავლესი მოსულია ღმრთისმეტყუელსა (Rom. 7, 13). ხოლო ძალი ამისი არს ესე, რამეთუ ნუუკუნებად არს წარღებისა, რომელ ყოველგანეც "ცოდვად" ეშმაკსა სახელ-იდების, ხოლო "კეთილად" მცნებათა იტყვს საღმრთოთა. ხოლო ამათ მცნებათა მიერ ეშმაკისა მიერნი მანძანებანი მომატებულ საკეთილისა იქმნებიან ვერ დამარხველთა მათთა, რამეთუ დასაბამითგან ცოდვაჲ ეშმაკი და დღეით დღე გარდაემატების, რაითა მიმდგომითურთ მისით ნივთ გჳჭირიან ყოველითურთ იყოს. ხოლო მაშინაჲ ნებელ ცოდვისა არს მცნებაჲ.

უკეთოებაჲ მცნებაჲ არა იყო, არცაღა ცოდვაჲ იყო მისთჳს, იტყვს კეთილისა მის მიერ მომატებულებულ საკუდილისა ცოდვასა, ესე იგი არს, კეთილი იგი მცნებაჲ ღმრთისაჲ მაგნებს ნუუ ცოდვისაგან. ხოლო ვინაჲთგან ვერ დავიცავთ ნუუ მას მის კეთილისა მიერ, ცოდვაჲ | საკუდილსა მომატებულებს ნუუ, ესე იგი არს, სატანჯველსა.

[ხოლო ესე] თუ "შეჲვიუარე სული წიდაჲთ" (§3; 821 C 10-11), "შე-ცა-მუშინა ძლეცრად" (§3: 821 C 11) - ესე თჳთ ცხად არს, და "ვამიცა ვიჴუმიე რავდენი- მჳო" (§3; 821 C 11) - "ვამისა ჴუმებად" განმორებასა მას იტყვს მისსა უდაბნოდ, და "თავისა თჳსისა მოჭიცებად და განყრთხობად" (§3: 821 C 12) მასვე იტყვს. "რადმა ვიქმნე უმტკიცესისა მის ნაწილისაჲ" (§3: 821 C 12-13) - ესე იგი არს ხასუფეველისა ცათაისაჲ. და "შეპაწუხებელი განვგდო" (§3: 821 C 14) - ჳსეცა ცხად არს ყოველთა მიერ, შეპაწუხებელი ხანს, თუ ვინ არს. ხოლო "საჯურველად სიმართლისად" (§3; 824 A 2) მცნებათა ქრისტესთა იტყვს, ხოლო "შარჯუენით" და "მარცხენითითაო" (§3; 824 A 3) - ესე იგი არს: ორნი არიან პრძოლანი, მარჯუენით და მარცხენით, რომლისათჳსცა ორნი ჴმანი საჯურველნი, მარჯუენითისა მისთჳს პრძოლისა მარცხენითი საჯურველი; ესე იგი არს აპპარტაენებისათჳს – სიმდაბლეჲ, ზეაღებისათჳს – შეშურვილებაჲ, გონებისათჳს თავისა თჳსისა, ვითარმედ არს რაჲმე რაჲცა ყოველითურთ – შურაცხებაჲ თავისა თჳსისა, ვითარმედ არარად ყოველითურთ, ვითარცაღა ქებასრიტებით ვროცა ყოველნი არარად. ესე არს მარჯუენითისა მის პრძოლისა მარჯუენით საჯურველი და მსგავსი ამისნი.

[ხოლო] მარცხენითისა პრძოლისა საჯურველი არს უსჯ: ცოდვისათჳს და ბილწებისა სიწმიდე და დაბრძნებაჲ პატიოსნებისაჲ, სიძულილისათჳს და გულისწყრომისა – სიყუარული და სიტკბოებაჲ, მრისხანებისათჳს და ჭკუსრვებისა – სიმშუდე და ალუმჭველობაჲ, მსიამოვნეობისა – არა შური, არა ნაყოფებაჲ, არა სიმთრვალეჲ, არა უდებებაჲ, არა სახოწარკეთილებაჲ, არამედ ლოცვაჲ ყოველდღე და ყოველსა ჟამსა, არამედ ფსალმუნებაჲ, არამედ მღვდრებაჲ მსგავსად ძალისა და მოღუწებაჲ ყოველივე, ვითარცა ვის შეეძლოს და ძალად შენდობასა ცოდვათასა დაუცდებელი.

ესე არს მარცხენითისა პრძოლისა მარცხენითი საჯურველი და მსგავსი ამათნი.

ხოლო თუ "მიეახლენით მათთა საუკუნეთა, რამეთუ არა არს აქა განსუენება შენდაო" (§3: 824 A 10-13; შდრ. Mich. 2, 10), - ხოლო "მთად საუკუნედ" სათნოებათა იტყვს მაღალთა, რომელთა ზედა მისე განჴდა წუეთსა მათსა. მიახლებასა გუაწუევს ღმრთისმეტყუელი, რამეთუ ესე სიტყუაჲ წინასწარმეტყუელისაჲ არს. ხოლო თუ "შ, საკრველებაო, თუ ვითარ იქმნე ყოველივე ახალ, თუ რაბამ იქმნე განყენებაჲ ნუენიო" (§5; 825 A 2-3) - ამათ სიტყუათა დიდისა ბასილის მიმართ იტყვს ღმრთისმეტყუელი, ვითარმედ რომელნი-იგი ერთ ვიეგენით და რომელნი-იგი განუყოფელ ეიეგენით შეცვალებითა ამათ საქმეთაგან განიკუთენიეთ, ხოლო "საკრად" (§5: 825 A 3) კესარიისა საკრათა იტყვს მაღალსა მას მას ჟამსა, და "სიმაღლეჲ მაღლისა" (§5: 825 A 4) ბასილი ზედა მეოფთა მათ ნიჭთა იტყვს სულისა ჭიდისათა და მერმე ულოცავს, ვინაითგან ცხრეთ მოჰქდა და ეშჳციც და "სუეტედი და წარემართოჳ" (§5: 825 A 5) ეოველსავე კეთილსა.

ხოლო თუ ვითარ "ჭაბრძოდით მგელთა მათ მჭაცებელთაო" (§6; 825 B 9) - ესე მწვალებელთაოჲს არს მის ჟამისათა, და თუ ვითარ "არა ჭაბრძოდით მწყემსთაო" (§6; 825 B 10) - ესე იგი არს, რაითა მაჭუნდეს განრჩევაჲ კეთილთა მათ მწყემსთაჲ ბოროტთაგანი და

დავჰკლვიდე. შინა გინათუ განჰვაჭრიდეთ" (§6; 825 C 3-5) - ესე სიტყუაჲ ეზეკიელის წინასწარმეტყუელისაგან (Ezech. 34, 3-4) მოუღია ღმრთისმეტყუელსა. იგი აყუედრებს ისრაელსა მწყემსთა ამას.

რომლისათჳსცა, აჰა, ესერა აწცა აღვსებულ არს ქუეყანაჲ ეგევითართა მწყემსთაგან, ქრისტემან ინებენ სამწყსოჲსა თჳსისა განახლებაჲ და განმტკიცებაჲ მეოხებითა მშობლისა თჳსისაჲთა. ამენ.

S1696, 257v

(or.10-ზე დართული)

მისივე ნეტარისა მამისა დავითის თარგმნილნი ესე სიტყუანი

"ვეძიებდი მე კლდესა" (§1; 828 A 15- B 1) – ესა ქრისტე არს, ხოლო თუ "ზღუდესაო" (§1; 828 B 1) – ესე შჯული არს, ხოლო თუ "ბორცუსაო" (§1; 828 B 1) – ესე მოციქულნი არიან, ხოლო თუ "დაფარვად" თავისა (§1; 828 B 2) - ეგევითართა მით დაფარვითა იტყჳს, ვითარ-იგი მოსე მთასა ზედა, - ამას ვეძიებდიო.

b) "სწავლაჲ"

დავითის თარგმანებიდან "სწავლაჲ" ყველაზე ადრე ჩნდება შერეულ კრებულებში. 1047 წელს იგი უკვე შეაქვთ ასკეტიკურ კრებულში (A 1101) და შემდგომშიც დავითის თარგმანებიდან ეს თხზულება ყველაზე ხშირად გვხვდება სხვადასხვა სახის კრებულებში. რას წარმოადგენს ეს თხზულება და რამ განაპირობა მისი ასეთი გავრცელება?

დავითის "სწავლაჲს" ბერძნული დედანი დღესდღეობით მიკვლეული არ არის. მაგრამ ტექსტის კვლევა აჩვენებს, რომ ეს უნდა იყოს ეფთვიმე ათონელის "სწავლანი სულიერნი"-ს მსგავსი თხზულება. იგი წარმოადგენს გრიგოლ ნაზიანზელის სხვადასხვა თხზულებებიდან ამოკრებილი სენტენციების კრებულს. ეფთვიმეს "სწავლანის" უშუალო ბერძნული დედანი ასევე არ არის ცნობილი, მიკვლეულია მისი წყაროები: გრიგოლის პოეზიიდან და ჰომილიებიდან გამოკრებილი სენტენციები და დიდაქტიკური პასაჟები.[7] დავითის "სწავლაჲც" იმავე ტიპის თხზულება უნდა იყოს, თუმცა ეფთვიმეს 100-მუხლიან თხზულებასთან შედარებით იგი ბევრად მოკლეა. შესაძლებელი გახდა მისი ცალკეული მონაკვეთების პარალელების დაძებნა გრიგოლის თხზულებებში: or.14, c.21-23; or.16, c.8-10, 12, 15-16; or.14. c.17.[8]

მსგავსი სწავლანების (ანუ ცნობილი ავტორების თხზულებებიდან ამოკრებილი სენტენციების გაერთიანება ერთ თხზულებად, განსაკუთრებით კატენებად) შექმნის ტრადიცია არსებობდა ბერძნულ ლიტერატურაში[9]. სწორედ ამ ტრადიციის გავლენით უნდა შეექმნა ეფთვიმეს თავისი "სწავლანი". ეს ტრადიცია შემდეგ გავრცელდა და დამკვიდრდა ქართულ ლიტერატურაშიც. "არსებობს თავად ეფთვიმეს სწავლანიდან გამოკრებილი "სწავლანები", მაგ.A75 (282v-289v)… ქართულ ხელნაწერთა შორის (S63, A67 და სხვ.) ცალკე არსებობს ე.წ. "გამოკრებილი სწავლანი"... რომლებშიც წმინდა წერილის და სასულიერო მწერლების გამონათქვამებს შორის მოთავსებულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის გამონათქვამებიც, ამოკრეფილი მისი თხზულებებიდან."[10]

როგორც ჩანს, ამ ტრადიციის გავლენით შეიქმნა დავით ტბელის "სწავლაჲც". მისი ფართო გავრცელება კი განაპირობა ამ თხზულების ჟანრობრივმა თავისებურებამ – სენტენციების კრებული არის სასწავლო-დამრიგებლობითი ხასიათის თხზულება, მოხერხებულია ზომის მიხედვით და ამასთანავე ასე თუ ისე ქმნის გარკვეულ წარმოდგენას სენტენციების ავტორის შესახებ.

c) "ებისტოლე პირველი"

---

[7] ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 88-96.

[8] დავით ტბელის "სწავლანის" შედგენილობას დაწვრილებითცალკე შევეხებით.

[9] ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან: ეფთვიმე ათონელის "სწავლანი სულიერნი". მრავალთავი, XVI, თბ., 1991, გვ. 67.

ხელნაწერ S1696-ის იმ ნაწილში, სადაც მოთავსებულია გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა დიდი ტბელისეული თარგმანები, შეტანილია კიდევ ერთი თხზულება, რომელიც სათაურებია "ებისტოლე პირველი გრიგოლი ღმრთისმეტყველისაჲ კლიდონიოს მიმართ".

ამ თხზულების ბერძნული წყარო ცნობილი არ არის. არსებობს კლიდონიოს ხუცის მიმართ მიწერილი გრიგოლის ორი ეპისტოლე (PG 37; epist.101, 102), მათგან ერთი ქართულად თარგმნილია დავით ტბელის მიერ (Epist.102), ხოლო მეორე – ეფრემ მცირის მიერ (Epist. 101). განსახილველი ეპისტოლის სათაურში კი არის მითითებული "ებისტოლე პირველი", მაგრამ იგი არანაირ მსგავსებას არ ამჟღავნებს კლიდონიოსისადმი გრიგოლის პირველ წერილთან (Epist. 101). იგი სრულებით განსხვავებული თხზულებაა. საინტერესოა ერთი გარემოებაც: მართალია, თხზულების სათაურში ავტორად დასახელებულია გრიგოლ ნაზიანზელი, მაგრამ ეპისტოლის დასაწყისშივე მინიშნებულია, რომ რეალური ავტორი ვილაც სხვაა: "... რამეთუ ესრეთ ღმერთს დიდი იგი <u>ღმრთისმეტყუელი გრიგოლი</u>, ვითარმედ მცირედ არიან საღმრთონი იგიო, დაღაცაოჳ არიან ყოველნივე ღმრთისანიო. არამედ მე ვიტყჳ, მახლობელთა მათ, რომელთა შეურაცხყეს საქმითა და გულისჴმის-ყოფითა განკუთოად ნივთიერისა მის ჭორცეულისა ღრუბლისა და აღმურისა..."

ვფიქრობთ, მოცემულ პასაჟში სრულიად აშკარაა მითითება სხვა, ანონიმ ავტორზე, რომელიც უპირისპირდება გრიგოლს. "დიმიტრის შესხმისა" და "სწავლის" მაგალითზე ჩანს, რომ გრიგოლს, როგორც ბერძნული ქრისტიანული ლიტერატურის ერთერთ უდიდეს ავტორს, მიაწერდნენ ხოლმე თხზულებებს, რომლებიც სინამდვილეში მას არ დაუწერია.[11] ბერძნულ ლიტერატურაში არსებობდა მსგავსი ტენდენცია – გავიხსენოთ თუნდაც იოანე ოქროპირისა და ეფრემ ასურისათვის მიწერილი უამრავი თხზულება, რომელთაგან ჭირს ჭეშმარიტად ამ ავტორების მიერ დაწერილი თხზულებების გამორჩევა.[12]

დღეისათვის ძნელია ვქვა ანონიმური თხზულების წყაროს ან ავტორის დადგენა. მაგრამ თხზულების შესწავლამ რამდენიმე საინტერესო მომენტი გამოავლინა:

1) თხზულების სათაურში ვკითხულობთ, მაგრამ შინაარსით იგი არ ჰგავს ვინმესადმი მიწერილ წერილს, აქ არ ჩანს ვინმესთვის მიმართვა. თხზულება იწყება ზოგადი ფრაზით – "საკჳრველ არს ღმრთი წმიდათა შორის მისდა და საკჳრველ არიან საქმენი მისნი დაბადებულთა შორის მისთა...". მთელი თხზულება ფაქტობრივად უმისამართოა, არავისადმი კონკრეტულად მიმართვას არ გულისხმობს.

2) მას შემდეგ რაც თხზულების დასაწყისში ანონიმი ავტორი პირველი პირის ნაცვალსახელით მიგვანიშნებს თავისი არსებობის შესახებ, თხზულებაში რამდენიმეჯერ ვხვდებით პირველ პირში დასმულ ზმნა-შემასმენელებს, ანუ ავტორი პირველ პირში განაგრძობს საუბარს: "ხოლო რომელნი-ესე ვართ შეყოფილ თიჳსა..." (249v), "ჳერ იყო ნუენდეცა..." (250r), "მამანი ნუენნი..." (იქვე), "ვითარცა გჳსწავიეს და ვიცით..." (იქვე) და სხვა.

3) თხზულებაში გამოყენებულია ის რიტორიკული ფიგურები, რომლებიც ესოდენ დამახასიათებელია გრიგოლის სტილისთვის და მისი მოარგშნელებისათვის[13], თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს ხერხები საოველთაოდ იყო გავრცელებული ბიზანტიურ ლიტერატურაში და მის თარგმანებში:

ა) პლეონაზმები

"უბადრუკ და საწყალობელ" (249v), "შუენიერ და დიდებულ" (იქვე).

ბ) ნამოთვლა

"...ეიხარებდით სიხარულითა მით, რომლითა იხარებდეს მამანი ნუენნი მამადმთავარნი, წინაჲსწარმეტყუელნი, მოციქულნი, მახარებელნი, მწყემსნი და მოძღუარნი და მეფენი..." (250r).

[10] იქვე, გვ. 72.

[11] არსებობს გრიგოლის სახელით შემორჩენილი საეჭვო ქრილებები, ე.წ. dubia და spuria ბერძნულად. იხ. Clavis Patrum Graecorum, volume II, cura et studio Mauritii Geerard, Brepols – Turnhout, 1974, s.v. Gregorius Nazianzenus.

[12] Clavis, II; Ioannes Chrysostomus – pp. 540-672; Ephraem Graecus – pp. 366-468.

[13] გრიგოლის თხზულებათა სტილისტური თავისებურებები განხილულია შრომაში: მ. მაჭავარიანი, დამოკიდებულება კლასიკური და ბიზანტიური რიტორიკული ხელოვნებისა და განათლებისადმი დავით ტბელის თარგმანებში. ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ., 2003, გვ. 91-102.

ე) ანტითეზა

"შადლიცა და საშჯელნიცა, დიდებაცა და ვაებაცა" (250r), "იოსებ ქებულ აქმნა და აქაბ მოისპოლა, ეზეკიელ შეწევნა პოვა და მანასე ტყუედ წარიქცეს" (იქვე).

4) თხზულება დაუმთავრებელია, ყოველ შემთხვევაში, იგი არ მთავრდება გრიგოლის ჰომილიების ქართული თარგმანებისათვის ტრადიციული დასასრულით ("...უფლისა ნუნისად, რომლისად არს დიდებად და პატივი უკუნითი უკუნისამდე, ამინ"). ამ თხზულების დასასრული არც წერილის დასასრულს არ ჰგავს. თხზულების ბოლო ფრაზა გამოიყურება შემდეგნაირად: "და რავდენნი ვინ აგსენნეს, არამედ კმა არს ამითა ყოველთავე ცნობად კეთილთად და ბოროტთად. ამისთჳს თქუა სოლომონ, ვითარმედ უბჯობეს არს გლახაკი ბრძენი მეფესა ცნობითა ნაკლულსა" (250r). ალბათ, არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ მსგავსი დასასრული უკმარისობის გრძნობას ტოვებს. ამ თხზულების წყაროს დადგენა ჯერჯერობით არ ხერხდება.

MAYA MACHAVARIANI

SOME WORKS ATTRIBUTED TO DAVID TBELI IN GEORGIAN COLLECTIONS OF GREGORY THE THEOLOGIAN

SUMMARY

The present paper studies some works from Georgian collections of Gregory the Theologian. They are known as translated or composed by David Tbeli. It becomes obvious that the explanations of the two homilies by Gregory the Theologian (or.9, or.10) may belong to David Tbeli himself. The compilation of the "Teachings" may be composed by David as well. It consists of the didactic fragments from some of Gregory's homilies. The "Teachings" by David Tbeli is composed according to the similar work of Euthymius the Athonite - "Spiritual Teachings". The Epistle named as "The First Epistle of Gregory to Cledonius the Priest" does not correspond to the Epistles of Gregory addressed to Cledonius (epist. 101, epist. 102). According to the passages of the above mentioned Georgian Epistle where the anonymous author distinguishes himself from Gregory the Theologian, it may be considered that the Georgian manuscript S1696 preserved the anonymous epistle attributed to Gregory the Theologian. It may belong to the works known as dubia and spuria.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლელა შათირიშვილი

ფიზიოლოგიის ცოდნა ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში

ძველ ქართულ მწერლობაში დასტურდება ასკეტიკური ჟანრის თხზულება სათაურით „ქალწულებასა შინა ჭეშმარიტისა უხრწნელებისათჳს“. იგი ეძღვნება ფიზიოლოგიისა და ზნეობის საკითხებს. თხზულება საუკუნეების მანძილზე შეცდომით მიეწერებოდა ბასილი დიდს. მოგვიანებით გაჩნდა აზრი, რომ მის ავტორად მიჩნეული უნდა იქნეს IV საუკუნის მოღვაწე ბასილი, 336-360 წლებში ანკვირიის ეპისკოპოსი, ყოფილი ე ქ ი მ ი , ჰომოიუსიანელი, ანუ ზომიერი არიანელი.

ბასილი ანკვირიელის ტრაქტატი ნათელი დასტურია იმისა, რომ სასულიერო მოღვაწეობაში ავტორი წარმატებით იყენებს თავის პირველ საქმიანობას, ზნეობის ქადაგებისას კარგად უთავსებს ერთმანეთს სამედიცინო და თეოლოგიურ შეხედულებებს.

თხზულების ერთ-ერთ ბოლო ნაწილში იგი წერს, რომ მკურნალობის ხელოვნების მცოდნენი სენისმოქმედ წამალთა ცოდნით და „ჴორცის ჴელოვნების“ მეშვეობით სძლევენ ავადმყოფობას, თუ სადმე წააწყდებიან. სასულიერო პირებიც თავს მოვალედ მიიჩნევენ, რომ თავიანთ სულიერ შვილებს, მთელ საზოგადოებას ბრძნული მეტყველებით ასწავლონ ცოდვისაგან თავდახსნის გზები (66, 9-10). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ბასილი ანკვირიელი გვევლინება ერთდროულად სხეულისა და სულის მკურნალად.

თხზულების ხასიათის შესახებ ევროპელ მკვლევართა შორის აზრთა დიდი სხვადასხვაობა იყო. მაგ., R. Janin-ი, რომელიც განიხილავს ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში კვების საკითხს, აღშფოთებას ვერ მალავს, რომ თხზულების ტექსტის დიდ ნაწილში არის საუბარი ხორციელი სიამოვნების პათოლოგიის შემთხვევებზე. მკვლევარს მიუღებლად ეჩვენება, რომ ტრაქტატის შემთხზველი, სასულიერო პირი და ექიმი, რომლის მიზანიც ქალწულების, უხრწნელების ქადაგებაა, ადგილს უთმობს ამგვარ პასაჟებს.[1]

ზოგიერთი მოსაზრებით, ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში ფიზიოლოგია ეყრდნობა ფსიქოლოგიას, იგი ძირითადად პლატონურია[2].

სრულიად გასაზიარებელია და მნიშვნელოვან მოვლენად გვესახება ნაშრომი, რომელშიც შესანიშნავად არის განხილული სხეულის სიმძიმის პრობლემატიკა, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თხზულება „ქალწულებისათჳს“ არის ის შემთხვევა, როდესაც სამედიცინო და ფიზიოლოგიური პარამეტრების გათვალისწინება განსაკუთრებით მნიშვნელოვნია ასკეტური ცხოვრების განვითარებაში.[3]

ჩვენი მხრივ, დავძენთ, რომ ავტორი, ბასილი ანკვირიელი, თეოლოგიურ-გნოსეოლოგიურ, ფიზიოლოგიურ, დიეტეტიკურ-ჰიგიენურ ცნებებზე დაყრდნობით საინტერესოდ აშუქებს თავისი თხზულების თემატიკას, რომლის განხილვის ობიექტია მდედრობითი სქესის ქალწული (გარკვეულწილად მამრობითი სქესის ქალწულიც – ლ. შ.), რომელსაც ქრისტიანული გაგებით ევალება უბიწოება.

ტრაქტატში ბასილი ანკვირიელი ხაზს უსვამს ქალისა და მამაკაცის ხორციელი ბუნების წარმოჩენის თვალნათლივ აუცილებლობას, რომ უკეთ აჩვენოს ქალწულების უპირატესობა. ქალწულმა რომ დაიცვას თავისი უბიწოება, ქალწულებრივი სული, უნდა გაიცნობიეროს ქალისა და მამაკაცის სხეულის ნაწილების ხასიათი, თვისებები და გულისწადილნი, ვინაიდან მათ იმდენივე იციან ერთმანეთის შესახებ, რამდენიც თავიანთ თვისებებზე. მაგ., ბაგეებმა იციან ტრფიალი. არც გული უკარნახებდა სხვა ორგანოებს, რომ

---

[1] Cuesta Janini, Jose. "Dieta y virginidad: Basilio de Ancira y San Grigorio de Nisa." Miscelanea Comillas 14, 1950, 187-190.

[2] A. Vaillant. De Virginitate de Saint Basile, Paris... 1943, II.

[3] T. Shaw. The Burden of the Flesh...1998, 82.

არ სცოდნოდა მათი ბუნება. სანამ ადამიანი არ არის ზრდასრული, სხეულის ნაწილები დადუმებულია და ცოდვის რჯულიც დუმს, მაგრამ გულისთქმა თავის გზაზე მიდის. პირუტყვებისთვის არავის უსწავლებია, მაგრამ ისინი მაინც ასრულებენ ბუნებით საქმეებს (65, 1-5).

უხრწნელების მსურველმა ცოდვას რომ წინააღმდეგობა გაუწიოს, უნდა ერკვეოდეს, საიდან მოდის ხორცის საცთურება. ამიტომაც დგას თხზულების ცენტრში ქალწულის ხორციელი ბუნების გაცნობიერება. ეს კიდევ უფრო დამაჯერებელი და სარწმუნო ხდება სასულიერო პირისაგან, ამავე დროს ექიმისაგან, რომელიც აანალიზებს სხეულის ნაწილების თვისებებს და ამჟღავნებს მეტად საინტერესო პროფესიულ ცოდნას რელიგიაშიცა და მედიცინაშიც.

ავტორი ტრაქტატში მსჯელობას იწყებს უშუალოდ ღვთის მიერ სამყაროს შექმნით და იუწყება, რომ დამბადებელმა (δεμιυργος) შექმნა ყველა ცოცხალი არსება, ისინი ხორცით შემოსა და დააწესა, რომ მსგავსმა ყოველი მსგავსად შვას; ადამიანიცა და პირუტყვიც ორ ნაწილად დაყო: მდედრობითი და მამრობითი სქესის წარმომადგენლებად და ერთმანეთს განუკუთვნა (3, 5-7)[4].

ღმერთმა ყოველ არსებას გამრავლებისათვის სქესობრივი კავშირი დაუწესა. მას შემდეგ ქვეყნიერებაზე გრძელდება სიცოცხლე და სრულდება ბრძანება ღვთისა: „აღორძნდით და განმრავლდით და განავსეთ ქუეყანაჲ“ (დაბადება, 1, 28). ამ დებულებას თხზულებაში მოჰყვება ქალწულის ცხოვრების ყველა მნიშვნელოვანი ასპექტის განხილვა. ესენია: კვება, ვნებები, ოცნებები, სურვილები, ზრახვები, ეკლესიური თუ საზოგადოებრივი მოღვაწეობა.

ღმერთმა ქალი მამაკაცის ნაწილიდან წარმოშვა, მას დაუმორჩილა და მათი ურთიერთობა სქესობრივ წადილზე, „სურვილისა და ტრფიალების ნათელზე“ დააფუძნა, მათი ერთად ცხოვრების საფუძვლად სიყვარული დააწესა. ამრიგად, ერთისაგან შექმნა ორება და ორისაგან კვლავ ერთი დაამტკიცა (3, 13)

ორივე სქესის წარმომადგენელს ფუნქციებიც ღვთისაგან მიენიჭა. ქალსა და მამაკაცს შორის მოვალეობები ასე განაწილდა: „ძლიერება, სიმტკიცე და შრომისმოყვარეობა მამაკაცის“ თვისებებს შეადგენს, როგორც პირველდაბადებულისა (3, 15), ქალს კი დედობის დიდი ინსტინქტი ებოძა, რომ „ტომთა შემდგომებისა სიყუარული ძლიერად აღსძვრიდეს სულსა მისსა“ (3, 15). ეს თვისება მას იმისთვის სჭირდება, რომ არ გაექცეს ქმრის სიყვარულს შობის სიძნელისა და შვილების აღზრდის გამო (3, 16). თავის მხრივ, არც ქმარმა უნდა მოიწყინოს ცოლი თავისი უძლურების გამო და მიატოვოს, ამიტომ ორივეს შორის ენით გამოუთქმელი სიყვარული და გულისწადილი უნდა არსებობდეს, რომ ურთიერთსიყვარულმა შეკრას ისინი. განსაკუთრებით ქალს აქვს უნარი თავისი ბუნებით მამაკაცი დაატყვევოს, მაგნიტივით მიიზიდოს (3, 16-19). ქალი გულისწადილს უღვივებს მამაკაცს და იმონებს, რომ არა მარტო შვილიერებისათვის იცხოვროს მასთან, არამედ ტრფიალების საფუძველზე სქესობრივი ტკბობა განიცადოს. ამიტომაც ტოვებს კაცი მშობლებს და ცოლს ირთავს (3, 20-23). ქალის აგებულება, ღვთის ნებითა და განწესებით, არის ნაზი, უჩვილესი, რომ შეხებით, სიარულით, მზერით და სხეულის თითოეული ნაკვთის ფუფუნებით მამაკაცის სალბუნი იყოს (3, 24).

ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ მოიტანა მრავალი სიახლე. იგი გახდა ცხოვრების წესის შეცვლის გზა. ამ იდეოლოგიის მიხედვით, შესაძლებელია, რომ ქალწულს მოესურვოს ზეციურისაკენ, ამაღლებულისაკენ სწრაფვა, გაუჩნდეს უქორწინებლობის სურვილი. მიზნის შესრულებაში ხელისშემშლელად რომ არ მოევლინოს ხორციდან მომდინარე სხვადასხვა საფრთხე, უნდა გაიცნობიეროს მათი არსი. ამრიგად, ქალწულების მსურველის მიზანია, რომ მოახერხოს სულის გამიჯვნა სხეულის ბუნებისაგან, დაუმორჩილოს თავისი წყურვილი სხვა ტიპის წყურვილებს. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ქალწული უნდა შეეწინააღმდეგოს სქესობრივ წადილს და ნაყროვანებას, იმის მიუხედავად, რომ სხეულს ღმერთმა მიანიჭა ეს უნარ-ჩვევები მხოლოდ სასარგებლო მიზნით[5].

---

[4] T. M. Shaw. The Creation, Virginity and Diet in Fourth-Century Christianity...Basil of Ancyra 's "On..Virginity", Gender & History 9, 1997. 157.

[5] T. Shaw. The Burden of the Flesh...1998, 85 (შენ. 13).

გრძნობის ორგანოების ფუნქციის გაცნობიერება უდიდეს როლს თამაშობს ქალწულის ცხოვრებაში. ქალწულების დამცველი მოვალეა, გაურკვეს იმ საკუთრთა არსში, რომელნიც შეიცავს მისი სული ნაადრეს ცოდვის მორევში ხუთი გრძნობის მეშვეობით.

ბასილი ანკვირიელი განიხილავს ხუთ გრძნობას და გრძნობის ხუთ ორგანოს, მათ ღირსებას, მათ გავლენას სხეულსა და სულზე. იგი წერს: „ვითარ გულისხმყოფისად ერთსახე არს ეს, ვითარცა წყარო რაჲმე, ჴორცთგან აღმოდის და, ვითარცა ხუთთა ნაკადულთა მიმართ, ჴუთთა საცნობელთა მიმართ განიყოფის და მათ მიერ შინაგან საგრძნობელთა შევალს და უხილავთა მიმართ სულისათა ღირს“ (4,6). ამ ხუთი გრძნობიდან ერთ-ერთია:

1) მხედველობა ანუ „სახედველი“ (ὅρασις, εως, ἡ). მისი ორგანოს, თვალის, შეშვებით, გონებაში აღიბეჭდება „რაჲმე სახე“ და უწმინდური „ხატი“ და იქმნება პრეკვნენტები, რომ ამ ნვენებით (ობიექტით – φαντασία), ზამნებით, სული შეშფოთდეს. ხორციელი თვალი რაცა დაია, მაშინ სულის თვალები დაბუჟდესია (5, 1-2).

2) მაცოურების წყარო სმენა, ანუ „სასმენელი“ (ἀκοή, ἡ). ქალწულმა სმენა არ უნდა გაუხსნას ყველაფერს „განუკითხველად“ (ψευτοῦμενα). მან უკეთრო სიტყვები უნდა განაგდოს, როგორც დამპალი და მყრალი საკვები (5, 3).

3) გემოსხილვის (γεῦσις) ფუნქციაა, რომ დაიტკბოს გემო. თხზულების დასაწყისშივეა ხაზგასმული, რომ ხორცის საცოურისათვის ყველაზე დიდ საფრთხეს წარმოადგენს და მრავალ გულისწადილს წარმოშობს გემოსხილვისა და ცოდვის შეხება, რომელიც სიძვას აღმოაცენებს. მას წინ მიუძღვის ნაყროვანება და უკან მიჰყვება სიძვა (5, 10; 6, 6). ნაყროვანება სიძვას ეალერსება და ზრდის გემოთა მეშვეობით, რომ გამოკვებოს ხორცი. მის სიღრმეებში გამოკვებული სხვადასხვა გემო თავდაუბერლად დუღს და ხორცის აღმრვის წყალობით სიძვის ნდომით ავსებს სულს (6, 7).

4) შეხება (ἁφή, ἡ) გრძნობათა შორის ყველაზე მოდალატეა, რადგან მას აქვს უნარი, მისწვდეს არა მხოლოდ გარეშე სანახავს, არამედ სულის სიღრმესაც. მის ხელში უყრია მძლავრია ბორკება, რადგან, როცა „სიკეთეს“ თავს დაატყდება, მტაცებლის გრძნობით აღიჭურვება და საბრალო ობიექტს მოინადირებს (5, 6-7).

შეხება, რომელიც ხორცად აქცევს სულს (6, 2) (σωματουσα ἁφη), ორგანოა: უხორცო ხელსაწიერი (5, 12) (ασωματω χειρεις) და ხორციელად ხელსაწიერი (5, 12) (σωματω χειρεις). უხორცო შეხებაში იგულისხმება შორიდან, მანძილიდან შეხება თვალით, სმენით ყნოსვით, რომელიც მთელ სხეულს აფორიაქებს. ხორციელი შეხება უშუალოდ ფიზიკურ შეხებას გულისხმობს: მათ შორის ქალის კონტაქტს მამაკაცთან, საჭურისთან, ქალთან და ა. შ. შეხების ეს სახეები იწვევენ ხორციელი ბუნების გახსენებას, აღგზნებას, გალიზიანებას, რაც საკმარისია ცოდვის სხეულში შესასვლელად.

ამრიგად, ქალწულმა გრძნობის ორგანოების გასაკონტროლებლად საცნობელთა კარზე მცველად ღვთისმოშიში ახრი უნდა დაადგინოს, თავის ახრებსა და ფიქრებს ზომიერი და მშვიდი გზა მისცეს, რომ ენება ურცხვად არ გავრცელდეს (4, 7-8).

ქალწულების მსურველს დიდ საფრთხეს უქმნის კვება და სხვადასხვაგვარი საკვები. ამ საკითხის გაშუქებისას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა იქნას გათვალისწინებული, რომ ადამიანი შედგება ორი საწყისისაგან – სულისა და სხეულისაგან, პირმეტყველების (λογικον) და პირუტყვებისაგან (αλογικον), მსგავსად „საწარმოოსა მათ ზალპრთაჲსა“. ადამიანი დამბადებელმა ააყო „ვითარცა ვირდეგი“ (κένταυρος, ὁ), რომელიც თავიდან წელამდე არის ადამიანის მსგავსი, ხოლო „წელთათოგან და დამრთ მსგავს არს ცხენისა“ (7, 2). წელს ზევით ნაწილები მართავენ გონებას, სულიერ სურვილებს, ანუ პირმეტყველს. პირმეტყველებით ხერხდება პირუტყვულის დათრგუნვა და ბუნების მძლავრების საბრძოლო წარმართება (7, 2). წელს ქვევით სხეულის ნაწილები კი ემსახურებიან პირუტყვულს, ხორციელი სურვილების აღტყინებას, ნაყროვანებასა და სიძვას. ეს ორგანოებია: მუცელი, ანუ მუცლის ღრუ, ცმელი (მუცლის ქონი), ღვიძლი, თირკმელები, ანუ ის, რაც მოთავსებულია „წელთაოგან და დამრთ“. მუცელი არის წყარო პირუტყვულად აღმოჩენის განსახიერება (68, 4), რადგან სჩრდელის გარეშე ხორცის ცხოვრება შეუძლებელია, ხოლო საჭმლის მიმღები ორგანო მუცელია.

ბასილი დაბეჯითებით იმეორებს, რომ ღირშეცილება მრავალ საცოურს აღირავს, რადგან სქესი მუცელი არა მარტო აგებულებისაგან არის სქესი და ბუნებითი, არამედ იმის გამოც, რომ მასში ნადის მსუქე და ნოყიერი საკვები, რომელიც გონებას აძღერვებს, პოხიერად

ედება. მეორე მხრივ, იმავე გონებას, ანალიტიკურს, გამჭრიახსა და სიბრძნით გამოჩენილ ცოდნა-ენერგიას ეწოდება და დაშრეტს ფრიად გაწურილებული მუცელი, ხორცის უძლურებით მიწაწებული (10, 4-5).

ბიბლიოთეკა

აქუორი დიდ ყურადღებას უთმობს საკვების ზომიერად მიღების აუცილებლობას. ამ პრობლემის გაშუქებისას იგი მიმართავს მეტაფორულ სახეს და „ჭორცის ცხენის“ მეშვეობით წარმოაჩენს სხეულის სიჯანსაღეს. საჭმლის სიმრავლის გამო თვითნებობას, ურჩობას ეწყება ადამიანის „ჴორცის ცხენი“ და იქით გაიტაცებს მხედარს, საითაც სურს (8, 4-5). ზოგიერთი მოსაზრებით, ეს არის პლატონური ხატი, რომელიც ძალიან მოსწონთ ასკეტიკური ჟანრის ავტორებს.[6]

ბასილი ანკვირიელი სხეულისადმი ასეთ მოპყრობას კატეგორიულად არ იწონებს. მისი აზრით, არაფერი ისე არ დასწევს ძირს სულის ფრთებს, როგორც ხორცის სიმძიმე. ფრთების უძლურება სულს არ მისცემს ზეცაში აფრენის საშუალებას, სიკეთის მოპოვების გაუთნელებს მას თავისი უძლურებით არამედ უკვე მოპოვებულ მშვენიერებასაც მოაშორებს მოშლილობით (10, 2-3).

ბასილის ეს თვალსაზრისი ძალიან ჰგავს პლოტინეს თვალსაზრისს ადამიანში სულის მოქმედების ორგვარობაზე, რომელთაგან ერთია გონთან დაკავშირებული სული, მეორე კი ცხოველური მოთხოვნილებებით დამძიმებული სული. გრძნობადის ტყვეობაში მყოფი სული მორწილებას გამო ემსგავსება იმ ფრინველს, რომელთაც თავისი ბუნების მიხედვით, ფრენის უნარი გაანიჭა, მაგრამ მაღლა ვერ ფრენს[7].

როგორც არ არის ხასურველი, მრავალფეროვანი ხანოვაგით გალაღდეს „ჭორცის ცხენი“, ისე არც ის შეიძლება, რომ მოღვაწეობით (იგულისხმება ასკეტური ცხოვრება ლ. შ) მისი სიარული შეყურყნდეს, შიმშილმა მოაშოთს იგი და მისი ძალი უსარგებლო გაახადოს (8, 4, 6).

ანალოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამს ბასილი ანკვირიელი მონისა და მეუღის შესახებ მსჯელობის დროს. მეუღეში იგი გულისხმობს სულს, მონაში კი – ხორცს. კვების რეჟიმის არასწორად წარმართვის შემთხვევაში (პროდუქტის გადაჭარბებული მიღებით ან მისი სრულიად იგნორირებით) მეუღე თავად ხდება მონის მონა (11, 3-5, 13-14)[8].

ავტორის აზრით, მორწმუნეობის მსურველმა საკვები უნდა მიიღოს ზომიერად, რადგან საჭმლის მირიდება, ან რომელიმეთი ურცხვად გაძღომაც ჭეშმარიტად პირუტყვებაა (10, 6-7). ხორცის იწროება უნდა იყოს არატენდენციური: „ნუ მისდრკები მარჯუენით, გინა მარცხენით“ (11, 7).

ბასილი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას იმ ორგანოებზე, რომლებიც მუცლის ღრუშია მოთავსებული. ესენია: ღვიძლი, ნაღველი, თირკმელი.

ნაყოფიერებისა და გულისთქმის ორგანო არის ღვიძლი, რომელშიც რჩება ნაღველი. ძველ ქართულ სამკურნალო კრებულებშიც ხაზგასმულია, რომ დმერთმა ტანის ძალი ყველა ღვიძლზეგან გაყო და სტომაქისა ძალი ღვიძლმან მიიღის. ღმერთმა ღვიძლი სტომაქისა ცქერახად დაბადა, რომელი საჭმელი აადუღოს და მასთან მიიზიდოს. რომელი საჭმელი მჭირვალი და ჭმელი არის, იგი ღვიძლსა თანა და ნაღველსა თანა მივა... თირკმელები კი ღმერთმა დაბადა ... სამირკველად ტანისა, თჳსი კი ყოველი მისგან გამოვა“... [9]

თირკმლის ფუნქცია ბასილისთვის, როგორც ექიმისათვის, ზედმიწევნით კარგადაა ცნობილი. იგი წერს, რომ თირკმელებში დუღს ენება და მათგან გამოვა „გრგენაი და მცენარებაი თჳსებისა“ (68, 11).

ბასილი ანკვირიელი დასკვნით თავში იყენებს მოსეს მიერ ხბოს დაჭრის მეტაფორულ სახეს იმისათვის, რომ მოღვაწემ გაიცნობიეროს, თუ როგორ უნდა მიუძღვნას თავი სულიერ ცხოვრებას. მოსემ იცოდა, რომ უნდა მოეწყვეთ ღვიძლის კიდე და არა მთელი ღვიძლი, მუცლის ქონი, რომელიც მუცელს ფარავს და არა მთელი მუცელი და არა მხოლოდ თირკმელთა ცხიმი, არამედ თირკმელები ქონთან ერთად.

---

[6] T. Shaw. The Burden of the Flesh...1998, 86.

[7] მ. ჭელიძე, ეკლინიზმის ფილოსოფია... 1998, 209.

[8] T. Shaw. The Burden of the Flesh...1998, 89.

[9] უსტრო კარაბადინი, ლადი კოტეტიშვილისეული გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა დარეჯან კუხიანიძემ, გამომცემლობა „ერგანი“, 1997, 107; 109.

ღვიძლი სურვილის ორგანოა, ხოლო ღვიძლის კიდე არის ცოდვიანი სხეულის ნაწილი, რომელშიც ცოდვიანი სურვილები არსებობს საღვთოს საპირისპიროდ. ამრიგად, ქალწული დაჭრის ღვიძლის კიდეს, მსჯის მსგავსად, როცა უფალი მოახილავს მის წადილებს.

ცხადია ისიც, რომ სხეული საკვების გარეშე ვერ ცოცხლობს, მაგრამ როცა შემოსარცულია მუცლის ქონი, მუცელი რჩება სიცოცხლისა და ჯანმრთელობის სამსახურში.

ბოლოს ბასილი წერს: „ხოლო ვინადთგან თირკუმელთა არცა ცხორებისა მიმართ ვხედავთ საჭიროჲ, ეითარცა მუცელსსა, და არცა გულისთქმისა განოვსებულსა მას, ხოლო გუელისთქუმისა კერძსა მივითუალავთ მისგან შეილიერებისათჳს, ვინაცაცა არა ხოლო თუ ცხელსა ოდეს მათსა, არამედ თჳთ მათცა მრგუელად დავსჴუათ ცეცხლითა, რამეთუ შესაძლებელ არს თჳნიერ თირკუმელთაცა, ესე იგი არს თჳნიერ ქორწინებისაცა ცხორებად და ანგელოზთა მოძალებაჲსა მოქალაქობისა ამისგე სოფელსა შინა წარმართებაჲ“ (68, 9).

ამ ნაწილში ბასილმა შემოიტანა პლატონური თვორიის ასპექტები სამსახოვანი სულის შესახებ...[10]

საკვების მიღებისას მორწყვის ასაკის გათვალისწინებაც საჭიროა. აქ ბაზგასმულია მოხუცისა და ახალგაზრდის კვების განსხვავებულობის შესახებ. მაგალითად, ახალგაზრდას ბუნებითი მხურვალება (ენერგია) სჭარბობს, ამიტომაც აღარ არის საჭირო ხაზრდილისმიერი ენერგიის გარედან შემატება...(8, 6). ზოგადად, როდესაც ახალგაზრდას ხორცის ენერგია მოეძალება, ცეცხლს წინება წყალს უნდა დაასხას და სიტკვის ძალით მცურობებასა და სიმშვიდეს მისცეს თავი. დაუძლურებულ მოხუცებს კი საჭმელ-სასმელით უნდა შეეწიოს ადამიანი და ძალა მისცეს (8, 7).

უხრწნელების მსურველისათვის საფრთხეა, თუკი შეუნებელი მარხვა დაუზარება. მაშინ მაღვიძებით მისაღები სიკეთე მის წინააღმდეგ იქნება მიმართული მისივე უგუნურების გამო, რადგან ორგანოს დაზიანებისა და ფუნქციის დარღვევის მიზეზით ვეღარ შეძლებს წიგნის კითხვას. ლოცვას და უფალზე ფიქრს, ძმათაფის კეთილი საქმის ქმნას, მსახურების შესრულებას, ვეღარც მორწყვას მოახერხებს უძლურების გამო (11, 11).

ტრაქტატის დასასრულს ავტორი დასკვნის მიშვებით აფრთხილებს მორწყულობის მსურველებს: ვინც შეუდგება გემოსმოყვარეობას, ნაყოფიერებას და ასე მოინდომებს გულისწადილის ცოცხებების ნახშობას და ამგვარად მოინდომებს გულისწადილისთვის თავის ვარკვეულს, ვერ ვარკვეულ, არამედ გემოსმოყვარეობას მოსპობის ნაცვალად შეიდჯერ უფრო აღორძინებს და მეტადობისა და უწმინდურების მეშვეობით გულისწადილის მონა გახდება (67, 7).

ოხრჭილების მიხედვით, მარხვისათვის ყველაფრის მიღება არ შეიძლება. საკვების კლორიულობის ცოდნა ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა საკვების გამოყენების საქმეში. ავტორი წერს: „ხიპოხესა ჴამადათჳსა სიბრძნით განვარჩევდეთ“ (8, 12). საკვების შერჩევისას მათი თვისების გარკვევა ხდება 4 კლემენტის მეშვეობით (9, 9; 12, 8).

ბასილი არკვიელი იყენებს საყოველთაოდ მიღებულ ფილოსოფიურ საქმიმო პრინციპს, რომელსაც კლასიკური მედიცინა ეძყრნობა. ეს პრინციპები გულისხმობს ჰიპოკრატეს[11] ჰუმორალურ-პათოლოგიურ სისტემას, რომლის მიხედვითაც სხეულში ხდება წვენების (humores) ცირკულაცია. ამ სისტემაზეა აგებული სიბრძნეთისა და შემდგომ არაბეთის მედიცინა. ჰიპოკრატეს ეს სისტემა დაედო საფუძვლად რომელი ქმნის კლაუდიუს გალენის სამედიცინო მოძღვრებას, რომელიც ასევე ითვლება ძველი აღმოსავლეთისა და არაბეთის სამოქალაქო მედიცინის ფუძემდებლად.

ქრონულად თარგმნილ სამედიცინო კრებულებში[12], რომლებიც ბერძნულიდან და არაბულიდან მომდინარეობენ, დამოწმებულია ჰიპოკრატესა და გალენის შეხედულებები. მაგ.

---

[10] T. Shaw. The Burden of the Flesh...1998, 90-91.

[11] Гипократ, Избранные Книги, Гос. Издат. Биологической Медицинской Литературы, Москва, 1936, 196-211.

[12] აღსანიშნავია, რომ შეა საუკუნეების საქრთველოს მედიცინის ისტორიისათვის უდიდესი მნიშვნელობის სამედიცინო-პრაქტიკული ხასიათის კრებულებია მიძნეული „ულიერო კარაბადინი“ (XI) და „წიგნი საკრებოჲ“ ((XII-XIII), რომლებიც იმდენად ამომწურავად აშუქებენ სამედიცინო-პრაქტიკულ საკითხებს, შეიძლება მსოფლიო მნიშვნელობა მიენიჭოს. ამ ძეგლებში არის ცოცხლული ანატომიურ-ფიზიოლოგიური ცნობები, ჰიგიენის, ავადმყოფობის კლინიკის, დიაგნოსტიკის, დიეტეტიკის, მკურნალების საშუალებანი (იხ. М.С. Шенгелия. История Медицины Грузии. Изд. “Ганатлеба,” Тбилиси. 1984. 47).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

„დიდი ბრძენი გალიანე ასე ბრძანებს"...[13] „ჯალინოზ იტყვის"[14]... „ბაყრატს (ჰიპოკრატეს) და ჯალინოზს (გალენს) უთქვამთ"...[15]

ისტორიულ და ტრადიციულ მედიცინაში მკურნალობის აუცილებელ პირობად არის წარმოდგენილი საკვების თვისებების მითითება, თითოეულის სიმხურვალე, სიგრილე, სინოტივე და სიხმელე.

ჰუმორალურ-პათოლოგიური სისტემის მიხედვით, ქვეყანაზე არსებობს 4 სტიქიონი: 1. წყალი, 2. ჰაერი, 3. ცეცხლი და 4. მიწა. ადამიანთა სხეულში მას უთანაბრდება ოთხი ელემენტი, წვენი, სითხე, ანუ ხილთი. ესენია: სისხლი, ნაღვლი, სევდა, ბალღამი. ცეცხლი მხურვალეა, ჰაერი–გრილი, წყალი–ნედლი, მიწა–ხმელი. თვისებათა მიხედვით სხეულის ეს წვენები, ანუ ხილთები (ხილტები) ლაგდებიან შემდეგნაირად: სისხლი მხურვალეა და ნედლი, ნაღვლი – ყვითელი ნაღველი, მხურვალეა და ხმელი, ბალღამი – ლორწო, გრილია და ნედლი, სევდა კი – შავი ნაღველი, გრილია და ხმელი. ამ ოთხი ელემენტის შეზავება არის პირობა ჯანმრთელობისათვის. ნორმალური შეზავების მოშლა ამა თუ იმ ელემენტების გაძლიერებით ან შემცირებით, იწვევს ავადმყოფობას. ამ საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს ბასილი ანკვირიელიც ავითარებს და წერს, რომ საჭიროა შეერთება ოთხი ნივთისა, რომლისაგანაც ვართ აგებულნი. ესენია: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი (9, 9).

ცნობილია ასევე, რომ კლასიკური მედიცინის ურყევ პრინციპს წარმოადგენს ავადმყოფობისადმი წინააღმდეგობის გაწევა საწინააღმდეგო საშუალებებით, ანუ „contraria contrari"[16].

ეს პრინციპი, როგორც ექიმად განსწავლული პროფესიონალისათვის, ბასილი ანკვირიელისათვისაც კარგად იყო ცნობილი. იგი წერს, რომ სხეულის ბუნებითი მხურვალება გარეშე ნივთთა მოკლებით მცირდება, უძლურება გარეშე მხურვალების მეშვეობით აღმოიფხვრება. ამდენად, ოთხი ნივთის ნაკლოვანებას მუდამ საჭმლით სჭირდება წახმარება, ხელის შეწყობა, ხოლო გადაჭარბებულს – დაკლება (9, 9). იმისათვის, რომ სხეულის წვენების პროპორცია იქნეს შენარჩუნებული, რომელიმეს უნდა რაიმე შევმატოთ, რომელიმეს რაოდენობას მოვაკლოთ, რომელიმე გავამკაცროთ, რომელიმე შევარბილოთ, რომელიმე შევცვალოთ, რომელიმე შევავიწროვოთ, რომელიმე დავამდაბლოთ, რომ ყოველივე შეუწყობლობისაგან განშორებულმა ოთხმა ელემენტმა შეწყობილი, „მორთული ჰმაღ" გამოსცეს, რომლისაგანაც არის აგებული სხეული სულის კეთილი გალობით (9, 11).

ბასილი ანკვირიელი თავის თხზულებაში უხრწნელების მსურველს მიუთითებს, რომ იგი უნდა ხედავდეს საკვების არა მარტო გარეგნულ მხარეს, არამედ უნდა ერკვეოდეს მის ძალასა და ბუნებაშიც. საჭიროა საჭმლის გაცნობიერება. საკვები შეიძლება იყოს მცირე, მაგრამ მრავალი ვნება მოუტანოს მორწმუნეს (10, 4).

ავტორი ქალწულების მსურველს ამცნობს, რომ თვით მარხვისათვის გათვალისწინებული საკვებიც მოსარიდებელია, რადგან თესლეულს (σπερματον), ცერცვეულსა და მხალეულს (λαχανον) შორისაც საკმაო რაოდენობისაა მცენარეები, რომლებიც „ნგარეებისა სახისაებრ იქმნებიან მარჯვე საზრდელად მოღუაწისა". ასეთი საკვები სხეულის სიღრმეს აშფოთებს, ქავილსა და ქავილის მსგავსს გემოვნებას აღძრავს სხეულში, რაც არანაკლებ ამღვრევს და აღაშფოთებს ხორცს (8, 14).

მარილი მნიშვნელოვანი ყურადღების საგანია ბასილი ანკვირიელისათვის. ის კატეგორიულია მოთხოვნისას, რომ ასკეტმა მარილი (το ηδυσμα) არ უნდა გამოიყენოს შეუზღუდავად. ავტორი მიუთითებს მოღვაწეთა მაგალითზე, რომელთაც უარი თქვეს საკვების მიღებაზე და მხოლოდ მარილს იყენებდნენ პურთან ერთად. ასეთნი არ ფიქრობდნენ, რომ მარილი თესლმცენარეა, ხორცს ზიანს აყენებს და ცოდვის საქმის გამღაღებელია (9, 3).

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, ეგვიპტელები გაურბოდნენ მარილს რიტუალური განწმენდის დროს, რადგან მარილი აძლიერებს მადას. ისინი თავს იკავებდნენ მარილის მიღებისაგან იმ მოტივითაც, რომ ის იწვევს აღგზნებას თავისი სიმხურვალის გამო.

---

[13] *უსწორო კარაბადინი*... 1997, 112.

[14] წიგნი სააქიმოჲ, ლადო კოტეტიშვილი, მედიცინა *ძველ საქართველოში, XIIIს., სახელმწიფო* გამომცემლობა, სამეცნიერო სექტორი, ტფილისი, 1936, 29.

[15] იქვე, 11.

[16] დავით ბაგრატიონი, იადიგარ დაუდი, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და კომენტარები დაურთო ლადო კოტეტიშვილმა, გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო", თბილისი, 1985, 58.

მარილი, გადმოცემით, ცხოველებშიც აძლიერებს ხორცის წადილს, რადგან იწვევს ხორცის ქავილს[17].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ხილიც ისეთივე საზიანოა, როგორც ზემოთ ჩამოთვლილი საკვები. ხილი გულისწადილის ანკესია (9, 2).

პურიც (αρτος) ზომიერად უნდა მიიღოს კაცმა, რადგან იგი კაცის გულს განამტკიცებს. თუკი ვინმე სანოვაგეს მიიღებს პურის ნაკლებად მირთმევის მიზნით, ამგვარი კვების წესიც მიუღებელია, რადგან იგი სანოვაგე კი აღარ არის, არამედ პური. საჭმლის სიმრავლე აანაზღაურებს პურის სიმცირეს და გემოთმოყვარებად გადაექცევა მოღვაწეს. არა მარტო საკვები, არამედ მარილიც კი პურთან ერთად შეზღუდულად უნდა გამოიყენოს ასკეტმა (9, 7).

ავტორი რამდენჯერმე ახსენებს ღვინოს. იგი არ მიიჩნევს სასურველად, რომ ახალგაზრდამ ეს სასმელი კვების რაციონში შეიტანოს, რადგან ღვინო ენერგიით ავსებს სხეულს. ეს კი შესაძლებელია, უზნეობის მიზეზად ექცეს მას (8, 10). ავტორი მოგვიანებით კიდევ ერთხელ იმეორებს, რომ ღვინო ახალგაზრდამაც და ასაკოვანმაც მცირე უნდა მიიღოს, რომ არ დაარღვიოს ის წონასწორობა, რომლის შენარჩუნებაც სხეულს სულის აღზევებაში სჭირდება (12, 5-6).

მარხვა არის საუკეთესო საშუალება ჯანმრთელობის შესანარჩუნებლად.[18]

სამეცნიერო ლიტერატურით ცნობილია, რომ ბასილის ნააზრევის შედარებამ კლავდიოს გალენის, რუფიუს ეფესელის, აეტიოს ამიდას[19] სამედიცინო კონცეფციებთან ნათელი გახადა კიდევ ერთხელ, რომ მისი სამედიცინო განათლება და ფიზიოლოგიის ცოდნა ემყარება იმ შეხედულებებს, რომლებიც იყო მოწინავე და წამყვანი IV საუკუნეში.

ამრიგად, ბასილი ანკვირიელის თხზულების ცენტრში დგას სხეული სულთან ერთად. თხზულებაში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ ხორციელი საქმიანობის სწორი წარმართვა არის უმნიშვნელოვანესი ფაქტორი, მითითებულია: „უკუეთუ ჰნებავს ზიარებისათჳს ზრუნვაჲ მისი, სიმრთელისაცა მისისა მოღუაწებაჲ საჭირო არს, ხოლო რაჟამს არა აქუნდეს ჴორცთა ძალი თჳსთა მსახურებათა სრულყოფად, უგუნურებისა საქმე არს ესე...“ (8, 8). ეს კი ნიშნავს, რომ ჯანმრთელი სხეული არის აუცილებელი პირობა იმისათვის, რომ უბიწოების მოსურნემ სულისათვის ზრუნვა შეძლოს და დაიმკვიდროს ღირსეული ადგილი უფლის წიაღში.

LELA SHATIRUSHVILI

KNOWLEDGE OF PHYSIOLOGY REVEALED BY BASIL OF ANCYRA.

SUMMARY

We have studied the compatibility of the author's ecclesiastic and medical knowledge in regards the opinions existing in Medical science literature and the author's outlook reflected in the treatise.

It is mentioned in the treatise that a man and a woman who aim to remain virgin and resist to sins start familiarizing themselves with the earthly nature with the talks about the begetter who created the world. It is said in the treatise that according to Bible God has created every being including a human being. He has divided them into opposite sexes, has ordered them to propagate and granted them different traits and functions. The

[17] T. Shaw. The Burden of the Flesh... 1998, 88 (შენ. 23).

[18] T. Shaw. დასახ. ნაშრ... 1998, 81.

[19] T. Shaw. The Creation, Virginity and Diet in Fourth-Century Christianity...Basil of Ancyra's "On.. Virginity"... 1997, 161-164.

author distinguishes between the following five senses: seeing, hearing, taste, smell and touch that is divided into two – distant touch (by seeing, smelling and hearing) and bodily touch (touching physically).

The work deals with food problem and especially the kind of food that endangers the souls of those who want to remain virgin. It gives a metaphor of a centaur as a parallel to the body and soul. The human like part drives the logical side of a being whereas the horse like part serves illogic (beastly) desires.

The author reveals his attitude to the ration of a faithful person. He pays great attention to the necessity of receiving food moderately. He gives a parable of a "carnal centaur," a serf and a Bishop ending up with the moral that those who strive to be religious should eat moderately as eating too much or eating little is a true beastly approach.

The author also deals with the functions of the organs of abdomen. It is stressed that the ration of a youth and an old man must be different. The ideas represented in the work are linked with the ideology and philosophy of his epoch. There are some aspects of Plato's theories; it also provides parallel materials from the medical collections translated into Georgian in order to prove that medical knowledge accumulated by the Byzantines and Arabs was equally known to the Georgians.

The rules of receiving food, the consistency and the choice of food to the believers according to the knowledge of four elements are a significant matter in the treatise. The widely adopted Hypocrites' humoral-pathological system is very well known to the author. According to this system the four elements: earth, water, fire and air that exist in the nature correspond to blood, yellow bile, black bile and phlegm and the increase of one or the other causes human being's illness. It provides the information that the saps can be hot, cool, moisturizing and dry. The author also deals with the widespread method of treatment that envisages resisting the illness with the counter remedy (contraria contrary).

This part of the work provides information on the power and nature of certain food used at lent. This food is grain, barley, greenery, salt (that is regarded most destructive food for human body), fruit, bread and wine.

The work ends with the point of view that flesh and body are inseparable. Spiritual perfection can only be attained through correct carnal actions. It means that those who desire to remain virgin should preserve their body in a healthy state in order to be able to care for the soul and to attain place next to Lord.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

დალი ჩიტუნაშვილი

Ath. 17-ში დაცული პატერიკისათვის

ათონის მთის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში დაცულმა № 17 ხელნაწერმა ადრევე მიიპყრო მეცნიერთა ყურადღება. ის სხვადასხვა დროს აღწერეს ალ.ცაგარელმა, ნ. მარმა, რ. ბლეიკმა. ბოლო დროს ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობის ათონურ კოლექციაში Ath. 17-ის დეტალური აღწერილობა მოგვცა მ. დვალმა.[1]

თავის არსით Ath 17 წარმოადგენს აგიოგრაფიული და ასკეტიკური სახის თხზულებათა კრებულს. უფრო სწორედ, ხელნაწერის 1r-261r უკავია აგიოგრაფიულ თხზულებებს: 1.ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა მამისა ნიკოლოზისა და მოციქულთა სწორისა ბაგრატისი, 2. ცხორებაჲ და წამებაჲ წმიდათა მოწამეთა ევსტათისი და მეუღლისა მისისა თეოპისტისი და შვილთა მათთა,.3. წამებაჲ წმიდისა და ყოვლად ქებულისა დიმიტრისი, 4. სასწაულნი წმიდისა და ღუაწლისა მძლისა დიმიტრი მოწამისანი, 5. წამებაჲ წმიდისა ევსტრატისი და მისთანათაჲ, 6. თქუმული წმიდისა და ნეტარისა კლემენტოს ჰრომთა პაპისაჲ, 7. წამებაჲ წმიდისა კლემენტოს ჰრომთა პაპისაჲ. საინტერესოა, რომ თითოეული ამ თხზულებათაგან ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ არის თარგმნილი, რასაც ადასტურებს ის ფაქტი, რომ ყველა ეს ნაწარმოები არის ეფთვიმე მთაწმიდლის მიერ თარგმნილ თხზულებათა იმ სიაში, რომელიც მოგვცა გიორგი მთაწმიდელმა „იოვანესა და ეფთჳმის ცხოვრებაში"[2]. კიდევ ერთი აგიოგრაფიული თხზულება, რომელსაც შეიცავს Ath. 17 არის „წამებაჲ წმიდისა თეკლაჲსი", რომელიც არ უთარგმნია ეფთვიმეს, მაგრამ ჩასწორებულია მის მიერ. ამრიგად ხელნაწერის პირველი ნაწილი ეფთვიმეს თარგმანების ერთგვარ კრებულს წარმოადგენს, რაც არც ისეთი იშვიათია ათონურ ხელნაწერთა ქართულ კოლექციაში.[3].

ხელნაწერის II ნაწილი 261r-348v უკავია ასკეტიკური ხასიათის კრებულს: „გამოკრებულნი სადაჲთვე სიტყუანი წმიდათა მამათანი". ჩვენი შესწავლის საგანი სწორედ ეს ასკეტიკური კრებულია.

ბოლო დრომდე ეს პატერიკი ითვლებოდა სისტემატური ხასიათის აპოფთეგმურ კრებულად, თუმცა მისმა დაწვრილებითმა შესწავლამ ეჭვქვეშ დააყენა ეს მოსაზრება.

პირველივე დიდი განსხვავება ჩვეულებრივ სისტემატურ კრებულებსა და Ath 17-ის პატერიკს შორის უკვე სტრუქტურის დონეზე შეინიშნება. ჩვეულებრივი სისტემატური კრებულებისათვის დამახასიათებელია თავების განსაზღვრული რაოდენობა, რაც 21-სა და 24-ს შორის მერყეობს, მაშინ, როდესაც ჩვენს კრებულში 38 თავია. ამ თავებიდან სისტემატური პატერიკების დასათაურებას მცირე ცვლილებებით თანხვდება 14 თავის დასახელება, მოგვაქვს მათი შესატყვისები თეოფილე ხუცესმონაზონისა (T) და ეფთვიმე მთაწმიდელის (E) მიერ თარგმნილ პატერიკებთან შედარებით :

Ath 17	T	E
I 1. განკითხვისათჳს თავისა და მოძღუართა	11. განკითხვისათჳს საღმრთოჲსა და გარჩევისა კეთილისა ბოროტისაგან	10. თხრობანი წმიდათა მამათანი, რაჲთა ყოველთა საქმეთა ჩუენთა განკითხვით

[1] А.Цагарели. Сведения о памятниках грузинской письменности, вып. I, СПб. 1886, стр. 82-83. R.Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothéque de la Laure D'Iviron au Mont Athos, Paris, 1934, გვ.114-117; Н.Марр, Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I, СПб. 1900, გვ.15; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, ნაკვეთი I, თბ., 1996, გვ.57-63

[2] ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი, გამოსაცემად მოამზადა ივ.ჯავახიშვილმა, თბ., 1946, გვ.29-30.

[3] ასეთივე კრებულად მიიჩნევა ასევე Ath. 79-იც, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, გვ.115-123.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მორჩილებისათჳს და მოძღუარნი ვითარ ასწავლიდენ მოწაფეთა	15. ვითარმედ ჯერ-არს სულიერთა მიმართ მოძღუართა მოგებად მორჩილებასა შეუორგულებელსა	და გულისხმის-ყოფით და კრძალულად ვიქმოდით. 13. სწავლანი წმიდათა მამათანი მორჩილებისათჳს.
II 2. მარხვისათჳს და ნაყროვნებისა	5.სწავლანი და თხრობანი წმიდათა მამათანი მრავალსახჱნი და მრავალგუარნი მარხჳსათვის და სხუათა მათ სათნოებათა და ვითარმედ არა ჭამადთა ოდენ ზედა გამოისახვის მარხვაჲ, არამედ ყოველთავე ზედა საცნობელთა და აღძრვათა სულისათა.	4. მარხვისათჳს და კრძალულებისა არა თუ საჭამადთაგან ოდენ, არამედ ყოველთაგან ვნებათა, რომელნი აღიძრვიან სულსა ზედა მტერისა მიერ.
III 3. ლოცვისათჳს	13. ვითარმედ ჯერ-არს მოუკლებელად და მღჳძარედ ლოცვაჲ ყოლადვე და ყოველსა ჟამსა.	12. სწავლანი წმიდათა მამათანი ლოცვისათჳს მარადის გულისხმის-ყოფით.
IV 4. ძილისა და მღჳძარებისათჳს	12. ვითარმედ ჯერ-არს ჩუენდა ყოლადვე და მარადის მღჳძარებაჲ და სიფრთხილჱ.	11. სწავლანი წმიდათა მამათანი, რაჲთა ყოლადვე ფრთხილ ვიყვნეთ და განკრძალულ, რაჲთა არა მივიღოთ სახჱდ ტკბილისა მწარე.
V 8. უპოვრობისათჳს და ანგაჰრებისა და უზრუნველობისა	7. უპოვარებისათჳს და არა მოხუეჭისა და სხუათა მათთჳს სათნოებათა.	6. უპოვარებისათჳს, რაჲთა დავიცვნეთ თავნი ჩუენნი ანგაჰრებისაგან.
VI 12. დაყუდებისათჳს და უდაბნოჲსა	3. სწავლანი და თხრობანი სულიერნი წმიდათა მამათანი და ვითარმედ ჯერ-არს ჩუენდა ყოვლითა ძალითა მიდევნებად დაყუდებისა.	2. დაყუდებისათჳს თქუმული წმიდათა მამათაჲ. ვითარმედ ჯერ-არს ძიებაჲ მისი გულსმოდგინებითა დიდითა.
VII 14. სინანულისთჳს	4. თხრობაჲ თჳთო სახჱ წმიდათა მამათაჲ ლმობიერებისათჳს.	3. სწავლანი წმიდათა მამათანი სინანულისათჳს
VIII 16. სიმდაბლისათჳს	16. სიმდაბლისათჳს კეთილისა და მის შინა განათლებულთათჳს მამათა.	აკლია
IX 18. სიყუარულისათჳს და სტუმართმოყუარებისა	14. ვითარმედ გჳჩმს და თანა-გუაც უცხოთ-მოყუარებაჲ და მოწყალებაჲ სიხარულით.	აკლია
X 22. სტუმართმოყურებისათჳს (ემთხვევა მე-18-ს თუმცა მასალა განსხვავებულია)	14. ვითარმედ გჳჩმს და თანა-გუაც უცხოთ-მოყუარებაჲ და მოწყალებაჲ სიხარულით.	აკლია

XI 23.განკითხვისათჳს ძმათაჲსა	10. ვითარმედ ჯერ-არს ყოველთა წუენთა კრძალვად, რაჲთა არავის განვიკითხვიდეთ.	9.სწავლანი წმიდათა მამათანი, რაჲთა არავის განვიკითხვიდეთ და არცა დაბადებულთა განსა უწინარეს ქრისტჱს განკითხვისა, რამეთუ მისი არს შჯაჲ.
XII 24.შურისათჳს და ძრახჳსჴენებისა და ენიერებისა	17.ძურუჭსენებლობისათჳს, რომელი-ესჱ მსგავსებაჲ არს ღმრთისაჲ. (შესაძლოა თუმცა თეოფილესთან დასათაურებაა ძურუჭსენებლობისათჳს)	აკლია
XIII 29. თავი კ, სიძვისათჳს	6. მოძღურებანი თჳთოფერნი და მოთხრობანი მრავალსახენი წმიდათა მამათანი განრძალვისათჳს წუენთა ბრძოლათაჲს, რომელნი-იგი სიძვისა მიერ აღდგებიან წუენ ზედა.	5. თხრობანი წმიდათა მამათანი, თითოსახენი უცთომელობისათჳს და წინააღმდგომისათჳს გულის-სიტყუათა და ბრძოლათა საძვისათა.
XIV 35. თავი ლ, სიყუარულისათჳს ღმრთისა და შიშისა	18. სიყუარულისათჳს ღმრთისა და მოყუსისა.	

შედარებამ კიდევ ერთი თავისებურება გამოავლინა: ათონური კრებულის ერთი თავი ხოგჯერ მოიცავს სისტემატური კრებულის ორ თავს, მაგალითად, პირველ თავს: „განკითხვისათჳს თავისა და მოძღურთა მორჩილებისთჳს და მოძღურნი ვითარ ასწავლიდენ მოწაფეთა“, შეესაბამება თეოფილეს თარგმანის ორი თავი: „XI. განკითხვისათჳს საღმრთოსა და განრჩევისა კეთილისა ბოროტისაგან“ და „XV. ვითარმედ ჯერ-არს სულიერთა მიმართ მოძღუართა მოგებად მორჩილებისა“. გვაქვს საწინააღმდეგო შემთხვევაც, როდესაც ნეილებრივი სისტემატური კრებულის ერთი თავი ორ თავად არის წარმოდგენილი, მაგალითად: თეოფილესეული XIV თავი – „ვითარმედ გჳგშმს და თანა-გუაც უცჴოთმოყუარებაჲ და მოწყალებაჲ სიხარულით“ – ათონურ კრებულში წარმოდგენილია ორი თავით: „XVIII. სიყუარულისათჳს და სტუმართმოყუარებისა“ და „XXII. სტუმართმოყუარებისათჳს.“ როდესაც თავების მსგავსებაზე ვლაპარაკობთ, ვგულისხმობთ მხოლოდ სათაურთა მსგავსებას და არა ამ სათაურის ქვეშ გაერთიანებული თხრობების ლეჴნურობას.

Ath. 17-ის პატერიკში დარღვეულია კიდევ ერთი ძირითადი პრინციპი სისტემატური კრებულისა: ერთი თავის ფარგლებში თხრობათა დაჯგუფება ავტორებზე და ავტორთა განლაგება ანბანური პრინციპით. ნეილს კრებულში თხრობათა რიგი არანაირ სისტემას არ ექვემდებარება. თუმც ამას დავამტკიცებთ იმ ფაქტსაც, რომ Ath 17-ში წარმოდგენილი ხოგიერთი მოთხრობილი და თხრობა არ გვხვდება არცერთ სხვა სისტემატურ ან თუნდაც ანბანურ ათოფოგრაფიულ კრებულში (მაგალითად ანუკურა, სტეფანე სოხასტრელი, ილარიონ-ჭუანშერი, ან თუნდაც ნაწყვეტები ეფთჳციელის წინასწარმეტყველებიდან, სოლიმონის სიბრძნიდან, სახარებიდან და ა.შ.), ეჭვს აღარ უნდა იწვევდეს ის დასკვნა, რომ წარმოდგენილი კრებულიო საქმე გვაქვს ათოფოგრაფიული პატერიკებისაგან სრულიად განსხვავებულ კრებულთან, რომლის მსგავსებაც ამ უკანასკნელთან მხოლოდ სტრუქტურის ნაწილობრივი თანხვედრაში შეიძლება გამოიხატოს.

მაშინ რას წარმოადგენს ეს პატერიკი? ამ კითხვაზე პასუხს კრებულის სათაური გვაძლევს: „გამოკრებულნი სადაჲთჳს სიტყუანი წმიდათა მამათანი“, დიახ, ეს სწორედ

„გამოკრებაა“, სხვადასხვა შინაარსის, ხასიათისა და სტრუქტურის კრებულებიდან, მათ შორის აპოფთეგმურებიდანაც და გამოკრება მიმდინარეობდა არა მხოლოდ მასალის, არამედ სტრუქტურისაც.

თუკი კრებულის თოთხმეტი თავის დასათაურება ჰგავს სისტემატური კრებულების დასათაურებას, დარჩენილი 23 თავის დასახელება აღებულია ზოგი იოანე სინელის „კლემაქსიდან“, ზოგი იოანე ოქროპირის “მათეს სახარების თარგმანებიდან“ (წიგნის კითხვისათჳს, წმიდისა ოქროპირისაჲ მათეს სახარებისა თარგმანებაჲ; შურისათჳს და ძჳრისხსენებისა და ენოვნებისა, თქუმულისაგან ოქროპირისა; სიყუარულისა და სიძულვილისათჳს, თქუმული იოვანე ოქროპირისა) და მისივე „მარგალიტიდან“, ნაწილი კი „მამათა სწავლანის“ ტიპის კრებულიდან.

საინტერესოა ის, რომ კრებულის შემდგენელი რიგ შემთხვევაში პირდაპირ მიუთითებს წყაროს ისე, როგორც ეს უკვე გვქონდა იოანე ოქროპირის შემთხვევაში, ან კიდევ უფრო აკონკრეტებს მას, მაგ.: „ოქროპირისაჲ, მარგალიტისაგან“, კიდევ ერთი მაგალითი: „ფსალმუნთა თარგმანებაჲ ბასილისი“.

„გამოკრებითი“ ხასიათი აქვს პატერიკის არა მხოლოდ სტრუქტურას, არამედ მასში წარმოდგენილ მასალასაც. Ath. 17-ის პატერიკი თავისი შინაარსით განსხვავებულია ჩვეულებრივი სისტემატური ან თუნდაც, ანბანურ-ანონიმური კრებულებისაგან, რადგან ჩვეულებრივი აპოფთეგმური, თხრობითი ხასიათის მქონე ისტორიების ნაცვლად, Ath 17-ი უმეტესწილად „სწავლათა“ ტიპის მასალას მოიცავს.

როგორც ჩანს, ამ ფაქტს ეყრდნობოდა ბერნარ უტიეც, როდესაც ჩვენთვის საინტერესო პატერიკის განხილვისას აღნიშნა, რომ შედგენილობით Ath. 17- ჰგავს Sin-35-ს[4]. ეს მსგავსება მხოლოდ მასალის თვალსაზრისით უნდა ვივარაუდოთ, რადგან სტრუქტურა Sin 35-ისა სრულიად განსხვავდება Ath –17-ში დაცული პატერიკის სტრუქუტურისაგან. Sin 35, ანუ „მამათა დიდი წიგნი“ ცნობილ მეუდაბნოე მამათა „სწავლათა“ და „ეპისტოლეთა“ შემცველია. აქ წარმოდგენილნი არიან ანტონი დიდი (მისი შვიდივე ეპისტოლე), არსენი ბერი, მაკარი მეგჳპტელი, მარკოზ მონაზონი, და სხვ. ამსთანავე კრებულს ბოლოში დართული აქვს ანბანურ-ანონიმური პატერიკიც. Aht-17-ში კი მთელი ეს უზარმაზარი მასალა მოქცეულია სისტემატური პატერიკის მსგავს სტრუქტურაში.

კიდევ ერთი კითხვა: არის თუ არა Ath. 17-ში დაცული კრებული რომელიმე ბერძნული ან სხვაენოვანი კრებულის თარგმანი, თუ ის ქართველი შემდგენელ-რედაქტორის ნახელავია?

თუკი იმ ფაქტს, რომ ჩვენი კრებულის მსგავსი სტრუქტურისა და შედგენილობის ხელნაწერს ვერ მივაკვლიეთ ბერძნულ ხელნაწერთა აღწერილობებსა და პატერიკული კრებულების შესწავლისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო შრომებში[5] დავამატებთ იმასაც, რომ ნიკო მარი ჩვენთვის საინტერესო პატერიკში სხვადასხვა ენების კვალს პოულობდა[6], ერთი კონკრეტული დედნიდან მისი თარგმნა იმ სახით, როგორიც გვაქვს დღეს, გამოირიცხება. შესაბამისად უნდა ვივარაუდოთ, რომ Ath 17-ში დაცული პატერიკი წარმოადგენს კომპილაციას სხვადასხვა ენებიდან ქართულ ენაზე თარგმნილი ასკეტიკურ-მისტიკური ხასიათის თხზულებებისა.

როდის შეიქმნა ეს კრებული და იცნობდა თუ არა კრებულის შემდგენელი სისტემატური აპოფთეგმური კრებულის ეფთვიმესეულ თარგმანს? გასათვალისწინებელია, რომ თავს თუ დავანებებთ ხელნაწერის პირველ ნაწილს, რომელიც ეფთვიმეს თარგმანების კომპილაციას წარმოადგენს, პატერიკის შემდგენელი აშკარად ცდილობს, კრებულში გამოიყენოს ათონელის თარგმანები ისე, როგორც ეს გვაქვს იოანე ოქროპირის, ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა და სხვათა შემთხვევაში, მაგრამ რაც შეეხება კრებულის აპოფთეგმურ ნაწილს, აქ მხოლოდ ოთხი თხრობაა, რომელიც შესაძლოა ეფთვიმეს მიერ

---

[4] B.Outtier, La plus ancienne traduction géorgienne des apophtegmes, son etendue et son origine, მრავალთავი VII, თბ., 1980, გვ. 7-17.

[5] . J.C Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum, Bruxelles, 1962; L.Bousset, Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen, 1923; Древний Патерик, изложенный по главам, Москва, 1874.

[6] Н.Марр, Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I, СПб, 1900.

თარგმნილი პატერიკიდან იყოს[7], ისიც კრებულის ბოლო ორ თავში, სამი მაოგანი – 37-ე თავში და ერთიც – 38-ში.

თქმაც ტექსტებს შორის არსებობს გარკვეული ვარიანტული სხვაობები, შდრ. :

E	Ath 17
იყო ბერი ვინმე მდაბალი, და ეშმა სიკუდილისა წარმოუდგა მას ეშმაკი კბილღრჭენით და ჰრქუა მას: ვაჲ მე, ვითარ განვმრჩე ჭელთა ჩემთაგან მშჳდობით?! ჰრქუა მას ბერმან მან კეთილმან, ვითარმედ: არა ვიცი ჯერეთ. ხოლო მაშინ დაეწუა ეშმაკი იგი სიმდაბლისა მისგან ბერისა და ვაებით იტყოდა: – აჲ ითხეთ,მრნო, ვითარ ფრთხილ იყვნეს წინაღობა მამანი და განკრძალულ, რაჲთა არა მიეხედნეს თავით მათთა, და არცა იქადოდეს იგინი ძალითა მათითა	იყო ბერი ვინმე მდაბალი და ეშმა სიკუდილისა მისისა წარმოუდგა მას ეშმაკი კბილღრჭენით (329) და ჰრქუა მას: ვაჲ, რამეთუ განვმრჩე ჭელთა ჩემთაგან მშჳდობით. ჰრქუა მას ბერმან მან კეთილმან: არა ვიცი ჯერეთ. აწ ითხეთ ძმანო, ვითარ ფრთხილ იყვნეს წინაღობა იგი მამანი და განკრძალულ, რაჲთამცა არ მიეხედნეს თავთა თჳსთა და არცა იქადოდის თავით თჳსით.

ოჳ გავითვალისწინებთ, რომ ასეთივე ვარიანტული სხვაობებია Sin 35-ის პატერიკში დაცულ თხრობებსა და Ath 12-ის თხრობებს შორის, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ თარგმანებს წარმოადგენს, მაშინ დასაშვებია ისიც, რომ Ath 17-ის შემდგენელი ნეუნოვის საინტერესო თხრობებისათვის სხვა წყაროთი სარგებლობდა.

ამ აზრს ამყარებს ისიც, რომ ნეუნ კრებულში გვხვდება ისეთი თხრობებიც, რომლებიც გვაქვს ეფთვიმეს თარგმანში, მაგრამ Ath 17-ში ისინი აბსოლუტურად სხვა რედაქციითა წარმოდგენილი, მაგ.:

E	Ath 17
თქუა მამამან ანტონი: ყოველადვე წინაშე თუალთა გაჳხედნეთ შიში ღმრთისაჲ და მარადის იჴსენებდით მას, რომელი-იგი მოაკუდინებს და აცხოვნებს, და მოიძულეთ სოფელი და ყოველი, რაჲ არს მას შინა. მოიძულეთ ყოველი განსუენებაჲ ჴორციელი და განეშორენით ცხორებისა მისგან ჴორციელისა, რაჲთა სცხონდეთ ღმრთისა თანა. და მოიჴსენენით აღთქუმანი თქუენნი ღმრთისა მიმართ და გულისხმა-ყავთ, რამეთუ ვიცის მას ღმრთი თქუენგან დღეს მას შაშჳკულისახა.	თქუა მამამან ანტონი: მარადის თუალთა წინაშე გაჳხედნეთ შიში ღმრთისაჲ, მოიჴსენებდე სიკუდილისა და უნებსა მაცხოვრისასა და მოიჴსენებდე სატანჯველსა მას და გჳჭინაისა საუკუნისა. უკუეთუ ღირს იყო ღმრთისაჲ, ჭირ გიყუარდეს, რაჲთა მოიპოო ღმერთი, განიშორე თავი შენი შემოხუეევად ღმრთისა და ჰპოო განსუენებაჲ, განიკეთხე თავი შენი აქაჳ, რაჲთა სცხონდე უკუნისამდე. ნებარ არს, რომელმან დაუტევა ყოველადვე სოფელი ესე და თავისუფალ იქმნა ღმრთისათჳს.

E	Ath 17
თქუა მამამან პაფნოტი, ეითარმედ: ვიდოდე მე ოდესმე გზასა ზედა, წარჭედილი რაჲ დაბასა ერთსა, ჴიხილენ ჴიჟონმე, რომელნი ეუბნებოდეს ერთმანერთსა. და გარეშიეც პირი ნემი მათგან. და დავდეგ ლოცვად და ვევედრებოდე ღმერთსა ცოდვათა ნემოათჳს. და ანა ჴსენა, ჴიხილე ანგელოზი უფლისაჲ, რომელსა ჰქონდა ჴელთა თჳსთა მახჳლი ხაშინელი, და მრქუა მე: პაფნოტი, უწყიი რამეთუ ყოველნი, რომელნი განიკითხენ სხუათა, ამით მახჳლითა წარწყმდებიან? ხოლ	თქუა მამამან პაფნოტი, ეითარმედ: ვიდოდე ოდეს მე გზასა და შეჭედილ გზასა ნისლისაგან და ჴიპოვე სოფელსა ახლოს. და ვიხილენ კაცნი ცოდვასა შინა ურთიერთას, და დავდეგ და ვევედრებოდე მე ღმერთსა ცოდვათა ჩემთათჳს. და ანა ჴსენა, ანგელოზი უფლისაჲ მიეჴდა ჩემდა. და აქუნდა ჴელთა მისთა ლახუარი, და მრქუა მე: ჰმ, პაფნოტი, ყოველთა, რომელთა განიკითხენ ძმაჲ თჳსი ამით ლახურითა წარწყმდენ. ხოლო შენ არა განიკითხენ ძმანი შენნი, არამედ დამხდებელდი წინაშე ღმრთისა,

ო შენ, რომელ არა განიკითხე, არამედ დაიმდაბლე თავი შენი წინაშე ღმრთისა, ვითარმცა შენ გექმნა ცოდვაჲ იგი, ამისთჳს დაიწერა სახელი შენი წიგნსა მას ცხოველთასა.	ვითარღამცა შენ იყავ, რომელმან ჰქმენ ცოდვაჲ ესე, ამისთჳს შთაწერილ ხარ წიგნსა მას ცხოველთასა საუკუნესა.

ვარაუდის დაშვება, რომ თითქოს Ath 17 შედგენამდე ეფთვიმეს პატერიკი ჯერ კიდევ არ ჰქონდა თარგმნილი, გამოირიცხება, თუკი გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ეფთვიმემ პატერიკი X საუკუნის გასულისათვის მამის, იოანე ქართველის სიცოცხლეში თარგმნა, მამისავე სიცოცხლეში მის მიერ თარგმნილი უკანასკნელი ნაწარმოებია იოანე ოქროპირის „მათეს სახარების თარგმანება", რომელსაც აქტიურად იყენებს ჩვენი კრებულის შემდგენელი, შესაბამისად, კრებულის შედგენის ქვედა ზღვარად „მათეს სახარების თარგმანების" თარგმნის თარიღი – 1002 წელი უნდა დავდოთ, ანუ ამ დროისათვის პატერიკის ეფთვიმესეული თარგმანი უკვე არსებობდა.

არ უსარგებლია კრებულის შემდგენელს არც „კლემაქსის"ეფთვიმესეული თარგმანით, რომელიც უკვე 983 წლისათვის იყო შესრულებული[8], ამას ნათლად მოწმობს ტექსტების შედარება. „გამოკრებულთას" შემდგენელი აშკარად სხვა თარგმანით სარგებლობს, რომელიც თავისი არსით ძველ თარგმანთან (თარგმანი დაცულია Sin 35-ში) უფრო ახლოს დგას, ვიდრე ეფთვიმესეულ თარგმანთან, მაგალითად:

Ath 17	E	Sin 35
თქუა მამამან კლემაქსი: სიგლახაკე განშორებაჲ არს ურვათაგან. მონაზონი გლახაკი მეფე არს ამის საწუთროჲსა. წმიდა არს იგი გონებითა, რომელი უპოვარ იქმნას ნეფსით თჳსით.	უპოვარება განშორება არს ურვათაგან... მონაზონი უპოვარი მეფე არს ამის საწუთროჲსა და ზრუნვაჲ მისი ღვთისა მიმართ არს.	სიგლახაკჱ განშორებაჲ არს ურვათაგან... მონაზონი გლახაკი მეფჱ ამის საწუთროჲსაჲ. წმიდა არს იგი ბუნებით, (თუ გონებით?) რომელი უპოვარ იქმნეს ნეფსით თჳსით.

Ath 17	E	Sin 35
ძილი ერთ არს და მიზეზი მრავალ, რომელიმე ზოგადი, ბუნებითი, ხოლო რომელიმე საჭმელთაგან, და რომელიმე ეშმაკისაგან და მრავალგზის არნ მარხვისა ძრიელისაგან, რამეთუ რაჟამს დაშურის გუამი, ეძიებნ ძილსა.	ერთი არს ძილი და მრავალნი ჰქონან განყოფილებანი, ვითარცა იგი გულისთქუმასაცა. რამეთუ იქმნების ბუნებისაგან და ჭამადთაგან და ეშმაკთაგან, და ოდესმე ფრიადისა მარხვისაგან, რომლისა მიერ მოუძლურდიან ხორცნი, და მერმე ძილისა მიერ ნუგეშინის იცემედ თავთა თჳსთა	ძილი ერთი არს და მიზეზი მრავალ, რომელიმე ზოგადი, ბუნებითი, [ხოლო] რომელიმე საჭმელთაგან და ეშმაკისაგან. მრავალგზის არნ [მარხვისა] ძლიერისა, რამეთუ რაჟამს დაშურის გუამი, ეძიებნ იგი ძილსა.

ტექსტში განსხვავებაც რომ არ არსებობდეს, მაინც ნათელია, რომ კრებულის შემდგენელი არ სარგებლობს ეფთვიმესეული თარგმანით, წინააღმდეგ შემთხვევაში, მას ეცოდინებოდა, რომ „კლემაქსი" ნაწარმოების სათაურია და არა ავტორის სახელი, რასაც ასეთი კატეგორიულობით აღნიშნავს ეფთვიმე მთაწმიდელი „კლემაქსის" თარგმანისათვის დართულ ანდერძში. ჩვენს კრებულში კი „კლემაქსი" აშკარად გაგებულია, როგორც ავტორის სახელი, ამიტომაც ხშირად გვხვდება „თქუა მამამან კლემაქსი".

---

[8] კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ. 1983, გვ. 204

იოანე სინელის „სათნოებათა კიბე“ კიდევ ერთი მხრივ იქცევს ყურადღებას, Ath.17 წარმოდგენილია ისეთი ნაწყვეტებიც „კლემაქსიდან“, რომლებიც არ დასტურდება ხელნაწერ მოღწეულ ძველ თარგმანში (თარგმანი დაცულია Sin 35-ში), უნდა ვივარაუდოთ, რომ პატერიკის შემდგენელს ხელთ ჰქონდა „მამათა დიდი წიგნის“ (Sin 35) მსგავსი ისეთი ხელნაწერი, რომელშიც იოანე სინელის თხზულება გაცილებით უფრო სრულად იყო წარმოდგენილი.

ეფთვიმესეული თარგმანების გამოუკვლევლობა ათონის მთაზე უცნაურია, განსაკუთრებით ისეთი ხელნაწერისათვის, როგორიცაა Ath 17. ამ ვითარებას მხოლოდ ერთი ახსნა შეიძლება ჰქონდეს. Ath 17 ის შემდგენელმა თავის ხელნაწერს დაურთო უკვე არსებული პატერიკი, რომელიც, სავარაუდოდ, ეფთვიმეს მიერ სისტემატური პატერიკისა და „კლემაქსის“ თარგმანებზე უნდა ყოფილიყო შედგენილი, არსებული ძველი – ათონელებამდელი ქრთული თარგმანების საფუძველზე. თავის მხრივ კი გაამდიდრა ის მთაწმიდელისეული თარგმანებიდან ამოღებული თხრობებით. „გამოკრებულში“ უნდა გაიძრეს ორი შრე, პირველი – ძველი თარგმანებით შედგენილი კრებული და მეორე – Ath. 17 შემდგენლის მიერ დამატებული მასალა.

ამრიგად Ath. 17-ში დაცული პატერიკი არის არა რომელიმე სისტემატური ასკეტიკური კრებულის თარგმანი ქართულ ენაზე, არამედ უკვე არსებული ქართული თარგმანების საფუძველზე შედგენილი ორიგინალური სტრუქტურის მქონე პატერიკი. კრებულის პირველი ფენა შექმნილი უნდა ყოფილიყო ეფთვიმე მთაწმიდლის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის დაწყებამდე, მეორე კი შედარებით მოგვიანებით, შესაძლოა იმ პირის მიერ, რომელმაც შედგინა და გადაწერა ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერი.

ДАЛИ ЧИТУНАШВИЛИ

К ВОПРОСУ О ПАТЕРИКЕ СОДЕРЖАЩЕМСЯ В АФОНСКОМ СПИСКЕ №17

РЕЗЮМЕ

Статья касается вопроса атрибуции патерика содержащегося в Афонском списке №17. Высказано мнение, что патерик не является обычным систематическим апофтегматическим сборником. По мнению автора патерик составлен грузинским редактором на основе существующих грузинских переводов и имеет оригинальную структуру.

ელექტრონული
ბიბლიოთეკა

ნინო ქაჯაია

დიდი შესვლის მეორეული ფორმულები იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ვახტანგისეულ რედაქციაში

იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ვახტანგისეული რედაქცია (კონდაკი, ტფ., 1710) მდიდარია ე. წ. მეორეული ფორმულებით. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მხოლოდ დიდი შესვლის მოსახსენებლებსა და ჰიმნოგრაფიულ სტრუქტურას განვიხილავთ.[1]

აღსანიშნავია, რომ ბიზანტიურ (ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის) ლიტურგიებში, ძღვნის გადაცემისას მხოლოდ ერთადერთი საგალობელი, ქერუბიკონი, სრულდებოდა. ადვილი შესაძლებელია, ამავე დროს გალობდნენ ფს. 25, 6-12 (ხელთბანის საგალობელი), მიუხედავად იმისა, რომ ხელნაწერთა დიდი უმრავლესობა ამ საგალობლის გამოყენების შესახებ დუმს.

სწორედ ჟამისწირვის გვიანდელ განვითარებებში, და მათ შორის იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ვახტანგისეულ ვერსიაში, იჩინა თავი იმ ჰიმნოგრაფიული თუ სხვა ელემენტების სიმრავლემ, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ტექსტზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ლოცვის « არავინ არს ღირსი » შემდეგ მღვდელი და დიაკონი საიდუმლოდ წარმოთქვამენ ქერუბიკონის ჰიმნს, რის შემდეგაც დიაკონი აკმევს ტრაპეზს, სამღვდელოებას და მწირველ მღვდელს. კმევის დასრულებისას, ორივე, მღვდელი და დიაკონი, ამბობენ « მიწყალეს » («მიწყალე მე, ღმერთო, დიდითა წყალობითა შენითა. აჴოცე უსჯულოებაჲ ჩემი» ფს. 50,3). მუხლი ითქმება სრულად და როგორც რუბრიკა გვამცნობს, მწირველებს შეუძლიათ, ამ ფსალმუნს დაუმატონ სხვა, «სახსოების მუხლები». კმევის შემდეგ მღვდელი და დიაკონი მიემართებიან სამკვეთლოში. მღვდელი აკმევს ძღვენს და ამბობს: „უფალო, მილხინე ცოდვილსა ამას და შემიწყალე მე“, რაზედაც დიაკონი პასუხობს: „აღიღე, მეუფეო“. ამ სიტყვებით დიაკონი მოუწოდებს მღვდელს აიღოს დაფარნა და დაადოს მას მარცხენა მხარზე. აღნიშნულ ქმედებას მოსდევს მღვდლის სიტყვები: „აღიღე ჴელითა თქუენითა წმიდათ მიმართ და აკურთხევდით უფალსა“ (ფს. 133,2).

ზემოაღნიშნული რიტუალის შემდეგ იწყება დიდი შესვლის პროცესია. მღვდელი ხელში ბარძიმით და დიაკონი თავზე ფეშხუმითა და ხელში სასაკმევლით მიემართებიან საკურთხევლისაკენ და გალობენ საერთო მოსახსენებელს: „თქვენ ყოველნი მოგიჴსენოს უფალმან ღმერთმან ჩვენმან სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.“ საკურთხეველში პირველად შესული დიაკონი დგება აღსავლის კარის მარჯვნივ და შემოსულ მღვდელს ესალმება: „მოიჴსენოს უფალმან ღმერთმან წმიდაჲ მღდელობა შენი სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ“. რაზედაც მღვდელი პასუხობს: „მოიჴსენოს ღმერთმან დიაკონობა შენი სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.“[2]

აღნიშნული მისალმებების შემდეგ მღვდელი დგამს წმინდა ბარძიმს ტრაპეზზე, იღებს დიაკვნის თავიდან ფეშხუმს, ათავსებს მას ბარძიმის გვერდით და სრულად ამბობს ტროპარს „შუენიერმან იოსებ“.

დაასრულებს თუ არა ტროპარს, მღვდელი იღებს დაფარნას დიაკონის მხრიდან, აკმევს მას, ბურავს ძღვენს და იმეორებს აღნიშნული ტროპარის მხოლოდ პირველ ნაწილს.

---

[1] ეს ფორმულები ბერძნულ ხელნაწერებში შესწავლილი აქვს რ. ტაფტს. (R.F. Taft, The Great Entrance, Roma, 1978, 220-252. ქართულ ნუსხებზე მუშაობის პროცესში ჩვენ გავითვალისწინეთ მისი კვლევის შედეგები.

[2] ამ მისალმებებს მაშინ შევეხებით, როდესაც დიაკვნის მოსახსენებელზე ვისაუბრებთ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მღვდელი კვლავ უკმევს სამჯერ დაფარულ ძღვენს და სამჯერ იმეორებს ფსალმუნს „ კეთილი უყავ, უფალო, ნებითა შენითა სიონს“ (ფს. 50, 20). ამ გალობას აგრძელებს იმავე ფსალმუნის მომდევნო მუხლი: „მაშინ შეწირნეს საკურთხეველსა შენსა ზედა ზვარაკნი“ (ფს. 50, 21).

აღნიშნული საგალობლების დასრულებისთანავე მღვდელი დიაკონს გადასცემს სასაკმევლეს, ჩამოუშვებს ფილონს, თავს მოიდრეკს მის წინაშე და იწყება დიალოგი დიაკონსა და მწირველ მღვდელს შორის.[3]

ჩვენს მიერ აღწერილი რიტუალი განსხვავდება იმ სქემისაგან, რასაც ბერძნულ ხელნაწერთა უმრავლესობა გვთავაზობს. ეს პირველ რიგში მღვდლისა და დიაკვნის ფუნქციებს ეხება. თუ ზოგად ბერძნულ რიტუალში ფსალმუნური საგალობლების შესრულების როლებს მღვდელი და დიაკონი ინაწილებენ, ვახტანგისეულ ვერსიაში გალობა მხოლოდ მღვდლის პრეროგატივაა.

მეცნიერებაში არსებობს მოსაზრება, რომ ფილოთეოსის დიატაქსისი და Doukas-ის მიერ 1526 წელს განხორციელებული editio princeps მეორეული საგალობლების გამოყენების თვალსაზრისით ზომიერებით გამოირჩევიან. ამ რედაქციებში მღვდელი ამბობს ლოცვას „არავინ არს ღირსი“, ქერუბიკონის ჰიმნს ერთხელ და ფს. 50-ს. ეს უკანასკნელი ამ შემთხვევაში წარმოადგენს არა კმევის ფორმულას, არამედ ერთ-ერთ საგალობელს სხვა მრავალ საგალობელს შორის. მოგვიანებით, როდესაც ზემოაღნიშნული ლოცვის შემდეგ კმევის შესრულების ფუნქცია მღვდელს დაეკისრა, ფს. 50 ფიზიკურად კმევის პროცესში აღმოჩნდა ჩართული და შესაბამისად კმევის ფორმულის მნიშვნელობა შეიძინა.[4]

ვახტანგის რედაქცია მეორეული ფორმულების უფრო შეზღუდულ რაოდენობას შეიცავს, ვიდრე ზემოდასახელებულ დიატაქსისები, თუმცა არ გამოვრიცხავთ, რომ ეს ფაქტი მისმა გვიანდელმა ქრონოლოგიამაც განაპირობა.

ამჯერად ჩვენ შევეხებით ქართულ-ბერძნულ რედაქციათა ტექსტობრივ პარალელებს. დუკასის გამოცემასა და სლავურ სამღვდელმთავრო ლიტურგიაში ისევე, როგორც ვახტანგისეულ რედაქციაში, 133-ე ფსალმუნის მეორე მუხლში გამოტოვებულია სიტყვა ღამე („ღამესა აღიპყრენით“). ამ ფსალმუნურ მუხლს დუკასის გამოცემაში, ისევე როგორც ქართულ ვერსიაში, ემატება პირობითი დასასრული: „თქვენ ყოველნი მოგიჴსენოს უფალმან ღმერთმან ჩვენმან სასუფეველსა მისსა ყოლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ“

ზოგიერთი ბერძნული რედაქციისაგან განსხვავებით, დუკასის გამოცემა, ისევე როგორც ქართული ვერსია, ძღვნის დაბურვისას იძლევა მხოლოდ ერთ ტროპარს „შუენიერმან იოსებ“, რის შემდეგაც მღვდელი (ქართული ვერსიით) და დიაკონი (ბერძნულით) აკმევს ძღვენს და ამბობს ფს. 50, 20-21-ს.

დუკასის გამოცემა ახლოს დგას იმ თანამედროვე რედაქციებთან, რომლებიც ეყრდნობიან ფილოთეოსის რუბრიკებს. თუმცა სხვაობა ამ ორ ბერძნულ რედაქციას შორის მაინც შეიმჩნევა. საქმე ეხება ორ ფსალმუნურ საგალობელს. პირველია: „კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისაჲთა“ (117, 26). დუკასთან ამ საგალობელს ასრულებენ მღვდელი და დიაკონი სამკვეთლოში შესვლის დროს. ფილოთეოსის დიატაქსისში მას ემატება მღვდლის გამონათქვამი: “აღახუენით ბჭენი თქუენნი, მთავარნო! და აღახუენით ბჭენი საუკუნენი და შევიდეს მეუფჱ დიდებისა“ (23, 7), რაზედაც დიაკონი პასუხობს: „კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისაჲთა“ (117,26-27). რაც შეეხება ლიტურგიის არაფილოთეოსურ წყაროებს, მათში მეორეულ ფორმულათა ისეთი რაოდენობაა, რომ ამ მუხლების მხოლოდ აღწერაც კი დიდ სირთულეს წარმოადგენს.

---

[3] ვახტანგის რედაქციაში დაცული დიალოგი არსებულ დიალოგთა შორის ყველაზე ვრცელი და გვიანდელია (რიგით VII). იგი სამი ნაწილისაგან შედგება, მიჩნეულია ვულგატად და საგრძნობლად განსხვავდება დიალოგის იმ აღმოსავლური ფორმისაგან, რომელიც ჩვენ შედარებით ადრეულ ქართულ ხელნაწერებში გამოვავლინეთ. დიდი შესვლის დიალოგთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ.: ნ. ქაჯაია, დიალოგი დიდ შესვლაში, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 2002, 61-69. ვახტანგის რედაქციის ანუ ვულგატის ტიპის დიალოგი გამოქვეყნებულია ჩვენი ნაშრომის პირველსავე გვერდზე, ბერძნულ პარალელურ ტექსტთან ერთად.

[4] რ. ტაფტი. დასახ. ნაშრ., 221-222.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ინდივიდუალური ფორმულები

ვახტანგის რედაქციაში ადგილი დაიმკვიდრეს ბერძნულ ხელნაწერებში ყველაზე გავრცელებულმა მეორეულმა ინდივიდუალურმა ფორმულებმა. ესენია: ქერუბიკონის ჰიმნი, ფს. 133, 2 და ფს. 50.

ქერუბიკონი ამ ფორმულებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია. მას წარმოთქვამს მღვდელი მაშინ, როდესაც გუნდი დიდი შესვლის დასაწყისში ამავე საგალობელს გალობს. როგორც მეორეული ფორმულა, იგი პირველად ადრეულ ლენინგრადულ ხელნაწერ 226-ში (X ს.) აღმოჩნდა, მორწმუნეთა მეორე ლოცვის ამაღლების შემდეგ. მოგვიანებით მას მიაკვლიეს XII-XIII საუკუნეების ერთ-ერთ დიატაქსისში. ფილოთეოსი და გემიტიოსი ამ საგალობელს მოიხსენიებენ ერთი საუკუნით გვიან.[5]

XV-XVI საუკუნეებიდან იგი მტკიცედ იკიდებს ფეხს ევქოლოგიონის ტექსტში, და რა თქმა უნდა, ჩვენს გვიანდელ ქართულ რედაქციაშიც. ზოგიერთ ბერძნულ ნუსხაში მისი სამჯერ გამეორება ფილოთეოსის რუბრიკის მცდარი აღქმის შედეგია. ამ რუბრიკის მიხედვით, მღვდელი ვალდებულია ქერუბიკონის წარმოთქმის წინ სამჯერ მოიდრიკოს თავი.

ფს. 133, 2 – „...აღიპყრენით ჴელნი თქუენნი წმიდად მიმართ და აკურთხევდით უფალსა » წარმოითქმის სამკვეთლოსთან, მაშინ როდესაც მღვდელი დიაკონს მხარზე ადებს დაფარნას და აწვდის ფეშხუმს. ეს მუხლი, როგორც მეორეული ფორმულა, შესულია შემდეგ დიატაქსისებში: Ethnike bibl. 662 და Moscow Synod. 381. აქ ეს მუხლი აშკარად ნასმულია იმიტომ, რომ ფსალმუნურ ფრაზას, „წმიდად მიმართ“, წმინდა ძღვენთან აიგივებენ.

ფს. 50 წინ უძღვის დიდ შესვლას, თუმცა ბერძნულ ხელნაწერთა ერთი ნაწილი და მათ შორის ფილოთეოსის ვერსია არ იცნობს მას. სამაგიეროდ იგი შუა საუკუნეების თითქმის ყველა ხელნაწერისა და მათ შორის გემისტიოსის სამღვდელმთავრო ლიტურგიის განუყოფელი ნაწილია. დანარჩენი ხელნაწერები ამ რიტუალისთვის სხვადასხვა ფორმულებს იყენებენ, მათ შორის ფს. 8-ს. მაგრამ რედაქტორებმა 50-ე ფსალმუნს აშკარა უპირატესობა მიანიჭეს და ჩართეს ნაბეჭდ გამოცემებში. ზოგიერთ ნუსხაში მას მღვდელი წარმოთქვამს, რასაც ვახტანგისეული ვერსიაც ადასტურებს, ზოგიერთში კი – დიაკონი.

ადრეულ ნუსხებში არაფერია ნათქვამი 50-ე ფსალმუნის მომდევნო ტროპარებზე. XII-XIII საუკუნეებში როგორც მღვდლებმა, ისე გადამწერებმა, ლიტურგიაში თვითნებურად დაიწყეს სხვადასხვა მუხლების ჩართვა. ეს მასალა იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ შეუძლებელია მისი კანონზომიერების დადგენა. ერთსა და იმავე ევქოლოგიონებშიც კი ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიები სხვადასხვა მეორეულ საგალობლებს შეიცავენ, მაშინ როდესაც განსხვავებული ლოცვების პირობებში მათ საერთო დამატებითი ფორმულები ჰქონდათ.[6]

მოგვიანო ხელნაწერები 50-ე ფსალმუნს უმატებენ აგრეთვე სამწმიდას, სანკტუსს, მრწამსს, უფლის ლოცვას და ა. შ. ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში დამატებების რიცხვი ათ ერთეულს აღემატება. ეს ტექსტები სამონასტრო წარმოშობისაა და ხელნაწერებში გამოცემებიდან მოხვდნენ.

მოსახსენებლები დიდი შესვლის პროცესის დროს

თანამედროვე პრაქტიკის მიხედვით, ძღვნის შესვლის პროცესში ქერუბიკონის გალობა წყდება და მღვდლები დიაკვნებთან ერთად ასრულებენ მოსახსენებლებს. ჟამისწირვის ამ მონაკვეთში ადგილობრივი ეკლესიის მოთხოვნილებების გათვალისწინებით იხსენებენ იერარქებს და სხვა საეკლესიო თუ საერო ავტორიტეტებს. ამ მოსახსენებლების ფინალური ფორმულა ასეთია: „თქვენ ყოველნი მოგიჴსენოს უფალმან ღმერთმან ჩვენმან სასუფეველსა მისსა ყოვლადვე აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.“ ეს ფორმულა საერთოა ყველა ტრადიციისათვის და ამ ლიტურგიკული წესის უძველეს ფენას წარმოადგენს. დღესაც კი ჟამისწირვის ბევრი რედაქცია, ისევე,

---

[5] რ. ტაფტი, დასახ.ნაშრ., 223.
[6] იქვე, 225.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც ვახტანგისეული ვერსია, გვთავაზობს ამ ძირითად მოსახსენებელს, ისეც არსებული პრეტიკის მიხედვით მას შეიძლება დაემატოს სხვა ფორმულები.

ამ მოსახსენებლებს არაფერი აქვთ საერთო დიპტიქებთან, რომლებიც ზედმეტად ადმოსავლურ ლიტურგიაში ჩართული იყო ანაფორის წინ. ბიზანტიურ ლიტურგიაში დიპტიქები ყოველთვის ანაფორის განმავლობაში სრულდებოდა. მათ პირველი მოსახსენებლების გამოსენებამდე დიდი ხნით ადრე ეკავათ ზუსტად ის ადგილი, რომელიც დღეს დიდ შესვლაში უკავიათ. დიდი შესვლის მოსახსენებლების ტრადიცია კი ბიზანტიური წესახათის უცხოა.

მოსახსენებლები პირველად ჩნდება XII-XIII საუკუნეების დიატაქსისებში. კონკრეტულად, დიდი ეკლესიის წესში ის შეაქვთ XIV საუკუნეში. მოსახსენებლების შემოღება დიდ შესვლაში, შესაძლოა გამოწვეული მრევლის მცდელობამ, წინამდებარე და ყუნშაუნის გადატანის პროცესში მაობუ ხელის შეხებით კურთხევა მიეღო.

იმ პერიოდში, როდესაც ძველი დიაკვნების გადაჭრდათ, მოსახსენებლები არ არსებობდა. ქერუბიკონი იგალობებოდა შეწყვეტის გარეშე და მრევლი გალობის პროცესში ნუშად ითხოვდა მოხსენებული ყოფილიყო მასში. შესაძლოა, სწორედ ამ ოხერების საპასუხოდ გაჩნდა მღვდლის მიერ ნუშად ნაოკვამი მრევლის ერთი მოსახსენებელი, რომელსაც არ შეიცავდა ექმოლოგიონები. ერთ მოსახსენებელს თანდათან დაემატა სხვა ნუში მოსახსენებლები უმადლეს საერო და სასულიერო პირთათვის. დროთა განმავლობაში დაიწყო არსებული მოსახსენებლების ხშირლება წარმოთქმა. თუ უძველეს ხელნაწერებს ერთი მთავარი მოსახსენებელი აქვს, გვიანდელ ხელნაწერებში თავი ინთნა ამ ტიპის სხვა ფორმულებმა. ბერძნულ-სლავურ ნუსხებში ერთზე მეტი მოსახსენებელი მაშინ წარმოითქმოდა, თუ ეპისკოპოსი. ცხადია, საკუთარი მოსახსენებელი ჰქონდა მრევლსაც, რომელიც მსახურებას ესწრებოდა. დღევანდელი პრაქტიკისაგან განსხვავებით, არ არსებობდა ზოგადი ლოცვა საერო პირებისა და იერარქებისათვის.[7]

დიაკვნის მოსახსენებელი საკურთხეველში შესვლისას

ამჯერად შევეხებით კიდევ ერთ, დიაკვნის მოსახსენებელს, რომელიც შესულია ზოგიერთ ბერძნულ ნუსხასა და ფილოთეოსის დიატაქსისში. საკურთხეველში შესული დიაკონი შემდეგი ოხოვნით მიმართავს მღვდელს: „მამიხსენე ჩვენცა, მეუფეო", რაზედაც მღვდელი პასუხობს: „მოგიხსენოს უფალმა ღმერთმა სასუფეველსა მისსა ყოველთა ჟამსა და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე."

სამღვდელმთავრო ლიტურგიებში (გემოსტიოსი, სლავური) ეს მისალმება დაცულია სხვა ფორმით: „მოიხსენოს უფალმა შენი ეპისკოპოსობა სასუფეველსა მისსა..." ასე მიმართავს დიაკონი ეპისკოპოსს, რომელიც ამ დროს მისი ხელიდან იღებს ძველს. ამავე მოსახსენებელს იმეორებენ საკურთხეველში შესული სხვა დიაკვნებიც.

აღნიშნული ფორმულა შესულია სამღვდელო ლიტურგიაშიც. დიაკვნის ოხოვნას, მოიხსენიოს ღმერთმა მწირველი მღვდლის მსახურება თავის სასუფეველში, მღვდელი ასე პასუხობს: უფალმა ღმერთმა მოიხსენიოს შენი დიაკვნობა თავის სასუფეველში.

მისალმების ეს უკანასკნელი ფორმაა დაცული ვახტანგის რედაქციაშიც. ზოგადი მოსახსენებლის წარმოთქმის შემდეგ დიაკონი შედის საკურთხეველში და დგება აღსავლის კარის მარჯვნივ. "ვიდრემდის მოიწყოს მღვდელმან მის თანა". ამის შემდეგ დიაკონი მიმართავს მას: "მოიჴსენოს უფალმან ღმერთმან წმიდაჲ მღდელობა შენი სასუფეველსა მისსა ყოველთა ჟამსა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე", რაზედაც მღვდელი პასუხობს: "მოიჴსენოს ღმერთმან დიაკონობა შენი სასუფეველსა მისსა ყოველთა ჟამსა აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე".

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღინიშნავენ, რომ ეს ანტივისცემის გამომხატველი მიმართვები, რომელსაც ჩვეულებრივ წარმოთქვამდნენ, მოგვიანებით დიდი შესვლის ნაწილად იქცა. ისინი მიეკუთვნება მისალმებათა იმ რიცხვს, რომელთა საშუალებით

[7] იქვე, 227-228.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მღვდელმსახურები ერთმანეთს და ხალხს მიმართავდნენ და საიდანაც შემდგომში დიდი შესვლის მოსახსენებლები განვითარდა.[8]

შესაძლოა ეს მიმართვები, მართლაც, წარმოადგენს პატივისცემის გამომხატველ მისალმებებს მღვდელსა და დიაკონს შორის, მაგრამ არც იმის აღნიშვნა უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ეს ორი წინადადება ვულგატის ტიპის დიალოგის ორი ფორმულის (I b და III b) იდენტურია[9]. ჩვენი აზრით, ეს აბსოლუტური მსგავსება შემთხვევითი არ უნდა იყოს და ახსნას საჭიროებს. მსგავსი დამთხვევა გამოვავლინეთ ჩვენ უფრო ადრეულ ქართულ ხელნაწერებში, სადაც დიდი შესვლის დიალოგის ნაწილები ასევე სხვაგან, წინადაგების რიტუალში აღმოჩნდნენ.[10]

ძღვნის განლაგების, დაფარვისა და კმევის ფორმულები

1.ძღვნის წარმოდგენა - ბერძნულ ხელნაწერთა ერთი ნაწილი ძღვნის მოთავსებისა და დაფარვის სპეციალურ ფორმულებს შეიცავს. ჟამისწირვის ამ მონაკვეთში მწირველი ამბობს: 1. სხვადასხვა ტროპარებს ძღვნის ტრაპეზზე დასვენების დროს; 2. "შუენიერმან იოსებ" – აერის კმევისა და ძღვნის დაფარვის დროს; 3. 50-ე ფსალმუნის ორ მუხლს (20-21) ძღვნის კმევის დროს. საკურთხეველში ძღვნის შემოტანის რიტუალი არაერთგვაროვანია. X საუკუნის დიდი ეკლესიის ორი სამღვდელმთავრო ლიტურგიის (პირომალუსისა და იოჰანესბურგის რედაქციები) მიხედვით, ძღვენი მოაქვთ და მას საკურთხეველზე ათავსებენ მღვდლები. პირველი ნუსხა, რომელიც შეიცავს ძღვნის შემოტანის საგალობლებს, არის ცნობილი დიატაქსისი ბრიტანეთის მუზეუმიდან № 34060 (XII-XIII სს.) საკურთხეველში ძღვნის შემოტანის დროს ეპისკოპოსი ამბობს სამების ტროპარს „მეუფეო ცათაო" და ყველიერის კვირადღის ტროპარს, სიბრძნის წინამძღვარო". ეს საგალობლები თავისი შინაარსით არ ამჟღავნებენ შესამჩნევ კავშირს ძღვნის მოთავსებასა და დაფარვასთან. ამ ხელნაწერის მიხედვით ძღვენი შემოაქვთ, აწყობენ ტრაპეზზე და ბურავენ დიაკვნები.

2.ძღვნის განლაგება საკურთხეველზე - ფილოთეოსის დიატაქსისზე ადრინდელი წყაროები, თუნდაც კარგად განვითარებული რუბრიკებით, არაფერს ამბობენ ძღვნის მოთავსების, დაფარვისა და კმევის საგალობლებზე.[11] სამაგიეროდ, გემისტიოსის, სლავურ და დღევანდელ სამღვდელმთავრო წესში ძღვენი მოაქვთ დიაკვნებს. ეპისკოპოსი მათი ხელიდან იღებს ჯერ ფეშხუმს, შემდეგ ბარძიმს, დგამს მათ ტრაპეზზე და ამბობს ტროპარს „შუენიერმან იოსებ". ძღვნის განთავსების ეს საზეიმო რიტუალი ამ პროცესის გვიანდელი განვითარებაა.

ასევე საზეიმოდ ტარდება ეს რიტუალი სამღვდელო ლიტურგიის ზოგიერთ ხელნაწერში, თუმცა წყაროთა დიდი ნაწილი არ მოიხსენიებს ამ ლიტურგიკულ ქმედებას. ამგვარად, ჩვენ არ დავაკონკრეტებთ ცალკეულ ბერძნულ ხელნაწერთა მონაცემებს. ამ პროცესს აღნიშნულ წყაროებში სხვადასხვა ფორმა აქვს. ერთ შემთხვევაში არაფერია ნათქვამი, ვინ დებს ძღვენს ტრაპეზზე, სხვა შემთხვევაში დიაკონი ჯერ დებს ფეშხუმს ტრაპეზზე, შემდეგ უკმევს საკურთხეველში შესულ მღვდელს და ათავსებს ბარძიმს ტრაპეზზე. ერთ-ერთი სინური ხელნაწერის (Sin. 966, XIII) მიხედვით, მღვდელი იღებს დიაკვნის ხელიდან ძღვენს და ათავსებს მათ ტრაპეზზე. ამ თვალსაზრისით მეტი სიცხადეა გვიანდელ დიატაქსისებში და მათ შორის ვახტანგის ვერსიაშიც. XV ს. ხელნაწერ Paris Gr. 2509-ში დიაკვანი იცდის, სანამ მღვდელი არ გამოართმევს ფეშხუმს და თვითონვე არ მოათავსებს მას ტრაპეზზე. ქართულ რედაქციაში ძღვენი გადააქვს მღვდელსა და დიაკონს, რომლებიც როლებს შემდეგნაირად ინაწილებენ: მღვდელი იღებს წმინდა ფეშხუმს და ადგამს თავზე დიაკონს, რომელსაც ცალი თითით უჭირავს სასაკმევლე. შემდეგ იგი თვითონაც იღებს ბარძიმს და ორივენი მიემართებიან საკურთხევლისაკენ. აქ მღვდელი წმინდა ბარძიმს დგამს ტრაპეზზე, დიაკვნის თავიდან ჩამოაქვს ფეშხუმი და ათავსებს ბარძიმის გვერდით. ამ პროცესის დროს მღვდელი ამბობს იოსების ტროპარს „შუენიერმან იოსებ".

---

[8] რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ., 241-242.

[9] ნ. ქაჯაია, "დიალოგი დიდ შესვლაში", 61.

[10] იქვე, 68-69.

[11] იგივე ფაქტი დასტურდება როგორც შუა საუკუნეების, ისე სრულიად გვიანდელ ნუსხებში.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ასეთია პრაქტიკა ფილოთეოსის დიატაქსისის შემდგომ გვიანდელ რედაქციებში. ამავე პრაქტიკას მისდევენ დღეს.

3.ძღვნის დაფარვა - ხელნაწერებში განხვავებულია ძღვნის დაფარვის პროცესი. ამ მხრივ ინტერესს იწვევს გემისტიოსის სამღვდელმთავრო ლიტურგია (1380), რომლის მიხედვით უზარმაზარი აერის (დიდი ზომის დაფარნა) ხელში აღება ზეიმის ყველა თანამონაწილის მოვალეობას შეადგენდა. ამ პროცესს თან სდევდა საგალობელი „შუენიერმან იოსებ". დიაკვნები ერთდროულად ამოძრავებდნენ გადასაფარებელს და აერს დებდნენ ძღვენზე. დღეს საკურთხეველში შესული მღვდელი იღებს დაფარნას დიაკვნის მხრიდან და აფარებს ძღვენს. ძღვნის დაფარვა დაფარნით მღვდლის უშუალო მოვალეობას წარმოადგენს.

ახლა რაც შეეხება ტროპარს „შუენიერმან იოსებ". ფილოთეოსისა და გემისტიოსის დროის დაფარნის მნიშვნელობამ და მისმა სიმბოლიზმმა მიიყვანა ეკლესია ძღვნის დაფარვის ტროპართან „შუენიერმან იოსებ". აღმოსავლურმა ტრადიციამ (ისიდორე პელუსიოტელი, ეგერია, ეთიოპური ჟამისწირვა) ინქარა. მან ბევრად ადრე დაუკავშირა დაფარნის სიმბოლიზმი იოსებ არიმათიელის დამსახურებას.

ბიზანტიელი კომენტატორები მრავალნაირად ხსნიან დიდი შესვლის მისტაგოგიურ მნიშვნელობებს. გერმანე I კონსტანტინოპოლელის († 733) დროიდან დიდი შესვლა ქრისტეს დამკრძალავი პროცესიის სიმბოლოს წარმოადგენდა. ამის შემდეგ გაკვირვებას იწვევს ის ფაქტი, რომ ტროპარმა „შუენიერმან იოსებ" დიდი შესვლის წესში მხოლოდ XIV საუკუნეში დაიმკვიდრა ადგილი და ეს არ იყო გამოწვეული ამ რიტუალის მისტაგოგიური ახსნით. სხვა ფორმულებთან ერთად იაკობის ტროპარის შეტანა დიდ შესვლაში ვნების კვირის ქრისტეს დასაფლავების იმ რიტუალმა განაპირობა, რომლის პროცესშიც ეს საგალობლები სრულდებოდა. აღნიშნული ფორმულები, რომლებიც დღეს დიდი შესვლის ნაწილს წარმოადგენენ, იოსების ტროპართან ერთად იგალობებოდა დიდ შაბათს. ცისკრის მსახურების დროს ხდებოდა გამოსვლა სახარებით, რომლის დროსაც დოქსოლოგიისა („დიდებაჲ„) და იოსების ტროპარის შემდეგ იგალობებოდა „სამწმიდა". მაგრამ XIV საუკუნემდე მსვლელობის დროს სახარება არ იფარებოდა აერით (დიდი დაფარნა) და არც აღნიშნულ მსვლელობას ჰქონდა ქრისტეს დამკრძალავი პროცესიის სიმბოლური მნიშვნელობა. ეს უკანასკნელი მან XIV საუკუნიდან შეიძინა. ამ დროიდან იქცა დაფარნა ქრისტეს საფლავის ლოდის სიმბოლოდ.

ყველა ხელნაწერი, რომელსაც აქვს ტროპარი დიდი შესვლის დროს, გარდა ზემოხსენებული ბრიტანული ნუსხისა, შეიცავს ერთადერთ საგალობელს „შუენიერმან იოსებ", რომელიც წარმოითქმის ძღვნის დაფლვის დროს. ერთადერთია ეს ტროპარი, აგრეთვე, ბასილი დიდის ჟამისწირვის XVII საუკუნის ნუსხებში.

უფრო გვიანდელმა ხელნაწერებმა (XVI-XVIII სს.) იოსების საგალობელს დაამატეს სხვა ტროპარებიც, რომელთა ძირითადი თემაა ქრისტეს ვნება, მისი დასაფლავება, მისი ყოფნა საფლავში და მისი აღდგომა.

ყველა ამ ტროპარიდან დიდი ეკლესიის საკათედრო სამსახური იყენებდა „შუენიერმან იოსებ" და ტროპარს მენელსაცხებლე დედათა შესახებ. სხვები ნაპოვნია საბაწმინდური ტრადიციის ღვთისმსახურებაში, რომელიც ჩაენაცვლა კონსტანტინოპოლურ ღვთისმსახურებას კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს, 1204 წელს.

ბერძნული ნუსხები და სლავური ვულგატა მიჰყვება ფილოთეოსის დიატაქსისს და იძლევა მხოლოდ ამ საგალობლის მარხვანის რედაქციას, მაშინ, როდესაც ის სლავური ხელნაწერები, რომლებიც წინ უსწრებენ ნიკონის 1666 წლის რუსული საღვთისმსახურო წიგნების რეფორმას, იძლევიან ამ ტროპარის უფრო ვრცელ ვერსიას.

ძღვნის კმევა

დასასრულ, შევეხებით კიდევ ერთ ფსალმუნს (50,20-21), რომელიც წარმოითქმის ძღვნის კმევის დროს. ამ მუხლებმა ყურადღება მიიპყრო ისეთი ცნებებით, როგორებიცაა

„მხედრობლის შეწირვა“ და „შეთავხება“. ორივე მუხლი ნაპოვნია ქველა ქაროში, რომელიც ამ აქეს რაიმე ფორმული დიდ შესწავლაში.[12]

ზემოთქმული მოწმობის, რომ ბერძნულ ხელნაწერთა ერთი ნაწილი დიდ შეწყვეტილებას მრავალრიცხოვან მეორეულ ფორმულებს შეიცავს. ისინი არ ექვემდებარებიან არანაირ კლასიფიკაციას, არ გააჩნიათ არც ქრონოლოგიური და არც გეოგრაფიული მიჯნები.

ამჯერად ჩვენ შევეხებით საკურთხეველზე ძღვნის მოთავსების, მისი დაფარვისა და კვეთის მეორეულ ფორმულებს გახტანგისეულ რედაქციაში. აქ ყველა ეს ქმედება დეტალებით არის აღწერილი; თითოეული მათგანის აღსრულება მღვდლის პრეროგატივას წარმოადგენს.

1. ძღვნის განლაგება საკურთხეველზე. – საკურთხეველში შესული მღვდელი ბარძიმს დაჯამს წმინდა ტრაპეზზე, აქვე დგამს იგი დიაკვნის თავიდან ჩამოღებულ წმინდა ყუმბარას და ამბობს ტროპარის „შეუნიერმან იოსებ“ ერთელ ტექსტს.[13]

2. ძღვნის დაფარვა. – მღვდელი იღებს დაფარნას დიაკონის მხრიდან, უკმევს მას, დაბურავს სიწმიდეებს და ამბობს „შეუნიერმან იოსებ“.

3. ძღვნის კვეთა. – მღვდელი იღებს სანაკვეთელს, აკმევს გადაფარებულ ძღვნის საჩუქრ და ამბობს ფსალმუნურ საგალობელს (50, 20-21). ამის შემდეგ მღვდელი აძლევს დიაკონს სანაკვეთელს, ჩამოუშვებს ფილონს და იწყება დიალოგი მღვდელსა და დიაკონს შორის.

ამჯერად წარმოვადგინოთ გახტანგისეული რედაქციის დიდი შესწავლის საგალობელთა თანამიმდევრობას, რომელიც უყურო ნათელ წარმოდგენას შეგვიქმნის მის ჰიმნოგრაფიულ სტრუქტურაზე:

1. ქერუბიკონი
2. ქერუბიკონის ლიტვა.
3. ფს. 50, 3 («მიწყალე»).
4. ფს. 133, 2.
5. «შეუნიერმან იოსებ» (ერცელი ვარიანტი).
6. «შეუნიერმან იოსებ».
7. ფს. 50, 20-21.

იოანე ოქროპირის ჭამისწირვის ტექსტზე დაკვირვებამ და მისი დიდი შესწავლის მეორეული ფორმულების შესწავლამ ცხადყო, რომ გახტანგისეული ტექსტი გარკვეული განსხვავებებით იმეორებს ფილოთეოს კაენიხის (XIV ს.) ჭამისწირვის იმ რედაქციას, რომელშიაც განსაკუთრებული პოპულარობა მოიპოვა მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროში და რომლითაც ფაქტობრივად დასრულდა ბიზანტიური ლიტურგიის განვითარება. ბიზანტიის იმპერიის დაცემის (1453 წ.) შემდეგ საქართველო და იმპერიის აღმოსავლეთი რეგიონები მოწყვეტილნი აღმოჩნდნენ ბიზანტიის კულტურულ სივრცეს და შესაბამისად ნამორჩნენ იმ პროცესში ათონის მთაზე თუ სამხრეთ იტალიაში მიმდინარე პროცესებს. ქართველები მცირეოდენი ცვლილებებით იწერდნენ და ამრავლებდნენ მხოლოდ ძველ ნუსხებს. ფილოთეოსის დიტატიკისი, ისტორიული ძნელბედობის გამო, მათი ყურადღების მიღმა დარჩა. რუსულმა კულტიამ ეს ვაკუუმი 1666 წელს შეავსო, როდესაც ბერძნული სამღვდელოების დახმარებით რუსული საეკლესიოსახურო წიგნების რეფორმა ჩაატარა და ისინი შესაბამისობაში მოიყვანა ბერძნულ ტექსტებთან. საერთო მართლმადიდებლური ტრადიციების გათვალისწინება ქართულმა კულტიამაც იჩინა. შედეგმა არ დააყოვნა. 1710 წელს, ვახტანგის ინიციატივითა და ქართული სამღვდელოების ძალისხმევით გამოსულმა კონდაკმა შეკლარი წერტილიდან დაარა ქართული ლიტურგიკული ტექსტების განვითარების პროცესი და ქართული ფორმულარი გვერდით ამოუყენა ბერძნულ და სლავურ საეკლესიოსახურო ძეგლებს.

---

[12] ამ ფორმულების უძველესი წყაროა ხელნაწერი Paris 347 (XII ს.). იგი კონსტანტინოპოლური ჯვაროსნების ტაძის მარტივი, უურებრივი წესია. ადნიშნული ფსალმუნის შეხლება მიწერილია ხელნაწერის მარცხენა ამბიზე ლიტანიის დასწყისთან. უკნობია ნამატების თარიღი.

[13] როგორც უკვე აღინიშნა, ტექსტის ეს ფორმა დასტურდება იმ ზოგიერთ სლავურ ხელნაწერში, რომელიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს სლავური საეკლესიოსახურო წიგნების 1666 წლის რეფორმას.

NINO KAJAIA

SECONDARY FORMULAE OF THE GREAT ENTRANCE IN THE LITURGY BY JOHN CHRYSOSTOM THAT WAS EDITED BY VAKHTANG VI

SUMMARY

There are many secondary formulae in the ritual of the Great entrance of the liturgy by Jean Chrysostome that was edited by the king Vakhtang VI (1675-1737). These formulae are: the Commemorations and the other chants. At the beginning of the Great Entrance Ps. 133, 2 and 50 are performed. The first Commemoration concerns the congregation and the church and civil dignitaries. The second Commemoration mentions the deacon.

The separate chants are used for the deposition, covering and censing of the gift. The troparion "Noble Joseph" is chanted during the deposition and the covering of the gift. During the censing Ps. 50, 20-21 is used.

თამარ ცოფურაშვილი

კირილე ალექსანდრიელის კანონიკური ეპისტოლეები

კირილე ალექსანდრიელის კალამს მრავალი ეგზეგეტიკური თხზულება, ჰომილია და ეპისტოლე ეკუთვნის. მათ შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა ის ნაწარმოებები, რომლებიც მისი შემოქმედებითი ცხოვრების მეორე ნახევარშია შექმნილი, კერძოდ კონსტანტინოპოლის პატრიარქ ნესტორის საწინააღმდეგოდ ეფესოს III მსოფლიო კრების (431) დროსა და შემდგომ პერიოდში.

სიცოცხლის ბოლო წლებში კირილე აღარ იყო მსოფლიო საეკლესიო საქმეების ცენტრში. ამ დროისთვის შექმნილ ნაწარმოებებში იგი ცდილობდა, შეენარჩუნებინა და კიდევ უფრო განემტკიცებინა ეფესოში მისი გამარჯვების შედეგები. აგრეთვე უფრო მეტი დრო დაეთმო უშუალოდ ალექსანდრიის საპატრიარქო საქმეებისათვის.[1] თუმცა ამ პერიოდში შექმნილმა მისმა ორმა ეპისტოლემ მაინც დაიკვიდრა ადგილი მსოფლიო კანონიკურ ლიტერატურაში. ესენია მისი წერილები დომნოს (ეპ. 77)[2] მიმართ და მისივე, ლიბიელთა და ხუთქალაქელთა ეპისკოპოსთა მიმართ (ეპ. 79)[3].

ქართველებს ჯერ კიდევ X საუკუნეში დაინტერესებულან კირილე ალექსანდრიელის შემოქმედებით, თუმცა, როგორც მოსალოდნელი იყო, მათი თვალთახედვის არეში, პირველ რიგში, ეფესოს კრებასთან დაკავშირებული თხზულებები აღმოჩნდა.

მაგრამ ზემოხსენებული ორი წერილი მაინც შემოგვინახა "დიდ სჯულისკანონში", რომელიც XII საუკუნეში უთარგმნია არსენ იყალთოელს.[4]

პირველი წერილი, როგორც უკვე აღინიშნა, მიმართულია დომნოს ანტიოქელისადმი, რომელმაც საპატრიარქო ტახტი პიძის, იოანე ანტიოქიელის, გარდაცვალების (441) შემდეგ დაიკავა. წერილში კირილე ეხარბება ერთ-ერთ სასულიერო პირს, პეტრეს, რომელიც ეკლესიისაგან უსამართლოდ იქნა "შერეცხილი", ისე, რომ თავის მართლების საშუალებაც კი არ მიეცა. გარდა ამ უსამართლობისა, მას წაართვეს ქონება, რაც საეკლესიო კანონების დარღვევაა. კირილე იქვე უმატებს, რომ იგი დახმარებას დომნოს ანტიოქელს მოხუცებულის უსამართლობისა და ცრემლების გამო კი არ სთხოვს, არამედ იმიტომ, რომ სამართლიანობა აღდგეს. ამის შემდეგ ალექსანდრიის პატრიარქი საუბრობს საეკლესიო ქონების განკარგვის წესებზე, – კერძოდ მის მოფრთხილებასა და შეხებაზე, აგრეთვე იმ ადამიანთა პასუხისმგებლობაზე "რომელთადა წმიდისა მღდელობისა მთავრობაჲ ჴელთდებულ იყოს". ეპისტოლის ბოლოში ის საუბრობს "მღდელობისაგან ჯმნისა ქრტაზე" და საჭიროდ თელის, რომ უღირსნი სასულიერო პირებმა დატოვონ ეკლესია.[5]

მეორე წერილი მიმართულია კირილეს სამწყსოსადმი[6], (როგორც ცნობილია, ნიკეის კრების მე-6 კანონის მიხედვით, ალექსანდრიის პატრიარქების იურისდიქცია ერცხლდებოდა ეგვიპტის, ლიბიისა და პენტაპოლისის ეპისკოპოსებზე). მისი დაწერა განაპირობა სკანდალმა, რომელიც მონასტერში შეუფერებელი კანდიდატების დაწინაურებას მოჰყვა. კირილე უკმაყოფილებას გამოთქვამს, რომ "აწ ოდენ ხასიძლოთა კუბოთაგან გამომავალნი თანა-აღიარებენ ვითშე ღრმათისმეცნიერება ეპისკოპოსთაგანთა და თუნიერ საქმეთა მათთა გამოძიებით მითხრობისა ჴელდასხმულ იქმნებიან მათ მიერ... ჴუცად". გარდა ამისა, კირილეს არც ის მოსწონს, რომ მონასტრებიდან უწესოების გამო განდევნილნი კლერ

[1] Russell H., Cyril of Alexandria, London and New York, 2000, 56.

[2] PG. 77, 361-364.

[3] PG. 77, 364-365.

[4] "დიდი სჯულისკანონი" გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. მჭედლაძემ, გ. ჩიქუამ, თბ. 1975, 531-534.

[5] იქვე, 531-533.

[6] იქვე, 533-534.

[7] Russell, დასახ. ნაშრომი, 9.

"მოუჴდებიან ჴელთდასხმათა" და ბრუნდებიან იმავე მონასტრებში, "რომელთაგანიცა განისხნეს". ამის გამო, მრევლის ერთი ნაწილი, რომელმაც იცის "საქმენი მათნი", თავს არიდებს ზიარების მიღებას მათგან.

ბიბლიოთეკა

ამიტომ, კირილეს აზრით, საჭიროა მღვდლად კურთხევამდე გამოძიებულ იქნეს სავარაუდო კანდიდატის პირადი ცხოვრება, რათა წმიდა ჟამისწირვა არ შეიბღალოს. ეპისტოლის ბოლოს ის ეხება ცოდვების გამო ეკლესიიდან განკვეთილებს, რომელთაც სიკვდილის წინ უფლება აქვთ მიიღონ ნათლისღება, რათა უზიარებელნი არ წავიდნენ ამ ქვეყნიდან.[8]

ეს წერილები დაცულია "დიდი სჯულისკანონის" იმ ნაწილში, სადაც წმიდა მამების, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელის, ათანასე დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის და სხვათა კანონიანი ეპისტოლეებია. იგი დაყოფილია კანონებად. "დომნოჲს მიმართ" ქართულ თარგმანში, ისევე, როგორც ბერძნულ ნუსხებში, 3 კანონისაგან შედგება, ხოლო, რაც შეეხება მეორე ეპისტოლეს, კანონების რაოდენობის თვალსაზრისით, იგი განსხვავდება ბერძნული ბეჭდური გამოცემებისაგან. "დიდი სჯულისკანონის" ქართულ ნუსხებში ეს ეპისტოლე შედგება მოკლე შესავლისა და ოთხი კანონისაგან, მაშინ, როდესაც ბერძნულ გამოცემებში ის ორ კანონად არის დაყოფილი. თუმცა ბერძნულ ხელნაწერთა ერთი ჯგუფი ქართულ ვერსიას უჭერს მხარს.[9]

"დიდი სჯულისკანონის" ქართულმა თარგმანმა შემოგვინახა კირილე ალექსანდრიელის კიდევ ერთი ეპისტოლე, რომელიც ჩართულია კართაგენის ადგილობრივი კრების (419) აქტებში.[10]

როგორც წერილიდან ირკვევა, კრების ინიციატორებს კირილესათვის უთხოვიათ ნიკეის კრების "სწორნი" (ასლები), რომლებიც მას ხუცეს ინოკენტის ხელით გაუგზავნია. ეპისტოლის ბოლოში, კირილე კრებისავე თხოვნით აზუსტებს მომავალი "აღვსების" თარიღს.

ეპისტოლის ქართული სათაური – "დაიწყების კრებისა მიმართ აფრიკეთისა მიწერილნი პასუხნი კჳრილე ალექსანდრიელთა ეპისკოპოსისანი, რომელთა თანა სწორნი ნიკიისა კრებისანი, ღრ̂კულისაგან თარგმნებულნი, წარსცნა ინნოკენტოჲს მიერ ხუცისა, რომელნიცა საზღვართა თანა ნიკიისა კრებისათა აწ მოჴსენებულისა ამის ინნოკენტოჲს მიერ ხუცისა და მარკიანე კერძო-დიაკონისა კარქიდონელთა ეკლესიისა წარეცნეს უწინარეს ექუსთა კალანდათა დეკემბერისათა წმიდასა ვონიფანტეს ეპისკოპოსსა ჰრომაელთა ეკლესიისასა" – არ ემთხვევა PG-ში არსებული ბერძნული ტექსტის სათაურს, სამაგიეროდ, სიტყვა-სიტყვით მისდევს PL-ში დაცულ ლათინურ ვარიანტს, რაც მოსალოდნელიც იყო, ვინაიდან კართაგენის კრება ლათინურ ენაზე მიმდინარეობდა[11] და, როგორც სათაურიც მიუთითებს, იგი წინასწარ უთარგმნიათ "ღრ̂კულიდან" (ბერძნულიდან) ლათინურად.

---

[8] იქვე, 533-534
[9] იქვე, 70.
[10] იქვე, 358.
[11] Ep. 85. PG 77, 376-377; PL 84, 219.

THE EPISTLES OF CYRIL OF ALEXANDRIA IN THE "GREAT NOMOKANON"

SUMMARY

Cyril of Alexandria wrote many commentaries on the biblical books, epistles and sermons. But the most significant of them are the works that where written in the second period of his life, properly, against Nestorius, the archbishop of Constantinople, during and after the third council in Ephesus (431).

During the last years of his life Cyril worked hard, but no longer from the center of world affairs, yet the to letters written by him are very important for the History of the Church. These letters are: *Ad Domnus* (ep. 77) and *Curilli ad Episcopos qui sunt in Libya et Pentapoli* (ep. 79).

The Georgians were interested in Cyrilian study as early as 10th century. Although, as one should expect, first of all they translated the works connected with the Council in Ephesus. But the two letters, mentioned above, were still preserved in "the Great Nomocanon", which was translated by Arseni Icaltoeli in 12th century.

The first letter was addressed to Domnus of Antioch (441). In that letter Cyril interceded for one of the clergymen and asked Domnus to help him, because he did not want the clergyman, named Peter, to have been punished unjustly. At the end of the letter Cyril speaks about dealing with the church property and resignation from priesthood.

The other epistle was written to his Egyptian Clergy (canon 6 of the Council of Nicaea (325) had confirmed the jurisdiction of Alexandria over the bishops of Egypt, Libya and pentapolis). It was caused by the scandal that had been given by the ordination of unsuitable candidates: newly married men and monks were ejected from their monasteries. Cyril suggested investigating of personal lives of each monk, for the divine liturgy wouldn't have been profaned.

These epistles are preserved in that part of the book, where the canonical letters of other saint fathers are (Athanasius the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Basil the Great). They are divided into canons. *Ad Domnus* consists of three canons in the Georgian translation as well as in the Greek original. As for the other letter, it differs from the Greek printed editions. This epistle is made up of a short introduction and four canons, while in Greek editions it is divided into two canons, although some Greek MSS support the Georgian version.

The Georgian translation of "the Great Nomokanon" has preserved one more epistle by Cyril of Alexandria: *Incipiunt rescripta ad concilium Afrrivanum Cyrilli Alexandrini episcopi ubi authentica concilii nicæni, translata de græco per Innocentium presbyterum transmiserunt. quæ etiam epistolæ cum eodem concilio nicæno per memoratum presbyterum Innocentium et Marcellum sub diaconum ecclesiæ carthaginensis sancto Bonipacio episcopo ecclesiæ Romanæ sub die VI cal. Decembris sunt directæ*. The epistle is included in the Acts of the local Council in Cartage. As we learn from this letter, the initiators of the council asked Cyril to send the copies of the Nicean Council to them. He sent them by Innocent. At the end of the letter, as he had been asked, defined the date of next Easter.

The Council in Cartage was carried out in Latin. As we can see from the title, the letter had been translated from Greek into Latin. So it was preserved in the both languages, although they have different titles. The Georgian translation follows not the Greek but the Latin version.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეკა დუდაშვილი

ღვთისმშობლის ეპითეტები იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისა და მიძინებისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონების მიხედვით

VIII საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მამისა და ჰიმნოგრაფის იოანე დამასკელის მრავალ ჰიმნოგრაფიულ კანონთა შორის არის ღვთისმშობლის მიძინებისა და ღვთისმშობლის შობის დღესასწაულებზე დაწერილი საგალობლები. საეკლესიო და სამონასტრო მსახურებაში მათ გავრცელებასა და პოპულარობაზე მეტყველებენ ბერძნული ჰიმნოგრაფიული კრებულების თვენების XI-XVII სს ნუსხების მონაცემები[1]. ორივე კანონი ცხრა ოდისაგან შედგება და უაკროსტიქოა. თითოეული ოდის ძლისპირი იოანე დამასკელსავე ეკუთვნის. ქართულად აღნიშნული ჰიმნოგრაფიული კანონები X ს-ის შუა წლებშია თარგმნილი და გვხვდება Sin 34, Sin. 1. Sin.26, იელის და მიქაელ მოდრეკილის კრებულებში. ეს ფაქტი მიუთითებს, რომ იოანე დამასკელის საგალობლები ქართულ საეკლესიო პრაქტიკაში ადრეული საუკუნეებიდან არის დამკვიდრებული.

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის მკვლევარნი (ნ. ტომადაკისი, პ. ტრემბელა, კ. მიცაკისი) არაერთხელ აღნიშნავენ იოანე დამასკელის ჰომილეტიკასა და ლიტურგიკულ პოეზიაში ღვთისმშობლის თემისა და სახის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე. მისი სახელით ცნობილია არა მარტო ცხრა ოდიანი ორი სრული ჰიმნოგრაფიული კანონი, არამედ აგრეთვე ღვთისმშობლის თემაზე დაწერილი ოცდაერთი კანონი და სტიქარონები. VII-XI სს. ჰიმნოგრაფთა შორის იოანე დამასკელს ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ყველაზე მეტი საგალობელი აქვს შექმნილი. ეს ფაქტი შეიძლება განპირობებული იყოს წმინდა მამის ცხოვრებიდან მომდინარე სასწაულით (შენიშნავს ს. ევსტრატიადესი.)[2] მას შემდეგ, რაც იოანეს ცილი დასწამეს და უდანაშაულოდ მთავრის ბრძანებით ხელი მოჰკვეთეს და ქალაქში დაკიდეს, ტკივილებისაგან დატანჯულმა იოანემ სთხოვა, ხელი მისთვის დაებრუნებინათ, რათა დაეფლა მიწაში ტკივილის შესამსუბუქებლად. "რომელი-იგი (ხელი) მიიღო რაჲ დიდმან იოანე, პირდაღმართ განრთხმით დავარდა ქუეყანასა ზედა, წინაშე ყოვლადწმიდასა ხატსა ყოვლად უბიწოჲსა ქალწულისა ღმრთისმშობლისსა და მკლავსა თჳსსა შეაკრა ჴელი იგი, იწყო სულთქუმად სიღრმით გულისაჲთ მჴურვალეთა ცრემლთა გარდმოდინებითა თუალთაგან და ესრეთ მჴურვალებით ევედრებოდა." ჩაძინებულ იოანეს ეჩვენა ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი, რომელმაც გაუმთელა მოკვეთილი ხელი და დაუცხრო ტკივილი. იოანე "ფრიადითა მხიარულებითა ჰმადლობდა და შემსგავსებულსა დიდებისმეტყუელებასა შესწირვიდა ღმრთისა. აღმოთქუა უკუე გალობაჲცა, ღირსებით შეტყუებული".[3] ს. ევსტრატიადესის აღნიშნული ვარაუდის გარდა, უნდა შევნიშნოთ, რომ იოანე დამასკელის ეპოქაში (VIII-ს) ხატთაყვანისმცემელ ჰიმნოგრაფთა წრეში ღვთისმშობლის თემა მნიშვნელოვანი იყო და ამიტომ ეძღვნებოდა საგალობლები.(მაგ. კოზმა იერუსალიმელის ჰიმნოგრაფიული კანონები)

ღვთისმშობელ მარიამისადმი თაყვანისცემა ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებიდანვე იწყება. მეხუთე საუკუნის პირველი ნახევრიდან კი მარიამის სახე განსაკუთრებული შესხმის და გალობის ობიექტი ხდება. სწორედ ამ ეპოქაში ივარაუდება ღვთისმშობლის "დაუჯდომელი საგალობლის", იგივე „აკათისტოს" შექმნა[4]. ცნობილია, რომ ეფესოს საეკლესიო კრებამ

[1] .Μηναῖα του ὅλου ἐνιαουτοῦ. εν Ρώμη, 1898.
Ευστρατιαδης Σ.Ιωάννης ο Δαμασκινός . Νέα Σιών. 1931. 721-736.

[2] Ευστρατιαδης Σ.ποιητηκά έργα τοῦ Ιωάννου Δαμασκίνου.1933. 389-390.

[3] К. Кекелидзе. Грузинская версия арабского Житья св. Иоанна Дамаскина.1915, 154-155.

[4] Leena Mari Peltomaa. The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn. 2001..62-63.

დაადგინა ქალწულ მარიამის წოდება „θεοτόκος“ მისი ქრისტოლოგიური შინაარსით.[5]
ქრისტიანობის ადრეულ საუკუნეებში შექმნილი ზოგიერთი თეოლოგიური თხზულების ანალიზის საფუძველზე გამოვლენილია მარიამის სახის სამი ასპექტი: მარიამი–უბიწო ქალწული, მარიამი– ახალი ევა, ანტიტიპი ძველი აღთქმის ევასი, მარიამი – ღვთისმშობელი.[6]

ამ სამი ასპექტის მიხედვით შეიძლება გავიაზროთ და ავხსნათ ყველა ეპითეტი, რაც მას მიემართება ჰიმნოგრაფიულ კანონებში. ამ თვალსაზრისით გავაანალიზებთ იოანე დამასკელის ზემოთ აღნიშნულ კანონებში ღვთისმშობლის სახეს.

მარიამი – ქალწული. ეს ასპექტი ემყარება ძველი აღთქმის ესაიას წინასწარმეტყველებას: „ამისთჳს თჳთ უფალმან მოგცეს სასწაული თქუენ: აჰა, ქალწულმან მუცლად-იღოს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემმანუილ,“(7, 14.) ეს წინასწარმეტყველება გაცხადებულია ახალ აღთქმაში : და აჰა ესერა, შენ მუცლად იღო და შვე ძე, და უწოდონ სახელი მისი იესუ“. (ლუკა 1. 31.) „აჰა ესერა, ქალწული მიუდგეს და შვეს ძე და უწოდონ სახელი მისი ემმანუელ, რომელ არს თარგმანებით: ჩუენ თანა ღმერთი.“(მათე 1.23.)

ახლა ვნახოთ როგორ ჩნდება მარიამი, როგორც „ქალწული“ საგალობლებში.

την μνήμην σοῦ, άχραντε Παρθένε,
Αρχαί τε και εξουσίαι και δυνάμετε,
*Αγγελοι, Αρχάγγελοι,θρόνοι, Κυριότητες,
τα χερουβίμ δοξάζουσι και τα φρικτά Σεραφίμ (მიძინება.VIII$_1$)*

დღესასწაულსა შენსა, უბიწოო,
მთავრობანი და ჴელმწიფებანი და ძალნი
ანგელოზთანი და წმიდანი
მთავარანგელოზნი, საყდარნი და უფლებანი
ქერობინნი და სერაბინნი ჰმითა მათითა
და ნათესავი კაცთაჲ
დღეს დღესასწაულობენ.

მსგავსი შინაარსისაა ეპითეტები:

„αιπαρθένον Κόρην 'υμνοις τιμήσωμεν

ქალწულსა უბიწოსა. ყოველნი პატივს ვცემდეთ. (ღვთისმშ. შობა I$_1$)

Σε θεόνυμφε, καύχημα πασι Χριστός
ανέδειξε και κράτος, τοῖς υμνοῦσι πίστει
σοῦ τό μυστήριον (ღვთისმშობლის შობა. IV$_2$)

სძალო ღმრთისაო, ქალწულო,
სასოდ ჩუენდა გყო შენგან შობილმან,
რომელნი ვადიდებთ საიდუმლოსა შენსა.

* VIII$_1$ რომაული ციფრი აღნიშნავს ოდის ნომერს და არაბული- ტროპარის ნომერს.

ქართულ თარგმანში θεόνυμφε- ს ზუსტი თარგმანი არის „სძალო ღმრთისაო“ და ქართველი მთარგმნელის მიერ დამატებული „ქალწული“.

მარიამი – ახალი ან მეორე ევა, ცოდვით დაცემული ადამიანის სულიერი ხსნის თემას უკავშირდება. ანტითეზის ევა – მარიამის შემომტანად ითვლება მეორე საუკუნის საეკლესიო მამა იუსტინე მოწამე (167წ). იგივე ანტითეზა დამუშავებულია ირინეოს ლიონელის თხზულებაში. ეპითეტი „ახალი ევა“ ხშირად გვხვდება პატრისტიკული ხანის მოღვაწეთა ქმნილებებში. მარიამი წმინდა მამათა ნააზრევის მიხედვით, მოიაზრება, როგორც ინკარნაციის აქტის ერთი მთავარი მონაწილე. აქედან გამომდინარე, მისი, როგორც „ახალი ევას“ სახე

[5] Starowieski „Le Titre θεοτοκος avant Le concile d' Ephese''. 1987. Peltomaa... 135.
[6] Peltomaa. The Image.....128.

აქტის ერთი მთავარი მონაწილე. აქედან გამომდინარე, მისი, როგორც „ახალი ევას“ [illegible] სოტერიოლოგიური შინაარსისაა[7] და ამ ასპექტით ჩნდება იგი ჩვენს მიერ განხილულ ჰიმნოგრაფიულ კანონებშიც.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

την τῆς 'αποτόμον αρχαιας 'αναιρέτην
αποφάσεως και τῆς *προμήτορος* την επανόρθωσιν,
την τοῦ γένους τῆς πρός θεόν αιτίαν οικειώσεως,
την προς τον ***Κτίστην γέφυραν***,- σε ***Θεοτόκε***
μεγαλύνομεν (ღვთისმშობლის შობა. IX_1)
„რომელმან განკუეთა პირველ განსაზღვრებული იგი პატიჟი
და კუალად აგო ***დედაჲ იგი პირველი***
და მიზეზ იქმნა მკჳდრობისა ჩუენისა თანა
და ***ჴიდ ცხორებისაჲ დედაჲ ღმრთისაჲ,***
მას დაუცხრომელად ვადიდებთ.

ღედნის προμητόρος და Κτίστην γέφυραν ქართულად გადმოტანილია, როგორც „ხიდი ცხორებისაჲ“ და „დედაჲ პირველი“. შემდგომ დაზუსტებულია მათი შინაარსი სიტყვით „დედაჲ ღმრთისაჲ“. ტროპარის დასაწყისში მოცემული προμητόρος „დედაჲ პირველის“ მნიშვნელობა ახსნილია მომდევნო სტრიქონებში : „იგი არის მიზეზი ღმერთთან ჩვენი მიახლებისა, იგია ხიდი შემოქმედთან დამაკავშირებელი.“

მსგავსი ასპექტის ეპითეტებად მიგვაჩნია Ὄρος ουρανίον , Πύλην ουρανίον και νοητήν σε κλίμακα , რომლებიც ღვთისმშობლის შობის კანონის მეშვიდე ოდაში გვხვდება

" Ορος και Πύλην ουράνιον και νοητήν σε κλίμακα
θεοπρεπῶς χορός ο θεῖος προηγόρευσε
მთად და ბჭედ ზეცისა და კიბედ გონიერების

კრებულმან მან საღმრთომან ჴ ეროვნად
სახელ-გდვა შენ“.

აღნიშნულ ეპითეტებს ვხვდებით ჯერ კიდევ „აკათისტოში“: ἡ Πύλη τοῦ οὐρανού, κλίμαξ ἐπουράνιε. მარიამი ქალწული არის „კიბე“ და „ბჭე ზეცისა“, რომლის მეშვეობითაც ცოდვით დაცემული ადამიანის აღსადგენად უფალმა ხორცი შეისხა[8].

მარიამი – ღვთისმშობელი იოანე დამასკელის კანონებში ეს ეპითეტი ყველაზე ხშირად ჩანს

Δεῦτε οἱ πιστοί, τῷ τάφῳ προσέλθωμεν τῆς *Θεομήτορος* και
περιπτυξώμέθα καρδίας, χείλη, ὄμματα, μέτωπα,
εἰλικρινῶς προσάπτοντες, και αρνυόμενοι ιμάτων
ἄφθονα. χαρίσματα, εκ *πηγῆς αεννάου* βλυστάσοντα (მიძინება.IX_2)
„მოვედით კუალად ყოველნი მორწმუნენი საფლავად ***დედისა
უქორწინებელისა*** და მივეახლნეთ გუამსა მას
და ამბორს- უყოფდეთ მას
ბაგითა და თუალითა და აღმოვივსოთ
წყაროჲსა მისგან დაუწყუედელისა
უხუად კურნებაჲ“

ამ ტროპარში Θεομήτορος პირდაპირ გამოხატავს მარიამის ღვთისმშობლობას. საინტერესოა მისი ქართული შესატყვისი „დედისა უქორწინებელისა“, სადაც „უბიწოობა“ არის აქცენტირებული. აქვე მიუთითებს ჰიმნოგრაფი, რომ ღვთისმშობელი არის „წყარო დაუწყვედელი“ πηγῆς αεννάου. ეპითეტთა ანალოგიური წყვილი გვხვდება მიძინების კანონის მესამე ოდის ძლისპირში

---

[7] Peltomaa the Image… 131.
[8] Καλοκύρη Κ. Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως. Θεσσαλονίκη. 1972.190

τούς σοῦ υμνολόγους ,*Θεοτόκε, η ζῶσα*
και ῎αφθονος πηγή,
„მგალობელნი შენნი, ***ღვთისმშობელო,***
წყაროო უკუდავებისაო.

ეპითეტთა ამ რიგში თავსდება *ζωῆς τέμενος* „ტაძარი ცხოვრებისაჲ“, რომელიც მიძინების კანონის მეექვსე ოდის მეორე ტროპარში ჩანს:
ζωῆς υπάρξασα *τέμενος,* ζωῆς της αιδίου τετύχηκας
„შენ ხარ ***ტაძარი ცხორებისაჲ,***
ამისთჳსა ცხორებად მიიცვალე.

მარიამის სახის ამავე ასპექტის გამომხატველია შემდეგი მაგალითები, რომელთა ქართული თარგმანები თავისებურია
Ἐν τῇ μεταστάσει σοῦ, *Μῆτερ θεοῦ,* το
ευροχωρότατον σῶμα σου κάι Θεοδόχον
τῶν ῎Αγγέλων, στρατιαί ιερωτάταις
πτερύξι φόβῳ και χαρᾷ συνεκάλυπτον (მიძინება.IV$_3$)
„შემურვასა შენსა დღეს, ***ღმრთისმშობელო,***
ღმრთივშემწყნარებელსა გუამსა შენსა,
ზეცისა გუნდნი
შიშითა, ფრთითა მათითა წმიდითა
აგრილობდეს ***სახედ კიდობნისა*** ქერობინნი.“

დედნის ეპითეტები ქართულ თარგმანში ზუსტად არის გადმოტანილი. რაც შეეხება ფრაზას „აგრილობდეს სახედ კიდობანისა ქერობინნი“ ბერძნულ ორიგინალში მისი შესატყვისი არ არის. ეს ფრაზა ტროპარის სიტყვის შინაარსის ერთგვარი განმარტებაა. ძველი აღთქმის სჯულის კიდობანი წმიდა მამათა მიერ ღვთისმშობლის ტიპოლოგიად გაიაზრება. ამიტომ შემოაქვს მთარგმნელს მარიამის აღმნიშვნელად „სახე კიდობანისა“, რაც ღვთისმშობელს მიემართება ადრეული ეპოქიდან.[9]

Αμέμπτως τῷ Θεῷ πολιτευσάμενοι, τήν πάντων
εκύησεν σωτηρίαν οι Θεόφρουντες γεννήτορες τῆς
τον κτίστην τεκούσης και Θέον ημῶν (ღვთისმშობლის შობა. III$_1$)
„უბიწოთა ღმრთისა მიმართ მშობელთა გუშვეს ჩუენ
სამკჳდრებელი ნათლისაჲ
და მან გუშვა მჴსნელი სოფლისაჲ
ქრისტე ღმერთი და კაცთმოყუარე.“

დედანში ღვთისმშობლის აღმნიშვნელად ეპითეტი „***სამკჳდრებელი ნათლისაჲ***“ არ გვხვდება. იგი აქ ქართველი მთარგმნელის ინოვაციაა.
ცალკე გამოვყოფთ ორივე კანონიდან თითო ტროპარს, სადაც მარიამის სახე ერთდროულად მისი „ქალწულობის“ და „ღვთისმშობლობის“ ასპექტით წარმოდგება.
Παρθένοι νεανίδες συν Μαρίαμ τη προφήτιδι ωδήν
την εξόδιον νῦν αλαλάξατε
ἡ *Παρθένος* γαρ και μόνη *Θεοτόκος* προς λῆξιν ουρανίου διαβιβάζεται (მიძინება.I$_1$)

„მოისწრაფეთ, ქალწულნო,
მიცვალებისა გალობასა
წინაჲწარმეტყუელისა მარიამის თანა დღეს
უღაღადებდეთ,
რამეთუ ***დედაჲ ღმრთისაჲ***

ქართულ თარგმანში *ἡ Παρθένος* არ არის გადმოტანილი. თარგმნილია მხოლოდ *Θεοτόκος*. მეორე შემთხვევაში ორივე შინაარსის ეპითეტი ადეკვატურად არის თარგმნილი

Χαίρε *σεμνή, μήτηρ και δούλη Χριστοῦ* του Θεοῦ,
ἡ τῆς ἀρχαιάς πρόξενος μακαριότητος τῶν αἰθρώπων τῷ γένει(ღვთისმშობლის შობა. I$_2$)
„ეხარებოდა, *უბიწო,*
დედაო ქრისტეს დმრთისაო.
რომელ მიზეზ ექმენ ნათესავსა კაცთასა
მიღებად პირველსა ნეტარებასა
შობითა შენითა დღეს, რომელსა პატივსცემთ."

ჩვენ მოვიყვანეთ მხოლოდ რამდენიმე ეპითეტი, რომლებიც ღვთისმშობლის აღმნიშვნელად ითანე დამასკელის ჰიმნოგრაფიამდე არის შექმნილი და გვხვდება მის ტროპარებში. ეს ეპითეტები დავაჯგუფეთ სამი შინაარსობრივი ასპექტის მიხედვით.

ქალწული Παρθένος
ἀπείρογαμε- უქორწინებელო
Παρθένε- ქალწულო
ἄχραντε- უბიწოო
Θεόνυμφε- სძალო დმრთისაო

ახალი ევა Νέα Εὐα
γέφυρα- ჭიდ
ὄρος οὐρανίον- მთაო ზეცისაო
πυλὴν οὐρανίον- კარე ზეცისაო
ღვთისმშობელი- Θεοτόκος
Θεομήτερ -დედაო ღმრთისაო
πηγὴ ἀειπαος-წყაროო დაუწუებელი
ζωῆς τέμενος-ტაძარი ცხოვრებისაო
ἐμψυχοι οὐρανίον- ცოც სულიერი
მოარგმნელის მიერ შემოტანილი ეპითეტები, რომელთაც დედანში შესატყვისი არა აქვს :

სახედ კიდობნისა
სამკუდრებელი ნათლისაო

თითოეულ განხილულ ეპითეტს ცალკე წყარო აქვს . წერილის დასაწყისში აღნიშნეთ, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნისცქმა ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებიდან იწყება და მისი სახე ახალი აღთქმის წიგნებიდან მომდინარეობს. მარიამის ეპითეტების ყველაზე ადრეულ წყაროდ წმინდა წერილი ითვლება, საიდანაც ზოგიერთი მათგანი ჰიმნოგრაფიაში გადადის.(მაგ. Παρθένος, μητήρ Θεοῦ) . ცნობილია, რომ ღვთისმშობლის ალეგორიებს ჯერ კიდევ ძველ აღთქმაში ვხვდებით, ამიტომ ეპითეტების დიდი ნაწილიც სწორედ აქედან იღებს სათავეს[9].

ჩვენს მიერ შერჩეული ეპითეტების განხილვისას მხედველობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ ითანე დამასკელს დაწერილი აქვს ღვთისმშობლის მიძინების და შობის დღესასწაულებზე ჰიმნოგრაფიული კანონებში დადასტურებული

---

[9] Ευστρατιάδης Σ. Η Θεοτόκος εν τη Υμνογραφία. 1933. A. Blair Allegory, Typology and Archetyps. Studia Patristica. t. XVII.
[10] Peltomaa The Image....18 A. Louth. John Damascene. John as poet. 2003. 243

ეპითეტების წყარო ზოგჯერ ეს ჰომილიებია, რადგან ბევრი მათგანი საგალობლებში ისეთსავე შინაარსობრივ კონტექსტში გვხვდება, როგორიც ჰომილიებშია.
ეროვნული ბიბლიოთეკა

გარდა ამისა, განხილული ეპითეტები „დაუჯდომელშიც" დასტურდება.

წყაროების საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ზოგიერთ მაგალითს:

Παρθένος

Γνῶσιν ῎αγνωστον γνῶναι ῾η Παρθένος ζητοῦσα(დაუჯდ. 3,1)[11]

῎Εχουσα θεοδόχον η Παρθένος την μήτραν (დაუჯდ.5,1)

῎Ιδου παιδες χαλδαίων ᾽εν χερσί τῆς Παρθένου(დაუჯდ.9,1)

῟Ω ιερά μητέρ καί Παρθένε(ჰომ. მიძინ.10,28)

῎αχραντε

῾ο γαρ τοῦ ουρανοῦ καιτῆς γῆς κατασκευασέ σε ποιητής, ῎αχραντε(დაუჯდ.19,4)

γέφυρα

χαῖρε,γέφυρα μετάγουσα τούς ᾽εκ γῆς προς ᾽ουρανόν(დაუჯდ.3,11)

„აკათისტოს" ამ ეპითეტის კონტექსტი ემთხვევა დამასკელის კანონისას „ τήν πρός τόν Κτίστην Γέφυραν(ღვთისმშ. შობ..IX,1)

„Κτίστην " და „ουρανόν " ერთი შინაარსის დამტევია. „Κτίστην "

(შემოქმედი) და „ουρανόν "(ზეცა) ამ შემთხვევაში სინონიმებად შეიძლება გავიაზროთ.

῞Ορος ουρανίον , Πύλην ουρανίον

ამ ორივე ეპითეტის წყარო ძველი აღთქმაა, კერძოდ ეზეკიელის და დანიელის წინასწარმეტყველებები და ფსალმუნი. წყაროს უტყუარობას ადასტურებს თვით ტროპარის ფრაზაც θεοπρεπῶς χορός ο θεῖος προηγόρευσε

კრებულმან მან საღმრთომან ჯეროვნად

სახელ-გდვა შენ".

„χορός ο θεῖος " –ში იგულისხმებიან წინასწარმეტყველები. მოვიყვანთ ამ წყაროების მონაკვეთებს:

και ειπεν κύριος πρός με Ἡ πύλη ῞αυτη κεκελεισμένη ῎εσται, ου᾽κ ανοιχθήσεται, και ουδείς μη διέλθη δι᾽ αυτῆς, ῞οτι κύριος ῾ο θεός του Ισραηλ εισελεύσεται δι᾽ αυτῆ, και ε῎σται κεκλεισμένη(ეზეკ. 44,2)[12]

და თქუა ჩემდამო უფალმა : **ბჭჱ ესე დაჴშულ** იყოს, არა განეღოს და არცა ერთი ვინ არა განვიდეს მის მიერ, რამეთუ უფალი ღმერთი ისრაილისაჲ შევიდეს მის მიერ, და იყოს დაჴშულ"[13]

τότε λεπτά ᾽ γένετο ῞αμα ῾ο σίδηρος καί το ῎οστρακον και ο χάλκος καί ῾ο ῎αργυρος και το χρυσίον και εγένετο ῾ωσει λεπτότερον αχύρου εν ῞αλωνι, και ᾽ερριπισ

εν αυτά ο ῎ανεμος ῞ωστε μηδέν καταλειφθῆναι ᾽εξ αυτῶν καί ο λίθος ῾ο πετάξας

την ᾽εικόνα εγένετο ῎ορος μέγα και ᾽επαταξε πᾶσαν την γῆν.(დანიელ2,35)

მაშინ დამწულილდეს ერთბამად კეცი, რკინაჲ, რვალი, ვეცხლი, ოქროჲ და იქმნეს, ვითარცა მტუერი კალოჲსაგან ზაფხულისაჲსა და აღიღო იგი სიმრავლემან სულისამან, და ყოველი ადგილი არა იპოვა მათი, და ლოდი დაკუეთებული ხატისაჲ იქმნა **მთა დიდ**, და აღივსო ყოველი ქუეყანა.

῎ορος τοῦ θεοῦ, ᾽ορος πῖον,

῎ορος τετυρωμένον, ῎ορος πῖον

῞ινα τί υπολαμβάνετε, ῎ορη τετυρωμένα,

το ῎ορος, ῞ο ευδόκησεν ῾ο θεός κατοικεῖν ᾽εν αυτῶ(ფსალმ.67, 16-17)

---

[11] „აკათისტოს' ტექსტი მოგვყავს Peltomaa –ს გამოცემიდან. Akathistos Hymnos. 2001.

[12] Septuaginta. edidit Alf. Rahlfs. 1979.

[13] მცხეთური ხელნაწერი. გამოსაცემად მოამზადა ელ. დოჩანაშვილმა.თბილისი.1985

The old Georgian version of The Prophets. ed. by R. blake. patrologia Orientalis. Paris. XXIX, 1961

მთაჲ ღმრთისაჲ, მთაჲ პოხილი, მთაჲ შეყოფილი და მთაჲ პოხილი. რასამე ჰგონებდე თქუენ, მთანო შეყოფილნო ? მთაჲ ესე , რომელ სთნდა ღმერთსა დამკჳდრებად მას შინა, რამეთუ უფალმანცა დაიმკჳდროს იგი სრულიად.[14]

ζωῆς τεμένος და κιβώτος მსგავსი შინაარსის ეპითეტებია, ასე მიაჩნია ლ.პელტომას. κιβώτος საგალობლის ბერძნულ ტექსტში არ არის, მაგრამ მას ქართველი მთარგმნელი ამატებს „ სახედ კიდობნისა"(მიძინ. IV). ეს ეპითეტი გვხვდება იოანე დამასკელის ჰომილიაშიც და „დაუჯდომელშიც"

῞ Νόμου κιβωτός προιστόρησε (ჰომ. I. 45)

χαῖρε, κιβωτέ χρυσωθεῖσα τῶ πνεύματι(დაუჯდ. 23.8)

ყურადღებას შევაჩერებთ ერთ ეპითეტზე „ζωαρχηκόν σκήνωμα". მისი შესატყვისი ქართულ თარგმანში არ არის. იგი ერთერთი იშვიათი ეპითეტია, რაც ღვთისმშობელს მიემართება.ეს ეპითეტი ჩვეულებრივ „მაცხოვრის" აღმნიშვნელია[15]

πῶς ουν τό ῎αχραντον ζωαρχικόν τε σοῦ

σκήνωμα τις του θανάτου πείρας, γέγονε μέτοχον ;(მიძინ. VI)

ვითარ უკუე გუამი შენი სამარესა შინა განიხრწნეს?

ს. ევსტრატიადესი ღვთისმშობლის ეპითეტების ჩამოთვლისას აღნიშნავს, რომ „ζωαρχικόν σκήνωμα" და „ ζωόδοχον σκήνωμα" ან „σῶμα" მსგავსი შინაარსისაა[16]. ჩვენ ვიზიარებთ ამ აზრს, რადგან ორივე ეპითეტი ღვთისმშობლის სხეულს განსაზღვრავს და გვხვდება დამასკელის ჰომილიაში (I. 10, 11-12)

῞Ω πῶς ῾η ψηχήν ᾿ιεράν του θεοδόχον σκηνώματος ᾿οικείαις χερσίν ο παντουργός ῾υποδέχεται;

მივუთითებთ, რომ კანონის ტროპარისა და ჰომილიის ფრაზაც, ორივე კითხვითი წინადადებაა და შინაარსითაც ერთმანეთთან ახლოს დგას.

დასასრულს აღვნიშნავთ, რომ, როგორც ვნახეთ, ღვთისმშობლის განხილული ეპითეტები ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ადრეულ, X საუკუნის დიდი იადგარის ქართულ თარგმანებში გვხვდება. აქვე შევნიშნავთ, რომ თითქმის ყველა ჩვენს მიერ გამოყოფილი ეპითეტი ჩნდება ჯერ კიდევ უძველეს იადგარში. ეს კრებული ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ტროპარების ყველაზე ძველ თარგმანებს შეიცავს. ეს ეპითეტებია: **ბჭჱ, ბჭჱ დაჴშული, უქორწინებელი, ქალწული, უბიწოჲ, სძალი ზეცისაჲ, ჭიდი ღმთისაჲ კაცთა მომართ მოსლვისათჳს, კიდობანი სიწმიდისაჲ, დედაჲ უფლისაჲ** .[17]

ამრიგად, წარმოვადგინეთ იოანე დამასკელის ჰიმნოგრაფიულ კანონებში დადასტურებული ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი ზოგიერთი ეპითეტის წყაროები.მათ ჩამოყალიბებას და დამკვიდრებას ჰიმნოგრაფიაში ხანგრძლივი წინა ისტორია ჰქონდა. ამ ისტორიულ პროცესს ქართველი მთარგმნელები კვალდაკვალ მიჰყვებოდნენ.

---

[14] ფსალმუნთა ქართული რედაქციები X-XIII საუკ. ხელნაწერების მიხედვით. მზ. შანიძე. თბილისი. 1960.

[15] Louth A. John Damascene... 279

[16] Σ. Ευστρατιαδης Η θεοτόκος εν τη Υμνογραφία. 1924.

[17] ძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა. 1980. გვ. 896-903

EKA DUGHASHVILI

THE EPHITETS OF THE HOLY VIRGIN IN JOHN DAMASCENE'S HYMNOGRAPHICAL CANONS ON THE HOLY VIRGIN'S DORMITION AND THE HOLY VIRGIN'S BIRTH

SUMMARY

The artical is about the epithets of the Holy Virgin in the Hymnographical Canons of John Damascene. The epithets are classified in three concepts of Mary's Image: Mary- Virgin, Mary- Sacond Eve, Mary-Theotokos.In the artical are represented some sources of these epithets: Holy Scripture, Akathistos Hymn and John Damascene's Homilies.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ცისანა აბულაძე

ქართული ანბანით ტრანსლიტირებული თურქული ტექსტები*

, თბილისის, ქუთაისის, ზუგდიდის, ახალციხის, პეტერბურგისა და ერევნის სიძველეთსაცავებში ინახება 40-ზე მეტი ხელნაწერი, რომლებშიც ქართული ანბანის ასონიშნებით დაწერილი თურქული** ტექსტებია შესული. ესენია – სახარება, აბრაამის აპოკრიფი, ქართულ-თურქული სასწავლო წიგნები, ვოკაბულარები, თარგმნითი და დარგობრივი ლექსიკონები, კარაბადინები და ოკულტური ტექსტები; ბევრია ფოლკლორული და კლასიკური მწერლობის ნიმუში – ფუზულის, ვაგიფისა და ვიდადის ლექსები, აშუღი პოეტების-საიათნოვას, საიდოღლანის, სეირანის, ემრაჰის, ივანგულოვის, მირზაჯანის, ყარაჯაოღლანის, შამჩიმელქოს, ყურბანის, ქეშიშოღლუს, უზუნოღლანის, ქიჩიქნოვას, ალიფაღას, დემირჩიოღლანის, ხასტა იეთიმის და სხვათა ლექსები, გვხვდება ნაწყვეტები „ქოროღლისა" თუ „ასლიმ და ქერიმის" პოეტური ვერსიიდან, ბევრია სხვადასხვა ხასიათის ფრაგმენტული ჩანაწერიც.

ეს ტექსტები ჩაწერილია ძირითადად XVIII-XIX სს-ში, მხოლოდ თითო-ოროლაა XVII ს-ისა. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ თურქულ-მონღოლური ლექსემებისა და ფრაზების ქართული ანბანით ფიქსირების ფაქტი წინა საუკუნეთა წერილობით ძეგლებშიც არის დადასტურებული. ასე მაგალითად, XIV ს-ის ანონიმი ავტორის „ასწლოვან მატიანეში" ვკითხულობთ: „უიღურნი კერპთმსახურნი არიან, რომელსა უწოდენ ქუჯინად. ესენი ენითა მათითა უწოდიან თავსა მათთა მანღოლ, ხოლო ქართველნი – თათრად. აქუნდა წესად ერთისა ღმრთისა თაყუანისცემა, რომელსა თანგრი უწოდეს ენითა მათითა და ... დასწერდეს „მანგუ თენგრი ქუნუნდურ", ესე არს უკუდავისა ღმრთისა ძალითა"[1]. ანალოგიური მეთოდით განმარტავს ზოგიერთ სიტყვას სულხან-საბაც: „არაონი ესე არს მცირე საწინდარი, რომელსა თურქნი ბეჲს (ბეს) უწოდენ[2], „...მილის ნაცვლად მილიონი დაუწერიათ, რომელსა თურქნი აღაჯს უწოდენ[3].

ქართული ანბანით ფიქსირებული თურქულენოვანი მასალა ჩვენთან, ტრადიციულად, ტრანსკრიბირებულ ტექსტებად იწოდება, რაც მთლად სწორი არ არის. თურქული სიტყვების ქართული ანბანით ჩაწერის სისტემა ტრანსლიტერაციაა და არა ტრანსკრიბცია. როგორც წესი, გამოყენებულია ქართული მხედრული ანბანის ხან 36, ხან 33 ნიშანი. სპეციფიური თურქული ბგერების გადმოსაცემად მოხმობილი არ არის არც ერთი დამატებითი ნიშანი, ან ნიშანთა კომბინაცია. გამონაკლისია მხოლოდ XVIII ს-ის 80-იან წლებში შედგენილი ქართულ-თურქული „სასწავლო-წიგნი", სადაც ö, ü, ı ხმოვნების გადმოსაცემად გამოიყენება – ჷ ნიშანი, ან მისი კომბინაცია ო, უ და ი ხმოვნებთან, ხოლო თურქული ყრუ ნაპრალოვანი f გამოიხატება ф ნიშნით[4].

თურქული ენების 8-9 ხმოვნის ადექვატურად გადმოსაცემად არ კმარა ქართული ანბანის 5 ნიშანი. ამიტომაც თურქული ხმოვნების რიგისმიერობის მიხედვით ფონოლოგიური დაპირისპირება a-ä, o-ö, u-ü და i-ı გრაფიკულად არ აისახება, ე.ი. თურქული სიტყვის

---

*სტატიის გერმანული ვარიანტი წაკითხულია მოხსენებად 2004 წლის 19 დეკემბერს, ქ.მაინცში, იოჰანეს გუტენბერგის უნივერსიტეტში.

**ტერმინს „თურქული" ვხმარობთ „თურქული ენების" - Тюркские языки-ს მნიშვნელობით; კერძოდ, აზერბაიჯანულისა და ანატოლიური თურქულისა (ოსმალურის).

[1] ჟამთააღმწერელი, ასწლოვანი მატიანე, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა რევაზ კიკნაძემ, თბილისი, 1987 წ. გვ.45-46.

[2] ს.-ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბილისი, 1966 წ. გვ. 58.

[3] იქვე, გვ. 480.

[4] ს. ჯიქია, XVIII საუკუნეში შედგენილი ქართულ-თურქული „სასწავლო წიგნი", ენათმეცნიერების ინსტიტუტის შრომები, აღმოსავლურ ენათა სერია, ტ. I, თბილისი, 1954 წ. გვ. 187-207.

სტრუქტურა დარღვეულია და ძნელი სათქმელია სიტყვები: ხირმან, ყაფი, პალუხ, ფიშაფ, გოს, სუფ, უქლანმაფ და ა.შ. სპეციფიური თურქული ბგერის ქართული აღმნა (შდრ. ქართ. დოში < თ.döş, კოშკი < თ.köşk), თუ თურქული ენების დიალექტებსა და ლიტერატურულ აზერბაიჯანულში დადასტურებული რეალური ფონეტიკური სურათის ასახვა. იგულისხმება ö და ü ხმოვნების გუტურალიზაცია.

სიმკვრივ-სიმკრთო შეხაბამისად ფონემატურად არ არის დიფერენცირებული ბ, ფ, ჰ; დ, თ, ტ და ზ, ს ბგერები. ქართული ენის მდიდარი კონსონანტიზმით თურქული ენისათვის ფონოლოგიური ღირებულების არმქონე ნიუანსებიც კი არის ხოლმე ფიქსირებული. იგულისხმება ხშული ველარული q (ყ) გადმოცემა პოზიციის შესაბამისად ყ (q), ხ (x) და ღ (γ) ნიშნებით, პალატალური ხშული k (ქ) კი გ (g), ქ (k) და კ (ḳ) ნიშნებით. ძ, ც, ჭ, ჭ ასონიშნების გამოყენების თითოოროლა შემთხვევა დასტურდება.

ქართველ თურქოლოგების კარგად აქვთ გაცნობიერებული ტრანსკრიბირებული თუ ტრანსლიტერებული ტექსტების მნიშვნელობა თურქული ენების ისტორიული ფონეტიკის, მორფოლოგიისა და ლექსიკის შესასწავლად, დიალექტური ფორმების დიაქრონიულ ჭრილში დასანახად. თურქულ-ქართული ენობრივი კონტაქტების ცალკეული საკითხების დასადგენად. ვფიქრობ ამ თვალს, ისე როგორც მთლიანად თურქოლოგიური თემატიკის დაშუშავებას, სათავე დაუდო აკად. სერგი ჯიქიამ. მან 1954 წელს გამოაქვეყნა სტატია სათაურით „XVIII ს-ში შედგენილი ქართულ-თურქული სასწავლო წიგნი". საშუალო ზომის 310 გვერდიანი „წიგნი" ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში – Q 98. იგი შედგება სამი ნაწილისაგან: თურქულ-ქართული ლექსიკონი Ir-97v; თურქულ-ქართული ტექსტები 98r-207v: „შამაოვენო" და სხვა ლოცვები, „სიმბოლო სარწმუნოებისა", 50-ე ფსალმუნი, გადმოცემები მოსე წინასწარმეტყველზე, ლეონიძეზელზე, ქრისტეზე და ა.შ. 208r–დან ბოლომდე კვლავ თურქულ-ქართული ლექსიკონია. დაწერილია გაკრული მხედრულით, მაგრამ, როგორც ჩანს, ისე მისი თურქული შესატყვისი ოწყება ასიმოვარულით. ეს უთუოდ იმით არის გაპირობებული, რომ „წიგნი" შედგენილია ვარძიის (იმერეთის) მონასტერში ადგილობრივი (იმერიზმები) სამღვდელო პირის მიერ. თურქულისათვის მას ჰქონდა თურქული კარგად მცოდნე პირი, იგი უნდა იყოს გიქოს მონასტრიდან საქართველოში ჩამოსული პროტოსინგელოს ბერძენი იოაკიმე[5].

ხელნაწერი დათარიღებულია და ტექსტი დასათაურებული ბ-ნი სერგის მიერ. გამოვლენილია თითოეული თურქული ფონემის გადმოცემის თავისებურება. ხაზგასმულია თურქული ხშული ფშვინვიერებისა და მჟღერების b, d, t, k – პ, ტ, კ გრაფემებით გადმოცემის ფაქტები. „წიგნში" დადასტურდა თურქული სალიტერატურო ენისა და დიალექტებისათვის უცხო ან განსხვავებული სემანტიკის ლექსიკური ელემენტები, მაგ. ჯახელ – შემოდგომა, kazel შემოდგომის გამხმარი ფოთოლი. სუაი ნეკქაქ 'მონათლა' ნაცვლად vaftız etmek-ისა, იილიშლი yılışıl 'მარშანწინ' ნაცვლად ötey-სა და evvelki-სა.

ს.ს. ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში" 3000-ზე მეტ განსამარტ სიტყვას განმარტების პარალელურად ქართული ანბანით აქვს მიწერილი იტალიური, სომხური და თურქული შესატყვისები. საბას ლექსიკონის ავტოგრაფებიდან და ავტოგრაფული ნუსხებიდან ამოწერილი თურქული თარგმანები ამ 40-45 წლის წინ შეეისწავლე და ცალკე წიგნად გამოვეცი 1968 წელს. იხ. „სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის სიტყვანის თურქული თარგმანები". (256 გვ.) აღმოჩნდა, რომ თურქულ შესატყვისად, ხშირად, ორი-სამი სინონიმია მოცემული. ამასთან სინონიმები სხვადასხვა ენობრივი წრის – აზერბაიჯანულისა და ოსმალურის – კუთვნილებაა. მასალის ფონეტიკური, მორფოლოგიური და ლექსიკური მონაცემები ცხადჰყოფს, რომ ესენი ცოცხალი სამეტყველო ანუ სასაუბრო ენის ნიმუშებია, რომელთა ანალოგიური მაგალითები დასტურდება როგორც აზერბაიჯანულის, ისე ანატოლიური თურქულის დიალექტებში.

[5] იქვე, გვ. 196. ვრცლად პროტოსინგელოსი იოაკიმეს შესახებ იხ. დარეჯან კლდიაშვილი, ელდარ ბუბულაშვილი, საქართველოსა და კვიპროსის სამონასტრო ურთიერთობის ისტორიიდან: იოაკიმე პროტოსინგელოსის მოღვაწეობა ზემო იმერეთის ვარძიის მონასტერში გვ.111-120.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ასევე შესწავლილია, ქართველი ენციკლოპედისტის, იოანე ბაგრატიონის (1768-1830 წწ.) ავტორობით ცნობილ „საბუნებისმეტყველო განმარტებით ლექსიკონში[6]“ ფიქსირებული თურქული შესატყვისები[7].

XIX ს-ის პირველ მეოთხედში შედგენილ ლექსიკონში ზოოლოგიური, ბოტანიკური და გეოლოგიური ტერმინები მოცემულია რუსულ ენაზე, ლათინური და ქართული შესატყვისებით, იქვეა მიწერილი თურქული სიტყვა ქართული ანბანით და შემდეგ არის ტერმინის ვრცელი განმარტება ქართულ ენაზე[8]. როგორც ჩანს, შემდგენელი სრულყოფილად არ ფლობდა თურქულ ენას, იგი დროდადრო იშველიებს ინფორმატორს – თურქული ტერმინი განსამარტის ადექვატური ზოგჯერ არაა. მკვლევარი ვ.ჯანგიძე, თურქული შესატყვისების ფონეტიკური და ლექსიკური თავისებურებების შესწავლის შედეგად. მასალას ბეჯითად მიიჩნევს აზერბაიჯანული ენის კუთვნილებად, მიუხედავად იმისა, რომ ლექსიკონში ანატოლიური თურქულისათვის დამახასიათებელი ელემენტებიც დასტურდება.

მასალის რაობისა და მისი დამუშავების თვალსაზრისით სრულიად განსაკუთრებულია თურქოლოგ მ.ბელთაძის ნაშრომი „XVIII საუკუნის თურქულენოვანი ძეგლი ქართული ტრანსკრიფციით“[9]. იგი ეძღვნება კალიგრაფიული მხედრულით შესრულებულ თურქულ თოხთავს, რომლის 1739 წლით დათარიღებული ერთი ნუსხა ინახება ზუგდიდის მხარეთმცოდნეობით მუზეუმში - №894, ხოლო მისგან გადაწერილი პირი დაცულია სცსაში – ფონდი 1446, საქმე 401. მ.ბელთაძეს გამოწვლილვით აქვს შესწავლილი „თათრული თოხთავის“ გრაფიკული და ორთოგრაფიული, ფონეტიკური, მორფოლოგიური და ლექსიკური თავისებურებანი და ის დასკვნაა გამოტანილი, რომ ძეგლის ენა ნარევი ხასიათისაა, მასში სხვადასხვა პროპორციით თანაარსებობს აზერბაიჯანულისა და ოსმალურისათვის დამახასიათებელი ელემენტები, მაგრამ დომინირებს აზერბაიჯანული[10].

აშუღური პოეზიის, როგორც სპეციფიური ლიტერატურული ფენომენის, არსი, საქართველოში მისი ჩასახვის პირობები, დრო და სივრცე გარკვეული აქვს გ. შაყულაშვილს[11]. მან თავის ნაშრომს საფუძვლად დაუდო პეტერბურგში აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში დაცული დავთარი თეიმურაზ ბატონიშვილისა – H 21, სადაც საიათნოვას აზერბაიჯანული ლექსები ჩაწერილია ქართული ასოებით. მკვლევარმა გაითვალისწინა საიათნოვას ლექსების ერევანში დაცული კრებულიც და აღადგინა თუ დაადგინა საიათნოვას აზერბაიჯანული ლექსების დიდი ნაწილის კრიტიკული ტექსტი. მსგავსადვე, ლიტერატურული თვალსაზრისით შეისწავლა განსვენებულმა დილარა ალიევამ აზერბაიჯანული პოეტებისა და აშუღების ქართული ანბანით ტრანსლიტირებული ტექსტები[12].

ქართული ანბანის ნიშნებით ტრანსლიტირებული თურქულენოვანი ძეგლები მეტნაკლებად ერთნაირ სურათს გვაძლევს. კერძოდ, მათში ფიქსირებულია იმდროინდელი ცოცხალი სასაუბრო ენა. ლექსიკური ერთეულების დიდი ნაწილი არ დასტურდება ლიტერატურულ აზერბაიჯანულსა და ოსმალურში, მაგრამ არის ამ ენების დიალექტებში. ტრანსლიტირებული ტექსტების ენა არაერთგვაროვანია – აზერბაიჯანულისა და ანატოლიური თურქულის ნარევია, ამასთან აშკარაა აზერბაიჯანული ელემენტების სიჭარბე. მხოლოდ „სასწავლო წიგნის“ თურქული ნაწილის ავტორი ჩანს ანატოლიური თურქულის მატარებელი. ფონეტიკისა და გრამატიკის დონეზე საერთოა შემდეგი:

1. სიტყვის აბსოლუტურ ბოლოში ძირითადად მჟღერი ხშულებია – ბ, დ, ჯ, გ.

---

[6] ლექსიკონის შემდგენლად ტრადიციულად მიიჩნევენ იოანე ბაგრატიონს, მიუხედევად იმისა, რომ ხელნაწერთა ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერმა თანამშრომელმა ლ.კიკნაძემ დაადგინა, რომ ლექსიკონის შემდგენელია ვასილ ჭილაძე. იხ. მისი „ახალი მასალები იოანე ბაგრატიონის სახელით ცნობილი რუსულ-ქართული ლექსიკონის შესახებ“, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984 წ., №4; ალ.ფოცხიშვილი, იოანე ბაგრატიონი თუ ვასილ ჭილაძე, გაზეთი „წიგნის სამყარო“ №4,5, 1988 წ., 14 სექტემბერი.

[7] ვ.ჯანგიძე, „თურქული ლექსიკა იოანე ბაგრატიონის საბუნებისმეტყველო განმარტებით ლექსიკონში“, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბილისი, 1986 წ. №4, გვ. 114-125.

[8] იოანე ბაგრატიონი, საბუნებისმეტყველო განმარტებითი ლექსიკონი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს თინათინ ენუქიძემ და ნანა კიკნაძემ, თბილისი, 1986 წ.

[9] თსუ-ს შრომები, 121, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. VII, თბილისი, 1967 წ. გვ. 125-164.

[10] მ.ბელთაძე, იქვე, გვ. 159.

[11] გ.შაყულაშვილი, საიათნოვას აზერბაიჯანული ლექსები თეიმურაზისეული დავთრის მიხედვით, თბილისი, 1970 წ.

[12] Д.Алиева. Из истории азербайджанско-грузинских литературных связей, Баку, 1958 წ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

2. სიმჟღერე-სიყრუის მიხედვით ფონემატურად არ არის დიფერენცირებული b, p, p̣; d, t, ṭ; z, s და ჯ ,č. ისინი თავისუფლად მონაცვლეობენ შესაბამისი თურქული თანხმოვნების გადმოცემისას.
3. პალატალური g თანხმოვანი შენარჩუნებულია როგორც წინა რიგის ვიწრო ხმოვნებს შორის, ისე ხმოვნის შემდეგ: გეგირმაღ, ბეგნამაღ, დოგუშ, იგნა და ა.შ.
4. ველარული ხშული ნაზალი ე.წ. „საღირნუნი“ შენარჩუნებულია აზერბაიჯანულისა და ანატოლიური თურქულის დიალექტებში. ტრანსლიტირებულ ტექსტებშიც წარმოდგენილია ნგ ‖ ნღ კომპლექსით, ან მხოლოდ „ღ“ ნიშნით: იენგი, თანღრი, იალღუზ.
5. თურქული ველარული ყრუხშული q ბგერა, რომელიც ლიტერატურულ აზერბაიჯანულში გამჟღერებულია, პოზიციის შესაბამისად გადმოცემულია, ყ (q), ხ (X) და ღ (γ) ნიშნებით. ზუსტად ისევე, როგორც თურქული ნასესხობანია დამკვიდრებული ქართულში: შდრ. ყაჩაღი < kaçak, ოჯახი-ocak, ჩახმახი < çakmak და სხვა მისთ.
6. აფიქსები ერთი ვარიანტითაა. შესაბამისად ხმოვანთა ჰარმონია დაცულია მხოლოდ მარტივ ფუძეებში, აქაც ყოველთვის არა.
7. აწმყო განსაზღვრულ დროს თანხმოვანფუძიანებთან -eir და ხმოვანფუძიანებთან აწარმოებს - ir აფიქსი; მსგავსადვეა თურქული ენის ტრაპიზონულ დიალექტში და ლიტერატურულ აზერბაიჯანულში.
8. თურმეობითი მოდალობა ნაწარმოებია როგორც - miş, ასევე - ip აფიქსით.
9. ლექსიკაც სხვადასხვა ენობრივი წრის კუთვნილებაა. ერთსა და იმავე ტექსტში დასტურდება ლექსემები, რომლებიც ან მხოლოდ აზერბაიჯანულშია და ანატოლიურმა თურქულმა არ იცის, ანდა პირიქით, თურქულშია და აზერბაიჯანულისათვის უცხოა. ასე მაგ. აზერბ. kent, koinek qulanჯar, şahbalut და თურქ. koi, xırsız oqar, ჯivti. უფრო მეტი, ერთი და იგივე სიტყვა თარგმნილია როგორც ოსმალური შესატყვისით, ისე აზერბაიჯანულით. შდრ. აგება – აზ. tikmaγ და თურქ. iapmaγ; ჩაბარება – აზ. tapşırmaγ და თ. ismarlag; ზღმარტლი – აზ. azgıl და თ. muşmala; მიმინო – აზ. qırγı და თ. atmaჯa. ასეთი არაერთგვაროვნება უჩვეულო არ არის თურქული ენებისათვის, განსაკუთრებით ოღუზური ჯგუფის ენებისათვის, ამიტომაც „ქოროღლის“ ამბავს თავისად მიიჩნევენ როგორც აზერბაიჯანელები, ისევე თურქმენები. აღარ მინდა გავიხსენო ის დიდი უსიამოვნება, რაც პოეტების – იუნუს ემრეს, ნესიმისა და სხვათა იუბილეს ახლდა საბჭოურ ეპოქაში.

ტექსტის რაობა და ჩამწერის ეთნიური წარმომავლობა თითქოს გავლენას არ ახდენს ტრანსლიტირებული ტექსტების გრაფიკულ და შესაბამისად ფონეტიკურ სახეზე. თურქული სიტყვის ქართული ასოებით ტრანსლიტირებისას, როგორც წესი, დაცულია ის ბგერობრივი კანონზომიერება, რომლითაც თურქული წარმომავლობის სიტყვა მკვიდრდება ქართულში. მაგრამ თითქოს იგივე სურათია სომეხ ხანფერასა და მის „მოძმეთა“ მიერ ქართულით ტრანსლიტერებულ ტექსტებში. შდრ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული აპოკრიფული და სამკურნალო კრებული (A 138), წირვის წესი (H 160), სომხურ-ქართულ-თურქული გრამატიკა (H 1152), იტალიურ – თურქული ლექსიკონი (S 2880), (რომლის მფლობელი ყოფილა მიქანდრიანთ ტერ ოჰანესი) ქართულ-სომხურ-თურქული კარაბადინი, ახალციხის მუზეუმის (№189) ხელნაწერი. ეს ტექსტები სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს. თვალის ერთი გადავლებით კი მხოლოდ ჲ მეტობა შეიმჩნევა.

ბუნებრივია, დაისმის კითხვა – რამ განაპირობა თურქული ტექსტების ქართული ასონიშნებით ტრანსლიტირების ასეთი სიმრავლე. ვფიქრობ, თურქულის, იგივე „თათრული ენის“ ცოდნის პრაქტიკულმა საჭიროებამ. ქუთაისის მუზეუმის №497 ხელნაწერში გამოკვეთილია „თათრული“ სახელმძღვანელოს შედგენის მიზანი: „იმისთვინ მინდა ვისწავლო თათრული ენა, რომ ოსმალოში ვიპოვნებოდეთ ვინმე და საჭირო იქმნება დიდროან კაცებთან

სალაპარაკოთ. ამისთვის მინდა სწავლება, რომელ დროს გაუგონლობამა მე არ შემაწუხოს და მაგიერის თქმა შეგვძლებოდეს“. ამ მიზანს ემსახურებოდა ქართულ-თურქული „სასწავლო წიგნები“, გრამატიკები და ლექსიკონები. ძირითადად ენაში გავარჯიშების [illegible] ტრანსლიტირებული „თათრული ოთხთავიც“. პროფ. შ.მესხიას აზრით, თეიმურაზ ბატონიშვილმა სპარსეთში ყოფნისას შეითვისა სპარსული და თურქული ენაც[13]. ცნობილია, რომ თეიმურაზმა სწორედ ირანში ქართულიდან თურქულად და სპარსულად თარგმნა ფსალმუნი. (ხელნაწერი დაცულია ოქსფორდში, საქართველოში კი არის მისი მიკროფილმი)[14]. მასვე ეკუთვნის არაბიკათი შესრულებული სპარსული ოთხთავის ქართულით ტრანსლიტერაცია[15]. ქართული ასო-ნიშნებით ტრანსლიტირებული თურქული ოთხთავიც ხომ თეიმურაზის ძმის – იოანეს კუთვნილება იყო! გასაგებია, რომ სულით ხორცამდე ქრისტიანი ბატონიშვილები ოთხთავსა და ფსალმუნს ირჩევდნენ თურქულსა და სპარსულ ენაში სავარჯიშოდ. თეიმურაზმა ქართულიდან სპარსულად „საქმე მოციქულთაც“ თარგმნა.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ XIX ს-ის კავკასიაში „თათრულ ენას“ საკომუნიკაციოდ ისეთივე საერთაშორისო ფუნქცია ჰქონდა, როგორც ფრანგულს ევროპაში (გავიხსენოთ პუშკინის, რაევსკის, ლერმონტოვის, ტოლსტოისა და სხვათა დამოკიდებულება თურქული ენებისადმი).

რაც შეეხება ფუზულის, ვაგიფის, ვიდადისა და აშუღების ლექსთა სიმრავლეს XVIII ს-ის ბოლო მეოთხედსა და XIX ს-ის აღმოსავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით თბილისში ეს ფაქტი მათი საოცარი პოპულარობით უნდა აიხსნას. 1856 წლის 23 მარტს გრ. ორბელიანი თემირ-ხან - შურადან წერს ყაფლან ორბელიანს: „მალე მოგართმევ ფეშქაშად მთლად ვაღუფის ლექსებსა, აქა დაბეჭდილსა ამა მირზა ჰუსუფისაგან“[16]. ცნობილია გრ.ორბელიანის დიდი გატაცება აშუღური პოეზიითაც. აშუღთა ლექსების პოპულარობაზე ისიც მიანიშნებს, რომ ერთი და იგივე ლექსი სხვადასხვა პირის მიერაა ჩაწერილი სხვადასხვა ხელნაწერში, შდრ. S 2519, Q 851 და Q 620 ხელნაწერები.

ბევრი აშული არამარტო თხზავდა ლექსებს, არამედ მღეროდა კიდეც თარის, საზის, ქამანჩისა და ჭიანურის თანხლებით. ეს სახოტბო, სატრფიალო, სათავგადასავლო პოეზიის ნიმუშები ზეპირად იცოდნენ და ჩაწერითაც მოსმენით იწერდნენ. ტექსტს ქართული ასო-ნიშნებით იწერდა როგორც ქართველი, ისე სომეხი თუ აზერბაიჯანელი „თათარი“. როგორც გ.შაყულაშვილმა მიმითითა, გ.ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმში ინახება იეთიმ გურჯის ხელითნაწერი სამი რვეული (იეთიმ გურჯის ფონდი, №59886). მასში იეთიმ გურჯის ქართული ლექსების პარალელურად ჩაწერილია აზერბაიჯანული ლექსებიც ისეთი ავტორებისა, როგორიცაა ქიჩიქნოვა, ჯეჰელოღლანი, ქეშიშნოვა, ნერსეს ოღლუ პეტრუსა, ვაღუფი, საიათნოვა, ქობაჩი, სეირანი, ბუდაღოღლანი, აშუღ საჰნანი, დალაქ მურადა, აშული თუჯარა, ყულალი, სალმასტრალი არუთინა. იეთიმ გურჯი ხომ თავად მღეროდა, ჩანს, რეპერტუარს აქ ჩამოთვლილ ავტორთა ლექსებითაც იმდიდრებდა.

ჩვენს სიძველეთსაცავებში ინახება ქართული ასო-ნიშნებით ტრანსლიტირებული არამარტო თურქული, არამედ სპარსული[17] და სომხური ტექსტები. ვფიქრობ ამაშიც ვლინდება ქართული დამწერლობის კულტურულ – საგანმანათლებლო როლი სამხრეთ კავკასიის ხალხთა ყოფაში.

---

[13] შ.მესხია, თეიმურაზ ბატონიშვილი (ცხოვრება და მოღვაწეობა), მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, თბილისი, 1982, გვ. 17,20.

[14] მ.თოდუა, თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ სპარსულად და თურქულად თარგმნილი „ფსალმუნნი“, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, ტ.II, თბილისი, 1975 წ. გვ. 221-224.

[15] მ.ხუბუა, ოთხთავის სპარსული ხელნაწერები XVII-XVIII სს-ისა საქართველოს მუზეუმში, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის შრომები, აღმოსავლურ ენათა სერია, ტ. I, თბილისი, 1956, გვ. 163-185.

[16] გრ. ორბელიანის წერილები, ტ. II, თბილისი, 1937 წ. გვ. 163.

[17] გ. მარი, ულუღბეგზიჯის ვახტანგისეული თარგმანი, სპარსულ-ქართული ცდანი, ლენინგრადი, 1926 წ. გვ. 3-53; კ.დონდუა, ჰიდაეათ ილ-ნუჯუმი და საიმისო სპარსულ ქართული ლექსიკონი, იქვე, გვ. 54-91; ვლ. ფუთურიძე, ფარსადან გორგიჯანიძის ქართულ-არაბულ-სპარსული ლექსიკონი, თბილისი, 1941. მისივე, სპარსულ-ქართული „სასაუბრო წიგნის“ ერთი ნიმუში, აღმოსავლური ფილოლოგია, ტ. I, თბილისი, 1969 წ. გვ. 153-160.

TSISANA ABULADZE

TÜRKISCHE TEXTE IN GEORGISCHER TRANSLITERATION

RESÜME

In den Museen in Tbilisi, Kutaisi, Sugdidi, Akhaltsikhe, dazu noch in St.Peterburg und Jerevan sind geschrieben mit georgischen Buchstaben ein türkisches Evangelium, eine Apokriphe Abrahams, georgisch-türkische Lehrbücher und Wörterverzwichnisse, Lexika und Erlauterungswörterbücher, beispiele von Folklore und klassischer Dichtung, okkulte Texte, ein italienisch-türkisches Wörterbuch, Gedichte von Fuzuli, Vidadi und Vagif. auch Gedichte der Aschughi - Dichter: Sajatnova, Saidoglan, Seiran, Emrah, Ivangulov, Mirzajan, Karajaoğlan. Demirchioghan, Khasta Jetim und andere Gedichte, so auch Ausschnitte aus den poetischen Versionen aus „Korogli" und „Aslim und Kerem". Die texte sind auf das XVIII-XIX Jh. Zu datieren, nur einige wenige davon auf das XVII Jhdt.

Georgische Turkologen – S. Jikva, Ts.Abuladze, W.Jangidze, M. Beltadze, G. Schakulaschwili – seit langem erforschen die türkischer Transliteration Texte.

Die Sprach der transliterirten texte ist nicht einheitlich, sondern stellt eher eine Mischung des Aserbaidschanischen und des Türkischen dar. Dabai fällt die überwiegende Anzahl der Aserbaidschanischen Elemente auf.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნარგიზა გოგუაძე

ვეშაპაკის განმარტებისათვის

გიორგი მთაწმიდელის ორიგინალურ მხატვრულ თხზულებაში „ცხორებაჲ ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთჳმესი და უწყებაჲ ღირსისა მის მოქალაქობისა მათისაჲ“ გვხვდება იშვიათი ხმარების სიტყვა **ვეშაპაკი:** „მისცეს იკონომოსსა საშუალისასა ლიტრაჲ ერთი განძი საშოალისათჳს წასაგებელად, სასყიდლად ქორაკანდელთა, ვეშაპაკთა და ჯაჭუთა და კელაპტართა“[1], მისი მნიშვნელობის დადგენა მაინცდამაინც ადვილი არ აღმოჩნდა. დასახელებული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი უაღრესად დიდი მხატვრული და ისტორიული მნიშვნელობის გამო არაერთხელ არის გამოცემული. იგი – როგორც საუკეთესო და სანდო ისტორიული წყარო – საგანგებოდ შეისწავლა და ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა საქართველოს ისტორიისა და კულტურის მკვლევარმა – ივანე ჯავახიშვილმა. სამწუხაროდ, მან წიგნზე მუშაობა ვერ დაასრულა. ივ. ჯავახიშვილის მიერ დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა აკაკი შანიძემ, რომელმაც წიგნს დაურთო ძეგლის ენის მიმოხილვა და ლექსიკონი (გამოიცა 1946 წელს).

ლექსიკონში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის შესახებ წერია: **„ვეშაპაკ** (შდრ. გამოსლვათა 28,13). ამ ძეგლში **ვეშაპაკებად** თითქო Λεπιδες იგულისხმებაო (P.P., 27)“[2].

როგორც ვხედავთ, ამ განმარტებაში არ არის პირდაპირი პასუხი კითხვაზე: რა არის „ვეშაპაკი?“ აკ. შანიძე ამ პრობლემას დაუბრუნდა მოგვიანებით, როცა მან დაამუშავა პეტრიწონის ტიპიკონის ქართული ტექსტი. აი, რას ვკითხულობთ „ტიპიკონზე“ დართულ ლექსიკონში:

„ვეშაპაკ-ი. ეს სიტყვა პეტრიწონის ტიპიკონის ქართულ ტექსტში უნდა ყოფილიყო, მაგრამ არ გვხვდება, რადგანაც სათანადო ადგილის შემცველმა ფურცელმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. სამაგიეროდ (!) იგი გვხვდება იოვანე და ეფთჳმეს ცხოვრებაში: „და მისცეს იკონომოსსა საშოალისასა ლიტრაჲ ერთი განძი საშოალისათჳს წასაგებელად: სასყიდლად ქორაკანდელთა, ვეშაპაკთა და ჯაჭუთა და კელაპტართა“. ეს უნდა შეესატყვისებოდეს ბერძნულ δρακονταριον-ს, რომელიც გვხვდება ტიპიკონის ბერძნულ რედაქციაში და „დროშას“ ნიშნავს. დროშაზედ ეხატა ვეშაპი ანუ დრაკონი“[3].

აქ აკ. შანიძე მხარს აღარ უჭერს პ. პეეტერსის ვარაუდს (რომ „ვეშაპაკი“ შეესატყვისება ბერძნულ სიტყვას „Λεπιδες“), უკავშირებს მას ბერძნულ „დრაკონტარიონ“-ს და განმარტავს, როგორც „დროშას“, რომელზედაც გამოხატული იყო „ვეშაპი ანუ დრაკონი“. პეტრიწონის ტიპიკონის ქართული ვერსია ნაკლულია. ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტში არც „ვეშაპაკია“ დადასტურებული, არც „დრაკონტარიონი“.

თუ „იოვანეს და ექვთიმეს ცხოვრების“ სათანადო ადგილს გავაანალიზებთ, დავინახავთ, რომ იქ მოცემულ ჩამონათვალში „დროშის“ ადგილი არ არის: საშუალო მონასტრის „იკონომოსმა“ საგანგებოდ გამოყოფილი თანხით უნდა შეიძინოს „ქორაკანდელნი, ვეშაპაკნი, ჯაჭუნი და კელაპტარნი“. ცნობილია, ღვთისმსახურებაში როგორი დიდი ადგილი უჭირავს სანთლების დანთების საკითხს[4]. სასანთლეები სხვადასხვაგვარია. ქორაკანდელი მათ შორის

---

[1] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II 1967, გვ.53.

[2] გიორგი მთაწამიდელი, ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი, 1946 წ., გვ.101.

[3] აკ.შანიძე, შრომები, ტ. IX, „ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი“, 1986 წ., გვ. 189.

[4] „კანდელთა და სასანთლეთა განბრწყინვების შესახებ“ პეტრიწონის წესდებაში ნათქვამია:
1. ჯერ-არს უკუე, რაჲთა მარადღე ყოველთა დღეთა და ღამეთა წინაშე ხატსა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა სამნი კანდელნი დაუვსებელად ენთებოდიან და ერთი – დიდსა საკურთხეველსა, და ერთი – წინა კანკელსა ჯუარცუმისა ხატსა წინაშე, და ერთი – ნათლისმცემელისა ხატსა წინაშე, ეგუტერისა მისსა კარსა, და ერთი – წმიდისა გიორგისსა, და ზედა საფლავსა სამარხოსა ჩუენსა – სამი კანდელი.

არის საგანგებოდ დიდი და საზეიმო, ლექსიკონებში იგი განმარტებულია, როგორც „ხიბლი“, „ჯალი“, „ჟუსტრა“, რომელსაც გააჩნია დეტალები (მაგალითად, „ჯალვი“)[5]. პეტრეწოსის ცნობებს გვაქვს ასეთი ინფორმაცია: „ჰიმსცენით წმიდასა ამას მოსასტერსა ... ქორაკანდელნი ვცქალისანი ორნი, თავიეთ ჯაჭუებითა“[6], „საკანდელნი რვალისანი ჯაჭუებითურთ“[7].

განვიხილოთ, როგორ არის განმარტებული **ვეშაპაკი** ლექსიკონებში:

1. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში **ვეშაპაკი** წარმოდგენილია მხოლოდ Ca ნუსხით და განმარტებულია.

2. ილ. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“: **„ვეშაპაკი** ბუდე, ხეჭბი, ნაჭუჭი“.

3. ზ. სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის სიტყვის კონაში“ განხილულია აქ შანიძისეული განმარტება (რაც ზემოთ განვიხილეთ) და ვეშაპაკი განმარტებულია, როგორც „სამკაული; დროშა“.

4. საანგ ებოდ უნდა შევნიშნოთ დ. ჩუბინაშვილის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონში“ მოცემული განმარტებაც:

„ვეშაკი, ს. ფარი, შიტ, გამოსლვ. 28,13.

„ვეშანა, ნ. ვეჭანი, сизой.

„ვეშაპკანი, ს. კაჟი, ხრიკი, скоба железная, გამოსლვ. 28,13“.

ბიბლიურ წყაროზე მითითება – „გამოსლვაოა“ 28, 13 – ორ სალექსიკონო ერთეულს ახლავს („ვეშაკი“ და „ვეშაპკანი“). ლექსიკონში მოცემული განმარტების მიხედვით ეს სიტყვები ერთიმეორის ვარიანტებად თვითონ არ აღიქმება. ბიბლიურ წყაროზე მითითება განმეორებულია „იოვანეს და ექვთიმეს (ხუცურების“ 1946 წლის გამოცემაშიც, მაგრამ ეს მასალა ქართულ წყაროებში საგანგებოდ მოკვლეული და იქ დადასტურებული ფორმები განხილული დღემდე არ ყოფილა.

„გამოსლვაოას“ ძველი ქართული თარგმანები ყველა ნუსხის მიხედვით არის შესწავლილი და გამოცემული[8]. სხვადასხვა ტრადიციის მატარებელი ნუსხები სხვადასხვა სვეტებში განაწილდა. ყველაზე ადრინდელი ნუსხა ბიბლიისა – ათონ. №1 და ბაგრის ბიბლია ერთ სვეტში მითავსდა (ანუ ბაქარისეული ტექსტი მისდევს ათონურს). ათონურ ნუსხას ყველაზე საინტერესო მახალა აკლია, მაგრამ მასთან მდგომი ბაქარისეული ტექსტი ამ ხარვეზებიც ცალკე სვეტს ქმნის (განსხვავებულს სხვა ნუსხებისაგან).

მივიღეთ „გამოსლვაოას“ წიგნის სათანადო ნიმუშებს[9], როგორც ძველი, ასევე ახალი თარგმანით და მათ შესაბამის რუსულ და ბერძნულ ტექსტებს.

„გამოსლვაოა“, თავი 28.

ძველი თარგმანი:

B (ბაქარის ბიბლია):

13: და აქმნე **ვეშაპაკნი** ოქროსაგან წმიდისა.

---

2. და ყოველთა დღეთა წელიწდისათა ცისკრისა ღმისა და სამრისა და მწუხრისანი ამათ ზემოთქუმულთა კანდელთა თანა თჳთო სანთელი ეშოდნეს ვიდრე ღმეცისა გასრულებამდე. და რაც ღმეცად გაანრულონ, სანთელი დაიწვას, ხოლო კანდელი დაუსჯელადცა ეშოებიან.

3. ეგრეთჳე ყოველთა დღეთა სამთა მათ ჭამთა ღმეცისათა საუფლოთა მათ ათორმეტთა ღმესასწაულთა წინაშე კანდელი ეშოებოდიან ვიდრე ღმეცისა გასრულებამდე.

4. და ეგრეთჳე სახელოვანთა მათ საუფლოთა ღმესასწაულთა რაოდენნიცა კანდელნი ეყიდნენ ცალიასანი შინა, აღუნთნენ და რავდენნიცა სასანთლენი იყნენ, სანთლითა აღიჳსნენ.

5. და დღესასწაულისა ცალიასანი წუენისანი უმეტესადცა იქმნებოდეს აღნთებად, სხუათაცა საუფლოთა ღმესასწაულთა ... (აკ. შანიძე, შრომები, IX, გვ. 84).

„განგუსჭიდო უკუე და ვაძეგნეთ ყოველთა შემდგომად წუენსა მოპავალთა წინამძრუართა და სულისა წუენისა მოურავთა, მკცრთა მოსასტრისა წუენისათა, რაჲთა წმიდათა ამათ ათორმეტთა ქრისტჱს ღრმოსა წუენისა განგებულებისა საუფლოთა ღმესასწაულთა უბრწყინვალესად ღმესასწაულობდენ ღამის თჳეთა, გალობითა, ცქლჳნისა შემკობითა ბრწყინჳალჱ სახელთა მიერ და კრძალჳთა და საკუმჳლოთა მიერ“ (იქვე, გვ. 121).

5 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული: „ქორაკანდელი არს მაღლა საკიდრი სასანთლენი მრავალ-ხერხი და სხვადასხვა რიგად შემშადებული“.

6 აკ.შანიძე, შრომები, ტ.IX, გვ. 113.

7 იქვე, გვ. 68.

8 „გამოსლვაოას“ ძველი ქართული თარგმანები შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა ცოტნე კიკნაძემ „წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი“, ნაწილი I 1989 წ.

9 „გამოსლვაოას“ 28-ე თავის მე-14 მუხლშიც გვხვდება „ვეშაპაკი“, ამიტომ საილუსტრაციოდ მოგვაქვს როგორც მე-13, ასევე მე-14 მუხლიც.

14: და ჰქმნე ორნი ფუსუედნი ოქროსაგან წმიდისა, განრჩუნილი ცუავილითა, ქრქულნი თხჳულისა და დახჩნე ფუსუნი იგი, ქრქულნი **ვეშაპაკთა** მათ ზედა მჭრთა ოდეს წირაკრძალი AKCS:

13: და ჰქმნე **ფარისსახენი** ოქროსაგან წმიდისა.

14: და ჰქმნე ორნი ფუსუსსახენი ოქროსაგან წმიდისა აღრეულნი ცუავილთა თანა ნაქრად თხჳულებისა და დახჩნე ფუსუსსახენი იგი განთხჳულნი **ფარისსახეთა** მათ ზედა დასასრულსა თანა მათსა წინა კერძოთაგან.

ახალი თარგმანი:

13: **ბუდეები** ოქროსი გააკეთე

14: და ორი ძეწკვიც ხალასი ოქროსი; წნულ თასმებად გააკეთე ისინი და მიამაგრე წნული ძეწკვები **ბუდეებზე**.

ბერძნული:

13: και ποιησεις **ασπιδισκας** χρυσιου καθαρου

14:και ποιησεις δυο κροσσωτα εκ χρυσιου καθαρου, καταμεμιγμενα εν ανθεσιν, εργον πλοκης και επιθησεις τα κροσσωτα τα πεπλεγμενα επι τας ασπιδισκας κατα τας παρωμιδας αυτων εκ των εμπροσθεν.

რუსული:

13: И сделай г н е з д а из чистого золота;

14: и сделай две цепочки из чистого золота, витыми сделай их работою плетеною, и прикрепи витые цепочки к **гнездам** [на нарамниках их спереди].

წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, „ვეშაპაკის“ ხსონიმებია „ფარისსახე“ და „ბუდე“. რუსულში მათი ექვივალენტია „гнездо“, ხოლო ბერძნულში - „ασπιδισκη“ (ნიშნავს „მომცრო ფარს“).

დ. ჩუბინაშვილისეული განმარტება, რომ „ვეშაკი“ (ეს ფორმა ქართულ მასალაში არ დასტურდება; ყფიქრობთ, იგი „ვეშაპაკის“ შეცდომით დაწერის ან ამოკითხვის შედეგია) ნიშნავს „ფარს“, „შიტ“-ს, შეესატყვისება მითითებული ბერძნული წყაროს ვერსიას.

ძველ ქართულში **ვეშაპაკი** და **ფარისსახე** სინონიმებია. „ფარისსახე“ ნიშნავს „ფარისებურს“, ე.ი. ჩაზნექილი ფორმისას, ფარის მსგავსს. ამ სიტყვების გვერდით დადგა „ბუდე“ (ახალ ქართულ თარგმანში, რუსულში „гнездо“), „ბუდე“ აქ არ ნიშნავს „ფრინველთა ან ჭკუცია საყოფელს“, არც „ტკოსა და მისთანათა საცავს“ (ანუ ნაგუჭს), არამედ აღნიშნავს ფარისებურ სანგს, რომელიც არის „საპყრობი“, დამჭერი, დამშაბრებელი. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში „ბუდის“ განმარტებისას რამდენიმე მნიშვნელობაა მოცემული, მათ შორის ეკითხულობთ: „ბუდედ ითქმის თვალთა პატიოსანთა საპყრობი“[10]. ბუდე არის არა მარტო „პატიოსან თვალთა საპყრობი“, არამედ ზოგადად „საპყრობი“, დამჭერი.

„იოვანეს და ექვთიმეს ცხოვრებაში“ დადასტურებული „ვეშაპაკი“ უნდა იყოს დიდი ხომალის ანუ ქორაკნიდელის ისეთი დეტალი, რომელიც ფორმით „ფარს“ წააგავს და ქორაკნიდელის ნაწილებს ერთმანეთთან აერთებს, იჭერს, „აპყრობს“ („საპყრობია“). რაღაც დეტალის სათავისო იგი „გამოსვლათა წიგნის“ მიხედვით აარონის ტანსაცმელზე[11].

[10] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული.

[11] თუ „ვეშაკანი“ დ. ჩუბინაშვილისთვის „ვეშაკის“ (ანუ „ვეშაპაკის“) ვარიანტული წაკითხვაა, ეჭვიანობის გამოხვლევა ღირს იმისუ, რომ იგი განმარტებულია, როგორც „ავი“, „ხრიკი“ (იგივე „ლუშა“ იმავე ავტორთან). მაშასადამე, „ვეშაკანის“ ამ „ფარისებურ“ დეტალს აქვს კუშტი რაღაცის დასამაგრებლად.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

Н.Д.ГОГУАДЗЕ

О ЗНАЧЕНИИ СЛОВА « В Е Ш А П А К »

РЕЗЮМЕ

В е ш а п а к в древнегрузинских памятниках встречается редко. В «Житии святых Иоанна и Евфимия» это слово употребляется в контексте, где говорится о большом светильнике (канделябре) и его составных частях. В книге «Исхода» синонимом вешапака дано слово «фаарисафхе» (- щитообразный), а в греческом подлиннике - ασπιδισκη. «Вешапак» - щитообразный деталь, которая соединяет (держит) части канделябра. Из разных обьяснений, данных этому слову в грузинских словарях, более подходящим оказалось слово «буде», предмет, имеющий форму щита.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თემო ჯოჯუა

მეტეხის ოთხთავი
(დაკარგული ხელნაწერის დღევანდელი ადგილმდებარეობა და მისი გადაწერის თარიღი)

მეტეხის ოთხთავი სამეცნიერო თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესო ხელნაწერს წარმოადგენს. იგი სპეციალისტთა ყურადღების ცენტრში ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 90-იან წლებში მოექცა. ხელნაწერით თავდაპირველად გიორგი საძაგლიშვილი, შემდგომში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი კირიონ II (1917-1918 წწ.) დაინტერესდა, რომელმაც 1891 წელს გამოქვეყნებულ საგაზეთო სტატიაში გამოთქვა მოსაზრება, რომ 1049 წელს გადაწერილი მეტეხის ოთხთავის ტექსტი ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა ქართული სახარების გიორგი მთაწმიდლისეული რედაქციის შექმნას და ამდენად, უძვირფასესს მასალას იძლეოდა ქართული ბიბლიოლოგიის ისტორიისათვის[1]. ოდნავ უფრო მოგვიანებით, 1892 წელს გაზეთ „ივერიის“ ფურცლებზე სამ ნაწილად გამოქვეყნდა მოსე ჯანაშვილის ვრცელი გამოკვლევა, სადაც ავტორი კირიონ საძაგლიშვილისაგან დამოუკიდებლად მივიდა იმავე დასკვნამდე: მეტეხის ოთხთავის ტექსტი არამხოლოდ განსხვავდებოდა გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანისაგან, არამედ ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა კიდეც მას[2]. იმავე 1892 წელს კირიონ საძაგლიშვილის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას საკუთარი ინტერპრეტაცია მისცა თედო ჟორდანიამ და თავისი „ქრონიკების“ I ტომში სცადა დაესაბუთებინა, რომ მეტეხის ოთხთავში წარმოდგენილი იყო ქართული სახარების ეფთვიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი, რომლის არსებობის ფაქტი მანამდე საერთოდ კითხვის ნიშნის ქვეშ იდგა[3]. კიდევ უფრო მოგვიანებით, აკადემიკოსმა კორნელი კეკელიძემ არსებითად გაიზიარა კირიონ საძაგლიშვილისა და თედო ჟორდანიას დაკვირვებები და მათზე დაყრდნობით 1923 წელს დაბეჭდილი მონოგრაფიის – „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ – I ტომში ხაზგასმით აღნიშნა, რომ ქართული სახარების ეფთვიმე მთაწმიდლისეული რედაქცია, რამდენიმე სხვა სავარაუდო ნუსხის გარდა, 1049 წლით დათარიღებული მეტეხის ოთხთავშიც იყო შემორჩენილი[4].

აღნიშნულიდან გამომდინარე, თითქოს მოსალოდნელი იყო, რომ მეტეხის ოთხთავის შესწავლა გეგმაზომიერი კვლევა-ძიების ფარგლებში წარიმართებოდა და ხელნაწერი, ტბეთის (995 წ.), მესტიის (1033 წ.), ურბნისისა (XI ს-ის I ნახ.) და პალესტინური (1048 წ.) ოთხთავების მსგავსად, გამოყენებული იქნებოდა ქართული სახარების ეფთვიმე მთაწმიდლისეული თარგმანის კრიტიკული ტექსტის დადგენისათვის[5]. თუმცა, ეს ასე არ მოხდა და ამას თავისი მიზეზები ჰქონდა. კერძოდ, 1923 წლის შემდეგ სპეციალურ ლიტერატურაში ყოველგვარი

---

[1] გ. საძაგელოვ-ივერიელი, ძვირფასი ეტრატზედ ხელთ-ნაწერი მეტეხის ოთხთავი 1049-სა წლისა (არქეოლოგიური შენიშვნა), გაზ.: „მწყემსი“, 1891, № 8, გვ. 10. მომდევნო, 1892 წელს კირიონ საძაგლიშვილმა კიდევ ერთი, ამჯერად, გაცილებით უფრო ვრცელი პუბლიკაცია მიუძღვნა მეტეხის ოთხთავს (Г. Садзагеловъ, Описанiе Метехскаго четверо-Евангелiя 1049-го года. "Духовный Вестникъ Грузинскаго Экзархата", прибавленiя, 1892, № 10, стр. 13-18.

[2] მ. ჯანაშვილი, ხოფელ მეტეხის ოთხთავი (1049 წლისა), გაზ.: „ივერია“, 1892, № 79, გვ. 3; № 80, გვ. 2. აღნიშნული სტატიის გამოქვეყნებიდან რამდენიმე კვირის თავზე მოსე ჯანაშვილს მცირე საგაზეთო სტატიით გამოეხმაურა მღვდელი პოლიევქტოს კარბელაშვილი და თავის მხრივ, რამდენიმე არსებითი კორექტივი შეიტანა ოპონენტის მიერ შემოთავაზებულ მოსაზრებებში (პ. კარბელაშვილი, „ხოფელ მეტეხის ოთხთავის“ აღწერის შესავსებლად, გაზ.: „ივერია“, 1892, № 106, გვ. 3.

[3] ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი, ახსნილი და გამოცემული თედო ჟორდანიას მიერ, ტფ., 1892, გვ. 203. შდრ.: მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 79, გვ. 3.

[4] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I ტომი, ძველი მწერლობა, ტფ., 1923, გვ. 191, 446.

[5] შდრ.: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივანე იმნაიშვილმა, თბ., 1979, გვ. 6, 9 და ა. შ.

ცნობები გაქრა ჩვენთვის საინტერესო ოთხთავის ადგილმდებარეობის შესახებ, რომელიც მანამდე ქართველი, სიფრთხილით ყოველწლიშიდა ღმრთისმშობლის ცქერაშიაში ირეკებოდა და ხელნაწერიც შეიძლება ითქვას, უკვალოდ გაუჩინარდა სამეცნიერო სახელმწიფოთა თვალსაწიერიდან[6]. მას შემდეგ აგერ უკვე რვა ათეულ წელზე მეტი გავიდა, მაგრამ მდეოშარეობა ძველებურად უცვლელი დარჩა. მეტეხის ოთხთავის ადგილმდებარეობა დღემდე არ არის დადგენილი და იგი კვლავინდებურად დაკარგულ ხელნაწერად ითვლება. საეროდ, სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ გარკვეული დროის მანილზე ანალოგიური მოსაზრება გვქონდა ჩვენც[7], თუმცა საკითხის დეტალურმა შესწავლამ ამაოდ ეჭვქვეშ დააყენებინა ეს მოსაზრება.

დავიწყოთ თავიდან. რა ცნობები მოგვეპოვება მეტეხის ოთხთავის გარეგნული იერ-სახის შესახებ? ჩვენი დაკვირვებით, ამგვარი ცნობები საკმაო რაოდენობით არის დაცხადებული 1891-1892 წლებით დათარიღებულ და ზემოთ ერთხელ უკვე ნახსენებ საერთვალთვალო სტატიებში, რომლებზე დაყრდნობითაც მეტეხის ოთხთავის აღწერილობა შემდეგი სახით შეგვიძლია აღვადგინოთ: ხელნაწერი შეიცავს 240 ფურცელს[8]; თითოეული ფურცლის ზომა – 9 X 7 სმ-ია[9]; ფურცლები კარგად დაშენაცვებული ტყავისაგან არის გამოკრილი[10]; ტექსტი ნაწერია წვრილი ნუსხა-ხუცური გრაფემებით[11]; სახელთა ასოები და ტექსტის ცალკეული ადგილები, ძირითადად, სათაურები ასომთავრული დამწერლობით არის გადმოცემული. მათი ერთი ნაწილი შესრულებულია წითელი ფერის მელნით და შემკულია მცენარეული ორნამენტით[12]; ალაგ-ალაგ წარმოდგენილია ქვაგილღვანი მოტივებით გამშვენებული თავსართებიც[13]; ტექსტი ყოველ გვერდზე ორ-ორ სვეტად არის შესრულებული. თითოეულ სვეტში ოცდაერთი სტრიქონია[14]; ხელნაწერის ხასიათ დაშხადებულ ყდას ტყავი აქვს გადაკრული[15]; ოთხთავი ინახება ვერცხლის ქქსით (?) ფირფიტებისაგან შეკრულ, მდიდრულად მოთუთ-მოჭედილ ბუდეში (9,5 X 8 სმ), რომელიც, თავის მხრივ, ხავერდის მანდილშია გახვეული[16].

---

[6] შდრ.: გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 9-10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 13; ქრონიკები, გვ. 203; კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 191, 446.

[7] ი. ჯაოშ., 1013 წლის ოთხთავის (ქუთ. 363-ის) გადაწერის ადგილისათვის, ჟურნ.: „ხელოვნების სიძველენი“, 2, თბ., 2002, გვ. 68.

[8] მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, Г. Садзагеловъ, стр. 2; შდრ.: სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

[9] Г. Садзагеловъ, стр. 13. შდრ.: გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2.

[10] გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 9-10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 13.

[11] გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 9; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 14.

[12] გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 14.

[13] Г. Садзагеловъ, стр. 14. შდრ.: გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

[14] გ. სანაგულოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 79, გვ. 3; Г. Садзагеловъ, стр. 14.

[15] მეტეხის ოთ ხთავის ბ უდე ც ემენტარულად ა რის აღ წერილი მისე ჯან აშვილის მი ერ: „ამ წიგ ნის (სახარებას) ხის, ტყავგადაკრული, ყდა აქვს და ვერცხლის ლუსკუმაში ინახება. ლუსკუმისაგან შესრულებული ჯვრების ფილებიან მანდილში. მანდილის შუაგულს ოქროსქსოვილი ჯვარი აღწერა ლუსკუმისა: ლუსკუმა შესდგება ვერცხლის ქქსის ფიცრისაგან. ფიცრები დაწაგრებულია მავთულებით. ზემო პირის ფიცარზედ ჩაჭედა ღვთის მშობელი; იმის მარცხენა მკლავზედ ანგელოზი ხმელი ქრისტე დედა ღვთისა მარჯვენაით აკურთხებს ქვეყანას. დედა-შვილი ნათლის რკალები ახვევიათ თავების გარშემო. საცხელი ოთავუქი მოშავო-მოლურჯოა. მარჯვნისა და ქრისტეს ზედით, მარცხ ენა მხრიოსელი ცის კარია, რომელიც თანდათან ვიწროდება და მიუწვეს ფიცრის თავს. ამ მიყრდნობულ კარის აქეთ-იქით კუთხეებში ჩაჭედნი ფრთოსანი არაგნელებია. ლუსკუმის ქვედა ფიცარზედ ჩაჭედა ქრისტე, რომელსაც წყვრი აქვს რუსთაველისებური და ულაშებიც თითო-

აღნიშნულ სტატიებში სათანადო ცნობები გვხვდება მეტეხის ოთხთავის შედგენილობის შესახებაც. როგორც ირკვევა, ხელნაწერში ტრადიციული თანამიმდევრობით არის წარმოდგენილი მათეს, მარკოზის, ლუკასა და იოანეს თავის სახარებები[17]. აქედან მათეს სახარების ტექსტი მთავრდება 64-ე ფურცელზე, მარკოზის სახარებისა – 94-ზე, ლუკას სახარებისა კი – 161-ზე[18]. თითოეული სახარების წინ ჩართულია შესაბამისი თავიდან გამოკრებილი მნიშვნელოვანი ამბების თითო ჩამონათვალი, ე. წ. „სასწაულები“[19]. კირიონ საძაგლიშვილის თქმით, მათეს თავის „სასწაულების“ წინ, ხელნაწერის დასაწყისში წარმოდგენილია „კუკლოსი“, უფრო ზუსტად კი – ევსების „თანხმობათა“ საძიებელი ანუ ე. წ. „კანონები“[20]. ამასთან, „კანონების“ პირველი ნაწილი ჩაწერილია მდიდრულად მორთულ,

---

თოლა ხაზით აღნიშნული აქვს. წამწამები აქვს გრძელი, ელვასავით წარზიდული. თავზედ ადგია ხხივის რგოლი. აცვია მოლურჯო და შავზოლებიანი სამოსელი. თმები დაუვარცხნელივით აყრია თავზედ. მარჯვენათი აკურთხებს და მარცხენაში უჭერია მოჩუქურთმებული ყდიანი სახარება. მთელს სურათს, ნახევარზედ მაღლა, მისდევს სხივის კამარა, რომელიც ღელვით და თანდათანობით ადის წვერამდე. ზემოთ კუთხეებში, მწვანეზე, გამოყვანილია გაშლილი ყვავილები, რტოს სახით. ყდის წინა პირზე 4 ოთხკუთხედია, რომელშიაც სხივის კამარაა გამოსახული. შიგ რგოლებში, ცალ-ცალკე, ჰხატიან: მათე, მარკოზ, ლუკა, იოანე. ყდის უკანა პირი სამის ხაზით გაყოფილია. ყოველს განყოფილებაში ხუთი მოოქრული ჯვარია გამოსახული. ჯვრებ შორის ოქროს მინანქარია. ყდის თავ ფიცარზე, ოქროს სხივში, მაღლა ამართულია, ჩუქურთმით გამოყვანილი, კამარა და გუმბათი. ქვემოთ ჰხატიან, პირისპირ მდგომარენი, ორნი წმიდანი. ერთს წვერი ახლად ავარჯებული აქვს და ხელში წიგნი უჭერია. მეორეს გრძელი წვერი აქვს და თავის თმა მოკლე. ბოლო ფიცარს ასომთავრულით აწერია: **„ქ: ღმერთო: დაიცევ: ორსავე შინა: ცხორებასა: ბატონიშვილი აშოთან: მეტეხთა ღვთის მშობელო: მშობელო: მეოხ ექმენ: დღესა: მას: დიდსა: განკითხვისასა აშოთანს: ამინ: ქორონიკონსა ტჲY** (ტჲ = 360 ანუ 1140 წ. (780 + 360 = 1140))**“** (მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 79, გვ. 3. შდრ.: № 80, გვ. 2-3). გარდა ამისა, მეტეხის ოთხთავის ბუდის აღწერილობა და ბუდისავე წარწერის ტექსტი კირიონ საძაგლიშვილის პუბლიკაციებშიც არის წარმოდგენილი (გ. საძაგელოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; Г. Садзагеловъ, стр. 17-18).

[17] გ. საძაგელოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 9; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2-3; Г. Садзагеловъ, стр. 15.

[18] მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2-3. იმავე მოსე ჯანაშვილის ცნობით, მათეს სახარების ტექსტს ამთავრებს მცირე ზომის მინაწერი, სადაც მოკლედ არის დახასიათებული ამ თავის შედგენილობა და მითითებულია მისი დაწერის თარიღი: **„ბერძულად თვლით: ტჲY:** (360) **დაესრულა მათეს თავი სახარებაჲ: თავნი: ტ: ნ: ე:** (355) **მუხლი: ც: ფ: იდ:** (2514) **აღიწერა იჵრუსალიმს ებრაელებრითა სიტყუთა: მერვესა წელსა ქრისტეს ამაღლებითგან. ხოლო იკითხვის მარტჳლითგან ვიდრე სეკდებერამდდე:.“** (ფ. 64) (მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2-3. შდრ.: Г. Садзагеловъ, стр. 15.). მოსე ჯანაშვილის თქმით, ანალოგიური მინაწერი ასრულებს მარკოზის თავის სახარებასაც: **„დაესრულა მარკოზის სახარებაჲ: თავნი: სლზ:** (237) **მუხლნი: ჩ: ფ: ჟ:** (1590) **მეათერთმეტესა** (?) **წელსა: აღიწერა ბრძანებითა პეტრესითა:** (?) **ხოლო იკითხების წმიდათა მარხვათა:.“** (ფ. 94) (მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 3. შდრ.: Г. Садзагеловъ, стр. 15). დასასრულ, ზუსტად ასეთივე შინაარსის მინაწერი ჰქონია ბოლოში დართული ლუკას სახარების ტექსტსაც: **„ აღიწერა სახარებაჲY ლუკასი შემდგომად ამაღლებისა ოფლისაჲY ჩუენისა იჳსო ქრისტესა წელსა მეათხუთმეტესა: სტრიქონი: ც: უ:** (2400) **თავნი საკითხავთანი: პ: ივ:** (96)**“** (ფ. 161) (მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 3. შდრ.: Г. Садзагеловъ, стр. 15.

[19] მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 15. სხვათა შორის, მოსე ჯანაშვილს საკუთარ სტატიაში საილუსტრაციოდ მათეს თავის „სასწაულების“ პირველი ფრაგმენტიც აქვს მოტანილი: **„ა) განჴორციელებისათჳს ქრისტესა და ნათესავთა შობისა. და ვითარ შეიმოსა ქალწულისაგან კაცებაჲ:. ბ) მოგუთა მოსლვისათჳს და განრისხებისათჳს ჰეროდესისა. და ვითარ ეუწყა იოსებს და წარვიდა ეგჳპტედ და წარიყვანა იჳსო დედითურთ: გ) მოწყუჱდისათჳს ჩჩჳლთაჲსა. და უკმოქცევისათჳს იჳსოჲსა ეგჳპტით:. დ) ქადაგებისათჳს იესისა უდაბნოჲს:. ე) რაჟამს მოვიდა იჳესო იოანესსა და ნათელიღო იორდანესა:. ვ) ოდეს მიეცა საპყრობილესა და იჳსო ქადაგებდა:. ზ) მომიჴსენე ოდეს ასწავა ოფალმან მოწაფეთა:. ჱ) კეთროვანისათჳს:. თ) სნეულებისათჳს მონისა ასისთავისა:. ი) სიდედრისათჳს პეტრესისა და მისთანათაჲ:.“** (მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ:. № 79, გვ. 2-3). პარალელურად ამისა, კირიონ საძაგლიშვილის მიერ მოწოდებული ცნობებიდან იმასაც ვიგებთ, რომ მარკოზის თავის „სასწაულებში“ მთლიანობაში 86 ამბავია თავმოყრილი, ისე, როგორც ლუკას თავის „სასწაულებში“. რაც შეეხება იოანეს თავის „სასწაულებს“, აქ გაცილებით უფრო ნაკლები, 36 ამბავი ყოფილა წარმოდგენილი (Г. Садзагеловъ, стр. 15).

[20] Г. Садзагеловъ, стр. 14.

წყვილპარფოვან ცხრილში[21]. ამ ჯ. წ. „კანონებს“ მოსდევს პაწაწინა ასოებით შესრულებული თავში დაზიანებული ერცელი წერილის ტექსტი, რომელიც, როგორც ირკვევა, წარმოადგენს ცხობილ ეპისტოლეს, მიწერილს ევსევის მიერ კარპიანესადმი[22]. ხელნაწერის ასრულების 210-228-ე ფურცლებზე დაწერილი სამებული, იგივე – „ზანდუკი“, სადაც მთითიებულია, თუ სახარების რომელი თავის რომელი მუხლი უნდა იკითხებოდეს წლის ამა თუ იმ დღეს[23].

იმავე სავუძრნალაზეთო სტატიების მიხედვით, მეტეხის ოთხთავი დაროული აქვს გადაწერის ხელითა და მისივე მელნით შესრულებული ორი ნუსხური ანდერძი, რომელთაგან ერთ-ერთი თარიღიანია:

უთარიღო ანდერძი – **„ლუკაა მახარებელო შეიწყალე ბესარიონ“** (ფ. 161)[24].

თარიღიანი ანდერძი – **„ამისსა მწერალსა ბესარიონს და დედ-მამასა და ძმასა მისსა გიორგის შეუნდნეს ღმერთმან. ამინ. ამინ: და ვინცა: ბრძანოთ, თქუენცა შეგინდეს ღმერთმან ამინ ამინ:- აღიწერა წიგნი ესე ქორონიკონსა: სჲთ:. (780 + 269 = 1049 წ.) თუესა: ივნისსა: ი9: (17) დღესა შაბათსა: დასაბამითგანთა წელთა:.“** (ფ. 228)[25].

გარდა ამისა, ხელნაწერს დაროული აქვს მოგვიანო ხანის კიდევ სამი მინაწერი. აქედან, ერთი კოლოფონი შესრულებულია მსედრულით, დანარჩენი ორი კი – ნუსხურით, ოღონდ ხელნაწერის ძირითადი ტექსტისაგან განსხვავებული ხელითა და მელნით:

ნუსხურით – **„ღმერთო შეიწყალე ცოდვილის დიმიტრის სული ამინ“** (ფ. 228)[26].

მსედრულით – **„ჭ: ჩვენ: ქრისტეს: მღთსა:. მიერ: კუთხეულმან: ძემან: მეფისამან: ლევანისმან:. ქართლისა:. კათალიკოზმან პატიჟაქმნ: ნიკოლოვოზ:. შემოგწირე:. ოთხთავი:. ესე: შენ:. დიდებულსა:. და საშინელსა:. მეტჭვეთა: ღმრთის:. მშობელსა:. სულისა:. ჩუენისა:. სახსრადა:. და:. ცოდვათა:. ჩუენთა:. შესანდობელად:. და.. ვინცა:. ეს: ჩუენგან:. შემოწირული:. ოთხთავი:. გამოგწიროს:. ჩუენსამცა:. ცოდვასა და:. კანონსა:. ქუეშე:. არის:. დღესა:. მას დიდსა:. განკითხვისასა:. და:. წყეული. და შეჩუენებული:. იყოს:. ჩუენს:. ჯართისა და ონფრისაგან:. სჯულის ქრისტიანობისაგანმცა:. შეიძულებოს:. ამინ:.“** (ფფ. 229-230)[27].

ნუსხურით – **„დიდებაჲ ღმერთსა სრულმყოფელსა ყოვლისა კეთილისასა: გავაკეთე წმიდაჲ და სულთა განმანათლებელი ოთხთავი ესე მე მწერალმან მღდელმან დიმიტრი:-**

---

[21] ეს ჯ. წ. „კანონები“ საკმაოდ ხატოვნად აქვს აღწერილი კირიონ ხანაძლიშვილს თავის 1892 წლის რუსულენოვან პუბლიკაციაში: "Въ начале этой драгоценной рукописи изображены две арки съ узорчатыми архитектурными украшеніями и цветами, надъ которыми два льва. Арки не совершенно полукруглыя, а имеютъ оттенокъ восточный въ копитообразной своей форме. Колонны подъ арками разделены на квадратики и въ нихъ помещена пасхалія (kUklosi). На оборотѣ четвертой страницы пасхалии, на которой прежде, какъ видно, были помещены три арки съ квиклосомъ, переписчикъ делаетъ следующую оговорку: "здесь должно быть две колонны, а третья мною выскоблена" (Г. Садзагеловъ, стр. 14. შდრ.: ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია. ხანი შეტბერდული ხელნაწერის მიხედვით (897, 936 და 973 წწ.), გამოსცა აკაკი შანიძემ, თბ., 1945. 02. 024. 027-028, ტაბ. 3-7).

[22] მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; Г. Садзагеловъ, стр. 14-15. შდრ.: ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, გვ. 024.

[23] გ. ხახაგელოვ-ეფრემელი, დახაზ. ნაშრ., გვ. 10; მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; Г. Садзагеловъ, стр. 14. ამასთან, მოსე ჯანაშვილს თავის სტატიაში შეტანილი აქვს სამებულის ერთი პატარა ფრაგმენტიც. მკვლევრის თქმით, ხელნაწერში „ოთხთაესა შეჩვეა ნაროულია ერცელი სამებული (ფურც. 210-228). აქ აღნუსხულია, თუ რა დღეს სახარების რომელი მუხლები ან თავები იკითხები. მაგ. **„წმიდაჲ დიდებულსა კრიაკესა აღსხებისასა სამხრად: სახარებაჲ** იოანესი: **ა პირველითგან იყო: ვიდრე ოჳესოს მიერ იქმნა“** (მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 3).

[24] მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 3. შდრ.: გ. ხახაგელოვ-ეფრემელი, დახაზ. ნაშრ., გვ. 10; Г. Садзагеловъ, стр. 15.

[25] მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 2; № 80, გვ. 2. შდრ.: გ. ხახაგელოვ-ეფრემელი, დახაზ. ნაშრ., გვ. 10; Г. Садзагеловъ, стр. 15. როგორც ჩანს, სწორედ ამ ბესარიონს უნდა ეკუთვნოდეს ხელნაწერის დახარჯისში, „კანონებთან“ შესრულებული ერთი პატარა მინაწერიც, რომლის ტექსტი კირიონ ხანაძლიშვილს რუსული თარგმანის სახით აქვს შეტანილი თავის 1892 წლის პუბლიკაციაში (იხ.: აქვე შენ.[21]).

[26] მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; შდრ.: Г. Садзагеловъ, стр. 16.

[27] მ. ჯანაშვილი, დახაზ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; № 80, გვ. 2. შდრ.: გ. ხახაგელოვ-ეფრემელი, დახაზ. ნაშრ., გვ. 10; Г. Садзагеловъ, стр. 16-17.

უფალო იესო ქრისტე. და წმიდაო მეტეხთა ღ~თის მშობელო დაიცავ და დაიფარე გულს მოდგინედ მვედრებელი შენი და ძისა შენისა ბარათას შვილის შერმაზანის ასული ბატონი ანა:. და მეოხ ექმენ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა და განუმზადე სულთა მისთა საყოფლად სასუფეველი: დაიცვენ ორსავე შინა ცხორებასა წმიდაო ღუთის მშობელო ძენი და ასულნი მისნი ქაიხოსრო და დარეჯან: და ნუ განაშორებ საფარველსა შენსა მათგან ამინ:." (ფ. 231)[28].

როგორც ვხედავთ, XIX საუკუნის საჟურნალგაზეთო სტატიებში მეტად მდიდარ და მრავალფეროვან ცნობებს ვაწყდებით მეტეხის ოთხთავის შესახებ. მეტიც, კირიონ საძაგლიშვილისა და მოსე ჯანაშვილის პუბლიკაციების წყალობით ჩვენთვის ცნობილი ხდება არამხოლოდ მეტეხის ოთხთავის გარეგნული იერ-სახე, არამედ ამ ხელნაწერის შედგენილობა და მის ფურცლებზე შესრულებული ანდერძ-მინაწერების ტექსტებიც კი. შესაბამისად, ჩვენს განკარგულებაში თავს იყრის სავსებით საკმარისი მასალა იმისათვის, რათა მიზანმიმართულად დაიძებნოს მეტეხის ოთხთავი დღეისათვის ცნობილ სხვა მრავალრიცხოვან ქართულ ხელნაწერებს შორის. თუკი, რასაკვირველია, იგი ამ ხელნაწერებშია გაბნეული და რაიმე მიზეზის გამო საერთოდ არ არის განადგურებული.

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი კვლევა-ძიების წარმატებით დასრულება საკმაოდ ბუნდოვან პერსპექტივად მოჩანდა, მაინც იმედიანად შევუდექით მისი გეგმაზომიერად განხორციელების საქმეს. თავდაპირველად გადასასინჯად შევარჩიეთ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოლექციები, უფრო ზუსტად კი, ამ კოლექციების აკადემიური „აღწერილობანი". ძიება საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ანუ H კოლექციის „აღწერილობის" ექვსტომეულით დავიწყეთ. პირველი ხუთი ტომის გადასინჯვა აბსოლუტურად უშედეგო აღმოჩნდა. აი, „აღწერილობის" VI ტომში კი ჩვენი ყურადღება იმთავითვე მიიპყრო 2903-ე ნომრით აღნუსხულმა ეტრატის ოთხთავმა, იგივე – H-2903-მა, რომლის ტექნიკური აღწერილობაც თითქმის ზედმიწევნით იმეორებდა მეტეხის ოთხთავის გარეგნული იერ-სახის კირიონ საძაგლიშვილისა და მოსე ჯანაშვილისეულ დახასიათებებს.

მოგვყავს H-2903-ის ტექნიკური აღწერილობა, რომელიც შესრულებულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლის ლუბა მეფარიშვილის მიერ: „232 ფ.[29]; 8,5 X 7; ეტრატი; ნუსხური; ტყავგადაკრული ხის ყდა; ილუსტრაციები, თავკაზმულობანი: 1r, 97r, 161v, 162v, 56r, 54v; გადამწერი: დიმიტრი (131r); ვერცხლის ბუდეში; [XV ს.]"[30].

ვფიქრობთ, ერთი შეხედვითაც კი ნათლად ჩანს, რომ H-2903-ის აღწერილობა მთელი რიგი ნიშნებით ზედმიწევნით ემთხვევა მეტეხის ოთხთავის აღწერილობას. ეს ნიშნებია: ხელნაწერის ფურცლების რაოდენობა (240 ფ.), ამ ფურცლების ზომა (9/8,5 X 7 სმ.), საწერი მასალა (ეტრატი), დამწერლობის სახე (ნუსხური), ყდის ტიპი (ტყავგადაკრული ხე), ილუსტრაცია-თავკაზმულობანი (შდრ.: „კანონების" პირველი ნაწილი და ა. შ.) და ოთხთავის შესანახი ბუდე (ვერცხლის ლუსკუმა). პარალელურად ამისა, იმავე H-2903-ის აღწერილობაში გამოიყოფა ისეთი მახასიათებლებიც, რომლებიც მნიშვნელოვნად სახესხვაობენ მეტეხის ოთხთავის ანალოგიური მონაცემებისაგან. მხედველობაში გვაქვს ამ აღწერილობის ბოლო ნაწყვეტი, რომლის თანახმადაც H-2903, მეტეხის ოთხთავისაგან განსხვავებით, გადაწერილია

---

28 მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; შდრ.: გ. საძაგელოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; Г. Садзагеловъ, стр. 16.

29 აღწერილობის შემდგენელს აქ აშკარა შეცდომა აქვს დაშვებული. როგორც H-2903-ის დედანზე დაკვირვების შედეგად ირკვევა, ხელნაწერში წარმოდგენილია არა 232, არამედ 240 ფურცელი. აქედან პირველი რვა ფურცელი პაგინირებულია მხედრული გრაფემებით (ა (1), ბ (2), გ (3) და ა. შ. ვიდრე ჱ (8)-ს ჩათვლით, ხოლო მომდევნო ორას ოცდათორმეტი ფურცელი – უკვე არაბული ციფრებით (1, 2, 3 და ა. შ. ვიდრე 232-ის ჩათვლით).

30 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. VI, შედგენილია და დასაბეჭდად მომზადებული ნ. კასრაძის, ე. მეტრეველის, ლ. მეფარიშვილის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, თბ., 1953, გვ. 277.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

არა 1049 წელს, არამედ XV საუკუნეში და თანაც არა ბესარიონის, არამედ მღვდელი დიმიტრის მიერ. ვინაიდან ამგვარი პრინციპული განსხვავების აუხსნელობას [illegible] საერთოდ გამოეცალა საფუძველი განსახილველი ნუსხების ერთიმეორესთან გაიგივების მცდელობისთვის, საჭიროდ ჩავთვალეთ დეტალურად შეგვესწავლა მათთან დაკავშირებული საკითხები. ამ მიმართულებით წარმოებული კვლევის შედეგებზე ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი, აქ კი მხოლოდ ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ H-2903-სა და მეტეხის ოთხთავს შორის არც გადაწერის თარიღისა და არც გადამწერის ვინაობის თვალსაზრისით არანაირი განსხვავება არ არსებობს და ისინი ამ ნიშნებითაც აბსოლუტურად იდენტურ ნუსხებს წარმოადგენენ.

ტექნიკური აღწერილობის მსგავსად, ერთმანეთს მთლიანად ემთხვევა H-2903-ისა და მეტეხის ოთხთავის შედგენილობებიც. კერძოდ, H-2903-ში, ზუსტად ისე, როგორც მეტეხის ოთხთავში, ერთიმეორის მიყოლებით არის წარმოდგენილი: „კანონები", ევსების ეპისტოლე კარპიანესადმი, საკუთრივ ოთხთავის ტექსტი და სამიებელი. ამასთან, H-2903-სა და მეტეხის ოთხთავში წარმოდგენილი იოანეს თავის სახარებისა და სამიებლის ტექსტები ზუსტად ერთსა და იმავე – 210-ე და 228-ე ფურცლებზეა დასრულებული[31].

აბსოლუტურად იდენტურ შედეგებს გვაძლევს ლუბა მეფარიშვილის მიერ H-2903-ის კოლოფონებიდან საგანგებოდ გამოყოფილი და H კოლექციის „აღწერილობის" VI ტომში შეტანილი ორი მინაწერის შესწავლაც. როგორც ირკვევა, ამ ტექსტებიდან ერთ-ერთი – ქართლის კათოლიკოს-პატრიარქის ნიკოლოზის სახელით შედგენილი მხედრული კოლოფონი H-2903-ში, მეტეხის ოთხთავის მსგავსად, აგრეთვე 229v-230v-ზე არის დაწერილი, ხოლო მეორე – მღვდელი დიმიტრის მიერ შესრულებული ნუსხური მინაწერი, ისე როგორც მეტეხის ოთხთავში, H-2903-შიც 231r-ზეა წარმოდგენილი[32]. აქვე ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმასაც, რომ H-2903-ისა და მეტეხის ოთხთავის დასახელებული მინაწერების ტექსტები აბსოლუტურად ემთხვევა ერთმანეთს. საილუსტრაციოდ მოგვყავს ლუბა მეფარიშვილის მიერ გამოქვეყნებული ორივე კოლოფონის ტექსტი:

მხედრულით – **„ჩვენ ქრისტეს მ͞ღთისა კურთხეულმან ძემან, ძემან მეფისამან ლევანისმან, ქართლისა კათალიკოზმან-პატრიარქმან ნიკოლოზ, შემოგწირე ოთხთავი ესე, შენ დიდებულსა და საშინელსა მეტეჴათა ღმართის მშობელსა, სულისა ჩუენისა სახსრადა და ცოდვათა ჩვენთა შესანდობელადა. ვინცა ეს ჩუენგან შემოწირული ოთხთავი გამოგწიროს, ჩუენსამცა ცოდვასა და კანონსა ქუეშე არის დაღესა მას დიდასა განკითხვისასა, დაწყეული და შეჩუენებული იყოს ჩვენს ჯარისადა (!) და ონაფორისაგან, სჯულის ქრისტიანობისაგანამცა შეიცულების. ამინ"** (229v-230v)[33].

ნუსხურით – **„დიდება ღმერთსა, სრულ მყოფელსა ყოვლისა კეთილისასა. გავაკეთე წმიდა და სულთა განმანათლებელი ოთხთავი ესე, მე მწერავლმან (!) მღვდელმან დიმიტრი. უფალო იესო ქრისტე და წმიდაო მეტეხთა ღ͞თისმშობელო, დაიცევ და დაიფარე გულსმოდგინედ მევედრებელი შენი, და ძისა შენისა ბარათას შვილის შერმაზანის ასული, ბატონი ანა და მეოხ ექმენ დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, და განუმზადე სულთა მისთა საყოფელად სასუფეველი. დაიცვენ ორსავე შინა ცხოვრებასა, წმიდაო ღ͞ისმშობელო, ძენი და ასულნი: ქაიხოსრო და დარეჯან და ნუ განაშორებ საფარველსა შენსა მათგან, ამინ"** (231r)[34].

---

[31] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (H) კოლექცია, ტ. VI, გვ. 277.

[32] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (H) კოლექცია, ტ. VI, გვ. 277-278.

[33] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (H) კოლექცია, ტ. VI, გვ. 277.

[34] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 277-278. სხვათა შორის, H კოლექციის „აღწერილობის" VI ტომში ახლახანს ციტირებულ კოლოფონთან დაკავშირებით მცირე კორექტურაა შეცდომაა გაპარული. მისი 278-ე გვერდი გვამცნობს, რომ კოლოფონი ხელნაწერის 131r-ზეა შესრულებული (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 278). არადა, სინამდვილეში, ეს ტექსტი 231r-ზე იკითხება. გარდა ამისა, აღსანიშნავია ისიც, რომ

ARCHIVE
http://

ამრიგად, განხილული ნუსხების ტექნიკური აღწერილობის, მათი შედგენილობისა და ანდერძ-მინაწერთა ტექსტების სრული იდენტურობის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, XVIII-XIX წლის ახლოხანებში დაკარგული სახელოვანი მეტეხის ოთხთავი და დღესთვის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული H-2903 ერთი და იგივე ხელნაწერია.

დავუშვათ, რომ ჩვენს მიერ მიღებული დასკვნა სწორია და მეტეხის ოთხთავი და H-2903 ნამდვილად ერთ ხელნაწერს წარმოადგენს, მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ ლუბა მეყარიშვილის მიერ გამოთქმული და ზემოთ უკვე ნახსენები მოსაზრება, რომლის თანახმადაც H-2903, მეტეხის ოთხთავისაგან განსხვავებით, არა ბესარიონის, არამედ მღვდელი დიმიტრის მიერ არის გადაწერილი? იმისათვის, რათა დამაჯერებელი პასუხი გავცეთ ამ მეტად მნიშვნელოვან კითხვას, აუცილებლად უნდა გავეცნოთ მკვლევრის მიერ წარმოდგენილ არგუმენტაციას, რომელიც, პირობითად, ორ თეზად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. H-2903-ის ძირითადი ტექსტი („კანონები", ვენების ეპისტოლე, ოთხივე თავის სახარება და სახიებელი) და მის 231r-ზე მღვდელი დიმიტრის მიერ შესრულებული უთარიღო ნუსხური კოლოფონი აბსოლუტურად იდენტური ხელით არის ნაწერი; 2. აქედან გამომდინარე, H-2903 გადაწერილია მღვდელი დიმიტრის მიერ, რომელიც იმავე მინაწერის ტექსტში „ოთხთავის გაჩქეფებლად" და „მწერლადაც" არის მოხსენიებული[35]. როგორც ვხედავთ, ლუბა მეყარიშვილის მიერ შემოთავაზებული დებულებები მთლიანად დამტკიცებულია H-2903-ის ძირითადი ტექსტისა და მღვდელი დიმიტრის კოლოფონის დაწერილობათა მსგავსებაზე. ამ საკითხთან დაკავშირებით კრდინალურად განსხვავებული მოსაზრება აქვთ მოსე ჯანაშვილსა და კირიონ სახაგლიშვილს, რომლებიც ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ მეტეხის ოთხთავის ძირითადი ტექსტი დაწერილია არა მღვდელი დიმიტრის კოლოფონის, არამედ ბესარიონის მიერ 228-ე ფურცელზე შესრულებული თარიღიანი ნუსხური ანდერძის ხელით. აქედან მომდინარეობს მათი დასკვნით დებულებაც, სადაც მეტეხის ოთხთავის გადამწერად თარიღიანი ანდერძის ავტორი – ბესარიონია გამოცხადებული[36].

საკითხში საბოლოოდ გარკვევის მიზნით პირადად გავეცანით H-2903-ის დედანს და დავრწმუნდით, რომ კირიონ სახაგლიშვილისა და მოსე ჯანაშვილის მოსაზრებები აბსოლუტურად სამართლიანი იყო. ხელნაწერის ძირითადი ტექსტისა და მის 228v-ზე ბესარიონის მიერ შესრულებული თარიღიანი ანდერძი, მართლაც, იდენტური ხელით, ერთი და იმავე ტიპის, პაწაწინა, კუთხეებმომრგვალებული ნუსხური გრაფემებით, თანაც, ზუსტად ისეთივე შავი ფერის მელნით აღმოჩნდა ნაწერი. რაც შეეხება ლუბა მეყარიშვილის მიერ მოხმობილ მღვდელი დიმიტრის მინაწერს, ის, როგორც ირკვევა, H-2903-ის ძირითადი ტექსტისაგან საგრძნობლად განსხვავებული ხელით, შედარებით უფრო დიდი ხომის, მკვეთრად დაკუთხული ნუსხური გრაფემებით და თანაც, ყავისფერი მელნით არის შესრულებული.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ H-2903-ის ძირითადი ტექსტის ხელით შესრულებული ანდერძი წარმოდგენილია ხელნაწერის არა 231r-ზე, როგორც ამას მიინიშნებდა ლუბა მეყარიშვილი, არამედ 228v-ზე. შესაბამისად კი, იმავე H-2903-ის გადამწერად გვევლინება არა მღვდელი დიმიტრი, როგორც ეს H კოლექციის „აღწერილობის" VI ტომშია მითითებული, არამედ ბესარიონი, რომლის 228v-ზე

„აღწერილობაში" საერთოდ არაფერია ნათქვამი იმავე მღვდელი დიმიტრის მეორე, მკვრივ ზომის მინაწერის შესახებ, რომელიც, თავის მხრივ, H-2903-ის 228-ე ფურცელზეა შესრულებული (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (H) კოლექცია, გვ. 277-278. შდრ.: მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; Г. Салзагеловъ, стр. 16) .

[35] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 277-278.

[36] მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 3; № 79, გვ. 3; № 80, გვ. 2; Г. Салзагеловъ, стр. 15-16.

შესრულებული თარიღიანი ანდერძის ტექსტიც, რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა [illegible] საერთოდ გამორჩენილი აქვს ლუბა მეფარიშვილს[37].

ცალკე მსჯელობას მოითხოვს იმავე ლუბა მეფარიშვილის მიერ გამოთქმული მეორე მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით H-2903, არც მეტი, არც ნაკლები, XV საუკუნეშია გადაწერილი[38]. ამასთან, ეს თარიღი ხელნაწერის აღწერილობაში დაკუთხული კავებით არის მოტანილი[39], რაც, თავის მხრივ, იმაზე მიგვითითებს, რომ მკვლევარი H-2903-ის ქრონოლოგიას მთლიანად (?) ხელნაწერის პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით განსაზღვრავდა. ლუბა მეფარიშვილის მიერ შემოთავაზებული დათარიღების საფუძვლიანობაში საბოლოოდ გარკვევის მიზნით, ისე, როგორც მკვლევრის პირველ სადავო მოსაზრებასთან დაკავშირებით, ამჯერადაც საჭიროდ ჩავთვალეთ, უშუალოდ მიგვემართა H-2903-ის დედნისათვის და სპეციალურად ამ კუთხით გავცნობოდით ხელნაწერს. ჩვენს მცდელობას ყოვლად მოულოდნელი შედეგები მოჰყვა. აღმოჩნდა, რომ H-2903, თავისი პალეოგრაფიული მახასიათებლებით, არამხოლოდ მკვეთრად განსხვავდება XI საუკუნით დათარიღებული სხვა მრავალრიცხოვან ნუსხებისაგან[40], არამედ, იმავდროულად, გასაოცარ მსგავსებასაც ავლენს გაცილებით უფრო მოგვიანო პერიოდის, კონკრეტულად კი – XV-XVII საუკუნეების ხელნაწერებთან[41].

აღნიშნული დასკვნა, რაღა თქმა უნდა, კარდინალურად ცვლის სურათს. მეტიც, მისი გათვალისწინებით, ახლა უკვე სრულებით საპირისპირო მიმართულების კითხვა დგება დღის წესრიგში – თუ მეტეხის ოთხთავი, იგივე H-2903, მართლაც, XV-XVII საუკუნეებისათვის ტიპიური ნუსხურით არის დაწერილი, და ეს ნამდვილად ასეა, მაშინ რატომღა ათარიღებდნენ მას 1049 წლით? ჩვენი დაკვირვებით, ამ კითხვას ერთადერთი სავარაუდო პასუხი შეიძლება ჰქონდეს. როგორც ჩანს, ხელნაწერის პირველშემსწავლელებმა – კირიონ საძაგლიშვილმა და მოსე ჯანაშვილმა ყურადღება საერთოდ არ მიაქციეს მეტეხის ოთხთავის პალეოგრაფიულ მონაცემებს, მის 228-ე ფურცელზე შესრულებული ნუსხური ანდერძის ტექსტში მითითებული ქრონიკონი სჲთ (269) შეცდომით ათვალეს ქორონიკონული წელთაღრიცხვის XIII მოქცევის დასაწყისიდან ანუ 780 წლიდან და ხელნაწერის გადაწერის თარიღადაც შეცდომით მიიღეს 1049 (780 + 269) წელი[42]. მოგვიანებით, მათ მიერ შემოთავაზებული მცდარი თარიღი ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე გაიზიარეს პოლიევქტოს კარბელაშვილმა, თედო ჟორდანიამ, კორნელი კეკელიძემ და მეტეხის ოთხთავიც სწორედ ამ მცდარი თარიღით დამკვიდრდა სამეცნიერო ლიტერატურაში[43]. არადა, სინამდვილეში მითითებული ქრონიკონი სჲთ (269), ხელნაწერის პალეოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინებით, უეჭველად XIV მოქცევის დასაწყისიდან ანუ 1312 წლიდან უნდა აითვალოს და ოთხთავის გადაწერის დროც, შესაბამისად, 1581 (1312 + 269) წლით უნდა განისაზღვროს.

ამრიგად, თუ ჩვენი დაკვირვება სწორია, მაშინ გამოდის, რომ მეტეხის ოთხთავი, იგივე – H-2903, რომელიც აქამდე 1049 წლის ხელნაწერად იყო მიჩნეული, სინამდვილეში, გაცილებით უფრო მოგვიანო პერიოდში, კონკრეტულად კი – 1581 წელს ყოფილა გადაწერილი.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ უსათუოდ უნდა შევეხოთ მეტეხის ოთხთავის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მოხვედრასთან დაკავშირებულ საკითხებსაც. აღნიშნული მიმართულებით მუშაობისას ჩვენი ყურადღება იმთავითვე მიიპყრო საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერების, ამჟამად კი ხელნაწერთა ინსტიტუტის H კოლექციის კატალოგმა, რომლის III წიგნშიც შეტანილია უძვირფასესი

---

37 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 277-278.

38 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 277-278.

39 საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 277.

40 შდრ.: ილ. აბულაძე, ქართული წერის ნიმუშები, პალეოგრაფიული ალბომი, თბ., 1973, გვ. 130-211.

41 შდრ.: ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 234-257.

42 ბ. საძაგელოვ-ივერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10; მ. ჯანაშვილი, დასახ. ნაშრ., № 76, გვ. 3; Г. Садзагеловъ. стр. 15-16.

43 პ. კარბელაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 3; ქრონიკები, გვ. 203; კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 191, 446.

ხანაწერები მეტეხის ოთხთავის, იგივე – H-2903-ის შესახებ. მოგვყავს ამ ხანაწერების ტექსტი: „ხან. ჯანაშიას მიერ გორის მაზრიდან 1923 წელს ნამოტანილი (№№ 2901-2903. პატრა ტანის სახარება, ეტრატზე, წმინდა ნუსხახუცურით გადაწერილი (XVII საუკ.). დიმიტრი მღვდლის მიერ, ყდაში და ვერცხლის კუბოში (ბუდეში), სოფ. მეტეხის ღვთისმშობლის ტაძრიდან"[44].

როგორც ვხედავთ, ციტირებული ხანაწერებიდან ნათლად ჩანს, რომ მეტეხის ოთხთავი 1923 წლამდე ქართლში, სოფელ მეტეხის ყოველდღიდა ღმრთისმშობლის ეკლესიაში ინახებოდა. ამ წელს ხელნაწერი თბილისში ჩამოტანა და საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების გადაცა აკადემიკოსის სიმონ ჯანაშიამ. საზოგადოების ჯერჯერობით დაუდგენელმა თანამშრომლებმა ახლადმიღებული ნუსხა 2903-ე ნომრით შეიტანეს დაწესებულების კუთვნილ ხელნაწერთა კატალოგში და სავარაუდოდ, მაშინვე შეადგინეს მისი მოკლე, ახლახანს ციტირებული აღწერილობაც. სამწუხაროდ, ამ აღწერილობის შემდგენელებს, ისე როგორც მოგვიანებით ლუბა მეფარიშვილს, მხედველობიდან საერთოდ გამორჩათ ხელნაწერის 228v-ზე ბეჭდისიონის მიერ შესრულებული თარიღიანი ანდერძის ტექსტი და ნუსხის გადამწერად შეცდომით მიიჩნიეს 231r-ზე წარმოდგენილი გვიანდელი კოლოფონის ავტორი – მღვდელი დიმიტრი. პარალელურად ამისა, მათ იმ ეტაპზეც სცილდეს ხელნაწერის ქრონოლოგიის განსაზღვრაც და იგი, პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, დაახლოებით XVII საუკუნით დათარიღეს. ამრიგად, მეტეხის ოთხთავი საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ხელნაწერთა ფონდში დაუნჯებულ იქნა არა როგორც ბეჭდისიონის მიერ გადაწერილი 1049 წლის ნუსხა, ანუ იმ სახით, რა სახითაც ის ცნობილი იყო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის, არამედ, როგორც მღვდელი დიმიტრის მიერ დაახლოებით XVII საუკუნეში გადაწერილი სახარება. ამ სახით რეგისტრირებულ ხელნაწერს კი, რასაკვირველია, საერთო ალარაფერი ჰქონდა სახელოვან მეტეხის ოთხთავთან და ეს უკანასკნელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, უკვალოდ გაუნიავდა სამეცნიერო საზოგადოების თვალსაწიერიდან.

1929 წელს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ხელნაწერთა მთელი ფონდი და მათ შორის, ბუნებრივია, მეტეხის ოთხთავიც საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმს გადაეცა[45]. აქ აღნიშნულმა ფონდმა H კოლექციის სახელი მიიღო, ნვერთების საინტერესო ნუსხა კი H-2903-დ იქნა სახელდებული. ორ ათეულ წელზე მეტი ხნის შემდეგ, 1953 წელს გამოქვეყნდა სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლთა მიერ მომზადებული H კოლექციის აკადემიური „აღწერილობის" VI ტომი, სადაც ერთ-ერთმა შემდგენელმა, ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენებმა ლუბა მეფარიშვილმა, არსებითად გაიმეორა ჯერ კიდევ 1923 წელს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების თანამშრომელთა მიერ დაშვებული შეცდომები და H-2903-ის გადაწერის თარიღად XV საუკუნე, ხოლო მის გადამწერად მღვდელი დიმიტრი გამოაცხადა[46]. შედეგად, შეცდომათა ჯაჭვი გაგრძელდა, H-2903-ისა და მეტეხის ოთხთავის ერთიმეორესთან გაიგივება ვერც ამ ეტაპზე მოხერხდა და ეს უკანასკნელიც კვლავინდებურად დაკარგულ ხელნაწერთა ნამონათვალში დარჩა. კიდევ უფრო მოგვიანებით, 1958 წელს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა მუზეუმის ფონდის ბაზაზე დაარსდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი და H-2903-მაც ახალი უკვე ამ სამეცნიერო-კვლევითი დაწესებულების საცავში გადაინაცვლა[47]. ეს ძეირფასი ნუსხა დღესაც აქ, ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული. რაც შეეხება მისი და მეტეხის ოთხთავის ერთიმეორესთან იდენტიფიკაციის მცდელობას, ამგვარ პრეცედენტს, რამდენადაც ეს ნვერთის არის ცნობილი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა მხრიდან აქამდე ჯერჯერობით არ ჰქონია ადგილი.

---

[44] საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის H კოლექციის კატალოგი, წ. III, [ხელნაწერი]. გვ. 8-9.

[45] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ძველ ხელნაწერთა საცავების გზამკვლევი, თბ., 1951, გვ. 160.

[46] საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (H) კოლექცია, ტ. VI, გვ. 277-278.

[47] ლ. ხევსურიანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 11, თბ., 1987, გვ. 460.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წარმოდგენილი დასკვნების ფონზე, ვფიქრობთ, სავსებით ლოგიკურად ჩნდება კიდევ ერთი კითხვა: თუ მეტეხის ოთხთავი ნამდვილად 1581 წელს არის გადაწერილი, რომელ ქართული სახარების რომელ რედაქციას მიეკუთვნება მისი ტექსტი? ვინაიდან აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობა საგრძნობლად სცილდებოდა ჩვენი, როგორც ისტორიკოსის, კომპეტენციას, დახმარებისათვის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ენის კათედრასთან არსებული ქართული ხელნაწერების შემსწავლელი სამეცნიერო-კვლევითი ლაბორატორია „ორიონის" მეცნიერ-თანამშრომელს სოფიო სარჯველაძეს მივმართეთ. მადლიერების გრძნობით უნდა აღვნიშნოთ, რომ მკვლევარი დიდი ინტერესით მოეკიდა ჩვენს თხოვნას და სათანადო სისრულით შეისწავლა როგორც H-2903-ის ტექსტი, ისე მასთან დაკავშირებული სამეცნიერო ლიტერატურა. სოფიო სარჯველაძის მიერ შესრულებული კვლევის შედეგები, პირობითად, ორ ძირითად დებულებად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: 1. მეტეხის ოთხთავში წარმოდგენილია ქართული სახარების არა ეფთვიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი, როგორც ეს აქამდე იყო მიღებული, არამედ გიორგი მთაწმიდლისეული რედაქცია; 2. H-2903-ის ტექსტში მინიმალური რაოდენობით გვხვდება ორთოგრაფიული შეცდომები, რაც, თავის მხრივ, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ხელნაწერის გადამწერი ბესარიონი თავადაც განსწავლული ოსტატი იყო და მეტეხის ოთხთავზე მუშაობისასაც კარგი დედნით სარგებლობდა.

დასასრულ, კიდევ ერთხელ, ოღონდ ამჯერად უკვე საბოლოო სახით ვაჯამებთ ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმულ მოსაზრებებს და სამეცნიერო საზოგადოებას შემდეგ ძირითად დასკვნებს ვთავაზობთ: 1. სახელოვანი მეტეხის ოთხთავი, რომლის ადგილმდებარეობაც 1923 წლის შემდეგ უცნობი იყო სპეციალისტებისათვის, დაკარგული არ აღმოჩნდა. როგორც გამოირკვა, იგი დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის H კოლექციაში და რეგისტრებულია 2903-ე ნომრით; 2. ხელნაწერი 1923 წლამდე ინახებოდა ქართლში, სოფელ მეტეხის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის ეკლესიაში, ამ წელს კი აკადემიკოს სიმონ ჯანაშიას მიერ ჩამოტანილ იქნა თბილისში და გადაეცა საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების წიგნთსაცავს. იმავე 1923 წელს დასახელებული საზოგადოების თანამშრომლებმა შეცდომებით შეადგინეს ხელნაწერის აღწერილობა, რის შედეგადაც სამეცნიერო საზოგადოებამ ვეღარ შეძლო მისი მეტეხის ოთხთავთან გაიგივება და ეს უკანასკნელიც დაკარგულ ხელნაწერთა ჩამონათვალში აღმოჩნდა. 3. მეტეხის ოთხთავის, იგივე H-2903-ის ტექსტისა და მისი თანადროული თარიღიანი ანდერძის პალეოგრაფიულ თავისებურებებზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ ხელნაწერი გადაწერილია ქორონიკონული წელთაღრიცხვის არა XIII მოქცევის, როგორც ეს აქამდე იყო მიღებული, არამედ XIV მოქცევის სჲთ (269) ქრონიკონს და შესაბამისად, თარიღდება არა 1049 (780 + 269), არამედ 1581 (1312 + 269) წლით; 4. ჩვენი თხოვნით, ხელნაწერის ტექსტი სათანადო სისრულით შეისწავლა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ენის კათედრასთან არსებული ქართული ხელნაწერების შემსწავლელი სამეცნიერო-კვლევითი ლაბორატორია „ორიონის" მეცნიერ-თანამშრომელმა სოფიო სარჯველაძემ და დაადგინა, რომ მეტეხის ოთხთავში წარმოდგენილია ქართული სახარების არა ეფთვიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი, როგორც ეს დღემდე იყო მიღებული, არამედ გიორგი მთაწმიდლისეული რედაქცია.

TEMO JOJUA

METEKHI GOSPEL
(ABOUT THE RECENT LOCATION OF THE LOST MANUSCRIPT AND THE DATE OF ITS SCRIBING)

From the scientific point of view, Metekhi Gospel is a manuscript of special interest. It fell within the focus of researchers as early as in the 90s of the 19th c. Since then till 1923 the following Georgian scholars have provided their considerations about the manuscript: specialist in antiquities Giorgi Sadzaglishvili, later on the Catholicos-Patriarch of Georgia, named Kirion (1917-1918); historians Mose Janashvili and Tedo Zhordania; the learned priest Polievktos Karbelashvili; the prominent phylologist, academician Korneli Kekelidze, and others. The above-mentioned researchers held that the Metekhi Gospel was scribed in 1049 by certain Bessarion, and it comprised the Georgian translation made by Eptvime Mtatsmindeli (955-1028). Existence of such a redaction prior to that was under suspicion. The Gospel was preserved at Metekhi Church of the Mother of God, province of Kartli. The scientific papers published since 1923 to this day lacked information about location of the Gospel: Metekhi Gospel vanished without any trace. The paper studies certain issues associated with the lost Gospel and its finding in detail. The author arrived to the following conclusions:

1. As it turned out, the Metekhi Gospel, location of which was not known to specialists since 1923, did not actually vanish. It is preserved at the Korneli Kekelidze Institute of Manuscripts. Metekhi Gospel belongs to the H collection of manuscripts and is registered under the number 2903.

2. Till 1923 the manuscript was preserved in a church of the village of Metekhi, Kartli Province of Georgia. In 1923 the manuscript was brought to Tbilisi by the historian Simon Janashia and was shelved in the book depositary of the Georgian Society for History and Ethnography. The same year staff of the Society had erroneously compiled the description of the manuscript. As a result, the scientific community was mislead and could not manage to identify the manuscript as the Metekhi Gospel. The latter was considered lost. In 1929 the entire collection of the Georgian Society for History and Ethnography, including the wrongly enlisted Metekhi Gospel, was granted to the State Museum of Georgia. The above collection was attributed index H, and the manuscript under consideration was enlisted as H-2903. Lately, in 1958, the H collection, including the manuscripts H-2903, was transferred to the Korneli Kekelidze Institute of Manuscripts, the Georgian Academy of Sciences.

3. Paleographic peculiarities of both the text and dated colophons of the Metekhi Gospel (H-2903) corroborate the fact that the manuscript was scribed in 269 of the 14th cycle of the Georgian Chronicon, and not in the 13th cycle as widely accepted earlier (Duration of one cycle equals 532 years). Therefore the Gospel must be dated to 1581 (1312 + 269), not to 1049 (780+269) as considered earlier.

4. Sophia Sarjveladze, the scientific researcher of "Orioni", Scientific-Research Laboratory at the Chair of Old Georgian Language, the Javakhishvili Tbilisi State University, on our request has established that the Georgian translation of Metekhi Gospel was made not by Eptvime Mtatsmindeli, as it was held to this day, but by Giorgi Mtatsmindeli (1009-1065). In Middle Ages the latter redaction was widespread throughout Georgia.

ნიკოლოზ ალექსიძე

ქართული ასომთავრული დამწერლობის ანალიზი დიაქრონიული გრაფემიკის მეთოდით ბერძნულ ანბანურ სისტემასთან მიმართებაში

(ხმოვნები, აპროქსიმანტები)

ქართული ანბანური დამწერლობის წარმოშობის შესახებ როდესაც ვსაუბრობთ, უნდა განვსაზღვროთ, ქართული ანბანის წარმომავლობას ვიკვლევთ, თუ ქართული ენის გრაფემიკული სტრუქტურისას. ანბანის თეორიის ფარგლებში ქართული ასომთავრული ანბანი საკმაოდ საფუძვლიანად იქნა შესწავლილი, მაგრამ არსად შემხვედრია, რომ ქართული ენის გრაფემიკული სტრუქტურა გამოკვლეული ყოფილიყო გრაფიკული ლინგვისტიკის თვალსაზრისით, ან, უფრო კონკრეტულად, გრაფემიკის მეშვეობით.

გრაფიკულ ლინგვისტიკაში ნაშრომების ერთ-ერთი ნაკლი ზოგადად მდგომარეობს წერის, დამწერლობისა და წერითი ენისა, ასევე გრაფიკის, ორთოგრაფიისა და გრაფემიკის მეთოდურ განურჩევლობაში.

ნაშრომში ქართული დამწერლობა განხილული იქნება დიაქრონიული გრაფემიკის მეთოდით, რომლის კვლევის საგანიც არის გრაფემათა დამკვიდრების ისტორია, რყევები, რომლებსაც ისინი განიცდის ენის განვითარების პროცესში, უცხო ენის გრაფიკული ნორმების გავლენა, ტრადიციისა და სურვილის გავლენა, რომ შენარჩუნებულ იქნას ლექსიკური ერთეულების ეტიმოლოგიური ფორმა და სხვ.

ჱ

სხვადასხვა მკვლევართა აზრით *ჱ* გამოხატავდა ან "ეი' დიფთონგს[30], ან გრძელ "ე"-ს[31], ან /ჳ/-სთან ახლოს მდგარ რაღაც ხორხისმიერ ბგერას[32], ან დიფთონგთან ერთად შეეძლო გადმოეცა "ე" და "ი" ბგერებიც[33]. *ჱ* შემოღებულია ბერძნული η-ს გავლენით[34].

მართლაც, უძველეს ქართულ ხანმეტ ტექსტებში *ჱ* იხმარება უმეტესად იქ, სადაც მოსალოდნელია "ეჲ" დიფთონგი.

"ხანმეტ ლექციონარში" (V ს-ის I ნახ.) დადასტურებულია *ჱ* გრაფემის ხმარების 28 შემთხვევა. აქედან 13-გზის იგი სავარაუდებელი "ეჲ" დიფთონგის ადგილას არის დაწერილი, ხოლო ორ შემთხვევაში *ე*-ს მაგიერ ("ღამჱ", "ქრისტჱ"). ეს მერყეობა იმაზე მიუთითებს, რომ ამ დროისთვის ენაში უკვე დაწყებულია "ეჲ" დიფთონგის მოშლა. ამის დამამტკიცებელი საბუთი არის ის გარემოება, რომ უფროობითი ხარისხის ფორმებში *ჱ*-ს ნაცვლად *ე* გვხვდება: "ხუშორესადრე, ხუადრეს."

ხანმეტ მრავალთავში მოსალოდნელი "ეჲ" დიფთონგის აღსანიშნად 26-გზის იწერება *ჱ*, ხოლო ერთ შემთხვევაში "შჱნ-" ("შჱნება") ძირის გადმოსაცემად.

აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი ძალიან საინტერესო დაკვირვება[6]:

---

30 ა. შანიძე (ალ. ბარამიძე, ილ. აბულაძე). ძველი ქართული ენა და ლიტერატურა, 1937, გვ. 252-253; თ. ყაუხჩიშვილი. მასალები ჱ-ს ისტორიისათვის, თბ., 1944, გვ. 415; ი. იმნაიშვილი. ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, I, 1953, გვ. 307.

31 ს. კაკაბაძე. ჱ-ს მნიშვნელობა ძველ ქართულში. საისტორიო კრებული, IV, 1929, გვ. 16.

32 ივ. ჯავახიშვილი. ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, 1926, გვ. 194-195.

33 თ. ყაუხჩიშვუილი. მასალები ჱ-ს ისტორიისათვის, თბ., 1944, გვ 417-420.

34 გ. წერეთელი. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, 1960, გვ. 36.

უძველეს ქართულ ხელნაწერებში *θ* გრაფემა სიტყვებში "იერუსალემ" და "ისრაელ" გამოყენებულია მხოლოდ დაქარაგმებით წერის შემთხვევაში (ჩანმეტი პალიმფსესტი V-VI სს., ხანმეტი ლექციონარი – V ს., ხანმეტი მრავალთავი – VIII ს-ის I ნახ. და ბჭკ). ბერძნულში ეს სიტყვები შედის იმ 15 წმინდა სიტყვათა რიგში, რომლებიც ძველ ხელნაწერებში მხოლოდ დაქარაგმებით იწერება. სხვა დროს, ანუ სრულად დაწერის შემთხვევაში, გვაქვს ნეიულებრივი *ქ მჯ-ს* (სინური მრავალთავი – IX ს., ჭილ-ეტრატის იადგარი – X ს-ის I ნახ.). ეს ფაქტი მიუთითებს, რომ ამ დროს *θ*-ს უკვე *ჯ*-ს მნიშვნელობა აქვს, ხოლო დაქარაგმებით წერისას ბერძნულის მიხედვით იყენებენ ŋ-ს გადმოსაცემად.

θ თანდათან ზედმეტ გრაფემად იქცა. X ს-დან მოყოლებული მისი გამოყენება აღარ ემოჩრილება წესებს, ხოლო მხედრულში საერთოდ ამოვარდა (XIX ს.).

იყო თუ არა *θ* ქართული ენისათვის დამახასიათებელი ფონემა, თუ ის მხოლოდ ბერძნულის გავლენით იქნა შემოღებული და თავიდანვე ზედმეტი იყო ქართულისთვის?

θ განიცდის საკმაოდ ფართო დიაპაზონის ცვლილებებს. ამის გამო მაინც უფრო სავარაუდოა, რომ *θ* თავდაპირველად შეიქმნა უცხოურ სიტყვათა გადმოსაცემად, როცა იმ ენაში იყო გრძელი ან ღია "ე" (ყოველ შემთხვევაში *ქ* მე-5-გან აკუსტიკურად განსხვავებული). ამის მაგალითები უხვადაა ბერძნულიდან შემოსულ ლექსიკაში და ერთ შემთხვევაში ირანული "შშნ" ძირის სიტყვების გადმოცემისას.

ვინაიდან *θ*-ს დაკეთილი "ეი" დიფთონგის გადმოცემაც, საინტერესო იქნება მისი შედარება ბერძნულ "ეი" დიფთონგთან.

"ει" ბერძნულში თავდაპირველად იყო დიფთონგი. ჭ.წ. V ს-დან გამოიყენებოდა, როგორც ε+ε კონტრაქციის შედეგი და როგორც გრძელი ε. ამ დროისთვის ει-ს და ε-ს ერთი ბგერა უნდა გადმოეცათ უმრავლეს დიალექტში. ε და ει ჩაწირად მონაცვლეობს ხმოვნის წინა პოზიციაშიც. IV ს-ის ატიკურში ει აღირყოდა უფრო ჩქარად ეტასთან. ამ აღრევამ მწვერვალს ავგუსტუსის ეპოქაში (თარიღი) მიაღწია და ფაქტობრივად ორივე ერთი ფონემის გადმოცემა გახდა. ει-ს ნაცვლად წერდნენ ეტას: (ευσεβήας, Γερμανηκός). აქედან მოყოლებული კი ει-ქ და ŋ-ქ ერთად დაიწყეს ძერა /i/-სკენ. ει-ს მნიშვნელობა ეტას უნდა შეეძინა i-ზე გადასვლის გზაზე".[7]

ამრიგად, ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ვითარებით *θ* აღნიშნავს: 1. "ეი" დიფთონგს, 2. *ქ* ხმოვანს, 3. გადმოსაცემს ბერძნულ ეტას, 4. გადმოსაცემს უცხო ენის გრძელ ან ღია *ქ* ხმოვანს.

ახლა ვნახოთ, თუ რა მდგომარეობაა ŋ-თან დაკავშირებით ბერძნულში.

ადრეულ ატიკურ წარწერებში ეტას აქვს ჰ [h]-ს მნიშვნელობა. აღმოსავლეთ იონიურ და კრეტის ადრეულ წარწერებში ŋ არის ხმოვანი, კუნძულებზე კი ხან ხმოვანი, ხან თანხმოვანი.

ბერძნებმა აიღეს ფინიკიური [χεθ], ჩაშაშორეს სპირანტი და მიიღეს ŋτα [ε,τα], თან მხოლოდ ხმოვნის მნიშვნელობით (აზიური იონიური, კრეტული). ბევრ დიალექტში, მათ შორის აზიურ იონიურშიც, იყო ორი /e/ ბგერა და ახალი გრაფემაც ამ ფონემათა გასარჩევად გამოიყ/ენეს (იონიურ ანბანს ასეთი ცვლილება Ω თან მიმართებაშიც ახასიათებს).

Η გრაფემით გადმოცემული e ხარისხობრივად სხვანაირი უნდა ყოფილიყო ვიდრე ε: იგი უფრო გრძელი იყო და უდრიდა ε + ε. ŋ გამოიყენებოდა არა მხოლოდ ē-ს გადმოსაცემად, არამედ a-სიც (μνημονεσ // μναμονεσ), ამიტომ ŋ განსავდებოდა ε-გან და უახლოვდებოდა α-ს, ანუ უფრო ღია იყო. ამით აიხსნება იონიურში შეკვეცა ε+α=ŋ (ην εαν). ასე რომ აღმოსავლურ იონიურშე ŋ=[ε·], ε=[e].[8] იონიურ კუნძულებზე ŋ გამოიყენებოდა ბგერისთვის, რომელიც გრძელი α-დან მომდინარეობდა, ძალიან ღია ε-ს.

როცა V ს-ში ათენელებმა მიიღეს იონიური ანბანი, ეტა მათაც გამოიყენეს ორიგინალური გრძელი a-სთვის და მიღებული გრძელი e-სთვის. აქაც ŋ=[ε·] და

---

[6] ც. ჭანკიევი. "იერუსალემ" და "ისრაელ" სახელთა დაწერილობისათვის. მრავალთავი, თბ., 1973. გვ. 41-44.

[7] იხ. Edgar H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia, 1940. p.p. 32-33.

[8] H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia, 1940. p.p. 33.

ε+α=η (γενη γενεα). ასევეა დასავლურ ბერძნულ დიალექტებშიც. ეს ადასტურებს, რომ η-ს /i/-დ გამოთქმა უცხო იყო როგორც ატიკური, ისე ელინისტური ბერძნულისთვისაც.[9]

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქ. წ. IV ს-ში კვლავ აშკარაა განსხვავება ეტასა და ι-ს შორის. ატიკურ წარწერებში ეტასა და ι-ს შორის აღრევა დაფიქსირებულია მხოლოდ ქ.შ. 150 წლიდან. თუმცა აღმოსავლეთ ბერძნულში, მცირე აზიურში, პონტოურში, კონსტანტინოპოლურსა და ბიბლიის პირველ თარგამნებში η და ι მკაცრად არის გარჩეული.[10]

IV ს-დან ქ. წ. გვხვდება η-ს და ει დიფთონგის აღრევა. ει-ს მნიშვნელობა η-ს უნდა შეეძინა ხმოვნების წინ ι-ზე გადასვლის გზაზე.

ამრიგად, 400 წ. ქ.წ. ატიკურ ბერძნულში ეტა უნდა ყოფილიყო ძალიან ღია გრძელი e, როგორც ფრანგული e - père ან თუნდაც ინგლისური a – care.[11]

ატიკურ იონიურში η მიღებულია α-სგან. ანუ ატიკურ-იონიური τιμη, φεμι სხვაგან τιμα, φαμι, μητερ ματερ.[12]

პროცესები, რაც V-I სს-ში ხდებოდა ბერძნულში, ძალიან ჰგავს იმავე პროცესებს, ოღონდ გაცილებით გვიან მომხდარს ძველ ქართულში. ორივეგან ერთი პრინციპი მუშაობს: ენის განვითარებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ენის გრაფემული სტრუქტურა.

თუ დავუშვებთ, რომ ჱ ქართულისათვის არ არის დამახასიათებელი (როგორც ამას უმრავლესობა ამტკიცებს), წმინდა გრაფემიკული მოვლენაა და მიღებულია ქ. შ. IV ს-ის ბერძნული ეტასაგან, მაშინ ლოგიკური იქნებოდა, ამ გრაფემას გადმოეცა ის ფონემა, რომელსაც მისი პროტოტიპი აღნიშნავდა. და თუ ასეა, მაშინ რატომ ცდილობს ქართული ჱ გაცდეს მონოფთონგის საზღვრებს და ერთი გრაფემა დიფთონგის ფუნქციებს კისრულობს, იმ დროს, როცა ბერძნულში მონოფთონგიზაციის პროცესი უკვე დასრულებულია? IV-V ს-ში ბერძნული ეტა ამის საფუძველს არ იძლევა, რადგან მას უკვე მკაფიოდ გამოხატული ფუნქცია აქვს. სამაგიეროდ ასეთ გაურკვევლობაში ჩააგდებდა მას წინარექრისტიანული ეტა, თავისი საკმაოდ საეჭვო მიმართებებით /ეი/ დიფთონგთან.

ქართული ჱ-ს ფონოლოგიური ფუნქცია ბერძნულ ეტას ემთხვევა მხოლოდ IV-I სს-ში ქ.წ. ამ დროს ეტა ზუსტად იმავე ფონეტიკურ რყევებს განიცდის, რასაც შემდგომ ჱ. ახალი წელთაღრიცხვიდან კი ეტა უკვე i-სკენ იხრება და ხდება მასთან აღრევა, რაც არც ერთ ეტაპზე არა დასტურდება ჱ-ს შემთხვევაში.

ქართული ჱ-ს შესაბამისი გრაფემა გვაქვს სომხურშიც ე-მეშვიდის (է) სახით. იგი ჰგავს და განსხვავდება კიდეც ქართული ჱ-საგან: ისევე როგორც ქართულში, ե ხმოვნის შემდეგ თუ მოხვდა იოტა (ჲ), ეჲ დაწერილობა შეიცვლება է-თი.[13] է-ს ფონოლოგიური ფუნქცია განსხვავდება ქართული ჱ-საგან იმით, რომ ის ჩვეულებრივ მხოლოდ მახვილიან მარცვალში გვხვდება და მახვილის მოშორების შემდეგ მონოფთონგად – ի ხმოვნად იქცევა.[14] ასე რომ სომხურში საქმე გვაქვს ორ სხვადასხვა ფონემასთან და ბერძნულთან მიმართებაში ხდება არა სესხება, არამედ გაიგივება სომხური ფონემისა ბერძნულ ეტასთან.

საინტერესოა იგივე მოვლენა კოპტურში. აქ hada /Ḥ/ უპირისპირდება eje-ს - ϵ-ს დახურულობით.[15] ანუ გვაქვს პირიქითა შემთხვევა. კოპტური ეტა ძლიერ იხურება და მიდის

---

[9] Michel Lejeune. Phonétique historique du mycénien et du Grec ancien. Paris, 1972. p.p. 187-202.

[10] H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia, 1940. p.p. 34-35.

[11] H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia 1940. p.p 32-40

[12] Michel Lejeune. Phonétique historique du mycénien et du Grec ancien. Paris 1972. p.p 187-202

[13] "საფიქრებელია, არა მარტო დაწერილობით, არამედ გამოთქმითაც ქართული ჱ და სომხური է სავსებით შეესაბამებოდა ერთმანეთს. ამჟამად კი ჭირს იმის დადგენა, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო მათი გამოთქმა. უეჭველია, ისეთი არ უნდა ყოფილიყო է-ის გამოთქმა, როგორც ეს ტრადიციულ წაკითხვაში ისმის, რადგან է გვაქვს სიტყვის ფუძეშიც მაშინ, როდესაც ე+იოტა-ზე ლაპარაკი უადგილო ჩანს". ი. შილაკაძე. ძველი სომხური ენის გრამატიკა. თბ., 1975. გვ. 82-83.

[14] იქვე. 'է კი მახვილის ქვეშაცა გვაქვს და მახვილის გარეშეც. გამონაკლისი შემთხვევები, როდესაც მახვილის მოშორებით ե-ც იცვლება, იმას ადასტურებს, რომ ე-7 და ե აბსოლუტურად განსხვავებული ხმოვნები იყო ძველად, მაგრამ ე-7-ის წარმოშობამდე ორივე ե -დ გადმოიცემოდა. ე-7 ასო უფრო გვიანდელი წერმოშობისაა."

[15] Walter C. Till. Koptishe grammatik. Leipzig. 1961. s.s. 50-51

[i]-სკენ. ესეც ლოგიკურია, ვინაიდან კოპტური ანბანის შექმნისას ბერძნული ეტიც იმავე ფონეტიკურ რეგიას განიცდიდა (საერთოდ ეგვიპტური ბერძნული ძალიან საინტერესო თავისებურებებით გამოირჩევა).

მესოგოთურში ეტა ხმოვნის მნიშვნელობით საერთოდ არა გვაქვს. იქ შესაბამისი გრაფემა ლათინურიდანაა ნასესხები და აქვს ლარინგალური [h] ფუნქცია.

ეტას შესაბამის ადგილას კავკასიის ალბანურში გვაქვს ე-მეშვიდე. ვარაუდობენ, რომ ის უნდა იყოს გრძელი ე-ს აღმნიშვნელი. თუმცა ჯერ-ჯერობით უცნობია, არის ის საკუთრივ ალბანური ფონემა, თუ ნასესხებია.

ამრიგად, შეიძლება გამოითქვას ვარაუდი, რომ კავკასიური ანბანები აღადგენენ ბერძნულ H-სთან მიმართების უფრო ადრეულ ვითარებას, ვიდრე სხვა ანბანები.[16]

ჳ

თუ ბერძნული Ῠ განიხილება მხოლოდ როგორც ხმოვანი, მის სავარაუდო ქართულ ანბანურ შესატყვისის უმარცვლო ბგერის ან სულაც თანხმოვნის ფუნქცია აქვს: ჳ <> ვ. დავაა იმაზეც, ძველ და არქაულ ქართულში არსებობდა თუ არა საერთოდ განსხვავება ამ ორ ფონემას შორის. ა. ხიქობავა, გ. როგავა, ი. ქავთარაძე და სხვები თვლიდნენ, რომ ეს ორი ფონემა მკაცრად განსხვავებული იყო და ურთიერთმონაცვლეობა და აღრევა გვიან დაიწყო.[35] თ. გამყრელიძისა და გ. მაჭავარიანის აზრით, /ვ/:/ჳ/ ოპოზიციის ფუნქციური დატვირთვა ძველ ქართულში უმნიშვნელო იყო, რაც უნდა იყოს ოპოზიციის მოშლის ერთ-ერთი მიზეზი[36].

რა ხდება ამ მხრივ ბერძნულში?

ბერძნული υ შეესაბამება სხვა ენების u-ს ნასესხებ სიტყვებში, როგორც მაგ. ζυγόν. Skt: yugam. lat: iugum, goth: juk.

ცვლილებები Ῠ-ს წარმოთქმაში დაიწყო ძალიან ადრე: აღმ. იონიურსა და ატიკურში. თუმცა სხვა დიალექტები ინარჩუნებდნენ მემკვიდრეობით [u], [u']-ს. ბეოტიურ წარწერებში იქ, სადაც ადრე იყო υ, ვხვდებით ου-ს. იმდროინდელ ატიკურში ου იყო ჩვეულებრივი [u] ხმოვანი. იგივე ტრადიცია იყო პამფილიურში, ბეოტიურში, ლაკონიურშიც, როცა მათ იონიური ანბანი მიიღეს.

ზოგი დიალექტი υ და ο მონაცვლეობით აჩვენებს, რომ υ არ წასულა ს-სკენ (მაგ. ლესბოსური, არკადიული, კვიპროსული): απο΄> απύ.

Ῠ ჩვეულებრივი [u] ხმოვანი იყო აღმოსავლურ იონიურსა და ატიკურში, როცა მათ დამწერლობა მიიღეს. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ ეს ნიშანი აღნიშნავდა [u]-ს, როგორც დიფთონგის მეორე წევრს.[18]

თუ ჳ ბერძნულის ზეგავლენითაა შემოღებული და ქართული ანბანიც IV ს-შია შექმნილი, მაშინ რატომ არ ემთხვევა ჳ-ს მნიშვნელობა ამ პერიოდის უფსილონის მნიშვნელობას. ამ დროს უფსილონი ბერძნულში გამოითქმოდა, როგორც /ü/ - /i/ და მასში არა ყოფილა უმარცვლო ელემენტი. ამის საწინააღმდეგოდ არა გვაქვს შემთხვევა ძველ ქართულში, რომ ბერძნული υ გადმოსულიყო, როგორც i.

ასე რომ, არც ერთ ეტაპზე ქართული ჳ-ს ფუნქცია ბერძნულ უფსილონს არ ემთხვევა. მით უმეტეს IV-V ს-ში ქ. შ., როცა Ῠ უფრო i-ში აგერეოდა, ვიდრე ვ-ში. ის მონაცვლეობა, რაც ქართულში გვხვდება: /ჳ/:/უ/:/ვ/ ბერძნულში გაცილებით უფრო ადრე დასტურდება. მაგ: ჰეროდოტესთან - სპარს: Wistaspa-Ὑστασπης, Vidarna-Ὑδαρνης.

---

[16] აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია უკვე კავკასიელთა ანბანების შორის ფონოლოგიურ ურთიერთმიმართებაზე საუბარი.

[17] გ. მაჭავარიანი, თ. გამყრელიძე. სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. თბ., 1965. გვ. 32-41.

[18] Edgar H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia 1940. p.p 41-44.

ატიკურში ერთმანეთს ენაცვლება υ და ου. ასევე υ-ის წინ მდგომი დიგამა აღნიშნავდა გარდამავალ პოზიციას υ-ს წინ: Αϝυτάρ. I ს-ში ქ.შ. კვინტილიანე აიგივებს *F*-ს კონსონანტურ [u]-სთან.

სომხურში ჳ (ւ) არის უმარცვლო /w/. იგი თანხმოვნად იქცევა მაშინ, როცა დგას ե და ի ხმოვნების შემდეგ, ხოლო როდესაც თანხმოვნის წინ მოექცევა ამ ხმოვნებთან ერთად ქმნის აღმავალ დიფთონგებს. მაგრამ იმავე ხმოვნებისა და ա-ს შემდეგ იგივე ւ, თუ ხმოვნის წინ ან სიტყვის ბოლოს მოექცა, აკთხება վ-დ ანუ არის თანხმოვანი. ւ-ზე არც ერთი სიტყვა არ იწყება სომხურში.[19] (ბერძნული კვ კომპლექსის სომხურში გადმოსვლა)

კოპტურში Ⲩ-ს ფუნქცია ჰგავს ქართულისას. აქაც მისი ფონეტიკური მნიშვნელობა მერყეობს [u], [w] შორის. ის, როგორც წესი, გვხვდება აუსლაუტში. მაგ. NAY (ნაუ) "ყურება", CNHY (სნეუ) "ძმა". მაგრამ არსებობს მნიშვნელოვანი განსხვავებაც: კოპტური Ⲩ გადმოსცემს ბერძნულ ε, η ან υ-ს. მაგ. σπηλαιον - ϹΠΥΛΑΙΟΝ, σεμνός - ϹΥΜΝΟϹ. ე.ი. კოპტურში υ გადმოსცემდა სუფთა ხმოვანს და არა ჰქონდა უმარცვლო ელემენტი.

ატიკურ ბერძნულში და იმ დროს, როდესაც რომაელები აქტიურ ენობრივ კავშირში შეეიდნენ ბერძნებთან, ბერძნული κυ კომპლექსი ლათინურში შეესაბამებოდა kui კომპლექსს. მაგალითად: Ἀκυλας, Ἀκύλλιον, Τραγκύλιωης. და პირიქით, ლათ. γλυκύρριζα=liquiritia, Κυριακή=Quiriace. ი"შეიათად იგი გადმოიცემოდა, როგორც ο. ბოლოს რომაელებმა გამოსავალი ნახეს q გრაფემის შემოღებით. იკითხებოდა როგორც [kw].[20]

კოპტურში, როგორც უკვე ვთქვით, უფსილონი წმინდა ხმოვანის გადმოსცემდა, ისევე, როგორც სომხურში, სადაც ბერძნული υ გადადიოდა როგორც iu ან i. იგივე იყო κυ კომპლექსის შემთხვევაშიც.

აქედან გამომდინარე, თუ სომხურიცა და ქართულიც IV ს-ში ქ.შ. სესხულობს ასო υ-ის ანბანურ შესატყვისს, რატომ იყენებს ქართული ჳ-ს უფსილონის გადმოსაცემად და სომხური არა. იმიტომ ხომ არა, რომ ჳ-ს შექმნისას უცხო ფონემის გადმოსაცემად საჭირო იყო დამატებითი გრაფემა, ხოლო სომხური ჷ მე-8-ს შექმნისას ასეთი საჭიროება აღარ იყო. თანაც ეს ზუსტად ის დროა, როცა ქართულიც თანდათან კარგავს ჳ-ს ექსკლუზიურ ფუნქციას გადმოსცეს υ.

ამგვარად, ბერძნულ κυ-ს უმარცვლო ბგერით გადმოსცემს მხოლოდ ქართული და ლათინური: qu და კჳ და აღადგენს უფრო ძველ ვითარებას, ვიდრე ქრისტიანული ხანაა. ამას გარდა შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ რომაელების მიერ q გრაფემის და ქართველების მიერ ჳ გრაფემის შექმნა ერთი და იგივე მოვლენა უნდა იყოს უცხო ბგერის გადმოსაცემად.

გოთურში Ƕ ბერძნულიდან არ არის ნასესხები და ამ შემთხვევაში რუნულს იყენებს [u] მნიშვნელობით.

დიგამა (*F*)

F ბერძნულის ატიკურ-იონიურ დიალექტებში ძალიან ადრე გაქრა. უმრავლეს დიალექტში იგი შენარჩუნებული IV ს-მდე ქ.წ., ზოგში კი, ვიტას სახით, გაცილებით უფრო გვიანამდე. *F*-ს დაკარგვა არის უფრო კოინეს ჩამოყალიბების შედეგი, ვიდრე ამ ფონემის ბუნებრივი ამოვარდნისა. I ს-ში ქ.შ. კვინტილიანე აიგივებს *F*-ს კონსონანტურ υ-სთან. ასეა თუ ისე, IV ს-ში ქ.შ. *F*-ს კვალიც კი აღარ არის უმრავლეს დიალექტში, განსაკუთრებით კი სალიტერატურო ბერძნულში.

არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქართული ანბანის შემქმნელი ბრმად მისდევს ბერძნულ ანბანს და ბერძნული ფონემები ქართულის გაუთვალისწინებლად შემოაქვს, გამართლებული არ უნდა იყოს. ქართული ანბანის შემქმნელი ქართული ფონოლოგიის კარგი მცოდნეა, უფრო

---

[19] ი. შილაკაძე. ძველი სომხური ენის გრამატიკა. თბ., 1975. გვ. 79-82.

[20] Edgar H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia 1940. p.p 41-44.

კარგი, ვიდრე, მაგალითად გლაგოლიცის შემქმნელი სლავური ფონოლოგიისა. მაგალითად, კირილიცაში ვხვდებით ψ, ξ გრაფემებს, რაც სრულიად უცხოა სლავური ენისათვის. არც სლავურში და არც ძველ რუსულში თვით ასეთი კომპლექსი [ks], [ps] არ არსებობს, ხოლო ქართულში ისინი ჰარმონიული კომპლექსებია, რის გამოც ბერძნულის მიხედვით ანბანის შემქმნელისთვის დიდი ცდუნება იქნებოდა მათი თითო ფონემად გააზრება. თუმცა ეს ასე არა ხდება.

Ϝ და მისი ქართული შესატყვისი კბილბაგისმიერი *ვ* ერთ-ერთი არგუმენტთაგანია მათი, ვინც ქართულ ანბანს უფრო ადრეულ პერიოდს უკავშირებს, ვიდრე ქრისტიანობის შემოღებაა.[21] ამის კონტრარგუმენტად მოჰყავთ ვარაუდი, რომ ქართულში *ვ* ტრადიციის ძალით აღმოჩნდა დიგამას ადგილას.[22] ამასთანავე, დიგამასა და ვ-ს გრაფიკულადაც ამსგავსებენ ერთმანეთს.[23]

მაგრამ, თუ დიგამის ტრადიცია ასე ძლიერი იყო ქ.შ. IV ს-ში, მაშინ რატომ არ იაზრებს სომხური ანბანის შემქნელი ამ ფონემას, როგორც ბერძნულისათვის დამახასიათებელს და რატომა აქვს მას ვ (վ) გააზრებული როგორც სომხურისთვის სპეციფიური ფონემა და ათავსებს 30-ე ადგილას: "ლათინური" რ-ს-ვ-ტ მიმდევრობით. კოპტური ანბანიც არ იცნობს Ϝ-ს. იგი შესაბამის ფონემას იშვიათად გამოხატავს ანბანის მეორე ასოთი – beda (veda)-თი: [b], [v]. კოპტურში ამ ფონემის ძირითადი გამომხატველი არის ბერძნული უფსილონის შესაბამისი გრაფემა ფონოლოგიური პოზიციის მიხედვით. არც IV ს-ში შექმნილი გოთური *ანბანი ათავსებს [w] ფონემას* Ϝ-ს ადგილას. ისიც ლათინურ s-t-w მიმდევრობას იცავს.

თ. გამყრელიძე "უტყუარ გრაფიკულ კავშირსაც" ხედავს ასომთავრულ V-სა და ბერძნულ Ϝ-ს შორის, თუმცა იქვე აღნიშნავს: "წერისდა შესაბამისად ბერძნულ სისტემაში Ϝ მარცხნივაც უნდა ყოფილიყო მიქცეული. ეს ასო წარმოადგენს გრაფიკულ პროტოტიპს ქართული V ნიშნისას, რომელიც იწარმოვა შუა გასწვრივი ხაზის ბუნის მარჯვნივ გატანით და ჰორიზონტალური ხაზების ბოლოებში ვერტიკალური შტრიხების – ამ შემთხვევაში უკვე გრაფიკულად უფუნქციო ელემენტების – მიწერით".[24] აქ უკვე ქართული V არქაული Ϝ-დან მომდინარედ ცხადდება. თ. გამყრელიძის აზრით, საერთოდ ქართული ანბანის გრაფიკული პროტოტიპი უნდა იყოს არქაული ბერძნული დამწერლობა, როცა ბუსტროფედონით წერის შედეგად ხდებოდა გრაფემათა მიმართულების შეცვლა.[25]

მაგრამ, ვინაიდან ბუსტროფედონულ წარწერათა რიცხვი ძალიან მცირეა და არც მოხაზულობათა თავისუფალი ცვალებადობა დასტურდება, ამ მოსაზრებას, ჩემი აზრით, საკმარისი არგუმენტის ძალა არა აქვს. ხომ ცხადია, რომ ქრისტიანობის შემოღების შემდეგ შექმნილი ანბანებიდან არცერთი არ იცნობს დიგამას, გარდა ქართულისა, რომელიც აღადგენს უძველეს ბერძნულ ფონემას უძველესი გრაფემით.

როცა განვიხილავთ ვ და ჳ გრაფემებს, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ფონემა /ვ/, /უ/ და /ჳ/ დისტრიბუციის საკითხს. ერთი მოსაზრების თანახმად ძველი ქართული ენის დონეზე "/ვ/ და /ჳ/ სეგმენტები ორი დამოუკიდებელი ფონემის რეალიზაციას წარმოადგენენ, თუმცა /ვ/ და /ჳ/ ოპოზიციის ფუნქციონალური დატვირთვა ფრიად უმნიშვნელო უნდა ყოფილიყო"[26] თუმცა ეს გარჩევა, იმავე მეცნიერთა აზრით, ძველი ქართულის მიერ შემოტანილი სიახლე უნდა იყოს და საერთო-ქართველურში ორივე ერთი ფონემა უნდა ყოფილიყო. ასევე /უ/ ფონემა არქაულ ქართულში /ჳ/-სთან ერთად უნდა ყოფილიყო ერთი ფონემის ალოფონი.

---

[21] ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტომი IX. გვ. 200-201.

[22] თ. გამყრელიძე. წერის ანბანური სისტემა და ძველი ქართული ანბანი. თბ., 1989. 159-169.

[23] იქვე. გვ. 173.

[24] იქვე. გვ. 173.

[25] იქვე. გვ. 173.

[26] გ. მაჭავარიანი, თ. გამყრელიძე. სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. თბ., 1965. გვ. 41.

[27] მ. მიქაუტაძე, ვ და უ გრაფემათა გამოვლენის სიხშირე და ამ გრაფემებით გადმოცემული ბგერები V-XI ს.ს. ძეგლებში. ქართველური მემკვიდრეობა, VIII, ქუთაისი, 2004. გვ. 150-151.

არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც. სინქრონიული ფონოტაქტიკის მიხედვით ადგენენ, რომ ძველი ქართულის დონეზე /ვ/ და /ჳ/ ალოფონებია.[27] აქვე კეთდება დასკვნები, რომ ძველი ქართული ვ იყო არა კბილბაგისმიერი, არამედ წყვილბაგისმიერი ბგერა და რომ კბილბაგისმიერი ვ საერთოდ არ უნდა იყოს ქართულისათვის დამახასიათებელი ბგერა.[28] აქედან კი, ავტორთა აზრით, გამომდინარეობს, რომ ქართული ანბანის წინარექრისტიანულ ეპოქაში შექმნის შემთხვევაში ანბანში უნდა ასახულიყო არა კბილბაგისმიერი /ვ/, არამედ წყვილბაგისმიერი უმარცვლო /ჳ/.[29] ასევე, რომ ასომთავრული V გრაფემით თავდაპირველად წყვილბაგისმიერი სონანტის უმარცვლო ალოფონი იყო აღნიშნული, Â კი /უ/-ს გამოსახატად იყო შექმნილი. შემდეგ დადასტურებული რყევა კი მოგვიანებით შემოღებულ uÂ დიგრაფთან არის დაკავშირებული30.

ამასთან დაკავშირებით მე განსხვავებული აზრი მაქვს. ჯერ ერთი რატომ ითვლება uÂ დიგრაფი მოგვიანებით შემოღებულად. ბერძნულში შესაბამისი დიგრაფი დიდი ხანია, რაც არსებობს და ბერძნული ანბანური სისტემის პროტოტიპად გამოყენების შემთხვევაში სრულიად ბუნებრივია ამ დიგრაფის თავიდანვე სესხება. აქედან გამომდინარე არც ის მგონია, რომ ჳ /უ/-ს აღსანიშნად ყოფილიყო შექმნილი. რაც შეეხება V გრაფემას, ბერძნული ანბანის შესაბამისი ასოც წვილბაგისმიერი /w/-ს გადმომცემად ითვლება[31], თუმცა ჩემთვის ესეც დაუსაბუთებელია[32]. ლათინებს ეს ფონემა ესმით როგორც უკიდურესად კბილბაგისმიერი /f/ ხოლო ϒ-ს ადგილას ათავსებენ V-ს. ბერძნულშიც ϒ და F რაღაც პოზიციებში ალოფონებად უნდა ყოფილიყო გააზრებული.[32] მე მგონი ქართულში იმავე სურათს ვხედავთ, რასაც ლათინურში, ანუ F - ვ – კბილბაგისმიერი, υ - ჳ – წყვილბაგისმიერი უმარცვლო. ხოლო რაც შეეხება იმას, რომ წინარექრისტიანულ ხანაში ქართულში კბილბაგისმიერი ბგერა არ უნდა არსებულიყო, ამაზე გადაჭრით საუბარი არ შეიძლება, ვინაიდან ჩვენ არ ვიცით, როდის ჩნდება სალიტერატურო ძველი ქართული ენა. და თუ ასეთი ალოფონი არსებობდა იმ ეპოქაში, მაშინ მისი ანბანური ასახვა სრულიად შესაძლებელია. ნებისმიერ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს სამი გრაფემა, რაც ნიშნავს იმას რომ იყო სამი ფონეტიკურად ცოტათი მაინც განსხვავებული ბგერა. თუ ეს ამბავი ქართულისათვის ბუნებრივი არაა ხომ უფრო ლოგიკურია, ჩავთვალოთ, რომ საქმე გვაქვს უცხო, ვთქვათ ბერძნულ გავლენასთან, მაშინ როცა ქ.შ. IV ს-ში ეს გავლენაც კი აღარ იქნებოდა (დიგამას არ არსებობის გამო). მოკლედ, ფონოლოგიური გარჩევა ყოველთვის არა გულისხმობს გრაფიკულ განსხვავებას.

ჵ

ქართული ასომთავრული ანბანის ბოლო გრაფემა– ჵ (ჰოე) "ძალზე იშვიათად იხმარება და წარმოადგენს ბერძნული ომეგას ტრანსლიტერაციას (ჵსანა. კლეჵპა...). იგი გადმოსცემს შორისდებულს: ჵ, იკითხება: ოჰ."[33]

3728 იქვე. გვ. 152.

29 ტ. ფუტკარაძე. თანამედროვე ქართული ენის ხმოვანთა სისტემა, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 1998.

30. იქვე.

31 W. Sidney Allen, Vox Graeca. Cambridge 1974. p.p. 44-47.

32 ამ საკითხში ჩემ მიერ დამოწმებულ ავტორებთან არეულობაა. ხან აღნიშნავენ, როგორც [v] ხან როგორც [w]. ამიტომ მე ბოლომდე ვერ გამიგია იგივე ალენი ამ ფონემას ახასიათებს, როგორც ბილაბიალურს, თუ როგორც ლაბიოდენტალურს.

32 W. Sidney Allen, Vox Graeca. Cambridge 1974. p.p. 44-47.

33 ზ. სარჯველაძე. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის საკითხები თბ., 1975.

34 Edgar H. Sturtevant. The Pronunciation of Greek and Latin. Philadelphia 1940. p.p 41-45.

ბერძნულში ω არის o-ს მოდიფიკაცია, რომელსაც იყენებდნენ ღია ō-ს გასარჩევად მოკლე, დახურული o-სგან. ნებისმიერ შემთხვევაში α+o=ω და o+α=ω კონტრაქცია ასაბუთებს, რომ ომეგა ბგერა a-სა და o-ს შორის მდებარეობს. V-სის ატიკურშიც ომეგა იყო ძალიან ღია o, ისე ღია, როგორც მაგ ინგლ. –aw- სიტყვაში law. ომიკრონსა და ომეგას შორის განსხვავება იშლება III ს-დან ქ. წ. და ახალი წელთაღრიცხვიდან სრულიად ქრება. [34]

IV-V ს.ს-ში ომეგა და ომიკრონი რომ იდენტურია, ამას თალმუდის ებრაული და სომხურიც ამტკიცებს. ომეგასა და ჩვეულებრივ o-ს შორის განსხვავებას ვერა ხედავს კოპტური ანბანი, გოთური საერთოდ არ იღებს მას არც გრაფიკულად და არც ფონემურად. ასეთი არც გრაფემა და არც ფონემა არა გვაქვს სომხურშიც: 37-ე "ო" /օ/ არის ძალზე გვიან გაჩენილი და მიღებულია ու დიფთონგისაგან. ბერძნულიდან ნასესხებ საკუთარ სახელებში, იქ, სადაც ომეგა იხმარება, სომხები -ով- კომპლექსს იყენებენ. მაგ: Թովմաս, Յովհաննէս და სხვ.[35] ასეც არის ლოგიკური, თუ ანბანს IV-V სს-ში ქმნი ბერძნულის მიხედვით, ისედაც თავზე საყრელი ფონემების პატრონი არ შემოიღებ ორ გრაფემას ერთი ფონემის გადმოსაცემად. სომხებს კარგად აქვთ გააზრებული ამ დროისათვის ომეგას უფუნქციობა, ისევე, როგორც გოთებს, რომლებმაც ომიკრონი ამოაგდეს და ომეგა დატოვეს, თუმცა ეს ალღო არ აღმოაჩნდათ სლავებს, რამაც შემდეგ ბევრი თავსატეხი გაუჩინა მათ. კოპტები ომიკრონსა და ომეგას მოკლე და გრძელი ო-ს გადმოსაცემად მიმართავენ, თუმცა საკმაოდ უწესრიგოდ. კოპტურში იგივე შემთხვევა გვაქვს, რაც η-თან დაკავშირებით: ომეგაც განკუთვნილია არა ბერძნულის მსგავსად ღია ხმოვნის გადმოსაცემად, არამედ პირიქით – გრძელისა და დახურულის, ომიკრონი კი – ღიასთვის. ეს იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ კოპტური ანბანის შექმნისას ბერძნულში ფონეტიკური გარჩევა ომეგასა და ომიკრონს შორის აღარ არსებობდა. ამ შემთხვევაშიც, ქართული ანბანი აღმოჩნდა ერთადერთი, რომელიც აღადგენს ბერძნული ომეგას ოდინდელ ფუნქციას და შესაბამისად უფრო არქაულ ნიშნებს ავლენს.

მართალია, *ჵ* - მ ძველ ქართულშივე დაკარგა ფუნქცია, მაგრამ ის მაინც დიდხანს დარჩა როგორც შორისდებული. არა მგონია, რომ მისი შექმნისას *ჵ* არა ყოფილიყო განსხვავებული ჩვეულებრივი "ო"-საგან. შესაძლოა ის ისეთივე ღია ყოფილიყო, როგორიც თავის დროზე ბერძნული ომეგა იყო. ამ ღიაობაზე უნდა მეტყველებდეს მისი სახელწოდებაც – "ჰოე" ან "ოჰ". შესაძლოა, თავდაპირველად ის მხოლოდ წოდებითი ფორმის შორისდებულისთვის შეიქმნა.[36]

ყოველივე აქედან გამომდინარე შეიძლება დავუშვათ, რომ ჵ უნდა შექმნილიყო მაშინ, როცა ქართულში მას წოდებითი ფორმის მაწარმოებელი შორისდებულის ფუნქცია ჰქონდა. ეს კი უფრო ადრე იყო, ვიდრე ჩვენთვის ცნობილი ძველი სალიტერატურო ქართული. განსხვავებული აზრი აქვს ა. შანიძეს.[37] ჵ-ს მიერ ექსკლუზიური ფუნქციის დაკარგვა სულ ორიოდე საუკუნით ჩამორჩება იმავე პროცესს ბერძნულში.

---

[35] იხ. ზ. ალექსიძე. "კჳირონ" სახელის ეტიმოლოგიისათვის". საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. XLI:1, 1966. გვ. 254: " -ով- კომპლექსი მიუთითებს არა ბერძნულ, არამედ სირიულ გავლენაზე. სომხები სირიულ O-ს (uau) აღწერით გადმოსცემდნენ და ტრანსკრიფციის ასეთი წესი მოსალოდნელიც იყო. საკუთრივ ბერძნული გზით შემოსულ ω-ს კი -ոյ- უნდა მოეცა."

[36] იხ. ვ. თოფურია, შრომები II. თბ. 2002. გვ. 363-364. "ქართულ ნიადაგზე წარმოშობილი წოდებითის –ო არ შეიძლება ისეთივე ფორმანტი იყოს, როგორც ნათესაობითისა ან მოქმედებითისა არის, რადგანაც მას არ ძალუძს არც ფუძის შეკუმშვა, არც ბოლოხმოვნის მოკვეცა... მეგრულსა და სვანურში წოდებითი ფორმის ფუნქციას სახელობითი ასრულებს სათანადო ინტონაციითა და ზოგჯერ ო ნაწილაკით: ო ჯიმა სესია, ო ცირა. სვან. გერგი, ო გერგი! და სხვ. ძველ ქართულში ადამიანის საკუთარი სახელის გარდა ყველა სახელს წოდებითში –ო ბოლოსართი ჰქონდა. ხშირად ამ ფორმას წინ ჵ ან ოჲ ნაწილაკი აქვთ დართული: ისმინე, ჵ ყრმაო. ეს ჵ ზოგჯერ სხვა ბრუნვასთანაც იყო გამოყენებული, მაგ. სახ. ჵ უგუნურებაჲ... უფრო ადრე ჵ წრფელობითის (ფუძის) წინ უნდა ყოფილიყო ნახმარი და შემდგომში იგი ალბათ ბოლოში მოექცა და მივიღეთ: მამაო, ძეო და სხვ. ძველ ქართულში არსებული ფორმები, სადაც ო თავშიც არის და ბოლოშიც, გარდამავალი საფეხურის მაჩვენებელია."

[37] იხ. ა. შანიძე. თხზულებანი. III ტ. გვ 18. 1980. "ჵ ძველად ერქვა ოჰ. ძველის-ძველად იყო დახურული ო დიფთონგისებური ხასიათისა (დაახლ. ოჾ). შემდეგში მას კითხულობდნენ ასე: ოჲ (ხანაც ჰოჲ). ძველის-

ნახევარხმოვნები

კიდევ უფრო ფართო თემაა ქართულ-ბერძნული ტიპოლოგია ნახევარხმოვნებისა ანუ აპროქსიმანტებისა და მათი გრაფემიკული ასახვა. ამაზე ნაწილობრივ იყო საუბარი, როცა განვიხილავდი ჳ-ს.

ზოგადად არტიკულაციური მახასიათებლების მიხედვით გამოყოფენ ნახევარხმოვანთა ოთხ ძირითად ჯგუფს:

1. [j] არალაბიალურები. მაგ. ინგლ. yeat, boy ფრ. fier.
2. [ɹ] ლაბიალიზებული. მაგ. ფრ. huit, lui.
3. [j] არალაბიალიზებული. უფრო დაბალი აწეულობისა, ვიდრე [j]. ინგლ. yawn.
4. [w] უფრო დაბალი აწეულობისა, უფრო წინა წარმოების და ნაკლებად ლაბიალიზებული ვიდრე [ɹ]. ნგლ. wet, how, ფრ. oui, გერმ. aus.

ამ შემთხვევაში ჩემთვის არა აქვს მნიშვნელობა შედარებას, ამ ოთხი ალოფონიდან რომელი დასტურდება ქართულსა და ბერძნულში, ვინაიდან ამ ენებში ეს ცვლილებები წმინდა აკუსტიკურ-ფონეტიკურია და არასდროს არა ჰქონია ფონოლოგიური მნიშვნელობა. ქართულშიცა და ბერძნულშიც რადაც ეტაპებზე არსებობდა [j] და [w] ფონემები, მაგრამ შეიძლება თუ არა ლაპარაკი ამ ფონემათა შორის გრაფემიკულ კავშირებზე? ჩემი აზრით – არა, და რატომ: (ამ საკითხში მე მთლიანად დავეყრდნობი გ. მაჭავარიანისა და თ. გამყრელიძის გამოკვლევას, ვინაიდან ის ყველაზე ამომწურავად მიმაჩნია)[37]

ი

/ი/ და /ე/ ძველი ქართულის დონეზე ერთი და იმავე ფონემის კომბინატორულ ვარიანტებად არის მიჩნეული, რამდენადაც ამ სეგმენტთა დისტრიბუციაში არა დასტურდება კონტრასტული პოზიციები და ისინი ვერა ქმნიან დისტინქციური ფუნქციის გამომხატველ დაპირისპირებებს.

/ი/ სეგმენტის დისტრიბუცია ძველ ქართულში მეტად შეზღუდულია. იგი გვხვდება აუსლაუტში ხმოვნის შემდეგ V – #, ანლაუტში ხმოვნის წინ\V – #, ასევე V – V და V – C პოზიციაში. შემდეგ ყველა ამ პოზიციაში ან მარცვლოვანი /ი/ ალოფონი გაბატონდა ან საერთოდ მოისპო პოზიციური განსხვავება. რაც შეეხება /ი/ ალოფონს, მისი დისტრიბუცია ასეთია: # – C, C – #, C – C, C – V. აქ საინტერესოა, რომ თავკიდური /ი/ სეგმენტის წარმოშობა ქართულში თითქმის მთლიანად ნასესხები სიტყვების (პირველ რიგში საკუთარი სახელების) საფუძველზე მოხდა: იავარის-ყოფა, იაკობ, იერიქო, იერუსალემ, იესუ, იოსებ, იოტა, იალბუზი და სხვ.[38]

ბერძნულში კარგა ხანია აღარ არსებობს ჲოტა როგორც ფონემა, თუმცა ბუნებრივია, რომ განსაზღვრულ პოზიციებში ის დარჩენილია როგორც ალოფონი. მე მგონი, ამ შემთხვევაში ძველი ქართული წერილი მეტყველება სრულიად უგულვებელჰყოფს ბერძნულ გამოთქმას, ვინაიდან იმავე ზემოთ მოყვანილ მაგალითებში ქართული არც წერა და არც ზეპირი მეტყველება არა სცნობს უმარცვლო ელემენტს. ძველი ქართულის დონეზე /ი/ ემოძრილება უმეტესწილად ქართული ენის მორფოლოგიურ წესებს. დანარჩენი შემთხვევები სპორადული ხასიათისაა.

ძველად ო შეეყერებოდა ბერძნულ ომიკრონს, მაშინ როდესაც ჱ იყო ბერძნული ომეგას ბადალი. ძველად ამბობდნენ: ანი და ოჰი, ანიდან მიოჰამდე"

[37] იხ. გ. მაჭავარიანი, თ. გამყრელიძე. სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. თბ. 1965 . gv. 67-73.

[38] იქვე. გვ. 67-73.

/ჲ/ როგორც ფონემა ბერძნულში I ათასწლეულიდან აღარა გვაქვს, თუმცა მოგვიანო პერიოდში ხმოვნისა და სონანტის შემდეგ კიდევ გვაქვს ის ანლაუტში, თუმცა ორთოგრაფიის მერყეობის გამო აშკარაა, რომ ეს ფონემა ლიკვიდაციის გზას ადგას.[39]

სიტყვის დასაწყისში ხმოვნის წინ /j/ ორგვარად იქცევა: რიგ შემთხვევაში მისი არტიკულაცია სუსტდება და ნახევარხმოვანი სუსტდება /h/-მდე (spiritus asper). ზოგჯერ კი მისი არტიკულაცია ძლიერდება $*^{d}$y– კომპლექსად და შემდეგ ევოლუცია განიცდი ζ-ს სახით.[40] ასეთი პროცესები სხვა ენებშიც დასტურდება, მათ შორის სომხურშიც.

ბერძნულში ორი ინდოევროპული ნახევარხმოვანი უნდა ყოფილიყო: *y1 და *y2, რაც სხვა ენებს შეეძლოთ აღრეოდათ, რაც ბერძნულში გადაკეთდა შესაბამისად h და ζ-დ.

I ათასწლეულის ბერძნულში, ისევე, როგორც სომხურში და სხვაგან, –y- ხმოვნებს შორის გაქრა: δέος - *δ Ϝεy-ος.

ქართულისაგან განსხვავებით ძველ სომხურში ჲოტა სრულუფლებიანი ფონემაა და ფონოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს.

არც კოპტურში არსებობს დამოუკიდებელი ფონემა და გრაფემა ჲოტა. აქაც გრაფემა I-ioda არის ორივეს, უმარცვლო და მარცვლოვანი ალოფონის, გადმომცემი. (ზემოეგვიპტური დიალექტი იმავე ბგერათა გადმოსაცემად იყენებს კიდევ EI დიგრაფს).

მარცვლოვან და უმარცვლო /ი/-ს განარჩევს გოთური დამწერლობა. აქ ეს ორი ბგერა მართლაც ორი ფონემაა. შესაბამისი გრაფემაც გოთებს მიღებული აქვთ ლათინურიდან (ან რუნულიდან).

ე.ი. ის ფაქტი, რომ ძველ ქართულში გრაფემა /ჲ/, უხეშად რომ ვთქვათ, ზედმეტია, ორ რამეზე უნდა მეტყველებდეს: 1. ეს გრაფემა ან უფრო ადრეა შექმნილი, ვიდრე ძველი ქართული ენა, ანუ იმ დროს, როცა ასეთი ფონემა ენაში არსებობდა, 2. ან მართლაც IV ს-შია შექნილი და არის, ისევ უხეშად რომ ვთქვათ, ანბანის შემქმნელის შეცდომა.

საერთოდ ალოფონების ასახვის საკითხი საკმაოდ ფართო დისკუსიის საგნად იქცა მეცნიერებს შორის. ზოგი თვლის, რომ ალოფონების გრაფიკული ასახვა შესაძლებელია (ვ. მოულტონი, ჯ. მაკლოხლინი). გენერაციული ფონოლოგიის მიმდევრები (რ. კინგი, ჩ. ხოკეტი) თვლიან, რომ ენაში ალოფონების გრაფიკული ასახვა უცხო ენის გავლენის შედეგია. ზოგი მეცნიერი კატეგორიულად უარყოფს ალოფონების ასახვის შესაძლებლობას (შრამი) და რომ ეს მხოლოდ ორთოგრაფიული შეცდომაა.[41] მე მგონია, და ამას ქართული ანბანთა აგებულების მათემატიკურმა და სხვა სახის ანალიზმა ცხადყო, რომ ანბანის მახასიათებელი ნიშანი, ენის ფონოლოგიური სისტემის ინტერპრეტაციის მხრივ, არის ის, რომ ანბანი ამკვიდრებს ფონოლოგიური განსხვავების ქვედა ლიმიტს ენაში, რომლისთვისაც ის შეიქმნა. ამგვარად, ენაში შეიძლება იყოს ფონემათა უფრო დიდი რაოდენობა, ვიდრე ნიშნები ანბანში, მაგრამ არ შეიძლება იყოს ნაკლები.ս ასეთი დებულება, ჩემი აზრით, მართალია მხოლოდ ანბანის შექმნის მომენტისათვის, ვინაიდან ენის გრაფიკული სისტემის განვითარება, როგორც წესი, ჩამორჩება თვით ენის განვითარებას. ერთი რამ კი ცხადია:

ენის გრაფიკული სისტემაც უნდა ადასტურებდეს, ალოფონების გრაფიკული ასახვა ანბანის შექმნისას შესაძლებელია, ოღონდ მხოლოდ მაშინ, თუ ამ ალოფონს შეუძლია გამოხატოს მეტნაკლებად დისტინქციური ფუნქციის მქონე დაპირისპირება. ჩვენ ვნახეთ, რომ /ჲ/-ს ასეთი უნარი ძველი ქართულის დონეზე რეალურად არა აქვს.

---

[39] იხ. Michel Lejeune. Phonétique historique du mycénien et du Grec ancien. Paris 1972. pp. 165-169.

[40] იქვე.

[41] ანბანთა აგებულების მათემატიკურმა და სხვა სახის ანალიზმა ცხადყო, რომ ანბანის მახასიათებელი ნიშანი, ენის ფონოლოგიური სისტემის ინტერპრეტაციის მხრივ, არის ის, რომ ანბანი ამკვიდრებს ფონოლოგიური განსხვავების ქვედა ლიმიტს ენაში, რომლისთვისაც ის შეიქმნა. ამგვარად, ენაში შეიძლება იყოს ფონემათა უფრო დიდი რაოდენობა, ვიდრე ნიშნები ანბანში, მაგრამ არ შეიძლება იყოს ნაკლები. (ამიროვა, დას. ნაშრომი). ასეთი დებულება, ჩემი აზრით,
მართალია მხოლოდ ანბანის შექმნის მომენტისათვის, ვინაიდან ენის გრაფიკული სისტემის განვითარება, როგორც წესი, ჩამორჩება თვით ენის განვითარებას. ერთი რამ კი ცხადია:
რეალურად არ არსებობს წერითი და ბგერითი ენის იზომორფიზმი.

აქ ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ქართულ ანბანში /ი/ არ არის გააზრებული, როგორც ქართულისთვის სპეციფიკური ფონემა და ისევე, როგორც გოთურსა და სომხურ ანბანებში მოთავსებულია *ჰ – ნ* გრაფემათა არეალში. ანბანის რიგის თვალსაზრისით აქ აშკარაა ის ურთიერთგავლენა, ან სხვა ანბანის გავლენა. ამდენად, რჩება ორი შესაძლებლობა: /ი/ ან წერილობით დადასტურებულ ძეგლებზე უფრო ადრეა შექმნილი, ან უცხო ენის, არა ბერძნულის, გრაფემიკული გავლენის შედეგია. მე მაინც მგონია, რომ /ი/ უფრო ადრე უნდა იყოს შექმნილი, ვინაიდან ძნელად წარმომიდგენია, რომ IV ს-ში ანბანის შემქმნელს უსარგებლო გრაფემა შემოეღო, მით უმეტეს მისი აშკარა მცდელობის ფონზე, მაქსიმალურად ეკონომიური იყოს ამ საკითხში. რომ ვამბობთ, უცხო ენის გავლენაო, ეს ერთადერთი ენა რეალურად შეიძლება იყოს სომხური, მაგრამ თუ ასეა, სომხურიდან ნასესხებ სიტყვებში ხომ უნდა იყოს /ი/-ს კანონზომიერი გადმოსვლა. რაც, მე მგონი, არა ხდება.

რაც შეეხება ანბანის რიგში დამოხვევებს, ეს ანბანების გვიანდელ გამართვას (რეფორმას?) "ქრისტიანული რიგის" მიხედვით შეიძლება მივაწეროთ. და მაშინ ლოგიკური იქნება, რომ ამ რეფორმატორს *ი* აღარ გაეაზრებინა როგორც სპეციფიური ქართული ფონემა. ან იქნებ არც ესაა აუცილებელი, ვინაიდან მოცემი ევროპისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ანბანთა რიგები ერთ თარგზეა მოჭრილი.

***

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას:

1. ქართულ ანბანზე დაკვირვება (თან ამ ნაშრომში ლაპარაკია მხოლოდ ხმოვნებსა და ნახევარხმოვნებზე) დიაქრონიული გრაფემიკის მეთოდით არ გვაძლევს საფუძველს, რომ ანბანის შექმნის თარიღი ქ.შ. IV ს-ით განვსაზღვროთ.

2. თუ ჩვენ a priori ვუშვებთ, რომ ქართული ასომთავრული დამწერლობა გრაფიკულ პროტოტიპად იყენებს ბერძნულს, განსაკუთრებით კი იმ ფონემათა გრაფიკული გადმოცემისას, რაც მისთვის არაა სპეციფიკური, ვიღებთ ქრონოლოგიის მხრივ ასეთ სურათს:

ა) გრაფემა *ზ* თავისი ფონეტიკური ფუნქციით ისევე, როგორც ფონეტიკური მერყეობით უახლოვდება ბერძნულ ეტას არა ქ.შ. IV ს-ში, არამედ უფრო ადრეულ პერიოდში – IV-I სს-ს შორის ქ.წ.

ბ) გრაფემა *ი* საერთოდ არ არის ბერძნულზე დამოკიდებული. მისი შექმნის დათარიღებაც შეიძლება გადავწიოთ უფრო ადრე, ვიდრე IV ს, ვინაიდან ასეთი ფონემა მას ძველ ქართულში, ანუ წერილობით დადასტურებულ ქართულში არა აქვს.

გ) გრაფემა *ჱ* ძალიან საეჭვოა, შექმნილიყო IV ს-ში, ვინაიდან ამ დროს მას რეალური ფუნქცია აღარა აქვს. ის უნდა შექმნილიყო მაშინ, როცა ჯერ კიდევ არსებობდა განსხვავება ბერძნულ ომეგასა და ომიკრონს შორის. ასეთი გარჩევა ბერძნულში ქ.წ. III-II სს-ის შემდეგ ითშლება. შექმნის დროს ის საერთოდ არ უნდა ყოფილიყო გააზრებული როგორც ანბანის სრულუფლებიანი წევრი ერთ-ერთი ასო, არამედ წოდებითი ფორმის გამომხატველი შორისდებული. შემდეგ მოხდა მისი ფონოლოგიური (და არა ფონეტიკური) გაიგივება ბერძნულ ომეგასთან.

დ) არც გრაფემა *ჯ* ემთხვევა შესაბამის *ც*-ის ფუნქციას IV ს-ში ქ.შ.. ის არასდროს არა ყოფილა ხმოვანი, ხოლო უფსილონს არა ჰქონია თანხმოვნებისაკენ მიდრეკილება. ერთადერთი დრო, როცა ბერძნული *ი* რაღაც მარცვლოვან ელემენტს იძენს, არის V-IV სს ქ.წ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

АЛЕКСИДЗЕ Н.З

АНАЛИЗ ГРУЗИНСКОГО ПИСЬМА МЕТОДОМ ДИАХРОННОЙ ГРАФЕМИКИ В СООТНОШЕНИИ С ГРЕЧЕСКОЙ АЛФАВИТНОЙ СИСТЕМОЙ

РЕЗЮМЕ

Наблюдение над грузинским письмом, в частности гласными полугласными, методом диахронической графемики не дает оснований датировать создание грузинского алфавита периодом IV века н.э.

Если a priori допустить, что грузинское унциальное письмо в качестве основы использует греческий алфавит, особенно при графическом изображении фонем, которые не характерны для греческого языка, то в хронологическом плане мы получаем следующую картину:

а) Графема ჱ по своей фонетической функции так же, как и по фонетическому варьированию приближается к греческой не в IV веке н.э., а в более ранний период - между IV и I вв. до н .э.

б) Графема ჲ вообще не зависит от греческого; дату её создания также можно отодвинуть на более ранний, нежели IV век, период, поскольку такой фонемы в древнегрузинском, или письменно засвидетельствованном грузинском языке нет;

в) Очень сомнительно, что графема ჳ была создана в IV веке, поскольку к этому времени она уже не имеет реальной функции. Она должна была быть создана тогда, когда ещё существовала разница между греческими о-мега и о-микрон. Такое различение в греческом исчезает после III-II до н.э. Во время своего создания она вообще должна была восприниматься не как полноценный член алфавитного ряда, а как междометие, выражающее звательную форму. Затем произошло её фонологическое (а не фонетическое) отождествление с греческой омегой;

д) Графема ჴ также не совпадает с функцией соответствующего υ в IV веке н.э. Она никогда не была гласной, а υ не имел склонности к согласному звучанию. Единственное время, когда греческое υ приобретает какой-то слоговой элемент, является V-IV вв до н.э.

ქეთევან ახალთიანი

ოლიმპიას „ცხოვრების" ძართული ვერსია[1]

ქრისტიანობის გავრცელების დასაწყისიდანვე იკვეთება ქალთა მსახურების სახეების მრავალფეროვნება. მოგვიანებით, ქვრივთა, ქალწულთა, დედათდიაკონთა, წინასწარმეტყველთა და სხვა მსახურებათა ინსტიტუტებისაგან თანდათანობით განდეგილური და სამონასტრო ცხოვრების ჩამოყალიბება იწყება. მამათა მონასტრების გვერდით, თითქმის თანადროულად ვალობდება დედათა მონასტრები და მსახურ ქალთა ინსტიტუტიც განსხვავებულ სურათს გვიჩვენებს როგორც სამრევლო, ისე სამონასტრო მსახურებაში.

ღვთისმსახური ქალების ფუნქციისა და დანიშნულების შესახებ მდიდარ ცნობებს შეიცავენ უძველესი წერილობითი წყაროები, უფრო ხშირად დედათა ცხოვრებები.

ერთი იმ დავალმოსილ დედათაგან ი, რომლებიც ეკლესიის მამების თანამოღვაწეები იყვნენ, IV საუკუნის კონსტანტინეპოლური არისტოკრატიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, წმიდა ოლიმპიაა. ბრწყინვალე განათლებისა და წარჩინებული წარმომავლობის მჭირნე ეს პიროვნება დიდი ავტორიტეტითა და გავლენით სარგებლობდა კონსტანტინეპოლში, როგორც ქრისტიანულ, ისე წარმართულ წრეებში. იგი მსახურობდა დედათდიაკვნად კონსტანტინეპოლის აია სოფიას ტაძარში და ამ უმნიშვნელოვანესი ტაძრის სამრევლო ცხოვრების ერთ-ერთი წარმმართველიც იყო.

ოლიმპიას ღვაწლისა და დამსახურების შესახებ მოგვითხრობს ბიზანტიელ სინამდვილეში შექმნილი მისი ცხოვრების ტექსტი[2]. მასთან დაკავშირებული გარკვეული ეპიზოდები დასტურდება სხვადასხვა წმიდა მამათა ცხოვრებაში, ასევე მისადმი მიწერილ ეპისტოლეებში. აღნიშნული ძეგლები იუწყებიან, თუ რა დიდი წვლილი შეიტანა ოლიმპიამ იმპერიისწყალ სახოგადოებრივ თუ რელიგიურ ცხოვრებაში. მასთან ბევრი სასულიერო მოღვაწე – მაღალი იერარქი თუ მეუღაბნოე მოდიოდა. აქ თავშესაფარს პოულობდნენ იხინიც, ვინც გარკვეულად უპირისპირდებოდნენ ახალი რომის პოლიტიკურ მმართველობას. ოლიმპიას სახლი წმიდა მამების ხშირი თავშეყრისა და სხვადასხვა საეკლესიო საკითხის ირგვლივ მსჯელობის ადგილიც იყო.

„ცხოვრების" ამგვარი გაბედული წესის გამო ოლიმპიას დიდი წინააღმდეგობები შეხვდა ქვეყნის მმართველთაგან და საბოლოოდ, მან, ფიზიკურად დაუძლურებულმა, გადასახლებაში დალია სული.

წმიდა ოლიმპია, როგორც ადრებიზანტიური ხანის ქრისტიანი მოღვაწე, თავისი ცხოვრებისა და მსახურების წესით განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს. მისი მსახურების წესი სცილდება უბრალოდ დედათდიაკვნის ფუნქციებს[3]. დიდი მოწიწება, პატივისცემა და რიდი, რომელსაც ეკლესიის მამები და თვით იმპერატორი თეოდოსი დიდიც (379-395) ინახავენ ამ წმიდა დედის მიმართ, ხაზს უსვამს მისი პიროვნების მნიშვნელობას.

---

[1] წინამდებარე წერილი ერთი ნაწილია იმ თემისა, რომელიც ეხება ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში წმინდა დედების ცხოვრებას და ქრისტიანული ეკლესიაში მათი ღვაწლის წარმოჩენას.

[2] Analecta bollandiana, t.15, 19... Vita Sanctae Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione, p.400-423, იქვე, p. 45-51.

[3] ამჟამად მზადდება ჩვენი სტატია ქალთა მსახურების სახეებზე.

ოლიმპიას ცხოვრება ქართულადაც არის თარგმნილი. ის ჭუთაისის ხელნაწერთა ფონდში დაცულ XVI საუკუნის კრებულშია მოთავსებული სათაურით „ოუეშა იელისხა კა [illegible] და მოქალაქობა დირისხა ოლვმპიადი, რომელი მსახურ იქმნა წმიდასა შინა და დიდსა ღმრთისსა ეკლესიასა სოფია წმიდას" (704r-716r). ჭუთ.3 XVI საუკუნეში გადაწერილი ქ.წ. სათვეო მეტაფრასია და მასში შედის იენისხა და იელისხის თქვთა საკთხავები. ის ერთი იმ თხზულებათაგანია, რომლებიც იოანე ქრისოსტომოსის მეტაფრასულ ტექსტებად არის მიჩნეული და რომელთაც ბერძნული დედნები არ ეძებნებათ[4].

სამწუხაროდ, მიკვლეული არ არის „ოლიმპიას ცხოვრების" ქართული ვერსიის ბერძნული დედანი. სამაგიეროდ, არსებობს ბერძნული ტექსტი, რომელიც უფრო ადრინდელად არის მიჩნეული ვიდრე ქართული თარგმანი და რომელიც ჩვენს ტექსტთან მიმართებაში მსგავსებებსაც გვიჩვენებს და განსხვავებებსაც. მსგავსებები ძირითადად ვლინდება სიუჟეტურ ჭრილში, პირთა და გეოგრაფიულ სახელებში, ზოგად საღმრთო წერილიდან მოხმობილ ციტირებებსა და პარკვეულ მონაკვეთებში.

ნაწარმოების ბერძნული ვერსიის სიუჟეტური ჭრაგა ასეთია: ა. შესავალი; ბ. ოლიმპიას წარმომავლობა; გ. ოჯახი; დ. ოლიმპიას ურთიერთობა თეოდოსი დიდთან; ე. ოლიმპია, როგორც დიდი ქალესიის დედათმოძღვარი; ვ. დედათა მონასტერი და იოანე ოქროპირი; ზ. იოანე ოქროპირისა და ოლიმპიას დევნა; თ. დედათმოძღვრის გადასახლება, მისი გარდაცვალება და ოლიმპიას სხეულთან დაკავშირებული სასწაული; ი. მონასტრის მმართველობა; კ. ოლიმპიას ნათლებები; ლ. წმიდა მამების მიერ ოლიმპიას სიმდიდრით სარგებლობა; მ. მისიცვ სხვა ნათლებები; ნ. დასკვნა და აკროსის მიმართვა მკითხველისადმი.

ქართული თარგმანის ტექსტი მისდევს ამ სიუჟეტურ ჭრაგას. ამ მხრივ მათ შორის სრული მსგავსებაა. განსხვავებას ქმნის არქიტექტონიკა, სიუჟეტის განვითარების თანმიმდევრობა. დასაწყისიდან ვიდრე იმ მონაკვეთამდე, სადაც ოლიმპიას მიერ დაარსებულ დედათა მონასტერზეა საუბარი, არქიტექტონიკა ერთია. ამის შემდეგ, მოცულობათა თანმიმდევრობა ქართულ ტექსტში ბერძნულისაგან რამდენადმე განსხვავებულია.

1. ქართულ ვერსიაში დედათა მონასტრის ტიპიკონი დაწერილებითაა აღწერილი, რასაც იოანე ოქროპირის მონასტერში სტუმრობები მოსდევს. ბერძნულში მხოლოდ ორი სიტყვითაა საუბარი ტიპიკონზე. ძირითადი აქცენტი აქ თავიდანვე იოანე ოქროპირზეა გაკეთებული.

2. ოლიმპიას ნაწილების ვროხოში ხასწაულებრივად აღმოჩენის შემდეგ ბერძნულ ტექსტში მთლიანადაა დამამთავრებელი ფორმულაა „აღესრულა წმიდაი ესე და ნეტარი ღმრთის მხეველი ოლიმპია 25 იულის არკადის მეფობის დროს ... (Τελευτᾷ δε ἡ ἁγια και οσια και μακαρια του Θεου δουλη Ολυμπιας μηνι ιουλιῳ εικαδι πεμπτη επι της βασιλειας Αρκαδιου του θεοτατου και ευ...στατου βασιλεως, συγαριθμηθεισα τω χορω των οσιων ομολογητων και συμβασιλευουσα εις τους απεραντους αἰωνας τω αθαματω βασιλει Χριστω τω Θεω ημων)[5]. ქართულ ტექსტის ამ ნაწილს მსგავსი ფრაზა არ ახლავს.

3. ამ მონაკვეთის შემდეგ ქართულში აღწერილია ოლიმპიას ნათლებები და მისი ურთიერთობები წმიდა მამებთან, ხოლო ბერძნულში საუბარია ოლიმპიას მემკვიდრეებზე. შემდეგ კი ამ ორ ეპიზოდს ადგილი შუნაცვლებული აქვს: ბერძნულში ოლიმპიას ნათლებებზე ხოლოდ ორ წერტილში, ხოლო ქართულ თარგმანში – ოლიმპიას მემკვიდრეებზე.

---

[4] მეცნიერებაში დამკვიდრებული ტრადიციით ბიზანტიური პაგიოგრაფიული ტექსტების გადამეტაფრასება რამდენიმე მიზეზით ხდებოდა: 1. გარკვეულ პერიოდში, დაახლოებით X ს-ის I ნახევარში, დადგინდა, რომ ადრე არსებული პაგიოგრაფიული ტექსტები შეიძლება და მათი კანონიკურ ნარჩენებში ჩაშვა იყო საჭირო. 2. ბევრი მათგანი ლიტერატურულად, ანუ უბრალოდ ცნით იყო დაწერილი. გადამეტაფრასებული ტექსტების თარგმნა ქართულად ადრევე დაუწყიათ. ჩვენამდე მოღწეული თარგმანები ძირითადად ქ.წ. პეტრწონელი სკოლის მიეწერება. თუმცა ზოგიერთის შრომებში ისეთი „ცხოვრებებიც" არის, რომლებიც მეტაფრასებს დაუმუშავებიათ სახით შეუქმნია კრებულში (ასეთია მაგ. თეოფილე იკონომოსის (ეხ.). იხ. ქ. ყუბანეიშვილი, ტ. VI, თბ., გვ261-262.

[5] Analecta bollandiana. გვ418

ეროვნული

4. ბოლოს ბერძნული ტექსტი კვლავ უბრუნდება ოლიმპიას სათნოებებს და ამთავრებს ცხოვრებას დასკვნით, რომელშიც შესავლის მსგავსად წმიდა წერილს იშველიებს და დართულია ავტორის თხოვნა.

5. სწორედ ამ მონაკვეთის შემდეგ, სადაც ბერძნული ტექსტი საგანგებო დამამთავრებელი ფრაზით ასრულებს თხრობას, რასაც დასკვნაც მოჰყვება, ქართული აგრძელებს, იგი წერს იმ ხანძრის შესახებ, რომელმაც იმსხვერპლა აია სოფიას ტაძარი, როგორ აღმოაჩინეს ოლიმპიას უხრწნელი ნაწილები მეორედ და ა.შ. ჩვენს ხელთ არსებულ ოლიმპიას ბერძნულ ცხოვრებას თხრობის ეს ნაწილი არ გააჩნია.

„ოლიმპიას ცხოვრების" ქართული ვერსიისა და ჩვენთვის ცნობილი ბერძნული ტექსტის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით აღსანიშნავია ერთი, ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი ფაქტი.

„ოლიმპიას ცხოვრების" ქართული თარგმანის რაობისა და მეტაფრასულ ლიტერატურაში მისი ხასიათის განსაზღვრის თვალსაზრისით მას ჯეროვანი შეფასება უნდა მიეცეს.

საქმე ისაა, რომ ბერძნულ ენაზე არსებობს ერთი თხზულება, რომელსაც პირობითად სერგიას თხრობას ვუწოდებთ. მასში მოთხრობილია ოლიმპიას ნაწილების გადასვენების ამბავი თომას მონასტრიდან კონსტანტინეპოლის კვლავ აღდგენილ დედათა მონასტერში. უფრო ზუსტად ის ეპიზოდი, რომლითაც მთავრდება ქართული ვერსია. ბერძნული ტექსტის ჩვენს ხელთ არსებულ გამოცემაში ეს ტექსტი თუმცა კი დამოუკიდებელი სახით, მაგრამ მაინც მოჰყვება „ცხოვრების" ტექსტს.

ამჟამად ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ ქართულ ვერსიაში ერთ თხზულებად არის გაერთიანებული ბერძნულის ორი, დამოუკიდებელი, ტექსტი: ოლიმპიას ცხოვრება და სერგიას თხრობა. ამავე დროს, ქართული რედაქცია არ არის ერთი თხზულების მეორესთან მექანიკური შეერთების შედეგი. ქართულ ვერსიაში სერგიას თხრობიდან შეტანილია მხოლოდ პერსონაჟის, ოლიმპიას, ბიოგრაფიული მონაცემები. ხოლო დანარჩენი ნაწილები თხზულებისა, როგორიცაა სამოძღვრო-მქადაგებლური ხასიათის ადგილები, ქართულ ვერსიაში არ არის.

ამ მართლაცდა მნიშვნელოვანი განსხვავების გარდა, ქართული და ბერძნული „ცხოვრებების" ტექსტები სხვაობას ფაქტობრივ მასალაშიც გვიჩვენებს. მაგალითად, ქართულ ტექსტში ხაზგასმულია დედოფალ ევდოქსიას სახელი, როგორც იოანე ოქროპირის უბედურებათა მიზეზისა. ბერძნულ „ცხოვრებაში" ეს სახელი საერთოდ არ ჩანს. არსებობს საპირისპირო მაგალითიც: ბერძნულისაგან განსხვავებით ქართულმა ტექსტმა არ იცის არც ოლიმპიას ქმრის და არც კონსტანტინოპოლის ეპარქოზის სახელები (კლემენტინი და ...).

საერთოდ, თუ გავითვალისწინებთ შესავალს, დასკვნას, ციტირებებს საღმრთო წერილიდან, ანალოგიებს, შედარებებს და ა.შ. ბერძნული ტექსტი უფრო ვრცელის შთაბეჭდილებას ტოვებს, ვიდრე ქართული. თუმცა არის საპირისპირო მაგალითებიც, როცა კონკრეტული მონაკვეთი ქართულში უფრო დიდი მოცულობისაა. მაგ., როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქართულ „ცხოვრებაში" დედათა მონასტრის ტიპიკონზე დაწვრილებით არის მსჯელობა. ასევე დაწვრილებითაა საუბარი ოლიმპიას ქონებაზე. განსაკუთრებით საინტერესოა მიზეზები, რომელთა გამოც იოანე ოქროპირი გადაასახლეს. ბერძნულს ეს მიზეზები არ მოჰყავს, ძალიან ზოგადად აღნიშნავს მათ, ხოლო ქართულში მითითებულია, რომ ცრუ და ბოროტმა განმზრახველებმა ბინძური ბრალდება დასდეს წმიდა მამას: ის დედათა მონასტერში დადიოდა და ოლიმპია მას ცალკე, პირადად იღებდა. „ცხოვრებაში" აღნიშნულია, რომ ეს და სხვა ბრალდებები გახდა მისი საეპისკოპოსო კათედრიდან გადაყენების საბაბი.

თუ შევაჯამებთ ქართული „ცხოვრების" აქ მოხმობილ მასალას, შემდეგ სურათს მივიღებთ: ერთი მხრივ, ტექსტებს შორის არსებული განსხვავება მიუთითებს, რომ არსებული ბერძნული რედაქცია „ოლიმპიას ცხოვრებისა" არ შეიძლება იყოს ქართული თარგმანის უშუალო დედანი. ხოლო, მეორე მხრივ, არსებული თანხვედრები იმის მიმანიშნებელია, რომ ბერძნულ და ქართულ ტექსტებს შესაძლოა ჰქონოდათ საერთო წყარო.

„ოლიმპიას ცხოვრების" ქართულმა და ბერძნულმა ვერსიებმა ერთი პრობლემა წარმოშვა. იგი უშუალოდ უკავშირდება მეტაფრასების საკითხს.

ჯერ ვთქვათ მეტაფრასტს, ხოლო შემდეგ იოანე ქსიფილინოსის „მოსახსნებლების" მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, სიტყვა „მეტაფრასი" ადრე არსებული კომენის საფუძველზე გაღაკეთებულ ტექსტს აღნიშნავს.

თუმცა ქართულ ხელნაწერთა ფონდებში დაცული მეტაფრასული კრებულები[6] შედგენილობის მიხედვით შეიძლება სამ ჯგუფად დავყოთ: სათვეო[7], სადღესწაულო[8] და შერეული[9]. სათვეო მეტაფრასულ კრებულებში დაცულია როგორც ვთქვათ ლიტოთიტის, ისე იოანე ქსიფილინოსის შრომები[10]. სადღესწაულო კრებულებში მოთავსებულია მოძრავი დღესასწაულების საკითხავები. ძირითადად დიდმარხვის მოსამზადებელი კვირებიდან (მეზვერისა და ფარისეველის, ულტები შვილის...) ყოველთა წმიდათა კვირიაკემდე (ამ საკითხავებს ხან უბრალოდ მეტაფრასს უწოდებენ, ხან დიდმარხვის მეტაფრასს...). რაც შეეხება შერეული ტიპის მეტაფრასებს, აქ თავმოყრილია როგორც უძრავ, ისე მოძრავ დღესასწაულებთან დაკავშირებული საკითხავები.

ქ. კეკელიძემ იოანე ქსიფილინოსის გადამეტაფრასებულის სახელით ცნობილი ზაფხულის თვის საკითხავები, დემეტრე I-ის (1125-1156) დროს გელათის ლიტერატურულ სკოლაში თარგმნილად მიიჩნია[11].

ქართული მეტაფრასული მასალის შესახებ დამკვიდრებული აზრის თანახმად, ოლიმპიას „ცხორებაც" იმ ტექსტთაგანია, რომელიც მხოლოდ ქართულადა არის შემორჩენილი. ის გარკვეულ განსხვავებას უნდა გვიჩვენებდეს წინარემეტაფრასული ტექსტისაგან. ხოლო თუკი დღემდე მოღწეული ე.წ. მეტაფრასული ტექსტი ხელშეუხებელია, მაშინ იგი რომელიმე ცნობილი ავტორის შედგენილი უნდა იყოს, ვისი თხზულების გადაკეთებაც მეტაფრასტმა არ მოისურვა.

როგორც აღინიშნა, ჩვენამდე მოღწეული ბერძნული ტექსტი უფრო ადრინდელია, ვიდრე ქართული. ამავე დროს იგი საკმაოდ დახვეწილია და უფრო ვრცელი. ნაწყვეტი ლიტერატურის კითხვა: თუ ქართული მეტაფრასული ტექსტს წარმოადგენს, მაშინ რა უნდა ვუწოდოთ ბერძნულ ტექსტს, ხოლო თუ ბერძნულია მეტაფრასული, მაშინ გასარკვევია ქართულის გადამეტაფრასება რაში გამოვლინდება. შესაძლოა დავუშვათ შემდეგი: (1) ბერძნულადვე არსებობდა მეტაფრასული ტექსტის რამდენიმე რედაქცია (ორი მაინც), რომელთაგან ერთ-ერთი დღეს ჩვენს ხელთ არსებული „ოლიმპიას ცხოვრების" ქართული თარგმანია, ხოლო დღემდე მოღწეული ბერძნული ტექსტი ქსიფილინოსს არ გამოუყენებია. (2) ქსიფილინოსმა აიღო ცალ-ცალკე არსებული ხელნაწერის თხრობა და ოლიმპიას ადრეულ შეჭრილი „ცხოვრება", შეაერთა ისინი, მათ ერთიანი თხზულების სახე მისცა და ახე ითარგმნა შემდეგ ქართულად[12]. (3) ან

[6] ძირითადად ეს კრებულები სრული სახით დაცულია ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის ფონდში. იხ. ქუთ.№№ 1, 2, 3, 4...

[7] იხ. ქუთ.№№ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 13...

[8] იხ. ქუთ.№№ 8, 43... ამგვარ კრებულებს ქ. კეკელიძე ტრიოდიონის წრის საკითხავებს უწოდებს. ის მიიჩნევს, რომ მეტაფრასტმა ტრიოდიონის წრის მოძრავ დღესასწაულთა საკითხავებიც გადაამეტაფრასა (გვ.228). თუმცა ამ საკითხავების შორის ძირითადად ცნობილ ავტორთა ტექსტებია (ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი, ეფრემ ასური...). გამონაკლისის სახით შეიძლება განვიხილოთ მხოლოდ ზიგაბერთი მათეანი, მაგ. სპარსთა და ავართა მიერ კონსტანტინეპოლის წარტყვევნის შესწორების შესახებ საკითხავი, რომლის არაერთი რედაქცია არსებობს... (იხ. იქვე).

[9] იხ. ქუთ. №№ 18, 34, 35, 89, 90...

[10] ქ. კეკელიძე ფიქრი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1960, გვ.505-506.

[11] იქვე, გვ.506.

[12] ქსიფილინოსის ანდერძში აღნიშნულია, რომ ტექსტებში სტილისტური ცვლილებების გარდა ქსიფილინოსი უკვე მივწვდებულ მასალასაც ეხებოდა და აშუქებდა: „რამეთუ არა მხოლოდ განცრუებულთა განხილვად და ლიტონთა და საერთა სიტყუათა წერილისათა მადალ მეტყუელებისა მიერ ჭელოვნებით [მკობად]. უკუითხ შეწყობელებისა მიერ სათქმელთა შეწყობად და ხეპრე წარმოთქუმად ძნელ და საშრომელ, არამედ თჳთ კულეაღცა და იდუმალ მდებარეთა პოვნად ყრიად

მანვე, ქრისტილიანობამა, პირდაპირ, მცირე ცვლილებებით გადმოიღო უკვე შეერთებული ტექსტი[13]. ეს უკანასკნელი კი თარგმნა ქართველმა მოღვაწემ[14].

ძნელი წარმოსადგენია, თუ რა ხახის სამუშაო ჩატარა ტექსტზე თვით იოანე ქრისტილიანობამა. ერთი რამ აშკარაა, რომ ქართველი მთარგმნელი იცნობს უკვე შეერთებულ ტექსტს. ხოლო შეერთება უნდა განეხორციელებინა ან თვით სერგიის, რომელმაც მოიძია მასალები ოლიმპიას შესახებ. (თხრობის მიხედვით იგი აშკარად იცნობს ოლიმპიას „ცხოვრებას"), ან შემდეგ მოგვიანებით რომელიმე რედაქტორს – იოანე ქრისტილიანობა, ან შესაძლებელია კიდევ ვინმეს სხვას. თუმცა „ცხოვრების" ამგვარ ვარიანტს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

ქართულ ტექსტს ბერძნულთან შედარებით კიდევ ერთი „თავისებურება" ახასიათებს. ის ახასიათებს წყაროების, რის მიხედვითაც შედგა „ცხოვრება": „წმიდისა და ღირსისა ოლიმპიადს დიდი და ზესთბუნებისანი და დაკვრეულისა ღირსნი წარმართებანი და მრავალსახენი სათნოებანი და სიმკაცრე მოღუაწებითისა მოქალაქობისა მნებებელისა და სახილველ ყოფილ არს *ყოველ წმიდისა იერონიმისა ეპისტოლეთაგანცა და მისთა ქებათაგან დაღაცა შემოკლებელად*" (714r). ეს მონაკვეთი, რომელიც ქართული ტექსტის დასაწყისშივე გვხვდება, კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ მას ან წერს ისევ სერგია, რაც არ უნდა იყოს სინამდვილესთან ახლოს, ან „ცხოვრების" ავტორი საერთოდ არ იცნობს სერგიას თხრობის ოლიმპიას ნაწილების გადასვენების შესახებ.

აქვე კიდევ ერთ გარემოებას უნდა გაესვას ხაზი. „ოლიმპიას ცხოვრების" ტექსტის სრულყოფილად შესასწავლად, ჩვენი აზრით, აუცილებელია იმ კრებულის (ქუთ.3) გაანალიზება, რომელშიც ეს ტექსტია მოთავსებული. ეს ხელნაწერი, როგორც უკვე აღინიშნა, სათვეო საკითხავებისაგან შედგება და დალაგებულია თვეთა დღეების მიხედვით. იოანე ქრისტილიანობის (ან თუნდაც სვიმეონ ლილოელის) მთავარ მიზანს წარმოადგენდა არა მხოლოდ ამ თხზულებების კანონიკურობის ფარგლებში მოთავსება, ან ლიტონი ტექსტების გაფრცობა, არამედ – საკითხავების სისტემატიზაცია, მათი კალენდარული რიგით დალაგება და გარკვეული მიზნებით გამოსაყენებლად გამზადება. ვფიქრობთ, კრებულის დაწერილებით შესწავლა ნათელს მოჰფენს ოლიმპიას „ცხოვრებასთან" დაკავშირებულ ზოგიერთ პრობლემას და ბევრ სხვა კითხვასაც გასცემს პასუხს.

ყოველივე ზემოთქმული საფუძველზე კი შეგვიძლია დავასკვნათ:

ოლიმპიას ცხოვრების ბერძნული ვერსია ერთმანეთისაგან სრულიად ნათლად მოჯიჯგონ საკუთრივ „ცხოვრებაცა" და ოლიმპიას ნაწილების გადასვენების ისტორიას (სერგიას თხრობას). ორივე ტექსტს კანონიკურად, სტილისტურად და ლიტერატურულად გამართული სახე აქვს. გამოყოფილია ცალკეც სათაურებით და სტილისტურადაც რამდენადმე განსხვავდება ერთმანეთისაგან. მეტნაკლებად სრულად ჩანს ის ისტორიული რეალიები, რომლებშიც ცხოვრობდა ოლიმპია და რომელშიც დაიწერა ჩვენამდე მოღწეული ნაწარმოები. ტექსტები

უძნელეს სხვათა სხუაჯნით ძუელთა მოთხრობათად და კუალად ამათგანცა გამორჩეულ უსაჯუროესთა და უხარშუნოესთაჲ..." იხ. კ. კეკელიძე, ტრადიცია... ტ.V, თბ. 19, გვ.

[13] საყურადღებოა ტერმინ „მეტაფრასის" ქრისტილიანობისეული განმარტება. იგი რამდენიმეჯერაა აღნიშნული: „გარდაპეტაფრასმნმნელისა, ესე იგი არს განმავრცელებელისა და შემამკობელისა..." (ტრადიცია... გვ.235). „მეტაფრასმნმნელთა ესე იგი არს განეცლებულთა საკითხთა წმიდათასა..." (იქვე, გვ.235). როგორც ქალაქტონში ნარკვია გოგუაძემ ჩვენთან საუბარში და ბრძანა, „მეტაფრასს" თანდათანობით კანონიკური კრებულის მნიშვნელობა უნდა მიეცა. ვფიქრობ, ამ ტენდენციის თავიდანვე ჰქონდა საფუძველი. ტექსტის კანონიკურობის პრობლემა ერთ-ერთი ყველაზე მტკივნეული იყო. როგორც ვხედავთ სვიმეონ ლილოელის, ისე იოანე ქრისტილიანობის „მოსახსენებლებში" ხაზგასმულად არის აღნიშნული, რომ შრომები, რომლებაც ეს პიროვნებები ამზადებდნენ ყველა ეკლესიაში დასარიგებლად იყო გამიზნული. „ხოლო ესე საცნაურ იყოფს. ვითარმედ ყოველნივე წერილნი, ხოლ მიერ განკარგულნი, ხოლ ყოველ უცთომელ არიან და შეწევნრებულ ყოველსა მიერ ეკლესიასა, არა ხოლო სიბრძნითა და მეცნიერებითა კაცთა ბრძენთა წარებულნი, არამედ ნუმნებითაცა და უწყებითა ღმრთისა მიერითა დამტკიცებულნი". (იქვე, გვ.224). უფრო გვიან კი, როგორც ბ-ნმა ენრიკო გაბიძაშვილმა აღნიშნა, მეტაფრასი ხშირად ეწრალილ კრებულებს ეწოდებოდა, განურჩეველად იმისა, შედიოდა მასში მეტაფრასული საკითხავები თუ არა.

გამდიდრებულია მხატვრული ხერხებით, წიაღსვლებით საღმრთო წერილიდან, კომპოზიციაც შესაბამისია, მკაცრად განსაზღვრული ფორმით: შესავალი, საკუთრივ თხრობა და დასკვნა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ოლიმპიას ცხოვრების ერთადერთი ქართული ვერსია ერთ საერთო ტექსტად გვთავაზობს ოლიმპიას ცხოვრებასა და სერგიას თხრობას ოლიმპიას სხეულის ნაწილების გადასვენების შესახებ. ქართულ ტექსტში არც სტილისტური, არც სტრუქტურული განსხვავება თხზულების ორ ნაწილს შორის არ შეიმჩნევა. ქართული ტექსტი მოკლებულია შესავალს, დასკვნას და იმ მხატვრულ ხერხებს, ბერძნულ ვარიანტში რომ ასე უხვად გვხვდება.

ვინ არის ნაწარმოების ავტორი? სამწუხაროდ, „ცხოვრების" არც ქართულ და არც ბერძნულ ტექსტში ავტორი მითითებული არ არის. ხოლო რაც შეეხება ქართულის ბოლო ნაწილს და ბერძნულ დამოუკიდებელ თხრობას ოლიმპიას ნაწილების გადასვენების შესახებ, ბერძნულის სათაურშივე აღნიშნულია, რომ იგი ვინმე სერგიას ეკუთვნის. ნაწარმოებიდან ირკვევა, რომ სერგია ოლიმპიას მონასტრის რიგით მეოთხე წინამძღვარია მარინას და ელისანთიას შემდეგ. აღსანიშნავია, რომ სერგია ქალია და ეს ბერძნული „თხრობის" სათაურიდანვე ჩანს (Διήγησις τῆς οσίας καὶ θεοφιλεστατῆς ηγουμένης Σεργίας εις τὴν οσίαν Ολυμπιάδα – თხრობა წმიდისა და ღმრთისთვის უსაყვარლესისა წინამძღვრისა სერგიასი წმიდა ოლიმპიას შესახებ). ქართული „ცხოვრების" სათაურში ნაწარმოების ავტორის შესახებ არაფერია ნათქვამი. შესაძლოა იმიტომ, რომ ქართულად „ცხოვრება" და „თხრობა" ერთი ნაწარმოებია. ხოლო ორივეს ავტორი სერგია არ არის. საერთო ტექსტის სათაურში კი ავტორად სერგიას მოხსენება შეუძლებელი იყო, თუმცა კი ტესტში სახელის ფუძე „სერგი" სულ ორჯერ გვხვდება: პირველად იგულისხმება ნაწარმოების ავტორი და გადმოცემულია ფორმით სერგია („ხოლო შემდგომად ამისა წარჩდეს არამცირედნი ჟამნი და მე, უნდომან და უღირსმან ***სერგია (713v)***, მონასტრისა მის წინამძღუარობისა მსახურებაჲ მივითუალე"), ხოლო მეორედ იგულისხმება პატრიარქი და გადმოცემულია ფორმით სერგიოსი ("და მეყსეულად ვაუწყენ ქმნილნი მკუდროანისა პატრიარქსა ***სერგიოსს (714 r)*** და ვითხოვე, რაჲთა იქმნას პატიოსნად დადებაჲ პატიოსანთა ნაწილთა წმიდისაჲთაჲ მონასტირსა მისსა შინა").

მაშასადამე, ქართული „ცხოვრების" ბოლო ნაწილის, ხოლო ბერძნული დამოუკიდებელი თხრობის ავტორი ოლიმპიას მონასტრის წინამძღვარი სერგიაა, რომელიც VII საუკუნეში პატრიარქ სერგის (კონსტ. პატრიარქი (610-638 წწ.) დროს მოღვაწეობდა. საკუთრივ „ცხოვრება" კი პ. პეეტერსის აზრით, მამაკაცის დაწერილი უნდა იყოს და გაცილებით ადრე, ვიდრე სერგია მოღვაწეობდა. ამის შესახებ, მისი თვალსაზრისით, ის მეტყველებს, რომ „ცხოვრების" ავტორი არ იცნობს არც ნიკას ცნობილ აჯანყებას[14] და არც წმინდა სოფიას ტაძრის გადაწვის ფაქტს[15], ორ უმნიშვნელოვანეს მოვლენას, რომელიც სერგიასა და ოლიმპიას მოღვაწეობის პერიოდებს შორის მოხდა. მასში არც იუსტინიანეა მოხსენებული. თუმცა ამას ახსნაც მოეპოვება: ცხოვრების ავტორი ხომ მხოლოდ ოლიმპიას ცხოვრებას და გარდაცვალებას აღწერს. დანარჩენი (მაგ.) კი სხვა ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში ექცევა და ეს ჩარჩოები მოცემულია უკვე სერგიას თხრობაში.

„ოლიმპიას ცხოვრების" ავტორის შესახებ უნდა ითქვას, რომ მას ოლიმპიას ეპოქასთან ახლოს არ უნდა ეცხოვრა. „ცხოვრება" ცოტა არ იყოს მოკლეა და ზოგად ხასიათს ატარებს. მან არ იცის ოლიმპიას ცხოვრების ძირითადი დეტალები. აქ უფრო ის მასალაა მოცემული, რაც სხვადასხვა პირთა „ცხოვრებებსა", წერილებსა, თხრობებსა თუ შესხმებშია გადაშლილი. „ცხოვრებაში" არ ჩანს ოლიმპიასთან დაკავშირებული თითქმის არც ერთი სასწაული (თუ არ ჩავთვლით სერგიას თხრობაში მოტანილ მის ნაწილებთან დაკავშირებულ სასწაულს).

---

[14] Analecta bollandiana, t.15

[15] იხ. იქვე, გვ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

К. АСАТИАНИ

ГРУЗИНСКАЯ ВЕРСИЯ «ЖИТИЯ ОЛИМПИАДЫ»

РЕЗЮМЕ

На грузинском языке сохранилась единственная редакция «Жития Олимпиады». Она переведена с греческого языка в XII веке, в гелатской литературной школе. В статье представлена тема о связи грузинской версии с греческой. «Житие» в данном виде сохранено лишь на грузинском языке. Но все же сравнение грузинского «жития» с греческим выяснило, что у этих двух редакции возможно был один источник. Возможность допустить эту мысль дали те места, которые были общими для грузинского и греческого текста.

Грузинская версия, в отличии от греческого, показывает компиляцию двух произведении: «Жития Олимпиады» и сочинение Сергия об мощах Олимпиады.

Грузинский текст «жития Олимпиады» требует непременного дальнейшего изучения.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ელისო ჯიქიძე

ანდრია კრიტელის ჰომილიის „მიცვალებისათ ს ღმრთისმშობელისა"-ს ეფთჳმე ათონელისეული თარგმანი ტჳ 79 ხელნაწერში

ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ანდრია კრიტელის ჰომილია „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა", რამოდენიმე უძველეს ხელნაწერში გვხვდება. ეს თხზულება ეფთვიმეს შეუტანია ბასილი დიდის „სწავლათა" კრებულში, სადაც იგი ოთხი თხზულებიდან ერთ-ერთია, რომელიც ბასილი კესარიელს არ ეკუთვნის, ეს თხზულებებია:

გრიგოლ ნაზიანზელის „შესხმაჲ წმიდათა მაკაბელთაჲ" და ანდრია კრიტელის „შესხმაჲ წმიდისა გიორგისი", „ჯუარისა ამაღლებისათჳს" და „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა".

„მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა" ანდრია კრიტელის დანარჩენ საკითხავებთან ერთად ეფთვიმე ათონელს ბასილი კესარიელის ჰომილიად მიუჩნევია, რაზეც მიანიშნებს მათ სათაურებში ბასილი დიდის ავტორად წარმოდგენის ფაქტი:

"შესხმაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა გიორგისი, რომელი თქუა წმიდამან ბასილი დღესა მას ღუაწლისა მისისასა".

„თქუმული მისსავე პატიოსნისა და ცხოველსმყოფელისა ჯუარისა ამაღლებისათჳს".

„თქუმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილისი მიცვალებისათჳს ყოვლად წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისშობელისა."[1]

სამეცნიერო ლიტერატურაში კ. კეკელიძემდე ჰომილიას „მიცვალებისათჳს ღმრთისშობელისა" ბასილი დიდის კუთვნილებად მიიჩნევდნენ. კ. კეკელიძემ გაარკვია, რომ ეს თხზულება ანდრია კრიტელს ეკუთვნოდა და მიუთითა კიდევაც P.G.- ს 97-ე ტომზე (1072-1089)[2], სადაც ჰომილია ანდრია კრიტელის ავტორობით იყო შეტანილი. კ. კეკელიძის ეს მოსაზრება შემდეგში ბერნარ უტიემაც დაადასტურა.

ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი ანდრია კრიტელის ჰომილიისა „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა" სამი უძველესი ხელნაწერის მიხედვით მოვამზადეთ გამოსაცემად: Ath 32, H 2251, Jer 14[3]

ხელნაწერი Ath 32 (ბლეიკის აღწერილობით № 32, ხოლო ალ. ცაგარელის მიხედვით № 49)[4] გადაწერილია ათონზე საბას მიერ 977 წელს ეფთვიმეს ავტოგრაფული ნუსხიდან.

H 2251 ხელნაწერი[5] გადაუნუსხავს იორდანეს, რომელიც სასულიერო პირი ყოფილა (ერთ-ერთ ანდერძში მოხსენიებულია, როგორც „კურთხეული მამა"). იგი ამ ხელნაწერის გადასაწერად საგანგებოდ მიუვლინებია შორეულ მთაწმიდაზე ქართველთა მეფეს დავით კურაპალატს[6].

ისტორიული წყაროების გათვალისწინებით ც. ქურციკიძემ ხელნაწერი 994-1001 წლებით დაათარიღა[7].

იერუსალიმური ხელნაწერი (ბლეიკის აღწერილობით №14, ცაგარელის-№105, მარის-№7)[8] გადაწერილია იერუსალიმში 1055 წელს იოვანე დვალისა და მისი შვილის მიქაელის მიერ.

---

[1] სათაურებს ვასახელებთ Ath 32 ხელნაწერის მიხედვით.

[2] კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 21.

[3] ხელნაწერთა ვრცელი აღწერილობა იხილეთ: ც. ქურციკიძე, ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, 1983, გვ. 010-024.

[4] R. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothègue de la Laura d' Iviron au Mont Athos, Paris, 1932-34, p. 150. А. Цагарели, Сведения о помятниках грузинской письменности, вып., I, спб. 1886, ст 82.

[5] ხელნაწერთა აღწერილობა, H კოლექცია, ტ5, გვ. 179-181.

[6] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ1; ც. ქურციკიძე, ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, 1983, გვ. 018

[7] ც. ქურცუკიძე, ბასილი კესარიელის „სწავლათა"..., გვ.021

[8] ც. ქურციკიძე, იქვე, გვ.024.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სამიეე ხელნაწერის (Ath 32, H 2251, Jer 14) ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა ასეთია: ჯერ გადაუწერიათ პირველი, შემდეგ - მეორე და ბოლოს-მესამე. ნ. ცაცურაშვილმა ხელნაწერი ერთმანეთს შეუდარა ჰიმილიების შედგენილობისა და თანმიმდევრობის მიხედვით და გამოთქვა სავსებით მართებული აზრი, რომ ამ ხელნაწერებს შორის პირდაპირი კავშირი არ უნდა არსებობდეს და რომ ისინი ერთმანეთისაგან არ უნდა იყვნენ გადაწერილნი[9]. ამ აზრს ტექსტების შედარებით შესწავლაც სავსებით ადასტურებს.

ათორჯ კოლექციაში ანდრია კრიტელის „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“-ს ეყოვნიმე ათოწელისეული თარგმანის კიდევ ერთი ხელნაწერი გამოვლინდა Ath. 79 (ბლეიკის აღწერილობით №79, ცაგარელით-№72)[10]. როგორც მანანა დოლაქიეემ დაადგინა კრებული შედგება ჰაგიოგრაფიული, ჰიმნოგრაფიულ-ასკეტიკური და დოგმატიკური თხზულებებისაგან[11].

ა. ცაგარელი და ნ. ბლეიკი ხელნაწერს ეყოვნიმე ათონელის ავტოგრაფად მიიჩნევდნენ. მათი ეს მოსაზრება ეჭვარებოდა ეყოვნიმე ათონელის ანდერძს, რომელიც ხელნაწერში გვხვდება (97v). ნ. მარმა წამოაყენა მოსაზრება, რომ ხელნაწერის მხოლოდ ერთი ნაწილი უნდა იყოს ეყოვნიმე ათონელის ავტოგრაფი და არა მთლიანად კრებული. ამ მოსაზრებას მკვლევარი იმით ადასტურებდა, რომ ხელნაწერი რამოდენიმე ხელით არის დაწერილი[12].

Ath 79 ხელნაწერის შესწავლის შემდეგ მ. დოლაქიემ მიუთითა, რომ კრებულში ეყოვნიმეს ანდერძის გარდა არის კიდევ ორი ანდერძი, რომელთა შესწავლა ახლებურად აშუქებს ხელნაწერის შექმნის ისტორიას და ეყოვნიმეს ავტოგრაფის საკითხს[13].

ანდერძებიდან ირკვევა, რომ ხელნაწერის ერთ-ერთი გადამწერია იოანე და მისივე ხელით არის გადაწერილი ეყოვნიმეს ანდერძიც, რაც გამორიცხავს ეყოვნიმეს ავტოგრაფობის საკითხს.

მ. დოლაქიე ხელნაწერის აღწერილობაში მიუთითებს, რომ ანდერძები ხახვაძისეა ქრისტეფორეს დროს შექმნილი. ის, რაც ეყოვნიმე ათონელის ხელიდან უნდა გამოსულიყო ანდერძის მიხედვითვე დაწერილია 990 წელს, ხოლო იოანეს ანდერძიდან ირკვევა, რომ კრებული შექმნილია 1042-44 წლებში, გიორგი ათონელის ეპოქაში, მისივე უშუალო მონაწილეობით. პირველი ანდერძი ეყოვნიმეს ღვწისმეტყველია და გადმოსულია გარკვეული კომენტარით ახალ კრებულში. სავარაუდოა, რომ ეყოვნიმეს ავტოგრაფი შეიცავდა ხელნაწერის მხოლოდ იმ ნაწილს, რომელიც ანდერძით მთავრდება. ხელნაწერის მეორე ნაწილი, რომელშიაც ეყოვნიმეს თარგმნილი და ორიგინალური („ღმერთო, რომელი მიიქმნა ეყოვნიმე მიერ მთაწმიდით თჳდთჳრეს ხუცესისა მრგალის პიტიაზე“) თხზულებებია თავმოყრილი, შეიძლება ცოტა მოგვიანებით დაეწერა კრებულს (XIს.). ძირითადი მოცული ამ კრებულის შექმნისა არის ეყოვნიმე მთაწმიდელის თარგმნილი და ორიგინალური თხზულებების თავმოყრა[14].

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ Ath 79 კრებული შეიცავს ეყოვნიმე ათონელის მიერ თარგმნილ ანდრია კრიტელის ჰომილიას „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“, რომელიც კრებულში ბახალი კასრიელის სახელით არის შესული და რომ ხელნაწერში ამ ჰომილიას ახლავს კიდევ ორი ტექსტი, რომლებიც ბახალი კასრიელის „სწავლაა“ კრებულში ასევე მისივე ავტორობით არის შესული, თუმცა ისინიც ანდრია კრიტელს ეკუთვნის: „ოქუმული ჯუარისა ამაღლებისათჳს“ და „შესხმაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა გიორგისი“.

ამ სამი საკითხავიდან კრებულის (Ath 79) პირველ ნაწილში (რომელიც ეყოვნიმეს ავტოგრაფული ნუსხიდან მომდინარეობს) შესულია „ჯუარისა ამაღლებისათჳს“ (25r-29r) და „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“(29r-58r), „შესხმაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა გიორგისი“ კი ხელნაწერის მეორე ნაწილში (112r-128v) გვხვდება.

სამივე საკითხავის ტექსტი მეტ-ნაკლები სიზუსტით მიჰყვება ეყოვნიმე ათონელის მიერ თარგმნილ ბახალი დიდის „სწავლათა“ კრებულის ნუსხებში (Ath 32, H 2251, Jer 14) შესულ შესაბამის საკითხავებს.

---

[9] ნ. ცაცურაშვილი, ითიკის შედგენილობისათვის, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1974,№1,გვ.78

[10] R. Blake,Catalogue ..., 1932-34, p.157. ა. ცაგარელი, Сведения..., ст.92.

[11] მ. დოლაქიე, ათონური №79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ, მრავალთავი, XII, 1986, გვ.6

[12] H. Marр. Агиографические материали по грузинским рукописям Ивера, ч. I, спб, 1900, ст. 86.

[13] მ.დოლაქიე ათონური №79 ხელნაწერის შედგენილობის შესახებ, ... გვ 6.

[14] მ. დოლაქიე,... გვ. 7

Ath 79-ში დაცული „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“ ტექსტის ზემოთ აღნიშნული ხელნაწერების შესაბამის ტექსტთან შედარებამ გვიჩვენა, რომ Ath 79- ის ტექსტი ყველაზე ახლოს დგას Ath-32-ის შესაბამის ტექსტთან, უფრო მეტიც, იგი თითქმის სიტყვა- სიტყვით მიჰყვება მას.

დავუბრუნდეთ ისევ კრებულ Ath-79-ში მოთავსებულ იოანეს ანდერძს, სადაც იოანე შენდობას ითხოვს თავისი ნაწერის გამო: „შემინდევეთ(!) და ლოცვასა მომიჴსენეთ ფრიად ცოდვილი იოანე, რომელმან ესე წიგნაჲ დავჩხრიკე უცბებით, დარბაზული ასოჲ ჰასთენ შეუძლე შეცვალებად, ებისტოლედ მასწავლელი არა მყვა.“[15] მ. დოლაქიძე განმარტავს, რომ „დარბაზული ასო“ უნდა გულისხმობდეს ასომთავრულს. როგორც ჩანს, ეფთვიმეს ავტოგრაფი ასომთავრულით ყოფილა ნაწერი, იოანეს კი იგი ნუსხურით გადმოუღია[16].

Ath-79 კრებულის „მიცვალებისათჳს ღმრთისშობელისა“ და „ჯუარისა ამაღლებისათჳს“ ტექსტების (ორივე ტექსტის გადამწერი იოანეა) შედარებამ Ath-32-ის შესაბამის ტექსტებთან გვიჩვენა, რომ „დარბაზული ასო“ (იგულისხმება ასომთავრული აბზაცების დასაწყისში) იოანეს ნუსხურით არ შეუცვლია, იგი იყენებს ასომთავრულს, ოღონდ არ გამოყოფს აბზაცებს ერთიმეორისაგან, როგორც ეს Ath-32-შია. თუმცა ტექსტში „შესხმაჲ წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა გიორგისი“ (რომელიც Ath-79 კრებულის მეორე ნაწილშია მოთავსებული და სავარაუდოდ გადამწერი ისევ იოანეა) გადამწერი მართლაც არ იყენებს „დარბაზულ ასოს“, მას ყოველთვის ნუსხურით ცვლის და არ გამოყოფს აბზაცებსაც.

აქვე შევნიშნავთ, რომ Ath-32-ის „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისას“ ტექსტში (იგივე შეგვიძლია ვთქვათ საკითხავზე „ჯუარისა ამაღლებისათჳს“) ასომთავრულით დაწყებული ყველა აბზაცი, ასევე ასომთავრულითვე (ოღონდ აბზაცის გარეშე) არის შეტანილი Ath-79-ში. ასე რომ, Ath-79 აბზაცების გამოყოფითაც მიჰყვება Ath-32-ს.

რაც შეეხება ტექსტობრივ თანხვედრებს, რომელიც გააჩნია Ath 79-ს Ath 32-თან მიმართებით და სხვაობს H 2251 და Jer 14-საგან ასეთი ადგილი ბევრი გვხვდება, მოვიტანთ რამდენიმეს:

უშინაგანესი იგი. 286v AD*

„იგი“ ნაცვალსახელი არ გვხვდება B და C ტექსტებში.

საქმითა და სიტყთა. 286v

„და“ კავშირი არ არის B და C-ში, მაშინ, როცა ბერძნულში გვხვდება: πράξει και λόγω.

საინტერესოა A ნუსხაში ერთი ფრაზა: „შინაგან ფესუედითა ოქროანითა შემკულ და შემოსილ პირად-პირადად **შუენი-შუენიერი**“ 304v. „შუენი“-ს გაგრძელება არ იკითხება A-ში, იგი გადაშლილია. ეს ფრაზა მსგავსად არის გადმოტანილი D ნუსხაში.

შდრ. B: „პირად-პირადად **შუენიერი**“,

C: „პირად-პირადად **შუენიერად**“.

იგივე შეგვიძლია ვთქვათ შემდეგ ფრაზაზეც: „უფროჲს **ნელსაცხებელთაჲსა**“, „ნელსაცხებელთაჲსა“-ს დაბოლოება A-ში გარკვევით არ წერია და სავარაუდოდ რაღაც სიტყვა გადაშლილია. D-ს ისევე გადმოაქვს ის, როგორც A-შია, მაგრამ შდრ.:

B – „უფროჲს **ნელსაცხებელთასა**“

C – „უფროჲს **ნელსაცხებელისა სულნელი**“.

AD: „მცირედ **რაჲმე** უჩუენა“

შდრ.: B: „მცირედ **და რაჲ** უჩვენა“

AD: „**სანუკვარად** სულიერად“ 289r

შდრ.: B „**საზრდელად** სულიერად“

---

[15]Ath-79, 97v.

[16] მ. დოლაქიძე, ... გვ. 6

* Ath32-ს აღვნიშნავთ **A** ლიტერით, H 2251-ს – **B**-თი, Jer 14-ს – **C**-თი, ხოლო Ath 79-ს – **D**-თი

ეროვნული ბიბლიოთეკა

AD: ღმრთეებაჲ 296r B : განღმრთეებაჲ, C: -----

AD: ნათლისასა 299r B : ქრისტესსა

AD : დაუჴსნელ 302v B : დაუხრწნელ

AD: თქუმად 284v B: ქებად

AD: „ჵ ასულო ადამისო და **დედაო ღმრთისაო, ჵ უსძლოო დედაო და** ქალწულებით მშობელო სძალო“ 304v

შდრ.: B ნუსხაში ვრცელი ფრაზაა გამოტოვებული: „დედაო ღმრთისაო, ჵ უსძლოო დედაო და “

გარდა იმისა, რომ Ath 79-ის „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“-ს ტექსტი, როგორც აღვნიშნეთ სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება Ath 32-ის შესაბამის ტექსტს, იმეორებს იმ ენობრივ თავისებურებებს, რომელიც Ath 32-ს ახასიათებს და H 2251 და Jer14-ში კი განსხვავებულია:

AD მოედით 286v შდრ.: BC მოვედით

AD ამას სიტყუასა 292v BC ამათ სიტყუათა

AD პატივ-სცემ 289v შდრ.: BC პატივ-ჰსცემ

AD იესესა 305r - BC იესესისა

AD მოგიწოდა 307v- BC მოგიწოდ

AD არაჲ 290r BC არა

„აღ“ ზმნისწინი AD ტექსტებში ხოგ შემთხვევაში გამარტივებულია, BC-ში კი ისევ რთული სახითაა წარმოდგენილი:

AD აჰმაღლდი 306r შდრ.: BC აღჰმაღლდი,

AD ავმაღლდეთ 302v BC აღვმაღლდეთ

ფონეტიკური თავისებურებითაც Ath 32 და Ath 79 ნუსხები ერთმანეთს მიჰყვებიან და უპირისპირდებიან H 2251 და Jer14 ხელნაწერებს:

D შეეყუნეს 288v	B შეეყვნეს C შეიყვნეს
AD საშჯელისაგან 292v	BC სასჯელისაგან
AD წარმოუცარიელებელი 306r	BC წარმოუცალიერებელი
AD ცხოელსმყოფელი 288v	BC ცხოველსმყოფელი
AD მიუწთომელსა 290r	B მიუწთუმელსა C მიუწდომელსა
AD ეკლოვანი 304r	B ეკლოანი C ეკლოვანებაჲ
AD აღსარებისათა 297r	BC აღსაარებისაჲთა
AD შთამთქმელი 292r	BC შთამნთქმელი
AD იზრდებოდა 284v	BC იზარდებოდა
AD საფილაფოზოჲ 288v	B საფილაფოჲზოჲ C საფილოსოფოსოჲ
AD პატიოსანი 286v	B პატიუსანი C პატივოსანი
AD ადამიანი 289v	BC ადამეანი
AD საფოვარი 300v	B საფოარი C საფუვარი
AD საშუებლისაჲ 307r	BC საშუებელისაჲ
AD მაჩრდილობელო 306r	B მჩრდილობელო C მიუაჩრდილობელო

როგორც მოტანილი მასალიდანაც ჩანს Ath 79-ის „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა“-ს ტექსტი სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება რა Ath 32-ის შესაბამის ტექსტს, სხვათა შორის, ის იმ შეცდომებსაც იმეორებს, რომელიც Ath 32-ში გვხვდება:

AD „მიიღო ცხორებისა აღსასრული **ცხორებისაჲ** 288v

შდრ.:C „მიიღო ცხორებისა აღსასრული **ცხორებაჲ**“

B-ში „**ცხორებისაჲ**“ არ გვხვდება.

AD: იეროთიეს 299v	BC იეროლეოსი
AD დამმრხველ 295r	B დამმარხველი C დამმარხველ
AD იოსფატისაე 296v	B იოსაფატისა C იოსაფატისაე
AD შეუწრებელად	B შეუიწრებელად C შეუვიწრებელად
ADსამეოცდაანთი 300r	B სამეუცდათნი
ADსაფლვმან 306r	BC საფლავმან
ADკურთხი 308r	BC კუერთხი.
AD ამისთნ 307v	BC ამისთს
AD ნესუტსა 283v	B ნესტოსა C ნესტუსა

როგორც ზემოთ აღნიშნეთ, Ath 79 კრებული შეიცავს „მიცვალებისათჳს ლმრთისმშობელისა“-ს გარდა ანდრია კრიტელის კიდევ ორ საკითხავს: „ჯუარისა აშალლებისათჳს“ და „შესხმაჲ წმიდისა გიორგისი“. ორივე საკითხავის Ath 32–ის შესაბამის ტექსტებთან შედარების შედეგად აღმოჩნდა, რომ Ath 79–ის აღნიშნული ჰომილიებიც სიტყვა-სიტყვით მიჰყვებიან Ath 32–ის შესაბამის ტექსტებს. „ჯუარისა აშალლებისათჳს“ ტექსტი ნაკლულია, თუმცა იმ მასალის მიხედვით, რაოდენ მოვახდინეთ ტექსტების შედარება, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ტექსტობრივი განსხვავება ამ ორ ნუსხას შორის არც ამ ორი ტექსტის ფარგლებში დასტურდება. მცირე სხვაობა, რომელიც გამოვლინდა მხოლოდ ორთოგრაფიულ-ფონეტიკური ხასიათისა არის, მაგ.:

D ჯამასა /ჯამსა A 275r
D ვასკულავითა / ვარსკულავითა A 262v
D დრობელთა / დრუბელთა A 263v
D მორწმონენო / მორწმუნენო A 269v
D ესეზომასა / ესეზომსა A 273v

ამრიგად, ზემოთ განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება გამოვიტანოთ შემდეგი დასკვნა: რადგან Ath 79 ხელნაწერში დაცული ეს სამი ტექსტი, Ath 32-ში დაცულ შესაბამის ტექსტებს თითქმის სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება და ამავე დროს ეს ტექსტები 990 წლის რომელიღაც ხელნაწერიდან ამოდინარეობენ, საეჭვოდ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ 990 წლის ეს უცნობი ხელნაწერი Ath 32-დან იყო გადაწერილი და საკრაულოდ მისი სახით ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმესეული თარგმანის ერთი ძველი და მნიშვნელოვანი ხელნაწერი უნდა გვქონდეს დაკარგული

Е. А. ДЖИКИДЗЕ

ГОМИЛИЯ АНДРЕЯ КРИТСКОГО „О УСПЕНИЙ БОГОРОДИЦЫ" В ПЕРЕВОДЕ ЕВФИМИЯ АФОНСКОГО В РУКОПИСИ ATH 79

РЕЗЮМЕ

В рукописи №79 Афонской колекций мы встречаем гомилию Андрея Критского „О успений богородицы" в переводе Евфимия Афонского. Указанная гомилия Андрея Критского наряду с двумя другими: „О Возвышений креста" и „О восхваление святому Георгия" под авторством Василия Кессарийского вошли в его „Поучения," которй дошло до нас в рукописными сборниками: Ath 32, H 2251, Jer 14.

В результате сравнения с указанными текстами „Поучения" выяснилось, что неизвестная рукопись 990 года Ath 79 („О успений богородицы",: „О Возвышений креста" и „О восхваление святому Георгия") была переписана из рукописи Ath 32 и мы предпологаем, что одна старейшая и значительная рукопись „Поучения" в переводе Евфимия Афонского должно быть утеряна.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ქეთევან ტატიშვილი

ნეოფიტე ურბნელის განგების მიმართება ბიბლიურ წიგნებთან

ჰიმნოგრაფია არის სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ჟანრი, რომლის წარმოშობაც განაპირობა ბიბლიური აზროვნების შემეცნებისკენ სწრაფვამ. ღვთისმსახურების მთელი სიტყვიერი ინფორმაცია როგორც პოეტური, ისე პროზაული განცხადდა მუსიკალურ-პოეტურ ფორმაში[1].

ჰიმნოგრაფიას ჰქონდა როგორც ესთეტიკური ფუნქცია, ისე შემეცნებითი ანუ გნოსეოლოგიური მნიშვნელობა, რამაც განაპირობა ბიბლიურ სახე-სიმბოლოთა მხატვრული ინტერპრეტაციის წარმოდგენა, პოეტური ხატის შექმნა.

საეკლესიო პოეზიის სახისმეტყველება, ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მკაცრად შემოსაზღვრულია. ქრისტიანული სიმბოლოები მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე იყო კანონიზირებული და მათი თვითნებურად შეცვლა მკრეხელობად ითვლებოდა, მაგრამ ჰიმნოგრაფები მაინც ახერხებდნენ საკუთარი ინდივიდუალურობის გამოხატვას იმის მიხედვით, როგორ წარმოაჩენდნენ ბიბლიურ სიუჟეტს, როგორ ინტერპრეტაციას მისცემდნენ სახე-სიმბოლოებს. ერთი და იმავე სიუჟეტისა და მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების სხვადასხვა კონტექსტში გამოყენება საეკლესიო პოეზიის ნიმუშებს თავისთავადობასა და განუმეორებლობას ანიჭებდა. ამავე დროს ჰიმნოგრაფი საკუთარი ემოციით და განწყობით ტვირთავდა საგალობელს[2]. გამონაკლისი, რა თქმა უნდა, არც ანტონ კათალიკოსის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობაა. ამ სტატიაში განვიხილავთ ნეოფიტე ურბნელის ანტონ კათალიკოსისეული განგების მიმართებას ბიბლიურ წიგნებთან.

ნეოფიტე ურბნელის განგების ტექსტში ბიბლიურ პასაჟთა გამოყენება ხდება როგორც ძველი, ასევე ახალი აღთქმიდან.

I)ნეოფიტე არაბი იყო, დაბადებით არაქრისტიანი, რომელიც ქრისტესთვის ეწამა. სწორედ ამიტომ საკმაოდ ხშირად უხმობს ანტონ პირველი პარალელებს პავლე მოციქულის ცხოვრებიდან და მოღვაწეობიდან (შდრ. საქმე. მოც.9,3-18).

დამასკოს მწყემსი ჰკურნავს სავლეს სიბრმესა,
მმარხუმლი შიო მოგუს განანათლებს მადლით:
იგი – ცხოველი, ესე – განყრილი ხორცთა;
ორთავე ქრისტე ითნებს განათლებულთა.
ეჰა, მდიდარი სიღრმე ცნობისა ღმრთისა (164r).

წინაგანგება მაღალ გამოუთქმელი:
სავლეს – ქადაგად, ამას განწმედილ მღუდელ-ჰყოფს,
მას – მოციქულად, ამას – მწყემს სიტყვერთა,
იმას – ჭურ-რჩეულ, ამას – მოწამედ თჳსად.
დიდება შენთა განგებათა, სახიერ (164r).

ენანი ცეცხლისანი
მოიგენ, მამაო, და შესწუცნ შენ
ცეცხლისა სამსხუცრპლონი
და დიდ სახელ გამოჰსჩნდი
მდევარი ქადაგად,

---

[1] В.В. Бычков, Византийская эстетика, " Искусство", Москва ,1977, 54.
[2] ნ.სულავა, XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, "მერანი", თბილისი, 2003, 5.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

პავლე მეორე (162v).

2) ეკკლესიამან პირუჱლმოწამისამან
შეგიწყნარა შენ, ვითარცა პავლე პირუჱლმდევნელი შჳლთა თჳსთა,
რომელი ორთასავე ეზიარე, მამაო, ღუაწლთა დიდებულთა,
რამეთუ, ვითარცა პავლე შემდგომად დევნისა,
მოციქულებდ სახარებასა ქრისტესსა
და ვითარცა სტეფანე თანმენათესავეთა მიერ ბოროტთა
მიიღებ გჳრგჳნსა მარტჳლობისასა ქვთა დაქოლჳლი,
ჭეშმარიტად ყოვლითურთ საწადელ არს ჴსენება შენი.
მოგჳჴსენენ შჳლნი შენნი სურჳლით პატივსმცემელნი ჴსენებისა
შენისანი (161v).

განგების ამ პასაჟში ნეოფიტე კვლავ პავლე მოციქულთან არის შედარებული. ამასთან ანტონ კათალიკოსი მოიხსენიებს თანამემამულეთა მიერ ჩაქოლილ სტეფანე პირველმოწამეს (შდრ. საქმე მოც.7,58-60), რადგან ამ მოწამის მსგავსად ნეოფიტეც მისმავე თანამემამულეებმა (არაბებმა) ჩაქოლეს.

3) პატიოსან არს სიკუდილი წმიდათა მისთა, თქუა, წინაშე
უფლისა,
ხოლო უპატიოსნეს – ნებსით განსლუა სიკუდილად უკუდავჳსა
მისთჳს, რომელი მოჰკუდა მკუდართათჳს,
სანატრელ არს სიკუდილი აბელისი ჴელითა ჴორციელად
ძმისა თჳსისათა
და უსანატრელეს არს მშობელთა მიერ და ძმათა და
ნათესავთა ქრისტესთჳს,
საწადელ სისხლი წინაწარმეტყუჱლთა და მართალთა
მოსეანისათჳს სჯულისა,
გარნა – უსაწადელეს სახარებისათჳს ქრისტესისა,
რომლისა დღესასწაულობად არს დღეინდელი ესე კრება,
ვინა, ქრისტე მაცხოვარ, ოხითა მოწამისა შენისა
ახალნერგისათა,
ზიარ-გვყუჱნ ვნებათა მისთა, ვითარცა უწყი ყოვლისა
მეცნიერმან (161v-162r).

აქ ანტონ კათალიკოსი ახსენებს, ერთი მხრივ, კაენისგან აბელის მოკვდინებას (შესაქმისაჲ, 4,3-8), ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა და მართალთა დათხეულ სისხლს, მეორე მხრივ, ქრისტიან მოწამეებს. ტროპარის ტექსტში დაწყვილებულია ძველი და ახალი აღთქმისეული სახეები. პარალელურ სახეთა გამოყენება ჰიმნოგრაფიაში იმას მიანიშნებს, რომ ღვთაებრივი ჩანაფიქრი და მოქმედება უწყვეტია, მარადიულობას სწვდება.

4) აჰრონიტელთა დასცხრა სქესი მღუდელობის,
ვინადგან ქრისტე ნათესავთ იუდას
აღმოგჳბრწყინდა მზე-ღმერთი მელქისედეკ
და მღუდელ-თჳსა-ჰყუნა აღმოშობილნი მისდა –
სპარსნი და ინდნი, მისდამი წმიდა ქმნილნი (164r).

საგალობლის ამ ადგილს ანტონი ბიბლიურ-ევანგელური სახე-სიმბოლოებით ტვირთავს. აჰრონი მოსეს ძმაა, ის და მისი შვილები ასრულებდნენ მღვდლობის წესს სამსხვერპლოსთან მას შემდეგ, რაც ღმერთმა გამოარჩია აჰრონი და გაანედლა მისი კვერთხი (იხ. რიცხვ.17). მზე არის იესო ქრისტე. სწორედ ეს მნათობია მიჩნეული მაცხოვრის სიმბოლოდ ქრისტიანულ მწერლობაში (იხ. მათეს სახარება 17,2 – „გამობრწყინდა პირი მისი,

ვითარცა მზე"). ახალი აღთქმისეული სიმბოლიკით იესო ქრისტეა ამასთან, მრავალ უკუნისამდე წესსა მას ზედა მელქისედეკისა", რადგან იგია, მელქისედეკისებრ მარადიულად, ერთდროულად მეფეც და მღვდელიც (მელქისედეკი ძველი აღთქმის პერსონაჟია – იგი იწყო მეფე და მღვდელი სალიმში (იერუსალიმში). მან მიიღო და აკურთხა აბრაამი, როცა ის ომის მეფეებთან ნაბრძოლი ბრუნდებოდა შინ (იხ.შესაქმისა,14)).

წესი ნოეშქიმის დახასიათებულად გაეიხსენათ პავლე მოციქულის ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში:

ვგრცა ქრისტე არა თავი თჳსი ადიდა ყოფად იგი მღუდელთმოძღვრად, არამედ რომელი - იგი ეტყოდა მას: ძე ჩემი ხარი შენ, მე დღეს მიშობიე შენ.

ვითარცა - იგი სხუასა ადგილსა იტყუს: შენ ხარ მღდელ უკუნისამდე წესსა მას ზედა მელქისედეკისსა.

ვითარცა - იგი დღეთა მათ ჴორცთა მისთასა ვედრებასა და ლოცვასა შემძლებელისა მიმართ ჴსნად მისა სიკუდილისაგან ჴმითა მაღლითა და ცრემლითა შეწირა, და შეისმინა მისი მოშიშებისა მისგან.

და რამეთუ ძლეა იყო ისწავა, ვინაითგან ივნო, მან მორჩილებით. და ხრულ აქმნა იგი და ყო ყოველთა მათ მორჩილთა მისთა მიზეზ ცხოვრებისა საუკუნოჲსა.

და ხასელ-ედგა ღმრთისა მიერ მღდელმოძღუარ წესსა მას ზედა მელქისედეკისსა (ებრ.5,5-10).

ამრიგად, გარგების ამ ტროპარში ანტონი ამბობს, რომ ახრონიტელთა მღვდლობა დამთავრდა მას შემდეგ, რაც იესო ქრისტე მოევლინა ქვეყანას, ანუ მაცხოვრის მოსვლით ძველი აღთქმის რჯული შეიცვალა ახლით.

5) თემნით ღმერთი მოვიდა ჩუნწდა
შენ – მოთხაგან ნრდილოსა,
რომლისა სათნოებამან
დაფარნა ცანი და აღავსო ქუჳყანა ქებითა (163ვ).

თემანი ედომის ნაწილია. თემანის მკვიდრნი ცნობილნი იყვნენ თავიანთი სიბრძნით, მაგრამ, ამავე დროს, თემანი ბიბლიაში საჩრდილოსაც ნიშნავს. სწორედ ამ მნიშვნელობით უნდა იყოს ეს სიტყვა ნახმარი ნეოფიტეს გარგებაში. ამას გვაფიქრებინებს თემანთან ერთად ნრდილოეთის ხსენებაც.

ჭიანდარ წერილში გეოგრაფიულ მხარეებს, ერთი მხრივ, საკუთრივ გეოგრაფიული მითითების დანიშნულება აქვთ, მეორე მხრივ კი, საკრალურ-ალეგორიული მნიშვნელობა. სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით უნდა მოიაზრებოდეს ნეოფიტეს საგალობელში თემანი – სამხრეთი.

ბიბლიაში სამხრეთი აღმოსავლეთის მსგავსად ღვთაებრივი სიკეთისა და მადლის მხარეა (უფლის ხელმა „დამაბორკა ტაძრის შესახვლელთან და, ახა, წყალი მეედინება ტაძრის ხლურბლის ქვეშიდან აღმოსავლეთისკენ, რადგან აღმოსავლეთისკენ იყო მოქცეული ტაძარი, წყალი გამოდის ქვეშიდან, ტაძრის მარჯვენა მხრიდან, სამხვეთრეოს სამხრეთით სჳზეც. 47,1)). სწორედ ამ მადლმოსილი მხრიდან მოდის წყალობა ღვთისა, ისევე, როგორც აღმოსავლეთიდან.

ნრდილოეთი კი ბიბლიაში წარმოდგენილია „იმ საკრალურ მხარედ, საიდანაც ისრაელს თავისი ცოდვების მიზეზით ან სხვა რომელიმე მოძალადე ხალხს წარმართობისა და ისრაელიანთა დევნის გამო დიდი უბედურება, ღვთის რისხვა უნდა დატყდეთ თავს"[3]. (ახა, მოვა ერი ნრდილო ქვეყნიდან, დიდძალი ხალხი აღდგება ქვეყნის კიდეებიდან... გამზადებულან შენ წინააღმდეგ საბრძოლველად, სიონის ასულო! {იერ. 6,22-23}).

ჭიანდარ წერილში ნრდილოეთი და სამხრეთის ერთმანეთის დაპირისპირებულ მხარეებად მოიაზრება, ამიტომ ანტონისთვის დაბადებით მოგვი ნეოფიტე ნრდილოეთიდანაა მოსული, მაშინ, როცა ღმერთი თემანიდან ე.ი. სამხრეთიდან, ანუ მადლმოსილი მხარიდან, მოდის ნეშინი.

[3] გალიბეგაშვილი, გეოგრაფიული მხარეები ბიბლიაში, ლიტერატურა და ხელოვნება, თბილისი, 1993, № 1, 5.
[4] გალიბეგაშვილი, დასახელებული ნაშრომი, 13.

ამით ანტონი ერთგვარად ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ ქრისტესთვის წამებული ნეოფიტე თავდაპირველად ქრისტიანთა დასასჯელად იყო მოვლენილი ქართლში.

ბიბლიოთეკა

ამრიგად, ნეოფიტე ურბნელის განგების ტექსტს აშკარად ეტყობა ბიბლიური წიგნების (შესაქმისაჲს, რიცხვთას, მათეს სახარების, საქმე მოციქულთას, პავლენის) გავლენა. ანტონი ნეოფიტეს ცხოვრება-მოღვაწეობის ამსახველი ფაქტების ანალოგიას ეძებს წმინდა წერილში. ამით იგი ბიოგრაფიული მონაცემების მშრალი ჩამოთვლის გარეშე წარმოაჩენს ამ წმინდანის ღვაწლს, თანაც ისე, რომ საგალობლის ზემოთმოყვანილი ყველა მუხლი ჭარბსიტყვაობის გარეშეც ინფორმაციული თვალსაზრისით საოცრად ტევადია.

K. TATISHVILI

THE RELATION OF THE RITE OF NEOPHITE URBNELI TO BIBLICAL BOOKS

SUMMARY

In the text of the Rite of Neophite Urbneli Biblical episodes are quoted not only from the Old, but the New Testament as well. Neophite, Arabian by birth, was tortured for Christ's sake. This is just the reason for Anthon's frequent parallels from Apostle Paul's life.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ციალა კახაბრიშვილი

„ჯავახური ენა მძიმე“

არჩილ მეფის პოემაში „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ თეიმურაზი ასეთ საყვედურს უგზნება რუსთველს: „დაზოდა სთქვი, შემოიღე ჯავახური ენა მძიმე“. შემდეგ სტროფში კი მას პირდაპირ მიმართავს, როგორც ჯავახს: „რადას გელაყბო ჯავახსა, ლატაკსა, მე უპოვარსა“ („პასუხი მეფისა მეთორმეტე“). სამეცნიერო ლიტერატურიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ სიტყვები: „ჯავახური“ და „ჯავახი“ გაგებულია პირდაპირი, ე.ი. ეთნიკური მნიშვნელობით. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს შემდეგი გარემოება: ამ ტექსტების ციტირება, ან მათი შინაარსის გადმოცემა ხდება ყოველგვარი კომენტარის გარეშე. არ გამხდარა მსჯელობის საგანი, რატომ ბრალდება რუსთველს ჯავახური ენის შემოღება, ან რატომ უწოდებენ მას ჯავახს. არჩილ მეფის თხზულებანი რამდენიმეჯერ არის გამოცემული. ტექსტებზე დართულ ლექსიკონებში, რომლებიც სხვადასხვა გამოცემაში სხვადასხვა პირის მიერ არის შედგენილი, (ნიკო ბერძენიშვილი, ზ.სარჯველაძე) არ გვხვდება ამ სიტყვათა განმარტება.

არადა, ამ სიტყვათა პირდაპირი მნიშვნელობით გაგება, თვით ფაქტის მხოლოდ კონსტანტირებაც კი შთაბეჭდილებას ქმნის, რომ შესაძლებელია რუსთველის ჯავახურ წარმოშობაზე ლაპარაკი. მაგალითად, ალ.ბარამიძის წიგნში „შოთა რუსთველი და მისი პოემა“ ვკითხულობთ: „ზოგიერთი შედარებით გვიანდელი ლიტერატურული წყარო (მაგალითად, არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“) და ხალხური გადმოცემები რუსთველს თვლის მესხად, ან ჯავახად“. აქ ფაქტის მხოლოდ კონსტანტირებასთან გვაქვს საქმე. ეს აუცილებელია. არ შეიძლება აღნიშნული ფაქტის უგულვებელყოფა, გვერდის ავლა. რაკი არსებობს იგი, უნდა მიეთითოს კიდეც. მაგრამ ამით ხომ ძალაუნებურად რუსთველის ჯავახურ წარმოშობაზე ლაპარაკიც ფიქსირდება.

არჩილის პოემის ზეგავლენით უნდა აიხსნას ისიც, რომ მესხეთის რუსთავი, რომელიც პოეტის სავარაუდო სამშობლოა, ზოგჯერ იხსენიება როგორც მესხეთ-ჯავახეთის რუსთავი. (პ.ინგოროყვა, „რუსთველიანა“).

სწავლული მეფის მიერ მოწვდილი ყოველგვარი ცნობა დიდად სანდო, საყურადღებო და ანგარიშგასაწევი უნდა იყოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ასეთი მიდგომა შეუძლებლად მიგვაჩნია იმის გამო, რომ აზრობრივ და შინაარსობრივ მრავალ შეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე და მრავალი კითხვა იბადება.

1. „ჯავახური ენა“ პირდაპირი გაგების შემთხვევაში უნდა ნიშნავდეს ჯავახურ დიალექტს. არჩილ მეფეს მის აღსანიშნავად რად უნდა ეხმარა სიტყვა ენა“. ნუთუ მას შეეძლო ყველა კილოკავისთვის ენა ეწოდებინა და ეთქვა: კახური ენა, ფშაური ენა, იმერული ენა, მესხური ენა და სხვ.

2. რა კავშირშია რუსთველი ჯავახეთთან? ხალხურ გადმოცემებსა და ლეგენდებში ლაპარაკია მის მესხურ წარმოშობაზე (ამის წყაროდ მიჩნეულია პოემის ეპილოგის ფსევდორუსთველური სტროფის ბოლო ტაეპი: „ვწერ ვინმე მესხი მელექსე ...). ჯავახეთი მესხეთის მეზობელი კუთხეა და არსებობს კომპოზიტი მესხეთ-ჯავახეთი. კუთხეთა სახელების ასეთი დაკავშირება ქართულში ბევრია: ქართლ-კახეთი, ფშავ-ხევსურეთი, რაჭა-ლეჩხუმი, გურია-სამეგრელო და სხვ. მაგრამ ეს არ იძლევა ამ კუთხეთა გაიგივების უფლებას. ფშავ-ხევსურეთი ერთად ითქმის, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ ვაჟამ ხევსურული ენა შემოიღო ლიტერატურაში.

3. დიალექტური მეტყველება, ან თუნდ დიალექტური ლექსიკის ჭარბად და შესამჩნევად გამოყენება რუსთველის მიმართ ყოვლად შეუფერებელი და უსაფუძვლო ბრალდებაა. დამტკიცებულია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ დაწერილია XII საუკუნის სალიტერატურო

ქართულით[1]. უსაფუძვლო და შეუფერებელ ბრალდებას არჩილი თეიმურაზის პირით რუსთველს არ წაუყენებდა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეს გარემოება გვაძლევს უფლებას ვიფიქროთ, რომ „ჯავახური" არ უნდა იყოს სადაურობის აღმნიშვნელი სიტყვა, იგი სხვა მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი. ამ აზრს უფრო აცხოველებს მომდევნო სტრიქონი. თეიმურაზი ემუქრება რუსთველს:

„ქიზიყურად პასუხს მოგცემ, ამიხვიდე შენ ვინძი მე".

წარმოუდგენელია, აქ დიალექტების შეჯიბრი იგულისხმებოდეს. ე.ი. თეიმურაზი ამით ემუქრებოდეს რუსთველს: შენ თუ ჯავახური მძიმე დიალექტი შემოიღე, მე ქიზიყური უფრო მძიმე დიალექტით დაგჯაბნიო. უფრო სავარაუდოა, რომ აქ ლაპარაკია რუსთველისაგან გამოყენებული ენის ხასიათზე და არა სადაურობაზე. ე.ი. „ჯავახური" აღნიშნავს ისეთ თვისებას, რომელსაც ქიზიყური პასუხი გადამეტებული ხარისხით შეიცავს.

თეიმურაზი აგრძელებს რუსთველის კიცხვას:

„უცურე ბრიყვსა მესხსა და ამაყსა, შეუპოვარსა,
რაღას გელაყბო ჯავახსა, ღარიბსა, შე უპოვარსა".

აქ პირველ სტრიქონში პირდაპირ მითითებულია რუსთველის სადაურობა – იგი მესხია. მეორე სტრიქონში მას მიმართავენ როგორც ჯავახს. თუ აქ სიტყვა „ჯავახიც" სადაურობას ნიშნავს, მაშინ გამოდის, რომ მესხსა და ჯავახს შორის იგივეობის ნიშანია დასმული. ე.ი. რუსთველი ერთდროულად ყოფილა მესხიც და ჯავახიც.

აქ ერთი გარემოებაა კიდევ გასათვალისწინებელი. თუ ამ სტრიქონში ის აზრია გამოხატული, რომ თეიმურაზს არ სურს თავი გაუყადროს რუსთველს, როგორც ჯავახეთიდან წარმოშობილ ადამიანს, ეს კუთხის დამცირება გამოდის. მსგავსი რამ კი რომელიმე კუთხის მიმართ წარმოუდგენელია გამოხატულიყო ზოგადად ქართულ პოეზიაში და, მით უმეტეს, მეფის პოემაში მეორე მეფის მიერ.

ამიტომ აქაც უნდა ვიფიქროთ, რომ სიტყვა „ჯავახი" სხვა მნიშვნელობის შემცველია. იგი მოთავსებულია დამამცირებელი სიტყვების მწკრივში: ჯავახი, ღარიბი, უპოვარი და მიუთითებს არა ტომობრივ წარმოშობაზე, არამედ გამოხატავს „ღარიბთან" და „უპოვართან" ახლო მდგომ შინაარსს.

რამდენად იყო შესაძლებელი, რომ არჩილ მეფეს სიტყვები „ჯავახი" და „ჯავახური" არა ტომისა და სადაურობის, არამედ სხვა შინაარსის გამომხატველად ეხმარა. ამაზე ლექსიკონებიდან ხდება შესაძლებელი გარკვეული წარმოდგენის შექმნა.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ტ. VII, გვ. 39'): აქ ახსნილია სიტყვა ღაზო. იგი არაბულ-სპარსული ძირის სიტყვაა და ნიშნავს: შურიანი, ბოროტი თვალი გამომაყოლა. ასევე უარყოფითი მნიშვნელობისაა ამ ტაეპის ყველა სხვა სიტყვა.

დიალექტურ ლექსიკონში გატანილია სიტყვა ჯავახიდან წარმოქმნილი სიტყვები: ეჯავახება, შეჯავახება და განმარტებულია, როგორც ერთმანეთთან შეჯახება, შეკამათება. მოყვანილი მაგალითების მიხედვით ირკვევა, რომ ეს შეჯახება და შეკამათება ღირსეულ მეტოქეებს თუ მოწინააღმდეგეებს შორის არ ხდება. ეს არის უღირსი, უხეში, ახირებული, უგნური, უდიერი, საბოლოო შთაბეჭდილებით, მდაბიური ელფერის მქონე საქციელი.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში გატანილია აგრეთვე სიტყვა ეჯავახება, როგორც კუთხური, ფშაური ლექსიკური ერთეული და მისი მნიშვნელობაა: უტევს. მაგალითად მოყვანილია ნაწყვეტი ბაჩანას ლექსიდან:

„მაგრამ იფიქრე, თუ შენი თავი იმ უგნურ კატას არ ემსგავსება,
რომელიც თავის აჩრდილს სარკეში გარედან ურქენს, ეჯავახება?!"

ვ.ბერიძე, სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა (ს.პეტერბურგი. 1912). მასში გატანილია სიტყვა ჯავახი, როგორც რაჭული ლექსიკური ერთეული, მისი მნიშვნელობაა ჯიბრი. მაგალითი - „ეს ხარები ერთმანეთს ეჯავახებიან".

გიორგი შატბერაშვილი, თვალადური ქართულის ჭაშნიკი. აქ გატანილია სიტყვა შეჯავახება და ახსნილია, როგორც ახირება, შეჯიბრება, შებმა სიტყვით ან ხელით. მაგალითი: „რას ეჯავახები, რა შენი ტოლია!"

ალ. ღლონტის მიერ შედგენილ ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში დამოწმებულია ვ.ბერიძისა და გ.შატბერაშვილის მაგალითები. თავის მხრივ ავტორი უმატებს: შაჯავახება

[1] არნ. ჩიქობავა, დიალექტიზმების საკითხისათვის ვეფხისტყაოსანში. ენიმკის მოამბე, III 1938, გვ. 209-227.

(ქართლ.) – მკვახედ შეკამათება, შეჭიდება, ძლიერად შეჯახება და მიუთითებს, რომ ეს განმარტება ჰქონიათ აგრეთვე შ.ძიძიგურს, ნ. კეცხოველს, პ. ხუბუტიას.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შეჯავახება, როგორც შეკამათება, დადასტურებული აქვს აგრეთვე ა.მარტიროსოვს თავის ნაშრომში „ფრონის ხეობაში მივლინების ანგარიში".

ამ სიტყვის უფრო მრავალი ფორმით და უფრო საინტერესო მაგალითებით გამოირჩევა ქართლური დიალექტის ლექსიკონი (შემდგენლები თ.ბეროზაშვილი, მ.მესხიშვილი, ლ.ნოზაძე, თბ., 1981). აქ ვკითხულობთ:

ეჯავახება – უხეშად ეპასუხება, ეკამათება. „ჩხუბი რო მოხდება და ერთმანეთს რო ეკამათებიან, იტყვიან: ეჯავახებიან ერთმანეთსაო". მაგალითი ჩაწერილია სოფ. ტირძნისში, გორის რაიონი).

„რას მეჯავახები, უფროს-უმცროსობა აღარ იცი? (ძეგვი, მცხეთის რაიონი, აგრეთვე, ახალშენი, თამარაშენი, ცხინვალის რაიონი).

შეჯავახდება – შეჯავახდებიან – შელაპარაკდებიან. „რო შეჯავახდებიან, სიტყვით შეებრძოლებიან ერთიმეორესა, ხდება, რო ჩხუბში გადავა მერე" (ოძისი, დუშეთის რაიონი); „სასადილოში შეჯავახებულიყვნენ, მთვრალები ყოფილიყვნენ და ძიერ მაგარი ჩხუბი მოსვლიყოთ (იგოეთი, კასპის რაიონი).

შეუჯავახდება - „ნუ შეუჯავახდები, გააკეთე, როგორც გეუბნება (ქორდი, გორის რაიონი).

შეჯავახებული - „მე და ვალიკო ვიყათ შეჯავახებულები" (ერედვი, ცხინვალის რაიონი)

„ეგენი შეჯავახებულები არიანო და იმიტვინ არ ცემენ ერთმანეთს ხმასა" (მერეთი, გორის რაიონი, აგრეთვე ატოცი).

როგორც ვხედავთ, სიტყვა ჯავახი, ან შეჯავახება მრავალ დიალექტშია გავრცელებული და მის მნიშვნელობას ყველგან ერთი ელფერი დაჰკრავს. ჩვენ პირადად მიგვაჩნია, რომ ამ სიტყვასთან დაკავშირებული მნიშვნელობები სრულად მაინც არ არის ასახული ლექსიკონებში. მაგალითად, მოწმე გავმხდარვართ იმისა, რომ რაჭაში უხმარიათ გამოთქმა ჯავახა კაცი – უშნოდ აწოწილი, ტლანქი, მოუხეშავი კაცის მნიშვნელობით. ჯავახასავით დიდი ლუკმებით იცის ჭამაო – გასაგებია. აქ მინიშნებულია ჯავახა კაცის მდაბიური საქციელი. ქართლში, ახალქალაქში (სოფ. ნოსტესთან), დედა აშინებდა ბავშვებს: დაიძინეთ, თორემ ჯავახელი გუდიანი კაცი მოვა და წაგიყვანთო.

ამრიგად, გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ „ჯავახური ენა მძიმე" უნდა გავიგოთ, როგორც ტლანქი, მოუხეშავი, მდაბიური ენა მძიმე. ე.ი. სიტყვები „ჯავახური" და „მძიმე" ამ სტრიქონში თითქმის ერთმანეთის სინონიმებია. „ქიზიყური პასუხი", რომლითაც თეიმურაზი ემუქრება რუსთველს, იგულისხმება, რომ მეტი უხეშობით იქნება გამორჩეული და შესაძლებელია, უწმაწურობასაც ნიშნავდეს. ხოლო სტრიქონში : „რაღას გელაყბო ჯავახსა, ღარიბსა, მე უპოვარსა" - „ჯავახის" მნიშვნელობა შეიძლება გავიგოთ ასე : რაღას გელაყბო ჯიბრიან, ახირებულ, უგნურ მოკამათესო. მაგრამ აქ შეიძლება წარმოვიდგინოთ სხვა მნიშვნელობაც. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ მთელი პოემის მანძილზე რუსთველი თავს იდრეკს თეიმურაზის წინაშე, როგორც ყმა მეფის წინაშე. პოეზიაში კი თამამად უმტკიცებს თავის უპირატესობას. თეიმურაზი გრძნობს, რომ როგორც პოეტი, დამარცხებულია[2]. მას ისღა დარჩენია, რომ რუსთველს წამოაძახოს მისი შედარებით მდაბიური წარმოშობა და თვითონ მეფემ, ბაგრატიონმა, ქედმაღლურად განაცხადოს, რომ არ სურს თავი გაუყადროს მას, როგორც გვარიშვილობითა და სოციალური მდგომარეობით დაბლა მდგომს. ე.ი. სტრიქონის შინაარსი შეიძლება ასე გავიგოთ: რაღას გელაყბო მდაბიოს, ღარიბსა და უპოვარს ! უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ სიტყვა მდაბიოა თავისი მნიშვნელობით უფრო ახლოს „ღარიბსა" და „უპოვართან".

რატომ უნდა წამოეძახათ რუსთველისთვის უხეში, ტლანქი, მძიმე ენის შემოლება?

რუსთველის ერთ-ერთ დიდ დამსახურებად მიჩნეულია ის, რომ მან ახალ საფეხურზე აიყვანა ქართული სალიტერატურო ენა. აკად. ალ.ბარამიძე ამის შესახებ იმოწმებს ქართველ ენათმეცნიერთა არნ.ჩიქობავას, ა.შანიძის, ზ.ჭუმბურიძის შრომებს და, თავის მხრივ, დასძენს: „რუსთველი ტოვებს ძველი ქართულის ნორმებს. ენას ამარტივებს და ახალისებს, უახლოებს სახალხო-სასაუბრო მეტყველებას. ვეფხისტყაოსნის ენა ძლიერ განსხვავდება როგორც წინადროინდელი, ისე მისდროინდელი საეკლესიო-მწიგნობრული ენის ნორმებისაგან ...

---

[2] რ.ბარამიძე, არჩილი. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ. 1981.

ხალხის სამეტყველო ცოცხალი ენა დაუდვა საფუძვლად რუსთველმა თავის პოემას. ეს ენა მან აიყვანა ლიტერატურული დახვეწილობის უმაღლეს საფეხურზე[3].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სალიტერატურო ენაში ჩატარებული ეს რეფორმა, როგორც ჩანს, უკმაყოფილებას იწვევდა ლიტერატორთა წრეებში და დიდი ბჭობის საგანი იყო. გავიხსენოთ, რა რეაქცია მოჰყვა ი. ჭავჭავაძის ანალოგიურ საქციელს, როცა მან რეცენზია დაწერა „თავად რევაზ შალვას ძის ერისთავის მიერ კოზლოვიდგან „შეშლილის“ თარგმანზედა“. მან ხომ ისევე, როგორც რუსთველმა, „ხალხის სამეტყველო ცოცხალი ენა“ შემოიტანა ლიტერატურაში.

სამი სტილის თეორიის დარღვევით აღშფოთებულმა ძველი თაობის წარმომადგენლებმა თავისი რისხვა დაატეხეს თავს ილია ჭავჭავაძეს. გიორგი ბარათაშვილზე ასე უმოქმედია ილია ჭავჭავაძის ლექსიკას: „აქამომდე ისე მიბჟუის ყურები, თითქოს ეს არის, ახლა გამოველ ბაზაზხანიდამო“. კნეინა ბარბარე ჯორჯაძე კი წერდა: „არა, ლიტერატორს არ შეშვენის ამგვარის უშუერის ლექსებით მოხსენება. თუ ლიტერატურობაზედ თავსა ჰსდებს, რატომ ეს კი არ უნდა მოეხსენებოდეთ, რომ ლიტერატურა უნდა შეიცავდეს პატიოსნურს და დარბაისლურს ენას და არა უშვერობას ... თუ ენას სახავს საღმრთოდ, როგორ შემოურევს ამ უშვერს, მორყვნილს და ბიჭბუჭების სიტყვებს ...“.

აი, ამგვარ „უშვერ“, ცოცხალ-სამეტყველო ხალხურ, ანუ მდაბიურ ენას უნდა გულისხმობდეს „ჯავახური ენა მძიმე“, რომელიც, თეიმურაზის აზრით, კიდევ უფრო უშვერ „ქიზიყურ პასუხს“ იმსახურებს.

თეიმურაზის მიერ გამოთქმულ ბრალდებებში მეფე არჩილმა გაგვაცნო თავისი ეპოქის გარკვეული წრის შეხედულებები, კერძოდ, რუსთველის, ზოგადად კი, ქართული სალიტერატურო ენის შესახებ.

ЦИАЛА КАХАБРИШВИЛИ

«ДЖАВАХСКИЙ ГРУБЫЙ ЯЗЫК»

РЕЗЮМЕ

В грузинской поэзии XVII в. (Арчил, «Собеседование Руствели и Теимураза»), Руствели упрекали в том, что он в поэме «Витязь в тигровой шкуре» употребляет «грубый джавахский язык».

Этот факт некоторым исследователям дал повод считать Шота Руствели выходцем из Месхет – Джавахети.

В статье дана попытка доказать, что слово «джавахский» является синонимом «грубого», «крестьянского», и вовсе не имеет этническую окраску, он не означает джавахский диалект грузинского языка.

Поэма Шота Руствели написана глубоко народным грузинским языком, что явилось причиной высказанных отрицателных отзывов об языке поэмы со стороны представителей высшего грузинского общества периода возрождения.

Аналогическое явление можно проследить в XIX в. по отношению отзыва данного И.Чавчавадзе относительно перевода Реваза Эристави.

---

[3] შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ. 1966, გვ. 303-306.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

მერი ფოფხაძე

XIX საუკუნის ცნობილი ქართველი ქალები

I
მანანა ორბელიანი

XIX საუკუნის ცნობილ ქართველ ქალთა შორის სრულიად გამორჩეული ადგილი უკავია მანანა ორბელიანს.

იგი დაიბადა სოფელ მეჯვრისხევში, საქართველოს წარჩინებულ ფეოდალთა, ქსნის ერისთავების საგვარეულო მამულში, მირმანოზ ივანეს ძე ერისთავისა და თამარ დავითის ასულ აბაშიშვილის ოჯახში. ერისთავების სასახლეს და დეკორატიულ ბაღს გარს ქვის ფართო გალავანი ჰქონდა შემორტყმული მაღალ საყარაულო კოშკებთან ერთად. სამწუხაროდ, ფეოდალური ხანის ეს ულამაზესი არქიტექტურული ძეგლი თითქმის განადგურებულია და დღემდე უყურადღებოდაა მიტოვებული.

მანანა ორბელიანის დაბადების თარიღი დღემდე საკამათოა. მკვლევართა ერთ ნაწილს (ა. გაწერილია, ი. ბალახაშვილი, მ. ბერძნიშვილი) მისი დაბადების თარიღად 1808 წელი მიაჩნია. ი. ბალახაშვილს, მაგალითად, ამ დებულების დამამტკიცებელ საბუთად მოაქვს 1832 წლის შეთქმულებაში მანანა ორბელიანის მონაწილეობასთან დაკავშირებული მასალები, სადაც აღნიშნულია, რომ იმ პერიოდისათვის მანანა 25 წლისა იყო[1]. მკვლევართა მეორე ნაწილს (დ. ჭუმბურიძე) კი მანანა ორბელიანის დაბადების თარიღად 1807 წელი მიაჩნია. ამ მოსაზრებას ვიზიარებთ ჩვენც და აი, რატომ: 1961 წელს სოლომონ ხუციშვილმა გამოაქვეყნა წიგნი „ქართველ მოღვაწეთა ნეკროპოლი", სადაც დაბეჭდილია მანანა ორბელიანის საფლავის ქვაზე ამოკვეთილი ეპიტაფია: „თავადის, დავით ჯამბაკურ-ორბელიანის მეუღლე, მირმანოზ ერისთავის ასული კნეინა მანანა დაიბადა ივ-სა აგვისტოს ჩყზ-სა წელსა" ...[2], ე.ი. 1807 წლის 16 აგვისტოს. რასაკვირველია, არის შემთხვევები, როდესაც ეპიტაფიებში გაპარულია შეცდომები, მაგრამ ამ შემთხვევაში ეს ასე არ უნდა იყოს. მანანა ორბელიანის ეპიტაფიის თარიღს სხვა უფრო მნიშვნელოვანი კონტრარგუმენტი უნდა დაუპირისპირდეს. ი. ბალახაშვილის მიერ დასახელებული ცნობა – შეთქმულთა საბუთებში მანანა ორბელიანის ასაკის აღნიშვნა – ეპიტაფიის სისწორის უარსაყოფად ნამდვილად არ გამოდგება.

მანანამ, ძველი ქართული ტრადიციისამებრ, შესანიშნავი განათლება ოჯახში მიიღო. მამამისი, მირმანოზ ერისთავი, ლიტერატურის დიდი მოყვარული ყოფილა, რამაც, როგორც ჩანს, მნიშვნელოვნად განაპირობა შემდგომში მანანას ასევე დიდი სიყვარული და პატივისცემა ლიტერატურისა და, საერთოდ, მწერლობისა და მწერალთა მიმართ.

თანამედროვე მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ მიუხედავად შესანიშნავი განათლებისა, მანანა არც ერთ უცხო ენას არ ფლობდა, მათ შორის რუსულს. ეს კი გარკვეულ კითხვებს ბადებს. გაუგებარია რას ეყრდნობიან ისინი, რადგან აღრინდელ ლიტერატურაში ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოიპოვება. იმდროინდელ ქართულ არისტოკრატიულ ოჯახებში, როგორც წესი, შვილებს არა მხოლოდ რუსულ, არამედ უცხო ენასაც ასწავლიდნენ. საყურადღებოა მეორე ფაქტიც. ცნობილია, რომ მანანა ორბელიანთან

---

[1] ი. ბალახაშვილი, მანანა ორბელიანი, თბ., 1941, გვ. 20.
[2] ქართველ მოღვაწეთა ნეკროპოლი (შედგენილი სოლომონ ხუციშვილის მიერ), თბ., 1961, გვ. 81.

გამორჩეული მეგობრობა ჰქონდა მთავარმართებელ მიხეილ ვორონცოვს. იგი მანანას სალონის ხშირი სტუმარი იყო. ასევე ხშირი სტუმარი ყოფილა მანანაც მთავარმართებლის სასახლეში. სუფრასთან, მას, როგორც წესი, დათმობილი ჰქონდა ყველაზე საპატიო ადგილი მ. ვორონცოვის გვერდით. ამდენად, სრულიად გაუგებარია, თუ როგორ მყარდებოდა მათ შორის ასეთი ურთიერთობა, თუკი ვირწმუნებთ, რომ მანანა ორბელიანი ქართული ენის გარდა არც ერთ უცხო ენას არ ფლობდა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტზეც. დიდი რუსი მწერალი ლ. ტოლსტოი, როგორც ცნობილია, 1851 წლის ნოემბერში ჩამოვიდა საქართველოში და თბილისში ერთი თვე დაჰყო. სწორედ ამ პერიოდში ჩამოიყვანეს თბილისში იმამ შამილის ლეგენდარული ნაიბი ჰაჯი-მურატი. ამ ფაქტმა მთელ იმპერიაში, და განსაკუთრებით თბილისში, საზოგადოების უდიდესი ყურადღება მიიპყრო. არსებობს მოსაზრება, რომ სწორედ თბილისში დაიწყო ლ. ტოლსტოიმ მასალების შეგროვება „ჰაჯი-მურატისათვის“. გვინდა მკითხველს შევახსენოთ ნაწყვეტი ამ მოთხრობიდან, რომელიც მანანა ორბელიანს ეხება:

«Войдя мягкими, поспешными шагами в гостиную, он (М.С. Воронцов) извинился перед дамами за то, что опоздал, поздоровался с мужчинами и подошел к грузинской княгине Манане Орбельяни, сорокапятилетней, восточного склада, полной, высокой красавице и подал ей руку, чтобы вести её к столу».[3] მაგიდასთან საუბარი ჰაჯი-მურატს შეეხება. და რუსების მხარეს მის გადმობირებაში დიდ დამსახურებას მანანა ორბელიანი მ. ვორონცოვს მიაწერს. იგი მას ფრანგულად მიმართავს: “Tout cela est grâce à vous” (“ეს თქვენი დიდი დამსახურებაა“). საინტერესოა, რატომ ალაპარაკებს ლ. ტოლსტოი მანანა ორბელიანს ფრანგულად?

დიდმა მწერალმა როგორც ჩანს, არ იცოდა ის, რომ მანანა ორბელიანი არ ფლობდა არც ერთ უცხო ენას. ის ფაქტი, რომ არისტოკრატი ქალბატონი ფრანგულ ენაზე საუბრობს, მისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. მაგრამ ყველასთვის კარგად არის ცნობილი, რომ ლ. ტოლსტოი ყოველთვის უდიდესი სიზუსტით აღწერდა თავისი ნაწარმოებების პერსონაჟებს მათი პროტოტიპების მიხედვით და სრულიად უმნიშვნელო დეტალიც კი არ რჩებოდა მისი ყურადღების მიღმა. ამის ნათელი მაგალითი ზემოთ მოყვანილი ტექსტიცაა. ვფიქრობთ, რომ მანანა ორბელიანი ფლობდა ერთ-ერთ უცხო ენას მაინც, რაც საშუალებას აძლევდა მას უშუალო, მეგობრული ურთიერთობა ჰქონოდა ისეთი მაღალი თანამდებობის პირთან, როგორიც იყო მთავარმართებელი მ. ვორონცოვი. და არა მარტო ის.

მანანა ორბელიანი 1824 წელს, სრულიად ახალგაზრდა, ცოლად გაჰყვა ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის თვალსაჩინო წარმომადგენელს, ივანე სარდლის ვაჟს, დავით ივანეს ძე ჯამბაკურ-ორბელიანს. დავითი მეფისნაცვლის კანცელარიის მრჩეველი, საკმაოდ განათლებული და ქართული კულტურის დიდი მოყვარული ყოფილა. ქორწინების შემდეგ ისინი თბილისში დასახლდნენ. მათი სახლი, იმ დროისათვის საკმაოდ მდიდრული და ლამაზი, მდებარეობდა ამჟამინდელი ლ. გუდიაშვილისა და ა. ჯორჯაძის ქუჩების კუთხეში, ქაშვეთის ეკლესიის გვერდით. ეს არის ერთსართულიანი, ფართო, ელეგანტური შენობა, რომლის სახელი სამუდამოდ დაუკავშირდა 1832 წლის შეთქმულებას. სამწუხაროდ, ეს ისტორიული შენობა დღეს სრულიად უპატრონოდაა მიტოვებული და მას დანგრევა ემუქრება.

მანანა და დავით ორბელიანებს ჰყავდათ სამი შვილი: ივანე, ანასტასია და ალექსანდრე. ივანე და ალექსანდრე ორბელიანები საკმაოდ წარჩინებული სამხედრო მოღვაწეები იყვნენ. ივანეს ცოლად ჰყავდა სოფიო შალვას ასული ერისთავი, მშვენიერი გარეგნობის, განსწავლული ქალი. ანასტასია (ტასო) ორბელიანი კი იყო ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორის, თავად ა. ი. გაგარინის მეუღლე (მეორე ქორწინება ა. ი. გაგარინისათვის). ა. გაგარინი 1857 წელს მოკლულ იქნა სვანეთის უკანასკნელი მთავრის კონსტანტინე დადეშქელიანის მიერ. ანასტასია ქმრის გარდაცვალების შემდეგ აღარ გათხოვილა. არ ჰყავდა შვილი. პერიოდულად ცხოვრობდა ყირიმში, ქმრის მამულში.

---

[3] Л.Н. Толстой. Собрание соч. в двадцати двух томах, Т – XIV, стр. 58.

მანანა ორბელიანი შესანიშნავი გარეგნობის ქალბატონი ყოფილა. მაღალი, წარმოსადეგი, წმინდა ქართული გარეგნობის. მის მშვენიერებას აღწერენ ქართველი, რუსი და უცხოელი მოღვაწეები, რომლებიც მას იცნობდნენ, ან ერთხელ მაინც უნახავთ სადმე. მოვიყვანთ რამდენიმე ჩანაწერს. ელისაბედ ერისთავი: – „მანანა ორბელიანი მამიჩემის ორმხრივი ნათესავი იყო ... მე ვერ მოვესწარი მის ნახვას, მაგრამ გამიგონია, რომ მთელი ორბელიანთაური დიდი პატივისცემით იხსენებდნენ როგორც მშვენიერს, დიდკაცურსა და ყოვლის სიკეთით სავსე ადამიანს“.[4]

Ф. Торнау: «Хороша была графинія Симонычь[5] и не хуже ея была княгиня Мана[на], у которой томные каріе глаза свътили душу согревающимъ лучомъ ничемь невозмутимой кротости – и кто ее знаваль, тоть можеть поручиться какь необманчиво было выраженіе ея прекраснаго взгляда».[6]

А. Зиссерман: «Княгиня Манана, не взирая на свои тогда уже немолодыя лета, не менее 45, была одна изъ красивъиших женщинъ, так что, остряки обвиняли ее за то, что ея дочь засиделась в девушкахъ».[7]

М. Ольшевский: «Манана, несмотря на то, что перешагнула за четвертый десятокь своей жизни, сохранила еще следы своей красоты, известной во всей Грузии».[8]

„იმ დროს ტფილისში არაფერი საზოგადო გასართობი ადგილი არ გვქონდა, – წერდა კ. მამაცაშვილი, არც თეატრები, არც კონცერტები, არც კლუბები; ჩვენი დროის გატარება იყო ან ერთად სადილი, ან ერთად საღამოზე ყრილობა; ხშირად შევიკრიბებოდით ხოლმე ახალგაზრდა ამხანაგები ხან ნიკოლოზ ბარათაშვილთან, ხან თ. ლევან ივანეს ძე მელიქოვთან, ხან სადილათ, გარეთუბნის ბაღებში“.[9] აქა-იქ ეწყობოდა შინაური წარმოდგენებიც, „საჯარო აქტები“ და სხვ. სხვათაშორის, ერთ-ერთი ასეთი წარმოდგენის შესახებ, რომელიც მარიამ ივანეს ასულ ორბელიანის სახლში მისი და ნინო ჭავჭავაძის ინიციატივით გაიმართა, წერს დიმიტრი ყიფიანი თავის „მემუარებში“: „ტფილისის მაშინდელ მანდილოსანთა მცირე ჯგუფში შუქურ-ვარსკვლავივით ბრწყინავდა ორი თავადის ქალი: ნინო ალექსანდრე ჭავჭავაძის ასული, შემდეგში მეუღლე გრიბოედოვისა და მანანა ივანე ორბელიანის ასული, შემდეგში დედა ფელდმარშალ თავად ბარიათინსკის მეუღლისა . . . მოინდომეს ამათ სასწავლო აქტის შინაურულად წარმოდგენა. ვის შეეძლო მოსვლოდა აზრად, რომ ქართველთა სილამაზის საუკეთესო წარმომადგენელთათვის ასეთი უმანკო სურვილი დაეშალა ... და გამართეს აქტისნაირი წარმოდგენა, . . . ოფიციალური მოხელეები, რასაკვირველია, წარმოდგენას არ დასწრებიან. იყვნენ სულ ნათესავები თავადის ასულებისა. ეს იყო არდადეგების დროს, ე.ი. სწავლისაგან თავისუფალ დროს, თავადის ასულ მანანა ორბელიანის სახლში.“[10]

ევროპული ცხოვრების წესი საკმაოდ სწრაფად მკვიდრდებოდა თბილისის უმაღლეს არისტოკრატიულ წრეებში. იქმნებოდა პირველი ქართული არისტოკრატიული სალონები. საუკუნის დასაწყისში ასეთი სალონები ჰქონდათ გურიის უკანასკნელ მთავარს მამია გურიელს, გრიგოლ ორბელიანს, მელიტონ ბარათაშვილს, რომან ივანეს ძე ბაგრატიონს, ალექსანდრე ჭავჭავაძეს და ა. შ.[11]

თბილისი თანდათან სულ უფრო და უფრო მეტად ხდებოდა ევროპულ ქალაქად არა მარტო გარეგნულად, არამედ ცხოვრების წესითაც. ამის შესახებ გაოცებით წერდნენ

---

[4] ელისაბედ (ელიზბარის ასული) ერისთავის მოგონება მანანა ორბელიანზე. გ. ლეონიძის სახ. ქართული ლიტერატურის მუზეუმი, ფონდი №13481-ხ.

[5] Графинія Симонычъ – სპარსეთში რუსეთის ელჩის გრაფ სიმონიჩის მეუღლე, წარმოშობით ქართველი.

[6] Ф. Торнау. Воспоминанія о Кавказе и Грузии. «Русский Вестникъ», 1869, стр. 434.

[7] А. Зиссерман. 25 лет на Кавказъ стр. 108-109.

[8] Записки М.Я. Ольшевскаго, «Русская старина», 1894, стр. 94.

[9] ი. მეუნარგია, ცხოვრება ნიკოლოზ ბარათაშვილისა, წიგნში: ნ. ბარათაშვილი: ლექსები, ბედი ქართლისა. თბ., 1922, გვ. XX.

[10] დიმიტრი ყიფიანი, მემუარები, ტფილისი, 1930, გვ. 9.

[11] იხ. ი. ბალახაშვილი. ლიტერატურული წრეები და სალონები საქართველოში. თბ., 1940.

თბილისში ნამოსული სტუმრები: «Новый Тифлисъ можетъ считаться вполне европейскимъ городомъ какъ по наружному виду, такъ и по образу жизни его обитателей, в высокихъ обклеенныхъ богатыми обоями гостиныхъ, вместо тахтъ, разставлены мягкіе на пружинахъ и обитые дорогой матеріей диваны и кресла, темные дарбазы заменены большими светлыми с паркетными полами залами. Есть даже роскошные будуары с богатыми трюмо, разными безделушками и цветами». Живущее же здесь высшее грузинское . . . дворянство тоже усвоило костюмъ и образъ жизни европейскій, оно старается если не перещеголять, то не отстать отъ русскихъ, в убранствъ комнатъ, красоты экипажей, и пышности туалетовъ».[12] „ტფილისი ძალზე ცივილიზებული ქალაქია, ძალიან ჰგავდეს პეტერბურგს და კიდეც ალწევს მიზანს, მასში საკმაოდ მრავალფეროვანი და რბენული სახოგადოებაა, არის რუსული თეატრი და იტალიური ოპერა, რომლითაც მე ვსარგებლობ, რამდენადაც ამის საშუალებას ჩემი მცირე სახსრები მაძლევს“.[13]

ცნობილი რუსი ნამწერლო მოღვაწე მ. ოლშევსკი, რომელიც ესწრებოდა „რიგოლეტოს“ პირველ წარმოდგენას თბილისის ცნობილი იტალიური ოპერის სცენაზე, თავის კავკასიურ მოგონებებში ალტაცებული წერდა: „. . . театръ блестель роскошными европейскими туалетами и разноцветными тасакрави красивыхъ грузинок . . . Все ложи были абонированы высшими семейными домами, и первые ряды кресель – тифлисскою молодежью, которая, разделяясь по партіи, оглушала театрь апплодисментами, нейстовыми криками . . . Тут я увидель весь тифлисскій beau-monde въ роскошныхъ туалетахъ. Мой же знакомый Ходзько, . . . ознакомилъ меня съ **земными тифлисскими звездами и кометами**. (კურსივი ჩემია. მ. ფ.). Кроме княгини Воронцовой и родственницы ея графини Шузель-Гуфъе, урожденной Нарышкиной, отжившей красавицы и большой ханжи, я увидель княгинъ: Елену Э.[14] Манану О. с дочерью,[15] Марію Ивановну О. с дочерью, [16] княгинь Анну и Варвару Ильиничень[17] и Анету М.[18] Все это составляло грузинскую аристократію, славилось красотой, жило свыше своихъ средствъ“[19].

ასეთ ვრცელ ციტირებას იმიტომ ვახდენთ, რომ რაც შეიძლება სრული სურათი დავსახოთ 19-ე საუკუნის თბილისის არისტოკრატიული ცხოვრებისა, იმ თბილისისა, რომელსაც ალტაცებაში მოჰყავდა რუსეთის იმპერატორები, კავკასიაში გადმოსახლებული დეკაბრისტები, ა. პუშკინი, მ. ლერმონტოვი, ლ. ტოლსტოი, ა. დიუმა და მრავალი სხვა რუსი თუ უცხოელი მოღვაწე.

ამ ცხოვრების შუაგულში ტრიალებდა „ჩვენებურ მადამ რეკამიერ“ (ი. მუუნარგია) წოდებული მანანა ორბელიანი და მისი ცნობილი სალონი თბილისში.

მანანა ორბელიანის სალონის სტუმრები იყვნენ ქართული ბრწყინვალე არისტოკრატიული გვარები: ბაგრატიონები, ორბელიანები, ჭავჭავაძეები, ბარათაშვილები, ერისთავები, რუსი და უცხოელი სახელმწიფო და სამხედრო პირები, პოეტები,მწერლები,მხატვრები და ა.შ. „მის სალონში იკრიბებოდა, რაც რამ იყო ტფილისში წარჩინებული მწერლობაში, ხელოვნებაში, მმართველობაში, რომელიც იყო მეფედ ქართული მწერლობისა და განმანებისა ათას რვაას ორმოც წლებში“[20]

---

[12] Записки М. Я. Ольшевскаго, «Кавказъ съ 1841 г. по 1866 г. «Русская старина», 1894, стр. 86-87.

[13] ლ. ტოლსტოის წერილი მამიდასთან, – ტ. ერგოლსკაასთან. 1851 წ. 12 თებერვალი.

[14] Елена Э – ელენე ლეონარდის ასული ორბელიანი, ზაქარია ერისთავის მეუღლე.

[15] Манана О с дочерью – მანანა მირმანოზის ასული ორბელიანი ქალიშვილთან, ანასტასია (ტასო) ორბელიანთან ერთად.

[16] Марія Ивановна О с дочерью – მარიამ ივანეს ასული ორბელიანი ქალიშვილთან, ელისაბედ დიმიტრის ასულ ორბელიანთან ერთად.

[17] Кн. Анна и Варвара Ильиничны – ანნა ილიას ასული ბაგრატიონი, დავით ჭავჭავაძის მეუღლე და ბაბალე ილიას ასული ბაგრატიონი, ილია ორბელიანის მეუღლე.

[18] Анета М – ანნა ბაგრატიონ-მუხრანელი.

[19] Записки М. Я. Ольшевскаго, «Кавказъ съ 1841 г. по 1866 г. «Русская старина», 1894, стр. 93.

[20] ი. მუუნარგია, ცხოვრება ნიკოლოზ ბარათაშვილისა წიგნში: ნ. ბარათაშვილი. ლექსები. ბედი ქართლისაობ., 1922, გვ. XXV

„ძმური გაბრწყინებული სალოცი სავსეა ანგელოზებით, ფრანცუზებით, პინდოსტანით, წერს გრიბოედი ორბელიანი მანანას 1846 წლის თებერვალში თქრისაშვილიდან, – ჭკუშაბატად შეურს მათ ბედნიერება და ვამბობ, ნეტავი ჩემ ცხედრში მეც ვიყო“[21];

მანანა ორბელიანის სალონის შეშენება იყო ნიკოლოზ ბარათაშვილი მის უახლოეს მეგობარ ქართველ პოეტებთან ერთად. დიმიტრი ყიფიანი თავის წერილში ვაჟს ნაკლის. წერს, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილმა და მისმა მეგობარმა პოეტებმა საკუთარი ნაწარმოებები ნაწერებ ერთადერთ წიგნში და კრებულის სახით მიართვეს მანანა ორბელიანს, რომელიც „... მათ გულღიად იღებდა და როგორც პატივცემულს დედაკაცი, ახალისებდა მათ ამგვარი შრომისათვის“[22]. ეს არ იყო უბრალოდ ქება, ეს იყო თავისი დროის უნიჭიერესი ახალგაზრდების მადლიერებისა და პატივისცემის უმაღლესი გამოხატულება ამ სრულიად არაორდინალური მანდილოსნის მიმართ. ჩვენი სახოგადოებისათვის ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ სწორედ მანანა ორბელიანის თხოვნით თარგმნა 1841 წელს დიმიტრი ყიფიანმა შექსპირის „რომეო და ჯულიეტა“, რომლის დედანი დღეს ნიკაგოს უნიჟრხიტეტში ინახება და მას ასეთი წარწერა აქვს გაკეთებული: „ენენია მანანა ორბელიანისათვის ქართულ ენაზე გადმოღებული ყიფიანის მიერ“[23].

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მთავარმართებელ მ. ვორონცოვს სრულიად გამორჩეული, პატივისცემით აღსავსე დამოკიდებულება ჰქონდა მანანა ორბელიანთან. ეს მეგობრობა მანანა ორბელიანმა შესანიშნავად გამოიყენა ქართული კულტურის სასარგებლოდ, კერძოდ, ეროვნულ „ცისკრის“ გამოსაცემად და ქართული თეატრის აღსადგენად. მ. ვორონცოვის ნებართვითა და ხელშეწყობით 1850 წლის 2 იანვარს თბილისის გიმნაზიის სცენაზე წარმოდგენილი იქნა გოგრი ერისთავის „გაყრა“, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ქართული პროფესიული თეატრის აღდგენას. „პირველად რომ წარმოადგინეს ვარანცოვის სურვილით „გაყრა“, მაშინ მიქმედნი პირნი იყვნენ ჩუენი საქართველოს თავადის –შვილების პირველი ოჯახის შვილები. ამათ რიცხვში ერთა განსვენებული, დედათ სქესებში ნაქები და განთქმული მანანა ორბელიანისა და კარგათ მოგეხსენებათ, თუ როგორ შეუხაროდით და ეულერსებოდით ამ გვარსა ახლისა განათლების საფუძველსა“[24]. ეს მადლიერების სიტყვები მანანა ორბელიანის გარდაცვალების შემდეგ, 1870 წლის 29 დეკემბერს წარმოსთქვა „ცისკრის“ რედაქტორმა ივანე კერესელიძემ თბილისის თავადაზნაურთა წინამძღვრის, რეგვის ანდრონიკაშვილის, სახლში „ქართული თეატრის მოსიყვარულეთათვის“ გამართულ ნადიმზე.

სხვათაშორის, საინტერესო ცნობას გვაწვდის ამ სხვქტაკლის შესახებ რუსი საჰვდრი და სახელმწიფო მოღვაწე ა.ხარიტონოვი: "Возродился, по его (М.С. Воронцова – М.П.) желанию, грузинский театрь и въ первой пьесе, разыгранной въ зале тифлисской гимназіи две роли оставлены были для русскихъ: чиновникъ-взяточникъ и пьянный слуга. Никто из русских не апплодировалъ, кроме самого князя Воронцова и Сафонова".[25]

ხარიტონოვის ცნობით, ამ ამბავმა დიდი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია სახოგადოებაში, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მ. ვორონცოვმა გვ. ერისთავი დანიშნა საგანგებო დავალებით ნიხეონიკად; ყოველივე ამან კი მნიშვნელოვნად შეარყია მთავარმართებლის ავტორიტეტი რუსულ სახოგადოებაში. რაც შეეხება მის მეულეს, ელისაბედ ქსაციურის ასულ ვორონცოვს, მას უკვე ძალიან შორს ქცავა თავი ადგილობრივი სახოგადოებისაგან და გარს შემოეკრიბა ვიწრო წრე, ძირითადად რუსები: "Держала она себя въ отношении къ обществу совершенно иначе и собирала свой интимный кружокъ преимущественно изъ русскихъ"

რუსეთის მთავრობა საქართველოში შემოსვლის დღიდან ყოველნაირად ცდილობდა თავისი მყარი დასაყრდენი ენახა ადგილობრივ მკვიდრთა შორის. ასეთი დასაყრდენი მან

[21] გრიბოედიანი, წერილები, თბ., 1936, გვ. 119.
[22] ლიტერატურის მატიანე, 1940, №1-2; გვ. 387
[23] „საქართველოს ჯალი“, 1975, №2, გვ. 22.
[24] „ცისკარი“, 1871, №1, გვ.137.
[25] Изъ воспоминанiи А.А. Харитонова "Русская Старина" 1894, Апрель стр. 138.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქართველოს არისტოკრატიულ წრეებში ჰპოვა და შესანიშნავადაც გამოირჩეოდა. საქართველოში რუსული პოლიტიკის ერთ-ერთი ყველაზე ჭკვიანი გამტარებელი იყო მთავარმართებელი მიხეილ ვორონცოვი, რომლის რბილმა და მოქნილმა პოლიტიკამ უმაღლესი ქართული არისტოკრატიის მიმართ გააადვილა რუსული ზეგავლენა და რუსული პოლიტიკის გატარება საქართველოში. მ. ვორონცოვი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იყო ქართული არისტოკრატიული სალონების, კერძოდ მანანა ორბელიანის ბრწყინვალე სალონის, ხშირი სტუმარი; აქ ხვდებოდა ქართველ პოეტებსა და მწერლებს, სხვა ცნობილ პიროვნებებს, ეხმარებოდა მათ, იწვევდა თავისთან მიღებებზე. მ.ვორონცოვისა და მისი მეუღლის ელისაბედ ვორონცოვას დიდი მცდელობით ულამაზესი ქართველი თავადის ასულები რუს სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწეებზე თხოვდებოდნენ და რუსულ ოჯახებს ქმნიდნენ. ერთ-ერთი ასეთი ქორწინების შესახებ მოგვითხრობს ა.ხარიტონოვი. საქმე ეხება მანანა ორბელიანის ასულს ანასტასია (ტასო) ორბელიანის ქორწინებას ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორთან, თავად ა.გაგარინთან.

„. . . для тифлисскаго общества наступило несколько событій, о которых стоитъ упомянуть. Прежде всего, въ феврале 1851 года мы узнали, что князю М.С. Воронцову удалось склонить бывшаго своего адьютанта, а тогда уже кутаисскаго военнаго губернатора, князя А.И. Гагарина, на вступление въ бракъ съ княжною Настенькой Орбельянь, которая долго крепилась, отказывав всемъ местнымъ женихамъ и наконец дождалась, чего хотела – русского князя“[26]

იმისათვის, რომ კიდევ უფრო მეტად დაეახლოვებინა ქართული არისტოკრატია რუსული ცხოვრების წესისა და რუსული სინამდვილისათვის, მ.ვორონცოვმა 1846 წლის ივლისში ცნობილი ქართველი არისტოკრატი ქალბატონები სპეციალური გემით ყირიმშიც წაიყვანა, სადაც მათ ალუპკაში მეფური მიღება მოუწყეს[27]. როგორც ჩანს, ამ ქალბატონებს შორის იყო მანანა ორბელიანიც. ამაზე მიუთითებს გრ. ორბელიანის 1847 წლის 20 იანვრით დათარიღებული წერილი ილია ორბელიანთან: „ბრწყინვალე ჩვენი კნეინა მანანა როგორ ჰსუფევს? ჩემმაგიერ დიდი პატივისცემა მოახსენე და ჰკითხე გოლლანდსკის პალატნო რომ დამპირდა, მომიტანა ოდესიდამ?“[28]

მანანა ორბელიანის პიროვნება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს 1832 წლის შეთქმულებასთან დაკავშირებით. როგორც ცნობილია, შეთქმულთა შორის სამი ქალი იყო: თეკლე ბატონიშვილი,' თამარ იულონის ასული ბაგრატიონი და მანანა ორბელიანი. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, სწორედ მანანა ორბელიანის სალონში უნდა გასწორებოდნენ შეთქმულნი მოწვეულ რუს სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწეებს. „წვეულება [მანანა] ორბელიანის სახლში უნდა მომხდარიყო, რადგან იგი ფართეა და მოედანზე დგას, როგორც კი ღამის პირველ საათზე შესაკრებ ადგილიდან რაკეტებით ნიშანს მისცემდნენ, მაშინათვე უნდა დაეწყოთ ხოცვა და იქიდან არც ერთი რუსი გამოეშვათ, ხოლო თუ ვინმე ქართველთაგანი გაბედავდა წინააღმდეგობის გაწევას, ისინიც რუსებთან ერთად უნდა მოეკლათ“[29].

სამწუხაროდ, ამ შემთხვევაშიც გამცემმა თავისი ბნელი საქმე აღასრულა. შეთქმულების შესახებ ცნობილი გახდა ხელისუფლებისათვის და დაიწყო უმძიმესი რეპრესიები. მანანა ორბელიანმა აღიარა დანაშაული „. . .მე ვარ უბედური ქმაწვილი ქვრივი დედაკაცი და წვრილი ობლების პატრონი, რძალი ნამსახური და ერთგული სახლისა და კმაყოფილი ჩემის ცხოვრებისა და მთავრობისაგან“[30]. შეთქმულთა მიმართ გატარდა უმკაცრესი ზომები. საბრალდებო დასკვნაში წერია: „ჩვენებათაგან და საკუთარი აღიარებიდან ირკვევა, რომ მანანა ორბელიანმა იცოდა საქართველოს თვითარსებობის აღდგენის შესახებ, მაგრამ მასში

---

[26] "Русская Старина" 1894. Апрель стр. 145.
[27] იქვე. გვ. 190
[28] გრ. ორბელიანი. წერილები. ტ.I, თბ, 1936, გვ. 144
[29] გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, 1934, ტ. I, გვ. 90.
[30] ი. ბალახაშვილი. მანანა ორბელიანი, 1941, გვ. 17.

მონაწილეობის თანხმობა არ გამოუთქვამს და არც იწონებდა თანამზრახველთა საქმეს[31]. მანანა ორბელიანი თბილისში დატოვეს, მაგრამ პოლიციის მკაცრი მეთვალყურეობის ქვეშ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მანანა ორბელიანი იმდროინდელ ცნობილ ქართველ მანდილოსნებთან ერთად მტკიცედ იდგა ერის ღირსების დაცვის სადარაჯოზე. აკაკი წერეთელი „ჩემ თავგადასავალში" მოგვითხრობს ცნობილ ფაქტზე, როცა ერთ-ერთი გამოჩენილი ქართველი გვარიშვილის ქორწილში მონაწილეობის გამო ცნობილმა თავადის ქალებმა – ორბელიანებმა და ჭავჭავაძეებმა – შავები ჩაიცვეს. გაოცებული მთავარმართებლის მ.ვორონცოვის კითხვაზე: „ნუთუ მაგრე დაგენანათ რამდენიმე კაცის გაგზავნაო?" მანანა ორბელიანმა ღირსებით სავსე პასუხი გასცა: „ისინი რომ სულაც არ გაეჩინა ღმერთს ჩვენს შესარცხვენად, უკეთესი იქნებოდა, მაგრამ ჩვენ ის გვაწუხებს, რომ იმ შეჩვენებულებმა ქართველებს სახელი გაგვიტეხეს და სხვების სჯულზე და კვალზე წავიდნენ"-ო. ამ პასუხით კიდევ უფრო გაოცებულმა მთავარმართებელმა მანანას თურმე ხელზე აკოცა და დაამშვიდა: „კნეინავ, ნუ შეწუხდებით, თითო-ოროლა ცუდი ყველგან ურევიაო. თვით მაცხოვარმაც ვერ აირჩია ისე თორმეტი მოციქული, რომ ერთი იუდა მაინც არ გამორეოდაო. იმან ქრისტე გაყიდა, მაგრამ ქრისტიანობას მით ჩირქი არ მოსცხებიაო"[32].

მანანა ორბელიანი სიკვდილამდე დარჩა ქართველი ქალის სილამაზის, მაღალი ზნეობის და მამულისადმი უსაზღვრო ერთგულების ცოცხალ მაგალითად, ასეა დღემდე. მისი, ერთი შეხედვით, ულამაზესი და უბედნიერესი ცხოვრება უაღრესად დიდი ტკივილის მატარებელი იყო. სრულიად ახალგაზრდამ დაკარგა შესანიშნავი მეუღლე, ასევე სრულიად ახალგაზრდა დაქვრივდა მისი ქალიშვილი ტასო, ახალგაზრდა დაიღუპა მისი ვაჟი ალექსანდრე, რამაც გამანადგურებლად იმოქმედა მასზე. შვილის გარდაცვალებიდან სულ ცოტა ხანში, 1870 წლის 1 ივნისს[33] გარდაიცვალა მანანა ორბელიანიც. იგი დასაფლავებულია სოფელ კუმისში, სამების ეკლესიის სასაფლაოზე, სადაც განისვენებენ მისი მეუღლე და ვაჟი.

მანანა ორბელიანი თითქმის საუკუნენახევრის წინ გარდაიცვალა, მაგრამ ინტერესი ამ, მართლაც, უდიდესი ქალბატონის პიროვნების მიმართ არ ნელდება. მის შესახებ იწერება გამოკვლევები, ლექსები. მხატვრები წარმოსახვით ხატავენ მის პორტრეტებს, იმართება მისი ხსოვნისადმი მიძღვნილი საღამოები.

ასე გრძელდება თავისი დროის უმშვენიერესი და უკეთილშობილესი, თავის მამულზე უზომოდ შეყვარებული ქართველი მანდილოსნის – მანანა ორბელიანის სიცოცხლე მისი ერის მეხსიერებაში.

II

მარიამ ლუარსაბის (ივანეს) ასული ორბელიანი*

XIX საუკუნის ცნობილ ქართველ ქალთა შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ადგილი უკავია მარიამ ორბელიანს. ამაზე მიუთითებენ თავის ჩანაწერებში XIX საუკუნის 30-50-იან წლებში საქართველოში მოღვაწე რუსი და უცხოელი მოგზაურები, სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწეები. (ა.დიუმა (მამა), რ.ვილბრეჰამი, ა.ზისერმანი, თ.ტორნაუ), ასევე ცნობილი ქართველი საზოგადო მოღვაწეები (დ.ყიფიანი) და სხვები.

მარიამ ორბელიანი დაიბადა ცნობილი ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლის, ლუარსაბ ზურაბის ძე ორბელიანის ოჯახში. მარიამის დედა ყოფილა

[31] იქვე, გვ. 20

[32] ა. წერეთელი, თხზულებანი, 1980, გვ. 175.

[33] გარდაცვალების თარიღი ნაჩვენებია ეპიტაფიის მიხედვით.

* წინამდებარე პუბლიკაცია ნაწილია წერილთა სერიისა, რომელთაც ავტორი უძღვნის XIX საუკუნის ცნობილ ქართველ ქალებს.

ქლისაბუდი,რომლის გვარი ჩვენთვის უცნობია. უცნობია ასევე მარიამ ორბელიანის დაბადების თარიღიც. ჩვენ შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ იგი დაახლოებით ნინო ჭავჭავაძის ასაკის უნდა ყოფილიყო, რადგან ისინი ერთ პერიოდში გამოჩდნენ საზოგადოებაში და მაშინვე მიიქციეს ყურადღება.

მარიამის მამა, ლუარსაბი, ბავშვობაში თურქებს ჩავარდნია ტყვედ, რომელიც შემდგომ გ. პოტიომკინმა გამოისყიდა, თავისთან დაიტოვა, აღზარდა და სამსახურშიც მოაწყო. რუსეთში ლუარსაბს ივანედ მოიხსენიებდნენ, საქართველოში კი „პოტემკინს" უწოდებდნენ; როგორც პოტიომკინის აღზრდილს. შემდგომში, მის ქალიშვილს, მარიამს, რუსეთშიც და საქართველოშიც ყველა, მათ შორის ნათესავებიც, „მარია ივანოვნად" მოიხსენიებდნენ[34].

მარიამ ორბელიანმა განათლება ოჯახში, შემდეგ კი პრასკოვია არსენიევა-ახვერდოვას პანსიონში მიიღო. პრასკოვია ნიკოლოზის ასული არსენიევა მ.ლერმონტოვის დედის ბიძაშვილი იყო, კავკასიაში მოღვაწე რუსი გენერლის – თედორე ისაის ძე ახვერდოვის მეუღლე. 1818 წელს, მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ, პრასკოვია ახვერდოვამ მთაწმინდაზე, თავის ლამაზსა და მდიდრულად მოწყობილ ბინაში, გახსნა კერძო პანსიონი. პ.ახვერდოვა ალექსანდრე ჭავჭავაძის ოჯახის დიდი მეგობარი იყო. სწორედ მას ანდო ალ.ჭავჭავაძემ თავისი ქალიშვილების, ნინოსა და ეკატერინეს, აღზრდა. პ.ახვერდოვას ოჯახში გაიცნო და მალე ცოლობა სთხოვა ალ.გრიბოედოვმა თავის მომავალ მეუღლეს, უმშვენიერეს ნინო ჭავჭავაძეს.

პ.ახვერდოვას პანსიონში მარიამ ორბელიანთან ერთად სწავლობდნენ სოფიო ივანეს ასული ორბელიანი, ბაბალე გიორგის ასული თუმანიშვილი და სხვა ცნობილი ოჯახის შვილები. უცხო ენებს, ხელსაქმესა და ხატვას პანსიონის აღსაზრდელებს თვით პ.ახვერდოვა ასწავლიდა, ხოლო მუსიკას – თბილისის სამხედრო ორკესტრის კაპელმაისტერი, კომპოზიტორი ა.ი. სოკოლოვსკი[35]. ცნობისათვის, პირველი ფორტეპიანო საქართველოში დეკაბრისტ ა. მურავიოვის ძმამ, კავკასიის მეფისნაცვალმა ნიკოლოზ ნიკოლოზის ძე მურავიოვმა (კარსკიმ) ჩამოიტანა, რომლისგანაც იგი შემდგომ ალ. გრიბოედოვმა შეიძინა. მეორე ფორტეპიანო კი პ.ახვერდოვას ჰქონდა.

რამდენიმე წლის შემდეგ პ.ახვერდოვას პანსიონი დაიხურა, მარიამ ორბელიანმა კი სწავლა თბილისის აბრეშუმსართავი ფაბრიკის მფლობელის – კასტელას მეუღლესთან, მატილდა კასტელასთან განაგრძო[36].

მარიამ ორბელიანი, როგორც ჩანს, უკვე XIX საუკუნის 20-იან წლებში თბილისის მაღალ საზოგადოებაში ცნობილი იყო არა მარტო სილამაზით, არამედ გარკვეული აქტიური საზოგადოებრივი საქმიანობითაც. ამის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ცნობილი ქართველი სახელმწიფო და საზოგადო მოღვაწე დიმიტრი ყიფიანი თავის „მემუარებში".

როგორც ცნობილია, XIX საუკუანის 20-იან წლებში საქართველოში არავითარი გასართობი არ იყო. თბილისის არისტოკრატია თავს იყრიდა ცნობილ ოჯახებში მოწყობილ სადილებსა და ლიტერატურულ შეკრებებზე. მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებელში ყოველწლიურად გამართული საჯარო აქტები, რომლებიც გამოცდების შემდეგ ტარდებოდა და ფაქტობრივად, სადღესასწაულო ღონისძიებას წარმოადგენდა. მას ესწრებოდნენ ხელისუფლების უმაღლესი წარმომადგენლები: მთავარმართებელი, გუბერნატორი, ეგზარქოსი, საზოგადოების სხვა ცნობილი წარმომადგენლები. ქალებს ამ ღონისძიებაზე დასწრების უფლება არ ჰქონდათ. მიუხედავად ამისა, თბილისის იმდროინდელმა ორმა ულამაზესმა თავადის ასულმა – ნინო ჭავჭავაძემ და მარიამ ორბელიანმა ეს ტრადიცია დაარღვიეს და 1828 წელს, სასკოლო არდადეგების დროს მარიამის ბინაში აქტისნაირი წარმოდგენა გამართეს, რომელსაც ძირითადად მათი ნათესავები და ახლობლები დაესწრნენ. „მოინდომეს ამათ (ნ.ჭავჭავაძემ და მ.ორბელიანმა – მ.ფ.) სასწავლო აქტების შინაურულად წარმოდგენა, ვის შეეძლო მოსვლოდა აზრად, რომ ქართველთა სილამაზის საუკეთესო წარმომადგენელთათვის ასეთი უმანკო სურვილი დაემალა? ... ეს იყო არდადეგების დროს, ე.ი. სწავლისგან თავისუფალ დროს, თავადის ასულ მანანა (მარიამ – მ.ფ.) ორბელიანის სახლში", წერს დიმიტრი ყიფიანი „მემუარებში"[37].

---

[34] მ.ბერძნიშვილი, მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის, II, თბილისი, „მეცნიერება", 1983, 151.

[35] ი.ბალახაშვილი, ძველი თბილისი, სახელმწიფო გამომცემლობა, 1951, 102.

[36] იქვე.

[37] დიმიტრი ყიფიანი, მემუარები, ტფილისი, 1930, 9.

მარიამ ორბელიანი არა მარტო ორგანიზაციულ საქმიანობაში იყო ჩაბმული, ის პირადადაც მონაწილეობდა თეატრალურ წარმოდგენებში, რაც საკმაოდ თამამ ნაბიჯს წარმოადგენდა იმდროინდელი ქართული საზოგადოებისათვის. 1832 წლის 21 იანვარს, პეტრე ბაგრატიონის ძმის, რომან ბაგრატიონის ცნობილ სახლში, რომელიც დღევანდელი გრიბოედოვის სახელობის თეატრის შენობის ადგილას მდებარეობდა და რომელსაც „თეატრალურ სახლოსნოს" უწოდებდნენ, მთავარმართებლის – ბარონ როზენისა და მისი მეუღლის თანდასწრებით პირველად რუსულ ენაზე წარმოადგინეს ა.გრიბოედოვის კომედია „ვაი ჭკუისაგან". სპექტაკლში სკალოზუბის როლს თვითონ რომან ბაგრატიონი ასრულებდა, ნატალია დიმიტრიევნას როლს კი – სოფიო ივანეს ასული ორბელიანი, ის სოფიო ორბელიანი, რომელიც მარიამთან ერთად სწავლობდა პ.ახვერდოვას პანსიონში. სპექტაკლში მარიამ ორბელიანიც მონაწილეობდა და მას დიდი წარმატება ხვდა წილად. „კარგი იყო ხლესტოვაც. იგი შეასრულა ულამაზესმა ქართველი თავადის ქალმა – მარიამ ივანეს ასულმა ორბელიანმა", წერდა „Тифлисские ведомости"[38]. 1875 წელს ჟურნალმა „Вестникь Европы", გამოაქვეყნა XIX საუკუნის 30-იან წლებში თბილისში მოღვაწე, სცენით გატაცებულ სამხედრო პირის, მიხეილ გამაზოვის სტატია, „Первые пре дставления ко медии «Горе о т ума". „Хлестова была хороша … Играла с нами очень красивая княжна, а в последствии, княгиня Марья Ивановна Орбельяни …"[39] თუ გავიხსენებთ, რომ XIX საუკუნის 20-30-იან წლებში თბილისში თეატრი არ იყო და შინაური წარმოდგენებიც იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენდა, გამოხმაურება ამ სპექტაკლზე, რომელიც ზემოთ მოვიყვანეთ, ადვილად ასახსნელია.

1832 წლის შემოდგომაზე მარიამ ორბელიანი, იგივე „მარი ივანოვნა", როგორც მას მოიხსენიებდნენ საზოგადოებაში, მათ შორის ახლობლებიც, ცოლად გაჰყვა თავისივე მოგვარეს, ერეკლე II-ის შვილიშვილს, თეკლე ბატონიშვილისა და ვახტანგ ორბელიანის ვაჟს – დიმიტრის. დიმიტრი ორბელიანი ამ დროს პეტერბურგში ცხოვრობდა და სპეციალურად ქორწინებისთვის ჩამოვიდა თბილისში[40].

ორბელიანთა (ყაფლანიშვილთა) ფეოდალური სახლი ოთხ ოჯახს აერთიანებდა. დიმიტრი ორბელიანი და მისი ძმები: ალექსანდრე და ვახტანგი – ორბელიანთა მე-2 ოჯახს მიეკუთვნებოდნენ, მარიამი კი ორბელიანთა სხვა შტოს – მე-4 ოჯახს მიეკუთვნებოდა[41]. დიმიტრი ორბელიანი საკმაოდ დიდი მამულების მფლობელი იყო. მას ბორჩალოს მამულში თამბაქოს პლანტაციებიც კი ჰქონდა მოშენებული, კონსულტანტად კი მოწვეული ჰყავდა ცნობილი ჰამბურგელი მეთამბაქოე. წლების მანძილზე თამბაქოს პლანტაციები დიმიტრი ორბელიანს კარგ შემოსავალს აძლევდა, შემდგომში კი თამბაქოს გასაღებაში სერიოზული სიძნელეები წარმოიქმნა. დიმიტრი ორბელიანმა ხელი მიჰყო მეხორბლეობასა და მევენახეობას, ჰქონდა მთელ რეგიონში განთქმული ზვრები[42].

მარიამ და დიმიტრი ორბელიანებს ჰყავდათ ერთადერთი ქალიშვილი – ელისაბედი (ლიზი). ელისაბედი იყო შესანიშნავი გარეგნობის, უაღრესად განათლებული, უცხო ენების კარგი მცოდნე, ევროპულ ტრადიციებზე აღზრდილი ქალბატონი. იგი სრულიად ახალგაზრდა ცოლად გაჰყვა მთავარმართებელ ა.ბარიატინსკის ნათესავსა და ადიუტანტს, ცნობილი რუსული არისტოკრატიული გვარის დავიდოვებისა და ფრანგი ჰერცოგების – გრამონების შთამომავალს, პოლკოვნიკ ვლადიმერ ალექსანდრეს ძე დავიდოვ-გრამონს, მაგრამ ელისაბედზე უზომოდ შეყვარებულმა მთავარმართებელმა ყველაფერი გააკეთა იმისათვის, რომ იგი ქმრისათვის გაეშორებინა. ფელდმარშალმა, თავადმა ა. ბარიატინსკიმ დატოვა მთავარმართებლის მაღალი მდგომარეობა და 1863 წელს ბრიუსელში ელისაბედთან იქორწინა. ცოლ-ქმარი ბარიატინსკები ძირითადად უცხოეთში ცხოვრობდნენ: პოლონეთში, სკერნევიცის მეფეთა რეზიდენციაში, რომელიც ა.ბარიატინსკიმ რუსეთის იმპერატორისაგან საჩუქრად მიიღო, საფრანგეთში, ინგლისში, შვეიცარიასა და გერმანიაში. მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ ელისაბედ ორბელიანი-ბარიატინსკისა გერმანიაში, ახერნში დასახლდა და მძიმედ

[38] «Тифлисские ведомости», 1832, №3
[39] Первые представления комедии «Горе оть ума», «Вѣстник Европы», 1875, т. IV., 327.
[40] *Акты. VIII. 403.*
[41] ი.უთურაშვილი. თეკლა ბაგრატიონი. თბილისი, „მეცნიერება", 1991, 116.
[42] მაქსიმე ბერძნიშვილი. მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის, II, 137.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დაავადებული 1899 წელს გარდაიცვალა. დასაფლავებულია ივანოვოში, ქმრის გვერდით ბარიატინსკების საგვარეულო აკლდამაში.

მარიამ ორბელიანი ულამაზესი ქალბატონი ყოფილა. ალ. დიუმა (მამა), რომელიც 1858 წლის ბოლოსა და 1889 წლის დასაწყისში იმყოფებოდა კავკასიაში, კერძოდ, საქართველოში, გაეცნო დიმიტრი ორბელიანის ოჯახს და აღტაცებით წერდა: „თავადი ორბელიანის მეუღლე ორმოცი წლის მანდილოსანი იქნება. ის უნდა ყოფილიყო თბილისის ულამაზესი ქალი. პუდრი, რომელსაც ახლა, ალბათ, სიკოხტავის მიზნით ისვამს, მის სახეს მე-18. საუკუნის ელფერს აძლევს. ჩემს სიცოცხლეში არ მინახავს სხვა წარჩინებული მანდილოსანი, რომელსაც ესოდენ მედიდური გარეგნობა ჰქონდეს. თუ თქვენ თავად ორბელიანის მეუღლეს ქუჩაში პირისპირ შეხვდებით, რომ არ იცნობდეთ კიდეც, უსათუოდ თავს დაუკრავთ, ისეთი პატივისცემით იმსჭვალება მნახველი მისადმი“[43].

მარიამ ორბელიანი თავისი დროისათვის საკმაოდ განათლებული, უცხო ენებისა და ლიტერატურის შესანიშნავი მცოდნე ყოფილა, უფრო მეტიც, მას „ლიტერატორი ქალის“ სახელიც კი ჰქონდა მოპოვებული. ეს იყო პირველი ქალბატონი, რომელსაც ჰქონდა შესანიშნავი სალონი, სადაც თავს იყრიდა იმდროინდელი მაღალი ქართული და უცხოური არისტოკრატული საზოგადოება, მწერლები, პოეტები, მოგზაურები, სახელმწიფო მოღვაწეები. ოჯახის მაღალ საზოგადოებრივ მდგომარეობას გარკვეულწილად განაპირობებდა დიმიტრი ორბელიანის მეფური შთამომავლობა და მარიამის, როგორც თავისი დროისათვის ერთ-ერთი ულამაზესი, განათლებული და ჭკვიანი ქალბატონის იმიჯი.

მარიამ და დიმიტრი ორბელიანების ოჯახს რამოდენიმე სხვა ცნობილ ქართველ ოჯახთან ერთად სრულიად გამორჩეული ადგილი ეკავა იმდროინდელ უმაღლეს არისტოკრატულ საზოგადოებაში. რუსი თუ უცხოელი მოგზაურები, სახელმწიფო მოღვაწეები თავიანთ მოგონებებში ყოველთვის საგანგებოდ მოიხსენიებენ „მარი ივანოვნას“. ცნობილი რუსი სამხედრო და სახელმწიფო მოღვაწე ა. ზისერმანი, ავტორი შესანიშნავი წიგნებისა „25 лет на Кавказе“, „Фельдмаршал, князь Александр Иванович Борятинскій“, ხაზგასმით წერს იმ გამორჩეული მდგომარეობის შესახებ, რომელიც ეკავა მარიამ ორბელიანს საზოგადოებაში: „Чрезвычайно доволенъ бывалъ графъ (М.Воронцов – М.П.) если около него садились княгини: умнейшая изъ туземокъ Марья Ивановна Орбельянъ (въ последствіи теща фельдмаршала, князя Барятинскаго), Манана Орбельянъ или Елена Эристова“[44].

ასევე ცნობილი რუსი ოფიცერი-მხატვარი, ბარონი თ.ტორნაუ თავის მოგონებებში აღტაცებით წერს არისტოკრატი ქართველი ქალების, მათ შორის, მარიამ ორბელიანის შესახებ, რომლებსაც ის ხშირად ხვდებოდა ბალებსა და სადილებზე, სპექტაკლებზე. „ … кто перечтетъ всехъ красавиц – грузинокъ того времени? Бывало, не знаешь на которой изъ нихъ остановить глаза, когда они въ пріемный день, чинно расcядутся въ баронесиной гостиной … кто не помнит Марью Ивановну, довольно полную, необыкновенно свежую девушку, съ черными исполненными ума глазами, смиренно возсьдавшую возле доброй, краснолицей тетущки Тины, эту Марью Ивановну, которая вышла замужъ за своего однофамильца, князя Дмитрія Орбелиани, въ последствіи сумела так хорошо устроить свою собственную жизнь и судьбу своей дочери“[45].

მარიამ ორბელიანზე საინტერესო მოგონებები შემოგვინახა რუსმა სახელმწიფო მოღვაწემ ნ.ისაკოვმაც თავის „ჩანაწერებში“. („Изъ записокъ Н.В. Исакова“).

„Семейство книгини Марьи Ивановны Орбельяни: мужъ известный подъ названіемъ «мужа Марьи Ивановни», съ калмыцкимъ выраженіемъ лица, сама княгиня бой баба страшная: дочь хорешенькая, съ глазами маленького буйволенка, въ последствіи вышла замуж за Владимира Давидова (Grammon), адъиютанта кн. Барятинскаго, а затем похищена последнымъ и сделалась Фельдмаршальшею“[46].

მარიამ ორბელიანის, როგორც „ლიტერატორი ქალბატონის“ შესახებ ასევე საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ინგლისელი მოგზაური კაპიტანი რიჩარდ ვილბრეჰამი თავის კავკასიურ

---

[43] ალ.დიუმა, „კავკასია“. (თარგმანი ფრანგულიდან თინათინ ქიქოძისა) „მერანი“, თბილისი, 1970, 278.
[44] А. Зиссерман, 25 лет на Кавказе. С.П. 1879, 108.
[45] Воспоминания о Кавказе и Грузии. «Русский Вестник», 1862 Февраль, 434.
[46] Изъ записокъ Н.В. Исакова. «Русская старина», 1917, Январь-февраль, 189.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მოგონებებში „მოგზაურობანი ამიერ-კავკასიაში". წიგნი 1839 წელს გამოიცა ლონდონში და დიდი ინტერესი გამოიწვია[47].

„მე ვისადილე გრაფ დე-ლა-რატი მენტონთან და როდესაც დავბრუნდი, სუვოროვმა[48] შემომთავაზა ლიტერატორ ქალბატონთან წასვლა, რომელსაც განეზრახა ჩემი გაცნობა. ჩვენ იგი ვნახეთ შილიფად ჩაცმული, ღამის პერანგში და გრძელ ხალათში გამოწყობილი.ის დიდი ჩიბუხიდან თუთუნს სწევდა, რომლის ტარი მუხლებზე წამოჩოქილ ქმარს ეკავა. ჩვენი საუბარი შეეხებოდა ამ ლეიდის სტატიას, რომელიც რომელიღაც ჟურნალში ყოფილა გამოცხადებული. მისი მეუღლე (დიმიტრი ორბელიანი) ძლიერ დამტვრეული ფრანგულით მიხსნიდა ამ წერილის შინაარსს, ხოლო თვით ლეიდი კი თავმდაბლობით ილაშქრებდა მოსიყვარულე ქმრის მიკერძოებული ქების წინააღმდეგ[49].

ჩვენ საგანგებოდ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ XIX საუკუნის საქართველოს კულტურულ ცხოვრებაში ლიტერატურა დომინირებულ როლს ასრულებდა. ამაზე მეტყველებენ იმ დროს არსებული ლიტერატურული წრეები და სალონები, რომლითაც ცხოვრობდა და თავს იწონებდა იმდროინდელი უმაღლესი ქართული არისტოკრატია. სრულიად გამორჩეული იყო მისი დამოკიდებულება ნ. ბარათაშვილის, გრ. ორბელიანის, ალ. ჭავჭავაძის, ალ. გრიბოედოვის, გ. ერისთავისა და სხვა ქართველი, რუსი თუ უცხოელი მწერლებისა და პოეტებისადმი. შეხვედრები, რომლებიც მოუწყო ქართულმა საზოგადოებამ 1829 წელს საქართველოში მყოფ ა. პუშკინს, სრულიად გამაოგნებელი აღმოჩნდა თვით საზოგადოების ნებიერა პოეტისათვისაც. საზოგადოების ინტერესი წიგნისადმი უდიდესი იყო.

1826 წელს თბილისში მყოფი ალ.გრიბოედოვი გაზეთ „Северная пчела"-ს რედაქტორს წერდა: „აქ შენი ფურცლები ისე ფასობენ, რომ მათ ნაკუწებად ხევენ და ჩემამდე სტრიქონიც ვერ აღწევს, თუმცა იმ კლუბის წევრი ვარ, რომელიც ყოველგვარ გაზეთებს იწერს"[50]. კლუბი, რომელზეც ა.გრიბოედოვი საუბრობს, თბილისში 1819 წლის დამდეგს დაარსდა. კლუბს ჰქონდა ბიბლიოთეკა, სადაც გამოწერილი ჰქონდათ საუკეთესო რუსული და ევროპული ჟურნალ-გაზეთები. იმ უდიდესმა დაინტერესებამ, რომელსაც ქართული საზოგადოება იჩენდა ამ ბიბლიოთეკისადმი, ალ.გრიბოედოვს გადააწყვეტინა საჯარო ბიბლიოთეკის გახსნისათვის ხელისუფლებისათვის თხოვნით მიემართა, მაგრამ მას უარი ეთქვა დაფინანსებაზე, რამაც, ბუნებრივია, ხელი შეუშალა გრიბოედოვის იდეის განხორციელებას. შესანიშნავი ბიბლიოთეკა ჰქონდა მოწყობილი დიმიტრი ყიფიანს თავის ფართო და მდიდრულად მორთულ ბინაში, რომელიც მუდამ სავსე იყო ლიტერატურით დაინტერესებული პირებით. ძალზედ საინტერესო და მდიდარი ბიბლიოთეკა ჰქონდათ ალექსანდრე ორბელიანს, მარიამ და დიმიტრი ორბელიანებს თავის მამულში, სოფელ პოლკოვნიკლოში მდებარე ევროპულად მოწყობილ სახლში. დიმიტრი ორბელიანის ძმისშვილი, ცნობილი საზოგადო მოღვაწე ქალბატონი მარიამ ჯამბაკურ-ორბელიანი თავის მემუარებში მოგვითხრობს: „ვინაიდან ასახოჯალოში სახლი ან ბინა არ გვქონდა, სოფელ პოლკოვნიკლოში მივდიოდით, ბიძაჩემი დიმიტრის მშვენიერ მამულში. დ იმიტრი იმჟამად საზღვარგარეთ იყო. სოფლად მას ევროპულად მოწყობილი სახლი ჰქონდა და მთელ მხარეში სახელგანთქმული ზვრები. ... აქ, სოფელში, მას ჰქონდა მდიდარი ბიბლიოთეკა ფრანგული წიგნებისა. მე და ლუსი (მარშალი, მარიამის გუვერნანტი – მ.ფ.), გატაცებით ვკითხულობდით ხოლმე იმ დროს, როდესაც ჩემი მშობლები მუდამ ერთგულ და მადლიერ თათრებთან საუბრობდნენ, ხოლო ჩემი ძმა კი ნადირობდა"[51]. ის, რომ დიმიტრი ორბელიანს ჰქონდა ფრანგული წიგნების ბიბლიოთეკა, სრულიად გასაგებია. თვითონ დიმიტრი, მართალია ვერ ფლობდა სათანადოდ ფრანგულ ენას, მაგრამ შესანიშნავად ფლობდნენ მისი მეუღლე და ქალიშვილი. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ალექსანდრე ორბელიანის წერილი დიმიტრი ორბელიანთან, სადაც ის ძმას მოუთხრობს, თუ როგორ ამეცადინებდა მარიამ ორბელიანი თავის ქალიშვილსა და მაზლის შვილს – მაიკოს ფრანგულ ენაში[52].

---

[47] Wilbraham R.Trevels in the Trans-Caucasi, London, 1839.

[48] თავადი კონსტანტინე სუვოროვი, მთავარმართებელ მ.ვორონცოვის ერთ-ერთი ადიუტანტი, გენერალისიმუს ა.სუვოროვის შვილიშვილი.

[49] ი.ბალახაშვილი, ლიტერატურული წრეები და სალონები საქართველოში, 1940, 147.

[50] ი.ბალახაშვილი, ძველი თბილისი, 169.

[51] გ.ლეონიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის მუზეუმი. ფონდი №12494-6.

[52] კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი S ფონდი.

XIX საუკუნის 50-იანი წლების არისტოკრატიული თბილისის ცხოვრებაში ასეთი ვინმე რომ თამაშობდა ცნობილი იტალიური ოპერა, რომელიც მთავარმართებელმა მ. ვორონცოვმა იტალიიდან გამოიწერა. 1851 წლის 9 ნოემბრიდან თბილისელი მილიონერის თამაშშვილის ქორწილში მხატვარ გრ. გაგარინის მიერ ბრწყინვალედ მოხატულ თეატრში იდგმებოდა „რიგოლეტო“, „ერნანი“, „ნორმა“, ლუჩია დე ლამერმური“ და სხვა შედევრები. ცნობილი რუსი სამხედრო მოღვაწე მ. ოლშევსკი თავის მოგონებებში გაოცებით წერს ამ თეატრისა და სპექტაკლებზე დამსწრე საზოგადოების შესახებ: „ ... театр блестель роскошными европейскими туалетами и разноцветными тавсакрави красивых грузинок. Все ложи были абонированы высшими семейными домами, а первые ряды кресель – тифлисскою молодежью, которая разделяясь на партий, оглушала театрь апплодисментами, нейстовыми криками ... кроме княгины Воронцовой и родственницы ея графины Шуазель – Гурье, урожденной Нарышкиной, отжившей красавицы и большой ханжи, я увидель княгинь: Елену Э[53], Манану О, с дочерью[54], Марию Ивановну О сь дочерью[55], книгинь Анну и Варвару Ильиничень[56] и Аннету М[57]. Все это составляло грузинскую аристократию, славилось красотой, жила свыше своихъ средствь“[58].

ამავე მოგონებებში მალშევსკი საგანგებოდ წერს მარიამ ორბელიანზე: „Мария Ивановна О, та самая, которая еще въ 1842 году пленила своей красотой одного изъ вельможь, та самая, мужь которой называется ея именемь, а именно «мужемъ Марии Ивановны», та самая, дочь которой была женою одного из вельможь-аристократь“[59].

ასე ვრცლად უცხოელების ციტირებას იმიტომ ვახდენთ, რომ დღევანდელი დაინტერესებული საზოგადოებისათვის გადმოგვეცა ის სურნელი, რომელიც ასე თორმეტ აქ ნამოსულთ, სახიამოვნოდ აოცებდა და აშფოთებდა მათ ბუნდოვან წარმოდგენას საქართველოსა და ქართველების შესახებ. ეს უნდა გაიაზროს ქართული საზოგადოების იმ არც თუ პატარა ნაწილმა, რომლისთვისაც ძველი თბილისი მხოლოდ კინტოს სამყაროა. კინტო ძველი თბილისის, მართლაც კოლორიტული ნაწილია, მაგრამ არა ერთადერთი და საუკეთესო. საუკეთესოა ის ტრადიციები და შინაარსი კულტურის შემცველი მენტალობა, რაც საუკუნეების წიაღიდან შეუბღალავად და დახვეწილი გემოვნებით გამოატარა ქართველი ერის მოწინავე ნაწილმა, მათ შორის უმაღლესმა ქართულმა არისტოკრატიამ, საუკეთესოა უპირველესად ის, რაც ასე სათუთად შემორჩა უცხოელების და არა მარტო მათ მხსნიერების ათული წლების შემდეგაც კი.

ნვის ხელთ არსებული მასალებიდან ირკვევა, რომ მარიამ ორბელიანი მეუღლის განსაკუთრებული ნდობითა და პატივისცემით სარგებლობდა. როგორც ცნობილია, დიმიტრი ორბელიანი თავის ძმებთან ერთად იყო 1832 წლის შეთქმულთა შორის, რის გამოც სახკალს რუსეთში იხდიდა. თუ ვენ შეთქმულების ერთ-ერთი აქტიური წევრისა და შემდგ მისი გაქცევის, იასე ფალავანდიშვილის ვენების დავუკერებთ, დიმიტრი ორბელიანმა „ ... როგორც კი ჯვარი დაიწერა, პირველ დღესვე გაუმჟღავნა ცოლს შეთქმულების ამბავი“[60]. ასის კიდევ უფრო სანტერესო მასალა, რომელიც მარიამ ორბელიანის დიპლომატიურ ნიჭსა და უნარზე მიუთითებს. ქართული ლიტერატურის მუზეუმში დაცულია დიმიტრი ორბელიანის კალეგიდან გამოგზავნილი 1836 წლის 29 აგვისტოთი დათარიღებული წერილი ჰანსთან – ალექსანდრე ორბელიანთან. „Ваше ръдкое (მარიამ ორბელიანი – მ.ფ.) расположенiе къ Россiи, ваши патрiотическiе взгляды, ваше умъ и образованiе, ваше знанiе свѣта, ваше вліянiе на мужа, ваше гостепрiимство, ваше любезное обращенiе, ваше красота, ваше молодость, ваше богатство, ваше знатное происхожденiе, ваше родство и связи, ваше дружество съ Императрицею, ваше благотворенiе, ваше милосердiе, ваше христiанское смиренiе, ваше благочестiе, ваше добродѣтели, ваше совершенства, ваше все, все, все,

დახმარებასაც შეჰპირდა. გრაფს გაუხსენებია მარიამის მამის – ლუარსაბ (თავად) ორბელიანის მიერ მისთვის გაწეული სიკეთე. რა სიკეთეზეა ლაპარაკი, – ეს ჩვენთვის უცნობია. თუ გავიხსენებთ, რომ ლუარსაბ (ივანე) ორბელიანი პოტიომკინის აღზრდილი იყო, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას მართლაც, შეეძლო გარკვეული სამსახური გაეწია ბენკერდორფისათვის. ჩვენთვის უცნობია, თუ როგორი იყო მარიამ ორბელიანის პირადი დამსახურება ამ დიპლომატიური მისიის შედეგებში, მაგრამ ფაქტია, რომ მალე, 1837 წლის იანვარში, დიმიტრი ორბელიანი გადასახლებიდან გაათავისუფლეს და სამშობლოში დაბრუნდა[62].

მას შემდეგ, რაც ცარიზმი მყარად დამკვიდრდა საქართველოში, აქ ჩამოდიოდნენ რუსეთის იმპერატორები, ტახტის მემკვიდრეები და საიმპერატორო სახლის სხვა წევრები. შეხვედრები და მიღებები ტარდებოდა ისეთ დონეზე და ისეთი მასშტაბებით, რომ ეს არა მარტო აღაფრთოვანებდა მათ, არამედ გაოცებასაც კი იწვევდა. იმპერატორი ნიკოლოზ I, რომელიც 1837 წლის ოქტომბერში ჩამოვიდა საქართველოში, მოგვიანებით გრაფ ბენკერდორფთან საუბარში აღნიშნავდა: „მიღება, რომელიც მე გამიმართეს საქართველოში, შეიძლება შევადაროთ მხოლოდ იმ შეხვედრებს, რომელთაც აქ, მოსკოვში მიწყობენ ხოლმე"-ო[63].

ეს ფრაზა გასაკვირი აღარ იქნება, თუ გავიხსენებთ, რომ რედუტ კალედან (დღევანდელი ქულევი) ზუგდიდისაკენ მიმავალ იმპერატორს სამთავროს საზღვარზე მისი უერთგულესი პიროვნება მთავარი ლევან დადიანი და მისი მეუღლე, დედოფალი მართა მუხლებზე დაჩოქილები მიეგებნენ. მთავარს ხელში პური და მარილი ეჭირა, დედოფალს კი წყლით სავსე ოქროს სურა, ტაშტი და პირსახოცი". ასეთივე შთაბეჭდილებით მიდიოდნენ საქართველოდან საიმპერატორო სახლის სხვა წევრებიც. ყველა ამ მიღებისა და ზეიმის მონაწილე იყო მარიამ ორბელიანი მეუღლესა და ქალიშვილთან ერთად. კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში, დიმიტრი ყიფიანის არქივში, დაცულია მისივე ხელით შედგენილი „Особый список"[64], იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის თბილისში ჩამოსვლასთან დაკავშირებით მოწყობილ ბრწყინვალე ბანკეტზე მიწვეული უმაღლესი ქართველი არისტოკრატების სია, სადაც დიმიტრი და მარიამ ორბელიანებს ერთ-ერთი ყველაზე საპატიო ადგილი აქვთ მიჩენილი. იმ დროის თბილისში მყოფი სახელმწიფო მოღვაწეები თუ ცნობილი მოგზაურები თავის მიმოწერასა თუ მოგონებებში ყოველთვის მოიხსენიებენ, თუ საიმპერატორო სახლის რომელმა წარმომადგენელმა იცეკვა მარიამ ორბელიანთან, რაც ასევე ნათლად მიუთითებს მის მაღალ საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე. ეს მასალები ქვეყნდებოდა იმპერიის ყველაზე ცნობილ გამოცემებში.

როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, მარიამ და დიმიტრი ორბელიანებს ჰყავდათ ერთადერთი ქალიშვილი, ელისაბედი (ლიზი), მაგრამ მათ საკუთარ ოჯახში შვილივით აღზარდეს ტრაგიკული ბედის ობოლი გლეხის გოგონა თებრო არჯევანიძე, რომელიც შემდგომში გახდა რუსი არისტოკრატისა და მილიონერის, თავად ნარიშკინის მეუღლე. თებრო არჯევანიძისა და მისი ოჯახის ტრაგედია აღწერილი აქვს ა.დიუმას თავის „კავკასიაში"[65]. ქართული ლიტერატურის მუზეუმის იკონოგრაფიულ ფონდში კი დაცულია თებრო არჯევანიძისა და მისი მეუღლის საინტერესო ფოტოები.

ბარონი თ. ტორნაუ, რომელიც, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ცხოვრობდა საქართველოში, დაახლოებული იყო უმაღლეს ქართულ, რუსულ არისტოკრატულ წრეებთან და შესანიშნავად იცნობდა ქართულ ყოფასა და ტრადიციებს, გულდაწყვეტით აღნიშნავს, რომ ულამაზესი ქართველი ქალები ძალიან ადრეულ ასაკში კარგავენ სილამაზეს, თუმცა ის გამონაკლისებზეც საუბრობს: „Жаль, что красота ихь (грузинок – М.П.) скоротечна, разцветая вь двенадцаь летъ, вь тридцать грузинка уже является старушкой. Но и вь

---

[62] იქვე.
[63] მ.ბერძნიშვილი, მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრიობის ისტორიისათვის, I, 39.
[64] კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, დიმიტრი ყიფიანის არქივი, 19-20.
[65] Александр Дюма. Кавказ. Тб. 1988, 170.

этом отношенiи встречались замечательния исключения: стоитъ только вспомнить графиню Симоничъ[66], Марию Ивановну[67], Нину Александровну[68], книгиню Ману[69] и Туманову“[70].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამის შესახებ წერს მარიამ ჯამბაკურ-ორბელიანიც. „მშვენიერი მოხუცი იყო (მარიამ ორბელიანი – მ.ფ.), ფრანგი მარკიზას ტიპისა“[71]. ამ სიტყვების სისწორეს ადასტურებენ ქართული ლიტერატურის მუზეუმის იკონოგრაფიულ ფონდში დაცული მარიამ ორბელიანის ფოტოებიც.

ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, თავისი დროის ულამაზესი და განათლებული ქალბატონი მარიამ ლუარსაბის (ივანეს) ასული ორბელიანი გარდაიცვალა 1866 წლის 26 სექტემბერს, მისი მეუღლე დიმიტრი ორბელიანი კი 1882 წლის 22 იანვარს. მარიამის გარდაცვალების თარიღიც საკამათოა. მაქსიმე ბერძნიშვილს მიაჩნია, რომ მარიამ ორბელიანი გარდაიცვალა 1886 წელს[72], მაგრამ რა წყაროს ემყარება ეს თარიღი, ჩვენთვის უცნობია. გაზეთმა „დროება“ 1882 წლის 27 იანვარს (№19) გამოაქვეყნა ინფორმაცია იმის თაობაზე, რომ კვირას, 24 იანვარს ქაშვეთის ეკლესიაში დიმიტრი ორბელიანის სულის მოსახსენებლად გადაიხადეს პარაკლისი და იქვე დაასაფლავეს მეუღლის გვერდით, რაც ნათლად მიუთითებს, რომ მარიამ ორბელიანის გარდაცვალების თარიღი არ შეიძლება იყოს 1886 წელი. მარიამ ჯამბაკურ-ორბელიანი წერს, რომ იგი იყო 14 წლის, როცა მისი ბიძის, დიმიტრის მეუღლე მარიამი გარდაიცვალა[73]. მარიამ ჯამბაკურ-ორბელიანი დაიბადა 1852 წელს, თუ მისი ინფორმაცია ზუსტია, მაშინ მარიამ ორბელიანი გარდაცვლილა 1866 წელს, ამ თარიღის უტყუარობა დაამტკიცა ჩვენდა სასიხარულოდ ქაშვეთის ეკლესიაში მიკვლეულმა მარიამ ორბელიანის საფლავის ქვამ. ეკლესიის მოძღვრის მამა ლაზარეს შემწეობით საკურთხეველზე გადაფარებული ხალიჩის ქვეშ ვიპოვეთ შესანიშნავად შენახული მარიამ ორბელიანის საფლავის ქვა, სადაც გარკვევით, რუსულ ენაზე წერია მისი გარდაცვალების თარიღი – 1866 წლის 26 სექტემბერი.

მასალებში, რომლებიც ჩვენ მოვიძიეთ ელისაბედ ორბელიანი-ბარიატინსკაიასთან დაკავშირებით, ყველგან ფიგურირებს მხოლოდ დიმიტრი ორბელიანი, რომელიც სხვადასხვა პერიოდში იმყოფებოდა ქალიშვილთან და სიძესთან საფრანგეთში, შვეიცარიაში, პოლონეთში, პეტერბურგში. შეუძლებელია, რომ ისეთი ლამაზი და ცნობილი ქალბატონი, როგორიც იყო მარიამ ორბელიანი, არ ფიგურირებდეს ამ მასალებში, თუ კი ის იმ პერიოდისათვის ცოცხალი იქნებოდა. მითუმეტეს, რომ იგი მეუღლეზე ბევრად ცნობილი და პოპულარული პიროვნება იყო, როგორც ქართველი, ასევე უცხოელი მაღალი საზოგადოებისათვის.

მარიამ და დიმიტრი ორბელიანების გარდაცვალების შემდეგ, 1899 წლის 1 თებერვალს, ახერნში გარდაიცვალა მათი ერთადერთი ქალიშვილი ელისაბედ ორბელიანი-ბარიატინსკისა. მას შვილი არ ჰყავდა. ასე შეწყდა ამ შესანიშნავი ქართული გვარის ერთ-ერთი შტოს არსებობა შთამომავლების გარეშე.

„Я помню ихъ всехъ (грузинок – М.П.), помню молодыхъ и помню старыхъ, и воспоминанiя о нихъ, подобно радугъ после дождя и бури, просияють мысли мои, когда они невольно останавливоются на темныхъ точкахъ моей кавказской жизни “[74].

ეს მშვენიერი სიტყვები ჩვენთვის უკვე კარგად ცნობილ ბარონ თ.ტორნაუს ეკუთვნის და ისინი კომენტარს აღარ საჭიროებენ.

---

66 სპარსეთში რუსეთის სრულუფლებიანი მინისტრის გრაფ ივანე სიმონიჩის მეუღლე, ოთარ ამილახვარის ასული ანა, ყაფლან ორბელიანის ქვრივი.

67 მარიამ ლუარსაბის ასული ორბელიანი.

68 ნინო ჭავჭავაძე-გრიბოედოვისა.

69 მანანა ორბელიანი.

70 Воспоминания о Кавказе и Грузии. «Русский Вестник», 1869, февраль, 437.

71 ქართული ლიტერატურის მუზეუმი. ფონდი №12494-ხ.

72 მ.ბერძნიშვილი, მასალები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოების ისტორიისათვის II, 138.

73 ქართული ლიტერატურის მუზეუმი, ფონდი №112494-ხ.

74 Ф.Торнау. Воспоминонiя о Кавказе и Грузии. «Русский Вестник», 1869. Февраль. 434.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

MARY POPXADZE

THE FAMOUS GEORGIAN WOMEN OF THE 19TH CENTURY

SUMMARY

I

Manana Orbeliani

Of all famous women of the 19th century Georgia Manana Orbeliani occupied the most outstanding place.

She was born to the family of Mirmanoz Eristavi and Tamar Abashishvili on the family estate of the eminent feudals the Eristavis (dukes) of Ksani on August 16, 1807. At the age of 16, still quite young she married David Jambakur-Orbeliani, son of a distinguished representative of the Georgian nobility Ivane Sardali (commander in chief). They had three children: Ivane, Anastasia (Taso) subsequently spouse of prince A. Gagarin, governor-general of Kutaisi. In 1858 A Gagarin was killed by Constantine Dadishkeliani, the last ruler of Svaneti, Ivane and Alexander were quite distinguished in their military career.

In Tbilisi Manana Orbeliani had a well known literary salon where Georgian, Russian representatives of society and foreignness were frequent guests; among them were writers, poets, military persons, statesmen and diplomats. She was called a "Georgian Madame Recamier".

Manana Orbeliani was on friendly relations with the Viceroy M. Vorontsov with whose help she did a lot of good for Georgian culture. It was with her assistance that the "Tsiskari" magazine was published and the Georgian theatre was revived. At her request Dimitri Qipiani translated Shakespeare's "Romeo and Juliet". She was great friend of Nikolos Baratashvili, an ardent connoisseur and admirer of his poetry.

Manana Orbeliani was one of the few courageous Georgian who part in the conspiracy to gain Georgian's independence. The conspirace failed because one of them was a traitor. Manana escaped exile but remained under a strict surveillance of the gendarmery.

Manana Orbeliani was a women of exquisite beauty: tall, charming, well-built. Her beauty was described by Georgian, Russian and foreign writers and other famous people who knew her or had seen her somewhere. The great Russian writer Leo Tolstoy writes about her beauty in his famous story "Haji-Murat". She was praised by her contemporary poets, famous artists painted her portraits.

Manana Orbeliani, who seemed to be leading a very happy and beautiful life, in fact was full of great sorrow and pain. She was quite young when she lost her beloved husband, her daughter was also widowed, her son Alexander died quite young, this fact almost completely crushed her. Very soon after her son's death in the year 1870 Manana Orbeliani died. Shi is buried on the Orbelianis' estate in the village of Kumisi together with her husband and son.

She died almost a century and half ago, but the interest in this eminent lady has not abated yet. Many scholary works and poems are dedicated to her, artists paint her portraits, literary evenings are held in her memory.

This is how the life of this beautiful Georgian women whose love for her motherland was so great, still remains in the memory of her people.

Mariam Orbeliani, Daughter of Luarsab (Ivane) Orbeliani

Of the well-known Georgian Ladies of the 19 th century one of the most outstanding persons is Mariam Orbeliani, daughter of Luarsab (Ivane) Orbeliani. She received her initial education first in her family, then in the boarding school of Praskovia Arsenyeva-Akhverdova the widow of a Russian general T. Akhverdov, who lived and worked in Georgia. It was the boarding school where the childrens of Alexander Chawchawadze Nino, Ekaterine and David also studied. In the 19 th century Georgian high society Mariam was well-known not only for her beauty but her education as well. She knew several foreign languages, she was even called "a lady of letters." Al. Dumas (père), R. Wilbraham, T. Tornau and othes wrote about her knowledge and education.

In 1832 Mariam Orbeliani married Dimitri, grandson of King Erekle II and son of Thecla Bagrationi and Vakhtang Orbeliani. They had an only daughter Elisabed Orbeliani, also well-known for her beauty and erudition. Her first husband was colonel Vl. Davidov-Grammone, a well-known representative of the Russian aristocracy, a descendant of the French dukes the Grammones. After divorcing him she married fieldmarshal, prince Al. Bariatinski, former vicegerent of the Caucasus.

In the archives there are materials referring to Mariam Orbeliani 's diplomatic talent. Mariam' s husband Dimitri Orbeliani and his mother Thekle Bagrationi and brothers Alexander and Vakhtang Orbeliani were exiled to the city of Kaluga in Russia for taxing part in the famous conspiracy of the year 1832. Mariam went to St. Petersburg with the aim to meet the Emperor and ask him to liberate her husband, but at that time the Emperor was away; Count Benkerdorf, Chief of the Gendarmery, received her with great respect and promised help. Soon Dimitri Orbeliani was freed and returned to Georgia.

Mariam and Dimitri Orbeliani were guite well-off, they owned great tracts of land, houses decorated and furnished in a European fashion and a very rich library. Mariam Orbeliani was one of the first in Georgia to have a literary salon which was freguented by farmous Georgian, Russian and foreign statesmen, authors, poets and travellers.

Their memoirs of the Caucasus, published in the Russia and other foreing languages both in Russia and abroad always mentioned Mariam Orbeliani as one of the most beautiful and intelligent ladies.

Mariam Orbeliani died on May 26, 1866, she is buried in the Kashueti church, side by side with her husband.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



შანანა ორბელიანი ქარვასლა 21 21
შინარქარი 1809-1870. დაკრძალულია კუმისხის ეკლესიაში

ეროვნული ბიბლიოთეკა




Здѣсь покоится прахъ
Княгини
Маріи Ивановны
Джамбакуріанъ-Орбеліани
Скончавшейся 26 Сентября
1866 года.

ძმები ბარონი ნიკოლაები და შამილის ტყვე ქალები

1854 წლის ზაფხულში შამილმა[1] წინანდალი[2] ააოხრა და ტყვედ წაასხა ალექსანდრე ჭავჭავაძის[3] ვაჟის, დავითის[4], ოჯახი, ბარბარე გრუზინსკაია-ორბელიანი[5] 7 თვის ვაჟით გიორგით, მისი მულისშვილი ნინო ბარათაშვილი[6] და მათი მოახლეები. ტყვეთა ადგილსამყოფლის დადგენისა და გათავისუფლებაში აქტიურად მონაწილეობდა ალ.ჭავჭავაძის სიძის, ბარონ ალ.ნიკოლაის[7] ძმა, კავკასიაში მოღვაწე გენერალი ლეონტი ნიკოლაი[8]. გთავაზობთ ამ მოვლენებთან დაკავშირებულ ფრაგმენტებს ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცულ ბარონ ალ. ნიკოლაის ფრანგულენოვანი წერილებიდან ლეონტი ნიკოლაისადმი[9].

თბილისი, 19 ივლისი, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, ამ სადამოს გორდში[10] მივემგზავრები. გუშინ მიღებულმა წერილმა მაძლევნო, რომ წინანდლის უბედურების ამბავი ჩემს ცოლისიდებს[11] გაზვიადებულად მისწვდათ და მათზე ისე უმოქმედია, რომ ცუდად არიან. დავითს შევთავაზე, რომ თავად წავიდოდი და ვნებულებდი. ასეთ სიტუაციაში მგზავრობა აღვილი არ იქნება, მაგრამ უსაამოვნო მგზავრობასა და მოვალეობას შორის ამაჯობინ-დამაჯობინა ბევრი არაფერია. აქ ათიოდე დღე არ ვიქნები. სოფიოს[12] ნება დავრთე ჩემს არყოფნაში შენი წერილები გახსნას, რადგან მიუთმოწერლად ვცლით შენს მასუხს გასული ორშაბათის წერილზე, მითუმეტეს, რომ დანამდვილებით არ ვიცით, სად არიან ჩვენი საბრალო ქალები; ერთნი ამბობენ ვედენოშიო[13], სხვები – დანიელ-

---

[1] შამილი (1797-1871), კავკასიის მთის ხალხების დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის მეთაური. XIX საის 20-იანი წლებიდან ებრძოდა ჩრდილო კავკასიაში ცარიზმის სამხედრო-კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ. 1834 წლიდან მთიელებმა იმამად აირჩიეს. 1859 წ. რუსის ჯარმა ღუნიშში შეაპყრო და კალუგაში გადაასახლეს; 1870 წ. მეჩეთ გარშავარების ნება დართეს გარდაცვალა ქმნეინაში.

[2] წინანდალი – სოფელი თელავის რაიონში, ალ. ჭავჭავაძის მამული.

[3] ალექსანდრე ჭავჭავაძე (1786-1846), ცნობილი ქართველი პოეტი და სახელმწიფო მოღვაწე.

[4] დავით ალექსანდრეს - ძე ჭავჭავაძე (1818-1884), რუსეთის არმიის გენერალ-ლეიტენანტი, 1844 წლიდან ცხინვალის მაღიქების მეთაური. მონაწილეობდა ქსნის ხეობის ომებში შამილის წინააღმდეგ, 1853-1856 წწ. ხელმძღვანელობდა კახეთის დაცვას შამილის რაზმების თავდასხმებისგან. 1854 წ. განსაკუთრებული დამსახურებისთვის მეფის ფლიგელ-ადიუტანტობა მიიღო.

[5] ბარბარე გრუზინსკაია – ორბელიანი, ალია ბატონიშვილის ასული, ანა ჭავჭავაძის და, გრიგოლ ორბელიანის ცოლი, ალიო ორბელიანის ქვრივი.

[6] ნინო ბარათაშვილი (1829-1906), ნიკოლოზ ბარათაშვილის და.

[7] ბარონი ალექსანდრე პავლეს ძე ნიკოლაი (1821-1899), ალ.ჭავჭავაძის უმცროსი ასულის, სოფიოს, მეუღლე. კავკასიაში მოღვაწე რუსი მოხელე. მის შესახებ იხ. მ.მგრობლიშვილი, მასალები XIX საის I ნახევრის ქართული სახოგადოების ისტორიისათვის, ტ. II, თბილისი, 1983, გვ.121.

[8] ბარონი ლეონტი პავლეს ძე ნიკოლაი, გენერალ-ადიუტანტი, კავკასიის გრენადერთა კორპუსის მეთაური.1868 წლიდან თავს ანებებს სამხედრო სამსახურს და ჭან ლეუის სახელით ბერად იკურება კრწუნისწმიდა ორდენის მონასტერში გრენობლთან (საფრანგეთი). იხ. მ.მგრობლიშვილი, მასალები XIX საის I ნახევრის ქართული სახოგადოების ისტორიისათვის, ტ. II, თბილისი, 1983, გვ. 121; Русский биографический словарь, 1914, 353-355.

[9] 1854 წლის 6 ივლისისა და 17 დეკემბრის წერილები იხ. „მრავალთავი“ XX, გვ. 323-324.

[10] გორდი – დიდიანების სახოგადოებრივი რეზიდენცია.

[11] ორულისშვილების ალ.ჭავჭავაძის ასულები, სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის, დავით დადიანის მეუღლე ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანი (1816-1882) და ნინო ჭავჭავაძე-გურიელიანი (1812-1857)

[12] სოფიო (1834-1862), ალ.ჭავჭავაძის უმცროსი ქალიშვილი, ბარონ ალ.ნიკოლაის მეუღლე.

[13] ვედენო – შამილის რეზიდენცია ჩეჩნეთში, სოფ. დიშნი-ვედენის ზემოთ.

ბეგთანი[14], რომელმაც, თითქოს, შამილს ნება სთხოვა, ისინი თავისთან დაეტოვებინოს ყველაზე უკეთესი იქნებოდა, რადგან იქ, რამდენადაც მათ მდგომარეობაში შეიძლება, კარგად მოეკიდებიან. თუ პირველი ვერსია გამართლდება, შენი დახმარების დიდი იმედი გვაქვს. ყოველ შემთხვევაში, შეგეძლება გაგვიგო ნამდვილად იქ არიან, თუ არა. შემთხვევით, ხომ არ იცნობ ვინმე დიანტინევს, ყოფილ მედროშეს, რომელიც რამდენიმე წლის წინ შამილს გაქცევია და შერი-იურტში ცხოვრობდა. დავითის მეგობარია და მისი ოჯახის დიდი ერთგული. ხომ არ შეიძლება ამ კაცის გამოყენება ამბის გასაგებად და ქალებთან დასაკავშირებლად, თუკი ისინი ვედენოში არიან.

შესაძლებლად მიგაჩნიათ თუ არა მათი გამოსყიდვა შამილის არყოფნაში; თანხა შეიძლება იმდენი იყოს, რამდენიც საჭირო იქნება, 10, 15, 20 ათასიც კი, ოღონდ, ცხადია, ორ შემთხვევაში: 1. თუ წარმატება უეჭველი იქნება; 2. თუ შესაძლებელი იქნება ყველას, სამი ქალბატონის, ხუთი ბავშვისა და ალბათ, ხუთი თუ ექვსი ქალის ერთდროულად გამოსყიდვა. გამორიცხული უნდა იყოს ღალატი, რაც კიდევ უფრო დაამძიმებს ვითარებას.

უპირველეს ყოვლისა, დასადგენია, ნამდვილად იქ არიან თუ არა. ოჰ, ძვირფასო მეგობარო, ეს რა უბედურებაა! ამაზე ფიქრი თავიდან ვერ მომიშორებია. – დავითი აქაა, რაც ჩვენთანაა და იმ უბედურების ადგილს მოშორდა, თავს უკეთ გრძნობს […]. ამბობენ, შამილი კახეთის მიდამოებში კვლავ დაბრუნდაო, ეს საწყალი კუთხე ძალიან დაიტანჯა, ამ უკანასკნელი კატასტროფის შედეგებმა კი საშინელი მორალური დარტყმა მიაყენა. დღემდე პანიკაში არიან …".

თბილისი, 2 აგვისტო, 1854

ძვირფასო მეგობარო, გუშინ გამთენიისას დავბრუნდი წინანდლიდან, სადაც ჩემი ცოლისდები გაემგზავრნენ რამდენიმე დღით. ამან შესაძლებლობა მომცა საკუთარი თვალით მენახა ის ადგილები, რომლებსაც არ ვიცნობდი. ორივენი კარგად დამხვდნენ. ეკატერინეს ორი დღე უავადმყოფნია, წნევა ჰქონია წინადღის მოვლენების გამო. ნინა უფრო გულნათხრობილი და მგრძნობიარეა, ბევრი იტირა, რამაც ცუდად გახდომისგან დაიცვა. ეს ამბავი გორდში გაუგიათ, რამდენიმე დღის შემდეგ ზუგდიდში[15] წასულან საქმეებზე. მათთან ხუთი დღე დავრჩი. ძალიან მესიამოვნა, რომ იქ ნიკოლოზ კოლუბიაკინსაც[16] შევხვდი. ხმაურიანი, მაგრამ ყოჩაღი და კეთილი კაცია. ჩემს იქ ყოფნაში. მუხრანსკი ზუგდიდში ჩასულა […]. – ნაჩქარევად გწერ, სხვა დროს წვრილად მოგწერ, რაც ვნახე, უბრალოდ მინდა ფოსტა ისე არ წამოვიდეს, რომ ჩემი დაბრუნება არ გამცნო და მადლობა არ გადაგიხადო 18 ივლისის წერილისთვის, აქ რომ დამხვდა. შენი წუხილი წინანდალთან დაკავშირებით გამართლდა და მოუთმენლად ველი შენს პასუხს ჩემს 11 რიცხვის წერილზე, რადგან დანამდვილებით არც კი ვიცი, სად არიან ჩვენი საბრალო ქალები. გენ. ვრანგელის[17] წერილი, რომელიც დავითმა მიიღო, გვამცნობს, კოისუსთან მდებარე სოფელში არიანო, დანიელ-ბეგი იცავთო. გრიგოლ ორბელიანი[18] კი იწერება – ვედენოშიო. ღმერთმა იცის, რა სჭირთ იმ საბრალო ქალებსა და ბავშვებს, რა გაჭირვება გადაიტანეს!!! […]

გენ. რეადმა[19] დავითი პოლკოვნიკის ჩინზე წარადგინა შილდის[20] საქმეებთან დაკავშირებით. იმპერატორმაც[21] დააწინაურა და წმ. ანას ორდენი უბოძა. ეს იმედს გვაძლევს,

---

[14] დანიელ-ბეგი – რუსი გენერალი 1844 წლამდე, შემდეგ შამილს მიემხრო, იხ. გრ.ორბელიანის წერილები, I, გვ. 250.

[15] ზუგდიდი, დადიანების სარეზიდენციო ქალაქი.

[16] ნიკოლოზ კოლუბიაკინი (1810-1868), გენერალ-მაიორი, სენატორი, ქუთაისის გუბერნატორი, სამეგრელოს მმართველი.

[17] ვრანგელი ალექსანდრე ევტახის ძე (1804-1880), ბარონი, კასპიის ოლქის მმართველი, შემახიის გენერალ-გუბერნატორი, სამხედრო საბჭოს წევრი, Военная энциклопедия, 1912, т. VII, стр. 77.

[18] გრიგოლ ორბელიანი (1804-1883) გამოჩენილი ქართველი პოეტი და სახელმწიფო მოღვაწე.

[19] ნ.ა. რეადი, კავალერიის გენერალი.

[20] შილდა, სოფელი ყვარლის რაიონში.

[21] იგულისხმება რუსეთის იმპერატორი ნიკოლოზ I რომანოვი (1796-1855).

რომ იგი წინანდლის ტრაგედიით დაინტერესდება. გუშინწინ დავითის სიმამრის[22] უეცარი გარდაცვალება ამცნეს. საბრალო მოხუცს თავისი ქალიშვილებისა და შვილიშვილების შესახებ არაფერი გაუგია. ღმერთმა თავისთან იხმო და ეს ტკივილი აარიდა ...“.

თბილისი, 6 აგვისტო, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, გუშინ მივიღე შენი 23 რიცხვის წერილი, შენს მიერ ჩვენს საბრალო ტყვეებთან დაკავშირების ღონისძიებათა დეტალებით. დავითმა მთხოვა, უპირველეს ყოვლისა, მადლობა გადმოგცე გასაჭირში თანაგრძნობისა და მისი ოჯახისთვის პირველადი მოხმარების საგნების[23] მიწოდებისთვის. მოუთმენლად ველით შენს მიერ დანაპირებ პასუხს, რომელიც შენმა შიკრიკმა უნდა ჩამოიტანოს. ღმერთმა ქნას, ეგებ გავიგოთ, სად არიან ის საბრალო ქალები და უბედური ბავშვები, რადგან ეს საკითხიც არაა გარკვეული. გენ. ვრანგელმა დავითს მოსწერა ვედენოში კი არა, კოისუს ზემოთ სოფელში არიან, დანიელბეგის მეთვალყურეობის ქვეშო. თუ მოხერხდება მათგან რამდენიმე სტრიქონის მიღება, რაც დაადასტურებს, რომ ჯანმრთელად არიან და პატივისცემით ეპყრობიან, დიდი ბედნიერება იქნება ამ უბედურებაში. ის ფაქტი, რომ შენი შიკრიკი არა ჩანს, მაშინებს, რომ არა გაქვს ან ვერ მიიღებ პასუხსა თუ რაიმე დამაკმაყოფილებელ ცნობას. რაც შეეხება გამოსყიდვას, ამაზე ლაპარაკიც არაა და არც ვიცით, როდის შემოგვთავაზებენ. საშინელებაა ეს გაურკვევლობა და მოლოდინი. ჩვენი მადლობა გადაეცი კეთილ ხასავიურთელ[24] ქალებს იმ დაინტერესებისთვის, საბრალო ტყვეების მიმართ, რომ გამოიჩინეს. დავითი მადლობას გიხდის მიპატიჟებისთვის, მაგრამ ვერსად წასვლა ვერ გადაუწყვეტია, სანამ ზუსტად არ ეცოდინება თავისი ოჯახის ადგილსამყოფელი. – რაც შეეხება შენს მოსაზრებას ამგვარი უბედურების აღსაკვეთად, ვფიქრობ, ყველამ შენსავით უბრალოდ უნდა თქვას, რომ ასეთი რამ გაუგებარია. როგორც ჩანს, მილიუტინი[25] შეცდომაში შეიყვანეს [...] ფიქრობდა, რომ შამილი ნუხასკენ[26] წავიდოდა და მთელი ძალები იქით გადაისროლა, – არაფერი გაეგებათ. წარმომიდგენია, როგორ იმოქმედებდა შენზე ეს უბედურება. შეუძლებელია, არ უთანაგრძნო მსხვერპლს, თუნდაც რომ არ იცნობდე და თუ იცნობ, მეტადრე. გასულ ორშაბათს გაცნობე დავითის დაჯილდოების შესახებ. მეორე დღეს კიდევ ერთი, ყველაზე სასიამოვნო ჯილდო მიიღო, იმპერატორის ადიუტანტად დანიშნეს, თან გენ. დოლგორუკოვს[27] წერილი ახლდა. გიგზავნი მის ასლს. ძვირფასი საბუთია და კიდევ ერთხელ მოწმობს იმპერატორის სითბოსა და გულუხვობას. რეადს უბრძანეს ყველაფერი იღონოს დავითის ოჯახის დასახსნელად, გამოსყიდვის ნება დართოს. ამავე დროს, იმპერატორმა მოითხოვა ზუსტი ცნობები კახეთისათვის მიყენებული ზარალის შესახებ ...“.

თბილისი, 11 აგვისტო, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, შენი პოლკის კაპიტანმა სტეპანოვმა ამ დილით შენთან წერილის წამოღება შემომთავაზა. თუმცა, როგორც მითხრა, იმდენი ხანი მოდიოდა აქეთ, არა მგონია, ცხელ-ცხელი ამბები ჩამოგიტანოს. მაინც ვსარგებლობ მისი წინადადებით და რამდენიმე სტრიქონს გწერ. მინდა გითხრა, რომ მოუთმენლად ველი შენს წერილს ჭავჭავაძეების , საძებნელად გაგზავნილი შენი თანამებრძოლის შესახებ. 23 რიცხვის წერილის შემდეგ შენგან არაფერი მიგვიღია, თან გაურკვევლობა, რომელშიც ვიმყოფებით ჩვენი საბრალო ქალების

---

[22] იგულისხმება ილია ბაგრატიონი (ბატონიშვილი), საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII-ის ძე, გარდაიცვალა 1855 წ.

[23] ამ ფაქტს ერთ-ერთი ტყვედ ყოფილი ჭავჭავაძეების გუვერნანტი ქალი ანა დრანსეც ადასტურებს : „ბარონმა ნიკოლაიმ ყველაზე აუცილებელ ტანსაცმელთან ერთად გამოგვიგზავნა წიგნი სათაურით „ქრისტეს მიბაძვა“, ა.დრანსე, შამილის ტყვე ქალები, თბილისი, 2002, გვ.85.

[24] ხასავიურთი – ქალაქი დაღესტანში, ყოფილი ციხე-სიმაგრე, 1848 წლიდან ყაბარდოს ქვეითთა შტაბის სადგომი.

[25] მილიუტინი დიმიტრი ალექსის ძე (1816-1912), რუსეთის სახელმწიფო და სამხედრო მოღვაწე, გენერალ-ფელდმარშალი, გრაფი, პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის საპატიო წევრი.

[26] ნუხა – ძველი ქალაქი აზერბაიჯანში.

[27] დოლგორუკოვი ვ.ი., გენერალი, სამხედრო მინისტრი.

ბედთან დაკავშირებით, დღითიდღე სულ უფრო და უფრო გაუსაძლისი ხდება. უკვე ხუთნახევარი კვირა გავიდა მათი დატყვევებიდან და დღემდე მხოლოდ ლეკების ნათქვამი ვიცით, მათგან ერთი სტრიქონიც არ მიგვიღია, არაფერი, რაც ზუსტად მიუთითებდეს მათი ტყვეობის ადგილს, რომ ნამდვილად ცოცხლები არიან. ვინ იცის, ლეკები მართალს ამბობენ თუ არა ფულის მისაღებად. ძვირფასო მეგობარო, ალბათ გესმის, რაოდენ მძიმეა ასეთი ვითარება, რა შიშის გრძნობა ეუფლება საბრალო დავითს და რა მოუთმენლად ველით რაიმე სარწმუნო ცნობას. იმედი მაქვს, თუ რამეს შეიტყობ, ფოსტის სიზანტეს არ მიანდობ. ვფიქრობ, როზენის საშუალებით წერილს ორ დღეში გადააგზავნი ეკატერინოდარში[28], საიდანაც ჩქარი ფოსტა ყველაზე ეფექტური გზა იქნება. ერთი სიტყვით, ყოველი წუთი ძვირფასია, რადგან თუ დავითი სადმე უნდა წავიდეს და ახლოდან თავადვე იმოქმედოს, უნდა იცოდეს სად იმყოფება მისი ოჯახი და სრულადაა იგი თუ არა. ძნელი დროა და მძიმე განსაცდელი...“

თბილისი, 18 აგვისტო, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, გრძლად აღარ მოგწერ, რადგან ცოცხალი წერილი მიიღე და ჩემი სარეკომენდაციო ფრაზები არ გჭირდება. იმედია, დროზე მიიღე ჩემი ორშაბათის წერილი, პოლკის უფროსს გორსკის რომ გამოვატანე, მათ ჩამოსვლაზე რომ გამეფრთხილებინე[29] [...]. გთხოვ, ზოგჯერ სოფიო კითხვით შეიქციო, წიგნები მიეცი და წაუკითხოს. კარგი იქნება, შენი შეწევნით მონრეპოსა[30] და პეტერბურგში თუ მისწერს წერილს, გთხოვ დაეხმარო, რადგან უნდა აცნობოს, რაც ხდება. – თუ შემთხვევით ცოტა ფული დასჭირდა, მიეცი, მე გაგისტუმრებ. ერთი სიტყვით, გახსოვდეს, რომ მისთვის ძმაც უნდა იყო და მამაც. რაც შეეხება დავითს, მისი ცხოვრების წესი მოგეხსენება. თუ ჭადრაკი გაქვს და ვინმე ეთამაშება, დიდ სამსახურს გაუწევ. თვალები ისევ ისე აქვს და წერა-კითხვა უჭირს. თუ შეგიძლია შენი პოლკის მეურნეობა გააცნო, დააინტერესებს და სამომავლოდ გამოადგება, რადგან, ვფიქრობ, პოლკის მეთაურობას აპირებს. ნიკოლოზმა[31] მომწერა, რომ გენ. ვორონცოვს[32] უთქვამს, იმპერატორი გამოსასყიდის გადახდას აპირებსო. ეს დიდსულოვანი საქციელია მისგან, მაგრამ, ცხადია, ეს ამბავი არ უნდა გახმაურდეს, თორემ მტერი პრეტენზიას გაზრდის. – სხვათა შორის, იმასაც გწერ, დავითისთვის [...] მიცემას აპირებენო, მაგრამ ახლახან შერვაშიძეს უბოძეს და რადგან თარიღები ემთხვევა, შეიძლება გვარები შეეშალათ. ყოველ შემთხვევაში, იმპერატორის გულუხვობის და სიკეთის მადლიერნი უნდა ვიყოთ.

მშვიდობით, ძვირფასო მეგობარო, გულით გეხვევი, ღმერთი გფარავდეს“.

თბილისი, 9 სექტემბერი, 1854, ღამის 11 სთ.

„ძვირფასო მეგობარო, საათნახევრის წინ, როცა ჭადრაკის პარტიაში ვიყავი ჩაფლული, ბარიატინსკიმ[33] შემატყობინა, რომ ხვალ, დილის 8 სთ. კურიერს აგზავნის. ამ შესავლის შემდეგ არ გაგიკვირდება, თუ ჩემი წერილი მოკლე იქნება. ეს კურიერი ჩამოგიტანს საიდუმლო ქაღალდს, რომლითაც გატყობინებენ, რომ გიგზავნიან 41 250 რუბ. სასწრაფო მშენებლობისთვის, სინამდვილეში ეს თანხა ჩვენი საბრალო ქალების გამოსასყიდია. სასურველია, ასეთი თანხის ჩამოსვლამ, რაც შესაძლოა, გახმაურდეს, ეჭვი არ გამოიწვიოს და მისი დანიშნულება ვერ გაიგონ. ეს თანხა საქმის მოგვარებამდე შენს სალაროში უნდა დარჩეს და დავითმა ხელი არ უნდა ახლოს. ეს თანხა აქ შესაბამისი თანხითაა წარმოდგენილი 25 ათ რუბლ.-ის საგარანტიო წერილზე ხელი მე მოვაწერე, მაგრამ

---

[28] ეკატერინოდარი, კრასნოდარის დასახელება 1920 წლამდე.

[29] იგულისხმება სოფიო და დავით ჭავჭავაძეების გამგზავრება ჩრდ. კავკასიაში.

[30] მონრეპო – ბარონ ნიკოლაების საგვარეულო მამული ვიბორგის მხარეში.

[31] ნიკოლოზი, სავარაუდოდ, ალ.ნიკოლაის ძმა, ნიკოლოზ პავლეს ძე ნიკოლაი (1818-1869), დიპლომატი.

[32] ვორონცოვი მიხეილ სიმონის ძე (1782-1856), გენერალ-ფელდმარშალი, კავკასიის მეფისნაცვალი და კავკასიის საგანგებო კორპუსის მთავარსარდალი.

[33] ბარიატინსკი ალექსანდრე ივანეს ძე (1814-1879), თავადი, გენერალ-ადიუტანტი, გენერალ-ფელდმარშალი, კავკასიაში მსახურობდა 1835 წლიდან, კავკასიის მეფისნაცვალი და კავკასიის ჯარის მთავარსარდალი 1856-1862 წწ; 1862 წლიდან სახელმწიფო საბჭოს წევრი.

გაცილებით უფრო ადრე.

გაცილებით, რომ გამოსაყიდვა იმპერატორის ფულით მოხდება. ეს ფაქტი სრულ სანდოობით უნდა დარჩეს, რადგან შამილმა შეიძლება პრეტენზიები გაზარდოს. ნეიდჰარტი კომპრომეტირების არ მიკეთებს, მთავარია, ეს ფული სხვა რამეზე არ დაიხარჯოს. – მხოლოდ ამ დილით მივიღე შენი 27 რიცხვის წერილი და ძალიან გამიხარდა. მაინტერესებდა, მცოდნოდა, რომ სოფიო უკვე შენს ჭერქეშაა და ძალიან მესიამოვნა იმის გაგება, როგორ დახვდი. მინდოდა მცოდნოდა, რომ ხასიათერთან კარნის მფარველობის ქვეშაა. – შენი ნიკოლაზის მოგზაურობის დეტალებმაც ძალიან ამაღელვა და დამაინტერესა. ასეთი საქციელი მას ღირსებას მატებს, დიდი გულისხმიერება გამოიჩინა და წარმომდგენია, მისმა ჩასვლამ როგორ გაახარა ის საწყალი ქალები. სოფიოს ვწერ, აღმაო, ახლა დავითი მანდააო-მეთქი. სულ უბრალო და ბუნებრივი იქნებოდა, თავად რომ ეწერმოებინა მოლაპარაკება, რაც ალბათ, ნაკლებ ოფიციალურ ხასიათს მისცემდა მას. ისე, ალბათ, თქვენ უკეთ მოგეხსენებათ. – იმედი არ გეწყინება, რომ ანა ილიინიშნას[34] წერილს არ გიგზავნი; მინდა სამყარელოში გადავგზავნო, ძალიან გაუხარდებათ, რადგან მის წერილში ნანის ამ შშეენიერი და დიდებული ქალის გუდი. დღერთმა ჭკას, მალე დაბრუნდეს მისი ტანჯვა.

ჯერ გადაწყვეტით ვერ ვყიქრობ ნემს გამომგზავრებაზე, რადგან მინდა რამე გავიგო მოლაპარაკების შესახებ. ისე, 21-ში ვეპარაუდობ წამოსვლას, 5-6 ოქტომბერს თქვენთან ვიქნები, მაგრამ, ზუსტად ვერაფერს ვიტყვი ...“

თბილისი, 19 სექტემბერი, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, არ ვიცი ამ წერილს უფრო მალე მიიღებ, თუ პარასკევს გამოგზავნილს და მინდა გაცნობო, რომ ინდრენიუს[35] ველაპარაკე შენი უკანასკნელი წერილის შესახებ, კერძოდ, ჩასვლისთანავე მოლაპარაკების დაწყებაზე და იმაზე, რომ შენი აზრით, საკანცლო საქმეებთან დაკავშირებით შენი უშუალოდ უფროსისათვის არაფერი უნდა გაუქვა. პირველზე მიპასუხარომ ეს საკითხი აუცილებლად უნდა იქნას განხილული ოფიციალურ დონეზე, რომ შეუძლებელია რაიმე გადაწყვეტილების მიღება მთავარსარდალსა და შენს შორის შუამავალ ხელისუფალთა აზრის გაუთვალისწინებლად, რომ ეს საქმე არაერთხელ წამოწეულა და ხანგრძლივი მსჯელობის საგანიც ყოფილა; იყო რაღაცეც მოიშრე, ისე საერთაშორისო აზრი, საბოლოოდ კი უარი, რადგან თუ არ იქნება მორნილება, არავითარი მოლაპარაკება არ შედგება. შესაძლოა, მას შემდეგ აზრი შეიცვალეს და ახლა შესაძლებლად მიიჩნიონ შენს მიერ მითითებული ურთიერთობები, მაგრამ ძალიან ჰოვადი სისწრაფით უნდა ამოვიდეთ. ინდრენიუს მიაჩნია, რომ ასეთი საკითხი პირადი მიმოწერით არ უნდა გადაწყდეს, უნდა მიმართოს ოფიციალურ გზას ხაიდუმლო პაკეტით, რომელიც გრიხაიაში[36] უნდა გადაგზავნო. მირჩია, მთავარსარდალს ნემოვის მოწოდებული დეტალები არ გააცნო და საკითხის ზოგადი, ბუნდოვანი ალწერით შემოიფარგლო. ნათქვამ, რომ ამ მოსაზრებას უნდა დავთანხმებოდი, რადგან საკითხის მიჩქმალვა არ მინდოდა, მითუმეტეს, რომ ჯემალ ედ-დინის[37] წერილი უნდა გამეცნო. ენდრიუსის აზრებს გენ. მ-ს[38] მიერ საქმის დაჩქარება, შიშობს, ნემი ნათქვამის საფუძველზე პეტერბურგში არ მისწერის რაჰ და ამით საქმეში არეულობა არ შეიტანოს. არა მგონია, ეს საკითხი ოფიციალური გზით განიხილონ და მხოლოდ ის მივუთითე, რომ ეს ამბავი შენგან ვიცოდი. ასე ამიტომ მოვიქეცი, რომ ე-ს მადამ ბრძოლისაგმი ეს საჭირო და მნიშვნელოვანი საქმე არ ნაგვიშალოს. იმედი მაქვს, ნემს საქციელს გაამართლებ. – რაც შეეხება მეორე საკითხს, შენს დუმილს ვხედავ დაკვირვებით, როგორც მოგეხსენება, ინდრენიუს მიაჩნია, რომ უმჯობესია, გენ მ-ს დაბრუნებამდე მასეევე

---

[34] ანა ილიინიშნა – ილია ბატონიშვილის ასული, დავით ჭავჭავაძის მეუღლე (როცა შამილმა ტყვედ წაიყვანა, 28 წლისა იყო).

[35] ინდრენიუსი ბარის ემნრუსეის ძე, გენერალ-მაიორი, კავკასიის ჯარების მთავარი შტაბის უფროსი 1855-1856 წწ. Акты, т. X, стр. XXI-XXII.

[36] გრიხაიაი – ნუხეთის დედაქალაქი.

[37] ჯემალ ედ-დინი, შამილის ვაჟი, რომელიც ახულგოს ბრძოლის შემდეგ (1839) გენერალმა მიქელად წაიყვანა, იგი რუსეთში ცხრდებოდა და რუს ოფიცრად ჩამოყალიბდა. 1858 წ. ხარშობლოში, ჭლექით გარდაიცვალა. იხ. გრ. ორბელიანი, წერილები, ტ.II, თბილისი, 1937, გვ.330.

[38] მერაველოვი ნიკოლოზ ნიკოლოზის ძე (1794-1866), გენერალი, მსახურობდა კავკასიაში, 1854 წ. დაინიშნა კავკასიის მეფისნაცვლად და კავკასიის კორპუსის მთავარსარდლად.

გააგრძელოს. ფიქრობს, რომ ამ საქმეს ორ თვეზე მეტი არ დასჭირდება. ამაზე შენთან ყოფნისას ვისაუბროთ ...“.

თბილისი, 19 ნოემბერი, 1854

„ ... ალბათ გაიგებდი, რომ იმპერატორი დათანხმდა, დააბრუნოს შამილის ვაჟი, თუკი ეს უკანასკნელიც თანახმა იქნება. ბრძანება გასცა, ჰკითხონ მას ამის შესახებ. ვნახოთ, რა პასუხი იქნება, მოუთმენლად ველით. როგორც ჩანს, გენ. რეადს აწუხებს იმ თანხის ბედი, შუამავლის ხელით რომ გამოგიგზავნა, ეშინია, დავითმა არ დახარჯოს. ბარიატინსკიმ დაამშვიდა და მოგწერა ამის შესახებ, მთხოვა, მეც გაგიმეორო, რომ ამ თანხას გამოსყიდვის მომენტამდე არავითარი საბაბით არაფერი არ უნდა დააკლდეს. თუ დავითი ფულს გთხოვს, უარი უნდა უთხრა და მიღებული ბრძანება წინ დააყენო ...“

თბილისი, 26 ნოემბერი, 1854

„ ... სამი დღის წინ ძალიან აგვაღელვა გენ. ბაგრატიონის ჩამოსვლამ შურადან[39] და მისმა ჩამოტანილმა ცნობამ, რომ შამილმა შეწყვიტა კომუნიკაცია ამ ქალაქსა და ჩვენს საბრალო ქალებს შორის და რომ იმუქრება, თუ მოკლე ხანში დადებით პასუხს არ მივიღებ ჩემს ვაჟთან დაკავშირებით, ქალებს დავარიგებო. ამ ამბავმა კიდევ უფრო დაგვამწუხრა. [...] ის, ვინც შურაში იმპერატორის თანხმობა ჩაიტანა შამილის ვაჟის დაბრუნებაზე, ბაგრატიონს გზად შეხვედრია. იმედი მაქვს, გრიგოლ ორბელიანი არ დააყოვნებს, შამილს ეს ამბავი გადასცეს და ამ ქალების დახსნას მოახერხებს იმ მდგომარეობიდან, რომელშიც ისინი არიან. – რაც შეეხება შვილის თანხმობას დაბრუნებაზე, გამოგიტყდები, რომ ცოტა ეჭვი მეპარება: მამა მწერს, პეტერბურგში ამბობენ, დაბრუნება არ უნდაო. ნეტავ დათანხმდნენ მის სტავროპოლში გამოგზავნაზე, მამამისის წარმომადგენლებთან შეხვედრა რომ დასჭირდეს. ღმერთო, დაიფარე ჩვენი საბრალო მსხვერპლი ...“

თბილისი, 3 დეკემბერი, 1854

„ ... არ მიკვირს, მაგრამ ვწუხვარ, რომ ბაგრატიონის ჩამოსვლის შემდეგ შურადან არაფერი მიგვიღია. მოუთმენლად ველით გავიგოთ, შამილი ხომ არ მორბილებულა მას შემდეგ, რაც ცნობილი გახდა, რომ მთავრობა მისი ვაჟის დაბრუნებას არ ეწინააღმდეგება. რაც შეეხება ამ უკანასკნელის განზრახვას, უცნობია [...].

ამ დღეებში მიიღებ წერილს გენერალური შტაბიდან. მიიღე თუ არა 41 ათ. რუბ. რომელიც ცნობილი მიზნით გამოგიგზავნეს და გირჩევენ ამ თანხიდან არაფერი დახარჯო. ამ წერილის მიზანი ისაა, რომ შევაჩეროთ აქ შესანახი, მისი ექვივალენტი სადეპოზიტო თანხა, რაზეც გენ. რეადი მხოლოდ იმ პირობით დათანხმდა, თუ თანხა ხელუხლებელია. გეთაყვა, სასწრაფოდ გამოგზავნე პასუხი, რადგან ეს ფული სხვადასხვა პირს უნდა გადაუნაწილდეს ...“

თბილისი, 10 დეკემბერი, 1854

„ძვირფასო მეგობარო, რამდენიმე დღის წინ მივიღე შენი 26 ნოემბრის წერილი. წინა წერილის გამოგზავნის შემდეგ კი 12 ნოემბრისა, რომელიც არ ვიცი, აქამდე სად იყო. მადლობას გიხდი ორივესთვის. შენი საშუალებით გავიგეთ, რომ შამილისთვის უცნობებიათ იმპერატორის თანხმობა მისი ვაჟის დაბრუნებაზე და მოუთმენლად ველით, რა შედეგი მოჰყვება ამ შეტყობინებას. თუმცა, დავითს ისე ეზარება წერა, მისი იმედი არა მაქვს, რომ შეგვატყობინებს, რა ხდება. ასევე, მოუთმენლად ველით შამილის ვაჟის პასუხს.

მთავარი ესაა. ღმერთმა ქნას, დათანხმდეს ...“

თბილისი, 17 დეკემბერი, 1854

[39] შურა, თემირ-ხან-შურა, დღეს ქ.ბუინაკსკი დაღესტანში.

„თქვენი აღმატებულებაც, უბირველეს ყოვლისა, მაქვს პატივი მოგილოცოთ მისი აღმატებულების, გენერალ-მაიორის ჩინი [...]

შეორე, ჩვენთვის სასიხარულო ამბავი, შამილის ვაჟი დათანხმდა შინ დაბრუნების და მისი გამოშვებისება უნდა დაუწყოთ. ამ ამბავმა გული სიხარულით და განცვიფრების მიზარით მალლიერების გრძნობით აღგვიესო, რადგან მან შთააგონა ასეთი გადაწყვეტილების მიღება. ახლა შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ ეს საშიშროება ამბავი მალე დასრულდება და ჩვენი საბრალო ტყვეები გათავისუფლდებიან. დიდება ღმერთს და იმპერატორს, რომელშაც დიდსულოვნად შეუწყო ხელი ამ სასიხარულო გადაწყვეტილებას. ბარიატინსკი დღესვე აგზავნის კურიერს შარაში და მეც ვსარგებლობ, რომ მოგწერო, იმ იმედით, რომ ამ წერილს უფრო მალე მიიღებ, ვიდრე ფოსტით გამოგზავნილს [...]. ამ წუთში მივიღე შენი 8 რიცხვის წერილი და მინდა კვლავ გაგიმეორო, რაც ფულთან დაკავშირებით მოგწერე. ეს უნდობლობით კი არაა გამოწვეული, არამედ ბარიატინსკის რაღაც სახიფათო ნებართვა, რომ აქ დადებული ფული გამეგრძელებინა, როგორც შენთვის გამოგზავნილის ქქვივალენტი, რახანაც იგი იმ პირობით დათანხმდა, თუ შენთვის გამოგზავნილი თანხა ხელუხლებელი და დაყოფის არაფერი აუღია лазутчик-ებისა თუ თავისი ოჯახის საქმეზე მილაპარაკებისთვის. ეს თანხა შედგება ხუთხეულისგან. სხვათა შორის, ბარიატინსკიმ 15 ათასი დადო და დაბრუნება უნდა, შემდეგში 10 ათასი, რაც ასევე დასაბრუნებელია. არ ვიცოდი, ამ საკითხზე კურიერი რომ გამოუგზავნიათ, თორემ იმავე კურიერით მოგწერდი, რომ ამეხსნა. წარმომიდგენია, როგორ გაგაოცებდა ეს შეკითხვა ...“

თბილისი, 31 დეკემბერი, 1854

„ ... 22 რიცხვიდან ნეგნსა და თქვენს შორის ზავი ჩამოწყვა. ამრიგად, არც წერილებია და არც გაზეთები, ცხადია, არც ახალი ამბები ვიცით. საშუხაროა, მეტადრე ახალ პოლიტიკაზე იმის მეტს ვერაფერს ვეუბნი, რაც წინა წერილში მოგწერე, რომელიც, სხვათა შორის, შესაძლოა ამ წერილთან ერთად მიიღო. სოფიო გაკოჭნის და მთხოვს გადმოგცეს, რომ გუშინ პირველი მცდელობა გეჭირნა საუბრებისა და თამაშების სალამო მოგეწყო. ამას ყოველ ხუთშაბათს გავატარებდით. ძალიან კარგად ჩაიარა და ძალიან უნდა ვრთ ხუთშაბათს შენც რომ იყო აქ. ჯერ-ჯერობით ცვლილება არა გვაქვს. რადგან მოველოდით შამილისგან ბეჭედი, თან წვეთან არავითარ შემოხვეწაში არ იღებებოდნენ, რადგან დავიოთს ოჯახი დაეტყვებინა ...“

თბილისი, 14 იანვარი, 1855

„ ... ნეში საახალწლო მოლოცვა შენს მოლოცვას გზაში ასცდა, ალბრფასოა შეგხვდარო. სოფიო და მე გულწრფელ მადლობას გითვლით და ვფიქრობთ, რომ ეს არ გეგვარება შენს გრძნობებში წვენს მიმართ. ღმერთმა ქნას, წვენი ლოცვა საბრალო ვეფხოსანი ქალისთვის რაც შეიძლება მალე აღსრულდეს. უკანასკნელი ამბები შურადან მოვიღეთ, დამაკმაყოფილებელია. ჯარისკაცად არიან, სულიერად ამაღლებულნი და გათავისუფლების იმედით განცხრებულნი. ნუნა ეს შამილის ვაჟი დროზე ჩამოვიდოდეს, მის შესახებ არაფერი ვიცით, ამბობენ, რუსეთის გზები ისეთ ცუდ მდგომარეობაშიაო, რომ ეს დაგვიანება გასაგებია ...“

თბილისი, 28 იანვარი, 1855

„ ... შამილის ვაჟისგან კვლავ არაფერია, დმერთმა იცის, რა დაემართა. იმედი მაქვს, პირდაპირ თქვენსკენ წამოვა. გეცოდინება, რომ გენ. მურავიევი 19-ში სტავროპოლში ჩამოდის; ალბათ, კარგა ხანია იცით ამის შესახებ და ეგებ მოახერხო და გროზნოშიაც შეხვდე; ძალიან მინდა, რადგან შესაძლებელია, მაშინ ხასიათურიში აღარც წამოვიდეს. ბარიატინსკი სტავროპოლიდან იწერება, მეტად თავშეკავებული, ნაკლებ ექსპანსიური და ჩრდილოამერიკაო. ეს მოსალოდნელიც იყო გონიერი კაცისგან. – ჯერ არ ვიცით, აქ როდისთვის უნდა ველოდეთ [...]. მშვიდობით, ალბრფასო მეგობარო, მე და სოფიო ნახად გეხვევით. იმედია, როგორც კი ტყვეები ხასიათურში გამოჩნდებიან, კურიერით შეგატყობინებ. ეს ხუკვეთილ ცნობა იქნება, რომელსაც დაუყოვნებლივ მოგვწედი.

ღმერთი გფარავდეს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თბილისი, 4 თებერვალი, 1855

„ძვირფასო მეგობარო, მას შემდეგ, რაც 12-14 იანვარს შამილის ვაჟის სტავროპოლში ჩამოსვლით გავიხარეთ და ვიმედოვნებდით, რომ მალე შურასკენ გაემგზავრებოდა, წინანდლის დრამის გადაწყვეტას ველოდით. გუშინწინ სტავროპოლიდან ჩამოსული მგზავრის ცნობამ კვლავ ჩაგვაფიქრა, შამილის ვაჟი 27-შიც იქ ყოფილა, იქ ყოფნა მოსწონებია, წასვლას არ აპირებს და მამასთან დაბრუნების დიდ სურვილს არ ამჟღავნებსო. მინდა იმედი ვიქონიო, რომ ვედენოში წასვლაზე უარის მიუხედავად, შამილი ტყვეებს დააბრუნებს, რადგან ასეთი შემთხვევა იმთავითვე იყო გათვალისწინებული. მაწუხებს მათი გათავისუფლების დაგვიანება. ბოლოს საქმე ისე კარგად მიდიოდა და აი, ახალმა, გაუთვალისწინებელმა გარემოებამ შეაფერხა. ორი დღეა, ეს გარემოება გულზე მაწევს. – თუ ეს წერილი შენთან მანამდე ჩამოვა, ვიდრე შამილის ვაჟს ნახავდე ან ვინმე შურადან მომავალი ხასავიურთში გაივლიდეს მისი სტავროპოლში ყოფნის ცნობით, ეგებ შამილს აცნობო, რომ მისი ვაჟი იქაა და ვინმე სანდო კაცი გაგზავნოს მის შესახვედრად. საერთოდ, შურაში წასვლა ზედმეტად მიმაჩნია, რადგან ყმაწვილი კაცი ყველა შემთხვევაში ხასავიურთში უნდა ჩავიდეს და თუ ბარიატინსკი დღეს შურაში გასაგზავნ კურიერს გადმომცემს, დავითს მივწერ და დავავალებ პირადად ჩამოვიდეს შენთან საქმის გასარკვევად. დღეს შვიდი თვე შესრულდა, რაც ის საბრალო ქალები გაიტაცეს, რამხელა დროა სატანჯველად! რა ბედნიერება იქნებოდა მათი გათავისუფლება. – ღმერთი დღემდე მოწყალე იყო მათ მიმართ და იმედი მაქვს, წყალობას კვლავაც არ მოაკლებს ...“

თბილისი, 25 თებერვალი, 1855

„საბჭოს სხდომა, რომელიც მოულოდნელად დამატყდა თავს, არის იმის მიზეზი, რომ დღეს ჩემი წერილი მოკლე იქნება. მადლობელი ვარ 11 რიცხვის წერილისთვის, რომელიც, სოფარია და, მე-9 დღეს მივიღე. ვფიქრობ, ეს კომუნიკაციის სისწრაფის საუკეთესო მაგალითია. კარგი იქნება, ასე თუ გაგრძელდება. ბარიატინსკისგან ახლახან შევიტყე, რომ დავითი შამილის ვაჟთან ერთად ხასავიურთში წასულა, ე.ი. ეს გაცვლა შენი ხელშეწყობით მოხდა. მიხარია, რადგან, გამოგიტყდები, ძვირფასო მეგობარო, და ცოტა უკმაყოფილოც ვიყავი, რომ პირველი შენ უნდა შეხვედროდი იმ საბრალო ქალებს, თუმცა, შენ აღმოაჩინე ისინი და პირველმა შენ დაამყარე მათთან კავშირი. გვინდა ვიფიქროთ, რომ შესაძლოა, ახლა ისინი შენთანაც იყვნენ. ღმერთმა ქნას, მოუთმენლად ველით ახალ ამბებს და იმედი გვაქვს, კურიერით შეგვატყობინებ [...]

გემახსოვრება, დღეს 34 წელი შემისრულდა. ღმერთის მადლობელი ვარ ჩემი წარსულისთვის, აწმყოსთვის და ვთხოვ, მომავალშიც არ მომაკლოს წყალობა. – მშვიდობით, ძვირფასო მეგობარო, დროა დავასრულო. მე და სოფიო ნაზად გეხვევით. თქმა არ გინდა, თუ დავითი და მისი ოჯახი შენთან გამოჩნდება, დავითს აკოცე, ძვირფასი ქალები კი მომიკითხე“.

თბილისი, 21 მარტი, 1855

„ ... ნიკოლოზის ჩამოსვლის შემდეგ თქვენი არაფერი ვიცით. ისე, გადაადგილების სიჩქარეს თუ გავითვალისწინებთ, არც გასაკვირია, თუმცა, მოუთმენლად ველით ჩვენი ქალების ამბავს, ხასავიურთში სად დააბინავე, შენს სახლში ვერ დატევდი ...“

თბილისი, 4 აპრილი, 1855

„ ... დავითისგან არაფერია, არ ვიცით, როდის უნდა ველოდეთ. არ მესმის მისი ასეთი ინერტულობა, სულ არ ზრუნავს თავისი ოჯახის დაბინავებაზე, მაშინ, როცა არც სკამი აქვს ჯერ და არც საწოლი. ჩემი მხრივ, ვერავითარ გადაწყვეტილებას ვერ მივიღებ, თუ არ შევიტყობ, როდის და რამდენი ხნით ჩამოდის ...“.

... როცა ამ წერილს ვწერდი, დავითის წერილიც მივიღე. მატყობინებს, რომ [illegible] ხვალ, სამშაბათს გამოდიან. მთხოვს, ვუქირავო და მოვუწყო ბინა, ვადებზე კი [illegible] მწერს. რამხელა სიამოვნებაა ამ ძვირფასი ქალბატონების და ბავშვების ნახვა!..“

თბილისი, 18 აპრილი, 1855

„ ... როგორც იქნა, ჩვენი ტყვეები გუშინ, ნაშუადღევს საღ-სალამათნი დაბრუნდნენ. წარმოიდგინე ჩვენი სიხარული. ანა ილინიშნა უკეთ გამოიყურება, არც ისეთი გამხდარია, როგორც მეგონა. ბავშვები უფრო გამხდარნი ჩანან, მოკლედ, როცა ყველას ერთად ვხედავ, მიჭირს იმ განსაცდელის წარმოდგენა, მათ რომ გამოიარეს. ნამდვილად ღმერთმა დაიფარა უბედურებისგან ...“

თბილისი, 25 აპრილი, 1855

„... აქ დაბრუნებისას ჭავჭავაძეები კვლავ თბილისში დამხვდებიან, რადგან ივნისის დამდეგამდე წასვლას არ აპირებენ. რაც უფრო ხშირად ვხედავთ, მით უფრო მადლობელნი ვართ ღმერთის იმ სასწაულისთვის, მათ გადასარჩენად რომ მოიმოქმედა. მხოლოდ ანა ილინიშნა მეჩვენა შეცვლილი. ცოტა გამხდარა, მაგრამ ნატანჯი სახე არა აქვს და მალე მოიკეთებს. რაც შეეხება მის დას, გეგონება აგარაკზე იყო, ისე კარგად გამოიყურება. სხვათა შორის, გუნებაც, მეუღლის გარდაცვალების შემდეგ რომ გაუფუჭდა, გამოუკეთდა და ყოველმხრივ კარგადაა. მოგეხსენება, გამუდმებით ვსაუბრობთ მათი ტყვეობის დეტალებზე და უნდა ვაღიარო, რომ შამილზე კარგი შთაბეჭდილება მრჩება, რადგან ის [...] თავს არ მოუხვევია. ერთი მხრივ, მისთვის ჩვეული ცხოვრების წესი ამ ქალებისთვის გაჭირვებაა, მეორე მხრივ, მასთან უფრო ფეხმოკიდებულია ბოროტად სარგებლობა და მათთვის გამოყოფილი თუ გაგზავნილის ნახევარიც კი არ აღწევდა ამ ქალებამდე. – შამილის ვაჟის ამბები თუ იცი, როგორ ეჩვევა თავის ახალ ყოფას? ...“

თბილისი, 23 ივნისი, 1855

„ ... ჭავჭავაძეების ამბები არ მიგვიღია[40] და მოუთმენლად ველით. წარმოიდგინე, დუშეთზე გავლისას ყალბი განგაში ამტყდარა, შამილი გუდამაყარს[41] უახლოვდებაო. წარმოიდგინე, საწყალი ქალების მდგომარეობა, ნეტავ მალე გასცდნენ სტავროპოლსა და შამილის გარემოს ...“

თბილისი, 23 დეკემბერი 1855

„... დავითი და მისი ოჯახი ჯერ არ ჩამოსულან. თითქმის ერთი კვირაა ანანურში არიან; თავიანთ ეტლებს ელოდებიან, თუმცა შეეძლოთ უკვე აქ ყოფილიყვნენ ...“

TS. BIBILEICHVILI

LES FRERES BARONS NICOLAY ET LES OTAGES DE SHAMYLE

RESUME

Nous proposons des fragments de lettres du buron A.Nicolay à son frère L.Nikolay au sujcet de la libération de la famille de David Tchavtrchavadzé, prise en otauge par Shamyle.

---

[40] საქართველოში დაბრუნებული, ტყვეობიდან დახსნილი ჭავჭავაძეების ოჯახი მალე პეტერბურგს გაემგზავრა იმპერატორისთვის მადლობის გადასახდელად (იხ. ანა დრანსე, შამილის ტყვე ქალები, თბილისი 2002, გვ. 115-116).

[41] გუდამაყრის ხეობა – ხეობა აღმ. საქართველოში,მდ. გუდამაყრის არაგვის ხეობაში.

ლია კიკნაძე

გრიგოლ ორბელიანის ეპისტოლარული მემკვიდრეობიდან

წერილი პირველი

გასული წლის 2 ოქტომბერს 200 წელი შესრულდა გამოჩენილი ქართველი პოეტის, გრიგოლ ორბელიანის დაბადებიდან. პოეტმა, რომელმაც თავისი ლიტერატურული შემოქმედებით განვითარების ახალ საფეხურზე აიყვანა ქართული რომანტიზმი და მშობელი ხალხის გულწრფელი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურა, დიდი და მნიშვნელოვანი ეპისტოლარული მემკვიდრეობაც დაგვიტოვა.* ჯერ კიდევ 1936–1937 წლებში აკ. გაწერელიამ 400-მდე წერილი გამოაქვეყნა, რომლებიც ქრონილოგიურად 1832–1850 (I ტომი) და 1851–1859 (II ტომი) წლებს განეკუთვნება (1). გამოსაცემია არც თუ მცირე ნაწილი გრიგოლ ორბელიანის ეპისტოლეებისა, რომლებიც 1860–1882 წლებს მოიცავენ. წერილების უმეტესობა ქართულ ენაზეა დაწერილი, გარკვეული ნაწილი – რუსულზე და შავი პირების სახით არის შემორჩენილი.

პოეტის ეპისტოლარული მემკვიდრეობა მნიშვნელოვანია იმით, რომ შეიცავს არა მარტო უხვ მასალას მისი ბიოგრაფიისა და საქმიანობა-მოღვაწეობის შესასწავლად, არამედ საქართველოში მიმდინარე მოვლენების საკმაოდ ფართო პანორამასაც. აქ არის ფაქტების ხაინტერესო ანალიზი, ავტორის შეხედულებები პოლიტიკური, სოციალური თუ სამხედრო საკითხების შესახებ, ქართველ ახალგაზრდებში სწავლა-განათლების გავრცელების დიდი სურვილი, მოწოდებები საშობლოს ერთგული სამსახურისკენ... წერილები საშუალებას იძლევა გავეცნოთ გრიგოლ ორბელიანის საუკეთესო ადამიანურ თვისებებს: პატრიოტობას, ერთგულებისა და ნათესავ-მეგობრებზე უანგარო მზრუნველობის გამოჩატველ ეპიზოდებს, განცდებს თავად-აზნაურთა სავალალო მდგომარეობის გამო, ქველმოქმედებას – სრულიად უცნობი, მაგრამ ნიჭიერი ახალგაზრდების დახმარების სურვილსა და ქმედებებს. საინტერესოა დაწერილებითი აღწერა და ანალიზი ჩრდილო კავკასიის მთიელებთან ბრძოლების პერიპეტიებისა, რომელთა შორიელე თავად იყო ქართველი თავად-აზნაურობის ბევრ წარმომადგენელთან ერთად.

გრიგოლ ორბელიანს, როგორც სახელგანთქმულ პოეტს, ნიჭიერ საშუალო მოღვაწესა და ნათესავ-მეგობართა უყურადღებო წრის წარმომადგენელს თავის წერილებში უამრავი პირი ჰყავს დახასიათებული, რომ არაფერი ვთქვათ წერილების ადრესატებზე. ისინი უმეტესად ცნობილი ადამიანები არიან, რომლებიც აქტიურად იყვნენ ჩართული ქვეყნის საზოგადოებრივ თუ პოლიტიკურ ცხოვრებაში, კავკასიურ ბრძოლებსა თუ თურქეთის საწინააღმდეგო ბატალიებში. პოეტი სჩვადასჩვა კუთხით გვიხატავს მათი ცხოვრება-საქმიანობის დეტალებს, მათ შეხედულებებსა და მისწრაფებებს, დამოკიდებულებას მნიშვნელოვანი საკითხების მიმართ. მოკლედ რომ ვთქვათ, პოეტის ეპისტოლარული მემკვიდრეობა უმნიშვნელოვანესი წყაროა საქართველოს მე-19 საუკუნის 30–70-იანი წლების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების შესაცნობად. წერილები მნიშვნელოვანია არა მარტო შინაარსობრივად: ისინი გვიხიბლავენ გულწრფელობით, უშუალობით, განცდების უბადლო გადმოცემით, ოქროვითა და მოსწრებული თქმებით... მათი წაკითხვის შემდეგ ერწმუნდებით, რომ გრიგოლ ორბელიანი არა მარტო კარგი პოეტი, ეპისტოლეთა შეთხზვის ოსტატიც ყოფილა.

გთავაზობთ პოეტის სამ ეპისტოლეს, რომელთაგანაც ორი ქართველი ახალგაზრდების სწავლა-განათლების საკითხსაც ეხება. პირველი წერილის ადრესატია ილია ჭავჭავაძე, რომელსაც გრიგოლ ორბელიანი მიუწვევია კრებაზე ქართული თეატრის დაარსების საკითხის განხილვაში მონაწილეობის მისაღებად. პოეტი ბოდბეში უხდის საადგილმამულო ბანკის

---

* წერილების უმეტესობა (700 ერთეულამდე) დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კაკაბაძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

თავმჯდომარეს, რომ კრების საპატიო მიწეზით ვერ დაესწრება და სთავაზობს თავის შეხედულების აღნიშნულ საკითხზე. მისი აზრით, თეატრის დაარსება ნაადრევია საჭიროების სიმწირის გამო. ამის ნაცვლად ბანკმა მუშაობა უნდა წარმართოს იმ მიმართულებით, რომ შესაძლებელი გახდეს ქართველი ახალგაზრდების „საწავლით აღზრდა დიმნაზიებში და თვო უმაღლესი სასწავლებლებში“. გრიგოლის სიტყვებით, სწორედ ეს მიზანია ქსნისა საადგილმამულო ბანკს, მაგრამ „ეს ჰაზრი დარჩა ჰაზრად...“ საჭიროა „პირველად აღსრულდეს სახოგადოების სურვილი, ესე იგი, მიეცეს შვილებს ფართო გზა დაუბრკოლებლად სწავლით აღზრდისა“ და თუ შემდგომად ამისა ბანკს დარნება სახსრები, მოახმაროს სხვა საქმეების მოგვარებასაც.

სხვა საქმეებში პოეტი გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, სახალხო სკოლებს, რომელთა დაარსება მას შეუძლებად მიაჩნია ბანკის იმჟამინდელი მდგომარეობის გამო: „ათასის თუმნით ძლივს აშენებენ და დაფუძნება რომელსმე უეჭველად მხოლოდ ერთი პაწაწა სკოლა და ამით გათავდება დიდი იგი საქმე, რომელსა ჰქვიან „სახალხო სკოლები“.

მკორე წერილში გამოთქმულია გრიგოლ ორბელიანის თვალსაზრისი საქართველოში პოლიტექნიკური სასწავლებლის გახსნის აუცილებლობაზე და მისი სარგებლიანობის დასაბუთება წინააღმდეგ სამხედრო გიმნაზიისა, რომლის გახსნაც ჰქონია ნაფიქრებული რუსეთის მთავრობას. ეფიქრობთ, მკითხველის გაოცებას გამოეწვევს ამ წერილის პათოსი, რადგან გრ. ორბელიანი, როგორც წარმატებული სამხედრო მოღვაწე, ცნობილი გენერალი სამხედრო გიმნაზიის გახსნის მომხრე უფრო უნდა ყოფილიყო, ვიდრე პოლიტექნიკური სასწავლებლისა. მაგრამ მას, როგორც ჩანს, ქართველი ახალგაზრდები მხოლოდ ომებისთვის არ ემეტებოდა და დიდი სურვილი ჰქონდა ისინი ცოდნის სხვადასხვა დარგებს დაუფლებოდნენ, რომ გადატკბეული, მაგრამ საუკეთესო კლიმატური პირობების მქონე და ნაღისნეული მდიდარი ქვეყანა აღმავლობის გზაზე დაეყენებინათ. ვიტეს აზრით, ეს შესაძლებელი იქნებოდა სოფლის მეურნეობის განვითარებით, რაც იმდროინდელ საქართველოში კადრების არარსებობის გამო შეუძლებელი იყო. ამიტომ მსჯელობს იგი წერილში პოლიტექნიკური განათლების მქონე კადრების მომზადებაზე და ქვეყნის ცხოვრების აღორძინებას სოფლის მეურნეობის უკაუშრებს.

მესამე წერილში გამოთქმულია საინტერესო მოსაზრებები ნვნი ულამაზესი კუთხის, აჭარის შესახებ, რომელიც დიდხანს მოწყვეტილი იყო დედა საქმობლის და, მიუხედავად ამისა, მოსახლეობა ცნობილ მშობლიურ ენას და ძველ ქართულ წესჩვეულებებს. წერილს ვეროვად პოეტის სიტყვას, წარმოთქმულს 1878 წელს ბათუმ-ქობულეთის საქართველოსთან შემოერთების აღსანიშნავად.

1. წერილი ილია ჭავჭავაძესთან.*

ნემო ბატონო, ქიაჩხო იდიავ!

დღეს ვერ გიახლები ნუშის ხახოგადოების კრებაში თეატრისა გამო, რადგანაც ვარ მოწვეული в Экстренное заседание Общества возстановления Христианства. მაგრამ გაკბედავ და გულწრფელობით მოგახსენებ, რომ მე არა ვარ თანამგრძნობი ქართულის თეატრის პატიმად დაწესებისა, რომელზედაც დახარჯული ფული მგონია დაკარგულად.

მე არ მესმის, როგორ უნდა დაემყაროს თეატრი, რომელსა არა აქუს თავისი შენობა, რომელსა არა ჰყავს გასწავლილ აქტორები, რომელსა არ შეუძლიან შენახვა თავისა თვისა! და თუ ქართულის ენის მოყუარენი წარმოადგენენ რასმეს წელიწადში ორჯელ, სამჯერ, ხომ ეხლაც არის ამგვარი თეატრი. არა მგონია, ნუშნი ბანკი იყოს ისე გასუქებული, რომ სამისოს თუმნის უსარგებლოდ დახარჯვა არაფრად მიანდეს მას.

ნუშნი ბანკი – ისე მახსოვს – დაარსდა იმ პაზრით, რომ ნუშნის შვილებსა მიეცეთ, ბანკის შეწევნით, სწავლით აღზრდა დიმნაზიებში და თვო უმაღლესი სასწავლებლებში. ეს ჰაზრი დარნა ჰაზრად და ახლა მოულოდნელად ამას ზედ დაეროო სახალხო შკოლებიცა და თეატრიცა.

ვინ იცის, რომ შვილების აღზრდა, სახალხო შკოლები, თეატრი არ იყოს საჭირო ნუშნოს. ვინ არ იცის, რომ სამივე ესე საგანი არის ხალხისა სულითა ამაღლება, გონების

---

* დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში: გრ. ორბელიანის არქივი №639; დაწერილია 1879 წელს, ავტოგრაფი. პირველად გამოქვეყნდა ჟ. „ბახტრიონში“, 1922 წ. №21; მეორედ – 1957 წ. იხილა მეუნარგიას წიგნში „ქართველი მწერლები“ (სალაშინ ცაიშვილის შენიშვნებსა და კომენტარებში). ვიქვეყნებთ ცვლავ, რადგან ძველი პუბლიკაციები თანამედროვეე სახოგადოებისათვის ძნელად მისაპოვებელია.

გაახსნა და თუო ეკონომიური შემატება. მაგრამ არა მგონია, რომ ჩუმის ბანკმა ჰქონდეს იმდენი შესლება, რომ ეს სამივე მეტად დიდი და ძნელი საქმე ერთსავე დროსა დაამთავროს საყურადღებოდ, შეუძლებელად.

ჩემის პატრიარ, ჯერ პირველად აღსრულდეს საზოგადოების სურვილი, ესე იგი, მიეცეს შეილების ყართო გზა დაუბრკოლებლად სწავლით აღზრდისა, რომლისა აღსასრულებლად მოგვიდება რაოდენიმე ათასი თუმანი ყოველს წელიწადს. და თუ ბანკსა დარჩება რამე. მაშინ, შეძლებისამებრ, აშენდეს ხალხის შკოლებიცა და თუო თეატრიცა. მაგრამ კი საყურადღეანად. რაგორ არა გჰსოქვა, რომ ათასის თუმნით ძლეის აშენდება და დაფუძნდება რომელსამე უცხოში მხოლოდ ერთი პაპაჭა შკოლა და ამით გათავდება დიდი იგი საქმე, რომელსა ჰქვიან „სახალხო შკოლები". და სხუანი უეზდები კი დარჩებიან ისე, როგორცა არიან ამჟამად. მე ასე მგონია და ვამბობ იმას, რაცა მგონია და თუ ვარ შემცდარი, ჭეშმარიტად, მე დიდად მეამება.

ქართველები ვართ ბუნებით გულ-მსწრაფანი, გვინდა ხვალვე იყოს მზად ყოველი, რაცა გვსურს. ამჯამს ნელ-ნელა წავიდეთ წინა, ვიდრე სინჯრით დავრჩეთ შუა გზასა და დაღალულნი.

თქუმნის ბრწყინვალებისა მორჩილი მოსამსახურე

თ ~ გრიგოლ ორბელიანი

18 მაისს 1879

2. წერილი ვანო (ივანე) ორბელიანთან:*

ნეშო გულით საყურადღო ვანო![1] აქაურს ოყრუენ. სუდსა მოუვიდა ბრძანება, რომლითაც დაუბარებიათ ობშიოის სობრანიეში მთლად საქმე საჭიალეუნოისა და ამ დღეებშიაც გამოჭიანიან აქედამ. ახლა, ნეშო ბატონო, შენი მეცადინეობა ამჭამად ეს უნდა იყოს, რომ ნეშენცების საქმე განიხილოს ობშიოის სობრანიემ აღრე, ცალკე და არ მოუცადოს სასელეუნოის საქმესა, რადგანაც შარშან ჩაყხულშივე მთლად ნეშენცების საქმე გამოჭიანიანი აქედამ და ტეუილად რათ უნდა მოუცადონ?.. მეშინიან, ვაი, თუ ეს ორი სრულიად სხუადასხუა საქმე ერთს დროს მოინდომონ განსახილეველად და ამით ერთს ეელეოუნდეს კიდეე გაშეეეენ და ნეშენ კი ეჰლეკ ვიღუპებით. ამაში შენ უნდა დატრიალდე სარსაფით და აქა-იქ მხთხოვო ათკერ, ოცკერ, რომ ეგების მაინამდის გადაშეეეენონ ერთი მაინცა ნეშენცების საქმე, თუ ორივე ეერ მოახერხეს სიბეერისა გამო. მხოლოდ შენ ხარ ნეშნი იმედი და უნდა კიდეც ჰსძლიო ესოდენს დაბრკოლებას და მისცე მხერვალე მოძრაობა ეაეირულსა, გაშეშებულს საქმესა. შენ, ისეე შენ, სხუა არავინ არის! საწყალი ივანე[2] დაეიხენდაშ ყოეელს ეოგნში მწერს და მკითხავს: „როდის გადაშეეეება ნეშენცების საქმე, რომ მეც მეღირსოს საქართველოში მოსეელაო?"*

ნეში საკუთარი ძალეა ხაშა[3] ხამიპროშტე.

ძალეა ვარიანა[4] აშპავი არა ვიცი რა აი, რამდენი თვე არის და ვარ მოუსვენებლობაში; გიოორგი[5] ხომ არ გამხდარა კიდეე ავად? შენ მაინც დატუქსე ძალეა![...]

ტასიო[6] რას ჰშვრება, როგორ მიდის დინეზე (?) მაგის საქმე? კარგად ვიცი, ეზ ეერას გაარგებს, თუ არ მიეშეეეები. სისიკო[7] და ეეეილანი შენი კარგად არიან, დაიოქო გლეხარიი[8] დაქორწილდა ხარაჯოეის მეორეს ქალზე.

ნეუნი ბანკი გაიხსნა, მაგრამ ჯერ კი ეერავის უსეხსნია ბეერის ფორშალნოსტების გამო. ღმერთმა ჰქნას, რომ ნეუნმა თავად-აზნაეურობამ მიიღოს რაიმე შემწეობა მისგან, მაგრამ მე კი დიდად ეჭეში ვარ.

აქ** ხამოვიდა გენერალი კორსაკოვი, რომ თბილისში გახსნას სამხედრო გიმნაზია, ელადკაეკაზში კი – პროგიმნაზია. რასაკირველია, მთავრობა მხარეს დიდ სიკეთეს ჰპირდება ათასობით უსაქმური ახალგაზრდის განათლებისკენ მოზიდვით, მაგრამ, ნეში აზრით, აქაური მხარე და მთლიანად რუსეთიც კი ამჟამად საჭიროების უფრო პოლიტექნიკურ სკოლას, რომლის არქონაც ყოველდღიურად ძალზე ხელშესახები ხდება. გიმნაზიები, უნივერსიტეტები, აკადემიები ადამიანებს ამზადებენ მხოლოდ სახელმწიფო სამსახურისთვის და მათ მხოლოდ

---

* დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში: გრ. ორბელიანის არქივი №191, დაწერილია 1875 წლის ნაწილი ქართულ და ნაწილი რუსულ ენებზე (შავი პირი). ავტოგრაფი. მკითხველს ვთავაზობთ ნუსხურ თარგმანს.

** აქედან წერილი რუსულადაა.

კანცელარიებში ან მოედნებზე იხილავთ. ესენი ყველანი მთავრობის ხარჯზე ცხოვრობენ და მაინც მათი უმეტესობა სიღარიბეში კვდება ისე, რომ თავიანთი ცოდნით არავითარი სარგებლობა არ მოაქვს სოფლის მეურნეობისთვის, რომლის აყვავებული მდგომარეობა არის, სწორედ, ერთადერთი საფუძველი როგორც მოსახლეობის, ისე სახელმწიფოს კეთილდღეობისა. ვიზგალოვი, დიდი მათემატიკოსი, მაგისტრი, გუბერნატორთან კანცელარიაში ზის და კოლა ერისთავთან[9] ერთად ნომრავს მიმდინარე ქაღალდებს. ამის მსგავსად კანცელარიებში რამდენი გონივრული და ზნეობრივი ძალა . იღუპება! ჩინოვნიკებისთვის სრულიად საკმარისია არსებული სასწავლო დაწესებულებები. ჩვენ ახლა სულ სხვა მეცნიერების ხალხი გვჭირდება, ხალხი, რომელიც მიწას დაამუშავებს და მისი წიაღიდან დაფარულ განძს ამოიღებს, თავადაც გამდიდრდება და სხვასაც გაამდიდრებს! რა არ არის აქ! რკინა, სპილენძი, ტყვია, გოგირდი, მარმარილო, ნავთობი, ქვანახშირი, აბრეშუმი, ბამბა. ყურძენი, ყოველნაირი ხილი; მესაქონლეობა, მეცხვარეობა, მატყლი, რემა მსოფლიოში საუკეთესო ცხენებისა, ტყეში კაკალი, წაბლი, ურთხელი; პალმები. ყველაფერი, ყველაფერი... ამავე დროს კი მოსახლეობა ღარიბია, ღარიბი. აი, აქ ერთადერთ დამხმარედ შეიძლება გამოჩნდეს მხოლოდ პოლიტექნიკური სკოლა და არა ბერძნული ენა. იგი უახლოეს მომავალში შეცვლიდა მთელი მხარის სახეს სასარგებლო შრომის ცოდნის გავრცელებით, რომლის შედეგი ხვავი, ბარაქა და კეთილდღეობაა ყველგან და ყოველთვის. როცა ხალხი მდიდარია, სახელმწიფოც მდიდარია და მთავრობაც არ ჩავარდებოდა ისეთ მდგომარეობაში, რომ სახალხო

განათლებისთვის ამდენი მატერიალური ხარჯი გაეღო. ის თანხები, რაც ამჟამად მზრუნველი მთავრობის მიერ გამოიყო სამხედრო გიმნაზიის შესანახად, უდიდეს სარგებელს მოიტანდა პოლიტექნიკური სკოლის დაარსების შემთხვევაში. 40 წლის განმავლობაში სოფლის მეურნეობაში აქ ცოტა რამ თუ შეიცვალა: იგივე გუთანი, იგივე ურემი, იგივე საშუალება მკისა და ლეწვის, რაც ანადგურებს ძალ-ღონეს, მშრომელთა სიცოცხლეს და მუშა საქონელს, იგივე მამაპაპური მარანი... მახლაზ!

ამ* მინუტში მითხრა სოსიკომ, რომ ელისბარ ერისთავი[10] წამოვიდა რუსეთში ცოლის შესართავად, მგონია აკაკის ცოლის და.[11]

ღმერთი იყოს შენი მფარველი. რატომ არასა მწერ? სულ ჩემგან ელი წიგნსა, რომ მხოლოდ პასუხი მომწერო. საშა კიდევ ჩამიკოცნე.

შენი ბედნიერების მოსურნე თ. გრიგოლ ორბელიანი

4ს მარტს 1875, თბილისით.

თუ მაისამდის, ესე იგი, კანიკულამდის არ გაათავებინე ჩემენცების საქმე მაინცა, მაშინ იცოდე, რომ ირან ხარაბეს![12]

ეხლა დადგა ჩუწნოვს ზამთარი, როცა ნუში და ატამი აჰყვავდნენ, გაჩნდა თოვლი და 8 გრადუსი ყინვა. Сказано, Азия, Азия и есть, ასე ამბობდნენ უწინ ძველი სალდათები.

3. წერილი ბარბარა გრუზინსკაია–ორბელიანთან*

ცარსკოე სელო, ნოემბერი 1880 წ.

ჩემო მეგობარო, ჩემო დედილო ბარბარა![1] აი, ბოლო წუთების თბილისური უახლესი ცნობები:

გუშინ პეტერბურგს გაემგზავრნენ ქეთევან ორბელიანი[2] და ბაბო[3]. პირველი იმიტომ, რომ იმპერატორს ფეხებში ჩაუვარდეს ვიღაც სემიონოვზე საჩივრით, რომელიც თითქოს თაღლითურად დაეპატრონა მის მამულს. რა გიჟური აზრია! სწორედ ასეთი საქმეებისთვის არსებობს სასამართლოები! როგორ არ ვარწმუნებდი, რომ განზრახული გადაეფიქრებინა, ის კი მაინც გამოემგზავრა. საქმე რაშია? ამან ისესხა ფული მამულის გარანტიით, გადახდის ვადა ამოიწურა, ვერ გადაიხადა, ამიტომ მამული გაიყიდა და დარჩა სემიონოვს. სად არის აქ თაღლითობა? ეს ყველაფერი კანონიერ საფუძველზეა, ვის შეუძლია შეცვლა?

ბაბომ კი ვაჟიშვილი წაიყვანა სასწავლებელში.

თ-დი ლევანი[4] ბათუმის ოლქის მოსახილველად წავიდა, საიდანაც თითქმის მთელ მოსახლეობას ასახლებენ. ასეა, ჩვენი მმართველობიდან ყველა ხალხი გარბის – ყირიმი დიდი

---

* აქედან ისევ ქართულადაა.

* დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში: გრ. ორბელიანის არქივი №172, დაწერილია რუსულად 1880 წლის ნოემბერში (შავი პირი). ავტოგრაფი. მკითხველს ვთავაზობთ ჩვენეულ თარგმანს.

ხანია, დაცარიელდა, აყხაზეთიც დაცარიელდა ერისის ოლქიც. ახლა რიგი ასარბასა, უძველეს მკვიდრ საქართველოზე, სადაც დღემდე წმინდად დარჩა ქართული ენა. სადაც ერისელ მოსახლეობასთან. აქეთ იგივე ძველი გვარები, ულრმესი პატივისცემა ძველი ცხოვრების მიმართ, რომლებშიც ბევრი ქართველი მუდმ განისვენებს, იმის მიუხედავად, რომ მოსახლეობამ დიდი ხანია მაჰმადიანობა მიიღო. სამწუხაროა, მაგრამ ფაქტის ვერ გაექცევი.

ამ წუთებში ნეშთან იყვნენ თამარი[5] და ნინოჩკა[6], შემდეგ ელენე[7] და ნასტენკა[8], ბედნიერები, რომ როგორც იქნა თბილისში დაბრუნდნენ წინანდლის ტყეს ლამაზმანები.

სტაროსელსკი[9] სამსახურის გამო შავიზღვისპირეთში გაემგზავრა. გუბერნატორი, თ-დი გაგარინი რუსეთში წაიდა დეიდის გარდაცვალების მიზეზით. დიდი მთავარი[10] პორჯომშია, ასე რომ, მთელი ხელისუფლება სხვაგანაა, თბილისში მხოლოდ კომენდანტი ალექსი პეტროვიჩი[11] იმყოფება, რომელსაც თვალები სტკივა – ყველა სავის შავად ხედავს.

ოცდაცამეტი[12] ისევ ავადაა, ძალიან ავად. დროდადრო ძლიერ იტანჯება. ნიკა ამილახვარმა თავისი ბებერი და გააოხვა ტერეზეზე. ეს წელი ძალზე ღირსსახსოვარია: სამი შინაპირა გათხოვდა, ახალგაზრდები და ლამაზები კი ნაზად ოხრავენ რომანტიზმით აღსავსენი. ხომ არ მოქმედებს ჯერ უცნობი და უკვე წარმოქნილი პლანეტები?

წინანდლიდან თბილისში გავლით მყოფი ბრწყინვალე თავადის ასული ეკატერინე მირგრელაძეა[13] რამდენიმე დღით ელენე ერისთავთან[14] განერდა. რასაკირველია, ხალამაზის სინორჩე მოუხელთებელმა დრომ თან წაიღო, მაგრამ გული ისევ ახალგაზრდა დარჩა. გარეგნულად კი ნამდვილი დედუფალია! გულღრძყვილი ჭუჩილით მიეგებოდა დავითისა[15] და მისი ოჯახის მდუმარეობის შესახებ და საერთოდ, მთელს კახეთზე. იღუმება, ნეშთ დედა, მამაცი ქართველი თავად-აზნაურობა, მშვილველი კი არავინ არის.

ამ წუთას მივიდე მანაბლის წერილი, რომელსაც ვუგზავნი რწმუნებულებას. სასწრაფოდ გადაეცი ნეშთ სურვილი, რომ გამარჯვება მოიპოვოს სიცრუეზე, რაც 60 წლის განმავლობაში გვწარნახავდა.

ცხინ გაგარინ[16] ისევ იალტაშია. ნეშთის გაუგებარია ის ჯადოქრობა, რომლის ძალითაც უყურადღებ შეუძლია გადაცუროს ხელვები და იქ იცხოვროს, სადაც სურს. ამახობაში კი მისი ნივთები აქ საჯარო ვაჭრობით იყიდება. სად არის საკუთარი თავის პატივისცემის გრძნობა?

შეტისმეტად გალამაზდა ნეშთ ორბი[17], ნამდვილი მზეთუნახავია! ხშირად დავდივარ მასზე ამხედრებული, ძალიან ამაყი, განსაკუთრებით საგინაშვილებისა[18] და ჯორჯაძეების[19] დასანახად.

შეშანიშნავი ამინდებია მთელი ოქტომბრის განმავლობაში. ხშირად ვიმეორებ: რატომ არ არიან აქ ახლა ბარბარა[20] და გიორგი[21]!

შენს სახელზე სხვა წერილსაც ამასთან ერთად გიგზავნი.

გრიგოლ ორბელიანის სიტყვა, წარმოთქმული აჭარა-ქობულეთის შემოერთებას გამო 1878 წელს.*

ბატონებო! რას მოასწავებს დღეს ნუშნი აქ შეყრილობა? რა გვეხარია? რასა ვდღესასწაულობთ? კრება ესე წარმოგვიდგენს სასიხარულოს მას სანახავსა, რომელსაც ერთისა დედისა შვილნი, შვიდს ბედისა გამო განშორებულნი, დიდს ხანს ერთმანეთისაგან დაკარგულნი, ანაზდეულად, მოულოდნელად შეჰხუდენ, იცნეს ერთმანეთი და გადაეხვივნენ გულთათვის სიტკბოებითა.

ნუშნცა, ეგრეთვე საქართველოს შვილნი, ვიყვითო დაკარგულნი ერთმანეთისაგან საუკუნოების განმავლობაში. ბევრი ვიტანჯეთ მტერთაგან, ბევრი გაოხრება გამოვიარეთ, მაგრამ მაინც კი არ დაგვიწყებია დაშორებულნი ნუშნნი ძმენი. თვალი, გული გვეკმარა თქუენკენ, ბატონებო, და ენატრობდით, როდის აღმოვა ნუშნთკენ მზე შეყრილობისა.**

და აი, გვისმენია ღმერთმანცა და დღეს ნუშნ შორის ვჰხედავთ დაშორებულთ ძმებთა და მოხარულნი ჭმიდლობთ ღმერთსა და ვეუდრებით, რომ შეყრილება ესე ნუშნი იყოს უკუნითი

---

* ეს სიტყვა ქართულადაა.

* დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში, გრ. ორბელიანის არქივი №51. ავტოგრაფი, შავი პირი. ვეუკმდავ შემოკლებით.

** აქ შენიშნავს: სახოგადოებაში გაისმა გაცხარებული ტაშის კვრა.

უკუნისამდე შეურყეველად. და დღეის იქით ლხინშიაც, ჭირშიაც უნდა ვიყუნეთ ნუსხა ურყევად, ვითარცა ერთი დედა ქართველის შვილნი...

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შენიშვნები

წერილი ვანო ორბელიანთან

1. ივანე კონსტანტინეს ძე ორბელიანი, პოეტის ნათესავი, რომელიც იმჟამად პეტერბურგში ცხოვრობდა. ვანოს ხუდმეტი სახელია „პაჟარნი“.
2. ივანე დავითის ძე ორბელიანი (1824–1893), მანანა ერისთავ-ორბელიანის ვაჟი („მანანინი“), დაღესტნის ერთი ნაწილის გამგებელი; მეუღლე – სოფიო შალვას ას. ერისთავი (1832–1887).
3. ალექსანდრა, ვანო ორბელიანის მეუღლე (?)
4. ბარბარა გრუზინსკაია (1831–1884), ილია ბატონიშვილის ასული, გრიგოლის ძმის, ილიას მეუღლე, რომელიც დაქვრივებული პეტერბურგში ცხოვრობდა.
5. გიორგი ილიას ძე ორბელიანი, გრიგოლის ძმიშვილი.
6. ტასო-ანასტასია დავითის ას. ორბელიანი (1826–1901 წ. შემდგომ), მანანა ორბელიანის ქალიშვილი; მეუღლე – ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორი ალექსანდრე გაგარინი, რომელიც 1856 წ. მოკლა სვანეთის მთავარმა კონსტანტინე დადეშქელიანმა. ქმრის დაღუპვის შემდეგ ტასო ხშირად იყო მეუღლის მამულში ქუჩუკ-ლამბათში (იალტის მახლობლად), სადაც გარდაიცვალა 1901 წ. ახლოს. დახოცლავებულია იქვე.
7. იოსებ კონსტანტინეს ძე ორბელიანი, გრიგოლის ნათესავი და მეგობარი, ვანო „პაჟარნის“ ძმა.
8. დავით გიორგის ძე ერისთავი (1847–1890), პოეტი, ჟურნალისტი, დრამატურგი, ქართული დრამატული საზოგადოების ერთ-ერთი დამფუძნებელი. მეუღლე – მარია ხარაზიშვილი (ცნობილი მრეწველისა და საზოგადო მოღვაწის, დავით ხარაზიშვილის და).
9. კოლ-ნიკოლოზ რევაზის ძე ერისთავი, ნიკოლოზ ბარათაშვილის დის, უკატერინე-კატოს ვაჟი; მეუღლე – ეკატერინე-კატო მიხეილის ას. ბარათაშვილი.
10. ელიზბარ დიმიტრის ძე ერისთავი (1838–1890), თვითმკვლელობით დაასრულა სიცოცხლე.
11. აკაკის (ცოლის და – ლუბოვ (ანატა) პეტრის ას. ბაჰილევსკაია, ელიზბარ დიმიტრის ძე ერისთავის მეუღლე.
12. ირან ხარაბეს (ხან.) – ირანი დაიქცევა. გადატანითი მნიშვნელობით: დავიქცევით, დავიღუპებით.

წერილი ბარბარა გრუზინსკაია–ორბელიანთან

1. ბარბარა ილიას ას. გრუზინსკაია (იხ. წინა წერილის შენიშვნა №4).
2. ქეთევან დიმიტრის ას. მესხიშვილი (1812–1895), გრიგოლის რძალი, ძმის, ზაქარიას (1806–1847) მეუღლე, რომელიც დაქვრივებული თბილისში ცხოვრობდა.
3. ბარბარა მამუკას ას. ორბელიანი; მეუღლე – იოსებ დავითის ძე თარხნიშვილი, გენერალ-მაიორი, რომელმაც თავი ისახელა გუნიბის ალების დროს; 1850 წლიდან – ყახი-ყუმუხის სახანოს მმართველი.
4. ლევან ივანეს ძე მელიქიშვილი (1817–1892) – ნიკ. ბარათაშვილის ამხანაგი გიმნაზიიდან; კავალერიის გენერალი; 1880 წლიდან კავკასიის მთავარმართებელ მიხ. რომანოვის მოადგილე; 1882 წ. სახელმწიფო საბჭოს წევრი. მეუღლე – ალექსანდრა მამუკას (მაკარის) ას. ორბელიანი (1836–1914).
5. თამარ დავითის ას. ჭავჭავაძე. პოეტ ალექსანდრე ჭავჭავაძის შვილიშვილი (1852–1933), საზოგადო მოღვაწე, ქველმოქმედი. მეუღლე – ირაკლი ალექსანდრეს ძე ბაგრატიონ-გრუზინსკი (1827–1882).
6. ნინო დავითის ას. ჭავჭავაძე (1858–1936), პოეტის შვილიშვილი. მეუღლე – მრეწველი დათა ჯორჯაძე.
7. ელენე დავითის ას. ჭავჭავაძე (1850–1929), პოეტის შვილიშვილი. მეუღლე – გენერალი ნიკოლოზ ასტაფიევი.

8. ანასტასია დავითის ას. ჭავჭავაძე (1856–1927), პოეტის შვილიშვილი. მეულლე – პოლკოვნიკი ნიკოლოზ ხოლოყაშვილი.

9. დიმიტრი სიმონის ძე სტაროსელსკი (1832–1884), გენერალი და სენატორი. 1872–1976 წწ. – ბაქოს გუბერნატორი, 1877–1884 წწ. – მფლობელობის მთავარი სამმართველოს უფროსი. მეულლე – ეკატერინე თადეოზის ას. გურამიშვილი (ილია ჭავჭავაძის მეულლის, ოლღას და).

10. მიხეილ ნიკოლოზის ძე რომანოვი (1832–1909), იმპერატორ ალექსანდრე II-ის ძმა; კავკასიის მთავარმართებელი – 1863-1881 წლებში.

11. ალექსეი პეტრეს ძე ობოლენინი, არტილერიის გენერალი. იმ დროს თბილისის კომენდანტი. მეულლე – ბაბალე იაკობის ას. ორბელიანი.

12. ივანე დიმიტრის ძე ოკლობჟიო (1818–1880) გენერალ-ლეიტენანტი. მეულლე – ანასტასია კონსტანტინეს ას. ორბელიანი (ვანო „პაპარნის" და).

13. ეკატერინე ალექსანდრეს ას. ჭავჭავაძე-დადიანი (1816–1882), ნიკ. ბარათაშვილის ლექსების პუხა. სამეგრელოს მთავრის, დავით დადიანის მეულლე.

14. ელენე (ცაცალო) ლუარსაბის ას. ორბელიანი (1824–1880 წ. შემდეგ), მანანა ორბელიანის მახლობელი. მეულლე – პოლკოვნიკი ზაქარია გიორგის ძე ერისთავი (1814–1850), რომელიც ლეკებმა მოკლეს ალაზანზე.

15. დავით ალექსანდრეს ძე ჭავჭავაძე (1818–1884), პოეტის ვაჟი. გენერალ-მაიორი. მეულლე – ანა ილიას ას. ბაგრატიონ-გრუზინსკაია.

16. ანასტასია დავითის ას. ორბელიანი–გაგარინა (იხ. წინა წერილის შენიშვნა №6).

17. ორბი – გრიგორ ორბელიანის ცხენის სახელი.

18. საგანიშვილები – ალექსანდრე და გიორგი (?), პოეტის მამიდაშვილები.

19. ჯორჯაძეები – პოეტის ახლობლები. ერთ-ერთი მათგანი, სახელად დიმიტრი, მისი მდივანი იყო და გარკვეულ პერიოდში მასთან ერთად ცხოვრობდა.

20. წერილის ადრესატი, ბარბარა ილიას ას. გრუზინსკაია.

21. გიორგი ილიას ძე ორბელიანი, გრიგოლის ძმაშვილი, რომელსაც პოეტი მამობას უწევდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. გრიგოლ ორბელიანი, წერილები, აკაკი გაწერელიას რედაქციით და შენიშვნებით, I ტ. თბ. 1936; II ტ. თბ. 1937.

ლია კიკნაძე

ИЗ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ ГРИГОРИЯ ОРБЕЛИАНИ

Статья первая

РЕЗЮМЕ

В статье публикуются три письма Григория Орбелиани и «Слово», произнесенное им в связи с присоединением Аджарии к Грузии. Первое письмо, датированное 1879 годом, адресовано Илье Чавчавадзе, второе (дата 1875 г.) – Ивану Орбелиани, а адресатом третьего письма, датированного 1880 годом, является невестка поэта, Варвара Грузинская – Орбелиани.

В комментариях дается идентификация лиц, встречающихся в письмах поэта.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ზაზა ალექსიძე

ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში

უხტანესი

რატომ ავირჩიე უხტანესი ასეთი დაკვირვების ობიექტად? იმიტომ, რომ უხტანესი პროფესიონალი ისტორიკოსია, შესაძლოა, იმ პერიოდში (X ს-ის ბოლო) მოღვაწე სომეხ ისტორიკოსებს შორის ყველაზე უკეთესიც. ასე რომ არ იყოს, განთქმული თეოლოგი და საეკლესიო მოღვაწე ანანია ნარეკელი სწორედ მას არ ჩააცივდებოდა, დაეწერა სამი ნაწარმოები ერთულეს პრობლემებზე: „სომეხთა მეფეთა და მამამთავართა რიგი", „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან" და „წათების ნათლისღება".[1]

უხტანესი სომხეთის საკათალიკოსო რეზიდენციაში – არგინაში ზის და ხელი მიუწვდება უმდიდრეს საკათალიკოსო ბიბლიოთეკაზე. იგი დავალების კარგად შესასრულებლად იმ ქვეყნებში და ქალაქებში (სებასტია, ედესა, თბილისი, ცურტავი) ჩადის, რომელთა შესახებ რაიმეს დაწერას აპირებს. უხტანესმა იცის ქართული, როგორც ჩანს, „ძლიერ კარგად არა", მაგრამ იმდენად მაინც, რომ საქართველოში შეუძლია ქართულ ხელნაწერებს შორის თავისთვის საჭირო მასალა მოიძიოს. იგი თავის თხზულებებს წერს უხუცესების გამოკითხვით (თუ ერთი და იგივე ცნობა რამდენიმემ დაადასტურა, მხოლოდ მაშინ შეაქვს თავის ისტორიებში), წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით (იმ ფარგლებში, რაც მისი თხზულებებიდან შემოგვრჩა, შეგვიძლია დავასახელოთ მოსე ხორენელის „სომხეთის ისტორია", სებეოსის? „ჰერაკლეს ისტორია", იოანე დრასხანაკერტელის „სომხეთის ისტორია", მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ისტორია", იაკობ ხუცესის „შუშანიკის მარტვილობა").[2] უხტანესი სომეხთა და ქართველთა შორის საეკლესიო განხეთქილების ისტორიას წერს და სომხური პოზიციების გასამაგრებლად იყენებს ყველაფერს, რაც კი მის დროს ცნობილი იყო ან თვითონ მას შეეძლო მოეაზრებინა. ამიტომ მიმაჩნია, რომ უხტანესის გეოპოლიტიკური ცნობიერება უნდა ასახავდეს მისი მოღვაწეობის ხანის სომხეთის განათლებულ პირთა ცოდნას როგორც მათი თანამედროვე სიტუაციისა, ისე ისტორიისა.

უხტანესი ორჯერ ახსენებს ჯავახეთს: ერთხელ, როდესაც იგი აპირებს კირონ სკუტრელის, შემდეგში ქართლის კათალიკოსის, ბიოგრაფიის გადმოცემას და ხოლო მეორედ, როდესაც იგი მსჯელობს „ცურტავის, იქ მყოფი პიტახშისა და ქართველთა შესახებ". მივყვეთ ასეთივე თანმიმდევრობით.

უხტანესი წერს:

[კირონი] „იყო ქვეყნით და ნათესავით (ეთნიკურად – ზ.ა.) ქართველთაგან, ჯავახთა გავარიდან (ხევიდან – ზ.ა.), სოფლიდან, რომელსაც სკუტრი ეწოდება, და ქართველთა და სომეხთა მწიგნობრობა იცოდა".[3]

რისი თქმა უნდა უხტანესს? მე ვფიქრობ, უხტანესის აზრი სრულიად ნათელია:

კირონ სკუტრელი (შემდეგში ქართლის კათალიკოსი) ქართველი იყო. დაბადებულა იგი ჯავახეთში, რომელიც დასახლებული იყო ქართველებით და ქართველთა ქვეყნის ნაწილს წარმოადგენდა. სცოდნია მას ქართული მწიგნობრობაც და სომხურიც.

საიდან ან რატომ იცოდა კირიონმა სომხური, უხტანესი არაფერს არ ამბობს. შეიძლება დავუშვათ, რომ ჯავახეთში, რომელიც სომხეთს ესაზღვრებოდა, სომხებიც ცხოვრობდნენ.

[1] იხ. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1975, გვ. 212-237.

[2] იქვე, გვ. 239-410.

[3] იქვე, გვ.21.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კირონმა სომხური მოგვიანებით ნიკოპოლისსა ან დვინში ქრისტიანობა და უხტანესმა ეს ფაქტი ბიოგრაფიის გადმოცემის დისკუსიშივე აღნიშნა. დაბნეულობის რაიმეს თქმა შეუძლებელია.

მაგრამ, რა პერიოდს აღწერს უხტანესი, როდესაც კირონ ქართლის კათალიკოსის წარმოშობის შესახებ ლაპარაკობს?

კირონ სკვერელი VI-VII სს-ის მიჯნაზე უკვე ქართლის კათალიკოსია. მანამდე იგი, ისევ უხტანესის ცნობით, ხუთ წელიწადს დვინში იყო ქორეპისკოპოსად, ხოლო უფრო ადრე ოხუმიტი წელი გაატარა ბერძნულ ქალაქ ნიკოპოლისში, სადაც „ისწავლა მათი (ბერძნული – ზ.ა.) მწიგნობრობა". რადგან ქართული მწიგნობრობა მან უკვე ჯავახეთში შეისწავლა, საქართველოს იგი 10 წლის ასაკში ადრე არ დატოვებდა. თუ ვივარაუდებთ, რომ კათალიკოსად მას 35 წლისახე უფრო ადრე არ აირჩევდნენ, ჯავახეთში მისი ყოფნა უნდა განვახლვროთ VI ს-ის 60-70-იანი წლებით.[4]

ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ უხტანესისა და სომხური სახოგადოების განსწავლული წრეებისათვის *VI ს-ის II ნახევარში ჯავახეთი საქართველოს ნაწილი იყო და აქ ძირითადად ქართველური სახლობდნენ.*

ვნახოთ ახლა, რასა წერს უხტანესი "ცურტავის, მისი პიტიახშისა და ქართველთა შესახებ":

„ვფიქრობ, ცოტა რამ მოგწერო ცურტავის შესახებ მოსახსენებელ სიტყვათაგან და რაც ამის შემდეგ [მოხდა], რადგან ცურტავს ეს სახელი, რომელსაც ისტორიაში შუდამ და ყოველთვის ვახსენებდით და აქაც მოვიხსენებთ, მაშინ ერქვა, ხოლო ეხლა ქწოდება გაჩინაი, მაშინ სავსე და ვრცელი, დიდი და სახელოვანი დვინ-ქალაქი [იყო], ახლა შემცირებული და ხომიერი დაბა-ქალაქია მდინარის პირზე, რომელსაც ეწოდება მდინარე გაჩენი, მხარეში, რომელსაც ქართველთა ველი („ერაც დაშე") ჰქვია, რომელიც შუა სახლვარია სომეხთა და ქართველთა ქვეყნის შორის, გასცქერის პირდაპირ კავკასის მთას, რომელიც ეხსლვრება საკვირველ ნაშენ და საოცარ, სახელოვან და გამოჩენილ დიდ დვინ-ქალაქს თბილისს. ცურტავი სამკვიდრებელი იყო გუგარქელთა დიდი პიტიაზის, ჩრდილოეთის მხარეთმფრობელისა, ჩვენი მეფის ვაღარშაკ არშაკუნიანის მიერ გაწყვეტილისა.

ის პიტიახში ყოფილა ნამოშავალი მირდატ დარჩის მთავრის, როგორც გაუწყვეს ქვემხრეთების მოხრობილი მხრე, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელმა მოიყვანა და მთავრად დატოვა ტყვე იბერიელთა ტომებზე, რომლებიც მოიყვანა ნაბუქოდონოსორმა ლიბიელთა ჯარის ძალით, მორეკა, დაიქცა და დიმოერნილა. მათი ნაწილი პონტოს ზღვის მარჯვენა ნაპირს წაიხა და დასახლდა, ამბობს ისტორიკოსი. ის ვერია კი არის დახალეული ქვეყნის კიდე. ხოლო პონტოს ნაპირზე რომ დახახლდა, ის ტომი აღორძინდა, გამრავლდა ზღვის პირას ამიერ და იმიერ, მოედო იმ მხარეს და გავრცელდა სომეხთა და ალბანთა სახლვრამდე, შეიქმნა ყრიაღ მრავალი ხალხი და იმ ქვეყანას იფხაზეთი ეწოდება. ურიცხვი სახლი თვითეული ხვეიანი, რომლებიც მის გარშემოა და აგრეთვე ხვეიბისა, რომლებიც თბილისის გარშემოა, რომელთაც ქწოდებათ: ჭანარეთი, ჯავახეთი, თრიალეთი. იოსებელს და გამრავლდნენ და გახდა ხალხი, რომელსაც თავის პირველ ქვეყანაში ვერია უწოდებდნენ, აქ კი ივერიელები (ქართველები) ეწოდებათ. ტომითაც, ენითაც, დამწერლობითაც, მამამთავრობითაც (პატრიარქობით) და მეფობითაც განმტკიცდნენ".[5]

მე ვფიქრობ, რომ უკვე ამ, 15-ე თავის სათაური არ იწვევს ეჭვს, რომ უხტანესის აზრით ცურტავი საქართველოში შემავალი ქვეყანაა და აქ ქართველები ცხოვრობენ მის დროსაც და ცხოვრობდნენ ისტორიულადაც. თუ არა, გაუგებარია, რატომ გადაწყვიტა მან მოუთხროს თავის დამკვეთს ერთად ცურტავისა და ქართველების შესახებ, რატომ არ დაკმაყოფილდა მხოლოდ ცურტავის ისტორიით. ამას მოწმობს ის ტერმინოლოგიაც, როგორც სომხები აღნიშნავენ იმ ტერიტორიას, სადაც ცურტავი იყო გაშენებული („ერაცდაშე" – ქართველთა ველი), ამას მოწმობს მისი აღწერილობის ორიენტაციაც კავკასიონისკენ და, რაც მთავარია, თბილისისკენ.

უხტანესი წერს, რომ ცურტავი იყო "სამკვიდრებელი გუგარელთა დიდი პიტიახშის, ჩრდილოეთის მხარეთმფრობელისა". „ჩრდილოეთი" რომ ქართლის ქვეყანაა, ამაში

---

[4] ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ. 1968, გვ. 135, 268.

[5] იქვე. გვ. 67-68; უხტანესის წყაროების შესახებ იხ. იქვე, გვ. 345-348.

საისტორიო წყაროთა ნუნებები ეჭვს არა ტოვებენ. მაშასადამე, ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ცურტავი ყოფილა ქართლის მპყრობელის, დიდი პიტიახშის სამკვიდრებელი და ხელისუფლების ადგილი. ამიტომ იმ ქვეყნის ხალისთვის ცურტავს იგი დედაქალაქსაც უწოდებს. ისტორიკოსის სიტყვებით, რომ „ჩრდილოეთის მპყრობელი დიდი პიტიახში განუწესებული ყოფილი „ციხე მყის ადგილის არშაკუნიანის მიერ“ ხუროვდ იმის მიმართებელია, რომ ცურტავის მხარე მას თავის ქვეყნად არ მიაჩნია. ცურტავი რომ სომხეთის ნაწილი ყოფილიყო, სპეციალური პიტიახშის „ქვეშა მეყვე“ დასჭდა, საჭირო აღარ იქნებოდა. ხუროვდ იმის ახახსნელად ყველა იგი მოძღვრია ისტორიის:

ნაუჭდღინოსიორის „დასავლეთის ქვეყნის კიდეში“ მდებარე ქვეყნიდან, რომელსაც „ეგრია“ ეწოდება (ეხადია, პირენეის იბერია იგულისხმება) ტყვედ წამოუყვანია ხალხი და დაუსახლებია პონტოს ზღვის (შავი ზღვის) მარჯვენა სანაპიროზე. ეს ხალხი გამრავლებული „ამიერ და იმიერ“ (ეხადია, „ამერ-იმერეთი“ იგულისხმება და უხტანესი იტყის ეს ტერმინი) სომხეთამდე და აღბანეთამდე. ის პიტიახში, რომლის სამკვიდრებელიც ყოფილა ცურტავი, ჩამოსვალი ყოფილა დარუბის მთაგრის, სპარსი მირდატისა, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელს მოუყვანია და იბერიელების (ქართველთა) უფლად დაუყენებია. ანუ, როდესაც ეს ალექსანდრე მაკედონელმა გაალკოა, მანმე უკვე დიდი ხნის წინ (ნაუჭდღინოსიორის დროიდან) აქ ქართველები ცხოვრობდნენ. უფრო მეტიც, ამ ტერიტორიაზე არა მარტო ქართველები ცხოვრობდნენ ამ ხნის მანძილზე, არამედ, უხტანესის აზრით, იგი პოლიტიკურადაც მხოლოდ საქართველოში შედიოდა, რადგან ქართველებით დასახლებული ტერიტორია ერცელდებოდა სომხეთამდე და აღბანეთამდე. სხვა პოლიტიკური ერთობა კი ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე მაშინ არ არსებობდა.

ამ ხალხს, რომლის შესახებაც უხტანესი ლაპარაკობს, პირენეში ვერიელები ეწოდებოდათ, შავი ზღვის ამერ-იმერეთში რომ განსახლდნენ, ივერიელები ეწოდათ (აქ სომხურად თავისებური სიტყვების თამაშია. ივერია სომხური ენის გრამატიკის მიხედვით დაშლილია ასე – ივერია, სადაც „ი“ გაგებულია გამოსვლითი ბრუნვის ნიშნად. ამიტომ, მისი აზრით, ივერია ნიშნავს ვერია-დან წამოვანილს: „ცურუთან ი ვერიაცეოცნ ახგაც“), სოლო ქვეყანას, სადაც ისინი უხტანესის დროს ცხოვრობენ, აფხაზეთი ეწოდება.

არავითარი ეჭვი არ არის, რომ აქ უხტანესი ლაპარაკობს ერთიანი საქართველოს შესახებ, რომელიც იმის გამო, რომ ქართველ მეფეთა ტიტულატურას აფხაზეთი ეწერებს (მეფე აფხაზთა, ქართველთა . . .“), უცხოელები ჰშირად აფხაზეთს უწოდებდნენ, ხოლო მისი დედაქალაქი ობიელისი „საკვირველი და საოცარი, სახელოვანი და გამოჩენილი“.[7]

ამ ქვეყანაში უროცხეი ხევი შედიოდა. ხევი მთგანის სახელს უხტანესი ასახელებს. ობიელისის „აარშემო“ ხევებს უხტანესის მიხედვით ეწოდებოდათ წანარეთი, ჯავახეთი და თრიალეთი. ეხადია, უხტანეს ეჭვი არ ეპარება, რომ ეს ხევები დასახლებული იყო იმ ივერიელებით, რომლებიც ნაუჭდღინოსიორმა პირენეიდან წამოიყვანა, შავი ზღვის პირად დაასახლა, შემდეგ გამრავლდნენ, გავრცელდნენ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში, რომლებსაც ახლა უკვე „ქართველები ეწოდებათ“, რომელთაც აქვთ თავიანთი ერთენება, ენა, დამწერლობა, ჩვეთ საკუთარი პატრიარქი და მეფე, ანუ სახელმწიფო ყველა აუცილებელი ნიშნით და ხაზგრებით.

ამრიგად, X ს-ის დამლევის სომეხი ისტორიკოსის უხტანესის გეოპოლიტიკური ცნობიერებით, რაც უეჭველია, ემთხვეოდა მისი დროის სხვა სომეხ განათლებულ მოღვაწეთა თვალსაზრისს, ნაუჭდღინოსიორის დროიდან ალექსანდრე მაკედონელამდე (III ს. ძვ წ.), ალექსანდრე მაკედონელიდან ცურტავის დიდ პიტიახშამდე (II ს. ა. წ. ა.), დიდი პიტიახშიდან გუარამ კურაპალატამდე (VI ს-ის II ნახევარი), გუარამ კურაპალატიდან ბაგრატ III-დე ჯავახეთი და გუგარეთი ქართველებით დასახლებული ქვეყანა იყო და საქართველოს სახელმწიფოში შედიოდა.

---

[6] მ. ბროსე ვარაუდობდა, რომ საქართველოს დაყოფა ამერ-ამერად X ს-ის ბოლოს, აფხაზეთისა და ქართლის სამეფოების გაერთიანების შემდეგ დაიწყო. იხ. ჯ. ოდიშელი, ტერმინი "იმერეთი": საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბ. 1993, გვ. 442-443.

[7] ყაიქრის, "დედაქალაქში" უხტანესი მთავარ ქალაქს გულისხმობს და არა პოლიტიკურ ცენტრს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ЗАЗА АЛЕКСИДЗЕ

ДЖАВАХЕТИ И ГУГАРЕТИ В ГЕПОЛИТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ ДРЕВНЕАРМЯНСКИХ ИСТОРИКОВ

УХТАНЭС

Согласно геополитическому пониманию армянского историка конца X века Ухтанэса, что, безусловно, совпадает с точкой зрения других армянских просвещенных деятелей его эпохи, со времен Навуходоносора до Александра Македонского (IV век до н.э.), от Александра Мак едонского до Великого Пятиахша Цуртави (II век н.э.), от Великого Патиахша Цуртави до Гуарама Куропалата (II половина VI века), от Гуарама Куропалата до Баграта III (конец X века) Джавахети и Гугарети были странами, населенными грузинами, и входили в состав грузинского государства.

ელენე ცაბაძე

სტეფანოზ ტარონელის ცნობები საქართველოს შესახებ

X-XI სს. სომეხი ისტორიკოსი სტეფანოს ტარონელი, ასოღიკად წოდებული, ავტორი ნაშრომისა „მსოფლიო ისტორია“, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია.

მისი თხზულება ძველ სომხურ საისტორიო ძეგლთა შორის პირველი წერილობითი წყაროა, რომელშიც სომხეთის როგორც წარსული, ასევე აწმყო მსოფლიო ქვეყნების პოლიტიკურ-ეკონომიკურ და სოციალურ-კულტურულ პროცესებთან და მოვლენებთან კავშირშია განხილული.

ასოღიკის ნაშრომი „მსოფლიო ისტორია“ სამი ნაწილისაგან შედგება. I ნაწილი ხუთ თავს შეიცავს, იწყება აბრაამის 75-ე წლით და მთავრდება ჩვ. წ. 286 წელს ტრდატის გამეფებით. I ნაწილი შეიცავს კონკრეტულ ფაქტებს, ხშირად მხოლოდ ისრაელის, სპარსულ, ასურულ, მიდიელ, პართელ და სომეხ მეფეთა ქრონოლოგიურ სიას. II ნაწილი ექვსი თავისაგან შედგება. იგი იწყება ტრდატის მეფობით და მთავრდება 885 წელს აშოტ ბაგრატუნის გამეფებით. პარალელურად სტეფანოსი მოგვითხრობს სომეხ კათალიკოსთა შესახებ. ასევე მოკლედ გადმოგვცემს სასახლე სპარსელ მეფეთა, არაბ ხალიფათა და ბიზანტიის იმპერატორთა თავგადასავალს. III ნაწილი „მსოფლიო ისტორიისა“, რომელიც ორმოცდაერთ თავს შეიცავს, გადმოგვცემს ისტორიას აშოტ I-დან (885 წ.) გაგიკ I-ის მეფობის ჩათვლით (1004 წ.).

სტეფანოს ტარონელის თხზულების I და II ნაწილი კომპილაციური ხასიათის არაბებს. მათ მასალას ასოღიკი ხშირად იღებს წინამორბედ ისტორიკოსთა ნაშრომებიდან. ამ წყაროთაგან უმრავლესობა მწერლობრულია. ისტორიკოსი წყაროთა გამოყენების შემდეგ მეთოდების მიმართავს: ხშირად ასახელებს გამოყენებულ წყაროებს ანდა თუ იმ ფაქტისა თუ მოვლენის აღწერისას, ზოგჯერ იყენებს გარკვეულ წყაროს, მაგრამ არ ასახელებს მას, უცხოენოვან წყაროებს იგი სომხური თარგმანებით იცნობს. თავისი თხზულების დასაწყისშიდეც სტეფანოს ტარონელი ერთ-ერთ წყაროდ ასახელებს ბიბლიას, ჩამოთვლის მის წიგნებს, მაგრამ გადმოცემულ ამბებს. იგი აღნიშნავს: „ჭეშმარიტი ისტორიკოსთაგან პირველია ნაჰელები, მეფეთა გამეფებლების პერიოდები და ყველა მათგანის საქმიანობანი, რომლებიც მოხსენების ღირსია. ასე მაგალითად, ევსების პამფილი, ალექსანდრიალი ქრონოგრაფი, რომელმაც თავისი თხზულება დაიწყო პირველი ადამიანის სამი ადგილიდან მოსვლის აღწერით და დაამთავრა დიდი კონსტანტინე მეფის ოცდაშეორეე წლით. მის შემდეგ იყო სოკრატე და სხვა ბერძენ ისტორიკოსთა ურიცხვი რაოდენობა, რომელთა შორისაც ეს ორი ბრწყინავდა, როგორც დიდებული მნათობები – ვარსკვლავებში. სომეხ ისტორიკოსთაგან პირველია სახელოვანი აგათანგელოსი, რომელმაც აღწერა წმინდა გრიგორის მიერ ჩაღენილი საკვირველებანი, მისი ტანჯვა-წვალებანი და ჭვეშ მიერ ღვთის აღიარება. მას მოსდევს დიდი მოსე, მსგავსი ევსებიოსისა, რომელიც გრამატიკოსთა მამად იწოდება. შემდეგ ეღიშე ვარდაპეტი, რომელმაც [აღწერა] ვარდანელთა და წმინდა მღვდელთა ტანჯვა-წვალება და აღსარება. [აღსანიშნავია] მჭეშმარიტებელ ლაზარ ფარპეცის ისტორია, ფავსტოს ბიუზანდი, ჯაბესპოს ხებენოსის მიერ დაწერილი პერკალეს ისტორია, ღევონდ ხუცესის ისტორია ტრტრეთა სამოღლაწეო ასპარეზზე გამოსვლისა და მათგან სომეხთა ქვეყანაზე თავს დამტყდარი სისასტიკის შესახებ. ბოლო დროის ისტორიებიდან კი უნდა დავასახელოთ შაჰეს ბაგრატუნისა და სომეხთა კათალიკოსის უფალ იოანეს [თხზულებები]. ისინი ბაგრატუნიანთა პირველი მეფეების აშოტისა და სუმბატის თანამედროვენი იყვნენ.

ყველა ამ [თხზულებათაგან], აღნიშნავს სტეფანოს ტარონელი, როგორც ვრცელი მდელოებიდან და მთის ხეობებიდან, იძულებული გავხდი შენი დაკვირვებითი მოთხოვნით შემეგროვებინა ნაირნაირი ყვავილ სურნელოვანი ყვავილები, რომელთა ხილვით ტკბება

თვალი. და ეს ყველაფერი მოგიძღვენი შენ, უფალ ხარების, ყოველის მცოდნეს, დამოსაფარებელ სიცრურულითა და გონიერებით შემკულსა და ყველაზე ბრძენს.

„სტეფანოზ ტარონელის თხზულებიდან ჩანს, რომ იგი დაახლოებული იყო სომხთა კათალიკოსთან, სარგისთან (992-1019 წწ.), რომლის დავალებითაც დაწერა „მსოფლიო ისტორია".

სტეფანოზ ტარონელის „მსოფლიო ისტორია" ძირითადი პირველწყაროა X საუკუნის როგორც სომხეთის, ასევე სხვა ქვეყნების, კერძოდ საქართველოს პოლიტიკურ-ეკონომიკური თუ სოციალური ვითარების შესასწავლად. აღნიშნული თხზულების ერთ-ერთ ღირსებად სწორედ მისი ცნობების მრავალმხრივობა უნდა ჩაითვალოს.

უნდა აღინიშნოს, რომ სტეფანოზ ტარონელის, როგორც თვითმხილველისა და „მსოფლიო ისტორიის"-ში აღწერილი, განსაკუთრებით X საუკუნის ამბების ხშირად აქტიური მონაწილის, ქართველების ცხოვრებაც არ დაუტოვებია ყურადღების გარეშე და სომხეთთან უშუალო კავშირში საქართველოს შესახებაც ძნიშვნელოვანი ცნობები შემოუნახავს. სტეფანოზ ტარონელის ცნობები საქართველოსა და ქართველების შესახებ ხშირად სრულიად ახალ, ზოგჯერ კი ქართული წყაროების დამატებით მასალებს გვაწვდიან.

ქართულ-სომხური წყაროების მიხედვით X-XI საუკუნეებში ბიზანტიისა და საქართველოს სამეფო სამოსაროთა ურთიერთობები ყველაზე უფრო გამოკვეთილად ტაო-კლარჯეთისა და ბიზანტიის ურთიერთობა ნახს. ამ ურთიერთობათა შესასწავლად საყურადღებო ცნობებია დაცული სტეფანოზ ტარონელის „მსოფლიო ისტორია"-შიც. ბიზანტია-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობაში განსაკუთრებით საყურადღებო მოვლენაა ბარდა სკლიროსის აჯანყება და ქართველების მონაწილეობა მის ჩაქრობაში. ამის შესახებ ბევრი ცნობაა შემონახული როგორც ქართულ, ასევე უცხოურ წყაროებში (გაიხსენ მთაწმიდელის „ცხოვრება იოანესი და ეფთვიმესი", იმდროინდელი ქართველი მოღვაწეის საბას ცნობა. იხ. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, გვ. 123. ზარზმის ცნობები წარწერა იხ. სისტორიო მოამბე 1925 წ. წიგნი I, გვ. 107-112. ბიზანტიელი ისტორიკოსები კედრენე და ზონარა, სტეფანოს ტარონელი, არისტაკეს ლასხივერტელი, მათეოს ურჰაელი).

სტეფანოს ტარონელის „მსოფლიო ისტორიის" თანახმად „ბერძენთა მეფემ, ბასილმა თორნიკე ხარდალი, რომელიც ქართველთა გვარიდან იყო, წინედა მთის ბერი, გამოიძახა და წარგზავნა ტაოელთა კურაპალატთან, დავითთან. მან აღუთქვა [დავითს], რომ მისცემდა ხალეო-ბარიჭის კელესურთო, ნორმანის, კარინის, ბახიას, პატარა ციხე სვეტის მარდალში, პარქსა და აპაზუნეს (რომლებიც გადასცა კიდეც შემდეგში), თუკი მას ჯარს გაუგზავნიდა დასახმარებლად. დავით კურაპალატმა შეკრიბა ქართველთა ჯარი ჯაჯუღ მთავრთა მაყრის [სარდლობით] და თორნიკესთან ერთად გაგზავნა მოასალე ბარდას წინააღმდეგ სახმრძოლველად. ტაოელთა ქვეყნიდან მოკიდებული, მათ დაინახეს და აიოხრეს ბერძენთა მთელი ქვეყანა, რომელიც მოასალის ხელთ იყო. აგრეთვე [ბასილ] მეფემ სპასპრობილედან გამოიყვანა ბარდა, ფოკად წოდებული ... მისცა მას ბერძენთა მთელი დასავლეთის ჯარი და ქართველთა ჯართან ერთად წარგზავნა ორ ბანაკად მოძალებე ბარდას წინააღმდეგ ...".

გარდა პოლიტიკური ისტორიის ამსახველი მონაცემებისა, სტეფანოს ტარონელის „მსოფლიო ისტორია"-ში საყურადღებო მასალებს ვხვდებით ქვეყნის სარწმუნოებრივი ვითარების შესახებ. როგორც ცნობილია, IX-X სს-ში ხშირი იყო შემთხვევები მონოფიზიტე სომეხთა ქალკედონიანობაზე, კერძოდ „ქართულ რჯულზე" მოქცევები. ასოლიკის თანახმად, დაახლოებით X ს-ის მიწურულს გაგისა და მისი სანახების მთავარი, დემეტრე მარზპანი, განდგომია ტაშირ-ძორაგეტის მეფეს დავით უმეწაწეულის (დაახლ. 996-1048 წწ.), დაკავშირებია ქართველებს და მათი მეშვეობით ისიცა და მისი შვილიც, ტაშირის მამფალი, ხელახლა მონათლულან, „ქართული რჯულის" აღმსარებელნი გამხდარან. სტეფანოს ტარონელის გადმოცემით, დემეტრეს შვილი სარწმუნოება მიუტოვებია, რისთვისაც დავით უმეწაწეულის თურმე სასტიკად დაუსჯია იგი, რომელიც, თითქოს მამხვდარა, რომ ისინი „ვინც განშორდებიან უფალს, წარწყმდებიან". მიტანილი ცნობა მრავალმხრივ საინტერესოა. საყურადღებოა დემეტრე მარზპანის ვაჟის მამფალად მოსსენება. მამფალი ჩამ ქართული ტრერულია, რომელიც „მამაუფლისაგან" მომდინარეობს. ცნობილია, რომ ტაშირ-ძორაგეტის სომხური სამეფოს შემდგენლობაში ქვემო ქართლის მნიშვნელოვანი ნაწილი მოექცა. X ს-ის დასასრულიდან ტაშირ-ძორაგეტის სამეფოში მომრავლდა მონოფიზიტთა დიოფიზიტობაზე მოქცევის შემთხვევები. სტეფანოს ტარონელი დემეტრე მარზპანის დასჯას მაგალითად ცდილობს, დამოძღვროს სარწმუნოებრივი მერეკულობით შეპყრობილი სომეხი მონოფიზიტები.

ქართულ-სომხური ეკლესიების ურთიერთობა X-XI საუკუნეებში ძალიან გამწვავდა, რაც საერო წრეებზეც გარკვეულ გავლენას ახდენდა. ამ მხრივ საყურადღებოა სტეფანოს ტარონეცის შემდეგი ცნობა: „დავით კურაპალატმა ქართველთა ჯარი გაგზავნა ქალაქ ხლათისათვის ალყის შემოსარტყმელად. ისინი მოვიდნენ ზამთარში 997 წელს და მახვილითა და შიმშილით შეაძრწუნეს ქალაქი, ხოლო [ქალაქის] ზღუდის გარეთ [მდებარე] სომეხთა ეკლესია, საეპისკოპოსო სახლი, რომლებიც ადრე, სომეხთა წარმატების ჟამს, სათაყვანებელი ადგილები იყო და წმინდა ჯვრისა და წმინდა გამაღიელის [სახელობაზე ნაგები ეკლესიები] ქართველთა ჯარისათვის სადგომებად და გომურებად იყო ქცეული. [ქალაქის] ზღუდიდან ტაჭიკები უყვიროდნენ [ქართველებს]: „თქვენ, ქრისტიანები, ასე ეპყრობით ქრისტიანთა სიწმინდეს?“ ქართველები კი პასუხობდნენ: „ჩვენ სომხურ ეკლესიასა და თქვენ მეჩეთს ერთნაირად ვუყურებთ“. ამისათვის მათ თავს დაატყდათ ღვთის რისხვა“.

სტეფანოს ტარონეცი საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის IX-X სს-ში ამიერკავკასიის ხალხთა ურთიერთობაზე, რომლებიც გაერთიანებული ძალებით იბრძოდნენ საჯიანთა სახელმწიფოს ამირების თარეშის აღსაკვეთადაც. ამის დამადასტურებელი არაერთი ცნობა შემოუნახავს სტეფანოს ტარონეცის. ქართველთა მეფე ადარნასესა და სომეხთა მეფე სმბატ I-ის ინტერესები იმდენად ემთხვეოდნენ ერთმანეთს საჯიანთა სახელმწიფოს წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომ ამის წყალობით შედარებით ადვილად მოგვარებულია სერიოზული დაპირისპირება მათ შორის.

ასოღიკის გადმოცემით, 907 წელს ადარნასე სმბატის წინააღმდეგ საჯიან ამირა იუსუფსაც კი მიმხრობია. ისტორიკოსი იმასაც აღნიშნავს, რომ სმბატის სამფლობელოს დიდი საფრთხე ემუქრებოდა საჯიან ამირას მხრიდან, რამაც განაპირობა ადარნასესთან კვლავ მჭიდრო კავშირის დამყარება. სტეფანოს ტარონეცის თანახმად, დავით კურაპალატის მიერ მანასკერტის აღებამ აღაშფოთა მაჰმადიანური სამყარო, მამლან მუჰამედი დიდძალი ჯარით დაიძრა დავითის წინააღმდეგ. საფრთხე სომხურ სამეფოებსაც შეექმნათ. დავითს მამზლანთან საბრძოლველად ბაგრატ ქართველთა მეფის გარდა, ანის-შირაკის მეფე გაგიკი და ვანანდის მეფე აბასიც მიეშველენ. 997-998 წლებში დავით კურაპალატი, ქართულ და სომეხ მოკავშირეებთან ერთად ორჯერ შეებრძოლა მაჰმადიან ამირებს. სტეფანოს ტარონეცი განსაკუთრებით აღნიშნავს დავით კურაპალატის ღვაწლს მაჰმადიანი ამირების წინააღმდეგ ბრძოლაში და მიუთითებს: „დიდი კურაპალატი დავითი, რომლის სიკვდილის ამბავი მე ხანგრძლივი გოდებით უნდა გადმომეცა, იყო კაცი, იმდროინდელ ყველა მეფეზე უფრო მშვიდი, წყნარი. იგი გახდა მიზეზი ყველა აღმოსავლელის მშვიდობისა და აღმშენებლობისა, მეტადრე სომხებისა და ქართველებისა, რადგანაც ომის მძვინვარება ყოველი მხრიდან ნააქრო“.

სტეფანოს ტორონეცის „მსოფლიო ისტორია“-ში ბევრ საყურადღებო ცნობას ვხვდებით აგრეთვე ბიზანტიაში მოღვაწე ქართველების შესახებაც. მათ შორის ერთ-ერთია ფერის ჯოჯიკის ძე, რომელიც როგორც ქართულ, ასევე სომხურ და ბიზანტიურ წყაროებში ცნობილ პიროვნებად ჩანს. მას ერთ დროს დიდი თანამდებობა ეჭირა ჩრდილო ტაოს მმართველის, ქართველთა მეფის გურგენ ბაგრატის ძე ბაგრატიონის სამეფო კარზე. როგორც სტეფანოს ტარონეცი აღნიშნავს, 998 წელს, ამირა მამლანის დავით კურაპალატის წინააღმდეგ გამოლაშქრებისას, სომეხთა მეფე გაგიკმა დავითს დასახმარებლად 6000 რჩეული მეომარი გაუგზავნა მხედართმთავრის გრიგოლ პაჰლავუნის ძის, ვაჰრამის მეთაურობით. გურგენ ქართველთა მეფემ კი დავითს მიაშველა 6000 ცხენოსანი მოლაშქრე მხედართმთავრის ფერის ჯოჯიკის ძის მეთაურობით.

ამავე სტეფანოსის გადმოცემით, ეს ომი ქართველებმა და სომხებმა გაბრიელ ონოპინტრეს ძის მეთაურობით გამარჯვებით დაასრულეს. ბრძოლაში გამოირჩეოდა ფერის ჯოჯიკის ძე და მისი ხელქვეითნი, ძმები გამრეკელები.

სტეფანოს ტარონეცის „მსოფლიო ისტორია“-ში საინტერესო მასალებია დაცული ტაოს ერთ-ერთი ცნობილი საგვარეულოს ჩორდვანელთა შესახებ, რომლის ყოველი წევრის ვინაობის აღნიშვნისას, ისტორიკოსი თორნიკე ბერთან მათ ნათესაურ კავშირზე მიუთითებს.

ასეთია მოკლედ სტეფანოს ტარონეცის „მსოფლიო ისტორიის“ ცნობები საქართველოს შესახებ.

სტეფანოს ტარონეცი, როგორც შუასაუკუნეების ბევრი ისტორიკოსი, ხშირად ავლენს ტენდენციურობას, უზუსტობას, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ნაშრომი მნიშვნელოვანი

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წერილობითი წყარო არა მარტო სომხეთის, არამედ სხვა ქვეყნების, კერძოდ საქართველოს, შუასაუკუნეების ისტორიის მთელი რიგი საკითხების შესასწავლადაც.

წინამდებარე ნაშრომში ქართულად პირველად ქვეყნდება სტეფანოს ტარონეცის ცნობები საქართველოსა და ქართველების შესახებ.

სტეფანოს ტარონეცი „მსოფლიო ისტორია“
ნაწილი I.

თავი 5.

სომეხ არშაკუნ მეფეთა შესახებ.

„სომხეთში გამეფდა არტავაზდი, ტიგრანის ძე ... მან რამდენიმე ათეულ ათას მეომარს მოუყარა თავი ატრპატაკანის ნაპირებში კავკასიის მთის მცხოვრებთაგან, ალბანელებთან და ქართველებთან ერთად გაემართა, გადავიდა შუამდინარეთში და გამოდევნა რომაელთა ჯარები...

როდესაც ერმა არტაშესმა სრულწლოვანობას მიაღწია, სპბატმა სპარსთა მეფეს ჯარი სთხოვა დასახმარებლად, რათა მოსულიყო და არტაშესი სომხეთში გაემეფებინა. ეს რომ ერვანდმა შეიტყო, თავისთან შეკრიბა სომეხთა და ქართველთა ჯარები და ბრძოლა გამართა მარაც მარგთან, მდინარე ახურიანთან ... დამარცხებული ერვანდი გაიქცა და გადავიდა თავის ქალაქ ერვანდაკერტში. არტაშესი ჯარით დაედევნა მას და მოკლა საკუთარ ციხე-სიმაგრეში“.

ნაწილი II

თავი 1

ორდატის მეფობისა და მის შთამომავალ არშაკუნ მეფეთა შესახებ, წმინდა გრიგორის ხელით სომეხთა გაქრისტიანებისა და მის შთამომავალ სომხეთის მამამთავართა შესახებ.

„ორდატმა გაილაშქრა არტაშირის ვაჟზე, შაპუჰზე. მან თან წაიყვანა თავისი ოთხი სარდალი: მირიანი, ქართველთა წინამძღოლი, რომელსაც ენდობოდა როგორც ქრისტიანს (ამ დროს ქართველებმა ირწმუნეს ცოცხალი ღმერთი თავიანთ წინამძღოლ მირიანთან ერთად წმინდა რიფსიმეს მეგობრის, ნუნეს შემწეობით), ბაგრატ ასპეტი, მანაჭარი, რშტუნთა ნახარარი და ვაანი, ამატუნთა ნახარარი...

სომხური დამწერლობის წარმოშობა იყო დასაბამი დიდი ცოდნისა და უსაზღვრო სიხარულისა მრავალი ქვეყნისათვისაც, ვინაიდან არა მარტო სომხებს, არამედ ქართველებსა და ალბანელებსაც ღმრთის შემწეობით ნებართმა მოძღვრმა მესროპმა გამოუგონა ანბანი“.

თავი 2

არშაკუნ მეფეთა შთამომავალ სომეხ მთავართა და წმინდა გრიგორის ტომის შთამომავალ სომეხ მამამთავართა შესახებ.

„[თაოსის] შემდეგ [სომეხთა კათალიკოსი] 30 წელი იყო უფალი მოვსესი, არაგაწოტნის გვართის სოფელ ეღივარდიდან. ამ მოვსესმა კირიონს, წმინდა კათლიკე საკრებულოს უხუცესს, ხელი დაასხა ქართველთა კათალიკოსად. [კირიონმა] მოვსესის აღსარულის ხანს უარჰყო მართლმადიდებლური სარწმუნოება და აღიარა ქალკედონის კრება. უფალი მოვსესი მრავალგზის კიცხავდა მას სიღმრთო რჩევებით, მაგრამ უშედეგოდ. [კირიონი] ახეთივე რწმენით აღესრულა...

აბრაჰამ მამამთავარი ბევრს ეცადა ქართველთა ქვეყნისათვის, მაგრამ ვერ შესძლო მისი გარდაქმნა ჭეშმარიტების გზაზე, ამიტომ მოელი სომხეთის თანხმობით მოკვეთა იგი სიღმრთო მახვილით და გადაცა ანათემას“.

„თეოდოროს რშტუნის გამგებლობის ჟამს, (86+551=637) წელს, მუსამედის მომდევნო ამირას, ომარ ალ-მუმეინის ბრძანებით ტაჰკები პირველად შემოესივნენ სომხეთს. (95+551=646) წელს კი[სომხეთს] კვლავ თავს დაესხა ტაჰკთა დიდძალი ჯარი, რომელმაც აიღო ქალაქი დვინი, ტყვედ წაიხა 35000 კაცი, შემდეგ კი დაუფლა სომხეთს, იბერიასა და ალბანეთს...

(135+551=686) წელს აშოტ ბაგრატუნი დაადგინეს სომეხთა მთავრად. იგი [ქვეყანას] განაგებდა სამი წელი. ამ დროს სომხეთს თავს დაატყდა სასტიკი დევნა და აოხრება,

რადგანაც (134+551=685) წელს ჩრდილოელთა ჯარებმა, იგივე ხაზარებმა დაიპყრეს სომხეთი, იბერია და ალბანეთი და ბრძოლაში მოკლეს სომეხთა და ქართველთა მთავარი....

ეროვნული ბიბლიოთეკა

[თავისი მეფობის] მეოთხე წელს იუსტინიანე დიდძალი ჯარით დაიძრა, მოვიდა სომხეთის ერთ მხარეში, არარტაკის მთასთან, სამ ნაწილად დაჰყო თავისი ჯარი, გაგზავნა ისინი სომხეთს, იბერიასა და ალბანეთში დათავისთან მოიხმო ამ ქვეყნების ყველა მტავარი...

(290+551=841) წელს ხალთ იბნ-იაზიდი მოვიდა სომხეთში ამირად, შემდეგ დიდძალი ჯარით გადმოვიდა იბერიაში და დაიღუპა ჯავახეთში, სოფელ ხიზაბავრაში...

„[ბუღა] გაემართა ტფილისისაკენ, სადაც საჰაკი, ისმაილის ძე, სიკვდილით დასაჯა. იქიდან კი გადავიდა ბარდავში და მახვილით განგმირა მოკათლ ვანანდაცი, რომელიც ეწამა ქრისტესადმი სარწმუნოების ერთგულების კეთილი აღიარებით“.

თავი 4

ტაჭიკთა ამირ-ალ-მუმნებისა და მათ დროს მომხდარი ამბების შესახებ.

„მოავიამ გრიგორ მთავარი სომხეთისა და იბერიის გამგებლად დანიშნა, თვითონ კი გარდაიცვალა...

„[სომეხთა მთავარმა] სმბატმა ბერძენთა კეისარს [ძღვნად] გაუგზავნა ტაჭიკური ცხენები და გვამებისაგან [მოჭრილი] ნესტოები. [სანაცვლოდ კი] მიიღო მისგან კურაპალატის პატივი და გაემართა ტაოს ციხე-სიმაგრეში, რომელსაც თუხარისს უწოდებენ...

„ხოლო [სომეხ] მთავართა დაწვის შემდეგ სმბატ კურაპალატი და მასთან ერთად ნახარარები გაიქცნენ და წავიდნენ ეგრისელთა მხარეებში. ბერძენთა მეფემ მათ მისცა ქალაქი ფოთი, რომელშიც შევიდნენ და დამკვიდრნენ. შემდეგ მათ გაძარცვეს ქალაქი და ეკლესიის ჭურჭელ-სამსახურებელი და უკან დაბრუნდნენ. კეისარმა უბრძანა არქიეპისკოპოსებსა და მიტროპოლიტებს მათი ანათემაზე გადაცემა, რომელიც უნდა წაეკითხათ [ყოველწლიურად] აღდგომის დღესასწაულზე [სომეხ ნახარართა] მიერ ვერაგული საქმეების ნადენის დღეს“.

ნაწილი III

თავი 2

აშოტ ბაგრატუნის გამეფების დროის შესახებ.

„ჯერ კიდევ თავის გამეფებამდე, ოცდაათი წლის მანძილზე [აშოტი] იყო სომეხთა და ქართველთა მთავარი, ან მთავართამთავარი, ან ყველა მეზობელი ტომის მძლეველი...

თავი 3

სმბატის გამეფებისა და მის დროს მომხდარი ამბების შესახებ.

„გამეფებისთანავე სმბატი დაეუფლა სომეხთა და ქართველთა ყველა თავის კუთვნილ მამულებს, აგრეთვე თავის მოწინააღმდეგეთა ქალაქებს“.

თავი 4

სმბატის გარდაცვალებისა და ურჯულო იუსუფის აბუსაჭის ძის მიერ სომეხთა ქვეყნის აოხრების შესახებ.

„სმბატმა შეიპყრო ეგრისელთა მეფე კონსტანტინე, თავის ხელქვეით დაიმორჩილა, შემდეგ კი გაათავისუფლა. ამის გამო განრისხდა ქართველთა მეფე ადარნასე, გაწყვიტა [სმბატთან] ურთიერთობა და ბოროტად განეწყო მის მიმართ. ურჯულო საჭი აუჯანყდა ამირაპეტს და შეიძულა იგი. ამირაპეტმა ბრძანება დაგზავნა თავისი სამეფოს ყველა კუთხეში, რომ შური ეძიათ [იუსუფზე]. მან სმბატსაც მისწერა, რომ ჯარი შეეგროვებინა [იუსუფის] წინააღმდეგ საბრძოლველად. სმბატმა ძალაუნებურად დიდძალი ჯარი გააგზავნა, მაგრამ ამასთანავე შეატყობინა იუსუფს, რომ ეს ჯარი შენ დასახმარებლად გამოვაგზავნეო. ხოლო იუსუფი [კვლავ] დაემორჩილა ამირაპეტს, შეკრიბა დიდძალი ჯარი სმბატზე გასალაშქრებლად, გაემართა და მიაღწია სომეხთა ქვეყანას დიდი მუქარით (356+551=907) წელს.

მას თავიანთი ჯარებით შეუერთდნენ ქართველთა მეფე ადარნასე, ვასპურაკანის მთავარი გაგიკი, სმბატის დისშვილი და აშოტი, სმბატის ძმის შაპუჰის ვაჟი. ისინი გადაუდგნენ სმბატ

მეფეს, ვერაგობით, შურით აღივსნენ სომეხთა ქვეყნის კეთილდღეობის გამო. შეიტყო რა მათი ეს ვერაგული განზრახვა, სმბატ მეფე სომეხ გამგებელთა და მთელი ჯარის თანხლებით გაემართა ტაშირის გავარისაკენ, მივიდა სოფელ ოძუნში, საიდანაც გადავიდა აფხაზეთში. იუსუფი კვალდაკვალ მიჰყვა მას სიმაგრემდე, ბრძოლა გამართა ყველის ციხესთან, აიღო იგი და ტფილისისაკენ გაემართა. მეფე კი დაბრუნდა შირაკში".

თავი 5

ქალაქ დვინში ურჯულო იუსუფის მიერ წამებულთა აღსრულების შესახებ.

„[იუსუფმა] შეიპყრო [ქრისტესთვის თავდადებულნი] და აწამა. როდესაც მან დაინახა, რომ ისინი ქრისტესთვის [თავგანწირულნი] მიდიოდნენ, როგორც ცხვრები სამსხვერპლოზე, მათ შორის გამოარჩია ყველაზე ახალგაზრდა, სახელად მიქაელი, გუგარელთა ქვეყნიდან და რომ გადაერჩინა იგი სიკვდილისაგან, შეეცადა მოეხიბლა დაშეეცდინა განდიდების დაპირებით. ხოლო მიქაელმა ცრემლმორეული თვალები ქვითინით ღმრთისაკენ მიაპყრო და ზეგარდმო ძალით გამხნევებულმა გადასწყვიტა მათგან თავის დახსნა, მივიდა თავის ამხანაგებთან და თავადაც მახვილს მისცა კისერი. ასე ამრიგად, ყველა ისინი ერთად აღესრულენ მამა ღმერთის საამებლად...

თავი 7

აბასის გამეფებისა და მის დროს მომხდარი ამბების შესახებ. განდეგილთა და მრავალ ერთად მცხოვრებ ბერ-მონაზონთა მოღვაწეობა.

„აშოტის გარდაცვალების შემდეგ 24 წელი მეფობდა მისი ძმა აბასი ... აბასმა მშვიდობა დაამყარა სომეხთა ქვეყანაში და აღმშენებლობას მიჰყო ხელი ... მან ირგვლივ ყველა მოსაზღვრე ქვეყანას სძლია. [აბასმა] აღკვეთა ქართველთა და სარმატების თავდასხმები სომეხთა ქვეყანაზე".

თავი 9

უქალ ხაჩიკის კათალიკოსობის, სოფელ არგინაში ეკლესიისა და საკათალიკოსო სახლის აშენების შესახებ.

„ბერძენთა კეისრის კიურ-ჟანისა და სომეხთა მეფის აშოტის დროს (421+551=972) წელს, ვაჰანისა და სტეფანოსის შემდეგ, სომეხთა კათალიკოსად დადგა უქალი ხაჩიკი, არშარუნიქის ეპისკოპოსი, დისშვილი უქალ ანანიასი ... მის დროს ცხოვრობდნენ მოძღვრები – იოანე, ქრისტეს ჯვრისმტვირთველი, რომელმაც თავისი უძლური სიტყვით და დიდი მეცნიერებით განაცხადა წმინდა წერილთა არსი. იგი მოკვდა გაცოფებული ქართველთა ტომის მახვილით და დაიკრძალა აკსიგომსის, ამჟამად წმინდა იოანეს, მონასტერში ბასიანის გავარში, წირანიქის მთის ძირას".

თავი 11

აშოტის ძის, სმბატის გამეფების, ანისის გალავნის ეკლესიითურთ აშენებისა და დავით კურაპალატის შირაკში მოსვლის შესახებ.

„ამ დროს (426+551=977) წელს გარდაიცვალა სომეხთა კურთხეული მეფე აშოტი და იმავე დღეს გამეფდა მისი ვაჟი სმბატი, [რომელმაც იმეფა] 13 წელი ... მშვიდობა და აღმშენებლობა სუფევდა [იმ დროს] სომეხთა ქვეყანაში. [სმბატი შემდეგ]. ამხედრდა თავისი მამის ძმის, მუშეღის წინააღმდეგ, რომელიც კარის [ციხე-ქალაქში] იმყოფებოდა. [სმბატმა] აიღო შატიკის ციხე ჭაკატქში. აღნიშნულის გამო ტაოელთა კურაპალატი დავითი ქართველთა მთელი ჯარით გამოემართა სმბატის წინააღმდეგ, მოვიდა და შეჩერდა შირაკში, სოფელ ბავაცძორში. მას თან ახლდა მუშეღი, რომელმაც [დავითი] მოიხმო [დასახმარებლად]. სმბატმა უკან დაუბრუნა მათ ციხე-სიმაგრე. [დავითმა და მუშეღმა] მშვიდობა დაამყარეს და სმბატის ქვეყანას არავითარი ზიანი არ მიაყენეს, რადგანაც კურაპალატი მშვიდობისმოყვარე და სამართლიანი [კაცი იყო".

თავი 15

ბერძენთა საბოლოო ბრძოლისა და მოძალადე ბარდას გაქცევის შესახებ.

„ ... ბერძენთა მეფემ ბასილმა თორნიკე სარდალი, რომელიც ქართველთა გვარისა იყო, წმინდა მთის ბერი, გამოიძახა და წარგზავნა ტაოელთა კურაპალატთან დავითთან. მან აღუთქვა [დავითს], რომ მისცემდა ხალტო-იარიჭს კელესურით, ჩორმაირს, კარინს, ბასიანს, პატარა ციხე სევუკს მარდალში, ჰარქსა და აპაჰუნიქს, (რომლებიც გადასცა კიდეც შემდეგში), თუკი მას ჯარს გაუგზავნიდა დასახმარებლად.

დავით კურაპალატმა შეკრიბა ქართველთა ჯარი ჯოჯიკ მთავართამთავრის [სარდლობით] და თორნიკესთან ერთად გაგზავნა მოძალადე ბარდას წინააღმდეგ საბრძოლველად. ტაოელთა ქვეყნიდან მოკიდებული, მათ დაანგრიეს და აიოხრეს ბერძენთა მთელი ქვეყანა, რომელიც მოძალადის ხელთ იყო. აგრეთვე [ბასილ] მეფემ საპყრობილედან გამოიყვანა ბარდა, ფოკად წოდებული, რომელიც [ადრე] კიურ-ჟანმა კუნძულზე გააძევა, მისცა მას ბერძენთა მთელი დასავლეთის ჯარი და ქართველთა ჯართან ერთად წარგზავნა ორ ბანაკად მოძალადე ბარდას წინააღმდეგ.

ხოლო მოძალადე შეებრძოლა ერთ ბანაკს და ვიდრე იგი უკუაქცევდა მას, მოაღწია მეორე ბანაკმა და კვლავ განახლდა ბრძოლა. ამ [ამბავმა] შეაშფოთა მოძალადე ბარდა, რომელიც გაიქცა. იგი გამოვიდა ბერძენთა ქვეყნიდან და დახმარებისათვის მიმართა ბაღდადის ამირას იბნ ხოსროვს, რომელიც ადრე მეგობრულ დამოკიდებულებაში იყო მასთან. [ბარდა] წამოვიდა და მოაღწია თავის ქალაქს მარტიროპოლს, ანუ ნფრკერტს, მოვიდა ფაშფაშად წოდებულ ადგილას. ხოლო ბასილ მეფემ სამშვიდობო მოლაპარაკებისათვის მოციქული გაუგზავნა მეფე ბარდას, რომ უკან დაბრუნებულიყო. იბნ-ხოსროვის უფროსმა ჰეჯუბებმა შეიტყვეს ამის შესახებ და [ეს ამბავი] აცნობეს მას ბაღდადში. მან ბრძანა მეფის შეპყრობა, თუკი შესძლებდნენ. ისინი მოულოდნელად თავს დაატეხნენ მას, შეიპყრეს მეფე ბარდა თავის დიდებულებთან ერთად და მიჰგვარეს იბნ-ხოსროვს სამეფო კარზე ქალაქ ბაღდადში, ანუ ბაბილონში.[იბნ ხოსროვმა] ბრძანა მისი რკინის ბორკილებით შეკვრა და საპყრობილეში ჩაგდება სამუდამოდ“.

თავი 25

ბარდა ფოკას გამოსვლის, მეფე ბარდას შეპყრობისა და [ბარდა ფოკას] გამეფების შესახებ.

„ბასილ [კეისრის] ბრძანებით ბარდა ფოკა ბერძენთა და ქართველთა მთელი ჯარით მოვიდა ბარდა სკლიაროსის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მან ბარდას მოციქულის პირით შემდეგი მაცდური სიტყვები შეუთვალა: „მოდი [ჩემთან], ურთიერთ შორის მშვიდობა დავამყაროთ, ერთმანეთში გავიყოთ ბერძენთა ქვეყანა და აღვკვეთოთ ბასილის ბრძანებლობა...

მეფე ბარდა დაეთანხმა [ბარდა ფოკას] და გაუშვა თავისთან მყოფი ტაჭიკთა ჯარები. [ბარდასთან] შეხვედრისას ბარდა ფოკამ დაარღვია თავისი ფიცი, 7 დღის შემდეგ შეიპყრო ბარდა სკლიაროსი და ბრძანა შეიარაღებული მცველის [თანხლებით] მისი ჟერავსის ციხეში წაყვანა. ხოლო ტაჭიკთა ჯარმა, რომელიც სკლიაროსისაგან გაშვებული თავის სამკვიდრო ადგილს უახლოვდებოდა, რა შეიტყო სკლიაროსის ქალაქ ჟერავსში [ჩამწყვდევის] ამბავი, იწყო [ირგვლივ] დარბევა და მოსახლეობის დატყვევება სამხრეთიდან აპაჰუნიქამდე.

ბარდა ფოკამ (435+551=986) წელს დამპყრობელ მეფედ [გამოაცხადა თავი] და ბერძენთა და ქართველთა ერთიანი ჯარით სამეფო ქალაქ კონსტანტინოპოლს გაუმართა ბრძოლა, რომელმაც 2 წელი [გასტანა]. სამეფო ქალაქის წინააღმდეგ საბრძოლველად მან აგო ციხე-სიმაგრე და იქ მაგისტროსად დანიშნა დელფინასი, რომელსაც მისცა მცველი ჯარი და [უბრძანა], რომ არავინ არ გამოეშვათ ქალაქიდან და არც გარეშე ვინმე [შეეშვათ] შიგ. ხოლო [კონსტანტინოპოლის] ნავსადგურის ზედამხედველმა სამშვიდობო შეთანხმება დასდო ბასილ მეფესთან და ქალაქსა და დასავლეთ მხარეებში მყოფი ჯარები ერთ ღამეს აქეთ მხარეს გადმოიყვანა.

[ჯარებმა] უკანა მხრიდან შემოუარეს ციხეს და დაიმალნენ. ხოლო გათენებისას ქალაქიდან ციხის საპირისპიროდ წამოვიდნენ ჩირაღდნებით განათებული სამხედრო ხომალდები. ამის დანახვისას ციხეში მყოფნი მათ წინააღმდეგ საბრძოლველად გამოვიდნენ. ხოლო ზურგში დამალული ჯარი თავს დაეცხრა მათ, მახვილით ამოწყვიტა და ზღვაში გადაყარა დელფინასის ჯარები. ჯარების მეთაური დელფინასი კი შეიპყრეს და მიჰგვარეს ბასილ მეფეს, რომელმაც მას ძელზე გასმა მიუსაჯა. ეს მოხდა (437+551=988) წელს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი 26

ბარდა ფოკას ზღვის ნაპირზე ჯარით მოსვლის [მის წინააღმდეგ] ბასილის გამოსვლისა და [ბარდას] მოკვლის შესახებ.

„ბარდა ფოკამ გაუშვა ქართველთა ჯარები და თვითონ ბერძენთა მთელი ჯარით ზღვის სანაპიროსაკენ დაიძრა. მეორე წლის დამდეგისას, ვიდრე ჯერ კიდევ გაზაფხული იყო, ბასილ მეფე თავისი ძმის კოსტანტინესა და მთელი ჯარის თანხლებით გარეთ გამოვიდა, ჯარი ორ ნაწილად დაჰყო, რომელთაგან ერთი ნაწილი ზღვით გაგზავნა ბარდას ბანაკის წინააღმდეგ. ისინი მოვიდნენ და ცეცხლს მისცეს მისი ხომალდები, რომლებიც ზღვის ნაპირას იდგნენ. თვით [ბასილ] მეფე კი ხმელეთით მოვიდა და მოუახლოვდა ბანაკს. ხომალდების ცეცხლით ავარვარებისას, რაც ნიშანი უნდა გამხდარიყო [შემდგომი მოქმედებისა] ბასილ მეფემ ბრძანა დაეკრათ სამხედრო საყვირები. ბარდას შეშფოთებული ბანაკი შიშმა შეიპყრო და გაიქცა. თვითმპყრობელი მეფე ბარდა კი ტანჯვით მოკვდა (438+551=989) წელს".

თავი 27

ვარსკვლავის გამოჩენის, კონსტანტინოპოლში მიწისძვრისა და მეამბოხე ჩორტვანელის სიკვდილის შესახებ.

„ ... ბარდა ფოკასთან მყოფ მეამბოხეთაგან ჯერ კიდევ იყვნენ ზოგიერთები შემორჩენილნი, [როგორც მაგალითად] თორნიკე ბერის ძმისშვილი მაგისტროსი ჩორტვანელი, რომელიც გაბატონებული იყო დერჯანისა და ტარონის მხარეებში. მის წინააღმდეგ ბასილ მეფემ გაგზავნა პატრიკიოსი ჟანი, რომელიც პორტეზად იწოდებოდა. მოსვლისას [ჟანი] ერთხელ შეებრძოლა [ჩორტვანელს], მეორეჯერ [შეტაკებისას] კი მოკლა იგი ბაგარიჭის ველზე, დერჯანის გავარში (439+551=990) წელს. ამიერიდან დამშვიდდა ბერძენთა ქვეყანა ბასილის [ხელისუფლებას] დამორჩილებული".

თავი 28

აფხაზთა სამეფოდან თეოდოსეს გაძევებისა და გურგენის ვაჟის, ბაგრატის, გამეფების შესახებ.

„აღნიშნულ დრომდე რამდენიმე წლით ადრე ქვეყნის დიდებულებმა დააბრმავეს აფხაზთა მეფე თეოდოსე და წაართვეს მას ძალაუფლება. ტაოელთა კურაპალატმა დავითმა და სომეხთა მეფემ სმბატმა აფხაზთა მეფედ დაადგინეს გურგენის ვაჟი, ქართველთა მეფის ბაგრატის შვილიშვილი, სმბატი. გარდაიცვალა [სმბატის] ბებია და მისმა პაპამ ბაგრატმა სხვა ქალი შეირთო ცოლად, რომელმაც ბაგრატის ვაჟი გურგენი გააძევა სამშობლოდან.

აღნიშნულის გამო აფხაზთა მეფე, გურგენის ვაჟი, დიდძალი ჯარით სარმატთა ქვეყნიდან დაიძრა დავით კურაპალატისა და თავისი პაპის, ბაგრატის წინააღმდეგ, გადმოლახა კავკასიის მთები, მოვიდა და დაბანაკდა მდინარე მტკვრის ნაპირებზე.

ტაოელმა კურაპალატმა დავითმა და ქართველთა მეფემ ბაგრატმა [მოციქული] გაუგზავნეს სომეხთა მეფეს სმბატს და მოუხმეს მას დასახმარებლად. [სმბატმა] თან წამოიყვანა სომეხთა მთელი ჯარი და თავისი ძმა გაგიკი, წავიდა მათთან ჯავახეთის გავარში და დაბანაკდა სოფელ დლივეკში. [აქვე იმყოფებოდა] კარის მეფე, ყრმა აბასი წითელი ტანსაცმლით შემოსილ თავის რაზმთან ერთად. ქართველთა და ვასპურაკანის ჯარი, სივნიელთა და ალბანელთა მთავრები ერთად შეკავშირდნენ აფხაზთა ჯარის წინააღმდეგ [საბრძოლველად]. შეშინებულმა [აფხაზთა ჯარებმა] სამშვიდობო ზავი ითხოვეს და სიყვარულით შეთანხმდნენ ერთმანეთში. დავით კურაპალატმა აფხაზთა მეფისაგან მოითხოვა საკურეთის ციხე, რომელიც მიიღო [კიდეც] და გადასცა იგი სომეხთა მეფეს სმბატს გაწეული დახმარებისათვის მადლობის ნიშნად. [მაგრამ] სმბატის გარდაცვალებისას საკურეთის ციხე კვლავ ნამოერთვათ სომხებს. მაშინ, დამყარდა რა მათ შორის მშვიდობა [მეომარი მხარეები], თავის სამკვიდრო ადგილებში დაბრუნდნენ. ეს მოხდა (437+551=988) წელს.

თავი 30

გაგიკის გამეფებისა და მის დროს მომხდარი ამბების შესახებ.

„ ... სმბატისა და გაგიკის ძმის, გურგენის შვილი დავითი თავის ძმასთან სმბატთან ერთად ფლობდა ტაშირისა და ვრაც დაშტის (ქართველთა ველის) მხარეებს. თავის სამეფო საჯდომად მან შეარჩია ციხე-ქალაქი სამშვილდე. მალე იგი დაეუფლა ქალაქ დმანისს და დაიმორჩილა ტფილისის ამირა თავისი ქალაქითურთ. იგი იყო მოხდენილი ტანადობის,

ლაშახი გარეგნობისა და გონიერი ყმაწვილი, საამო და სასურველი ღმრთისა და კაცთაგან, მხნე მებრძოლი, თავის მოწინააღმდეგეთა მძლეველი.

განიძის ამირა ყადლონმა იჩქარა მასთან შებრძოლება [იმის შიშით], რომ, [დავითს], ასე რიგად გაძლიერებული, ისიც არ დაემორჩილებინა. ხოლო დავითი მხნედ შეებრძოლა [ყადლონს], დაამარცხა იგი, მისი ჯარის [ნაწილი] მახვილით ამოწყვიტა, ნაწილი კი მდინარეში დაახრჩო. თვითონ [ყადლონმა] ძლივს იხსნა თავი გაქცევით.

იმ დროს დემეტრე მარჯანაძა, მთავარმა გაგის ციხისა, რომელიც იმავე სანღვრებშია, ქვეშევრდომი და უიმედობით შეპყრობილმა, დაგმო თავისი მშობლიური სამხური სარწმუნოება, დამჩაგრულ გაიხადა ქართველები და ხელმეყრად მოინათლა [მათი რწმენით]. მან თავისი ვაჟი მამყლად განაწესა ტაშირში, პიტუჩეაძეში, ხოლო მამხიბლველმა, ახალგაზრდა და გონიერმა მეფემ დავითმა გამოიყვანა იგი გაგის ციხიდან, ნამოართვა მას ყველა ციხე და მაჯულები. [ამიტომ] დემეტრემ მოსჭეშილვე [ცხოვრებას მიჰყო ხელი] და ტანჯვით დაიხრჩა [თავისი სიცოცხლე]. [მასთან ერთად] აღმოიფხვრა [პირისაგან მიწისა] მისი ტომიც“.

თავი 37

ეგვიპტელთა ჯარების ხელმეორედ გამოლაშქრების, ბაბილონისა და დალახანოსის აღსრულის შესახებ.

„(437+551=988) წელს ეგვიპტის ამირას, ახაზის შვილმა მამის გარდაცვალების შემდეგ იერუსალემსა და ბაბილონში შეკრიბა დიდძალი ჯარი, გაცილებით მეტი, ვიდრე მამამისმა და კვლავ ბერძენთა ქვეყნის [წინააღმდეგ ხარბლეველად] წარგზავნა ...

ბერძენთა მეფის ბრძანებით, მათ წინააღმდეგ გამოვიდა მაგისტროსი დალახანოსი, რომელიც შეებრძოლა [ეგვიპტელთა ჯარებს], დაამარცხა ისინი და უკუაქცია. ხოლო შემდეგ, როცა ბერძენთა ჯარმა ხელი მიჰყო [ეგვიპტელთა] ბანაკის ძარცვას, ტაჭიკთა ჯარი კვლავ უკან მობრუნდა მათ წინააღმდეგ და კარგად მოზიდული მშვილდებითა და ბაჩარ მახვილებით ამოწყვიტა ბერძენთა ჯარი. იქ დაიღუპა მაგისტროსი დალახანოსი თავის მხსნელ და შველად ვრად, ხოლო [ბერძენთა] მთელი ჯარი უკუიქცა. მხი დიდი ნაწილი შეიპყრეს და თორნიკე ბერის ძმისშვილთან, პატრიკიოზ ნორდენელთან და სხვებთან ერთად [ტყვედ] წაიხვეს“.

თავი 38

ამირა ბათოს სიკვდილის, მანანკერტის აღების, მამლანის მოსვლისა და დავით კურაპალატთან შეხვედრის შესახებ.

„ჯერ კიდევ [ამ ამბავამდე] რამდენიმე წლით ადრე მეუღაბნიე არაბებთან ბრძოლაში გარდაიცვალა აბაჩუნაქიანი და ნეყრკერტის ამირა ბათო და მის ნაცვლად ამირად დაჯდა მისი დისშვილი მუშვანი.

ბათოს გარდაცვალებისას ტაოელ კურაპალატმა დავითმა ალყა შემოარტყა ქალაქ მანანკერტს და მახვილითა და შიმშილით აიძულა დამორჩილება. მან გამოიყვანა [ქალაქიდან] და გაიქცა ტაჭიკი მოსახლეობა და შეავსო იგი სომეხი და ქართველი მოსახლეობით, რომლებიც ემორჩილებოდნენ მის ხელისუფლებას. ამის გამო [დავითის] მიმართ შურითა და სიბრაზით აღვსილნ სპარსნი და ტაჭიკი და მოციქულები გაუგზავნეს დავით კურაპალატს მთხოვნით – დაებრუნებინა მათთვის ქალაქი, [წინააღმდეგ შემთხვევაში] შეებრძოლებოდნენ მას.

როცა [მოციქულებმა] მოისმინეს საწინააღმდეგო პასუხი, შეკრიბეს ჯართა სიმრავლე და ატრპატკანის ამირა მამლანთან ერთად მოვიდნენ წაღკოთქის გავარში, სოფელ კოსტანჭში.

დავით კურაპალატი, სომეხთა მეფე გაგიკი, მასთან ერთად აბასი და ქართველთა მეფე ბაგრატი [მამავიდნენ მათ წინააღმდეგ, მოვიდნენ ბაგრევანდის გავარში და ქალაქ ვალრშაკერტში დიდი ბანაკი შეადგინეს. ხოლო სპარსელებს შეეშინდათ აშკარა ბრძოლის, რაზედაც გამოეცნენ, მთელი ღამე ჩირაღდნებით მოვიდნენ და გადაწვეს ბაგრევანდის მხარე და მისგან აღმოსავლეთით მდებარე მრავალი ნაშენი ადგილი. [ყოველივე ამის შემდეგ] ისინი თავიანთ ქვეყანაში დაბრუნდნენ.

თავი 40

ქალაქ ხლათში ქართველთა ჯარის ამოწყვეტა.

„ ... დავით კურაპალატმა ქართველთა ჯარი გაგზავნა ქალაქ ხლათისათვის ალყის შემოსარტყმელად. ისინი მოვიდნენ ზამთარში (446+551=997) წელს და მახვილითა და შიმშილით შეაძრწუნეს ქალაქი, ხოლო [ქალაქის] ზღუდის გარეთ [მდებარე] სომეხთა ეკლესია, საეპისკოპოსო სახლი, რომლებიც ადრე, სომეხთა წარმატების ჟამს, სათაყვანებელი ადგილები იყო და წმინდა ჯვრისა და წმინდა გამალიელის [სახელობაზე ნაგები ეკლესიები] ქართველთა ჯარისათვის სადგომებად და გომურებად იყო ქცეული. [ქალაქის] ზღუდიდან ტაჭიკები უყვიროდნენ [ქართველებს]: „თქვენ, ქრისტიანები, ასე ეპყრობით ქრისტიანთა სიწმინდეს?“ ქართველები კი პასუხობდნენ: „ჩვენ სომხურ ეკლესიასა და თქვენ მეჩეთს ერთნაირად ვუყურებთ“. ამისათვის მათ თავს დაატყდათ ღვთის რისხვა. მურვანის შვილის ნაცვლად ამირად დადგა მისი ძმა, ისიც ბათოს დისშვილი, რომელიც დაეუფლა [ქალაქ] ამიდას, წარუძღვა მცირე ჯარს და დიდი ზატიკის დღეს, (447+551=998) წელს თავს დაესხა ქართველთ ჯარს, რომელსაც ალყა შემოერტყა ხლათისათვის. როდესაც ბრძოლა [გამძაფრდა] და ერთმანეთს შეებნენ [მოწინააღმდეგენი], მხნე ტაოელმა მშვილდოსნებმა მრავალი დაჭრეს [ამირას ჯარისკაცთაგან], რომლებიც კვლავ უკან დაბრუნდნენ თავიანთ სადგომებში. იმ ღამეს, ზატიკის შემდგომ ღვთის რისხვამ ქართველთა ჯარზე მოაღწია. ღამით [ქართველი მებრძოლები] უბრძოლველად გაიქცნენ. როდესაც ტაჭიკთა ჯარმა და ქალაქის მცხოვრებლებმა შეიტყვეს [ეს ამბავი], დაედევნენ [ქართველებს], სასტიკად დაამარცხეს ისინი და ამოწყვიტეს მახვილით. გაქცევის დროს დაიღუპა თორნიკე ბერის შვილი, ბაგრატ მაგისტროსი და შეპყრობილ იქნენ მთავართა მთავარი ბაკურიანი და სხვანი მრავალნი“.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავი 41

აპაჰუნიქის გავარში სპარსელებსა და ქრისტიანებს შორის დიდი ბრძოლის შესახებ.

(447+551=998) წელსვე ატრპატაკანის ამირა როვდას შვილიშვილმა, აბულ-ჰაჭის შვილმა მამლანმა კვლავ შეკრიბა ჯარი, რათა დავით კურაპალატის წინააღმდეგ საბრძოლველად წამოსულიყო. მან თავი მოუყარა სპარსთა და მიდიელთა ჯარების სიმრავლეს და ხორასნის ამირასა და სხვა ბარბაროსთა დიდძალი ჯარით განიზრახა სომხებსა და ქართველებზე გაბატონება, კარნუ ქალაქის განახლება და ტაოელთა ქვეყნის აოხრება იმის სანაცვლოდ, რომ მანაზკერტში ქრისტიანებმა დაანგრიეს მათი სამლოცველო. [მამლანი] გამოვიდა თავის ქალაქ თავრიზიდან, რომელიც ჰერას საზღვრებშია, დიდძალი ხალხითა და დიდი ბანაკით, გადავიდა ვასპურაკანის ქვეყანაში, მოვიდა და შეჩერდა აპაჰუნიქის გავარში.

ხოლო დავით კურაპალატი მოხუცებულობისა და ხანდაზმულობის გამო პირადად თვითონ არ წასულა მის წინააღმდეგ საბრძოლველად, არამედ [მოციქული] გაუგზავნა სომეხთა მეფეს, გაგიკს და ქართველთა მეფეს გურგენს (გურგენის მამა ბაგრატი გარდაცვლილი იყო და მის ნაცვლად მეფობდა მისი შვილი გურგენი), რათა ჯარით დახმარებოდნენ მას. გაგიკმა სომეხთა მთელი ჯარიდან შეარჩია 6000 რჩეული, კარგად შეიარაღებული მეომარი და შეკრიბა ისინი გრიგორ პაჰლავუნის ვაჟის, მარმარაშენისა და ბერგნერის აღმშენებლის, მთავართა-მთავრის ვაჰრამის, ვაჰრამის ვაჟის სმბატ მაგისტროსისა და აშოტ მარზპანის ხელმძღვანელობით. [მას შეუერთდა აგრეთვე] ვანანდელთა მეფის აბასის ჯარიც. ქართველთა მეფემ გურგენმა ასევე [შეაგროვა] 6000 რჩეული ცხენოსანი ჯოჯიკის ვაჟის, მთავართა-მთავრის ფერსის სარდლობით. დავით კურაპალატის ამ დიდძალ ჯარს სარდლობდა ოჩოპინტრეს ვაჟი გაბრიელი.

პირველად ყველანი მივიდნენ სუკავის მთასთან, აღტიც ძორში და დაიკავეს [გასასვლელები იმ ვარაუდით], რომ სპარსელთა ჯარი თავდაპირველად ბაგრევანდის [გავარში] შევიდოდა. სომეხთა და ქართველთა ჯარები შეთანხმდნენ, წავიდნენ, მიაღწიეს აპაჰუნიქის გავარს და დაბანაკდნენ მამლანის ბანაკის პირდაპირ ერთ მაღალ, კარგად გამაგრებულ ადგილას, სოფელ წემბის საზღვრებში და დიდხანს დარჩნენ იქ, რადგანაც სპარსელთა დიდძალი ჯარით შეშინებულნი ვეღარ ბედავდნენ თავიანთი ბანაკის სადგომ ადგილიდან გარეთ გამოსვლას. ისინი მხოლოდ ლოცვა-ვედრებას აღავლენდნენ ღმრთის წინაშე. ყველა ქრისტიანი ცრემლმმთოლვარე ლოცვა-კურთხევით დასახმარებლად მოიხმობდა ღმერთსა და ჯარს, წარმოთქვამდნენ რა მის სახელს მეფენი უხვად გასცემდნენ მოწყალებას ღატაკთათვის დამამამთავართან ერთად ღამეებს ატარებდნენ ფსალმუნთა გალობაში.

როდესაც სპარსელთა ჯარმა შეიტყო, რომ მათ არ სურდათ [მაღლიდან] ჩამოსვლა მათთან საბრძოლველად და [დარწმუნდა] მათ მცირერიცხოვნობაში თავიანთ სიმრავლესთან

შეღარებით, მაშინ არცგის თვის დასაწყისში, სამშაბათს, გაოესებიდანვე საბრძოლველად დაიწყო მომზადება. [სპარსელები] გაეწყვნენ ჩასხებად ფარით ველზე, დელმასაწვდომ ფარებით დაცულნი. ისინი მოვიდნენ და მოუახლოვდნენ გორას, სადაც განლაგებული იყო სომეხთა და ქართველთა ბანაკი. ასეთი სიმრავლის მხოლოდ ერთი შეხედვაც კი სახარელი იყო ყველა მნახველისათვის, როგორც ამბობდნენ, სპარსელ ყაენთან და ცხენოსანთა რიცხვი 100 000 აღწევდა. ისინი შეახლებით იწვევდნენ მათ საბრძოლველად, აშკარად ბრძოლის ისპრეზზე გამოსახელელად. სომეხთა და ქართველთა შეშინებულმა ჯარებმა შეუთვალეს მათ: „შეგებრძოლებით არა დღეს, არამედ ხვალ დღესო“. ხოლო გამყიდველებმა სპარსელებმა დესპანები გაუგზავნეს მათ და შეუთვალეს: „ნებით, თუ გნებას გარეშე თქვენ დღეს უნდა შეგებრძოლოთო“. მაგრამ ისინი არ დათანხმდნენ და არ შესხდნენ ცხენებზე, არამედ დარჩნენ იქ ბანაკში. მხოლოდ რამდენიმე კაცი ჩამოვიდა [სპარსელებთან] ორათბრძოლაში. ქართველთა ჯარიდან დაილუპა 5 კაცი. მაშინ სპარსელებმა თავი ანებეს ბრძოლის სამზადისს, დაშალეს [სპრძოლიო] ფრონტი, მიატოვეს გაწყობილი რაზმი, მოახტენ თავიანთ ცხენებს, ხელი მიჰყვეს ალიცა-გლეჯას, სოველიდნენ რა მათ შკვე დალეპულთა გვამებად, ან [ბრძოლის ველიდან] გაქცეულებად. [სპარსელები] მოვდნენ ქრისტეშენების ბანაკს.

ხოლო სომეხთა და ქართველთა ჯარმა, რადგანაც არ ჰყავდათ მეფე, ერთხმად მიაწერათ ყველას მეფეს, ქრისტეს, როგორც თავიანთ მეთაურსა და დამხმარეს, შეიკრებენ თანაღით და სასწრაფოდ შესხდნენ ცხენებზე. ისინი განეწყვნენ არა საბრძოლო წესით, არამედ რაზმებად თითოეული ტომისა და უფროსობის მიხედვით და როგორც ლომები, დმუილით ეკვეთნენ სპარსელთა ბანაკის სიმრავლეს, რომელიც ტყესავით [აღმართულიყო მათ წინაშე]. სომეხთა ჯარი სწრაფად თავს დაეხხა [მტრის] დიდძალი ბრბოს მარჯვენა ფრთას და მახვილის დარტყმისაგან მძიმე, მწვავე და ღრმა ჭრილობების [მიყენებით] უკუაქცია ბარბაროსები, ხოლო ხახელოვანი ძმები გამრეკელ-მეხსები ქართველთა ჯარიდან ძლიერი ძალით შეეხვნენ [მტრის რიგებში] და დარტყმისას შუაზე ასობდნენ მხედარსა და ცხენს. შიშისაგან [თავზარდაცემული სპარსელები] გაიფანტნენ სხვადასხვა ადგილებში და ტაოელთა ჯართან შეხვედრისას დაშრეხებულნი გვამებად ცვიოდნენ ძირს, ეს [სანახაობა] მხვარსი იყო ცეცხლისა, რომელიც ტყის გარს მოეგება, ან სწრაფად მფრენი არწივებისა, რომლებიც შიშის ზარს სცემენ ფრინველთა გროვას. იქ ნახავდით მდინარეებად მოჭდინარე სისხლის ნაკადებს, ძირს დაცვენილ გვამებს, ნახევრადმკვდარი [დამპალიები] მიცვალებულების გვერდით ეცვნენ. მაშინ შეშინებულმა მპალანის ინქარა დარჩენილ სპარსელებთან ერთად გაქცევით ეხსნა თავი. მათ დაედევნა სომეხ-ქართველთა ჯარი, რომელსაც სასტიკი დარტყმა მიაყენა [სპარსელებს], მახვილით მუსრი გაავლო მათ მხის ნასვლამდე და ხდია ქალაქ არტაშის კარამდე. უკან დაბრუნებისას კი [ქართველებმა და სომხებმა] გაძარცვეს [სპარსელების] ბანაკი, ხვეც დიდძალი განძით, ცხენებითა და ძვირფასი სამოსელით. მაგრამ მათ განსაკუთრებით ის ახარებდათ, რომ ხუთი ქართველი მეომრის გარდა, რომლებიც ორთაბრძოლაში დაილუპნენ, ქართველ და სომეხთა მთელი ამ სიმრავლისაგან, სხვა არავინ არ განგმირულა მახვილით და არც მომკედარა. სწორედ ამიტომ თითოეული მათგანი დიდი სიხარულით დაბრუნდა თავის ქვეყანაში და განადიდებდა ღმერთს.

თავი 43

დიდი კურაპალატის დავითის გარდაცვალებისა და აღმოსავლეთის ქვეყანაში ბერძენთა მეფის ბასილის მოსვლის შესახებ.

მე ვიმ მოვალეობად ვთვლიდი ხანგრძლივი გოდებით გადმომეცა დიდი კურაპალატის, დავითის გარდაცვალების ამბავი, მაგრამ რადგანაც გრძელი სიტყვა მსურდა შემეთავსებინა, ამიტომ პანეგირიკის დრო არ არის და მხოლოდ გაკვრით მოვიხსენიებ მას. თავისი უწყინარობითა და სიმშვიდით [დავით კურაპალატი] წვენი დროის ყველა მეფეს აღემატებოდა. მან გაამარა მშვიდობა და წესრიგი მთელ აღმოსავლეთში, განსაკუთრებით კი სომხეთსა და ქართველებში. [დავითმა] შეწყვიტა მძვინვარე ომები ყოველი მხრიდან და დაამარცხა ყველა გარშემო მყოფი ხალხი. ყველა მეფე ნებით დაემორჩილა მას. [დავითი] აღიქვა რა დღეები, ღმრთ მოხუცებულობის ჟამს გარდაიცვალა (449+551=1000) წელს, მხსნელი ხატების დიდ დღეს. რადგან [დავითს] არ ჰყავდა არც შვილი და არც ძმა, რომელიც კი მემკვიდრეობით დაეუფლებოდა მის სამეფო ტახტს, [ამიტომ] მან თავისი ქვეყნისა და ახნაურების [პატრონობა] მიანდო ბერძენთა მეფეს ბასილს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბასილ მეფემ კი შეიტყო რა [დავით კურაპალატის] სიკვდილის ამბავი კილიკიის ტარსონში, ინქარა ჩვენს ქვეყანაში მოსვლა. იგი გამოემართა მელიტინეს მხარეებით და მასთან შესახვედრად მოსულ სებასტიელ მღვდლებს უბრძანა გაბედულად აღესრულებინათ ღვთისმსახურება და [თავიანთი სამწყსოსათვის] მოეხმოთ ხის დაფაზე დარტყმით, რაც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, აკრძალული იყო მიტროპოლიტის მიერ. [ბასილ მეფე] გადმოვიდა ჰანძითა და ბალუთი და ყვერისცვალების დღესასწაულის დღეს მოვიდა კოჰერის მთასთან, რომელიც მდებარეობს ჰაშტიანქის, ცოფქისა და ხორძენის შორის. აქედან იგი წამოვიდა და მოაღწია არშამუნიქის გავარში, ქალაქ ერიზაში. მას ქალაქ ერიზაში ეახლა ნეფრკერტის ამირა, ბათოს დისშვილი, რომელსაც [ბასილმა] პატივი სცა სამეფო ძღვენით და მაგისტროსის ტიტულიც უბოძა. მეოთხე სომხეთსა და ტარონში განლაგებულ ჯარებს კი [ბასილმა] უბრძანა მოსულიყვნენ მასთან დასახმარებლად, რა საჭიროებისთვისაც კი მოუხმობდა მათ.

თვითონ კი წავიდა და მიაღწია ჰავჭიჩის მთას, იმავე სახელწოდების ქალაქს. აქ მას შეხვდნენ აფხაზთა მეფე ბაგრატი და მისი მამა, ქართველთა მეფე გურგენი. [ბასილ მეფემ[დიდი პატივითა და დიდებით მიიღო აფხაზთა მეფე, უბოძა მას კურაპალატობის ტიტული, ხოლო მამამისს მაგისტროსის წოდება [მიანიჭა] და გამოისტუმრა ისინი თავიანთ ქვეყნებში.

[ბასილ მეფის] წასვლის დღეს ბერძენთა ბანაკში მოხდა დიდი ბრძოლა სრულიად უბრალო მიზეზის გამო: დავით კურაპალატის მთავრები და აზნაურები მოვიდნენ და დაბანაკდნენ ბერძენთა ბანაკის ახლოს. რუსთა ფეხოსანი ჯარიდან ერთ-ერთ [მეომარს] თივა მოჰქონდა თავისი ცხენისათვის. ხოლო ერთმა ქართველმა მოისურვა მისთვის [თივის] წართმევა. [რუსმა] ატეხა ყვირილი. მასთან დასახმარებლად მოვიდა ერთი მისიანთაგანი. ქართველმაც მოუხმო თავისიანებს, რომლებიც მოვიდნენ და მოკლეს პირველი რუსი, მაშინ იქ მყოფი რუსები აღდგნენ საბრძოლველად. ისინი იყვნენ 6000 ფეხოსანი, შუბებითა და ფარებით აღჭურვილი. ეს მეომრები ბასილ მეფემ ითხოვა რუსთა მეფისაგან, როდესაც მას ცოლად მიათხოვა თავისი და. სწორედ ამ დროს ირწმუნეს [რუსებმა] ქრისტე. ყველა ტაოელი მთავარი და აზნაური გამოვიდა მათ წინააღმდეგ. ისინი დამარცხდნენ. აქ დაიღუპნენ დიდი მთავარი, პატრიკად წოდებული, ოჩოპინტრეს ორი შვილი გაბრიელი და იოანე, აბუჰარპის შვილიშვილი ჩორტუანელი და სხვანი მრავალნი. ღვთის რისხვა თავს დაატყდა მათ თავიანთი ამპარტავნობისათვის.

ბასილ მეფე წინ განაგრძობდა გზას, როდესაც მასთან ცხენით მივიდნენ ვანანდის ერმა მეფე აბასი, რომელიც შემკული იყო სიმხნისა და მამაცობის ნიშნით და ვასპურაკინის მეფე სენექერიმი, გურგენის ძმა. ბასილ მეფემ ფრიად განიხარა მათი მოსვლით, განადიდა ისინი სამეფო პატივით, უბოძა მათ ცხენები, ჯორები, დიდებული სამოსი, დიდძალი ოქრო და დააბრუნა ისინი თავთავიანთ ადგილას. თვით [ბასილი მეფე] კი წავიდა და გადავიდა ჰარქის გავარში, ქალაქ მანაზკერტში და იქიდან ბაგრევანდში. იგი დაბანაკდა ველზე ქალაქ ვაღარშაკერტის მახლობლად და დარჩა იქ გაგიკ სომეხთა მეფის მოსვლის [მოლოდინში], ხოლო [გაგიკმა] დამამცირებლად ჩასთვალა მასთან მისვლა. გაგიკის დისშვილმა აბუსაჰლმა ცილი დასწამა [გაგიკს] ბასილ მეფის წინაშე, რის გამოც გაგიკმა უბრძანა თავის შვილს, იოანეს აეოხრებინათ აბუსაჰლის გავარები – კაგოვიტი და წაღკოიტი. ხოლო ბასილ მეფე გაემგზავრა ქალაქ უხტიქში, ტაოელთა ყველა ციხე-სიმაგრე თავის ხელქვეით დაიმორჩილა და სანდო პირებს ჩააბარა ისინი. დარჩენილი ტაოელი აზნაურები კი თან წაიყვანა, რათა დაესახლებინა ისინი ბერძენთა ქვეყანაში. თვითონ კი კარინითა და ხაღტოიარიჭით კონსტანტინოპოლში დაბრუნდა.

თავი 44

გურგენის ტაოელთა ქვეყანაში და ბერძენთა ჯარის ბასიანის გავარში მოსვლის შესახებ.

ქართველთა მეფემ გურგენმა თავის შეურაცხყოფად მიიჩნია მაგისტროსის ტიტული, რომელიც მას ბასილ მეფემ უბოძა და რადგანაც შეზღუდული გონების პატრონი იყო, გადაუდგა მას მთელი თავისი ჯარით, მოვიდა და გაბატონდა ტაოელთა ქვეყანაზე. იგი შეებრძოლა მცირე ციხეს უხტიქს, მაგრამ ვერ შესძლო მისი დაპყრობა, ვერც სხვა რომელიმე ციხე [დაიმორჩილა], ამიტომ შეკრიბა ჯართა სიმრავლე და დაბანაკდა მამრუანის ხეობაში. ეს რომ ბასილ მეფემ შეიტყო, უბრძანა მაგისტროსს, სახელად კანიკლს, ბერძენთა მთელი ჯარით გამოსულიყო [გურგენის] წინააღმდეგ, რომელიც იმავე გზით მოვიდა და დაბანაკდა ბასიანის გავარში სომეხთა წელთაღრიცხვის (450+551=1001) წელს. ორივე მხარე მთელი წელი

ამ ადგილას იდგა დაზამთრებამდე. კანიკლიმ სამშვიდობო მოლაპარაკება დაიწყო გურგენთან, [რომელსაც] ამცნო, რომ [ბასილ მეფე] შეასრულებდა [გურგენის] ნებასურვილს. გურგენი და მაგისტროსი ერთმანეთს შეხვდნენ მეწოფის ტყიან მთასთან, სურბ-ასტუაწაწინად წოდებულ სოფელში, რომელსაც ეს სახელი იქვე მდებარე ეკლესიის მიხედვით აქვს [შერქმეული]. მათ ერთმანეთს შორის მშვიდობა დაამყარეს და თავიანთ ადგილებში წავიდნენ.

თავი 45

გაგიკის მიერ ტაშირის გავარისა და ვრაც დაშტის (ქართველთა ველის) აოხრების შესახებ.

გაგიკის ძმისშვილი დავითი, რომლის შესახებაც ზემოთ აღვნიშნეთ, გაამაყდა და აღარ დაემორჩილა თავის ბიძას, გაგიკს. ამან განარისხა გაგიკ მეფე და ჯარით გაემართა ტაშირისაკენ, შემოიარა სამშვილდე და ვრაც დაშტი (ქართველთა ველი), დაანგრია და ააოხრა [ირგვლივ] ყოველივე. მან იქ დაჰყო ზამთრის სამი თვე (450+551=1001) წელს და გაგის ციხეზე გავლით გამოვიდა აღსტევის გავარში.

დავითს სურდა ერთი-ორჯერ კიდევ გაემართა ბრძოლა, მაგრამ ვეღარ შესძლო რაიმეს [განხორციელება] გაგიკის ჯარის სიმრავლესთან [დაპირისპირებით] თავისი ჯარის სიმცირის გამო. [დავით] მამამთავრის, უფალ სარგისის შუამდგომლობით დაემორჩილა გაგიკ მეფეს და შეხვდა მას შირაკის დაბაში. უფალმა სარგისმა დაამტკიცა სამშვიდობო ხელშეკრულება, [რომლის თანახმადაც] დავითი უნდა დამორჩილებოდა [გაგიკს], როგორც შვილი მამას, გაგიკს კი მამობრივი მზრუნველობა და სიყვარული უნდა გამოეჩინა [მის მიმართ].

Е.В.ЦАГАРЕЙШВИЛИ

СВЕДЕНИЯ СТЕПАНОСА ТАРОНЕЦИ О ГРУЗИИ

РЕЗЮМЕ

В статье впервые публикуется грузинский перевод сведений о Грузии из сочинения армянского историка X-XI вв. Степаноса Таронеци «Всемирная история».

Степанос Таронеци был одним из выдающихся представителей армянской историографии.

Его «Всемирная история» считается первым источником среди древних армянских исторических памятников, в котором прошлое и настоящее Армении передается и рассматривается в связи с политико-культурными процессами и явлениями разных стран мира.

Для истории Грузии особого внимания заслуживает III часть «Всемирной истории» Степаноса Таронеци, в которой передаётся история современного периода самого автора. (885-1004 гг.).

Сведения Степаноса Таронеци подтверждают данные грузинских и византийских историков об участи Грузии в войнах Византии против арабов, а также об участии Давида Курапалата в подавлении восстания Варды Склира.

Степанос Таронеци иногда проявляет тенденциозность, неточность, не всегда передает данные, полностью соответствующие реальности и точности описания. Однако сочинение Степаноса Таронеци «Всемирная история» считается важным письменным первоисточником для изучения ряда вопросов истории Грузии.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ედიშერ ხოშტარია

აფხაზური სიტყვა „არ“-ის და ქართული „ერის“ ურთიერთმიმართებისათვის (აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის)

აფხაზურ ენაში სიტყვა „არ“ დღეისათვის ძირითადად ლაშქრის, ჯარის მნიშვნელობით იხმარება (ქ. ლომთათიძე, ბ. ჯანაშია, თ. გვანცელაძე ...). ეჭვი არ არის, რომ ეს სიტყვა აფხაზურში ქართულიდანაა შესული. თუმცა ზოგი აფხაზი მკვლევარი (მაგ. რ. გუბლია) პირიქით მას ქართულში აფხაზურიდან შესულად მიიჩნევს. მაგრამ ასე რომ ყოფილიყო, ქართულშიც არა „ერი“, არამედ „არი“ გვექნებოდა, ვინაიდან ქართულს ბგერა და ასო „ა“ აქვს და მისი „ე“-დ გარდაქმნა გაუგებარია, ხოლო ქართული „ერის“ აფხაზურად „არ“-ად აღქმა ბუნებრივია, რადგან აფხაზურს „ე“ არ გააჩნია.

აღნიშნულთან დაკავშირებით დგება საკითხი, თუ როდის შეიძლება შესულიყო აფხაზურში ეს სიტყვა ჯარის მნიშვნელობით? სიტყვა „ერი“ ქართულ წერილობით წყაროებში V საუკუნიდან არის დადასტურებული („შუშანიკის წამება“) ხალხის (ბრბოს) მნიშვნელობით. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკაში „ერი“ ზოგადად ქვეყნის მოსახლეობის უმრავლესობაა და აქვე გვაქვს „ერის“ მხოლოდ ლაშქრის მნიშვნელობით ხმარების შემთხვევები. ასეთი ვითარებაა „ქართლის ცხოვრებაშიც“ X-XI სს.-მდე და, გამონაკლისის სახით, შემდგომაც (XII-XIII სს.). „ერს“ ჯარის მნიშვნელობით შემდეგ სცვლიან სიტყვები „სპა“, „ლაშქარი“. თუმცა ამ სიტყვებით „ერის“ შენაცვლებას ადგილი აქვს ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრებაშიც“ (წარმართული პერიოდის ისტორიაში), რომელიც მისი დაწერილია.

ის გარემოება, რომ აფხაზურში სიტყვა „ერი“ – „არ“ გვხვდება ძირითადად ჯარის, ლაშქრის მნიშვნელობით, გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ იგი ამ ენაში შესულია იმ დროიდან, როცა ქართულში „ერი“ უპირატესად სწორედ ასეთი მნიშვნელობით იხმარებოდა. მაგალითად, სუმბატ დავითის ძის მიხედვით, „ერი“ ჯერ კიდევ ის ფენაა, რომელიც იძლეოდა ლაშქარს, ხოლო იმავე „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, აფხაზნი თამარის თუ ლაშა-გიორგის ლაშქარში წარმოგვიდგებიან, როგორც საკუთრივ აფხაზეთიდან გამოსული მეომრები („ ... აფხაზნი და სუან-მეგრელ-გურიელნი ...“). და უნდა ვიფიქროთ, რომ რაკი ამ დროს ლაშქრის მნიშვნელობით „ერი“ ჯერ კიდევ იხმარებოდა, ეს აფხაზ მეომრებსაც გულისხმობდა, თუმცა სავსებით ბუნებრივი იქნებოდა, რომ ეს სიტყვა აფხაზურში ადრეც შესულიყო. ყოველ შემთხვევაში ეს უნდა მომხდარიყო არა უგვიანეს XI-XII საუკუნეებისა, რამდენადაც ქართულ სინამდვილეში „ერი“ ჯერ კიდევ ჯარსაც აღნიშნავდა (როგორც ითქვა, თანდათან, ფართოდ შემოდის „სპა“, „ლაშქარი“). უფრო მოგვიანებით კი უკვე აღარ არსებობდა პირობები აფხაზების მიერ ქართულიდან ისეთი სიტყვის სესხებისათვის, როგორიც იყო „ერი“, ე.ი. ჯარი. ყველაზე უფრო სავარაუდებელია, რომ ეს შეთვისება დაკავშირებული იყო აფხაზთა სამხედრო ვალდებულებასა და მონაწილეობასთან საერთო ქართულ სახელმწიფოს ლაშქარში (X-XIII სს.).

და, რადგანაც აფხაზური „არ“ (ქართული „ერი“) ჯარის მნიშვნელობით არსებობს დღევანდელ აფხაზურ („აფსუა“) ენაში, გამოდის, რომ სწორედ ეს ენა იყო ხმარებაში ადრეულ ეპოქაშიც, კერძოდ X-XII საუკუნეებში და შესაძლოა, ამის უწინარეს, როდესაც აფხაზებმა ისესხეს ეს სიტყვა ქართველებისაგან.

სიტყვა „არ“-ის ხმარებასთან დაკავშირებით ადრე თავისი მოსაზრება გამოთქმული აქვს ქალბატონ ქეთევან ლომთათიძეს. იგი ეხება საკითხს აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოსახლეობის მოძრაობის შესახებ, კერძოდ, აქედან ჩრდილოეთ კავკასიაში ზოგი აფხაზური ტომის გადასახლებას და წერს: „ჩრდილოეთ კავკასიაში ამჟამად სახლობს აფხაზური

მოდგმის ორი ტოტი (აბაზები): აშხარელები და ტაპანტელები. აშხარელები შედარებით გვიან XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნიდან არიან გადასული აფხაზეთიდან (და ეს დასტურდებოდეს ხნის მიგნაციით ნანაწერებით). ტაპანტელები კი უფრო ძველი მკვიდრები ჩანან ჩრდილოეთ კავკასიისა. როგორც ბოლოხელა სამეცნიერო ლიტერატურაშია გარკვეული, ტაპანტელები აფხაზეთიდან არიან გადასული ჩრდილოეთ კავკასიაში გაცილებით უფრო ადრე, პრაქტ. ა. გუნდის აზრით, არა უგვიანეს XIV საუკუნისა.

აშხარელების მსგავსად, ტაპანტელებიც აფხაზეთიდან, კერძოდ, იმ ტერიტორიიდან, სადაც ისინი ქართველ ტოტებს ხვდებოდნენ, რომ არიან გადასულნი ჩრდილოეთ კავკასიაში, ნათელი ხდება ენობრივი მონაცემების საფუძველზე.

ტაპანტელების აქედან წაულიათ ქართულიდან საკმაოდ ძველად შეთვისებული სიტყვები, რიგორიცაა, მაგალითად, „არ“ – „ჯარი“, შდრ. ძვ. ქართული „ერი“ (ეს სიტყვა ქართულიდან შეთვისებული გვხვდება ყველა აფხაზურ კილოში)[1]. როგორც ითქვა, სიტყვა „არ“ (ჯარი“) აფხაზურში (თანაც ყველა კილოში!) შესული უნდა ყოფილიყო გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე ივარაუდება ტაპანტელების გადასვლა ჩრდილოეთ კავკასიაში, ე.ი. XIV საუკუნემდე.

მაგრამ აფხაზურ-ადიღეური ტომების მოძრაობა – გადმოსვლა თუ გადასვლა ჩრდილოეთ კავკასიაში პერიოდულად ხდებოდა. თუ გადასვლა უფრო ეპიზოდური მოვლენა იყო, ძირითადად ნამოსახლებას ჰქონდა ადგილი.

როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ასეთ ვითარებაში აფხაზური („აფსუა“) ენის ნამოყალიბების პროცესი?

როგორც ჩვენს აკადემიურ ისტორიოგრაფიაშია გარკვეული, აფხაზურ-ადიღეური მოდგმის კომპაქტური მოსახლეობის არსებობა დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებისათვის არის დადასტურებული (პლინიუსი, არიანე) – აბაზგებისა და აფსილების სახით. ბუნებრივია, ვივარაუდოთ, რომ მათ თავიანთი ენაც ჰქონდათ. თუნდაც დიალექტები... თ. გვანცელაძე თითქოს აღიარებს აფხაზურ-ადიღეურ ელემენტის ნამოსახლებას აქ V საუკუნემდე, მაგრამ ეს მიგნებები მხოლოდ მცირე ნაწილი იყო. საბოლოოდ ნამოსახლების თარიღად კი იგი XVII-XVIII სს. მიიჩნევს. მაგრამ ჯარ არიანეს (II ს.), ხოლო შემდეგ პროკოპი კესარიელის (VI ს.) პირდაპირ ცნობებს რომ თავი დავანებოთ აბაზგების და აფსილების ნამოყოფილობის არსებობის შესახებ. „ჭარელის ცხოვრების“ მონაცემების უგულვებელყოფაც უმართებულოდ გვეჩვენება აფხაზთა სამოსახლოს გალილეების თაობაზე, რაც, ცხადია, არ გამორიცხავს ამ ტერიტორიაზე ძველთაგანვე ძირითადად ქართველური (ზანურ-ჭანური, თუ სვანური) მოდგმის ეპოროგენი მოსახლეობის არსებობას (იგივე კოლები, სანიგები, მისიმიანელები ...), რომელიც აქეთური მონაწილეა აქ შექმნილი აბაზგური (აფხაზური) პოლიტიკური გაერთიანებისა (ამაზე ქვემოთ).

რაც შეეხება აფხაზურ ენას, გარდა სიტყვა „ერის“ სესხებისა, ნიშანდობლივია, რომ თვით თვანცელაძის დაკვირვებანი უკვე XI საუკუნიდან გულისხმობენ მასში ქართული ტერმინების, კერძოდ ქრისტიანობასთან და საეკლესიო მსახურებასთან დაკავშირებული სიტყვების ინტენსიურ გამოყენებას აფხაზთა მიერ, რაც მჭიდრო თანაცხოვრების და გაელენის გარეშე წარმოუდგენელია. ეს სიტყვებია: ქრისტე – ქორწა, ჯვარედინი – ჯვარკვეთხია, მაქსელ-გაბრიელ – ამჭაზგარია, კელეპტარი – აკალანტარ და სხვა. კერძოდ, თვანცელაძე მიიჩნევს, რომ აღნიშნული საკლესიო ტერმინები აფხაზურში ქართულიდან (მეგრულიდან) XI-XVII სს. ფარგლებში უნდა ყოფილიყვნენ შეთვისებული[2]. თავისთავად ის, რომ ავტორი შესაძლებლად მიიჩნევს ამ ნასესხობებს უშუალოდ XI საუკუნის შემდგომ პერიოდში (XI-XII სს.), სავსებით ბუნებრივია, რადგან ამ დროიდან ქართული სახელმწიფოებრიობის სიძლიერის დროს ჩვენი ქართული კულტურის (და ქრისტიანობის) ინტენსიური გავრცელება არა მარტო ქვეყნის შიგნით, არამედ მის გარეთაც კი – ჩრდილოეთ კავკასიაშიც, მაგრამ ამ პროცესის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი უფრო შეზღუდულია, ვიდრე XVII ს., რაც ქართულ სახელმწიფოებრიობის დასუსტებით და ქვეყნის პოლიტიკური

---

[1] ჭ. ლომთათიძე. აფხაზთა ეთნოგრაფიის და გარლაგების ზოგიერთი საკითხის შესახებ, „მნათობი“, №12, 1956 წ., გვ. 138.

[2] თ. გვანცელაძე. ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის, კრებულში: „აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები“, თბილისი, 1998 წ., გვ. 45-46. მისივე, „ართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის, „ქარ. არტანუჯი“, 2000 წ., №10, გვ. 63-54.

დაშლით იყო განპირობებული. ამდენადვე აფხაზურში ქართულიდან ისეთი სიტყვების შესვლა, რომელნიც მშვიდობიანი თანაცხოვრების პირობებშია შესაძლებელი და ქრისტიანულ მსახურებასთანაა დაკავშირებული გარკვეული დროიდან უნდა გამოირიცხოს. შემთხვევითი არ არის ამ თვალსაზრისით „მცნება სარჯულის" ცნობა იმის შესახებ, რომ უკვე XV ს. 70-იან წლებისათვის (ანუ ამ საუკუნის შუახანებიდან) „აფხაზეთი ქრისტიანობისაგან მიდრეკილი" ანუ „მიქცეული" იყო, რაც ჩრდილოეთ კავკასიიდან აფხაზურ (აბაზურ) – ადიღეური მოდგმის უკვე ახალი ძლიერი ტალღების ჩამოსვლასთან არის დაკავშირებული. ამან კი ეთნიკურადაც და კულტურულადაც იერი უცვალეა ამ ქრისტიანულ და არსებითად ქართულ ქვეყანას, ნაწილობრივ ადრე გაქართველებული აფხაზურ-ადიღეური ელემენტის ძველი ტრადიციების გამოცოცხლებით, რის შედეგადაც აფხაზეთის კათალიკოზიც კი იძულებული შეიქნა XVI საუკუნეში ბიჭვინტიდან გელათში გადაეტანა რეზიდენცია.

მაგრამ, ქართველებთან ურთიერთობა არ შეწყვეტილა და ამის შემდეგ ახალ პირობებშიც ხდება ქართულიდან აფხაზურში სიტყვების სესხება თუ შეტანა. ეს უკვე არა მშვიდობიანი თანაცხოვრების გამომხატველი ტერმინებია, არამედ უფრო ახალი სპეციფიური სოციალური შინაარსის მატარებელი სიტყვებია: „აგრუა" (მეგრელი ანუ ტყვე ან მოჯალაბე), „აშინაყმა", „ატყია" (ტყვე) ან თუნდაც „ათუადი" (თავადი), რომელნიც სწორედ XV-XVII საუკუნეებში შედის აფხაზურში უპირატესად შინაომების და ძალადობის ვითარებაში. მაგრამ, ასეა თუ ისე, ადრეც (X-XI საუკუნეებამდე - „არ"), XI საუკუნის შემდეგაც (საეკლესიო ტერმინები) და XV-XVIII საუკუნეებშიაც (სოციალური ტერმინები) აფხაზურში ქართული სიტყვების ნასესხობის დადასტურება აფხაზური ენის მდგრადობას მოწმობს და მიგვანიშნებს მის სიცოცხლისუნარიანობაზე ძველი დროიდან დღევანდელობამდე, ცხადია, ქართველური ენების ლექსიკის მნიშვნელოვანი შენარევით.

თანამედროვე აფხაზურის („აფსუა") შუა საუკუნეების აფხაზთა ენასთან უშუალო მიმართების თვალსაზრისით საყურადღებო ფაქტია „ქართლის ცხოვრებაში", თამარის ისტორიკოსთან დაცული ცნობა იმის შესახებ, რომ თამარმა თავის პირმშოს, გიორგის ზედმეტსახელად ლაშა უწოდა, „რომელი განმანათლებლად სოფლისა ითარგმანა" (ქ.ც. II, გვ. 58). მართალია, ამ XIII ს. წყაროში არ არის აღნიშნული, რომელ ენაზე ნიშნავდა სიტყვა ლაშა „განმანათლებელს სოფლისა", მაგრამ XVIII საუკუნის დასაწყისში „ქართლის ცხოვრების" რედაქტორის, ვახტანგ VI-ის მიერ ხელნაწერის აშიაზე ამ ადგილას მიწერილია: „აფსართა ენითა". მაშასადამე, საკითხის გასარკვევად ის ენაა საძიებელი, რომელზედაც „ლაშა" ქვეყნის განმანათლებელს ნიშნავს. ასეთი კი არის სწორედ დღევანდელი აფხაზური (აფსუა) ენა და არა ჩერქეზული, ან სხვა ჩრდილო კავკასიური ენა, გარდა აბაზურისა, რომელთანაც აფხაზურს აქვს უშუალო კავშირი. ამდენად ვახტანგ VI-ის ცნობით, დღევანდელი აფხაზური „აფსართა" ენად წარმოგვიდგება. იბადება კითხვა, თუ რა ენა და რომელი ხალხის ენა შეიძლება ჰქონოდა მხედველობაში ვახტანგს? თავისთავად „აფსარი" გვაგონებს „აფსილს" და „აფსუას", თუ პირველ შემთხვევაში - „აფს"-არი მეგრულ ბოლოსართთან - „არ" გვაქვს საქმე, მეორეში – ალმოსავლურ ქართულთან – „აფს-ილი" და მესამეში აფხაზურთან „აფს"-უა, მაგრამ ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით, „აფსარი" არც წერილობით ძეგლებში და არც მეტყველებაში არ გვხვდება, გარდა „ქართლის ცხოვრების" ზემოთაღნიშნული ვახტანისეული მინაწერისა („აფსართა ენითა"). ერთად-ერთი ისაა, რომ ანტიკურ წყაროებში (ძვ.წ. VI-IV სს-დან) დადასტურებულია მდინარის სახელი – „აფსაროსი" (იგივე ჭოროხი) და ამავე სახელწოდების ციხე (გვიანდელი გონიო). ამასთან კავშირში ყურადღებას იქცევს იოანე საბანისძესთან (VIII ს.) არსებული გამოთქმა „საყოფელი აფსარეჲსაჲ", რომელიც აფხაზეთის (დას. საქართველოს მნიშვნელობით) სამხრეთ საზღვარს მიესადაგება (ე.ი. უდრის იმავე აფსაროსს). მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ფაქტები ვერ ფენენ შუქს იმას, თუ რა შეიძლება ჰქონოდა მხედველობაში ვახტანგ VI-ს სიტყვა „ლაშას" ინტერპრეტაციისას („აფსართა ენითა"). ამჟამად მხოლოდ ის ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას, რომ ვახტანგი სახელწოდება „ლაშას" აფხაზურ სამყაროს უკავშირებს და შესაბამის ენასაც გულისხმობს, რომლის მატარებელნი, მისი აზრით, აფსარნი იყვნენ – იგივე აფხაზნი, გააზრებულნი მის მიერ ტრადიციულად, ლიტერატურული წყაროების (თუნდაც იოანე საბანის ძის) საფუძველზე, ავტორის (ვახტანგ VI-ის) დროინდელი აფხაზებისაგან განსასხვავებლად. შესაბამისად, იგი ხმარობს არა „აფხაზურ ენას" (რომელზედაც, მართლაც, ლაშა „განმანათლებელს სოფლისა" ნიშნავს), არამედ „აფსართა ენას" გვთავაზობს, მიუხედავად იმისა, რომ მის დროს სწორედ აფხაზური ენა ქართულ სინამდვილეში კარგად იყო ცნობილი

(თუმცა თვით სიტყვა „აფხაზური“ არ არის დადასტურებული). აფხაზები რომ თავის ენაზე ლაპარაკობდნენ, ეს აშკარად ჩანს სულხან-საბა ორბელიანის ცნობიდან კუნძულ მალტაზე ქართულად მოლაპარაკე აფხაზთან შეხვედრის შესახებ, რამაც იგი გააკვირვა და ვახუშტი ბატონიშვილის პირდაპირი მითითებიდან – აფხაზები თვითმყოფადი ტომია, და ენაც თავისი აქვთ, დიდკაცობა კი ქართულად ლაპარაკობს. მართალია, ეს შედარებით გვიანდელი მითითებებია, მაგრამ გვაქვს აფხაზური ენის გაცილებით ადრე არსებობის დამადასტურებელი სხვა მონაცემებიც. ამ თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა ნ.ბერძენიშვილის დაკვირვება ეფრემ მცირის „უწყებაში“ ბიზანტიის სამეფო კარზე ვინმე საჭურისი ევფრატას ყოფნის შესახებ, რომელიც იყო „აფხაზი ნათესავით“. ამ ცნობის საფუძველზე ნ.ბერძენიშვილი ასკვნის: „აფხაზები XI საუკუნის ქართველის თვალში ცალკე ნათესავია, ნათესავის ნიშანი კი იყო ენა“[3]. საქმე ისაა, რომ ეფრემ მცირე ამ შემთხვევაში ემყარება პროკოპი კესარიელის (VI) მონათხრობს იმპერატორ იუსტინიანეს დროინდელი ამბისა და ამ წყაროს „აბაზგს“ „აფხაზად“ გადმოგვცემს, ე.ი. ძველ ბერძნულ „აბაზგს“ მის დროინდელ (XI ს.) „აფხაზად“ აღიქვამს. რაც შეეხება ამ დროისათვის მათ ენას, როგორც ზემოთ ითქვა, ეს ის ენაა, რომელზედაც „არ“ – ჯარს, ხოლო „ლაშა“ მანათობელს აღნიშნავს. ეს იგივე დღევანდელი აფხაზური (აფსუა) ენაა, სადაც სწორედ ამ მნიშვნელობითაა შემონახული ეს სიტყვები. ამ ენაზე ლაპარაკობდნენ როგორც ძველი აფხაზები, ასევე დღევანდელებიც – მათი თვითსახელი კი არის „აფსუა“.

ამასთან, ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში აფხაზეთის მოსახლეობის სამწერლობო ენა იყო ქართული. ამდენად აფხაზური სალაპარაკო ენა აქ იმავე ფუნქციას ასრულებდა, რასაც მეზობლად მეგრული და სვანური, იმ განსხვავებით, რომ ეს უკანასკნელნი ქართველური ენებია, ხოლო აფხაზური კი ადიღეური ძირისა, რასაც პრაქტიკულად მნიშვნელობა არა აქვს და თუ კი ენა არის „ნათესავის“ ანუ ტომობრიობის მაჩვენებელი, თითქოს უნდა ვივარაუდოთ, რომ აფხაზები მხოლოდ ადიღეური მოდგმის ხალხი იყო. მაგრამ ეს ასე არ არის. პირველი საუკუნეებიდანვე აფხაზურ-ადიღეური ტომების აფხაზეთის ტერიტორიაზე დადასტურებიდანვე („აბაზგები“, „აფსილები“ ...) ისინი ქართულ სამყაროში, შემდეგ კი ქრისტიანულ გარემოშიც ექცევიან, რაც ადრიდანვე მათი ადგილობრივ (ქართველურ) მოსახლეობაში შერწყმას გულისხმობდა[4]. მაგრამ დროთა ვითარებაში ჩამოსული ელემენტის სიძლიერემ – ჯერ აბაზგების მიერ მათი მოძმე აფსილების და ზანურ-სვანური მოდგმის ტომების – სანიგებისა თუ მისიმიანელების (და სხვათა) დაქვემდებარებამ მათ მიერ შექმნილ (აბაზგთა) სამთავროს შემადგენლობაში, ხოლო შემდგომ, ერთიანი საქართველოს ძლიერების ხანაში, ასეთი უპირატესობის დაკარგვის მიუხედავად, აფხაზურ-ადიღეური ელემენტის ახალი ძლიერი ნაკადის (აბაზების) ჩამოწოლამ XIV-XVII საუკუნეებში, კვლავ უცვალა ეთნიკური და კულტურული სახე ამ კუთხეს და აფხაზური ენის უპირატესობა განაპირობა (ქართულიდან ძლიერი ნასესხობებით). მიუხედავად ამისა, აფხაზეთის მოსახლეობა როგორც პირველი საუკუნეებიდანვე ფაქტიურად შერეულ სახეს ატარებს (ადიღეურისა და ქართველურის), ასევე შემდგომაც შერეული რჩება ისტორიულად მათი თანაცხოვრების პირობებში. XVIII-XIX საუკუნეებში კი და, მით უმეტეს, საბჭოთა პერიოდში ამ პროცესისათვის მრავალი ხელისშემწყობი გარემოება გაჩნდა. ამან ფაქტიურად აფხაზები შერეულ ხალხად – ადიღეური და მეგრული (ე.ი. ქართული) ეთნიკური ჯგუფების შენაერთად აქცია.

ამის დასტურია „ბა“-ზე დამთავრებული აფხაზური გვარების მეგრული „ია“-თი დაბოლოება (ზუხბა-ია, ლაკერბა-ია ...) და მეგრული გვარების მქონე საგვარეულოთა გააფხაზება (შონია, ცაგურია, გვარამია, ძიძარია ...), რომ აღარაფერი ითქვას „ძე“-ზე დაბოლოებულ გვარების გააფხაზებაზე (კიკნაძე, ჩხეიძე ...).

---

[3] ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VIII, თბ., 1970, გვ. 568. „ნათესავში“ ავტორი არ გულისხმობს ეთნიკურ ერთობას ეროვნების მნიშვნელობით. მისი თვალსაზრისით, „VIII-IX საუკუნეები ეს არის ეპოქა არა აფხაზი ეროვნების კონსოლიდირებისა ეგრის წყლის დასავლეთით, არამედ ეს იყო აფხაზეთის საბოლოოდ შედგომა ქართულ ეროვნებაში „საკონსოლიდაციოდ“, იქვე, გვ. 590-591.

[4] მ. ინაძე, ძველი აფხაზეთის ეთნო-პოლიტიკური ისტორიის საკითხები, ჟურნ. „მაცნე“, ისტორიის... სერია, 2, 1992 წ., გვ. 60-65. М. Инадзе, Вопросы этнополитической истории древней Абхазии/Грузия, Тб., 1999 г. стр. 82.

ამ თვალსაზრისით უადრესად საყურადღებო სურათს იძლევა XIX ს. მასალა, კერძოდ აფხაზეთის ჩაფერეთი სოფლის (ლიხნის, კერძოლოულის და სხვა) მცხოვრებთა („ჯარმარუების“ და „ჰაშადიანების“) მიერ 30-იანი წლებში ნათლობის მიღების დავთრები, რომლებშიც ნათქვამია, რომ ამ პერიოდში ნათლობის მიღების ხანის მონაცემებით 80%-მდე ქართული (მეგრული) წარმოშობისანი იყვნენ. მართალია აქ ასახული არ არის ის მოსახლეობა, რომელსაც ნათლობა არ მიუღია, მაგრამ ქართველთა ადრე „აბაფხაზების“ სურათი ნათელია[5]. კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ეს პროცესი ასახული ოურქეში გასახლების „აფხაზთა“ („მუჰაჯირების“) 1867 წლის სიაში, რომელიც 2400 პირს ითვლის. ამ „აფხაზთა“ შორის დაახლოებით ერთ მესამედამდე მეგრული გვარის თუ ძირის მქონენი არიან[6]. ამდენად, აშკარაა, რომ XIX ს. შუა ხანებისათვის „აფხაზად“ ითვლებოდა ის, ვინც თავს ამ შერეულ ეთნიკურ ჯგუფს მიაკუთვნებდა, რომლიც აფხაზ ხალხად ჩამოყალიბდა თავისი თვითშეგნებით და თვითსახელით „აფსუა“.

აფხაზურ-ქართული (მეგრული) ეთნიკური ჯგუფების ერთ ხალხად ჩამოყალიბების პროცესი ისიც არის, რომ XIX ს. 90-იან წლებში აფხაზეთში შერეული ოჯახების რაოდენობა 40%-ს აღემატებოდა...

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე აფხაზთა ვინაობის და ქართველებთან მათი ურთიერთობის თუ ქართულ სახელმწიფოებრიობაში მათი ადგილის სურათი ასე წარმოგვედგება:

აფხაზების – ძველი რომაულ-ბიზანტიური წყაროების აფსილების და აბაზგების – არსებობა აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ხრდილო-დასავლეთ მონაკვეთში (დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე და უფრო ზუთითაც) დასტურდება მხოლოდ ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნიდან – აქ ადრიდანვე მოსახლე კოლხური ტომების (კოლხები, ლორქები, შემდეგ სანიგები ...) გვერდით. დროთა განმავლობაში კავკასიაში მიმდინარე ეთნოპოლიტიკური, დემოგრაფიული პროცესების შედეგად ხრდილოეთიდან ჩამოსული აფხაზურ-ადიღეური მოდგმის მოსახლეობა ნაწილობრივ იკავებს კავკასიის სამხრეთით მოიან ადგილებს, ნაწილობრივ კი შეერევა ზღვისპირეთის ადგილობრივ ქართველურ მოსახლეობას, ესაფრება ადგილობრივ კულტურას, ორგანულად მონაწილეობს შუა საუკუნეების ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბებაში და საერთოდ ქვეყნის ცხოვრებაში, განსაკუთრებით X-XIII საუკუნეებში. მაგრამ მოხდილთა ბატონობის პერიოდში (ხრდილოეთში და სამხრეთ-დასავლეთში) შეჭრილმა ახალმა ტალღამ და ქვეყნის ჰაეროვნულმა დაშლამ განაპირობა ხრდილოეთიდან აფხაზ-ადიღეური ეთნიკური მასების ახალი ტალღების ძლიერი მოწოლა, რამაც გამოიწვია ადრე აღმოჩენილი ელემენტების რეანიმირება, იმსჭალება ეარმართობამ, იწყება ქვეყნის კულტურულ-სამეურნეო დეგრადაცია, რასაც დაერთო თურქეთის გაბატონების შემდეგ მოსახლეობის ნაწილში მაჰმადიანობის გავრცელება. ამას მოჰყვა აფხაზთა (აბაზების სახელით, თუ აფსუათა) გაუჩინარება, ახალი (ვაჭკე) აფხაზთა სამოციდან ჩამოყალიბება და გაუთავებელი ქიშპი სამეგრელოს მთავრებთან, რომელიც ცვალებადი წარმატებით მიმდინარეობდა. რაც შეეხება ეთნიკურ პროცესებს, ამ მხრივ ადგილი ჰქონდა მეგრული ეთნიკური ჯგუფებისა და აფხაზურ-ადიღეური ახალი ჩამოსული ნაკადების შერევას, ამჯერად უკანასკნელთა ძალისა და გაელენის უპირატესობით. ამან თავისი დალი დაიჩვა მოსახლეობის იერს – საბოლოოდ მიეცათ აფხაზი (აფსუა) – საკუთარი თვითშეგნების მქონე ხალხი, რომელმაც, თუმცა ეროვნული რენესანსის შემდეგ, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის დროს, აფხაზთა წარმომადგენლობითი ორგანოს – სახალხო საბჭოს შეშფოთით თვითგამორკვევის საფუძველზე თავისი სახელმწიფოებრივი სტრუქტურის შექმნას – ავტონომიის სტატუსს მიაღწია, რაც გაგრძელდა საბჭოთა პერიოდშიც. ასე რომ, 1992 წლის ომის გამხართება აფხაზთა თვითგამორკვევისაში მისწრაფებით, უმართებულოა. ეს წმინდა წელის სეპარატიზმი რუსეთის ძალების ქაქტებით.

---

[5] გ. გასვანი, აფხაზური მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში. კრებ. „აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები“, თბ., 1998 წ.

[6] ბ. ხორავა, აფხაზთა მუჰაჯირობა, თბ., 2004 წ., გვ. 153-184.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

Е. ХОШТАРИЯ

О ВЗАИМОСВЯЗИ АБХАЗСКОГО СЛОВА "АР" И ГРУЗИНСКОГО "ЭРИ" (К ВОПРОСУ ОБ ЭТНИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ АБХАЗОВ)

РЕЗЮМЕ

На абхазском языке слово "ар" обозначает "войско". Безусловно оно вошло в этот язык из грузинского, где воиско обозначалось словом "эри" (грузинское "э" в абхазский перешло как "а"). Подобное заимствование могло произойти лишь до XI-XII вв, поскольку в грузинском языке после этого в значении войска слово "эри", как правило, заменяется словами "спа", "лашкари", "джари", а "эри" употребляется в значении "народ". Следовательно, нынешний абхазский язык ("апсуа") бытовал уже до обмеченного времени (XI-XII вв.), подобно мегрельскому и сванскому, в качестве разговорного языка, с тем отличием, что последние являются картвельскими языками, а абхазский (апсуа) адыгского корня. К тому же, в своде грузинских летописей "Картлис Цховреба" у историка царицы Тамар (XIII в.) сказано, что она нарекла своего первенца Георгия вторым именем "Лаша", что означает в переводе "светочь". В позднем же списке этого памятника, в начале XVIII в. редактором "Картлис Цховреба" Вахтангом VI-м в этом месте сделана приписка _ "на абсарском языке", т.е. предположительно: "на абхазском", на котором, действительно и ныне "лаша" - это "светочь".

Установлено, что с XI в. абхазцы интенсивно усваивают и грузинскую церковную терминологию, заменяющую, естественно, бытовавшую ранее у них, как и во всей Западной Грузии, - греческую. К этому же времени в Абхазии эпиграфические памятники в подовляющем большинстве грузинские (помимо греческих).

Рассмотрение этих данных в сопостовлении с другими сведениями грузинских же источников XI-XII веков (а других по истории Абхазии этого периода нет), свидетельствует об органической саязи абхазов с картвельским миром в составе грузинской государственности. В частности, имеется в виду указание тогоже историка царицы Тамар о составе западногрузинского войска, участвовавшего в параде по случаю праздненства у царицы - это были: "Абхазы и сван-мегрел-гурийцы, вместе с рачинцами _ такверцами и маргветцами...". В таком же составе значатся абхазы и в походах при царице Тамар и ее преемнике Лаша-Георги.

Тем не менее, в пердставлении грузинского писателя XI в. Ефрема Мцире - абхазы являлись отдельной этнической группой - народностью ("натесави"), подтверждением чего является и наличие у них языка, как признака этнической идентификации.

Обращает на себя внимание то, что Эфрем Мцире, говоря об абхазах как народности ("натесави") подразумевает "абазгов" из указания Прокопия Кесарийского о пребывании при дворе Юстиниана евнуха Евфраты - "родом" ("натесави") из абхазов ("абазгов")". Следовательно, грузин, живший в XI в. воспринимает "абазгов" византийских источников как "абхазов" (Н. Бердзенишвили) а это название употребляется в грузинских источниках с VIII в. "Картлис Цховреба" в сочинении Джуаншера, описывающего события V в.

Но, если ранее "абазги" являясь лишь одним из племен, упоминающихся с первых веков н.э. на территории нынешней Абхазии, по соседству с "апсилами" и "санигами" (Арриан), позднее (VI-VII вв.), названия "Абазгия" и "абазги" покрывают и остальные этнические группы - первое расширяется, а второе становится собирательным именем. В таком понимании, соответственно, и употребляются с этого

времени в грузинских источниках термины "Абхазия" и "абхазы". Однако, по своему этническому происхождению население края (абхазы) было неоднородным. Если абазги и апсилы могут быть отнесены к адыгейской этнической группе, саниги являлись этносом, имеющим западно картвельские (занско-чанский либо сванский) корни. Миграция с Северного Кавказа адыгских этнических групп, засвидетельствованных в источниках с первых веков н.э., продолжалась и в дальнейшем. Но если ранние мигранты, в основном, смешивались с местным (аборигенным) населением в культурно-бытовом отношении, хотя и сохраняя свой разговорный язык, позднее, их потоки, в условиях ослабления и распаде грузинского государства (с XV в.), более ощутимо влияли на этно-культурный облик края, ассимилируя уже со своей стороны местное и пришедшее в Абхазию мегрельское население. О смешенности абхазского этноса нагладно свидетельствуют списки жителей абхазских селений (Лыхни и др.) - "мусульман" и "язычников", принявших крещение в начале 30-ых годов XIX в. (среди них 80% мегрелы) и главным образом поименный перечень абхазских мухаджиров, выселенных в Турцию в 1867 году. Среди этих абхазов (2400 чел.), судья по их фамилии, около 1/3 мегрельского корня, хотя и с чисто "абхазскими" именами (не характерными для христиан). В результате такого смешения создается абхазская этническая общность, превратившаяся со временем в народность и нацию со своим самоназванием "апсуа" и языком (конец XIX в. - первая четверть XX века). Самоопределение же абхазов, как нации происходит в период существования Грузинской демократической республики (1918-1921 гг.), когда посредством своего представительного органа - Абхазского Народного Совета, абхазы достигли установления своего автономного статуса в составе Грузинского государства. Процесс же смешения продолжался и впоследствии, вплоть до разжигания конфликта.

Приведенные данные полностью лишают основания как версии о моноэтничности абхазского народа с давних времен, так и утверждении об их миграции с Северного Кавказа лишь в позднее время (в XVII в.). Процесс миграции, имевший место с начала нашего летоисчисления и смешение с аборигенными лазско-чанским (мегрельским) и сванским этническим массивом был перманентным, протекал с переменной интенсивностью в зависимости от создаваемой в крае и в стране в целом политической и социальной обстановки и привел к формированию абхазской народности и нации.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

დარეჯან კლდიაშვილი

მიძნაძორის მონასტრის
სულთა მატიანე

სულთა მატიანეები და სააღაპე წიგნები წერილობითი ძეგლების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახეობაა, რომელიც მოღწეულია როგორც საქართველოს, ისე მის საზღვრებს გარეთ არსებული დიდი ქართული ეკლესია-მონასტრებიდან. ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოკიდებული ქართულ მონასტრებსა და სამრევლო ეკლესიების ლიტურგიკულ პრაქტიკაში წერილობით გაფორმებული აღაპ-მოსახსენებლების რამდენიმე სახეობა გამოიყენებოდა. ამ ტიპის ძეგლები ჩვეულებრივ იწერებოდა ამა თუ იმ პირის მიერ მონასტრისადმი გაწეული ღვაწლის (აღმშენებლობა, ნივთების, წიგნებისა და თანხის შეწირვა, ყმა-მამულისა თუ სავარგულების გადაცემა და სხვა) საფასურად, სადაც აისახებოდა ეკლესიის ან მონასტრის ვალდებულება მოსახსენებელი პირის მიმართ. იგი ეკლესია-მონასტრების ეკონომიური სიძლიერის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საფუძველს წარმოადგენდა.

აღაპ-მოსახსენებლებმა, რომელთაც იურიდიული დოკუმენტის ძალა ჰქონდათ, სხვადასხვა წერილობითი ძეგლის სახით მოაღწიეს ჩვენამდე – ეკლესია-მონასტრების კედლებზე შესრულებული წარწერების, საგანგებოდ შედგენილი დოკუმენტების (ე.წ. სააღაპე დაწერილების), აგრეთვე სააღაპე წიგნებისა და სულთა მატიანეების – დამოუკიდებელი ლიტურგიკულ-დოკუმენტური ხასიათის ძეგლებისა თუ სახარებასა და სვინაქსარში წარმოებული ჩანაწერების სახით.

ჟამისწირვის დროს მიცვალებულთა და ცოცხალთა მოსახსენებელი ამგვარი სინოდიკონები – სააღაპე წიგნები, მოსახსენებელი სიები თუ სულთა მატიანეები ყველა დიდ მონასტერს უნდა ჰქონოდა. იგი მონასტრის ტიპიკონის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა და „მატიანე“ ეწოდებოდა.

დამოუკიდებელი სახით გაფორმებული სააღაპე წიგნებისა და სულთა მატიანეების (ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, სინას წმ. ეკატერინეს მონასტრის ქართველთა ეკლესიისა და გერგეტის სამების მონასტრის მოსახსენებელი მატიანეები) გვერდით, ცალკე დიდ ჯგუფს წარმოადგენდა სახარებისა და ლიტურგიკული კალენდარის, ე.წ. სვინაქსარის აშიებზე წლის კალენდარული რიგის მიხედვით წარმოებული აღაპ-მოსახსენებლებისა და შეწირულების აქტების ჩანაწერები, რომელთა ერთობლიობასაც ასევე „მატიანე“ ეწოდებოდა. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ სვინაქსარისა და სახარების გამოყენება კერძო პირთა ანუ შევედრებულთა აღაპ-მოსახსენებლების ჩასაწერად მხოლოდ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიისათვის უნდა ყოფილიყო დამახასიათებელი. ამგვარი სვინაქსარული მატიანეები საქართველოში, კერძოდ კი მის სამხრეთ პროვინციებში, XI საუკუნეში იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში ადგილობრივ ჩამოყალიბებული ლიტურგიკული პრაქტიკის გავლენით უნდა გავრცელებულიყო. სვინაქსარის აშიებზე აღაპ-მოსახსენებლების შეტანა მნიშვნელოვნად აადვილებდა ჟამისწირვის დროს მათ გამოყენებას, რამდენადაც სვინაქსარი (რომელიც ყველა ეკლესია-მონასტრისათვის ლიტურგიკულ ტიპიკონს წარმოადგენდა) შეიცავდა წლის ღმრთისმსახურების კალენდარულ განრიგს და იძლეოდა იმის საშუალებას, რომ აღაპ-მოსახსენებელი (რომლის იურიდიულად გაფორმებული სააღაპე დაწერილის ნაწერაც ზოგჯერ იქვე, ხელნაწერშივე ხდებოდა) შეეტანათ განწესებული დღის შესაბამისად როგორც წმინდანთა ხსენების ნებისმიერ დღეზე, ისე მოძრავ და უძრავ საუფლო დღესასწაულებზე. ამგვარი მატიანეები ხანგრძლივი დროის მანძილზე, ზოგჯერ საუკუნეთა განმავლობაში დგებოდა, რამდენიმე ასეულ აღაპ-მოსახსენებელს შეიცავდა და ფაქტობრივად წარ-

მიადგენდა ეჭ. სულთა მატიანეს, განლაგებულს სვინაქსარის უძრაო და მოძრაო დღესასწაულების გათვალისწინებით.[1]

სვინაქსარში მინაწერი ალაპ-მოსახსენებლების სახით შესული რამდენიმე სულთმატიანი ცნობილი, რომელთა ნაწილიც (იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის – Jer-24 და 25, H-1661, სამხრეთ საქართველოდან, ალის მონასტრის – S-1245, თბილისის მონასტრის – Par. Géor. 28) შესწავლილი და გამოცემულია თავდაპირველად მ. ბროსეს და ნ. მარის, შემდგომ კი ექ. მეტრეველის, ქრ. შარაშიძის და დ. კლდიაშვილის მიერ.[2]

აშკარად, წარმოდგენილია ამ უნიკალური ისტორიული პირველწყაროს მდიდარი და საინტერესო, რიგ შემთხვევაში კი სრულიად ახალი მასალების შემცველი, ერთ-ერთი ადრეული ხანის კლარჯულ სვინაქსარში შეტანილი სულთა მატიანე, რომელიც XIII-XVI საუკუნეებში მონასონის მონასტერში შეევდრებულ პირთა რამდენიმე ასეულ მოსახსენებელს მოიცავს.

ხელნაწერთა ისტორიუმში დაცული A-97 ხელნაწერი XI საუკუნის 80-90-იან წლებში გადანუსხული ეტრატზე ნაწერი გიორგი მთაწმინდელისეული დიდი სვინაქსარია, რომლის ძირითად წეროს კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის დიდი ეკლესიისა და სტუდელთა მონასტრის ტიპიკონი წარმოადგენდა. ხელნაწერის დასასრულს დართულ ანდერძში ალნიშნულია: *„დაჰსრულა განგებაჲ თუეთა წელიწადისათა მოსაჴსენებელთაჲსთჳს“*. გიორგი მთაწმინდელის რედაქციის სვინაქსარის სხვა ნუსხებისაგან განსხვავებით ხელნაწერის კიდეებზე ხათაბადო დღეს XI, XIII საუკუნეებში მიუწერიათ ქართველ წმინდანთა ხსენებები, სვინაქსარული ცხოვრებების დაურთავად. ამასთან დაკავშირებით, პ. ინგოროყვა აღნიშნავდა, რომ გიორგი მთაწმინდელისეული სვინაქსარის ეს ნუსხა შეიცავს შეტად საინტერესო ქსნისერაბების IX-X საუკუნეთა კლარჯული სვინაქსარიდან.[3] ე. გაბიძაშვილის აზრით, ეს ხსენებები გადაწერის მიერ მიწერილი უნდა იყოს ადგილობრივი ეკლესიის მესვეურთა განკარგით. მისი დასკვნით, „კლარჯული ნუსხის (A-97–XI ს.) აშიაზე მიწერილი ქართული ეკლესიის წმიდანთა ხსენებები გახდა ძირითადად მაგალითი მაშინდელი ძეგლებისათვის და ამ ძეგლებში ქართველი წმინდანების ხსენებათა დღეების მომრავლების ძირითადი საფუძველი.“[4] ასას გარდა, ხელნაწერს ერთვის: **ა**. „ცამოვალთინენ წყლიწადისა საუყოსოთა დღესასწაულთანი და სანინოთა წმიდათანი და წმიდათა მარხჳთანი“ (209v-367v); **ბ**. პატრიარქთა სია (368r-369v).[5]

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 30-იან წლებში ქართული ლიტერატურის ისტორიის მოკვლევის მამხილველისას პ. ინგოროყვამ XI საუკუნით დათარიღებული გიორგი მთაწმინდელისეული

---

[1] რაც შეეხება სახარების გამოყენების კრძო პირთა მოსახსენებლების შესატანად და მათ ნაწერას სახარების ცალკეული საკითხავების ტექსტის გარშემო ამოებზე, დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო შესაძლებელი პირის სახარებაზე დალოცვის ტრადიციასთან.

[2] M. Brosset. Chronique Géorgienne. Paris, 1831, pp. 107-129; ალაპნი ჯვრის მონასტრისანი იერუსალიმი შინა. ქართული დუდანი ჳზ პალეოგრაფიული სურათითურთ გამოსცა ნ. მარრმან, ს.-პეტერბურგი, 1914; ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI-XVII სს.), თბილისი, 1962; სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XIII-XV სს.), ტექსტები და გამოკვლევები მიმოხილვით (ჩრდილოეთ შარაშიძის მიერ, თბილისი, 1982., 8-68, 82-159; თბილისი და ხახულის ხელნაწერების მინაწერები (მასალები XIII-XVI საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს ისტორიისათვის), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო დარეჯან კლდიაშვილმა, თბილისი, 1986, 3-53, 80-120.

[3] პ. ინგოროყვა, ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, მრავობა, 1939, №10-11, 246-248..

[4] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, ხელნაწერული რედაქციები (XI–XVIIIსს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიძაშვილმა, თბილისი, 1968, 35-37; მასივე, ქართული წმინდანთა და დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით, მრავალთავი, XIX, თბილისი, 2001, 102.

[5] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი II. შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს: თ. ბერეკაშვილმა, მ. ქავთარაძემ და ლ. ქუთათელაძემ, თბილისი, 1973,. 431.

„აღწერილობაში“ სვინაქსარის არქეოგრაფიული აღწერილობა და სულთა მატიანის მინაწერი მოსახსენებლების ნაწილი წაკითხულ და მომზადებულ იქნა თამარ ბერეგაძის მიერ (დასახ. ნაშრომი, 396-431; 431-448).

ეროვნული

სვინაქარის ეს უძველესი ნუსხა კლარჯეთში მდებარე მიქაძორის უდაბნოს დაკავშირებით ვარაუდი შემდეგიმის კვლევამ საეჭვოდ დაადასტურა. ხელნაწერის მიქაძორეს მონახსენებაში კუთვნილებაზე მიუთითების ის ცნობები, რომლებიც სვინაქარის ფუძემდებლის მოთავეს შესწერებს მონახსენებებში და შეწირულების დაწერილებში შემოგვინახეს. როგორც ირკვევა, სვინაქარი ერთ დროს, მართლაც, მიქაძორის მონახსენის საკუთრებას წარმოადგენდა, რომლის მთავარი საყდარიც წმინდა მღვიძელთა სახელობისა ყოფილა; ხელნაწერის XV-XVI საუკუნეების მინაწერებში წმინდანის სახელდება სწორედ წმინდა მღვიძელთ ეწოდებით (მაგალითად: *„შემოწირეთ ... სასთა საყდარსა მღვიძელთასა“* (A-97, 22v), *„ქმრთოა და წმინდანი მღვიძელთანი“* (A-97, 42v), *„შეწირე და მოაჯენე მიჯნაკორის და საყდარსა წმიდათა მღვიძელთასა“* (A-97, 93v), *„ქ ღმრთოა და წმინდანი მღვიძელნი და ძალი ჯვრისაღმრ“* (A-97, 322r) და სხვ.).

გაცილებით ადრე, 1054-1072 წლებში, ბაგრატ IV-ის მიერ ოპიზარი და მიქაძორეული მამებისათვის მიცემული სიგელის თანახმად, ჭუთათხს სამფო კარზე მონახლრის სახლვრებზე დგიან გარეგნისას *„მიიყვანნეს მიჯნაძორეულთა ბაგნი წმიდათა მღვიძელთა პეტრესი და პაველისი და ნაწილნი წმიდისა ბართლომე მღვიძელისანი“*.[7] აქედან ირკვევა, რომ მიქაძორის მონახლერში, რომლის მთავარი ტაძარიც წმინდა მღვიძელთა სახელზე ყოფილა დაარსებული, წმ. მღვიძელთა – პეტრესა და პავლეს ხატებთან ერთად, მნიშვნელოვან სიწმინდეს წარმოადგენდა წმ. ბართლომე მღვიძელის ნაწილები, რომლიც იქ ინახებოდა.[8]

წერილებით წარონატში მონახლერი ხშირადად იწოდება **მიძნაძორად** (var. მიძნაძორა) ან **მიჯნაძორად** (var. მიჯნაძორა, მიჯნაჯორი). ნ. მარმა თავის დროზე გაიზიარა პ. ბროსეს და დ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისი სახელი „მიძნაძორის“ სომხური წარმოშობისა და მიჯნაძორის სახელწოდების ამგვარ გააზრებას ხელს უწყობს ისიც, რომ მონახლერი მდებარეობდა კონცხზე მდ. კარჩხალის მკვეთრ მოსახვევში, სადაც ნაყდინება ცხუმური წყალი და მთის ნაკადულები ჩრდილო-დასავლეთიდან, სხვადასხვა ფართის მხრიდან. იმავდროულად, მიქაძორის ეკავა საშუალო მდებარეობა მერეს, ნუკა-საყდარს, ხანეთას და წყაროსთას შორის, რამდენადაც გზა ამ მონახლერებს შორის სწორედ მასზე გადიოდა.[9] ამასთან დაკავშირებით პ. ინაბორიძა აღნიშნავდა, კლარჯეთის გეოგრაფიული სახელთა წრიდან მხოლოდ შატბერთის (შატბერდი) და მიქაძორეთს სომხური წარმოშობის სახელთა შეიძლება აღმოჩნდეს ეკვი, რაც მხოლოდ იმ დასკვნის საშუალებას იძლევა, რომ კლარჯეთის ამ ორ პუნქტში იდგნენ სომხური მოსახლეობაც ყოფილა.[10]

მიქაძორის მონახლერი დაარსებულია IX საუკუნის დასაწყისში ამბერ I-ის (†826) დროს. გიორგი მერჩულის თანახმად, მისი დამაარსებელი დავით დიდი მიქაძორეული ყოფილა *„შეუნებელი მონაჩერთან“*. მისი მიწაყმეები ყოფილან: ილარიონი – წყაროსთავის მაშენებელი (წყაროსთავის პირველი წინამძღვარი, შემდგომში ქართლის კათალიკოსი) და ხაჭრია – ბარეთელთას მაშენებელი და წინამძღვარი.[11] IX საუკუნის 40-იან წლებში მიქაძორიდან ბერთის პარეხს დაემკვიდრა წმ. გრიგოლის მეგობარი, დიდი მეუღაბნიე მამა მიქაელი, რომელიც წარმოშობით იყო *„ქუეყანისა შუმეთისა, სოფლისა ნორეალისაგ და მიძნაძორის მონასრ ისჩნა“*.[12]

ძველი დროიდან მოკიდებული, მიქაძორი მწიგნობრობის მნიშვნელოვან კერას წარმოადგენდა. გიორგი მერჩულე იხსენიებს თავის თანამედროვეს, X საუკუნის პირველი

---

[6] პ. ინაბორიძა, დასახ. ნაშრომი, 246-248.

[7] ქართული ისტორიული საბუთების კრებული. IX-XIII სს., შედგენის და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოვანმა, ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი, 1989, 32.

[8] ისპირში, რომელიც წმ. იოანე წინამორბედის სახელობის იყო, მთავარ სიწმინდედ შესაძლებელ თაყვანებად იქცა დაცული წმ. იოანეს ხორხი (გამთაღმწერელი, ქართლის ცხოვრება, II, ხ. ყაუხჩიშვილის გამოც., თბილისი, 1959,. 260).

[9] Георгий Мерчул, Житие св. Григория Хантзийского. Грузинский текст. Введение, издание, перевод Н. Я. Марра. С дневником поездки в Шавшию и Кларджию, СПб., 1911, 132.

[10] პ. ინაბორიძა, გიორგი მერჩულე იხსენიებს თავის თანამედროვეს, X საუკუნის პირველი

[11] ცხოვრება გრიგოლ ხანცთელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები (V-XI სს.), I, თბილისი, 1963, 275.

[12] იქვე, 280-281.

ნახევრის მღვდლუფს იაკობ მიჩნაძორელის და მის შესახებ აღნიშნავს: „...ყამთა წუენთა ეპისკოპოსობისათჳს ესრეთ ჰრქუა მას მიჩნაძორელსა დიდი იაკობ, ეითარცა მოიცა შორის ვარსკულავთა სუამთა სიტკბჳსა წუენისა შეკუთხეული მრავალფერითა მადლთაა მოეფასთა თანა საღმრთოთაა“.[13] აქვე არ შეიძლება არ ვახსენოთ X საუკუნის მეორე ნახევარში სინას მთაზე მღვდლუ მწერნობარი კეკრით მიჩნაძორელი – სინაწმინდის დეკანოზი და მომგებული მთელი რიგი ქართული ხელნაწერებისა 974-987 წლებში.[14]

IX საუკუნიდან მონასტერი, კლარჯეთის სხვა საარქიმანდრიტო მონასტერებთან ერთად, ჯერ ტაო-კლარჯეთის, შემდგომ კი ერთიანი ქართული სამეფოს მეფეების უშიშივი ზრუნვისა და მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა. ჯერ კიდევ IX საუკუნის 30-იან წლებში ბაგრატ კურაპალატმა და მისმა ძმებმა, ჭეშ. გრიგოლ ხანძთელისა და მისი თანამოღვაწეების თანმხლებით, მთილოცეს კლარჯეთის უდაბნოები, მათ შორის მიჩნაძორი, წყაროსაგან და ბარეთელთა, შესაწირავი გაილეს მათ სახარგებლოდ და განუწესეს სამონასტრო მფლობელობის საზღვრები („ხოლო ჭეშმარიტთა მათ მთილოცნეს მიჩნაძორიდ, წყაროსაგან და ბარეთელთა და ადგილთა მათნი, და მუნცა მიჰცეს შესაწირავი და მიიღეს მადლი წმიდათა მათ ცხედართაგან და წყალთა მაშინა ღირსთა და წმიდათა მღუწეთაგან. და ყოველთა მათ უდაბნოთა ჰლაწრიცა გან-ეგ-უთჳსნეს“).[15] ცხოვრების ამ ცნობას ადასტურებს დოკუმენტური წყაროებიც: ბაგრატ IV-ის მიერ მიჯნაძორიდელი და ოპიზელი მამებისათვის სახელგაზნაგი დადის განნიეზიით, მიჩნაძორი კლარჯეთის დანარჩენ ათოსმთებ უდაბნოსთან ერთად სამეფოდა. ამავე საბუთით ცნობილი ხდება იმ ღვაწლის შესახებ, რომელიც მიჩნაძორისათვის გაუწევიათ გურგენ დიდს, ერისთავთ-ერისთავს (918-941), გურგენ მეფეთა-მეფეს (994-1008), ბაგრატ III (978-1014), გიორგი I (1014-1027).

დიდი სვინაქსარის ამ ნუსხაში, რომელსაც საქართველოში გადაწერილ ლიტურგიკული ძეგლებიდან ნაკლოსანურ წმინდანთა სხვებიან კალენდარისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს, ყურადღებას იპყრობს სვინაქსარის აშიებზე შეტანილ ქართველ წმინდანთა სხვების ნაწილის იდენტური ხელით ნაწერილი ორი მოსახსენებელი. ისინი შესრულებულია ძირითადი ტექსტის ნუსხურით, წერილი კალმითა და მუქი ყავისფერი მელნით საოცრად ფაქიზად, დახელოვნებული კალიგრაფის მიერ (დასაწყისები სინგურითაა ნაწერი, რიგ შემთხვევაში წერტილებით შედგენილი ჯვართ გაფორმებული, ხოლო თავად ხსენების ტექსტი ფარგლით შემოხაზულ წრეშია ჩასმული). ეს ხსენებები გიორგი მთაწმიდელისა და მისი ერთ-ერთი უახლოესი მოწაფის, იოვანე ჭყონდიდელის, გარდაცვალების დღეებზეა დაწესებული: 29 ივნისის ტექსტის გასწვრივ, გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალებისა და წმინდა მამის მოწაფეების მიერ მისი ნეშტის კონსტანტინოპოლიდან მთაწმიდაზე გადასვენების შესახებაა საუბარი („ამა დღესა მთავრებულა წუენა გიორგი მთაწმიდელისა (sic), თარგმანი ამის წიგნისა და სხჳთა, კონსტანტინოპოლის და მოწაფეთა მისთა წარიყვანეს მთაწმიდას“, 234r), ხოლო 3 იანვარს – იოვანე ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსის გარდაცვალებასთან დაკავშირებული მოსახსენებელია ნაწერილი („ამასვეე დღესა გარდაიცვალა სულიერთანამოსაგონებელი იოვანე ჭყონდიდელი. დიდებულ ყოფ ღმერთმან სული მისი და ძმათა მისთა“, 87v). ამ ხსენებებს არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება როგორც გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი დიდი სვინაქსარის საქართველოში გავრცელების ისტორიისათვის, ასევე ნვენთვის საინტერესო ნუსხის შექმნასთან დაკავშირებული საკითხების დასაზუსტებლად: ავრეთვე, იმის გასარკვევად, თუ როგორ ხდებოდა ქართველ წმინდათა კულტის ჩამოყალიბება და ადგილობრივ ლიტურგიკულ კალენდრებში ეროვნულ წმინდანთა სხვებების შეტანა. ძმების: პეტრე ვესტის, იოვანე ჭყონდიდელისა და წყაროსაველი მწიგნობრის, ეგნატის პორტრეტი და მათი მოღვაწეობის ხასიათი ნათლად წარმოსნნდა ელენე მეტრეველის უკანასკნელ გამოკვლევაში, რომელიც ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიისადმია მიძღვნილი.[16] თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევარს რატომღაც მხედველობიდან გამორჩა კლარჯულ სვინაქარში შესული ზემოდასახელებული მოსახსენებლები. თუ გავითვალისწინებთ იოვანე ჭყონდიდელისა და მისი ძმების მოღვაწეობის ხასიათს და მათ მჭიდრო კავშირს კლარჯეთის უდაბნოებთან,

[13] იქვე. 293.

[14] ლ. ჯანაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბილისი, 1980, 66-67.

[15] ცხოვრებაა გრიგოლ ხანძთელისა, 276.

[16] ე. მეტრეველი, იოანე პატრიკისა და პეტრე პატრიკის იდენტიფიკაციისათვის – წიგნში: „ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან“, თბილისი, 1996, 196-225.

აგრეთვე მაო როლს გიორგი მთაწმიდელის ნათარგმნი შრომების გავრცელებისა და პოპულარიზაციის საქმეში, მაშინ სავსებით გასაგები გახდება კლარჯეთის სამონასტრო გვირგვინად გადაქცეულ დიდ სვინაქსარში, ქართველ წმინდანთა გვერდით, გიორგი მთაწმიდელის მისი მოწაფის, იოვანე ჭყონდიდელისათვის, მათი გარდაცვალების დღეებზე ხსენების ნაროვის აუცილებლობა.[17]

სამეფოდ იოველებოდა მიძნაძორი XIII საუკუნეშიც, როცა იგი კლარჯეთის დანარჩენ უდაბნოებთან ერთად ათაბაგმა ავაგ მხარგრძელმა ხარაჯისაგან გაათავისუფლა და ამასთან დაკეთილშობილა სვინაქსარში აღიპა იქნა შეტანილი (A-97, 66r). ამავე პერიოდს უნდა უკავშირდეს ბიდეს, თამარ დედოფალს წმინდანად შერაცხვა და სვინაქსარის ამიებზე. გაცილებით ადრე, XI საუკუნეში შესულ სხვა ქართველ წმინდანთა ხსენებების გვერდით, I მაისს მისი ხსენების ნაროვი (*„ამასვე დღესა წმიდისა ნუნიასა თამარ დედოფლისა, 175r“*).

XIII საუკუნის მეორე ნახევარში, სამცხის სათათბიროს ნამოყალიბების შემდგომ, კლარჯეთის უდაბნოები ცვლად სამეფო ხელისუფლების კუთვნილებაში უნდა დარჩენილიყო, ვიდრე XV საუკუნის მეორე ნახევრამდე. მათი ჯაყელთა მფლობელობაში გადასვლა XV საუკუნის

---

[17] თანამდროვე წერილობითი წყაროებით (გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, მატიანე ქართლისაა, ათონის ანდაზები, გიორგი მთაწმიდელის ნათარგმნი შრომების შემცველი ხელნაწერების კოლოფონები), ძნელია თვითონ დროის განსაზღვრა პიროვნებებად და პიბლიოფილებად, გიორგი მთაწმიდელის საეკლესიო-საქმიანობის დამფასებლებად და პოპულარიზატორებად წარმოსახვებიან. პერტა ვეძებ (ორივე პერტიკულიაზე) და იოვანე ჭყონდიდელი, როგორც ბაგრატ IV-ისა (1027-1072) და მისი დედის, მარიამ დედოფლის უახლოესი პირები, იმავდროულად ეკ მიღებული პიზანტიის კეისრის კარზე, გამოცდილი დიპლომატები და ქართული სახელმწიფოებრივი პოლიტიკის უშუალო გამტარებლები იყვნენ როგორც საქართველოში, ისე კონსტანტინოპოლში და ათონის მთაზე. პერტე თავის დროზე ბაგრატ IV-ის კარზე მწიგნობართუხუცესი ყოფილა. როგორც კონსტანტინე მონომახისა და კონსტანტინე X დუკას კარზე მსგავსი პირობების, *პატრიკის*, ხოლო შემდეგ კი *ვესტის* დაჯილდოებია. რაც შეეხება იოვანეს, იგი თავდაპირველად ბუდეში, ხოლო შემდეგ ჭყონდიდელი მთავარეპისკოპოსია, სადაც ცხრილის ბოლო წლებში ეთონის მთაზე მწიგნობრულ მოღვაწეობას ეწეოდა. ბიზანტიელებისაგან მსგავსი ძალიან სუნთქვის გაათავისუფლა ათონის ქართველთა მონასტერი გადასახადებისგან. მიუვალებით, კონსტანტინე დუკას კარზე რასაც და დედოფალ მიქელი მართა პატრონშვილის ნაბრძანებას. პერტე ეცი ერთ-ერთი ინიციატორი და შუამავალი სამპირკეტლო პალატაში გიორგი მთაწმიდელის მონაწილეობით გამართული პაექრობისა მართმადიდებელი, კათოლიკური და სამშობლო სარწმუნეების შესახებ; მასვე მიეძღვის წვლილი „აღმოსავლეთიდან“ გიორგი მთაწმიდელის მიერ ნაგრძელი 80 თავიანის ბედის გადაწყვეტის საქმეში. ასევე დიდი ძმების დამსახურება 1065 წელს კონსტანტინოპოლის აღსრულებული გიორგი მთაწმიდელის ნეშტის ათონზე გადასვენების, მისი ხსენების დღის განსაზღვრისა და მისი ათონის მონასტერის „მეორედ მაშენებლად“ გამოცხადებისა და მონასტრის უფლებების დაცვის საქმეში. პერტე ვეძებ უკავშირდება გიორგი მთაწმიდელის ცვლილ თარგმანის მაშინ დარღვეული ვრცელი ანდერძ-სანდერძებით გადაწერა და ახალი ნუსხების შექმნა-გადაცემა, ხოლო იოვანე ჭყონდიდელის სახელს – ბაგრატ IV-ის მიერ მისი კონსტანტინოპოლში გაგზავნა გიორგი მცირეთან, რათა ეს უკანასკნელი ავტორებია დაეწერა აღსრულებული წმ. მამის ცხოვრება.

მიძნა გიორგი მთაწმიდელის თარგმანია სწორედ გავრცელებისა და მისი კულტის დამკვიდრების ინიციატორებად გვევლინებიან როგორც სახლვარგარეთ, ისე საქართველოშიც. ისინი თავდაპირველად მჭიდროდ ნახან დაკავშირებულნი კლარჯეთის სავანეებთან. მათი *მძის*, უნარი ხუცესმონაზონის მცდელობით სწორედ მიძნაძორის მახლობლად მდებარე წყაროსთავის მონასტერშია გადასვენებული გიორგი მთაწმიდელის ნათარგმნ შრომათა უმრავლესობა. ქმედობს ათონელის იოანე იქნებითის მთაზე სახარების თარგმანების (A-136) ანდერძიდან ირკვევა, რომ უნარის ხელნაწერი გადაუწერიათ *„უკანასკნელ წელსა წყაროსთავს, სენაკსა შინა ნეტარისა მერონის ყოფნებსა, რომელისაცა ფერხთა თანა აწ ისხენს“* იგი (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტომები საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, I-2, ეკ. მცირეკელის რედაქციით, თბილისი, 1976, 160; ეკ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I2, თბილისი, 1962, 354-35). ამდენად, საეჭვოდ მოსალოდნელია, რომ XI საუკუნის 80-90 - იანი წლების მიჯნაზე სწორედ უნარის ინიციატივით იქნა გადაწერილი მიძნაძორის მონასტრისათვის კლარჯული სვინაქსარის სახელით ცნობილი გიორგი მთაწმიდელის დიდი სვინაქსარი (A-97). მასვე უნდა უკავშირდებოდეს სვინაქსარში ქართველ წმინდანთა (მათ შორის გიორგი მთაწმიდელის) ხსენებების მიწერა, ხოლო მათ გვერდით თავისი მძის, იოანე ჭყონდიდელის, გარდაცვალებასთან დაკავშირებით მოსახსენებელის ნარა-

მეორე ნახევრიდანაა სავარაუდებელი, რასაც კლარჯული ხელნაკრული და სახარებისეული სულთა მატიანეების ადამ-მოსახსენებლების მონაცემებიც ადასტურებს.

XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან, სამხრეთ საქართველოს თურქთა მფლობელობაში გადასვლის დროიდან მოკიდებული, მონასტერი გვეწრანდა და დაინგრა. XX საუკუნის დასაწყისში ნ. მარს სავანის ტერიტორიაზე მრავალი ნაგებობის ნაშთებიდა დახვედრია. იგი მიუთითებდა ჯვრული ტიპის დიდი ეკლესიის, სატრაპეზოს, სხვადასხვა სამონასტრო საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობის, გალავნისა და საოსტეგნეს ანუ საჯაროს (სემინარიის) არსებობაზე.[18] გაცილებით მოძიე მდგომარეობაში იხილეს მიძნაძორი 1991 წელს ქართველმა ხელოვნებათმცოდნეებმა. მონასტრის მთავარი ეკლესიისაგან, რომელიც სულთა მატიანის მოსახსენებელთა თანახმად, წმინდა მოციქულთა სახელობისა ყოფილა, დღეისათვის შეძორსენილი მხოლოდ ნრდილოეთი მკლავი და დასავლეთი მკლავის ნრდილოეთი კედელი. ე. ხიშჩარია მას ახასიათებს „ნახევრადვაესურული ჯვრის“ ტიპის ნაგებობად, რომელის აგებულა სავარაუდოდ, 830-840 წლებში უნდა მოიხსენიებოდეს. ვრცელ ტერიტორიაზე გაშლილ სხვადასხვა სამონასტრო ნაგებობათაგან აზჯერად მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის კედლი განირჩევა. უკეთ შემონახული ეკლესიის შორახლის კლდეში ნაკვეთი რამდენიმე სენაკი.[19]

მიძნაძორის სვინაქსარში როგორც წმინდანთა სხვების კალენდრარული რიგის, ისე მთლიანი ტექსტების გარშემო ათეული დაფარულია მრავალრიცხოვანი, ნუსხურთთა და მხედრულით შესრულებული მინაწერებით. ეს მინაწერები შინაარსობრივად სალაპე ჩანაწერებია, ძირითადად კი, მოსახსენებლები, რომლებიც ერთიანობაში ე.წ. სულთა მატიანეს ქმნიან. სვინაქსარის ათეულზე მინაწერების სახით, წლის კალენდარული რიგის მიხედვით, დაწერილი მოსახსენებლების ერთიანობას რომ მატიანე ეწოდებოდა, ადასტურებს ხელნაწერის 93v–94r-ზე შეტანილი ხუთის შეწირულების დაწერილი, რომელიც ამბილ ფახსაშვილსა და მის თანამეცხედრეს თავისი სულის სამლოცველოდ მოუცნიათ „მიჯნაჯოროს“ წმინდა მოციქულთა საყდრისათვის. ამ დაწერილის ფაქსიმილეზე მასში მოხსენიებული პირები ნაწერიათ „სახარებასა სულისაჩარა მატიანეა სამოციქულოსა შიგან“ (A-97, 93v-94r).

მიძნაძორის სვინაქსარში მოსახსენებლებისა და სალაპე შეწირულების აქტების შეტანა ხდებოდა ხანგრძლივი დროის, თითქმის სამი საუკუნის განმავლობაში, XIII საუკუნის პირველი ნახევრიდან მოკიდებული ვიდრე XVI საუკუნის შუახანების ჩათვლით.

სვინაქსარულ მატიანეში ყველაზე ადრე, XIII საუკუნის მეორე მეოთხედში, შეუტანიათ საქართველოს ათაბაგა-ამირსპასალარის, ავაგ მხარგრძელის (1227-1250) ალაპი. ავაგ ათაბაგს კლარჯეთის უდაბნოები ხარაგისაგან გაუთავისუფლებია. ამ დამსახურებისათვის მისთვის 20 დეკემბერს ალაპი დაუწესებიათ: „ამასვე დღესა აგაგ ათაბაგისა ალაპი გარდვჭვების, ხარაგით გაეკეშჭა უდაბნოთა დიდებულ ყენ დმერთმან სული მათ“ (A-97, 66r).[20] ასევე ადრეული ჩანს და XIII საუკუნის პირველ ნახევარს უნდა განეკუთვნებოდეს ხარების შემდგომ, დიდმარხვის შუახუთ შაბათს, დადებული ალაპი აბუსერისძისა გვარში თავისი სამწერლო მოღვაწეობით გამორჩეული წარმომადგენლის, ტბელი აბუსერისძისათვის (A-97, 323r).

მიძნაძორისა და წყაროსთავის სვინაქსარისა (A-97; 193) და სახარების (A-28) სულთა მატიანეებში შეტანილი მოსახსენებლების უმრავლესობა ქრონოლოგიურად ერთ პერიოდს, ძირითადად კი XV-XVI საუკუნეების პირველ ნახევარს განეკუთვნება. მათში მოხსენიებული პირები ერთი რეგიონიდან, კლარჯეთიდან, ძირითადად კი სამცხე-საათაბაგოდან არიან წარმოშვილებით და ერთი პოლიტიკური მისწრაფებების, სოციალურად თუ ნათესაურად ურთიერთდაკავშირებულ საგვარეულოთა ოჯახებს ეკუთვნიან. ამ მოსახსენებლებში ვხვდებით იმერთიოსელი არისტოკრატიული გვარების წარმომადგენლებს: ბაგრატიონთა სამეფო სახლიდან, საათაბაგოს მშრათელ ჯაყელთა საგვარეულოდან, ბოცოსძეების, აბუსერისძეების, ბაქანაშვილების, ხურცისძეების, ფანასკერტელების, კვეკასიძეების, კოპასიძეების, ამილახორების,

---

[18] H. Марр, დასახ. ნაშრომი, 131-134.

[19] ე. ხიშჩარია, კლარჯეთის IX-XI საუკუნეთა სამონასტრო ხუროთმოძღვრება, საქართველოს ეკლესიის ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები (სვეტიცხოველისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენცია. 11-13 ოქტომბერი, 1995), თბილისი, 1998, 439-440.

[20] ე. კლდიაშვილი, ავაგ ათაბაგის წარწერა გარეკის მრავალმთის უდაბნოს მონასტერში, მრავალთავი. XVIII. 2000, 442-444.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakdoc.ge

შალიკაშვილებს, დიასამიძეებს, თავდგირიძეებს, ანაგულო, ამატკიშვილებს, ლასხიშვილებს, დუღისშვილებს, ავალიშვილებს, თუზარულებს, რწყულიშვილებს და სხვ. მათ გვერდით ისინიც, ოლო არიან წარმოდგენილნი ამ საგვარეულოთა ქვეშევრდომი ხალხი და სახელიერო ყვნების წარმომადგენლები.

მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული კლარჯეთის ათორმეტი უდაბნოს: მიქაბერის, წყაროსთავის, ოპიზის, ბერთის, ხანცოის, შუბარდის წინამძღვრების, დეკანოზებისა და მოძღვრების ქრონოლოგიური რიგის დასადგენად.

სვინაქარის აბიებზე XV საუკუნეში შესული მოსახსენებლებიდან გამოყოფდი ფოცხოვის ხეობაში მკვიდრ ჯაყელთა დომენობილი შტოს – ბოცოსძეთა სახლის წარმომადგენლებისათვის დაწერებულ ხსენებებს (A-97, 232v, 233r). ეს მოსახსენებლები ავსებენ ბოცოსძეთა მიერ ალის მონასტერში დადებულ ალაპ-მოსახსენებლებისა და საბუთების მონაცემებს, ანუსტენენ ბოცოსძეთა გენეალოგიას XV საუკუნის მეორე ნახევარში. ბოცოსძეთა სახლის ერთ-ერთ წარმომადგენელს, ვაღას, მიძინაძორის უდაბნოსათვის ბაჟი ამოუკვეთია, ოჯახის წევრებისათვის მოსახსენებელი დაუწესებია, ხოლო დაწერილი თავისივე ხელით დაუმტკიცებია. ვაღა ბოცოსძისა და მისი თანამეცხედრის, დედოსიშვილის, მოსახსენებელი ასევე შეუტანიათ წყაროსთავის სვინაქარის სულთა მატიანეში (A-193, 160v). ვაღა, როგორც ირკვევა, მონაწილეობას იღებდა 1465 წელს თრიალეთს ყვარყარე აბაშიძის მიერ მეფე გიორგი VIII-ის ტყვედ შეპირობებისა და თბილისის დალაშქრის ორგანიზებაში. ეს ის პატრონი ვაღაა, რომელიც პატრონ შალვასთან ერთად, ალის მონასტრისათვის მიცემულ სალაპე დაწერილში სიამაყით აცხადებს: *„ჩემრეი მეფე ქრთა შეიპყრეთ თრიალეთსა და ტყვედთის ქალაქს ნაჯუქეთო“*. ხოლო იქ „ნაშიც“ ზარს საგვარეულო მონასტერს სწირავს და საუკუნო სალოცავს ეწესებს.[21]

კლარჯული სულთა მატიანეები უტყუარ ისტორიულ წყაროს წარმოადგენენ არა მარტო დემოგრაფიული სურათისა და ქრონოლოგიურ-გენეალოგიური საკითხების შესასწავლად, არამედ რიგ შემთხვევაში თანადროული პოლიტიკური ვითარების ამსახველნიც არიან. დახმარებას გვიწევენ ისტორიული ფაქტების დადგენა-გამოცნობაში. მოსახსენებლებში არეკლილია საათაბაგოში, განსაკუთრებით კი კლარჯეთში, იმდროინდელი არსებულ წინააღმდეგობათა ჯაჭვი, რომელიც ერთის მხრივ, ცენტრალური ხელისუფლების მომხრე და ჯაყელთა მომდგომ ძალებს შორის, ხოლო მეორეს მხრივ, საქმეო ხელისუფლებასა და განდგომილებისაკენ მიდრეკილ ათაბაგთა სახლის შორის არსებობდა. იმავდროულად, მოსახსენებლებში დაცული ცნობები ადასტურებენ საქცხე-საათაბაგოს მთავართა სახლში არსებულ განსხეპილებასაც. მონაცემები ათაბაგთა სახლის წევრთა შორის ძალაუფლების დანაწილებისა და ურთიერთქმაზის შესახებ სანდოობის თვალსაზრისით პირუთვნელია. მათში დაცული ცნობები თურქეთის არქივებში ბოლო ხანებში გამოვლენილ დოკუმენტურ მასალასთან ერთად ერთგვარ ახსნას უძებნიან ქვეყნის საშინაო მიმდინარე იმ რთულ შიდაპოლიტიკურ პროცესებს, რომელთა შედეგებიც სამხეთით ტრაგიკული აღმოსნდა და საქართველოს ერთ-ერთი ძირძველი მხარის ჩამოშორებით დასრულდა.

ათაბაგთა სეპარატისტული მისწრაფებებით გამოწვეულ ხანგძლივ კონფლიქტს ცენტრალურ და საკვლესიო ხელისუფლებასთან დაეროთო შიდა უთანხმოება ჯაყელთა უმრავლეს შტოს წარმომადგენლებთან და ათაბაგთა სახლის ეჭიანურით უკმაყოფილო მეფის ხელისუფლების მხარდამჭერ ადგილობრივ წარჩინებულ საგარეულოებთან. მიუხედავად იმისა, რომ არც აღმოსავლეთ საქართველოს სამეფო ოჯახი იყო დაზღვეული შიდა დინასტიური ბრძოლებისაგან, კონსტანტინე II (1484-1505) და მისი მემკვიდრეები ასე თუ ისე მაინც ახერხებდნენ ხათაბაგის სამხრეთ-დასავლეთ სანაპირო ზოლში – ტაო-შავშეთ-კლარჯეთში პოზიციების შენარჩუნებას. ვფიქრობ, ამ რამდენადმე „წარმატებული“ პოლიტიკის შედეგი უნდა ყოფილიყო და არა „ხრული კაპიტულაციის აქტად“ უნდა განიხილებოდეს 1516 წლის ახლო ხანებით დათარიღებული ორი დოკუმენტი – მანუჩარ და [ივანე] ათაბაგების პირობის წიგნი მიცემული ქართლის კათალიკოს ბახილისადმი (Ad-549), აგრეთვე მანუჩარისა და მისი ძის (ასევე მანუჩარის) მიერ დამტკიცებული კარგად ცნობილი დოკუმენტი, რომელიც სამცხეში შეჭრილის საპატრიარქოს სამწყსო მამულებისა და თავადების ხის ნახელობითა ცნობილი (Ad-91).[22] აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მეფეები ათაბაგს მოხერხებულად

[21] სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XIII-XV სს.), 40-41.

[22] იქვე, 30-36, 97, 101.

უპირისპირებდნენ ამ მხარეში თავმოყრილ ოსეხიელურ ძალებს და მათთან კეთილმოწყობილად დაკავშირებულნი უშურველად ურიგებდნენ ჯაყელთა სახლის უმცროს წარმომადგენელს ათაბაგა-ამირსპასალარის წოდებებს. ძალაუფლების მოსურნე ყვარყარე II დიდის ეპიზოდი

ვერსია

მრავალრიცხოვანი მემკვიდრეების ნაწილი – მისი მეხუთე და მეექვსე ვაჟები: ორვანანი და მანუარი (მათი შთამომავლები: მანუარ მანუარის ძე, ქაიხოსრო და ივანე ორვანანის ძენი) – სამეფო ხელისუფლების მხარდამჭერია, შავშეთ-კლარჯეთში გამაგრებული და აშკარად უპირისპირდება ათაბაგთა სახლის კანონიერ მეთაურს ქაიხოსრო I-ს (1498-1500). შემდეგ კი მის ძეს, ყვარყარე III-ს (1500-1535). განსხვავებული გადრმავებისათვის ასევე მნიშვნელოვან-წილად უნდა შეეწყო ხელი ყვარყარე II დიდის რიგით მეოთე ვაჟის, მზეჭაბუკის, მხარდაჭერას მისი მიერ გატარებულ საშინაო და საკლესიო პოლიტიკას სამცხეში 1500-1515 წლებში. დასახელებული პირები ხათაბაგობი გაბატონების პრეტენდენტებად ხანან. მზეჭაბუკის მხვედრი, როგორც მანუარი, ისე ორვანანი და მისი ძენი – ქაიხოსრო და ივანე – კლარჯულ და სირუ სულთა მატიანეების მოსახსენებლებში „ათაბაგად“, „ლდღად“, „ათაბაგა-ამირსპასალარად“ იწოდებიან (Sin. 77, 192r, 204r; A-97, 13r, 68v, 265v; A-193, 48v, 102r, 206v, 234r; A-28, 3v). მათი ალიანსი სამეფო ხელისუფლებასთან და დადიან-გურიელებთან ნათესაური კავშირითაც არის განმტკიცებული.

XVI საუკუნის 10-იანი – 20-იანი წლებიდან სამხრეთ საქართველოში განვითარებული მძაფრი შიდაპოლიტიკური დაპირისპირება ირან-ოსმალეთის ურთიერთობის ფონზე, მათი ხელშეწყობით განვითარდა. იმ დროისათვის ირანსა და ოსმალეთს ჯერ კიდევ მიზნად არ ჰქონიათ საქართველოს ანექსია, იმ ეტაპზე ისინი მხოლოდ საურისა და ხარაჯის აღებით კმაყოფილდებოდნენ. უფრო მეტიც, არ გამორიცხავენ, რომ ჯაყელთა სახლში ათაბაგობისათვის წარმოებულმა ბრძოლამ რამდენადმე დაანქარა ირან-ოსმალეთის შეხვედრა სამცხეში.[23] 1515 წელს, მზეჭაბუკის გარდაცვალების შემდგომ, სამცხის ათაბაგად გახდა მისი ძმისწული, ქაიხოსრო I-ის ძე, ნაჯ-ყვარყვარედ წოდებული ყვარყარე III (1515-1535). მისი მხარდამჭერობის ობიზანად ხანმოკლე აღმოჩნდა, რამდენადაც ძალაუფლების ეცილებოდნენ ბიძები, ჯერ ორვანანი და მისი ძენი, შემდეგ კი მანუარი. 1516 წელის დასაწყისში მანუარის მიერ დამარცხებულმა ყვარყარემ თავრიზში შაჰს მიმართა დახმარებისათვის. ეიხილაბაძის მანუარის მოციქულები დახიცქს, ხოლო თმოგვი, როგორც მოწინააღმდეგეთა მთავარი სიმაგრე, აღეს. თმოგვის ბრძოლის შედეგად ყვარყარეს მტკვრის ზემო წელი ერგო, ხოლო მანუარს ქვროხის აუჩნ.[24] ყვარყარეს მიერ მანუარისათვის ოლთისის ციხის წართმევისა და დაკვეთის შემდგომ, მანუარი თავის ძმისწვილთან, ათაბაგობის ერთ-ერთ პრეტენდენტთან, ივანე ორვანანის ძესთან, გაქცეული და თავი არტანუჯში შეუფარებია.[25] 1517 წელს დიდ არტაანში მომხდარი შეტაკება, უკვე ირან-ოსმალეთის უშუალო მონაწილეობით, მანუარ – ყიზილ ამჟედ მიჩნა მკვლევარმა ბეგმა და ყვარყარე – დიე სულთან რუმლუს შორის გაიმართა. იგი, მართალია, ასევე ყვარყარეს გამარჯვებით დასრულდა, მაგრამ ბრძოლა ძალაუფლებისათვის კიდევ დიდხანს გრძელდებოდა. თურქული დოკუმენტის ნვენებით, XVI საუკუნის 20-იანი წლების მიწურულს, უკვე საერო ცხოვრებას ჩამოშორებული და შემონაზონებული მანუარი ერთ-ერთ ქალაქში ცხოვრობდა.[26]

მიძნაძორის სვინაქსარის მატიანის მოსახსენებლებს მნიშვნელოვანი ცნობები დაუკავს როგორც ოსეხიელური დაჯგუფებების წევრების, ასევე ათაბაგთა და სამხრეთ საქართველოს წარჩინებულთა იმ ნათესაური კავშირების შესახებ, რომელიც რიგ შემთხვევაში პოლიტიკური ალიანსის ხასიათს ატარებდა და შესაბამისად გავლენას ახდენდა ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებზე.

XVI საუკუნის 10 - 20-იან წლებში ირან-ოსმალეთის უშუალო მონაწილეობით სამხრეთ საქართველოში გაშლილი მძაფრი შინაური ბრძოლა ძირითადად ხათაბაგოს რამდენიმე დაწინაურებული საგვარეულო სახლის შეთავეობით მიმდინარეობდა. ათაბაგთა სახლის შეთაურის მოწინააღმდეგე და მხარდამჭერ სამცხის წარჩინებულ გვარებს შორის განსაკუთრებული შეუპოვრობით დისპასიისთა და შალიკაშვილთა საგვარეულოები გამოირჩეოდა. დისპასიისთა (ა-

---

[23] თურქული წყაროები XVI ს. I მეოთხედის სამცხე-საათაბაგოს ისტორიისათვის. თურქული დოკუმენტები ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და შენიშვნებით გამოსცა ც. ბაბულიძემ, თბილისი, 1983, 11.

[24] იქვე. 11-12.

[25] იქვე. 13.

[26] იქვე. 56.

97: 166v. 175v. 187v. 330v; A-193, 197v) და შალიკაშვილთა (A-97: 106v, 138r, 157v, 357v; A193:2r, 84v, 217v. 297r; A-28: 76v-77r, 126v, 134v, 155r) საგვარეულოთა წარმომადგენლებისათვის მოსახსენიებლები კლარჯულ სულთა მატიანეებში საკმაოდ უხვადაა წარმოდგენილი. XVI საუკუნის დამდეგიდან მოყოლებული სამცხე-ჯავახეთში დამკვიდრებული ამ ორი ძლიერი საგვარეულოს წარმომადგენლები აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ იმ ბრძოლაში, რომელსაც, ერთის მხრივ ათაბაგთა სახლის მომხრეებს, ხოლო მეორეს მხრივ, ცენტრალური ხელისუფლების მხარდამჭერ ადგილობრივ გვარებს შორის ჰქონდა ადგილი. ათაბაგის მოწინააღმდეგეთა შორის განსაკუთრებული აქტიურობით ქურციკა და მისი ძეები აზანშერა და იბაშერი გამოირჩეოდნენ, რომელთაც ოსმალთა მხარდაჭერით 1518 წელს სულთან სელიმისაგან ჯაყელთა „საჭელმწიფო“ თორთუმის ციხისა და ხახულის თემის დაკავება მოუხერხებიათ[27] და ხელშეუხებლობის ფიცის ნამოურთმევიათ ათაბაგისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ქურციკასა და მისი ძეების შესახებ საკმაოდ უხვი მასალები მოიპოვება, თურქულ ოფიციალურ დოკუმენტებსა[28] და ათონზე ივირონის ბერძნულ აქტებს შორის მიკვლეულ ნავ-ყვარყვარეს (III) უცნობ დოკუმენტში (ყვარყვარე ათაბაგსა და მის თანამეცხედრეს, სურხან შალიკაშვილის ასულს, ანნას ქურციკასაგან მიტაცებული ხახულის თემის დაბრუნებასთან დაკავშირებით პორტის ღმრთისმშობლისათვის თორთუმში მარილის ბაჟი შეუწირავთ)[29] ამბოხებულ რენეგატ თავადთა საგვარეულოს კუთვნილება მაინც ვერ დადგინდა. მიძნაძორის და წყაროსთავის სულთა მატიანეებში აზანშერას და იბაშერის და მათი ოჯახის წევრებისათვის დადებული (საგანგებოდ ამოშლილი და გამქრალებული) მოსახსენებლების (A-97, 357v; A-193, 217v; A-28, 76v) მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ისინი შალიკაშვილთა საგვარეულოდან უნდა ყოფილიყვნენ. ქურციკასა და მისი შვილების კუთვნილებასა და კავშირს შალიკაშვილთა საგვარეულოსთან ასევე ადასტურებს XVI საუკუნის 30-იანი წლებით დათარიღებული თურქული რელაცია, სადაც დაწვრილებითაა დასახელებული საათაბაგოს ის სამარშრუტო პუნქტები, ციხე-სიმაგრეები (მათი მფლობელების ვინაობა თუ ნათესაური კავშირები), რომლის გავლითაც ოსმალეთის ლაშქარს საქართველოსა და ჩრდილოეთ ირანში შეეძლო გადაადგილება. დოკუმენტის ცნობით, 1517 წელს სულთან სელიმის მიერ მირზა ბეგის სარდლობით მოწყობილ ლაშქრობისას შალიკაშვილთა მამულში *„თმოგვის წყალზე განიერ სიმაგრეში“* (უნდა იგულისხმებოდეს ვანის ქვაბები – დ.კ.) ყვარყვარე III-ის სიმამრი, სურხან შალიკაშვილი ძეებითა და თავიანთი ხალხით ქურციკას ოჯახთან და ქვეშევრდომებთან ერთად ყოფილა გამაგრებული. უფრო მეტიც, ქურციკას ოსმალეთში წასვლის მიზეზი, როგორც ეს დოკუმენტიდან ირკვევა, ყვარყვარესა და სურხან შალიკაშვილის მიერ ქურციკას შეუტყობინებლად ოსმალთა მიერ ქურციკას ოჯახის წევრებისა და ხალხის ოსმალეთში (სავარაუდოდ, მძევლად – დ.კ.) გაგზავნა გამხდარა.[30] სავარაუდოა, რომ შალიკაშვილებშიც განხეთქილებაა და ქურციკა, სურხანის საპირისპიროდ (რომელიც ყვარყვარეს სიმამრი და მისი მხარდამჭერია) შემდგომში უკვე მანუჩარ ჯაყელისა და ოსმალების მხარეზე გადადის. ცენტრალურ ხელისუფლებასთან არსებულ დაპირისპირებასა და როგორც სამეფო, ისე ათაბაგთა სახლში არსებულ განხეთქილებასა და ურთიერთქიშპს ძალზე მოხერხებულად და გონივრულად იყენებდა ოსმალეთი და დახვეწილი დაზვერვითი ქსელისა და ქურციკას მსგავსი არაერთი ადგილობრივი თავადისა და აზნაურის გადაბირებისა და მოქრთამვის გზით მნიშვნელოვან წარმატებასაც მიაღწია. შემდგომ ეტაპზე, მათ ძირითადი აქცენტი წვრილი აზნაურებიდან უკვე საკმაოდ დასუსტებულ ათაბაგთა სახლზე გადაიტანეს, რამეთუ, თუ კვლავ თურქულ დოკუმენტს მოვიხმობთ, კარგად უწყოდნენ, რომ ყვარყვარეს დაქვემდებარებით „მთელი საქართველო იქნება დაპყრობილი ... მხოლოდ მისი დაქვემდებარება უფრო მეტს ნიშნავს, ვიდრე 100 აზნაურის დამორჩილება“.[31]

რაც შეეხებათ ჯაყელთა უმცროსი შტოს ოპოზიციურად განწყობილ წარმომადგენლებს, კლარჯული სულთა მატიანეების მონაცემებით, მათი პოლიტიკური ალიანსი ქართლის მეფე კონსტანტინე II-სთან (1484-1505) და მის ძეებთან დავითთან (X) და გიორგისთან (IX) კეთილ-

---

[27] სელიმ I-ის (1512-1520) დროს შედგენილ ტრაპიზონის დავთარში ქურციკას მიერ დაკავებული მხარე "*ქურციკას ვილაიეთად*" მოიხსენიება – იხ. მ. სვანიძე, საქართველო- ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან XV საუკუნის მეორე ნახევარში, ქართული დიპლომატია. წელიწდეული, 8, თბილისი, 2001, 210.

[28] ც. აბულაძე, 24-27, 30.

[29] ე. მეტრეველი, ნავ-ყვარყვარეს უცნობი დოკუმენტი, მრავალთავი, IV, 1975, 192-205.

[30] ც. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, 25, 40-42.

[31] იქვე, 53.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მოყვრობითაც არის განმტკიცებული, რაც მათ საკმაოდ მყარ საფუძველს უქმნის სამცხეს სანაპირო მხარეებში, კერძოდ კი ტაო-კლარჯეთში. ამ კავშირების დადასტურებად შეიძლება ნაითვალოს კლარჯულ სულთა მატიანეებში შემონახული კირილეს სახელით შემონაზვნებული კონსტანტინე II-ის მოსახსენებლები, სადაც იგი თავის მომხრეებთან, „ერდგულ" ფანასკერტელებთან და ხოსაშვილებთან ერთად იხსენიება (A-97, 184v-185r; A-193, 124r-125v). მოგვიანებით, კონსტანტინე II-ის ძე, დავით X (1505-1525) ასევე აგრძელებს ათაბაგობის მოსურნე ჯაყელ ბატონიშვილებთან თანამშრომლობას და საათაბაგოს კანონიერი მემკვიდრის, ყვარყვარე III-ის, წინააღმდეგ მისი ბიძის, მანუჩარის მხარდამჭერი ჩანს. იმ პერიოდის თურქულ ოფიციალურ დოკუმენტურ წყაროებში პირდაპირ მითითებულია ამ კავშირის თაობაზე, ხოლო შინაურ ომში დაპირისპირებული ძალების შედგენილობის შესახებ აღნიშნულია: *„საქართველოში ზოგიერთი, მაგალითად მეფე დავითი, მანუჩარის მხარეზეა, ზოგიერთი კი – იმერეთის მეფითურთ ყვარყვარეს მხარეზეა. ერთმანეთთან ბრძოლაში და ერთიმეორის ხოცვა-ჟლეტვაში არიან გამულმებით.*[32]

სინას მთისა და კლარჯული სულთა მატიანეების მოსახსენებლებზე დაყრდნობით (Sin.77, 204r; H-97. 251v, 266r; A-97, 46v-47r) გაირკვა, რომ ათაბაგობის ერთ-ერთი რეალური პრეტენდენტის, მანუჩარის თანამეცხედრე, მესხეთ-მეფის ასული ასთანდარი ქალიშვილად ერგებოდა ქართლის მეფე კონსტანტინე II-ს (1464-1505), ხოლო დად – დავით X-სა (†1526) და გიორგი IX-ს (1526-1534). ამ საქორწილო კავშირის თაობაზე ცნობა შემოუნახავს მიძნაძორის სულთა მატიანის ამჟამად ძალზე გამქრალებულ და ძნელად გასარჩევ მოსახსენებელს, საიდანაც ცნობილი ხდება მანუჩარ ათაბაგის თანამეცხედრის სახელი – ასთანდარი (A-97, 46v-47r). ეს ის ასთანდარია, რომელიც თავისი ძმის, პატრონი გიორგის, „ნივთითა და საფასით" და თავისი ხელოვნებით დამზადებულ გარდამოხსნას აგზავნის იერუსალიმში და ძმის ცოდვების მისატევებლად ქრისტეს საფლავს სწირავს.[33] ნაქარგობის წარწერაში პატრონი გიორგი და ასთანდარი მესხეთ-მეფე კონსტანტინე-ყოფილ კირილეს შვილებად იხსენიებიან. ამდენად, იერუსალიმის ბერძნულ საპატრიარქოში დაცული გარდამოხსნა, ისევე როგორც კლარჯულ მატიანეებში კონსტანტინე II-ის სახელზე დადებული მოსახსენებლები, დაახლოებით, 1503-1504 წლის ახლო ხანებით, კონსტანტინეს ბერად აღკვეცის ახლო ხანებით უნდა თარიღდებოდეს.

გიორგი IX, როგორც ბატონიშვილობის, ისე შემდგომ ხანებშიც მჭიდროდ ჩანს დაკავშირებული საქართველოს სამხრეთთან. XVI საუკუნის 40-იან წლებში ათაბაგ მანუჩარის, მისი თანამეცხედრის, ასთანდარ-ალაქანდარას (sic) და მეფე გიორგი-ყოფილი გერმანეს (sic) მოსახსენებლები ერთად შეუტანიათ სინას სულთა მატიანეშიც. მანუჩარ ათაბაგის, ასთანდარისა და მისი ძმის, მეფე გიორგი-ყოფილი გერმანეს (var. გერასიმე) სახელზე დადებული მოსახსენებლები საათაბაგოსთან ჩანს დაკავშირებული, რამდენადაც წმ. ეკატერინეს მონასტრის ქართველთა ეკლესიის სულთა მატიანეში მოსახსენებელი სინაზე კლარჯეთიდან ჩასულ ხანცთელ მღვდელმონაზონ მარკოზს შეუტანია.[34] განხილული მოსახსენებლები საფუძველს იძლევა ერთგვარი ახსნა მოეძებნოს როგორც თურქული დოკუმენტის ცნობას მანუჩარ ათაბაგისა და დავით X-ის მოკავშირეობის შესახებ, ისე მეფე კონსტანტინე-ყოფილი კირილესა და მეფე გიორგი-ყოფილი გერასიმეს მოსახსენებლების მოჭარბების ფაქტს სამხრეთ საქართველოს სამონასტრო მატიანეებსა და ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებში. როგორც ცნობილია, კონსტანტინე II-ის რიგით მეორე ძე, გიორგი IX ტახტის უზურპაციის გზით, ძმის, დავით X-ის ბერად აღკვეცის შემდგომ, 1526 წელს გამეფდა. მოგვიანოდ, დინასტიურ ბრძოლას შეეწირა თავად გიორგიც, იგი 1534 წელს იძულებული გახდა ბერად შემდგარიყო გერასიმეს/გერმანეს სახელით და ტახტი კანონიერი მემკვიდრის, თავისი ძმისწულის, ლუარსაბ I-

---

32 ც. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, 48 ([1516 წ. შემოდგომა), E 6478/1]; უფრო დაწვრილებით დავით X-ისა და მანუჩარის ურთიერთობაზე – იხ.: იქვე, 11-14, 21-22.

33 დ. ლომიძე, უცხოეთიდან მიღებული ზოგიერთი მასალა საქართველოს ისტორიის შესახებ, მრავალთავი, IX, თბილისი, 1987,. 168-170; მეფე კონსტანტინე-ყოფილ კირილეს ეხება გ. საითიძის წერილი – კონსტანტინე-ყოფილი კირილე (XVI საუკუნის დასაწყისის ქართლის სამეფოს ისტორიიდან), არტანუჯი, 6, 1997, 20-27.

34 დ. კლდიაშვილი, სინას სულთა მატიანე. მარკოზი – ხანცთას სამრეკლოს მაშენებელი და სინას სულთა მატიანის ბოლო შემავსებელი, ლიტერატურა და ხელოვნება, 1999, №3, 47-77.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ისათვის დაეთმო.[35] 1540 წელს გიორგი/გერასიმე ჯერ კიდევ ცოცხალი ჩანს, რამდენიმე წლით დათარიღებული დოკუმენტით, სვეტიცხოველის წირავს სოფელ ზერტს.[36]

გიორგი IX-ის თჯახური მდგომარეობის შესახებ წერილობით წყაროებს ცნობები არ შემოუნახავს. თუმცა უთუოდ ანგარიშგასაწევი ჩანს მიძინაძორის და წყაროსთავის სულთა მარეთიანებში სულკურთხეულად მოხსენიებული მეფეთ-მეფე გიორგის თანამეცხედრის, დედოფალთა-დედოფალ ელისაბედ-ყოფილ ეყფროსის, ხახულზე დადებული მოსახსენებლები (A-97. 87r, A-193, 215v). თუ ვინ არიან *„დიდი მეფეთ-მეფე“* გიორგი და მისი თანამეცხედრე, ელისაბედ-ყოფილი ეყფროსინე, ძნელი სათქმელია, რამდენადაც ამ ხახელის მქონე დედოფლის შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება. მის იდენტიფიკაციაში შეიძლება რამდენადმე დაგვეხმაროს სამცხის ეპიგრაფიკულ ძეგლებში დადასტურებული ვინმე ეყფროსინე / დედოფალ-ყოფილი ეყფროსინე პიროვნება, რომელიც ფართო საქმიტროო და საიდმშენებლო საქმიანობას ეწევა სამცხეში. იგი სამრკულის მაშენებლად იხსენიებოდა ჯაყიმანის (ახალციხის რ-ნი) სანახავრიდ დანერგულ ვაზებისა მიშენებულ სამრკულის წარწერაში (*„ესე სამრკ<ა>ლისა აღმაშენა ყრ<ა>ფსინემან“*); ამგვარი იდენტიფიკაციის დაშვების საფუძველს წარწერის ბალიგრაფიული და ორთოგრაფიული მხარეც უჭერს მხარს.[37] სავარაუდოდ, იგი ასევე შეიძლება გავიგებით ქვემო ოშორის ეკლესიის შეწირულების დაწერილის ეყფროსინესად (ამ ეპიგრაფიკული დაწერილის წაკითხვის ერთ-ერთი ვარიანტით, იგი დედოფალ-ყოფილადაა მოხსენიებული).[38] აქვე მინდა შევნიშნო, რომ XV-XVI საუკუნეებში ვინმე ეყფროსინესათვის აღაპი ასევე დაუწესებიათ აწერის მახლობლად მდებარე დიახამიძოსა საგვარეულო თისლის მონასტერშიც.[39] ამდენად, სავსებით დასაშვებია ალბათობა, რომ დედოფალი ელისაბედ-ყოფილი ეყფროსინე ადგილობრივი წარჩინებული საგვარეულოდანაა და გიორგი IX-ის ბერად აღკვეცის შემდგომ, თავადაც მონაზვნად შემდგარი, სამცხეში აგრძელებს მოღვაწეობას. თუ ეს ვარაუდი გამართლდა, მაშინ წარწერები ეყფროსინეს მიერ ჯაყიმანის სამრკულის აგებისა და ქვემო ოშორის ეკლესიისათვის შეწირულების გაღების შესახებ XVI საუკუნის 30-იანი წლების მეორე ნახევრით შეიძლება დავთარიღოთ.

XVI საუკუნის დამდეგიდან მოკიდებული, კლარჯულ სულთა მარეთიანებში (A-97, A-193, A-28) დასაწერად საქართველოს სასულიერო და საერო პირთა მოსახსენებლების მოძღვები შეინიშნება. ეს, რასაკვირველია, უპირველეს ყოვლისა, იმსჯელი იმდროისათვის შექმნილი პოლიტიკური ვითარებითა და იმ მჭიდრო ურთიერთობით, რომელიც სამცხე-საათაბაგოს გარკვეულ ნაწილსა და დასავლეთ საქართველოს სამეფო-სამთავროებს შორის არსებობ ნამოყალიბდა. ჯერ კიდევ XV-XVI საუკუნეების მიჯნაზე მცენიერის მარხვანის (ეს. ილიას ჭყონდიდელის, Q-642) და მიძინაძორის სულთა მარეთიანის (A-97) მოსახსენებლების მიხედვით, ტაო-კლარჯეთის ერთ-ერთი წარჩინებული ხახლის მეთაური და ახანონისეთა სამკვიდრებელის მფლობელი სფირიდონ ბაგრატიონი ჯერ გიორგი VIII-ის და ცვლიდა II-ის ასულ თამარის ქალიშვილზე, ელენეზე, ჩანს დაქორწინებული, ხოლო შემდგომ, ალექსანდრე II იმერთა მეფის (1484-1510) ასულ თინათინზე.[40] ამ უკანასკნელი ქორწინების თაობაზე

---

[35] ჯ. ლღონიანი, ალმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ისტორიისათვის (XIV-XVII სს), კრებულში: XIV-XVIII სს. რამდენიმე ქართული ისტორიული დოკუმენტი, თბილისი, 1964, 86-88.

[36] თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, თბილისი, 1897, 384.

[37] გ. ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შენიშვნები, საძიებლები და შესავალი დაუთეს გ. ბერძენიშვილმა, ლ. ჭელიძემეთლმა, ლ. ხუციშვილმა), თბილისი, 1992, 57-58; ვ. სილოვანი ჯაყიმანის სამრკულის წარწერის (ამჟამად წარწერანი ფილა სოფელ წინუბნის ახალი ეკლესიის კედელში ჩასმული) XIV–XV საუკუნეებით თარიღების – ვ. სილოვანი, სამრკული საქართველოს წარწერების შესწავლა ხელნაწერთა ინსტიტუტის ეპიგრაფიკული ექსპედიციის მიერ, მრავალთავი, X, თბილისი, 1983, 287-288; ვ. თოთიბაძის მიერ ჯაყიმანის მთავრი ეკლესია X–XI საუკუნეების მიჯნითა დათარიღებული, სამრკული – XIII – XIV საუკუნეების მიჯნით (ვ. თოთიბაძე, ჯაყიმანის (ჯაფალუბნის) სამონასტრო კომპლექსი, ძეგლის მეგობარი, 67, 1984, 27-28.

[38] Материалы по Археологии Кавказа, XII. 1909, 8-9; გ. ბოჭორიძე, დასახ. ნაშრომი, 27-30; ვ. სილოვანი, დასახ. ნაშრომი, 288.

[39] თისლისა და ხახულის ხელნაწერების მინაწერები. მასალები XIII-XVI საუკუნეების სამხრეთ საქართველოს ისტორიისათვის, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო დოქტორ ლ. ქლდიაშვილმა, თბილისი, 1986, 110.

[40] სამრკული საქართველოს ისტორიის მასალები (XV–XVI სს.), 22, 65-72; A-97, 20v-22r, 104v-105r, 24v, 42v.

ქრ. შარაშიძე შენიშნავდა: „იმერეთის მეფის მეხუთეთის დიდ ყურადღებას დაიმსახურებდა სიტუაციის უკეთ შესწავლა და მოსალენად არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს საქმე გარკვეულ პოლიტიკურ სიტუაციას უკავშირდება“.[41] ალექსანდრე იმერთა მეფის დამოკიდებულება ათაბაგთა სახლის მიმართ თავისებურად განსჯიდნენ ძლიერ ყურადღებას, რასაკვირველია, ლიხთ-იმერეთის მეფეების (ალექსანდრე II, ბაგრატ III) მიერ ქვეყნის ერთიანობისა და ეროვნული დამოუკიდებლობის შესანარჩუნებლად წარმოებულ იმ ბრძოლას უკავშირებდნენ, რომლის მიზანიც ოსმალთა ექსპანსიის შეჩერება, ათაბაგთა შეუსწავლავი მფლობელობის ალაგმვა და საკუთარი პოლიტიკური პოზიციების გაძლიერება წარმოადგენდა. მოგვიანებით, ალექსანდრე II-ის ძემ, ბაგრატ III იმერთა მეფემ (1510-1565), მოახერხა სამცხე-საათაბაგოს დაპყრობა. ყვარყვარე III (1516-1535) გელათის ტყვეობაში გარდაიცვალა, ხოლო ათაბაგთა სახლში მიმდინარე ბანგძლივი ეროვნულ-პოლიტიკური ბრძოლის მსხვერპლი ტაო-კლარჯეთში დამკვიდრებულ ყვარყვარე II დიდის (1451-1498) შთამომავლთა შორის მიწყდა. ჯაყელთა უმცროსი შტოს წარმომადგენლების ახლა უკვე დასავლეთ საქართველოს სამეფო ხელისუფლება, გუთიელ-დადიანები და იმიერი წარჩინებული საგვარეულოები უჭერენ მხარს. კლარჯულ სულთა მატიანეებში, ხელნაწერთა მინაწერებსა და ეპიგრაფიკაში ამ დროს ხდება დასავლეთის ბაგრატიონთა (Q-642. 72r-73v: A-97, 24v, 42v; ზარზმის მთავრი ტარონს მხატვრობა), გურიელთა (A-97, 369r-v; A-193. 108v), დადიანთა (A-97, 256v; A-193, 70v, A-28, 3v), აბაშიძეთა (A-97, 225r, 329r; A-193, 213r, 262r: A-28, 91r, 183r), ამირეჯიბ-ბაბელისძეთა (A-193, 22v, 46v, 55v), რაჭის ერისთავთა (A-97, 104r). ჭუთათელი მთავრებისკოპოსის სიმონ ხიდეიძის (A-97, 137v, A-28, 67v). ბედიელი მთავრეპისკოპოსის ანტონ ქვანიძის (A-193, 71r, A -28, 3v), ერკეთის დეკანოზის გოგულეას (A-193, 109r), ხოჭის კანდელაკის (A-193, 71r), ლიმხიანიძეთა (A-193, 118r, 119r), ჭილაძე-ლაშხიძეთა (A-193, 369r), ცაბაძეთა (A-193, 211r), ჭყონიათა (A-193, 116r), მაჭუტაძეთა (A-97, 148v) მოსახსენებლები. XVI საუკუნის 40-ან წლებში სინაზე კლარჯეთიდან ნასულ ხანგრძლივ მღვდელმონაზონ მარკოზს სინას მთის სულთა მატიანეში მაძია გურიელის (1512-1535) და მაძია დადიანის სალაშო მოსახსენებლებთან (Sin.77, 192r, 195v) ერთად ზარზმის წინამძღვრის, გაბრიელ ხურცისძისა და ფხაზეთის კათალიკოსის, იოსებ მაჭუტაძის, მოსახსენებლებიც შეუტანია (Sin.77. 195v).[42] მაჭუტაძეებთან დაკავშირებით, ყურადღებას იპყრობს მიძნაძორის მატიანეში შესული მინაწერი, სადაც აღნიშნულია: „*მოვედა მეორედ მაჭუტაძე დემეტრე და გამოსძახა ბაქია...*“ (A-97. 148v). რაც შეეხება ხურსიძეებს, სამცხეში (ხორწანელთა მემკვიდრეებად გამოცხადებული) იმერთა მეფის მპყრობელობისას დაწინაურებული ამ საგვარეულოს წარმომადგენლთა მოსახსენებელები კლარჯულ მატიანეებში საკმაოდ ხშირად გვხვდება (A-97, 19v,22v, 144r, 184v; A-193, 49r, 186r, 239v; A-28, 106v). ერთ-ერთი მათგანი, ზარზმის წინამძღვარი სერაპიონ ხურცისე ცნობილია ჯვრის მონასტრის აღაშენებლად და ზარზმის წარწერებიდანაც იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში დადებული ალაპის თანახმად კი, მისი სახელი ერთბაშად ყოფილა სულა. ზარზმის მთავარი ტარონ ხრდილიერი კედლის ფრესკულ წარწერაში კი სერაპიონი „მამად“ იწოდება და გამოსახულია გიორგი ხორწანელთან და სამცხის ახალ სიუზერენთან, ბაგრატ III იმერთა მეფესთან (1535-1565) ერთად. თანმხლები წარწერის თანახმად, 1535-1545 წლებში (უფრო კი 30-ანი წლების მიწურულს) ბაგრატ III-ს სერაპიონ ხურცისძისათვის, როგორც მხარის ძირძველი მფლობელების, ხორწანელთა, მემკვიდრისათვის (სამცხის თავადთა სიით (A-91), ხორწანელთა მკვიდრი სახაფლაო, მონასტერი და კარის შქლესი ხუცისქვებს დაუკვეთებიათ) „ხიდგელისა და ენქერის“ ბოძებით ზარზმის მონასტერი ღიმესკვეტებია.[43] ამავე საგვარეულოს შეიძლება უკავშირდებოდეს მთავარი ტარონის XVI საუკუნის კიდევ ოთხი საქტიტორო გამოსახულება, რომელთაგან ორი, მოღწეული წარწერის თანახმად, ვინმე ქურციკს და არაბადის ეკუთვნის.[44] ეს გამოსახულებებიც ხურციძეების

[41] იქვე. 68.

[42] ს. კაკაბაძის გამოკვლევით, იოსებ მაჭუტაძე აფხაზეთის კათალიკოსად უნდა ყოფილიყო მალალია აბაშიძესა და ვახუშთ ხიდეიძეს შორის, დაახლოებით 1540-1550 წლების ახლო ხანებში (ს.კაკაბაძე. მე-XVI საუკუნის ცნობა აფხაზეთის კათალიკოსი იოსებ მაჭუტაძე, კრებულში: საქართველოს ისტორიის საკითხების შესახებ.

[43] ვ. ბერიძე. სამცხის ხუროთმოძღვრება, XIII-XVI სს., თბილისი, 1955, 130-134.

[44] იქვე. 127.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შეიძლება მივაკუთვნოთ, რამდენადაც წყაროსთავის სახარების სულთა მატიანის ერთ-ერთ მოსახსენებელში დაახლოებით ამ პერიოდში იხსენიება ზაალ ხურციძის ძე ვინმე [illegible] (A-28, 106v). მოგვიანებით, 1577 წელს ხურციძეებს ზარზმის სამრეკლოს პირველი სართული იოანე მახარებლის სახელობის ეკლესიად გადაუკეთებით. ამ ეკლესიის საალმშენებლო წარწერაში სერაპიონი უკვე მაწყვერელ ეპისკოპოსად იწოდება. ზარზმის წარწერებს ასევე შემოუნახავს ცნობა ზარზმის წინამძღვარ გაბრიელ ხურციძეზე, რომლის შესახებაც ასევე ვხვდებით ცნობას მიძნაძორის მატიანის ერთ-ერთ მოსახსენებელში.[45] მიძნაძორის სვინაქსარში გაწერილი მოსახსენებლიდან ვიგებთ, რომ გაბრიელ ხურციძის თანამეცხედრე თამარი მეჯვეთ-მეჯვის ასული ყოფილა (*„მეჯვეთ-მეჯვისა შვილისა, ხურციძის რძალსა, გაბრიელის მეუღლესა, თამარს შეუნდვნეს ღმერთმან“*, A-97, 144r). შეიძლება სწორედ ამით აიხსნება ზარზმის მთავარი ტაძრის იმ პერიოდში შესრულებული მოხატულობის საქტიტორო პროგრამაში ხაზგასმა იმ უფლებების კანონიერებისა, რომელიც ბაგრატ III-მ გიორგი ნორჩაძნელის სამემკვიდრეოს ახალ მფლობელთ მიანიჭა. ზარზმის მოხატულობა და თანმხლები ფრესკული წარწერები, კლარჯულ მოსახსენებლებთან ერთად, 1535-1545 წლებით, სამცხეში ბაგრატის მპყრობელობის პერიოდით თარიღდება.

XVI საუკუნის შუახანებიდან მიძნაძორის სულთა მატიანეში მოსახსენებლების შეტანა წყდება, რაც სამცხე-საათაბაგოს სხვა მხარეების მსგავსად, კულტურულ-ეკონომიურად დაწინაურებული, ერთ-ერთი მჭიდროდ დასახლებული, ამ ჭეშმარიტად ქართული თემის ოსმალთა მფლობელობაში გადასვლასა და იქ სამონასტრო ცხოვრების მოშლას უკავშირდება. მატიანეში ხანგრძლივი დროის, თითქმის სამი საუკუნის, სიგრძეზე შეტანილი მრავალრიცხოვან მოსახსენებლებს მდიდარი მასალა შემოუნახავთ მხარის ანთროპონიმიისა და ტოპონიმიისათვის, აგრეთვე ეთნიკური შემადგენლობის, დემოგრაფიულ-სტატისტიკური სურათისა და იმ მიგრაციული პროცესების გასათვალისწინებლად, რაც უშუალო კავშირში ჩანს იმ დროს მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებთან; რაც მთავარია, ყოველივე ეს იძლევა საშუალებას XVI საუკუნიდან ქვეყანაში განვითარებული იმ შიდაპოლიტიკური და საგარეო ვითარების თვალმისადევნებლად, შესაცნობად და გასათვალისწინებლად, რომლის საბედისწერო შედეგები დღესაც გვახსენებს თავს.[46]

---

[45] იქვე, 130-134.

[46] ტაო-კლარჯეთის მონასტრების „სულთა მატიანეების“, როგორც ისტორიული პირველწყაროს, განსაკუთრებული მნიშვნელობა განპირობებულია იმითაც, რომ ხშირად მეზობელი ქვეყნების ისტორიოგრაფიაში თავს იჩენს სამხრეთ - დასავლეთ საქართველოს ისტორიისა და კულტურული მემკვიდრეობის ტენდენციურად წარმოჩენისა და გაშუქების მცდელობა, თუ ზოგიერთ პუბლიკაციაში ტაო-კლარჯეთი ისტორიული სომხეთის ნაწილად , ხოლო IX-X საუკუნეების ხელოვნების ძეგლები სომხურ-ქალკედონიტურადაა მიჩნეული, XI საუკუნიდან უკვე საუბრობენ ყივჩაღთა დამკვიდრებაზე სამხრეთ საქართველოში, ძველი ყივჩაღების “ორთოდოქს ათაბაგების“ მმართველობაზე (1267-1578) სამცხე-საათაბაგოში, ხოლო მისი მთელი მოსახლეობის ყივჩაღურად გამოცხადების შესახებ – დ. ხოშტარია, შატბერდის (ენი-რაბათის) ეკლესია და კლარჯეთის არქიტექტურის მხატვრულ-ისტორიული პრობლემები, ხელოვნებათმცოდნეობის დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი, თბილისი, 2004, 4-5; თანამედროვე თურქი ისტორიკოსის ფ.კირზიოღლუს ნაშრომთან – „ზემო-მტკვრისა და ჭოროხის აუზის ყივჩაღები. პირველი ყივჩაღები /ძვ. წ. VIII – ახ. წ. VI სს/ და უკანასკნელი ყივჩაღები /1118, 1195/ და ორთოდოქს ყივჩაღთა ხელისუფლება /1267-1578/. ახალციხე-ჩილდირის ვილაიეთის ისტორიიდან (ანკარა, 1992)“ დაკავშირებით – ის. ნ. შენგელია, ფაჰრედდინ კირზიოღლუს მონოგრაფიები, ქართული დიპლომატია, 8, თბილისი, 2001, 259-264.; მისივე, თანამედროვე თურქი ისტორიკოსები ტაო-კლარჯეთის შესახებ, ქართული დიპლომატია, 11, თბილისი, 2004, 634-650..

D.K.KLDIASHVILI

SYNODIKON OF MIDZNADZORI SYNAXARION

SUMMARY

The Great Synaxarion of Giorgi the Athonite's resension (Institute of Manuscript, A-97) written on parchment in the 80ies to 90ies of the 11th c., the main source of it being the Synaxarion of Hagia Sophia and Studite monastery. Unlike other codices, on the margins of this manuscript on the corresponding days in the 11th and 13th cc. the commemorations of Georgian Saints were written without Synaxarion lives.

In the Synaxarion the margins of the ordered calendar of the commemorations of the Saints as well as that of fixed and moving fists are covered by numerous adscribtions in minuscule (Nuskhuri) and secular (Mkhedruli) scripts. These adscriptions according to their content are agapae, the majority of them being commemorations that in whole compile the so-called commemoration chronicles.

The Synaxarion once belonged to the Midznadzori monastery (Klarjeti), the main church of which was dedicated to St. Apostles. Beginning from the 9th c. the monastery together with other archimandrite monasteries was at first under the patronage and permanent care of the kings of Tao-Klarjeti, and later of the kings of the united Georgian kingdom.

Two commemorations made by the same hand as the commemorations of Georgian Saints writhen on the margins of the Great Synaxarion are of particular interest. These are the commemorations dedicated to the death of Giorgi the Athonite and his nearest pupil Iovane Chq'ondideli (Bishop of Chq'ondidi) (fol. 234r, 87v). These commemorations are of the essential importance for the history of introducing into Georgia of the Great Synaxarion translated by Giorgi the Athonite, also for solving some problems concerning the creation of the codex: and again, for knowing how the cult of the Georgian Saints was formed, and how the commemorations of local Saints were introduced into liturgical calendars.

Midznadzori was considered to be a royal monastery in the 13th c. when together with other Klarjeti monasteries, it was freed from *kharadja* (state taxes) by Atabag Avag Mkhargrdzeli (66r). By the same time, in the 13th c., Queen Tamar was canonized as saint and her commemoration was inserted into the Synaxarion among the commemorations of other local saints on the 1st of May (175r).

In the Midznazori Synaxarion the commemorations and the acts of agapae donations were carried on for nearly three centuries from the first half of the 13th c. up to the middle of the 16th c.

The earliest insertion of the second quarter of the 13th c. into the Synaxarion chronicle was the agapae of Atabag-Amirspasalari of Georgia Avag Mkhargrdzeli (1227-1250) (66r). Also, among the earliest seems to be the agapae ordered on the fifth Saturday of the Great Lent after the Annunciation; it concerns Tbeli Abuseridze well-known in the Abuseridze family for his activity as a writer (323r).

The majority of commemorations inserted into the Synodikons of the Midznazori Synaxarions belong to one and the same chronological period – mainly to the 15th and first half of the 16th centuries. The persons mentioned in them come from one and the same region - Klarjeti, mainly form Samtskhe-Saatabago; politically, socially or with the ties of kinship they belong to the related families. The names of the nobility of the times from

the royal family of Bagrationi, from the ruling family of the Jaq'elis from Saatabago, and the names of their subordinates, representatives of secular and spiritual social circles - Botsosdzes, Abuserisdzes, Baenasshvilis, Khurcisdzes, Panaskertelis, Kavkasisdzes, Kopasdzes, Amilakhoris, Shalikashvilis, Diasamidzes, Tavdgiridzes, Andzavelis, Amatkishvilis, Lasurisdzes, Dukishvilis, Avalishvilis, Tukharelis, Rcheulishvilis etc., are widely mentioned in the commemorative chronicles.

The important data for determining the chronological order of the activity of the Fathers Superior, archpriests and priests of the twelve Klarjeti monasteries, like: Midznadzori, Tsq'arostavi, Opiza, Berta, Khandzta, Shatberdi are preserved in these commemoration chronicles.

From the beginning of the 16th c. the predominance of west Georgian clerical and secular names in Klarjeti Synodikons is evident (A-97, A-193, A-28). This could be explained, first of all, by the political circumstances of the time and by the close contacts of the certain parts of Samtskhe-Saatabago and the kingdom and principalities of west Georgia at that time. The younger generation of the Jaq'elis was then supported by the royalties of Georgia, Gurieli-Dadianis and aristocracy of the western part of the country. The names of the western Bagrationis, the Gurielis, Dadianis, Abashidzes, Amirejib-Gabelisdzes, the Eristavis of Racha, and the archbishop of Kutaisi Simon Chkhetidze, the archbishop of Bedia Anton Zhvanidze, the archpriest of Erketi Gogelia, Kandelaki of Mokvi, the Lomsianidzes, Chiladze-Lashkhadzes, the Gobelias, Chq'onias, and Machutadzes appear in the Synodikons, colophons of the manuscripts, as well as in the epigraphics of South Georgia.

Beginning from the middle of the 16th c. no more commemoration records were done into the Midznadzori Synaxarion. This was the result of the end of the monastic life of this densely populated economically and culturally well-developed truly Georgian part of the country, and also of the Turkish occupation. The rich material of nearly three-century-long numerous commemorations is the first-rate historical source for the study of the anthroponymy and toponymy of this part of the country, also for the analysis of ethnic structure, demographic-statistical data and migration processes that seem to be directly related to the social-political processes of the time; the main thing is that all this grants the possibility to understand and take notice of the inner and outer political circumstances the unfortunate results of which left their mark on the history of the country, and which is discernible even today.

მზია სურგულაძე

VII-VIII სს. ქართლის ერისმთავართა დინასტიური კუთვნილების შესახებ

VII-VIII სს. ქართლის ერისმთავართა ცალკეული წარმომადგენლების დინასტიური კუთვნილების შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ხშვადახშვა მოსაზრება არსებობს, მაგრამ, ყველა შემთხვევაში, საკითხი ისმის ერთი სამეფო სახლიდან წამოსული განშტოებების ურთიერთმონაცვლეობის ფარგლებში. ერისმთავართა შიდადინასტიური კუთვნილების განსაზღვრისას სირთულეს ქმნის ამ პერიოდის ამსახველ წყაროებში გენეალოგიური ცნობების სიმწირე, ქრონოლოგიური აღრეულობა და ერისმთავართა სახელების იდენტურობა.

წყაროებში ერისმთავრები მოხსენიებულნი არიან დინასტიური გვარსახელების გარეშე "ქართლის ცხოვრების" თხზულებები, ასევე "მოქცევაჲ ქართლისაჲ", აგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული ძეგლები (IX-X საუკუნეებამდე), მცირე გამონაკლისის გარდა, არასოდეს უთითებენ პირის გვარსახელს. ასეა იმ შემთხვევაშიც, როცა წყარო ავთენტური და მაშინაც, როცა იგი მოთხრობილ ამბავზე უფრო გვიანაა შედგენილი. ეს ვითარება ნიშანია იმისა, რომ აღნიშნულ ხანაში ჯერ კიდევ არ ასებობდა გვარსახელზე "სახოგადოებრივი მოთხოვნა", რადგან პირის კუთვნილებას ამა თუ იმ სოციალური ჯგუფისადმი მისი საკუთარი სახელიც გამოხატავდა. ადრეფეოდალური ხანის წამყვანი არისტოკრატიული ჯგუფები სახოგადოების მხედრიულ-ტერიტორიულ და მართვის ფუნქციას ძირითადად ახორციელებდნენ ნათესაურ-კლანური ინსტიტუტებით, რამაც შესაბამისი ანთროპონიმული სისტემა წარმოქმნა. ასეთ სახოგადოებაში პირის სახელთა შერჩევის წესი გამოირჩევა მთელი რიგი თავისებურებებით, რადგან მას სოციალური სიმბოლოს მნიშვნელობა ეკისრება – იგი განსაზღვრავს არა იმდენად ინდივიდს, რამდენადაც უწევნებს ინდივიდის კუთვნილებას ამა თუ იმ სახლისადმი და მის ადგილს კლანურ იერარქიაში, წინაპართა კულტს, და, რაც ძალზე თვალსაჩინოა, სახლის სამფლობელო ტერიტორიას. ამდენად, პირის სახელს ანთროპო-ტოპონიმის ფუნქციაც აქვს მინიჭებული. ყოველივე ამის გამო საგვარეულოს შიგნით სახელების განმეორების ტრადიცია ძლიერია და იგი ძალზე ნელა იცვლება.

განსაკუთრებული კონსერვატულობით გამოირჩევა მმართველი დინასტიების პირის სახელები, რამდენადაც ისინი, სხვა დანარჩენ ნიშანთან ერთად, სიმბოლურად ითავსებენ სახლის ქარიზმატული უფლებების გამოხატვას და ძალაუფლების მემკვიდრეობითობას. სამეფო საგვარეულოში ახალი სახელები შესაძლებელია შემოვიდეს რამდენიმე გზით: 1. ქორწინება – პოლიტიკური ალიანსების შექმნის აუცილებლობა დიპლომატიური ქორწინებების გახშირებას იწვევს, რასაც მოჰყვება ახალი სახელების შემოსვლა საგვარეულოში; 2. სამფლობელო ტერიტორიების შემატება-გამოცვლა – ასეთ შემთხვევებში შემომატებულ ტერიტორიას მოჰყვება ძველი მფლობელის სახელი; 3. საეკლესიო კალენდარული სახელების ფართოდ გავრცელება, რამაც თანდათანობით რამდენადმე შეავიწროვა ძველი ტრადიციული სახელები მმართველ დინასტიათა ონომასტიკონიდან, მაგრამ გარკვეული ელემენტები სახელთშერჩევასთან დაკავშირებულ წარმოდგენათა მთელ კომპლექსთან დიდხანს დარჩა.

ამჟამად ჩვენი მიზანია გარკვევა იმისა, იძლევა თუ არა აღნიშნული კრიტერიუმების გამოყენება ქართლის ერისმთავართა დინასტიური კუთვნილების შესახებ რაიმე ინფორმაციის ან დამატებით არგუმენტს რომელიმე არსებული შეხედულების სასარგებლოდ ან საწინააღმდეგოდ; ანუ ცვლის თუ არა ჩვენთვის ნაცნობ სურათს ამ თვალთახედვა ფორმალური პრინციპით მოპოვებული ინფორმაციის შეჯერება უკვე ჭეშმარიტად მონაცემებთან. ამისათვის ვცდილობთ ამ ერისმთავართა სახელები, რომელთა კუთვნილება ამა თუ იმ დინასტიისადმი არავითარ ეჭვს არ იწვევს და ასევე დინასტიურად ზუსტად განსაზღვრული სახელები ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა სახლიდან.

მოყოლებული მირიან მეფიდან, ქართული წყაროების მიხედვით, ქართლში მეფობის გაუქმებამდე (530-ანი წწ.) ფარნავაზიანთა სახლში ტრიალებს სახელები: მირიან//მირდატ, რევ. თრდატ, ბაკურ//ვარაზ-ბაკურ, არჩილ//დაჩი, ვახტანგ, ფარსმან. VI ს. დასაწყისიდან, ვიდრე მეფობის გაუქმებამდე განსაკუთრებით ხშირია ფარსმან და ბაკურ. ბაკური ერქვა ამ მეფეებსაც. რომლის ზეობაზეც, "მოქცევაი ქართლისაის" ცნობით, ქართლში დაესრულა მეფობა.[1] ამის შემდეგ ბაკურის შთამომავლები მკვიდრდებიან თავიანთ კახურ დომენში. დაახლ. VI საუკუნის შუა ხანებისათვის "ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან" ვეცნობით სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელთა, ე.წ. სეფე-წულთა კიდევ ორიოდ სახელს – გრიგოლსა და არშუშას, რომელთაგან პირველი ქართლის მამასახლისია, მეორე – ქართლის პიტიახში.[2] მას შემდეგ, რაც ქართლის ერისმთავართა თანამდებობა შეიქმნა, ერისმთავართა სახლის ონომასტიკონში თითქმის ერთი საუკუნის მანძილზე ფარნავაზიანთა (ხოსროიანთა) კახური შტოსათვის ტიპიური სახელები არ გვხვდება. მიზეზი ამ გარემოებისა კარგად არის ცნობილი: ერისმთავრობა მოიპოვეს ვახტანგ გორგასლის ახლის შთამომაყლებმა: კლარჯმა ბაგრატიონებმა.

ერისმთავრის ინსტიტუტის შემოღების თარიღი სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაზღვრულია სხვადასხვანაირად – მოყოლებული VI ს. შუა ხანებიდან VI ს. 90 წლებამდე. უკანასკნელი ხანების გამოკვლევებში ბიზანტიური და სირიული წყაროების ჩვენებათა საფუძველზე მეტ მხარდაჭერას პოულობს VI ს. შუა ხანები.[3] ამავე დროს ანგარიშგასაწევი არგუმენტებით საფუძვლიანად იქნა შეფასული სამეცნიერო ლიტერატურაში მტკიცედ ფეხმოკიდებული ვერსია, ქართული წყაროების გუარამ I კურაპალატისა და პროკოპი კესარიელის გურგენის ოვიევობის შესახებ. არსებობს მოსაზრება, რომ 555 წ. ახლო ხანებში პირველ ერისმთავრად დადგინებული გუარამი უნდა ყოფილიყო პაპა VI ს. 80-90-ანი წლებიდან ჩვენთვის კარგად ცნობილი გუარამ კურაპალატისა. ხოლო გურგენ, რომლის ერისმთავრობა VI ს. 70-ან წლებში არავითარ ეჭვს არ იწვევს, ეს თანამდებობა უნდა მიეღო ამ ორ გუარამს შორის[4]. გარდა ამისა, ნუმიზმატიკური მასალით ცნობილია კიდევ ერთი ერისმთავარი, რომლის დაჭარაგმებულ სახელს (ჯო) ხსიან, როგორც ჯონგრ//ჯუანშერს,[5] იგი ერისმთავრის ტახტზე 590-591 წლების მიჯნაზე ფრიად ხანმოკლე დროით უნდა მჯდარიყო. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, VI ს. ქართლის ერისმთავართა რიგი რამდენიმე თაობით ივსება: გუარამ I, გურგენი, გუარამ II, ჯონგრი, გუარამ II-ის ძე სტეფანოზ I. ჩვენი ამჟამინდელი კრიტერიუმის გამოყენებით შეიძლება თამამად ითქვას, რომ სახელები – გუარამ-გურგენ-სტეფანოზი – ერთი საგვარეულო სახლის პირებს აღნიშნავენ, ხოლო სახელი ჯონგრი უცხოა არა თუ გუარამიანთა საგვარეულოსათვის, საერთოდ სამეფო

[1] შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, "მეცნიერება", თბილისი, 1979 წ. 326.

[2] ქართლის ცხოვრების ლიტერატურის ძეგლები, ი. აბულაძის რედაქციით, წ. I, თბილისი, 1964, 34.

[3] დ. მუსხელიშვილი, საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბილისი, 2003, 232-234, აგრეთვე ე. გიოლაძე, ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბილისი, 1990, 148-149.

[4] იქვე, 232,140.

სახლის ჩვენთვის ცნობილი ყველა განშტოებისათვის. ამიტომ ქარაგმის სწორი გაშიფვრა უნდა იყოს ჯუანშერი, დამახასიათებელი სახელი ფარნავაზიან-ხოსროიანთა საგვარეულოსათვის და შემდგომ ამ საგვარეულოს კახური შტოსათვის. თუ ჩვენი ვარაუდი მისაღებია, მაშინ ისიც უნდა დავუშვათ, რომ ქართლის ერისმთავრის ტახტზე ბაგრატიონთა სახლს იმთავითვე, თუმცა წარუმატებლად, ეცილებოდა ფარნავაზიან-ხოსროიანთა კახური შტო.

ყველაზე სრული და მეტ-ნაკლებად თანამიმდევრული ინფორმაცია ქართლის ერისმთავართა შესახებ მოგვეპოვება VI ს. მიწურულიდან. ამ თვალსაზრისით სხვებზე ბევრად სრულია "მოქცევაჲ". აქ მოცემულია მოკლე ქრონიკალური ცნობები თითოეულ ერისმთავარზე გუარამ კურაპალატიდან მოყოლებული, სტეფანოზ II-ის ჩათვლით. სტეფანოზ II-ის მომდევნო 12 ერისმთავარი კი მხოლოდ სიის სახითაა ჩამოწერილი[6]. ამასთან თითოეულ სახელს მიწერილი აქვს რიგითობის გამომხატველი ასო-ნიშანი 6-დან 18-მდე. იგულისხმება, რომ უფრო ადრინდელი ხუთი ერისმთავრის სახელი მოცემული უნდა იყოს ტექსტის წინა, თხრობით ნაწილში. ამ რიგითობის შემოწმება ძალზე ადვილია გაბმულ ტექსტში, სიის გარეშე მოყვა ნილი ერისმთავრების სახელების გადათვლით. აღმოჩნდა, რომ ქრონიკაში მითითებულია არა ხუთი, არამედ ოთხი ერისმთავარი. ამიტომ გაჩნდა ეჭვი, რომ ერთი ერისმთავარი გამორჩენილია. VI ს. 70-ან წლებში გამთავრებული გუარამ კურაპალატიდან მოყოლებული, სტეფანოზ II-ის ჩათვლით, უწყვეტი გენეალოგიური ხაზის არსებობა გვაფიქრებინებს, რომ გამოტოვება უფრო VI საუკუნეს ეხება. ამ გარემოებამ მეტი დამაჯერებლობა შესძინა მოსაზრებას, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში ქართული და ბიზანტიური წყაროების ცნობათა ურთიერთშეთანხმების მიზნით ერთი სახელით დამკვიდრებული – გუარამ//გურგენ ერისმთავარი სინამდვილეში ორი სხვადასხვა პირია, მით უმეტეს, რომ სახელების ასეთი აღრევა არც ბერძნულის, არც სპარსულის და არც ქართულის ნიადაგზე არ იხსნება. საკონტროლოდ შეიძლება მოვიხმოთ ტაო-კლარჯეთის მეფე-მთავართა სახელები, რომელთა შორის ეს ორი სახელი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად იხმარება.

ყველა შემთხვევაში, ქართლის მმართველთა ონომასტიკონი გუარამიდან მკვეთრად იცვლება (თუ ჩავთვლით, რომ გურგენი უძღოდა გუარამს, ისიც გუარამიანთა საგვარეულოს წარმომადგენლად უნდა მივიჩნიოთ, რაც შეეხება ჯუანშერს, იგი სათვალავში არ ჩანს. შესაძლოა იმიტომ, რომ იგი "დიდ ერისთავად" არ არის მიჩნეული). VI-VII საუკუნეთა მიჯნის ქართლის ერისმთავართა სახელები, რომელთა მიკუთვნება გუარამიანთა ანუ კლარჯული შტოსათვის სრული უეჭველობით შეიძლება, შემდეგია: გუარამ, გურგენ, სტეფანოზ, ადარნესე, დემეტრე.

საგვარეულო სახელთა მონაცვლეობა შესაძლებელია მივიჩნიოთ დინასტიური ცვლილების სიგნალად. რიგით მე-6 და მე-7 სახელები რომ კლარჯული წარმომავლობის ერისმთავრებს ეკუთვნის, ეს არავითარ ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ მე-8 ადგილას შეტანილი არშუშა კურაპალატი უკვე აშკარად სხვა საგვარეულოზე მიუთითებს. ლიტერატურაში იგი იდენტიფიცირებულია ა ბასთუმნის წარწერაში მოხსენიებულ არშუშა მამფალთან და პატრიკიოსთან[7], რომელსაც ქართლის ერისმთავრობა იუსტინიანე კეისრის (685-695, 705-711) წყალობით მიუღია. არშუშა კურაპალატი სამეფო საგვარეულოს ფეროზიანთა განშტოების წარმომადგენელია, იმ საგვარეულოსი, რომელსაც, დიდი ალბათობით, მიეკუთვნებოდა თეოფანე ჟამთააღმწერელთან მოხსენიებული ვარსამუსე, რომელმაც ირანელთაგან ქართლის

---

[5] გ.დუნდუა, ე.წ. ქართულ-სასანური მონეტების პრობლემა და ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის საკითხები, მაცნე, ისტ. სერია, 1976, №3, 45.

[6] შატბერდის კრებული, 327.

7 ლაპიდარული წარწერები I, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი, 1980, 103.

ერისმთავრობა მიიღო ადარნასე I-ის და კირიონ კათალიკოსის ქართლიდან იძულებით წასვლის შემდეგ VII ს. 10-ან წლებში. ზოგიერთი მკვლევარი სახელს "ვარსამუსე" [illegible] "არშუშას" ბერძნულ გადმოცემად.[8] ეს ვარაუდი ჩვენი აზრით, საეჭვო ლოგიკურია, რადგან ორანელები ერისმთავრის თანამდებობაზე მათდამი ლოიალურად განწყობილ რომელიმე პრედენდენტ საგვარეულოს წარმომადგენელს დასამნენ. ფეოდალთა საგვარეულოს ქართლის ერისმთავრობის ძიება რომ არც შემდგომში შეუწყვეტია, ამას ადასტურებს "მოქცევის" სიაში არშუშა კურაპალატის შეტანა.

ბაგრატიონ ერისმთავართა ონომასტიკონისათვის ასევე უცხოა "მოქცევის" სიის ორგიან მუცხრე ადგილას მოთავსებული სახელი ვარაზ-ბაკური. ამ პირთან მითითებული ცნობა (ვარაზ-ბაკური ამაო პატრიკიოსი, რომელმან გარბანელნი მოაქცია),[9] ასევე სამშვილდის სიონის საქმიტორო წარწერაში მოხსენიებული სამიტახში სახლის სახელები მათი დინასტიური ერთობის მტკიცების საშუალებას იძლევა. უფრო გვიან ეს საგვარეულოც ითვისებს ბაგრატიონ-ერისმთავართა სახლის სახელებს.[10]

ვარაზ-ბაკურის შემდეგ სიაში ზის სახელი ნერსე, ასევე ნათესაობის მითითების გარეშე. სუმბატ დავითის ძის ქრონიკის და ატენის სიონის ჭ.წ. ოთანეს გრაფიტის მონაცემებით ნერსე დანამდვილებით ვიცით, რომ ნერსეს მამას ბაკური (//ვარაზ-ბაკური) ერქვა.[11] ამრიგად სახელი ბაკური // ვარაზ-ბაკური ერთნაირად დამახასიათებელი ჩანს როგორც ფეოდალთა, ისე კახური შტოსათვის. რომ არა ცნობა გარბანელთა მოქცევის თაობაზე, ეს ვარაზ-ბაკური კახური შტოს წარმომადგენლადაც შეიძლება მოგვევლინა.

ბაკური ნერსეს ძე თუ ნერსე ბაკურის ძე იხსენიება სუმბატ დავითის ძესთან.[12] როგორიც არ უნდა იყოს სუმბატ დავითის ძის ტექსტის წაკითხვა (პირველ შემთხვევაში გამოდის, რომ ბაკურის მამას ერქვა ნერსე, ხოლო მეორე შემთხვევაში, ბაკურის შვილს ერქვა ნერსე ორივე შემთხვევაში ბაკურისა და ნერსეს კუთვნილება კახური სახლისადმი ისევდაც ცხადია. "მოქცევის" მიხედვით გამოდის, რომ კახურმა შტომ ქართლის ერისმთავრობა მოიპოვა ნერსეს დროს. ნერსე ყველა მკვლევარის მიერ იდენტიფიცირებულია იოანე დრასხანაკერტელთან დადასტურებულ ნერსესთან, რომელიც VII ს. 70-ან წლებში არაბთა

[8] თოფჩიანე ჯამთაძმწერელი, გეორგიკა IV, ნ. I. 95.

[9] Marquart, Osteuropäische Streifrüge, Leipzig, 1903, 401.

[10] ლაიდარული წარწერები 230-236. მ. სანაძე თვლის, რომ არშუშა და ვარაზ-ბაკური მამა-შვილია. ქრონიკის შენიშვნის ვარაზ-ბაკურის მიერ გარბანელთა მოქცევის თაობაზე იგი აკავშირებს მისე კალანტიტესის ცნობასთან ალბანეთის კათალიკოს ბაკურ-ნერსეს და დედოფალ ხარაძის მკვლელობით ალბანელთა დიოფიზიტობაზე მოქცევის შესახებ, რასაც ადგილი უნდა ჰქონოდა 700-703 წლებში. იხ მისი ქართლის სამეფო VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე (პოლიტიკური ისტორიიდან), მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა, 2000, 21-23.

[11] ზ.ალქსნის, ენი არის "ხრულიად აღმშენებული" სამშვილდის სიონისა, მრავალთავი XVI, 1991 წ. 229-235.

[12] გ. აბრამიშვილი, ატენის სიონის სამი გრაფიტი, მნათობი, 1984 წ. №9, 162.

[13] სუმბატ დავითის ძესთან ბაკური ნახსენებია ვითომცდა გუარამ კურაპალატის ძმის, სანაკის ცხეთში ვაჟიშვილის ქებისდროს, რომელიც სუმბატთან ორ ვერსად არის მოცემული: "სანაკ წარეყოდა ცხეთს და დაქმნაზა იგი ნერსეს" ქართლის ცხოვრება I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითად ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1955 წ. 373. ამავე ამბის მეორე ვერსიაში წერია: "სანაკ დაუნახა ბაკურს, ძესა ნერსესსა"იქვე, 374). როგორც ჩანს, ამ ფრაზათა საერთო შინაარსობრივი კონტექსტი ადლევს საფუძველს ზოგიერთ მკვლევარს, მეორე ვერსიის ტექსტი გაასწოროს ამგვარად: "ბაკურის ძესა ნერსეს". (სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრებაი და უწერებაი ბაგრატონიანთა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გონელი არანაშვილ, თბილისი, 1990, 41).ასევე კითხულობს ამ ფრაზას მ. სანაძე, იხ. მისი: ქართლის სამეფო VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე (პოლიტიკური ისტორიიდან), მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა. 2000. 18).

წინააღმდეგ აჯანყების მეთაურობდა[13]. იგიცა ნერსე გაიგივებულია ატენის ეკლესიის ქტიტორთან.[14]

მაგრამ აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს მისი დინასტიური კუთვნილება. შენდელენის, რომ ნერსე კლარჯეთის ბაგრატიონთა სახლის წარმომადგენელია[15], არ დასტურებს არც ნევინ მიერ შერწყული კრიტერიუმი, რადგან არც ნერსეს და, მით უმეტეს, ნერსეს მამის სახელი ვარაზ-ბაკური არც ერთხელ არ გვხვდება ბაგრატიონთა საგვარეულოში[16]. მაგრამ მკვლევრად განსხვავებულ სურათს იძლევა ნერსეს შვილების სახელები: ყვლიპე, სტეფანოზ, ადარნასე, გუარამ. მათი უმეტესობა დამახასიათებელია კლარჯული სახელისათვის, იმდენად, რომ ცალკე, კონტექსტიდან ამოგლეჯილად, მათ გუარამ კურაპალატის შთამომავლებადაც კი მივიჩნევდით (გარდა პირველი სახელისა "ყვლიპე", იგი სავარაუდოდ, უკვე არსებობდა ქართი შტოს ონომასტიკონში მანამ, სანამ ეს შტო ერისმთავრობას მიიღებდა. ნერსეს შვილების სახელების სახით სახეზე გვაქვს სახელთა აშკარა მიგრაცია ერთი საგვარეულოდან მეორეში. ეს მოვლენა ახსნას პოულობს თავად ქართი შტოს ეროსმთავრების ფაქტში. ჩვენ არ ვიცით, რა გარემოებაში მოხდა ნერსეს გაერისმთავრება. მაგრამ დიდი ალბათობით, მას ცოლად უნდა ჰყოლოდა კლარჯული სახლის წარმომადგენელი, შესაძლოა, თვით სტეფანოზ II-ის ან სიაში მოხსენიებული რომელიმე გუარამის ახლო. როდესაც ქართი სახლი თითებს განაცენილი საგვარეულოს სახელებს, ამით ახალი მფლობელი ახორციელებს მამულზე მემკვიდრეობითობის გადატანის სიმბოლურ აქტს. რომელიც ეფუძნება უძველეს წარმოდგენას მფლობელისა და მამფლობელის განუყოფლობის შესახებ. ფეოდალის სახელი აღნიშნავდა იმ მიწასაც, რომელზედაც მისი უფლებები ვრცელდებოდა. ამიტი მშვენიერი მაგალითებია "ქართლის ცხოვრებაში" არნილის ციხეთა ჩამოთვალთან, რომელშიც ყოველი "ციხის" სახელი ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულსაც აღნიშნავს. (მამულის ძველი მფლობელის სახელის ახალ მფლობელზე გადასვლის ფაქტები მრავლადაა უფრო გვიანდელი ხანის დოკუმენტებში).

ბუნებრივია, ქახური შტოს გაერისმთავრება, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავდა ქართლში კლარჯული შტოს კუთვნილი დომენის დაუფლებას. ამ პროცესის თანმხლები, საგვარეულოსათვის უმნიშვნელოვანესი ხელსაყრი და მორალური მნიშვნელობის აქტია საგვარეულო ეკლესიის დაფუძნება, რაც გამოიხატა კიდეც შიდა ქართლში ატენის ხაინის აშენებაში ნერსესა და მისი ძის სტეფანოზის მიერ. ატენის ქვეყანაში ნერსეს საქტიტორო საქმიანობა ირიბი მოწმობაა იმისა, რომ უფრო ადრე ატენის ქვეყანა მართლაც იყო კლარჯი ბაგრატიონების დომენი და მათ იგი დიდი ხნის შემდეგ დაიბრუნეს, როცა ამისი პოლიტიკური შესაძლებლობა მიეცათ. მანამდე კი, ქახური სახლიდან წამოსული ქართლის ეროსმთავრები ატენის ხეობაში აშენებენ ტაძარს, რომელიც თვით საქტიტორო რელიეფების ფასადზე განაწილების წესის ჩათვლით უკიდურესი მიბაძვაა კლარჯული სახლის ეროსმთავრობის ძლევამოსილი სიმბოლოსი – მცხეთის ჯვრისა.

ქართლის ეროსმთავრობა ქახური შტოს წარმომადგენლებს ეპყრათ ერთი საუკუნის მანძილზე. ამ შტოს ეკუთვნიან ნერსეს პირდაპირი შთამომავლები: სტეფანოზ მამფალი, მისი,

---

[13] იოანე დრასხანაკერტელი, სომხეთის ისტორია, თარგმანი შენიშვნებითა და საძიებლებურთ ილია აბულაძისა, თბილისი, 1937, 14.

[14] გ. აბრამიშვილი, სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის ხაინში, თბილისი, 1977, 25. აგრეთვე ფრესკული წარწერები I, ატენის ხაინი,გამოსახავენ მოამრაგეს, გამოკვლევა და ტექსტების დადგენა გ. აბრამიშვილმა და ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1989, 37-38.

[15] გ. აბრამიშვილი, სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის ხაინში.

[16] ქახური შტოდან პირველად გამოვყავით ერისმთავრად მოიხსენეს ნერსეს მ ხანაძე, იხ მისი: გრიგოლ ბაკურიანის-ძის წარმომავლობის შესახებ, ქართული წყაროთმცოდნეობა, X, 2004. 101-102.). ამავე ნაშრომში ავტორი მეტის-მეტად შორს მიდის, როცა გამოთქვამს ვარაუდს ფარნავაზიანთა ქახური შტოდან ანუ რევითნაკან რუისთაველების და თვით შოთა რუსთველის წარმომავლობის შესახებ. ასეთი ვარაუდის შესაძლებლობასაც კი გამორიცხავს ქართული გვარსახელების წარმოების წესი –ულ სუფიქსით ნაწარმოები გვარსახელების ფუძეიზენები მხოლოდ გეოგრაფიულ სახელს გულისხმობს და არავითარ შემთხვევაში პირის სახელს.

არსილი, ჯუანშერი. "აბოს წამების" მიხედვით კი VIII ს. 60-ანი წლების ბოლოდან 200-ანი წლების ჩათვლით, ერისმთავრები ჩანან ადარნასე კურაპალატი, მისი ძე ნერსე და სტეფანოზ გურგენის ძე, ნერსეს დისწული. რომელ საგვარეულოს ეკუთვნიან ისინი? ამ დროისათვის კლარჯული სახლის ტრადიციული სახელები იმდენადაა შეღწეული კახურ საერისთავრო სახლში, რომ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით დასკვნის გამოტანა შეიძლება არ იყოს საიმედო (რასაკვირველია, კახურ შტოში რწმა ტრადიციული სახელებიც, ვთქვათ: დაჩი, მაჩრა, ჯუანშერი, ბაკური, გრიგოლი, ნერსე, – ვსენი არასოდეს გვხვდება ბაგრატიონთა შტოში, საერთოა სტეფანოზი, ადარნასე, ოშვიათად გუარამიც).

"აბოს წამების" ნერსეს წარმომავლობის გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძლება sin-50-ის ერთ მოსახსენებელს ჰქონდეს, რომელშიც ნერსე ერისმთავრის ოჯახის წევრებია ნამოთვლილი. აქ ნერსეს გარდაცვლილ შვილებად მოხსენიებიან ადარნასე და ფილიპე "ადარნესე ნერსეს ძე გარდაიცვალა დახაბამითგანა წელთა ჸჳ (6407) და ფილიპე გარდაიცვალა ბ წელსა. და ამოდ იწამა ტფილისს შინა დახაბამითგანთა წელთა ჸჳ ერისთავობასა სტეფანოზისსა, ძისა გურგენისსა და მოსწყს ამორობასა და მეოხ არს ჴინაშე ქრისტჱსა ყოველთა ქრისტჱნეთათჳს"[17]. სახელი ფილიპე, ნერსესთან მიმართებაში, გვხვდება მხოლოდ კახურ შტოში, ბაკურის შთამომავლებში. უნდა ვიფიქროთ, რომ "აბო თბილელის მარტვილობაში" მოხსენიებული ნერსე შვილიშვილია "მოქცევაის" ხიაში შეჭანილი ნერსე დიდისა, რომლის უფროს შვილსაც ადარეფე ერქვა ფილიპე. ისე გამოდის, რომ არსილის ოჯახის წევრების შემდგომ მთავრობენ არსილის ბიძის, ადარნასეს, პირდაპირი მემკვიდრეები – ადარნასე და ნერსე. უფრო რთულია ნერსეს შემდგომი ერისმთავრის, სტეფანოზ გურგენის ძის წარმომავლობის გარკვევა, რომელიც დისწულად ერგებოდა ნერსეს. სახელი გურგენი კახურ შტოში არცეროხელ არ დასტურდება. დიდი ცდუნება იკი მივიჩნიოთ ამავე პერიოდის მოღვაწე ადარნასე ბაგრატიონის ძის გურგენის შვილად და აშოტ კურაპალატის ძმად (აშოტი და გურგენი ამავე დროს ცოლისძმებად ერგებოდნენ არსილის ძე ჯუანშერს)[18], მაგრამ ასეთ დასკვნას თითქოს ხელს უშლის იოანე საბანისძის ცნობა, რომ არაბთა მიერ სტეფანოზის ერისმთავრად დანიშვნის გამო "მხიარულ იქმნა ნერსე, რამეთუ უფლებაი იკი სახლისა მისისაგან არა განაშორა უფალმან"[19]. მაშასადამე, ნერსე, კახური შტოს წარმომადგენელი, თავისი სახლის წევრად აღიქვამს სტეფანოზს, ბაგრატიონთა შთამომავალს. ეს უკვე ის შემთხვევაა, როცა ზედიზედ ორი თაობის მანძილზე ქორწინების გზით კახური და კლარჯული სახლების პოლიტიკური და მატერიალური ინტერესები ერთმანეთს ერწყმის იმდენად, რომ უკვე ერთ სახლად გამოდიან.

ხინური მიწა-წყლიდან ჩვენ ვიცით, რომ ნერსეს შვილები აღრე გარდაცვალა. თუ ნერსეს კიდევ სხვა ძე ან ასული არ ჰყავდა, მაშინ მის მემკვიდრედ დის შთამომავლები რჩებიან. ასეთია სტეფანოზ გურგენის ძე. შემდგომ მოვლენები ისე განვითარდა, რომ ერისმთავრის ტახტს ვუყვანთ აშოტ ადარნასეს ძე ბაგრატიონი, რომელიც სტეფანოზს ბიძაშვილად ერგება. როგორი მხარდამჭერიც არ უნდა ჰყოლოდა აშოტს არაბული ხელისუფლების სახით, მისი კანდიდატურის წამოყენებისათვის ლეგიტიმურობის რაღაც საფუძველი უნდა არსებულიყო. ლეგიტიმურობის იდეოლოგიურ-მორალური ასპექტი უნდა ეყოფილიყო საგვარეულოს დავით წინაწარმეტყველისაგან წარმომავლობა[20], მატერიალური კი – მამულების ფლობა საერისმთავრო წილში. ქორწინებები იყო ერ–ერთი სერიოზული გზა წილის მიღებისა. როგორც ჩანს, ადარნასე ბაგრატიონს, აშოტისა და გურგენის მამას, ამ დროისათვის შიდა ქართლის მამულებში ("ადარნაიანთა" და "ნერსიანთა") სერიოზული

---

[17] ს. ალექსიძე, აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია, მრავალთავი XIX, თბილისი, 2001, 313.

[18] ქართლის ცხოვრება I, 251.

[19] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები V.I (V-X სს.), თბილისი, 1964, 61.

[20] მ. სურგულაძე, ბაგრატიონთა წარმოშობის ბიბლიური ლეგენდა, კლიო 22 (საისტორიო ალმანახი), თბილისი, 2004, 3-18.

მოცულობის წილი ეკუთვნოდა გარდა იმ მამულებისა, რომლებიც მის შთამომავლებს კახურ შტოსთან ქორწინებების გზით ჰქონდათ მიღებული. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ "მატიანე ქართლისაჲს" ცნობა ადარნასე ბაგრატიონის შესახებ, რომ ჯერ კიდევ ჯუანშერის სიცოცხლეში "იცვალა ადარნასე ბაგრატონიანმან ნასამალი კლარჯეთისა, შავშეთისა, აჭარისა, ნიგალისა, ასისფორისა, არტანისა და ქუემოსა ტაოსა, და ციხეთაგანცა რომელნი ჰქონდეს შვილისშვილთა ვახტანგ მეფისათა"[21]. სპეციალურ ლიტერატურაში ეს პასაჟი გაგებულია, როგორც ჩამონათვალი ადარნასეს მესამედი წილი მამულებისა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში[22], მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია მთლად სწორი არ უნდა იყოს. აქ ყურადღებას იქცევს ერთი მხრივ, ჯუანშერის ხსენება, მეორე მხრივ, ფრაზის დაუსრულებლობა. ჩვენ ვიცით, რომ ადარნასე ბაგრატიონი ჯუანშერ ერისმთავრის სიმამრია, ჯუანშერის სიცოცხლეზე ხაზგასმა ამ კონტექსტში იმას უნდა მიანიშნებდეს, რომ ერისმთავრის ნებართვის გარეშე მამულების გაცვლა არ მოხდებოდა. მაგრამ სად უნდა გაეცვალა ადარნასეს მამულები? ცხადია, თვით კლარჯეთში, საგვარეულო მამულის ფარგლებში მას ჯუანშერის თანხმობა არ დასჭირდებოდა, ასეთი საჭიროება გაჩნდებოდა იმ შემთხვევაში, თუ თავისი წილის მესამედს იგი გაცვლიდა შიდა ქართლში. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ჯუანშერისავე სიცოცხლეში ადარნასე ბაგრატიონმა შიდა ქართლში რაღაც მამულები მიიღო და მირის სიძეთა ჩამონათვალში ზენა სოფელში ადარნასიანის სამფლობელო სწორედ ამ მამულს უნდა გულისხმობდეს.

იოანე საბანისძის სიტყვებში ჩანს რაღაც ფარული მინიშნება საერისმთავრო ტახტისათვის ბრძოლაზე, რომელიც ნერსეს ქართლიდან გაქცევის შემდეგ უნდა დაწყებულიყო კონკურენტ საგვარეულოებს შორის. ვინ იგულისხმება კონკურენტებს შორის, შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ. იგი უნდა იყოს ის საგვარეულო, რომელიც აშოტის გაერისმთავრების შემდეგ გამოდის ასპარეზზე და ებრძვის აშოტს შიდა ქართლისათვის. ეს არის მთავარი გრიგოლი, კახური განშტოების წარმომადგენელი, რომელსაც ასევე ექნებოდა მამულები შიდა ქართლში (ნერსიანები) და რომელსაც, შესაძლოა, ეკუთვნოდნენ ნერსე ერისმთავრის ცოლი და გრიგოლ ხანძთელი.[23] მაგრამ ამ ბრძოლაში იმარჯვებს აშოტ ადარნასეს ძე ბაგრატიონი, კლარჯული სახლის მემკვიდრე სტეფანოზ I-ის ასულის ლატავრის ხაზით, რომელსაც sin-50-ის მოსახსენებელში "დედაჲ ბაგრატუნიანისაჲ და კურაპალატისაჲ" ეწოდება[24]. სხვა ბაგრატიონები კლარჯული სახლიდან ამ პერიოდის ქართლის პოლიტიკურ ასპარეზზე არ ჩანან. როგორც ჩანს, ამ პერიოდისათვის კლარჯული სახლიდან მხოლოდ ადარნასე ბაგრატიონი და მისი მემკვიდრეები ახერხებენ პოლიტიკური პრეტენზიების გამოხატვას და მათი რეალიზაციისათვის გარკვეული ნაბიჯების გადადგმას.

ასე დასრულდა დინასტიური ბრძოლა საერისმთავრო ტახტისათვის კახურ შტოსა და კლარჯეთის ბაგრატიონებს შორის VIII ს. 80-ან წლებში. ასეთი შედეგის დადგომას ხელი შეუწყო, როგორც ჩანს, მრავალი გარემოების თანხვედრამ. როგორც სინური ხელნაწერის მოსახსენებელი იუწყება, ნერსე ერისმთავარს შვილები ადრე დაუკარგავს, სტეფანოზ ერისმთავრის მემკვიდრეების შესახებ არაფერი ვიცით, გრიგოლ კახეთის მთავარი მარცხდება. ყოველ შემთხვევაში, ამ დროისათვის მეტი პრეტენდენტი არ ჩანს ქართლის ერისმთავრის ტახტზე. არჩილის ძის ჯუანშერის ამბებთან დაკავშირებით "მატიანე ქართლისაჲს" ცნობა, რომ არაბები განსაკუთრებით ემტერებოდნენ ხოსროიანთა გვარის წარმომადგენლებს, –

---

[21] ქართლის ცხოვრება I, 251.

[22] გ. მამულია, ფარნავაზიანთა და ბაგრატიონთა სახლის ურთიერთობა VIII-IX საუკუნეთა მიჯნაზე, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 67 №1, 1972 წ. 246.

[23] ქართლის ცხოვრება I, 252. გრიგოლ ხანძთელის სამეფო საგვარეულოს კახური შტოდან წარმომავლობის შესახებ იხ. მ. სანაძე, გრიგოლ ბაკურიანის-ძის წარმომავლობის შესახებ, ქართული წყაროთმცოდნეობა, X, 2004, 95-104.

[24] ს. ალექსიძე, ქართლში ბაგრატიონთა დინასტიის პირველი გამოჩენა, კრ. ბაგრატიონები, თბილისი, 2003, 29.

"ხოლო ამიერითგან იწყო შემცირებად მეფობამან დიდთა მეფეთა ხუასროანთაგანი ვინმე გამოჩნდის შვილთა შორის ვახტანგისთა, რომელიმცა ღირს იყო მეფედ, იქმნის შემცირებულ სარკინოზთაგან"[25], – ირიბად მოწმობს, რომ ავტორს ამ დრომდე ქართლის ერისმთავრები ხოსროიანებად მიაჩნია. ასეთ ფონზე ახერხებს აშოტ კურაპალატი არაბთაგან ქართლის ერისმთავრობის მიღებას. დინასტიური ცვლილება მშვიდობიანი პროცესი არ ყოფილა. აშოტი ეუფლა ქართლს და "სამძღვართა მისთა",[26] ანუ აშოტი ცდილობს გააფართოვოს ბაგრატიონთა კუთვნილი ქართლური მამულები ხოსროიანთა მამულების ხარჯზეც. აშოტის ტაო-კლარჯეთში დამკვიდრებისა და იქ სამთავროს ჩამოყალიბების შემდეგ ქართლის ერისმთავრის ინსტიტუტი მოიშალა, ამ ტერიტორიაზე სამთავრო აღარ ჩამოყალიბებულა და ადგილობრივი ფეოდალები, რომლებიც სრული თავისუფლებით სარგებლობდნენ მთელი IX-X სს. განმავლობაში, ბუნებრივია, სასტიკ წინააღმდეგობას გაუწევდნენ საქართველოს გაერთიანებისაკენ მიმართულ ბაგრატ III-ის ღონისძიებებს.

თუ მისაღებია მოსაზრება, რომ გრიგოლ ხანცთელი კახური საგვარეულოს ნაშიერი იყო, მაშინ ცნობილი ეპიზოდი გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან აშოტ კურაპალატისა და გრიგოლ ხანცთელის შეხვედრის შესახებ სხვაგვარ ელფერს იძენს. აშოტი ფეხზე ადგომით ეგებება გრიგოლს არა როგორც ბერს, არამედ როგორც სამეფო საგვარეულოს უმცროსი შტოს წარმომადგენელი უფროსი შტოს წარმომადგენელს და სწორედ მისგან ითხოვს დალოცვას[27]. თავად ფაქტი, რომ გიორგი მერჩულემ საჭიროდ ცნო გრიგოლის დალოცვაში დავით წინასწარმეტყველის თემა შეეტანა, ნიშნავს, რომ მერჩულეს მთხრობელთა ხსოვნაში ეს თემა თავისი აქტუალობის გამო შემორჩა. აშოტ კურაპალატის თხოვნა, როგორც ჩანს, შეეხებოდა მისი საგვარეულოს მეფური წარმომავლობის აღიარებას და დალოცვას იმ პირისაგან, რომელიც რანგით უფრო მაღალ საგვარეულოს ეკუთვნოდა.

---

[25] ქართლის ცხოვრება I, 250.
[26] ქართლის ცხოვრება I, 252. შიდა ქართლში კახური შტოს მკვიდრ მამულებზე შეიძლება მიუთითებდეს კავთისხევის სტელაზე (VIII ს.) გრიგოლ ჳპატოსის და მისი სახლის წევრების, მათ შორის ლატავრის მოხსენიება. იხ. ლაპიდარული წარწერები I, 118-120, კომენტარი 39.
[27] *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები I,* 262.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

М.К. СУРГУЛАДЗЕ

К ВОПРОСУ О ДИНАСТИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КАРТЛИЙСКИХ ЭРИСМТАВАРОВ VII-VIII ВВ.

РЕЗЮМЕ

Начиная со второй половины VI в. должность Картлийских эрисмтаваров занимали представители высочайшей местной аристократии, которые принадлежали разным ответвлениям, происходящим от древней царской династии Картли Парнавазианов-Хосроидов. Среди них подразумевиются владетели Кахетией - потомки Дачи, наследника Вахтанга Горгасала, Багратиды - Кларджеткие князья, потомки Вахтанга Горгасала по дочерной линии, Перозиды, владевшие южными регионами Картли, восходящие к царю Мириану /IV в./. Каждый из этих соперничавших между собой родов при удобной политической ситуации приобретал трон эрисмтавара и картлийский домен, но с точностью определить принадлежность каждого из них к одному или другому роду трудно в виду того, что источники указанного периода страдают скупостью сообщений генелогического и хронологического порядка.

В статье дается попытка использовать в качестве дополнительного материала личные имена эрисмтаваров с целью установления характерных имен для каждой династической группы. Учитывая специфическую содержательную и символическую функции личных имен в раннефеодальном обществе, автор устанавливает свойственные «семейные» имена, а также причины «миграции» имен из одной родственной группы в другой.

На основании названного критерия автор выдвигает новые аргументы для подтверждения или опровержения уже существующих в специальной литературе заключений по происхождению картлийских эрисмтаваров и предлагает новые интерпретации некоторых мест из «Жития Картли» и «Жития Григория Ханцтийского».

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ნიკო ხუციშვილი

„ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილი XI-XV საუკუნეების ქართულ საისტორიო საბუთებში

(კომპიუტერული ანალიზი)

ქართული საისტორიო საბუთის დასკვნით ნაწილს წარმოადგენს საბუთის გამცემის მიერ მიღებული დადგენილების დარღვევის აკრძალვა, რომელიც დასავლეთევროპული დიპლომატიკური ტერმინოლოგიით „sanctio“-ს (ლათ. აკრძალვა) სახელწოდებითაა ცნობილი. ქართულ დიპლომატიკაში „sanctio“-ს „ბრძანებულება-კურთხევა“ ან „ბრძანებულება-ბრალთგადამხდელობა-კურთხევა“ ეწოდება[1].

„Sanctio“, თავისთავად, რამდენიმე ძირითად თემას აერთიანებს, რომელთა საერთო იდეა კონკრეტული საბუთით დადგენილი სამართლებრივი ურთიერთობის დაცვა და მისი საყოველთაოდ გამოცხადებაა[2]. „Sanctio“-ს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილია მომავალი ღვთაებრივი სასჯელით მუქარა, წყევლა-კრულვა საბუთის განგებულების დამრღვევთა მიმართ. გამომდინარე შინაარსიდან, ივ. ჯავახიშვილი „sanctio“-ს ამ ნაწილს „მომშლელთათვის ბრალთგადამხდელობას“, ანუ მოკლედ მხოლოდ „ბრალთგადამხდელობას“ უწოდებდა და სიგლის მეხუთე ნაწილად გამოყოფდა[3]. თვით ბრალგადამხდელობაში რამდენიმე მცირე თემა გამოიყოფა: მომავალი სასჯელით მუქარას წინ უძღვის საბუთის პირობების შესაძლო დამრღვევთა და პოტენციალურ დანაშაულთა თემა და ხშირად ერთვის ლოცვა-კურთხევა მათთვის, ვინც მომავალში ხელს შეუწყობდა საბუთში მიღებული დადგენილების შესრულებას. დასავლეთევროპული დიპლომატიკური ტერმინოლოგიით „sanctio“-ს ამ ელემენტს comminatories ეწოდება და გულისხმობს წყევლა-კრულვასა და მუქარას მომავალი ღვთაებრივი სასჯელით[4].

ადრეულ ქართულ საისტორიო საბუთებში დადასტურებული „ბრალთგადამხდელობის“ ერთ-ერთი ტიპიური მაგალითია: „და ვინცა და რამანცა გუარმან კაცმან, რაისაცა მიზეზისა მოღებითა, ესე ჩუენგან ქმნილი შეგიცვალოს და ანუ რად წყენად და ცილობად იწყოს, ჰრისხავსმცა მამაი, ძე და სული წმიდაი და კრულმცა არს წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა მადლითა მუნ შინა ღმრთივ-აღმართებულისა სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოისა და მიჰრონისა ღმერთ-მყოფელისაითა, ყოველთა პატრიაქთა და მღდელთმოძღუართა ჯუარითა და მადლითა. და ნუმცა იხსნების სული მისი სატანჯველთაგან დღესა მას დიდსა განკითხვისასა, წინაშე ღმრთისა“ (დაწერილი მიქაელ ქართლის კათალიკოსისა ვაჩე გუარამაისძისადმი, 1241 წ. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 115)[5].

გარკვეული თვალსაზრისით, „ბრალთგადამხდელობა“ ანალოგიურია სიგლის თავის ერთ-ერთი ძირითადი ნაკვეთის – „invocatio“-სი, რაც მოწოდებას ნიშნავს და ღვთის ხსენებას, ღვთის მოწოდებას გულისხმობს. „Invocatio“-ში ჩამოთვლილია ქრისტიანული რელიგიის წმინდანები, მოწამეები და სიწმინდეები, რომელთაც საბუთის გამცემი შეწევნასა და მეოხებას შესთხოვს. გამომდინარე შინაარსიდან, ივ. ჯავახიშვილი საბუთის ამ ნაწილს „ვედრებას“

---

[1] მ. ბერძნიშვილი, ფეოდალური ხანის საქართველოს ისტორიის წერილობითი წყაროები, თბ. 1989, გვ. 16.

[2] მ. სურგულაძის მიხედვით, ამ იდეის გამოხატვა შესაძლებელი ხდება შემდეგი თემებით: 1. გარიგების ობიექტზე კანონიერების შესაძლო დამრღვევთა მოქმედების აღკვეთა. 2. სხვა პრეტენდენტთა უფლებების გაუქმებულად გამოცხადება. 3. ბრძანება მომავალ ხელისუფალთა მიმართ, რათა შეასრულონ გარიგების პირობები და 4. ასეთივე განკარგულება საზოგადოების სხვადასხვა კატეგორიის წარმომადგენლებისადმი და გარიგების მონაწილე მხარეთა სახლის წევრებისადმი, წყევლა-შენვენება გარიგების ყველა შესაძლო დამრღვევთა მიმართ (მ. სურგულაძე, ქართული საისტორიო აქტები (XI-XV სს.), სადოქტორო დისერტაცია, თბ. 1990, გვ. 280).

[3] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სიგელთა-მცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა, თბ. 1926, გვ. 111.

[4] Каштанов С.М., Очерки русской дипломатики, Москва, 1970, გვ. 42-43.

[5] ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, (IX-XIII სს.), შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, თბ. 1984, გვ. 115.

უწოდებდა[6]. „ბრალთგადამხდელობა“ კი, როგორც აღვნიშნეთ, საბუთის განეკუთვნილების დამრღვეობით წინააღმდეგობაში მომხმარებული ლეონტიევი სასჯელით ემუქრებოდა, როგორც „ვედრება“, ასევე „ბრალთგადამხდელობა“, ხშირად, განსაკუთრებით მოგვიანებით ხანის საბუთებში, საკმაოდ ვრცელია და ზოგჯერ საბუთის ტექსტის უმეტესი ნაწილიც კი უკავია. აღნიშნული ნაკვთები ქართული საისტორიო საბუთის რელიგიური შინაარსის შემცველ ნაწილებს წარმოადგენენ და, შეიძლება ითქვას, კრავენ მის ჩარჩოს.

XI-XV საუკუნეების ქართული საბუთების „invocatio“ ხასიათდება გარკვეული კანონზომიერი თავისებურებებით, რაც დაკავშირებულია საბუთის გაცემის ვინაობასთან. კერძოდ, ამ თვალსაზრისით, ერთმანეთისაგან განსხვავდება მეფეთა მიერ გაცემული საბუთები სხვა დონორებისაგან. თვითონ მეფეთა სიგელებიც არ არის ამ მხრივ ერთგვაროვანი: ერთმანეთისაგან განსხვავდება ეკლესია-მონასტრებისადმი და კერძო პირებისადმი გაცემული საბუთები[7].

იმაღლება კითხვა: არის თუ არა რაიმე ხასიათისმიერებით გამორჩეული ამავე ხანის (XI-XV საუკუნეების) საბუთების „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილები თუნდაც ამავე გამცემთა ვინაობასთან და ადრესატების მიხედვით? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად მივმართავთ ხასიტორიო საბუთების რაოდენობრივი, კომპიუტერული შეთვლით შესწავლის გზას, რაც საშუალებას გვაძლევს პრაქტიკულად სრულად წარმოვადგინოთ შესასწავლი მასალა და სურვილისამებრ მოვახდინოთ მისი დიფერენციაცია და და მათი საშუალებით მანიპულირება[8]. აქვე უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ საბუთის ცალკეული შემადგენელი ნაწილების განხილვისას გამცემისა და ადრესატის თემების წინ წამოწევა სრულებით არ გულისხმობს იმას, რომ იგი არ არაა დაკავშირებული და მასზე გაკეთების არ ახდენს თვითონ საბუთების ზოგადი კლასიფიკაცია, ანუ რას წარმოადგენს ესა თუ ის საბუთი: შეწირულებას, წყალობას, ხასიყიდობას, ანდერძს თუ სხვ.

„ბრალთგადამხდელობის“ ნაწილის კომპიუტერული ანალიზის ხასატარებლად, პირველ რიგში, კომპიუტერში (ვალ-ვალკე შევიტანეთ მისი შემადგენელი ნაწილები, ე.წ. კომპონენტები. კომპონენტად ავიღეთ ახრობრივად დასრულებული ფრაზა, რომელიც შინაარსობრივად არ უკავშირდება მომდევნოს. მაგალითად, „შე-მცი-ე-ცველების სჯულისაგან ქრისტიანეთისა“ (ეხება ბრძანებისა თუ გარიგების პირობის დამრღვევს), სხვადასხვა ვარიაციებით, გამოიყოფა ცალკე კომპონენტად. „სანდომეთისა ფსალმუნისა წყვეთა ჰას ზედაჰცა სრულყოფს ღმრთა“, თავისი ვარიაციებით, ასევე ცალკე კომპონენტია და სხვ. ასევე დროს, რათა კომპონენტები გახდეს ხელმისაწვდომი კომპიუტერული სამუშაოების ჩასატარებლად, საჭიროა მათი ვარიანტების უნიფიკაცია. ამ მიზნით კომპონენტთა საეროო რაოდენობა დავყვით თემებად. მაგალითად: „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილისათვის შეტად დამახასიათებელი წყვეთი ფორმულა: „შე-მცი-ეველების ძრწოლა კაენისი, შიშთველი იუდასი, მეხდაცვიხლისაბი კორეჩისეული, დანთქმა დათან და აბირონისი“ და მისი სხვადასხვა შემოკლებული თუ გავრცობილი ვარიანტები, როგორიცაა, „შე-მცი-ეველების ძრწოლა კაენისი, კეორი გეჰისი, შიშთველი იუდასი“ და სხვ. – მიუხედავად მათ შორის არსებული სხვაობისა, გავაერთიანეთ ერთ თემაში: „შე-მცაე-ველების ძრწოლა კაენისი“. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თემათა დასახელებები პირობითია, არა აქვს კომპონენტის არსის სრულად წარმოსენის პრეტენზია და ემსახურება მხოლოდ ერთ მიზანს: მოახდინოს მსგავსი კომპონენტების უნიფიკაცია.

თითოეულ თემაში გავაერთიანეთ მინიმუმ ორი კომპონენტი, რომლებიც შინაარსობრივად განსაკუთრებით ახლოს დგანან ერთმანეთთან. ამის შემდეგ ყოველ თემას მივანიჭეთ სათანადო ინდექსი, რათა კიდევ უფრო გაადვილებულიყო მათი საშუალებით მანიპულირება. გამოიყო 29 თემა, რომლებშიც გაერთიანდა 395 კომპონენტი. 59 კომპონენტი რომელიმე კონკრეტული თემის გარეთ დარჩა. მაგალითად, კომპონენტი: „ჰას ზედაჰცა

---

[6] იქ: ჯ.ჯანაშვილი, ქართული სიგელთა-მცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა, გვ. 92.

[7] მ. ბერძენიშვილი, ქართული დიპლომატიკის ისტორიიდან, „სიგელის თაყი“ XI-XV სში. ქართული წერაოომცოდნეობა, V, მეცნიერება, თბ., 1978, გვ. 57-58. ამ თემასთან დაკავშირებით მომზადებული გვაქვს წერილი: „invocatio“ XI-XV საუკუნეების ქართულ ხასიტორიო საბუთებში (კომპიუტერული ანალიზი)“, რომელიც დასაბეჭდად გადაეცემული.

[8] მონაცემები შეგაქონდა Microsoft Access-ში მომზადებულ მონაცემთა ბაზაში. მასალის შეტანისას ვიყენებდით ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსის I ტომს (XI-XIII სს.), გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოვავამ, ნ. შოშიაშვილმა, მეცნიერება, თბ., 1984). და კორპუსის II და III ნაწილებს, რომლებიც გამოსაცემად მომზადებულია ბ. ლომინაძის, მ. სურგულაძის და სხვათა მიერ და ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

დაესრულების წყევა იგი, რამეთუ სწყივა ქრისტემან ღეღუსა და მესამესა დღესა შეუსყულად ძირითურთ ამოთხარა“ XI-XV საუკუნების საბუთებში ვერ პოულობს ანალოგს, ამიტომ იგი არ გაერთიანდა არც ერთ თემაში და ა.შ.

რათა უფრო ნათელი გახდეს კომპიუტერული დამუშავებისათვის წარმოდგენილი „ბრალთაგადამხდელობითი“ ნაკვეთის ჩვენს მიერ შემუშავებული ფორმა, ქვემოთ მოვიტანთ თემების ნამონათვალს თავისი ინდექსებით, საერთო რაოდენობით და კომპონენტების ნიმუშებით.

კომპონენტი	თემა	ინდექსი	რაოდ.
რისხავსმცა მამა, ძე და სული წმიდა	რისხავსმცა მამა, ძე და სული წმიდა	a	77
ჩვენთა ბრალთა და ცოდვათათვის იგი განიკითხვის	ჩვენთა ბრალთა და ცოდვათათვის იგი განიკითხვის	b	47
შემცაიცვალების რჯულისაგან	შემცაიცვალების რჯულისაგან	c	44
შემცვალებელნი ამისნი კრულნია სიტყუითა ღმრთისაითა, მადლითა კათოლიკე ეკლესიისაითა, ...მღდელთმოძღუართა ჯუარითა და მადლითა და ჩუენ გლახაკისა ჯუარითა	კრულმცა არს . . . მადლითა	d	35
შემცაედების ძრწოლა კაენისა, კეთრი გეზისი, შიშთვილი იუდასი, მეხდატეხილობა დიოსკორესი, დანთქმა დათან და აბირონისი	შემცაედების ძრწოლა კაენისი	e	25
ნურათამცა სინანულითა იქმნების ხსნა სულისა მისისა	ნურათამცა სინანულითა იქმნების ხსნა სულისა მისისა	f	21
კრულმცა არს ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა	კრულმცა არს ცათა შინა და ქვეყანასა ზედა	g	19
ასდამერვისა ფსალმუნისა წყევა მაზედამც დაესრულების	ასდამერვისა ფსალმუნისა წყევა	h	16
იყავნ კრულ, წყეულ და შეჩუენებულ ღმრთისა და ყოელთა წმიდათა მისთაგან	იყავნ კრულ, წყეულ და შეჩუენებულ...	i	15
ნესტორს და ორიგენეს თანამცა არს ნაწილი სულისა მისისა	ნესტორს და ორიგენეს თანა არს	k	12
იგიცა მას უთქვამს: სისხლი მაგისი ჩუენ ზედა და შვილთა ჩუენთა ზედა	სისხლი მაგისი ჩუენ ზედა. . .	j	11
უკუეთუ მეფემან შესცვალოს, მეუფეო ზეცათაო, შენ იგი შესცვალე დიდებისაგან შენისა	თუ მეფემან შეცვალოს	l	10
უკეთუ დედოფალმან შესცვალოს, დედოფალო დედოფალთაო, შენ იგი შესცუალე დიდებისაგან შენისა და ძისა შენისა	თუ დედოფალმან შეცვალოს	m	10
კრულმცა არს პირითა ღმრთისაითა	კრულმცა არს პირითა ღმრთისაითა	n	9
შენ, ყოვლად წმიდაო მშობელო მისო, ყოველთა	მისგან იძიე შური	o	9

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დაბადებულთა დედოფალო, მისგან იძიე შური ჯუარისმცუმელთა ჯუარისმცუმელთა ძისა შენისათა	ჯუარისმცუმელთა		
ღმრთისაცა მგმობართა თანა დაისჯების	ღმრთისაცა მგმობართა თანა დაისჯების	p	6
რისხავსმცა წმიდაი შიო	რისხავსმცა წმიდაი შიო	q	5
რომელნი ჯუარცმას ღაღადებდეს, მათთანამცა არს ნაწილი და სამკუიდრებელი სულისა მისისა	რომელნი ჯუარცმას ღაღადებდეს	r	5
დამცაისჯების უარისმყოფელთა ღმრთისა თანა	დამცაისჯების უარისმყოფელთა ღმრთისა თანა	s	3
რისხავსმცა ღმრთისმშობელი	რისხავსმცა ღმრთისმშობელი	u	2
კანონსამცა ქვეშე მოციქულთასა არს	კანონსამცა ქვეშე მოციქულთასა არს	bb	2
კათოლიკე ეკლესიისაგან განვისხნეთ . . .	კათოლიკე ეკლესიისაგან განვისხნეთ . . .	aa	2
ღმერთმან ყოველი თქუენი კეთილი გაგებული მოგიშალოს	ღმერთმან ყოველი თქუენი კეთილი გაგებული მოგიშალოს	cc	2
უკუეთუ უფლისწულმან შესცუალოს, უფალმან უფლებათამან განაგდოს ნათლისაგან წარუვალისა	თუ უფლისწულმან შეცვალოს	v	2
მაზედამცა შეიძრვის ცა ჭეხითა და ქუეყანა ქოთებითა	შეიძრვის ცა ჭეხითა და ქუეყანა ქოთებითა	x	2
მათ ზედამცა განეხუმიან საქანელნი ღმრთისა რისხვისანი	განეხუმიან საქანელნი ღმრთისა რისხვისანი	w	2
კურთხევისა წილ წყევასა ქუეშე ვიყუნეთ	კურთხევისა წილ წყევასა ქუეშე ვიყუნეთ	t	2

სულ დედნების, პირებისა, თუ მხოლოდ გამოცემების სახით, ჩვენამდე XI-XV საუკუნეების 243 საბუთია მოღწეული (აქ არ ვთვლით „მცნებაი სასჯულოს“ (1470-1474 წწ.), რომელიც სამართლის ძეგლთა რიცხვს მიეკუთვნება). ეს საბუთები, გამცემთა მიხედვით, შემდეგნაირად გავანაწილეთ: მეფეთა მიერ გაცემული საბუთები; სხვადასხვა საერო პირთა მიერ გაცემული, ე.წ. „კერძო“ საბუთები და სასულიერო პირებისა და ეკლესია-მონასტრების მიერ გაცემული, ე.წ. „საეკლესიო“ საბუთები[9].

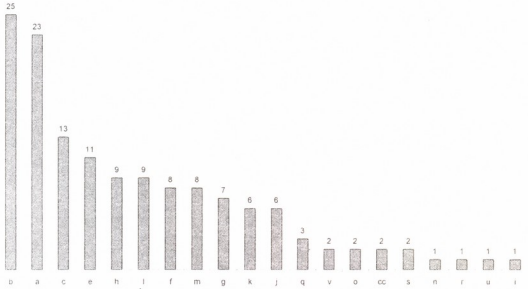
რაოდენობა	საბუთის სახე გამცემის ვინაობის მიხედვით
114	სამეფო
96	კერძო
33	ეკლესია-მონასტრების მიერ გაცემული საბუთები

[9] გამცემთა ვინაობის მიხედვით ისტორიული საბუთების მსგავსი დაყოფის შესახებ იხ. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 7.

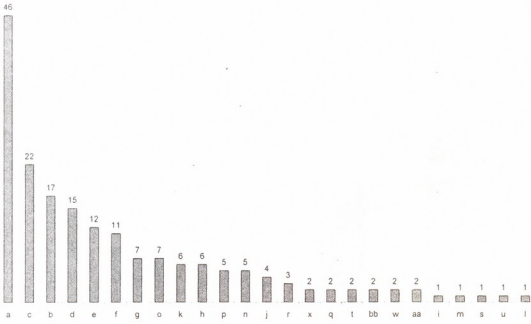
ზოგადად, ეს საბუთები გამცემთა ვინაობის მიხედვით შეიძლება ორ კატეგორიად დაიყოს: – „მეფეთა“ და „არამეფეთა“ საბუთებად („არამეფეთა“ საბუთები აერთიანებს კერძო და ეკლესია-მონასტრებისა და სასულიერო პირთა მიერ გაცემულ საბუთებს).

XI-XV საუკუნების რომლებიც არ არის გამოსული სამეფო კარიდან, ნეცნამდე 129-ია მოღწეული, მეფეთა მიერ გაცემული საბუთები – 114. ასე რომ, ეს ორი სახე საბუთებისა დაახლოებით თანაბარი რაოდენობისაა. თუ მათ ერთმანეთს შევუდარებთ, ვნახავთ, რომ „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილის კომპონენტების რაოდენობის მიხედვით, შეინიშნება გარკვეული ტენდენცია სხვაობისაკენ ე.წ. „არამეფეთა“ ხიგელების სასარგებლოდ. უნდა აღვნიშნოთ აგრეთვე, რომ ერთგვაროვნების შენარჩუნების მიზნით ქვემოთ წარმოდგენილ სქემებში არ არის წარმოდგენილი საბუთის ძირითადი ტექსტის გარეთ დადასტურებული „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილები. იგულისხმება მეფეთა საბუთების ე.წ. „კრულობითი მოწმობები“ და, ასევე, როგორც „მეფეთა“, ასევე „არამეფეთა“ საბუთების თანდროული და მოგვიანო დამოწმებები.

მეფეთა საბუთები



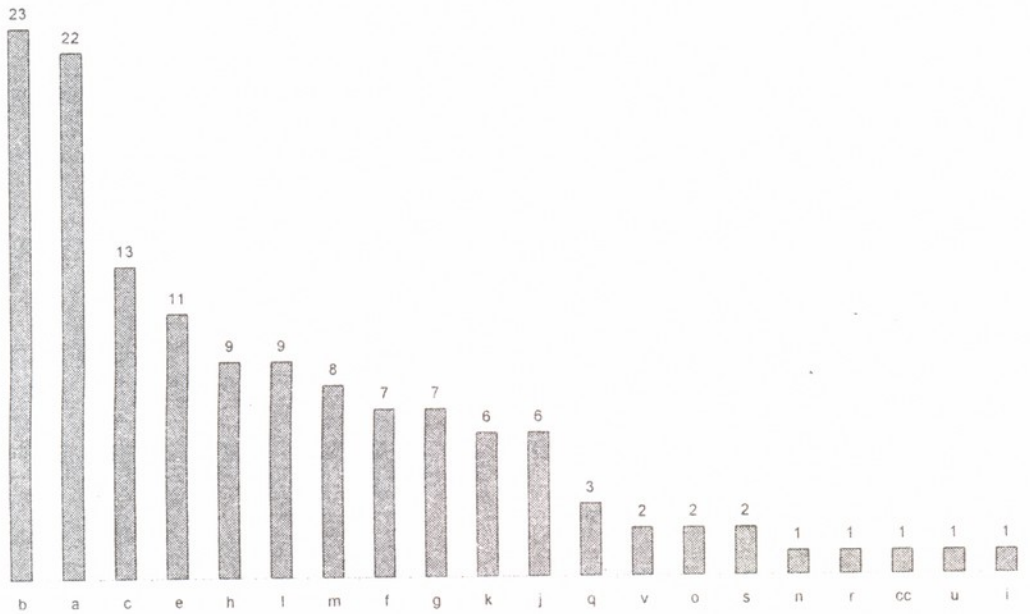
არამეფეთა საბუთები



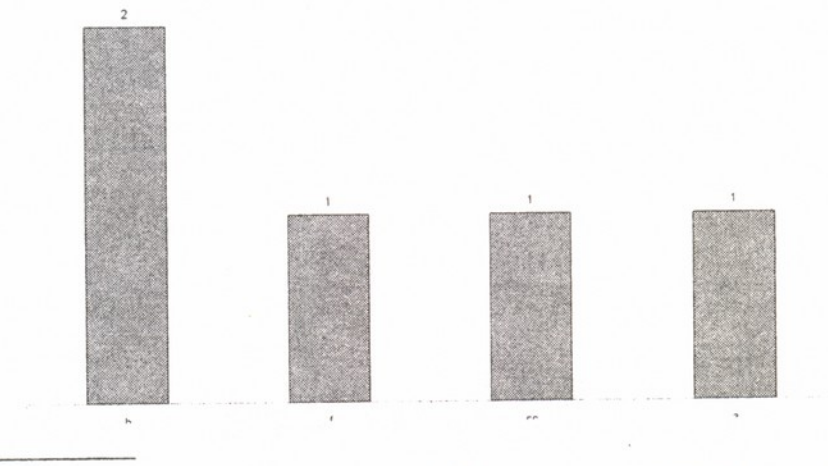
როგორც ვხედავთ, კერძო და საეკლესიო საბუთების „ბრალთგადამხდელობით“ ნაწილში „მეფეთა“ საბუთებთან შედარებით მნიშვნელოვნად სჭარბობს თემა a („რისხავსმცა მამა, ძე და სული წმიდა“. შესაბამისად – 46 და 23); c („შემცვალებისა რჯულისაგან“ – შესაბამისად 22 და 13); d („კრულმცა არს... მადლითა“ – შესაბამისად 15 და 0) და სხვ. მეფეთა საბუთებში ოდნავ მეტია b თემა („ჩვენთა ბრალთა და ცოდვათათვის იგი განიკითხვის“ – შესაბამისად 25 და 17).

არის თუ არა ამ თვალსაზრისით განსხვავება თვითონ მეფეთა მიერ გაცემულ საბუთებს შორის? ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც ვლინდება მეფეთა საბუთების (და არა მარტო მათი) თავისებურება, არის ის, თუ საისტორიო საბუთის რომელ კატეგორიას მიეკუთვნება საბუთი და ვინ არის მისი ადრესატი – საერო პირი თუ ეკლესია-მონასტერი[10]. ეკლესიისადმი მიმართული საბუთების დიდი უმრავლესობა შეწირულების, შეწირულების განახლების, თარხნობის, სხვადასხვა სახის გადასახადის ამოკვეთის სიგელს წარმოადგენს და, ბუნებრივია, „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილის კომპონენტები, როგორც საბუთში მიღებული დადგენილების შესრულების ერთ-ერთი გარანტი, მათში მრავლადაა წარმოდგენილი.

მეფეთა საბუთები გაცემული ეკლესია-მონასტრებისადმი



მეფეთა საბუთები გაცემული საერო პირებისადმი

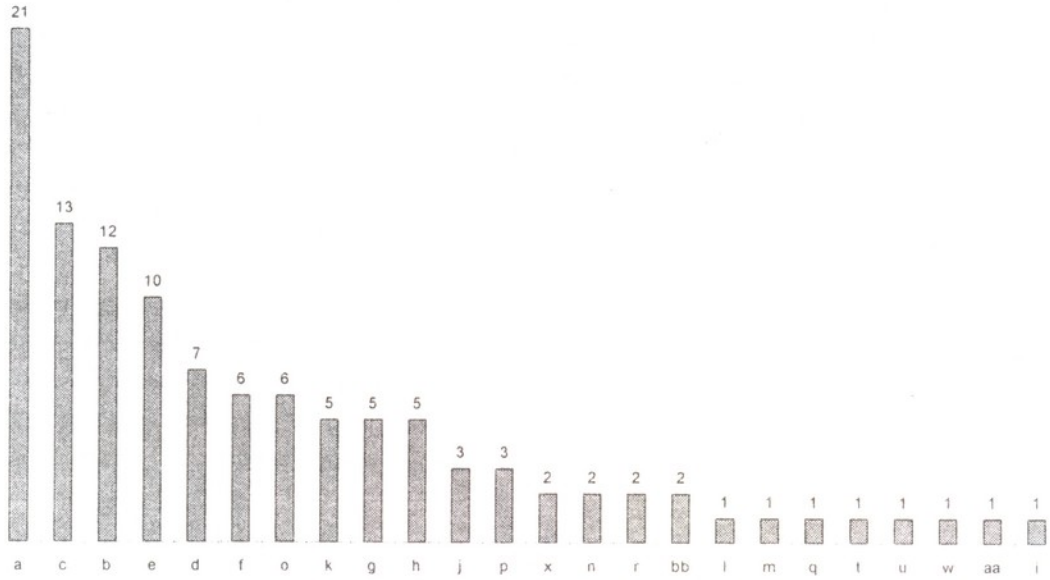


[10] მ. ბერძნიშვილი, ქართული დიპლომატიკის ისტორიიდან (სიგლის თავი XI-XV საუკუნეებში), ქართული წყაროთმცოდნეობა, V, თბ., 1978, გვ. 57.

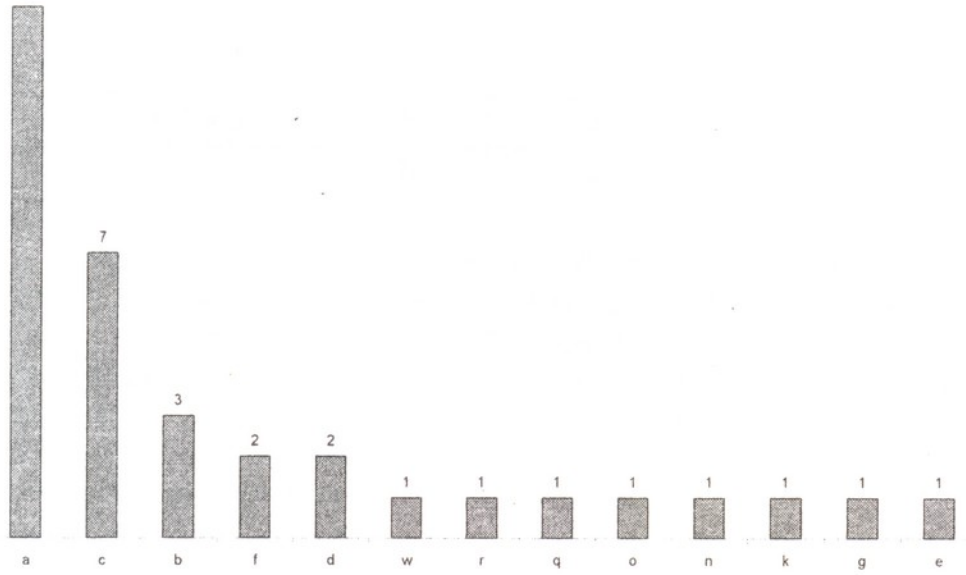
როგორც ვხედავთ, საერო პირებისადმი გაცემულ მეფეთა საბუთების „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილი დადასტურებულია სულ რამდენიმე თემით. შეიძლება ითქვას, რომ საერო პირებისადმი გაცემულ მ ეფეთა საბუთებში (კიდევ ერთხელ უნდა შევნიშნოთ, რომ ვგულისხმობთ მხოლოდ ძირითად ტექსტს და არა თანადროულ ან მოგვიანო დამოწმებებს) ბრალთგადამხდელობითი ნაწილი საკმაოდ იშვიათ მოვლენას წარმოადგენს.

ვნახოთ, რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით სხვადასხვა კერძო პირთა მიერ გაცემულ საბუთებში:

კერძო პირთა მიერ გაცემული საბუთები ეკლესია-მონასტრებისადმი



კერძო პირთა მიერ გაცემული საბუთები კერძო პირებისადმი



განსახვავება ამ სქემებს შორისაც აშკარაა: ეკლესია-მონასტრების მიმართ გაცემულ საბუთებში (მათი უმეტესობაც შეწირულებათა რიგს მიეკუთვნება) „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილის კომპონენტები ბევრად უფრო მრავალრიცხოვანია, ვიდრე საერო პირთა მიმართ გაცემულ საბუთებში.

ივანე ჯავახიშვილი მეფეთა საბუთების „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილის განხილვისას მიუთითებდა ერთ გარემოებაზე: „სიგელ-გუჯართა ბრალთგადამხდელობითი ნაწილის ბოლოში მეფეები ჩვეულებრივ ქართული ეკლესიის მწყემსმთავარსაც სთხოვდნენ ხოლმე, რომ მასაც თავის მხრით საბუთისათვის კრულობითი მოწმობა დაერთო. ხოლო იმ საბუთებში, სადაც ბრალთგადამხდელობის ნაწილი არ იყო, ამგვარი თხოვნა ბრძანებულებას მისდევდა ხოლმე უშუალოდ“[11].

მაგალითად, გიორგი მეფის მიერ 1073 წელს შიომღვიმისადმი გაცემულ სიგელში ნათქვამია: „და თქუენ, წმიდაო მეუფეო ქართლისა კათალიკოზო, და ყოველნო მღდელთმოძღუარნო, უჯუარობით და წყევით დაუმტკიცეთ დაწერილი სიგელი ესე“. საბუთს მოსდევს ქართლის კათალიკოსის დამტკიცება: „...ჩუენ, გაბრიელ ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზი, მოწამენი ვართ. მტკიცე არს ბრძანებაი მათი, ნებითა ღმრთისათა. და ვინც შმლელ და დამაქცეველად გამოჩნდეს, კრულმცა არს დაუსაბამოისა ღმრთისა სიტყუითა, წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა მადლითა და ჩუენ გლახაკისა ჯუარითა[12].“ ივანე ჯავახიშვილის განმარტებით: „მეფეები მწყემსმთავრებს „კრულობითი მოწმობის“ სიგლებში დართვას იმიტომა სთხოვდნენ, რომ საბუთებს ამით მეტი სიმტკიცე მისცემოდა და წყევა-კრულვის შიშით მათი დარღვევა არავის გაებედა“, ხოლო „კრულობითი მოწმობის თხოვნა სიგლის განსაკუთრებულ ნაწილად არ ითვლებოდა, არამედ ბრძანებულების შემადგენელ ნაწილად ყოფილა მიჩნეული“[13].

როგორც ჩანს, ბრძანება „უჯუარობით დამტკიცების“ ანუ „კრულობითი მოწმობის“ შესახებ მხოლოდ მეფეთა საბუთების პრეროგატივა იყო, ხოლო სხვა პირი, თუნდაც მეტად მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენელი, ვერ მისცემდა მითითებას კათალიკოსსა და მღვდელთმოძღვრებს „კრულობითი მოწმობით“ დაემტკიცებინათ მის მიერ გაცემული საბუთი. ხშირად, „კრულობითი მოწმობის“ განკარგულებამდე მოთავსებული იყო „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაკვეთი.

XI-XV საუკუნეების საბუთებში მეფეთა განკარგულება „კრულობითი მოწმობის“ დართვის, ანუ „უჯუარობით დამტკიცების“ შესახებ, არც თუ ისე ხშირადაა დადასტურებული. ამგვარი განკარგულება ამ ხანის საბუთებში მხოლოდ 18-ჯერ გვხვდება, ხოლო საუკუნეების მიხედვით იგი შემდეგნაირადაა განაწილებული:

ინდექსი	საუკუნე	რაოდენობა
z	XI	3
z	XII	2
z	XIII	5
z	XIV	3
z	XV	5

წარმოდგენილ ტაბულაში z არის „უჯუარობით დამტკიცების“ ინდექსი.

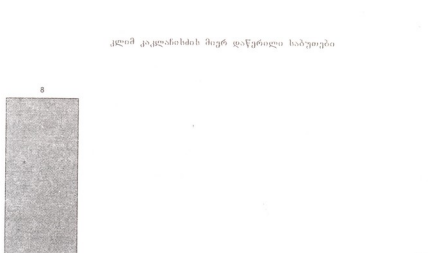
როგორც ვხედავთ, ამ განკარგულების უდიდესი ნაწილი (18-დან 13 ერთეული) XI-XIV საუკუნებზე მოდის. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ ხანის მეფეთა საბუთები ჩვენამდე 62-ია მოღწეული, ხოლო XV საუკუნისა – 84, ნათელი გახდება, რომ, „უჯუარობით დამტკიცება“, უმთავრესად, დამახასიათებელი იყო XI-XIV საუკუნეების მეფეთა საბუთებისათვის, ხოლო XV საუკუნის მეფეთა სიგელებში ასეთი ბრძანება, შეიძლება ითქვას, გამონაკლისს წარმოადგენს. ასეთი სტატისტიკა გვაძლევს საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ „უჯუარობით დამტკიცების“

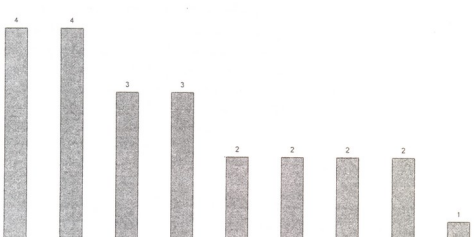
[11] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სიგელთა-მცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა, გვ. 111.
[12] ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, IX-XIII სს. გვ. 48.
[13] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სიგელთა-მცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა, გვ. 112.

ყორშელა ადრეული ხანის ქართული მეფეთა საბუთების მნიშვნელოვანი მახასიათებელი უნდა ვიფიქროთ, რაც, დროთა განმავლობაში, სხვადასხვა მიზეზთა გამო, ვარიანტდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ „კრულობითი მოწმობის“ განკარგულება XIII საუკუნის 70-იან წლებამდე გვხვდება მხოლოდ ეკლესია-მონასტრებისადმი გაცემულ საბუთებში, ხოლო XIII საუკუნის დასასრულიდან, უმრავლეს შემთხვევაში (ერთადერთი გამონაკლისის გარდა (ალექსანდრე მეფის მიერ გაცემული სიგელი სვეტიცხოველისადმი (1419. IX 22; ს.ი. Qd-1839), ეს განკარგულება გვხვდება მხოლოდ საერო პირთა მიმართ გაცემულ საბუთებში. თუმცა, ამავე საბუთში, „კრულობითი მოწმობის“ განკარგულების გვერდით გვხვდება „ბრალდებადამხდელობით“ ნაწილიც. როგორც ჩანს, თანდათანობით გამოიკვეთა ტენდენცია, რომ მეფეს ეკლესიისადმი მიმართვისას უშუალოდ საბუთში შეეტანა „ბრალდებადამხდელობითი“ ნაწილის ძირითადი ტექსტი და არა ვინმესთვის ებრძანებინა „კრულობითი მოწმობის“ დართვა. ამავე დროს, ეს განკარგულება უფრო ოვალისუფლად გამოიყენებდა საერო პირთა მიმართ.

საბუთის „ბრალდებადამხდელობითი“ ნაწილის აგებულება, როგორც ჩანს, ზოგიერთ შემთხვევაში, დამოკიდებული იყო საბუთის უშუალო დამწერის, მდივან-მწიგნობრის მიერ საბუთის შედგენის ინდივიდუალურ სტილზე. ამ თვალსაზრისით, შესაძლებლობა გვაქვს ერთმანეთს შევადაროთ ალექსანდრე დიდის მიერ (1412-1442) გაცემული სხვადასხვა ხასიათის სიგელები, რომელთა დამწერთა შორის ყველაზე ხშირად გვხვდება კლიმ კაკლიანასძისა და დემეტრე მარკოზაშვილის ხახულები.

კლიმ კაკლიანასძის მიერ დაწერილი საბუთები





როგორც ვხედავთ, დემეტრე მარკოზაშვილის ხელიდან გამოსულ საბუთებში „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაკვეთის კომპონენტები მნიშვნელოვნად სჭარბობს კლიმ კაკლიანისის მიერ დაწერილი საბუთებისას როგორც სიმრავლით, ასევე მრავალფეროვნებით. კლიმ კაკლიანისაც, უმთავრესად, იყენებს მხოლოდ ერთ თემას: „ჩვენთა ბრალთა და ცოდვათათვის იგი განიკითხების“.

„ბრალთგადამხდელობითი“ ნაკვეთის თემების ინდექსების სახით წარმოდგენა საუკუნეების მიხედვით, დაგვეხმარება დავინახოთ საბუთის ამ ნაკვეთის განვითარება ქრონოლოგიურ ჭრილში. რა თქმა უნდა, გასათვალისწინებელია, რომ საბუთების რაოდენობა ამ საუკუნეებში მეტად არათანაბარი რაოდენობით არის შემორჩენილი.

XI ს.

a	3
b	2
d	4
g	1
q	2
s	2
xx	6
z	3

XII ს.

a	1
b	1
c	3
d	3
e	1
f	1
g	1
i	1
j	1
n	5
xx	11
y	2
z	2

XI

XIII ს.

a	15
b	6
c	8
d	18
e	2
f	2
g	3
h	1
i	9
j	1
k	3
n	3
o	2
p	5
q	2
u	1
w	1
xx	22
z	5

XIV ს

a	5
b	1
c	2
d	3
e	2
f	1
g	1
h	3
r	1
xx	2
z	3

XV ს.

a	52
aa	2
b	37
bb	2
c	30
cc	2
d	7
e	19
f	17
g	13
h	12
i	5
j	8
k	9
l	10
m	9
n	1
o	7
p	1
q	1
r	3
s	1
t	2
u	1
v	2
w	1
x	2
xx	15
z	5

მიუხედავად საბუთების რაოდენობის ასეთი არათანაბარი განაწილებისა, ვფიქრობთ, წარმოდგენილი ტაბულები, ვფიქრობთ, მაინც გვაძლევს იმის საშუალებას რომ დავასკვნათ: XV საუკუნიდან „პრალოგადამხდელობით“ ნაკეთში ახალი ელემენტები ჩნდება. ამჯერად ყურადღებას მივაქცევდით L (თუ მეფემან შეცვალოს), M (თუ დედოფალმან შეცვალოს) და V (თუ უფლისწულმან შეცვალოს) თემების გამოჩენას. მეფისა და დედოფლის ხსენება უფრო ადრეულ ხანაში დადასტურებულია „sanctio“-ს იმ ნაწილში, რომელიც „პრანებულების“ სახელით არის ცნობილი და რომელშიც საბუთის გამცემი მომართავს მომავალ ხელისუფალთ და მოხელეებს, რათა მათ განუხრელად დაიცვან საბუთის გადაწყვეტილებანი. მეფე პრანებულების ტექსტში XI საუკუნის საბუთებშივეა დასახელებული. დედოფლის სახელის გამოსვენა კი „პრანებულებაში“ XIV საუკუნიდან გვხვდება რაც, მ. სურგულაძის დაკვირვებით, დაკავშირებული ჩანს იმავე რიგის მოვლენასთან, რამაც გამოიწვია სიგლის თავში, მეფის სახელდებაში, მეფესთან ერთად დედოფლისა და უფლისწულთა თემების

განჩენა[14]. ასევე XIV საუკუნიდან ჩანს შესაძლებელი „დედოფლის" თემაც „ბრალთგადამხდელობით" ნაწილში[15].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დავამატებდით შემდეგს: „უკეთუ მეფემან შეცვალოს" და „უკეთუ დედოფალმან შეცვალოს" ჩვენამდე მოღწეულ „ბრალთგადამხდელობით" ნაკვეთებში ყველა შემთხვევაში მხოლოდ ერთად არიან დადასტურებულნი, სულ ათ-ათჯერ და პირველად გვხვდება ალექსანდრე მეფის მიერ გაცემულ სიგელში სვეტიცხოველისადმი (1413. 20. IX; სცსა 1449-1512). ამ კომპონენტების აგებულება პრაქტიკულად უცვლელია: „უკუეთუ მეფემან შესცვალოს, მეუფეო მეუფეთაო, შენ იგი შესცვალე დიდებისაგან შენისა" და „უკუეთუ დედოფალმან შეცვალოს, დედოფალო დაბადებულთაო, შენ იგი შეცვალე დიდებისაგან შენისა და ძისა შენისა". 9 შემთხვევაში ეს საბუთები გაცემულია მეფეთა მიერ. ერთი საბუთის გამცემი კი დიდგვაროვანი ფეოდალია. ეს არის ყმა-მამულის შეწირულების წიგნი, მიცემული ამირეჯიბ რამინ გაბელისძის მიერ სვეტიცხოველისათვის (1451. III. 8. სცსა 1449-1481). ჩვენი აზრით, „ბრალთგადამხდელობითი" ნაკვეთის შუა ნაწილში „მეფისა" და „დედოფლის" ჩართვა მყარად ფორმირებული სტრუქტურით, თუნდაც ეს მომხდარიყო XIV საუკუნიდან, მაინც ერთდროული მოვლენა უნდა ყოფილიყო და თავისი ნიუანსებით საკმაოდ სპეციფიკური იმ თვალსაზრისით, რომ, განსხვავებით წინა საუკუნეების საბუთებისაგან, განგებულების დარღვევის შემთხვევაში ტახტის მომავალ მემკვიდრეებსაც ემუქრებოდათ მომავალი ზეციური სასჯელი. განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ეს თემა ჩართულია იმ საბუთშიც, რომელიც მეფის მიერ არაა გაცემული. თუმცა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ საბუთის განგებულების შესაძლო დამრღვევთა შორის მეფის დასახელება საკმაოდ ადრე გვხვდება ასევე დიდვაროვანი საერო პირის საბუთში. ეს არის „დაწერილი კახა თორელისა რკონის ღმრთისმშობლისადმი" (1260 წ.), სადაც ნათქვამია: „და *თუ ღმერთი შეგჳრისხდეს და აფხაზთა მეფეთა რაი შეცოდებაი შემოუვიდეს*, თუ მონასტერს და საფლავთაც დაიხრას ემართლებოდეს, ხოვლეს ხურაი მაშინ ხელი მიჰყოს, *ღმერთმან მას აფხაზთა მეფეს ჰკითხოს ამას ყოფასა და მას საუკუნეს*" (ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 147). ასევე: „...თუ აფხაზთ მეფეთა წინაშე მიიღონ ესე ჩემი დაწერილი და მათ არა მისაბიონ, მათ ჰკითხნეს ღმერთმან ჩემნი ბრალნი აქა და მას საუკუნესა" (იქვე, გვ. 149).

იმავე XV საუკუნის საბუთების „ბრალთგადამხდელობით" ნაწილში ზემოთ დასახელებულ თემებთან ერთად, თუმცა სულ ორჯერ, არის დადასტურებული თემა: „უკუეთუ უფლისწულმან შეცვალოს".

ამრიგად, XI-XV საუკუნეების „ბრალთგადამხდელობითი" ნაკვეთის ანალიზის საფუძველზე, ვფიქრობთ, შესაძლებელია გამოვიტანოთ შემდეგი დასკვნები:

სამეფო კარიდან გამოსული, ე.წ. „მეფეთა" საბუთების „ბრალთგადამხდელობითი" ნაწილის კომპონენტები შედარებით ნაკლებია, ვიდრე „არამეფეთა" საბუთებისა. გარკვეულად, ეს ფაქტი ანალოგიურია საბუთის შესავალი ნაწილის „ვედრება-დიდებისმეტყველებისა" („invocatio"). აქაც, „მეფეთა" საბუთებში, „invocatio"-ს ელემენტები ნაკლებია „არამეფეთა" საბუთებთან შედარებით.

ამავე დროს, როგორც „მეფეთა", ასევე „არამეფეთა" საბუთების „ბრალთგადამხდელობით" ნაწილში შეიმჩნევა მნიშვნელოვანი განსხვავება იმის მიხედვით, თუ ვისადმია საბუთი გაცემული. ეკლესია-მონასტრებისადმი გაცემულ საბუთებში „ბრალთგადამხდელობითი" ნაწილის კომპონენტები ბევრად უფრო მეტია, ვიდრე „საერო" პირებისადმი გაცემულ საბუთებში. ეკლესია-მონასტრებისადმი გაცემულ საბუთთა უმეტესობა შეწირულებათა საბუთებია და მათში მეტადაა წარმოდგენილი გამცემის მცდელობა სხვადასხვა სახის აღთქმებით კიდევ უფრო მეტი გარანტიები შესძინოს გაღებულ შეწირულებას, რისთვისაც ინტენსიურად იყენებს რელიგიური ხასიათის პასაჟებს.

შეიმჩნევა გარკვეული სხვაობაც „ბრალთგადამხდელობითი" ნაკვეთის კომპონენტების რაოდენობას შორის იმის მიხედვითაც, თუ რომელი მდივან-მწიგნობრის მიერაა საბუთი დაწერილი. ამ შემთხვევაში, როგორც ჩანს, განმსაზღვრელია მდივან-მწიგნობრის მიერ შემუშავებული საბუთის აგების ინდივიდუალური სტილი.

---

[14] შ. სურგულაძე, ქართული საისტორიო აქტები (XI-XV სს.), გვ. 298-299.
[15] იქვე, გვ. 310.

XV საუკუნიდან „პრალთგადამხდელობითი“ ნაკეთის კომპონენტთა რაოდენობა იზრდება და მდიდრდება ახალი თემებით, რაც, ზოგიერთ შემთხვევაში, ასახავს საქართველოში საუკუნეებთან შედარებით რამდენადმე შეცვლილ სოციალურ-პოლიტიკურ რეალიებს.

NIKO KHUTSISHVILI

K.KEKELIDZE INSTITUTE OF MANUSCRIPTS "DAMNATION" PART (COMMINATORIES) IN THE 11TH-15TH CENTURY GEORGIAN HISTORICAL DOCUMENTS

(COMPUTERIZED ANALYSIS)

ABSTRACT

A concluding part of the Georgian historical documents represents prohibition of violating the decision adopted by the document issuer. This prohibition is known in the West European terminology as "sanctio" (Lat. prohibition). One of the most important components of "sanctio" is a threat with future divine punishment, damnation to those, who will violate the statement of the document. This part of the document is known as "damnation", "threat" - Lat. "comminatories".

In the present article we present a computerized analysis of the "comminatoris" in the 11th-15th century Georgian historical documents. There are determined 454 components of the "comminatories" part in the texts of the documents mentioned above, from which 395, close to one another in context, were united into 29 topics, while 59 components, due to their unique peculiarity, were left out of any topic.

We have compared the documents according to the document issuer's identity and the document addressee. These are the documents issued by the Georgian Kings and all the rest – private and church, the so called "not-by-Kings". The conducted analysis manifested that the amount of the "comminatories" components is comparatively more in the "not-by-kings" documents. At the same time, there is noticed an important difference in the "comminatories" of both the "by-kings" and "not-by-kings" documents. This difference is based on whom this document is issued to. In the documents issued to churches and monasteries the "comminatories" part components are much more then in those issued to "secular persons. It should be taken into consideration that a majority of the documents issued to the churches and monasteries is the documents of donations, in which there is mostly represented an effort of the document issuer to attach more guarantees to the donations by means of different promises, for which this document issuer uses intensively passages of religious character.

There is also noted some difference in the amount of components in the "comminatories" part according to which secretary it is written by. In this case, it seems that an individual style of the document construction elaborated by the document writer is determinative.

The amount of the components in the "comminatories" part is growing from the 15th century. They are also enriched by the new topics, which in some cases, expresses the socio-political realities, changed to a certain extent, in Georgia as compared with the previous centuries.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

მარინე ილურიძე

XVIII საუკუნის 70-იანი წლების ამიერკავკასია ორი ოსმალური დოკუმენტის მიხედვით

XVI საუკუნიდან მოყოლებული საქართველო, ისევე, როგორც მთელი ამიერკავკასია, ოსმალეთისა და ირანს შორის გაუთავებელი დავის საგანი იყო. XVIII საუკუნეში მათ რიცხვს შეემატა რუსეთის იმპერია, რომელიც ამიერკავკასიაში ფეხის მოკიდებას და შავ ზღვაზე თავისუფალი ნაოსნობის უფლების მოპოვებას ცდილობდა, ეს კი, როგორც ოსმალეთის, ისე ირანის მიზნებს სრულიად არ შეესაბამებოდა, თუმცაღა თავად ირანსა და ოსმალეთს შორის არსებული უთანხმოება, რომელიც გამოწვეული იყო მთელ ამიერკავკასიაში ერთპიროვნული ბატონობის სურვილითა და სარწმუნოებრივი შუღლით, მათ შორის თანხმობის მიღწევას უმეტესად შეუძლებელს ხდიდა და ზოგ შემთხვევაში მუსულმანურ ირანს ქრისტიანული რუსეთის მოკავშირედ აქცევდა.

XVIII საუკუნეში დასუსტებული ოსმალეთი თანდათანობით კარგავდა პოზიციებს საქართველოში. რუსეთ-თურქეთის 1768-1774 წწ. ომმა იგი მეორეხარისხოვან სახელმწიფოდ აქცია[1]. ქუჩუკ-კაინარჯის საზავო ხელშეკრულების (1774 წ.) თანახმად რუსეთმა სცნო მისი უფლებები დასავლეთ საქართველოზე, მაგრამ ეს უფლებები ნომინალური იყო. მას ტყვე მონებით თუ სხვა სახის ხარკის აღება და ქრისტიანების დევნა აეკრძალა[2]. მიუხედავად ამისა, ოსმალეთი დასავლეთ საქართველოს თავის ხელდებულ ქვეყანად თვლიდა. მართალია, აქტიურ მოქმედებებზე გადასვლა უჭირდა, მაგრამ საქართველოში განვითარებულ მოვლენებს, რუსეთ-ირანის ურთიერთობებს და ამიერკავკასიაში რუსეთის ქმედებებს დიდი გულისყურით ადევნებდა თვალს. ამის დასტურია ჩვენს ხელთ არსებული თურქეთის რესპუბლიკის პრემიერ-მინისტრის არქივში დაცული ორი დოკუმენტის – №820 და №324 D-ს ქსეროასლი. ეს უკანასკნელი გახლავთ ჩილდირის ვალის სულეიმან ფაშასგან დიდვეზირისადმი გაგზავნილი მოხსენებითი ბარათი, რომელიც დათარიღებულია 1197 წ. რებიულახერის 27/1782 წ. 3 აპრილით. დოკუმენტს ბოლოში უზის ოვალური, ჩანს, შემურული ბეჭედი წარწერითურთ: „მრწევლ სულეიმანის ბეჭედი". რაც შეეხება №820 დოკუმენტს, ისიც შედგენილია 1197/1782 წელს და არზრუმის ვალის, ღვთის მონა თიმურ ფაშასგან მოსული კორესპონდენციის რეზიუმეა (როგორც ჩანს, რეზიუმე რამდენიმე მოხსენებითი ბარათის საფუძველზე კეთდებოდა. №820 დოკუმენტში ნათქვამია: „რამდენიმე მოხსენებითი ბარათი მოვიდა და რეზიუმე გაკეთდა"). სავარაუდოა, რომ რეზიუმე შედგენილია დიდვეზირის კანცელარიის ერთ-ერთი მოხელის მიერ.

ამ ორი დოკუმენტიდან №324 D უწინ უნდა იყოს შედგენილი. №820-ში ნათქვამია, რომ ამ დოკუმენტის შედგენის დროს „ჩილდირის ვალის, სულეიმან ფაშასგან, რამდენიმე მოხსენებითი ბარათი" უკვე მოსული ყოფილა.

№820 დოკუმენტში ფაქტობრივად მოტანილია ის მოთხოვნები, რომლებიც ნამოთვლილი იყო ჩილდირისა და არზრუმის ვალიებისადმი (მათ სულთნის კარისთვის ამიერკავკასიაში შექმნილი ვითარების შესახებ ცნობების მიწოდება ევალებოდათ) გაგზავნილ ხატი-ჰუმაიუნებში. ეს მოთხოვნები ასე გამოიყურება: ვალიებს იმ არემარეში (ამიერკავკასიაში – მ. ი.) მოსკოველების (რუსების – მ.ი.) ქმედებების და სხვა ამბების უტყუარობა უნდა შეემოწმებინათ. გარდა ამისა, თიმურ ფაშას ერეკლე ხანის ერთგულებაც უნდა გადაემოწმებინა. როგორც ცნობილია, 1776 წელს ერეკლესა და ოსმალეთს შორის დაიდო

---

[1] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 663.
[2] იქვე.

ხელშეკრულება, რომელმაც ოფიციალური ხასიათი 1778 წელს მიიღო[3]. ამ ხელშეკრულების მეოთხეთო ერეკლე მეფე ოსმალეთის ხელშეწყობით გაოამაებული დაეუხლებოდა შემოსევების ალაგმვის ვარაუდობდა.

ამ პერიოდში ერეკლეს ქცევის სულთნის კარი „ერთგულებისათვის შეუსაბამო ფორმას“ (№820) უწოდებდა. იქვე ისიცაა აღნიშნული, რომ მისი „მორნილებისა და მოქმედების მანერა შემოწმებას არ ექვემდებარებოდა“, თუმცა კი, როგორც ამავე დოკუმენტში ვკითხულობთ, სულეიმან ფაშა ერეკლეს გულწრფელობასა და ოსმალებისადმი ერთგულებას ეჭვობნებოდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, სულთნის კარი ნილდირის ვალის ამ შეტყობინების მოლად არ იხილებდა, რადგანაც აცნობებდა-ერეკლესათვის მოეთხოვა, რომ „დიდებული სასულთნოსადმი მორნილება განემტკიცებინა“. სულთნის კარს ეჭვი ჰქონდა, რომ ერეკლე ოსმალეთან ურთიერთობაში გულწრფელი არ იყო. ნილდირის ვალის ხასიათდნენ, გამოეკითხა, „თუ ვალის მოგვების მხრიდან ხომ არ განთავისუფლდა და ხსენებულის არსებობა რაიმე ხრიკი ხომ არ იმალებოდა“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, 1778 წელს ერეკლესა და ოსმალეთს შორის ხელშეკრულება დაიდო. მაგრამ ამის მიუხედავად, სულთნის კარი ქართველ მეფეს არ ენდობოდა. არ ავიწყდებოდა, რომ რუსეთ-თურქეთის 1768-1774 წწ. ომში ერეკლე რუსების მხარეზე გამოდიოდა და ომსახურ ხელებოდა, რომ „80-იანი წლების დასაწყისში ... იგი კვლავაც რუსეთისაკენ იხრებოდა“[4]. ამიტომაც ხოხოვდნენ ნილდირის ვალის, სულეიმან ფაშას, რომ ცნობები მიეწოდებინა „ამის თაობაზეც, თუ მოსკოველების ქმედებებისადმი მისი დამოკიდებულება როგორი იყო“. აქვე ნახსენებია ანაკაშის მელიქი სოლომონიც, „რა მდგომარეობაში იმყოფება-თ“ კითხულობდნენ.

რაც შეეხება ნილდირის ვალის, სულეიმან ფაშას, მოხსენებით ბარათს (№324 D), აქ შედარებით უფრო კონკრეტულ საკითხებზეა, კერძოდ, რუსეთ - ირანის ურთიერთობებზეა საუბარი. დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ სულთნის ფირმანის მიხედვით სულეიმან ფაშას უნდა გადაეშენებინა, სიმართლეს შეესაბამებოდა თუ არა, რომ რუსეთსა და ირანს შორის ვაჭრობისა და თანხმობის შესახებ ხელშეკრულება დაიდო.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარი ირანში ქერიმ-ხან ზენდის მმართველობის პერიოდია. იგი ცნობილია ეკონომიკის, სოფლის მეურნეობის, ხელოსნობისა და ვაჭრობის განვითარებას[5]. საევროპო ურთიერთობები ჰქონდა ინგლისთან, რომელსაც მთელი რიგი შეღავათები მისცა, კერძოდ, შალის ნაწარმის შემოტანის უფლება, გათავისუფლება საბაჟო გადასახადებისაგან და ნება დართო დაეარსებინა საევროპო ფაქტორიები ბუშირში[6].

ასეთივე გაცხოველებული საევროპო ურთიერთობები ჰქონდა ქერიმ-ხან ზენდის რუსეთთანაც. რუსეთს ირანში შეჰქონდა მატყლი, ხავერდი, რკინაკვერული, შაქარი, ჭიქის ფქვილი, ირანიდან კი გააქონდა აბრეშუმის ქსოვილები, ბამბა, ბრინჯი, ინა და სხვა საქონელი[7]. XVIII საუკუნეში ვაჭრობა ჩრდილოეთ ირანში კასპიის ზღვის მეშვეობით ხელთ ეპყრა რუსეთს, ხოლო ქვეყნის სამხრეთ ნაწილში სპარსეთის ყურით – ინგლისს[8].

საევროპო ურთიერთობების გარდა, ირანს რუსეთთან პოლიტიკური ურთიერთობებიც ჰქონდა. 1778 წელს თურქეთის წინააღმდეგ პოლიტიკური და სამხედრო კავშირის დასამყარებლად ირანში რუსული მისია ჩავიდა. ქერიმ-ხანი ამ წინადადების დათანხმდა, მაგრამ ვეგმის განხორციელებას 1779 წელს მისმა სიკვდილმა შეუშალა ხელი[9]. როგორც ჩანს, სულთნის ფირმანი, რომელიც №324 D დოკუმენტის შედგენის მიზეზი გახდა, 1779 წლამდე გამოიცა, რადგანაც ჩვენს ხელთ არსებულ დოკუმენტში ქერიმ-ხან ზენდის სიკვდილის შესახებ არაფერია ნათქვამი. საინტერესოა, რომ თავად დოკუმენტში რუსეთ-ირანის ხელშეკრულების თაობაზე დასმულ შეკითხვებზე პასუხების ვერ ჰპოულობთ. სულეიმან ფაშა ატყობინებს, რომ ამბის გამოსაკითხად და გასარკვევად „ირანსა და

[3] იქვეთვე 681.
[4] იქვე გვ. 685.
[5] История Ирана. Э.А. Грантовский, М.А. Дандамаев, Г.А. Кошеленко, И.П. Петрушевский, М., 1977, ст. 211.
[6] История Ирана с древнейших времён до конца 18 века, Н.В. Пигулевская, А.Ю. Якубовский, И.П. Петрушевский, Л.В. Строева, А.М. Беленицкий, Ленинград, 1958, ст. 327.
[7] История Ирана. М., 1977, ст. 214.
[8] ზ.შარაშენიძე, XVIII საუკუნის დასასრულის ინგლის-ირანის ურთიერთობის საკითხისათვის, ახლოაღმოსავლური კრებული, თბ., 1983, გვ. 188.
[9] История Ирана. М., 1977, ст. 214.

გურჯისტანში და სხვა საჭირო ადგილებში მსტოვრები გაიგზავნენ“ (№324 D). შემდეგ აზერბაიჯანთან დაკავშირებულ ამბებს აცნობებს, მაგრამ არაფერს ამბობს ზემოხსენებული რუსეთ-ირანის ხელშეკრულების შესახებ.

ოსმალეთი რუსეთს მის წინააღმდეგ ირანის წაქეზებაში სდებდა ბრალს. „თითქოს რუსეთის ქალმა იმპერატორმა ირანში შაჰობის პრეტენზიის მქონე პიროვნებას დამტკიცებაში მხარი დაუჭირა და დაეხმარა, რის გამოც ოსმალეთის იმპერიისა და რუსების ომში ირანის შაჰის მოქმედებებიც გარდაუვალი გახდაო“ – ვკითხულობთ დოკუმენტში (№324 D). ეს ცნობა შესაძლოა, გამოძახილი იყოს XVIII საუკუნის 60-იან წლებში თეიმურაზ II-ის ჩანაფიქრისა, „რომ რუსეთისაგან ჯარს ან მის დასაქირავებლად სესხს მიიღებდნენ, ილაშქრებდნენ ირანში და იქ რუსეთისათვის სასურველ შაჰს აირჩევდნენ“[10].

დოკუმენტის ამ ნაწილში ნახსენები არიან „გურჯისტანის მმართველებიც, რომლებიც ამ ხელშეკრულებაში ადრევე ყოფილან ჩართულნი“. ჩანს, ქართველი მეფეები ხელშეკრულების დადებაში გარკვეულ როლს ასრულებდნენ. რუსეთ-ირანის დაახლოება ოსმალეთის კიდევ უფრო დასუსტებას გამოიწვევდა, ეს კი ხელს აძლევდა როგორც ერეკლეს, ისე სოლომონ I-ს. ქართლ-კახეთის მეფე ხომ დიდი ხანია, ოცნებობდა ოსმალების ხელში მყოფი სამხრეთ საქართველოს შემოერთებას, სოლომონი კი ოსმალებისაგან თავის დახსნას ცდილობდა.

ზემოხსენებული ომის მსვლელობისას თურქეთმა აზერბაიჯანსა და კავკასიის სხვა ქვეყნებში სპეციალური აგენტები გაგზავნა, რომლებიც აქ თურქეთის სასარგებლოდ ძირგამომთხრელ საქმიანობას ეწეოდნენ. თურქეთის სულთანი აზერბაიჯანელ ხანებს რუსეთის წინააღმდეგ ომში ჩაბმისკენ მოუწოდებდა[11]. ამ ფაქტმა ასახვა ჰპოვა №324 D დოკუმენტში. მასში ნათქვამია : „ირანში, გურჯისტანსა და სხვა საჭირო ადგილებში მსტოვრები გაიგზავნენ“. აქვე სულეიმან ფაშა აცნობებს, რომ ამ საქმეში „დაუდევრობა არ გამოიჩინეს, ძილს თავი ანებეს და მშვიდად დაიწყეს ცნობების მოპოვება“.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში რუსეთ-აზერბაიჯანის ურთიერთობების განსამტკიცებლად მრავალმა რუსმა მაღალჩინოსანმა, დიპლომატმა, მეცნიერმა და მოგზაურმა მოინახულა აზერბაიჯანი[12]. ამაზე საუბრობს სულეიმან ფაშაც, როცა წერს: „აზერბაიჯანიდან მოსული ჩვენი ჯაშუშები გვამცნობენ, რომ რუსეთიდან აზერბაიჯანის ხანებთან საჩუქრებითურთ ელჩები მისულან“ (№324 D). როგორც ცნობილია, სახანოებად (კუბის, თალიშის, ყარაბაღის, შექის, შირვანის, განჯის, ბაქოს, ნახიჩევანის, დერბენდის, თავრიზის, ურმიის, არდებილის, მაქუს, მარაღის, ხოის და ყარადაღის) დაყოფილი აზერბაიჯანელი ხანების უმრავლესობას რუსეთისკენ ეჭირა თვალი და მისი შემწეობით ცდილობდა, თავიდან აეცილებინა თურქი და ირანელი დამპყრობლების თავდასხმები. №324 D დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ ისინი რუსეთს „მეფის ნაცვალის“ დანიშვნას სთხოვდნენ, ამ თანამდებობას კი იმ დროისათვის შირაზში მყოფ ზენდების დინასტიის წარმომადგენელს, ალი მურად-ხანს (1782-1785), სთავაზობდნენ. მასთან წერილი გაუგზავნიათ და შეუთვლიათ: „ამ საქმეზე თქვენი შეხედულება როგორი იქნება და რას იტყვითო“ (№324 D). ჩანს, თურქები ეჭვობდნენ, რომ ალი მურად-ხანი რუსებთან მოლაპარაკებებს აწარმოებდა, მათთვის ხომ ცნობილი იქნებოდა რომ იგი ყაჯარებთან ბრძოლაში რუსეთის მხარდაჭერის გამოყენებას ცდილობდა, თუმცა, როგორც ჩილდირის ვალი ატყობინებდა, მას არაფერი სმენოდა იმხანად „რუსეთიდან სპეციალურად ალი მურად-ხანთან ელჩის წასვლის შესახებ“ (№324 D).

ასეთია ძირითადად №820 და №324 D დოკუმენტებში დაცული ცნობები XVIII საუკუნის 70-იანი წლების ამიერკავკასიაში შექმნილი პოლიტიკური სიტუაციის შესახებ.

მოგვაქვს ორივე დოკუმენტის თარგმანი და თურქული ტექსტი.

---

10 ვ.მაჭარაძე, მასალები XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის, II, თბ., 1968, გვ. 91, 92, 105., ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბ., 1973, გვ. 389, 390.

11 История Азербайджана, И.А. Гусеинов, З.И. Ибрагимов, А.Н. Гулиев и др. Баку, 1958, т. I, ст. 343.

12 იქვე, გვ. 345; ზ.შარაშენიძე, ირანი XVIII ს. მეორე ნახევარში, თბ., 1970, გვ. 42; დ.მეგრელაძე, დ.კაციტაძე, XVIII ს. მეორე ნახევრის ქართული დოკუმენტი ირან-საქართველო-რუსეთის პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორიიდან, ქართული დიპლომატია, XI, თბ., 2004, გვ. 533.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ძლევამოსილო, მოწყალეო, სულგრძელო, მწყალობელო, მიმტევებელო, მფარველო, კეთილისმყოფელო, დიდად გულუხვო ნემო ბატონო, ნემო სულთნის უმაღლესობავ!

ამჯერად ნვენი კარის ქეთხუდას ნიშანი, მონა ღვთისა ბედნიერი ხელები ყფენდის ნუსრატმა [შეგვატყობინა, რომ] ერთ გამოქვეყნებულ მაღალ დოკუმენტში, რომელსაც კურთხევა აქვს მომატებული, [ნათქვამია]: თითქოს რუსეთის ქალმა იმპერატორმა ირანში შაჰობის პრეტენზიის მქონე პიროვნების დამტკიცებაში მხარი დაუჭირა და დაეხმარა, რის გამოც ოსმალეთის იმპერიისა და რუსების ომში ირანის შაჰის მოქმედებებიც გარდაუვალი გახდა. მათ შორის ხელშეკრულების მომზადება დასრულდა და ამ ხელშეკრულებაში რომ გურჯისტანის ხანებიც იყვნენ ნართულნი, ამის შესახებ მაცნეებმა ამბავი უწინ შეიტყვეს. ხსენებული ცნობების შეკრების საკითხი და ამ დროს რუსების სპარსეთის მხარესთან ვაჭრობისა და თანხმობის შესახებ ხელშეკრულების დადებისა და გაერთიანების ამბავიც გაგონილ იქნა და ჭეშმარიტების გარკვევისა და შეკრების და ფეხით მწერის შინაარსის თაობაზე არსისა და ბრძანების წარდგენის შესახებ ბრძანება და ფირმანი გამოიცა. ამ ადრინდელმა ღვთის მონებმა ირანსა და გურჯისტანში და ხანეთ საჭირო ადგილებში სხვადასხვა სანდო მსტოვრები სათითაოდ დავზავნეს, რაც იმასვე მეტყველებს, რომ თვალშისაცემი დაუდევრობა არ გამოიჩინეს, დღედაღამ ძილს თავი ანებეს და ყოველ მხარეს მშვიდად ზვერავდნენ. გამჭრიახობით ცნობებს აგროვებდნენ და ჭეშმარიტ მდგომარეობას [არკვევდნენ]. ღმერთმა უწყის, რომ უმოქმედოდ არავინ იყო. ახერბაიჯანიდან მოსული ნვენი მსტოვრების პატკები [გვამცნობენ, რომ] რუსების მხრიდან ახერბაიჯანის ხანებთან სანუკრებიოროო ელჩები მისულან. ახერბაიჯანის ხანებმა მეფისნაცვალის მოთხოვნით შირაზში მცხოვრებ ალიმურადხანს თავისი კაცები [ხელთ] მისწერეს და აცნობეს იმ ელჩებისა და ოფიციალური ქაღალდების შესახებ, რომლებიც რუსეთიდან მიიღეს. თქვენ მეფის წარმომადგენლის რანგში ჯანიშინი იქნებით. ამ საქმეზე თქვენი შეხედულება როგორი იქნება და რას იტყვით? – მოახსენეს, ოღონდ რუსეთიდან სპეციალურად ალიმურადხანთან ელჩის წასვლის შესახებ იმ არემარეში არაფერი სმენიათ, მხოლოდ ახერბაიჯანის ხანებთან მისული ელჩების მდგომარეობა და ამბავი ხოის (ირანის ახერბაიჯანში მდებარეობს – მ.ი.) ხანის აშიდ-ხანის მიერ [მისადმი] მოწერილი მხარისადმი სპარსულ ენაზე მოწერილი წერილიდან და სხვა ნვენი უმდაბლესი დოკუმენტიდანაა [ცნობილი]. ბრძანება და ფირმანი, რომელიც მსოფლიოს ცოდნითაა გარშემორტყმული, ძლევამოსილი, მოწყალე, სულგრძელი, კეთილისმყოფელი, გულუხვი ნემი ბატონის, სულთნის უდიდებულესობისაა.

1197 წელი, რებიულახარის 27.

№820

მოწყალეო, სულგრძელო, დიდებულო, ძლიერო, კეთილისმყოფელო ნემო ბატონო!

ამჟამინდელი არზრუმის ვალის, ღვთის მონა თიმურ ფაშასაგან მოსული კორესპონდენციის რეზიუმე, რომელიც მოცემულია წარმოდგენილ ნემს უმორჩილეს პატაკში. დიდებული სულთნის კარის მიერ გამოცემულ დიდებულ ხატ-ჰაჰაიიუნში, რომელსაც დიდება თან სდევს, ნაბრძანებია, რომ იმ არემარეში მოსკოველების ქმედებებისა და სხვა ამბების უმეცარობის დადგენა აუცილებელი გახდა. [საჭირო იყო ასევე] თბილისის ხანის, ერეკლე ხანის მდგომარეობა გამოკვეთხათ და უნდა ეზრუნათ, რომ დიდებული ქვეყნისათვის ცნობებისთვ. ახლა ხილდირის ვალის, მონა ღვთისა სულეიმან ფაშასაგან, ამ მოძრებში, რამდენიმე მოახსენებითი ბარათი მოვიდა და რეზიუმე გაკეთდა. რეკომენდაცია გაეწია ასევე, რომ საკონტაქტოდამიჰყოლოდნ ყიზილბაშებისთვის ნიშანი მიეცა და სიმშვიდე განემტკიცებინა. ამ მოძრებმე ერეკლე ხანის შეუსაბამო ფორმა ეროგულებისა და მორწილებისა და მოკშედების შანება შემოწმებას არ ექვემდებარება. სულეიმან ფაშას ამ პატაკშიც ხსენებულის გულწრფელობის გაგრძელება და სიმტკიცე იყო შეტყობინებული და ამის შესახებ ცნობა ჩემთხსენებულს მიეწერება და დიდებული სასულთნოსადმი ხსენებული ხანის მორწილების განმტკიცება იქნა მოთხოვნილი. მიეწერა ასევე, რომ წინდახედულად ისიც გამოიკითხოს, თუ გულის მოგების მიზეზიდან ხომ არ განთავისუფლდა და ხსენებულის არსებაში რაიმე ხრიკი ხომ არ იმალება. ცნობის მიწოდება ეთხოვა იმის თაობაზეც, თუ მოსკოველების ხრიკების მიმართ მხხი დამოკიდებულება [როგორი იყო] და უნდა გაეგო,

ილიაუნის ეროვნული ბიბლიოთეკა
ეროვნული ბიბლიოთეკა

ასიებაშის შელიჟი სილომხონიც რა მდგომარეობაში იმყოფებოდა. სხვა მდგომარეობაზედ დადგენილი წესების დასაცავად მისი მცდელობა განმტკიცება და ირანთან დაკავშირებული ცნობების მოსაძიებად არზრუმის ვალის, მოხა ღვთისა თიმურ ფაშასა და ღვთის მორა ყარსის მცველსაც სპეციალურად ეურადღების მიქცევა დაევალა. ბრძანება და ფირმანი მოწყალე, სულგრძელი, დიდებული, ძლიერი, კეთილისმყოფელი ბატონის, ჩემი ფადიშაჰის უდიდებულესობისაა.

№ 324 D

(١) دولتلو عليلتو مرتو عطوفتلو مرحمتلو ولی النعم كثير الكرم افندم سلطانم حضرتلری

(٢) بو دفعه قپو كتخدامز توقيعی سعادتلو چلبی افندی بنده لرنيك چوقدر لری قوللريله

(٣) شرف افزای صدور اولان بر قطعه قايمهٔ عليّه لرنده روسيه ايمپراطوريچه سی

(٤) كائنه ايرانده شاهلق ادّعاسنده اولان شخصك استقرارينه اعانت

(٥) و مظاهرت ايتمكله دولت عليّه ايله روسيه لونك سفری وقوعنده

(٦) ايران شاهنك دخی حركتنی موجب اولور بيلرنده شروط ترتيب اولخرلغی

(٧) و بو شروطده كورجستان حاكملری دخی داخل اولاقلری بوندن اقدمجه

(٨) استماع اولنديغنه بناء حوادث مذكوره نك تصحيحی خصوصی و بو اثناده

(٩) روسيه لو عجم طرفيله تجارته و اتفاقه دائر مصالحه عقد اينكلری حوادثی

(١٠) دخی مسموع عليّه لری اولمغله تصحيح و تحقيقی و خاكپای مكارم احتوالرينه

(١١) عرض و تقديمی امر و فرمان بيورلمشيدی بو عبد قديملری ايران و كورجستان

(١٢) و سايز اقتضا ايدن محلّاره بشقه بشقه معتمد جاسوسلر بيرر بجا ارسالندان

(١٣) بران تغافل و تسامح اولنميوب روز و شب ترك خواب و راحت برله هر طرفه

(١٤) اطارهٔ ؟ حمامهٔ تجسّس و بصيرت ايله استجلاب حوادث و اخبار و تحقيق كيفيّت

(١٥) و اثاردن خالی اولمد يغمز خدايه ظاهر در آزربايجان حواليسندن كلان

(١٦) جاسوسلرمزك تقريرلری روسيه لو طرفندن آزربايجان خانلرينه هديه ايله

(١٧) ورود ايدن ايلچيلرك حوادثی آزربايجان خانلری وكالت شاهی ادّعاسيله

(١٨) شيرازده اقامت اوزره اولان عليمراد خانه اُملريله تحرير و روسيه لو طرفندن

(١٩) بو كونه ايلچيلر و تحريرات ظهور ايتدی سز مقام وكالت شاهيده جانشين سز

(٢٠) بو خصوصه سزك رای و امركز نه وجهله اولور ديو عرض ايتمشلر لكن روسيه لو

(۲۱) مرقدن مخصوص علیمراد خانه ایلچی کندیکی بو حواله سموع دکلدر انجق

(۲۲) آزربایجان خانلرینه ورود ایدن ایلچیلرك كیفیّت و حوادثی خوی خانی

(۲۳) احمد خانك طرف بندكیه تحریر ایلدیكی فارسی مكتوبندن و دیكر قایمه

(۲٤) چاكرانه مزدن محاط علم عالمشموللری بیورلدقده . . . امرو فرمان

(۲۵) دولتلو عنایتلو مروتلو عطوفتلو مرحمتلو ولی النعم كثیر الكرم افندم سلطانم حضرتلرینكدر

سنه ۱۱۹۷

فی ۲۷ ر

№820

(۱) شوكتلو كرامتلو مهابتلو قدرتلو ولی نعمتم افندم

(۲) حالا ارضروم والیسی تیمور پاشا قوللرینك ورود ایدن تحریراتی خلاصه سی معروض عتبه علیه لری قلند یعنی حاوی عرض اولنان

(۳) تقریر چاكرانه م بالاسنه كرامت ریز صدور اولان خطّ همایون شوكتمقرونلرنده مسقولونك اولحوالیلره كذاری خبرینك انتشاری

(۴) واقع و غیر واقع تحقیق اولنمق واجب ایدوكی و تقلیس خانی اركلی خانك كیفیّتی استخبار و طرف دولت علیه یه جلبنه

(۵) اهتمام اولنمسی امر بیورلمش حالا چلدر والیسی سلیمان پاشا قوللرندن بو اثناده برطاقم تحریرات وارد اولمغله خلاصه ایتدیریلوب

(۶) مقتضالری اوزرینه سرخ ایله اشارت و حضور داورانه لرینه تقدیم اولنمشدر اركلی خانك بو انه دك منافی طور صداقت

(۷) و عبودیّت بر وضعی معاینه اولنمیوب سلیمان پاشانك اشبو معروضاتنده دخی مرسومك مقام استقامتده دوام و استمراری

(۸) محرّر اولدیغنه نباء مشار الیهه یازیله حق قانمه بندكیده خان مرسومك جانب سلطنت سنیه یه استحكام رابطه عبودیتی

(۹) مستلزم اولور مكاتباب و اطوار دلنوازانه دن خالی اولمامسی و مسفورك باطنده بر فسادی وار میدر انی دخی

(۱۰) حكیمانه استخبار و مسقولونك فساده دائر رفتارلرینی و اچق باش ملكی سلومانك دخی نه حالده اولدیغنی استعلام

(۱۱) و اوقات سائره دن زیاده رسوم تیقظ و بصیرته مراعاتله اقدام ایلمسی تاكید قلنه جغی و ایرانه متعلق حوادثك استجلاینه

(۱۲) دقت خصوصلری ارضروم والیسی تیمور پاشا و قارص محافظی قوللرینه دخی قوانم مخصوصه ایله تنبیه اولنه جغی

(۱۳) معلوم عالیلری بیورلدقده امر و فرمان شوكتلو كرامتلو مهابتلو قدرتلو ولی نعمتم افندم پادشاهم حضرتلرینكدر

М.А. ИЛУРИДЗЕ

ДВА ОСМАНСКИХ ДОКУМЕНТА О ЗАКАВКАЗЬЕ 70-ЫХ ГОДОВ 18-ГО ВЕКА

РЕЗЮМЕ

В статье рассмотрены два османских документа из архива Премьер – министра Турецкой Республики. В них даны сведения о политической ситуации, сложившейся в Закавказье в 70-ых годах 18-го века.

К статье прилагается текст и перевод обеих документов.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მარინე ილურიძე

სოლომონ მეფის დადიანთან და როსტომ რაჭის ერისთავთან ურთიერთობის ისტორიიდან

XVIII საუკუნის 60-იან წლებში თურქების წინააღმდეგ ბრძოლაში იმერეთმა სოლომონ I-ის (1752-1784) მეთაურობით დიდ წარმატებას მიაღწია. 1767 წელს სტამბოლში დადებული ხელშეკრულების თანახმად თურქეთმა იმერეთი ცნო არა ვასალურ, არამედ მფარველობაში მყოფ სახელმწიფოდ[1]. იმერეთს ყოველწლიურად 60 ქალი უნდა გაეგზავნა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, იმავე წელს სოლომონმა ახალციხის ფაშას ამ მოთხოვნაზე უარი შეუთვალა[2]. სოლომონ მეფე დამოუკიდებელ პოლიტიკას აწარმოებდა, მაგრამ ოსმალეთი მაინც იქ განვითარებულ მოვლენებს გულდაგულ აკვირდებოდა. საქართველოს შესახებ ცნობების მოგროვება და მიწოდება ევალებოდათ მის მოსაზღვრე ჩილდირისა და არზრუმის ბეგლარბეგებს, მაგრამ იყო ისეთი შემთხვევებიც, როცა ამ მისიას ქართველი დიდებული ასრულებდა. ხელთ გვაქვს თურქეთის პრემიერ-მინისტრის არქივში დაცული დოკუმენტი №7586-ის ქსეროასლი, რომელიც ქართველი თავადის ქაიხოსროსაგან მოსული წერილის მოკლე შინაარსია. ამავე არქივში ინახება დოკუმენტი №44643, რომელიც ასევე ქაიხოსროს ნაამბობია[3]. იქვე მითითებულია მისი გვარიც – აბაშიძე. ვფიქრობთ, ორივე დოკუმენტში ნახსენები ქაიხოსრო ერთი და იგივე პირია.

სტამბოლში მცხოვრებ ქაიხოსრო აბაშიძეს, ცხადია, საქართველოში ეყოლებოდა თავისი მსტოვრები, რომლებიც მას ცნობებს აწვდიდნენ. ერთი მათგანია ახალციხელი მებაჟე ვინმე მაჰი ალა. ქაიხოსრომ წერილი სულთნის კარს გაუგზავნა მსახურის ხელით, რომლის სახელსაც დოკუმენტზე გაკეთებული მინაწერიდან ვიგებთ. ეს გახლავთ ჯანიკის მუჰასილი (გადასახადების ამკრები – მ.ი.) მონა ღვთისა ალი ბეგი. ეს ის ალი ბეგია, რომელმაც 1766 წელს სვერის ციხის დაპყრობასა და ქუთაისიდან სოლომონის გაძევებაში თავი ისახელა[4].

თავად დოკუმენტი დაუთარიღებელია, მაგრამ თურქი კოლეგების მიერ შედგენილ კატალოგში მისი შედგენის თარიღად მითითებულია 1179/1766 წელი, რაც, ვფიქრობთ, სწორი არ უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ დოკუმენტის თანახმად სოლომონსა და როსტომ რაჭის ერისთავს შორის გამართულ ბრძოლაში მონაწილეობა მიუღიათ ლეკებს. მაჰი ალა აცნობებს: „ამ ბრძოლაში 300-მდე ლეკი და ქართველი დაიღუპაო“. შეტაკება სოლომონის გამარჯვებით დასრულებულა. როგორც ცნობილია, სოლომონ მეფის მიერ დაქირავებულმა ლეკთა ჯარმა რაჭის ერისთავის მამულები 1767 წელს დაარბია[5], ასე რომ, დოკუმენტი 1766 წელს ვერანაირად ვერ შედგებოდა.

რაც შეეხება 300 ლეკისა და ქართველის სიკვდილს, ეს ის ლეკები უნდა იყვნენ, რომლებსაც რაჭიდან წამოსვლის შემდეგ ერეკლე მეფემ „შეუკრნა იორი, სადაცა მოსწყვიტნა სამასნი და მიუღო ყოველი ნატყვენავი“[6].

---

[1] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 645.

[2] იქვე.

[3] მ.ილურიძე, სოლომონ I-ის დროინდელი დასავლეთ საქართველო (ერთი ოსმალური დოკუმენტის მიხედვით), იბეჭდება კრებულში“ ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო“, IV, თბილისი.

[4] იქვე.

[5] შ.ბურჯანაძე, სოლომონ I-ის მეფობის პირველი პერიოდი (1752-1768 წწ.), სტალინის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, LI, 1950, გვ. 104; თეიმურაზ ბაგრატიონი, ახალი ისტორია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ლელა მიქიაშვილმა, თბ., 1983, გვ. 53.

[6] თეიმურაზ ბაგრატიონი, ახალი ისტორია, გვ. 53.

დოკუმენტის მიხედვით, სოლომონ მეფეს როსტომ ერისთავი ხელში ჩაუგდია, რაც ეს ცნობა შეესაბამება სიმართლეს. 1769 წელს განხორციელებული შეტევის დროსაც როსტომ ერისთავმა გაქცევით უშველა თავს, თუმცა, იმავე წელს, ზავის დადების შემდეგ, სოლომონმა ერისთავი ვარციხეში შეიტყუა და მასსა და მის შვილებს თვალები დასთხარა[7].

როგორც საბუთში ვკითხულობთ, ბრძოლის ველიდან გაქცევა მოუხერხებია როსტომ ერისთავის ვაჟს. მას თავი ციხისთვის შეუფარებია – „საკუთარ ციხეში მივიდა და შევიდაო" ვკითხულობთ. გაქცევითვე უშველია თავისთვის იმერეთის კათალიკოსს, იგივე როსტომ ერისთავის ძმა ბესარიონსაც – „მისი ნათესავი კათალიკოსიც ბოლოს ციხეში შევიდაო" აცნობებს მაჰი ალა. როგორც ვხედავთ, ბესარიონი კათალიკოსადაა მოხსენიებული. ცნობილია, რომ იგი სოლომონ მეფემ 1769 წლის 10 მაისს გადააყენა და მის ადგილზე კრებას აკურთხებინა თავისი ძმა, გელათის მიტროპოლიტი იოსები[8].

დოკუმენტში საუბარია ასევე სოლომონსა და დადიანს შორის ორჯერ გამართულ ბრძოლაზე. ორივეჯერ დადიანს გაუმარჯვია. „სოხუმის ბეგი და აბაზა დადიანის დასახმარებლად მოვიდნენო" – წერს მაჰი ალა.

ვფიქრობთ, ამ ორი ბრძოლიდან 1766 წელს ვერც ერთი გაიმართებოდა. საქმე ისაა, რომ 1765 წელს დაწყებული კამპანია ოსმალებმა 1766 წელსაც გააგრძელეს და სვერის ციხის აღებითა და სოლომონის ბიძაშვილისა და რაჭის ერისთავის სიძის, თეიმურაზ ბატონიშვილის, გამეფებით დაასრულეს. სოლომონი გაიქცა და იმერეთის სოფლებში იმალებოდა. მან სამალავიდან გამოსვლა მხოლოდ 1767 წელს შეძლო[9], ასე რომ, 1766 წელს სოლომონი და დადიანი ერთმანეთს ვერ შეებმოდნენ. საამისო პირობები უფრო 1769 წელს შეიქმნა. რაჭის დაპყრობის (1769 წ.) შემდეგ კაცია დადიანს ეჭვი გაუჩნდებოდა, რომ სოლომონი მის მიერ მიტაცებული ლეჩხუმის უკან დაბრუნებას მოისურვებდა[10]. გარდა ამისა, ბესარიონ კათალიკოსი 1769 წელს, გადაყენების შემდეგ, ოდიშში გაიქცა და იქ დადიანმა პატრიარქად დასვა. ამას მოჰყვა სოლომონსა და დადიანს შორის ურთიერთობების დაძაბვა. ორივე ცდილობდა, რომ მთელი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიები მის კათალიკოსს დამორჩილებოდა[11].

ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ დოკუმენტი არა 1766, არამედ 1767-1769 წლებს შორის უნდა იყოს შედგენილი.

სოლომონსა და დადიანს შორის გამართულ ბრძოლაში დაღუპულა ვინმე წერეთელი – სახელი არაა მითითებული, (عكى-ს) ვაჟი და თბილისის ხანის კაცი მიჯეილი مجيه بيل ვფიქრობთ, მიჯეილი იგივე მიხეილია. ადგილი უნდა ჰქონდეს ج (ჯ)-სა და خ (ხ)-ს ერთმანეთში აღრევას.

წერეთელი და მიხეილი სოლომონის თანამებრძოლები იქნებოდნენ. 1758 წელს სოლომონ I-ს, ერეკლე II-სა და თეიმურაზ II-ს შორის დადებული ურთიერთდახმარების ხელშეკრულებიდან[12] გამომდინარე, ერეკლე მეფის კაცი სოლომონის მხარდამხარ იომებდა, აკი წერს კიდეც მაჰი ალა: „სოლომონის ლაშქარი და მიხეილი ერთად იყვნენო". წერეთლების სოლომონისადმი ერთგულება და მხარდაჭერაც ცნობილია.

ზემოხსენებული პირების შესახებ დამატებით ცნობებს ვიგებთ დოკუმენტზე გაკეთებული მინაწერებიდან. წერეთელზე ნათქვამია, რომ იგი ერთი ოლქის პატრონი თავადია. მიხეილის თაობაზე იგივე მეორდება, რაც ტექსტში წერია, ხოლო რაც შეეხება (?) عكى ოღლუს, როგორც მინაწერიდან ირკვევა, იგი სოლომონის მოწინააღმდეგეთა რიგებში უნდა მდგარიყო. „ჩვენს

---

[7] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, გვ. 648; А.А.Цагарели, Грамоты и другие исторические документы XVIII столетия относящиеся къ Грузии, С. Петербург , 1891, გვ. 74, 101; შ. ბურჯანაძე, იმერეთის სამეფო 1768-1784 წლებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, თბ., 1961, გვ. 113; შ. ბურჯანაძე, სოლომონ I-ის მეფობის პირველი პერიოდი, გვ. 106; ნიკო დადიანი, ქართველთ ცხოვრება, ტექსტი გამოსცა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, კომენტარები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო შ.ბურჯანაძემ, თბ., 1962, გვ. 179.

[8] შ.ბურჯანაძე, სოლომონ I-ის მეფობის პირველი პერიოდი, გვ. 106.

[9] ნ.ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, VI, თბ., 1973, გვ. 418.

[10] იქვე. გვ. 422.

[11] შ.ბურჯანაძე, სოლომონ I-ის მეფობის პირველი პერიოდი, გვ. 106.

[12] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, გვ. 639.

სამსახურში მყოფიო“ ვკითხულობთ, მის ქართულ წარმომავლობაზე კი შემდეგი ფრაზა მეტყველებს: „ციხის პატრონი აზნაურია“. აქვე შევნიშნავთ, რომ არასწორადაა მოხსენიებული ერეკლე მეფის სახელიც -الكرى . საგულვებელია, რომ აქ ადგილი აქვს ل (ლ) და ر (რ) ფონემების გადაადგილებას. ასეთ შემთხვევაში სახელის სწორ მოხაზულობას მივიღებდით – اركلى , მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ მაჰი ალას წერილის რეზიუმე შედგენილია სტამბოლში რომელიღაცა მოხელის მიერ, რომელიც ქართულ საკუთარ სახელებში მთლად კარგად ვერ ერკვეოდა, გასაკვირიც არაა სახელების დამახინჯება.

ამით ამოიწურება ქაიხოსრო აბაშიძის დავალებით მაჰი ალას მიერ შედგენილ წერილში დაცული ცნობები.

გთავაზობთ №7586 დოკუმენტის ქართულ თარგმანსა და ფაქსიმილეს.

ეს გახლავთ იმ წერილის მოკლე შინაარსი, რომელიც გუშინ ჯანიკიდან მოსულმა მონა ღვთისა ჩვენმა მსახურმა მოიტანა და რომელიც ამაზე უწინ ქართველი ბეგებიდან, ამჟამად სტამბოლში მცხოვრებ, ქაიხოსროდ წოდებულ თავადს ახალციხელი მებაჟისაგან, მაჰი ალასგან მიუღია.

გურჯისტანის მდგომარეობის შესახებ თუ გვეკითხებით, სოლომონი და დადიანი ერთმანეთს წაეკიდნენ. სოხუმის ბეგი და აბაზა დადიანის დასახმარებლად მივიდნენ. ორჯერ იომეს და ორივეჯერ სოლომონის ლაშქარი წაახდინეს. სოლომონი ბრძოლაში გაანადგურეს, წერეთელი დაიღუპა, (?) عكى-ს ვაჟი დაიღუპა. თბილისის ხანის კაცი მიხეილიც დაიღუპა. სოლომონის ლაშქარი და მიხეილი ერთად იყვნენ. ამ ბრძოლაში 300-მდე ლეკი და ქართველი დაიღუპა. სოლომონმა ერისთავად სახელდებული თავადი გასრისა და ერისთავი აიყვანა. იმ დროს ერისთავის ვაჟი გაიქცა, საკუთარ ციხეში მივიდა და შევიდა. მისი ნათესავი კათალიკოსიც ბოლოს და ბოლოს ციხეში შევიდა. თავიანთი თავი ხელში აიყვანეს და გაძლიერება დაიწყეს. ხსენებულმა სოლომონმაც კვლავ ლაშქრის შეკრება დაიწყო და კვლავ ხსენებულებთან საბრძოლველად მოემზადა. ზემოაღნიშნული მებაჟე ამ ყველაფერს ხსენებული ქაიხოსროდ წოდებული თავადისადმი გაგზავნილ წერილში წერს.

მინაწერები:

ჯანიკის მუჰასილის მონა ღვთისა ალი ბეგისაგან დღეს სტამბოლში მოსული მოხსენებითი ბარათია.

წერეთლად წოდებული ერთი ოლქის პატრონი თავადია. ... ბრძოლაში დაიღუპა.

მიხეილად წოდებული თბილისის ხანის ერეკლე ხანის კაცია. ისიც ბრძოლის დროს იქნა მოკლული.

(?) عكى-ს ძე. ესეც ციხის პატრონი აზნაურია. ეს მონა ღვთისა ჩვენს სამსახურშია. მისი ციხე დაპყრობილ იქნა, [თავად კი] ბრძოლაში ... დაიღუპა.

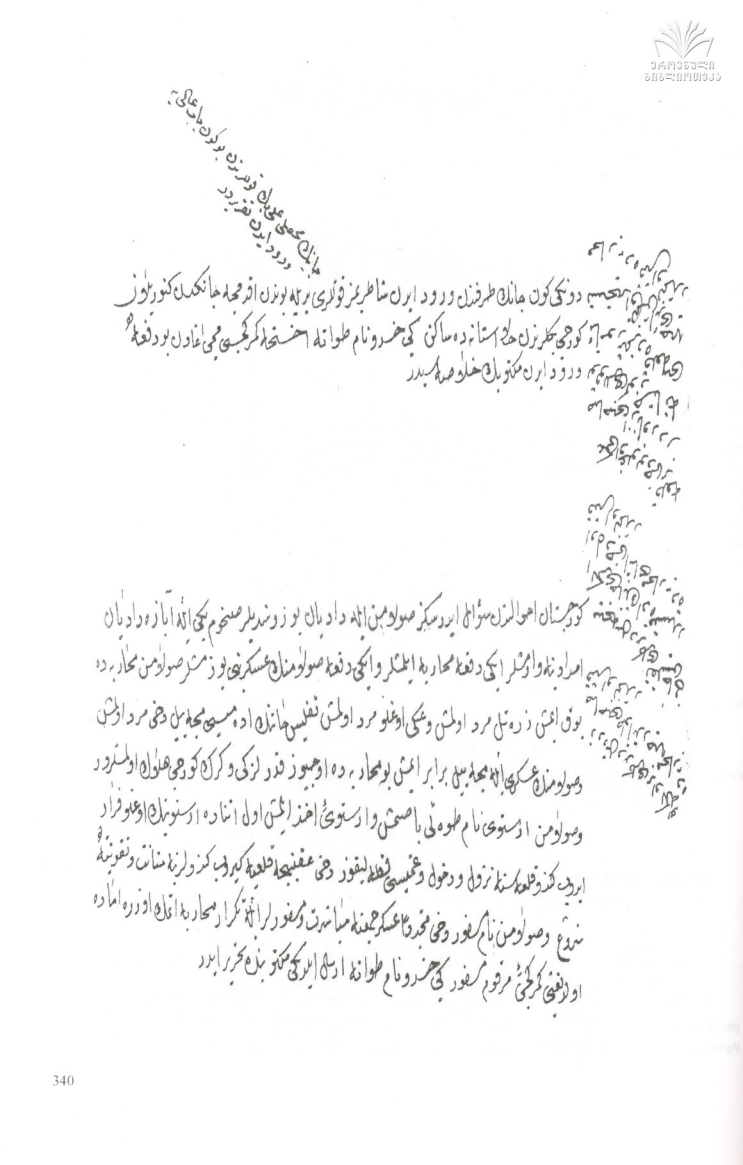
М.А. ИЛУРИДЗЕ

ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИИ МЕЖДУ ЦАРЁМ СОЛОМОНА I–ГО И ДАДИАНОМ И РАЧИНСКОГО ЭРИСТАВА РОСТОМОМ

РЕЗЮМЕ

В статье рассмотрен документ №7586, который хранится в архиве Премьер- министра Турецкой республики. В нём описывается бой между царём Западной Грузии Соломоном I–ым и Дадианом и Рачинским Эриставом Ростомом.

ეროვნული ბიბლიოთეკა



თამილა მგალობლიშვილი

უცნობი ძარღვული მონასტერი წმ. მიწაზე

2002 წლის სექტემბერში, იერუსალიმის მახლობლად, მის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, სოფ. უმლიჰანში მუშაობისას დოქტ. ჯონ ხელიგმანმა მის მიერ აღმოჩენილი უცნობი მონასტრის ტერიტორიაზე, ამავე მონასტრის ტაძრის მოზაიკური იატაკის ქვეშ, გათხარა კრიპტა, სადაც ერთ-ერთ სამარხზე აღმოჩნდა საფლავის ქვა წარწერით (არქეოლოგისათვის უცნობ ენაზე).

ა. წ. 18 სექტემბერს ჯონ ხელიგმანის მიწვევით ხსენებული წარწერა ვნახეთ გიორგი გაგოშიძემ (ხელოვნებათმცოდნე, ეპიგრაფისტი), დავით ცხადაძემ (ხელოვნებათმცოდნე, ფოტოგრაფი), ლაშა ქვანიამ (ისრაელში საქართველოს ყოფილი კონსული), პაატა გიგაურმა (მოქანდაკე) და მე. ეს უცნობი წარწერა, ჩვენდა სახიხარულოდ, აღმოჩნდა ძალზე იდეური ქართული წარწერა, რომელიც ასე იკითხება:

"ესე სამარხოჲ იოანე ფურტაველ ეპისკოპოსისაჲ
ქართველისაჲ"

პალეოგრაფიული ანალიზის შედეგად, წარწერა V ს-ის დასასრულით ან VI საუკუნის I ნახევრით შეიძლება დათარიღდეს.[1]

ბირ-ელ-კუტში (ბეთლემთან) ვირჯილიო კორბოს მიერ აღმოჩენილ ქართულ წარწერებთან ერთად,[2] ეს წარწერა ერთ-ერთი უძველესია წმ. მიწაზე.

თავდაპირველად შევეცადეთ ძალზე მოკლედ მიმოვიხილოთ ის მცირე ცნობები, რომლებიც წმ. მიწაზე არაბობამდე ქართველთა კოლონიის ისტორიას ეხება, რათა უფრო ნათელი გახდეს ამ წარწერის მნიშვნელობა არა მარტო ქართული კოლონიის, არამედ წმ. მიწაზე აღრებიზანტიურ პერიოდში სამონასტრო ცხოვრების დაწყების, განვითარების და საერთოდ, აღრეული ქრისტიანობის ისტორიისათვის.

საქართველოსა და წმ. მიწას შორის ურთიერთობებს ქართული ტრადიციით ოცდაექვსი საუკუნის ისტორია აქვს.[3] მაგრამ ეს ურთიერთობები განსაკუთრებით მჭიდრო ხდება IV ს-დან, საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურად აღიარების შემდეგ. ამ პერიოდიდან დაწყებული ქართველები დიდი გატაცებით შეუდგნენ ქრისტიანული კულტურის გაცნობასა და ახლად დაარსებული ეკლესიისათვის საჭირო ლიტერატურის თარგმნასა და გავრცელებას. ამ მიზნით

---

[1] წარწერის პალეოგრაფიული ანალიზი ქ. გაგოშიძეს.

[2] V. Corbo and M. Tarchnishvili, Iscrizioni georgiane del monastero di S. Teodoro a Bir el Qutt (Bettlemme), La Terra Santa, 28, Jerusalem, 1953, 181-186; V. Corbo, Gli Scavi di Kh. Siyar el-Ghanam (Campo dei Pastori) ei monastery dei dintorni, Pabblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum, 11, Gerusalemme, 1955, 279-284; მ. თარხნიშვილი, ახლად აღმოჩენილი ქართული მონასტერი ბეთლემში, ბედი ქართლისა, 16, 1954, 12-17; შ. ნუცუბიძე, ქართული წარწერები იერუსალიმში, გაზეთი "კომუნისტი", 4, I № 3(11309), თბილისი, 1959; შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, ახსნა-განმარტებები და შემოქმედება, თბილისი, 1966, 97-106, 107-124, 454-474; კ. კეკელიძე, უძველესი ქართული მონასტერი იერუსალიმის მახლობლად და მისი მოზაიკური წარწერა, ეტიუდები, VI, თბილისი, 1960, 72-80; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1980 39,89; ს. ყაუხჩიშვილი, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი, 1959, 058-062; გ. წერეთელი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინაში, თბილისი, 1960; ა. გამყრელიძე, უძველესი ქართული წარწერების აღმოჩენა პალესტინაში, ლიტერატურული გაზეთი, 15, VI, 1956, № 24(986); ბ. გიორგაძე, პალესტინაში აღმოჩენილი ქართული კულტურის IV-V სს. ძეგლის შესახებ, საბჭოთა ხელოვნება, 1959, № 12, 33-38 და აშ.

[3] ს. ყაუხჩიშვილი, ქართლის ცხოვრება, ტ. I, 1955, 72-130.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქართული ეკლესიის მოღვაწეთა და ქართველ მეფეთა დიდი მეცნიერებით შეიქმნა სამწერლობო და მთარგმნელობითი ცენტრები, ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი ნაწილი = [illegible] რიყორც საქართველოში, ასევე მის ფარგლებს გარეთაც.

ახლად გაქრისტიანებული სახელმწიფოს მოსახლეობისათვის განსაკუთრებული იყო პალესტინის წმ. ადგილების მოხილვისა და მოლოცვის სურვილი. შეღეგმაც არ დააყოვნა – რიყორც ჩანს, IV ს-ის მეორე ნახევრიდან პალესტინაში პირველი ქართველები ჩნდებიან.[4] V-VI სს-ში კი მათი ეკლესიისა საკმაოდ ძლიერია.[5]

თავდაპირველად ქართველები მცირდღებოდნენ ცნობილ სავანეებში, ჭრილნენ საკრებულოებს, აშენებდნენ ნამოსულ ქართველთათვის სასტუმრო სახლებს. იერუსალიმის პირველი მლოცველები იყვნენ ქართული სამეფო სახლისა და არისტოკრატიის წარმომადგენლები. ქართველები ღვთისმსახურებას თავიანთ მშობლიურ ენაზე ასრულებდნენ არა მარტო ქართლში (იბერია), არამედ პალესტინაშიც, საბას ლავრაში, რაზედაც მოწმობს წმ. საბა განწმედილის ანდერძიც (+532 წ).[6]

აქვე უთუოდ სანდერძოა აღნიშნოს ისიც, რომ V ს-დან მოყოლებული X ს-მდე აღმოსავლეთ საქართველოში (იბერია) ღვთისმსახურების იერუსალიმური წესი მოქმედებდა.[7] ასევე კარგად არის ცნობილი, რომ პირველი ლიტურგიკული წიგნებიც (იერუსალიმური ლექციონარი, უძველესი იადგარი და მრავალთავი), რომლებსაც ქართული ეკლესია ღვთისმსახურებას იყენებდა მშობლიურ ენაზე, V-VII სს-ის იერუსალიმური (ქრისტეს სფლავის ეკლესიის) პრაქტიკის ამსახველი იყო.[8]

V-VI სს-ში პალესტინაში ქართველთა მოძრაობის გეოგრაფია თანდათან ფართოვდება. ქართველებს ვხვდებით არა მარტო იერუსალიმსა და მის შემოგარენში, არამედ პალესტინის უდაბნოებში იმ დროისათვის უკვე დაფუძნებულ მონასტრებსა და ლავრებში, ასევე მათ მიერ აგებულ, საკუთრივ ქართულ მონასტრებში.

წმ. მიწაზე საქართველოდან მოსულ მომლოცველთა თუ მოგზაურთა რაოდენობა, რიყორც ჩანს, იმდენად დიდი იყო, რომ პეტრე იბერის ქართული „ცხორების“ თანახმად, პეტრე იბერი არა მარტო მონასტრებსა და ეკლესიებს აშენებდა, არამედ მას სასტუმრო სახლებიც აშენებაც კი დაჭირდა წმ. ქალაქში.

აი, როგორ მოგვითხრობს ამ ფაქტს „ცხორების“ ქართული ვერსია: პეტრე იბერმა და იოანე ლაზმა... “ადაშენეს სახლი სასტუმროდ ქალაქსა შინა (იგულისხმება წმ. ქალაქი), და განუსუენებელს მოპაჯალთა ძმათა ქართველთა და ბერძენთა. რამეთუ განაშრადეს ყურეთა

[4] საყოველთაო მეცნიერის აზრით, ევაგრე პონტოელი პირველი ქართველი ბერია პალესტინაში. იხ. რ. ტარხნი, ქართველები იერუსალიმში, ტფილისი, 1921, 11; მ. თარხნიშვილი, ქართული ხელოვნების ნაშთი ჯერუსალემში, ბეჭდ. ქართლისა, II, 1952, 25; M. Tarchnishvili, Il monachismo georgiano nelle sue origine e nei suoi primi sviluppi", Il monachismo orientale, Roma, 1958, 307-319. ჯ. კეკელიძე მეოთხე საუკუნის სახლვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე და მოღვაწე, ეტიუდები, VI, თბილისი, 1960, 5-17; J. Asfalg and P. Kruger, Kleines Worterbuch des Christlichen Orients, Wiesbaden 1975, 139; P.N. Egender, OSB. Les Debuts du Monachisme en Palestine. Ancient Christianity in the Caucasus, Iberica Caucasica vol. I, London, 1998, 132; იხ. ასევე ს. ყაუხჩიშვილი, გეოგრაფია, ბიბლიელთა მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. VII, თბილისი, 1967, 107-117; IV ს-ის დასაწყისულა და V ს-ის დასაწყისში წმ. მიწაზე ქართველთა მოღვაწეობაზე უნდა მიეკვთოთებულა ასევე ნაზარეთში ხარების ახალი კათოლიკური ეკლესიის აღგილას V ს-ის პირველ ნახევრამდე დარეკრული ეკლესიის შესახებალობაზე შემონახული გრაფიტები იხ. ზ. ალქსიძე, ლეგენდა, ხანის მთა, ნაზარეთი, ეროვნული ეტიუდები, კრებ. მესამე, თბილისი, 2000,18-25

[5] ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. II, თბილისი, 1980, 20-25; იგივე, ცხოვრება პეტრე იბერისა, თბილისი, 1988, 79-203; ი. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II, თბილისი, 1967, 213-263.

[6] ა. კეკელიძე, ლიტერატურის ისტორია, I, 38-39; ლ. მენაბდე, კერები, 26.

[7] იხ. K. Kekelidze, Иерусалимский Канонарь, Тифлис,1912; M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliaires géorgiens, Louvain-La-Neuve, 1975; ჯ. მეტრეველი, ე. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიანი, უძველესი იადგარი, თბილისი, 1980; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, თბილისი, 1991.

[8] . K. Кекел идзе. Каноноарь; ჯ. მეტრეველი, ე. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიანი, უძველესი იადგარი; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, 165-190.

საბანელი და ტრაპეზი და სარეცლები და წარაგეს ზოგი განძისა მის, რომელ[illegible] სამეუფოდთ.

და მერმე წარვიდეს უდაბნოდ, და შეკრიბნეს ძმანი მრავლად და აღაშენეს მონასტერი თჳსისათჳს."[9]

ამავე ქართული „ცხორების" მიხედვით, პეტრე, იოვანე და მათი მოწაფენი „წარვიდენ ეგჳპტედ სანახებთა სკიტისათა." მოილოცეს იქაურობა, შემდეგ გამოარჩიეს ერთი ადგილი და აღაშენეს მონასტერი და ეკლესია. ხოლო შემდეგ „კუალად მოიქცეს იერუსალიმადვე და კუალად აღაშენეს ქალაქსა შინა სახლი სასტუმროდ."[10]

პეტრე იბერის ასურულ „ცხორებაში", რომელიც პირვანდელი სახით არ არის და მისი გადამუშავებული ვერსიაა შემონახული, აღნიშნულია მხოლოდ მონასტრების მშენებლობა და არა სასტუმრო სახლებისა.[11]

მიუხედავად იმისა, რომ როგორც უკვე ითქვა, დღეისათვის პეტრე იბერის „ცხორების" ორი ვერსიაა შემონახული (ქართული და სირიული), მაინც ძალზე მწირია ცნობები არა მარტო ამ პერიოდში წმ. მიწაზე მოღვაწე ქართველთა შესახებ, არამედ თვით პეტრე იბერის მოღვაწეობის აღსადგენადაც. ფაქტიურად, თვით მის მიერ აშენებული მონასტრების მოძიება და იდენტიფიკაციაც კი ჯერჯერობით საკმაოდ რთული პრობლემაა.

ასევე მწირია უძველესი ქართული და სხვაენოვანი წყაროების ცნობები, ზოგადად, ქართველთა აღმშენებლობის შესახებაც. რაღა თქმა უნდა, ამას ობიექტური საფუძველიც გააჩნია, ბევრი რამ გაქრა და განადგურდა სპარსელთა შემოსევისა (VI ს.) თუ არაბთა ბატონობის შედეგად (VII–XI სს). ასე რომ, არაბობამდელი პერიოდის ქრისტიანული ძეგლების მიგნება, თუ მათი რაობის დადგენა, დღეს, საკმაოდ რთული პრობლემაა თანამედროვე მეცნიერებისათვის.

ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ქართველი მოგზაურისა და მეცნიერის – ტიმოთე გაბაშვილის (XVIII ს.) ცნობები წმ. ჯვრის მონასტრის კედლის მხატვრობის შესახებ, რომლებიც მისი „მიმოსლვის" ტექსტშია დაცული.[12]

1758 წელს წმ. მიწაზე მოგზაურობისას, ტიმოთე გაბაშვილმა წმ. ჯვრის მონასტერში იხილა ქართველ წმ. მამათა და მოწამეთა ჯგუფური გამოსახულება წარწერებითურთ.[13] მათი ნაშთი ნიკოლოზ ჩუბინაშვილსაც (XX ს.) უნახავს.[14] მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ამ ჯგუფური გამოსახულებიდან მთელი რიგი ისტორიული პირების იდენტიფიკაცია შესაძლებელია. მაგრამ ნაწილი აქ ჩამოთვლილი მამებისა – სავსებით უცნობი. ელ. მეტრეველის ვარაუდით, იმის გამო, რომ ამ პირთა სახელები არ დასტურდება ქართულ ლიტურგიკულ და აგიოგრაფიულ ძეგლებში, მათი პოპულარობა, როგორც ჩანს, პალესტინის ქართული კოლონიის საზღვრებს არ გასცდენია.[15] ხოლო მათი მოუხსენებლობა იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის სააღაპე კრებულში, ალბათ, იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ ისინი იმ პერიოდის მოღვაწენი უნდა ყოფილიყვნენ, როდესაც ჯერ კიდევ წესად არ იყო ქართველ მოღვაწეთა ღვაწლის წერილობითი ფიქსაცია.[16] როგორც ცნობილია, ეს ტრადიცია იერუსალიმურ ქართულ თემში შედარებით გვიან, XI ს-დან დამკვიდრდა, პროხორე შავშელის მიერ წმ. ჯვრის მონასტრის აშენების შემდგომ და პირველი, ვინც ამ კრებულში მოიხსენიება

---

[9] ილ. აბულაძე, ძეგლები, II, 229.

[10] ილ. აბულაძე, ძეგლები, II, 235.

[11] ივ. ლოლაშვილი, ცხოვრება პეტრე იბერისა, 79-203.

[12] ელ. მეტრეველი, ტიმოთე გაბაშვილი, „მიმოსლვა ", თბილისი, 1956, 85-86; ელ. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, თბილისი, 1962, 60.

[13] ელ. მეტრეველი, ტიმოთე გაბაშვილი, „მიმოსლვა", 82-86; ელ. მეტრეველი, მასალები, 59-68.

[14] Н. Чубинов. Описание Крестного монастыря близ Иерусалима, Сведения, т. I, вып. III, 45-46.

[15] ელ. მეტრეველი, მასალები, 60-61; იხ. ასევე იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, II, თბილისი, 1948,. 184.

[16] ელ. მეტრეველი, მასალები, 60-61.

პროხორე შავშელია, მონასტრის აღმაშენებელი, მის მიერ გაწეული დიდი ღვაწლის ამბავი.[17] თუმცა ასევე ვერ გამოვრიცხავთ იმასაც, რომ იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიის ამსახველი მასალები ასევე განადგურებულიყო არაბობის ჟამს.

აი, ტიმოთე გაბაშვილის მიერ ჯვრის მონასტერში დაფიქსირებული წმ. მამებისა და მოწამეთა სახელები, რომლებიც შესაძლებელია V–X სს-ში მოღვაწეობდნენ წმ. მიწაზე:

„მღვდელმოწამე მოსე ქართველი
მარი მღვდელმოწამე ქართველი
ეპისკოპოსი კინდ ქართველი
ეპისკოპოსი ნუნუს ქართველი"[18]

ამ სიიდან არც ერთი სახელი არ ჩანს ქართულ წყაროებში. ერთ-ერთი მათგანი მხოლოდ სომხურ წყაროში დასტურდება: VII ს-ის პალესტინის მონასტრების აღწერილობაში სომეხი ავტორი სომხურ მონასტრებთან ერთად ასახელებს ნეტარი კინდის მონასტერს იოდასაფის უდაბნოს მისასვლელთან. ხსენებული სომხური წყაროს გამომცემელი ღ. ალიშანი, ნეტარი კინდის შესახებ ვერაფერს ამბობს, გარდა იმისა, რომ მისი ვარაუდით, იგი შეიძლება IV ს-ის მეორე ნახევრის მოღვაწე იყოს, წმ. ნერსეს მოწაფე.[19] დღეისათვის, რა თქმა უნდა, ძალზე ძნელია ზემოხსენებული ორი კინდის ერთმანეთთან დაკავშირება, მაგრამ ამჯერად, ალბათ, ისიც საინტერესოა, რომ VII ს-ის სომხურ წყაროში დაფიქსირებულია ნეტარი კინდი და მისი სახელობის მონასტერი.

ბუნებრივია, წმ. ჯვრის მონასტრის ქართველ წმ. მამათა და მოწამეთა სია სრული არ არის. ამაზე მეტყველებს, თუნდაც სამუელ ქართველი ეპისკოპოსის სახელიც, რომელიც ზემოხსენებულ სიაში არ ჩანს. მაგრამ მისი სახელი დასტურდება ბერძნულენოვან საფლავის ქვაზე, რომელიც წმ. ქალაქის გალავნის გარეთ შემთხვევით აღმოჩნდა მშენებლობისას. სამუელ ეპისკოპოსის მონასტერი წარწერის მიხედვით დავითის კოშკთან მდებარეობდა, იაფის კარიბჭესთან,[20] ხოლო თვით წარწერა სამუზეუმო პასპორტის მიხედვით V–VII სს-ით თარიღდება და დღეს, იერუსალიმში, როკფელერის მუზეუმშია დაცული.[21] (თუმცა ჩემი ვარაუდით, წარწერის წაკითხვა და მისი თარიღი, ალბათ, უფრო დასაზუსტებელია).

ამრიგად, ცხადია, რომ V ს-დან ქართველები საკმაოდ იყვნენ წმ. მიწაზე. ამას ადასტურებს არა მარტო პეტრე იბერის „ცხორების" ქართულ-სირიული ვერსიები, არამედ ზემოაღნიშნული ჯვრის მონასტრის დღეისათვის განადგურებული კედლის მხატვრობის მნიშვნელოვანი ნაწილიც, რომელიც ტიმოთე გაბაშვილის აღწერილობით არის შემორჩენილი.[22] ამასვე ადასტურებს წმ. გერასიმე იორდანელისა და მისი მონასტრის შესახებ შემონახული რამდენიმე ბიზანტიური წყაროც, რომელთა მიხედვითაც იუდეისა და იორდანეს უდაბნოში მოღვაწე ბერებს შორის ჯვაროსნებამდე და ჯვაროსანთა შემდეგაც იყვნენ ქართველი (იბერიელი) ბერები, მესვეტეებიც კი, რომლებიც გამორჩეულნი იყვნენ თავისი რწმენითა და ღმრთისადმი მსახურებით და მათთან კონტაქტს, მიახლოებასაც კი მორწმუნეთათვის დიდი სულიერი სარგებელი მოჰქონდა. აქვეა ცნობები იმ ქართველი ბერების შესახებაც, რომლებიც კალამონში ცხოვრობდნენ. განსაკუთრებით აღნიშნულია მათი ღვაწლი კალამონის მონასტრისა და იორდანეს უდაბნოში წმ. გერასიმე იორდანელის სახელთან დაკავშირებული წმ. ადგილების გადასარჩენად, რაც მათთვის შესაძლებელი იყო მამლუქებთან

---

[17] ელ. მეტრეველი, 61; იხ. ჯვრის მონასტრის კოლექციის ხელნაწერი იერ. 24-25; R. Blake, Catalogue de manuscripts géorgienne de la bibliothèque patriarchal grecque de Jérusalem, Revue de l'Orient Chrétien, 24, 1924.

[18] ელ. მეტრეველი, ტიმოთე გაბაშვილი, „ მიმოსლვა", 85-86; ელ. მეტრეველი, მასალები, 60.

[19] Archive de L'Orient Latin, II, Paris, 1884, 394-399.

[20] J.H. Iliffe, Cemeteries and a Monastery at the Y.M.C.A., Jerusalem, QDAP 4, 1935, 78-80; Y. Israeli, D. Mevorah, Cradle of Christianity, Jerusalem, 2000, 173.

[21] Y. Israeli, D. Mevorah, Cradle of Christianity, 173, 224.

[22] ელ. მეტრეველი, ტიმოთე გაბაშვილი, „ მიმოსლვა", 82-83.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

და ბაღდადის ხალიფებთან კარგი ურთიერთობის გამო.[23] ასევე შემონახულია ცნობები კალამონის მონასტრის კედლებზე ქართული წარწერების არსებობის შესახებ ჯვაროსნებამდელ პერიოდშიაც კი.[24]

პალესტინის უდაბნოებში ქართველთა მოღვაწეობა დიდ ინტერესს იწვევდა მუდამ ქართველოლოგიურ თუ ადრეულ ქრისტიანობაზე მომუშავე სამეცნიერო წრეებში, განსაკუთრებით, ალბათ, იუდეის უდაბნო უნდა გამოიყოს. აქ სამონასტრო ცხოვრების დაწყებისთანავე, უკვე IV ს-დან იუდეის უდაბნოში განმარტოება თუ დამკვიდრება – მონასტრებისა და ლავრების დაფუძნება ყველა ეროვნების ქრისტიანისათვის უდიდესი პატივი და ღირსება იყო. V ს-დან მოყოლებული კი, იუდეის უდაბნო, ქრისტიანულ სამყაროში, ფაქტიურად, სამონასტრო ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს ცენტრად გადაიქცა.

იმის გამო, რომ ამ პერიოდის ამსახველი წერილობითი წყაროები ძალზე ცოტაა შემონახული, განსაკუთრებული მნიშვნელობა არქეოლოგიას ენიჭება. იუდეის უდაბნოში არქეოლოგიური გათხრების დაწყება 1928 წლიდან ბრიტანელი ისტორიკოსის დერვეს შჩიტის სახელს უკავშირდება.[25] შემდეგ აქ მუშაობდნენ ცნობილი ფრანცისკელი მეცნიერები: ვირჯილიო კორბო და ბელარმინო ბაგატი.[26] 1967 წლიდან კი უკვე ისრაელელი არქეოლოგები იწყებენ აქტიურ მუშაობას და შთამბეჭდავ შედეგებსაც აღწევენ.[27] მართალია, ეს გათხრები ძალზე მაშტაბურად მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს, მაგრამ, სამწუხაროდ, ქართული ძეგლების სპეციალური კვლევა აქ, ფაქტიურად, არასოდეს ხდებოდა.

ამ მხრივ, იერუსალიმის მახლობლად, იუდეის უდაბნოს დასაწყისში, თანამედროვე არაბულ სოფელ უმლეიზონში ჯონ ზელიგმანის მიერ გამოვლენილი მასალა სრულიად უნიკალურია. ფაქტიურად, ჯონ ზელიგმანის მიერ დღემდე უცნობი ქართული მონასტრის აღმოჩენის ფაქტი, ვირჯილიო კორბოს მიერ ბირ-ელ-კატში პეტრე იბერის მონასტრის აღმოჩენის ტოლფასია და მას, უდაოდ, დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. ხოლო რაც შეგვეხება ჩვენ, ქართველ მეცნიერებს, ჩვენთვის დიდი ბედნიერებაა, რომ ამ აღმოჩენის მონაწილენი გავხდით.

ახლა რაც შეეხება წარწერას:

წარწერა პალეოგრაფიული ანალიზის საფუძველზე V ს-ის დასასრულითა და VI ს-ის დასაწყისით თარიღდება, წარწერის არქაულობაზე უნდა მეტყველებდეს ასევე მასში შემონახული სახელი – „იოჰანეც“.

უძველესი ქართული წერილობითი ძეგლების კვლევის შედეგად, დღეს სავსებით დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ სახელის ფორმა – „იოჰანე“ – ქართულ ტექსტებში V ს-დან VII ს-ის ნახევრამდე დასტურდება (იხ. ხანმეტი ლექციონარი, ხანმეტი მრავალთავი, ხანმეტი ითხთავი და ა. შ.). მხოლოდ VII ს-ის მეორე ნახევრიდან ჩნდება ფორმა – „იოანე“.[28]

ასე რომ, ჩვენს წარწერაში დამოწმებული ფორმა – „იოჰანე“ – ამ წარწერის არქაულობაზე მეტყველებს და, შესაბამისად, მის თარიღს V–VII სს-ს შორის ათავსებს.

ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროებიდან ადრებიზანტიური პერიოდის (IV–VIII სს.) პალესტინაში მოღვაწე ქართველთა შორის უცნობია იოჰანე ფურტაველ ეპისკოპოსის სახელი.

---

23 J. Wilkinson, J. Hill, W.F. Ryan, Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185, London, 1988, 330-331; St. Gerasimus Jordanian and his holy monastery, Larnaca, Cyprus, 2001 (in Greek).

24 St. Gerasimus Jordanian, 45.

25 D.J. Chitty, A.H.M. Jones, The Church of St. Euthymius at Khan el-Ahmar, near Jerusalem, PEFQS, 1928, 175-178; D.J. Chitty, Excavations at the Monastery of St. Euthymius, PEFQS, 1930, 43-7; 150-153; D.J. Chitty, The Monastery of Euthymius, PEFQS, 1932, 188-203; Y. Hirschfeld, The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period, 1992, 2-6.

26 იხ. Y. Hirschfeld, The Judean Desert, 6.

27 იხ. Y. Hirschfeld, The Judean Desert, 6; იხ. ასევე: E. Stern, The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, Jerusalem, , 1993. 1,2, 3, 4

28 ქ. ჭელიძე, ძველი ქართული სადვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბილისი, 1996, 286-291.

უმლეიზონის წარწერაში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს იოჰანე ქართველი ეპისკოპოსის ზედწოდება „ფურტაველი“. იოჰანე ფურტაველ ეპისკოპოსთან დაკავშირებით, ქართველი მკითხველისათვის მაშინვე ჩნდება ცდუნება იგი იოანე ცურტაველ ეპისკოპოსის (V ს.) სახელთან გააიგივოს.[29] თუმცა, ჩემი აზრით, „ცურტავი“ და „ფურტავი“ სრულიად განსხვავებული სახელწოდებებია, რომელთაგან პირველი საქართველოს უკავშირდება, მეორე კი – პალესტინას. „ცურტავის“ ეტიმოლოგია დღემდე ბუნდოვანია. „ფურტავი“ კი, ჩემი ვარაუდით, წმ. მიწაზე არსებული, ადგილობრივი – სემიტური – წარმოშობის სახელი უნდა იყოს. ეს ფაქტი გამონაკლისს არ წარმოადგენს წმ. მიწის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, სადაც დასტურდება არა მარტო საკუთრივ ქართული წარმოების სახელები, როგორიცაა, მაგ.: დევთუბანი (კომპოზიტი),[30] არამედ სემიტური წარმოშობისაც, მაგ.: დერტავი/დელტავი, დერტუფა (ასევე კომპოზიტები).[31]

ვფიქრობ, ჩემს ვარაუდს განამტკიცებს ისიც, რომ წარწერის ტექსტში იოჰანე ფურტაველ ეპისკოპოსის სახელთან მითითებულია მისი ეროვნებაც: „ქართველისაჲ“. ამ შემთხვევაში, კონკრეტულად, ხსენებული სახელის – „ქართველისაჲს“ – ქვეშ, ჩემი ფიქრით, მხოლოდ და მხოლოდ იბერიელი ივარაუდება, ე. ი. წარმოშობით ქართველი, აღმოსავლეთ საქართველოს სახელმწიფოს (იბერიის) მკვიდრი. ამასთან დაკავშირებით, უთუოდ მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ეს გახლავთ ამ ტერმინის ე.ი. „ ქართველის" უძველესი დამოწმება. ქართულ წერილობით წყაროებში იგი მხოლოდ VII ს-დან ჩნდება.[32] ვფიქრობ, ეს ფაქტი უცნაურად არ უნდა მოგვეჩვენოს, რადგანაც თვით ჩვენი ეროვნული წელთაღრიცხვაც: „ქართული დასაბამითგან" საქართველოში IXს-დან ჩნდება, წმ. მიწაზე კი უკვე V-VI სს-დან დასტურდება.[33]

თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ მონასტერი ქართულია, მონასტრის კრიპტაში სხვა სამარხთაგან გამოყოფილია და სრული პატივით არის დაკრძალული ქართველი ეპისკოპოსი იოჰანე, რომლის საფლავის ქვის წარწერაც ქართულენოვანია, მაშინ სავსებით გაუგებარია, რატომ გახდა საჭირო ქართული მონასტრის ქართულენოვან საფლავის წარწერაში ქართველი ეპისკოპოსის ეროვნების განმარტება. ხომ არ უკავშირდება ეს იოჰანე ეპისკოპოსის ზედწოდების პრობლემას. ზედწოდება „ფურტაველი“ საქართველოში მიღებულ სახელწოდებას რომ წარმოადგენდეს, ხოლო თავად იოჰანე ეპისკოპოსი კი საქართველოს რომელიმე კუთხეში არსებული მონასტრის ეპისკოპოსი რომ ყოფილიყო, ამ შემთხვევაში, ხსენებულ წარწერაში ეპისკოპოსის ეროვნების დაფიქსირება ქართული მონასტრის ქართულ წარწერაში ჩემთვის აუხსნელია. მაგრამ თუ ვივარაუდებთ, რომ ეს ზედწოდება („ფურტაველი“) წმ. მიწაზე შექმნილია და თანაც იგი არა ქართული წარმოშობისაა, მაშინ, ალბათ, უფრო გასაგები გახდება უცხოენოვანი სახელის მქონე ქართული მონასტრის ქართულ წარწერაში ქართველი ეპისკოპოსის წარმომავლობის დაფიქსირება.

ამ წარწერისაგან განსხვავებით, სამუელ ქართველი ეპისკოპოსის ბერძნულენოვან საფლავის ქვის წარწერაში სამუელ ეპისკოპოსის ქართველობის (იბერიელობის) მითითება, ჩემი ფიქრით, სავსებით გასაგებია და აი, რატომ:

---

[29] იხ. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 1964, 11-29.
[30] თ. ცერაძე, დევთუბანი, კიდევ ერთი უცნობი ქართული მონასტერი იერუსალიმში, მრავალთავი.
[31] იხ. ელ. მეტრეველი, დერტავისა და დერტუფას ხელნაწერების ირგვლივ, აღმოსავლური ფილოლოგია, IV, თბილისი, 1976, 74-89; ელ. მეტრეველი, მასალები, 174.
[32] დ. მუსხელიშვილი, ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი, 1993, 337-376; დ. მუსხელიშვილი, ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემისათვის, ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბილისი, 2002, 5-17.
[33] . L.Di Segni, The Beit Safafa Inscription Reconsidered and the Question of a Local Era in Jerusalem, Israel Exploration Journal, v.43, 1993, 157-168; L. Di Segni, A Georgian Chronological System in Sixth-Century Jerusalem, 1997, 1-8, (გამოუქვეყნებელი).

თავდაპირველად მოვიტან სამუელ ეპისკოპოსის საფლავის ბერძნულენოვანი წარწერის ტექსტის თარგმანს:

„დავითის კოშკში მდებარე ქართველთა (ბერძნ. იბერთა) მონასტრის ქართველი (ბერძნ. იბერიელი) ეპისკოპოსის სამარხი."[34]

ვფიქრობ ნათელია, რომ ამ წარწერაში საუბარია პეტრე იბერის მიერ წმ. ქალაქში, დავითის კოშკთან დაარსებულ იბერთა მონასტერზე, მაგრამ სამუელ ეპისკოპოსის სამარხი, საფლავის წარწერიანი ქვით აღმოჩენილ იქნა დავითის კოშკის მახლობლად, წმ. ქალაქის იაფოს კარიბჭის გარეთ, საერთო ქრისტიანულ სასაფლაოზე. ამ შემთხვევაში, სავსებით გასაგებია, რომ მონასტრისა და, საერთოდ, ძველი ქალაქის კედლის გარეთ არსებულ სასაფლაოზე საფლავის ქვაზე წარწერა ბერძნულ ენაზე გაკეთებულიყო, რაც ბუნებრივია ქრისტიანული პალესტინისათვის. გასაგებია ისიც, რომ ამ ბერძნულენოვან ტექსტში ასევე დაფიქსირებულიყო არა მარტო ეპისკოპოსის სახელი და ეროვნება, არამედ მითითებული ყოფილიყო თვით მონასტრის ადგილმდებარეობა და მისი სახელიც – ქართველთა (იბერთა).

ამ ორი ქართველი ეპისკოპოსის საფლავის ქვების წარწერათა გათვალისწინების შედეგად, უმლეიზონის წარწერაში დადასტურებული იოჰანე ქართველი ეპისკოპოსის ზედწოდება ფურტაველი უფრო ადგილობრივი – სემიტური – წარმოშობისად მეჩვენება. ეს ზედწოდება, ალბათ, ფურტავიდან არის ნაწარმოები, რაც შესაძლებელია, მონასტრის სახელი იყო, თუმცა ვერც იმას გამოვრიცხავ, რომ იგი, თავისთავად, ამ ადგილთან დაკავშირებული ძველი ტოპონიმიდანაც მომდინარეობდეს.

თუმცა აქვე არსებობდა ასევე გარკვეული ცდუნება, რომ უმლეიზონის წარწერაში მოხსენიებული „ფურტაველი" ეპისკოპოსი „ეპისტოლეთა წიგნში" დასახელებული „ფორთის" (სომხ. porta) ეპისკოპოსთან დამეკავშირებინა. „ფორთის" ეპისკოპოსის ხსენება შემონახულია აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის კირონ ქართლის კათალიკოსისადმი მიწერილ მესამე ეპისტოლეში, სადაც მოცემულია ქართველთა, კავკასიელ ალბანელთა და სივნიელთა ეპისკოპოსების სია, რომლებიც დვინის 506 წლის კრებას ესწრებოდნენ.[35] მაგრამ იმის გამო, რომ ამ ეპისტოლეს სომხური ტექსტის საფუძვლად გამოყენებულია მისი სომხური წყაროს – დვინის კრების „პირობის წიგნის" – ბერძნული თარგმანი, ნაცვლად დაკარგული სომხური ორიგინალისა, ხსენებულ ეპისტოლეში ძალზე დამახინჯებულია საეპისკოპოსოთა სახელები, და ბევრი მათგანის, ისევე როგორც „ფორთის" საეპისკოპოსოს იდენტიფიკაცია სრულიად შეუძლებელია.[36]

ყოველივე ამის გამო, „ფურტავი", „ფურტაველის" ეტიმოლოგიის ძიებისას, ჩემი ყურადღება შევაჩერე მხოლოდ ორ სემიტურ სიტყვაზე, რომელთაგან ერთია – ებრ. Phura – საწნახელი, ჭურჭელი, რომელშიაც ყურძენი ფეხით იწურება. მეორე კი – არამ. Phurta – პატარა, მცირე (დიდიდან გამოყოფილი მცირე ერთეული, ნაწილი). განვიხილოთ თითოეული მათგანი:

1. ებრ. Phura – საწნახელი[37]

თუ ქართული ფურტავის წარმოქმნის საფუძვლად მივიჩნევთ ებრ. Phura-ს, მაშინ უნდა მოიძებნოს ფურტავის მეორე ნაწილის tav-ის წყარო. ვფიქრობ, ამ შემთხვევაში ეს შეიძლება იყოს არამეული tav, რაც წმინდას, კარგს, კურთხეულს ნიშნავს.[38]

---

[34] Y. Israeli. D. Mevorah, Cradle of Christianity, 173.
[35] ზ. ალექსიძე, ეპისტოლეთა წიგნი, თბილისი, 1968, 97.
[36] ზ. ალექსიძე, ეპისტოლეთა წიგნი, 161-162.
[37] A. Even-Shoshan, Explanatory Dictionary, Jerusalem, 1999; F.A. Shapiro, Ivrit-Russian Dictionary, Moscow, 1963.
[38] J. Rayne Smith D.D., A Compendious Syriac, Dictionary founded upon the thesaurus Syriacus, Oxford, 1973.

თუ დავუშვებთ, რომ ქართული „ფურტავი“ კომპოზიტია, რომელიც შედგენილია ებრაულ-არამეული სიტყვებისაგან Phura + Tav, სადაც Phura-ში ბოლოკიდური ა ქართულისათვის ბუნებრივად ამოვარდება, მაშინ მივიღებთ Phurtav-ს – ქართ. ფურტავი, რაც, ალბათ, ნიშნავდა წმ. საწნახელს ან წმ. საწნახელის ადგილს, საიდანაც შეიძლება ნაწარმოები იყოს მონასტრის სახელიც.

ამასთან დაკავშირებით უთუოდ მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ Phura ბიბლიაში რამდენჯერმე გვხვდება საწნახელის მნიშვნელობით. მოვიტან მხოლოდ ერთ მაგალითს – ესაია 63, 2-3:

„რატომ არის წითელი შენი ტალავარი და შენი სამოსელი საწნახელში დაწურულივით?

მე მარტო ვწურავდი ღვინოს და ხალხთაგან არავინ იყო ჩემთან. ვწურავდი ჩემი რისხვისას და ვწნეხავდი ჩემი მძვინვარებისას, და მისი სისხლი მოესხურა ჩემს სამოსელს და შევბღალე ჩემი ტალავარი“.[39]

საინტერესოა, რომ ბიბლიის ზოგიერთი კომენტატორის აზრით, საწნახელსა და მასში ყურძნის წურვას სიმბოლური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს – რაც გულისხმობს ღმრთის მტრების დასჯას.[40]

ვფიქრობ, შეიძლება სწორედ ამ სიმბოლური მნიშვნელობის გავლენით გვხვდება ებრ. Phura (საწნახელი) შემდეგი არაბიზირებული ტოპონიმების ძირებში, როგორიცაა:

Kh. el Fureihiyye (ბოლოში დამატებული აქვს არაბული წარმომავლობის სუფიქსი)

ეს ტოპონიმი ნიშნავს საწნახელის ნანგრევებს.

აქ არის მავზოლეუმი, იგი მდებარეობს სამარიაში.[41]

მეორე არის Kh. Fureir - ფურეირის ნანგრევები.

ორივე ტოპონიმის ძირი არის – Phur (Phr, Fr).[42]

საინტერესოა ისიც, რომ არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ჯონ ზელიგმანმა ამ ადგილზე დაადასტურა ასევე ადრერომაული პერიოდის ებრაული კვალიც. იქნებ, ამ ადგილს ებრაელთათვის, მართლაც, ეს სახელი – „ფურტავი“, როგორც წმ. საწნახელის ადგილი ერქვა, რომელიც არაბობის შემდგომ შემოგვინახა მხოლოდ ქართულმა წარწერამ.

თუ ეს ვარაუდი სიმართლესთან ახლოს არის, მაშინ შეიძლება გვეფიქრა, რომ პალესტინაში ერთ-ერთი ქართული მონასტრის სახელი – „დერტავიც“ კომპოზიტს წარმოადგენს არაბული Dār, Deir -ის და არამეული tav-ისაგან შედგენილს, რაც უნდა ნიშნავდეს წმინდა (კურთხეულ) მონასტერს.[43]

ვფიქრობ, „დერტავის“ ანალოგიური კომპოზიტი უნდა ჩანდეს ერთ-ერთი ბიზანტიური მონასტრის სახელშიაც (მხოლოდ, ბუნებრივია, ბერძნულ ნიადაგზე), როგორიცაა: კალამონი (ბერძ. καλός + μονή). – კარგი (მშვენიერი, კურთხეული) მონასტერი.[44] აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ მონასტერში ქართველებიც მოღვაწეობდნენ.

ახლა რაც შეეხება მეორე ვარაუდს:

ესაა არამეული Phurta – მცირე, პატარა ნაწილი (დიდიდან, მთელიდან გამოყოფილი მცირე).[45]

ეს სიტყვა ვერ დავადასტურე ბიბლიაში. თუ ამ არამ. სიტყვას – Phurta-ს დავუშვებთ ქართული „ფურტავის“ წყაროდ, მაშინ ქართული „ფურტავი“, არამ. Phurta-დან მომდინარე უნდა ნიშნავდეს პატარა, მცირე მონასტერს, რომელიც რომელიღაც დიდისაგან იყო

[39] А.П. Лопухин. Толковая библия, II. Петербург. 1987. 526-527.
[40] А.П. Лопухин. Толковая библия, 526-527.
[41] Y. Tsafrir, L. Di Segni, J. Green, Tabula Imperii Romani, Iudaea-Palaestina, Maps and Gazetteer, Jerusalem, 1994, 125.
[42] Y. Tsafrir, L. Di Segni, J. Green, Tabula Imperii Romani, 125.
[43] ელ. მეტრეველი, დერტავისა და დერტუფას ხელნაწერების ირგვლივ, 74-78.
[44] D.D. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1994.

გამოყოფილი ცალკე ერთეულად. აქედან კი „ფურტაველის“ მიღება ქართულისათვის მარტივია. თუ მონასტერს ერქვა „ფურტა“, მაშინ მისი ეპისკოპოსი იქნებოდა ფურტაელი ეპისკოპოსი, სადაც ბოლოკოლურ ა-სა და ელ სუფიქსს შორის ქართულის ნაალაგზე ბუნებრივად შეიძლება გაჩნდეს ვ-ინი, რის შედეგადაც ვიღებთ „ფურტაველ“ ეპისკოპოსს.

უთუოდ მნიშვნელოვანია იმის აღნიშნაც, რომ Furt (Frt) – ამ ძირით ნაწარმოები ტოპონიმიც დადასტურებულია პალესტინაში (იხ. Furt).[46]

თუ ეს ვარაუდი მისაღებია, მაშინ ასევე შეიძლება იყოს ნაწარმოები ერთი ბიზანტიური მონასტრის ბერძნული სახელწოდება „კატამონი“; ბერძნ. κατά-μονή-დან იმავე მნიშვნელობით – გამოყოფილი, ინდივიდუალური ერთეული, ე. ი. პატარა მონასტერი.[47] გარკვეულ პერიოდში ეს მონასტერიც ქართველებს ეკუთვნოდათ,[48] დღეს კი იგი იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქოს კუთვნილებაა.

„კატამონის“ სახელწოდებასთან დაკავშირებით, შეიძლება საინტერესო იყოს იმის აღნიშნაც, რომ ეს მონასტერი იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის დაქვემდებარებაში იყო, წმ. ნიკოლოზის მონასტერთან ერთად (ეს უკანასკნელი წმ. ჯვრის მონასტრის მახლობლად მდებარეობდა და დღეს, სავსებით, განადგურებულია).[49] სამეც ეს მონასტერი ერთმანეთთან 4–5 კმ-ის რადიუსის ფარგლებში მდებარეობდა და მართლაც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „კატამონს“ ეს სახელი დარქმეოდა, როგორც წმ. ჯვრის მონასტრის დაქვემდებარებაში მყოფ მცირე ერთეულს.

ყველაზე, ანალოგიური ვითარება შეიძლება ვივარაუდოთ „ფურტავთან“ დაკავშირებითაც: ეს ახლად აღმოჩენილი მონასტერი, ფაქტიურად, პეტრე იბერის ორ მონასტერს შორის (ერთი – დავითის კოშკთან, იაფოს კარიბჭესთან, მეორე კი – ბირ-ელ-კატში) მდებარეობს, დაახლ. 4–5 კმ-ის რადიუსით და იქნებ ისიც, პეტრე იბერის მონასტრის განშტოებას წარმოადგენდა და ამიტომაც დაერქვა მას ეს სახელი.

აქვე უნდა აღვნიშნო ისიც, რომ ფურტაველი ეპისკოპოსი, როგორც ჩანს, ერთი მონასტრის ეპისკოპოსია, ისევე, როგორც ზემოხსენებული საბუეელ ეპისკოპოსი, რაც ჩემი გარაუდით, ამ პერიოდის პალესტინისათვის გამონაკლისს არ წარმოადგენს.

და ბოლოს, ჩემს მიერ განხილული თითოეული ვარიანტი, ჯერჯერობით, მხოლოდ გარაუდების დონეზე რჩება და, რა თქმა უნდა, შორს არის კონკრეტული დასკვნებისაგან. მაგრამ უმჯობესია – გაოხრების გაგრძელების შემთხვევაში, იმედი მაქვს, ჩემს მსჯელობას უთუოდ უფრო მყარი საფუძველი მიეცემა.

---

[45] A. Even-Shoshan, Explanatory Dictionary.

[46] Y. Tsafrir, L. Di Segni, J. Green, Tabula Imperii Romani, 125.

[47] D.D. Lampe, A Patristic Greek Lexicon.

[48] ილ. მეტრეველი, მასალები, 89. Johannes Pahlitzsch, Die Bedeutung Jerusalems fur Konigtum und Kirche in Georgien zur Zeit der Kreuzzuge im Vergleich zu Armenien, L'idea di Gerusalemme nella spiritualità Cristiana del medioevo. Città del Vaticano, 2003, 104-131.

[49] ილ. მეტრეველი, მასალები, 145.

TAMILA MGALOBLISHVILI

AN UNKNOWN GEORGIAN MONASTERY IN THE HOLY LAND

(SUMMARY)

In 1996 the Israel Antiquities Authority was carrying out archaeological excavations in the village of Umm-Leisun, near Jerusalem. The excavations were headed by John Seligman, Jerusalem Regional Archaeologist.

During the excavations the Israel archaeologists unearthed a small monastery dating back to the early Byzantine period. There was also a small, beautiful chapel with a mosaic floor an a few rooms. Judging by the location of the monastery the archaeologists thought that they had discovered the Monastery of Eustatheus and published the results of the excavations.

Later on, in September 2002, due to the construction work going on the territory of the monastery John Seligman was obliged to continue the excavations. This time under the mosaic floor of the monastery chapel a crypt was revealed where on one of the burials there was a gravestone which bore an inscription in the language unknown to the archaeologist.

On September 18, 2002, at the invitation of John Seligman the inscription was seen by Giorgi Gagoshidze (art historian, epigraphist), David Tskhadadze (art historian, photographer) Lasha Zhvania (former consul of Georgia to Israel), Paata Gigauri (sculptor) an by me.

To our great delight the newly-discovered inscription proved to be in ancient Georgian. It reads:
"This is the grave of Iohane Bishop of Purtasvi, Ceorgian".

Analysis of this inscription allows us to conclude the following:

1) Epigraphical data dates the inscription to the end of the 5th. to the first half of the 6th. centuries.

2) The ethnonym K'art'veli - Iberian or Georgian, indicated that the occupant of the tomb came from eastern Georgia from the region of K'art'li.

3) This is the oldest known example of this ethnonym both in the Holy Land and in Georgia on an archaeological artifact.

4) The monastery at Umm Leisun cannot be associated with any on those known in the written sources. Bishop Iohane is also unknown from any external sources.

5) The spelling of name Iohane is typical of the 5th. to early 7th. centuries. Later than this the expected spelling would have been Ioane. This further strengthens the dating of the inscription.

6) The location of the Purtavi, the place of origin of Bishop Iohane, is not entirely clear. The name may be a compound word of mixed Semitic and Georgian origin deriving form the Hebrew 'winepress' or the Aramaic 'a small part'

7) The Aramaic name may indicate that this monastery was subordinate to a larger complex, possibly with that of nearby Bir el-Qatt.

8) The fact that tomb was the most prominent, that the Georgian language was used and that the nationality is specifically stated indicates that the monastery was a Georgian monastery and not, as with many other examples, a monastery that had amongst its occupants a number of Georgian monks. .

გ ი ო რ გ ი გ ა გ ო შ ი ძ ე

უმცირესი ძარღვი

ქართული ეპიგრაფიკის უძველეს ნიმუშებს კიდევ ერთი ძეგლი შეემატა – უმცირესის მონასტრის სამრეკლოს წარწერა-ეპიტაფია. იგი ქვაკუთხა სახურავსა ნაკეთებია და ტოლქვლავი ჯვრით ბოლოვდება. წარწერა ასომთავრული დამწერლობითაა შესრულებული და ასე იკითხება:

“ᲛᲘ ᲡᲔᲛᲔᲝᲜᲘᲡ
ᲘᲝᲡᲔᲤᲘ ᲤᲝᲛᲐ
ᲔᲪᲮᲜᲔ ᲘᲣᲚᲘᲐᲜᲔ
ᲡᲘᲪᲮ + ᲪᲐᲮᲝᲕ
ᲒᲜᲔᲪᲔᲗ”

“ესე სამარხოᲨ
ოთანე ფურ
ტაველ ეპისკოპო
სისა ქართვე
ლისაᲗ”

წარწერის ამომკვეთმა ოსტატმა ეპიტაფიისათვის ქვის ფილის ვრცელი სიბრტყის (სახურავის ზომებია: 205X83სმ.) მხოლოდ ცენტრალური ნაწილი გამოიყენა და წარწერა ხუთ სტრიქონად გაანაწილა (წარწერის ზომებია: 81X49სმ. უდიდესი ასო-ნიშნის ზომა-9,7სმ. უმცირესი ასო-ნიშნის ზომა-5,5სმ.). შეძლებისდაგვარადაა დაცული სტრიქონების თანაბარი ზომა, ამასთან არ არის დარღვეული ქართული მართლწერის ნორმები, სიტყვის გადატანისას გათვალისწინებულია დამარცვლის წესი. წარწერის ყოველი სიტყვა სრულადაა დაწერილი და ერთმანეთისაგან არ არის გამიჯნული, ე.ი. ქარაგმისა და განკვეთილობის ნიშნები არ არის ნახმარი, რაც წარწერის დიდ ხაძველეზე მეტყველებს. ეპიგრაფის არქაულობას მეტ-ნაკლებად თანაბარი ზომის გრაფემათა მოყვანილობაც ადასტურებს – ისინი ორხაზოვან ბადეში არიან განაწილებულნი და დაბალი დუქტუსი გააჩნიათ. წარწერაში ქართული ანბანის ოცი ასო-ნიშანია გამოყენებული.

“Ⴔ”-“ა” გრაფემა ეპიტაფიაში შვიდჯერაა ნახმარი, მის მოხაზულობას – ჰორიზონტალურ ხაზს “მიბმული” ნახევარწრეს გახსნილი რკალით – პარალელი V–VI საუკუნეების ქართული ეპიგრაფიკის ძეგლებში ეძებნება. განსაკუთრებულ ხიასიათეზს იგი ბირ ულ-კატის “ბაკურისა და გრიორმბზდის” (Vს.)[1], ბოლნისის “ფარნუანისა და ახარუსე”-ს (VIს.)[2] და ბაღდიჭის სარკოფაგის (VIს.)[3] შესაბამის ასო-ნიშნებთან აელენს.

“Ⴒ”-“ვ”, “Ⴅ”-“ვ”, “Ⴆ”- “ლ”, “Ⴓ”- “ჰ” გრაფემების მარცხნივ დაშვებული ვერტიკალი ასო-ნიშნის ცანის ნახევარზეც ნაშიდის, ხოლო ხოც შემთხვევაში - უფრო დაბლაც (იხ. მესამე სტრიქონის გრაფემა “Ⴅ”-“ვ”). ამ ასო-ნიშნების თავები პირველ, მეორე, მეხუთე სტრიქონებში სწორკუთხაა, ე.ი. ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ხაზები ერთმანეთს მართი კუთხით უკავშირდება. ეს ნიშანი აღრეული ხანის ასომთავრულისათვისაა დამახასიათებელი. თუმცა მესამე და მეოთხე სტრიქონებში არსებულ “Ⴒ”-“ე” (სამჯერ) და “Ⴅ”-“ვ” (ორჯერ) გრაფემებს თავი მომრგვალებული აქვთ, მსგავსად მცხეთის ჯვრის “ქობულ სტეფანოზის” (VI-VIIსს-ის მიჯნა)[4] წარწერის “Ⴒ”-“ე” გრაფემისა და ნათლისმცემლის მონასტრის სტელის (VI ს-ის ბოლო ან VII ს-ის პირვ. ნახ.)[5] “Ⴅ” – “ვ” და “Ⴒ”-“ე” გრაფემებისა, მაგრამ ეს ვითარება უმეტესწილად წარწერის VI საუკუნის მეორე ნახევრითა და VII საუკუნით დათარიღების საფუძველს მაინც არ იძლევა. რადგანაც წარწერის საერთო იერი მისი შექმნის უფრო აღრეულ ხანაზე მიგვითითებს.

ასო-ნიშან “Ⴍ”-“ო”-ის მოხაზულობა – ნახევარწრეზე მეტი რკალი და ვერტიკალის ცენტრიდან მარჯვნივ ნაშვერი განივი ხაზი – აღრეული შუა საუკუნეების პალეოგრაფიის

---

[1] გ.ჩუბინაშვილი. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბილისი, 1960, გვ. 29, ტაბ. V,XI.

[2] ვ.სილოგავა, ბოლნისის უძველესი ქართული წარწერები, თბილისი, 1994, გვ.27, სურ.12, ტაბ. 12.

[3] ა.ბაქრაძე, ბაღდიჭური სარკოფაგის წარწერა, მაცნე №2, 1972, გვ.142. ნ.შოშიაშვილი-ალიბეგაშვილი, ქართული წარწერები I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-Xსს.), თბილისი, 1980, გვ.149-150.

[4] ნ.შოშიაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ.162 სურ. 81ა.

[5] იქვე გვ.115.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ტიპიური ნიშანია. ამგვარი ფორმის "თანი" გვხვდება ბოლნისის (VIს.)[6], უკანგორის (V-VIსს.)[7], ბირ ელ-კატის "ანტონი აბაჲს" (VIს.)[8] და სხვა ადრეული ხანის წარწერებში.

"Ⴈ"-"ი" წარწერაში ოთხჯერაა ნახმარი. ამ ნიშნის მესამე სტრიქონში არსებული ვარიანტი - ვერტიკალურ ტანს მარცხნიდან მიბმული მცირე განივი ხაზი, – გვაგონებს ბოლნისის სიონის "დავით ეპისკოპოსის" წარწერის "ი" გრაფემას[9].

"Ⴉ"-"კ"-ის წრეს მარცხნიდან მიერთებული მაღალი ვერტიკალი და მარჯვნივ მოკლე ფეხი ეპიგრაფიკული ძეგლების უძველეს ნიმუშებშია დამოწმებული (იხ. ბოლნისის სიონი) და ასევე ადრეული ხანის პალეოგრაფიის ნორმებში ჯდება უმლეიზუნის ეპიტაფიის "Ⴋ"- 'მ" და "Ⴌ"-"ნ" გრაფემები.

"Ↄ"-"Y"-ს მარცხნივ, გახსნილ რკალს ზემოდან ჩვეულებრივზე მოზრდილი ვერტიკალური ხაზი ახლავს, რითაც მოგვაგონებს ბირ ელ-კატისა[10] და, განსაკუთრებით, ბალიჭის სარკოფაგის[11] ანალოგიურ გრაფემებს.

"Q"-"ო"-ს სწორი მოხაზულობის წრეს ქვემოთ, ირიბად აშვერილი კაუჭა ფეხი გაასნია. მის მსგავს გრაფემას ბირ ელ-კატის "ანტონი აბაY"-ს წარწერაში ვხვდებით.[12]

"Ⴎ"-"პ ', "Ⴐ"-"რ ', "Ⴑ"-"ს" , "Ⴒ"-"ტ" , "Ⴞ"-"ხ" გრაფემები კონფიგურაციით ასევე ადრეული ხანის დამწერლობის ნიმუშებს მოგვაგონებენ: "რ" ქვედა კაუჭითა და ტანის ზედა ნაწილიდან ნაშვერი მარჯვნივ მიმართული ყულფით მსგავსებას ბირ ელ-კატის[13] წარწერებში პოულობს, ისევე როგორც "ტ"-ს ტანთან შედარებით მცირე ზომის თავი, რომლის ანალოგები, როგორც ბირ ელ-კატის[14], ასევე ბოლნისის[15] წარწერებში გვხვდება.

ასონიშანი "Ⴗ"-"ყ" უძველესი ქართული დამწერლობის ნიმუშების მსგავსად თავშეკრულია.

"Ⴔ"-"ფ" გრაფემა წარწერაში ერთხელაა ნახმარი. იგი საშუალო ზომის ფეხისა და მასზე "მიბმული" ორი ნახევარწრისაგან შედგება. სიგრძით ეს ნიშანი ორხაზოვან ბადეს მცირედაა ნაცილებული და ფორმით განსხვავდება VI-VII საუკუნეების მიჯნით დათარიღებული ანალოგიური ასო-ნიშნებისაგან, რომლებშიც უკვე აშკარად ჩანს მიდრეკილება გრაფემის დაგრძელებისაკენ (იხ. მცხეთის ჯვრის წარწერები).[16]

ასო-ნიშანი "+"-"ქ", რომელიც წარწერის ბოლოში დასმულ ჯვარს ჰგავს, დაბალი დუქტუსით გამოირჩევა. მსგავსი, ტოლმკლავობისკენ მიდრეკილი "ქანი" V-VI საუკუნეების ქართული წარწერებისთვისაა დამახასიათებელი: ბოლნისი,[17] ბალიჭი[18] და სხვა.

ამრიგად, უმლეიზუნის წარწერის პალეოგრაფიული ანალიზი საფუძველს გვაძლევს, რომ იგი უძველესი ქართული წარწერების რიგში განვიხილოთ. მისი გრაფემების "დამჯდარი", "სავსე" პროპორციები, რომლებიც გარშემოწერილობით კვადრატს უახლოვდებიან, იერით და სტილისტური მახასიათებლებით განსხვავდებიან მცხეთის ჯვრის ტაძრის საქტიტორო წარწერების ასო-ნიშნებისგან (VI-VII სს-ის მიჯნა), რომლებშიც უკვე თავს იჩენს გრაფემათა დაგრძელების ტენდენცია. უმლეიზუნის წარწერა გრაფემათა მოყვანილობით წააგავს ბოლნისის, ბირ ელ-კატის, ბალიჭის წარწერებს და შეიძლება V ს-ის ბოლოთი ან, უფრო, VI ს-ის პირველი ნახევრით დათარიღდეს.

საქართველოში უმლეიზუნის ქართულწარწერიანი სარკოფაგის მაგვარი ჩემთვის მხოლოდ ერთი მაგალითია ცნობილი. ესაა ზემოთ მრავალჯერ ნახსენები ბალიჭის სარკოფაგი. სარკოფაგის როფი ერთ ქვაშია ამოკვეთილი, მის ორკალთა სახურავზე აღმოსავლეთის ნაწილში ტოლმკლავა ჯვარია გამოკვეთილი[19], სახურავის სამხრეთის კალთაზე კი მოზრდილი, რელიეფური ასომთავრული წარწერაა: "ჲესეს სუ(ლ)ი ქ(რის)ტ(ე)

[6] ვ.სილოგავა, დასახ. ნაშრ. ტაბ. 10,16.
[7] ნ.შოშიაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ.90 სურ. 26.
[8] გ.წერეთელი, დასახ. ნაშრ. გვ.17 ტაბ. III, IX.
[9] ვ.სილოგავა, დასახ. ნაშრ. ტაბ.10.
[10] გ.წერეთელი, დასახ. ნაშრ. ტაბ.III
[11] აკ.შანიძე, დასახ. ნაშრ.
[12] გ.წერეთელი, დასახ. ნაშრ. ტაბ.III
[13] იქვე, ტაბ.V
[14] Iქვე, ტაბ.III
[15] ვ.სილოგავა, დასახ.ნაშრ. ტაბ. 12,16.
[16] ნ.შოშიაშვილი, დასახ.ნაშრ., გვ.97 სურ.30, გვ.160 სურ.8, გვ.166 სურ.84.
[17] ვ.სილოგავა, დასახ. ნაშრ. ტაბ. 10,16.
[18] აკ.შანიძე, დასახ.ნაშრ.
[19] ვ.ჯაფარიძე, სოფელ ბალიჭის სარკოფაგი ქართული ასომთავრული წარწერით, მაცნე №2, 1972, გვ. 124-136.

მოიკვლიე". წარწერა VI საუკუნით თარიღდება[20] და სარკოფაგი, როგორც ჩანს, წარმოებულია პირის განსასვენებლის წარმოდგენდა. თავდაპირველად იგი, ალბ შეა საუკუნების შრავალი სარკოფაგის მსგავსად, მიწის ზედაპირზე იდგა.

უმეტესწილის მონასტერი, ცხადია, ქართველთა სავანე იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა, თუ რატომ ამოკვეთეს მონასტრის სატრაპეზო არსებული სარკოფაგის სარქველზე ეპისკოპოსის იოანე ფურტავლის ეპიტაფია ქართულად, თუ ამ წარწერას წამკითხველი არ ყოლებოდა. სხვა ვითარებაა სამეულ იბერთა ეპისკოპოსის შემთხვევაში: მისი საფლავის ქვაზე, რომელიც იერუსალიმში, როკფელერის მუზეუმშია დაცული (№34.879), ბერძნული წარწერაა ამოკვეთილი (V–VIIსს.), რაც იმის მაუწყებელია, რომ ეპიტაფიის წაკითხვა შეძლებოდა წმინდა მიწაზე მოღვაწე სხვადასხვა ერის წარმომადგენელს.

უმეტესწილის წარწერაში დადასტურებული ეთნონიმი "ქართველი" – ძველ-ბერძნული "იბერიელის" შესატყვისია და აქ დღევანდელი აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრს უნდა ნიშნავდეს (დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობას იმ დროს, როგორც ვიცით, ლაზების უწოდებდნენ), თუმცა არც იმის შესაძლებლობაა გამოსარიცხი, რომ სიტყვა "ქართველი" იოანე ეპისკოპოსის კუთხური წარმოშობის, ქართლელობის მაუწყებელი იყოს (შეადარეთ "კონსტანტი კახი", "პროხორე შავშელი" და სხვ), რადგანაც გაუგებარია, რისთვის დასჭირდებოდათ ქართულ მონასტერში ქართველი ეპისკოპოსის ქართველობის ხაზგასმა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული თვალსაზრისით, ეთნონიმ "ქართველ"-ის უძველესი ფორმა უნდა იყოს "ქართუ" ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა "ქართუველი"[21], თუმცა ეს ფორმა წერილობით წყაროებში არ არის დადასტურებული. უმეტესწილის წარწერის სახით ამ ეთნონიმის ჯერჯერობით უძველეს დადასტურებასთან გვაქვს საქმე და ეს ტერმინი აქ "ქართველი"-ს და არა "ქართუველ"-ს ფორმით მოიხსენიება.

GIORGI GAGOSHIDZE

THE GEORGIAN INSCRIPTION IN UMM LEISON

SUMMARY

In the crypt of the monastery at Umm Leison, near Jerusalem, there was excavated a cist, whose lid bears a five-line Georgian capital inscription. The inscription ends with a cross.

The inscription reads:

"ESE SAMARXOJ IOHANE P'OYRTAVEL EPISKOPOSISAJ K'ARTVELISAJ ✝ "

'This is the grave of Iohane the Bishop of P'urtavi a Georgian ✝'

Paleographical analysis of the inscription gives us reason to consider it among the oldest Georgian inscriptions. According to the shape of the graphemes the Umm Leison inscription resembles those of Bolnisi, Bir el-Qutt and Balitchi and dates back from the end of the 5th or, more likely, the first half of the 6th century.

So far there is only one example known to us in Georgia sarcophagus with an inscription – the Balitchi sarcophagus, whose cover bears a cross and a Georgian capital inscription (6th c).

No doubt, the Umm Leison Monastery was a Georgian cloister, otherwise it would be incomprehensible why the epitaph of Iohane, the Bishop of Purtavi was written in Georgian, if this inscription had not had the reader. The situation is different with Samuel, the Bishop of the Iberians: on his tombstone, which is kept in the Rockefeller Museum in Jerusalem (N34.879), a Greek inscription is carved (5th -7th cc), which proves that the epitaph could be read by representatives of different nations in the Holy Land.

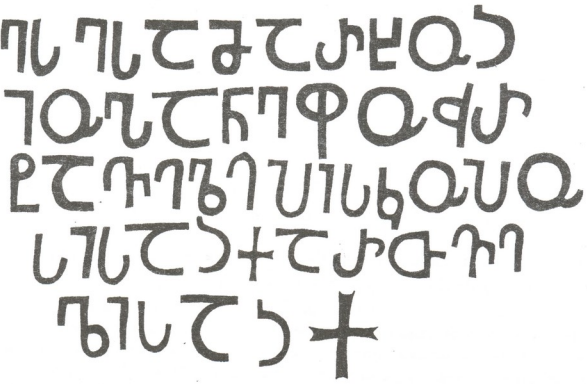
---

[20] ნ.შოშიაშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ.149-150.

[21] დ.მუსხელიშვილი, ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისთვის, იხ.: საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი 1993, გვ. 338,339.

The ethnonym "K'art'veli" – "Georgian", attested in the Umm Leison inscription, corresponds to the old Greek "Iberian" and here it should denote a modern east-Georgian inhabitant (west-Georgian residents, as we know, were then called the "Lazis"). Although it should not be excluded that the word "K'art'veli" might be referring to Iohane the Bishop's provincial – Kartlian- origin (compare: Konstanti the Kakhi, Prokhore the Shavsheti, etc.), as it is ambiguous why it became necessary to underline the Georgian origin of a Georgian bishop in a Georgian monastery.

According to the viewpoint accepted in scholarly literature the ancient form of the ethnonym "K'art'veli" must have been "K'art'ueli" derived from the root "K'art'u", though this form has not been attested in written sources. The Umm Leison inscription has been the most ancient attestation to this ethnonym so far and here this term is used in the form "K'art'veli" and not "K'art'ueli".



Urtsa Lintsos XVI c.	Bir el Qitt Mariam and Burzen Vc.	Bir el Qitt Bakur and Grigornizd Vc.	Bir el Qitt Antony Abay Vic.	Bolnisi Parnevan and Azaukht Vc.	Bolnisi Nort fassde Vc.	Bolnisi Bishop Dawid Vc.	Ukanperi V-VIc.	Bailichi Sarcofagus VIc.	Martsveta Stetae VI-VIIc.	Mtskheta Jvari Base of stetae VI-VIIc.	Mtskheta Jvari Donator's VI-VIIc.	Mtskheta Jvari Tympanum VI-VIIc.	Ateni VII-VIIIc.	Samshvilde 7??	International transcription
Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	Ⴀ	A
Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	Ⴁ	E
Ⴂ				Ⴂ	Ⴂ		Ⴂ	Ⴂ	Ⴂ		Ⴂ	Ⴂ	Ⴂ	Ⴂ	V
Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	Ⴃ	T'
Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	Ⴄ	I
Ⴅ		Ⴅ	Ⴅ	Ⴅ	Ⴅ	Ⴅ					Ⴅ	Ⴅ	Ⴅ	Ⴅ	K
Ⴆ		Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ			Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	Ⴆ	L
Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	Ⴇ	M
Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ			Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	Ⴈ	N
Ⴉ			Ⴉ		Ⴉ		Ⴉ	Ⴉ				Ⴉ	Ⴉ	Ⴉ	J
Ⴊ	Ⴊ		Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	Ⴊ	R
Ⴋ				Ⴋ	Ⴋ		Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	Ⴋ	S
Ⴌ				Ⴌ			Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	Ⴌ	T
Ⴍ		Ⴍ		Ⴍ	Ⴍ	Ⴍ			Ⴍ	Ⴍ	Ⴍ	Ⴍ	Ⴍ	Ⴍ	Y
Ⴎ		Ⴎ		Ⴎ	Ⴎ	Ⴎ			Ⴎ	Ⴎ	Ⴎ	Ⴎ	Ⴎ	Ⴎ	U
Ⴏ			Ⴏ	Ⴏ	Ⴏ					Ⴏ	Ⴏ	Ⴏ		Ⴏ	P'
Ⴐ			Ⴐ	Ⴐ	Ⴐ						Ⴐ	Ⴐ	Ⴐ		K'
Ⴑ			Ⴑ				Ⴑ						Ⴑ		X
Ⴒ															H

გულიკო მჭედლიძე

ქართული ისტორიული დოკუმენტები ქვათახევის მონასტრის შესახებ

„ქვათახევს არს მონასტერი ყოვლადწმიდისა, შუენიერნაშენი, ხის არქიმანდრიტი და არს ადგილი შემკული, ზაფხულს გრილი, წყაროიანი. ზამთარ თბილი. გარემოს მთა ტყიანი“.

ვახუშტი

შეუძლებელია არ დაეთანხმო ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ქვათახევის მონასტრის ამ მშვენიერ აღწერას. ქვათახევის სამონასტრო კომპლექსის ტაძარი, მართლაც, ქართული ხუროთმოძღვრების ერთ-ერთი უმშვენიერესი და ულამაზესი ძეგლია, რომელიც ტყით დაბურულ, ვიწრო ხეობაში დგას და გარშემო ცადაზიდული მთები აკრავს. იგი „ქართული არქიტექტურის ერთ-ერთი უნიკალური ძეგლია, მისი საერთო პროპორციები, ფასადების მორთულობა, ნაკუთრთმები არქიტექტორის მადალ გემოვნებაზე მიგვითითებს. მიუხედავად მრავალი გადაკეთებისა, მას დღემდე შემორჩა თავდაპირველი სახე“[1].

ვახუშტი ბატონიშვილს ეკუთვნის ეს სვედიანი გადმოცემაც, რომელიც ქვათახევის მონასტრის ისტორიის შემზარავი ფურცელია. ამ ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარში: „შემკული ლანგ-თეძურ მოწესეები და შვახნა ყეენანნი, რომელნი იტყოდნენ „ვაი ნუგეშია დედაბრობასა, ეს რა გვეშვლარუნებიანო“ და გამოსწუნნა ყოველნი ეკლესიანი შინა და ხანს დღესაც იატაკსა ზედა ჭალნი, ფერჭნი, თავნი და ბეშნი, არავინ შეჰა ფერჭებული, არამედ ფერჭშიშველი სიწმინდისათვის“[2].

ქვათახევის სამონასტრო კომპლექსი მოიცავს: გუმბათიან ტაძარს, გალავანს, კოშკს, სამრეკლოს, სატრაპეზოს და ბერების საცხოვრებელ სენაკებს.

ქვათახევის მონასტრის შესახებ არსებული წყაროთმცოდნეობითი ბაზა ძალიან მწირია. არაფერია ცნობილი მონასტრის დაარსების, მისი აღშენებლის შესახებ. ეპიგრაფიკული მასალა კი რაც არის, მოგვიანო ხანისაა. ტაძრის აშენების თანადროული წარწერა არ შემონახულა. მწირია ნარატიულ წყაროებში დაცული ცნობებიც: ოქ არც არქეოლოგიური გათხრები არ ჩატარებულა. შედარებით მეტია ქართული ისტორიული დოკუმენტები, რომლებიც ქვათახევის მონასტერს ეხება, თუმცა არც მათი რაოდენობაა დიდი. ქვათახევის სამონასტრო კომპლექსი და მისი ისტორია მონოგრაფიულად არავის შეუსწავლია. ცოტაა მის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურაც. მაგრამ მასზე, როგორც ქართული ხუროთმოძღვრების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ძეგლზე, არაერთი საყურადღებო მოსაზრებაა გამოთქმული. ვახუშტი ბატონიშვილიდან მოყოლებული, თედო ჟორდანია, დიმიტრი ბაქრაძე, ექვთიმე თაყაიშვილი, ალექსანდრე ხახანაშვილი, პლატონ იოსელიანი, ლეონ მელიქსეთ-ბეგი,

---

[1] ა. ხაქარაია „ქართული ხუროთმოძღვრება“ XI-XVIII სს. გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1990 წ., გვ. 79.

[2] ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. ქართლის ცხოვრება, ტ. IV. ტექსტი დადგენილი ქველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. სახელმწიფო გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1973 წ., გვ. 340.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ივანე ჯავახიშვილი, ვახტანგ ბერიძე, პარმენ ზაქარაია, ნიკო ჩუბინაშვილი და სხვა არაერთი მეცნიერი დაინტერესებულა, ამ მართლაც, საყურადღებო ძეგლით.

ქვათახევის ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარი მდებარეობს შიდა ქართლში, მდინარე კავთურას ხეობაში და თარიღდება XII-XIII საუკუნეების მიჯნით. დათარიღების საფუძველი ძეგლის არქიტექტურული ანალიზია: ქვათახევის მონასტრის: „ჩუქურთმის ფორმა და შესრულების მანერა ისეთია, როგორც ეს ახასიათებს XII-XIII სს. მიჯნას.

რაც შეეხება ქვათახევის ტაძარზე გამოყენებულ გეომეტრიულ სახეებს, მათი რაოდენობა გაცილებით მცირეა მცენარეულთან შედარებით, რაც თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ ძეგლი არ შეიძლება აგებულიყო XII-XIII სს. მიჯნის შემდეგ“[3]. ასევე წერია ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაშიც: „იგი XII-XIII სს. მიჯნით თარიღდება და მიეკუთვნება იმ ძეგლთა ჯგუფს, რომლებშიც საბოლოოდ შემუშავდა ქართული გუმბათოვანი ეკლესიის კანონიკური სახე“[4]. ქვათახევის ტაძრის კლასიკური სილამაზე და მისი ჰარმონიულობა, ჩუქურთმების მოტივების მრავალფეროვნება იმაზე მიუთითებს, რომ ქვათახევის ამგები ხუროთმოძღვარი უბადლო ხელოვანი ყოფილა ქვაზე კვეთისა. ერთსაც დავძენ, რომ ასეთი ჰარმონიულობა და სილამაზე ტაძრისა XII-XIII სს-ების მიჯნის ქართული ხუროთმოძღვრული ძეგლებისათვის სიმპტომატურია.

ქვათახევის მონასტერი თავდაპირველად დედათა მონასტერი იყო თუ მამათა, ძნელი სათქმელია, მაგრამ 1400 წელს თემურ-ლენგის მიერ გადამწვარი და დანგრეული როდესაც აღსდგა, იქ მამათა მონასტერი დაფუძნდა.

ვახუშტის დროს მონასტერი მოქმედი ყოფილა.

„1854 წელს იოანე თარხან-მოურავმა ქვათახევის ეკლესია კაპიტალურად შეაკეთებინა (ეკლესიას შეუნარჩუნეს პირვანდელი ზომები, პროპორციები და ფორმები) 1854-1874 წწ. ეკლესიის გარშემო შეიქმნა „სიმრავლე ახალთა შენობათა“. სატრაპეზო, სამრეკლო, ბერების საცხოვრებელი სენაკები“[5] - სწორედ ამ დროს აიგო.

ქვათახევის მონასტერს მწიგნობრობის დიდი ტრადიცია ჰქონდა. აქ მძლავრი სამწიგნობრო კერა აღორძინდა ტარასი ალექსი-მესხიშვილის არქიმანდრიტობისას. იგი ქართული კულტურის თვალსაჩინო მოღვაწე-მთარგმნელი, მწერალი და კალიგრაფი იყო.

ქვათახევი ერთ-ერთი უდიდესი და უმდიდრესი მონასტერი იყო ფეოდალურ საქართველოში. დიმიტრი ბაქრაძე წერდა: „მონასტრის სიმდიდრეზე ისიც მეტყველებს, რომ 1601 წელს სიმონ მეფის (1558-1600) თურქეთის ტყვეობიდან გამოსასყიდად ოქროთი და ვერცხლით დიდი თანხა (70000 ლევი) გაიღო, ხოლო შემდეგ, როცა ქვეყანა დაიპყრეს, სოფ. ქვათახევიდან 224 სული გადაუსახლებიათ ნაფარეულში, კავთისხევში, კურდღელაურში, თბილისში, ბებნისში, რუისში და სხვაგან“[6]. ჩვენამდე მოღწეული ისტორიული დოკუმენტებიდანაც კარგად ჩანს, რომ ქვათახევის მონასტერი ერთ-ერთი ძლიერი მონასტერი იყო და მას საკმარისი ყმა-მამული ჰქონდა.

ქვათახევის მონასტრის შესახებ არსებული ისტორიული დოკუმენტები შეიძლება რამდენიმე კატეგორიად დაიყოს: I. შეწირულობის სიგელები, II. სამამულე დავის წიგნები. III.

---

3 პ. ზაქარაია, ქართული ხუროთმოძღვრება XI-XVIII სს.“, გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1990 წ., გვ. 88.

4 შ. სადარაძე, ლ. მენაბდე, „ქვათახევი“. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. 10, ბეჭდვითი სიტყვის კომბინატი, თბილისი, 1976 წ., გვ. 506.

5 ქვათახევი. საქართველოს ისტორიის და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა. ტომი 5. ქართული ენციკლოპედიის მთავარი რედაქცია, თბილისი, 1990 წ., გვ. 200.

6 Д. Бакрадзе, Кавказ в древних памятниках христианства. Тифлис. 1852, стр. 77-78.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სასამართლო განჩინებები, IV. არზა-ოქმები, V. დოკუმენტები, სადაც უბრალოდ იხსენიება ქვათახევის მონასტერი.

პირველი ისტორიული დოკუმენტი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, არის ლაშა-გიორგის მიერ ქვათახევის მონასტრისათვის ბოძებული შეწირულობის სიგელი. საბუთი უთარიღოა და ლაშა-გიორგის მეფობის წლებით თარიღდება — 1213-1222 წწ. გიორგი მეფეს ქართლის ერისთავ სულა სურამელისთვის გამოურთმევია სოფელი სველეთი და ქვათახევის მონასტრისათვის შეუწირავს (ხ.ი. ფ Ad-18). ქვათახევის მონასტრის შენობა ლაშა-გიორგის მეფობისას დასრულებული ყოფილა. ჩემი აზრით, მონასტერი თამარის მეფობის დროს აიგო. მეორე დოკუმენტი, რომელიც ასევე უთარიღოა და XIII ს-ით თარიღდება, ასევე შეწირულობისაა. მოწობელიძეებს შეუწირავთ ქვათახევის მონასტრისათვის სოფელი ნოსტე, რომელსაც სურამელებმა გამოსაღები დაადეს. მაგრამ მიქელ სურამელის ცოლმა ქანანამ გაათავისუფლა სოფელი ნოსტე, რაც იმას ნიშნავს, რომ ქვათახევის მონასტერს ისევ დაუბრუნდა სოფელი ნოსტე, რისთვისაც ქანანას ქვათახევის მონასტერში აღაპი გაუჩინეს (ცსსა- ფ 1449-1482).

XV ს-დან კი ქვათახევის მონასტერს ახალი მეზობლები გაუჩნდნენ მაღალაძეების სახით, რომლებსაც ებოძათ გადაშენებულ ივანისძეთა ყოფილი სამკვიდრო მამული და მათი თანამდებობა. ქვათახევის მონასტერთან მდებარე სასაფლაო, ბოსტან-წალკოტი და სენაკები, რომლებიც, როგორც ჩანს, ადრე ქვათახევის მონასტრის საკუთრება იყო და დავით კათალიკოსმა უბოძა ქადაგ დიმიტრი (მაღალაძეს). ეს მოხდა 1470 წელს (ხ.ი. ფ Hd 1352). აქედან იწყება სამამულო დავა ქვათახევის მონასტერსა და მა ღალაძეებს შორის, რომელიც რამდენიმე საუკუნე გრძელდებოდა.

მაღალაძეთა საგვარეულოს აღზევების თანადროულად ქვემო ქართლში ახალი საგვარეულო დაფუძნდა ორბელთა ნაოხარზე. ამ ახალი საგვარეულოს ფუძემდებელი ბარათა ქაჩიბაძე იყო. სწორედ ამ „ქაჩიბაძეთა სახლში დაბერებულმა ნინომ“, რომელიც, სავარაუდოა, ქაჩიბაძეთა გვარის შვილი, ან რძალი იყო, ქვათახევის მონასტერს შესწირა ვინმე ღვთისავარ ქერციკაულისაგან ნაყიდი მცირე ვენახი, რისთვისაც მონასტერს მისთვის აღაპი გაუჩენია (1477 წ. ცსსა ფ 1449-1488). 1488 წლის ისტორიული დოკუმენტით კი ვიგებთ, რომ გულშარ დედოფალმა (იგი იყო დიმიტრი III (1445-62 წწ.)-ის მეუღლე და ალექსანდრე I-ის რძალი) გრიგოლ ავგაროზისძეს მისცა 14000 თეთრი, რათა ის ქვათახევის ვლაქერნის ღვთისმშობლის ხატისათვის შეეწირა. ამ დამსახურების გამო გულშარ დედოფალს მონასტერში გაუჩინეს აღაპი (ცსსა, ფ 1449-1489); 1492 წლის ისტორიული დოკუმენტის მიხედვით კი მათე და ბადრი ქულივიძეებს ჯურუმი უნდა გადაეხადათ კონსტანტინე მეფისათვის. ჯურუმი გადაიხადა შაჰყუბათმა, რომლისთვისაც მას აღაპი გაუჩინეს ქვათახევის მონასტერში ყოველი წლის 30 ნოემბერს. (ცსსა, ფ 1449-1490). როგორც ჩანს, მათე და ბადრი ქულივიძეები ქვათახევის მონასტრის ყმები, ან მოსამსახურე-მოსაქმენი არიან. ჯურუმი კი „დანაშაულზე წანართმევია“, რაც მათ მაგივრად შაჰყუბათმა გადაიხადა, ეტყობა მონასტერს უნდა გადაეხადა ეს თანხა. ამიტომ სამაგიეროდ ქვათახევის მონასტერმა შაჰყუბათს მადლიერების გამო აღაპი დაუწესა. ასევე შეწირულობის სიგელი მისცა მერაბ ციციშვილმა ქვათახევის მონასტერს და შესწირა ერთი კომლი გლეხი - გიორგა და იოანა ცხადიასშვილები. მასაც მონასტერმა გაუჩინა აღაპი ყოველი წლის 17 ნოემბერს წმინდა გრიგოლის დღესასწაულზე, რომელზედაც ცხადიასშვილებს უნდა მოეტანათ 400 პური, 12 კოკა ღვინო - ოცლიტრიანი კოკით, 1 ზურგიელი, 1 ლიტრა ცვილი, ნახევარი ჩარექი საკმეველი და ორი ლიტრა ზეთი. ეს ისტორიული დოკუმენტი 1520 წლით თარიღდება და ინახება არქივში, პირების ფონდში (ცსსა, ფ 1449-1994).

ძალიან საინტერესოა ერთი ისტორიული დოკუმენტი, დედანი (ხ. ი. ფ Sd 732), რომელიც 1508 წლის 1 მაისით თარიღდება. ამ საბუთის მიხედვით ქვარყვარე ათაბაგის ცოლყოფილს ნესტანჯარს, დავით მეფის (1505-25 წწ.) სიდედრსა და მის ვაჟებს უყიდიათ წითლიძისეული

ვენახი შალვა და ივანე ქავთარიშვილებისგან. შემდეგ მოპრძანებულან ქვათახევის მონასტერში. დაწერეს ამ საბუთისა არის წინამძღვარი მახარებელი, ალბათ, ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი, რადგან მისივე ხელითაა მიწერილი ამ საბუთზე შემდეგი: „ძმანენ პატრონი (ნეს)ტანჯარ და თქვენი ძენი მობრძანდით მონასტერსა შიგა, პურიცა გაჭამეთ“ (...) და „ვენაჭიცა დაგვა(ნებეთ)“. მოწმენი არიან ქვათახევის კანდელაკი დემეტრე და „ერთობილი კრებულნი“ და დაუწესეს აღაპი. როგორც ჩანს, ქვათახევის მონასტერს „დაანებეს“ ეს წითლიძისეული ვენახი, ან ეს ვენახი მონასტრისეული გამოწირული მამული იყო და ისეც უკან დაუბრუნეს, „დაანებეს“. თანაც ეს ყველაფერი დაეით მეფის „მოკითხულით“ გაუკეთებიათ. ამ საბუთის მიხედით, ჩანს, რომ ქვათახევის მონასტერი სამეფო მონასტერი იყო.

1555-1574 წწ. ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი არის ფილიპე ბარათაშვილი. იგი ამავე დროს კარგი კალიგრაფი იყო და ჩვენამდე მოაღწია მისი ხელით გადაწერილმა რამდენიმე ისტორიულმა დოკუმენტმა. მაგალითად, მან დაწერა სვიმონ მეფის მიერ სვეტიცხოველისათვის ბოძებული ემა-მამულის შეწირულობის განახლების სიგელი (1559 წ., ხ.ი. ფ Ad 1572); ამილახორისშვილ მამიხას მიერ სვეტიცხოველისათვის ბოძებული საკანონო შეწირულობის წიგნი ([1556-1559 წწ.] ცხსა ფ 1449-1499). ალექსანდრე და სვიმონ მეფეების მიერ სვეტიცხოველისათვის მიცემული შეწირულობის წიგნი (1570 წ. ხ.ი. ფ Hd 1557) და სხვა.

1568 წელს მამიხა დაღანიძემ და მისმა შვილებმა დაიხსნეს მეგრელებისაგან დღეკვეშული პაატა შვილებით და რძლებით, დაახსენეს კავთისხევში და შესწირეს ქვათახევის მონასტერს. ამის გამო დაღანიძეებს მონასტერმა დაუწესა აღაპი ყოველ წლის 24 დეკემბერს. პაატას ოჯახს უნდა მიეტანა მონასტერში 5 კოკა ღვინო 20 ლიტრიანი კოკით, 2 კოდი გამომცხვარი პური, 2 თევზი და სხვა სამარხო (ცსხა, ფ 1449-1502). ქვათახევის ღვთისშობაღის ეკლესიას განონამ შესწირა ფოცხვიაშვილისაგან ნასყიდი ვენახი, ორი დღის მიწა და ნაფაქალო თავისი შვილის სალამედ (XVI ს. ხ.ი. ფ Qd 8514 გამოუქვეყნებელი საბუთია).

ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი საკმაოდ გავლენიანი და მდიდრული პიროვნება იყო საქართველოს სამეფო კარზე. დ. ბაქრაძე წერდა, რომ ქვათახევის მონასტრის არქიმანდრიტს ისეთი დიდი სახელი ჰქონია, დღესასწაულის დღეებში შუამთის არქიმანდრიტზე წინ იდგაო. ქვათახევის წინამძღვრის ავტორიტეტი დოკუმენტურადაც დასტურდება. ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი ზაქარია ბჭედ იყო გიორგი საკაძისა და ქაიხოსრო ჯავახისშვილის დების გარიგებაში. (1620 წ. VII 15, ხ.ი. ფ Hd 14424).

საინტერესოა ქვათახევის მონასტერსა და მადალაძეებს შორის სამაშულე დების წიგნი. ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარ ქრისტეფორეს შეუკითხნენ სახაფლაოს, სენაკი და ბაღ-ბოსტანზე მადალაძეები. აი, ეს სახაფლაო, სენაკი და ბაღ-ბოსტანი 1470 წ. დაეით კათალიკოსმა უბოძა ქაღაგ დიმიტრი მადალაძეს. როგორც ჩანს, ქვათახევის მონასტერს მადალაძეებისათვის წაურთმევია ეს ყველაფერი, მაგრამ მადალაძეები ისევ დაობენ ამ მამულზე. იოსებ თბილელმა დავა ასე გადაწყვიტა: სახაფლაო პალატის კუთხიდან სენაკის კუთხემდე, პალატის გვერდი ბოლომდე ხეების პირის ჩატანებით ნახახლარები, სახობენე და საბაღეე დარჩა მადალაძეებს. ასე რომ, ამ დავაში ქვათახევის მონასტერი დამარცხდა (1683 წ. ხ.ი. ფ Qd 8939).

ქვათახევის მონასტრის საწინამძღვრო გიორგი მეფემ უბოძა მოურავიშვილ-საკაძეების სახლის წერის ბერს (1686 წ., ხ.ი. ფ Hd 1969). 1700 წელს ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარია ევფთვიმე, რომელმაც ძველად ნასყიდი სენენური მამულები დაუმტკიცა ოთარ, გიგი, შოშ და სხვა თუმანიშვილებს. ამ მამულის სანაცვლოდ თუმანიშვილმა ქვათახევის ღვთისშობელს 4 ლიტრა სანთელი უნდა მიართვას (ხ.ი. ფ Ad 1008). მონასტერი XVII ს-ის მიწერულს გადარბებულა და მამულების გაყიდვაც კი დაუწყია. ერთი ისტორიული დოკუმენტის მიხედვით კი გიორგი მეფე შუპირებია ჯვარისმტკიცებულს, რომ ქრისტეფორე

საგინაშვილის სიკვდილის მერე ქვათახევის მონასტრის წინამძღვრობას შენ მოგცემო (XVII ს. ხ.ი. Hd 14937). ამ საბუთის მიხედვით ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარს მეფე ამტკიცებს. ჩანს, ქვათახევი, მართლაც, სამეფო მონასტერი იყო.

„ქვათახევის მონასტერი ხშირად ქართლის მეფეთა ყურადღების ცენტრში იყო, სხვათაშორის ქართლის მეფე ლუარსაბმა (1606-1615წწ.) გიორგი სააკაძის დაზე ქვათახევში დაიწერა ჯვარი“[7]. ქვათახევი რომ სამეფო მონასტერი არ ყოფილიყო, იქ ლუარსაბ მეფე, ბუნებრივია, არ დაიწერდა ჯვარს.

XVIII ს-ის ისტორიული დოკუმენტებიდან მოვიტან რამდენიმე საინტერესო საბუთს.

1786 წლის 15 ნოემბერს დაწერილ საბუთში ჯავახი ზურაბა ამტკიცებდა, ქვათახევის მონასტრის ყმა ვარო. გედევანიშვილები კი ამტკიცებდნენ ჯავახი ზურაბა ჩვენი კუთვნილი ყმაა და ქვათახევის მონასტრის ყმა არასოდეს ყოფილაო. სასამართლოს განჩინებით ის გედევანიშვილებს დარჩათ, მაგრამ ზურაბმა ორი მოძღვრიანი მოწმე იშოვა და იგი ტეტია გოსტაშაბისშვილს დარჩა (ხ.ი. ფ Hd 2851).

XVIII ს-ში ქვათახევის მონასტერი გაღარიბებულა, ბევრი ყმა-მამული დაუკარგავს. ყიზილბაშობამ, ოსმალობამ და ბოლოს ლეკთა გაუთავებელმა თარეშმა მონასტერი მატერიალურად ძალიან დააზარალა. ის კი არადა, ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი შიშიანობის გამო კავთისხევში გადასულა და მონასტერი დაუტოვებია.

XVIII ს-ის ბოლოს ქვათახევის მონასტრის არქიმანდრიტი ანტონი ბევრს იღვწის იმისათვის, რომ მონასტერს დაკარგული ქონება დაუბრუნოს. 1783 წლის სამ აპრილს ქვათახევის არქიმანდრიტი ანტონი ჩიოდა „ჩემის ეკლესიის ყმის სახლ-კარი ბაყალს მიკირტუმას უჭირავს და არ მანებებს და სამართალი მიბოძეთო“. არქიმანდრიტ ანტონს თან ამ მფლობელობის დამადასტურებელი დოკუმენტიც მიუტანია 1689 წლისა (ტპს). ეს სახლ-კარი ბეჟან რევიშვილს ხატუა სოლოღაშვილისთვის მიუყიდია. ხატუა სოლოღაშვილი კი ქვათახევის ეკლესიის ყმა ყოფილა; ამოწყვეტილა და იმისი ბეითალმანი (უმკვიდრო) სახლ-კარი ქართული სამართლის მიხედვით მის პატრონს ეკლესიას ეკუთვნოდა. რადგან ბაყალ მიკირტუმას ვერც დოკუმენტი წარმოუდგენია ამ სახლების მფლობელობაზე და ვერც მოწმე მოუყვანია, სასამართლოს გადაწყვეტილებით, ეს სახლები ქვათახევის მონასტერს დარჩენია, როგორც მის კანონიერ მფლობელს (ცსსა ფ 1449-1952).

1790 წლის 2 აპრილის დოკუმენტიდან კი ჩანს, რომ ქვათახევის მონასტრის არქიმანდრიტი ანტონი უჩიოდა თაყინაშვილებს ქვათახევის მონასტერს „ყმა-მამული წაართვესო.“ იგი ამბობდა სასამართლოზე: „წინაპართ მეფეთ ჩვენი ეკლესიისათვის კაცნი და მამული შემოუწირავთ გორს გოგიჯანაშვილი თავისი მამულითა, ნასყიდითა და უსყიდითა. მერე ეს გოგიჯანაშვილი ამოწყვეტილა და მეფე ბაქარს ამ გოგიჯანაშვილის კუთვნილი ყმა-მამული, სასახლე, მარან-ქვევრი, წისქვილი და ეკლესია ქვათახევის მონასტრისათვის მიუცია. მაგრამ თაყინაშვილებმა მონასტერს ეს ქონება წაართვეს და მიისაკუთრეს. სასამართლოზე თაყინაშვილები ამტკიცებდნენ. გოგიჯანაშვილს ჩვენი თეთრი (ფული) ემართა და რადგან ფულის მოცემა არ შეეძლო, ქრისტეფორე წინამძღვარმა ჩვენი მევალის ყმა-მამული წერილით მოგვცაო. ანტონ წინამძღვარი პასუხობდა, ამ ყმა-მამულის წართმევის უფლება მარტო მეფეს ჰქონდა. ანტონ წინამძღვარს კი ქრისტეფორე წინამძღვრის წიგნი წარმოუდგენია სასამართლოზე, თაყინაშვილის მამისაგან მიცემული, სადაც წერებულა, რომ გოგიჯანაშვილის ვალი ქრისტეფორე წინამძღვარს მიუცია მათი მამისთვის. ამიტომ თაყინაშვილებს უფლება არა აქვთ გოგიჯანაშვილის კუთვნილი ყმა-მამული მიისაკუთრონო. სასამართლომ ორივე მხარეს მოუსმინა და ასეთი განჩინება გამოიტანა: „რაც ეკლესიის ყმა-მამული თაყინათ ჭერიათ უსაბუთოდ, ქურდობით და მძლავრობით, გამოერთვათ თაყინათ და

---

[7] ლ. მენაბდე. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტ. I, ნაკვეთი პირველი, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი 1962 წ., გვ. 238.

ეკლესიას (კი. ქვათახევის მონასტერს) დანებდესო". ამ სასამართლო დავაში გამარჯვებული ანტონ არქიმანდრიტი გამოვიდა (ცხსა ფ 1449-1950). ამ საბუთის მიხედვითაც მღვდელმთავარი მეფეც მეპატრონე მეფეა. კი. ქვათახევის მონასტერი, მართლაც, სამეფო მონასტერი იყო.

1789 წლის 31 მარტის განჩინებით კი ანტონ წინამძღვარი გაბრიელ ჯაჯანაშვილის გვლეხს მონასელიძეს ედავებოდა. სასამართლო ერეკლე მეფის ძემ იოანემ წარმართა. წინამძღვარი ანტონი ამბობდა: „მონასელიძეს ეკლესიის ყმობით არ ეღირს, რაც ეკლესიის გუჯარში (საბუთში) მონასელიძის დებულება წერია, იმას ეღირსო". სასამართლოზე ეს გუჯარი მოუტანია კიღეც, წაუკითხავთ და მონასელიძე სასახლო მეღალეად წერებულა. სასამართლოს გადაწყვეტილებით მონასელიძე კი დარჩა ჯაჯანაშვილს, მაგრამ ეთით პირობით, რაც აღაპი სდებია მონასელიძეს, ეკლესიას უნდა ემსახუროს და მას მეპატრონე ვერანაირ გადასახადს ვერ გადაახდევინებს, რადგან მას „დედოფალმა (არ წერია რომელმა) ალაპი დაუდო და სათარხნე უბოძაო" (ცხსა. ფ 1450. 24-71).

საინტერესოა ქვათახევის მონასტრის წინამძღვრის ანტონის არზა სახლების თაობაზე ვახტანგ ბატონიშვილის ოქმით (ცხსა, ფ 1449-1996). არზის თარიღია 1786 წლის 19 ნოემბერი, ხოლო ოქმისა – 15 დეკემბერი 1786 წლისა. ადრე ამ სახლების თაობაზე არქიმანდრიტ ანტონის სახამართლოში უწიელია, მეფეს ოქმი უბოძებია მონასტრისათვის ამ სახლების დაბრუნების თაობაზე, მაგრამ „რომელიღაც ღვთისმტერმა ტყეული მოახსენა ბატონ დედოფალს და ის განაჩენი დაიჭერაო". ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარი სამართლის დაღვენას ითხოვდა. ვახტანგ ბატონიშვილს ძველი დოკუმენტებიც უნახავს და მეზობლებიც გამოუკითხავს და მისი ოქმით სახლები ქვათახევის მონასტერს დარჩენია. ოღონდ ბატონიდან არ ნახს, ეს სახლები გორში ჰქონდა თუ თბილისში. აი, ასე უბრუნებდა დაკარგულ ქონებას და ემსახურებოდა ქვათახევის მონასტერს წინამძღვარი ანტონი, რომელიც საკმაოდ აქტიური და ენერგიული მოღვაწე ჩანს.

საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ერეკლე მეფის დაკრძალვის განწესებაში სამწლეულოვანი ცერემონიალში მონაწილეობის მისაღებად სასულიერო პირებს შორის კათალიკოსის და მიტროპოლიტის მარჯვნივ იდგა ქვათახევის არქიმანდრიტი, როგორც იქ წერია „პირველი არქიმანდრიტი". ქვათახევისა და მარცხნივ არქიმანდრიტი შუაშიასა, მერე სხვადასხვა ეპისკოპოსები იდგნენ დირსების მიხედვით. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ქვათახევის არქიმანდრიტი ღირსებით და პატივით საკმაოდ მაღალ იდგა (ს.ი. S 105) სხვა სასულიერო პირებზე.

1801 წლიდან კი ქართლ-კახეთში რუსეთის იმპერიის ბატონობის ხანა დაიწყო, რომელიც ძალიან მძიმე იყო ქართველი ხალხისათვის. რუსებმა არაერთი ქართული ეკლესია-მონასტერი გაიაქტიეს და დახურეს და წირვა-ლოცვაც ხალხისათვის გაუგებარ, რუსულ ენაზე შემოღეს. ქვათახევშიც „1820 წლამდე ყოფილა მონასტერი. მისი გაუქმების შემდეგ სამონასტრო ინვენტარი გადაუტანიათ თბილისში ახლადგაბუნებულ ფერისცვალების ეკლესიაში"[8]. მაგრამ ეს იყო დროებით. ქვათახევის მონასტერი ისევ ამოქმედდა და იქ მძლავრი კულტურულ-საგანმანათლებლო კერა ჩამოყალიბდა.

„ქვათახევი კულტურულ-საგანმანათლებლო კერას წარმოადგენდა და არაერთ ქართველ მწიგნობარს იფარავდა". ქვათახევის წინამძღვარ ფილიპე ბარათაშვილის გარდა, რომელიც როგორც აღვნიშნეთ, ცნობილი კალიგრაფი იყო, „სახუთებს წერდნენ ქვათახევის სხვა მოღვაწეებიც: წინამძღვარი რომანოზი, კანდელაკი იოანე, მგალობელი ნიკოლოზი, წინამძღვარი ხაჭარია, დეკანოზი შიო, წინამძღვარი ქრისტეფორე"[9] და სხვანიც.

---

8 ა. ზაქარაია. „ქართული ხუროთმოძღვრება XI-XVII სს.". გამომცემლობა „განათლება", თბილისი 1990 წ. გვ. 70.

9 ლ. მენაბდე. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტ. I, ნაკვეთი პირველი. თბილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, თბილისი, 1962 წ., გვ. 238.

მწიგნობრებიდან ცნობილი იყვნენ იოანე ვალიშვილი. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, იოსებ ალავერდელი, ს. ჯიჭინაძე) ქვათახევში გაიზარდა ცნობილი ქართველი მწერალი იოსებ ალავერდელი. აქ მოღვაწეობდნენ ცნობილი მწიგნობრები და გადამწერნი ხელნაწერებისა იოანე ხელაშვილი, დოსითეოს ფიცხელაური, ტარასი ალექსი-მესხიშვილი, რომელთაც თარგმნეს არაერთი თხზულება, გადაწერეს მრავალი ძველი, შეკრიბეს ორიგინალური ნაწარმოებები. მართალი იყო ლ. მენაბდე, როდესაც წერდა: „ტ. მესხიშვილი ქვათახევის ლიტერატურული ტრადიციების გულმოდგინე გამგრძელებელი ყოფილა და გარკვეული წვლილიც შეუტანია ქართული მწერლობის ისტორიაში“[10].

1970-75 წწ. სამონასტრო ანსამბლზე სარესტავრაციო სამუშაოები ჩატარდა. შეცვალეს გუმბათის გადახურვა, აღადგინეს კარიბჭე ისე, რომ ტაძარს პირვანდელი ფორმა და პროპორციები შეუნარჩუნდა.

XII-XIII სს. აგებული ქვათახევის მონასტერი, როგორც ისტორიული დოკუმენტებიდან ირკვევა, სამფეო მონასტერი იყო და ამავე დროს, მნიშვნელოვან სამწიგნობრო კერას წარმოადგენდა შიდა ქართლში.

ქვათახევი დღესაც მოქმედი მონასტერია და ისევ ძველი დიდებით ბრწყინავს ეს ლამაზი ტაძარი, როგორც ნიშანი ქართული სულის უკვდავებისა.

Г. Д. МЧЕДЛИДЗЕ

ГРУЗИНСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ДОКУМЕНТЫ О МОНАСТЫРЕ КВАТАХЕВИ

РЕЗЮМЕ

Кватахевский храм пресвятой богородицы находится в ущелье реки Кавтуры, в Шида Картли и датируется XII-XIII вв. Основой датирования является архитектурный анализ памятника: форма резьбы и манера исполнения Кватахевского монастыря характерна для XII-XIII вв.

Комплекс Кватахевского монастыря состоит из храма с куполами, ограды, башни, колокольни, трапезной и жилых кельев монахов.

Существующая источоведческая база о монастыре Кватахеви очень бедна. Ничего не известно об его основании и о строителе. А имеющийся эпиграфический материал - ранней эпохи. Мало также в наративных источниках сохраненных справок (документов): там не были проведены археологические раскопки. Сравнительно больше грузинских исторических документов, касающихся Кватахевского монастыря, хотя и их количество недостаточно.

Исторические документы о Кватахевском монастыре можно разделить на несколько категории. 1. Грамоты о пожертвованиях; 2. Книги об усадьбенных спорах; 3. Постановления судов; 4. Арза-протоколы; 5. Документы, где упомянут Кватахевский монастырь.

Кватахеви представлял собой культурно-просветительный очаг.

[10] ლ. მენაბდე. ძველი ქართული მწერლობის კერები. ტ. I, ნაკვეთი პირველი. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი, 1962 წ. გვ. 241. Кватахеви по сей день действующий монастырь.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნათია ნაცვლიშვილი

წილკანი – ერთ-ერთი უძველესი სამონასტრო კერა

საქართველოში მეუდაბნოეობა-მონაზვნობას გაცილებით უფრო ადრე უნდა ჩაეყარა საფუძველი, ვიდრე ასურელი მამები ჩამოვიდოდნენ და საბოლოოდ ჩამოყალიბდებოდა ბერმონაზვნობის ინსტიტუტი. ბოლო წლებში ეს აზრი უფროდაუფრო მტკიცდება. ცნობილია, რომ კათალიკოსმა ევლავიოსმა და იოანე ზედაზნელმა ასურელი მამებიდან შეარჩიეს ორი მათგანი – ისე და აბიბოსი, რათა ეპისკოპოსებად ეკურთხებინათ და დაედგინათ ორ ეპარქიაში – წილკანსა და ნეკრესში, სადაც წარმართობა ჯერ კიდევ ძლიერი იყო. „და აღესრულა რაჲ ჟამის წირვაჲ, შეიპყრა კათალიკოზმან ერთითა ჴელითა ისე, ხოლო ერთითა აბიბოს და ამბორს-უყო აბიბოს(ს) და ჰრქუა: გიხაროდენ აბიბოს, ეპისკოპოსო ნეკრეს ქალაქისაო! და ამბორს-უყო ისეს და ჰრქუა: გიხაროდენ ისე, ეპისკოპოსო წილკნისაო,“–მოგვითხრობს „ცხორებაჲ შიოჲსი და ევაგრესი.“[1] რა ნიშნით გამოარჩიეს მაინცდამაინც ეს ორი გეოგრაფიული ადგილი? ალბათ იმიტომაც, რომ ორივეგან–წილკანშიც და ნეკრესშიც–უკვე მანამდეც არსებობდა საეპისკოპოსო და შესაბამისად, სამონასტრო კერა. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ტრადიციით, ეპისკოპოსი მონაზონთა კრებულიდან უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული. ვახტანგ გორგასალმაც ხომ „სამოელ მონაზონი“ დასვა ეპისკოპოსად „მცხეთასავე საეპისკოპოსოსა.“ საყურადღებოა ისიც, რომ ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის დროს დაარსებულ საეპისკოპოსოებს შორის არ ასახელებს წილკანს (როგორც უკვე არსებულს. ნ.ნ.). აქვე გავიხსენებთ იმასაც, რომ დვინის საეკლესიო კრების (506 წ.) მონაწილეთა შორის მოხსენიებულია „ევნოქ ეპისკოპოსი წილკნისა.“

საქართველოში ადრეულ ხანაში მონასტრების არსებობას ადასტურებს სოფელ წილკნის აღმოსავლეთით არქეოლოგიური გათხრებისას აღმოჩენილი ადრეშუასაუკუნეების ნამოსახლარი, სამაროვნისა და ეკლესიის ნაშთები, რომელთა შორისაა წილკნის აკლდამა, თლილი ქვით აშენებული მიწისქვეშა ნაგებობა. მასში ცამეტსაფეხურიანი კიბე ჩადის. კედლებთან მიშენებულ ტახტრევნებზე სუდარაში გახვეული მიცვალებულები დაუკრძალავთ (რვა მამაკაცის ჩონჩხი). დასავლეთის კედელზე გამოსახულია ჯვრები და ბერძნული წარწერები. იქვე, აკლდამის დასავლეთით, სამი მეტრის დაცილებით შემორჩენილია ნახევარწრისებური აბსიდის მქონე ეკლესიის ნაშთი, ჩრდილოეთით კი ზღუდე, რომლისაც მხოლოდ 22 მეტრის სიგრძის ნაწილიღა არსებობს[2].

ვ. ნიკოლეიშვილის ვარაუდით, ეს არის „მაღალი რანგის სასულიერო მოღვაწეთა“ განსასვენებელი. ამასვე ადასტურებს წილკნის აკლდამის კედლის წარწერა: Εγω, Τικας και ησυχαστης αββα μου Φαρανουσης εποιησαμεν βω-

μον τουτον ισοδομον εαυτοις. Παπριουπας Ισδιγερδες προς σε και ενθαδε κεινται. რაც ქართულად ასე ითარგმნება: **მე, ტიკასმა და ჩემმა აბბამ, დაყუდებულმა** (ησυχαστης) **ფარანუსემ ვქმენით ჩვენთვის ეს სამსხვერპლო,** (ალბათ, გულისხმობს საკურთხევლის მქონე ეგვტერს, ანუ სამარტვილეს. ე. ჭ.), **თანაბრად შენებული** (თანაბარი კედლების მქონე). **პაპრიუპა და ისდიგერდე ასევე აქ მდებარეობენ.** [3]

---

[1] ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ., 1955 წ., გვ. 88.

[2] ვ. ნიკოლეიშვილი–ახლადაღმოჩენილი არქეოლოგიური ძეგლები ისტორიული დიდი მცხეთის ტერიტორიაზე, „ძეგლის მეგობარი“ №63, 1986 წ., გვ. 40

[3] წარწერის თარგმანისათვის მადლობას ვუხდით ედიშერ ჭელიძეს. იხ. აგრეთვე თ. ყაუხჩიშვილი, წილკნის აკლდამის ბერძნული წარწერა, „მაცნე, ისტ., არქ., ეთნ. და ხელოვნ. ისტ. სერია, 1982, №2, გვ. 147.

თ. ჯაჯანიშვილის მოსაზრებით, ძეგლი თავისი წარწერებითურთ აღრექრისტიანული ხანისაა, დაახლოებით IV-VIII-ის. ამას ისიც უჭერს მხარს, რომ თვით აკლდამა მიწით დაფარული და არა ხეშოპა. „თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ სადაც ქრისტიანობა იდევნებოდა, ქრისტიანთა საფლავები მიწის ქვეშ კეთდებოდა (რომის კატაკომბები), ხოლო სადაც და როდესაც ის არ იდევნებოდა, იქ – მიწის ზემოთ (მაგ. ფრიგიაში), უნდა ვიფიქროთ, რომ წილკნის აკლდამის მიწის ქვეშ გაკეთება შაშინ, როდესაც ქრისტიანობა საქართველოში უკვე ოფიციალურად მიღებული რელიგია იყო, იმ ადრინდელი ტრადიციის გამოძახილია.“ [1]

წილკნის აკლდამა მდებარეობს 1,5 კილომეტრის დაშორებით იმ ცკლესიისგან, რომელიც IV საუკუნეში მეფე ბაქარ მირიანის ძეს აუგია. მის ადგილზე ვახტანგ გორგასლის დროს აუშენეს სამცქლესიანი ბაზილიკა, რომელიც გუმბათიან ტაძრად გადაუკეთებიათ VII საუკუნეში.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქართველთა განმანათლებელმა ნინომ სჩვა მთიელეზთან ერთად წილკნელებსაც მიაღებინა ქრისტიანობა, რადგანაც „წმიდათა სამოციქულონი მოძღურებისა თესლთა ანუკნელ მრავალ ჟამ დაიპყრნა ღუარძლამან მეკეფრპეთმან.“[2] ამდენად, წილკანი ერთ-ერთი პირველი მხარეა, სადაც ქრისტიანული რელიგია გაფრცელდა და იქ საეპისკოპოსო კათედრალი დაარსდა. საეპისკოპოსოებთან მონასტრების არსებობა კი ნვეულებრივი ამბავი იყო. (მაგ.: მცხეთა, ბოდბე...), წილკნის ეპისკოპოსის რეზიდენციის შორახლოს, წარწერის მიხედვით, ბერძენ ბერს უცხოური მოწყობისად ერთად. ამასვე ეურადღება გაამახვილა დ. ხოშტარიამ, რომელიც აბბა ფარანუსეს მოიხსენიებს იქ არსებული მონასტრის მოძღვრად.[3]

წარწერაში მოხსენიებულ ბერძნებს ჰქონიათ ეკლესია და აკლდამა (იგივე სახაფლაო), რომელთაც შემოვლებული ჰქონია ზღუდე. სწორედ ეს ზღუდე აწვევს ნვეს ინტერესს. რა უნდა ყოფილიყო ზღუდის გარეთ? ადრიდანვე უცხოელთა სახაფლაოები გამოყოფილი იყო ადგილობრივ მოსახლეთა სახაფლაოებისა თუ საკხოვრებელი ადგილებისგან. ასე იყო საქართველოშიც (თბილისი, რუისავი – ებრაელთა; თელავი – გერმანელთა) და უცხოეთშიც (ლეკეული – ქართველთა). ამ მოვლენის საფუძველი ნანს ახალ ალადმაში: იუდამ „ჰქუა: ვსცოფ, რაჟამ მოგეც სიხსნი მართალი. ხოლო მათ პრქუეს მას: ნუუნით რაი? შენ იხილე და დაბრუნ ეკლესიი იგი ტაძარსა მას შინა და განუშორა და წარეიდა და შიშოველ-იბა. ხოლო მდელოსთვაროსა მოიღეს ეკლესიი იგი და თქუეს: „არა ჯერ-არს ესე დაფლად ნაშიდებსა, რამეთუ სასიდელი უცხოთა არს. და ზრახვა-ყვეს და მოიყიდეს მით აგარაკი იგი მეკეკუესაც საფლავად უცხოთა. ამისთჳს ეწოდა აგარაკსა მას აგარაკი სისხლისაჲ ვიდრე აჲლ დღემდე“ (მათე 27, 3-8). ამასვე ეხმიანება ტიმოთე გაბაშვილი, რომელსაც საკუთარი თვალით უნახავს ეს სასაფლაო: „შთაჰვედით ადგილსა მას, რომელი ანნა და კაიაფა მღვდელმთავლეურთა მოიყიდეს საფლავად უცხოთა თჳდის დაბნეულის თჳორითა.“ სქოლიოში კი ბუსტებს: „ესე სასაფლაო ქრისტიანეთა არს წმიდა იგი ადგილი.“[4]

ამავე მოვლინარხა საუბარი X საუკუნის არაბული ძეგლის, „ალ-ბუსთანის“ ერთ-ერთ ანოფიგმაში: „მოგვითხრეს ანბა თომას შესახებ, რომ აღესრულა იგი წმინდა ეფესის მონასტერში და რომ იმ ადგილის მღვდლებმა დაჰრხეს იგი მსგავსად უცხოელისა იქ, სადაც უცხოელებს ჰარხავენ.“[5]

ისიც ცნობილია, რომ ქრისტიანთა სახაფლაოებთან ხშირად, თუ ყოველთვის არა, მოთხრებოდა ეკლესია, ძირითადად მცირე ზომის. ამასვე უნდა დავუკავშიროთ წილკნის აკლდამის წარწერაში ხსენებული „თანაბარი კედლების მქონე (თანაბრად შენებული) სამსხვერპლო, რომელიც, ალბათ, გუელისხმის საკურთხეველის მქონე ეკლესიას, ანუ სამარტვილეს. წილკანში აკლდამისა და ეკლესიის არსებობა გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა,

---

[1] თ. ჯაჯანიშვილის დასახელებული ნაშრომი, გვ. 147.

[2] ეკრემ მცირე-„ცხოვრება მიზგზისა ქრთველთა მოქცევისახა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჴსენების“, საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომც., თბ., 1959 წ., გვ.

[3] ქრისტიანობა-წარსული, აწმყო, მომავალი, „მეცნიერება“, თბ., გვ. 101.

[4] გაბაშვილი ტიმოთე-„მოხილეა წმიდათა და სჩუთა აღმოსავლეთისა ადგილთა ტიმოთესგან ქართლისა მთავარ-პისკოპოსისახა,“ ტფილისი, კავკასიის ნამეხრნეკის კრებულების სტამბა, 1852, გვ. 166.

[5] ალ-ბუსთანი. (არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა რუსულის გვარიანად X საუკუნის ხელნაწერის მიხედვით), თბ., „მეცნიერება“, 1965, გვ. 100.

იქვე ახლოს არსებულიყო **ხსენებულ** სასულიერო პირთა საცხოვრებელი სენაკები და შეეხება ეგვტერს, მას ჩვეულებრივ მონასტრიდან მოშორებით აგებდნენ. მაგალითისთვის: ტიმოთე გაბაშვილს მოგზაურობისას ათანასე ათონელის მონასტრის მახლობლად უნახავს სენაკი ღირსისა იოანე შეყენებულისა კუკუსელისა, რომლის შესახებაც წერს: „მოიგო რა იოანემ უზრუნველი ცხოვრებაჲ, შეიმოსა სქემაჲ და **გარეგან მონასტრისა** აღაშენა **ეკუდერი** მთავარანგელოზისა და აღიგო სენაკი მცირე და მისცა თავი თვისი ძლიერსა მოღვაწებასა."[1] იქვე ვკითხულობთ: „მივიწიენით დაყუდებულთა **ეკუტერსა** წმიდისა მოწამისა არტემისასა, სულიერისა დაყუდებულისა და მართლმადიდებელთა კვირიაკე მუნ აღვასრულეთ და მიერ წარვედით დიდთა მათ დასაყუდებელთა ადგილთა სამთა შესაკრებელთა მათთა სამთავე **ეგუტერთა** წმიდის ანნა დედის ღვთისმშობლისათა კლდეთა რათამე ფრიად მაღალთა და საშინელთა."[2] ათონის მთის ერთი მონასტრის შესახებ ტიმოთე გაბაშვილი მოგვითხრობს: დუქარიოს (დოხიარი) მონასტრის ადგილზე „პირველად **ეკუტერი** მცირე მთავარანგელოზთა შენებულა და მდგარან ორნი მონაზონნი აქა და ყრმა ერთი მოჰსწავლე მათ თანა (წილკანშიც ბერი მოწაფესთან ერთადაა. ნ.ნ.) ...ცისკრისა ჟამსა, გარშემოთაგან ლოცვად შემოჰკრებენ სენაკებით მონაზონნი. მოიწინენ რა ეკუტერად, რათა კანონი ცისკრისა აღასრულონ, იხილეს ყრმა (ვარნავა) მწოლარე მძინარედ შინაგან ეკუტერისა."[3]

დაყუდებულთა ასეთსავე სენაკებზეა საუბარი ამ შემთხვევაშიც, ოღონდაც ერთი განსხვავებით–იქ ქართველიც ცხოვრობდა და ტიმოთე გაბაშვილის თხრობას დაუფარავი სიამაყე ახლავს: „მიმო-რა- ვიხილვიდით სენაკებსა დაყუდებულთასა, იყუნეს კლდეთა ზედა მიკრულ, ვითა მერცხალნი და შავარდენნი ბუდეთა აღიგებენ, ეგრეთ ნაპრალსა კლდეთასა სენაკნი მათნი და განცვიფრებულ ვიყავ ცხოვრებასა მათსა. და კუალად უშინაგანესსა ადგილსა არს მღვიძარეთა დაყუდებულთა ადგილი, რომელსა უწოდიან კაფსოკალიფა (კაფსოკალივა), სავსე კაცთაგან ანგელოზებრ ცხოვრებულთა. და იყო მუნ დაყუდებული ქართუელი, ჯავახი ღირსი ანთიმოს, შორად მყოფი სენაკებს, ფრიად მოღვაწე და მშრომელი, არამედ შიშუელი და უპოვარი და არა ჰქონდა კარი სენაკსა მისსა, არამედ დაეხშო ქვითა."[4]

მიუხედავად იმისა, რომ „მოხილუა..." ასახავს ათონის მთის სამონასტრო ცხოვრებას XVIII საუკუნეში, პარალელები დასაშვებად მივიჩნიეთ – როგორც იყო ძველად, ტრადიციულად გაგრძელდა. მონაზვნები, რომელთაც სურდათ განმარტოებით ცხოვრება, წინამძღვრის კურთხევით მიდიოდნენ მონასტრიდან მოშორებით და მკვიდრდებოდნენ სენაკებში (დასაყუდებლო, სადაყუდებლო), იქვე აშენებდნენ ეგვტერებს, სადაც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, დროდადრო აღასრულებდნენ მსახურებას (მწუხრი, ცისკარი...), სადღესასწაულო თუ საკვირაო წირვა-ლოცვაზე დასასწრებად და ევქარისტიაში მონაწილეობის მისაღებად კი მონასტრის ეკლესიაში მიდიოდნენ. ასეთივე სქემა იხაზება ზემოხსენებული მასალის გაცნობის შემდეგ.

ჩვენთვის საგულისხმოა ერთი ტერმინი, რომელსაც ვხვდებით წილკნის წარწერაში. ეს არის **ησυχαστης** – ისიხასტი, დაყუდებული, ასკეტი, კელიოტი, ერემიტი. ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ჩვენს შემთხვევაში სწორედ ეს სიტყვაა გამოყენებული და არა რომელიმე სხვა. როგორც ცნობილია, **ისიხაზმი** (ისიქაზმი, ჰესიქაზმი) არის ასკეტური ცხოვრების ერთ-ერთი სახე (**ησυχία**– დუმილი, სიმშვიდე, სიმყუდროვე). ისიხასტების ბიბლიურ პირველსახეებად მიიჩნევენ ელია წინასწარმეტყველსა და იოანე ნათლისმცემელს. ასკეტური ცხოვრების ეს სახე გულისხმობდა თავის არიდებას ფიზიკური სმენის, ხედვისა და საუბრისაგან. ეს იყო ერთ-ერთი საშუალება ღმერთთან მიახლოებისა და მისი ჭვრეტისათვის. ასეთი ბერები სწორედ რომ დუმილით აღწევდნენ უფალთან ერთობას შინაგან სიმყუდროვეში, სიჩუმეში. მათ ჰქონდათ ჩვევა, ყოფილიყვნენ კონცენტრირებულნი, რათა

---

[1] გაბაშვილი ტიმოთე–დასახელებული ნაშრომი, გვ.52.

[2] იქვე, გვ.55.

[3] იქვე, გვ 90-91.

[4] იქვე, გვ. 91.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გულში განუწყვეტლად ემეორებინათ იესოს ლოცვა: „უფალო, იესუ ქრისტე, ძეო ღმრთისაო, შეიწყალე მე ცოდვილი.“[1]

ისიხასტების, ანუ მდუმარეთა გამოჩენა თანადროულია მონაზონობისა.[2]

ასეთი მლოცველებისათვის თვალის მიდევნებას მეუდაბნოეებთან მიეყავართ. ისინი, მოწყენილნი გარესამყაროს, სხვადასხვა საშუალებით ეხიარებოდნენ ღუმილის საიდუმლოს. მაგალითად, ერთ მეუდაბნოე ბერს, მამა აგათონს „სამ წელ პურა ქვაღ პირსა შინა, ყოლჭობის დაისრულა ღუმილი.“[3]

აღსანიშნავია, რომ სინას მთის წმინდა ეკატერინეს მონასტერი ორ მნიშვნელოვანი ცენტრი ამ მიმდინარეობისა. ასეთი მლოცველების აღმწერნი და მომხსენიებელნი კი ყოფილან დიადოხოს ფოტიკელი (VI) და იოანე კლიმაქი (VII). საბოლოოდ მთელი ეს ტრადიციები გაერთიანებულა პალამიზმში, გრიგორი პალამას დოქტრინალურ სინთეზში.[4]

წმინდა მამათა სწავლებით, „ფრიად აქებს ქრისტე მუნდრთთა და მდუმართა“[5]

„მდუმარი“ ისეთ მამებს ერქვათ, რომელთაც აღთქმა ჰქონდათ დადებული, რომ მდუმარება დაიცვათ, უტყვად ყოფილიყვნენ. ამ კატეგორიის მოღვაწეთა გზის მანათობელი ორი მაცხოვრისა და მისი მოციქულის სიტყვებია: „ყოველი სიტყუაჲ უქმი, რომელსა იტყოდიან კაცნი, მისცენ სიტყუაჲ მისთვის დღესა მას საშჯელისასა, რამეთუ სიტყუანა შენოაგან განმართლდე და სიტყუანა შენთაგან დაისაჯო“ (მათე 12, 36-37) და „რომელი სიტყუა არა სცთებოდის, იგი სრული კაცი არს, შემძლებელ არს იგი ალვირ-სხმად ყოველისავე გუამისა“ (იაკ. 3,2).[6]

იოანე შეყენებული (V-VI ს.) იწოდებოდა როგორც იოანე სილენტიარი (silentiarius) და ჰესიხასტი (hesichastes). (ასევე ცნობილია VI საუკუნის მამა პაველ სილენტიარი. ნ.ნ.) ზოგიერთ წყაროში მას იოანე ხოსპიტელს ან სამაღნესაც უწოდებენ. რუსულ წყაროებში იოანე მოხსენებულია როგორც „მდუმარი“– мольчальник.[7] ხოსპიტალი ი. აბულაძის მიხედვით არის სალაზარეთი, დაავადებულის, ბერ-მონაზვნის სამყოფელი, მონასტერი.[8] ოდნავ განსხვავებულ წაკითხვას კი სულხან-საბა განმარტავს შემდეგნაირად: ხოსპიტალი–საყოფელთმოსრე სახიზარ საძღრით და კრებულით გაწყობილი.[9]

ისიქაზმი ათონის მთაზე ათანასე ათონელის სიტყვებით, სამონასტრო ცხოვრების უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენდა, თუმცა კი, მისივე თქმით, ძალიერ ცოტანი იყვნენ ისეთი პირები, ვინც შეძლებდა ისიქასტური ცხოვრების წესით ცხოვრებას – ათანასეს ტიპიკონის მიხედვით, ბედნიერი შემთხვევის წყალობით თუ შეიძლება 120-წევრიან მონასტერში ისეთი ხუთი ბერის პოვნა, რომელთაც ქნებოდათ ისიქასტური ცხოვრებისათვის საჭირო ღირსებები. ჰქონდა თუ არა ამა თუ იმ ბერს ისიქასტური ცხოვრებისათვის საჭირო თვისებები, უნდა გადაწყვიტა მონასტრის წინამძღვარს... ამდენად, მონასტრის უკვლაზე ღირსეულსა და არაკეთილ ავტორიტეტს მჭირე ბერებს ჰქონდათ შესაძლებლობა, ეცხოვრათ ნახევრად ანაკრძალული ცხოვრებით, ისინი გათავისუფლებული იყვნენ მონასტრის სამუშაოებისაგან

---

[1] The Oxford dictionary of Byzantium, vol. 2, Oxford university press, 1997, p. 924

[2] Христианство – Энциклопедический словарь, т. 1, Москва, «Большая Росиикая энциклопедия», 1933, с.652)

[3] ჯვარ ჭ–შაჲ საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანი, ტ.2, თბ., 1974, „მეცნიერება“, გვ. 18.

[4] The Oxford dictionary..., vol. 2, , p. 923.

[5] მამათა სწავლანი–(X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ), საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1955წ., გვ.304.

[6] იშნაშვილი ვ.–მამათა ცხოვრებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), თსუ-ს გამომც., თბ., 1975წ., გვ. 361.

[7] იქვე გვ. 361.

[8] ი. აბულაძე– ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, „მეცნიერება“, 1973.

[9] სულხან-საბა ორბელიანი–ქართული ლექსიკონი, „ქართული წიგნი“, 1928 წ., გვ. 21.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

და უფლება ჰქონდათ დარჩენილიყვნენ თავიანთ სენაკებში წმიდა წერილის საკითხავად და სამუშაოდ.[1]

ტერმინი „მდუმარიც“ ისევე აფასებს წმინდანის ღვაწლს, როგორც ნეტარი, ღირსი, წმინდა, მართალი, წრფელი, მძოვარი, განშორებული, დიდი მოსაგრე და სხვა. თითოეული მათგანი ხომ გამოკვეთს ასკეტის ნიჭთა შორის უპირატესს, განსაკუთრებით მახასიათებელს.

დაბოლოს, ისიხია, ისიქია (ησυχια –სიმშვიდე, მდუმარება, სიმყუდროვე), გვხვდება საკუთარ სახელადაც. ამ სახელით ცნობილია რამდენიმე წმინდანი – მოწამე მაქსიმიანეს დროს, მოწამე დიოკლეტიანეს დროს, სებასტიელ მოწამეთაგან ერთ-ერთი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მოწაფე ((430 წ.) მას დაუწერია ეკლესიის ისტორია), ისიხია ათონელი (VI) და სხვა.

აი, ასეთი ბერის შესახებაა საუბარი წილკნის აკლდამის წარწერაში. დროის ზუსტი მიჯნის დასადგენად კი სასურველი იქნებოდა ახალი არქეოლოგიური გათხრები, რომლის დროსაც შესაძლებელი გახდებოდა კვლევა ზემოთ განხილული საკითხების გათვალისწინებით.

ჩვენი აზრით, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს კიდევ ერთი აღმოჩენა, რომელიც ასევე წილკანთან არის დაკავშირებული. 1951 წლის სექტემბერში ხვნის დროს შემთხვევით წააწყდნენ სამარხს, რომელშიც სხვა ნივთებთან ერთად აღმოჩნდა გულსაკიდი.[2] იგი ოქროსია და ოვალური ფორმა აქვს. ოქროს ბუდეში ჩასმულია ამეთვისტოს თვალი, რომლის ბრტყელ პირზედაც გამოსახულია მენადის[3] ბიუსტი პროფილში, ხოლო ამოზნექილ ქვედაპირზე ნაჭრილია ბერძნული მთავრული ასოებით შესრულებული წარწერა.[4]

ამ წარწერის დათარიღებისას თ. ყაუხჩიშვილი ეყრდნობა გამოთქმას: „უფალო... შეიწყალე“, რაც მხოლოდ ქრისტიანულ ხანას უკავშირდება. ნივთი გამოყენებული ყოფილა ავგაროზად და მის მატარებელს ავედრებდა ღმერთს ვინმე ქტორიოსს. ამავე წარწერაში რამდენჯერმე გვხვდება ასეთი გამოსახულება – †. თ. ყაუხჩიშვილი ფიქრობს, რომ ეს ნიშანი „სიტყვათა გამოსაყოფად, ან ამ ადგილზე ყურადღების მისაქცევად“[5] არის გამოყენებული. როგორც ვხედავთ, წარწერა ქრისტიანულია და ვფიქრობთ, რომ ეს ნიშანი ჯვარია და იგი გამოყენებულია ტრადიციული დანიშნულებით.

რა შეიძლება ითქვას გულსაბნევის ფორმის წარმართულობასა და წარწერის შინაარსის ქრისტიანულობის შესახებ და რა კავშირი შეიძლება არსებობდეს მათ შორის? თ. ყაუხჩიშვილის აზრით, „საერთო შთაბეჭდილება წარწერისა უფრო III–IV საუკუნეებს უჭერს მხარს“. ძნელია დაბეჯითებით თქმა, სავარაუდოდ კი, ალბათ, გვიანი წარმართობისა და ადრეული ქრისტიანობის პერიოდში, როდესაც მკვეთრი მიჯნა ჯერ კიდევ არ იყო დადებული და გაცნობიერებული, გულსაბნევის მფლობელი, შესაძლოა, ვერ შეელია ესთეტიკურად ღირებულ ნივთს და გააცხოველა იგი ახალი, მისთვის მისაღები შინაარსით. აქ გვახსენდება ერთი ეპიზოდი „ქართლის ცხოვრებიდან.“ წმინდა ნინოს გულმხურვალე ლოცვით დაიმსხვრა არმაზის კერპი, რომელსაც „თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი.“ იმავე დღეს, „ოდეს დასცხრა სეტყუაი იგი და ქარი სასტიკი, მაშინ გამოვიდა წმიდა ნინო კლდისა მისგან

---

[1] Actes du Protaton. (თინა ცერაძის საკანდიდატო ნაშრომი–XI საუკუნის იეერუსალიმური აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური ხელნაწერი კრებული (Jer. Georg. 5-3-2) კოდიკოლოგიურ-ტიპოლოგიური ძიება), გვ. 122-123.

[2] ეს გულსაკიდი ამჟამად დაცულია სახელმწიფო მუზეუმის №8 სეიფში.

[3] მენადა(μειναϛ–αδοϛ, η–ცოფიანი, შდრ. ძირი μεν) არის იგივე ბაქქელი ქალი. მასთან დაკავშირებული ორგიაზმი სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არ ღვთაებრივ μανια-სთან საკუთარის ნებით შეერთებას, რომ ამ საშუალებით უნებური სიგიჟისაგან და სხვა ავადმყოფობებისაგან დაიზღვიოს თავი ადამიანმა. თ. ყაუხჩიშვილი, ქვემოთ დასახელებული ნაშრომი.

[4] თ. ყაუხჩიშვილი–წილკანში აღმოჩენილი გემმის ბერძნული წარწერა (მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, ტ.1, თბ., 1955წ., საქ. სსრ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, გვ. 213)

[5] თ. ყაუხჩიშვილის დასახელებული ნაშრომი, გვ.217.

ნაპრალისა და პოვა თვალი იგი ბივრილი, აღიღო და წარმოვიდა წინა-კერძო დასასრულსა მის კლდისა ცხვირისასა, სადა ყოფილ იყო ძველი ციხე[1]. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, III–IV საუკუნეებში წილკნის ტერიტორიაზე ჩანს ბერძნულენოვანი ქრისტიანული აღმსარებლობის მიმდევარი მოსახლეობის კვალი, რასაც მოწმობს აკლდამისა თუ გულსაკიდის წარწერები. ნათელია ისიც, რომ IV-V საუკუნეებში წილკანში უცხოვრიათ ბერძენ მონაზონსა და მის მოწაფეს, თუმცა საუკუნეთა გადასახედიდან ძნელი გასარკვევია, ადგილობრივები იყვნენ ისინი თუ საბერძნეთიდან ჩამოსულები. რაც შეეხება მონასტერს, საეპისკოპოსო უკვე გულისხმობს იქ თუნდაც ერთი მონაზვნის, ეპისკოპოსის ცხოვრებას. ასე რომ, როგორც ჩანს, წილკანში ბერძენი ბერის მისვლამდე უკვე არსებობდა ქართული მონასტერი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

N.A.NATSVLICHVILI

TSILKANI – UN DES PLUS ANCIENS FOYERS MONASTIQUES EN GEORGIE

RESUME

Aux IIIe-IVe siècles dans le village Tsilkani on voit la trace de la population grecque confessante la religion chrétienne. Cela est attesté par les inscriptions de la caveau de Tsilkani et de la breloque trouvée aussi en Tsilkani.

D`après l`inscription de la caveau il est clair, qu`aux IV$^{e}$-V$^{e}$ siècles un moine grec et son dissiple habitaient Tsilkani. Nous supposons que le couvent géorgien existait en Tsilkani jusqu`à l`arrivée du moine grec.

[1] ქართლის ცხოვრება–(ტექსტი დადგენილი ყველა ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ), ტ.I, სახელგამი, 1955წ., გვ.92.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

რაულ ჩაგუნავა

739 წლის ფრესკული წარწერის ერთი ადგილის გაგებისათვის

ჰიჯრით დათარიღებული ძველი ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან თავისი სიძველით აშკარად გამოირჩევა ატენის სიონის სტეფანოზ მამფალის 739 წლის ფრესკული წარწერა [1]. ქრონოლოგიურად ის ასევე საგრძნობლად წინ უსწრებს ატენის სიონის სხვა დათარიღებულ წარწერებსაც, რომელთაგან ძირითადი უმრავლესობა IX ს. 30-50-იან წლებს (837,840/841 და 853 წწ), ხოლო ერთი შედარებით გვიანდელ პერიოდს, კერძოდ კი 885 წელს, განეკუთვნება [2, 92-93, 131-132].

სტეფანოზ მამფალის წარწერა ნაწილობრივ გამოვლინდა მას შემდეგ, რაც სიონის საკურთხევლის ბემაში გვიანდელი მოხატულობის ფენა ჩამოცვივდა (1946 წ.). ასეთი არასრული სახით ის პირველად თ. ბარნაველმა გამოაქვეყნა [3]. 1956 წელს ატენის სიონის კედლის მხატვრობის გაწმენდა-გამაგრებითი სამუშაოების ჩატარების დროს წარწერა გაიწმინდა, რამაც საშუალება მისცა გ. აბრამიშვილს უფრო სრულად ამოეკითხა ტექსტი.

ტექსტის საწყის ნაწილში, რომელიდაც ხელისუფლის ზეობის აღმნიშვნელი კა(21) ასორიცხვიშნის და სიტყვა "ღმრთივგჳრგჳნოსნის" შემდეგ, დაზიანებულ ადგილზე გაბრამიშვილის თანახმად, მეფე არჩილ II უნდა ყოფილიყო დასახელებული. ასეთ წაკითხვასთან თანხმობაშია ის ისტორიული ფაქტიც, რომ 21 წლის წინ,719 წელს ტახტზე ასული სხვა უზენაესი ხელისუფალი საერთოდ არ იყო ცნობილი და თანაც ტექსტისეული გამოთქმა "მეფისა ჩოჳენისა" აშკარად ქართველ იერარქზე მიუთითებდა [1, გვ.21,35]. რაც შეეხება ტექსტის შემდგომ ნაწილს, რომელიც ჩვენი კონკრეტული განხილვის საგანს წარმოადგენს, ის ძირითადად ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ-ერისთავის სტეფანოზ მამფალის გარდაცვალებას და მასთან დაკავშირებულ თარიღებს ეხება.

წარწერის გაწმენდის შედეგად გამოვლენილი ოქტომბრის თვის სახელწოდება გ. აბრამიშვილმა სტეფანოზ მამფალის გარდაცვალების თარიღად მოყვანილი ჰიჯრის 121 წლის ჩვენ წელთაღრიცხვაში გადასაყვანად გამოიყენა. ვინაიდან ჰიჯრის ეს წელი ჩვენი წელთაღრიცხვით 18/XII 738წ.-6/XII 739წ. დროის შუალედს შეესაბამება, მკვლევარმა სრულიად სამართლიანად აქედან საძიებელ თარიღად ოქტომბრის შემცველი 739 წელი მიიჩნია [1, გვ. 13]. ოქტომბრის წაშლილი დღის რიცხვის დასადგენად გ. აბრამიშვილმა 739 წლის ოქტომბრისათვის ოთხშაბათი დღის შესატყვისი 7, 14, 21 და 28 რიცხვებიდან თარიღად ⴈⴃ (14) შეარჩია. ასეთი არჩევანი კი იმ გარემოებამ განაპირობა, რომ ნაკლულ ადგილზე, რომელზედაც ზომების მიხედვით ორი ასო უნდა ყოფილიყო მოთავსებული, მკვლევარმა ⴈ (ი) ასოს მკრთალი მოხაზულობა გაარჩია [1, გვ.14]. რაც შეეხება წარწერის ბოლოს შემორჩენილ "მთ" საწყის ასოებს და ასევე საწყის ნაწილში ასონაკლულ სიტყვა "ოხრდილს", ისინი გ. აბრამიშვილმა აღადგინა როგორც "მთავრობასა" და "მოხრდილი" [1, გვ. 15-16].

მთლიანად აღდგენილი ტექსტის თანახმად ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ-ერისთავი სტეფანოზ მამფალი გარდაცვლილა არჩილის მეფობის 21-ე წელს, 739 წლის 14 ოქტომბერს ოთხშაბათ დღეს, ღამის 1 საათზე, 29 წლიანი "მთავრობის მოხრდის" შემდეგ.

აღდგენილ ტექსტში, ჩვენი აზრით, გარკვეული კორექტივები არის შესატანი. კერძოდ, ბოლო წინადადება რომ განსხვავებულ წაკითხვას მოითხოვს, ამაზე მიუთითებს მისი სიტყვები "ზედა წელსა" და "დღისა", წაშლილი სიტყვიდან შემორჩენილი ორი საწყისი ასო "მთ" და ასორიცხვიშანი კთ (29).

ეროვნული ბიბლიოთეკა

"ამას ზედა წელს" გ. აბრამიშვილი "ამ წელთან" აიგივებს და რუსულადაც მას ზუსტად ასე თარგმნის ("В этот год" - იხ.1, გვ.65). მაგრამ ძველ ქართულში "ზედა წელი" [illegible] თარიღის მნიშვნელობით იხმარება და თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს სიტყვები საკმაოდ ხშირად სწორედ ატენის ჰიჯრით დათარიღებულ წარწერებში გვხვდება (წარწერები დეოფალ გურამავრის გარდაცვალების (837 წ.), ბუღა თურქის შემოსევის (853 წ.) და მამფალ სუმბატ აშოტის ძის გარდაცვალების (885 წ.) შესახებ- იხ. 1, გვ. 115-117), ჩვენი წარწერის "ზედა წელიც" ჰიჯრის თარიღის მნიშვნელობით უნდა იქნეს გაგებული.

არანაკლებ საყურადღებოა "ამა ზედა წლის" შემდგომი სიტყვა "დღისა", რომლის მეშვეობითაც წინა ფრაზა ერთგვარად იზოლირებულია წინადადების ბოლო სიტყვებისაგან. "ამას ზედა წელსა" კიდევაც რომ იკითხებოდეს როგორც "ამ წელსა", მისი უშუალო დაკავშირება 29 რიცხვთან მაინც არ იქნებოდა გამართლებული, ვინაიდან ასეთი კავშირის დამყარება, როგორც მომდევნო სიტყვისათვის, მხოლოდ "დღისათვის" არის შესაძლებელი. ამიტომაც არის რომ გ. აბრამიშვილის აღდგენილ ტექსტში "დღისა" უადგილოდ ჩართული სიტყვის შთაბეჭდილებას სტოვებს, რის გამოც ტექსტის რუსულ თარგმანში მკვლევარმა ის საერთოდ ამოიღო (" в этот год минуло 29 лет его княжения"- იხ.1, გვ. 65).

საანალიზო წინადადებაში მოყვანილი სიტყვების მნიშვნელობა საბოლოოდ გასაგები ხდება, თუ "მთ" ასოებით შემორჩენილ სიტყვას მთვარეს დავუკავშირებთ. მაშინ სიტყვა "მოხრდილი" მოთავებულის თუ გასრულებულის მნიშვნელობით, სავსებით მისაღები ჩანს ასორიცხვნიშან კთ-ს მიმართ, რომელიც უდაოდ მთვარის თვის ბოლო დღის რიცხვს უნდა აღნიშნავდეს (როგორც ცნობილია, მთვარის წელიწადის 6 კენტი თვე 30, ხოლო დანარჩენი 6 ლუწი თვე 29 დღეს შეიცავს).

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ჩვენი წაკითხვის თანახმად, სტეფანოზ მამფალი გარდაიცვალა ჰიჯრის 121 წელს, [14] ოქტომბერს, ოთხშაბათს, ღამის 1 საათზე, ამ ჰიჯრის თარიღში მთვარის 29 დღის გასრულებისას. ჩვენს წაკითხვაში კვადრატულ ფრჩხილებში მოვათავსეთ გ. აბრამიშვილის მიერ აღდგენილი რიცხვი 14, ვინაიდან როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ის შემდგომ დაზუსტებას მოითხოვს. რაც შეეხება ჩვენი წაკითხვის სისწორეს, საბოლოო და დადებითი პასუხის გაცემა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაძლებელი, თუ 739 წლის ოთხშაბათის შესაბამისი ოქტომბრის 7,14,21 და 28 რიცხვებიდან ერთ-ერთი ჰიჯრის რომელიღაც 29- დღიანი თვის დასასრულს დაემთხვევა. ამ მიზნით ჩვენ ვისარგებლეთ ვ. ციბულსკის არაბული მთვარის ჰიჯრის და იულიუსისეული კალენდრის სინქრონისტული ცხრილით. სათანადო მონაცემების გაცნობის საფუძველზე აღმოჩნდა, რომ 739 წელს ჰიჯრის 29-დღიანი მე-10 თვე შავალი 8 ოქტომბერს მთავრდება [4, გვ.29]. აქედან გამომდინარე 14, 21 და 28 ოქტომბრის წარწერისეულ თარიღთან გაიგივება უპირობოდ გამოირიცხა. თითქოს ამგვარ გამორიცხვას უნდა ექვემდებარებოდეს 7 ოქტომბერიც, რომელიც თუმცა ერთი დღით, მაგრამ მაინც განსხვავდება 8 ოქტომბრისაგან. მაგრამ ამავე დროს აქ მხედველობაში არ შეიძლება არ იქნეს მიღებული ის გარემოება, რომ წარწერაში აღნიშნული თარიღი ღამის 1 საათისათვის არის მოხსენებული. ღამის მონაკვეთი კი დღისაგან განსხვავებით, წარსულში მზის და მთვარის კალენდრებით ერთნაირად არ თარიღდებოდა. ამასთან დაკავშირებით ჯერ კიდევ XI ს. გამოჩენილი არაბი მეცნიერი და კალენდრის სპეციალისტი ა. ბირუნი (973-1050/1 წწ.) იუწყებოდა, რომ მთვარის კალენდრის გამოყენების გამო, შუასაუკუნეების არაბულ ქვეყნებში დღე-ღამედ მიღებული იყო დროის ის შუალედი, რომელიც მზის ჰორიზონტზე ჩასვლით იწყება და გრძელდება შემდეგი დღის მზის ჩასვლამდე. მათგან განსხვავებით, ქრისტიანულ ქვეყნებში დღე-ღამის დაწყებას მზის ამოსვლას, ხოლო დამთავრებას მეორე დღეს მზისავე ამოსვლას უკავშირებდნენ [5, გვ.13-14]. ამის გამო, თუ ამ ორი კალენდრით ერთი და იგივე თარიღი ერთმანეთს თანხვდებოდა, ერთი და იგივე ღამისათვის მზის კალენდრის თარიღი 1 დღე-ღამით უსწრებდა მთვარის კალენდრის თარიღს. ამ წინსწრების კონკრეტული მაგალითი ა. ბირუნის ასე აქვს აღწერილი :

"[ქრისტიანები] დამის ათლას დღის შემდეგ აწარმოებენ. ამიტომაც ისინი, რომლებიც დამეს დღის წინ აკეთებენ, თვლიან რომ 18 რიცხვის დამე 19 რიცხვს შეეხაბამება" [5, გვ.203].

ძველი მზის კალენდარი ანალოგიური წინსწრებით გამოირჩევა ათვლადროვე მზის კალენდრის მიმართაც. ვინაიდან ამ უკანასკნელით დღე-დამე დამის 00 საათიდან იწყება და 24 საათის გასვლის შემდეგ მთავრდება. ამიტომაც ცხადია, რომ ძველი მზის კალენდრით დათარიღებული 7 ოქტომბერი თანამდროვე მზის კალენდრით 7 ოქტომბრის დღეს და 8 ოქტომბრის დამეს შეიცავს. ასე რომ, დამის 1 საათისათვის როგორც თანამდროვე მზის კალენდრით, ისე ჰიჯრის თარიღით წარწერისეული 7 ოქტომბერი ერთმნიშვნელოვნად 8 ოქტომბერს გულისხმობს. 8 ოქტომბერი კი, როგორც სინქრონისტული ცხრილებიდან ჩანს, 739 წელს ზუსტად თანხვდება ჰიჯრის 29 შაბანს. ასე რომ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, თუ რა მნიშვნელობით არის მოცემული წარწერაში ასორიცხვნიშანი კო (29). აქედან გამომდინარე, წარწერის ბოლო წინადადები ამგვარად უნდა იქნეს აღდგენილი: "ამას ზედა წელსა დღისა მთავარსისა მოხრდილი კო", რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასე წაიკითხება: "ამ ჰიჯრის თარიღში მთვარის 29 დღის გასრულებისას".ასევე ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ წარწერაში ⴖ (14)-ის ნაცვლად ⴆ (7) უნდა ყოფილიყო მოცემული, რის შესაძლებლობასაც არც შესაბამისი ადგილის ზომები და არც მასზე გ. აბრამიშვილის მიერ შემჩნეული ასო ⴗ (ი)-ის მოხაზულობა არ წინააღმდეგება. ასო ⴆ (7) თავისი ორმხრივ ჯორბისრნულად გახსნილი ნაწილებით თითქმის ორი ასოს ადგილს იკავებს, ხოლო მისი მარცხენა ნაწილი ფაქტობრივად ⴗ (ი)-ის მოხაზულობას თანხვდება.

ქვემოთ მოცემულ გ. აბრამიშვილის აღდგენილი ტექსტი ჩვენს მიერ შეტანილი შესწორებებით, განსხვავებითა და მხედრული ტრანსლიტერაციით:

[ⴋⴄⴈⴁⴑⴈⴁⴑⴈⴁⴑ ⴀ : (=21), ⴆ(ⴋⴓ)ⴈⴁⴑⴈⴁⴑⴂⴈⴁⴑ[ⴑⴄⴑⴈⴁⴑⴈⴁ ⴀⴓⴋⴈⴁⴑⴈⴁ ⴃⴋⴈⴁⴑⴈⴁ ⴗⴃ(ⴈ)ⴈⴁⴑⴈⴁⴑⴈⴁⴑ

ოქტომბრის ოთხშაბათ დღეს ღამის 1 საათზე გარდაიცვალა, ახალი კალენდრით და ჰიჯრითაც ამ მონაცემებს შეესაბამება 8 ოქტომბრის ხუთშაბათი, ღამის 1 საათი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ქრონოლოგიურ-კალენდარული თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა წარწერის ის ცნობებიც, რომელთა თანახმად ქართველებს საკმაოდ ადრე დაუწყიათ ჰიჯრით და მეფის მმართველობის წლებით დათარიღება და დროის დღეღამური საათური აღრიცხვის გამოყენება.

ლიტერატურა

1. გ. აბრამიშვილი, სტეფანოზ მამფალის ფრესკული წარწერა ატენის სიონში. მეცნიერება, თბ., 1977

2. ფრესკული წარწერები, I., ატენის სიონი. გამოცემა მოამზადეს და გამოკვლევა დაურთეს გ. აბრამიშვილმა და ზ. ალექსიძემ, განათლება, თბ.,1989.

3. თ. ბარნაველი, ატენის სიონის წარწერები. მეცნიერება, თბ.,1957.

4. В.В.Цыбульский, Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Наука,М.,1964

5. А.Бируни, Избранные произвидения,т.1,Ташкент,1957.

6. ლაპიდარული წარწერები, I, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნ.შოშიაშვილმა, მეცნიერება, თბ., 1980.

R.CHAGUNAVA

ON CLARIFICATION OF A SEGMENT OF FRESCO INSCRIPTION DATED 739

SUMMARY

In the Fresco Inscription of 739 at Ateni Sioni Temple 29 day month of Hijra chronology. The inscription helped to verify the correctness of established dating of the fresco. It was determined that the date for the same segment of night in accordance to solar calendar was 24 hours ahead of Hijra year.

ელექტრონული ბიბლიოთეკა

ნ. ყანჩაველი

რაფიელ ერისთავის წერილი ადოლფ ბერჟესადმი

ევგენი ვეიდენბაუმის საარქივო ფონდში, სხვადასხვაენოვან წერილთა კრებულში - №1721[1] შესულია მწერალ რაფიელ ერისთავის ერთ-ერთი წერილი ცნობილი არქეოგრაფისა და ისტორიკოსის, კავკასიისმცოდნე ადოლფ პეტრეს ძე ბერჟესადმი (1828-1886 წწ.). კრებულში წარმოდგენილია სხვადასხვა პირთა წერილები რუსულ, გერმანულ, სპარსულ, სომხურ ენებზე. მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა თითქმის ყველა წერილის ადრესატია ადოლფ ბერჟე. კრებულის ქრონოლოგიური ჩარჩოებია 1855-1868 წწ. ამ ორ საზოგადო მოღვაწეს სამსახურეობრივი, საქმიანი და ამავე დროს წმინდა მეგობრული ურთიერთობა აკავშირებთ. 1851 წელს ა. ბერჟე პეტერბურგიდან სამუშაოდ და საცხოვრებლად გადმოდის თბილისში და იწყებს სამსახურს კავკასიის მეფისნაცვლის მ. ს. ვორონცოვის კანცელარიაში. ბუნებრივია, ყველა სახის სახელმწიფო სამსახურს კავკასიაში "ნამესტნიკი" და მისი კანცელარია განაგებდა და კურირებდა. ამ პერიოდისათვის, 1852 წლისათვის, რაფიელ ერისთავი კავკასიის მუზეუმის დაარსების საქმიანობაში იყო ჩართული ა. ბერჟესთან, დ. ყიფიანთან, გრ. ორბელიანთან, ნ. ხანიკოვთან, ვ. სოლოგუბთან და სხვებთან ერთად. ერთხანს იგი ახლადდაარსებული მუზეუმის მდივნის მოვალეობასაც ასრულებდა, ხოლო ზედამხედველი ამ მუზეუმში ა. ბერჟე იყო. 1855 წელს რაფიელ ერისთავი არჩეული იქნა რუსეთის საიმპერატორო გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილების ნამდვილ წევრად. 1857 წლის 14 სექტემბრიდან იგი დანიშნული იქნა ზუგდიდის მაზრის უფროსად. ამ თანამდებობაზე დაჰყო მან ათი წელი, რამაც შესაძლებლობა მისცა საფუძვლიანად გასცნობოდა სამეგრელოს მხარეს, მის ხალხს, მათს ყოფას. რაფიელ ერისთავმა სამეგრელოში მოაწესრიგა ადგილობრივი მმართველობისა და მეურნეობის საქმეები, გაამშვენიერა ქალაქი ზუგდიდი. დღესაც შემორჩენილია იქ მის მიერ მოწყობილი ჭადრების ხეივანი და წყარო[2].

ზუგდიდიდან რ. ერისთავი დროდადრო აწვდის ა. ბერჟეს, როგორც არქეოგრაფსა და ისტორიკოსს, სხვადასხვა ხასიათის მასალებსა და სტატიებს, რომელთაგან ნაწილი იმდროინდელი პერიოდული გამოცემისათვის (მაგ., Кавказский календарь-ისათვის, "Кавказ"-ისათვის, КОИРГО-სთვის და სხვ.) იყო გამიზნული. თავის მხრივ, ა. ბერჟე ამარაგებს რ. ერისთავს სხვადასხვა გამოცემებით. გარდა საქმიანი ურთიერთობისა, როგორც ვთქვით, რაფიელ ერისთავსა და ადოლფ ბერჟეს გულითადი მეგობრობა აკავშირებთ: "Душа моя", "Ангел м ой", - ასე მიმართავს ბერჟე რაფიელს წერილებში. ამ ნაზ მიმართვებთან ერთად შეხუმრებებიც ხშირია: "Олух ты эдакий", "Урод ты эдакий" (როცა რაფიელ ერისთავი აგვიანებს თხოვნა-დავალებების დროულად შესრულებას). ყოველივე ზემოთქმულის ირგვლივ ფაქტობრივ მასალას შეიცავენ რაფიელ ერისთავის ფონდში დაცული ა. ბერჟეს წერილები რაფიელისადმი.

ახლა თვით ამ წერილის თაობაზე. წერილს უკავია კრებულში 24-31 ფფ.-ები. დაწერილია თხელ მონაცრისფრო ვერჟერებიან ქაღალდზე, აქვს ავტორისეული პაგინაცია და შეიცავს რვა ფურცელს. იწყება მიმართვის გარეშე. მაგრამ რომ იგი ბერჟესადმია მიწერილი, უტყუარია: ერთი, რომ იგი ჩაკინძულია ბერჟესადმი მიმართულ წერილებში. ხოლო ე. ვეიდენბაუმი იმდენად პუნქტუალური და პედანტურია, რომ არ შეეშლებოდა და არა თავის

---

[1] დაცულია კ.კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში; კრებულის ძველი საინვენტარო ნომერია 417.

[2] იხ. თ. ჯაგოდნიშვილი, რაფიელ ერისთავი, ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წერილები, თბ., 1986, გვ.15.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ადგილას არ ნაკარგავდა დოკუმენტს. შეორეც, რაფიელ ერისთავის ფონდში დაცულია მისი წერილი[3], რომლის პასუხად არის დაწერილი რაფიელის ქვემოთმოყვანილი წერილი. "Алексей Федорович[4] поручил мне спросить тебя, - სწერს ბერჟე რაფიელ ერისთავს 1858 წლის 22 ნოემბერს თბილისიდან ზუგდიდში, - откуда ты почерпнул сведения, имеющие в одном из твоих писем из Имеретии, что у князя Церетели в Сачхерах есть рукопись комедии Грибоедова: "Горе от ума"[5]. Ему необходимо это знать и как можно скорее, а потому прошу тебя, душа моя, написать мне об этом пообстоятельнее и как можно скорее. – Сведения эти сообщи мне на особой бумаге: быть может Его Превосходительству угодно будет иметь твой ответ. ... Он уже спросил меня, написал ли я к тебе об этом поручении. "

უნდა აღვნიშნოთ, რომ რაფიელ ერისთავის წერილს ადრეც ბერჟესადმი და ბერჟეს პასუხს რაფიელისადმი პირველმა მიაკვლია ვანო შადურმა და გამოაქვეყნა, კიდეც გაზეთში "Вечерний Тбилиси", 1964, №102-ში სათაურით "Неизвестное письмо Раф. Эристави." შემდეგში, 1966 წელს, იაკობ ბალახაშვილმა გამოაქვეყნა ვანო შადურის ზემოხსენებული სტატიის შესწორებით. რაფიელ ერისთავის ეს წერილი წიგნში "გრიბოედოვი და ნინო ქაშაყაშ", 1966 (გვ. 262-264). ვანო შადურის მიერ გამოქვეყნებულია რ. ერისთავის წერილიდან მხოლოდ ის ნაწილი, რაც უშუალოდ "ვაი ჭკუისაგანს" ეხება. ქვემოთ ვაქვეყნებთ ამ წერილს სრულად.

12 декабря [1]858г.
г. Зугдиди

Твое письмо я получил 10го числа. Брани, братец, как хочешь: но я докажу тебе (как 2X2=4), что наша служба в Мингрелии, положение здесь наше – бедных чиновников, - самое жалкое: труды несомненная[6], терпим всевозможные лишения[7], боремся: с обычаями народа (...), с климатом, обильными самыми милыми болезнями по милости которых, я и теперь в постели, но оправляюсь от бывших у меня: воспаления легких, ревматизма, скрытой лихорадки и ... черт знает чего еще! Наград особенных – нет. Раз только Н. Колобакин выштурмовал мне Станиславу 3-й ст., денег же почти что не хватает! Стыдно и говорить, да что делать, когда правда? А между тем, с этим содержанием (1500 р. ср.) в любом другом крае, по крайней мере по Грузии: в Телаве, Сигнахе, да хоть и в Тифлисе – можно бы жить не только холостому, но и содержать два семейства, если захочешь. Но такие места (где дешево жить и мало лишений). - всегда достаются людям, которых мы с тобой называем мошенниками. Бог с ними! После этого, ты прав, что бранишь меня, хотя и по совсем другим причинам.

Служба моя в Мингрелии есть ряд напряженных трудов. – Одно, что меня еще утешило и ободрило на службу здесь, – это – оказанное мне (такому маленькому чиновнику) князем Наместником[8], в проезд Его через Маран[9], внимание, которое я ставлю выше Станислава 3-й ст. и после чего я напряг последния силы. Теперь, как на зло, болезнь сломила меня; однако, не падаю еще духом, хотя и не такие характеры бы пали от всего этого и еще от не имения порядочных медиков и медикаментов.

---

[3] რაფიელ ერისთავის ფონდი, №397.

[4] იაკობსშვილი აღნიშნავს, თუმცა ეს კრუზენშტერნი – 1856 წლიდან "ნამსტნიკის" კანცელარიის დირექტორი. 1864 წელს მიიღო თბილისის მოქალაქეობა. დაწვრილებით იხ. Акты, ტ. X, გვ. XXIII.

[5] ამის თაობაზე რ. ერისთავი წერდა გაზეთ "Кавказ"-ში 1957 წლის №82-ში მოთავსებულ წერილში "Письма из Имеретии".

[6] დაცულია ავტორისეული ორთოგრაფია.

[7] ხაზგასმები აქა და ქვემოთაც ავტორისეულია.

[8] ამ დროისათვის, 1856 წლიდან მეფისნაცვალი კავკასიაში იყო გენერალ-ფელდმარშალი ბარიატინსკი ალექსანდრე ივანეს ძე (1815-1879წ.წ.)

[9] სოფელი აბაშის რაიონში.

Васеньки[10] не видал, братец, потому, что он ко мне не заезжал, а я к нему не мог [illegible] болезни.

Ты упрекаешь меня, что я не еду в Тифлис. – Мне бы очень хотелось побывать, даже и дома после 3-х - летнего отсутствия; но служба, карман и время на позволяют мне шагать по 400 верст.

Записки К. Отдела И.Р.Г.О[11]. получил: насилу-то.

Для отдела готовлю статью по моему – порядочную. Я когда-нибудь познакомлю тебя с Мингрелией. Тут есть вещи, о которых и достойный Шарден[12] не ведал тогда, а публика XIX столетия – не ведает теперь.

Почему не пишешь ко мне? Впрочем письма наши, кажется, то пропадают, то доходят до места, только чрез лиц и все по милости ленивых и не уклюжих Донцев sic (в Мингрелию). Я иногда получаю письма распечатанныя. О пропадающих №№ газет нечего и говорить. Живущий здесь француз Розмордюк получает письма из Марсели на 9-й и 10-й день, а я, из Тифлиса и Телава – через 1,2 а иногда и 3 месяца! Смешно и досадно, а жаловаться не стоит. Не знаю, дойдет ли к тебе хоть это письмо?

О чем еще писать тебе. – Твой почерк разбирал сквозь увеличительное стекло и ... нашел, что курица делает по снегу гораздо лучшие узоры ... вычитал очень мало, однако узнал, что тебе нужно знать обстоятельно и поскорее: откуда я почерпнул сведения о подлинной рукописи комедии Грибоедова "Горе от ума". – Я объясню тебе сей час, но не выноси из избы сору ... Это будет не хорошо для некоторых лиц, упоминаемых мною ниже.

Кн. Александр Церетели (обладатель рукописи) имел родного брата (уже умершего) Иосифа, воспитывавшегося в Пажеском корпусе и, впоследствии, состоявшего при Главнокомандовавшем Отдель. Кавказ. Корпусом (кажется при Розене).

Покойный Грибоедов был хорошо знаком с отцом названных князей, подружился (или был дружен – наверно не знаю) с Иосифом Церетели, который и выпросил у Грибоедова или просто получил от него в знак памяти, подлинную[13] рукопись "Горе от ума".

Теперь ты должен познакомиться хотя коротко, с лицами, которые должны наследовать все имение. Их пока двое: Александр Григориевич и родной племянник его Нестор Дмитриев князя Церетели.

Александр есть олицетворенная скупость при множестве других дурных наклонностях; он бережет и прячет все, как скупой помещик[14] Гоголя и не даст ни кому даже гнилого кренделя ... если не увидит расчета или не будет в необходимости показать себя и свой оджахи (очаг, дом, состояние). Нестор-же – добрый малый и во всем противоположный Александру, с которым ведет процесс о движимом имении (как говорят весьма драгоценном), оставшимся после их родоначальников и, в особенности, после бабок и пробабок (имеретинских царевень) и который, т.е. Александр скрыл все от Нестора, в том числе и из библиотеки все книги и рукописи (преимущественно грузинския), которыя считались редкими. Я давно добирался до этой библиотеки, хотел взглянуть, но все усилия мои остались напрасными.

Между тем, покойница Нина Грибоедова[15] летом 1856 года, спеша к сестре своей к Владетельнице Мингрелии[16], чтобы с нею ехать на коронацию Государя[17], остановилась в Кутаисе у Н.

---

[10] ეს ვახსენა ბერეჟ ჩუენს რაც ერისთავს, რომ მას, ვახენას, სურს მოაწეროს დეშერეში ყაიდაზის თუ ყაიანის ქარხანა (რაზედაც ერისთავის ფიქრი, №397).

[11] იგულისხმება Кавказский отдел императорского русского географического общества.

[12] ავტორი (1643-1713წ.წ.) – ფრანგი მოგზაური, ეკვლერი და ძეირფასი ქვებით მოვაჭრე, იმოგზაურა საქართველოშიც 1672-3 წლებში, რაც აღწერილია მის ოხუნჯობაში "მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში".

[13] ხაზგასმულია ორჯერ ავტორის მიერ.

[14] იგულისხმება ნ. ვ. გოგოლის "მკვდარი სულების" პერსონაჟი პლიუშკინი.

[15] ნინო ალექსანდრეს ასული ჭავჭავაძე (1812-1857წ.წ.) – იმორწინა ალექსანდრე გრიბოედოვზე 1828 წელს.

Колюбакина. Пришли к ней знакомые, в том числе и Александр Церетели и, между прочим, вот какого разговора я был свидетелем: - Князь Александр! Одолжите мне рукопись моего мужа, списать сказала Нина Грибоедова, обращаясь к Церетели, - я вам скоро возвращу. Тут она прибавила: я бы списала и из других полных рукописей (у многих есть)[18] – но все же лучше списать с подлинной[19].

Речь шла о "Горе от ума". – Уверяю Вас, не знаю где она! .... утерял кажется, отвечал князь А. Церетели. – Я бы также не запинаясь представил бы ныне к Вам ту рукописьб как и в первый раз сделал это, клянусь вашим солнцем! ...

Разговор шел на грузинском языке, потому, что князь А. Церетели не говорит ни на каком другом языке. Весьма вероятно, что Нина Александровна не совсем верила преувеличенным фразам А. Церетели, а тем более тому, что будто он утерял рукопись, продолжала: - Я и теперь также аккуратно возвращу вам рукопись, как это сделала в первый раз, когда брала у вас. – Если вы мне не верите, княгиня, отвечал Церетели, пришлите кого-нибудь пересмотреть все мои книги ... ведь я не грамотен на русском языке ... и, если найдется рукопись, велите взять хоть навсегда. Грибоедова сомнительно улыбнулась.

Я подошел к ней и просил ее не терять случая, приобресть по праву принадлежащую ей рукопись "Горе от ума" и розыск ея возложить на меня. – Она отвечала,что желает только списать, потому что она затеряла первый список и поблагодарила меня при этом за готовность порыться в библиотеке кн. А. Церетели.

На другой день она уехала. Вскоре после того, выждав служебное поручение, я поехал в Сачхери.

Александр Церетели допустил меня просмотреть свою библиотеку, чего я желал и ждал с таким нетерпением; но увы! ... библиотека показалась слишком жиденькою, а потом и обнаружилось, что она была подставная для отвода любителей редкостей, словом, устроенная из отобранных весьма обыкновенных книг, рукописей и книжонок, между коими самые интересные были-бы Альманахи 1820-х годов, если-бы и они не были растеряны или разрознены наследниками при дележе! ...

Настоящая-то библиотека из лучших книг и рукописей (в том числе "Горе от ума"). – как я узнал – хранится у А. Церетели, где-то в кладовой, под постелями!!

В "Кавказе" я ведь не писал, что я[20] мол видел[21] подлинную рукопись "Горе от ума", а писал, что лучшая драгоценность в Сачхере – это подлинная рукопись Грибоедова, его комедии "Горе от ума" в библиотеке князя А. Ц.

И она должна быть там, - я имею в том нравственное убеждение, основанное на словах, слышанных мною от многих лиц, достойных всякого вероятия. Да одне слова покойницы Нины Грибоедовой служат достаточным ручательством за истину сказанного мною. А сказал я печатно об этом потому, что был рад напав на след такой редкости, хотел, чтобы публика знала об этом, следила за рукописью строго, потому, что жаль и опасно оставлять ее в руках алчного, нелюдимого и бездетного невежды, который способен уничтожить со злости все, даже и то, что от него оспаривает Нестор Церетели, наконец рукопись когда-нибудь может перейдти совершенно случайно к какому-нибудь писцу Участкового или Уездного управления и они ею оклеят свои деревянные сакли! ...

Что бы ни было и как бы то ни было, я нашел и указал публике на верные следы рукописи; теперь надо стараться добыть ее или хоть следить, чтобы она не затерялась.

---

[18] ალექსანდრეს ასული ჭავჭავაძე (1816-1882წწ.) – სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის დადიან ლეონის ძე დადიანის მეუღლე. მართავდა სამეგრელოს სამთავრის ქრნის გარდაცვალების შემდეგ 1853-1857 წწ.-ში. (1857 წელს გაუქმდა სამეგრელოს სამთავრო).

[19] ილია ჭავჭავაძე რუსეთის იმპერატორი ალექსანდრე II (1818-1881), რომელიც ტახტზე იჯდა 1855-1881 წწ.-ში.

[18] ეს ფრაზა ჩაწერებულია ს.წერეთლის ავტორის მიერ.

[19] ჩაწერილია ავტორის მიერ ორჯერ.

[20] ჩაწერილია ორჯერ ავტორის მიერ.

[21] ჩაწერილია ორჯერ ავტორის მიერ.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

Я, как больной, с меня довольно и этого объяснения и этого письма, а ты, как здоровый, напиши хоть столько, чтобы равнялось половине этого.

Пришли мне календарь, да скажи Энфианджианцу[22], когда же он вышлет мне законы? – За чтож он скушал мои почтовые 40 р[ублей] с[еребром], а главное: законов казенных нет у нас, и выписал я на свои деньги, да и тут Армяшка хочет надуть: ведь это обидно, право!

Пришли каталог из магазина Беренштама, если есть у него.

Твой Р. Эристов

მინაწერი: Сообщи мне адрес Васиньки, да пиши разборчивее.

ახლა ცოტა რამ წერილში მოხსენიებულ პირთა ირგვლივ.

ნიკოლოზ პეტრეს ძე კოლიუბაკინი (1811-1868წ.წ.) სწავლობდა ცარსკოე სელოს ლიცეუმთან არსებულ კეთილშობილთა პანსიონში, რომელიც დაასრულა 1829 წელს. გამოირჩეოდა განსაკუთრებული სიფიცხით. კორნეტად ყოფნის დროს შეურაცხყოფა მიაყენა თავის უფროსს, რის გამოც ჩამოაქვეითეს სალდათად და გადმოასახლეს კავკასიაში. აქ კოლიუბაკინმა იმსახურა 28 წელი. 1847 წელს იგი პოლკოვნიკია. 1857 წელს მას მიანიჭეს გენერალ-მაიორის წოდება და დანიშნეს სამეგრელოს მმართველად. შემდეგ მას უკავია ქუთაისის სამხედრო გენერალ-გუბერნატორის პოსტი. 1862 წელს იგი გადააყენეს ამ პოსტიდან იმის გამო, რომ მან ნება დართო დაესაფლავებინათ დახვრეტილი თავადი კონსტანტინე დადეშქელიანი – ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორის თავად ა. გაგარინის მკვლელი. კოლიუბაკინის მიერ კრ უზენშტერნისადმი გ აგზავნილ 1862 წლის 12 ივნისის წერილში კოლიუბაკინი თავს იმართლებს და აღნიშნავს, რომ დადეშქელიანის დამარხვით მან მოიხადა როგორც მოქალაქეობრივი, ისე ქრისტიანული ვალი[23]. შემდეგ იგი მოსკოვში გადაიყვანეს სენატორად. ეწეოდა ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც[24].

ალფრედ როზმორდიუკი – საფრანგეთის ქვეშევრდომი, გრაფი. მან ზუგდიდში დაარსა აბრეშუმის ძაფსახვევი ფაბრიკა[25]. როზმორდიუკი საქართველოში ჩამოვიდა 1850 წელს სამეგრელოს მთავრის ხელშეწყობით, რომელიც დაინტერესებული იყო თავის სამთავროში მეაბრეშუმეობის განვითარებით. თავდაპირველად ფაბრიკა პატარა იყო. როზმორდიუკმა საფრანგეთიდან გამოიწერა აბრეშუმის ძაფის ამომხვევი ორი ფრანგი ქალი, რომლებმაც ასწავლეს ათ მეგრელ ქალს ძაფის ამოხვევა გაუმჯობესებულ მანქანებზე. თანდათან დაიხვეწა საქმიანობა და აბრეშუმის პარკიდან ძაფის ამოღება-ამოხვევა ხდებოდა იტალიური და ფრანგული მეთოდებით. ალფრედ როზმორდიუკი გარდაიცვალა ზუგდიდში 1881 წლის 2 თებერვალს. ჰყავდა სამი შვილი, რომელთაგან ერთი – თამარი ცოლად ჰყავდა ანტონ დადიანს[26].

ალექსანდრე, ნესტორ და იოსებ წერეთლები, სამივენი, მე-19 საუკუნის ქართული საზოგადოებრიობისათვის მეტ-ნაკლებად ცნობილი პირები არიან. ვრცლად მათ შესახებ იხ. ნ. ყანჩაველის წერილი "XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან (საარქივო მასალა წერეთელთა საოჯახო დავის შესახებ)"[27].

რაც შეეხება რაფიელ ერისთავის წერილში წამოჭრილ საკითხს "ვაი ჭკუისაგანის" ავტოგრაფული ნუსხის თაობაზე. სამწუხაროდ, ზუსტი ცნობები თხზულების ავტოგრაფის შესახებ არ გვაქვს. როგორც ჩანს, იგი არც შემონახულა[28]. დასრულებული სახე ავტორის მიერ ამ ნაწარმოებს მიეცა 1824 წელს. ალ. გრიბოედოვი მოკლეს 1829 წელს. ამ ხუთი წლის

---

[22] ამბარცუმ ენფიანჯიანცი – თბილისელი მოქალაქე, სომხური ლიტერატურული ჟურნალის "კრუნკ ჰაიოც აშხარინის" გამომცემელი თბილისში. იხ. Акты, XII, გვ.235.

[23] Акты, ტ. XII.

[24] დაწვრილებით იხ. Акты, ტ. IX, გვ.VIII.

[25] იხ. რ. ერისთავის ფონდი, №326.

[26] იქვე: ჟევდენბაუმის მიერ შედგენილი კავკასიის მოღვაწეთა ბიობიბლიოგრაფიული ლექსიკონი.

[27] მრავალთავი, XX, 2003, გვ. 338-347.

[28] იხ. В. Шадури, ზემო დასახელებული წერილი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მანძილზე, მწერლის სიცოცხლეში, ცენზურის გამო იბეჭდებოდა[29] მხოლოდ ნაწყვეტები ამ კომედიიდან. სამაგიეროდ, საზოგადოებაში ვრცელდებოდა იგი მრავალრიცხოვანი ხელნაწერი ნუსხებით[30]. საქართველოში გრიბოედოვის ნათესავებს და მეგობრებს ჰქონიათ "ვაი ჭკუისაგანის" ავტოგრაფული ნუსხები[31], რომელთაც უეჭველად გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდათ ტექსტის საბოლოო ვარიანტის დადგენისათვის. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის რუსულ ხელნაწერთა ფონდში დაცულია "Горе от ума"-ს ერთ-ერთი ძველი ნუსხათაგანი Ros. 195 (ყოფ. H-682), სამწუხაროდ, ბოლონაკლული, შეიცავს 77 ფურცელს. გადაწერის თარიღად უზის 1834 წლის 20 მარტი. ტექსტი ნასწორებია გ. უმიევის მიერ, რასაც გვამცნობს ხელნაწერის თავფურცელი. 1r-ზე ხელნაწერის ნუსხის თანადროული ქართული მინაწერია: "დაიწერა საქართველოში ჩყკბ (=1822, ნ.ყ.) წელსა". ამ ხელნაწერისათვის თავის დროზე მიუკვლევია კათალიკოს კირიონ საძაგლიშვილს გორის მაზრის სოფელ ტირძნისში სულხანიშვილის ოჯახში, რის თაობაზეც კირიონმა გამოაქვეყნა წერილი 1893 წელს გაზეთ "ივერიაში" (№188)[32]. მკვლევარ ი. ენიკოლოპოვის თქმით, თვით ა. გრიბოედოვისეული ავტოგრაფული ნუსხა თხზულებისა, რომელიც ეკუთვნოდა გრიბოედოვის მეგობარს ს. ბეგიჩევს, დღეს ინახება მოსკოვის ისტორიულ მუზეუმში და მას პირობითად უწოდებენ "სამუზეუმო ავტოგრაფს"[33]. რუსულ მოკლე ლ იტერატურულ ენციკლოპედიაში გამოქვეყნებულია ფაქსიმილე ამ ხელნაწერის დასაწყისისა და აღნიშნულია, რომ იგია უადრესი ნუსხა თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ნუსხათაგან[34]. უადრეს ნუსხათა შორის აღსანიშნავია 1827-8 წლების ნუსხა თხზულებისა, რომლის მფლობელი იყო ა. გრიბოედოვის მეგობარი მიხეილ აფრიამის ძე ენიკოლოფოვი (ენაკოლოფაშვილი). დღეს ეს ხელნაწერი დაცულია საქართველოს ლიტერატურულ მუზეუმში[35]. მწერალ დავით ერისთავის ცნობით[36] გრიბოედოვის ავტოგრაფი ინახებოდა თავად ალექსანდრე წერეთელთან: აკაკი წერეთელს უნახავს ეს ხელნაწერი მასთან. ამის თაობაზე წერს 1879 წელს თბილისში გამოცემული "ვაი ჭკუისაგანის" წინასიტყვაობაში წიგნის რედაქტორი დავით გიორგის ძე ერისთავი. ვარაუდობენ, რომ აღნიშნული ხელნაწერი გრიბოედოვისა სხვა ქაღალდებთან ერთად მოპარეს თავად დავით ალექსანდრეს ძე ჭავჭავაძეს. ხოლო შემდეგ შეიძინა იგი თავადმა გრიგოლ წერეთელმა, ალექსანდრეს მამამ[37]. ამ ხელნაწერს გულმოდგინედ ეძებდა დავით ერისთავი, მაგრამ ამაოდ. საქართველოში კიდევ იყო ხელნაწერი ა. გრიბოედოვისა, თვით მის მიერვე ნასწორები, რომლის მფლობელი იყო გენერალი ალექსი პეტრეს ძე ოპოჩინინი[38]. (მას ცოლად ჰყავდა იაკობ ორბელიანის ქალი ბარბარე). ა. ოპოჩინინი თავის მოგონებებში აღნიშნავს, რომ ბატარეაში მასთან ერთად მსახურობდა გრიბოედოვის მეგობარი შტაბს-კაპიტანი რიუმინი, რომელსაც ჰქონდა "ვაი ჭკუისაგანის" ხელნაწერი, ლურჯი რვეული. ოპოჩინინი თხოულობდა ხ ოლმე მისგან ამ ხელნაწერს, რადგან ძლიერ მოსწონდა ეს თხზულება და სადაც კი შეიძლებოდა, ყველგან კითხულობდა ამ კომედიიდან მონოლოგებს[39]. შემდეგში რიუმინმა ეს ხელნაწერი აჩუქა ოპოჩინინს და თან აუხსნა, რომ იგი დედნიდან გადმოიწერა თვითონ, ხოლო შესწორებები გაკეთებულია გრიბოედოვის მიერო[40]. ეს

---

29 გ. შადურის მიხედვით, ის რაც იბეჭდებოდა, იყო შეცდომებიანი და ხარვეზებიანი. იხ. ვ. შადურის დასახ. წერილი.

30 Краткая литературная энциклопедия, М., 1964, с. 367.

31 И. К. Ениколопов. Грибоедов в Грузии, Тбилиси, 1954, с. 26; ი. ბალახაშვილი, გრიბოედოვი და ნინო ჭავჭავაძე, თბ., 1966, 93.

32 И. К. Ениколопов, დასახ. ნაშრ., 23.

33 იქვე, 24.

34 Краткая литературная энциклопедия, с. 367.

35 И. К. Ениколопов, გვ. 26.

36 იქვე, გვ. 25; В. Шадури, დასახ. წერილი.

37 იქვე.

38 იქვე; ი. ბალახაშვილი, დასახ. ნაშრ. 93-94.

39 იქვე, 94.

40 იქვე.

ხელნაწერი სხვა ნივთებთან ერთად ა. ოპოხინინმა დაკარგა 1840 წელს. ასეთია მოკლედ "გაი ჭკუისაგანის" ზოგიერთი ხელნაწერი ნუსხის თავგადასავალი.

რაფიელ ერისთავის წერილი საინტერესოა არა მარტო ა. გრიბოედოვის ხელნაწერის "გაი ჭკუისაგანის" თავგადასავლის ერთი მონაკვეთის აღწერით, არამედ იმი კარგად ასახავს სამეგრელოს ვითარებასაც იმ პერიოდში, როდესაც იქ მოუხდა ცხოვრება და მოღვაწეობა რ. ერისთავს.

КАНЧАВЕЛИ Н. Г.

ПИСЬМО РАФАЭЛА ЭРИСТАВИ АДОЛЬФУ БЕРЖЕ

РЕЗЮМЕ

Публикуется письмо известного грузинского писателя и общественного деятеля Рафаэла Эристави, адресованное археографу и историку, кавказоведу Адольфу Петровичу Берже, датируемое 12. 12. 1958г.

В письме говорится об автографическом списке сочинения А. Грибоедова "Горе от ума", находящегося в Сачхере у князя Александра Церетели. Однако поиски автографа оказались тщетными.

Письмо Р. Эристави первым обнаружил и затем опубликовал В. Шадури в 1964 году в газете "Вечерний Тбилиси", №102 под названием "Неизвестное письмо Раф. Эристави". Им опубликована лишь та часть письма, в которой идет речь непосредственно о рукописи "Горе от ума". Мы же публикуем письмо Р. Эристави полностью: в нем вырисовывается частично картина быта Самегрело середины 19-го века.

Письмо Р. Эристави А. Берже хранится в фонде Е. Вейденбаума Института рукописей им. К. С. Кекелидзе под номером 1721, стр. 24-31.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ელენე ამირანაშვილი

განკურნების სიუჟეტების მხატვრული ინტერპრეტაცია I ჯრუჭის ოთხთავში 1660 (940წ)

I ჯრუჭის ოთხთავი თავისი მხატვრული ღირებულებებით ქართული ხელნაწერი წიგნის ერთ-ერთ გამორჩეულ ნიმუშს წარმოადგენს. ის არის ჩვენამდე მოღწეული, მინიატურებით შემკული ერთ-ერთი პირველი ხელნაწერი. როგორც ოთხთავში ჩართული მინაწერები გვაუწყებს, იგი გადაწერილია 936წ. შატბერდის მონასტერში, მღვდელი გაბრიელის მიერ. 4 წლით გვიან, 940 წ. ხელნაწერი მხატვარმა თევდორემ მოხატა. კვადრიფოლიუმის ზედა მარცხენა და მარჯვენა მხარეს (IV) მოთავსებულია მხატვრის მინაწერი, რომელშიც ხელნაწერის მოხატვის დროა აღნიშნული: მარცხნივ „ქრონიკონი იყო რღ ქ~ე შ~ე ამათ კამარათა მწერალი თ~ე“, მარჯვნივ: „ქ~ე შეიწყალე თევდორე“. მხატვარი მინიატურებს და კანონებს კამარისებურ ჩარჩოებში ათავსებს, რის გამოც თავის თავს იგი „კამარათა მწერალს“ უწოდებს[1]. ოთხთავის მინიატურები და ორნამენტული დეკორი მაღალ მხატვრულ დონეზეა შესრულებული.

ხელოვნებათმცოდნეების ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა ალბათ არც ერთი საკითხი, რომელმაც შეიძლება თავი იჩინოს ამ ხელნაწერის გან ხილვისას. ქართული ხელოვნების ცნობილ მკვლევარებს რენე შმერლინგს, შალვა ამირანაშვილს, ელენე მაჭავარიანს, გაიანე ალიბეგაშვილს სხვა და სხვა დროს გარკვეული მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული ამ თემასთან დაკავშირებითაც, რომელსაც ამჯერად ვეხებით, მაგრამ ვფიქრობთ, ღირს, რომ ეს საკითხი ხელახლა და უფრო ვრცლად განვიხილოთ.[2]

ჩვენი მიზანია, დავინახოთ და წარმოვაჩინოთ, როგორ მხატვრულ ინტერპრეტაციას მიმართავს I ჯრუჭის ოთხთავის მინიატურების ავტორი, მხატვარი თევდორე ოთხთავის ტექსტის დასურათებისას. ვფიქრობთ, მხატვრის მიერ ამ ამოცანის გადაწყვეტა მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ქრისტიანული ხელოვნების ამ შესანიშნავი ნიმუშის ხასიათს და კავშირს მის არსებით დანიშნულებასთან.

პირველი საკითხია სიუჟეტების შერჩევა. სწორედ ეს არის მხატვრის უპირველესი ამოცანა. იგი ირჩევს იესო ქრისტეს მიერ სნეულთა სასწაულებრივი განკურნების სამ შემთხვევას: ბრმის, ეშმაკეულისა და განრღვეულის განკურნებას. მისთვის მნიშვნელოვანია არა ტექსტის შინაარსის გადმოცემა, არამედ ღვთის სიტყვის ქადაგება მხატვრული ფორმების საშუალებით და უფალი იესო ქრისტეს ღვთაებრივი ძალის ჩვენება, რომელიც „უძლურებასა შინა სრულ იქმნების“ (2 კორ. XII, 9). სნეულებისაგან დახსნა ხშირად სიმბოლურად ცოდვისაგან განთავისუფლებასთან, აქედან გამომდინარე, ადამიანის სულისა და ხორცის სიმრთელესთან და მის მარადისობასთან თანაზიარებასთან იგივდება. უფალი არა მხოლოდ

[1] ელ. მაჭავარიანი, „გადამწერსა და მხატვარს შორის შრომის განაწილების საკითხისათვის ხელნაწერი წიგნის მხატვრული კომპოზიციის შექმნის დროს“, მრავალთავი IV, გვ. 19.

[2] Ренэ Шмерлинг. Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI вв. Изд. Мецниереба Тбилиси. 1979; Ш. Амиранашвили. Грузинская миниатюра. Изд. «Искусство». Москва. 1966; Г. Алибегашвили. Художественный принцип иллюстрирования Грузинской рукописной книги нач. XIII в., Тбилиси. 1973; ელ. მაჭავარიანი, მრავალთავი IV.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ჰკურნავს სნეულს, ის მიუტევებს მონანულს ცოდვებს. ამიტომ განკურნების სცენების ამსახველი მინიატურები კიდევ უფრო მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს.

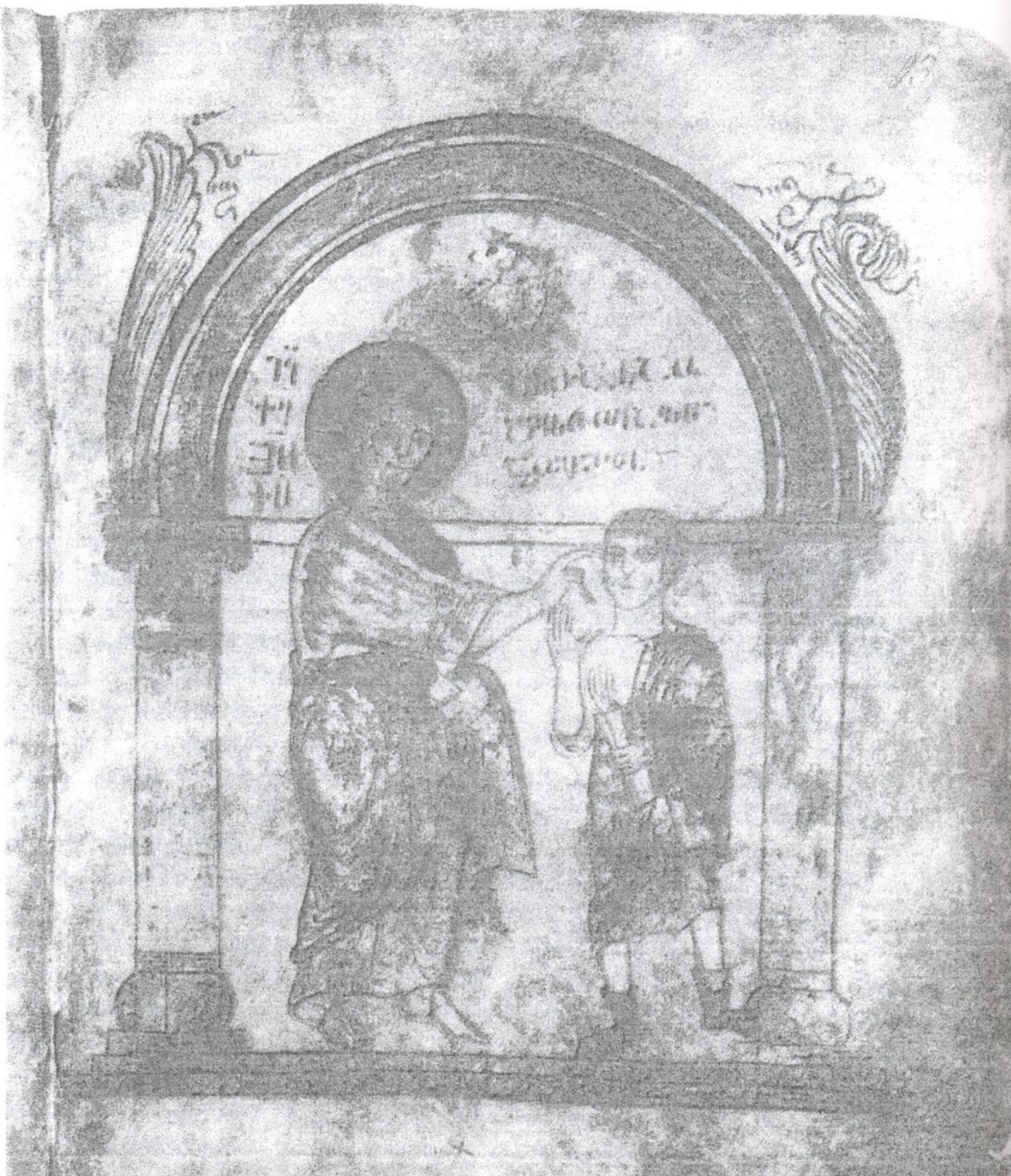
I ჯრუჭის ოთხთავის მხატვარი მისდევს ადრექრისტიანული ხელოვნების ტრადიციას, რომლის მხატვრულ-გამომსახველობითი ენა სიმბოლური და ლაკონური იყო. იგი ცდილობს, მაქსიმალურად გაანთავისუფლოს სიუჟეტები თხრობითი მომენტებისაგან და შექმნას მათი სიმბოლური და განზოგადებული სახე. ის თითოეულ კომპოზიციას ცალკე ფურცელს უთმობს და მათ ხელნაწერში ოთხთავის ტექსტის მიხედვით კი არ ანაწილებს, არამედ მახარებლის გამოსახულებასთან ერთად მარკოზ, ლუკა და იოანე მოციქულების წმინდა სახარებების დასაწყისში ათავსებს.

განკურნების სცენებისადმი ინტერესი და მათი უმოკლესი რედაქციით გადმოცემა I ჯრუჭის ოთხთავის მინიატურებს კატაკომბების მხატვრობასა და ადრექრისტიანული ხელოვნების სხვა ნიმუშებთან აკავშირებს. ამ პერიოდის მხატვრული ტრადიციები აირეკლება მინიატურების იკონოგრაფიულ და ფერწერულ გადაწყვეტაშიც. ქრონოლოგიურად ასე დაშორებული ხელოვნების ნაწარმოებებს შორის არსებული მსგავსება წიგნის ხელოვნების ისტორიაში უჩვეულო არაა. ის მინიატურის შესრულების სპეციფიკით არის გამოწვეული და ადრეული ორიგინალის გამოყენებაზე მიუთითებს.

წმინდა სახარებაში მაცხოვრის მიერ ეშმაკეულთა, ბრმების და განრღვეულთა განკურნების მრავალი შემთხვევაა აღწერილი. თევდორე მხატვარი თავის არჩევანს ერთ რომელიმე კონკრეტულ სიუჟეტს არ უკავშირებს. ავტორის მიერ სიუჟეტების შერჩევა, ისევე როგორც მათი მხატვრული ინტერპრეტაცია, სიმბოლურია. ის ქმნის თითოეული განკურნების ზოგად სცენას. ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში განრღვეულისა და ბრმის განკურნებას განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა. მათ ლიტურგიკული მნიშვნელობა აქვთ. ზატიკის პერიოდის მეოთხე და მეექვსე კვირებს შესაბამისად განრღვეულისა და ბრმის კვირები ეწოდება. ამ დროს საღვთო ლიტურგიის დროს იკითხება იოანე ღვთისმეტყველის წმინდა სახარების ის მონაკვეთები, რომლებიც ოცდათვრამეტი წლის განრღვეულისა და შობითგან ბრმის განკურნებაზე მოგვითხრობს (იოანე V, 1-15; IX, 1-38). ამ ამბებს ტექსტში ახლავს გარკვეული აღწერა გარემოსი, ვითარებისა, მაგრამ I ჯრუჭის ოთხთავის მომხატველი ირჩევს უაღრესად მოკლე რედაქციას. ის გამოსახავს მხოლოდ მაცხოვარსა და სნეულს და არაფრით არ მიანიშნებს გარემოზე. უკანა პლანი სრულიად ნეიტრალურია. ფიგურები პირობით გარემოში არიან წარმოდგენილნი საღებავის გარეშე დატოვებული პერგამენტის ფონზე. კომპოზიციებს თაღოვანი ჩარჩო საზღვრავს. მას ანტიკური თაღის ფორმა აქვს, რომელიც არაჩვეულებრივად ცოცხალი ნახატით შესრულებული კორინთული ორდერის კაპიტელებით არის შემკული. ელინისტურ ხანაში ჩამოყალიბებული კორინთული არქიტექტურული ორდერის გამოყენება ცხადად მიანიშნებს ორიგინალზე, რომელიც ადრექრისტიანული ხელოვნების ტრადიციებით იქნებოდა შესრულებული. მინიატურებს ახლავს დაქარაგმებული განმარტებითი წარწერები. სიუჟეტების აღმნიშვნელი წარწერებიდან მხოლოდ ერთი დგას ახლოს სახარების ტექსტთან. ეს არის განრღვეულის განკურნების ამსახველი კომპოზიცია. მასში ჩართული ტექსტი „განრღუეული, რ~ლსა უბრძანა ო~ნ: აღიღე ცხედარი შ~ნი და წარვედ სახედ თჳსა", თითქმის იმეორებს მაცხოვრის სიტყვებს მათე, მარკოზ და ლუკა მოციქულების წმინდა სახარებებიდან[3] (იხ. ილ. 2). საგულისხმოა, რომ ეს მინიატურა წინ უძღვის იოანე ღვთისმეტყველის წმინდა სახარებას. ნიშნავს ეს იმას, რომ მხატვარ თევდორეს შემოქმედებითი იმპულსი

[3] სახარების ტექსტი, რომელიც ერთი და იმავე სახით მეორდება სამივე სახარებაში შემდეგი სახლავთ: „აღდეგ, აღიღე ცხედარი შენი და წარვედ სახიდ შენდა".(მარკოზი II,11, მათე IX,6, ლუკა V,8). იოანე ღვთისმეტყველის სახარებაში მაცხოვარი რამდენადმე განსხვავებული სიტყვებით მიმართავს ოცდათვრამეტი წლის განრღვეულს: „აღდეგ, აღიღე ცხედარი შენი და ვიდოდე!" (იოანე V, 8) (აქაც და შემდეგაც სახარების ტექსტი მოყვანილია I ჯრუჭის ოთხთავიდან. იხ.: ა.შანიძე, ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, თბილისი, 1945წ. (ავტ.)).

იოანე მახარებლის ტექსტმა მიანიჭა ან მან ანგარიში გაუწია ტექსტის ლიტურგიკულ მნიშვნელობას, თუ მხედველობაში უნდა მივიღოთ კომპოზიციაში ჩართული [illegible] მსგავსება სხვა სახარებების ტექსტთან? ვფიქრობთ, ეს სცენა უფრო კრებითი და სიმბოლური სახეა ქრისტეს მიერ განრღვეულთა განკურნებისა, სადაც განრღვეულის აღდგომა ცოდვით დაცემულის აღდგომასაც განასახიერებს.



ილ. 1. ბრმის განკურნება. I ჯრუჭის ოთხთავი 940 წ. გვ.93

ბრძის განკურნების ამსახველი მინიატურა მარკოზ მახარებლის პორტრეტთან მარკოზ მოციქულის წმინდა სახარებას უძღვის წინ (იხ. ილ. 1). კომპოზიციაში ნართული წარწერა არ იძლევის ბრძის განკურნების რომელიმე შემთხვევასთან დაკავშირებულ წმინდა ოთხთავის არცერთ ფრაგმენტს. ის უბრალოდ გვაწყებს: „ბრმასა ოდეს თუალნი აუხილნა“. მინიატურაზე ვხედავთ მხოლოდ მაცხოვარს, რომელიც მას წინ ხელაპრობით მდგომ ბრმას აკურთხებს. არავითარი ზედმეტი დეტალი, არავითარი ზედმეტი მინიშნება შინაარსზე. საგულისხმოა მხოლოდ ის, რომ ბრმა, ისევე როგორც განრღვეული ზემოთგანხილულ კომპოზიციაში, უკვე განკურნებული გამოსახული. და ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი: ბრმის ხელში გრაგნილი უკავია. გრაგნილი სიმბოლურად ღვთის ხ(ვ)ალების ნიშნავს. ე.ი. ქ(ვ)რეშის თითოეულ მხარეში ორი თვალთრე მიგვანიშნებს, რომ ბრმამ მიიღო უფლის სიტყვა. „მიმხედველ მას და ადიდებდა ღმერთსა“ (ლუკა XVIII, 43). და ღვთის შეწევნით მას როგორც ხორციელი, ისე სულიერი თვალი აეხილა. ამით მინიატურის ავტორი ცდილობს მხატვრობის ენით გადმოსცეს ძალა სარწმუნოებისა, რომელმაც ბრმას თვალები აუხილა და აღხოვნა. ამავე დროს შეიგრძნებენ ადამიანის არსებობის ბრძა და პირობას – სულიერი თვალის არელახა და შეელოძას ქრისტესადმი, რომელსაც ჩვენ ნათლისღების დროს ვღებთ უფლის წინაშე.

ასეთივე პირობით, განზოგადებული და კრებითი სახეთაის კომპოზიციას ქმნის ქ(ვ)რეშის მხატვარი მუხაშე მინიატურაშიც, რომელზეც ის იესო ქრისტეს მიერ ეშმაკეულის განკურნების სახით (იხ. ილ. 3). კომპოზიციის ხედა ნაწილში ნართული წარწერა ისევე, როგორც ბრძის განკურნების სცენაში, მხოლოდ სიუჟეტის ზოგად შინაარსზე მიუთითებს: „ეშმაკეული რ~ლი განკურნა ი~ს ჩ~ნმან ი~ჳ ქ~“. ვფიქრობთ, თუნდაც მხატვრის მიერ ამ სიუჟეტის შერჩევა განაპირობა იმან, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრება მისი შობიდან გარდაცვალებამდე არის ერთიანი ბრძოლა ღვთისმებრძოლ და ბოროტისეულ შორის. ადამიანი დგას არჩევანის წინაშე: ან ჯილ(ვ)ფებს ღმერთ უფალთა მიწერად“(მათე VI,24). ერთადერთი ძალა, რომელიც მას ამ უთანაბრო ბრძოლაში შეიწყალა არის უფალი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა, რომელიც თავის სულება არა(ვ)მწირდა, მხედველად და შეუვნებელად და დადაბლებეს და ეტყოდეს: შენ ხარ ძე ღმრთისა ცხოველისა“(წმ.მარკოზი III,11).

ამ კომპოზიციაზე, ისევე როგორც წინა ორ მინიატურაში, მხოლოდ იესო ქრისტე და სულებით შებრძოლი ადამიანია გამოსახული. მისი ავტორი წმინდა სახარებაში აღწერილ მხოლოდ ერთ რომელიმე ეშმაკეულის განკურნების ამბავს არ ასურათებს. ის იყენებს ამ სიუჟეტს, რათა გამოსახოს იესო ქრისტეს მიერ კაცთა მოდგმის მტრის ძლევა და დათრგუნვა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სამივე კომპოზიცია ძალზე ლაკონურად არის გადმოცემული თითოეულ მათგანზე წარმოდგენილია მხოლოდ ორიფიგურიანი– მაცხოვრისა და განკურნებულისა. ავტორის წინაშე დგას მნიშვნელოვანი მხატვრული ამოცანები. კერძოდ, მან მინიმალური საშუალებებით დამაჯერებლად უნდა მოეგადოდოს სიუჟეტის თქმა და მისი იდეა. მან უნდა მოახერხოს ამ ორი ფიგურის დაკავშირება ისე, რომ არ დაკარგოს მინიატურის მთავარი ახრი და არ გააუბრალოოს ის თხრობითობით. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მხატვარი ხელმძღვანელობს აღრეული ქრისტიანული ხელოვნების ნიმუშებით, რომელშიც

პოზიციურ ხერხს. ვფიქრობთ, მატერიალურად არსებული სახლურების დარღვევით მათ ავტორმა მიგვანიშნა, რომ დასურათებული სიუჟეტის არსებობის არე და მნიშვნელობა ღრმად და სიერცეში არსებულ ყოველგვარ სახლურებს აღემატება. ის მარადისობაში არსებობს. გარდა ამისა, მხატვარი თვალთრე ერთსა და იმავე მოქმედების არეში მყოფი ფიგურების პირობითი დაპირისპირებით წარმოაჩენს იესო ქრისტეს ფიგურას, რომელიც ამ კომპოზიციების ანრობრივი ცენტრია. ადამიანის თვალით ხილული მიწიერი განხომილებების საშუალებით ავტორი მიგვანიშნებს უფალზე, ვინც ყველასა და ყველაფერზე აღმატებულია, მის „გარეშემოუწერელ“ ბუნებაზე.[4]

ბრძის განკურნების სცენაში ფიგურები ერთსა და იმავე დონეზე დგანან, ერთმანეთთან მიახლოებულები. აღსანიშნავია, რომ განკურნებულებს შორის მხოლოდ ბრძას აქვს ფეხები შემოხილი. თუ გავიხსენებთ ოგავს უძლები შეილის შესახებ, მივხვდებით, რომ ეს შემთხვევითი არ არის. ეს ლვთის პატივში ყოფნის ნიშნავს.[5]

მაცხოვრის სახეზე სითბო, ოღნავ შესამჩნევი დიმილი იკითხება. მისი სახე ყველაზე უკეთესად სწორედ ამ მინიატურაზეა შემორჩენილი. სახის გამომეტყველების აცოცხლების ვარდისფერის გამოყენება ჭუთუთოებზე, ბაგეზე, ლოყებსა და ნიკაპზე ადრექრისტიანული სკულპტურის ტრადიციის თანახმად, იესო ქრისტე ახალგაზრდა უწეერული ჭაბუკის სახით არის წარმოდგენილი. მის თავს ჯვრული შარავანდი ამკობს. ორივე სახე, უფლისაც და ბრძისაც, არანეულებრივად ნათელია. ნანს, რომ მათ მხოლოდ მოქმედება არ აკავშირებს ერთმანეთთან. მათ შორის არსებობს სულიერი კავშირი. კომპოზიციაზე ხაზგასმულ სუჟეტს. ის შინაარსი მშვიდობის გამომსახველია, რომელიც კიდევ ერთხელ უხილავად აკავშირებს ამ ორ ფიგურას ერთმანეთთან. მინიატურის ავტორი სიუჟეტის მხატვრული გაანრების საშუალებით, ფიგურების ერთ სიბრტყეზე განლაგებით, მათი ურთიერთ მიმართებით და სახეების გამომეტყველებით შესანიშნავად გადმოგვცემს ამ შინაგან ერთობას. ის ქმნის კომპოზიციურად და ანრობრივად შეკრულ ნაწარმოებს.

ერთი შეხედვით განსხვავებულ სურათს ეხედავთ დანარჩენ ორ მინიატურაში. მათზე თითქოს არ არსებობს ის კომპოზიციური მთლიანობა, ფიგურებს შორის ურთიერთკავშირი, რომელსაც ზემოთ იყო საუბარი. მაგრამ თუ დაუკვირდებით წმინდა ოთხთავში გადმოცემულ ამ სცენების შესაბამის სიუჟეტებს, დავინახავთ, რომ არც ერთ მათგანში არ ჩანს ისე ნათლად და ძლიერად სიეულის რწმენა, თავდადება ქრისტესადმი, როგორც ამას ბრძის განკურნების შემთხვევაში ვხედავთ.

---

[4] აქილავსის მის და უკორეთათსა და გარეშემოუწერელისა ღმრთისა ვერვინ შემსწავებელ არს მსგავსებისა ქმნად“ (მცირე სჯულისკანონი 64, 28-30).

[5] „ერქუა მასპა მისპან მინათა თვსთა: გამოდეთ სამოსელი ოგი პირველი და შაჰმოსეთ მას და შეაცუთ ბეჭედი ჭკესა მისსა და ჭამალი ფერხთა მისთა. და მოიბო ზუარაკი ოგი მსუქანი და დაკალთ და ჭაშით და ეისარებდეთ, რამეთუ ძმ ესე ჩემი მომკუდარ იყო და განცოცხლდა, წარწყმედელ იყო და იპოვა“. (ლუკა XV, 22-24).



ილ. 2. განრღვეულის განკურნება. I ჯრუჭის ოთხთავი. 940 წ. გვ. 228.



ილ. 3. ეშმაკეულის განკურნება. I ჯრუჭის ოთხთავი. 940 წ. გვ. 143.

განრღვეულის განკურნებაში მაცხოვრის ფიგურა თითქოს დამოუკიდებელ აქცენტად აღიქმება. ის მაყურებლისაკენ არის მობრუნებული, მარცხენა ხელში გრაგნილი უკავია, მარჯვენა ხელი მაკურთხებელ ჟესტს გამოხატავს. მისგან მარჯვნივ მიემართება უკვე განკურნებული განრღვეული, რომელსაც ზურგზე თავისი საწოლი აქვს მოკიდებული. ის მიდის იესოსგან, მაგრამ თავი მისკენ აქვს მობრუნებული. თავის მობრუნება არის მხატვრის მიერ გამოყენებული კომპოზიციური ხერხი, რომლის საშუალებითაც ის ამ ორ ფიგურას ერთმანეთს უკავშირებს. განრღვეული მიდის იმიტომ, რომ ღვთის კურთხევას აღასრულებს: „ჰრქუა მას იესუ: აღდეგ, აღიღე ცხედარი შენი და ვიდოდე! და განცოცხლდა კაცი იგი და აღიღო ცხედარი თჳსი და წარვიდა". (იოანე V,8-9). მაგრამ რატომ არის მაცხოვარი თითქოს განცალკევებული? ყურადღება მივაქციოთ წმინდა სახარების ტექსტს როგორც იოანე ღვთისმეტყველთან, ისე მათე, მარკოზ და ლუკა მახარებლებთან. განრღვეულის განკურნების შემდეგ იესო ქრისტე იწყებს ქადაგებას. ის მიუთითებს ძე კაცისას ღვთაებრივ ძალაზე. კომპოზიციაზე მაცხოვრისა და განრღვეულის ფიგურების განცალკევება არის ავტორის მიერ მოძებნილი მხატვრული ხერხი. მისი საშუალებით ის ცდილობს, შექმნას იგივე აზრობრივი აქცენტი, რომელიც წმინდა სახარების ტექსტშია გატარებული. ის სიმბოლურად განასახიერებს იესო ქრისტეს მიერ წარმოთქმულ ქადაგებას. ასე რომ, ამ ორი ფიგურის ურთიერთმიმართებით მხატვარი უაღრესად ლაკონურად და ამავე დროს დამაჯერებლად ასახავს ერთი და იმავე მოქმედების ორ უმნიშვნელოვანეს ფაზას: სნეულის განკურნებას და იესოს ქადაგებას.

თუ ბრმასა და განრღვეულს მხატვარი უკვე განკურნებულებს გვიჩვენებს, ანუ წარმოგვიდგენს ქრისტეს მაცხოვნებელი ძალის მოქმედების შედეგს, ეშმაკეული ჯერ კიდევ ბოროტი სულით შეპყრობილია გამოსახული. ამიტომ კომპოზიციაში მაცხოვარსა და სნეულს შორის კავშირი არ არსებობს. ეშმაკეული უფლისაკენ ზურგით არის მიბრუნებული. მისი სხეულის საშინელი დეფორმაცია გადმოგვცემს იმ ტანჯვას ბოროტი სულისა, რომელიც წმინდა სახარებაშია აღწერილი: „რაჲ ძეს ჩემი და შენი, იესუ, ძეო მაღლისაო? გევედრები, ნუ მტანჯავ მე" (ლუკა, VIII, 28) ეს სიტყვები თვით ამ ადამიანში ჩასახლებულ ბოროტ სულს ეკუთვნის.

ის შეპყრობილი სნეულის პირით მიმართავს უფალს.[6] მისი მზერა განყენებულია, გამოსახულებული, სახის გამომეტყველება და მოძრაობა დაბაბული და შფოთით სავსე. ტექნიკის თანახმად, ტანსაცმელი შემოძარცვული აქვს. ეშმაკეულის ხიშიშელე ღვთის მადლის უქონლობას ნიშნავს. ამას თვალსაჩინოდ დავინახავთ, თუ ალნიშნულ გამოსახულებას ბრმის განკურნების სცენას შევადარებთ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბრმას ფუნებიც კი შემოსილი აქვს. ნებრო მამის თვოფილაქტე ბულგარელის განმარტებით, „ის, ვინც ეშმაკების მიერ არის შეპყრობილი, და მის საქმეებს ხმადის, არ იცვამს ტანსაცმელს, ანუ მას არ აქვს ნათლისღების სამოსი“.[7,8] ბუნებრივია, მის გვერდით მაცხოვრის, მშვიდი გაწონასწორებული ფიგურა შეადარებთ განცალკევებული მოჩანს. ეს განცალკევება უფრო გამორჩეულობას ნიშნავს. იესო ქრისტეს ფიგურა სამიეე კომპოზიციაში გამორჩეულია. ამას ხელს უწყობს მისი შესამოსელიც. იგი მორთოდად ლურჯი კვართით და ძოწისფერი ჰიმატიონით არის შემოსილი ნიშნად მისი ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნებისა. საინტერესოა, რომ ეშმაკეულის განკურნებაში მხატვარი ცდილობს, გააძლიეროს კონტრასტი და უფალს მთლიანად საპყრო ფერის წაულ სამოსში წარმოგვიდგენს. მეფობა ძალაუფლების გულისხმობს. უფლის სამოსის შეფერილობაში, ან ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო, მაგრამ ღრმად გააზრებული ცვლილებით მხატვარი მიუთითებს იესო ქრისტეს ღვთაებრივ ძალასა და უფლებაზე, რომელიც „უკლებლივ ყველგანაა და ძალითა უბრძანებს სულთა არაწმიდათა, და განელენ“ (ლუკა IV,36). ქრისტეს სხეული სამიეე მინიატურაში დაფარულია. მხოლოდ ხელის მტევნები და ტერფები მოჩანს. ქსოველზე გრაფიკული ნახატით აღნიშნული ნაოჭები პირობითად მიუთითებს ფიგურის აღნაგობაზე, რომლის პროპორციები სავარჯიშოდ დარღვეულია. გაზრდილია მარჯვენა ხელის მტევანი. როგორც ანრობრივად მნიშვნელოვანი დეტალი. ამგვარად, როგორც ეხედავთ, მიუხედავად იმისა რომ ქრისტეს გამოსახულებისათვის მხატვარი ადრექრისტიანულ იკონოგრაფიულ ტიპს ირჩევს, მის მხატვრულ გადაწყვეტაში აშკარად ჩანს განვითარებული ქრისტიანული ხელოვნების ნიშნები.

სნეულთა ფიგურების გადმოცემისას მხატვარი თავს მეტ თავისუფლებას ანიჭებს, მათი სხეულის, აღნაგობის, მოძრაობის, ნაცვლადის გადმოცემაში ის გარკვეულ ემოციურ და შინაარსობრივ მომენტებს დებს. მაგალითად, განრღვეულის მკლავს მხატვარი შეშველს სწოვებს. სხეულის პლასტიური ფორმა მსგებულად არის მოდელირებული ფუნჯის ფაქტიი ვრცისფერი მონასმით, რომელიც კონტურის ვიშისფერ ხაზს მიუყვება. აღნიშნულია ხელის მტევანი. მკლავის კუნთი. ტანისამოსის ნაოჭებში პლასტიურად არის მოდელირებული მრავალფეროვნება. მინიატურის ავტორი მიმართავს გვიანბერძნული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელ მხატვრულ ხერხებს, რათა დამაჯერებლად გადმოგვცეს გაჯანსაღებული სხეულის ფორმები. განკურნებულთა ფიგურები უფრო დინამიურია და ცოცხალი. იესო ქრისტეს ფიგურა კი მშვიდია, თავის თავში დასრულებული. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის უსიცოცხლოა ან შაბლონური. ის უბრალოდ ამაღლებულია და აღმატებული ყოველივე დროში წარმავალსა და ცვალებადზე.

ამგვარად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ I ჯგუფის ოთხთავის მინიატურების ავტორისათვის საუკეთესოს შერჩევისა და მათი მხატვრული ინტერპრეტაციის დროს მოვაყარა არა

---

[6] წმ. მამა იოანე ოქროპირი ამ ადგილს ასე განმარტავს: „უშმაენი ფუტემებოდეს რაც გამოხატებოთა მისთვა და იცხეს უმეტესად, დადაცთუ სრულად ვერ დაიდასტურეს, არამედ ტანჯვისა მისგან, რომელ შეემოსეთოდა. სცნობდეს და ღმრთად აღიარებდეს მას“, იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისა, თბილისი, 1996, გვ.147.

[7] Благовестник. Толкование на святыя Евангелия Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского, С·Петербург, ст.326.

[8] ნათლისღების საღეშლოს აღსრულების დროს, მირონცხების შემდეგ, როცა ნათლღებული სულწიერის ბეჭედს მიიღებს, ეკლესია გალობს: „ნათლღნა ქრისტეს მიერ ნათლღებეთ, ქრისტე შეგმოსიეთ, ალელუია“, დიდი კურთხევანი, თბილისი, 2002.

ტექსტის შინაარსის გადმოცემა მისი ილუსტრირების გზით, არამედ ღვთის საქმეთა ვიზუალური გაგების ტექნიკის ... ბა მხატვრული ფორმების საშუალებით. იესო ქრისტეს მიერ სნეულთა სასწაულებრივი განკურნების ასახვით ის მიანიშნებს უფლის მაცხოვნებელ ძალაზე, მის მიერ კაცობრიობის საქმეთა სიკვდილისაგან ხსნაზე. მხატვარი თვალსაჩინოდ ავლენს წმინდა სახარების ის ადგილ მხატვრულ ოსტატობასთან ერთად ღრმა სულიერ ცოდნას ფლობს. მინიატურების შესრულების მხატვრული ენა პირობითი და სიმბოლურია. მათი ავტორი დახვეწილი, ლაკონური კომპოზიციური და მხატვრული ხერხების საშუალებით გადმოგვცემს ძირითად სიუჟეტს და ხვეს ყურადღებას ამახვილებს მის უმნიშვნელოვანეს მომენტებზე. თითოეულ დეტალს, სამოსელს თუ ატრიბუტს მნიშვნელოვანი სულიერი დატვირთვა აქვს. თითოეული მათგანი ნიშანს ბევრად უფრო მეტს, ვიდრე საკუთარ თავისთავად, რადგან სახარების დასურათება მხატვრულ ფორმებში გაცხადებული ღვთის სიტყვაა, ის უსიტყვო ქადაგებაა. კომპოზიციათა აგებასა და მათ მხატვრულ გადაწყვეტაში ნათლად აღიბეჭდება IX-X სს. ქართული წიგნის მხატვრობისათვის დამახასიათებელი თვისება: ერთი მხრივ, ქრისტიანული ხელოვნების ტრადიცია და მეორე მხრივ, ადრეული ორიენტალიდან მომდინარე გვიანანტიკური ხელოვნების ნიშნები. მინიატურების კოდექსში განთავსება, სიუჟეტების მხატვრული გაანზრება, მათი კომპოზიციური გადაწყვეტა, სტილი და შესრულების დონე ახალ საფეხურს ქმნის ქართული წიგნის ხელოვნების ისტორიაში გვიანანტიკური ხელოვნების ტრადიციებიდან განვითარებული ქრისტიანული ხელოვნებისაკენ მიმავალ გზაზე.

ЕЛЕНЕ АМИРАНАШВИЛИ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЦЕН ИСЦЕЛЕНИЙ В I ДЖРУЧСКОМ ЧЕТВЕРОГЛАВЕ Н 1660 (940Г.)

РЕЗЮМЕ

Во время отбора сюжетов и художественной интерпретации миниатюр Первого Джручского четвероглава для художника Тевдорэ главное – проявление дел Господних с помощью художественных форм, а не пересказ текста. Он изображает три случая исцеления: слепого, бесноватого и расслабленного и совмещает их с отдельными изображениями евангелистов.

Композиции чудесных исцелений подчёркивают спасительную силу Господа, избавление им человечества от вечной смерти. Вместе с высоким мастерством художник владеет глубоким духовным знанием. Художественный язык миниатюр условен и символичен. Автор с помощью изысканных, лаконичных композиционных и художественных особенностей передаёт основной сюжет. Наше внимание он обращает на самые значительные моменты исцелений. Каждая деталь – одеяние или атрибут – имеет своё духовное значение. В постановках композиций и в их художественном решении ясно наблюдается свойство, присущее миниатюрной живописи Грузии IX-X вв. С одной стороны, мы наблюдаем признаки Христианского искусства, а с другой, особенности позднеантичного искусства, связанные с наличием раннего прототипа.

Распределение миниатюр в кодексе, художественное осмысление сюжетов, их композиционное решение, стиль и уровень мастерства создали новую ступень в истории грузинской иллюстрированной рукописной книги.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ლალი ალექსი-მესხიშვილი, იზოლდა ჯიქიძე

ეტრატის რესტავრაციის საკითხისათვის

ჩვენამდე მოღწეული ეტრატის ხელნაწერები ფიზიკურად საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაში იმყოფებიან, რაც გამოწვეულია მათი შენახვის არასახარბიელო პირობებით, გარემო ფაქტორების ზემოქმედებით (ტემპერატურის და ჰაერის შეფარდებითი ტენიანობის ცვალებადობა), ასევე ეტრატის დამზადების სხვადასხვა მეთოდებით.

ეტრატის დესტრუქციის მნიშვნელოვან მიზეზად შეიძლება ჩაითვალოს ტემპერატურულ-ტენიანობის რეჟიმის დარღვევა, რაც სათანადო ლიტერატურაშიცაა აღნიშნული[1].

შენობაში შეფარდებითი ტენიანობის ზრდა (60%-ის ზევით) იწვევს ეტრატში კოლაგენის ჰიდროლიზს და ჩნდება საშიშროება მიკროორგანიზმების გავრცელებისა. ჰაერის შეფარდებითი ტენიანობის დაწევისას 40%-ის ქვევით, ეტრატი უხეშდება, იგრიხება და მტვრევადი ხდება. ამ შემთხვევაში, თუ ჰაერის შეფარდებითი ტენიანობა მატულობს – ეტრატის დრეკადობა აღდგება. მაგრამ, ასეთი მკვეთრი ცვლილებები საზიანოა მოხატული ხელნაწერებისათვის, ვინაიდან ეტრატის დეფორმაცია იწვევს მინიატურების საღებავის ფენის დაშლას.

ეტრატს დიდ ზიანს აყენებენ მიკროორგანიზმები (ობის სოკოები და ბაქტერიები), რომლებიც გამოყოფენ რა პიგმენტებს, ღებავენ ეტრატს სხვადასხვა ფერად: წითლად, ყავისფრად, შავად, ყვითლად, იასამნისფრად და ა.შ. რაც დროთა განმავლობაში ეტრატს ათხელებს, არბილებს და შესაძლოა, მთლად დაშალოს[2].

ჩვენს მიერ შესწავლილია ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ეტრატის ხელნაწერების ბიომდგომარეობა[3] და მათი მიკრობიოლოგიური დაზიანებები[4,5]. ეტრატიდან გამოყოფილია როგორც ობის სოკოების სახეობრივი შემადგენლობა, ასევე ბაქტერიების შტამები.

ეტრატის დამზადების სხვადასხვა მეთოდები არსებობდა, დამოკიდებულებით იმაზე, თუ მას რომელ ქვეყანაში ამზადებდნენ, მისი ფაქტურაც განსხვავებულია. მაგალითად, დასავლეთ-ევროპული ეტრატი ხავერდოვანია და თეთრი, ბერძნული – გლუვია და ყვითელი. ქართული ეტრატის ხელნაწერები გარეგნულად და თვისობრივად ბერძნულს მიეკუთვნებიან. ლიტერატურაში აღწერილია ეტრატის დამზადების სხვადასხვა მეთოდი (გალფაიანი, დოუფორი, რაიდერი, საკსლი, ტომპსონი და სხვა), მაგრამ მათზე არ შევჩერდებით. ჩვენი მიზანი იყო დაზიანებული ეტრატის მდგომარეობის შესწავლა და მის სარესტავრაციოდ შესაფერისი მეთოდების შერჩევა.

ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია 800-მდე ეტრატის ხელნაწერი, ყველა სარესტავრაციოა. მათი დაზიანება სხვადასხვა სახისაა, როგორც მარტივი – შემოცვეთილია

---

[1] Stambolov T. Manusfacture, deterioration and Preservation of Leather. A Literature Survey of Theoretikal Aspects and Ancient Techniques – Icom. Plenary Meeting, September, 1969, Amsterdam.

[2] Смирнова Б.И. К вопросу о микрофлоре пергамента. – В.сб. Вопросы консервации и реставрации бумаги и пергамента. Ленинград, 1962, стр. 49-59.

[3] ლ.ალექსი-მესხიშვილი, ქაღალდის და ეტრატის ბიომდგრადობა. საქ. სსრ. მეცნ. აკად. მოამბე 103, №2, 1981, 465-467.

[4] Алекси-Месхишвили Л.Г. – К изучению микофлоры пергамента. Культура и искусство в СССР. Экспресс инфор. вып. 1 Москва, 1987.

[5] ლ.ალექსი-მესხიშვილი, ი.ჯიქიძე – ხელ ნაწერთა ს აცავის ჰაერის ბაქტერიების შე სწავლისათვის. მრავალთავი. XVIII, თბილისი, 1999 წ. 535-537.

ხელნაწერების ყუები და კიდეები, ასევე რთული – ხელნაწერი მთლიანად დაზიანებული, ფურცლები ნაკლულია და დახეული.

ეტრატის რესტავრაცია, პირველ რიგში, იწყება მისი წმენდით და დეზინფიცირებით. ეტრატის წმენდის სხვადასხვა მეთოდის გამოყენებაა შესაძლებელი: საშლელით, ჯაგრისით, სპეციალით. გამოხსნილი წყლის გაწურული ტამპონებით, სპირტით და ა.შ. ნებუ ვიცენებით ყველა ამ საშუალების დამოკიდებულებით იმაზე, თუ როგორ ეტრატთან გვქონდა საქმე. რაც შეეხება ეტრატის დეზინფექციას, სხვადასხვა ავტორები სხვადასხვა დროს სხვადასხვა საშუალებებს ხმარობდნენ. მაგ. პლენდერლისი[6], კაპალია[7], შურელი[8], იყენებდნენ თიმოლის კრისტალს. ნებუ ვიყენებდით ეტრატის ხელნაწერების ფურცლობრივ წმენდის მეთოდს 4% თიმოლის სპირტხსნარის გამოყენებით. ჰუსარკამ[9] გამოიკვლია თიმოლის მოქმედება ბაქტერიებზე და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ის არაბაქტერიციდულია. ჰუსარკა ეტრატის სადეზინფექციოდ ხმარობს პარაქლორ-მეტკრეზოლს და ა.შ.

ეტრატის რესტავრაციის ერთ-ერთი უპირველესი ამოცანაა მისი ელასტიურობის აღდგენა. მსოფლიოს სხვადასხვა ლაბორატორიებში სხვადასხვა მეთოდების იყენებენ ეტრატის დასარბილებლად.

პეტერბურგის რესტავრაციის და კონსერვაციის ლაბორატორიაში ეტრატს ერთი წუთით ათავსებდნენ თიმოლიან სპირტხსნარში, შემდგომ ჭიმავდნენ ნარნოზე და ბოლოს დებდნენ პრესის ქვეშ. ამავე ლაბორატორიაში ეტრატის დასარბილებლად იყენებდნენ კვერცხის გულის ემულსიას, ხოლო მიწებებული ფურცლების გასახსნელად ხმარობდნენ სპირტის და გლიცერინის ნარევს. ეტრატს ამაგრებდნენ აგრეთვე ქულატინით.

მოსკოვის ლენინის სახ. ბიბლიოთეკაში აბელაიას[10] მიერ შემუშავებული იყო ეტრატის ერთდროულად გასწორების და დარბილების მეთოდი, შარდოვანას 10% სპირტხსნარის გამოყენებით. ეტრატისათვის ელასტიურობის მისაღწევად ზემოთდასახელებულ ხსნარში შეჰქონდათ 2%-იანი სპირტ-ბუნსოდიანი სპერმაცეტის ემულსია. დეფორმირებული ეტრატი იკლიმატებოდა შარდოვანას სპირტ-ხსნარით და შემდეგ მუშავდებოდა სპერმაცეტის ემულსიით. სამალოდ ეტრატი თავსდებოდა პრესში, რამდენიმე დღით, სანამ არ შეშრებოდა. შეტრაფრის სალეკიფ-შეფდრინის სახ. ბიბლიოთეკაში ეს მეთოდი დაინერგა, მაგრამ სპერმაცეტის მაგიერად იყენებდნენ ლანოლინის ემულსიას.

რეიდერი[12] და საქსელი[13] ეტრატს არბილებდნენ მხოლოდ დანესტიანებით. შემდგომში ჰიმკოხმა ოუსუფოვამ[14] ნააღრა გამოკვლევა და მივიდა დასკვნამდე, რომ ეტრატის შარდოვანას სპირტხსნარით დამუშავებისას მთავარი კომპონენტი ამ პროცესისა არის წყალი.

დრეზდენის რესტავრატორი თამი[15] ეტრატის დასარბილებლად ხმარობდა მთელ რიგ ნივთიერებებს, როგორებიცაა: კარბენი, ჰექსანი, ბუნა, ცელტონი, სპერმაცეტი და სხვა, ხოლო სადეზინფექციოდ ის იყენებდა ნიპაგინს.

---

[6] Плендерлис Г. Консервация древностей и произведений искусства. Пер. с. анг. ред.Зайцев – Сообщения ВЦНИЛКР. вып. 8ю 1963

[7] Kapthalia I.P.- Conservation and Restaration of Archive Materials, Paris, UNESCO, 1973.

[8] Mureli V/J. – The Restoration of Portret Miniatures – In Conservation and restoration of Pictorial Art – London-Boston, 1976. p. 129-133

[9] Husarska M. Les travaux du laboratoire Central de la Conservation des Archives centrales des Actes anciens a Varsovie – 5 th Internat. Congress on Conserv. of. Pointings Lisbon, London, 1972, p. 933-935

[10] Белая И.К. Смягчение и реставрация пергаментной кожи рукописей и переплетов. В книг. Сб. Материалов по сохранности книжных Фондов. М. 1061. 4 стр. 75-104.

[11] Белая И.К. Причины разрушения пергаментной и краснодубной кожи и методы их укрепления «Сохранность книжных Фондов», вып 6. М. 1972 г.

[12] Ryder N. Parchment – its History, Manufacture and Composition – in "Journal of the Society of Archivists". 1964, v. 11. N9. p. 391-399.

[13] Saxl H. A Note on parchment – In: "A History of Technology". Ch. Singer, E/Holmyard, A.K.Hall, T.Willianused Oxford. 1958. v. 11. p. 187-190

[14] Юсупова М.В. «Некоторые проблемы реставрации и консервации пергаменных рукописей и переплетов» «Сохранность книжных Фондов», сб. научных трудов. Москва, 1978.

[15] Thamm W. Das restaurieren von pergament "Buchbinderei und Papierverbeitung", 1967, N1 s-5-7.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

და აქ. როგორც ლიტერატურიდან ჩანს[21], ეტრატზე მინიატურების დახატვის შესახებ პირველივე შეხსენებებში იყო ცნობილი და მკვლევარები ცდილობდნენ დაწყებულიყო მათი შესწავლის პროცესის შესწორების სხვადასხვა მეთოდებით. მაგ. მინიატურებიან ფურცლების აკეთებლების ფურად აბრეშუმის ნაჭრების დაცვის მიზნით, როგორც მექანიკური დახიანებისაგან, ასევე მტვრისაგან და სინოსოსაგან. მინიატურების სალებავების ფენის გამაგრების იტალიაში აწარმოებდა ა.ხერინი[22], მას ადვილად აქვს როგორც მინიატურების დახიანების სხვადასხვა სახეები, ასევე მათი გამოშუშვები მიზეზები. ის სალებავების ფენის ამაგრებდა ჟელატინით. პოლონელი რესტავრატორი ბ.პარკონი[23] მინიატურების სალებავების ნაშიშლილ ფენას ამაგრებდა ელექტროშპატელის დახმარებით მიკროკრისტალური სახოლით, ან ფუტკრის სანთლის საშუალებით, რის შემდეგ სანთლის ზედმეტ ნაწილებს აშორებდა ბენზინის ტამპონით. ის აგრეთვე აბრუნებდა ცდებს მინიატურების გასამაგრებლად 1% პოლივინილის ბინრით. დრუნდენის რესტავრატორი თამი[24] მინიატურების სალებავების ფენის ამაგრებდა ბურმასტინით და კვერცხის ცილით. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის რესტავრატორი ან პორშე[25] მინიატურებს ამაგრებდა იაპონური ქაღალდით, პოლივინილაცეტატის გამხსნელებით. ბრიტანეთის მუზეუმში ჰკოვეს და ავერწერი[26] მინიატურების სალებავების ფენის ამაგრებდნენ ნეილონის 2,5% ბინრებისანი. ბრიტანული რესტავრატორი ვ.ჯ.პერული[27] ჩასობდა პოლიმერს – პოლიბუტილმეტაკრილატის ფისს. ვროდისლავლეონი[28] ბელგიიდან იყენებდა ცელატინის 5%-იან ხსნარს და ნეილონის 2%-იან ხსნარს. პარიზში, გრაფიკული მასალების ცენტრში 1972 წელს ბალესტრემმა[29] გამოსცადა ზემოთდასახელებული მასალების უმეცნიერება და თითქმის ყველა უარყო. მან რეკომენდაცია გაუკეთა მინიატურების გამაგრებას აკრილის ფისით – 72 (2% კონცენტრაცია ტოლუოლში, რომელიც პელვერისტიკების საშუალებით ესხურება მინიატურის ზედაპირს. ამის შემდეგ სალებავის ფენის ორკერადად ცდენავენ პიდროქიეთილცელულოზის 1% ხსნარით. რესეოშიაც ამ საკითხებზე მუშაობდნენ სხვადასხვა ლაბორატორიებში, მოსკოვის ლენინის სახელობის სახელმწიფო ბიბლიოთეკაში და პეტერბურგის რესტავრაციის და კონსერვაციის ლაბორატორიაში მინიატურების სალებავების ფენის გასამაგრებლად ჩამოსობდნენ მეთილმეთილმეთის წვნის – ПФЭ 2/10[30]. მაგრამ მისი მიუღებლობა დაადასტურეს შემდგომმა გამოკვლევებმა. გამოირკვა, რომ ეს წებო იძლება პრიალა ანკი და დაძველების დროს კარგავს ელასტიურობას[31]. ინოფიმა[32] გაამაგრა მინიატურების სალებავების ფენა №42 პარკის ფტორლონით.

მოსკოვის კონსერვაციის და რესტავრაციის სპეციალურ ლაბორატორიაში[33] მინიატურების სალებავების ფენის გასამაგრებლად იხმარება შემდეგი მასალები: ფტორლონი

---

[21] Oura M. A propos de quelques radiographies affectues en 1971 … Troisiminiatures aur parchemine du xvl sied. «Laberazotire de recherche des musees de France». Annales, 1972. p.76-83.

[22] Strini A. Conservasione e restauro dei codici miniati – «La Technica dell' Arte ». Suppl. N2 Roma, 1956.

[23] Marconi B. Assthetic Probleme in Conservation. of Art Objects on Paper and Parchment. Jcom Commiffiel for Conservation. Amsterdam, 1969.

[24] Thamm W. Des restaurieren von Pergament – « Buchbinderei und Papierverarbaitung ». 1967,N1 s. 5-7.

[25] Porcher J.Rapport sur le traitement des manuscrite a peintures – Comite pour la Conservation de L'ycom Reunion de Barselona, 1963.

[26] Gowera H, Werner A Treatment of Manuscript Museum journal, 1959.

[27] Murell V.J. The Restoration of Portreit Miniatures – IN Conservation and restoration of Pictor Art. London Boston, 1076.

[28] Rodosavlevic V. The Technique of Old Writings and Miniatures In: «conserv and Restorat of Rictories Art, London-Boston,1976.

[29] Ballestrem A. Le probleme de la consolidation des couches picturales des enluminares Quelques essaia. Jcom Commit. for Couserv Uththriennal meeting Vanice 1975.

[30] «Неизвестный памятник книжного исскуства». Опыт восстановления французского Легендария в. М-Л. из-во А.Н 1963г.

[31] Андреева К.И., Жарнова Л.В., Исследования свойств некоторых полимерных материалов, перспективных для укрепления красочного слоя Миниатюр на пергаменте – В сб. Проблемы сохранности документальных Материалов. Л. 1977 (ЛКРД).

[32] Ногид И.Л. Реставрация картины Матисса «Арабская кофейня», «Сообщения ВЦНИЛКР», 1970 в. 169-176.

[33] Иванова А.В. Применение синтетических полимеров для укрепления средневековых миниатюр на пергаменте.В: «Сообщения ВЦНИЛКР» 1975 вып. 30 ст. 3-9.

6H მარკის, ვინილაცეტატის სოპოლიმერის წყლის დისპერსიები. 2– ეთილაცეტილაცეტატ-ვინილ (ВА 2 ЭГА) ვინილაცეტატის სოპოლიმერი ეთილენთან (СВЭД). ამ მეთოდიკის ავტორებმა ნაჩვენეს, (ი.პოკრეცოვა, გ.პიკოვა, ა.ეგოროვა) ფტორლონ 6H აქვს მაღალი წებოვნების უნარი (1-2% კონცენტრაცია გამზადებულებთან: ამიდაცეტატი, აცეტონი, ეთილ აცეტატი), არ იძლევა პრიალა აკრს, არ ცვლის საღებავის ფერის ფერს და ფაქტურას, მაგრამ იძლევა მცირე ადგეზიას, რის გამოც მისი გამოყენება არ შეიძლება მინიატურების საღებავების ფერის არც ერთი ხასის დახაზების დროს.

ამ მეთოდიკის არაერთგზის გამოცდის შედეგად, ჩვენს მიერ, ეს პრეპარატი ვარგისად იქნა მათ გამოუსადეგრობის გამო ჩვენი პირობებისათვის. მაგ. ფტორლონ „6-H" იწვევს PH-ის (მჟავიანობის) მომატებას, რაც სრულიად დაუშვებელია.

ავსტრიელი მეცნიერი ოტტო ვეხტერი გვთავაზობს მინიატურების გამაგრების სრულიად განსხვავებულ ახალ მეთოდიკას. მისი მეთოდი განსხვავდება ზემოთაღნიშნული მეთოდებისაგან (ყველა იქნებოდა მაღალმოლეკულური ნაერთებს, რომელთა გამოყენება ძალიან სათუოა) თავისი უნებლებობით. ვეხტერის მიხედვით, ტერატის დაზიანება, გახსნობა და საღებავების ფენის გამაგრება წარმოებს ერთდროულად და ქიმიური რეაგენტების გამოყენების გარეშე.

ხაინრიხსი და მისაღებია აგრეთვე მეთოდიკა გერმანელი მეცნიერის რობერტ ფუქსისა[13]. ის საღებავების ფენის ამაგრებს თევზის წებოთი. თევზის ბუშტს რეცხავენ, ახმობენ, ფშვნიან, წყალში აღბობენ 24 საათის განმავლობაში, შემდეგ 40°—მდე აცხელებენ, მიიღება სქელი მასა, რომელსაც ფილტრავენ ორმაგ დოლბანდში, ახსამენ მინაზე და მზადდება თხელი ფირფიტა. შემდეგ ამ ფირფიტიდან ამზადებენ სხვადასხვა კონცენტრაციის ხსნარს, რაც დამოკიდებულია საღებავის ფენის სისქეზე და დაზიანების ხარისხზე. შეიძლება დამზადდეს 2%-4%-იანი თევზის წებო, მას ემატება შემაკავშირებელი ნაერთი – ტრაგანტი (Tragant). ეს არის მცენარის ნაყოფი, როგორც გუმიარაბიკი, წყალში იხსნება კარგად, რის მისაღწევად მას ემატება მცირე რაოდენობით ეთილის სპირტი, შემდეგ გამოხდილი წყალი. შენაღნობი კარგად იხსნება. ტრაგანტი მზადდება 0,2-0,4%, კონცენტრაციით. შემდეგ მზადდება ნარევი H რაოდენობით წებო და ტრაგანტი. ტრაგანტი ხელს უწყობს აგრეთვე წებოს უკეთ შეღწევას საღებავის ფენაში. დამზადებული ნარევი თავსდება ხელსაწყოში – დიზპერსორში.

სარესტავრაციოდ აგიღეთ XV საუკუნის ტერატის ხელნაწერი – A-25, დაშლილი, ძალზე დაზიანებული, ფურცლები დაფლეთილი, სინჯრებისგან ტექსტი გადასულია, ხელნაწერი მოპარულია თავისკალით, სახედაო ასოებით და მინიატურებით (7 მინიატურა).

ხელნაწერი ნაწილობრივ იყო გაუხეშებული, დეფორმირებული და გამაგრებული. მისი მეორე ნაწილი კი მიკროორგანიზმების ზემოქმედების შედეგად დარბილებული იყო. შეშუპებული და მოლიანად დაშენილი. ხელნაწერი მოითხოვდა სასწრაფოდ როგორც დარბილებას, ასევე გამაგრებას. ამიტომ ნატარდა პარალელურად ორი სახის სამუშაო: ხელნაწერი დარბილდა ე.წ. „შორეული დატენიანების" კამერული მეთოდით, რის შედეგადაც მას აღუდგა ელასტიურობა. პარალელურად მიმდინარეობდა დაშენილი, დარბილებული ფურცლების გამაგრება ე.წ. „გაფანტვის მეთოდით".

ფუქსის მეთოდით გამაგრდა 7 დაზიანებული მინიატურა. ხელნაწერის ნაკლული ადგილები შეივსო ტონირებული (ტონირება – უმალესი ხარისხის ნაი) ტერატით, ტრატის წებოს გამოყენებით.

---

[12] T.Mokretjewa und B.Bukova, Die Herstellung von Pergamentkleber und seine Verwendung bei der Restaurierung alter Handschriften. Maltechnik, Restauro, Callweg verlog München 1986, N1 p. 5-51.

[13] Fuchs, Robert. Schädlings bekämpfung an befallenum schrift und Archivgat. Vergleich alter und newer Verfahren Moderne Untersuchungen zur Veränderung der Molekülstruktur, in Dem "Zahn der Zeit", entrissent, Zandschaftsverband Rheinland. 1997. s. 53-83.

Fuchs. Robert – Zwaliranie Srsodnikow na Zaatakowanym materiale Bibliotecrnym i archiwaenym – Perownanie starych i nowych metod. Nowocresne metody badaware do porowna. nia zmian N strukturre molekularnej in Ochrana Zabytkow 200.1. Wartawa, 1998, s. 63-80.

Robert Fuchs – Passive Schädlingsbekämpfung Ein neuer Ansatr vor schonenden Konserwerung von Kulturrgut und zum Arbeitsschutz. Das Museumsdepot Grundlagen. Erfahrungen, Beispiele Band 4. Weltkunst Verlag Mü1998, s. 131-141.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რესტავრირებული ჭრილწერი აღნიშნა და თავისთვე ყდის აღდგენის შემდეგ
ელში.

მთელი პრაქტიკული საშუშაო ნაწარდა განყოფილების თანამშრომლების (რესტავრატორების) მიერ.

Л.Г.АЛЕКСИ-МЕСХИШВИЛИ, И.Э.ДЖИКИДЗЕ

К ВОПРОСУ РЕСТАВРАЦИИ ПЕРГАМЕНТА

РЕЗЮМЕ

Цель данной работы заключалась в изучении поврежденных пергаментных рукописейб хранящихся в Институте рукописей и подборе соответствующих методов для их реставрации.

Вследствие проведенных расследований и учитывая особенности исследуемого материалаб мы пришли к выводу, что целесообразнее всего, применение пергаментного клея, при восполнении пораженных участков пергаментной рукописи.

Что-же касается укрепления красочного слоя поврежденных миниатюр, то нами еще в предыдущих годах были неоднократно проверены и отвергнуты некоторые методы, используемые зарубежными исследователями, т.к. все они опирались на применение высокомолекулярных соединений (напр. фторлон – Н-6, ВА 2 ЭГА, СВЭД и тд).

Нами в 2002-2003 годах была исследована методика немецкого ученого Роберта Фукса укрепления красочного слоя миниатюр рыбьим клеем со связующим Трагантом (растительного происхождения, последний способствует проникновению клея в слой краски.

Этот метод абсолютно безвреден и дает положительные результаты. Вышеуказаными методами нашими реставраторами была успешно отреставрирована рукопись XV в - А№25 и укреплены 7 миниатюр этой рукописи.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ႣႠႰႤႿႠႬ ႡႭႡႠႸႥႨႪႨ

ႵႠႶႠႪႣႨ ႣႠ ႫႨႱႨ ႫႭႫႦႠႣႤႡႠ ႱႠႼႤႰ ႫႠႱႠႪႠႣ

ეტრატის შემდგომ საუკუნეების მანძილზე საქართველოში ერთ-ერთ ძირითად საწერ მასალას ქაღალდი წარმოადგენდა.

ქაღალდზე ნაწერი უძველესი ქართული ხელნაწერი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, სინის მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის წიგნსაცავშია დაცული. ეს არის X საუკუნის შუა წლებში ეტრატზე და ქაღალდზე შესრულებული ლიტურგიკული კრებული - Sin.34 (შემდგენელ-რედაქტორია იოვანე-ზოსიმე). ხელნაწერი შეიცავს 210 ფურცელს. ფურცლები: 124-129, 132-137, 147-195 გადაწერილია ქაღალდზე.[1]

სავარაუდოდ ქაღალდის ხელნაწერად შეიძლება მივიჩნიოთ X-XI საუკუნეების კალიგრაფიული ნუსხურით დაწერილი ხელნაწერის ფრაგმენტები, იგი საგალობელთა კრებულს წარმოადგენდა. ამ ხელნაწერის ნაკუწებითაა ძირითადად რესტავრირებული Sin.76–ის (XII–XIV სს.) შემდეგი ფურცლები: 39r-v, 40v, 41v, 44r, 46r-v, 50v, 57v, 58v, 59r, 60r, 64v, 69r, 121v, 122r.[2]

მართალია, აღწერილობებში მითითებული არ არის, რომ Sin.76-ის სარესტავრაციოდ გამოყენებული X-XI საუკუნის ნუსხა ქაღალდისაა, მიკროფირი და ფოტოპირი კი ამის გარკვევის საშუალებას არ იძლევა, მაგრამ ამგვარივარაუდის დაშვება შესაძლებლად მიგვაჩნია შემდეგი მოსაზრების გამო; აღწერილობაში აღნიშნულია, რომ Sin.76 ქაღალდისაა, ეტრატით ქაღალდის რესტავრაციის ფაქტი ქართულ ხელნაწერებში ძალზე იშვიათი მოვლენაა, ხელნაწერებზე მუშაობისას, ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცულ კოლექციაში, ეტრატით რესტავრირებულ ქაღალდის ხელნაწერს ვერ მივაკვლიეთ, თუმცა არ გამოვრიცხავთ მისი არსებობის შესაძლებლობას.[3] ივ. ჯავახიშვილის აღწერილობის მიხედვით, სინურ კოლექციაში ასეთი მხოლოდ ორი ხელნაწერია (Sin.73, Sin.74) და ორივე

[1]ხელნაწერი Sin.34 –ის აღწერილობისთვის იხ. ივ. ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1947, გვ. 54; Garitte, G. Le calendrier Palestino-Georgien, du sinaticus 34 (X-e siecle). Edite, traduit et commente par Garrite Gerard. Bruxelles, 1958, pp. 15, 17 (გარიტის აღწერილობით, 147-195 ფურცლების ქაღალდი არის ძალიან ძველი, თხელი, გაშავებული და მელნისაგან დაზიანებული, გვ. 17); ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, I, თბ. 1978 წ., გვ. 94.

[2]Sin.76 წარმოადგენს ლიტურგიკულ კრებულს, შედგენილია სხვადასხვა ხელნაწერებიდან მომდინარე, სხვადასხვა დროს გადაწერილი (XII-XIV სს.) ნაწილებისაგან. ხელნაწერი რესტავრირებულია აღრევე, კრებულად გაერთიანების დროს, ქართული ხელნაწერის გარდა, სარესტავრაციოდ გამოყენებულია ბერძნული და არაბული ხელნაწერების ფრაგმენტები. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, III, თბ., 1987 წ., გვ. 130-131. .Sin.76–ის აღწერილობისთვის იხ. აგრეთვე; ივ. ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 122; Цагарели А. А., Памятники Грузинской старины в Святой земле и на Синае, Православный Палестинский сборник, т. IV, СПБ, 1888, с. 210-211.

[3]ქაღალდის ხელნაწერები ძირითადად რესტავრირებულია ქაღალდით, ეტრატის – ეტრატით, ზოგჯერ კი, ეტრატის ხელნაწერების სარესტავრაციოდ ეტრატთან ერთად ქაღალდიც არის გამოყენებული. მაგ. A-500, XI ს.; A-145, XII ს; H-1782, XIII ს.; Sin. 22(Ц=5) (Sin. 22-ის აღწერილობისთვის იხ. ივ. ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 44.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შემთხვევაში მითითებულია, რომ ქაღალდის ხელნაწერები რესტავრირებულია ქაღალდის და ეტრატის ნაჭრებით.[4]

წერილობითი ცნობები საქართველოში ქაღალდის დამზადების შესახებ ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის. დღეისათვის ცნობილია, რომ ქაღალდი ადგილობრივი წარმოების არ იყო, შემოჰქონდათ ნახევარფაბრიკატი, ანუ ხამი ქაღალდის სახით, ხოლო საბოლოო დამუშავება, საწერ მასალად მომზადება („გახამება", „გალესვა") ადგილობრივ, გადამწერის ან მისი დამხმარე პირის მიერ სრულდებოდა. ქაღალდის დამუშავების ორი ძველქართული ტერმინი *„ქაღალდის გახამება" და „ქაღალდის გალესვა"* ქართულ წერილობით ძეგლებში XVI საუკუნიდან დასტურდება.[5]

ქართული სიძველეების – ხელნაწერი წიგნებისა და სიგელ-გუჯრების - არქეოგრაფიული და პალეოგრაფიული კვლევის საფუძველზე რ. პატარიძე ორი სახის ქაღალდს არჩევს: აღმოსავლურ უჭვირნიშნო და დასავლურ, ანუ ევროპულ ჭვირნიშნიანს: „დასავლური ქაღალდი ჭვირნიშნიანია; ამავე დროს ევროპულ ქაღალდზე ე. წ. შვეული და განივი ხაზები თანაბარი ინტერვალით მეორდება. დაცულია ხაზების სიმეტრიული თანმიმდევრობა. დასავლური ანუ ევროპული ქაღალდისაგან განსხვავებით, აღმოსავლურმა ქაღალდმა ჭვირნიშანი არ იცის. ამავე დროს ქაღალდზე შვეული ხაზების განლაგება ასიმეტრიულია ან ასეთი ხაზები საერთოდ არა აქვს".[6]

ევროპული ქაღალდებიდან დადასტურებული აქვს ფრანგული (XVIII ს.) და იტალიური (XV ს. დასასრულიდან 1630 წლამდე). აღმოსავლურიდან – სპარსული (XV-XVI ს. მიჯნა, XVII ს. დასაწყისი) და ე. წ. „აღმოსავლური" (XV-XVI ს. მიჯნა), რომლის წარმომავლობა დაუდგენელია.[7]

ქაღალდის ეს სახეობა, სპარსულ და იტალიურ ქაღალდთან ერთად დასტურდება A-401 და A-685 ბ. ხელნაწერებში. ჩვენი დაკვირვებით, A-401–ში გამოყენებული ე. წ. „აღმოსავლური" ქაღალდი სპარსულთან შედარებით უფრო სქელია და რბილი, აქვს არათანაბარი, ნაკლებად დამუშავებული ზედაპირი, სპარსული ქაღალდის მსგავსად თითქმის არ შეინიშნება ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ხაზები.

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ქართულ ხელნაწერებში გამოყენებულია სხვადასხვა ქვეყნებში დამზადებული, სპეციფიკურად განსხვავებული ქაღალდის სახეობები. რათა ბოლომდე გაირკვეს მათი შედგენილობა და დამზადების წესი, ვფიქრობთ, ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესო უნდა იყოს ქაღალდის მწარმოებელ ქვეყნებში ხამი ქაღალდის დამზადების ტექნოლოგიის განხილვა

ქაღალდი პირველად ჩინეთში იქნა დამზადებული 105 წელს. სპარსეთსა და არაბეთში გავრცელდა 751 წელს. ჩინელ ქაღალდის მწარმოებლებთან კონტაქტის შემდეგ ისლამურ სამყაროში პირველი ქაღალდის ქარხანა გაიხსნა სამარყანდში, ხოლო შემდეგ 794 წელს - ბაღდადში. მისი გამოყენება ნელ-ნელა იზრდებოდა და IX-X საუკუნეებში იგი თითქმის ყველა ძირითად მუსლიმანურ ქალაქში იწარმოებოდა. მიუხედავად ამისა, სამარყანდი დიდი ხნის მანძილზე ინარჩუნებდა უფაქიზესი და უთხელესი ქაღალდის მწარმოებლის რეპუტაციას.[8] ქაღალდი X საუკუნიდან გავრცელდა ესპანეთში, ესპანეთიდან - დასავლეთ ევროპის დანარჩენ ქრისტიანულ ქვეყნებში. იტალიამ ქაღალდის წარმოება XII საუკუნის დამლევიდან,

---

[4] იხ. ივ. ჯავახიშვილი, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 112, 118.

[5] რ.პატარიძე, ქაღალდის დამუშავების საკითხისათვის ფეოდალურ საქართველოში, პალეოგრაფიული ძიებანი I, თბ., 1965, გვ. 48, 49, 56.

[6] რ. პატარიძე, ქართული ხელნაწერის სპარსული ქაღალდის შესახებ, მაცნე, №2, თბ. 1968, გვ. 167.

[7] იქვე, გვ. 166-170.

[8] Sheila R. Canby, Persian painting. Materials and Tools of the Persian Artist, The British Museum press, © 1993, the Trustees of the British Museum, pp. 13.

საფრანგეთმა კი XIII საუკუნიდან დაიწყო. XIV საუკუნის დამდეგიდან ქაღალდის წარწერები უკვე გერმანიაში არსებობს,[9] XIV საუკუნის შუა წლებიდან - რუსეთში.[10]

ქაღალდის მწარმოებელ ქვეყნებში ქაღალდის დამზადების საკვლევად სხვადასხვაგვარი იყო. მაგრამ მათ სამი ფუნდამენტური მოთხოვნა საერთო ჰქონდათ: მცენარეული ბოჭკო, გამდინარე სუფთა წყალი და ფორმა - ნარნი, რომელშიც ხდებოდა ფურცლის ფორმირება.

მცენარეულ ბოჭკოს ცელულოზისგან ღებულობდნენ. ცელულოზა მცენარეული უჯრედის გარსის ძირითადი შემადგენელი ნაწილია. იგი წარმოადგენს თეორ ბოჭკოვან მასალას. ქაღალდის დასამზადებლად გამოყენებული ბოჭკო მრავალ მოქნილი, ძაფისებრი სხვენია, ადვილად სცილდება ხის მერქანში ან ფოთლებში არსებულ არაცელულოზურ ნივთიერებებს. რომელთა არსებობა ამცირებს და ულახტიკურობას უარგავს ქაღალდს. გარდა ამისა, ბოჭკოები კარგად ეკვრიან ერთმანეთს და ზედაპირული შეხეხულობის ძალებით წარმოქმნიან ერთიან ბოჭკოვან მასას ე. წ. ხამ ქაღალდს.[11]

ნინოო, აპაინია და შორეული აღმოსავლეთის და ახიის სხვა ქვეყნები ბოჭკოს მისაღებად და შესაბამისად ქაღალდის დასამზადებლად ძირითადად იყენებდნენ აღვილობრივ მცენარეულ ნედლეულს - ბოჭკოვან მცენარეებს: ქაღალდის თუთას//Broussonetia papyferia//Broossonetia papyrifera//бумажная шелковица,[12] თეორ რამს// Boehmeria nivea (Asian shrub//China Grass)//рами белое,[13] ნინურ ან ახიურ ჭინჭარს, ბამბუკს, ზოგჯერ კი მცენარეული ნედლეულისა და ნერების ნარევს.[14] ნერების ძირითად კომპონენტად გამოყენება ბოჭკოვანი მცენარეების ნაკლებობის გამო დამახასიათებელი იყო ახლო აღმოსავლეთის, ხმელთაშუა ზღვისპირეთის და ნრდილო ევროპული ქვეყნებისთვის. პირველი ევროპული ქაღალდი დამზადებული იყო ნეკულებრივი სელის//Linum usitatissim//лен обыкновенный და ნეკულებრივი კანაფის//Cannobis sativa//конопля обыкновенная ნერებისაგან.[15]

ნერებისგან ქაღალდს შემდეგი წესით ამზადებდნენ. ნერებს პირველ რიგში ასარისებდნენ ბოჭკოს ტიპის, ფერის, დაბინძურების ხარისხისა და წონის მიხედვით.

დახარისხებულ ნერებს რეცხავდნენ, ჭრიდნენ ხოლებად და ალბობდნენ კირის ან ბიელის წელხსნარში. დამპალ, დაბინძურებულ მასას რეცხავდნენ გამდინარე წყლით და ეწმენდნენ სუფთა, ქიელნაერი მინარევებისაგან თავისუფალ ბოჭკოს. შემდეგ ასახამნენ განსაზღვრული რაოდენობით წყალს, რის შედეგადაც მიიღებოდა ბოჭკოსი და წყლის

---

[9] ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. IX, ქართული დიპლომატიკა/ელენეთმცოდნეობა, ანუ პალეოგრაფია, თბ., 1996, გვ. 47.

[10] А. Каждан, Книга и писатель в Византии, М., 1973, с. 24.

[11] Hunter Dard. Papermaking. The History end Technique of en Ancient Craft. Dover Publications Inc., New York. 1978. p. 45-48.

[12] An Introduction to English Paper. Introduction to Archival Materials. Public Record Office. The National Archives. AM3.©Grown Copyright, June 1996. p. 3, ა. მაჯაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, მცენარეთა სახელწოდებები, სახელმძღვ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო გ. ნახუცრიშვილმა, თბ., 1991, გვ. 210, 72. Broussonetia papyrifera – ქაღალდის ხის ანუ ქაღალდის ბრუსონეციას სახელწოდებითაც არის ცნობილი. მისი სამშობლოა აღმოსავლეთ აზია. მისი მერქნისაგან მზადდებოდა მაღალი ხარისხის ქაღალდი. იხ. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 10, თბ. 1986, გვ. 494.

[13] An Introduction to English Paper . .. p. 3, ა. მაჯაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, გვ. 209, 31. რამი – ბოჭკოვანი მცენარე ჭინჭრისებრთა ოჯახისა, მას ზშირად თეორ რამს უწოდებენ, დიდი რაოდენობით მიიღება ნინოში, ნაკლებად – სამხრ. და აღმ. აზიის ქვეყნებში. მისგან შესაძლებელია მაღალი ხარისხის ბოჭკოს მიღება. იხ. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8, 1984, გვ. 298.

[14] ნერები მცენარეულ ნედლეულთან პირველად ნინელმა ქაღალდის დამამზადებელმა ოსტატებმა გამოიყენეს, მაგრამ მათთვის საკმაო რაოდენობა ბოჭკოვანი მცენარეების არსებობის გამო ნერების გამოყენება აუცილებლობას არ წარმოადგენდა . იხ. An Introduction to English Paper . . p. 3; Малкин И. Т. История бумаги, издательство Академии Наук СССР, 1940, с. 26.

[15] An Introduction to English Paper . .. p. 3, ა. მაჯაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, გვ. 225, 84; 211, 83.

ეროვნული

ერთგვაროვანი სქელი ნარევი ე. წ. ქაღალდის მასა. ქაღალდის მასის კონცენტრაციის ცვლილებით შესაძლებელი იყო სხვადასხვა სისქის ქაღალდის დამზადება.[16]

ქაღალდის მასას ათავსებდნენ სპეციალურ ფორმაში - ოთხკუთხედ ჩარჩოში, რომელზეც მიმაგრებული იყო მეტალის წვრილი, ჰორიზონტალური (vergerures) და ვერტიკალური (pontuseaux) ძაფები. ჩარჩოში ათავსებდნენ ასევე მეტალის წვრილი ძაფისგან დამზადებულ საქარხნო ნიშანს –„ჭვირნიშანს“.[17] მისი ანაბეჭდი ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ხაზებთან ერთად დღესაც კარგად შეიმჩნევა ქაღალდზე.

საქაღალდე მასა ეფინებოდა მეტალური ძაფებისაგან წარმოქმნილ ბადეზე და თანდათანობით თავისუფლდებოდა წყლისაგან. ქაღალდის ფენას იღებდნენ ჩარჩოდან, წნეხდნენ სპილენძის ფირფიტებით, კიდებდნენ სპეციალურ საშრობ სხვენში და აშრობდნენ მკაცრად კონტროლირებადი ჰაერის ნაკადით. ასეთი წესით დამზადებულ გამომშრალ ქაღალდს ეწოდებოდა ხამი ანუ დაუმუშავებელი ქაღალდი.

ჩინეთში ქაღალდის მასას ძირითადად ქაღალდის თუთისა და ბამბუკისაგან ამზადებდნენ.

წყალში დამბალ თუთის მერქანს ან ბამბუკის ფოთლებგაცლილ ღეროს ხლეჩდნენ დანით თხელ ზოლებად, ხარშავდნენ კირის წყალხსნარში, რეცხავდნენ გამდინარე წყლით, ფქვავდნენ, ურევდნენ წყალს და მიღებულ ქაღალდის მასას ათავსებდნენ ფორმაში. მასზე მეტალის წვრილი ძაფების ნაცვლად დაჭიმული იყო ბამბუკის ფოთლებგაცლილი წვრილი ღერები. შემდეგ წნეხდნენ და აშრობდნენ ქვის ცხელ დაფებზე.[18]

ჩინეთისაგან განსხვავებით, სპარსეთში ქაღალდის მასას ამზადებდნენ ჰაშიშის მცენარისა და სელის ჩვრის მოქნილი ბოჭკოების ნარევისაგან.

ჩვრებს ჯერ არბილებდნენ - ალბობდნენ წყალში, შემდეგ აქუცმაცებდნენ, ისევ არბილებდნენ და წეწავდნენ. ათავსებდნენ კირიან წყალში და ტოვებდნენ მზეზე გასაუფერულებლად. ამ პროცესს რამდენჯერმე იმეორებდნენ, შემდეგ რეცხავდნენ სუფთა წყლით და ფქვავდნენ სპეციალურ საფქვავ ქვებს შორის. დაფქვილ მასას ურევდნენ წინასწარ მომზადებულ ჰაშიშის მცენარის ბოჭკოსა და წყლის ნარევს და ათავსებდნენ ფორმაში - ხის ჩარჩოში. მასზე ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ძაფების ნაცვლად მიმაგრებული იყო ლელქაში[19] ან ცხენის ძუით შეკრული ბალახის პატარა კონები. სწორედ ამიტომ სპარსულ ქაღალდზე უმრავლეს შემთხვევაში არ შეინიშნება ქაღალდის სპეციფიკური ნიშნები – ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ხაზები.[20]

როგორც მოტანილი მასალიდან ჩანს, ხამი ქაღალდი არის ზედაპირული შეჭიდულობის ძალებით ერთმანეთთან უწესრიგოდ დაკავშირებული, მცენარეული ბოჭკოებისაგან შედგენილი თექის მაგვარი ფურცელი. აქვს უსწორმასწორო ზედაპირი. ასეთი აღნაგობის გამო იგი, ფაქტობრივად, ფორების[21] ერთობლიობაა, რადგან თითოეული ფორი კაპილარს წარმოადგენს, ამიტომ მას კაპილარისთვის დამახასიათებელი თვისებები გააჩნია - ადვილად ატარებს თხევად ნივთიერებებს. ამ თვისების გამო იგი საწერად უვარგისია და ძირითადად გამოიყენებოდა, როგორც „საწურავი ქაღალდი“ ანუ ფილტრი.

მაგალითად, ვახტანგ VI „ქიმიის წიგნში“ (1712-1736 წწ.), აღწერს რა სხვადასხვა ხსნარისა და წამლის დამზადების პროცესს, ხშირად მიუთითებს: *„ქაღალდში რომ შაქარს გაახვევენ, ის ქაღალდი დადევ. ზედ დაასხი, წყალი ძირს წავა, წამალი ზედ დარჩება“. „თუ*

---

[16] საშუალო სისქის ქაღალდის მისაღებად ამზადებდნენ ქაღალდის მასის 2% - იან წყალხსნარს.

[17] Лихачев Н. Р. Палеографические значение бумажных водяных значков, часть 1, С.-Петербург, 1899, с. XI.

[18] Малкин И. Т.,. История бумаги, с. 24-27.

[19] ლელქაში//Boloschoenus maritimus, ისლისებრთა ოჯახის ჭაობის მცენარე. იხ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ. 1986, გვ. 276.

[20] Persian painting. Materials and Tools, pp., 14, 15.

[21] ფორი [ბერძ. poros] ნივთიერების ნაწილაკებს შორის არსებული სიცარიელე; სვრეტი. იგივე კაპილარი [ლათ. capillaris] იხ. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი. გამომც. „განათლება“, თბ. 1989, გვ. 217, 530.

გინდა ქალაქში გასწურე". „დაწმინდა დაიკადე და მერმე გასწურე ქალაქში". „ვინაჲცა რომ ძონს დაწმენდს. და ხეით დაწმენდილი თავი მოართვი და ქალაქში გასწურე და ხახირალი ჯარ ჭულისახოცში გასწურე და მერმე ისიც ქალაქში გასწურე და ისე შეინახე". „მოიტანე 3 მისხალი ჭიისფერი. დახადე და სამი კოკში თბილი წყალი დაასხი და ისიც ოქკში ნაასხი და ოქკის ხაწურავ ქალაქში გასწურე".[22]

გაუხაბებელ ქალალდს ფილტრის გარდა, როგორც ჩამოთ მოყვანილი მაგალითიდან ჩანს, იყენებდნენ შესახვევადაც: *„ქალალდში რომ შაკრის გაახვევინ, ის ქალალდი დადევ".* მხეთური ცნობა გვაქვს XI საუკუნის ქართულ სამედიცინო ძეგლში – „უსწორო კარაბადინი": *„თუ გინდოდეს რომე ეს წაზალი მზა იყოს, ამისგან აბები შეჭრას და გახმეს, ქალალდშია წაახვიე და მზა იქნების".*[23]

სამ ქალალს იყენებდნენ ძველი ნაბეჭდი წიგნების დასამზადებლად. რადგან მაშინდელ ეიპოგრაფიულ, ე. წ. ხუთიან მელანს, ამზადებდნენ სელის ზეთისა და მურისაგან, ამიტომ მელნის ქალალდის ზედაპირზე გადეცრის საშიშროება არ არსებობდა და ამდენად ნაბეჭდი წიგნების დასამზადებლად არ იყო აუცილებელი პრიალა ზედაპირის მქონე ქალალდის გამოყენება[24]

როგორც ჩამოთ აღვნიშნეთ, სამი ქალალი საწერად უვარგისი იყო, იგი ადვილად იწოვდა მელანში არსებულ წყალში გახსნილ შემაკავშირებელ ნივთიერებებს, რის შედეგადაც ქალალი მელნის ფლნოთავდა და შესაბამისად ასონიშნების მოხაზულობის მკვეთრი კონტური იღლებებოდა.

ამას ადასტურებს ხელნაწერებში არსებული მინაწერები და ჩვენს მიერ შესაბამის ფურცლებზე შეშნეული დაკვირვების შედეგები.

მოცემულ მაგალითებში: A-1345 ხელნაწერის (XVII ს.) 14r-დან მელანი გაფონილია, გასწორების ფურცლის მეორე გვერდზე - 14v-ზე, ამის გამო გადაბეჭდის გვერდის ბოლოს (14v) წერა შეუმჩნეველია და ასეთი მინაწერი გაუკეთებია: *„ჯიმე, რა ქნა! ნაწერი წამიშალინა ამ ქალალდზე".* მელნის გაფონვის გამო (39r-დან 39v-ზე) მთლიანად დაუწერელია 39v, ბეჭდის ბოლოს კი ტექსტის ხელით ასეთი მინაწერია: *„დიდრთო, შეიწალე ცოდეები იესე".*[25]

S-1249 ხელნაწერის 350v-ზე გადაბეჭდის (თქვენ ბოლქვაძის ქალი) მიერ ხინკლისთვის ასეთი სახის მინაწერია: *„ეს ქალალი გაუხამებელი არის და მოხერხებებთაც დაიწერა, და კარგი ხელი აღარ დაჭდება, და ამისთჳს ნუ მწყრებით".*[26] ხელნაწერში ერთადაა შეკინძული ორი მარხვანი, პირველი ნაწილი (1r-357v) გადაწერილია XVIII ს., მეორე ნაწილი (358r-434r) – XVI-XVII ს.ს.[27] ჩვენთვის საინტერესო მინაწერი პირველ ნაწილშია მოთავსებული, ამიტომ ჩვენი დაკვირვების საგანს პირველი ნაწილის ფურცლები წარმოადგენს. XVIII ს. მარხვანი (1r-357v) ძირითადად შესრულებულია უსწორმასწორო, არათანაბარი ზედაპირის მქონე ქალალდზე. მელანი მთელ რიგ ფურცლებზე გაშლილია ქალალდის ზედაპირზე, რიც ფურცლებზე კი

---

[22]ვახტანგ VI. წიგნი ხუთების შესაფებისა და ქიმიისა ქრნის, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, შესავალი, კომენტარი, ტერმინთა ხანიებელი და ლექსიკონი დაუთეს თ. ენუქიძემ და ვ. კოკონაშვილმა, თბ. 1981., სტრუქტურა პარაგრაფები მითითებულია ამ გამოცემის მიხედვით. §118, გვ. 140, §264, გვ. 210, §265, გვ. 211, §266, გვ. 211, 212, §268, გვ. 213.

[23]„უსწორო კარაბადინი, ტექსტები დაამუშავა და წინასიტყვაობა დაუთოო ექ. ლ. კოტეტიშვილმა, თბ. 1940, გვ. 395.

[24]An Introduction to Printing Inks, Public Record Office. The National Archives, AM9, © Grown Copyright, March 1996. p. 2-5.

[25]ორიგ. მინაწერი გამოქვეყნებულია, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. IV, თბ., 1954, გვ. 428.

[26]ნუკრი - ფუფუნება, ნებიერობა, ხელწყა, თხოვნა, იხ. ბაბლაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 331.

[27]იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, ტ. II, თბ. 1961, გვ. 121-122.

გაფონილია ერთი გვერდიდან (r→v; r←v) მეორეზე (მაგ. იხ. ფურ: 122; 124; 136; 324; 325; 327; 329; 333; 335; 336; 337; 341-356 და სხვა). გამონაკლისს წარმოდგენს შედარებით ფაქიზად ფურცელში (იხ. ფურ: 347, 355, 356). მათში ჭიალდის სისქის გამო მელანმა ვერ გაფონა, ვერ მიაღწია მეორე მხარეს. ყოველივე ეს მეტყველებს იმაზე, რომ S-1249 გადაწერილია ხამ (ფულისხმება გაუხამებელი და გაულესავი) ქაღალდზე. ხამი ქაღალდის აღმოჩენილად, როგორც ზემოთ მოწანილი მინაწერიდან ჩანს, გადამწერს „გაუხამებელი ქაღალდი“ აქვს ნახსენები. „გაუხამებელი ქაღალდი“ ასეთივე მნიშვნელობით გვხვდება A-1582 –ის (XVII-XVIII სს.) 602r-ზე შესრულებულ მინაწერში: *„ღმრთის მადლის, ჩუ დამწყრო. გაუხამებელმა ქაღალდმან ავნო.“* ამ გვერდზე (602r) მელანი გაშლილია ქაღალდის ზედაპირზე და გასულია ფურცლის მეორე მხარეს (602v). დაახლოებით ასეთივე სურათი გვაქვს ამავე ხელნაწერის 669r-ზე. კერძოდ, აღნიშნულ გვერდზე მელანი გაშლილია ფურცლის ზედაპირზე. გადამწერი ამ შემთხვევაში ხამ ქაღალდს „ავი ქაღალდი“-ს ხახელწოდებით მოიხსენიებს: *„ჟამ, რა ავი ქაღალდი ხარ ერთი ფურცელი“*[28]

H-1299 (XV ს.) ხელნაწერის თითქმის ყველა ფურცელი, განსაკუთრებით კი ხაწყისი (იხ. ფურ: 1-60) გაფლეთილი ჩანთოა. ამის გამო 53r-ზე გადამწერს ასეთი მინაწერი გაუკეთებია: *„ჯერ, ავი ქაღალდი“*. 53v-ზე კი - ასეთი: *„ჯერ! ქაღალდისაგან . . .“*[29]

A-69 ხელნაწერის 122v-ზე მხოლოდ ექვსი სტრიქონია დაწერილი. ფურცლის დანარჩენი ნაწილი (ათამდეა, რადგან მელანი გასულია r-დან v-ზე. ამიტომ აღნიშნული გვერდი ხაწყად გამოუყენებელია. მექვსე სტრიქონში მხოლოდ ორი სიტყვაა დაწერილი და შემდეგ ტექსტის მელნითვე გამოხახულია ხელის მტევანი, რომელიც შემდეგი გვერდისკენ მიანიშნებს. შესაბამისად, ამ გვერდზე ასეთი ხახის მინაწერია: *„უფალო ნეტა, ავი ქაღალდი შემჭირა, ჩუ ძჳრად. დმრთისაოჳს გვეცოდების ყოველთა“*. [30]

Q-39 ხელნაწერის (1560-78 წწ.) ფურცლებს აქვთ უსწორმასწორო, ხორკლიანი ზედაპირი (განსაკუთრებით ფურ: 13, 16, 17, 73, 121, 152), მელანი მთელ რიგ ფურცლებზე ერთი გვერდიდან მეორეზეა გასული (მაგ. ფურ: 71, 85-96, 138, 173, 174, 175, 320, 397, 409, 447 და სხვა). როგორც ჩანს, ხსორად ამას გულისხმობს 260r-ზე გადამწერის მიერ შესრულებული მინაწერი: *„ჯულიას უნდობასათჳს ჩუ დამწყრო. წმიდანო დმრთისანო, ქაღალდი ავი იყო. ამის ჴამეთჳი ჯული არ მოეყანა . . .“*. [31]

ავი ქაღალდი“ განსხვავებული მნიშვნელობით გვხვდება Q-657 (1575 წ.) და A-379 (1716 წ.) ხელნაწერში. კერძოდ, Q-657 - ში ასეთი მინაწერია: *„ჯერ მე ცოდვილსა, რათა ავი ქაღალდი არის. არც ჯული წაბეჭდინა.“*[32] მინაწერი შესრულებულია 17v-ზე. ამ გვერდზე არ შეინიშნება მელნის გაფონვა. ერთადერთი, რისი თქმაც შეგვიძლია, ის არის, რომ ხელნაწერის ფურცელი დაუხახავია, ამის გამო სტრიქონები სწორ ხაზზე არ არის ნაწერი და მათ შორის მანძილიც დაუცველია. მსგავსი შემთხვევა გვაქვს A-379 ხელნაწერშიც (1716 წ.), 3v-ზე გადამწერს (ხაქართველოშელი) ასეთი მინაწერი გაუკეთებია: *„ამ გვერდზე ავი ჯული დაწერე. დაღე*

[28]ორივე მინაწერი გამოქვეყნებულია. იხ. ქრთულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. V. გვ. 115.

[29]მინაწერი გამოქვეყნებულია იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, H კოლექცია, ტ. III, თბ., 1948, გვ. 250. 53v-ზე მოთავსებული მინაწერის ბოლო სიტყვის ამოკითხვა ვერ ხერხდება, თუმცა ხელნაწერთა აღწერილობაში ეხი ასეა ამოკითხული; „[შე]ცდინოს (?)] .“

[30]ანდერძები გამოქვეყნებულია. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. I, გვ. 242. „ავ ქაღალდს“ მ. სურგულაძის განმარტებით, გადამწერები დაუმუშავებელ ქაღალდს უწოდებდნენ. იხ. მ. სურგულაძე, ბალეშრაფიული ტერმინები, გვ. 40.

[31]ანდერძი გამოქვეყნებულია. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, Q კოლექცია, ტ. I, თბ. 1957, გვ. 52.

[32]ანდერძი გამოქვეყნებულია. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, Q კოლექცია, ტ. II, თბ. 1958, გვ. 115.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ჟამი ქალალდი იყო. ჰრანი, ნუ დამწყვიმ, ღმეთს გულისათჳს. დიად გამჩარუაც“; შელნის გაწონვა არც ამ გვერდზე არ შეინიშნება. ამავე ხელნაწერში ასეთი სახის მინაწერები გვხვდება: „*აქ ქალალდმან გამოაკლდა*“ (82v), „*ჰრანი, ნუ დამწყვიმ, ღმეთს გულისათჳს, ამ ქალალდჱნ, დიად გამჩარუაც*“ 49v).[33] აღნიშნული გვერდები (3v, 82v, 149v) ამდენად მკრთალად არის დახაზული, რომ გავლებული ხაზები თითქმის შეუმჩნეველია, ამიტომ სტრიხონები Q-657 ხელნაწერის 17v-ს მსგავსად არათანაბარი მანძილით არიან ერთმანეთისაგან დაშორებული. როგორც ვხედავთ, ორივე შემთხვევაში ტექსტი „უკანონოდ“ არის ნაწერი.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ მოტანილ კონკრეტულ შემთხვევებში „ჟამი ქალალდი“ დაუხაზავ ქალალდს ნიშნავს.

H-684 ხელნაწერის (XI ს) 120-ე ფურცლის ზედაპირზე ერთ გვერდზეა (120r) ტექსტი ნაწერი, მეორე გვერდზე (120v) მკვეთრად შეიმჩნევა წინა გვერდიდან (120r) გაწონილი მელანი, რის გამოც გადაშენების ამ გვერდზე (120v) წერა აღარ განაგრძო და ასეთი სახის კომენტარი გააკეთა: „*ამჟამთა რჳულთაა წარეგდ, თუ კითხვაი არა მოგჳყებებაა, გლახაა ქალდი ჰაჱთისა ჩქან, ყოველისაგჳ სიკეთისაგან, ჳთა მე ყოველთა ხათნოებათაგან. ანა განგლო მელანმან*“ (120v).[34] მოტანილი მინაწერის მიხედვით, მელნის გაწონვას ერთი გვერდიდან მეორეზე გამოსახატავს ფრაზა: „*ანა განგლო მელანმან*“. იგივე მიზეზით დაუწერელია K-2 (XVI ს) ხელნაწერის 236v. მელანი r-დან v-ზეა გაწონილი. ამ ფაქტზე მიუთითებს თვითონ ხელნაწერის გადამწერიც: „*ქალალდს გაუფარა უფალი ჩემი, მისთჳს არ დაჳწერე*“.[35] მსგავსი შემთხვევები აგრეთვე H-1449 (XVI–XVII სს.) და A-392 (XVI ს.) ხელნაწერებში. H-1449–ში 6r-დან 6v-ზე მელნის გაწონვის გამო დაუწერელია 6v-ს ნახევარი, გვერდის ბოლოს კი ასეთი მინაწერია: „*ანა მელანი გაუდა*“.[36] ასევე A-392–ში ტექსტის მელანი ფურცლის ერთი გვერდიდან (10r) მეორე გვერდზეა (10v) გასული, რის გამოც გადაშენების ასეთი მინაწერი გაუკეთებია: „*ნაწყუნი იყო ქალალდი. შიგ გაჯარდა. მე ვბრალი ვარ*“.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ განხილულ ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებში „*ჯანელთ*“, „*გაუფარა*“, „*გაუდა*“, „*გაჯარდა*“ ერთი მნიშვნელობით ხმარობენ და ფურცლის ერთი გვერდიდან მეორეზე მელნის გასვლას, გაწონვას გულისხმობს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ სულხან-საბა ორბელიანს „*ქრქჳაში მელანი გაუსალღ*“-ს შესატყვისად „*გართხმულ*“ აქვს ნახმარი.[37]

ქალალდის სახელწოდებები „*გაუხამებულ*“ და „*გლახაა*“ სინონიმებს წარმოადგენენ და ხან ქალალდს აღნიშნავენ.

„ჟამ ქალალი“ ორი მნიშვნელობით გვხვდება: 1. ხმი ქალალი, 2. დაუხაზავი ქალალი.

ყოველივე ჰემოთქმული მეტყველებს იმაზე, რომ აუცილებელი იყო ხმი ქალალის შემდგომი დამუშავება – გახამება და გალესვა.

გახამების პროცესში წებოვანი ნივთიერება ავსებს ქალალის ფორებს, რის შედეგადაც ფურცელი აღარ იწოვს მელანში არსებულ სითხეს და შესაბამისად მელნით აღარ იქმინთება.

გახამება სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა წესით სრულდებოდა. მაგ. ევროპის ქვეყნებსა და რუსეთში ქალალის ფურცლებს უშვებდნენ განსავებული, თბილი ჟელატინის ხსნარში, რომელიც დამზადებული იყო პერგამენტის ნამონაჭრების ან ძვლებისა და ხრტილების ნახარშიდან.[38] ნინოში წებოვან ნივთიერებას უშუალოდ ქალალის მასაში ურევდნენ.[39]

---

[33] ანდერძები გამოქვეყნებულია, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. I, თბ., 1985, გვ. 104.

[34] მინაწერი გამოქვეყნებულია, იხ. რ. პატარიძე, ქალალდის დამუშავების საკითხისათვის . . გვ. 46.

[35] იქვე. გვ. 55

[36] ანდერძი გამოქვეყნებული აქვს რ. პატარიძეს, იხ. ქალალდის დამუშავების საკითხისათვის . გვ. 40.

[37] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I. გვ. 149.

[38] An Introduction to English Paper, p. 7, მ. სურგულაძე, პალეოგრაფიული ტერმინები, გვ. 39

სპარსეთში ქაღალდს ახამებდნენ კვერცხის ცილის ან სახამებლის წებოთი.[40] არაბეთში სახამებელთან ერთად ფქვილსაც იყენებდნენ. ირანულ ქვეყნებში ქაღალდის ზედა[illegible] შაბით ამუშავებდნენ და შემდეგ უსვამდნენ სახამებლის წებოს. ზოგჯერ ხმარობდნენ ბრინჯის ფქვილისა და სახამებლის, სახამებლისა და კვერცხის ცილის ან სახამებლისა და თევზის წებოს ნარევს.[41]

ქაღალდის გახამებისა და გასახამებელი ნივთიერების დამზადების შესახებ ქართულ წერილობით ძეგლებში მეტად მწირი მონაცემებია დაცული.

გახამება სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, არის *„სახამებ(ე)ლის წასმა"*.[42] სახამებელი საბას განმარტებული არა აქვს, იგი მხოლოდ გვაძლევს მის ლათინურ - *„ამილო"* და თურქულ – *„ნიშასტა"* შესატყვისებს.[43]

ნიშასტავი//ნიშასტაკი//ნიშასთავი სახამებლის მნიშვნელობით გვხვდება XI საუკუნის ქართულ სამედიცინო ძეგლში – „უსწორო კარაბადი". აქვეა აღწერილია სხვადასხვა მარცვლეული კულტურისაგან, კერძოდ, დიკის („გაზაფხულზე ნათესი ხვარბალი"), იფქლის („შემოდგომაზე ნათესი ხვარბალი")[44] და ქერისგან სახამებლის დამზადების წესი: „ . . *ქერი თუ დანაყო, ქერქი შეჰხადო და მოხარშო წყლითა, შეიქმნების გრილი და ნედლი* . . ".[45] „შეჭჭადა" საბას განმარტებით, ტყავის შეძრობას, მოცილებას ნიშნავს: *„შეჭჭადა - ტყავი შეაძრო"*,[46] ასე რომ, ციტირებულ წინადადებაში: *„ქერქი შეჰხადო"* ქერის დანაყვა, ცეხვის პროცესს, ანუ *„ცემით მარცვლის ქერქის შეძრობას"*[47] უნდა ნიშნავდეს. შემდეგ ეტაპზე მარცვალსა და მოცილებულ ქერქს ერთმანეთისაგან აცალკევებენ და ქერქისაგან თავისუფალ მარცვალს ხარშავენ.[48]

მარცვლოვანი კულტურებიდან სახამებლის მიღების წესი უძველესი დროიდან არის ცნობილი. ის აღწრილი აქვს აქვს ჯერ კიდევ პლინიუსს I საუკუნეში, რომლის მიხედვით - „Сначала пшеница размягчалась повторным обливанием водой. Затем ее топтали ногами, причем отделялись оболочки, которые удалялись при помощи сит. Далее производились отцеживание и, наконец, возм ожно быстро высушивали крахмал на горячих камнях или на солнце". [49]

გამომშრალი სახამებელი წარმოადგენს თეთრ ფხვნილს. ამ მხრივ, ვფიქრობთ, საინტერესო განმარტებას გვაძლევს ნ. ჩუბინაშვილი, რომლის მიხედვით, *„სახამებელი არის წყალში მოდუღებული და გახმობილი ხორბლი ფქვილი* . . ." [50] მისი რუსული შესატყვისებია: „крахмал", „крухмал".[51] .

---

[39]ამ მხრივ ჩინური ქაღალდი გამონაკლისს წარმოადგენს. იხ. Малкин И. Т. История бумаги, с.45.

[40] Persian painting, Materials and Tools, p. 18.

[41]А. Ю. Казиев. Художественно – технические материалы и терминология средневековой книжной живописи, калиграфии и переплетного искусства, Баку – 1966, с. 38.

[42] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991, გვ. 453.

[43] სულხან–საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 2, თბ., 1993, გვ. 74, 556.

[44]იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტომი I, გვ. 221, 339.

[45]"უსწორო კარაბადინი, გვ. 435.

[46]„შეჭჭადა - ტყავი შეაძრო", სულხან–საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 2, გვ. 299.

[47]იქვე, გვ. 334.

[48]სახამებელს $[C_6H_{10}O_5)n]$ დიდი რაოდენობით შეიცავენ მარცვლოვანი მცენარეები: ბრინჯი, ხორბალი, სიმინდი, ქერი. წარმოიქმნება მცენარეთა უჯრედებში და გროვდება ძირითადად თესლში, ძირხვენებსა და ტუბერებში წვრილი სახამებლის მარცვლების სახით.

[49]Г. Фестер, История химической техники, Государственное научно-течническое издательство Украини, Харьков, 1938, с. 86.

[50]იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, დასახ. ლექსიკონი, ტ. II, გვ. 206; ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, გვ. 398.

[50] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 38-39.

[51]ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბ., 1961, გვ. 359.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სულხან-საბა ორბელიანისა და ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონების მისეული ჭალარნი//ხალარნი - წმინდა, საუკეთესო, კეთილ ფქვილს, საჩინოს ნაწილი[52] საჩინო//საჩინებელი//ჩუჩინებელი წმინდად გაცრილ ხანდურის ფქვილს ჰქვია.[53] ფქვილი (ნაფქვი) ორი, საბას განმარტებით, საერთოდ „ფქვიერი“ რამე, წმინდა ფხვნილი, მტვრად ქცეული მარცვლეულია. ხანდური, ხორბლის ხანგრძლივობის ხანგრძლივობა.[54] ე. ი. ნ. ჩუბინაშვილის მიერ მოცემულ განმარტებაში ხანდურიდან მიღებული მშრალი ხანაშებლის ფხვნილი იგულისხმება.

ხანაშებლით ქალაქის გახამება ტექნიკურად შემდეგი წესით სრულდებოდა: პირველად ამზადებდნენ ხანაშებლის ფხვნილისა და წყლის ხსნარს, შემდეგ ახავებდნენ და ადუღებდნენ მცირე დროით ცეცხლზე[55] ასეთი წესით დამზადებულ ხანაშებლის (ან ფქვილის) წებოს ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონის მიხედვით, ბუბა ეწოდება: „ბუბა, წყალში გახსნილი და მოდუღებული ფქვილისა ან ხანაშებლის ფაფა, არსებული წებოს მკურნალობაზე დასაკერებლად ქალაღებისა და სხვა.“[56] ასეთი წესით დამზადებულ ხანაშებლის ხსნარ მასას ფილტრავდნენ ქსოვილში, უსვამდნენ ფურცლის ორივე მხარეს და ათანაბრებდნენ. ასწორებდნენ რამის ნვსებიანი საგნით, ბოლოს აშრობდნენ ნრდილში.

ქალაღების გახამების წესთან დაკავშირებით საყურადღებო ცნობას გვაწვდის K-5 (XVIII საუკუნე) ხელნაწერის დართული ანდერძი: „ჯან და ღმრთა, რას ჭირში ჭიქაჯარ ქალაღსა, თუ მწუხ გაუხანძრა, შალვას არ მოიკადებს, თუ არა, შიგ გაჯარდების. გებრალებოდეს, კეთილ მეშანრი, ღმრთისათვის, ნუ მწყევი“ (432r).[57]

ამ მინაწერის შესახებ პატრიძეს ასეთი აზრი აქვს გამოთქმული: „ქალაღი შეიძლებოდა შეღებილიყო გახამებულიყო და გალესილიყო. ზემოთ მოტანილი მინაწერი სწორედ ამის შესახებ მეტყველებს. აღსანიშნავია, რომ მე-15 საუკუნეში ქალაღი ნაკლებ იხამება და ილესება. უფრო გვიან კი მე-17 და მე-18 საუკუნეებში ქალაღის მწუხ ახამებენ და ლესავენ ამის გამო მოხდა, რომ დაკვირვება არა ქალაღის, არამედ მელნის ხარისხის“.[58]

ჩვენი აზრით, K-5 ხელნაწერზე დართული ანდერძი ქალაღის ზომიერად გახამების შესახებ. კერძოდ, ხანაშებლის რაოდენობა ქალაღის ზედაპირზე უნდა იყოს ოპტიმალური: ნარბი რაოდენობის შემთხვევაში ქალაღის ზედაპირი ხანაშებლის სქელი ფენით არის დაფარული, ამიტომ მელანი ვერ აღწევს ქალაღის ზედაპირამდე და არ ერწყმის მას - ქალაღი „მელანს არ მოიკიდებს“. მცირე რაოდენობის შემთხვევაში, პირიქით, არასაკმარისად არის დაფარული ქალაღის ზედაპირის ფოროვანი ნაწილი, ამიტომ მელანი ქალაღში ეკარგვინა - „შიგ გაჯარდების“. „მწუხ გაუხანძრა“ ამ შემთხვევაში ზომაზე მეტად გახამებას, ქალაღის ზედაპირზე ჭარბი რაოდენობის ხანაშებლის წასმას უნდა ნიშნავდეს.

ამრიგად, ქართულ წერილობით ძეგლებში არსებული მონაცემების მიხედვით, საქართველოში ქალაღის ძირითადად ხანაშებლით ახამებდნენ. ვფიქრობთ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ხანაშებელი იყო ერთადერთი გახანაშებელი ნივთიერება, თუმცა მასალის სიმცირის გამო დაზუსტებით რამის თქმა ძნელია.

---

[52] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 441; ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, გვ. 469.

[53] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, გვ. 38-39.

[54] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ნიქობაძის საერთო რედაქციით, ტ. IV, გვ. 95.

[55] ხანაშებლის ფხვნილი ცივ წყალში არ იხსნება, ცხელ წყალში, ჯერჯერობით, დუღილის შედეგად კი მიიღება ერთგვაროვანი წებოვანი ნივთიერება - ხანაშებლის წებო.

[56] იხ. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, გვ. 156. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ბუბაო, წყალში გახსნილ ფქვილს ნიშნავს. იხ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 118, ჯ. 156.

[57] მინაწერი გამოქვეყნებული აქვს რ. პატრიძეს, იხ. ქალაღის დამუშავების საკითხისათვის . . . გვ. 55.

[58] იქვე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გახამებული ქაღალდი მელანს არ იჟღინთავს, ამიტომ მასში მელნის „გართვა-გავარდნა" გამორიცხულია, მაგრამ იგი საწერ მასალად მაინც არვარგოდა. რადგან მისი შემადგენლობა ყველა შესაძლო მიმართულებით არათანაბრად განლაგებული, ბოჭკოები ქმნიან უსწორმასწორო ხორკლიან ზედაპირს. ასეთი ზედაპირი აბრკოლებს კალმის თავისუფალ მოძრაობას და აძნელებს წერის პროცესს. ამ მხრივ, ჩვენი ყურადღება მიიქცია 1699 წ. ხელნაწერზე დართულმა ანდერძმა: *„რაზომცა მალე წერას ვეცადე, დღეში ერთი რვეულის მეტი ვერ გავათავე. ჴელი უკეთესი ვიცოდი, მაგრამ ერთი ამ გზითა, რომე დავეშურე და მეორე ესე, რომე ქაღალდი გაულესავი იყო".*[59] გვხვდება ასეთი სახის მინაწერებიც: *„ხელი უკეთესი ვიცოდი, მაგრამ ქაღალდი გაულესავი იყო"*, (K-129, 1658 წ.). არასაკმარისად გალესილ ქაღალდზე მიგვანიშნებს S-1324 ხელნაწერის (სადღესასწაულო, XVI ს., 43r) გადამწერიც: *„ქაღალდს გალესვა აკლია"*.[60] ტექსტი დაწერილია სხვადასხვა ხელით, სხვადასხვა ხარისხის ქაღალდზე ორ სვეტად. ფურცელი, რომელზეც მინაწერია, სხვა ფურცლებთან შედარებით არასაკმარისად არის გალესილი. სექტემბრის 13 დღის განგება რომ მთავრდება, გადამწერი აკეთებს შენიშვნას: „ქაღალდს გალესვა აკლია", ტოვებს შენიშვნის მერე გვერდის II სვეტის ნახევარს და მეორე გვერდზეც შუა ადგილიდან იწყებს წერას. ეს ფაქტი, ვფიქრობთ, ქაღალდის გაულესაობით არის გაპირობებული,[61] რადგან გადამწერს ჩვევად აქვს, როდესაც დაამთავრებს ერთი თვის მასალას, ტოვებს ერთ გვერდს, მაგრამ არც ერთ შემთხვევაში ერთი დღის მასალის დამთავრების შემდეგ არ უშვებს ცარიელ ფურცელს და პირდაპირ გადადის მეორე დღის მასალაზე.

A-292 ხელნაწერზე (1800 წ.) დართულ ანდერძში ვკითხულობთ: *„ვიტყჳ მწუხარებასა, მაგრა არა მაქუნდეს მე განმზადებულებაჲ საჭიროთა მწერლობისა ჴელოვნებისათა, არცა ქაღალდი ერთებრი, არამედ ზრქელი[62] და არამტკიცე . .* " (405 r-v).

ხელნაწერი შესრულებულია განსხვავებული სისქის, სხვადასხვა ტონალობით შეფერილ, მოცისფრო (იხ. ფფ.: 1-298; 369-405) და ღია ჩალისფერ (იხ. ფფ.: 296-368) ქაღალდზე. ფურცლები, როგორც ჩანს, გახამებულია, რადგან არ შეინიშნება ქაღალდის ფორებში მელნის გასვლის კვალი, მაგრამ აშკარად გაულესავია. ამის თქმის საფუძველს გვაძლევს ფურცლის უსწორმასწორო არათანაბარი ზედაპირი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ანდერძში არსებული მინიშნება - *„არცა ქაღალდი ერთებრი, არამედ ზრქელი და არამტკიცე"* სხვადასხვა სისქისა და ტონალობის გაულესავ ქაღალდს გულისხმობს.

იმისთვის, რომ ქაღალდს ჰქონდეს სიმაგრე, სიმტკიცე და სწორი, გაპრიალებული ზედაპირი, გახამების შემდეგ აუცილებელი იყო მისი გალესვა.

გახამებულ ქაღალდს დებდნენ თანაბარი ზედაპირის მქონე დაფაზე და ლესავდნენ გლუვი, მაგარი საგნით. სპარსეთში შუშას ან კუს ბაკანს იყენებდნენ, ევროპაში - კარგად დამუშავებულ ქვებს, რუსეთში - რომელიმე ცხოველის ეშვს და სხვა. მოგვიანებით, ქაღალდის ზედაპირის გასათანაბრებლად სპეციალური ჩაქუჩები გამოიგონეს.[63]

ქაღალდის სალეს იარაღებზე ქართულ წერილობით ძეგლებში მეტად მწირი მონაცემები გვაქვს. ჯერჯერობით მხოლოდ ერთი, მოგვიანო ხანის (XVII ს.) ხელნაწერზე დართულ მინაწერს მივაკვლიეთ, რომლის თანახმად, ქაღალდს სპეციალურ სალეს ფიცარზე

---

[59] სანკტ-პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის იოანე ბატონიშვილის კოლექციის ხელნაწერი №29, 1699 წ., ანდერძი გამოქვეყნებული აქვს რ. პატარიძეს, იხ. ქაღალდის დამუშავების საკითხისათვის . . . გვ. 55.

[60] მინაწერი გამოქვეყნებულია, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, ტ. II, გვ. 151.

[61] ასევე განმარტავს ამ მინაწერს რ. პატარიძე, იხ რ. პატარიძე, ქაღალდის დამუშავების საკითხისათვის . . . გვ. 55.

[62] ზრქელი - სქელი, მსუქანი, ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 169.

[63] ქაღალდის ზედაპირის გასალესი ჩაქუჩები პირველად გერმანიაში იქნა გამოგონებული 1540 წელს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლესაუდნენ: „ღმერთო, მოიხსენიე ხოშაბარ, ამ ქალაქის სალესავი ფიცარი მაჩაჩუას“ (A-1448, 121v). ქალაქის სალესავი ფიცარი გლეხი ზედაპირის ხის დაფაა. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, მას „სალესავი“ ანუ „ფიცარი, ქვრტაოა გასალესავად“[64] ერქვა. პირს, რომელიც ამ სამუშაოს ასრულებდა, ქალაქის მლესავი ეწოდებოდა. „ქალაქის მლესავი“ მოხსენებული არიან XVI ს., XVII ს., XVIII ს. ქართულ ხელნაწერებზე დართულ ანდერძ-მინაწერებში.[65] ხის ფიცარზე დაფენილი ქალაქების სალესად, საკარაუულოდ, რომელიმე ცხოველის დიდ ტყავს იყენებდნენ. შესაძლოა, ასეთ ტყილს გულისხმობს სულხან-საბას ლექსიკონში არსებული „ცხონტელ“, ანუ „ლორის ტყილი, ზედით ღორის სალესავად“.[66]

როგორც ჩანს, გახაშების დროს გახახმებულ ნივთიერებას უხვამენ ქალაქის ზედაპირს ორივე მხრიდან (ზედა და ქვედა ზედაპირი), სახამებელი ქალაქის ფენის სიღრმეში ბოლომდე ვერ აღწევს, ამიტომ გახამებული და გალესილი ქალაქი ანიაკვანში სამ შრიან ფენას წარმოადგენს. აქედან ორი გარეთა (ზედა და ქვედა ზედაპირი) გახამებული და გალესილია, ხოლო შუა შეა მთლიანად ფენა გაუხამებელი.

შეა საუკუნეების ქალაქის ეს მეტად მნიშვნელოვანი თავისებურება, როგორც ჩანს, კარგად იცოდნენ გადამწერებმა. ამ მხრივ, ყფიქრობთ, საინტერესოა ვახტანგ VI „ქიმიის წიგნში“ დაცული რეცეპტი, რომლის სათაურია „წიგნის ამოფხეკილის წამალი“: „წიგნზედ რომ ასო ამოფხეკი. ზედ სანდრაკი, რომელ არს სანდალოზი, დანაყილი თუ დაფხეკილი წაუყრა. ზედ წმინდად დაიწერება და არ გავარდება“.[67] მსგავს რეცეპტს შეიცავს 1801-1862 წწ. გადაწერილი ხელნაწერი (A-1448, 86r): „ქალაქი რომ ამოფხეკი და ზედ დაწერა გინდოდეს. მოიღე წმიდად დანაყილი სანდრაკი და იმ ამოფხეკილზედ დააყარე ცოტა და თეთრის ცილითაი გაწმიდე კარგად დაიწერება“. ორივე ხელნაწერი გვიანდელია, მაგრამ რეცეპტები, შესაძლებელია, ძველად გაეცნელებულ წყის ახასიათებენ.

გადაწერების სხვადასხვა მიზეზებით დაშვებული შეცდომების გამო ხშირად უხდებოდათ უკვე დაწერილი ცალკეული ასოწინების, სიტყვების ან ხერხემლების ამოშლა და თავიდან დაწერა. „ნუ შეიცნებულ მყოფი. უფალსა ნეშტი. უწყის ღმერთმან, რამეთუ დაწერილი შეცდალი წერა . . . და მეც ისრე მიმეყოს, როგორც დაწერი წერა. და ამიყვანეს და მას უკან ჯერად დაწერე“ (A-380, 171b წ., 28r);[68] „ქეში ორი ხერხემლი ორჯერ დაწერე და ამოფხეკილ და ნუ მწერდი, ღმრთისათჳს, გაგიჯრები“ (S–1247, XVIIIს., 183r);[69] „არც ხელის საკეთე გაუყრთხილდი ამად, რომ კალამ ბაენის ფრთე მჭრიდა და ქალაქსა და მელანს თქუენც დაჰხედი. რა ცუდი და არას ჭკლისანი არიან და მისთჳს კარეი ჭელი არ მოედო და მეც მეწყრი. რომელიც ტრატონი მოეხეკილი და მეორედ გაკეთებული არის, ისიც ხსენს საჯრის ჯინების გართჳით სხუა სიტყუა დაეწერე. და გეკადრება ყოველსა მკითხუელსა, რომე არა უნაკლულოს ჰყოთ ღუწილი მიზისა თქუენისა, რომე ახალი ნათქუამი წიგნი იყო და მრავალჯერს მოეხეკილი ტრატონი ამისთჳს მოეთხა, რომე მასუკან გაგაკეთე“ (S-1613, 1726 წ.).[70]

---

[64] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტომი II, გვ. 35. ცნობილია, რომ ბეჭდური წარმოებისთვის საჭიროდ განკუთვნილ პაპიროსის ეწოდებოდა. შემდეგ კი საერთოდ ყოველგვარ ფურცელს. იხ. მ. სურგულაძე დაახ. ნაშრომი, გვ. 30.

[65] რ. პატარაიძე, ქალაქის დამუშავების საკითხისათვის . . . გვ. 54.

[66] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, გვ. 167, 363.

[67] იხ. ვახტანგ VI, § 214, გვ. 188.

[68] ანდერძი გამოქვეყნებულია, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექციისა, ტომი I, გვ. 106. ამ ანდერძის ნაწილი ტექსტის პირველი სვეტის, პილოდან მესამე, მეოთხე და მეხუთე სტრიქონი გადამწერს, როგორც თეთრ ანდერძად შეკვეთის გამო ამოუფხეკია და ზედ ახალი ტექსტი დაუწერია, ფურცლის ნაოლად ნაკის ძველი ტექსტის ამოფხეკის ჯალი.

[69] ანდერძი გამოქვეყნებულია, იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, ტ. II, გვ. 120.

[70] ანდერძი გამოქვეყნებულია, იხ. Е. Такайшвили, Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузинского населения , т. 1, Тифлис, 1902-1904, с. 527.

ამოფხეკის დროს ქაღალდის ფორებში შესულ მელანთან ერთად ფურცელს სცილდება ქაღალდის გახამებული და გალესილი ფენა, ე. ი. ამოფხეკილ ადგილს ფაქტობრივად ხამი ქაღალდის თვისება გააჩნია - ადვილად იწოვს მელანს. ამიტომ ახალი ტექსტის დაწერამდე აუცილებელი იყო მისი ხელმეორედ დამუშავება. სწორედ ასეთი შემთხვევისათვის არის განკუთვნილი ზემოთ მოყვანილი ორივე რეცეპტი.

რეცეპტების მიხედვით, გასახამებლად გამოყენებული სანდრაკი// სანდალოზი//სანდრიკი არის ფიჭვის ხის მერქნიდან გამოჟონილი, მყარი, წებოვანი ნივთიერება.[71] მას დანაყილი ან დაწვრილმანებული ფხვნილის სახით უსვამდნენ ფურცლის ამოფხეკილ ადგილს. ეს შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გახამება-გალესვის პროცესი, მხოლოდ ამ შემთხვევაში სახამებლის ნაცვლად გამოყენებულია დაფქვილი, მშრალი გუმფისური ნივთიერება, რომელიც ავსებს ქაღალდის ფორებს და ხელს უშლის მელნის „გართვა-გავარდნას“.[72]

ამრიგად, განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ ხელნაწერებში გამოყენებული ქაღალდის დამზადების პროცესი შემდეგი თანმიმდევრობით სრულდებოდა: 1.ხამი ქაღალდის მიღება, 2.გახამება, 3.გალესვა. ასეთი წესით დამზადებული ქაღალდი სამი შრისაგან შედგება; აქედან ორი გარეთა (ზედა და ქვედა ზედაპირი) გახამებული და გალესილია, ხოლო მათ შუა მოთავსებული ფენა – გაუხამებელი.

Д. ГОГАШВИЛИ

БУМАГА И ЕГО ИЗГОТОВЛЕНИЕ В КАЧЕСТВЕ ПИСЧЕГО МАТЕРИАЛА.

РЕЗЮМЕ

В статье детально рассмотрена технология производства необработанной бумаги в странах – изготовителях. Было установлено, что использованная в грузинских рукописях XV, XVII, XVIII в. европейская бумага (французская, итальянская) изготовлялась из льняных и конопляных тряпок, а восточная (персидская), XVI-XVII в. - из смеси волокнистых растении и тряпок.

Здесь же рассматриваются особенности необработанной бумаги; приведены свидетельства некоторых грузинских рукописей (XI в., XVIII в.), согласно которым, необработанную бумагу использовали как фильтр, т. е. как бумагу для процеживания.

На основе анализа колофонов в рукописях XI в. (H-684), XVI в. (K-2, A-92, S-1324), XVI-XVII вв. (H-1449), XVII в. (A-1345, A-69, H-1299, K-129), XVII-XVIII вв. (A-1582), XVIII в. (S-1249, Q-39), XIX в. (A-292) и изучения соответствующих страниц, было установлено, что: 1. Обязательной являлась проклейка (=„გახამება“, „гахамеба“) и лощение (=„გალესვა“ „галесва“) бумаги, 2.Необработанная (=„ხამი“, „хами“) бумага непригодна для письма, 3.„განვლო“ („ганвло“), „გაუჯდა“ („гауджда“), „გაუარა“ („гауара“), „გავარდა“ („гаварда“) - употребляются в едином значении и обозначают просачивание чернил сквозь страницы, 4. Названия бумаг: „გაუხამებელი“ („гаухамебели“), „გლახაი“ („глахаи“) - синонимы и обозначают необработанную бумагу. Термин „ავი ქაღალდი“ („ави кагалди“) имеет два значения: а) необработанная бумага, б) Неграфленая бумага.

В статье также рассмотрены существующие в некоторых рукописях (XI в., XVI в., XVIII в.) данные о проклейке бумаги и о приготовлении материала для проклейки. По этим данным, в Грузии

[71] ამის შესახებ იხ. დ. გოგაშვილი, წითელი ფერის აღმნიშვნელი ზოგიერთი ტერმინი, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 2003, №12, გვ. 19-20.

[72] მსგავსი წესი აღწერილი აქვს ლუბავინს ტექნიკური ქიმიის სახელმძღვანელოში, იხ. М. И. Любавин. Техническая химия, т. 3. М. 1882.

проклейку производили с применением крахмала. Рассмотрена нелощеная („გაუპრიალებელი“, „გაუპრიალებელი“) бумага; приведены данные о ее лощении и о лощилах. Лощение (сатинирование) производилось так: после проклейки бумагу клали на равномерную поверхность и лощили гладким и крепким предметом. Согласно приписки из рукописи XVII века (А-545), бумагу сатинировали на специальной доске для лощения, вероятно, использовали большой зуб животного – „ღორანგი“ („ღორანგი“ = зуб, большой клык).

На основе рассмотренного материала установлено, что процесс изготовления использованной в грузинских рукописях бумаги протекал в следующем порядке: 1.Получение необработанной бумаги, 2.Проклейка, 3. Лощение (=сатинирование).Изготовленная таким способом бумага состоит из трех слоев: два - наружных (верхняя и нижняя поверхности) – проклеены и лощены, а средний слой - необработанный.

Использованная в грузинских рукописях XV, XVII, XVIII веков европейская бумага (французская, итальянская) изготовлялась из льняных и конопляных тряпок, а восточная (персидская) бумага XVI-XVII веков - из смеси волокнистых растений и тряпок.

Процесс окончательного изготовления бумаги осуществлялся в таком порядке: 1.получение необработанной бумаги, 2.проклейка, 3. лощение. Изготовленная таким способом бумага состоит из трех слоев: два - наружных (верхняя и нижняя поверхности) проклеены и лощены а средний слой - необработанный.

Данные о проклейке бумаги и о приготовлении веществ для проклейки даны в письменных памятниках XI, XVI, XVIII веков. По этим данным, в Грузии проклейку производили при помощи крахмала. После проклейки бумагу клали на плоскую поверхность и лощили (сатинировали) гладким и крепким предметом. Согласно рукописи XVII века (А-545) бумагу сатинировали на специальной доске. Для лощения, вероятно, использовали большой зуб животного -„ ღორანგი“ („ღორანგი“ =зуб, большой клык)

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლია სიხარულიძე

კაზმვა და მოსვა ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით

საამკინძაო საქმე უძველესი დროიდანვე ეფუძნებოდა ძალიან მყარ ტრადიციას. ეს არ იყო ცალკეული პირების არაორგანიზებული საქმიანობის შედეგი, არამედ, როგორც ჩანს, ეს იყო შემადგენელი ნაწილი იმ საერთო კულტურული პროცესებისა, რომელსაც ზოგადად წიგნის ისტორიას ვუწოდებთ.[1]

წიგნის აკინძვის მონოგრაფიულად შესწავლა ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია წიგნის შექმნის მთელი ტექნოლოგიისა. ამის გასარკვევად საჭიროა არა მარტო ევროპული ლიტერატურის გაცნობა, არამედ ჩვენი ძველი ხელნაწერების ანდერძ-მინაწერების გაანალიზება.

საქართველოს ჩაბმამ ბიზანტიის საეკლესიო და კულტურული ცხოვრების პროცესში განაპირობა IX-XIII საუკუნეებში ქართულ ხელნაწერთა ბიზანტიური გავლენით შექმნა. მიუხედავად ამისა, თვით საქართველოში ვითარდება ხელნაწერთა შექმნის საკუთარი ხელოვნება, რომელიც გვიჩვენებს ხელნაწერი წიგნის აკინძვის გარკვეული ეროვნული ტრადიციის არსებობას.

მწერლობას და წერა-კითხვას ძველ საქართველოში „მწიგნობრობა“ ეწოდებოდა და ბუნებრივია, წიგნის შექმნასთან დაკავშირებით. გაჩნდა სათანადო პროფესიები, კერძოდ:

1. საწერი მასალის (ეტრატი, მელანი, კალამი) დამამზადებელი.
2. გადამწერთა ჯგუფი
3. მკაზმავები – სათანადო ხელსაწყოებით
4. მმოსველები – სათანადო მასალით და ხელსაწყოებით.

ხელნაწერი წიგნის შექმნაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მკინძავი, ანუ „მკაზმავი“, ყდაში ჩასმული ანუ „მმოსველი“. ამ დარგის ისტორია დღემდე ბოლომდე არ არის შესწავლილი. ჩვენი აზრით, ხელნაწერი მხოლოდ მაშინ ითვლებოდა საბოლოოდ გაფორმებულად, როდესაც იგი მოიკაზმებოდა და შეიმოსებოდა ყდით. უყდო წიგნი არავითარ შემთხვევაში არ ითვლებოდა წიგნად, რა რიგ მნიშვნელოვანი მხატვრული თუ მეცნიერული შრომაც არ უნდა ყოფილიყო იგი.

როგორც ივ.ჯავახიშვილმა „ქართულ პალეოგრაფიაში“ აღნიშნა, „წიგნის წარმოების მექანიზაციამ და მისმა გამოსვლამ ხელოსნური ფარგლებიდან გააცხოველა მეცნიერული აზროვნება, რომელიც იხმობდა საზოგადოების ფართო ფენებს. წიგნის კულტურის ზემოქმედება ხალხის ცნობიერებაზე შეინიშნებოდადა ღრმავდებოდა მაშინაც, როცა იდეოლოგიური მხარე წიგნისა ჯერ კიდევ ძველი იყო და ქრისტიანულ-საეკლესიო ხასიათს ატარებდა.[2]

უძველესი დროიდან წარმოიშვა წიგნის შექმნის ხელობა, რომელიც მრავალი საუკუნეების გავლით სულ უფრო და უფრო იხვეწებოდა და ვითარდებოდა. თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ხელნაწერი წიგნის შექმნა მაღალ ხელოვნებამდე ავიდა.

---

[1] В. И. Анисимов, «Книжный переплёт» (Историа и техника переплётного дела), Петербург, Гос. Изд. 1921 г. Лист 91.

[2] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული პალეოგრაფია, სტალინის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტი. თბილისი 1949 წელი გვერდი 26-33.

IV საუკუნის ბოლოს ბიზანტიაში კონსტანტინე დიდის დროიდან დაიწყეს ე.წ. „დიპტიხების“ გამოყენება, რომლებიც მზადდებოდა საეკლესიო მიზნებისათვის. „დიპტიხი“ არის ხის, ძვლის ან მეტალის ფირფიტები, ზონარებით ერთმანეთთან შეერთებული. მის პროტოტიპად ითვლებოდა „ტრიპტიხი“, რომლის ფირფიტების გარეთა მხარე ფორმდებოდა ორნამენტით, ხოლო შიგნითა, საწერი მხარე, სათანადოდ მუშავდებოდა – მზადდებოდა დასაწერად.

ხის, ბამბუკის, ძვლის ფირფიტებზე ტექსტის დაწერა ძნელი იყო და, მიტუმეტეს, ძნელი იყო მისი შენახვა. ასევე პაპირუსიც დიდხანს ვერ გამოდგა საწერ მასალად. საჭირო გახდა მისი შეცვლა რამე სხვა მასალით. დადგა პერგამენტის ერა, რომელიც მზადდებოდა ტყავისაგან.

ქაღალდის შექმნამდე საწერ მასალად ძირითადად ეტრატს იყენებდნენ, რომელიც შუა საუკუნეებში შემოვიდა ევროპიდან.

ეტრატის შექმნის მოკლე ისტორია ასეთია: იგი გამოიგონა ხელმწიფე ევმენ II, რომელიც 197-158 წლებში ძვ.წ. მართავდა მცირე აზიის ქალაქ პერგამოს შემდგომ ეგვიპტელებმა გადაწყვიტეს, ქ. პერგამოდან შემოეღოთ ეს ახალი საწერი მასალა და მიეცათ მისთვის თავისი დანიშნულება.

ეტრატი მზადდებოდა თხის, ცხვრის ან ხბოს ტყავისაგან. ტყავი საგულდაგულოდ მუშავდებოდა, რათა მიეღოთ თხელი, რბილი და გლუვი საწერი მასალა. ასეთი ეტრატი გამოიყენებოდა ხელნაწერი წიგნების შესაქმნელად[3].

საქართველოში ძველი დროიდანვე საწერ მასალად ტყავი ყოფილა გამოყენებული. ტყავის ბეწვის მოსაცილებლად კირიან წყალში მოათავსებდნენ, შემდეგ ბეწვს აცლიდნენ, ასე იმეორებდნენ რამდენჯერმე. გასაშრობად გაჭიმულ ტყავს ლურსმნით ამაგრებდნენ, შემდეგ გალიპავდნენ პემზის ქვით. სულ ბოლოს ამუშავებდნენ ცარცით და ტყავი საწერ მასალად მზად იყო.

ეტრატი ძნელად საშოვნ და დასამუშავებლად რთულ მასალად ითვლებოდა, ამიტომ საკმაოდ ძვირი ღირდა.

ძველად ეტრატის დამზადებას სხვაგანაც მისდევდნენ საბერძნეთში, იტალიაში, საფრანგეთსა და გერმანიაში. როგორც ჩანს, სხვადასხვა ქვეყანაში ეტრატის შემზადების ტექნოლოგია განსხვავებული იყო. სწორედ ასე ადგენდნენ ამა თუ იმ ეტრატის წარმომავლობას, ანუ ქვეყანას, სადაც იგი მზადდებოდა. მათ სხვადასხვა ხარისხი და იერსახე გააჩნდათ. იტალიის ეტრატი თავისი მაღალი ხარისხითა და სინაზით ყოველთვის გამოირჩეოდა.

საწერ მასალად ეტრატის გამოყენებამ შესაძლებელი გახადა წიგნის შემზადება სხვადასხვა ფორმით.

ეტრატის ან ქაღალდის რვეულების შემკერავთ ეწოდებოდათ „მკაზმველები“. “კაზმვა“ ნიშნავს ფურცლების რვეულებად შეკვრას, აკინძვას, რვეულების შეერთებას.

ხელნაწერი რვეულების ერთმანეთთან შეკავშირების შემდეგ წიგნის მთლიანად დასრულებისათვის საჭირო იყო ყდის შემზადება, ანუ აკინძული რვეულების ტყავგადაკრულ ფიცრებში ჩასმა. ასეთ სპეციალისტებს „მმოსველებს“ უწოდებდნენ. “შემოსვა“ ყდის გაკეთებას ნიშნავს. თვით ტყავგადაკრულ ყდას კი “სამოსი“ რქმევია[4].

რვეულებს, წიგნის იერი რომ მიეღოთ, საჭირო იყო „მუშაკობა“, ანუ ამისათვის დიდი მუშაობა იყო ჩასატარებელი და მთელ ამ მუშაობას „წიგნის შემზადება“ ეწოდებოდა.

ნუსხის მკაზველი და მმოსველი ტრადიციისამებრ თავს მოიხსენიებს „გლახაკად“, „ცოდვილად“, „ულირსად“. ბასილი დიდის შრომას „თარგმანებაჲ ფსალმუნთაჲ“ (255r-ზე ხელნ.

---

[3] К. Брукфильд Письменность (В сотрудничестве с Британской библиотекой) Лондон 2003 г. Стр. 20. 21

[4] მ. სურგულაძე, ძველი ქართული პალეოგრაფიული ტერმინები, მეცნიერება, თბილისი, 1978 წ., გვ. 130-132.

A-135) აჭს მინაწერი: „... დაწერე ჭელითა სულიერთა ძმათა ჩემთაჲთა ... მიქაელისითა და გაბრიელისითა და გავახრულე ჭილთა შეღებისა ჩემისა ივანესითა. და შემოსე ულორსითა ჭელითა ჩემითა და დაჯდეგ შემდგომად სიკუდილისა ჩემისა შაბურდს"[5].

ბუნებრივია, დროთა განმავლობაში აკინძული ხელნაწერი განახლება-რესტავრაციას ითხოვდა. სადღესასწაულო გვხვდება ადდგენილი ფურცლები, ფიცრის ყდა, ტყავი. ამგვარი ფაქტები ხელნაწერის მინაწერებში ხშირადაა დადასტურებული.

ადსადგენი ხელნაწერების განახლების შესახებაც მოგვეპოვება ცნობები, მაგ: A-17, „ლექციონი", XVI ს.

A-50, "მუტაფრახი", XII ს.

A-65, "კრებული", 1188-1210 წწ.

A-70, "კრებული (ადითორაფიული)", XII-XIII სს.

A-89, "ითანე ოქროპირი, მათეს სახარების თარგმანება", XI ს.

A-98, "თხთაჲი", X-XI ს.

ხელნაწერის მინაწერებმა ისტორიულად შემოგვინახა ცნობები მკინავ-შემკაზმველების შესახებ: „... მესამედ შეიკაზმა წმიდაჲ ესე პარაკლიტონი ჭელითა ყოველთა კაცთა შეღებელისთა გაბრიელ ვარძელისაჲთა და ჰიცად დაშლილი და დახუული და ჭალალთა ქსოვა იღებნა. მას და მშობელთა მისთა შეუნდვენ ღმერთმან და უცუებ კაზმისათჳს შემთხუეთ"[6]. „შეიმოსა წმიდაჲ ესე წიგნი გაბრიელ ხრბათელისა ჭელითა". (258ი)[7]. „... შეიმოსნე ჭელითა გრიგოლისითა", A-92 გრიგოლ ღუთისმეტყველის კრებული, XI ს., ტრრტე. (284ა)[8]. „შეიმოსა წმიდაჲ ესე სახარებაჲ ხაფიფელსა წმიდისა ღმრთისმშობელისასა და სავანესა ხულისა ჳმიდისასა მეორედ, ჭელითა ჭალაკოსი ოვანესითა". A-98 "თხთაჲი", X-XI სს. (1070 წ. მეორედ შეუმოსია იოვანეს. (4ა)[9].

თავდაპირველად ტრტეს ხელნაწერები ითსებოდა ძველ მდიდრულად შემკულ ღიპეხონგში, ასე წარმოიშვა ეგრეწოდებული ხამოხანური ხელნაწერთა ყდები, რომელნიც მხატვრობით სიხვაკ, ხშირად ეცრებდნენ ძველ, კარგად გამოშრალ დიპეხონებს ან ძველი ავტის ხის ნაწილებს, გამქრალი ხატების ხის მასალასაც.

ითონის მოხატულობით გამოშენებული ხელნაწერი ყდების შექმნის თავისებური სწესი, ხის ყდები ითსებოდა ტყავით, რომელიც ეორგოლატებითა და ტყიფრებით მუშავდებოდა ბეხანერიერ სტილში[10]. ადრეული ხელნაწერების აკინძვის შესახებ მასალები მცირეა. თუმცაღა ეფრუსალიმურ-პალესტინური ტრადიცია, ალბათ, განიხილვებოდა ჩვენი ხელნაწერების შექმნის.

მას შემდეგ, რაც ხელნაწერი წიგნი თვით გახდა კულტურის ძეგლი, დაიწყეს მისი მხატვრული ელემენტებით შემკობა. მინიატურებით, ხაზებით ასოებით, კამარებით, დაწერილ ტექსტთა გაფორმებით. მმოსველებმა ხელი მიჰყვეს ყდის მხატვრულ გაფორმებას – ტყიფრის შექმნას. ოქროშემკულები არ ითვლებოდნენ თავიანთ ოხტატობას. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ერთ უნიკალურ ხელნაწერს, „წყაროსთავეს სახარებას" 1195 წ. (Q-907), რომელიც დიდი ხანია,

---

[5] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (A-კოლექცია) ტ. I$_2$ "ბახილი დიდი, თარგმანებაჲ ფსალმუნთაჲ" 1035 წ. (A – 135), თბილისი, მეცნიერება, 1976 წ., გვ. 154-158.

[6] ქართული ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, თბილისი, მეცნიერება, 1979 წ. გვ. 116-131.

[7] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I$_1$, (A კოლექცია, "ითანე ოქროპირი, მათეს სახარების თარგმანება", XI ს. (A-91), გამომც. "მეცნიერება", თბ., 1973 წ., გვ. 325 - 326.

[8] ილ. აბულაძე ქართული წერის ნიმუშები, პალეოგრაფიული ალბომი, თბილისი, 1943 წ. გვ. 305.

[9] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I$_1$ "თხთაჲი", X–XI სს. (A98 – კოლექცია). გამომცემლობა "მეცნიერება", თბილისი, 1973 წ. გვ. 448, 449.

[10] В.И.Анисимов «Книжный переплёт». (История и техника переплётного дела), Петербург, государственное здательство, 1921г., стр. 17-18.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ცნობილია ქართული ხელოვნების ისტორიაში, როგორც IX-XII საუკუნეების ქართული ხელოვნების უმნიშვნელოვანესი, მაღალი თვითმყოპფადობის ძეგლი.

ოქრომქანდაკებელ ბექა ოპიზარის მიერ მოჭედილ „წყაროსთავის სახარების“ (Q-907) ყდას რომ გადავავლოთ თვალი, დავრწმუნდებით მაშინდელ ქართველ მომგებელთა და შემსრულებელთა მდიდარ გემოვნებასა და დიდ მხატვრულ მოთხოვნილებაში.

„წყაროსთავის სახარების“ (Q-907) ქვედა ყდის მოჭედილობის ერთ-ერთი წარწერა გვეუბნება: „ქრისტე! შეიწყალე ოქრომჭედელი ბექაჲ ოპიზარი“[11].

ანდერძში მითითებულია ოქრომჭედლის ხელფასიც კი. ერთ მინაწერში აღნუსხულია, რა მასალაა გამოყენებული ყდისთვის და ნათქვამია, რომ ოქრო მჭედელს, ე.ი. ბექას, გასამრჯელოდ მიუღია 23 დრამა. ეს უნიკალური ფაქტია საერთოდ: „ამას ოთხთავსა ზედა არს ორასისა დრამისა ვერცხლი და ოცისა დრამისა ოქროჲ, თვლები და მარგალიტი და ოქრომჭედლისა ჭელოფასი და ვინცა ცუარი ანუ ღილოკილოჲ დააკლოს და შეუცვალოს რაჲ ამას ნაჭედსა, კრულმცა არს მკუდარი და ცოცხალი გაუხნელად“. (ხელნაწერი (Q-907), „წყაროსთავის სახარება“, 1195 წ., 283r).

მოყვანილი მინაწერიდან ჩანს, რომ „წყაროსთავის სახარების“ ჭედურობა შესრულებული ყოფილა 1195 წ. ბექა ოპიზარის მიერ, რომელსაც გასამრჯელოდ მიუღია 23 დრამა[12].

ჩვენს ხელთ არსებული და შესწავლილი მასალის საფუძველზე უნდა აღვნიშნოთ, თუ როგორ ხდებოდა მოჭედილი ყდის ბუდის მორგება უკვე აკინძულ წიგნზე: ხელნაწერი იკინძებოდა, იმოსებოდა მზა ტყავის ყდაში, იტვიფრებოდა კიდეც, შემდეგ მზა წიგნს მოარგებდნენ მოოქროვილ ვერცხლის მოჭედილ ბუდეს.

მაგალითისთვის გვინდა მოვიყვანოთ რამოდენიმე ხელნაწერი: "ალავერდის ოთხთავი" (XI ს.), "წყაროსთავის სახარება" (XI ს.), "მოქვის ოთხთავი" (1011 წ.), "ჯრუჭის ოთხთავი" (XII-XIII ს.), "ცენაშის სახარება" (XIII ს.) და სხვ.

მდიდარი ეკლესიებისათვის, მეფეებისა და დიდგვაროვანთათვის განკუთვნილი ხელნაწერები უფრო მდიდრულად ფორმდებოდა, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში ეს არ ეხებოდა თვით წიგნის შეკვრის პროცესს. საზერმონაზვნო ყოველდღიური დანიშნულების წიგნის შეკვრის ტექნოლოგია ისევე იყო ორგანიზებული, როგორც საგანგებოდ მდიდრულად შემკული წიგნებისა.

ხელნაწერის ყდის შესაკრავ თასმებთან ერთად მზადდებოდა წკირები ანუ თავები, რომლებზეც იცმებოდა თასმები. მისი ხარისხი დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რამდენად ფასეული იყო ხელნაწერი წიგნი. ძალიან ძვირფას ხელნაწერებზე ჩამოსაცმელი თავები ვერცხლის ან ბრინჯაოსგან მზადდებოდა, რომლებიც მაგრდებოდა ორნაირი წესით, ყდაზე ზევიდან ან გვერდზე ჩამონაჭერის მხრიდან. იშვიათ შემთხვევაში ყდის შესაკრავები სამივე მხრიდან კეთდებოდა. მაგ. "ბერთის ოთხთავი" (XII ს.), "ლაფსყალდის სახარება" (XIII ს.).

ეტრატის დამზადება, მასალები ფერის მელნით გადაწერა, შეკაზმვა, შემოსვა, ყდის მხატვრულად გაფორმება – ყველაფერი ეს უკავშირდებოდა წიგნის სრულყოფილად შექმნას. ყველა პარამეტრით შეკაზმულს და შემოსილ ხელნაწერს მაღალი ფასი ჰქონდა. წიგნის შექმნა შემოსავლიანი ხელობა იყო. ხელით ნაწერის წიგნად ქცევისათვის რამდენიმე რთული ტექნოლოგიური პროცესი იყო შესასრულებელი.

გადაწერილი ფურცლების წიგნად შეკვრა ანუ ხელნაწერი წიგნის სრულყოფა, სამონასტრო ცენტრების არსებობისათვის ერთ-ერთ შემოსავლიან წყაროს წარმოადგენდა.

---

11 "წყაროსთავის სახარება", 1195 წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი Q-907. (აღწერილობა ნატარდა ხელნაწერზე).

12 შ. ამირანაშვილი, „ბექა ოპიზარი“, ხელოვნება, 1956 წ., გვ. 6-7.

იქმნებოდა სპეციალური ცენტრები, სადაც ამზადებდნენ ხელნაწერის [illegible] სპეციალისტებს[13].

ხელნაწერების რესტავრაციის დროს ჩვენ შემოგვრჩა აკინძვის ძველი ნიმუშები, ძაფის მიმართულება (კერვის მეთოდი), მისი ხარისხი კაპტალის მრავალსახეობა, ფორზაცები, ყუაში ჩაფენილი ხამი ტილო და სხვა. ამის საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არსებობდა ხელნაწერის შეკვრის ძალიან სერიოზული ტრადიცია, რომელიც ეფუძნებოდა კარგად ორგანიზებულ ტექნოლოგიურ პროცესს და სრულიებითაც არ წარმოადგენდა ფურცლების შეკვრის გაუაზრებელ, უსაფუძვლო პროცესს.

წიგნის აკინძვის ურთულესი საქმის ორგანიზება, ეფუძნებოდა მეტად მყარ ტრადიციას, რომელშიც გათვალისწინებული იყო ეტრატის თავისებურებანი, მისი შეკერვისათვის საჭირო მეთოდები. მაგალითად: ეტრატის ხელნაწერის ასაკინძად საჭირო იყო რვეულების ყუაზე რამდენიმე სამკუთხედის ჩახერხვა, მანძილი თასმებს შუა ძაფის სისქე, მისი დამაგრება კერვის პროცესში, დამოკიდებული იყო ხელნაწერის სიდიდეზე და მრავალი სხვა.

ქართული ხელნაწერების რვეულები ძირითადად შედგება ოთხი ორმაგი ანუ რვა ერთეული ფურცლისაგან. მახარებლების მინიატიურები იხატებოდა ცალკე, ერთ ფურცელზე, რომელსაც ჰქონდა შემონაკეცი ანუ ფალცი. გადაშლილ ხელნაწერებში ყუაზე, გადანაკეცებში კარგად ჩანს ყველა სახის ნაჩვრეტი, რომლებიც ხელნაწერი წიგნის ასაკინძად იყო შემზადებული. სწორედ ამის გამო გაჩნდა პალეოგრაფიული ტერმინები: „ჩახერხვა", „ჩაჭდევა", „ჩახვრეტა",

ეტრატი იყო მეტად მკვრივი მასალა, ნაჩვრეტების და ჩახერხვის გარეშე რვეულებს ვერ აკინძავდნენ, ამიტომ მკაზმავები ცდილობდნენ მოეწესრიგებინათ და გაეადვილებინათ რვეულების შეკვრა. მზა რვეულებს ათავსებდნენ წნეხში და ხელნაწერის მოცულობის მიხედვით ყუაზე ჩახერხავდნენ სამკუთხედის ფორმაზე იმდენ ღარს, (სხვაგვარად ვერ მიაღწევდნენ სიზუსტეს) რამდენიც საჭირო იყო ეტრატის ფურცელების შესაკერად.

ასაკინძად დაზგაზე იჭიმებოდა თოკები ჩახერხილი ღარების ზომაზე. რვეულები ჯაჭვურად იკინძებოდა ჩახერხილ ღარებში, დაჭიმული თოკების შემოვლით. ძაფგაყრილი რვეული მაგრდებოდა წინა რვეულზე, შემდეგ იკერებოდა მომდევნო და ასე მეორდებოდა.

ზონარების რაოდენობა, რომლებზეც იკინძებოდა რვეულები, დამოკიდებული იყო ხელნაწერის სიდიდეზე და სისქეზე. ხშირ შემთხვევაში, ზონარების რაოდენობა შეადგენს სამს. სქელტანიან ხელნაწერში გამოიყენებოდა ხუთი, ექვსი ან მეტი ზონარი. ჩვენ შევეხებით კოდექსის შეკვრის ძველ პროცესს და ამ პროცესის თითოეულ შემადგენელ ნაწილზე გავამახვილებთ ყურადღებას:

1) კაპტალი. ხელნაწერი წიგნის შექმნაში კაპტალი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. თავისთავად იგი წარმოადგენს თოკზე ფერადი ძაფებისგან მოქსოვილ თსმას, რომლებიც ეკერებოდა ან იკინძებოდა ხელნაწერი რვეულების ყუაზე, თავსა და ბოლოში.

კაპტალი სანამ მხატვრული გაფორმების აუცილებელი ელემენტი გახდებოდა, მანამ გადამწყვეტ როლს ასრულებდა ხელნაწერის წიგნად შეკვრის საქმეშიც. მისი მეშვეობით დამატებითი სიმყარისათვის რვეულებს ჰორიზონტალურად ამაგრებდნენ ერთმანეთთან, აგრეთვე მისი საშუალებით აერთებდნენ ბლიკს ყდასთან.

კაპტალის მრავალსახეობასთან ერთად, მრავალნაირი იყო ხელნაწერის რვეულების ყუაზე მისი მიკერების მეთოდიც [14].

---

[13] В.И.Анисимов «Книжный переплёт». (История и техника переплётного дела), Петербург, государственное издательство 1921г., стр. 17-31.

[14] ლ. სიხარულიძე, კაპტალის მნიშვნელობა ხელნაწერის აკინძვის ტექნიკაში. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი №10, გამომცემლობა „ინტელექტი", 2004წ., გვ. 12-17.

2) შესაკრავები. არსებობის მრავალი საუკუნის მანძილზე ხელნაწერის კონსტრუქცია და გარეგნული ფორმა პრაქტიკულად არ იცვლებოდა. ხელნაწერს აქვს დაშლის მრავალი მიზეზი: რეჟიმის შეცვლა, ხელნაწერის შექმნის დროს ტექნოლოგიური შეცდომები, ყდის ტყავის დაბალი ხარისხი, ეტრატის დაბალი ხარისხი, ხელნაწერის ხშირი ხმარება, ან თუნდაც ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტის მოშლა, რომელიც შემდგომ გამოიწვევს მთლიანად ხელნაწერის მორყევას და ბოლოს დაშლას. მაგალითად, ჩვენი სარესტავრაციო პრაქტიკიდან გამომდინარე, თითქმის ყველა ხელნაწერის ყდის შესაკრავები დაკარგულია, რაც იწვევს ხელნაწერის მორყევას და დაშლას.

რამდენიმე შესაკრავიანი სქელტანიანი ხელნაწერები ჩვეულებრივ იმყოფებიან მუდმივ მჭიდრო წნეხის ქვეშ, რაც უზრუნველყოფს რვეულებს მორყევის, დაგრეხვის და დახევისაგან გადარჩენას. განსაკუთრებით ეტრატის ხელნაწერებია დაცული დამატებითი დეფორმაციისაგან შესაკრავი თასმების საშუალებით. თითქმის ყველა შემთხვევაში ეტრატის ხელნაწერის ყდებს უკეთებდნენ ტყავის შესაკრავ თასმებს.

ქაღალდის შემოღებასთან დაკავშირებით (XI საუკუნეში აზიასა და ევროპაში) პრაქტიკაში მრავალი ახალი ელემენტი გაჩნდა, მაგალითად, აკინძვის შემდეგ ყუის დამრგვალება, გამარტივებული კაპტალის გამოყენება და სხვა[15].

ქართულ სინამდვილეში ქაღალდი XI საუკუნეში გაჩნდა, როგორც იაფმა საშუალებამ მან ადვილად შეცვალა ეტრატი[16]. მაგალითად ხელნაწერი A-65 “ასტროლოგიური ტრაქტატი“, XI საუკუნისა. ტექსტი დაწერილია სქელ ქაღალდზე.

XIII-XIV საუკუნეების შემდეგ მდიდარი ხელნაწერების შექმნის პრაქტიკა თანდათან სუსტდება, რაც მონღოლების შემოსევის შემდეგ შექმნილმა ეკონომიკურმა სიდუხჭირემ და მხატვრული გემოვნების დაცემამ განაპირობა, მაგრამ ხელნაწერი წიგნის შექმნა გრძელდებოდა მას შემდეგაც, რაც გამოიგონეს წიგნის ბეჭდვა.

ЛИА СИХАРУЛИДЗЕ

ПЕРЕПЛЕТНОЕ ИСКУССТВО СТАРИННЫХ ГРУЗИНСКИХ РУКОПИСЕЙ

РЕЗЮМЕ

В статье затрагивается один из важнейших вопросов создания и развития переплетного дела в средневековой Грузии, на которое большое внимание оказала Византийская школа. Создавались кожаные переплеты с тиснениями, с серебрянными окладами. Многие из этих рукописей принадлежали богатым церквям, царям и высокопоставленным лицам, часть которых дошла до наших дней.

[15] В. И. Анисимов. «Книжный переплёт» (историа и техника переплётного дела). Петербург. государственное издательство. 1921г. стр. 22.

[16] ივ. ჯავახიშვილი. ქართული პალეოგრაფია, სტალ. სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, თბილისი, 1949 წ., გვ. 39.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

მაია კარანაძე

ათონური კოლექციის ქართულ ხელნაწერთა პალეოგრაფიული თავისებურებანი (X-XIII სს. 28 ნუსხის საფუძველზე)

ათონურ კოლექციაში გაერთიანებული 86 ქართული ხელნაწერი წიგნი, რომელთა ქრონოლოგიური ზღვრები შემოიფარგლება X-XV სს. (არის რამდენიმე XVI-XVII სს. გადაწერილი ხელნაწერი), წარმოადგენს როგორც თავად ივირონის, ასევე წინარე ათონური პერიოდის კლარჯულ ცენტრებში გადაწერილ ნუსხებს. მათი ორგანიზაცია ანუ კრებულთა შედგენილობა, თარგმანთა რედაქციული სხვაობები და პალეოგრაფიული თავისებურებანი თვალნათლივ გამოკვეთენ ძველი ქართული სალიტერატურო სკოლების განვითარების ქრონოლოგიურ სურათს. ნუსხათა კომპლექსური შესწავლა საშუალებას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ არა მარტო ცალკეული სამწიგნობრო კერის საქმიანობას, არამედ ზოგადად იმ კულტურულ-ისტორიულ პროცესს, რომლის საფუძველზეც ვითარდება ძველი ქართული სამწიგნობრო ტრადიცია. ამ მხრივ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ძველ ქართულ ნუსხათა პალეოგრაფიული თავისებურებების კვლევა.

წინამდებარე ნაშრომი ეფუძნება ათონური კოლექციის 28 ნუსხის პალეოგრაფიულ შესწავლას. ეს ხელნაწერებია: Ath.1, Ath.2, Ath.3, Ath.5, Ath.6, Ath.7, Ath.8, Ath.9, Ath.12, Ath.13-4-10 (ერთი ნუსხაა), Ath.16, Ath.17, Ath.20, Ath.21, Ath.30, Ath.32, Ath.35, Ath.36, Ath.37, Ath.40, Ath.41, Ath.60, Ath.72, Ath.77, Ath.79, Ath.80, Ath.84, Ath.85[1].

ჩვენ მიერ შესწავლილი მასალიდან ცნობილია 28 გადამწერი, 15 ნუსხის გადაწერის ადგილი. უცნობია 20 გადამწერი და 13 ნუსხის გადაწერის ადგილი. ჩატარებულმა კვლევამ ცხადყო, რომ ამა თუ იმ ნუსხის პალეოგრაფიულ თავისებურებას განაპირობებს როგორც თავად კრებულების გადაწერის მიზანი, ასევე ამა თუ იმ სამონასტრო ცენტრში ჩამოყალიბებული სამწიგნობრო ტრადიციები.

ამ მხრივ გამოიყო საგანგებოდ დაკვეთილი და გადაწერილი ე.წ. ქტიტორული კრებულები, ჩორდვანელთა შეწირულობითა და ინიციატივით შესრულებული ოშკური ნუსხები (ვგულისხმობთ Ath.1, Ath.3, Ath.9) და ყოველდღიური, საბერ-მონაზვნო პრაქტიკისათვის განკუთვნილი ხელნაწერი წიგნები, რომელთაც ბოლო დროს კელიოტური ნუსხები ეწოდა[2]. მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ სინური კრებული Sin.36 (925-930 წწ. გადაწერილი საბაწმიდური ნუსხა), რომელიც შედგენილობით Ath.9-ის იდენტურია, მაგრამ ბევრად ჩამორჩება მას მთლიანი ხელნაწერის ორგანიზაციისა და პალეოგრაფიული ნიშნების თვალსაზრისით (იგულისხმება ასოთა მოხაზულობა, ანდერძ-მინაწერების განლაგება, სასვენი ნიშნები და სხვ.).

ყოველი ნუსხის პალეოგრაფიული შესწავლის საფუძველზე შეგვიძლია თვალი მივადევნოთ მთელი შემოქმედებითი ჯგუფის შეთანხმებულ და უკიდურესად გააზრებულ საქმიანობას, ამავე დროს გამოვკვეთოთ არა მხოლოდ ძველი ქართული სასულიერო

---

[1] А.Цагарели. Сведения о памятниках грузинской письменности, т. I, вып. I СПБ, 1886; R.Blake. Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothéque de la Laure d’ Iviron au Mont Athos. Revue de l’ Orient chrétien. 3 Série. t. VIII-IX (1931-1934); ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (ათონური კოლექცია), ნაკ. I, თბილისი 1986; Ath.1-ის აღწერილობა იხ.: „წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი“ (ნაკ.I), 1989, გვ. 559-572; ასევე გამოვიყენეთ ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ ათონური კოლექციის II ნაკვეთის აღწერილობისათვის მომზადებული მასალა (ხელნაწერის სახით).

[2] თ.ცერაძე, XI საუკუნის იერუსალიმური აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური ხელნაწერი კრებული (Jer. Georg. 5-3-2) კოდიკოლოგიურ-ტიპოლოგიური ძიება (ავტორეფერატი), თბილისი, 2001, გვ. 10.

მწერლობის მთარგმნელობითი და სარედაქციო, არამედ პალეოგრაფიული სკოლების თავისებურებანი.

საქართველოს
ბიბლიოთეკა

ამჯერად მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ ერთსა და იმავე გარემოში, ერთსა და იმავე არეალში შექმნილ რამდენიმე ნუსხაზე: Ath.1, ოშკის ბიბლია, 978 წ. აკინძულია ორ ნაწილად, 954ფ. (რ.ბლეიკის აღწერილობის მიხედვით 960ფ.). დაწერილია ეტრატზე, კუთხოვანი, კალიგრაფიული, მწყობრი ნუსხურით (ძირითადი ტექსტი). სათაურები და საზედაო ასოები ლამაზი, დახვეწილი, კალიგრაფიული მთავრულით.

Ath.1 რვეულებრივი სათვალავის მიხედვითა ოთხ დამოუკიდებელ ერთეულად წარმოდგება: I. 1-176ფ. (გადამწერი მიქაელი); II. 177-528, გადამწერი მიქაელი; III. 1-213 (II ტ.), გადამწერი სტეფანე; IV. 215-421, გადამწერი ორი პირია: გიორგი გელასის ძე (ფ. 215-309) და მიქაელი (ფ. 310-421).

ხელნაწერს აქვს რვეულებრივი სათვალავი, რომელიც შესაბამისი ნაწილის გადამწერთა ხელითაა დასმული, ხოლო, რაც შეეხება პირველ მონაკვეთს, ქართული რვეულებრივი სათვალავის გვერდით გვხვდება ბერძნული პაგინაციაც. ოთხი ნაკვეთიდან ყველაზე მეტად დაზიანებული და ნაკლულია პირველი.

Ath.1-ის 70 v-ზე, სადაც იწყება „წიგნი მეორე, გამოსვლათაჲ“, სათაური დაწერილია ლამაზი მთავრულით, რომელიც მოსდევს პირველი წიგნის დასასრულს, იქ, სადაც დარჩენილია მცირე ადგილი დაწერილია მხოლოდ მეორე წიგნის სათაური, ხოლო 71 r-ზე იწყება „გამოსვლათაჲს“ ტექსტი (როგორც ვხედავთ, გადამწერი მიქაელი მცირე ადგილსაც არ ტოვებს, გვერდს მთლიანად ავსებს), მაგრამ სანამ ტექსტი დაიწყება, იგი სინგურით, ორნამენტის სახით ავლებს კლაკნილ ხაზებს, რომელსაც აშიის სახე აქვს, ვფიქრობთ, ეროვნულად, გადამწერი მინიშნების გარდა თავისებურად აფორმებს ხელნაწერს. 5 v-ზე, იქ, სადაც ჩამატებულია სიტყვა, მიქაელი მცირე ზომის ჯვრებს სვამს სინგურით, რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა გადამწერთა პრაქტიკაში (⁘).

Ath.1-ის მომგებელია თორნიკე, რომელსაც გადამწერები სხვადასხვანაირად იხსენიებენ, მოვიტანთ რამდენიმე მინაწერს: მიქაელი (მინაწერები ძირითადად ნუსხურით): „ქრისტჱ, შეიწყალე მამაჲ იოვანჱ თორნიკ-ყოფილი“ 148 v, „ქრისტჱ, ადიდე თორნიკ პატრიკი“ 220 v. სტეფანე (მინაწერები მთავრულით): „ქრისტე, შეიწყალე თორნიკ სუნგელოზი და შვილნი მისნი“ 117 v, ტ. II, „ქრისტე, შეიწყალე თორნიკ-იოვანჱ“ 165 v, ტ. II. ელ. მეტრეველი საგანგებოდ ეხება ოშკის ბიბლიის „მეფეთა წიგნებს“, სადაც მომგებლად უკვე თორნიკე სვინგელოზია დასახელებული. იგი წერს: „მაშასადამე, ბიბლიის ეს ნაწილი სტეფანეს გადაუწერია 979 წელს, მას შემდეგ, რაც თორნიკემ მიიღო სვინგელოზის პატივი“[3]. ხელნაწერის შემმოსველია სტეფანე: „ ... წერაჲ და მოსაჲ ესთენ ვიცოდე“ 423 r[4]. ტ. II.

Ath.9, ასკეტიკურ-ჰომილეტიკური კრებული, 977 წ. დაწერილია თეთრ ეტრატზე, ლამაზი მთავრულით, შავი მელნით, სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით. ასოები თანაბარია, სიმრგვალე ასოების თვალში საცემია. ტექსტი დაწერილია ორ სვეტად, 25 სტრიქონი. ხელნაწერის გადამწერია სტეფანე დეკანოზი (377 v). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იგი ერთ-ერთი გადამწერი და შემმოსველია Ath.1-ის. მომგებლები Ath.9-ის არიან იოანე-თორნიკე და იოანე-ვარაზვაჩე (376 v). მომგებელთა ანდერძი დაწერილია დავითის, მიქაელ მოდრეკილის დისწულის მიერ (ლამაზი, მწყობრი კალიგრაფიული ნისხირით) 979 წ[5]. გადაწერის ადგილი ოშკი. ხელნაწერს აქვს რვეულებრივი აღრიცხვა, თავნაკლულია. ხელნაწერის 374 v-ზე გვხვდება სტეფანეს დაწერილი ანდერძ-მინაწერები (როგორც ნუსხურით, ისე მთავრულით).

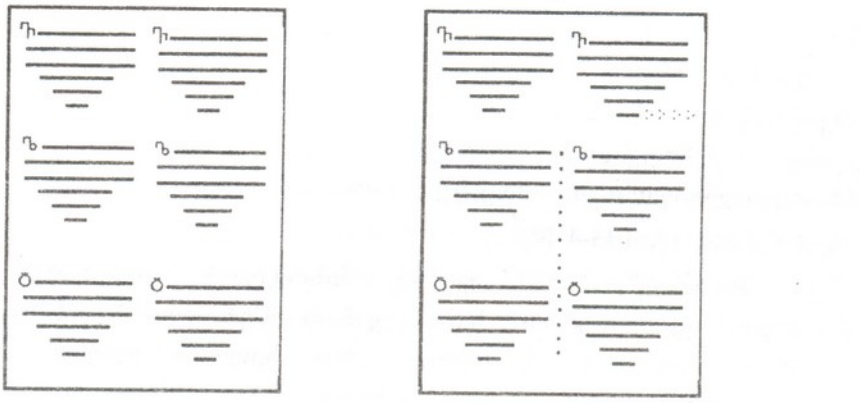
ხშირია მთავრული ასოების გაფორმება („ე“, „ს“, „უ“). მაგ.: „ია თავის“ დასაწყისს (59 r) ნახევარკალად აკრავს „ჯვრული“ ნიშნები (⁘), ასეთივე ნიშნები გვხვდება საზედაო ასო „ს“-ს მუცელსა და თავში, რომლებიც, თავის მხრივ, ტექსტის მონიშვნის გარდა, ხელნაწერის ეროვნულ სამკაულსაც წარმოადგენს. ასოები: „ქ“, „ფ“, „წ“, „ყ“ ძირითადად ჩამოგრძელებულია

[3] ელ. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, 1996, გვ. 21.
[4] მ.კარანაძე, ქართული წიგნის ყდის ისტორია, 2002, გვ. 34.
[5] ელ. მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ. 9-15.

მომდევნო სტრიქონამდე. სასვენ ნიშნებად გამოყენებულია: ორწერტილი, სამწერტილი. ქარაგმის ნიშნადაც ორწერტილი გვხვდება.

ნუსხის ძირითად ნაწილში იქ, სადაც მთავრდება ესა თუ ის „სწავლაჲ", გადამწერი სტრიქონებს ავიწროებს და ამგვარად აფორმებს ხელნაწერის გვერდს. ზოგან აბზაცები ორმაგადაა გამოყოფილი, ანუ თავკიდურ საზედაო ასოსთან ერთად გადამწერი აბზაცის ბოლო სიტყვას მომდევნო სტრიქონის შუაში ათავსებს. აგრეთვე იგი ამა თუ იმ საკითხავს ზოგჯერ ჰორიზონტალურად დასმული (⁖ ⁖ ⁖ ⁖) სამ-სამი წერტილით გამოყოფს, რომელთა შორის მოთავსებულია საკითხავის უკანასკნელი სიტყვა: 82 v, 83 r, 85 v, 89 v, 90 r, 92 v, 94 v და სხვა.

ხშირია ბიბლიური ციტაციის ან პერიფრაზის გამოყოფა ვერტიკალურად დასმული წერტილებით. მაგ. იხ. 92v-93r: „იტყჳს უფალი პირთა ეზეკიელ წინაწარმეტყუელისაჲთა: უკუეთუ მოიქცეს მართალი სიმართლისაგან და ქმნეს ცოდვაჲ ..." (შეად. ეზეკ. 3,20). ამასთანავე ამ ბიბლიური პერიფრაზის პირველი სიტყვის „იტყჳს" ორი პირველი ასო დაწერილია საზედაო ასოებით, როგორც ჩანს, კალიგრაფი გადამწერის მიერ (ან თავად სტეფანეს მიერ), რადგან ასოები ისეა ერთმანეთში ჩახლართული, რომ ისინი ორნამენტის სახეს იძენს. ასევე: „პავლე მოციქული იტყჳს ვითარმედ, რომელნი ცხონდებიედ ქრისტესთჳს უქორწინებელად ..." (შეად. I კორ. 7, 34-35), გამოყოფილია ვერტიკალურად დასმული წერტილებით (91 v).



Ath.32, ჰომილეტიკური კრებული, გადაწერილი ათონზე, იოვანე მახარებლის ეკლესიაში, 977 წელს. ხელნაწერის მომგებელია იოვანე, ეფთჳმეს მამა, გადამწერი-საბა უცბად მწერალი (313 r). ხელნაწერი იწყება ზანდუკით (1r). ტექსტი დაწერილია გაბმულად, ლამაზი, წვრილი, ათონური ნუსხურით. საკითხავები დანომრილია მთავრული ასოებით, ყველა საკითხავის სათაურთან დასმულია ერთი ან რამდენიმე ჯვრის ფორმის ( ) ნიშანი, სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით, ზოგ შემთხვევაში ორნამენტირებულია. როგორც საკითხავები, ისე ანდერძ-მინაწერები გამოყოფილია ნაზი, კლაკნილი ხაზებით ( ), რაც, თავის მხრივ, ერთგვარ დეკორატიულ დატვირთვასაც იძენს. ე.ი. გადამწერი შეძლებისდაგვარად აფორმებს ხელნაწერ წიგნს. სასვენ ნიშნებად გამოყენებულია (სიტყვასა და სიტყვას შორის, ფრაზებსა და ფრაზებს შორის) ორწერტილი. ამ ხელნაწერებს მოგვიანებით კვლავ დავიბრუნდებით.

Ath.5, ექვთიმეს თარგმნილი იოვანე სინელის „კლემაქსი". გადაწერილია საბა „უცბად მწერლის" მიერ 983 წელს, ათონზე. ხელნაწერს ახლავს განგებლური ანდერძი (2v-3r), რომელშიც ეფთჳთვიმე მოიხსენიებს იოვანე სჳნკელს იოვანესთან (მამამისთან) ერთად. ივირონის აქტებში[6] Ath. 5-ში მოხსენიებულ იოვანე სჳნკელს აიგივებენ იოვანე-თორნიკე სჳნგელოზთან და თვლიან, რომ მან იზრუნა „კლემაქსის" გადაწერისათვის, თუმცა განგებლურ ანდერძში (2v-3r) ხარჯის გაწევაზე ან მომგებელზე საუბარი არაა. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანდერძში იგი მხოლოდ მოხსენიებულია იოვანესთან და ეფთჳმესთან ერთად. მოვიტანთ ფრაგმენტს Ath.9-ის ანდერძიდან, სადაც იგი ხელნაწერის მომგებელია იოვანე

[6] Actes d' Iviron. I. Éd. par. J.Lefort, N.Oikonomidés, D. Papachryssanthou, avec la collaboration d' H. Métrévéli. Paris. 1985. vol. I, p.8 იხ. აგრეთვე ელ. მეტრეველი, ნარკვევები. გვ. 103.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ვარაზვაჩესთან ერთად და სადაც დაფიქსირებულია ტერმინი „მომგებელი„: „ ... სახელით იოვანე თორნიკ-ყოფილმან და ძმამან ჩემმან იოვანე ვარაზვაჩე, რომელთა წმიდაჲ ესე წიგნი მოვიგეთ, რომელსა ეწოდების სამოთხჱ ... მოვიგეთ და დავწერეთ წმიდაჲ ესე წიგნი ...“ (375 r– 377 v). როგორც ვხედავთ, მომგებელთა ანდერძში ნათლად ჩანს, თუ მათ რა ფუნქცია აკისრიათ (ასევე ცნობილია, რომ ისინი მომგებლები არიან ისეთი ხელნაწერების როგორიცაა: ოშკის ბიბლია (Ath.1), იოანე ოქროპირის ცხოვრება (Ath.3) და კარინიის ქვეყანაში გადაწერილი „განძის“)[7].

Ath.5 ხელნაწერის ბოლოს (317 v-ზე) გვხვდება იოვანე სუნკელის საკმაოდ ვრცელი, 983 წლით დათარიღებული ანდერძი, რომელიც დაწერილია პირველ პირში (ტექსტის ხელით, მოვიტანთ ფრაგმენტს): „ ... ესე წმიდაჲ წიგნი მე იოვანე სუნკელმან დავწერე ბრძანებითა წმიდისა მამისა და მოძღურისა ჩემისა იოვანესითა და ეფთჳმესითა ... დაიწერა ქუეყანასა საბერძნეთისასა, უდაბნოსა მთაწმიდისასა ... ქრონიკონი იყო სგ“. ამავე გვერდზე, II სვეტის ქვედა ნაწილში ვკითხულობთ კიდევ ერთ მინაწერს: „მე, საბა ამისი უცბად მჩხრეკალი გევედრები ... და თუ რაჲმე დამეკლოს შემინდვეთ ...“.

ანდერძები, რომლებშიც მოხსენიებული არიან იოვანე, იოვანე სუნკელი და ეფთჳმე (317 r-v), ვგულისხმობთ განგებლურ ანდერძსაც (2 v-3 r), დედნიდან გადმოყოლილად უნდა მივიჩნიოთ. მოვიტანთ მხოლოდ ერთ მონაწერს: „ქრისტე, ადიდე სულითა მამაჲ იოვანე სუნკელი და მიეც მადლი მორჩილებისაჲ და ღირს-ყავ სასუფეველსა შენსა“ (317 r).

ჩვენი ვარაუდით, ხელნაწერის პირველი პირის გადამწერი უნდა იყოს იოვანე სუნკელი[8], რომელმაც 983 წელს დაასრულა „კლემაქსის“ გადაწერა, ხოლო Ath.5 კი გადაწერილია საბა „უცბად მჩხრეკალის“ მიერ. „კლემაქსის“ ხელმეორედ გადაწერა შესაძლოა განხორციელებულიყო მოკლე დროში, მსგავსად იოანე ოქროპირის „მათეს თავის თარგმანების“ (Ath.13-4-10).

ლ. მენაბდე[9] საბა „უცბად მჩხრეკელს“ აიგივებს 977 წ. დათარიღებულ Ath.32 ხელნაწერის გადამწერთან საბა „უცბად მწერალთან“. ერთი შეხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მათი ნახვისას მართლაც ერთ ხელთან გვაქვს საქმე, მაგრამ ამ ორი ნუსხის პალეოგრაფიულმა შედარებამ ცხადყო, რომ მათი გადამწერი ორი სხვადასხვა პირია, რომლებიც თითქმის ერთ პერიოდში მოღვაწეობდნენ ათონზე. Ath.32 უფრო კუთხოვანი ნუსხურითაა დაწერილი, საზედაო ასოების გაფორმება და მოყვანილობა, ჯვრების (⁘) მოხაზულობა, რომლებსაც გადამწერი ტექსტში ამა თუ იმ ადგილების გამოსაყოფად იყენებს, Ath.5 ხელნაწერისაგან სრულიად განსხვავდება (35 r).

Ath.5 ხელნაწერი ორგანიზებულ ნუსხათა რიგს უნდა მოვაკუთვნოთ (მხედველობაში გვაქვს „სამახსოვრო“[10] წიგნებად წოდებული ხელნაწერები). „კლემაქსი“ იწყება ეფთჳმეს განგებლური ანდერძით (2v-3r), რასაც მოსდევს ზანდუკი (4r-v) და იოვანე სინელის ცხოვრება (5v-17r), ძირითადი ტექსტი (17r-317r) და გადამწერის ანდერძი (317 v) როგორც დედნისეული (იოვანე სუნკელის), ისე საბა უცბად მჩხრეკალის.

Ath.5 დაწერილია ორ სვეტად, თითოეულ სვეტში 20 სტრიქონია, მარჯვნივ დახრილი მსხვილი ნუსხურით. აქვს რვეულებრივი აღრიცხვა. საზედაო ასოები ხშირ შემთხვევაში გაფორმებულია სხვადასხვა სახის სტილიზებული მცენარეული ორნამენტებით: 2v, 7v, 11r, 17r, 18r. 63v, 64r, 70v, 71r, 317 r-v. გვხვდება მცირე ზომის, სტილიზებული ბოლნური ჯვარი, რომელიც, ვფიქრობთ, პროფესიონალი მხატვრის ან გადამწერის მიერ უნდა იყოს დახატული (17v). არშიებზე როგორც ვერტიკალურად, ისე ჰორიზონტალურად გადამწერის მიერ

[7] ამჟამად ხელნაწერი დაცულია მოსკოვის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ბერძნულ კოლექციაში №62. ამ ხელნაწერთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად იხ.: ელ. მეტრეველი, ნარკვევები ... გვ. 24.

[8] როგორც ცნობილია, იოვანე-თორნიკე სუნგელოზი გარდაიცვალა 984 წელს.

[9] ლ.მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, 1980, გვ. 197.

[10] ელ.მეტრეველი, ნარკვევები, გვ. 107.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მიწერილია საკმაოდ ვრცელი კომენტარები (იმდენად წვრილადაა ნაწერი, რომ მათი ამოკითხვა ჭირს): 22r, 25r, 26v, 36r, 42r, 254r, 256v, 276v, 289v, 290r და სხვა.

გვხვდება არაკალიგრაფიული ხელით გადაწერილი „სამახსოვრო" წიგნი: იოანე ოქროპირის „მათეს თავის თარგმანება" (Ath.13-4-10)[11]. იგი ეფთჳმეს დავალებით 1002 წ. ნუსხიდან ხელმეორედ გადაიწერა 1008 წ. (ათონის ივერთა მონასტერში) სამი პირის მიერ: „ჵ, წმიდაო ოქროპირო, სამნი ვწერთ ბ წელსა, სურვილით ბერი იოანე, არსენი ეპისკოპოსი და მე, ცოდვილი ოქროპირი გულსმოდგინებისაებრ ჩუენისა და შენდამი სასოებისა, უმეტჳსცა მეოხ იყავ დღესა მისსა მისთვის ..."[12] როგორც ზემოთ მოტანილი ანდერძიდან ვიგებთ, თარგმანების წიგნი ორი წლის განმავლობაში იწერებოდა იოანე გრძელისძის (I წიგნი და II წიგნი 109 r-ს ჩათვლით), არსენ ნინოწმიდელის და იოანე, ოქროპირად წოდებულის მიერ. Ath.13-ის 361 r-ზე დაწერილი ანდერძი ოქროპირის ხელით უნდა იყოს შესრულებული, იმ ხელით, რომლითაც გადაწერილია Ath.10-ის ძირითადი ნაწილი. ხელნაწერის მომგებლები არიან მამა მიქაელი და ბაკურ პატრიკი, შემოსა სერაპიონმა[13]. 1008 წ. გადაწერილი სამწიგნეული ზუსტი პირია 1002 წ. ეფთჳმეს ავტოგრაფიული ხელნაწერისა, რომლის „შემზადებაში" მას ეხმარებოდა იოანე გრძელისძე. ცნობას გვაწვდის ეფთჳმეს სიცოცხლეში გადაწერილი გრიგოლ ჰრომთა პაპის „დიალოღონი", A 1103 I v (იგივე გუნდი მონაწილეობს ამ ხელნაწერის გადაწერაშიც). 1008 წ. მათეს თავის თარგმანება უკლებრივ იმეორებს იმ ანდერძ-მინაწერებს, რომელიც დართული ჰქონდა 1002 წ. ნუსხას.

Ath.13-4-10 ხელნაწერი დაწერილია ორ სვეტად, არაკალიგრაფიული ხელით. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, იოვანე გრძელისძის ხელი ცნობილია: „პირველი წიგნი და ესე მეორე აქამომდე მე, გლახაკმან ბერმან იოანე გრძელისძემან დავწერე. იყოს ჟამი ოდეს ამას აღმოიკითხვიდენ და მე, გლახ ამისი მწერალი მიწათა შერეულ ვიყო ..." (Ath.4, 108v-109r). იოვანე გრძელისძე ტექსტში ამა თუ იმ ადგილს გამოყოფს ვერტიკალურად დასმული კლაკნილი ხაზებით (იხ. Ath.13, 222r). რაც შეეხება II ხელს, ვფიქრობთ, იგი არსენ მამადმთავარს უნდა ეკუთვნოდეს (Ath.4-ის II ნაწილი და Ath.10-ის დასაწყისი), ხოლო Ath.10-ის ძირითადი ნაწილის გადამწერი უნდა იყოს იოანე, ოქროპირად წოდებული. მიუხედავად ხელთა არაკალიგრაფიულობისა, შეიძლება ითქვას, რომ Ath.13-4-10 მართლაც წარმოადგენს „სამახსოვრო წიგნს", როგორც ეს უწოდა ელ. მეტრეველმა[14]. ხელნაწერის ორგანიზებულობაზე მეტყველებს ის მრავალრიცხოვანი ანდერძ-მინაწერი, რომლებიც ერთვის სამივე წიგნს, მაგრამ ამ შემთხვევაში პალეოგრაფიული თვალსაზრისი მნიშვნელოვანი არ არის. ამ ორგანიზებულობაში უნდა ვიგულისხმოთ ნუსხის ისტორიულ-ფილოლოგიური მხარე და არა პალეოგრაფიული. ამისი მაგალითი ისიცაა, რომ გადამწერთა მინაწერები ხშირ შემთხვევაში ძნელად გამოიყოფა ძირითადი ტექსტისაგან, თუმცა ეს არ ეხება იმ ანდერძ-მინაწერებს, რომლებშიც იოანე და ეფთჳმეა მოხსენიებულნი, აგრეთვე მხედველობაში გვაქვს ძირითადი ანდერძებიც.

Ath.13-4-10 ხელნაწერი არაა გაფორმებული. „წინათქმა" გვხვდება როგორც I (Ath.13,1r), ასევე III წიგნში (Ath.10, 332v). III წიგნში შეტანილია აგრეთვე ეფთჳმეს „განგებლური" ანდერძი (Ath.10, 338v), რომელშიც წარმოდგენილია ყველა მონაცემი ხელნაწერის შექმნის შესახებ[15].

სამწიგნეულის III ხელი (იოანე, ოქროპირად წოდებულის ხელი) ჰგავს X-XIსს. დათარიღებული კრებულის Ath.8-ის ძირითად ხელს. ხელნაწერთა შედარებამ ცხადყო, რომ

---

[11] ხელნაწერთან დაკავშირებით იხ.: ივ.ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, 1982, გვ. 58-76 და ელ.მეტრეველი, ნარკვევები, გვ. 107-144.

[12] მინაწერი დღეისათვის დაკარგულია. იგი მოთავსებული უნდა ყოფილიყო Ath.10-ის 326 ფურცელზე. იხ. ი.ფანცულაია, ათონის ივერიის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგი A 1140 №67 (Ath.10), 4v-6v. ი.ფანცულაია მინაწერს კომენტარსაც კი ურთავს. იგი წერს: „ამით ჩანს, რომ ეს წიგნი ამათი ნაწერია და არა ეფთჳმისა, როგორც ბატონ ცაგარელს გონია ეფთიმის ავტოგრაფი".

[13] მ. კარანაძე, დასახელებული ნაშრომი, 31-32.

[14] ელ. მეტრეველი, ნარკვევები, გვ. 107.

[15] ელ. მეტრეველი, ნარკვევები, გვ. 119.

გარკვეულ განსხვავებას იძლევა ამა თუ იმ ასოს მოხაზულობა (ო, უ, მ და სხვ.). როგორც ერთი შეხედვით, ორივე ნუსხის ხელი ერთმანეთს ჰგავს, მაგრამ Ath.8-ის ხელი უფრო დახვეწილია. ამას ემატება ისიც, რომ მინაწერებში ახსნილია არსენ მამადმთავარი, Ath. 13-4-10-ის ერთ-ერთი გადამწერი. რა ფუნქცია ჰქონდა მას Ath.8-ის „შემზადებაში“, გაურკვეველია. სასვენ ნიშნებად აგიოგრაფიულ კრებულში გამოყენებულია როგორც წერტილი, ისე ორწერტილი, მაგრამ მათი ჩამრება, სიხშირის თვალსაზრისით, თვალში საცემი არაა. აბზაცება გამოყოფილია შედარებით მოზრდილი სიდიდის ასოებით. მთლიანობაში Ath.8 და Ath.13-4-10, პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, ერთი ტიპის ნუსხებია. ეს ფაქტი მეცნიერების ინტერესს ვერ ნაკლებად მოხიბლავს, ვიდრე იმ ფაქტის დადგენა, რომ ორივე ხელნაწერი ერთ სკრიპტორიუმში, ერთ ადამიანს ან ადამიანთა ერთ ჯგუფს ეკუთვნის. ამ ფაქტის დადასტურება ან უარყოფა ხელნაწერის ისტორიის ცოდნას ნიშნავს.

ხელნაწერის ისტორიის ნაწილი ცნობილია. Ath.8 ეკუთვნოდა ათონის ივერთა მონასტერს, სადაც ის 1842 წელს აღმოაჩინა ფ. ბუსლაევმა. 1845 წელს ნუსხა ბუსლაევის მეშვეობით რუსეთში გადაიტანეს და ის ამჟამად ეროვნული ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა განყოფილებაში ინახება. Ath.13-4-10 ათონის ივერთა მონასტრის ბიბლიოთეკაში 1841 წელს აღმოაჩინა ფ. ბუსლაევმა. ის ფაქტი, რომ ორივე ნუსხა ერთ ადგილზე აღმოაჩინეს, ნიშნავს, რომ ისინი ერთ ბიბლიოთეკაში ინახებოდა. ეს ფაქტი ჯერ-ჯერობით ერთადერთი ფაქტია, რომელიც ორივე ხელნაწერის ერთ სკრიპტორიუმში შექმნის ვარაუდს ადასტურებს. ამ ორი ხელნაწერის ერთ სკრიპტორიუმში შექმნის ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ორივე ხელნაწერის ტექსტი ერთ ხელს ეკუთვნის. ეს ხელი ეკუთვნის ერთ-ერთ იმ ადრეულ ხელნაწერს, რომელიც ჩვენამდე მოაღწია. ამ ხელნაწერის ტექსტის ენობრივი ანალიზი ცხადყოფს, რომ ის ეკუთვნის ადრეულ ხანას. ეს ხელნაწერი ჩვენამდე მოაღწია ორ ნაწილად დაყოფილი სახით. ერთი ნაწილი ინახება ეროვნული ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა განყოფილებაში, მეორე ნაწილი კი ათონის ივერთა მონასტრის ბიბლიოთეკაში. ორივე ნაწილი ერთ ხელს ეკუთვნის. ეს ხელი ერთ-ერთი ადრეული ხელნაწერია

Ath.20-ში საკითხავის პირველი სათაური და სახედაო ასო „ს“ გაფორმებულია მცენარეული ორნამენტით (4r). ფფიქრობთ, პროფესიონალი მხატვრის მიერ უნდა იყოს დახატული, რაც, თავის მხრივ, სამხატვრო სკოლის არსებობაზე უნდა მიუთითებდეს. გამოცემული „ხანდაკის“ პირველი ასო „ს“, რადგან, რატომღაც მისი გაფორმება ვერ მიუსწრია, ადგილი-ცა დატოვებული „ს“ გრაფემის მოსახატავად. მცენარეულ ორნამენტში, რომელსაც არაბესკის სახე აქვს, ნაწერილია სათაური მრგლივნით. ასევე ხელნაწერში ასოშთავრულითაა გამოყოფილი აბზაცებიც. სამივე ხელნაწერში სასვენ ნიშნებად გამოყენებულია ორწერტილი (არც ისე დიდი ხიხშირით). თეთრელე ხუცესმონახენის ხელი შეიძლება ასე დავახასიათოთ: წვრილი, გადაბმული (ე.ი. შედარებით გაკრული), არაკალიგრაფიული ნუსხური. მიუხედავად ამისა, თითოეული ნუსხის შესწავლისას საქმე გვაქვს პალეოგრაფიულად კარგად ორგანიზებულ ხელნაწერთან.

Ath.79 წარმოადგენს აგიოგრაფიულ, ჰომილეტიკურ და ასკეტიკურ კრებულს, რომელიც გადაწერილია ათონზე 1042-1044 წწ, XI ს., როგორც ჩანს, ორი დამოუკიდებელი ხელნაწერი მოგვიანებით გაუერთიანებიათ. ყურადღებას იქცევს VI ხელი – გაკრული ნუსხური, მსჭიდროდ ნაკრძალავი (131v-132r). I-131 (+2) გვერდის ნათვლით 7 გადამწერია[17]. ხელნაწერს გააჩნია როგორც ფურცლობრივი, ისე რვეულებრივი სათვალავი. სინიდისიანი, თუ რადის გაკეთდა ყურცლობრივი პაგინაცია. ხელნწერის I ხელი არის ვინმე იოანეს (არაკალიგრაფიული ათონური ნუსხური).

საგანგებოდ გადაწერილ ხელნაწერებს შეიძლება მივაკუთვნოთ Ath.85, X-XIსს. დათარილებული ძლისპირები და ღმრთისმშობლისანი. გადამწერები, აღმწერელის გარეშედით, არიან ივანე და გიორგი[18]. დახრილი ნუსხური, სათაურები და გალობათა დასაწყისი ასოები მთავრულით, ნევმები სინგურით და შავი მელნითაა დასმული, ხმების დასაწყისი მარცვლი გრაფიკული ორნამენტებითაა გაფორმებული (მხატვრობა „ხალხურია“), გვხვდება სახედაო ასოებიც (6v, 8r, 9v, 132v-133v და სხვ.), პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხელნაწერი გადაწერილია სამხრეთ საქართველოში. პ. ინგოროყვა Ath.85-ს იხსენიებს „ჯოჯაისეული ტაოური ხელნაწერის“ სახელწოდებით[19]. ხელნაწერის 62 რ-ზე და ვ. ხილოგავას მიერ Ath.85-ის ახლად აღმოჩენილ ფრაგმენტებში (ამ უკანასკნელ მინაწერს დ. ბაქრაძე იცნობდა) გვხვდება მინაწერები, რომლებშიც მოხსენიებულია ჯოჯიკ ერისთავი ერისთავი. ვ. ხილოგავაც ხელნაწერს,პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, X-XI სს. ათარილებს და ჯოჯიკს იგივეობს X-XI სს. მეჯინუზე მოღვაწე გამოჩენილ მხედართმთავართან (იგი ოთრხიკ ერისთავთან ერთად იბრძოდა ბარდა სკლიროსის წინააღმდეგ. მისი ინიციატივით 1036 წ. მოიხატა ოშკის ტაძარი, გადაიწერა და გაიგზავნა ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი (Ath.85) ივერთა მონასტერში)[20]. რადგან ჯოჯიკ ერისთავი ერისთავის სახელი დაკავშირებულია ოშკის მონასტერთან, საფიქრებელია, ხელნაწერიც Ath.85 გადაწერილი უნდა იყოს ოშკის სამწიგნობრო კერაში. ე.ი. გვაქვს კიდევ ერთი საგანგებოდ ათონის ივერთა მონასტრისათვის ოშკში გადაწერილი ნუსხა.

ძალზე საინტერესოა Ath.12, პატერიკი X-XI სს. სადაც ორი გადამწერია: I ხელი 1r-210v, II – 211r-235v. პირველი ხელი ეკუთვნის სვეტის, მეორე კი უცნობია. სახედაო ასოები მთავრულით. რაც შეეხება Ath.17, XI ს. კრებული გადაწერილია ორ სვეტად, სახედაო ასოები მთავრულით, სინგურით. ზოგი სახედაო ასო ჩამოგრძელებული კონტურებითაა გამოყვანილი. გაფორმებული ქარაგმა უხის დაქარაგმებულ სახედაო და რვეულის აღმნიშნველ ასოებს. ნუსხის გადამწერია ბახილი. ორივე ხელნაწერში ძირითადი ტექსტი დაწერილია მსხვილი, მკვეთრი, მაგრამ არაკალიგრაფიული ნუსხურით, თუმცა ძირითადი განსხვავება ორივე შემთხვევაში კალიგრაფიულია (Ath.12, Ath.17), ერთი შეხედვით ორივე ხელი ჰგავს ერთმანეთს

[17] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (ათონური კოლექცია), I გვ. 115.

[18] ხელნაწერი აღწერა გ. კიკნაძემ (იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (ათონური კოლექცია). I, გვ. 196.

[19] პარაფრაზი. თხზულებანი, III 1965, გვ. 220.

[20] ვ.ხილოგავა, ათონის ქართული სიძველეებიდან (ცალკე ამონაბეჭდი გაზეთ „ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან“, №1, 2, 3. 2000წ.) გვ.14.

ისევე, როგორც ამას ვხვდებით კალიგრაფიულ ნუსხებში Ath.3 და Ath.32. ორივე შემთხვევაში გადამწერი სხვადასხვაა. როგორც Ath.3-ში, ისე Ath.12 ებმის მინაწერი ტექსტს და ხელი იცვლება, რაც, თავის მხრივ, გამოყოფს ტექსტისაგან მინაწერს. ამგვარად ორგანიზებული ხელნაწერების არსებობა უკვე მიუთითებს სკოლების ტენდენციაზე (იგივეს ვიტყვით Ath.9 და Ath.17-ის შესახებ, სადაც ტექსტისაგან გამოყოფილია ანდერძები).

ჩვენი მიზანია სამწიგნობრო სკოლების გამიჯვნა, სადაც პალეოგრაფიული ნიშნების საფუძველზე ცალსახად შევძლებთ ვთქვათ, რომ მართალია, ესა თუ ის ხელნაწერი, სხვადასხვა პირის მიერაა გადაწერილი, მაგრამ მაინც ისინი გადანუსხულია ერთ სკოლაში.

ყოველდღიურობაში გამოსაყენებელი ხელნაწერია Ath.40, X-XI სს. დათარიღებული პატერიკულ-აგიოგრაფიული კრებული. იგი გადაწერილია ოთხი პირის მიერ. ცნობილია ხელნაწერის IV გადამწერი – საბა (314r-327r). საშუალო ზომის, კუთხოვანი (არა მკვეთრად), შედარებით მწყობრი ნუსხური, ჰგავს ათონურ ხელს. მინაწერი არაა გამოყოფილი ტექსტისაგან, დაწერილია ტექსტისავე ხელით, მაგრამ ოდნავ წვრილდება.

Ath.72 გადაწერილია XIII ს. გამოიყოფა ორი ხელი: 1-90 გვერდის ჩათვლით საზედაო ასოები არაა გაფორმებული. ერთი შეხედვით, შეიძლება ითქვას, რომ ხელნაწერი ერთი ხელითაა გადაწერილი, მაგრამ საზედაო ასოებზე დაყრდნობით აღმწერელი (და ჩვენც ვეთანხმებით) გამოყოფს ორ ხელს (ბოლო ნაწილი, ჩვენი ვარაუდით უფრო მსხვილი ნუსხურითაა დაწერილი). ხელნაწერი გაცხოველებულია წვრილი ნუსხურით (მაგრამ არ ჰგავს ელისე თბილელ ეპისკოპოსის ხელს. შეადარეთ მინაწერს გვ. 02).

Ath.80, XI-XII სს. გადაწერილი საწელიწდო სამოციქულო. დაწერილია სავსე სტრიქონებით, სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით, ერთი ხელი – გაკრული ნუსხურით, არაკალიგრაფიული, არაორგანიზებული. გვაგონებს, ერთი შეხედვით, Ath.13-4-10-ის ერთ-ერთ ხელს, მაგრამ არა იოვანე გრძელისძის ხელს. ვფიქრობთ, ხელნაწერი გადაწერილია ათონზე. იგივე შეგვიძლია ვთქვათ Ath.35 ხელნაწერზეც (თუმცა ეს ნუსხა უჩვენებს ორ ხელს იხ. 109r და 55v-56r).

Ath.2. მეტაფრასული კრებული (დეკემბრის), XII-XIII სს. კალიგრაფიული ნუსხური, ერთი ხელი, საკითხავების დასაწყისები სინგურით, სასვენ ნიშნებად გამოყენებულია როგორც წერტილი, ისე სამწერტილი. აბზაცები გამოყოფილია საზედაო ასოებით, ხელნაწერის ერთი გადახედვითაც შეიძლება ითქვას, რომ კარგად ორგანიზებულია.

XII-XIII სს. გადაწერილი ჰომილეტიკური კრებული Ath.6 დაწერილია ორ სვეტად, კალიგრაფიული, გამართული, მჭიდრო ნუსხურით. ყოველი თხზულება იწყება ახალი სვეტიდან. სათაურს უძღვის თავსამკაული – სწორკუთხოვანი ჩარჩო ყვავილოვან-ფოთლოვანი სტილიზებული ორნამენტით (16v, 42r და სხვ.). საზედაო ასოები არაა გაფორმებული. ყოველ სათაურთან არის რიგითი ნიშნის აღმნიშვნელი ასოები. სასვენ ნიშნებად გამოყენებულია: წერტილი, ორწერტილი, სამწერტილი, ექვსწერტილი. გვხვდება მახვილის ნიშანი (პატარა დახრილი ხაზი). ტექსტში არის ბიბლიურ ციტატათა მიმათითებელი ნიშნებიც (სვეტების დასწვრივ); მარგინალური შენიშვნები („შეისწავეები") ტექსტის ხელით: 43r, 44r, 92r, 101v, 109r და სხვა.

დახვეწილი ორნამენტი პროფესიონალი მხატვრის მიერაა შესრულებული (არცერთი ორნამენტი არ მეორდება), საზედაო ასოების მოყვანილობაც ამაზე მიუთითებს. როგორც ვხედავთ, ხელნაწერი კარგად ორგანიზებულია, რაც მეტყველებს როგორც გადამწერთა, ისე მხატვართა სკოლების ტრადიციაზე XII-XIII საუკუნეებში.

Ath.7 ხელნაწერს რ.ბლეიკი XIII ს-ით ათარიღებს. ჩვენ, სიმეონ ხერკელზე[21] დაყრდნობით, ნუსხას XII ს-ში გადაწერილად მივიჩნევთ. ხელნაწერი დაწერილია ორ სვეტად, დიდი, მრგვალი, დახრილი ნუსხურით, სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით. Ath.7 გადაწერილი უნდა იყოს ათონის ივერთა მონასტერში.

Ath.41, XI ს-ში გადაწერილი ასკეტიკურ-აგიოგრაფიული კრებული, რ.ბლეიკის აზრით, ჰგავს XI ს. დათარიღებულ Jer.7 და Jer.11. ამ უკანასკნელი ხელნაწერის გადამწერია სტეფანე.

---

[21] ელ. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, 1998, გვ. 96, 135, 193.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

Ath.41 ხელნაწერი დაწერილია მწყობრი ნუსხურით, საზედაო ასოები მთავრულით. [illegible] ნიშანი გარდა ქარაგმისა არ გვხვდება.

Ath.60, საწელიწდო სახარება, 1043 წ. დაწერილია ლამაზი, ოდნავ დახრილი, კუთხოვანი ნუსხურით, სათაურები სინგურით. გადაწერილა ათონზე; გადამწერი ორი პირია: მიქაელი და გიორგი (II ხელი არაკალიგრაფიული ნუსხური, ამავე ხელითაა დაწერილი ძირითადი ანდერძი). მიქაელი და გიორგი იხსენიებიან ისეთ ხელნაწერში როგორიცაა Ath.13-4-10[22]. Ath.60-ის მომგებლები არიან იოვანე ხარტულარი[23] და სტეფანე ხარტულარი.

Ath.84, XI ს. გადაწერილი აგიოგრაფიული კრებულის ერთ-ერთი გადამწერია გიორგი დაყუდებული, რომელიც მოღვაწეობდა სვმეონწმიდაში (შავ მთაზე). ხელნაწერი დაწერილია ორი ხელით: I კუთხოვანი, სწორი, არათანაბარი, არაკალიგრაფიული ნუსხურით (1r-125r გიორგი დაყუდებულის ხელი), II – შედარებით წვრილი, მწყობრი ნუსხური. ე.ი. როგორც ვხედავთ, გიორგი დაყუდებულის ხელი არაკალიგრაფიულია. ლ. მენაბდის აზრით, მან ხელნაწერი (Ath.84) დაამზადა 1042-1044 წლებში[24].

Ath.30, გიორგი ათონელის „დიდი სვნაქსარი" გადაწერილი 1071 წ. ხელნაწერში ჩანს ორი ხელი: I – წვრილი ნუსხური (2r-7v). II ხელი მსხვილი, ათონური ნუსხური (1r-428v). ძირითადი ტექსტის გადამწერია ევსტატი დეკანოზი. ნუსხა შემზადდა ათონზე. სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით. ხელნაწერის მომგებელია გიორგი ოლთისარი.

Ath.21, ჰომილეტიკურ-აგიოგრაფიული კრებული, 1030 წ. ხელნაწერის გადამწერია ბითვინიის ოლიმპოში მოღვაწე ისაკ მანკანელი. ხელნაწერი დაწერილია ათონური ტიპის ნუსხურით. სათაურები და საზედაო ასოები სინგურით.

Ath.77, აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებული გადაწერილია 1029 წ. (რ. ბლეიკის კატალოგში კრებული 1049 წლითაა დათარიღებული, ვფიქრობთ, მექანიკური შეცდომის ბრალი უნდა იყოს). ხელნაწერი გადაწერილია სამი პირის მიერ. I ხელი – ნიკოლაოსი (1r-19v, ათონური ნუსხური), სწორედ, ხელნაწერის თარიღი I გადამწერის ნაწილშია მოთავსებული. II ხელი – იოვანე გრძელი (20r-84v, 98r-146v, შედარებით მოზრდილი, ათონური ნუსხური). ა. ცაგარელი ამ უკანასკნელს აიგივებდა იოვანე გრძელისძესთან. ხელნაწერთა (Ath.13-4-10 და Ath.77) პალეოგრაფიულმა ანალიზმა ცხადყო, რომ ისინი სხვადასხვა პირები არიან, გარდა ამისა, იოანე გრძელისძე ამ დროისათვის უკვე გარდაცვლილია[25]. III ხელი – იოვანე (85r-98v, წვრილი, გამოკვეთილი ნუსხური). ხელნაწერში სათაურები და საზედაო ასოები სინგურითაა დაწერილი.

Ath.16 წარმოადგენს იოანე ოქროპირის „იოანეს თავის თარგმანებას". ნუსხაზე დართული ანდერძ-მინაწერები მრავალგზის მოიხსენიებს ლეონტი მროველს, რის გამოც Ath.16 XI ს. 60-იანი წლებით დავათარიღეთ. ხელნაწერის გადამწერია მიქაელი. მან ხელნაწერი გადაწერა ვინმე ესტატის მიერ იერუსალიმში გადაწერილი ნუსხიდან (389v). ხელნაწერი მოიცავს 391 ფურცელს, (სულ 50 რვეულს), საკმაოდ დიდი ფორმატისაა. დაწერილია სავსე, გაბმული სტრიქონებით, ლამაზი, მწყობრი, ოდნავ დახრილი, კუთხოვანი (შეიძლება ითქვას ათონური ტიპის) ნუსხურით. შესაძლოა, რამდენიმე პირის მიერაც იყო გადაწერილი, მაგრამ მათი გამოყოფა ფოტოპირის მიხედვით ძალზე რთულია, რადგან საქმე გვაქვს ერთ სკოლაში მოღვაწე გადამწერთა ჯგუფთან და ხელთა გადასვლა ნაკლებად შესამჩნევია (იხ. 3r და 320r). გამოყენებულია სასვენი ნიშნები: ორწერტილი, სამწერტილი, ხშირ შემთხვევაში გადამწერი „უ" - მაგივრად იყენებს „ო" გრაფემას. დაწერილია შავი მელნით, სათაურები და საზედაო

---

[22] 1008 წ. გადაწერილი „სახარების თარგმანების" ანდერძ-მინაწერები მრავალგზის ერთად იხსენიებს ამ ორ მოღვაწეს. Ath.4-ის ერთ-ერთ მინაწერიდან ვიგებთ, რომ მათ შეუწირავთ ხელნაწერისათვის ტყავი („ტარსიკონი") და ყდის შესაკრავები („დილო-კილონი"), 108r. (იხ. მ.კარანაძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 34).

[23] იოვანე ხარტულარი მოხსენიებულია 1047 წ. საბერძნეთში გადაწერილი ასკეტიკონის (A 1101) ანდერძ-მინაწერებში.

[24] ლ.მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, გვ. 154.

[25] ელ. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის საალაპე წიგნი, გვ. 30.

ასოები სინგურით. როგორც ჩანს, მინაწერებიც სინგურითაა დაწერილი (ფოტოპირზე ძნელად გაირჩევა). ანდერძ-მინაწერები არაა გამოყოფილი ტექსტისაგან. ძირითადად ამ მინაწერებში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოხსენიებულია მთავარეპისკოპოსი ლეონტი მროველი[26].

ლეონტი მროველს იხსენიებს კიდევ ერთი XI ს-ით დათარიღებული ხელნაწერი პარიზი №9 (ძვ. №21)[27], იოანე ოქროპირის მათეს თავის თარგმანება. ორივე ნუსხაზე დართული მინაწერები თითქმის ერთი შინაარსისაა. რაც შეეხება პარიზი №9-ის ხელს, იგი გამოხატულად განსხვავდება Ath.16-ის ხელისაგან. ვფიქრობთ, ლეონტი მროველის მოხსენიება მინაწერებში შეიძლება აიხსნას იმით, რომ იგი მომგებელია ექვთიმეს თარგმნილი ორი ეგზეგეტიკური შრომის შემცველი ხელნაწერისა – Ath.16-სა და პარიზი №9 (ეს უკანასკნელი ხელნაწერიც XI ს-ის 60-იანი წლებით უნდა დავათარიღოთ).

დასასრულ გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სამეცნიერო წრეებში უკვე დამკვიდრდა ცნება „ათონური ხელი". ოშკის ხელნაწერებზე დაკვირვება ასევე ცხადყოფს ამ ლავრაში გადაწერილი ნუსხების პალეოგრაფიულ განსხვავებულობას. მაგრამ, ჩვენი აზრით, საქმე ეხება არა მხოლოდ ცალკეულ კერაში არსებულ პალეოგრაფიულ ტენდენციას, არამედ ზოგადად წიგნის ყოველმხრივი გაფორმების ბიზანტიური ტრადიციის გავლენას. ისიც უნდა ითქვას, რომ ოშკური ნუსხები განეკუთვნება საგანგებო წიგნებს და ბუნებრივია, მათ პალეოგრაფიულ თავისებურებას ესეც განსაზღვრავდა. საპირისპირო ვითარება გვხვდება ე.წ. კლიტურ ნუსხებში, სადაც ასოთა მოხაზულობა, აბზაცის გამოყოფა თუ სხვა პალეოგრაფიული თავისებურებანი არც თუ ისე დახვეწილია (მაგ. Sin.36).

დავურთავთ გადამწერთა სიას ნაშრომში განხილული ხელნაწერების მიხედვით:

არსენ ნინოწმიდელი (Ath.13-4-10, 1008 წ. ათონის ივერთა მონასტერი)

ბასილი („უცბად მწერალი", Ath.17, XI ს.)

გიორგი (Ath.85, X-XI სს., ოშკი)

გიორგი (Ath.60, 1043 წ., ათონის ივერთა მონასტერი)

გიორგი გელასის ძე (Ath.1, 978 წ., ოშკი)

გიორგი დაყუდებული (Ath.84, XI ს., სვმეონწმიდა)

დავითი, მიქაელ მოდრეკილის დისწული (Ath.1, ანდერძი დაწერილია 979წ.)

ევსტატი დეკანოზი (Ath.30, 1071 წ., ათონი, ღვთისმშობლის ეკლესია)

თეოფილე ხუცესმონაზონი (Ath.20, Ath.29, Ath.36, Ath.37, XI ს. II ნახ., 1081წ. კონსტანტინოპოლი, ტრიანდაფილვის მონასტერი)

ივანე (Ath.85, X-XI სს., ოშკი)

იოვანე (Ath.77, 1029 წ.)

იოვანე გრძელი (Ath.77, 1029 წ.)

იოანე გრძელისძე (Ath.13-4-10, 1008 წ., ათონის ივერთა მონასტერი)

იოანე (Ath.79, 1042-1044 წწ. XI ს., ათონის ივერთა მონასტერი)

იოანე ოქროპირი (Ath.13-4-10, 1008 წ., ათონის ივერთა მონასტერი)

იოვანე სუნკელი (იოვანე-თორნიკე სუნგელოზი, Ath.5-ის დედნის გადამწერი, 983 წ., ათონის ივერთა მონასტრი)

იოვანე ჩირაღ (Ath.3, 979-980 წწ., ოშკი)

ისაკ მანკანელი (Ath.21,1030 წ., ბითვინიის ოლიმპი, ღვთისმშობლის ეკლესია)

მიქაელი (Ath.1, 978 წ. ოშკი)

მიქაელი (Ath.60, 1043 წ., ათონის ივერთა მონასტერი)

მიქაელი (Ath.16, XI ს. 60-იანი წწ.)

ნიკოლაოსი (Ath.77, 1029 წ.)

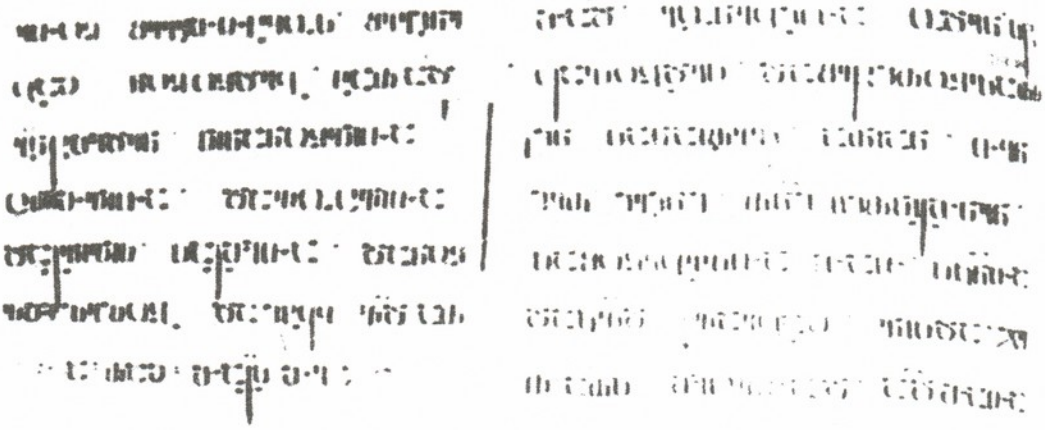
---

[26] ზ. სარჯველაძემ Ath.16-თან დაკავშირებით დაბეჭდა წერილი: „ლეონტი მროველი – მომგებელი XI საუკუნის ხელნაწერისა", იხ. გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო", 1985, 25 იანვარი.

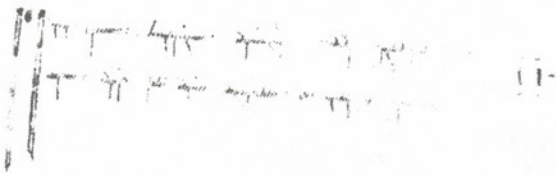
[27] კ.კეკელიძე, ზემოთ დასახელებულ ხელნაწერს იცნობდა ე.თაყაიშვილის პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერების აღწერილობიდან (იხ. კ.კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1980, გვ. 236, შენ. 6).

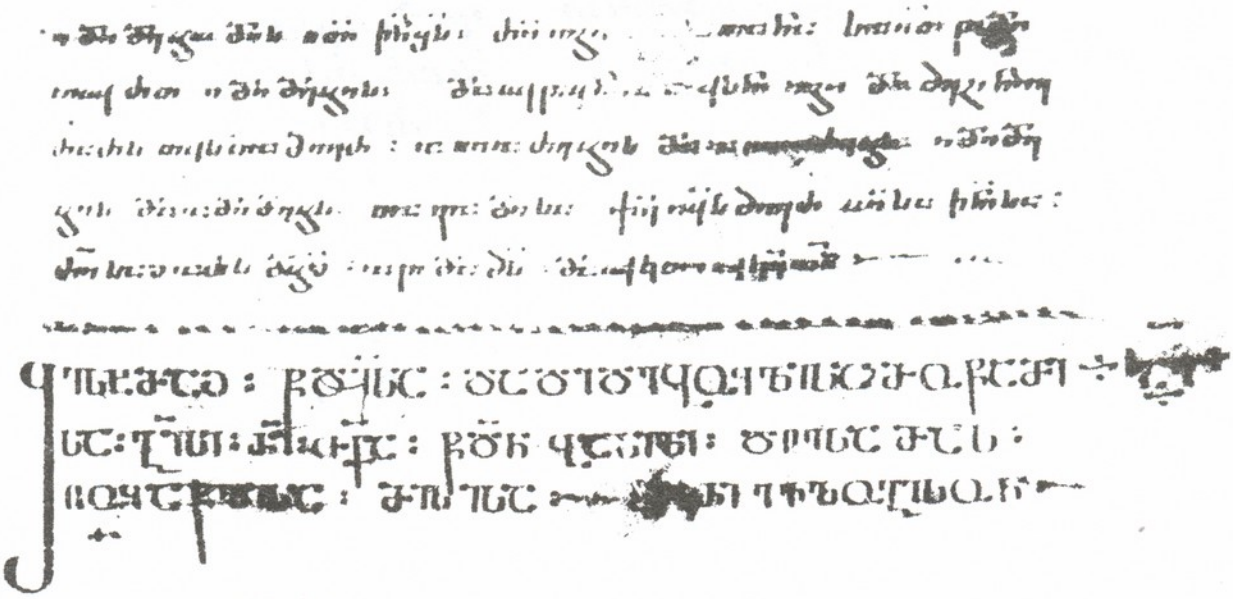
ეროვნული ბიბლიოთეკა

საბა „უცბად მწერალი“ (Ath.32, 977წ., ათონი, იოანე მახარებლის ეკლესია)
საბა „უცბად მჩხრეკალი“ (Ath.5, 983 წ., ათონის ივერთა მონასტერი)
საბა (Ath.40, X-XI სს.)
სიმეონ ხერკელი (Ath.7, XII ს. ათონის ივერთა მონასტერი)
სტეფანე (Ath.9, 977წ. Ath.1, 978 წ. ოშკი)
სჳმეონი (Ath.12, X-XI სს.)

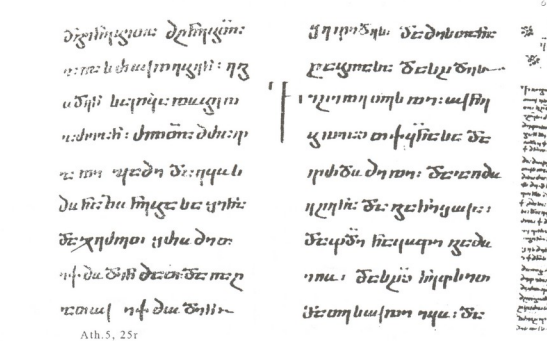


Ath 9, 54 v

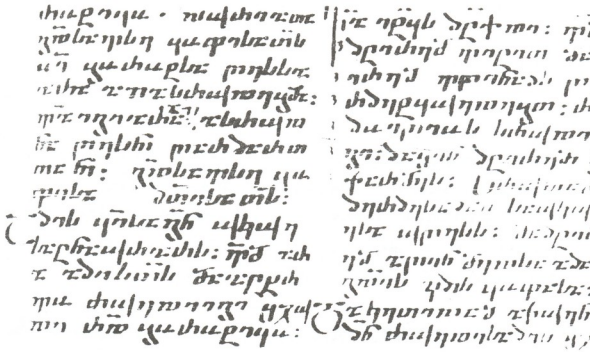




Ath 32, 263r



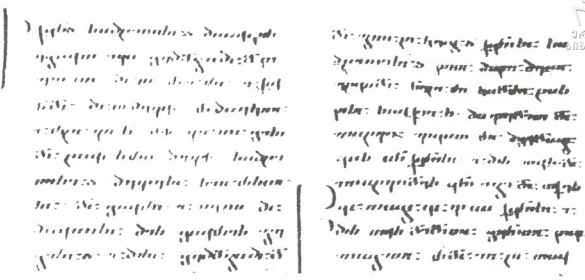
Ath.5, 25r



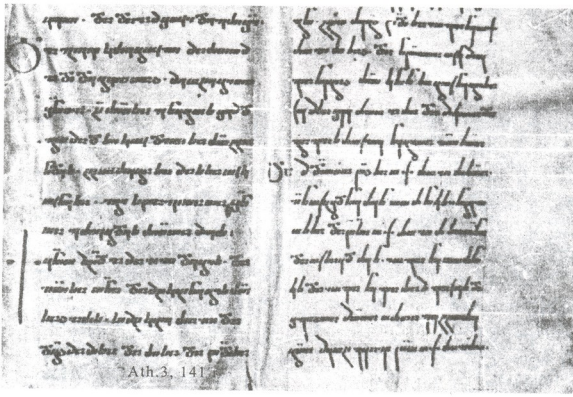
Ath.13 222 r

Ath 4, 252v

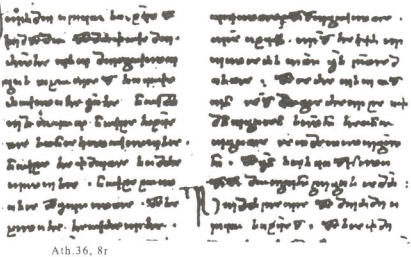
Ath.10 286 v



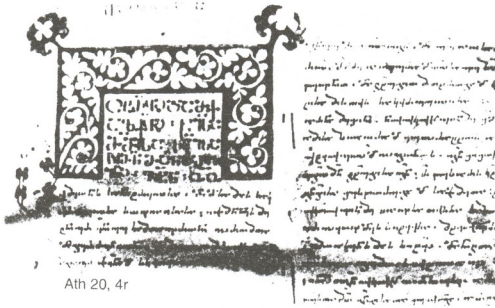
Ath.8, 239r



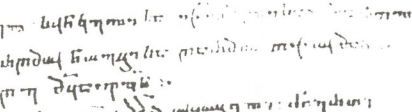
Ath.3, 141r



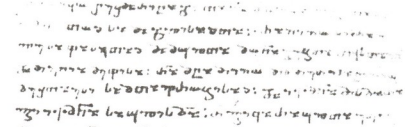
Ath.36, 8r



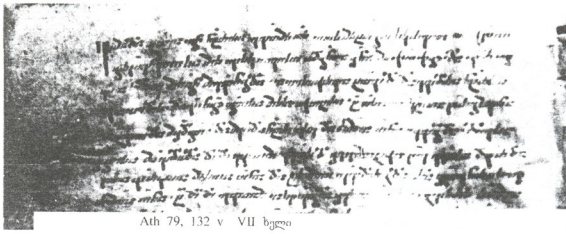
Ath 20, 4r



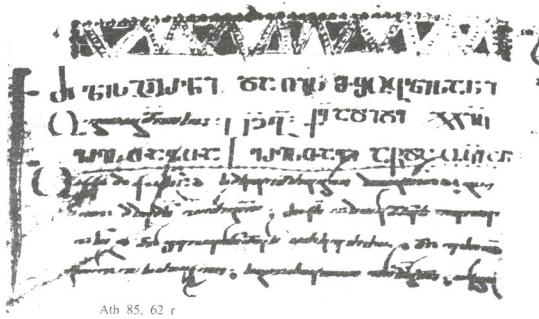
Ath 79, 93 r - I ხელი, ორაგნე



Ath 79, 99 r III ხელი



Ath 79, 132 v VII bgego

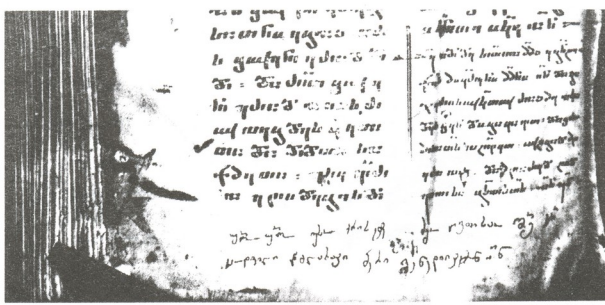


Ath 85, 62 r

ეროვნული ბიბლიოთეკა



Ath 12, 211 v

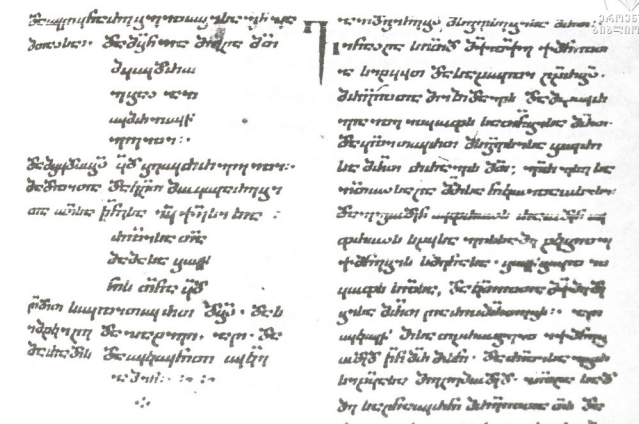


Ath 17, 348 v

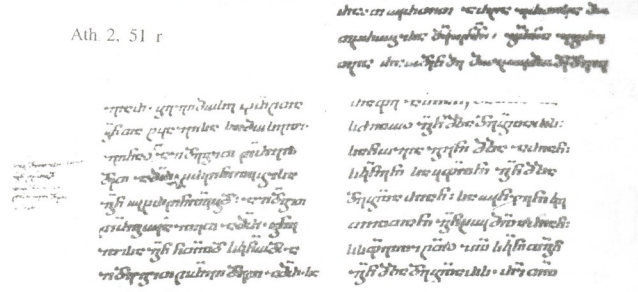
Ath. 40, 327 r - IV ხელი (საბა)

Ath. 80, 47 r

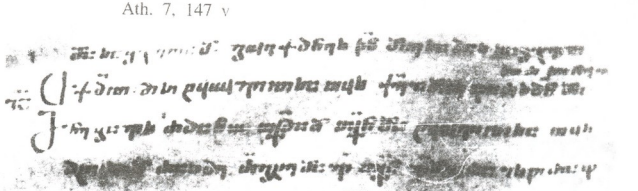
ეროვნული ბიბლიოთეკა



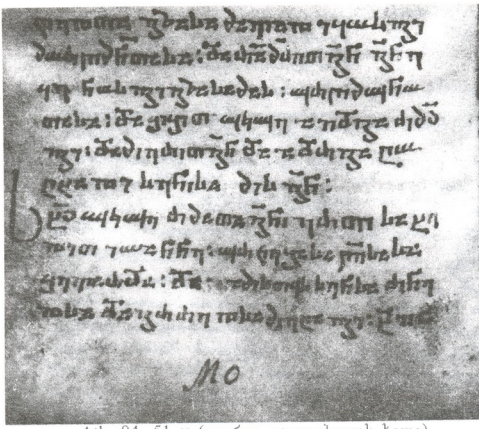
Ath. 2, 51 r



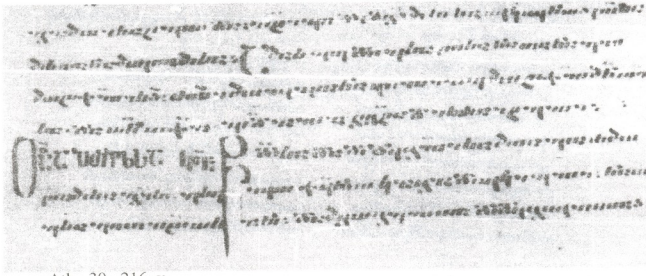
Ath. 7, 147 v



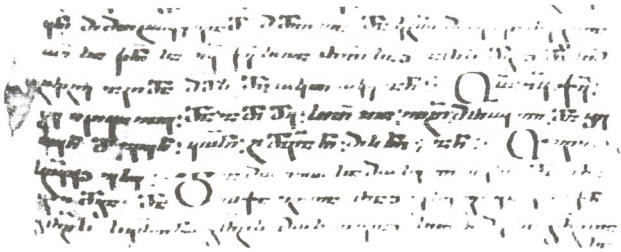
Ath. 41, 37 r



Ath. 84, 51 v (გიორგი დაყუდებულის ხელი)



Ath. 30, 216 v



Ath. 16, 322 r

ეროვნული ბიბლიოთეკა

МАИЯ КАРАНАДЗЕ

ПАЛЕОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕНОСТИ ГРУЗИНСКИХ НА АФОНЕ РУКОПИСЕЙ (НА ОСНОВЕ 28 КОДЕКСА, X-XIII ВВ.)

РЕЗЮМЕ

В статье представлены итоги палеографического изучения 28 кодекса нынешней афонской грузинской коллекции, объединяющей рукописи переписанные как на Святой Горе, так и на историческом юго-западе грузий, в Тао-Кларджети.

На основе комплексного изучения материала - каллиграфического различия, графических изменений отдельных графем, применения палеографических знаков (точка, двоеточье, троеточье, четвероточье, крестовая графема) с функцией знаков препинания и декламатического назначения, оформления заглавных букв, особенности строчного и абзацного деления, тетрадной пагинации - в статье изложены выводы этапного развития древнегрузинской письменности и книжного дела в соответствий с общевизантиискоой традицией. Документально потверждается, что палеографические особенности отдельных кодексов определены назначением той или оной рукописи (Ктиторной и келиотной).

К статье прилагается список грузинских переписчиков X-XIII вв.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ვალერი სილოგავა

ქართული ეპიგრაფიკული დამწერლობის ისტორიიდან
1. კიდურწაისრული დამწერლობა*

V-X სს. ქართული ლაპიდარული, ე.ი. ქვაზე ან სხვა მაგარ საწერ მასალაზე შესრულებული წერილობითი ძეგლების დამწერლობისთვის, რომელიც თავის მხრივ განვითარების რამდენიმე საფეხურს მოიცავს[1], საერთო დამახასიათებელი ნიშანია ასოთა *სადა მოხაზულობა*. X-XI სს. მიჯნიდან შემოდის ახალი ნიშნები, რომლებიც ზოგადად შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ასოთა მოხაზულობაში *დეკორატიული ელემენტების* ჩართვა. ამ დროიდან ჩნდება „კიდურწაისრული დამწერლობა“, „კიდურწერტილოვანი“ და „კიდურყვავილოვანი დამწერლობა“; გვხდება ახალი პალეოგრაფიული ნიშნები: *ასოთა შეწიადება, ხვეული ხელი, განკვეთილობის ნიშნების გამოყენება*, სხვადასხვა სახის *ქარაგმის ნიშნები* და სხვ. ამათგან, ერთერთი ყველაზე თავისებური ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში *კიდურწაისრული* დამწერლობაა.

ივ. ჯავახიშვილი დამწერლობის ამ სახეს ეპიგრაფიკული ძეგლებისთვის „ტყუპწვეტოვანს“, ხოლო ხელნაწერებში წარმოდგენილი დაწერილობისთვის – „კიდურწვეტიანს“ და „ბოლოწვეტიან დამწერლობას“[2] უწოდებდა.

---

*გადამუშავებული თავი ავტორის საკანდიდატო-სადისერტაციო ნაშრომიდან „დასავლეთ საქართველოს X-XVIII სს. ქართული ლაპიდარული წარწერები, როგორც საისტორიო წყარო“ (თბ., 1972).

[1] V-VII სს. ბოლნისის, მცხეთის ჯვრის, უკანგორის, პალესტინის, ატენის, უსანეთის, წყისის და წრომის ქვაზე შესრულებული – ამოკვეთილი ან რელიეფური, წარწერების მიხედვით, ასომთავრული დამწერლობის განვითარების ეტაპები და დამახასიათებელი პალეოგრაფიული ნიშნები თავმოყრილი სახით წარმოადგინა ნ. შოშიაშვილმა (იხ. *მისი*, ურბნისის ძველი ქართული წარწერები, *პალეოგრაფიული ძიებანი*, I, თბ., 1965, გვ.139-142). ამ სამუშაოს მიზანი იყო ურბნისის სიონის ერთ-ერთი წარწერის – სიონის მაშენებელთა (როგორც ჩანს, X ს-ში ტაძრის განმაახლებელთა) კონსტანტისა და მისი ძის მიქაელის წარწერის V ს-ით დათარიღების დამტკიცება (იქვე, გვ.145), მაგრამ არსებობს ამ წარწერის სხვაგვარი დათარიღებაც – IX-X სს.(*პ. ზაქარაია*, ნაქალაქარ ურბნისის ხუროთმოძღვრება, თბ., 1965, გვ.90), Xს. (*ვ. სილოგავა*, ეპიგრაფიკული ეტიუდები, II. ურბნისის სიონის წარწერების დათარიღებისათვის, სტუდენტთა სამეცნიერო *შრომების კრებული*, X, თბ., 1970, გვ.91-97). მოგვიანებით ნ. შოშიაშვილმა ეს წარწერა V ს. I ნახ-ით დაათარიღა და ქრისტიანული ხანის ქართული ლაპიდარული წარწერების „კორპუსი“ ამ წარწერით დაიწყო (ქართული წარწერების კორპუსი, I, ლაპიდარული წარწერები, I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველო (V-Xსს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა *ნ. შოშიაშვილმა*, თბ., 1980, გვ.62-63).

[2] *ი. ჯავახიშვილი*, ქართული დამწერლობათა-მცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, ტფ., 1926, გვ.123; მეორე გამოცემა, თბ., 1949, გვ.125; მესამე გამოცემა, იხ. *მისი*, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. IX, თბ., 1996, გვ.128. იგი, სავსებით სწორად, მიიჩნევს, რომ ეს დამწერლობა „უმთავრესად კედლის წარწერებშია ნახმარი“ და ასახელებს მის სამ ნიმუშს: ვაჩე ყანჩელის წარწერას სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადზე, „ლომზე მჯდომი წმიდა მამის პინაკის“ წარწერას და ეპიფანე ქართლის კათალიკოსის წარწერას ანისის ეკლესიაზე. პირველს უწოდებს „ამნაირი დამწერლობის საუკეთესო ნიმუშს“, ხოლო ორ დანარჩენს - „ამავე დამწერლობის უფრო გადაგვარებულ სახეს“ (იქვე). უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი, ამგვარი დამწერლობის კლასიკური ნიმუშია და მას ქვემოთ არაერთხელ დავუბრუნდებით, მეორე – ჭედური ანუ ლითონზე (ამ შემთხვევაში ვერცხლზე) შესრულებული წარწერების კატეგორიას განეკუთვნება, ისიც კლასიკური კიდურწაისრული (და არა „უფრო გადაგვარებული“) დამწერლობითაა შესრულებული, ხოლო ,მესამე – ანისის წარწერა 1218 წლისა, საერთოდ არაა კიდურწაისრული – აქ ასოთა ბოლოებია გაფართოებული შემსრულებლის მიერ ორკაპათავიანი საჭრეთლით მათი ამოღარვის შედეგად და არა სამკუთხა ისრებია დასმული ასოთა ბოლოებში. ანისის და მისი მსგავსი სხვა

ამ დამწერლობისთვის დამახასიათებელი პალეოგრაფიული ნიშანია ასოთა მოხაზულობის დასასრული ნაწილების გადმოცემა წაწვეტებული, ისრისებრი მოყვანილობით. აქ, ასოთა მოხაზულობაში, მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს ორი – წვრილი და მსხვილი ხაზი, რომელთაგან პირველი – ასოს მთელ კონტურს გადმოსცემს, ხოლო მეორე – მის დასასრულ, კიდურა ნაწილებს აღნიშნავს მკაფიო აქცენტირებით. ზოგიერთ ასოს *(ანი, დონი, ონი...)* წაწვეტებული ნიშნები ტანის შუა ნაწილში, ხოლო ზოგიერთს ტანის მრგვალ ნაწილშიც *(ბანი, ტარი, ჩინი...)* აქვს დასმული. ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში ამ სახის დამწერლობას შეიძლება „კიდურწაისრული დამწერლობა" ვუწოდოთ.

მსგავს ტერმინს („კიდურისრებიანი") იყენებს ლ. მუსხელიშვილი ამ სახის დამწერლობით შესრულებული ერთი წარწერის აღწერისას[3].

ტერმინით „ტყუბწვეტოვანი" შეიძლება ეტრატზე და სხვა რბილ საწერ მასალაზე შესრულებული ძეგლების ის დამწერლობა აღვნიშნოთ, რომლის ასოთა ბოლოები წაწვეტებითაა გადმოცემული, ხოლო „კიდურწაისრულით" – ეპიგრაფიკულ ძეგლებში წარმოდგენილი მსგავსი დამწერლობა ორი სხვა ტერმინის – „კიდურწერტილოვანი"-სა და „კიდურყვავილოვანი"-ს ანალოგიით. ოცდაათ წელზე მეტი ხნის წინ ჩემ მიერ სადისერტაციო ნაშრომში შემოთავაზებული ეს ტერმინი ბუნებრივად დამკვიდრდა სამეცნიერო ლიტერატურაში – დღეს, ამ დამწერლობით შესრულებულ ნებისმიერ წერილობით ძეგლს, ყველა *კიდურწაისრულს* უწოდებს (მეორე ასეთი ტერმინია „გარდამავალი მხედრული", რომელიც ცალკე მსჯელობის საგანია).

კიდურწაისრულ დამწერლობას, მის დახასიათებას, წარმოშობის ადგილს და გავრცელების ქრონოლოგიურ საზღვრებს პირველად *ლ. მუსხელიშვილი* შეეხო ზოგადად, სვეტიცხოვლის გალავნის („გარეთა ბჭის") წარწერის განხილვისას (სურ. 1,2). მისი დაკვირვებით, დამწერლობის ეს სახე XIIს-ის დამდეგისთვის ჩამოყალიბდა, „შესაძლებელია შიდა ქართლში"[4]. გარდა სვეტიცხოვლის გალავნის კარიბჭის წარწერისა, მას კიდურწაისრული („ისრებიანი, უფრო ზუსტად „ნახევარისრებიანი", როგორც თვითონ უწოდებს) დამწერლობის ნიმუშებად მოჰყავს რუისის ტაძრის წარწერა ბაგრატ IV-ის (1027-1072) დედის, მარიამ დედოფლის მოხსენიებით[5] (სურ. 3) და ხედაზნის კანკელის წარწერა[6] (სურ. 4,5); ასევე, ასეთი დამწერლობის „საუკეთესო, შეიძლება ითქვას კლასიკურ ნიმუშად" სამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადის, ილარიონ ყანჩაელის, მის მიერ 1030 წლით დათარიღებულ წარწერას მიიჩნევს[7] (სურ. 6,7,8).

ზოგიერთი უთარიღო წარწერის პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით დათარიღებისას, კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული წარწერები განიხილა *თ. ბარნაველმა*.

წარწერების დამწერლობას, რომელთაც შეცდომით „კიდურწაისრულს" უწოდებენ, ქვემოთ დავუბრუნდებით.

[3] *ლ. მუსხელიშვილი*, მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძრის უძველესი წარწერები და მათი დამოკიდებულება მელქისედეკ კათალიკოსის ანდერძთან, *ქართული ხელოვნება (Ars Georgica)*, 1, თბ., 1942, გვ.136.

[4] იქვე.

[5] *Г. Н. Чубинашвили*, К истории Русского храма (1940), იხ. *მისი*, Вопросы истории искусства, Исследования и заметки, т. I, Тб., 1970, с.196.

[6] ქართული წარწერების კორპუსი, ლაპიდარული წარწერები,I, გვ.320-321,№187,I, ტაბ.118(შემდეგში. ქწკ, I).

[7] მართალია, სამთავისის ტაძრის სამშენებლო წარწერა 1030 წლით თარიღდება (*გ. ხოშტარია*, სამთავისის ტაძარი (ძეგლის ისტორია ეპიგრაფიკული მასალის შუქზე), „მაცნე", 3, 1968, გვ.183-184; *მისივე*, სამთავისი (მასალები ტაძრის ისტორიისათვის), თბ., 1973, გვ.76-78), მაგრამ, რადგან აღმოსავლეთის ფასადის წარწერაში ტაძრის ამშენებლის ვაჩე ყანჩაელის ძის ილარიონ სამთავნელის ხელის შეწყალებაზეა აღნიშნული, ხოლო ტაძრის ერთ-ერთი წარწერის მიხედვით იგი 1056 წელს გარდაცვლილა (*გ. ხოშტარია*, სამთავისის ტაძარი, გვ.196; *მისივე*, სამთავისი, გვ.81), აღმოსავლეთის ფასადის წარწერები 1030 წლის ნაცვლად 1056 წლით უნდა დათარიღდეს (შდრ. *გ. ხოშტარია*, სამთავისის ტაძარი, გვ.185; *მისივე*, სამთავისი, გვ.81).

კარებზე, ალავერდის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადზე მოთავსებულ, გოლგოთა ერისთავის დისწულის *გიორგი აბაღის*[8] კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული უთარიღო წარწერის (სურ. 9) დახასიათებისას ის აღნიშნავს, რომ „ასოთა მოხაზულობაში ჭარბადაა იგრძობა კიდურების ტენდენციური დაბოლოება, რაც მკაცრად და თვალსაჩინოთ წარმოგვიდგენს აღმოსავლეთ საქართველოში XI. დამლევს და XII. პირველ ნახევარში დამწერლობის განვითარებულ ხერხებს, სახელდობრ, ასოთა კიდურების ტენდენციური დაბოლოებას“[9]. იქვე ავტორი ასახელებს ამ ხასიათ დამწერლობით შესრულებულ წერილობითი ძეგლების ნიმუშებს: სვეტიცხოვლის გალავნის კარიბჭის (სურ. 1.2) კათალიკოს მელქისედეკ I (1010-1033) წარწერას, შიომღვიმის მონასტერში აღმოჩენილ კანკელის ხეზეს ბაზისის წარწერას კათალიკოს მელქისედეკ I-ის მოხსენებით (სურ. 10,11), მრგვლისის ტაძრის[10] XII-ის პირველი მეოთხედის[11] და ხამთავისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადის ალარიონ ქაჩაღისეულ წარწერებს[12] (სურ. 16,8). ამ უკანასკნელს, ტრადიციულად, ასევე 1030 წლით ათარიღებს. ავტორს მიაჩნია კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული ზემოთხსენებული წარწერების ასოთა შედარებითი ცხრილი (სურ. 12) და ასკვნის, რომ ალავერდის ტაძრის გიორგი აბაღისეული წარწერა XII-ის I ნახ-ით უნდა დათარიღდეს.

როგორც ვხედავთ, ორივე მკვლევარი X-XIIის. მიჯნას (დ. მუსხელიშვილი XII-ის დამლევს, ხოლო თ. ბარნაველი XI-ის დამლევს და XII-ის დამდეგს) მიიჩნევს კიდურწაისრული დამწერლობის ჩამოყალიბების ხანად. ამათგან პირველი, ფრთხილი ვარაუდის სახით, მისი ჩამოყალიბების ადგილად შიდა ქართლს ასახელებს[13], ხოლო მეორე კიდურწაისრულ დამწერლობას, დაწერილობის „აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ ხერხად“ მიიჩნევს[14].

ხცისის ტაძრის აღმოსავლეთ და დასავლეთ ფასადებზე მოთავსებულია კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული წარწერები. მათი დეტალური პალეოგრაფიული აღწერისას, ამ დამწერლობის წარმოშობისა და მისი გავრცელების ქრონოლოგიური საზღვრები განიხილა *რენე შმერლინგმა*. მისი აღნიშვით, „ჩვენ ვხედავთ ორნამენტული სამკაულებით გამდიდრებულ ასოებს, რომლებიც ჩვეულებრივ გვხვდება IX-X საუკუნეების ქართულ ხელნაწერებში. ეს ორნამენტები ძალიან ჰგავს ბიზანტიურ ორნამენტებს, რომლებიც გვხვდება ბიზანტიურ ხელნაწერებში IX-X საუკუნეებიდან. ეს ორნამენტები ასევე

оттоньченностью каждой буквы, может служить примером применения отмеченного декоравтивного приема“[15].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამჟამად ცნობილია კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული რამდენიმე ათეული ძველი ქართული ლაპიდარული წარწერა – როგორც ფრაგმენტები, ისე ვრცელი, თარიღიანი ან შინაარსობრივი მონაცემების მიხედვით მტკიცედ დათარიღებული ნიმუშები. ერთი ამდენი კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული წარწერებისა მოიპოვება ჭედური ხელოვნების ძეგლებზე – ხატებზე, ჯვრებზე და სხვ. (ისინი ცალკე განხილვისობიექტია).

მთლიანად კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული უძველესი თარიღიანი წარწერაა ხცისის ტაძრის ანანია მთავარეპისკოპოსისეული საამშენებლო წარწერა, რომელსაც უზის თარიღი - „ქრონიკონი იყო **სკბ**“ ე.ი. 1002 წელი[16] (სურ. 13). თუმცა, კიდურწაისრული დამწერლობის ელემენტები, მისი ჩანასახები, გვხდება ქორეთის ეკლესიის (საჩხერის რ-ნი) საამშენებლო წარწერაში მარიამ დედოფლის და მისი შვილების გიორგისა და ხურსის მოხსენებით. წარწერას უზის თარიღი „ქრონიკონსა **სკ** -სა“, ე.ი. 1000წ[17]. ამ წარწერაში მხოლოდ ზოგიერთი ასოს – *ანი, დონი, ვინი, წილი, ხანი* ... , კიდურებია წაისრული (სურ. 14,15). თანაც, ერთსადაიმავე ასოს ეს ნიშნები ყოველთვის არა აქვს მკვეთრად გამოყვანილი (მაგ. *დო ნს*). გამოსაყოფია *ონი*, რომლის მხოლოდ ქუსლის დასასრულია ამ წარწერაში წაისრული, ხოლო მუცელი სადა წრის სახითაა გამოყვანილი, მაშინ როდესაც სხვა შემთხვევებში, მომდევნო დროის წარწერებში, *ონის* მუცელი ყოველთვის შიგნით ორი, ერთიმეორეს მოპირდაპირედ დასმული ისრითაა გაფორმებული. ამრიგად, ქორეთის წარწერა 1000 წლისა კარგად განსაზღვრავს ამ დამწერლობის წარმოქმნის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვარს.

რაც შეეხება ხცისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადზე მოთავსებულ წარწერას და მის თანადროულ, ტაძრის დასავლეთ ფასადზე მოთავსებულ სხვა წარწერებს, მათ აღწერამდე საჭიროა განვიხილოთ ამაზე ცოტა ადრინდელი წარწერა, რომელსაც თარიღი არ უზის, მაგრამ, მასში მოხსენიებული ისტორიული პირების მოღვაწეობის დროის მიხედვით მტკიცედ თარიღდება. ესაა ბაგრატის ტაძრის (ქუთაისში) საამშენებლო წარწერა (სურ. 16,17).

წარწერაში დასახელებული ბაგრატ აფხაზთა და ქართველთა მეფე არის ბაგრატ III (975/978-1014). იგი იხსენიება კურაპალატის ტიტულის გარეშე. ეს ტიტული მან მიიღო 1001 წელს, დავით კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ. ამის მიხედვით წარწერის ქრონოლოგიური საზღვრები 978-1001წწ., უფრო X-XIსს. მიჯნით განისაზღვრება[18].

ბაგრატის ტაძრის ეს წარწერა განსაკუთრებით საინტერესოა კიდურწაისრული დამწერლობის შესწავლისათვის, რადგან ამავე ბაგრატის ტაძარზე მოთავსებულია თითქმის მისივე (საამშენებლო წარწერის) თანადროული სხვა წარწერები, რომლებშიც კიდურწაისრულობა არ გვხვდება, ხოლო საამშენებლო წარწერაში სახეზეა კიდურწაისრული დამწერლობისათვის დამახასიათებელი ყველა ნიშანი – მრგვალი, დაბალი დუქტუსით გადმოცემული ასოების კიდურები ყველა შემთხვევაში მთავრდება ისრისებურად წაწვეტებული დაბოლოებებით. სხვა პალეოგრაფიული ნიშნებია: *ანის* განივი ხაზი მის წრეზე დევს; *დონის* განივი ხაზი წრესთან დაკავშირებულია დაბალი ვერტიკალური ყელით; *თანი* გადმოცემულია ნახევარწრიული მოხაზულობით; *მანის* შემკვრელი ხაზი გადადის მარჯვნივ; *გან, ენ, ვინ, ლას* გადმოცემულია დამატებითი ხაზების გარეშე; *ანი* შეწიაღებულია (ჩასმულია) *თანსა* და *დონში* (რამდენიმე შემთხვევა).

---

[15] *Р. Шмерлинг,* Древний Цвимоэтский храм близ сел. Хциси, „ქართული ხელოვნება“, 4, 1955, с.154.

[16] *Р. Шмерлинг,* დასახ. ნაშრომი, გვ.154.

[17] *ვ. გაფრინდაშვილი,* 1000 წლის სამშენებლო წარწერა ქორეთის ეკლესიაზე, „ძეგლის მეგობარი“, 21, 1970, გვ.54-61; ქართული წარწერების კორპუსი, ლაპიდარული წარწერები, ტ. II, დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვ. I (IX-XII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა *ვალერი სილოგავამ,* თბ., 1980, გვ.27-38, №11, სურ.12 (შემდეგ, ქწკ, II).

[18] ქწკ, II, გვ.52-53, №33.

დავუბრუნდეთ *ხცისის* წარწერებს. ხცისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადის წარწერის ასოთა კიდურები წაწვეტებული სამკუთხედების სახითაა გადმოცემული (სურ. 13); *ცანის, ფანის, ქანის, ჩინის, ფარის, ჯიესა* და ერთ ადგილას (მე-13სტრ.) *ვინის* ვერტიკალური ხაზები დამწერლობის ორხაზოვანი ბადიდან გადმოდის და ჩამოგრძელებულია მომდევნო სტრიქონის დასაწყისამდე; *ანის* განივი ხაზი წრეზე დევს; *დონის* განივი ხაზი წრეს უკავშირდება დაბალი ყელით; *თანის* მუცელი გადმოცემულია ნახევარწრიული მოხაზულობით; სტრიქონები მოთავსებულია საგანგებოდ გავლებულ პარალელურ ხაზებს შორის; ყველა ასო ამოკვეთილია ცალ-ცალკე, შეწიადების გარეშე. ამავე დროს, სიტყვაში „ბაგრატ“ (მე-6სტრ.) მომცრო ზომის *რაე* ჩასმულია *განის* ფეხსა და *ტარს* შორის; სიტყვაში „მოსაჴსენებელად“ (მე-13 სტრ.) *ნარი* ჩასმულია *სანსა* და *ბანს* შორის და სიტყვაში „სულისა“ (მე-13 სტრ.) *სანი* ჩასმულია *ლასსა* და *ანს* შორის; მე-6 სტრიქონის დასასრულს ამოკვეთილი *ონი* მის გვერდით მოთავსებულ *დონზე* ორჯერ პატარა ზომისაა. არ ჩანს რომ ეს ასოები ამომკვეთს წარწერის შესრულების შემდეგ ჩაემატებინოს. ისინი წარწერის შესრულების პროცესშია ასეთი სახით ამოკვეთილი. საერთოდ, ბოლო ორი სტრიქონის, განსაკუთრებით უკანასკნელი, მე-13 სტრიქონის ასოები შედარებით მჭიდროდ არის ერთმანეთთან მიჯრილი; ამასთანავე, ამ სტრიქონის ასოები უფრო მომცრო ზომისაა.

ხცისის ტ აძრის აღმოს ავლეთ ფა სადზე, სარკმლის გარ შემო, სა მი და მოუკიდებელი წარწერაა მოთავსებული: ბაგრატ მეფისა, გურანდუხტ დედოფლისა და ანანია მთავარეპისკოპოსისა. სამივე წარწერა ისეა განაწილებული, რომ ერთი წარწერის შთაბეჭდილებას ტოვებს და ფასადის დეკორატიული მორთულობის ელემენტს წარმოადგენს.

ამ წარწერათაგან განსაკუთრებული დეკორატიულობით გამოირჩევიან სარკმლის მარცხნივ და მარჯვნივ მოთავსებული წარწერები ბაგრატ მეფისა და გურანდუხტ დედოფლისა[19]. მათთვის ნიშანდობლივია ასოთა ოდნავ დაგრძელებული დუქტუსის, ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, ცალკეული ასოების, განსაკუთრებით *დონის, ანის* და *ონის* (საერთოდ, წრის მოხაზულობის ასოების – *ცან, ჯიე*) გამსხვილებულ გადმოცემასთან შერწყმა (სურ. 18,19); *ანის* განივი ხაზი წრეზე დევს, ქვემოთ წაწვეტებული *დონის* მუცელს თითქმის ყელის გარეშე ადევს განივი ხაზი. მეტად ეფექტურია *ანის, ენის, ინის*, ერთ ადგილას თვით *ფანისა* და *ხანის* შეწიადება *დონსა, ანსა* და *ონში*. უდავოა, რომ ტაძრის აღმოსავლეთი ფასადის წარწერები ამოკვეთილია სხვა ოსტატის მიერ, რასაც უპირველეს ყოვლისა, საერთო შთაბეჭდილებასთან ერთად, ამტკიცებს ისეთი პალეოგრაფიული ნიშანი, როგორიცაა *დონის* გადმოცემა ქვემოთ ოდნავ წაწვეტებული, თითქმის უყელო მოხაზულობით. ამავე დროს, ცხადია, რომ ეს წარწერები თანადროულია და ისინი ტაძრის აგების დროით, 1002 წლით თარიღდება.

ხცისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადის სამივე წარწერის დასაწყისის ნიშნად დასმულია სხვადასხვა, განსხვავებული მოხაზულობის ნიშნები; გურანდუხტ დედოფალის წარწერის თავში დასმულია „ქანწილი“, რომელიც ამავე დროს „წმიდაო“ სიტყვის პირველი ასოს ფუნქციასაც ასრულებს (წარწერა იწყება მომართვით: „წმიდაო ნათლისმცემელო“); ანანია მთავარეპისკოპოსის წარწერის დასაწყისში დასმულია ტოლმკლავიანი ჯვარი ორი კიდურის ჰორიზონტალურ სიბრტყეზე დაყრდნობით და ბუდეებში თითო წერტილით – X (ე.წ. ასტერიქსი); ხოლო ბაგრატ მეფის წარწერის დასაწყისში დასმულია მარტივი ჯვარი, რომლის განივი მკლავი ვერტიკალურ მკლავებზე ოდნავ მოკლეა – ე.წ. „სადაგი ჯვარი“ – †. წარწერების დასაწყისში ერთმანეთისაგან ესოდენ განსხვავებული ნიშნების დასმა განპირობებულია იმით, რომ მკითხველმა ისინი, რომლებიც მთლიანობაში ერთ წარწერად აღიქმებიან (რასაც მათი შემსრულებელი, როგორც აღინიშნა, სპეციალურად აკეთებს, რადგან ისინი ფასადის მორთულობის ელემენტს შეადგენენ), ადვილად გამიჯნოს ერთმანეთისაგან.

[19] *Р. Шмерлинг*, დასახ. ნაშრომი, გვ.155.

ქრონოლოგიურად შემდეგი წარწერა, რომელიც კიდურწაისრული დამწერლობითაა შესრულებული და თავისი შინაარსით ზუსტად თარიღდება, კაცხის ტაძრის დასავლეთის შესასვლელის არქიტრავის წარწერაა (სურ. 20,22). იგი ამოკვეთილია ერთ სტრიქონად და ნახევარწრიულად დაუყვება ქვის ფილის მოხაზულობას[20].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წარწერა დაბალი დუქტუსით, თანაბარი სიმაღლის ლამაზი, მრგვლოვანი ასოებითაა შესრულებული. ასოთა კიდურები წაწვეტებული, სამკუთხა, ისრისებური დაბოლოებებითაა გადმოცემული. *ანის* განივი ხაზი წრეზე დევს; *დონის* განივი ხაზი ძალზე დაბალი ყელით უერთდება ასოს ტანს; *თანის* მუცელი ნახევარწრიული მოხაზულობისაა; წარწერის იმ ნაწილში, რომელიც კარგად ირჩევა, შეწიაღების შემთხვევები არ დასტურდება. ამრიგად, წარწერა პალეოგრაფიული ნიშნებით ახლოს დგას ბაგრატ III-ის ეპოქის ზემოთ განხილულ წარწერებთან.

დასავლეთ საქართველოს ეპიგრაფიკულ ძეგლებში ცნობილია XIს-ის I ნახევრის ექვსი ლაპიდარული წარწერა ბაგრატ მეფის მოხსენიებით. ესენია: „სანათლავის“ საამშენებლო წარწერა 996 წლისა *ჭყონდიდის* ტაძარზე[21] (იგი ამჟამად არ არსებობს; დაიღუპა XIX ს-ის შუა ხანებში ტაძრის შეკეთების დროს); ორი წარწერა *ბაგრატის ტაძარზე* (ქუთაისში), ერთი, 978-1001წწ. აღმოსავლეთ ფასადზე, შესრულებული კიდურწაისრული დამწერლობით[22] და მეორე ჩრდილოეთ ფასადზე 1001 წლისა[23]; ერთი წარწერა *კაცხის* ტაძრის დასავლეთის შესასვლელის არქიტრავზე[24]; 1046 წლის საამშენებლო წარწერა *სავანის* ტაძრის სამხრეთის შესასვლელის არქიტრავზე[25] და ერთიც *ნიკორწმინდის* ტაძრის ასევე დასავლეთი შესასვლელის არქიტრავზე[26]. პირველი სამი წარწერის თანადროულობა ეჭვს არ იწვევს და ბაგრატ III (975/978-1014წწ.) მიეწერება. ნიკორწმინდის ტაძრის წარწერა თავისი პალეოგრაფიული ნიშნებით რამდენადმე ცალკე დგას ამ წარწერებისაგან (სურ. 23, 24).

წარწერის პირველმა გამომცემელმა მ. ბროსემ მასში დასახელებული ბაგრატ მეფე ბაგრატ IV-ედ მიიჩნია. წარწერაში დასახელებული ბაგრატი, პირველად გ. ბოჭორიძემ გააიგივა ბაგრატ III-სთან ტექსტში წარმოდგენილი მისი ტიტულატურის (კერძოდ, რანთა მეფედ წოდების) საფუძველზე და ამის მიხედვით წარწერა 1010-1014წწ. დაათარიღა[27]. ასევე 1010-1014წწ. ათარიღებს წარწერას და მასზე დაყრდნობით ნიკორწმინდის ტაძრის აგების დროს გ. ჩუბინაშვილი.

ნიკორწმინდის ტაძრის დასავლეთის შესასვლელის არქიტრავის წარწერა შესრულებულია მაღალი დუქტუსით; უკიდურესობამდეა აყვანილი ასოთა დეკორატიული გაფორმება. მაგ., წარწერაში *დონის* განივი ხაზი, ას ის ტანიდან ამომავალი ორი კიდურწაისრული შტოს სახითაა წარმოდგენილი (სურ. 23). უფრო მეტი, სიტყვაში „აფხაზთა“ *ანის* მუცელში *ფანი* ჩაწერილია („შეწიაღებულია“) ვარდულის სახით (სურ. 24); თითქმის ყოველი ორი ასოს შემდეგ გვხდება ასოთა შეწიაღება, ხშირად უჩვეულო და არაბუნებრივი (მაგ. *რაჲსა* და *განისა* და სხვ.); ქარაგმის ნიშანი წარმოდგენილია კიდურწაისრული მორკალული ხაზის სახით.

ნიკორწმინდის ეს წარწერა სხვა პალეოგრაფიული თავისებურებითაა ღირშესანიშნავი: *ანის* განივი ხაზი ასოს ტანთან დაკავშირებულია ყელით. ეს არაა წარწერის შემსრულებლის ინდივიდუალური ხელწერისთვის დამახასიათებელი თავისებურება, რადგან ასეთი

---

[20] ქწკ. II, გვ.55-56, №36.

[21] ქწკ. II, გვ.34-35, №8.

[22] ქწკ. II, გვ.52-53, №33.

[23] ქწკ. II, გვ.53-54, №34.

[24] ქწკ. II, გვ.55-56, №36.

[25] ქწკ. II, გვ.58-59, №38.

[26] ქწკ. II, გვ.54-55, №35.

[27] *გ. ბოჭორიძე,* რაჭის ისტორიული ძეგლები, „საქართველოს მუზეუმის მოამბე“, V, 1930, გვ.194-195; *მისივე,* რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბ., 1994, გვ.95-96

მოხაზულობის *ანი* სხვა ოსტატების მიერ და ცოტა მოგვიანებით შესრულებულ წარწერებშიც გვხვდება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (*შიომღვიმე, სამთავისი, რუისი, სვეტიცხოველი*) და, რაც მთავარია, *ანის* ამ მოხაზულობაში ჩანასახის სახით მოცემულია პირველი [illegible] განივი ხაზის ასოს ტანთან მოცილებისა. ეს პროცესი წარწერებში XIIს-ის დასაწყისიდან იჩენს თავს[28].

თავდაპირველად *ანის* განივი ხაზი მხოლოდ ოდნავ მოცილდება ტანს. XIIს-ის დასასრულისა და XIIIს-ის წარწერებში *ანის* განივი ხაზი ასოს ტანისაგან სავსებით მოცილებულია. ბოლოს, *ანის* განივი ხაზის ასოს ტანისაგან მოშორების პროცესი იქამდე განვითარდება, რომ XIV საუკუნისათვის *ანის* ტანი მიიღებს ამოპირქვავებული ნახევარწრიული რკალის მოხაზულობას, რომელსაც ზემოდან განივი ხაზი აქვს დასმული[29].

ამ პროცესის მიმდინარეობის პარალელურად წარწერებში გვხვდება ადრინდელი მოხაზულობის *ანი*, როდესაც მისი განივი ხაზი ჯერ კიდევ არაა მოშორებული ასოს ტანს. თუმცა, *ანის* განვითარებაში წამყვანია ის პროცესი, რომელიც ზემოთ იყო წარმოდგენილი, რადგან XIV-XVსს-ებიდან ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში *ანის* განივი ხაზი ასოს ტანისაგან სავსებით გამოყოფილია. ამ დროიდან უკვე ქართული ლაპიდარული დამწერლობის დახასიათებისას, *ანის* მოხაზულობის აღწერისას, საუბარი შეიძლება იყოს იმაზე თუ *ანის* ტანს მოშორებული განივი ხაზი როგორი მოხაზულობისაა: სწორი, მორკალული, კლაკნილი, კიდურწერტილოვანი და სხვ.; ან, მისი ტანი, ე.ი. ქვედა ნახევარი, როგორ ფორმებს ღებულობს: ნახევარწრე, სწორი ხაზი, რკალი ძირსდაშვებული ქუსლით[30] და სხვ.

მთელი ამ პროცესის დასაწყისად უნდა მივიჩნიოთ *ანის* განივი ხაზისა და ტანის ყელით დაკავშირების შემოღება, რომელიც ქართული ლაპიდარული დამწერლობის კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებულ ძეგლებში იჩენს თავდაპირველად თავს XIს-ის ათიანი წლებიდან.

ქართული ლაპიდარული დამწერლობის ერთერთი სახის, კიდურწაისრული დამწერლობის უმთავრესი, თარიღიანი ნიმუშების ზემოთ წარმოდგენილი დახასიათების შემდეგ შეიძლება ამ დამწერლობის განვითარებაში რამდენიმე ეტაპი გამოვყოთ:

დასაწყის ეტაპზე, X ს-ის დასასრულსა და XI ს-ის დასაწყისში, ასოები უპირატესად მრგვალი დუქტუსით არის გადმოცემული; მათ ახასიათებს შემდეგი პალეოგრაფიული თავისებურებანი: *ანის* განივი ხაზი ასოს ტანზე დევს; *თანი* ნახევრადწაისრული მოხაზულობისაა; ასოთა შეწიაღება ზომიერად არის გამოყენებული; ქარაგმის ნიშნად სწორი, განივი კიდურწაისრული ხაზებია დასმული; წაისრული ნიშნებით მხოლოდ ასოთა ბოლოებია გადმოცემული.

მომდევნო ეტაპზე, XI ს-ის 20-იანი წლების დასასრულიდან და 30-იანი წლებიდან, *ანისა* და *დონის* განივი ხაზები ყელის მეშვეობით უერთდება ასოს ტანს; ასოთა კიდურების ბოლოს დასმული წაწვეტებული სამკუთხედები, ცალკეულ შემთხვევებში მიმართულია ასოს ტანის, როგორც შიგნით, ისე გარეთ.

მომდევნო ეტაპზე, XI ს-ის შუა ხანებიდან, რომელიც კიდურწაისრული დამწერლობის განვითარების დასრულებული საფეხურია, უფრო მეტად იზრდება ასოთა დეკორატიული გაფორმება – წაწვეტებული სამკუთხედები ასოთა კიდურების გარდა ტანის სხვა ნაწილებშიც დაისმის; იზრდება ასოთა შეწიაღების მაგალითები; ამასთანავე, 30-იანი წლებიდან მკვეთრად მაღლდება ასოების დუქტუსი.

---

[28] *Г. Н. Чубинашвили*, Кумурдо и Никорцминда, как пример разных этапов развития барокального стиля в грузинском искусстве, *იხ. მისი,* Вопроси истории искусства, т.I, Тб., 1970, с.253, таб.107.

[29] *ვ. ცისკარიშვილი,* ჯავახეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1959, გვ. 101-103; *გ. ოთხმეზური,* XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ქართული ლაპიდარული წარწერები, როგორც საისტორიო წყარო, თბ., 1981, გვ.30.

[30] *ვ. სილოგავა,* ქტიტორთა ფრესკული წარწერები ზემო სვანეთში, კრ. „სვანეთი", I, თბ., 1977, გვ.68-69.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც წარმოდგენილი აღწერილობა-დახასიათებიდან ჩანს, კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებულ ძეგლებში მთავარი ელემენტია ასოთა გრაფიკული კიდეებში, ზოგჯერ სხვა ნაწილებშიც, დასმული პატარა ისრები ტოლფერდა სამკუთხედის ფორმისა. იმის მიხედვით, თუ ასოს ტანის რომელ მხარესაა მიმართული ეს ისრები, ლაპიდარული დამწერლობის ძეგლები იყოფიან სამ ჯგუფად: 1) ისრის წვერი მიმართულია ასოს მოხაზულობის, მისი ტანის გარეთ (მაგ., ჯიჭუაისძის წარწერა; სურ. 47,48); 2) ისრის წვერი მიმართულია ასოს ტანის შიგნით (მაგ., ანტონ ქუთათელის წარწერა; სურ. 43, 44; იოჰანის წარწერა; სურ. 45,46); 3) ერთსადაიმავე წერილობით ძეგლში ისრის წვერი შეიძლება მიმართული იყოს, როგორც ასოს ტანის შიგნით, ისე გარეთ (მაგ., ანუხვის წარწერა; სურ. 36,37). ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ნიშნების მიხედვით ქრონოლოგიური დიფერენცირების ან კუთხობრივ-ლოკალური არეალის გამოყოფა შეუძლებელია – სამივე ჯგუფის წერილობითი ძეგლები ერთდროულადაა გავრცელებული საქართველოს ნებისმიერ კუთხეში, ხოლო ასოს ტანის რომელ მხარესაა მიმართული ამ დეკორატიული სამკუთხედების წვერები ეს შემსრულებლის, ან დამკვეთის გემოვნებაზეა დამოკიდებული.

კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული ლაპიდარული წარწერები 50-მდეა ცნობილი. ამათგან თარიღიანია ათამდე წარწერა. მათი ქრონოლოგიური ჩარჩოები, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მოიცავს დროს X-XIსს. მიჯნიდან XIს-ის II ნახევრის დასაწყისი წლების ჩათვლით. ამ პერიოდის ლაპიდარული დამწერლობის განვითარებაში დადგენილი ეტაპები საშუალებას გვაძლევს კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული დანარჩენი უთარიღო წარწერები მიახლოებით დავათარიღოთ 20-30 და ზოგჯერ ათეული წლების ფარგლებში.

თავიანთი პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით XIს-ის დასაწყისიდან 20-იან წლებამდე ქრონოლოგიური ჩარჩოებით უნდა შემოისაზღვროს *პატარა ონისა* და *ნიკორწმინდის* სამხრეთ კარიბჭის კამარაში ჩასმული სამი რელიეფური გამოსახულების თანმხლები წარწერები. პატარა ონიდან ცნობილია კიდურწაისრული დამწერლობით შესრულებული სამი წარწერა: ამათგან ერთი ამოკვეთილია ქვის ფილაზე, რომელიც ამჟამად წმ. გიორგის ეკლესიის დასავლეთი შესასვლელის ტიმპანს წარმოადგენს[31] (სურ. 25), ხოლო დანარჩენი ორი წარწერიდან, ერთი, წმ. ნიკოლოზის ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადში, სახურავის კეხს ქვემოთ ჩასმულ ქვის ფილებზე იყო ამოკვეთილი[32] (სურ. 26,27) და მეორე, ეკლესიის კანკელს დაუყვებოდა ზემოდან[33] (სურ. 28). ამ ორი უკანასკნელიდან პირველის მხოლოდ ფრაგმენტია გადარჩენილი და ინახება ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში; ხოლო მეორე – კანკელის განადგურებასთან ერთად დაიღუპა და დღეს მხოლოდ მისი ფოტოსურათია დარჩენილი. რაც შეეხება ნიკორწმინდის აქ დასახელებულ წარწერებს, სამივე მათგანი თითო სიტყვას შეიცავს და შესაბამისად განმარტავს ფასკუნჯების[34] (სურ. 29,30), ქათამ-ვეშაპებისა[35] (სურ. 31,32) და სირაქლემების[36] (სურ. 33,34) შეწყვილებულ, ჰერალდიკურ გამოსახულებებს.

პატარა ონისა და ნიკორწმინდის ამ წარწერებისთვის დამახასიათებელია საერთო პალეოგრაფიული ნიშნები. ისინი შესრულებულია დაბალი დუქტუსით, *ანისა* და *დონის* განივი ხაზები ასოს ტანზე დევს, შეწიაღების შემთხვევები არა გვაქვს და ასოთა კიდურების წვეტები, ქარაგმის ნიშნის გამოკლებით, ყოველთვის მიმართულია ასოს ტანის შიდა მხრისკენ. ამ ნიშნების მიხედვით ეს წარწერები XIს-ის პირველი ათეული წლებით, შეიძლება ბაგრატ III-ის ეპოქითაც დათარიღდეს. გარდა აღნიშნულისა, ამ წარწერების დამწერლობას ახასიათებს მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი ნიშნები.

[31] ქწკ. II, გვ.104, №100.
[32] ქწკ. II, გვ.106-107, №103.
[33] ქწკ. II, გვ.105-106, №1020.
[34] ქწკ. II, გვ.100, №93.
[35] ქწკ. II, გვ.99, №91.
[36] წკ. II, გვ.92, №92.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

პატარა ონის წარწერებში *დონის* შეკვეცილი ქვემოკეთ წაწერებული სახითაა გადმოცემული ხცისის ტაძრის აღმოსავლეთ ფასადის წარწერის მსგავსად: ოღონდ ეს ფორმა ონის წარწერებში ეს წაწერება უფრო მეტად არის ხაზგასმული. *თანი* წარწერების ორივე ჯგუფში და *ონი* პატარა ონის წარწერებში, გადმოცემულია არა წყვილებრივი ნახევარწრის (თ-ანისთვის) და წრის (ი-ნისთვის), არამედ ნახევარმთვარისებური მოხაზულობით. ეს ნიშნები ცალკე გამოყოფს წარწერების ამ ჯგუფს კილეკნაირული დამწერლობით შესრულებული სხვა წარწერებისაგან და მათი სინქრონულობის მანიშნებელია. უფრო მეტიც, ეს ნიშნები (განსაკუთრებით *ონის* ნახევარმთვარისებური მოხაზულობით გადმოცემა) იმდენად თავისებურია, რომ შეიძლება პატარა ონის ორი სხვადასხვა ეკლესიის ამ წარწერების ერთი ოსტატის მიერ დამზადება ვივარაუდოთ.

1930-იან წლებში *ს. ანჭყოს* ეკლესიის ნანგრევების მახლობლად აღმოჩნდა სწორედ ასომთავრული წარწერით[37] (სურ. 35-37). მისი პალეოგრაფიული ნიშნები: *დონის* განიე ხაჰის *ტანან* ეკლით დაკავშირება; *მანის* შემკერელი ხაჰის მარჯვნივ გადახვევა: შედარებით მაღალი დუქტუსი; ასოთა წაწვეტებული კიდურების ხან ასოს შიდა და ხან გარეთა მხრისაკენ მიმართვა, – კილეკნაირული დამწერლობის ზემოთ წარმოდგენილი ეტაპებიდან ამ წარწერას უფრო მეორე-მესამე ეტაპების რიგში აქცევს და ის XIII-ის შუა ხანებით უნდა დათარიღდეს.

კილეკნაირული დამწერლობით შესრულებული ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან, ზემოთ განხილული წარწერების გარდა, შეიძლება დავახასიათოთ შემდეგი ლაპიდარული წარწერები: ნიანია ნოვალისმთის დიდწლად გადაშლილი წარწერა ნიკორწმინდის ტაძრიდან[38]; ორი წარწერა რაჭის სოფელ მრავალძალის (მთისკალთის) ეკლესიაზე[39] (სურ. 38,39); ქედისუბნის (ამბროლაურის რ-ნი) ეკლესიის სამრეკლო შესახვლელთან ნახშირი კარკასის ფილის ფრაგმენტი წარწერის უმნიშვნელო ნაწილებით[40] (სურ.40-42); ჭყონისდიდის ტაძრის დასავლეთის მინაშენის იატაკზე დაგებული ფილები, ამჟამად თითჭრის მთლიანად გადახვეული წარწერის ფრაგმენტი[41]; ანტონი ჭუთათელის წარწერა[42] თერჯოლის რ-ნის ს. გოდოუნიდან (სურ. 43,44); ათაბაგის მოსახსენებელი წარწერა[43] წალენჯიხის რ-ნის ს. ხაფლალიდან, რომელიც ამჟამად საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმშია დაცული (სურ. 45,46); ი. ჯავახიშვილის ასევე მოსახსენებელი წარწერა[44] კიცხიდან (სურ. 47,48); „შიოთას“ თუ „შიოშელთას“ წარწერის ფრაგმენტი[45] მარტყოფის რ-ნის ს. ინწკირიდან (სურ. 49,50); ხეხუ ამოკვეთილი კილეკნაირული წარწერის ამეთიათი ნიმუში ვინმე გაბისოსი[46] შესრულის რ-ნის ს. სვიფიდან (სურ. 51,52); რუისის ტაძრის წარწერა[47] გიორგი ჯაბადოსისა (სურ. 53,54); ზოსიმე კუმურდოელის წარწერა[48] 1027-1072 წწ. ოქროჭყველ დავითისათვის საადიც დღის („ბზაყობისა ქ“) დადგენის შესახებ (სურ. 55,56). კილეკნაირული დამწერლობის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია დიდი გომარეთის წარწერა ლიპარიტ ერისთავი ერისთავისა

---

[37] ქწძ. II, გვ.64-68, №44.

[38] ქწძ. II, გვ.101, №94.

[39] ქწძ. II, გვ.95-96, №85-86.

[40] ქწძ. II, გვ.118, №122.

[41] ქწძ. II, გვ.95, №84.

[42] *ვ. ხალფაჯა.* ეპიგრაფიკული ეტიუდები და შენიშვნები, 4. ანტონ ჭუთათელის წარწერა. „მაცნე“, ისტორიის სერია, 4, 1990, გვ.84-95.

[43] ქწძ. II, გვ.91, №80.

[44] ქწძ. II, გვ.91-92, №80.

[45] ქწძ. II, გვ.88, №76.

[46] ქწძ. II, გვ.109-110, №107.

[47] *Г. Н. Чубинашвили.* К истории Русского храма, с.196.

[48] *ვ. ხალფაჯა.* კუმურდო. ტაძრის ეპიგრაფიკა, თბ., 1994, გვ.62-64.

1034 წლის თარიღით[49]. აქ, გარდა იმისა, რომ თანმიმდევრულადაა გატარებული ტიპიკონ კიღურ[ა]ისრულობა, დამატებით, მათი კვეთის ღირება ამოცანებულია წითელი ხელმწიფეული (სურ. 57).

X-XIიხ. მიჯნიდან XI-ის შუა ხანებამდე და შემდეგაც, კიღურ[ა]ისრული დამწერლობით შესრულებული წარწერების გვერდით ხვდებით წვეულებრივად და კიღურწრტილოვანი დამწერლობით შესრულებულ წარწერებსაც. მაგრამ ამ ხანის ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში კიღურ[ა]ისრული დამწერლობაა გაბატონებული და ის ვითარება, როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს სულ სხვადასხვა კუთხეში.

კიღურ[ა]ისრული დამწერლობა რომ ეპიქის კანონისებური მიღწევა იყო (დამწერლობის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე დეკორატიული ელემენტების ნახატება და შემდეგ განვითარება), ამის მანვენებელია ამ დამწერლობით შესრულებული XIს. წარწერების აღმოსავლეთ საქართველოდან შორს, ანტიოქიაში, ლეონტისხევის წმ. ბარლაამის მონასტერში (სურ. 58,59)[50].

ჩვენი გადაჭრით რამის თქმა ამ დამწერლობის ნახატის აღგილის შესახებ. ლ. მუსხელიშვილის ფრთხილი ვარაუდი ამ დამწერლობის შიდა ქართლში ნახატის შესახებ დამკვიდრებულ იყო ამაზე, რომ მაშინ უმეტესად ცნობილი იყო მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს კიღურ[ა]ისრული დამწერლობით შესრულებული ძეგლები, ერთი მხრივ, და მეორე, ატენის თავლურ ჰქონდა ისეთი სრულყოფილი ნიმუშები ამ დამწერლობის შიდა ქართლში არსებული ძეგლებისა, როგორიცაა სვეტიცხოველისა და სამთავისის წარწერები. მაგრამ, ასევე შიდა ქართლში მდებარე ხცისის ტაძრის წარწერებთან ერთად, ამ დამწერლობის უძველეს ქრონოლოგიურ ფენებს განეკუთვნება დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ბაგრატის ტაძარზე არსებული კიღურ[ა]ისრული დამწერლობის ძეგლები. ამ დამწერლობით შესრულებული ძეგლები ცნობილია აგრეთვე – ანუხვის ხეკლისა და ჭუმლეთის კანკანელის წარწერების სახით. დასავლეთ საქართველოში რიცხობრივად მეტია კიღურ[ა]ისრული დამწერლობით შესრულებული, როგორც პირველსარისხოვანი, ისე რიგითი ეპიგრაფიკული ძეგლები.

როგორც აღვნიშნეთ, X-XIიხ. მიჯნიდან XII-ის შუა ხანების ჩათვლით, კიღურ[ა]ისრულ დამწერლობას ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში წამყვანი აღგილი უჭირავს. მაგრამ ამ დამწერლობით შესრულებულ ქართულ წარწერებს მიგვიანია ხანაშიც ვხვდებით. ასეთებია: 1158 წლით დათარიღებული წარწერა სამთავისის ტაძარზე[51], რომელიც თითქმის ხუსტად იმეორებს იმავე ტაძრის, მასზე ერთი საუკუნით ადრე შესრულებული წარწერების ეპიგრაფიკულ მიტოვებს (სურ. 60), მაგრამ პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით XIII-ისაა: დავით აღმაშენებლის ასულის, შარვანის დედოფლის თამარის წარწერა[52] თღვის ტაძრის პერიბოლოსის შესახვლელზე (სურ. 61,62). იგი ტაძრის აგების დროის მიხედვით 1152 წლით თარიღდება; ხაორბახის ტაძრის 1162 წლის წარწერა[53] კახა ერისთავთა ერისთავისა (სურ. 63,64); კახაბერის და რატის წარწერა XII-XIII სს.[54] ნიკორწმინდის ტაძრის დასავლეთის კრიპტაზე (სურ. 65); 1218 წლით დათარიღებული წარწერა ეტიოვნე ჭართლის

---

[49] *ე. ხოსროვაშვილი*, ქვემო ქართლის წარწერები (ხიდგალი მიმოხილვა), კრ. «ფაზისი», II, თბ., 2000, გვ.243, №12, სურ.14.

[50] *S. Mécérian*, Expedition Archéologique dans l'Antiochène Occidentale. "Recherches l'Institut de letters orientales de Beyrouth". t. XXVII, Beyrouth, p. 110, pl. LXXXIII, 239-242. *W. Djobadze*, Medieval Inscriptions in the Vicinity of Antioch on the-Orontes. "Oriens Christianus", 49, 1965, p.127,130, №VII, IX.

[51] *გ. ხოსროვაშვილი*, სამთავისი, გვ. 94, ტაბ.55.

[52] *ლ. მუსხელიშვილი*, თღვი. შარვანის დედოფლის თამარის აღმშენებლობა (ნარკვევი XII ს. ქართული ხელოვნებიდან), თბ., 1960, გვ.36-38.

[53] *Г. Н. Чубинашвили*. Саорбисская церковь (1914 г.), *ის. Жив.* Вопроси истории иссуства, т.I. Тб., 1970, с.282.

[54] *ჩუ.* II, გვ.168-169, №202.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

კათალიკოზისა[55] სიმხეთის ძველი დედაქალაქის ანისის ერთ-ერთი ქართული კედელზე (სურ. 66), რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი „გადაგვარებული" კიდურწაგრეხილი დამწერლობის ნიმუშად თვლიდა[56] და სხვ.

ელექტრონული ვერსია

გვიანდელ წარწერებში ასოთა კიდურების წაისრული გადმოცემა არ არის ამ დროის წარწერების დამწერლობისთვის დამახასიათებელი პალეოგრაფიული ნიშანი. XII-ის დასასრულისა და XIII-ის დასაწყისიდან ქართულ ლაპიდარულ დამწერლობაში ახალი პალეოგრაფიული ნიშნები იწყნენ თავს და თანდათანობით იკვეთებენ წამყვან ადგილს.

В. И. СИЛОГАВА

ИЗ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОГО ЭПИГРАФИЧЕСКОГО ПИСЬМА

I. СТРЕЛОКОНЕЧНОЕ ("КИДУРЦАИСРУЛИ") ПИСЬМО

РЕЗЮМЕ

В конце X и в начале XI в. в грузинском лапидарном письме появляются новые элементы. Это прежде всего декоративность письма (до X в. грузинское лапидарное письмо отличается строгостью очертания букв). В результате утверждения декоративных элементов, с этого периода образовались такие виды лапидарного письма асомтаврули, как კიდურწაისრული kidurcaisruli, კიდურწერტილოვანი kidurcertilovani и კიდურყვავილოვანი kidurqvavilovani. Декоративность письма проявляется также в палеографических признаках: შეწნილება seciayeba "включение одной буквы в другую", ხვეული ხელი xveuli xeli "плетёное письмо" и др. С этого периода применяются разделительные знаки и титлы разных видов.

Основным характерным палеографическим признаком письма kidurcaisruli (буквально – письмо со стрелообразными конечностями букв) является передача конечностей букв заостренным очертанием в виде треугольников. В очертании буквы в этом письме противопоставляются две линии – тонкая и жирная. Из них первая передает контур буквы, а вторая – акцентирует его конечности треугольниками.

Общая характеристика, а также мнение о времени и месте возникновения и периоде употребления письма kidurcaisruli даны в трудах *Л. В. Мусхелишвили, Р. О. Шмерлинг и Т. В. Барнавели*. Временем появления этого письма названные авторы считают рубеж X-XI вв., а местом его возникновения – Л. В. Мусхелишвили предполагает Шида Картли; Т. В. Барнавели его считает "приемом письма, распространенным в Восточной Грузии".

В настоящее время известно более 50 лапидарных надписей (как фрагментарных, так и пространных) выполненных письмом kidurcaisruli. Часть этих надписей датирована, большая же их часть датируется по содержанию. Самой ранней из этих надписей является строительная надпись 978/1001 г. храма Баграта в Кутаиси.

Письмо kidurcaisruli употребляется с рубежа X-XI вв. до начала XIII в. Ведущее положение в грузинском лапидарном письме оно занимает до II пол. XII в; с этого времени оно постепенно выходит из употребления.

---

[55] *გ. სალოსკა*. ანისის და ვრისის ქართული ეპიგრაფიკა (მოკლე მიმოხილვა). კრ. „ახალგაზრდობა" (სამცხე-ჯავახეთის შრომები), ახალციხე-ქუთაისი, 2001, გვ.41-45, სურ.1.

[56] *ი. ჯავახიშვილი*. ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია, ტფ., 1926, გვ.122-123; II გამოცემა, თბ., 1949, გვ.125; III გამოცემა, იხ. *მისი*, თხზ., ტ. IX, თბ., 1996, გვ.128.

На начальном этапе существования (до 20-х годов XI в.) письмо kidurcaisruli характеризуют следующие палеографические признаки: низкий дукт, слитная передача корпуса и горизонтальной мачты в букве ⴚ-а, начертание ⴔ-т в виде полукружка, украшение треугольниками только конечностей букв, применение в качестве знаков титла прямых горизонтальных линий с заостренными концами. На втором этапе (с конца 20-х и с начала 30-х годов XI в.) горизонтальная мачта в букве ⴚ-а соединена с корпусом посредством шейки, треугольники также, как на предыдущем этапе, украшают только конечности букв, но на этот раз они обращены как на внутреннюю, так и на внешнюю сторону их корпуса. На следующей – наивысшей ступени развития (с середины XI в.) письма еще более возрастает декоративное оформление букв – треугольники ставятся как на конечностях, так и в других частях их корпуса; учащаются случаи включения одной буквы в другую и становятся более разнообразными его приемы; с 30-х годов резко изменяется (удлиняется) дукт письма.

Эти этапы, установленные на основе датированных надписей, дают возможность датировать недатированные надписи, выполненные письмом kidurcaisruli, в пределах 20-30, а порой и в пределах 10 лет.

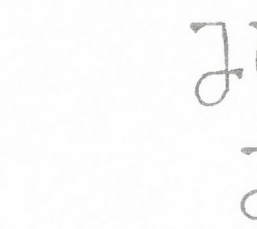
Возникновение письма kidurcaisruli, как выше указывалось, Л. В. Мусхелишвили предполагал в Шида Картли (т. е. в Восточной Грузии). Очевидно, это было вызвано тем обстоятельством, что в тот период эпиграфика Западной Грузии была сравнительно менее изучена и поэтому надписи, выполненные письмом kidurcaisruli были известны в научной литературе только из Восточной Грузии (Хцониси – 1002 г., Светицховели – 1010-1029 гг., Алаверди – I чет. XI в., Самтависи – 1030-1056 гг...).

В настоящее время надписи, выполненные письмом kidurcaisruli, известны из Западной Грузии гораздо в большом количестве, чем из Восточной Грузии; при этом из надписей, выполненных письмом kidurcaisruli, древнейшей является названная надпись 978/1001 г. храма Баграта в Кутаиси. Этим письмом в Западной Грузии выполнены также надписи из Цебельды и на Анухвской стеле (в Абхазии); Никорцминды, Пятара Они (в Раче); Канхи, Саване, Джручи (в Имерети) и др.

Таким образом, письмо "кидурыаисруди" повсеместно и одновременно распространено во всех исторических регионах Грузии (Картли, Кахети, Имерети, Рача, Мингрелия, Абхазия...) и нет возможности указания конкретного места его возникновения.

С конца XI в., и особенно в XII в., в грузинском эпиграфическом письме появляются новые палеографические элементы, являющиеся объектами отдельного изучения.

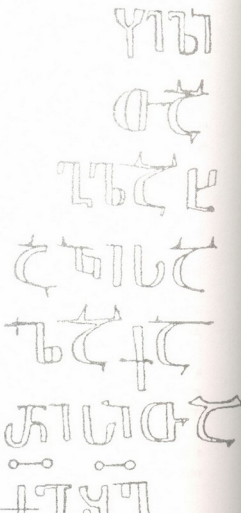
ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 3. *რუისი.* მარიამ დედოფლის წარწერა.

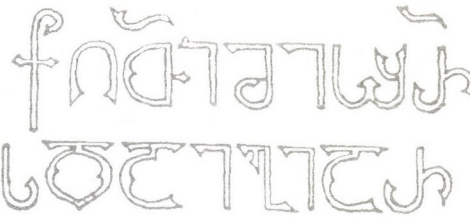


სურ. 4. შიომღვიმე. კანკელის ფილა. ზაქარიას წარწერა.



სურ. 5. იგივე. გრაფიკული ასლი (*ნ. ძოწიაშვილის* მიხ.).

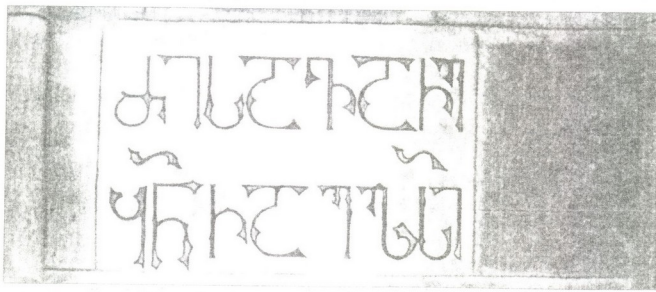
ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 6. *სამთავისი.* ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადი. წარწერა (ფს. 45,6).

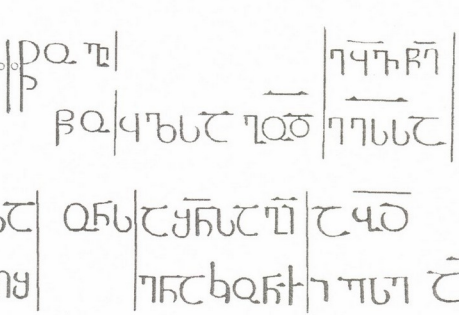


სურ. 7. *სამთავისი.* ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადი. ილარიონ ვარე ყანჩელის ძის წარწერა, ფრაგმენტი, I.

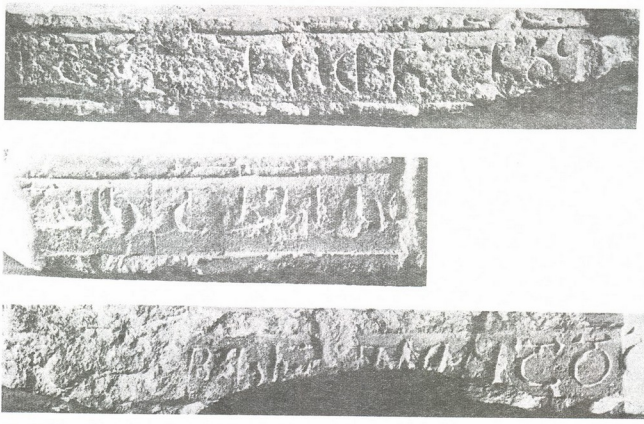


სურ. 8. *სამთავისი.* ტაძრის აღმოსავლეთის ფასადი. ილარიონ ვარე ყანჩელის ძის წარწერა, ფრაგმენტი, II.

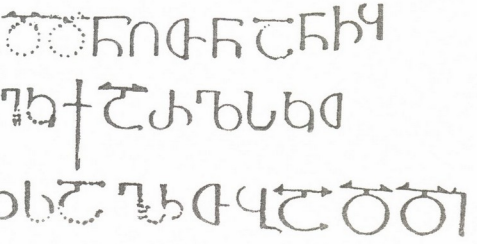
ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 9. *ალავერდი. გიორგი აბას წარწერა (თ. ბარნაველის მიხედვით).*

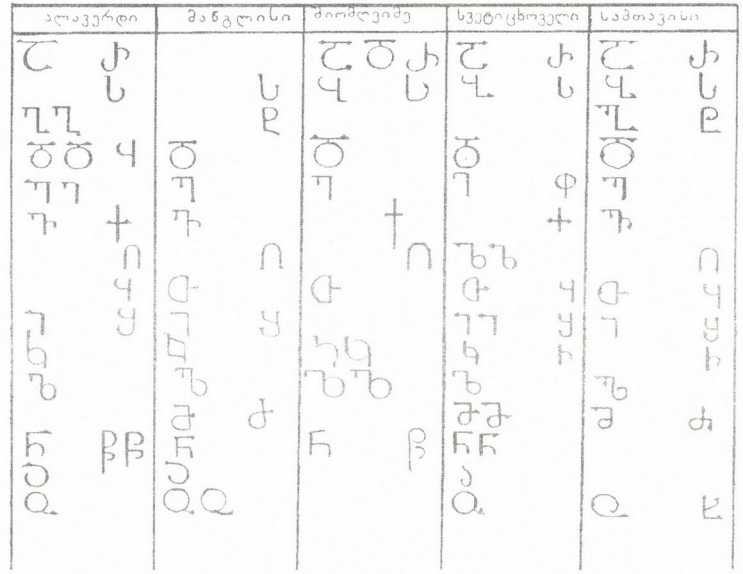


სურ. 10. *შიომღვიმე. კანკელის სვეტის სადგარი. მელქიზედეკ კათალიკოსის წარწერა.*

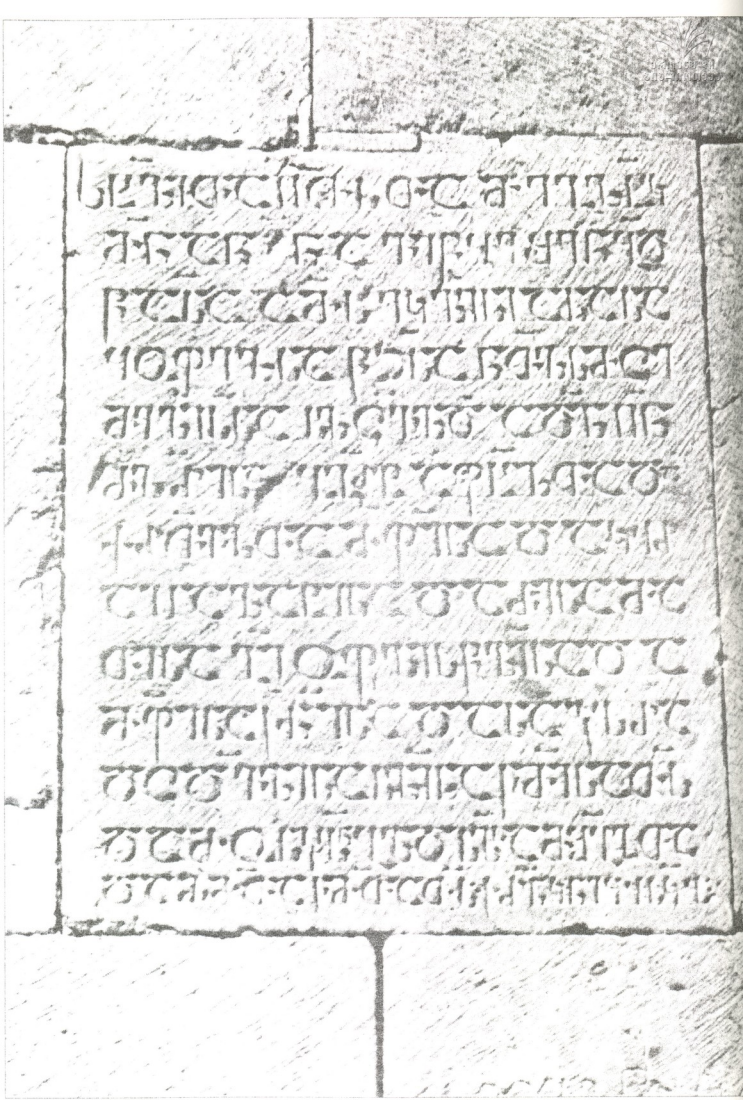


სურ. 11. *იგივე. გრაფიკული ასლი (რ. შმერლინგის მიხ.).*

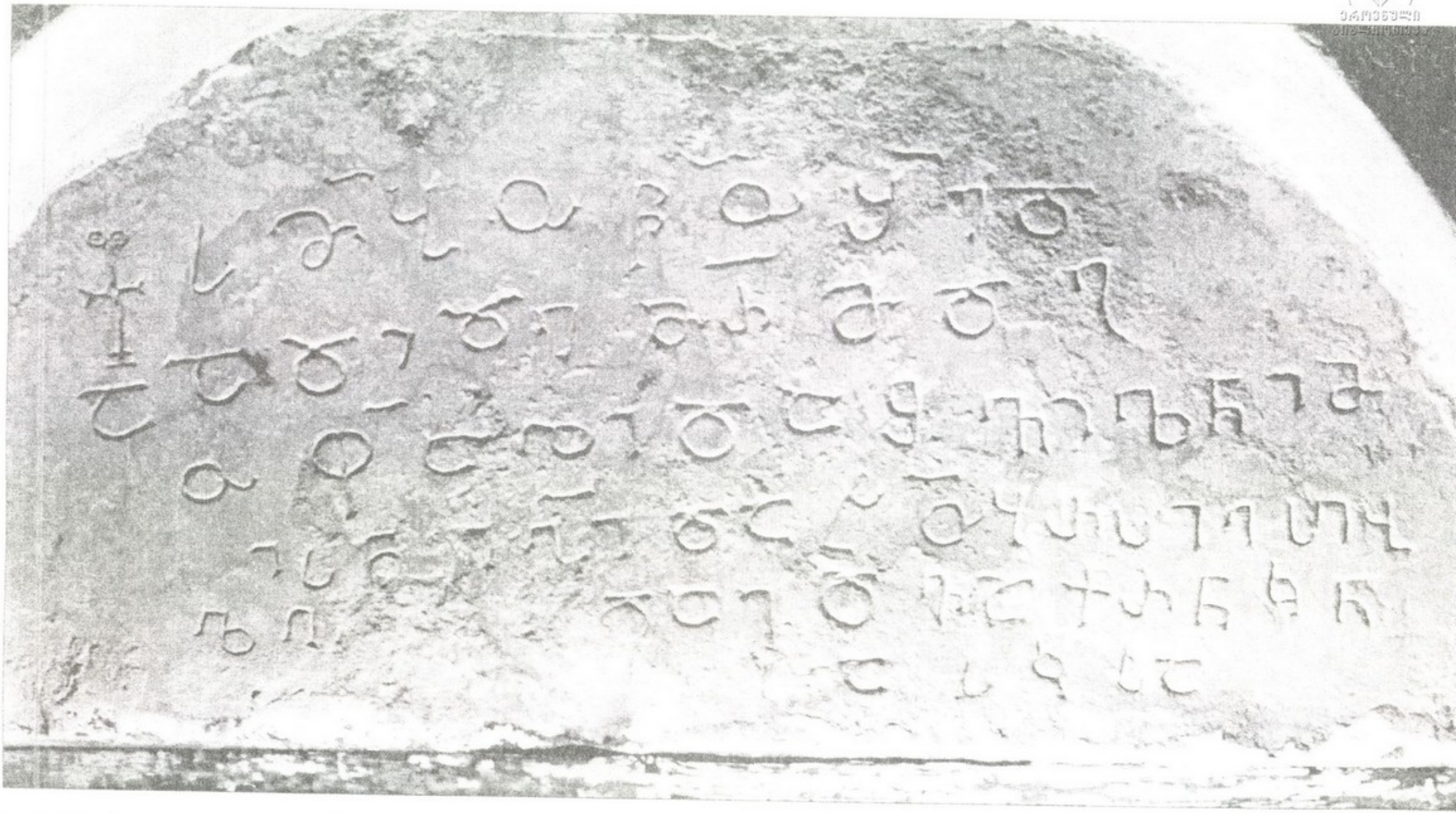
ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 12. კიდურწაისრული წარწერების ტაბულა (*თ. ბარნაველის მიხ.*).

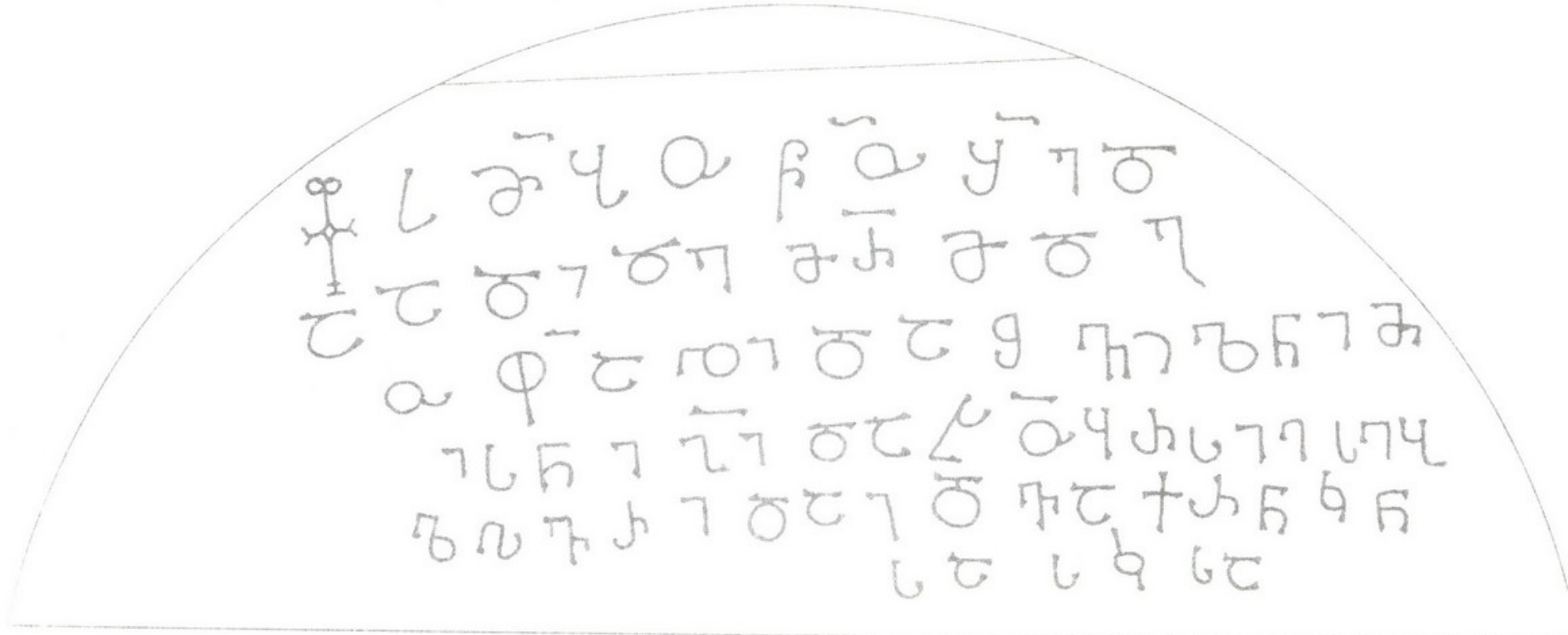


სურ. 13. *ხცისი.* ანანია მთავარეპისკოპოსის წარწერა.



სურ. 14. *ქორეთი.* მარიამ დედოფლის წარწერა.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

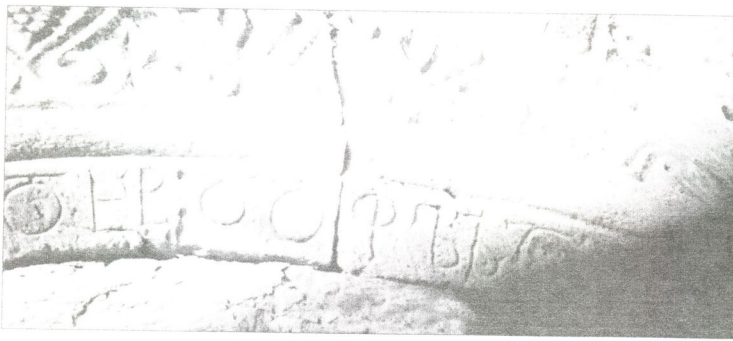


სურ. 15. იგივე. გრაფიკული ასლი

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 16. *ქუთაისი.* ბაგრატის ტაძარი. საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი I.



სურ. 17. *ქუთაისი.* ბაგრატის ტაძარი. საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი II.



სურ. 18. *ბცისი.* გურანდუხტ დედოფალის წარწერა.



სურ. 19. *ბცისი.* ბაგრატ მეფის წარწერა.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 20. *კაცხი.* ტაძრის საამშენებლო წარწერა.



სურ. 21. *კაცბი.* ტაძრის საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი I.



სურ. 22. *კაცბი.* ტაძრის საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი II.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 23. *ნიკორწმინდა.* ტაძრის საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი I.



სურ. 24. ნიკორწმინდა. ტაძრის საამშენებლო წარწერა, ფრაგმენტი II.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

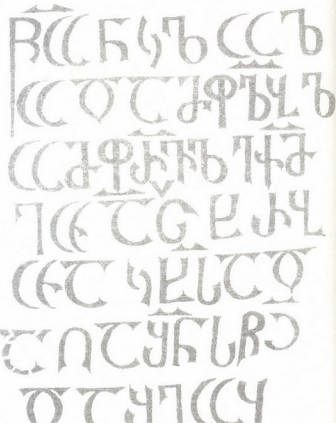


სურ. 25. პატარა ონი. წმ. გიორგის ეკლესია. საამშენებლო წარწერა.

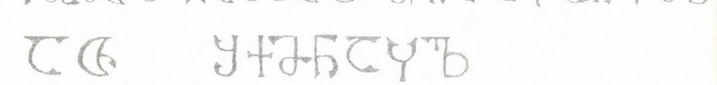
ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 26. პატარა ონი. წმ. გიორგის ეკლესია. საამშენებლო წარწერის ფრაგმენტი.

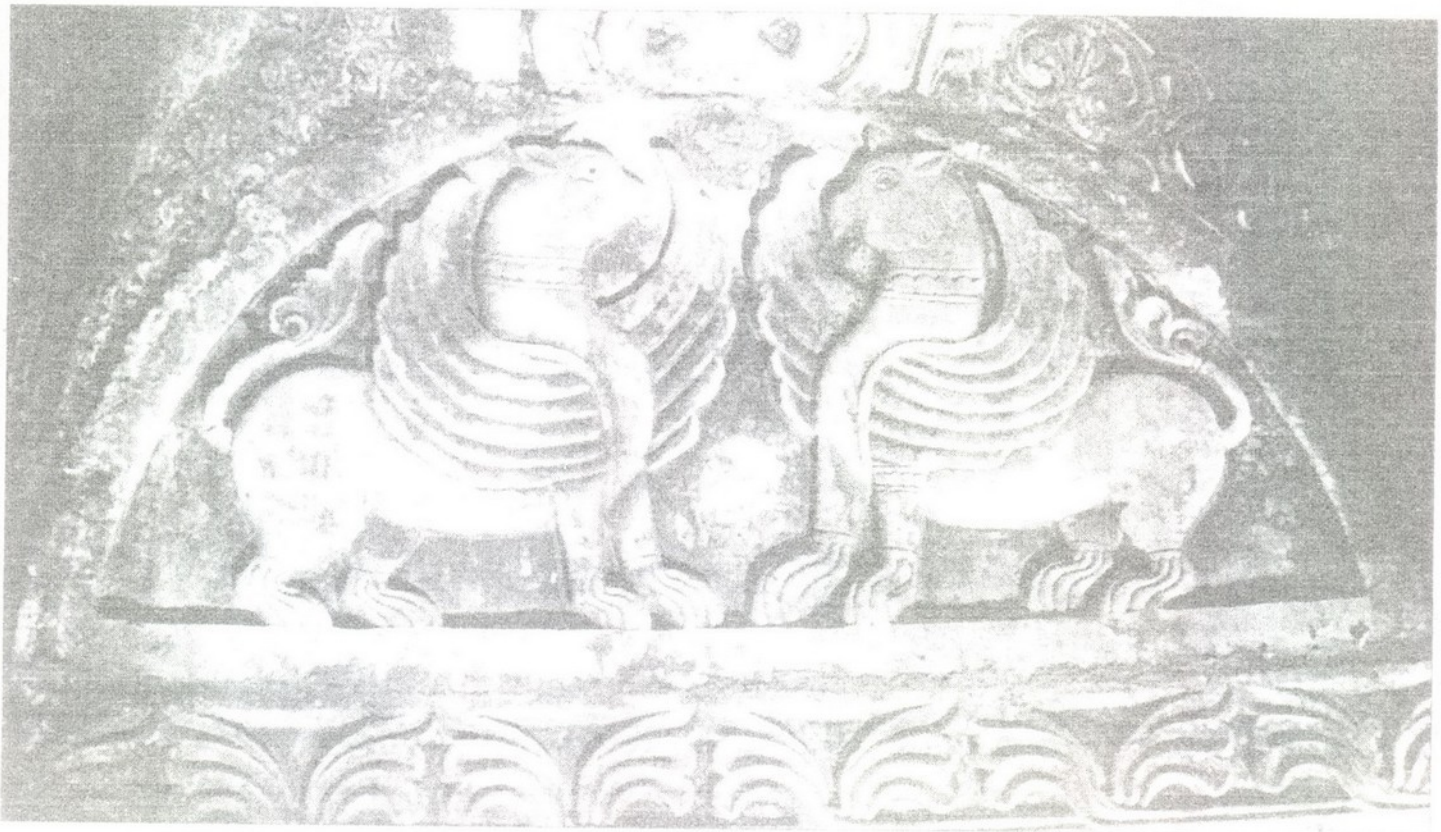


სურ. 27. იგივე. გრაფიკული ასლი.



სურ. 28. პატარა ონი. წმ. ნიკოლოზის ეკლესია. კანკელის საამშენებლო წარწერის გრაფიკული ასლი.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 29. *ნიკორწმინდა. ფასკუნჯების წარწერა.*

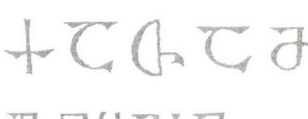


სურ. 30. იგივე. გრაფიკული ასლი.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



სურ. 31. *ნიკორწმინდა. ქათამ-ვეშაპის ნარწერა.*



სურ. 32. იგივე. გრაფიკული ასლი.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

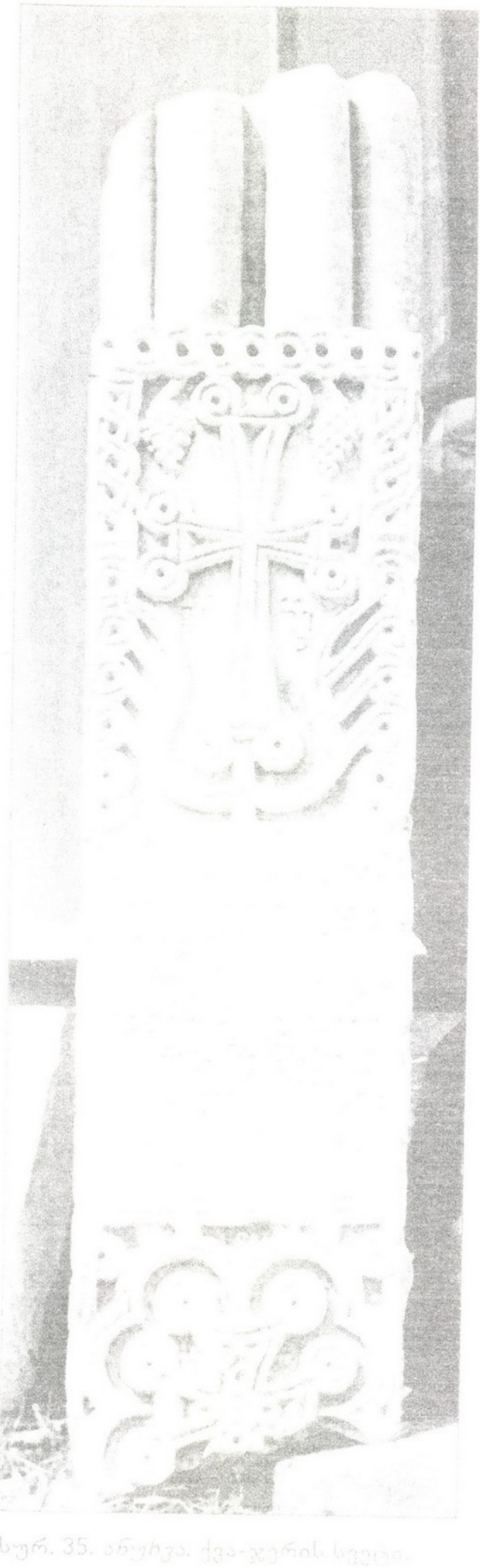


სურ. 33. *ნიკორწმინდა. სირაქლემის წარწერა.*

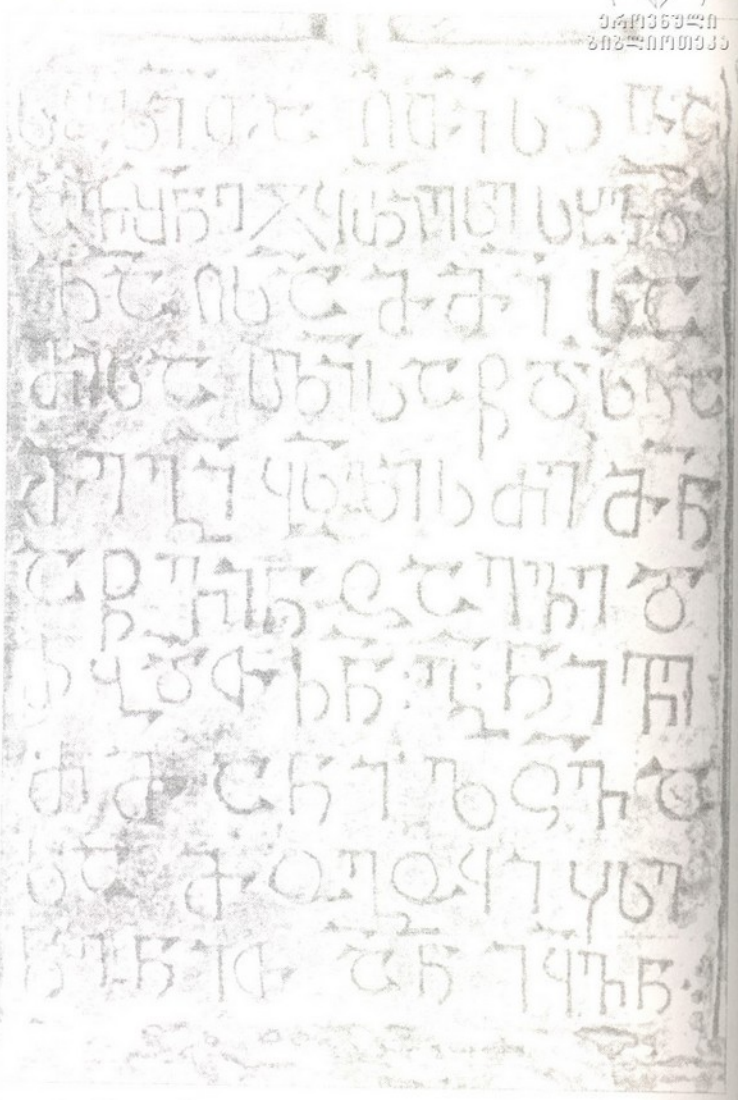


სურ. 34. იგივე. გრაფიკული ასლი.

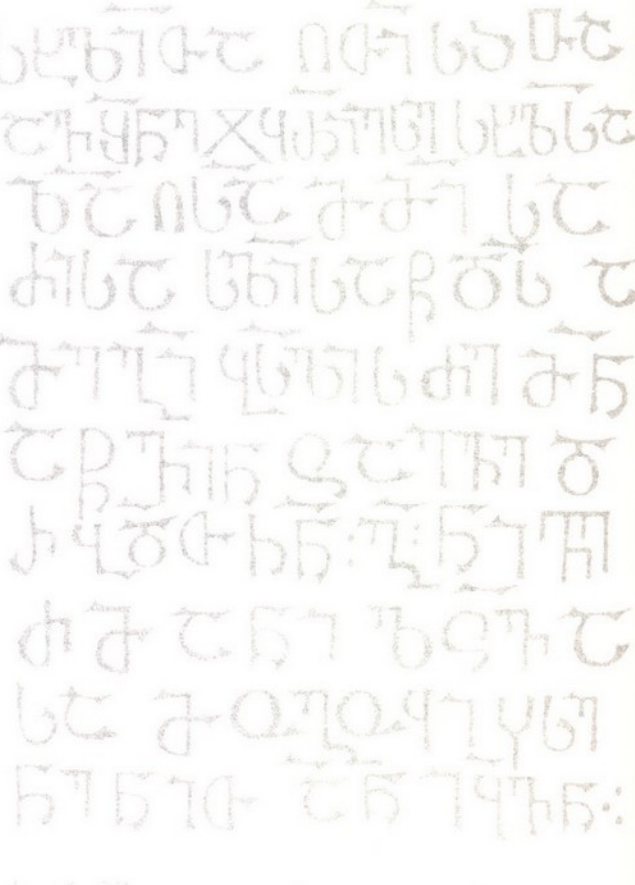
ეროვნული
ბიბლიოთეკა



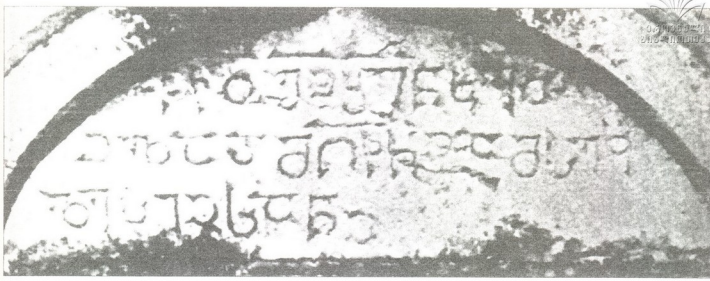
სურ. 35. ანუჩვა. ქვა-ჯვრის სვეტი.



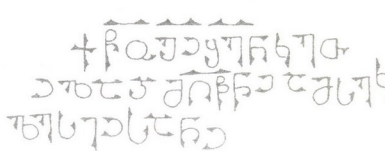
სურ. 36. ანუჩვა. ქვა-ჯვრის სვეტის წარწერა
გიორგი ბასილის ძისა.



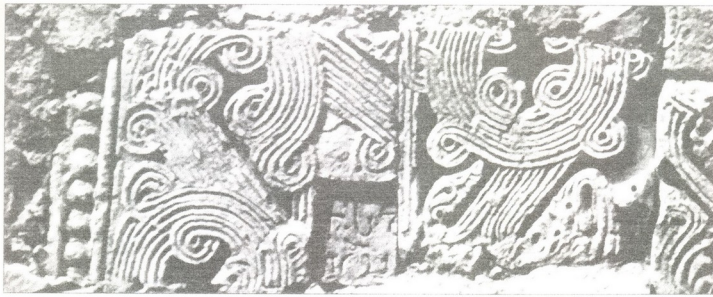
სურ. 37. [illegible]



სურ. 38. *მრავალძალი.* ეკლესიის კეთილადმოღვაწეთა წარწერა.



სურ. 39. იგივე. გრაფიკული ასლი.



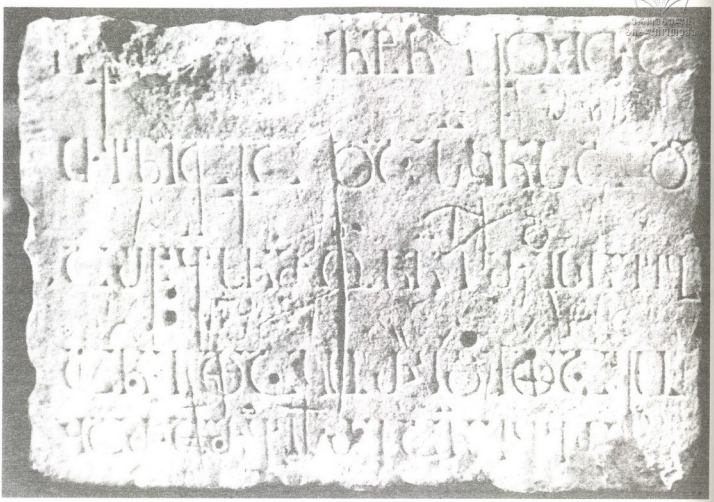
სურ. 40. *მიქარწმინდა.* კანკელის ფილის ფრაგმენტი.



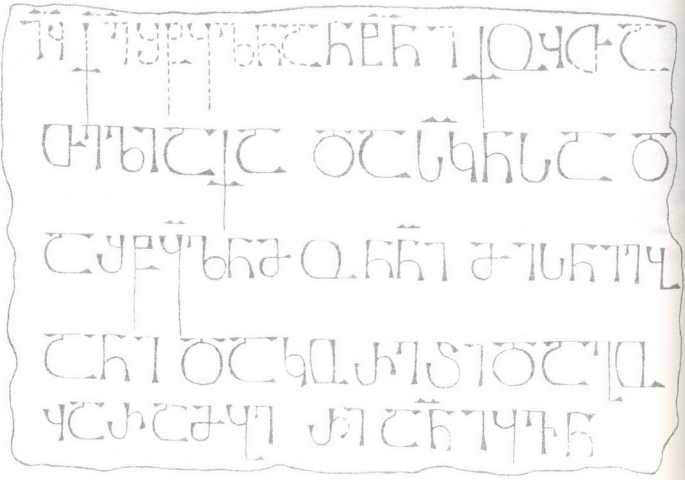
სურ. 41. *მიქარწმინდა.* ფრაგმენტი კანკელის ფილაზე.



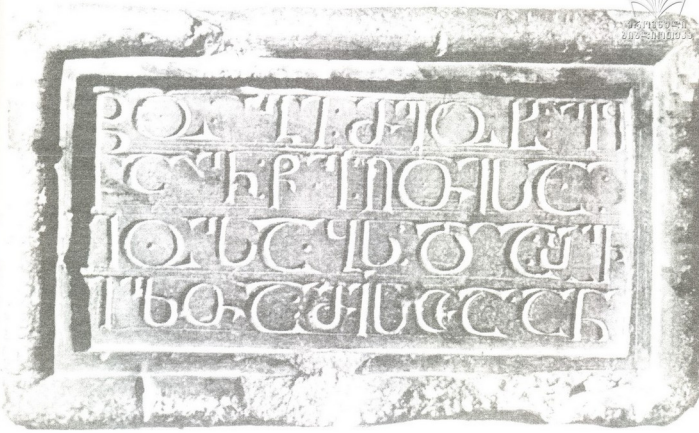
სურ. 42. იგივე. გრაფიკული ასლი.



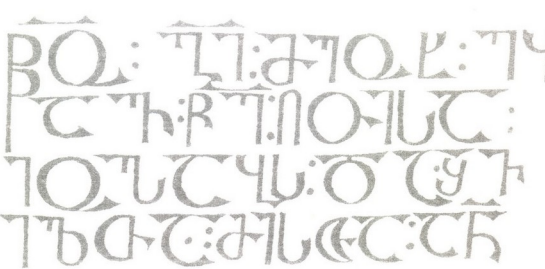
სურ. 43. *სიმონეთი.* ანტონ ქუთათელის წარწერა.



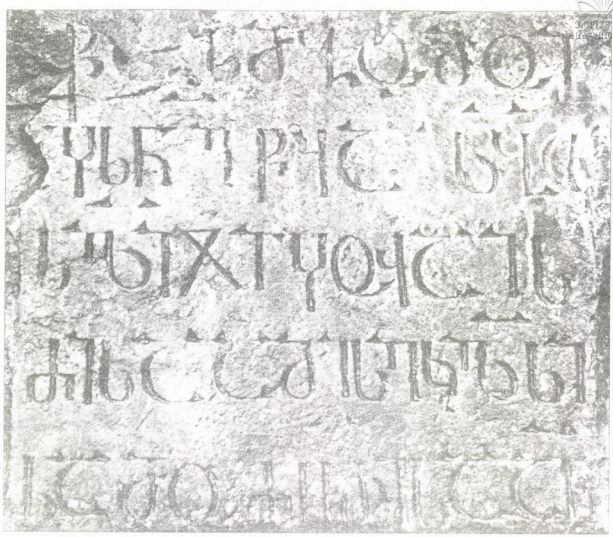
სურ. 44. იგივე. გრაფიკული ასლი.



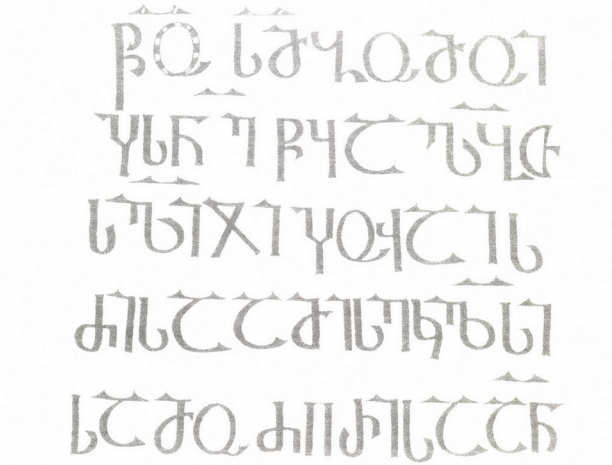
სურ. 45. ბაყულია. იოშაბის წარწერა.



სურ. 46. იგივე. გრაფიკული ასლი.



სურ. 47. კაცხი. ჯიუაისძის ნარწერა.



სურ. 48. იგივე. გრაფიკული ასლი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა



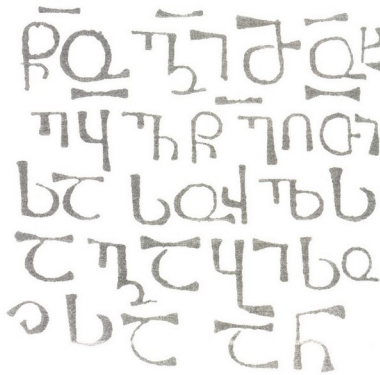
სურ. 49. ინჩხური. წარწერის ფრაგმენტი.



სურ. 50. იგივე. გრაფიკული ასლი.



სურ. 51. სვიფი-ფარი. გაბისოს წარწერა ეკლესიის ხის კარზე.

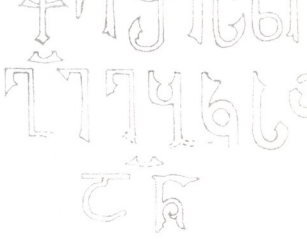


სურ. 52. იგივე. გრაფიკული ასლი.

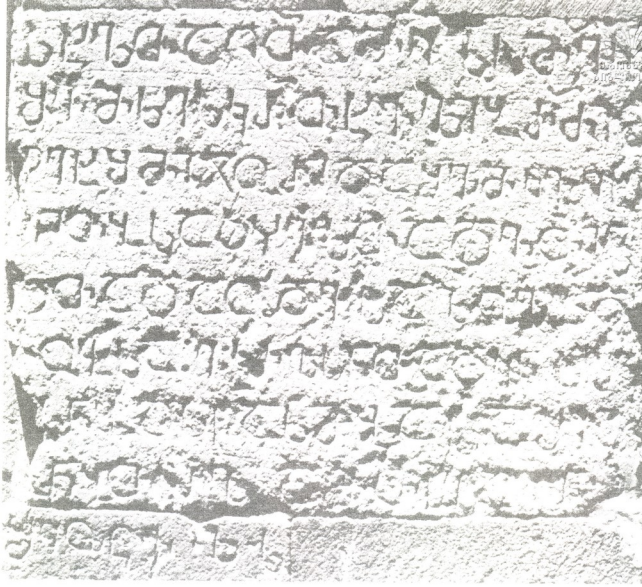
ეროვნული ბიბლიოთეკა



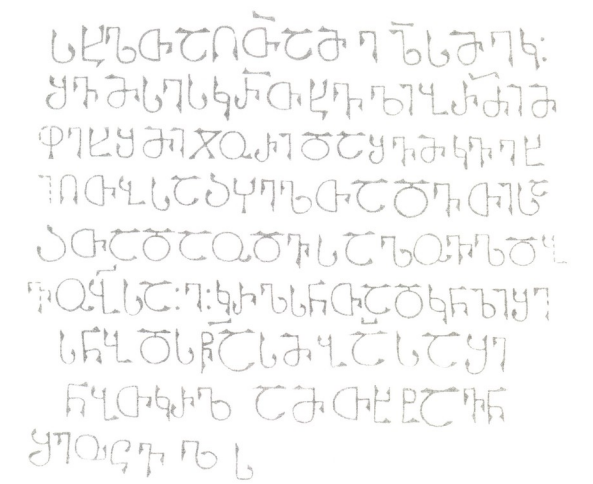
სურ. 53. *რუისი.* გიორგი ეპისკოპოსის წარწერა.



სურ. 54. იგივე. გრაფიკული ასლი.

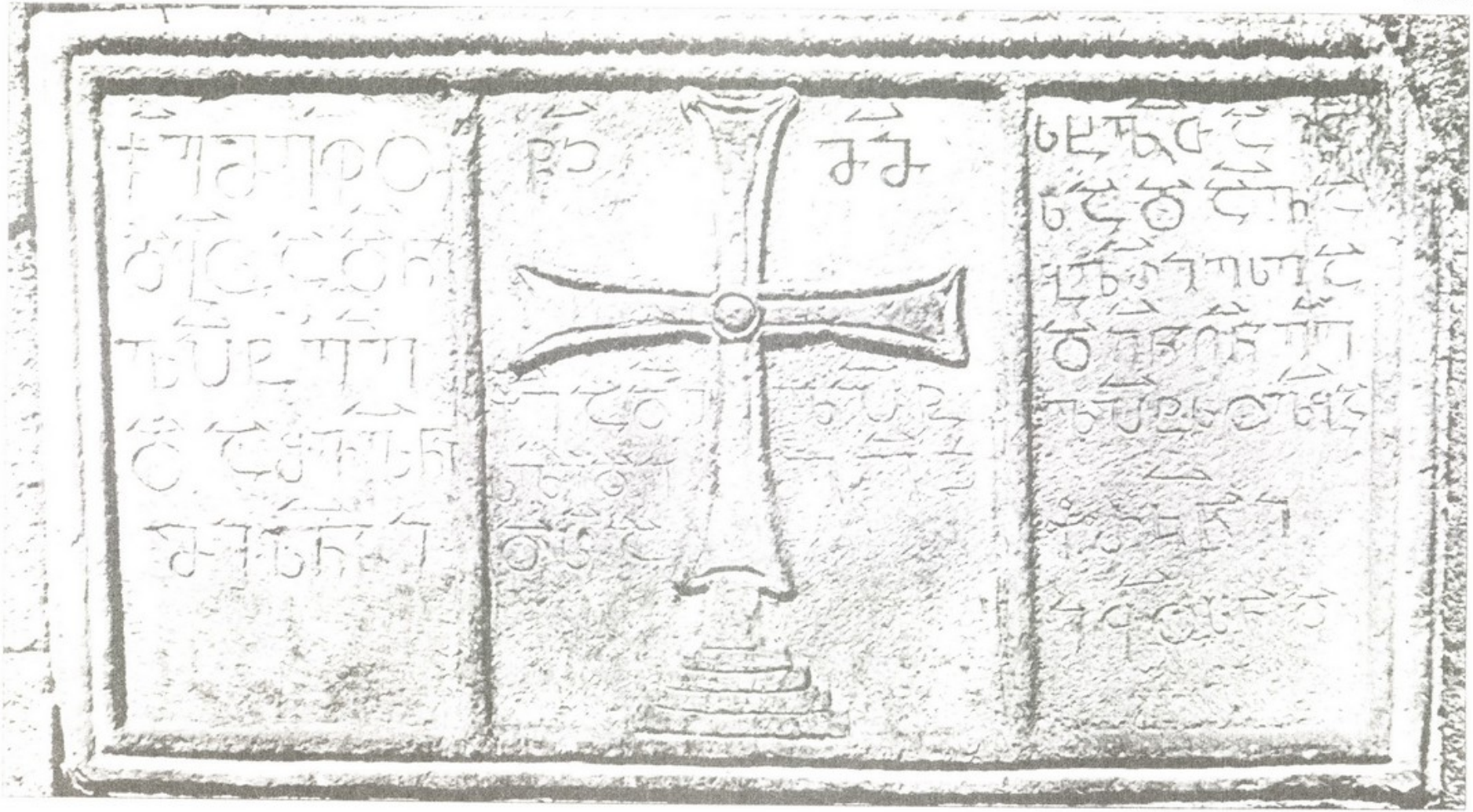


სურ. 55. *კუმურდო.* ზოსიმე კუმურდოელის წარწერა.



სურ. 56. იგივე. გრაფიკული ასლი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 57. *დიდი გომარეთი.* წარწერები ეკლესიის სამხრეთის სესასვლელის ტიმპანზე.

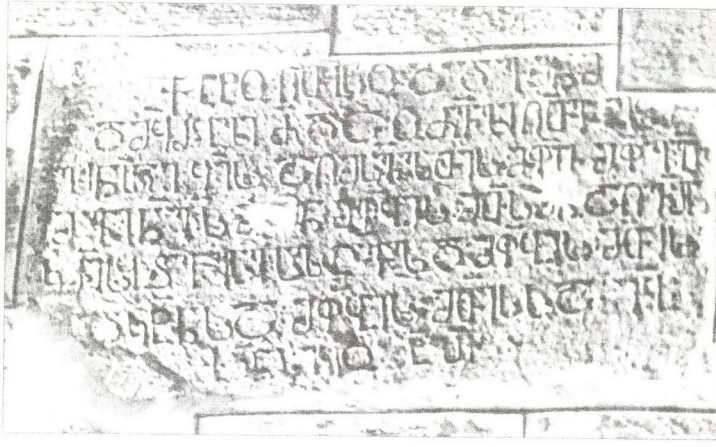
ეროვნული ბიბლიოთეკა



სურ. 58. *ლერწმისხევი* (ანტიოქია). ბასილის წარწერა (*ვ. ჯობაძის* მიხ.).

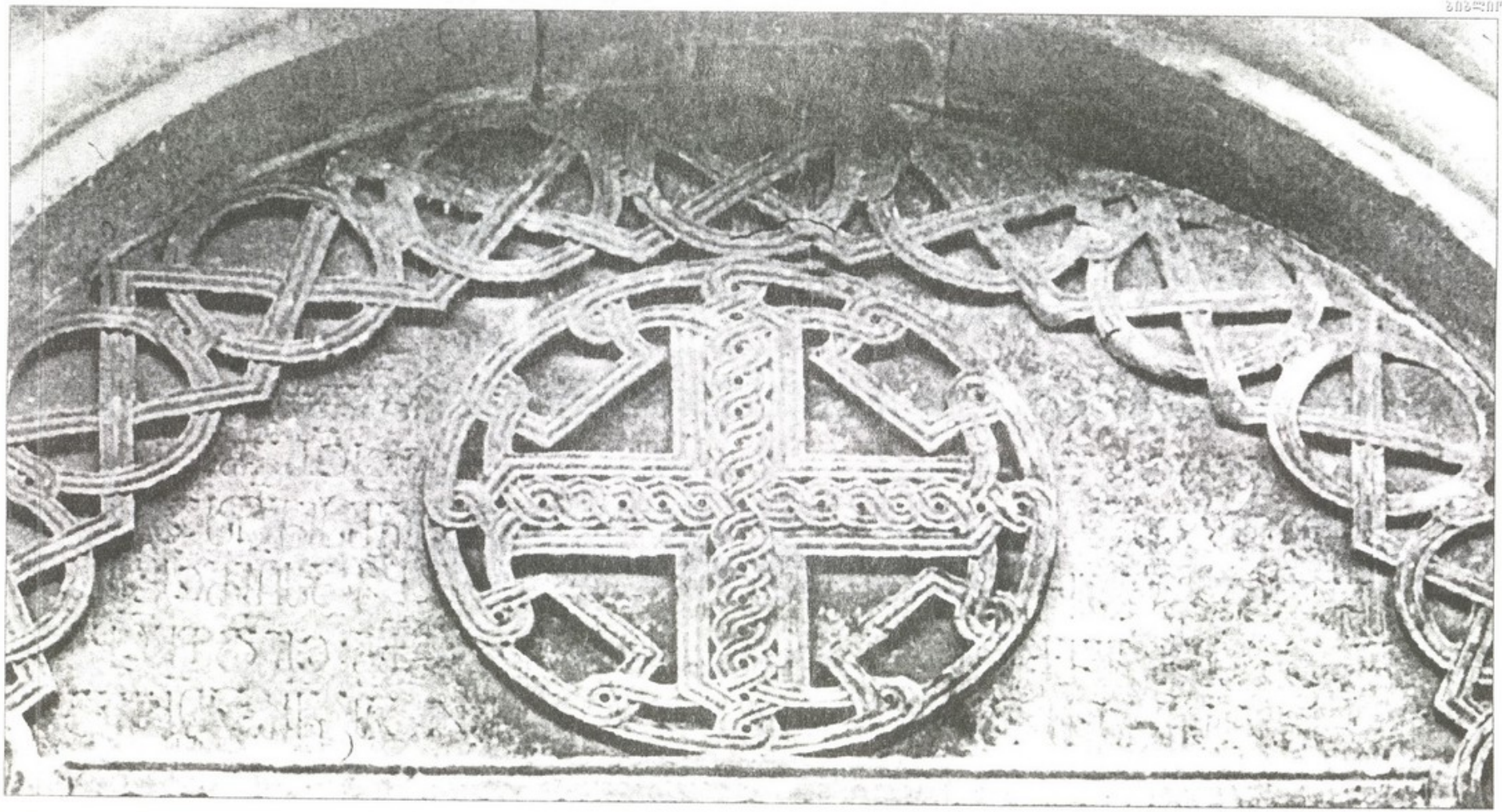


სურ. 59. *ლერწმისხევი* (ანტიოქია).წარწერის ფრაგმენტი (*ვ. ჯობაძის* მიხ.).



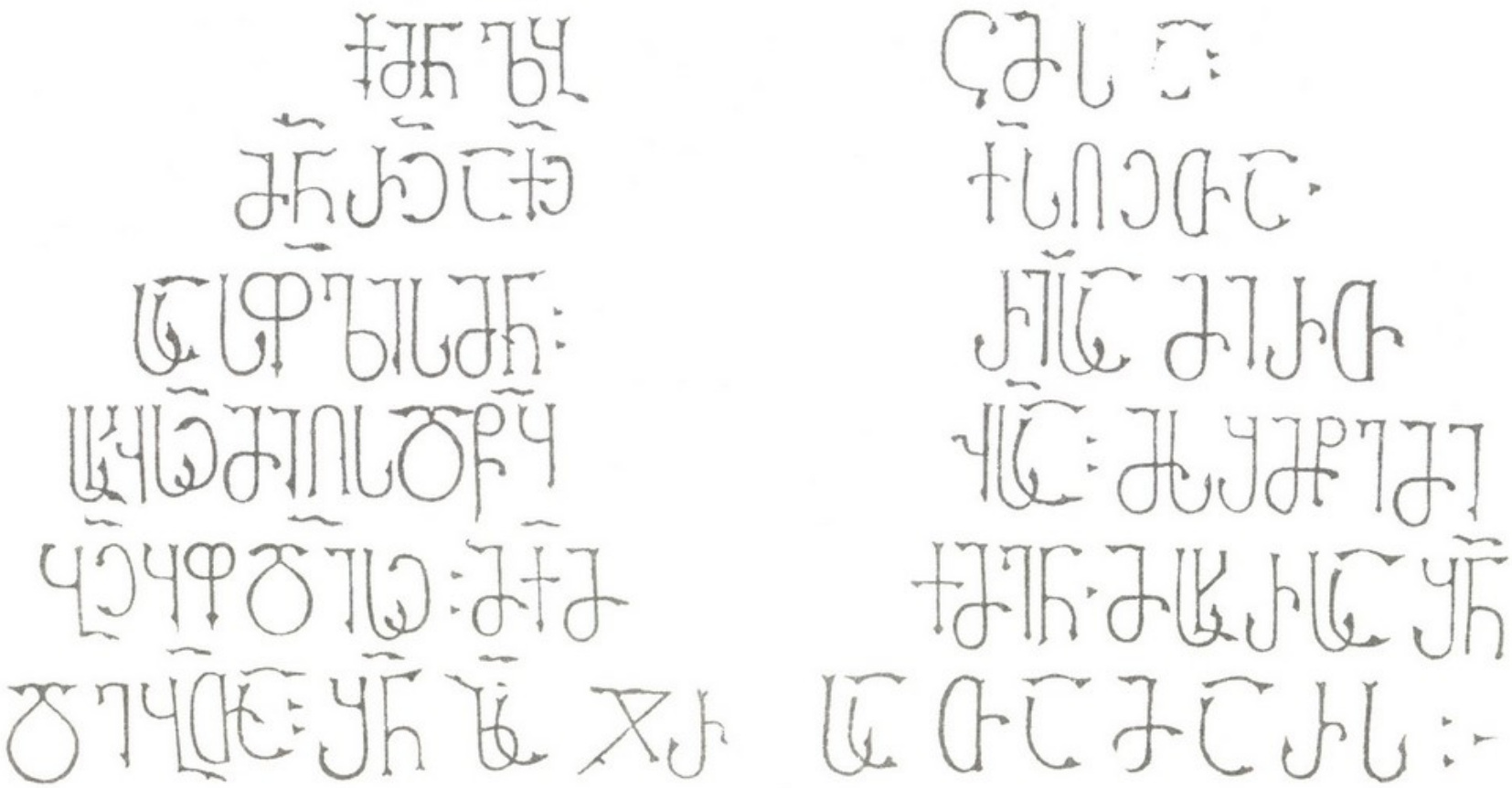
სურ. 60. *სამთავისი.* ტაძრის დასავლეთის ფასადი. იოანე სამთავნელის წარწერა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

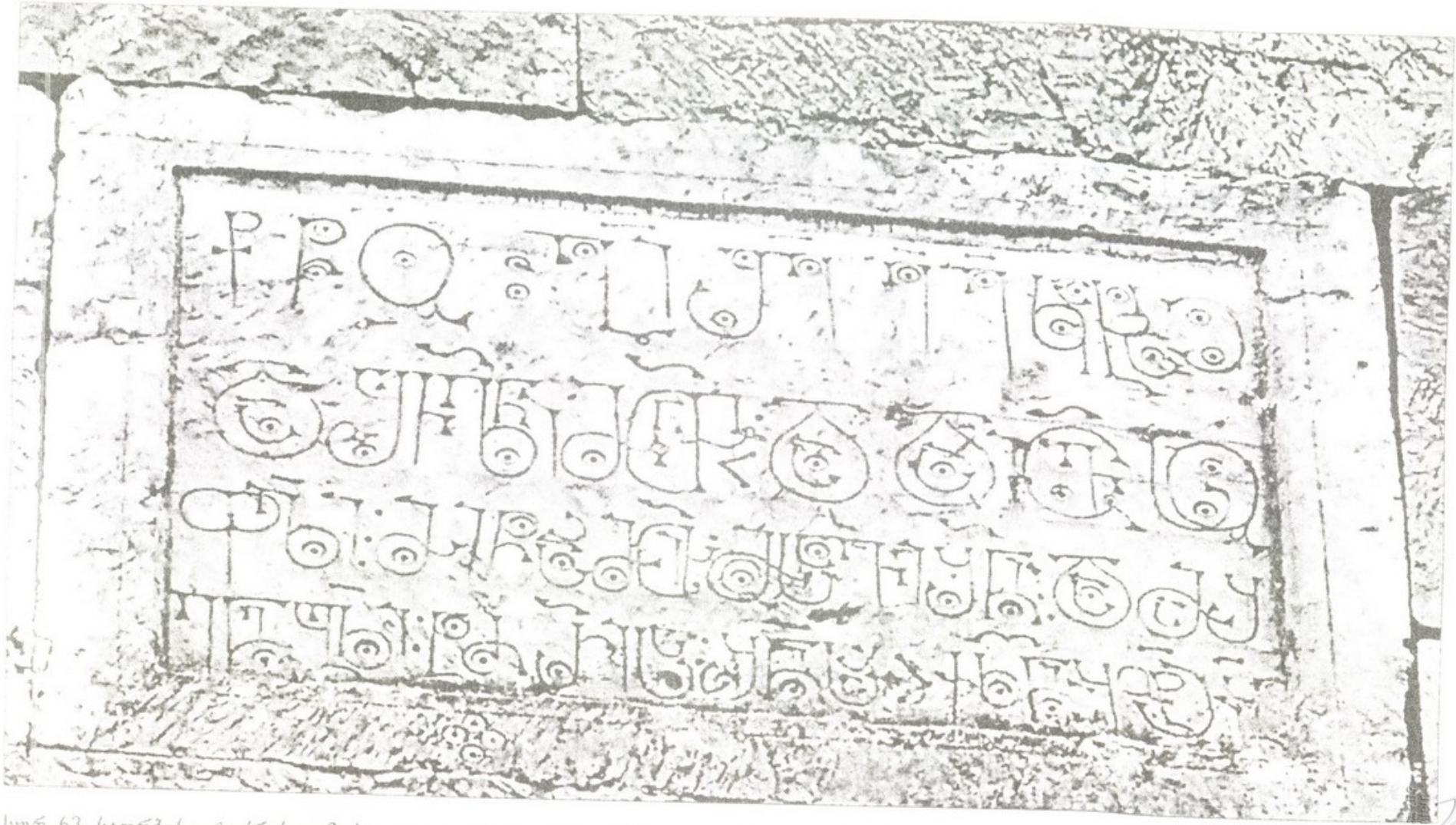


სურ. 61. *თიღვა.* წარწერა პატრონიკეს შესასვლელის ტიმპანზე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

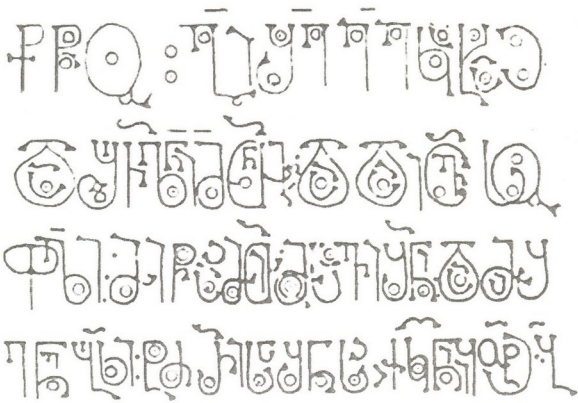


სურ. 62. იგივე. გრაფიკული ასლი (რ. რჩეულიშვილის მიხ.).

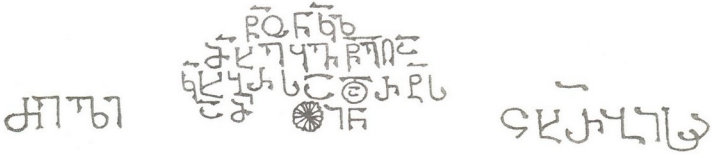


სურ. 63. საორბისი. ტაძრის აღმოსავლეთი ფასადი, კახა ერისთავთა ერისთავის წარწერა.

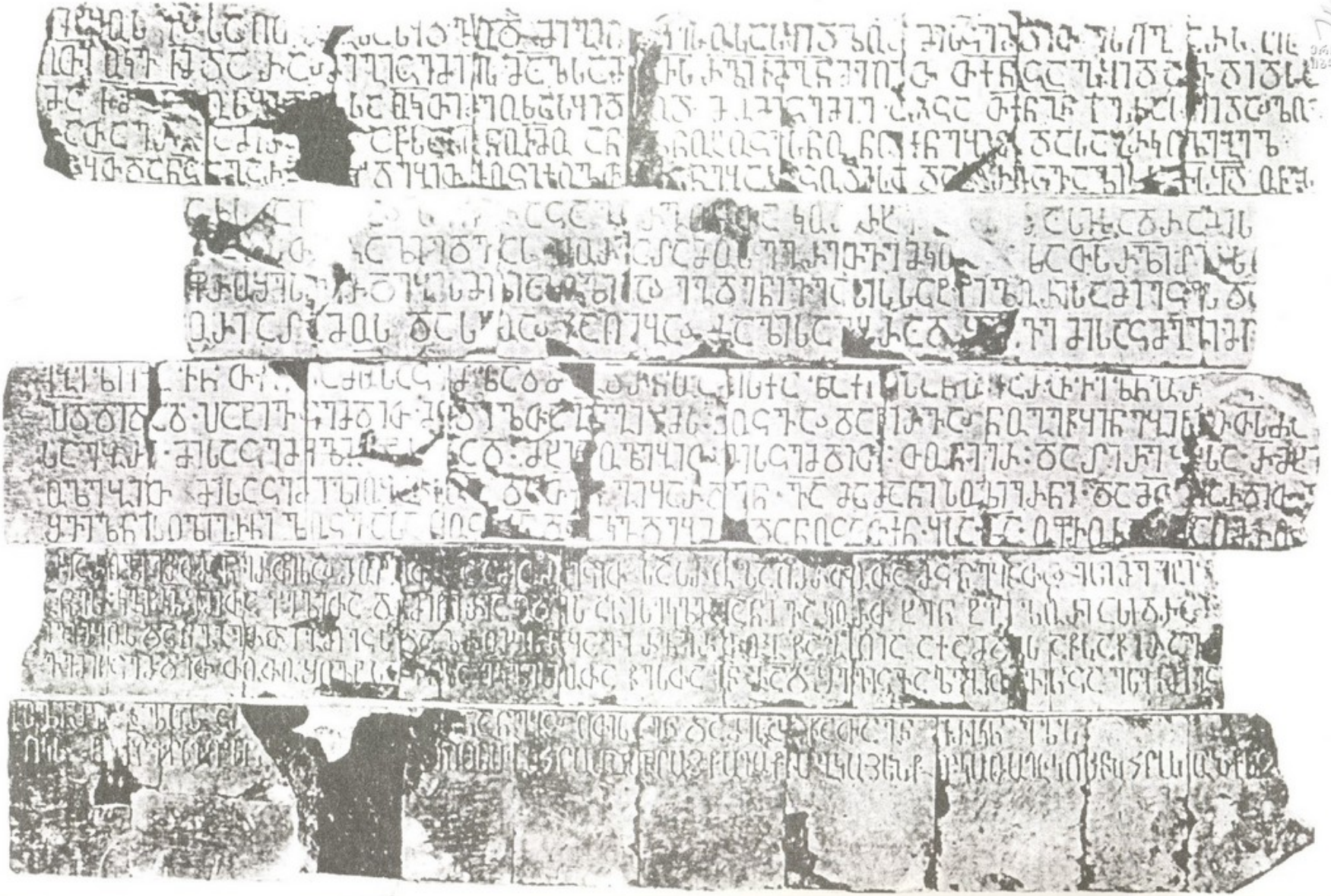
ეროვნული ბიბლიოთეკა



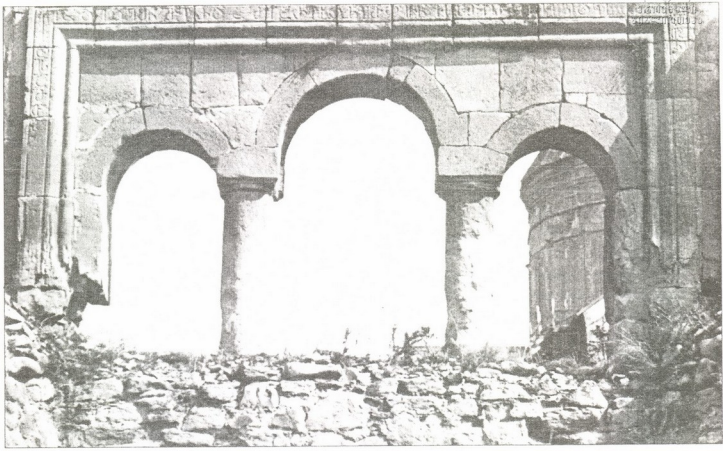
სურ. 64. *იგივე. გრაფიკული ასლი.*



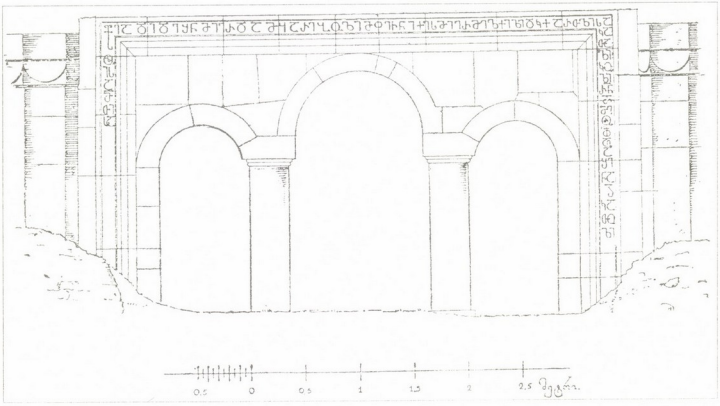
სურ. 65. *ნიკორწმინდა. კახაბერის და რატის წარწერა.*



სურ. 66. *ანისი.* ეტიფანე კათალიკოსის წარწერა. (ნ. მარის მიხ.).



სურ. 1. *მცხეთა*. სვეტიცხოველი. გალავნის კარიბჭე.



სურ. 2. იგივე. გრაფიკული ასლი (ლ. *მუსხელიშვილის* მიხ.).

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

მიხეილ ქავთარია

პასუხი კეთილგანწყობილ რეცენზენტს

1998 წელს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მთავრობის გადაწყვეტილებით და დაფინანსებით დაისტამბა 550 გვერდიანი წიგნი: „აბუსერისძე ტბელი. თხზულებანი“. ჩვენს სინამდვილეში პირველად გამოქვეყნდა შუა საუკუნეების დიდი მწერლის შემოქმედებითი მემკვიდრეობა. გამოსაცემად წიგნი მომზადდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში. წიგნი მოამზადეს ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ. პუბლიკაციის განხორციელებაში, როგორც ერთ-ერთმა რედაქტორმა, დიდი მონაწილეობა მიიღო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა, აწ განსვენებულმა პროფესორმა ბატონმა დავით ხახუტაიშვილმა.

აბუსერისძე ტბელი შუა საუკუნეების დიდი ეროვნული მოღვაწე, გამოჩენილი მეცნიერი და მწერალი იყო. მისი შემოქმედებითი მემკვიდრეობის შესწავლა XIX საუკ. 60-იანი წლებიდან დაიწყო და მიმდინარეობს დღესაც.

სამწუხაროდ, ჩვენთვის აუხსნელი მიზეზების გამო სპეციალისტები დუმილით შეხვდნენ გამოცემას. მხოლოდ ერთი საგაზეთო სტატია (თინა ხურმანიძე) გამოქვეყნდა. მხოლოდ წიგნის გამოცემიდან 6 წლის შემდეგ (2003 წ.) ბათუმის შოთა რუსთაველის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომების მე-5 ტომში (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა სერია) დაიბეჭდა ფილ. მეცნირებათა კანდიდატის დოც. რამაზ ხალვაშის რეცენზია: „ტბელი აბუსერისძის თხზულებათა სრული კრებული“ (გვ. 300-306).

რამაზ ხალვაში – ახალგაზრდა მეცნიერი – წლების მანძილზე სწავლობს ტბელ აბუსერისძის შემოქმედებას. ჯერ კიდევ 1991 წ. 21 სექტემბერს ხულოს რაიონულ გაზეთში („ხულო“) დასტამბა „ტბელ აბუსერისძის „ანდერძი“; 1992 წელს ცალკე წიგნად პირველად გამოაქვეყნა ტბელის საგალობელი; 1993 წელს ბათუმის სახელ. უნივერსიტეტში ასპირანტთა პირველ სამეცნიერო კონფერენციაზე წაიკითხა მოხსენება „ტბელ აბუსერისძის სასწაულნი წმ. გიორგისნი“, რომელიც 1995 წელს გაზეთ „აჭარაში“ გამოქვეყნდა (22 და 23 თებერვლის ნომრები); 1996 წელს ბათუმის უნივერსიტეტის „საისტორიო მაცნეში“ (№ 4) გამოაქვეყნა „არსენ ბულმაისიმისძის ეპისტოლე აბუსერ აბუსერისძისადმი“. 1998 წელს დაიცვა საკანდიდატო ხარისხი და დაბეჭდა წიგნი „ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება“, ასე რომ, რეცენზიის ავტორი საკმაოდ კომპეტენტურად უნდა ვცნოთ ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების შესწავლის საქმეში. არც იმის თქმა იქნება ზედმეტი, რომ ბატ. რ. ხალვაშის პიროვნებაც მხოლოდ კეთილ სიტყვას იმსახურებს.

სარეცენზიო წიგნის შემდგენელ-რედაქტორებს რეცენზენტისადმი რაიმე პრინციპული სათქმელი თითქოს არაფერი აქვთ. იგი მადლობას იმსახურებს აკადემიური რეცენზიისათვის. რ. ხალვაში მოკლედ აღნიშნავს წიგნის მხოლოდ ზოგიერთ სიახლეს, რაც ავტორებმა წარმოადგინეს გამოკვლევაში. რეცენზენტის კეთილგანწყობილება ნათელია და ვიმეორებთ ავტორთაგან კომენტარი არც ივარაუდებოდა, მაგრამ მაინც გვინდა შენიშვნებთან დაკავშირებით ორიოდე სიტყვის თქმა და მათში სიცხადის შეტანა.

პირველი, დღევანდელი გადასახედიდან რომ ვუყურებთ და ვაფასებთ გაკეთებულ საქმეს, ვეთანხმებით რეცენზენტს, რომ იოანეთა საგალობლის ტექსტის პუბლიკაციისათვის სასურველი იყო ქუთაისის მუზეუმის ხელნაწერის (K-22) გამოყენება. ეს ორი თვალსაზრისით იყო აუცილებელი: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ კიდევ ერთხელ მტკიცდება, A-85-ის ტექსტი

(პირველი ნაწილი) არ არის ტბელ აბუსერიძის ავტოგრაფი (რასაც ჩვენ დაბეჯითებით ვამტკიცებთ). A-85 ხელნაწერი გადაწერილი ნუსხაა (ერთ-ერთი გადამწერის სახელი მითითებულიც არის) და მასში საკმაოდ არის გადაწერასთან დაკავშირებული ლაფსუსები, რომელთაგან ზოგი რედაქტორმა დააფიქსირა და გაასწორა კიდეც. სწორედ ამიტომ ვფიქრობდით ჩვენ, რომ რადგანაც საგალობლის ტექსტმა ავტორის მკაცრ რედაქტორულ ქურაში გაიარა, იგი უნაკლო უნდა ყოფილიყო და ავტორის ნების საბოლოო გამომხატველი. ვფიქრობდით რა ასე, ქუთაისური ნუსხის მონაცემების მოხმობა საჭიროდ აღარ ჩავთვალეთ. მით უმეტეს, ზოგიერთი ლაფსუსი K-22 -ის ტექსტშიც თვალში საცემია. მეორეც, ნათელი გახდა, რომ A-85 -ში წარმოდგენილი იოანეთა საგალობლის ტექსტი რამდენიმე ადგილას აშკარად გაუმართავი გამოდგა, იგი პირვანდელი სახით, ე. ი. ავტორის ხელიდან გამოსული ფორმით, არ არის მოღწეული. ისიც მართალია, რომ ავტორისეული ვარიანტი K-22 -ში უკეთ უნდა იყოს დაცული, ე. ი. დადგინდა, რომ ტბელ აბუსერისძეს მკაცრად არ შეუმოწმებია A-85 -ში დაცული საგალობლის ტექსტი. ჩვენთვის ისიც ცხადი გახდა, რომ სამ იოანეთა საგალობლები ტბელ აბუსერისძეს კრებულის, A-85 -ის შედგენის ჟამს არ დაუწერია. ჩანს, რომ მას იგი ადრე შეუქმნია და სხვა ხელნაწერში თუ ხელნაწერებში ყოფილა დაფიქსირებული, რომ საგალობლის ტექსტი ამ უცნობი დედნიდან გადაუწერია K-22-ის გადამწერსაც და A-85 –ის გადამწერსაც, რომ K-22- ის გადამწერი უფრო ყურადღებით მოკიდებია საქმეს (ყოველთვის არა), ვიდრე A-85 –ის გადამწერი. ამ უკანასკნელს რიოდე ლაფსუსი დაუშვია, რაც ვერ შეუნიშნავს კრებულის რედაქტორს და საგალობლის ავტორს - ტბელ აბუსერისძეს. რეცენზენტის ეს შენიშვნა სამართლიანია და გასაზიარებელი.

მეორე, რეცენზენტის შემდეგ შენიშვნას უკვე ვეღარ გავიზიარებთ. ავტორი წერს: „ბინდითაა მოცული ტბელ აბუსერისძის ვინაობის საკითხი, რაც ასახულია წიგნის დასახელებაში – „აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი“. რეცენზენტი საზოგადოებას აცნობს, რომ მწერლის სახელია ტბელი და გვარია აბუსერისძე, რეცენზენტს მიაჩნია, რომ ანდერძში დადასტურებული ფორმა – აბუსერისძე ტბელი მხოლოდ თავმდაბლობისა და მოკრძალების გამოა. ეს თავმდაბლობა საბედისწერო აღმოჩნდა ტბელისთვის. „თხზულებათა კრებულის სათაურში მწერლის სახელისა და გვარის შებრუნებულ დაწერილობას არავითარი საფუძველი არ გააჩნია“ (გვ. 306).

ჯერ ვკითხულობთ, თუ სახელი და გვარი შებრუნებულადაა დაწერილი და ამას აკეთებს თვით ავტორი, რატომ ნიშნავს ეს, რომ „ბინდითაა მოცული ტბელ აბუსერისძის ვინაობის საკითხი“?

განა მთელი წიგნი იმის დასტური არაა, რომ დიდი მწერლის ვინაობა გარკვეულიყო და მისი შემოქმედებაც გაშუქებულიყო. თუ ჩვენი დასკვნები მიუღებლად ან საკამათოდ მიაჩნია, მაშინ ჯობდა კონკრეტულად ეთქვა მათ შესახებ, მაგრამ მთლად არც ისეა საქმე, როგორც რეცენზენტს ჰგონია. თავდაბლობა არაფერ შუაშია.

ძველ ისტორიულ საბუთებში, ხელნაწერებში, ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებში, საალაპე ნანაწერებში პიროვნების გვარითა და სახელით მოხსენიება ისეთივე ჩვეულებრივია, როგორც სახელითა და გვარით ეს ფაქტი გაუგებრობას არც ძველად იწვევდა და არც ახლა იწვევს. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

ა) 1247/1260 წლის საბუთი: „მოწამენი არიან . . . ალავერდელისძე მახარებელი . . . “ (ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტ. I, 1984 წ., გვ. 136);

ბ) 1247/1260 წლის საბუთი: „ – დაგიწერე დაწერილი ესე . . . თქვენ ტოტებაისაშვილითა გურზისა და გიორგის . . . “ (გვ. 137-138).

გ) 1259 წლის საბუთი: „ – მე, აბულეთისძემან საგანმან, ძემან ერისთავთ-ერისთავისა ივანესმან . . . “ (გვ. 139- 14);

დ) 1260 წლის საბუთი: „ ჩვენ ჯავახისშვილმან პატრონმან ქაიხოსრო . . . (გვ. 159).

ე) 1260/1267 წლის საბუთი: „ამირაჯიბის ქობულისძისა ბეღესგან (გვ. 161) და ა.შ. და ა.შ.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მაგალითების ამოწერას აზრი აღარ აქვს. ვიმეორებთ ისტორიულ დოკუმენტებში, ნარატიულ წყაროებშიც ისეთივე ხვედრებრივია გვარის და სახელის ფორმით პრეზენტაციის დასახელება, როგორც პირადი – სახელითა და გვარით. და ეს არავითარ გაუგებრობას არ ქმნიდა.

არ არის მართალი რეცენზენტის საყვედური, რომ თითქოს ი. სისარულიძის შეხედულებული ფორმა „ტბელ აბუსერისძე“ ჩვენ უგულებელვყოთ. „აკადემიურ გამოცემაში ეს მოსაზრება ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე უარყოფილია . . . წიგნის ავტორები მწერლის ვინაობის საკითხში ბოლომდე ვერ შეთანხმებულან: მ. ქავთარია და ნ. გოგუაძე გვთავაზობენ მწერლის სახელისა და გვარის შებრუნებულ დაწერილობას, რ. ნაფუნია კი მწერალს ყოველთვის „ტბელ აბუსერისძედ“ იხსენიებს“. არ არის მართალი! დავიმოწმებთ სათანადო ადგილებს წიგნიდან: „მოსახსენებელში თავის თავს ავტორი უწოდებს აბუსერისძე ტბელს . . . სხვა შემთხვევაში იგი თავის თავზე მოკრძალებულ ეპითეტებს იყენებს. როგორ უნდა გავიგოთ აბუსერისძე ტბელი. ეჭვი არ არის, რომ აბუსერისძე ნიშნავს გვარს . . . არც ერთ სხვა შემთხვევაში იგი გვარსა და სახელს არ მიუთითებს. დღეს გაურკვეველი აზრით „ტბელი“ არის საკუთარი სახელი . . . სახელთან დაკავშირებით რაიმე კონკრეტულის თქმა ჭირს, მაგრამ დღეს დამკვიდრებული ფორმა ტბელი დიდ უხერხულობას არ ქმნის . . . ორსაუკ შემთხვევაში „ტბელი“ და „ტბელა“ საკუთარი სახელია, ანუ, რომ მოულოდნელი არ არის ჩვენს მწერალსაც რქმეოდა ეს სახელი“ (გვ.86-87).

ვიფიქრებთ, ამ სტრიქონებიდან არ ჩანს ავტორთა თვალსაზრისი მწერლის სახელთან დაკავშირებით? ჩვენ გვგონია, კარგად ჩანს და რეცენზენტის საყვედური არ არის სამართლიანი.

მწერლის სახელის – ტბელის უარყოფა ფიქრადაც არ გაუვლიათ ავტორებს. შეიძლება ცუდი სიზმარი მართლაც, გამოუცნებელია აბუსერისძე ტბელი, როგორც თვით ეჰახის მწერალი თავისთავს, მაგრამ წიგნში ბუნებრივია ფორმებიც: ტბელი, ტბელ აბუსერისძეც, აბუსერისძეც. ისიც უნდა ითქვას, რომ სახელთან დაკავშირებით ავტორებს შორის აზრთა არაერთი სხვაობა არ არის. ნ. ნაფუნია, რომელიც მეტ ზომაზე სწორობს აბუსერისძე (გვ. 186, 187, 193, 197, 189, 203, 204, 207, 209, 212, 213 . . . და ა. შ.), ტბელ აბუსერისძე, შინაკეთის „ქორონიკონის შესწავლის საკითხი“ აწყებს: „აბუსერისძე ტბელის . . . (გვ. 179). ასევე შინაკეთში „ტექსტისათვის“ წყვილებრივია ფორმა ტბელი (გვ. 334, 336, 339, 340 და ა. შ) თითოეულ გვერდზე 3-4 ჯერ არის ნახმარი, სახეებელში ხომ უკვლებლივ ყველგან ტბელია ნახმარი. ანუ რომ, ავტორები მწერლის სახელს და გვარს წყვენ ისე, როგორც თვლიან საჭიროდ. წიგნში წყვილებრივია ფორმები: აბუსერისძე ტბელი, ტბელი, ტბელ აბუსერისძე, აბუსერისძე. სამწუხაროდ, წიგნის ერთ-ერთი რედაქტორი ბატონი დავით სახუროშვილი აღარ არის ჩვენს გვერდით და ამიტომ ვერავინ იტყვის, თუ რატომ აწერია წიგნს აბუსერისძე ტბელი და არა ტბელ აბუსერისძე.

კიდევ ერთ დეტალთან დაკავშირებით არ ვიზიარებთ რეცენზენტის მოსაზრებას. რ. სალაღაში არ გვეთანხმება, რომ ტბელ აბუსერისძე „უეჭველად აღკვეცილია ბერად და ბაცილებულია ოჯახს“ (გვ. 81). იგი წერს: „ამგვარი კატეგორიული დასკვნის საფუძველს დამოწმებული სტრიქონები არ იძლევა, განსაკუთრებით ბოლო ფრაზა, სადაც მომავალში შეძენილ შვილებზეა საუბარი (!). ერთი რამ კი მართლაც უეჭველია, ტბელ აბუსერისძის მოღვაწეობის სასიათი მიუთითებს, რომ ის სასულიერო პირია (და რადგანაც არ არის ცოლს გაცილებული, ის უნდა ეკუთვნოდეს თვით სამღვდელოებას)“ (გვ. 303).

ახლა დავიმოწმოთ, რა წერია ტექსტში: „ჭმთა შვილთა დედამან ბაგულ პაშრაა წაიგო სანქნა შინა წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისსა. და მისთა შვილთაცა აჰხენებდით – რუსუდანს, ხაქარიას, ივანეს, ონოფრეს და აღსართანს. და თუღა რაი მიეცეს, სხვასა ანდერძსა შინა ადგსწერ, თუ წადილი იყოს ღმრთისაჲ“. როგორ უნდა გავიგოთ მოტანილი სტრიქონები? ჩვენ ახე გვესმის და, ვფიქრობთ, მართალნი ვართ: ბაგულმა, ტბელის

ცოლეოფილმა, წმ. გიორგის ეკლესიის მშენებლობის გარკვეული ეკონომიური შესაძლებლობა აღმოჩნია, „პაშტეა წაადო". პაშტად ნიშნავს ბეჭრს. დიდი შესაწირავის გამოყენებას მოწმეობის მკითხველს მოიხსენიებთ ბაგულის შვილებიცო. საბედნიეროდ, ანდერძში მითითებული არ არის, რა იყო ეს დიდი შესაწირავი, პაშტეა, კონკრეტულად რა შეწირა ბაგულის წმ. გიორგის ტაძრის მშენებლობას. ავტორი ბრძანებს, რომ თუ იქნება ღვთის ნება, იგი სხვა ანდერძში იტყვის კონკრეტულად რა გაიღო („თუკა რაი მიეცეს") ტბელის ცოლეოფილმა. სხვაგვარად ამ ფრაზის გაგება არ შეიძლება. რეცენზენტი იმოერების ლიტერატურაში გამოთქმულ ყოველგ მოსაზრებას ეხრს, თითქოს ფრაზა – „თუკა რაი მიეცეს" გაწლისწინის მომავალში თუ შეილები შეეძინება. გვაპატიოს ყველამ, ვისაც ჩვენი ნათქვამი შეეხება, შემთავაზებული ეხრი ამხილუტურად ულოგიკოა და უსაფუძვლო, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ.

ტბელ აბუსერისძე რომ ბერია, ამ ეხრს რეცენზენტი არ ეხიარებს და მას თეორი სამღვდელოების წარმომადგენლად მიიჩნევს. ამ საკითხზე ჩვენ სიტყვას ადრე გავაგრძელებთ, ვფიქრობთ, ამაზე საკმაოდ ვრცლად ვილაპარაკეთ წიგნში და მტკიცებების გაიმოწერას ეხრი არა ეჭვს. ვიტყვით მხოლოდ, რომ აბუსერისძის მოეული პრაქტიკული საქმიანობა, შემოქმედებითი ინტერესები, კონტაქტები მხოლოდ და მხოლოდ ბერობაზე მიუთითებს.

რეცენზენტი წერს: „ლიტურგიკული კრებულის დედნად ტბელ აბუსერისძეს 1171 წლის ეცნობი ხელნაწერი გამოუყენებია და ძველი მასალებითვის შეუმატებია ახალი ტექსტები" (გვ. 303). ეს მოსაზრება არ შეეფერება სინამდვილეს. რეცენზენტს შესანიშნავად მოეხსენება, რომ A-85 ხელნაწერი მარტო ლიტურგიკული კრებული არ არის. ჩვენ საგანგებოდ ვწერით: [1172 წ.] - „ეს თარიღი ხემოთ დამოწმებულ თარიღს (1233 წ.) არ ეწინააღმდეგება. ხაქმე ის არის, რომ კრებულის შემდგენელ-რედაქტორმა არსრული პახქალური ცხრილი (რომელიც ამოღებულია „მოთხრობაჲ სულ მცირე ეახილოლრაფისაგან") თავისი თარიღით აიღო მზამზარეულად და შეიტანა წიგნში. ამიტომ ეს თარიღი – 1172 წელი - დედნის თარიღია, ხოლო A-85 -ის გადაწერის თარიღი 1233 წელი" (აბუსერისძე ტბელი, თხზულებანი, გვ. 326). ჩვენ ვწერთ A-85 ერთ მონაკვეთზე და არა საერთოდ კრებულის დედანზე.

ასევე ვერ გაეთვიარებთ მოსაზრებას, რომ „ხელოვნებული ხატის საგალობელთა ციკლი დაიწერა ტბელ აბუსერისძის ძმების – აბუსერისა და ვარდანის - ინიციატივით" (გვ. 303). არადამაჯერებელია საერო-ხახელმწიფო ხაქმეებით დატვირთულ ერისთავებს – ძმებს ერთდროულად ერთი და იგივე აზრი მოხვედრიდათ თავში და თხოვნით მიემართათ, ერთს - კათალიკოხისათვის და მეორეს - ეპისკოპოხისათვის. მით უმეტეს, არც ერთი და არც მეორე ძმა ლიტურგიისა და მწერლობის პრობლემებით სპეციალურად დაკავებული არ იყვნენ. ორივეს აღარცალი ძმის - ტბელის - ნება და სურვილი და თხოვნით მიმართა დასახელებულ პირთ. თავისთავად ეს ფაქტი მეტად მნიშვნელოვანია და აბუსერისძეთა დიდი ოჯახის ერთიანეს სულისკვეთებაზე მიუთითებს. ისიც ხათქმელია, რომ მიმართვისას დაცულია ეერარქიული სუბორდინაცია. კათალიკოხს ხთხოვს ერისთავი-ერისთავი, ხოლო ეპისკოპოხს - ერისთავი. ბუნებრივია, ორივე ძმამ მიღებული მასალა გადასცა ტბელს, რომლის ინიციატივით დაეწყოთ საგანგებო კრებული.

ერთი სიტყვით, რამაზ ხალვაშმა ზოგადად მართებულად შეაფასა ხარეცენზიო წიგნი, რომლის მიზანია ტბელ აბუსერისძის (აბუსერისძე ტბელის) დიდი მოღვაწეობის წარმოჩენა. ტბელ აბუსერისძის შემოქმედება კლასიკური მემკვიდრეობის განუყოფელი ნაწილია.

რამდენიმე შენიშვნასთან დაკავშირებით საჭიროდ ვცანით გარკვეული ახხნა-განმარტების მიცემა ჩვენი პოზიციის დასაბუთების მიხნით.

ნარგიზა გოგუაძე
მისეულ ქავთარაძე
რაულ ნაცუნავა

ნ. ჭაჭაია

ადამის აპოკრიფის მეორე გამოცემის შესახებ

რეზიუმე

2003 წელს ქართველმა მკითხველმა განმეორებით მიიღო "ადამის აპოკრიფული ცხოვრების ქართული ვერსია" (პირველი გამოცემა განხორციელდა 1964 წელს). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორმა, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების ცნობილმა მკვლევარმა ც. ქურციკოძემ.

ძეგლი, რომელიც ქვეყნდება ხუთი ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა წმ. ორენთის ლეონელის სახელობის ბიბლიურ-თეოლოგიურმა ინსტიტუტმა. აღნიშნული გამოცემით საყურადღებო ნაკლარა ძველი ქართული აპოკრიფული ლიტერატურის ძეგლების სერიას, რომელიც მიზნად ისახავს როგორც ადრეული გამოცემების, ისე გამოუქვეყნებელი აპოკრიფების პუბლიკაციებს.

1981 წელს "ადამის ცხორების" ქართული ვერსია ფრანგულად თარგმნა და გამოაქვეყნა ფრანგმა ორიენტალისტმა ჟან-პიერ მაჟმ.

ხელმოწერილი მიწმობს, რომ ამ ტიპის ნაწარმოებების შესწავლამ არა მარტო ქართველოლოგიური, არამედ ზოგადმეცნიერული მნიშვნელობა შეიძინა.

სრული მეცნიერული აპარატით გამოცემული ტექსტი (29-68) შეიცავს წინასიტყვაობას (5-10), გამოკვლევას ადამის აპოკრიფული ცხოვრების ქართული ვერსიის შესახებ (11-27) და ლექსიკონს (69-77).

წიგნის წინასიტყვაობაში ავტორი განმარტავს ტერმინ აპოკრიფს და პირველად ქართულ მეცნიერებაში გამოყოფს ამ თხზულებათა ორ ჯგუფს.

მისი აზრით, პირველი ჯგუფის აპოკრიფები ღვთისმოსავი მრევლის რწმენას გამოხატავენ და ოფიციალური ეკლესია მათ კანონკური თხზულებებისაგან არ განასხვავებს. ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ უძველესი ლიტურგიკული ძეგლები "შრავალთავები" (IX-X სს.) ათობით ასეთ თხზულებას შეიცავენ. მეორე ჯგუფის აპოკრიფებს ავტორები თავისი განსხვავებული იდეოლოგიის გასავრცელებლად იყენებდნენ და მათ ოფიციალური ეკლესია გმობდა.

ამასთან დაკავშირებით ავტორი სამართლიანად სვამს კითხვას, რატომ გაურთიანდა ბიბლიურ თემაზე დაწერილი თხზულებების ორი იდეოლოგიურად განსხვავებული ჯგუფი ერთი სახელწოდების, აპოკრიფების, ქვეშ, რატომ უწოდებენ ამ ძეგლებს ერთნაირად საღმრთოსა და დაფარულს?

ამ საკითხზე ავტორს განსხვავებული პოზიცია აქვს და მკითხველს მასთან დაკავშირებით, მეცნიერებაში დღემდე არსებული განსხვავებულ ვარაუდს უზიარებს. ეს უკანასკნელი კი შემდეგში მდგომარეობს: სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია თვალსაზრისი, რომ აპოკრიფული თხზულებები იწოდებიან აპოკრიფებად, რადგან მათ შინაარსში ძეგს რაღაც საიდუმლო, დაფარული, ე. ი. აპოკრიფული აზრი, რომელსაც ეკლესია ვერ გაიგებს და ვერ ჩასწვდება და რომელმაც ამის გამო შეიძლება ვნებაც კი მიაყენოს აღიარებულ იდეოლოგიას. მაგრამ ეს განმარტება მეორე ჯგუფის აპოკრიფებს

უფრო მიესადაგება და პირველი რიგის აპოკრიფებისათვის "აპოკრიფის" ამ აზრით ხმარება გაუმართლებელია.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც პირველ, ისე მეორე რიგის თხზულებებში არ ჩანს მათი ავტორები ანუ დაფარულია და საიდუმლოებით არის მოცული მათი ვინაობა. აი, ის, რაც ამ ორი რიგის თხზულებებს აერთიანებს. ავტორი გვპირდება, რომ მომავალში ეს მისივარაუდი დაწვრილებით და დასაბუთებულად იქნება განხილული.

ახლა რაც შეეხება აპოკრიფული წიგნების ქართულ თარგმანებს. როგორც გამომცემელი აღნიშნავს ძვ. წ. II-I საუკუნეებში ყუმრანის ესეველთა წრეში შექმნილი ცნობილი ოთხი აპოკრიფიდან ("ენუქისა" და "იუბილეთა" წიგნები, "12 პატრიარქის ანდერძი" და "მოსეს მიძინება"), რომელიც ძველი და ახალი აღთქმის მიჯნაზეა შექმნილი, ქართულ ენაზე მხოლოდ "მოსეს მიძინების" აპოკრიფი არსებობს.

ქრისტიანობის ეპოქაში შექმნილი ძველი აღთქმის აპოკრიფებიდან ქართულ ენაზე თარგმნილია სამი: "განძთა ქვაბი", "ადამის ცხოვრება" და "მელქისედეკის ისტორია". განსაკუთრებით მდიდარია ქართული სასულიერო მწერლობა ახალი აღთქმის აპოკრიფებით.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ჩვენმა წინაპრებმა აპოკრიფული წიგნების თარგმნა დაიწყეს ძალიან ადრე, ქართულ ენაზე ქრისტიანული მწერლობის გამოჩენასთან ერთად. გამომცემლის აზრით, V საუკუნის ბოლოს, მისი ძირითადი ბირთვი უკვე თარგმნილი უნდა ყოფილიყო, რასაც ადასტურებს ახალი აღთქმის აპოკრიფების არსებობა V-VI საუკუნეებით დათარიღებულ ხანმეტ პალიმფსესტებში.

თავში "ადამის აპოკრიფული ცხოვრების ქართული ვერსია" (გვ. 11-27), მეცნიერი იკვლევს საკითხთა ფართო წრეს. მისი ყურადღების ცენტრშია აპოკრიფის სტრუქტურა, მისი ხელნაწერები, "ადამის ცხოვრების" რედაქციები და მათი დამოკიდებულება არქეტიპთან, ძეგლის ორიგინალის საკითხი.

როგორც ავტორი აღნიშნავს, აღნიშნულ აპოკრიფს შინაარსის მიხედვით ხუთ ნაწილად ყოფენ. იგი არ არის "დაბადების" გულუბრყვილო პარაფრაზი. "დაბადების" ტექსტის გავრცობით, "აპოკრიფის ავტორს უნდა, ნუგეში სცეს ადამიანს, რომელიც დღემდე ადამის ცოდვას ეზიდება. მას სწამს, რომ თავისი ძის, ქრისტეს მოვლინებით ღმერთი ამ ცოდვისაგან დაიხსნის ადამსაც და მის შთამომავლობასაც"(გვ. 11). აღნიშნული აპოკრიფი დაცულია რამდენიმე ხელნაწერში. მკვლევარი დაწვრილებით ეხება თითოეული მათგანის აღწერილობას, წარმოგვიდგენს მათ ქრონოლოგიას, ანდერძებსა და მინაწერებს.

მეცნიერის განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო XVII საუკუნის მხედრულით გადაწერილმა ერთმა ხელნაწერმა –S ' 5175-მა, რომელიც შეიცავს "ადამის აპოკრიფის" ფრაგმენტებს. ხელნაწერი შედგება რვა ერთმანეთს მოცილებული ფურცლისაგან; პირველი და მესამე ფურცელი წარმოადგენს განსხვავებულ ქაღალდს და განსხვავებული (თუმცა იმავე დროის) ხელითაა ნაწერი. ეტყობა, თავის დროზე ამ ფურცლებით ჩვენი ტექსტის დაკლებული ადგილები შეუვსიათ (გვ. 13). ამ ფრაგმენტებთან დაკავშირებით, ბუნებრივია, მეცნიერის წინაშე დაისვა კითხვები, რომელ ხელნაწერს ეკუთვნოდა ისინი და როგორი იყო ამ ხელნაწერის შედგენილობა?

სხვადასხვა არგუმენტებმა (ქაღალდის ხარისხი და ზომა, საერთო პაგინაცია, მინაწერები), მკვლევარს აფიქრებინა, რომ "ადამის ცხოვრება", შესაძლოა, ე. წ. მარიამისეული "ქართლის ცხოვრების"(S30) შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდეს. ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებით მეცნიერი საგანგებოდ უსვამს ხაზს კიდევ ერთ ფაქტს: ადამის აპოკრიფი აღნიშნული ფრაგმენტების გარდა ხუთ ხელნაწერშია წარმოდგენილი. ხუთსავე შემთხვევაში მას მოსდევს მეორე აპოკრიფიც. იგი "განძთა ქვაბის" სახელით არის ცნობილი, მიეწერება წმ. ეფრემს და ქვეყნისა და ადამიანის გაჩენის ამბებს გადმოგვცემს. სწორედ ამ უკანასკნელი აპოკრიფით იწყება "ქართლის ცხოვრება". მკვლევარს მოჰყავს ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ "ქართლის ცხოვრების"

დაწყების ქრონის გაწერის პრობების შემცველი პაოკრიფით გარკვეული დანიშნულება აქონდა. ჩვენი წინაპრები ამით მიანიშნებდნენ, რომ საქართველოს ისტორია მხოლოდ ისტორიული ნაწილის წარმოდგენა. ეს არგუმენტი ძალიან ჩვენი ტექსტის გამომცემელს უყვარებას განაცხადის: "რაკი ადამის პაოკრიფიც ქრონიკა და პირველი ადამიანების გარშემო პრობების მოგვითხრობს და თანაც გაცილებით უფრო ვრცლად, პრიორ სრულიადაც არ იქნებოდა მოულოდნელი, თუ "ქართლის ცხოვრების" ტექსტს ამ ძეგლისაც დაურთავდნენ" (გვ. 15).

თუ ამ მოსაზრებას გავიზიარებთ, მაშინ დამაჯერებელია მეცნიერის შემდეგი დარაუდიც: "ადამის პაოკრიფი" თუ ოდესმე მართლა წარმოადგენდა "ქართლის ცხოვრების" ხელნაწერის შემადგენელ ნაწილს, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ის გადაუწერიათ და დაურთავთ "ქართლის ცხოვრების" ხელნაწერისათვის ბოლოს. ამას ადასტურებს აღნიშნული ფრაგმენტისა და "ქართლის ცხოვრების" ხელნაწერის საერთო ნიშნები – ხელნაწერის ფურცლის ზომა, პაგინაცია და მინაწერები.

ვრცლად განიხილავს მკვლევარი აღნიშნული პაოკრიფის ამ ორი რედაქციული ტექსტის ტექსტობრივ პარალელებსა და განსხვავებულ პასაჟებს, შეიტყვალის მათ მიმართებას ბერძნულ-სომხურ ვერსიებთან (გვ. 15-19). ტექსტების ანგვარმა საკუთარი ცხადი განიცდეს სურათი წარმოაჩინა. ბერძნულ-სომხური ტექსტები ერთი რედაქციისაა, პრიორ სხვაობებს, რომლებიც არსებობს პირველ ქართულ და ბერძნულ რედაქციებს შორის, ადგილი აქვს ქართულსა და სომხურს შორისაც. რაც შეეხება ქართული თარგმანის ბ რედაქციის ტექსტს, პირიქით, ყველა ის ადგილი, რომელიც ა რედაქციაში ბერძნულისა და სომხურისაგან სხვაობს, ბ რედაქციაში სიტყვა-სიტყვით მიყვება ბერძნულსა და სომხურ ვერსიებს.

ხელთარსულის საფუძველზე ქართული ტექსტების ურთიერთმიმართების მკვლევარი შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს: "ადამის პაოკრიფის აღნიშნულ რედაქციებს საფუძვლად უნდა დასდებოდა ერთი საერო ქართული არქეტიპი, რომელიც ალბათ ერთმა რედაქტორმა იმგვარად შეცვალა, რა სახითაცაა იგი წარმოდგენილი ა რედაქციაში, მეორემ კი იმგვარად, რა სახეც აქვს მას ბ რედაქციაში" (გვ.19).

"ადამის ცხოვრების" პაოკრიფის ორიგინალის ძიების ხანგრძლივი ისტორია აქვს. კ. კეკელიძემ იგი სომხური ვერსიიდან მოიძინარედ მიიჩნია. მანვე ივარაუდა ამ ძეგლის თარგმნის დრო – ძველი ქართული მწერლობის აღრეული პერიოდი, X საუკუნემდე შემდგომი კვლევამ მეცნიერის ეს მოსაზრება დაადასტურა. გარკვეულ დრომდე არ არსებობდა ქართული რედაქციის აღნერული სომხური ტექსტი, მაგრამ ბოლო დროს მ. სტეფანოზის მიერ გამოქვეყნებულმა სომხურმა ტექსტმა ცხადყო მსგავსება ქართულ-სომხურ ვერსიებს შორის. თუმცა როგორც ჟან პიერ მაე აღნიშნავს, არსებობდა სხვა, აწ უკვე დაკარგული ძველი სომხური მთარგმნელი, რომელიც საფუძვლად დაედო ქართულ და სტეფანოზეულ სომხურ ვერსიებს. ამ ფაქტის გარდა, ქართულ თარგმანში არშენიშვნებიც შეინიშნება, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მის წარმომავლობას სომხურიდან. რაც შეეხება ძეგლის თარგმნის დროს, კ. კეკელიძისეული დათარიღება ჯან-პიერ მაემ კიდევ უფრო დააკონკრეტა. მისი აზრით, ეს თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს სომხურ-ქართულ ცვლილებათა განხორციელებამდე, ე. ი. 607 წლამდე.

ძეგლის ენობრივი ნორმების დახასიათების მკვლევარი ფონეტიკური თავისებურებების განხილვით იწყებს. ამის შემდეგ ის ეხება ძეგლის ენის მორფოლოგიასა და სინტაქსს, ხოლო დასკვნულ, მის ლექსიკას. როგორც გამომცემელი აღნიშნავს, ძეგლის ლექსიკა ძეგლია და V-X საუკუნის ძეგლებს ეხებაურება.

ამრიგად, ძეგლზე დართულმა გამოკვლევამ ცხადყო, რომ განსხვავებულია მეცნიერის მიდგომა საკვლევი მასალისადმი. მისი დასაბუთებული დასკვნები განსხვავდება ქართულ მეცნიერებაში დღემდე დამკვიდრებული შეხედულებებისაგან და ახალ სიტყვას წარმოადგენს აპოკრიფული ტექსტების კვლევის ისტორიაში.

აღნიშნულმა გამოცემამ კიდევ ერთხელ დაადასტურა, რომ ძეგლები, რომლებიც ჩვენმა წინაპრებმა ასე ადრე გაითავისეს და თარგმნეს, ხოლო შემდგომ საუკუნეთა მანძილზე მათდამი ცხოველ ინტერესს იჩენდნენ, მეცნიერთა ახლებურ მიდგომასა და განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ. მით უფრო სასიხარულოა ის ფაქტი, რომ აპოკრიფული ძეგლების გამოცემა ითავა ისეთმა მეცნიერმა, როგორიც ქ-ნი ც. ქურციკიძეა.

იმედი ვიქონიოთ, რომ კარგად დაწყებული საქმე კარგად გაგრძელდება და შეივსება ის ცარიელი ადგილები, რომლებიც აპოკრიფების შესწავლაში დღემდე არსებობს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა



სინას მთა. წმ. ეკატერინეს მონასტერი.
1994

ეროვნული
ბიბლიოთეკა



ზაზა ალექსიძე – 70

გამოჩენილ ქართველოლოგს და არმენოლოგს ზაზა ნიკოლოზის ძე ალექსიძეს 70 წელი შეუსრულდა.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის დირექტორი, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის დამფუძნებელი წევრი ზაზა ალექსიძე ცნობილია არა მარტო ჩვენს ქვეყანაში, არამედ საზღვარგარეთაც, როგორც კავკასიის პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული პრობლემების ფართო დიაპაზონის მკვლევარი, რომელმაც თავის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ნაშრომებში ახლებურად გადაჭრა ქართველოლოგიის, არმენოლოგიის და ალბანისტიკის მრავალი მნიშვნელოვანი საკითხი.

მეცნიერული წრთვნა ზაზა ალექსიძემ კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მიიღო, სადაც ცნობილი ქართველოლოგისა და არმენოლოგის, პროფ. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით გაიარა ასპირანტურის კურსი ქართულ-სომხურ ფილოლოგიაში.

ზაზა ალექსიძე ხელნაწერთა ინსტიტუტში მუშობდა დღიდან ინსტიტუტის დაარსებისა 1958-1968 წლებში. 1968-1979 წლებში იგი მოღვაწეობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის წყაროთმცოდნეობის განყოფილებაში უფროს მეცნიერ თანამშრომლად.

1979 წლიდან დღემდე ზაზა ალექსიძე არის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის არმენოლოგიის კათედრის გამგე, სადაც მისი ხელმძღვანელობით მიმდინარეობს სამეცნიერო მუშაობა ქართულ-სომხური ენობრივი, ლიტერატურული ურთიერთობების, წყაროთმცოდნეობის, ტექსტოლოგიის, ეპიგრაფიკის კვლევა-ძიების ხაზით. 1989 წლიდან დღემდე იგი ხელნაწერთა ინსტიტუტის დირექტორია.

ზ. ალექსიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ახალგაზრდა სპეციალისტების არმენოლოგთა მომზადებას და არ ზოგავს დროსა და ენერგიას მათ პროფესიულ ზრდაზე ყოველთვის დადებითი შედეგი მოსდევს. უკანასკნელ წლებში მისი ხელმძღვანელობით ბევრმა ახალგაზრდამ დაიცვა დისერტაცია ქართულ-სომხურ ურთიერთობათა საკითხებზე. პირადი მაგალითით იგი თავის მოწაფეებს უმუშავებს მეცნიერული კვლევა-ძიებისა და კრიტიკული აზროვნების უნარს. ახალგაზრდა კადრების მიმართ ზაზა ალექსიძე უდიდეს ზრუნვასა და მგზნობარებით ხელისშეწყობას იჩენს და სანაცვლოდ მათგან ყოველთვის გულწრფელ სიყვარულსა და პატივისცემას იმსახურებს. ბევრი მათგანი როგორც ჩვენს ქვეყანაში, ასევე სახელგარეთ სამეცნიერო და სახოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროშია ნაბიჯები და წარმატებით მოღვაწეობს.

ზაზა ალექსიძე არაერთხელ ყოფილა ორგანიზატორი და აქტიური მონაწილეც მრავალი საერთაშორისო ფორუმისა. მას ხშირად იწვევენ ლექციების წასაკითხად ამერიკის თუ ევროპის უნივერსიტეტებსა და სამეცნიერო დაწესებულებებში.

როგორც ცნობილია, სომხური სასტორიო მწერლობის ცალკეულ ძეგლებს ფართოდ გაეცნო ქართული სამეცნიერო სახოგადოება XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან, როდესაც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიასთან შეიქმნა „საქართველოს შესახებ არსებული უცხოური წყაროების კომისია". სომხური წყაროების სერიის რედაქტორი იყო ილია აბულაძე, შემდეგ – ლაშა ჯანაშია, ხოლო ამჟამად მას ხელმძღვანელობს ზაზა ალექსიძე. წლების მანძილზე იგი იყო „საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისიის" მთავარი სარედაქციო კოლეგიის წევრი. მისი თაოსნობითა და უშუალო მონაწილეობით დაიწყო სერიის „ქართული აგლესიის ისტორია, მასალები და გამოკვლევები" გამოცემა.

მისი სამეცნიერო მემკვიდრეობა – 100-ზე მეტი ისტორიული, ფილოლოგიური, წყაროთმცოდნეობითი, ტექსტოლოგიური და ეპოგრაფიკული გამოკვლევები და 13 მონოგრაფია – მაღალი მეცნიერული დონით, იშვიათი კეთილსინდისიერებითა და საკვლევი საკითხებისადმი დიდი პასუხისმგებლობით გამოირჩევა, რის წყალობითაც იგი უძლებს დროის გამოცდას და კვლავაც ინარჩუნებს დიდ ღირებულებას და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას.

ზაზა ალექსიძის სამეცნიერო მოღვაწეობა ძირითადად შემდეგი მიმართულებებით მიმდინარეობს: ქართული და სომხური სასტორიო მწერლობის წყაროთა კრიტიკული ტექსტისა და თარგმანის პუბლიკაციების მომზადება და მათ მონაცემებზე დაყრდნობით საერთოდ ქრისტიანული კავკასიის ისტორიის მთელი რიგი საკითხების კვლევა. მისი ნაშრომების მაღალი მეცნიერული დონე ჩანს მის როგორც ისტორიულ, ასევე ფილოლოგიურ, პალეოგრაფიულ ძიებებში, ლინგვისტურ დაკვირვებებში, რომლებიც მის ღრმა ერუდიციაზე მეტყველებენ.

ზაზა ალექსიძის პუბლიკაციებმა მაღალი შეფასება დაიმსახურეს არა მარტო ჩვენს ქვეყანაში, არამედ უცხოეთშიც. როგორც ცნობილია, საფრანგეთში უკვე დაწყებულია მისი ნაშრომების ფრანგულ ენაზე თარგმნა. სორბონის უნივერსიტეტში აღმოსავლური ქრისტიანული პრობლემატიკის კვლევა ზაზა ალექსიძის ნაშრომებზეა დაფუძნებული. აკადემიკოს ჟან-პიერ მაესთან თანაშრომლობით მან სორბონის უნივერსიტეტში შექმნა ქართველოლოგიის მუდმივი კურსები. სამეცნიერო პრობლემატიკის ფართო ხელვამ შესაძლებლობა მისცა ზაზა ალექსიძეს გაძღოლოდა მრავალ საერთაშორისო პროექტისათვის.

მან თავის მონოგრაფიაში „ჟამთაღმწერლობა ქართველ, სომხური და ბერძნული წყაროების ანალიზის საფუძველზე" წარმოადგინა ქართველ-სომეხთა ისტორიული ურთიერთობების მთელი ეპოქის ანალიზის საფუძველზე" წარმოადგინა ქართველ-სომეხთა საკლესიო განსაზღვრების მიზეზებისა და შედეგების ახლებური შეფასება.

„ჟამთაღმწერლობა" („ჟამნი", რომელიც წარმოადგენს V-XIII საუკუნეების მანძილზე სხვა ქვეყნების ეკლესიის წარმომადგენლებთან სომხეთის ეკლესიის მესვეურთა მიმოწერის შემცველ კრებულს, ერთ-ერთი პირველხარისხოვანი წყაროა საქართველოსა და სომხეთის

ისტორიული ურთიერთობების შესასწავლად. მისი მნიშვნელობა და ღირებულება განსაკუთრებით იმითაც იზრდება, რომ მასში საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი ქართველ-სომეხთა განხეთქილების ისტორია. არ არსებობდა „პეპისტოლეთა წიგნის“ არც კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი და არც მისი ქართული თარგმანი. ეს საკმაოდ რთული და მნიშვნელოვანი საშუალო შესრულებულია ზაზა ალექსიძის ნაშრომში „პეპისტოლეთა წიგნი“, რომელიც შედგება წინასიტყვაობისა და ორი ძირითადი ნაწილისაგან. I ნაწილი შეიცავს „პეპისტოლეთა წიგნის“ კრიტიკულად დადგენილ სომხურ ტექსტს ქართული თარგმანთურთ, მასზე დართულ კომენტარებსა და ტექსტოლოგიური ხასიათის გამოკვლევას, რომელშიც ტექსტოლოგიურ საკითხებთან ერთად შესწავლილია ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორიცაა ქართულ და სომხურ ანბანთა გამოგონება, ქართული და სომხური ეკლესიების ურთიერთდამოკიდებულება და სხვა. ზაზა ალექსიძემ საკმაოდ ნათლად დაასაბუთა, რომ ცნობა მესროპ-მაშტოცის მიერ ქართული ანბანის გამოგონების შესახებ არ შეესაბამება სინამდვილეს, იგი სომხურ წყაროებში გვიანდელ ინტერპოლაციას წარმოადგენს. ნაშრომის II ნაწილში განხილულია ძირითადი პოლემიკური და იდეოლოგიური ტენდენციები საქართველოს ისტორიაში VI-VII საუკუნეების მიჯნაზე, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ეკლესიების ერთიანობის საკითხი VII საუკუნის დასაწყისში.

ზაზა ალექსიძის დამსახურებად, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართული წყაროების სათანადო ცნობების უქონლობის პირობებში „პეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობების შესწავლისა და მათი საფუძვლიანი კრიტიკის შედეგად მან შეძლო დაემტკიცებინა, რომ VII საუკუნის დამდეგს, სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილებამდე, ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო.

ზაზა ალექსიძემ თავის ნაშრომებში მრავალი სარწმუნო არგუმენტის მოხმობით ნათლად კირონ მცხეთელის, კირონ ალექსანდრიელის (ფაზისელის) და ალ-მუკაუკასის იდენტობის შესაძლებლობა.

ჩაზგანმით უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ნაკლებად შესწავლილი და ხოლ შემთხვევაში სრულიად შეუსწავლელი პრობლემატური საკითხების წარმოებით გაღაჭრას, რასაც ეხებოდა ზაზა ალექსიძის ნაშრომში, ხელი შეუწყო და მყარი საფუძველი შეუქმნა ავტორის ღრმა ცოდნამ ძველი სომხური ენისა, ბრწყინვალე ისტორიულ-ფილოლოგიურმა მიმართებამ და ისტორიოგრაფიულმა ბაზამ, რომელზედაც აგებულია მისი მეცნიერული ნაშრომები. შესანიშნავად თარგმნილ ტექსტს კიდევ უფრო ავსებს მასზე დართული კომენტარები, რომლებიც განსაკუთრებით იმით არის ყურადსაღები, რომ მათი უმრავლესობა ტექსტში მოცემული სახელებისა თუ ფაქტების საკურადღებო, თუნდაც ლაკონური ანალიზის საფუძველზე საეკლესიო განხეთქილების პირველი ეტაპის ქრონოლოგიური ანალიზის საფუძველზე ჩანდა აღსავლეთ საქართველოს ეკლესიების ერთიანობის საკითხებთან დაკავშირებით. ზაზა ალექსიძის ნაშრომში „პეპისტოლეთა წიგნი“ ქართული და სომხური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი საკვანძო ნაშრომია.

ზაზა ალექსიძის დამსახურებად, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართული წყაროების სათანადო ცნობების უქონლობის პირობებში „პეპისტოლეთა წიგნის“ ცნობების შესწავლისა და მათი საფუძვლიანი კრიტიკის შედეგად მან შეძლო დაემტკიცებინა, რომ VII საუკუნის დამდეგს, სომეხ-ქართველთა საეკლესიო განხეთქილებამდე, ქართული ეკლესია ავტოკეფალური იყო.

ზაზა ალექსიძემ თავის ნაშრომებში მრავალი სარწმუნო არგუმენტის მოხმობით ნათლად კირონ მცხეთელის, კირონ ალექსანდრიელის (ფაზისელის) და ალ-მუკაუკასის იდენტობის შესაძლებლობა.

ჩაზგანმით უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ნაკლებად შესწავლილი და ხოლ შემთხვევაში სრულიად შეუსწავლელი პრობლემატური საკითხების წარმოებით გაღაჭრას, რასაც ეხებოდა ზაზა ალექსიძის ნაშრომში, ხელი შეუწყო და მყარი საფუძველი შეუქმნა ავტორის ღრმა ცოდნამ ძველი სომხური ენისა, ბრწყინვალე ისტორიულ-ფილოლოგიურმა მიმართებამ და ისტორიოგრაფიულმა ბაზამ, რომელზედაც აგებულია მისი მეცნიერული ნაშრომები. შესანიშნავად თარგმნილ ტექსტს კიდევ უფრო ავსებს მასზე დართული კომენტარები, რომლებიც განსაკუთრებით იმით არის საყურადღებო, რომ მათი უმრავლესობა ტექსტში მოცემული სახელებისა თუ ფაქტების უბრალო ახსნა-განმარტებას კი არ წარმოადგენს, არამედ მათში ავტორის მიერ ახლებური, ბევრ შემთხვევაში, მეტად საგულისხმო დასკვნებია მოცემული. ზაზა ალექსიძის ნაშრომი „პეპისტოლეთა წიგნი“ ქართული და სომხური ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი საკვანძო ნაშრომია.

იტყვა შეიძლება ითქვას ზაზა ალექსიძის მეორე საყურადღებო ნაშრომზეც: „უხტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“, რომელშიც ქართული და სომხური ეკლესიების კინფყსიონალურ-რელიგიური ურთიერთობის საკითხებია განხილული. იგი პირველი ცდაა წყაროების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე საეკლესიო განხეთქილების შესწავლისა, რასაც ქართველთა და სომეხთა შორის VII საუკუნის დამდეგს ჰქონდა ადგილი.

სომხურ ტექსტსა და მის შესაბამის ქართულ თარგმანს თან ახლავს გამოკვლევა, რომელშიც მოცემი რიგი პრობლემატური ტექსტოლოგიურ-წყაროთმცოდნეობითი საკითხებია განხილული. ავტორი განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემის კვლევას, როგორიცაა ცურტავის საეპისკოპოსოს სამღვდელმსახურო ენისა და ქართული ანბანის საკითხები.

ზაზა ალექსიძემ თავის ფრიად საყურადღებო მონოგრაფიაში – 'არსენი საფარელი, განყოფისათვს ქართველთა და სომეხთა", თბილისი, 1980"–კავკასიის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებული მრავალი პრობლემა გადაჭრა არსენ საფარელის მოღვაწეობის გადათარიღებით (XI ს-ის I ნახ.). მან აგრეთვე ნათელყო, რომ იბერიის სახელმწიფო რელიგია საკმარისი განხეთქილებამდეც არასოდეს არ ყოფილა მონოფიზიტური.

საყურადღებოა ზაზა ალექსიძის ნაშრომები ეპიგრაფიკაშიც. გ. აბრამიშვილთან ერთად მან გამოსცა 1989 წ. 'ქართულ ფრესკულ წარწერათა კრებული". 1983 წელს გამოქვეყნდა მისი 'ატენის სიონის ოთხი წარწერა", რომლებშიც ზაზა ალექსიძემ მიაკვლია IX ს-ის ქართულ რითმიან ლექსებს, რის შედეგად გამოვლინდა ქართული ლიტერატურისათვის უადრესად საინტერესო ფაქტი: IX საუკუნეში უკვე არსებობდა საერო მწერლობის ნიმუშები. ზ. ალექსიძემ ასევე მოგვცა დავითის სტელებზე აღმოჩენილი უძველესი ასომთავრული ანბანის მეცნიერული ანალიზი. ატენის სიონის სომხური წარწერების შესწავლის შედეგად ზაზა ალექსიძემ დაასაბუთა, რომ VII საუკუნის ატენის სიონის სომხურ წარწერაში მოხსენებული თოდოსაკი X საუკუნის 80-იანი წლების რესტავრატორია და არა აღმშენებელი ძეგლისა.

როგორც ზაზა ალექსიძის შრომათა ბიბლიოგრაფიიდან ჩანს, მის სამეცნიერო შემოქმედებაში გარკვეული ადგილი ეთმობა ქრონოლოგია-გენეალოგიის, ქართულ და სხვა ენათა (ძირითადად სომხური,სირიული) ლექსიკური ურთიერთობის,წერილობით წყაროებში სოციალური ტერმინების, ტოპონიმების, ქართულ-სომხური კულტურული, დიპლომატიური ურთიერთობების, წერილობითი ძეგლების ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური და სხვა მრავალი საკითხების კვლევას. ამჯერად ყველა მათგანზე შეუძლებელია დაწერილებით ლაპარაკი.

დღეგანდელ რთულ სიტუაციაში ზაზა ალექსიძე წარმატებით ხელმძღვანელობს ხელნაწერთა ინსტიტუტს, აგრძელებს ხელნაწერთა მოვლა-პატრონობისა და მათი მეცნიერული შესწავლის ილია აბულაძისა და ელენე მეტრეველის მიერ დამკვიდრებულ ტრადიციებს.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ზაზა ალექსიძის ხელმძღვანელობით სინას მთაზე ჩატარებული ექსპედიციები 1990-2000 წწ.-ში, როდესაც სინას მთაზე დაცულ ხელნაწერთა შორის აღმოჩნდა 'ასურელ მამათა ცხოვრების", 'მოქცევაჲ ქართლისაჲს" უძველესი რედაქციები.

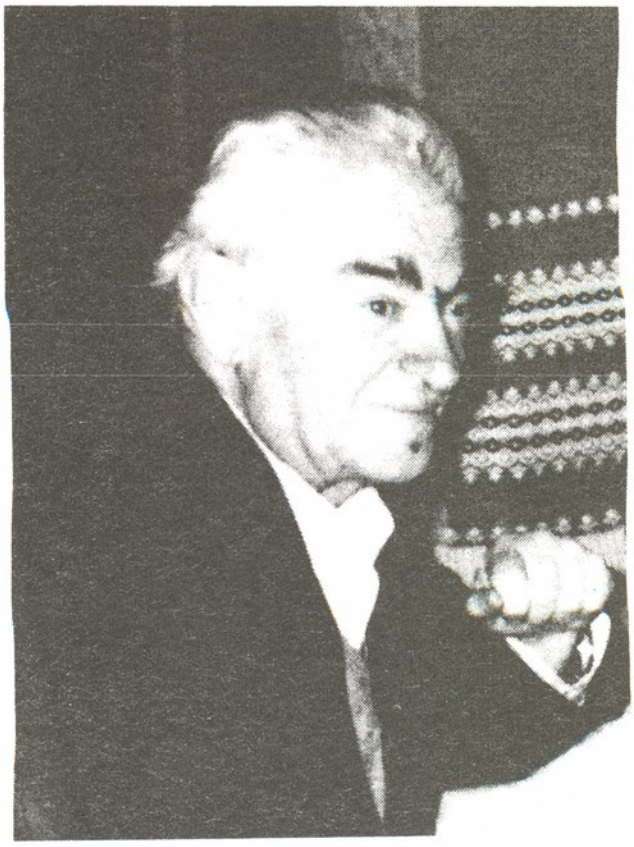
სრულიად განსაკუთრებულია ის აღმოჩენა, რომელიც კავკასიის ალბანეთის დაკარგული მწერლობის ძეგლს უკავშირდება. სინას ქართულ ხელნაწერთა შორის ზ. ალექსიძემ აღმოაჩინა პალიმფსესტური ხელნაწერი, რომლის ქვედა ფენა შეიცავს ალბანურ ენაზე დაწერილ ლექციონარის ტექსტს. ილ. აბულაძის მიერ ალბანური ანბანის აღმოჩენის შემდეგ ზ. ალექსიძის მიერ ვრცელი ალბანური ტექსტის აღმოჩენა, თანამედროვე ტექნიკური საშუალებებით და მეცნიერულ-ინტუიციური მიგნებებით ამ ტექსტის გაშიფრვა, მართლაც, უნიკალური მოვლენაა. აღნიშნული აღმოჩენა სამართლიანად ითვლება საუკუნის აღმოჩენად.

ზემოთქმული მხოლოდ მოკლე და ზოგადი აღნიშვნაა ზაზა ალექსიძის ნაყოფიერი და წარმატებული სახოგადოებრივი, სამეცნიერო და პედაგოგიური მოღვაწეობისა.

დიდი მეცნიერი, ბრწყინვალე ერუდიტი და მრავალმხრივი პროფესიონალი ზაზა ალექსიძე ყოველთვის რჩება უბრალო, ყოველგვარი ამბიციებისაგან თავისუფალ ადამიანად, რომელიც ხშირად ხმაურისა და რეკლამის გარეშე იღწვის ქართული ხელნაწერებისა და ზოგადად ქართული მეცნიერების საკეთილდღეოდ. ქართული კულტურის საერთაშორისო ასპარეზზე ღირსეულად წარმოსაჩენად.

ვუსურვოთ ზაზა ალექსიძეს ხანგრძლივი, ჯანმრთელი ცხოვრება და კვლავ ახალი წარმატებები.

ელენე ცაბარეიშვილი



მიხეილ ქავთარია – 75

მიხეილ ქავთარიას, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორს, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერ-კონსულტანტს 75 წელი შეუსრულდა. 1958 წელს კ. კეკელიძის ხელმძღვანელობით უნივერსიტეტის ასპირანტურის კურსის გასრულების შემდეგ მოვიდა იგი ხელნაწერთა ინსტიტუტში და აქტიურად ჩაება მის სამეცნიერო მუშაობაში. 1984 წლიდან საარქივო ფონდების განყოფილებას ხელმძღვანელობს, 1990 წლიდან დირექტორის მოადგილეა სამეცნიერო ნაწილში. აქ ჩამოყალიბდა იგი ფართო განათლებისა და ინტერესების მქონე მეცნიერად, რომელიც დღესაც დიდი შემართებით და ერთგულად ემსახურება თავის საყვარელ საქმეს. არის 70-ზე მეტი შრომის ავტორი, რომელთა შორის მრავლადაა მონოგრაფიები.

მიხეილ ქავთარიას ინტერესები მრავალმხრივია. იგი წარმატებით იკვლევს როგორც ძველი, ისე აღორძინებისა და გარდამავალი ხანის მწერლობის საკითხებს. საკანდიდატო დისერტაცია „ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და შემოქმედება" ეძღვნება მე-17-18 ს. ერთ-ერთ გამოჩენილ მწერალს, რომლის რამდენიმე ჰაგიოგრაფიული თხზულება უცნობი იყო მკვლევართათვის. ბატონმა მიხეილმა გამოავლინა ისინი, დაბეჭდა და ხელმისაწვდომი გახადა სპეციალისტებისთვის. 1965 წ. გამოაქვეყნა მონოგრაფია „დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა", რომელშიც საფუძვლიანადაა განხილული სასულიერო მწერლობის საკითხები, ნაჩვენებია დავით გარეჯის ლიტერატურულ-შემოქმედებითი ცენტრის მნიშვნელობა გვიანფეოდალური ხანის ქართული კულტურის ისტორიაში. 1977 წ. დასტამბა ნაშრომი „XVII-XVIII სს. ქართული ჰიმნოგრაფია", რომელზეც დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. წიგნი ეძღვნება აღორძინების პერიოდის ლიტერატურული ცხოვრების ნაკლებად ცნობილ სფეროს – გვიანფეოდალური ხანის ჰიმნოგრაფიას. მასში დასმული პრობლემები ფართო პლანითაა შესწავლილი, გამოვლენილია ქართულ მწერლობაში უცნობი რამდენიმე ჰიმნოგრაფი.

ამავე წელს გამოქვეყნდა მისი წიგნი "XVIII ს. ქართული სახოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან", რომელშიც ანტონ I-ის ეპისტოლარული მემკვიდრეობაა წარმოდგენილი გამოკვლევაში. რომელიც ეპისტოლეებს, სარჩევი მასალებსა და სხვა ნარატიულ წყაროებს ეფუძნება. გამოკვლეულია უცნობი დოკუმენტები (მათ შორის ამბროსი ხელაიას არქივის ნაშთი). ახლებურადაა გაშუქებული საქართველოს კულტურის ისტორიის საკითხები. ნაშრომი ლიტერატურათმცოდნეობის მნიშვნელოვანი შენაძენია.

1980 წ. დაიბეჭდა ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების VI ტომი, რომელშიც ანტონ I-ის "მარტვილია" წარმოდგენილი. ამავე სერიის V ტომი გამოიცა 1989 წელს, რომელშიც შედიან მე-18 ს. აგიოგრაფიული ძეგლები. ორივე ტომის შექმნებისა და მნიშვნელოვანი გამოკვლევების თანაავტორია ბატონი მიხეილი (ქ. გაბიძაშვილთან ერთად). 1990-იან წლებში დაიბეჭდა ორგანიზაციის (ჯაფალიშვილთა) ფუძემდებლური სახლის ისტორიისადმი მიძღვნილი მისი რამდენიმე საერთაშორისო გამოკვლევა.

მიხეილ ჭიაურელის დიდ ყურადღებას იმჭის სახელიერო სფეროს გამოსენილი მოღვაწეების მიმართ. ბევრი დრო და ენერგია მოანდომა მათი შრომების პუბლიკაციის და მათზე გამოკვლევების შექმნას. ერთ-ერთი მათგანია 1994 წ. გამოქვეყნებული კათალიკოს კალისტრატე ცინცაძის "ჭაშვეთის წმინდის გიორგის ეკლესია ტყემლისში", რომელსაც ერთვის ერცელი ბოლოსიტყვა შენიშვნებითა და კომენტარებით. ამავე ავტორის ერცელი ნაშრომი "მოგონებანი", რომელიც ბევრ საინტერესო მასალას შეიცავს, უკვე მომზადებული აქვს გამოსაცემად და უახლოეს ხანში დაიბეჭდება ფოტოილუსტრაციებით.

1995 წ. დაიბეჭდა (მხ. სურგულაძის თანაავტორობით) "ბაგრატიონთა სამეფო სახლი" (ენციკლოპედიური ტიპის ტომის დართვით).

1998 წ. ბათუმში გამოიცა მე-13 ს. I ნახევრის ნიჭიერი მწერლის, მეცნიერისა და მოაზროვნის აბუსერისძე ტბელის თხზულებანი. წიგნში წარმოდგენილია მისი სამი ორიგინალური ნაწარმოები, მათ შორის პასქალურ-კალენდარული ხასიათის უნიკალური თხზულება "ქრონიკონი", რომელიც მოამზადა საკვლევით კალენდრის რეფორმის მეცნიერული საფუძვლები. ამ ასტრონომიული ტრაქტატის ავტორი შეეცადა ერთმანეთისაგის შეეფარდებინა ქართული და ბერძნული წელთაღრიცხვა. მან გამოაანგარიშა მის დროს მოქმედი კალენდრის ძირითადი ცდომილებანი და შეიმუშავა ახალი კალენდრით სარგებლობის წესები. ტექსტებს ახლავს ვრცელი და ძალზე საინტერესო ფილოლოგიურ-არქეოგრაფიული გამოკვლევა, ხასიათები და სიმფონია-ლექსიკონი, რომელშიც ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის ფასდაუდებელი მასალაა დაუნგრებული. გამოცემა განხორციელდა მიხეილ ჭიაურელის აქტიური მონაწილეობით (ნ. გოგუაძესა და რ. ჩაგუნავასთან ერთად).

წლების განმავლობაში თავდაუზოგავი შრომის შედეგად შექმნილმა გამოკვლევებმა, რომელთა გამოქვეყნება დიდ პრობლემებთან იყო დაკავშირებული, ამ ბოლო წლებში ახალის დღის სინათლე. შთამბეჭდავია მათი რაოდენობაც და ხარისხიც. დავასახელებთ რამდენიმეს: "ლომეზი კათალიკოსის ბიოგრაფიის დახუნებისათვის" (2002 წ.), რომელშიც კათალიკოსის ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტებია წარმოჩენილი; "ახალშეზი ბატონიშვილის ისტორიის ახალი ხელნაწერი" (2003 წ.), რომელშიც თხზულების ხელნაწერების ურთიერთმიმართების კვლევაში მრავალი საკითხი კვლავ დღის წესრიგში დაიყენა; "ქუთაისის თაიჭიშვილის არქეოგრაფიული მოღვაწეობა" (2004 წ.), რომელშიც ბევრი საინტერესო დეტალია მიტანილი დიდი მეცნიერის ხელნაწერებზე მუშაობის ისტორიიდან. . .

განსაკუთრებით პროდუქტიულია პუბლიკაციის თვალსაზრისით მიმდინარე წელი.

მიხეილ ჭიაურელის მიერ მომზადებულია და დასაბეჭდად გადაცემული წიგნი "ახალციხური ქრონიკები", რომელიც წარმოადგენს კათოლიკე მღვდლების დღიურებს 1762-1844 წლების ახალციხის რეგიონის ისტორიული ფაქტების შესახებ.

მზადაა გამოსაცემად "იაკობის ჯამისწირვის" ტექსტი გამოკვლეულთურთ (თანაავტორები მხ. შანიძე ლ. ხევსურიანი, თ. (ცერაძე), რომელიც უახლოეს ხანში გამოქვეყნდება გერმანიაში.

თითქმის მზადაა კრებული ქართველთა განმანათლებლის, ნინოს ცხოვრება-მოღვაწეობის შესახებ, რომელშიც აქტიურად მონაწილეობს მიხეილ ქავთარია (ინსტიტუტის [illegible] თანამშრომლებთან ერთად.)

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ბეჭდვის პროცესშია ბატონ მიხეილის მიერ მომზადებული წიგნი (700 გვ.) კათალიკოს ამბროსი ხელაიას „მოგზაურობა რაჭა-ლეჩხუმში" (1902-1903 წწ.), რომელშიც შესულია ხელაიას უცნობი ქადაგებებიც. ტექსტს ერთვის საინტერესო გამოკვლევა.

მიხეილ ქავთარიას მეცნიერულ საქმიანობაში დიდი ადგილი უჭირავს არქეოგრაფიულ სამუშაოს. იგი აქტიურად მონაწილეობს ქართული ხელნაწერების მეცნიერული აღწერილობების შედგენაში. თანამონაწილეა, როგორც აღმწერი თუ რედაქტორი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდების (დაბეჭდილია 30-ზე მეტი ტომი), ახალციხისა და გორის მუზეუმების ხელნაწერთა აღწერილობებისა. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მისი მონაწილეობა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ქართული ხელნაწერების ახალი კოლექციის მეცნიერული აღწერის საქმეში. იგი სამჯერ იყო ამ უძველეს სავანეში, შეისწავლა და მეცნიერულად აღწერა (ზ. ალექსიძესთან, მზ. შანიძესა და ლ. ხევსურიანთან ერთად) 147 ხელნაწერი, რომელთა უმრავლესობა X საუკუნით თარიღდება და ძირითადად ლიტურგიკული ხასიათის მასალას შეიცავს. წიგნი იბეჭდება ათენში ქართულ, ბერძნულ და ინგლისურ ენებზე, რაც დიდად შეუწყობს ძველი ქართული ხელნაწერების პოპულარიზაციის საქმეს. იგი კარგად იცნობს საქართველოსა და საზღვარგარეთის (რუსეთი, სინას მთა) სიძველეთსაცავებსა თუ მუზეუმებში დაცულ ქართულ ხელნაწერთა კოლექციებს, (რომ აღარაფერი ვთქვათ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა და საარქივო ფონდებზე), რაც საშუალებას აძლევს გამოავლინოს უცნობი თხზულება თუ მასალა და ახლებურად გააშუქოს საქართველოს კულტურის ისტორიის საკითხები.

ამჟამად იგი მუშაობს ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების" ტექსტზე. ეს არის ნაწილი იმ დიდი და შრომატევადი სამუშაოსი, რომელიც გულისხმობს „ქართლის ცხოვრების" ახალ გამოცემას ვახტანგ VI-მდელი ხელნაწერების მიხედვით.

ბატონი მიხეილის შრომები, რომელთა მხოლოდ ნაწილი წარმოვადგინეთ, მაღალი მეცნიერული დონით გამოირჩევა. მათში წამოჭრილი და გადაჭრილია ქართული კულტურის ბევრი საჭირბოროტო საკითხი, დაზუსტებულია ფაქტები და მოვლენები, გამოვლენილია ახალი ტენდენციები,· თხზულებები თუ ავტორები. ისინი ყურადღებას იქცევენ ღრმა მეცნიერული ანალიზით, დამაჯერებელი არგუმენტაციით, სხვათა დვაწლის დაფასებით და მათ ავტორს წარმოაჩენენ ანალიტიკური აზროვნების მქონე, კეთილსინდისიერ, სამეცნიერო ლიტერატურის ღრმად მცოდნე მკვლევარად, რომელიც დამსახურებული ავტორიტეტით სარგებლობს სპეციალისტთა წრეებში.

ბატონი მიხეილის მეცნიერულ ერუდიციას მხარს უსწორებს მისი შესაშური ადამიანური თვისებები: სიკეთე, პატიოსნება,, ერთგულება, თავმდაბლობა, კომუნიკაბელურობა, სხვათა დახმარების სურვილი. . . ძნელად თუ მოიპოვება ადამიანი, ჭირსა და ლხინში თანადგომის ასეთი უნარი რომ ჰქონდეს. განსაკუთრებით უყვარს ახალგაზრდობა, უშურველად უზიარებს მას თავის ცოდნასა და გამოცდილებას. არის ბევრი ასპირანტისა და მაძიებლის სამეცნიერო ხელმძღვანელი. იგი თანაბრად უყვარს ყველას, ასაკისა და ცენზის მიუხედავად.

ბატონი მიხეილი ხელნაწერთა ინსტიტუტის დიდი პატრიოტია. იგი წლების განმავლობაში უნარიანად წარმართავდა ინსტიტუტის საარქივო ფონდების განყოფილების მუშაობას ფონდების შესწავლისა და მოწესრიგება–კატალოგიზაციის თვალსაზრისით, ისევე როგორც ინსტიტუტის სამეცნიერო საქმიანობას, როგორც დირექტორის მოადგილე.

თავის საქმეზე უზომოდ შეყვარებულმა მკვლევარმა და სამაგალითო პიროვნებამ ბევრი რამ მოასწრო, მაგრამ გასაკეთებელი კიდევ ბევრი აქვს და ისიც ჩვეული შემართებითა და ახალგაზრდული ენერგიით იღვწის თავისი ახალი იდეების ხორცშესხმისათვის.

სულით და გულით ვულოცავთ ბატონ მიხეილს დაბადების 75 წლისთავს და ვუსურვებთ ჯანრთელობას, დღეგრძელობას, მზეგრძელობას თავის შესანიშნავ ოჯახთან ერთად წარმატებებს სამეცნიერო საქმიანობაში, ბევრ სიხარულს პირად ცხოვრებაში და რაც მთავარია, აღდგებულ საქართველოში ცხოვრებას, რისი იმედიც მას ყოველთვის ჰქონდა და აქვს.

ლია კუკავა

სარჩევი

Table of Contents

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ენრიკო გაბიძაშვილი ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძველი.
E. Gabidzashvili l' hagiographie metaphrastique originale et le principe de la division des hoeuvres en redactions.....5

ლამარა ქაჯაია ქრისტინას წამების ხანმეტი რედაქცია
L. Kajaia St k\Kristina's Martyrdom's Khanmeti-Recension 15

ციალა ქურციკიძე ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი
Ts. Kourtsikidze -Centre litteraire Athonite et Tao-Klardjethi.....20

თინა ცერაძე აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულების უძველესი ქართული ხელნაწერული ტრადიცია
T. Tseradze Georgische Handschriftliche Tradition der Hagiographisch-Homiletischen sammlung.....27

მანანა მაისურაძე ქართულ ჰომილეტიკურ კრებულთა ტიპოლოგიისათვის
М. Маисурадзе О типологии грузинских гомилетических сборников.....46

ლელა ხოფერია "მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი მიმართება ბერძნულ წყაროებთან
L. Khoperia Maximus the Confessor's "Life" Translated by Euthimius the Athonite and Its Relation to Greek Sources.....52

ლელა ხოფერია, ანი ჩანტლაძე მაქსიმე აღმსარებლის გელათური კრებული და მისი ბერძნული წყარო (ერთი ეპიზოდი ქართული და ბერძნული სამწიგნობრო კერების ურთიერთობის ისტორიიდან)
L.Khoperia, A.Chantladze Gelaty Collection of Maximus the Confessor's Works and its Greek Source.....63

ნესტან ჩხიკვაძე აპოკრიფი – დაფარული საიდუმლო
Н. Чхиквадзе Апокриф – скрытая тайна.....80

ლია ახობაძე ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან
Л. Ахобадзе Из переводческой деятельности Евфимия Атонели.....88

დავით შენგელია იოანე დამასკელის მხოლოდ ქართული თარგმანით ცნობილი თხზულება "გამოკრებანი წამებათანი"
D. Schengelia Ein Traktat von Johan Damasker – αι εκλογαι των μαρτυρειων, der nur durch die Georgische übersetzung bekannt ist.....95

მაია რაფავა თომა იერუსალიმელის ეპისტოლე სომეხი მონოფიზიტების მიმართ არსენ იყალთოელის "დოგმატიკონიდან"
M. Raphava Une oeuvre sur monophysitisme armenienne du "Dogmatikon" d' Arsene Ikalthoeli.....102

ნანა ჩიკვატია ეფთვიმე ათონელის ერთი უცნობი თარგმანის შესახებ
N. Chikvatia An Unknown Translation by Euthymius the Athonite.....109

თამარ ოთხმეზური ეფრემ მცირე და გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკული საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტარები
T. Otkhmezuri Ephrem Mtsire and the *Commentaries* by Basilius minimus on Non-liturgical Sermons by Gregory of Nazianzus.....115

თამარ მარგიანი ბიბლიური ციტაცია გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ნაზიანზელის ცხოვრების" ქართულ თარგმანებში
t. Margiani Les citations bibliques dans les traductions georgiennes de „La vie de Gregoire de Nazianze" de Grégoire le Pretre.....119

ქეთევან ბეზარაშვილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ზოგიერთი აპორიტას (Or.20, Or. 37. "სწავლანი სულიერნი") ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი
K. Bezarashvili Some Aporetas (Non-liturgical Homilies) of Gregory the Theologian in Euthymius the Athonite's Translation..129

მაია მაჭავარიანი დავით ტბელის თარგმანებად ცნობილი ზოგიერთი თხზულება გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა კრებულებში
M. Machavariani Some Works attributed to David Tbeli in Georgian Collections of Gregory the Theologian..............139

ლელა შათირიშვილი ფიზიოლოგიის ცოდნა ბასილი ანკვირიელის თხზულებაში
L. Shatirishvili Knowledge of Physiology Revealed by Basil of Ancyra..146

დალი ჩიტუნაშვილი Ath. 17-ში დაცული პატერიკისათვის
Д Чтунашвили К вопросу о Птерике содержащемся в афонском списке №17..154

ნინო ქაჯაია დიდი შესვლის მეორეული ფორმულები იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ვახტანგისეულ რედაქციაში
N. Kajaia Secondary Formulae of the Great Entrance in the Liturgy by John Chrysostom edited by Vakhtang VI..........161

თამარ ცოფურაშვილი კირილე ალექსანდრიელის კანონიკური ეპისტოლეები
T. Tsopurashvili The Epistles of Cyril of Alexandria in the "Great Nomokanon"..169

ეკა დუღაშვილი ღვთისმშობლის ეპითეტები იოანე დამასკელის ღვთისმშობლის შობისა და მიძინებისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონების მიხედვით
E. Dughashvili The Ephitets of the Holy Virgin in John damascene's Hymnographical Canons on the Holy Virgin's Dormition and the Holy Virgin's Birth..172

ცისანა აბულაძე ქართული ანბანით ტრანსლიტერებული თურქული ტექსტები
Ts. Abuladze Türkische Texte in Georgischer Transliteration..180

ნარგიზა გოგუაძე ვეშაპაკის განმარტებისათვის
Н. Гогуадзе О значении слова « в е ш а п а к » 186

თემო ჯოჯუა მეტეხის ოთხთავი
T. JoJua Metekhi Gospel (About the Recent Location of the Lost Manuscript and the Date of its Sribing)..................190

ნიკოლოზ ალექსიძე ქართული ასომთავრული დამწერლობის ანალიზი დიაქრონიული გრაფემიკის მეთოდით ბერძნულ ანბანურ სისტემასთან მიმართებაში (ხმოვნები, აპროქსიმანტები)
Н. Алексидзе Анализ Грузинского письма методом диахронной графемики в соотношении с греческой алфавитной системой..201

ქეთევან ასათიანი „ოლიმპიას ცხორების" ქართული ვერსია
К.Асатиани Грузинская версия «Жития Олимпиады» 213

ელისო ჯიქიძე ანდრია კრიტელის ჰომილიის „მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა"-ს ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი Ath 79 ხელნაწერში
Е. Джикидзе Гомилия Андрея Критского „О успений богородицы" в переводе Евфимия Афонского в рукописи Ath.79..220

ქეთევან ტატიშვილი ნეოფიტე ურბნელის განგების მიმართება ბიბლიურ წიგნებთან
K. Tatishvili The Relation of the Rite of Neophite Urbneli to Biblical Books..226

ციალა კახაბრიშვილი „ჯავახური ენა მძიმე"
Ц. Кахабришвили «Джавахский грубый язык» 230

მერი ფოფხაძე XIX საუკუნის ცნობილი ქართველი ქალები
M. Popxadze The Famous Georgian Women of the 19th Century..234

ცისანა ბიბილეიშვილი ძმები ბარონი ნიკოლაები და შამილის ტყვე ქალები
Ts. Bibileichvili Les freres barons Nicolay et les otages de Shamyle..253

ლია კიკნაძე გრიგოლ ორბელიანის ეპისტოლარული მემკვიდრეობიდან
Л. Кикнадзе Из эпистолярного наследия Григория Орбелиани..262

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ზაზა ალექსიძე ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში
З. Алексидзе Джавахети и Гугарети в геополитическом сознании древнеармянских историков……………………..269

ელენე ცაგარეიშვილი სტეფანოს ტარონეცის ცნობები საქართველოს შესახებ
Е. Цагарейшвили Сведения Степаноса Таронеци о Грузии……………………………………………..273

ედიშერ ხოშტარია აფხაზური სიტყვა „არ“-ის და ქართული „ერის“ ურთიერთმიმართებისათვის (აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის)
Е. Хоштария О взаимосвязи абхазского слова "ар" и грузинского "эри" (к вопросу об этнической принадлежности абхазов) ……………………………………………………………………………..286

დარეჯან კლდიაშვილი მიძნაძორის მონასტრის სულთა მატიანე
D. Kldiashvili - Synodikon of Midznadzori Synaxarion……………………………………………..293

მზია სურგულაძე VII-VIII სს. ქართლის ერისმთავართა დინასტიური კუთვნილების შესახებ
М. Сургуладзе К вопросу о династической принадлежности картлийских эрисмтаваров VII-VIII вв. ……………...308

ნიკო ხუციშვილი „ბრალთგადამხდელობითი“ ნაწილი XI-XV საუკუნეების ქართულ საისტორიო საბუთებში (კომპიუტერული ანალიზი)
N. Khutsishvili - K.Kekelidze Institute of Manuscripts "Damnation" Part (comminatories) in the 11th-15th Century Georgian Historical Documents……………………………………………………………317

მარინე ილურიძე XVIII საუკუნის 70-იანი წლების ამიერკავკასია ორი ოსმალური დოკუმენტის მიხედვით
М. Илуридзе Два османских документа о закавказье 70-ых годов 18-го века…………………………..330

მარინე ილურიძე სოლომონ მეფის დადიანთან და როსტომ რაჭის ერისთავთან ურთიერთობის ისტორიიდან
М. Илуридзе Из истории взаимоотношении между царём Соломоном I и Дадианом и рачинским эриставом Ростомом……………………………………………………………………………337

თამილა მგალობლიშვილი უცნობი ქართული მონასტერი წმ. მიწაზე
T. Mgaloblishvili An Unknown Georgian Monastery in the Holy Land………………………………341

გიორგი გაგოშიძე უმლეიზუნის ქართული წარწერა
G. Gagoshidze The Georgian Inscription in Ummleison……………………………………………351

გულიკო მჭედლიძე ქართული ისტორიული დოკუმენტები ქვათახევის მონასტრის შესახებ
Г. Мчедлидзе Грузинские исторические документы о монастыре Кватахеви…………………………356

ნათია ნაცვლიშვილი წილკანი – ერთ-ერთი უძველესი სამონასტრო კერა
N. Natsvlichvili Tsilkani – un des plus anciens foyers monastiques en Georgie…………………………..363

რაულ ჩაგუნავა 739 წლის ფრესკული წარწერის ერთი ადგილის გაგებისათვის
R. Chagunava On Clarification of a Segment of Fresco Inscription Dated 739………………………………369

ნანა ყანჩაველი რაფიელ ერისთავის წერილი ადოლფ ბერჟესადმი
Н. Канчавели Письмо Рафаэла Эристави Адольфу Берже…………………………………………...373

ელენე ამირანაშვილი განკურნების სიუჟეტების მხატვრული ინტერპრეტაცია I ჯრუჭის ოთხთავში H1660 (940წ)
Е. Амиранашвили Художественная интерпретация сцен исцелений в I джручском четвероглаве H 1660 (940г.)..380

ლალი ალექსი-მესხიშვილი, იზოლდა ჯიქიძე ეტრატის რესტავრაციის საკითხისათვის
Л. Алекси-Месхишвили, И. Джикидзе К вопросу реставрации пергамента…………………………388

დარეჯან გოგაშვილი ქაღალდი და მისი მომზადება საწერ მასალად
Д. Гогашвили Бумага и его изготовление в качестве писчего материала…………………………..394

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ლია სიხარულიძე კაზმა და მოსვა ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით.....

Л. Сихарулидзе Переплетное искусство старинных грузинских рукописей.....407

მაია კარანაძე ათონური კოლექციის ქართულ ხელნაწერთა პალეოგრაფიული თავისებურებანი (X-XIII სს. 28 ნუსხის საფუძველზე)

М. Каранадзе Палеографические особености грузинских на Афоне рукописей (на основе 28 кодекса, X-XIII в.)...413

ვალერი სილოგავა ქართული ეპიგრაფიკული დამწერლობის ისტორიიდან. I. კიდურწაისრული დამწერლობა.

В. Силогава Из истории Грузинского Эпиграфического письма I. Стрелоконечное («Кидурцаисрули»).....434

მიხეილ ქავთარია - პასუხი კეთილგანწყობილ რეცენზენტს.....480

ნინო ქაჯაია – ადამის ათკარიფის მეორე გამოცემის შესახებ რეცენზია.....484

ზაზა ალექსიძე – 70.....489

მიხეილ ქავთარია – 75.....493

F 402
2005