

თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჯემალ აფციაშვილი

გიორგი მცირის  
„გიორგი მთაწმიდელის  
ცხოვრება“



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1980

8 Ⴆ 1

83.3Ⴆp1

899.962.1.092[გიორგი მთაწმიდელი+გიორგი მცირე]

ა 929

ნაშრომში განხილულია ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგ-  
ლი — გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“, გაშუ-  
ქებულია გიორგი მცირის ბიოგრაფიის ზოგიერთი მომენტი, გაანა-  
ლიზებულია „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“, მისი მხატვრული  
მხარე და მასთან დაკავშირებით წარმოჩენილია იდეოლოგიური  
ბრძოლის საკითხები ქართულ აგიოგრაფიაში და სხვა.

ნაშრომი განკუთვნილია ფილოლოგებისა და ძველი ქართული  
ლიტერატურით დაინტერესებულ პირთათვის.

რედაქტორი ლ. მენაბდე

რეცენზენტები: გ. ფარულავა, რ. ბარამიძე

### წი ნ ა ს ი ტ ყ ვ ა

ქართულ კულტურას, კერძოდ ლიტერატურას, აქვს ზოგადმეცნიერული მნიშვნელობა. ჩვენმა წინაპრებმა შექმნეს სულიერი ფაქეულობა. რომელმაც გაამდიდრა მსოფლიო კულტურა, ცივილიზაცია. წარსულს ჩაბარდა ის დრო, როდესაც გერმანელი მეცნიერი ა. ჰარნაკი ოცნებობდა, ევროპაშიც გამოჩენილიყვნენ ახალგაზრდა სწავლულები, რომლებიც შეისწავლიდნენ ქართულ ენას და შეძლებდნენ თავიანთი წვლილის შეტანას აღმოსავლეთის ერთ-ერთი უძველესი ქრისტიანი ხალხის სულიერი კულტურის, მისი ისტორიული წარსულის კვლევაში. დღეს ქართველოლოგია მყარ საფუძველზე მდგარი. ფრიად პოპულარული, რთული და საინტერესო სამეცნიერო დარგია, რომლის განვითარებაში აქტიურად მონაწილეობს სხვადასხვა მეცნიერული სკოლა როგორც ჩვენს ქვეყანაში, ისე მის ფარგლებს გარეთაც.

ქართული კულტურა არასოდეს ყოფილა იზოლირებული, ავტონომიური, პარტიკულარული — იგი, შეძლებისდაგვარად, საზრდოობდა მეზობელი ხალხების სულიერი მონაბოვრით, რომელსაც ეროვნული ინტერესების ქურაში გამთაწრობდა ხოლმე. თავის მხრივ, არც თვითონ რჩებოდა ვალში — უზიარებდა თავის მონაპოვარს შორეულსა თუ ახლობელს, ვინც კი საამისო ინტერესს გამოიჩენდა. ჯერ მარტო ის რად ღირს, რომ სწორედ ქართული მწერლობის საფუძველზე გაიცინო დასავლურმა სამყარომ ქრისტიანული კულტურის შესანიშნავი ძეგლები „ბალავარიანი“ და „მიქაელ საბაწმიდელის წამება“ („აბუკურა“). ბევრი სხვა მაგალითის მოტანაც შეიძლებოდა.

ქართული კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი უბანია ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, რომელიც წარმოდგენილია მრავალი დარგით და გვაცვიფრებს მაღალი დონით, თემატიკის მრავალფეროვნებით, სრულყოფასაკენ მუდმივი სწრაფვით. სასული-

ერო მწერლობა გამსჭვალულია ქრისტიანული მსოფლმხედველობით, იდეოლოგიით, მაგრამ მასში ბევრი რამ ისეთიც არის, რაც არა მარტო მეცნიერის, არამედ ჩვეულებრივი მკითხველის თვალსა და გულს იზიდავს. თავისი დროის კულტურტრეგერები, სასულიერო პირები, ძირითადად სამონასტრო ცენტრებში ქმნიდნენ საეკლესიო ლიტერატურის ბრწყინვალე ნიმუშებს. უხვად იყო მოფენილი საქართველო ეკლესია-მონასტრებით. ამ მხრივ, განსაკუთრებით გამოირჩეოდა სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო, თუმცა საქართველოს არც სხვა კუთხეები იყო ღარიბი კულტურის ცენტრებით. ქართველი მოღვაწენი ძირითადად მონასტრებში თხზავდნენ წიგნებს, ნუსხებს, ეუფლებოდნენ ეტრატის დამზადების ოსტატობას, თარგმნის ხელოვნებას, მუსიკა-გალობას, იქ ვითარდებოდა ფილოსოფია. მხატვრობა, რიტორიკა, ასტროლოგია.

მუდამ ახლის მაძიებელი ქართველი ხალხი ცდილობდა არა მარტო თავის ქვეყანაში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც, საზღვარგარეთის დაწინაურებულ ქვეყნებშიც ჰქონოდა ქართული კულტურის ცენტრები, რათა ადგილობრივ გაცნობოდა სხვათა მიღწევებს და, რაც მიბაძვას იმსახურებდა, მიეზაძა, კარგი და საუკეთესო ქართულად გადმოეღო, ეთარგმნა. ამ კეთილმა მისიამ დიდად შეუწყობი ხელი თარგმნის ხელოვნების განვითარებას, რამაც, საბოლოო ჯამში. მოგვცა თარგმნის დიდოსტატები ექვთიმე და გიორგი ათონელებისა და განსაკუთრებით ეფრემ მცირის სახით. პალესტინის, სინას მთის, ანტიოქიის, ბიზანტიის და სხვათა მიწაზე აღიმართნენ „ქმნულკეთილი“ ქართული მონასტრები. ჩვენი კულტურის „ურნაჯე“ მომუშავე ბერები ღმერთს შესთხოვდნენ საქართველოს ძლიერებას. მეფეთა გამარჯვებას, მთავარ-ფეოდალთა დაწყნარებას, მშვიდობასა და მიწის ბარაქას. სამშობლოსაგან შორს გადახვეწილები ღამეებს ათენებდნენ ფოლიანტებზე, დარწმუნებულნი, რომ მათი შრომა სჭირდებოდა ქვეყნის აწყყოს, დასჭირდებოდა მომავალსაც. (ქართული კულტურისა და მწერლობის კერების ისტორია მეცნიერულად დამუშავებულია და დაინტერესებულ პირს, სპეციალისტსა თუ არასპეციალისტს, შეუძლია გარკვეული წარმოდგენა შეიქმნას მათ დიდ ღვაწლზე, მნიშვნელობაზე). ამან თავისი შედეგი გამოიღო — საქართველომ მხარი გაუსწორა ბიზანტიას, მსოფლიოს დაწინაურებულ ქვეყნებს. განსაკუთრებით ზენიტს მიაღწია ორიგინალურმა მწერლობამ, კერძოდ. მისმა ერთ-ერთმა წამყვანმა დარგმა —

აგიოგრაფიამ. ყოველივე ამან შესაძლებლობა შექმნა თეორიულადაც გააზრებულიყო ლიტერატურული მონაპოვარი, დაგროვილი ვა-  
მოცდილება.

საზღვარგარეთის კერებს შორის ათონის ქართველთა მონას-  
ტერს, რომელიც ქალკედონის ნახევარკუნძულზე მდებარეობს, მწი-  
შენელოვანი ადგილი უჭირავს. იგი აშენებულია მეათე საუკუნის  
უკანასკნელ მეოთხედში, 980—983 წლებში. მისი წარმატება, სხვა  
მონასტრებთან შედარებით, და ქართული კულტურის საზღვარგარე-  
თული ცენტრების მეთაურად გამოკვეთა რამდენიმე ფაქტორს უნდა  
განეპირობებინა — ამთგან უპირველესი ის უნდა ყოფილიყო, რომ  
იგი ჩამოყალიბდა ტაო-კლარჯეთის უძლიერესი ქართული კულტურ-  
ული კერის ბაზაზე, ტაო-კლარჯეთის სამწიგნობრო ცენტრებს  
მოღვაწეებს კი სამწიგნო მუშაობის დიდი პრაქტიკა და გამოც-  
დილება ჰქონდათ. მეორეც — მისი დამაარსებელი იოანე ათონელი  
იყო „მშობელთა და პაპათაგან დიდებული და წარჩინებული და  
საჩინო მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა“. იოანეს დიდმა  
სახელმა თავიდანვე ავტორიტეტი მოუპოვა ახლადდამარსებულ მო-  
ნასტერს, ამას დაემატა ისიც, რომ იქვე დაიდო ბინა მეორე ქართ-  
ველმა დიდკაცმა, სარდალმა თორნიკემ. ამას დაემთხვა სხვა გარე-  
მოებაც: ბიზანტიაში იწყება შინააშლილობა — სარდალი ბარდა  
სკლიაროსი აღარ ემორჩილება მცირეწლოვან იმპერატორებს. ასე-  
თი კრიტიკული პოლიტიკური მდგომარეობიდან ბიზანტიას ქარა-  
ველთა სამეფო კარი იხსნის: თორნიკეს სარდლობით 12 ათასმა რჩე-  
ულმა ქართველმა მეომარმა მდინარე ჰალისის დაბლობზე სასტიკად  
დაამარცხა გათამამებული სკლიაროსი. გამარჯვებულ ჯარს დიდი  
სამხედრო ალაფი დარჩა. ამას გარდა ბიზანტიის სამეფო კარმა  
ქართველებს დაუთმო „ზემო ქვეყნები“. თორნიკემ ხმლით მოპოვე-  
ბული სიმდიდრის ნაწილი ათონის ივერთა ლაჯრის აშენებას მოახ-  
მარა და, თუ ადრე ქართველები ათანასეს ლავრაში ცხოვრობდნენ,  
ახლა მათ შესაძლებლობა მიეცათ საკუთარ მონასტერში დამკვიდრე-  
ბულიყვნენ და იქ მშვიდად ემოღვაწათ. ახალი სავანის განსაკუთ-  
რებული მნიშვნელობა თავიდანვე შეუგნია ქართველ საზოგადოებ-  
რიობას. ამის შედეგად მონასტერს ყოველ წელს უამრავი შეწირუ-  
ლობა მისდიოდა. ყოველივე ამან იგი გააძლიერა და გაამდიდრა.  
წელთა განმავლობაში მისი მნიშვნელობა ისე გაიზარდა, რომ ათო-  
ნის მონასტერი კულტურული საქართველოს სინონიმად იქცა უცხო-

ულთა და თვით ქართველთა თვალში. ეს საყოველთაო აზრი კარგად გამოხატა „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ავტორმა, როცა მის შესახებ განაცხადა: „ჩვენი დიდებამ ესე ეკლესიამ არსო“. „ჩვენი დიდება“ იყო ივერთა მონასტერი უპირველესად, თავისი დანიშნულებით—მომსახურებოდა ქართული კულტურის აღმავლობას და, მეორე მხრივ, „ჰაეროვნებით და შუენიერებით“, რაც მის არქიტექტურულ სრულყოფილებასზე მიუთითებს.

ივერთა მონასტერს კულტურულთან ერთად დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა. ამ საკითხზე ნაშრომში საგანგებოდ ვამახვილებთ ყურადღებას, აქ კი მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ, ჩვენი აზრით, ბერძენთა მრავალგზის თავდასხმას ამ მონასტერზე მხოლოდდამხოლოდ მათი შური და სიხარბე არ განაპირობებდა. ეს პოლიტიკური აქტიც უნდა ყოფილიყო, რადგან ბიზანტიის მმართველი წარეები, რომლებსაც პოლიტიკურ სფეროში განუწყვეტელი შუღლი ჰქონდათ ქართულ სამეფო კართან და ისწრაფოდნენ, ყოველ მიზეზს გარეშე, თავისი გავლენის ქვეშ მოექციათ ჩვენი სამშობლოს ნაწილი მაინც, კარგად გრძნობდნენ ივერთა მონასტრის გარეგნულად წყნარი კულტურული მოღვაწეობის დიდ პოლიტიკურ მნიშვნელობასაც. დღეს სხვა მხრივ ვერ ავხსნით ზიზანტიის სამეფო კარის დუმის ქართველთა მონასტერზე ბერძენთა მეკობრული თავდასხმების თაობაზე. ამის შემდეგ ბუნებრივად გვეჩვენება აკად. კ. კეკელიძის შეფასება: „აქ ათონზე, შეიქმნა და ჩამოყალიბდა განსაკუთრებული სალიტერატურო, საგრამატიკო და საკალიგრაფიო სკოლა, რომელმაც წარუშლელი კვალი დატოვა ჩვენს წარსულში. ერთი სიტყვით, არც ერთ სამონასტრო დაწესებულებას ისეთი მნიშვნელობა არ ჰქონია ჩვენი მწერლობისა და კულტურის ისტორიაში, როგორც ათონის ივერის მონასტერს, უიმისოდ ჩვენი კულტურის ისტორიას, შეიძლება, სხვა სახე და ხასიათი მიეღო“<sup>1</sup>. ივერთა მონასტერი მცირე დროში იქცა ქართველთა სახელმძღვანელო თეოლოგიურ-ფილოლოგიურ ცენტრად. ასე რომ, XI საუკუნის პირველ ნახევარში იქ მრავლად მიდიან ქართველი მოღვაწენი. ისინი ათონზე მიეშურებოდნენ ცოდნის გასაღრმავებლად, რათა იქვე, ქართულად თარგმნამდე, უშუალოდ ბერძნულ დედნებში გაეცნოთ ბიზანტიური ლი-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 101.

ტერატურა, რომელიც მთელი განათლებული ქრისტიანული მსოფ-  
ლიოს ტონის მიმცემი იყო, აეთვისებინათ ახალი ფილოლოგიური  
მიღწევები, სიახლენი თარგმანის თეორიის დარგში და ეს ყველაფერი  
მშობლიური კულტურის წინსვლისათვის მოეხმარებინათ. ათონი  
ყოველთვის იყო ჩვენი სარწმუნოებრივი, პოლიტიკური და კულტუ-  
რული ცხოვრების ეროვნული მიმართულების მედროშე. აგიოგრაფ-  
თა შეხედულება რომ გავიმეოროთ — ადამიანს დიდი ასპარეზი  
სჭირდება, თავისი ტალანტი რომ წარმოაჩინოსო, ათონზე უკეთეს  
ასპარეზს ვინღა ინატრებდა. ქართველ კაცს არც ნიჭი აკლდა და ამი-  
ტომ არის, რომ სწორედ ათონმა მოგვცა ძველი ქართული კულტუ-  
რის, მწერლობის გიგანტები ექვთიმე და გიორგი ათონელების სა-  
ხით. მათ მრავალმხრივ საქმიანობას დღესაც კი განცვიფრებაში  
მოჰყავს ადამიანი. დიდი ყოფილა ძალა მშობლიური მიწის სიყვარუ-  
ლისა, რომელმაც ამდენი შეაძლებინა საზღვარგარეთ მოღვაწე ქარ-  
თველებს. მათი მოღვაწეობის სიდიადით გაკვირვებული იყვნენ თა-  
ნამედროვენიც და თავიანთი აღტაცება შთამომავლობასაც გაუზიარ-  
ეს მათი ცხოვრების აღწერით. მათ მიერ შექმნილი თხზულებები  
უძველესი ქართული დოკუმენტური პროზის ბრწყინვალე ნიმუშე-  
ბადაც შეიძლება ჩაითვალოს. ერთ-ერთი მათგანის ავტორია გიორგი  
ხუცესმონაზონი (გიორგი მცირე) — ათონის მოღვაწე, რომლის  
დიდი სამწერლო ნიჭი და დამსახურება შთამომავლობისათვის უც-  
ნობი დარჩებოდა, სხვებს რომ არ „აეძულებინათ“ დაეწერა თავისი  
მოძღვრის, გიორგი ათონელის „ცხორება და მოქალაქობა“, მაგ-  
რამ ის „მრავალთავან მცირედიც“, რაც მისგან დაგვრჩა, საშუალე-  
ბას გვაძლევს მეცნიერული კვლევის ობიექტად გავიხადოთ.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორებას“ სხვადასხვა დროს ბევრი  
მკვლევარი შეხებია. მასში დაცულმა ისტორიულმა ცნობებმა და  
იდეოლოგიური ბრძოლის ამსახველმა პასაჟებმა დააინტერესეს ჩვე-  
ნი წარსულის გამოჩენილი მკვლევარნი — მ. ბროსე, დ. ბაქრაძე,  
ა. ცაგარელი, თ. ყორღანია, ი. ჭავჭავაძე, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუ-  
ბიძე, ე. მეტრეველი და სხვ. „ცხორების“ ენა საგანგებო მეცნიე-  
რული კვლევა-ძიების ობიექტად გაიხადა ნ. გოგუაძემ. სამეცნიერო  
პუბლიკაციებსა თუ პრესაში გამოითქვა მრავალი საყურადღებო  
მოსაზრება ძეგლის სხვადასხვა საკითხის გარშემო, საქართველოს  
სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერ-  
თა ინსტიტუტმა გამოსცა „ცხორების“ მეცნიერულად დადგენილი

ტექსტიც, მაგრამ მონოგრაფიული შესწავლის საგნად იგი დღემდის არავის გაუხდია, თუმცა კი ამისთვის საკმაო მასალა დაგროვდა. ჩვენი შრომა სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ხარვეზის ნაწილობრივ შევსების ცდაა. რა თქმა უნდა, არც მას ექნება იმის პრეტენზია, რომ ყველა საკითხი საბოლოოდ გადაიჭრა და საკვლევი და საკამათო აღარაფერი რჩება.

მონოგრაფიის წერისას ვითვალისწინებდით იმასაც, რომ ლიტერატურის ისტორია რთული ცნებაა, და შეუძლებელია ესა თუ ის თხზულება განხილული იქნეს კულტურის განვითარების საერთო პროცესისაგან მოწყვეტით. მით უმეტეს ეს ვრცელდება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვებაზეც“. მისი ავტორი გიორგი მცირე ფრიად პროგრესული მოაზროვნეა, რომელიც ქეშმარიტი ხელოვანის სითამამით სვამს თავისი დროისთვის საჭირობოროტო პრობლემებს, ავითარებს წინა პერიოდის მიღწევებს, განსაზღვრავს აზროვნების პროცესის, სამწერლო კულტურის განვითარებას მომავალშიც. გიორგი მცირის თხზულება თანაბარი ინტერესის აღმძვრელია ისტორიკოსებისათვისაც.



## თ ა ვ ი

### გიორგი მცირე

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ ან მისი სრული სათაურით „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაჲ“ დაუწერია XI საუკუნის მწერალს გიორგი ხუცესმონაზონს, რომელიც გიორგი მცირის სახელითაა ცნობილი. ეს ზედწოდება მეცნიერებს იმისათვის დასჭირდათ, რათა მწერალი განესხვავებინათ იმ მრავალი გიორგისაგან, რომელნიც ჩვენი კულტურის ისტორიაში არიან შესული. ამრიგად, ზედწოდებამ „მცირე“ დააკონკრეტა და დააზუსტა „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ ავტორი. ამ შემთხვევაში გათვალისწინებულია ის ტრადიცია, რომელიც ჩვენი ძველი მწერლობის ისტორიაში შეიმჩნევა. ქართული კულტურის გამოჩენილი წარმომადგენელი ეფრემ კარიჭის ძე ხომ სწორედ „მცირის“ ზედწოდებას ატარებდა. თუ ჩვენ ეფრემის გვარიც ვიცით, გიორგი მცირის მიმართ ამ მხრივ უარესად გვაქვს საქმე — შთამომავლობისთვის უცნობია მისი ბიოგრაფია (ნაწილობრივ მაინც), გვარი და ცხოვრების პერიპეტიები.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენს ვალად მიგვაჩნია, პირველ რიგში, დავადგინოთ ზედწოდება „მცირის“ ნამდვილი შინაარსი, ხოლო შემდეგ, რამდენადაც ამის შესაძლებლობას მასალა მოგვცემს, მკითხველს გავაცნოთ გიორგი ხუცესმონაზონი, წარმოვაჩინოთ იგი, როგორც თავისი დროის გამოჩენილი მწერალი და მოღვაწე.

„მცირის“ შინაარსის დადგენაში გვეხმარება ათონის ივერთა მონასტრის ერთ-ერთი ხელნაწერის მინაწერი: „დაიწერა ხელითა დავითისითა ლავრასა დიდსა ხახულსა, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობლისასა, მეფობასა რომანოსისა, ქართველთა ზედა ბაგრატ მცირისა“. შემდეგ თხზულების გადამწერი ჩამოთვლის იმ ადამიან-

ნებს, რომლებიც მას ეხმარებოდნენ. ესენია: ბასილი, გიორგი კახი, სტეფანე გრძელი, დავითი, ანტონი მნათე და სხვები.

ამრიგად, მინაწერი იხსენიებს ქართველთა მეფე ბაგრატს, რომელიც ან ბაგრატ III, ან ბაგრატ IV უნდა იყოს. გარდა ამისა, გადამწერს თავისი შრომა შეუსრულებია ბერძენი იმპერატორის, „რომანოსის“ დროს. ა. ცაგარლის აზრით, აქ იგულისხმება ან რომანოზ II (1025—1028), ან რომანოზ III (1061—1078)<sup>1</sup>. თუ ნაგულისხმევია მეფე რომანოზ II, მაშინ მისი თანამედროვე ქართველი მეფე იქნება მხოლოდ ბაგრატ III, მაგრამ ეს უკანასკნელი ვერ იქნება რომანოზ II თანამედროვე, რადგან 1014 წელს გარდაიცვალა, მინაწერით კი, როცა რომანოზი მეფეა, ბაგრატ მცირე ქართველთა ხელმწიფეა. გვრჩება მეფეთა მეორე წყვილი — რომანოზ III (1061—1078) და ბაგრატ IV (1027—1072). ამ მეფეთა ზეობის ქრონოლოგია ერთმანეთს ემთხვევა. ჩანს, „ბაგრატ მცირეში“ მინაწერის ავტორი სწორედ ბაგრატ IV გულისხმობდა, რომელიც ერთი ცენტრალური ფიგურათაგანია „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაშიც“. საკითხავია, რატომ უწოდებს მინაწერის ავტორი ბაგრატ IV-ს „მცირეს“, რაც, სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, არის „ცოტა“, და „უმცროსს“ ნიშნავს? მაშ, ბაგრატ IV—„მცირე“ არის ბაგრატ IV — „უმცროსი“. უმცროსი ყოველთვის გულისხმობს შედარებით მომენტს, ე. ი. ყოფილა მეორე ბაგრატი, რომელიც უფროსია ბაგრატ მეოთხეზე. ეს კი მისი მომდევნოა. ასეთ მეფედ უეჭველად ბაგრატ III მიჩნეული, რომელიც პაპად ხვდებოდა ბაგრატ მეოთხეს. ამრიგად, ჩანს, რომ „მცირე“ მართლაც ორ პიროვნებას შორის ქრონოლოგიურ განსხვავებას აღნიშნავს, ხოლო ზედწოდება „დიდი“ არ გამოხატავს ამგვარ შინაარსს (უფროსი). იგი უფრო მოღვაწის დიდ დამსახურებას უსვამს ხაზს, თუმცა არც „მცირე“ გამორიცხავს პიროვნების დიდ ღვაწლმოსილებას.

ზედწოდება „მცირესთან“ უნდა იყოს დაკავშირებული VII საუკუნის მოღვაწის, პატერიკულ ნოველათა მშვენიერი კრებულის, „ლიმონარის“ ავტორის იოანე მოსხის სადაურობის საკითხიც. იოანეს „ლიმონარში“ ეწოდება „მოსხოსი“. მკვლევარნი შეთანხმდნენ, რომ „მოსხოს“ ზედწოდებაა, მაგრამ ვერ გაუშიფრავთ იგი. შ. ნუ-

<sup>1</sup> А. Цагарели, Памятник грузинской старины в святой земле и на Синае, ППС, IV, 1 (1888), გვ. 178.

ცუბიძე ამ ზედწოდებაში ეთნიკურ შინაარსს კითხულობს — მესხი და ამით არგუმენტს უძებნის მწერლის ქართველობას, მის მესხობას, მაგრამ აქვეა აღსანიშნავი, რომ „მოსხოს“ ბერძნულად აქვს სხვა მნიშვნელობაც — „ნორჩი ყლორტი“, რაც გულისხმობს სიპატარავეს, სიმცირესაც<sup>1</sup>. ხომ არ გვაქვს აქ იგივე ვითარება, რაც ეფრემ და ბაგრატ მცირეთა მიმართ აღვნიშნეთ? მით უმეტეს, რომ არსებული იმავე სახელის მატარებელი სხვა მოღვაწენიც — იოანე გულმოწყალე? დასმულ კითხვაზე აქ აღარ გავაგრძელებთ მსჯელობას, რადგან საკითხები იოანე მოსხის შესახებ ჩვენ თავის დროზე განვიხილეთ<sup>2</sup>. „მცირე“ ხშირად გვხვდება ზედწოდებად. მაგ., ბერძენი მეფე თეოდოსი მცირე, ქართველი მოღვაწე გაბრიელ მცირე, რომელმაც ბასილი დიდის „სუფევა“ შეადგინა და მრავალი სხვა.

გიორგი მცირისთვის თხზულების დაწერა დაუვალეზია საკვირველი მთის ცნობილ ქართველ მოღვაწეს, გიორგი შეყენებულს. მას ორჯერ მიუწერია ეპისტოლე და მწერლისთვის უთხოვია „დიდი გიორგის“ საქართველოში ყოფნის, კონსტანტინოპოლში დაბრუნებისა და გარდაცვალების დაწვრილებით აღწერა. გამოჩენილან სხვებიც, კერძოდ, ქართველი ელჩი იოანე ჭყონდიდელი, რომელსაც სხვებთან ერთად უარუყვია გიორგი შეყენებულის წინადადება და გიორგი ხუცესმონაზვნისთვის დიდი მოღვაწის მთელი ცხოვრების აღწერა მოუთხოვია. რატომ დაავალეს მანცდამაინც გიორგი მცირეს ასეთი მძიმე საქმე? ამის მიზეზს ხსნის თვით გიორგი მცირისვე სიტყვები, სადაც იგი თავის თავს გიორგი ათონელის „თვალთ მხილველსა და ჭელით მსახურს“ უწოდებს. თუმცა არ ჩანს, თუ დაახლოებით რა დროიდან იყო იგი მოძღვრის „ქელით მსახური“. გიორგი მცირე რომ ათონზე მოღვაწეობდა, ეს ფაქტია. იქვე დაუწერია მას „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“, მაგრამ, როგორც მის მიერ გადაწერილ „სამოციქულოზე“ დართული ანდერძიდან ცხადი ხდება, მწერალი გიორგი ათონელის „ქელით მსახური“ ყოფილა „უამთა მათ ჭირისა და იწროებისასა, ოდეს სრულად აოჯრდა ზეგარდამო სამცხე“<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 217.

<sup>2</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, მეშვიდე საუკუნის ნოველისტი იოანე მოსხი, „ციკარი“, 1958, № 1, გვ. 7.

<sup>3</sup> ქ. აფციანური, იოანე მოსხის ნოველა, თბილისის უნივერსიტეტის აზღაზრდა მეცნიერ მუშაკთა შრომები, I, თბ., 1972, გვ. 277.

<sup>4</sup> ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელთაწერი აღაპებით, თბ., 1901, გვ. 350.

ე. ი. საქართველოში ყოფნისას. ასეთი კონკრეტული მითითება საშუალებას არ გვაძლევს ვამტკიცოთ, რომ გიორგი მცირე ასევე ყოფილიყო თავის მოძღვართან დაახლოებული ათონზეც. არაფრისმთქმელია ის, რომ მწერალი თავის თავს გიორგი ათონელთან „მრავალ ეამ“ ნამყოფს უწოდებს, რადგან მრავალი ეამის ცნება მასთან მოიცავს, როგორც 2—3, ისე ერთ წელსაც კი. მას ასე შეეძლო ეთქვა გიორგისთან ერთად საქართველოში გატარებულ პერიოდზეც, რომელიც ხუთ წელს ითვლიდა.

ის, რომ გიორგი მცირე საკუთარ თავზე ძალიან ცოტას წერა, შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის სავსებით კანონზომიერია ფაქტია. შუა საუკუნეების ლიტერატურა მცირე ადგილს უთმობდა მწერლის პიროვნებას. თავის როლს ასრულებდა აგრეთვე თხზულების ჟანრობრივი თავისებურებაც. როგორც ქ. ლოპარევი აღნიშნავს «Мы не всегда знаем агиографа по имени, тем более не знаем места, которое он занимал в современной ему среде, но чаще всего это был инок, писавший житие святого по поручению старших»<sup>1</sup>.

ეს სიტყვები, რომლებიც რუსულ აგიოგრაფიულ ძეგლებზეა თქმული, პრინციპში სწორად წარმოგვიდგენს საქმის ვითარებას გიორგი მცირის მიმართაც. გიორგი მცირე „ცხოვრების“ დასასრულს სთხოვს შემკვეთს — გიორგი შეეყენებულს და სხვებს. — „კაცად კაცადს“, შეავსონ და განამშვენიერონ მისი ნაწარმოები. ასეთ ვითარებაში კვლევის სავსებით კანონზომიერ გზად უნდა ჩავთვალოთ თვით ტექსტზე დაკვირვება. სწორედ იქიდან უნდა გამოვკრიბოთ ის ცალკეული ცნობები, რომლებიც ნაწილობრივ მაინც შეადგენენ გიორგი მცირის, როგორც ადამიანისა და მწერლის პორტრეტს.

ტექსტის ანალიზის შედეგად გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ მწერალს რამდენიმე ხნის განმავლობაში ანტიოქიაში უმოღვაწია. ამას გვაფიქრებინებს თხზულების შემდეგი მონაცემები: მარიამ დედოფალი „ქალაქით სამეუფოთ ქალაქად ანტიოქიად მოვიდა“<sup>2</sup> (შდრ. გიორგი ათონელი „შავსა მთასა მიიწია“). გიორგი მცირე, როცა თავისი მოძღვრის შავ მთაზე მეორედ გაქცევის შესახებ წერს,

<sup>1</sup> Хр. Лопарев, Греческая жития святых VIII и IX веков, I, М., 1914. გვ. 185.

<sup>2</sup> ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 143.

ცხადყოფს, რომ თვითონ არ ყოფილა აღნიშნულ ადგილას. აი, საიდან ჩანს ეს: გიორგი ათონელი, „შავსა მთასა მიიწია, ხოლო მათ სიხარულით შეიწყნარეს და დიდი სიყუარული წინა-უყვეს და ყოველითურთ აღაშენეს“<sup>1</sup>. მარიამი, ბაგრატ IV დედა, ანტიოქიაშია 1054 წელს. ამ დროს მწერალიც იქ არის, იქვეა იგი შემდგომ პერიოდშიც. მისივე ცნობით, როცა ანტიოქიაში პეტრე მოციქულის ტაძარი დაიწვა, გიორგი ათონელი მოვიდა და ნუგეში სცა პატრიარქსო. ფორმების ასეთი გარჩევა უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ გიორგი მცირის ძირითადი სამოღვაწეო ადგილი ანტიოქია ყოფილა. (ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა, რომ გიორგი მცირის ხელი უმთავრესად შავ მთაზე ვრცელდება<sup>2</sup>). საგულისხმოა ერთი რეალიაც — 1060 წელს გიორგი ათონელი საქართველოში მოემგზავრება შავი მთიდან. ქართველთა მეფემ, ბაგრატ IV მას სამგზავროდ საჭირო სახმარი გაუგზავნა „მწოდებელთა“ ხელით. ამ ფაქტის შესახებ გიორგი მცირე წერს: „ესრეთ მოიწინეს მწოდებელნი ჩუენნი“<sup>3</sup>. „მოიწინეს“ შავ მთაზე, ე. ი. გიორგი მცირე ამ დროს იქყოფილა, როგორც ეს ერთი შეხედვითაც ჩანს, მაგრამ ამის გადაწყვეტით თქმა კი არ შეიძლება. ბაგრატმა გიორგი ათონელისა და მისი მოწაფეებისთვის გაიღო სამგზავრო საჭირო განძი, მოწაფეები კი, რომელთა შორის ამ დროს გიორგი მცირეც ყოფილა, შესაძლებელია, მოძღვრის გვერდით ან კიდევ სხვა ადგილებში ყოფილიყვნენ. მაგ., გიორგი ათონელი გიორგი შეყენებულის მოწაფედ ითვლებოდა, მაგრამ ათონზე მოღვაწეობდა. შესაძლებელია გიორგი მცირე ანტიოქიაში გაეცნო გიორგი ათონელს და გამორიცხული არ არის ისიც, რომ დასწრებოდა „დიდი გიორგის“ ცნობილ დისპუტს ანტიოქიის პატრიარქთან 1057 წელს.

გიორგი მცირე ძირითადად მაინც ათონელად უნდა ჩაითვალოს, რადგან ათონის პერიოდი მისი მოღვაწეობის ყველაზე ნაყოფიერ ხანად ჩანს, თუნდაც იმიტომ, რომ აქ დაუწერია მას თავისი შესანიშნავი ორიგინალური თხზულება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება და მოქალაქობა“. ალბათ იგი ძირითადად გადამნუსხველის

1 ძეგლები, II, გვ. 143.

2 ე. პეტრეველი. მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის (XI—XVII სს.), თბ., 1962, გვ. 95.

3 ძეგლები, II, გვ. 157.

სამუშაოს ასრულებდა, რასაც გვაფიქრებინებს მის მიერ „სამოციქულოს“ გადაწერა საკმაოდ ლამაზი, პროფესიული ხელით, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში „გიორგი მცირის ხელადაა“ ცნობილი<sup>1</sup>. იმის მტკიცებაც არ შეიძლება, რომ მას თარგმანები საერთოდ არ ჰქონოდა, მაგრამ ერთი მაინც ფაქტია — გიორგი მცირე არ ყოფილა, ყოველ შემთხვევაში, თანამედროვეთ, აუ შემდგომ თაობებს არ მიუჩნევიათ ისეთი მასშტაბის მოღვაწედ, რომ მისი ღვაწლი „ცხოვრება და მოქალაქობა“ საგანგებოდ აღეწერათ. შეიძლება ამისი მიზეზი ისიც იყო, რომ გიორგი მცირემ, როგორც მწერალმა და მოღვაწემ, უკვდავყო თავისი სახელი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“, სადაც დღესაც კი შენიშნავს დაკვირვებულნი თვალი მისი დიდი „მოქალაქობის“ დამადასტურებელ ფაქტებს, ამიტომ ჩვენ მაინც შედარებით მეტი ვიცით მასზე, ვიდრე იოანე საბანისძეზე, გიორგი მერჩულესა და ზოგიერთ სხვა ქართველ ავტორზე.

მკვლევარი თ. ჟორდანიას თავისი „ქრონიკების“ I ტომში ავითარებს აზრს, რომ გიორგი მცირე სამცხე-კლარჯეთიდან უნდა ყოფილიყო. ამის საბუთად მას მოჰყავს ერთი მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული ფაქტი — როგორც „ცხოვრებაში“, ისე 1083 წელს გადაწერილ „სამოციქულოს“ ანდერძში, მწერალი „სამცხის აოხრებაზე წერს და დანარჩენს საქართველოზე არას ამბობს“<sup>2</sup>. განსვენებული მკვლევრის ამ აზრს ვერ გავიზიარებთ. ჯერ ერთი, ათონისკენ გამგზავრებული ბერები ახალქალაქის მიდამოებში გახდნენ მოწმე ალფ-არსლანის ურდოების თარეშისა და, ბუნებრივია, მწერალიც ამასვე აღწერს. მეორეც, გიორგი მცირე, წინააღმდეგ თ. ჟორდანიას მტკიცებისა, ეხება „დანარჩენ საქართველოსაც“, როცა ამბობს: „არა თუ ახალქალაქისა ოდენ მკვდრნი მოისრნეს, არამედ დიდ-დიდნი და წარჩინებულნი მთავარნი და ერისთავნი სამეუფოაისა ჩუენისანი ძვრ-ძვრად მოისრნეს და წარწყმდეს“<sup>3</sup>.

თ. ჟორდანიას რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დამსწრე

1 ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, გვ. 121.

2 ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, ტ. I, ტფილისი, 1892, გვ. 102.

3 ძეგლები, II, გვ. 174.

„ცნობილი გიორგი“<sup>1</sup> გიორგი მცირე ჰგონია. არის თუ არა ეს ასე, თქმა ძნელია. უფრო საფიქრებელია, რომ „ცნობილი გიორგი“, გიორგი ჰყონდიდელი იყოს, XI საუკუნის გამოჩენილი სახელმწიფო და საეკლესიო მოღვაწე, მეფის ცენტრალიზებული ხელისუფლები-სათვის თავგამოდებული მებრძოლი, მაგრამ კრების აქტებში იხსენიება მეორე გიორგიც. ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია, გიორგი მცირის დასწრება რუის-ურბნისის კრებაზე. ჯერ ერთი, ის 1103 წელს ფრიად ცნობილი მწერალი იქნებოდა და მეორეც, ისეთი დიდ-მნიშვნელოვანი რეფორმების გადაწყვეტისას, როგორც აღნიშნულ კრებაზე მოხდა, მეფე დავით აღმაშენებელი აუცილებლად გაიხსენებდა გიორგი ათონელის მიერ გატარებულ რეფორმებს, გაითვალისწინებდა მის შედეგებს და მოძებნიდა, მოიწვევდა კიდევ მის უშუალო მონაწილე მწერალს, რადგან რუის-ურბნისის კრება ფაქტიურად იმავე საკითხებს წყვეტდა, რასაც გიორგი ათონელის რეფორმები ითვალისწინებდა. გიორგი მცირე თავისი მოძღვრის უახლოესი თანამშრომელი და საყვარელი მოწაფე ყოფილა. თავიანთი ცხოვრების შესახებ მისთვის აღრე თვით გიორგი ათონელს უამბნია, შემდეგ მწერალი მოჰყვება მას საქართველოში ალბათ იმ განზრახვით, რომ ახლაც ახლოს ყოფილიყო მოძღვართან და თვალი ედევნებინა მისი საქმიანობისათვის. გიორგი მცირეს სხვებისგანაც ბევრი რამ ჰქონდა გაგებული გიორგი ათონელზე „ცხოვრების“ დაწერის შეკვეთამდე, ამიტომ, ვფიქრობთ, მას აღრევე ექნებოდა განზრახული მოძღვრის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის აღწერა. გიორგი ათონელის მონათხრობით უსარგებლია მწერალს თხზულების იმ ნაწილის წერისას, რომელიც „დიდი გიორგის“ სიყრმესა და სიჭაბუკეს ეხება. მაგალითად, როცა გიორგი მცირე გიორგის ბავშვობაში ქციაზე მომხდარ სასწაულსა და მოძღვრის ხახულიდან გაქცევის ამბავს აგვიწერს, თან ურთავს „თვთ იტყოდაო“. გიორგი შეყენებულს შეეძლო გაეცნო მწერლისთვის გიორგის შავ მთაზე მუშაობის პერიოდი, დანარჩენი კი მწერალს თვითონ უნახავს. როგორც ვთქვით, იგი 1060 წელს მოძღვარს საქართველოში გამოჰყოლია, მასთან ერთად გადაუტანია გამძაფრებული პოლიტიკური ვითარების

<sup>1</sup> ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლის წერა (ფილოლოგიურ-ტიქსტოლოგიური გამოკვლევა), თბ., 1978, გვ. 163.

შედეგად შექმნილი სახიფათო მგზავრობა, მოუღწევია საქართველომდე და 1065 წელს გიორგი ათონელსვე გაპყოლია უკან.

რა თქმა უნდა, გიორგი მცირე, რომელიც საკმაოდ განათლებული ადამიანი ყოფილა, საქართველოშიც მხარში ამოუდგებოდა თავის მოძღვარს იმ მძიმე და დიდი საქმის განხორციელებაში, რომელიც გიორგი მთაწმიდელმა იკისრა. სამწუხაროდ, გასაგები მიზეზის გამო, მწერალი საკუთარ თავზე დუმს, მაგრამ ტექსტიდან შეიძლება ამოიკრიბოს ზოგი ცნობა, რომელიც ამ ხარვეზს ნაწილობრივ შეავსებს. კერძოდ — როცა გიორგი ათონელმა ოთხმოცი მცირეწლოვანი ბავშვი შეაგროვა გამოსაკვებად და განსასწავლად, ამ დიდ საქმეში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა გიორგი მცირემაც<sup>1</sup>, რასაც გვაფიქრებინებს ერთი რეალია ტექსტიდან — გიორგი ათონელი კონსტანტინოპოლში ეახლა იმპერატორ კონსტანტინე დუქას, იქვე მიიყვანა საქართველოში შეკრებილი ბავშვებიც. გიორგი მცირე განაგრძობს: გიორგი მთაწმიდელმა იმპერატორის წინაშე „წმიდისა სუმეონ მოხუცებულისა გალობაჲ გვბრძანა გალობად“<sup>2</sup>. ხაზგასმული ფორმა „გვბრძანა“, საყურადღებოა იმით, რომ გიორგი მცირეც მონაწილე ყოფილა ამ გალობისა და მონაწილე, ექვი არ არის, არა როგორც რიგითი მგალობელი, არამედ, როგორც მასწავლებელი, რომელიც მცირეწლოვანებს გალობას ასწავლიდა გიორგი ათონელის საერთო ხელმძღვანელობის ქვეშ. „ვითარცა ვთქუთ ვალობაჲ იგი, დიდი მადლი უბრძანა მეფემან ღმრთისმსახურმან ბერსა“<sup>3</sup> — აღნიშნავს გიორგი მცირე.

საქართველოში ჩამოსულ „დიდ გიორგის“ თვალწინ საშინელი სურათი წარმოუდგა: დამშეული ხალხი, გახრწნილი, სიმდიდრის მოხვეკით გართული სასულიერო წრე. ხალხის მორალური აღზრდის, სულის გაწმენდის საქმე ლოთებისა და „მიმოსლუათა შინა აღზრდილთა“<sup>4</sup> ხელში იყო. ყოველივე ამის გამოსწორება ადვილი არ იყო და გიორგი ათონელსაც დიდი ენერგია შეუღწევია მისთვის, ამიტომ სრულიადაც არ გვეჩვენება გადაჭარბებულად გიორგი მცირის

1 გ. თ ა ვ ზ ი შ ვ ი ლ ი, უმაღლესი განათლების ისტორიისათვის საქართველოში, I, თბ., 1938, გვ. 22.

2 ძეგლები, II, გვ. 189.

3 ი ქ ვ ე, გვ. 184.

4 ი ქ ვ ე, გვ. 162.



სიტყვები, რომ გიორგი „ესრეთ მკურვალთა სარწმუნოებითა მო-  
ისწრაფდეს, ვიდრემდის საზრდელსაცა ძლით მივიღებდით“<sup>1</sup>. ასეთ  
დაუღალავ მოღვაწეობას, თუ მწერალს დაეუჭერებთ, თავისი ნაყო-  
ფი გამოუღია კიდეც — გიორგი ათონელს გაუმართავს „ყოველნი-  
ვე ცხადნი და დაფარულნი უწესობანი“<sup>2</sup>.

ქვეყნის მორალურ გაჯანსაღებაში მთელ დამსახურებას მწერა-  
ლი თავის მოძღვარს მიაწერს, მაგრამ ფრაზიდან „საზრდელსაცა  
ძლით მივიღებდით“ ჩანს მისი მონაწილეობაც ამ საქმეში.

გიორგი ათონელს საქართველოში მარტო ოთხმოცი ადამიანი  
რომ შეეგროვებინა და მათი გამოკვება-განსწავლა ეკისრა, ესეც დი-  
დი დამსახურება იქნებოდა, მაგრამ კიდეც რამდენი მოვალეობა აწ-  
ვა ტიტანურ მხრებზე „დიდ გიორგის“: წიგნების გადაწერის ხელ-  
მძღვანელობა, შესაძლებელია, ახალი თხზულებების თარგმნაც,  
პრძოლა „მაბრალობელთა“ რეპრესიებთან, გაჭირვებული მოსახ-  
ლეობის სულიერი გამხნევება „შემსგავსებული სწავლით“ და მრავალი სხვა. „დიდი გიორგი“ არ დაკმაყოფილებულა სხვა სასულიერო  
პირებივით მხოლოდ სიტყვიერი ქადაგებით და საქართველოში  
გაცხოველებული მოღვაწეობა გაუშლია. ამ საქმიანობის ერთი მო-  
მენტი იყო დამშეული მოსახლეობისათვის ეკონომიკური დახმარე-  
ბის გაწევა. ამ კეთილშობილურ საქმეში გიორგი მცირის ხელიც  
ერია, როგორც ეს მისივე სიტყვებიდან ჩანს: „მდიდართა ასწავებდა  
წყალობად გლახაკთა, ხოლო გლახაკთა მოთმინებასა ასწავებდა.  
ქველის-საქმითა წარჰმგზავნიდა“<sup>3</sup>. ამის შემდეგ რიტორიკულ  
მომენტად უნდა მივიჩნიოთ გიორგი მცირის მტკიცება, რომ  
ოთხმოც მოწაფეს გიორგი ათონელი „არა სხუათა მოძღუართა მიერ  
ასწავლიდა... ანუ თუ სხუათა თანამემწეთა იკუმევედა, რადამცა  
თვთ მცირედ-რამდე განისუენა, არამედ ყოვლითურთ თვთ ასწავებნ  
და ჰმოდღურინ“<sup>4</sup>. გიორგი ათონელის „ქველის-საქმე“ არ უნდა  
გავიგოთ თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით. ეს არ იყო შუა საუკუ-  
ნეებში ფართოდ გავრცელებული ქველმოქმედება, რომელსაც, გი-  
ორგი მცირის შეხედულებით, ადამიანები „ნამეტნავი სიმდიდრის-  
გან“ სჩადიან. გიორგი ათონელს, უბრალო ბერს, არ ექნებოდა სიმ-

1 ძეგლები, II, გვ. 162.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 163.

4 იქვე, გვ. 171.

დიდრე და ისიც „ნამეტნავი“. მისი „ქველის-საქმე“, ალბათ, ითვალისწინებდა, პირველ რიგში, სასულიერო პირების, ეკლესიისაგან მოხვეჭილი ზიმდიდრის გამოყენებას კეთილშობილური მიზნით — ცოცხალი ეკლესიის. მორწმუნეთა მშეიერი და გაჭირვებული კრებულის „ნუგეშინისსაცემად“.

გიორგი მცირე აქტიურად უჭერდა მხარს თავისი მოძღვრის აზრს იმის შესახებ, რომ იერარქიულ კიბეზე დაწინაურება მხოლოდ-დამხოლოდ პირადი ღირსებისა და დამსახურების მიხედვით უნდა ხდებოდეს. მაკარი სწორედ „ღირსებისათვის მისისა“ იყო, მწერლის თქმით, „დიდი ლავრის“, ხახულის წინამძღვარი. როცა მწერალ-გიორგი ოლთისელის წინამძღვრობაზე ლაპარაკობს, იქვე აღნიშნავს — ყველაზე უფრო მას „შუენოდა“ ეს პატივიო. „შუენოდა“, ექვი არ არის, ისევ პირადი ღირსების გამო. ძირითადად იმავე მიზანს ემსახურება გიორგი ათონელის, როგორც დიდი საეკლესიო მოღვაწის, პორტრეტის შექმნაც.

გიორგი მცირემ თავისი მოძღვრის სიკვდილის შემდეგ აქტიურად გაილაშქრა „მაბრალობელთა“ წინააღმდეგ, რომელნიც აღშფოთებულნი ყოფილან გიორგი ათონელის საეკლესიო რეფორმებით. აქაც ცხადად გამოჩნდა გიორგი მცირე, როგორც თავისი დროის პროგრესული მწერალი, რომელსაც მტკიცედ უჭირავს გიორგი ათონელის იდეური დროშა, ამ მოწინავე იდეების გამოხატვა აგიოგრაფიაში განსაკუთრებული იდეოლოგიური საფარის ქვეშ ხდებოდა. აქ გადამწყვეტია საკითხისადმი სწორედ რელიგიური თვალსაზრისით მიდგომა, მაგრამ ეს, აღნიშნულისამებრ, საფარველია, რომლის იქით ცხოვრებაა მთელი თავისი მრავალფეროვნებით.

რა იყო გიორგი მცირის თანადროულ ცხოვრებაში ეს პროგრესული, მოწინავე და როგორია ავტორის დამოკიდებულება მისადმი? როგორ გამოიხატა ის მწერლის შემოქმედებაში?

XI საუკუნის საქართველოში შეინიშნება საინტერესო პოლიტიკური და სოციალური ძვრები. პროგრესული ძალები გამოდიან ცენტრალიზაციის ღონისძიებით, რომელიც შესანიშნავად გამოხატავდა საზოგადოების დაბალი ფენების — ვაჭრებისა და მღაბითთა ინტერესებსაც. მძაფრი იყო რეგრესული, ცენტრიდანული ძალების მოქმედებაც, რომლებიც ფაქტიურად ისტორიის ზიარხის უკუღმა

დატრიალებას ცდილობდნენ<sup>1</sup>. როგორც მოსალოდნელი იყო, ეპოქის ეს სიმძაფრე გამოვლინდა იდეოლოგიაშიც.

აღსანიშნავია, ისიც, რომ ცენტრალიზაცია ეპოქის იდეალი ხდება ფეოდალური ურთიერთობის მომწიფების პერიოდში და ამ იდეალს უკვე სათანადოდ გამოხატავს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვება“<sup>2</sup>.

ხსენებული პროგრესული ნაკადი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს XI საუკუნის შუა წლებში, როდესაც მეფის ერთხელისუფლებიანობას და, მაშასადამე, ქვეყნის ცენტრალიზაციას დაუპირისპირდა გარეშე ძალა — ბიზანტია, ქართველი ფეოდალების „ღონე უძღურებისა“. გიორგი მცირე, როგორც თავისი ქვეყნის ბედზე მზრუნველი ჰეგემონი პატრიოტი, ობიექტურად აფასებს საქართველოს საშინაო-საგარეო ცხოვრებაში მოქმედ ძალებს და როგორც თავისი პრაქტიკული მოღვაწეობით, ისე შემოქმედებით გადაჭრით ღგება პროგრესულის მხარეზე, ამიტომ მიაჩნია მას ძმები აბაზასძეების (აბათაჟს ძენი) ძლევა ბაგრატ IV მიერ „დიდ განმარჯუებად“. ამისვე მაჩვენებელია გიორგი ათონელთან ერთად მისი ღვაწლიც საეკლესიო რეფორმების ჩატარებისას, რომელიც განაპირობა საქართველოს სინამდვილემ, როგორც ცხარე რეაქცია დროებით დამარცხებული ცენტრიდანული ძალების მიმართ.

გიორგი მცირე საყურადღებოა ჩვენთვის იმ მხრივაც, რომ მის შემოქმედებაში სრულყოფილად აირეკლა ცხოვრებისეული სინამდვილე, რამდენადაც ამას „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ჟანრობრივი თავისებურება და თვით მწერლის იდეოლოგიური მრწამსი ხდოდა შესაძლებლად, და, რაც მთავარია, აირეკლა გარკვეული პროგრესული ტენდენციით, ამასთანავე მოგვცა საქართველოსა და ბიზანტიის საერო და სასულიერო ცხოვრების რეალისტური სურათები, რომელთაც იგი წესით უნდა „თანაწარკდოდა“. ისევე, როგორც იაკობ ცურტაველის, იოანე საბანისძის, გიორგი მერჩულისა და სხვა დიდი მწერლების თხზულებების, ისე მისი ნაწარმოების კითხვისას ჩვენს თვალწინ საქართველოს სინამდვილის უტყუარი სურათი იშ-

1 ვ. კოპალიანი, ბიზანტია-საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორიიდან XI ს. I ნახევარში, თსუ შრომები, 77 (1959), გვ. 15.

2 ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—X სს.), დასაბუქვად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელაშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჩაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჯანაიევმა და ც. ჭლამიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი, 1953, გვ. 290.

ლება. გიორგი მცირე, მართალია, „თანაწარკდომია“ ბევრ საინტერესო ფაქტსა და მოვლენასაც, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ეპასუხა ეპოქის „ესთეტიკური იდეალისთვის“—რომ გიორგი ათონელთან დაკავშირებული ყველა მოვლენის სკრუპულოზური აღწერით იგი ამ ამბების მონაწილე სხვა ჩვეულებრივ მოკვდავთა ტოლი არ გაეხადა. ფაქტი მხოლოდ ერთია — ობიექტური გარემოს, რეალური ცხოვრების კარნახი ვერ ჩაახშო მწერალში მშრალმა ლიტერატურულმა მრწამსმა.

ისე სახოვნად აღწერს გიორგი მცირე მაშინდელი საქართველოს მანკიერ ცხოვრებას — ერისკაცთა გარყვნილებას, საეკლესიო პირთა სიხარბესა და უღირსობას, სასულიერო თანამდებობათა ყიდვა-გაყიდვას, ქვრივ-ობოლთა, ღარიბთა აუტანელ ცხოვრებას, ისე მოულოდნელი იყო ყოველივე ამის თამამი განცხადება აგიოგრაფის მიერ, რომ ალბათ ვერც ჩვენი მწერალი გადაურჩებოდა აღესილი „მაბრალობლების“ გაიციხვას.

გიორგი მცირე დაკვირვებული და ნიჭიერი ხელოვანია. მწერლის მახვილი თვალი კარგად ამჩნევს, მაგალითად, ვაჭართა ცხოვრებისა და საქმიანობის თავისებურებებს, სპეციფიკას. გიორგი მცირეს გაცნობიერებული აქვს ამ ახალი ფენის არსებობის საფუძველი — ფულის ტრიალით სიმდიდრის მოხვეჭა. ამგვარი გზით, „მცირედი რაიმე საფასით“ შესაძლებელია „ურიცხვ“ სიმდიდრის დაგროვება. შემდეგ ჩვენი საერო ლიტერატურის ძეგლებში, განსაკუთრებით „ვეფხისტყაოსანში“ ვაჭართა წრის ცხოვრების ასახვას მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა, რადგან XII საუკუნისთვის ეს სოციალური წრე უკვე საკმაოდ მომძლავრებულია და ცალკეულ შემთხვევებში ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც იღებს მონაწილეობას. საერო ძეგლებში გარკვეულია მისი ვაჭრული ფსიქოლოგიაც. აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში კი მათი ცხოვრების ასახვის შემთხვევები ნაკლებად გვხვდება.

გიორგი მცირე აქტიური, მიჩქვარე ცხოვრების მომხრეა. ცხოვრებამ თვით უნდა შეუქმნას ადამიანს ნიჭისა და ტალანტის გამოკვლენის შესაძლებლობა. „სანთელი სასანთლესა ზედა“ უნდა იდგეს. აღნიშნულ მოსაზრებას მწერალი მხატვრული შედარებით გამოქვამს — უკუეთუ არა პოოს კელოვანმან ნივთი შემსგავსებული თვისისა კელოვნებისაჲ. ვითარ გამოაჩინოს ბრწყინვალეჲჲ საქმეთა თვისაჲ?! ანუ თუ ვითარ საცნაურ იქნას მენავეთ-მომძლუარი, უკუ-

ეთუ ლელვათა შინა ზღვსათა არა გამოიცადოს?! გინა მკედრისა ან-  
ოენებად ვინაჲ სასმენელ იქმნას და იდილოს, უკუეთუ განწყობილ-  
თა არა ეკუეთოს მრავალგზის?!“<sup>1</sup> აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს შეხე-  
დულება გიორგი მცირისათვის ორიგინალური არ არის. ამავე აზრს  
ავითარებს გიორგი მერჩულე X საუკუნეში და თანაც თითქმის იმავე  
მხატვრული აქსესუარით. გრიგოლ ხანძთელი ასე ეუბნება მატოს  
მონასტერ უბეში (უბისი) მღვდლად წარგზავნის წინ: „შვილო სა-  
ყუარელო, მკედარი ვიდრე წყობასა არა შესრულ არნ, ძლევამ მისი  
სიმრავლესა შინა ლაშქართასა არა საცნაურ არნ, არც მეფეთაგან  
ნიჟი მიილოს“<sup>2</sup>.

გიორგი ათონელი საქართველოში მარტო არ წამოსულა, მას  
თან წამოუყვანია მოწაფენი. ბაგრატ მეფემ „წარმოსცა... სა-  
კედარნი და განძი, რაოდენი კმა ეყოფოდა მას და მოწაფეთა მის-  
თა“<sup>3</sup>. თუ ვიმსჯელებთ გიორგი მცირის განათლების დონით სხვებ-  
ზეც, მაშინ ისინი ფრიად განსწავლულნი უნდა ყოფილიყვნენ, თუმცა  
კი გიორგი ხუცესმონაზვნის უპირატესობა მაინც ცხადად ჩანს, რა-  
დგან გიორგი ათონელს სწორედ ის გამოურჩევია განსაკუთრებით  
და დაუახლოვებია, გაუხდია „კელით მსახურად“. ასეთი დაახლოე-  
ბის მიზეზი შეიძლება ისიც იყო, რომ დიდი ლიტერატურული ნი-  
ჭით დაჯილდოებული მწერალი უფრო მეტ სიმპათიას აღძრავდა  
„დიდ გიორგიში“, ვიდრე სხვები, ხოლო თვით გიორგი მცირის სა-  
ხით გიორგი ათონელსაც და საერთოდ ჩვენს XI საუკუნემდელ ლი-  
ტერატურულ ცხოვრებას ღირსეული დამფასებელი გამოუჩნდა.

გიორგი მცირის შეხედულებით, ერის ლიტერატურული მემ-  
კვიდრეობა მთლიანი სისტემის სახით უნდა იყოს წარმოდგენილი.  
მას გიორგი ათონელის ერთ-ერთ ძირითად დამსახურებად ის მიაჩ-  
ნია, რომ ამ უკანასკნელმა ექვთიმეს ლიტერატურული საქმიანობა  
განაგრძო. თითოეული ისეთი პიროვნების მაგალითზე, როგორიც  
იყვნენ იოანე, ექვთიმე და გიორგი ათონელები, უნდა იზრდებოდეს  
თაობა, რათა ახლა მან აიღოს ხელში ეროვნული კულტურის დრო-  
შა. ამ კეთილშობილურ საქმეში ღვთის შეწევნაც არის საჭირო: „არა  
დააცადა მოწყალებამან ღმრთისამან ჟამითი-ჟამად გამოჩინებად  
ღირსთა მისთა“<sup>4</sup>, მაგრამ გადამწყვეტ ფაქტორად მაინც მომავალი

1 ძეგლები, II, გვ. 129—130.

2 ძეგლები, I, გვ. 283.

3 ძეგლები, II, გვ. 157.

4 იქვე, გვ. 107.

თაობის დიდი შრომისმოყვარეობა და ნებისყოფაა, რომელიც მან უნდა გამოიჩინოს წარსულის მემკვიდრეობის აქტიურად ათვისების საქმეში.

გიორგი მცირე ლიტერატურის ისტორიკოსადაც გვევლინება. იგი. გარდა იმისა, რომ ჩამოთვლის გიორგი ათონელის მიერ ნათარგმნ წიგნებს, გვაძლევს მათ დადებით შეფასებას. გიორგი მცირეს ლიტერატურის დანიშნულებად „მართალი სარწმუნოების“ სამსახური მიაჩნია. ათონის სკოლის, კერძოდ კი ექვთიმესა და გიორგის ლიტერატურულ ღვაწლსაც ამ კუთხით აფასებს, მიაჩნია, რომ მათმა ლიტერატურულმა შრომებმა სწორ გზაზე დააყენეს ქართული კულტურა, ხოლო ქართული თეოლოგიური შრომების ბერძნულთან შეწამებით და ბერძნული თხზულებების გადმოღებით დაუახლოვეს ქართული ქრისტიანობა ბერძნულს, განაშორეს იგი ქრისტიანობის აღმოსავლურ ნაკადს. რელიგიური, დიოფიზიტური აღტყინებით გატაცებული მწერალი სინანულით იხსენებს იმ ფაქტს, რომ ადრე აღმოსავლურენოვანი ხალხებისაგან ზოგიერთი წიგნი გვითარგმნია. მართალია, ჩვენი ლიტერატურული ცხოვრების ერთი მნიშვნელოვანი პერიოდი მის მიერ იდეოლოგიურად უარყოფილია. მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, რომ მწერალი ადასტურებს ლიტერატურის ისტორიის ამ ადრინდელი პერიოდის თავისებურებას.

საყურადღებოა გიორგი მცირე, აგრეთვე, როგორც ორატორული ხელოვნების წარმომადგენელი. თვით მისგან შესანიშნავი „გლოვა“ გვაქვს დარჩენილი, ამას გარდა იგი გვაწვდის ცნობებს პეტრე პატრიკის და გიორგი ათონელის ორატორული ხელოვნების შესახებ.

გიორგი მცირე-ხუცესმონაზონი, როგორც ვთქვით, ერთხანს შეუმჩნეველი დარჩენილა ჩვენი კულტურისა და ლიტერატურის მოამაგეთა შორის. მისი თხზულებისადმი ინტერესი გაცხოველებულა XVIII — XIX საუკუნეებში (ამ პერიოდს ეკუთვნის გიორგი ათონელის „ცხოვრების“ ხელნაწერთა უმრავლესობა). მის შესახებ არაფერს ამბობს ანტონ კათალიკოსიც. სამაგიეროდ, ქართულად ნათარგმნ სლავურ-რუსულ პროლოგ-სვინაქსარში, რომელიც მეფე-პოეტ არჩილის შრომის ნაყოფია, ვაპრილს გიორგი მცირის ხსენებაა დაწესებული. ტ. რუხაძე, რომელიც გაკვრით ეხება აღნიშნულ საკითხს თავის შრომაში „ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI—XVIII სს.)“, ორკოფუ-

ლად აღნიშნავს: „არ ვიცი, როგორ გაჩნდა პროლოგ-სვინაქსარის ქართულ თარგმანში გიორგი მცირის ხსენება“<sup>1</sup>. მკვლევარი იქვე გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ გიორგი მცირე შეიძლება იყოს „Георгий в Малее“, რომელიც შეცდომით გაუაზრებია მეფე-პოეტს „მცირედ“. შეიძლება ის იყოს აგრეთვე მიხეილ მალეინის მონასტრის მოღვაწეცო<sup>2</sup>.

ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია, ეს გიორგი მცირე სწორედ ჩვენი მწერალი გიორგი მცირე იყოს და არა სხვა ვინმე. როგორც თვით მკვლევარი აღნიშნავს, არჩილს რუსულ პროლოგ-სვინაქსარში ჩაურთავს ქართველ წმინდანთა ხსენება (ილარიონის ქართველის, ექვთიმე მთაწმიდელის). რატომ არ შეიძლებოდა მას გიორგი მცირეც მოეხსენიებინა?!

პირველი მეცნიერი, რომელმაც საძიებელში შეიტანა და მეცნიერული კვლევის საგნად აქცია გიორგის სახელი—ცნობილი ქართველი მოღვაწე „გიორგების“ სახელი, იყო მ. ბროსე, ის ასახელებს ერთ გიორგი ბერს, რომელიც ჩვენი გიორგი მცირე უნდა იყოს<sup>3</sup>.

როგორც ვთქვით, ანტონ კათალიკოსი თავის „წყობილსიტყვაობაში“ პირდაპირ არ ახსენებს გიორგი ხუცესმონაზონს, სამაგიეროდ იგი ახსენებს გიორგი ათონელის „ცხოვრებას“<sup>4</sup>. ანტონ I როცა გიორგი ათონელზე ლაპარაკობს, არ ახსენებს იმასაც, რომ მან „იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრება“ დაწერა. ეს საგულისხმო ფაქტია. ანტონს მოხსენიებული ჰყავს ერთი გიორგი<sup>5</sup>, რომელიც ჩვენი გიორგი ხუცესმონაზონი — გიორგი მცირე უნდა იყოს. მართლაც, ანტონს, რომელმაც იცის გიორგი ათონელის „ცხოვრება“, შეუძლებელია არ მოეხსენებინა მისი ავტორი: პ. იოსელიანს, ანტონ კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობის“ კომენტატორს, ხსენებული „მაჰა გიორგი“ მთაწმიდელის შემდგომი წინამძღვარი ჰგონია, რომელიც 1098 წელს გარდაიცვალა<sup>6</sup>, მაგრამ გიორგი ათონელის სიკვდილის შემდეგ წინამძღვრად იყო გიორგი ოლთისელი, ანტონი მას ცალკე იხ-

1 ტ. რუხაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI—XVIII სს.), თბ., 1960, გვ. 65—66.

2 იქვე, გვ. 170.

3 იქვე, გვ. 65.

4 ანტონ კათალიკოსი, წყობილსიტყვაობა, თბ., 1853, სტრ. 712.

5 იქვე.

6 იქვე, სტრ. 719, შენ. 130.

სენიებს, პ. იოსელიანის აზრით, ის 1072 წელს გარდაიცვალა (სინამდვილეში 1077 წელს). ვფიქრობთ, რომ „თვს მამისა გიორგისა“ გიორგი მცირეს უნდა გულისხმობდეს, ანტონი მას ზოგადი ფრაზებით ახასიათებს. მართალია, იგი არ აღნიშნავს, რომ მან დაწერა გიორგი ათონელის „ცხოვრება“, მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, ასევე იქცევა ის გიორგი ათონელის მიმართაც.



„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“

§ 1. „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ლაწარის თარიღისათვის

ერთ-ერთი ძირითადი საკითხთაგანი, რომელიც ჩვენი კვლევის სფეროში შემოდის, არის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ დაწერის თარიღის, შეძლებისამებრ, გარკვევა. ძეგლის ირგვლივ შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ „ცხოვრება“ დაწერილია 1066—1068 წლებში. კ. კეკელიძე „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ ტომში აღნიშნავს, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ უნდა შეთხზულიყო მწერლის სიკვდილიდან ერთი წლის შემდეგ მაინც<sup>1</sup>. ამის საბუთად გამოყენებულია გიორგი მცირის განცხადება—გიორგი ათონელის გვადარუცი „იყო ვიდრე წელიწდამდე ყოველთა წმიდათა ეკლესიასა“<sup>2</sup>. გიორგი ათონელი 1065 წელს გარდაიცვალა (რიგი მკვლევარებისა გარდაცვალების თარიღად 1066 წელს მიიჩნევს<sup>3</sup>). ჩვენი აზრით, ისინი შეცდომაში შეჰყავს ტექსტის ერთი ადგილის არასწორად გაგებას — როგორც აღვნიშნეთ, გიორგი ათონელის გვამი ეკლესიაში იღო წლის მანძილზე და მხოლოდ 1066 წელს დაასაფლავეს. აი, ეს დასაფლავების თარიღი გაუგიათ მათ გარდაცვალების დროდ. კ. კეკელიძის აზრით, თხზულების წერა 1066 წელზე ადრე ვერ დაიწყებოდა, ხოლო დასრულდებოდა 1068 წლისთვის, რადგან ამ წელს გარდაიცვალა თხზულების შემკვეთი, გიორგი შეყენებული, საკვირველი მთის მიოდვაწე, რომელსაც სიცოცხლეში მიუღიაო ის<sup>4</sup>. გიორგი ათონ-

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 248.

2 ძეგლები, II, გვ. 200.

3 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 218.

4 იქვე, გვ. 248.

ნელის „ცხორების“ დაწერის თარიღს, რომელიც 1066—1068 წლებს მოიცავს, შეიძლება ტრადიციული ვუწოდოთ, რადგან მას ეთანხმება და აღიარებს მკვლევართა უმრავლესობა.

1068 წელს გიორგი შეყენებულის გარდაცვალების თარიღად თვლიან პ. იოსელიანი, ნ. მარი, კ. კეკელიძე და სხვები. დაკვირვებამ ცხადყო, რომ ტრადიციულ თარიღს ეჭვქვეშ აყენებს ერთი რეალია: როცა გიორგი ათონელის გვამი კონსტანტინოპოლიდან ათონის მთაზე გადაქონდათ, ურემმა შემთხვევით გადაუარა ბავშვს, მაგრამ თითქოს არაფერი ავნო. ის ბავშვიო, — ნათქვამია „ცხორებაში“:— „აწ განმწვსებულ არს“<sup>1</sup>. აღნიშნული რეალიის შესახებ კ. კეკელიძეს მიუთითა ნ. ბერძენიშვილმა.

რას ნიშნავს „განმწვსებული“?

სულხან-საბას მიხედვით, „მწვსე“ (იგივე მწვსი, განმწვსებული—ჯ. ა.) არის „კაცი სრული ტანით“, ე. ი. სრულსაკოვანი ადამიანი, რომელსაც ზრდა დაუსრულებია.

ივ. ჯავახიშვილი წერილში „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“ არკვევს საკითხს, თუ რა წლოვანების ადამიანი იყო, ძველი შეხედულებით, „ჰასაკად მოსული“ ან, საბას სიტყვებით რომ ვთქვათ, „კაცი სრული ტანით“. მეცნიერი სასულიერო და საისტორიო ძეგლების ანალიზით ასკვნის, რომ „თექვსმეტი წლის ვაჟი უკვე ჰაბუჯად ითვლებოდა“<sup>2</sup>. ქალის ასაკობრივი სრულყოფისათვის კი ცამეტი წელი იყო საჭირო. „მსოფლიო ეკლესიის შჯულისკანონშიაც ვაჟი უკვე მეთხუთმეტე წლითგან ჰასაკად მოსულად ითვლებოდა“<sup>3</sup>. ე. ი. 16 წლის მამაკაცი არის „მწვსე“, „კაცი სრული ტანით“, „ჰასაკად მოსული“.

ამ ცნობების შემდეგ გავიხსენოთ, რომ გიორგი ათონელის „ცხორების“ მიხედვით, 1065 წელს ჯერ კიდევ „ჩჩული“ ყრმა თხზულების წერის დროს არის „განმწვსებული“, არანაკლები თექვსმეტი წლისა. თუ მსჯელობის ასეთ განვითარებას მივყევით, მაშინ თხზულება უნდა დაწერილიყო მხოლოდდამხოლოდ XI საუკუნის 80-იანი წლების სიახლოვეს. უფრო ადრე მოსალოდნელი არ არის, მოგვიანებით კი შესაძლებელია, რადგან „სრული ტანის“, „განმწვსებული“

<sup>1</sup> ძეგლები, 11, გვ. 199.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის საკითხები, თბ., 1956, გვ. 13.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 130.

იქნება როგორც 16 წლის მამაკაცი, ისე 25 და 30 წლისა, ვიდრე ხანში შესვლამდე, როგორც ეს ჩანს ერთი საყურადღებო ისტორიული ცნობიდან: „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, მეფე გიორგი მეორეს სურდა მდინარე ეკლესიასთან შეპყრობა თურქებს, მაგრამ მას წინ აღუდგა პერეთის ერისთავი ვარდან კოლონკელისძე — „კაცი დღითა მომწვსებული და ბრძოლათა შინა გამოცდილი“<sup>1</sup>. მართალია, ბრძოლებში მონაწილეობა ხშირად ადრეული სიკვამლედანვე უზღებოდათ ჩვენს წინაპრებს, მაგრამ ისეთი საბრძოლო გამოცდილების დაგროვებას, რომ ისტორიკოსიც კი აიძულო საგანგებოდ აღნიშნოს ეს მატთანეში, წელთა გარკვეული სიმრავლე დასჭირდებოდა, თანაც მემატთანე ხაზს უსვამს, დიდი საბრძოლო გამოცდილების მქონე ერისთავის „დღით განმწვსებას“. რომ „განმწვსებული“ მოზრდილ ადამიანს ნიშნავს, ეს დასტურდება თვით გიორგი მცირის ცნობითაც — „ცხოვრების“ ერთ ადგილას ის აღნიშნავს, რომ გიორგი ათონელმა განსასწავლად აიყვანა მცირე ასაკის ყმაწვილები „ვინაფთვან შეუძლებელი იყო ჰასაკითა სრულთა და განმწვსებულთა განსწავლა“<sup>2</sup>. ეკვი არ არის, რომ აქ მწერალი გულისხმობს ასაკში შესულ ადამიანს, რომლის გონებრივი პოტენციალი, კერძოდ ფაქტების დამახსოვრების შესაძლებლობაში, ასე თუ ისე, ჩამოუვარდება ახალგაზრდისას.

ის მკვლევარი, რომელიც ეთანხმება თხზულების დაწერის ტრადიციულ თარიღს, იძულებული ხდება „განმწვსებულის“ ეპიზოდი შემდეგი დროის ჩანართად გამოაცხადოს. მის ჩანართობას კ. კეკელიძემ თითქოს საბუთიც მოუძებნა, რომელიც შემდეგნაირად ყალიბდება: თხზულების დასასრულს გიორგი ხუცესმონაზონი სწერს შემკვეთს, გიორგი შეყენებულს: „შენდა დამიტევებიეს. მოძლუართა წინამძღუარო, რაათა შენ კეთილად შეამყო და განაცხადო ჩემ მიერ გამოსახული ესე, და ნაკლულევანებაჲ ყოველივე, ვითარცა აღმასრულებელმან სულიერთა ფიცართამან, სრულ ყო და შენმანცა სიბრძნემან და კაცად კაცადმან, რომელიცა მიემთხვოს, შესძინენ ნაკლულევანებასა ამას ზედა და განასრულენ“<sup>3</sup>.

კ. კეკელიძის აზრით, სწორედ ამ მოწოდების შედეგი უნდა

1 ქართლის ცხოვრება, II, თბ., 1959, გვ. 12 (ტექსტი დადგენილი ყველა ძალიან ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ).

2 ძეგლები, II, გვ. 172.

3 იქვე, გვ. 205.

იყოს „განმწესებულის“ ეპიზოდის შეტანა ტექსტში. მიცა უმეტესა, რომ ის შეიცავს ტექსტისათვის საერთოდ არადაამახასიათებელ განმეორებას<sup>1</sup>.

საგულისხმოა, რომ „ცხოვრებაში“ არის „განმწესებულის“ მსგავსი სხვა ეპიზოდები, რომელიც სტეფანე მღვდელს შეეხება. ეს მღვდელი გიორგი ათონელმა იხსნა „ეშმაკის მიძღვრობისაგან“. გიორგი მცირე წერს: „ხოლო მოწყალეებითა ღმრთისაჲთა არს აწ შუდი წელი, არცა თუ მძინარე გაკრთომილ არს ძალითა ქრისტესითა და მადლითა წმიდისა მამისა ჩუენისაჲთა“<sup>2</sup>. განსაკუთრებით იპყრობს ჩვენს ყურადღებას მწერლის შემდეგი ფრაზა: „და აჰა ესერა თუთ სტეფანე ქადაგებს და მიუთხრობს მის ზედა აღსრულებულთა საკურველებათა“<sup>3</sup>. ამრიგად, ცხადად ჩანს ამ ეპიზოდის მსგავსება როგორც შინაარსის, ისე გამოხატვის თვალსაზრისით „განმწესებულის“ ეპიზოდთან, რაც ამ უკანასკნელის ტექსტისადმი კუთვნილებას ცოტად თუ ბევრად ამაგრებს.

რა გვეთქმის კ. კეკელიძის შეხედულებათა შესახებ?

წინააღმდეგ კ. კეკელიძის დაკვირვებისა, ტექსტს ახასიათებს განმეორებანი. მაგალითად, იმ ადგილას, სადაც პატარა გიორგი ათონელის ხახულის მონასტერში მიყვანაზეა ლაპარაკი, ავტორი რამდენჯერმე აღნიშნავს გიორგის გარეგნულ და სულიერ სრულყოფას.

მწერალი ორჯერ უბრუნდება იმ ამბავს, რომ კონსტანტინოპოლში გიორგი ათონელმა, „ათორმეტი წელი“<sup>4</sup> დაჰყო.

ზოგიერთ შემთხვევაში გიორგი მცირე თვითონვე მიუთითებს, რომ განმეორებას მიმართავს (განმეორება გამოწვეულია ან შინაარსის გაშლის საჭიროებით, ან კიდევ მხატვრული თვალსაზრისით).

ექვთიმე ათონელის გადასვენების ამბავიც განმეორებულია და აქაც აღნიშნავს — „ვითარცა ვთქუთ“-ო.

გიორგი მცირე რამდენჯერმე გვაუწყებს, რომ იწყებს გიორგი ათონელის „ქებას“.

განმეორებულია ქართლში შიმშილობის ჩამოვარდნის ამბავიც. ამრიგად, ტექსტში არის განმეორებანი, ამიტომ ზემომოტანი-

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 248.

2 ძეგლები, II, გვ. 203.

3 იქვე.

4 იქვე, გვ. 118.

ლი საბუთი განმეორების არარსებობის შესახებ არ გამოდგება „განმწესებულის“ ეპიზოდის თხზულებაში შემდეგი დროის ჩანართად აღიარებისათვის. მით უმეტეს, რომ ეს ეპიზოდი სტილურად არ უხვევს ტექსტის საერთო მიმართულებას, ხოლო შინაარსობრივად პირდაპირ საჭიროა ისეთი დიდი მნიშვნელობის შემთხვევისათვის უდავო ჰუმბარტების მისანიჭებლად, რომელშიც გამოვლინდა ვიორჯი ათონელის „სასწაულთმოქმედება“, მისი წმინდანობა. ვფიქრობთ, გამეორება ამ შემთხვევაში განაპირობა ავტორის პათეტიკურმა ტონმა, რომლითაც იგი აღნიშნულ შემთხვევას გადმოგვცემს. თხზულების დაწერის თარიღად ტრადიციული 1066—1068 წლები რომ ვაღიაროთ კიდევ, მოხსენიებული ეპიზოდი მაინც ვერ იქნება გიორგი შეყენებულის მიერ ჩამატებული, რადგან 1065 წელს ვერ კიდევ „ჩხელი“ ყრმა 1068 წლამდე ვერ გახდებოდა „განმწესებულის“.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორებიდან“, აგრეთვე მართას (სვიმონ მესვეტის დედა, ჯ. ა.) და ბარლამ სიროკავკასიელის „ცხორების“ ანდერძით ირკვევა, რომ გიორგი მცირის თხზულება გიორგი შეყენებულს სიცოცხლეში მიუღია და ამაყობს კიდევ, როგორც მწერლის ერთ-ერთი შთამავონებელი ამ დიდი საქმის წამოწყებაში<sup>1</sup>.

თუ თხზულების დაწერის თარიღს 1080-იან წლებში დავდებთ, ცხადია, ეჭვის ქვეშ დადგება გიორგი შეყენებულის გარდაცვალების დროდ 1068 წლის მიჩნევა.

„განმწესებულის“ ეპიზოდში დამოწმებული განმეორება, როგორც აღვნიშნეთ, კ. კეკელიძის მიერ თხზულების 1066—1068 წლებში დაწერის დასამტკიცებლად არის გამოყენებული. აღნიშნულ ეპიზოდში გამეორება, რომლის საჭიროებასაც კ. კეკელიძე უარყოფ<sup>2</sup>, გამოწვეულია შინაარსობრივი და სტილისტიკური საჭიროებით — მართალია, გიორგი მცირე ერთხელ უკვე ამბობს „ეჰა ზეშთა ბუნებისა კელის-აპყრობაჲ და შეწვენაჲ ღმრთისა სახიერისაჲ“<sup>2</sup>, მაგრამ მკითხველმა ჯერ არ იცის, რაში გამოიხატა ღმერთის „კელის-აპყრობაჲ“. ამას განმარტავს მხოლოდ მომდევნო ეპიზოდი, რის შემდეგაც მისთვის გასაგები ხდება გიორგი ათონელის სიწმინდე, გაკვირვებული რჩება იმით და სრულიად ბუნებრივია ამის შემდეგ კვლავ

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, გვ. 215.

<sup>2</sup> ძეგლები, II, გვ. 199.

აღტაცების გამოხატვა უკვე ეპიზოდის კონკრეტულ შინაარსზე და-  
ყრდნობით: „ეჰა, მადლი წმიდისა ძის გუამისაჲ, ვითარ აღუსუბუქა  
საკვრველად მძიმე იგი ურმის-თუალი, რომელ აგრძნაცა ვერ ყრმა-  
მან მან მცირემან“<sup>1</sup>.

ჩვენი მსჯელობის თანახმად, გიორგი შეყენებული ცოცხალი  
უნდა იყოს 1080-იან წლებშიც, კ. კეკელიძის მსჯელობა კი სხვანაირ  
გეზს იღებს — 1039 წელს, გიორგი ათონელის გიორგი შეყენებულ-  
თან შავ მთაზე მისვლისას, ეს უკანასკნელი „ბერი“ (მოხუცებუ-  
ლი) იყო, საეკვოა, რომ მას XI — საუკუნის 80-იან წლებამდის მი-  
ელწიოს<sup>2</sup>.

1039 წელს საკვირველ მთაზე მისულმა გიორგი ათონელმა  
„ბოვა ნაპრალსა შინა კლდისასა „ბერი წმიდა შეყენებული, ვი-  
თარცა გურიტი უბიწოჲ და ტრედი უმანკოჲ, კაცი ზეცისაჲ და ან-  
გელოზი ქუეყანისაჲ“<sup>3</sup>.

კ. კეკელიძეს ამ ფორმაში—„ბერი წმიდა“ ხანშიშესული კაცი  
ამოუკითხავს. მართალია, „ბერი“ „ხან-მრავალ კაცსაც“ ეწოდება  
სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით<sup>4</sup>, მაგრამ, ჩვენი ფიქრით, აქ  
ის არ უნდა იყოს ნახმარი ამ მნიშვნელობით და უნდა ნიშნავდეს  
„შეყენებულს“, „დაყუდებულს“, „განდეგილს“, „ბერს“. ამის ღა-  
დასტურებლად დავიმოწმით ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები,  
რომლებშიც, გიორგი შეყენებულის მსგავსად, ნაპრალებსა და გამო-  
ქვაბულებში მცხოვრები განდეგილები „ბერებად“ იწოდებიან. ამ-  
გვარად, ბერი არა მარტო მონასტრის ძმობის წევრს ერქვა — „ხო-  
ლო ბერმან მისცა მას კუერთხი თვისი“<sup>5</sup>, „და მივიდა წინაშე ბერი-  
სა“<sup>6</sup>, „და მოიღო ცეცხლი წმიდამან ბერმან“<sup>7</sup>. აქ აღსანიშნავია იგივე  
ფორმა — „ბერი წმიდა“, რომელიც გიორგი შეყენებულთან იხ-  
მარება. ასეთივე მნიშვნელობით გვხვდება „ბერი“ სხვა ძეგლებშიც.  
მაგალითებს აღარ გავამრავლებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ „წმი-  
და ბერი“ გიორგი მცირისთვის დამახასიათებელი ეპითეტია.

1 ძეგლები, II, გვ. 199.

2 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 248.

3 ძეგლები, II, გვ. 206.

4 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., I, 1966, გვ. 100.

5 ძეგლები, I, გვ. 219.

6 იქვე.

7 იქვე.

თვით ის ფაქტი, რომ კ. კეკელიძე ცდილობს დამატებითი საბუ-  
თი მონახოს გიორგი შეყენებულის 1068 წელს გარდაცვალების  
დასამტკიცებლად, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ დიდი მეცნიერი სკეპ-  
ტიკურად უყურებდა 1068 წლის გიორგი შეყენებულის გარდა-  
ცვალების დროდ მიჩნევას.

როდესაც კ. კეკელიძე „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“  
I ტომში გიორგი შავშთელის გარდაცვალების თარიღად 1068 წელს  
მიიჩნევს, იმოწმებს ნ. მარის შრომას—„Иоанн Петрицкий—гρυ-  
зинский неоплатоник XI—XII в.“, სადაც ნ. მარი იზიარებს მო-  
საზრებას გიორგი შეყენებულის 1068 წელს გარდაცვალების თაობაზე  
და, თავის მხრივ, იმოწმებს და ეყრდნობა პ. იოსელიანის ლიტონ  
განცხადებას, მის მიერ გამოცემულ ანტონ კათალიკოსის „წყობილ-  
სიტყვაობის“ შენიშვნებში. როგორც ცნობილია, არ შეიძლება პ.  
იოსელიანის ცნობების უკრიტიკოდ გაზიარება. ყოველ შემთხვევაში.  
ვფიქრობთ, ჩვენ საკმარისი საბუთები გამოვნახეთ იმისათვის, რომ  
გიორგი შეყენებულის სიკვდილის თარიღად 1068 წლის მიჩნევა სე-  
რიოზული ეპკვის ქვეშ დავაყენოთ. ამის ნათელსაყოფად მოვიტანთ  
დამატებით მასალას:

ჩვენი ძველი მწერლობის ისტორია იცნობს ორ თეოფილეს —  
ერთია თეოფილე ხუცესმონაზონი, მეორე — თეოფილე ტარსუს  
მიტროპოლიტი, რომელიც გიორგი ათონელის „ცხოვრებაში“ იხსე-  
ნიება. კერძოდ, 1057 წლის ცნობილი კამათის დროს სარწმუნოებ-  
რივ საკითხებზე გიორგი ათონელთან, ანტიოქიის პატრიარქმა პეტ-  
რემ უბრძანა „თეოფილეს, ნათესავით ქართველსა, რომელი-იგი  
უკანადასკნელ ტარსუს მიტროპოლიტ იქმნა, მოღებამ წიგნისამ მის“<sup>1</sup>.  
ჩვენ რომ ზუსტად ვიცოდეთ, როდის გახდა თეოფილე ტარსუს მიტ-  
როპოლიტი, მაშინ მშვენიერი ორიენტირი გვექნებოდა ხელთ თხზუ-  
ლების დაწერის თარიღის გასარკვევად. მაგრამ, სამწუხაროდ, არ  
ვიციტ. სამაგიეროდ, არსებობს მეორე ორიენტირი — გიორგი მცი-  
რე თხზულების ერთ ადგილას ამბობს, რომ გიორგი ათონელმა ოთხ-  
მოცი „ჩჩული“ ბავშვი შეარჩია განსასწავლად. მოვიყვანთ ამონა-  
წერს ტექსტიდან: „ვინამთგან შეუძლებელ იყო ჰასაკითა სრულთა  
და განმწუსებულთა განსწავლაჲ, ამისათვისცა ბუნებაჲ იგი ლბილი  
და ჩჩული, რომელი, ვითარცა ცული საბეჰდავსა, ეგრეთ მიიღება“

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 153—154.

სწავლულებასა, ესევეთარი კრებული ორდანოდ შემწყნარებლად სწავლათა თვსთა მოიპოვა, რომლისაგან არა განცრუვნა სასოებაჲ მისი“<sup>1</sup>. ჩვენის აზრით, ეს უკანასკნელი დასკვნითი ფრაზა — „რომლისაგან არა განცრუვნა სასოებაჲ მისი“ ასე უნდა გავიგოთ — მათ შეუსრულეს მასწავლებელს ჩანაფიქრი, გიორგი ათონელს იმედები გაუშართლეს, რადგან „არა განცრუვნა“ არის წარსული დრო (ნამყო სრული) ვნებითი გვარისა, „არა“ უარყოფითი ნაწილაკის თანდართვით. ჩანს, ის ყრმები დაზრდილან და მოღვაწეობაც დაუწყიათ.

ცნობილია, რომ კონსტანტინე ღუკას კარზე, კონსტანტინოპოლში, გიორგი ათონელის პატარა მოწაფეებმა შეასრულეს გალობა, რითაც ალტაცებაში მოიყვანეს იმპერატორი და მისი წყალობა დაიმსახურეს. იქნებ ეს ფაქტი ჰქონდა მხედველობაში გიორგი მცირეს, როცა წერდა — მოწაფეებმა გიორგი ათონელს იმედი გაუშართლესო? ამაზე კატეგორიულად უნდა გავცეთ უარყოფითი პასუხი. გიორგი მთაწმიდელმა თავის შვილობილებს, თუ მოწაფეებს თავიდანვე ფართო გეგმა დაუსახა. მათი აყვანის მთავარი მიზანი ასე აქვს გიორგი მცირეს ჩამოყალიბებული: „ვინაფთვან შრომაჲ თავსედვა და მრავალნი წიგნი ეთარგმნნეს (გიორგი ათონელს — ჟ. ა.) და ენება, რაფთამცა ნათესავებან ჩუენმან დაისწავა“<sup>2</sup>, ამიტომ მოაგროვა მცირეწლოვანნიო. გიორგი ათონელის მიერ ნათარგმნი საეკლესიო-საღვთისმეტყველო მრავალ წიგნთა შესასწავლად არ იქნებოდა საკმარისი და ისიც პატარა ბავშვებისთვის 1065—1068 წლები. ესეც იმაზე ლაპარაკობს, რომ თხზულება „დიდი გიორგის“ გარდაცვალებიდან კარგა ხნის შემდეგ დაწერილა. ამ დროს გიორგი ათონელის ყოფილი მოწაფეები დამოუკიდებელი მოღვაწენი, განათლებული ადამიანები ყოფილან. საყურადღებოა ისიც, რომ თხზულებაში მოხსენიებული იოანე ჰყონდიდელი, რომელიც 1054 წელს ჭერ კიდევ ერისკაცია, მხოლოდ 1080 წლის საბუთშია პირველად დადასტურებული ჰყონდიდელად.

მოვიყვანთ სხვა დამამტკიცებელ საბუთებსაც.

გიორგი ათონელის შემდეგ ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვარი გიორგი ოლთისელი გახდა. იგი იმპერატორმა დანიშნა 1065 წელს და წინამძღვრობდა 1078 წლამდე, არსენ ფარსმანყოფი-

1 ძეგლები, II, გვ. 172.

2 იქვე.



ლამდე. გიორგი მცირე თავის თხზულებაში ამ გიორგი ოლთისელზე გვესაუბრება, როგორც წარსული დროის წინამძღვარზე და აღნიშნავს—მეფემ იგი დაამტკიცა წინამძღვრად, რადგან „მასვე შუშნოდაო“. თხზულება რომ 1066/68 წლებში დაწერილიყო, მაშინ გიორგი მცირისთვის გიორგი ოლთისელის წინამძღვრობა ახალი ფაქტი იქნებოდა.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ ერთ-ერთი ნუსხა (S—353), სპეციალისტების აზრით, XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზეა გადაწერილი და დიდად არ უნდა იყოს დედანს დაშორებული<sup>1</sup>. საგულისხმო ფაქტი! უნდა ვივარაუდოთ, რომ ათონის ივერთა მონასტრის მოღვაწენი, რომლებიც ასე ზრუნავდნენ ჩვენი კულტურისა და მწერლობის გასამდიდრებლად, ალბათ თხზულების დამთავრებისთანავე დაიწყებდნენ მის გადანუსხვას. ყოველ შემთხვევაში, ასეთ მნიშვნელოვან ძეგლს ისინი დიდი ხნით არ მიატოვებდნენ უყურადღებოდ. აქედან გამომდინარეობს დასკვნა — გიორგი ათონელის „ცხორება“ XI საუკუნის ოთხმოციანი წლების ლიტერატურული მოვლენაა.

ვარაუდს საკვლევი თხზულების XI საუკუნის ოთხმოციანი წლებში დაწერის შესახებ მხარს უჭერს შემდეგი გარემოებაც — როგორც ნ. ბერძენიშვილმა გაარკვია, 1074 წლის „ათონის კრებულის“ პირველ რედაქციაში (მიქელ დალალინოსელისა — ჯ. ა.) „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ შეტანილი არ არის, რაც იმის შედეგია, რომ ამ დროს, 1074 წელს, ის ჯერ კიდევ არ იყო დაწერილი. ნ. ბერძენიშვილი განაგრძნობს: „პროფ. კ. კეკელიძისეული ამ თხზულების („გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ — ჯ. ა.) დაწერის თარიღები 1065—1068 წწ. შემეცდარია. პატივცემული მკვლევარი შეცდომაში შეუყვანია უკრიტიკოდ გამოცემულ ტექსტს. ნამდვილად ეს თხზულება უნდა დაწერილიყო სულ ცოტა ხუთმეტი წლის შემდეგ გიორგის გარდაცვალებისა“<sup>2</sup>.

როგორც ერთხმად არის აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, მიქელ დალალინოსელი წერდა ათონის ივერთა მონასტრის მასწავლებლთა, მოამაგეთა მოსახსენებელს, რათა კიდევ ერთხელ დაე-

1 ნ. გ. გუაძე, „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ ენა, „ფილოლოგიური ძიებანი“, 1964, გვ. 25.

2 ნ. ბერძენიშვილი, „ათონის კრებულის“ რედაქცია. საქართველოს ისტორიის საკითხები, IV, თბ., 1965, გვ. 213.

მტყიცებინათ ამით ქართველ მოღვაწეებს ხარბი ბერძნებისათვის თავიანთი იურიდიული და მორალური უფლებები ათონის ივერთა „შუენიერ“ მონასტერზე. მიქელმა წიგნში შეიტანა შემდეგი მასალა: 1. „იოანესა და ეფთუმეს ცხოვება“; 2. „ეფთუმეს დასდებულნი“; 3. სხვანი გალობანი მისივე წმიდისანი და აღაპები; 4. იოანე მოციქულის მიმოსვლანი; 5. მიქელის ანდერძი.

მართლაც წარმოუდგენელია, რომ მიქელ დალაღინოსელს შრომაში არ შეეტანა ისეთი მასალა, როგორსაც ზემოაღნიშნული მიზნისათვის გიორგი ათონელის „ცხოვება“ წარმოადგენს და, თუ არ შეუტანია, კიდევ და კიდევ იმის გამო, რომ საკვლევი თხზულება არ დაწერილა 1066—1068 წლებში.

მ. ჯანაშვილის მიერ 1901 წელს „ათონის კრებულში“ მოთავსებულ გიორგი ათონელის „ცხოვებას“ შენიშვნის სახით დართული აქვს ცნობა, რომ გიორგი მცირემ გადაწერა ერთი წიგნი 1083 წელს — „ქრონიკონსა ტგ, დასაბამითგან წელსა ხქჰზ“ (6687 — 5508 + 96 = 1083 წელს). ეს წიგნი არის „სამოციქულო“, რომელსაც კ. კეკელიძე თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ I ტომში იხსენიებს<sup>1</sup>. გიორგი მცირეს აღნიშნული თხზულება გიორგი ათონელის ნუსხის ნუსხიდან გადმოუწერია, როგორც ეს ჩანს მისივე ანდერძიდან. აქვე მწერალი გვაწვდის ჩვენი საკითხისათვის და საერთოდ ჩვენი ისტორიოგრაფიისათვის საინტერესო ცნობებს. რადგან ეს ანდერძი „ათონის კრებულში“ მოთავსებულ „ცხოვების“ ტექსტს აქვს დართული და თ. ჟორდანიას „ქრონიკების“ I ტომშია, რომლებიც დღეს ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად შეიძლება ჩაითვალოს, აგრეთვე ზემოაღნიშნული ინტერესის გამო მას მთლიანად მოვიყვანთ:

„წმიდანო მამანო, ესე წმიდაჲ წიგნი და ყოვლისა სოფლისა მოძღუარი, მე, გლახაკმან გიორგი, ხუცეს-მონაზონმან, ვთარგმნე მთაწმიდას სულიერისა მოძღუარისა ჩემისა გიორგის ბრძანებითა და მადლითა, რომელი მყოფ არს მთასა საკვრველსა. აწ გვედრები ყოველთა ლუთის მოყუარეთა, რათა ვსენებულ მყვენთ წმიდათა ლოცვათა თქუენთა მოძღუარნი და მშობელნი ჩუენნი და ყოველნი ძმანი, რათა ღმერთმან თქუენც სასყიდელი მოგანიჭოს. ამინ.

ეგრეთვე პირველ თარგმნილისა თუთ წმიდისა და ჩუენისა მა-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 249.

მისა, გიორგი მთაწმიდელისა ნუსხისა მეორედ გარდმოწერილისა-  
გან დაწვერე ესე მესამე, რომლისა ამისა დედასა შინა ეწერა ხარ-  
კებით შეწამებად და ფრიადი სიმატლე, ვითარცა უთარგმნია პირსა  
მისსა წმიდასა, წმიდისა სულისა მიერ მიცემულითა მადლითა და  
შეწევნითა.

რომელი ესე მისითავე მადლითა აღვწერე სამოძღურებლად და  
სალხინებლად, საწურთელად და განსანათლებლად დაბნელებული-  
სა სულისა ჩემისა, მე, უღირსმან გიორგი, ხუცეს-მონაზონმან, ღირ-  
სისა და წმიდისა მამათა მამისა გიორგი მთაწმიდელისა თუალით  
მხილველმან და კელით მსახურმან და მოწაფემან — ჟამთა მათ კი-  
რისა და იწროებისათა, დევნულებისა და ტყუეობისათა, ოჯრებისა  
და სიკუდილისათა, ოდეს სრულიად აოჯრდა ზეგარდამო სამცხე  
თვნიერ რამე ნეშტთაჲსა, რომელნი სიმაგრეთა შინა დაშთეს, იგიცა  
სალმობიერნი და ურვეულნი, ქრონიკონსა ტგ, დასაბამითგან წელ-  
თა ხქპზ!“<sup>1</sup>.

რა ირკვევა ანდერძიდან?

როგორც ვთქვით, გიორგი მცირეს „სამოციქულო“ მეორე  
ნუსხიდან გადმოუწერია. მეორე ნუსხას, როგორც ჩანს, ჰქონია გი-  
ორგი ათონელის ანდერძი, რომელიც მთელ ტექსტთან ერთად გადმო-  
ულია გიორგი მცირეს და სადაც გიორგი ათონელი აღიარებს, რომ  
მან „სამოციქულო“ უშუალოდ გიორგი შეყენებულის ბრძანებით  
თარგმნა, ამ ანდერძისათვის გადამნუსხავს (გიორგი მცირეს) უშუა-  
ლოდ მიუკერებია თავისი ანდერძი, ასე რომ მკითხველი შეიძლება  
შეცდეს და ანდერძის პირველი ნაწილიც გიორგი მცირისეულად  
მიიჩნიოს. პირველი ნაწილი ცალკე, დამოუკიდებელი ანდერძია.  
გიორგი ათონელის ანდერძი გვაფიქრებინებს, რომ გიორგი შეყე-  
ნებული კონკრეტულად მიუთითებდა ხოლმე თავის მოწაფეს იმ  
ძეგლებზე, რომელთა თარგმნას იგი საჭიროდ თვლიდა. ჩანს, მისი  
როლი გიორგი ათონელის შემოქმედებით მუშაობაში შედარებით  
დიდი ყოფილა, ვიდრე აქამდე ეგონათ. ის თავს დიდი „გიორგის“  
მოწაფეს და „კელით მსახურს“ უწოდებს, გარდა ამისა, იხსენებს  
ალფ-არსლანის მიერ სამცხის მოოხრებას, რომელიც მას მაღალმხა-  
ტვრულად და ტრაგიკულ ტონებში აქვს გადმოცემული „გიორგი

<sup>1</sup> ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელთნაწერი ალაპებით, თბ., 1901, გვ. 350.

მთაწმიდელის ცხორებაში“, მაგრამ გიორგი მცირე არსად არ მიგვა-  
ნიშნებს იმაზე, რომ ამ დროისათვის (1083 წ.) უკვე დაწერილი ჰქონ-  
დეს ეს თხზულება. საერთოდ სიზუსტის მოყვარულ მწერალს, როცა  
აღფ-არსლანის მიერ სამცხის მოხრებას ეხებოდა, მოსალოდნელი  
იყო ეთქვა „ვითარცა გვითქუამს“ ან სხვაგვარად მიენიშნებინა,  
რომ მან დაწერა თხზულება თავის დიდ მოძღვარზე. ეს ანდერძში  
აუცილებელიც კი იყო, რათა ამით მკითხველისათვის უფრო ცხადი,  
ნათელი და უდავო გაეხადა თავისი სიტყვები. ჩვენ ისევ მრავალჯერ  
ნათქვამი ფრაზის გამეორება გვიხდება — არ იხსენიებს, არ ეხება  
იმიტომ, რომ 1083 წელს ჯერ დაწერილი არა აქვს ის, მას „ცხო-  
რება“ ამის შემდეგ დაუწერია<sup>1</sup>.

ახლა დაუბრუნდეთ ზემოხსენებულ თეოფილეს. ცნობილი  
„ილარიონ ქართველის ცხორება“ დაუწერია ვინმე ბასილს, ზოლო  
ბერძნულიდან ქართულად კი უთარგმნია თეოფილეს<sup>2</sup>. მ. საბინინი  
კატეგორიულად და გადაჭრით ამბობს, რომ ქართულ ენაზე „ცხო-  
რება“ (იგულისხმება „ილარიონ ქართველის ცხორება“ — ჟ. ა.)  
თარგმნა დავით აღმაშენებლის ბრძანებით და სურვილით „თეოფი-  
ლე მონაზონმან, რომელიც შემდეგ შეიქნა მიტროპოლიტი მცირე  
აზიის ქალაქ ტარსუში“<sup>3</sup>. ამასვე აღნიშნავს პ. იოსელიანიც ანტონ  
კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობის“ შენიშვნებში<sup>4</sup>. თუ თეოფილემ,  
შემდეგ ტარსუს მიტროპოლიტმა, დავით აღმაშენებლის ბრძანებით  
თარგმნა აღნიშნული თხზულება, დავითი კი 1089 წელს გამეფდა,  
მაშინ, ცხადია, ამ დროს თეოფილე პ. იოსელიანისა და მ. საბინინის  
აზრით, ჯერ კიდევ არ არის ტარსუს მიტროპოლიტი. ამ თანამდებო-  
ბაზე იგი შემდეგ ინიშნება, ზემოთ კი უკვე გვქონდა შემთხვევა  
აღგვენიშნა, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებით“, თეოფილე  
ტარსუს მიტროპოლიტია. აქედან ერთი საყურადღებო დასკვნის  
გამოტანა შეიძლება — აღნიშნული თხზულება მხოლოდ 1089  
წლის შემდეგ შეიძლება დაწერილიყო, თუ საკვლევი ძეგლის თეო-  
ფილე და ილარიონის „ცხორების“ მთარგმნელი მართლა ერთი და

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 249.

2 კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუ-  
დები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV, თბ., 1957, გვ. 158.

3 საქართველოს სამოთხე, სპბ., 1882, გვ. 371, შენ. 1.

4 წყობილსიტყვაობა, გვ. 259, შენ. 438.

იგივე პიროვნება აღმოჩნდებოდა. ჩვენის აზრით, ეს ასეც არის, თუმცა კ. კეკელიძეს იგი სხვა ადამიანად, მეორე თეოფილედ, მეტაფრასტად მიაჩნია. ჩვენთვის მაინც ის არის მთავარი, რომ პ. იოსელიანი, მ. საბინინის მსგავსად, ამ ორ თეოფილეს შორის იგივეობის ნიშანს სვამს. თუ ასე ფიქრობს ის, მაშინ, როგორც ვთქვით, „ცხოვრება“ ვერ დაიწერებოდა 1089 წელზე ადრე და, რადგანაც იგი გიორგი შეყენებულმა სიცოცხლეში მიიღო, ვერც ეს უკანასკნელი გარდაიცვლებოდა 1068 წელს, როგორც ამას პ. იოსელიანი აცხადებს. ასე მოექცა ერთმანეთის საპირსპიროდ მეცნიერის, ჩვენი წარსულის ერთ-ერთი უანგარო და დამსახურებული მკვლევრის ორი ურთიერთგამომრიცხავი განცხადება. როგორც ვვარაუდობდით, პ. იოსელიანის ცნობა გიორგი შეყენებულის გარდაცვალების თარიღის შესახებ მართლაც ლიტონი, მეცნიერულად დაუსაბუთებელი განცხადება გამოდგა.

კ. კეკელიძის აზრით, თეოფილე, რომელმაც „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მეტაფრასი დაწერა, არ უნდა იყოს ტარსუს მიტროპოლიტი შემდეგი საბუთით — გიორგი ათონელის „ცხოვრება“ დაიწერა ბაგრატ IV სიცოცხლეში, ე. ი. 1072 წლამდე, უფრო ზუსტად 1066—1068 წლებში. „ცხოვრების“ ცნობით, სწორედ ამ დროსაა თეოფილე მიტროპოლიტი, მეორე თეოფილე კი 1089 წელს ქერკიდევ ხუცესმონაზონია. მეცნიერის ეს რკინისებური ლოგიკით შეკრული მოსაზრება შეიძლება დაირღვეს, თუ მხედველობაში მივიღებთ თხზულების დაწერის თარიღის ჩვენს მიერ შემოთავაზებულ გააზრებას — XI საუკუნის ოთხმოციან წლებს.

მ. საბინინთან ცნობების საინტერესო აღრევაა — მან იცის, რომ ილარიონის „ცხოვრება“ თარგმნა ვინმე თეოფილემ, იცის აგრეთვე, რომ იყო თეოფილე ხუცესმონაზონი — თანამედროვე გიორგი II-ისა და დავით აღმაშენებლისა, ბერძნულიდან მთარგმნელი. ეს ერთსა და იმავე პიროვნებად გაგებული ადამიანი მან მიიღო გიორგი მცირის თხზულებაში მოხსენიებულ თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტად. მ. საბინინი მეტაფრასტ თეოფილეს თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტად მიიჩნევს. როგორც ჩანს, ამ დასკვნის გამოტანისას მკვლევარი სააზიო მუზეუმის ხელნაწერის შინაწერს ეყრდნობოდა. აი, ისიც: „ამბობენ, რომ ილარიონის „ცხოვრება“ აღიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასი-

ლის მიერ მონაზონისა, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემ<sup>1</sup>.

მეორე თეოფილე, თეოფილე ხუცესმონაზონი, როგორც კ. ანკელიძე აღნიშნავს, ჩვენს მწერლობაში დამსახურებული პირი ყოფილა. აი, როგორ ამკობენ მას შემდეგი დროის მწერლები: თეოფილე „ბრწყინავდა დროსა მას წინათქმულთა მამათა“<sup>2</sup>. „ესე მამა თეოფილე იყო ქართველი და თანამედროვე ძველთა მამათა ქართველთა: არსენისი, ეფრემისი და იოანე ფილოსოფოსისა, სიბრძნის მოუყარებასა შინა სრული და ღმრთისმეტყველი, საღმრთოთა წერილთა შინა გამოცდილი და მთარგმნელი ბერძნულიდან ქართულსა ზედა“<sup>3</sup>.

რა თქმა უნდა, აქ იგულისხმება ის თეოფილე ხუცესმონაზონი, რომელიც უმთავრესად სვიმეონ მეტაფრასტის შრომების ქართულად გადმოღებით არის ცნობილი და რომლის მემკვიდრეობის მიმოხილვას ცალკე პარაგრაფი აქვს დათმობილი კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ I ტომში. რა შეიძლება კიდევ ითქვას ამ თეოფილეზე?

რ. ბლეიკის მიერ გამოქვეყნებული ათონის ივერთა მონასტრის ქართული ხელნაწერების აღწერილობიდან, კერძოდ კი სექტემბრის თვის მეტაფრასული საკითხავების შემცველი ხელნაწერის შესავლიდან ირკვევა, რომ ეს თეოფილე გიორგი ათონელს თვლის „მოდღურად და მზრდელად“.

რა დასკვნების გამოტანა შეიძლება ყოველივე ზემოთქმულიდან? — ყველაზე საგულისხმო ის არის, რომ თეოფილე ხუცესმონაზონი გიორგი მთაწმიდელს თავის მოძღვრად და გამზრდელად აღიარებს. ცხადია, რომ გიორგი ათონელის „ცხოვრების“ წერის დროს მისი ლიტერატურული ღვაწლი უკვე აღნიშვნის ღირსი იქნებოდა, გიორგი მცირე კი მხოლოდ ორიოდ სიტყვას სჯერდება მასზე. რატომ არ აღნიშნავს იგი თეოფილეს ღვაწლს მწერლობაში, ან კიდევ მის მიმართ გიორგი ათონელის მოძღვრობას?! საკითხის

1 კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა), ეტიუდები, IV, გვ. 147.

2 ანტონ კათალიკოსი, წყობილსიტყვაობა, სტრაფი 748.

3 იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, II, თბ., 1948, გვ. 175.

ასე დასმა გაუმართლებელი იქნება. გიორგი მცირე თავისი კონკრეტული მიზნის გამო არც სხვა ზოგიერთ საკითხზე გვაწვდის დაწვრილებით ცნობებს, მით უმეტეს, რომ თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტი მხოლოდ ერთ ეპიზოდურ მომენტში გაივლევებს მის თხზულებაში.

როგორც აღვნიშნეთ, თეოფილე ხუცესმონაზონი გიორგი ათონელს თვლის თავის მოძღვრად. შეიძლებოდა თუ არა, რომ სწორედ თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტის მოძღვარი ყოფილიყო გიორგი ათონელი? ვფიქრობთ, შეიძლებოდა და შემდეგი საბუთით — 1057 წლის ცნობილი დისპუტის დროს „დიდმა გიორგიმ“ ისე გამოიჩინა თავი, რომ ანტიოქიის პატრიარქიც კი გულითად მეგობრად გაუხდა. რა არის იმაში უცნაური, რომ თეოფილეს, ისიც „ნათესავით ქართველს“, მოხიბლულს თავისი თანამემამულის სიდიადით, „მზრდელად და მოძღვრად“ ელიარებიანა გიორგი ათონელი?

შევეცდებით კიდევ ერთი საბუთი მოვიტანოთ თეოფილე მეტაფრასტისა და თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტის იგივეობის დასამტკიცებლად — როგორც ჩვენთვის უკვე ცნობილია, თეოფილე, შემდეგში ტარსუს მიტროპოლიტი, ესწრებოდა გიორგი ათონელისა და პეტრე ანტიოქიის პატრიარქის კამათს ქართველთა ქრისტიანული რწმენის სიწმინდის შესახებ. „ნათესავით ქართველი“ თეოფილე მოწმე გახდა ამ კამათში გიორგი ათონელის ბრწყინვალე გამარჯვებისა. საინტერესოა, რომ თეოფილე ხუცესმონაზონსაც, რომელსაც მიეწერება „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ გადამეტაფრასება, თავისი მეტაფრასისათვის წარუმძღვარებია შესავალი „რომელშიაც, სხვათა შორის, შეჰხებია ქართველთა ქრისტოლოგიურ რწმენის სისპეტაკეს“<sup>1</sup>. მეტაფრასტს თავისი თხზულებისათვის მიუმატებია ქართველთა გაქრისტიანების დროის აღნიშვნა, „სიმტკიცე და შეურყეველობა მათი რჯულისა და სისპეტაკე ტრიადოლოგიურ და ქრისტოლოგიურ მათი რწმენისა“<sup>2</sup>. მეტაფრასის მიხედვით, ღვთისმშობელი გაუწყრა უღუმბოს მონასტრის მამასახლისს, რომელმაც ექვი შეიტანა ილარიონისა და მისი თანამგზავრების რწმენაში „ვითარმედ კეთილად ზრახვენ, ანუ მართალი სარწმუნოებაჲ

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 145.

2 იქვე, გვ. 146.

უპყრის“<sup>1</sup>. მეტაფრასტა, ეტყობა, ეჩოთირა ილარიონ ქართველის რწმენაში ეკვის შეტანა და ღვთისმშობლის რისხვას სხვა საბუთი მოუნახა — ღვთისმშობელი იმიტომ გაჯავრდა, რომ მამასახლისმა ნება მისცა „მლუღლელობად ეგუტერსა მას შინა კაცთა უცხოთა და უმეცართა ელინთა ენასა“<sup>2</sup>.

ამრიგად, მეტაფრასტის პოზიციაში ქართველთა სარწმუნოებრივი სიწმინდის მიმართ გვენიშნება გიორგი ათონელის ცნობილი დისპუტის გამოძახილი, რომლის მოწმე, როგორც უკვე ვთქვით, თეოფილე (მომავალში ტარსუს მიტროპოლიტი) ყოფილა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღინიშნა, რომ თეოფილე ხუცეს-მონაზონს ზუსტი წარმოდგენა არ ჰქონია ექვთიმესა და გიორგი ათონელების ლიტერატურულ საქმიანობაზე, კერძოდ გიორგი ათონელის ღვაწლზე მეტაფრასული ლიტერატურის ბერძნულიდან ქართულად გადმოღების სფეროში, ასეთი რამ კი შეიძლება დამართოდა თეოფილეს, ტარსუს მიტროპოლიტს, რომელიც ალბათ მხოლოდ 1057 წელს დაემოწაფა გიორგი ათონელს და, რადგან ამ უკანასკნელის ლიტერატურული საქმიანობის უფრო დიდი მონაკვეთი ათონზე მოდის, თეოფილე არ ყოფილა მასში ისე ზუსტად ინფორმირებული, როგორც, ვთქვათ, გიორგი მცირე — გიორგი ათონელის „ქელით მსახური“. მეორე ორიენტირი, რომელსაც ეყრდნობა კ. კეკელიძე, არის შემდეგი — „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ დაწერილია ბაგრატ მეოთხის სიცოცხლეში“<sup>3</sup>. ამ საბუთს მეცნიერი ამაგრებს სხვა ცნობით — გიორგი მცირე ამბობს, რომ მან „ცხორების“ წერას ხელი მიჰყო, სხვათა შორის, იოანე ჭყონდიდელის ბრძანებით და იძულებით, რომელიც ბაგრატ მეოთხემ გაგზავნა კონსტანტინოპოლში, ე. ი. „ცხორების“ დაწერა არ გადასცდება 1072 წელს, როცა ხსენებული მეფე გარდაიცვალა. შემდეგ დაწერის თარიღს დიდი მეცნიერი, ჩვენთვის უკვე ცნობილი საბუთების გამოყენებით, აკონკრეტებს 1066—1068 წლებად.

სრული სიმართლეა, რომ მეფე ბაგრატ IV „ცხორებაში“ ცოცხლად არის მოხსენიებული და არსად არის რაიმე მინიშნება, რომ თხზულების წერის დროს ის მკვდარი იყოს, მაგრამ ეს ჭერ კიდეც არ

1 ძეგლები, II, გვ. 19.

2 საქართველოს სამოთხე, გვ. 381.

3 ეტიუდები, IV, გვ. 147.



ნიშნავს იმას, რომ გიორგი ათონელის „ცხოვრება“ აუცილებლად მის სიცოცხლეში დაიწერა. თუ მეფე თხზულებაში მოხსენიებულია, როგორც ცოცხალი პიროვნება, ეს იმიტომ, რომ გიორგი ათონელის ცხოვრება, რომლის მთავარ პერიპეტეიებსაც გვაცნობს გიორგი ზუცესმონაზონი (გიორგი მცირე), თავსდება მეფე ბაგრატ IV სიცოცხლის ქრონოლოგიურ ფარგლებში. გიორგი ზუცესმონაზონი წერტილს უსვამს თავის შრომას 1066 წლის ამბების აღწერისას. ამის შემდეგ ბაგრატმა კიდევ მთელი შვიდი წელი იცოცხლა. მოკლედ, დასკვნა ასეთია: ჩვენი კულტურისა და ისტორიის იმ პერიოდში, რომელსაც გიორგი მცირე აგვიწერს, მეფე ბაგრატ IV ცოცხალი იყო და მწერალმაც ასევე წარმოგვიდგინა ის. გიორგი მცირე ალას ხომ არ აღგენდა, რომ საგანგებოდ მოეხსენებინა მეფის გარდაცვალება?!

ამრიგად, საკითხის გარშემო შექმნილი სამეცნიერო ლიტერატურის შესწავლას, რიგი ისტორიულ-ლიტერატურული საბუთებისა და ფაქტების ანალიზს, ტექსტზე დაკვირვებას მივყავართ მტკიცე ლოგიკურ დასკვნამდე, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“, დიდი ქართველი მოლუაწის, ჩვენი კულტურის „ურნატო მთესვარის“, გიორგი ათონელის მხატვრული ბიოგრაფია დაიწერა XI საუკუნის ოთხმოციან წლებში.

რა შეიძლება ითქვას კიდევ თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტზე?

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს თეოფილე ნათესავით ქართველი ყოფილა. ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ ერთი საბუთი, რომლის მიხედვით თეოფილე ქართველი 1089 წლამდე ვერ გახდებოდა ტარსუს მიტროპოლიტი. ახლა შეიძლება მოვიტანოთ დამატებითი ცნობაც — როგორც ცნობილია, 1098 წელს ჯვაროსნებმა თურქებს წაართვეს ანტიოქია და იერუსალიმი. ანტიოქიის პატრიარქებად ამიერიდან ლათინები სხედან, რომლებმაც მიტროპოლიტები დასხეს ტარსუში, ედესში, აპამეში, იეროპოლში და სხვაგან. ლათინი პატრიარქის პირველი რისხვა სვიმეონწმიდაში მცხოვრებ ქართველ ბერებს მისწვდა. მან რამდენჯერმე გაილაშქრა მათ წინააღმდეგ. სწორედ ამ დროს თეოფილე ქართველმა კათოლიკობა მიიღო. ბუნებრივია, რომ ამ აქტთან დაკავშირებით უნდა მომხდარიყო გაკათოლიკებული თეოფილეს ტარსუს მიტროპოლიტად დანიშვნა და მხოლოდ ამის შემდეგ უნდა დაწერილიყო საკვლევი „ცხოვრებაც“. თუ ეს ასეა,

საოცარია, რომ გაკათოლიკებულ თეოფილეს გიორგი მცირე კიცხვით არ მოიხსენიებს. ამის მიზეზი მწერლის სარწმუნოებრივ სპირიტუალიზმში უნდა ვეძიოთ.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ დაწერის თარიღს მიეძღვნა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის ივ. ლოლაშვილის სტატია<sup>1</sup>. მკვლევარი იცავს ტრადიციულ შეხედულებას თხზულების დაწერის შესახებ, ე. ი. მისი შექმნის დროდ მიაჩნია 1066—1068 წლები. მკვლევარი არ იზიარებს ჩვენს მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ „ცხორება“ დაიწერა XI საუკუნის ოთხმოციან წლებში. ჩვენ, ამჯერად, აღარ გავიმეორებთ არგუმენტებს, რომლებიც წამოვაყენეთ ჩვენო მოსაზრების დასამტკიცებლად და მხოლოდ რამდენიმე დამატებითი საბუთის მოტანას დავკვრდებით.

ი. ლოლაშვილის აზრით, გიორგი ათონელი და გიორგი შავმთელი 1083 წლისთვის გარდაცვლილები არიან, რადგან ამ დროსაა დაწერილი მათი მოსახსენებლები. გიორგი ათონელი რომ 1083 წლისთვის მართლა გარდაცვლილია, ეს ფაქტია, მაგრამ არის კი ამ დროს გიორგი შავმთელი განსვენებული? კ. კეკელიძე წერდა — რადგან 1039 წელს გიორგი შეყენებული „ბერი“ (მოხუცი) იყო, საექვოა, მას 1080-იან წლებამდე ეცოცხლოსო.

ჩვენ შევეცადეთ დავვემტკიცებინა, რომ 1039 წელს გიორგი შავმთელი მოხუცი არ ყოფილა და შეეძლო ეცოცხლა XI საუკუნის 80-იან წლებამდე<sup>2</sup>. შესაძლებელია ანდერძში ერთად იყოს მოხსენიებული მიცვალებული გიორგი მთაწმიდელი და მისი ცოცხალი მოძღვარი გიორგი შეყენებული. მათი ერთად მოხსენიების მიზეზი ის უნდა ყოფილიყო, რომ ამ უკანასკნელის ღვაწლი პირველის მიმართ ყველასათვის ცნობილი ფაქტი იყო და მოწაფესთან ერთად მასწავლებლის ხსენებასაც საჭიროდ ხდიდა.

საოცარია, რომ მოსახსენებელში გიორგი ათონელი და გიორგი შეყენებული (ივ. ლოლაშვილის აზრით, ორივე მიცვალებული) ერთად არიან დასახელებული, ხოლო მეორეში, რომელიც ამავე „სამოციქულოს“ ახლავს, სწერია: „წ... აღიდევ სული წმინდისა

<sup>1</sup> ი. ლოლაშვილი, როდის დაიწერა „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“? „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1968, № 3, გვ. 56.

<sup>2</sup> იხ. ჯ. აფციანური, „გიორგი ათონელის ცხორების“ დაწერის თარიღისათვის, „მაგნე“, 1967, № 1, გვ. 175.

მამისა გიორგისი, რომელმან თარგმნა წმიდაჲ ესე წიგნი, საუკუნომცა არს სახსენებელი მისი“<sup>1</sup>.

აქ, როგორც ვხედავთ, არ არის ნახსენები გიორგი შეყენებულის; რადგან მწერალი ს უ ლ ი ს დ ი დ ე ბ ა ზ ე ლაპარაკობს, მას უცილობლად მიცვალებული ჰყავს მხედველობაში. რატომ არ არის, წესისამებრ, აქ მოხსენიებული გიორგი ათონელის გვერდით მისი მასწავლებელი გიორგი შეყენებული, რატომ არ შესთხოვს მწერალი ღმერთს მისი სულის დიდებასაც? პასუხი ერთია — იმიტომ, რომ 1083 წელს ის ჯერ კიდევ ცოცხალია.

იმის დამამტკიცებელ ერთ-ერთ საბუთად, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ 1066—1072 წლებშია დაწერილი, ი. ლოლაშვილს მოაქვს კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, რადგან ბაგრატ IV „ცხორებაში“ ცოცხლად არის მოხსენიებული, თხზულება მხოლოდდამხოლოდ მის სიცოცხლეში შეიძლება დაწერილიყო. ამ თვალსაზრისს ვერ გავიზიარებთ — გიორგი მცირემ მიზნად დაისახა აღეწერა თავისი მასწავლებლის „ცხორება და მოქალაქობა“. აგიოგრაფიული მწერლობის დარგში დამკვიდრებული ლიტერატურული თვალსაზრისით მხოლოდ გამოკრებილი მასალის გამოყენება შეიძლებოდა და ამის გამო გიორგი მცირე ბევრ ისეთ საკითხზეც არ გვეუბნება არაფერს, რაც უშუალოდ გიორგი ათონელთან არის დაკავშირებული. სრულიად არ იყო საჭირო, რადგან ნაწარმოები XI საუკუნის 80-იან წლებში დაიწერა, გიორგი მცირეს გადაეხვია თავისი მიზანდასახულობისათვის და ოთხმოციანი წლების ისტორიული და ლიტერატურული მოვლენები გადმოეფინა ჩვენს წინ. საკითხის ასე დასმა მცდარია. ამას რომ მივყვეთ, მაშინ ექვი უნდა შევიტანოთ იმაშიც, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხორება“ არ დაწერილა 951 წელს, რადგან გიორგი მერჩულე არაფერს ამბობს X საუკუნის შუა წლების ისტორიულ მოვლენებზე და ა. შ. ივ. ლოლაშვილის კითხვა — თხზულება რომ 1080-იან წლებში დაწერილიყო, განა იგი (გიორგი მცირე — ჯ. ა.) დავით აღმაშენებლის დროინდელ ისტორიულ ფაქტებს გაკვრით მაინც არ აღნიშნავდა, ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, აგიოგრაფი ბაგრატის გარ-

---

<sup>1</sup> თ. ე ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისათვის, I, თბ., 1892, გვ. 231.

დაცვლებას გვერდს ვერ აუვლიდაო, არ მიგვაჩნია კანონზომიერად. ჩვენ ნათქვამის გამეორება გვიხდება — გიორგი მთაწმიდელი დაიბადა 1009 წელს და გარდაიცვალა 1065 წელს. გიორგი მცირე ალწერს მის ცხოვრებას, ამ ქრონოლოგიურ ფარგლებში ტრიალებს. იგი წერტილს უსვამს თავის შრომას 1065 წლის ამბებით. ამის შემდეგ მეფე ბაგრატმა კიდევ მთელი 7 წელი იცოცხლა, ასე რომ მწერალი ვერ მოიხსენიებდა ბაგრატის გარდაცვალებას.

ყველაზე ძლიერი საბუთი, რომელიც ჩვენს მიერ შემოთავაზებული დათარიღების გასაბათილებლადაა მოტანილი, შემდეგია: გიორგი ათონელის ცხოვრების უკანასკნელ წლებში დაიბნინა ეშმაკის კვეთებით ღირსი მამა სტეფანე. იგი ბოლოს გიორგის ლოცვამ იხსნა „უწმიდურისაგან“ და გამოკეთდა. გიორგი მცირე აღნიშნავს: აგერ უკვე 7 წელია, რაც სტეფანე ჯანმრთელად გრძნობს თავს. ასე გამოაკეთა იგი წმინდა მამის—გიორგის ლოცვამო. რადგან სტეფანეს დაბნედიდან 7 წელი გასულა, „ცხოვრება“ უნდა შექმნილიყო 1072 წელს (1065/71). ეს გაანგარიშება მით უფრო მნიშვნელობას იძენს, რომ იგი ემთხვევა და ამაგრებს ი. ლოლაშვილის მიერ სხვა მასალების გათვალისწინებით გამოტანილ დასკვნებს.

რა გვეთქმის ამის შესახებ?

პირველ რიგში, ყურადღებაა გასამახვილებელი ამ ეპიზოდის მსგავსებაზე „განმწესებულის ყრმის“ ეპიზოდთან: ორივე ადამიანს შეემთხვა ხიფათი, ორივე გიორგი მთაწმიდელის წმიდანობამ იხსნა და ორივე კარგა ხნის გასვლის შემდეგ თანამედროვეებს მოუთხრობს ამ სასწაულთა შესახებ.

სტეფანე ბერის ეპიზოდი ფაქტიურად გამორიცხავს „ცხოვრებიდან“ „განმწესებულის“ ეპიზოდს, რადგან, მისი მონაცემების მიხედვით, საკვლევი თხზულება 1072 წელს დაწერილად ჩანს, „განმწესებულის“, ეპიზოდის გათვალისწინებით კი ის ითხზება 1080-იან წლებში. რომელია ამ ორი ეპიზოდიდან რეალური, რომელს უნდა ვენდოთ თხზულების დაწერის თარიღის დაზუსტებისას?

ახლა საკითხი ასე დგას, რა ასაკის იყო 1065 წელს ყრმა პანტელეიმონი?

კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ ამ დროს პანტელეიმონი იყო „ჩვილი“, 7—8 წლისა, ი. ლოლაშვილის აზრით კი ის ამ დროს უფრო ღიდიც უნდა ყოფილიყო. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „რა-

კი ეს ყრმა მონასტერში მიჰყავდათ მონაზვნად“, ის 10 წელზე მეტი ასაკისა უნდა ყოფილიყო, ხოლო რადგან ის „წულილ დიაკონთა“ შორის იხსენიება, მაშინ მინიმუმი 16 წლის მაინც იქნებოდა, რადგანაც დიაკვნად კურთხევა მხოლოდ ამ ასაკიდან შეიძლებოდა. თუ ყოველივე ამას ასე გავიანგარიშებთ, მაშინ გიორგი მცირეს თხზულების წერის დროს (1066—1072 წლებში) შეეძლო ეთქვა პანტელეიმონი „აწ გამწვსებულ არსო“.

მკვლევრის ეს შენიშვნა თავისთავად სწორია, მაგრამ ის წამოყენებულია „ცხოვრების“ სპეციფიკისა და მონაცემების გაუთვალისწინებლად.

ი. ლოლაშვილის აზრით, 1065 წელს, „ჩჩული“, პანტელეიმონი შეიძლება ყოფილიყო 10, შეიძლება 16 წლისა.

გიორგი მცირის ცნობით, როცა ურემმა ბავშვს გადაუარა, ბერებმა იმედი გადაიწურეს, „იკრჩხიალეს“, რადგან ეგონათ, რომ ურემმა ის ბავშვი ვითარცა „ჭიაფ უნდოა“ ეგრე გაჰყლიტა. ეს აშკარად მიუთითებს პანტელეიმონის სიმცირეზე 1065 წელს. პირობით ეწოდებოდა ბავშვებს „დიაკვნებიც“. მაშასადამე, ცდა, რომ „გამწვსებულის ეპიზოდი“ გამოცხადდეს ტექსტის ორგანულ ნაწილად ზემომოტანილი არამყარ საბუთებით, უსაფუძვლოა. ეპიზოდის მონაცემები გვაძიებდნენ იგი შემდეგდროინდელ ჩანართად მივიჩნიოთ, თუ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებას“ 1066—1068 (ან 1066—1072) წლებში დაწერილად გამოვაცხადებთ. ასეც მოიქცა კ. კეკელიძე, მას ამის შესახებ ყოყმანი არ დაუწყია, ი. ლოლაშვილი კი ცდილობს ეპიზოდის მონაცემებით იგი 1066—1072 წელს დაწერილი ტექსტის კუთვნილებად გამოაცხადოს.

კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ, თუ „გამწვსებულის“ ეპიზოდს ტექსტის კუთვნილებად მივიჩნევთ, მაშინ „ცხოვრება“ უყოყმანოდ უნდა ვაღიაროთ XI ს-ის 80-იან წლებში დაწერილად, ჩვენი თვალსაზრისითაც ეპიზოდი „ცხოვრების“ კუთვნილებაა, რომელიც დაწერილია არა 1066—1068 წწ., არამედ XI ს. 80-იან წლებში.

თუ ასეთ გააზრებას მივიღებთ, მაშინ სტეფანეს დაბნედილი ეპიზოდს ახსნა უნდა მოეძებნოს. მისი მონაცემები ან უნდა შეუთანხმდეს „გამწვსებულის“ ეპიზოდისა, როგორც ამას ი. ლოლაშვილი აკეთებს და ორივე მათგანი ტექსტის კუთვნილებად გამოცხადდეს, ან ერთ-ერთის სიყალბე დაშტკიცდეს.

რომელია ამ ეპიზოდთაგან ყალბი? ამ შემთხვევაში მნიშვნელო-

ბა აქვს იმას, თუ რომლის სიყალბეს უჭერს მხარს „ცხორების“ ტექსტი — მივაქციოთ ყურადღება ერთ მომენტს სტეფანეს ეპიზოდიდან: ჯერ ერთი, ის აგებულია „გამწესებულის“ ეპიზოდის ყაიდაზე — აქაც მოქმედი პირი დიდ გასაჭირშია ჩავარდნილი, მაგრამ გიორგი ათონელის სიწმინდე იხსნის. გადის გარკვეული დრო და ისინი თვით მოუთხრობენ თანამედროვეებს თავიანთი სასწაულებრივი გადარჩენის ამბავს. დრო შემთხვევიდან მის მოყოლამდე — „გამწესებულის“ ეპიზოდში მითითებული არ არის, ხოლო სტეფანესაში 7 წელია დასახლებული. ამ 7 წელმა ჩვენ სერიოზულად დაგვაეჭვა, რადგან ცნობილი ფაქტია, რომ გიორგი მცირეს თარიღები ხშირად არ მოჰყავს ან, თუ მოჰყავს, სიზუსტეს არ იჩენს. მაგალითად, როგორც კ. კეკელიძე მიუთითებს, გიორგი მთაწმიდელი ათონზე მივიდა 1040 წელს და 1040—1041 წლებს (სულ 2 წელს) ატარებს „შეურაცხ“ სამსახურში, გიორგი მცირე კი აღნიშნავს, შეურაცხ სამსახურში გიორგი მთაწმიდელმა შვიდი წელი გაატარაო. აღსანიშნავია ისიც, რომ, როდესაც აგიოგრაფი ფერისის ოჯახში პატარა გიორგის აღზრდაზე ლაპარაკობს, მიუთითებს, თითქოს იქ მან „მრავალი ჟამი“ დაჰყო. აქაც მცირე დროს — 1020/21 წლებს „მრავალი ჟამი“ მიემართება. ყოველივე ეს საფუძველს გვაძლევს, ექვი შევიტანოთ სტეფანეს ეპიზოდის რეალურობაში და იგი შემდეგი დროის ჩანართად მივიჩნიოთ „განმწესებულის“ ეპიზოდის კვლობაზე შეთხზულად. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ სასწაულებით შედარებით ღარიბი იყო და, ადვილი შესაძლებელია, ვინმეს აზრად მოსვლოდა მისი ამ „ნაკლის“ გამოსწორება. ცნობილია, რომ „ცხორებათა“ შევსება ძირითადად სასწაულთა ჩართვით ხდებოდა. შეიძლება იგი ტექსტის კუთვნილებაც იყოს, მაგრამ მის რიცხობრივ მონაცემებს ნდობას მაინც ვერ გამოვუცხადებთ.

**§ 2. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ მოხსენიებული ზოგიერთი ისტორიული პირისათვის**

აგიოგრაფიას დიდი ისტორიული მნიშვნელობა აქვს. რა თქმა უნდა, ეს სრულიადაც არ გვაძლევს საფუძველს იმისთვის, რომ ის გამოვაცხადოთ საისტორიო ჟანრად. აგიოგრაფია, პირველ რიგში, საეკლესიო მწერლობის, ლიტერატურის რაფინირებული, მნიშვნელოვანი დარგია. გამონაკლისს არც „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ წარმოადგენს, რომლის ისტორიული ხასიათის ცნობები ამ-

დიდრებენ ჩვენს წარმოდგენას XI საუკუნის საქართველოს პოლიტიკურ, სოციალურ, კულტურულ მდგომარეობაზე, მიმდინარე იდეოლოგიურ ბრძოლებზე. საესეებით ლოგიკური ჩანს ეს ფაქტი, რომ ვახტანგ მეექვსის მიერ შეკრებილმა სწავლულ კაცთა კომისიამ ჩვენი ერის ისტორიული მათიანე „ქართლის ცხოვრება“ შეავსო აგიოგრაფიიდან ამოკრებილი ისტორიული ცნობებით.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ გვისახელებს მრავალ ისტორიულ პირს, მოვლენას, ფაქტს, რომლებიც ერთმანეთთან ლოგიკურ კავშირში არიან. გიორგი მცირე ყოველ მათგანს გვიხასიათებს თხზულების მთავარ პერსონაჟთან — გიორგი ათონელთან მიმართებაში და ამავე დროს არაიშვიათად გადმოგვცემს მათდამი თავის დამოკიდებულებას. მწერლის პოზიციის ასეთი გამოკვეთა უაღრესად საინტერესოა.

როგორც ცნობილია, აგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელია „უტყუველობა“. ფანტაზია, გამონაგონი აგიოგრაფიის შემოქმედებითი მეთოდიდან გამოირიცხება. ეს უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს გიორგი მცირის მიერ ფიქსირებულ საისტორიო ცნობებს, რომლებიც აღრევე იქცნენ მკვლევართა ცხოველი ინტერესის საგნად. თხზულების ზოგი პერსონაჟი — ისტორიული პირი გვხვდება ჯერ კიდევ ანტონ კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობაში“. სხვადასხვა დროს მათ შეეხნენ: პ. იოსელიანი, თ. უორდანი. ნ. მარი. დ. ბაქრაძე, ა. ცაგარელი, ი. ფერაძე, ი. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, კ. კეკელიძე, ნ. ბერძენიშვილი, გ. თავზიშვილი, მ. ლორთქიფანიძე. ე. მეტრეველი და სხვები, რომლებიც ამ ცნობებს იყენებენ და იხილავენ სხვადასხვა საკითხთან დაკავშირებით. უკანასკნელ ხაზს ბევრი რამ კიდევ დაზუსტდა, შეივსო. მაგალითად, ე. მეტრეველის ნაშრომების წყალობით გამდიდრდა ჩვენი წარმოდგენა ბასილი ბაგრატის ძეზე, როგორც ჰიმნოგრაფზე. გასაკეთებელი, საკვლევი და საძიებელი კიდევ ბევრია.

ამჯერად გადმოვცემთ კვლევის ზოგიერთ შედეგს, რაც მიზნად ისახავს რიგი საკითხების დაზუსტებას, მკითხველის სამსჯავროზე ზოგიერთი მოსაზრების წარმოდგენას.

ლიპარიტ ლიპარიტის ძე და ძმები აბაზასძენი, კლდეკარის ერისთავების, ბალუაშთა უძლიერესი გვარეულობის წარმომადგენელი ლიპარიტ ლიპარიტის ძე „ლიპარიტ დიდად“ წოდებული, კარგად არის ცნობილი ჩვენს საისტორიო წყაროებში, როგორც პო-

ლიტიკური და სამხედრო მოღვაწე. იგი სათავეში ედგა საქართველოში ცენტრალიზაციის, მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ მებრძოლ ძალებს და ბიზანტიის სამხედრო დახმარებაზე და საკუთარ სიძლიერეზე დანდობილი, წლების განმავლობაში ზედიზედ აღწევდა მნიშვნელოვან წარმატებებს. მისი მოღვაწეობის ეს მხარე კარგად არის განხილული სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>1</sup> და ამაზე აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ამჟამად „ლიპარიტ დიდი“, როგორც ლიტერატურისა და კულტურის მოღვაწე. ამ დიდ ფეოდალს, იძულებით ბერად აღკვეცილს, ეკუთვნის ორიგინალური ლიტერატურული თხზულება, რომელიც სერიოზულ ყურადღებას იმსახურებს აზრთა სიღრმისა და მხატვრული დონის მხრივ<sup>2</sup>.

„ლიპარიტ დიდი“ იმ ისტორიული პერიოდის მოღვაწეა, რომელსაც გიორგი მცირე ეხება, ამიტომ მოსალოდნელი იყო, რომ ის სადღაც მაინც გაიეღებდა მის თხზულებაში. ასეც მოხდა — „ცხოვრების“ ერთ ადგილას გიორგი მცირე წერს: „ყოველთა მონასტერთა გარდაიწერნეს (ლაპარაკია გიორგი ათონელის მიერ ქართულად ნათარგმნ ბერძნულ თხზულებებზე—ჯ. ა.), და უფროას ყოველთაჲსა დიდად ილუაწა სულითა კურთხეულმან ანტონი ლიპარიტყოფილმან და თვისისა მონასტრისა ბარაამწმიდისათჳს დააწერინა და წმიდასა ამას ბერსა დიდად პატივ უპყრა და ნუგეშინის-სცა და თვისისა მონასტრისაგან გაკუეთილი შეუქმნა და სიმტიცე თვისითა კელითა დაუწერა, და შეენიერი ქებაჲ და მადლობაჲ დაწერა მას შინა ღუაწლთა და შრომათა მისთათჳს“<sup>3</sup>. ეს ამონაწერი მრავალმხრივ არის ჩვენთვის საინტერესო. აქედან ჩანს, რომ ლიპარიტი გამოდის გიორგი ათონელის მეცენატად და მისი ნაშრომების პოპულარიზაციას ეწევა. გარდა ამისა, გიორგი მცირე ხაზს უსვამს მის სამწერლო თუ ორატორულ ნიჭს, როდესაც მიუთითებს ლიპარიტის მიერ გიორგი ათონელზე დაწერილი „ქების“ მშვენიერებაზე. ვფიქრობთ, გიორგი მცირეს, სხვა მასალათა შორის, თხზულების წერისას ეს „ქებაც“ უნდა ჰქონოდა ხელთ. საფიქრებელია, ამ „ქებაში“ ლი-

1 ვ. კოპალიანი, ბიზანტია-საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობის ისტორიიდან XI ს. პირველ ნახევარში, თსუ შრომები, 77, 1959, გვ. 1.

2 მ. კახაძე, ლიპარიტ-ლიპარიტის ძე და მისი ახლად აღმოჩენილი თხზულება, ენიშქის შოაშბე, XIV, 1944, გვ. 76.

3 ძეგლები, II, გვ. 155—156.



პარიტი აღნიშნავდა გიორგი ათონელის დამსახურებას მშობლიური ეკლესიის, კულტურის წინაშე, რადგან სწორედ მის „ღუაწლთა და შრომათა“ ეხებოდა. სამწუხაროა, რომ მან ჩვენამდე ვერ მოაღწია, ის საშუალებას მოგვცემდა გავცნობოდით პატივმოყვარე ფეოდალის ორატორულ ხელოვნებას, რომელსაც სხვა წყაროებიც აღნიშნავენ. გიორგი მცირის ცნობა უფლებას გვაძლევს, ლიპარიტის დღესდღეობით ცნობილ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას („მართლმადიდებლობისა და მწვალებლობისათვის“) მიეუმატოთ პანეგირიკული ხასიათის ნაწარმოებიც, რომელსაც ჩვენ პირობითად „ქებას“ ვუწოდებთ.

ანტონ ლიპარიტყოფილს ათონის ივერთა მონასტრისთვის „გაკუთილი“ — ულუფა დაუწესებია. მასვე ბერად შედგომის შემდეგ ხელი მიუყვია გიორგი მთაწმიდელის შრომების პოპულარიზაციისათვის. ეს ხდება 1057 წლის შემდეგ. მას თავისი ხელით კი არ შეუხსრულებია ეს სამუშაო, არამედ სპეციალური გადამწერლები-სათვის „გარდაუწერიანებია“<sup>1</sup> საკუთარ „ბარლაამწმიდის“ მონასტერში, რომელიც, დ. ბაქრაძის ვარაუდით, აფხაზეთში მდებარე იგივე სოუქ-სუს ეკლესია უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეს მხოლოდ ჰიპოთეზაა და ბარლაამწმიდის ნამდვილი ადგილმდებარეობის გარკვევა ჭერ კიდევ მომავლის საქმედ რჩება. საფიქრებელია, ეს მონასტერი, სადაც ანტონ ლიპარიტყოფილი წინამძღვრობდა, შავი მთის რომელიმე მონასტერი იყოს. ეს გამომდინარეობს მწერლის შემდეგი სიტყვებიდან: „ხოლო ვითარცა ცნა ღმრთის-მსახურმა მეფემან ბაგრატ, ვითარმედ სრულ იქმნა თარგმანებაჲ წიგნთა საღმრთოთაჲ და მოირწყუნეს ეკლესიანი შავისა მთისანი წიგნთა მისთა მდინარითა, სულთა განმანათლებელითა, რამეთუ ყოველთა მონასტერთა გარდაიწერნეს და უფროჲს ყოველთაჲსა დიდად იღუაწა სულითა კურთხეულმან ანტონი ლიპარიტყოფილმან და თვისისა მონასტრისა ბარლაამწმიდისათჳს დააწერინა“; „ესრეთ რაჲ ყოველნი ეკლესიანი განშუენდეს სამკაულითა წმიდათა წიგნთა მისთაჲთა, ხოლო ეკლესიანი აღმოსავლეთისანი წუთ ნაკლულევან იყვნეს...“<sup>2</sup>, ამიტომ ამ ნაკლის გამოსასწორებლად ბაგრატმა გიორგი ათონელი მოიწვიაო.

<sup>1</sup> ძეგლები, 11, გვ. 155.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 155—156.

ამ ვრცელი ამონაწერიდან ცხადი ხდება, რომ გიორგი ათონელის თარგმანებით პირველად სწორედ შავი მთის მონასტრები მორწყულა. ცხადი ხდება ისიც, რომ ამ მონასტრებში ყველაზე უფრო ბარლამწმიდას გამოუჩენია თავი, შავი მთის მონასტრებს და მათ შორის ბარლამწმიდას. გიორგი მცირე უპირისპირებს „აღმოსავლეთის“, ე. ი. საქართველოს ეკლესიებს. ხოლო ის, რომ ბარლამწმიდა შავ მთაზე მდებარეობდა, ჩანს იქიდან, რომ მწერალი მას აშკარად ანტიოქიის მონასტრად მიიჩნევს. ამ აზრს ისიც ამაგრებს, რომ. ზოგი მკვლევრის აზრით, ანტონი ლიპარიტყოფილი კონსტანტინოპოლში გარდაიცვალა<sup>1</sup>, სადაც ის შესაძლებელია, ანტიოქიიდან გადავიდა.

ლიპარიტ დიდის ხანგრძლივი ბრძოლა ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ. საბოლოო ჯამში, მისი დამარცხებით დამთავრდა. რაც მისი დამხმარე გარეშე ძალის, კერძოდ ბიზანტიის საგარეო პოლიტიკის მარცხიც იყო. ეს დიდი ფეოდალი 1057 წელს საბოლოოდ ჩამოშორდა პოლიტიკას და გადაწყვიტა სიცოცხლის დარჩენილი წლები მშობლიური კულტურის სამსახურში დაეღია, მაგრამ შეცდომა იქნება ვიფიქროთ, თითქოს ამით დასრულდა შინააშლილობა საქართველოში. როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, „ლიპარიტის დამარცხებით დიდი აზნაურები არ დამარცხებულან“<sup>2</sup>. მართლაც, ლიპარიტის შემდეგ პოლიტიკურ არენაზე ძმები აბაზასძენი გამოსულან და აქტიური მოქმედებაც დაუწყიათ. მათ ფრიად სერიოზული წარმატებებისათვის მიულწევიან. გიორგი მცირის ცნობით, ისინი თურმე ისე გათამამებულან „სიმდიდრესა ზედა მკლავისა თვისისასა მოქაღულნი და სიმრავლესა ზედა ერისასა აღზუავებულნი“<sup>3</sup>, რომ მეფის შეპყრობაც კი მოუწადინებიათ. გიორგი მცირეს მათი განადგურება ბაგრატ IV მიერ „სასწაულად“ და მეფის „დიდ გამარჯვებად“ აქვს მიჩნეული. „მას ჟამსა (გიორგი ათონელის საქართველოში მოსვლისას — ჯ. ა.) იქმნა დიდი განმარჯვებაჲ მეფისაჲ, ოდეს-რგი შეწევნითა ღმრთისაჲთა წინააღმდგომნი თვისისა მე-

1 დ. ბაქრაძე, საქართველოს მეფე ბაგრატ მეოთხე, თბ., 1860, გვ. 41.

2 ნ. ბერძენიშვილი, კლასობრივი და შინაკლასობრივი ბრძოლის გამოვლენა საქართველოს საგარეო ურთიერთობაში, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, თბ., 1955, გვ. 171.

3 ძეგლები, 11, გვ. 160.

უობისანი აბათაჲს ძენი შეიპყრნა“<sup>1</sup>. აბაზასქენი ისე აქტიურად მოქმედებდნენ, რომ საზღვარგარეთაც კი „ყოველთა უწყოდენ“, რომ ისინი მეფის შეპყრობას ეპირებოდნენ.

ჩვენის აზრით, აბათაჲსქენი აბაზასქენი ლიპარიტის პოლიტიკური დასის აქტიური მონაწილენი იყვნენ. ისტორიაში ლიპარიტის თანამდგომად ყველა გადაწმყვეტ მომენტში იხსენიება იოანე აბაზასქე. მაგ., ადრე, როცა ლიპარიტი ჯერ არ იყო „ქვეგამხედველი“ და ბაგრატ IV მხარე ეჭირა, მას თან ახლდა იოანე აბაზასქე. მან ლიპარიტთან ერთად მეფისათვის იბრძოლა ფადლონის წინააღმდეგ ეკლესიასთან. მასვე ლიპარიტთან ერთად მეფის მხარე უჭირავს თბილისის გარემოცვის დროს. უკვე ბაგრატ IV და ლიპარიტი დიდს შორის ჩამოვარდნილი განხეთქილების შემდეგ იოანე აბაზასქე მეფის საწინააღმდეგო პოლიტიკური ინტრიგების ერთ-ერთი სულსჩამდგმელი უნდა გამხდარიყო. 1057 წლიდან. როცა ლიპარიტი ბერად აღიკვეცა, 1060 წლამდე, გიორგი ათონელის საქართველოში მოსვლამდე, იოანე აბაზასქე და მისი მომხრენი აგრძელებენ ბრძოლას.

ჩვენი მოსაზრების გასამაგრებლად, რომ აბაზასქენი ლიპარიტის მოდასენი უნდა ყოფილიყვნენ და იოანე აბაზასქესთან, ქართლის ერისთავთან, რაღაც დამოკიდებულებაში უნდა იყვნენ, შეიძლება გამოვსვა ერთი რეალია საკვლევი თხზულებიდან — როდესაც გიორგი ათონელი თავისი მოწაფეებითურთ საქართველოში (ქუთაისს) მოვიდა, აქ მას ამბავი დაახვედრეს, მეფე ბაგრატ IV „ზემოთა ქუეყანათა“ არისო. განსაკუთრებით საინტერესოა ისიც, რომ მწერალი ამ „ზემოთა ქუეყანას“ ქართლს უიგივებს — „წარმო-რად-ვე-ლით. მოვიწიენით ქუეყანად ქართლისა, სადა-იგი იყო მეფე მთავართა თვსთა თანა“<sup>2</sup>. ეს განცხადება მნიშვნელოვანია ჩვენს ისტორიულ მეცნიერებაში საკამათოდ გამხდარი ტერმინის „ზემოთა ქუეყანის“ შინაარსის დასადგენადაც.

ს. ჯანაშიას თავის ერთ სპეციალურ ნარკვევში შემდეგ დასკვნას გვთავაზობს — ქართული ფეოდალიზმის კლასიკურ ხანაში „ზემოთა ქუეყანა“ სამხრეთ საქართველოს გულისხმობდაო<sup>3</sup>, „ქარ-

<sup>1</sup> ძეგლები. II. გვ. 160.

<sup>2</sup> იქვე. გვ. 159.

<sup>3</sup> ს. ჯანაშია. აღმოსავლეთ-ქართული სახელმწიფოს უძველესი პოლიტიკური ცენტრების საკითხისათვის, შრომები, II, თბ., 1952, გვ. 300.

თლის ცხოვრება“, როცა ბაგრატ IV და ლიპარიტის ბრძოლას ეხება. მკვეთრად გამიჯნავს ერთმანეთისაგან ქართლსა და „ზემოთა ქვეყანას“.

IX საუკუნეში, „ზენა სოფელი“||ზემო ქვეყანა, ს. ჭანაშიასავე მითითებით, ჯერ არ მოიცავდა სამხრეთ საქართველოს და „შიდა ქართლს“ გულისხმობდა. ამასვე გვიდასტურებს მარტვილოლოგიური თხზულება — „კოსტანტი კახის მარტვილობა“<sup>1</sup>.

კონკრეტულ შემთხვევაში მთავარი მაინც ის არის, რომ გიორგი მცირეს „ზემო ქვეყანა“ ქართლად მიაჩნია, საქართველოში მისი მოსვლისას აქ ყოფილა მეფე თავის „მთავართა თანა“. ეს ექვს ბაღებს, რომ ადგილი ჰქონია რალაც ადმინისტრაციულ თუ საომარ შეკრებილობას. მართლაც, როგორც ტექსტიდან ჩანს, ამ დროს აბაზასძებთან საომარ შეტაკებას უნდა ჰქონოდა ადგილი.

დაახლოებით როდის უნდა მომხდარიყო აბაზასძეთა შეპყრობა? გიორგი ათონელი საქართველოში მოსულა 1060 წელს, შემოდგომით. როცა მგზავრები სახედრით ქუთაისს ჩასულან, ყოფილა „ჟამი სთულისაჲ“, ე. ი. ოქტომბერი, მაშ ისინი, ზუსტად სექტემბრის დასასრულსა, თუ ოქტომბრის დამდეგს მოსულან საქართველოში. ახლა მოვუსმინოთ გიორგი მცირეს: მეფე ბაგრატ IV ძმანი აბაზასძენი „ხუთნი ერთობით, ვითარცა უძღურნი რაჲმე და ყრმანი ჩჩვლნი, ეგრეთ შეიპყრნა, რამეთუ წუთ თუე ერთი არა გამოსრულ იყო შემდგომად მისლვისა ჩუენისა, ესე ვითარცა კელად იხუნა“<sup>2</sup>, ე. ი. აბაზასძეთა შეპყრობა ნოემბრის შუა რიცხვებში, თუ თვის ბოლოს მომხდარა. საყურადღებოა ისიც, რომ ყოველივე ეს „დიდი გიორგის“ თვალწინ მოხდა. იგი მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ ცენტრიდანული ძალების უკანასკნელი ძლიერი გალაშქრების მოწმე ყოფილა. ივ. ჯავახიშვილის განცხადებით, აბაზასძენი ძმები ყოფილან იოანე აბაზასძისა<sup>3</sup>. რას ეყრდნობა განსვენებული მეცნიერი ამის მტკიცებისას, არ ჩანს, წყაროდ დასახელებულია მხოლოდ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“. ვფიქრობთ, ისტორიკოსის ეს მიხვედრა საღი მეცნიერული ინტუიციის შედეგია. ჩვენ მხოლოდ იმას დავუ-

1 ს. ჭანაშია, აღმოსავლეთ-ქართული სახელმწიფოს უძველესი პოლიტიკური ცენტრების საკითხისათვის, შრომები, II, თბ., გვ. 300.

2 ძეგლები, II, გვ. 160.

3 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, თბ., 1965, გვ. 339.

მატებთ, რომ არ ჩანს, თითქოს აბაზასძენი ექვსი ძმანი ყოფილიყვნენ (იოანე და კიდევ ხუთი სხვა). იოანე აბაზასძე, ერთ-ერთი უნდა იყოს ამ ხუთთაგან, ბრძოლა ალბათ მისი მეთაურობით წარმოებდა. გიორგი მცირის ცნობა აბაზასძეთა შესახებ ავსებს ჩვენი ოფიციალური ისტორიოგრაფიის ერთ ხარვეზს.

ბასილი ბაგრატის ძე. გიორგის მოძღვრის, ილარიონ თუალელის გვერდით გიორგი მცირე ასახელებს მეორე დიდ მოღვაწეს — ბასილის, ბაგრატის ძეს. იგი მასაც, ისევე როგორც ილარიონ თუალელს, „დიდს“ უწოდებს. მწერლის სიტყვით, პატარა გიორგი ათონელის ხახულში მიყვანის უამს, 1019 წელს, ბასილი „იყო მოძღუარი და განმანათლებელი ქუყეანისა ჩუენისა“<sup>1</sup>. ჩანს, იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საეკლესიო მოღვაწე ყოფილა. ანტონ I ამ ბასილის ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე მიიჩნევს მეფე ბაგრატ III ძედ<sup>2</sup>. მისი ეს მოსაზრება მხოლოდ ვარაუდია. პ. იოსელიანი „წყობილსიტყვაობის“ შენიშვნებში იმეორებს კათალიკოსის ვარაუდს, მაგრამ დასაბუთება არც მას უცდია<sup>3</sup>. ამ შემთხვევაში გადაწყვეტი სიტყვა გიორგი მცირეს ეკუთვნის. მართალია, ისიც ბასილს ბაგრატის ძედ მიიჩნევს, მაგრამ არსაიდან ჩანს, რომ ის ბაგრატ III იყო. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მწერალი მოუხსენებლად არ დატოვებდა მის უფლისწულობას. მოუხსენებლობა კიდევ საპატიო და საფიქრებელი იქნებოდა, ბასილში რომ ბაგრატ IV შვილი იგულისხმებოდეს. თხზულების წერის დროს ყველას ეცოდინებოდა, ბაგრატი რომ ბაგრატ IV იყო, მაგრამ, რადგან, საქმე ქრონოლოგიურად შორს მდგომ ბაგრატ III შეეხება, მისი მოხსენიება მეფობით აუცილებლად გვეჩვენება და, თუ ეს ასე არ არის, ეს კიდევ და კიდევ იმაზე მიუთითებს, რომ ბასილი არ იყო მეფის ძე და როგორც ანტონს, ისე პ. იოსელიანს ეს „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ მისმა ბაგრატის ძედ დასახელებამ აფიქრებინათ. რადგან მათ ასეთი გადაწყვეტილება მიიღეს, ორ ბაგრატში აღრინდელი აირჩიეს იმ უბრალო მიზეზით, რომ ბაგრატ IV-ის შვილი 1019 წელს ვერ იქნებოდა „მოძღუარი და განმანათლებელი“. მოკლედ, ბასილის უფლისწულობის ჰიპოთეზას ჩვენ უარყოფითად ვეკიდევ-

1 ძეგლები, II, გვ. 116.

2 ანტონ კათალიკოსი, წყობილსიტყვაობა, სტრ. 717—718.

3 იქვე, შენ. 129.

ბიოტ. ჯერ კიდევ დ. ბაქრაძე ვახუშტი ბატონიშვილის „საქართველოს ისტორიის“ შენიშვნებში აღნიშნავს — არ ვიცით. რაზე აფუძნებს ანტონი თავის თქმულებასო! (იგულისხმება ბასილის უფლისწულობა). მიუხედავად ყოველივე ამისა, მაინც საფიქრებელია, რომ ბასილი დიდგვაროვანთა სოციალურ წრეს უნდა ჰკუთვნებოდა თუნდაც იმიტომ. რომ ფერის ჯოჯიკის ძე მისი „დის სიძე“, ანუ დის ქმარი ყოფილა. ფერისი ერისთავი იყო და რეზიდენციად ადგილმამული „ტვარწათაფი“ ჰქონია. ეს ყოფილა მისი „პრასტინი“, სამყოფელი ადგილი. თუ გამონაკლისს არ დავუშვებთ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ მთავარი ფერის ჯოჯიკის ძე ვერ დაისვენა ცოლად მდაბიორის ქალს. ყოველზე ზემოთქმულს — ჩვენ კიდევ შემდეგს დავუმატებდით — რაიმე საფუძველი რომ ჰქონოდა, გიორგი მცირე აუცილებლად მოიხსენიებდა ბასილის მეფის ძეობით. რადგან სამეფო ოჯახის წარმომადგენლის როგორც მარტივოლოგიური, ისე სხვა ღვაწლი გაზვიადებულ შეფასებას იმსახურებდა და მისი სოციალური წრეც საგანგებოდ აღინიშნებოდა ხოლმე<sup>1</sup>.

ლ. მენაბდეც ბაგრატ მესამის შვილად მიიჩნევს ბასილის<sup>2</sup>. ამ შემთხვევაში იგი ივეორებს ანტონ კათალიკოსისა და პ. იოსელიანის შეხედულებას.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ბასილი ბაგრატის ძე. რომელიც 1019 წელს უკვე საქვეყნოდ სახელგანთქმული მოღვაწე იყო. ცოცხალია 1044/45 წლებშიც. საქმე შემდეგშია — მის მიერ შეთხზულ ექვთიმე ათონელის სადიდებელ ჰიმნებს აზის აშკარა ბეჭედი „იოანესა და ეფთუმეს ცხორების“ გავლენისა, რომელიც გიორგი ათონელმა 1042—1044 წლებში, ათონის ივერთა მონასტერში დეკანოზობისას დაწერა<sup>3</sup>. მოვიყვანთ ფრაზეოლოგიური დამთხვევის რამდენიმე მაგალითს:

ა) „განანათლე შენ წმიდათა წიგნთა ნათლითა, მამაო, რომელნი მრავლითა შრომითა სთარგმნენ, — ქუეყანაჲ და ენაჲ ჩუენი

<sup>1</sup> ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს ისტორია, 1885, გვ. I, შენ. 3.

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 352.

<sup>3</sup> ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვეთი I, გვ. 456.

<sup>4</sup> ქ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი. გვ. 231.

ბრწყინვალედ, და ეკლესიამ განამდიდრე მარგალიტთა მათგან წმიდათა<sup>1</sup>.

ბ) „მეორედ ოქროპირად გიცნობთ ქართველნი, ეფთუმე სანატრელო და მსგავსად მისსა აღმავსებ ეკლესიასა ჩუენსა ტკბილთა მათ სწავლათა, მისთა სიმდიდრისაგან“<sup>2</sup>.

გ) „შესხმანი წმიდათანი განაშუენენ და ცხორებანი მათნი აღგუწერენ და ენაჲ ჩუენი ნაკლულევანი განაეცელე“<sup>3</sup>.

გარდა ამისა, ბასილი იმეორებს „იოანესა და ეფთუმეს ცხორებაში“ გამოთქმულ აზრს, რომ ღმერთს სურს კაცთა ცხოვრების წარმატება და ამიტომ მოუვლენს ხოლმე მას განსაკუთრებული ნიჭითა და უნარით დაჯილდოებულ ადამიანებს, თავის რჩეულებს.

„უშურველი იგი მადლი ღმრთისაჲ, სიტკბოებაჲ იგი საწაღელი და ძლიერებაჲ გამოუთქუმელი, რომელმან ნათლად ცხორებისა ქართველთა ერსა მოსცა ეფთუმე და დასცა მტერი!“<sup>4</sup> სათანადო პარალელური ადგილების ამონაწერებს „იოანესა და ეფთუმეს ცხორებიდან“ აქ აღარ მოვიყვანთ, რათა ნაშრომი ციტატებით არ გადაეტვირთოთ, მათ ჩვენ მხოლოდ სქოლიოში მივუთითებთ<sup>5</sup>.

ბასილი ბაგრატიის ძეს, პ. იოსელიანის აზრით, ბერძნულიდან უთარგმნია „ლავსაიკონი“ და ეფრემ ასურის თხზულებანი<sup>6</sup>. იგი განსწავლული ყოფილა ფილოსოფიაშიც. ამიტომ, ბუნებრივია, რომ

1 პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. თბ., 1954. გვ. 655.

2 იქვე, გვ. 658.

3 იქვე, გვ. 662.

4 იქვე.

5 იქვე, გვ. 661.

6 წყობილსიტყვაობა, სტრ. 717—718. შენ. 129.

ბასილი ბაგრატიის ძეზე იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 187—214. 235; პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. გვ. 655, 658—659, 661—662, 665, 884—885; ე. მეტრეველი, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის XI საუკუნეში. თსპი შრომები, IX (1952), გვ. 188, 191—192, 197—198; მისივე, საზღვარგარეთის ქართული სამწერლობო კერების ურთიერთთანამშრომლობის ერთი ფაქტი, „ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან“, გვ. 138. ბასილს მიაწერდნენ რამდენიმე თხზულების თარგმნას (ანტონი I, წყობილსიტყვაობა, გვ. 246, შენ. 129. П. Успенский, История Афона, М., III, I გვ. 161. М. Саргинин, Полное жизнеописание святых грузинской церкви, II, გვ. 165, შენ. 3; საქართველოს სამოთხე, გვ. 443, შენ. I; А. Натроев, Иверский монастырь на Афоне, გვ. 155). ძიებამ ეს არ დაადასტურა. უკანასკნელად ე. გაბიაშვილმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ბასილი

ნ. ბერძენიშვილს ბასილი კულტურულ-ლიტერატურული მუშაობის საერთო ხელმძღვანელად მიაჩნია, ხოლო პავლე ინგოროყვა მას ხახულელთან ერთად მთაწმიდელადაც, ხახულელ-მთაწმიდელად თვლის. სამწუხაროდ, მკვლევარს მოტანილი არა აქვს ამის დამადასტურებელი საბუთები.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნ. ბერძენიშვილი ვერ გვთავაზობს კატეგორიულ დასკვნას, რა იგულისხმება ბასილი ბაგრატის ძის ზედწოდებაში „მოძღვარი და განმანათლებელი“. აქ, მკვლევრის აზრით, ორი შეხედულებაა დასაშვები — ბაგრატი ან საერო ხელმძღვანელი, დიდი ქონების დამდები იყო წიგნების გადაწერაში, ან კიდევ თვით წერდა წიგნებს. მკვლევარი პირველი მოსაზრებისკენ იხრება, თუმცა კი ბასილი შეიძლება მოძღვართმოძღვრის ფუნქციებსაც ასრულებდა.

იოანე ჭყონდიდელი და პეტრე პატრიკი. გიორგი მცირე იმ პირთა შორის, რომლებმაც „აიძულეს“ იგი გიორგი ათონელის „ცხორება“ დაეწერა, ასახელებს მთავარეპისკოპოს იოანე ჭყონდიდელს, „ძმასა ნეტარისა პეტრე პატრიკისასა“<sup>1</sup>, რომელიც ბაგრატ IV მიუვლენია კონსტანტინოპოლში მოციქულად. თხზულების ძუნწი ცნობა იმ იოანე ჭყონდიდელის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია შევავსოთ სხვა ხელნაწერების მიერ შემონახული მინაწერებით. ერთ-ერთ ასეთს წარმოადგენს პ. კარბელაშვილის მიერ დავით გარეჯის წიგნსაცავში ნახული ხელნაწერი „საწელიწდო საწინასწარმეტყველო“, რომელსაც ჩვენი საკითხისათვის საგულისხმო ცნობა შემოუნახავს. აღნიშნული ხელნაწერი ვინმე ეგნატეს გადაუწერია შატბერდისათვის „გიორგი მეფისა, სავასტოსისა“ დროს და, რაც მთავარია, „სალოცველად ძმათა ჩემთა (ეგნატეს — ჯ. ა.) იოანე ჭყონდიდელ-მთავარეპისკოპოსისა და სუნგელოზისა პეტრე ვესტისა და მწიგნობართა უხუცესისა“<sup>2</sup>. ამრიგად, მინაწერში მოხსენიებულია იგივე ბაგრატის ძეს შეიძლება ეკუთვნოდეს „ექვთიმე ათონელის ცხორების“ სეინაქსარული რედაქცია. (ძეგლები, IV, გვ. 95—96).

ბასილი გადასულა ათონზე სიციოცხლის მიწურულს, დაუწერია იქ „გალობანი წმიდისა მამისა ეფთჳმესნი“.

ნ. ბერძენიშვილი, მასალები XI საუკუნეში სწავლა-აღზრდის შესახებ (გიორგი ათონელის ბიოგრაფიის მიხედვით), წიგნში: საქართ. ისტ. საკ., გვ. 331; ლ. მენაბდე, კერები, 1, 2, გვ. 456.

<sup>1</sup> ძეგლები, 11, გვ. 103.

<sup>2</sup> ქრონიკები, I, გვ. 232.



იოანე ჭყონდიდელი, რომელიც „ცხორებაშიც“ გვხვდება. ერთგან ის პეტრე ვესტის ძმად არის დასახელებული, მეორეგან კი პეტრე პატრიკისა.

პატრიკი არის მთავარი, „ერისთავი“ (საბა). ამასვე აღნიშნავს „ვესტი“. მაშ, ყოფილან სამნი ძმანი — ეგნატი, იოანე ჭყონდიდელი — სუნგელოზი და პეტრე ვესტი, იგივე პატრიკი. მინაწერის იოანე ჭყონდიდელში შეიძლება დავინახოთ იოანე სვინგელოზი (როგორც ეს ადრე განჭვრიტა თ. ჟორდანიამ)<sup>1</sup>. ის სვინგელოზი, რომელიც ბიზანტიაში გაგზავნა ბაგრატ IV-მ თავისი ასულის, მართას მხლებლად. აი, რას გვეუბნება ამ ფაქტის შესახებ საკვლევი „ცხორება“ — კონსტანტინოპოლში წასვლისას მართას ახლდა „ნეტარი ბერი პეტრე, პატრიკი, პეტრიკ ყოფილი, და იოანე, ბედიელი მთავარეპისკოპოსი და სუნგელოზი“<sup>2</sup>. ჩვენ, როგორც აღვნიშნეთ, დაშაჯერებლად გვეჩვენება თ. ჟორდანიას პიპოთეზა ამ ბედიელ მთავარეპისკოპოსისა და „საწელიწდო საწინასწარმეტყველოს“ წარწერაში მოხსენიებული „იოანე ჭყონდიდელ-მთავარეპისკოპოსისა და სუნგელოზის“ იგივეობის შესახებ. შევეცდებით ეს სხვა მოსაზრებითაც გავამაგროთ. გიორგი მცირე, როცა ლაპარაკობს იმ პირთა შესახებ, რომელთაც აიძულეს იგი თავისი მოძღვრის „ცხორების“ „წერად“, ასახელებს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „იოანე მთავარეპისკოპოსს ჭყონდიდელს“. პიროვნება ამავე სახელითა და ტიტულით (მთავარეპისკოპოსი), ოღონდ ჭყონდიდლობის წოდების გარეშე კვლავ გვხვდება ძეგლში იმ ამბებთან დაკავშირებით, რომელიც უფრო ადრე მოხდა (მართას გაცელება კონსტანტინოპოლში იოანე ბედიელი სვინგელოზის თანხლებით). ავტორი ამ შემთხვევაში ქრონოლოგიური პრინციპის ერთგული რჩება და ადამიანებს იხსენიებს იმ ტიტულით, რომელიც მათ მაშინ ჰქონდათ, როცა აღწერილ ამბებში მონაწილეობდნენ. როცა მართას მიჰყვებოდა კონსტანტინოპოლში, იოანე ბედიელი ჯერ ჭყონდიდელი არ იყო, იგი უბრალოდ მთავარეპისკოპოსია, ძეგლის შეკვეთის ახლო ხანებში კი ჭყონდიდლობა მიუღია. მაშ ასე: „ცხორებაში“ გვხვდება იოანე ბედიელი მთავარეპისკოპოსი და სვინგელოზი (ერთგან), მთავარეპისკოპოსი იოანე ჭყონდიდელი (მეორეგან).

„საწელიწდო საწინასწარმეტყველოს“ იოანე ჭყონდიდელი

<sup>1</sup> ქრონიკები, I, გვ. 232.

<sup>2</sup> ძეგლები, II, გვ. 177.

მთავარეპისკოპოსი და სინგელოზია. ჩანს, ძეგლის წერისას, XI საუკუნის 80-იან წლებში, იოანე ბედიელი მთავარეპისკოპოსი ჭყონდიდელი გამხდარა. ცნობაც, რომელშიც იოანე ჭყონდიდელად არის მოხსენიებული, 1025 წელს ეკუთვნის<sup>1</sup>.

გიორგი ათონელის „ცხოვრებიდან“ ვეცნობით იმ ფაქტს, რომ 1054 წელს ჭყონდიდის საეპისკოპოსო კათედრა ვაკანტური ყოფილა. გიორგი ათონელმა უარი თქვა მის დაკავებაზე. ამ დროიდან იქ გიორგი ათონელისვე მოწაფე მჯდარა 1061 წლამდე. ეს არ არის იოანე ჭყონდიდელი, თორემ გიორგი მცირე მას სახელით მოიხსენიებდა, რადგან კარგად ეცნობებოდა. ნ. ბერძენიშვილი, გიორგი მცირის ცნობაზე დაყრდნობით აცხადებს, რომ იოანემ ჭყონდიდლობა 1061—1065 წლებში მიიღო<sup>2</sup>, რაც, ვფიქრობთ, კორექტივს საჭიროებს — გიორგი მცირეს არ მოეპოვება არავითარი ცნობა, რათა ექვი შევიტანოთ, რომ 1061—1065 წლებს შორის გიორგი ათონელის მოწაფეს გაეთავისუფლებინოს კათედრა. ეს რომ ასე ყოფილიყო, ალბათ გიორგი მცირე აღნიშნავდა, რადგან ეს სწორედ მის თვალწინ მოხდებოდა. 1065 წელსაც არ იხსენიება იოანე მთავარეპისკოპოსი ჭყონდიდელად. ის ამ დროს მართას ახლავს თავის ძმასთან, პეტრე პატრიკთან ერთად და მხოლოდდამხოლოდ სინგელოზ-მთავარეპისკოპოსია. 1085 წელს კი, როგორც წარწერამ დაადასტურა. იოანე უდავოდ ჭყონდიდელია. ამრიგად, 1065—1085 წლებს შუა მომხდარა ცვლილება ჭყონდიდის კათედრაზე. გიორგის მოწაფესა და ამ იოანე ჭყონდიდელს შუა კიდევ იყო თუ არა სხვა, თქმა არ შეგვიძლია.

„ცხოვრებით“ 1065 წელს მართას მოპყვება „იოანე, ბედიელი მთავარეპისკოპოსი და სინგელოზი და სხუად ერი ფრიადი“<sup>3</sup>. მწერალი აქ არ ასახელებს იოანე ჭყონდიდელს. მაშ რა აძლევს აკად. ნ. ბერძენიშვილს იმის საფუძველს, რომ განაცხადოს — იოანე „1065 წელს უკვე მთ.-ეპ.-სი ის მართა უფლისწულს ახლავს კონსტანტინოპოლს თავის ძმასთან, პეტრე პატრიკთან და ბედიელ მთ.-ეპ.-ს იოანესთან ერთად?“<sup>4</sup> ნ. ბერძენიშვილი აქ სამ პიროვნე-

<sup>1</sup> ქრონიკები, I, გვ. 232.

<sup>2</sup> ნ. ბერძენიშვილი. საეპისკოპოსო ფეოდალურ საქართველოში, საქართველოს ისტორიის საკითხები. III, გვ. 11.

<sup>3</sup> ძეგლები, II, გვ. 177.

<sup>4</sup> ნ. ბერძენიშვილი. საეპისკოპოსო ფეოდალურ საქართველოში, გვ. 16.

ბას ხედავს. მართას 1065 წ. თან ახლდა პეტრე პატრიკი და იოანე მთავარეპისკოპოსი, იგივე სვინგელოზი. ისინი სადედოფლოსთან ერთად გიორგიზე უწინარეს ჩასულან სატახტო ქალაქში, მერე კი, მომდევნო ამბებთან დაკავშირებით (გიორგი მთაწმიდელის სიკვდილი, საალაპო დღის განწესება) იხსენიება მხოლოდ პეტრე პატრიკი და იოანე ქყონდიდელი, იოანე ბედიელზე კი სიტყვაც არ არის დაძრული, ნუთუ ასეთ დიდ საეკლესიო მოღვაწეს თავისი წვლილი არ შეუტანია, თანაც დედაქალაქში მყოფს. მომხდარ მოვლენებში? დასკვნა ისევე ერთია — იოანე ბედიელი მთავარეპისკოპოსი-სვინგელოზი იგივე იოანე ქყონდიდელი-სვინგელოზია. მას ჯერ ბედიელის და სვინგელოზის პატივი ჰქონია, მერე კი გადაუყვანიათ ქყონდიდში, სვინგელოზის პატივი კი შერჩენია და ამ ტიტულით იხსენიება ის 1085 წელსაც. როგორც ნ. ბერძენიშვილი შენიშნავს, ქყონდიდლობა უმაღლესი პატივი იყო ბედიელ-ალავერდელთან შედარებით და, საფიქრებელია, მისი წინა საფეხურიც! ყოველ შემთხვევაში, 1125 წელს ქყონდიდობა დავით აღმაშენებელმა სწორედ სიმეონ ბედიელ-ალავერდელს მისცა, თანაც 1123 წელს მწიგნობართუხუცესობა, რომელიც ქყონდიდელის ფუნქციას შეადგენდა, ბედიელ-ალავერდელს ეპყრა. ეს ორი გარემოება ამ ორი საეპისკოპოსოს იერარქიულ სიახლოვეზე მიუთითებს.

„საწელიწდო საწინასწარმეტყველოს“ მიხედვით, პეტრე ვესტი მწიგნობართუხუცესია, „ცხოვრებაში“ ის იხსენიება ერთ ადგილას — „პეტრე პატრიკი, პატრიკ ყოფილი“. იგივეთ ის ბერია — „ნეტარმან პეტრე და მამან მისმა იოვანე ქყონდიდელმან ეგრეთ განაწესეს“<sup>2</sup>.

იოანე ქყონდიდელი და პეტრე პატრიკი ჩვენი კულტურის საკმაოდ თვალსაჩინო მოამაგენი ყოფილან: პირველს გიორგი შეყენებულსა და სხვებთან ერთად აღძურებია გიორგი მცირე ხელი მოეკიდა თხზულების წერისათვის, მეორე აწესებს გიორგი ათონელის ხსენების დღეს და მონაწილეობას იღებს გიორგი ათონელის სიკვდილის მიმყოფ ამბებში. რა შეიძლება ითქვას მათი ძმის, ეგნატის შესახებ? „საწელიწდო საწინასწარმეტყველოს“ გადაუწერია ამ ეგნატის და, რაც მთავარია, გადაუწერია „შატბერდისათვის“. მართა-

1 ნ. ბერძენიშვილი, სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში, გვ. 11-შგნ. 27.

2 ძეგლები, 11, გვ. 201.

ლია. ვერ ვიტყვით ამის გამო, რომ ის უსათუოდ შატბერდის მოღვაწე უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ერთი კი ფაქტია, რომ მას უზრუნველ შატბერდის, ამ დიდი სამწიგნობრო ტრადიციების მქონე ლავრის, წიგნსაცავის გამდიდრებისათვის. ჩანს, შატბერდს, რომელიც გიორგი ათონელის საქართველოში მოსვლისას მნიშვნელოვანი ლავრა ყოფილა, არც შემდეგი 20—30 წლის მანძილზე დაუკარგავს თავისი ცხოველყოფილობა. ეს ერთი, მეორეც — წყაროსთავის მონასტერში დაცული მათეს თავის სახარების თარგმანება აღუწერია ეგნატის — პეტრე ვესტისა და იოანე ჭყონდიდელის ძმას „საღიღებლად და სალოცავად მეფეთა ჩუენთა. სულითა განათლებულსა კურთხეულსა დედოფლისა მარიამისა და ძმისა მათისა გიორგი მეფეთ-მეფისა და კესაროსისა და ძისა მათისა და მათ მეფისა და სევესტოსისა“<sup>1</sup>. ამ მინაწერში ეგნატი ამყობს იმით, რომ ბევრი წიგნი შეუძენია წყაროსთავის ეკლესიისათვის მამინ, „ვიდრე ჩუენთანა იყო ნეტარი იგი ბერი“ (თ. ჟორდანიას ეს ბერი მიაჩნია გიორგი მთაწმიდელად და სამართლიანადაც). გიორგი მთაწმიდელის ქართლში მოსვლამდე ათონელი ქართველების მიერ ახლად თარგმნილი საგალობელთა წიგნები საქართველოში, ეგნატის თქმით, „ერთადეც არა იყო“, შემდეგ კი მისი და გიორგი მთაწმიდელის მოწაფეების მეცადინეობას შეუესია ეს ხარვეზი. როგორც საფიქრებელი ხდება, ეგნატი უმთავრესად გადამწერი ყოფილა. იგი თავის მუშაობას უფრო გააჩაღებდა გიორგი ათონელის საქართველოში მოსვლის შემდეგ, როცა საჭირო გახდა მრავალი წიგნის გადაწერა-გადანუსხვა, რომლებიც ათონელებმა ჩამოიტანეს სამშობლოში. გარდა ამისა, ცნობილი ხდება, რომ მე-11 საუკუნის დამლევისათვის მნიშვნელოვან სამწერლო ცენტრად დარჩენილა წყაროსთავის მონასტერიც.

ზემოხსენებული მინაწერით, პეტრე ვესტი მწიგნობართუხუცესია, საკვლევი თხზულების წერისას კი ის უკვე ბერი უნდა იყოს, რასაც გვაფიქრებინებს ფრაზა — „ნეტარმან პეტრე და ძმამან მისმან იოანე ჭყონდიდელმან ეგრეთ განაწესეს“<sup>2</sup>.

მწიგნობართუხუცესი პირველად იხსენიება ღრტილას (ჯავახეთში) კრებაზე, რომელიც შედგა XI საუკუნეში. ამ კრებაზე გა-

1 ქრონიკები, I, გვ. 234.

2 ძეგლები. II, გვ. 201.

იმართა ცხარე კამათი ექვთიმე გრძელსა და ანტიქალკედონიტ სომეხთა მოძღვარ სოსთენს შორის. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს ბაგრატ მეოთხის მწიგნობართუხუცესი ვინმე ეფთვიმე ყოფილა „თანაზიარ ბოროტისა მის წულალებისა მათისა (სომეხთა—ჯ. ა.) და შინაგან განმცემი სარწმუნოებისა ჩუშნისა“<sup>1</sup>. ნ. ბერძენიშვილის აზრით, შესაძლებელია, ეფთვიმე მწიგნობართუხუცესი სასულიერო პირიც ყოფილიყო<sup>2</sup>. სარწმუნოების შინაგაცემა დაფარული უწესობის სფეროს განეკუთვნება და აქ კიდევ ერთხელ გვახსენდება ბაგრატ მეოთხის მრავალგზის თხოვნა გიორგი ათონელისადმი — მოსულიყო საქართველოში ყოველგვარი „ცხადი და დაფარული უწესობის“ აღმოსაფხვრელად.

ჩვენ დღეს არ შეგვიძლია გადაკრით თქმა, პეტრე ვესტი — პატრიკი ბერობამდე იყო მწიგნობართუხუცესი თუ ბერობაში, თუმცა კი დასაშვებია ერთი ჰიპოთეზა — მწიგნობართუხუცესობა საკარისკაცო პატივი იყო და, ბუნებრივია, მას საერო პირები უფრო მიიღებდნენ. ეს სახელო სასულიერო პირს, კერძოდ ჰყონდიდელს, მხოლოდ დავით აღმაშენებელმა მისცა და ამ ნაბიჯით ეკლესია სახელმწიფოს, მეფის ხელისუფლების კონტროლს დაუქვემდებარა<sup>3</sup>. რადგან პეტრე მწიგნობართუხუცესი დავითის ეპოქამდე ცხოვრობდა, ჩვენც იმ აზრისკენ ვიხრებით, რომ მწიგნობართუხუცესობისას პეტრე საერო პირი, „ვესტი“, ანუ „პატრიკი“ უნდა ყოფილიყო. შეიძლება მიეთითოს წელიც, როცა ის ჯერ კიდევ არ არის ბერი, ისევე როგორც არ არის ბერი მისი ძმა — იოანე, შემდეგში ბედიელი მთავარეპისკოპოსი სვინგელოზი და ჰყონდიდელი. ეს არის 1054 წელი, როცა დაწერილა შემდეგი მოსახსენებელი: „თუესა დეკენბერსა იგ: წმიდათა, ევსტრატეთ დღესასწაული პეტრიკისდა დაძმისა მისთასა იოანესდა აღაპად განგვწესებებს“<sup>4</sup>. გასათვალისწინებელია ნ. ბერძენიშვილის აზრი, რომ პეტრეს მწიგნობართუხუცესობა 1065 წლის შემდეგ უნდა მიეღო, რაც შეეხება საკუთრივ იოანეს, როგორც ითქვა, ის გიორგი ათონელის ცხოვრების უკანას-

1 ნ. ბერძენიშვილი, სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში. გვ. 6.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 ათონის კრებული, გვ. 220.

კნელ წლებში გამხდარა ჭყონდიდელი. ეპიკი კი გვებადება, რომ იგი 1060 წელს ჯერ ისევ საერო პირია — ამ წელს ბაგრატ IV-ს გიორგი ათონელის მწოდებლად ანტიოქიაში წარუვლენია „საკუთარი თვისი“ — იოანე. გასარკვევია, ეს იოანე იგივე ბედიელ-ჭყონდიდელია, თუ სხვა ვინმე. ნ. ბერძენიშვილს იგი ჭყონდიდლად მიაჩნია. რაც უფლებას გვაძლევს დაწყებული მსჯელობა განვაავითაროთ — იოანეს მიმართ ნახმარი „საკუთარი“ საერო პირს უნდა გულისხმობდეს. ძველ ქართულ ტერმინოლოგიაში იგი მსახურის — ქვეშევრდომის მნიშვნელობითაც გვხვდება. სასულიერო პირი არ შეიძლება ამგვარად წოდებულიყო.

პეტრე პატრიკი შესანიშნავი მკვერმეტყველი ყოფილა. „ამბის სულ მცირედ“ აღწერის მოთხოვნამ, რომელსაც ემორჩილება გიორგი მცირე. დაგვიკარგა მისი „გლოვის“ შესანიშნავი ნიმუში. გიორგი მცირე თვითონ „გლოვის“ უბადლო ოსტატი, აღტაცებულია იმით. იგი წერს: პეტრე „რასა არა იქმოდა, ანუ რასა არ იტყოდა გუამსა ზედა მის წმიდისასა, და ვითარცა ცხოველსა ესრეთ ემდურვოდა, და ფერქთა მისთა ცრემლითა დაალტობდა“<sup>1</sup>. პეტრეს „გოდებას“ ზოგი რამ საერთო ჰქონია გიორგი მცირის „გლოვისთან“ — ეტყობა მასაც წარმართავდა გიორგი ათონელის, რეალური ადამიანის, დიდი პატრიოტისა და მოღვაწის დაკარგვით გამოწვეული მწუხარება. და დაშორებული იყო სიკვდილის ქრისტიანულ აღქმას. ამიტომ „ემდურვოდა“ იგი, ქართული ხალხური ტრადიციისამებრ, მიცვალებულ გიორგის „ვითარცა ცხოველსა“. ჩანს, ათონელი ქართველები მშვენივრად გრძნობდნენ და აფასებდნენ გიორგი ათონელისებრ განათლებული, დიდი ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანების როლს მთელი ქრისტიანული კულტურის ავანპოსტთან, ბიზანტიასთან მეტოქეობის პირობებში და რეალურად განიცდიდნენ მათ დაკარგვას, როგორც დიდ დანაკლისს.

ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებით მცირეოდენი შესწორება უნდა შევიტანოთ XI საუკუნის პირველი სამი მეოთხედის ეპისკოპოს-ჭყონდიდელთა იმ ქრონოლოგიაში, რომელსაც ნ. ბერძენიშვილი გვთავაზობს<sup>2</sup>.

1. სტეფანე სანანოძისე „ეპისკოპოსი“ X ს.

<sup>1</sup> ძეგლები. II. გვ. 196—197.

<sup>2</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საეპიგრაფო საქართველოში, გვ. 11.

2. უცნობი — გიორგის მოწაფე, „მთ. ეპისკოპოსი“ 1054 წლიდან.

3. იოანე — ძმა პეტრესი. „მთ. ეპისკოპოსი“ 1060-იანი წლებიდან.

4. გიორგი — 1103/4 წლიდან.

ჩვენი თვალსაზრისი აწ განსვენებული მეცნიერის თვალსაზრისს შესაბამე პუნქტში შორდება.

გიორგი ათონელის „ცხოვრების“ ცნობით ხომ 1065 წელს, როცა გიორგი ათონელი ბრუნდება კონსტანტინოპოლში, იოანე ჯერ კიდევ მხოლოდ ბედიელია. ამიტომ როდის მიიღო მან ჰყონდილობა, ზუსტად ვერ ვუჩვენებთ.

ამრიგად, აფხაზთა უაღრესად ღვთისმოსავი მეფის, გიორგის მიერ აშენებული ჰყონდილის საყდარი თანდათან დაწინაურებულა და XI საუკუნის სამოციანი წლებისათვის უპირველესი ადგილი სჭერია საქართველოს საეპისკოპოსოებში, რასაც გიორგი მცირე გვიდასტურებს: „სამღვდელთ-მოძღუროდ საყდართა შორის სამეფო-სა მისისათა საყდარი ჰყონდილისაჲ, სადა იგი მრავალთა წმიდათა მარტულნი დაუსუენებიან“<sup>1</sup>. ასე ახასიათებს ის ამ კათედრას, რასაც, სხვათა შორის, მხარს უჭერს „მატიანე ქართლისაჲ“, რომელიც გვამცნობს — გიორგი აფხაზთა მეფემ თავისივე აშენებული ჰყონდილი საეპისკოპოსოდ შექმნა და „განაშუენა იგი ნაწილთა სიმრავლითა წმიდათა მარტულთათა“<sup>2</sup>.

„პატრიკად“ იხსენიება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ მეორე პიროვნებაც — იოანე პატრიკი. აი, რა საყურადღებო ცნობას გვაწვდის მის შესახებ გიორგი ხუცესმონაზონი: ხოლო თუ ვინმეს „უნდეს ცნობის ძალი თუთოეულისა წიგნისაჲ, თუ რაჲ სწერია, ამისვე წიგნისა ბოლოსა, პოოს აღრიცხულად და განმარტებულად თუთოეულისა წიგნისა ზანდუკი და ანდერძი ღმრთივ-შუენიერად და ბრწყინვალედ, რომელი წმიდამან ბერმან იოანე პატრიკმან პეტრიკ ყოფილმან აღწერა, რა უამს — იგი თავისა თვისათვის გარდაიწერნა წმინდანი ესე წიგნნი, ყოველი წულილ-წულილად აღირიცხვა გალობაჲ და დასდებელი, ფრიადითა შრომითა

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 139.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 265.

და გულისმოდგინებითა“, . . . იოანე პატრიკს გადაუწერია გიორგი-  
თონელის ღვთისმეტყველების დროინდელი თხზულებანი სამეცნიერო-ფი-  
ლოლოგიური აპარატის დართვით, რომლის მნიშვნელობაც ქვევით  
ცხადად წარმოვაჩინო. იგი უდავოდ განსწავლული პიროვნება უნდა  
ყოფილიყო, თუმცა დ. ბაქრაძის აზრი, რომ იგი იყო „მაღალი მეც-  
ნიერი და მთარგმნელი პლატონისა და არისტოტელესი“<sup>1</sup>, დამატე-  
ბით საბუთებს საჭიროებს.

გიორგი მცირე დიდად აფასებს იოანე პატრიკის შრომას და ეს  
გასაგებიცაა. მოწინავე ქართულმა ფილოლოგიამ შეიმუშავა საკუთა-  
რი შეხედულება წიგნის შედგენილობის კულტურაზეც, რომლის გა-  
მომხატველი კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენი მწერალი გახდა  
ამ შეხედულების თანახმად, ხელნაწერს, რომელიც „გულ-მოდგინე-  
ბით“ არის გადაწერილი, თან უნდა ახლდეს ფილოლოგიური აპარა-  
ტი, უპირველეს ყოვლისა, ზანდუკი, ანუ სარჩევი და ანდერძი. ამ  
უკანასკნელში, როგორც ხშირად ვხვდებით ძველ ხელნაწერებში,  
სიტყვაა ჩამოგდებული ხელნაწერის ისტორიაზე, მის გადამწერლებ-  
ზე თუ გადამწერზე. მოკლედ, ანდერძია ფრიად მნიშვნელოვანი  
ისტორიული წყარო, რომლის მეოხებითაც არცთუ იშვიათად ვეც-  
ნობით ჩვენი ძველი მწერლობის მოამაგეებს, რომლებიც უემისოდ  
სამუდამოდ დავიწყების ბურუსში გაეხვეოდნენ. ამის გათვალის-  
წინებით ცხადი ხდება გიორგი მცირის მოთხოვნის დიდი მნიშვნე-  
ლობა ხელნაწერზე ანდერძის დართვის აუცილებლობის შესახებ. ახ-  
ლა, რაც შეეხება „ზანდუკს“. ზანდუკის ცნებას, სულხან-საბას  
განმარტებით, ორი მნიშვნელობა აქვს:

- ა) შესაკრებელი;
- ბ) კიდობანი.

გიორგი მცირის ფრაზაში სწორედ მისი პირველი მნიშვნელობა  
იგულისხმება. ზანდუკში სწორედ რომ შეკრებილია ის, თუ „რაა-  
სწერია“ წიგნში. იოანეს აღურიცხავს გალობანი და დასდებულნი.  
ხელნაწერებზე დართული ფილოლოგიური აპარატი შემდეგ სრულ-  
ყო და ახალ სიმაღლეზე აიყვანა დიდმა ეფრემ მცირემ, ბრწყინვა-  
ლე ქართველმა ფილოლოგმა და მეცნიერმა.

ფერის ჯოჯიკის ძე. გიორგი მცირე გიორგი მთაწმიდელის გან-  
სწავლაში დიდ მნიშვნელობას აკუთვნებს; ბასილი ბაგრატის ძის სიძეს.

<sup>1</sup> დ. ბაქრაძე, საქართველოს მეფე ბაგრატ მეოთხე, გვ. 49.



(დის ქმარს — ჯ. ა.) ფერის ჯოჯიკის ძეს: „ხოლო უწყი, ვითარმედ მრავალთა გსურის სმენად, თუ ვინაჲ ისწავა ბერძული სწავლაჲ, გინა ვინაჲ დაგუჟნჯა საფასე ესე მოუკლებელი“<sup>1</sup>. ფერის ჯოჯიკის ძე ქართული თუ უცხოური ისტორიული წყაროებით წარმოგვიდგება, როგორც ფრიად გავლენიანი პოლიტიკური მოღვაწე. გიორგი მცირე მის შესახებ მეტად ცოტას გვეუბნება, რაც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ეპილოგში თავისებურებაში პოულობს გამართლებას: მწერალი გიორგი ათონელის ცხოვრების ფაქტებიდან არჩევს უკეთესთა შორის საუკეთესოს — „დავიდუმით სიმრავლისგან ზოგადი მალალთა მათ ღუაწლთა მისთაჲ, რომელნი ღმრთისა ეკლესიისათჳს თავს-ისხნა“<sup>2</sup>. თუ მწერალმა ამ მსხვილ ფაქტებსაც კი აუარა გვერდი, ვინ იცის, რამდენი მისი მიზანდასახულობისათვის უმნიშვნელო, მაგრამ ჩვენთვის საყურადღებო მოვლენა დატოვა აღუწერლად. ამ შემთხვევაში „მოკლედ და სულ მცირედ“ აღწერის მოთხოვნას, თხზულების პანეგირიკულ ხასიათს შეეწირა ცხოვრების ფართოდ ასახვა. მკვლევარს ისღა დარჩენია, რომ გიორგი მცირის მიერ მოთხრობილი უმსხვილესი ფაქტების ჭრილში, სხვა მასალების მოშველიებით, ლოგიკური მსჯელობის საფუძველზე, გაითვალისწინოს სხვა, უფრო წვრილი მოვლენები და, ხშირ შემთხვევაში, მოცემული შედეგით ახსნას დაფარული მიზეზი. ასეთი ოპერაციის ჩატარება გვიხდება ჩვენ ფერისის მაგალითზეც.

გიორგი მცირის ცნობით, ბერძენთა იმპერატორის ბასილის ბრძანებით ფერისს თავი წარჰკვეთეს, რადგან მას „განდგომილება დასწამეს“. ისტორიულად ცნობილი რომელი განდგომილება იგულისხმება აქ? ან სწორია თუ არა გიორგი მცირე, როდესაც ამბობს — ფერისს ღალატი დასწამესო და ამით მის რეაბილიტაციას ახდენს? აი, საკითხები, რომელთაც შევეცდებით, შეძლებისდაგვარად, გავცეთ პასუხი.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის სამეფო კარს ქართველთა მეფე დავით კურაპალატმა დიდი დახმარება გაუწია სკლიაროსის ცნობილი აჯანყების ჩახშობაში. სამაგიეროდ ბიზანტიამ მას დაუმტკიცა „ზემო ქვეყანანი“, მაგრამ დავით კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ ბიზანტიის კეისარი კვლავ ისაკუთრებს ამ მიწებს. გი-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 117.

<sup>2</sup> იქვე.

ორგი I. ბაგრატ მესამის ძე. ცდილობს დაიპყროს ეს მამულები, რაც ბასილი ბულგართმელეტელის საქართველოზე ლაშქრობის მიზეზი გახდა<sup>1</sup>. სუმბატის ცნობით, ბასილის პირველი გამოლაშქრება გიორგიზე მომხდარა „გიორგის მეფობისა მეშვიდესა წელსა“<sup>2</sup>, ე. ი. 1020—1021 წლებში. ამავე 1021 წელს თვლის გამოლაშქრების თარიღად სომეხი ისტორიკოსი არისტაკეს ლასტივერტელი. ბრძოლის შემდეგ ბასილი ხალდიის ქვეყანას დადგა, ტრაპიზონის მახლობლად. აქ მოუვიდა მას დამარცხებული გიორგი I ელჩი და ზავის ჩამოგდება სთხოვა. აი, სწორედ ამ დროს ბასილს განუდგა ქსიფე<sup>3</sup>. ამით ისარგებლეს ქართველებმა და ზავზე თვითონვე თქვეს უარი, მაგრამ ბასილი კეისარმა სძლია ქსიფეს და ამის შემდეგ ფერის ჯოჯიკის ძესაც თავი მოჰკვეთა. ეს 1022 წელს მოხდა. ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ქართული სამეფო კარისთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო აჯანყების მზადება. ყოველ შემთხვევაში, ფერის ჯოჯიკის ძე ამ ამბების ფონზე წარმოგვიდგება, როგორც მსხვილი პოლიტიკური მოღვაწე, რომელიც ბიზანტიის სამეფო კარის შინაურ ინტრიგებში ერევა და, უნდა ვიფიქროთ, აქტიურადაც, რადგან იგი მთავარ დამნაშავეებთან ერთად დასაჯეს. აჯანყების ჩაქრობის შემდეგ ბასილმა განაახლა ომი გიორგისთან და მალე უკანასკნელისთვის ფრიად არახელსაყრელი ზავიც დაიდო<sup>4</sup>. საისტორიო წყაროებში ამ ზავის თარიღი პირდაპირ არ არის დასახელებული, მაგრამ აღნიშნულია, რომ კეისარს მძევლად წაყვანილი უფლისწული ზავის დადებიდან „წელსა მესამესა“ — 1025 წელს დაუბრუნებია სამშობლოში, ეს კი ზავის დადების თარიღად 1023 წელს გვიჩვენებს. ამრიგად, გამძაფრებულ პოლიტიკურ ვითარებაში ქართველები ორგანულად უნდა ყოფილიყვნენ დაინტერესებული ბიზანტიის სამეფო კარის შინაური ცხოვრებით. შინაშლილობა დიდი იმედის მომცემი მოვლენა უნდა ყოფილიყო მათთვის და თავადაც აქტიურად უნდა შეეწყოთ მისთვის ხელი. როგორც ჩანს, ეს ასეც მომხდარა, ასე რომ, გიორგი მკირის განცხადება — ფერისს განდგომილება მხოლოდ „დასწამესო“,

<sup>1</sup> საქართველოს ისტორია, თბ., 1958 (დამხმარე სახელმძღვანელო), გვ. 141—142.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 383.

<sup>3</sup> ი ქვე, გვ. 384.

<sup>4</sup> საქართველოს ისტორია, გვ. 142.

ემსახურება ილუზიის შექმნას, თითქოს საქართველოსა და ბიზანტიის სამეფო კარს შორის ძმობა და ერთგულება იყო ყოველთვის. ამ ილუზიის შექმნას ემსახურება ისიც, რომ ბიზანტიის იმპერატორი, რომელიც წლების მანძილზე ებრძვის ბაგრატ IV, „ცხორებაში“ ქართველთა მეფის „ძმად“ არის მოხსენიებული<sup>1</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ფერის ჯოჯიკის ძეს დ. ბაქრაძე მესხად მიიჩნევს, მაშინ როდესაც მათიანეში იგი ტაოელად იხსენიება. მკვლევრის აზრით, ფერისს ეჭირა დოროსტელის პრეფექტის მაღალი თანამდებობა, მისი მეუღლე კი მხოლოდ 1026 წელს წაუყვანიათ ექსორიის წესით კონსტანტინოპოლში<sup>2</sup>. ჩვენი აზრით, ფერისის მეუღლე ზავის ჩამოგდებისთანავე, 1023 წელსავე უნდა წაეყვანათ დედაქალაქში. შესაძლებელია მძევალი უფლისწულის, მართას ამაღასთან ერთად.

ასეთად წარმოვიდგება ფერის ჯოჯიკის ძე, რომელსაც რაღაც წვლილი შეუტანია პატარა გიორგის განსწავლაში. სამწუხაროდ, გიორგი მთაწმიდელის „ცხორებიდან“ არ ჩანს, თვითონ ფერისი წვრთნიდა მას „ბერძულ სწავლაში“, თუ აქ მის თავზე გადაადენილი ისტორიის მოულოდნელი შედეგი იგულისხმება, რომელმაც თავისებური კეთილი ნაყოფი გამოიღო გიორგი ათონელის მიმართ — 1022—1023 წლებში კონსტანტინოპოლში გადასახლებულ ფერისის მეუღლეს თან ახლდა მრავალრიცხოვანი „ერი“<sup>3</sup>, რომლის შემადგენლობაში ყოფილან გიორგი ათონელი და მისი ბიძა, ხახულის ყოფილი მოღვაწე გიორგი მწერალი, რომელიც ჯერ კიდევ ადრე მიიწვია ფერისმა თავის სასახლეში სულიერ მოძღვრად და უწესოების „დამაყენებლად“. ბიძა-ძმისწული სხვებთან ერთად ჩასულან კონსტანტინოპოლში, სადაც გიორგი მწერალმა და ფერისის მეუღლემ პატარა გიორგი მიაზარეს „კაცთა ფილოსოფოსთა და რიტორთა“<sup>4</sup> — სასულიერო პირებს. ახალ სასწავლებელში გიორგი ათონელს კვლავაც გამოუჩენია თავისი განსაკუთრებული ნიჭი და შრომის უნარი. ეჭვს გარეშეა, რომ გიორგისთან ერთად უსწავლიათ ბერძენ ბავშვებსაც, ყოფილა ერთგვარი სკოლისმავგარი დაწესებულება, ეს ბერძენი ყრმები, გიორგი მცირის ცნობით, გაკვირვე-

1 ძეგლები, II, გვ. 180.

2 დ. ბ ა ქ რ ა ძ ე, საქართველოს მეფე ბაგრატ მეოთხე, გვ. 35.

3 ძეგლები, II, გვ. 118.

4 ი ქ ვ ე.

ბუნნი იყენენ გიორგი ათონელის გამკრიახობითა და გულმოდგი-  
ნებით. კონსტანტინოპოლში მას 12 წელი დაუყვია, მიუღია დიდი  
განათლება, რა თქმა უნდა, ბერძნული ყაიდის და იქვე მიულ-  
წევია ფიზიკურად და სულიერად იმ ასაკისთვის, როცა უკვე  
დამოუკიდებელი მოღვაწეობა უნდა დაეწყო. შემდეგ სწავლადამ-  
თავრებული ბრუნდება სამშობლოში და თავის მშობლიურ ლავრა-  
ში, ხახულში, სქემას იმოსავს ილარიონ თუალელის ხელით. „ბერძ-  
ნული სწავლა“ არ ნიშნავს მხოლოდ ბერძნულ ენას, იგი ფართო  
ელინური განათლების სინონიმია, ასეთ ფართო განათლებას კი გი-  
ორგი ვერ შეიძენდა ფერისის ხელმძღვანელობით, თუნდაც იმის  
გამო, რომ იგი მის ოჯახში 1019—1020 წლებში მოვიდა 10—11  
წლის და დარჩა 1022 წლამდე<sup>1</sup>. დროის ასეთ მცირე მონაკვეთში  
ბავშვის ელინურად სრულყოფილი განსწავლა შეუძლებელი და  
წარმოუდგენელია.

გიორგი მცირეს თუ დაუუჭერებთ, პატარა გიორგი ფერისის  
სახლში მისვლამდე არც ტაძრისში და არც ხახულში არ დაუფლე-  
ბია ბერძნულ ენას. ბერძნული სწავლა მისთვის ხელმისაწვდომი  
მხოლოდ ჭოჯიკის სახლში გამხდარა, ამიტომ „ბერძნულ სწავლა-  
ში“, ჩვენს მიერ ნახსენები ფართო განათლების გარდა, უნდა ბერ-  
ძნული ენაც ვიგულისხმოთ. გიორგი ათონელისთვის ბერძნული ენა  
ფერისს უნდა შეესწავლებინა, წინააღმდეგ შემთხვევაში გიორგი  
ათონელს გაუჭირდებოდა 1022 წელს კონსტანტინოპოლში სწავ-  
ლის გაგრძელება. უფრო მეტიც — ბერძნულის უცოდინარისთვის  
ეს შეუძლებელიც იყო, რადგან, ბუნებრივია, ბიზანტიის დედაქა-  
ლაქში სწავლა ბერძნულ ენაზე იწარმოებდა.

პატარა გიორგის კონსტანტინოპოლში „ყოველთა მიერ წამე-  
ბულ“, „ფილოსოფოსთა და რიტორთა“ ხელმძღვანელობით მნიშ-  
ვნელოვანი აკადემიური წარმატებებისათვის მიულწევია. ასეთი წარ-  
მატებით სწავლა გაპირობებული იყო ბერძნულის კარგი ცოდნითაც.

ფერის ჭოჯიკის ძე, დიდი საერო პირი, ბერძნულის შესანიშნავი  
მცოდნე ყოფილა და უნდა ვიფიქროთ, უაღრესად განათლებული  
ადამიანიც.

---

<sup>1</sup> გიორგი მცირე აღნიშნავს, პატარა გიორგიმ ფერისის სახლში „მრავალი  
ჯამი“ დაჰყო. როგორც ვხედავთ, ეს „მრავალი ჯამი“ ორ წელს არ აღემა-  
ტება.

გიორგი ათონელის ბიძებიც — გიორგი მწერალი და საბა განათლებული ბერები უნდა ყოფილიყვნენ. პირველს ზედწოდება „მწერალი“ მიუღია, რადგან კურაპალატის კარზე „მწერალთა მთავრად“ ყოფილა. „მწერლები“ ნ. ბერძენიშვილს სამართლიანად ესმის გადამწერთა კორპორაციად<sup>1</sup>. წიგნთა გადაწერის ხელმძღვანელობას, რომელიც თავისთავად პასუხსაგები და ტექნიკურად რთული საქმე იყო, ვერ მიანდობდნენ გამოუცდელ და გაუნათლებელ ბერს. იგი ალბათ თვითონაც უშუალოდ ეწეოდა გადამწერლობით საქმიანობას თავის ძმასთან საბასთან ერთად და შეიძლება ისინი იყვნენ სხვებთან ერთად მოხსენიებული ერთ ანდერძში, რომელიც ხახულის ლავრას შეეხება. გადამწერი ჩამოთვლის პირებს, რომლებიც მას ეხმარებოდნენ: ბასილი, გიორგი კახი, სტეფანე გრძელი, დავით ძმა მისი, გაბრიელ სიმსტრიკონელი, ანტონი მნათე, გიორგი, მაკარი და გაბრიელ (ძმა მისი)...<sup>2</sup> შეიძლება აქ მოხსენიებული გიორგი, მაკარი, საბა, საკვლევეი თხზულების პერსონაჟები იყვნენ. ხელნაწერი გადაწერილია ბაგრატ მცირის, ე. ი. ბაგრატ IV დროს. ამრიგად, გიორგი გადამწერთა მეთაური ყოფილა კურაპალატის კარზე. ასეთი ტრადიცია აღრიდანვე არსებობდა — ჯერ კიდევ ექვთიმე ათონელი სისტემატურად უგზავნიდა დავით კურაპალატს თარგმნილ წიგნებს, რომლებსაც გადაწერა და გავრცელება ესაკიროებოდათ, ამიტომ გიორგი მწერალს სწორედ დავით კურაპალატის კარზე უნდა ემოღვაწნა.

გიორგი შეყენებული. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა მოგვეხსენებინა ჩვენი კულტურის დეაწლმოსილი მოამაგე, შავი მთის მკვიდრი გიორგი შეყენებული. როგორც გიორგი ათონელის „ცხო-

1 სწავლა-აღზრდის ისტორიისათვის საქართველოში (მასალათა კრებული), თბ., 1937, I, გვ. 11.

2 გადამწერი დავით თბილელი (გადაწერა იოანე ოქროპირის თარგმანება მათეს თავისა — ქ. ა.) მონასტერში გადაწერის საქმის მეთაური ყოფილა, რომელსაც ჰყოლია დამხმარენიც. ი. ჭავჭავიძემ უკრადლება მიაქცია ბაგრატ IV მიერ 1058 წელს შიომღვიმის მონასტრისადმი ნაბოძებ სიგელს, სადაც ვეცნობით, რომ იგი დაუწერია „მწიგნობარ-მწერალს — იოვანეს. ამაზე დაყრდნობით მეცნიერი ვარაუდს გამოთქვამს, რომ ზოგჯერ შეიძლებოდა მწიგნობრისა და მწერლის თანამდებობათა შეთავსება (ი. ჭავჭავიძე, ქართული სამართლის ისტორია, თბ., 1928, გვ. 135). А. Ц а г а р е л и. Памятники грузинской старины в святой земле и на Синае, ППС, IV, I (1884), გვ. 178.

რების“ ტექსტიდან და თვით შეყენებულის ერთი ანდერძიდან ჩანს, იგი საკვლევი თხზულების დაწერის ინიციატორი ყოფილა. მას გიორგი მცირისთვის უთხოვია, აღეწერა მისი მოძღვრის საქართველოში ყოფნის პერიოდი, კონსტანტინოპოლში დაბრუნება და სიკვდილი. გიორგი შეყენებულს პირდაპირ აუძულებია გიორგი მცირე წერას შესდგომოდა, როგორც ეს ამ უკანასკნელის შემდეგი სიტყვებიდანაც ჩანს: „მორჩილებად ბრძანებისა თქუენისა მოსრულმან კუალად აღძრა უძღური ენაჲ ჩემი და სარბიელსა სიტყუსა ჩემისასა კუალად ვიწყო სლვად“<sup>1</sup>. ასეთივე აზრია გამოთქმული სხვა ადგილას: „ხოლო უმეტეს ამას ყოველთამსა (იგულისხმება სხვა შემკვეთნი — ჟ. ა.) მორჩილებამან ბრძანებისა თქუენისამან, ვითარცა რკინამან ცეცხლი, ქვისა მსგავსისა გონებისა ჩემისაგან, ეგრეთ ალატყინა საღმრთოჲ მხურვალეებაჲ აღწერად ცხორებისა ღმრთივგანათლებულისა ამის კაცისასა“<sup>2</sup>. გიორგი შეყენებული, საყოველთაოდ აღიარებული მოძღვარი ყოფილა. გიორგი მცირე მას ახასიათებს, როგორც „დიდსა მას მნათობსა წათესავისა ჩუენისასა“<sup>3</sup>. იგი დიდად ყოფილა დაინტერესებული მშობლიური კულტურისა და მწერლობის განვითარებით, ამზადებდა კადრებს სამწერლო ასპარეზზე სამოღვაწეოდ, როგორც, მაგალითად, გიორგი ათონელს, ხოლო თვითონ, დღესდღეობით ცნობილი მასალების მიხედვით, მხოლოდ გადამწერლის სამუშაოს ასრულებდა<sup>4</sup>. მისი ყურადღების ცენტრში ათონის სკოლა მდგარა, მისთვის განსაკუთრებით ზრუნავდა და, როცა გაუგია, რომ ათონის ივერთა მონასტრის წიგნსაცავში არ იყო დავით ტბელის მიერ ბერძნულიდან ქართულად ნათარგმნი სვიმეონ საკვირველთმოქმედის დედის, მართას და აგრეთვე ბარლამ სიროკავკასიელის „ცხორებანი“, გადაუწერია ისინი და „მიუძღვნია ათონელი ქართველებისათვის“<sup>5</sup>. მისი ორიგინალური თხზულება ან ნათარგმნი ძეგლი, თუკი ასეთი რამ ჰქონდა კიდეც, დღეს ჩვენთვის ცნობილი არ არის. მიუხედავად ამისა, ანტონ კათალიკოსი თავისი „გრამატიკის“ წინასიტყვაობაში წერს, „ხოლო ესენი არიან მამანი მეთარგმანნიო“ და სხვათა შორის, ასახე-

<sup>1</sup> ძეგლები, 11, გვ. 182.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 103.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 121.

<sup>4</sup> ჟ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 215, შენ. 1.

<sup>5</sup> იქვე.

ლებს გიორგი შეყენებულსაც. ეს გიორგი შეყენებული ა. ცაგარელს ჰგონია «Третий настоятель Иверского монастыря преемник св. Евфимия»<sup>1</sup>, რაც სწორი არ უნდა იყოს. მართალია, „შეყენებული“ საზოგადოდ „ბერს“, „განდეგილს“ ნიშნავს და ამიტომ შეიძლება ზედწოდებად მივაკუთვნოთ ყველა გიორგის, რომელიც კი ბერად ყოფილა, მაგრამ ამ შემთხვევაში უპირატესობა ეძლევა ისტორიულ-ლიტერატურულ ფაქტს. ფაქტობრივად კი „შეყენებულს“ ოფიციალურ ზედწოდებად გიორგი ათონელის მოძღვარს, გიორგი შავმთელს მიაკუთვნებდნენ. ინტერესს იწვევს ის ფაქტი, რომ ანტონი გიორგი შეყენებულს მთარგმნელთა რიცხვში აქცევს. შეიძლება ვარაუდი გამოვთქვათ, რომ ისეთ განათლებულ პიროვნებას, როგორც გიორგი შეყენებული უნდა ყოფილიყო, შესაძლებელია, გარკვეული მთარგმნელობითი მუშაობაც ეწარმოებინა, მაგრამ ვარაუდი ვარაუდად რჩება და ვერ ვიტყვი, რომ ანტონის განცხადება რაიმეს მატებდეს მას. ალბათ ანტონ კათალიკოსს ჰქონდა რაღაც ცნობები, რომლებზედაც დაყრდნობით გამოთქვა ზემოხსენებული შეხედულება. კერძოდ რა თარგმნა გიორგი შეყენებულმა, ამის შესახებ ანტონი არაფერს გვამცნობს, მხოლოდ ზოგადად აღნიშნავს: მისი საქმენი „დუმილით წამებენო“. რას გულისხმობს იგი ამ სიტყვებში, გიორგი შეყენებულის თარგმანებს, თუ მის საერთო დამსახურებას ქართული კულტურის წინაშე, თქმა ძნელია.

გიორგი შეყენებულს მხოლოდ სამოღვაწეოდ კი არ შეუმზადებია გიორგი ათონელი, არამედ შემდეგაც მისი უშუალო მიმთითებელი, ხელმძღვანელი, მრჩეველი და მასწავლებელი ყოფილა. „სამოციქულოზე“ დართული გიორგი ათონელის ანდერძიდან ჩანს, რომ იგი მწერალს უთარგმნია გიორგი შეყენებულის ბრძანებით, ასევე ანდერძი ახლავს გიორგის მიერ თარგმნილ დავითის ფსალმუნებს, სადაც მთარგმნელი აღნიშნავს, რომ ის თარგმნა „ახლად“ ბერძნულიდან ქართულად „ფრიადითა იძულებითა წმიდათა და სულიერთა მამათა“<sup>2</sup>. ადვილი შესაძლებელია ამ მამებიდან ერთ-ერთი გიორგი შეყენებულიც იყოს.

<sup>1</sup> А. Цагарелии, Памятники грузинской старины в святой земле и на Синае, ППС, IV, 1 (1888), გვ. 1.

<sup>2</sup> Н. Марр, Агиографические материалы по грузинским рукописям Иверы, ЗВОРАО. т. XIII, вып. 1, 1900, გვ. 104.

გიორგი შეყენებული, როგორც გიორგი ათონელის შთამავლენებელი და წარმმართველი შემოქმედებით მუშაობაში, დასახელებული ჰყავს ეფრემ მცირეს. ეფრემ მცირის მიხედვით, გიორგი ათონელს „დავითნის“ თარგმნის დროს „მრავალი სიტყუაჲ ძუჭლის, ჩუჭულებსადა მიეყვანა: ვიდრემდის უკანაჲსკნელ დიდჲალ მის მოღუაწისა გიორგი დაყუდებულისა იძულებით ბრძანებითა კჳალად უსრულესად და უწმიდესად ეთარგმნეს“<sup>1</sup>, ე. ი. გიორგი შეყენებულს მკაცრად მოუთხოვია მისთვის უფრო „სრული“ და „წმიდა“ თარგმანის შესრულება, უფრო ზუსტად, უკვე ნათარგმნი შრომის შესწორება-გამართვა. ეს ფრიად საგულისხმო და საინტერესო ფაქტია.

გიორგი შეყენებული „ბარლაამ სიროკავკასიელის ცხორებისადმი“ დართულ ანდერძში ახსენებს თავის ძმებს და სულიერ შვილებს ყურადღებას იპყრობს ანდერძის შემდეგი ადგილი: „ეგრეთვე წ~ნი მამანი ჩ~ნისა სიგლახაკისა აღშენებისათჳს და ნუგეშინის ცემისა რ~ნი თანამოღუაწე გუექმნენით საღ~ოთთა ამათ წიგნთა შრომასა (იგულისხმება ვარლაამის და მართას ცხოვრებანი — ჯ. ა.) თუ საქმით და თუ სიტყვით რაჲცა ვინ იღუაწა, სახიერმან და კაცთმოყუარემან ლ~ნ თჳსითა მოწყალებითა გარდაიხადოს ნაცვალნი ყ~ლთე და თ~ნა“<sup>2</sup>. შემდეგ გიორგი შეყენებული ჩამოთვლის იმ პირებს, რომლებიც მას ეხმარებოდნენ — არსენ ფარსმანყოფილს (იხსენიება „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“—ჯ. ა.), მამა ეფთვიმეს, იოვანე იკონომოსს, ისაკის. ნ. მარი ასეთ ინტერპრეტაციას აძლევს ამ ადგილს: «В этой записи интересен ещё перечень ближайших сотрудников писца Георгия, очевидно членов грузинской братии, подвизавшейся в это время на Чёрной горе»<sup>3</sup>.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ნ. მარის ამ აზრს. გაკვირვებას იწვევს ის, რომ ორი „ცხორების“ გადაწერაში, (თუ მარისებურად გავიგებთ), გიორგი შეყენებულს დახმარებას უწევს ოთხი ადამიანი საქმით თუ რჩევით. საეჭვოა, რომ განათლებულ მოძღვარს ამდენი პი-

1 ნ. მარი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 104.

2 იქვე.

3 იქვე.



რის თანაშეწევნა დასკირვებოდა. ჩვენის აზრით, ჩამოთვლილი პირები უნდა იყვნენ არა გიორგი შეყენებულის გადამწერი, არამედ გიორგი ათონელის დამხმარენი და თანამშრომელი იმ თხზულებათა წერისას, რომელსაც მან დეკანოზობის წლები (1042—1044) მოანდომა. ეს მიუთითებს ქართული კულტურის ცენტრებში კოლექტიური შრომის ტრადიციაზე, რომლის სარგებლიანობაზე ყურადღება გამახვილებულია „იოანესა და ეფთჳმეს ცხორებაში“. „ვინაჲთგან ყოველნი იქმოდეს, არა უმძიმდა, არამედ უღრტუნველად და სიხარულით იქმოდეს“<sup>1</sup>. ასეთივე დამხმარენი და ხელისშემწყობნი უნდა ჰყოლოდა ექვთიმე ათონელსაც. ყოველ შემთხვევაში გიორგი მცირე ლაპარაკობს ექვთიმეს „დიდად თანამოღუაწე“ ადამიანებზე — არსენ ნინოწმიდელსა და იოანე გრძელიძეზე. მწერლის ცნობით, მათ დახმარება აღმოუჩენიათ ექვთიმესთვის „თარგმანებასა შინა წმიდათა წერილთასა“<sup>2</sup>. ჩვენ დღეს ვერ ვიტყვი, კონკრეტულად რაში გამოიხატებოდა ეს დახმარება, მაგრამ ერთი კია, რომ მათ დიდი ღვაწლი მიუძღვით, გიორგი მცირისვე სიტყვებით, საეკლესიო წიგნების „თჳსითა კელითა“ აღწერა-გადაწერაში. აღნიშნული ცნობის მნიშვნელობა მით უფრო იზრდება, რომ გიორგი ათონელი, რომელიც „იოანესა და ეფთჳმეს ცხორებაში“ სპეციალურად ეხება ზემოხსენებულ მოღვაწეებს, დუმს მათ სამწერლო-გადამწერლობით მოღვაწეობაზე, თუმცა გვაძცნობს, რომ ისინი (იოვანე ბერ-მარტოდმყოფთან ერთად) გამოდიან, როგორც ეფთვიმეს წინამძღვრობისგან გათავისუფლების ინიციატორები, რათა ამ უკანასკნელს მთელი ძალ-ღონე წიგნების თარგმნისთვის მოეხმარებინა<sup>3</sup>.

ყოველივე ზემოთქმული მხოლოდ იმას გვიდასტურებს, რომ ათონის სკოლაში ყოფილა კოლექტიური შრომის ტრადიცია შემოქმედებით მუშაობაში. „ხელისშემწყობნი“ ჰყოლია ექვთიმეს და ჰყოლია გიორგი ათონელსაც. გიორგი შეყენებულის დამოწმებულ ანდერძში, როგორც ვთქვით, სწორედ მათზე უნდა ლაპარაკობდეს, მაგრამ თითქოს თავს იჩენს ერთი შეუსაბამობა — გიორგი შეყენებულის პირადად თავის თავს თვლის დავალებულად ზე-

1 ძეგლები, II, გვ. 81.

2 იქვე.

3 იქვე.

მოხსენებულ პირთაგან, მადლობასაც თვითონ უხდის მათ. მაშ, თუ ისინი გიორგი ათონელის თანაშემწენი იყვნენ, რა შუაშია აქ გიორგი შეყენებულ? ამის ახსნაც მოიძებნება ხსენებულ ანდერძში, სადაც, სხვათა შორის, გიორგი შეყენებული ამბობს: ღმერთმა „არა დამიტევა სურვიელი და უნაწილო მათ საღ — თოთა წერილთაგან“<sup>1</sup>. ამ სიტყვებიდან ცხადად ჩანს, რომ გიორგი შეყენებული თავისი ღვაწლის შედეგადაც მიიჩნევს იმ კულტურულ აღმავლობას, რომელსაც ათონის ივერთა მონასტერში და კერძოდ გიორგი ათონელის მოღვაწეობისას ჰქონდა ადგილი, ამიტომ, ვფიქრობთ, მას ჰქონდა მორალური უფლება, რომ გიორგი ათონელის ნაცვლად მოეხადა მადლობა, როგორც მის მოძღვარსა და ხელმძღვანელს.

გიორგი შეყენებულის ანდერძის არსენი, ფარსმანყოფილი, როგორც მიუთითა ნ. მარმა, ნახსენებია „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“. ამას გარდა, გიორგი მცირის მოწოდებული ცნობებითვე ვიცით, რომ გიორგი ათონელის დეკანოზობის დროინდელი შრომების საძიებელი და ანდერძი შეუდგენია ბერ იოანე პეტრიკს, პატრიკყოფილს. ამ იოანე პატრიკის შესახებ ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე, გურიის შემოქმედის ხატის წარწერაზე დაყრდნობით, შემდეგ ცნობებს გვაწვდის: იოანე პეტრიკი გიორგი I დროს წარიგზავნა საბერძნეთში და შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებულმა დაიწყო ბერძენი ფილოსოფოსების — პლატონისა და არისტოტელის თარგმნა. მასვე გაუმშვენიერებია ქართული საერო ენა.

ხომ არ შეიძლებაა გიორგი შეყენებულის დამხმარე იოანე იკონომოსში სწორედ ეს იოანე პატრიკყოფილი ვიგულისხმობ?

### მოძღვარი და მოძღვართმოძღვარი .

„მოძღვარი და მოძღვართმოძღვარი“ ხშირად იხსენიება გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“. კერძოდ, ეს ტერმინები გვხვდება ილარიონ თუალელსა, გიორგი შეყენებულსა და თვით გიორგი ათონელთან მიმართებაში. გიორგი შეყენებული, მწერლის თქმით, არის „მოძღვართმოძღვარი“. საერთოდ მოძღვრისა და მოძღვართმოძღვრის ინსტიტუტს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ჩვენი ქვეყნის

<sup>1</sup> ნ. მარი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.

კულტურის ისტორიაში. ნარკვევში „სამეცნიერო ხარისხის საკითხისათვის ძველ საქართველოში“, შ. ნუცუბიძე სპეციალურად სწავლობს ამ ინსტიტუტის წარმოშობასა და დანიშნულებას.<sup>1</sup> მეცნიერს „მოძღვართმოძღვარი“ ზოგად ტერმინად აქვს წარმოდგენილი და მის აღმოცენებას საქართველოში გელათის აკადემიის დაარსებას უკავშირებს. მკვლევარი გარკვეული მსჯელობის შემდეგ ამბობს: „ჩვენ გვიძნელდება იმის დადგენა — არსებობდა თუ არა ცნება მოძღვრისა უფრო ადრე, ვიდრე „მოძღვართმოძღვრის“ წოდება-ხარისხი იქნებოდა შემოღებული“<sup>2</sup>. აქედან ბუნებრივად გამომდინარეობს ის აზრი, რომ „მოძღვრის“ ცნება ჩამოყალიბდა, როგორც უფრო დაბალი საფეხური „მოძღვართმოძღვართან“ შეპირისპირებით; რადგან განათლების ხელმძღვანელები უმთავრესად სასულიერო პირები იყვნენ, ამიტომ, განსვენებული მეცნიერის აზრით, „მასობრივი წოდება მოძღვრისა — სასულიერო ხელმძღვანელის ცნებას დაუკავშირდა და უკვე იმავე XII ს. მას შეერწყა“<sup>3</sup>. რა გვეთქმის ამის შესახებ?

მეცნიერი მოძღვართმოძღვარში გულისხმობს კონკრეტულად გელათის აკადემიის მეთაურს, ხოლო მოძღვარში ამ აკადემიის რიგით შასწავლებელს. მაგრამ უხერხულობას ქმნის ის გარემოება, რომ შ. ნუცუბიძეს მოძღვრის, როგორც სასულიერო ხელმძღვანელის, ჩამოყალიბების პროცესი XII საუკუნის მოვლენად მიაჩნია. მოძღვრობა ჯერ იყო მოძღვართმოძღვრის დაბალი საფეხური, „ფილოსოფოსის“ პატივის ტოლი და მხოლოდ შემდეგ შეიძინა მან სასულიერო ხელმძღვანელის მნიშვნელობა.<sup>4</sup>

რიგი ფაქტებისა და კერძოდ კი „გიორგი მთაწმიდელის ცხობების“ მონაცემები ეწინააღმდეგებიან ასეთ გაგებას. „მოძღვარი“ სულიერი წინამძღოლის აღსანიშნავად და „მოძღვართმოძღვარი“ დამსახურებული, სხვა უკვე ცნობილი მოძღვრების გამომზრდელი ადამიანის მიმართ გელათის აკადემიის დაარსებამდეც იხმარებოდა. რა თქმა უნდა, მათი დანიშნულება წმინდა ფილოსოფოსობა არ ყოფილა. მოძღვრის ფუნქციებში შედიოდა მოწაფის „სულიერთა ჰასაკით აღორძინება“ და „საღმრთოთა მათ სწავლათა“ გაცნობა. „სა-

1 შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 301.

2 იქვე, გვ. 315.

3 იქვე.

4 იქვე გვ. 316.

ღმრთო სწავლაში“ არ შედიოდა მარტოოდენ წმინდა წერილის შესწავლა. იგი მოიცავდა წმინდა მამათა თხზულებებსაც, რომელთა ერთი ნაწილი ფილოსოფიური შინაარსის მატარებელიც იყო, ამიტომ „მოძღვარი“ ღვთისმეტყველებაში (და მასთან ერთად იგულისხმება ფილოსოფიაშიც) უნდა ყოფილიყო განსწავლული, მაგრამ, ვიშვორებთ, ეს უკანასკნელი არ გამოიყოფოდა მისი მოღვაწეობის ძირითად მომენტად.

ღიდი დამსახურების გამო „მოძღვართმოძღურად“ მოიხსენიებს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გიორგი მცირე გიორგი შეყენებულს—„ღმრთისანატრელსა, სათნობათა შინა განთქმულსა, მოძღუარსამოძღუართასა და სულიერსა წინამძღუარსა ჩუენსა გიორგის შეყენებულსა უფლისა მიერ გიხაროდენ!“<sup>1</sup> აქ ორი რამ არის საფიქრებელი:

ა) გიორგი შეყენებული იყო გიორგი ათონელის მოძღვარი, ეს უკანასკნელი კი — გიორგი მცირისა. ამიტომ „ცხოვრების“ ავტორისთვის იგი მოძღვრისმოძღვარი — მოძღვართმოძღვარი იქნებოდა (ვიწრო გაგებით).

ბ) შეიძლება (და ეს უფრო სარწმუნოა) გიორგი შეყენებული ხელმძღვანელობდა „მოძღვართა“ სულიერ ცხოვრებასთან ერთად მათ სამწერლო-საგანმანათლებლო მუშაობასაც. მით უმეტეს, რომ ეს თვით გიორგი მცირის ცნობებით და სხვა მასალებით დასტურდება; როგორც „ცხოვრებიდან“ ჩანს, მას დაუვალებია როგორც გიორგი ათონელის, ისე გიორგი მცირისთვის შემოქმედებითი მუშაობა. გიორგი შეყენებულს ხელეწიფებოდა ისეთი ცნობილი მწერლის შრომების შესწორება და ცალკეულ შემთხვევაში დაწუნებაც კი, როგორც გიორგი ათონელი იყო, ხოლო გიორგი მცირე მორჩილად სთხოვს მას თავისი თხზულების შესწორება-შეკვებას, მის მხატვრულად გამართვას. ნიშანდობლივია ისიც, რომ გიორგი შეყენებულმა შავი მთიდან გიორგი ათონელს წარუგზავნა თავისი მოწაფე „კაცი ღირსი და სახიერი“ თევდორე. გიორგი შეყენებული არის „ღიდი მნათობი ნათესავისა ჩუენისა“. ყოველივე ეს კი იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ მის მიმართ „მოძღვართმოძღვრის“ მეორე, ფართო მნიშვნელობა უფრო შესაფერისია.

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 101.

„მოძღვართმოდღვარი“ დიდი და ყველასაგან აღიარებული ავტორიტეტი იყო. გიორგი შეყენებული შავ მთაზე მოღვაწეობდა, მაგრამ ათონზე მოღვაწე ქართველების სახელით გიორგი მცირე მას „ჩუენს წინამძღუარს“ უწოდებს. ამრიგად, ქართულ პრაქტიკას „ფილოსოფოსთა იპატის“ და „ფილოსოფოსის“ როგორც სამეცნიერო ხარისხის გამომხატველი უცხოური ტერმინები უარუყვია და მათი შინაარსობრივი მნიშვნელობა უკვე დამკვიდრებული, ხმარებაში მყოფი ტერმინებით „მოძღვართმოდღვრითა“ და „მოდღვრით“ გამოუხატავს, რომელთაც ადრე განსხვავებული მნიშვნელობა ჰქონდათ.

საქართველოში ყოფილან ადამიანები, რომელთაც შეეძლოთ მომავალი მოღვაწის აღზრდა. აქედან ათონზე მიემგზავრებოდნენ ხოლმე სწავლულნი. ასეთი სწავლულებისა და მოძღვრების განსახიერებად წარმოგვიდგებიან ჩვენ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ მიხედვით, გიორგი მწერალი, ბასილი ბაგრატის ძე, მაკარი ხახულის წინამძღვარი, არსენი ფარსმანყოფილი, თეკლა მონაზონი, საბა, ილარიონ თუალელი და სხვანი. ცნობილია, მაგალითად, რომ იოანე პეტრიწი თვითონ ქმნიდა ფილოსოფიურ ტერმინებს ქართულ სიტყვათა ძირებიდან.<sup>1</sup>

გიორგი შეყენებულს გარდა, ცნობილი მოძღვარი ყოფილა ილარიონ თუალელიც. ხახულის ლავრაში განსასწავლად მიყვანილი ნიჭიერი გიორგი მას მიჰგვარეს „სათნობათა“ სასწავლებლად და „სულიერითა ჰასაკითა“ ასაღორძინებლად. გიორგი მცირე პათეტიკურად აცხადებს: ილარიონ თუალელის „სათნობათა და მოღუაწეობათა აწ წარმოთქუმაჲ შეუძლებელ არს“.<sup>2</sup> ამ ილარიონ თუალელს ასახელებს ანტონ I თავის „წყობილსიტყვაობაში“. როგორც ზედწოდება გვაფიქრებინებს, ილარიონს ადრე ანტიოქიაში, „თუალის“ ლავრაში უნდა ემოღვაწა, ხოლო 1019 წლისთვის, როცა გიორგი ათონელი ხახულის ლავრაში მიიყვანეს, იგი უკვე საქართველოშია, საქვეყნოდ სახელმძოვნილი და ბასილი ბაგრატის ძესთან ერთად ამშვენებს ხახულელ მოღვაწეთა თანავარსკვლავედს. ის „ვითარცა მთიები, ბრწყინავდა კრებულსა შორის მამათასა“.<sup>3</sup> მასვე შეუმო-

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 292.

2 ძეგლები, II, გვ. 116.

3 იქვე.

სავსე სამღვდელო სქემით გიორგი ათონელი. გიორგი მცირე მოგვი-  
თხრობს: გიორგი მთაწმიდელი თუმცაღა მონაზონი იყო სიყრმი-  
დან, „წუთ კურთხევად მონაზონებისაჲ არა მიელო, რამეთუ მოძლუა-  
რი მისი სულიერი და ღუაწლთა მიმართ მონაზონებისათა მწურთელი  
დიდი ილარიონ წუთ ჯორცთაღა შინა იყო და ჯელთაგან მისთა მიილო  
კურთხევად“<sup>1</sup>. ეს ამონაწერი იმითაა ჩვენთვის ყურადსაღებო, რომ  
მასზე დაყრდნობით შეგვიძლია დაახლოებით მაინც განვსაზღვროთ  
ილარიონ თუალელის სიკვდილის დრო. ილარიონი „წუთ ჯორცთაღა  
შინა“ არის იმ დროს, როცა გიორგი ათონელს 25 წელი უსრულდება.  
დაიბადა გიორგი ათონელი 1009 წელს, 25 წლის იგი 1034 წელს იქ-  
ნებოდა. „წუთ“ გიორგი მცირის მიერ იხმარება როგორც „ჯერ“-ის  
სინონიმური წყვილი, ე. ი. 1034 წელს ილარიონი ჯერ კიდევ ცოცხა-  
ლი იყო, გვეუბნება მწერალი.

ვფიქრობთ, ასეთი ხაზგასმა იმაზე მიგვითითებს, რომ ილარიონი  
ამ წლის ახლო ხანებში უნდა გარდაცვლილიყო. თანაც მას 1019  
წლისთვის ისეთი სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი, რომ ეს მის ხანდაზმუ-  
ლობაზე მიგვანიშნებს.

3. იოსელიანის მიხედვით, ილარიონ თუალელი მონაზნობამდე  
იწოდებოდა იოანედ, თან მოჰყოლია გიორგი ათონელს „ათონით სა-  
ქართველოდ და აქა აღსრულდა 1041 წელსა“<sup>2</sup>, სქემა კი გიორგის  
1039 წელს შემოსაო. ჩვენი აზრით, ეს დიდი მოღვაწე 1034 წლის  
ახლო ხანებში გარდაიცვალა, 3. იოსელიანს გიორგი ათონელის და-  
ბადების თარიღად ალბათ 1014 წელი მიუჩნევია ტექსტის ხარვეზულ  
ადგილსა და ტრადიციულ შეხედულებაზე დაყრდნობით. თუ გიორ-  
გი ათონელი 1014 წელს დაიბადა, ე. ი. გიორგი I მეფობისას, მაშინ  
სქემას 25 წლის შემდეგ, 1039 წელს შეიმოსავდა. ამ დროსვე იქნე-  
ბოდა ილარიონ თუალელი „წუთ ჯორცთაღა შინა“ და 1039 წლის  
ახლომანლო 1040—1041 წლებში გარდაიცვლებოდა კიდევ. სხვა  
მხრივ საექვოა მტკიცება, თითქოს ილარიონი ათონიდან მოჰყვა გი-  
ორგის. გიორგი მცირე, რომელიც სპეციალურად ეხება ილარიონ  
თუალელს, არაფერს ამბობს ამის შესახებ. პირიქით, ზემომოყვანილი

1 ძეგლები, II, გვ. 119.

2 ანტონ კათალიკოსი, წყობილისტყვაობა, სტრ. 706-707, შენ. 125.

ფრაზა იმაზე მიუთითებს, რომ გიორგი ათონელს იგი საქართველოში დახვედრია.

ილარიონ თუალელი იყო გიორგი მთაწმიდელის მოძღვარი. ნ. ბერძენიშვილის შეხედულებით, მოძღვარს შეგირდის ზნეობის წარმართვა ევალებოდა, მეცნიერების დარგში კი მას „მასწავლებელი“ წვრთნიდა<sup>1</sup>. თითქოს ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლაპარაკობს ჩვენი ამონაწერიც. ილარიონი, უპირველესად ყოვლისა, გიორგი ათონელის „ლუაწლთა მიმართ მონაზონებისათა მწურთელი“<sup>2</sup> ყოფილა. ე. ი. მოძღვარს ძირითადად ევალებოდა შეგირდის სულიერი აღზრდა. მას მოწაფისთვის უნდა ჩაენერგა სიმდაბლე, მორჩილება, საკუთარი თავის უღირსების შეგრძნება, მოწყალება. ხახულში გიორგი განისწავლა საღვთისმეტყველო მეცნიერებაშიც, მას „უწყეს სწავლათაცა საეკლესიოთა და სამღვდლოთა, რომელთა შინა, უმეტეს ყოველთა პასაკის-სწორთა მისთასა წარემატა. და საგალობელნი საწელიწდონი და შეწყობილებანი იგი გალობათანი ყოველნივე მეყსა შინა ზეპირით დაისწავნა, საღმრთოთა კულა წიგნთა კითხვისათჳს რად საკმარ არს სიტყუად“<sup>3</sup>. მოკლედ, გიორგი მთაწმიდელმა, რომელიც მხოლოდ ათი წლის მივიდა ხახულის ცნობილ ლავრაში, იქ საკმაოდ ფართო განათლება მიიღო. ცხადია, მას, ილარიონს გარდა, ჰყავდა სხვა ხელმძღვანელებიც, მასწავლებლები, რასაც, სხვათა შორის, გვამცნობს ზმნა „ა უ წ ყ ე ს“. გიორგის მასწავლებლები იქნებოდნენ ბასილი ბაგრატიის ძე, გიორგი მწერალი, მაკარი — მონასტრის მამა, საბა, ანტონი ღმერთშემოსილი და სხვანი. გიორგი ათონელი ხახულში სწავლისას „წარემატა“ „პასაკის სწორთა მისთასა“. აქ კატეგორიულად ვერ ვიტყვი, გიორგისთან ერთად სხვა ბავშვებიც სწავლობდნენ, თუ მწერალს გიორგის ასაკის ბავშვების ნიჭისა და მომზადების საერთო დონე აქვს მხედველობაში. ჩვენ ამ უკანასკნელისკენ ვიხრებით, რადგან მონასტრის, ყოველ შემთხვევაში, მამათა მონასტრის წესდებით აკრძალული იყო სავანეში „უწუერულთა“ შეშვება. თუ პატარა გიორგი შეუშვეს და „ეეოლოგიას მონაწილე ჰყვეს“, ე. ი. მონასტრის ძმობის წევრი გახადეს, ეს გამონაკლისი მისი დიდი ნიჭის საზღაური იყო.

1 ნ. ბერძენიშვილი, მასალები მეთერთმეტე საუკუნეში სწავლა-აღზრდის შესახებ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, გვ. 1.

2 ძეგლები, II, გვ. 119.

3 იქვე, გვ. 116—117.

XI საუკუნეში ანტიოქიაში მწვავედ დაისვა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი. ანტიოქელმა ბერებმა რამდენჯერმე აღძრეს საჩივარი საპატრიარქოში ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ პატრიარქ თევდოსისთან. გიორგი მცირის თხზულების მიხედვით მათ სარჩელის შემდეგი მუხლები ჩამოუყალიბებიათ:

1. მღვდელ-მოძღვარნი ქართლისანი არა რომლისა პატრიარქისა კელმწიფებასა ქუეშე არიან;
2. ყოველნი საეკლესიო წესნი მათ მიერ განეგებიან;
3. თუთ დაისმენ კათალიკოსთა და ეპისკოპოსთა;
4. არა სამართალ არს ესე, რამეთუ ათორმეტთა მოციქულთაგანი არავინ მისრულ არს ქუეყანასა მათსა.

დასკვნა — „ჯერ-არს რაჟთა (ქართველების „სამწყსო მცირე“ — ჯ. ა.) კელმწიფებასა ქუეშე“. ანტიოქელი პატრეაქისასა იმწყსებოდინ და აქა იკურთხეოდის კ. ში მათი“<sup>1</sup>.

ბრალდება განსაზღვრული გეგმით არის შედგენილი — ჯერ წამოყენებულია ქართული ეკლესიის ის „გაუმართლებელი“ მოქმედება, რომელიც მისსავე საბრალმდებლოდ გამოიყენება. შეძღვევ დასაბუთებულია ამგვარი თავისუფალი მოქმედების არაკანონიერება და მხოლოდ ამის შემდგომ გამოიტანება ლოგიკური დასკვნა — მწვალებლურად მოქმედი ეკლესია უნდა დაემორჩილოს პანტარქიის ერთ-ერთ წევრს, უახლოეს საპატრიარქოს. ამ შემთხვევაში ანტიოქიისას.

გიორგი ათონელი ბერძენთა ბრალდების გასაბათილებლად მოითხოვს „ანდრია მოციქულის მიმოსვლას“, რომელიც ექვთიმე ათონელმა თარგმნა ბერძნულიდან ქართულად. მოითხოვს გიორგი, რა თქმა უნდა, ბერძნულ ტექსტს, რადგან, ჯერ ერთი, ბერძნებს ქართული არ ეცოდინებოდათ და, მეორეც, მათ თვალში ბერძნულ წყაროს უფრო მეტი ნდობა ექნებოდა. (ანალოგიურ შემთხვევაში ასევე იქცევა შემდეგ ეფრემ მცირეც). ამ საპირისპირო საბუთს დაუკმაყოფილებია და შეუშინებია კიდევ ბერძნები, რადგან იგი ამტკიცებდა ანდრიასა და სვიმონ კანანელის სამისიონერო მოღვაწეობას საქართველოში. საბუთის მიხედვით, სვიმონ კანანელი აფხაზეთში დამარხულადაც კი ცხადდებოდა. გიორგი ათონელმა ისიც

<sup>1</sup> ქეგლები, II, გვ. 152.



გახსენა ბერძნებს, რომ იყო დრო, როცა საბერძნეთში მწვალებლობა იყო გამეფებული და ამის გამო გუთელი ეპისკოპოსი იოანე საქართველოში, მცხეთას იკურთხაო<sup>1</sup>. მცხეთაში მიუღია მას „ხელთდასხმა“ ანუ ხიროტონია. გიორგი ათონელი მსჯელობას ასე აგრძელებს: რადგან ანტიოქიის პატრიარქი პეტრეს საყდარზე იჯდა, პეტრე კი ანდრიას „წოდებით“ მოიქცა ქრისტიანობაზე, ამიტომ „შუენის ესრეთ რაფთა წოდებული იგი მწოდებელსა მას დაემორჩილოს“<sup>2</sup>. ე . ი. ანტიოქიის საპატრიარქო უნდა დაემორჩილოს საქართველოს საკათალიკოსოს — დაასკვნა „დიდმა გიორგიმ“.

გიორგი ათონელს პასუხი არ გაუცია წაყენებული ბრალდების დანარჩენ სამ პუნქტზე, რადგან მათი უსაფუძვლობა თავისთავად მტკიცებოდა ანდრია მოციქულის მიერ ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის ქადაგების ფაქტით. მხოლოდ ამ ასპექტში უნდა გავიგოთ კ. კეკელიძის შენიშვნა, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის დაცვის დროს გიორგი ათონელმა მხოლოდ ერთი საბუთის („ანდრიას მიმოსვლა“) წამოყენება შეძლო<sup>3</sup>. ჩვენი ფიქრით, გიორგი ათონელისთვისაც იქნებოდა ცნობილი ის საბუთები, რომელნიც მომავალში დიდმა ეფრემ მცირემ წამოაყენა აღნიშნული სამი პუნქტის გასაბათილებლად. კერძოდ, კათალიკოსთა თვითნებურად ხელთდასხმისათვის — ანტიოქური ხრონოგრაფი, მირონის კურთხევისათვის — ქალკედონის საეკლესიო კრების აქტები (აღბათ ბრალდებაში „ყოფელნი საეკლესიო წესნი მათ მიერ განეგებიანო“ მირონის თვითნებურდ მზადებაც იგულისხმებოდა) და თეოდორიტე ტვირელის „ისტორია“, მაგრამ „დიდ გიორგის“ საჭიროდ აღარ მიუჩნევია მათზე შეჩერება. როგორც მასალებიდან ჩანს, გიორგი ათონელის პასუხით დროებით დაშოშმინებული ბერძნები კვლავ აშლილან და ეფრემ მცირის დროს ისევ ზემოხსენებული სამი პუნქტი გაუხდიათ საკამათოდ, მაგრამ აქაც დამარცხდნენ ეფრემ მცირის შესანიშნავი ერუდიციისა და ფილოლოგიურ-ისტორიული ცოდნის წყალობით.

საკვლევ თხზულებაში დაუჩინებთ ესმება ხაზი საქართველოს მოქცევას ანდრია მოციქულის მიერ. საინტერესოა, რომ ეს ხდება იმ დროს მახლობლად, როცა ჩვენს ქვეყანაში წამოაყენეს დამოუ-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 154.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 265.

კიდებელი მისიონერი წმიდა ნინოს სახით. მაშინ ეს იყო მოხერხებული მანევრი საბერძნეთის კულტურული და საეკლესიო პრეტენზიების უარსაყოფად. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ კი ნინო არ ჩანს საქართველოს ქრისტიანობაზე მომქცევად. ლეგენდა ნინოს შესახებ, რომელიც IX—X საუკუნეებში ლიტერატურულად გაფორმდა, კარგად ეკოდინებოდა როგორც გიორგი ათონელს, ისე გიორგი მცირეს, მაგრამ, ვფიქრობთ, მას ისინი შეგნებულად უვლიან გვერდს, როცა აღნიშნავენ — საქართველო ანდრია მოციქულმა მოაქცია ქრისტიანობაზე და შემდეგ მას აღარ გადაუხვევია ქეშმარიტი სარწმუნეობის გზიდანო. ეს აზრი სცილდება ეფრემ მცირის შეხედულებას, რომლის მიხედვით, ჯერ ანდრიამ იქადაგა ქრისტიანობა საქართველოში, მაგრამ შემდეგ ის განირყვნა და წმინდა ნინოს დასქირდა ხელახალი ქადაგება. აღნიშნული შეუსაბამობა მით უფრო საინტერესოა, რომ გიორგი მცირე, რომელიც ერთ შემთხვევაში აღნიშნავს, საქართველოში მწვალებლობა არასოდეს ყოფილაო, მეორეგან ამბობს: „ქუეყანა ჩუენი შორს იყო ქუეყანასაგან საბერძნეთისა“, ამიტომ დაითესა ჩვენში „ღვარძლი“ და „თესლი“ მწვალებლობისა და „ცთუნებისა“—ო<sup>1</sup>. კ. კეკელიძე მწერალს უსაყვედურებს ბერძნების კეთილად ხსენებას. მკვლევარს მიაჩნია, თითქოს ამით გიორგი მცირე ბერძენთა მეურვეობას შენატრის „თითქოს თუ ბერძნები არ გაგვიწვედნენ ლალობას, ჩვენ ჩვენით არ შეგვეძლო გაგვეჩიხა ღვარძლი კეთილის თესლისაგანო“<sup>2</sup>, ვფიქრობთ, ჩვენი დიდი მეცნიერის საყვედური გიორგი მცირისადმი არ არის თავიდან ბოლომდე სამართლიანი. საქმე შემდეგშია: გიორგი მცირის შეხედულებით, ჩვენ ადრე გვქონია „მართალი“ სარწმუნოება, რომელიც შემდეგ გაურყენიათ სომხებს, რადგან საბერძნეთთან სიმორის გამო (სანამ აქ დაარსდებოდა ათონის ივერთა მონასტერი), არ გვქონდა გაცხოველებული კულტურულ-სარწმუნოებრივ-ლიტერატურული ურთიერთობა ბერძნებთან, რომლებიც მართლმადიდებლობის ბურჯად გამოდიოდნენ.

ზემოთქმულიდან უკვე ცხადია, რომ გიორგი ათონელის სიტყვები, რომელიც მან 1057 წელს წარმოთქვა ანტიოქიის პატრი-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 123.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესი ძველი ქართული ლიტერატურის იდეოლოგიური ხასიათის ზოგიერთ მომენტთან დაკავშირებით. ეტიუდები, II, თბ., 1945, გვ. 196.

არქთან: „ვინაიდან ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არლარა უარ-გვყოფიეს, და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრევილ არს ნათესავი ჩუენი“<sup>1</sup>-ო, სიმართლეს არ შეესაბამება. ამის მიზეზი ისევ და ისევ ავტორის პოლემიკით გატაცებაში უნდა ვეძიოთ და არა იმაში, რომ იგი „ჩეროვნად ვერ აფასებდა ქართველ ერს“. არა, ასეთ ბრალდებას ვერ წაუყუენებთ „დიდი გიორგის“ დიდ ბიოგრაფს. საკვირველი მხოლოდ ერთი რამ არის:

თეოდორიტე ტვირელის მიხედვით, ქართლის ეკლესია ანტიოქელი პატრიარქის, ევსტათის დამყარებული გამოდის, ანტიოქური „ხრონოლრაფითაც“ პატრიარქ ანასტასის დრომდე (VI ს.) კვლავ ამ საპატრიარქოზე ყოფილა იგი დამოკიდებული. VI—VIII საუკუნეებში ქართული ეკლესია უკათალიკოსოდ იყო, VIII საუკუნეში ჩვენი წინაპრები ისევ ანტიოქელ პატრიარქს — თეოფილაქტეს მიმართავენ, რათა მან მისცეს მათ კათალიკოსის არჩევის უფლება. ყოველივე ამის შემდეგ, გიორგი მთაწმიდელის პასუხით გასაჰკირში ჩავარდნილმა პატრიარქმა ვერ მოიტანა წარსულში ქართული ეკლესიის ანტიოქიის საპატრიარქოზე დამოკიდებულების ვერცერთი ფაქტი, რომელიც, ბუნებრივია, გაამაგრებდა მის სარჩელს.

ქართული და ბერძნული ქრისტიანობის მართალი გზიდან გადახვევას ხაზი ესმება გიორგი ათონელის მიერ დისკუსიაზე, რომელიც ზოგი სარწმუნოებრივი საკითხის გასარკვევად მოაწყო იმპერატორმა კონსტანტინე დუკამ. ეს ყოველივე კი ასე მოხდა — 1065 წელს საქართველოდან დიდი პატივით წარგზავნილი გიორგი ათონელი საბერძნეთისკენ გაემართა. მას თან ახლდნენ მცირეწლოვანი მოწაფენი და თავისი უახლოესი თანამშრომელნი. გიორგის ხელთ ჰქონდა ბაგრატ მეფის წერილი კონსტანტინე დუკასთან, სადაც ქართველთა მეფე საბერძნეთის იმპერატორს „დიდი გიორგისა“ და მისი მხლებლების შესაფერი პატივით მიღებას სთხოვდა. „დიდი გიორგის“ საქვეყნო ავტორიტეტთან ერთად, პოლიტიკური ატმოსფეროც (მართას მიყვანა ცოლად კონსტანტინე დუკას მიერ) ქმნიდა იმის შესაძლებლობას, რომ იმპერატორს მართლაც შესაფერისი პატივით მიეღო წარგზავნილი. ეს ასეც მომხდარა. გიორგი ათონელის აუდენციას იმპერატორთან ესწრებოდნენ „დიდებულნი და წარჩინებულნი, ჰრომნი და სომეხნი, რომელთა თანა იყო გაგიკ

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 154.

კარელი და სხუანი თავადნი სამეუფოდასანი“<sup>1</sup>. იმპერატორს უსარგებ-  
ლია შემთხვევით, რომ მის წინაშე დიდი და განსწავლული ღვთის-  
მეტყველი იდგა და ისეთ სარწმუნოებრივ საკითხებზე გაუბამს გი-  
ორგი ათონელთან საუბარი, რომელნიც მისთვის, „სამკედროთა  
საქმეთა შინა აღზრდილი“ კაცისთვის, შედარებით ბუნდოვანი ყო-  
ფილა. იმპერატორის ერთი კითხვა ასეთი ყოფილა: „არს რაჲ განყო-  
ფილებამ სარწმუნოებისა თქუენისაჲ სრულსა მას და უცთო-  
მელსა სარწმუნოებასა ბერძენთა თანა?“<sup>2</sup> ალბათ დისკუსიის დაწ-  
ყებამ ქართველთა სარწმუნოებაში ექვის შეტანის გამომხატველი  
კითხვით და შემდეგ გიორგი ათონელის მიერ სომეხთა განქიქებამ  
აფიქრებინა ისტორიკოს დიმიტრი ბაქრაძეს ის, რომ კამათი ატეხა  
გაგიკ ყარსელმა (იგივე კარელი), თანაც, თითქოს ეს მოხდა კონს-  
ტანტინე დუკასა და მარიამის ქორწილის ჟამს<sup>3</sup>. ჩვენ ვერ ვიტყვით,  
აღნიშნულ დისკუსიას ეხება ისტორიკოსის სიტყვები, თუ სხვა ანა-  
ლოგიურ შემთხვევას. თუ იგი მართლაც „ცხოვრებაში“ აღწერილ  
მოვლენას გულისხმობს, მაშინ არ შეიძლება დ. ბაქრაძის აზრს  
ვერწმუნოთ. როგორც ტექსტიდან ჩანს, გაგიკ კარელი არაფერ შუ-  
აში ყოფილა. დისკუსიის წამოწყების ინიციატორი კონსტანტინე  
დუკა იყო. მისი ეს სურვილი შეპირობებული ყოფილა იმ უბრალო  
ქეშმარიტებით, რომ „პირველ ყოვლისა, მართლმადიდებლობამ  
იძიების მეფეთაგან“<sup>3</sup>.

დისკუსიაზე უმსჯელიათ ლათინთა და სომეხთა სარწმუნოების  
ბერძნულისაგან განსხვავების მიზეზებზე. ეს საკითხი, რომელიც  
ჩვენი ხალხის სარწმუნოებრივი ცხოვრების ერთი თავისებურების  
ცხადი გამომხატველია, განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს,  
ამიტომ შეძლებისდაგვარად ამომწურავად გავაანალიზებთ მას. უკ-  
ვე კარგა ხანია შემჩნეულია, რომ „საქართველო აღნიშნულ ეპოქა-  
ში (X საუკუნეში — ჯ. ა.) არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგო-  
რისტულ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ, აქ იმთავით-  
ვე ბატონობდა მეორე მიმართულება — ლიბერალურ-სპირიტუა-  
ლური, რომლის მკვეთრად გამომხატველია გიორგი მთაწმი-  
დელი“<sup>4</sup>.

1 ჭეგლები, II, გვ. 178.

2 იქვე.

3 დ. ბაქრაძე, საქართველოს მეფე ბაგრატ მეოთხე, გვ. 45.

4 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 139.

ქართველთა სიმპათიის კვალი რომაელთა სარწმუნოებისადმი, როგორც უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>1</sup>, „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაზე“ ადრე ჩანს „იოანესა და ეფთემეს ცხოვრებაში“. ამ მოღვაწეებს დიდი დახმარება გაუწევიათ როძიდან ათონზე მოსული დიდგვარიანებისთვის — ჯერ საკუთარ ლავრაში შეუფარებიათ ისინი, შემდეგ შეაწვევან, რათა მათ საკუთარი მონასტერი აეშენებინათ, მაგრამ ქართველთა სარწმუნოების „ლიბერალურ-სპირიტუალური მიმართულება“ მთელი სიგრძე-სიგანით მაინც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ გამოიკვეთა. გიორგი ათონელი საბერძნეთის იმპერატორის წინაშე ამართლებს და თითქმის აიღვალებს კიდევ რომაელთა (ლათინთა) სარწმუნოებრივ მრწამსს და მერე როდის?! — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა საბოლოო გათიშვის ახლო ხანებში.

რომაელთა სარწმუნოების გაიღვალებაა პირდაპირ გიორგი ათონელის შემდეგი სიტყვები კონსტანტინე დუქას მიმართ: „პრომთა, ვინაჲთგან ერთგზის იყნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიღრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებად შემოსრულ არს მათ შორის“<sup>2</sup>.

გიორგი ათონელი კარგად ერკვეოდა საქართველოს საშინაო მდგომარეობაში. იქნებ ამიტომაც ამბობდა ასეთი დაჟინებით უარს ბაგრატ IV თხოვნაზე — გაპყვეს მას სამშობლოში და ჭყონდიდის საეპისკოპოსო კათედრა ჩაიბაროს. ამ უარის ერთი მიზეზი ქრისტიანულ სიმდაბლესთან ერთად ისიც ყოფილა, რომ დიდი გიორგი ელტვოდა „დიდებასა კაცთასა და შფოთსა სოფლისაჲსა“<sup>3</sup>. იგი შიშობდა, რომ ქვეყნის არეული ცხოვრება ჩაითრევდა და დრო აღარ დარჩებოდა თავის ძირითადი მოწოდების — წიგნების თარგმნისათვის. მართლაც, საქართველოში ჩამოსული გიორგი გამოზამთრების უმაღლე ჩაბმულა სხვადასხვა საქმიანობაში. მას აქედანვე დაუწყია ნიადაგის მზადება თავისი ცნობილი რეფორმებისათვის. თვით ბაგრატ IV კარგად უგრძნია, რომ „დიდი გიორგის“ დიდი სამოღვაწეო ასპარეზი სჭირდებოდა, მისთვის მხოლოდ მეფისა და სამეფო კარის მოძღვრად განმწესება არ იყო შესაფერისი ამპლუა. „შესაძლებელი თუმცა იყო“, მეფე არც განიშორებდაო: — გვიმტკიცებს

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. გვ. 64.

2 ძეგლები, II, გვ. 178—179.

3 იქვე, გვ. 139.

ვიორგი მცირე. რადგან საზოგადოების სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენლებს განსხვავებული ინტერესთა სფერო ჰქონდათ, ამიტომ საჭიროდ მიუჩნევია დიდ მოძღვარს მათი „შემსგავსებული სწავლით“ დამოძღვრა. ამრიგად, ვიორგი ათონელი შესაფერისი ტაქტით შესდგომია დიდ საქმეს, მაგრამ დაუწყია თუ არა მას მცირეწლოვან ბავშვთა შეგროვება, „მაბრალობელნიც“ გამოჩენილან, რომელნიც აღშფოთებით შეხვედრიან ამ ფაქტს. რატომ? რა იყო ამის მიზეზი? ალბათ ის, რომ ვიორგი ათონელს სწორედ დაბალი სოციალური ფენიდან გამოუჩნევია ისინი. ეს ვიორგი მცირის სიტყვებითვე დასტურდება, როდესაც ის ცდილობს გაამართლოს „მაბრალობელთა“ წინაშე თავისი მოძღვარი: „ესე ნუვის უკვრს, რამეთუ მამად-მთავარიცა დიდი იოსებ მონაჲ იყო“<sup>1</sup>. ამონაწერს აღარ გავაგრძელებთ, რადგან ეგვევ აზრია გატარებული დანარჩენ ნაწილშიც. „მაბრალობელთა“ აღშფოთება, ამას გარდა, გამოუწვევია იმას, რომ ვიორგის „ქველისა საქმე“ გაუხშირებია დუხჭირ ცხოვრებაში მყოფი მოსახლეობისთვის, რომელიც კიდევ უფრო დაუზარალებია შიმშილობას. ეს მაშინ „საკვრველ საქმედ“ მოსჩვენებიათ. „მაბრალობელნი“ უცილობლად საერო და საეკლესიო არისტოკრატიიდან უნდა ყოფილიყვნენ, ვიორგის რეფორმები კი XI საუკუნისთვის მართლაც „საკვრველი“ იყო, რადგან, როგორც ივ. ჭავჭავიძე აღნიშნავს, დასავლეთში ეკლესიისა და სამონაზვნო ცხოვრების დემოკრატიზაცია მხოლოდ XIII საუკუნიდან დაიწყო (რომის ეკლესიის, სამღვდლოებისა და მონასტრების არისტოკრატიული ტრადიციების შეცვლა პირველად ფრანცისკმა სცადა<sup>2</sup>. „მაბრალობელთა“ აღშფოთება ისეთი დიდი ყოფილა, რომ, ვიორგი მცირის სიტყვით, „არცა თუ კეთილსა მას მთესვარსა ერიდნენ ბრალობად, რომელი-იგი გამოვიდა თესვად თესლისა“<sup>3</sup>. ამ მრისხანების გასათვალისწინებლად მნიშვნელოვანია ბაგრატ IV მიერ გაცემული ოპიზის სიგელი, რომელსაც ივ. ჭავჭავიძე 1060—1065 წლებით ათარიღებს. ეს სიგელი შედეგად მოჰყვა ორი მონასტრის, მიძნაძორისა და ოპიზის ცნობილ დავას ადგილ-მამულის თა-

1 ძეგლები, II, გვ. 170.

2 ივ. ჭავჭავიძე, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945. გვ. 10.

3 ძეგლები, II, გვ. 171.

ობაზე. მეფემ სრულიად სამართლიანად საკითხი მიძნაძორელთა სასარგებლოდ გადაჭრა, ოპიზარებს კი საკუთარი სამეფო სოფელი ბარევანი უსაჩუქრა, რათა არც ისინი დარჩენილიყვნენ გულნაკლულნი.<sup>1</sup> რამ აიძულა ბაგრატ მეფე დათმობაზე წასულიყო და ისიც 1060/65, გიორგი ათონელის საქართველოში ყოფნის წლებში? პასუხი ერთია — ალბათ იმან, რომ დაემშვიდებინა მონასტრის მესვეურები, რომლებიც ისედაც აღრენილები იქნებოდნენ გიორგი ათონელის მოღვაწეობის გამო.

1065 წელს, უალრესად გართულებულ პოლიტიკურ ვითარებაში, როდესაც მრისხანე ალფ-არსლანი ახალქალაქს არბევდა, გიორგი ათონელი უეცრად გადაწყვეტს ათონზე გამგზავრებას. ეს უფლებას იძლევა დაისვას კითხვა — „მაბრალობელთა“ ძალმომრეობამ და რეპრესიებმა ხომ არ აიძულა „დიდი გიორგი“ დაეტოვებინა სამშობლო და კვლავ თავისი საევანისათვის მიემართა? „მაბრალობლებს“ ჩამოყალიბებული ექნებოდათ თავიანთი ბრალდება გიორგის მიმართ. სამწუხაროდ, მის შესახებ გიორგი მცირე ღუმს, თუმცა კი შეიძლება ერთი ადგილის მოტანა ტექსტიდან, რომელზეც დაყრდნობით, ცოტად თუ ბევრად, სწორი პასუხი გაეცემა აღძრულ საკითხს. გიორგი მცირე წერს: „არა უნაყოფოებისათვის რომელთამე ხეთამსა შუენიერსა მას სამოთხისა დამსხმელსა აბრალბედეს ვინ, არცა ურნატთ-მთესვარსა მას ჯელოანსა მცირისა ღუარძლისათვის განიკითხვიდეს ვინ, უკუეთუ მცირედცა რამე იყოს ნაკლულეევანებაჲ ესოდენსა სიმრავლესა შინა“.<sup>2</sup> ვფიქრობთ, გიორგი ათონელს სხვა უამრავ საქმესთან ერთად ერთობ გასჭირვებია იმ 80 მოწაფის განსწავლა და მას „ნაკლულეევანებანი“ ჰქონია, რომლებიც თითზე ჩამოსათვლელი ყოფილა, მაგრამ შურითა და გესლით ალესილ დიდგვარიანებს ნიშანში ამოუღიათ ეს, ხელზე დაუხვევიათ. ძნელია თქმა, ამასთან დაკავშირებით რა კონკრეტულ ბრალდებას წაუყენებდნენ ისინი „დიდ გიორგის“. შეიძლება დიდგვაროვანთა გონებრივი უპირატესობის საკითხიც კი დამდგარიყო ასეთ პირობებში „წვირილ ერთან“ შედარებით.

ვეარაუდობთ, რომ გიორგი ათონელი 1065 წელს „მაბრალო-

1 ი. სურგულაძე, ნარკვევები საქართველოს სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან, თბ., 1965, გვ. 10.

2 ძეგლები, II. გვ. 172.

ბელთა“ რეპრეზენტების შედეგადაც გამგზავრებულა საქართველო-დან. ამ აზრს უნდა ამართლებდეს ერთი საისტორიო რეალია, რომლის შესახებაც ქვემოთ ვისაუბრებთ.

შ. ნუცუბიძე, როდესაც იხილავს XI საუკუნის საქართველოში სოციალურ ფენათა განწყობას, მათ ინტერესებს, მნიშვნელოვან როლს აკუთვნებს საუკუნის სოციალურ მოძრაობაში საეკლესიო დემოკრატიას, რომელიც, მიუხედავად „სახარების“ ფორმალური პრინციპისა — მოეწოდებინათ ღარიბებისათვის ბედს შერიგებოდნენ. თავისი რეფორმატორული მოღვაწეობით მათ ინტერესებსაც იცავდნენ. მაგრამ რეფორმისტების შეხედულებათა პრაქტიკაში დასაშვებდრებლად უფრო გვიან მომწიფდა სათანადო ნიადაგი. ეს მისია თავს იღო 1103 წლის რუის-ურბნისის კრებამ<sup>1</sup>. ყოველივე ეს მიმდინარეობდა ცხარე სოციალური ბრძოლის პირობებში დემოკრატიულ წრეებსა და დიდფეოდალებს შორის, რომელიც აისახა იდეოლოგიაშიც — კერძოდ ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი — საერო და სასულიერო არისტოკრატიის ინტერესების დამცველი, დოგმატიკური და მეორე, პროგრესული ბანაკი, რომელიც არეკლავდა საუკუნის სიახლეს, გამოვლენილს გიორგი ათონელის რეფორმებსა და რენესანსულ მოძრაობაში<sup>2</sup>. ამ პროგრესული ბანაკს მედროშედ იოანე პეტრიწი გამოდის. ამასთან დაკავშირებით მისი ბიოგრაფიიდან ერთი მომენტი ჩვენთვის საინტერესო. იოანე პეტრიწი, როგორც ბიზანტიელი მიქაელ პსელოსისა და განსაკუთრებით იოანე იტალის იდეების ერთგული, დევნას განიცდის ბიზანტიაში და 1075—76 წლებში საქართველოში ბრუნდება, მაგრამ სანშობლოში ის კარგად არ მიუღიათ და მალე იბულებული გამხდარა საზღვარგარეთ გადახვეწილიყო. რა იყო მისი უკან გაბრუნების მიზეზი? კ. კეკელიძე ასეთ მიზეზად 1080 წლის „დიდ თურქობას“ და სამწერლო საქმისათვის არახელსაყრელ პირობებს თვლის<sup>3</sup>, შ. ნუცუბიძე კი სწორედ ხსენებული დოგმატიკური ჭკუფის, საერო და სასულიერო არისტოკრატიის იდეოლოგიის მძლა-

1 საქართველოს ისტორია, 1958, გვ. 156—157.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 5.

3 კ. კეკელიძე, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ მიტროფანე ზმურნელ მიტროპოლიტისაჲ, თბ., 1920, გვ. IX.



ვრობას. იოანე პეტრიწის ცნობილი საყვედური თავისი ხალხის მიმართ ექვს ბადებს, რომ ფილოსოფოსის უკმაყოფილება სწორედ მასთან იდეოლოგიური ბრძოლით იყო გამოწვეული. მაშ, 1075 წლისათვის გიორგი ათონელის რეფორმების გატარებიდან ათიოდე წლის შემდეგ საერო და სასულიერო არისტოკრატია კვლავ მყარ საფუძველზე დგას, მაგრამ საუკუნე თავის დიდ საქმეს აეთებს და კვლავ დიდხანს გრძელდება პროგრესულ და რეგრესულ ძალთა კიდილა. „მაბრალობელთა“ მღელვარება არ ჩამქრალა XI საუკუნის 80-იანი წლებისთვის, როცა გიორგი მცირე თავის თხზულებას წერს. მწერალს აუცილებლად მიუჩნევია სათანადო პასუხი გაეცა „მაბრალობელთათვის“ და ნაწილობრივ მაინც დაეცხრო მათი ღრტყინვა.

გიორგი მცირე, გასაგები მიზეზის გამო, ცდილობს ისე წარმოგვიდგინოს საქმე, თითქოს გიორგი ათონელის მოღვაწეობა საქართველოში წარმატებით დაგვირგვინებულიყოს, გაემართოს „ცხადი და დაფარული“ უწყსობებიანი, მაგრამ აქ გადაჭარბებასთან უნდა გვეკონდეს საქმე, რაც გიორგი ათონელის შემდეგი სიტყვებიდან დასტურდება, რომელიც მან ბაგრატ IV უთხრა ათონზე გამგზავრების წინ: „უკუეთუ შეემატა რაღ ღმრთის-მსახურებასა შენსა და წესიერებასა საეუფოქსა შენისასა, ესე მადლი შენი არს, რამეთუ შენ მიწოდე და არა თუთ მოვედ“. ყოყმანით წარმოთქმული ეს სიტყვები საფუძველს არ გვაძლევს გიორგის რეფორმების, მისი დაწყებული საქმის სრული გამარჯვება ვივარაუდოთ, თუნდაც მხედველობაში მივიღოთ ქრისტიანული კულტურის ასპარეზზე მოღვაწეთა რელიგიური თავმდაბლობა.

#### § 4. ბიზანტია-სამართვალოს კულტურული ურთიერთობის ერთი მხარის გაგვიხიანათვის

აღსანიშნავია, რომ ბიზანტიაში და განსაკუთრებით მის სხვადასხვა პერიფერიებში, ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულ ქვეყნებში ეკლესია სამართლიანად ითვლებოდა საიმპერატორო საერო კარის პოლიტიკის ხელშემწყობად და მსახურად. ამ მიზნით ბიზანტიიდან ახლადმოქცეულ ქვეყნებში იგზავნებოდნენ ეპისკოპოსები და მიტროპოლიტები. დიდი ყურადღება ექცეოდა ამ ქვეყნების ბიზანტიური მოწინავე კულტურით „დაკაბალებას“, რაც, თავის მხრივ, პოლიტიკური გაბატონების ხელისშემწყობად გამოდიოდა. „ბარბაროს-

თა“ მიერ ბიზანტიური კულტურის პირდაპირი ათვისება ბიზანტიის პოლიტიკური და სასულიერო წრეებისათვის ხელსაყრელი უნდა ყოფილიყო. ეს ის ზღვარი იყო, რომლის გადაბიჯებაც ბარბაროსების მიერ უკვე სულ სხვა პოლიტიკურ და კულტურულ შედეგებს გულისხმობდა. თუ კულტურული გავლენა ნიშნავდა ბიზანტიის პოლიტიკური ძალაუფლების ერთგვარ აღიარებას, ისე მეტოქეობა ამავე სფეროში პოლიტიკური დამოუკიდებლობის განაცხადი იყო.

ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობა გაერთიანებისა და განვითარების გზაზე შემდგარი საქართველოს სინამდვილის შედეგი იყო, რამაც ხელი შეუწყო ერის კულტურულ წინსვლას, როგორც თავის იდეოლოგიურ ზედნაშენს, რომელიც შემდეგ უკვე გამოვიდა ამ გაერთიანების, ცენტრალიზაციისა და დამოუკიდებლობის განმტკიცების ლოზუნგით. კულტურტრეგერად შუა საუკუნეებში უმთავრესად ეკლესია გამოდიოდა, ამიტომ კულტურული „დაკაბალება“ სარწმუნოებრივ გავლენაში მყდავდებოდა. აქ არის იმის მიზეზი, რომ ბერძენი ბერები ასე ბეჯითად ცდილობდნენ საბაბი გამოენახათ ქართული ეკლესიის თვითმყოფადობის მოსასპობად და ამით მოერღვიათ ის საფუძველი, რომელზედაც ჩვენი ქვეყნის კულტურულ-პოლიტიკური სხეული იდგა, მაგრამ ეს შეუძლებელი გახდა XI საუკუნისთვის, რადგან საქართველოს პოლიტიკურ აღმავლობას საუკუნეებით შემზადებული და ბიზანტიური კულტურის აქტიური ათვისებით დაგვირგვინებული ზედნაშენი დაემთხვა. ბერძენებს აღარ შეუძლიათ დაეყრდნონ სუსტზე ძლიერის კულტურულ-პოლიტიკური გავლენის ლოზუნგს. ეს შეუძლებელი იყო. თვით ბერძენი საეკლესიო მამები აღიარებდნენ ქართული კულტურის დიდ რეზონანსს და პოტენციურობას, აღიარებდნენ, რომ ის არაფრით ჩამორჩებოდა ბერძნულს.

პოლიტიკურ-კულტურული გაბატონების სურვილი ბიზანტიას მაშინვე ექნებოდა, როგორც კი საქართველო მოიქცა ქრისტიანობაზე. ვახტანგ გორგასალმა ქართული ეკლესიის დაფუძნებისათვის კონსტანტინოპოლიდან მოიწვია მღვდელმთავრები, რომლებსაც თავისი პოლიტიკური იდეალი ექნებოდათ. ამის შემდეგ მდგომარეობა იცვლება — ქართული ეკლესია კულტურულ-პოლიტიკურად სცილდება ბიზანტიას და აღმოსავლური ქრისტიანობისაკენ იღებს კურსს, IX საუკუნიდან თითქოს იწყებს საქართველოს „დაკაბალება“, მოქცევა ბიზანტიური კულტურის გავლენის სფეროში. მაგრამ ისე

სწრაფად ხდება ბერძნული კულტურის ათვისება, მისი ეროვნულ ბრძმედში „გამოხურება“ და ეროვნული კულტურის საგანძურში შეტანა, რომ ბიზანტია ვერ ასწრებს ამ მოვლენის სათანადოდ გამოყენებას, რასაც მისი პოლიტიკური მდგომარეობაც უწყობს ხელს — ბიზანტია ვარიანების, სლავების, პაქანიკებისა და სხვა ხალხების გამუდმებულ თავდასხმებს განიცდის, ხოლო X საუკუნეში მისი პოლიტიკური ძლიერება იმდენად ეცემა, რომ სახელმწიფოებრივი მთლიანობის შენარჩუნებას მხოლოდ საქართველოს საქმედრო ძალის დახმარებით ახერხებს. ამის შემდეგ მას აღარ შეუძლია კულტურულ გავლენას დაეყრდნოს, ეს აღარ ხერხდება და ის აქტიურ სამხედრო-პოლიტიკურ მოქმედებას იწყებს. ამ ბრძოლაში იგი ემყარება საქართველოს შიგნით მოქმედ გამთიშველ ძალებს, აღწევს კიდეც მეტად ხანმოკლე წარმატებებს, მაგრამ უსწრებს დავით აღმაშენებლის ეპოქა, რომელიც წინ მკაცრად აღუდგება უცხოეთის კულტურულ-პოლიტიკურ ძალმომრეობას, ამიტომ საუკუნეთა მანძილზე ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენა საქართველოზე მხოლოდ ქართველ მეფე-მთავრებისადმი ბიზანტიური საკარისკაცო ტიტულების დარიგებაში გამოიხატებოდა.

საგულისხმოა, რომ XI საუკუნეში ეკლესიური და ეროვნული დამოუკიდებლობის საკითხი დგება რუსეთშიც, იაროსლავ ბრძენის მეფობისას, მაგრამ აქ სხვა გზაა მონახული ამ პატრიოტული იდეის განსახორციელებლად, კერძოდ, ქრისტიანობა გააზრებულია, როგორც საყოველთაო სახალხო რჯული, განსხვავებით ძველი აღთქმისაგან, რომელიც მხოლოდ ერთი ხალხის — ებრაელების ეროვნებაში იყო ფესვგადგმული. როგორც აღნიშნავენ, ეს აზრი იყო გატარებული ძეგლში «Слово о законе и благодати, и похвала Когану нашему Владимиру».

რუსეთში სწორედ ამ დროს იბრძვიან საკუთარი წმინდანების კანონიზაციისათვის, რაც საეკლესიო დამოუკიდებლობის ერთ-ერთი პირობა იყო. გარდა ამისა, აღიარებენ, რომ «Русскому народу принадлежит будущее, великая историческая миссия»<sup>1</sup>. დამოუკიდებლობის დაღს ატარებს არქიტექტურა და მწერლობა,

<sup>1</sup> Д. С. Лихачев, Национальное самосознание древней Руси, М., 1945, გვ. 28.

მაგრამ ეს მხოლოდ საეკლესიო დამოუკიდებლობის სფეროს ეხება. საბუთები ზოგადი სახისა იქებნება, თუმცა კი საკმაოდ დამაჯერებელი რელიგიური თვალსაზრისით. ეს დამოუკიდებლობა აქ არ არის გააზრებული, როგორც მსოფლიო მოწინავე ქვეყნის — ბიზანტიის კულტურული მიღწევების შემოქმედებითი ათვისებით გამდიდრებული ხალხის კანონიერი მოთხოვნა. ეს არც შეიძლება სხვანაირად მომხდარიყო, რადგან რუსეთი, რომელმაც X საუკუნის ბოლოს მიიღო ქრისტიანობა, ის-ის იყო იწყებდა ამ კულტურის ათვისებას. საინტერესოა ისიც, რომ ზემოხსენებული ზოგადი ქრისტიანულად სასაბუთებოთვე ისწრაფვის მე-8 საუკუნეში ჩვენი ქვეყანა ბიზანტიასთან ეკლესიური თანასწორობისაკენ. ამ იდეის მესიტყვე იოანე საბანისძე ხდება, რომელიც აცხადებს: „რამეთუ არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებად ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვდრთა, ვითარცა წამებს უფალი და იტყუს: „მოვიდოდინ აღმოსავალით და დასავალით და ინაჯ-იდგმიდენ წიალთა აბრაჰამისთა, ისაკისთა და იაკობისთა“<sup>1</sup>. აქ არ არის ძველი და ახალი აღთქმის დაპირისპირება მოყვანილი, როგორც გამოთქმული დასკვნის საფუძველი, მაგრამ იგულისხმება კი. ასევე ისწრაფვის იოანე საბანისძე მოახდინოს ქართველი წმინდანების კანონიზაცია და აცხადებს, რომ ქართლი „წოდებულ არს დედად წმიდათა“, ხოლო შემდეგ უკვე X საუკუნეში იოანე-ზოსიმე აყენებს ქართველი ხალხისა და ქართული ენის უმაღლესობის „მესიანისტურ“ ლოზუნგს. ჩვენ ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ქართველმა ხალხმა ჯერ კიდევ VIII საუკუნეში წამოაყენა ეკლესიური დამოუკიდებლობის სათანადოდ დასაბუთებული მოთხოვნა, რომელიც შემდეგ ლოგიკური შედეგით დაგვირგვინდა. ქართველთა ბეჭითი მუშაობა შეჰდევ პერიოდში ბიზანტიური კულტურის ღრმა შემოქმედებითი ათვისებისათვის უკვე ამ დამოუკიდებლობის რეალიზაციის გარანტიად უნდა გავიგოთ. XI ს-ის სამოციან წლებში, როგორც „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებიდან“ ვეცნობით, თვით ანტიოქიის პატრიარქი და ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე დუკა ქართულ ქრისტიანობას ბერძნულს უტოლებენ. პატრიარქი ქართულ ქრისტიანობას იხილავს, როგორც სრულიად დამოუკიდებელს და მისი დაქვემდებარ-

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 55.

რებისათვის ზოგადი მიზეზი მოაქვს — ხომ არ არის მასში მწვა-  
ლებლობაო.

ქართული პოლიტიკური ცენტრის საწინააღმდეგო ბრძოლას და  
პოლიტიკურ ინტრიგათა ქსელში ბიზანტიის მიერ დიდგვაროვნე-  
ბის ჩაბმას, რომელიც ერთ შემთხვევაში ლიპარიტ დიდის მაგალით-  
ზე გამოვლინდა, თავისი ტრადიცია კქონდა. ბიზანტიამ ჯერ კიდევ  
XI საუკუნის დასაწყისში ბაგრატ III მისცა კურაპალატობის პატი-  
ვი, ხოლო მამამისს გურგენს კი, რომელიც „მეფეთა-მეფედ“ იწო-  
დებოდა. უფრო დაბალი სახელო—მაგისტროსობა. ამ აქტით ბიზან-  
ტია იმედოვნებდა მამა-შვილის გათიშვას. ასეთივე ხერხს მიმართეს  
ბიზანტიელებმა, როცა აშოტ დიდის სამ შვილთაგან კურაპალატობა  
შუათანას — ბაგრატს მისცეს.

IX საუკუნეშივე, როცა ამას აქვს ადგილი, აქცენტი კეთდება  
ქართული კულტურის თვითმყოფადობაზე, შემდეგ კი „ათონის  
ლავრაში ქართველ-ტაოელთა იდეებია გამოხატული“<sup>1</sup>. აქ ლაპარაკია  
პოლიტიკურ იდეებზე (ეს იდეებია უმთავრესად ტაოს სამეფოსი —  
ჯ. ა.).

საუურადღებოა, რომ ფართო ეროვნული პროგრამით გამოდას  
ამ დროს პეტრიწონის მონასტერიც. ამ მონასტერში გრიგოლ  
ბაკურიანისძის დადებული ტიპიკონის მიხედვით, მხოლოდ ერთი  
ბერძენი დაუშვეს ბერძნულის მწერლად?!! როგორ, ნუთუ პეტრიწო-  
ნელმა ქართველებმა ბერძნული არ იცოდნენ? რა თქმა უნდა.  
იცოდნენ. მაგრამ ეს ცოდნა მათთვის მხოლოდ ეროვნული კულტუ-  
რის წარმატებისათვის ბრძოლაში გამოსაყენებელი იარაღი იყო.  
ისინი უარს ამბობენ ოფიციალური მოხსენებანი ხელისუფალთა  
წინაშე თვით წერონ ბერძნულად და ამიტომ ამ საქმისთვის ერთად-  
ერთ ბერძენს უშვებენ მონასტერში. ამავე პეტრიწონის წესდებით  
სასტიკად იკრძალებოდა ბერძნების უშვება მონასტერში იმ მოტი-  
ვით, რომ ბერძენნი ვერაგნი არიან, სარგებლობენ ქართველი ბერე-  
ბის მიმდრობლობით და სტაცებენ მათ მონასტრებს, სამონასტრო  
ქონებას. ადვილი მისახვედრია, რომ აქ სწორედ ათონის მონასტრის

1 შ ბ ა დ რ ი ძ ე, ქართულ პოლიტიკურ გაერთიანებათა სახელმწიფო წყო-  
ბილების ისტორიიდან IX—X სს. (საკანდიდატო დისერტაცია), 1966, გვ. 133.

2 ა. შ ა ნ ი ძ ე, ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონის  
ქართული რედაქცია, თბ., 1971, გვ. 210.

ისტორია იგულისხმება. ამიტომ, ვფიქრობთ, პეტრიწონის ტიპიკონში ცხადად იჩინა თავი ბერძენთაგან კულტურულ-პოლიტიკურად გათავისუფლების წადილმა, რომელიც ათონის ლავრაში მომწიფდა. გ. თავზიშვილი ასეთივე მოსაზრებისაა, როცა წერს, რომ პეტრიწონის მონასტერმა შექმნა სრულიად დამოუკიდებელი ეროვნული მიმართულება და მან გამოიყვანა ქართული მეცნიერული აზრის განვითარება ბერძნულ-ბიზანტიური მეურვეობიდან და მტკიცედ დააყენა იგი ეროვნული განვითარების გზაზე<sup>1</sup>. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ისიც, რომ მონასტრის დამაარსებელმა გრიგოლ ბაკურიანისძემ 1073 წელს გიორგი II-ს კარის ციხე გადასცა მიმდგომი ქვეყნებითურთ. ათონის გავლენას უჩენია თავი სასწავლო დაწესებულების მონასტერთან მოწყობაშიც, აქ მოსწავლეებს არ იღებდნენ მთავარ მონასტერში. ისინი წმინდა ნიკოლოზის ეკლესიაში უნდა ყოფილიყვნენ, სანამ წვერით არ შეიმოსებოდნენ და სამღვდლო ხარისხისთვის არ მომზადდებოდნენ. როგორც ვიცით, ასევე იქცეოდა ექვთიმე ათონელი, რომელიც მცირეწლოვანებს მონასტრის გარეთ განსწავლიდა იკონომოსის მეთაურობით. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ტიპიკონის ის პუნქტი, რომელიც სემინარიიდან მის გაძევებას ითხოვს, ვინც მღვდლობის ღირსად არ გამოჩნდებოდა. ცხადია, აქ იგივე „რომანტიკული მღვდლობის“ მოთხოვნაა წინა პლანზე წამოწეული, რომელსაც ამდენი ენერჯია შესწირა დიდმა გიორგი ათონელმა. არ შეიძლება გრიგოლ ბაკურიანისძეს არ სმენოდა გიორგის რეფორმების შესახებ. იგი ხომ 1072 წელს შეხვდა ბაგრატს, გიორგი ათონელის საქართველოდან წასვლიდან სულ რაღაც შვიდი წლის შემდეგ. მაშინ რეფორმები, რომელიც „მთელ აღმოსავლეთ განეფინა“, ჯერ კიდევ მითქმა-მოთქმის საგანი იქნებოდა. ამრიგად, პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონში, ცხადად უჩენია თავი ქართულ ეროვნულ კულტურულ-პოლიტიკურ მოთხოვნებს, რაც იდეოლოგიურად ათონის ივერთა მონასტერში მომზადდა.

#### § 5. პლაგიატის ელემენტები „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“

აკად. შ. ნუცუბიძე ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლებზე დაკვირვებით გვთავაზობს ზოგიერთ დასკვნას ძველი ქართული პედაგოგია-

<sup>1</sup> გ. თავზიშვილი, უმაღლესი განათლების ისტორიისათვის საქართველოში, თბ., 1938, I, გვ. 97.

კის შესახებ. მეცნიერო სრულიად სამართლიანად ფიქრობს, რომ ძველ საქართველოში სწავლება უნდა წარმოებულყო სამ ეტაპად. პირველი ეტაპი მოიცავდა ბავშვის განსწავლას ოჯახში, სადაც ის ერთობ ვიწრო ცოდნას იძენდა, კერძოდ „ასწავლიდნენ ასოებს, გამოკვეთილ კითხვას, საეკლესიო და ელემენტარულ ანგარიშს“<sup>1</sup>. უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს საერთოდ სწორი შეხედულება შევსებას საჭიროებს. ირკვევა, რომ ქართველი ბავშვები დაწყებით განათლებას ყოველთვის ოჯახში არ იღებდნენ. მართალია, გრიგოლ ხანძთელი ნერსე ერისთავის ოჯახში განისწავლა, მაგრამ აქ გამონაკლისთან, კერძო შემთხვევასთან უნდა გვქონდეს საქმე. მართალია, ნერსეს ცოლს, რომელიც გრიგოლს ასწავლიდა, კარგი განათლება ჰქონია მიღებული, მაგრამ მაინც საეჭვოა, ის დიდი ცოდნა, რომელიც გრიგოლ ხანძთელს ჰქონდა, მხოლოდ მისი ღვაწლი ყოფილიყო. ნერსეს ოჯახში, ისე, როგორც შემდგომ ფერისისა, შესაძლებელია, ემოღვაწათ ეპოქის განათლებისათვის ტონის მიმცემ პირებს და მათაც გაეწიათ ხელმძღვანელობა გრიგოლ ხანძთელისთვის, განსაკუთრებით უცხო ენებისა და ფილოსოფიის შესწავლაში.

სრულიად მართებულად არის აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ძნელია გიორგი ათონელის „ცხოვრებიდან“ საქართველოში არსებული სასკოლო სისტემის შესახებ რაიმე წარმოდგენის შემუშავება<sup>2</sup>. თხზულების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ჩვენ მოგვიხდება დაჯერდეთ პედაგოგიკური. შეხედულებების ცალკეულ გამოვლინებებს, რომელიც საკვლევ „ცხოვრებაში“ დაიძებნება. გიორგი ათონელს ძირითადად მცირეწლოვანნი შეუგროვებია განსასწავლად, რადგან ბავშვის გონება უფრო ადვილად ითვისებს მეცნიერებას, ვითარცა „ცული საბეჭდავსო“, — ამბობს გიორგი მცირე. საინტერესოა მწერლის შეხედულება, რომლის მიხედვით ასაკი ხშირ შემთხვევაში ვლინდება ადამიანის ქცევაში, მაგრამ ბედნიერი შემთხვევის დროს სულიერი ასაკი უსწრებს ხორციელს. პირველი ასაკის ნიშანთვისებად მიჩნეულია გულუბრყვილობა, ამ ასაკს განეკუთვნებიან ადამიანები, რომელთა გონება „დაუწერელი დაფაა“. ისინი ეს-ეს არის იწყებენ სამყაროს მარტივი მოვლენების შეცნობას. მათ „არცა მარჯუნე უწყიან, არცა მარცხენე“. შესაძლებელია,

1 შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები, გვ. 423.

2 იქვე.

ეს XI ს-ში ჩვენი პედაგოგიკური აზროვნების ერთგვარი დონის მაჩვენებელი იყოს. დღესაც აღმზრდელი უპირველესად იმას ცდილობს, რომ გონებრივი განვითარების გზაზე დამდგარი ბავშვი აერკვეს მარჯვენა და მარცხენაში, ალბათ ასეთივე მეთოდით ხელმძღვანელობდნენ მცირეწლოვანთა განსწავლის დასაწყისში გიორგი ათონელი, გიორგი მცირე და სხვა პედაგოგები. თუ ასაკი ქცევაში მუდავნდება, ეს უკანასკნელი მაინც სხვადასხვა კაცისა და ქალისთვის. გიორგი მცირე ასკეტურად არ უდგება ადამიანის რაობას. მისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა ის, რომ ბავშვს თამაში, „მღერა“ იზიდავს. მწერლის აზრით, „ჩუეულებად ყრმათად ველად განსვლაა მღერად და განცხრომად“<sup>1</sup>. ასეთ გართობას არ უარყოფს წმინდა ცხოვრებისთვის ბავშვობიდანვე მოწოდებული გიორგი ათონელიც, საერთო ასკეტური შეხედულებით კი წმინდანი ბავშვობიდანვე გაურბის ყოველგვარ გასართობს. (ასე გვიხასიათებს, მაგალითად, გიორგი მერჩულე გრიგოლ ხანძთელს — ბავშვობიდანვე მას „ხატიცა მონაზონებისად ემოსა, რამეთუ თავისუფალ იყო იგი სიმღერისაგან ყრმათადას“<sup>2</sup>). განვითარების ყველაზე დაბალი საფეხურია „პირველი ჰასაკის ქცევა“, როდესაც ბავშვი ჯერ კიდევ საზრდელად „მოქენია“ „სძესა დედისა“.

გიორგი მცირის შეხედულებით, ბავშვები ერთმანეთისაკენ განსხვავდებიან ნიჭით. გონების სიმახვილით და მოსწრაფებით (მონდომებით). ადამიანი, რომელიც ნიჭიერიც არის, გონებამახვილიც და მონდომებულიც, სწრაფად აღორძინდება ხოლმე „სულიერი ჰასაკით“. „წარმატება ჰასაკის სწორთა მისთასა“ და, რადგან აღრინდელი „გულისკმის ყოფად, ვითარცა წინდი რაამე“, „მომავალთა საქმეთათჳს“ არის საფუძველთა-საფუძველი, ამიტომ ასეთი პიროვნება „აღუყავებსა თანა ნაყოფსა გამოიღებს“. მოკლედ, კეთილ ნერგს თავიდანვე ეტყობა. სწავლა, ცოდნა, გიორგი მცირის აზრით, სწორედ სულიერი საუნჯეა. თესლი სწავლულებისა შეიწყნარება „ორნატთა შინა სულისა“. ფართო სამოღვაწეო ასპარეზზე ადამიანი მაშინ უნდა გამოვიდეს, როდესაც იგი „ყოვლითურთ სრულქმნილია“. ასეთი ადამიანის დამახასიათებელი თვისება უნდა იყო თავმდაბლობა. ის თავის მოღვაწეობაში უნდა ითვალის-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 112.

<sup>2</sup> ძეგლები, I, გვ. 249.



წინებდეს და აფასებდეს წინა თაობების ღვაწლს, ხოლო თვით აგრძელებდეს და ავითარებდეს მის პროგრესულ მხარეებს. ასე იქცევა გიორგი ათონელი იოანესა და ეფთვიმეს ნაღვაწის მიმართ.

გიორგი მცირე იმეორებს თავისი მოძღვრის, გიორგი ათონელის შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც თითოეული ეპოქა ბადებს მისთვის საჭირო ადამიანს. ღმერთი მათი მეშვეობით ზრუნავს ეკობრიობის დაწინაურებისათვის.

ჰუმანისტი მწერლისთვის ადამიანის ბუნების ძირითადი დამახასიათებელი თვისებაა სიკეთე ანუ „მოწყალება“ („მოწყალებაა ბუნებით არს კაცთა თანა“). თუმცა მცნებიდან გარდასვლის შემდეგ (როცა ადამიანი რეალურ ქვეყანაში მოხვდა სამოთხიდან), იკლო ამ მოწყალების პოტენციალმა. ადამიანის ნამდვილ „მოწყალებად“ გიორგი მცირეს მიაჩნია ისეთი სიკეთე, რომელიც ყოველგვარ ცოცხალ არსებას მისწვდება.

მამათა მონასტრების წესდება სასტიკად კრძალავდა მონასტერში „უწუერულთა“ შეშვებას. როგორც „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებიდან“ ვეცნობით, „უწუერულნი“ წვერის ამოსვლამდე მონასტრის გარეთ იმყოფებოდნენ და მხოლოდ შემდეგ უშვებდნენ მათ მონასტერში. ასეთივე შინაარსისაა პეტრიწონის ცნობილი მონასტრის წესდებაც, მაგრამ სამაგიეროდ ყმაწვილებს სიამოვნებით დებულობდნენ დედათა მონასტრებში, ზოგიერთი მათგანი იქვე ყალიბდებოდა როგორც მწერალი, თეოლოგი-მოღვაწე და თავის თავს ოფიციალურად „დათა გაზრდილს“ უწოდებს საბუთებში.

გიორგი ათონელს დედათა მონასტერ ტაძრისში ყოფნისას დაუწყია „საღვთო წერილის“ შესწავლა. იგი დღედაღამ კითხულობდა მას, ხოლო ხახულში კარგად აუთვისებია საგალობელნი და მათი „შეწყობილობანი“, რაც დღევანდელ სანოტო ნიშნებად უნდა მივიჩინოთ. ჩვენ გადაჭრით ვერ ვიტყვით ისინი რომელსა „გუარსა ზედა“ იყო შეწყობილი, უფრო კი საფიქრებელია ბერძნულზე, თუმცა ეს პერიოდი ახლოსაა იმ ხანასთან (X ს.), როდესაც აღორძინდა ქართული ჰიმნოგრაფიის ეროვნული სულისკვეთება. 10—11 წლის გიორგი უკვე თავის ბიძას ეხმარებოდა კანანახობაში ფერის ჯოჯიკის ძის ოჯახში ყოფნისას. მწერალი ახალგაზრდა გიორგის ახასიათებს, როგორც კაბუკს „მცცითა განშუენებულს“. ამ ფრაზაში ისევ და ისევ ახალგაზრდა გიორგი ათონელის დიდი სულიერი კულტურა იგულისხმება. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს ერთი

ადგილი „ცხოვრებიდან“ — კონსტანტინოპოლში ჩასულ გიორგი ათონელსა და მისი თანამგზავრებს კონსტანტინე ღუკამ აუდენცია დაუნიშნა. გიორგი მცირე განაგრძობს: „ვითარცა მოგუეახლა (იმპერატორი — ჯ. ა.) დავვარდით და თაყუანის-ვეცით და ენითა ჩუენითა ქებაჲ შევასხით“<sup>1</sup>. საფიქრებელია, აქ იგულისხმებოდეს „შესხმა“ სწორედ ქართულად („ენითა ჩუენითა“ ოქართული ენით), მით უმეტეს, რომ მეფესთან შეხვედრა ხდებოდა დამკვიდრებული წესისამებრ. „განწყობილ ვიყავით წესისამებრ“, — ამბობს მწერალი. ამ ცერემონიის ერთ აუცილებელ კომპონენტს მეფის „შესხმაც“ წარმოადგენდა: „შესხმაში“ მონაწილეობა მიუღიათ გიორგი ათონელს, გიორგი მცირესა და მცირეწლოვან ქართველებს, რომელთაც არ უნდა სცოდნოდათ. ჯერ ბერძნული.

იმპერატორის სურვილით გიორგი ათონელმა თავის მცირეწლოვან მოწაფეებს „უამობა“ ათქმევინა. გალობის დასასრულს მეფემ უთხრა მათ მოძღვარს: „განგისწავლიან ბერძულსა გუარსა ზედა კეთილო ბერო“ შენი ობლებით. თუ რას ნიშნავს „ბერძული გუარი“, ამის გარკვევაში გვეხმარება XII საუკუნის გელათის ცნობილი „სახარების“ მინაწერები, სადაც ოთხთავის ტექსტს, სხვათა შორის, დართული აქვს „ნიშანნი და ავაჯნი სახარებისანი და სამოციქულომსანი ბერძოვლსა გოვარსა ზედა“ (ავაჯი არის „ქმამ მომალლო გრძელი“). აქვე მოყვანილია „სახარების“ ტექსტი, სულ 10 სტრიქონი და ბოლოს დასკვნაა: „ამათ ნიშანთა ზედა იკითხვენ ბერძენნი სახარებასა და სამოციქულოსა“. მართალია, საქმე, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, საგლობელს შეეხება, მაგრამ ანალოგია გამორიცხული არ არის. საქმე აქაც გალობის ბერძნული და ქართული „გუარის“ (წესი) განსხვავებას უნდა ეხებოდეს. ინტერესს მოკლებული არ იქნება აქვე გავიხსენოთ, რომ იოანე ბატონიშვილს ქართული გალობის დამამკვიდრებლად, მისი ბერძნული ხმიდან ქართულზე გადაწყევანად მიაჩნია „გალობათა და საკრავთა შინაცა გამოცდილი“ გიორგი მთაწმიდელი<sup>2</sup>. თუმცა აღნიშნული შეხედულება შემდეგ საცილობელი გახდა და ეს პატივი ხან საბა სინკელს მიაწერეს, ხან იოანე ტარიჭისძეს. სპეციალურ ლიტერატურაში ისიც

1 ძეგლები, II, გვ. 184.

2 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული მუსიკის ძირითადი საკითხები, თბ., 1938.

აღნიშნულია, რომ ქართული გალობის სანოტო ნიშნები ცვლილებებს განიცდიდა და სხვადასხვანაირი იყო IX—X—XI—XII საუკუნეებში, ხაზი ესმება აგრეთვე ქართული საეკლესიო გალობის ხალხურობასაც, მის სამხმიანობას, განსხვავებულს ბერძნული ერთხმიანი გალობისაგან. პ. კარბელაშვილის დაკვირვებამ ჭერ კიდევ ადრე, ცოტად თუ ბევრად, ცხადი გახადა, რომ მიქაელ მოდრეკილის კრებულში მოთავსებული საგალობლების ზევითა და ქვევით დასმული ნიშნები ხმის ამოდება-დადაბლების, მიმოქცევის მაჩვენებელი იყო. აი, ყოველივე ეს მიგვაჩნია გალობის „ქართულ გუარად“. საყურადღებო ის არის, რომ XI—XII საუკუნეებში, როგორც ირაკლევა, ჩვენში ქართულთან ერთად პრაქტიკაში ყოფილა კთხვისა და გალობის „ბერძნული გუარიც“. აქვეა აღსანიშნავი, რომ 11—12 წლის გიორგი ათონელი უკვე საკმაოდ დახელოვნებული კანანახი, გალობის წესების მცოდნე და მგალობელთა ხელმძღვანელი ყოფილა.



ბერძნული ქრისტიანული კულტურის გავლენა დასტყობია არა მარტო საღვთისმსახურო პრაქტიკას, არამედ ჩვენს ლიტერატურულ ცხოვრებასაც. კერძოდ, ბერძნულ შემოქმედებით პრაქტიკას უთამაშნია ჩვენში ლიტერატურული ბიძგის როლი. როგორც გიორგი ათონელი, ისე გიორგი მცირე თავიანთი ორიგინალური თხზულებების დაწერის ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებენ იმასაც, რომ მათ სურთ განთქმული ადამიანების ღვაწლი არ მისცემოდა დავიწყებას. საფიქრებელია, აქ გვიან, მაგრამ მაინც იჩინა თავი ზემოხსენებულმა ბერძნულმა ტრადიციამ, რომელიც მომავალში მკვეთრად გამოხატა ნიკოლოზ გულაბერისძემ: „ბერძენთა შორის დღესაც იხილვების ესე-ვითარი საქმე, რამეთუ რამცა რამე უცხო და საკრველი საქმე საცნაურ იქმნნეს, მყის, მასვე ეამსა შინა, მეყსეულად აღწერენ და ესრეთ სიმტკიცედ და საქსენებლად მომავალთა ნათესავთათჳს ქეგლად წარუწყმედლად დაუტოებენ... და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა დავიწყებისასა. ხოლო, ვითარცა მრავალგზის ვთქუე;

ესევეთარსა მოქმედებისაგან ყოვლად უცხონი და უმეცარნი არიან ესე ქართველნი“<sup>1</sup>.

აი, ასეთ მკაცრ ბრალდებას უყენებს ქართულ მწერლობას (ამ შემთხვევაში უფრო ორიგინალურს) XII საუკუნის მოღვაწე. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი აგიოგრაფიული ძეგლები, განსაკუთრებით იოანესა და ეფთვიმეს და გიორგი ათონელის „ცხოვრებანი“ სწორედ ამ მიზნით იყო დაწერილი. ნიკოლოზ გულაბერიძის ბოაღდება იმით აიხსნება, რომ პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის გზაზე დამდგარი საქართველო ლიტერატურისაგან უფრო მეტ ინტენსიურობას ითხოვს, საჭირო ხდება ამა თუ იმ მნიშვნელოვანი მოვლენის მწერლობაში დაუყოვნებლივ ასახვა, რათა იგი არა მხოლოდ აწმყოს, მომავლის კუთვნილებაც გახდეს. მხოლოდ ამგვარად „შეთხზება“ ხალხის კულტურული ცხოვრების ერთი მთლიანი სურათი. თუ ამ ასპექტში განვიხილავთ გიორგი მცირის თხზულებას, მაშინ იგი წარმოგვიდგება, როგორც „სასწავლო წიგნი“. მწერალი წერს არა ყოველივეს, რაც იცის მოღვაწის შესახებ, არამედ მხოლოდ იმას, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია წმინდანის „მოქალაქობის“ წარმოსაჩენად და მომავალ „ნათესავთა“ საწვრთნელად. გიორგი ათონელის „ცხოვრება“ მიზნად ისახავს გიორგი ათონელის აღზრდისა და ცხოვრების მაგალითზე მომავალ მოღვაწეთა „გულისკმის ყოფას“.

#### § 6. გიორგი მთაწმიდელის საეკლესიო რეფორმების სოციალური შინაარსისათვის

მეფე ბაგრატ IV დაქინებული მოთხოვნით გიორგი ათონელი, 1060 წელს მოწაფეებთან ერთად მოემგზავრება საქართველოში, თან მოაქვს ბერძნულიდან თარგმნილი წიგნები, რათა ისინი სამშობლოში გადაეწერათ და ეკლესია-მონასტრებში გაევრცელებინათ. იგი დიდი პატივით მიიღეს თავის ქვეყანაში. ბაგრატმა ქუთაისს მწიგნობარი და წარჩინებული სამღვდელონი გააგება, შემდეგ კი მოახლოებულ „დიდ გიორგის“ „სამყამის“ სავალზე კვლავ ხედებიან წარჩინებულნი, თვით მეფეც კარვის კართან გამოეგებება და „მოწ-

<sup>1</sup> ნიკოლოზ გულაბერიძე, საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კვართისა საუფლოისა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ, საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 102—103.

ლედ“ მოიკითხავს<sup>1</sup>. გიორგი ათონელი იმ დროს ჩამოსულა საქართველოში. როცა დიდი შიმშილობისაგან წელგატეხილი ქვეყანა, რასაც ალბათ შინააშლილობა და ფეოდალების ძალმომრეობაც უწყობდა ხელს, ის-ის იყო იშუშებდა იარებს, ფეხზე დგებოდა. პატრიოტ ქართველ მოღვაწეს მწვავედ განუცდია მშობლიური ხალხის საუკეთესო ნაწილის, მწარმოებელი ფენის მწარე ხედარი და მწუხარებით უთქვამს: „მ მე, რა მსათჳს მე მოვიწიე ამას ქუეყანასა ხილვად ესევეითართა ამათ ბოროტთა“<sup>2</sup>. გიორგი ათონელს ღრმად გაუანალიზებია შექმნილი მდგომარეობა და აღმოუჩენია, რომ ქვეყნის დაცემის ერთი ძირითადი მიზეზთაგანი ყოფილა საერო და სასულიერო ცხოვრების მორალური დაქვეითება, კერძოდ კი უღირს დიდგვაროვანთა დამკვიდრება იერარქიულ კიბეზე. ეს დიდგვაროვნები ხელშეუხებლად, წმიდათაწმიდად აცხადებენ თავის უფლებებს და მხოლოდ სიმდიდრის მოხვეჭით ეკლესია-მონასტრების გარეგნული მორთვა-გამშვენებით იყვნენ დაინტერესებული, რათა, ცხოვრებით კმაყოფილებს, სიკვდილის შემდეგაც დასდებოდათ „ალაპი“ და ამით საიქიო, მარადიული ბედნიერებაც უზრუნველყუთ.

წოდებრიობა ეკლესიაში უკვე IX ს-ის მეორე ნახევრიდან იწყებს აღორძინებას, სწრაფად ვითარდება და XI საუკუნის სამოციან წლებში, გიორგი საქართველოში ყოფნის დროს, უკვე მტკიცედ დამკვიდრებულ ინსტიტუტად ჩანს, რადგან ამ დროს მის წინააღმდეგ გალაშქრება მოულოდნელ და საკვირველ საქმედ გამოცხადებულა. „მაბრალობლებმა“ არ დაინდეს თვით ისეთი დიდი ავტორიტეტიც კი, როგორც გიორგი მთაწმიდელი იყო, რომელმაც მრისხანედ გაილაშქრა ეკლესია-მონასტრებში დამკვიდრებული დიდგვარიანების წინააღმდეგ და საეკლესიო ცხოვრების დემოკრატიზაცია, სახარებისეული ქრისტიანული პრინციპების აღდგენა დაისახა მიზნად, რომელიც უარყოფდა ყოველგვარ წოდებრიობას ქრისტიანულ თემში. გიორგი ათონელს ამ საქმეში ჰყავდა წინამორბედი. მასზე ადრე ექვთიმე მთაწმიდელი ყოველმხრივ ცდილობდა მის მონასტერში არ შებღალულიყო „სახარების“ პრინციპები.

„დიდ გიორგის“ „მხილების მახვილი“, უპირველეს ყოვლისა, მეფე ბაგრატის მიმართ აღუღუსია და მკაცრად მოუთხოვია მისგან,

1 ძეგლები, II, გვ. 159.

2 იქვე, გვ. 169.

„რამთა არა ჰყიდდეს საეპისკოპოსოთა კაცთა მიმართ უწყესოთა და უსწავლელთა და ყოვლითურთ სოფლისა შემსკუთალულთა და უწყესობათა და მიმოსლვათა შინა აღზრდილთა“<sup>1</sup>, ე. ი. ისეთ ხალხზე, რომელნიც, დავით აღმაშენებლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ქუაბად ავაზაკთა“ აქცევდნენ წმინდა ეკლესია-მონასტრებს. ეს მოთხოვნა მეტად დიდმნიშვნელოვანი იყო და მისი კეთილისმყოფელი გავლენა მხოლოდ საეკლესიო ცხოვრების გამოსწორებით არ განისაზღვრებოდა, იგი უდავოდ უწყობდა ხელს ქვეყნის პროგრესული ძალების ბრძოლას სახელმწიფოს ცენტრალიზაციისათვის (ეს ცხადი გახდებდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ დიდაზნაურთა ბრძოლას მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ ჰქონდა თავისი უმთავრესი მიზანი — მწარმოებელი ძალის, „წვრილი ერის“ დაუფლება, მეფე კი სწორედ ამ „წვრილ ერს“ ეყრდნობა ცენტრალიზაციისათვის ბრძოლის დროს).

ქვეყნის საგარეო პოლიტიკას არაიშვიათად განსაზღვრავს მისი საშინაო მდგომარეობა და ეს XI საუკუნის 60-იანი წლების საქართველოზეც ვრცელდება. როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს, საზოგადოების დაბალი სოციალური ფენები მეფისაგან მოითხოვენ მათი კლასობრივი ინტერესების უზრუნველყოფას, „სამართალს“. ის, რაც „სამართალი“ იყო მათთვის, „უსამართლობა“ იყო დიდგვაროვანთათვის და პირიქით. მეფის საშინაო და საგარეო პოლიტიკა სწორედ ამის გამო ხშირად ვარდებოდა წინააღმდეგობაში, რაც კარგად გამოვლინდა ბაგრატ IV მაგალითზე. ეს იყო მიზეზი, რომ მან ვერ მიაღწია შესამჩნევ წარმატებებს დიდგვაროვანებთან ბრძოლაში. ბაგრატის ბრძოლა ცენტრიდანულ ძალებთან, განსხვავებით დაკით აღმაშენებლის ბრძოლისა, მოკლებული იყო სოციალურ საყრდენს „წვრილი ერის“ სახით. მეფე არ ასრულებდა მათ სოციალურ დაკვეთას, არ „მიაგებდა სამართალს“, როცა თვითნებურად ყიდდა საეპისკოპოსოებს უღირს დიდგვაროვანებზე, არ სდებდა მათ ლაგამს და არ ზრუნავდა ხალხის დაბალი ფენების ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებისათვის. მოკლედ, ბაგრატ IV თავისი მცდარი შინაგანი

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 162. ის გარემოება, რომ ბაგრატ IV შეუძლია საეპისკოპოსოების გაყიდვა, არ ლაპარაკობს სამეფო კარის მიერ ეკლესიის დამორჩილებაზე. ეს აქტი თავისი შინაარსით შორს არის დავით IV პოლიტიკისაგან საეკლესიო საკითხში და ისევ სახელმწიფოს ეკონომიკურ პოლიტიკურ სისუსტეზე მიუთითებს.

მმართველობით თვითონვე უწყობდა ხელს იმ ძალის სტაბილურობას, რომელსაც ებრძოდა. ამ მსჯელობის ფონზე ინტერესს იწვევს ვიორგი ათონელის შემდეგი შეგონება მეფისადმი: „კუალად ეტყოდა მშჳაერთათუს და სამართალთა სამეფოთა და რაათა უშჳიდესობოლსა და ქურვისა სიტყუსაებრ დაეთისა, მდაბალი და გლახაკი განამართლოს და რაათა არა მისდრეკდეს სასწორსა სიმართლისასა დიდისა მიმართ, გინა მციირისა“<sup>1</sup>. მის მიერ ნაჩვენები გზიდან გადახვევას ვიორგი ათონელი „უწყსობას“ ეძახის, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ საშინაო პოლიტიკის წარმოების, საეკლესიო ცხოვრების მანამდე არსებული წესი მას ხალხის ცხოვრების საზიანოდ მიაჩნდა, რომელიც, პირველ რიგში, გამთიშველი ძალების აღზევებაში უნდა გამოხატულიყო. „წვრილი ერი“ ყველგან ამბობს თავის გადამწყვეტ სიტყვას და შემთხვევითიც არ არის, რომ ბაგრატ IV ნახევარძმას, დემეტრეს, ხელისუფლების მაძიებელ რენეგატს, „წვრილი ერის“ დიდი ნაწილი მისვლია, რომელიც ალბათ იმედოვნებდა, რომ ეს მომავალი, „ახალი მეფე“ მიაგებდა მას „სამართალს“, რაც ეპოქის ხერხემლის, პატრონყმობის სოციალური პრინციპების დაცვას გულისხმობდა. პატრონყმობის ზნეობრივ-ეთიკური მორალის ძირითადი კომპონენტი კი იყო პატრონისგან ყმის შეწყალება, „დაცვა“ და „სიყვარული“, ხოლო ყმისგან პატრონისადმი თავდადება. ურთიერთობის ეს ფორმა შემდეგში სრულყოფილად ასახა გენიალურმა შოთა რუსთველმა „ვეფხისტყაოსანში“ და, საერთოდაც, ამ პერიოდში ხშირია როგორც საისტორიო, ისე ლიტერატურულ ძეგლებში ყმის დაცვისა და მფარველობის მოთხოვნა, მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი ამით, როგორც ზედნაშენი, ეწინააღმდეგება თავის ბაზისს. არა, ეს მოთხოვნა პირიქით ემსახურებოდა მას, მიმართული იყო მისი განმტკიცებისაკენ, ფეოდალური ურთიერთობის ნორმალიზაციისაკენ. ამავეს იახახავს მიზნად ვიორგი ათონელის მოღვაწეობაც. ეს კი იმ ქვეყნისათვის, სადაც დიდი და მცირე პატრონყმობის უღელში იყო შებმული<sup>2</sup>, გადამწყვეტი ფაქტორია მშვიდობისა და ერთიანობის დასამყარებლად და, ამდენად, თავისი დროისთვის პროგრესულიც.

<sup>1</sup> შეკლები, II, გვ. 162.

<sup>2</sup> ივ. ჭავჭავაძის შვილი, საქართველოს ისტორია (XI—XV სს.), თბ., 1949, გვ. 24.

• გიორგი ათონელის რეფორმატორული მოღვაწეობა თეოლოგიური ფორმით გამოვლინდა.

ბუნებრივია, რომ გიორგი ათონელისათვის იერარქიულ კიბეზე ვკარიშვილობით დაწინაურება მხოლოდ საკუთარი თავისთვის ზრუნვა. ეკლესიების ოქრო-ვერცხლით ავსება მაშინ, როცა ნამდვილი ეკლესია. მრევლი, უაღრეს სიღუბეში იყავი და მოკლებული იყო სასულიერო წოდების მხრივ ზრუნვას, სრულიად უცხო და მიუღებელი რამ იყო — გიორგი მცირე „ცხოვებაში“ გვიამბობს რამდენიმე შემთხვევას, როდესაც გიორგი ათონელს გაულაშქრია ამ დამახინჯების წინააღმდეგ. ერთი მათგანი გვაცნობს ოქროსა და ვერცხლის შეკრებით გატაცებული სასულიერო წოდების ტიპურ წარმომადგენელს: „იყო ვინმე ეპისკოპოსი, მდიდარი ფრიად და წარჩინებული, რომელსა-იგი მარჯულ ჰბრძოდა ეშმაკი, რაათა სიმდიდრითა საფასეთა თუსთაათა ეკლესიანი შეამკვნეს და განაშუენნეს, და რაათა მონასტერთა შინა ალაპი დაიდვას, და ამით მიზეზითა სცვილა სიმდიდრესა თუსსა, ხოლო გლახაკთა ყოლადვე არა მიხედვიდა“<sup>1</sup>.

• გიორგი ათონელი ჩააგონებს ამ მდიდარ ეპისკოპოსს, რომ მისი საქციელი ეშმაკის ცთომაა, რომ ეს არ ეგუება ქრისტიანის მორალურ მრწამსს და იძულებულს ხდის მას, ქონება გლახაკებს დაურიგოს<sup>2</sup>.

მსუბუქი იუმორის გრძნობით აქვს გიორგი ხუცესმონაზონს გადმოცემული ვალოთებელი მთავარდიაკონის ტრაგედია. ეს ტრაპური თავაშეებელი არისტოკრატი „არა უჩინოთა და მდაბალთა შვილი“, რომელიც ეკლესიის კალთას ამოპფარებია, დროს ლოთობაში კლავს და თავის გასამართლებლად მხოლოდ ფორმალური საბუთი გააჩნია: „ქუეყანაჲ ესე ხორშაკი არს და უმეტესად იგი ადგილი, სადა მე ვიყოფები, ნუ უკუე სნეულებისაგან დავეცე“<sup>3</sup>. მას ებრძვის „მტერი ნათესავისა ჩუენისა“. გიორგი ათონელი, მას ურჩევს: „შვილო, ღუნოსა განეყენე, რაათა განსთავისუფლდე“<sup>4</sup>. მთავარდიაკონმა მართლაც დაუჭერა რჩევას და განიკურნა. ახლა ის

1 ძეგლები, II, გვ. 116.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 165.

4 იქვე.



„ქუეყანასა მას შინ ხორშაკსა ყოველთა ღვინო-სუმულთამსა უმრთელეს იპოვა“<sup>1</sup> — ირონიულად უმატებს მწერალი.

სასულიერო იერარქიულ კიბეზე დიდგვაროვანთა გაბატონებას მკვეთრად დაუცია კულტის მსახურთა ავტორიტეტი. ამის მიზეზი მღვდლისა თუ ეპისკოპოსის ტანისამოსში გამოწყობილ არისტოკრატთა თავაშვებული ცხოვრება იყო. გიორგი მცირე აღწერს, თუ როგორი კრძალვით მიიღო გიორგი ათონელმა მღვდლობა და ურთავს: „არა იყო ეგევითარი, ვითარ-ესე აწ მრავალნი პირველ თავისა თვისისა გაწმედისა, სხუათა გამწმედელ იქნებიან და ვითარცა უნდომსა რამსამე საქმიანა მიმართ, ეგრეთ მღვდლობისა მიმართ მიისწრაფიან და პირველ წუერთა გამოსლვისა მოხუცებულთა უმოძღურიან“<sup>2</sup>. ნ. ბერძენიშვილს ეს ადგილი ისე ესმის, თითქოს ახალი ხანის (გონების, აზრის) მისწრაფებაა გადალახოს ქრისტიანული მოძღვრების მიუწვდომლობა და საერთო ჯამში კი ყოველივე ეს მაჩვენებელი იყო წინსვლის, სწავლის გავრცელების, გონებისა და აზრის წარმატების, ქრისტიანული სქოლასტიკის, სიბრძნის სწრაფად ათვისების, ახალი ეპოქის დაწყების<sup>3</sup>. ჩვენ ცოტა სხვანაირად გვეხატება საქმე — გიორგი მცირე „ცხოვრების“ სხვა ადგილას საყვედურს გამოთქვამს, რომ ჩვენში, ქართველებში, „გულგრილობაა იხილევების“ საეკლესიო სფეროში. ამ გულგრილობის ფონზე გაადვილებულია მღვდლობაც. ასეთი მღვდლები, რომლებიც მხოლოდ მღვდლად კურთხევით, სიტყვით იყვნენ განწმენდილები და თავიანთი პრაქტიკული მოღვაწეობით არ ამართლებდნენ თეორიულ მრწამსს, მრავლად დახვდნენ ჩვენს ბერებს საქართველოში. ისინი, მართლაც, იოლი შემოსავლის წყაროდ თვლიდნენ მღვდლობას და სათანადო მომზადების გარეშე, წვერის ამოსვლისთანავე მიისწრაფოდნენ მისკენ, გიორგი ათონელმა კი „არა სიტყვით ასწავლა, არამედ საქმითა უჩვენა“. აი, ასეთი განსწავლული, ყოველი სიკეთით შემოსილი

1 ძეგლები, II, გვ. 165.

2 იქვე, გვ. 127. ტ. რუხაძეს ეს ეპისკოპოსი უმართებულად მიაჩნია იოანე კუონდილლად (იხ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, № 51).

ამ სიტყვებშიც დიდი ირონია იგრძნობა — რატომ უნდა შინებოდა „სწავლებისაგან დაცემის“ მხოლოდ სულის გაწმენდაზე მზრუნველ, ხორცის უარყოფელ სასულიერო პირს?

3 ნ. ბერძენიშვილი, მასალები მეთერთმეტე საუკუნეში სწავლა-აღზრდის შესახებ, გვ. 17.

კაციც კი კრძალვით იღებს მღვდლობას. ამით ექვი არ არის, გიორგი მცირეს სურს აამაღლოს მღვდლობის ძირს დაცემული პრესტიჟი ან, ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, თავის უფლებებში აღადგინოს „მღვდლობა მიუწვდომელი, განუზომლად მაღალი და საშიში, როგორც ამას გვისახავენ „რომანტიკოსები“, — გიორგი მერჩულე და გიორგი ათონელი“<sup>1</sup>.

დღეს ძნელი არ არის იმის მიხვედრა, რომ ზემოხსენებულ წვერამოუსვლელ ახალგაზრდებს მღვდლობის, სასულიერო ხარისხის მოუშადადებლად დაკავებაში წოდებრივი პრივილეგიები შეელოდათ

გიორგი ათონელის რეფორმები, მათი განვითარების გზა და ლოგიკური დასასრული შესანიშნავად ახასიათებს იმ ეპოქას, როდესაც ისინი ზორციელდებოდნენ. ეს ეპოქა წინასაფხურია იმ თვითმყოფადი მოვლენის, რომელიც სულ მალე ყალიბდება და რომლის თანამგზავრად ჰუმანიზმი გვევლინება. რა თქმა უნდა, ამ პერიოდში ჰუმანიზმი ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების მთელი რიგი თავისებურებებით იყო გაპირობებული. მთავარი როლი მის წარმოშობაში უთამაშია ცენტრალიზებული მონარქიის ჩამოყალიბებას, რომელიც უმთავრესად მცირემიწიანი აზნაურების, გლეხებისა და ვაჭრების ზურგზე გადადიოდა. ისინი დაუნდობლად იბრძოდნენ დიდფეოდალების წინააღმდეგ. ეს ბრძოლა შემდეგ გადატანილ იქნა საეკლესიო სფეროშიც, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ ეკლესია სახელმწიფო აპარატს დაექვემდებარა, მაგრამ ეს დაქვემდებარება ფორმალურ აქტად დარჩებოდა, თუ არ მოხდებოდა სასულიერო იერარქიის სრული წმენდა. ბუნებრივია, ცენტრალიზაციისაკენ სწრაფად მიმავალ ქვეყანაში როგორც სახელმწიფო, ისე სასულიერო აპარატში ის პირნი უნდა დაწინაურებულიყვნენ, რომელთათვისაც სისხლხორცეული იყო ეს ცენტრალიზაცია, ესენი კი, როგორც უკვე ვთქვით, იყვნენ წვრილი აზნაურები და საერთოდ საზოგადოების დაბალი ფენების წარმომადგენელი. «Передовые деятели эпохи пришли к сознанию о необходимости демократизации государственного и церковного аппарата, начнется «чистка» этого аппарата, засоренного недостойными лицами из феодальной верхушки»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 17.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, თბ., გვ. 61.

ყოველივე ამან განაპირობა ადამიანის პირადი ღირსების წინა-  
პლანზე წამოწევა, სახელმწიფო პოლიტიკურად და ეკონომიკურად  
გაძლიერდა. ამას შედეგად მოჰყვა კულტურის გაფურჩქვნა. აზრის  
გათავისუფლება სქოლასტიკისაგან. დაარსდა აკადემიები, ახალ სი-  
მალღებზე ადის ფილოლოგია, ფილოსოფია და მეცნიერების სხვა  
დარგები, კლასიკურ მწვერვალს აღწევს მხატვრული ლიტერატურა  
„ვეფხისტყაოსნის“ სახით, ბერკეტი კი, რომელმაც ასწია და უჩვეუ-  
ლოდ ამოძრავა ეპოქის ცხოვრება, იყო ზემოხსენებული დემოკ-  
რატიზაცია, რომელსაც მაღალი ჰუმანიზმი განაპირობებდა. უნდა  
ითქვას, რომ საერო და სასულიერო ცხოვრების ასეთ რეფორმატო-  
რობას აუცილებლად უნდა ჰქონოდა ფეოდალურ საზოგადოებაში  
თავისი განვითარების საზღვარი, მისი საბოლოო მიზანი იყო მე-  
ფის ცენტრალიზებული ხელისუფლება, იდეალური პატრონყმობა.  
რომლის იქით იგი ველარ წავიდოდა.

დიდია გიორგი ათონელის დამსახურება ჰუმანიზმის წინაშე.  
დიდია, რადგან მან თავისი რეფორმებით მოახლოებული დიდი ეპო-  
ქის ქროლვა მოიტანა. საქვეყნოდ განაცხადა, რომ ადამიანის დაწი-  
ნაურება, კონკრეტულ შემთხვევაში იერარქიულ კიბეზე პირადი  
ღირსების გათვალისწინებით უნდა ხდებოდეს და გვარიშვილობა  
სრულიადაც არ უნდა ახდენდეს ამაზე გავლენას. მისი დიდი ჰუმა-  
ნიზმი გამოვლინდა იმაში, რომ თამამად მოითხოვა „მაშვრალთა და  
ტვირთმძიმეთა“ ხვედრის შემსუბუქება: «Георгий еще в XI веке  
высказал следующую мысль, которую буржуазные истори-  
ки приписывают знаменитому Эразму Роттердамскому: тяж-  
ко грешат те, которые бросают безумные деньги на пост-  
ройку и украшение храмов и монастырей в то время, как их  
ближние умирают с голода»<sup>1</sup>.

როგორც ქვემოთ განვიხილავთ, გიორგი ათონელის რეფორ-  
მებს დროებითი კრახი განუცდიათ. ამის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ  
ფეოდალურმა კლასმა, რომელიც აბაზასძეთა დამხობის შემდეგ  
კვლავ წამოძლიერებულა, შეძლო გიორგის დანთებული ცეცხლის  
ჩაქრობა, მაგრამ ისევ მალე აენთო ის დიდი დავით აღმაშენებლის

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, გვ. 65.

ხელით. ჩვენი დიდი წინაპრების მიერ წამოწეულმა ჰუმანიტურმა ლოზუნგმა — ადამიანის ღირსების მიხედვით დაფასებამ, ღრმად ვაიდგა ფესვი ხალხის შეგნებაში და ლიტერატურის საუკეთესო ძალების დროშად იქცა. ტყუილად არ მიაწერა ხალხმა ჰუმანიზმის დიდ ბაირახტარს შოთა რუსთველს შემდეგი სიტყვები:

„ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა,  
თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ცუდია გვარიშვილობა“.

ეს კი დიდებასა და პატივს მატებს გიორგი ათონელსა და მის პიოგრაფს, გიორგი მცირეს, რომელთაგან ერთმა საქმით სცადა მისი განხორციელება, ხოლო მეორემ სიტყვაში განაცხადა ის.

გიორგი ათონელმა საქართველოში ჩამოვარდნილი უაღრესი შიმშილობისა და გაჭირვების ეამს მოაგროვა მცირეწლოვანი ბავშვები და მათი გამოკვება-განსწავლა იღო თავს. გიორგი ხუცეს-მონაზონს ეს ფაქტი ფრიად დიდმნიშვნელოვან მოვლენად მიაჩნია<sup>1</sup>, ამით სპეციალურად ყოფილა დაინტერესებული თხზულების შემკვეთი — გიორგი შეყენებულიც. „ხოლო უწყვი ვითარმედ ეძიებ და გსურის მოთხრობად“<sup>2</sup> — მიმართავს მას მწერალი, როდესაც აღნიშნული ამბის გადმოცემას იწყებს. უფრო მეტიც — ავტორი ხსენებულ ფაქტს გიორგი ათონელის მრავალმხრივი მოღვაწეობის გვირგვინად მიიჩნევს და მისი საქართველოში გამგზავრების ძირითად მიზნადაც: „ხოლო საცნაურ არს ესე, ვითარმედ ამათ ობოლთათჳს წარუძღუა ღმერთი აღმოსავლეთს“<sup>3</sup>. „დიდი გიორგის“ ძირითადი მიზანი ყოფილა ივერთა ლავრისთვის აღეზარდა მომავალი ნიჭიერი მოღვაწენი სწორედ იმ მცირეწლოვანთაგან. ჩვეულებრივ ფიქრობენ კიდევ, რომ ქართველი ახალგაზრდობის დენას საზღვარგარეთ, ბიზანტიაში განსასწავლად გიორგი ათონელმა დაუდო სათავე, ხოლო შემდეგ დავით აღმაშენებელმა გააგრძელა, რომელიც ნიჭიერ ახალგაზრდებს მანგანის აკადემიაში გზავნიდა<sup>4</sup>. მეცნიერებაში გამოთქმული შეხედულებით, ის მძლავრი ნაკადი არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის, იეზუიტების, იოანე ტარიჭისძისა და სხვათა სახით, რო-

1 ძეგლები, II, გვ. 166—167.

• 2 იქვე, გვ. 166.

3 იქვე, გვ. 173.

4 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 122.

მელმაც საქართველოში ბიზანტიის პროგრესულ-რეგრესულ ძალთა-  
კიდილი, რენესანსული მოძრაობის ქროლვა გადმოიტანა, ამ საგანმა-  
ნათლებლო ღონისძიების შედეგი იყო<sup>1</sup>. გიორგი მცირის ცნობით,  
საქართველოდან ათონზე სწავლულთა ჩასვლა ჩვეულებრივი მო-  
ვლენა ყოფილა. საფიქრებელია, ისინი იქ უფრო ღრმად ეცნობოდ-  
ნენ ბიზანტიური კულტურის უახლოეს მიღწევებს, იღრმავებდნენ  
ცოდნას ბერძნულ ენაში და უკანვე ბრუნდებოდნენ. გიორგი მწერ-  
ლის, ილარიონ თუალელის, ბასილი ბაგრატიის ძისა და მაკარი წინა-  
მძღვრისნაირ ადამიანებს, რომელნიც ეპოქის შესაფერისი განათლე-  
ბის მწვერვალებზე იდგნენ, ხელეწიფებოდათ უარესად განსწავ-  
ლულ პიროვნებათა აღზრდა.

მიუღებელია მკვლევარ ილია ფერაძის აზრი, თითქოს გიორგი  
მთაწმიდელს ათონზე დაეარსებინოს სასწავლებელი, რომელშიაც  
ქართველთა გარდა სხვა ერის შვილებიც სწავლობდნენ<sup>2</sup>. არსაიდან  
ჩანს, რომ ათონზე ყოფილიყო ასეთი სასწავლებელი და თანაც  
ისეთი მასშტაბის, რომ იქ უცხო ერის შვილებსაც მიეღოთ განათ-  
ლება. გიორგი ათონელი საქართველოში თვით განსწავლიდა ბავ-  
შვებს და ალბათ ათონზეც ასევე იმოქმედებდა, რა თქმა უნდა,  
სხვების დახმარებითაც.

გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ გიორგი ათონელის მოწა-  
ფეებმა მომავალში უფრო მეტად განავითარეს დიდი მასწავლებლის  
იდებები და ერთგვარად ხელი შეუწყეს დავით აღმაშენებლის მიერ  
რუის-ურბნისის კრებაზე რადიკალური საეკლესიო რეფორმების  
გატარებას.

გიორგი ათონელმა საქართველოში მოსვლისას, მას შემდეგ,  
რაც გაეცნო ქართველი ხალხის მძიმე მატერიალურ პირობებს, ყუ-  
რადღება გაამახვილა საერო და სასულიერო ცხოვრების მორალურ  
მხარეზე. მან, როგორც ვთქვით, „მხილების მახვილი“ აღღესა,  
უპირველესად ყოვლისა, სახელმწიფოს გამგებლის, მეფის წინააღმ-  
დეგ. გიორგი ათონელს მიაჩნია, რომ მეფე ზნესრული უნდა იყოს,

<sup>1</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, გვ. 10—23.

<sup>2</sup> ი. ფერაძე, საქართველოს მოკლე ისტორია, 1918, ქუთაისი, გვ. 26. ეს  
აზრი ეწინააღმდეგება ათონის ივერის მონასტრის დანიშნულებას — იგი ნაციონა-  
ლური კულტურის ცენტრი იყო და მხოლოდ ეროვნულ მოღვაწეთა აღზრდას ემ-  
სახურებოდა.

მან ყური უნდა მიაპყროს ქვეშევრდომთა წუხილსა და საჩივარს, უნდა ზრუნავდეს მათი კეთილდღეობისათვის. აი, რას ეუბნება გიორგი ათონელი ბაგრატ IV-ს: „რამთა ყოველი არაწმიდება და უწყსობება მოისპოს თვთ მისგან პირველად და მერმე ერისა მისისაგან“<sup>1</sup>. ამრიგად. სულხანზე შვიდი საუკუნით ადრე გიორგი მთაწმიდელმა წამოაყენა მორალურად სრულყოფილი, მტკიცე და სამართლიანი მეფის იდეა. საინტერესოა ამ მხრივ გიორგი ათონელი, როგორც უფლისწულ გიორგის მოძღვარი. მას მომავალი მეფის გიორგი II-თვის დაუწერია ერთგვარი თეოლოგიურ-ალმზრდელობითი ხასიათის შრომა „სწავლანი ღმრთივსულიერნი და მცნებანი საღმრთონი“<sup>2</sup>. ეს შრომა მას მუდმივ საკითხავად მიუცია უფლისწულსთვის, რადგან კონსტანტინე დუკასი არ იყოს. „პირველ ყოვლისა, მართლმადიდებლობა იძიებინ მეფეთაგან“.

ყოველივე ზემოთქმული ხელს არ უშლის „ცხოვრებაში“ ქართული აგიოგრაფიისათვის ადრიდანვე ცნობილი ხაზის გატარებას, რომლის მიხედვით მეფე „ღვთის სახეა“.

მეფის „ღვთაებრიობის“ საყოველთაოდ ცნობილი შეხედულება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მიმართული იყო ცენტრალიზაციის იდეის საქადაგებლად. საერო ხელისუფლებას ეკლესიასთან ჩვენთვის კარგად ცნობილი „ხელშეკრულება“ აქვს დადებული (ურთიერთდახმარება) და იგი დაინტერესებულია მთლიანი, განუყოფელი „გავლენის სფეროთი“, ამიტომ მეფის ღვთაებრიობის რწმენაც ამ იდეალის განხორციელებას ემსახურება. მეფის მიერ ცენტრიდანული ელემენტების წინააღმდეგ მიმართულ ფიზიკურ ძალას ეკლესიამ მორალური მახვილიც ამოუყენა გვერდით — მეფის მოწინააღმდეგე თვით ღვთის წინააღმდეგ მიდის, ხოლო თუ როგორ სჯიდა ღმერთი ურჩს, ეს კარგად მოეხსენებოდა XI საუკუნის მორწმუნე საზოგადოებას. აქ უნდა ვეძიოთ, როგორც ვთქვით, გიორგი ათონელის რეფორმების კრედიტო — ეკლესია არა იდეებისგან დაცლილი, რეკრესული, გამთიშველი ძალების ხელშემწყობი, არამედ ეპოქის, პროგრესის მედროშე — აი, გიორგი ათონელის იდეალი.

„საქართველოს“ ნაცვლად გიორგი მცირე ხმარობს „აღმოსავლეთს“. ამ ტერმინს ფართო მნიშვნელობა აქვს და უნდა აღნიშნავ-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 152.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 161.

დეს როგორც საკუთრივ საქართველოს, ისე საერთოდ აღმოსავლეთსაც, რომელიც მოიცავდა საქართველოსაც, საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ ანტიოქიაში საქართველო „ჩრდილოეთად“ იწოდებოდა. ამ გარემოებამ, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს. გადამწყვეტი როლი ითამაშა ჩვენს ქვეყანაში ბართლომე მოციქულის სამისიონრო მოღვაწეობაში.

## § 7. აგიოგრაფიული შაბლონის იდეოლოგიური შინაარსისათვის

ქართული აგიოგრაფია (V—XI სს.) მრავალმხრივ არის საინტერესო. სამწუხაროდ, მისი შეფასებისას ზოგჯერ გადაჭარბებულად ვეძებთ მასში სასულიერო მხატვრული აზროვნებისა და საეკლესიო იდეოლოგიის შაბლონს, ზოგჯერ კი ასევე გადაჭარბებულად ვცდებით მის გამოცხადებას საერო ან საისტორიო ხასიათის თხზულებებად.

მიღებული თვალსაზრისით, სასულიერო პროზის პერსონაჟი, წმინდანი, პასიური გმირია. როცა ამას ვამბობთ, უდავოდ ვუშვებთ მეთოდოლოგიურ შეცდომას — პერსონაჟს ვიხილავთ საერო ცხოვრების პოზიციებიდან. აგიოგრაფიის გმირი პასიური კი არა, აქტიურია, მაგრამ აქტიურია თავისი იდეოლოგიური მრწამსის განხორციელებისას, აქტიურია სწორედ თავისი პასიურობით.

სასულიერო მსოფლმხედველობამ არა თუ უარყო, აღაზევა კიდევ ადამიანის ენერჯია, როდესაც მას გვერდში ამოუყენა ღმერთი. მას სჭირდებოდა ადამიანი თავისი მიზნებისაკენ მიემართა, ჩამოეშორებინა რეალური ცხოვრებისაგან. იგი თვლის, რომ საეკლესიო ღვაწლი აქტიურობის უმაღლესი სახეა, მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია და ემსახურება ადამიანის ცხოვრების უმაღლეს მიზანს — იმ ქვეყნისათვის მზადებას, „კათარზისს“, უმაღლესი სიბრძნის, ქეშმარიტებისა და მშვენიერების წვდომას. ეს ენერჯია ფაქტიურად ქმნის თვისობრივად ახალ ადამიანს, იდეალს. ამის დამადასტურებელი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებიდან“.

აგიოგრაფიის მიმართ გარკვეული წვლილი მიუძღვის ფოლკლორს. ფოლკლორის იდეალი აქტიური გმირია, რასაც თავისებური

გავლენა უნდა მოეხდინა სასულიერო თხზულების პერსონაჟის მხატვრულსა და იდეოლოგიურ სტრუქტურაზე. დასმულ საკითხს ორგანულად უკავშირდება საერო მწერლობის წარმოშობის პრობლემაც, რომელშიც გარკვეული როლი ითამაშა ფოლკლორისა და სასულიერო პროზის ტენდენციებმა: როგორც ცნობილია, საქართველოს ძლიერ ფეოდალურ მონარქიად ჩამოყალიბებისას დიდი ყურადღება მიექცა პიროვნების ენერჯისა და უნარის გამოვლენას. დიდი ფეოდალები მხარს არ უჭერდნენ პროგრესს, გაერთიანებას, კონსერვატორებად რჩებოდნენ. მსახურეული არისტოკრატია და „წვრილი ერი“ დიდ ფეოდალებთან იდეოლოგიური ბრძოლისას ფილოსოფიურ არგუმენტაციასთან ერთად დაეყრდნობოდა აგიოგრაფიასაც. თუ სასულიერო ქველობით შესაძლებელია ადამიანი ღვთაებასაც კი ეზიაროს (თეოზისი), რატომ გამოირიცხებოდა დემოკრატიული ელემენტის, უგვაროს აღზევება სოციალურ კიბეზე იმავე აქტიურობის, ქველობის გამო?! ეს შეფარული აზრი უცილობლად იჩენს თავს გიორგი მთაწმიდელის საქართველოში მოღვაწეობის პერიოდში; კერძოდ კი მის „რეფორმებში“.

ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები ვერ ეტევიან საეკლესიო მწერლობის ტიპობრივ ჩარჩოებში. ამის ერთ-ერთ მიზეზად ის მიგვაჩნია, რომ მათში მხოლოდ სიტყვიერად არის გამოხატული მარტოღმყოფობის, აბსოლუტური განდევილობის აპოლოგია, სინამდვილეში კი წმინდანი ცხოვრობს, ხალხშია, აქვს ურთიერთობა საზოგადოების სხვადასხვა ფენასთან, ემსახურება ნაციონალური კულტურის განვითარების საქმეს, ხშირად პოლიტიკურ მოღვაწედაც გვევლინება, რის საუკეთესო დადასტურებაც თვითონ გიორგი მთაწმიდელი, მისი მრავალმხრივი მოღვაწეობაა. ამრიგად, ჩვენი უძველესი პროზისათვის დამახასიათებელი არ არის ტიპური ასკეტი, წმინდანი წარმოდგენილია არატიპურ გარემოში, რომელიც სავსე იყო სოციალური, ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური, მათგლმხედველობითი წინააღმდეგობებით, ამიტომ, თუ აგიოგრაფიული მსოფლმხედველობითი შაბლონი გულისხმობს წმინდანის ტიპს, მას ტიპური გარემოც სჭირდება, ჩვენ შემთხვევაში კი მწერალი სასულიერო მოღვაწეს გვიხატავს ცხოვრებასთან კავშირში და არა მისგან აბსოლუტურად მოწყვეტილს. იგი ხელოვნურად არ ქმნის მისთვის ტიპურ გარემოს, წმინდანის ცხოვრების პერიოდის იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი, რომლებიც საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ინტერესებს უკუჰფენდა, მე-



ტად თუ ნაკლებად, თავისებურ ყალიბს უქმნიდა აგიოგრაფის მხატვრულ აზროვნებას — მწერალი, ნებისთ თუ უნებლიედ, ჩათრეული აღმოჩნდებოდა ამ წინააღმდეგობაში, რადგან ქართული აგიოგრაფია ასახავს ეროვნულ წმინდანთა ღვაწლს.

რეალისტური ელემენტების შემოტანა აგიოგრაფიულ ტექსტში სხვა მიზეზებთან ერთად განაპირობა აგიოგრაფიის იმ ძირითადმა ნიშანმა, რომ იგი ეკლესიაში საკითხავად, მორწმუნეთა (საეროთა) დასამოძღვრად იყო განკუთვნილი და მათზე მორალური გავლენის მოსაპოვებლად საჭირო იქნებოდა მათთვის ნაცნობი სიტუაციების წარმოჩენაც, მაგრამ მეთოდოლოგიური შეცდომა იქნება ამ ელემენტებში დავინახოთ საერო მსოფლმხედველობა.

შ. ხიდაშელი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ აგიოგრაფიაში გამოხატულია იდეალური გმირი. მწერალი ეხება მის მხოლოდ იმ თვისებებს, რომლებიც მეტყველებენ პერსონაჟის წმინდანობაზე და, საბოლოო ჯამში, „ხელოვნება დგება ანტირეალისტურ გზაზე“. ქართულმა ეროვნულმა ცხოვრებამ კორექტივი შეიტანა ამ თავისთავად სწორ აზრში. მწერალი წინა პლანზე წამოსწევს გმირის იმ თვისებებს, რომლებიც მას ცხოვრებისაგან წყვეტენ, ტრანსცენდენტალურის სამსახურში აყენებენ, მაგრამ მისი ასკეტური ღვაწლი ემთხვევა ეროვნულ ღვაწლს და ის, რაც, საბოლოო ჯამში, ხელოვნების ანტირეალისტურობის გამაპირობებელი უნდა ყოფილიყო, „რეალისტურს“ ხდის თხზულებას. გმირის მხატვრული სახეც, სქემატურის ნაცვლად, კოლორიტული, სისხლსავე გამოდის. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი აგიოგრაფიულ ენარს ეკუთვნის, საკმაოდ სრულყოფილად გვაცნობს XI საუკუნის 60-იანი წლების საქართველოს ცხოვრებას. ეს არის ჩვენი ეროვნული აგიოგრაფიის სპეციფიკა. ამგვარად, როდესაც საუბარია რეალისტურ პასაჟებზე უძველეს ქართულ პროზაში, ამის ახსნა მხოლოდ შემოქმედებით მეთოდსა და ავტორის მსოფლმხედველობას შორის წინააღმდეგობით გაუმართლებლად გვეჩვენება. ქრისტიანობა დუალისტური რელიგიაა, მატერიალური ყოფა და სამყარო მისთვის ერთგვარი ესთეტიკური ფენომენიც არის, მაგრამ იკარგება მისი ღირებულება, რადგან არსებობს არქიესთეტიკური, რომელიც იდეალია აგიოგრაფებისათვის, ამიტომ ჩვენთვის გაუგებარია გიორგი მერჩულის გამოცხადება ისეთ ავტორად, რომელსაც ემჩნევა „მატერიალური ცხოვრების სიყვა-  
8. ქ. აფციაური

რული“<sup>1</sup>. მწერალი ფაქტების კონსტატაციას ახდენს, მაგრამ როგორია მათდამი დამოკიდებულება? — რელიგიური.

შუა საუკუნეების თვალსაზრისით, ადამიანი ეკუთვნოდა არა მარტო მატერიალურ სამყაროს, არამედ არამატერიალურსაც. მორწმუნისათვის მიუღებელი იქნებოდა სხეულის მარად თრგუნვა. რადგან ის გამორიცხავდა სიცოცხლით ტკბობას, მაგრამ ასევე მიუღებელი იქნებოდა მხოლოდ სამყაროს მშვენიერებით გატაცებაც, რადგან მორწმუნის თვალში ეს სიამოვნებანი დაკარგავდა ყოველგვარ ფასს მომავალი სასჯელის შიშით, ამიტომ ამ პერიოდში მორწმუნე ადამიანის ერთადერთ მსოფლმხედველობად ქრისტიანული მსოფლმხედველობა უნდა მივიჩნიოთ. კანონიზებული წმინდანი იქნება ის ადამიანი, თუ საერო პირი.

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ის აზრი, რომ ხსნა სულისა ასკეტური ღვაწლის გარეშეც შეიძლება, ოღონდ ადამიანი უნდა იყოს „სანარადისოდ შიშსა ღმრთისასა მქონებელი გონებასა შინა“<sup>2</sup>.

არ უნდა იქნეს დავიწყებული, რომ მთელი სამყარო ცხადდებოდა ღმერთის შექმნილად, რასაც, ასე თუ ისე, განსაზღვრავდა მისდამი ადამიანის დამოკიდებულებასაც. ყოველივე ამის გამო ის, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ პროგრესულ მსოფლმხედველობას და საერო ცხოვრების ჩვეულებრივი სურათების ამსახველ მოკლე პასაჟებად გვხვდება ქართულ აგიოგრაფიაში, არ ჰგავს შემთხვევით, სტიქიურად შექრილს. ჩვენი თვალსაზრისით, უძველესი ქართული პროზის ოსტატთა და მათ შორის გიორგი მცირის შემოქმედებითი მეთოდი სავსებით და პირდაპირ ემთხვევა მათ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას და აქ წინააღმდეგობას ადგილი არა აქვს.

დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში უარყოფილი არ არის მატერიალური სამყარო. ეს მისი დამახასიათებელი ერთი ძირითადი ჩვეულებრივი ნიშანია, რითაც გაპირობებულია მასში რეალისტური პასაჟების არსებობაც, თუმცა ეს მათი განმსაზღვრელი ერთადერთი ფაქტორი არ ყოფილა. ამიტომ ჩვენ „შაბლონის“ ცნება, რომელიც უფრო ლიტერატურულ-თეორიული

1 შ. ხიდაშელი, დასახ. წიგნი, გვ. 154.

2 ძეგლები, III, გვ. 133.

ცნებაა და კომპოზიციის ფარგლებს ვერ სცილდება, შეუთავსებლად გვეჩვენება მწერლის მსოფლმხედველობაზე მსჯელობის დროს. ვფიქრობთ, გადაქარბებასთან გვაქვს საქმე, როცა გიორგი მერჩულის მიმართ ასეთი დასკვნაა: „ავტორის (მერჩულის — ჯ. ა.) იმგვარი დამოკიდებულება მელანქოლიკურ გარესამყაროსადმი, რომელიც საეკლესიო მსოფლმხედველობას ეწინააღმდეგება“<sup>1</sup>. ივ. ჯავახიშვილიც გიორგი მერჩულეში „სულ სხვა მიმართულების კაცს“ ხედავს, მაგრამ სად ჩანს, რომ გიორგი მერჩულე იზიარებს თავისი პერსონაჟების თვალსაზრისს და მეორეც — ეს თვალსაზრისი, თუ მას მაინც „მსოფლმხედველობას“ დავარქმევთ, უკიდურეს შემთხვევაში, იქნება მხოლოდ პერსონაჟის მსოფლმხედველობა. რომელიც მწერლის მიერ მისი სოციალური წრის შესაბამისად იხატება.

ხშირად მიუთითებენ აგიოგრაფის ბუნებასთან ესთეტიკურ დამოკიდებულებაზე და ამას მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მომენტად თვლიან, თუმცა მის გამოვლენას შემოქმედებითი მეთოდის სფეროს მიაკუთვნებენ. ამ შემთხვევაში დავიწყებულია, რომ ბუნება იყო ღვთაებრივის გამოვლენის მხატვრული ფაქტი. მის მშვენიერებაში მწერალი ხედავს მხოლოდ არქიესტეტიკურის სიმბოლოს და არა ესთეტიკურ ღირებულებას. აგიოგრაფებისათვის ესთეტიკურის წარმოჩენა თვითმიზანი არ არის, მთავარია ბუნებისა თუ ფაქტებისადმი ავტორის დამოკიდებულება, მისეული ინტერპრეტაცია მოტივირებული მასალისა და ეს ვრცელდება არა მარტო მწერალზე, არამედ პერსონაჟებზეც — მაგალითად, ჯოჯიკი საერო პირია, ცხოვრების მოყვარე (სოფლისმოყუარე), მაგრამ მისი მსოფლმხედველობა სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, გარდა ქრისტიანულისა, ამიტომ ევედრება კიდევ შუშანიკს ცოდვების მიტევებას. ეს ვრცელდება ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის (V—XI სს.) მთელ ლიტერატურულ მონაპოვარზე. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს „აბო თბილელის მარტვილობაც“. ამ თხზულებას ხშირად უპირისპირებენ „ევსტათი მცხეთელის წამებას“. პირველში ხედავენ შაბლონის რღვევას, ხოლო მეორე ამავე შაბლონის არტახებში ჩაჰკედილ თხზულებად მიაჩნიათ რო-

---

1 შ. ხიდაშელი. გიორგი მერჩულის მსოფლმხედველობა ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, III, თბ., 1951, გვ. 485.

გორც მსოფლმხედველობით, ისე მხატვრული ფორმით, კომპოზიციით, ენით. ევსტათი, ისე როგორც აბო თბილელი, ქრისტიანობასთან მივიდა შინაგანი წინააღმდეგობის დაძლევიტ. აბო თვით ილტვის წამებისაკენ, თვით ეძებს განსაცდელს. ეს განათლებული ქაბუკი ქრისტიანობას ითვისებს კამათის, მის არსში წვდომის გზით: „იკითხავნ და ისწავებნ ხოლო რომელთამე რეცა-თუ ცილობით წინააღმდეგებინ, არამედ მიზეზ სწავლისა ექმნებინ მას“<sup>1</sup>. აბო ეძებს ქრისტესათვის წამების გზას. „რამ მადლ არს ყოფამ ჩემი აქა, სადა არა არს შიში, არცა სიკუდილი ქრისტესსთვის“<sup>2</sup> — ამბობს ანტონი. ში მყოფი მომავალი მოწამე, ხოლო შემდეგ „წამება ნეტარსა მას უხაროდა“.

იოანე საბანისძემ წამების უაღრესად შაბლონურ ფაქტს სწორედ ავტორისეული ინტერპრეტაციით მისცა ეროვნული ქლერადობა, რაც, სამწუხაროდ, ვერ მოახერხა „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორმა, მაგრამ თვითონ ტექსტი, შინაარსი ამ ორივე ანხულებშია მხოლოდ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესატყვისია და არავითარ გადახვევას მისგან ადგილი არა აქვს.

ეკლესია ეწინააღმდეგებოდა რეალურისა და ტრანსცენდენტალურის დაახლოებას, ზღვარის წაშლას, მაგრამ ეს ფაქტი მაინც მოხდა და მან ხელი შეუწყო არა მხოლოდ ტრანსცენდენტურის ფილოსოფიურ დასაბუთებას უარყოფითი დიალექტიკის (აპოფატიკის) გზით, არამედ, განავითარა რა ბიბლიურ თეოლოგიაში აღიარებული სამყაროს თავისთავადობის ფაქტი, წარმოგვიდგინა ის ღვთაებრივის თანაზიარად. ამან ხელი შეუწყო პანთეიზმის დამკვიდრებას, რომელიც შემდგომ გამოიყენა რენესანსულმა ჰუმანიზმმა. პანთეიზმმა მოხსნა ღმერთი, როგორც ბუნების ტრანსცენდენტური შემოქმედი, მოხსნა იმპერეციური სინამდვილე, როგორც ბუნებისაგან ვათიშული და განცალკევებული რალაც და „იმ ქვეყნის“ განსაზღვრებანი ბუნებას მიაკუთვნა. ეს არის. საპირისპირო რეაქცია იმ მოვლენისა, როდესაც ამქვეყნიური ცხოვრების ატრიბუტები, რეალური განცდები, ადამიანური გრძნობები გადატანილი იყო ტრანსცენდენტურ სამყაროში.

ასკეტის მიერ გადატანილი გაჭირვება წარმავალია, სამავიეროდ

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 57.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 61.

იგი მარადიულ დიდებასა და შვებას პოეებს. მაშასადამე, წარმავალია არა მარტო „დიდება“ სოფლისა, არამედ მისი „ჭირიც“. ეს უდავოდ იძლეოდა ოპტიმიზმის საფუძველს და ხელს უწყობდა „სოფლის-მოყვარეობას“.

ის რეალისტური ელემენტები, რომლებიც ქართულ სასულიერო პროზაში გვხვდება, ქრისტიანულ იდეოლოგიას არ ეწინააღმდეგებიან, რადგან თავისთავადი ღირებულება არ გააჩნიათ — კრეაციონიზმი მთლიანად მოიცავს მათ და ხსენებული იდეოლოგიის შემადგენელ ელემენტად აქცევს. თვითონ მატერიალური სამყარო არ წარმოადგენს თავისთავად დიდ ღირებულებას და, ბუნებრივია, ასეთია ის ადამიანური ინტერესებიც, რომლებიც მასში პოულობენ საწყისს. ამ „რეალისტურ ელემენტებს“ არ შეიძლება ჰქონდეთ განვითარების შესაძლებლობა ქრისტიანული იდეოლოგიის ფარგლებში. თვით ნეოპლატონიზმიც კი, რომელმაც მატერია ღვთაებრივი სინათლის ზიარად მიიჩნია, ვერ გასცილდა ამ ფარგლებს, როცა სამყარო ემანაციის უკიდურეს საფეხურად მიიჩნია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ უძველეს ქართულ პროზაში გვხვდება რეალური აზროვნების ნიმუშებიც — ადამიანის „კაცობრივ ბუნებას“ დიდი ხვედრითი წონა ექნებოდა დაბალი სოციალური წრეების იდეოლოგიის ჩამოყალიბებაში.

შეიძლება ამ წრის იდეოლოგიური იარაღი ბერძნული მატერიალისტური ფილოსოფია ყოფილიყო, რომელიც „გარეშე სიბრძნის“ ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო, მაგრამ კრეაციონიზმი ხსნიდა მისი აქტიური გამოყენების შესაძლებლობას და ამ წრეს თავისი შეხედულებების გამოსავლენად ძირითადად ეთიკის სფერო რჩებოდა.

ქრისტიანობა აღიარებს ადამიანის ნების დამოუკიდებლობას. პიროვნებას აქვს არჩევანის თავისუფლება. ამასთანავე, ქრისტიანული დოგმატიკის მიხედვით, ღმერთი მხოლოდ კეთილის შემოქმედია. მაშ რა ქმნის ბოროტებას, რომელიც მოკლებულია სუბსტანციას? — ქმნის თვით ადამიანი, მის მიერ ქრისტიანული მცნებების დავიწყება, ქმნის „პირველი ცოდვა“ და მისი გამოვლენა ადამიანში, ქმნის „სოფლის სიყუარული“ და ბოლოს თვით სოფელი. რომელიც ადამიანს მორევით ჩაითრევს და თავის ნებაზე ათამაშებს, ე. ი. ბოროტება, პირველ რიგში, ეთიკური კატეგორიაა. „საწუთროს მინდობა“ ერთ-ერთი მიზეზია მისი ინტენსიური გამოვლენისა, ე. ი. თვით სოფელი კი არ არის უარყოფილი ქრისტიანობის მიერ, არა-

მედ სოფლის აბსოლუტური მინდობა. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ შეგნებულად გაამახვილა ყურადღება ცხოვრების სიძნელებებზე და გამოიყენა ის თავისი ინტერესებისათვის („მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგნით განაწირსა“). სწორედ ამ საფუძველზე ჩანს ქართულ საერო მწერლობაში დამკვიდრებულ „სოფლის სამღურავი“, მაგრამ შემდეგ ამ მოტივში თავი იჩინა უარესად ოპტიმისტურმა შეხედულებამაც — იგი განვითარდა და საბოლოოდ ასეთი სახით ჩამოაყალიბა: „ვის არ უნახავ პატიენი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან“. აქედან ერთი ნაბიჯიღა რჩება ნ. ბარათაშვილის ჰუმანისტურ კონცეფციამდე.

„მაგრამ, რადგანაც კაცი გვექვიან, შვილნი სოფლისა, უნდა კიდეცა მიესდიოთ მას, გვესმას მშობლისა“.

ამ კონცეფციის მიხედვით, სოფლის ქირი ლხინის მომკის აუცილებელი პირობაა და სოფელი ამით არ კარგავს მშვენიერებას, არც მისადმი მინდობაა ცოდვის წყარო, მაგრამ აღრე სოფლისადმი მინდობილი ადამიანების მხატვრული სახეების შექმნისას ავიოგრაფი გამოხატავდა კიდეც მათი ცხოვრების ტიპურ გარემოს, რაც „რეალისტური ელემენტების“ გამოვლენას უწყობდა ხელს.

მეცნიერებაში გაზიარებულია აზრი, რომ ქართულ მწერლობაში გლოვის პირველი ფიქსირებული ნიმუში გვხვდება „გრიგოლ ხანძთელის ცხობებაში“. ვფიქრობთ, ეს პატივი იაკობ ხუცესს უნდა მიეკუთნოს და არა გიორგი მერჩულეს.

მხედველობაში გვაქვს „ამბოხის“, ხალხის მიერ ცოცხალი დედოფლის დატირება გლოვის ჩვეულებრივი წესით.

გლოვის და დატირების წესებით ჩვეულებრივი მოვლენაა ცხელ ნაცარზე დასხდომა, თავზე ნაცრის გადაყრა და ასე შემდეგ. ასეთ აპექტში გვესმის ჩვენ ვარსკენის სიტყვები: „რაჲსა კელიწიფა ჩემ ზედა ცოლმან ჩემმან ესევითარისა საქმედ? აწ მივედით და არქუთ ვითარმედ შენ ჩემი ხატი დაამკუ და საგებელსა ჩემსა ნაცარი გარდაასხ და შენი ადგილი დაგიტევებიეს და სხუად წარსულ ხარ“<sup>1</sup>. ჩვენ აუცილებლად ერთ აზრობრივ კონტექსტში უნდა აღვიქვათ ვარსკენის „ხატის დამხობა“ და მის სარეცელზე ნაცრის „გარდასხმა“. ამავე დროს, გლოვის წესის მიხედვით, ხაზი ესმოდა

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 14—15.

გლოვის დიდ ინტენსიურობას, „ცრემლთა მილებს“<sup>1</sup>. როგორ უნდა შევაფასოთ ქართულ აგიოგრაფიაში მინიშნებული გლოვის საერო ხასიათი, არის თუ არა იგი საერო მსოფლმხედველობის გამოვლენა? რით აიხსნება მისი რეალისტური ელერადობა? ჩვენი შეხედულებით, აქ, პირველ რიგში, გათვალისწინებულია მარტვილის, წმინდანის და საერო პირის საქვეყნო ღვაწლი, რაც ასე კარგად გამოჩნდა გრიგოლ ხანძთელის მიერ აშოტისა და გიორგი მცირის მიერ გიორგი ათონელის დატირებაში. გარდა ამისა, თავისი როლი უნდა ეთამაშა ხალხურ ტრადიციას, მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს რომ გლოვის ფაქტში გამოვლენილია საერო მსოფლმხედველობა. „ამბოხისათვის“, რომელიც შუშანიკ დედოფალს უკან მისდევს, შუშანიკი, უპირველეს ყოვლისა, წმინდანია, ხოლო მტკიცება იმისა, რომ გიორგი მცირისათვის სიკვდილი ასევე, პირველ რიგში, „საკრველთა განხეთქვაა“ ზედმეტად გვეჩვენება. ყოველივე აქედან ის დასკვნა გამოდის, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში ჩვენ არ გვხვდება „რეალისტური ელემენტები“, როგორც მასალა საერო მსოფლმხედველობის გამოვლენისათვის. წინააღმდეგობა შემოქმედებით მეთოდსა და მწერლის მსოფლმხედველობას შორის, რომელიც „რეალიზმის“ წარმომადგენლებთან შეიმჩნევა, აგიოგრაფიაში არ ჩანს და, თუ შეინც გვაქვს „რეალისტური ელემენტები“, ისინი საშენი მასალაა მწერლის ძირითადი საეკლესიო მსოფლმხედველობის გამოსაკვეთად ან კიდევ გაპირობებულია ხალხური ტრადიციით, წმინდანის ღვაწლის ეროვნული ხასიათით და ა. შ. მაშ, სად უნდა ვეძებოთ ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში (V—XI სს.) საერო მსოფლმხედველობის გამოვლენა, ეგრეთ წოდებული დემოკრიტეს ხაზი. „გარეშე სიბრძნე“? მისი ძებნა შეიძლება ფილოსოფიური აზროვნების ძეგლებში, მაგრამ არა და არა აგიოგრაფიაში — რაფინირებულ, სტანდარტიზებულ საეკლესიო მწერლობაში.

#### § 8. ცანტრალიზაციისთვის ზომილი და ეკლესიის პოზიცია

შ. ნუცუბიძე წერს: „სამონასტრო დიქტატურა „ქართულ სინაში“ შეეჭახა სამხრეთ საქართველოს გამაერთიანებელ ტენდენციას, რაშიაც ამ დიქტატურამ თავისი მომაკვდინებელი ძალა დაინახა“<sup>2</sup>.

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, თბ., 1956, გვ. 222.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., I, 1956, გვ. 357.

ჩენი ფიქრით, საეკლესიო დიქტატურა ვერ „შეეჯახებოდა“ საქართველოს „გამაერთიანებელ ტენდენციებს“. პირიქით — ამ პერიოდში სახელმწიფოს სჭირდება ეკლესიის თანადგომა. ახლა საჭიროა მტყიცე, მონოლითური, განუყოფელი ეკლესია („ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების“). რადგან კულტურული გაერთიანება წინ უსწრებს პოლიტიკურს, ამიტომ გამაერთიანებელ ძალებს, მეფის ხელისუფლებას სჭირდება. ერთიანი, ძლიერი ეკლესია. ქრისტიანული რწმენა უნდა იყოს შეუბღალავი და ძლიერი, მან უნდა შეძლოს სხვა იდეოლოგიათა შემოტევის მოგერიება. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ სწორედ პოლიტიკური მომენტი უწყობს ხელს ამ დროს ეკლესიის გაძლიერებას და ქართული ეკლესიაც უმაღლეს საფეხურზეა. ასეთ პირობებში იზრდება სასულიეროთა ავტორიტეტი, წარმოიშვება ავტორიტეტიზმი. გიორგი მერჩულესთან ეპისკოპოსია კეშმარიტების წყარო.

შემდეგ ცენტრიდანულმა ძალებმა შეაღწიეს ეკლესიაშიც, რაც ეკლესიას ძირს უთხრის, მის ავტორიტეტს სცემს. XI საუკუნის 80-იან წლებამდე, არაერთი საფუძველი არ არსებობს, რომ ამ ბრძოლაში სამეფო ხელისუფლებამ გაიმარჯვოს. მებრძოლი იდეოლოგია დიდაზნაურთა ხელში აღმოჩნდა, რის შემდეგაც უფრო მეტად გახდებოდა საჭირო ეკლესიის, მისი შეუვალობის დაცვა საერთაგან. ამ დროს საერო წრის ერთი ნაწილი ალბათ ეკლესიის შეუვალობის მომხრეა. (ესენი იქნებიან „ცენტრიდანული“ ძალები, ვისი წარმომადგენელიც დამკვიდრდნენ ეკლესიაში), ხოლო მეორენი — ცენტრალიზაციის ძალები ებრძვიან ამას. მართალია, იგივე ეკლესია მეფეს ღვთის დადგენილად მიიჩნევდა, მაგრამ ახდენდა მისი უფლებების ლოკალიზებას მხოლოდ საერო წრეზე გავლენის სახით, საერო ცხოვრებით. ეკლესია პრაქტიკულად ქვეყნის გაერთიანების შემფერხებელი ძალა გახდა. საბოლოოდ მაინც საერო წრე იმარჯვებს. რასაც მოჰყვება რუის-ურბნისის საეკლესიო რეფორმები — ცენტრალიზაციის ძალებმა ხელში ჩაიგდეს მებრძოლი იდეოლოგია, რომელიც ავითარებს მეფის ღვთაებრივი წარმოშობის თეორიას და მიდის იმ წერტილამდეც, რომ მეფე ცხადდება ღვთაების ჰიპოსტასად, მაგრამ არა სასულიერო ლიტერატურის ძეგლებში, არამედ საეროში.

1 შ. ნ უ ც ბ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 358.



პეროზის (458—484) მეფობისას, მისი ბრძანებით, სომხეთში მყოფი სპარსელი ჯარის სარდალი პაზარავუხტი ქართლისკენ მოემგზავრება ქვეყნის დასაპყრობად და მეფის შესაპყრობად. ამ დროს მას მრავალი ქართველი აზნაური მისვლია<sup>1</sup>. გამორიცხული არა გვეგონია, რომ მისი მომხრე აზნაურებიდან ალბათ მრავალმა მიიღო მაზდეანობა, როგორც ვარსკენ პიტიახშმა. რა თქმა უნდა, წარჩინებულებს კარგად ესმოდათ, რომ ქრისტიანობა იყო ის იდეოლოგიური ძალა, რომელიც ფეოდალიზმს ემსახურებოდა, მაგრამ ამავე დროს იგივე ქრისტიანობა, ეკლესია თავისი იდეოლოგიით წინ აღუდგება ფეოდალების ვიწრო კლასობრივ ინტერესებს — ხდება ბრძოლა ეკლესიისათვის, საეკლესიო იდეოლოგიისათვის. ამ ბრძოლაში ებმებიან მეფე და ფეოდალები. ვახტანგ გორგასალმა საბერძნეთიდან მოიწვია სამღვდელოება, რასაც გამოუწვევია მთავარეპისკოპოს მიქაელთან მწვავე კონფლიქტი. ჩვენი შეხედულებით, სავსებით სწორად აქვს შეფასებული ეს ფაქტი შ. ხიდაშელს: „ეს კონფლიქტი გადაქცეულა საბაბად იმისათვის, რომ ვახტანგ გორგასალს თავისი აღრინდელი მიზნები სისრულეში მოეყვანა და ისეთი საეკლესიო ორგანიზაცია შეექმნა, რომელიც მას საშუალებას მისცემდა ეკლესია საკუთარი უფლებებისათვის დაემორჩილებინა“<sup>2</sup>.

ასევე მახვილგონივრულად არის შენიშნული შემდეგიც — „გაკვერთ შეიძლება აღინიშნოს, რომ წინააღმდეგობა ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელს შორის რელიგიური წინააღმდეგობის ელფერს ატარებდა და იდეოლოგიური ბრძოლების თავისებური გამოხატულება იყო მაშინდელ საქართველოში“<sup>3</sup>.

ჩვენთვის საყურადღებოა შ. ხიდაშელის სხვა დასკვნაც: „წინააღმდეგობას, ერთი მხრივ, რეაქციულ გეაროვნულ არისტოკრატას (როგორც საეკლესიო, ისე საერო) და, მეორე მხრივ, ცენტრალიზებულ სახელმწიფოსათვის მებრძოლ მეფესა და მის მომხრეებს შორის თავისი გამოხატულება იდეოლოგიის სფეროშიც უნდა ენახა და, ვფიქრობთ, რომ წინააღმდეგობა საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობებს შორის ამ წინააღმდეგობის ამსახველი უნდა ყოფი-

1 ს. ჯ ა ნ ა შ ი ა, შრომები, 1, თბ., 1949, გვ. 290.

2 შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1954, გვ. 37.

3 ი ქ ე ე.

ლიყო<sup>1</sup>. აქვე საყურადღებოა მკვლევრის მეორე შეხედულება, რომ საეკლესიო მსოფლმხედველობა მოითხოვდა პასიურობას, საერო — აქტიურობას. რომ პირველი იწვევდა ეროვნული ენერჯის მოდუნებას.

ეს აზრი ასეთ განვითარებას მიიღებს:

ქვეყნის ცენტრალიზაციისათვის ბრძოლა ეყრდნობა ქართული ქრისტიანული კულტურის გავრცელებას, ეკლესიის იდეოლოგიურ ჰეგემონიას. ეს მშვენივრად არის გამოხატული რიგ აგიოგრაფიულ ძეგლებში, განსაკუთრებით კი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. შეიმჩნევა ერთგვარი სიმფონია — მეფე, მართალია, ღვთის დადგენილია. მაგრამ მას ეკითხვის მხოლოდ საერო ცხოვრება, სასულიერო ავტონომიით სარგებლობენ. საერო წრეს, ცენტრალიზაციის ძალებს სჭირდებათ საეკლესიო იდეოლოგია. მათ არ შეუძლიათ ჰქონდეთ სხვა იდეოლოგია, გარდა საეკლესიოსი, ე. ი. აქ არ დგას რომელიმეს უპირატესობის პრობლემა. გავლენის სფეროები მკაცრად არის განაწილებული. საერო წრის ცხოვრების საერო წესი, ე. ი. პრაქტიკა, არ უნდა ყოფილიყო ამ საერო წრის მიერ იდეოლოგიად გაფორმებული, ის იდეოლოგიად არ უნდა ქცეულიყო. ამითაც არის გამოწვეული აგიოგრაფიაში „სოფლის სიყუარულის“ იდეოლოგიური დათრგუნვის ცდა. კულტურის შემოქმედი არის მხოლოდ სასულიერო წრე, და არა მთელი ეროვნული ერთეული, მაგრამ ეპოქის ლოგიკა შემდეგ იყო — ის, რასაც ემსახურებოდა ქართული ქრისტიანული კულტურა, საეკლესიო იდეოლოგია (ე. ი. ბრძოლა ქვეყნის ცენტრალიზაციისათვის) განაპირობებდა სხვაგვარი იდეოლოგიის წარმოქმნას — კერძოდ ცენტრალიზაციისათვის მებრძოლი საერო ძალების საერო იდეოლოგიისას, რადგან ის, რისთვისაც ისინი იბრძოდნენ, იდეოლოგიად ვერ გაიხდიდა საეკლესიო მსოფლმხედველობას.

ცენტრალიზაციას ჰყავდა მოწინააღმდეგენი — დიდი აზნაურები. ისინი მის წინააღმდეგ იბრძოდნენ როგორც ფიზიკურად, ისე იდეოლოგიურადაც — ამ ბრძოლის ერთი ფორმა გახდა მათი შეღწევა ეკლესიაში, რაც მიზნად ისახავდა იმას, რომ ეკლესიის კარი მაგრად ჩაეკეტათ ისეთი იდეოლოგიური განწყობის პირებისათვის, რომლებიც საეკლესიო მსოფლმხედველობას იყენებდნენ ცენტრა-

1 შ. ხ. დ. ა. შ. ე. ლ. ი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, გვ. 37.

ლიზაციისათვის, ხელს უწყობდნენ მას. ე. ი. ფეოდალების მიერ გააზრებულია საეკლესიო იდეოლოგიის როლი ცენტრალიზაციისათვის ბრძოლის საქმეში. ისინი ცდილობენ ამ იდეოლოგიის მსახურად არ გახადონ დემოკრატიული ელემენტი, დაინტერესებული ცენტრალიზაციით.

მიუხედავად ამ საინტერესო წინააღმდეგობისა, ეკლესია მაინც ვერ ურიგდება ასეთ მდგომარეობას, რადგან ეს ეწინააღმდეგება მის ინტერესებს — კერძოდ იმას, რომ იყოს განუყოფელი, მთლიანი სახელმწიფოს იდეოლოგიური მესაქვე. დიდაზნაურთა სოციალური ინტერესები წინააღმდეგობაში მოექცა საერთოდ ეკლესიის ინტერესებთან.

საჭირო ხდებოდა ჩიხიდან გამოსვლა, მწიფდებოდა იდეოლოგიური ბრძოლის ახალი შინაარსი და იკვეთებოდა მისი ფორმა — იწყებოდა ეკლესიის დემოკრატიზაცია, რაც საბოლოო გამარჯვებას აღწევს უკვე ძლიერი სამეფო ხელისუფლების დაშლარებით.

საეკლესიო მსოფლმხედველობა ფორმით ზეკლასობრივია. მისი ძირითადი თემა იყო ამქვეყნიურის უარყოფა, მაგრამ ეს, პირველ რიგში, აუცილებელია მხოლოდ — „მოწესეთათვის“. რადგან საერო პირებს ჰქონდათ ცხოვრების საერო წესიც, რომელიც ამა თუ იმ ხარისხით გულისხმობდა „სოფლის სიყუარულსაც“. სწორედ ასეთი იდეოლოგიის გამო არ უნდა გამხდარიყო ეკლესია ფეოდალური ინსტიტუტი, სწორედ ამით იყო იგი გამოსაყენებელი ცენტრალიზაციისათვის მებრძოლი ძალებისთვის. მართალია, ეს გზა (ამქვეყნიურის უარყოფა) ეკლესიისთვის ხდება შემოსავლის წყარო — ცოდვილ საერო პირებს შესაწირავის სახით ეძლევათ საშუალება ცოდვების გამოსყიდვისა, რაც ეკლესიას ხელში დიდ სიმდიდრეს ჩაუვდებდა, მაგრამ საეკლესიო იდეოლოგიის ძირითადი შინაარსის შეცვლა — რომ იგი არსებით დემოკრატიულია, რომ იგი ხელს უნდა უწყობდეს ცენტრალიზაციას. მათ არ შეუძლიათ. ამიტომ ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ ისინი ეკლესიას უფრო მატერიალურ-ეკონომიკურად გამოიყენებენ, ვიდრე იდეოლოგიურად. ეს უკანასკნელი მათ ხელში სუსტი იარაღია. ისინი თავიანთი ბრძოლით უწყობენ რა ხელს ფეოდალურ კარჩაკეტილობას, პარტიკულარიზმს, ამით მიდიან თვით ეკლესიის ინტერესების წინააღმდეგ. მათ ვერ ჩაიგდეს ხელში ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ მებრძოლი იდეოლოგია, სამაგიერ-

როდ ეს იდეოლოგია აღმოჩნდა ცენტრალიზაციისათვის მებრძოლი ქალების მხარეს.

ქართული ავიოგრაფიის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად ის მიგვაჩნია, რომ იგი განუხრელად იცავს სწორედ ამ დემოკრატიულ იდეოლოგიას, რომელიც, საბოლოო ჯამში, გამოადგებოდა ცენტრალიზაციას — პრაქტიკულად ფეოდალურ ორგანიზაციად ქცეული ეკლესია თეორიულად, იდეოლოგიურად იცავს თავის მსოფლმხედველობის ძირითად საფუძველს. ეკლესია „ჭეშმარიტი“ უნდა ყოფილიყო, „ჭეშმარიტი სარწმუნოების“ მესაჭე. რა იგულისხმება ამ „ჭეშმარიტებაში“, ეს ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ. ჭეშმარიტების გზიდან გადახვევა დავიწყებასა საეკლესიო იდეოლოგიის, მისი მსოფლმხედველობის დემოკრატიული პრინციპებისა, რამაც განაპირობა მისი „წმენდა“ და, საბოლოო ჯამში, მისივე სახელმწიფო აპარატისადმი დამორჩილება (რუსი-ურბნისის საეკლესიო კრება). ჭეშმარიტია ისეთი რწმენა, ისეთი სასულიერო მოღვაწე, რომელიც თეორიულად, იდეოლოგიურად უარყოფს ამქვეყნიურს, ატარებს იმ ზნეობრივ პრინციპებს, რომელიც „წმინდა წერილში“ ჩამოყალიბდა. „ჭეშმარიტი მონაზონნი“ „ქუეყანასა ზედა არავისსა კელმწიფებასა ქუეშე არიან“.

მაშასადამე, „არაჭეშმარიტი მონაზონის“, „არაჭეშმარიტი ეკლესიის“ საქვეყნო საქმეებში ჩარევა შეუძლებელი ყოფილა. ამის საფუძველს იძლევა მისი „არაჭეშმარიტება“. საერო წრის მიერ ეს სათანადოდ იქნა გამოყენებული, რადგან არ შეეძლო შერიგებოდა ეკლესიის გადაქცევას „ქუაბად ავაზაკთა“. პროგრესულია მხოლოდ ისეთი ეკლესია, რომელიც იცავს დემოკრატიზმს, პროგრესულია, რადგან ვერ გახდება რეაქციული, პარტიკულარისტული, კუთხური იდეოლოგიის მქადაგებელი. ასეთი ეკლესიის მხრივ მოხსნილია მეფესთან, სამეფო ხელისუფლებასთან უფლებრივი ურთიერთობის საკითხი. ეს ეკლესიისთვის პროგრესია, მისი წარმატების მაჩვენებელია, მაგრამ, ვიმეორებთ, ამისთვის საჭიროა მისი ჭეშმარიტება, რომელიც დიდი და ღრმა შინაარსის შემცველი ჩანს.

ჩვენ შედარებით მცირე ცნობები შემოგვრჩა „თეთრი“ ეკლესიის შესასწავლად, ვიდრე „შავი“ სამღვდელოების ისტორიის გასათვალისწინებლად.

საინტერესოდ გვეჩვენება, რომ საეკლესიო თანამდებობას ეწოდებოდა „პატივი“. მაგალითად, ქორეპისკოპოსობა არის „პატივი უმე-

ტეზისი მღვდლობისა“. გრიგოლ ხანძთელი შეთავაზებულ მღვდლობაზე აცხადებს: „აწ პატივსა ვხედავ და პატივისაგან მეშინის“<sup>1</sup>. ვფიქრობთ, გრიგოლ ხანძთელის ამ განცხადებას გარკვეული იდეოლოგიური საფუძველი აქვს. აქ გამოხატულია X საუკუნის მწერლის გიორგი მერჩულის თვალსაზრისით, რომ საეკლესიო თანამდებობებს უცბად არ უნდა იჭერდნენ.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილება, რომლის მიხედვითაც განსაკუთრებული მიზეზის გარეშე, ეპისკოპოსს იერარქიული საფეხურების გაუვლელად არ აკურთხებდნენ, არამედ „მათ წელიწადნი და წელიწადნი დაყვნენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფროისლა დიაკონობისასა“<sup>2</sup>. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ მიხედვით კი XI საუკუნის II ნახევრის საქართველოში დატული იყო არა თუ პატივში აყვანა-ამაღლების წესი, არამედ საეპისკოპოსოები პირდაპირ იყიდებოდა კიდევ. დემოკრატიზმის რღვევის ნიშნები ჩანს უკვე „გრიგოლ ხანძთელის ცხორებაში“—გრიგოლი არავის არ მიიღებდა ბერად, თუ მას არ გამოცდიდა და არ დარწმუნდებოდა, რომ იგი ნამდვილად მოწოდებული იყო სასულიერო მოღვაწეობისათვის, ე. ი. გრიგოლ ხანძთელი ემსახურებოდა ქართული ეკლესიის სიწმინდეს და, აქედან გამომდინარე, მის განმტკიცებას. ჩვენი აზრით, გრიგოლი იმავე საქმეს აკეთებს, რასაც შემდეგში გიორგი ათონელი, ოღონდაც „მცირე მასშტაბებში“. ის ემსახურება ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა სამეფო ხელისუფლების განმტკიცებას. მაგრამ გრიგოლისა და გიორგი ათონელის დროს ეს წარმოადგენდა მხოლოდ ცდას, რომელიც ვერ განხორციელდებოდა, რადგან არ გააჩნდა სათანადო საფუძველი. საბოლოოდ საეკლესიო იერარქიამ ასეთი სახე მიიღო: ერისკაცი წიგნის მკითხველი — მთავარდიაკონი — მღვდელი — ქორეპისკოპოსი — ეპისკოპოსი — კათალიკოსი. გრიგოლ ხანძთელს არ გაუვლია მღვდლობამდე არსებული საფეხურები, ისე მიიღო ეს სასულიერო პატივი. გამორიცხული არ არის, რომ სწორედ ამას ითვალისწინებდეს მისი განცხადება — „პატივსა ვხედავ, მაგრამ პატივი-საგან მეშინისო“.

სასულიერო პატივის ღირსების საფუძველზე დაკავება, რაც იერარქიაში გზას უხსნიდა დემოკრატიულ ელემენტსაც, შესაძლებ-

<sup>1</sup> ჰეგლები, I, გვ. 251.

ლი გახდა შემდეგ. როდესაც ეს პრინციპი გატარდა საერო ცხოვრებაში.

რატომ დამარცხდა ფეოდალიზირებული ეკლესია?

პირველ რიგში. იმიტომ, რომ საერო (პროგრესული წრე) ძლიერია. მეფის ხელისუფლება, ცენტრალიზაცია, ასე თუ ისე, გამარჯვებული. მეორეც — ეკლესია დაინტერესებული უნდა ყოფილიყო შინაგანად ქვეყნის გაერთიანებით. ცენტრალიზაციით, აქ ხედებოდა მისი ინტერესები ცენტრალიზაციის ინტერესებს, რაც ასე კარგად არის მოცემული უკვე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. სწორედ ამით იყო გამოწვეული სკრუპულოზური განაწილებაც ფუნქციებისა — სასულიერო ცხოვრების მესვეურებია სასულიერონი, საეროსი — საერო ფეოდალური წრე, მეფე. ეკლესია ავტონომიურია. მაგრამ ასრულებს თავის ძირითად ფუნქციას — ხელს უწყობს ცენტრალიზაციის გამარჯვებას, იგი მის ხელში მძლავრი იარაღია. ამ დროს ეკლესიაში მოკალათებული დიდებულები ფაქტიურად მიდიან არა მარტო ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ, არამედ ეკლესიის ინტერესების წინააღმდეგაც (რადგან ერევიან საერო ცხოვრებაში). ეს ემუქრება მის ავტონომიას, რადგან ეს ავტონომია დამყარებულია ეკლესიის და მის მესვეურთა სიწმინდის პრინციპზე, ამის რღვევა კი უკარგავს მას ავტორიტეტს, ქმნის იმის საფუძველს, რომ საერო-პროგრესული წრე ჩაერიოს მის საქმეებში, მოაწესრიგოს იგი, დაიმორჩილოს. რის შემდეგაც ეკლესია კარგავს ავტონომიას. ასე მოხდა კიდეც. რაც რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაზე განხორციელდა. რა თქმა უნდა. ეკლესია ფეოდალიზაციის პერიოდშიც ცდილობს ავტონომიის შენარჩუნებას; მაგრამ ამას საფუძველი არ გააჩნია. ამავე პერიოდშივე ერთგვარად დაეცემოდა, დაკნინდებოდა მეფის ღეთისსწორობის ანტიტუტი და მიუღებელი გახდებოდა მსხვილი ფეოდალებისა და საეკლესიო ფეოდალური წრისთვის ის იდეოლოგია. რომელიც ამას ქადაგებდა — კერძოდ, „არეოპაგითიკა“ მთელი თავისი ფილოსოფიური სისტემით „ერთის“ — „უზეშთაესის“ შესახებ. ასე წარმოგვიდგება ჩვენ იოანე პეტრიწის ტრაგედიის მიზეზი, პეტრიწისა. რომელიც იმულებული გახდა საქართველოში დაბრუნებისას სწრაფადვე დაეტოვებინა თავისი სამშობლოს საზღვრები. არ არსებობდა იდეოლოგია, რომელიც საეკლესიო ფეოდალიზმს გამართლებდა, პირიქით, იგი კრიტიკის ობიექტი ხდებოდა (გიორგი ათონელი, რუის-ურბნისის კრება). ასეთი იდეოლოგია ვერ შეიქმ-

ნა. მართალია, დიდფეოდალებს ბერად შედგომა, „მონაგებთა დატყევა“ დიდ ღვაწლად ეთვლებოდათ, მაგრამ ეს არ ათავისუფლებდათ მათ იმიაგან, რომ დამორჩილებოდნენ სამონასტრო წესებს. სწორედ საეკლესიო ფეოდალიზმთან ბრძოლის პირობებში დადგებოდა იდეოლოგიური საჭიროება მეფის ავტორიტეტის ამაღლებისა, რათა იგი ჩათვლილიყო იმ პირად, რომელსაც უფლება ჰქონდა ჩარეულიყო საეკლესიო საქმეებში. ასე შეიქმნა „მესიანიზმის“ ინსტიტუტი, რომლის მიხედვითაც მეფე თვით ღვთაების ტოლი, მისი ჰიპოსტასია. მისი მოქმედება, აზრი და სიტყვა ღვთაებრივად ცხადდება და სავალდებულოა ყველასათვის. ვფიქრობთ, ჰიპოსტასობის თეორიას ბევრად უფრო დიდი ფუნქცია ეკისრებოდა — კერძოდ — არეოპაგიტის მიხედვით „თეოზისი“ ღმერთამდე ამაღლება საყოველთაო — დემოკრატიული პრინციპია. ეს ყველას ძალუძს. მაგრამ ჰიპოსტასობის მიხედვით კი მეფე თვით ღვთაებაშია ნაგულისხმევი — შედის მის ერთარსობაში, ასე რომ სხვა შემთხვევაში თეოზისი ნიშნავს გათქვეფას მარადიულ ნათელში — ღმერთში, მეორე შემთხვევაში — მეფე თვით ღმერთია, ღვთაებაა. ეს შეესაბამებოდა შექმნილ პირობებს — პირადი ღირსებით დაწინაურების შესაძლებლობა არ ქმნიდა შესაძლებლობას მეფედ გახდომისა. ამიტომ მეფე მზე არის, რომლის ნათელში ყოფნა შეიძლება და არა ამ ნათელად. მეფედ გახდომა...

ჩვენი შეხედულებით, ეკლესიის ავტორიტეტის დაცემამ ალბათ დიდად შეუწყო ხელი საერო იდეოლოგიის გამოვლენას და, საბოლოო ჯამში, საერო მწერლობის წარმოშობასაც.

მესიანიზმისათვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგია: „ქრისტეს მონა“, „ქრისტეს მახვილი“ არ მიგვაჩნია მხოლოდ ზოგადი შინაარსის ცნებად, რომელიც თითქოს გულისხმობს პოლიტიკურ აქტს და უკავშირდება ქართველთა პეგემონიზმს. ვფიქრობთ, აქ ისიც იგულისხმება, რომ ქართველი მეფე უფლებამოსილია ჩაერიოს ეკლესიის შინაგან საქმეებშიც, განმართოს და გაასწოროს იგი. დავით აღმაშენებლის მეფობის დროს ახლად არჩეულ წინამძღვრებს მეფე ლოცავდა ხოლმე. ამასვე ადასტურებს შიომღვიმის მონასტრის ტიპიკონიც.

ისტორიკოსი ს. გამსახურდია მსახურეული ელემენტის იდეოლოგიის გამომხატველად მიიჩნევს ათონის ივერთა მონასტერში დაწერილ ორ მნიშვნელოვან თხზულებას — პირველია „იოანესა და

ეფთუმეს ცხორება“, მეორე გიორგი მცირის მიერ შეთხზული გიორგი მთაწმიდელის „ცხორება და მოქალაქობა“. მკვლევრის მიერ „იზოთეოსის“ — ღვთისწობის იდეოლოგია არისტოკრატიის იდეოლოგიად არის გამოცხადებული, „თეოზისის“ — განღმრთობისა კი მსახურეული ელემენტის იდეოლოგიად. ს. გამსახურდია თვლის, რომ ამ უკანასკნელ იდეოლოგიას ავითარებდა გიორგი მთაწმიდელიც<sup>1</sup>, ამიტომ ეწოდება მას „განმანათლებელი“. იმავე აზრს ატარებს, მკვლევრის შეხედულებით, ლეონტი მროველი „მეფეთა ცხოვრებაში“, ამავე შეხედულებას ავითარებს ეფრემ მცირეც, როდესაც იგი საღვთო და საერო სიბრძნის ურთიერთობაზე მსჯელობს, შემდეგ კი ამას აგვირგვინებს იოანე პეტრიწი თავისი ფილოსოფიური სისტემით. სამონასტრო ცხოვრებაში ამ იდეოლოგიის გამტარებლად დასახელებული არიან აგრეთვე ექვთიმე მთაწმიდელი, გიორგი მთაწმიდელი, გიორგი მცირე, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი. თითქოს ერთ შემთხვევაში ეს უნდა ჩანდეს გიორგი მთაწმიდელის შემდეგ სიტყვებშიც: „კურთხეულ არს ღმერთი, რომელსა ყოველთა კაცთაჲსა პნებაჲს ცხორებაჲ და მეცნიერებასა ჰეშმარიტებისასა მოსლვაჲ, რომელი-იგი გამოუთქუმელითა მით განგებულებითა თჳსითა უმჯობესსა ყოველთასა განაწესებს, და მიუწოთმელითა სახიერებითა თჳსითა თჳთოეულთა უამთა შინა ღირსთა და სათნოთა თჳსთა გამოაჩინეს — სარგებლად კაცთა ნათესავისა და საღიღებლად ღმრთეებისა თჳსისა“<sup>2</sup>.

ჩვენ აქ დასმული საკითხის ზოგი მხარე განსხვავებულად გვესმის, კერძოდ მიგვაჩნია, რომ, როგორც თეოზისი, ისე იზოთეოსი ფაქტიურად ერთი იდეოლოგიის გამოხატულებაა, გარდა ამისა, ზემომოტანილი ციტატა არა გვგონია კონკრეტულად იმ იდეოლოგიის გამოხატულებას ემსახურებოდეს, მაგრამ დასაშვებად მიგვაჩნია, ის აზრი, რომ დემოკრატიზმი საეკლესიო-სასულიერო ცხოვრებაში მაინც უფრო ჩვენმა საზღვარგარეთულმა მონასტრებმა შეინარჩუნეს. განსაკუთრებით ეს ივერთა მონასტერზე ითქმის. ამის მიზეზი, ალბათ, ჯერ ერთი, საქართველოსთან მათი სიშორე იყო და მეორეც — ისინი იყვნენ ქართული სასულიერო ცხოვრებისთვის

1 ს. გამსახურდია, იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ბრძოლა XI ს-ის საქართველოში, თბ., 1956, გვ. 10.

2 ძეგლები, II, გვ. 38.



ტონის მიმცემნი, გამოდიოდნენ ქართული ქრისტიანობის სიწმინდის მოთხოვნით, რაც განაპირობებდა მათ ცხოვრებაში ქრისტიანული პრინციპების მკაცრად დაცვას. ეს ხდება მაშინ, როდესაც საქართველოში სამონასტრო ცხოვრებას წოდებრიობა დაეტყო — აი, რატომ მოიწვია ბაგრატ IV-მ ივერთა მონასტრიდან გიორგი ათონელი, რომელმაც საქართველოში გადმონერგა მისი დემოკრატიული სასულიერო ცხოვრების ტრადიციები. რამ აიძულა ბაგრატ IV ასეთი ღონისძიებისთვის მიემართა? — ექვი არ არის, აიძულა ქვეყნის გაერთიანების ინტერესებმა, რომელსაც ხელს უშლიდნენ მსხვილი ფეოდალები და ეკლესია-მონასტრებში დამკვიდრებული მათი დამქაშები. სამწუხაროდ, ფეოდალიზაციის, სამონასტრო ცხოვრების ხრწნის პროცესი ძალიან ღრმად იყო წასული, და, როგორც ჩანს, გიორგი ათონელს აბსოლუტური შედეგისთვის ვერ მიუღწევია. დემოკრატიზაცია და ლვთიური წარმოშობა მეფისა ღრმა იდეოლოგიური შინაარსის შემცველი ხდება — ეს ორივე უპირისპირდება მსხვილი ფეოდალების ინტერესებს. გარდა ამისა, ლეგიტიმურობა გზას უკეტავს როგორც მსხვილ ფეოდალებს, ისე მსახურეულ არისტოკრატობას მეფედ გახდომისაკენ. ლეგიტიმურობის თეორია პირველად სისრულით არის მოცემული „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“: „დავით წინასწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო კელმწიფეო, მეფობაჲ და სათნოებანიცა მისნი დაგიმკვდრნენ ქრისტემან ღმერთმან“.

ეს თვალსაზრისი განვითარებაა იმ შეხედულებისა, რომელიც გამოთქვა კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა მთავარეპისკოპოს მიქაელთან ვახტანგ გორგასლის მიმართ: „მეფე ღმრთისა მიერ მთავრობს“.

ლეგიტიმურობის თეორია ჩნდება IX—X ს-ში, როცა ბაგრატიონთა დინასტია ძლიერდება, XI საუკუნეში კი სუბმატ დავითის ძემ იგი განავრცო, თეორიის სახით ჩამოაყალიბა. იმავე XI ს-ში ბაგრატიონთა ქრისტედან ჩამომავლობის თეორიაც შეიქმნა.

**„გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ მხატვრული მხარე**

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ ყურადღებას იპყრობს თავისი მხატვრული სამყაროთი. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია ცალკეული მოსაზრებანი გიორგი მცირის მხატვრულ ოსტატობაზე. ნაწარმოების ენობრივ ქსოვილზე, მაგრამ საგანგებო კვლევის საგნად არავის გაუხდია, თხზულების მხატვრულ მხარეზე მსჯელობისას ჩვენ ვითვალისწინებთ აგიოგრაფიის ჟანრობრივ თავისებურებებს, მის მხატვრულ სპეციფიკას, სტილურ ნორმებს.

როგორც უკვე მრავალჯერ აღინიშნა სამეცნიერო ლიტერატურაში, სტილის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორს წარმოადგენს ცალკეული ისტორიული პერიოდებისათვის დამახასიათებელი ესთეტიკური იდეალებისა და „ცხორების ინტერპრეტაციის“ ერთობლიობა<sup>1</sup>. თუ ეს ასეა, აბა სად ითამაშებდა ისეთ დიდ როლს ეპოქის ესთეტიკური იდეალები და ცხოვრების ინტერპრეტაცია, როგორც აგიოგრაფიული მწერლობის დარგში. თანაც ეს იდეალები ატარებდნენ გაქვავებულ, შაბლონურ სახეს და, უმეტეს შემთხვევაში, ასევე აირეკლებოდნენ ხოლმე მხატვრულ თხზულებებში. ეს გარემოება ლიტერატურათმცოდნეობაში საიდუმლოს არ წარმოადგენს და აღნიშნა კიდევ, როგორც ეპოქისეული „ლიტერატურული შაბლონი“<sup>2</sup>; მაგრამ სტილს აქვს სხვა მომენტებიც, რომელთა გათვალისწინება ასევე აუცილებელია. მაგალითად, ეროვნული მომენტი, რაც შემოქმედებითი მეთოდის კონკრეტულ გამოვ-

1 მ. დუ დუ ჩაეა, მხატვრული სტილის საკითხები, კრებული: ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, თბ., 1965, გვ. 39.

2 Об основах художественного метода, «Русская литература», № 4, М., 1958, гв. 67.

ლინებად მიაჩნიათ (ეს არის დაახლოებით ის, რითაც, მაგალითად, რუსული აგიოგრაფია განსხვავდება ქართულისაგან). ამას დაემატება შემოქმედის „მე“, რომელიც „ობიექტური“ საფუძვლის მეტოდისეული გამოვლენის, შემოქმედებითი განხორციელების სფეროს ინდივიდუალურ სამოსელს შეადგენს<sup>1</sup>. ეს კომპონენტი ანიჭებს სწორედ ყოველ ღირსშესანიშნავ ნაწარმოებს „განუმეორებლობას“. ამას დავუმატებთ მხატვრულ ენასაც, როგორც სტილის ერთ-ერთ კომპონენტს.

ამრიგად:

1. ობიექტური გარემო (ცხოვრება, წარმოებითი ურთიერთობა).
2. ეპოქის ესთეტიკური იდეალები („ცხოვრების ინტერპრეტაცია“).
3. ეროვნული მომენტი.
4. შემოქმედის „მე“.
5. მხატვრული ენა.

აი, დაახლოებით ის ძირითადი კომპონენტები, რომელთა ურთიერთკავშირში ნაწარმოების განხილვა მოგვცემს წარმოდგენას მწერლის სტილზე. თხზულების მხატვრულ-სტილისტური ანალიზისას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს ბოლო სამ მომენტს, რომელთა საშუალებითაც ვლინდება შემოქმედის ორიგინალურობა. კვლევის ამ გზით წარმართვა მოგვცემს წარმოდგენას იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვა მწერალმა თავისი თანადროული ცხოვრება, რას უპასუხა თავისი შემოქმედებით და როგორ, რით ამაღლდა თავის დროზე, რით გაამდიდრა ეპოქის იდეური და ესთეტიკური იდეალი.

სტილის მეორე ძირითადი კომპონენტია ეპოქის „ესთეტიკური იდეალი“, „ცხოვრების ინტერპრეტაცია“. უმეტეს შემთხვევაში ობიექტური სინამდვილის გამოხატვას მწერალი ახერხებს სწორედ ამ ესთეტიკური იდეალის სფეროში. თუ საკითხს ამ სიბრტყეზე დავაყენებთ, მაშინ უნდა დავუშვათ საპირისპირო მოსაზრება — რომ ცხოვრების ასე თუ ისე განსხვავებულმა ინტერპრეტაციამ უნდა წარმოშვას გარკვეული ცვლილება ესთეტიკურ იდეალშიც, ეს კი ამტკიცებს იმას, რომ ერთი და იგივე საკითხი თავისი განვი-

<sup>1</sup> მ. დუდუჩავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 57.

თარების სხვადასხვა საფეხურზე შესაძლებელია სხვადასხვა სტილში გამოვლინდეს, როგორც აღნიშნავს ს. გაჩეჩილაძე.<sup>1</sup>

ეპოქის ესთეტიკური იდეალი ასეა მეცნიერებაში გააზრებული: „ყოველ ეპოქას აქვს თავისი თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ რა არის სილამაზე, მშვენიერება, ანდა როგორი ხელოვნებაა უკეთესი, უფრო სრულყოფილი, მაღალი და ნამდვილი“<sup>2</sup>.

თუ ამ თვალსაზრისით მივიხედვებით იმ ეპოქას, რომელსაც ჩვენი საკვლევი ძეგლი ეკუთვნის, მაშინ აღმოჩნდება, რომ სილამაზე-მშვენიერება არის ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფა, მისი იგნორირება, ხორცის გვემა, მშვენიერია ირეალური ქვეყანა, სამოთხე. მშვენიერია ადამიანი, რომელიც „სახარების“ პრინციპების მიხედვით ცხოვრობს. ასეთი ადამიანი იდეალურობის საზომად, ეტალონად არის ქცეული შემოქმედისათვის.

შაბლონური იყო გამოხატვის ხერხებიც, რომელიც ძირითადად ძველი და ახალი აღთქმის, აგრეთვე ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეების თხზულებების მხატვრული აქსესუარით იყო განსაზღვრული. ამ განსაზღვრულობას ჰქონდა სხვა მიზეზიც — მწერალი ვერ შექმნიდა ახალ გამომსახველობით საშუალებას, რადგან რეალური ქვეყანა გამორიცხული იყო მისთვის, როგორც ესთეტიკური განცდის საგანი, გამომსახველობითი ხერხების უმრავლესობა კი სწორედ მასში პოულობს საწყისს, ამიტომ რა რჩებოდა მწერალს, რით უნდა ემოქმედა მას მკითხველზე, აღეძრა მასში ემოციები? — შაბლონური მხატვრული ხერხების ოსტატური გამოყენებით და რიტორიკული მომენტის გაძლიერებით, უფრო მეტი მაგალითებისა და ანალოგიების მოძებნით მათფლიო საეკლესიო ლიტერატურაა და ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში ამა თუ იმ ფაქტის მიმართ. იგივე განაპირობებდა მწერლის მხატვრულ ენასაც. მთელი სიგრძე-სიგანით ვერ ვლინდებოდა ხელოვანის „მე“. რაც შეეხება სტილის სხვა კომპონენტს, — ეროვნულ მომენტს, მას დიდი ადგილი ეთმობოდა, რადგან ამა თუ იმ წმინდანის „მარტვილობა“ ან „ცხოვრება და მოქალაქობა“ აგიოგრაფის მიერ განიცდებოდა, როგორც ეროვნული ცხოვრების ფაქტი.

ქართულ აგიოგრაფიაში ცხოვრების ზედაპირული მოვლენების

<sup>1</sup> ს. გაჩეჩილაძე, ლიტერატურისმცოდნეობის შესავალი, თბ., 1957, გვ. 414.

<sup>2</sup> მ. დუდუჩავა, დასახ. ნაშრ., გვ. 51.

შეზღუდული ასახვა არ იყო აყვანილი ესთეტიკურის დონემდე. ეს არც იყო შესაძლებელი აგიოგრაფისთვის. მისთვის ხომ ცალკე მოვლენას ან ფაქტს თავისი დამოუკიდებელი სახით არ ჰქონდა შინაარსობრივი და მხატვრული ფუნქცია. ყოველივე ეს მისთვის იყო მხოლოდ საშენი მასალა იდეალის გამოკვეთისათვის, მაგრამ სწორედ წმინდანის ეს ამაღლებული იდეალი იყო ესთეტიკური განცდის საგანი. ვერ ვიტყვი, რომ გიორგი მცირის მიერ დახატული იდეალი, გიორგი ათონელის სახით მოკლებული იყოს დღესაც კი ესთეტიკური განცდის უნარს, მაგრამ ეს ამაღლებული, ბრწყინვალე იდეალი უფრო მეტი ესთეტიკურობით იქნებოდა გამაჰკვალული შუა საუკუნეების მორწმუნე მკითხველისათვის, თანაც ეს იდეალი არ განიხილებოდა, როგორც აბსტრაქტული რამ — იდეალურობამდე ამაღლება შეეძლო ყველა ადამიანს, რომელიც საღმრთო წერილის მორალური კოდექსით იცხოვრებდა. ამიტომ იყო, რომ «Вокруг этого идеала автор всеми доступными средствами стремился создать атмосферу особой торжественности, лирической приподнятости»<sup>1</sup>.

დღეს უკვე საკმაოდ აღარ არის ის ფაქტიც, რომ აგიოგრაფი რეალური ცხოვრებიდან აღებული მასალით ხელმძღვანელობდა. იგი ამ მასალის მიხედვით ქმნიდა თავის იდეალს. აგიოგრაფს ჰქონდა იდეალი მეფის, მემამულის, საეკლესიო მამათა, ეპისკოპოსის და სხვ.

გიორგი მცირის გააზრებით, იდეალურ მხატვრულ თხზულებას უნდა ახასიათებდეს ცალკეული პასაჟების მხატვრული და შინაარსობრივი დამთავრებულობა. მხოლოდ ერთის დამთავრების შემდეგ შეიძლება მეორეზე გადასვლა, თითოეული პასაჟი კი მწერალს გააზრებული აქვს როგორც ჯაჭვის რგოლი, რომელსაც ცალკე დასრულებული სახე, თავისი დასაწყისი და დასასრული აქვს, თავისი აუცილებელი ადგილი უჭირავს ჯაჭვში, ე. ი. თხზულების სიუჟეტში, მის შინაარსობრივ აღნაგობაში: „არამედ მე სარბიელსავე სიტყუათა ჩემთასა ვიდოდი და აქა სრულ ვყო სამცხეს ზრდილობისა მისისათეს სიტყუად და მერმე მოვიცვალო გონებითა და ხახულს მისლვისა და სწავლისა მისისაჲ“<sup>2</sup>. ამას მწერალს მხოლოდ

<sup>1</sup> «Русская литература», 1958, № 4, გვ. 78.

<sup>2</sup> ძეგლები, II, გვ. 114.

შემოქმედებითი ინტუიცია კი არ უკარნახებდა, არამედ აგიოგრაფიის ლიტერატურული შაბლონიც, რომელიც სიუჟეტის გარდა, გამოსახვის ხერხებსაც სწვდებოდა. ორიგინალურობა არ განსაზღვრავდა მწერლის ხარისხს, მის ნიჭიერებას. აგიოგრაფიაში დიდი ყურადღება ეთმობოდა ცნობილი ავტორიტეტებისადმი მიმბაძველობას, მათგან მხატვრული სახეების, ხერხებისა და ცალკეული ციტატების სესხებას. ეს უკანასკნელი თვისება დამახასიათებლად იქცა არა მარტო საკუთრივ აგიოგრაფიული ქანრისთვის, არამედ მთელი ჩვენი ძველი ლიტერატურისთვის. რა თქმა უნდა, გათვალისწინება სჭირდება იმასაც, რომ მიბაძვა აგიოგრაფიის სფეროში „ეპოქის ესთეტიკური გემოვნებით“ იყო გამოწვეული და არა მწერლის უნიჭობით. მიუხედავად ამ შაბლონურობისა, ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ გიორგი მერჩულე ისევე წერდეს, როგორც გიორგი მცორე, გიორგი ათონელი, ან იოანე საბანისძე. თითოეული მათგანი თავის ეპოქას წარმოადგენს და დამაკმაყოფილებლად გამოკვეთილი ინდივიდუალობა ახასიათებს. ეს ინდივიდუალობა, უმთავრესად მასალისადმი, იდეისადმი, შაბლონური გამომსახველობითი ხერხებისადმი ინდივიდუალურ მიდგომაში გამოიხატებოდა. მწერლის ორიგინალობას განაპირობებდა მეორე მხარეც — ის, თუ კერძოდ რა მიაჩნდა მას წმინდახის ცხოვრებიდაც აღწერიის ღირსად. როგორ წარმოედგინა გამოსახატავი „იდეალი“, ეს იდეალი კი, თუმცა მკაცრად იყო განსაზღვრული, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ცვლილებას არ განიცდიდა. გიორგი მერჩულისათვის იდეალი იყო სწორედ წმინდანი-აღმშენებელი, წმინდანი — დიდი საზოგადო მოღვაწე, არა მოწყვეტილი ეროვნულ ნიადაგს, არამედ ამ ნიადაგიდან ამოზრდილი, წმიდანი — მოქმედი, მოსაქმე, აქტიური და არა პასიური განდეგილი, რომელსაც ერთდერათ მოვალეობად ლოცვა და „ხორცის გუემა“ გაუხდია, მაგრამ სწორედ ლოცვა-ვედრებაში წასულ უმოქმედო განდეგილად წარმოიდგენდნენ ხოლმე ქრისტიანულ „იდეალს“ ქრისტიანული რელიგიის პირველ წლებში, ე. ი. იდეალური წმინდანის ძირითადი არსი იგივე რჩებოდა. მაგრამ იცვლებოდა იდეალის გამოვლენის ფორმები სწორედ ეპოქის მოთხოვნის შესაბამისად. იდეალურია გიორგი ათონელისათვის იოანე და თორნიკე, როგორც ათონის ქართული ლავრის მაშენებელნი, ხოლო გიორგი მცირისთვის ექვთიმე და გიორგი ათონელები იდეალურნი არიან ქართული კულტურისა და მწერლობისადმი

გაწეული დიდი ამავის გამო. „იდეალის“ გამოხატვისას გამორიცხული უნდა ყოფილიყო სასურველი ფაქტის თუ თვისების მიწერა მისთვის — „ცხორება“ უმთავრესად წმინდანის სიკვდილის შემდეგ იწერებოდა და თანაც აღსაწერად აღილებოდა ხოლმე სანიმუშო ცხოვრება, სანიმუშო მასალა, სანიმუშო წმინდანი, რომელსაც ხანგრძლივი მოღვაწეობით დაუმტკიცებია თავისი თანამედროვეთათვის „იდეალურობა“. ასეთ ვითარებაში მისთვის „სასურველის“ მიკერება შეუძლებლად მიგვაჩნია, მით უმეტეს, რომ ეს ეწინააღმდეგებოდა აგიოგრაფიაში დამკვიდრებულ „სიმართლის თქმის“ პრინციპს<sup>1</sup>. სხვადასხვაგვარად გამოხატული „იდეალი“ თავისებურ გავლენას ახდენდა თვითეული მწერლის სტილზე და სხვა კომპონენტებთან ერთად განსაზღვრავდა მის ერთგვარ ორიგინალურობას. სასურველის მიწერა, მწერლის ფანტაზიის გამოვლენის წყალობით, შესაძლებელი იქნებოდა, დაეუშვათ, წმინდანის ბავშვობის აღწერისას, რომელიც უმეტესწილად უცნობი იყო ხოლმე მისთვის, მაგრამ ნაწილობრივ ამ პერიოდის შესახებაც შეეძლო აგიოგრაფს ცნობების მიღება ან თვით წმინდანისაგან (როგორც მიუღია გიორგი მცირეს), ან სხვა „უტყუველ“ კაცთაგან.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გიორგი ათონელი გიორგი მცირისათვის დიდ წმინდანთან ერთად ეროვნული მოღვაწეც არის, მისი დაკარგვა კი ეროვნული დანაკლისია. გ. იმედაშვილის შეხედულებით, ეროვნული გმირის გამოხატვა დამახასიათებელი იყო აგიოგრაფიული მწერლობისთვისაც, ხოლო მისი გამოხატვის ფორმები გვიან შეითვისა საერო მწერლობამ (სახოტბო პოეზიის გავლით), რომლის ობიექტად იქცა რეალური სინამდვილე და ეროვნული გმირი — რეალური ადამიანის სახით<sup>2</sup>, ე. ი. მკვლევრის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „დამკვიდრდა ერთგვარი რეალიზმი“. საერო მწერლობისა და საერო ეროვნული გმირისთვის დამახასიათებელი ეს ორი მომენტი, გარდამავალი ხაზი — პანეგირიკა და ერთგვარი რეალიზმი მკვეთრად შეიმჩნევა „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“. ჩვენი საკვლევი ძეგლის ხასიათი, რომელშიც რიტორი-

<sup>1</sup> რა თქმა უნდა, აქ არ იგულისხმება სასწაული.

<sup>2</sup> გ. იმედაშვილი, ძველი ქართული მხატვრული ენისა და სტილის მიხედვით, კრებული: ძველი ქართული მწერლობის სტილის საკითხები, თბ. 1960, გვ. 29.

კულ მომენტს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს (რაც ძირითადად პანეგირიკას ემსახურება), ამართლებს მკვლევრის დაკვირვებას.

• • •

სამეცნიერო ლიტერატურაში, „ცხორებათა“ შესავალზე დაკვირვებით, განსხვავებულია მისი ოთხი სახეობა:

ა) „ცხორებანი“, რომელთაც ქრონოლოგიური დასაწყისი აქვთ:

ბ) რომელთაც გეოგრაფიული დასაწყისი აქვთ;

გ) „ცხორება“ იწყება სახელის მოხსენიებით, რომელიც, ხშირ შემთხვევაში, სიმბოლურია და წმინდანის განსაღიღებლად გამოიყენება:

დ) რომელთაც აქვთ რიტორიკული დასაწყისი.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ის, რომ, ივ. ჯავახიშვილი საკვლევ თხზულებას ორ ძირითად ნაწილად ყოფს<sup>1</sup>. პირველი ნაწილი მოიცავს პერიოდს მოღვაწის დაბადებიდან „აღმოსავლეთს“, ე. ი. საქართველოში გამოგზავრებამდე, 1060 წლამდე. ხოლო მეორე — დროის მონაკვეთს 1060 წლიდან ვიდრე სიკვდილამდე<sup>2</sup>; მაგრამ, თუ ჩავუკვირდებით ძეგლის სიუჟეტურ აღნაგობას. მაშინ შედარებით მეტი ნაწილის გამოყოფა გახდება შესაძლებელი.

დავიწყოთ თავიდან:

თხზულება, როგორც აღვნიშნეთ, იწყება აგიოგრაფიული ძეგლებისათვის სპეციფიკური შესავლით, ხოლო ამას წინ უსწრებს მწერლის მიმართვა გიორგი შეყენებულისადმი. შესავლის შემდეგ გიორგი მცირე იწყებს უშუალოდ თხრობას — მიმზიდველად, დამახასიათებელი ოსტატობით აგვიწერს გიორგი ათონელის მამის, ქართველი მეფის — გურგენის ელჩის, იაკობის, გამიჯნურებას „ხატითა შუჭნიერ, ნარნარი და დაწყნარებული ქცევის“ მარიაშზე (ეს ეპიზოდი, სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული აზრით, დამთავრებული ნოველაა)<sup>3</sup>, გიორგი ათონელის უფროსი და-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 146.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> რ. ბარამიძე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკად. მოამბე, X, № 9, 1954, გვ. 637.



ქმის დაბადებას და ა. შ., ვიდრე გიორგი მთაწმიდელის საქართველოში გამომგზავრებამდე. გიორგი ხუცესმონაზონი თვლის, რომ აქ დამთავრდა თხზულების ერთი მთავარი, ყველაზე ვრცელი ნაწილი, რაც ცხადად ჩანს მწერლის შემდეგი განცხადებებიდან: „აქამომდე არს სიტყუაჲ ჩუენი ზემოქსენებულთა მათ ძმათა მიმართ, რომელთა გუაიძულეს შობითგანვე აღწერაჲ ცხორებისა მისისაჲ. მ ნეტარო“<sup>1</sup>.

თხზულების მეორე ნაწილს — გიორგი ათონელის საქართველოში გამომგზავრებას და აქ მოღვაწეობას — გიორგი მცირე წარუმძღვარებს პატარა შესავალს, რომელშიც იმეორებს თხზულების ფართო შესავალში გამოთქმულ აზრს დაკისრებული მოვალეობის სიძნელის, თხრობის „ფრიად მოკლედ და სულ მცირედ“ წარმართვის საჭიროების შესახებ. ეს მეორე ნაწილი მოიცავს გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების პერიოდს საქართველოში გამომგზავრებიდან ვიდრე კონსტანტინოპოლში დაბრუნებამდე, რაც გიორგი მცირის სიტყვებით დასტურდება: „აქამომდე არს სიტყუაჲ ჩუენი თქუენდა მომართ, მ ნეტარო, ვინაითგან შავით მითთ წარვედით და ვიდრე აქამომდე მოკლედ და მარტივად მიგითხარ“<sup>2</sup>. ამის შემდეგ გიორგი მცირე აღწერს გიორგი ათონელის გარდაცვალებას: „ხოლო ამიერითგან სასურველი იგი თქუენი და საძიებელი თხრობაჲ მიცვალებისა მისისაჲ. თუ ვითარ იქმნა, ანუ ვითარი სნებაჲ იყო, გინა რაოდენ დღე სნეულებაჲ“<sup>3</sup>. აქვეა მოთხრობილი დიდი გიორგის დასაფლავებისა და სააღაპე დღის განწესების შესახებ. ფაქტიურად ამით სრულდება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“. რომელსაც მოსდევს „გლოვა“. ტექსტს უნდა აკლდეს გიორგი ათონელის ანდერძი. გიორგი მცირე მომავლად გიორგი ათონელს თავს ადგა სხვებთან ერთად. „დიდ გიორგის“ „სახარებას“ უკითხავდნენ, შემდეგ მომავლად უკითხავს: „იგი საკმარი ესარა არს?“ და მიუთითებია ჭურჭელზე. „რომელსა შინა იღვა ღრაჰყანი საკმრად ძმათათს“<sup>4</sup>. შემდეგ გიორგი მცირე რამდენიმე სიტყვას ამბობს ამ ჭურჭელზე და ამას მოსდევს ფრაზა „და ესე იყო ანდერ-

1 ძეგლები, II, გვ. 157.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 იქვე, გვ. 185.

ძი მისი“, მაგრამ ტექსტში ანდერძის შინაარსი არ ჩანს. ვერ დავუ-  
შვებთ გამოწვევას, რომ ამ დიდ ეროვნულ მოღვაწეს რაიმე არ  
ეთქვა ანდერძის სახით ძმათათვის, არ შეხებოდა საერთო საზ-  
რუნავს. არ დაესახა მათთვის შემდგომი ცხოვრების გეგმა.  
როგორც ეს ქნა ექვთიმე ათონელმა, საზრუნავი კი ბევრი იყო ამ  
პერიოდში: ათონის ივერთა მონასტრისა და გიორგი ათონელის  
მიერ ნათარგმნი წიგნების შემდგომი ბედი, დამოკიდებულება ბერ-  
ძნებთან და სხვა. სამივე ერთეული იმით განსხვავდება მეოთხე შე-  
ნაკადისაგან „გლოვისგან“, რომ ეს უკანააქნელი შეთხზული ჩანს  
თხზულების დაწერამდე (თუ მივიღებთ მის დაწერის თარიღად XI  
საუკუნის 80-იან წლებს). 15—20 წლის წინათ წარმოთქმული  
„გლოვა“ მწერალს სიტყვა-სიტყვით ვერ დაამახსოვრდებოდა, ამი-  
ტომ შესაძლებლად მიგვაჩნია „გლოვა“ წერილობითი სახით არ-  
სებულისა ან კიდევ გიორგი მცირეს გონებაში ნაწილობრივ შერ-  
ჩენილი „გლოვა“ თხზულების წერის დროს შეეცნოს. ნიკოლოზ-  
კანდელაკს დასახელებული გლოვის ზმნური ფორმა „ვიტყოდი“ გა-  
გებული აქვს, როგორც აღნიშნული ზმნის ნამყო უწყვეტელი, რო-  
გორც „ვეუბნებოდი“. მოვიტანოთ ტექსტიდან ის ნაწილი, სადაც  
ეს სიტყვაა მოქცეული და შევეუდაროთ იგი დანარჩენ ფორმებს:  
„აწ მოვედ ჩუენდა მ რაქეელ, დედაო ბენიამენისო, სტიროდე შვილ-  
თა შენთა და ნუგეშინის-ცემასა ნუ მიიღებ, ნუ, ვითარცა ბეთლემისა  
ყრმათათს, რამეთუ იგინი ღმრთისა შეიწირნეს, არამედ ყრმა-  
თათს, რომელნი ორსავე სიკუდილსა თუალითა ხედვენ, სულისა და  
ჯორცთასა, და არა აქუს ნუგეშინიამცემელი, რამეთუ ერთი აქუნ-  
და და იგიცა მიეფარა. ამათთს ტიროდე, მ რაქელ. ვითარმცა არა-  
არიან. ხოლო მე ესრეთ ვიტყოდი ძმათა მიმართ ჩემთა და ყრმათა  
მოდღურისა ჩემისათა“<sup>1</sup>. გასაზრებული ფორმები ყველგან ბრძანებითია,  
II პირისაა, ხოლო ზმნა, ვიტყოდი აქ კავშირებით კილოშია და ახა-  
ლი ქართულით ნიშნავს — ვიტყოდე, „ვაშობოდე“.

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ჭეშმარიტებას დაცლიე-  
ბულია ნ. კანდელაკის მოსაზრება, თითქოს „გლოვა“ ადრე იყო  
წარმოთქმული და მხოლოდ შემდეგაა შეტანილი „ცხოვრებაში“,  
თუმცა ეს არ გამოირიცხავს იმას, რომ გიორგი მცირეს, ამ დიდი სამ-  
წერლო და ორატორული ნიჭით დაჯილდოებულ ადამიანს, არ შეი-

<sup>1</sup> ძეგლები. II. გვ. 188—189.

ძლებოდა წარმოეთქვა სამგლოვიარო სიტყვა „დიდი გიორგის“ გარდაცვალებისას. ისიც შესაძლებელია, რომ ასეთი სიტყვის ფიქსაცია მომხდარიყო და თხზულების დაწერის დრომდინაც შენახულიყო, როგორც ვვარაუდობთ მაგალითად, პეტრე-პატრიკოფილის მიმართ, რომელზედაც გიორგი მცირე ამბობს: პეტრემ დაიტირა გიორგი ათონელიო და აღტაცებული უმატებს: „ხოლო თვთ რასა არა იქმოდა, ანუ რასა არა იტყოდა გუამსა ზედა მის წმიდისასა, და ვითარცა ცხოველსა, ესრეთ ემდურვოდა“<sup>1</sup>. შემდეგ გიორგი მცირე ყოყმანობს — გადმოსცეს თუ არა ამ სიტყვის შინაარსი და, თუ თავს იკავებს, მხოლოდ იმის გამო, რომ მისი მხურვალე გრძელი გლოვის შემდეგ კვლავ მწუხარებისაქენ გადახრა „შეაწუხნებდა“ მკითხველს<sup>2</sup>.

გინდაც „ვიტყოდი“ ჩავთვალოთ საშუალო გვარის ზმნის ნამყოფი უწყვეტლად და ვავიგოთ, როგორც „ვამბობდი“, ამით მაინც ვერ დამტკიცდება, რომ „გლოვა“ „ცხორებაზე“ ადრე იყოს დაწერილი. კანდელაკი ეთანხმება „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ დაწერის ტრადიციულ თარიღს (1066—1068), ასეთ შემთხვევაში კი საეჭვო ხდება, რომ ფრაზა „ხოლო მე ესრეთ ვიტყოდი ძმათა მიმართ ჩემთა და ყრმათა მოძღუარისა ჩემისათა“ საქმის ნამდვილ შინაარსს გადმოსცემდეს. „ვიტყოდი“ ზმნას მოქმედება წარსულში გადააქვს. გიორგი ათონელის გვადრუცი მთელი ერთი წლის განმავლობაში იღო დაუმარხავად, მისი დაკრძალვა დაახლოებით 1067-68 წელს უნდა მომხდარიყო. ბუნებრივია, ამ დროს გიორგი ათონელის დატარება, გლოვა აწმყოში მოხდებოდა, იგი განიცდებოდა, როგორც ახალი ფაქტი და მწერალი ველარ იხმარდა ზმნას „ვიტყოდი“ ნამყოფი უწყვეტლის გაგებით. ერთადერთი საბუთი, რამაც შეიძლება დაბადოს ეჭვი, რომ „გლოვა“ შეიძლება გიორგი ათონელის გარდაცვალებისას წარმოთქმულიყო, არის მასში დამოწმებული აწმყო დრო, მაგრამ „გლოვაში“ ძირითადი დრო მაინც წარსულია, ნამყოფი უწყვეტილის ან ნამყოფი უწყვეტლის მწკრივით გამოხატული. მაგ. „ხედავთა, თუ ვითარ არიან საქმენი ჩუენნი? მენება, უკუეთუმცა შესაძლებელ იყო, განძლიერებად უძლურებაჲ ჩემი და ამაღლებად სიმაღლესა ამას თანა განსაცდელისასა და აღტე-

1 ძეგლები, II, გვ. 196—197.

2 იქვე. გვ. 197.

ვებად კმისა რაბანამე ვნებისა ამის შემსგავსებულისა, ვითარცა ყვეს  
 ობოლთა მათ და კმითა მალლითა განსაცდელსა მამისასა იგლოვეს<sup>1</sup>.  
 მთელი „გლოვიდან“ ჩანს ერთი საინტერესო მომენტი — აწმყო  
 დროის გამოყენება მხატვრული თვალსაზრისით, ემოციის გამოსაწ-  
 ვევად, მაშინ, როდესაც ფაქტი წარსულს ეკუთვნის. თვითონ „გლო-  
 ვის“ ნაწარმოების შემადგენელ ნაწილად შესვლამ განსაზღვრა აწმ-  
 ყო დროის ხმარების საკიროება, რადგან გლოვა მაშინ არის გან-  
 საკუთრებით ემოციური, როცა აწმყოშივე აღიქმება მსმენელის  
 მიერ. წარმოდგენელია და შეუძლებელია გლოვა წარსულ დროში,  
 რომელიც ძირითადად ეპიკური თხრობის დროა. ჩვენ თხზულების  
 ტექსტიდან მოვიტანთ სათანადო ადგილს, საიდანაც აშკარად  
 ჩანს. რომ, როგორც „განმწუხებულის“ ეპიზოდი, ისე „გლოვა“  
 წარსული დროის ფაქტებია. გიორგი მცირე ასე გადმოგვცემს „დი-  
 ლი გიორგი“ გარდაცვალების გამო საქართველოდან წაყვანილი  
 მცირეწლოვანების მწუხარებას: „გარნა ამიერთგან ვითარ-მე გი-  
 თხრა, თუ რაბამი ამბოხი და შფოთი იქმნა და ტყეზა და ყივილი  
 უწესოა“<sup>2</sup>, მაგრამ, როდესაც უშუალოდ გლოვას ეხება, მწერალი უკ-  
 ვე აწმყო დროს მიმართავს: „ვაჲ ჩუენდა, ვაჲ ჩუენდა შენ მიერ,  
 ჟ მამაო. რაჲ-ესე შემამთხვე ჩუენ?“<sup>3</sup> როგორ შეიძლება ვამტყი-  
 ცოთ გიორგი მცირეს „გლოვა“ გიორგი ათონელის გარდაცვალები-  
 სას წარმოუთქვამსო, როცა ამ „გლოვაში“ მწერალი აცხადებს: ისე  
 პინდა ვიგლოვო, როგორც გიორგი ათონელის მიერ შეკრებილმა  
 მცირეწლოვანებმა „ყვეს“ (იგლოვესო). „გლოვა“ რომ გარდაცვა-  
 ლებისთანავე ყოფილიყო წარმოთქმული, ასეთ გარჩევას დროში  
 ადგილი არ ექნებოდა. „გლოვის“ შემადგენელ ნაწილად შესვლა  
 „ცხორებაში“, როგორც ჩანს, განაპირობა იმან, რომ მასში ბუნებ-  
 რივი გაგრძელება პოვა თხზულების ძირითადმა მიმართულებამ —  
 მოღვაწის გაიდუალებამ, ამიტომ მისი ჩართვა არც შინაარსობრი-  
 ვად და არც კომპოზიციურად არ ცვლის ნაწარმოებს. „გლოვა“  
 გამოხატავს არა მარტო ავტორის პირად განცდას, არამედ იმ დიდ  
 ზოგადეროვნულ შინაარსსაც, რომელიც ძირითად ხაზად გასდევს  
 მთელ თხზულებას.

1 ძეგლები, II, გვ. 189.

2 იქვე, გვ. 187.

3 იქვე.

გიორგი მცირის „გლოვა“ წიგნური ხასიათისაა, თუმცა მასში ხალხურ ელემენტებსაც ვხვდებით. კერძოდ, გიორგი მცირეს, გიორგი ათონელის სიკვდილი გააზრებული აქვს, როგორც მზის ჩასვენება, რაც თავისი ბუნებით სიკვდილის გამომხატველი ხალხური მეტაფორული სახეა. „გლოვის“ ხალხური ბუნება შეიძლება კიდევ ვინიშნოთ მწერლის შემდეგ სიტყვებში: „რომელნიმე ცრემლთა წილ სისხლთა დასთხვედეს გუამსა მას მისსა ზედა (გიორგი ათონელის — ჯ. ა.) წმიდასა“<sup>1</sup>. ეგევე მხატვრული სახე გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც“: „თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლია ცრემლდათხეული“. პოემა თამარის სიცოცხლეში დაიწერა, ამიტომ „სისხლის ცრემლების“ დათხევა ტიპური არ უნდა იყოს მხოლოდ დატირებისათვის — იგი უნდა გამოხატავდეს მწერლის დიდ მგრძნობელობას, განცდის ინტენსიურობას.

გიორგი მცირე უდიდეს ემოციურობას აღწევს „გლოვაში“, ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, აქ ამოსკდა ყველაზე ძლიერად მისი პირადი განცდები. ეს ემოციურობა განაპირობა ისეთ მხატვრული ხერხების გამოყენებამ, როგორცაა რიტორიკული მიმართვა, დაპირისპირებისა და განსაკუთრებით გამეორების კანონზომიერი ხმარება: „სადა არიან თუაღნი, ზეცისა საიდუმლოთა მხილველნი, სადა არიან ყურნი იგი, სამღრთოჲსა მის კმისა მსმენელნი, სადა არს ენაჲ იგი წმიდაჲ ტკილად მასწავლელი ცოდვილთაჲ სინანულსა“<sup>2</sup>. აქ განმეორებულია კითხვითი ზმნიზედა. სხვა შემთხვევაში განმეორებულია მაიგივებელი კავშირი „ანუ“: შორისდებული და სხვ. გამეორება სინონიმურ პარალელიზმთან ერთად გიორგი მცირის საყვარელ მხატვრულ ხერხად უნდა ჩაითვალოს. ჩვენ აღარ ვაპირებთ „გლოვის“ მხატვრული მხარის გაანალიზებას, რადგან იგი შესანიშნავად აქვს მიმოხილული ნ. კანდელაკს და სათანადო დასკვნებსაც გვთავაზობს<sup>3</sup>.

ნ. კანდელაკი, „გლოვას“ სამ ძირითად ნაწილად ყოფს. მკვლევარს მისი შესავლის დასაწყისად მიაჩნია ის რიტორიკული შეძახილები, „რომელთა მომდევნო სხარტული გამონათქვამებით შე-

1 ძეგლები. 11, გვ. 187.

2 იქვე, გვ. 193.

3 ნ. კანდელაკი, ქართული კლასიკური მკვერმეტყველება, თბ., 1961, გვ. 262.

ცხადებულია გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალება“<sup>1</sup>. ამ პირველი ნაწილის „ორატორული ძალის წყაროდ“ მკვლევარს სამართლიანად მიაჩნია გრადაციული აღმავლობა, ანათორული და ფიქიირებული ფორმების ხმარება, რიტორიკული ფიგურირება და სხვა მხატვრული ხერხები. აქვე ხაზგასმულია მთელი თხზულების მხატვრული აღნაგობისათვის დამახასიათებელი ერთი მომენტიც — კონტრასტების ხშირი გამოყენება. სიტყვებით „უტყვევთ. ნუგეშინსმცემელნო“ იწყება „გლოვის“ მეორე ნაწილი, სადაც სრულ გასაქანს პოულობს ორატორის სევდა. სიტყვის მესამე ნაწილის განხილვის დროს მკვლევარი წერს: „იმ შეგნებით, რომ საჭიროა იმედის სხივის შეტანა ამ უსინათლო მწუხარებაში, ორატორი ცვლის მეტყველების მინორულ განწყობილებას და მისტიკური შეგნების იერით მოსავეს სიტყვის შემდეგ ნაწილს“<sup>2</sup>. ვფიქრობთ, ამ მოსაზრებას მცირეოდენი კორექტივი სჭირდება — „გლოვა“ ძირითადად „დიდი ზარია“, რადგან გიორგი ათონელის დაკარგვა უდიდესი ტრაგედიაა. დატირების როგორც ფორმა, ისე მისი პრაქტიკული შინაარსი სრულიადაც არ ხდიდა მწერალს ვალდებულს მინორული განწყობილება შეეცვალა, პირიქით. იგი კატეგორიულად მოითხოვს „ნუგეშინის ცემასა ნუ მოილებთო“. „საეკლესიო სიტყუათა აღმოთქუნა“, როგორც აღვნიშნეთ, უმთავრესად ნაწარმოების ჟანრობრივმა ბუნებამ განაპირობა. მწერალს ბოლოსდაბოლოს ხარკი უნდა გაეღო სიკვდილის ქრისტიანული გაგების მიმართ და გაიღო კიდევ, ამან კი ბუნებრივად შეამსუბუქა მინორული განწყობილება. რაც გამოწვეული იყო სიკვდილის რეალისტური განცდით, სიკვდილს ქრისტიანულმა განცდამ კი შეეცვალა განწყობილება.

თხზულების ძირითადი ნაწილის დასასრულს უშუალოდ მოსდევს გიორგი მთაწმიდელის სიკვდილის რეალისტური აღქმა. კერძოდ. ეს ფაქტი გიორგი მცარეს ისეთ დიდ ადამიანურ ტკივილს აყენებს. რომ ნატრობს, „ცხოვრება“ დასრულებულიყო „დიდი გიორგის“ კონსტანტინოპოლში დაბრუნებით. ეს ჩანს შემდეგი სიტყვებიდან: „არამედ, ეპა, რაბამ კეთილ იყო ვიდრე აქამომდე გზამ სიტყუსა ჩუენისამ და, ეპა, რაბამ სანატრელ იყო, უკუეთუმცა ამას პირსა ზედა დასრულებოდა მოთხრობამ ჩუენი“<sup>3</sup>. ძირითა-

1 ნ. კანდელაკი. ქართული კლასიკური მკვერმეტყველება, გვ. 264.

2 იქვე.

3 ძეგლები, II, გვ. 191.

დად ამასვე ამბობს მწერალი გლოვის დასაწყისში: „არამედ, ეკა, უბადრუტეებად ჩემი, ვითარისა-ღა უამისათვს დავიმარხე ყოვლად საწყალობელი და ვითარი-ღა წინა ედვა ქირვეულსა ცხორებასა ჩემსა სიკუდილსა მოთხრობად“<sup>1</sup>. გიორგი ათონელთან მიმართებაში ნახმარია წმინდანის სიკვდილის ქრისტიანული გააზრების გამოძხატველი ეპითეტები: „შეისუენა ზოგადმან მოძღუარმან ჩუენმან, ქუეყანისა ანგელოზმან და ზეცისა კაცმან, ტაძარმან მან ქალწულე-ბისამან უბიწომან“, „ერთგულმან ქრისტეს მსახურმან“, ბრწყინ-ვალემან მან თუალმან ქრისტეს გუამისამან“ და სხვ.<sup>2</sup> „გლოვის“ რეალისტური ბუნება, ჩვენი ფიქრით, გამოვლინდა მის ხალხურ ხასიათში, რომლის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად უაღრესი ინტენსი-ურობაა მიჩნეული ოდიტგანვე. გლოვის ინტენსიური გამოხატუ-ისიძნელე კარგად აქვს შეგნებული მწერალს. რაც ჩანს შეცდევ სიტყვებში: „გარნა შეძრწუნებულვარ და შეშინებულ, რამეთუ აქამომდე გზად სიტყვსა ჩუენისაჲ წრფელ იყო და ადვილ სავალად, ხოლო აწ იწრო და საჭირო და უღონო ჩემგან სღვისა“<sup>3</sup>. გიორგი მცირეს არ გაუჭირდებოდა მშრალი საეკლესიო ინტერპრეტაცია გიორგი ათონელის გარდაცვალებისა. ეს მას მოცემული აქვს კიდევ და, თუ ზემომოყვანილ სიტყვებს მაინც ამბობს, მხედველობაში უცილობლად „გლოვის“ ძირითადი ნაწილი აქვს. გიორგი მცი-რეს გლოვის ერთ სახედ მიაჩნია ის, როცა მიცვალებულს ტი-რიან და ემდურთან „ვითარცა ცხოველსა“. აეთი ტირილი და მდუ-რვა გულისხმობს მიცვალებულისადმი უშუალო მიმართვას. ასე ტი-რის გიორგი ათონელს „ღედაკაცი ვინმე“, ხოლო იოანე პატრიკი დასტიროდა მას და „ემდურვოდა, ვითარცა ცხოველსა“. ბერძნულ პრაქტიკაში, როგორც ცნობილია, საეკლესიო მამებმა. ხალხური დატირებისადმი იდეოლოგიური რეაქციის სახით შექმნეს ლოც-ვა-სიმღერები, რომლებსაც ახასიათებდათ საზეიმო ტონი. რად-გან სიკვდილი გაიაზრებოდა მათ მიერ როგორც „საკრველთა გან-ხეთქვა“, მიწიერი არსებობის გაგრძელება. ძირითად ამასვე ამბობს გიორგი მცირე თავის „საეკლესიო სიტყუაში“, მაგრამ მწერალი ღრმად არ ჩასდევს ამ მომენტს. იგი არ არის მისი თემა და მოვა-

1 ძეგლები, II, გვ. 188.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 181.

ლეობის გამო, მხოლოდ რამდენიმე საეკლესიო განცხადებით კმაყოფილდება.

როცა მკვლევარნი ეხებიან ლიტერატურაში შექრილ „გლოვის“ ჟანრს, ყოველთვის აღნიშნავენ მის ფოლკლორულ საფუძველს, რომლის ელემენტებად სამართლიანად თვლიან ლირიკული (გლოვა) და ეპიკური (გარდაცვლილის ქება) შერწყმას<sup>1</sup>. ბიზანტიურ „ცხოვრებებში“ შექრილ გლოვას საფუძველად ძველი ბერძნული „μυθεῖαι“ დასდება<sup>2</sup>. ხალხურ-ქართული დატირებისათვის ზემოხსენებულნი შანთან (მიცვალებულის, როგორც ცოცხლისადმი მიმართვა), ერთად დამახასიათებელია ქების მომენტიც. ქებით იხსენიებენ მიცვალებულს, მის კეთილ საქმეებს და სხვ. ეს ქების მომენტი უხვად შეინიშნება გიორგი მცირის „გლოვაშიც“. აქაც მკვიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული ლირიკული და ეპიკური ნაკადი, თუმცა ჩვენ ვერ დავეთანხმებით მოსაზრებას, თითქოს ქება „გლოვაში“ ეპიკური იყო, ხოლო გლოვა — ლირიკული. გიორგი ათონელის „გლოვის“ ხალხური ხასიათი გამოვლინდა ლირიკულის (გლოვა) და პანეგირიკულის (ქება) მკვიდრო ურთიერთკავშირსა და გლოვის ინტენსიურობაში, რომელსაც ხალხური დატირებისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი მომენტი განსაზღვრავს. ვერ ვიტყვი, იმასაც, რომ ქება მოკლებული იყოს ლირიკულობას. იგი, ჯერ ერთი, არ არის გლოვისაგან განცალკევებული და განიცდება, როგორც ლირიკული ფაქტი, ხოლო გლოვა არის მწუხარებისა და ამ ქების გამოვლინების ფორმა. სხვა შემთხვევაში ორივე ეს შინაარსი სხვადასხვა ფორმით გადმოიცემოდა, ვთქვათ ელეგიითა და ოდიით. გლოვის სპეციფიკურობად შეიძლება სწორედ მათი ერთ ფორმაში განხორციელება მივიჩნიოთ.

წმინდანის სიკვდილის აღწერა შემთხვევით არ ხდება. ამ დროს შეიმჩნევა ხოლმე მთელი რიგი მომენტებისა, რომლებიც თითქოს უმნაშვნელო არიან, მაგრამ, რადგან წმინდანის გარდაცვალების ფაქტთან არიან დაკავშირებულნი, ელერადობასაც სხვაგვარა იძენენ. ამ მეორეხარისხოვან მომენტთა აღნუსხვა ერთგვარად რეალის-

1 В. П. Адриянова-Перетц, Очерки поэтического стиля древней Руси, М., 1947, гл. 177.

2 კ. კეკელიძე, „გოდების“ ჟანრი და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები, I, გვ. 198.



ტურს ხდის წმინდანის სიკვდილის სურათს. ვერ ვიტყვით, რომ გიორგი მცირის „გლოვა“ თავიდან ბოლომდე მხოლოდ ხალხური იერის მატარებელი იყოს. აქ შერწყმულია ხალხური და მწიგნობრული ელემენტები. ბაზას ამ უკანასკნელისათვის უმთავრესად „საღვთო წერილი“ წარმოადგენს. გიორგი მცირე უხვად სენსულობს ძველი და ახალი აღთქმიდან მხატვრულ სახეებს. ერთ ადგილას მას ანალოგიისათვის მოაქვს ებრაელთა მიერ იაკობის გლოვის მაგალითი და გვთავაზობს საყურადღებო ფრაზას: „ზოგად იყო მაშინ უცხოთა და თვსთა ტირილი, ზოგად იყავნ აწცა“<sup>1</sup>. აქ გიორგი ათონელი წარმოჩინდება, როგორც დიდი ადამიანი, თვით ბიბლიური იაკობის ყადრი, რომლის დაკარგვა უდიდესი დანაკლისია როგორც „თვსთათვის“—ქართველებისათვის, ისე უცხოთათვის, უპირველეს ყოვლისა, იგი მაინც ქართული კულტურის დანაკლისია — იოანეთორნიკეს შემდეგ ქართულ კულტურას დიდი ტალანტი — ექვთიმე შეუდგა ბურჯად, ექვთიმეს შემდეგ „დიდი გიორგის“ ნიჭი აკაშკაშდა. ეს ამსუბუქებდა საერთო გულისტკივილს თითოეული მათგანის დაკარგვის გამო, ისევე, როგორც „რაჟამს-იგი აღიტაცა ზეცად ელიაჲ (ებრაელნი დამწუხრდნენ), არამედ ნუგეშინისსცემდა განშორებასა მისსა ელისე ხალენითა მოძღურისაჲთა შემკობილი, ხოლო აწ საღმობაჲ ესე ზეშთა არს კურნებისა, რამეთუ ელია ამაღლდა და ელისე არა დაშთა“<sup>2</sup>. ამრიგად, გიორგი მცირის წუხილი გაორმაგებულია, რადგან გიორგი ათონელის მეგვიდრეს თითქოს ვერ ხედავს. ეს ჩვენ ან რიტორიკულ ჰიპერბოლიზაციას უნდა მივაწეროთ (რასაც ხელს უწყობს გლოვის პანეგირიკა), ან კიდევ მწერლის გულისტკივილი ნაადრევად უნდა მივიჩნიოთ. გიორგი ათონელს დარჩა საქმის ღირსეული გამგრძელებლები, ახლობელი თუ შორეული მოწაფეები, საზღვარგარეთის ქართული საევანგელების ღირსეული მოღვაწენი, რომლებმაც ახალ, უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანეს ქართული კულტურა, ლიტერატურა და საზოგადოებრივი აზრი. მათ შორის, რა თქმა უნდა, ჩვენი უპრეტენზიო და ნიჭიერი მწერალი გიორგი მცირეც არის.

გიორგი ათონელის გლოვა მწერლის მიერ თხზულების ერთგვარი ლირიკული შეკვრა-შეჯამებაა, ამიტომაც ეყრდნობა იგი თხზულების ძირითად ნაწილში გადმოცემულ შინაარსს, ხოლო მისი ხალ-

1 ძეგლები, II, გვ. 191.

2 იქვე, გვ. 191—192.

ხურობის გამოვლინებად მიგვაჩნია სხვა ნიუანსებთან ერთად სოც-  
ვიერი დატირებაც, რომლის შენსრულებლები უმეტესწილად ქა-  
ლები არიან. ამგვარი დაკვირვება აღინიშნა ძველი რუსული ლიტე-  
რატურის მაგალითზეც<sup>1</sup>. ეს ხალხურობა, მომხდარის ჰიპერბოლი-  
ზირებულ ტრაგიკულობაში ვლინდება, დიდ მწუხარებაში,  
რომელსაც ვერ შეამსუბუქებს ვერაერთარი ნუგეშისცემა: „უტევეთ  
უკუე ნუგეშინის-მცემელნო, უტევეთ და ნუ გაამრავლებთ ნუგეშ-  
ნის-ცემასა. რადთა წრტიალად და მწარედ იგლოონ ობოლთა  
ამათ“<sup>2</sup>. მწერალი მოუწოდებს „დედათა მტირალთა“, რომელთაც  
უნდა გამოიგლოონ „დადი გიორგი“.

მართალია, სამცხის მოხრების ამბავს ალფ-არსლანის შიერ მწე-  
რალი მშრალი ქრონიკის სახით გადმოგვცემს, მაგრამ მაშინ, როდე-  
საც საქართველოში ჩამოსულ გიორგი ათონელსა და მის მოწაფეებს  
გალატაკებული ქვეყანა, მორალურად ზნედაცემული სამღვდელოება  
და შიმშილისაგან ილაჯწართმეული ხალხი დახვდათ, სასოწარკვე-  
თილ დიდ მოძღვარს თავისი გულისტკივილი გლოვის სახით გამოუ-  
ხატავს: „და ესე ყოველი რაჲ იხილა წმიდამან მამამან გიორგი, სულ  
ითქუნა მწუხარებით და ცრემლით იტყოდა: „მ მე, რაჲსათვსმე მოვი-  
წიე ამას ქუეყანასა ხილვად ესევეითართა ამათ ბოროტთა?“<sup>3</sup>. „ცრემ-  
ლით თქმა“ და თვით სიტყვის, შინაარსი, გლოვის, როგორც მწუხა-  
რების გამოხატვის კონკრეტულ ფორმაზე მიგვითითებს.

გიორგი მცირის გოდებას, „გლოვას“, გარდა ზემოხსენებულ  
შინაარსისა (რომ ჩვენმა კულტურამ განიცადა დიდი დანაკლისი  
გიორგი ათონელის ნაადრევად გარდაცვალების გამო), აქვს ქვე-  
ტექსტად ნაგულისხმევი სხვა საფუძველიც, რომლის ანალოგიური  
შინაარსიც მთელი სისრულით იოანე დამასკელის „დასდებელში“ გა-  
მოვლინდა — გლოვა ადამიანის სიკვდილის გამო. იმის გამო, რომ  
ადამიანი, ღმერთის ხატად შექმნილი არსება, ან, იოანესვე სიტყვე-  
ბით რომ ვთქვათ, „შუენიერობაჲ ჩუენი“ არარაობად უნდა იქცეს,  
ხრწნას უნდა მიეცეს<sup>4</sup>. იოანეს ეს გლოვა, რომლის ანასხლეტი

1 გ. კიკნაძე, მეტყველების სტილის საკითხები, თბ., 1957, გვ. 139.

2 ძეგლები, II, გვ. 191.

3 იქვე. გვ. 169.

4 კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიი-  
დან, I, გვ. 201.

გიორგი მცირესთანაც შეინიშნება, მრავალმხრივ იქცევის ყურადღებას. ჯერ ერთი, რატომ უნდა აღეძრა სიკვდილს ასეთი მძიმე ფიქრები სასულიერო მწერალში? სული ხომ არ კვდებოდა და ის „ხატი“ კი, რომელიც ღმერთმა თიხისგან გამოძერწა, ქრისტიანული მსოფლ-მხედველობით, ხრწნად მატერიალ იყო მიჩნეული, „ბინძურ კურკ-ლად“, საიდანაც გამოსასვლელად მუდამ ილტვოდა სული. აქ შეიძ-ლება ვინიშნოთ ძველი ანტიკის ესთეტიკური მრწამსიც ადამიანის სხეულის სილამაზისა და მშვენიერების შესახებ. ეს მომენტი უცხო არ უნდა ყოფილიყო გიორგი მცირისთვის. ქართული აგიოგრაფია არ ყოფილა მხოლოდ მისტიკური იდეალების მედროშე. იგი, მიუხედა-ვად შეზღუდულობისა, ცდილობდა ადამიანის აზროვნების უმაღლეს საფეხურამდე ამაღლებულიყო. ამრიგად, იმ გარემოებამ, რომ ქარ-თველი ხალხი არასოდეს ყოფილა დაბანგული რელიგიური ფანატიზ-მით, შეუნარჩუნა მას მიწიერი აზროვნების უნარი და შეაძლებინა გარკვეული პერიოდის შემდეგ მიეღწია იმისათვის, რომ ადამიანს ეცნო საკუთარი თავი, ნდობა გამოეცხადებინა თავისი ნებისყო-ფისთვის.

ცნობილია, რომ ორატორული მეტყველების დროს ორატორი მსმენელს ჯერ ფსიქოლოგიურად ამზადებს და მხოლოდ სათანადო შესავლის შემდეგ აცნობს თხრობის ძირითად შინაარსს. სამეცნიერ-ო ლიტერატურაში ამ პროცესს „მეტყველებისათვის შემზადების პერიოდი“ უწოდეს. ასეთი „შემამზადებელი პერიოდი“ თან ახლავს ყოველ; ასე თუ ისე, ღირსშესანიშნავ „გლოვას“, რაც მიზნად ისა-ხავს მსმენელთა ფსიქოლოგიურ „დამუშავებას“, მათში სათანადო განწყობილების შექმნას. ეს ორატორის შემდგომი წარმატების ერთ-ერთი ძირითადი საწინდარია. ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ მკვლევართა მიერ მოხმობილია ცნობილი რუსი მოტირალის, ირინა ფედოსეევას შემოქმედებითი პრაქტიკა. როგორც აღნიშნავენ, ირინა «начинает монологом, припоминаниями последних дней и часов отошедшего»<sup>1</sup>. საფიქრებელია, რომ მხატვრული სიტყვის, ორატორული ხელოვნების ისეთი ნიჭიერი ოსტატისთვის, როგორიც გიორგი მცირეა, უცნობი არ იქნებოდა ეს მომენტი და გამოიყენებდა კიდევ მას თხზულების იმ ნაწილში, სადაც გიორგი ათონელის გლო-

1 გ. კიკნაძე, მეტყველების სტილის საკითხები. გვ. 139.

ვა-დატირებაა. ტექსტზე დაკვირვება თითქოს ამართლებს ამ აზრს — გიორგი მცირის „გლოვის“ ძირითადი ნაწილი იწყება შემდეგი სიტყვებით: „ხოლო მე ესრეთ ვიტყოდი ძმათა მიმართ ჩემთა და ყრმათა მოძღუროსა ჩემისათა“<sup>1</sup>. ამას მოჰყვება უშუალოდ გლოვა, მანამდე კი მწერალს საჭიროდ ჩაუთვლია გაეღვივებინა მკითხველ-მსმენელში სამგლოვიარო განწყობილება უპატრონოდ და უსამშობლოდ დარჩენილი ბავშვების მოგონებით, მათი მწუხარების აღწერით. ამ ფაქტზე ყურადღების გამახვილება იმით აიხსნება, რომ, მწერლის აზრით, ყველაზე უკეთ იმოქმედებდა ის მკითხველის განწყობაზე, აგრძობინებდა მას მომხდარის ტრაგიკულობას, შეამზადებდა დიდი მწუხარებისათვის. ასეთივე „შემზადებას“ ემსახურება გიორგი ათონელის გარდაცვალების მგრძობიარე აღწერაც. საგულისხმოა რომ „გლოვის“ დასკვნით ნაწილს, რომელიც „საეკლესიო სიტყუათა“ შემკველია, გიორგი მცირე გიორგი ათონელის გარდაცვალების ტრაგიკული ფაქტით, სევდით „საზღვართაგან გლოვისა უფროსს ჯერისა“ გასული მსმენელ-მოტირალეების „ნუგეშინისცემას“ უსახავს მიზნად. ეს მომენტი ნ. კანდელაკმა შენიშნა და მის დამახასიათებლად „მისტიკური შვების იერი“ გამოაცხადა, მაგრამ, როგორც ჩანს, წინააღმდეგ მკვლევრის შეხედულებისა, ის არ ყოფილა ძირითადი განმსაზღვრელი „საეკლესიო სიტყუათა“. აქ სხვა უფროსაინტერესო რამ შეიძლება ვინიშნოთ — ერთის მხრივ, დიდი, რეალური დანაკარგი, რეალური სიკვდილი რეალური ადამიანისა და ამ დიდი გულისტკივილის გამოხატვა ასეთივე რეალური გლოვით, რომელიც ვერ იგუებს „ნუგეშინისცემას“ და, მეორე მხრივ, ნუგეშისცემა „საეკლესიო სიტყვებით“ — ჩვენ ეს კონტრასტი ორი სხვადასხვა მსოფლშეგრძნების შეხვედრის წერტილად მიგვაჩნია, რომელთაგან, ერთი ძირითადია (ქრისტიანული), ხოლო მეორეს რეალურის იერი დაჰკრავს ისევე, როგორც რეალურია მოძღვრის სიკვდილი. მისი დატირება, დიდი წუხილი მისი გარდაცვალების გამო. ამასთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ, რომ ნაკლებ დამაჯერებლად გვეჩვენება ნ. კანდელაკის დაკვირვება, თითქოს „გლოვა“ იწვევდეს არა სასოწარკვეთილებას, არამედ „შთაგონებით განცდას“<sup>2</sup>. გიორგი მცირის „გლოვის“ ძირითადი ნაწილი, უნუგეშო მწუხარება, სწორედ რომ

1 ძეგლები, II, გვ. 189.

2 ნ. კანდელაკი, ქართული მკვებრებტყველება, თბ., 1966, გვ. 263.

სასოწარკვეთას იწვევს. მართალია, ის არ არის მაინც მოკლებული „შთაგონებით განცდას“, მაგრამ ამ განცდას ქმნის მთელი თხზულება მთლიანად და არა მხოლოდ „გლოვა“.

როგორც აღვნიშნეთ, საკვლევი თხზულებიდან კარგად ჩანს, რომ გიორგი მცირისათვის გიორგი ათონელი, პირველ რიგში, ქართული კულტურის ბურჯია და არა განყენებული წმინდანი. საფუძველს ამის განცხადებისათვის გვაძლევს ჯერ ერთი მისი საერო ხასიათის დატირება და შეორეც. ქრისტიანული თვალსაზრისით. მიუღებელი ერთი დეტალი, რომელიც მწერალს გაჰპარვია. გიორგი მცირე წერს: გიორგი ათონელი მშვიდად მოკვდა, რადგან იცოდა. ჩვენ რომ მოსალოდნელ უბედურებას მივხვდერილიყავით, დიდი ღრიანცელი ატყდებოდა, ასე რომ „თუმცა შესაძლებელ იყო, კნინლა და შე-მცა-გუეპყრა სული იგი უმანკოჲ ამის ნეტარისაჲ“<sup>1</sup>. სულის შეპყრობა, ისიც წმინდანის, რომელიც „მარადღე ტანჯვით და გუემით“ თვითონვე იახლოებს სიკვდილს, რაც მისი წმინდა ცხოვრების აპოთეოზია, ფრიად საყურადღებო ფაქტია.

მთელი „ცხოვრება“ თითქოს გლოვისათვის მზადებაა, ავტორი ისე და იმნაირად ხატავს გიორგი ათონელის, როგორც ეროვნული მოღვაწის სახეს, რომ მისი სიკვდილისას მკითხველმა იგრძნოს მომხდარის უდიდესი ტრაგიკულობა და ამით გაემიჯნოს სიკვდილის ქრისტიანულ გააზრებას. აქვე დავუმატებთ, რომ გიორგი მცირე თხზულების წერის დაწყებისას ფიქრობდა აღეწერა გიორგი ათონელის მიცვალებაც, ხოლო, რაც შეეხება მის საგანგებო დატირებას. ეს არ შედიოდა მის გეგმაში (შეიძლება ამანაც მისცა ნ. კანდელაკს საფუძველი იმის განცხადებისთვის. რომ „გლოვა“ ადრე იყო წარმოთქმული და გიორგი მცირეს მხოლოდ შემდეგ შეუტანია „ცხოვრებაში“). სიკვდილის ქრისტიანული გააზრება გიორგი მცირისთვის მხოლოდ ილუზია, მოჩვენებითი თვითდამშვიდებაა, მაგრამ ორი მსოფლთვალსაზრისი გიორგი მთაწმიდელის სიკვდილის შესახებ მაინც ფაქტად რჩება. სიკვდილის რეალური აღქმა საერო წრის ფართო ფენებისთვის იყო დამახასიათებელი და მის გამოსახატავად, რა თქმა უნდა, არ გამოდგებოდა საეკლესიო ჰიმნი, ამიტომ მიმართა მწერალმაც ხალხური დატირების მხატვრულ ფორმას.

აღსანიშნავია, რომ „საეკლესიო სიტყუაშიც“, რომელიც ტრა-

<sup>1</sup> ძეგლები, II. გვ. 185.

ფარეტულია თავისი შინაარსით. არ ტოვებს მწერალს ჩვეული მხატვრული ოსტატობა და უღარესად მშრალ თეოლოგიურ აზრს ხშირად შესანიშნავ მხატვრულ ფორმაში მოაქცევს. თუმცა აქაც არის გამოყენებული შაბლონური სიმბოლოები და სხვა გამომსახველობითი ხერხები. ნ. კანდელაკი წერს: „გოდება სათავეს იღებს რიტორიკულ შეძახილებში, რომელთა მომდევნო სხარტული გამონათქვამებით შეცხადებულია გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალება: „ვამ მე. ვამ მე, ძმანო ჩემნო პატიოსანნო“<sup>1</sup>. მკვლევრისთვის, რომელიც გლოვას რიტორიკული თვალსაზრისით იხილავს, შორისდებული აქ წარმოადგენს რიტორიკულ კომპონენტს, ჩვენ კი იგი უფრო სალხურო დატირების ანასხლეტად მიგვაჩნია.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ მხატვრული ღირსება შეუნიშნავი არ დარჩენილა მეცნიერებაში. აი, როგორ აფასებენ მას ივ. ჭავჭავაძის და კ. კეკელიძე: „მთელი თხზულება მშვენიერის, გულწრფელის კილოთი არის დაწერილი და ღრმა გრძნობითა და სიყვარულით არის განმსჭვალული“<sup>2</sup>, „ნაწარმოების ენა მეტად მარტივი და მასთან მომხიბლავია. განსაკუთრებით გიორგის გარდაცვალების აღწერისას ის პირდაპირ შედევრს წარმოადგენს“<sup>3</sup> (ეს უკანასკნელი მომენტი ივ. ჭავჭავაძის მიერაც საგანგებოდ აღინიშნა). კ. კეკელიძე საკვლევი თხზულების მხატვრულ ღირსებას განსაკუთრებული სისრულით ცხადყოფს შემდეგ სიტყვებში: «Сочинение, написанное в 1065—1068 г. является одним из лучших произведений древнегрузинской письменности, показывающим, что автор его в литературном отношении далеко превосходит знаменитого своего учителя»<sup>4</sup>. საკვლევი თხზულებისათვის დამახასიათებლად არის მიჩნეული ორნამენტული სტილი, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია არა გამოთქმის, აზრის სიზუსტე, არამედ მეტაფორული მეტყველება და მრავალსიტყვაობა. ვფიქრობთ, გიორგი მცირის ამ შესანიშნავი თხზულების მიმართ ეს ვერ გავრცელდება. მწერალი ყველგან გვხიბლავს საკითხის ზუსტი და ღრმა გააზ-

1 ნ. კანდელაკი, ქართული მკვერმეტყველება, გვ. 261.

2 ივ. ჭავჭავაძის მიერ, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 14.

3 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 229.

4 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IX, გვ. 147.

რებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ტიპური გააზრებით“, რაც ცხადად ჩანს მწერლის შემდეგი განცხადებიდან: „და იყო იგი სიყრმი-თგან სავსე შიშითა და სიყუარულითა ღმრთისაჲთა, და ვითარცა წერილ არს: დღე და ღამე შჯულსა უფლისასა იყო ნებაჲ მისი. და შჯულსა მისსა ზრახავნ იგი დღე და ღამე“<sup>1</sup>. ამავე „ტიპური გააზრების“ გამოვლინებად მიგვაჩნია ისიც, რომ გიორგი მცირე არ გვაცნობს „მაბრალობელთა“ მიერ გიორგი ათონელის მიმართ წაყენებულ ბრალდებებს. მეცნიერებაში გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ „დიდი გიორგი“ ამ „მაბრალობელთა“ რეპრესიებს უნდა აეძულებინა სასწრაფოდ დაეტოვებინა საქართველო. თუ ეს მართლაც ასე მოხდა, მაშინ გიორგი მცირის ღუმელი ამ საკითხზე ასე უნდა ავხსნათ: ავტორისათვის, რომელიც წერს წმინდანის „ცხოვრებას“, რომლის მთავარი მიზანი მისი ჰიპერბოლიზაციაა, გაიდვალება (ამით ემსგავსება ის პანეგირიკს), უხერხული იქნებოდა ამ ფრიად საჩოთირო ფაქტის გახსენება. ამას დაემატება ისიც, რომ „ცხოვრებაში“ (განსხვავებით „მარტივობისგან“ — ჯ. ა.) კონფლიქტების რიგია, რომლებიც კულმინაციისკენ არ მიისწრაფიან, ამიტომ აქ კვანძის შეკვრა და კულმინაცია მკვეთრად გამოხატული არ არის.<sup>2</sup> მხატვრული გამოსახვის სწორედ ასეთი სპეციფიკის გამო „ცხოვრება“ პანეგირიკს უახლოვდება, ამიტომ გიორგი მცირისთვის გიორგი ათონელის დეაწლის აღწერა, პირველ რიგში, ამ უკანასკნელის „ქებაა“. მწერლის განცხადებით, მსოფლიო წმინდანებს „თანა შეერთო ახალი ესე მოლუაწე და ჩუენ მიერ ს ა ქ ე ბ ე ლ ა დ წინამდებარე“<sup>3</sup> (იგულისხმება გიორგი მთაწმინდელი — ჯ. ა.). წმინდანთა მოღვაწეობის აღწერის პანეგირიკული ხასიათი, გიორგი მცირის შეხედულებით, გამომდინარეობს ძველი აღთქმის, კერძოდ სოლომონ ბრძენის მოწოდებიდან — „ხსენებაჲ მართალთაჲ ქებით აღესრულების“<sup>4</sup>.

„ცხოვრების“ „ქებად“ გაგება ბევრი რამის მთქმელია. მწერლის მთავარი ყურადღება სწორედ ქებაზე იყო გადატანილი. ამის მიხედვით არჩევდა იგი ფაქტებს და მთავარი გმირის ხასიათიც სწორხა-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 112.

<sup>2</sup> რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. X, № 9, 1954, გვ. 638.

<sup>3</sup> ძეგლები, II, გვ. 107.

<sup>4</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 106.

ზოგნად ვითარდებოდა. რომელიც მდებარეობის ზენიტს აღწევდა მოღვაწეობის დასაწყისშივე. უარყოფითი აღწერას აგიოგრაფი შეგნებულად გაუბრუნდა, რათა ამას ჩრდილი არ მიეყენებინა თხზულების აწეული ტონისთვის, არ დაერღვია მწერლობის დანიშნულება — იყოს მხოლოდ „სახე კეთილისა“. რასაკვირველია, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აგიოგრაფია საერთოდ ამბობდა უარს უარყოფითი მოვლენის თუ პერსონაჟის ხატვაზე. არა, აგიოგრაფი მაინც მიმართავდა მას აუცილებლობის შემთხვევაში, როცა არ ხერხდებოდა მისგან „თანაწარკდომა“, როცა უარყოფითი აღნიშვნა საჭირო იყო დადებითი გმირის „საქებელად“, ამიტომ აგიოგრაფი დამკვიდრებულ შაბლონს მისდევს და ზოგჯერ უარს ამბობს ცხოვრების რეალური მოვლენების ობიექტურ განხილვასა და ობიექტური დასკვნების გამოტანაზე. ნაწილობრივ ზემოხსენებულ მიზეზს უნდა მიეწეროს ისიც, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში ერისკაცთა, უმთავრესად ფეოდალთა სიმდიდრე ფრიად სიმპათიით არის მოხსენიებული. რ. ბარამიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მწერალს ეს არ მიაჩნია მორალურ შემბორკავ ძალად.<sup>1</sup> ჩვენ ვფიქრობთ, რომ აქ, სხვათა შორის, თავი იჩინა ჩანასახის სახით რეალისტურად ხატვის სპეციფიკამ — თითოეული პერსონაჟი განასახიერებდეს თავის სოციალურ წრეს. ამიტომ აგიოგრაფისათვის წარმოუდგენელია ფეოდალის დადებითად ხატვა; თუ ეს უკანასკნელი დ ი დ ი ე რ ი ს, დ ი დ ი ს ი მ დ ი დ რ ი ს პ ა ტ რ ო ნ ი და ს ა ს უ ლ ი ე რ ო პ ო რ ე ბ ი ს და მ ხ მ ა რ ე ა რ ი ქ ე ბ ა, თუმცა ზოგ შემთხვევაში, აგიოგრაფი სოციალური უსამართლობის ფაქტსაც მშრალად აღნუსხავს. ამის მაგალითი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაშიც“ გვხვდება რ. ბარამიძის შეხედულებით, ტაძრისის მონასტრის დაწვა, მონასტერსა და გლეხობას შორის წარმოშობილი უთანხმოების შედეგი უნდა ყოფილიყო<sup>2</sup>. შესაძლებელია, ეს ასეც იყო, ამ დროისთვის ზომ ძალიან ყოფილა ეკლესია-მონასტრებში სიმდიდრის მოხვეჭის სენი გამჭდარი. მათი სიმდიდრის ზრდის პირდაპირპროპორციულად გაიზრდებოდა სიძულვილიც მათ მიმართ და შეიძლება ცეცხლიც კი წაეკიდებინათ მონასტრისთვის, მაგრამ ასეთი კატეგორიული დასკვნის გამოტანისათვის გიორგი

1 რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 7.

2 იქვე, გვ. 7—8.



ათონელის „ცხოვრება“ საკმარის მასალას არ იძლევა. გიორგი მცირის განცხადება—მონასტერს ცეცხლი „შურითა ეშმაკისათა აღედვაო“ ჩვეულებრივი თეოლოგიური ფრაზაა და შეიძლება სხვადასხვა შინაარსობრივი ახსნა მოეძებნოს.

აგიოგრაფთა მხატვრულ აქსესუარში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს სიმბოლოს, რომელიც უმეტესად ავტორის ძირითადი იდეური მიზანდასახულობის გამოკვეთას ემსახურება. სიმბოლო თავისი შინაარსით ალეგორიული ხასიათისაა. სამართლიანად ფიქრობს რევაზ ბარამიძე, რომ სიმბოლოს გამომხატველი ქართული ტერმინი „სახისმეტყველება“ გადმოსცემს როგორც სიმბოლოს, ისე ალეგორიას<sup>1</sup>. მკვლევრის ამ აზრს უნდა ამაგრებდეს ერთი ადგილი გიორგი მცირის თხზულებიდან, სადაც მწერალი მაკარის მიერ ანტონის ცხოვრების აღწერაზე ლაპარაკობს. მწერალი ამბობს: „აწ ჯერ არს სახისმეტყველებით ხატად ქმნად ზემოთხსენებულის მის სახისა“<sup>2</sup>-ო. საინტერესოა „სახისმეტყველების“ შინაარსის გაშიფვრა გიორგი მცირის მიერ. „სახე“, მისი შეხედულებით, იგივეა, რაც „სარკე“, რომლის დაბახასიათებელი თვისებაა ორეულის გადატანა, სახესაც იგივე ფუნქცია უნდა ჰქონდეს. ამიტომ „სახისმეტყველება“, გადატანით, ალეგორიულ მეთყველებას გულისხმობს, რომლის კონკრეტული გამომხატველი სიმბოლოა. მაგალითად, „დიდი გიორგი“ „არღარა სახით და იგავით ჰმსახურებს ზეციერთა მათ, არამედ თვთ მას ხატსა საქმეთასა განიცდის არღარა სარკითა და სახითა, არამედ პირსა ღმთისასა პირის-პირ ხედავს“<sup>3</sup>. აქვე საჭიროა აღინიშნოს, რომ ძველ ქართულში „სახისმეტყველება“ გადმოიცემოდა კიდევ შემდეგი ტერმინებით: სახისშემოლებითი, მოპოვნებითი, ალყვანებითი, საცნაური, ხედვისმიერი, გონებრამიერი<sup>4</sup>. „სახისმეტყველება“ ყოველთვის ნიშნავდა გამოსასახავი საგნის მისტიკური შინაარსის ამოცნობასაც. ასე იცნობდა ამ ტერმინს ეფრემ მცირე, გიორგი მცირესთან კი ეს ტერმინი, მართალია, გულისხმობს ანალოგიას, ალეგორიას, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ რეალური გათანაბრებულია ირეალურ-

1 რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, გვ. 181.

2 ძეგლები, II, გვ. 193.

3 იქვე.

4 ჯ. კეკელიძე, თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ, მიტროფანე ზმერნელ მიტროპოლიტისაჲ, თბ., 1920, გვ. XIII,

თან. ასევე სახისმეტყველებით, სიმბოლურად იყენებს გიორგი მცირე გიორგი ათონელის სახელსაც — „გიორგი“ || „გეორგოს“ ; Ἐοργίου. რომელიც „მიწის მუშაკს“ ნიშნავს. ეს ანალოგია გამოიყენა გიორგი მცირემ სიმბოლოს შესაქმნელად და ამით მიგვანიშნა გიორგი ათონელზე. როგორც საეკლესიო წიგნთა „ურნატის“ მუშაკზე. ეს მშვენიერი სიმბოლო გიორგი ათონელის დამახასიათებელ ნიშნად იქცა და საგალობლებშიც ხშირად იხმარება მის მიმართ. სიმბოლო გიორგი მცირესთან, ისევე როგორც სხვა აგიოგრაფებთან, დატვირთულია მხატვრული და პრაქტიკული შინაარსით. სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიც აღინიშნა, რომ ქართველი მწერლები ხშირად სრულიად ახალ განმარტებებს უძებნიდნენ სიმბოლოებს, რაც მათ შემოქმედებით თავისუფლებას უნდა მიეწეროს<sup>1</sup>. ანეთი სიმბოლოებია გიორგი მცირესთან „მტრედი“, „გურიტი“ (წმინდანის აღსანიშნავად), „ვენახი“ (საეკლესიო ღვაწლი), „ნათელი“, „მზე“, „ნაყოფიერი ხე“ (წმინდანი). თავისებური სიმბოლური გააზრებაა თხზულებაში „ღრუბლისა“, რომელშიც მას ქრისტეს შემდეგ მოსული წმინდანები ჰყავს წარმოდგენილი: „რამეთუ ღრუბლად უწოდა მათ კორცთა უვარის-ყოფისათჳს და ნივთიერთა საქმეთაგან ამაღლებისა და გონიერთა და საცნაურთა ღრუბელთა თანა შერთვისა, რომელთა ზედა მკდომარე იხილვოს მომავალად თვთ თავადი, ვითარცა იგი ამაღლდა თუალთაგან მოწაფეთაჲსა“<sup>2</sup>.

როგორც ცნობილია, იგავურ მეტყველებას სიმბოლურთან ერთად სათანადო ადგილი უჭირავს საღმრთო წერილში. ბუნებრივია, რომ აგიოგრაფებიც აგრძელებენ ამ ტრადიციას, თუმცა მათთან იგავი არ გამოიყენება თავისი დასრულებული სახით, იგი გადაქცეულია ვრცელ შედარებად სწორედ იგავის სპეციფიკის გამო — ერთის თვისება-შინაარსი ალევგორიულად მიაწეროს მეორეს. ეს იმიტაც არის საინტერესო, რომ XI საუკუნეში უკვე თეორიულადაც ჰქონიათ გააზრებული იგავის, როგორც ლიტერატურული ენარის სპეციფიკა. გიორგი მცირე ერთ ადგილას წერს გიორგი ათონელზე: „რამეთუ ემსგავსა იგი ოქროსა გამომღებელსა მას გელოანსა, ვითარცა-იგი ქიმიათათჳს წერილ არს, რომელნი-იგი მრავალლონობითა სიბრძნისაჲთა სიღრმეთაგან ქუეყანისათა ოქროსა გამოიღებენ და

1 რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, გვ. 203.  
2 ძეგლები, II, გვ. 106.

ბრძმელისა მიერ და ცეცხლია ბრწყინვალეებაა მისა წარმოაჩენენ<sup>1</sup>. ამ თავისებურ იგავს მოსდევს ახსნაც, მისი ალეგორიული შინაარსის გაშიფვრა მწერლის მიერ<sup>2</sup>. „სახარების“ იგავს ტალანტის დამფველელის შესახებ გულისხმობს ქართულ აგიოგრაფიაში გავრცელებული ფრაზა: „და ესრეთ აღაოიბინა მისდა რწმუნებული იგა ტალანტი“, რომელიც სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება გიორგი მციარესთან.

დიდ მხატვრულ ეფექტს გიორგი მციარე აღწევს არა მარტო მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების ოსტატური გამოყენებით. არამედ იმ დიდი ფსიქოლოგიზმითაც, რომელიც თხზულების ზოგიერთ ადგილას შეიმჩნევა. ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა ალგენიშნა ამის დამადასტურებელი ერთი ფაქტი. კერძოდ, გიორგი ათონელის განცდა იერუსალიმში მოგზაურობის დროს. მწერალმა იცის, რომ დიდი მწუხარება ხშირად ცრემლსაც კი უშრობს. ამუნჯებს ადამიანს. ამ ფსიქოლოგიურ მომენტს ოსტატურად იყენებს გიორგი მციარე მხატვრული ეფექტის მისაღწევად: „ვითარ ვაიძლო ენასა მსახურებათ სიტყუსა, რომელი-იგი განსაცდელისა ამის მიერ, ვითარცა მძიმითა რაჟთმე საკრველითა რკინისაჟთა, შეკრულ არს?“<sup>3</sup> აღსანიშნავია, რომ „რკინის საკრველით“ შეკვრის მხატვრული სახე გვხვდება „აბოს მარტვილობაშიც“<sup>4</sup>.

მწერლის მხატვრული აზროვნების მთავარი ობიექტი მაინც გიორგი ათონელის წმინდანობის გამოხატვაა. როგორც ვთქვით, გიორგი მციარე არჩევს ისეთ ფაქტებს გიორგი ათონელის ცხოვრებიდან (დაწყებული მისი ბავშვობიდან), რომლებიც ადასტურებენ სწორედ მის წმინდანობას, იმას, რომ გიორგი ათონელი „მართალი“, ღმერთის რჩეულია. ამ შემთხვევაში მწერალი არ ივიწყებს დიდი თეოლოგების მიერ ჩამოყალიბებულ წმინდანობის ატრიბუტებს და უხვად მოაქვს თავის თხზულებაში სათანადო ციტატები მათი შრომებიდან, რომელთა მიმართება „დიდი გიორგის“ ცხოვრების მოვლენებთან ამტკიცებენ ამ უკანასკნელის დიდ ქრისტიანულ ბუნებას. ეს გიორგი მციარის მხატვრული ოსტატობის ერთი მხარეა, ისე

1 ძეგლები, II, გვ. 145.

2 იქვე, გვ. 190.

3 იქვე.

4 ძეგლები, I, გვ. 50.

კი ის გრძელი პერიოდები, მოხდენილი, შინაარსობრივად შეკრული რთული წინადადებები, რომლებიც „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ უეჭველი მხატვრული სპეციფიკაა, ყოველთვის იყო ჩვენი აგიოგრაფიული ძეგლების დამახასიათებელი ნიშანი. გიორგი მცირის გიორგი მთაწმიდელის „ცხორება“ მხატვრულ-სტილისტურად დაგვირგვინებაა იმ მიმართულებისა, რომელიც შეიმჩნევა ივერთა ლავრაში უკვე ექვთიმე ათონელის მოღვაწეობიდან — კერძოდ ბერძნული თხზულებების ქართული თარგმანები სრულდებოდა ფრიად მხატვრული ენით — იგი არ მისდევდა მონურად როგორც დედნის შინაარსობრივ მხარეს, ისე მის მხატვრულ-ფორმას. ამ თარგმანებმა შექმნეს თარგმნის განსაკუთრებული სტილი. გიორგი მცირე ამ სტილის შემოქმედებითი ამთვისებელია. წერილში „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების ენა“ წარმოჩენილია თხზულების ენის დამახასიათებელი რამდენიმე მომენტი, მაგალითად, ის, რომ „ცხოველს ხდის აზრს მაპირისპირებელი კავშირის არა—არამედ გამოყენება“<sup>1</sup>. ნ. გოგუაძის შეხედულებით, „გიორგი ხუცესმონაზონი წერს დიდი პოეტურობით, მაღალმხატვრულად, რთული წინადადებებით, გრძელი პერიოდებით და ამავე დროს ასე საოცრად გასაგებად და ადვილად ჩასაწვდომად“<sup>2</sup>. იგივე მკვლევარი ხაზს უსვამს საკვლევ თხზულებაში ლექსიკის, ტერმინების, სინონიმების, კომპოზიტებისა და ბერძნულა წარმომავლობის სიტყვების სიუხვებს, ხოლო სინონიმური წყვილების ხშირი ხმარება საძირითლიანად არის მიჩნეული გიორგი ხუცესმონაზვნის წერის მანერად<sup>3</sup>.

როგორც ვთქვით, გიორგი მცირის შეხედულებით, გამოჩენილ მოღვაწეთა ცხოვრების შესწავლას დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს. კერძოდ, მათი მოღვაწეობის მაგალითზე უნდა გაიზარდოს თაობები, მათდამი მიბაძვამ სულ ახალი და ახალი ძალა უნდა შთაჰბეროს მას, ვინც აწმყოში იღვწის და, ვინც მომავალშიც იმოღვაწებს. ამ აზრს მწერალი მხატვრულად ასე გადმოგვცემს: წარსულის დიდ მოღვაწეთა მიბაძვით ჩვენ უნდა „ძალსა მას საცნაურსა სულისა ჩუენისასა, ვითარცა ორბისა სიჰაბუყესა, განვაჰაბუყებდეთ“<sup>4</sup>.

1 ფილოლოგიური ძიებანი, 1964, I, გვ. 49.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 ძეგლები, II, გვ. 107.

(ეს შედარება არ არის ჩვენი მწერლის ორიგინალური მხატვრული ხერხი. ის გვხვდება დავითის ერთ-ერთ ფსალმუნში).

გიორგი მცირის მხატვრული აქსესუარი უმთავრესად საღვთო წერილისა და წმინდა მამათა თხზულებებისგან არის დავალებული. ანტითეზები, ეპითეტები, შედარებები, რომელთაც უხვად იყენებს მწერალი, არ არის, უმეტეს შემთხვევაში, ორიგინალური და ეს გასაგებიცაა — მწერალი, რომელიც წმიდანის „ცხოვრებას“ ქმნიდა, ვერ გამოიჩენდა თვალშიმოსახვედრ ინდივიდუალობას და მისეული მხატვრული გააზრება ამა თუ იმ მოვლენისა და ფაქტისა, საუკეთესო შემთხვევაშიც კი, საერთო შაბლონისაგან მხოლოდ ნიუანსებში განსხვავდებოდა. სასულიერო მწერლის მოვალეობას „საეკლესიო სიტყუათა აღმოთქუნვა“ შეადგენდა, რაც მიუთითებს როგორც შინაარსის, ძირითადი იდეური ხაზის, ისე მისი გამოსახვის რელიგიურ ასპექტზე.

ცნობილია, რომ აგიოგრაფებისათვის ტიპიზაცია, როგორც მხატვრული განზოგადების უმაღლესი სახე, უცნობი იყო. ყოველი კონკრეტული მოვლენისა და სახის განზოგადება, უმეტეს შემთხვევაში, იდეალურამდე მის აყვანას, „იდეალურის“ გამოხატვას ემსახურებოდა, იდეალური კი იყო ყოველივე ის, რაც კი ეთანხმებოდა საერთო ქრისტიანულ ნორმებს, ამიტომ ის ყველა დროისა და შემთხვევისათვის ზოგად ხასიათს ატარებდა. ეს რომ ზუსტად ასე ჰქონოდათ გაგებული ჩვენს წინაპრებს, მაშინ გამოირიცხებოდა ქართული აგიოგრაფიის პრაქტიკული დანიშნულება — ამა თუ იმ პერიოდის ცხოვრებაზე, კონკრეტულ მოვლენებზე დაკვირვებით მოგვეცეს წმინდანის, მოღვაწის იდეალური სახე, რომელიც განყენებული კი არ იქნება, არამედ გამოირჩევა ქმედითი ხასიათით სწორედ თავისი კონკრეტული პერიოდისათვის. იდეალურის გამოსახვა ქართული აგიოგრაფიის მაგალითზე რეალურ ცხოვრებაზე; დაკვირვებისა და მისი საჭიროების წარმოჩენით ხდებოდა. ეს თვალსაზრისია გატარებული გიორგი ათონელის მიერ „იოანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებაში“. ამავე აზრს მისდევს გიორგი მცირეც. იდეალურია ადამიანი, რომელიც ყოველი ეპოქისათვის საერთო, სქემატურ-ქრისტიანული ხატი-სახე კი არ არის, არამედ უპასუხებს ეპოქის მოთხოვნებს თავისი ღვაწლით. გარდა ამისა, ეს იდეალური ხატი-სახე ქმედითია და ცხოვრების ნაკლოვანებათა გამოსწორებისაკენ არის მიმართული. ამით არის გაპირობებული აგიოგრაფიული, უფრო კი წმინ-

დანთა „ცხოვრებებში“ ანტითეზების უხვი გამოყენება. რომლის ერთი პარალელური წყვილი რეალური ცხოვრების სინამდვილიდან არის აღებული და უარყოფის გამომხატველია, ხოლო მეორე მის საპირისპიროს — იდეალურს გამოხატავს. ამიტომ ძნელი აღარ არის იმ-ს მიხედვრა. რომ გიორგი ათონელის, როგორც იდეალური საეკლესიო მოღვაწის, ხატვა აშკარა რეაქციაა XI ს. საქართველოს სასულიერო ცხოვრების ნაკლოვანებათა მიმართ. „იდეალური“ გიორგი მცირისთვის არ არის განყენებული რამ, იგი რეალური ცხოვრებიდან საჭრდობს და საბოლოოდ ისევ ამ უკანასკნელის წარმატებისთვისაა მოწოდებული. ყოველივე ამის შემდეგ ბუნებრივად უნდა მოგვეჩვენოს. რომ „ცხოვრებაში“ გზა ეხსნება მწერლის პიროვნულ „მე“-ს. მის მიერ ფაქტებისა და მოვლენების შეფასებას, პანეგერიკულ მოპენტს. საბოლოო ჯამში კი წინ წამოიწვევა დიდაქტიზმი. აგიოგრაფს ესმის, რომ მწერლობის დანიშნულება მაშინ არის გამართლებული, როცა მის მიერ დახატული იდეალური სახე. მოვლენა, ფაქტი. თანამედროვეებისათვის და მომავალი თაობისათვის მისაბაძი გახდება. დღეს ლიტერატურათმცოდნეობაში ამას ლიტერატურის აღმზრდლობითი მნიშვნელობით გამოვხატავთ.

ქართულ აგიოგრაფიაში ბაძვის მოტივი პირველად იოანე საბანისძემ წამოაყენა და მანვე დაუკავშირა ის დიდ ეროვნულ იდეას. „ცხოვრებებში“ იგი გვხვდება იმ პერიოდიდან, როცა საქართველომ კულტურულ ბიზანტიასთან თანამშრომლობა გააჩაღა. ამ პერიოდში აგიოგრაფები მოითხოვენ დიდ მოღვაწეთა ბაძვას, რაც მასში წმინდანთა „ცხოვრებების“ კითხვას უნდა გამოეწვია, ეს კი გაკეთდებოდა გამოჩენილ ადამიანთა ღვაწლის ისე აღწერით. რომ იგი სწორედ მისაბაძი გამხდარიყო სხვებისათვის, ამიტომ აიწერებოდა არა მარტო წმინდანის ღვაწლი. არამედ გადმოიციემოდა გზაც, რომლითაც ამა თუ იმ წმინდანმა დიდი ინტელექტი შეიძინა და იდეალური გახადა, მოკლედ, „ცხოვრება“ ასწავლიდა თანამედროვეებს—აი, ამ გზით, უნდა გახდეთ აი, ასეთი შესანიშნავი ადამიანი, რომ იყო ხალხისა და ეპოქის ღირსეული შვილი, დიდი ქრისტიანი მოღვაწე, მოუტანო სარგებლობა „ცოცხალს ეკლესიას“ — ხალხს, იცნონო სული, დაუტოვო სულიერი საგანძური თაობებს, რომელნიც „ვითარცა ძეგლნი პირმეტყუელნი“ ილაღადებენ შენს ღირსეულ საქმეებზე. როგორც ვხედავთ. საკმაოდ მწყობრი მეთოდოლოგიური შეხედულება მივიღეთ. ბიზანტიასთან მეტოქეობა მარტო ერთი და ორი ტიტანის

მხრებზე ვერ გადავიდოდა. ეს კარგად სცოდნიათ მაშინ და ამიტომ ძრახავდნენ მძაფრად თანამედროვეთა „სიგრილეს“ პრაქტიკულ მოღვაწეობასა და დიდი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ აღწერაში: ჩვენი შოწინავე მოღვაწეების ასეთმა კომპანიამ, როგორც ჩანს, თავისი ნაყოფიც გამოიღო — გამოჩენილ მოღვაწეთა (ექვთიმე იქნება ეს, ილარიონ ქართველი თუ გიორგი ათონელი) ბაძვად აღძრა ეჭრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი, იოანე ტარიკისძე, იეზუკიელი და სხვანი და სხვანი.

გიორგი მცირეს უნარი შესწევს ახალი სული ჩაჰბეროს და სრულიად ახალი გამომხატველობითი ძალა მიანიჭოს ზოგიერთ უკვე გაცვეთილ მხატვრულ სახეს, თუ ჩვეულებრივ სიტყვას. მაგ., საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სასულიერო მწერლები და არა მარტო მწერლები, აღიარებდნენ საკუთარი თავის ცოდვილობას, უღირსობას. ეს შინაარსი გამოიხატებოდა ტერმინით — „უნარჩევესი“, იშვიათად ნახავთ ამა თუ იმ ხელნაწერზე ავტორის, მთარგმნელის თუ გადამწერის ანდერძს, სადაც ეს ტერმინი არ გამოეყენებინოთ. მას გიორგი მცირეც მიმართავს თავის თხზულებაში, მაგრამ ისეთი ნიუანსის თანდართვით, რომ მისი მეშვეობით ცხადყოს ქართველი ხალხის დიდი ნიჭიერება და შემოქმედებითი უნარი. როგორც ცნობილია, 1057 წელს გიორგი ათონელთან კამათში ანტიოქიის პატრიარქმა ქართველ ხალხს „სამწყსო მცირე და ნათესავი უწყეცარი“ უწოდა. გიორგი ათონელმა ხმა აიმაღლა ამ შეხედულების წინააღმდეგ და განაცხადა, რომ ის იკისრებს პატრიარქთან კამათში ქართველი ხალხის წარმომადგენლის როლის შესრულებას, მიუხედავად იმისა, რომ, ყველა სხვა ქართველთან შედარებით, „უნარჩევესია“, მაგრამ რა აღმოჩნდა? გიორგი ათონელმა უდიდესი განათლება, კამათის ოსტატობა და რიტორიკული ხელოვნება გამოამჟღავნა. თვით პატრიარქი იძულებული შეიქმნა ეღიარებინა, რომ „დიდი გიორგი“ არ ჩამოუვარდებოდა თავისი ეპოქის კულტურულ მიღწევათა მწვერვალზე მდგომ ელინს. ასეთად გამოჩნდა ყველა სხვა ქართველთა შედარებით „უნარჩევესი“ გიორგი მთაწმიდელი. საკითხავია, რაღა იქნებიან სხვები? ამ მოხდენილი მხატვრული ხერხით ასე ძალდაუტანებლად აღწევს გიორგი მცირე დიდ მხატვრულ ეფექტს და შინაარსობრივ ლაკონიზმს. მოვიყვანთ ამის დამამტკიცებელ კიდევ ერთ მაგალითს — როგორც უკვე ვთქვით, გიორგი მცირე კარგად იცნობს გიორგი ათონელის თხზულებებს და განსაკუ-

თრებით კი მის ორიგინალურ შრომას „იოანესა და ეფთჳმეს ცხო-  
რებას“, რომელსაც იყენებს და ბაძავს კიდეც. სამეცნიერო ლიტე-  
რატურაში აღინიშნა, რომ მას პირდაპირ, მხოლოდ ოდნავი-  
ცვლილებით აქვს აქედან გადმოღებული ის ადგილი, სადაც ექვ-  
თიმე ათონელის თარგმანების ღირსებებზეა ლაპარაკი<sup>1</sup>. ეპიგონობა და  
გამეორება დიდი ვერაფერი საქებადია და ეს ჩვენი მწერლის მხატვ-  
რულ ოსტატობას თუ არ დააკლებდა, არაფერს შემატებდა, მაგრამ  
აქ საჭიროა გავითვალისწინოთ სწორედ ეს „ოდნავი ცვლილება“ —  
ექვთიმეს თარგმანთა ღირსების წარმოჩენის მიზნით, გიორგი ათო-  
ნელი მათ თამამად უყენებს გვერდით „პირველ თარგმანებს“, ხოლო  
თვით ექვთიმეს — „პირველ მთარგმნელებს“, თანაც უმატებს: ექვთი-  
მეს შრომების მსგავსი თარგმანი არც შექმნილა და არც შეიქმნე-  
ბაო. ამ უბრალო ხერხით გიორგი ათონელმა ცხადყო ექვთიმეს შრო-  
მების დიდი ღირსება. გიორგი მცირეც ამავე ხერხს მიმართავს, ისიც  
აღნიშნავს — გიორგი ათონელის თარგმანების ბადალი სხვა  
თარგმანი არ შესრულებულაო და თან უმატებს — „გარეშე  
ეფთჳმეს“-ო. ამ ოდნავი ცვლილებით მწერლის მიერ გააზ-  
რებულია ჩვენი ლიტერატურული ცხოვრება, როგორც ერთი  
მთლიანი უწყვეტი პროცესი, იქმნება ლიტერატურული განვი-  
თარების ჯაჭვი, რომლის ყოველი რგოლი მოჰყვება უწინარესს და  
მასთან შედარებით უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს. ასეთი  
სესხება, სესხება, როდესაც მით ახალ მხატვრულ ფეჳქტს და შინა-  
არსობრივ სრულყოფას აღწევს, რომელიც აუცილებელიც კია ძირი-  
თადი იდეური ხაზის გასავლებად, დასაშვები და მოსაწონია.

გიორგი მცირე თავისი თხზულების წერისას, როგორც აღინი-  
შნა, ძირითადად „იოანესა და ეფთჳმეს ცხოვრებას“ ბაძავს. შევეც-  
დებით წარმოვაჩინოთ ამ ორი თხზულების შეხვედრის ძირითადი  
წერტილები.

ა) გიორგი ათონელს სწამს, რომ ღმერთს სურს კაცობრიობის  
ბედნიერება. ბედნიერების წვდომის ერთ-ერთი გზა არის ღვთიური  
ქეშმარიტების სულ უფრო უკეთ შეცნობა, ეს კი ხდება ცალკეული  
ადამიანების, წმინდანების დახმარებით.

გიორგი მცირე სავსებით იზიარებს თავისი მასწავლებლის ამ

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, გვ. 250.



საგულისხმო აზრს: „რამეთუ არა დააცადა მოწყალებამან ღმრთისამან უაძოთი-უამად გამოჩინებად ღირსთა მისთა ნუგეშინის-საცემელად უძღურისა ამის და დაცნისისა ნათესავისა ჩუენისა განმაძღვრებლად და განმამკნობელად“<sup>1</sup>.

ბ) გიორგი მცირე თხზულების ერთ ადგილას პირდაპირ ამბობს, რომ თავის შრომას ისეთსავე ეროვნულ და სარწმუნოებრივ მიზანს უსახავს, როგორც თავის დროზე გიორგი ათონელმა დაუსახა „იოანესა და ეფთემეს ცხორებას“. იგი „წინამდებარე არს აღწერად და მითხრობად შემდგომთა ნათესავთა საწურთელად და გულისკმის-საყოფელად. ვითარცა მან ნეტარმამდიდრია ეფთემეს ცხორება აღწერა სახედ და ხატად სათნოებისა მომავალთა ნათესავთათჳს“<sup>2</sup>.

გ) ორივე თხზულებაში აღინიშნება თხრობაში კვშმარიტების დაცვის და ამბის „მარტივად და სულ მცირედ“ თხრობის საჭიროება. ორივე მწერალს თხზულება შეკვეთით აქვს დაწერილი, ორივე იყენებს ბიბლიურ იგავს ტალანტის დამფვლელის შესახებ, ორივეშია ფორმულა — „ხოლო ჩუენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“ და სხვა, მაგრამ ვერ ვიტყვი, რომ ეს ყოველივე მხოლოდ გიორგი ათონელის გავლენის შედეგი იყოს. რადგან ჩამოთვლილ ზოგიერთ მოთხრობას ითვალისწინებდა საერთო აგიოგრაფიული შაბლონი.

გიორგი მცირისთვის, ისევე როგორც მთელი ჩვენი საეკლესიო მწერლობისათვის, დამახასიათებელია აზრის, დებულების, შეხედულების მაგალითით დასაბუთება. სათანადო მასალას მწერლები იღებდნენ უმთავრესად საღვთო წერილიდან და აგრეთვე დიდი საეკლესიო მამების თხზულებებიდან. ამ მხატვრულ-სტილისტურ ხერხს თავისი ტერმინიც ჰქონია „სიტყვის შეკვრად“, რაც მის თეორიულ გააზრებაზე მიუთითებს. ეს ჩანს ნინოს მეტაფრასული „ცხორების“ ავტორის განცხადებიდან—როგორც ცნობილია, მან მიზნად დაისახა „ქართლის მოქცევასა“ თანა და ჰანბავსა მეფეთასა თანა აღრეულად“ ნაწერი „ცხორებაჲ“ ნინოსი ერთ გეგმაზომიერ ნაწარმოებად ჩამოეყალიბებინა. მას უსარგებლია მანამდე არსებული ტექსტებით და, როგორც თვითონ ამბობს: „იგი პირი, რომელი ძუელსა შინა სწერია, არცა შემიმატებია, არცა დამიკლია, არამედ ძალი სიტყუსა და გამო-

1 ძეგლები, II, გვ. 107.

2 იქვე, გვ. 109.

ცხადებაჲ საქმისაჲ მოკლედ და მარტივად წარმომიტქუამს და მრავალ კეცსა და მასვე თანა აღრეულობასა ჰანბვისასა თანა-წარვეკლილ ვარ. და უკეთუ რამე შესავალად თხრობისა, ანუ ადგილ-ადგილ შესაყრავად სიტყუსა სიტყუად გვხმარებია, იგიცა საღმრთოთა წიგნთაგან არს და ყოველი ჰეშმარიტი და ჰეშმარიტებით აღწერილი და წამებულ მათ მიერ<sup>1</sup>. მაშ, მეტაფრასთა შემოქმედებითი მეთოდის ძირითადი მხარე შეიძლება არსენის ტერმინით, „სიტყვის შეკვრით“, გამოვხატოთ. ე. ი. მეტაფრასტიკის ძირითადი დამახასიათებელი „სიტყვის შეკრა“ ყოფილა. აღნიშნული ამონაწერი სხვა მხრივაც არის აღსანიშნავი—აგიოგრაფიული თხზულებისათვის არსენს აუცილებლად მიაჩნია ნაწარმოების ერთი გარკვეული გეგმით ჩამოყალიბება — კერძოდ, თხზულებას წინ უნდა უძღოდეს შესავალი და შინაარსის საკვანძო საკითხები „სიტყვის შეკვრით“ უნდა იყოს გაცხოველებული. „სიტყვის შეკრა“ მოსაბეზრებელი რომ არ გახდეს მკითხველისათვის, ამისათვის საჭიროა მისი ხმარება „ადგილ-ადგილ“, თანაც მასალა ამოღებული უნდა იყოს საღვთო წერილიდან და წმინდა მამათა თხზულებებიდან. ყოველივე ეს არ გულისხმობს თხრობის, ფაბულის ზელოვნურ გაჰიანურებას, საჭიროა „სიტყვის ძალის“, რაც ალბათ მხატვრულ გამოსახვას გულისხმობს და „საქმის გამოცხადების“ მოკლედ და მარტივად წარმოთქმა. ასე ჩამოაყალიბა არსენმა თავისი თეორიულ-ესთეტიკური მრწამსი. თუ დავაკვირდებით გიორგი მცირის თხზულებას, შევნიშნავთ, რომ იგი ერთგულია ამ გეგმის — ისიც ცდილობს სიუჟეტის ლაკონიურად გაშლას — ამ მიზნით მან, სამწუხაროდ, გვერდი აუარა გიორგი ათონელის ცხოვრების წერილმან მხარეებს და მხოლოდ მსხვილი ფაქტები გადმოგვცა, ის ფაქტები, რომლებიც სხვაზე უფრო ნათლად წარმოაჩენდნენ ამ შესანიშნავ მოღვაწეს, „დიდი გიორგიდ“ წოდებულ ადამიანს. გიორგი მცირე აქტიურად იყენებს ძველი და ახალი აღთქმის მხატვრულ-გამომსახველობით აქსესუარს. მაგალითების მოტანა უხვად შეიძლება.

აღსანიშნავია, რომ მწერალი იერემიას გოდებას ადარებს ძველი აღთქმის პოეტურ ძეგლს — „ფსალმუნს“. ამის საფუძველს მას აძლევს ამ ორივე ძეგლის პოეტური ბუნება, ლირიკული სამყარო. ეს მიგვიბრუნებს იმაზე, რომ გიორგი მცირეს „ფსალმუნის“ დამახასიათებელ ნიშნად მიაჩნდა პოეტურობა, რაც მას განასხვავებდა ძველი

<sup>1</sup> ძეგლები, III, გვ. 51.

ალექსის ზოგი წიგნისგან. ამგვარად, მისი შეხედულება ემთხვევა მცხეთური „ბიბლიის“ წინასიტყვაობის ავტორის აზრს ამავე საკითხზე<sup>1</sup>. მწერალი ალბათ იმიტომ აღარებს იერემიას „გოდებას“ „ფსალმუნს“, რომ „გლოვა“, გოდება, როგორც ლირიკული აღსარება, ახლოა პოეზიასთან და მისთვის ნიშანდობლივია აზრის პოეტური ფორმით გამოხატვა, რის შესანიშნავი დადასტურებაც თვით გიორგი მცირის თხზულებაში გვაქვს.

მწერლის სტილზე, მის მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხებზე გავლენას ახდენს მისი იდეოლოგიური სამყაროც. ამის დასამტკიცებლად მხოლოდ ერთ, მაგრამ სპეციფიკურ ფაქტს მოვიტანთ: როგორც აღვნიშნეთ, გიორგი მცირე მოწმე გახდა საქართველოში ალფ-არსლანის ურდოების სისხლიანი თარეშისა. ერთ ანდერძში, რომელიც მის მიერ გადაწერილ „სამოციქულოს“ ერთვის, გიორგი მცირე ჩვენი ისტორიის ამ პერიოდს „ჭირისა და იწროებისა, დევნულებისა და ტყუეობის, ოჯრებისა და სიკუდილის ეამს“ უწოდებს, ხოლო ალფ-არსლანს — „უსჯულო ნაბუქოდონოსორს“, ესეც რომ არ იყოს, გიორგი მცირეს ისიც ეცოდინებოდა, თუ წარსულშიც რამდენჯერ მიაყენეს „ტყუევნა და დევნულება“ მაჰმადიანებმა მის სამშობლოსა და თვით ათონის ივერთა მონასტერს, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ მისთვის „ურიცხვ სარკინოზის მოსვრა“ საპატიო საქმეა. ასეთი გააზრების ფონზე მწერალი შთაბეჭდავ მხატვრულ სახესაც ქმნის. გიორგი ათონელი ისე მიისწრაფვის სიკვდილისაკენ „ვითარცა მკედარი ძლევაშემოსილი, რომელსა-იგი ურიცხუნი სპარაზენნი მოესრნიან და მრავალნი ძლევანი და ბრძოლანი ექმნიან, და ყოველსავე შინა განმარჯუებული მივალნ შეფისა თვისისა“<sup>2</sup>.

ივ. ჭავჭავიძე იგი საისტორიო თხზულებებზე დაკვირვებით, რომელთა რიცხვში აგროგრაფიაც შედიოდა<sup>3</sup>, მივიდა იმ დაკვნამდე, რომ საისტორიო თხზულებანი წინასწარ შემუშავებული გეგმით იწერებოდა: არსებულა „წესი თხრობისა“, რომელიც ძირითადად განსაზღვრავდა ნაწარმოების კომპოზიციურ მთლიანობას. ამავე

1 რ. ს ი რ ა ძ ე, მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ ლატერატურაში, 1966 (დისერტაცია ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად), გვ. 98.

2 ძეგლები, I, გვ. 349.

3 ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 130.

დანიშნულებისა იყო ტერმინები „საზღვარი სიტყვისაჲ“, „სიტყუათა სარბიელი“. „გზაჲ სიტყუსა“ და „წიაღსლვა“. ეს ტერმინები გულისხმობდნენ ნაწარმოების ერთპლანიანობას, ეს უკანასკნელნი კი ძირითადად „მარტილობებს“ ახასიათებდათ, რადგან აქ წმინდანის ცხოვრების ერთი ეპიზოდი აღიწერება, მისი წამების ამბავი თავიდანვე განუხრებლად მიისწრაფვის კულმინაციისაკენ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტერმინი „წიაღსლვა“ თხზულების ძირითადი სიუჟეტური ხაზიდან გადახვევის მაჩვენებელია<sup>1</sup>. ერთპლანიანობა, როგორც ჩამოყალიბებული სიუჟეტური ნორმა, მემკვიდრეობით გადაეცემა „ცხოვრებას“, რომელიც თავისი სპეციფიკით განსხვავდებოდა „მარტილობისაგან“. „ცხოვრებას“, „მარტილობისაგან“ განსხვავებით, ახალი შინაარსის გამოხატვა დაეკისრა — იგი უფრო მეტ ფაქტებს მოიცავდა წმინდანის ცხოვრებიდან, და, როცა ახალმა შინაარსმა გამოსახვის ახალი ფორმა მოითხოვა, დაიწყო აღნიშნული პრინციპის რღვევა. მწერალი იძულებული შეიქმნა გაეკეთებინა წიაღსვლები, დროებით მიეტოვებინა თხრობის ძირითადი ხაზი და მეორეხარისხოვანი, მაგრამ თხზულების ძირითადი იდეის გამოსაკვეთად საჭირო ამბავი ჩაერთო. ახალი შინაარსის მიერ გამოსახვის ძველი ფორმის რღვევა ქართულ აგიოგრაფიაში ასახულია ფორმულით „ხოლო ჩვენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“ და მისი ნაირსახეობებით. მრავალპლანიანობა თანდათან მკვიდრდება „ცხოვრებებში“ და ხელს უწყობს საერო მწერლობის წარმოშობასაც თავის წიაღში მომწიფებული სიუჟეტური მრავალპლანიანობით. შემდგომში ადამიანის გონებამ ეს თეორიულადაც გაიაზრა და რუსთველმა წამოაყენა კიდევ ლოზუნგი „გრძელი ამბის“ უპირატესობის შესახებ. ამან, შესაძლებელია, მართლაც შეუწყო ხელი გამონაგონი სიტუაციის მწერლობის თემად აღიარებას და „აზროვნების სფეროში ჰუმანიზმის გამოვლინებას“<sup>2</sup>, როგორც ამას რ. სირაძე ფიქრობს. ჩვენს მიერ აღწერილი ევოლუციის — ერთპლანიანობიდან მრავალპლანიანობაზე გადასვლის ძირითად მიზეზად მკვლევარი რ. ბარამიძე მეტაფრასული ლიტერატურის გავლენას მიიჩნევს<sup>3</sup>, მაგრამ, ჩვენი აზრით, მეტაფრასტიკას

1 ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 130.

2 რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 191.

3 რ. ბარამიძე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში. საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბე, ტომი X, № 9, 1954, გვ. 636.

ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი როლი არ ექნებოდა, რადგან იგი ძირითადად აქცენტს თხზულების მხატვრულ მხარეზე „სიტყვის შეკვრაზე“ აკეთებდა. საერო ლიტერატურა დავალებულია აგიოგრაფიისაგან როგორც შინაარსობრივად, ისე მხატვრული სპეციფიკით. რა თქმა უნდა, სასულიერო მწერლობა არ შეიძლებოდა პირდაპირ გადასულიყო საეროში, ძველში ახლის თვისობრიობის დაგროვებას და ნახტომს განვითარებაში აქაც უნდა ჰქონოდა ადგილი. ეს მოხდა XI საუკუნის გასულს, როცა ქართულმა აგიოგრაფიამ იდეური სფერო ჰუმანიზმის მოთხოვნებს დაუთმო. ძნელი იქნებოდა ამ იდეების გამოხატვა ძველი, აგიოგრაფიული მხატვრული ფორმით, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ძველში მომზადდა როგორც ახლის შინაარსი, ისე მისი გამოხატვის ფორმაც. საერო მწერლობა დავალებულია აგიოგრაფიისაგან პროლოგ-ეპილოგითაც. მან ისეთივე ფუნქციები დააკისრა პროლოგ-ეპილოგს, როგორც ადრე ჰქონდა — გადმოეცა ზოგიერთი ძუნწი ცნობა მწერალზე, ნაწარმოების რაობაზე, შემკვეთზე, დაწერის დროზე და სხვა, ეპილოგი კი აქაც თხზულების ისტორიისა და ზოგი სხვა ფაქტის დასადგენად საინტერესო მომენტებს შეიცავს.

რევაზ ბარამიძე, როგორც ვთქვით, აგიოგრაფიულ ძეგლთა კომპოზიციური მთლიანობის რღვევის ძირითად მიზეზად მეტაფრასული სკოლის გავლენას მიიჩნევს. იგი წერს: „კომპოზიციური მთლიანობა დამახასიათებელია საერთოდ აგიოგრაფიული ძეგლები-სათვის. გამონაკლისს ვხედავთ მხოლოდ ისეთ ძეგლებში, რომელთაც განიცადეს ე. წ. მეტაფრასული სკოლის გავლენა“<sup>1</sup>. კიდევ ვიმეორებთ, რომ მეტაფრასტიკის პრინციპების მიხედვით ამ სკოლის წარმომადგენელნი ნაკლებად ეხებოდნენ თხზულების შინაარსსა და სიუჟეტურ წყობას, ამიტომ ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენის დამკვიდრებაში, როგორც მრავალპლანიანობა, მეტაფრასტიკის როლს გადამწყვეტად ვერ მივიჩნევთ. მეორეც — „ცხოვრებათა“ ეპარხის ნაწარმოებებში მრავალპლანიანობის ტენდენციები მეტაფრასული სკოლის დამკვიდრებამდეც შეიმჩნევა — აგიოგრაფი ფაქტებსა და მოვლენებს წმინდანის ცხოვრებიდან ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით არ გადმოგვცემს. ეს თანამიმდევრობა, ცოტად თუ ბევრად, უძირითადეს სიუჟეტურ ხაზშია დაცული, რომელსაც, თავის მხრივ,

1 რ. ბარამიძე, კომპოზიციის საკითხები ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შოაბე, ტომი X, № 9, 1954, გვ. 636.

მრავალი შინაარსობრივი შენაკადი აქვს — როგორც ცნობილია, „თხრობის წესს“, ანუ თხრობის ძირითად ხაზს. ავტორი არასოდეს ივიწყებს და მას უბრუნდება ხოლმე — „ხოლო ჩუენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყუასა და ძალისაებრ ვიპყრათ წესი თხრობისა“. მაშ რა იწვევს „თხრობის წესიდან“ გადახვევას? ამის მიზეზად ჩვენ შინაარსის თავისებურება მივიჩნიეთ, რომელიც წმინდანის ცხოვრების გადმოცემას, მის დახასიათებას, ქებას ისახავს მიზნად, რომლითაც გაპირობებულია მწერლის ლირიკული გადახვევებიც, ე. ი. წმინდანის სწორედ „მოქალაქობის“ გამოხატვა არ ემორჩილებოდა „მარტივობის“ სიუჟეტურ წყობას (ეს უკანასკნელი კი უფრო წმინდანის ცხოვრების უძირითადეს ფაქტებს გადმოგვცემდა ქრონოლოგიური მიმდევრობით და სწორხაზოვნად ვითარდებოდა). ძირითადად ამას უნდა გულისხმობდეს რ. ბარამიძის დაკვირვებაც, რომ „უძველეს ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში დამკვიდრებულია დროის უწყვეტი თანმიმდევრობით გადმოცემის კომპოზიციური პრინციპი XI საუკუნის ბოლომდე“<sup>1</sup>.

აღსანიშნავია ისიც, რომ სიუჟეტში თანამიმდევრობის დაცვის აუცილებლობა თეორიულადაც უკვე გააზრებული ჰქონიათ. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ბასილი ზარზმელის განცხადებას: „ხოლო ჩუენ აქა წარემართთ სიტყუად და განცხადებულად წარმოუჩინოთ სიყუარულსა თქუენსა, თუ ვითარ იყო აღგილსა მის წარმართება; ანუ ვინ იყო კაცი იგი, რომელმან წარუმართა მათ“<sup>2</sup>.

შუა საუკუნეებში ადამიანი მოქცეული იყო რელიგიური ესთეტიკისა და შეხედულებების ტყვეობაში. მაშინ სწორედ ასე და ამგვარად დაწერილი თხზულება მოსწონდა მორწმუნე საზოგადოებას, მაგრამ შემდეგ, როცა ჰუმანიზმმა ადამიანი „მიწაზე ჩამოიყვანა“, რა თქმა უნდა, მისი გემოვნებაც შესაბამისად შეიცვლებოდა. იგი უკვე შემზადებული იქნებოდა ისეთი ნაწარმოებისათვის, რომელშიც მისი ვნებათა ღელვა იქნებოდა ასახული, ეს კი შეეძლო იმ მწერალს, რომელიც, აგიოგრაფთან შედარებით, როგორც შემოქმედი, მეტ გასაქანს მისცემდა ფანტაზიას, რომელიც თავისი პირადი

<sup>1</sup> რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. X, № 9, 1954, გვ. 632—39.  
<sup>2</sup> ძეგლები, I, გვ. 324.

ცხოვრებისეული გამოცდილებით, შეხედულებებით, ცოდნით და ესთეტიკური მრწამსით ცენტრალურ ადგილს დაიკავებდა თხზულებებში, ე. ი. ცვლილებას ადამიანის აზროვნებაში ბიძგი უნდა მიეცა მწერლის ინდივიდუალური სახის, ინდივიდუალური სტილის გამოკვეთისათვის. ეს უტბად არ ხდება. იგი ისევე, როგორც ყველა სხვა პროცესი თანდათანობით ვითარდება, ამიტომ მკვეთრი ინდივიდუალობით აღბეჭდილ შედეგს „ვეფხისტყაოსანს“ წინ უსწრებს სწორედ ისეთი ნათარგმნი თუ ორიგინალური ძეგლები „ვისრამიანის“ და „ამირანდარეჯანიანის“ სახით, რომელშიც ეს პროცესი საფეხურებად აისახა — ჰუმანიზმს ზიარებულ საზოგადოებას აღარ აინტერესებს შაბლონური „ცხოვება-მარტვილობების“ კითხვა, მას აღარ აინტერესებს შაბლონურად მოაზროვნე, მხატვრულად შებოქილი მწერალი, ამიტომ მშობლიურ ენაზე გადმოაქვს ისეთი თხზულებები, სადაც ფართო გზა ეძლევა მწერლის ფანტაზიას, ნიჰს, მის „მეს“, თვით თხზულება კი მრავალ დრამატულ კოლიზიას შეიცავს, ასე გვეხატება ჩვენ ის ობიექტური მიზეზები, რასაც უნდა განესაზღვრა მწერლის ინდივიდუალური სტილი.

საკვლევი თხზულება სრულდება მწერლის მიმართვით გიორგი შეყენებულისადმი, სადაც იგი სთხოვს დიდ მოძღვარს და სხვებს „კაცად კაცად“, რათა სრულყონ თხზულების ნაკულუოვანებანი, შეამკონ და განასრულონ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ნაწარმოების „განსრულება“ უმთავრესად სასწაულებით ხდებოდა. ასე გაუსრულებია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვება“ ბაგრატს<sup>1</sup>. „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვება“ კი არც ისე მდიდარია სასწაულებით და მისი „განსრულება“ უფრო ამ მიმართებით იქნებოდა შესაძლებელი. ის, რომ მწერალი არ ტვირთავს ნაწარმოებს სასწაულთა აღწერით, შემთხვევითი ამბავი არ უნდა იყოს: როგორც „პეტრე იბერიელის ცხოვრებიდან“ ჩანს, ჯერ კიდევ V საუკუნეში მორწმუნე საზოგადოება სკეპტიკურად უყურებდა სასწაულებს და მით უმეტეს, თუ ისინი წმინდანის „ცხოვებაში“ უხვად იყო ჩართული. სასწაულის რეალურობის მოწმე თვით მწერალი ან სხვა ვინმე სარწმუნო და მისანდო პიროვნება უნდა ყოფილიყო, ამიტომ პეტრე ქართველის „ცხოვრების“ ავტორს სასწაულებიდან „მრავლისაგან მცირედი“ აღუწერია, „რამთა არა სიმრავლისაგან სასწაულისა ურწმუნოდ აღუჩინდეს

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 152.

ვისმე“. ვფიქრობთ, ეს განცხადება მეტად საყურადღებოა როგორც სარწმუნოების ისტორიისათვის, ისე აგიოგრაფიული მწერლობის ლიტერატურულ-შინაარსობრივი სპეციფიკის დასაზუსტებლადაც.

საზოგადოების უნდობლობა ამა თუ იმ სასწაულის რეალურობისადმი გამოსკვივის გიორგი მცირის თხზულებიდანაც, მოვიტანთ სათანადო ფაქტს — ფარსმანისა და ჩორჩანელის დამ მიცვალებულ გიორგი ათონელს მკერლზე დაადო „წიგნი“, სადაც ეწერა მისი „მრავალნი გულის სიტყუანი“, იმ იმედით, რომ, რაც აქ ეწერა, ყოველივე იმას გიორგი ათონელი, როგორც წმინდანი, „აღვოცდა“ და მიუტევებდა. მართლაც, ერთი წლის შემდეგ, როდესაც იგივე ბრათი იხილეს ბერებმა, შეამჩნიეს, რომ სიტყვები მართლაც „აღვოცილი“ იყო, მაგრამ ბერმა, რომელმაც ეს ნახა, „არა იკადრა სიტყუად“, რადგან აღნიშნული ამბავი ყოფილა „საკრველი“ და „მის ჟამისა კაცთაგან ყოვლად ურწმუნო“.

„ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს ისიც, თუ ბრმა რწმენა როგორ განაპირობებდა სასწაულთმოქმედების ფაქტს და, რომ თვით „სასწაულსაც“ ხშირად რეალური მოვლენა ედო საფუძვლად. მაგ., ბაგრატ IV და გიორგი მცირე „სასწაულთმოქმედებას“ მიაწერენ მოვლენათა ლოგიკური მსვლელობით გაპირობებულ ფაქტს — მკამბოხე აბაზასძეთა შეპყრობას. ასევე გიორგი ათონელის წინასწარმეტყველებითაა ახსნილი კონსტანტინე დუკას მიერ ბაგრატ IV შეილის, მართას (დედოფლობაში მარიამი) „სძლად მიყვანება“, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ იმაზე ლაპარაკობს, რომ გიორგი ათონელი ბიზანტიისა და საქართველოს სამეფო კართა პოლიტიკური ცხოვრების კურსში ყოფილა, კარგად ერკვეოდა მიმდინარე საერო ამბებშიც და ყოველივე ამის ფონზე გაუქვრეტია კიდევ მართას მომავალი გათხოვებაც საბერძნეთში (ეს ქორწინება, პირველ რიგში, პოლიტიკური აქტი იყო).

ჩვენს ყურადღებას განსაკუთრებით იქცევს გიორგის გარდაცვალების ეპიზოდი თავისი რეალისტური გამომსახველობითი ხერხებით. მწერალი უშუალოდ ცხოვრებაში ეძებს მასალას მხატვრულ სახეთა შესაქმნელად. აღნიშნულ ეპიზოდში შესადაარებელი წყვილის ერთი მხარე ხან მენავეთმოძღვარია, რომელსაც უაღრესად ძნელ პირობებში უხდება სტიქიასთან ბრძოლა, ხან მებრძოლი, ხან კიდევ ვაჭარი, „რომელსა მცირითა რაფთაჲმე საფასითა ურიცხვ სიმდიდრე შეეკრიბის და საუნჯისა მიმართ თვისისა მხიარული მისი-



წრაფინ<sup>1</sup>, ხან კიდევ უბრალო მიწის მუშა, რომელიც შეხარის თავისი მძიმე შრომის ნაყოფს. საყურადღებოა, რომ გიორგი მცირეს კარგად ესმის ვაჭართა წრის სოციალური არსი და საქმიანობის სპეციფიკა, რომელიც „მცირე რაიმე საფასით“ ურიცხვი სიმდიდრის შექმნის შესაძლებლობაში მდგომარეობს. ეს უნებლიეთ გვაგონებს შოთა რუსთველის ცნობილ სტროფს „ვეფხისტყაოსნიდან“.

„დიდ-ვაჭარნი სარგებელსა ამისებრსა ვერ კოვებენ:  
იყიდიან, გაჰყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ;  
გლახა თვე ერთ გამდიდრდების...“

აღსანიშნავია, რომ „მენავეთ-მოძღვართან“ შედარება დამახასიათებელი მხატვრული ხერხი ჩანს. მას იყენებს მაგ. „ქართლის მატჩანე“, როცა წერს, რომ ბაგრატ III „ვითარცა კელოვანმან მენავეთმოძღვარმან განაგო ყოველი საქმე აფხაზეთისა“-ო.

როგორც ვთქვით, მწერლის სტილისა და მხატვრული შესაძლებლობების კვლევის დროს სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს მის იდეოლოგიას, რწმენას. ქრისტიანული იდეოლოგიის მქადაგებელი მწერალი, დამკვიდრებული შაბლონისამებრ, ყველაფერს ამ იდეოლოგიის ასპექტში იხილავს. მისთვის მისაღები და დადებითია, უპირველეს ყოვლისა, ის, რაც დადებითია სწორედ ქრისტიანული თვალსაზრისით, ამიტომ პატრიოტიციტ ძირითადად სარწმუნოებრივში ვლინდება. ვინ იცის, რამდენი უსიამოვნება მიაყენა ლიპარიტ დიდმა ბაგრატ IV, რამდენჯერ იშიშვლა ხმალი ამ ძლიერმა ფეოდალმა მშობლიური ქვეყნის წინააღმდეგ, რამდენჯერ შეურყია საფუძველი მის ძლიერებას. შემდეგში პოლიტიკურ სარბიელზე დამარცხებული ლიპარიტი მშობელი ქვეყნის კულტურის სამსახურში დგება. ბერად შემდგარი ყოფილი დიდი ფეოდალი მდიდარ შესაწირავს უგზავნის ივერთა ლავრას, „გაკუეთილს“ გაუჩენს „დიდ გიორგის“, წერს მაღალმხატვრულ, სარწმუნოებრივ-პოლემიკური ხასიათის შრომას და გიორგი მცირეც თავის თხზულებაში მას დადებით პირად წარმოგვიდგენს. იგი მწერლის დახასიათებით, „სულითა კურთხეულია“. ამის მიზეზი, როგორც ვთქვით, მწერლის იდეოლოგიასა და „ცხოვრების“ ქანრობრივ თავისებურებაში უნდა ვეძიოთ.

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 186.

## თ ა ვ ი V

### „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ და იდეოლოგიური ბრძოლის ზოგიერთი საკითხი

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ საკმაო მასალას იძლევა არა მარტო XI საუკუნის საქართველოს პოლიტიკურ-ეკონომიკური, კულტურული ცხოვრების შესასწავლად, არამედ მსოფლმხედველობრივი, იდეოლოგიური ბრძოლის გასათვალისწინებლადაც. გიორგი მცირის თხზულებაში თითქოს კონცენტრირებულია წინა პერიოდის იდეოლოგიური ცხოვრების მიღწევები, შესანიშნავად იგრძნობა ეპოქის ქროლვა, გამოკვეთილია ის ძირითადი ტენდენციები, რომლებიც განსაზღვრავენ ქვეყნის კულტურულსა და იდეოლოგიურ ცხოვრებას მომავალშიც. ეს საჭიროდ ხდის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ განხილვას როგორც წინა პერიოდის ლიტერატურულ მემკვიდრეობასთან, ისე XI საუკუნის შემდგომი პერიოდის სულიერ მიღწევებთან მჭიდრო კავშირში. ჩვენ შევეცადეთ გამოგვეყო რამდენიმე საკითხი, რომლებშიც უფრო ნათლად ჩანს იდეოლოგიური ბრძოლის ძირითადი შინაარსი, ამიტომ რიგი საკითხებისა ჩვენი ყურადღების მიღმა დარჩა. იდეოლოგიური ბრძოლების ისტორია ქართულ აგიოგრაფიაში საგანგებო კვლევას საჭიროებს, რომლის დროსაც ასევე ერთ-ერთი უძვირფასესი მასალა იქნება განსახილველი თხზულება.

#### § 1. ავტორი და მკითხველი

ქართულ აგიოგრაფიაში ავტორისა და მკითხველის დამოკიდებულებით იდეოლოგიური ბრძოლის მრავალი საინტერესო მომენტი წარმოჩინდება. ეს განსაკუთრებით შესავალ ნაწილში შეიმჩნევა, მაგრამ იგი დამახასიათებელია მთელი ტექსტისთვისაც: ავ-

ტორი თავისი იდეოლოგიის შესაბამისად „შიჯრაეს“ ფაქტებს, მოვლენებს. ეს აუცილებელია, რადგან უძველესი ქართული პროზა იმდენად „რეალისტურია“, წმინდანის ღვაწლი იმდენად უკავშირდება ეროვნულ, ცხოვრებისეულ ინტერესებს, რომ შეიძლება მკითხველმა ის სწორად ვერ აღიქვას. ამ შემთხვევაში ავტორისეული კომენტარები აყენებს მას კალაპოტში. ეს კომენტარები არ უნდა იყოს შემთხვევითი და იგი განპირობებული უნდა ჩანდეს როგორც მწერლის იდეოლოგიის გამოკვეთის საჭიროებით, ისე „განმარტებების“, ეგზეგეტიკის ტრადიციით, რომელსაც გარკვეული როლი უთავაშია მეტაფრასტიკის ჩამოყალიბებაში<sup>1</sup>. ეს „კომენტარები“ ზოგჯერ უშუალოდ მკითხველისადმი მიმართვას წარმოადგენს. მაგალითად, როცა გიორგი მცირე ხანის გიორგი ათონელის სახელის ეტიმოლოგიას, წერს: „იხილეთ-ღა მ მორწმუნენო, ვითარ სახელის-წოდებითა ამით ყრმისაჲთა ჩუენებასა შინა ღამისასა ცხადი და განმარტებული საქმე მოესწავებოდა, რამეთუ საღმრთოსა და სულიერსა მუშაკობასა დედასა ყრმისასა მახარებელი იგი მისი წინამსწარ აუწყებდა და ურნატთა ეკლესიისათა მის მიერ მომუშაებად მოასწავებდა და საუნჯესა მორწმუნეთასა ღმრთის-მსახურებისა იფქლითა აღესებად ახარებდა, რამეთუ ბერძულითა ენითა გიორგი მუშაკად გამოითარგმნების“<sup>2</sup>.

„წამება“ თუ „ცხოვება“ იწერებოდა მისაბამად, მომავალ მოღვაწეთა აღსაზრდელად. ეს აღზრდა ხდებოდა არა მხოლოდ მაგალითით, არამედ ტექსტში ჩართული კომენტარებითაც, „სულისმარგებელი“ ციტატებითაც. ეს, თავის მხრივ, აპირობებს ავტორის მკიდრო კონტაქტს მკითხველთან და, გარდა ამისა, ემახსურობა „თანაშემოქმედების“ პრინციპს. ხშირად სწორედ კომენტარია მკითხველის პირდაპირი დამმოძღვრავი. მიზანი ერთია — მკითხველში ქრისტიანული რწმენის განმტკიცება. საამისო მაგალითები უხვად არის ჩვენს აგიოგრაფიულ მწერლობაში. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ თხრობის ძირითადი გეზიდან გადახვევები გამოწვეული არა იმდენად მხატვრულ-ესთეტიკური საჭიროებით, არამედ წარმოადგენს სწორედ ავტორის იდეოლოგიის გამოკვეთისა და მისი იდეოლოგიის აგიტაციის ფორმას.

<sup>1</sup> რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 156.

<sup>2</sup> ძეგლები, II, გვ. 112.

ავიოგრაფიისათვის მთავარია შინაარსი, იდეა თხზულებისა. მაგრამ ვფიქრობთ, ბაძვის მომენტი განსაზღვრავს ზრუნვას თხზულების მხატვრულობაზეც, რათა ამა თუ იმ წმინდანის „წამება“-„ცხოვრებამ“ განაახლოს ძალი „სულისა ჩუენისაჲ“, საჭირო ხდება მან მძლავრი ზემოქმედება მოახდინოს მკითხველზე, ამას კი ვერ შეძლებს ლიტონად ნაწერი, მხოლოდ ფაქტების აღმნუსხავი თხზულება; ამიტომ ნაწარმოებებში უხვად იკრება მხატვრული ელემენტი, სხვადასხვა კომბინაცია ცნობილი მხატვრული შტამებისა, იზრდება მასში პანეგირიკული მომენტის ხვედრითი წონაც. გარდა ამისა, ავტორს სურს მკითხველმა იცოდეს, რომ წმინდანი არა მხოლოდ ეროვნული მამულების მოღვაწეა, არამედ მისი ღვაწლი ზოგადქრისტიანულია, რაც სათანადოდ არის გამოხატული გიორგი მცირის მიერ გიორგი ათონელის გლოვის დროს. მოვიტანთ ნაწყვეტს ამ ჩვენთვის მრავალმხრივ საინტერესო გლოვიდან: „რამეთუ ვინ სადა ესრეთ ანუ სათნობეჲ შეიყუარა, ანუ სიბოროტე მოიძულა, ვის ესრეთ სუროდა ღმრთისა და შეყუარებულ იქმნა მის მიერ, ვის შეშურდა შური უფლისაჲ ესრეთ და არარაჲ აღირჩია სიყუარულსა მისსა ვიდრე სიკუდილამდე, ვინ ესრეთ შეუდგა კუალსა წმიდათა მამათა ცხოვრებისასა“<sup>1</sup>.

მართალია. აქ პანეგირიკული მომენტი ჭარბობს, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ მწერალს „დიდი გიორგის“ ღვაწლი დანახული აქვს ზოგადქრისტიანულ ასპექტში. გიორგი მცირისთვის გიორგი ათონელი, პირველ რიგში, ეროვნული მოღვაწეა, ეროვნული ეკლესიის „ურნატის“ მუშაკია, მაგრამ, რამდენადაც მას ქართული კულტურა, ქართული ეკლესია მსოფლიო ქრისტიანული მართლმადიდებლური ეკლესიისა და კულტურის შემადგენელ ნაწილად მიაჩნია, ამიტომ გიორგი ათონელის ღვაწლიც ზოგად მნიშვნელობას იძენს, რითაც უნდა იყოს განპირობებული თხზულებაში მომრავლებული ციტაცია სხვადასხვა წმინდა მამის ნაწარმოებებიდან, ქრისტიანული ლიტერატურიდან, ეს კი ტვირთავს „წამება“-„ცხოვრებას“ — იქმნება ძირითადი სიუჟეტური ხაზიდან გადახვევის საჭიროებანი, მაგრამ იგივე მოვლენა ფართო შესაძლებლობას უქმნის ავტორს მკითხველთან კონტაქტისათვის, ასე ვთქვათ, უფრო ნათლად ჩანს ავტორის პიროვნება, მისი თვალსაზრისი, მისი

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 205.

კომენტარი (პანეგირიკულმა მომენტმა შექმნა მაღალი, საზეიმო განწყობილება, რაც განსაკუთრებით ვლინდება შესავალსა და დასკვნით ნაწილში).

ცნობილია, რომ აგიოგრაფიული პროზის (V—XI სს.) ნიმუშების უმრავლესობა შეკვეთით არის დაწერილი. ავტორი შესავალში ცდილობს „თავი იმართლოს“ ღვთისა და მკითხველის წინაშე, რომ მას „ნებითა თვისითა“ არაფერი დაუწერია. იგი თავს მიიჩნევს „უნდო ჭიად“, ჭიანჭველად, რომელიც თავისზე ბევრად დიდ ტვირთს შეჰბმია და ასე შემდეგ. ეს დაკანონებული წესი იყო არა მარტო ქართულ სასულიერო მწერლობაში. აი, რას წერს აკად. დ. ლიხაჩოვი ძველი რუსული მწერლობის ერთ-ერთი გამოჩენილი ავტორის შესახებ: «Одним из побуждений, удержавших биографа Даниила Переяславского от решимости писать «житие», было наставление, слышанное им от учителя: в беседах с братней Даниила «не повелевавше никому же самохотением писать повести некия о святых, аще не извещение некое будет от бога, или от власти царския и святительския». გამონაკლისს ამ მხრივ არც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ წარმოადგენს. როგორც აღვნიშნეთ, იგი გიორგი შეყენებულის და სხვათა შეკვეთით არის დაწერილი. ვფიქრობთ, თხზულების შეკვეთის პრაქტიკას თავისი იდეოლოგიური საფუძველიც ჰქონდა. როგორც ცნობილია, მწერალს ზღუდავდა ქრისტიანული სიმდაბლია ეთიკური ნორმა, ამიტომ იგი ვერ ბედავდა, ხელი მოეკიდა ამა თუ იმ მოღვაწის „ცხოვრების“ ან „წამების“ აღწერისათვის. შეკვეთა. ასე ვთქვათ, ხსნიდა მას მორალურ პასუხისმგებლობას. ხშირ შემთხვევაში შემკვეთი ცნობილი წმინდანიც იყო ხოლმე და მისადმი დაუმორჩილებლობაც ასევე ქრისტიანული მორალიზმის დარღვევად, ცოდვად ითვლებოდა, ამიტომ მიმართავს გიორგი მცირე გიორგი შეყენებულს: „ხოლო უმეტეს ამათ ყოველთაჲსა მორჩილებამან ბრძანებისა თქუენისამან, ვითარცა რკინამან ცეცხლი, ქვისა მსგავსისა გონებისა ჩემისაგან, ეგრეთ ალატყინა საღმრთოჲ მკურვალეჲჲა აღწერად ცხოვრებისა ღმრთივ-განათლებულისა ამის კაცისასა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 103.

რა პრინციპით ირჩევს შემკვეთი მწერალს? ძირითადია ორი რამ — მწერალი კარგად უნდა იცნობდეს ქრისტიანულ კულტურას, გარდა ამისა, თვითმხილველი უნდა იყოს აღწერილი ფაქტების, მოვლენებისა და საეხებით უნდა გამოორიციხოს თავისი თხზულებიდან მხატვრული გამოხატვა. მას, პირველ რიგში, ამით უნდა მოეპოვებინა მკითხველის სიმპათია, დაეხმარებინა მისი ნდობა, მაგრამ, საბოლოოდ, ეს საქმარისი არ აღმოჩნდა, რადგან იყვნენ ადამიანები, რომლებმაც კრიტიკული თვალთ შეხედეს მოთხრობას. მწერლის იდეოლოგიური ამოცანაა დაარწმუნოს ისინი. ამ დროს უკვე საჭირო ხდება მსმენელსა თუ მკითხველზე გარკვეული ესთეტიკურ-მხატვრული ზემოქმედება. მშრალი რიტორიზმი, ლიტერატურული ანალოგიები, წმინდა მამათა თხზულებებიდან მოტანილი ციტაცია საქმარისი აღარ ხდება და მწერალი ეძებს მკითხველის (მსმენელის) გულთან, გონებასთან მისასვლელ გზებს. ეს, თავის მხრივ, ავითარებს მხატვრულ-ესთეტიკურ აზროვნებას, შესაბამისად მკითხველის გემოვნებას. ამ შემთხვევაშიც იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი უწყობენ ხელს აგიოგრაფიის მხატვრული ფორმის დახვეწას.

ასეთი ლიტერატურული ეთიკა ბატონობდა ჩვენშიც: „ფეოდალური ერის“ კონსოლიდაცია მოითხოვდა მისი კულტურის სწრაფსა და მძლავრ განვითარებას, რაც, პირველ რიგში, ორიგინალურ ლიტერატურაში აირეკლებოდა. თხზულების შეკვეთის დადგენილი პრინციპი კი ამუხრუჭებდა მას, მაგრამ ლიტერატურის, კულტურის ასეთი რეგლამენტირება ვეღარ ეთვისებოდა ეროვნულ-პოლიტიკური ცხოვრების განვითარებას. ის აფერხებდა ახალი ძალების ჩაბმას კულტურის განვითარების პროცესში, ბაძვის ობიექტთა რიცხვი ცხოვრებაში ბევრად აღემატებოდა ლიტერატურაში ასახულთა რიცხვს, რაც ასუსტებდა ფეოდალურ იდეოლოგიას. სწორედ ამით უნდა იყოს გამოწვეული ქართულ აგიოგრაფიაში არაერთგზის ხაზგასმული ჩივილი — რომ მოღვაწეთა „წამება“- „ცხოვრების“ აღწერისას საქართველოში „გულგრილობა იხილვების“. ასეთ თვალსაზრისს იზიარებს გიორგი მცირეც. თუმცა შეკვეთის წესი თითქმის ბოლომდე გაჰყვა ძველ ქართულ ლიტერატურას, მაგრამ შემდეგ ხანაში მას ფორმალური ხასიათი აქვს და უფრო ტრადიციის ანარეკლია. ყოველივე ზემოთქმული გამომდინარეობდა თვით ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან, რომლის

მიხედვითაც ადამიანი ვერ ჩაითვლებოდა შემოქმედად, რადგან ეს ებითეტი მიემართებოდა მხოლოდ ღმერთს, თუშკაც ცხოვრება ცხოვრებად რჩებოდა და მისი საჭიროებანი ხშირად სხვა კუთხით აყენებდა ზოგიერთ საკითხს.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ აგიოგრაფი, ავტორი ნათლად წარმოჩინდება ძირითადად თხზულების შესავალში, დასკვნასა და კომენტარებში. თხზულების ძირითადი შინაარსი, რაც უშუალოდ წმინდანს ეხება, ღვთის, სული წმინდის თანადგომით არის ნაწერი, ღვთაებრივი „აღძვრის“ ნაყოფია. გამოდის, რომ იგი სრულყოფილობით უნდა გამოირჩეოდეს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, წესად არის მიღებული, რომ მწერალმა თავისი ნაწარმოები ჩათვალოს რაღაც ნაცოდვილარად, სთხოვოს მკითხველს მისი შევსება-გაკეთილშობილება, ასეთი თხოვნით მიმართავს გიორგი მცირე გიორგი შეყენებულსა და სხვებს. როგორ შევათანხმოთ ერთმანეთთან ეს ორი ფაქტი?! უდავოა, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში სულიწმიდის თანადგომა არის ქრისტიანული იდეოლოგიის მიმართ გაღებული ხარკი, ამის გვერდით კი ჩანს მწერალი, ადამიანი-შემოქმედი, რომლის ნიჭისა და უნარის ნაყოფს შეიძლება ჰქონდეს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეები. სახეზეა „უკეთესად თქმის“ ნათლად გამოკვეთილი შეგნებაც. ეს უაღრესად საინტერესოა არა მარტო ავტორთან მიმართებაში, არამედ ქართულ აგიოგრაფიაში ადამიანის გამოხატვაზე მსჯელობისასაც და შორეულად ესიტყვება ჰუმანისტური იდეოლოგიის ზოგიერთ ძირითად ნიშანს.

მწერალ-აგიოგრაფს დაეუფლება ხოლმე შთაგონება, რომელიც ეფუძნება ცხოვრებას: ამ მხრივ საყურადღებოა გიორგი მცირის ის სიტყვები, რომლითაც ის მიმართავს გიორგი შეყენებულს: „ხოლო უმეტეს ამათ ყოველთაჲსა მორჩილებამან ბრძანებისა თქუენისამან, ვითარცა რკინამან ცეცხლი, ქვისა მსგავსისა გონებისა ჩემისაგან, ეგრეთ აღატყინა საღმრთოჲ მკურვალეზაჲ აღწერად ცხოვრებისა ღმრთივ-განათლებულისა ამის კაცისასა“<sup>1</sup>. ეს სიტყვები ერთგვარად ეხმიანება როგორც ფორმით, ისე შინაარსით შოთა რუსთველის ცნობილ სტროფს:

„მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა,  
ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა,

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 103.

ბროლ-ბადახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა,  
და გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“.

გიორგი მცირის „სალმრაო მკურვალეების“||შთაგონების აღმძვრელი გამხდარა გიორგი მთაწმიდელის ამქვეყნიური ღვაწლი, მისი დამსახურება მშობლიური კულტურის, ეკლესიის წინაშე, იგი ქმნის შესანიშნავ თხზულებას — „რამთა ჩუენ მოვსენებითა შრომათა და ლუაწლთა მათთაჲთა დლითი-დღე ფრთოვან ვიქმნებოდით და ბაძვად სათნობათა მათთა წარვემატებოდით, ამისთვისცა კელთა ბრძანებისა თქუენისათა, უღირსი ესე თავი ჩემი მორჩილებად მივეც“<sup>1</sup>.

ქართული აგიოგრაფიის გმირი იდეალიზებულია. იგი მალა დგას როგორც მკითხველზე, ისე ავტორზე, მაგრამ ნაწარმოების მიზანდასახულობა — მიჰბაძონ წმინდანს, ერთგვარად მაინც გამოყოფს ავტორს საერთო ფონიდან. ავტორის მიზანია მკითხველს წმინდანი წარუდგინოს, როგორც „იდეოლოგიური ფასეულობა“ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პირობებში ამას ის ახერხებს მისი ღვაწლის „უტყუველი“ ჩამოთვლა-აღწერით, სათანადო კომენტარებით, მაგრამ არის სხვა მომენტიც, რომელიც ასევე ემსახურება მკითხველის გმირთან დაახლოებას — წმინდანი ხალხს, ნაციონალურ კულტურას ემსახურება, აქვს ურთიერთობა ადამიანებთან და ამ ურთიერთობაში ხშირად ვლინდება მისი ინდივიდუალური ხასიათი, გამორიცხული არ არის კონფლიქტებიც. ასეთ შემთხვევებს ავტორი იყენებს, როგორც მასალას იდეალიზაციისათვის, მაგრამ მათში მაინც ჩანს არა ტრაფარეტული წმინდანი, არამედ ადამიანი, ინდივიდი, რაც ხელს უწყობს ამ „იდეოლოგიური ფასეულობის“ ღრმად აღქმას მკითხველის მიერ. აგიოგრაფია ფეოდალური ლიტერატურაა, მისი იდეოლოგიით გაუღენთილი. ქანრი აგიოგრაფიისა როგორც ფორმით, ისე შინაარსით „არადემოკრატიულია“, მაგრამ თავისი მიზანდასახულობით სწორედ მასაზე ზემოქმედება ევალება და ფეოდალიზმის განმტკიცებას უნდა უწყობდეს ხელს, ეს კი მოითხოვს არა მხოლოდ ავტორის ჩარევას, მის კომენტარებს, არამედ თხზულებაში ამ მასის (მრევლის) ნაცნობი გარემოსა და სიტუაციების წარმოჩენასაც.

ქართული ლიტერატურული კრიტიკის შორეული ჩანასახი

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 104.



სწორედ აგიოგრაფიაში ვლინდება, ვლინდება ავტორების რემარკებში, თავის მხრივ, იგი დავალებულია ბიბლიური წიგნებისა და წმინდა მამათა თხზულებების „განმარტებათა“ ტრადიციისაგან. ამ მხრივ საყურადღებოა იოანე საბანისძის თხზულების „აბო თბილელის მარტულობის“ ბოლო თავი, სადაც მთელი იმ მასალის იდეური გააზრებაა მოცემული, რაც თხზულებაში გვხვდება. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ ნაწარმოები ეგზავნება შემკვეთს შევსებისა და შესწორება-განხილვისათვის, ამასვე სთხოვს ავტორი დასასრულს მკითხველს. როგორც წმინდანის ღვაწლი, ისე თხზულების შინაარსი და იდეური მიზანდასახულობა შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ერთადერთი — ქრისტიანულ-ფეოდალური იდეოლოგიით. მკითხველში ავტორი გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ ორთოდოქს ქრისტიანებს, ხოლო სხვები გამოცხადებულ არიან „მკეცისა ბუნების“ მატარებლებად, „ეშმაკეულებად“ და სხვ. ქრისტიანობის შემკეცნებელი პიროვნება ეზიარება ქრისტიანულ კულტურას, რაც ხდის მას ადამიანად, ჩვენს მიერ მოხმობილი ეპითეტები თითქმის ტოლძალოვანია ბერძნულ „ბარბაროსისა“ — მაშასადამე, ავტორის „კომენტარები“, საბოლოო ჯამში, ემსახურება იმას, რომ რაც შეიძლება მეტი ეზიაროს ამ კულტურას, ჩასწვდეს მის არსს, არ იწოდოს „ეშმაკეულად“||ბარბაროსად.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ავტორის „მე“ დამოკიდებულია უნარზე, ამ შემთხვევაში აგიოგრაფიის ლიტერატურულ უნარზე. ანალოგიური მდგომარეობაა ძველ რუსულ ლიტერატურაში: «Древнерусские литературные произведения очень часто говорят от имени автора, но этот автор еще слабо индивидуализирован. В средневековой литературе авторское «я» в большой степени зависит от жанра произведения, почти уничтожая за этим жанровым «я» индивидуальность автора. Существуют как бы жанровые образы авторов»<sup>1</sup>.

გიორგი მცირის, როგორც მწერლის, თავისუფლება შეზღუდულია მხატვრული შაბლონით და იგი ვლინდება მხოლოდ ტრაფარეტად ქცეული „სიტყუათა შეტყუბების“ კომბინაციებში. ასეთ შემთხვევაში ავტორის „მე“ ძირითადად სწორედ მოტანილი მასა-

<sup>1</sup> ვ. ლიხაჩოვა, დ. ლიხაჩოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 89.

ლის (წმინდანის ცხოვრების დამახასიათებელი ეპიზოდების) შერჩევასა და მის ინტერპრეტაციაში უნდა გამოვლენილიყო.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აგიოგრაფიული თხზულება იწერება „შემდგომთა ნათესავთა საწურთელად“. ამ სიტყვებში ღრმა აზრი დევს და საბოლოოდ, მათში გამოხატულია ლიტერატურის უდიდესი როლი გარკვეული იდეოლოგიის დამკვიდრებისა და განმტკიცების საქმეში — დაწერილი რჩებოდა, გადაეცემოდა თაობებს. იდეოლოგია, მასში ფიქსირებული და კანონიზირებული, გაიაზრებოდა, როგორც მუდმივი ფასეულობა, ისევე, როგორც მუდმივი უნდა ყოფილიყო ბაზისი — ფეოდალური ეკონომიკური ურთიერთობა და მისი ზედნაშენი — ფეოდალური კულტურა — გამოხატული ამ პერიოდში (V—XI სს.) საეკლესიო-ქრისტიანულ კულტურაში.

გიორგი მცირე ასრულებს გარკვეულ იდეოლოგიურ დაკვეთას — აღწერს წმინდანის ღვაწლს — „ცხოვრებას“, ყურადღებას ამახვილებს იმ ძირითადზე, რაც განსაკუთრებით ფასეულია გარკვეული პერიოდის პოლიტიკური და კულტურულ-სოციალურ ცხოვრებისათვის, მაგრამ ცხოვრება სწრაფად მიდიოდა წინ, ხოლო კულტურული დამოკიდებულება აფერხებდა ეროვნული თვითშეგნების განვითარებას. საჭირო იყო არა მარტო უცხო კულტურის (თუნდაც ქრისტიანულის) მხოლოდ ათვისება, არამედ ორიგინალურის სწრაფი განვითარებაც, რათა იგი არ ჩამორჩენოდა მხარდ ფეოდალიზმს. ასეთ ვითარებაში საკმარისი აღარ იქნებოდა მხოლოდ შეკვეთით შექმნილი თხზულებები, საჭირო იყო თვით ავტორს შეერჩია თემა, რომელიც შეავსებდა და განავითარებდა ეროვნულ კულტურას. ამას განაპირობებდა მეორე მხარეც — სოციალური წინააღმდეგობა ფეოდალიზმის განვითარებასთან ერთად მძაფრდებოდა. ხალხის დაბალი ფენები იბრძოდნენ არსებობის უფლებისათვის. სხვათა შორის, არ შეიძლება იმის გამორიცხვა, რომ XI ს-დან ფეოდალურ კიბეზე უგვართა დაწინაურება გამოიწვია არა მხოლოდ ფეოდალიზმის შინაგანმა კრიზისმა, არამედ ეს იყო ამ კლასობრივი ბრძოლის ერთგვარი შედეგიც, რაც აისახა საერო მწერლობის ზოგიერთ ძეგლში. „წერილი ერის“ იდეოლოგიას გამოხატავდა ფოლკლორი. განსხვავებით ოფიციალური ლიტერატურისაგან, იგი ლაღი იყო, თავისუფალი, ხასიათდებოდა მასობრიობით. ამრიგად, ფოლკლორისა და ლიტერატურის ურთიერთობა ხანგრძლივი ისტორიულ-კულტურული პერიოდის მანძილზე საპირისპირო იდეოლოგია-

თა ქიდილად წარმოგვიდგება. აგიოგრაფია ბევრით არის მისგან დავალებული სიუჟეტური სტრუქტურისა და კონტრუქციის მხრივ, მაგრამ ებრძვის მას იდეოლოგიურად. ამ ბრძოლის პროცესში თანდათან აუცილებელი ხდება აგიოგრაფია გამოსახვის ხერხებითაც განირჩეოდეს — მწერალს მიეცეს მხატვრული ხერხების შერჩევის თავისუფლება, ახლის შექმნის შესაძლებლობა, ნათლად გამოკვეთოს ავტორისეული საწყისი, მისი „მე“, საპირისპიროდ ფოლკლორის კოლექტიური ხასიათისა. ყოველივე ეს შეუძლებელი იქნებოდა, თუ არ გადაისინჯებოდა დოგმატიკური თვალსაზრისი ადამიანზე, მის არსზე, შესაძლებლობაზე. მართლაც, მთელი თავისი განვითარების გზაზე (V—XI სს.) აგიოგრაფიამ ვერ გადაწყვიტა ეს ძნელი ამოცანა, რადგან იგი რეგლამენტირებულ საეკლესიო მსოფლმხედველობას გამოხატავდა. სამაგიეროდ პოლიტიკური, საერო ცხოვრების დაწინაურების პირობებში ეს შეიძლო საერო-ფეოდალურმა მწერლობამ და, რადგან აგიოგრაფიამ შედარებით ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი, როგორც იდეოლოგიური ბრძოლის იარაღმა, ეს იტვირთა საერო მწერლობამ. რომელმაც, ამასთანავე, სხვა კუთხით დასვა ადამიანისა და სამყაროში მისი როლის საკითხიც. რა თქმა უნდა, ეს არ ყოფილა ევოლუცია და მას წინ უძღოდა წინააღმდეგობათა ქიდილი თვით ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შიგნით. ამიერიდან მწერლის „მე“ ნათლად იკვეთება. შემოქმედს შეუძლია დადგეს მის მიერ შექმნილი მხატვრული სამყაროს ცენტრში, გზა ეხსნება გამონაგონს, ფანტაზიას და პოეტს სრული უფლება აქვს ხმამაღლა განაცხადოს მთელი ამ პერიოდის იდეოლოგიური და ლიტერატურული ცხოვრების არსის გამომხატველი სიტყვები: „მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი“... ყოველივე ამან გამოიწვია ადამიანის ბუნებაში ღრმად ჩახედვა, მისი წარმოდგენა მიკროკოსმოსად. ქრება ღვთაებრივის იდეალიზაცია, მაგრამ, ქრება, პირველ რიგში, ისტორიულ თხზულებებში, აგიოგრაფიაში კი რჩება მისი სპეციფიკის გამო, რაზეც ზემოთ გავამახვილეთ ყურადღება. საერო მწერლობაშიც გპირი იდეალიზებულია, რითაც იგი აგიოგრაფიის ძირითად პერსონაჟს გვაგონებს. მწერალი მას ხატავს ისეთად, როგორც მას წარმოდგენილი ჰყავს ამა თუ იმ სოციალური წრის წარმომადგენლის იდეალი, მაგრამ ამ იდეალიზაციას უფრო ფართო საფუძველი და მასშტაბები აქვს — ის ვლინდება მიწიერ საქმეებთან, მიწიერ ინტერესებთან მიმართებაში. აქ

ყველაფერი ავტორისეულია, ცხოვრებისეული, მაგრამ რჩება კვალი ავთოგრაფიული კომენტარებისა, რომელიც ლირიკული გადახვევის სახეს იძენს.

«Развитие гуманистического начала в литературе тесно связано с расширением в ней «сектора свободы», снижением степени условности искусства и, разумеется, развитием личностного начала»<sup>1</sup>.

ავტორის კონტაქტი მკითხველთან, რაც ქართულ ავთოგრაფიაში შეიმჩნევა და მოგვაგონებს „თანაშემოქმედების პრინციპს“, ემსახურება არა მარტო მწერლის იდეოლოგიის გამოკვეთას და მის განმტკიცებას მკითხველში, არამედ ამ უკანასკნელის გემოვნების ზრდასაც. ლიტერატურას (ავთოგრაფიას) არ აკმაყოფილებს მკითხველთა და მსმენელთა ვიწრო წრე განათლებული სასულიერო პირების სახით. იგი სისხლხორცეულად არის დაინტერესებული, რათა ქრისტიან მასასაც განუვითარდეს ესთეტიკური გემოვნება, ნაწარმოების იდეალში, არსსა და ნიუანსებში ღრმად წვდომისა და გარკვევის უნარი. მას სჭირდება მომხმარებელი, რადგან იგი ხელოვნებაა და ეს უკანასკნელი კი არ არსებობს მომხმარებლის გარეშე. ამ ამოცანას ერთგვარად გააადვილებდა თვით ავთოგრაფიის მხატვრულ-იდეური აქსესუარის შაბლონურობა: მაგრამ ამას მაინც ჰქონდა დიდი მნიშვნელობა: ლიტერატურის განვითარების შემდეგ ეტაპზე, როდესაც წარმოიშვება და ვითარდება საერო მწერლობა, ავტორი შედარებით თავისუფალია. იგი არ არის შებოჭილი შაბლონური მხატვრული სახეების გამოყენებითა და შერჩევით, მაგრამ ამავე დროს ის შებოჭილია განვლილი ლიტერატურული ცხოვრების ტრადიციით, ლიტერატურული გამოცდილების მიღწევებით. მხოლოდ გენიოსს შეუძლია მისი დაძლევა. ამ ახალ ზირობებში, იქმნება საშიშროება ფსევდოსტილებისა «Это связано с большой опасностью: появлением «псевдостилей», искусственно придуманных стилевых образований»<sup>2</sup>, თუ დიდი ტალანტი ქმნის საკუთარ პოეტურ „მეს“ საკუთარი სტილის სახით, სადაც დიალექტიკურად არის დაძლეული წინა პერიოდის მიღწევები, უფრო და-

1 ვ. ლიხაჩოვა, დ. ლიხაჩოვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 111.

2 იქვე, გვ. 110.

ბალი ნიჭი ვერ ერევა ამ ამოცანას. ამ შემთხვევაში ლიტერატურული ცხოვრების წარმმართველი მკითხველის მაღალი გემოვნებაა!

მწერალს შეუძლია და ეს აუცილებელიც არის, რომ მკითხველი მონაწილე და მოწმე გახადოს თავისი გამონაგონი მხატვრული სინამდვილისა, რომელიც, ბუნებრივია, რაღაც მიზანს ემსახურება, რაღაცას გამოკვეთს. რაც უფრო ძლიერია მხატვრულად ნაწარმოები, მით უფრო დიდია თანაშემოქმედების ეფექტი. როგორ დგას ამ მხრივ საკითხი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვებაში“? როგორც ცნობილია, აქ მხატვრული გამონაგონი თეორიულად უარყოფილია — სასწაულიც, უაღრესად ფანტასტიკურიც კი სრულ ჭეშმარიტებად ცხადდება, მაგრამ გამონაგონი აგიოგრაფიაში მაინც გვაქვს, რადგან წარმოუდგენელია ნებისმიერი ხასიათის ხატვა (თუნდაც ტრაფარეტული, იდეალიზირებული წმინდანისა) გამონაგონის გარეშე. მაშასადამე, მწერალი ქმნის „დამახასიათებელ სიტუაციებს“, ეპიზოდებს, ქმნის მხატვრულ სინამდვილეს და ამ შემთხვევაში ვლინდება თვით მისი პიროვნებაც, ავტორისეული „მე“. გარდა ამისა, ეს განსაზღვრულია შემდეგი ნიშნებითაც:

1. თვითონ მასალით, რაზედაც ავტორი წერს — ამ მასალას კაცთათვის სარგებლობის მოტანა შეუძლია. წმინდანი ცხოვრობს და იღვწის „სარგებელად კაცთა ნათესავისა“. ეს მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ეს „სარგებელი“ არ გულისხმობს მხოლოდ ზოგადქრისტიანულ ღვაწლს და წმინდანს მართლაც სარგებლობა მოაქვს მშობლიური კულტურისთვის;

2. ქრისტიანული იდეოლოგიით, — წმინდანი ქრისტეს ასლია. თუ მაცხოვარი ყველა ჩვენგანისთვის ეწამა, რითაც ადამიანთა სიყვარული და თაყვანისცემა დაიმსახურა, წმინდანიც ქრისტესავით იტვირთავს ხოლმე ხორცის ტანჯვას ადამიანთა სულის სახსნელად;

3. ბაძვის მომენტით — მკითხველი თუ მსმენელი უნდა ჰბაძავდეს წმინდანს, მის ღვაწლს;

4. ავტორის კომენტარებით;

---

<sup>1</sup> ეფიქრობთ, გაგიჟირდება იმის დამკვება, რომ მიუხედავად შაბლონურობისა, უძველეს ქართულ პროზაში არ გვქონდეს ინდივიდუალური სტილი მწერლისა, თუმცა არა იმ მასშტაბებში, როგორც ეს შემდეგ შეიმჩნევა, ასე რომ, მწერალი ქმნის შაბლონური მხატვრული ხერხების ახალ კომბინაციებს, გარდა ამისა, სწორედ მომხმარებელი მასის გემოვნებისა და საერთოდ, მისი არსებობის გათვალისწინება განაპირობებს ქართული აგიოგრაფიის ზოგიერთ ნიშანს.

5. აღწერის მხატვრული დონით — სწორედ ამითაც უნდა იყოს გამოწვეული აგიოგრაფთა ჩივილი, რომ ისინი ვერ მოერივნენ მასალას, ვერ შეძლეს წმინდანის ღვაწლის სრულად გადმოცემა. რა თქმა უნდა, ამას აქვს თავისი სხვა მიზეზიც — წმინდანის ღვაწლის იდეალიზაცია, ჰიპერბოლიზაცია;

6. „რეალისტური ელემენტებით“, რაც იზიდავს მსმენელსა თუ მკითხველს.

ქართული აგიოგრაფი ისწრაფვის საკუთარი ხალხის ცხოვრების ესა თუ ის ფაქტი თუ მოვლენა წარმოადგინოს ღმერთის განგებულად, წარმოაჩინეს იგი საერთო ქრისტიანული ცხოვრების კანონზომიერებად. გარდა ამისა, მისი იდეოლოგიის დასაყრდენი ხდება „რეალურობა“, „სიმართლე“ აღსაწერი მასალისა. ეს არ არის შემთხვევითი და გამომდინარეობს თვით ქრისტიანობის, მისი „წმინდა წერილის“ ბუნებიდან — სადაც ყველაფერი თავიდან ბოლომდე რეალობად ცხადდება. ჩვენ ეს მიგვაჩნია იმ ძირითად იარაღად. რომლითაც ებრძოდა ქრისტიანული რელიგია ხალხურ, წარმართულ შეხედულებებს და საპირისპირო იდეოლოგიურ განწყობას, რაც, პირველ რიგში, სწორედ ფოლკლორში ჩანდა. ქრისტიანობის სამიზნე გახდა ფორმა ფოლკლორისა — სიცრუე. მას არ შეეძლო განეხილა ფოლკლორი დიალექტიკურ ერთიანობაში, არ შეეძლო შეეცნო სიბრძნე სიცრუისა, რადგან ეს სიბრძნე მისთვის იყო „გარეშე“, როგორც ამის შესახებ გიორგი მერჩულე იტყოდა. ქრისტიანობა რეალურობით არის აღბეჭდილი, სიმართლით, და მისი აღმასრულებლებიც „მართალნი“ არიან, იგია „სიმართლისა და სიცოცხლის“ მოძღვრება. ეს და ამდაგვარი ზოგადიდეოლოგიური საკითხები იწლება ავტორის უშუალო მიმართვაში მკითხველისადმი. აი, როგორ აყალიბებს ამას იოანე საბანისძე: „და მოციქული პავლე მისწერს ტიმოთშსა, ვითარმედ: „მოვალს ყამი; ოდეს სიცოცხლისა ამის მოძღურებასა არა თავს-იდებდენ, არამედ გულის თქუმისაებრ თვისსა თავით თვისით შეიკრებდნენ მოძღურებასა ქავილითა ყურთაჲთა და ჭეშმარიტებისაგან სასმენელნი გარე მიიქცინენ და ზღაპრებსა მიექცენ, რომელიცა-ესე აწ ყამსა ამას აღესრულების ჩუენ შორის“<sup>1</sup>. აგიოგრაფიის რწმენით, „ქრისტიანეთა სარწმუნოებაჲ დიდ მოძღურება არს“, რადგან არ არის „კაცთა კე-

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 49.

ლოვნებით შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონის-  
ძიებული რწმუნებაჲა<sup>1</sup>. როგორც ვხედავთ, იდეოლოგიური ისარი  
კვლავდაკვლავ ფოლკლორისკენ არის მიმართული, მაგრამ აქ გამო-  
ყონა ავტორთაგან იდეოლოგიურად გაუთვითცნობიერებულმა ფაქ-  
ტმაც — რომ რელიგია (ვთქვათ წარმართული) ადამიანის ფანტაზი-  
ის ნაყოფია, ადამიანია მისი შემქმნელი და მომხმარებელი. აზრი  
ნათელია — ავტორთა რწმენით, ადამიანის შექმნილი არ შეიძლება  
იდგეს ადამიანის ზემოთ, ქრისტიანობა კი ღვთაებრივი გამოცხადე-  
ბაა... გამონაგონის ქეშმარიტებად ჩათვლის მეთოდი არ უნდა იყოს  
ქრისტიანობის აღმოჩენა. რადგან ამას ვხვდებით მანამდეც, კერძოდ  
ეს ასახულია ფოლკლორშიც.

ქრისტიან მოღვაწეთა ღვაწლის რეალურობა ქმნის მათი ღვაწ-  
ლის შეფასების კრიტერიუმს და განაპირობებს მიბაძვას. თუ ფოლ-  
კლორის კეთილი გმირი სიკეთისთვის მებრძოლია და მისადმი მი-  
ბაძვა შეიძლება, ასეთივეა წმინდანი. მას უფრო დიდი მისია ეკის-  
რება — ადამიანის სააქაო ცხოვრების წარმართვა და მის სულზე  
ზრუნვა, ამიტომ ავტორი ცდილობს ჩააგონოს მკითხველს, რომ  
უმადლესი ღვაწლი წმინდანის ღვაწლია და ამდენად, მიბაძვის  
ლირსაც. მაშინ, როდესაც ფოლკლორის კეთილი გმირი ამქვეყნიუ-  
რი, ვიწრო ინტერესებით იზღუდება და თანაც მასში ქარბობს  
არარეალური, ჰიპერბოლური, ფანტასტიკური. რა თქმა უნდა, ჰი-  
პერბოლური წმინდანებშიც ბევრი რამ არის, მაგრამ ღვთის შემწეო-  
ბა, მისი თანადგომა ყოველივეს შეაძლებინებს მას, ხოლო ღვთი-  
სადმი ღრმა რწმენა, რომლითაც განმსჭვალულია მკითხველი, დაა-  
ჯერებს მას ჰიპერბოლურის რეალურობასაც.

უაღრესად საყურადღებოა ავტორის შეხედულება წმინდანის,  
დიდი მოღვაწის როლსა და მნიშვნელობაზე: უნდა აღიწეროს მისი  
ღვაწლი, „რამეთუ სიმტკიცე და სიხარული ექმნის კაბუკთა მოთხ-  
რობითა მით სიმკნც იგი ქრისტეს მოლუაწეთაჲ და სიქადულ და  
მხიარულებაჲ მოხუცებულთაჲ ქსენებაჲ იგი ღუაწლისა მის მარტ-  
ვილთაჲსა“<sup>2</sup>. ეს აზრი, სხვა შინაარსით, ხშირად გვხვდება შემდ-  
გომი პერიოდის ლიტერატურულ თხზულებებში. დამახასიათებელია  
ამ მხრივ გ. ორბელიანის „სადღეგრძელო“:

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 65.

<sup>2</sup> ი ქ ვ ე, გვ. 51.

„გმირნო, მამულის მადიდნო. თქვენა ხართ ჩვენი დიდება,  
თქვენთა სახელთა ამაყად წარმოსთქვამს შთამომავლობა,  
თქვენთა საქმეთა მოთხრობით მოხუცს ცრემლ მოედინება,  
მზნეობით აღტაცებული კაბუჯი ხმალსა მისწვდება“.

გიორგი მცირეს შესანიშნავად ესმოდა, რომ აღსაწერ მასალას უნდოდა მკაცრი შერჩევა, შერჩევის პრინციპი კი განსაზღვრული იყო დროის მოთხოვნით, ქრისტიანობის საკვიროებითა და მკითხველის ინტერესებით. ამას გარდა, საჭირო იყო „სიტყუათა შეტყუება“. ავტორი არასოდეს არ არის მარტო, შექმნის პროცესში თითქოს მკითხველიც მონაწილეობს, რადგან იგი ავტორთან ერთად ეძლევა აღტაცებას წმინდანის ცხოვრებით. ნაწარმოებებში ხშირად ხმარებული ფრაზა „სიტყუაჲ ჩუენი“ არის სწორედ ამის გამომხატველი. ავტორისა და მკითხველის მკვიდრო კონტაქტზე მიგვანიშნებს გიორგი მცირის შემდეგი სიტყუებიც: „ეჰა, რაბამ კეთილ იყო ვიდრე აქამომდე გზაჲ სიტყუსა ჩუენისაჲ და, ეჰა, რაჲბამ სანატრელ იყო, უკეთუმცა ამას პირსა ზედა დასრულდებოდა მოთხრობაჲ ჩუენი“<sup>1</sup>. მკითხველთან კონტაქტი, დაინტერესება იმით, რომ მონათხრობი ღრმად აღიბეჭდოს მის სულში, ავტორს ზღუდავს ფანტასტიკურის თხრობისას, ამიტომ სასწაულთა აღწერისას ის იბუღებული ხდება ახსნას მისი შესაძლებლობა, დაარწმუნოს მკითხველი მის „რეალურობაში“, ზოგჯერ კი პირდაპირ აღიარებს, რომ მისი წარმოდგენა და თხრობა არ შეიძლება.

## § 2. იდეოლოგიური ბრძოლის ეროვნული შინაარსისთვის

ქრისტიანობა იყო პატრიოტიზმის, ეროვნული დამოკიდებულების საფუძველი და განსაზღვრული „კავშირი იდეოლოგიური ბრძოლისა ეროვნულ ბრძოლასთან, რამდენადაც პირველი დასჯობით ექსპანსის უკავშირდებოდა, მთელ ბრძოლას პატრიოტულ იერს აძლევდა“<sup>2</sup>. მაშასადამე, ქრისტიანული რწმენის პირობებში პატრიოტიზმი იდეოლოგიური ბრძოლის ფორმითაც ვლინდებოდა. ამავე დროს ქრისტიანული ღვაწლი ემსახურება ქრისტიანული იდეოლოგიის განმტკიცებას და, ამგვარად, აღიქმება პატრიოტულ ღვაწლად.

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 191.

<sup>2</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, თბ., 1961, გვ. 342.



ქრისტიანული დოგმების შეურყევლობა ნიშნავდა ქრისტიანობის შეურყევლობას, განაპირობებდა მის სიმტკიცეს. ამ შემთხვევაში სქოლასტიკას არ გააჩნდა საფუძველი, რადგან დოგმების მტკიცების მოთხოვნა, მათდამი გონების კრიტერიუმით მიდგომა შეასუსტებდა რწმენას, შესაბამისად პატრიოტიზმს. საგულისხმოა, რომ საპირისპირო იდეოლოგიების წარმომადგენლები სწორედ გონების, ლოგიკის პოზიციებიდან უტყვევენ ქრისტიანობას, რითაც ესწრაფოდნენ მის კომპრომენტირებას. ამით ისინი, რასაკვირველია, ცდილობდნენ დაემსხვრიათ ეროვნული თვითმყოფადობის საიმედო ჩაფხანი. საგულისხმოა, რომ იოანე საბანისძეს, როგორც შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, მუსლიმანური რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლისას „სრულიადაც არ სურს ნეკრესელის, „მცხეთელის“ ავტორის ან საბაწმიდელის გზით წავიდეს, რადგან ისინი „გარეშე ფილოსოფიის“ საბუთებს იყენებდნენ... საბანისძეს კი სურს აირჩიოს ისეთი გზა, სადაც ქეშმარიტება უნდა მიღებულ იქნეს ყოველგვარი კამათისა და პაექრობის გარეშე“<sup>1</sup>, იოანე საბანისძით, მუსლიმანობა „ზღაპრობას“ ემყარება... მისთვის ქრისტიანული რწმენის ქეშმარიტება სამტკიცებელი არ არის, ჩვენი აზრით, იოანე საბანისძისათვის გამორიცხული არ არის „გარეშე სიბრძნის“ გამოყენებაც, რაც დასტურდება VIII—IX საუკუნეების იდეოლოგიური ცხოვრების ანალიზით — ჯერ კიდევ VI საუკუნეში ასურელი მამები მიმართავენ „გარეშე სიბრძნეს“ მაზღენანობის წინააღმდეგ. ამავე დროს ისინი აქტიურად იცავენ ქრისტიანულ დოგმატებს, რწმენის ძირითად საფუძველს.

როგორც ეროვნული ინტერესები (პატრიოტიზმი), ისე თვით ქრისტიანობის, როგორც რწმენის, იდეოლოგიის ინტერესები მოითხოვენ მტკიცების და მისი ერთ-ერთი ფორმის „გარეშე სიბრძნის“ იგნორირებას, თუმცა მის გამოყენებას მაინც ჰქონია ადგილი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ „გარეშე სიბრძნე“ მხოლოდ წარმართულ ფილოსოფიურ სისტემებს არ გულისხმობს და მასში შედის ერეტიკული მოძღვრებანიც, როგორც მისი ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, მაშინ ნათელი გახდება, თუ რატომ ესმის ასე დაჟინებით ხაზი ჩვენი აგიოგრაფების მიერ ქართული რწმენის სიწმინდეს, მის მიუქცევლობას „გინა მარჯულ, გინა მარცხულ“. ამ აზრს ავითა-

<sup>1</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 346.

რებს გიორგი მთაწმიდელი. ანტიოქიის პატრიარქთან გამართულ დისკუტზე. საყურადღებოა გიორგი მერჩულის სიტყვებიც, რომ გრაგოლ ხანძთელი „გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა კბას-რობნ“, თუმცა აქვე ანგარიში ეწევა რეალობასაც, რომ, მიუხედავად, ყველაფრისა, ქრისტიანული რწმენის, მისი დოგმატიკის მტკიცების საჭიროება მაინც დღის წესრიგში ღვებოდა<sup>1</sup>.

მტკიცების ეს საჭიროება სხვადასხვა ფაქტორს უნდა განეპირობებინა. ჯერ ერთი, ამას მოითხოვდა იმ პერიოდში ქრისტიანობის საპირისპირო იდეოლოგიათა წარმომადგენლების ბრძოლა „წერილი ერის“ ერეტიკული განწყობის წინააღმდეგ. გარდა ამისა, IV—XI საუკუნეები ფეოდალიზმის სწრაფი განვითარების საუკუნეებია. ფეოდალიზმი თავის ზენიტს აღწევს XII საუკუნეში, როცა პატრონყმურ სოციალურ ინსტიტუტად ყალიბდება. მთელი ამ ხნის მანძილზე მიმდინარეობს ფარული თუ აშკარა ბრძოლა ფეოდალებსა და საეკლესიო პირებს შორის. როგორც შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, VIII საუკუნეში სასულიერო წოდებას თავისი ბატონობა განუსაზღვრელად აქვს წარმოდგენილი. „არავითარი შეკამათება და ეჭვი იმ მიმართულებით — თუ საით მიდიოდა ეს წოდება, არ უნდა არსებულებოდა“<sup>2</sup>. საერო-ფეოდალური წრე ვერ ურიგდება ეკლესიის ეგზომ დაწინაურებას, მის ავტონომიას და ცდილობს მას ჩაეზიაროს იდეოლოგიაში. ამისი ნიშნები არის იგივე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვებაში“. საერო-ფეოდალური წრის დაწინაურება, მისი ცხოვრების წესი, „სოფლისმოყვარეობა“ განაპირობებს ამ წრის მიერ კრიტიკულ მიდგომას რელიგიური დოგმატიკისადმი, ამიტომ დროის გარკვეულ მონაკვეთში (VIII—XI სს.) ეკლესია იძულებულია მიმართოს დოგმათა მტკიცებას, მაგრამ ასეთი რევიზიონიზმი, ასე თუ ისე, ქრისტიანული რწმენის შესუსტების მაჩვენებელიც იყო. ეს, სხვათა შორის, იმაშიც გამოვლინდა, რომ საეკლესიო იერარქიაში დამკვიდრდნენ დიდგვაროვნები, გზა გაეხსნა „თეოზისს“, შესაძლებელი გახდა საერო პირის მეფის თვით ღვთაების ჰიპოსტასად გამოცხადებაც. ეკლესიას არ სურს დაუტოვოს საერო წრეს იდეოლოგიის საფუძველი — „გარეშე სიბრძნის“ სახით,

1 რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 235.

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 344.

ამიტომ იგი ეპატრონება ამ იდეოლოგიურ იარაღს და იძლევა მისი გამოყენების სათანადო რეცეპტს — ათვისებული იქნეს იგი ქრისტიანობის საჭიროების პოზიციებიდან, ხოლო, რაც ამისთვის არ გამოდგება — უკუგდებული, ე. ი. „გარეშეს“ შესწავლა შეიძლება, მაგრამ იდეოლოგიად გახდომა არა. და, რაც მთავარია, ეს ეხება არა მარტო სასულიერო პირებს, არამედ სავალდებულოა ყველა ქრისტიანიათვის. ყოველ შემთხვევაში, ეს ასე ჩანს „გრიგოლ ხანძთელის ცხორების“ მიხედვით — გრიგოლი ჭერ კიდევ მღვდლად კურთხევამდე და ბერობამდე სწორედ ასე ითვისებდა ამ სიბრძნეს, მაგრამ აქვე აღვნიშნავთ, რომ თვით ამ საერო-ფეოდალური წრისთვის ყოველმხრივ მიუღებელი იქნებოდა ქრისტიანული იდეოლოგიის უკიდურესი სქოლასტიზირება. ეს იდეოლოგია მას სჭირდებოდა თავისი პოლიტიკური და სოციალური ინტერესებისათვის. ეს ითქმის ცენტრალიზაციის მომხრე ძალებზეც, ამიტომ მისთვის ასატანი იყო ანტიოპაგელის მოძღვრებასთან შეგუებული ქრისტიანული იდეოლოგია<sup>1</sup>, მაგრამ არა უკიდურესი სქოლასტიკის პრიზმაში დანახული. სწორედ ასეთი ეკლესიაა დავით აღმაშენებლის. თამარის დროს და მისი ასეთად ყოფნა სანქცირებულია ფეოდალური სახელმწიფოს მიერ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ ეს „გარეშე“ აღორძინების პერიოდში ნიშნავს ქრისტიანულს, სასულიეროს საწინააღმდეგოს. იგი უთანაბრდება „სპარსულს“ — შესაბამისად სხვა იდეოლოგიით გამსჭვალულს, რომელსაც ქრისტიანობასთან საერთო არაფერი აქვს. შოთა რუსთველთან კი „საერო“ არ შეიძლებოდა არ ყოფილიყო ქრისტიანული ელემენტების შემცველიც:

შეიძლება რუსთველის სიტყვები:

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,  
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელი-ხელ საგოგმანები,  
ვკოვე და ლექსად გარდავთქვი. საქმე ვქმენ საქოკმანები,  
და ჩემან ხელ-მქმნელმან და-ვე-მართოს ლაღმან და ლამაზმანები“.

ასე გავიგოთ: ამბავი „სპარსულია“ — სამიჯნურო, სააწიკო, საეროა, იგი „ნათარგმნებია“ ქართულად, გადამუშავებულია, გაშვებულია XII საუკუნის საერო-ქრისტიანული სულისკვეთებით,

<sup>1</sup> ჭავჭავთის საეკლესიო კრებაზე გუარამ მამფალმა სასულიეროთ დაუსვა კითხვა — შეეძლო თუ არა საერო პირს ჩარეულიყო საეკლესიო საქმეებში.

(აქედან მისი ეროვნულობა, აქედანვე პოემის ქრისტიანული სულისკვეთება)¹. ქრისტიანული დოგმებიდან ყველაზე ძირითადი იყო ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნება და მისი ადამიანად შობის საკითხი. ამ ორი დოგმის ერთმანეთთან შეხამებისას სხვადასხვა ფილოსოფიურ არგუმენტაციასთან ერთად გამოიყენებოდა „ძველი ალექსანდრე“ — „ებრაელებს სწამდათ, რომ „ძველი ალექსის“ წინასწარმეტყველება მესიის შესახებ უნდა აღსრულებულიყო: ამიტომ ისინი მუდამ მესიის მოლოდინში იყვნენ. მათეს სახარების მიზნად დაუსახავს ებრაელთა დარწმუნება იმაში, რომ ქრისტე არის ნამდვილი მესია და მასზედ აღსრულდა „ძველი ალექსის“ წინასწარმეტყველებანი“².

დღეს უკვე გარკვეულია, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტულობის“ ავტორს, ანონიმს ხელთ უნდა ჰქონოდა ტატიანეს „დიატესარქონი“, შედგენილი ოთხი „სახარების“ საფუძველზე 170 წელს, რომლითაც უსარგებლიათ ქრისტიანებს, ნესტორიანელებს, მანიქეელებს.

შესაძლებელია „დიატესარქონში“ იოანეს „სახარებაც“ იყოს გამოყენებული, მით უმეტეს, რომ იგივე ტატიანე თავის „აპოლოგიაში“ იმოწმებს მას. რაც შეეხება მათეს „სახარებას“, იგი ძირითადად მიჰყვება ებრაულ „სახარებას“, საიდანაც ჩვენამდე მხოლოდ ნაწყვეტები შემორჩა, ამ ებრაული „სახარების“ მიხედვით კი სხვა დოგმებთან ერთად გამართლებული, ახსნილი და განმარტებულია ქრისტეს ქალწულებრივი შობაც, ე. ი. ის, რაც წარმოადგენდა ქრისტიანობის მოწინააღმდეგე რელიგიათა შეტევის ძირითად ობიექტს, მაგრამ, ვფიქრობთ, მხოლოდ ეს საბუთი საკმარისი არ აღმოჩნდებოდა ამ ძირითადი დოგმის დასაკანონებლად. შეიძლება ეს გამოსადეგი ყოფილიყო „ებრაელთა“, „ჰურიათა“, მათი რჯულის მცოდნეთა დასამარცხებლად, მაგრამ მაზდეანობა, მაჰმადიანობა, წარმართობა და ამასთანავე რიგი სხვადასხვაგვარი სექტებისა, მას ვერ ჩათვლიდნენ უცილობელ, უდავო საბუთად, რომელიც დოგმის ჭეშმარიტებას ამტკიცებდა.

1 ჩვენ ვიზიარებთ პროფ. პ. შარიას თვალსაზრისს და მივიჩნევთ, რომ შოთა რუსთველის რენესანსული განწყობილება უნდა განვიხილოთ არა მშრალ რაციონალიზმთან, არამედ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან კავშირში.

2 სოლ. ყუბანეიშვილი, ნარკვევები მეექვსე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან („ევსტათი მცხეთელი“), თბ., 1939, გვ. 0136, შენიშვნა.

საცხებით სწორად არის შენიშნული ს. ყუბანეიშვილის მიერ, რომ „სამოელის მიზანი იყო ევსტათისათვის დაემტკიცებინა ქრისტეს ქვეშარიტი ღვთაებრიობა, ამ მიზნით მას მეტი ყურადღება მიუქცევია სასწაულებისათვის“<sup>1</sup>.

რა თქმა უნდა, ქრისტიანობასთან იდეოლოგიური ბრძოლა სხვა რელიგიათა მიერ არ წარმოებდა მხოლოდ მტკიცების ფორმით. დიდი ადგილი ეკირა ეკონომიკურ კაბალას — გაკვირვებით, სიტყვითა და შიმშილით სულამოხდილი ხალხი, რასაც ხარკისა და სხვა გადასახადის გარდა, ფეოდალთა ჩაგვრაც ხელს უწყობდა, იძულებული ხდებოდა უარი ეთქვა ქრისტიანულ რწმენაზე, გამხდარიყო მაზღეანი, მაჰმადიანი, ოლონდაც არსებობისათვის საჭირო საღსარის შინიშუმი მაინც შეენარჩუნებინა. საამისო მაგალითები უხვად გვხვდება ქართულ აგიოგრაფიაში. ანალოგიური ფაქტი გვაქვს „ეკსტათი მცხეთელის წამებაშიც“ — ევსტათისთან ერთად ქრისტიანობაზე მოქცეული სხვა პირებიც დააპატიმრეს. მარზპანმა მათ აღუთქვა „საფასე დიდი“, თუ ისინი უარს იტყოდნენ თავიანთ ცდომილებაზე. მიუხედავად ამისა, ანონიმის ცნობით, მარზპანმა ერთერთ მათგანს პანაგუშნასპს „საფასესა და კეთილსა, რომელსა უქადებდა მათ, არცა ფსირიდი ერთი მისცა“<sup>2</sup>. ვფიქრობთ, ამ ცნობის ნდობა არ შეიძლება. იგი ტენდენციური ჩანს და გაპირობებულია მაზღეანობასთან იდეოლოგიური ბრძოლის ინტერესებით. ასეთი მოტყუება სპარსი ტოლერანტებისთვის ცუდი მაგალითი იქნებოდა, მაზღეანთა ხელში „საფასი“ დაკარგავდა სათანადო იარაღის დანიშნულებას... საგულისხმოა, რომ პანაგუშნასპის დასაჩუქრება უცილობელ ფაქტად არის მიჩნეული ანტონ კათალიკოსისა და იოანე ბატონიშვილის მიერ „წამების“ პარაფრაზირებულ რედაქციაში.

ეს მართლაც ასეა საფიქრებელი, რადგან ტოლერანტობა განსაკუთრებით საშიში მოვლენა გახდა წარმართთა, ებრაელთა, მაზღეანთა თუ მაჰმადიანებისთვის — მას ჰქონდა უდიდესი მნიშვნელობა ქრისტიანული რწმენის განმტკიცებისათვის, მით უმეტეს, რომ ტოლერანტები აქტიურ მქადაგებლებად გამოდიოდნენ და თავიანთ ახალ რწმენას უშიშრად ავრცელებდნენ თანამოძმეთა შორის. ასე იქცევა ევსტათი, ასე იქცევა აბო თბილელი...

1 სოლ. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 0143.

2 ძეგლები, I, გვ. 150.

ბუნებრივია. ქრისტიანობის ბრძოლა სხვა რელიგიებთან ორი ეთიკის ბრძოლაც არის — ქრისტიანობამ სწორედ თავისი ზნეობრაობით, მონოთეიზმით მოიპოვა დასაყრდენი მასებში და შეფასდა, როგორც კაცობრიობის ცხოვრებაში პროგრესისაკენ გადადგმულადიდი ნაბიჯი. ქრისტიანული მორალისში წინა პლანზეა წამოწეული გიორგი მცირის მიერ. მის თხზულებაში საამისო მაგალითები უხვად დაიძებნება. მოვიტანთ მრავალთაგან ერთ-ერთს: „აღმოსავლეთს“, საქართველოში ყოფნისას „დიდმა გიორგიმ“ „აღლესა მახული მნილებისაჲ მეფეთა მიმართ მრავალთა უწესობათათვის უშიშრად და თუალუხუჯად“<sup>1</sup>.

გიორგი მთაწმიდელი ცდილობდა როგორც მეფე-ფეოდალებისათვის, ისე საერთოდ ერისთვის სახელმძღვანელოდ გაეხადა ქრისტიანული ეთიკის ნორმები, ამიტომ ყველას „შემსგავსებული“ სწავლით „განსწავლიდა“: „კუალად ეტყოდა მშჯავრთათუს და სამართალთა სამეუფოთა და რაათა უშჯიდეს ობოლსა და ქურვისა სიტყუსაებრ დავითისა: მდაბალი და გლახაკი განამართლოს, რაათა არა მისდრეკდეს სასწორსა სიმართლისასა დიდისა მიმართ, გინა მცირისა, და რაათა უმეტეს ყოვლისა წყალობაჲ შეიტკბოს, რამეთუ წყალობაჲ და სამართალი უყუარს უფალსა; და რაათა ყოველი ღრწმიდებაჲ და უწესობაჲ მოისპოს თვთ მისგან პირველად და მერმე ერისა მისისაგან“<sup>2</sup>.

ქართველი აგიოგრაფები აღნიშნავენ ხოლმე სხვა რელიგიური სისტემების წარმომადგენელთა დაბალ ეთიკურ დონეს. აი რას წერს ანონიმი ამის შესახებ: „მერმე ღმრთისა შექმნულნი კაცნი საცხოვართა პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით. და ესრე სახედ, ვითარცა პირუტყუთა მამლობასა და დედლობასა არა იციან მშობელი, არცა შობილი მათგანი, და ეგრეთ აღრეულად გარდაიჯადიან მამლობაჲ და დედლობაჲ მათი და ეგრეცა, ჩუენ კაცნი პირმეტყუელნი მათ პირუტყუთა მსგავს ვიყვენით, რომელთა არა ვიცოდეთ მშობელი თვისი, გინა შობილი, და აღრეულად გარდაიჯადით ბუნებაჲ იგი ჩუენი, ხოლო აწ მადლითა ღმრთისაჲთა ვინაჲთგან იქმნა ნათლის-ლებაჲ და რჩეული ქრისტიანობისაჲ, იციედ კაცთა, მიერითგან დაიჯსნა და განქარ-

1 ძეგლები, II, გვ. 162.

2 იქვე.

და უწესოა იგი საქმე<sup>1</sup>. საქმე იმაშია, რომ უზნეობას, ბარბაროზობას აგიოგრაფთა მიერ ხაზი ესმის სხვა რელიგიათა: წარმართობის, იუდაიზმის, მაზდეანობის, მაჰმადიანობის ეთიკურ სისტემებში. სათანადო მაგალითების მოტანით აღარ გადავტვირთავთ ნაშრომს. მთავარი ის არის, რომ, ქრისტიანული იდეოლოგიის წარმომადგენელთა რწმენით, მხოლოდ ქეშმარიტ ქრისტიანს აქვს პრეტენზია იწოდებოდეს ადამიანად, ზნეობრივ არსებად. იგულისხმება, ყველა დანარჩენი უზნეო და „მხეცისა ბუნებისა“, „ბარბაროსია“.

ქრისტიანობა სხვა რელიგიურ სისტემებთან ბრძოლის დროს სათანადო ყურადღებას უთმობდა ღვთისმსახურების გარეგნულ მხარეს, განსაკუთრებით საეკლესიო გალობას, ღვთისმსახურების საკულტო წესებს... ეკლესიამ აქტიურად გამოიყენა ხალხური მუსიკალური ტრადიციები, მიუყენა მას ახალი ტექსტი. „ეს უკვე საკმარისი იყო, რომ ეკლესიას შეექმნა შთაბეჭდილება, თითქოს იგი სრულებითაც არ იყენებს ხალხურ მუსიკას, არამედ თვით ღვთაების მიერ შთაგონებული ზეციური ხმებით უფალი გვაცნობს თავის ზრახვებსა და სურვილებს. მეტიც: ეკლესია მტკიცედ გაემიჯნა ხალხს, თავის სიმღერას გალობა უწოდა“<sup>2</sup>, გალობა კი არის „ხმა ანგელოსთადმი შემსგავსებული, რომელნიცა წინაშე საყდართა ღვთაებისათა გალობენ“<sup>3</sup>.

აღნიშნულია ისიც, რომ „По характеру своему христианское пение противопоставляется язычеству и признается преимущественным средством обращения язычников“<sup>4</sup>.

აი, რას ეუბნება გვირობანდაკი|ევსტაფი მარზპანს: „ხოლო ქრისტიანეთა ლოცვასა ხმა მათი, ვითარცა ჯმა ანგელოზისაჲ, მესმინ და ფრიად სურნელ არს და ჰამო ჟამობაჲ მათი, ხოლო ბაგინად ღამე შევიდი ჰურიათასა, ვერაჲ ვცანი, რაჲა იტყუედ“<sup>5</sup>.

საყურადღებოა, რომ ქრისტიანობა, პირველ რიგში, სწორედ რწმენა იყო, ქრისტესადმი სიყვარული იყო მისი წარმატების ვან-

1 ძეგლები, I, გვ. 150.

2 ვ. შილაკაძე, მეტყველება და მუსიკა, თბ., 1959, გვ. 132.

3 იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა. ტ. II, თბ., 1948, გვ. 62.

4 Н. Смирнов, Краткий очерк истории христианского богослужения до VII вселенского собора, М., 1873, გვ. 51.

5 ძეგლები, I, გვ. 36.

მსაზღვრელი. შეიყვარებენ ხოლმე „უკეთეს რჯულს“. რა იგულისხმება ამ სიტყვებში გვირაბანდაკისა, დღეს სისრულით ძნელი ასახსნელია. ვფიქრობთ, ამ მხრივ განმსაზღვრელი უნდა კოფილიყო ზნეობა, მაგრამ გამორიცხული არ არის აგრეთვე დარწმუნებაც, ერთგვარი მტკიცებაც, თუმცა ამ მტკიცების მახვილი, როგორც ვთქვით, უმთავრესად სხვა რელიგიებისკენ მიიმართებოდა ხოლმე.

ევსტათი კატეგორიულად უცხადებს მარზპანს: „ხოლო მე მამული რჩული არა მიყუარდა და ვთქუ გონებასა: ხოლო მე მამული რჩული არა მიყუარს, აწ ჰურიათაჲცა ვისმინო და ქრისტიანეთაჲცა, და რომელი უკეთეს იყოს, იგი რჩული შევიყურო“.

მაგრამ ხშირად საპირისპირო შედეგი მოჰქონდა ხოლმე მხოლოდ მშრალი რიტუალიზმით გატაცებას. ჩვენი საკვლევი თხზულება იმითაც არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ იგი ამჩნევს XI საუკუნის საქართველოს სასულიერო, საეკლესიო ცხოვრებაში მშრალი რიტუალიზმით, ეკლესიის გარეგნული ბრწყინვალეობით ჰარბ გატაცებას და კიცხავს მას. ეს მნიშვნელოვანი მოვლენაა, რადგან გიორგი ათონელი მიიჩნევს, რომ ჰუმბარტი ეკლესია მრევლია და, პირველ რიგში, მასზე უნდა იზრუნონ სასულიერო პირებმა: „რამეთუ იყო ვინმე ეპისკოპოსი, მდიდარი ფრიად და წარჩინებული, რომელსა-იგი მარჯულ ჰბრძოდა ეშმაკი, რაჲთა სიმდიდრითა საფასეთა თვსთაჲთა ეკლესიანი შეამკენეს და განაშუენენეს“<sup>1</sup>. ამ ეპისკოპოსმა იწვნია „დიდი გიორგის“ მხილების სუსხი. ეს ყოველივე ეხება, როგორც აღინიშნა, XI საუკუნეს, როცა ქრისტიანული სარწმუნოება გამარჯვებული, განმტკიცებულია, მაგრამ სხვაგვარად დგას საკითხი ადრეულ საუკუნეებში. წარმართულ მსოფლმხედველობასთან, მის იდეოლოგიასთან ბრძოლის საკითხს, შესაბამისად წარმართული ფილოსოფიის ათვისების დოზირებას, ჩვენ ცალკე შრომაში შევებნეთ<sup>2</sup> და იქ მოტანილ დასკვნებს აღარ გავიმეორებთ. ამჯერად გვაინტერესებს აგიოგრაფიაში საერო ელემენტების გამოვლენის ფაქტი, რომელსაც მკვლევარები უკავშირებენ საეკლესიო მსოფლმხედველობასთან დაპირისპირებული საერო მსოფლმხედველობის გამოვლენას. შ. ზიდაშელი ამის შესახებ წერს: „რამდენა-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 166.

<sup>2</sup> ჯ. აფციაური, ქართველ აგიოგრაფთა მსოფლმხედველობის ერთი მომენტისათვის, საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, 95, № 2, 1979.



დაც მათი არსებობა ფაქტობრივად არის დადასტურებული, ამდენად მათი ახსნა კვლევის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს<sup>1</sup>.

კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ საერო მოტივების გამოვლენას განსაკუთრებით ვამჩნევთ X საუკუნის ძეგლებში. ეს ის პერიოდია, როდესაც „ახალი მწერლობა ჯერ არ დადგენილა“, მაგრამ საეკლესიო მწერლობაში მისთვის პირობები შემზადებულია. „ამდენად X-ს. ძეგლები, როგორც ძეგლები გარდამავალი ხანისა, შეიცავენ ორივე მწერლობის „მოტივებს“, აღმოცენებულს ერთსა და იმავე ქრისტიანული მოძღვრების ნიადაგზე“.

ასეთი ახსნა უპასუხოდ ტოვებს „საერო ელემენტების“ გამოვლენის საფუძვლის ძიებას ადრეფეოდალური ხანის ქართულ მწერლობაში, რაც აღნიშნული აქვს კიდეც შ. ხიდაშელს. რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, უნდა განისაზღვროს ამ მოტივების სახელი — ისინი „საერო ელემენტებია“ და ვერავითარ შემთხვევაში მათ ვერ ჩავთვლით საერო მსოფლმხედველობის გავრცელების ფაქტად აგიოგრაფიულ თხზულებაში. იგი არ შეიძლება იყოს ნაწარმოების პერსონაჟის იდეოლოგია, თუ ეს პერსონაჟი არ არის ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართული სხვა რომელიმე მსოფლმხედველობის წარმომადგენელი. მსოფლმხედველობას ადამიანი ქმნის და, სანამ არ მოხდებოდა ერთგვარი კომპრომენტირება ქრისტიანობისა, მისი მსოფლმხედველობისა, მისი დოგმებისა, მისი, როგორც რწმენისა, ჩვენ შეუძლებლად მიგვაჩნია ვილაპარაკოთ ამ „საერო ელემენტებზე“, როგორც მსოფლმხედველობაზე. ამ აზრით, აშოტის „სიძვის დიაცთან“ სამიჯნურო ურთიერთობა არ უნდა მივიჩნიოთ აშოტის საერო მსოფლმხედველობად და ა. შ. მაშ რატომ არის ის მოტანილი? მოტანილია, როგორც „შავი მასალა“ საეკლესიო მსოფლმხედველობის განმტკიცების მიზნით და მეორეც—გასათვალისწინებელია, რომ სანამ ჰუმანიზმი თეოკრიულად გაიაზრებოდა, იგი ჯერ პრაქტიკაში უნდა გამოვლენილიყო, ყოველ შემთხვევაში, გამოვლენილიყო მისი ნიშნები მაინც. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საეკლესიო მწერლობამ იგრძნო საერო მსოფლმხედველობის პრაქტიკაში მომზადების საშიშროებაც და ეცადა მის აღკვეთას — მაგ., აშოტი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ადამიანია, თეორიულად,

1 შ. ხიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, გვ. 85.

რწმენით, მაგრამ პრაქტიკაში, პრაქტიკულ ცხოვრებაში ის სხვაგვარად მოქმედებს, მაგრამ არა აზროვნებს. ჩვენ შეუძლებლად მიგვაჩნია ლაპარაკი IX—X—XI საუკუნეებში „რეალურად არსებულ“ საერო მსოფლმხედველობაზე. თუ X საუკუნიდან სასულიერო თხზულებებში უფრო მეტად ჩანს „საერო ელემენტები“, ეს უბრალოდ იმით აიხსნება, რომ საერო არისტოკრატიის გაძლიერებასთან, ფეოდალური მონარქიის ჩამოყალიბებასა და, შესაბამისად, ამ ფენის პრაქტიკულ ცხოვრებაში საერო რუსწრაფებათა გამოხატვის ინტენსიურობის პარალელურად ძლიერდება საეკლესიო მწერლობის (აგიოგრაფიის) და საერთოდ საეკლესიო მსოფლმხედველობის რეაქცია. მაშასადამე, საეკლესიო ძეგლებში „საერო მომენტებს“ შექრა უთუოდ საერო-ფეოდალური არისტოკრატიული წრის გაძლიერების მაჩვენებელია, მაგრამ მისი გამოსახვა საეკლესიო მწერლობაში მის უარყოფას ემსახურება, იგი არ არის იდეოლოგია ჯერ არც საერო პირთათვის და, მით უმეტეს, არც აგიოგრაფისა ან მისი პერსონაჟისათვის. ამიტომ შეუძლებელია იმაზე საუბარი, რომ „საერო მსოფლმხედველობის“ „უსუსურობამ“ სასულიერო ძეგლებში შეუწყო ხელი საერო მწერლობის წარმოშობა-აღმოცენებას. აპიტომ არის, რომ საერო არისტოკრატიული წრე თავის ესთეტიკურ მოთხოვნილებას პირველ ხანებში ნათარგმნი ლიტერატურით იკმაყოფილებს. პრაქტიკაში იგი საეროა, მსოფლმხედველობაში კი ჯერ პრაქტიკა ასახული არ არის. პრაქტიკა ჯერ ფილოსოფიურად უნდა იქნეს გააზრებული და შემდეგ აისახოს იგი მწერლობაში, მხატვრულ შემოქმედებაში. ამ განსხვავებული გააზრების ასახვა აქცევს ამ მწერლობას სწორედ საერო მწერლობად, რომელიც, აგიოგრაფიასთან განსხვავებით, სხვაგვარი იდეოლოგიური განწყობის მატარებელი და გამომსახველია. სწორედ ამას გულისხმობდა ივ. ჯავახიშვილი, როცა წერდა, რომ ჰუმანიზმისა და რენესანსის ძირების (ნიშნების) ძებნა საჭირო იყო ფილოსოფიაში და არა მხატვრულ შემოქმედებაში. აქ სხვაც არის საგულისხმო — ასკეტური თვალსაზრისით, ყოველივე ამქვეყნიური ფაენისთავად არის არარაობა, განსაგდები. ეს გარკვეულ განსხვავებას გვიჩვენებს „სახარების“ იდეოლოგიასთან, რომლის მიხედვით ქრისტე ასკეტიზმს კი არა, არამედ თავისთავის უარყოფას მოითხოვს. ეს კი გულისხმობს „მამონის“, მზრუნველობის, ეგოიზმის დათრგუნვას ადამიანის მიერ (ა. ჰარნაკი). გამოდის, რომ ყოველივე ამქვეყნიური მხოლოდ მაშინ

იქცევა არარაობად, როცა ადამიანი მას ჩათვლის ასეთად, დაცავს ზემომოყვანილ სამ ძირითად პრინციპს: „იმის შემდეგ, რაც ამქვეყნიური სინამდვილის სიკეთისადმი მისწრაფების დათრგუნვა ეთიკურ პრინციპად იქნა აღიარებული, ბუნებრივად უნდა წამოპრობოთ აუცილებლობა ამ სინამდვილის შეფასებისა თავისთავად. ეს შეფასება კი ცხადია, იმგვარი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ამ ქვეყნიურობისადმი მიდრეკილების სწორედ დათრგუნვასა და უარყოფას გაამართლებდა“<sup>1</sup>. ამქვეყნიურის უარყოფა ჩაითვლება ეთიკურ საქციელად, პირიქით მოქმედება კი არაეთიკურია, ე. ი. შესაბამისად, თუ ადამიანი „თავისი თავის“ უარყოფის გზას არ ადგას, ე. ი. თუ იგი არ უარყოფს ამქვეყნიურს, მაშინ ეს ამქვეყნიური მის აზროვნებაში ჩაითვლება არა არარაობად, არამედ გარკვეულ ფასეულობად. ბუნებრივია, ამის პარალელურად უნდა შემუშავდეს მისი სხვაგვარი ეთიკური ნორმებიც. სხვაგვარი მსოფლმხედველობა. ეს რთული პროცესია და ადამიანის აზროვნება თანდათან მიდის მისკენ. ყოველივე ამან განაპირობა ის, რომ საეკლესიო მსოფლმხედველობას სხვა თვალთ შეეხება წარმართული ფილოსოფიისათვის — აზროვნების გარკვეულ საფეხურზე შესაძლებელი შეიქმნა წარმართული ფილოსოფიის გამოყენება, მაგრამ იგი გამოიყენება არა მთლიანად, არამედ ნაწილობრივ, გამოიყენება კრიტიკულად. ამ სიბრძნეში გამოსაყენებელს გარდა არის „ჩერკუალიც“ (გიორგი მერჩულე), რომელიც იოანე პეტრიწთან „უსაეროესის“ ცნებით გამოიხატება. ეს მეტად მნიშვნელოვანი რამ არის და, ჩვენი ფიქრით, ის, რაც შემდეგ გამოვლინდა ლოგიკურ აზროვნებაში, უფრო ადრე აისახა აგიოგრაფიაში. მხატვრულ აზროვნებაში — აგიოგრაფიაშიც რეალურ სამყაროს, ქვეყანას მხოლოდ იმდენად აქვს მნიშვნელობა, რამდენადაც იგი მასალაა, ამოსავალი წერტილია საეკლესიო მსოფლმხედველობის წარმოჩენისა და განვითარებისათვის. ეს არის მისი გამართლება, სხვა მხრე კი იგი უკუთავადება (შდრ. ჩერკუალია). საერო მსოფლმხედველობის პირველი ნაბიჯი ის იყო, რომ მან რეალური ქვეყანა დამოუკიდებელ ფასეულობად აღიარა. ამაში მდგომარეობდა ძირითადი გან-

1 შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 37.

სხვაეება საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობას შორის, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა ზეციურის იგნორირებას. ამ შემთხვევაში ყველაფერს განსაზღვრავს ასასახავი თემა და მისი ასახვის ფორმა. საეკლესიო მსოფლმხედველობა არ უარყოფს ქვეყნის თავისთავადობის, მისი არსებობის ფაქტს, მაგრამ ახდენს მის „დისკრიმინაციას“, როგორც წარმავალს, „მედინის“. ასეა ეს წარმოდგენილი აგიოგრაფიაშიც. საერო მწერლობა და მასში წარმოდგენილი საერო მსოფლმხედველობა კი ასასახავ მასალად იხდის რეალურ ქვეყანას, მაგრამ მისი უპირატესობის, მისი უპირველესობის ტენდენციის გარეშე. საპირისპიროდ ამისა, ქრისტიანული მწერლობისთვის ასახვის მასალაა ირეალური სამყარო. ჩვენს აზრს ადასტურებს შალვა ხიდაშელის შემდეგი შეხედულება: „ვეფხისტყაოსანში“ კი, როგორც ითქვა, საერო მსოფლმხედველობამ ყველაზე თანმიმდევრული, ზუსტი და, რამდენადაც ეს შუა საუკუნეების პირობებში იყო შესაძლებელი, კატეგორიული განსახიერება ჰპოვა“<sup>1</sup>. ამ შემთხვევაში ასეთი მწერლობის საეკლესიო მსოფლმხედველობასთან განსხვავება ძირითადად გამოვლინდება სწორედ ეთიკის სფეროში, რადგან მასში ირღვევა ქრისტიანული მორალიზმის უპირველესი თეზისი — რეალური, „ამაო“ ქვეყნის იგნორირება არა მარტო თეორიაში, არამედ პრაქტიკაშიც. ამიტომ არის, რომ შუა საუკუნეების მხატვრულ აზროვნებაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობს ნეოპლატონიზმი, რომელიც ერთგვარად ფილოსოფიურად ამართლებდა, ასაბუთებდა შუა საუკუნეების საერო მხატვრულ ლიტერატურაში ჩვენს მიერ ხაზგასმულ მსოფლმხედველობით „ჰარმონიას“. ამ შეხედულებას გამოხატავს კ. კეკელიძეც. მეცნიერის აზრით, საერო მწერლობას მხედველობაში ჰყავდა „ჩვეულებრივი ადამიანი, ამქვეყნიური ცხოვრების პირობებში, მისი არა მარტო სულიერი, არამედ მატერიალური, ხორციელი მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით“<sup>2</sup>. სწორედ ეს გახდა ლიტერატურის ძირითადი შინაარსის განმსაზღვრელი შემდეგში — მხატვრული ლიტერატურა, მწერლობა გამოხატავს ადამიანის სულიერ ინტერესებს, რომლებსაც მატერიალური საფუძველი აქვთ. მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ „სულიერ ინტერესებში“ არ იგულისხმება კონკრეტული რელიგიური შინაარსი.

1 შ. ხიდაშელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 66.

2 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 1.

შეუძლებელია ადამიანის წარმოდგენა საზოგადოებრივი ურთიერთობის მიღმა, ამ ურთიერთობის რიგ თავისებურებათა გათვალისწინების გარეშე. რადგან ადამიანი სწორედ საზოგადოებაში ავითარებს თავის შესაძლებლობებს, მის ბუნებაზე მხოლოდ საზოგადოებრივი სტრუქტურის გათვალისწინებით შეიძლება ვიმსჯელოთ.

ადამიანის ბუნება უცვლელი არ არის. „წარმოებითი ურთიერთობის“ მთელი ისტორიის მანძილზე იგი იცვლება, ვითარდება თვით ამ ურთიერთობის განვითარება-ცვალებადობასთან ერთად. დღეს უკვე გაცვეთილ მცნებებად იქცა მარქსამდელი სოციოლოგიის მიერ აღიარებული ადამიანის ბუნების უცვლელობა, მისი „ელიტური“ გაგება. ადამიანი თავის თავში ვერ იპოვის, ვერ ნახავს თავის არსებას, მაგრამ სწორედ ამ მხრივ დგება ადამიანის პრობლემა ქართულ აგიოგრაფიაში, რადგან, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, ადამიანი უცვლელი ბუნების, მკაცრად რეგლამენტირებული შინაგანი სტრუქტურის არსებაა. ისტორია, როგორც საწარმოო ურთიერთობათა ამსახველი, „ჩაყლაპა“ ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ, პროვიდენციალიზმმა, რამდენადაც ისტორია — ეს არის ჯამი ღმერთის ადამიანებთან დმოკიდებულების ცალკეული შემთხვევებისა, რომლებსაც არავითარი შინაგანი აუცილებლობა, ლოგიკა არ აკავშირებთ. ადამიანი ისტორიის შემოქმედი კი არა, მანააა, ყველაფერი მიეწერება ღვთის ნება-სურვილს. იგი სჯის როგორც ცალკეულ ადამიანს, ისე საზოგადოებას, თუ ან ერთი და ან მეორე ქრისტიანული მორალის მიგნებს გადავა, არ დაიცავს მის მცნებებს, ქრისტიანული მსოფლმხედველობით ნორმებს. ასეთი აზრი გამომდინარეობს კერძოდ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ იმ ადგილიდან, რომელიც ალფ-არსლანის საქართველოზე თავდასხმას ეხება. გიორგი მცირე წერს: „ხოლო რაჟამს-იგი სამხილებელად ცოდვათა ჩუენთათჳს ლომი იგი მყურალი, ბაბილონი თ აღმოსრული, სიმტიციცსა ზედა მკლავისა თჳსისასა მოქადული, მეორე ნაბუქოდონოსორ, უშჯულო სურტან გამოვიდა საზღვართაგან თჳსთა მოსრვად ნათესავსა ქრისტიანეთასა, მასჳამსა შინა ვიყვენით ახალქალაქს ჭავახეთისასა“<sup>1</sup>. არ შეიძლება ამ დროს არსებობდეს თვით მეცნიერული

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 174.

ცნება ისტორიისა, ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ თანამედროვე მოძღვრებანი, რომლებიც ასე მოდურია დასავლეთში და ადამიანის არსის გარკვევაზე აცხადებენ პრეტენზიას, შეხების წერტილებს პოულობს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან (ეგზისტენციალიზმი, ნეოთომიზმი). ტყუილად არ თვლის დღეს ნეოთომიზმი, რომ ადამიანში მთავარი სუბსტანცია სულია. ადამიანის ცხოვრება საზოგადოებაში გაგებულია, როგორც ღვთის ნების შესრულება. სწორედ იგი (სული, ჯ. ა.) ქმნის ისტორიას. ადამიანის მოქმედება „სულის მოქმედებაა“.

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას აინტერესებს ადამიანი საერთოდ, როგორც აბსტრაქტული რელიგიური ცნება და არა ადამიანი — საზოგადოებრივი ურთიერთობის, საწარმოო ურთიერთობის პროდუქტი. ქრისტიანობა კლასობრივ საფუძველზე ჩამოყალიბებული მოძღვრებაა, მაგრამ აცხადებს პრეტენზიას „ზეკლასობრიობაზე“. სწორედ ამაშია მისი მოქნილობა. აქვე უნდა აღინიშნოს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი — ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, მიუხედავად თეორიული, რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების უაღრესი კონსერვატიულობისა და დოგმატურობისა, არ შეეძლო შეუმჩნეველი დარჩენოდა სოციალური და იდეოლოგიური ბრძოლის ფაქტები ფეოდალური საზოგადოების შიგნით, რომლის კვალობაზე იცვლებოდა ადამიანის ბუნებაც, იხვეწებოდა მისი შეგნება, ხოლო, ზოგ შემთხვევაში, ლებულობდა უაღრესად რადიკალურ ფორმას. ქრისტიანული ეკლესია იძულებული იყო „აეხსნა“ ეს მოვლენები, ადამიანის „უცვლელ ბუნებაში“ მომხდარი ეს აფეთქებები, ქვრები, აეხსნა ისევ და ისევ რელიგიურ, ქრისტიანულ საფუძველზე და ამ შემთხვევაშიც სავსებით „ზეკლასობრივი“ დარჩენილიყო. ეკლესიამ კვლავაც თავის იდეოლოგიაში პოვა ამისი ახსნა და ძირეულად მიწიერი, ცხოვრებისეული საკითხი გაახვია რელიგიურ ბურჟუსში: ქრისტიანობა აღიარებს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლებას, არჩევანის თავისუფლებას — მაშასადამე, ქრისტიანობის ინტერესების სფეროში ექცევა არა მარტო ამ მსოფლმხედველობის ადამიანი, არამედ „სხვაგვარად მოაზროვნეც“, თუმცა ეს უკანასკნელი ცოდვილია, ერეტიკოსი, მაგრამ მაინც შვილია ეკლესიისა, რომლის მართალ გზაზე დაყენება კვლავ ეკლესიას ძალუძს, ოღონდ ამ უკა-

ნასკნელმა მთელი თავისი ძრება უნდა მიმართოს ღვთაებისა და არაცხოვრებისეული პრაქტიკული ინტერესებისაკენ.

ადამიანის ბუნება იცვლება ერთი ეკონომიკური ფორმაციიდან მეორეზე გადასვლისას, რადგან იგი ეგუება ახალ ზედნაშენს, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდზე მსჯელობისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ პატრონყმობა, რომელიც ჩვენი კულტურის კლასიკური ხანის საზოგადოებრივი, საწარმოო ურთიერთობის ფორმაა, არ ყოფილა განსხვავებული ეკონომიკური ფორმაცია. ის იყო მხოლოდ ფეოდალური ურთიერთობის მაღალი ფორმა, შესაბამისად მას არ ექნებოდა სრულიად განსხვავებული ზედნაშენი, აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ რენესანსული იდეოლოგია და ამ იდეოლოგიის მატარებელი ადამიანი არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ქრისტიანული იდეოლოგიისაგან აბსოლუტურად მოწყვეტილ ფენომენად, ამიტომ არის ამ პერიოდის ნააზრევში ასე ორგანულად ერთმანეთთან შერწყმული ახალი — ჰუმანისტური ძველთან — ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან (რა თქმა უნდა, ჩვენ იმას არ ვამბობთ, რომ სავსებით გამოვიციხოთ მისი გამაპირობებელი რიგი სხვა ფაქტორები). საყურადღებოა, რომ პატრონყმობამ წინა პლანზე წამოსწია ის ძირითადი, რითაც იგი დაუპირისპირდა საეკლესიო მსოფლმხედველობას — ამ პერიოდში, რომლის სოციალური სტატუსი ყველაზე უკეთესად „ვეფხისტყაოსანშია“ გამოხატული, ადამიანი ვერ წარმოიდგინება სოციალური, საწარმოო ურთიერთობის მიღმა, მის გარეშე. რუსთველი ხაზს უსვამს სწორედ ამას — პოემა უმღერის ამ „მოწესრიგებულ“ ეკონომიკურ ურთიერთობას — პატრონყმობას, რომელიც „მდაბალთა“ სოციალური ბრძოლის ერთგვარი დაგვირგვინებაც იყო. ეკლესია თავიდან შეეცადა ოპოზიციიში ჩასდგომოდა ამ ახალს, მაგრამ მოწინავე ძალებმა თვით ეკლესიის შიგნით (გიორგი მთაწმიდელი) იგრძნეს „მორიგების“ აუცილებლობა, ფეხი აუწყეს პროგრესს და მონახეს კიდევ თავიანთი თვალსაზრისის დამამტკიცებელი რელიგიური არგუმენტები. ეს ნათლად ჩანს გიორგი ათონელის მიერ საქართველოში ყოფნისას გატარებულ საეკლესიო რეფორმებში. „დიდმა გიორგიმ“ გილაშქრა ეკლესიაში დამკვიდრებული წოდებრიობის წინააღმდეგ. იგი მოითხოვდა საეკლესიო თანამდებობებზე დანიშვნისას გათვალისწინებული ყოფილიყო პიროვნე-

ბის პირადი ღირსებები, სულიერი სიწმინდე, ცოდნა, ავტორიტეტი. იგი გამოდის იმის წინააღმდეგ, რომ სასულიერო პირებმა ოქროვერცხლით შეამკონ ეკლესია-მონასტრები იმ დროს, როცა მრევლი შიმშილობს. სასულიერო ცხოვრების ასეთი დემოკრატიზაციის მოთხოვნა არავის არ უნდა გაჰკვირვებოდა, რადგან დიდი „მამათმთავარი“ იოსები აღრე „მონაჲ იყო“ და „სიწმინდე მისი ყოველთა შორის იქების“, „ხოლო დავით და ამოს არა მწყემსნი იყვნესა, რომელნი-იგი ერთი მეფე იქმნა, ხოლო მეორე წინასწარმეტყველ“<sup>1</sup>. პირველად დემოკრატიული ძალები დამარცხდნენ, რადგან ფაქტიურად ჩამოყალიბებული პატრონყმობა ჯერ არ იყო საბოლოოდ გაფორმებული — აკლდა მეფის ხელისუფლების სიმტკიცე, მაგრამ შემდეგ ეს ნაკლიც შეივსო და ეკლესია იძულებული გახდა დამორჩილებოდა ეპოქის მოთხოვნას. ეს იყო პერიოდი, როდესაც უდიდესი გასაქანი მიეცა პიროვნების პირადი ქველობის გამოვლენას. რაც ხშირ შემთხვევაში სოციალურ კიბეზე მისი დაწინაურების გარანტია ხდებოდა. ჩვენც, პირველ რიგში, სწორედ ეს გვიანტერესებს. ქრისტიანობა ფეოდალიზმის იდეოლოგიაა და მას არ შეეძლო მოსწყვეტოდა თავის ბაზისს. იგი ახლა იძულებული იყო, რათა შეენარჩუნებინა (ოფიციალურად მაინც) იდეოლოგიის პოზიციები, გაეთვალისწინებინა იმ მოწინავე საზოგადოებრივი ძალების ინტერესები, რომლებიც აფორმებდნენ „პატრონყმურ ფეოდალიზმს“, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეკლესია უმცირესობის მხარეზე აღმოჩნდებოდა. ამრიგად, მაღალმა საწარმოო ურთიერთობამ პატრონყმობის სახით მოითხოვა თავისი იდეოლოგიის სრულყოფა და ქრისტიანობაც იძულებულია მოძებნოს გამოსავალი — იგი ლოგიკურად მიდის არეოპაგელამდე, ნეოპლატონიზმამდე. მაშასადამე, ეკლესიისა და პატრონყმური ყოფის კავშირი შინაგანი ლოგიკით არის გაპირობებული. იქმნება იდეოლოგიური სისტემა: ღმერთი—მეფე—პატრონყმური ჯაჭვი. ღმერთამდე ამაღლებამ (იზოთეოსი) მეფეზე უნდა გაიაროს. პატრონის სამსახური ღმერთის სამსახურია. „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცად რბიან...“ (შ. რუსთველი).

ქრისტიანულ ქველობად ცხადდება პატრონის სამსახურიც, პატრონყმური სოციალური სისტემის განმტკიცების ცდაც (ამითაც აიხსნება, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ რაინდების აქტიურობა). მარ-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 170.



თალია, ამას ამქვეყნიური ინტერესები განაპირობებს, მაგრამ ამ გზით ღმერთამდე ამაღლების პერსპექტივაც მეტად მომხიბლავი აღმოჩნდებოდა მათთვის. შეიცვალა ჩვენი ეროვნული ცხოვრების კლასიკურ პერიოდში ადამიანის ბუნება? შეიცვალა მისი აზროვნება? რა თქმა უნდა, შეიცვალა. საერო ცხოვრება იკურთხა ღვთაებრივი კურთხევით. ადამიანს აღარ ეშინია, მისი საერო ღვაწლი სანქცირებულია გაბატონებული მსოფლმხედველობის მიერ. ყოველივე ამას კარგად გამოხატავს შოთა რუსთველის გენიალური პოემა.

აგიოგრაფიის ძირითადი გმირი, წმინდანი, ზეკლასობრივია კლასობრივ, ფეოდალურ საზოგადოებაში. იგი არის „ქუეყნისა ანგელოზი“, „ზეცისა კაცი“, „ბრწყინვალე თვალი ქრისტესი“, „ფასის საცავი სათნოებისა“ და ა. შ. ამავე დროს თავისი პრაქტიკული ღვაწლით იგი ეროვნულ საქმეს აკეთებს, ემსახურება ეროვნული კულტურის განვითარებას. თუ ეს ასეა, მაშინ ქართული კულტურა, რომლისთვისაც იგი იღვწის, ზოგადქრისტიანულის შემადგენელ ნაწილად გვევლინება, რაც გამორიცხავს მის ყოველგვარ დაკნინებას. ეს იქნება მკრეხელობა თვით ქრისტეს, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიმართ. ეს კარგად გამოჩნდა პატრიარქთან გამართულ დისპუტზე გიორგი ათონელის მიერ წარმოთქმულ სიტყვებში: „მწმიდაო მეუფეო, რამსათვის-მე ესრეთ ადვილად კელ-ჰყავ დიდისა ამისა და მალლისა საქმისა მოგონებად და აღსრულებად, და ვინ-მე არიან უგუნურნი იგი განმზრახნი შენნი, ანუ რად ესრეთ უგუნურად შეგირაცხიეს ნათესავი ქართველთაჲ, წრფელი და უმანკოჲ“<sup>1</sup>. ამ დისპუტზე „დიდმა გიორგიმ“ საკადრისი პასუხი გასცა გათამამებულ ბერძნებს, ამიტომ, ქართველ აგიოგრაფთა შეხედულებით, ეროვნული წმინდანი, პირველ რიგში, ზოგადქრისტიანული მოღვაწეა. მისა დამსახურება ქართული კულტურის მიმართ გაიგება მსოფლიო ქრისტიანული კულტურის წინაშე დამსახურებად. ეს ბევრად განსაზღვრავდა მის იდეალიზაციას. ეს არის ერთ-ერთი ძირითადი, რითაც ებრძოდა ქართველობა ბიზანტიელთა კულტურულსა და პოლიტიკურ პრეტენზიებს. რა რჩებოდათ ამის საპასუხოდ ბერძნებს? ა) არ ჩაეთვალათ ქართველი საეკლესიო მოღვაწე ან მარტვილი იდეალურ წმინდანად; ბ) ეპკვი შეეტანათ ქართულ ქრისტიანულ აღმასრულებლობაში. ისინი მართლაც ამ მეორე „არგუმენტს“ ეპიდებიან, ე. ი.

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 153.

არკვევენ, რამდენად შეესაბამება ქართველთა რწმენა ზოგადქრისტიანულს<sup>1</sup>. ბუნებრივია, კომპრომეტირება ზოგადისა თავისთავად გამოიწვევდა კერძოს, წმინდანისა და მისი ღვაწლის კომპრომეტირებასაც. აი, ეს ზოგადია მთავარი, რაც ასევე კარგად ჩანს აკად. დ. ს. ლიხაჩოვის შემდეგი სიტყვებიდან: «Древнерусскую литературу можно рассматривать, как литературу одной темы и одного сюжета: этот сюжет — мировая история и это тема — смысл человеческой жизни»<sup>2</sup>.

ადამიანის მიზანი მისი შემოქმედებითი ძალების გამოვლენა-შია: „ადამიანი არის მისწრაფება იმისადმი, რომ რეალიზაცია უყოს თავის თავს“<sup>3</sup>. ამასთან დაკავშირებით აღენიშნავთ, რომ ქართული აგიოგრაფიის მასალებითაც იდეალი მხოლოდ ღმერთი არ არის — იდეალია ადამიანისათვის ადამიანიც, კერძოდ წმინდანი. შემოქმედებითი ძალების გამოვლენის საჭიროებაც აშკარად ხაზგასმულია ქართულ აგიოგრაფიაში. აგიოგრაფის ყურადღების ცენტრში, პირველ რიგში, წმინდანის საქმენი ღვას, ეკლესიისა და ქვეყნისთვის გაწეული ღვაწლი. მისი შემოქმედებითი ენერგია სწორედ საქმეში უნდა ვლინდებოდეს, ამიტომ გიორგი მთაწმიდელმაც „არა სიტყვთა ასწავა, არამედ საქმით უჩუენა გზანი საუკუნოჲსა ცხოვრებისანი სამწყსოთა თჳსთა. რამეთუ უკეთუ არა პოოს კელოვანმან ნივთი შემსგავსებული თჳსისა კელოვნებისაჲ, ვითარ გამოაჩინოს ბრწყინვალეჲჲ საქმეთა თჳსთაჲ“<sup>4</sup>. აგიოგრაფი ამიტომ თვლის წმიდანებს ადამიანის იდეალად, რჩეულად, სხვისათვის მაგალითად, მოითხოვს მათი ღვაწლის აღწერას. რა თქმა უნდა, როცა ამას ვაცხადებთ, ანგარიშს ვუწევთ იმასაც, რომ ადამიანი თავის თავში შემოქმედებით საწყისს მუდამ არ აფასებდა და ანტიკური და შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის „შემეცნება ნიშნავდა კოსმოსის კანონის ლოგოსის გაგებას და მისდამი დამორჩილებას“. ამდენად, შეიძლება ითქვას,

1 ჟ. აფციანური, იდეოლოგიური ბრძოლის კვალი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“, „ცისკარი“, 1978, № 4, გვ. 148.

2 Д. С. Лихачев, Художественное наследие древней Руси, М., 1971, გვ. 56.

3 ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 38, გვ. 211, მე-2 გამოცემა.

4 ძეგლები, II, გვ. 129.

რომ ადამიანი ამ ეპოქაში ჯერ კიდევ მთლიანად არ იქცა იდეალად ადამიანისათვის. ადამიანისთვის იდეალი იყო ტრანსცენტენტურა ძალები — კოსმოსი და ღმერთი<sup>1</sup>. აზრი ზოგადად სწორია, მაგრამ სამყაროსადმი მკვერეტელობითი დამოკიდებულება მთლიანად მაინც არ გამორიცხავდა ადამიანის (წმინდანის) შემოქმედებით ასპექტს. ლეოტება შემოქმედი ძალა იყო და მისადმი ბაძვა (და არა მხოლოდ მისი წვდომა) გულისხმობდა შემოქმედებითი უნარის გამოვლენასაც. წმინდანი ქმნიდა მიკროკოსმოსს — ეკლესიას, მონასტერს. აქტიური ძალა იყო. თუ ამას დავემატებთ იმასაც, რომ წმინდანის ასეთ აქტიურობას რაოდენი მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენი ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ცხოვრებისათვის, მაშინ აზრი უფრო ნათელი გახდება.

სავსებით სწორად არის შენიშნული, რომ ლოგოსისადმი დამორჩილება გაგებული იყო, როგორც ბუნების საიდუმლოებაში ჩაწვდომა. ქრისტიანობამ ადამიანი სამყაროს ცენტრში დააყენა და ყურადღება ძირითადად საკუთარ თავზე გადაატანინა. ეს კი უკვე ნაბიჯი იყო ბუნებაზე გაბატონებისაკენ, შემეცნებისაკენ, რაც მიიყვანდა ადამიანს უმაღლეს მიზნამდე — მის გარდაქმნამდე.

შეუძლებელია ადამიანის ცნება გავითიშოთ კულტურის ცნებისაგან. კულტურა ადამიანს მთლიანად საკუთარი მიზნებისაკენ წარმართავს. მისთვის დამახასიათებელია „სხეულისა და სულის კულტივირება“, მაგრამ ეს არ უნდა ხმარდებოდეს ადამიანის გარეთ არსებული რაღაცა მიზნის ასრულებას, როგორც ამას რელიგია გეთავაზობს. როდესაც ეს არ ხდება, მაშინ ადამიანი არ იზრდის საკუთარ თავს და ყველაფერი ხმარდება მხოლოდ ტრანსცენდენტურის წვდომას, მაგრამ დავაკვირდეთ ქართული აგიოგრაფიის მონაცემებს და დავრწმუნდებით, რომ მასში არის ამკარა ნიშნები იმისა, რომ კულტურა, რომელიც ამ შემთხვევაში გულისხმობს ქრისტიანულ ეროვნულ კულტურას, ადამიანის, ერის შემოქმედებითი პროდუქტია და მისი ქმნის პროცესში იზრდება თვით ადამიანიც. ამიტომ არის, რომ გიორგი მთაწმიდელი ანტიოქიის დისპუტზე თავს ქართული კულტურის წარმომადგენლად თვლის, ხოლო ბერძნები „დიდ გიორგის“

---

<sup>1</sup> შ. კეკელია, ადამიანის პრობლემა ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, თბ., 1977, გვ. 62.

„ელინად“, მიიჩნევენ. პატრიარქი მას ასე მიმართავს: „დალაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხვთა კულა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ“<sup>1</sup>. გავიხსენოთ ექვთიმე ათონელის ღვაწლის შეფასება ეფრემ მცირის მიერ — აღრე ქართველები რძეში ჩამბალი პურით იკვებებოდნენ (ექვთიმე სათარგმნელ ტექსტებს აკლებდა ან უმატებდა, ადაპტირებდა), ეფრემის დროს კი მათ უკვე ხშიადის მონელებაც შესძლებიათ (ლიტერატურულ ცხოვრებაში მკვიდრდება ზუსტი თარგმანი).

ქართველი აგიოგრაფებისთვის არც ის აზრია უცხო, რომ კულტურა თაობათა ურთიერთობის საშუალებაა.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ მიხედვით, ადამიანის შემოქმედებითი უნარი გააზრებული ცნებაა. დამკვიდრებული შეხედულებით, დიდი საქმე ვერ გაკეთდება სათანადო პირობების გარეშე. საჭიროა დიდ პიროვნებას დიდი ასპარეზიც მიეცეს. კეთილი ნაყოფი მაშინ გვაქვს, როდესაც „სანთელი სასანთლესა ზედა არს“, ანდა ხე „თანაწარსადინელსა წყალთასა“.

პიროვნების დახასიათებისას ფიგურირებს როგორც ზოგადი, ისე კონკრეტული ფორმები.

ზოგადია: „სწავლული“, „წყაროსთვალი სიბრძნისა“, „ფრიად სწავლული“, „მეცნიერი“, „მოძღუარი“, „მთიები“ და სხვ.

კონკრეტულია: „მოძღუარი და განმანათლებელი ქუეყანისა ჩუენისა“, დიდი მნათობი ნათესავისა ჩუენისა“ და სხვ. საგულისხმოა, რომ, ძველი ქართული პროზის მიხედვით, ადამიანი კლასობრივი არსებაა. კლასობრივი კუთვნილების შეგნება არ სტოვებს მას მაშინაც, როდესაც წმინდანობას, „ზეკლასობრიობას“ ეზიარება. ამ მხრივ საგულისხმო ცნობაა გიორგი ათონელის „იოანესა და ეფთუმეს ცხოვრებაში“. ივერთა მონასტერში თორნიკეს მისვლა შფოთის საბაბი გახდა. ყოფილი სარდალი ყვებოდა თავის სამხედრო თავგადასავალს. როგორც ჩანს, მოსმენილს სხვადასხვა სოციალური ფენებიდან გამოსული ბერები იზილავდნენ სხვადასხვა სოციალურ პრიზმაში, თავისი ყოფილი კლასობრივი პოზიციებიდან, რის დროსაც მათ ცოტა ხნით დაივიწყეს სამონასტრო ყოფის ეთიკა, ქრისტიანული იდეოლოგია. შფოთი,

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 151.

„თუ ვითა მოჰქდა, არა უწყი“-ო -- აღნიშნავს იოანე. ეს კია, რომ თორნიკეს „გზითა დიდთა შულლთა შთავეარდი და ერისკრებასა“-ო.

განსაკუთრებით იპყრობს ჩვენს ყურადღებას განსახილველ პერიოდში მტკიცედ ჩამოყალიბებული, დამკვიდრებული შეხედულება, რომ ადამიანს (არა ასკეტს, წმინდანს) უნდა ეცხოვრა „ორითავე ცხოვრებითა შეზავებულად“. ეს აზრი კარგად გამოხატავს შუა საუკუნეების საქართველოში ადამიანის იდეალის ყველა ნიშანს: ცნობილია, რომ ღმერთმა სამყარო ადამიანისთვის გააჩინა. იგია ღმერთის შემდეგ ყველაფრის და ყოველივეს მბრძანებელი. ამავე დროს ადამიანი აღჭურვილია „ღვთაებრივი სხივის ნაპერწყლით“ (პიკო დელა მირანდოლა) — გონებით, თავისუფალი ნებით. „სოფელი“ მუხთალია, ათასი საცთურით სავსე. ადამიანის უბედურების მიზეზი ხდება ის, რომ იგი აპყვება ხოლმე ამ საცთურს, ხდება სოფლის სათამაშო. მისი თავისუფალი ნება ამ შემთხვევაში მცდარ გზას ირჩევს, ვერ იცავს ზომიერებას და ადამიანი, ცთუნებას აყოლილი, უფსკრულში იჩეხება. ადამიანი შეიძლება ღვთაებამდეც ამაღლდეს. თუ იგი მოუხმობს გონებას და ცხოვრების გზას გაივლის გონებისა და მალალი ზნეობის კარნახით. რა თქმა უნდა, ეს აზრი რენესანსულია. ადამიანის გონებაც და ზნეობაც ჰუმანისტური, რენესანსული პოზიციებიდან დანახული ცნებებია. აქ ზნეობა გაიგება, როგორც ზნეობა რენესანსული ტიპის ადამიანისა, როცა ღვთაებამდე ამაღლება ხდება არა ქრისტიანული მკვრეტელობით. „სწიულის ქრისტიანული რევიმით“, ასკეტიზმითა და ექსტაზით, არამედ წმინდა ადამიანური ზნეობრივი სრულყოფილებით (მდრ. თამარი — ღვთაების IV ჰიპოსტასი, ღვთისმშობელი, ლაშა-გიორგი — ქრისტე), მაგრამ ისიც უდავოა, რომ ეს აზრი განვითარება სწორედ ზემოთ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი შეხედულებისა. გასაგებია, რომ ეკლესიას, საბოლოო ჯამში, არ შეეძლო ექადაგა „ტოტალური ასკეტიზმი“, რაც ბოლოსდაბოლოს განაპირობებდა თვით ქრისტიანული იდეოლოგიის დაღუპვას, რადგან ყოველი მსოფლმხედველობა მაშინ არსებობს, როცა მას იზიარებს ადამიანთა გარკვეული ნაწილი, იგი არსებობს მხოლოდ ადამიანში. ასკეტიზმის საყოველთაო მოთხოვნა, სოფლის აბსოლუტური უარყოფა, უქორწინობა და სხვა ფაქტიურად მოსპობდა ქრისტიანულ თემს, მრევლს. ეს განსაკუთრებით მას შემდეგ წარმოჩინდებოდა ნათლად, რაც ეკლესია კლასობრივ ორგანი-

ზაციად იქცა, შეერწყა ფეოდალიზმის კლასობრივ სტრუქტურას და ისევ დაინტერესებული ყმითა, და მამულით, როგორც ფეოდალი. ასე წარმოიშვა ასკეტის, წმინდანის მიმართ ხმარებული ეპითეტი — „რჩელი“. დიახ, წმინდანები ერთეულები არიან, რჩეულები, მორწმუნეთა დანარჩენი ნაწილი კი „სოფელთან“ არის დაკავშირებული. „სოფლისმოყვარეა“, მაგრამ, არის აშკარა საფრთხე იმიტომ, რომ ამ სოფლისმოყვარეობამ ისინი სხვაგვარ იდეოლოგიურ პოზიციაზე დააყენოს, თუ ისინი ბრმად აჰყვებიან ცხოვრების ცთუნებას. ეს გამოიწვევს მათ ზნეობრივ დამდაბლებასაც (რასაც შემდეგ გამოიყენებენ ადამიანის ზნეობის რენესანსული ნორმების დასადგენად), ამიტომ საჭიროა, რომ პიროვნებამ სულზეც იზრუნოს. სულზე ზრუნვა კი, ამ შემთხვევაში, შეუძლებელია დავაშოროთ ზნეობრივი სიწმინდის დაცვის საჭიროებას. პიროვნების ცხოვრებაში სწორედ ამ „პარმონიულობის“ დაცვის მოთხოვნა მიგვაჩნია უაღრესად მნიშვნელოვან მომენტად ადრეული შუა საუკუნეების იდეოლოგიურ ცხოვრებაში, რამაც ალბათ განაპირობა კიდევ „პარმონიული“ ფილოსოფიური სისტემის — ნეოპლატონიზმის წარმატება და, გარდა ამისა, სოციალური ცხოვრების პარმონიულობაც პატრონყმობის სახით. ეს აზრი გასდევს მთელი შუა საუკუნეების საქართველოს ცხოვრებას....

დავიმოწმით რუსთველი:

„მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს...“

პარმონიულობის რღვევა პიროვნების ცხოვრებაში საზოგადოებაში, სოციალურ გარემოში მთელი პერიოდის მანძილზე მიჩნეულია საერთო უბედურების მიზეზად. საამისო მაგალითები უხვად არის მიმოხვეული თუ სისტემად წარმოდგენილი აღორძინების პერიოდის ქართულ ლიტერატურაშიც.

ამიტომ არის, რომ ფეოდალიზმის მთელი ისტორიის მანძილზე, (XII საუკუნიდან მაინც) პატრონყმობა რჩება „იდეალური“ სოციალური დამოკიდებულების ნიმუშად. ეს შეხედულება ფიგურირებს თვით XIX საუკუნეშიც კი „მამათა“ და „შვილთა“ ცნობილი კამათის დროს.

ქრისტიანობა და შესაბამისად აგიოგრაფია პრეტენზიას აცხადებენ ქვეშარიტებაზე. ქვეშარიტების ფასეულობად გამოცხადება უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტორი ხდება. თუ სხვა რელიგიური

სისტემა შეიძლება იყოს „ზღაპრობისა სიბრძნე“, რასაც „ამტიცებ-  
ლა“ ქრისტიანობა, ამგვარი ექვი შეიძლება წარმოდგარიყო თვით  
ქრისტიანული რწმუნის მიმართაც, რასაც, ბუნებრივია, აქტიურად  
გამოიყენებდნენ ქრისტიანობის საწინააღმდეგო იდეოლოგიის წარ-  
მომადგენლები. იგივე ექვი დაიბადებოდა, ადრე თუ გვიან, ქრისტიან-  
ული თემის ზოგიერთ წევრში. ამის მაგალითები არის ქართულ  
აგიოგრაფიულ ძეგლებში. ამგვარად მოაზროვნე ადამიანებს ეწოდებ-  
ოდა „მცირედ მორწმუნენი“, რაც უაღრესად საგულისხმოა. ამიტომ  
იყო, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების მესვეურები ცდილობდნენ  
მორწმუნეებში ღვთისადმი შიშის გაღვიძებას, რასაც ემსახურებო-  
და მისი კატაფატიკური და განსაკუთრებით კი აპოფატიკური გან-  
საზღვრებები. როგორც აღნიშნავენ, ღვთის შიში არის სასწაულები-  
ხილვების უშუალო მიზეზიც. იგი ფსიქოლოგიურად განაპირობებს  
ყოველგვარ „გამოცხადებას“. შიშის დროს ადამიანის ზოგიერთი  
განწყობა იმდენად ენერგიულად იჩენს თავს, რომ აღქმის სრულ  
მოდინფიკაციას ახერხებს<sup>1</sup>. ღრმად მორწმუნე შეიძლება მივიდეს  
სტიგმატიზმამდე, რომელიც „ხანგრძლივი შთაგონების და თვითშთა-  
გონების შედეგია“<sup>2</sup>. ღრმა რელიგიური ექსტაზის დროს ჩნდება მხე-  
დველობითი პალუცინაციები, იმისდა მიხედვით, თუ რას შთააგო-  
ნებს მორწმუნე ექსტაზირებულ მდგომარეობაში თავის თავს<sup>3</sup>. რო-  
გორც აღინიშნა, უძველეს ქართულ პროზაში და, ბუნებრივია, „გი-  
ორგი მთაწმიდელის ცხოვებაშიც“ ხილვები და სასწაულები რეა-  
ლობად ცხადდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ მათ რეალურობას ჰქონდა  
რელიგიური და ფსიქოლოგიური საფუძველი. ყოველივე, რასაც ისი-  
ნი მოგვითხრობენ, „სინამდვილეში მოხდა“, მაგრამ მოხდა ექსტაზის  
დროს, ღრმა რელიგიური ფსიქოლოგიით გამსჭვალვის მომენტში.  
ამას ხელს უწყობდა ხანგრძლივი და სისტემატური, ლოცვები, რომ-  
ლებიც უკიდურესამდე აღვივებდა რელიგიურ ემოციებს. „გიორგი  
მთაწმიდელის ცხოვებაში“ ხანგრძლივ ლოცვასთან ერთად, რომე-  
ლიც ხმამაღლა სიტყვებით წარმოითქმის, აღიარებულია უსიტყვოდ,

1 დ. უზნაძე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბ., 1940, გვ. 464.

2 რ. ანდრიაშვილი, საზოგადოებრივი პროგრესი და რანამედროვე  
მორწმუნის რელიგიური შეხედულებანი, თბ., 1977, გვ. 23.

3 М. Кокши, Г. Гибнинский, Религия и психологические болезни,  
М., 1962, гв. 26.

დუმილით ლოცვის ფაქტიც. სტეფანეს განკურნების დროს გიორგი ათონელმა „არცა რაჲ ლოცვანი იჲმარნა საჩუენებლად კაცთა, არამედ მცირედ დუმილით ლოცვაჲ შეწირა ღმრთისა“<sup>1</sup>. ქართულ აგიოგრაფიაში ყოველივე ეს წმინდანის ცხოვრების ნორმად არის მიჩნეული. „ხანგრძლივი ლოცვის შედეგად მტკიცდება რელიგიური პირობითი რეფლექსები“<sup>2</sup>. იქმნება აფექტი, რომლის დროსაც ობიექტი შეიძლება გულგრილი გახდეს ყველაზე მტკივნეულის მიმართაც. სხეულის უკიდურესი დათრგუნვა, ფიზიკური ძალების გამოფიტვაც დიდად უწყობს ხელს ავადმყოფური წარმოსახვების გაჩენას, „რელიგიურ პირობით რეფლექსებს“. ეს ყველაფერი მთელ სისტემას ქმნის ქართულ აგიოგრაფიაში, მაგრამ იგი არ არის საყოველთაო, ყველა მორწმუნისთვის სავალდებულო და წარმოადგენს მხოლოდ წმინდანთა, რჩეულთა ცხოვრების ნორმას. სამაგიეროდ, მორწმუნეთა უმრავლესობა, მასა, მოკლებული ყოველივე ამას, საღი თვალთ შეხედავდა ფაქტებსა და მოვლენებს, რაც განაპირობებდა მათ ერთგვარ კრიტიკულ მიდგომას რელიგიისადმი და დაბადებდა დოგმების მტკიცების საჭიროებას, რაც მომავალში განაპირობებდა რაციონალიზმს.

ჩვენი საკითხისათვის გასათვალისწინებელია შემდეგი აზრიც: „ადამიანს არ შეიძლება მუდამ გააჩნდეს რელიგიური ზნეობრივი გრძნობა ერთნაირად მაღალ დონეზე. გრძნობების ბუნება საერთოდ ისეთია, რომ, რაც უფრო 'ლიერია, მით უფრო ნაკლებ ხანგრძლივია. თუ იგი მხოლოდ ზოგჯერ არსებობს ხანგრძლივად, ეს იმეც გამო, რომ გრძნობის საგანი იმყოფება თვალწინ ან არსებობს კეთილისმყოფელი გარემო, რომელიც ამ გრძნობას ჰკვებავს“<sup>3</sup>, ხოლო მორწმუნეთა მასა, ჩაბმული ყოველდღიური ცხოვრების მძიმე ფერხულში, მოკლებული იყო მას. თუ გავითვალისწინებთ ღმრთისა, რომ ქართული ეკლესიის წმინდანები შორს არ იდგნენ ერის სოციალური, კულტურული და პოლიტიკური ცხოვრებისგან, მაშინ მკვეთრად შემცირდება მათ გარშემო არსებული „კეთილისმყოფელი გარემო“-ს როლი, რომელიც ჰკვებავდა მათ „რელიგიურ გრძნობას“.

1 ძეგლები, II, გვ. 203.

2 რ. ანდრიაშვილი, საზოგადოებრივი პროგრესი და თნამედროვე მორწმუნის რელიგიური შეხედულებანი, გვ. 34.

3 იქვე, გვ. 53.



ეს ყველაფერი კი ხელს შეუწყობდა მათი და საერთოდ მორწმუნეთა აზროვნების ერთგვარ რეალურობას.

ქრისტიანული ღმერთი აბსტრაქტულია, თუმცა აქვს კონკრეტულის გარკვეული ნიშნებიც. მისი აბსტრაქცია გაღრმავებულია ნეო-პლატონურ ფილოსოფიურ-რელიგიურ სისტემაში, რაც მკვეთრად გამოიხატა აპოფატეიკით. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ „ღმერთს ადამიანი ქმნის საკუთარი დაუკმაყოფილებელი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის“<sup>1</sup>, ხოლო აბსტრაგირებული ღმერთი კი მოკლებულია ადამიანებთან კავშირსა და ურთიერთობას, მაშინ ნათელი გახდება წმინდანთა, „რჩეულთა“ როლი — თავიანთ მოღვაწეობაში ასახონ არა მარტო საზოგადოების გარკვეული კლასის, არამედ მორწმუნეთა მთელი მასის ინტერესები. ეს უდაოდ შეუწყობდა ხელს იმას, რომ საერთოდ კლასობრივ ორგანიზაციად ქცეულ ეკლესიას (ყოველ შემთხვევაში მის საუკეთესო წარმომადგენლებს) დაეყენებინათ დღის წესრიგში „წვრილი ერის“, მშრომელი მასის სასიცოცხლო ინტერესები და დაეყენებინათ განსაკუთრებული სიმძაფრით მაშინ, როცა ამას ქვეყნის პოლიტიკური, კულტურული, სოციალური ცხოვრებაც შეუწყობდა ხელს (გიორგი ათონელის რეფორმები) და გადაეწყვიტათ ის დემოკრატიზმის სულისკვეთებით.

წმინდანი აღჭურვილი უნდა იყოს ყოველგვარი სათნოებით, ღირსებით, თუმცა ქართულმა პრაქტიკამ არ იცის ასკეტი-ამ სიტყვის რადიკალური გაგებით. უძველეს ქართულ პროზაში არსად არ გვხვდება უმოქმედობის აპოლოგია. ზოგადქრისტიანული ღვაწლი წმინდანისა ფასდება ეროვნული კულტურის, ქართული ეკლესიის, ეროვნული ინტერესებისადმი გაწეული სამსახურით — მრავალი სათნოება ამშვენებდა დიდ ექვთიმეს, „ხოლო თარგმანებაჲ წიგნთაჲ აქუნდა ნამეტნავად ყოველთა სათნოებათა და გვრგვნად და განმანათლებლად ნათესავისა ჩუენისა“<sup>2</sup>. ანალოგიური შეხედულებანი გატარებულია „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაშიც“.

თეორიულად ქრისტიანობა კოსმოპოლიტური რელიგიაა. ეროვნული კულტურის წინაშე გაღებული ღვაწლი ქრისტიანული სარწმუნოებისა და კულტურის წინაშე დამსახურებად მიიჩნევა და, ამრიგად, ვინც ამას უშლის ხელს, იგი არის „ბელიარი“, „მბრძოლი

1 რ. ანდრიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.

2 ძეგლები, II, გვ. 88.

იგი წმიდათა და მოშურნე კაცთა ცხოვრებისა<sup>1</sup>. ამითაც უნდა ყოფილიყო გამოწვეული გიორგი მცირის დაუნდობელი კამათი „მაბრალდებელთა“ მიმართ.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა კატეგორიულად სპობს ღვთაებასთან აბსოლუტური მიმსგავსების ყველა გზას, რომ აღარაფერი ვთქვათ გაღმერთებაზე (უძველეს ქართულ პროზაში არ დგას „იზოთეოსისა“ და „თეოზისის“ საკითხი), წმინდანის უბიწო ცხოვრების ჯილდო და მიზანია ღვთაების „გამოცხადება“. ეს არის და ეს. შეიძლება წმინდანი რომელიმე თვისებით იყოს „ღვთისა მსგავსი“, მაგრამ, რადგან ღმერთი უამრავი განზომილებისა და მოხსნილი განზომილებების პატრონია, მასთან მთლიანი მიმსგავსებაც გამორიცხებულია, მაგრამ სწორედ ეს ეწინააღმდეგებოდა რელიგიის. კერძოდ ქრისტიანობის, შინაგან ბუნებას. ლ. ფ. ფოიერბახის განსაზღვრით, რელიგიის არსი იმაში გამოიხატება, რომ მასში განსახიერდა ადამიანის სანუკვარი ოცნება. «То, чем он сам не является, но чем он хотел-бы быть — это он представляет себе исполненным в своих богах»<sup>2</sup>.

შემდეგ «Бог есть то, чем человек хочет быть»<sup>3</sup>. დიახ, წარმოშობიდანვე ესვა რელიგიას დალუპვის ბეჭედი, სადამდეც მას მიიყვანდა ადამიანის დიალექტიკური განვითარება. ადამიანმა შექმნა ღმერთი (შექმნა რელიგიური სისტემაც), როგორც იმის განსახიერება თავის საკუთარ ფანტაზიაში, რადაც სურდა ყოფნა. მას არ შეეძლო ჯერ ასეთად ყოფნა, მაგრამ სურდა. კაცობრიობის მთელი ისტორია, რომელსაც კლასთა ბრძოლა განსაზღვრავს, ამ სურვილის რეალიზაციის ისტორიაც არის: «Но когда представление о божестве достаточно оформилось, она быстро стала средством самооправдания бессилия, она приводила к недооценке своих возможностей»<sup>4</sup>, ამიტომ ადამიანის ქრისტიანული იდეალი არ ემთხვეოდა საერთოდ ადამიანის იდეალს და ამ უკანასკნელის განზორციელება, საბოლოო ჯამში, უნდა მომხდარიყო ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დაძლევით, მისი მოხსნით, ეს კი ძალიან ხანგრძლივი პროცესია. ამ „მოხსნას“ განაპირობებდა მრავ-

1 ძეგლები, II, გვ. 87.

2 К. К. Платонов, Психология религии, М., 1967, гв. 72.

3 იქვე.

4 იქვე.

ვალი ფაქტორი: სოციალური და იდეოლოგიური ბრძოლები, შექმნილი ეკონომიკურ-პოლიტიკური მდგომარეობა, თვით ადამიანის ფსიქიკა და სხვა. ქრისტიანულ დოგმებში დაქვევებამ წარმოშვა მათი მტკიცების საჭიროება, ეს კი ისეთი ბზარი იყო ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში, რომლის გაფართოება დღითიდღე ხდებოდა. სწორედ იმაში გვესახება ჩვენ ნეოპლატონიზმის დამსახურება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობის წინაშე, რომ მან მოახდინა რეფორმა მასში — შესაძლებლად ცნო ღმერთს მსგავსება — (თეოზისი) და განღმრთობა (იზოთეოსი). ამით მან უპასუხა ადამიანის იმ მოთხოვნას, რომლის საფუძველზეც წარმოიშვა ფაქტიურად რელიგია და რომელსაც ზემოთ შეეხებთ, მაგრამ ამავე დროს მან თეოზისის მისაღწევ გზად კვლავ უკიდურესი ასკეტიზმი, ექსტაზი დასახა, რითაც ფაქტიურად მოხსნა ის რაციონალური, რაც მან თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემით დღის წესრიგში დააყენა. მიუხედავად ყოველივე ამისა. მას აქტიურად იყენებს საზოგადოების ის ნაწილი, რომელიც მოცემული პერიოდის განმსაზღვრელი ხდება — შეუხამებს რა მას პოლიტიკურ ცხოვრებას.

ქართული აგიოგრაფიის მიხედვით, როგორც აღვნიშნეთ, წმინდანი „ზეკლასობრივია“, საპირისპირო რელიგიათა წარმომადგენლებიც არ გაიაზრებიან, როგორც კონკრეტული პიროვნებები. ისანი უფრო ამ რელიგიის სიმბოლურ განსახიერებას წარმოადგენენ. ისევე როგორც წმინდანში ყველაფერი „კარგია“, ასევე მათში ყველაფერი „ცუდია“. დანარჩენი პერსონაჟებიც — სხვადასხვა სოციალური წრის წარმომადგენლებიც დახატულნი არიან ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან მიმართებაში, რაც განსაზღვრავს მათ შეფასებას. აგიოგრაფი ცდილობს „ჩაახშოს“, „დაფაროს“ ადამიანის ქცევის ყველა სხვა მოტივირება, გარდა ქრისტიანულისა, რადგან მისი აღიარება მას მიიყვანდა ადამიანის, როგორც დამოუკიდებელი ფასეულობის აღიარებამდე, რომლის ქცევას განსაზღვრავს ამქვეყნიური ვარემო, სოციალური ინტერესები. ხასიათი, ჩამოყალიბებული შეხედულებანი და სხვ., ეს ყველაფერი კი, ბუნებრივია, პრინციპში ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ იდეოლოგიას, რადგან იგი აღარ გამოდიოდა ერთადერთ იდეოლოგიად. აქვე გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ აგიოგრაფის მიერ ადამიანი გაიგივებულია მის სოციალურ წრესთან, არ არსებობს ხასიათის ცნება. ეს ვრცელდება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაზეც“. პიროვნებას წართმეული

აქვს ინდივიდუალურობა. მისი აზროვნების სტრუქტურა, ხასიათი, შეხედულებანი გათანაბრებულია მის სოციალურ წრესთან. ეს მე-  
თოდი ადამიანის წარმოდგენისა შეინიშნება არა მარტო აგიოგრა-  
ფიაში, ანდა საისტორიო მწერლობაში, არამედ საეკლესიო მხატვრო-  
ბაშიც, ამიტომ უძველეს ქართულ პროზაში ვეცნობით უფრო კლასობრივ ხასიათს, კლასობრივ ფსიქოლოგიას, ვიდრე კონკრეტულს, ინდივიდუალურს, ამიტომ პირველი, რითაც ღარიბია ქართული აგიოგრაფია, ეს არის ფსიქოლოგიური მოტივირება პერსონაჟის მოქმედებისა. სახეზეა მხოლოდ რელიგიური ფსიქოლოგიზმი, შეხამებული საეკლესიო მსოფლმხედველობასთან. ქართული აგიოგრაფიის ძირითადი პერსონაჟი არის წმინდანი, საეკლესიო წრე და მეფე-ფეოდალები. ისინი ქმნიან ნაწარმოების სიუჟეტურ ხერხემალს, გამოკვეთენ მის იდეოლოგიას, მაგრამ თხზულებაში „წვრილი ერი“ არაა ჩათვლილი რაიმე ძალად, რომელსაც შეუძლია მონაწილეობა მიიღოს „იდეოლოგიის კეთებაში“. იგი მხოლოდ ფონია, მორწმუნეთა კრებულია, რომელზედაც იკვეთება წმინდანისა და მეფე-ფეოდალების მოქმედება. როგორც ფრესკაზე მონუმენტური ფიგურის უკან უსახო, სქემატური სახეებს ვხედავთ, ასე აქაც მასა იგნორირებულია. ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი მომენტი აგიოგრაფიის სიუჟეტურ სტრუქტურაში, ისე როგორც საერთოდ ქრისტიანულ იდეოლოგიაში, მსოფლმხედველობაში. ეს თითქოს იმით აიხსნებოდა, რომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობა გამოდიოდა ამ მასის ინტერესების მესიტყვედ, ფეოდალიზმშიც, რომელიც სანქცირებული იყო ქრისტიანობის მიერ, ასევე „გამოხატავდა“, შეესაბამებოდა მათ ინტერესებს. „წვრილი ერი“ საერთოდ არ არის ჩათვლილი აგიოგრაფიის მიერ რაიმე ისეთ ფასეულობად, რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს თავისი კლასობრივი ინტერესები; ის უბრალოდ მრევლია, „მორწმუნეთა კრებულია“. მათი კლასობრივი ინტერესები წარმოდგენილია იდეალურ სოციალურ სისტემაში „ფეოდალიზმში“. ჩვენ ეს შემთხვევითი არ გვგონია, რადგან სწორედ ეს „წვრილი ერი“ იყო ძირითადი ბაზა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საწინააღმდეგო იდეოლოგიური განწყობისა, რასაც საფუძვლად ედო სწორედ მათი კლასობრივი ინტერესები, სოციალური ბრძოლა, ბრძოლა მიწისათვის, არსებობის უფლებისათვის. აგიოგრაფის მიერ მათმა წარმოდგენამ კლასობრივი ინტერესების მიღმა, მის გარეშე, მიჩქმალა დროის ვნებათა ლეღვა, მაგრამ სოციალური

ბრძოლა გრძელდებოდა. ეს უბიძგებდა „წვირლ ერს“ მიმხრობოდა სხვადასხვა ერეტიკულ რელიგიურ სექტებს, კრიტიკულად ყოფილიყო განწყობილი ქრისტიანული დოგმატიკისადმი, ანუ, აგიოგრაფის სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, ყოფილიყო „მცირედ მორწმუნე“. რა უპირისპირდება მათ ასეთ განწყობას ქართული აგიოგრაფიის მონაცემებით? — მშრალი ქადაგება, ღვთიური სასჯელი, კვლავ ღვთის შიში, სასწაულები, მაგრამ დროის გარკვეულ პერიოდში არც ეს აღმოჩნდა საკმარისი და საჭირო გახდა ფილოსოფიური. ლოგიკური არგუმენტაციის მოხმობა, რადგან ქრისტიანული რწმენის შესუსტება ძირითად მასაში ხელს უწყობდა ქვეყნის სიმტკიცის შესუსტებას, რაც საჭიროდ ხდიდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის უფრო ინტენსიურ ქადაგებას, მის განმტკიცებას, დასამოძღვრე მასალის — სულისმარგებელი თხზულებების გამრავლებილათვის ზრუნვას.

მაშასადამე, ქრისტიანული მსოფლმხედველობა დოგმათა მტკიცების აუცილებლობამდე მიიყვანა არა მხოლოდ საპირისპირო რელიგიური სისტემების წინააღმდეგ ბრძოლის საჭიროებამ, არამედ იმ როლმა, რომელსაც იგი ასრულებდა ფეოდალურ სოციალურ სისტემაში, როგორც იდეოლოგია, როგორც სოციალური ჩაგვრის მაკურთხებელი. ქრისტიანული რწმენის უეჭველობა, საბოლოო ჯამში, ემსახურებოდა მორწმუნე ჩაგრული მასის კაბალას, ემსახურებოდა იმას, რომ იგი შეერული ყოფილიყო ამ იდეოლოგიის არტახებით. ქრისტიანული იდეოლოგიის სიმყარე ფეოდალური სოციალური სისტემის სიმტკიცეს ნიშნავდა და პირიქით.

ცნობილია, რომ „აღმოსავლეთის, კერძოდ, საქართველოს რენესანსული მოძრაობის საწყისები თავისი ზოგადი ნიშნებით იტალიური გვიანდელი რენესანსული მოძრაობის საწყისებს ჰგავდა“<sup>1</sup>. XI—XII საუკუნეების ქართულ ჰუმანიტურ მწერლობას მხედველობაში ჰყავდა ადამიანი „ამქვეყნიური ცხოვრების პირობებში“ მისი მატერიალური. სულიერი, ხორციელი მოთხოვნილებებითა და მისწრაფებებით<sup>2</sup>. ამ დროს აღმოცენდა ჰუმანიზმი, როგორც იდეოლოგია, ადამიანური პრობლემატიკის დაყენება აზროვნების ცენტრ-

1 შ. კეკელია, ადამიანის პრობლემა ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, გვ. 18.

2 იქვე.

ში, ანთროპოცენტრიზმი. ამ პერიოდში ეს მრავალმა შინაგანმა და გარეგანმა ფაქტორმა განაპირობა, რომლებსაც აქ აღარ შევეხებით, მაგრამ არც იმის დავიწყება შეიძლება, რომ ყოველივე ამის ნიშნები (ელემენტები) კარგად ჩანს ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის — V—XI საუკუნეების მთელ მანძილზე. ადამიანის მიწიერი ინტერესები. ადამიანის გაგება, როგორც მოქმედი სუბიექტისა, საზოგადოების წევრისა და კულტურის შემოქმედისა, ინტელექტით და ნებელობით აღჭურვილი პიროვნებისა უცხო არ ყოფილა ჩვენი უძველესი მწერლობისათვის თვით XII საუკუნემდეც. რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ არ არის პირდაპირ მოცემული, იგი გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ უარყოფისა და გაკიცხვის ობიექტია ან კიდევ გადაკეთებულია ამ იდეოლოგიის შესაბამისად, შეგუებულია მასთან, მაგრამ მისი არსებობა მაინც ფაქტია და გააჩნია კიდევ გამოვლენის გარკვეული ფორმები.

სასურადადებოა ის აზრიც, რომ ჰუმანისტურ-რენესანსული მსოფლმხედველობისათვის ადამიანის ბუნება „გარდაქმნისა და აღზრდის ობიექტია“. ადამიანი არა მარტო გარდაქმნის ბუნებას, ცხოვრებას, არამედ ამ პროცესში თვითონაც გარდაიქმნება. ჩვენი ეროვნული აგროგრაფიის ერთ-ერთი ნიშანი ის არის, რომ აქ ხოტბა ეძღვნება ერისა და ეროვნული კულტურისათვის თავდადებულ ადამიანს, არა ცხოვრებაზე ხელაღებულ წმინდანს, არამედ სწორედ „მოქმედ სუბიექტს“, მოღვაწეს, მაღალი ინტელექტით და მტკიცე ნებისყოფით სავსე პიროვნებას. ასეთია გრიგოლ ხანძთელი, იოანე, თორნიკე და გიორგი ათონელები, გიორგი მცირე, შუშანიცი, აპო და სხვანა. ათონელმა მოღვაწეებმა მთელი ეპოქა შექმნეს ქართული კულტურის ისტორიაში და სწორედ ეს მაღალი ღვაწლი განსაზღვრავს ხოლმე მათ ნააზრევში ადამიანის ცნებას. დამახასიათებელია, რომ გიორგი მცირე გიორგი ათონელს „გლოვაში“ დიდ მოღვაწეს უწოდებს: „დაიფარა მიწასა შინა გუამი წმიდაჲ, მოღუაწებთი საწრომითა განღეული“<sup>1</sup>. რომ ამ მოღვაწეობაში არ იღულისხმება წმინდა ასკეტური ღვაწლი, ეს კარგად ჩანს გიორგი მცირის რიტორიკულ შეკითხვაში: „ანუ თუ მცირე არსა ჩუენ ზედა მოწევნული ესე ბოროტი“<sup>2</sup>. რა თქმა უნდა, მწერალს ამ შემთხვე-

1 ძეგლები, II, გვ. 189.

2 იქვე, გვ. 190.

ვამი მხედველობაში აქვს გიორგი ათონელის მიერ მშობლიური კულტურის მიმართ გაწეული ღვაწლი.

ადამიანის ამქვეყნიური მიწიერი ინტერესებიდან გამომდინარეობდა ოპოზიციური დამოკიდებულება გაბატონებული ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიმართ, რომელიც ხან სოციალური ბრძოლის განმსაზღვრელიც იყო და იდეოლოგიურად ვლინდებოდა სხვადასხვა ფორმით — ვლინდებოდა ერესში, „სახარების“ ეთიკური პრინციპების აღდგენასა და ცხოვრებაში დამკვიდრებაში, ზოგჯერ კიდევ სხვა რელიგიის აღმსარებლობაში. მოკლედ, ივ. ჯავახიშვილის სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, ადამიანი ცდილობს გაარღვიოს ის ზღუდეები, რომლებიც ზღუდავენ მისი პიროვნების „თავისუფალ განსახიერებას“ — წოდებრიობა, სარწმუნოებრივი მცნებანი, საგვარეულო წესწყობილება და ზნე-ჩვეულებანი და ა. შ.<sup>1</sup>

პატრონყმობა ერთგვარად „აგვარებს“ სოციალურ ანტაგონიზმს, რამდენადაც სოციალურ კიბეზე უგვაროთა დაწინაურებასაც შესაძლებლად მიიჩნევს, თუ ეს უკანასკნელნი გამოიჩინენ უნარს, თუ აშკარა გახდება მათი პირადი ღირსებანი. პატრონყმობა გახდა ამ პერიოდში ჰუმანიზმის სოციალური საფუძველი, რაც უაღრესად საყურადღებო მოვლენაა.

აგიოგრაფია საერთოდ, და, კერძოდ ქართული, ადამიანის იდეალს წარმოადგენს, ქმნის მას, — მაგრამ ამ იდეალის შექმნის პროცესი საჭიროებს იმის ჩვენებასაც, თუ როგორ მიიღწევა იგი. აგიოგრაფმა, ასე თუ ისე, უნდა წარმოადგინოს ისიც, რაც იდეალი არ არის მისთვის, და პირიქით, უპირისპირდება მას, ე. ი. უპირისპირდება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ნორმებს. მწერალი ამაზე შორს აღარ მიდის. იგი ცდილობს ეს დაპირისპირებანი ახსნას „ემმაკის განმარჯუებით“ და არც ეს არის საკვირველი — სანამ არ არის ახსნილი სოციალური ჩაგვრის არსი, შეუძლებელია ვილაპარაკოთ იდეოლოგიური ბრძოლებისა და წინააღმდეგობების საფუძვლის, სოციალური ბაზისის გაცნობიერებაზე, არც მწერლის, არც ფეოდალისა, არც კულტის წარმომადგენელთა და არც თვით უბრალო მშრომელი ადამიანის მხრივ. ქრისტიანობა, ფეოდალიზმი იყო ეპოქის მიღწევა, წარმატებული ნაბიჯი კაცობრიობის ცხოვრებაში. იგი

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, გვ. 138.

შეჩაბრებულა ამ პერიოდში (V—XI სს.) ერის მოთხოვნებს, დროის მოთხოვნებს. ამიტომ მის წინააღმდეგ წასვლა გაიზარდა როგორც ცოდვა, როგორც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის, ღმერთის უარყოფა. მაშასადამე, საუკუნეების განმავლობაში და ჩვენთვის საინტერესო პერიოდშიც (V—XI სს.) სოციალური ბრძოლა, კლასთა ბრძოლა ვლინდება იდეოლოგიურ ბრძოლებში და, რა თქმა უნდა, ქრისტიანობის, ფეოდალიზმის მოწინააღმდეგენი მუდამ „ტყუიან“ როგორც მწერლის, ისე საერთოდ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შეფასებით. მათი მორალური სახე აგიოგრაფის კრიტიკის ობიექტი ხდება, მაგრამ, ამავე დროს იკვეთება მათი კლასობრივი მორალიც, რომელიც არ თანხვდება ქრისტიანულ ზნეობას. ეს მორალი მწერლის კიცხვის საგანი იმდენად არის, რამდენადაც მას უდგება იმ საფუძვლის გათვალისწინების გარეშე, რამაც ის წარმოშვა [კლასობრივი საფუძვლის გარეშე]. თუ ადამიანი იძულებული ხდება ფიზიკურად გაილაშქროს ეკლესია-მონასტრის წინააღმდეგ, ანდა ეკვით განეწყოს მისი დოგმატების მიმართ, ეს ეთიკური საქციელია, რადგან ემსახურება მისი, ადამიანის, სამართლიან ინტერესებს, მის სოციალურ ინტერესებს, ემსახურება, საბოლოო ჯამში, ჰუმანიზმს, რომელიც სწორედ ამ მხრივ განვითარდება მომავალში, მაგრამ, რადგან აგიოგრაფი ქრისტიანობის პოზიციებიდან უდგება ფაქტსა და მოვლენას, ამიტომ მიაჩნია ყოველივე ეს საკიცხავად. ქრისტიანობამ სწორედ თავისი „ზეკლასობრივობით“ შეძლო საუკუნეების მანძილზე მომსახურებოდა კლასობრივ საზოგადოებას, დაეცვა გაბატონებული კლასების ინტერესები. მიუხედავად ამისა, ეკლესიას, შეუძლებელია არ ეგრძნო, რომ მისი იდეოლოგიის წარმატება დიდად იყო დამოკიდებული ფეოდალური სოციალური ორგანიზაციის წესრიგზე, მისი სოციალური სტრუქტურის მოწესრიგებაზე, ამიტომ აგიოგრაფი ფეოდალის იდეალს წარმოადგენს შემდეგნაირად — მას აქვს დიდი ჭონება, ყმა და მამული, „მროწეული“, მაგრამ ახასიათებს ქველმოქმედებაც ყმათა მიმართ. ფეოდალურ წესრიგში, რომელსაც აკურთხებდა ეკლესია, შედიოდა მეფისადმი მორჩილებაც იმავე ფეოდალებისა, რადგან შინაგათიშულობა იწვევდა მორწმუნე მასის დაშლას, განაწყობდა მას სოციალური ბრძოლისათვის, რაც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საპირისპირო განწყობაში, ერესში ვლინდებოდა ხოლმე.



მაშასადამე, ქრისტიანობის მიერ ქვეყნის ცენტრალიზაციის სამსახური, მისი როლი, როგორც გამაერთიანებელი ძალისა, განპირობებული იყო, პირველ რიგში, თვით ქრისტიანული იდეოლოგიის დაცვისა და განმტკიცების საჭიროებით. რა თქმა უნდა, ასეთივე წესრიგი მოითხოვებოდა საეკლესიო ცხოვრებაშიც. სწორედ ამ „წესრიგის“ მოთხოვნა და განხორციელება შეიძლებოდა ამ დროს. ეს ერთგვარად პროგრესული მოვლენა ხდება, რადგან პროგრესის ნამდვილი განმსახლაველი — კლასთა ბრძოლა ფარულად მიმდინარეობს და ოფიციალურ იდეოლოგიაში აისახება მხოლოდ, მიზეზი კი არ წარმოჩინდება. მიუხედავად ამისა, ფეოდალიზმი, როგორც ანტაგონისტური საზოგადოება, ვერ ახორციელებს თავისივე იდეოლოგიის დაცვას, ვერ ხერხდება სოციალური ცხოვრების მოწესრიგება. პირიქით, იგი თანდათან უკან მიდის. ბრძოლა ცენტრალიზაციის წინააღმდეგ, ბრძოლა უპირატესობისათვის კვლავ არღვევს ამ წესრიგს, იჭყლიტება „წერილი ერი“. შესაბამისად, სუსტდება და ძალას კარგავს ოფიციალური იდეოლოგიაც. იდეოლოგია წინააღმდეგობაში მოექცა პრაქტიკასთან, მაგრამ ამ დროს ცენტრალიზაციისათვის მებრძოლი ძალები ეყრდნობიან სწორედ ამ უკმაყოფილო საზოგადოებრივ ფენებს (წერილი აზნაურები, ვაჭრები, „წერილი ერი“), რომლებიც, ასე თუ ისე, ოპოზიციაში უდგანან ოფიციალურ იდეოლოგიას, ამ ოპოზიციას ისიც აძლიერებს, რომ მსხვილი აზნაურები დამკვიდრდნენ ეკლესიაში. საეპისკოპოსოები იყიდება. მოკლედ, ფეოდალური საზოგადოების შინაგანი კრიზისი იგრძნობა ეკლესიაშიც. მისი გამოსწორება შეუძლებელი ხდება (გიორგი ათონელის ცდა), მაგრამ ცენტრალიზაცია ხორციელდება და ფეოდალიზმიც დროებით კრიზისიდან გამოსავალს პატრონყმობაში პოულობს, პატრონყმობაში, რომელიც არეგულირებს ამ სისტემას. ამავე დროს, მასში ხორციელდება ქრისტიანული იდეოლოგიის მოთხოვნაც — კლასთა მორიგებისა, შეთანხმებისა. საეკლესიო იდეოლოგია თითქოს უნდა განამტკიცოს ამან, მაგრამ საზოგადოებრივი ცხოვრების მამოძრავებელ ძალებს მოაქვთ საეკლესიო მსოფლმხედველობის საპირისპირო განწყობაც, რაც უფრო განმტკიცდა საერო ხელისუფლებისა და ცხოვრების წარმატებით, მაგრამ ეს განწყობა ოპოზიციაში ვერ ჩაუდგა ქრისტიანობას, რადგან ეს უკანასკნელი კვლავ მისი იდეოლოგიაა, მაგრამ ხდება ეკლესიის სახელმწიფოზე დამოკიდებულება. ამიტომ მიგვაჩნია, რომ საქართ-

ველოს მთელ ფეოდალურ ცხოვრებას V—XII საუკუნეების მანძილზე განსაზღვრავს სწორედ საზოგადოების იმ ფენების ინტერესები, რომელთა წარმომადგენლები არ არიან ჩათვლილი აგიოგრაფიის მიერ ადამიანის იდეალად, მაგრამ რომელთაც პირველ რიგში, ანგარიში ეწვევთ გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ. ამ ფენებს ამოძრავებთ კლასობრივი ინტერესები და, საბოლოო ჯამში, აპირობებენ პატრონყმობას, ქმნიან საფუძველს ჰუმანიზმისათვის. ადამიანის იდეალი ახლა სხვანაირია, რენესანსულია და განსხვავდება ქრისტიანული იდეალისაგან, იქნება შესაძლებლობა ადამიანის წარმოჩენისა. იგი იკვეთება, იქმნება ინდივიდი, ინდივიდუალური, იქმნება ხასიათი. იქმნება ადამიანის იდეალის სხვაგვარი ცნებაც. იხვეწება ადამიანური ზნეობის გაგებაც — იგი ზოგიერთ ასპექტში სცილდება ადამიანის ქრისტიანულ იდეალს. მაგრამ ეპოქა მას სწორედ ამ იდეალს უტოლებს (თამარი — ღვთაების IV ჰიპოსტასი). შემთხვევითი არც ის არის, რომ ამ იდეალად, პირველ რიგში, სწორედ სოციალური ურთიერთობის ზედა საფეხურზე მდგომი — მეფე წარმოჩინდება, ე. ი. ადამიანის იდეალი მაინც სოციალური ბალასტით არის დამძიმებული, მაგრამ აქ სხვაც არის გათვალისწინებული — სოციალურ კიბეზე ზეასვლა ნიშნავს ზნეობრივ იდეალთან დაახლოებასაც, ამის საშუალებას კი ქმნის პატრონყმური სოციალური ინსტიტუტი. ამ დროს ზნეობა მკიდროდ დაუკავშირდა ეპოქის სოციალურ ინტერესებს. ეს ყველაფერი ქართულ აგიოგრაფიაში ჩანს ჩანასახის სახით და ქმნის პერსონაჟთა მთელ გალერეას.

**§ 4. „პართველთა ნათესავის“ იდეოლოგიური ფინაარსის დადგენისათვის.**

„ბერს დღემდე ვერ გაუგია, რომ ფეოდალური და საერთოდ კლასობრივი ურთიერთობის ქვეყანა — ეს არის არა სისხლით მონათესავე საწარმოო (თუ წარმოებითი) კოლექტივი, როგორც ეს საგვარეულო წყობილებას შეეფერება, არამედ ეს არის ტერიტორიული გაერთიანება კლასობრივად მოწყობილი საზოგადოებისა“ (ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1975, გვ. 412).

ნ. ბერძენიშვილმა „იდეალისტური კონცეფცია“ უწოდა ჩვენს ისტორიოგრაფიაში ერთხანს დამკვიდრებულ თვალსაზრისს, რო-

მელიც ფეოდალურ ერთეულთა გარეთიანებაში ტომთა მონათესაობას გადაწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა და, თავის მხრივ, წამოაყენა თეორია, რომ ეს გაერთიანება მოხდა კლასობრივ საფუძველზე, ტომთა დაშლის შედეგად. „ტომები დაშლისდაკვალად ერთიანდებიან და ინიციატივა იმის ხელთ აღმოჩნდება, რომელი ტომიც დაშლის სახით უფრო შორსაა წასული“<sup>1</sup>. გარდა ამისა, „შერწყმისას სჯობნიდა ის, ვის მხარეზეც კულტურულ-პოლიტიკური უპირატესობა იყო“<sup>2</sup>, ასეთად კი მოგვევლინა ქართის ტომი. ქართის ტომის დაწინაურების საფუძველზე აღმოცენდა „ქართველი“, რაც ნიშნავდა არა მარტო ქართის შვილს, არამედ არაქართის შვილსაც<sup>3</sup>.

მეცნიერი აღნიშნავს, რომ ტომთა გაერთიანების პროცესი, რომელშიც ჰეგემონი იყო ქართის ტომი, განაპირობებდა ქართული ქრისტიანული კულტურის და ამ კულტურის ენის, ქართული ენის ჰეგემონობასაც. „ქართული, მერჩულეთი, იგულისხმება, არის ქართის სატომო ენა და კულტურის ენაც, სხვებისთვის კი ის არის კულტურის ენა“<sup>4</sup>; „მერჩულეს ენის მომენტი უმთავრესად მიაჩნია“<sup>5</sup>.

„ქართველთა ნათესავი“ განიცდის მეტამორფოზას — მასში აღარ იგულისხმება გვაროვნული, ძველი gens-ი, ის აღარ წარმოადგენს „სისხლით გაერთიანებას“ (ნ. ბერძენიშვილი).

ისტორიულსა თუ აგიოგრაფიულ ტექსტებში ისევე, როგორც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ დამოწმებულია „ქართველთა ნათესავის“ ე რ ო ვ ნ უ ლ ი ხ ა ს ი ა თ ი ც. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ერთი ცნობა, რომელსაც ყურადღება მიაქცია ნ. ბერძენიშვილმა: „ვინაიდან ნათესავი ქართველთა (ხაზგასმა ჩემია, ჯ. ა.) ორგულ ბუნება არს პირველთაგანვე თვსთა უფალთა. რამეთუ, რაჟამს განდიდნენ, განსუქნენ და დიდება პოონ და განსუენება, იწყებენ განზრახვად ბოროტსა. ვითარცა მოგუთხრობა ძველი მატრიანე ქართლისა და საქმენი აწ ხილულნი“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. III, თბ., 1975, გვ. 396.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 405.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 407.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 414.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

დავითის ისტორიკოსს „ქართველთა ნათესავი“, „წარმოდგენილი ჰყავს. როგორც ფეოდალური კულტურული ერთიანობა“ და მსჯელობს მის ხასიათზე, ყოველივე ამის შედეგად კი რადიკალური დასკვნაა გამოტანილი — „ქართველებს ხასიათის ერთობაც ახასიათებს“<sup>1</sup>. დავითის ისტორიკოსის მიერ აღნიშნული ხასიათი არ არის სპეციფიკური მხოლოდ „ქართველთა ნათესავისთვის“, იგი ფეოდალიზმის სოციალური ბუნებიდან გამომდინარეობს, მაგრამ ხასიათად გვევლინება სწორედ ფეოდალური გაერთიანებისათვის. გიორგი ათონელის მიერ დისპუტზე ანტიოქიის პატრიარქთან აღინიშნება „ქართველთა ნათესავის“ ხასიათის სპეციფიკური მხარეც — „ნათესავი ქართველთა წრფელი და უმანკო“, ხაზგასმულია მისი „ჭირთამძლეობა“. რაინდობა და სხვ.

სწორედ ფეოდალიზაცია იყო ძირითადი ფაქტორი, რომელიც ხელს უწყობდა თემის დაშლას, ტომთა შერწყმასა და მათ გაერთიანებას. ასე იქმნება ფეოდალური საქართველო, როგორც კლასობრივი ორგანიზაცია. ის ტომი, ვისაც ფეოდალიზაცია არ შეეხო, ტომად დარჩა და ცდილობდა შეენარჩუნებინა თავისი სატომო ენა, სატომო კულტურა, ეჭიდებოდა წარმართობას, ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანობას, ფეოდალურ კულტურას, მაგრამ ფეოდალიზაცია ხანგრძლივი პროცესი იყო და მან საბოლოოდ ეს ტომებიც ჩაითრია. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ტომთა გაერთიანება ხდება ქართის ტომის, იბერიის ჰეგემონობით, რაც განაპირობა მისმა კულტურულ-პოლიტიკურმა დაწინაურებამ. კულტურა ფართო შინაარსის ცნებაა, მაგრამ, უდავოა, რომ იბერიის, ქართლის ქრისტიანული კულტურისათვის, უძირითადეს ფაქტორად ჩანს, სწორედ ქართული ენა, რომლითაც ეს კულტურა იქადაგება და ვრცელდება. გიორგი მცირე დიდი სიამაყით გადმოგვცემს, რომ ბიზანტიის იმპერატორისათვის სწორედ ქართული ენით („ენითა ჩუენითა“) შეუსხამთ ხოტბა გიორგი ათონელსა და მის მოწაფეებს. ქართული ხდება ქართული კულტურის, მთელი ფეოდალური კულტურის ენაც. ქართული ენით, ქართული კულტურით აღბეჭდილი გეოგრაფიული არეალი ქართლია, „ქართველთა ნათე-

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 387.

სავით“ დასახლებული, თუმცა ეთნიკურად ის შეიძლება ერთგვაროვანი არ იყოს და გულისხმობს გაქართვებულ, ქართულ კულტურას ზიარებულ უცხო „ნათესავსაც“. ეს აზრი კომპაქტურად არის ჩამოყალიბებული გიორგი მერჩულის სიტყვებში: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა უამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“<sup>1</sup>. ენა, ამ შემთხვევაში, კულტურის ძირითადი მატარებელია, ასე ვთქვათ, მისი სინონიმია.

ერის ფსიქიკა ისტორიულად ყალიბდება და მასში კულტურას ძირითადი ადგილი უჭირავს. ქართული კულტურა მთავარ როლს ასრულებს ფეოდალური კლასობრივი პოლიტიკური ორგანიზაციის ჩამოყალიბებაში, ტომთა კონსოლიდაციის, მათ ფეოდალურ ეროვნებად ჩამოყალიბების დიდ საქმეში. ეს, ჩვენი აზრით, თავიდანვე დღის წესრიგში დააყენებდა ამ კულტურის რაფინირების, განვითარების, მაღალ საფეხურზე აყვანისა და, რაც მთავარია, მის მკაცრად რეგლამენტირებულ ეროვნულ კულტურად დარჩენის საკითხს. ამით ვხსნით ჩვენ ქართული კულტურის ინტენსიური განვითარების მთელ პერიოდს V—XI საუკუნეებში, ამითვე აიხსნება ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბებაც და ბერძნებთან კულტურული მეტოქეობის ფაქტიც, (რის მაგალითებიც უხვად არის გიორგი მცირის შესანიშნავ თხზულებაში). ისევე, როგორც სარწმუნოებრივი გათიშვა სომხებთან, ქალკედონიტური ქრისტიანული აღმსარებლობის მიღება და სხვ. მთელი ეს პროცესი ამავე დროს ემსახურებოდა ფეოდალური პოლიტიკური ორგანიზაციის — ფეოდალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას, ცალკეულ კუთხეთა გაერთიანებას და ამიტომ პროგრესული მოვლენა იყო.

კონსოლიდაციის წინააღმდეგ, ბუნებრივია, მოქმედებდნენ გარკვეული ძალები, რაც საბოლოო ჯამში, ხელს უწყობდა ფეოდალურ პარტიკულარიზმს. ასეთი ფეოდალური დაჯგუფება მოხსენიებული ჰყავს კიდევ გიორგი მცირეს აბაზასძეთა სახით. ასეთ ვითარებაში ესა თუ ის ტომი, კუთხე ცდილობდა დაეცვა თავისი.

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 290.

ატომო ენა. არ ზარებოდა საერთო-ქართულ კულტურას და ამ კულტურის ენას — ქართულს, ცდილობდა არ გაეხადა ის კულტურის ენად. ასეთ ვითარებაში სრულიად ბუნებრივად ჩანს იოანე-ზოსიძეს მიერ ქართული ენის შესხმა, მისი გამოცხადება საზეპურო ენად, თვით ბერძნულის თანასწორად. ამით დიდი ჰიმნოგრაფი არა მარტო ქართული ენის აშკარა და დაფარულ პოტენციალს სწევდებოდა, არამედ ებრძოდა ისეთ იდეოლოგიურ განწყობას, რომელიც შესაძლებლად მიიჩნევდა საერთო-ფეოდალური კულტურის ენის, ქართული ენის იგნორირებას და ცდილობდა შეეჩერებინა ისტორიული განვითარების პროცესი — ფეოდალური სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბება.

„ქართველი“ („ქართველთა ნათესავი“) „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ ცნობითაც ნიშნავს ქართულ, ფეოდალური კულტურის თანაზიარს. მისგან სავსებით გამოირიცხება სისხლით ნათესაობის, ეთნიკური მომენტი. „ქართველი“, რომელიც ადრე ქართის გვიგისს გულისხმობდა, ახლა კულტურის ტერმინად არის ქცეული და, თუ შემდეგ ის გამოიყენება, როგორც ეთნიკური ტერმინიც. გამოიყენება პირობითად, ხოლო ამ „უხერხულობას“ მეათე საუკუნიდან ხსნის მისი შინაარსის უფრო ღრმად და ზუსტად გამომხატველი ტერმინის — „საქართველოს“ გაჩენა. სწორედ ამას ადასტურებს აბო თბილელის მისამართით თქმული „გალობანი ნათელთანი და ჰაბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისა“ (სტეფანე ჭყონდიდელი): „ხსენებაჲ ღუაწლით შემოსილისა უძლეველისა მოწამისა ჰაბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისაჲ“ (მიქაელ მოდრეკილი). აბო ქართველია, ის ჰიმნოგრაფებს აღარ მიაჩნიათ საჩკინოზად მას შემდეგ. რაც მან აღიარა ქართული ფეოდალური კულტურა, ქართული ქალკედონური ქრისტიანობა და თავიც შესწირა, ე. ი. გაქართველდა<sup>1</sup>.

ქართველი ერის ჩამოყალიბება ხანგრძლივი ისტორიული პროცესის შედეგად მოხდა და დამთავრდა მე-19 საუკუნეში რეფორ-

---

<sup>1</sup> იოანე საბანიძის თხზულებაში აღნიშნულია აბოს საჩკინოზობა. ამას საჭიროდ ხდოდა ამბის განვითარება, ფაქტების გადმოცემის, მოვლენების მხატვრული ასახვის ლოგიკა. უეჭველია, რომ იოანე საბანიძემ აბოს უყურებს, როგორც ქართული კულტურის აღმსარებელს. რაც განაპირობებთ კარგად ჩანს ნაწარმოების ბოლო თავში.

მის შემდეგ, როდესაც ერისთვის დამახასიათებელ კომპონენტებს დაემატა „ეკონომიკური ერთობაც“, მაგრამ ქართველი ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაცია ასევე ისტორიულ ფაქტად მოჩანს და ნათლად ფიგურირებს „გალობანი სინანულისანი“ შემდეგ სიტყვებში: „გარდავედ საზღვართა და შევპრთე სახლი სახლსა, და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა მივკხუეკე ნაწილი მათი, და ვიღუწიდ. უმეზობლობასა“<sup>1</sup>.

ბიბლიიდან ნასესხები ეს სიტყვები აქ სრულიად გარკვეული იდეოლოგიური ნიშნით არის აღბეჭდილი — ეთნიკური ერთეულები პოლიტიკურად ერთიანდება, ქართული ფეოდალური კულტურა საერთო და სავალდებულო ხდება დავითის სახელმწიფოში შემაჯავლი ყველა ეთნიკური ელემენტისათვის. საერთოა ქართული ენაც. რაც კარგად იგრძნობა გიორგი მცირის თხზულებაშიც. სხვა ეთნიკური ელემენტისთვის საკუთარი სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა, ვთქვათ მაჰმადიანობა, ხელის შემშლელი არ არის, რათა ის ეზიაროს საერთო ქართულ ფეოდალურ კულტურას.

სულ სხვა იდეოლოგიურ განწყობას ეხვდებით ბასილი ეზოს-მოდღერის ნაშრომში, თუმცა იგივე ფორმა გამოყენებული: თამარმა „ურჩინი თვისნი დაამდაბლა და მოყუარენი აღამაღლნა. არა იღუწიდა უმეზობლობასა, არცა შერთვოდა სახლსა სახლსა ზედა, აგარაკსა აგარაკსა ზედა უცხოსა, არამედ თვისი მამული ძუელი კმა იყო, რათა არა უსამართლოდ ჰკონონ და მომხუეკელად“<sup>2</sup>. გამოდის, რომ ბასილი ერთგვარად რევიზიონისტულ განწყობილებას ავლენს დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობის შეფასებისას, მაგრამ განა თამარის „მამული ძუელი“ წარსული „უმეზობლობის“ პოლიტიკის შედეგი არ იყო? XII საუკუნეში. თამარის დროს, ზენიტს მიაღწია ქართველი ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაციის პროცესმა. დღის წესრიგში დგება არა „უმეზობლობის“ (კონსოლიდაციის), არამედ „მეზობლობის“ — მეზობელი ეთნიკური გაერთიანებების დამოუკიდებელ ერთეულებად აღიარების საკითხი. XII საუკუნეში დამდგარა დრო, როცა უცხო მამულისა და „სახლის“,

1 დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ლურა გრიგოლაშვილმა), აბილისის უნივერსიტეტის შრომები (ლიტმცოდნეობა), 1975. ტ. 163, გვ. 182.

2 ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 148.

„აგარაკის“ „შერთვა“ უკვე გაიგებოდა უსამართლობად, მომხვეჭელობად.

ბასილის თქმით, თამარის „მამული ძუელი“, ე. ი. XII საუკუნის საქართველო, არის ისტორიული აუცილებლობით წარმოქმნილი გაერთიანება, რომელიც განაპირობა კულტურის, ენის ერთიანობამ. ეს არის გაერთიანება, სადაც ქართული ფეოდალური კულტურის გავრცელება ემთხვევა სახელმწიფოს საზღვრებს. ეს სავსებით გასაგები აზრია ქართული ფეოდალური ეროვნების ფეოდალური კულტურის, „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურის (ნ. ბერძენიშვილი) ჩამოყალიბების დამამთავრებელი ეტაპისთვის, მაგრამ არ ესადაგება ამ კონსოლიდაციის აღრინდელ საფეხურს, კერძოდ, დავითის ეპოქას, როდესაც ენის გავრცელების საზღვრები ჯერ არ ემთხვევა სახელმწიფოს საზღვრებს, როგორც ეს თამარის ეპოქაში შეინიშნება. ვფიქრობთ, ჩვენს წარსულში ქართული ფეოდალური ეროვნების ჩამოყალიბების პროცესში ორი ძირითადი ეტაპი შეინიშნება:

1. კულტურული ერთობა წინ უსწრებს პოლიტიკურს.

2. პოლიტიკური ერთობა განაპირობებს კულტურულს. პირველი ასახულია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვებაში“, მეორე ეტაპი, ჩვენი ფიქრით, დავით აღმაშენებლის ეპოქას მოიცავს. თამარის ზეობისას სახეზე ამ ორივე ეტაპის შედეგია, ამასთანავე ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაციის გაცილებით მაღალი საფეხურიც.

„ყმადნაფიცი“ ქვეყნები თუ ხალხები ქართველთა ტერიტორიული ერთობის სიმტკიცის უდავო მოწმობა იყო<sup>1</sup>. ამასთანავე „ყმადნაფიცობა“ ქართველი ფეოდალური ეროვნების კონსოლიდაციის უმაღლესი ფაზის გამოვლენაც არის. მეორეც — ჩანს, ყმადნაფიც ქვეყნებში ძლიერია საკუთარი ეროვნული კულტურის ფსიქიკური წყობის, საერთოდ ეროვნული ელემენტი, რაც განაპირობებს მათ დარჩენას ეროვნულ დამოუკიდებელ ერთეულად. საძიებელია, სწორედ ეს ხომ არ აიძულებდათ ქართველ მეფეებს ზოგიერთ შემთხვევაში სწორედ ყმადნაფიცობის პირობას დასჯერებოდნენ ამა

<sup>1</sup> ი. კაქარავა, ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაციის ძირითადი ეტაპები, თბ., 1966, გვ. 17.



თუ იმ ქვეყნის მიმართ? როგორც ჩანს, თამარის დროს გიორგი მერჩულის შეხედულება კულტურული ერთობის პირველადობისა და წარმმართველობის შესახებ ერთგვარად საგარეო პოლიტიკის გას-  
მსაზღვრელიც გამხდარა. კონსოლიდაციის დონე ამ დროს იმდენად  
მაღალია, რომ გამოითქვა შემდეგი რადიკალური მოსაზრება:  
„ქართველი ფეოდალური ერის ბურჟუაზიულ ერად განვითარე-  
ბის ტენდენციები და შესაძლებლობანი თანდათანობით სინამდვი-  
ლედ იქცეოდა დავითისა და თამარის, შოთა რუსთაველის ეპოქაში  
(ყუთლუ-არსლანის დასი...)... ყოველივე ამან გამოიწვია საშინაო  
და საგარეო პოლიტიკური კურსის რევიზია. მხოლოდ ასე უნდა გა-  
ვიგოთ ბასილი ეზოსმოდღრის ზემოთ მოტანილი აზრი“<sup>1</sup>.

ქართველთა გამაერთიანებელმა მოძრაობამ XI—XII საუკუ-  
ნეებში გადალახა სარწმუნოებრივი ზღუდეები. ეს „გადალახვა“ არ  
შეიძლება აიხსნას მხოლოდ ქართველი ხალხის რაღაც ათეისტური  
ფსიქიკით — ამას ღრმა იდეოლოგიური საფუძველი ჰქონდა. საეკ-  
ლესიო მსოფლმხედველობა რელიგიათა შემწყნარებლობას ვერ შე-  
ეგუებოდა, ამიტომ დავით აღმაშენებლის დროს ის დათრგუნვი-  
ლია. ეკლესია ემორჩილება სახელმწიფოს. დავითი იერთებს სახ-  
ლებს, მამულებს, ქვეყნებს, ე. ი. პოლიტიკური გაერთიან-  
ება წინ უსწრებს კულტურულ გაერთიანე-  
ბას, შესაბამისად ეროვნულ კონსოლიდაცი-  
ას, აღრე მოქმედი ლოზუნგი კონსოლიდაციის საფუძვლად  
კულტურული ერთობის აღიარებისა (რა თქმა უნდა, ქრისტიანული  
კულტურისა) დავითის პერიოდში ცხოვრებამ მოხსნა. რელიგი-  
ათა შემწყნარებლობა, ამრიგად, აიხსნება პო-  
ლიტიკური გაერთიანების საჭიროებით. ამ პე-  
რიოდისათვის გიორგი მერჩულის თვალსაზრისით, ეროვნული ერთი-  
ანობის საფუძვლად საერთო ქრისტიანული კულტურის მიჩნევა,  
საერთო ქართული ენით, რის კვალიც „გიორგი მთაწმიდელის ცხო-  
რებაშიც“ ჩანს, მოიხსნა, რადგან იგი დაამუხრუჭებდა სახელმწიფოს  
გაერთიანების პროცესს. ქართული ქრისტიანული კულტურისა და  
ქართული ენის შექრა ეთნიკურად და რელიგიურად ჭრელ გარემო-  
ში დროს მოითხოვდა. ეს პროცესი ნელა ვითარდებოდა მაშინ, რო-  
ცა ქართველი ხალხის სასიცოცხლო ინტერესები საჭიროებდა მის

<sup>1</sup> ი. კაკაბავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.

სწრაფ გადაქრას. ეს სავსებით ჰქონდათ შეგნებული დავით აღმაშენებელსა და მის მომხრე პროგრესულ პოლიტიკურ მოღვაწეებს. ბუნებრივია, ყოველივე ეს „ამდიდრებდა“ ცენტრალიზაციისათვის მებრძოლი ძალების მსოფლმხედველობას, მათ იდეოლოგიას, პროგრესულ ხასიათს ანიჭებდა მას. მაგრამ ეკლესია, მიუხედავად რუს-ურბნისის საეკლესიო კრების რეფორმისა, მიუხედავად ყველაფრისა. ვერ შეეგუებოდა ამ შემწყნარებლობას, რადგან ამით იგი თვით უარყოფდა თავის იდეოლოგიას. მის გვერდით იდგნენ ცენტრალიზაციისა და ქვეყნის გაერთიანების მოწინააღმდეგე ელემენტებიც. ეკლესია უნდა დამორჩილებოდა სახელმწიფოს ინტერესებს, რადგან, საბედნიეროდ, ეს უკანასკნელი მასზე ძლიერი აღმოჩნდა, მაგრამ მას არ შეეძლო მისი რელიგიური შემწყნარებლობის კურთხევა (მართალია, „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ საკითხი ამ კუთხით არ დგას, მაგრამ გიორგი ათონელის რეფორმების პროგრესული ხასიათი, თვით მისი მოღვაწეობა ხელს უწყობდა მეფის ძალაუფლების განმტკიცებას). მოკლედ, დავით აღმაშენებლის დროს ცენტრალიზაციისა და კონსოლიდაციის მომხრე საერო წრის იდეოლოგია უფრო ეგუება ერის ინტერესებს, ვიდრე საეკლესიო, მაგრამ თამარის დროს, ეკლესია „ფეხზე დგება“ იგი სარგებლობს მდგომარეობით და ცდილობს თავისი იდეოლოგიის განმტკიცებას, პირველ რიგში, რელიგიათა შემწყნარებლობის წინააღმდეგ მიმართული განწყობილებით, მაგრამ ამ პერიოდისთვის დრომ თავისი უკვე გააქეთა — „ძუელი“ სახლები, მამულები, რომლებიც დავითმა დაიპყრო, „გაქართველდნენ“. ახალთა მიმართ დამოკიდებულების ძირითადი ფორმა კი გახდა „ყმადნაფიცობა“, რომელიც გულისხმობს მხოლოდ პოლიტიკურ დაქვემდებარებას. თამარის დროს ეკლესია „კმაყოფილია“—მისი და სახელმწიფო ინტერესების შეხამება-შეგუების ფორმა, ასე თუ ისე, მონახულია და შესაძლებლობა იქმნება თამარის გამოცხადებისთვის ღვთაების „მეოთხე ჰიპოსტასად“. რა თქმა უნდა, ყოველგვარი „გალობანი სინანულისანი“ (თუ არა ვიწრო რელიგიური „მონანიებითი“ თვალსაზრისით) ამ შემთხვევაში სავსებით გამორიცხულია.

როგორც აღვნიშნეთ, ერის კონსოლიდაციის ისტორიულ პროცესში კულტურას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება, ამიტომ, ამ კონსოლიდაციის ინტერესებიდან გამომდინარე, დადგებოდა ამ

კულტურის მკაცრად განსაზღვრულ ეროვნულ კულტურად ჩამოყალიბებისა და მისი შემდგომი რაფინირების საკითხი, რაც გასდევს მთელ ისტორიულ პერიოდს და, საბოლოო ჯამში, განსაზღვრავს ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების იდეოლოგიურ პროცესს V—VIII—IX—X საუკუნეებში. ამით არის გამსჭვალული გიორგი მცირის მთელი თხზულება, სადაც იგი ხაზს უსვამს ქართული ქრისტიანული კულტურის დაწინაურებას, რომელიც გიორგი ათონელისა და მისი მსგავსი დიდი მოღვაწეების შრომისა და რუდუნების შედეგი იყო.

ეროვნული კულტურა, რომელიც ამ შემთხვევაში. ქართული ქრისტიანული კულტურის სახით გვევლინება, ღრმად ინდივიდუალურია, თუმცა იგი საერთო, მსოფლიო ქრისტიანული კულტურის კომპონენტიც არის. რჯულის ერთობა აახლოებს, მაგრამ არ აიგივებს ორ „ნათესავს“. „ტენდენცია... სარწმუნოების ხაზით ნათესავეთა ინდივიდუალობის წაშლისა ყოველთვის იყო მეტის თუ ნაკლების ინტენსივობით“<sup>1</sup>, მაგრამ ქართულ აგიოგრაფიაში, ისევე როგორც კონკრეტულად „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ საკითხი ასეთ სიბრტყეზე არ დგას, ამიტომ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენს წინაპრებს მშვენივრად ესმოდათ საერთო ქრისტიანული კულტურის მნიშვნელობა. ამისი მაგალითები უხვად დაიძებნება ქართველი ხალხის ისტორიულსა და სულიერ ცხოვრებაში, მაგრამ უარყოფდნენ ამ საერთო ქრისტიანული კულტურის კოსმოპოლიტურ ხასიათს და იგი წარმოედგინათ, როგორც ქრისტიანი ხალხების ეროვნულ კულტურათა რაციონალური მიღწევების სინთეზი. ამ სინთეზს უნდა გამოერიცხა ჰეგემონობის ყოველგვარი პრეტენზია, ყოველი ცალკე კულტურა უნდა გაგებულყო, როგორც მთელის ნაწილი მეტ-ნაკლები ხარისხით. ეს ჩვენ მნიშვნელოვან ფაქტორად გვეჩვენება, რაც ვფიქრობთ, აზროვნებას ბიძგს მისცემდა, რათა დასმულიყო კაცობრიობის საერთო სულიერი მონაპოვრის აღიარებისა და შეთვისების საკითხიც, რაც სხვა ფაქტორებთან ერთად თავის დროს განაპირობებდა რელიგიათა შემწყნარებლობასაც. რატომ უნდა, ამას წი-

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. II, თბ., 1965, გვ. 18.

ნაღმდევობა შეხვდებოდა კვლავ რელიგიის მხრივ, მაგრამ პროგრესული საერო წრის წარმომადგენელი, რომლებიც ამავე დროს სახელმწიფოს ბურჯს წარმოადგენენ, დაძლევენ ამ წინააღმდეგობას. კულტურა თანდათან გამოდის რელიგიის მეურვეობიდან და მისი შემქმნელი და განმავითარებელი ხდება საერო ფეოდალური წრეც, ისახება საერო მწერლობა, საერო კულტურა, რომელიც მძაფრად ითვისებს სხვათა მონაპოვარსაც, ხალხური სიბრძნის საუნჯეს. ამიტომ, ჩვენი ფიქრით, მსოფლიო კულტურის ცნების ფორმირება ხდება სწორედ საერო მწერლობის ჩასახვისა და განვითარების პარალელურად, რის ნიშნებიც უკვე დავით IV-ის ეპოქაში შეინიშნება.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართული კულტურა მკიდროდ უკავშირდება ქართველი ერის კონსოლიდაციის პროცესს. ეს კულტურა დიდი ხნის განმავლობაში (IV—XI სს.) ვლინდება თეოლოგიური ფორმით — ქრისტიანულია. ასე ესმის ეს გიორგი მცირესაც. ბუნებრივია, ქრისტიანული კულტურის ორბიტაში, ადრე თუ გვიან, მოექცეოდა ქალიც, რადგან სწორედ ღვთისმშობელი და წმიდა ნინო უკავშირდებიან ქართულ ქრისტიანობას, კულტურას. წინ წამოდგა „ღირსებაჲ დედათა პატივისა“ (ნ. გულაბერისძე). ეროვნული კულტურის დაცვა ერის კონსოლიდაციის ერთ მთავარ მომენტად მივიჩნიეთ, ეს კი, თავის მხრივ, დღის წესრიგში დააყენებდა სწორედ „ქართული ქრისტიანობის“ დაცვის საჭიროებას და თავისთავად დადგებოდა ქალის ღირსების ამაღლების საკითხიც, რადგან ქალია ქართული ქრისტიანული კულტურის საფუძვლის ჩამყრელი. საგულისხმოა ისიც, რომ ქალის პიროვნების ამაღლება უნდა მომხდარიყო თვით რელიგიის მიერ რელიგიურ საფუძველზე, რაც დიდად გაადვილებდა ამავე პროცესის განვითარებას საერო ცხოვრებაში.

ეროვნულ ორგანიზმს, ერის ეროვნულ თვითშეგნებას ამტკიცებს ქრისტიანობა. საჭირო ხდებოდა ქრისტიანული რწმენის სიწმინდის დაცვა. ეს კი, პირველ რიგში, ეკისრებოდათ მის მესვეურებს — წმინდა მამებს, რაც დღის წესრიგში თავისთავად დააყენებდა რთულსა და საჭირობოროტო საკითხს — საეკლესიო თანამდებობაზე დადგენისას გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო პიროვნების პირადი ღირსება და არა სოციალური წარმოშობა, სწორედ

ეს წარმოადგენს გიორგი მთაწმიდელის საეკლესიო რეფორმების ძირითად შინაარსს. ე. ი. ადამიანის ღირსებების წინ წამოწევის ღრმად ჰუმანიტური და რენესანსული სულისკვეთებით გამსჭვალული თეორია გამოწვეული ყოფილა, პირველ რიგში, ერის კონსოლიდაციის, ეროვნული კულტურის, ქრისტიანული კულტურის განმტკიცების საჭიროებით. სწორედ ამის წინააღმდეგ იბრძოდა ავანტიურისტი ცქირი. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით: „კლარჯეთისა დიდებულნი უდაბნონი, მღვდელნი და დიაკონნი მათნი ანჩელთა ეპისკოპოსთაგან იკურთხევიან“<sup>1</sup>, და ანჩის საეპისკოპოსო საყდარზე მჯდომი ცქირი გარყვნიდა ქრისტიანობას კლარჯეთში, შეირყეოდა ეროვნული კულტურა, ერის ფსიქიკა, რაც არაიშვიათად ვლინდება ყოფაშიც (მდრ. იოანე საბანისძე: „აღვერიენით ერსა უცხოსა...“). ამას ითვალისწინებდა გრიგოლ ხანძთელი და ამიტომ „უწყესობაჲ მისი მრავალგზის ემხილა წმიდათა მათ პირველთა კლარჯეთისა შეუღაბნოეთაგან, მამათა და ყოველთა მათგან სამწყსოთა კათოლიკე ეკლესიისათა“<sup>2</sup>. ძირითადათ ამასვე ესწრაფვოდა გიორგი ათონელიც თავისი ცნობილი საეკლესიო რეფორმების გატარებისას. სწორედ ამით არის გამოწვეული „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ ხოტბა (შესხმაჲ) იმ მოღვაწეებისა, რომელთაც დიდი წვლილი შეიტანეს ეროვნულ კულტურაში, ამით არის გაპირობებული ავტორთა მოწოდება — დავიწყებული არ იქნას მათი ღვაწლი და შთამომავლობამ მიბაძოს მათ, ამით არის გამოწვეული ამ მოღვაწეების „წამება“-„ცხოვრებების“ აღწერის მოთხოვნა და. შესაბამისად, გაკიცხული გულგრილობის გამოჩენა ამ დიდ ეროვნულ საქმეში. ასეთ თვალსაზრისზე დგას გიორგი მცირე.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართული ქრისტიანობა, მისი კულტურა კრავს საუკუნეების მანძილზე ქართულ ფეოდალურ ეროვნულ ერთეულს. ქრისტიანული იდეოლოგია იყო „ქართველთა მამინდელი ეთნიკური ერთობის (ფეოდალური ერის) ერთ-ერთი ნიშანპირობა“<sup>3</sup>. ქართველი ხალხი ქრისტიან ერად რჩება საუკუნეების

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 303.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 305.

<sup>3</sup> ი. კაკაბაძე, ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაციის ძირითადი ეტაპები, გვ. 19.

მთელ მანძილზე. ამიტომ, თუმცა XI საუკუნიდან იკვეთება საერო მწერლობა, საერო იდეოლოგია, მაგრამ, თუნდაც იმიტომ, რომ სწორედ „ქრისტიანობა“ (შესაბამისად ქრისტიანული კულტურა) იყო „ფეოდალური ერის“ განმსაზღვრელი (ქართველი ქრისტიანობდა კიდეც), ეს საერო მწერლობა, ანუ, ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ვეფხისტყაოსნის“ კულტურა ხელალებით ვერ უარყოფდა პირველს. მართალია, სწორედ ეს უკანასკნელი ხდის შესაძლებლად ქართული კულტურის არეალში სხვა ეროვნებისა და რჯულის წარმომადგენელთა მოქცევას, „რელიგიათა შემწყნარებლობას“, ხელს უწყობს პროგრესს, პოლიტიკური აზროვნების წინსვლას, მაგრამ „ქართველის“ ცნება მაინც უშუალოდ ქრისტიანობას უკავშირდება. ამ კავშირის კვალი აშკარად ჩანს ანტიოქიის პატრიარქთან გამართულ დისპუტზე, სადაც გიორგი მთაწმიდელმა თავი ისახელა. დიდმა მოღვაწემ იქ საგანგებოდ აღნიშნა, რომ ქართველი ხალხი დიდი ქრისტიანული კულტურის თანაზიარია და არასოდეს გადაუხვევია „ქეშმარიტი სარწმუნოების“ გზიდან. ეს უკანასკნელი უფრო მყარი და შეუვალი იყო საპირისპირო იდეოლოგიისათვის, ვიდრე მეორე. საერო ფეოდალური ცხოვრების წესი, ფეოდალური საერო კულტურა შედარებით ფართო ცნებაა, მას თავიდანვე დაეტყო ერთგვარი „კოსმოპოლიტურობა“, შემრიგებლობა სხვა რელიგიათა, სხვა რჯულის წარმომადგენელთა ცხოვრების წესის მიმართ და ამიტომ სათანადო პოლიტიკურ სიტუაციაში იგი შეიძლებოდა მყარი არ აღმოჩენილიყო. ასე მოხდა კიდეც — XVI—XVIII საუკუნეების საქართველოს კულტურული ცხოვრება ამის დადასტურებას წარმოადგენს — სპარსულმა იდეოლოგიამ მძაფრად შეუტია საერო-ფეოდალურ კულტურას და შეაღწია იქ. სწორედ საერო მწერლობაში დაიბუდა მან, ანუ ხელში ჩაიგდო ის მძლავრი იარაღი, რომელიც გავლენას ახდენს ენაზე. ფსიქიკაზე, ცხოვრების წესზე, სასულიერო კულტურის მიმართ კი გულაყრილობა შეიმჩნევა (თეიმურაზ პირველი). ამ დროს ეკლესიაა ის ძალა, რომელსაც შეუძლია წინ აღუდგეს უცხო იდეოლოგიის დაწოლას. „სპარსთა ნაჰორი“ ამბების ლიტერატურაში დამკვიდრება ქართველი ხალხის ყურადღებას აცილებდა მწვავე ეროვნულ პრობლემებს. სასულიერონი ამ პერიოდში მთელი სიმწვავეით სვამენ ქრისტიანული კულტურის დაცვისა და კვლავ განვითარების საკითხს — ებრძვიან უცხო იდეოლოგიის საერო მწერლობაში გამოვლენის აზ-

კარა თუ ფარულ ტენდენციებს. ისინი სარგებლობენ რა ამით, კვლავ ანახლებენ იდეოლოგიურ ბრძოლას საერო მსოფლმხედველობასთანაც. მეფე-პოეტ არჩილის დამსახურება ის არის, რომ მან ამ უაღრესად კრიტიკულ უამს მონახა ჩიხიდან გამოსავალი და საერო მწერლობას მისცა ეროვნული მიმართულება, რაც „არჩილის რეალისტური სკოლის“ ძირითად ნიშნად არის მიჩნეული — ერთგვარად აღსდგა აგიოგრაფიის „რეალიზმი“ — თხრობის ობიექტად „ნამდვილი ამბავი“ გახდა, რასაც ასეთი დიდი ადგილი უჭირავს „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ და განსაზღვრავს კიდევ ავტორის შემოქმედებით მეთოდს. პარალელურად დიდი ადგილი ეთმობა საზოგადოების მორალურ-ეთიკურ აღზრდას, რაშიც კვლავ აგიოგრაფიის ერთი ძირითადი ნიშნის გამოვლენას ვამჩნევთ, (ასე რომ ეს ლიტერატურული რეფორმები შემთხვევითი მოვლენა არ ყოფილა — საერო მწერლობა ახალი ხაზით ვითარდება და თავის ძირითად მიზნად ისახავს ქრისტიანობის საწინააღმდეგო იდეოლოგიის განადგურებას. იგი ფორმითა და შინაარსით საეროა, მაგრამ იდეოლოგიურად კავშირი აქვს სასულიერო მწერლობასთან).

შემთხვევითი არა გვეგონია ის გარემოება, რომ თამარის პერიოდის საისტორიო ძეგლებში არაფერია თქმული საქართველოს სამეფოს ფარგლებში მცხოვრები ხალხების განსხვავებული ცხოვრების წესზე, მათი რელიგიური აღმსარებლობისა და კულტურული დამოუკიდებლობის ერთგვარ აღიარებაზე, როგორც ამას ადგილი აქვს, მაგალითად, დავით აღმაშენებლის მეფობის დროს. როგორც ჩანს, თამარის ეპოქაში ქართული ენა, ქართული ქრისტიანული კულტურა უკვე მთლიანად მოიცავს ქვეყნის ტერიტორიულ ფარგლებს, ანუ ენის (კულტურის) გავრცელების საზღვრები სრულიად ემთხვევა სახელმწიფოს საზღვრებს. ეს არის თამარის ეპოქის შინაგანი ლოგიკა. დავით აღმაშენებლის მეფობის პერიოდში კი ასე არ არის — აქ პოლიტიკური გაერთიანება წინ უსწრებს კულტურულს და სწორედ ეს მიგვაჩნია ამ ისტორიული პერიოდის ძირითად ნიშნად. დავითს კარგად ესმის, რომ ეს იყო დიდი საქმის მხოლოდ პირველი ეტაპი. საქართველოს პოლიტიკურ საზღვრებში მოქცეული ხალხები არა ძალდატანებით, არამედ ნებით, სურვილით უნდა ზიარებოდნენ ქართულ-ქრისტიანულ კულტურას, რაც საჭიროდ ხდოდა მის რაფინირებას — დაწმენდა-დახვეწას. ასე გვესმის ჩვენ დავით აღმაშენებლის მიერ ჩატარებული კულტურული რე-

ფორმების არსი, რაც ყველაზე რადიკალურად გამოვლინდა რუს-ურბნისის კრებისა და გელათის აკადემიური ცენტრის მოწყობის ფაქტებში. მამასადამე, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში (V—XI სს.) კულტურა არ გვევლინება ქვეყნის პოლიტიკური ცხოვრებისგან მოწყვეტილ ცნებად — იგი განსაზღვრულია სწორედ პირველით, რაშიც ვლინდება ბაზისისა და ზედნაშენის დიალექტიკური დამოკიდებულება. ამასთან დაკავშირებით, საინტერესოა ნ. ბერძენიშვილის შემდეგი შეხედულება — ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში (V—XII სს.) „ყმადნაფიცი ქვეყნები თუ ხალხები ქართველთა ტერიტორიული ერთობის სიმტკიცის უდავო მოწმობა იყო“. ეს თავისთავად სწორი აზრი გავრცობას საჭიროებს. ქვეყნების „ყმადნაფიცობის ინსტიტუტი“ არ ჩანს მხოლოდ პოლიტიკურ ფაქტად. ის ჩვენ არც პატრონჟიმობის სოციალური დამოკიდებულების პოლიტიკურ სფეროში გადატანად მიგვაჩნია. ვფიქრობთ, მასზე მსჯელობისას უნდა გავითვალისწინოთ სწორედ კულტურული ფენომენი — ყმადნაფიც ქვეყნებში, როგორც ჩანს, იმდენად ძლიერია კულტურული, ენობრივი და ფსიქიკური ელემენტი (რაც ქმნის ეროვნულ ერთეულს), რომ იქ შეუძლებელი თუ არა, ძნელი ხდება ძირითადი, ქართული კულტურის (თუნდაც ფეოდალური ქართული კულტურის), ფეხმოკიდება. რას მისცემდა აღმავლობის გზაზე დამდგარ ფეოდალურ სახელმწიფოს მათი მოქცევა თავისი ტერიტორიის ფარგლებში? — არაფერს, რადგან ასეთი სახელმწიფო „სწრაფად და ადვილად იშლებოდა ადრეშუასაუკუნეებში ეროვნებათა ერებად განვითარების სტიქიური პროცესის შედეგად“ (ფ. ენგელსი), თუ მას მყარი ეკონომიკური და პოლიტიკური საფუძველი არ გააჩნდა, ყველაზე არამყარი კი ფეოდალიზმის პირობებში სწორედ ეკონომიკური და პოლიტიკური საფუძველია. ასეთი ფართო რეზონანსის მოვლენაა გიორგი მერჩულის მიერ ხაზგასმული კულტურული ერთობის აუცილებლობა. ამას ითვალისწინებს გიორგი მცირის მიერ ხოტბაშესხმული სიდიადე ქართული ქრისტიანული კულტურისა.

ქართველი ერის კონსოლიდაციის პროცესს უკავშირდება შემდეგი საგულისხმო საკითხიც, რომელიც საინტერესოა, ასევე, როგორც გარკვეული სოციალური წრის იდეოლოგიის მაჩვენებელიც: როგორც ცნობილია, ქართველი ეროვნების ჩამოყალიბება ხდება კლასობრივ ნიადაგზე. თემის დაშლის საფუძველზე, ბუნებრივია,



რომ ამ დროს გამოეყენენ თემს „თემისმტეხელნიც“ (ნ. ბერძენიშვილი). აზნაურები, წარჩინებულნი. ეროვნულ კონსოლიდაციას მოსდევს მათი აღიარებაც. ამიტომ „ქართულ წესში“ მოექცევა წარჩინებულთა შეწყნარებაც — ფარსმან ქველის ძეს — ამაზასპს ამიტომ მოიძულებს „ქართლის ერი“, რომ მან „მოსწყუიღნა მრავალნი წარჩინებულნი“. ამაზე წერდა სწორედ ნ. ბერძენიშვილი: „სამწუხაროდ ჩვენ არ ვიცით ლეონტის ამ ცნობის რეალური ფასი“<sup>1</sup>. საყურადღებოა ნ. ბერძენიშვილის მეორე მითითებაც, რომ „ლეონტის ენაზე ეს ერი მთელ ქართველ ხალხს არ ნიშნავს, არამედ მის იმ პრივილეგირებულ ნაწილს, რომელიც პოლიტიკას ქმნიდა“<sup>2</sup>. ამგვარად, გასაგები ხდება აზნაურთა ბრძოლის სოციალური და იდეოლოგიური საფუძვლების კიდევ ერთი ნიუანსი — თავიანთი უფლებების ხელყოფა მათ მიერ გაიზარებოდა, როგორც ერის ხელყოფა, ეროვნულის ხელყოფა, ამიტომ უცხო ძალაზე დაყრდნობაც კი არ მიიჩნეოდა ღალატად. ასეთი ნაბიჯი გამართლებული იყო. ასე იქცევა ლიპარიტ ლიპარიტის ძე, რომელიც გიორგი მცირის ცნობით, შემდეგ ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე გამხდარა.

„მამათა სჯულის“ დაცვა ერის თვითმყოფადობის ძირითადი გარანტიაა და უკავშირდება კულტურის დამოუკიდებლობას. აი, რას უთვლიან „ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესენი“ სომეხთა მეფეს: „მეფე ჩუენი გარდახდა სჯულსა მამათა ჩუენთასა: ანღარა მსახურებდეს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა და შემოიღეს სჯული დედული. აწ არღარა ღირს არს იგი მეფედ ჩუენდა“. საყურადღებოა ქასრესადმი მიმართული მაიყან სპასპეტის სიტყვები: „უკეთუ სჯულსა მამათა ჩუენთასა მიგუილებდეს“... მაშინ სიკუდილი უმჯობეს არს თავთა ჩუენთათჳს... მონახუასა ესევეითარისასა“<sup>3</sup>. ეს გრძელდება შემდეგაც. მაგალითად, იკმარებს შუშანიკის ვარქსენისადმი შენათვალი: „მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თჳსა“, ხოლო შენ „სხუად გარდააქციენ კეთილნი მისნი“. ამას მოსდევს საგულისხმო ფრაზა: „ვითარცა შენ ჭეშმარიტი ღმერთი უვარ ჰყავ, ეგრეცა მე შენ შეურაცხ-გყავ“. გამოდის, რომ დაექვეება მამაპაპური

1 ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1965, ტ. II, გვ. 14.

2 იქვე, გვ. 14.

3 იქვე, გვ. 15.

რწმენის ქეშმარიტებაში, მამაპაპური რჯულის ღალატი ნიშნავს გადაგვარებას.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეს მამაპაპური რჯული არ გულისხმობს მხოლოდ რჯულს (ზოგადი გაგებით). იგი მოიცავს ქართულ ქრისტიანულ კულტურას, იმ ეროვნულ-სპეციფიკურს, რაც მას ახასიათებს და განასხვავებს სხვისაგან. შეიძლება საერთო ქრისტიანულ კულტურას ზიარებული ადამიანი გამოირჩეოდეს სწორედ იმით, რომ ის ღრმად ეროვნულ ასპექტში ითვისებდეს მას. ეს უნდა ეტყობოდეს მის აზროვნებას, მის კულტურას, მის პიროვნებას ეროვნული კოლორიტით. ეს აზრი წარმმართველია გიორგი მცირის ნაწარმოებში — გიორგი ათონელი, ისევე როგორც მისი წინამორბედები, ეროვნულ ქურაში აწრთობენ ყველაფერს. რასაც ბერძნული კულტურიდან იღებენ. ამ აზრისადმი ერთგვარი კაპიტულაცია უნდა იყოს გამოხატული ანტიოქიის პატრიარქის სიტყვებში გიორგი ათონელის მიმართ „თუმცა ნათესავით ქართველი ხარ“, მაგრამ სხვა ყველაფრით ბერძენს (ელინს) არ ჩამოუვარდებიო. ამ შემთხვევაში „ბერძენი“, ბერძნული ქრისტიანული კულტურა ნახმარია როგორც სინონიმი ქრისტიანული, მაღალი, რაფინირებული კულტურისა. ბიზანტია კულტურის პოზიციებიდანაც გვიტევდა. ეს კარგად ესმოდათ ჩვენი კულტურის მესვეურებს და სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა საერთო ქრისტიანული ფონდიდან მიღებულისა და შეთვისებული ეროვნული კულტურის შემადგენელ ნაწილად ქცევა (ათონის სკოლა). ამავე დროს ეროვნული ინტერესები მოითხოვდა საქართველო ქცეულიყო ქრისტიანული კულტურის ერთ-ერთ მესვეურად, რაც წარმატებით განხორციელდა კიდეც.

ქრისტიანული კულტურა მონოპოლიით სარგებლობდა. ჩვენ შევეხეთ დავით აღმაშენებლის პერიოდის საქართველოს საგარეო პოლიტიკის რამდენიმე სპეციფიკურ ნიშანს (კერძოდ იმას, რომ ქართული კულტურის გავრცელების საზღვრები არ ემთხვევა ქვეყნის პოლიტიკურ საზღვრებს). მიუხედავად ამისა, გათვალისწინებულია მისი საბოლოო შედეგი — საბოლოო ჯამში, ქართული კულტურა მოიცავდა მთელ ტერიტორიას. ეს აშკარად ჩანს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვებში: „რაოდენნი ეკლესიანი წარმართაგან შეგინებულნი განწმინდა სახლად ღმრთისად, რაოდენნი ნათესავნი წარმართთანი შვილად წმიდისა ემბაზისად შეაწყნარნა ქრისტესა და დაღვა მისთვის უმეტესი მოსწრაფება, რათამცა ყოვე-

ლი სოფელი მისტაცა ეშმაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა მიიღო მადლი მოციქულობისა, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდ-მან კონსტანტინე<sup>1</sup>. ქრისტიანული რწმენის სამსახური, რომელიც ქართული კულტურის პოლიტიკური საზღვრების გაფართოებაში გამოიხატებოდა კონკრეტულ შემთხვევაში, უდავოდ შეუწყობდა ხელს მეფის ღვთისსწორობის იდეის ჩამოყალიბებას. სხვა საკითხია ის, თუ როგორ გამოიყენებდა ამას ეკლესია და როგორ საერო ხელისუფლება.

როდესაც ვლაპარაკობთ ერზე, როგორც შინაკლასობრივი ბრძოლისა და კულტურის პროდუქტზე, გასათვალისწინებელი ხდება ქართული აგიოგრაფიის მონაცემებიც: კერძოდ, საყურადღებოა იოანე საბანისძის ცნობები აბო თბილელზე: აბო „იყო აბრამეანი, ძეთაგან ისმაელისთა, ტომისაგან სარკინოზთაჲსა, და არა თუ უცხოისაგან თესლისა, არცა ხარკისაგან შობილი, არამედ ყოლადვე არაბიელთა თესლი, მამულად და დედულად“<sup>2</sup>. იოანე საბანისძემ კარგად იცის, რომ არაბად, სარკინოზად შეიძლება იწოდებოდეს „უცხო თესლიც“, ე. ი. წარმოშობით არა არაბი, ამიტომ უსჯამს იგი ხაზს აბოს ტომით სარკინოზობას, „აბრამეანობას“. აგიოგრაფის აზრი ნათელია: არაბად შეიძლება იწოდოს არაბულ კულტურას, ამ შემთხვევაში მათ რჯულსა და ცხოვრების წესს, ფსიქიკას ზიარებული ადამიანიც<sup>3</sup>. ჩანს, VIII საუკუნისათვის უკვე დამკვიდრებულია შეხედულება, რომ ადამიანს შეუძლია ეზიაროს რჯულში გამოხატულ სხვა კულტურას და გადაეროვნულდეს. გავიხსენოთ, რომ ქართულ სახელმწიფოში ხშირად წინაურდებოდნენ „უცხო თესლნიც“—(აფრიდონი, ყუბასარი). რა ქმნიდა ამის საფუძველს?— მათი „ქართველობა“. — როდესაც დარბაზის ერმა თამარს მათი გადაყენება მოსთხოვა, ერთი სიტყვაც კი არ დაძრულა მათ „უცხო თესლობაზე“. ფეოდალებმა მიზეზად წამოაყენეს მხოლოდ მათი მდაბიო წარმოშობა. თუ ადრე, გვაროვნული საზოგადოების წიაღში, „უცხო თესლი“ სათანადო უფლებას მოკლებული იყო, შემდეგ

1 ქართლის ცხოვრება, I. გვ. 354.

2 ძეგლები, I, გვ. 56.

3 შენ. ამით ხომ არ აიხსნება. რომ VI საუკუნეში ქართლად მოსული სირიელი მამები ქართულად მეტყველებენ?

„უცხო თესლი“<sup>1</sup> „ნათესავი უცხო“ სარგებლობს სხვების თანაბარი უფლებით. მოკლედ, დასმული საკითხის სპეციფიკური ნიშნები თავმოყრილია ისტორიკოსის მირიანის შესახებ წარმოთქმულ სიტყვებში: მეფემ „შეიყვარა ქართველნი და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავლა ენა ქართული“. „დაივიწყა“, „ისწავლა“ ამ შემთხვევაში ძალიან ღრმა შინაარსის შემცველად გვევლინება. მაშასადამე, ადამიანი რომელ კულტურასაც ეზიარება, იმ კულტურის მატარებელი ეროვნების წევრად იქცევა. ამ თეორიას მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია ჰქონია საქართველოში და ჩვენი ისტორიული ცხოვრების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი გამხდარა. მიუხედავად ამისა, ერის ბირთვის მაინც „ნათესავით ქართველი“<sup>1</sup> ქმნის. „ამ დროს პოლიტიკურად და ეკონომიურად გაერთიანებულ ქართველურ ტომთა შორის მტკიცედ ფესვებგადგმულია საერთო ეთნიკური კუთვნილების შეგნება („ნათესავით ქართველი“), რაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში (ი. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ა. აფაქიძე) საკმაოდ გარკვეულია“<sup>2</sup>. ამას ხელს უწყობდა რელიგია, გარეშე მტერთან ბრძოლა. საბოლოო ჯამში, ყალიბდება პოლიტიკურ-კულტურული ტერმინი — „საქართველო“: „საქართველო უფლებრივი ცნებაა, იმ ქვეყნის სახელია, რომელიც ათვისებული აქვს გარკვეულ ორგანიზაციას მეურნეობრივად, კულტურულად, პოლიტიკურად, სადაც ქართველი, როგორც ამ ორგანიზაციის წევრი, მფლობელობს, მაგრამ საქართველო არაა მხოლოდ ქართველური სისხლით მონათესავეთა მიერ დასახლებული ადგილი“<sup>3</sup>.

ნ. ბერძენიშვილი ნათლად განსაზღვრავს ქვეყნის ტერიტორიის გეოგრაფიულსა და ისტორიულ გაგებას, რაც შესანიშნავად ელინდება ქართული აგიოგრაფიის მასალებითაც: მაგ., გიორგი მცირე წერს, რომ გიორგი მთაწმიდელი იყო „ნათესავით ქართველი, ხოლო მამის-მამეულად ღმრთის-მსახურისა მისგან და ღმრთივდაცვულისა ქუეყანისა, რომელსა სამცხე ეწოდების. ხოლო თუთ აღმოეცენა იგი ქუეყანასა თ რ ი ა ლ ე თ ი ს ა ს ა“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> კონკრეტული, ეთნიკური გაგებით.

<sup>2</sup> ი. კაკაბაძე, ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაციის ძირითადი ეტაპები, გვ. 11.

<sup>3</sup> ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. III, 23. 199.

<sup>4</sup> ძეგლები, 11, გვ. 110.

საბოლოო ჯამში, „ქართველის“, „საქართველოს“ პოლიტიკურ-კულტურული ტერმინის ჩამოყალიბება, რაც გარკვეულ იდეოლოგიასაც გულისხმობს, ხელს უწყობდა ქვეყნის ცენტრალიზაციას. ამიტომ არის, რომ ქართული ფეოდალური კულტურა თავიდან ბოლომდე „ყოველი ქართლის“ პრინციპებიდან ამოდის და ეწინააღმდეგება ფეოდალურ პარტიკულარიზმს. ამით აიხსნება სამეფო კარის დანტერესება მისი შემდგომი განვითარებით, მისადმი ხელისშეწყობით. ამ კულტურის ბერკეტი კი ქართული ენა იყო. ამასთან დაკავშირებით ნ. ბერძენიშვილი მიიჩნევს, რომ, გიორგი მერჩულის მიხედვით, ის, ვინც ეზიარება ქართულ პოლიტიკურ-კულტურულ წყობას, ქართველად მიიჩნევა. ჩვენი დაკვირვებით აქ ცოტა სხვაგვარად დგას საკითხი — გიორგი მერჩულე თვლის რომ, ვინც ეზიარება ქართულ კულტურას, მან უნდა გაიზიაროს ქართლის ეკონომიკურ-პოლიტიკური წყობაც და ამავშია სწორედ მისი დიდი დამსახურება. ფაქტი მაინც ფაქტად რჩება — გიორგი მერჩულეს ენის მომენტი უმთავრესად მიაჩნია. მაგრამ ანგარიშგასაწევია ის, რომ ენა გამოხატვის საშუალებაა, ამიტომ „საერთო კულტურის“ ენის საჭიროება მაშინ დადგებოდა, როდესაც სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფში უკვე შეიქრებოდა ქართული კულტურა, რომლის გამოხატვის ფორმა იქნებოდა სწორედ ქართული ენა. ამიტომ იყო, რომ ბერძნული ენის (ბერძნული კულტურის) შემოტევას არ მოჰყოლია ბერძენთა სასარგებლო რაიმე რადიკალური შედეგი, რადგან მას საქართველოში დახვდა მიწავერი ქართული ენა, რომელიც მდიდარი და ძლიერი იყო ასევე გამოსასახავი მასალის სიუხვით (ქართული კულტურა). ყოველივე შემოთქმული გვიხსნის წარმართობასთან შორეული იდეოლოგიური ბრძოლის ერთ ნიშანსაც. პოლითეიზმის პირობებში შეუძლებელი ხდებოდა საერთო კულტურული ენის ჩამოყალიბება-წარმოქმნა. ტომობრივი ღვთაების ღვთისმსახურება წარმოებდა ტომობრივ ენაზე. საერთო კულტურისა და კულტურული ენის ჩამოყალიბება მოხდებოდა მხოლოდ მონოთეისტური რწმენის საფუძველზე.

გ. მელიქიშვილი აღნიშნავს, რომ XI—XII საუკუნეებშიც ერთიანი ფეოდალური საქართველოს ჩამოყალიბების პროცესშიც ქართული წყაროები ასახელებენ ცალ-ცალკე ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს, ე. ი. კონსოლიდაცია ბოლომდე არ მისულა (როგორც ეს მოხ-

და XIX ს-ში). ჩვენი დაკვირვებით, ქართული აგიოგრაფიის მასა-  
ლებში არის ცდა კულტურული გაერთმნიშვნელობებისა. „ყველა  
თავისებურებათა გაერთმნიშვნელობა“ უნდა მომხდარიყო მხო-  
ლოდ ოფიციალური ქართული ენის, ქართული კულტურის მაქსიმა-  
ლური ინტენსიურობით, მისი განვითარებით. ამითაც აიხსნება V—  
XI საუკუნეებში ქართული კულტურის მძლავრი წინსვლა.

ერის კომპონენტებს შორის ხაზი ესმის ტრადიციასაც (მირიან-  
მა ფარნავაზის საფლავი „შეამკვნა“). ქართულ აგიოგრაფიაში ტრა-  
დიცია და მისი გაგრძელების საჭიროება „ბაძვის“ სახით წარმოგ-  
ვიდგება. სწორედ გამოჩენილ ადამიანთა ბაძვა, რომელთა ღვაწლიც  
ქმნიდა ეროვნულ კულტურას, მიიჩნევა, „გიორგი მთაწმიდელის  
ცხოვრების“, უძველესი ქართული პროზის მიხედვით, დიდ საქმედ.  
ეს აახლებს ერის სულს („სულსა ჩუენსა“), მიბაძვისთვის კი საჭი-  
როა ღვაწლის შენახვა, მისი მნიშვნელობის ახსნა შთამომავლობი-  
სათვის, რასაც უნდა აკეთებდეს ლიტერატურა, აგიოგრაფია. აქე-  
დან მოდის გამოჩენილ ადამიანთა ღვაწლის აუცილებელი აღწერის  
საჭიროებაც. აგიოგრაფები ბიზანტიური კულტურის სიმდიდრესა  
და დაწინაურებას იმითაც ხსნიან, რომ იქ ყველაფერი აღიწერება,  
აღინუსხება, რითაც იქმნება ერთგვარი სისტემა კულტურისა. ყო-  
ველივე ეს ნათლად ჩანს გიორგი მცირის შემდეგ სიტყვებში: „რა-  
ოდენთამე ჟამთა კუალადცა სახიერებამან ღმრთისამან და მადლმან  
მამისა ჩუენისამან ჟამსა თუსსა გამოაჩინა დიდი ესე მუშაკი საღმრ-  
თოჲსა მადლისაჲ წმიდაჲ მამა ჩუენი გიორგი“, „შემდგომთა ნათე-  
სავთა საწურთელად და გულისკმის საყოფელად. ვითარცა მან ნე-  
ტარმან დიდისა ეფთჳმეს ცხოვრებაჲ აღწერა სახედ და ხატად სათ-  
ნოებისა მომავალთა ნათესავთათს“<sup>1</sup>.

#### § 5. აგიოგრაფიის მთავარი სახარო

ქრისტიანობა უაღრესად ზნეობრივი რელიგიაა. მაგრამ ამავე  
დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ზნეობრივი პრინციპები  
რევიზიას განიცდის ეკლესიის მიერ მას შემდეგ, რაც ჩამოყალიბდა  
საეკლესიო დოგმატიზმი. ის სამი ძირითადი მიზეზი, რომლებმაც  
გავლენა მოახდინეს ქრისტიანულ ეთიკაზე, არის ინტელექტუალიზ-

<sup>1</sup> ძეგლები. ტ. 11, გვ. 109.

მი, რიტუალიზმი და სეკულიარიზმი. «Христианство есть религия внутренних побуждений, ритуализм же ограничивается одними внешними формами»<sup>1</sup>.

საჭიროა თავიდანვე აღინიშნოს, რომ ქართველი აგიოგრაფები კრიტიკულად არიან განწყობილი მშრალი რიტუალიზმისა და სეკულიარიზმისადმი. სწორედ ამის მიმართაც გაილაშქრა გიორგი ათონელმა თავისი საეკლესიო რეფორმებით. ქართულ აგიოგრაფიაში, მიუხედავად იმისა, რომ იგი წარმოაჩენს კლასობრივ ინსტიტუტად ქცეული ეკლესიის იდეოლოგიას, ცოცხლობს და დამკვიდრებისათვის იბრძვის სარწმუნოების „სახარებისეული“ პრინციპები, რომელიც განსაზღვრავს ხოლმე მოწინავე საეკლესიო მოღვაწეთა თავისი დროისათვის პროგრესულ მსოფლმხედველობას, ემსახურება სარწმუნოების განმტკიცებას, მაგრამ, ამავე დროს ხდება სააუღიერო და საერო ცხოვრების დემოკრატიზაციის განმსაზღვრელიც.

„სახარების“ დემოკრატიული პრინციპების დავიწყება ქრისტიანობის გაბატონებული კლასის იდეოლოგიად ქცევის, სახელმწიფო რელიგიად ჩამოყალიბების პირდაპირი შედეგი იყო. კლასობრივ ინსტიტუტად ქცეული ეკლესია, ადრე თუ გვიან, ასეთ გზას უნდა დადგომოდა, რაც, ბუნებრივია, თავს იჩენდა ეთიკაშიც, სასულიერო ცხოვრების წესშიც. ეს კი, პირველ რიგში, ძირს უთხრიდა თვით ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, მის იდეოლოგიას, მის ძირითად ნიშანს — ზნეობრიობას. საგულისხმოა, რომ აგიოგრაფიის მთავარი გმირი — წმინდანი (ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში კი გიორგი მთაწმიდელი) ასახიერებს სწორედ „სახარების“ ზნეობრივ პრინციპებს. ეს პრინციპები ქმნის მისი „გაიდულებია“ მთავარ საფუძველს, მაგრამ აგიოგრაფიაში კარგად ჩანს ამ ზნეობრივი პრინციპების შელახვის კვალიც, რაც გიორგი მცირეს კრიტიკის ობიექტად გაუხდია.

მთელი ქართული აგიოგრაფია — ეს არის ცლა სარწმუნოების ზნეობრივი პრინციპების ქადაგებისა, მისი გადარჩენისა. «Другия религии покровительствуют некоторым добродетелям или до некоторой степени признают их, но христианство само есть нравственность»<sup>2</sup>. ზნეობრივი სახარებისეული პრინციპების რღვევით ირღვეოდა თვით რელიგია, მაგრამ წინააღმდეგობა

<sup>1</sup> Дж. С. Блекки, Четыре фазиса нравственности, М., 1905. гл. 323.

<sup>2</sup> იქვე.

იმაში იყო, რომ ეს ზნეობა გულისხმობდა დემოკრატიზაციასაც ქრისტიანულ თემში, რაც ვერ ხორციელდებოდა კლასობრივ საზოგადოებაში და, რამაც ღვთის სახლები აქცია „ქუაბად ავაზაკთა“. გიორგი მცირე ამ ტერმინს არ ხმარობს, მაგრამ ანალოგიურ შინაარსს ღებს უღირსი მღვდელმთავრების დახასიათებაში. ამას აქვს თავისი საფუძველი — ცენტრიდანული ფეოდალური ძალები ცდილობენ დამკვიდრდნენ ეკლესიაში, რათა ეს დიდი იდეოლოგიური ბაზა გამოიყენონ თავისი ინტერესებისათვის. მათ შეაქვთ სარწმუნოებაში თავისი კლასობრივი ფსიქოლოგია, სოციალური ინტერესები — იკარგება დემოკრატიზმი, ილახება ზნეობა. სამაგიეროდ ცენტრალიზაციის მომხრე ძალებიც ცდილობენ ეკლესია თავისი ინტერესებისთვის გამოიყენონ, ამას კი ისინი შეძლებდნენ იმ შემთხვევაში, თუ ძირითად ბრალად ეკლესიაში მოკალათებულ დიდგვაროვნებს დასდებდნენ „სახარების“ პრინციპების შელახვას, შესაბამისად სარწმუნოებრივი დემოკრატიის შელახვასაც, რაც მოხდა კიდეც. ამ შემთხვევაში იდეოლოგიისათვის ბრძოლამ წამოჭრა ქრისტიანული დემოკრატიზმის საკითხი. ცენტრალიზაციის ძალები მთელი სითამამით დააყენებდნენ ამ საკითხს, რადგან თვით ისინი წვრილ აზნაურებს, ვაჟრებს ეყრდნობოდნენ მსხვილ ფეოდალებთან ბრძოლაში. ამას უნდა გაემძაფრებინა ბრძოლა რიტუალიზმთან და სეკულიარიზმთან, აეწია რწმენის ავტორიტეტი, რაც ემსახურებოდა თვით ფეოდალური სოციალური წყობის და ფეოდალური სახელმწიფოს ინტერესებს. ქართული აგიოგრაფია X—XI საუკუნეებში ქადაგებს „სახარების“ ზნეობრივსა და დემოკრატიულ პრინციპებს. იგი ამას ქადაგებს როგორც ოფიციალური ქრისტიანული მწერლობა, ებრძვის წოდებრიობას ქრისტიანულ იერარქიაში, თემში და ამაშია მისი დიდი დამსახურება ქვეყნის ცენტრალიზაციისა და რწმენის განმტკიცების საქმეში, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ეკლესია დაკარგავდა მრევლს, რომელსაც გაუქარწყლდებოდა რწმენა ადამიანისა და ღმერთს შორის შუამავლის — ეკლესიისადმი და უბიძგებდა მას მისი გვერდის ავლით, უშუალოდ დაკავშირებოდა ღმერთს ან ზიარებოდა ერესს. შეურყეველი, წმინდა, დემოკრატიზმის პრინციპებზე დაფუძნებული ეკლესიის მოთხოვნა გიორგი მთაწმიდელის მიერ უდავოდ პროგრესული განაცხადი იყო.



ზნობრივი დაცემის უმაღლესი მაჩვენებელია საეკლესიო თანამდებობათა გაყიდვა როგორც საეკლესიო, ისე საერო პირების (მეფეთა) მიერ, რაც ხელს უწყობს სიმონიას. სწორედ ამის წინააღმდეგ იბრძვის გიორგი მთაწმიდელიც.

ქართულ აგიოგრაფიაში ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ რწმენა და საქმე ერთმანეთს არ უნდა დასცილდეს, მათ შორის ანტაგონიზმი ჩათვლილია ქრისტიანული ზნეობის დარღვევად — სიტყვიერ სწავლა კი არ იყო მთავარი, არამედ საქმით „ჩუენება“. დიდი ენერგიის დახარჯვა დასჭირდა გიორგი ათონელს, რომ სასულიერო პირთათვის ეს ჩაეგონებინა.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითადი პრინციპი, რომლის მიხედვითაც ადამიანები ერთმანეთის ძმები და მოყვასნი არიან. ეს ხდება დიდი ეთიკური მოთხოვნის საფუძველი, რომ ქრისტიანმა ერებმა ერთმანეთს გაუზიარონ თავიანთი წარმატება კულტურის სფეროში. რაც გამორიცხავს ამა თუ იმ ქრისტიანი ხალხის ამპარტავნობას, უპირატესობას და, თუ ამას მაინც ექნა ადგილი, ეს ჩაითვლება მკრეხელობად, არაეთიკურ საქციელად, დანაშაულად რწმენის წინაშე. ეს აზრი აშკარად ფიგურირებს „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“. «Патриотизм приобретает только относительное значение... евреи уже не единственный избранный народ божий, и греки, полные мудрости и высокомерия, должны снизойти и признать невежественных дикарей своими братьями»<sup>1</sup>.

საფიქრებელია, რომ ხსენებული ეთიკური არგუმენტი გამოყენებული იქნებოდა ქართველების მიერ ბერძნებთან პოლიტიკური და კულტურული პაექრობის დროს.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობით სულის უკვდავება ჯილდოა, რაც ადამიანს ეძლევა ქრისტიანული მორალის დაცვისთვის. იგი არ გულისხმობს იძულებას, ე. ი. ქრისტიანული ზნეობა განსაზღვრულია გეტერონომიით, მაგრამ აქ გამორიცხულია ჰიპოტეტური, პირობითი იმპერატივი, პირიქით, მორწმუნე მოქმედებს კატეგორიული იმპერატივის, უპირობო ბრძანების, საკუთარი ნებით განსაზღვრული იძულების შესაბამისად. ადამიანის საქციელი, რომელიც მხოლოდ გეტერონომიას ემყარება, არ შეიძლება იყოს ეთიკური. შინაგანი აუცი-

<sup>1</sup> ი. ბ. ლეკვი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 206.

ლებლობით განსაზღვრული მოქმედება მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როცა ადამიანს ზნეობრივი იდეალიც ამოქმედებს. მაგალითად, „ეესტათი მცხეთელის წამებაში“ ერთ-ერთი პერსონაჟი, რომელმაც ქრისტიანობა მიიღო, სასჯელის შიშით კვლავ გადადის მაზდეანობაზე. მის საქციელს განსაზღვრავს საზღაურის მოლოდინი, ხოლო ეესტათი მოქმედებს შინაგანი აუცილებლობით იმიტომ, რომ მას თვალწინ ჰყავს ადამიანური სრულყოფის იდეალი — ქრისტი, ამიტომ არის, რომ გიორგი მცირის მიერ ზნირად ესმის ხაზი ღვთაების კვრეტას. იდეალი აქაც თვალწინ არის.

აგიოგრაფიაში მთავარია ქრისტიანული სიმდაბლის მოთხოვნა. გიორგი მცირე მას ქრისტიანული ეთიკის ძირითად ნორმად მიიჩნევს. ეს, ჩვენი ფიქრით, არ გამომდინარეობს მხოლოდდამხოლოდ ქრისტიანობის შინაგანი ბუნებიდან. მნიშვნელობა აქვს იდეალს, რომლისკენაც ადამიანი ისწრაფვის. ეს იდეალი ღმერთია, ქრისტიე. ადამიანი საკუთარ თავს უდგება არა სამყაროსთან, არამედ ღმერთთან თავის დამოკიდებულებაში. იგი მუდამ გრძნობს, რა შორს დგას სრულყოფისაგან, მაგრამ ისწრაფვის მისკენ. ანალოგიურია სხვა ასპექტში გამოთქმული აზრიც: «Слишком скромное мнение о себе, часто замечаемое у высочайших гениев... возникает от живого сознания высшего идеала совершенства»<sup>1</sup>.

გამოთქმულია აზრი, რომ «Для эксплуататоров мораль, в том числе и религиозная мораль,—орудие подавления трудящихся, а вовсе не норма поведения для них самих. Эксплуататоры никогда не придерживались норм морали—всдержания, бедности, терпения, любви к врагам — тех норм, которые они проповедуют и навязывают народным массам»<sup>2</sup>.

ქრისტიანული მორალი ზეკლასობრივია, ისევე როგორც თვით ქრისტიანული საარწმუნოება, ამიტომ იგი სავალდებულოა საზოგადოების ყველა ფენისთვის, ყველა კლასისთვის. ამ აზრს იზიარებენ გიორგი ათონელი და გიორგი მცირეც, მაგრამ ქრისტიანობის ქცევამ კლასობრივ იდეოლოგიად განსაზღვრა მისი მეტამორფოზა — ქრისტიანობა ხდება ფეოდალიზმის ზედნაშენი, მისი იდეოლოგია, ამიტომ იგი მას უნდა შეჰკუებოდა და ეკურთხებინა ფეოდალთა „სოფ-

<sup>1</sup> ი. ს. ლეკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 211.

<sup>2</sup> В. И. Прокофьев, Мораль и религия, М., 1952, გვ. 7.

ლისმოყვარეობაც, მაგრამ ამას ის ვერ მოახერხებდა საკუთარი მორალის ბაზაზე, რომელსაც არღვევდა ფეოდალური წრე. იგი იძულებული ხდება ფეოდალთა მიერ ამ მორალის რღვევა გამოაცხადოს ცოდვად, რომლის შენდობა-მიტევებაც საჭირო ხდება, მაგრამ ამისათვის ფეოდალმა უხვად უნდა გაიღოს შესაწირავი. ამიერიდან ფეოდალის მიერ ქრისტიანული რელიგიის სამსახური გამოიხატება შესაწირავსა და ქველმოქმედებაში. გიორგი ათონელის საქართველოში მოსვლისას შელახულა ქრისტიანული ზნეობის ეს ძირითადი პრინციპიც — ქველმოქმედება, ამიტომ დიდი მოღვაწე „მდიდართა ასწავებდა წყალობად გლახაკთა, ხოლო გლახაკთა მოთმინებასა ასწავებდა. ქველის საქმითა წარკმეზავნიდა“<sup>1</sup>. ქველმოქმედება, მართალია, არ ითვლება ქრისტიანული მორალის განხორციელების ძირითად სახედ. მაგრამ, ასე თუ ისე, რწმენა მაინც ამართლებს მას. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, რადგან კლასობრივ საზოგადოებაში ქრისტიანობა ზეკლასობრივ ზედნაშენად ვერ დარჩებოდა, სამაგიეროდ იგივე მორალი უცვლელი რჩება დაბალი სოციალური წრეების მიმართ, რადგან ასევე კარგად ეხამება იგი კვლავ ფეოდალიზმის სოციალურ ინტერესებს. მიუხედავად ყოველივე ამისა, ქართულ აგიოგრაფიულ ტექსტებში მაინც ჩანს კლასობრივი მორალი. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ შემთხვევაში დაბალი სოციალური ფენების მორალი, მათი ეთიკა, გაპირობებული სოციალური ბრძოლით, სოციალური ინტერესებით, რაც აგიოგრაფიის მიერ ცხადდება არაეთიკურობად, ამორალურობად — ვინც ამ მორალს ავლენს, ის არც კია ჩათვლილი ადამიანად, ის არის „მკეცისა ბუნებისა“. გიორგი მცირე ასე ხასიათებს სოფელ ლივიზდიაში მცხოვრებ წარმართ ბულგარელებს: „ხოლო კაცნი მკვდრ არიან ბორღალნი, რომელთა სკლავ ეწოდების, ყოვლითურთ უგუნურნი და პირუტყუთ სახენი, წარმდებნი და არაწმიდათა ქუეწარმავალთა მკამელნი“<sup>2</sup>.

ქრისტიანული მორალი უცვლელია. გამორიცხულია დიალექტიკა მის განვითარებაში, დიალექტიკა, რომელიც ეყრდნობა სოციალურ ბრძოლას, ეკონომიკური ბაზისის ცვლილებას. გამორიცხულია მორალის კლასობრივი ხასიათი. ეს შემთხვევითი არ არის, რადგან უცვლელად არის მიჩნეული ის სოციალური ურთიერთობაც, რომელსაც ეს მორალი ემსახურება — კერძოდ ფეოდალური სოციალური ურთიერ-

1 ძეგლები, 11, გვ. 163.

2 იქვე, გვ. 166.

თობა. მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აგიოგრაფიაში ამ უცვლელი მორალის საფარქვეშ მანაც ვამჩნევთ სოციალური ბრძოლის ნიშნებს და, შესაბამისად, მორალის დიალექტიკური განვითარების ნიშნებსაც. ბუნებრივია, ყოველივე ეს არის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის რევიზიონიზმის გზაც. მაგალითად, საერო პირის, ფეოდალის ეთიკური იდეალი კარგად ჩანს კონსტანტი-კახას მიმართ აგიოგრაფიის მიერ წარმოთქმულ შემდეგ სიტყვებში:

„ვინ სადა ვინ მივიდა მისა მშვიერი, ანუ წყურვილი, და არამცა განძლო იგი, ანუ შიშუელი და არა შემოსა იგი სიხარულით“.

„ვინა-ა სადა იხილ[ა] მან ობოლი, გინა ქუროვი, და არა მსწრათლ ილუაწა იგი?“<sup>1</sup>

„აქუნდა ნეტარაა მას სიმდაბლმ და თავს-დებამ უფროამ ყოველთა კაცთა“<sup>2</sup>.

ფეოდალის ქრისტიანული მორალის განმსაზღვრელია შემდეგა აზრი, რომელიც მოციქულ პავლეს ეკუთვნის: „ნამეტნავი ეგე თქუენი იყავნ ნაკლულევანთა მათთვის, რომელნი არიან იერუსალმის, რამთა მათიცა იგი ნამეტნავი იყოს თქუენისა მის ნაკლულევანებისათს“<sup>3</sup>.

გიორგი მცირე ხაზს უსვამს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლებას. მისი შეხედულებით, სიკეთე ყოველგვარი გარეგანი იძულების გარეშე უნდა კეთდებოდეს. ის უნდა იყოს ადამიანის შინაგანი მოთხოვნილება. მწერლის მიერ ადამიანი წარმოდგენილია ხორციელი და სულიერი ბუნების კავშირის სახით. გონება გამომდინარეობს სულისა და ხორცის ამ კავშირიდან. სწორედ გონება უნდა წარმართავდეს ადამიანის ნებისყოფას, არჩევანს. ეს აზრი გატარებულია სხვა აგიოგრაფიულ თხზულებებშიც: „და ამით ჭერთა მოგუეახლა ჩუენ, ანგელოზთასა მას ბუნებასა, და ერთ კერძო იგი ჩუენი მსგავსი ცხოველთა მათ განქარვებადთა. და არა არს კაცი იგი ანგელოზ, არცა პირუტყუ, არამედ შორის მათსა. და სხუამ დაბადებული ორთაგან: ერთი იგი სულისაგან და ჯორცთა შეაერთა, და დაადგინა იგი ადგილსა ბრძოლისა და ძლევისასა და კელმწიფებამ მისცა მას უფლებისა, და შეაყენა იგი წამსა სასწორისა და გონებისა მისისასა, რამეთუ ესე

1 ძეგლები, I, გვ. 166.

2 იქვე.

3 იქვე.

გონებად გამოძვალ არს ორთა მათ შორის ბუნებათა. შეერთებულ-  
თა. და იგი არს განმგებელ, უკეთუ ვითარ მიღრკეს“<sup>1</sup>.

ზნეობის განმსჯელი გონებაა. ზნეობრივია ის, რაც გონივრულია,  
გონიერია. ეს თეზისი, რომელიც ზემომოტანილი ნააზრევიდან გა-  
მომდინარეობს, მეტად მნიშვნელოვანია. ზნეობა უკავშირდება ადა-  
მიანის მსოფლმხედველობას. ქრისტიანული მსოფლმხედველობით  
გამსჭვალული პიროვნება გონივრულად მიიჩნევს რეალური სამყა-  
როს „ნაგვეად“ შერაცხვას, მის უარყოფას, წარმავალი კეთილდღე-  
ობისა და სილალის იგნორირებას, მაშინ, როდესაც სხვა, რომლის-  
თვისაც ეს მსოფლმხედველობა არ წარმოადგენს შინაგან რწმენას  
და არ არის მისი ნებისყოფის წარმმართველი. გონებას და შესაბა-  
მისად თავის ქცევას, მორალს მიხედვით საპირისპიროსკენ — რეა-  
ლური ქვეყნისკენ, მისი სიკეთით ტკობისკენ. მისთვის მორალური.  
გონივრული იქნება ის, რასაც ქრისტიანული მორალი უარყოფს. ამ  
მეორე შემთხვევაში, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ადამიანი ემორ-  
ჩილება ვნებებს, სოფლის საცთურს: „კორცთა გული უთქუანა სუ-  
ლისათჳს და სულსა — კორცთათჳს, და მკდომ არიან ურთიერთას  
და კუალად იტყჳს: „არა, რომელი მე მნებაეს მას ვიქმ, არამედ რო-  
მელი იგი მძულს, მას ვყოფ“<sup>2</sup>.

ამ სიტყვებში მოცემულია მორალური მოქმედების კრიტერიუ-  
მი. რითაც ადამიანი ცხოველზე მალღდება—ქცევას განმსაზღვრელი  
უნდა იყოს არა სურვილი, არამედ მიზანი, ადამიანური იდეალი. პი-  
როვნება საჭიროა მოქმედებდეს არა „მინდას“. არამედ „უნდას“  
პრინციპით. მაშინ იქნება მისი საქციელი ზნეობრივი. მაგრამ, ამ არ-  
ჩევანის განმსაზღვრელი ისევ და ისევ მსოფლმხედველობაა.

„აწ გამოჩინებულ არს, ვითარმედ კელმწიფებასა ჩუენსა აქუს  
ორივე ესე ნება“<sup>3</sup>.

ამას ეფუძნება შემდეგ ფრიად პოპულარული თემა ქართულ  
მწერლობაში „სოფლის სამღურავი“, რომელიც აღბეჭდილია ქრის-  
ტიანული მსოფლმხედველობით. სოფლის მიღ-მოღებას, საცდურს  
აყოლილი ადამიანი დაღუპულია, მაგრამ თვით არის დამნაშავე ყვე-  
ლაფერში, რადგან თავისი ნებისყოფა მცდარი ობიექტისკენ მიმართა.  
ამიტომ, პირველი რიგის ამოცანად დგას „გიორგი მთაწმიდელის

1 ძეგლები. I, გვ. 204.

2 იქვე. გვ. 205.

3 იქვე.

ცხოვრებაში“ სწორედ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცების საკითხი — თუ ადამიანი დარწმუნებულია რეალურის ამაოებაში, იგი თავისთავად გაპყვება ქრისტიანული ზნეობის გზას.

ზნეობა რწმენის უშუალო ატრიბუტია, შემადგენელი კომპონენტია. ამიტომ არის. რომ თითქმის ყველა რელიგიური სისტემა თავის ზნეობას ქადაგებს და მას ზნეობრივ კანონდაც აქცევს მორწმუნისათვის. საბოლოო ჯამში, ადამიანმა თავის ქცევა თავისივე რწმენას მიხედვით უნდა წარმართოს, რწმენაში დაეკვება ან მისი შეცვლა შეცვლის ადამიანის ზნეობრივ ნორმებსაც. ტყუილად არ ეუბნებიან სომეხი მთავერები კოსტანტი-კახას: „ნუ ესავ სასოებასა მაგას არასასოსა, რამეთუ ღმრთისა მიერ მოცემულ ხარ ჯელთა ჩუენთა. და ჩუენცა, ესრეთვე გაზრახებთ შენ, ნუ დადგრომილ ხარ შენ სიფიცხლესა ძაგას შიხა... ხოლო საუკუნესა მას ცხორებასა, ვინ უწყის, რაჲ უმჯობეს არს“<sup>1</sup>.

ღმერთმა გაწირა კახა და სხვა ქრისტიანენი, ე. ი. თვით მისი ნებაა, რათა კახა დაჰყვეს სარკინოზთა ბრძანებას, გამაჰმადიანდეს. აღფ-არსლანის მიერ საქართველოს ერთი ნაწილის მოოხრებაც გიორგი მცირის მიერ გააზრებულია, როგორც ღვთის მიერ მოზღულუი სასჯელი.

მეტად საინტერესო დასმაა საკითხისა. ჩვენს ქვეყანას არასოდეს აკლდა გარეშე მტრების შემოსევები, ხშირად ყოფილა გვემული უპყრობილი მაზღეანთა თუ მაჰმადიანთა მიერ. მაშასადამე, პრინციპი — „ღმრთისა მიერ მოცემულ ხარ ჯელთა ჩუენთა“, მუდამ მოქმედი იქნებოდა და მიზნად ისახავდა ხალხის ნებისყოფის მოშლას, მის მიერ ბრძოლაზე ხელის აღებას, მორჩილებას, ე. ი. დამპყრობთა ნება ემთხვეოდა ღვთის ნებას. შესაბამისად, მტრების რელიგიაზე გადასვლაც და, ამრიგად, სხვა ზნეობრივი პრინციპებით ცხოვრებაც ლოგიკური ნაბიჯი იქნებოდა. აქედანვე გამომდინარეობდა ეკვიპ ქრისტიანული ღმერთის ყოვლისშემძლეობასა და ქრისტიანული რელიგიის ჰემმარტებაში... „აღილე რჩული ჩუენი და უვარ-ჰყავ ცთომად იგი შენი ქრისტჳ ღმრთისათჳს, რამეთუ გონიერად გხედავ შენ“, — ეუბნება ჯაფარი კახას<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 169.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 168.

შემდეგ:

„და ვითარ აწ ლიტონსა კაცსა, დედაკაცისაგან შობილსა, ღმერთად აღიარებ? დასცხერ ამიერთგან, რამეთუ ვერ შესაძლებელ არს სიტყუად, ვითარმცა ძმ ესუა ღმერთსა“<sup>1</sup>.

საგულისხმოა, რომ ქრისტიანული რელიგია კვლავ თავის ძირითად იარაღს — ზნეობას მოიმარჯვებდა ხოლმე ყოველ ასეთ შემთხვევაში — მორწმუნეთა პურობილება სხვა ხალხის, სხვა სარწმუნოების წარმომადგენელთ მიერ აიხსნებოდა მორწმუნეებში ქრისტიანული ზნეობრივი პრინციპების შესუსტებით, მისი უარყოფით, რისთვისაც ღმერთი სჯიდა მათ. ასევე ესმის ეს გიორგი მცირესაც, ე. ი. მტრებზე გამარჯვებისა და თავისუფლებისათვის, პირველ რიგში, სპირო იყო ერის ქრისტიანული ზნეობის განმტკიცება, რაც თავისთავად ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცებასაც გულისხმობდა, ქრისტიანობისა, რომელიც ჩვენი ხალხის იდეოლოგიურად დროშა იყო ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის საქმეში. ამიტომ იყო, რომ გიორგი მთაწმიდელმა ქრისტიანული ზნეობრივ პრინციპების აღდგენით დაიწყო თავისი რეფორმატორული საქმიანობა საქართველოში.

ქრისტიანული ზნეობრივი პრინციპები მოემსახურებოდა ფეოდალური სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის ინტერესებს, თუ მათი სიწმინდე დაცული იქნებოდა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნებოდა სიმდაბლის მოთხოვნას („რომელმან დაიმდაბლოს თავი თჳნი, ამაღლდეს“), პატივმოყვარეობის მოთხოვნას, ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ადამიანი დაეხარებოდა ამქვეყნიურ სიამოვნებას და სიმდიდრეს, მატერიალურ კეთილდღეობას თვითმიზნად გაიხდიდა. „რამეთუ შუებისა და საქმლისაგან იშვა ურჩებაჲ იგი ადამისი, რომელი ნაშობთა მისთა ზედა დადგრომილ არს“<sup>2</sup>. ამაჲ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფეოდალიზმის პირობებში, რადგან პატივმოყვარეობა, განდიდება იყო ფეოდალური თავკერძობების ძირითადი მამოძრავებელი. ამ ფეოდალურ „ფსიქოლოგიას“ შესანიშნავად იყენებდნენ ჩვენი ქვეყნის პოლიტიკური და იდეოლოგიური მტრები. ჭაფარი ლიქნით მიმართავს კოსტანტი-კახას — თუ ის გამაჰმადიანდებოდა, მაშინ

1 ძეგლები, I, გვ. 168.

2 იქვე.

„მიიღო ჩემგან კეთილი და უაღრესი პატივი, და გყო შენ თანამზრახველად ჩემდა და უდიდებულმს ყოველთა მოყუასთა შენთა“<sup>1</sup>.

აგიოგრაფიაში ეთიკურ იდეალად გამოცხადებულია ჭეშმარიტებაც. ეს აზრი წითელ ხაზად გასდევს უძველეს ქართულ პროზას, რაც საფუძვლად ედება თეორიულ შეხედულებებსაც, რომლის მიხედვითაც მწერალმა მხოლოდ სინამდვილეზე უნდა წეროს, „ჭეშმარიტ კაცთაგან“ ფიცის ჭეშმთხრობილი და თვალით ნანახი უნდა გაუზიაროს მკითხველს. ჭეშმარიტება თვით იზიდავს ადამიანს, მას არ სჭირდება თავს მოხვევა. ჭეშმარიტება ყველაზე მეტად მიესადაგება ქრისტიანულ რწმენას. იგი ჭეშმარიტია და ამიტომ არ არის „მახვილით პურობილი სჯული“. რა შეეხება, დავუშვათ, მაჰმადიანობას, იგი არის „კაცთა კელოვნებითა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნება“<sup>2</sup>. აქ, სხვათა შორის. საყურადღებო ისიც არის, რომ დაშვებულია „ზღაპრობის სიბრძნე“. ეს სიბრძნე ადამიანის ფანტაზიის ნაყოფია, მისი გონების პროდუქტია და, ღვთაებრივ სიბრძნესთან შედარებით, რომელიც ქრისტიანობის დამახასიათებელია, მეტად დაბალ ფასეულობას წარმოადგენს. იგი არ არის ჭეშმარიტება, ამიტომ ადამიანის ეთიკურ საქციელად მიჩნეულია გზა სიცრუვიდან — ჭეშმარიტებისაკენ, შესაბამისად, ქრისტიანულ რწმენისაკენ. ეთიკურია ყველას საქციელი, ვინც ამ გზაზე დადგა. სწორედ ჭეშმარიტების პრინციპით უნდა ხდებოდეს ფასეულობათა გადაფასებაც. ეთიკურ საქციელად არის მიჩნეული რჯულის ღალატიც, ტრადიციის რღვევაც, როცა ამას ითხოვს ჭეშმარიტება. ამ პრინციპით მოქმედებენ პროზელიტები, კერძოდ აბო, რომელსაც ამირა ეუბნება: „ილოცე შჯულითა მით, რომლითა განგზარდეს მშობელთა შენთა“<sup>3</sup>. სათანადო მაგალითებს აღარ გავამრავლებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ქრისტიანული რწმენის ჭეშმარიტებაზე აქცენტის გაკეთება და მისი ეთიკურობის ხაზგასმა განაპირობებდა სხვა იდეოლოგიის წარმომადგენელთა მიერ შეტყუას სწორედ ქრისტიანობის. როგორც რელიგიური სისტემის ჭეშმარიტებაზე. საამისო მაგალითებს უხვად იძლევა ჩვენი აგიოგრაფია. მაშასადამე, მსოფლმხედველობა განსაზღვრავს ეთიკას, ანუ ამ უკანასკნელში ვლინდება იგი

1 ძეგლები. I, გვ. 168.

2 იქვე. გვ. 65.

3 იქვე. გვ. 64.



პრაქტიკულად. ბუნებრივია, ადრე თუ გვიან, დღის წესრიგში უნდა დამდგარიყო ქრისტიანული დოგმების ჭეშმარიტების მტკიცების საჭიროებაც, რამაც მოითხოვა „გარეშე სიბრძნის“ გამოყენებაც და შემდეგში განსაზღვრა სწორედ ისეთი მსოფლმხედველობა, რომელშიც უზვად იყო შესული ჰუმანისტური ნაკადიც. ვფიქრობთ, ეკვპო ქრისტიანული რწმენის ჭეშმარიტების მიმართ ჩნდება თვით ქრისტიანულ მრევლში და არა მარტო სხვა რელიგიათა წარმომადგენლების ნააზრევში. თუ გიორგი მცირეს ვერწმუნებით, ბაგრატ IV სრულად კატეგორიულად უცხადებს გიორგი მთაწმიდელს „რომელი თუაღლითა არა ვიხილო, არა მრწამს“, ამითვე უნდა აიხსნას ისიც, რომ მალე სასწაულთა მიმართ უნდობლობის ტენდენციას უჩენია თავის ზოგიერთი მათგანი ყოფილა „ამის ქამისა კაცთაგან ფრიად ურწმუნო“, ისეთი, რომელთა რეალურობაა ვერ დაიჭერებდა ადამიანი, ასეთ ნააზრევში უდავოდ ჩანს რაციონალიზმის ელემენტები. ადამიანის გონება არის საზომი რელიგიური რწმენის, მისი დოგმების ჭეშმარიტებისა თუ სიცრუისა. ქრისტიანობა ზნეობრივი რელიგიაა. ზნეობა მისი ყველაზე ძლიერი ციტადელია, ამიტომ მასზე შეტევა ნაკლებ ნაყოფიერი იქნებოდა მაშინ, როდესაც ეს არ ითქმოდა მისი სისტემის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნაწილის მიმართ. საჭირო იყო ჭერ ამ მეორის მოშლა. რომ შემდეგ თავისთავად დამდგარიყო პირველის რევიზიის საკითხიც. მაშასადამე, ქრისტიანული რელიგიის ჭეშმარიტების პრეტენზიამ, ასე თუ ისე, შეუწყო ხელი რაციონალიზმის გამოვლენის დაფუძნებას. ეს საშიშროება კარგად იგრძნეს შემდეგ და არეოპაგიტის მომარჯვებით ხდება ცდა მისი რეგულირებისა — ამას უნდა ემსახურობოდა აპოფატისის მთელი სისტემა.

„ილარიონ ქართველის ცხობაში“ გატარებულია შემდეგი აზრი: „სამთა ამათ მიერ იშვებიან სპარეზენნი ვნებათანი — დიდების-მოყუარებისა, გემოთმოყუარებისა და ვეცხლის-მოყუარებისაგან. ამისთვისა წმიდამან ამან სამნივე ესე თავნი გუელისანი სამები-სა წმიდისა ძალითა ახოვნად და ძლიერად დათარგუნნა“<sup>1</sup>. ასევე საინტერესოა, რომ არაბთა უცხო ზნეობის შეთვისება ქართველების მიერ, იოანე საბანისძის მიერ შეფასებულია, როგორც ერთ-ერთი წინაპირობა მაჰმადიანობაზე გადასვლისა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესუსტებისა... „ალვერიენით ერსა უცხოსა, შჭუღითა გან-

დგომილსა ქრისტესგან, ნათესავსა საწუთრომსა ამის მოყუარესა... რომელთაგან ვისწავენით საქმენი მათნი და ვჰმონებდით გულის-თქუმასა ვულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა ვითარცა უსააონი ქრისტესგან და დამვიწყებელნი საუკუნომსა ცხოვრებისანი“<sup>1</sup>. ხოლო მაჰმადიანური მორალიდან საგანგებოდ გამოყოფილია ის, რომ ის არ უარყოფს საწუთროს სიყუარულს, მაშასადამე, ქრისტიანობისაგან განსხვავებული მსოფლმხედველობა, პირველ რიგში, ისეთ ზნეობაში ვლინდება, რომელიც რეალური ცხოვრებისა სიყვარულს უშვებს. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანობა საყოველთაოს ვერ გახდოდა ასკეტურ მორალს. შეუძლებელია მას ანგარიში არ გაეწიო რეალობისთვის — იგი მრევლის პატრონი იყო და ამ მრევლს მიწიერი ინტერესებიც ჰქონდა, მისთვის იბრძოდა. ამის გაუთვალისწინებლობა არ შეიძლებოდა, ამიტომ დასაშვები ხდება ზნეობად ჩაითვალოს „ორისავე ცხოვრებისა შეზავება“ — ზომიერების დაცვა მატერიალურ ცხოვრებაში, თუმცა იდეალად ქრისტიანული ზნეობისა იგი არ წარმოგვიდგება. ესეც ღრმად იდეოლოგიური ფაქტია, ჯერ ერთი, იმით, რომ „სოფლის სიყუარული“, რომელიც არაფრით არ იზღუდება, ამძაფრებს სოციალურ ბრძოლას, რადგან საზოგადოების დაბალი ფენები იბრძვიან არსებობის უფლებისთვის, ხოლო მაღალნი კი ამძაფრებენ მათ ჩაგვრას. იგივე ხდება ერთ-ერთი მიზეზი ფეოდალური შინაგათიშულობისა და პირველობისათვის ბრძოლისა. ქრისტიანობის მიერ „სოფლის სიყვარულის“ დაშვება არ ნიშნავს იმას, რომ ადამიანი აჰყვეს სოფლის საცთურს. მისმა თავისუფალმა ნებამ უნდა კეთილი არჩევანი მოახდინოს. მეორეც — ზემოხსენებული „შეზავება“ დიდად შეუწყობდა ხელს სასულიეროთა ავტორიტეტის ზრდას, რადგან მათ ხელში გადადის საზოგადოების ზნეობის მესაჭის ფუნქციები, ამოქმედდება მონანიების ინსტიტუტი და სხვა, მაგრამ ამასთანავე ეს გახდება შემდეგში საფუძველიც იმისა, რომ რეალური ცხოვრება რეაბილიტირებულ იქნას ნაწილობრივ მაინც, როგორც ღვთაებრივი სიკეთის თანაზიარი, მას აღარ მიემართოს ეპითეტი „ბოროტი“, რაც გაკეთებულებს არის ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის მიერ. შემდგომი პერიოდის ლიტერატურაში (ალორძინების პერიოდში) კარგად არის შემჩნეული, რომ ადამიანი ვერ იცავს, უმრავლეს შემთხვევაში, სოფლის სიყვარულის ზომიერ-

<sup>1</sup> ძეგლები, I. გვ. 79.

რებას, რის გამოც ქრისტიანული მსოფლმხედველობა თეორიულად მის ოფიციალურ, ძირითად მსოფლმხედველობად რჩება, პრაქტიკულად კი ეს სოფლის საცთურს არის აყოლილი. ქართული კულტურა ესწრაფვოდა ბერძნულთან მხარის გასწორებას. ეს სჭირდებოდა ქვეყნის, ერის კონსოლიდაციის ინტერესებს. ამ შემთხვევაში ქრისტიანული მორალი იძენს ახალ ნიუანსს. სათნოებად ითვლება არა მარტო სულისსაოხი წიგნების კითხვა, წმინდა ცხოვრება, არამედ ბერძნულიდან თარგმნაც. გიორგი მცირე ასე ამკობს გიორგი მთაწმიდელს: „ხოლო თარგმანებაჲ წიგნთაჲ აქუნდა ნამეტნავად ყოველთა სათნოებათა და გვრგვანად და განმანათლებლად ნათესავისა ჩუენისა“<sup>1</sup>. უაღრესად საყურადღებოა, რომ წიგნთა თარგმნა, რაც ეროვნული ინტერესებითაა გამოწვეული, ჩათვლილია ყველა სათნოებაზე უაღრეს სათნოებად.

ქრისტიანულ ეთიკაში ხაზი ესმის იმ გარემოებას, რომ ეთიკურია სხვისთვის სარგებლობის მოტანა. წმიდანის ღვაწლი ამ კუთხით არის, პირველ რიგში, შეფასებული. აქედან გამომდინარე, უპირველესად მოითხოვება არა მშრალი სიტყვა, არამედ საქმე, პირადი მაჰაგალითი, რაც ქმნის „მიბაძვია“ საფუძველს. მაგალითად, გიორგი მთაწმიდელმა „არა სიტყუთ ასწავა, არამედ საქმით უჩუენნა გზანი საუყუნოჲსა ცხოვრებისანი სამწყსოთა თჳსთა“<sup>2</sup>. ამას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგან, ხშირ შემთხვევაში, სასულიერონი სიტყვით ქადაგებდნენ მაღალ ზნეობრივ პრინციპებს, ხოლო საქმით კი შორდებოდნენ მათ. სასულიეროთა წრეში ქრისტიანული მორალის შესუსტება, ბუნებრივია. გამოიწვევდა, საერო პირებში მის შესუსტებასაც. რასაც მძიმე შედეგები მოჰყვებოდა. სასულიეროთა საქციელი უნდა ყოფილიყო მიბაძვის ობიექტი, მაგრამ იმასაც აღვნიშნავთ, რომ მისაბაძი იყო არა მარტო მათი ზოგადქრისტიანული სათნოება, არამედ „ეროვნული ღვაწლიც“. გამყდარებული მშობლიური ქრისტიანული, ეროვნული კულტურის სამსახურში. ეს იდეალი ნათლად არის წარმოდგენილი გიორგი მცირის შემდეგ სიტყვებში: „სათნოებათა მათთაჲთა შურად და ბაძვად ღირსებისა მათისა აღვიძრვოდით; და ძალსა მას საცნაურსა სულისა ჩუენისასა, ვი-

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 1.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 129.

თარცა ორბისა სიკაბუკესა. განვაკაბუკებდეთ და ვითარცა მთოარესა, ეგრეთ განვაახლებდეთ<sup>1</sup>.

თავის საფუძველში უაღრესად დემოკრატიული ქრისტიანობა მაინც შეიცავდა ისეთ მომენტებს, რომლებიც თრგუნავდა დემოკრატიას. რაც კარგად არის შემჩნეული სამეცნიერო ლიტერატურაში. «Право большинства на власть, этот характерный принцип чистой демократии, не может быть признано религией, учащей, что большинство порочно и что мы не должны «ворить зла, следуя за толпой»<sup>2</sup>.

უდაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, რომ სასულიერო წოდებაში უნდა წინაურდებოდნენ ადამიანები „ღირსებისათვის მიღობისა“. ამის საფუძველს იძლეოდა ის დემოკრატიული პრინციპები, რომლებიც ქრისტიანობას გააჩნდა. შემდეგში ეს აზრი გადატანილ იქნა პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც — მართალია. მასა ცოდვილია, მაგრამ განა ცოდვილთა წრიდან არ გამოდიან წმინდანებიც? ამიტომ გიორგი მცირე თამამად სვამს საკითხს, რომ საერო წრიდან შეიძლება გამოიყოს ღირსებით სავსე პიროვნება. რომელიც დაიშახტურებს დაწინაურებას. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქრისტიანობა იდეალამდე ამაღლებას, კათარზის შესაძლებლად მიიჩნევდა არა ერთეულთათვის, როგორც ეს დაეუშვათ პლატონსა და პლოტინს ჰქონდათ წარმოდგენილი, არამედ ყველასთვის. რაც ქმნიდა საფუძველს იმისთვის, რომ დასმულიყო პოლიტიკური ცხოვრების დემოკრატიზაციის საკითხიც.

როგორც ვთქვით, ბაძვის მომენტი ქრისტიანულ ეთიკაში ერთი მთავართავანია. მაგრამ ისიც აღნიშნულია ჩვენი აგიოგრაფების მიერ, რომ „კაცაა რააცა რაა უყუარნ, მისკენ ისწრაფვინ“, ე. ი. ბაძვის საგანი უნდა იწვევდეს აღფრთოვანებას. აქ თავის როლს თამაშობს «потребность нравственного восторга»<sup>3</sup>. ამით არის გაპირობებული ქართული აგიოგრაფიის სახობო ელემენტებიც („ხაენიება მართალთაჲ ქებით აღესრულების“), მაგრამ, თუ გავისხენებთ იმასაც, რომ ქრისტიანობის მიერ კარგად იყო ჩამოყალიბებული არა მარტო წმინდანის იდეალი, არამედ იდეალი ერისკაცისაც, საერო-

1 ძეგლები, II, გვ. 107.

2 რ. ბლეკი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 311.

3 იქვე, გვ. 191.

სიც, ეს შექმნიდა საფუძველს მომავალში ქების ობიექტად გამხდარიყო არა მარტო წმინდანი, არამედ მეფე, ფეოდალი, რის ნიშნებიც ქართულ აგიოგრაფიაში გვაქვს. ამ დროს, ბუნებრივია, წარმოჩინდებოდა არა მარტო ის, რაც ამ საერო პირს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან აკავშირებდა, არამედ ისიც, რაც მას ხდიდა საერო. „სოფლისმოყუარე“ ადამიანად. დადგებოდა საერთოდ ადამიანური ზნეობის საკითხიც, რომელიც, მართალია, ჯერ გაიაზრებოდა ქრისტიანულ ასპექტში, მაგრამ შეიცავდა ისეთ მომენტებსაც, რომლებიც მისგან განსხვავდებოდა კიდევ.

ქრისტიანული ეკლესია იღვწვოდა საზოგადოების მორალური სიწმინდისათვის. იგი ცდილობდა დაეცვა ოჯახის სიწმინდე. ქორწინება ქრისტიანობამ ბოლოს და ბოლოს ცნო, თუმცა თომა აქვინელის გამოთქმა რომ მოვიშველიოთ, იგი მაინც „ზრდილობიანი მრუშობა“ იყო, მაგრამ მაინც დასაშვები იმდენად, რამდენადაც ლაგამს ამოხედებდა აღვირახსნილობას და მრუშობას. ქორწინება გამოცხადდა „წმინდა საიდუმლოდ“, ყოველგვარი ცდა თავისუფალი სიყვარულისა ჩაითვალა „ეშმაკის განმარჯუებად“. ასე აფასებს, მაგალითად, გორგი მერჩულე აშოტის გატაცებას „სიძვის დიაციით“, იგივე პოზიცია იგულისხმება ყველა იმ ეპიზოდში, რომლებიც უხვად გვხვდება ჩვენს უძველეს ქართულ პროზაში. მიუხედავად ამისა, ოჯახური ურთიერთობის სიწმინდე ხშირად ირღვეოდა, რადგანაც ამ შემთხვევაში, ეკლესიას „მხედველობიდან გამორჩა“ ადამიანის „კაცობრივი ბუნება“ და ფეოდალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის სპეციფიკა — ქორწინება „პოლიტიკური აქტი“ იყო არა მხოლოდ სამეფო კარზე, არამედ ზეოდალთა სოციალურ წრეშიც. ხშირად ხდებოდა უსიყვარულოდ ქორწინება, რაც თავიდანვე განაპირობებდა ოჯახის არამდგრადობას. ადგილი ჰქონდა სამიჯნურო გატაცებებს ოჯახის გარეთ. განსაკუთრებით ეს შეიმჩნეოდა ფეოდალურ წრეში. რაც შეეხება მშრომელ მასას, „წვრილ ერს“, მისთვის „სიყვარული“ უფრო შესაძლებელი იყო, რადგან არ ბორკავდა სოციალური ინტერესები, მაგრამ მძიმე შრომითი ცხოვრება მათ არ აძლევდა სიყვარულის, მიჯნურობის რომანტიკული განცდის საშუალებას. მათთვის „მეუღლე“ პირველ რიგში, სოციალური შინაარსის შემცველი სიტყვა იყო — უღლის გამწევი და, მართლაც, ქართულ აგიოგრაფიაში თუ სადმე ჩანს ეს უბრალო ხალხი, ჩანს მხოლოდ თავისი სოციალური, სასიცოცხლო ინტერესების ფონზე.

ბუნებრივია. უძველეს ქართულ პროზაში, სიყვარული არ არის ქმედითი ძალა. ფასეულობას იგი არ წარმოადგენს. იგი არ არის ეთიკური, მაგრამ არ არის ეთიკური რით? — ქრისტიანული მორალური კოდექსის მიხედვით. ფეოდალურ-ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით. ფეოდალურ-ქრისტიანული სამართლის მიხედვით. ფეოდალური სახელმწიფოს წარმატებებთან ერთად. ფეოდალური სოციალური წრის წარმატებებთან ერთად სიყვარული თანდათან იქცევა ეთიკურ ძალად. უძველესი ქართული პროზა იმით არის საინტერესო, რომ იქ აშკარად ჩანს ამ ჰუმანისტური მოვლენის ნიშნები. ბუნებრივია. ადრე ფეოდალიზმმა მიიღო ქრისტიანული მორალი. მიიღო ქრისტიანული ზნეობა მის სარწმუნოებრივ სისტემასთან ერთად. ეს მას სჭირდებოდა. სხვაგვარად მოქცევა არ შეეძლო, მაგრამ თეოდალური ცხოვრების წესი ველარ ეგუება ქრისტიანული სამართლის ნორმებს და არღვევს მას ჯერ პრაქტიკაში, ხოლო შემდეგ ფორმდება იგი თეორიულადაც საერო მწერლობის ბევრ შედეგში. განსაკუთრებით კი გენიალურ „ვეფხისტყაოსანში“. საერო ცხოვრების დაწინაურებამ, რასაც ხელი შეუწყო ცენტრალიზაციამ, სახელმწიფოს გაძლიერებამ და თვით ეკლესიის მიერ ბევრი ზნეობრივი პრინციპის დაეწივებამ (რამაც შესაძლებლობა მისცა დავით აღმაშენებელს იდეოლოგიურადაც გაემართლებინა ეკლესიის სახელმწიფოსადმი დამორჩილება), ხელი შეუწყო რეალური ცხოვრების ფასეულობად აღიარებას. სიყვარული ეთიკურ ძალად უნდა ქცეულიყო სწორედ ამ ფეოდალურ-არისტოკრატიულ წრეში, იმ წრეში, რომელიც უკვე იდგა საკულთარი იდეოლოგიის ჩამოყალიბების მიჯნაზე და, რომელიც ჰუმანიზმის ძალზე ბევრ მომენტს შეიცავდა. ამიტომ ამ პერიოდის ჰუმანიზმი არისტოკრატიულ-ფეოდალურია.

როგორც ითქვა, ვინც არ იზიარებს ქრისტიანობის ზნეობრივ პრინციპებს, ეკვი შეაქვს სარწმუნოებრივ დოგმებში, ეწინააღმდეგება სასულიერო პირებს, აგიფგრავის მიერ არ არის ადამიანად ჩათვლილი. დახასიათებულია როგორც „მკეცისა ბუნებისა“. ამ მხრივ ერთობ დამახასიათებელია „კოლაელთა მარტვილობის“ ავტორის თვალსაზრისი — ცხრა მცირეწლოვანი ქრისტიანი წარმართმა ეშობლებმა სასტიკად გაწირეს — „ხნარცეში“ ჩაყარეს და „ქუთია განტენეს“. მწერალი აღნიშნავს, რომ მხეცებსა და ქვეწარმავლებსაც კი გააჩნიათ შვილისადმი სიყვარულის გრძნობა მაშინ, როდესაც წარმართები ამასაც კი მოკლებულნი არიან. საგულისხმოა ამ მხრივ

„სერაპიონ ზარზმელის ცხორება“ და ცამეტი სირიელი მამის „წამება“-„ცხორებანიც“. აგიოგრაფი არ იშურებს მუქ საღებავებს, რათა დაგვიხატოს იმ ადამიანების „ველეური“ ბუნება, რომლებიც წინ აღუდგებიან ბერებს და არ აძლევენ მათ სამყოფელში მონასტრების შენების უფლებას ან კიდევ ეწინააღმდეგებიან ქრისტიანობის გავრცელებას, იცავენ მამაპაპურ. წარმართულ რწმენას, რომელიც შეესატყვისება მათ სოციალურ ინტერესებს.

საყურადღებოა, რომ ქრისტიანობაზე მოქცევა უცბად არ ხდის ადამიანს ზნეობრივად — მან კათარზისის ძნელი გზა უნდა გაიაროს, რომ ცოტად თუ ბევრად დაუახლოვდეს ზნეობრივი სრულყოფილების იდეალს. ამრიგად, ეთიკური ნორმები, ზნეობა ძველ ქართულ პროზაში გააზრებულია, როგორც იდეოლოგიის შემადგენელი კომპონენტი, რომელსაც სწორედ ეს იდეოლოგია და საერთოდ ადამიანის მსოფლმხედველობა განსაზღვრავს.

#### § 6. იდეოლოგიური მიმართება ფოლკლორთან

ქრისტიანული მსოფლმხედველობა საუკუნეების მანძილზე ებრძოდა წარმართობას. განადგურდა ლიტერატურული ძეგლები, სადაც, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, გამოვლენილი იყო წარმართული იდეოლოგია. ქრისტიანული მწერლობა და მისი წამყვანი დარგი აგიოგრაფია წარმართავს ხოლმე „მხილების მახვილს“ ყოველგვარი „ჭერკუალის“ მიმართ. რაც, ასე თუ ისე. შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. ეს ეხება როგორც სხვა რელიგიურ სისტემებს, ისე წარმართული იდეოლოგიის სხვადასხვა გამოვლინებებს, ერესს. მიუხედავად ყოველივე ამისა, წარმართული მსოფლმხედველობა, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო რელიგიური მიდგომა მატერიალური სამყაროსადმი, თავის სიცოცხლეს აგრძელებდა ფოლკლორში, ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში, რომელიც არ ექვემდებარებოდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ცენზურას, მის კონტროლს. ფოლკლორი იყო ის ბაზა, რომელშიც ხშირად ვლინდებოდა ერეტიკული განწყობილებანი, ქრისტიანობის საპირისპირო მსოფლმხედველობა. დასაწყისში ქრისტიანობა ცდილობს შეითვისოს ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშების ფორმა, ოღონდ შეუცვალოს მას შინაარსი და თავისი მსოფლმხედველო-

ბის განსამტკიცებლად, საქადაგებლად გამოიყენოს. ეს განსაკუთრებით დაეტყო საეკლესიო მუსიკა-გალობას, მაგრამ ამ პროცესს უკვალოდ არ შეიძლება ჩაეველო აგიოგრაფიისთვისაც. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ აირეკლახალხური პროზის (ზღაპარი, ხალხური ნოველა) ბევრი ნიშანი, რაც განაპირობა, ოფიციალური ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მხრივ წარპართობასთან იდეოლოგიური წინააღმდეგობის ფაქტმა.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანობა ისეთი რელიგიური სისტემაა, რომელიც თავის მიზნად ისახავს ადამიანის ბედნიერებას. ოღონდ ამის მისაღწევად საჭიროა ყოველგვარი მატერიალურის, სხეულებრივის, „ნივთთა ქუეყნის“ უარყოფა. მხოლოდ განწმენდილი სული ეზიარება მარადიულ ნათელს, სიკეთეს — ღმერთს, დამკვიდრდება სასუფეველში. ადამიანი თავისი შეგნებული არსებობის მთელ მანძილზე ესწრაფვოდა და ესწრფავის ბედნიერებას. ამით არის აღბეჭდილი ხალხური ზეპირსიტყვიერების მრავალი ჟანრი, განსაკუთრებით კი ზღაპარი. მასში ვლინდება ხალხის საუკეთესო ოცნებები, ზრახვანი. ხალხი ცდილობს თავისი ფანტაზიით შექმნილ გამონაგონ სინამდვილეში ამაღლდეს რეალურ ცხოვრებაზე, წოდებრიობაზე, სიღატაკეზე, უმეცრებაზე და ა. შ., ჰიშინი ეძღვნება ადამიანის პირად ღირსებებს. ამიტომ შესაძლებელია უბრალო გლეხის ბიჭმა ხელმწიფის ასულის ხელიც კი მოიპოვოს. გარდა ამისა, ანგარიშგასაწვევია ისიც, რომ ხალხის სანუკვარ ოცნებებს ახორციელებს „რჩეული გმირი“, სიკეთით, ჭკუით და საერთოდ ღირსებებით აღჭურვილი, თანაც ეს გმირი ასეთად „თავიდანვე გვეძლევა“, დასაწყისშივე ჩანს მისი უპირატესობა სხვებთან შედარებით, მისი სრულყოფილება. რაც შემდეგ სიუჟეტის განვითარების პარალელურად საქმიოაც მტკიცდება.

ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ შეძლო მოხერხებულად ესარგებლა ადამიანის ბუნების ღრმა ცოდნით, მისი სწრაფვით ბედნიერებისაკენ, რის გათვალისწინებითაც არის ფაქტიურად აგებული მთელი მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა. ქრისტიანობა ფანტასტიკურ-გამონაგონის, ზღაპრულის ნაცვლად ადამიანს სთავაზობს ბედნიერების „რეალურ“ გზას. ამანაც განაპირობა, ჩვენი აზრით, აგიოგრაფიის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანი — რეალურობა. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ ყველაფერი, რასაც ავტორი



მოვეთხრობს, რეალობად ცხადდება, თვით სასწაულებრივიც კი. ჩვენი დაკვირვებით, ეს უნდა იყოს ფორმალურადაც ასახული სიტყვაში „იყო“, რომლითაც ხშირად იწყება აგიოგრაფიული თხზულების ცალკეული პასაჟები და რომელიც არ უკავშირდება „არა იყო რას“. რა თქმა უნდა, ამით აგიოგრაფებს სურდათ აგიოგრაფიის ფოლკლორულ მასალასთან, ხალხურ ფანტასტიკურ ეპოსთან განსხვავებაზე მიეთითებინათ. მოვიტანთ რამდენიმე დამახასიათებელ მაგალითს:

„იყო მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა“ („შუშანიკის წამება“).

„იყო სოფელი ერთი დიდი ზემო მდინარისასა“ („კოლაელთა წამება“).

ამავე სიტყვით იწყება „ნინოს ცხორების“ ცალკეული მონაკვეთები:

„იყო მათ ჟამთა ოდენ...“

„და იყო ოდეს მოკედნა ღმერთმან წყალობითა...“

„რამეთუ იყო ჟამი ოდეს“ („აბო ტფილელის მარტვილობა“).

იგივე სიტყვა ხშირად მეორდება „ილარიონ ქართველის ცხორებაში“. „სიბრძნე ბალავარისაში“, წმინდა ბოას, წმინდა ლეონტის, იაკობ მოციქულის „წამებებში“, საბა პალესტინელის „ცხორებაში“ და სხვაგან.

აღსანიშნავია, რომ ფანტასტიკურობა აგიოგრაფიასაც ახასიათებს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იქ ყველაფერი მაინც რეალობად ცხადდება და სწორედ ეს წარმოადგენს მისი იდეოლოგიის ხერხემალს. ღვთისადმი შიში, მისი ღრმა და უკრიტიკო რწმენა, ქრისტიანული დოგმატიკის ერთგულად აღსრულება ადამიანს დაუჭერებელს. შეუძლებელს შეაძლებინებს, რითაც იგი მიაღწევს კიდევ ბედნიერებას. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სწორედ „ზღაპრულობა“ იყო მუდამ ქრისტიანული მსოფლმხედველობის იდეოლოგიური სამიზნე. მას არ სწამდა „ზღაპრობის სიბრძნე“, „კაცთა ქელოვნების შეთხზული“ ფასეულობა. ამ პოზიციებიდან ებრძოდა იგი საპირისპირო რელიგიებს, ებრძოდა ფოლკლორსაც.

განსაკუთრებული ფანტასტიკურობით „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ გამოირჩევა სასწაულთა ინსტიტუტი, მაგრამ აქაც დაუჭერებელი სარწმუნოდ ცხადდება, რადგან სასწაული ღვთის ნებისა

და შესაძლებლობის გამოვლენაა, ხოლო წმინდანი კი მისი მექანიკური აღმსრულებელია. იმის საჩვენებლად, რომ გიორგი ათონელს სიყრმიდანვე ღმერთი ჰქარავდა, გიორგი მცირე მოგვითხრობს სასწაულს, თუ როგორ სურდა ეშმაკს მდინარე ხრამის ნაპირას მოთამაშე პატარა გიორგის „წარწყმედა“ და როგორ იხსნა იგი ანგელოზმა, რომელიც ყრმის სახით გამოეცხადა მას და უთხრა: „იყავ აქა ჩემ თანა, რამეთუ მე უმჯობესი მოყუასი ვარ შენი“<sup>1</sup>. მოთხრობილია სხვა სასწაულებიც და ყველა მათგანი ცხადდება, როგორც რეალურად მომხდარი. თავისი მათფლობეველობის, დოგმატიკის, თავისი ფანტასტიკის რეალობად გამოცხადება ქრისტიანობას იმისათვის სჭირდებოდა, რომ დაეფარა ის ძირითადი, რაც საფუძვლად უდევს ყველა რელიგიურ სისტემას, რომ „ადამიანმა შექმნა ღმერთი და არა ღმერთმა ადამიანი“. ფანტასტიკის რეალობად გამოცხადება შეიძლებოდა მხოლოდ რწმენით, რელიგიური დოგმების ბრმა აღიარებით, „ღვთაებრივი გამოცხადებით“, ამიტომ ბუნებრივი იყო, რომ ქრისტიანობის საპირისპირო იდეოლოგიის წარმომადგენლები ყურადღებას ამახვილებენ ქრისტიანული რწმენის ფანტასტიკურ ხასიათზე.

მიუხედავად ჩვენს მიერ დამოწმებული ფრაზისა („იყო და არა იყო რა“), გამონაგონის რეალობად გამოცხადების ტენდენცია ახასიათებს ზღაპრებსაც. მასში ხშირად გვხვდება დამახასიათებელი, შაბლონური განცხადებები: „მეც იქ ვიყავი“, „ახლაც იქიდან მოვდივარ“, „დღესაც ბედნიერად ცხოვრობენ“ და ა. შ. თავისი ძირითადი იდეოლოგიური ბაზის — რწმენის, როგორც რეალობის დაცვის საჭიროებას დიდად უნდა შეეწყო ხელი ძველი ქართული პროზის ეროვნულ ცხოვრებასთან კავშირისათვის. აგიოგრაფი ყურადღებას ამახვილებს ქრისტიანულ-ეროვნულ მოღვაწეზე, რომლის ღვაწლი მართლაც რეალობაა, სინამდვილეა, გამონაგონს მცირე ადგილია უჭირავს და ძირითადად სასწაულებში თუ იჩენს ხოლმე თავს, ხოლო შემდეგ ისიც იზღუდება, რათა მისადმი უნდობლობა ექვი არ აღძრას თხზულების მთლიანი შინაარსისადმიც.

ხალხური ზეპირსიტყვიერების ერთი დამახასიათებელი ნიშანთაგანია ანონიმურობა. ავტორის ცნება იგნორირებულია. სხვას შეუძლია ამბავი შეავსოს, დაუმატოს, დააკლოს, სრულყოს. ამრიგად,

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 113.

შემოქმედია მთელი ხალხი, უფრო სწორად ის სოციალური წრე, რომლის ინტერესებსა და შეხედულებებსაც გამოხატავს ზეპირსიტყვიერების ესა თუ ის ნიმუში. ანონიმურობის ტენდენცია მკვეთრად ახასიათებს ქართულ აგიოგრაფიასაც. მაგალითად, გიორგი მცირე თავისი თხზულების დასასრულს სთხოვს შემკვეთს გიორგი შეყენებულს, რათა მან და სხვებმა შეამკონ, სრულყონ „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“: „ხოლო შენდა დამიტევებიე, მ მოძღუართა წინამძღუარო, რათა შენ კეთილად შეამკო და განაცხადო ჩემ მიერ გამოსახული ესე, და ნაკლულევანებაჲ ყოველივე, ვითარცა აღმასრულებელმან სულიერთა ფიცართამან სრულ ყო“. „და კაცად-კაცადმან, რომელიც, მიემთხვოს, შესძინენ ნაკლულევანებასა ამას ზედა და განასრულენ“<sup>1</sup>. მართალია, უმეტეს შემთხვევაში, ჩვენ ვიცით ავტორი, მაგრამ დაცულია კოლექტიური შემოქმედების პრინციპიც—თხზულების შემკვეთს თუ სხვას შეუძლია, თავისი შეხედულებებისამებრ, მოუმატოს ან მოაკლოს თხზულებას, შეავსოს იგი, გაამძაფროს ან, პირიქით, შეარბილოს მისი ცალკეული პასაჟები. ეს სხვა მიზეზებთან ერთად განპირობებულია იმიტაც, რომ თხზულებაში გამოსატული იყო საერთო-ქრისტიანული პრინციპები, არა მხოლოდ ავტორისეული, არამედ „საკუთარი“ ქრისტიანული რწმენის ყველა აღმსარებლისთვის, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ყველა წარმომადგენლისთვის. აქვე აღვნიშნავთ, რომ აგიოგრაფია საერთოდ და კერძოდ უძველესი ქართული პროზა მოკლებული არ არის ბუნების სურათების, პეიზაჟების აღწერას. ამ შემთხვევაში ყურადღებას გავამახვილებთ „შუშანიკის წამებაზე“, სადაც ასახულია ქვემო ქართლის მკაცრი, ხაშმიანი კლიმატი. „უამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი იგი მხურვალებაჲ მზისაჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, რომლისა მკვდრნიცა, მის ადგილისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსივებულნი და განყუთლებულნი, დაწერტილნი და დამქანნი და დამლიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირ-მსიგანნი და დღე-მოკლედ ცხორებულნი და მოხუცებული არავინ არს მათ ქუეყანათა“<sup>2</sup>.

ამჟამად, რომ იაკობ ხუცესის მიერ აქ დაშვებულია მხატვრული გამონაგონი. დახატულია ერთგვარად აპოკალიფსური სურათი, რო-

1 ძეგლები, II, გვ. 206

2 ძეგლები, I, გვ. 25.

მელიც მკითხველზე ამაზრზენ შთაბეჭდილებას ახდენს. განსაკუთრებით საინტერესოა აღწერის დასკვნითი, დამაგვირგვინებელი ფრაზა: „და მოხუცებული არავინ არს მათ ქუეყანათა“.

ვფიქრობთ, დიდად არ შევცდებით, თუ ბუნების ამ სურათში ქართული ჯადოსნური ზღაპრის ზოგი პასაჟის ანალოგიას დავინახავთ — ძალიან ხშირია ზღაპარში ისეთი ქვეყნის, მხარის ასახვა. სადაც მოხუცებული არავინ არის, სადაც მხოლოდ ვაება და გაჭირვება სუფევს (ამ მხარეს ხან გაქვავებული ქალაქი ცვლის ხოლმე...). აქვე უნდა გავიხსენოთ ზღაპრის სხვა პასაჟებიც, სადაც მკითხველის თვალწინ პირდაპირ სამოთხისმაგვარი ბუნება გადაიშლება. რაც ბუნებრივად გვახსენებს ქართულ აგიოგრაფიულ ტექსტებში დამოწმებულ იშვიათ, მაგრამ წოამბეჭდავ აღწერას ბუნების შესანიშნავი სურათებისა. ეს განსაკუთრებით ითქმის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მისამართით.

მეცნიერების მიერ შენიშნულია, რომ აგიოგრაფიული პროზის ნიმუშთა უმეტეს ნაწილს არ ახასიათებს სიუჟეტური მთლიანობა. ხშირად თხრობის ძირითადი ხაზი წყდება და ავტორი შემდეგ კვლავ უბრუნდება მას. შემუშავებულია ამ შემთხვევისათვის აუცილებელი ფრაზაც — „ახლა პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ“. ამ მხრივ გამონაკლისს არც „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ წარმოადგენს. ნათქვამის დასადასტურებლად მოვიტანთ მრავალთაგან ერთ მაგალითს: გიორგი მცირე თხზულების დასაწყისში გვესაუბრება წმინდანის მშობლების შესახებ, მოვგი თხრობს, თუ როგორ ჩაისახა მათ შორის სიყვარული, ეყოლათ შვილები, როგორ გამოეცხადა მძინარე მარიამს ანგელოზი და ახარა მომავალი წმინდანის — გიორგის დაბადება. ამის შემდეგ ავტორი გვთავაზობს მთელ აბზაცს, რომელშიც კომენტარს უკეთებს იმას, თუ რას მოასწავებდა ანგელოზის მოვლინება ან კიდევ მომავალი მოღვაწის სახელად „გიორგის“ შერჩევა, ხოლო შემდეგ უბრუნდება თხრობის ძირითად გეზს და სიუჟეტს კრავს შემდეგი ფრაზით: „ხოლო ჩუენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“<sup>1</sup>. რომელიც სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება. ანალოგიური გადახვევები ხშირია ზღაპარშიც, იქ ეს ემსახურება მკითხველის ინტერესის გამძაფრებას, ახალი სიუჟეტური პლანის შექმნას. აგიოგრაფიული ტექსტები ითვისებენ ამას, რასაც ასევე

<sup>1</sup> ძეგლები, II, გვ. 112.

ხელს უწყობს აღსაწერი მასალის სიუხვე, პერსონაჟთა ერთგვარა სიმრავლე, მაგრამ კვლავ იდეოლოგიური საჭიროების გამო აუცილებელია თხრობის ძირითადი ხაზის დაცვა. მკითხველის გონება უნდა მიჰყვეს ერთს, ძირითადს, მთავარი პერსონაჟის. წმინდანის ცხოვრებას, რომელიც მისთვის მისაბადი უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში საჭიროა მკითხველს კონცენტრირება ამ ერთის, ძირითადის გარშემო.

ხალხური ზეპირსიტყვიერების მთავარი გმირი უაღრესად ზნეობრივია. ხალხი უმღეროდა მაღალ ზნეობას, რაც ბედნიერების მიღწევას ერთ-ერთ ფაქტორად გვევლინება ზღაპარში. მთავარი გმირი თავისი სიკეთით, ჰუმანურობით იმსახურებს საყოველთაო სიმპათიებს და იმარჯვებს ბოროტ ძალებზე. ქრისტიანობაც უაღრესად ზნეობრივი რელიგიაა. მაღალი ქრისტიანული ზნეობის გარეშე შეუძლებელია სულიერი კათარზისის მიღწევა. ეს გარემოება ამსგავსებს ზღაპრისა და აგიოგრაფიის პერსონაჟს, თუმცა ეს უკანასკნელი იდეოლოგიურად სხვა პოზიციაზე დგას და მისი ღვაწლი ზნეობის უმაღლეს, რაფინირებულ სახეობად ითვლება. მაგრამ ერთსაც და მეორესაც მაღალი საზოგადოებრივი დანიშნულება აქვს — ორივე ემსახურება ხალხის ინტერესებს. ფოლკლორის გმირი დიდი გაჭირვების გადატანის შემდეგ აღწევს საწადელს, სიკეთე მოაქვს ადამიანებისთვის, აგიოგრაფიის პერსონაჟიც. წმინდანიც „კაცთა ნათესავის“ წარმატებისათვის, მისი სულის ხსნისათვის იღვწის. ამასთანავე ამ ორივე პერსონაჟისთვის არ არსებობს ხასიათის (პიროვნული ხასიათის) ცნება, ხასიათისა, რომელიც მოქმედებაში იკვეთება. ორივე ენარი აღბეჭდილია ამავე დროს შაბლონურობით. რაც განსაკუთრებით ითქმის მხატვრულ-გამომსახველობით ხერხებსა და სიუჟეტური მასალის გაანალიზებაზე.

ნაშრომის ცალკე თავში ჩვენ შევეხებით ქართულ აგიოგრაფიაში ავტორისა და მკითხველის ურთიერთმიმართებას სიუჟეტის გაშლის, თხრობის პროცესში. ამჯერად მხოლოდ იმის თქმას დავჯერდებით, რომ კონტაქტი, რომელიც აგიოგრაფიაში ავტორსა და მკითხველს შორის შეინიშნება, შემთხვევითი მოვლენა არ ჩანს და არ არის განპირობებული მხოლოდ თხზულების ტექსტში ავტორისეული კომენტარების ჩართვით, რაც ემსახურება ფაქტებისა და მოვლენების ქრისტიანული მსოფლმხედველობის პოზიციებიდან ახსნა-განმარტებას. ეს უცილობლად მიგვანიშნებს ხალხური

პროზის კიდევ ერთ ნიუანსზე, კერძოდ იმ უშუალო დამოკიდებუ-  
ლებაზე მთხრობელსა და მსმენელს შორის, რომელიც ზღაპარსა  
თუ ხალხურ ნოველაში შეიმჩნევა — მთხრობელი ცდილობს არა  
მარტო საკუთარი თავი გამრიყვანოს მონათხრობი ამბის მონაწი-  
ლედ. არამედ მსმენელიც. ამით არის გამოწვეული მთხრობელის  
კომენტარები, თხრობის ძირითადი გეზიდან გადახვევა, რაც იწვევს  
ხოლმე ხალხური პროზის სიუჟეტური მთლიანობის რღვევას. მის  
მრავალპლანიანობას. აგიოგრაფიც მისდევს ფოლკლორში დამკვი-  
დრებულ ამ ტრადიციას და, რაც მთავარია, სიუჟეტური მთლია-  
ნობის ასეთი რღვევა დამკვიდრებულ ხერხად ჩანს ქართულ აგიო-  
გრაფიაში. ის მიღებული, დაკანონებულია, შემუშავებულია მისი  
გამოყენების ფორმულაც. ეს ერთხელ კიდევ მიგვანიშნებს იმაზე:  
რომ ქართული აგიოგრაფიისთვის მთავარია ძირითადი ქრისტიან-  
ული მსოფლმხედველობის, ქრისტიანული იდეოლოგიის განმტკი-  
ცება. მაგრამ ავტორის მკითხველთან კონტაქტი საჭიროდ ხდის  
იმასაც, რომ აგიოგრაფმა იზრუნოს თხზულების მხატვრული დო-  
ნისთვისაც. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ქართულ აგიოგრა-  
ფიაში საერთოდ და კერძოდ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“. აირეკლა ხალხური პროზის (ზღაპარი, ხალხური ნოველა) ბევრი  
ნიშანი. რაც განაპირობა ოფიციალური ქრისტიანული მსოფლმხე-  
დველობის წარმართობასთან იდეოლოგიური ბრძოლის ფაქტმა.

როდესაც აგიოგრაფიის ფოლკლორთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ.  
ჩვენი აზრით, გათვალისწინებული უნდა იქნეს ჩვენი ეროვნული  
აგიოგრაფიის სპეციფიკაც, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მისი მთა-  
ვარი გმირები ზოგადქრისტიანულ ღვაწლთან ერთად ეროვნული  
მოღვაწის ქაპანსაც ეწევიან. რაც თავისებურ ელფერს აძლევს მათ  
და განაპირობებს ფოლკლორის ზოგიერთი ნიშნის წარმოჩენას აგი-  
ოგრაფიაში. მხედველობაშია მისაღები, რომ ეროვნული კულტუ-  
რის სამსახური წმინდანისათვის მისი ქრისტიანული ღვაწლის გა-  
მოვლენის ფორმაა. იგი არ წარმოდგება ჩვენს წინაშე, როგორც  
ცხოვრებისგან განზე გამდგარი წმინდანი, ის „ერისკაცია“, მო-  
ღვაწე, მოქმედი, ამიტომ მისი სიკვდილიც ეროვნული უბედურება,  
დანაკლისი, ეროვნული ტკივილია (აქედან „გლოვის“ საერო ხა-  
სიათი).

ფოლკლორში, კერძოდ ზღაპარში. მთხზველის სიმპათიები  
თითქმის ყოველთვის უმცროსისკენ არის. სამ ძმას ან ძმებს შორის

სწორედ ყველაზე უმცროსია უფრო გონიერი. მოხერხებულნი, იგი აღწევს საწადელს. ამ მხრივაც გარკვეული ანალოგია დაიძებნება უძველეს ქართულ პროზაში — ღვთისადმი შეიწირება ხოლმე უმთავრესად უმრწემესი, იგი ადგება უმაღლესი ღვაწლის, ქრისტიანული ღვაწლის ძნელ გზას — გიორგი მთაწმიდელი იაკობისა და მარიამის უმრწემესი ძე იყო.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ სასწაული აგიოგრაფიის აუცილებელი კომპონენტია. იგი დიდ როლს თამაშობს არა მარტო ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცებაში, არამედ მის ქადგებაშიც. სასწაულის შინაარსი ფანტასტიკურია, ამიტომ ზოგჯერ ადამიანის გონება ვერ სწვდება მის არსს, ისევე, როგორც ადამიანის გონება უძღურია შესწვდეს ღვთაებრივ სიბრძნეს, რომელიც მხოლოდ გამოცხადებით გვეძლევა. ეს ძალაუნებურად გვაგონებს გრძნეულობის ინსტიტუტს, რომელსაც დიდი როლი ეკისრება, უმეტესად, ჯადოსნურ ზღაპარში.

აგიოგრაფია მსოფლმხედველობრივად ებრძოდა ფოლკლორს, ზღაპრობის იდეოლოგიას, თუმცა მისი ბევრი კომპონენტი შეითვისა და თავისი ინტერესების შესაბამისად გადაამუშავა, მაგრამ აქ ანგარიშგასაწევი იყო შემდეგი გარემოებაც — ფოლკლორის გმირი თავისი საკუთარი უნარით, გარეგანი ძალის, ღვთის დაუხმარებლად აღწევს საწადელს, სძლევს წინააღმდეგობებს მაშინ, როცა წმინდანს ღმერთი ეხმარება. იგი იარაღია, რომელიც ღვთაების ნების აღსრულებას ემსახურება. ფოლკლორში ჩანს ადამიანი, მისი შემოქმედებითი ენერჯია, პრაქტიკული ღვაწლი, მისი გონება, გრძნობა, გული, რასაც ვერ უნდა ვხვდებოდეთ აგიოგრაფიაში, მაგრამ ჩვენი ეროვნული უძველესი ქართული პროზის სპეციფიკა ისიც არის, რომ მასში ჰიმნი ეძღვნება არა მარტო ღვთაებრივ ძალას, არამედ ადამიანის შემოქმედებით ენერჯიასაც, რომელიც მშობლიური კულტურის წარმატებას ემსახურება — ასეა ეს გააზრებული გიორგი მცირის მიერ. ეს დიდი მნიშვნელობის მოვლენა იყო იმ მხრივაც, რომ კიდევ უფრო აამაღლა წმინდანის ავტორიტეტი — იგი არ არის მხოლოდ „ბრმა იარაღი“ ღვთაებრივი ნების ხელში, იკვეთება ადამიანური შესაძლებლობების კონტურები, რაც უფრო ფართო მნიშვნელობას იძენს შემდეგ და, დღის წესრიგში დგება „ადამიანური პრობლემატიკა“, ჰუმანიზმი ხდება ეპოქის აზროვნების განმსაზღვრელი, რომელიც არა მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობას არე-

გულირებს, არამედ მოითხოვს ადამიანებმა სიკეთე ცხოველების მიმართაც გამოიჩინონ. გიორგი მცირის შეხედულებით, ნამდვილი სიკეთე არა მხოლოდ პიროვნების ღირსების დაფასებას, მისი, როგორც მოყვასის, პატივისცემას და სიყვარულს გულისხმობს, არამედ ცხოველებსაც უნდა სწვდებოდეს. „ხოლო ღმრთისა მსგავსი მოწყალებაჲ ესე არს, რაჲთა კაცი ზიართა ბუნებითა თვისისათას სწყალობდეს, არამედ რაჲთა პირუტყუთათაც ზედა მისწყუთეს მოწყალებითა“<sup>1</sup>. ამიტომ ხშირია აგიოგრაფიაში წმინდანთა მიერ ცხოველების მფარველობის ფაქტები, მაგრამ ამავე დროს ზოგიერთი ფანტასტიკური „ბოროტი“ არსების მიმართ აქაც იგივე დამოკიდებულება შელენდება, რაც ფოლკლორში. ასეთია, მაგალითად, გველეშაბი.

„გველეშაბის მოტივს“ მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ქართულ ორიგინალურ თუ ნათარგმნ აგიოგრაფიაში. ეს მოტივი, როგორც სათანადო საბუთიანობითაა დამტკიცებული მეცნიერებაში<sup>2</sup>, ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარეობს. აგიოგრაფიულ ლიტერატურაში იგი მხოლოდ ქრისტიანიზებულია, სასულიერო ჩარჩოშია ჩასმული. ამის დამამტკიცებელია „გიორგი კაპადოკიელის წამება“. თუ ხალხური ნოველის განწირული ქალი, რომელიც გველეშაბის კერპი უნდა გახდეს, საერო პირია, მიწიერი არსება, ხალხის შვილი და მისი ზვედრი ასევე რეალური და საშინელია, აგიოგრაფი სასულიერო მოთხრობის ყაიდაზე ცდილობს მის გარდაქმნას. მას სურს მოწამებრივ, მარტვილურ ღვაწლად დაინახოს ეს უბრალო მოვლენა. აი, რას წერს „გიორგი კაპადოკიელის წამების“ ავტორი: „მეფემან შეკმოსა ასულსა თვისსა პორფირი სამეუფოჲ და შეამკო იგი ვითარცა სძალი“<sup>3</sup>. ეს ეპითეტი — „სძალი“ ჩვეულებრივ მიემართება ხოლმე მარტვილ ქალებს. მაგ.: „შუშანიკის წამების“ მიხედვით, ჯოჯიკი „ევედრებოდა წმიდასა შუშანიკს და ეტყოდა „სძალო და მვევალო ქრისტტსო, ითხოვე ღმრთისაგან, რაჲთა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“<sup>4</sup>. გველეშაბის ხახაში მოხვედრა არ შეიცავს რაიმე მოწამებრივს ხალხური თვალსაზრისით, მაგრამ აგიოგრაფი ცდილობს თავს მოახვიოს მას ასეთი რამ. აგიოგრაფიაში ვეშაბის

1 ძეგლები, II, გვ. 136.

2 ა. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, თბ., 1966, გვ. 195—210.

3 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1947, გვ. 321.

4 ძეგლები, I, გვ. 26.



მოტივის დანერგვას რელიგიური სარჩული უნდა ედოს — კერძოდ. ადამიანის შეწირვა წარმართული ღვთაებებისადმი. ამის საბუთად მიგვაჩნია ქალის ჯდომა წყლის პირას, წყალი კი გველეშაპს უჭირავს. წყალი შეიძლება სიმბოლო იყოს განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომი, შრომის პრიმიტიული იარაღებით მოქმედი ადამიანის სა- არსებო საშუალებებისა, რომელსაც ის წარმართული ღვთაებისგან მოელოდა. შეიძლება, ქრისტიანობამ წარმართული ღვთაების სინონიმად გამოიყენა ხალხის წარმოდგენაში აღრიდანვე ბოროტების განსახიერებად მიჩნეული გველეშაპი, ხოლო მისი განადგურება გმირი ჭაბუკის მიერ, შესაძლებელია, სიმბოლურადვე გამოხატავდეს წარმართული რელიგიის განადგურებას ქრისტიანობის მიერ. იქნებ სწორედ ამ მომენტის გამო გახდა ეს მოტივი ახლობელი აგიოგრაფიისათვისაც, იქნებ იმიტომ იქცა ხალხური ნოველის გმირი ჭაბუკი თეთრ ცხენზე ამხედრებულ, შეჯავშნულ გიორგი კაპადოკიელად. რომლის გმირობის მასტიმულირებელი ქრისტიანული რწმენა ეა ხალხში მისი ქადაგება ყოფილა. ყოველ შემთხვევაში. გიორგი ხალხს ასე ეუბნება: „გრწმენინ უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე ჭეშმარიტი ღმერთი ყოვლად ძლიერი და მოვაკუდინო ვეშაპი ისე. რათა არა მოჰყუდეთ მის მიერ“<sup>1</sup>.

გველეშაპის მოტივს საგანგებო შრომა უძღვნა ცნობილი ფოლკლორისტმა ა. ლლონტმა<sup>2</sup>. მკვლევრის აზრით, აგიოგრაფს ეს მოტივი შეუტანია „ცხოვრებაში“ „თავისი იდეოლოგიის პროპაგანდის მიზნით“<sup>3</sup>, რათა წმინდანს შესაძლებლობა მისცემოდა მორწმუნეთათვის ღვთაებრივი ძალა და სასწაული ეჩვენებინა. მკვლევრის დასკვნა სამართლიანია, მაგრამ კორექტივს მაინც საჭიროებს — სასწაულის ჩვენება წმინდანს შეეძლო სხვა საშუალებითაც. რალა მაინცდამაინც ისეთი დასრულებული შინაარსისა და ფორმის მასალას აიღებდა, როგორიც ხალხური ეპოსის გმირის მიერ ვეშაპის მოკვლა იყო? მით უმეტეს, რომ ეს გარკვეულ წინააღმდეგობასაც ქმნიდა — ფოლკლორული პერსონაჟი განგების დაუხმარებლად კლავს ვეშაპს. წმინდა გიორგი კი მხოლოდ ღვთის შემწეობით ახერ-

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 332.

2 ადამიანები ეწირებიან გველეშაპს, რათა ამ უკანასკნელმა მათ წყალი დაუთოს.

3 ა. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, თბ., 1966, გვ. 206.

ხებს მის დამორჩილებას. მიუხედავად ამისა, მწერალი მაინც იყენებს მას და შესაწირავ ასულს, როგორც ეთქვით, „სძლად“ იხსენიებს. „სძლები“ (ეთქვათ შუშანიკი), ეწირებოდნენ უცხო, მიუღებელი რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლას, რომელიც ამავე დროს მათთვის ბოროტების სინონიმიც იყო. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ ამ „ბოროტ“ რელიგიას ხალხის ფანტაზიაში ბოროტების განსახიერების — ვეშაპის სახე მიეღო, ხოლო, რადგან წმ. გიორგი წარმართმადეოკლიტიანემ აწამა, აღნიშნულ რელიგიად სწორედ წარმართობა უნდა მივიჩნიოთ. იქნებ სწორედ ზემოაღნიშნული შეუსაბამობა (წმ. გიორგი რომ ღმერთის დახმარებით იმარჯვებს, გმირი კი საკუთარი ძალებით) იყო იმის მიზეზი, რომ გიორგი კაპადოკიელის „წამების“ გიორგი ათონელისეულ თარგმანამდე შესრულებულ არცერთ ნუსხაში არ ყოფილა ვეშაპთან ბრძოლის მოტივი? ყოველივე ზემოთქმულთან მიმართებით საინტერესოა ა. ლლონტის დაკვირვება, რომლის მიხედვითაც გველეშაპის ტიპის ზღაპრებს წყლის გათავისუფლების მოტივი „ქრისტიანიზმის გავრცელების ეპოქაში დაკავშირებულია“<sup>1</sup>.

კ. კეკელიძის დაკვირვებით, საერო ლიტერატურის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია ფოლკლორს, კერძოდ სადევემირო ეპოსს<sup>2</sup> და ქართულ აგიოგრაფიულ ლიტერატურას. საკითხის ამგვარად დაყენების ფონზე შეიძლება დავსვათ საპირისპირო კითხვა — იქნებ ის, რაც შემდგომში აგიოგრაფიამ მისცა საერო მწერლობას (შინაარსობრივად), ადრე ფოლკლორის კუთვნილება იყო? ხალხური ზეპირსიტყვიერების, უფრო საგმირო ეპოსის ქირთამძლე, თვისტომთა ბედნიერებისათვის მებრძოლი და უაღრესად კეთილშობილი გმირის მხატვრულ სახეში ბევრი საინტერესო მომენტის დაჭერა შეეძლო აგიოგრაფს, რომელსაც ის სათანადოდ გადახარშავდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ბრძმედში. ეს ახალი მსოფლმხედველობის მწერალი, რა თქმა უნდა, ინერტული იქნებოდა ამ გმირის ფიზიკური მხარისადმი, რადგან მისი ფიზიკური გოლიათობა, ღონე და საერთოდ გარეგნული ეფექტი არ ეთანხმებოდა ქრისტიანული გმირის ხატვის პრინციპებს. ეს ხაზი თითქმის ბოლომდეა დაცული, თუმცა აქა-იქ ვხვდებით წმინდანთა გარეგნო-

<sup>1</sup> ა. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, გვ. 220. \*

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 6.

ბის აღწერასაც. ბუნებრივია, ქრისტიანობა, რომელმაც შემოქმედებითად აითვისა წარმართული სიძველის ბევრი რამ, ფოლკლორის სფეროშიც მონახავდა საინტერესო მასალას. განა არ შეიძლება ამაზე მიუთითებდეს ქრისტიანული დოგმების მკაცრად დამცველი ეკლესიის მიერ ის ერთგვარი შემწყნარებლობა ფოლკლორული სიუჟეტებისა, რომელიც ჩვენს აგიოგრაფიაში შეინიშნება? მაგალითად „ცხოველთა მოტივიც“ ორგანულად არის ჩასმული აგიოგრაფიული თხზულების სიუჟეტურ რკალში და ნაწარმოების ძირითადი იდეის გამოკვეთას უწყობს ხელს. ცხოველთა გარკვეული ნაწილი (ირქნი, მგელი, ლომი, შველი და სხვა) ადამიანის მეგობრად და დამხმარედ არიან გამოყვანილი, ხოლო ფანტასტიკური სახე გველუშაპისა, როგორც ვთქვით, აგიოგრაფიაშიც ბოროტების განსახიერებად დარჩა. ანუთივე სახით ითვისებს მას საერო მწერლობა და, კერძოდ, შოთა რუსთველის პოეტური გენია. ამ მხრივ ტიპურია პოეტის სტრიქონები, სადაც ქაჭეთის ციხიდან დახსნილი ნესტანისა და ტარიელის შეხვედრაა აღწერილი—„ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“.

„ცხოველ-ფრინველთა მოტივი“ უცხო ხილი არ არის „წმიდა წერილისთვისაც“—ილია წინასწარმეტყველს ყვაფი უზიდავს საჭმელს, ნოე მტრედს უშვებს კიდობნიდან, რათა შეიტყოს, შეწყდა თუ არა წარღვნა. ქართული ზღაპრების პერსონაჟთა შორის გვხვდება მფრინავი, გრძნეული, წინასწარმეტყველი ცხენი, ბრძენი გველი, რქოსანი საქონელი და სხვ. როგორც ვთქვით, აგიოგრაფი ითვსება ამ მოტივს—წმინდანებსაც უყვართ და მფარველობას უწევენ ცხოველებს მაშინ, როდესაც საერო პირები ხოცავენ და ნადირობენ მათზე. ამ შტრიხით („ცხოველთა დაცვა“) ხაზი ესმოდა წმინდანის აღმატებულ სიკეთეს, მისი ქრისტიანული მორალის სიწმინდე. ეს იყო ქრისტიანული სიკეთის გამოვლენის ერთი ფორმათაგანი.

შესაძლებლად მიგვაჩნია, რომ ფოლკლორით იყოს შთაგონებული გიორგი მცირის თხზულებაში ლოთი მთავარდიაკონის ამბავი. ხალხში ალბათ დიდი ხანია დადიოდა პაროდები უღირს მღვდელ-მთავრებზე, სადაც გააცხული იყო მათი ანხარბე, ვერცხლისმოყვარეობა. ამ მიმართებით საინტერესოა ვ. ადრიანოვა-პერეტის მიერ ძველი რუსული ლიტერატურის მაგალითზე გამოტანილი დასკვნა, რომლის მიხედვითაც ლიტერატურისა და ფოლკლორის შეხვედრას განსაკუთრებით იქ აქვს ადგილი, სადაც ისინი ერთნაირად აფასებენ

ამა თუ იმ ცხოვრებისეულ ფაქტს. ვფიქრობთ, ეს აზრი კარგად გამოხატავს ჩვენს მიერ მითითებული ფოლკლორული პასაჟის გაჩენის მიზეზს „ცხოვრებაში“.

ქართული ფოლკლორის უძველესი თემათაგანია სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა ზნედაცემულობის მხილება უმთავრესად იუმორითა და სარკასტული შტრიხებით. ამ თემას ფესვები საუკუნეთა სიღრმეში აქვს და თავის ჩამოყალიბებას გიორგი ათონელის ეპოქაში (XI ს.) უნდა იწყებდეს, რადგან სწორედ ამ დროს ხდება ქართული სასულიერო წოდების გადაგვარება, რასაც ერთ მიზეზად. როგორც აღვნიშნეთ, ეკლესიაში წოდებრიობის შექრა დაედო. გიორგი მცირე ისევე აფასებს ამ ცხოვრებისეულ ფაქტს (მათ უზნეო ცხოვრებას), როგორც ფოლკლორი და აქვეა მათი შეხვედრის წერტილიც. ეს შეხვედრა გამოვლინდა ფაქტის იმ იუმორისტულ აღქმაშიც, რომელიც „ცხოვრებაში“ შეინიშნება აღნიშნული ეპიზოდის მიმართ. იუმორს განაპირობებდა მკვეთრი კონტრასტი სასულიერო პირების მოწოდებასა და მათ ნამდვილ სახეს შორის.

„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ შეიძლება ცალკე გამოიყოს იაკობისა და მარინის შეუღლების ეპიზოდი. რ. ბარამიძე, ამ მონაკვეთს. სადაც საერო ცხოვრების ერთი ლამაზი სურათია დახატული, „ნოველას“ უწოდებს. მართლაც ხსენებული მონაკვეთის შინაარსობრივ-მხატვრული ანალიზი საკმაო საფუძველს იძლევა იმისათვის, რომ მასში ხალხური ნოველის ზოგიერთი ელემენტიც დავებნოთ. კერძოდ, აღნიშნული მონაკვეთი ატარებს ხალხური ზეპირსიტყვიერების ერთ ნიშანს: ფოლკლორში, როცა ამბავი გასათხოვარ ქალს ეხება, ხშირია ერთი შტრიხი — სასიძოების უკან გაბრუნება ამა თუ იმ მიზეზითა და საბაბით. ამასვე უსვამს ხაზს გიორგი მცირე მარინის მიმართაც. „ხოლო შვილად მხოლოდშობილად ესუა მათ მარიაჲ. და ჰიყუარულისათჳს მისისა არაჲ ვინაჲ მოეთხოვა, დაღაცათჳს მრავალთა მიერ ძიებულ იყო სძლად მიყვანებად სახედ თჳსად“<sup>1</sup>. აქვე შეინიშნება ხალხური ნოველის სიუჟეტური წყობის ერთი დამახასიათებელი ნიშანი, რომელსაც ა. ლლონტი „პრემამბულას“ უწოდებს. პრემამბულა იგივე პროლოგია და მას „შეყვავართ. (ნაწარმოების

<sup>1</sup> ლექსები, II, გვ. 136.

ჯ. ა.) იდეურ-თემატური გეგმით მოხაზულ სამყაროში<sup>1</sup>. აღნიშნული მონაკვეთის (ნოველისთვის) პრეამბულად შეიძლება მივიჩნიოთ გიორგი მცირის განცხადება, რომელიც მკითხველს ამბის შემდგომ განვითარებაზე მიანიშნებს — რომ იაკობმა უნდა შეერთოს მარია-მი, შემდეგ კი ამას მოჰყვება საუბარი მათ შვილებზე, გადაწყვეტილება ვაჟის — „ვერძის“ ღმრთისადმი შეწირვისა, რიტორიკული მიმართვა მორწმუნეებისადმი, რომელიც ამავე დროს სიმბოლოს („გიორგი“) გახსნას წარმოადგენს. მიუხედავად ყოველივე ამისა, აღნიშნულ ამბავს მხოლოდ პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ ნოველა. ავტორისათვის იგი თვითმიზანი კი არ არის, არამედ ერთი რგოლი „ოქროთი შეთხზულ ჯაჭვში“ — თხზულების სიუჟეტურ რკალში. თუ ამბავს მაინც ნოველის ჭრილში განვიხილავთ, მაშინ სიუჟეტური აგებულების მხრივ იგი შეიძლება შევადაროთ იოანე მოსხის ზოგიერთ ნოველას<sup>2</sup>. ასეთ ნოველათა უმეტესობაში მკვეთრად არ არის გამოკვეთილი კვანძის შეკვრის, კულმინაციისა და კვანძის გახსნის მომენტები. ისინი არ გამოირჩევიან მოქმედების დასაბულობით, დრამატულობითა და მარტივ სიუჟეტურ ჩარჩოში ათავსებენ სასურველ შინაარსსა თუ იდეას. საყურადღებოა ხსენებული მონაკვეთი ქორწინების ინსტიტუტის თვალსაზრისითაც. საკითხის ნათლად წარმოდგენისთვის გავიხსენოთ ფ. ენგელსის შემდეგი სიტყვები: „შუა საუკუნეებამდე ინდივიდუალურ სქესობრივ სიყვარულზე ლაპარაკიც არ შეიძლება. თავისთავად იგულისხმება, რომ ფიზიკური სილამაზე, ახლო დამოკიდებულებანი, ერთნაირი მიღრეკილებანი და ა. შ. სხვადასხვა სქესის ადამიანებში სქესობრივი ურთიერთობის სურვილს აღვიძებდნენ, რომ მამაკაცებისათვის, ისევე როგორც ქალებისათვის, სულერთი როდი იყო, ვისთან გააბამდნენ ინტიმურ ურთიერთობას, მაგრამ აქედან სქესობრივ სიყვარულამდე ჯერ კიდევ უსასრულოდ დიდი მანძილია. მთელი ძველი ეპოქის მანძილზე დასაქორწინებელ პირთა შეუღლებას მშობლები ახდენენ და შეუღლებულნიც მშვიდად ურიგდებოდნენ მას“<sup>3</sup>. მარიაში, მართლაც, მთლიანად დამოკიდებულია მშობლებზე. სასიძოვები მათ მი-

1 ა. ლ ლ ო ნ ტ ი, ქართული ხალხური ნოველა, გვ. 98.

2 იოანე მ ე ს ხ ი, ლიმონარი, თბ., 1960.

3 ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბ., 1953, გვ. 103.

ნართავენ. მშობლებსევე ვალია დადებითი თუ უარყოფითი პასუხის გაცემა. მათევე მიმართავს იაკობი კატეგორიული განცხადებით: „ღანიმაოხეთ შვილი ეგე თქუენი კეთილადდე, რაჟთა მო-თუ-ვიქცე მშუდობით მე ვიქორწინო ეგე და სრულიად თქვენ თანა დავემკდრო“<sup>1</sup>. ხილო მარიამის პიროვნული „მე“ მიჩქმალულია. იგი თვინიერად დაპყოლია მშობლების ნება-სურვილს, თუმცა კი გადაქრით თქმა ძნელია. იყო თუ არა მასსა და იაკობს შორის ის რომანტიკული დამოკიდებულება, რომელიც პროფ. ა. ლლონტს სიყვარულია წინამორბედად მიახნია<sup>2</sup>. რა თქმა უნდა, ქალის ასეთი მდგომარეობა გარკვეული იურიდიული საწესჩვეულებო და ეკონომიკურა ნორმებით იყო გაპირობებული. ჰუმანიზმმა დაარღვია ეს ძველი ნორმები და ადამიანი მათგან გაათავისუფლა. ქეშმარიტ სიყვარულს პირველად ჰიმნი უძღვნა გენიალურმა შოთა რუსთველმა. მთელი პოემის სიუჟეტური ბორბალი ამ ღერძზე ტრიალებს (ნესტანის ნაპალადვევი ვათხოვება ხვარაზმშას შვილზე). პოეტმა სიყვარულის თავისუფლების პრინციპს საფუძვლად დაუდო ქალის, როგორც ადამიანის, თანასწორობა მამაკაცთან.

საინტერესოა ტერმინი „საკუთარი“. ადამიანი, რომელსაც როგორც ადრეც მივუთითეთ, ის მიემართება, მეფის „ხელშინაურად“ მივიჩნით, რომლის მოვალეობა მხოლოდ საშინაო საქმეთა მოგვარება იყო. ამით არ გვეძლევა შესაძლებლობა განვსაზღვროთ მისი სოციალური მდგომარეობა, ტექსტით კი, როგორც ვთქვით, იაკობი კატეგორიულად უცხადებს მარიამის მშობლებს — „ღამიმარხეთ ასული თქუენი“. ეს კატეგორიული ტონი შეიძლება სულაც არ იყოს შემთხვევითი. საეჭვოა სრულუფლებიან ელჩად უბრალო მდაბიორი ყოფილიყო. იაკობს სწორედ რომ არ ეთქმოდა უარი მარიამის მშობლებისაგან. ასეთივე შემთხვევაა „რუსუღანიანშიც“ — რუსუღანსაც ვერ იშორებდნენ გვერდიდან მშობლები, არ ემეტებოდათ გასათხოვებლად და „ამისთვის ფარვიდიან იღუმალ, ნუთუ ასეთმაკაცმა ითხოოს, რომელ დაქვრა არ გაეწყობოდესო“<sup>3</sup>.

ფოლკლორის გავლენად მიგვაჩნია აგიოგრაფიისათვის დამახა-

1 ჰეგლები, II, გვ. 110.

2 ა. ლლონტი, ქართული ხალხური ნოველა, გვ. 339.

3 რუსუღანიანი, თბ., 1957, გვ. 3.

სიათებელი ერთ-ერთი ძირითადი მხატვრული ხერხიც — ჰიპერბოლა. მართალია, აგიოგრაფიის წარმოშობას ჰქონდა თავისი საკუთარი იდეური და მხატვრული საფუძველი — წმინდანთა მოწამებრივი სიკვდილი, მოწამებრივი ცხოვრება განსაზღვრავდა მის შინაარსს, ხოლო „დაბადების“, „სახარებისა“ და წმინდა მამათა თხზულებების მხატვრული აქსესუარი იყო მისი მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების ძირითადი წყარო, მაგრამ შეცდომა იქნება, თუ ვიფიქრებთ. რომ აგიოგრაფია მხოლოდ ამ წრეში ტრიალებდა. ავიღოთ ისევ „იდეალური“ ქრისტიანული გმირის ხატვის სპეციფიკა — როგორც მრავალგზის აღინიშნა, აგიოგრაფი ცდილობს წმინდანი ქრისტეს ფანტასტიკურ სახეს დაამსგავსოს, მაგრამ აქ ანგარიში უნდა გასწეოდა სხვა გარემოებასაც—ქრისტე ღმერთი იყო და ის, რაც „სახარების“ მიხედვით მისთვის ჩვეულებრივი რამ იყო, უბრალო მოკვდავთათვის, თუნდაც „წმინდანისთვის“, არ შეიძლებოდა დამახასიათებელი გამხდარიყო<sup>1</sup>. აქ აუცილებელი იყო ჰიპერბოლიზაცია, რასაც, როგორც ვთქვით, არ აძლევდა მწერალს „სახარების“ მხატვრული აქსესუარი, სამაგიეროდ იგი ოდითგანვე იყო ფოლკლორის, განსაკუთრებით კი საგმირო ეპოსის ძირითადი გამომსახველობითი ხერხი.

## § 7. იდეოლოგიის გამოვლენის ზოგიერთი ფორმისათვის

იდეოლოგიური ბრძოლის ერთ-ერთ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ როგორც აპოკრიფული ლიტერატურა, ისე მეტაფრასტიკაც. მწვალებლებს აგიოგრაფიულ ტექსტებში შეჰქონდათ ისეთი მასალა, რაც სახელს გაუტეხდა მათ. მეექვსე მსოფლიო კრებამ 63-ე კანონის ძალით დაადგინა აპოკრიფული ტექსტების დაწვა. შემდეგში დაწესდა აგიოგრაფიული ცენზურაც, რომელმაც საქართველოში X საუკუნისთვის მოაღწია. აპოკრიფებში უხვად შეჰქონდათ ფოლკლორული ელემენტიც, მაგრამ შეჰქონდათ სავსებით განსხვავებული მიზნით,

<sup>1</sup> ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ აგიოგრაფიამ ბევრი რამ გადაიღო ხალხური პროზიდან, საერთოდ ზეპირსიტყვიერებიდან, ამ უკანასკნელის იდეოლოგიური დაძლევის მიზნით.

ვიდრე აგიოგრაფიაში, წმინდანთა „ცხოვება“-„წამების“ კანონიზებული ტექსტებში. ამ უკანასკნელში ფოლკლორული ტრადიციების ათვისების მთელი სისტემა ჩანს. შემუშავებულია მისი მოხმობა-გამოყენების მეთოდიც. ყველაფერი ეს ემსახურება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცებას, მორწმუნე მასაში რწმენის გაძლიერებას, ხოლო ურწმუნოებში ღვთისადმი შიშის ჩანერგვას, მისი ყოვლისშემძლეობის ჩვენებას<sup>1</sup>. დიდ როლს თამაშობს აგიოგრაფიაში ჩვენება-სიზმრები, გმირის გაცოცხლება, გმირის განკურნება, პასაჟები ცხოველთა ეპოსიდან, ვეშაპების შემუსვრა, შრომის პოეზია, სამგლოვიარო წეს-ჩვეულება, ბუნების აღწერა, ზებუნებრივი ძალები, მაგიური უნებლობა, იგავები, ანდაზები და სხვ., რომელიც ფოლკლორიდან არის მასში შეტანილი. ამას ისიც დაემატება, რომ წმინდანის „წამება“-„ცხოვრებები“ უმთავრესად მისი სიკვდილიდან კარგა ხნის გასვლის შემდეგ იწერებოდა. აგიოგრაფის მიერ გამოიყენებოდა წმინდანის თანამედროვეთაგან მონათხრობი. ჩვენ სწორედ თხრობის ეს მომენტი გვიანტერესებს. ვფიქრობთ, წმინდანის თანამედროვენი ამ ზეპირი თხრობის პროცესში ნაამბობს ჩაურთავდნენ ზოგიერთ ახალ, გამონაგონ პასაჟს, დეტალს, ფაქტს; ეს აიხსნებოდა მდიდარი ფოლკლორული ტრადიციით. აღსანიშნავია, რომ ამ დროს მიეცემოდა უფრო დიდი გასაქანი სასწაულების ჩართვასაც, რადგანაც სასწაული რეალობად, ჭეშმარიტებად ცხადდებოდა აგიოგრაფის მიერ, ეს კი საჭიროებდა მის დამოწმებას, „თვითმხილველს“, ამიტომ ასეთ თვითმხილველებად, ძირითად შემთხვევაში, „წმინდანის თანამედროვენი“ გამოდიან. რა თქმა უნდა, ეს არ გამორიცხავს სასწაულთა ჩართვას თვით ავტორის მიერაც და ძირითადად უფრო მაშინ, თუ იგი წმინდანის მომსწრე და თვითმხილველია. სასწაულს სხვადასხვა ფუნქცია ეკისრება, ისევე, როგორც ფოლკლორული ტრადიციების გამოყენების მთელ სისტემას — იგი გამოიყენება როგორც ქრისტიანული ზოგადი პრინციპების, დოგმების გამართლების მიზნით, ასევე იდეოლოგიური ბრძოლის სხვა ყველა უბანზე<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> გ. ახვლედიანი, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და ფოლკლორული ტრადიცია, ფოლკლორის თეორია და ისტორია, თბ., 1979, გვ. 112—132.

<sup>2</sup> ზ. ალექსიძე, ბაკრატ ერისთავთა ერისთავის მიერ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ „განახლება“, „ქართული წყაროთმცოდნეობა“, V, თბ., 1978, გვ. 34-35.



ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში, ძირითადად ხალხურ ეპოსში, ხშირია გმირის გამოცდა, მას უხდება პრაქტიკულად დაამტკიცოს თავისი „რჩეულობა“, ფიზიკური და სულიერი უპირატესობა. ფოლკლორული ტრადიციის გამოყენების მთელი სისტემაც ამავე მიზანს ისახავს აგიოგრაფიაში. რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს, საბოლოო ჯამში, ემსახურება კვლავ ღვთის განდიდებას, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, იდეოლოგიას, აპოკრიფებში კი იგივე იდეოლოგიური აქსესუარი გამოიყენება უკვე სავსებით სხვა მიზნით.

აღმოჩნდა, რომ ფოლკლორი, რომელიც სავსებით სხვა იდეოლოგიურ პოზიციებზე იდგა, ვიდრე აგიოგრაფია და ებრძოდა ამ უკანასკნელს იდეოლოგიურად, არ დარჩენია ყურადღების გარეშე ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. ფოლკლორული ტრადიციების გამოყენება აგიოგრაფიის მიერ სხვა არა არის რა. თუ არა მისი განადგურების ცდა მისივე ისრით, როგორც ეს შემდეგ აღინიშნება საერთოდ „გარეშე სიბრძნის“ მიმართ, მაგრამ იგივე ფოლკლორული ტრადიციის აპოკრიფებში გამოვლენა გვესახება ამ ფოლკლორის, როგორც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან მებრძოლი იდეოლოგიის გადარჩენის ცდად. თანაც ამ შემთხვევაში იგი აღიჭურვა ახალი ძალითაც — კერძოდ, იქცა მწერლობად, აღარ არის ზეპირსიტყვიერების ფაქტი, ამავე დროს ფოლკლორი ძირითადად საზოგადოების იმ ნაწილის იდეოლოგიით იყო აღჭურვილი, რომელიც, ასე თუ ისე, ოპოზიციაში ედგა ქრისტიანულ იდეოლოგიას, შემდეგ აპოკრიფების საშუალებით გაიზარდა მისი გავლენის სფერო. რა თქმა უნდა, ერთგვარად დაიკარგა მისი ესთეტიკური ზემოქმედებაც უნარი, მაგრამ შეიძინა აგიოგრაფიის, საერთოდ აგიოგრაფიული მწერლობის ესთეტიკური ფენომენი, ჩაჯდა მის მხატვრულ სისტემაში. რა თქმა უნდა, ფოლკლორული ტრადიცია ჯერ ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ აითვისა, ხოლო შემდეგ მიმართავს მას უკვე აპოკრიფული ლიტერატურა. სათანადო ადგილი დაეთმო მხატვრულ გამომგონებლობას, ფანტაზიას, აგიოგრაფიაში შეიქრა გამონაგონი ელემენტი. საყურადღებოა, რომ ამისი საშიშროება შეუძლებელია არ ეგრძნო ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, აგიოგრაფს და, სხვათა შორის, ამის გასამართლებლადაც უნდა დამკვიდრებულიყო, ჩვენი შეხედულებით, „სიმართლის თხრობის“ მთელი ის ინსტიტუტი, რომელიც ერთ-ერთი ძირითადი მხატვრულ-ესთეტიკურ თავისებურებას ქმნის ქართულ აგიოგრაფიაში.

მხატვრული გამომსახველობა სათანადო როლს თამაშობს მეტაფრასტულ ლიტერატურულ მიმდინარეობაშიც<sup>1</sup>. „მეტაფრასტიკა ახალ ესთეტიკურ პრინციპთა ჩასახვის მაუწყებელია. მისი მთავარი მიზანდასახულობა იყო ლიტერატურაში მხატვრულ-გამომსახველობითი დონის ამაღლება“<sup>2</sup>.

ყოველივე ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი მოვლენა — როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აგიოგრაფიამ ათთვისა ფოლკლორული ტრადიცია, მაგრამ ფაქტია, რომ ფოლკლორი მხატვრულ-ესთეტიკურად უფრო მალე იდგა, ვიდრე ოფიციალური აგიოგრაფია, ასე ვთქვათ, ამით სჯობდა იგი ოფიციალურ ქრისტიანულ მწერლობას. აგიოგრაფიამ ვერ ახდენდა სათანადო იდეოლოგიურ ზემოქმედებას, რამაც განაპირობა მისი გადახალისება — გამხატვრულების მოთხოვნა, მისი აუცილებლობა. მაშასადამე, მეტაფრასტიკა არის არა მხოლოდ მხატვრული მოვლენა, არამედ იდეოლოგიური ფაქტიც.

რ. სირაძე მეტაფრასტიკაზე მსჯელობისას აღნიშნავს, რომ „მეტაფრასტიკის შემდეგ კონკრეტულ-რეალური ფაქტის რელიგიური ზემოქმედება შეიცვალა სიტყვის მხატვრული ზემოქმედებით“<sup>3</sup>.

ვფიქრობთ, ეს აზრი დაზუსტებას მოითხოვს — მეტაფრასტიკას არ შეეძლო უარეყო „კონკრეტულ-რეალური ფაქტის“ რელიგიური ზემოქმედების აუცილებლობაც. ეს საჭირო იყო აგიოგრაფიისათვის. მაშასადამე, „აღმსარებლობითი უტილიტარიზმიდან“ „ლიტერატურის მხატვრული თვითმყოფადობისაკენ“ სწრაფვა ჩვენ არ მიგვაჩნია მხოლოდ მეტაფრასტიკის დამსახურებად. ჩვენი აზრით, ეს უფრო ადრე შეიმჩნევა აპოკრიფებშიც. არც ერთი და არც მეორე არ გამოდის ამავე დროს „რელიგიური აზროვნებიდან“. აპოკრიფის ფორმა, როგორც ვთქვით, რელიგიურია.

ბიზანტიაში მეტაფრასტიკის წარმოქმნას ჰქონდა იდეოლოგიური საფუძველი, კერძოდ საჭირო გახდა მწვალებელთა მიერ შებილწული კიმენური ტექსტების კრიტიკული შემოწმება. ეს აშკარად ჩანს სვიმეონ ლოლოთეტის ნამუშავევის დახასიათებიდან — სვიმეონმა „პირველად შეამკო უშუებამ სიტყვისაჲ საექუელისაჲ და აღწერა

1 რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, 83-140.

2 იქვე.

3 იქვე.

უბრწყინვალესად, და კუალად იღუაწა სრულიად განგდება სიტყვისაჲ საეკლესიასა და მწვალებელთა მიერ შევიწებულისაჲ<sup>1</sup>. მეტაფრასტს მოეთხოვებოდა ფართო განათლება, საეკლესიო მწერლობასთან და საერთოდ კულტურასთან ერთად „გარეშე სიბრძნის“ ღრმად ცოდნაც. ყოველივე ეს ადასტურებს, რომ მეტაფრასტიკა, პირველ რიგში, სწორედ იდეოლოგიური ბრძოლის საკიროვებით გამოწვეული ლიტერატურული მიმდინარეობა იყო — იგი მიზნად ისახავდა საეკლესიო მსოფლმხედველობის განმტკიცებას. საგულისხმო ცნობებს მეტაფრასტიკის თეორიის შესახებ გვაწვდის ეფრემ მცირეც—მისი ცნობით, შეიძლებოდა მხოლოდ „ლიტონი“ სიტყვით აღწერილი თხზულებების გადამეტაფრასება, ხოლო „წმიდათა თქმულსა და მართლმადიდებელთა მათა აღწერილისა ვერვინ იკადრებს შეხებად, რაოდენცა ლიტონითა სიტყვითა აღწერილ იყოს“<sup>2</sup>.

ეფრემის ამ სიტყვებიდან ის აზრი გამომდინარეობს, რომ მეტაფრასტიკის ძირითადი დანიშნულება ყოფილა „განრყენილი“ ტექსტების იდეოლოგიური გამართვა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცება სიტყვის ძალით. იგულისხმება, რომ მართლმადიდებელი მამანი და წმინდანები, მართალია, ლიტონად. მარტივად აღწერდნენ ამა თუ იმ მოღვაწის „წამებას“ ან „ცხოვრებას“, მაგრამ ისინი არ დაუშვებდნენ მათში იდეოლოგიურ გადახრას. როგორც რ. სირაძე აღნიშნავს, მეტაფრასტები იყენებდნენ წარმართული სიბრძნეიდან „რიტორიკული ჟანრის ამალღებულ ენობრივ სტილს“, ასევე „საერო ხასიათის თხზულებების მხატვრულ ხერხებს“<sup>3</sup>, მაგრამ ჩვენთვის გაუგებარია, რატომ მიიჩნევს იგივე მკვლევარი, რომ ამ შემთხვევაში არ იგულისხმება „წარმართთა და გარეშეთა ფილოსოფია“<sup>4</sup>. პირიქით, რადგან მეტაფრასტიკა იდეოლოგიური ბრძოლის ფუნქციითაც არის აღჭურვილი, „გარეშე სიბრძნის“, — ფილოსოფიის კრიტიკულად ათვისებისა და გამოყენების ტრადიციას არ უნდა დაეკარგა ამ შემთხვევაშიც თავისი მნიშვნელობა, მით უმეტეს, რომ „კიმენში“ ხშირად იყო გატარებული მწვალებლური აზრები, შეხედულებანი. რაც აუცილებელსაც კი ხდიდა „გარეშე სიბრძნის“ გამოყენებას.

იდეოლოგიური ბრძოლის ერთი ფორმის გამოხატულება უნდა

1 რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 146.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 157.

4 იქვე.

იყოს იმის მოთხოვნაც, რომ მეტაფრასირებისას არ უნდა შეცვლილიყო თხზულების ძირითადი შინაარსი. საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაში გათვალისწინებულია აპოკრიფული ლიტერატურის პრაქტიკა.

საყურადღებო მოვლენაა ტელეოლოგიური პრინციპი, რომელიც ერთ-ერთი ძირითადია ქართულ აგიოგრაფიაში. აქ გატარებულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ადამიანის და საერთოდ საზოგადოების განვითარების საბოლოო მიზანი ღმერთია. ასე ფიქრობს გიორგი მცირეც. კაცობრიობა ღვთისაკენ ისწრაფვის. ისახება ამ მიზნის მისაღწევად საჭირო გზაც. ეს არის სულის განწმენდა, კათარზისი. ღმერთი, რომელსაც კაცობრიობის წარმატება სურს, დროდადრო მოუვლენს ხოლმე მას მაგალითს — წმინდანების სახით. რომლებსაც უნდა მიჰბაძონ. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში მისაბაძია გიორგი ათონელი. მიბაძვა ყველასთვის შესაძლებელია, რა სოციალურ ფენასაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი. (არეოპაგიტიკამ კი დასახა არა მხოლოდ თეოზისის (ღვთისადმი მსგავსების), არამედ იზოთეოსის (განღმრთობის) გზაც).

ჩვენ გასაზიარებლად არ მიგვაჩნია კ. გრიგოლიას შეხედულება რომ დავით აღმაშენებლის და თამარის ისტორიებში „აღნიშნული იზოთეოსი ისეთი რენესანსული მოვლენა იყო, რომელსაც ოფიციალური ეკლესია იწყნარებდა... ასე ხდებოდა იმიტომ, რომ აღნიშნული „იზოთეოსი“ მხოლოდ მეფის გაღმერთებას გულისხმობდა“<sup>1</sup>. თუ ეს ასეა, მაშინ არეოპაგიტიკის მიხედვით, სხვებისთვის შესაძლებლად გამოჩნდება მხოლოდ თეოზია, რადგან შეიძლება მხოლოდ ღვთაების, „ერთის“ დამაბრმავებელ ნათელში ყოფნა და არა ღვთაებად გახდომა. ეს, რასაკვირველია, ეხამება პატრონკმური ინსტიტუტის სოციალურ შინაარსს.

როგორც აღნიშნულია, ქართული აზროვნებისთვის დამახასიათებელია ადამიანის გაღმერთება და „არა ღმერთის გააადამიანება“<sup>2</sup>.

ძალიან მნიშვნელოვანია არეოპაგიტიკის როლი რენესანსული მსოფლმხედველობის წინაშე. თეოცენტრიზმი იცვლება ანთროპოცენტრიზმით, ღვთაება ადამიანში ვლინდება, მაგრამ ამას გააჩნდა თავისი მკაცრად განსაზღვრული იდეოლოგიური საფუძველი. სანამ

<sup>1</sup> კ. გრიგოლია, ქართული რენესანსი რუსთაველის ეპოქისა (XII ს.), კრებ. შოთა რუსთაველი, თბ., 1968, გვ. 62.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 181.

შესაძლებელი გახდებოდა ღვთაებრივის გამოვლენა ადამიანში, მანამდე ჯერ თვით ადამიანი უნდა ამაღლებულიყო ღვთაებამდე. ეს, პირველ რიგში, შეეძლოთ წმინდანებს, რადგან საეროთა „განღმრთობის“ თეორია მისაღები არ იყო ეკლესიისათვის. ადამიანის განღმრთობის პროცესი რთული იყო და იგი გულისხმობდა ღვთაებასთან ზიარებას (Сопричастие). ბუნებრივია, ამ პროცესშიც ადამიანი რჩებოდა ადამიანად, ჰქონდა ადამიანური თვისებები. თუ შესაძლებელი გახდებოდა თვით ამ ადამიანურ თვისებათა აყვანა ღვთაებრივის რანგში, მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს თვისებები შეეხამებოდა იდეალის — გაადამიანებული ღვთაების — ქრისტეს თვისებებს, ე. ი. დაცული იქნებოდა ქრისტიანული მორალიზმის ყველა პრინციპი. მამასადამე, „ღვთაებრივი“ ვერ გამოვლინდებოდა ადამიანში, თუ იგი თავისი თვისებებით არ პასუხობდა ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს. თანაც ეს საკითხი განყენებულად არ დგას და მასში ერთგვარად ჩანს ეკლესიისა და სამეფო ხელისუფლების დამოკიდებულების პრობლემაც. ამას ის გვაფიქრებინებს, რომ „იზოთეოსი“ შემდეგში პირველად მეფეზე ვრცელდება, რომელიც საერო პირია და, ბუნებრივია, ცხოვრობს საერო ცხოვრების წესით. „თეოზისის“ თეორიას იტაცებს საზოგადოების პროგრესული ნაწილი, ცხოვრებაშიც ამისთვის სათანადო საფუძველი იქმნება — ეს არის ფაქტიურად გამარჯვებული სამეფო ხელისუფლების პოლიტიკური იდეალის თეოლოგიურ ფორმაში გამოვლენა. რაღა დარჩენოდა ეკლესიას? — იგი შეეცადა, შეძლებისდაგვარად, რამდენადაც ამის საშუალებას უკვე უცილობელი ფაქტი იძლეოდა, თავისი ინტერესების გათვალისწინებით, თავისი მსოფლმხედველობის პოზიციებიდან გაეაზრებინა ის — იზოთეოსი პიპოსტასირება მეფისა, შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მეფე ქრისტეს მინამსგავსია, ბურჯია ქრისტიანობისა, ქრისტიანული ეკლესიისა, საქრისტიანოსი, ახალი მესიაა, ან მესიის მონა, მესიის მახვილი. ამის ნიშნები უდავოდ ჩანს „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ და ჩვენ საერო მწერლობის კლასიკური პერიოდის ძეგლებში. იმის დავიწყებაც არ შეიძლება, რომ ქართული ეკლესია, სასულიერო წრე უფრო მომზადებულია პროგრესული იდეების შესათვისებლად, რადგან ეს არის ეკლესია, რომელმაც გაიარა რუის-ურბნისის რეფორმები, გადახალისდა, განახლდა. რა თქმა უნდა, იმის უარყოფა არ შეიძლება, რომ ეს იყო დიდი მოვლენა და ამკვიდრებდა „ადამიანის ფასეულობას“. მაგრამ საკითხი ახლა ასე უნდა დაისევას — რო-

გორი ახსნა მოეძებნებოდა ადამიანის წმინდა საერო, ამქვეყნიურ თვისებებს, რომლებიც გამოდიოდნენ, ასე ვთქვათ, ქრისტიანული ეთიკის, ცხოვრების წესის სფეროდან? აქ ისევ საეკლესიო მსოფლმხედველობა ისწრაფვის შეინარჩუნოს თავისი იდეოლოგიური მონოპოლია. ასეთი ცხოვრების წესი ფაქტი იყო. მისი უარყოფა მას აღარ შეუძლია, და ცდილობს მასთან შეგუებას, ეძებს ჰარმონიის გზას. და, საბოლოო ჯამში, აქაც იგი მტკიცე, კატეგორიულ პოზიციას იკერს.—ადამიანის საერო ცხოვრება, მისი მოქმედება მხოლოდ მაშინ აღწევს მიზანს, როდესაც იგი ემთხვევა ღვთაების, განგების სურვილს. ეს აზრი აშკარად არის გამოხატული „ვეფხისტყაოსანში“ და რუსთველის სიტყვები:

„განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“ — სცილდება ვიწრო რელიგიურ შინაარსს.

ამ შემთხვევაში დიდ მნიშვნელობას იძენს ისევ და ისევ აზროვნების არეოპაგითიკული მეთოდი, მისი მსოფლმხედველობითი სტრუქტურა, რომელშიც ძირითადია თეორია სიკეთისა და ბოროტების შესახებ<sup>1</sup>. ბოროტება არასუბსტანციურია, იგია სიკეთის კლება. საკუთარი თავის შეცნობა, საკუთარ თავში ჩაღრმავება ღმერთის შეცნობაა (ბონავენტურა). შინაგანი წვდომით შეცნობილი ღმერთი გამოუთქმელია. ამასთანავე, იხსნება გზა იქითკენ, რომ თვით პიროვნების შინაგანი ბუნება გამოცხადდეს განუსაზღვრელად, ბოლომდე შეუცნობლად, წარმოდგეს იგი, როგორც „მიკროკოსმოსი“. ხაზი გაესვას ადამიანის ბუნების სირთულეს, მრავალწახნაგოვნებას, მრავალმხრივობას, რაც უდაოდ შეუწყობდა ხელს ლიტერატურული პერსონაჟის მხატვრული წარმოჩენის, წარმოსახვის გამდიდრებას, შემოქმედებითი პროცესის სირთულეს. დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება გამოიყენებოდა საერო წრის მიერ — მატერია, მართალია, ბოლო საფეხური იყო სიკეთისა, მაგრამ მაინც სიკეთედ ითვლებოდა. სიკეთის ცნებაში შედის ადამიანური ურთიერთობანიც — მეგობრობა, სიყვარული და სხვ. მაგრამ ყოველივე ეს საღვთო წესით არის განსაზღვრული.

„შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა?“

სიკეთის ცნების ატრიბუტები, ასე თუ ისე, ჩანს კატათატიკურ

<sup>1</sup> ე. ხ ი ნ თ ი ბ ი ძ ე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 346.

მეთოდში, მაგრამ ის (ღმერთი, სიკეთე) შეიცავდა მრავალ შეუცნობელ მომენტსაც—(აპოფატია). მაშასადამე, სიკეთის ცნების შინაარსი ნაწილობრივ დადგინდა, მაგრამ დარჩა მისი დაუდგენელი ნაწილიც — ეს იძლეოდა იმის საშუალებას, რომ ადამიანის მიერ შევსებულიყო სიკეთის ცნების ნაკლები შინაარსი — გამოკვეთილიყო ადამიანური თვისებები, რომელთაც მიენიჭებოდათ ღვთაებრივი მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, ეს თვისებები, ასე თუ ისე, უნდა შეხამებოდა ქრისტიანულ მორალიზმს. ამის დადასტურებად შეიძლება მივიჩნიოთ შოთა რუსთაველის საუბარი მიჯნურობაზე და განსაკუთრებით მისი ის ნაწილი, როცა ნამდვილ მიწიერ მიჯნურობას პოეტი იხილავს ზეციურ, მისტიკურ სიყვარულთან მიმართებაში:

„მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ანგარიშგასაწევია, რომ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ სისტემაში გარჩეულია, განცალკევებულია ერთმანეთისაგან „უზეშთაესი ერთი“ და „პირველი“. ვფიქრობთ, ამაში აისახა XI—XII საუკუნეების საქართველოს სოციალური ცხოვრების სტრუქტურა—პირველად გახდომა (მსახურეული არისტოკრატის დაწინაურების ნიადაგზე) არ ნიშნავდა „უზეშთაესად“ გახდომას, იაევე, როგორც „თეოზისი“ არ ნიშნავდა ღმერთად გახდომას... მეფე ღმერთი — ის უზეშთაესია, ჰიპოსტასირებულია.

განღმრთობის, „იზოთეოსის“ გზა დასახულია ქართულ აგიოგრაფიაშიც, მაგრამ აქ ხაზი ესმის ხორცის დათრგუნვის აუცილებლობას. ამას აქვს თავისი საფუძველი — ხორცი იმიტომ ითრგუნება, რომ იგი დაკავშირებულია ყოფიერებასთან, ნაზიარებია ცოდვასთან, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ არეოპაგიტია არ იზიარებდა ცოდვის დოგმას, მაშინ საკითხი სხვა სიბრტყეზე დადგება — „ადამიანის განღმრთობა კი ნიშნავს, რომ სულიერ განწმენდასთან ერთად მან უნდა შეიძინოს სხეულებრივი განწმენდა, ეთეროვანი ტანი“<sup>1</sup>. ადამიანის სხეულიც კი იდეალურია. რადგან ღმერთის სახედ ითვლება. ეს ყველაფერი გარკვეულ საფუძველს შეუქმნიდა იმას, რომ ღვთაებრივად მიჩნეული ყოფილიყო ადამიანის სხეულიც და ადამიანური ყოფიერების ჩვეულებრივი მხარეები.

სამეცნიერო სპეციალურ ლიტერატურაში ყურადღება მიექცა ესთეტიკურ კათარზისს. მშვენიერების ესთეტიკური განცდა ბადებს

1 რ. სირაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 181.

ამაღლებულის განცდას, რომელიც, ასე ვთქვათ, „გარელიგიურდება“. ეს დასტურდება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვებაშიც“. წამების, წმინდა ცხოვრების ფაქტი გაიაზრება მშვენიერებად, რომელიც ესთეტიკურ კათარზის განაპირობებს. ეს მშვენიერება თავიდანვე გვეძლეოდა—წმინდანს მიეწერებოდა ყოველგვარი დადებითი. ხასიათიც სტანდარტული—მშვენიერი იყო. აგიოგრაფიის მთელი დანარჩენი ნაწილი სწორედ ამ ესთეტიკურის სრულყოფას, წარმოჩენას ემსახურება. იგი წარმოგვიდგენს იმ ამაღლებულს, რომელიც საფუძვლად უდევს „წამებას“, „ცხოვებას“. ამით უნდა იყოს განპირობებული, ერთგვარად, აგიოგრაფიაში სიუჟეტური გადახრიდან ძირითადი შინაარსისადმი დაბრუნებისას სახმარებელი ფორმულა „აწ პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ“. ქართულ აგიოგრაფიაში ყველაფერი ემსახურება ამაღლებული განცდის შექმნას. ამას გამოხატავს, პირველ რიგში, თვით წამების, ცხოვრების ფაქტი. სიტყვა, ფორმა მეორეხარისხოვანია. ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ არეოპაგატიკული სისტემა ფართო გზას უხსნიდა დაბალ მოვლენებში ალეგორიულად, სახისმეტყველებით მაღალი შინაარსის გამოვლენას, რომელიც მერე მთელ სისტემას ქმნის მხატვრულ აზროვნებაში, ეს კი იმაზე მიგვითითებს, რომ გზა ეხსნებოდა ამ მაღალი მოვლენების. ერთგვარად დამოუკიდებელ ფასეულობად გამოცხადებას, ამიტომ იგი გვევლინება იდეოლოგიური ბრძოლის გამოვლენის ერთ-ერთ სერიოზულ ფორმად.

სხვადასხვა იდეოლოგიური თვალსაზრისის შეჯახებისას, ჩვეულებისამებრ, გამოიყენებოდა დიალოგის, კამათის ფორმა, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ პერიოდში ითვლებოდა ჭეშმარიტების მიღწევის საშუალებად. გიორგი მცირის შეხედულებით, პოლემიკა, კამათი მოწინააღმდეგეზე იდეოლოგიური გამარჯვების ერთ-ერთი მახვილი საშუალებაა. ყოფილან კამათის ხელოვნების ჩინებული ოსტატებიც, როგორც ქრისტიანები, ისე სხვა სარწმუნოების წარმომადგენელი. ჩვეულებისამებრ, კამათისას ეხებოდნენ ძირითად რელიგიურ დოგმებს, ყველაზე მთავარ ეთიკურ ნორმებს.

გიორგი მცირე, ისევე როგორც სხვა აგიოგრაფები, ესწრაფვის „წამებას“ ან წმინდა ცხოვრების ფაქტი გაიაზროს მსოფლიო-ქრისტიანული, მართლმადიდებლური კულტურის პოზიციებიდან. ამას მეორე მომენტიც ახლავს, რომელიც ისევე იდეოლოგიური ბრძოლის პოზიციიდან აიხსნება — ქართული ქრისტიანული კულტურა ისწრა-



ფვოდა სრულყოფისაკენ, რომელსაც მან მალე მიაღწია, ხოლო შემდეგ, როცა საამისო პოლიტიკური და ეკონომიკური საშინაო და საგარეო პირობები შეიქმნა, იგი გამოდის მართლმადიდებლური მსოფლიო კულტურის მესვეურის პრეტენზიით. ეს ხანგრძლივი პროცესია და თავს იჩენს ჯერ კიდევ VIII საუკუნეში, „აბო ტფილელის მარტვილობაში“, ხოლო შემდეგ ვითარდება და დასრულებულ სახეს იღებს XI—XII საუკუნეებისთვის, როდესაც გელათი ცხადდება „მესამე რომად“. ყოველივე ეს მოითხოვდა, ქართული კულტურა არ შემოფარგლულიყო ნაციონალური რეგიონით, ხოლო ესა თუ ის აგიოგრაფიული თხზულება, მარტვილოლოგიური ფაქტი, წმინდა ცხოვრება, დამსახურება ქრისტიანი მოღვაწისა მორწმუნეთა მიერ გააზრებული ყოფილიყო ფართო მასშტაბებში, წარმოჩენილიყო მისი როლი და მნიშვნელობა საერთო-ქრისტიანულ-მართლმადიდებლურ კულტურაში, ქრისტიანული რწმენის წარმატებაში. დროისა და ჟამის კვალობაზე სიკეთედ შემდეგ უნდა ჩათვლილიყო არა მხოლოდ „ზესთასოფელი“, არამედ „სოფელიც“. გადაიდგა ნაბიჯი დიალექტიკისაკენ — წარმავალია ყველაფერი, მაშასადამე, წარმავალია არა მხოლოდ სიკეთე სოფლისა, რომელიც საეკლესიო მსოფლმხედველობის იდეოლოგიური საფუძველია, არამედ მისი „ქირიც“. ამის კვალობაზე საზოგადოების სხვადასხვა კლასი თუ ფენა შეიმუშავებს სიკეთის თავისებურ ცნებას, რომელიც გამომდინარეობს მისი სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესებიდან. შესაბამისად დგინდება მისი სამსახურის, მისი განხორციელების ფორმაც — ადამიანის აქტიურობა რეალურ „სოფელში“.

ამავე დროს ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები ადასტურებენ ხოტბის, ქების სახოტბო ჟანრის ტრადიციების არსებობას და გამოყენებას სასულიერო ცხოვრებასა თუ მწერლობაში — გრიგოლ ხანძთელმა ბაგრატს „ჯერისაებრ შესხმად კურაპალატობისაჲ მოულოცა, ხოლო ქებაჲ იგი შესხმისაჲ, ჟამისა მის ბრძენთა მიერ შეუტავი, ფრიად სთნდა კეთილად-მსახურსა კურაპალატსა“<sup>1</sup>. ეს უდავოდ საერო ტრადიციის ანარეკლია და ამგვარ „ქებას“ საერო შინაარსიც ექნებოდა ადრე, მაგრამ გრიგოლ ხანძთელი ძველ ფორმაში ახალ

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 81.

შინაარსს დებს, საეკლესიო იდეოლოგიას ავლენს. აქვე თავს იჩენს სახობო პოეზიის, შესხმის ტრადიცია („ხოლო ქებაა იგი შესხმისაა ფრიად სთნდა კურაპალატსა“).

აგიოგრაფიაში დიდ როლს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დამკვიდრებაში ასრულებს იგავი. როგორც ცნობილია „სახარებაში“ იგავი წარმოადგენს არა მარტო განმარტებას, არამედ დარწმუნების საშუალებასაც. მონათხრობის დამაჯერებლობისთვის ხშირად გამოიყენებოდა ფრაზა „ამენ გეტყვ თქუენ“<sup>1</sup>, მაგრამ იგავი მოხერხებული ფორმა იყო სხვაგვარი მსოფლმხედველობითი განწყობის გამოსახატავადაც, მაგალითად, ეზდრა წინასწარმეტყველი სწორედ იგავით განმარტავს, რომ ეს ქვეყანა მიცემული აქვს „მკვდრთა ქუეყანისთა“, „ხოლო უძღონ გულისხმისყოფად და ზეცისა მკვდრთა ზეცისაა ხოლო“. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა მ. კვინტილიანის (ახ. წ. I ს.) აზრი: «Даже и те басни, которые не Эзопом выдуманы (ибо начало своё имеют, кажется, от Геспнода), но известны более под именем Эзопа, служить могут к убеждению, особливо людей грубых и неучёных, кои простые рассказы охотнее слушают и тому, что их забавляет, скорее верят»<sup>2</sup>. შეუძლებელია, რომ იგავის ასეთი ღრმა სოციალური, იდეოლოგიური ფუნქცია შეგნებული არ ჰქონოდათ ქართველ აგიოგრაფებს და არ გამოეყენებინათ ის.

„სახარება“ იგავს იყენებს ქრისტიანული იდეოლოგიის, მსოფლმხედველობის გამოსახატავად. „სახარებამ“, ამ ბერძნულ რომანის ერთ-ერთმა სახემ, ლიტერატურულად დაამუშავა იგი. ბუნებრივია, რომ აგიოგრაფიაც თავისი ინტერესების სამსახურში აყენებს სწორედ ასეთ რაფინირებულ, ლიტერატურულად დახვეწილ იგავს. იგავები არის „მამათა ცხორებაშიც“. აი, ერთი მათგანი: „თქუა ვინმე მამათაგანმა სიმდაბლისათჳს სახმ ესმვითარი, ვითარმედ: ნაძუნი ეტყოდჳს ლერწამსა: ვითარ თქუენ უძღურნი ხართ და უსუსურნი და არა განსტყდებით აღტეხასა ზედა ქართასა, მოსკლასა ზამთრისასა, ხოლო ჩუენ ესოდენ დიდნი და ძლიერნი შევიმუსრკით, და არნ ოდესმე — ძირითაცა აღმოვიფხვრებით. მიუგეს ლერწამთა და

1 თ. კვონია, იგავ-არაკული ეანრის საწყისები უძველეს ქართულ ლიტერატურაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, V, 1949, გვ. 274, შენ. 2.

2 იქვე, გვ. 277, შენ. 1.

პრქუეს ნაძუთა: ჩუენ, ოდეს მოვიდეს ზამთარი და იქნას კუშთებად ქართაჲ, მიუღრეყვით ქარსა მას. აჟა და იქ მიმოვირყევით და ამის-  
თუს არა განვტყდებით, ხოლო თქუენ ვინაჲთგან წინა აღუდგებით  
მოწვენასა ქართასა, ამისთუს შეგემთხუცვის ყოველი ქირი“<sup>1</sup>. არ გა-  
გვიპირდება იმის მიხედვრა, რომ აშკარად ემსგავსება ამ იგავს იოანე  
საბანისძის მიერ VIII საუკუნის საქართველოს ხატოვნად დახატული  
მძიმე მდგომარეობა: ქართველები „ნაკლულეანებითა და სიგლახა-  
კითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე მათსა (არაბე-  
ბის — ჯ. ა) გუემულნი და ქენჯილნი, ძურ-ძურად ზღვეულნი  
შიშითა განილევინ და ირყევიან, ვითარცა ლერწამნი ქართაგან  
ძლიერთა“<sup>2</sup>. უნდა ვივარაუდოთ, რომ იგავი, როგორც იდეოლოგიუ-  
რი ბრძოლის ფორმა, ასევე აქტიურად იქნებოდა გამოყენებული  
ქრისტიანობის საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობათა მიერაც. მაგ-  
რამ ავიოგრაფიაში, გასაგები მიზეზის გამო, ამისი დამამტკიცებელი  
სათანადო ფაქტები მიჩქმალულია, იგნორირებულია.

მსოფლმხედველობის, იდეოლოგიის გამოხატვის ერთ-ერთი ცნო-  
ბილი ფორმაა სიმბოლო და ალეგორია, რომელიც აახლოებს რე-  
ლიგიას მხატვრულ აზროვნებასთან. დამახასიათებელია, რომ სიმ-  
ბოლოებით ინიღბებოდა ძირითადად ისეთი დოგმები, რომელთა  
ახსნაც აღემატებოდა ეკლესიის მამათა ძალას. ახსნასა და განმარტე-  
ბას კი თხოულობდნენ როგორც ქრისტიანი „მცირედმორწმუნენი“  
ისე სხვა მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებიც. აი. რას წერს  
ამის შესახებ კირილე იერუსალიმელი: „Все тайны, которые ныне  
церковь излагает тебе, выходящему уже из оглашенных, нет  
обычая излагать язычнику. Ибо не излагается язычнику та-  
инственное учение об Отце, Сыне и св. Духе“<sup>3</sup>.

ქრისტიანი მამები ქადაგებისას ხშირად ტოვებდნენ ხოლმე ზო-  
გიერთ საჩოთირო დოგმას. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ სარწმუნოებ-  
რივ სიმბოლოში უფრო ღრმა აზრი იყო. ვიდრე ცნებაში<sup>4</sup>. სიმბოლო  
მხოლოდ მისთვის იყო მისაწვდომი, ვინც ზიარებული იყო გამოცხა-  
დების ქეშმარიტებას. სიმბოლო გულისხმობს ცნების დაფარულ ში-

1 „ლიტერატურული ძიებანი“, V, 1949, გვ. 282—283.

2 ძეგლები, I, გვ. 50.

3 რ. ბარამიძე, სიმბოლო და ალეგორია ძველ ქართულ ორიგინალურ  
მწერლობაში (X-XI სს.), „ლიტერატურული ძიებანი“, 1959, ტ. XII, გვ. 199.

4 იქვე, გვ. 200.

ნაარსს, რომელიც მისტიკური ქვრეტით აღიქმება. ყოველივე ეს შე-  
სანიშნავად გამოხატა დიდმა მისტიკოსმა პლოტინმა: „Когда мы  
видим бога, то видим его не разумом, а чем то высшим, чем  
разум“. ამ დროს იშლება, ქრება შემეცნებლის „მე“... „поглащен-  
ный богом, он составляет с ним одно целое, подобно центру  
круга, совпавшего с центром другого круга“<sup>1</sup>. როგორც რ. ბა-  
რამიძე შენიშნავს, სიმბოლიკაში შეინიშნება ალოგიკურობა „ისევე,  
როგორც მისტიკოსთა შემდეგ თქმებში: „თვალისმომკრელი წყვდია-  
დი“, „დუმილის ჩურჩული“, „ნაყოფიერი უნაყოფობა“. ეს გამიზნუ-  
ლია არა მსჯელობისათვის, არამედ რწმენისთვის, ე. ი. აპოფატია,  
რომელიც ნეოპლატონიკური სააზროვნო სისტემის ერთ-ერთი ძირი-  
თადი ნიშანთაგანია, მკიდროდ უკავშირდება სიმბოლოს, სიმბოლურ  
აზროვნებას.

ცნობილია. რომ სიმბოლიზმმაც განიცადა გარკვეული რევი-  
ზია — თუ ალექსანდრიული სკოლა როგორც სამყაროში, ისე ძველი  
და ახალი აღთქმის წიგნებშიც სიმბოლოებს ზედავდა, ანტიოქურმა  
სკოლამ „ბიბლია“ ისტორიულად განმარტა. იქ იქმნება ეპისკოპოს  
ნეპოტის წიგნი „ალეგორისტების უარყოფა“. ბიბლიურ ტექსტში  
კითხულობდნენ ებრაელთა ისტორიის გარკვეულ მომენტებს. აღსა-  
ნიშნავია, რომ იოანე საბანისძესაც საქართველოში არაბთა შემოსევა  
გააზრებული აქვს, როგორც ღვთიური წინასწარმეტყველების ალე-  
გორიული გამოვლენა: „მოვალს ეამი, ოდეს სიცოცხლისა ამის  
მოძღურებასა არა თავს-იდებდენ, აჰამედ გულის თქუმისაებრ თსი-  
სა თავით თსით შეიკრებდნენ მოძღურებასა ქავილითა ყურთაჲთა  
და ქეშმარიტებისაგან სასმენელნი გარე მიიქცინენ და ზღაპრებსა  
მიექცენ“<sup>2</sup>.

რ. ბარამიძე თავისებურ ახსნას აძლევს ქართულ აგიოგრაფიულ  
ძეგლებში ცხოვრების რეალისტური სურათების ასახვას. — „საზო-  
გადოების სოციალ-პოლიტიკური პირობების ცვლასთან ერთად  
იცვლებოდა მათი სულიერი მოთხოვნილებებიც. მათ ცხოვრებაში  
იჭრებოდა ახალი მისწრაფებები, ახალი მოტივები, ხოლო, რადგანაც  
აგიოგრაფიული ძეგლები იმ დროისათვის წარმოადგენდნენ სინამ-  
ღვილის მხატვრული ასახვის ერთადერთ ფორმას, ამიტომ დაკვირ-

1 რ. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 202.

2 ძეგლები, I, გვ. 49.

ვებულ აგიოგრაფთა თხზულებებში თავი იჩინა ქანრის სპეციფიკისათვის უცხო მოტივებმა და ტენდენციებმა<sup>1</sup>. ფაქტიურად აქ საუბარია იდეოლოგიური ბრძოლის გამოვლენის კიდევ ერთ ფორმაზე. ჩვენი თვალსაზრისით, აგიოგრაფიის „ქანრის სპეციფიკისათვის უცხო მოტივები და ტენდენციები“ მწერალთა მიერ არ არის მხოლოდ იმიტომ მოტანილი, რომ აგიოგრაფია სინამდვილის მხატვრული ასახვის ერთადერთ ფორმას წარმოადგენდა. პირიქით— აგიოგრაფი იყენებს ქანრს მისთვის მიუღებელ იდეოლოგიურ განწყობასთან საბრძოლველად, ამით არის გაპირობებული ტექსტში „ახალი მოტივების“ გამოვლენაც.

ქართველი აგიოგრაფების მსოფლმხედველობრივი და იდეოლოგიური სპეციფიკა ჩანს ქრისტიანულ პროვიდენციალიზმთან მათ დამოკიდებულებაშიც. მაგალითად, გიორგი მცირე ალფ-არსლანის საქართველოზე ლაშქრობას, ისე როგორც საერთოდ ჩვენი აგიოგრაფები, „ცოდვათა ჩვენთათჳს“ ღმერთის შურისძიებად მიიჩნევს, მაგრამ საინტერესოა, რომ რელიგიური პროვიდენციალიზმში აგიოგრაფთა მიერ არ ღრმავდება და არ მიდის უმოქმედობის, სასჯელთან შერიგების მოწოდებამდე. განა, დავუშვათ, სპარსთა ან არაბების წინააღმდეგ ბრძოლა ღმერთის წინააღმდეგ წასვლას არ გულისხმობდა? განა პროვიდენციალური თვალსაზრისით, ისინი ღმერთის ნების შემსრულებლად არ გამოდიან? მაგრამ აგიოგრაფები მოუწოდებენ დამპყრობლებთან ბრძოლისაკენ, ქრისტიანული რწმენის ხსნისა და განმტკიცებისაკენ, ეროვნული თვითმყოფადობის გრძნობის ამაღლებისაკენ. მაგ. სტეფანე მტბევარი აბულ-კასიმის ლაშქრობასთან დაკავშირებით წერს: არაბთაგან „რავდენნი უბრალონი სისხლნი დაითხინეს... აღრაცხად ვინ შეუძლოს“<sup>2</sup>. თუ არაბთა აგრესია ღვთისადმი შეცოდების, მის მცნებათა დავიწყების შედეგია, რატომღო უწოდებს აგიოგრაფი მის მსხვერპლებს „უბრალოს“? აქ არავითარ წინააღმდეგობასთან საქმე არა გვაქვს — აგიოგრაფისთვის განმსაზღვრელია ეროვნული ინტერესები. ზოგადქრისტიანული პროვიდენციალური თვალსაზრისი ეხამება ეროვნული ინტერესების, ეროვნული ეკლესიის ინტერესებს. წამმართველი ეს უკანასკნელია. აქედანვე გამომდინარეობს ქართული ქრისტიანობის სიწმიდისა და განმტკი-

1 რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 239.

2 ძეგლები, I, გვ. 178.

ცებისათვის მუდმივი ზრუნვა. ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის აუცილებელი იყო ეროვნული წმინდანები. ეს შეგნებული ჰქონიათ ჩვენა მოღვაწეებს და ამიტომ ქართველი აგიოგრაფები ესწრაფოდნენ საქართველოს გამოცხადებას „დედად წმიდათა“. ამიტომ პოითხოვდნენ აღწერილი არ დარჩენილიყო ქართველი წმინდანების ღვაწლი. რადგან მხოლოდ ფიქსირებული, აღწერილი ღვაწლი რჩებოდა, აღიარებული ხდებოდა და სხვისთვისაც მისაბაძად ცხადდებოდა. ავტოკეფალია ნიშნავს პოლიტიკური დამოუკიდებლობისაეც კურსს. აღებსაც. საგულახმოა, მაგალითად, რომ რუსეთის ეკლესიამ ავტოკეფალურად გამოცხადების შემდეგ მკეთურად გააღიდა საკუთარი წმინდანების რიცხვი, წმინდანობისთვის კი აუცილებელი იყო სასწაულთმოქმედების უნარი, ამიტომ შესაბამისად უნდა გაზრდილიყო „წამება“-„ცხოვრებათა“ შევსება-გამრავლება სასწაულებით. გარდა ამისა, ამას უნდა ემოქმედა ასევე მონასტრების შენება-გამრავლებაზე. სამონასტრო ცხოვრება იწყება მარტოდმოყოფიდან. დაყუდებული წმინდანისაეც ილტვოდნენ ადამიანები, რომლებსაც სურდათ მისთვის მიებაძათ. საფუძველი ეყრებოდა „ძმობას“. საფიქრებელია, რომ ჩვენს აგიოგრაფიაში დამოწმებული სწრაფვა მარტოდმოყოფისაეც, გარდა ღვთის უშუალო სპირიტუალური კერებისა, მიზნად ისახავდა სწორედ სამონასტრო კერების, ქრისტიანობის იდეოლოგიური ცენტრების გამრავლებას. თუმცა, ყოველივე ეს „წერილი ერის“ მხრივ ხდებოდა მკაცრ წინააღმდეგობას. და საერთოდ, მონასტრებში ძმობის წევრთა სიმრავლე უნდა მიუთითებდეს კლასობრივი ჩაგვრის სიმძაფრეზე. შემონაზვნება ერთ-ერთი გზა იყო სოციალური ჩაგვრისაგან თავის დასაღწევად. ასეთსაეც მოვლენებს ადგილი აქვს რუსეთშიც და რუსული სინამდვილის ასეთი მომენტები ანალოგიურია იმ მრავალი შემთხვევისა, როდესაც ქართველ ბერ-მონაზვნებს სასტიკი წინააღმდეგობა ხდებდათ მოსახლეობის მხრივ. მაშასადამე, სასწაულთა მიმართ უნდობლობის გამოცხადებასაც საფუძვლად, პირველ რიგში, სოციალური ინტერესები სდებია. ქართულ აგიოგრაფიაში უამრავია ანალოგიური ფაქტები. აი, რას სწერს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ ავტორი ბასილი ზარზმელი: „ხოლო ეუწყა რა უშალთა მის დაბისათა, ვითარმედ უცხოთა ვიეთმე მონაზონთა ჰნებაეს ადგილსა მას აღშენებად მონასტერი, მათ არა ინებეს, რამეთუ იყვნეს ყოვლი-

თურთ მკვეცებრივ, უწირავ და ბოროტ<sup>1</sup>. მონასტრის შემადგენლობა კრელი იყო, იწყება მონასტრების არისტოკრატიზაცია. ბევრი შემონაზვნებას ესწრაფვოდა არა ნამდვილი სასულიერო ინტერესების გამო, არამედ იმისათვის, რომ მონასტერი მათ ყურადღებას იპყრობდა, როგორც მძლავრი იდეოლოგიური იარაღი, მათი კლასობრივი ინტერესების საქადაგებლად, გასამართლებლად და, ამასთანავე, იზიდავთ სამონასტრო მიწებისა და სიმდიდრე-განძეულის სიუხვე, ასე რომ, საბოლოო ჯამში, მონასტერი მოექცა დიდგვაროვნების ხელში. ეს არა მარტო საქართველოში ხდება. ასეთი მდგომარეობა მოგვიანო პერიოდში არის რუსეთშიც. ივ. ჯავახიშვილი ადგას იმ აზრს, რომ ეკლესიაში II—III სს-ში ჯერ წოდებრიობის პრინციპი შეჭრილი და გაბატონებული არ ყოფილა<sup>2</sup>. ასეა თუ ისე, გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობის პერიოდისთვის მაინც უკვე ჩანს წოდებრიობის მონასტერში შეჭრის ნიშნები — გრიგოლი გამოსაცდელ ვადას უნიშნავდა ბერად შედგომის მსურველებს. ეს ალბათ იმიტ იყო გამოწვეული, რომ ბევრი იყო მათ შორის არისტოკრატიის წრიდან, როგორც ეს დამოწმებულია სხვა აგიოგრაფიულ ძეგლებშიც. ისინი ვერ იტანდნენ ხოლმე სამონასტრო რეჟიმს, „სიგლახაკეს“ და ზოგჯერ უხდებოდათ კიდევ სავანის დატოვება. გიორგი მთაწმიდელის შეხედულებით, ნამდვილი ეკლესია არის დაბალი სოციალური ფენა, ხალხი. გიორგი არ არის „შეზავების თეორიის“ წინააღმდეგი, მაგრამ ეწინააღმდეგება ეკლესია-მონასტრების ფეოდალურ ერთეულად ქცევას. იგი „მდიდართა კულა საფასეთა განზნევისათვის და უმეტეს ყოვლისა გლახაკთა წყალობასა ამცნებდა“<sup>3</sup>. ბევრი სასულიერო პირი ცდილობდა, „რათა მონასტერთა შინა აღაპი დაიდვას და ამით მიზეზით სცუდა სიმდიდრესა თვისსა, ხოლო გლახაკთა ყოვლადვე არა მიჰხედვიდა“<sup>4</sup>. განა „მხილების მახვილი“ ამ შემთხვევაში ერისკაცებსაც აზნაურებს არ სწვდებოდა, რომლებიც ასევე მონასტრებს სწირავდნენ სიმდიდრეს, „ალაპის დასადებად?“<sup>4</sup> ამგვარად, გიორგი მთაწმიდელის მხილებას ფართო მასშტაბები ჰქონია. სოციალური ბრძოლა ვლინდებოდა ერისის ფორმით. საგულისხმოა, რომ ეს სავესებთ

1 ძეგლები, I, გვ. 324.

2 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკვ. II, თბ., 1928, გვ. 63.

3 ძეგლები, II, გვ. 323.

4 იქვე.

გათვალისწინებული ჰქონიათ ფეოდალიზის იდეოლოგიებს, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებს და ამიტომ მეტად დიდი გულისხმიერებაც გამოუჩინიათ მის მიმართ — უმეტეს შემთხვევაში საგანგებოდ ცდილან ერესის, ერეტიკული შეხედულებების კვალის წაშლას. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს ნარკვევში „მამულიშვილობა და მეცნიერება“, ქართველი ქრისტოლოგები ამაყოფნენ კიდევ იმით, რომ ქართული ეკლესიის პრაქტიკაში თითქოს ადგილი არ ჰქონოდა იდეოლოგიურ ბრძოლებს, ერესში გამოვლენილს, მაშინ, როდესაც ფაქტიურად ასე არ ყოფილა. ერეტიკული მოძღვრებანი მიუთითებს აზრის მღვიძარებაზე, მძაფრ სოციალურსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაზე. ფაქტიურად ასეთი ყოფილა ჩვენი ქვეყნის ცხოვრება, მაგრამ ქართველთა ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ინტერესები მოითხოვდნენ საქმის სხვაგვარად წარმოდგენას, ამიტომ უმტკიცებს გიორგი მთაწმიდელი კონსტანტინე დუკას, ბიზანტიის მეფეს: „ესე არს სარწმუნოებამ მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ და რაჟამს ერთგზის გვცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ და არცა მივდრკებით, თუ ღმერთსა უნდეს“<sup>1</sup>. ანავე დროს გიორგი ათონელი აღნიშნავს იმასაც, რომ ბერძნული მართლმადიდებლობა ბევრჯერ შეურყევია ერესს. ეს ცხადდება მაშინ, როდესაც ბერძენთა მიერ ქართული საღვთოაწმახნო წესებიც კი ერესის გამოვლინებად ითვლებოდა. ამ მხრივ საინტერესოა რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ისტორიის ერთი პერიოდი — კერძოდ XII საუკუნეში ბერძენთა მიერ ერესად იყო მიჩნეული ლეთისმსახურების რუსული წესი. პატრიარქმა ნიკონმა ეს წესები ბერძნულის ყაიდაზე გამართა, მაგრამ სოციალური ჩაგვრით თავმოძულებული გლეხობა მხარს უჭერდა ძველ საკულტო პრაქტიკას. თუმცა მას ეს საკულტო-საეკლესიო-საწესჩვეულებო კამათი ნაკლებად აინტერესებდა, რაც გამოცხადდა ოფიციალური ეკლესიის მხრივ ერესად. ამავე დროს რუსულ სინამდვილეში იყო შემთხვევები საერთოდ მონასტრების და მონაზვნობის მიმართ უნდობლობისა, — რადგან ისინი ვერ ასრულებდნენ თავიანთ პირდაპირ და უშუალო მოვალეობას, ფეოდალურ ორგანიზაციად იქცნენ, ძარცვავდნენ გლეხობას. ასე აზროვნებდა, მაგალითად, სტრიგოლნიკების სექტა, რომელიც, თავის მხრივ, ოფიციალურ ეკლესიას აცხადებდა ერეტიკულად.

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 178.



სტრიგოლნიკების შეხედულებით, ბერ-მონაზვნობა შორს იდგა ღვთისაგან და მონასტრისადმი შესაწირავებს აზრი არ ჰქონდა, რადგანაც ბერ-მონაზონთა ლოცვას ღმერთი მაინც არ შეიწირავდა. იმავე რუსულ ეკლესიაში ფართოდ გაიდგა ფეხი სხვა ერესმაც, რომლის წარმომადგენლები მოითხოვდნენ, რათა მონასტრებს, ბერ-მონაზვნობას უარეყო ყოველგვარი მატერიალური სიკეთე და ბერებს საკუთარი შრომით ეცხოვრათ.

ყოველივე ეს უცხო არ უნდა ყოფილიყო ქართული საეკლესიო ცხოვრებისთვისაც. იდეოლოგიურ დუღილს, რა თქმა უნდა, აქაც ექნებოდა ადგილი... მით უმეტეს, რომ ზემომოტანილი პრობლემები აწუხებდა ქართველ მოწინავე საეკლესიო-სასულიერო მოღვაწეებს.

## «ЖИТИЕ ГЕОРГИЯ МТАЦМИДЕЛИ»

### Резюме

Афонский Иверский монастырь, являющийся важным литературным центром, сыграл огромную роль в культурной жизни грузинского народа. Именно здесь был создан замечательный образец грузинской агиографии «Житие святого и блаженного отца нашего Георгия Мтацмидели», автором которого является священник-монах Георгий (Георгий Мцире). Георгий Мцире (Георгий Младший) ранее жил в Антиохии, был учеником Георгия Мтацмидели. Еще в пору своего ученичества он решил описать жизненный путь и деятельность своего учителя, впоследствии же осуществленную его замысла способствовали просьбы выдающихся грузинских деятелей. Георгий Мцире сопровождал своего духовного отца в поездке по Грузии и принимал активное участие в проведении церковных реформ, осуществляемых Георгием Мтацмидели. Георгий Мцире был талантливым писателем с прогрессивными для своего времени взглядами. Не исключено, что он принимал участие в Русско-Урбинском соборе.

В сочинении Георгия Мцире, написанном в 80-х годах XI века, можно найти заслуживающие внимания сведения об исторических событиях и лицах: выясняется, что греческому языку Георгия Мтацмидели обучал видный политический деятель Ферис Джоджикисдзе. Сочинение дает основание отождествить Теофила Метафраста с митрополитом Теофилом Тарусом, который в 1057 году присутствовал на известном диспуте Георгия Мтацмидели с антиохийским патриархом. Однако мы не можем согласиться с Георгием Мцире

в том, что второе упоминаемое им историческое лицо, Басил Багратисдзе, был царским сыном. Подобный взгляд основывается на недоразумении.

Далее: Басил был жив и в 1045 году, так как его гимны носят на себе следы влияния «Жития Иоанна и Евфимия», написанного в 1042—1044 гг. В «Житии Георгия Мтацмидели» упоминается и Иоанн Чкондидели, которого, по нашему мнению, можно отождествить с бедийским архиепископом Иоанном. Братья Иоанна Петр Патрик и Эгиате внесли значительный вклад в развитие грузинской литературы.

По сведениям Георгия Мцире, духовным наставником Георгия Атонели был Георгий Шекенебули (Шавмтели), руководивший в определенный период его литературной деятельностью. Георгий Шекенебули был также одним из инициаторов создания «Жития Георгия Мтацмидели». По «Житию Георгия Мтацмидели», церковные реформы, проводимые в Грузии Георгием Атонели, вызвали сильное сопротивление как светских феодалов, так и духовных отцов. В период пребывания великого пастыря в Грузии в стране имели место выступления известных феодалов, политических приверженцев Липарита Великого — братьев Абатазде (Абазасдзе), направленные против централизации.

В сочинении Георгия Мцире излагаются политико-культурные взаимоотношения Грузии с Византией в первой половине XI века.

В Грузии XI века наметилось определенное развитие педагогического мышления, в частности было установлено значение терминов «наставник» и «наставник наставников».

Сочинение Георгия Мцире отличается определенными художественными достоинствами. В нем часто нарушается «агиографический шаблон», что особенно проявляется в «скорби» по поводу смерти Георгия Мтацмидели. Это обусловлено признанием не только общехристианских, но и национальных заслуг «Великого Георгия». Для Георгия Мцире он в первую очередь национальный деятель.

В «Житии Георгия Мтацмидели» заметно определен-

ное влияние фольклора, а также традиций литературы предыдущего периода.

В произведении проводится мысль, что интенсивное развитие грузинской культуры в V—XI веках было обусловлено интересами консолидации грузинского народа. Во многих случаях осмысление человека и его назначения выходит в нем за рамки христианского мировоззрения. В соответствии с этим рассматриваются этические нормы как христианства, так и других религий. «Житию Георгия Мтацмидели» не чужд юмор, являющийся одной из литературных форм идеологической борьбы. Большое внимание уделяется в нем взаимоотношениям автора и читателя. Именно в этом вопросе часто проявляется мировоззрение автора, его идеология, его авторское «я», творческий облик. В грузинских агиографических памятниках вообще и в «Житии Георгия Мтацмидели» в частности находит отражение идеологическая борьба между представителями различных религиозных убеждений. В сочинении содержатся заслуживающие внимания сведения об автокефалии грузинской церкви, излагаются различные точки зрения по этому вопросу. Все это обуславливает большой научный интерес к сочинению Георгия Мцире. В произведении используются художественные формы фольклора. Для церковного мировоззрения путь к человеческому счастью, подразумевающему потустороннее блаженство, заключался в духовном катарсисе. Счастье человека являлось целью и для фольклора, но здесь оно представлялось в сфере фантазии, в ирреальной сфере мечтаний, агиография же выступала с претензией на реальность, соответственно и ирреальный путь считался ею реальным. В этом проявилось влияние народной прозы, а именно сказки, что также было обусловлено идеологической борьбой. Кроме того, возвращение к сюжетной линии требовало изображения в качестве центрального героя святого.

В Грузии христианская религия в случае необходимости прибегала и к языческим представлениям, к языческой мудрости. Ее цель заключалась в оправдании христианских

догм перед мышлением и разумом, для обоснования же тех догм, к которым нельзя было применить никаких логических категорий, грузинские агиографы использовали достижения ареопагитического учения, в частности «апофатический» метод доказательства, «негативную теологию», согласно которой к некоторым христианским догмам подходит лишь отрицательное определение.

Грузинские агиографы в большинстве случаев беспристрастно изображают жизненные явления, факты земной жизни. Эти явления в научной литературе расцениваются как «реалистические элементы», хотя подчеркивается стихийный характер этого отображения, в основе которого якобы лежит противоречие между мировоззрением писателя и его творческим методом. Как показывают наши наблюдения, здесь нет никакого противоречия — «реалистическая» струя вносится агиографом как материал, требующий идеологического отрицания, как объект, который следует «отвергнуть».

Представляет интерес, что агиографы, описывая христианские подвиги святого, подчеркивают и его заслуги перед национальной культурой, что со своей стороны порождает вышеупомянутые «реалистические элементы». В центре внимания агиографов находится святой, его изображают идеальным существом, остальные же персонажи изображаются соответственно их социальному рангу. В результате складывается духовный портрет человека. Многие здесь определяются выработанными еще в античный период представлениями о физическом и духовном мире человека, а также влиянием некоторых моментов ареопагитического учения. Характерно, что в грузинской агиографии уже с раннего периода используется языческая «внешняя мудрость».

Агиография, как литературный жанр, исключает юмор, комическое, тем не менее идеологическая борьба способствовала появлению в ней юмористических элементов, комических ситуаций, а иногда и целых пассажей. «Мелкий люд» боролся за свои социальные права, за землю, лес, воду. Эта борьба принимала подчас идеологический характер, народ

примыкал к различным ересям, недоверчиво относился к религиозным догмам. Его критическое отношение к религии широко выразилось в фольклоре. Агиографы пытаются убедить маловеров и еретиков, что их постигнет кара господня. Именно этот момент обуславливает не только трагические, но и комические ситуации.

Идеологические противники христианского мировоззрения в основном ведут борьбу против христианских чудес, которые излагались с претензией на реальность. Сомнение считалось грехом. Несмотря на это, со временем скептическое отношение к чудесам настолько обострилось, что агиографы стали более умеренно изображать их в «мученичествах» и «житиях», с тем чтобы обилие чудес не вызывало недоверия ко всему рассказанному агиографом.

Христианская религия проповедует демократизм в христианской общине: все люди равны перед богом, независимо от происхождения и социального положения. Но со временем в церквях и монастырях обосновалась знать, использующая свое влияние в борьбе против централизации. Силы, борющиеся за централизацию, стараются вмешаться в церковную идеологию — широко используют церковные реформы Георгия Атонели, требуют восстановления евангелических принципов в христианской общине. Это требование имело и социальную окраску, так как, если для занятия какой-либо должности в церковной иерархии происхождение не имело значения, это положение должно было распространяться и на светскую жизнь, что открывало доступ к государственной службе людям незнатным, простонародью. Знать, обосновавшаяся в церкви, не желала уступать своих позиций и старалась лишить простонародье возможности продвигаться по церковной иерархии. Но церковь, превратившаяся в классовый институт, теряла авторитет в массах, что наносило вред прежде всего ей самой. Таким образом, социальные интересы крупного дворянства противоречили интересам церкви вообще, поэтому борьба против них должна была начаться внутри самой церкви. Так и произошло.

Достоинными поклонения объявляются лишь истинные представители духовенства. Церковь стремится к автономии, среди сторонников централизации вырабатывается взгляд, согласно которому «истинные подвижники церкви не подчиняются никому, кроме бога».

Таким образом, церковь невольно становится выразительницей идеологии сил, борющихся за централизацию. Можно полагать, что ослабление авторитета церкви во многом содействовало усилению светской идеологии, формированию светского мировоззрения и впоследствии возникновению светской литературы. В условиях средневековья светско-феодалные круги не могли окончательно порвать с церковным мировоззрением—они сочетают свои взгляды с церковной идеологией, создается своеобразная «гармония», замечательным примером которой является «Витязь в тигровой шкуре».

Идеология в грузинской агнографии выражается в различной форме. Одной из этих форм является «литературное направление» — метафрастика. Целью метафрастики являлось не только художественно-стилистическое украшение «Кименов», но и их очищение от ереси, что в конечном итоге служило упрочению христианского мировоззрения. Метафрасты заимствовали из языческой мудрости как «высокий языковой стиль риторического жанра», так и «художественные методы сочинений светского характера», а также сокровищницу «внешней мудрости», необходимой им для опровержения еретических мыслей, содержащихся в «Кименах».

Одним из проявлений христианского мировоззрения является объявление реального мира ничтожным по сравнению с «загробным» миром. Однако, согласно тому же мировоззрению, реальный мир был создан богом, поэтому его нельзя полностью игнорировать. Таким образом было найдено обоснование его отрицания: земной мир — преходящий, «загробный» — вечный. Это основное положение впоследствии стало противоречить остальным догмам церковного мировоззрения — если все на этом свете преходящее, то

преходящие и все сего «беды», т. е. то, чего избегает человек и в силу чего он избирает путь аскета. Исходя из этого различные классы общества вырабатывают собственные представления о добре, отражающие их социальные, политические и экономические интересы, соответственно вырабатывается и форма их реализации. Все это выражается у Шота Руставели следующим образом: «Без шипов, как всем известно, не бывает в мире роз».

Борьба за укрепление христианской веры означала борьбу за национальную независимость. Чистота национальной церкви стала фактором, направленным против экспансионистских политических устремлений соседней христианской Византии по отношению к Грузии. Это хорошо понимал Георгий Мтацминдели, который в диспуте с антиохийским патриархом отстаивал автокефалию грузинской церкви.

В произведении Георгия Мцире выражено стремление к нормализации социальных взаимоотношений в рамках феодального общества. Георгий Мтацминдели не против «теории примирения». Добродетель в его понимании—одна из основных христианских этических норм. Забывать об этом, считает Г. Мтацминдели, это значит нарушить не только моральные, религиозные нормы, но и существующие социальные взаимоотношения. Но одна добродетель не спасает положения. Грузинская агиография содержит интересный материал, показывающий, как представители низших слоев населения камнями и дубинами встречают монахов, намеревающихся строить монастырь, так как знают, что это противоречит их социальным интересам, а в ряде случаев оставляют родные места и подаются в отдаленные районы страны. Так, например, поступили язычники, проживавшие в окрестностях Зедазени, когда Иоанн Зедазенли вознамерился построить там монастырь.

«Житие Георгия Мтацминдели» дает возможность хронологически уточнить некоторые важные события и факты исторического прошлого Грузии, определить заслуги перед страной некоторых исторических лиц.



## "THE LIFE OF GIORGI MTATSMIDELI"

### Summary

The Iviron Monastery on Mount Athos played a tremendous role in the cultural life of the Georgian people. It was an important literary centre as well.

It was here that a prominent specimen of Georgian Hagiography "The Life and Citizenship of our Holy Father Giorgi the Athonite" was written. Its author was Giorgi the Hieromonk (Giorgi Mtsire). The surname Mtsire means "Junior". Giorgi Mtsire had lived in Antioch, being Giorgi Mtatsmideli's (the Athonite's) pupil. He had decided to describe the life and activities of his teacher. This idea was strengthened by the request of Georgian public figures.

Giorgi Mtsire accompanied his teacher in Georgia and took an active part in the carrying out of Church reforms initiated by Giorgi the Athonite.

He appears to have been his great teacher's coworker, as well as a gifted writer and progressive personality of his time. His participation in the Ruis-Urbnisi Church Council cannot be excluded.

Giorgi Mtsire's work written in the 80-s supplies us with noteworthy evidence on his contemporary historical events and personalities. We learn that Giorgi Mtatsmideli had been instructed in Greek by Peris Jojikidze, an outstanding political figure. The work gives us ground to consider Theophilus Metaphrast to have been the same Theophilus, the Metropolitan of Tarsus, who attended the well-known dispute of Giorgi Mtatsmideli with the Patriarch of Antioch in 1057.

The other prominent historical personality in the book. Basili, the son of Bagrat, cannot be regarded as the son of the king. Such a conception is based on a misunderstanding. Basili must have been alive as late as in 1045, for his hymns show the influence of "The Life of Ioane and Ekvtime", and the latter was written in 1042 — 1044.

"The Life of Giorgi Athoneli" also refers to Ioane Chkonideli, who in the present writer's view must have been the same Ioane of Bedia, the Archbishop. He had brothers: Peter Patric and Egnate. Both made a significant contribution to the development of Georgian literature.

According to the evidence of Giorgi Mtsire, Giorgi Athoneli's spiritual father was Giorgi Shekenbuli (Shavmteli), who for some time guided his literary work. The latter was one of the initiators of the writing of "The Life of Giorgi Mtatsmideli".

According to "The Life of Giorgi Mtatsmideli, the reforms carried out by Giorgi Athoneli in Georgia met with considerable opposition from secular and clerical feudal rulers.

During the visit of the Great Teacher in Georgia rebellious uprising of political allies of Liparit the Great — the brothers Abatasdze (Abazasdze) — against centralization took place.

The work of Giorgi Mtsire reflects the political and cultural relations of Georgia and Byzantium in the first half of the 11th century.

In the 11th century Georgia pedagogical thinking attained a certain level of development. The meaning of "Preacher" and "Archpreacher" were defined.

The artistic value of Giorgi Mtsire's work is high. He often breaks with the hagiographic stereotype. It is evident particularly in Giorgi Mtsire's "Mourning" written on the occasion of Giorgi Mtatsmideli's death. This was dictated not only by general Christian but by the great national significance of the services rendered by the "Great Giorgi". He was a national hero in Giorgi Mtsire's eyes.

"The Life of Giorgi Mtatsmideli" has a certain influence

of Georgian folklore, as well as of the traditions of preceding literary life.

We learn that in the 5th—11th centuries the intensive development of Georgian culture was dictated by the interests of consolidation of the Georgian people. The concept of man and his role often goes beyond Christian outlook. Accordingly Christian as well as differing ethnic norms are represented.

Humour—one of the literary forms of ideological struggle—is not alien to hagiographic writings. At the same time great attention is paid to the author—reader relationship.

It is in this latter that most often the outlook, the ideology and the “self” of the author is reflected. In hagiographic works in general, and in “The Life of Giorgi Mtatsmveli” in particular, a vivid picture of the sharp ideological struggle between representatives of different religious creeds is given. The work provides noteworthy information about the autocephaly of the Georgian Church; various forms of outlook are established. All this makes for the considerable scholarly interest in the work of Giorgi Mtsire. He uses artistic forms of folklore. The Christian outlook pointed out an irreal way of human happiness, i. e. attainment of bliss in the next world through spiritual ecstasis. It considered this way to be real. Human happiness was the aim of folklore as well, but in oral folklore this belonged to fantasy, dreams, and irreal sphere: hagiography, however, claims to reality; accordingly the actually irreal way to happiness was pronounced to be real by it.

Deviation from the basic line of the plot in Georgian hagiography is not accidental. The influence of popular prose, in particular, the fairy tale must be seen here. This was also due to ideological contradictions. Besides, the return to the basic line of the plot is dictated by the need to depict the central personage, i. e. the saint.

In Georgia the Christian religion fought the ideologies of other religious systems. It fought them in the moral sphere as well as in logical categories. Here the use of pagan wisdom became necessary in order to justify the superiority of the Christian

dogmas over the mind and reasoning, while in respect to such dogmas, to which no logical categories could be applied, the Georgian hagiographers used one point of the Arcopagitic teaching, namely, the apophatic method of affirmation, or "Negative Theology" according to which only negative definition can be applied to some Christian dogmas. Georgian hagiographic works are of further interest for their reflection of many significant facts of ideological struggle. The hagiographers often do not shun describing earthly events. In the special literature these are considered to be "realistic elements", their random expression is pointed out, which is believed to stem from the contradiction between the writer's outlook and his creative method. However there is no actual contradiction here: "the realistic" stream is introduced by the hagiographer as ideologically negative material — something to be "cast away".

It is highly interesting to note that in describing the general Christian services of the Georgian saint, the hagiographers also point out his services to the national culture, this in itself making for some realistic moments in these works.

The Saint is the centre of the hagiographers' attention. They depict him as an ideal, while the other personages are depicted according to the psychology of their social environment, forming a very interesting model of representing man's spiritual image. Here much is determined by the knowledge on man's physical and spiritual world accumulated in the classical period and splendidly assimilated in Georgia. Some aspects of Arcopagitic teaching has an influence too.

The practice of using the pagan "outer wisdom" is attested in Georgian hagiography from an early period.

Hagiography is a literary genre which owing to its system of outlook excludes humour and comic. Yet, the interests of ideological struggle occasionally led to the use of some humorous elements, comic situations, and even whole passages. These "common people", the labouring masses, were fighting for their social interests, the land, woods, and water. They fought for these things not only physically but ideologically as well, siding

with different heresies and looking askance at religious dogmas. Their critical attitude towards religion was widely reflected in oral folklore.

Hagiography seeks to make the reader believe that those opposed to the Christian outlook are punished by God and here they appear not only in tragic, but in comic situations as well. The same can be said about "partial believers" too. The ideological opponents of the Christian outlook have directed their criticism against the institution of miracles. The miracle often presented sheer fantasy with claims to reality. The believers should not question it, for doubt was considered sinful.

However, as time passed, the critical attitude towards the miracle became so intensive that the hagiographers tried to represent it moderately in "The passions" and "The lives", so that the abundance of miracles should not inspire disbelief towards hagiographic stories in general.

The Christian religion preaches democracy in the Christian community. No attention should be paid to the social origin or hierarchy. But as time passed, the nobles assumed power in the churches and monasteries, using their position to hamper the struggle for centralization. The forces of centralization tried to share the Church ideology. Widely using the Church reforms of Giorgi Athoneli they demanded the restoration of the principles of the Gospel in the Christian community. This benefited them. For, if no attention was paid to the social origin in attaining a high position in the church hierarchy and even common people could be promoted, this applied to a greater extent to secular life, paving the way for the promotion of common people. All this ideologically justified the existence of serving aristocracy. Together with other factors it formed the basis for the social institution of serfdom. The noblemen entrenched in the Church would not surrender their positions easily — they tried to bar the common people from the ecclesiastical hierarchy.

But the Church, converted into a class institution, was losing its authority, this being detrimental to itself

Thus, the social interests of the nobility came into oppo-

sition with the general interests of the Church. Hence, the fight against them should start within the Church. And this was actually the case. It was not only "the true faith", but the true churchman, the monk, the nun that were declared worthy of worship. The Church was striving for autonomy. But in the ranks of the fighters for centralization and progress a conception was formed that only "the true church" and the clergy have the right to state, that "the true monks" do not obey anybody on the earth". And such a church should, voluntarily or not, become the ideology of the forces fighting for centralization. It can be assumed that the weakening of the role of the Church largely facilitated the emergence of secular ideology, the formation of a secular outlook, and finally, the foundation of secular literature.

This could be one of the factors of this great cause and, of course, not the only one. In the conditions of the Middle Ages the secular-feudal society could not break completely with the ecclesiastic outlook; it tried to adapt its views to the latter. A certain "harmony" was reached, an excellent example of which is "The Knight in the Tiger's Skin"!

In Georgian hagiography ideology has various forms of expression, one being a literary trend of metaphrasis. Metaphrasis aimed not only at stylistically beautifying the "Kemenic" texts, but also at purifying them from heretic "poison". On the whole this served the strengthening of the Christian outlook. The metaphrasts borrowed from pagan wisdom "the lofty style of the rhetoric genre", as well as "artistic devices of secular works" and the treasurehouse of the alien wisdom. These were needed to negate the heretic ideas propounded in the "Kemenic".

One of the teachings of the Christian outlook is that the real world is considered an inanity. It is nothing compared with the "Heavenly World", with the irreal; but according to the same outlook the world was created by God, and hence it cannot be ignored completely.

Therefore a basis was found to negate it. It is "Medini" or transient, its beauty, its "feast" is temporary, in short it is for

an "instant", whereas the "Heavenly World" is eternal. Later, this basic outlook came into contradiction with the ecclesiastical outlook itself. For, by implication, if everything is transient in his world, its "troubles" too; that is what man avoids and for which he chooses the way of asceticism must also be transient. Accordingly each class of society evolves its characteristic concept of good, which derives from its social, political and economic interests. Consequently, the form of its realization, that is human activity is established. All this will assume the following form with Rustaveli.

"Don't you know, One cannot pluck rose without thorns?"

To fight for Christianity, for the Christian faith meant to fight for national independence. The purity of the national Church was the factor that curbed the expansionist political designs of neighbouring Christian Byzantium regarding Georgia.

Giorgi Mtatsmideli, who in his polemics with the Patriarch of Antioch defended the sovereign rights of the Georgian Church to autocephaly, was well aware of this. Since culture forming the basis for the political unification of the country remained in future, and the services of many of the creators of this culture remained undescribed, the hagiographers believed that this state of affairs called for immediate correction: others should follow the outstanding figures of the past; continuous progress was needed in order not to lag behind the culturally advanced Christian states. Thus, this demand was profoundly, ideologic.

Giorgi Mtsire's work manifests a striving for the normalization of social relations under conditions of feudalism.

Giorgi Mtatsmideli was not against the "theory of lending". He considers charity to be one of the basic parts of Christian ethical norms. To forget this amounted, in his view, to a profanation of religious moral forms, as well as of established forms of social relations. But charity was not enough.

Georgian hagiography provides noteworthy evidence on how the common people met the monks, who wished to build a monastery, with stones and clubs. For they knew well that their

social interests were jeopardized. Occasionally these people left their dwellings for remoter places. This was the action taken, for example, by the heathens living in the vicinity of Zedazeni when Ioane Zedazneli decided to build a monastery there.

'The Life of Giorgi Mtatsmideli' enables chronological classification of some significant facts and events of Georgia's historical past; it also sheds light on certain hitherto little known aspects of the activities of historical personalities.

Highly significant is the fact that in the 11th century Georgia pedagogic knowledge was on a fairly high level.

Giorgi Atoneli taught Georgian children according to a definite system.



## საკუთარ სხელთა სპიეხელო

- აბაზასქენი 19, 107, 168, 221, 291  
 აბო თბილელი 115—116, 189, 235  
 აბულ-კასიმი 285  
 აღრიანოვა-პერეტცი ვ. 267  
 ათანასე ლაზი 5  
 აღფ-არსლანი 14, 146, 163, 197, 246, 285  
 ამაზასპი 233  
 ანასტასი პატრიარქი 83  
 ანდრია პირველწოდებული 80—82  
 ანდრია მოციქული (იხ. ანდრია პირველწოდებული)  
 ანტონი ღიპარიტყოფილი (იხ. ღიპარიტ ღიპარიტის ძე)  
 ანტონი მნათე 69  
 ანტონი ღმერთშემოსილი 79  
 არისტოტელე 74  
 არსენი ფასმანყოფილი 74  
 არსენი ნინოწმინდელი 73  
 აფრიდონი 235  
 აფაქიძე ა. 236  
 აშოტ კურაპალატი 93, 119  
 ბაგრატ III 10, 65  
 ბაგრატ IV 10, 13, 19, 40—41, 43—44, 66, 69, 110, 167—169, 249  
 ბაგრატ მცირე (იხ. ბაგრატ IV)  
 ბალაგარი 257  
 ბარლამ სიროკაეკასიელი 29, 70  
 ბასილი ბაგრატის ძე 47, 77, 79, 109  
 ბასილი დიდი 11  
 ბასილი ეზოსმოდღვარი 223—225  
 ბასილი ზარზმელი 166  
 ბასილი იმპერატორი 65  
 ბერძენიშვილი ნ. 26, 33, 47, 69, 79, 218, 224, 230, 232—233, 236—237  
 ბროსე მ. 7  
 ბარამიძე რ. 152, 165—166, 268  
 გაბრიელ მცირე 11  
 გაგიკ კარელი 83—84  
 გამსახურდია ს. 127  
 გიორგი ათონელი 9, 10—20, 22, 23, 27—28, 33—35, 38, 40—41, 45, 47—48, 66—69, 73—76, 78, 80, 86—87, 89, 95—95, 98, 100, 103—105, 110, 114, 128, 161, 163, 168—172, 178, 184, 197, 204, 214, 220—221, 223, 229, 236, 238, 242—244, 247, 251, 258—259, 276, 285, 290—291, 294, 296.  
 გიორგი კაბადუკიელი 164—265  
 გიორგი შერჩულე 13—14, 96, 106, 186, 195, 221, 225, 232  
 გიორგი მცირე 9, 10—20, 22—23, 27—28, 33—35, 38, 40—41, 45, 47—48, 66—69, 73, 76, 78, 80, 86—87, 89, 95—96, 98, 100, 114, 128, 161, 163, 168—172, 178, 184, 197, 204, 214, 220—221, 223, 229, 236, 238, 242—244, 247, 251, 258—259, 276, 285, 290—291, 294, 296  
 გიორგი მთაწმინდელი (იხ. გიორგი ათონელი)  
 გიორგი ოლთისელი 23, 33  
 გიორგი I 65, 78  
 გიორგი კახი 69

გიორგი მწერალი 77, 79  
გიორგი შეყენებული 11—12, 15, 25,  
27, 29, 31, 37, 42—43, 69, 71—  
74, 77, 108, 291

გიორგი შავთელი (იხ. გიორგი შე-  
ყენებული)

გუარამ მამფალი 187

გულაბერიძე ნიკოლოზ 100

გურგენ მეფე 93

დავით აღმაშენებელი 25, 36, 43,  
109, 223, 228, 232, 234, 254, 276

დავით 225, 231—9

დავით კურაპალატი 5, 64

დავით ტბელი 69

დანიელ პერეიასლაველი 173

ევსტათი მცხეთელი 189, 192, 242  
ეფრემ კარიკისძე (იხ. ეფრემ მცირე)  
ეხდრა წინასწარმეტყველი 282

ვარსკენ პიტიახში 233

თაეზიშვილი გ. 47

თამარ მეფე 187, 205, 218, 226, 231,  
233, 235, 276

თევდორე 76

თეკლა მონაზონი 76

თეოფილე მეტაფრასტი 37

თეოდოსი მცირე 11

თეოფილე ტარსუს მიტროპოლიტი 31,  
36, 39—40, 290

თეოდორე ტვირელი 83

თეოფილე ხუცესმონაზონი 31, 37—  
39

თეოფილაქტე პატრიარტი 83

თომა აქვინელი 253

იაკობ მოციქული 257

იაკობ ხუცესი 145, 263

იეზიკიელი 108

ირემია წინასწარმეტყველი 162

ილარიონ თუალელი 67, 77, 79

ილია წინასწარმეტყველი 267

ილარიონ ქართველი 36, 40, 257

იოანე ათონელი 145, 157, 161, 205

306

იოანე დამასკელი 146

იოანე ზედაზნელი 296

ლაშა გიორგი 205

ლიპარიტ, ლიპარიტის ძე 42, 47,  
169, 233, 291

ლიპარიტ დიდი (იხ. ლიპარიტ ლიპა-  
რიტის ძე)

ლიხახოვი დ. 173

ლოლაშვილი ივ. 42—45

ლორთქიფანიძე მ. 47

მაიყან სპასპეტი 233

მაკარი 79

მაკარი ხახულელი 77

მართა (სეიმონ მესვეტის დედა) 29

მართა (ბაგრატ IV-ის ქალიშვილი) 69

მარიამი (ბაგრატ IV დედა) 13, 260,  
263, 268

მელიქიშვილი გ. 237

მეტრეველი ე. 47

მირიან მეფე 72—73

მიქაელ სსელოსი 88

მიქაელი 121

მიქაელ მორდუცილი 99, 222

მიქაელ დალაღინოსელი 33—34

ნაბუქოდონოსორი 163

ნინო 161, 257

ნოე 267

ნუცუბიძე შ. 7, 75, 119, 185—186

ორბელიანი გ. 183

პაველ მოციქული 13, 235

პანაგეუმნასპი 189

პანტელეიმონი 44

პეტრე ანტიოქიის პატრიარქი 39

პეტრე პატრიკი 291

პეტრე იბერიელი 167, 183, 278

პეტრე ქართველი 167

პიკო დელა მირანდოლა 205

ქორდანია თ. 7

რომანოზ III — 10

რუსთველი შოთა 164, 187—188,  
206. 267

რუხაძე ტ. 22

საბა სინკელი 98

საბა 79

საბინინი მ. 36—37

სამოელ ეპისკოპოსი 189

სვიმეონ ლოლოთეტი 38. 274

სვიმეონ მეტაფრასტი (იხ. სვიმეონ  
ლოლოთეტი).

სვიმეონ კანანელი 80

სირაძე რ. 164, 274—275

სოლომონ ბრძენი 151

სტეფანე გრძელი 69

სტეფანე მღვდელი 28. 46—47

ტატიანე 188

ტიმოთე 182

ფარსმან ქეელის ძე 233

ფარსმანი 168

ფედოსეევა ი. 147

ფერაძე ი. 47

ფერის ჯოჯიყის ძე 46, 65—68. 29

ფედოსეევა ი. 147

ქსიფე --- 65

ქრისტე 116, 242, 277

ლლონტი ა. 268. 270

ყუბასარი 235

ყუბანეიშვილი ს. 189

ყუთლუ — არსლანი 225

შუშნიკი (დედოფალი) 214, 233, 259,  
264, 266

ჩორჩანელი 168

ცაგარელი აღ. 7, 47, 71

ცქირი 229

ხიდაშელი შ. 113, 121, 193

ჯაფარი 246—247

ჯოჯიყი 264

ჯავახიშვილი ივ. 7, 26, 47, 150, 163,  
194, 215, 236

ჯანაშია ს. 47

პარნაყი ა. 194

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

|  |     |
|--|-----|
| წინასიტყვა . . . . .   | 3   |
| თ ა ე ი I. გიორგი მცირე . . . . .  | 9   |
| თ ა ე ი II. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ . . . . .   | 25  |
| § 1. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ დაწერის თარიღისათვის . . . . .                          | 25  |
| § 2. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ მოხსენიებული ზოგიერთი ისტორიული პირისათვის . . . . .   | 46  |
| § 3. ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხისათვის . . . . .                                 | 80  |
| § 4. ბიზანტია-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ერთი მხარის გაგებისათვის . . . . .         | 89  |
| § 5. პედაგოგიკის ელემენტები „გიორგი მთაწმიდელის ცხორებაში“ . . . . .                       | 94  |
| § 6. გიორგი მთაწმიდელის საეკლესიო რეფორმების სოციალური შინაარსისათვის . . . . .            | 100 |
| § 7. აგიოგრაფიული შაბლონის იდეოლოგიური შინაარსისათვის . . . . .                            | 111 |
| § 8. ცენტრალიზაციისათვის ბრძოლა და ეკლესიის პოზიცია . . . . .                              | 119 |
| თ ა ე ი III. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორების“ მხატვრული მხარე . . . . .                       | 130 |
| თ ა ე ი IV. „გიორგი მთაწმიდელის ცხორება“ და იდეოლოგიური ბრძოლის ზოგიერთი საკითხი . . . . . | 170 |
| § 1. ავტორი და მკითხველი . . . . .   | 170 |
| § 2. იდეოლოგიური ბრძოლის ეროვნული შინაარსისთვის . . . . .                                  | 184 |
| § 3. ადამიანის იდეალი . . . . .  | 197 |
| § 4. „ქართველთა ნათესაეის“ იდეოლოგიური შინაარსის დადგენისათვის . . . . .                   | 218 |
| § 5. აგიოგრაფიის ეთიკური სამყარო . . . . .   | 238 |
| § 6. იდეოლოგიური მიმართება ფოლკლორთან . . . . .  | 255 |
| § 7. იდეოლოგიის გამოვლენის ზოგიერთი ფორმისათვის . . . . .                                  | 271 |
| რ ე ზ ი უ მ ე რუსულ ენაზე . . . . .  | 290 |
| რ ე ზ ი უ მ ე ინგლისურ ენაზე . . . . .   | 297 |
| საკუთარ სახელთა საძიებელი . . . . .  | 305 |

გამომცემლობის რედაქტორი მ. ჯანელიძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი  
კორექტორი ე. თოფჩიაშვილი

სბ 409

გადაეცა წარმოებას 13.02.80. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 4.04.80.  
:უე 07303. საბეჭდი ქაღალდი № 60×90. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 19,ა.  
სააღრ.-საგანომტ. თაბახი 16,13. ტირაჟი 2000. შეკვ. № 274.  
ფასი 2 მან.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა თბილისი, 380028,  
ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, № 14.  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.