

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
პ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი

ენრიკო გაბიაშვილი

რუის-ურბნისის კრების ქეზლისწერა

(ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა)



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1978

მონოგრაფია ეძღვნება ქართული სამართლის უძველესი და უმნიშვნელოვანესი ძეგლის რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურ საკითხების შესწავლას. ნაშრომში დადგენილია „ძეგლისწერის“ ძირითადი წყაროები, მოცემულია ცდა ავტორის ეინაობის შესახებ ტრადიციულ შეხედულებათა სისწორის აღდგენისა, ახლებურადაა გადაკრილი ძეგლთან დაკავშირებული ზოგიერთი საინტერესო საკითხი. კანონების კომენტარში ახსნილია საეკლესიო სამართლის ზოგიერთი დებულების ისტორიული საფუძველი. ნაშრომს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ბიზანტია-საქართველოს ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის საქმეში.

წინასიტყვაობა

რუის-ურბნისის საგანგებო საეკლესიო კრება, XII ს. დასაწყისის უდიდესი მნიშვნელობის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და საეკლესიო-სამართლებრივი აქტი, დავით აღმაშენებლის რეფორმატორული პოლიტიკის ერთ-ერთი ყურადსაღები ნაყოფია.

დოკუმენტი, რომელმაც მხოლოდ ძირითად კონტურებში ასახა ამ კრების მიზეზები და მიზნები და რომელიც ჩვენამდე უნაკლოდ მოღწეული საეკლესიო კრების ერთადერთი განჩინებაა შუა საუკუნეების წერილობითი მემკვიდრეობიდან, ცნობილია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერის“ სახელით.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ დასაბამი მისცა იმ იურიდიულ ნორმათა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში განხორციელების ღონისძიებას, რომელზედაც დიდად იყო დამოკიდებული იმდროინდელი საქართველოს ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება. ამ კრების დოკუმენტში ასახულია იმ რეფორმათა იდეური საფუძვლები, რომელთაც ეკლესიაზე გაბატონებული მონოლითური თვითმპყრობელური სახელმწიფოს ჩამოყალიბება მოჰყვა.

„ძეგლისწერის“ ასეთმა ხასიათმა და მნიშვნელობამ განაპირობა დიდი ინტერესი, ამ ძეგლისადმი ქართველ მკვლევართათაგან, რომ იჩენდნენ ქართული ისტორიოგრაფიის ჩამოყალიბების პირველივე წლებიდან. ეს ინტერესი დღემდე არ შენელებულა. დავით აღმაშენებლის ეპოქის შესწავლასთან დაკავშირებით თითქმის ყველა ქართველი მკვლევარი-ისტორიკოსი შეხებია ამ ძეგლს და ბევრი საინტერესო დასკვნაც გამოთქმულა. უპირველეს ყოვლისა, ეს ითქმის ნ. ურბნელის, ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის, ნ. ბერძენიშვილის, ს. ჯანაშიას და სხვათა ნაშრომებზე.

რამდენადაც სრულადაა შესწავლილი „ძეგლისწერაში“ დასმული ისტორიულ-პოლიტიკური პრობლემები, იმდენად სუსტად არის დამუშავებული ძეგლის ფილოლოგიურ-ტიქსტოლოგიური საკითხები და იურიდიული მხარე.

არადამაკმაყოფილებელია „ძეგლისწერის“ ტექსტის პუბლიკაციების დონე. დღემდე არსებული გამოცემები ერთი ან ორი ხელნაწერის ჩვენებას ეყრდნობა, რაც არ არის საკმარისი ძეგლის სრული სურათის ჩვენებისათვის. უგულვებელყოფილი ნუსხები კი ზოგიერთ საგულისხმო დეტალს შეიცავს. „ძეგლისწერის“ პუბლიკაციები ზოგჯერ წყაროა ისტორიკოსთა შრომებში დაშვებული შეცდომებისა (მხედველობაში გვაქვს რუის-ურბნისის კრებაზე არსენ იყალთოელის გარდაცვალებულეზში მოხსენიება). „ძეგლისწერის“ ბევრი საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში განხილულია იმ წყაროთა გაუთვალისწინებლად, რომელთაც ეს ძეგლი ეყრდნობა, რისი მიზეზიც ისევე და ისევე მისი ფილოლოგიური თვალსაზრისით არადამაკმაყოფილებელი შესწავლაა.

წინამდებარე ნაშრომის ძირითადი მიზანია პასუხი გასცეს „ძეგლისწერასთან“ დაკავშირებულ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურ საკითხებს, უპირველეს ყოვლისა, დაადგინოს მისი წყაროები და მოხმობილი მრავალი არგუმენტის საფუძველზე აღადგინოს „ძეგლისწერის“ ავტორის ვინაობაზე ტრადიციული შეხედულების სისწორე. ამასთანავე შეტანილია კორექტივი რუის-ურბნისის კრების მოწვევის დღემდე მიღებულ თარიღში, გადასინჯულია „ძეგლისწერის“ ტექსტის კანონებად დაყოფის საკითხი, დადგენილია ძეგლის სინოდოკონში მოხსენიებული ზოგიერთი უცნობი პირის ვინაობა და „ძეგლისწერის“ „დიდ სჯულისკანონთან“ ტექსტოლოგიური მიმართების საფუძველზე ახლებურადაა დასმული „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულად თარგმნის დროის საკითხი.

წინამდებარე ნაშრომს არა აქვს „ძეგლისწერის“ იურიდიული საკითხების შესწავლის პრეტენზია, მაგრამ საეკლესიო კანონებში დასმული იურიდიული საკითხების ისტორიულ ასპექტში განხილვას გვერდი მაინც ვერ ავუარეთ. ამასთანავე, რადგან ბოლო წლებში გამოქვეყნებულ ზოგიერთ ნაშრომში არასწორადაა გაგებული „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი კანონის შინაარსი, საჭიროდ მივიჩინეთ ამ საკითხებს შევხებოდით.

„ძეგლისწერის“ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური შესწავლა საინტერესო სურათს გვაძლევს ბიზანტია-საქართველოს ლიტერატურული ურთიერთობის შესახებ საეკლესიო სამართლის დარგშიაც.

რუის-ურბნისის კრების მოწვევის მიზანები და მიზნები

რუის-ურბნისის კრება საგანგებო საეკლესიო კრებათა რიცხვს მიეკუთვნება. სასულიერო ცხოვრების საკითხები კრების მოწვევამდე დიდი ხნით ადრე თანდათანობით იყრიდა თავს და მათ გადაჭრაზე დიდად იყო დამოკიდებული არა მარტო ეკლესიის სრულყოფილი ორგანიზაცია, არამედ სახელმწიფოს პოლიტიკური ძლიერება და ერის ეთიკურ-მორალური აღორძინება. ✕

ჯერ კიდევ ბაგრატ IV-ის დროს ქართული ეკლესიის სავალალო მდგომარეობამ აიძულა გიორგი მთაწმიდელი დაეგმო და ემხილებინა საქართველოს მეფის მკრეხელური თვითნებობა ეკლესიის უმნიშვნელოვანესი საკითხების გადაწყვეტაში. გიორგი მთაწმიდელმა, მისი ბიოგრაფის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „აღლესა მახული მხილებისად მეფეთა მიმართ მრავალთა უწესობათათჳს უშიშად და თჳალუხუავად, სიბრძნით და გონიერად, რაათა არა ჰყიდდეს საეპისკოპოსოთა კაცთა მიმართ უწესოთა და უსწავლელთა და ყოვლითურთ სოფლისა შემსკულულთა და უწესობათა და მიმოსლვათა შინა აღზრდილთა“¹. ✕

როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ XI ს. 60-იან წლებში თვით საქართველოს მეფის ბაგრატ IV-ის უშუალო ბრძანებით იყიდებოდა საეპისკოპოსო კათედრები. ცხადია, ბაგრატ IV-ს ეპისკოპოსობის კანდიდატის სიმდიდრე უფრო აინტერესებდა, ვიდრე მისი პირადი ღირსებები. რა თქმა უნდა, ასეთ პირობებში უხეშად იქნებოდა დარღვეული საეკლესიო იერარქიის ყველა საფეხურზე დასანიშნავი კანდიდატისადმი საეკლესიო კანონმდებლობით წამოყენებული მოთხოვნები. თავის მხრივ, ფულით აღზევებული ეპისკოპოსიც არ ჩამორჩებოდა პატრონს და გაღებულ თანხას ერთიათად აინაზღაურებდა მისი ხელქვეითი საეკლესიო თანამდებობათა პირე-

¹ ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბილისი, 1967, გვ. 162, 5.

პის ხარჯზე. ამ ამბების გამოძახილი უნდა იყოს ბაგრატ IV-ის მისამართით ნათქვამი მემკვიდრის სიტყვები: „ხოლო უამთა მისთა ქუეყანასა დაწყნარება არა ჰქონდა: ეკლესიანი და გლეხნი. აზნაურნი და გლახაკნი ვერ იკითხებოდნენ“².

ყოველივე ეს ხდებოდა მაშინ, როდესაც საქართველო პოლიტიკურ აღმავლობას განიცდიდა. ბაგრატ IV-ის მეფობის ბოლო წლებში დაწყებული თურქ-სელჯუქთა შემოსევები, რა თქმა უნდა, დააჩქარებდა ეკლესიის მდგომარეობის კიდევ უფრო გაუარესებას.

გაერთიანებული საქართველოს სახელმწიფოებრივ ძლიერებას, რომელიც მიღწეული იყო ბაგრატ III-ის, გიორგი I-ისა და ბაგრატ IV-ის უნარიანი მოღვაწეობით, XI საუკუნის 70-იან წლებში ბზარი შეეპარა. ეს ბზარი კიდევ უფრო გაღრმავდა გიორგი II-ის მეფობის პირველივე წლებიდან. ამის მიზეზი გიორგი II-ის წინაპრებთან შედარებით ნაკლებ ადმინისტრაციულ ნიჭთან ერთად საქართველოს გარემომცველ სახელმწიფოებში შექმნილი პოლიტიკური ვითარება იყო: საერთაშორისო ასპარეზზე გამოჩნდა ახალი დამპყრობელი ძალა — თურქ-სელჯუქები, რომლებმაც ამ პერიოდისათვის სახელმწიფოებრივი ძლიერების მწვერვალს მიაღწიეს. ბაგრატ IV-ის დროინდელი საქართველო 1065 წლიდან დაწყებული მეტ-ნაკლები წარმატებით უმკლავდებოდა მათ შემოსევებს, მაგრამ სურათი მკვეთრად შეიცვალა მას შემდეგ, რაც 1071 წელს სელჯუქებმა სასტიკად დაამარცხეს ბიზანტიის ძლიერი იმპერია და მის იმპერატორს რომანოზს ტყვის დამამცირებელი ბედი ერგო. საქართველოს ჩამოსცილდა ერთ-ერთი უძლიერესი მოკავშირე, ერთმორწმუნე ბიზანტია, რომლისათვისაც მას ხშირად მიუმართავს მაჰმადიან დამპყრობელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, მიუხედავად იმისა, რომ თავისთავად ბიზანტია საქართველოს მუდმივი მოქიშპე, მისი დამოუკიდებლობის მრისხანე მტერი იყო და მასზე მუდმივი პოლიტიკურ-სარწმუნოებრივი გავლენის პრეტენზიებს აცხადებდა.

საქართველოს დაპყრობა სელჯუქებს ჯერ კიდევ ბაგრატ IV-ის მეფობის უკანასკნელ წლებში (1065—1072) ჰქონდათ განზრახული, მაგრამ ამ განსაცდელს ქვეყანა თურქესტანში მომხდარმა აჯანყებამ გადაარჩინა: საქართველოზე მომდგარი მტრის ძირითადი

² ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1955, გვ. 315.

ძალები აჯანყების ჩასახშობად უკანვე გაბრუნდა, ხოლო დარჩენილმა შედარებით მცირერიცხოვანმა ლაშქარმა მხოლოდ სამხრეთის განაპირა რაიონების დარბევალა შესძლო. 1074 წელს, როდესაც ბერძნებმა თურქ-სელჯუკებთან დამამცირებელი ზავი დადეს, საქართველო მართოდმართო დარჩა მძვინვარე მტრის პირისპირ. 1080 წლიდან სელჯუკების მოძალებამ საშინელი ხასიათი მიიღო: ეს ტრაგიკული დრო ქართულ მატრიანეში „დიდი თურქობის“ სახელით შევიდა³.

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი შემადარწუნებელი ფერეზით გვიხატავს თურქთა შემოსევების შედეგებს: „დღესა ივანობისასა ასისფორნი და კლარჯეთი ზღვის პირამდის, შავშეთი, აჭარა, სამცხე, ქართლი, არგუეთი, სამოქალაქო და ჭყონდიდი ალიგსო თურქითა, მოისრა და ტყუე იქმნა ამათ ქუეყანათა მკვდრი ყოველი და მასვე ერთსა დღესა დაწუეს ქუთათისი და არტანუჯი და უდაბნონი კლარჯეთისანი. და დაყვეს ამათ ქუეყანათა შინა თურქთა ვიდრე მოსლვადჳდუე თოვლისა, მოჰამეს ქუეყანა და მოსწყუდეს, თუ სადღა ვინ დარჩომილ იყო ტყეთა, კლდეთა, ქუაბთა და ჯურელთა ქუეყანისათა და ესე იყო პირველი და დიდი თურქობა. რამეთუ ქრონიკონი იყო სამასი (=1080 წ.). ხოლო თუ ვინმე მთიულეთს ან სიმაგრეთა სადამე ვინ დაშთა კაცი, ზამთრის სიფიცხითა, უსახლობითა და შიმშილითა ეგრეცა მოისრა. და განგრძელდა ესევეთარი ჭირი ქრისტეანეთა ზედა, რამეთუ არესა თანა გაზაფხულისასა მოვიდიან თურქნი და მათვე პირველთა საქმეთაებრ იქმოდინან და ზამთრის წარვიდიან. და არა იყო მათ ჟამთა შინა თესვა და მკა: მოოგრდა ქუეყანა და ტყედ გარდაიქცა და ნაცულად კაცთა მკეცნი და ნადირნი ველისანი დაემკვდრნეს მას შინა. და იყო ჭირი მოუთმენელი ყოველთა ზედა მკვდრთა ქუეყანისათა, შეუუსწორებელი და აღმატებული ოდესვე ყოფილთა სმენილთა და გარდასრულთა ოგრებათასა, რამეთუ წმიდანნი ეკლესიანი შექმნიეს სახლად ჰუნეთა თვსთა, ხოლო საკურთხეველნი ღმრთისანი ადგილად არაწმიდებისა მათისა და მღდელნი რომელნიმე თვთ შეწირვასავე შინა საღმრთოსა მსხუერპლისასა მუნვე მახვლითა შეწირულ იქმნეს და სისხლნი მათნი აღირიგნეს მეუფისათა თანა. და რომელნიმე მწარესა ტყუეობასა მიცემულ იქმნეს, მოხუცებულნი არა შეწყალებულ იქმნეს, ხოლო ქალწულნი გინებულ,

³ ქართლის ეხოვრება, I, გვ. 320, 3.

ქაბუჯნი დაკუთმებულ, ხოლო ჩხუნნი მიმოდატაცებულ. ცეცხლი უცხო და მბრძოლი, რომლითა მოიწუა შენებული ყოველი, მდინარენი სისხლთანნი, ნაცვლად წყლისა ნაკადულთა, მრწყველნი ქუეყანისანი...“⁴.

პოლიტიკურად, ეკონომიურად, ფიზიკურად და მორალურად განადგურებულ ქუეყანაში, ბუნებრივია; მოიშალა ქრისტიანული საეკლესიო ორგანიზაციის ყველა რგოლი, მით უმეტეს, რომ დამპყრობლები მაჰმადიანები იყვნენ. გიორგი მთაწმიდლის მიერ ბაგრატ IV-ის მეფობაში შემჩნეულ ქართულ ეკლესიაში დამკვიდრებულ უწესრიგობათა სიმრავლეს დაემატა ახალი სიძნელეები. როგორც წყაროებიდან ჩანს, ფიზიკურად განადგურების პირას მისული ქართული ეკლესია მორალურ-ეთიკურადაც გადაგვარების გზას დაადგა: „რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი, ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს და უღირსთა და უწესოთა მამულობით უფროს, ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა. და მათნივე მსგავსნი ხუცეპნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს, რომელნი ნაცვლად სჯულთა საღმრთოთა უსჯულთა და აწურთიდეს მათ ქუეშეთა ყოველთა. და თთ სახლით უფლისათ და მღდელთაგან გამოვიდოდა ყოველი უსჯულთა და ცოდვათა, რომელთა თუალი ღმრთისა ხედვიდა ყოველთა და განრისხებულ იყო“⁵.

უფლებისმოყვარე ფეოდალები სარგებლობდნენ ქვეყნის ხელისუფლების დასუსტებით და დამპყრობლებისადმი მლიქვნელური ერთგულების გამოჩენით ცდილობდნენ თავიანთი სამთავროების საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოდან გამოყოფას და დამოუკიდებლობის მიღებას. სამთავროებში არსებული საეპისკოპოსო კათედრები კი მათი ნებასუბიექტის აღმსრულებლები უნდა გამხდარიყვნენ, რადგან თითოეულ საეკლესიო იერარქიულ თანამდებობაზე ყოველგვარი საეკლესიო წესების დაცვის გარეშე ფეოდალთა მიერ მათი პირადი ინტერესების დამცველი კანდიდატები ინიშნებოდნენ. ამდენად, ფეოდალთა ნაწილი და მათი ნების აღმსრულებელი ეკლესია ისედაც დაუძლურებული ქვეყნის ცენ-

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 319—320.

⁵ იქვე, I, გვ. 327.

ტრალურ ხელისუფლებას ოპოზიციაში ედგა და ხელს უშლიდა ეროვნული ინტერესების აღორძინებას.

ასეთი იყო საქართველოს სახელმწიფოსა და ეკლესიის მდგომარეობა გიორგი II-ის მეფობის წლებში.

1089 წელს ქვეყნის პატრიოტთა დაყენებით, თუ საკუთარი უმწეობის შეგნებით, გიორგი II გადადგა და ტახტზე თავისი 16 წლის ვაჟიშვილი დავითი (შემდეგ აღმაშენებლად წოდებული) აიყვანა.

დავითის მიერ მემკვიდრეობით მიღებული ქვეყნის მდგომარეობა არასახარბიელო იყო: „... მოოჯრებულ იყო ქართლი და თვნიერ ციხეთა სადამე არასადა იყო კაცი სოფელსა შინა, არცა რა შენებულობა“⁶. დავითის უპირველესი საზრუნავი გახიზნული მოსახლეობის მიწა-წყალზე დაბრუნება და დაფუძნება იყო. შემდეგ ოპოზიციაში მყოფი ურჩი ფეოდალები დაიმორჩილა. ამასობაში ახლო აღმოსავლეთში ჯვაროსნების შეერთებულმა ლაშქარმა თურქ-სელჯუკები შეაეიწროვა. დავითმა ისარგებლა მათი დასუსტებით და ხარკის მიცემაზე უარი განუცხადა: ამით ქვეყნის ეკონომიური მდგომარეობა გამოკეთების გზას დაადგა. თანდათანობით აღიკვეთა საქართველოში ჩამოსახლებული მონათბარე თურქი მოსახლეობის პარაზიტი. ქვეყანა მომძლავრდა და გადამწყვეტი განმათავისუფლებელი ბრძოლებისათვის ემზადებოდა. დავით აღმაშენებელს შეგნებული ჰქონდა, რომ დამპყრობელთა წინააღმდეგ გადამწყვეტი ბრძოლების დაწყების წინ ქვეყნის შინაპოლიტიკური საკითხები უნდა მოეგვარებინა. საჭირო იყო საქართველოს ზოგიერთი კუთხის შემომტკიცება; რომლებიც მომავალი ბრძოლების დროს შეიძლებოდა მტერს დამხმარე ძალად გამოეყენებინა. 1101—1104 წლებში ეს ოპერაცია წარმატებით დამთავრდა: დავითმა კახეთ-ჰერეთი და რანი შემოიერთა.

შინაპოლიტიკურ პრობლემათაგან უმნიშვნელოვანესი საკითხი ეკლესიის საკითხი იყო და დავითმაც მის მოგვარებას დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა. მომწიფდა საგანგებო საეკლესიო კრების მოწვევის აუცილებლობა. კრების მოწვევის მიზეზები კი მრავალზე უმრავლესი იყო, მათგან მთავარი და არსებითი შეიძლება ასე განვსაზღვროთ: მოშლილი საეკლესიო ცხოვრების აღდგენა და იმეთ დონეზე აყვანა, რომ ეს ორგანიზაცია ქვეყნის იდეური დასაყრდენი ძალა გამხდარიყო. ამავე დროს კრებას უნდა მოეგვარებინა რიგი

⁶ ქაჭოლის ცხოვრება, I, გვ. 324.

კონკრეტული საკითხებისა: მორწმუნეთა თვალში უნდა აღედგინა და გაეძლიერებინა ეკლესიის ავტორიტეტი, აღმოეფხვრა დროს უკუღმართობის მიზეზით ეკლესიაში მოხვედრილი შემთხვევითი პირების მიერ გავრცელებული მავნე და სარწმუნოების საწინააღმდეგო ჩვევები, აელაგმა თავგასული ფეოდალები, აღეკვეთა მათი საეკლესიო საქმეებში ჩარევის ცდები და მათ მიერ საეკლესიო ქონებასა და მიწების დატაცება.⁷ „ამათ უკუე ეგვეითართა და დიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრბა ერი მრავალი“⁷ — მოწვეულ იქნა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება. პირველად რუის-ურბნისის კრებაზე გამოჩნდა, რომ ეკლესიასა და სახელმწიფოს ურთიერთობაში ახალი ეტაპი უნდა დაწყებულყო: ეკლესია სახელმწიფოს პოლიტიკურ ინტერესებს უნდა დამორჩილებოდა და მის განხორციელებაში თავისი წვლილი შეეტანა. დავით აღმაშენებლის მიერ აღებული კურსი, ცხადია, ბევრ დაბრკოლებას წააწყდა, მაგრამ საბოლოოდ მაინც წარმატებით განხორციელდა. რაც გარკვევითაა ნათქვამი დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ნაშრომში: „მონასტერი და საეპისკოპოსონი და ყოველნი ეკლესიანი წესსა და რიგსა ლოცვისასა და ყოველისა საეკლესიო განგებისასა და რბაზის კართ მიიღებდინან, ვითარცა კანონსა უცთომელსა, ყოველად შეუენიერსა და დაწყობილსა, კეთილ-წესიერებასა ლოცვისა და მარხვისა-სა“⁸.

სახელმწიფოს ინტერესების სამსახურში ეკლესიის ჩაყენებისა და მისი საერო ხელისუფლების სრულ მორჩილებაში მოქცევის მნიშვნელოვანი საკითხი დავით აღმაშენებელმა მწიგნობართუხუცეს-ჰყონდიდელის ინსტიტუტის შექმნით გადაჭრა.

მწიგნობართუხუცესი, ქართული წყაროების მიხედვით, პირველად ღრტილას კრების (ბაგრატ IV-ის მეფობაში) ჩანაწერებში გვხვდება: „...მწიგნობართუხუცესი მეფისა, სახელით ექეთიმე“⁹. კიდევ რამდენიმე მწიგნობართუხუცესი არის ცნობილი XI ს. წყაროების მიხედვით¹⁰. ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ ამ თანამ-

⁷ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 327.

⁸ იქვე, გვ. 352.

⁹ საქართველოს სამოთხე, გამოცემული 2. საბ-ნინის მიერ, პეტერბურგი, 1888, გვ. 616.

¹⁰ ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, გამოცემული თ. ყორანას მიერ, I, ტფილისი, 1892, გვ. 232.

დებობის პირები თავდაპირველად ერიასკაცები უნდა ყოფილიყვნენ¹¹. თუკი ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვება სწორია, მაშინ მწიგნობართუხუცესი როგორც სასულიერო პირი პირველად რუის-ურბნისის კრების სინოდიკონშია მოხსენიებული: „გიორგი მონაზონისა და მწიგნობართუხუცესისა მრავალმცა არიან წელნი“¹².

როგორც ცნობილია, მწიგნობართუხუცესი დავით აღმაშენებლის მეფობაში სამოქალაქო ხელისუფლების პირველი პიროვნება გახდა მეფის შემდეგ. მწიგნობართუხუცესის ასეთი აღზევება რუის-ურბნისის კრების დროს უკვე ფაქტია. თუკი დავითმა პირველად დააწესა, რომ მწიგნობართუხუცესი აუცილებლად სასულიერო პირი ყოფილიყო, ჩანს, მას გარკვეული მიზნები ამოძრავებდა, რომლებიც გამოჩნდა მას შემდეგ, რაც დავითმა სახელმწიფოს პირველ ვაზირს საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი და მნიშვნელოვანი საეპისკოპოსო კათედრა — ჭყონდიდი შეუთავსა და ამით მას მთელი საქართველოს ეკლესიის კონტროლი დააჯალა. რა თქმა უნდა, მეფის პირველი ვაზირი საეკლესიო საქმეებშიც მეფის ინტერესების გამტარებელი იქნებოდა. მართალია, რუის-ურბნისის კრებაზე მწიგნობართუხუცესისა და ჭყონდიდის თანამდებობანი ჯერ კიდევ შეერთებული არ არის, რადგან „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში გიორგი მხოლოდ მწიგნობართუხუცესის პატივით მოიხსენიება, მაგრამ ამავე კრებაზე, ჩვენის აზრით, საკითხი ძირითადად გადაწყვეტილი უნდა ყოფილიყო (ალბათ, საჭირო იყო, რომ ჭყონდიდის საეპისკოპოსო კათედრა განთავისუფლებულიყო), თუმცა მხოლოდ 1110 წელს გვხვდება ორივე ტიტულით გიორგის მოხსენიება: „შეკრბეს გიორგი ჭყონდიდელისა და მწიგნობართუხუცესისა წინაშე თევდორე, აბულეთი და ივანე ორბელი და სიმარჯუთ მოიპარეს სამშულდე... ქორონიკონი იყო სამას ოცდაათი“¹³ (1110 წ.).

¹¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკ. I, 1929, გვ. 124. თუმცა ნ. ბერძენიშვილი მათ თავიდანვე სასულიერო პირებად მიიჩნევს (საქ. ისტორიის საკითხები, III, 1966, 10).

¹² ქართული სამართლის ძეგლები, III. ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლაძემ, თბილისი, 1970, გვ. 126. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. ვაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაძემ, გ. ნინუამ, თბილისი, 1976, გვ. 559. 24. ქვემოთ უკანასკნელ გამოცემას მივუთითებთ.

¹³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 331—332.

მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდლის სახელის დაწესებით დავით აღმაშენებელმა სანქცია მისცა თავის უპირველეს საერო მოხელეს, საეკლესიო საქმეებში ჩარეულიყო და საეკლესიო საკითხები საერო ხელისუფლების ინტერესების სასარგებლოდ გადაეწყვიტა, რისი დასტურიც დავითის ისტორიის ზემოთ მოტანილ ციტატაში ვგაქვს: „დარბაზის კარით“ ეკლესიის მიერ მიღებული „წესი და რიგი“ მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდლის მეშვეობით საეკლესიო საკითხებში მეფის ინტერესების დამკვიდრებას მოასწავებდა.

დავით აღმაშენებლის მიერ ცენტრალიზებული ხელისუფლებისათვის ბრძოლაში ერთგულ თანაშემწედ და დასაყრდენად მწიგნობართუხუცესის არჩევა და მისი უპირველესი ვაზირის ღონემდე აღზევება შემთხვევითი არ არის. საქმე ისაა, რომ ფეოდალურ საქართველოში „ყოველი სახელმწიფო კელი ორბუნიება იყო. თუ ერთის მხრივ ხელისუფალი დამოკიდებული იყო მეფის წყალობისაგან და ამდენადვე მეფის „მორკმა-განძლიერებისათვის“ თავდადებული უნდა ყოფილიყო, მეორეს მხრივ ის, როგორც დამოუკიდებელი „მემამულე“, სახელმწიფოს საშინაო საქმეებში მეფის ხელისუფლების გაძლიერების აგრე ერთგული მომხრე როდი იყო. ამიტომ ფეოდალურ ხელისუფალთა მეფისადმი ერთგულება პირობითი და საექვო იყო. ამასთანავე თითოეული კელი აღნიშნულ ხანაში სამემკვიდრეოდ გარდაქცევის მიდრეკილებას ატარებდა“¹⁴. გამონაკლისს წარმოადგენდა მწიგნობართუხუცესი: რადგან ის მონაზონი უნდა ყოფილიყო, მას არ შეეძლო რაიმე საკუთრება ჰქონოდა ქალაქის, ციხის, თუ სოფლის სახით. ასევე ეს საჯელო ვერც სამემკვიდრეოდ გარდაქცევის მიდრეკილებას გამოიჩენდა, რადგან მწიგნობართუხუცესს (მონაზონს) მემკვიდრე არ შეიძლება ჰყოლოდა¹⁵. ამიტომ გახდა მწიგნობართუხუცესი მეფის საიმედო დასაყრდენი, რაც ნათლად ჩანს კიდევ დავითის საშინაო პოლიტიკური პროგრამიდან. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მწიგნობართუხუცესი ცენტრალურ ხელისუფლებაზე იყო დამოკიდებული: რაც უფრო ძლიერი იყო მეფე (და სამეფო კარი), მით უფრო ძლიერი და მნიშვნელოვანი იყო მწიგნობართუხუცესის

¹⁴ ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბილისი, 1966, გვ. 31—32.

¹⁵ იქვე, გვ. 32.

პატივი. ბუნებრივია, ამიტომ მწიგნობართუხუცესი ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერება-განდიდების თავდადებული მომხრე და მოღვაწე უნდა ყოფილიყო¹⁶. გიორგი მწიგნობართუხუცესმა — მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდლის პატივის პირველმა კანდიდატმა — თავისი ერთგულება ბევრჯერ დაუმტკიცა დავით აღმაშენებელს ურჩ ფეოდალთა წინააღმდეგ ბრძოლებში. დავითს მისი მხარდაჭერის იმედი ჰქონდა, როდესაც შეიმუშავა ეკლესიის სახელმწიფო ინტერესებისადმი დამორჩილების კურსი, და ამიტომაც უბოძა თავის ერთგულ პირველ ვაზირს ჰყონდიდლის მაღალი სასულიერო პატივი და საეკლესიო საკითხების გადაჭრაშიც უპირველეს მრჩეველად გაიხადა. დავით აღმაშენებლის ბრწყინვალე წარმატებები უძლიერესი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების, ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკის საქმეებში მნიშვნელოვნად განაპირობა მეფის გამჭრიახმა პოლიტიკურმა აზრომაც, რაც ნაწილობრივ გამოიხატა ჯერ მწიგნობართუხუცესის უფლებების აღზევებით, ხოლო შემდეგ მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდლის პატივის შემოღებით.

ამრიგად, რუის-ურბნისის კრებას ბევრი რთული პრობლემა უნდა გადაექრა და საფუძველი მოემზადებინა დავით აღმაშენებლის მომავალი ბრწყინვალე წარმატებებისათვის.

კრების სამსჯავროზე გამოტანილი საკითხები, რომელთა შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი, თავისთავად მეტყველებს კრების მოწვევის მიზეზების შესახებ.

¹⁶ ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბილისი, 1966, გვ. 32.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის თარიღისათვის

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის თარიღი არც ერთ საისტორიო და ლიტერატურულ წყაროში აღნიშნული არ არის. პირველი ისტორიკოსი, რომელმაც დავით აღმაშენებლის ისტორიაზე დაყრდნობით სცადა გაერკვია კრების თარიღი, ვახუშტი ბაგრატიონი იყო: „შემდგომად გამოვიდნენ ფრანგნი, აღიღეს იერუსალიმი ქკსა ჩრკა, ქართულსა ტკკა (1101 წ.). ამავე ქკნს აღიღო ციხე ზედაძენი მეფემან კვრიკე მეფისაგან, არამედ იყო ესე კვრიკე ყოვლითა სიკეთითა სრული და ქეშმარიტი ქრისტიანე. შემდგომად წელიწადისა მიიცვალა კვრიკე და დასუეს ძმისწული მისი აღსართან, კაცი უმგზავსი და ცუნდრუკი; არამედ განიხილა მეფემან, რამეთუ სახლნი ღვთისანი ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნენ, მწყემსნი — არა მწყემსნი, გარნა მგელნი.

ამისთვის შეკრიბნა კათალიკოზ-ეპისკოპოზნი და სამღვდელონი მამულისა თვისისანი და სხუაკერძონიცა; ქმნა კრება ქკსა ჩრკ, ქართულსა ტკკ (1103) და თვთცა მუნ მჯდომი არა ვითარცა მეფე, არამედ ვითარცა მონა: განამტკიცეს იბკრებათა დამტკიცებული ქეშმარიტი სარწმუნოება...“¹.

ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ დასახელებული კრების მოწვევის თარიღი, 1103 წელი, არ მოიპოვება დავითის ისტორიკოსის თხზულებაში, რომელიც წარმოადგენს ზემომოტანილი ამონაწერის წყაროს: „მოსცა ეამი ღმერთმან მეფესა დავითს და წარულო კვრიკეს ციხე ზედაზადენი. ქრონიკონი იყო სამას ოცდასამი (ვარიანტებში: ტკკა—321). ...და შემდგომად წელიწადისა ერთისა მიიცვალა მეფე კვრიკე და დასუეს კახთა მეფედ ძმისწული კვრიკესი აღსართან, რომელსა არარა ჰქონდეს ნიჭნი მეფობისანი,

¹ ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითად ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი, 1973, გვ. 156.

რამეთუ იყო ცუნდრუკი რამე, უსჯულო და უმეცრად უსამართლო და ყოვლად წინაუკმო მამისა ძმისა მისისა.

მას ეამსა განიცადა მეფემან გონებისა თუალითა და კეთილად გულისხმა-ყო საქმე, რომლითა მოიმადლებდა ღმერთსა და სარგებელი დიდი იქმნებოდა. რამეთუ წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი, ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს, და უღირსთა და უწესოთა მამულობით უფროს, ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა, და მათნივე მსგავსნი ზუცესნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს... ამათ უკუე ესევეთართა და დიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრბა ერი მრავალი: რამეთუ სამეფოსა კათალიკოსი, მღვდელთმთავარი, მეუღაბნოენი, მოძღუარნი და მეცნიერნი შემოკრიბნა წინაშე მისსა ეამსა და ადგილსა ჭეროვანსა და დღეთა მრავალთა ფრიადითა გამოწულივითა კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცთომა განმართეს... და ძეგლი შეუნიერი ქეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმღ გო მი და მოწამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა².

საიდან გაჩნდა ვახუშტის ისტორიაში 1103 წელი? ცხადია, მას ხელთ არ ჰქონია რაიმე წყარო, რომელშიც კრების მოწვევის ზუსტი თარიღი იქნებოდა დასახელებული. ნათელია, რომ ვახუშტიმ ეს თარიღი მიახლოებით გამოიანგარიშა: თუ ზედაზნის ციხის აღება მოხდა ქრისტეს შემდეგ ჩ^რა (= 1101) წელს, ანუ ქართული ქორონიკონით 321 წ. (780+321=1101), როგორც ეს მან ამოიკითხა „ქართლის ცხოვრების“ იმ ნუსხაში, რომლითაც სარგებლობდა (არსებობს „ქართლის ცხოვრების“ ისეთი ნუსხაც, რომელშიც ზედაზნის ციხის აღების თარიღად 323 ქორონიკონია დასახელებული, რომლის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი), მაშინ კვრიკე კახთა მეფე გარდაცვლილა 1102 წელს, ზედაზნის ციხის აღების ერთი წლის შემდეგ, როგორც ეს ვახუშტის ისტორიაში და მის წყაროში, დავითის მემატრიანესთან არის აღნიშნული. დავითის მემატრიანე ამ ორი ფაქტის აღნიშვნის შემდეგ იწყებს საუბარს რუის-ურბნისის კრების მოწვევის შესახებ. ბუნებრივია, ვახუშტიმ ეს ფაქტი მომდევნო, 1103 წ. კუთვნილებად მიიჩნია და დავითის ისტორიკოსის ცნობა ამ თარიღით შეავსო და მის მიერ შედგენილ ისტორიაში ორგვარი დათარიღებით შეიტანა: ქრისტეს შემდეგ ჩ^რგ (= 1103) და ქართული ქორონიკონით ტ^კგ (780+323=1103 წ.).

² ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ცხოვრება ნეფთ-მეფისა დავითისი, გვ. 326—328

ამრიგად, რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თარიღი ვახუშტიმ პირველმა გამოიანგარიშა დავითის მემატრიანის თხზულებაში დასახელებული ზედაზნის ციხის დავითის მიერ აღების თარიღზე დაყრდნობით.

ამავე თარიღს ასახელებს ყველა შემდგომდროინდელი მკვლევარი, რომელსაც კი რუის-ურბნისის კრების შესახებ სპეციალურად თუ გაკვრით ჰქონია საუბარი. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს თარიღი საბოლოოდ დამკვიდრდა.

ივ. ჭავჭავიძე, ეყრდნობა რა დავითის ისტორიის ზემოთ მოტანილ ადგილს, აღნიშნავს: „დავითმა შეურჩია დრო და „წარულო კვრიკეს ციხე ზედაზადენი, ქორონიკონი იყო სამას ოცდასამი“. მაშასადამე, ეს ამბავი მომხდარა 1101 წელს. „შემდგომად წელიწდისა ერთისა“ ანუ 1102 წ. მიიცვალა კვრიკე მეფე და მის მაგიერ მეფედ დასვეს მისი ძმისწული აღსართან“...³ აქ თვალნათლივ ჩანს, რომ პატ. მეცნიერს მექანიკური შეცდომა მოსვლია, რადგან 323 ქორონიკონი არის არა 1101 წელი, არამედ 1103 ($780 + 323 = 1103$ წ.).⁴ ამდენად, კვრიკე კახთა მეფე 1104 წელს უნდა გარდაცვლილიყო, ხოლო თუკი იმავე პრინციპით მივუდგებით რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თარიღს, როგორც ეს ვახუშტი ბატონიშვილს აქვს გამოანგარიშებული, მაშინ დასახელებული კრება 1105 წელს მოუწვევიათ (ივ. ჭავჭავიძე სპეციალურად რუის-ურბნისის კრების თარიღზე არ მსჯელობს და ყველგან 1103 წელს ასახელებს).

როგორ უნდა ავხსნათ ის გარემოება, რომ ვახუშტი ბატონიშვილისა და ივ. ჭავჭავიძის ნაშრომებში ერთი და იგივე წყაროდან აღებული ზედაზნის ციხის დავითის მიერ აღების ქორონიკონი განსხვავებულია: ვახუშტის ნაშრომის მიხედვით 321, ხოლო ივ. ჭავჭავიძის შრომის მიხედვით 323.

თუ ვახუშტის მიერ გამოყენებული 321 ქორონიკონი სწორია, დაახლოებითი გამოანგარიშებით რუის-ურბნისის კრება მართლაც 1103 წელს მოუწვევიათ, ხოლო თუკი 323 ქორონიკონი უფრო ზუსტია, მაშინ კრება 1105 წელს შემდგარა. ქორონიკონის დასახელებაში არც ერთი ზემოხსენებული ისტორიკოსთაგანი არ ცდებდა: ქართლის ცხოვრების ნუსხები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან

³ ივ. ჭავჭავიძე, ქართული ერის ისტორია, II, თბილისი, 1965, გვ. 195.

⁴ ამ შეცდომაზე ჩვენ უკრძალვამთ მღვწევიანა ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერმა თანამშრომელმა ელ. გიუნაშვილმა.

ქორონიკონის დასახელებაში. ქორონიკონი 323 გვაქვს ერთადერთ, მაგრამ ყველაზე უძველეს ნუსხაში — ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრების ხელნაწერში (Q — 795, XV ს.), რომელსაც ეყრდნობა ივ. ჭავჭავაძის, ხოლო ვახუშტის კი გამოუყენებია ერთი ამ ნუსხათაგანი, რომლებიც 321 ქორონიკონს გვიჩვენებენ (აქვე აღსანიშნავია, რომ ორ ძველ ნუსხაში — ქალაშვილისეულ (Q — 207 (XVI ს. 11 ნახევარი) და მარიამისეულ S — 30 (1633—1646 წწ.) — ქორონიკონი საერთოდ არ არის მოცემული). ამრიგად, რუისურბნისის კრების მოწვევის თარიღად ან 1103 წელი უნდა მივიჩნიოთ, როგორც ეს ქართულ ისტორიოგრაფიაში ერთხმად არის აღიარებული, ან 1105 წელი, როგორც ეს ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხის ჩვენების საფუძველზე უნდა ვივარაუდოთ. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ეს ნუსხა უძველესია ჩვენამდე მოღწეულ „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებს შორის, მისი ჩვენება უფრო ანგარიშგასაწევეია და კრების მოწვევის თარიღად 1105 წელია სავარაუდებელი.

ლოგიკურად თუ მივუდგებით იმდროინდელი საქართველოს ოლიტიკურ მდგომარეობას, ნათელია, რომ დავით აღმაშენებელ-ზედაზნის ციხის აღებით დაიწყო აქტიური მოქმედება კახეთ-ერთის შემოსაერთებლად. თუკი ისეთი ძლიერი მეფის დროს, როგორც კვირიკე კახთა მეფე იყო, დავითმა მოახერხა მისთვის ციხის წართმევა, კახეთის შემოერთებისათვის ბრძოლა უფრო ადვილი იქნებოდა კვირიკეს მემკვიდრის აღსართანის მეფობაში, რომელსაც „არა ჰქონდეს ნიჰნი მეფობისანი“⁵. ამ ოპერაციის ჩატარება უფრო გამართლებული გვეჩვენება კვირიკეს გარდაცვალებისთანავე (1104 წ.), ვიდრე ჯერ რუის-ურბნისის კრების მოწვევა, რომლის მომზადებას და ჩატარებას საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდებოდა, და შემდეგ კახეთის შემოერთება და ერწუხის ომი.

„ძეგლისწერის“ ერთი დეტალი, ჩვენი აზრით, ექვიპოტანლად ადასტურებს ზემოაღნიშნულ ვარაუდს. სინოდისეულ ვკითხულობთ: „დავით ღმრთის-მსახურისა და ღმრთივ-დაცველისა მეფისა ჩუენისა აფხაზთა და ქართველთა, რ ა ნ თ ა და კ ა ხ თ ა თ ვ ი თ-მპყრობელისა მრავალმცა არიან წელნი“⁶. ზუსტად იგივეა განმეორებული ამავე ძეგლის სათაურში: „ძეგლისწერამ წმიდისა და ღმრთივ-შეკრებულისა კრებისაჲ, რომელი შემოკრბა ბრძანებითა

⁵ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 327.

⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 558, 13—15.

კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცველისა მეფისა ჩუენისა დ-
ვით აფხაზთა და ქართველთა, რ ა ნ თ ა და კ ა ხ თ ა მეფისაჲთა
პირთათჳს, რომელნი ქუემო მოვსენებულ არიან⁷. როგორც დამო-
წმებული ადგილებიდან ჩანს, რუის-ურბნისის კრების დროს კა-
ხეთ-ჰერეთი და რანი უკვე შემოერთებულა და დავით აღმაშენებ-
ლის ტიტულატურაში ამიტომ არის მოხსენიებული საქართველოს
ეს კუთხეები, რაც ნათლად ადასტურებს ვარაუდს, რომ რუის-
ურბნისის კრება კახეთ-ჰერეთის შემომტკიცებისა და ერწუნის
ომის შემდეგ შეიკრიბა, ე. ი. 1105 წელს.

შეიძლება დაიბადოს ეკვი, რომ დავით აღმაშენებლის დამო-
წმებული ტიტულატურა ფორმალურია და რომ იგი ამ ტიტულს
ატარებს როგორც საქართველოს ბაგრატიონთა წარმომადგენელი
მეფე, რომელიც პოტენციურად კახეთ-ჰერეთზე ბატონობის უფ-
ლებით უნდა სარგებლობდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ფაქტიურად
ეს მხარე ჯერ კიდევ უკანონო თვითმარქვია მეფის ხელშია. მაგ-
რამ დავით აღმაშენებლის ტიტული რომ რეალურა ვითარების
მაჩვენებელია და არა ფორმალურისა, შემდეგიდან ჩანს: როგორც
ცნობილია, ბაგრატ III-მ 1010—1014 წწ. კახეთ-ჰერეთი და რანი
შემოიერთა⁸. ამიტომაა, რომ კაცხის ტაძრის სააღმშენებლო წარ-
წერაში ბაგრატი ასეთი ტიტულატურითაა მოხსენიებული: „წმი-
დაო სამებაო, აღიდე შენ მიერ დამყარებული ბაგრატ აფხაზთა
და ქართველთა მეფე, ტაოისა და რ ა ნ თ ა , კ ა ხ თ ა და ყ ო ვ -
ლ ი ს ა ა ღ მ ო ს ა ვ ა ლ ი ს ა დიდი კურაპალატი“⁹. ბაგრატ
III-ის შემკვიდრის გიორგი I-ის მეფობის დასაწყისშივე კახეთ-
ჰერეთი და რანი ისევ გამოეყო საქართველოს და დამოუკიდებლო-
ბას მიაღწიეს¹⁰. ამიტომ არის, რომ გიორგი I-ის, ბაგრატ IV-ისა და
გიორგი II-ის ტიტულატურებში საქართველოს ეს მხარე აღარ იხ-
სენიება. ეს გარემოება ადასტურებს, რომ ქართველ მეფეთა ტიტუ-
ლატურა ყოველთვის რეალური მდგომარეობის ამსახველია (ყო-
ველ შემთხვევაში X—XII სს. პერიოდში).

⁷ დიდი სჯულისკანონი გვ. 543, 4.

⁸ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 279—280; ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი.
ერის ისტორია, II, 1965, გვ. 131.

⁹ ე. ბ ე რ ი ძ ე, კაცხის ტაძარი, ქართული ხელოვნება, 3, 1950, გვ. 67, ტაბ-
25. მოტანილი წარწერის ამოკითხვის ეს ვარიანტი ეკუთვნის ხელნაწერთა ინსტიტუ-
ტის უფროს მეცნ. თანამშრომელს ვ. სილოგავას.

¹⁰ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 284; ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის
ისტორია, II, 1965, გვ. 133.

ამრიგად, დავით აღმაშენებლის „რანთა და კახთა“ თუთიყურობელად მოხსენიება გვამცნობს, რომ რუის-ურბნისის კრება დავით აღმაშენებელმა მოიწვია მას შემდეგ, რაც საქართველოს აღმოსავლეთი ნაწილი შემოიბმტკიცა.

ამასთანავე, „ძეგლისწერის“ იმ ნაწილში, რომელსაც დავითისადმი მიძღვნილი „შესხმა“ ეწოდება, დავით მეფე ათასგვარი ეპითეტებით არის შემკობილი; ხშირია მისი შედარება ბრძოლებში განთქმულ გმირებთან და ვრცელი ქვეყნების დამპყრობელ მეფეებთან — „უ ბ რ ძ ო ლ ვ ე ლ ვითარცა ა ქ ი ლ ე ვ ე ლ ლენტა შორის... უ ზ ა რ ო, ვითარცა მ ა კ ი დ ო ნ ე ლ ი მფლობელთა შორის, განმადიდებელ ფლობისა ვითარცა ა ვ დ ჯ ს ტ ო ს კეისართა შორის...“¹¹. თუკი რუის-ურბნისის კრება 1103 წელს მოიწვიეს, ამ დრომდე დავითს ფაქტიურად რაიმე მნიშვნელოვანი საბრძოლო ოპერაცია არც კი უწარმოებია, გარდა ზედაზნის ციხის აღებისა. ამდენად, „შესხმის“ ავტორის ეპითეტები და მისი საქმიანობის ასე განდიდება მხოლოდ ფორმალური იქნებოდა. მაგრამ ჩვენ თუ დავუშვებთ, რომ ეს „შესხმა“ იწერებოდა კახეთ-ჰერეთის შემოერთებისა და ერწუხის ომში მოპოვებული ბრწყინვალე გამარჯვების შემდეგ, მაშინ დავითის „შესხმის“ ეპითეტები უსაფუძვლოდ არ მოგვეჩვენება.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თარიღად 1105 წელი უნდა მივიჩნიოთ.

¹¹ დიდი სჯულსკანონი, გვ. 557,16—20

კრების ორბანიზაციული მხარე

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება შემდგარა „მახლობლად ორთა საეპისკოპოსოთა — რუისა და ურბნისისა“¹, როგორც ამას ამ კრების „ძეგლისწერა“ მოწმობს. როგორც ჩანს, კრებისათვის აღგელი საგანგებოდ შეურჩევიათ: ჯერ ერთი, ქვეყნის „შუაგულში“ რაც საგრძნობლად გაუადვილებდა კრებაზე ჩამოსულ „დელეგატებს“ გზის სიშორეს, მეორეც, რაც უფრო მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო. კრების რეზონანსი გააღვივებდა ახლომახლო, მაჰმადიან დამპყრობელთა ხელში მყოფი ქრისტიანული მოსახლეობის ეროვნულ-სარწმუნოებრივ ინტერესებს (გამორიცხული არ არის ის შესაძლებლობაც, რომ ამასთანავე ანგარიში გაუწიეს ვიორგი II-ის რუისში მეფედ კურთხევის ფაქტს).

საფიქრებელია, კრების მოწვევას წინ დიდი მოსამზადებელი სამუშაო უსწრებდა. უპირველეს ყოვლისა, გასაზავალისწინებელია ის გარემოება, რომ კრება ძირითადად უნდა დაყრდნობოდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად სამართლებრივ კანონმდებლობას — ნომოკანონს, რომელიც ქართულად ჯერ კიდევ არ იყო თარგმნილი. მისი თარგმნა, შესაძლებელია, კრების სამზადისთან იყო დაკავშირებული („ძეგლისწერა“ მართლაც რომ „ნომოკანონის“ ქართულ თარგმანს, „დიდ სჯულისკანონს“ ეყრდნობა და მას იყენებ, ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი). ამასთანავე, კრებას უნდა დასწრებოდნენ არა მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლები, არამედ უცხოეთში არსებული ქართული მონასტრების ზოგიერთი თვალსაჩინო წევრიც, რომელიც საგანგებოდ უნდა ყოფილიყო მოწვეული. მართალია, დავითის ისტორიაში ამის შესახებ პირდაპირ ნათქვამი არ არის, მაგრამ ვახუშტიმ, ალბათ, თავისი ვარაუდი ასე აღნიშნა: „ამისთვის შეკრიბნა (დავით აღმაშენებელმა — ე. გ.) კათალიკოზ-ეპისკოპოზნი და სა-

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 549, 21.

მღვდელთა მამულისა თვისიანი და სხუ აკე რ ძ ი ც ა; ქმნა კრება...“².

საგანგებოდ უნდა შევეხოთ საკითხს: კრებას მხოლოდ სასულიერო საზოგადოების წარმომადგენლები ესწრებოდნენ, თუ საერო პირებიც. „ძეგლისწერის“ მიხედვით კრების მონაწილეთა შორის საერო პირთა ხსენება არ ჩანს: „შემოკრება კრებად ღმრთის-მოყუარეთა ეპისკოპოსთა, პატროსანთა მღვდელთა და ღირსთა დიაკონთაჲ, ქრისტეს მოყუარეთა მონაზონთა, დაყუდებულთა და მეუღაბნოეთაჲ³. რა თქმა უნდა, ჩვენ მხედველობაში არა გვყავს სამეფო ოჯახის წარმომადგენლები, რომელთა ხსენება „ძეგლისწერის“ სინოდოკონშია დადასტურებული (გიორგი მეფე, დავით აღმაშენებელი და მართა დედოფალი ბიზანტიისა, თუმცა ყველა მათგანი ესწრებოდა თუ არა კრებას, ისიც ძნელი სამტკიცებელია. რადგან სინოდოკონში მათი მოხსენიება და მათთვის კრების მიერ დღეგრძელობის სურვება კრებაზე მათ დაუსწრებლადაც იყო შესაძლებელი), რადგან ეს განსაკუთრებული პრივილეგირებული ფენაა და მათი გათანაბრება საერო საზოგადოების ჩვეულებრივ წევრებთან შეუძლებელია. კრებაზე ერისკაცთა დასწრების შესახებ გარკვევით არც დავითის ისტორიკოსი ლაპარაკობს: „დიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრება ერი მრავალი: რამეთუ სამეფოსა თვისისა კათალიკოსი, მღვდელთ-მთავარნი, მეუღაბნონი, მოძღუარნი და მეცნიერნი შემოიკრიბნა წინაშე მისსა“⁴. იმოწმებს რა ამ ადგილს, ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ „ერი მრავალი“ და „მეცნიერნი“ შეიძლება სასულიეროსთან ერთად საერო წარმომადგენლებსაც გულისხმობდეს“⁵. რა თქმა უნდა, ეს ვარაუდი შეიძლება სინამდვილეს შეეფერებოდეს, მაგრამ არც ისაა გამორიცხული, რომ ციტატაში მხოლოდ სასულიერო პირებზე იყოს საუბარი. ამიტომ ასეთ გაურკვეველ სიტუაციაში კატეგორიულობით მტკიცება, რომ კრებას საერო წარმომადგენლებიც ესწრებოდნენ, როგორც ამას ვ. აბაშმაძე აკეთებს მხოლოდ ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდზე დაყრდნობით, გაუმართლებელია. უფრო მეტიც, ავტორი წერს: „შუა საუკუნეები... იცნობს მრავალ საეკლესიო კრებას, როგორც ადგილობრივი, ისე მსოფლიო მნიშვნელობისას, მაგრამ

² ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 156.

³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 549, 18.

⁴ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 327.

⁵ ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I-ლი, ტფილისი, 1928, გვ 41

ყველა ამ კრებას ესწრებოდა მხოლოდ სასულიერო პირებისაგან შემდგარი ვიწრო არისტოკრატია. წარმომადგენლობით რუის-ურბნისის კრება ფეოდალიზმის ისტორიისათვის საერთოდ უჩვეულო მოვლენაა⁶. ბიზანტიის იმპერიაში ჩატარებულ მსოფლიო და ადგილობრივ კრებებს მრავლად ესწრებოდნენ ხალხის სხვადასხვა ფენის წარმომადგენლები⁷ (ოღონდ, რა თქმა უნდა, არა ხმის უფლებით). ამდენად, თუკი რუის-ურბნისის კრებასაც ესწრებოდნენ საერო პირები, ეს არავითარი „უჩვეულო“ მოვლენა არ იქნებოდა.

რუის-ურბნისის კრების ორგანიზაცია იმდენად ჰგავს მსოფლიო კრების მოწვევის ორგანიზაციას, რომ პირდაპირ შეგვიძლია ვთქვათ: კრების მესვეურები ცდილობდნენ რუის-ურბნისის კრება მსოფლიო კრებების „სტანდარტის“ მიხედვით მოეწვიათ.

შევეცდებით ვაჩვენოთ ეს მსგავსება:

1. რუის-ურბნისის კრების მოწვევის ინიციატორი დავით აღმაშენებელია, რაც გარკვევითაა ნათქვამი „ძეგლისწერის“ სათაურშივე: „ძეგლისწერაა წმიდისა და ღმრთივ-შეკრებულისა კრებისაჲ, რომელი შემოკრება ბრძანებითა კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცვულისა მეფისა ჩუენისა დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა მეფისაჲთა“⁸. ასევე, არსენ მონაზონი თავის „შესხმაში“ დავით მეფისადმი აღნიშნავს: „რომელ მოსწრაფებით შემოკრებაჲ უბრძანე შენ და დიდისა ამის და ღმრთისა სათნოჲსა წარმართებისა თანა შუამდგომელად ღმრთისა მიმართ მოიგენ“⁹. ამასვე ადასტურებს დავითის ისტორიკოსიცი¹⁰.

მსოფლიო კრების მოწვევაც ბიზანტიის იმპერატორის კომპეტენციას შეადგენდა: იგი განსაზღვრავდა კრების მოწვევის დროსა და ადგილს. მართალია, ფორმალურად იმპერატორი არ ეწეოდა კრების სხდომების მიმდინარეობის საქმეებში, მაგრამ მსოფლიო კრებათა ისტორიის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ

⁶ ვ. აბაშიძე, ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან, თბილისი, 1969 წ., გვ. 30.

⁷ Н. Д о б р о н р а в о в. Участие клира и мирян на соборах в первые пять веков христианства. Св. Троицкая Сергиева лавра, 1906 (Богословский вестник № 2).

⁸ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543. 2.

⁹ იქვე, გვ. 557, 32.

¹⁰ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 326—328.

კრების საბოლოო შედეგებზე იმპერატორს ხშირად გადაწყვეტი ეკლენა ჰქონდა. ფორმალურად სამოქალაქო ხელისუფლების მთავარ საზრუნავს კრების ფინანსიური მხარისა და უსაფრთხოების ორგანიზაციის უზრუნველყოფა შეადგენდა, მაგრამ ხშირიყო მათი ძალისმიერი ჩარევა ეკლესიის იერარქიულ-ორგანიზაციულ და სარწმუნოებრივ საქმეებშიც.

კონსტანტინე დიდმა თავის თავს ეკლესიის საგარეო საქმეთა ეპისკოპოსი უწოდა¹¹, ხოლო იმპერატორმა იუსტინიანე II-მ მეექვსე (ტრულის) კრების აქტებს ხელი ასე მოაწერა: „გავეცანი და თანახმა ვარ“¹² და არა „დავამტკიცეო“, როგორც ჩვეულებრივ აწერდა ხელს კრებაზე დამსწრე ყველა ეპისკოპოსი. ეს იმას ნიშნავს, რომ კრებაზე გადამწყვეტი ხმის უფლებით მხოლოდ ეპისკოპოსები ან მათი სახელით კრებაზე დამსწრე უფრო დაბალი იერარქიის საეკლესიო პირები სარგებლობდნენ, ხოლო ფორმალურად ეს უფლება თვით იმპერატორსაც არ ჰქონდა.

არ შეიძლება არ გავიმეოროთ ვახუშტის სიტყვები რუის-ურბნისის კრებაზე დავით აღმაშენებლის დასწრებასთან დაკავშირებით: „... და თუთცა მუნ მჯდომი არა ვითარცა მეფე, არამედ ვითარცა მონა“¹³.

2. რუის-ურბნისის კრება არ შეიძლება მივაკუთვნოთ ჩვეულებრივი, რიგითი ადგილობრივი კრებების რიცხვს, „ის საგანგებო და განსაკუთრებული ყრილობა ყოფილა“¹⁴, რომელსაც ქართული ეკლესიის ბევრი სასწრაფო და საჭირბოროტი საკითხი უნდა გადაეწყვიტა.

მსოფლიო საეკლესიო კრება არ იყო მუდმივად მოქმედი ორგანო, უფრო ზუსტად, მისი მოწვევა გარკვეული პერიოდულობით განპირობებული არ იყო, როგორც ამას ჩვეულებრივ ადგილს

¹¹ Eusebius, *Vita Const.*; lib. IV, c. 24.

¹² ...*στοιχίσας ἅπαις τοῖς ὀρισθεῖσι καὶ ἐμμένων ἐπέγραψα* (Pitra. *Iuris eccles. graec.*, t. II, 1868, 73. შეად..... согласившись со всем, что определено и оставаясь верным, подписал (Деяния вселенских соборов, издаваемые в русском переводе при Казанской духовной Академии, том шестой. издание второе, Казань, 1882, стр. 312).

ქართული თარგმანი მთელი სიზუსტით ვერ გადმოსცემს ამ ნიუანსს: „...დამამტკიცებელმან ყოველთა ამთ განსაზღვრებათამან და სარწმუნოებრივად წარწერენ (დიდი სჯულისკანონი, გვ. 406, 1—2).

¹³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 156.

¹⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, ტფილისი, 1928, გვ. 40.

ჰქონდა ადგილობრივი საეკლესიო კრებების მოწვევის შემთხვევებში; ის წარმოადგენდა საგანგებო ყრილობას მართლმადიდებლური ეკლესიის გადაუდებელი და უმნიშვნელოვანესი საკითხების სასწრაფოდ გადასაქრელად. ამიტომ, ასეთი კრების მიერ შემუშავებულ კანონმდებლობას არა მარტო საეკლესიო მნიშვნელობა ჰქონდა, არამედ სახელმწიფოებრივიც. რადგან მსოფლიო კრების კანონები სამოქალაქო კანონმდებლობის უფლებებსაც იძენდნენ.

როგორც ვხედავთ, რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაც მსოფლიო კრების „სტანდარტებს“ ჩამოჰგავს: მას ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული სახელმწიფოსათვის და ეკლესიისათვის, როგორც მსოფლიო კრებას ბიზანტიისათვის და ზოგადქრისტიანული ეკლესიისათვის.

3. რუის-ურბნისის კრება ხოტბას ასხამს დავით აღმაშენებელს, ამ კრების ინიციატორს, მფარველს და მიაართმევს ამ კრების ნაღვაწს განსასჯელად: „...რომელნი-იგი აწ ძლუნად მოგართუნა შენ მწყობრმან შენთა ამათ ნაზირეველთა სიმრავლისამან, რათა შენ მიაართუნე ესენი ღმერთისა და მოწყალე ჰყო ამათ მიერ წყალობისმოყუარე უფალი, რომელ მოსწრაფებით შემოკრებაჲ უბრძანე შენ...“¹⁵.

კრების მიმართვა დავით აღმაშენებლისადმი შედგენილია მსოფლიო კრებათა ტრადიციების ანალოგიით, მაგ., კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრება ეპისტოლეს უგზავნის თეოდოსი დიდს: „სალაღებელი წმიდისა ამის კრებისა კეთილად მსახურისა მიმართ მეფისა თეოდოსი დიდისა“¹⁶. უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს დავითის „შესხმა“ VI (ტრულის) მსოფლიო კრების მიმართვასთან იუსტინიანე იმპერატორისადმი: „უფრომსად კეთილად მსახურსა და ქრისტეს მოყუარესა მეფესა იუსტინიანეს — წმიდაჲ და მსოფლიო კრებაჲ საღმრთოთა წამისყოფითა და ბრძანებითა კეთილად მსახურისა მპყრობელობისათქუენისათა ღმრთივ დაცუულსა ამას და სამეუფოსა ქალაქსა შინა შეკრებულნი“¹⁷.

იუსტინიანესადმი კრების მიმართვა იწყება ვრცელი შესავლით, რომელშიც საუბარია ქრისტიანული სარწმუნოების მიერ განვლილი ძნელი გზის შესახებ და შინაარსობრივად და თემატიკურად გვაგონებს რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ვრცელ შესავალს, ხოლო შემდეგ უშუალოდ იწყება იმპერატორის შესხმა:

¹⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 557, 28.

¹⁶ იქვე, გვ. 260, 5.

¹⁷ იქვე, გვ. 365, 34.

„ქრისტემან ლმერთმან ჩუენმან შენ ბრძენი ეგე საქეთმპყრობელი და ნამდვლვე კეთილად მსახური მეფე ზედამდგომელად აღმიდგინა ჩუენ განმგებელი სიტყუათაჲ ... გამოგაჩინა გონებისა სიწმიდითა და... სჯულისა მისისა დღე და ლამე წურთაჲ გასწავა განსამტკიცებელად და აღსაშენებლად შენდა რწმუნებულისა ერისა... აღმატე მოშურნესა ფინეზს“¹⁸ (შდრ. დავითის „შესხმაში“ — „მოშურნე ვითარცა ფინეზ მღვდელთა შორის“). ამრიგად, ჩვენ გვგონია, რომ „შესხმაც“ მსოფლიო კრებათა მიერ იმპერატორებისადმი მიმართულ ეპისტოლეთა ანალოგიით უნდა იყოს დაწერილი.

4. რუის-ურბნისის კრებას თავმჯდომარეობდა ქართლის კათალიკოსი იოანე, რაც ხაზგასმითაა აღნიშნული „ძეგლისწერაში“: „თავ და წინამძღუარ და პირ წმიდისა მის კრებისა იყო ღმრთისა მიმართისა საკუთრებისა თანა სიმშუდითაცა სულისაჲთა მისგავსებული მოსესი და მსგავსად დიდისა სამოელისსა წინამლოცველი ერისაჲ და მცხებელი მადლით სრულყოფადთაჲ იოანე ყოველად ღირსი მთავარეპისკოპოსი-კათოლიკოსი და ყოველისა საქართველოჲსა დიდი მამათმთავარი...“¹⁹.

მსოფლიო კრებასაც თავმჯდომარეობდა ბიზანტიის იმპერიის საპატრიარქო კათედრებს შორის უპირატესი ეკლესიის საქეთმპყრობელი პატრიარქი, თუკი თვით ეს პირი არ იყო კრების მსჯელობის საგანი (მაგ. ეფესოს III მსოფლიო კრებას თავმჯდომარეობდა კირილე ალექსანდრიელი, რადგან ამ კრებაზე იდგა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნესტორის ეკლესიიდან განკვეთის საკითხი), ან რომის პაპის სახელით უფლებამოსილი წარმომადგენელი (ან წარმომადგენლები — ლეგატები). როდესაც მსოფლიო კრებას იმპერატორი ესწრებოდა, მას მხოლოდ ფორმალურად ჰქონდა კრების საპატიო თავმჯდომარის პატივი.

ქართული წყაროების მიხედვით ნათლად არ ჩანს, იყო თუ არა დავით აღმაშენებელი რუის-ურბნისის კრების საპატიო თავმჯდომარე. მაგრამ ასეთი ფაქტი ძალზე სარწმუნო ჩანს.

ამრიგად, ამ მომენტიტაც რუის-ურბნისის კრება მსოფლიო კრებების მსგავსად იყო ორგანიზებული.

5. თუ თვალს გადავაგვლებთ მსოფლიო კრებების ისტორიას. ვნახავთ, რომ კრებების მსვლელობის დროს დგებოდა კრების მი-

¹⁸ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 367, 13.

¹⁹ იქვე, გვ. 549, 28.

მდინარეობის ზუსტი „სტენოგრაფიული“ ჩანაწერები (ძირითადად ეს ეხება მსოფლიო კრებებს, ეფესოს III მსოფლიო კრებიდან დაწყებულს, რადგან ამ საკითხში ზუსტი ცნობები I და II მსოფლიო კრებების შესახებ არ მოიპოვება). ამ სახის ჩანაწერებმა ჩვენამდე „მსოფლიო კრებათა აქტების“ სახით მოაღწია (ცნობილია მსოფლიო III, IV, V, VI, ტრულის, VII კრებების აქტები²⁰). კრებას ჰყავდა მთავარი ნოტარიოსი (ქართულ თარგმანში „ნოტარი“), დღევანდელი ტერმინოლოგიით მდივანი, რომელიც მისი ხელქვეითი ნოტარიოსების დახმარებით აწარმოებდა კრების მსვლელობის დაწვრილებით აღწერას. გარდა ამისა, თითოეულ მონაწილე ეპისკოპოსს თან ახლდა საკუთარი ნოტარიოსი, რომლის მოვალეობა იყო მისი ეპისკოპოსის წარმონათქვამის ზუსტი ჩაწერა, რათა მოწინააღმდეგე ბანაკის ეპისკოპოსის ნოტარიოსს მისი სიტყვა არ დაემახინჯებინა, ან შეგნებულად არ გადაეკეთებინა.

საფიქრებელია, რომ რუის-ურბნისის კრებასაც ჰყავდა სპეციალური პირები, რომლებიც კრების მსვლელობას აღნუსხავდნენ²¹. მათი ჩანაწერები, რა თქმა უნდა, გაცილებით ვრცელი უნდა ყოფილიყო, ვიდრე საბოლოოდ შემუშავებული „ძეგლისწერის“ ტექსტია. არ არის გამორიცხული, რომ მსოფლიო კრების მონაწილე ეპისკოპოსის მსგავსად ქართველ მღვდელმთავრებსაც თავისი მდივანი ხლებოდათ. ამით ჩვენ გვინდა ვთქვათ, რომ უნდა არსებულყო რუის-ურბნისის კრების „აქტები“, რაც დღეს დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ. ლოგიკური იქნება, თუკი ვიფიქრებთ, რომ რუის-ურბნისის კრების მიერ გამოტანილი თითოეული დადგენილება-კანონი კრების მონაწილეთა ფართო მსჯელობის საგანი იქნებოდა და კრებაზე დამსწრე თითოეული კომპეტენტური სასულიერო პირი შეეცდებოდა, მის ფორმულირებაზე საკუთარი აზრი გამოეთქვა, ან მასში კორექტივი შეეტანა. უცილობელია, რომ ყოველივე ამის ფიქსირება მოხდებოდა წერილობითი სახით. ჩვე-

²⁰ იხ. ლათინურიდან რუსულად თარგმნილი მსოფლიო კრებათა აქტების გამოცემა: *Древоное вселенских соборов. т. I—VII. Казань. 1859—1873 гг.*

²¹ ქართულ სინამდვილეში ნოტარიოსების არსებობის დამადასტურებელი შეიძლება იყოს ათონის ივერიის მონასტრის აღაპებში დაცული ცნობა: „თუესა აპრილსა კჳ აღაპი არს ს კ მონოტარიისა ქართველისა (ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით, თბილისი, 1901, გვ. 233); თუკი „ნოტარი“ აქ სხვა მნიშვნელობით არ არის ნახმარი (რადგან *νοταριος*-ს გარდა ზემოდასახელებული მნიშვნელობისა აქვს შემდეგი მნიშვნელობანი: მწერალი, მდივანი, სწრაფმწერალი, სტენოგრაფი, სასამართლო თხოვნათა შემდგენელი და სხვ.).

ნის აზრით, ამგვარ საქმიანობას კრებაზე ხელმძღვანელობდა ერთი გარკვეული პირი — კრების მთავარი „მდივანი“, რომელმაც კრების მიერ ჩატარებული საქმიანობისა და ასეთი ჩანაწერების საფუძველზე შეადგინა კიდევ ის დოკუმენტი, რომელმაც ჩვენამდე „ძეგლისწერის“ სახით მოაღწია. ეს პირი უნდა იყოს „ძეგლისწერის“ დავითის „შესხმის“ სათაურში მოხსენიებული „მონაზონი არსენი“. თუ რომელი არსენი იგულისხმება ამ პიროვნებაში, ამის გარკვევას ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით.

6. ცნობილია, რომ საეკლესიო კრებები, განსაკუთრებით მსოფლიო საეკლესიო კრებები დიდხანს გრძელდებოდა — I მსოფლიო კრება — 3 თვეს, კონსტანტინოპოლის — I თვეს, ეფესოს III მსოფლიო კრება თვეზე მეტხანს, ტრულის 691 წლის კრება — თითქმის მთელი წელი მიმდინარეობდა და ა. შ. ეს გასაგებია: თითოეული საეკლესიო კრება იმ მტკიცეული საკითხების გადაჭრას ეძღვნებოდა, რომლებსაც ბევრი მომხრე, მაგრამ არანაკლები მოწინააღმდეგეც ჰყავდა. კამათისა და პაექრობის გზით ჭეშმარიტების დადგენა კი დიდ დროს მოითხოვდა. ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც მოკამათე მხარე თავისი მსჯელობის დროს გარკვეულ დოკუმენტს უნდა დაყრდნობოდა, ხოლო ამ დოკუმენტის მოპოვებას და კრებაზე მოტანას საკმაოდ დიდი დრო სჭირდებოდა²².

რუის-ურბნისის კრების ხანგრძლივობის შესახებ ზუსტი ცნობები არ მოიპოვება — არ ვიცით, როდის დაიწყო კრება და როდის დამთავრდა იგი, მაგრამ ამ მხრივ ეს კრება გამონაკლისი არ იქნებოდა — მის ჩატარებას, თუკი ვიმსჯელებთ კრებაზე დასმული გადასაჭრელი საკითხების დიდი მნიშვნელობის მიხედვით, დროის ხანგრძლივი მონაკვეთი უნდა დასჭირვებოდა. მოწმობას ამის შესახებ კრების მომსწრე დავით აღმაშენებლის მემატიანესთან ვნახულობთ: „...და დღეთა მრავალთა ფრიალითა გამოწულილვითა კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცთომა განმარტეს, კეთილი და სათნო ღმრთისა წესი ყოველი დაამტკიცეს“²³.

7. მსოფლიო კრების კანონმდებლობას ახლავს ბოლოს დამსწრე პირთა ხელისმწერები ტიტულატურის ჩვენებით, რომელთა დანიშნულება დოკუმენტის დამტკიცებაა.

რუის-ურბნისის „ძეგლისწერას“ ასეთი ხელისმწერები არა აქვს, მაგრამ „ძეგლისწერის“ ბოლოს დართული სინოდისკონი ამ ხელისმწერათა მაგიერობას უნდა ასრულებდეს და თანაც ორი-

²² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 288—289

²³ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 328

გინალობით გამოირჩევა: აქ მიძღვნილია „მრავალუამიერი“ კრებაზე დამსწრე (!) „საპატიო პრეზიდენტისადმი“ — მეფის ოჯახის წარმომადგენლებისადმი (გიორგი II, მართა ბიზანტიის დედოფალი — გიორგი II-ის და, დავით აღმაშენებელი და ბოლოს, გარდაცვლილებში მოხსენიებული მარიამ მონაზონი — ბაგრატ IV-ის (დედა), კრების „საქმიანი პრეზიდენტისადმი“ (კათალიკოსი იოანე, გიორგი მწიგნობართუხუცესი, ევსტრატე მონაზონი, არსენ კალიპოსელი) და „საუკუნო ხსენება“ აქვთ შეთვლილი ქართული კულტურისა და ეკლესიის გარდაცვლილ თვალსაჩინო მოღვაწეებს (ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელებს, ეფრემ მცირეს და სხვ.)²¹.

რუის-ურბნისის კრების ორგანიზაცია და მსვლელობა ბევრ რამეში ამჟღავნებს მსგავსებას მსოფლიო კრებებთან და ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს — მსოფლიო კრების მიბაძვით მოწვეულ კრებას გაცილებით მეტი ავტორიტეტი უნდა ჰქონოდა.

²¹ დიდი სჯელისკანონი, ვვ. 558—559.

რუის-შრბნისის კრების „ქეგლისწერის“ ავტორის ვინაობისათვის და თხზულების წყაროები

სათაურში ნახმარი გამოთქმა „ქეგლისწერის“ ავტორი შეიძლება ვინმეს უმართებულოდ მოეჩვენოს, რადგან საეკლესიო კრების მიერ სანქცირებული კანონმდებლობა, ეს საზოგადოებრივ-კოლექტიური აქტი, არ შეიძლება მხოლოდ ერთი პირის საქმიანობას მივაწეროთ. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ჩვენ მიერ ნახმარ გამოთქმას ასეთი კომენტარი უნდა გავუკეთოთ: „ქეგლისწერის“ შესავალი (კანონების ტექსტამდე), რომელიც თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატს წარმოადგენს, და დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმა“ (დართული კანონების ტექსტის შემდეგ), რომელიც „ქეგლისწერის“ ორგანული ნაწილია, ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფია. მეორე მხრივ, „ქეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილის, კრების მიერ მიღებული კანონების აზრობრივ-ფრაზეოლოგიური ფორმულირება შესავლისა და „შესხმის“ ავტორსავე ეკუთვნის, მხოლოდ ამ გავებით ვუწოდებთ ჩვენ „ქეგლისწერის“ შემდგენელს „ავტორს“.

ქართული ლიტერატურის ისტორიაში არასოდეს ყოფილა სადავო, რომ რუის-შრბნისის „ქეგლისწერის“ ავტორი არის არსენი. ამ საკითხში ერთსულოვანია ყველა, ვინც კი ოდესმე გაკვრით თუ სპეციალურად ამ ძეგლს შეხებია. ასეთი უდავო დასკვნის საფუძველს თვით „ქეგლისწერა“ იძლევა: დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილი „შესხმის“ სათაურშივე ავტორი გვაცნობს თავის თავს: „მეფესა დავითს მონაზონი არსენი“¹. დღეს უკვე აღარც ისაა საკვლევი და საკამათო, რომ დასახელებული „მონაზონი არსენი“ არა მარტო „შესხმის“ ავტორია, არამედ მთლიანად „ქეგლისწერისაც“².

აზრთა სხვადასხვაობა იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც საკითხი არსენის პიროვნების დადგენას ეხება. ამ საკითხში ძირი-

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 557, 1.

² კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, თბილისი, 1960, გვ. 310.

თადად ორი პოზიცია არსებობს: ტრადიციული ცნობებით, რასაც ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსთა პირველი თაობაც ეთანხმება, „ძეგლისწერის“ ავტორია ძველი ქართული კულტურის დიდი მოამავე არსენ იყალთოელი, ხოლო მკვლევართა ნაწილი არ ეთანხმება ამ აზრს და „ძეგლისწერის“ ავტორად სხვა პირს — დავით აღმაშენებლის ანდერძებში მოხსენიებულ არსენ ბერს ასახელებს. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ არსენ იყალთოელის ავტორობის მომხრეთათვის დავითის ანდერძების არსენ ბერი იგივე არსენ იყალთოელია და ამიტომ არსენ ბერის პიროვნება მათთვის უცნობია.

ანტონ ბაგრატიონი XI საუკუნის მეორე ნახევრისა და XII საუკუნის I ნახევრის არსენის სახელით ცნობილ მოღვაწეთაგან მხოლოდ არსენ იყალთოელს ასახელებს და მას „წყობილსიტყვაობაში“ 8 სტროფიან იამბიკოს უძღვნის³. ასევე „ღრამატიკის“ წინასიტყვაობაში აღნიშნული პერიოდის ქართველ მწერალთა და მთარგმნელთა შორის ანტონი მხოლოდ ერთ არსენს — არსენ იყალთოელს ასხენებს⁴. ვფიქრობთ, რომ ამ პერიოდის მოღვაწეთაგან ანტონი სხვა არსენს არ იცნობს, ან კიდევ, თუკი არსებობდა ასეთი პირი, მისი უმნიშვნელო ღვაწლი აღნიშვნის ღირსად არ ჩაუთვლია.

უფრო კონკრეტულია დავით რექტორის აზრი არსენის პიროვნებაზე: არსენ იყალთოელი „იყო მოძღვარი მეცნიერებისა მეფისა დავით აღმაშენებელისა. თუ განვიხილავთ ქართულსა „დიდ სჯულისკანონსა“ ბოლოს ამისგან მიწერილსა დავით აღმაშენებელისა მიმართ ეპისტოლესა თავსა, ასე იწყება: „ამისდა მიმართ რასა სიბრძნის მოყუარებ და „შემდგომნი“⁵

დავით რექტორის სიტყვები „იყო მოძღვარი მეცნიერებისა დავით აღმაშენებელისა“ მიგვანიშნებს, რომ ამ შემთხვევაში მას მხედველობაში ჰყავს დავით მეფის 1123 წლის ანდერძში ნახსენები არსენი, რომლის მისამართით დავითი ამბობს: „სასომან და განმანათლებელმან ჩემმან ბერმან არსენი მიბრძანა“⁶. აქედან ცხადია, რომ დავით რექტორი შიომღვიმის მონასტრისადმი დავით

³ ანტონ I. წყობილსიტყვაობა. პლ. იოსელიანის გამოცემა, თბილისი, 1853, გვ. 260—262.

⁴ A—531, 4r.

⁵ Q—401, 35r.

⁶ ქართული სამართლის ძეგლები, II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბილისი, 1965, გვ. 12.

მეფის მიერ მიცემულ ანდერძში მოხსენიებულ არსენ ბერს არსენ იყალთოელად თვლის. მეორე მხრივ, დავით რექტორი „ძეგლისწერაში“ შესული დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმის“ ავტორად გარკვევით ასახელებს არსენ იყალთოელს, რაც ნათლად ჩანს ზემომოტანილი ციტატიდან. ამრიგად, დავით რექტორისათვის „ძეგლისწერაში“ დასახელებული „არსენი მონაზონი“ და დავით მეფის ანდერძში მოხსენიებული არსენ ბერი ერთი და იგივე პირი — არსენ იყალთოელია.

დაახლოებით ამავე აზრისაა ტიმოთე გაბაშვილი, თუმცა ის არსენ იყალთოელს არსენ ვაჩეს ძედ იხსენიებს: „მას მონასტერსა (ჯუარისასა — ე. გ.) ცხოვრობდა არსენი ვაჩეს ძე, კაცი ფილოსოფოსი და მთარგმანებელი ღრმათა წერილთა, მოძღუარი დავით მეფისა“⁷. ცხადია, „მოძღუარ“-ში დასახელებული ანდერძის არსენ ბერი იგულისხმება, ზოლო „არსენ ვაჩეს ძე“-ში არსენ იყალთოელი⁸. აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ სხვა მწერლების მსგავს ცნობებზე (იოვანე ბატონიშვილი და სხვ.) და დავასკვნით, რომ ჩამოთვლილი ცნობების ავტორებს ამ ვერსიის ქვეშარტებაში ოდნავი ეჭვი არ ეპარებათ და ამიტომ ამ საკითხებზე ვრცელი მსჯელობა-მტკიცებისათვის არ მიუმართავთ. დავით აღმაშენებლის ეპოქაში. მათი ჩვენებით, არსენ იყალთოელის სახელის მოზიარე სხვა დიდი საეკლესიო მოღვაწე არ არსებობდა.

აღნიშნული ტრადიციული ცნობები სარწმუნოდ მიიჩნია ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსთა პირველმა პლედამ.

პლ. იოსელიანმა „წყობილსიტყვაობის“ 1853 წლის გამოცემაში არსენ იყალთოელისადმი მიძღვნილ იამბიკოს ასეთი კომენტარი გაუკეთა: „არსენ იყალთოელი იყო მოძღვარი დავით აღმაშენებელისა (1089—1130). მან აღწერა: 1. ძეგლისწერა კრებისა, რომელიცა იქმნა მცხეთისა ქალაქსა. 2. სიტყვა ქებითი პატივად მეფისა დავით აღმაშენებელისა...“⁹. ამასვე აღნიშნავს, ალბათ, პლ. იოსელიანზე დაყრდნობით და მისივე ზოგიერთი უზუსტობის განმეორებით მ. საბინინი: „იგი (არსენი მონაზონი იყალთოელი — ე. გ.) იყო მოძღუარად წმ. მეფისა დავითისა... ამან აღწერა ეს

⁷ ტ ი მ ო თ ე გა ბ ა შ ვ ი ლ ი, მიმოსლვა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა გამოკლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი, 1956, გვ. 82.

⁸ არსენ ვაჩეს ძისა და არსენ იყალთოელის იდენტურობის შესახებ იხ. კ. კ ე-
ქ ე ლ ი ძ ე, ქართ. ლიტ. ისტორია, ტ. I, 1960, გვ. 273.

⁹ წყობილსიტყვაობა, გვ. 260 (სქოლიო).

ძეგლისწერა კრებისა, რომელიცა იქმნა მცხეთის ქალაქსა შინა, როგორც მგონია 1118 წ. ...“¹⁰.

თ. ჟორდანიამ დავითის მიერ შიომღვიმის მონასტრისადმი 1123 წელს მიცემულ ანდერძში არაერთგზის მოხსენიებული არსენ ბერის შესახებ გამოთქვა ვარაუდი, რომ „ეს არსენი უნდა იყოს იყალთოელი, მეფის მოძღვარი“¹¹.

უფრო გვიან, „ძეგლისწერის“ გამოცემასთან დაკავშირებით „შესხმის“ სათაურში მოხსენიებულ არსენ მონაზონს თ. ჟორდანიამ ერთობ ბუნდოვანი კომენტარი გაუკეთა: „აქ მოხსენიებული არსენი ის ბერია, რომელსაც დავით აღმაშენებელმა მიანდო შიომღვიმეში ეკლესიის აშენება და არა მოძღვარი მეფისა“¹². ნამ, ვინღა დავითის მოძღვარი არსენი?! „ის ბერი, რომელსაც დავით აღმაშენებელმა მიანდო შიომღვიმეში ეკლესიის აღშენება“. თ. ჟორდანიას ზემოთ დამოწმებული ვარაუდის მიხედვით ხომ არსენ იყალთოელია, ხოლო არსენ იყალთოელი კი დავითის მოძღვარი? აქ აზრი გაუგებარია, თუმცა ერთი რამ ნათელია: თ. ჟორდანიას „ძეგლისწერის“ ავტორი არსენი და დავითის ანდერძის არსენი ერთი და იგივე პირად მიაჩნია.

აღ. ხახანაშვილი უფრო კონკრეტულად გამოხატავს თავის შეხედულებას: «Арсений Икалтоели, духовник Давида Возроновителя, написал Постановления духовного собора, созванного этим царем с прославлением инициатора собора»¹³.

დავით აღმაშენებლის ანდერძებში მოხსენიებული არსენ ბერი რომ იგივე არსენ იყალთოელია, ამაში ეჭვიც არ ეპარება ნ. ურბნელს (ხიზანიშვილს)¹⁴.

ვახუშტი ბატონიშვილის „გეოგრაფიის“ გამოცემაში მ. ჯანაშვილმა „იყალთოს მონასტერს“ ასეთი კომენტარი გაუკეთა: „ზენონის გარდა მასში მარხია არსენი (ვაჩეხძე), მოძღვარი

¹⁰ საქართველოს საბოთხე, გამოცემული მ. საბინინის მიერ პეტერბურგი, 1882, გვ. 530 (სქოლიო).

¹¹ თ. ჟორდანიას, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, I. ტფ., 1892, გვ. 243

¹² ქრონიკები, II. გვ. 68 (სქოლიო).

¹³ Х а х а н о в, А. С., Очерки по истории груз. словесности, вып. II, древ. литература до конца XII в., М., 1897, стр. 316.

¹⁴ ნ. ურბნელი, მეფე დავით აღმაშენებელი და მისი დრო, 1894, გვ. 10, იხ. აგრეთვე ვ. ნადირაძე, ნიკოლოზ ურბნელი საქართველოს ისტორიის მკვლევარი, თბილისი, 1973, გვ. 59.

დავით აღმაშენებლისა. იგი იყო კაცი მეცნიერი და იყალთოს და გრემს დააარსა უმაღლესი სასწავლებელნი¹⁵.

დავით მეფის ანდერძებში დადასტურებული არსენი არსენ იყალთოელია ზ. ჭიჭინაძის აზრითაც, ხოლო არსენ იყალთოელი კი — „ძეგლისწერის“ ავტორი¹⁶. ასე ფიქრობს ა. გზელივეცი¹⁷.

თანამედროვე მეცნიერთაგან დასახელებულ მკვლევართა პოზიცია ამ საკითხში უჭირავს პ. ინგოროყვას, თუმაც მას, წინამორბედთა მსგავსად, ამ დებულების მტკიცება არ მოუცია. თუკი აღრინდელ მკვლევართათვის ტრადიციული ცნობები ჭეშმარიტებად იყო მიჩნეული და დასაბუთებას არ საჭიროებდა, პ. ინგოროყვა, როცა ტრადიციულ აზრს იმეორებდა, ალბათ, უკვე იცნობდა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ ვარაუდს, რომელიც არსენ იყალთოელს და დავითის ანდერძებში დასახელებულ არსენს ორ სხვადასხვა პირად მიიჩნევდა და ამ უკანასკნელს — არსენ ბერად წოდებულს — დავით მეფის მოძღვრად და რუის-ურბნისის „ძეგლისწერის“ ავტორად აღიარებდა. მიუხედავად ამისა, პ. ინგოროყვას „რუსთველიანას ეპილოგში“ მხოლოდ ასეთი ფრაზებია: „არსენი (იყალთოელი — ე. გ.) ამავე დროს იყო პირადი მოძღვარი დავითისა (ცნობილი ანდერძი დავით აღმაშენებლისა... 1125 წ.)“. „რუის-ურბნისის კრება, რომელიც შედგა 1103 წ. ...ჩატარდა იოვანე ქართლის კათალიკოზისა და არსენი იყალთოელის ხელმძღვანელობით“. „ხოლო „ძეგლისწერა“ რუის-ურბნისის კრებისა, რომელიც ჩვენ დრომდე მოღწეულია, აღწერილია არსენი იყალთოელის მიერ“¹⁸.

ტრადიციული აზრის გადასინჯვა პირველად სცადა ს. კაკაბაძემ, როდესაც ის 1913 წ. დავით აღმაშენებლის მემატიაანის ვინაობის საკითხს შეეხა. მან გამოთქვა ვარაუდი, რომ დავითის ისტორიის ავტორია არსენ ბერი, რომელიც დავით მეფის 1123 წ. და 1125 წ. ანდერძებში იხსენიება. ს. კაკაბაძე იქვე აღნიშნავს, რომ არსენ ბერი და არსენ იყალთოელი ა შეიძლება ერთი და იგივე პირი იყოს, რადგან: „არსენ იყალთოელი მიცვალებულად მოხსენიებუ-

¹⁵ ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ ა ხ უ შ ტ ი, საქართველოს გეოგრაფია, რედაქცია მ. ჯანაშვილისა, თბილისი, 1904, გვ. 164.

¹⁶ ზ. ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ე, ქართული მწერლობა XII საუკუნეში, 1887, გვ. 30—31.

¹⁷ Г з е л и е в А., Дзеглис-цера (Хартня) груз. царя Давида III Возобновителя, Тифлис, 1898, стр. 8.

¹⁸ პ. ინგოროყვა, თხზულებათა I ტ., რუსთველიანას ეპილოგი, გვ. 806.

ლია რუის-ურბნისის ძეგლისწერის დროს 1103 წ. ახლოს და ამიტომ ვერ იქნებოდა დავით აღმაშენებლის მემატჩანე, რადგან მატჩანე, როგორც ცნობილია, მოყვანილია მეფის გარდაცვალებამდე¹⁹. რომ გავაგრძელოთ ს. კაკაბაძის აზრი, არსენ იყალთოელი. რომელსაც მკვლევარი 1103 წელს გარდაცვლილად თვლის, არ შეიძლება იყოს დავითის ანდერძებში მოხსენიებული არსენ ბერი, რომელიც ცოცხალია 1123 და 1125 წლების ამ დოკუმენტების მოწმობით.

ს. კაკაბაძე მოტანილ არგუმენტზე დაყრდნობით გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ არსენ იყალთოელი შეიძლება იყოს „ძეგლისწერის“ ავტორი და ახალ ჰიპოთეზას ქმნას: „ჩემის აზრით, მას (არსენ ბერს — ე. გ.) უნდა ეკუთვნოდეს რუის-ურბნისის კრების დროს დავით აღმაშენებლისათვის მირთმეული შესხმა — მეფესა დავითს მონაზონი არსენი. თავის შედარებით მოკლე მატჩანეში (დავითის ისტორიაში — ე. გ.) არსენი საკმაოდ ვრცლად აღნიშნავს რუის-ურბნისის კრების მოწვევას, რაიც შესაძლებელია, თვით არსენის კრებაზედ თანდასწრებას მიეწეროს“²⁰.

მართალია, ს. გორგაძე არსენ ბერისა და არსენ იყალთოელის პიროვნებათა საკითხს არ შეხებია, მაგრამ ისიც იზიარებს აზრს, რომ არსენ იყალთოელი 1103 წელს გარდაცვლილი უნდა იყოს²¹. ს. კაკაბაძეს და ს. გორგაძეს ასეთი განცხადების საფუძველს თ. ჟორდანიას მიერ გამოცემული „ძეგლისწერის“ ტექსტი აძლევს.

„ძეგლისწერის“ სინოდიკონში, ამ გამოცემის მიხედვით, არსენ იყალთოელი, მართლაც, გარდაცვლილთა შორის არის დასახელებული: „...და არსენი მონაზონი იყალთოელისაჲ საუკუნო იყავნ ჳსენებად“²².

არსენ იყალთოელისა და არსენ ბერის პიროვნებათა გამიჯვნისათვის ს. კაკაბაძის მიერ მოხმობილი ძირითადი არგუმენტი — არსენ იყალთოელის 1103 წ. გარდაცვლილად ჩათვლა — მცდარ საფუძველს ემყარება, რაც ქვემოთ ნათელი გახდება.

¹⁹ ს. კაკაბაძე, დავით აღმაშენებლის მემატჩანის ვინაობა, ტფილისი, 1913, გვ. 3.

²⁰ იქვე, გვ. 7.

²¹ ს. გორგაძე, იოვანე დამასკელის შთავარი თხზულება „Πηγὴ γυάσεως“ ქართულ მწერლობაში, ტფილისი, 1926, გვ. 177.

²² თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, გვ. 72.

აქ საჭიროა „ძეგლისწერის“ ნუსხების მოპოვებისა და პუბლიკაციის საკითხებზე მოკლე ექსკურსი გავაქეთოთ:

თ. ჟორდანიას მოწმობით „ეს ძეგლის წერა სჯულის კანონში შეტანილი უნახავს პლ. იოსელიანს, ხოლო მ. საბინინს თვის სამოთხეში (თუცა მცირეოდენ შეცდომებით) დაუბეჭდავს. დ. ბაქრაძე სწერს: „საუბედუროდ, ნამდვილი ძეგლის წერა ჩვენ თვითონ არ შეგვხვედრია“. სასიხარულოდ, ის ძეგლის წერა დაკარგული არ არის და ზემოხსენებული XIII ს. ხელნაწერი „სჯულის კანონი“ ანუ ნომოკანონი, რომელშიაც ჩართულია რუის-ურბნისის კრების ძეგლის-წერა, ესლა საეკ. მუზეუმში დაცულია № 76, ხოლო მეორე პირი მისი, მე-XVIII საუკ. გადმოწერილი ხუცურად, ჩვენ ვნახეთ გელათში“²³ (იგულისხმება ქუთ. 26).

თ. ჟორდანიას აღნიშნული არა აქვს, რომ 1863 წ. ჟურნალ ცისკარის № 2-ში დ. ბაქრაძემ გამოაქვეყნა „ძეგლისწერის“ ტექსტი გელათ. 25 (ამჟამად ქუთ. № 25-ის მიხედვით)*.

დამოწმებული ცნობებიდან ჩანს, რომ „ძეგლისწერის“ ნუსხები (ამასთანავე „დიდი სჯულისკანონის“ ხელნაწერებიც) უკვე XIX ს. მიწურულში იშვიათობას წარმოადგენდა.

დ. ბაქრაძისა და მ. საბინინის გამოცემული ტექსტები, რომლებიც მხოლოდ თითო ხელნაწერის ჩვენებას ემყარებიან, და თუნდაც თ. ჟორდანიას მიერ ორი ხელნაწერის მონაცემების გათვალისწინებით გამოცემული „ძეგლისწერა“ არ შეიძლება კრიტიკულ გამოცემებად ჩავთვალოთ. აღნიშნულ გამოცემათა უზუსტობანი ამჟერად ჩვენი მსჯელობის საგანს არ შეადგენს, მაგრამ ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ ერთ დეტალზე: სამივე გამოცემაში, რა თქმა უნდა, ხელნაწერთა ჩვენების საფუძველზე „ძეგლისწერის“ სინოდიკონის იმ ნაწილში, სადაც გარდაცვლილ გამოჩენილ საეკლესიო მოღვაწეთა ხსენებანია შეტანილი, ვკითხულობთ: „და არსენი მონაზონი იყალთოელისაჲ საუკუნო იყავნ ვსენებაჲ“²⁴. ჩანს, რომ ძეგლის გამომცემელნი ანგარიშს არ უწევდნენ ტექსტის ამ ჩვენებას, რადგან მ. საბინინი „ძეგლისწერის“ ავტორად აცხადებს არსენ იყალთოელს²⁵, რომელიც მ. საბინინისავე გამოცემული ტექსტის მოწმობით ძეგლის შექმნის მომენტში

²³ თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, I, გვ. 238.

²⁴ ცისკარი, № 2, 1863, გვ. 256; საქართველოს სამოთხე, გვ. 530, თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, II, გვ. 72

²⁵ იქვე, გვ. 530.

* ამ გამოცემაზე მივითითა პროფ. ლ. მენაბდემ, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვასხენებთ.

უკვე გარდაცვლილი ჩანს, ზოლო თ. ყორდანიამ, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მის მიერ გამოცემულ ტექსტში, 1103---1104 წ. გარდაცვლილად მოხსენიებული არსენ იყალთოელი დავითის 1123 წლის ანდერძის მოწმობით ცოცხალ არსენ ბერთან გააიგივა²⁶. მიუხედავად ამისა, მათ ხელუხლებლად დატოვეს ტექსტის ეს დეტალი, ალბათ, საპირისპირო ჩვენების შემცველი „ძეგლისწერის“ ნუსხების უქონლობის გამო. თუმცა მათ, განსაკუთრებით თ. ყორდანიას, ასეთი წინააღმდეგობა კომენტარში მაინც უნდა განემარტა.

სწორედ თ. ყორდანიას გამოცემის საფუძველზე ს. კაკაბაძემ და ს. გორგაძემ არსენ იყალთოელი უკვე 1103 წ. გარდაცვლილად მიიჩნიეს. ეს მცდარი ვარაუდი განმეორებულია უკანასკნელ წლებში გამოსულ შრომებშიც²⁷. „ძეგლისწერის“ თ. ყორდანიასეული გამოცემა გახდა საფუძველი ს. კაკაბაძისათვის, რომ დავითის ანდერძების არსენი არსენ იყალთოელისაგან განსხვავებულ პირად ელიარებინა.

კ. კეკელიძემ მიუთითა გელათის № 17 (ახლ. ქუთ. 17) „ძეგლისწერის“ შემცველ ხელნაწერზე, რომ ის ამ დეტალში განსხვავებულ ჩვენებას იძლევა: „უძველესი ნუსხა რუის-ურბნისის ძეგლისწერისა არსენ იყალთოელს სულ არ იხსენიებს არც მკვდრებში და არც ცოცხლებში“²⁸.

ქუთ. 17, XIII ს. ხელნაწერის შესახებ თქმა, რომ ის არის უძველესი ნუსხა რუის-ურბნისის „ძეგლისწერისა“, მთლად ზუსტი არ შეიძლება იყოს, მაგრამ ფაქტია, რომ დღეს მიკვლეულია „ძეგლისწერის“ ისეთი ნუსხები, გარდა დასახელებულისა H—1670 (XIII—XIV) და A—171 (XVIII ს.), რომლებშიც არსენ იყალთოელის ხსენება საერთოდ არ მოიპოვება. კ. კეკელიძეს არ განუმარტავს, თუ რამ გამოიწვია ნუსხათა ასეთი საპირისპირო ჩვენება, მაგრამ ნათელია, რომ „ძეგლისწერის“ უძველეს ნუსხაში ანუ ნუსხებში არსენ იყალთოელის ხსენება მართლაც არ ყოფილა და სწორედ ასეთი ნუსხებიდან არის გადაწერილი დასახელებული სამივე ხელნაწერი. არსენ იყალთოელის ხსენება გარდაცვლილთა შორის რომელიღაც ნუსხის გვიანდელი ჩანამატია, რაც შემდეგ გადა-

²¹ ქრონიკები, II, გვ. 72.

²⁷ ე. აბაშმაძე, ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან, თბილისი, 1969, გვ. 29. გ. ნადირაძე, დასახ. ნაშრომი, თბილისი, 1973, გვ. 59. კ. გრიგოლია, ისევ დავითის ისტორიკოსის ვინაობის შესახებ, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, III, თბილისი, 1973, გვ. 143.

²⁸ კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 274,

მწერთა წყალობით გადმოსულა ჩვენამდე მოღწეულ ზოგიერთ ნუსხაშიც. ასეთი განცხადების საფუძველს იძლევა როგორც არსენ იყალთოელის შესახებ წერილობით წყაროებში დადასტურებული ფაქტები, ასევე „ძეგლისწერის“ ნუსხათა ტექსტობრივი პონაცემების ანალიზი: ჯერ ერთი, 1103 წ. არსენ იყალთოელის გარდაცვლილად მიჩნევა ანაქრონიზშია, რადგან ის ითვლება გელათის აკადემიის ერთ-ერთ აქტიურ მოღვაწედ, ხოლო ამ აკადემიის მშენებლობა გელათის მონასტერთან ერთად დაიწყო 1106 წლიდან. არსენი ტრადიციულად დავით აღმაშენებლის ეპიტაფიის ავტორადაა აღიარებული²⁹. დავითის ისტორიკოსის უტყუარი ცნობით, არსენ იყალთოელი აქტიური მონაწილეა დავითის ინიციატივით ქრისტიანული სარწმუნოების საკითხებზე სომხებთან საპაექროდ მოწვეული კრებისა, რომელიც შედგა არა უადრეს 1122 წლისა³⁰. კიდევ მრავალი მსგავსი ფაქტის დასახელება შეიძლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, აღნიშნულიც საკმარისია.

მეორე მხრივ, თვით „ძეგლისწერის“ იმ ნუსხებზე დაკვირვება, რომლებშიც არსენ იყალთოელის ხსენებაა შეტანილი, გვიჩვენებს, რომ ის გვიანდელი ჩანამატია: „ბერთა ჩუენთასაბა სულაჲს ძისა და ანტონ ტბელისა და ეფრემ მცირაჲსაჲ და არსენი მონაზონისა იყალთოელისაჲ საუკუნო იყავნ ესენე ბაჲ“³¹.

ხაზგასმული ადგილებიდან ჩანს, რომ ეს წინადადება პირების ჩამოთვლისას ეფრემ მცირეზე მთავრდებოდა, რადგან ბოლო „ესენება“ -სთან მხოლოდ „მცირაჲსაჲ“ არის შეთანხმებული ნანათესაობითარი სახელობითის ფორმით, ხოლო ეფრემის წინ დასახელებული პირები კი ნათესაობითის ფორმითაა წარმოდგენილი — „საბა სულაჲსძისა და ანტონ ტბელისა“. არსენის ხსენების ჩამატების შემდეგ, როგორც ჩანს, „მცირაჲსაჲ“ „მცირაჲსა“-დ აღარ გადაუკეთებიათ, ხოლო ჩამატების შემდეგ წინადადებაში ბოლოს ნახსენები არსენის ზედწოდება „იყალთოელისაჲ“, როგორც მოსალოდნელი იყო, შეუთანხმებიათ წინადადების ქვემდებარე „ესენება“ -სთან. თუკი დავუშვებთ, რომ „არსენი მონაზონი იყალთოელის“ ხსენება თავიდანვე იყო ტექსტში, მაშინ წინადადებაში გატარებული პრინციპის მიხედვით უნდა

²⁹ ქ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 274.

³⁰ იქვე.

³¹ ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 126—127.

გვექონოდა „ეფრემ მცირაძისა“ და არა „ეფრემ მცირაძისაჲ“. თუ რატომ ჩაუმატეს არსენ იყალთოელის ხსენება მოგვიანებით (ალბათ, ეს გააკეთა ერთ-ერთმა ვადამწერმა), ამის შესახებ ჩვენს ვარაუდს ქვემოთ აღვნიშნავთ.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ამ დეტალში „ძეგლისწერის“ დასახელებული გამოცემების სურათი უცვლელად არის დატოვებული „ძეგლისწერის“ ბოლო გამოცემაშიც³².

კ. კეკელიძე, მართალია, არ იზიარებდა არსენ იყალთოელის 1103 წელს გარდაცვლილად მოხსენიების ვერსიას, მაგრამ მან არსენ იყალთოელი და არსენ ბერი ორ სხვადასხვა პირად გამოაცხადა და მტკიცებისათვის სხვა არგუმენტები მოიშველია:

1. „არსენ ბერი ან ბერმონაზონი, თანამედროვე დავით აღმაშენებლისა და დიმიტრი მეფისა, არ არის არსენ იყალთოელი, როგორც ზოგიერთებს ჰგონიათ. არსენ ბერისა და არსენ იყალთოელის სახელით ჩვენამდე შენახული თხზულებანი იმდენად განსხვავდებიან ერთმეორისაგან ენით, რომ შეუძლებელია ეს ორი სახელი ერთი და იმავე პიროვნების აღმნიშვნელად მივიჩნიოთ. არსენ ბერის შრომებში აღგილი არა აქვს პეტრიწონის ლიტერატურული სკოლის ელემენტებს, რაც, როგორც აღვნიშნეთ უკვე, დამახასიათებელია არსენ იყალთოელის ენისა“³³.

შეიძლება ვთქვათ, რომ ეს არგუმენტი ძირითადია კ. კეკელიძის მტკიცებაში. ჯერ ერთი, ძნელია არსენ იყალთოელი ე. წ. „პეტრიწონული“ სტილის მწერალთა რიგებს მივაკუთვნოთ, მეორეც. პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ იყენებს არსენ იყალთოელი სხვადასხვა ხასიათის თხზულებებში განსხვავებულ ენობრივ სტილს, თვით პატივ. მკვლევარს აქვს მოცემული: „ენა მისი (არსენ იყალთოელის — ე. გ.) საერთოდ ხელოვნურია, განსაკუთრებით განყენებულ დოგმატურ-ფილოსოფიურ თხზულებებში, ავთოგრაფიულ-ისტორიულში კი შედარებით მარტივი და ლიტონი“³⁴.

ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ მწერალი და მთარგმნელი იმისდამიხედვით, თუ მწერლობის რომელი დარგის თხზულებაზე მუშაობს, იყენებს უკვე ტრადიციულად შემუშავებულ წერის შესაფერის

³² ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 126—127 (გამოცემა „ძეგლისწერის“ იმ ორ ძველ ნუსხას ეყრდნობა — A-76 და ჭუთ. 25, რომლებშიც არსენ იყალთოელი გარდაცვლილად არის მოხსენიებული).

³³ კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 309.

³⁴ იქვე, გვ. 276.

სტილს. ამასთანავე მთარგმნელის ენა სტილისტურად დიდად არის ზამოკიდებული სათარგმნი თხზულების ენისაგან.

2. არსენ იყალთოელისა და არსენ ბერის სხვადასხვა პირად გამოცხადებისათვის ერთ-ერთ არგუმენტად კ. კეკელიძე მიუთითებს ტბეთის XII ს. სახარების გადამწერის ანდერძს: „არსენი — დიმიტრი მეფის მწირველი“, ეკვლის გარეშეა, ჩვენი არსენი ბერი უნდა იყოს“³⁵. კ. კეკელიძის ეს ვარაუდი რომ მიუღებელია, ეს გარკვეული აქვს ივ. ლოლაშვილს³⁶ და ჩვენ დაწვრილებით ამ საკითხზე აღარ შეეჩერდებით. შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ პავლე დეკანოზი. დასახელებული სახარების გადამწერი, დიმიტრი მეფის გაზრდილი, როგორც თვითონ გვამცნობს, შეუძლებელია დედის ძმა იყოს იმ არსენისა (არსენ ბერისა), რომელიც კ. კეკელიძეს 1103 წელს დაწერილი „ძეგლისწერის“ ავტორად ჰყავს დასახელებული. ნათლად ჩანს, რომ ტბეთის სახარების ანდერძში ნახსენები არსენი უმცროსი თანამედროვეა დიმიტრი მეფისა, რადგან მეფეს თურმე ამ არსენის ბიძა პავლე დეკანოზი გაუზრდია. ხსენებულ არსენს არ შეიძლება რაიმე საერთო ჰქონდეს დავითის ანდერძებში დასახელებულ არსენ ბერთან. ამდენად, „ძეგლისწერის“ ავტორისა და დავით აღმაშენებლის ანდერძებში დასახელებული არსენის არსენ საღირისძედ მიჩნევა, რაც ასე გავრცელდა სამეცნიერო ლიტერატურაში, გაუმართლებელი ჩანს.

3. კ. კეკელიძეს დასაბუთებული აქვს, რომ დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმა“ „ძეგლისწერის“ შემადგენელი ნაწილია და ორივე ერთი პირის შემოქმედების ნაყოფია. ამ ჰუმპარიტებაში ეკვლის შეტანა არ შეიძლება, მაგრამ მტკიცების გარეშე არის გამოცხადებული, რომ „არსენ ბერს ეკუთვნის „ძეგლისწერა“ წმიდისა და ღმრთივეშეკრებულისა რუის-ურბნისის კრებისა“³⁷, ალბათ, იმ ძირითად არგუმენტზე დაყრდნობით, რომ „ძეგლისწერა“ ენობრივ-სტილისტურად, მართლაც, განსხვავდება არსენ იყალთოელის ზოგიერთი თხზულების სტილისაგან, მაგრამ რალა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ „ძეგლისწერის“ შესავალი, თეოლოგიურ-დოგმატიკური ხასიათის თხზულება, სტილისტურად განსხვავდება „ძეგლის-

³⁵ კ. კეკელიძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 309.

³⁶ იოანე პეტრიწი. სათნოებათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შც-ნ:შენები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბილისი, 1968, გვ. 53—55.

³⁷ კ. კეკელიძე. დასახ. ნაშრომი, გვ. 310.

წერის“ ძირითადი ნაწილის ტექსტისაგან? ამავე დროს საეჭვო არ არის, რომ ორივე ნაწილი ერთი პირის დაწერილია.

4. კ. კეკელიძე არსენ ბერს მიაწერს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ თარგმნას მხოლოდ და მხოლოდ იმ ნიშნებით, რომ თხზულების მთარგმნელის ანდერძში, სადაც მთარგმნელად „მონაზონი არსენი“ არის დასახელებული, „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი დეტალია განმეორებული³⁸. ეს გასაგებიცაა, რადგან უფრო ადრე კ. კეკელიძემ „ძეგლისწერა“ არსენ ბერის კალამს მიაკუთვნა. ფაქტია, რომ ორივე ძეგლს ერთი და იგივე პირის ხელი ატყვია: კრიტელის „დიდი კანონი“ თარგმნა და ანდერძი ღაურთო იმავე „მონაზონმა არსენმა“, რომელმაც უფრო ადრე შეადგინა „ძეგლისწერა“ და დავითისადმი მიძღვნილი „შესხმის“ სათაურში თავისი თავი დაასახელა: „მეფესა დავითს მონაზონი არსენი“, პაგრამ, ჩვენი აზრით, „მონაზონი არსენი“ არსენ იყალთოელია და მხოლოდ არსენ იყალთოელი შეიძლება იყოს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ქართულად გადმომღები. პ. ინგოროყვა სწორედ არსენ იყალთოელს ასახელებს ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ მთარგმნელად³⁹.

5. კ. კეკელიძემ ნინო განმანათლებლის ცხოვრების ერთ-ერთი რედაქციის ავტორად არსენ ბერი დაასახელა. ამ ვარაუდის საფუძველს პატივ. მეცნიერის განცხადებით, თვით თხზულების ავტორისეული ანდერძი იძლევა: „ვიკადრე... არ[სენი] ბერმან აღწერად ამისა მეფობასა დიმიტრისსა“⁴⁰. თუ ჩავთვლით, რომ ანდერძი სწორად არის ამოკითხული, მაშინ ეს იქნებოდა ერთ-ერთი შემთხვევა, სადაც არსენი თავის თავს „ბერის“ ზედწოდებით იხსენიებს (რადგან დავითის ანდერძებში მას დავითი უწოდებს „არსენ ბერს“, ე. ი. ნახსენებია მესამე პირში). დასახელებული თხზულების ავტორი რომ არსენი შეიძლება იყოს, ეს კიდევ დასაშვებია, თუკი ვენდობით პ. კარბელაშვილის მიერ 1902 წელს გამოცემული ნინოს ცხოვრების ავტორისეულ ანდერძში „არ...ნი“-ს ამოკითხვას, მაგრამ მისი „ბერად“ მოხსენიება ძალზე საეჭვო ჩანს. რადგან დღეს და ალბათ, უკანასკნელი საუკუნეების მანძილზე, ანდერძის ჩვენთვის საინტერესო ადგილის ამოკითხვა ნამდვილად

³⁸ კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 313.

³⁹ პ. ინგოროყვა, ანტიკური ხანისა და საშუალო-საუკუნეთა ქართული მუსიკალური დამწერლობის ამოხსნა და ძველი ქართული მუსიკის აღდგენა, მნათობი, 1958, № 2, გვ. 124.

⁴⁰ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 311 (სქოლიო).

შეუძლებელია მელნის თითქმის სრულიად გადასვლის გამო. (-ხ. Q.—762,234⁴¹).

ქვემოთ უფრო დაწვრილებით შევეხებით წერილობით წყაროებში არსენის „ბერად“ მოხსენიების საკითხს, მაგრამ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ საერთოდ არსენი „ბერის“ ზედწოდებით არ გვხვდება არცერთ წყაროში, არც პირველ პირში, არც მესამე პირში: დავით მეფის ანდერძებშიც. რასაც ეს დოკუმენტები და სხვა მასალაც გვიჩვენებს, „ბერი“ არსენის ზედწოდება კი არ არის. არამედ ზოგადი მნიშვნელობით ნახმარი ტერმინია.

ერთი სიტყვით, დღეს სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებული კ. კეკელიძის ჰიპოთეზა გადასინჯვას მოითხოვს.

არსენ იყალთოელისა და არსენ ბერის იგივეობის ტრადიციული შეხედულების აღდგენა პირველმა ივ. ლოლაშვილმა სცადა ზოგიერთი ფაქტიური მასალის ანალიზის საფუძველზე მან არსენ იყალთოელი და არსენ ბერი ერთი და იგივე პიროვნებად გამოაცხადა⁴², ოღონდ ამ მართებული დებულების დასამტკიცებლად, ჩვენ აზრით, მეტი არგუმენტების მოტანა შეიძლება.

მოკლედ შევეხოთ პატივ. მეცნიერის მტკიცების ყოველ პუნქტს:

1. „დოგმატიკონის“ ხელნაწერის მინაწერი: „არსენისა მისრული მღვმეს იტყუს დავით მეფე: მე მაშინდელი კაცი ვარ, ოდეს არსენი დაროჯიდი ჭამა, მარჯვენა გუერდსა ზედა წვა, ნოხელსა იეითხვიდა და დოღმატიკონსა აწამებდა და ცვლსა სოფია-წმინდას იგივე მარტო იქმოდა“, რომელიც საფუძველს აძლევს ივ. ლოლაშვილს მონათხრობში არსენ იყალთოელის პიროვნება იგულისხმოს⁴³, უფრო ხალხური, თანაც ბუნდოვანი გადმოცემის იერს ატარებს და მეცნიერული მტკიცების საგნად არ გამოდგება. უფრო მეტიც, შინაარსი ამ მინაწერისა შეიძლება ვინმემ ასეც გაიგოს: შიომღვიმის მონასტერში არსენთან (არსენ ბერთან?!) მისული დავითი არსენის საქმიანობის (ამ შემთხვევაში არსენ იყალთოელის)

⁴¹ ივ. ლოლაშვილის აზრით, აქ „არსენი მონაზონი“ უნდა ყოფილიყო: იხ. „ნინოს მეტაფრასტული ცხოვრების ავტორის ვინაობისათვის“, მაცნე, 1974, გვ. 17.

⁴² იო ა ნ ე ბ ე ტ რ ი წ ი, სათნოებათა კიბე, გვ. 52—57. უნდა შევნიშნოთ, რომ არსენ იყალთოელისა და არსენ ბერის იგივეობის აზრი ჩვენ გამოვთქვით ხელნაწერთა ინსტიტუტის ძველი ქართული ფილოლოგიის განყოფილების სხდომაზე წაკითხულ წლიურ ნაშრომში: „რუის-ურბნისის „ძველისწერა“, 1968 წ. 29 ოქტომბერს (ოქმი № 7).

⁴³ იქვე, გვ. 56.

შესახებ მოგვეთხრობს, როგორც დიდი ხნის წინათ მომხდარ ამბავზე.

2. სავსებით ვეთანხმებით ივ. ლოლაშვილს, როდესაც მკვლევარი დავითის 1123 წლის ანდერძის არსენს შავი მთის ყოფილ მოღვაწედ მიიჩნევს და ამით ხსნის არსენის განსაკუთრებულ ზრუნვას შავი მთის სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტერზე⁴⁴ (დავით მეფემ არსენის რჩევით და თხოვნით შიომღვიმის მონასტერს სახელმძღვანელოდ სვიმეონის მონასტრის ტიპიკონი განუჩინა და სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტერს ხოდაბუნი შესწირა). მაგრამ არსენისა და დავითის ასეთ ზრუნვას ვინმემ ხომ შეიძლება ასეთი ახსნაც მოუძებნოს: შიომღვიმის მონასტერი, როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, დაკავშირებულია შიომღვიმელის სახელთან, ხოლო შიომღვიმის კი საქართველოში მოსულა ანტიოქიიდან, სწორედ შავი მთის სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტრის სანახებიდან, ამ მიზეზით დავითი და არსენი ასეთ ღონისძიებებს შიომღვიმელის პატივსაცემად მიმართავენ, ამასთანავე დავითი საზღვარგარეთის სხვა ქართულ მონასტრებზედაც ასევე ზრუნავდა. დავითის მემკვიდრის სიტყვებით „...ლაგვანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თვსთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისანიცა, მთაწმიდისა და ბორღალეთისანი, მერმეცა ასურეთისა და კუბრისა, შავი მთისა, პალესტინისანი აღავსნა კეთილითა, უფროსდა საფლავი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და მყოფნი იერუსალემისანი თუთოფერითა მიერ შესაწირავითა განამდიდრნა...“⁴⁵. ამიტომ უფრო კარგი იქნებოდა, თუ პატივ. მკვლევარი დაგვანახებდა, რომ ერთი მხრივ, დავითის 1123 წლის ანდერძის არსენ ბერო ამავე ანდერძის მოწმობით, მთარგმნელია სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტრის ტიპიკონისა, ხოლო მეორე მხრივ. ტიპიკონი, რომელიც დღეს დაცულია XIII ს. ნუსხით (S — 1349), არსენ იყალთოელის თარგმნილი უნდა იყოს. ასეთი არგუმენტი ამ ორი არსენის იგივეობას სარწმუნოდ გახდის.

3. „ძეგლისწერის“ ავტორის მიერ გამოყენებულ წყაროთაგან ივ. ლოლაშვილი ასახელებს მიქაელ ფსელოსის „პირმშობსათს“ და „დიდ სჯულისკანონს“ და ასკენის, რომ რადგან ორივე დასახელებული თხზულება არსენ იყალთოელის თარგმნილია, ავტორი „ძეგლისწერისა“ არსენ იყალთოელი უნდა იყოს.

⁴⁴ იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, გვ. 56.

⁴⁵ ქართლის ცხოვრება, I. 1955, გვ. 352—353.

პირველ წყაროსთან დაკავშირებით მოტანილია პარალელური ადგილები ორივე ძეგლიდან და აღნიშნულია, რომ „ძეგლისწერის“ ფრაზა „იგი იყო პირმშო ყოვლისა აგებულისა, თავს-იღვა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის ყოფა“ — ფსელოსის ეგზეგეტიკური შრომის „პირმშოვსათს“ ადგილების განმეორებაა⁴⁶. ამ საკითხში ჩვენ ვეთანხმებით ავტორს, მაგრამ აქვე საჭირო იყო ივ. ლოლაშვილს გამოერიცხა იმის შესაძლებლობა, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორმა ეს ფრაზა უშუალოდ პაველ მოციქულის „კოლასელთა მიმართ“ და „პრომეელთა მიმართ“ ეპისტოლეებიდან აიღო ისევე, როგორც მიქაელ ფსელოსმა, ეს კი შეიძლებოდა.

რაც შეეხება „დიდი სჯულისკანონის“ „ძეგლისწერის“ წყაროდ გამოცხადებას, რაშიც ივ. ლოლაშვილი მხოლოდ ელ. გიუნაშვილის მიერ ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიაზე წაკითხული მოხსენების ერთ-ერთ თეზისს ეყრდნობა⁴⁷, — დაუსაბუთებელი დებულების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამ ორი ძეგლის ურთიერთმიმართების რთული და მნიშვნელოვანი საკითხი არ შეიძლება მხოლოდ ერთი დეტალის მსგავსების ნიადაგზე გადაწყდეს. ამ ძეგლთა ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი მხოლოდ მათი ტექსტების საგულდაგულო, ყოველმხრივი ანალიზის საფუძველზე უნდა გაირკვეს, რაც ჯერ არავის გაუკეთებია⁴⁸.

4. ბოლოს, კეკელიძის მიერ წამოყენებული ვარაუდი, რომ ტბეთის XII ს. სახარების პაველ დეკანოზის ანდერძში მოხსენიებული „არსენი — მწირველი დიმიტრი მეფისა“ უეჭველად დავითის ანდერძში დასახელებული არსენ ბერია, სამართლიანადაა უარყოფილი ივ. ლოლაშვილის მიერ, მაგრამ ამას არსენ იყალთოელისა და არსენ ბერის იგივეობის საკითხთან კავშირი არა აქვს.

სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ, რომ ივ. ლოლაშვილი ჩვენთვის საინტერესო საკითხს სხვა პრობლემის გარკვევასთან დაკავშირებით შეეხო და არა სპეციალურად. ამიტომაც, ალბათ, რომ ნაშრომში საკითხის კვლევას ორიოდ გვერდი აქვს დათმობილი.

„ძეგლისწერის“ ავტორის ვინაობის დადგენისათვის სხვა მრავალი ფაქტის გათვალისწინებასთან ერთად ამ ძეგლის წყაროდ

⁴⁶ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი. სათნობათა კიბე, გვ. 57.

⁴⁷ ხელნაწერთა ინსტიტუტის VI სამეცნიერო სესიის თეზისები, 1964, გვ. 11—12.

⁴⁸ ხელნაწერთა ინსტიტუტში ჩვენ მიერ 1968 წ. ოქტომბერში წაკითხულ მოხსენებაში მხოლოდ ამისი ცდა იყო წარმოადგენილი.

გამოყენებულ თხზულებათა მონაცემებს შეუძლია საინტერესო სურათი მოგვცეს.

რადგან „ძეგლისწერის“ წყაროების დადგენა ამ ძეგლთან დაკავშირებულ საკითხთან თითქმის ყველაზე დიდი და რთული საკითხია, წინამდებარე შრომაში იგი ამომწურავად, შეიძლება, ვერ განვიხილოთ, მაგრამ შევეცდებით, რომ „ძეგლისწერის“ მიერ ქვემოთ დასახელებული თხზულებებით სარგებლობის ფაქტი სარწმუნო გავხადოთ.

1. „ძეგლისწერის“ უმთავრეს წყაროდ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანი უნდა მივიჩნიოთ. ასეთი განცხადება თავისთავად გულისხმობს, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ ქართულად ითარგმნა 1105 წლამდე; „ძეგლისწერის“ შექმნამდე, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ვარაუდისა⁴⁹. ამ საკითხზე აქ საგანგებოდ ვერ შევჩერდებით და ამიტომ მხოლოდ შემდეგ აღვნიშნავთ: „ძეგლისწერის“ არც ერთი ხელნაწერი ცალკე არ გვხვდება, ის ყოველთვის „დიდი სჯულისკანონის“ ხელნაწერებს ერთვის; მეორე მხრივ, „დიდი სჯულისკანონის“ უძველეს ნუსხაში (A — 124, ჩვენი აზრით, XI ს. მიწურულისაა) დამატების სახით, როგორც ეს ამ ძეგლის დანარჩენ ხელნაწერებშია, „ძეგლისწერის“ ტექსტი არ არის შეტანილი, საფიქრებელია, იმ მიზეზით, რომ ამ ხელნაწერის გადაწერის დროს „ძეგლისწერა“ ჯერ კიდევ არ არსებობდა. ყოველგვარ ზოგად განცხადებას რომ თავი დავანებოთ, „ძეგლისწერაში“ „დიდი სჯულისკანონიდან“ აღებული ცალკეულ მასალის სარწმუნოდ ჩვენება თავისთავად დადასტურებს ზემოთ ნათქვამს.

„ძეგლისწერის“ ავტორი რომ კარგად იცნობს მართლმადიდებლური საეკლესიო სამართლის ძირითად კოდექსს (ქართული სახელწოდებით — „დიდი სჯულისკანონი“, ხოლო ბერძნულად — „ნომოკანონი“), ეს თვით ჩვენი ძეგლის ტექსტიდან ჩანს. „ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი, დაბეჭდულნი და დამარხულნი თვნიერ ყოვლისა შემატებისა და მოკლებისა და ამათი მეცნიერება და შემდგომად და მტკიცედ პყრობად უცმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტეანობითისა მადიდებლობისათა: მღღელმთავართა და მღღელთა და დიაკონთა და ჩუენ შორის მო-

⁴⁹ კ. კ ე ე ლ ი ძ ე, ქართ. ლტერ. ისტორია, I, 1960, გვ. 274

ძღურად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა და... ერობამად ყოველსა სავსებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისასა⁵⁰.

ეკვი არ არის, რომ „დიდი სჯულისკანონი“, დამოწმებული სიტყვების მიხედვით, ეკლესიის სამართლის საკითხებში ძირითად სახელმძღვანელოდ არის აღიარებული ამ შემთხვევაში ქართული ეკლესიისათვის, რადგან მისი „მეცნიერება“, „შედგომა და მტკიცედ პყრობა“, რაც ქართველი მკითხველის საყურადღებოდაა ნათქვამი „ძეგლისწერის“ ავტორის მიერ, ამ წიგნის ქართული თარგმანის არსებობას უნდა გულისხმობდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი დასაჯერებელია, რომ ქართველ „მღვდელთმთავართა“, „მღვდელთა“ და „ღიაკონთა“ ამ ძეგლის ბერძნული დედნით სარგებლობა ასე კატეგორიულად მოეთხოვებოდეს.

ამ ვარაუდს ამართლებს ისიც, რომ „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი კანონი ამა თუ იმ დანაშაულის გამო კონკრეტულ სასჯელს კი არ ასახელებს, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო „ძეგლისწერის“ სხვა კანონების, ან მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა მიერ მიღებული კანონების შესავსად, არამედ მიუთითებს „დიდ სჯულისკანონში“ შესულ სხვადასხვა განწესებაზე: მაგ., „ძეგლისწერის“ V კანონში ვკითხულობთ: „ხოლო ქრთამისათჳს და საფასისა, რომელსა მიიღებენ ველთდამსხმელნი ველთდამსხმულთაგან ზემოთ განისაწმიდათა მოციქულთა და მამათა მოციემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა“⁵¹.

აქ ნათლადაა ნაჩვენები, რომ ამ კანონის შედგენისას რუისურბნისის კრება ეყრდნობა აღნიშნულ კოდექსს და პირდაპირ მიუთითებს, რომ სასჯელი გამოტანილია „მოციქულთა“ 29-ე კანონის შესაბამისად⁵², ხოლო „მამათა მოციემისაებრ განჩინებაში“ კი იგულისხმება სხვადასხვა საეკლესიო კრებათა მიერ მოციქულთა კანონების გათვალისწინებით გამოტანილი კანონები (მსოფლიო და ადგილობრივ კრებებს სათაურშივე ეწოდებათ „წმინდა მამათა“ კრებები, მაგ., ნიკიის I მსოფლიო კრებას ასეთი სათაური აქვს „318 ნიკიას შეკრებულთა წმიდათა მამათა... კანონნი...“ და სხვ. მრ.), ან საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლეები, რომლებიც „ნომოკანონში“ შევიდა. ასევე „ძეგლისწერის“ VI კანონი, რომელიც ეხება სამღვდლო ჭურჭლისა და შეწირულებების ხელშეუხებლობას, აღ-

⁵⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 547, 33.

⁵¹ იქვე, გვ. 551, 3.

⁵² იქვე, გვ. 218, 30.

ნიშნავს: „განვაწესებთ შედგომითა წმიდათა კანონთა“⁵³.

შემდეგ, „ძეგლისწერის“ XIII კანონი, რომელიც კრძალავს ყოველგვარი საერო და საეკლესიო საქმეებისათვის ეკლესიაში შეკრებას, გამოტანილია „წმიდათა მამათა და კრებთა“ მითითებათა მსგავსად⁵⁴.

„ძეგლისწერის“ XVI კანონი კრძალავს მართლმადიდებლის მწვალებელთან შეუღლებას და ამ კანონის დამრღვევი „განიკანონების იგი პირველთქუმულთა მით კანონითა“⁵⁵ და სხვა მრავალი მსგავსი ადგილი დაიძებნება „ძეგლისწერაში“, რაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ „დიდ სჯულისკანონზე“ მიუთითებს.

ხშირია „ძეგლისწერისა“ და „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტობრივ-შინაარსობრივი დამთხვევის შემთხვევები, მათგან ჩვენ ორიოდე მაგალითით დავკმაყოფილდებით:

„ძეგლისწერა“

მოციქულთა 29-ე კანონი

1. „ხოლო ქრთამისათვის და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კელთდამსხმელნი კელთდაქმულთაგან, ზემოდთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოცემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა, რაჲთა მოისპოს ეგვეთარი იგი ეკლესიისაგან და აღიკვეთოს მღდელობისაგან მაკურთხეველისა თვისისა თანა... და შეიჩუენოს ვითარცა სჯმონ მოგვ პეტრე მოციქულისაგან“⁵⁶.

„უკეთუ ვინმე ეპისკოპოსი საჯმართა მიერ დამპყრობელ იქმნეს პატივსა მისსა, ანუ ხუცესი ანუ დიაკონი, განიკუთენ იგიცა და კელთდამსხმელიცა მისი და მოეკუთენ ყოვლად ყოვლითურთ ზიარებისაგან. ვითარცა სიმონ მოგვ ჩემ პეტრესგან“⁵⁷.

⁵³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551, 20.

⁵⁴ იქვე, გვ. 553, 6.

⁵⁵ იქვე, გვ. 554, 1.

⁵⁶ იქვე, გვ. 551, 2.

⁵⁷ იქვე, გვ. 218, 30.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ საკითხში მოციქულთა დამოწმებულ კანონს იმეორებს VI მსოფლიო კრების 22 და 23 კანონებიც, „რომელნიცა წარგებითა საეპარქიათა, ესე იგი არს ქრთამითა გელთდასხმულ იქმნენ, გინათუ ეპისკოპოსი ანუ რომლისაცა სამღვდლოდასა დასისაგანნი ... განიკუთენ, ვითარცა სუმონ მოგვსა შურისა და საცთურისა და ბოროტისა მოქმედისა ზიარი“⁵⁸.

„ ძ ე გ ლ ი ს წ ე რ ა “

VI მ ს ო ფ. კ რ ე ბ ი ს 76-ე

კ ა ნ ო ნ ი

2. „წესი იგი, რომელსა კრებულთა დასხდომად უწესენ, ნულარამცა კადრებულ არს ქმნად ამიერიტგან, ნუცა მონასტერთა შინა შექმნად საეპროთა ერის კრებათაჲ, ნუცამცა რაჲ სხუაჲ სამოქალაქოჲ და სოფლიოჲ წესი ქმნილ არს მონასტერთა შინა ოდესცა, რაჲთა არა სალოცველთა მათ ადგილთა ქუაბ ავაზაკთა შექმნითა სულთაცა თქუნთა საფარდულები საღმრთოდასა სიტყვსა მიერ დაიქცეს, ვითარცა მეკერამეთამიერ[ი] ტაბლები, და წმიდათა მამათა და კრებათა მიერ განკანონებისა თანამღებ იქმნეთ“⁵⁹.

„ვითარმედ არა ჯერ-არს შინაგან წმიდათა ეზოთა ეკლესიისათაჲსა კაპილიონისა ანუ სხუსა რაჲსამე ჭამადთა სახეებისა დაგებაჲ, ანუ ვითარისაცა ვაჭრობისა ქმნად... რამეთუ მაცხოვარი ჩუენი... მასწავებდა... რაჲთა არა ვყოთ სახლი მამისა მისისაჲ სახლ საეპრო, რომელმან საფარდულებიცა იგი კერამები დააბნია და სახლ საზოგადო მყოფელნი ტაძრისა საუფლომსანი შერისხუთ განასხნა მიერ“⁶⁰.

მოტანილი მასალა გვიჩვენებს, რომ „ძეგლისწერა“ სარგებლობს VI კრების 76-ე კანონით არა მარტო შინაარსობრივად, არამედ ზოგიერთ მომენტში ფრაზეოლოგიურადაც კი, მას VI კრების დასახელებული კანონის მიერ სახარებიდან (მათე 26, 12, 13) აღებული ფრაზა კიდევ მეტი სისრულით მოუტანია.

დამოწმებული ადგილები ეჭვს არ ტოვებს, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი კარგად იცნობს და იყენებს „დიდი სჯულისკანონის“ მასალას. ჩვენ ზემოთაც შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ „ძეგლისწერა“ უნდა სარგებლობდეს სახელდობრ „დიდი სჯულისკანონის“

⁵⁸ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 381, 382.

⁵⁹ იქვე, გვ. 552, 38.

⁶⁰ იქვე, გვ. 397—398.

ქართული თარგმანით და ბერძნული დედნით სარგებლობის შესაძლებლობა ძალზე საეკვეოდ მიგვაჩნია. ამის დასადასტურებლად გვინდა ორიოდ მაგალითი მოვიტანოთ:

„ძეგლისწერაში“, სადაც ჩამოთვლილია „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა, სხვა სტატიების რიცხვში დასახელებულია „ფილოთეოს ალექსანდრიელისა ღმრთის გამოჩინებისათვის თქუმილისაგან“⁶¹. „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანისა და ნომოკანონის ბერძნული ხელნაწერების ნუსხებში, მართლაც, კანონების ტექსტში შეტანილია დასახელებული კანონი, ოღონდ ავტორს „თეოფილე ალექსანდრიელი“ ეწოდება, რაც იგივეა. მაგრამ ჩვენ გვაინტერესებს, საიდან გაჩნდა „ძეგლისწერაში“ ეს სახელი „ფილოთეოს“-ის ფორმით. წყარო კი შესაძლებელია იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანის შესავალი ნაწილი, სადაც ჩვენამდე მოღწეული ყველა ნუსხა, გარდა ერთი გამონაკლისისა, ამ სახელს „ფილოთეოს“-ის ფორმით ხმარობს⁶², ხოლო ბერძნულში კი ყველგან „თეოფილე“-ა⁶³. ნათელია, რომ „ძეგლისწერა“ „დიდი სჯულისკანონის“ იმ ქართული ხელნაწერით სარგებლობს, რომელიც „ფილოთეოსს“ ხმარობს (მათ რიცხვშია „დიდი სჯულისკანონის“ უძველესი ნუსხა — A — 124). ბერძნული „თეოფილეს“ „ფილოთეოს“-ად გადაკეთება, შესაძლებელია, ქართულ ნიდაგზე მოხდა, ამდენად „ძეგლისწერაც“ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ნუსხას უნდა ეყრდნობოდეს და არა ბერძნულს.

მეორე მაგალითიც ანალოგიურია: „ძეგლისწერის“ მე-2 კანონში დადგენილია საეკლესიო იერარქიის სხვადასხვა თანამდებობის კანდიდატისათვის განსაზღვრული ასაკი, რომელზეც ადრეც არ შეიძლება ხელდასხმა აღნიშნულ თანამდებობაზე: „...ეპისკოპოსი ოცდაათხუთმეტისა წლისაჲ, მღვდელი ოცდაათისა წლისაჲ, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნის-მკითხველი რვისა წლისაჲ კელდასხმულ იქმნებოდინ“⁶⁴.

აღსანიშნავია, რომ ასე თავმოყრილი მასალა კანდიდატისათვის განსაზღვრული ასაკის შესახებ „ნომოკანონისა“ და „დიდი სჯუ-

⁶¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 547, 23.

⁶² იქვე, გვ. 109, სქოლიო 5. ეს H—1670 ხელნაწერი ნასწორებია ბერძნული დედნის მიხედვით, იხ. დიდი სჯულისკანონი, გვ. 61

⁶³ რამდენადაც ეს შესაძლებელია შემოწმდეს ნომოკანონის ბერძნული. ტექსტის გამოკვებებში დამოწმებული ნუსხების ვარიანტული წაკითხვების მიხედვით.

⁶⁴ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 550, 7.

ლისკანონის“ არც ერთ საეკლესიო კანონში არ მოიპოვება. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორმა „ნომოკანონის“ სხვადასხვა კანონებიდან ამოკრიბა საჭირო ცნობები და „ძეგლისწერაში“ თავი მოუყარა მათ. მაგრამ ეს ასე არ არის. ერთი დეტალი ადასტურებს, რომ „ძეგლისწერამ“ ეს მასალა აიღო „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხიდან:

„დიდი სჯულისკანონის.“ სისტემატური ნაწილის I ტიტლოსის (ნაწილის) 28 თავის სამოქალაქო კანონმდებლობის ის ადგილი, რომელიც არსენი იყალთოელის მიერ არის ნათარგმნი (ამას ხაზი იმიტომ გავუსვით, რომ სამოქალაქო კანონმდებლობის ექსცერპტების უდიდესი ნაწილი მოგვიანებით — დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ არის თარგმნილი და „დიდ სჯულისკანონში“ შეტანილი), ზუსტად ისევეა ფორმულირებული, როგორც „ძეგლისწერის“ ზემოთ მოტანილი კანონი: არა ჯერ არს, რაჟთა იყოს უკნინეს ოცდაათი წლისა, რომელსა-იგი ჯელნი დაესხმოდინან ხუცად, და დიაკონი — ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნის-მკითხველი — რვისაჲ, ხოლო ეპისკოპოსი — ოცდაათხუთმეტისაჲ“⁸⁵. „ძეგლისწერა“ რომ ამ პუნქტში „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ნუსხას ეყრდნობა და არა ბერძნულს, იქიდან ჩანს, [რომ წიგნის-მკითხველის ასაკი 8 წელი, როგორც ეს „ძეგლისწერაშია“ დასახელებული, მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხის მოტანილ ადგილასაა დასახელებული, ხოლო ბერძნული ნომოკანონების შესატყვის ადგილას... „*ὅθεν δε ἀναγνώσκειν ἄ*“ (20) წერია (Pitra, II, ზოგიერთ ნუსხებში შეიძლება *ἡ* (18)-ც შემგვხდეს — ათენის სინტაგმა, II-338, 25. იხ. აგრეთვე *Никодим. Правила прав. церкви, т. I, стр. 486*). წიგნის მკითხველის ასაკის 8 წლით განსაზღვრა „დიდი სჯულისკანონის“ ბერძნული დედნის შეცდომა უნდა იყოს და ეს შეცდომა „ძეგლისწერაშიც“ არის განმეორებული. ამ საკითხს ჩვენ უფრო ვრცლად „ძეგლისწერის“ მე-2 კანონის კომენტარში შევეხებით.

ამრიგად, „ძეგლისწერის“ უმთავრესი წყარო „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანი ჩანს. ეს ფაქტი, როგორც ჩანს, შემჩნეული ჰქონდა „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი ხელნაწერის (H — 1670) გადამწერს, რომელმაც სისტემატური ნაწილის ბოლოს ასეთი შენიშვნა გააკეთა: „სრულად გაქუს რიცხვ კანონთა ზანდუქისაჲ ეკლესიათად ქალაქთად თნებულისაჲ. აქაითგან კითხვად იწყე სჯულთა ღმრთისათა და მათ შემდგომად ქ ა რ თ ე ე ლ თ

⁸⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 133, 20.

კრებულისათა მათთავე მსგავსთა, მათგან ნაკრებისათა“⁶⁶. ფაქტია, ლაპარაკია „დიდი სჯულისკანონის“ ბოლოს დართულ რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ შესახებ. დაახლოვებით ამასვე აღნიშნავს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი: „...და ძეგლი შუენიერი ქემშარიტისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმდგომი და მოწამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა“⁶⁷. „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი ხელნაწერის (ქუთ. 25), XIII ს. ნუსხის გადაწერის ანდერძის მოწმობით კი გარკვეულია, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ ქართულად არსენ იყალთოელმა თარგმნა: „გადაწერე თვისთა კელითა ქრისტეანეთა წინამძღუარი დიდი ესე და სამოქალაქო სჯულისკანონი, საუკუნოდ მოვსენებულისა ჩუენ ქართველთათჳს ფრიად ჭირთა თავსმდებლისა არსენი იყალთოელისა თარგმნილი“⁶⁸.

განხილულ საკითხთან დაკავშირებით ასეთი დასკვნა ლოგიკური გვეჩვენება: ისეთი მნიშვნელოვანი კანონიკური სამართლის დოკუმენტის შედგენა, როგორცაა „ძეგლისწერა“, გამართლებული იქნებოდა, დაევალებინათ მართლმადიდებლური სამართლის კოდექსის ისეთი მცოდნე პირისათვის, როგორც „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელი— არსენ იყალთოელი იყო, ხოლო მას „ძეგლისწერის“ შედგენისას ძირითად წყაროდ თავისივე ნათარგმნი ჭეგლი გამოეყენებინა. ხომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის აუცილებლობა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის თადარიგით ყოფილიყო გამოწვეული? რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება დავით აღმაშენებლის ეპოქის ერთ-ერთი უდიდესი მოვლენა იყო საქართველოს პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ ცხოვრებაში. თავისთავად ცხადია, რომ ამ გრანდიოზულ ფორუმს წინ ხანგრძლივი და რთული მოსამზადებელი პერიოდი უძლოდა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი ამ სამზადისისა ყოფილიყო „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის აუცილებლობა. საეკვეო არ უნდა იყოს, რომ პართლმადიდებლური ეკლესიის ამ იურიდიული კოდექსის არსებობა ქართული ეკლესიის მესვეურთათვის კარგა ხანია ცნობილი იყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ კრებულის არსებობის 5 საუკუნეს მანძილზე მისი სრული სახით გადმოღება ვერ მოხერხდა და

⁶⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 215, 2.

⁶⁷ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 328.

⁶⁸ ქუთ. 25, 296r (ვსარგებლობთ R1 VI, № 15 (III)). დიდი სჯულისკანონი, გვ. 541 (სქ.).

როდესაც საქართველოს ისტორიაში უდიდეს საეკლესიო კრებას ქართული ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციების გათვალისწინებით თანამედროვე და მომავალი თაობებისათვის პრაქტიკული და სულიერი ცხოვრების მტკიცე იურიდიული ნორმები უნდა ჩამოეყალიბებინა, საჭირო გახდა ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი იურიდიული სახელმძღვანელო წიგნის არა ზოგადი, არამედ კონკრეტული, საფუძვლიანი გათვალისწინება. ამიტომ, შესაძლებელია, დავით აღმაშენებელმა დაავალა არსენ იყალთოელს (ამ დროს შავი მთის ან კონსტანტინოპოლის წმ. გიორგის მანგანის მონასტრის მოღვაწეს) ქართულად ეთარგმნა ბერძნული „ნომოკანონი“. ჩვენამდე რომ მოეღწია „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელისეულ ანდერძს, შესაძლებელია, ჩვენ იქ იგივე ამოგვეკითხა, რასაც ვკითხულობთ ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ მთარგმნელის, ჩვენი რწმენით, არსენ იყალთოელის ანდერძში: „წმიდისა ანდრია კრიტელთა მწყემსმთავრისა მიერ აღწერილნი ესე გალობანი... მე უღირსმან მონამან საღმრთოჲსა მონებისა ღირსკმუნლთამან, მდაბალმან მონაზონმან არსენი ვიკადრე... თარგმნაჲ ამათი... ბ რ ძ ა ნ ე ბ ი თ ა და ჯ ე რ - ჩ ი ნ ე ბ ი თ ა კეთილად მსახურისა და ღმრთივ დაცვეულისა და ვ ი თ აფხაზთა და ქართველთა და რანთა და კახთა მე ფ ი ს ა მ თ ა“⁶⁹.

2. „ძეგლისწერის“ შესავალს ატყვია გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფით“ სარგებლობის კვალი. შინაარსობრივად ერთნაირადაა გადმოცემული ბიბლიური თქმულებები სამყაროს შექმნისა და ადამიანის პირველი მოდგმის შესახებ. შინაარსობრივი მსგავსება, შესაძლებელია, ბევრს არაფერს ამბობდეს ამ ძეგლთა დამოკიდებულების შესახებ, რადგან ორივე შეიძლება ბიბლიის შინაარსის დაახლოებით ერთნაირი განმეორება იყოს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ ასეთ ადგილთა ტექსტობრივი მსგავსება აბლიერებს „ძეგლისწერის“ მიერ „ხრონოგრაფით“ სარგებლობის იქვე.

„ხოლო უკუეთუ ეძიებ მიზეზსა ქრისტჲს მოსლვისაჲ, ისძინე, რამეთუ შემდგომად ს ა მ ო თ ხ ი თ გ ა მ ო ვ რ დ ო მ ი ს ა ი ც ნ ა ა დ ა მ ე ვ ა, ც ო ლ ი თ უ ს ი, და მეორე მონაცვალე მათსა იქმნნეს კაინ და აბელ. და კაინ პირველად კაცისმკლველად გამოჩნდა და უკუანასკნელ წყლით-რღუნამ მოიწია ფრიადისა კაცთა უკეთურებისათჳს, ცეცხ-

⁶⁹ Sin-70 (მართ), 131^v—132^v.

ლი ზეციით გარდამოვდა სოდომელთა ზედა
საქმეთა მათთა ბილწე ბისათჳს⁷⁰.

„მან (დაბადებულმან) ნივთად თუთმფლობელობისა მიცემუ-
ლი მისდა სჯული წინაუკუმოდ საღმრთოფსა ნებისა იკუმია და შუ-
რითა ეშმაკისაფთა და განმცდელობითა დედაკაცისაფთა ცთომილი
ძელისა მისგან ცხორებისა და სამოთხისა და ღმრთისა სიბოროტი-
სათჳს ექსორია იქმნა... ...რამეთუ პირველად სისხლ-
თა მიერ ძმისათა მეწამულმყოფელმან ქელთა-
მან კაინ კულად მეორისა, ღმრთისამიერისა წყევისათანამდებყო
ქუეყანად... და წყალთა რღუნისაფთა აღკოცაყოვლისა
აღმდგომისაჲ პირისაგან მიწისა... მერმე ღალადებამან სო-
დომელთა სიბილწით სღვისამან წუნწუბასათანა აღ-
რეულითა ცეცხლითა მოწუვად აიძულა სოფლე-
ბი ხუთქალაქისაჲ“⁷¹.

საინტერესოა ორივე ძეგლში ლექსიკური ერთეულის „შენივთ-
და“-ს ხმარების მავალითები: „პირველთა მათ ოთხთა ნივთთა დამ-
ბადებელი და ოთხისა კიდეთა სოფლისათა ამათ მიერ შემანიი-
თებელი იესუ ქრისტე ცხოვრებისათჳს ჩუენისა განკორციელ-
და“⁷².

„და თბისა მიმართ გარდაინივთოს ვითარება ყოვლისა
აღსუარულისა“⁷³.

„ძეგლისწერის“: „რომელთა თანა სჯულნიცა უქმ
იყვნეს, ბუნებითსა ვიტყუ და დაწერილსა“⁷⁴ — გვაგო-
ნებს „ხრონოგრაფის“ შემდეგ სიტყვებს: „არა რომელი მოქა-
ლაქობდა, არცა ბუნებითი, არცა დაწერილი სჯუ-
ლი“⁷⁵.

ქ. კეკელიძის მართებული დაკვირვებით, „ძეგლისწერაში“
შეტანილი „შესხმის“ ავტორი იცნობს და საჭიროებისამებრ იყე-
ნებს „ხრონოგრაფს“: „რუის-ურბნისის „ძეგლისწერას“ დართუ-

⁷⁰ გიორგი ამარტოლი, ხრონოგრაფი, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 1920, გვ. 154, 21—25.

⁷¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543—544.

⁷² გიორგი ამარტოლი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 147, 18.

⁷³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 548, 22.

რამდენჯერმეა ნახმარი ეს სიტყვა არსენი იყალთოელის მიერ თარგმნილი „დი-
დი სჯულისკანონის“ ტექსტშიც: „შემონივთდა რაჲ კრებაჲ...“ (330, 18).
„თუ რომელსა შორის შენივთდა ენებაჲ“ (510, 32).

⁷⁴ იქვე, გვ. 544, 24.

⁷⁵ გიორგი ამარტოლი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 150, 13:

ლი აქვს შესხმა ან ქება დავით აღმაშენებლისა, რომელიც დავითს ადარებს სხვადასხვა ბიბლიურსა და ისტორიულ პირებს და ახასიათებს მას იმავე ეპითეტებით, რომლითაც უკანასკნელნი არიან ცნობილნი გიორგის ხრონოგრაფში. ეს პირები ამასთანავე ისეთი თანმიმდევრობით არიან დასახელებული, როგორც ხრონოგრაფში: ნებროთ გმირი, ისო, ფინეზ, სამფსონ, სოლომონ, დავითი, ალექსანდრე მაკედონელი, ავლუსტო კეისარი და მის დროს გამოჩენილი, როგორც ხრონოგრაფშია მოთხრობილი, იესო ქრისტე მოწაფეებით, კოსტანტინე დიდი და თეოდოსი დიდი. თეოდოსის იქეთ შედარება აღარ მიდის, თუმცა ბიზანტიის ისტორია მერმე უფრო მკვეთრ მაგალითებს მისცემდა ენაწყლიან ავტორს შედარებისათვის; ალბათ იმიტომ, რომ ავტორს წინ ედვა თარგმანი ხრონოგრაფისა, რომელშიც მოთხრობა თეოდოსის იქეთ აღარ მიდიოდა, თვითონ კი თავისი ისტორიული პარალელების გამონახვისაგან თავი შეუკავებია⁷⁶.

იქვე პატივ. მეცნიერი დასძენს, რომ „ხრონოგრაფის“ თარგმანი, როგორც ეს ჩვენამდე მოღწეული ნუსხებიდან ჩანს, ბოლომდე მიყვანილი არ ყოფილა და თეოდოსი დიდის მეფობაზე წყდება.

ამრიგად, არსენ იყალთოელი, რომელიც ჩვენ „ძეგლისწერის“ ავტორი გვგონია. დასახლებულ ძეგლში წყაროდ იყენებს გიორგი ამარტოლის ანუ მონაზონის „ხრონოგრაფს“, რომლის ქართულად მთარგმნელი თვითონვე არის.

3. „ძეგლისწერის“ ავტორს უსარგებლია მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური თხზულებით „პირმშოამათვს“⁷⁷, რაც აღნიშნული აქვს ივ. ლოლაშვილს⁷⁸.

„ძეგლისწერის“ სიტყვები ქრისტეს შესახებ „რომელი-იგი იყო პირმშო ყოვლისა აგებულისა, თავს-იდვა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის ყოფად“⁷⁹ მოტანილია ფსელოსის დასახელებული შრომიდან: „რამეთუ ვპოვებ საღმრთოსა წერილსა ოთხგზის წარ-

⁷⁶ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან I, 1956, გვ. 251—252.

⁷⁷ ივ. ლოლაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშოამათვს“, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრებ. II, თბილისი, 1964, გვ. 71—91.

⁷⁸ იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კცბე, ივ. ლოლაშვილის გამოც., გვ. 57.

⁷⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 548, 14.

მომაჩინებელად სიტყუასა ამას პირმშობისასა, რამეთუ პირმშოდ ყოვლისა აგებულისად და პირმშოდ მრავალთა ძმათა შორის...⁸⁰ ეს ფრაზები ფსელოსს, როგორც თვითონვე ამბობს, „საქმე მოციქულთა“-დან აულია განსამარტავად. ხომ არ შეიძლება დაიბადოს ექვი, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორმაც, ფსელოსისაგან დამოუკიდებლად, იმავე წყაროდან მოიტანა აღნიშნული ფრაზა. „ძეგლისწერა“ რომ ფსელოსის თხზულებით სარგებლობს, ანაზ გვაფიქრებინებს: 1. ფსელოსის თხზულება ქართულად არსენ იყალთოელმა თარგმნა და შეიტანა „დოგმატიკონში“, ხოლო „ძეგლისწერის“ შედგენისას კი თავისივე ნათარგმნი თხზულებით ისარგებლა. 2. „ძეგლისწერის“ ფრაზა: „პირმშო ყოვლისა აგებულისა“ მხოლოდ ფსელოსის თხზულების „პირმშოდ ყოვლისა აგებულისად“ განმეორებაა, რადგან პავლე მოციქულის კოლასელთა მიმართ ეპისტოლეში, საიდანაც ფსელოსმა საკომენტარო მასალა აიღო, „აგებულისა“ კი არ არის, არამედ „დაბადებულთა“: „რომელი-იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა, პირმშო ყოველთა დაბადებულთა“⁸¹.

შესაძლებელია „ძეგლისწერის“ „არაარსისაგან არსებად მომყვანებელმან“...⁸² ფსელოსის დასახელებული თხზულების „არაარსისაგან არსად მოსრულობასა“-ს⁸³ გამოძახილიც იყოს.

4. ინტერესს მოკლებული არ არის ის ფაქტი, რომ არსენ იყალთოელი თავის ფილოსოფიურ თხზულებებში ქრისტიანულ საშემსრულებლო თითოეული წევრის აღსანიშნავად მხოლოდ „თანაარსა“ ხმარობს, მაშინ როდესაც ექვთიმე მთაწმიდელი, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი და სხვები „თანაარსსა“ და „ერთარსს“ პარალელურად იყენებენ⁸⁴. „ძეგლისწერის“ შესავალში ეს ტერმინი ორჯერ არის ნახმარი („ერთარსი“ არ გვხვდება) და ორივეჯერ იმავე მნიშვნელობით, როგორც ეს არსენ იყალთოელის ნათარგმნი ფილოსოფიურ თხზულებებში გვხვდება: „...და ერთისა ღმრთისა და ქრისტეს მისისა თ ა ნ ა ა რ ს ი თ მ ა თ ი თ ს უ ლ ი თ უ რ თ რწმუნებებით თაყუანისცემად ასწავა“⁸⁵. „...და სახელისა მიმართ წმიდისა საშემსრულებლო ნათლისცემითა ასწაონ თაყუანისცემის თ ა ნ ა

⁸⁰ ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, ვ. 80.

⁸¹ კოლასელთა მიმართ 1, 15

⁸² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 543, 7.

⁸³ ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80.

⁸⁴ ამ ფაქტზე მიგვიჩივთა ხელნაწერთა ინსტიტუტის უფრ. მეცნ. თანამშრომელმა მ. რაფაეამ.

⁸⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 545, 26.

ა რ ს ი ს ა ე რ თ ლ მ რ თ ე ბ ე ბ ის ა...⁸⁶ („დიდი სჯულისკანონში“ — „ვი-
თარ-იგი სულიწმიდად თანაარსი არს ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა“⁸⁷).

5. „ძეგლისწერის ერთ-ერთ კანონში გარკვევითაა ლაპარაკი, რომ „ხაჩეცართა“ წვალებისაგან მართლმადიდებლად მოქცეული სომეხნი უნდა მოინათლონ, როგორც წარმართნი, მაგრამ მათ ამისათვის უნდა უარყონ და შეაჩუენონ მონოფიზიტური სარწმუნოების ყოველი დებულება⁸⁸. საეკვე არ უნდა იყოს, რომ ტექსტის ფრაზეოლოგიურ-აზრობრივ ჩამოყალიბებაში ჩანს არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი და „დოგმატიკონის“ კრებულში შეტანილი სტატიის: „შეჩუენებანი იაკობიტთა და ყოველთა ერთბუნებიანთანი, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა“⁸⁹ გავლენის კვალი. დასახელებული თხზულება, რომელიც ბერძნულიდანაა თარგმნილი, მონოფიზიტური სარწმუნოების სხვა წვალებასთან — იაკობიტებთან ერთად დასახელებს „ხაჩეცარსაც“ და პუნქტობრივად ჩამოთვლის ყველა იმ დებულებას, რომელიც ამ მწვალებლობიდან მართლმადიდებლად მოქცეულმა უნდა შეაჩვენოს.

ამ ორი ძეგლის მსგავსება დასახელებულ საკითხთან დაკავშირებით არა მარტო შინაარსობრივია, არამედ ტექსტობრივიც:

„ძ ე გ ლ ის წ ე რ ა“
რომელნიცა ღმრთის მავნებლობითისა მის წვალებისაგან ხაჩეცართაჲსა, რომელ არიან სომეხნი, მართალსა და უზაკუეელსა სარწმუნოებასა მოუყდებოდინან...⁹⁰

დ ო გ მ ა ტ ი კ ო ნ ის დ ა ს ა ხ.
ს ტ ა ტ ი ა
„რომელი საძაგელისა მისგან წვალებისა იაკობიტთა და ხაჩეცართაჲსა უბიწოსა მართლმადიდებელთა ქრისტეანეთა სარწმუნოებასა ყოველითა სულითა და გულითა მოუყდებოდის...“⁹¹

ამრიგად, „ძეგლისწერის“ წყაროებად დასახელებული ოთხივე თხზულება არსენ იყალთოელის თარგმნილია. ეს ფაქტი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს. მისი ახსნა შესაძლებელია, ჩვენ

⁸⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 544, 39—545, 1.

⁸⁷ იქვე, გვ. 433 1.

⁸⁸ იქვე, გვ. 553.

⁸⁹ მ. რ ა ფ ა ვ ა, უნობი ავტორის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი, მაცნე: ენისა და ლიტერ. სერია, I, 1975, გვ. 27.

⁹⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553, 20.

⁹¹ მ. რ ა ფ ა ვ ა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.

აზრით, იმით, რომ „ძეგლისწერა“ არსენ იყალთოელის დაწერილია და მან ამ ძეგლში დასმული საკითხების გადასაჭრელად გამოიყენა ის ცოდნაც, რაც აღნიშნულ თხზულებათა თარგმნის შედეგად მიიღო.

ჩვენ სპეციალურად გამოვყავით „ძეგლისწერის“ წარმოთაგან არსენ იყალთოელის თარგმნილ თხზულებათა ჯგუფი, რათა მათი მთარგმნელის „ძეგლისწერის“ ავტორად დასახელების შესაძლებლობა უფრო ხელშეხსახები გაგვეხადა, მაგრამ ამის გარდა ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ კიდევ ორ თხზულებაზე, რომელთაგან ერთი — „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“... თუმცა ძეგლისწერის ერთ-ერთი წყაროა, მაგრამ არსენ იყალთოელის კალამს არ ეკუთვნის, არამედ მისი მოძღვრისა და მასწავლებლის — ეფრემ მცირის ორიგინალური ნაშრომია. ხოლო მეორე, ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“, მართალია, არსენ იყალთოელის თარგმნილი უნდა იყოს, როგორც ეს ზემოთაც ვთქვით, მაგრამ „ძეგლისწერის“ წყარო არ არის, რადგან, როგორც ჩანს, იგი უფრო გვიან ითარგმნა. მიუხედავად ამისა, ამ ორ ძეგლს მაინცა აქვთ საერთო „ძეგლისწერასთან“.

„ძეგლისწერის“ შესავალში ავტორს თხრობა მიჰყავს ქრისტიანობის საქართველოში გავრცელებამდე და აღნიშნავს, რომ: „...პირველწოდებული ანდრია, ძმაჲ თავისა მოციქულთაჲსა პეტრესი, ვიდრე ჩუენდამდეცა მოიწია და ქადაგა საცხორებელი ქადაგებაჲ სახარებისაჲ ყოველსა ქუეყანასა საქართველომასა... უმრავლესმან ერმან ქართლისამან სიმრავლესა შინა უამისასა დაივიწყა ქადაგებაჲ იგი მოციქულისა და საცთურისავე მიმართ კერპთაჲსა მიაქცია“. მაგრამ „სრულიად მომხედნა ჩუენცა აღმოსავალმან მალლით და დედაკაცისა ვისმე მიერ ტყუექმნულისა, რომელსა-იგი ნუნნად კაპადუკიელად აქა სადმე პოვნილნიცა ქადაგებენ წიგნნი საეკლესიოთა მოთხრობათანი, სარწმუნოებისა მიმართ თვისისა მიიხიდა ყოველი სავსებაჲ ყოვლისა ქართველთა ნათესავისაჲ“...⁹²

საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების ეს ვარიანტი ეფრემ მცირის „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“ ძალიან მოკლე განმეორებაა⁹³, რადგან მოციქულთა საქართველოში მოღვაწეობის ვერსია გვიანდელია და შექმნილია ქართული ეკლე-

⁹² დიდი სჯულსკანონი, გვ. 545, 22—546, 1.

⁹³ ეფრემ მცირე, უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიქსენიბის, ტექსტი გამოსცა თ. ბრეგაქემ, თბილისი, 1959, რაც აღნიშნული აქვს გამოცემელს.

სიის ავტოკეფალიის საკითხთან დაკავშირებით. ჩვენ არ შეგვიძლია, თუნდაც მოკლედ, შევჩერდეთ ეფრემის ნაშრომის შექმნის პიზიზებზე და მის მიერ გამოყენებული წყაროების დახასიათებაზე⁹⁴, ვიტყვი მხოლოდ, რომ ნინოს „ტყუექმნულობის“ შესახებ ეფრემს ცნობა ბერძნული წყაროებიდან აქვს ნასესხები⁹⁵ (კერძოდ, თეოდორიტეს ისტორიიდან, რომელიც თავიანთავად გელასი კესარიელის ისტორიას ეყრდნობა), მაგრამ ნინო განმანათლებელის შესახებ შექმნილი მომდევნო საუკუნეების (XI—XII) თხზულებანი ცდილობენ მოსპონ ნინოს „ტყუეობის“ შესახებ ყოველგვარი კვალი (ეს ცდა IX ს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ მიხედვითაც ჩანს). ასე რომ, „ძეგლისწერის“ ეს ცნობები (ანდრია მოციქულის საქართველოში ქადაგებისა და ნინოს ტყუეობის შესახებ) უცილობლად ეფრემისაგან არის აღებული და არა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-დან⁹⁶, რომელშიც ეს ტყვე ქალი (ზოგჯერ კი დიდებული გვარისშვილობით წარმოდგენილი) ნუნა კაპადუკიელად იხსენიება. ამას ადასტურებს ერთი დეტალი: კონსტანტინე დიდმა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით, ახლადმოქცეული ქართველების დასამოძღვრად იოვანე ეპისკოპოსი გამოგზავნა⁹⁷, ხოლო ეფრემის თხზულების მიხედვით კი ანტიოქიის ცნობილი პატრიარქი ევსტათი (ნიკიის I მსოფლიო კრების მონაწილე). „ძეგლისწერაც“ ამასვე იმეორებს: „დიდისა კონსტანტინესა მივლინებითა და მისგან გამოთხოფთა მეფობისა თვისისა, ქალაქად მცხეთად შთამოიყვანა ევსტათი დიდი საყდრისმპყრობელი ანტიოქელთა ეკლესიისაჲ⁹⁸. „ძეგლისწერა“ რომ ეფრემის დასახელებულ თხზულებას ეყრდნობა, ნათქვამის მიხედვით ადვილი დასაჯერებელია. ეფრემის ნაშრომი, როგორც ცნობილია, შავ მთაზე შეიქმნა და არსენ იყალთოელი უთუოდ კარგად იცნობდა თავისი მოძღვრის თხზულებას ჯერ კიდევ შავ მთაზე ყოფნის დროს. ამასთანავე ისიც კარგად ცნობილია, რომ არსენ იყალთოელი უშუალო მონაწილეობასაც კი იღებდა ეფრემის ლიტერატურულ საქმიანობაში, რაც თვით ეფრემის სიტყვებიდანაც კარგად ჩანს: „ლოცვაჲ ჰყავთ... და კეთილთა მოღალუაწეთა ჩემთა და განმამძღებელთა, ამას თანა ჰზრდელთაცა და მსახურთა არსენი იყალთოელისა, იო-

⁹⁴ კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 262—263.

⁹⁵ გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I, გამოსცეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, 1961, გვ. 186—194.

⁹⁶ ძველი ქართული ავთოგრაფიული ძეგლები, I, გვ. 81—163.

⁹⁷ იქვე, I, გვ. 85—86.

⁹⁸ დიდი სყულისკანონი, გვ. 546, 5.

ვანე ზუცესთა... რომელი სრულ-ყო ღმერთმან ლოცვითა ზემოსხუნებულთა ამათ მამათადათ, ამინ“ (A —24, 138. XII—XIII ს. ხელნაწერის ანდერძი). ეფრემ მცირემ XI ს. 80-იან წლებში გამოთარგმნა სამოციქულო და მას ერთი ბერძნულიდან თარგმნილი. ხოლო მეორე საკუთარი, ორიგინალური იამბიკო დაუროთო. ეფრემის შრომისათვის იამბიკო დაურთავს მაშინ შავ მთაზე ეფრემთან მყოფ არსენ იყალთოელსაც. იამბიკოს, რომლის აკროსტიხი ასე იკითხება: „წიგნი სამოციქულო“. ასეთი წარწერა აქვს: „არსენი მეტყუელებს ამათ იყალთოელი“ (A —137, 482).

არსენ იყალთოელისა და ეფრემ მცირის ასეთა მკიდრო ლიტერატურული კონტაქტი და ამასთანავე ეფრემის თხზულების „უწყებად მიზეზისა“... „ძეგლისწერაში“ გამოყენების ფაქტი კიდევ ერთ დამატებით არგუმენტად შეიძლება გამოდგეს არსენ იყალთოელის „ძეგლისწერის“ ავტორად აღიარებისათვის.

„ძეგლისწერისა“ და ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ურთიერთმიმართებაში კი ჩვენ გვგონია, რომ საპირისპირო სურათი გვაქვს: კრიტელის თხზულების ქართული თარგმანის ავტორისეული ანდერძის ზოგიერთი ადგილი „ძეგლისწერის“ შესაბამისი ადგილის ანარეკლს უნდა გვიჩვენებდეს. ანდერძის სიტყვები: „წმიდათა მამათა და დიდთა მნათობთა ჩუენთა ეფთუმისა და გიორგის მთაწმიდელთა ორგზის ეთარგმნეს...“⁹⁹ ძალაუვნებურად გვაგონებს „ძეგლისწერის“ სინოდისკონში ასეთივე ეპითეტებით წარმოდგენილ სახსენებელს: „საუკუნოდასა ნეტარებისა ღირსთა და დიდთა მნათობთა ჩუენთა ეფთუმი და გიორგი მთაწმიდელთა საუკუნომცა“...¹⁰⁰, ხოლო ანდერძისავე: „ბრძანებითა და ჯერ-ჩინებითა კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცულისა დავით აფხაზთა და ქართველთა და რანთა და კახთა მეფისადათ“...¹⁰¹ — „ძეგლისწერაში“ დავით აღმაშენებლის მოხსენიებას: „დავით ღმრთის-მსახურისა და ღმრთივ-დაცულისა მეფისა ჩუენისა აფხაზთა და ქართველოთა, რანთა და კახთა თუთმპყრობელისა მრავლადმცა არიან წელინი“¹⁰², ან კიდევ: „დავით კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცულისა მეფისა ჩუენისა მრავალმცა არიან წელიწადნი“¹⁰³.

⁹⁹ Sin-70 (მარის აღწერილობით), 131^v.

¹⁰⁰ დიდი სჯულისკანონი, ვვ. 558, 36.

¹⁰¹ Sin-70. 131.^v

¹⁰² დიდი სჯულისკანონი, ვვ. 558, 13^v.

¹⁰³ იქვე, ვვ. 558, 6.

გარდა ამისა, ანდრია კრიტელის თხზულების მთარგმნელ: თავის თავს „მონაზონი არსენის“ უწოდებს: „...მ და ბ ა ლ მ ა ნ მ ო ნ ა ზ ო ნ მ ა ნ არსენი ვეკადრე მესამედ თარგმნაჲ ამათი...“¹⁰⁴ ზუსტად ისევე, როგორც არსენ იყალთოელი უწოდებს თავის თავს ანანტასი სინელის „წინამძღვრის“ ქართული თარგმანის ანდერძ-ში: „ღირს ვიქმენ მე... მ დ ა ბ ა ლ ი მ ო ნ ა ზ ო ნ ი ა რ ს ე ნ ო ბერძელისაგან ქართულად თარგმანებასა წმიდისა ამის წიგნისა-სა“¹⁰⁵. ამასთანავე „ძეგლისწერაშიც“ დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილი შესხმის ავტორიც არსენ მონაზონს უწოდებს თავს: „მეფე-სა დავითს—მონაზონი არსენი“¹⁰⁶. ამდენად შესაძლებელია, რომ ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ არსენ იყალთოელის თარგმნილ თხზულებათა რიცხვში ჩავთვალოთ, ხოლო რადგან კრიტელის თხზულების მთარგმნელი და „ძეგლისწერის“ ავტორი ერთი და იგივე პირი ჩანს, „ძეგლისწერა“ არსენ იყალთოელის კალამს მივაკუთვნოთ.

„ძეგლისწერისა“ და ნინოს ცხოვრების იმ რედაქციის ურთიერთმიმართების საკითხს, რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არსენ ბერს მიაკუთვნებენ, ჩვენ „ძეგლისწერის“ შესავლის განხილვისას შევეხებით.

XI ს. II ნახევრისა და XII ს. I ნახევრის ქართულ ხელნაწერთა ანდერძებსა და მინაწერებში ხშირად გვხვდება სახელი „არსენი“ მთარგმნელისა და ავტორის როლში: „საუკუნომცა იჯსენიების არსენი“ (S — 1463, 204^v), „ესე მე ვიოფლე აქამომდე, არსენი“ (იქვე, 294^v), იამბიკო აკროსტიხით „არსენი“ (იქვე, 271), „არსენი იტყუს“ (იქვე, 39), „მეოხ მეყავ წინაშე ძისა შენისა ფრიად ცოდვილსა არსენის“ (H — 531, 159^r), „მეოხ მეყავ წინაშე ღმრთისა ფრიად ცოდვილსა არსენის (იქვე, 203), „მითუალულ ყავთ მესამე ესე ნაყოფი... მეფისა არსენისი“ (S — 364, 658), და სხვ. მრავ. ზოგჯერ ამ სახელს ერთვის ზედწოდებაც: „თარგმანი არსენი“ (S — 1463, 1^r, 39^v), „თარგმანი მამისა არსენისი“ (იქვე 103^r), „მდაბალი მონაზონი არსენი“ (S — 1463, 39^r), „უნდოდა არსენისთუს...“ (იქვე, 39^v), „მდაბალმან მონაზონმან არსენი ვეკადრე“... Sin — 70 მართ, 131^v), „არსენმან მონაზონმან ამეორა...“ (ქუთ. 435, 113), „მეფესა დავითს — მონაზონი არსენი“ (A — 76, 249^v), „არსენი მონაზონისა კალპოსელისა მრავალმცა არიან წელნი“ (იქვე).

¹⁰⁴ Sin-70, 131^v.

¹⁰⁵ S-1463, 39^r.

¹⁰⁶ დიდი სჯულისკანონი, ვ. 557. 1.

სწორედ ამ მინაწერებში დადასტურებულ სახელებს შორის არის საგულისხმებელი არსენ იყალთოელის სახელიც, რადგან ქართული მწერლობის ისტორიაში ჩვენ არც ერთი შემთხვევა არა ვვაქვს, რომ არსენ იყალთოელი თავის თავს „იყალთოელის“ ზედწოდებით იხსენიებდეს. არსენის „იყალთოელად“ დასახელების პირველი შემთხვევა ეფრემ მცირის ზემოთ მოტანილ ანდერძში არის დადასტურებული: „ლოცვა ჰყავთ კეთილთა მოღუაწეთა ჩემთა და განმამღიერებელთა, ამას თანა მზრდელთაცა და მსახურთა არსენი იყალთოელისა...“ (A — 24, 138). მესამე პირშია იყალთოელად დასახელებული არსენი ეფრემის ნათარგმნ „სამოციქულოს“ ერთ-ერთი იამბიკოს წარწერაში: „არსენი მეტყუელებს ამათ იყალთოელი“ (A — 137, 482), უფრო მოგვიანებით „დიდი სჯულისკანონის“ XIII ს. ნუსხის გადამწერ გრიგოლ ჩახრეხაძის ანდერძში: „ჩუენ ქართველთათეს ფრიად ჰერთა თავსმდებლისა არსენი იყალთოელის თარგმნილი“ (ქთ. 25, 296').

უფრო გვიან „იყალთოელის“ ზედწოდებით არსენის მოხსენიება უკვე სავალდებულო თუ არა, ჩვეულებრივი მოვლენაა.

უნებურად გვახსენდება ანალოგიური შემთხვევა გიორგი მთაწმიდელთან დაკავშირებით: „გიორგი“-ს ან „გიორგი ხუცესმონაზონს“, როგორც ის თავის თავს უწოდებს თავისი თხზულებების ანდერძებში, ხომ არასოდეს მოუხსენებია ანდერძებში თავის თავი „გიორგი მთაწმიდელის“ ან „გიორგი ათონელის“ ზედწოდებით, როგორც ჩვეულებრივ მას შემდგომი თაობის და, გამორიცხული არაა, თანამედროვე მოღვაწეები უწოდებდნენ. ამიტომ სადავო არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ არსენ იყალთოელი, რომლის პიროვნებაში შთაჰომავლობის მიერ დანახულია ძველი ქართული კულტურის ისეთი მოამაგე, რომ მას ყოველთვის დიდი მწიგნობრების — ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელების, ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწის გვერდით იხსენიებენ, თავის თავს, როგორც ჩვენ მიერ ანდერძებიდან ამოწერილი მაგალითებითაც ჩანს, უბრალოდ „არსენს“, „თარგმან არსენს“ ან „მონაზონ არსენს“ უწოდებს. ყველა ამ დასახელებულ შემთხვევაში რომ არსენ იყალთოელი იგულისხმება, ნათელია იმითაც, რომ დამოწმებული ანდერძ-მინაწერები ამოკრეფილია ძირითადად იმ თხზულებებიდან, რომელთა თარგმნა არსენ იყალთოელის მიერ დღეს არავის საექვოვოდ არ მიაჩნია, ესენია: კრებული „დოგმატიკონი“ (განკაცურებით მასში შეტანილი ანასტასი სინელის „წინამძღუარი“), გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრა-

ვი“, „დიდი სჯულისკანონი“, ჩვენი აზრით, არსენ იყალთოელის მიერვე თარგმნილი ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ და სხვ.

მაშ რატომ არ შეიძლება „ძეგლისწერაზე“ დართული დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმის“ სათაურში ავტორად დასახელებული „მონაზონი არსენი“ იყალთოელად მივიჩნიოთ, თუკი ანასტასი სინელის „წინამძღუარის“ ანდერძში დასახელებული „მდაბალი მონაზონი არსენი“, „უნდო მონაზონი არსენი“, ანდა ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ ანდერძის „მდაბალი მონაზონი არსენი“ არსენ იყალთოელია? მით უმეტეს, რომ „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რამდენიმე ათეული წლით გვიან შეტანილ მოსახსენებელში მას „არსენი მონაზონი იყალთოელი“ ეწოდება.

ამრიგად, „ძეგლისწერის“ ავტორი არსენ იყალთოელია, რადგან მას „არსენი მონაზონის“ ზედწოდებით არაერთი თხზულება აქვს წარწერილი, და არა არსენ ბერი, რადგან ასეთი პიროვნება, თუკი მასში არსენ იყალთოელს არ ვიგულისხმებთ, საერთოდ არ არსებულა. ამასთანავე ორიოდ სიტყვით შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ არც ერთ არსენს (თუკი ამ ეპოქაში გარდა იყალთოელისა კიდევ სხვა არსენი არსებობდა, რაშიც ექვი გვეპარება) არ ჰქონია ზედწოდება „ბერი“. ჯერ ერთი, იმ ექვსი თხზულებიდან, რომელთა ავტორად და მთარგმნელად მკვლევართა ნაწილი არსენ ბერს მიიჩნევს, „ძეგლისწერის“, ანდრია კრიტელის „დიდი კანონისა“ და ნინოს ცხოვრების შესახებ ჩვენი აზრი ზემოთ გამოვთქვით. რაც შეეხება დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსად არსენ ბერის აღიარებას, დებულების დასამტკიცებლად ამ თვალსაზრისის დამცველებს არც ერთი საგულისხმო არგუმენტი არ მოუტანიათ და საკითხი ჯერ კიდევ გადაუჭრელად უნდა ჩაითვალოს. გვრჩება დავით აღმაშენებლის 1123 და 1125 წწ. ანდერძები, რომელთა ჩვენებამ უნდა გაარკვიოს არსენ ბერის ლიტერატურული მოღვაწეობის ფაქტი. თავი რომ დავანებოთ და ანგარიში არ გაუწიოთ ტრადიციულ ცნობებსა და ქართული ლიტერატურის პირველი თაობის ისტორიკოსთა ჩვენებებს, რაზედაც საუბარი უკვე გვქონდა, თვით ანდერძების მიხედვითაც არ შეიძლება „ბერი“ არსენის ზედწოდებად ჩაითვალოს. შიომღვიმისადმი დავითის მიერ 1123 წელს ბოძებულ ანდერძებში ვკითხულობთ: „...სასომან და განმანათლებელმან ჩემმან ბერმან არსენი მიბრძანა“, ანდა „მყის მოუწოდე არსენის ბერსა“¹⁰⁷. სწორედ მსგავსმა ადგილებმა დაბადა

„არსენი ბერის“ არსენ იყალთოელისაგან ვაპიჯვნის აზრი. ანდერძებში მსგავსი დასახელება „არსენ ბერი“ ან „ბერი არსენი“ ექვსჯერ გვხვდება. ხოლო უბრალოდ „არსენი“ ხუთჯერ.

ამ ანდერძის ერთი ადგილი ბადებს ექვს, რომ დასახელებულ შემთხვევებში „ბერი“ არსენის ზედწოდება კი არ არის, არამედ უბრალოდ სქემოსნის მისამართით ნახმარი ჩვეულებრივი ზოგადი საეკლესიო ტერმინი: „მიბრძანა სასომან ჩემმან, ბერმან არსენი და თუთ სულიერმან ბერმან, მოძღუარმან ჩემმან იოვანე...“¹⁰⁸. თითქოს, აქედან ის დასკვნა უნდა გავაკეთოთ, რომ დავით აღმაშენებლის მოძღვარი იოვანე „ბერის“ ზედწოდებას ატარებდა, მაგრამ ჯერჯერობით არავის მოსვლია აზრად, ეკვლია „იოვანე ბერის“ ვინაობა. რატომ უნდა, ორივე პირის მისამართით აქ „ბერი“ სქემოსნობის აღმნიშვნელი ზოგადი მნიშვნელობით ნახმარი სიტყვაა და არა თითოეულის ზედწოდება. ამ ანდერძში მესამე სქემოსანი პირიც რომ იხსენიებოდეს, დარწმუნებული ვართ, რომ დავითი მისი მისამართითაც იხმარდა „ბერს“. ამ ვარაუდის ნათელსაყოფად მოვიტანთ ადგილებს „ძეგლისწერიდან“: „წმიდისა ბერისა და სულიერისა მამისა ჩუენისა ევსტრატის მონაზონისა მრავალმცა არიან წელნი“¹⁰⁹. აქ ხომ ნათელია, რომ ევსტრატის ზედწოდება „მონაზონია“, ხოლო „ბერი“ ზოგადი მნიშვნელობითაა ნახმარი. ანდა „დაუსრულებელისა ნეტარებისა მკვდრთა, ბერთა ჩუენთა საბა სულაჲს ძისა და ანტონ ტბელისა და ეფრემ მცირაჲსა და არსენ მონაზონისა იყალთოელისა საუკუნომცა არს ესენებაჲ“¹¹⁰. ნუთუ იმასაც უნდა მტკიცება, რომ არც ერთი დასახელებული პირი, რომელთა შესახებ არცთუ მცირე ცნობები გვაქვს, არც ერთ წყაროში „ბერის“ ზედწოდებით არ იხსენიება? აქაც ნათელია, რომ „ბერი“ დასახელებულ პირთა მიმართ ზოგადი მნიშვნელობით იხმარება.

დავითის შესახებ 1123 და 1125 წწ. ანდერძებშიც მსგავსი მდგომარეობა გვაქვს: დავითი არსენ იყალთოელს „ბერს“ უწოდებს მხოლოდ მისი სქემოსნობის აღსანიშნავად.

დასახელებულ ანდერძებში მოხსენიებული არსენი რომ არსენ იყალთოელი უნდა იყოს, ასეთ ექვს თვით დავითის 1123 წლის ანდერძი ბადებს:

¹⁰⁸ ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 13.

¹⁰⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 558, 21.

¹¹⁰ იქვე, გვ. 559 3.

დავითი ამბობს: „მყის მოუწოდე არსენის ბერსა და განუცხადე სათნოა ჩემი და ვარწმუნე აღუშენებად ეკლესიასაშუალო მონასტრისა, სახელსა ზედა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისასა, და მომადლებითა მისითა სრულად ვიხილე“¹¹¹. ე. ი. დავითის სურვილის შესაბამისად არსენს აუშენებია ეკლესია შიომღვიმის მონასტერში. ეს ეკლესია უკვე მზადაა 1123 წ. ანტონ ბაგრატიონი კი იყალთოელისადმი მიძღვნოლ იამბიკოში მიმართავს მას: „შიომმარხუელის სამხოლოო სავანე მოისიბრძნე შენ საცხოვრებოდ, არსენი, მუნით მზეებრი გაბრწყინდი ყოველთამი“¹¹².

არსენ იყალთოელი რომ შიომღვიმის მონასტერთან მართლაც მჭიდროდაა დაკავშირებული, ამის შესახებ ცოტა ქვემოთ გვექნება საუბარი.

2. დავითის ანდერძში მოხსენიებული არსენი ისევე, როგორც არსენ იყალთოელი, შავი მთის ქართული მონასტრის ყოფილი მოღვაწე ჩანს. ასეთი ვარაუდის საფუძველს დავითის შემდეგი სიტყვები გვაძლევს: „მიბრძანა სასომან ჩემმან ბერმან არსენი... რაათამცა წესსა ზედა სუმონწმიდისასა დაესხენ მონასტრისა მღვმისა წესნი, რომელი თვთ მათ მიერ აღწერილი ვიხილე ყოვლად შუენიერად“¹¹³. „სოხასტერი, ვითა ბერსა განმანათლებელსა ჩემსა არსენის გაუწესებია და მე ხოლაბუნი შემიწირავს მუხრანს წმიდისა სუმონ საკურველმოქმედისადა... ვითარცა თვთ არსენი განაწესის, ეგრე იქნას“¹¹⁴.

როგორც ვხედავთ, დავით აღმაშენებელმა არსენის რჩევითა და თხოვნით შიომღვიმის მონასტერს სახელმძღვანელოდ შავი მთის სვიმეონ მესვეტის მონასტრის ტიპიკონის განუწესა. ეს ტიპიკონი კი თვით არსენს უთარგმნია, გაუმზადებია და მხოლოდ მეფის სანქციას ელოდება მისი პრაქტიკული გამოყენებისათვის. ასევე, შეწირულებების მიცემით დავითმა და არსენმა მატერიალური ბაზაც კი შეუქმნეს დასახელებულ მონასტერს საქართველოში.

არსენის ასეთი ზრუნვა იმით უნდა აიხსნას, რომ არსენი ადრე, ალბათ, შავი მთის სვიმეონ საკვირველთმოქმედის ლავრასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ ქართულ მონასტერში მოღვაწეობდა. ასეთად კი მხოლოდ არსენ იყალთოელი შეიძლება მივიჩნიოთ.

¹¹¹ ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 13.

¹¹² „წყოზილისიტყვაობა“, გვ. 262.

¹¹³ ქართული სამართლის ძეგლები, II, გვ. 13.

¹¹⁴ იქვე, გვ. 16

დავითის ანდერძში დასახელებული არსენი რომ მთარგმნელია სვიმეონ მესვეტის მონასტრის ტიპიკონისა, ეს ნათლად: ხაზგასმული დავითის ზემოთ მოტანილ სიტყვებში. ეს ძეგლი დღეს დაცულია XIII საუკ. ხელნაწერში (H—1349), მაგრამ იგი 1172 წლის ქართულისავე ნუსხიდან არის გადმოწერილი, რაც უცილობლად დასტურდება ხელნაწერში შემორჩენილი თარიღით, რაც მისი დედნიდანაა მექანიკურად გადმოსული: „ქრისტე, შეიწყალე ლუკა (1172 წლის ხელნაწერის გადამწერი — ე. გ.)... ქორონიკონი იყო ტ^ჲჟბ (392+780=1172), წელიწადნი ხ^ჲჟბ (6680—5508=1172)¹¹⁵. ტიპიკონი XII ს. დასაწყისში უნდა იყოს თარგმნილი ქართულად, რადგან: „მართლმადიდებლობის კვირის“ მოსახსენებლებში ბიზანტიის იმპერატორებიდან უკანასკნელად იხსენიება ნიკიფორე III ბოტანიატი (1078—1081), ხოლო პატრიარქებიდან — ნიკოლოზ გრამატიკოსი (1084—1111), ანტიოქელი პატრიარქებიდან — იოვანე IV (1092—1098). ე. ი. ტიპიკონის თარგმნის დრო ემთხვევა დავითის ანდერძებში მოცემულ ჩვენებას.

სვიმეონ მესვეტის ტიპიკონის შიომღვიმის მონასტრისათვის სახელმძღვანელოდ შერჩევა, გარდა ზემოთ გამოთქმული ვარაუდისა, იმითაც იყო გამართლებული, რომ 13 ასურელი მამა, რომელთა რიცხვს ეკუთვნოდა შიო მღვიმელიც, საქართველოში ანტიოქიიდან, სვიმეონ მესვეტის სანახებიდან მოვიდა¹¹⁶.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ XI—XII სს. სვიმეონ მესვეტის ლავრაში, ისევე, როგორც მთელ მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთში, მიღებული იყო საბა განწმედილის ლავრის ტიპიკონი¹¹⁷, რასაც ადასტურებს ეფრემ მცირის თანამედროვე ნიკონ შავმთელი¹¹⁸. ამიტომ არ უნდა დაგვაფიქროს იმ გარემოებამ, რომ ჩვენამდე მოღწეული შიომღვიმის ტიპიკონის ნუსხა საბა განწმედილის ლავრის ტიპიკონად იწოდება: „ტვფიკონი საეკლესიოაჲსა წესისაჲ, კეთილ განგებულისა წმიდისა და ღმერთ-შემოსილისა მამისა ჩუენისა საბაჲს ლავრისაჲ, რომელი-ესე ეს-რეთვე იქმნების სხუათაჲცა ყოველთა მონასტერთა შინა პალესტი-ნისათა“¹¹⁹.

¹¹⁵ H-1349, 116v.

¹¹⁶ К К е к е л и д з е, Литургические памятники..., 1908, стр. 509.

¹¹⁷ А. Д м и т р и е в с к и й, Древнейшие патрнаршие Типиконы, Киев, 1907, стр. 212.

¹¹⁸ И М а н с в е т о в, Церковный Устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви, Москва, 1885, стр. 117.

¹¹⁹ H-1349, 13r-142v.

ამრიგად, დასახელებული ტიპიკონი დავითის ანდერძში მოხსენიებული არსენის თარგმნილია, როგორც ეს დავითის სიტყვებითაა დადასტურებული. თვით ხელნაწერზე დაკვირვება კი გვიჩვენებს, რომ ამ ტიპიკონის მთარგმნელი არსენ იყალთოელი უნდა იყოს: ტიპიკონის ჩვენამდე მოღწეულ ნუსხაში 1172 წლის დედნიდან გადმოტანილი ანდერძის ბოლოს მიწერილია კრიპტოგრამა: ჩტს ჩრნი¹²⁰. რაც იხსნება ასე: „ლუკა, არსენი“¹²¹. როგორც ანდერძიდან უდავოდ ჩანს, ლუკა 1172 წლის ნუსხის გადამწერია, ხოლო არსენი კი ამ ძეგლის მთარგმნელი უნდა იყოს. თუ აქ გაურკვეველია, რომელ არსენზეა ლაპარაკი, მეორე მინაწერი უდავოდ არსენ იყალთოელს გულისხმობს და ამ ძეგლის მთარგმნელად უნდა იყოს ნაგულისხმევი: „არსენი, ყოვლად განთქმულისა საღმრთოთა წიგნთა თარგმანისა და საქართველოთა(!) ეკლესიათა მნათობისა საუკუნოა იყავნ ვსენებაჲ“¹²². შდრ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის სიტყვები: „მაშინ მოუწოდა მეფემანცა... არსენი იყალთოელსა, თარგმანსა და მეცნიერსა ბერძენთა და ქართველთა ენათასა და განმანათლებელსა ყოველთა ეკლესიათასა“¹²³.

შემთხვევითი არ უნდა იყოს იოანე ბატონიშვილის სიტყვები არსენ იყალთოელის შესახებ, რომ იგი იყო „საეკლესიოთა ტიპიკონთა მეცნიერი“¹²⁴.

არსენ იყალთოელს უნდა ეკუთვნოდეს დასახელებულ ტიპიკონში შეტანილი „მართლმადიდებლობის კვირაში“ საკითხავი კონსტანტინოპოლის კრების „ძეგლისწერაც“, რომელიც უფრო ადრე ექვთიმე მთაწმიდელს უთარგმნია და „მცირე სჯულსკანონში“ შეუტანია.

ამრიგად, თუკი სარწმუნო ჩანს შიომღვიმის ტიპიკონის ხელნაწერის არაპირდაპირი ჩვენება, რომ ამ ძეგლის მთარგმნელად არსენ იყალთოელი მივიჩნით, მაშინ დავით აღმაშენებლის ანდერძში ტიპიკონის მთარგმნელად დასახელებული არსენ ბერი ნამდვილად არსენ იყალთოელი ყოფილა.

„ძეგლისწერის“ ავტორი უცილობლად შავი მთის ყოფილ:

¹²⁰ H—1349, 116.

¹²¹ კრიპტოგრამა ამოკითხა ალ. ათანელიშვილმა: კლარჯულ მრავალთავის ბერძნული და შიომღვიმის ტიპიკონის ქართული კრიპტოგრამები, მრავალთავი, V. 1976, გვ. 102—106.

¹²² H—1349, 116^v.

¹²³ ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, გვ. 356.

¹²⁴ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, II, გვ. 175.

„ეკლესიის“ ანუ „მეტყველებს“ „დეკლისწერაში“ დაცული რამდენიმე ნაწილი:

1. „დეკლისწერის“ ერთ-ერთი კანონი ეხება სომეხ მწვალებელთაგან მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიღების მსურველთა მონათვლის წესს და აღგენს, რომ ასეთი პირი მონათვლით უნდა იყოს როგორც წარმართი და დასძენს: „ვინაფთვან სხუთაჲცა დიდთა ეკლესიათა ვჰპოებთ მოქმედად ამისსა, ვითარ-იგი არა საპატრიარქო საყდათი ანტიოქიისა და ყოველნი მიმდგომნი მ-სნი ეკლესიანი ყოველსა აღმოსავალისანი“¹²⁵. სხვადასხვა სახის მწვალებელთა როგორც წარმართთა მონათვლის წესის შესახებ „დეკლისწერის“ ავტორს შეეძლო დაესახელებინა მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა კანონები (ნიკიის I, ლაოდრის, კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო, კართაგენისა და VI მსოფლიო კრებები). მაგრამ ის ასახელებს მისთვის კარგად ცნობილ ანტიოქიის ეკლესიებში დამკვიდრებულ ტრადიციას, რაც ვრცელდებოდა შავი მთის მონასტრებზეც, რადგან შავი მთაც ანტიოქიის საპატრიარქოში შედიოდა.

2. „დეკლისწერის“ სინოდიკონში რუის-ურბნისის კრებაზე დამსწრე და აგრეთვე ამ კრებაზე უკვე გარდაცვლილად მოხსენიებულ სასულიერო პირთაგან შავი მთის სხვადასხვა ქართული მონასტრის ყოფილი 5 მოღვაწეა დასახელებული: ცოცხლებში იოვანე ქართლის კათალიკოსის, გიორგი ჭყონდიდლისა და ევსტრატო მონაზონის (უცნობია) გვერდით — არსენ მონაზონი კალიპოსელი, ხოლო გარდაცვლილებში ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდლებთან, სტეფანე სანანოხისძესთან, დავით ტბელთან, ექვთიმე გრძელთან და გიორგი ბერთან (უცნობია) ერთად იხსენიებიან: საბა სულამსძე, ანტონ ტბელი, ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი (მოგვიანებით შეტანილი ხსენება)¹²⁶. ეს დეტალიც შეიძლება იმაზე მიუთითებდეს, რომ „დეკლისწერის“ ავტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენს შავი მთის იმ ქართველ მოღვაწეთა მიმართ, რომელთა ლიტერატურული საქმიანობის ნაშრომები და მონაწილე თითონაც ყოფილა. ასეთ პირად კი მხოლოდ არსენ იყალთოელია საგულეებელი.

3. ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი იმის შესახებ, რომ „დეკლისწერაში“ გამოყენებულია ეფრემ მცირის შავ მთაზე დაწერილი თხზულება „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა...“ ეს საქმიანობა უფრო მოსალოდნელია ჩაეტარებინოს არსენ იყალთოელს —

¹²⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553, 28.

¹²⁶ იქვე, გვ. 558—559.

ეფრემის მოწაფესა და სულიერ შვილს, რომელიც თავის მოძღვართან მკიდრო ლიტერატურული თანამშრომლობით იყო დაკავშირებული.

ამრიგად, ჩვენ მიერ მოტანილი ყველა არგუმენტის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი არსენ იყალთოელია.

„ძეგლისწერის“ ავტორის ვინაობის დასადგენად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამავე ძეგლში კრებაზე დამსწრე პირთა შორის დასახელებული „არსენი მონაზონის კალიპოსელის“¹²⁷ პიროვნების გარკვევას.

არსენ კალიპოსელი მკვლევართა მიერ სრულიად უცნობ პირად არის მიჩნეული და გარდა იმისა, რომ ის ყოფილა შავი მთის, კალიპოსის ქართველთა მონასტრის მოღვაწე, რაც ისედაც ჩანს მისი ზედწოდებიდან, ვერაფერს ამბობენ.

შავ მთაზე, სადაც სხვა მონასტრებთან ერთად მდებარეობდა კალიპოსის მონასტერი, ქართველთა სამონასტრო ცხოვრებას უძველესი ისტორია აქვს. სვიმეონ მესვეტის (+592) ბიოგრაფიიდან ცნობილია, რომ ქართველებს ჯერ კიდევ VI საუკუნეში ხშირი მისვლა-მოსვლა ჰქონიათ სვიმეონთან, რომელთაგან ბევრი იქვე, მის მონასტერში რჩებოდა სამოღვაწეოდ¹²⁸. სვიმეონის დედის, მართას ცხოვრებიდან ჩანს, რომ ქართველები ამ მონასტერში დიდ როლს ასრულებდნენ¹²⁹, მაგრამ ამდროინდელი ლიტერატურული მუშაობის შესახებ წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო მიახლოებითი წარმოდგენაც არა გვაქვს. კალიპოსის ქართველთა მონასტერს უფრო დიდი ხნის ისტორია უნდა ჰქონდეს, ვიდრე წყაროებში შემორჩენილი ცნობები ადასტურებენ. გიორგი მთაწმიდელს, მისი ბიოგრაფის მოწმობით, აქ უცხოვრია და თხზულებები უთარგმნია¹³⁰.

1040 წ. გადაწერილი ხელნაწერის ანდერძი გვიდასტურებს, რომ აქ ქართველებს საკუთარი, ღვთისმშობლის სახელზე აშენე-

¹²⁷ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 558. 27.

¹²⁸ K. Kekelidze, Monumenta hagiographica Georgica, t. I, p. 260—61, 283—284, 286, 388. ძველი ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები, II, 1967, გვ. 149. P. Van den Ven, La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521—592), t. I, 1962, Bruxelles.

¹²⁹ Acta Sanctorum, Maii, 418—425; H. Mapp, Агиографическiе материалы по груз. рукоп. Иверы, I, 36—44; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1960, გვ. 88—89; P. Van den Ven, დასახ. ნაშრ., ტ. II, 1970.

¹³⁰ ძველი ქართ. აგიოგრაფ. ლიტ. ძეგლები, II, 1967, გვ. 143—146.

ბული მონასტერი ჰქონიათ, სადაც ლიტერატურული მოღვაწეობა უოფილა გაჩაღებული. ამ მონასტრის მოღვაწენი საჭირო წიგნებით ამარაგებდნენ ჯვრის მონასტერს იერუსალიმში, რომლის მშენებლობა ჯერ კიდევ მიმდინარეობდა: „დაიწერა წმიდა ესე წიგნი დასაბამითგან ხქკდ (ხქმდ) კელითა ჩუენითა და შეიმოსაცა ქუეყანასა ასურეთისასა, საზღუართასა ანტიოქიისათა, სანახებსა წმიდისა სუმონ საკურველთმოქმედისათა, საყოფელსა წმიდისა ღმრთისმშობლისასა, მონასტერსა ქართველთასა კალიპოსს, მეფობასა ბერძენთა ზედა წმიდისა მეფისა მიხაელისსა და აფხაზთა და ქართველთა ზედა ბაგრატ კუროპალატისასა. აღიდენ ღმერთმან მეფობაჲ მათი, ქორონიკონსა სჲ (=1040)... შევსწირეთ წმიდაჲ ესე წიგნი ჩუენ, გლახაკთა-და ცოდვილთა გაბრიელ და იოანე დიდითა გულსმოდგინებითა წმიდასა მონასტერსა ღმრთის მიერ აღშენებულსა ჟუარს, რომელი აღეშენა კელითა წმიდისა და სანატრელისა მამისა და მოძღურის ჩუენისა პროხორესითა მახლობელად წმიდისა ქალაქისა იერუსალიმისა“¹³¹.

კალიპოსის მონასტერი, ისევე როგორც შავ მთაზე მდებარე სხვა მონასტრებიც, სადაც ქართველები მოღვაწეობდნენ (თორნე, კასტანა, ვარლამის, ეზრას, უდაბნო, რომანაწმიდა, თუალთა მონასტერი), მკიდროდ იყო დაკავშირებული შავი მთის სამონასტრო ცენტრთან — სვიმონ საკვირველთმოქმედის მონასტერთან, რომელშიც ბერძენებთან და სხვა ეროვნების ბერებთან ერთად XI ს. II ნახევარში სამოცამდე ქართველი ბერ-მონაზონი ითვლებოდა. ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნ თხზულებათა ანდერძები მოწმობენ, რომ მას ლიტერატურული მუშაობა უწარმოებია არა მარტო სვიმონის მონასტერში, სადაც, ალბათ, ძირითადად ცხოვრობდა, არამედ კასტანას¹³² (სადაც ის ერთხანს წინამძღვრად ყოფილა), კალიპოსს და სხვ. ეს ჩვეულებრივი მოვლენა ჩანს შავ მთაზე მყოფ სხვა ქართველ მოღვაწეთათვისაც. ეფრემს სვიმონ ლოლოთეტის აგიოგრაფიულ-მეტაფრასტული თხზულება „წამება წმიდისა და დიდებულისა ქრისტეს მოწამისა მინა მეგვპტელისა“ კალიპოსის მონასტრის წინამძღვრის ბასილის ბრძანებით უთარგმნია. ეს ბასილი უნდა იყოს 1060 წელს გიორგი მთაწმიდლის თარგმნილი სახარების გადამწერი: „დაიწერა კელითა ცოდვილისა

¹³¹ Ц а г а р е л и А., Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае. Прилож. I, Каталог груз. рукописей монаст. св. Креста, 1888, стр. 185.

¹³² ქრონიკები, I, 33. 215.

ბასილის თორელ ყოფილისადათა სანახებსა ასურეთისასა, დიდებულისა ქალაქისასა მონასტერსა წარჩინებულსა დიდისა კალიპოსისასა, სადიდებელად ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობლისასა სამკვდრებელსა და ნავთსაყუდელსა ქართველთასა... გლახაკი ბასილი... ხოლო ოდეს აღიწერა წმიდაჲ ესე სახარება, ქრონიკონი იყო მაშინ სპ“ (1060 წ.)¹³³. მასვე გადაუწერია „წმიდათა ცხოვრებანი“ (Sin-71 მართ): „მეოხ გუეყავ ბასილსა კალიპოსელსა წინაშე წმიდისა სამებისა, ამინ (107)“.

ეფრემის მიერ ბასილი კალიპოსელის ბრძანებით თარგმნილი თხზულება შესულია და ჩვენამდე მოღწეულია XI—XII ს. ხელნაწერში (S—384,636-643 გვ.). საყურადღებოა ის გარემოება, რომ კრებული ძირითადად ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ თხზულებებს შეიცავს. ერთ-ერთი თხზულების „წამებაჲ სამთა აღმსარებელთა გურია, სამონა და აბიბოსი“ ანდერძში ვკითხულობთ: „წმიდანო სამნო მოწამენო სამებისა ყოვლად წმიდისანო, მისსა მიმართ მეოხებითა თქუენითა და ლოცვითა ბერისა ჩუენისა ანტონისითა მითუაღულ ყავთ მესამე ესე ნაყოფი ჩუენისა ყოვლად განახლებულისა მეუფისა არსენისი და კნინისა ამის წილძღუნისა მიჰმადლეთ ნათესავსა ჩუენსა წარმართება თარგმნობისა მისისაჲ, რამეთუ შეუძლებელი კაცთაგან მისდა და მის მიერ თქუენდა შესაძლებელ არს. ამას გლახ ეფრემი იტყუს მცირე, მონაჲ მისი და უფრომსლა მოძღუარი“¹³⁴.

თუ დავუკვირდებით დასახელებული კრებულის შედგენილობას, დავინახავთ, რომ ეფრემის ეს თხზულება, რომელიც ბასილი კალიპოსელის ბრძანებითაა თარგმნილი, კრებულში შეტანილია 10 ნოემბრის საკითხავად, ხოლო არსენ იყალთოელის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის „მესამე ესე ნაყოფი“ კი — 15 ნოემბრის საკითხავად. ეს გარემოება უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ამ თხზულებათა თარგმნა დროის თითქმის ერთ მონაკვეთშია საგულვებელი და ერთ საერთო მიზანს უნდა ემსახურებოდეს. ამით ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ეფრემის მსგავსად არსენ იყალთოელსაც დასახელებული თხზულება ბასილი კალიპოსელის ბრძანებით უნდა ეთარგმნოს.

კალიპოსის მონასტრის წინამძღვრის ბასილი კალიპოსელის ასეთი ახლო ურთიერთობა ეფრემ მცირესთან და არსენ იყალთო-

¹³³ ქრონიკები, I, გვ. 207.

¹³⁴ S—384, 678—679.

ელთან გვაფიქრებინებს, რომ არსენ იყალთოელი შავ მთაზე მოღვაწეობის დროს ძირითადად კალიპოსის მონასტრის მკვიდრი უნდა ყოფილიყო, მით უმეტეს, რომ კალიპოსის მონასტერი ეკუთვნოდა სვიმეონ საკვირველთმოქმედის ლავრას¹³⁵, სადაც მისი მოძღვარი ეფრემ მცირე მოღვაწეობდა.

არსენ იყალთოელი, რომელიც „ძეგლისწერის“ ავტორად მიგვაჩნია, რუის-უბრნისის კრებაზე დამსწრე პირთა შორის „კალიპოსელის“ ზედწოდებით არის მოხსენიებული. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ არსენ იყალთოელი თარგმნილ თხზულებათა ანდერძებში თავის თავს მხოლოდ „არსენი“ ან „არსენი მონაზონი“ ან „არსენი ვაჩეს ძის“ ზედწოდებით მოიხსენიებს. გამონაკლისი ჩვენამდე მოღწეული წყაროების ჩვენების საფუძველზე არ დასტურდება. მხოლოდ სხვები უწოდებენ მას „არსენ იყალთოელს“, ხოლო თავის თავი მას „იყალთოელად“ არც ერთხელ არ მოუხსენებია.

ჩვენი აზრით, მხოლოდ „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში გვაქვს დადასტურებული ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც არსენ იყალთოელი ახალი ზედწოდებით — „არსენი მონაზონი კალიპოსელი“ — წარმოგვიდგენს თავის თავს. ჯერ ერთი, ასეთ ოფიციალურ დოკუმენტს მან ხელი მოაწერა სრული ტიტულით, მეორეც, ამით მან ხაზი გაუსვა იმას, რომ ის საქართველოში ჩამოვიდა შავი მთის კალიპოსის ქართული მონასტრიდან, შესაძლებელია, როგორც იქ მოღვაწე ქართველ ბერ-მონაზონთა წარმომადგენელი. „კალიპოსელის“ ზედწოდებით რომ არსენი პირველ პირში უნდა იყოს მოხსენიებული, ამას ქვემოთ დავინახავთ.

უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, არსენ იყალთოელი შავი მთის კალიპოსის ქართველთა მონასტრის (სვიმეონ საკვირველთმოქმედის ლავრის) მოღვაწე „არსენი მონაზონი კალიპოსელის“ ზედწოდებით რუის-უბრნისის კრებაზე ჩამოსულა და მის საქმიანობაში აქტიური მონაწილეობა მიუღია. არსენ კალიპოსელი რომ „ძეგლისწერის“ ავტორია, ჩანს ამ ძეგლის სინოდიკონის ანალიზით:

I. „ძეგლისწერის“ ყველა ნუსხაში, მოსახსენებელთა იმ ნაწილში, სადაც კრებაზე დამსწრე და, ალბათ, ამ კრების ორგანიზატორ-ინიციატორთა თვალსაჩინო სასულიერო პირთა ერთი ჯგუფია ჩამოთვლილი, ოთხი კონკრეტული პირისა და ერთი საერ-

¹³⁵ Цагарели А დასახ ნაშრომ., გვ. 92.

თო. კრებაზე დამსწრე საეკლესიო იერარქიის ყველა ფენის წარმომადგენელთა მოსახსენებელია ჩაწერილი:

„იოვანე წმიდისა მთავარეპისკოპოსისა, ჩუენისა კათოლიკოსისა და ყოელისა საქართველოისა ყოვლად ღირსისა მამათმთავრისა მრავალმცა არიან წელნი.

წმიდისა ბერისა და სულიერისა მამისა ჩუენისა ევსტრატ მონაზონისა მრავალმცა...

ღირსისა მეუფისა ჩუენისა და თულად წმიდისა ამის კრებასა ცნობილისა გიორგი მონაზონისა და მწიგნობართა უხუცესისა მრავალმცა...

ყოვლად ღირსთა კრებისა ამის ყოველთა მამათა, მღდელთმთავართა, მღდელთა და მონაზონთა მრავალმცა...

სჯულიერისა მოღვაწისა არსენი მონაზონისა კალიპოსელისა მრავალმცა...

ყოველნიმცა მართლმადიდებელნი კურთხეულ არიან, ყოველნი მწვალებელნი შეჩუენებულ არიან“¹³⁶.

როგორც ვხედავთ, არსენ კალიპოსელის ხსენებისათვის ადგილი ტექსტში ერთობ თავმდაბლურად არის შერჩეული — კრებაზე დამსწრე ყველა პირის კონკრეტული თუ კოლექტიური მოხსენიების შემდეგ, სულ ბოლოს. მოსახსენებელთა არქიტექტონიკის მიხედვით კი ჯერ უთუოდ კონკრეტული პირის — არსენ კალიპოსელის ხსენება უნდა ყოფილიყო, ხოლო შემდეგ კრებაზე დამსწრე მღდელ-მონაზონთა კრებითი ხსენება.

2. სინოდიკონში დასახელებული ყველა პირი, ცოცხალი თუ გარდაცვლილი მაღალფარდოვანი ეპითეტებითა და ტიტულებით არის შემკული, არსენ კალიპოსელი კი, როგორც ვხედავთ, უბრალოდ, ყოველგვარი ეპითეტის გარეშე.

3. არსენ კალიპოსელის „სჯულიერ მოღვაწედ“ მოხსენიება გულისხმობს მის „მესჯულებას“, ე. ი. კანონიკურ სამართალში განსწავლულობას. ეს დეტალი, შეიძლება არაპირდაპირ, მაგრამ მაინც უნდა მიუთითებდეს „ძეგლისწერის“ ავტორზე.

დამოწმებული მაგალითები გვაფიქრებინებს, რომ ასეთი თავმდაბლობა შეიძლებოდა გამოეჩინა პირს, რომელიც საკუთარი თავის შესახებ წერდა. ამასთანავე საყურადღებოა ის, რომ არსენ კალიპოსელი „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში, ჩვენი აზრით, საკუთარი ხელით ჩაწერილ მოსახსენებელში თავის თავს „არსენი მო-

¹³⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 558, 18—28.

ნაზონს“ უწოდებს ისევე, როგორც ამავე ძეგლში შესული დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმის“ ავტორი. არსენ იყალთოელის სახელით ცნობილ ზოგიერთ ნათარგმნ თხზულებათა ანდერძებში მთარგმნელსაც „მონაზონი არსენი“ ეწოდება.

„ძეგლისწერაში“ არსენ კალიპოსელის ხსენების ფაქტი ხომ არ გამორიცხავს მისი ავტორობის შესაძლებლობას? აქ გათვალისწინებულია ის გარემოება, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს სამართლის ოფიციალურ დოკუმენტთან და სინოდოკონში შეტანილი კრების თავკაცთა და ორგანიზატორთა ხსენებანი კრების „განჩინებაზე“ ხელმოწერათა მაგივრობას უნდა ასრულებდნენ. ამდენად, არსენ კალიპოსელის ხსენების შეტანაც, ჩვენი აზრით, ასეთივე აუცილებლობით უნდა იყოს ნაკარნახები.

თუკი არსენ კალიპოსელი იგივე არსენ იყალთოელია და რუის-ურბნისის კრებაზე დამსწრე პირთა შორის არის დასახელებული, რატომ შეიტანეს მოგვიანებით მისი ხსენება ხელმეორედ „ძეგლისწერის“ ზოგიერთ ნუსხაში გარდაცვალებულთა შორის „არსენი მონაზონი იყალთოელის“ სახელით? ასეთი გაუგებრობა მხოლოდ ვადამწერის ინიციატივის შედეგი უნდა იყოს: „ძეგლისწერის“ ერთ-ერთი ნუსხის ვადამწერმა, რომელმაც ეს შრომა რუის-ურბნისის კრების მოწვევიდან რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ შეასრულა, ძეგლში დასახელებულ არსენ კალიპოსელში, ალბათ, ვერ ამოიცნო არსენ იყალთოელი, რადგან არსენის ასეთი ზედწოდებით მოხსენიების ფაქტი მისთვის ცნობილი არ იყო, ზოლო არსენ იყალთოელის სახელის მოუხსენებლობა ძველი კულტურის სხვა დიდ მოღვაწეთა გვერდით მან ხელნაწერის ხარვეზად მიიჩნია, მით უმეტეს, რომ მისთვის, ალბათ, ვადამოცემით თუ წერილობითი წყაროებით ცნობილი იყო არსენ იყალთოელის ამ კრების საქმიანობაში მონაწილეობის ფაქტი და ამიტომ ეფრემ მცირის, მისი მოძღვრის ხსენების შემდეგ ჩაუმატა კიდევ მისი სახელი გარდაცვლილთა შორის, რადგან ამ ხელნაწერის ვადამწერის მომენტში არსენი უკვე გარდაცვლილი იქნებოდა.

წინამდებარე თავში დასმულ ავტორისა და წყაროების საკითხებთან დაკავშირებით ზოგჯერ ქვემოთაც მოგვიხდება საუბარი.

„ქეგლისწერის“ შედგენილობა და მასთან დაკავშირებული საკითხები

რუის-ურბნისის „ქეგლისწერა“ კომპოზიციურად საინტერესო და ორიგინალური ძეგლია. მისი ნაწილები ერთმანეთთან ლოგიკურად არის დაკავშირებული და ერთი ნაწილიდან მეორეზე გადასვლა ძალზე ბუნებრივადაა გაკეთებული.

ქ. კეკელიძის დაკვირვებით განსაზღვრულა ძეგლი „შეიცავს სამ ნაწილს: 1. პროლოგს ან შესავალს, რომელშიაც გათვალისწინებულია ეკლესიის დაარსება საზოგადოდ და საქართველოში კერძოდ, მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა საკანონმდებლო მოქმედება და მათ მსგავსად ამ, რუის-ურბნისის, კრების მოწვევა; 2. რუის-ურბნისის კრების კანონმდებლობას და 3. სინოდიკონს, რომელშიც რედაქტორი ეუბნება ცოცხლებს (მეფე-დედოფლებს, კათალიკოს-მღვდელმთავრებს და ცნობილ სასულიერო მოღვაწეთ) „მრავალქამიერს“, ხოლო მიცვალებულებს — საუკუნო ჩხენებას“¹.

ივ. ჯავახიშვილი დავით აღმაშენებლისადმი მიძღვნილ „შესხმას“ „ქეგლისწერის“ დამოუკიდებელ ნაწილად გამოჰყოფს: „ქეგლისწერა ოთხი მთავარი ნაწილისაგან შეესდგება, თუმცა თ. ჟორდანია გამოცემის მიხედვით მხოლოდ ერთს, სახელდობრ, მესამე ნაწილს აქვს განსაკუთრებული სათაური. პირველ ნაწილს შესავალი შეადგენს, იწყება თავითგანვე და თავდება იქ, სადაც საკუთრივ კრების დადგენილება იწყება. მეორე — სწორედ ამ დადგენილებებს შეიცავს..., რომელსაც მესამე ნაწილის სათაურის მსგავსად, წითურად ასომთავრულად დაწერილი წინადადება მისდევს: „მეფესა დაეითს მონაზონი არსენი“. აქ მესამე ნაწილი იწყება. იგი დავით აღმაშენებლისადმი მიმართულ სამადლობელ ჭება-დიდებას წარმოადგენს, როგორც ამ კრების მოწვევისა და ისევე საზოგადოდ მთელი მისი მოღვაწეობისათვის. ამას ბოლოში მისდევს კრე-

¹ ქ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, 1, თბილისი, 1951, გვ 542.

ბ.ის მიერ წარმოთქმული და აღწერილი მეფისა, მისი სახლობისა და გამოჩენილ ქართველ ცოცხალ მოღვაწეთათვის მრავალკამიერი ცხოვრება, ხოლო მიცვალებულთათვის საუკუნო ხსენება. ეს ძეგლისწერის მეოთხე და ამასთანავე უკანასკნელი ნაწილია².

როგორც ჩანს, კ. კეკელიძეს „შესხმა“ სინოდიკონის ნაწილად მიაჩნია და ამიტომ არ გამოჰყოფს მას დამოუკიდებელ ერთეულად.

„ძეგლისწერის“ შედგენილობას თანმიმდევრულად მისი ნაწილებს მიხედვით განვიხილავთ.

I. შესავალი

„ძეგლისწერის“ შესავალი სამყაროს, ადამიანის და ქრისტიანული სარწმუნოების წარმოშობისა და განვითარების მოკლე ისტორიას მოიცავს, რომელიც განხილულია, რა თქმა უნდა, თეოლოგიური ფილოსოფიის ასპექტში. ეს არის მოკლე ექსკურსი მორწმუნეთა და მკითხველთათვის იმ ფილოსოფიური, უფლებრივი და ისტორიული საფუძვლების გასათვალისწინებლად, რასაც უნდა დამყარებოდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ყოველგვარი კანონმდებლობა. ეს აღნიშნულია ძეგლშიც: „ხოლო ჩუენ ესე ამისთვის მოვიყენენით, რაათა პირველთაგან პირი სიტყუსა ჩუენისაჲ განვჰმარტოთ“³.

ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების მოკლე შინაარსი გადმოცემულია „ძეგლისწერის“ იურიდიული საფუძვლების დამტკიცებისათვის და ჭაზგასმულია იურიდიული ნორმების აუცილებლობა საზოგადოების გაჯანსაღებისათვის.

„ძეგლისწერის“ შესავალში დასმულ საკითხთაგან ჩვენ მოკლედ შევეხებით ზოგიერთს, ჩვენის აზრით, უფრო მნიშვნელოვანს:

1. დავით აღმაშენებლის მიერ საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიური ძლიერებისათვის წარმოებულ ბრძოლის პროცესში „ალარ კმაროდა მეფის ხელისუფლების ღვთისაგან მომდინარეობის აღიარება. საჭირო იყო უფრო მკაცრი არგუმენტი მეფის თეოთპყრობელური უფლებების დასასაბუთებლად, საჭირო იყო ერთმმართველი მეფის ავტორიტეტის ამაღლება“⁴.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, გვ. 42—43.

³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 547, 39.

⁴ ბ. ლომინაძე, სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობა VIII—XII სს. საქართველოში, საქართველო რესპუბლიკის ხანაში, თბილისი, 1966, გვ. 80.

დავით აღმაშენებლის მეტობისა და მოღვაწეობის ამსახველ ჩვენამდე მოღწეულ წყაროთაგან „ძეგლისწერა“ პირველია, რომელშიც წარმოდგენილია დავით მეფის ღმერთთან თანასწორობის იდეის ჩანასახი, რომელმაც შემდეგ თანდათანობით განვითარება ჰპოვა დავითის შიომღვიმის მონასტრისადმი დაწერილ ანდერძში (1123 წ.), დავითის მემკვიდრის თხოვლებში და ბოლოს, დაგვირგვინდა „ისტორიანი და აზმანში“, მაგრამ უკვე თამარ მეფის მისამართით (მისი სამების მეოთხე წევრად აღიარებით).

„ძეგლისწერაში“ გატარებული იზოთეიზმის ჩანასახი შესავალშია მოცემული: „კეთილად ებაძვა შურსა ჩუენიცა ესე გურგუნოსანი მ რ ჩ ო ბ ლ მ ა რ ჯ უ ე ნ ე და შეყუარებული გურგუნი თავისაჲ და სასურველივე დავით“...⁵, ხოლო „შესხმაში“ კიდევ უფრო მკაფიოდაა წარმოჩინებული: „ბ უ ნ ე ბ ი თ ღ მ ე რ თ ი, მადლით ღმერთქმნულთა შორის“⁶.

ეს იდეა გაიზიარეს და განავითარეს როგორც მომდევნო პერიოდის ისტორიკოსებმა, რაც უკვე აღვნიშნეთ, ასევე საერო პოეზიაშიც (შაბთელი, ჩახრუხაძე, რუსთაველი).

2. საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების შესახებ წყაროებში, როგორც ვიცით, ერთსულოვნება არ სუფევს. საინტერესოა ამ საკითხებისადმი „ძეგლისწერის“ ავტორის დამოკიდებულება, რაც ამ ძეგლის შესავლიდან ჩანს: „ამისთავე უკუე ჟამთა სრულიად მომხედნა ჩუენცა აღმოსავალმან მადლით და დედაკაცისა ვისმე მიერ ტ ყ უ ე ქ მ ნ ი ლ ი ს ა, რომელსა იგი ნ უ ნ ნ ა დ კ ა პ პ ა დ უ კ ი ე ლ ა დ ა ქ ა სადმე პ ო ე ნ ი ლ ნ ი ც ა ქ ა დ ა გ ე ბ ე ნ წ ი გ ნ ნ ი ს ა ე კ ლ ე ს ი ო თ ა მ ო თ ხ რ ო ბ ა თ ა ნ ი, სარწმუნოებისა მიმართ თჳსისა მიიზიდა ყოველი სავსებაჲ ყოვლისა ქართველთა ნათესავისაჲ საკრველთმოქმედებითა ნიშებშემოსილთა სასწაულთაჲთა, რაჟამს-იგი ქართველთა მეფემან მირიან მეფეთა შორის ღიდისა კოსტანტინესსა მივლინებითა და მისგან გამოთხოფთა მეფობისა თჳსისა ქალაქად მცხეთად შ თ ა მ ო ი ყ ვ ა ნ ა ევსტათი ღიდი საყდრისმპყრობელი ანტიოქელთა ეკლესიისაჲ“⁷.

ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „ძეგლისწერის“ წყარო ამ ადგილისათვის ეფრემ მცარეს „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქ-

⁵ ღიდი სჯულისკანონი. ვვ. 549, 3.

⁶ იქვე, გვ. 557, 21.

იქვე, გვ. 545, 36.

ცევისა...“ არის, რაც აღნიშნულია კიდევ სამეცნიერო ლიტერატურაში⁸, მაგრამ აქ ჩვენ გვინდა ხაზი გავუსვათ ერთ გარემოებას: როგორც ცნობილია, ნინო განმანათლებლის „ტყვექმნულობის“ ვერსია ეფრემ მცირეს „უწყებად“-ში ბერძნული წყაროებიდან მომდინარეობს (თეოდორიტეს ისტორიიდან, რაც თავის მხრივ ნასესხებია გელასი კესარიელის ისტორიიდან), მაგრამ ბერძნულ წყაროებში ნინოს არც სახელია ნახსენები და არც მისი „კაპადუკიელობა“. ეფრემი წერს: „ამას უკუე თეოდორიტე ესოდენ მოიყენიებს (ლაპარაკია იბერიის მოქცევის შესახებ ტყვე-ქალის მიერ), ზოლო სხუათა წერილთა შინა სახელდებით პოვნილ არს სახელი ტყვსად მის, რამეთუ ბერძნულად ნონნა უწოდენ წმიდასა ამას, რომელსა ჩუენ მცირედ შეცვალეებით ნინოდ სახელ-ვსდებთ⁹.

როგორც ვხედავთ, ეფრემი ნინოს „კაპადუკიელობის“ შესახებ არაფერს ამბობს. „ქეგლისწერის“ შესავალში ქართლის განმანათლებელს „ნუნნა კაპადუკიელი“ ეწოდება. ნინო განმანათლებელი ასეთი სახელით მხოლოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-შია მოხსენიებული. აქედან ცხადია, რომ „ქეგლისწერის“ ავტორის სიტყვები „...რომელსა-იგი ნუნნად კაპადუკიელად აქა სადმე პოვნილნიცა ქადაგებენ წიგნნი საეკლესიოთა მოთხრობათნი“ სწორედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს გულისხმობს. უნდა ვიფიქროთ, რომ არსენ იყალთოელი, რომელსაც ჩვენ „ქეგლისწერის“ ავტორად მივიჩნევთ, ჯერ კიდევ შავ მთაზე გასცნობია ეფრემ მცირეს თხზულებას იბერიის მოქცევის შესახებ და მისი ძირითადი მოტივები (საქართველოში ევსტათი ანტიოქელის მოსვლის შესახებ, ქართლის ტყვე ქალის მიერ მოქცევის შესახებ და სხვ.) „ქეგლისწერის“ შესავალში გამოიყენა, მაგრამ ზოგიერთი დეტალი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მიხედვით საქართველოში დაბრუნების შემდეგ შეავსო (ნინოს „კაპადუკიელობა“): ასე უნდა გავიგოთ სიტყვები: „აქა პოვნილნი... წიგნნი...“

ეფრემ მცირეს „უწყებად...“-ში, „ქეგლისწერის“ შესავალში და ნინოს ცხოვრების ერთ-ერთ რედაქციაში (რომლის ავტორად სამეცნიერო ლიტერატურაში არსენ ბერია მიჩნეული) მსგავ-

⁸ კ. კ ე ე ლ ი თ ე. ქართული ლიტერატ. ისტორია. I, 1960, გვ. 311—313. ეფრემ მცირე. უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიყენებრს, ტექსტი გამოსცა, შესავალ-ლოქსიკონი და საძიებლები დაურთო თ. ბრეგაძემ, თბილისი, 1959, გვ. 015—013.

⁹ ეფრემ მცირე. უწყებად..., გვ. 6.

სი მოტივების არსებობა ძალაუვნებურად აყენებს ამ თხზულებას:—
თა ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს.

ზოგიერთი დეტალი მიგვანიშნებს, რომ ნინოს ცხოვრების „არსენისეული“ რედაქცია წყაროდ იყენებს არა მარტო ეფრემის თხზულებას, არამედ „ძეგლისწერის“ შესავალსაც, რაც აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში¹⁰. ჯერ ერთი, სამივე თხზულებაში ერთნაირად არის გადმოცემული ეესტათი ანტიოქელის საქართველოში ჩამოსვლა და მის მიერ სამეფო ოჯახის წევრების მონათვლა და ეკლესიის კურთხევა, რაც არ ეთანხმება „ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციებს ამ საკითხში. მეორეც, „ძეგლისწერის“ შესავალში კონსტანტინე დიდის დახასიათება თითქმის განმეორებულია ნინოს ცხოვრების დასახელებულ რედაქციაში: „ვინააფთჳან სამასნი მცირედთა სხუათა თანა ვიდრე მეფედ ქადაგებადმდე დიდისა კოსტანტინესა შორის გარდაჯდეს წელიწადნი, რომელი-იგი პირველ ქრისტეანე იქმნა მეფეთა შორის და თვთ მოციქულ და ქადაგ საცხოვრებელისა ქადაგებისა და ნათელსა თავისუფლებისასა მიმფენელ ქრისტეანეთა ღმრთივ შუენიერისა მოქალაქობისა“ („ძეგლისწერა“)¹¹.

„რამეთუ დიდმან მან და პირველმან ქრისტეანეთა შორის მეფემან მსგავსად წმიდათა მოციქულთა იღუაწა და აჩუენა მკურვალეზად ღმრთისმსახურებისათჳს“... (ნინოს ცხ-ბა)¹².

ამასთანავე „ნინოს ცხოვრების“ დასახელებულ რედაქციაში განვითარებულია ქართული ქრისტიანული სარწმუნოების შეუბღალაობის იდეა, რომელიც პირველად გიორგი მთაწმიდელმა ჩამოაყალიბა, შემდეგ გაიმეორეს ეფრემ მცირემ თავის „უწყებად...“-ში და „ძეგლისწერის“ ავტორმა ამ ძეგლის შესავალში, რაზედაც ქვემოთ იქნება საუბარი.

ჩვენ შევეცადეთ „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი დეტალის ნინოს ცხოვრების არსენისეულ რედაქციაში განმეორების ჩვენებით დაგვეშვა შესაძლებლობა, რომ ორივე თხზულების ავტორი ერთი და იგივე პირია, რომ ნინოს ცხოვრების დასახელებული რედაქცია

¹⁰ კ. კეკელიძე, ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბილისი, 1951, გვ. 291—292.

¹¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 545, 32.

¹² ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ჰეგლები, II, გვ. 35.

არსენი იყალთოელის კალამს ეკუთვნის¹³. თუმცა ამ ორ ძეგლს აქვს ერთი განმასხვავებელი დეტალიც: „ძეგლისწერაში“ მოხსენიებული „ტყვექმნულობის“ შესახებ ნინოს არსენისეულ ცხოვრებაში ხსენებაც არ არის. ამ საკითხში გასარკვევად მცირეოდენი ექსკურსი დაგვიკრიბება: „ძეგლისწერის“ შედგენის დროს ქართლის მოქცევის საკითხებთან დაკავშირებით არსენი, რა თქმა უნდა, სარგებლობდა მზამზარეული ზოგადი ცნობებით. ნინოს ცხოვრების განსახილველი რედაქცია კი იწერებოდა გაცილებით გვიან, რუის-ურბნისის კრებიდან რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ (დემეტრეს მეფობაში). ამასთანავე არსენ იყალთოელმა, რომელსაც ჩვენ ამ თხზულების ავტორად მივიჩნევთ, ნინო განმანათლებლის შესახებ სპეციალური თხზულების წერის დროს, საფიქრებელია, გაიცნო ნინოს შესახებ მანამდე შექმნილი მემკვიდრეობა (მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ლეონტი მროველის შრომა და სხვ.) და ეფრემის თხზულებაში დაცულ ცნობებში, რომელიც მან „ძეგლისწერაში“ გამოიყენა, ზოგიერთი ცვლილება შეიტანა. ეს ძირითადად ეხება ნინოს ტყვეობის დეტალს, რომელიც მან ნინოს ცხოვრების მისეულ რედაქციაში შეგნებულად აღარ შეიტანა. საფიქრებელია, არსენ იყალთოელმა გაიზიარა ქართული მწერლობის ისტორიაში უკვე დამკვიდრებული ტენდენცია, რომ ნინოს ჩამოშორებოდა ტყვეობის არასასიამოვნო დალი და იგი დიდგვაროვან აზნაურთა შვილად ქცეულიყო. ეს პროცესი ჯერ კიდევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ნუსხაში იგრძნობა, ოღონდ იქ თანმიმდევრულად არ არის გატარებული¹⁴. ლეონტი მროველი მის მიერ შექმნილ ნინოს ცხოვრებაში ცდილობს მკითხველი დაარწმუნოს, რომ ნინოს ტყვეობის ამბავი თვით ნინოს მიერ არის მოგონილი თავისი ნამდვილი ვინაობის დაფარვის მიზნით: „ხოლო წმიდამან ნინო აუწყა და უთხრა ყოველი გზა და საქმე მისი, თუნიერ ხოლო დედამათამისთა არა აუწყა, რამეთუ ტყუედ უთხრა თავი თესი“¹⁵. აქ ლეონტი მროველი აშკარად ცდილობს, რომ გააბათილოს ძველ წყაროებში დაცული ნინოს ტყვეობის ვერსია. ჩვენ გვგონია, რომ არსენისეულ ნინოს ცხოვრებაში ნინოს ტყვეობის ამბავი ავტორის მიერ შეგნებულად არის მიჩქმალული, რად-

¹³ კ. კეკელიძის აზრითაც, „ძეგლისწერა“ და ნინოს ცხოვრების დასახელებული რედაქცია ერთი ავტორის შექმნილია, ოღონდ ორივეს ავტორად მას არსენ ბერი მიანია (ძვ. ქართ. მწ. ისტ., I, გვ. 291).

¹⁴ კ. კეკელიძე, ძველი ქართ. მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 499.

¹⁵ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 93, 3.

ვანაც იგი. საფიქრებელია, იზიარებდა ლეონტი მროველის ტენდენციას ამ საკითხში.

3. „ძეგლისწერის“ ავტორი 'შესავალში' ეხება რუის-ურბნისის ქრების მოწვევის მიზეზებს და განსაკუთრებული ხაზგასმით აღნიშნავს: „გარნა არათუ უბიწოებასა ქართველთა სარწმუნოებისასა ბიწი რამე შეჰხებოდა, ნუ იყოფინ ესე! არა გეცრუენთ შენ, სიწმიდით მშობელო ჩუენო კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ. სიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა განმცემელქმნილ ვართ, ვინაფგან შემეცნებასა შენსა ღირსქმნილ ვართ—მოწამე არს ჰეშმარიტებაჲ“¹⁶. „ძეგლისწერის“ ავტორის ეს სიტყვები გამოძახილი უნდა იყოს ქართულ საზოგადოებრიობაში უფრო ადრე წარმოშობილი მისწრაფებისა, თავი დაეცვათ ბერძნული ეკლესიის მესვეურთა შემოტევებისაგან, რომლებიც არ სცნობდნენ ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიას და სხვა ბრალდებებთან ერთად უკიყინებდნენ ქართველებს მწვალებლობას, ეპკვი შეჰქონდათ მათ მართლმადიდებლობაში. ქართული ეკლესიის ამ ბრალდებათაგან დაცვა ჯერ კიდევ გიორგი მთაწმიდელს უცდია თევდოსი ანტიოქიის პატრიარქის წინაშე: „...ვინაფგან ერთი ღმერთი გვცნობიეს, არლარა უარ-გყოფიეს და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავეი ჩვენი. და ყოველთა უარისყოფელთა და მწვალებელთა შევაჩუენებთ და ვსწყევთ. ამას საფუძველსა ზედა მართლმადიდებლობისასა და მცნებათა და ქადაგებათა ზედა წმიდათა მათ მოციქულთასა მტკიცე ვართ“¹⁷. ეფრემ მცირეს „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა...“ ხომ სპეციალურად ბერძენთა ბრალდებების გასაბათილებლად არის დაწერილი. მასში გიორგი მთაწმიდელის ზემოთ მოტანილი აზრია განმეორებული: „...რომლისჲ მიერ არსმცა და ჰვიეს მარადის საფარველსა ზედა მართლმადიდებლობისა მისისა, ვიდრე მოაქამდე უცვალებელად დაცული ნათესავეი ჩუენი...“¹⁸.

ბერძენთა შემოტევებს განსაკუთრებული მძაფრი ხასიათი ჰქონია შავი მთის ქართველი ბერების წინააღმდეგ სწორედ გიორგი მთაწმიდლის დროიდან მოყოლებული და გრძელდებოდა ეფრემ მცირესა და არსენი იყალთოელის მოღვაწეობის დროსაც. ეს კარგად ჩანს „უწყებაჲ“... დან, ამასვე უნდა გულისხმობდეს

¹⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 549, 21.

¹⁷ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 154.

¹⁸ ეფრემ მცირე, დასახ. თხზ., ვგ. 12.

„ძეგლისწერის“ შესავალში არსენ იყალთოელის თავის მართლებზე, რომ კრება რომელიმე მწველებლობის აღმოფხვრის მიზნით არ ყოფილა მოწვეული. ეს აზრია განვითარებული ნინოს არსენისეულ ცხოვრებაში, რომელშიც იგრძნობა, რომ ავტორი თავად არის მომსწრე და მნახველი იმ შევიწროებისა, რასაც შავი მთის ქართველი ბერები ბერძენთაგან უსამართლოდ განიცდიდნენ: „...რომლისაგან (მწველებლობისაგან — ე. გ.) ყოვლადვე შეუხებელად და შეუმრღველად და მიუდრეკელად მარადის პირველითგან დაცვულ არს ნათესავი ჩუენი თანა-მოღუაწებითა ყოვლად სახიერისა ქრისტეს... ურიცხვთა წყალობათაჲთა... ხოლო ბერძენთა ზედა პირველითგან ესევეითათა ბოროტთა წვალებათა მიერ მოწვენილნი განსაცდელნი და ჭირნი არა აღვილად აღსარიცხუველ არიან, რამეთუ მარადის მბრძოლი ნათესავისა ჩუენისაჲ, განცოფებული სიბოროტითა, ხედვიდა რაჲ ღმრთისმსახურებასა ამაღლებულად და თავსა თვსსა დათრგუნვილად, განიპებოდა შუერიითა, განიჭრებოდა და ღონე-ჰყოფდა მანქანებითა თვისითა, რაჲთა კეთილად აღორძინებულსა მას იფქლსა ღმრთისმსახურებისასა და მართლსარწმუნოებისასა შეუურიოს ღუარძლი თვისისა სიბოროტისაჲ...“¹⁹. ამ ამბების საილუსტრაციოდ ნინოს ცხოვრების ავტორი (ჩუენი აზრით, არსენი იყალთოელი) ასახელებს იოანე გუთელი ეპისკოპოსის მცხეთაში კურთხევის ფაქტს: „...ყოველნი ეკლესიანი საბერძნეთისანი დაიპყრნა ბოროტმან ამან წვალებამან, რამეთუ ესოდენ არღარა იპოვა მართლმადიდებელი ეპისკოპოსი სამეფოსა ქუეშე ბერძენთასა: რომელ წმიდაჲ იოანე ეპისკოპოსი გუთეთისაჲ თვისისა სამწყსოჲსა მიერ ქართლისა კათალიკოზისა წარმოვილინა და ამიერ მიიღო კელთდასხმაჲ, და ეგრეთ წარვიდა ქუეყანად თვსად“²⁰.

ეს ფაქტი ჯერ კიდევ გიორგი მთაწმიდელს ჰქონდა აღნიშნული: „იყო ეჲმი, რომელ ყოველსა საბერძნეთსა შინა მართლმადიდებლობაჲ არაჲ იპებოდა და იოვანე გუთელ ეპისკოპოსი მცხეთას იკურთხა ეპისკოპოსად, ვითარცა სწერია ღიდსა სუნაქსარსა“²¹.

ღიდ: სუნაქსარში“ 26 ივნისის დღეს, მართლაც, აღნიშნულია, რომ „იოანე ეპისკოპოსი ...თვისისა ერისა მიერ ქარ-

¹⁹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, გვ. 49.
²⁰ იქვე, გვ. 50.
²¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 154.

თლისა კათალიკოზისა წარივლინა და მიერ მიიღო კელთა დასხმამ, რამეთუ მას ჟამსა საბერძნეთისა კერძონი ხატთა ბრძოლისა წვალებასა დაეპყრნეს²². როგორც ჩანს, ნინოს ცხოვრების ავტორმა გუთელი ეპისკოპოსის საქართველოს კათალიკოზის მიერ კურთხევის ფაქტი გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებიდან აიღო, მაგრამ შეავსო იგი „დიდი სუნაქსრის“ დამოწმებული ადგილით, რაც დასტურდება ნინოს ცხოვრებიდან და „დიდი სუნაქსრიდან“ მოტანილი, ჩვენ მიერ ხაზგასმული ადგილების შედარებით²³. (საინტერესოა, რომ „სუნაქსრის“ „წარივლინა და მიერ მიიღო კელთა დასხმამ“ ნინოს ცხოვრებაში შეცვლილია საპირისპირო ორიენტაციის იგივე სიტყვებით — „წარმოივლინა და ამიერ მიიღო კელთდასხმამ“. ეს დეტალი ადასტურებს, რომ ნინოს დასახელებული ცხოვრება საქართველოშია შექმნილი).

ამრიგად, არსენი იყალთოელის მიერ „ძეგლისწერის“ შესავალში აღნიშნული ქართული ეკლესიის სარწმუნოებრივი შეუბღალაობის იდეა კიდევ ერთი ცდაა, განამტკიცოს გიორგი მთაწმიდლისა და ეფრემ მცირეს პოზიციები ამ საკითხში, რაც მან კიდევ უფრო სრული სახით წარმოაჩინა მოგვიანებით დაწერილ ნინოს ცხოვრების ახალ რედაქციაში.

4. „ძეგლისწერის“ შესავლის ერთ ადგილს შეუძლია გარკვეული სამსახური გაგვიწიოს „ძეგლისწერისა“ და „დიდი სჯულისკანონის“ ურთიერთდამოკიდებულების მნიშვნელოვანი საკითხის გარკვევაში. მართალია, ამ ორი ძეგლის ურთიერთობის საკითხს ჩვენ ზემოთ შევხეთ, მაგრამ ეს დეტალი კიდევ უფრო შეამაგრებს ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ „ძეგლისწერის“ უმთავრესი წყაროა.

კ. კეკელიძემ გამოთქვა აზრი, რომ „ძეგლისწერა“, რომელიც 1103 წლის ძეგლად არის მიჩნეული, „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნამდეა შედგენილი და ამ ვარაუდის საფუძვლად ის ფაქტი დასახელა, რომ: „შედგენილობა სჯულისკანონისა რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერით გამოირჩევა არსენის თარგმანის რედაქციისაგან, მაგალითად, ძეგლისწერაში არაა სარდიკიის კრება, აგრეთვე გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა და ამფილოქე იკონიელის კანონნი, მარტური ანტიოქელისა და ათანასე ალექსანდრიელის ეპისტოლენი. არსენის თარგმანში არაა მოხსენებული ვასილი დი-

²² H—2211, 292v.

²³ ეს ფაქტი აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს (ძვ. ქართული მწერლობის ისტორია, 1951, გვ. 293).

დის 85 კანონი, სხვადასხვანაირადაა ჩამოთვლილი ამ წყაროებში ვასილის ეპისტოლენიცა²⁴.

ივ. ჭავჭავაძის ალნიშნავს, რომ კ. კეკელიძეს ყოველივე „სამართლიანად აღნიშნული აქტს“²⁵.

განვიხილოთ რამდენად საფუძვლიანია ეს შენიშვნა.

„ძეგლისწერის“ ავტორი შესავალში ლაპარაკობს ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური ეკლესიის ბრძოლაზე სხვადასხვა ჯურის მწვალებლობასთან, ქრისტიანობის წიაღში წარმოშობილ ზოგიერთ უღირს და მავნე ჩვეულებებზე და აღნიშნავს, რომ სხვადასხვა დროს მოწვეული იყო მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებები და აგრეთვე გამოტანილი იყო მოციქულთა და ეკლესიის „წმიდა მამათა“ დადგენილებანი წვალბათა და ქრისტიანობისათვის შეუფერებელი ადათ-წესების აღმოსაფხვრელად და ჩამოთვლის მოციქულთა, საეკლესიო კრებათა კანონებს და საეკლესიო მამათა ეპისტოლეებს, რომლებიც განსაზღვრავენ მართლმადიდებლური ეკლესიის კანონმდებლობას და შეადგენენ ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსის — „ნომოკანონის“ შინაარსს. ამ ძეგლის ქართული თარგმანი, შესრულებული არსენ იყალთოელის მიერ, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, როგორც აღვნიშნეთ, „დიდი სჯულისკანონის“ სახელითაა ცნობილი.

თუკი „ძეგლისწერაში“ წარმოდგენილ საეკლესიო კრებათა და „წმიდა მამათა“ ეპისტოლეთა კანონების სიას შევადარებთ „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად, კ ა ნ ო ნ თ ა ტ ე ქ ს ტ ე ბ ი ს შემცველ ნაწილს, მართლაც დავინახავთ, რომ კ. კეკელიძის მიერ ჩამოთვლილი მასალა „ძეგლისწერის“ შესავალში წარმოდგენილ სიას აკლია. თითქოს, ერთის შეხედვით, მართლაც ჩანს, რომ „ძეგლისწერის“ დასახელებული სია „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხიდან არ უნდა იყოს აღებული, რადგან სრულად ვერ გადმოგვცემს მის შედგენილობას, მაგრამ აქ გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოება: „ძეგლისწერის“ ავტორი კანონიკური კოდექსის შედგენილობის გადმოსაცემად ეყრდნობა „დიდი სჯულისკანონის“ არა ძირითად ტექსტს, არამედ ამ ძეგლის შესავალი ნაწილის იმ ადგილებს, სადაც სარჩევის („ზანდუქის“) ფორმით ჩამოთვლილია, თუ რომელმა კრებამ და რომელმა საეკლესიო მოღვაწემ რამდენი კანონი დაადგინა.

²⁴ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1923, გვ. 301.

²⁵ ივ. ჭ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, I, 1928, გვ. 29.

„დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში ორჯერ არის წარმოდგენილი საეკლესიო კანონების შემცველი კრებულების შედგენილობა: პირველი გადმოგვცემს იოანე სქოლასტიკოსის მიერ შედგენილი 50 ტიტლოვანი კრებულის (VI ს.) შინაარსს, რომელსაც ქართულ ნუსხაში შეცდომით „შეკრება კანონთა საეკლესიოთა განყოფილი ა თ ო თ ზ მ ე ტ (!) ნაწილად“ ეწოდება²⁶, ხოლო მეორე 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძველესი რედაქციის (VII ს.) შედგენილობას²⁷. ეს ის კრებულებია, რომელთა საფუძველზე ჩამოყალიბდა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქცია (883 წ.)— „დიდი სჯულისკანონის“ ბერძნული დედანი.

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წ. რედაქციის რედაქტორ-შემდგენელმა, როგორც ჩანს, თავის წინამორბედთა შრომების დაფასების მიზნით და დასახელებული კრებულის ჩამოყალიბებაში მათი ნაშრომების წვლილის აღსანიშნავად თავის ნაშრომს წინ წაუძღვარა ზემოაღნიშნული კრებულების შემდგენელთა წინასიტყვაობანი მათზე დართული კრებულთა შედგენილობის აღნიშვნით. აღნიშნული წინასიტყვაობანი უცვლელად გადმოვიდა „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანშიც (ზემოაღნიშნული შეცდომის გამოკლებით). სწორედ დასახელებულ წინასიტყვაობებში დაცული სარჩევები უნდა იყოს „ძეგლისწერის“ შესავალში წარმოდგენილი ნომოკანონის შედგენილობის ძირითადი წყარო. ამ ვარაუდს ქვემოთ ჩამოთვლილი ფაქტები ადასტურებენ:

ა) კ. კეკელიძის მიერ ჩამოთვლილი ძეგლები: ათანასე ალექსანდრიელის, გრიგოლი ღმრთისმეტყველის, ამფილოქე იკონიელისა და მარტური ანტიოქელისადმი მიწერილი ეპისტოლეები, რომლებიც „ძეგლისწერის“ შესავალში წარმოდგენილ ნომოკანონის შედგენილობის აღმნიშვნელ სიას აკლია, არც „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მოთავსებულ ზემოაღნიშნულ წინასიტყვაობებშია მოხსენიებული.

მართლაც, ცნობილია, რომ დასახელებული მასალა იოანე სქოლასტიკოსის მიერ შედგენილ 50-ტიტლოვან კრებულსა და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძველეს რედაქციაში (VII ს.) შეტანილი არ ყოფილა. ეს ეპისტოლეები 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წ. რედაქციაში შეიტანეს პირველად²⁸. „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში (სადაც მოთავსებულია საეკლესიო კანონების ტექ-

²⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 102—103.

²⁷ იქვე, გვ. 107—109.

²⁸ იქვე გვ. 46—47.

სტები) ეს მასალა უკლებლივ არის წარმოდგენილი. აქედან ჩანს, რომ „ძეგლისწერა“ ამ პუნქტში „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალს ეყრდნობა და არა ამ ძეგლის ძირითად ნაწილს.

ბ) „ძეგლისწერის“ შესავალში ანკვირიის კრებას 24 კანონის დადგენა მიეწერება²⁹. ანალოგიურ სურათს მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მოთავსებული იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კრებულის წინასიტყვაობა გვაძლევს³⁰. „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში შეტანილი 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძველესი რედაქციის წინასიტყვაობაში³¹ და „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ტექსტში³² ამ კრებას 25 კანონის დადგენა მიეწერება.

გ) „ძეგლისწერის“ მიხედვით ნეოკესარიის კრებას 14 კანონი დაუდგენია³³. ასევეა „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალის ორივე წინასიტყვაობაში³⁴. „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში წარმოდგენილია ნეოკესარიის კრების 15 კანონი³⁵.

დ) „ძეგლისწერის“ მიხედვით ქალკედონის კრებას 28 კანონი დაუდგენია. მსგავსი სურათი მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მოთავსებული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძველესი რედაქციის წინასიტყვაობაში გვაქვს³⁶. იოანე სქოლასტიკოსის „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში შეტანილ წინასიტყვაობაში 27 კანონია მითითებული³⁷, ხოლო „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში 30 კანონის ტექსტია წარმოდგენილი³⁸.

ე) „ძეგლისწერის“ შესავლის ჩვენთვის საინტერესო ადგილი რომ წყაროდ „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალს იყენებს და არა ამავე ძეგლის ძირითად ნაწილს, ეს კარგად ჩანს წინა თავში „ძეგლისწერის“ წყაროების შესახებ ჩვენი მსჯელობიდან, კერძოდ, „ფილოთეოს ალექსანდრიელის“ შესახებ დადასტურებული ფაქტიდან³⁹.

²⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 546, 18.

³⁰ იქვე, გვ. 102, 17.

³¹ იქვე, გვ. 107, 27.

³² იქვე, გვ. 240, 25.

³³ იქვე, გვ. 546, 19.

³⁴ იქვე, გვ. 102, 21; 107, 28.

³⁵ იქვე, გვ. 242, 17. იხ. აგრ. გვ. 66

³⁶ იქვე, გვ. 108, 7.

³⁷ იქვე, გვ. 103, 1.

³⁸ იქვე, გვ. 277.

³⁹ წინამდებარე ნაშრომი, გვ. 48.

ვ) „ძეგლისწერის“ შესავალში „წმ. მამათა“ ზოგიერთ ეპისტოლეში წარმოდგენილი კანონთა რიცხვი თითქოს განსხვავებული ჩანს „დიდ სჯულისკანონთან“ შედარებით, როგორც ეს კ. კეკელიძემ შენიშნა⁴⁰, მაგრამ განსხვავება მოჩვენებითია: „ძეგლისწერა“ პეტრე ალექსანდრიელის 15 კანონს ასახელებს⁴¹, „დიდ სჯულისკანონში“ კი მითითებულია „პეტრე მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა და მოწამისა სინანულისათჳს თქუმულისა სიტყუსაგან კანონი იღ“ (14), მაგრამ იქვე: „მისივე პასექისათჳს თქუმულისა სიტყუსაგან კანონი ა“ (1)⁴², ე. ი. სულ 15. როგორც ვხედავთ, „დიდ სჯულისკანონში“ პეტრე ალექსანდრიელის კანონები დაჯგუფებულია იმის მიხედვით, თუ რა საკითხს ეხებიან ისინი, ხოლო რადგან „ძეგლისწერის“ მიზანს არ შეადგენდა „დიდი სჯულისკანონის“ მსგავსად გადმოეცა კანონთა რაობა, ამიტომ აღნიშნულია პეტრე ალექსანდრიელის კანონების საერთო რიცხვი. ასეთივე სურათია კირილე ალექსანდრიელის კანონებთან დაკავშირებითაც⁴³.

ასევე აიხსნება კ. კეკელიძის მიერ ამ ორ ძეგლში ბასილი დიდის კანონების რიცხვის დასახელებაში შენიშნული განსხვავება: „დიდი სჯულისკანონი“ ბასილი დიდის 84 კანონს ასახელებს, რომლებსაც შეიცავს ბასილის ამფილოქე იკონიელისადმი მიწერილი სჯიმი ეპისტოლე, ხოლო ცალკე სათაურით უმატებს: „მისივე სხვა ეპისტოლისა მისევე ამფილოქე იკონიელისა მიმართ მიწერილისაგან კანონი ა“ (1)⁴⁴.

„ძეგლისწერაში“ ეს კანონები ერთად არის შეკრებილი ადრესატის დაუსახელებლად: „დიდისა ბასილის კანონნი ოთხმეოცდახუთნი“⁴⁵. ბასილის დანარჩენი ეპისტოლეები ორივე ძეგლში ერთნაირი სიზუსტითაა ჩამოთვლილი (წინააღმდეგ კ. კეკელიძის შენიშვნისა).

ზ) კ. კეკელიძის შენიშვნა „ძეგლისწერაში“ სარდიკიის კრების მოუხსენებლობის შესახებ უეჭველი ფაქტია, მაგრამ მართო ამ არგუმენტზე დაყრდნობით ძნელია დაეიჭიროთ, რომ არსებობდა „ძეგლისწერის“ ისეთი წყარო, რომელშიც არ იქნებოდა შეტანილი სარდიკიის კრების კანონები, რადგან „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნული ყველა ნუს-

⁴⁰ ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. 1923. გვ. 301.

⁴¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 547, 10.

⁴² იქვე, გვ. 108, 12;

⁴³ იქვე, გვ. 109, 12; 547, 29.

⁴⁴ იქვე, გვ. 108, 17.

⁴⁵ იქვე, 547, 14.

ხა გამონაკლისის გარეშე შეიცავს ამ კრების კანონებს. ამ შემთხვევაში შეიძლება „ძეგლისწერის“ ავტორის ან ამ ძეგლის ნუსხის გადამწერის მექანიკურ შეცდომაზე ვილაპარაკოთ და არა „ძეგლისწერის“ მიერ „დიდი სჯულისკანონის“ დღეისათვის ცნობილი რედაქციისაგან განსხვავებული სხვა რედაქციით სარგებლობაზე, როგორც ამას კ. კეკელიძე ვარაუდობდა და რასაც მხარს უჭერდა ივ. ჯავახიშვილიც.

„ძეგლისწერაში“ სარდიკიის კრების მოუხსენიებლობას შესაძლებელია ასეთი ახსნა მოეძებნოს: „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში, იოანე სქოლასტიკოსის წინასიტყვაობაში სარდიკიის კრება მეოთხე ადგილზეა დასახელებული, ნეოკესარიის კრების შემდეგ და ღანგრის კრების წინ⁴⁶, ხოლო იმავე შესავალში, 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძველესი რედაქციის წინასიტყვაობაში, კრებათა სათვალავში — მეათე ადგილზე, ქალკედონის კრების შემდეგ და კართაგენის კრების წინ⁴⁷. დანარჩენ კრებათა თანმიმდევრობა ორივე ადგილას ერთნაირია (რა თქმა უნდა, იმ ათი კრების ფარგლებში, რომლებიც საერთოა ორივე წინასიტყვაობისათვის, რადგან მეორე წინასიტყვაობაში დამატებით კართაგენის კრებაცაა შეტანილი). „ძეგლისწერის“ ავტორმა პირველი ათი კრების ჩამოთვლისას, როგორც ჩანს, „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მოთავსებული იოანე სქოლასტიკოსის წინასიტყვაობით ისარგებლა, მაგრამ სარდიკიის კრების აქ მეოთხედ დასახელებამ ის, ალბათ, დააეჭვა და იმის ვარაუდით, რომ მას ქვევით, თავის ადგილზე გადაიტანდა, როგორც ეს მეორე წინასიტყვაობაში არის წარმოდგენილი, სულ გამორჩა. ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ეს ვარაუდი ძალიან დამაჯერებელი იყოს, მაგრამ დანამდვილებით შეკვიძლია ვთქვათ, რომ ნებისმიერ კანონიკურ კრებულში სარდიკიის კრების მოუხსენიებლობა მხოლოდ შემთხვევითობით უნდა აიხსნას — მას არ შეიძლება ჰქონდეს კანონზომიერი საფუძველი.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ძეგლისწერის“ შესავლის ჩვენთვის ამჯერად საინტერესო ნაწილი „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში შეტანილ წინასიტყვაობებს ეყრდნობა. მაგრამ დასახელებული წინასიტყვაობები ასახავენ უადრესი კანონიკური კრებულების შედგენილობებს — პირველი VI ს., ხოლო მეორე VII ს. და ამდენად ცხადია, ვერც ერთში ვერ შევიდოდა VI და VII მსოფლიო კრებები და რამდენიმე გვიანდელი ადგილობრივი კრება,

⁴¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 102, 22.

⁴⁷ იქვე, გვ. 108, 8.

რაც წარმოდგენილია „ძეგლისწერის“ შესავალში⁴⁸. იქნებ „ძეგლისწერაში“ „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილზე დაყრდნობით შეავსო თავისი ძირითადი წყაროს, „დიდი სჯულისკანონის“ შესავლის, ხარვეზი? ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს „ძეგლისწერის“ რამდენიმე უზუსტობა, დაშვებული ზოგიერთი კრების დასახელების დროს, რაც „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ნაწილიდან არ შეიძლება მომდინარეობდეს:

1. ნიკიის VII მსოფლიო კრება „ძეგლისწერაში“ ჩვეულებრივ კრებად არის მოხსენიებული და მას ოცდაორის ნაცვლად 18 კანონის დადგენა მიეწერება, რაც არ შეიძლება რომელიმე წერილობითი წყაროთი იყოს გამართლებული.

2. კონსტანტინოპოლის 879 წლის ადგილობრივი კრება „ძეგლისწერის“ მეშვიდე მსოფლიო კრებად აქვს დასახელებული. მართალია, ამ კრებას მსოფლიო კრების პრეტენზია ჰქონდა, როგორც ეს თვით ამ კრების კანონებშია აღნიშნული, მაგრამ არა მეშვიდისა, არამედ მერვისა. ამასთანავე ამ კრებაზე არ მდგარა საკითხი „წმიდა ხატთათვის“, როგორც ეს „ძეგლისწერაშია“ აღნიშნული. როგორც ჩანს, „ძეგლისწერას“ დასახელებული კრება ნიკიის VII მსოფლიო კრებასთან არევიან.

„ძეგლისწერის“ ჩამოთვლილი შეცდომები მხოლოდ ერთი ვარაუდის დაშვების საშუალებას გვაძლევენ: „ძეგლისწერის“ ავტორი, ალბათ, დაენდო საკუთარ მენსიერებას და ცნობები დასახელებულ კრებათა შესახებ ზეპირად შეიტანა.

ამრიგად, „ძეგლისწერის“ შესავალი ნაწილი ზოგად თეოლოგიურ-დოგმატურ საკითხებზე მსჯელობის გარდა მოიცავს საკითხების წყებას, რომლებიც ქართული ისტორიოგრაფიისა და ფილოლოგიური თვალსაზრისით ინტერესს მოკლებული არ არის. ამიტომ ზოგიერთ მათგანთან დაკავშირებით ქვემოთაც მოგვიხდება საუბარი.

II. „ამბლისწერის“ ძირითადი ნაწილი – კანონები

„ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილი საკუთრივ კანონების ტექსტით იწყება. კანონების სათვალავი ხელნაწერთა ტექსტებში აღნიშნული არ არის. ამიტომ კანონების რიცხვის დადგენაში მკვლევართა შორის უთანხმოებაა. „ძეგლისწერის“ პირველმა გამომცემლებმა დ. ბაქრაძემ და მ. საბინინმა, რომელთაგან პირველმა XII—

⁴⁸ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 546, 34-38; 547, 1-5.

XIII სს. გელათის № 25 ხელნაწერით (ამჟამად ქუთ. № 25) ისარგებლა¹, ხოლო მეორემ მცხეთის ტაძრის ბიბლიოთეკაში პლ. იოსელიანის მიერ მიკვლეული ამ ძეგლის XII ს. ხელნაწერით² (ამჟამად A—76), ტექსტი იმავე სახით წარმოადგინეს, როგორც ხელნაწერებში იყო — კანონებად დაყოფის გარეშე.

თ. ჟორდანიამ მიაკვლია „ძეგლისწერის“ კიდევ ერთ გვიანდელ ხელნაწერს გელათში (ქუთ. 26. XVIII ს.) და იგი A—76 ნუსხის გადასული ადგილების გასამართავად გამოიყენა. „ძეგლისწერა“ გამოქვეყნდა ამ ორი ხელნაწერის მიხედვით³. თ. ჟორდანიას გამოცემაში „ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილი 15 კანონად არის დაყოფილი და თითოეულ კანონის ტექსტს დასაწყისში სათავალაუი აქვს გაკეთებული. კ. კეკელიძეს კანონების რიცხვი და თითოეული კანონის შინაარსი ზუსტად ისევე აქვს გადმოცემული, როგორც თ. ჟორდანიას გამოცემაშია წარმოდგენილი⁴.

ივ. ჭავჭავიძე, ეყრდნობა რა ეფრემ მცირეს მიერ შემოღებულ განკვეთილობის ნიშნებს, რომლებიც ამ ძეგლშიც არის ნახმარი, გამოჰყოფს 17 კანონს. მისი დაკვირვებით, ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის გარემოება, რომ კანონების დასაწყისი სიტყვები ერთგვარი გამომყოფელის როლში გამოდის. ასეთებია: „ამასთანავე“, „ხოლო“, „შემდგომად“, „მერმეცა“, „კჳალად“ და ა. შ.⁵.

სასვენი ნიშნების ხმარებას მყარ ორიენტირად ვერ მივიჩნევთ, რადგან ხელნაწერების გადაწერთა მიზეზით ის შეიძლება ყველგან თავდაპირველი ფორმით აღარ იყოს ნახმარი. რაც შეეხება სპეციფიკურ სიტყვებს, რომლითაც უნდა იწყებოდეს კანონის ტექსტი, მათი რაოდენობა იმდენად დიდია, რომ ექვს ბაღებს მათ სპეციფიკურობაში. მეორეც, ასეთი დასაწყისი სიტყვები არა აქვს VIII, X, XII კანონებს (ივ. ჭავჭავიძის დაყოფით), როგორცაა დაკარგვასაც ივ. ჭავჭავიძე გადაწერებს აბრალებს. ჩვენი აზრით, ეს არგუმენტად არ გამოდგება, რადგან ჩვენამდე მოღწეული „ძეგლისწერის“ ყველა ნუსხა (9 ხელნაწერი) ამ ადგილებს ერთ-

¹ ცისკარი № 2, 1863, გვ. 240—258.

² საქართველოს სამოთხე, გამოსცა მ. საბინინმა, სანკტ-პეტერბურგი, 1882, გვ. 518—530.

³ ქრონიკები..., II, გვ. 54—72.

⁴ კ. კეკელიძე, ძველი ჭართ. მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 542.

⁵ ივ. ჭავჭავიძე, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი პირველი, 1928, გვ. 44—45.

ნაირი სიზუსტით წარმოგვიდგენს. „ძეგლისწერის“ მორაგ გამოცემაში, რომელიც აკად. ი. დოლიძეს ეკუთვნის, 16 კანონია გამოყოფილი და მსგავსი შინაარსის კანონთა ჯგუფები ქვესათაურებით არის წარმოდგენილი. დასახელებულ გამოცემაში პირველად არის ცალკე კანონად გამოყოფილი „ძეგლისწერის“ კანონთა ტექსტის უკანასკნელი პუნქტი ხატმებრძოლეობის შესახებ, რომელიც ზემოდასახელებულ მკვლევართან და გამომცემლებთან, ალბათ, მე-15 კანონის ნაწილად იყო ჩათვლილი.

„ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილის კანონებად დაყოფა, ჩვენი აზრით, მხოლოდ შინაარსობრივი ნიშნით არის შესაძლებელი. ამ პრინციპით კი 19 კანონი გამოიყოფა. ვაჩვენებთ კანონების დასაწყისს და მათ შინაარსს:

1. „...და პირველად ეპისკოპოსნი ვინმე ვერ ღირსებით შემოსრულნი პატივსა მღვდელთმთავრობისასა და უღირსნი ქრისტეს პირველისა მის მწყემსმთავრისანი განვკუთვნიით და უცხო ცუვენით მღვდლობისაგან...“
2. „ამას თანა სულმოკლებადაცა კელთდასხმათაჲ, ვითარცა უწესოა და უკანონოა დავკვსენით და განეაწესეთ...“ განსაზღვრულია თითოეულ საეკლესიო თანამდებობაზე „კელდასხმის“ ასაკი.
3. „ამას თანა სხუადცა უწესოა წესი კელთდასხმათაჲ დაჯსნად განეაჩინეთ, ვითარცა მასვე და ერთსა ღღესა კელნი დაესხნეს ვისმე წიგნისმკითხველად, კერძოდიაკონად, დიაკონად და მღვდელად, ანუ თუ ეპისკოპოსადცა, რომელი-ესე უკუეთუ იქმნასლა სადა ამიერიტგან, კელთდამსხმელი და კელდასხმული ერთბამად განიკუთვნენ მღვდლობისაგან...“ და გამოტანილია დადგენილება, თუ დროის რა მონაკვეთია საჭირო ამ საფეხურების გავლისათვის.
4. „ხოლო წესი კელთდასხმადთა სრულებისაჲ ეგრეთ აღესრულებოდედ, ვითარცა ახალთა შინა კურთხევათა ნეტარებით მოვსენებულისა მამისა გიორგი მთაწმიდელისათა დაწერილ არს...“ და ასევე, ეკლესიისა და მირონის კურთხევის შესახებაც იგივე წყაროა მითითებული.
5. „ხოლო ქრთამისათჳს და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კელთდასხმელნი კელთდასხმადთაგან, ზემოთგანისა წმიდათა მო-

⁴ ქართული სამართლის ძეგლები, III, კვ. 123.

ციქულთა და მამათა მოცემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა...”

6. „მერმეცჳ სამღდელოთა ჳურჳელთა და ღმრთისადა შეწირულთა სინმიღეთათჳს... ამას განვაწესებთ შემღგომითა წმიდათა კანონთაჳსა, რათა არავის კელ-ეწიფთჳს კმარებად მისსა არარად“.
7. „ამას თანა ესეცა მოვიცენეთ, ვითარმედ თუნიერ ეკლესიისა და საკურთხეველისა არცა ნათლისცემაჲ შესაძლებელ არს, არცა გვრგუნთა კურთხევაჲ...”
8. „ხოლო შემღგომად გვრგუნთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლ-ქმართა წმიდათა საიდუმლოთა ჳიარება უკმს მას ღღესა, რომელსა იკურთხნენ უეჳუელად...”
9. „ხოლო მეორეთა გვრგუნთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივალს მათ თანა, ნუცამცა მეორეთა ცოლ-ქმართა პირველნი გვრგუნნი ეკურთხევიან...”
10. „კუალად ამასცა განვასაზღვრებთ, რათა ამიერითგან არღარა ეკურთხოღინ გვრგუნნი ჩჩულთა ქალ-ყრმათა...” დაწესებულია ქორწინების ასაკი ქალისათვის არანაკლები 12 წელისა.
11. „კათოლიკოსისა და ეპისკოპოსთაგან ხორეპისკოპოსი სჯულისა და საღმრთოთა წიგნთა მეცნიერი გამოირჩეოდედ მღღელი ანუ დიაკონი...”
12. „შემღგომად ამათსა ამისიცა სათანადოდ ვჳკონეთ მოცსენებაჲ, ვინამთგან მოძღურად წოდებულთა მათ მონაზონთა ფრიადი და აღურიცხუველი არს სიმრავლე“... გამოტანილია დადგენილება, ვინ შეიძლება იყოს მოძღვარი და განსაზღვრულია მათი რაოდენობა დიდი და მცირე მონასტრებისათვის.
13. „წესი იგი, რომელსა კრებულთა დასხდომად უწესენ, ნულარამცა კადრებულ არს ქმნად ამიერითგან, ნუცა მონასტერთა შინა შექმნაჲ სავაჳროთა ერის კრებათაჲ, ნუცამცა რაჲ სხუაჲ სამოქალაქოჲ და სოფლიოჲ წესი ქმნილ არს მონასტერთა შინა ოღესცა...”
14. „ხოლო ერთსა საკურთხეველსა და მასვე და ერთსა წინადაგებასა ჳედა წმიდისა შესაწირავისასა მრავალთა სულთათჳს მრავალთა მღღელთა მიერ ქმნაჲ წმიდისა კამისწირვისაჲ უწესო არს და განგდებულ, რომელი-ესე ნულარამცა სადა ქმნილ არს...”
15. „რომელნიცა ღმრთის მვენებელობითისა მის წველებისაგან ჳაჩეკართაჳსა, რომელ არიან სომეხნი, მართალსა და უჳაკუველსა

სარწმუნოებასა მოუტდებოდინ... ესრეთ განვაწესებთ მათთვის, რაითა სრულიად ნათელ-სცემდენ ვითარცა წარმართსა...”

16. „კუალად განვაწესებთ, რაითა არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეეუღლნენ...”
17. „ვინათგან ესეცა უწესოებად მრავალთა მიერ აღსრულებულად გუესმა... რომელ არს კიდეს-კიდე და არა ერთგან კურთხევად გვრგვნთაჲ ქორწინებით ერთჯორცქმნადთა მეუღლეთაჲ...”
18. მერმეცა ღმრთის მოძაგებულისა მისდა ღმრთის განმამწარებელისა ცოდვათა უბილწესისა საძაგელეებისა სოდომელთაჲა... ამას განვასაზღვრებთ...”
19. „ხოლო ვინათგან მიზეზად ურთიერთას პატივით თაყუანისცემისა ჩუენ შორის მყოფი ხატებად ღმრთისაჲ აღსარებულ და ქადაგებულ არს... მაგინებელიცა სადმე ხატისა ღმრთისაჲ ღმერთსა აგინებს უეჭუელად... ამისთვის განვასაზღვრებთ...”
თუ შევეუღარებთ „ძეგლისწერის“ ტექსტის კანონებად დაყოფის აქ წარმოდგენილ ვარიანტს თ. ყორდანას, კ. კეკელიძის, ივ. ჭავჭავიშვილისა და ი. დოლიძის მიერ ჩატარებულ კანონებად დამუხლვას, შემდეგ განსხვავებას დავინახავთ:

I. ჩვენ მიერ გამოყოფილი II და III კანონები ყველა მკვლევართან II კანონის სახით ერთად არის წარმოდგენილი. III კანონის გამოყოფის საფუძველს, ჯერ ერთი, იძლევა თვით ტექსტი, რომელიც ისევე იწყება, როგორც II კანონი — „ამას თანა...“, მეორეც, ტექსტში მითითებულია: „ს ხ უ ა მ ც ა უ წ ე ს ო მ წ ე ს ი კ ე ლ თ დ ა ს ხ მ ა თ ა და წ ს ნ ა დ განვაჩინეთ“. აქ ხაზგასმულია, რომ მართალია, საკითხი „ველთდასხმას“ ეხება, მაგრამ აქ განხილულია „ხელთდასხმის“ ს ხ ე ა მ ხ ა რ ე: თუ პირველად ლაპარაკი იყო „ველთდასახმელი“ პირის ა ს ა კ ხ ე, ამჯერად საკითხი ეხება სამღვდლო პირის თითოეულ იერარქიულ საფეხურზე დაყოვნების დ რ ო ს. ამას ადასტურებს ამ კანონის ფრაზაც: „ს ხ უ ა მ ც ა უ წ ე ს ო მ წ ე ს ი კ ე ლ თ დ ა ს ხ მ ა თ ა ა“.

თუკი ამ ორი კანონის გაერთიანება შეიძლება მხოლოდ იმიტომ, რომ ის „ველთდასხმის“ საერთო საკითხს ეხება, მაშინ ამავე ნიშნით უნდა გაეერთიანებინათ მასთან III კანონიც (ჩვენი დაყოფით IV), რომელიც გიორგი მთაწმიდლის „კურთხევანში“ მოცემული წესით „ველთდასხმის“ ცერემონიალის შესრულების საკითხს

ეხება, მაგრამ ეს არ გაუქმებია არც ერთ მკვლევარს და სამართ-
ლიანადაც.

2. ჩვენი დაყოფით VII, VIII და IX კანონები თ. ჟორდანიას
და ი. დოლიძის გამოცემებში და კ. კეკელიძის მიერ წარმოდგენილ
კანონთა დასათაურებაში VI კანონში ერთიანდებიან. ივ. ჭავჭავი-
შვილი კი თ. ჟორდანიას მიერ VI კანონად მიჩნეული ტექსტიდან
ორ კანონს გამოყოფს, ჩვენი დაყოფით VII და VIII, ხოლო ამ
ტექსტიდან მესამე კანონის გამოყოფის შესახებ ფრთხილ ვარაუდს
გამოთქვამს და კანონთა საბოლოო რაოდენობაში აღარ ასახელებს.
ივ. ჭავჭავიშვილი ორ კანონად ჰყოფს თ. ჟორდანიას გამოცემის V
კანონს (ჩვენი დაყოფით VI) შემდეგი მოსაზრებით: „§ 5 უნდა ორ
მუხლად გაიყოს, რომელთაგან პირველი ნაწილი სამღვდლო ჭურ-
ქელთა და შეწირულებათა ხელუხლებლობის საზოგადო დაკანო-
ნებას შეიცავს, მეორე ნაწილი კი იწყება „ხოლოთი“, რომელსაც
წინ სასვენი ნიშანი: უზის, და ამ დადგენილების დამარღვეველთათ-
ვის დაწესებულ სასჯელს შეიცავს“⁷. აქ კი ნათლად ჩანს, რომ სას-
ვენ ნიშნებსა და დასაწყის გამოყოფ სიტყვებზე დაყრდნობით
პატივ. მეცნიერი მიუღებელ ვარაუდს გვთავაზობს, რადგან ამ კა-
ნონში აღნიშნული დანაშაულისათვის სასჯელის დადგენის დას-
კვნითი ნაწილი ყოვლად შეუძლებელია მოვაცილოთ წინა ნაწილს
და ცალკე კანონად გამოვყოთ. ეს ეწინააღმდეგება კანონის იური-
დიულ სტრუქტურას.

რა საფუძველი გვაქვს ჩვენ დასახელებული VI კანონის ტექს-
ტი სამ კანონად დავყოთ? როდესაც ივ. ჭავჭავიშვილი ამ ტექსტს ორ
კანონად ჰყოფდა და მესამე კანონის გამოყოფაზე შესაძლებელ
ვარაუდს გამოთქვამდა, მისთვის დასაყრდენი ისევ და ისევ პუნ-
ქტუაცია და გამოყოფილი სიტყვა „ხოლო“ იყო. ჩვენი დაყოფისათ-
ვის კა საფუძველი შინაარსობრივი მხარეა: ჩვენ მიერ გამოყოფილ
სამ კანონში მსჯელობა ეხება სამ სხვადასხვა საკითბს. პირველი
ეხება ეკლესიის საკურთხეველის გარეთ ნათლისცემისა, გვირგვინ-
თა კურთხევისა და მონაზონთა სქემის კურთხევის დაგმობას. ამას-
თანავე კრძალავს მონაზონის მიერ ქორწინების კურთხევა⁸ და
თეთრი სამღვდლოების წარმომადგენელი მღვდლის მიერ მონა-
ზონის კურთხევას საერთოდ, იქნება ეს ეკლესიის საკურთხეველში,
თუ მის გარეთ. მეორე კანონში მითითებულია, რომ ცოლმა და
ქმარმა, იქნება ეს მათი პირველი ქორწინება თუ მეორე, აუცილებ-

⁷ ქართ. სამართლის ისტორია, I, გვ. 45.

ლად ქორწინების დღეს ზიარება უნდა მიიღონ. ეს რიტუალი უნდა შესრულდეს მაშინაც კი, როდესაც რომელიმე მათგანი განკანონებულია უზიარებლობით, ხოლო უზიარებლობის კანონი მათ შემდეგ, ალბათ, მეორე დღიდან უნდა აღასრულონ. მესამე კანონი ეხება უკვე იმ ხუცესს, რომელმაც აკურთხა მეორედ დაქორწინებულთა გვირგვინი, და უკრძალავს მას მია მიერ ნაკურთხ გვირგვინოსანთა ქორწილში მისვლას. მასვე ეკრძალება კურთხევის ცერემონიალის ისე ჩატარება, თითქოს მეორედ დაქორწინებულნი პირველად იღამდნენ ქორწინების გვირგვინს.

როგორც ვხედავთ, აქ სამ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ საკითხთან გვაქვს საქმე და თითოეული მათგანი ცალკე კანონის ფორმით უნდა იქნეს წარმოდგენილი.

VI კანონიდან (ჩვენი დაყოფით IX კანონიდან) XV კანონამდე კანონთა ტექსტების დაყოფა აზრთა სხვადასხვაობას არ აწვევს. XV კანონი, რომელიც სოდომურ ცოდვებს ეხება (ჩვენი დაყოფით XVIII), „ძეგლისწერის“ ბოლო კანონად არის აღიარებული თ. ჟორდანიას, კ. კეკელიძისა და ივ. ჭავჭავიძის მიერ. საკვირველია, რომ დასახელებულ მკვლევართ „ძეგლისწერაში“ ხატმებრძოლეობის წინააღმდეგ გამოტანილი კანონი ვერ შეუნიშნავთ და იგი XV კანონის ნაწილად წარმოუდგენიათ — „ძეგლისწერის“ ამ ბოლო კანონში გარკვევითაა აღნიშნული, რომ ზოგან პატივისცემით არ ეპყრობიან ხატებს და გამოტანილია დადგენილება ხატის შეურაცხყოფელთათვის სასტიკი სასჯელის დადებაზე. ეს ხარვეზი გასწორებულია ი. დოლიძის გამოცემაში და ეს კანონი გამოყოფილია XVI კანონად.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, რუის-ურბნისის კრებას გამოუტანია 19 კანონი იმ დროისათვის აქტუალური საკითხების შესახებ. ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით იმის შესახებ, იყო „ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილი დაყოფილი კანონებად თავდაპირველ ნუსხაში და სათვალავის მოშლა გადამწერთა ბრალია თუ არა, ვაგრამ შინაარსობრივად რომ 19 კანონი გამოიყოფა და არა 15 (თ. ჟორდანიას, კ. კეკელიძე), 16 (ი. დოლიძე) ან 17 (ივ. ჭავჭავიძე), სარწმუნოდ გვეჩვენება⁸.

ჩვენს ძირითად მიზანს „ძეგლისწერის“ ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური საკითხების შესწავლა შეადგენს, მაგრამ ძეგლის

⁸ „ძეგლისწერის“ უკანასკნელ გამოცემაში კანონთა ტექსტი 19 პუნქტად დავყავით. იხ. დიდი სჯულისკანონი, გვ. 549—556.

სპეციფიკა მოითხოვს. შეძლებისდაგვარად მის იურიდიულ მხარესაც შევეხებით, განვიხილოთ მისი თითოეული კანონის შინაარსი და ისტორიული საფუძველი.

1. „და პირველად ეპისკოპოსნი ვინმე ვერ ღირსებით შემოსრულნი პატივსა მღდელთმთავრობისასა და უღირსნი ქრისტეს პირველისა მის მწყემსმთავრისანი განვკუთვნიეთ და უცხო ვყვენით მღდლობისაგან, ვინათგან არაწმიდისა შეხებად სიწმიდეთად არა უცთომელობა არს და მახლობელი ღმრთისაჲ მახლობელ ცეცხლისა არს და უკმს, რათა ყოვლითურთ ოქრო იყოს. ხოლო არა კრულ ვყვენით და არა შევაჩუენენით, ნუ იყოფინ! არამედ ლიტონთა ერისკაცთა თანა ზიარებად ფლობილ ვყვენით, უკუეთუ ოდენ ამიერითგან მმარხველ იყვნენ სიწმიდისა. და ნაცვალად მათდა სხუანი დავადგინენით, რომელთა. პასაკისაგანცა და საქმეთაგან აქუნდა წამებად და კეთილად განეწუართნეს კორცნი დამორჩილებად სულისა“⁹.

მოტანილ ტექსტს „ძეგლისწერის“ პირველ კანონად აღიარებს ყველა მკვლევარი, რომელიც კი ამ ძეგლს შეხებია. ეს არის, შეიძლება ითქვას, ძეგლისწერის ყველაზე მნიშვნელოვანი პუნქტი, რომელიც რეზუმეს უკეთებს რუის-ურბნისის კრების საქმიანობის ყველაზე მთავარ საკითხს. ძირითადად „ძეგლისწერის“ ეს კანონი აქვთ მხედველობაში, როდესაც ისტორიოგრაფიაში ლაპარაკია დავით აღმაშენებლის მიერ საეკლესიო საკითხებში ჩატარებული ახალი რეფორმების შესახებ, როდესაც საქმე ეხება დავითის მიერ ეკლესიაში გიორგი მთაწმიდლის მიერ შემუშავებული დემოკრატიული პრინციპების აღდგენის საკითხს, სამეფო ხელისუფლების ეკლესიაზე გაბატონებისა და სხვა. მნიშვნელოვან პრობლემებს. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, რომ სწორედ „ძეგლისწერის“ ამ უმნიშვნელოვანეს პუნქტს არა აქვს საეკლესიო კანონის ფორმა. აქ ჩვეულებრივ მოთხრობილია კრების მიერ ჩატარებული უპირველესი ღონისძიების შესახებ: „და პირველად ეპისკოპოსნი... უღირსნი... განვკუთვინით...“ და ა. შ.

„ძეგლისწერის“ ეს კანონი უძვირფასესი წყაროა დავით აღმაშენებლის ეპოქის ბევრი მნიშვნელოვანი საკითხის გასათვალისწინებლად. ამ კანონში დადასტურებული ზოგადი ფაქტი — ქართულ ეკლესიაში მომხდარი უმაღლესი იერარქიული თანამდებო-

⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 549—550.

ზის პირთა მასობრივი შეცვლა არ შეიძლება მარტოდენ საეკლესიო რეფორმებით განისაზღვროს. აქ ნათლად არ ჩანს, მაგრამ იგუძნობა, რომ ბევრი იმ „უღირს“ ეპისკოპოსთაგანი თანამდებობიდან გადაყენებულ იქნა არა მარტო საეკლესიო საქმეებში ჩადენილ დანაშაულთა მიზეზით, არამედ მეფის ცენტრალურ ხელისუფლებასთან ოპოზიციაში მყოფ მსხვილ ფეოდალთა ბანაკში ყოფნის გამო. ჩვენ გვგონია, რომ განკვეთილ ეპისკოპოსთა რიგებში იქნებოდნენ ისეთებიც, რომლებიც პირადი ღირსებებით და განათლებით სავსებით შეესაბამებოდნენ დაკავებულ თანამდებობას, მაგრამ ეს არ იყო მეფის საიმედო პოლიტიკური დასაყრდენი ცენტრალური მძლავრი სახელმწიფოს შექმნისათვის ბრძოლაში. ასეთი ფაქტის დასტური ჩანს დავით მეფის 1123 წ. შიომღვიმისათვის მიცემულ ანდერძშიც. მეფის მოწინააღმდეგე მსხვილმა ფეოდალმა ძავანმა ძალით მიტაცებულ საეკლესიო ეპარქიაში ეპისკოპოსად თავისი ძმა მოდისტოსი დანიშნა, რომელიც, რა თქმა უნდა მეფის წინააღმდეგ ბრძოლაში თავისი ძმის მომხრე იქნებოდა.

ერთი სიტყვით, „მეგლისწერის“ ეს კანონი, რომელიც სულ მცირედ გადმოსცემს მასში ნაგულისხმევი გრანდიოზული მნიშვნელობის ისტორიული ფაქტების არსს, გვაფიქრებინებს, რომ გარდა იმ უღირსი ეპისკოპოსებისა, რომლებიც თავისი უვაცობით, მექრთამეობით, გარყვნილებით და სხვა უზნეო საქციელთა საყუძველს აცლიდნენ ქრისტიანული ეკლესიის ძლიერებას და ბოროტმოქმედებისაკენ უბიძგებდნენ საკუთარ მრევლს, მეფემ გზიდან ჩამოიცილა თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის საშიში მოწინააღმდეგე ეპისკოპოსებიც, რომლებიც ანგარიშგასაწევ ძალას წარმოადგენდნენ. „ნაცვალად მათდა სხუანი დავადგინენით“-ო; ეს ახლადდადგენილი ეპისკოპოსები სხვა ღირსებებთან ერთად, ჩვენის აზრით, მეფის საიმედო ძალა უნდა გამხდარიყო მის მიერ დასახული უდიდესი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებისათვის ბრძოლაში.

აღნიშნული მომენტი, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ ახალ ეპისკოპოსთა შორის იქნებოდნენ ისეთიც, რომელთაც ასეთ მაღალ საეკლესიო იერარქიულ აფეხურს მიაღწიეს არა წოდებრივი უპირატესობით, არამედ პირადი ღირსებების წყალობით, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი წოდებრივად საზოგადოების დაბალ ფენას ეკუთვნოდნენ. ასეთი შემთხვევები ლაპარაკობენ დავით აღმაშენებლის ეპოქაში გიორგი მთაწმიდლის იმ დემოკრატიული პრინციპების აღდგენაზე, რომელთაც განხორ-

ციელება არ ეწერათ ბაგრატ IV-ის დროის საქართველოში. „ძეგლისწერის“ ამ პუნქტის მიხედვითაც იგრძნობა, რომ რუის-ურბნისის კრება წმიდა საეკლესიო საკითხების გადაჭრაზე მეტად სახელმწიფო პოლიტიკურ მიზნებს ისახავდა.

2. „ამას თანა სულმოკლებადაცა კელთდასხმათაჲ, ვითარცა უწესოჲ და უკანონოჲ დავჰსენით და განვაწესეთ, რაჲთა ამიერითგან არღარავინ იკადროს ქმნად თვნიერ, ვითარიგი განაწესებეს კანონი, რაჲთა ეპისკოპოსი ოცდაათხუთმეტისა წლისაჲ, მღდელი ოცდაათისა წლისაჲ, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნისმკითხველი რვისა წლისაჲ კელთდასხმულ იქმნებოდინ“¹⁰.

მითითება იმაზე, რომ „რუის-ურბნისის კრებამდე ადგილი ჰქონდა სასულიერო თანამდებობებზე დანიშვნისას ასაკის ცენზის დარღვევას, ჩანს პირველი კანონიდანაც: „ნაცვალად მათდა სხუანი დავადგინენით, რომელთა ჰასაკისა განცა და საქმეთაგან აქუნდა წამება...“

კანონის ტექსტიდან ჩანს, და სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ბევრია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ რუის-ურბნისის კრების წინა პერიოდში ადგილი ჰქონდა საეკლესიო თანამდებობებზე შეუფერებელი ასაკის პირთა დანიშვნას. მნიშვნელოვანი თანამდებობის ხელში ჩაგდების მიზნით ხშირად ასეთი დაინტერესებულნი პირნი ქრთამის გაღებასაც არ ერიდებოდნენ, რათა მათ ან მათ შვილებს საეკლესიო კანონის დარღვევით მიეღოთ ესა თუ ის თანამდებობა. ამჯერად, ჩვენ გვინტერესებს მხოლოდ ის საკითხი, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს კანონი განხილულია, როგორც მხოლოდ ქართული ეკლესიისათვის დამახასიათებელი მოვლენა და თითოეული იერარქიისათვის განსაზღვრული ასაკის დადგენა რუის-ურბნისის კრების დამსახურებადაა მიჩნეული¹¹. „ძეგლისწერის“ ამ

¹⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 550, 7.

¹¹ „ძეგლისწერის“ მეორე მუხლში ყველაზე მკვეთრად აისახა საშეფო ხელისუფლების (1) მისწრაფება — ეკლესია-მონასტრების მსახურთ, განურჩევლად მათი წარმოშობისა, არ ჰქონდეთ უფლება მაღალი (1) საეკლესიო თანამდებობის დაკავებისა განსაზღვრულ ასაკამდე... ძეგლისწერიდან ჩანს, რომ საეკლესიო თანამდებობებზე ხელდასხმის ეს მანიერირი პრაქტიკა საეკლესიო კანონმდებლობითაც ყოფილა განმტკიცებული (!), ამიტომ საჭირო გახდა თანამდებობებზე ხელდასხმის ძველი წესების გაუქმება“ — ვ. ა ბ ა შ მ ა ძ ე, ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიიდან, თბილისი, 1969, გვ. 345.

კანონში განსაზღვრული ასაკი საეკლესიო იერარქიის ყოველი საფეხურისათვის ქრისტიანული ეკლესიის უძველესი კანონმდებლობის ნიმუშია და საუკუნეების მანძილზე ის სავალდებულო ნორმა იყო მთელი მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიისათვის და მათ შორის საქართველოსათვისაც, თუმცა საქართველოშიც და ბიზანტიაშიც ხშირი იყო შემთხვევები ამ კანონის დარღვევისა და სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ რუის-ურბნისის კრებამ ერთხელ კიდევ აიმაღლა ხმა ამ კანონის დარღვევის ფაქტების წინააღმდეგ. „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტში, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, წარმოადგენს მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის კოდექსს ანუ ნომოკანონის ზუსტ თარგმანს, ვკითხულობთ: „ხუცესი უწინარეს ოცდაათთა წელთაჲსა ნუმცა კელთდასხმულ იქმნების, დალათუ ყოვლად ღირსცა იყოს კაცი იგი, არამედ ჰგებდინ და განიცდიდინ, ვითარმედ უფალმან იესუ ქრისტემან ოცდაათისა წლისამან ნათელ-ილო და იწყოს სწავლად“ (ნეოკესარიის კრების მე-11 კანონი).

„და რაჲთა უწინარეს ოცდახუთისა წლისა დიაკონნი არა კელდასხმულ იქმნებოდინ...“ (კართაგ. კრ. მე-16 კანონი).

„წმიდათა და ღმერთშემოსილთა მამათა ჩუენთა კანონნი მტკიცე იყავნ ამასცა ზედა, რაჲთა ხუცესი უწინარეს ოცდაათთა წელთაჲსა არა კელთდასხმულ იქმნებოდის, დალათუ ყოვლად ღირს იყოს კაცი იგი, არამედ განიცადებოდეს ესე, რამეთუ უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან ოცდაათისა წლისამან ნათელ-ილო და იწყოს სწავლად. ეგრეთვე ნუმცა დიაკონი უწინარეს ოცდახუთთა წელიწადთაჲსა ანუ დელთ-დიაკონი პირველ ორმოცთა წელიწადთაჲსა კელთდასხმულ იქმნების (ტრულის კრების მე-14 კანონი).

„კერძო-დიაკონი უდარეს ოცთა წელიწადთაჲსა ნუმცა კელთ-

ძეგლისწერის ამ კანონიდან ის კი არ ჩანს, რომ „ეს მანკიერი პრაქტიკა საეკლესიო კანონმდებლობითაც ყოფილა განმტკიცებული“, არამედ ის, რომ კანონში ჩამოთვლილ თითოეულ თანამდებობაზე იმ ასაკის პირი უნდა დინიშნოს, როგორც კანონის მიერ არის გათვალისწინებული. აქ ლაპარაკია იმ კანონზე, რომელიც მართლმადიდებლურ კანონიკურ კოდექსში არის შესული ამ საკითხთან დაკავშირებით. ამიტომ „ძეგლისწერას“ არავითარი ძველი წესი არ გაუუქმებია, რადგან ასეთი წესი და კანონი არასდროს არ არსებულა. ამასთანავე ამ მუხლში ასახულია არა სამეფო ხელისუფლების მისწრაფება და სურვილები, როგორც ე. აბაშმაძე ამტკიცებს, არამედ განმეორებულია ის უძველესი დადგენილება, რომელიც ჭერ კიდევ IV—VII საუკუნეების საეკლესიო კრებებმა გამოიტანეს ბიზანტიაში და რომელიც ასახულია აგრეთვე იუსტინიანეს VI ს. ნოველებში, რომელთა შესახებაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი.

7. ე. გაბიძაშვილი

დასხმულ იქმნების. ხოლო უკუეთუ ვინმე რომელსაცა სამღდელოსა წესსა შინა თვნიერ განსაზღვრებულთა ამათ ჟამთასა კელთდასხმულ იქმნეს, განიკუთენ“ (ტრულის მე-15 კანონი).

VI კრების მე-14 კანონს ზუსტად იმეორებს ექვთიმე მთაწმიდელი „მცირე სჯულისკანონის“ VI კრების მე-15 კანონში.

მაგრამ ყველაზე ზუსტად „ძეგლისწერის“ მეორე კანონის ტექსტს შეესატყვისება „დიდი სჯულისკანონის“ სისტემატური ნაწილის I ტიტლოსის 28 თავის სამოქალაქო კანონმდებლობის ის ადგილი, რომელიც არსენ იყალთოელის ნათარგმნი ნაწილშია მოთავსებული.

„ხოლო იგივე განწესებამ (ნოველის I თავის 1 განწესება) იტყვს, ვითარმედ არა ჯერ-არს, რამთა იყოს უკნინესოცდაათისა წლისა, რომელსა-იგი ჯელნი დაესხმოდინ ხუცად, და დიაკონი ოცდახუთისა წლისა და წიგნი.სმკითხველი — რვისაჲ, ხოლო ეპისკოპოსი — ოცდაათხუთმეტისა“¹². ხოლო აშიაზე მიწერილი შეისწავე: „ველთდასხმადნი: ეპისკოპოსი ლე (35) წლისაჲ, ჰუცესი ლ (30) წლისაჲ, დიაკონი კე (25) წლისაჲ, წიგნისმკითხველი მ (8) წლისაჲ“¹³ „დიდი სჯულისკანონის ყველა ხელნაწერს აქვს და ამდენად არსენ იყალთოელის ან ბერძნული დედნის შემდგენლის კომენტარს უნდა წარმოადგენდეს. მეორეს მხრივ, „ძეგლისწერის“ მეორე კანონში მითითებული საეკლესიო თანამდებობებზე დანიშვნისათვის საკმარისი ასაკი ასე სრული სახით „დიდი სჯულისკანონში“ შესულ არც ერთ საეკლესიო კრების კანონში არ არის მოცემული. აქედან ის დასკვნა უნდა გაკეთდეს, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორმა, ჩვენი აზრით, არსენ იყალთოელმა ეს კანონი თავისივე ნათარგმნი ძეგლის „დიდი სჯულისკანონის“ ზემომოტანილი ადგილის საფუძველზე შეადგინა. ეს კიდევ ერთი დამადასტურებელი არგუმენტია იმ ვარაუდისა, რომ არსენ იყალთოელი არის „ძეგლისწერის“ შემდგენელი. როგორც ვხედავთ, „ძეგლისწერა“ ამ საკითხში ორიგინალობით არ გამოირჩევა და ამ კანონის შინაარსში განსაკუთრებული პოლიტიკური მნიშვნელობის აზრის ჩადება და მისი დავით აღმაშენებლისადმი მიწერა საკითხის გაყალბება იქნებოდა¹⁴.

წიგნის მკითხველის ასაკის 8 წლით განსაზღვრა საფუძველიან აქვს იწვევს, რადგან ეს საკმაოდ რთული თანამდებობა — საჭირო-

¹² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 133, 19.

¹³ იქვე, გვ. 133 (სქოლიო).

¹⁴ შდრ. ვ. აბაშმაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 345.

ეპისამებრ სხვადასხვა საეკლესიო წიგნებში შესაფერისი ადგილების დაძებნა დამისი ღვთისმსახურების დროს წაკითხვა საეკკოა, 8 წლის ასაკის ბავშვს ჰქონოდა დაკისრებული. ამ ეკეს აძლიერებს Pitra-ს მიერ გამოცემული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული თარგმანის შესატყვის ადგილას (I ტიტლოსი, თავი 28) სამოქალაქო კანონმდებლობიდან მოტანილ ამონაწერში წიგნისმკითხველის ასაკის 20 წლით განსაზღვრა, მით უმეტეს, რომ დიაკონის, ხუცესისა და ეპისკოპოსის ქიროტონისათვის საკმარისი ასაკი ზუსტად ისეთივეა, როგორც ქართულ თარგმანში ვეაქეს: „ή αὐτῆ δε δὶἀταξίς φησι τὸν χε:ροτοισύμμευον πρεσβύτερον μὴ ὀφέ:λει· εἶναι ἡτοιννα ῥῶν λ' ἔταῶν, κα: κα' τὸν δὶἀχοισιν, τὸν δε ἀναγνώστην κ', καὶ τὸν ἐπίσκοπον λξ.ή δε ἰξ' δὶἀταξίς τοῦ αὐτοῦ τίτ. Φέλει αὐτὸν ἵπερβεβηχέναι τὰ λ' ἔτη. აქ ქართულ თარგმანში კ ღ ἔτη — 30 წლის ნაცვლად შეცდომით „ორმოცდაათი“ წელი წერია — Pitra II, 476). მაგრამ ნიკოდიმე უთითებს ბალზამონის კომენტარს, რომელიც თავისთავად ეყრდნობა ბასილიკს ?(III, 1, 28), რაც უდრის იუსტინიანეს CXXIII ნოველას და აღნიშნავს, რომ წიგნისმკითხველის ხელდასხმის ასაკი 18 წელია (Αθ συντ. II, 338 — Прав. правос. церкви, I, გვ. 486).

ზემოხათქვაში აძლიერებს ეკეს, რომ წიგნისმკითხველის ასაკი „დიდ სჯულისკანონში“ და „ძეგლისწერაში“ სინამდვილეს არ შესატყვისება.

„ათენის სინტაგმაში“, რომელიც ნომოკანონის XIV ს. კონსტანტინოპოლური ნუსხის მიხედვით არის გამოცემული, წიგნისმკითხველის ხელდასხმის ასაკი, ისევე როგორც „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანში, 8 წლითაა განსაზღვრული: „... τὸν δε ἀναγνώστην ἡ¹⁵, ამასთანავე ძეგლის გამოცემლები სქოლიოში აღნიშნავენ, რომ ტრაპიზუნტის ხელნაწერში ეს ასაკი 20 წელია, ხოლო ბალზამონის კომენტარისა და Voelli და Justelli-ს ნომოკანონის გამოცემის მიხედვით 18 წელი¹⁶. ცხადია, წიგნისმკითხველის ასაკის 8 წლით განსაზღვრა დასახელებულ ხელნაწერში შეცდომაა. მაგრამ ეს შეცდომა ამ ხელნაწერის გადამწერის ბრალი არ უნდა იყოს, რადგან, როგორც ჩანს, „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელს ასეთივე მოწმობა ნომოკანონის XI საუკუნეზე აღრიხდელ ნუსხაში უნახავს და ქართულადაც გადმოუღია იგი.

¹⁵ ათენის სინტაგმა, I, 1852, გვ. 66, 8.

¹⁶ ათენის სინტაგმა, I, გვ. 66, სქოლიო.

როგორც არ უნდა იყოს მიზეზი ბერძნული ნომოკანონის ზოგერთ ხელნაწერში და „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ნუსხებში წიგნისმკითხველის ასაკის 8 წლით განსაზღვრისა, ერთი რამ ცხადია: „ძეგლისწერაში“ ეს დეტალი „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხისაგან მომდინარეობს¹⁷.

ამდენად საეჭვოა ივ. ჭავჭავაძისა და მასზე დაყრდნობით ვ. აბაშაძის მსჯელობა მხოლოდ „ძეგლისწერის“ ამ ადგილის მიხედვით იმის შესახებ, რომ საქართველოში ბავშვებს წერა-კითხვას ჩვილ ასაკში ასწავლიდნენ¹⁸.

3. „ამას თანა სხუადცა უწესოა წესი გელთდასხმათაჲ დაქსნად განვაჩინეთ, ვითარმცა მასვე და ერთსა დღესა გელნი დაესხნეს ვისმე წიგნისმკითხველად, კერძოდიაკონად, დიაკონად და მღვდელად, ანუ თუ ეპისკოპოსადცა, რომელიესე უკუეთუ იქმნასლა სადა ამიერითგან, გელთდამსხმელი და გელთდასხმული ერთბამად განიკუთნენ მღვდლობისაგან. რამეთუ პირველად წიგნისმკითხველად და კერძოდიაკონად ოდენ ჭერ-არს გელთდასხმაჲ და ორისავე ამის ერთსა დღესა შესაძლებელ არს ქმნაჲ და მერმე დიაკონად. და ვითარცა დაყვენეს დღენი დიაკონობასა შინა და ჰმსახუროს მღვდლთა არა მცირედთა დღეთა, მერმელა მოიყვანონ მღვდლობად. ხოლო უკუეთუ ეპისკოპოსობად მომავალი იყოს, შემდგომად შუდთა დღეთა ეამისწირვისა მოიყვანონ გელთდასხმად ეპისკოპოსობისა და ამას ვიტყვთ მათთვის, რომელთა საქრო რაჲმე მიზეზი ასწრაფობდეს, ხოლო რომელთა არცა ერთი რაჲ აქუნდეს სათანადო მიზეზი მასწრაფობელად, მათ წელიწადი და წელიწადნი დაყვენენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფრომსლა დიაკონობისასა, ვინაჲთგან თუნიერ დიაკონთა სიმ-

¹⁷ ექვთიმე მთაწმიდლის მიერ შედგენილ VI მსოფლიო კრების 39-ე კანონში მონაზვნად კურთხევის ყველაზე მცირე ასაკი ათი წელია დასახელებული. ეს ტრადიცია VI კრებიდან მოდის. „დიდი სჯულისკანონში“, VI კრების მეორე მოცე კანონში ვკითხულობთ: „აწ უკუე რომელსა ეგულებოდის აღღებაჲ უღელსა მონაზონებისასა, იყვენ იგი ნუ უმცირეს ჰასაკითა ათისა წელიწდისა“ (387, 27).

თუ გავითვალისწინებთ, რომ წიგნისმკითხველის თანამდებობა მონასტერშიც იყო და ამ თანამდებობაზე მონაზვნად ნაკურთხი პირი უნდა ყოფილიყო ხელდასხმული, ნათელი იქნება, რომ წიგნისმკითხველი 8 წლის ასაკში ვერ დაინიშნებოდა. აქედანაც ჩანს, რომ „ძეგლისწერაში“ შეედომით 18 წლის ნაცვლად 8 წელი წერია.

¹⁸ ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით, ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, ნაკ. II, 1929, გვ. 5; ვ. აბაშაძის მიხედვით, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 345.

რავლისა ვერაჲ მიიღებს შუენიერებასა საეკლესიოთა წესთა-
განი. ამისთჳს ვამცნებთ ყოველთა ეპისკოპოსთა, რაჲთა უფ-
როჲსლა დიაკონთა განმრავლებისათჳს მოლუაწე იყვნენ ეკლე-
სიათა შინა მათთა. ხოლო მონაზონთა, რომელნი მღდელობად
და ეპისკოპოსობად მომავალ იყვნენ, პირველად სრულიად
მონაზუნად დიდითა სქემითა უბრძანებთ განსრულებასა და
ეგრეთღა მღდელობად მოსლვასა¹⁹.

ქრისტიანული საეკლესიო კანონმდებლობით, რომელიც ემყა-
რება უძველეს საეკლესიო ტრადიციებს და ახალი აღთქმის წიგ-
ნების მითითებებს, საეკლესიო იერარქიის რომელიმე საფეხურზე
სამღდელო პირის დანიშვნა შესაძლებელია მოხდეს იმ შემთხვე-
ვაში, თუ პირად ღირსებებთან და შესაფერის ასაკთან ერთად
(„ძეგლისწერის“ მე-2 კანონი) ამ პირს გავლილი აქვს ყველა
დაბალი იერარქიული საფეხური. მაგალითად, დიაკონობის კან-
დიდატს მოეთხოვება წიგნისმკითხველის და კერძო-დიაკონის სა-
ფეხურის გავლა, ხუცესს — წიგნისმკითხველის, კერძოდიაკო-
ნისა და დიაკონის საფეხურებისა, ხოლო ეპისკოპოსს — თანმიმ-
დევრობით ყველა წინამავალი ზემოჩამოთვლილი იერარქიული
თანამდებობისა. ეს წესი უნდა იყოს დაცული ყოველგვარი გა-
მონაკლისის გარეშე. სარდიკიის ადგილობრივი კრების (345 წ.)
მე-10 კანონი ეხება ისეთ შემთხვევას, როდესაც რომელიმე საერო
პირი, რომელიც მდიდარია, ან მეცნიერი და რომელიც ეპისკოპო-
სობისათვის შესაფერისი კანდიდატია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში
შეიძლება ხელდასხმულ იქნეს ეპისკოპოსად, თუკი ის გაივლის
საეკლესიო იერარქიის ყველა საფეხურს და თითოეულ საფეხურ-
ზე დაამტკიცებს, რომ ის მართლაც ღირსია ეპისკოპოსობისა. აქვე
აღნიშნულია, რომ ყოველი საფეხურის ანუ საეკლესიო ხარისხის
გავლას არ შეიძლება დასჭირდეს ძალიან მოკლე დრო, რადგან
ძნელი იქნება შემოწმდეს რომელიმე საეკლესიო თანამდებობაზე
ასაყვანი პირის ჭეშმარიტი ღირსებები.

„ძეგლისწერის“ მე-3 კანონი, რა თქმა უნდა, გულისხმობს,
რომ რომელიმე საეკლესიო თანამდებობაზე ხელდასხმა აუცილე-
ბლად წინა ხარისხის გავლის შემდეგ არის შესაძლებელი, მაგრამ
გმობს იმ უკანონო შემთხვევებს, როდესაც ირღვევა თითოეული
ხარისხის გავლის დრო და ზოგჯერ ეპისკოპოსად შერჩეული პირი
ყველა ამ ხარისხს ერთ დღეში გაივლის ხოლმე. ასეთი შემთხვევე-

¹⁹ დიდა სჯულისკანონი, გვ. 550, 13.

ბი, როგორც ჩანს, არცთუ იშვიათი ყოფილა, რადგანაც კრებას ამის შესახებ სპეციალური კანონის გამოტანა დასჭირდა. აღნიშნულ კანონში იერარქიული ხარისხების გავლის დროსთან დაკავშირებით ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო სურათი ჩანს: თუ რომელიმე იერარქიულ თანამდებობაზე კანდიდატის დანიშვნა გადაუდებელი, სასწრაფო მიზეზებით არის ნაკარნახევი, რუის-ურბნისის კრება შესაძლებლად მიიჩნევს, რომ შერჩეულ პირს ერთი დღის განმავლობაში ხელი დაესხას ჯერ წიგნისმკითხველად და შემდეგ კერძო დიაკონად „და მერმე დიაკონად“. დიაკონობის ხარისხში მისი აყვანა იმავე დღეს არ იგულისხმება, რადგან დიაკონობის ხარისხში დაყოვნება რამდენიმე დღით არის ნაეარაულები: „ვითარცა დაყვენეს დღენი დიაკონობასა შინა და ჰმსახუროს მღღელთა არა მცირედთა დღეთა, მერმელა მოიყვანონ მღღელობად“²⁰. ზუსტად არ ჩანს, თუ რამდენი დღეა ამ შემთხვევაში ნაეარაულები. სამაგიეროდ, ხუცობიდან ეპისკოპოსის ხარისხში ასაყვანად შერჩეული პირი ხელდასხმას შვიდი დღის განმავლობაში მიიღებს. მეორე შემთხვევაა, როდესაც ასეთი სასწრაფო მიზეზები არ არის და იერარქიული ხარისხების გავლა ჩვეულებრივ მიმდინარეობს. ამ შემთხვევაში კრებას შესაძლებლად მიაჩნია, რომ საეკლესიო თანამდებობაზე შერჩეულმა პირებმა „წელიწადი და წელიწადნი დაყვენენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფრომს დიაკონობისასა...“

არც „ძეგლისწერის“ ამ კანონიდან და არც ზემოდამოწმებული სარდიკიის მე-10 კანონიდან არ ჩანს თითოეული საეკლესიო ხარისხის გავლისათვის ზუსტად დადგენილი დრო — არც სასწრაფო მიზეზების დროს და არც ჩვეულებრივად. უფრო მეტიც. „დიდ სჯულისკანონში“ შეტანილ საეკლესიო კანონებში ვერ შეხვდებით ამ საკითხებთან დაკავშირებით განსაზღვრულ ზუსტ დროს. თუ სარდიკიის კრების აღნიშნულ კანონში ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ ეპისკოპოსობის კანდიდატმა თითოეულ ხარისხში უნდა დაჰყოს „οὐκ ἔλαχιστον χρόνον μῆκος“ (საკმარისი დრო), კონსტანტინოპოლის პირველ-მეორე კრების (861 წ.) მე-17 კანონი უთითებს: „νεομίσμενον χρόνον“ (კანონით განსაზღვრული დრო). ამის შესახებ ნიკოდიმე სარდიკიის კრების მე-10 კანონის კომენტარში ამბობს: «Сколько в действительности времени должен провести таковой на ка ждой из этих степеней, или, употребляя выражение римского церковного права,

²⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 550, 20.

interstitium, сколько времени должно пройти между получением одной и другой степени, в правилах точно не говорится.²¹

ნიკოდიმე ამავე კანონის კომენტარში ცდილობს დაახლოებით განსაზღვროს ის დრო, რაც საჭიროა თითოეული ხარისხის გავლისათვის ჩვეულებრივ პირობებში. მისთვის ამოსავალია თითოეულ ხარისხში ასაყვანი პირისათვის საეკლესიო კანონმდებლობით განსაზღვრული ასაკი: თუ წიგნისმკითხველად შეიძლება დაიდგინოს 18 წლის პირი, ხოლო კერძოღიაკონი იგივე პირი შეიძლება გახდეს მხოლოდ 20 წლის ასაკში, დიაკონი 25 წლისა, ხუცესი 30-ისა და ეპისკოპოსი 35 წლისა, მაშინ წიგნისმკითხველს დიაკონობის ხარისხში ასაყვანად 7 წელი დასჭირდება, დიაკონს ხუცესის თანამდებობის დასაყვებლად 5 წელი და ხუცესს ეპისკოპოსის ხარისხის მოსაპოვებლად კიდევ 5 წელი. ამრიგად, ნიკოდიმეს აზრით, პირს, რომელიც ეპისკოპოსი გახდება თითოეული ხარისხის ნორმალური გზით გავლით, სულ 17 წელი დასჭირდება, უკიდურეს შემთხვევაში 15 (თუ ვიგულისხმებთ, რომ 20 წლის ასაკის პირმა ერთდროულად მიიღო წიგნისმკითხველად და კერძოღიაკონად ხელდასხმა²²).

ამას გულისხმობს, ალბათ, „ძეგლისწერის“ მე-3 კანონი, როდესაც აღნიშნავს: „ხოლო რომელთა არცა ერთი რამ აქუნდეს სათანადოა მიზეზი მასწრაფობელად, მათ წელიწადი და წელიწადნი და ყვენენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფროასლა დიაკონობისასა, ვინამთგან თუნიერ დიაკონთა სიმრავლისა ვერამ მიიღებს შუენიერებასა საეკლესიოთა წესთაგანი“.

ნიკოდიმეს კომენტარში და „ძეგლისწერის“ მოტანილ ციტატაში გატარებული აზრი ლოგიკურია: როგორი ღირსებებით შემკულიც არ უნდა იყოს რომელიმე თანამდებობაზე ხელდასასხმელი პირი, როგორი სასურველიც კანდიდატიც არ უნდა იყოს იგი გარკვეული თანამდებობისათვის, მისი ამ თანამდებობაზე დანიშვნა შეუძლებელია, თუკი ის არ აკმაყოფილებს ამ თანამდებობისათვის საჭირო ასაკობრივ მოთხოვნებს. 25 წლის დიაკონი ვერ გახდება ხუცესი ისევე, როგორც 30 წლის ხუცესი — ეპისკოპოსი.

²¹ Правила православной церкви с толкованиями Никодима, т. II, перевод с сербского, С.-Петербург, 1912, стр. 131.

²² იქვე, გვ. 131—132.

ახლა ვნახოთ, როდის შეიძლება თითოეული ხარისხისათვის ზემოთ აღნიშნული ვადების შემცირება და საეკლესიო თანამდებობების გაცილებით მოკლე დროში გავლა.

„ძეგლისწერის“ წინამდებარე კანონში განსაკუთრებული მიზეზების გათვალისწინებით დაშვებულია გარკვეული საეკლესიო პირის მიერ ყველა საეკლესიო ხარისხის გავლა, წიგნისმკითხველიდან ეპისკოპოსობამდე, სულ რაღაც ერთნახევარი ათეული დღის განმავლობაში: „ამას ვიტყვით მათთვის, რომელთა საჭიროა რამდენიმე მიზეზი ასწრაფობდეს“. ეს შემოკლებული ვადები ყველა ხარისხისათვის ნათლად არ ჩანს. თუკი კონკრეტულად მითითებულია, რომ ერთი დღის განმავლობაში ერთი და იგივე პირი შეიძლება იკურთხოს ჭერ წიგნისმკითხველად, ხოლო შემდეგ კერძო დიაკონად, აგრეთვე თუკი ზუცესის თანამდებობიდან ეპისკოპოსის ხარისხში გარკვეული პირი, ისევე და ისევე სასწრაფო მიზეზების გამო, შეიძლება შეიდი დღის შემდეგ აიყვანონ, ნათელი არ არის, კერძო დიაკონს რამდენი დღის შემდეგ შეიძლება ხელი დაესხას დიაკონად და რამდენ დღეს გულისხმობს დიაკონისათვის განსაზღვრული „არა მცირედნი დღენი“, ვიდრე იგი ზუცესი გახდებოდეს იმავე სასწრაფო მიზეზების გამო. მართალია, მიზეზები, რომლებიც მოითხოვენ გარკვეული პირის მიერ საეკლესიო იერარქიის საფეხურების ასეთ შემოკლებულ ვადებში გავლას, მარტო იმდროინდელი საქართველოს ეკლესიის სპეციფიკური მიზეზებით არ აიხსნება და საეკლესიო კანონმდებლობის ისტორიაში მარტოდენ „ძეგლისწერით“ არ შემოიფარგლება, მაგრამ არც „დიდ სჯულისკანონში“ შესული საეკლესიო კანონები, რომლებიც ამავე საკითხს ეხებიან, არ იძლევიან ზუსტ პასუხს.

კონსტანტინოპოლში 861 წელს შეკრებილი ადგილობრივი კრების მე-17 კანონის კომენტარებში საეკლესიო კანონების ერთ-ერთი პირველი კომენტატორი ბალზამონი (XII ს.), ეყრდნობა რა გრიგოლ ნაზიანზელის ქადაგებას „დღისა მისთვის შეერგასისა“, რომელშიც გრიგოლი ამბობს, რომ „და კუალად შუდ დღმ მდდელი სრულ იქმნების“²³, აკეთებს დასკვნას, რომ თითოეული ხარისხის გავლისათვის საჭიროა და საკმარისი შეიდი დღე, რასაც მისი აზრით, მხარს უჭერს საეკლესიო დაუწერელი ჩვეულება. რა თქმა უნდა, ბალზამონის ეს განმარტება შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ და მხოლოდ სასწრაფო მიზეზებით გამოწვეულ ხელდასხმას.

²³ A-92 (XI ს.), 169r-v.

შესაძლებელია, ამის გამოძახილი იყოს „ძეგლისწერის“ მე-3 კანონში აღნიშნული ფაქტი, რომ „უკუეთუ ეპისკოპოსობად მომავალი იყოს, შემდგომად შუდთა დღეთა ეამისწირვისა მოიყვანონ გელთდასხმად ეპისკოპოსობისა და ამას ვიტყუთ მათთვის, რომელთა საჭიროა რამემ მიზეზი ასწრაფობდეს“. რა თქმა უნდა, წინასწარ ნათქვამია, რომ ეს პირი მანამდე ხუცესის ხარისხში იმყოფებოდა.

ნათელია, რომ ასეთ განსაკუთრებულ შემთხვევებშიც, როდესაც ეპისკოპოსად შერჩეულმა პირმა ყველა ინსტანცია რამდენიმე დღეში უნდა გაიაროს, არ შეიძლება დარღვეული იყოს ასაკობრივი ცენზი. თუკი საერო პირი შერჩეულია ეპისკოპოსის ხარისხში ასაყვანად, ბუნებრივია, ის 35 წელზე ნაკლებს არ შეიძლება იყოს. ამ ასაკის პირმა კი უნდა მიიღოს (შემოკლებულ ვადებში) თანმიმდევრობით წიგნისმკითხველის, კერძო-დიაკონის, დიაკონის, ხუცესის (მღვდლის) და ეპისკოპოსის ხარისხები.

საინტერესოა ამ საკითხთან დაკავშირებით ბიზანტიური სამოქალაქო კანონმდებლობის გათვალისწინებაც. „დიდი სჯულისკანონის“ I ტიტლოსის მე-11 თავში ვკითხულობთ: „მეორე განწესებაჲ პირველისა თავისა ნეარონთაჲსაჲ არა შეუნდობს, რადთა დასისაგან ერისკაცთაჲსა მეყსეულად გელნი დაესხნენ ვისმე ეპისკოპოსად, არამედ პირველად სამღვდლოთა დასთა თანა აღრიცხვად და სამთუე დადგრომად მათ შინა და საღმრთოთა წერილთა და კანონთა სწავლად უბრძანებს. ხოლო პირველსა განწესებასა მისვე თავისასა არა უდარეს ექუსისა თთვისა დღეთაჲსა ჰნებაჲს ეპისკოპოსობად მომავალისა მის ეგერა პირველვე წინასამღვდლო-ყოფაჲ ანუ მონაზონ-ყოფაჲ“²⁴.

როგორც ჩანს, აქაც საეკლესიო თანამდებობაზე სასწრაფო მიზეზების გამო დანიშვნის შესახებაა ლაპარაკი, თუმცა ყველა ხარისხის გავლისათვის საჭირო დრო გაზრდილია (თუ ბალზამონის კომენტარს დავემყარებთ, საეკლესიო კანონმდებლობით ყველა საფეხურის გავლას ერთი თვე სჭირდება — თითოეულ ხარისხში შვიდი დღე, სამოქალაქო კანონმდებლობით კი პირველ შემთხვევაში 3 თვე, ხოლო მეორე შემთხვევაში 6 თვე)²⁵. დასახელებული

²⁴ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 129, 27.

²⁵ აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის უზუსტობანი, რომელიც ამ კანონთან დაკავშირებით შეიმჩნევა ვ. აბაშაძის ნაშრომში „ნარკვევები საქართველოს პოლიტიკური მოქმედების ისტორიიდან“ (რომელშიც ეს კანონი „ძეგლისწერის“ მეორე კანონის ნაწილადაა მიჩნეული, როგორც ეს ზემოთ დასახელებულ მკვლევართან გვაქვს). ავ-

კანონი მოითხოვს, რომ თუკი ეპისკოპოსობის კანდიდატი მონაზონია, მას აუცილებლად ნაკურთხი უნდა ჰქონდეს „დიდი სქემა“. ე. ი. უნდა ჰქონდეს მონაზვნობის მესამე — უმაღლესი ხარისხი (პირველია დამწყები მონაზონი, მეორე — მცირე სქემა, რომელსაც ატარებენ საერთო ცხოვრების მონასტრების ჩვეულებრივი მონაზვნები და მესამე — დიდი სქემა, რომელსაც ატარებენ წინა-ორი საფეხურის გავლის შემდეგ მონაზვნები, რომლებმაც მოიპოვეს ცალკე, იზოლირებულად დაყუდების უფლება და დადებული აქვთ აღთქმა, განსაკუთრებული მიზნების გარეშე არ გამოვიდნენ თავიანთი საცხოვრებელი ადგილიდან. სამივე საფეხურის მონაზვნების ჩაცმულობაც განსხვავებული იყო).

4. „ხოლო წესი ევლთდასხმადთა სრულებისა ეგრეთ აღესრულებოდედ, ვითარცა ახალთა შინაკურთხევანთა ნეტარებით მოვსენებულისა მამისა გიორგი მთაწმიდელისათა დაწერილ არს. ეგრეთვე კურთხევაჲ ეკლესიისაჲ და დამყარებაჲ საკურთხეველისაჲ და წმინდა-ყოფაჲ ღმერთმყოფელისა მიპრონისაჲ ეგრეთ სრულ-ქმნებოდედ, ვითარცა მუნ შინა მოხსენებულ არს“²⁶.

ამ კანონში ჩამოთვლილი საეკლესიო რიტუალები, სხვა მრავალ მსგავს წესთან ერთად (ნათლისღება, ქორწინება, ბერად აღკვეცა, აღსრულებულის დასაფლავება, მართლმადიდებლობაზე მოქცეულთა მიღების წესი, წყლის კურთხევა და სხვ. მრავალი) შეტანილია წიგნში, რომელსაც ქართულად „კურთხევანი“ ეწოდება. ეს სახელი წარმომდგარია „კურთხევისაგან“, ვინაიდან ში-

ტორი აღნიშნავს, რომ „ამავე მუხლში მოცემული სამართლებრივი ნორმით გაუქმდა ძველად არსებული წესი, რომლის მიხედვითაც საეკლესიო იერარქიის გავლის გარეშე შეიძლებოდა ამა თუ იმ პირს ერთსა და იმავე დროს მიეღო წიგნისმკითხველის, ნახევარ ღიაკენის (კერძო ღიაკენის), ღიაკენის, მღვდლისა და ეპისკოპოსის თანამდებობები“ (გვ. 346). ჭერ ერთი, ასეთი წესი არ არსებულა, არამედ ასეთი მოქმედება თვითონ წარმოადგენდა წესის და კანონის დარღვევას. მეორეც, „ძველისწერის“ ამ კანონში არ არის ნათქვამი, რომ ხელდასხმა წარმოებდა „იერარქიის გავლის გარეშე“, არამედ იერარქიული საფეხურების გავლა ხდებოდა ერთი დღის განმავლობაში. ამასთანავე გაუგებარია ავტორის სიტყვებში „ამა თუ იმ პირს ერთსა და იმავე დროს მიეღო“ ყველა საეკლესიო თანამდებობა. აქ ლაპარაკია ყველა საფეხურის გავლის შესახებ გარკვეული პირის მიერ თანმიმდევრულად ერთი დღის განმავლობაში და არა ამ თანამდებობების ერთდროულად დაკავების შესახებ.

²⁶ დიდი სჯულსკანონი, გვ. 550—551.

ნაარსი მისი არის სხვადასხვა „კურთხევათა“ ანუ ლოცვათა სა-
შუალეგებით განწმედის წესი“²⁷. ეს წიგნი ქართულად უძველეს
დროს ყოფილა თარგმნილი (მისი ერთი X ს. ნუსხა დაცულია სი-
ნას მთის ქართულ ხელნაწერში). შემდეგ ექვთიმე მთაწმიდელს
ეს ძეგლი ბერძნულიდან უთარგმნია „მცირედ და შემოკლებუ-
ლად“²⁸. ექვთიმეს თარგმანი სრულად არ შემონახულა. ამ წიგნის
რამდენიმე სტატია შემონახულა სხვადასხვა კრებულსა და ხელ-
ნაწერებში, რომელთაგან ამჟამად ჩვენთვის საინტერესოს დავასა-
ხელებთ: 1. „სქემის კურთხევა ბერძული და მონაზონის კურთხე-
ვა“²⁹, 2. „წესი და განგება სატფურებისაჲ, რომელ არს კურთხე-
ვა წმიდისა ეკლესიისაჲ, რომელი თარგმნა იონთა ენისაგან ნე-
ტარმან ეფთჳში“³⁰. 3. „კურთხევა წიგნისმკითხველისა და ფსალ-
ტისაჲ, კერძო-დიაკონისაჲ, მთავარდიაკონისაჲ, ხუცობისაჲ და
ეპისკოპოსისაჲ“³¹, რომელიც შეიცავს ქიროტონია-ქიროთესიის
წესების საკმაოდ არქაულ რედაქციებს³² და სხვ. როგორც ვხე-
დავთ, დასახელებული სტატიებიდან მე-2 და მე-3 ზუსტად იმ სა-
კითხებს პასუხობს, რომელსაც ეხება „ძეგლისწერის“ განსახილ-
ველი კანონი — საეკლესიო იერარქიულ თანამდებობაზე ხელდას-
ხმის წესი, ეკლესიის კურთხევის წესი — მაგრამ კანონი მრუთი-
თებს, რომ ეს წესები შესრულდეს არა ექვთიმეს მიერ თარგმნილი
წიგნების მიხედვით, არამედ გიორგი მთაწმინდელის მიერ თარ-
გმნილი „კურთხევანის“ მიხედვით. საქმე ისაა, რომ ექვთიმეს თარ-
გმანი, როგორც აღვნიშნეთ, შემოკლებული რედაქციისაა და გიორ-
გი მთაწმიდლის დროინდელ ლიტურგიკულ მოთხოვნილებებს
ვეღარ აკმაყოფილებდა, ამიტომ გიორგიმ ხელახლა თარგმნა ამ წიგ-
ნის სრული რედაქცია, რომელსაც „დიდი კურთხევანი“ ეწოდა.
ამიტომაა, რომ „ძეგლისწერა“ დასახელებულ საკითხებში სახელ-
მძღვანელოდ გიორგის თარგმანს ასახელებს. „ძეგლისწერის“ ამ
კანონში ჩანს, რომ გიორგის თარგმანს საქართველოში კანონიკური
მნიშვნელობა მიუღია და რუის-ურბნისის კრებას მისთვის სანქცია
მიუცია. ამ ფაქტის მიხედვით საფიქრებელია, რომ ხელდასხმისა

²⁷ კ. კ ე ჯ ლ ი ძ ე. ძველი ქართ. მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 554.

²⁸ იქვე, გვ. 205.

²⁹ К. Кекелидзе. Литургические груз. памятники, стр. 43-46, 62-67.

³⁰ იქვე, გვ. 37—40.

³¹ იქვე, გვ. 40—42.

³² კ. კ ე ჯ ლ ი ძ ე, ქართ. ლიტ. ისტ., I, 1951, გვ. 185-186.

და კურთხევის წესები მანამდე ექვთიმე მთაწმიდლის მიერ თარგმნილი „კურთხევანის“ მიხედვითაც წარმოებდა.

გიორგი მთაწმიდლის მიერ ნათარგმნ „დიდ კურთხევანში“ მოთავსებული იყო ყველა ის წესი, რომელიც მის თანამედროვე საეკლესიო პრაქტიკაში შემუშავდა. „მთლიანი ნუსხები ამ კურთხევანისა უძველესი დროიდან საქართველოში არ გვხვდება. ყველაზე უძველესი ნუსხა ამ წიგნისა, XIII—XIV სს. ინახება სინას მთაზე (№ 38 ცაგარლით, 73 ივ. ჭავახიშვილით). გიორგის „კურთხევანი“ შეიცავს, აღნიშნული ხელნაწერით, 126 სტატიას...“³³. მათ შორის რამდენიმე ეხება ეკლესიის კურთხევას, მირონის კურთხევას, ქიროტონია-ქიროთესიას ანუ ხელდასხმის წესებს (ქიროტონია ნიშნავს ძირითად საეკლესიო თანამდებობაზე — დიაკონის, ხუცესისა და ეპისკოპოსისა — ხელთდასხმას საკურთხეველს შიგნით, ზოლო ქიროთესია — უდაბლეს საეკლესიო თანამდებობაზე — წიგნისმკითხველის, მგალობლისა და კერძო-დიაკონის — ხელთდასხმას საკურთხეველის გარეთ. ქართულში ორივე შემთხვევაში „ხელთდასხმა“ ტერმინი იხმარებოდა, თუმცა მათი რიტუალი განსხვავებული იყო ისე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ).

ამრიგად, „ძეგლისწერის“ მე-4 კანონში მოცემულია კანონიკური მითითება: რომელი სახელმძღვანელო წიგნების მიხედვით უნდა შესრულდეს დასახელებული საეკლესიო რიტუალი.

ამ საკითხზე ასეთი დაწვრილებით საუბარი ჩვენ იმიტომ დაგვეკირდა, რომ ამ კანონის შინაარსი მკლადარად არის გაგებული ბოლო წლებში გამოსულ ზოგიერთ ნაშრომში³⁴.

³³ კ. ქ ე კ ე ლ ი ძ ე. ქართ. ლიტ. ისტორია, I, გვ. 555.

³⁴ ვ. ა ბ ა შ მ ა ძ ე ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში ამ კანონის შესახებ წერს: „განსაკუთრებით პოპულარული და მისაღები გახდა გიორგი მთაწმიდლის საეკლესიო რეფორმები, ვადროკუმეო მის ახალ კურთხევანში (I), დავით აღმაშენებლის ეპოქაში. როდესაც სამეფო კარზე დაიწყო განსაკუთრებული ნიჰისა და უნარის მქონე პირთა დაწინაურება... საეკლესიო ხელისუფლებაში, თანამდებობებზე დანიშნონ მხოლოდ სათანადო ნიჰისა და უნარის მქონე პირები, განურჩევლად მათი გვაროვნული წარმოშობისა... სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის მესამე მუხლში გადმოცემულა სამართლებრივი ნორმა, რაც ადგენს საეკლესიო თანამდებობის დაკავების იმ წესებს, რომლებიც გიორგი მთაწმიდელმა შეიმუშავა (I) წინათ, მოკლე და ლაკონიურია... მესამე მუხლია რამდენიმე სტრიქონით გადმოცეკვს იმ ქცევის წესებს, რომელთა მიხედვითაც უნდ-მისხეს საეკლესიო თანამდებობაზე დანიშვნა. ეს ქცევის წესები გიორგი მთაწმიდლის მიერ შემუშავებული ნორმაბია და იგი იმდენად ცნობილი და პოპულარული ყოფილა დავით აღმაშენებლის ეპოქაშიც, რომ ამ წესთა უპირობატესობის დასაბუთება ზედმეტად მიუჩნევეა კანონმდებელს“ (გვ. 346—350). ერთი სიტყვით, ამ კანონში

5. „ხოლო ქრთამისათჳს და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კელთდამსხმელნი კელთდასხმადთაგან, ზემოთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოცემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა, რაათა მოისპოს ეგვევითარი იგი ეკლესიისაგან და აღივოცოს მღდელობისაგან მაკურთხეველისა თჳსისა თანა, რომლისა ქმნაჲ ამიერითგან ნულარამცა ვის უკადრებდეს, რაათა არა იგიცა შევსძინოთ, ვითარმედ შეიჩუენოს, ვითარცა სჳმონ მოგვ პეტრე მოციქულისაგან. და ნუმცა მიიღებენ რაათურით ნურარას ნუ ოდეს, ნუცა პირველ კელთდასხმისა, ნუცა თუთ მას კელთდასხმასა შინა, ნუცა შემდგომად კელდასხმისა ნუცა ქრთამსა, ნუცა ძლუენსა, ნუცა ევლოგიასა, ნუცა კათოლიკოსი ეპისკოპოსთაგან, გინა ზუცეს-დიაკონთა და ხორეპისკოპოსთა, ნუცა ეპისკოპოსნი დიაკონთაგან და მღდელთა და ხორეპისკოპოსთა, ნუცა რათ სხუათა სამღდელთასა დასისაგანთა, ანუ რომელთავე საეკლესიოთა მნეთაგან“³⁵.

რომელიმე საეკლესიო თანამდებობაზე სასულიერო პირის კურთხევის ანუ „ველდასხმის“ დროს მისგან საფასურის ანუ გასამრჩელოს აღება ქრისტიანული რელიგიის ისტორიაში „სიმონის“ სახელითაა ცნობილი. ეს სახელწოდება აღებულია „საქმე მოციქულთა“-დან სვიმეონ მოგვის სახელის მიხედვით. სიმონია, როგორც წყაროებიდან ჩანს, ფართოდ იყო გავრცელებული ქრისტიანულ ეკლესიაში საუკუნეების განმავლობაში და მის აღმოსაფხვრელად ინტენსიური ბრძოლა იყო საჭირო. ახალი აღთქმის წიგნებიდან დაწყებული, სადაც ეკლესიაში მექრთამეობის წინააღმდეგ ბრძოლის კვალი ჩანს, ეს პრობლემა იდგა თითქმის ყველა მნიშვნელოვან საეკლესიო კრებაზე, მექრთამეობის წინააღმდეგ ბევრი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის ეპისტოლეც დაწერილა, მაგრამ მექრთამეობა მაინც ქრისტიანული ეკლესიის თითქმის განუყო-

ავტორმა გიორგი მთაწმიდლის პროგრესული საეკლესიო რეფორმების გამარჯვება დანიხა. ამ კანონის შესახებ წარმოებული ვრცელი მსჯელობა ამ სულსიკვეთებითაა გაღმოცემული. სინამდვილეში კი, როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ამ კანონში მითითებულია, თუ რა რიტუალი უნდა შესრულდეს ხელდასხმის დროს (სად უნდა იკურთხოს „ხელდასხმადი“ — საკურთხეველში, თუ მის გარეთ, რომელი ლოცვები უნდა წარმოითქვას, როგორც უნდა დასდგას ხელი მაკურთხებელმა თანამდებობაზე დასანიშნავ პირს — აქედან თითო ტერმინი „ხელდასხმა“ — ე. ი. ხელის დადება). რამდენად შორს არის ამ კანონის შინაარსი ე. აბაშმაძის მიერ მასში ამოკითხული შინაარსისგან.

³⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551, 3.

ფელ ატრიბუტად იქცა. მოციქულთა 29-ე კანონი, ქალკედონის IV მსოფლიო კრების მე-2 კანონი, ტრულუს (VI მსოფლიო) კრების 22 და 23 კანონები, ნიკიის VII მსოფლიო კრების მე-19 კანონი, აგრეთვე ბასილი დიდის (IV ს.) ეპისტოლე მისქვეშეთა ეპისკოპოსთა მიმართ, გენადი კონსტანტინეპოლელის (V ს.) საყოველთაო ეპისტოლე, ტარასი კონსტანტინეპოლელის ეპისტოლე აღრიანე რომის პაპის მიმართ — აი, ის არასრული სია საეკლესიო კანონებისა საკანონმდებლო წიგნებიდან, რომლებიც ეკლესიაში მექრთამეობის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

როგორც „ძეგლისწერის“ მოტანილი ტექსტი ადასტურებს, ამ მანკიერებისაგან არც XI—XII სს. საქართველოს ეკლესია ყოფილა დაზღვეული და ალბათ, მისი ინტენსიურობის გამო ეს საკითხი რუს-ურბნისის კრების მსჯელობის საგანი გამხდარა. ჯერ კიდევ ბაგრატ IV მეფობის დროს, როგორც გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებიდან ვიცით, სხვადასხვა საეკლესიო რიტუალის შესრულება გასამრჩელოთი ხდებოდა. ათეული წლებით განმტკიცებულ ამ მანკიერ ტრადიციას „ძეგლისწერის“ ეს დადგენილება ძირფესვიანად ვერ აღმოფხვრიდა. საინტერესოა კანონის ტექსტში კათალიკოსის მოხსენიება, რომელსაც საეკლესიო იერარქიის სხვა თანამდებობის პირებთან ერთად ეკრძალება ქრთამის აღება. როგორც ვიცით, საქართველოს ეკლესიაში, რომელიც ავტოკეფალიით სარგებლობდა, კათალიკოსს იგივე უფლებები ჰქონდა, რაც კონსტანტინოპოლის, ანტიოქიის, იერუსალიმის და ალექსანდრიის პატრიარქებს თავიანთ საპატრიარქოში, ერთი სიტყვით, კათალიკოსი დამოუკიდებელი ქართული ეკლესიის მეთაური იყო, ამიტომ მოულოდნელია კანონის ტექსტის ისე შედგენა, რომ შესაძლებელი დამნაშავეის როლში კათალიკოსიც იყოს გამოყვანილი. მსოფლიო კრებათა ისტორიაში არც ერთი შემთხვევა არა გვაქვს, რომ კანონში გადმოცემული დისციპლინარული პირობის დარღვევისათვის შესაძლებელ დამნაშავეთა შორის პატრიარქი ან მთავარეპისკოპოსი იყოს მოხსენიებული. საეკლესიო იერარქიის დასახელება უმეტეს შემთხვევაში ეპისკოპოსზე წყდება, ხოლო იშვიათად მიტროპოლიტი არის დასახელებული. ეტყობა, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობის საკითხთან და, როგორც ჩანს, ქრთამის აღების შემთხვევები (უფრო სწორად „გელთდასხმის“ რიტუალიდან აღებული გასამრჩელო) უცხო არ იყო თვით ეკლესიის მეთაურისათვისაც. ეს, სხვათა შორის, ჩანს გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებიდანაც. უფრო მეტიც, ჯერ კიდევ ექვთი-

მე მთაწმიდელმა ბერძნულიდან გადმოკეთებულ თავის შრომაში „წესი და განგება და რჩულისკანონი მეექვსისა კრებისა...“ 24-ე კანონში, რომელიც ტრულის 691 წლის (პირობით VI მსოფლიო კრება) საეკლესიო კრების 22-ე კანონის საფუძველზეა შედგენილი და განვრცობილი სხვა წყაროების მოშველიებით, ჩაუმატა კათალიკოსის სახელი, როგორც ქართული ეკლესიის სპეციფიკური იერარქიული თანამდებობის აღმნიშვნელი, და სიმონის საჭირბოროტო საკითხი მასზედაც გაავრცელა. იგივე მოტივი ამოძრავებდა, ალბათ, ძეგლისწერის ავტორსაც და რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებასაც.

6. „მერმეცა სამღვდლოთა ჭურჭელთა და ღმრთისადა შეწირულთა სიწმიდეთათჳს, რომელ არიან ბარძიმ-ფეშხუემ-სამწერობელნი და ყოველივე ეკლესიათადა შეწირული და ერთგვის ღმრთისადა მიცემული ოქროჲ, ვეცხლი, თუალი, მარგალიტი, ჭიქაჲ, სტავრაჲ, ნაქსოვი, სინი, რვალი, რკინაჲ, ძელი, კეცი, ქვაჲ, ამას განვაწესებთ შედგომითა წმიდათა კანონთაჲთა, რაჲთა არავის ველეწიფოს ვმარებად მისსა არარად, არცა ტყუეთა საჯსრად, დალათუ ცუდადცა და უგმრად მდებარე იყვნენ და ფერკითა დასათრგუნველად ისხნენ ეკლესიასა შინა და საჭურჭლესა მისსა. ხოლო უკუეთუ ვინმე იკადროს ამთავანისა რამსაცა გარეგნით მის ეკლესიისა და თუნიერ მისსა, ვითარ-იგი განწესებულ იყოს და ვითარ-სახედცა სამსახურად ეკლესიისა, ანუ საკურთხეველისა შექმნილ იყოს სხუად რადცა ვმარებად, მოელოდეთ აქა უკუე ბაბილოვნელთა მეფისა ბალტასარის და ანანიას და საპფირაჲს სასჯელსა, ხოლო მუნ ცეცხლსა საუკუნესა განმზადებულსა ეშმაკათჳს და ანგელოზთა მისთათჳს“³⁶.

საეკლესიო ქონების, როგორც უძრავისა, ასევე მოძრავის, ხელშეუხებლობის პრინციპი კანონიკური სამართლის უძველესი და ცნობილი მოტივია. ეს გასაგებბიცაა, რადგან საეკლესიო კანონმდებლობა მოწოდებულია განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმოს და მკაცრად დაიცვას ეკლესიის ეკონომიური საფუძველი. ეს „ხარკი“ „რუის-ურბნისის“ კრებასაც მოუხდია, როდესაც ამ საკითხზე სპეციალური დადგენილება გამოუტანია. მაგრამ აქ მარტო „ხარკის“ მოხდასთან არ გვაქვს საქმე. კანონის შინაარსი გვიჩვენებს, რომ ეს საკითხი ერთ-ერთი უმწვავეს საკითხთაგანია, რომელსაც

³⁶ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551, 16

კი ეს კრება შეხებია. ამას ადასტურებს კანონის მიერ მითითებული სასჯელის ზომა — როგორც ცნობილია, „ძეგლისწერის“ ზემოთ მოტანილ კანონში დასახელებული პირნი ჩადენილი დანაშაულისათვის ძველი და ახალი აღთქმის ლეგენდებით ღმერთმა მოკლა. აქ კონკრეტულად არ არის მითითებული, თუ როგორ დაისჯება დამნაშავე (ღმერთის მიერ მოვლინებული სასჯელი არ შეიძლება იურიდიულ ნორმად მივიჩნიოთ), მაგრამ შეფარვით გამოთქმული სასჯელი სიკვდილს უნდა გულისხმობდეს, თუმცა კანონიკური სამართლის ისტორიისათვის. სასჯელის ეს ზომა არ არსებობს. ასეთი სასჯელი გამოტანის კომპეტენცია მხოლოდ საერო ხელისუფლებას და სამოქალაქო სამართალს აქვს. ერთი სიტყვით, კანონში დასმული პირობის დამრღვევთათვის უმკაცრესი სასჯელია ნაგულისხმევი, თუმცა მისი კონკრეტული ზომა არ ჩანს. კანონის შინაარსი გვაფიქრებინებს, რომ აქ მარტოდენ სამღვდლო ჭურჭელთა და ეკლესიის საგნების არა დანიშნულებისამებრ გამოყენების აკრძალვასთან არ უნდა გვქონდეს საქმე. აქვე უნდა იგულისხმებოდეს საეკლესიო ქონების მიტაცება-მისაკუთრება და მოპარვა (εφαρμακεία) თუმცა კანონის ტექსტით ეს ნათლად არ ჩანს. ასეთი დანაშაული კი ბიზანტიური სამოქალაქო სამართლით, მართლაც, სიკვდილით ისჯებოდა.

„ღიდ სჯულისკანონში“ საკმაო რაოდენობითაა შეტანილი საეკლესიო კანონები, რომლებიც აღნიშნულ საკითხებს ეხება — მოციქულთა 25-ე, 38-ე, 72-ე, 73-ე, ანტიოქიის 25-ე, გრიგოლი ნოსელის მე-8, კირილე ალექსანდრიელის მე-2, I და II კონსტანტინოპოლის კრების მე-10 კანონები და სხვ. „ძეგლისწერის“ ეს კანონი დასახელებულ კანონთა გათვალისწინებით არის შედგენილი, მაგრამ არც ერთ საეკლესიო კანონში არ გვხვდება დეტალი, რომელიც „ძეგლისწერის“ მე-6 კანონში გვაქვს: ამ კანონში საეკლესიო ქონებისა და საგნების არა დანიშნულებისამებრ გამოყენების ზოგადი აკრძალვის შემდეგ დასახელებულია კონკრეტულად: „არცა ტყუეთა საჯსრიდ, დაღათუ ცუდადცა და უქმარად მდებარე იყვნენ და ფერჯითა დასათრგუნველად იხსნენ ეკლესიასა შინა და საჭურჭლესა მისსა“. როგორც ჩანს, ამ მითითებით დასახელებული კანონის დარღვევის ყველაზე უფროსაპატიო მიზეზიც კი უარყოფილია. ერთი სიტყვით, ხაზგასმულია, რომ ამ კანონს არ შეიძლება გამოხაკლისი ჰქონდეს. მართალია, „ტყუეთა საჯსრად ანუ ტყვეთა გამოხასხსნელად საეკლესიო ქონების გამოყენების თუ არ გამოყენების საკითხი „ღიდ სჯულის-

კანონში“ შესულ საეკლესიო კანონებში არსად გვხვდება, მაგრამ „ძეგლისწერის“ ეს დადგენილება ერთადერთი და გამონაკლისი არ არის. „დიდ სჯულისკანონის“ ბერძნულ დედანში, სისტემატურ ნაწილში შეტანილი სამოქალაქო კანონმდებლობის ექსცერპტები ამ საკითხსაც ეხებიან. ეს ექსცერპტები იმ სისრულით, როგორც ეს ბერძნულ დედანშია, შესულია „დიდი სჯულისკანონის“ ზოგიერთ გვიანდელ ნუსხაში (H — 1670 და ქუთაისი 17) და წარმოადგენს „დიდი სჯულისკანონის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანში შეტანილ გვიანდელ დანამატს³⁷. II ტიტულის მე-2 თავში „სამლდელიო ჭურჭელთა და შენაწირაეთათჳს“ ვკითხულობთ: „ოცდამეათე განწესებაჲ მოსვე (მეორისა) ნაწილისა (პირველისა წიგნისა კოდისა) იტყუს. ვითარმედ. რომელი არა საჯსრად ტყუეთა იყიდდეს სამლდელიოთა ჭურჭელთა, გინა გარდასაფენელთა, ანუ დანადებად და წინდად მიიღებდეს მათ“³⁸. ე. ი. იუსტინიანე დიდის კოდექსის პირველი წიგნის მეორე ნაწილის 30-ე განწესება შესაძლებლად მიიჩნევს საეკლესიო ჭურჭლის და ქონების გაყიდვას და დაგირავებას მხოლოდ ტყვეთა გამოსასყიდი ფულის შეგროვების მიზნით.

ამასვე იმეორებს ინსტიტუტონის II წიგნის I ნაწილი: „სამლდელიონი ჭურჭელნი არცა განივაჴრებიან, არცა დაიწინდებიან, თჳნიერ ზოლო საჯსრად ტყუეთა“³⁹.

ასევე, მეორე ნოველის პირველი განწესება „განპატიჳებათა შთაადლებს გარეშე სჯულისა სამლდელიოთა ჭურჭელთა დამწინდებელთა, ანუ განმსყიდელთა, ანუ განმადნობელთა, ანუ განმჴმარებელთა, გარნათჳს საჯსრად იყოს ტყუეთა“⁴⁰.

ამავე ნოველის მეორე განწესებაც აღნიშნავს: „სამლდელიონი ჭურჭელნი კონსტანტინეპოლისანი და სადაცა რაგზომამსაცა სალოცველისა სახლისა მდებარისანი სხუებრ ნუ განივაჴრებიან, ნუცა დაიღებიან თჳნიერ საჯსრისათჳს ტყუეთაჲსა“⁴¹.

ეგევე სამოქალაქო კანონი უშვებს ისეთი საეკლესიო საქონლის გაყიდვას და ღირებულებით ეკლესიის გადაუღებელი ვალე-

³⁷ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 51-53.

³⁸ იქვე, გვ. 146, 24.

³⁹ იქვე, გვ. 146, 33.

⁴⁰ იქვე, გვ. 146, 35.

⁴¹ იქვე, გვ. 146, 38.

ბის გასტუმრებას, როცა ეს ქურქელი ან საქონელი ზედმეტია ან გამოუყენებელია, ისიც ეპისკოპოსმა ნებართვა მიტროპოლიტისა და პატრიარქისაგან უნდა ითხოვოს⁴².

ეპ. ნიკოდიმე მოციქულთა 73-ე კანონის⁴³ კომენტარში აღნიშნავს: «Впрочем бывали примеры в самые древние времена, что некоторые епископы брали из церкви все, что в ней было самого драгоценного, даже священные сосуды, и обращали их в деньги, когда являлась потребность накормить голодных или выкупить пленных (აქ ის უთითებს: Socrat, Hist. eccl., VIII (მინეს მიხედვით s. g. t. 67, 781-784 და სხვ.). Это были дела милосердия, заповеданные Самим Богом, и к ним не может быть применимо ни это Апост. правило, ни другие, подобные ему»⁴³.

როგორც ვხედავთ, „ძეგლისწერის“ მე-6 კანონში საწინააღმდეგო სურათი გვაქვს. ეს საკითხი ჩვენს ძეგლში გაცილებით მკაცრად რეგლამენტირებული კანონით არის დამტკიცებული. ეს გასაგებია, რადგან, თუკი გავითვალისწინებთ რუის-ურბნისის კრების წინა პერიოდს, საქართველოს ეკლესიების უდიდესი ნაწილი მთლიანად გაძარცვული იქნებოდა თურქ-სელჯუკთა ველური ტომებისაგან, მათ, ალბათ, არ ჩამორჩა ბევრი საერო და საეკლესიო პირი, რომელიც სარგებლობდა შექმნილი ვითარებით და იტაცებდა ეკლესიის ქონებას. ასეთი თავგასულობის აღმოფხვრას ზედმეტად მკაცრი ზომების მიღება ესაჭიროებოდა, ხოლო ისედაც გაღარიბებული ეკლესიების ქონების დაცვას — მკაცრი კონტროლი.

როდესაც ბიზანტიის სამოქალაქო ხელისუფლებას ეკლესიის საკითხების შესახებ ასეთი დადგენილება გამოჰქონდა, ბუნებრივია, ხაზი გაესვა იმ პუნქტს, რომელიც ითვალისწინებს კანონის გამონაკლისს, ზოლო „ძეგლისწერის“ მე-6 კანონში გამონაკლისი საერთოდ არ არის დაშვებული და ამიტომ ამ პუნქტის ხაზგასმაც არ იყო საჭირო. ამიტომ, ჩვენი აზრით, ძეგლისწერის ეს ადგილი ბიზანტიური სამოქალაქო კანონმდებლობის გამოძახილი უნდა იყოს. ამ ვარაუდს ის დაბრკოლება აქვს, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ის ნაწილი, საიდანაც ჩვენ ამონაწერები მოვიტანეთ, არ გვქონდა იმ ნუსხაში, რომლის გავლენა „ძეგლისწერას“ ეტყობა, იგი დაემატა მას გაცილებით გვიან. მაგრამ გასათვალისწინებელია

⁴² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 146, 38.

⁴³ Правила правос. церкви, I, стр. 154—155.

ის გარემოება, რომ არსენ იყალთოელი „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის დროს სარგებლობდა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის იმ დედნით, რომელიც სრულად შეიცავდა ზემოთ მოტანილ ადგილებსაც. მართალია, ეს ადგილები და ბევრი სხვა მსგავსი მან არ თარგმნა და დედანი შეგნებულად შეამოკლა⁴⁴, მაგრამ ამ ადგილთა შინაარსი მისთვის ცნობილი იყო და ამდენად მას შეეძლო ჩვენთვის საინტერესო დეტალი „ძეგლისწერის“ შედგენის დროს გამოეყენებინა.

7. „ამას თანა ესეცა მოვიგსენეთ, ვითარმედ თუნიერ ეკლესიისა და საკურთხეველისა არცა ნათლისცემამი შესაძლებელ არს, არცა გვრგვნთა კურთხევაჲ, არცა მონაზუნისა ეპისკოპოლითა, გინა სქემითა კურთხევაჲ და არცა მონაზონსა ხუცესსა გვრგვნთა კურთხევაჲ კელ-წიფების, არცა ერისაგანსა მღდელსა მონაზონისა კურთხევაჲ“⁴⁵.

„ძეგლისწერის“ ამ კანონში რამდენიმე საკითხია დასმული:

ა) ეკლესიის საკურთხეველის გარეთ არ შეიძლება ნათლისცემისა და ქორწინების რიტუალის ჩატარება, აგრეთვე მონაზონის კურთხევა. ცხადია, თვით სახელდება „საკურთხეველი“ თავისთავად მიუთითებს, რომ „კურთხევის“ ყოველგვარი რიტუალი მხოლოდ ეკლესიის საკურთხეველში უნდა ჩატარდეს. ამასთანავე, ცნობილია, რომ ნათლისღება და „გვრგვნთა კურთხევა“ იმ შვიდ საეკლესიო „საიდუმლოებათაგანია“, რომელთა რიტუალი განსაკუთრებული პატივისცემით სრულდებოდა. მსგავსი საეკლესიო კანონები დაადგინა VI მსოფლიო კრებამაც: 38-ე კანონით აკრძალულია „უამისწირვის“ რიტუალის ჩატარება საცხოვრებელ სახლებში მოწყობილ ე. წ. სამლოცველოებში („გუტერთა შინა სახლებისათა...“) ეპისკოპოსის ნებართვის გარეშე. ხოლო ამავე კრების 59-ე კანონით მითითებულია, რომ ნათლისღება მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიაში უნდა ჩატარდეს. ეკლესიის გარეთ სხვადასხვა სახის ღვთისმსახურების აკრძალვის შესახებ არის საუბარი აგრეთვე მოციქულთა 31-ე (ხუცესის მიერ ეპისკოპოსისაგან დამოუკიდებლად საკურთხეველის აღმართვის შესახებ), ღანგრის მე-6 (ეკლესიის გარეთ საეკლესიო რიტუალის შესრულების შესახებ), ანტიოქიის მე-2 (ეკლესიისაგან მათი განკვეთის შესახებ, რომლებიც სახლში ატარებენ წირვა-ლოცვას) და მე-5 (იგივე, რაც მოციქულთა 31-ე კანონში), ლაოდიკიის 58-ე (ეპისკოპოსის ან ხუცესის

⁴⁴ დაწერილებით ამის შესახებ: დიდი სჯულისკანონი, გვ. 51-53.

⁴⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551, 31.

მიერ ქამისწირვის სახლებში ჩატარების შესახებ) კანონებში. ერთი სიტყვით, საეკლესიო კანონმდებლობით აკრძალულია ღვთისმსახურების ყოველგვარი წესის შესრულება ეკლესიის გარეთ. „ძეგლისწერის“ მოტანილი კანონი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ღვთისმსახურების უმთავრესი წესების შესრულების აკრძალვას ეკლესიის საკურთხეველის გარეთ, თუმცა, ალბათ, ღვთისმსახურების სხვა რიტუალთა საკურთხეველის გარეთ შესრულებაც არ უნდა ყოფილიყო ნებადართული (ზიარება, მსხვერპლის შეწირვა, აღსარება და სხვ.).

„ძეგლისწერის“ მიხედვით იგრძნობა, რომ საქართველოში ხშირი ყოფილა შემთხვევები, როდესაც ნათლისცემისა და გვირგვინის კურთხევის ცერემონიალი სახლებში უწარმოებიათ. რაც შეეხება ქორწინების სახლში კურთხევას, ეს ფაქტი მიუთითებს, რომ ქორწინება ადრე მიჩნეული იყო სამოქალაქო ხელშეკრულებად.

ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცების შემდეგაც ბიზანტიაში და კიდევ უფრო დიდხანს საქართველოში მიღებული იყო ქორწინების სამოქალაქო წესი. ქრისტიანული რელიგია დიდხანს არ ერეოდა ამ რიტუალის შესრულებაში. მაგრამ თანდათანობით ეკლესიამ დაინახა, რომ ქორწინება და მასზე დამყარებული ოჯახის ფორმები განისაზღვრებიან მოცემულ საზოგადოებაში არსებული ეკონომიური ურთიერთობებით. ამ ურთიერთობათა ბაზაზე იქმნება საქორწინო ცხოვრების შესაბამისი იურიდიული და ეთიკური ნორმები, რელიგიას კი შეუძლია თავისი ავტორიტეტით ლოცვა-კურთხევა მისცეს მხოლოდ მისთვის სასურველ ფაქტიურ ურთიერთობებს. ამით მას შეეძლო თავისი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა ადამიანთა ურთიერთობის ეს უმნიშვნელოვანესი სფერო. ამ მიზნის მისაღწევად გამოყენებულ იქნა რწმენა ე.წ. რელიგიურ საიდუმლოებათა არსებობის შესახებ და ქორწინება ერთერთ ასეთ საიდუმლოდ გამოცხადდა⁴⁶. თვით ბიზანტიაში ქრისტიანული ეკლესიის აქტიური ჩარევა ქორწინების საკითხებში და ამ რიტუალის მთლიანად ეკლესიის კომპეტენციის სფეროში მოქცევა IX—X საუკუნეებში დაიწყო. „ბიზანტიაში იმპერატორ ლეონ ბრძენის დრომდე ქორწინებას სამოქალაქო ხასიათი ჰქონდა. ლეონ ბრძენის (ფილოსოფოსის) მეფობის დროს (886-911) დადგენილ

⁴⁶ გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი, თბილისი, 1971, გვ. 90.

იქნა, რომ ქორწინება რელიგიურ საიდუმლოებად ყოფილიყო გამოცხადებული⁴⁷. ცხადია, ბიზანტიაშიც და მით უმეტეს, დანარჩენ მართლმადიდებლურ სამყაროში ამის შედეგად პარალელურად განაგრძობდა არსებობას ქორწინების სამოქალაქო წესიც, რადგან ტრადიციულად შემუშავებული ჩვევები არ შეიძლებოდა ერთბაშად წაშლილიყო. სწორედ ეს იგრძნობა „ძეგლისწერის“ მიხედვითაც, რომ საქართველოში ქორწინების სამოქალაქო წესი დიდხანს განაგრძობდა არსებობას⁴⁸. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ „ხალხი დიდხანს საეკლესიო გვირგვინთა კურთხევას ცოლქმრობისათვის სავალდებულოდ არ თვლიდა“⁴⁹. ქართულ სინამდვილეში, როგორც ჩანს, მთელი სისრულით იგრძნეს ქორწინების რიტუალის მთლიანად ეკლესიისადმი დაქვემდებარების აუცილებლობა, როგორც ოჯახის, ახალი პროგრესული პოლიტიკურ-სოციალური ურთიერთობის ამ მნიშვნელოვანი უბნის განმტკიცების საშუალება. რუის-ურბნისის კრებამ საბოლოოდ დაადგინა, რომ გვირგვინთა კურთხევა მხოლოდ და მხოლოდ ეკლესიაში, საკურთხეველში უნდა შესრულდეს და ამით კანონგარეშე გამოაცხადა ქორწინების რიტუალის სამოქალაქო წესი.

ბ) მონაზონს (ხუცესმონაზონს) ეკრძალება ქორწინების („გვრგვინთა“) კურთხევა. აქ, ალბათ, იგულისხმება მონაზონის მიერ სახლში, სამრევლო ეკლესიის საკურთხეველის გარეთ, ქორწინების კურთხევა, თორემ სხვაგვარად ძნელი წარმოსადგენია, როგორ უნდა აკურთხოს მონაზონმა საერო პირთა ქორწინება, რადგან ეს რიტუალი სრულდება სამრევლო ეკლესიაში და ამ რიტუალს თეთრი სამღვდელოების წარმომადგენლები ატარებენ, ხოლო მონაზონს, შავი სამღვდელოების წარმომადგენელს, არ შეიძლება რაიმე საქმე ჰქონდეს სამრევლო ეკლესიასთან. მეორეს მხრივ, ქორწინების რიტუალი არ შეიძლება ჩატარდეს მონასტერში. ალბათ, აქ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგულისხმება მონაზვნის მიერ ამ რიტუალის სახლში ჩატარება. როგორც ჩანს, ასეთ დარღვევებს ადგილი ჰქონდა რუის-ურბნისის კრების წინა პერიოდში, რადგანაც საკირო შეიქნა კრების მიერ ამ საკითხის ირგვლივ მსჯელობა. მსგავს საკითხზე გამოტანილი საეკლესიო კანონი „დიდ სჯულისკანონში“ არ მოიპოვება, მაგრამ უფრო გვიანდელ კანონიკურ

⁴⁷ გ. ნ ა დ ა რ ე ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი, თბილისი, 1971, გვ. 91.

⁴⁸ იქვე, გვ. 93.

⁴⁹ ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, I, გვ. 160.

წყაროებში კი დასტურდება: XI საუკუნის ერთ-ერთ ბიზანტიურ კანონიკურ ძეგლში, რომელიც შეიცავს პეტრე ხარტოფილაქსის პასუხებს უცნობი მონაზონის შეკითხვებზე, ნათქვამია: „არა ჯერ-აზს ქორწილისა კურთხევა არცა მონაზონისაგან, არცა მონასტერსა შინა“⁵⁰. ამ თითქმის ისევეა ეს საკითხი ფორმულირებულ-როგორც „ძეგლისწერაში“. ბუნებრივია, მონაზონს არ შეიძლებოდა კქონდა ქორწინების კურთხევის უფლება, თუნდაც მარტო იმ მიზეზით, რომ ყველა მონაზონს თავიდანვე ქალწულობის აღთქმა კქონდა დადებული მთელი სიცოცხლის მანძილზე.

გ) დასახელებულ კანონში ხაზგასმულია, რომ თეთრი სამღვდლოების წარმომადგენელს — „ერისაგანსა მღვდელსა“ არა აქვს უფლება გარკვეული პირი მონაზვნად აკურთხოს. კანონში არ არის აღნიშნული, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ეს აკრძალვა ვრცელდება სამრევლო ეკლესიის ყველა იერარქიის პირზე, გარდა ეპისკოპოსისა, რადგან ყოველი ეპარქიის მონასტრები ეპისკოპოსის მორჩილებაში იმყოფებიან. მონაზვნის კურთხევა ძირითადად მონასტრის წინამძღვრისა და არქიმანდრიტის კომპეტენციას შეადგენს.

დ) ამავე კანონში აკრძალულია მონაზვნის სქემის კურთხევა ეკლესიის საკურთხევლის გარეთ, ე. ი. იგულისხმება მონასტრის მთავარი ეკლესიის საკურთხეველი. თუ რას ნიშნავს მონაზვნის სქემის კურთხევა, ამის შესახებ ჩვენ „ძეგლისწერის“ მე-3 კანონის კომენტარში აღვნიშნეთ.

ჩვენთვის უცნობია მონაზვნის ეპისტოლით კურთხევის არსი. ამ ცერემონიალში თუ არ იგულისხმება მონაზვნობის პირველი საფეხური, რომელიც წინ უსწრებს „მცირე და დიდი სქემით კურთხევას“, ამ რიტუალის შინაარსი, ჩვენი ვარაუდით, შეიძლება გულისხმობდეს ისეთ შემთხვევებს, როდესაც საეკლესიო იერარქი ეპისტოლის საშუალებით მონაზონის კურთხევის უფლებას იძლევა.

8. „ხოლო შემდგომად გვრჯნთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლქმართა წმიდათა საიდუმლოთა ზიარებაჲ უჯმს მას ღდესა, რომელსა იკურთხნენ უეჭუელად, არა თუ გარდარეულითა რაიმემე ბილწებითა შებღალულ იყვნენ, და-

⁵⁰ В Бенешевич, Огветы Петра Хартофилакса (конца XI века). Записки импер. Академии наук по историко-филологическому отделению, т. VIII, № 14, СПб, 1909, стр. 13.

ლათუ უზიარებლობითაცა განკანონებულ იყვნენ და მერმე აღსრულებამ კანონსა უზიარებლობისა მათისასა“⁵¹.

ქრისტიანული ეკლესიის კანონმდებლობით შესაძლებელი იყო გარკვეული პირის სამჯერ ქორწინება, რა თქმა უნდა, საპატიო მიზეზების გათვალისწინებით (მეუღლის სიკვდილი ან განქორწინება), მაგრამ ამ სამი ქორწინებიდან პატივისცემას მხოლოდ პირველი ქორწინება იმსახურებდა: მეორე და მესამე ქორწინება შესაბამისად მეტ-ნაკლები სასჯელის შესრულების შემდეგ იყო შესაძლებელი. ამდენად, მეორე და მესამე ქორწინების დაშვება ეკლესიის კომპრომისი იყო ადამიანის ხორციელი ბუნების სისუსტით გამოწვეული, ანდა ბასილი დიდის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს იყო საშუალება და წამალი გარყვნილების თავიდან ასაცილებლად (ეპისტ. დიოდორეს მიმართ). მეორე ქორწინებაც რომ ეკლესიის მიერ გასაკიცხ მოქმედებად არის მიჩნეული, ნათლად ჩანს ნეოკესარიის მე-7 კანონის მიხედვითაც: „ხუცესი ქორწილსა მეორედ ქორწინებულთასა ნუ თანამეინაჲე ექმნების სამხრობასა, ვინაფთგან სინანული იძიებვის მეორედ ქორწინებულისაგან, ვინაფცა რად უქმს ხუცესსა სამხრობისა მიერ თანაჲერმჩინებელ-ყოფაჲ ქორწილისა“⁵².

„ძეგლისწერის“ მე-8 კანონში მხოლოდ პირველი და მეორე ქორწინება იხსენება, არაფერია ნათქვამი მესამე ქორწინებაზე. მეორე ქორწინების საკითხს უკვე უძველესი საეკლესიო კრებებზე ეხებიან: ლაოდიკიის კრების I-ლი კანონი მეორედ დაქორწინებულს ადებს საეკლესიო სასჯელს — ეპიტიმიას, სახელდობრ, მათ ზიარება შეუძლიათ მიიღონ მხოლოდ გარკვეული დროის შემდეგ (δλ:γους χρθίνου παρελθόντως). დროის ეს მონაკვეთი მათ უნდა გაატარონ მარხულობასა და ლოცვებში. ბასილი დიდის მე-4 კანონით კი ეს ეპიტიმია ერთი წლის მანძილზე გრძელდება. ამრიგად, ნათელია, რომ პირველად დაქორწინებულნი გვირგვინის კურთხევის შემდეგ საიდუმლო ზიარებას იღებდნენ, მეორედ დაქორწინებულებს კი ზიარების უფლება მხოლოდ დაწესებული დროის გაელის შემდეგ ჰქონდათ (ლაოდიკიის კრების I კანონით „მცირედრ დროის შემდეგ“; ხოლო ბასილი დიდის მეორე კანონით ერთი წელი).

„ძეგლისწერის“ მე-8 კანონი, როგორც ვხედავთ, სავალდებულოდ ცნობს როგორც პირველ, ასევე მეორე შემთხვევაში ზიარე-

⁵¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551—552.

⁵² იქვე, გვ. 241, 22.

ბის წესის შესრულებას ქორწინების დღეს; უფრო მეტიც, კანონი აღნიშნავს, რომ თუკი ქორწინების გვირგვინის ქვეშ მყოფ პირს (როგორც I, ასევე II ქორწინების დროს) რაღაც საშინელი დანაშაული არა აქვს ჩადენილი, გვირგვინის კურთხევის დღეს ზიარება უნდა მიიღოს იმ შემთხვევაშიც კი, თუნდაც ეს პირი უზიარებლობით იყოს დასჯილი, ოღონდ უზიარებლობის კანონი მან წინა უნდა შეასრულოს (აღბათ, მეორე დღიდან). როგორც ვხედავთ, აქ ეს კანონი უძველეს საეკლესიო კანონებს არ ეთანხმება. პირიქით, ლაოდოიკისა და ბასილი დიდის დასახელებული კანონებით მეორედ ქორწინებაში მყოფი პირი კიდევ რომ არ იყოს უზიარებლობით წინასწარ დასჯილი, ზიარებას ვერ მიიღებს გარკვეული დროის განმავლობაში. არ ჩანს, ქორწინების დღეს იქაც კეთდებოდა თუ არა გამონაკლისი.

9. „ხოლო მეორეთა გვრგვინთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივაღს მათ თანა. ნუცამცა მეორეთა ცოლქმართა პირველნი გვრგვინი ეკურთხევიან, ხოლო სხუებრ და არა ესრეთ მოქმედი ამათი ხუცესი უკუე განკუეთოსა, ხოლო ერისკაცი უზიარებლობის თანამდებ იყოს“⁵³.

მეორე ქორწინება რომ ქრისტიანული ეკლესიის მიერ სასურველ მოვლენად არ იყო მიჩნეული, ამის შესახებ „ძეგლისწერის“ წინა კანონთან დაკავშირებითაც აღვნიშნეთ. ზემოთ მოტანილი კანონის მიხედვითაც კარგად ჩანს, რომ ხუცესი, რომელიც მეორე ქორწინებას აკურთხებდა, თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება მომხდარი აქტისადმი იმითაც უნდა გამოეხატა, რომ ჯვრისწერის შემდეგ დაქორწინებულთა ოჯახში გამართულ ქორწილში თუ წვეულებაზე არ უნდა მისულიყო, ეს მაშინ, როდესაც პირველი ქორწინების საქორწილო წვეულებაზე საეკლესიო პირთა დასწრება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. „ძეგლისწერის“ მე-9 კანონის ანალოგიური დადგენილება ჯერ კიდევ ნეოკესარიის უძველესმა ადგილობრივმა კრებამ (314—325 წწ.) გამოიტანა და ახსნა, თუ რატომ ეკრძალება ხუცესს ასეთ წვეულებაზე („სამხრობაზე“) მისვლა: „ხუცესი ქორწილსა მეორედ ქორწინებულთასა ნუ თანამეინაჯე ექმნების სამხრობასა, ვინაჲთგან სინანული იძიებვის მეორედ ქორწინებულისაგან, ვინაჲცა რად უკმს ხუცესსა სამხრობისა მიერ თანა ჯერმჩინებელ-ყოფად ქორწილისაჲ“⁵⁴.

⁵³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 552. 4.

⁵⁴ იქვე. გვ. 241, 22.

„ძეგლისწერის“ დასახელებულ კანონში მეორე ქორწინების რიტუალს „მეორეთა გვრგვნთა კურთხევა“ ეწოდება, მაგრამ მისი რიტუალი განსხვავდება პირველი გვირგვინის კურთხევის ცერემონიალისაგან. ეს ჩანს ამავე კანონიდან, სადაც ნათქვამია, რომ „მეორეთა ცოლ-ქმართა“ პირველი გვირგვინის კურთხევა აკრძალულიაო. ე. ი. მეორე ქორწინების დროს არ შეიძლება ჩატარდეს პირველი ქორწინების ცერემონიალი თუ რიტუალი. ამის მოქმედი ზუცესისათვის და რიტუალში მონაწილე ერისკაცისათვის მკაცრი სასჯელია გამოტანილი. როგორ უნდა გავიგოთ ეს სიტყვები?

ნიკოდიმე ლაოდიკიის I კანონის კომენტარში ჩამოთვლის რა ეკლესიის მიერ მეორე ქორწინების წინააღმდეგ გატარებულ მკაცრ ღონისძიებებს, აღნიშნავს, რომ: «второбрачный не может венчаться по чину, установленном для первобрачных»⁵⁵. კონსტანტინოპოლის IX საუკუნის პატრიარქის ნიკიფორე აღმსარებლის მე-2 კანონში კატეგორიულად ნათქვამია: «Второбрачного не следует венчать, но следует наказать отлучением от причащения таинства на два года, троебрачных же — на пять лет»⁵⁶.

აქ იგულისხმება, რომ მეორედ დაქორწინებულს თავზე გვირგვინი არ დაედგება, ხოლო ქორწინების რიტუალში გვირგვინის დადგმა და ზუცესის სიტყვები «Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ δέξῃ καὶ ἡμῶν σθεφάνωσιν ἀποστόλῃ» არის ქორწინების საიდუმლოს მთავარი ძომენტი, რის შემდეგაც ქორწინების საიდუმლო შესრულებულად ითვლება. ეს პროცესი იწოდება „გვრგვნთა კურთხევა“ („σθεφάνωσιν“). ამიტომ ნიკიფორე აღმსარებლის კანონის სიტყვები „მეორედ ქორწინებულთა გვრგვნი არ იკურთხება“ («Второбрачный не венчается») უნდა გავიგოთ ისე, რომ ვისაც სურს მეორედ ქორწინება, ის ვერ მიიღებს საეკლესიო კურთხევას. ასეთი მკაცრი დამოკიდებულება მეორე ქორწინებისადმი ჯერ კიდევ ლაოდიკიის კრების (343) I კანონიდან და ნეოკესარიის კრების მე-7 კანონიდან ჩანს. როგორც ჩანს, ასეთივე დამოკიდებულება გრძელდებოდა აღმოსავლეთის ეკლესიაში IX—X სს-ში. კონსტანტინოპოლის პატრიარქი სისინი II (995—998) იმეორებს ნიკიფორე აღმსარებლის ამავე კანონს⁵⁷. მხოლოდ XI საუკუნის

⁵⁵ Правила прав. церкви с толкованиями Никодима, II, 1912, стр. 82.

⁵⁶ ვსარგებლობთ ამ კანონის რუსული თარგმანით წიგნიდან: Правила православной церкви, с толкованиями Никодима, II, 1912, стр. 574 (სერბიულად შესრულებული რუსული თარგმანი).

⁵⁷ А. С. Павлов, Синодальное предписание патриарха Сисиния, Визант. Врем. 1895, II, стр. 152—159.

მიწერულს, თუ XII ს. დასაწყისში ნაწილობრივ შეიცვალა ეკლესიის დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი, როგორც ეს ჩანს ირაკლის მიტროპოლიტის ნიკიტას კანონიკური პასუხებიდან ეპისკ. კონსტანტინეს შეკითხვებზე: «по точному учению церкви, второбрачный не может быть удостоен венчания, что однако, в константинопольской церкви строго не соблюдается, а возлагаются венцы и на второбрачных, только второбрачные отлучаются от св. причастия на один или два года и священнику возбраняется принимать участие в их брачном пиришестве»⁵⁸.

კონსტანტინოპოლის ეკლესიის ეს პრაქტიკა შემდეგში საყოველთაო გახდა და შედგა კიდევ შესაფერისი «последование о двоебрачном», რომლის მიხედვით გვირგვინის დადგმა ერთნაირი იყო როგორც პირველქორწინებულთათვის, ასევე მეორედ დაქორწინებულთათვის⁵⁹.

„ძეგლისწერის“ მე-9 კანონის დასაწყისი სიტყვებით თუ ვცნობთ, XII ს. დასაწყისის საქართველოში მეორე ქორწინება რიტუალში შედიოდა გვირგვინის კურთხევაც („მეორეთა გვრგუნთა მაკურთხეველი ხუცესი...“), მაგრამ ამ კანონის მიხედვით მაინც ჩანს, რომ პირველი და მეორე ქორწინების რიტუალი იმდენად განსხვავებულია, რომ მათი ერთნაირად შესრულებისათვის სასტიკი სასჯელია დაწესებული („ხუცესი უკუე განიკუეთოს“. „ხოლო ერისკაცი უზიარებლობისა თანამდებ იყოს“):

ეტყობა, ქართულ სინამდვილეში არ უნდა ყოფილიყო ეპიტიმია (სასჯელი — უზიარებლობა) მეორედ ქორწინებულთათვის, ეს იგონება წინამდებარე კანონის ტექსტიდან.

10. „კულად ამასცა განვასაზღვრებთ, რამეთა ამიერთგან არლარა ეკურთხეოდინ გვრგვინი ჩიჴლთა ქალ-ყრმათა, არამედ უკუეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათდად, დაუწინდნენ იგინი ურთიერთას და რაჲამს ჰასაკად მოვიდენ ირნავე, მამინ იქორწინენ და ქალი ათორმეტისა წლასასა უმცროსი ნუმცა შეყოფილ არს ქორწინებით მეუღლისადა. ხოლო ამის განჩინებისა დამკსნელი თანამდებ იყავნ ზემოკსენებულისა მის განჩინებისა“⁶⁰.

⁵⁸ Правила прав. церкви, т. II, стр. 575—576.

⁵⁹ იქვე.

⁶⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 552. 9.

„ძეგლისწერის“ მე-10 კანონის მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ სამოქალაქო პირთა ქორწინება ძირითადად წარმოადგენდა დასაქორწინებელ პირთა მშობლების ეკონომიური ხასიათის გარიგებას და თითქმის არაერთარი ყურადღება არ ექცეოდა ქორწინებაში შემავალ პირთა სურვილებს. ეს სურათი ჩვეულებრივ მოვლენაა ფეოდალური საზოგადოებისათვის და საქართველოც ამ მხრივ გამოწვევის არ წარმოადგენდა. მართლაც, როდესაც ოფიციალურად სანქცია ეძლევა 12 წლის ქალის ქორწინებას, ძნელი წარმოსადგენია, რომ ამ შემთხვევაში მისი პირადი სურვილი ოდნავ მაინც იყოს გათვალისწინებული. უფრო მეტიც, თუკი რუის-ურბნისის კრება სასტიკად ილაშქრებს „ჩხლთა ქალ-ყრმათა“ ქორწინების წინააღმდეგ, უკვე მარტო აქედან ჩანს, რომ ამ კრების მოწვევამდე ადგილი ჰქონია 12 წელზე ნაკლები ასაკის ბავშვების ქორწინებას და, რა თქმა უნდა, ასეთი ქორწინება მხოლოდ მშობელთა ინტერესების გამომხატველი იქნებოდა. ქალის გათხოვება და ვაჟის დაქორწინება ბიზანტიური სამოქალაქო კანონმდებლობით მხოლოდ მშობელთა ნება-სურვილზე იყო დამყარებული. ეს კარგად ჩანს „დიდ სჯულისკანონში“ შეტანილი სამოქალაქო კანონმდებლობიდანაც: „ხოლო განწესებამ სამოქალაქოთა სჯულთაჲ იტყუს. ვითარმედ ჯელმწიფებასა ქუეშე სხუათასა მყოფი იგი დედაცა ციგინა მამაკაცი სჯულიერად ქორწინებად ვერ მოვლენ თვნიერ თანაჯერჩინებისა მათისა, რომელთასა ჰმონებენ იგინი — ჯელმწიფებასა მშობელთა ანუ უფალთასა. გარნა იქმნეს ვისიმე ასული ოცდახუთისა წლისა და მან უდებ-ყოს გათხოვად, რამეთუ მიერიხგან ჯელმწიფებაჲ აქუს მას, რაათა იქორწინოს თავისუფლებით“⁶¹, ე. ი. ქალს მხოლოდ 25 წლის ასაკის შემდეგ აქვს უფლება თავისი სურვილისამებრ გათხოვდეს. გამორიცხული არ არის, რომ საქართველოშიც ასეთ ტრადიციას ჰქონდა ადგილი. მართალია, რუის-ურბნისის კრებამ აკრძალა 12 წლამდე ქალის გათხოვება. მაგრამ სავსებით ბუნებრივად მიიჩნია ჩვილი ბავშვების (6—7 წლის) დაწინდვის ტრადიცია, რაც ამ ბავშვთა მომავალი ქორწინების გარდაუვალობას ადასტურებდა. ასეთ პირობებში დასაქორწინებელ პირთა სურვილები მთლიანად გამორიცხული იყო.

რუის-ურბნისის კრების მიერ ქალის ქორწინების უმცირეს ასაკად 12 წლის დადგენა ძველი, რომაულ-ბიზანტიური სამოქალაქო

⁶¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 206, 39—207, 1.

ლაქო სამართლის ძეგლებიდან მომდინარეობს. ვაყის საქორწილო ასაკის შესახებ „ძეგლისწერაში“ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ მისი ასაკიც რომაულ-ბიზანტიური სამოქალაქო სამართლის ნორმებს ეთანხმებოდა. ქორწინების ასაკის განსაზღვრა ადამიანის სიმწიფის ასაკის მიხედვით ხდება, ხოლო ასეთ ასაკად ბიზანტიის იმპერიაში მიღებული იყო: ქალისათვის 12 წელი, ხოლო ვაყისათვის 14 წელი, როგორც ეს განსაზღვრულია „დიგესტის“ 28-ე წიგნის I ნაწილის მე-5 განწესებით და „კოდექსის“ მე-5 წიგნის მე-7 ნაწილის მე-3 განწესებით: „ხოლო ულვაშთ-მიახლება არს წულსა ვიდრემე ზედა ათოთხმეტ წლად შესრულებულობაჲ, ხოლო ქალსა — ათორმეტ წლად შესრულებულობაჲ“⁶²...

„ძეგლისწერის“ დასახელებულ კანონში ყურადღებას იქცევს დაწინდვის საკითხიც, რომელსაც ქორწინებასთან უშუალო კავშირი აქვს. ამ კანონიდან თითქოს ჩანს, რომ დაწინდვა ანუ ნიშნობა ქორწინების აუცილებელი წინა პირობა არ უნდა იყოს, რადგან აღნიშნულია, რომ: „უკეთესაჲ კიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათდად, და უწინდენ იგინი ურთიერთას“. ეს კი შეიძლება ისე გავიგოთ, რომ თუკი მშობლები საჭიროდ მიიჩნევენ, ნიშნობის წესი შეასრულონო. მაგრამ ამ შემთხვევაში საუბარია იმ პირთა ქორწინებაზე, რომელთაც ჯერ კიდევ დადგენილი ასაკისათვის არ მიუღწევიათ და მხოლოდ ასეთ პირობებში, თუკი მშობლები აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნევენ ამ კონკრეტულ პირთა მომავალ ქორწინებას, მაშინ საჭირო ასაკის შესრულებამდე საკმარისია ნიშნობის წესის შესრულება. ე. ი. აქ სიტყვები „საჭიროდ რადმე იყოს“ ეხება არა მშობელთა სურვილს, შეასრულონ თუ არ შეასრულონ ნიშნობის წესი, არამედ კონკრეტულ პირთა მომავალ ქორწინებას, რომელიც მშობელთა სურვილით თუ „საჭიროებით“ გარდუვალია. ნიშნობის წესის შესრულება რომ აუცილებელი წინა პირობაა ქორწინებისა, ეს ნათლად ჩანს ქრისტიანული მართლმადიდებლური ეკლესიის უძველესი კანონმდებლობიდან, რომელიც თავისთავად ნასესხებია ქრისტიანობის წინარე ხანის უძველესი ტრადიციებიდან. ასეთი წესი ჰქონდათ ებრაელებს, ძველ ბერძნებს, რომაელებს და სხვ. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ნიშნობას დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა და მას ჯვრისწერის მსგავსად საეკლესიო წესების თანახმად ასრულებდა. ნიშნობა, როგორც უძვე-

⁶² დიდი სჯელისკანონი, 153, 9.

ლეს დროს, ასევე ქრისტიანულ სამყაროშიც წარმოადგენდა დასაქორწინებელი პირების მშობელთა ან მეურვეთა წინასწარ შეთანხმებას მომავალი ქორწინების შესახებ. მართალია, ნიშნობასა და ქორწინებას შორის ზუსტი დრო დადგენილი არ იყო, მაგრამ თუ თავდაპირველად ნიშნობა დიდი ხნით უსწრებდა ქორწინებას (ჩვეულებრივი იყო 6—7 წლის ასაკის ბავშვების დაწინდვა), თანდათანობით დადგა საჭიროება ამ ორი რიტუალის დაახლოვევისა დროში, რა თქმა უნდა, ნიშნობისათვის საჭირო ასაკის გაზრდის ხარჯზე. ჯერ ერთი, VI მსოფლიო კრებამ 98-ე კანონით ნიშნობა თავისი მნიშვნელობით ქორწინებას გაუთანაბრა, ხოლო იმპერატორმა ლეონ ბრძენმა თავისი 74-ე ნოველით სავალდებულო გახადა ნიშნობის წესის შესრულება და დაადგინა ნიშნობის ახალი ასაკი: ქალისათვის — 12 წელი, ვაჟისათვის — 14 წელი, ე. ი. ისეთივე, როგორც ქორწინების ასაკი. ამით ხაზი გაესვა იმ მდგომარეობას, რომ ნიშნობის პერიოდში დანიშნულთა შორის კანონმდებლობით აკრძალული მოსალოდნელი სქესობრივი ურთიერთობის თავიდან ასაცილებლად საჭირო და სასურველია ნიშნობისა და ქორწინების რიტუალის შესრულება დროის უმცირეს მონაკვეთში მოხდეს⁶³.

„ბეგლისწერის“ განსახილველ კანონში ნიშნობისა და ქორწინების დროში ასეთი დაახლოება არ იგრძნობა, რადგანაც, მართალია, ნიშნობის ასაკი განსაზღვრული არ არის, მაგრამ ნიშნობა მაინც შესაძლებლად არის მიჩნეული ქორწინების ასაკის მიღწევამდე, ალბათ, საკმაო ხნით ადრე.

11. „კათალიკოსისა და ეპისკოპოსთაგან ხორეპისკოპოსის სჯულისა და საღმრთოთა წიგნთა მეცნიერი გამოირჩეოდედ მღვდელი ანუ დიაკონი და შიშითა ღმრთისადათა ემცნებოდედ მას უბიწოდ დაცვაჲ ყოველთავე საქრისტიანოთა წესთაჲ, რაჲთა არარაჲ მათგანი განსცეს ქრთამისათჳს, არცა რაჲ განყიდოს ვეცხლად, ვითარცა იუდა უფალი, რაჲთა არა შიშთვილიცა მისი დაიმკვდროს“⁶⁴.

მოტანილი კანონი სპეციალურად ეხება საეკლესიო იერარქიის ისეთ ხარისხს, რომელიც ქართული წყაროებით ნაკლებად ცნობილია — ეს არის ხორეპისკოპოსის ხარისხი, თუმცა კანონის ტექსტიდან მისი მოვალეობის შესახებ კონკრეტულად არაფერი

⁶³ გ. ნაღარეიშვილი, ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი, 1971, გვ. 96.

⁶⁴ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 552, 16.

ჩანს, რადგან აქ ჩამოთვლილი ღირსებები, რომელიც ხორეპისკოპოსს უნდა ახასიათებდეს, თანაბრად ენება ქრისტიანული ეკლესიის თითქმის ყველა იერარქიის პირს. კანონის ტექსტიდან ნათელია მხოლოდ, რომ: 1) ხორეპისკოპოსის თანამდებობაზე შესაფერისი კანდიდატის შერჩევა კათალიკოსის და ეპისკოპოსის კომპეტენციას შეადგენს, 2) ხორეპისკოპოსობის კანდიდატს უნდა ჰქონდეს მღვდლის (ანუ ხუცესის) ან დიაკონის ხარისხი მაინც.

ხორეპისკოპოსის მოხსენიება ამ ძეგლში სხვა ადგილასაც გვხვდება, მე-5 კანონში, რომელიც ხელთდასხმაში ქრთამის აღებას კრძალავს: „...და ნუშეცა მიიღებენ რადოუროთით ნურაჲს... ნუცა კათალიკოსი ეპისკოპოსთაგან, გინა ხუცეს-დიაკონისაგან და ხორეპისკოპოსთა, ნუცა ეპისკოპოსნი დიაკონთაგან და მღვდლთა და ხორეპისკოპოსთა...“⁵⁵. დავითის ისტორიაში ეს თანამდებობა „ქორეპისკოპოსად“ მოიხსენიება: „უღირსთა და უწესოთა... დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა, და მათნივე მსგავსნი ზუცესნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს...“⁵⁶ უფრო გვიანდელ ძეგლებშიც დასტურდება ამ თანამდებობის საქართველოში არსებობა: 1263 წ. საეკლესიო კრების მიმართვაში მეფისა და დიდებულებისადმი ნათქვამია: „...არღარავისგან გუაჟუს პატივი, არც სჯულისა და არც ეპისკოპოსთა... არც ქორეპისკოპოსთა: ყუელაი ყუელასა უპატიოდ. ბასრობით ვჰყავებ⁵⁷. როგორც პირველ შემთხვევაში მოხსენიებული „ხორეპისკოპოსი“, ისე მეორედ დასახელებული „ქორეპისკოპოსი“ ერთი და იგივე თანამდებობის აღმნიშვნელი ტერმინებია და ამ უკანასკნელს არ შეიძლება კახეთში არსებული „ქორეპისკოპოსის“ საერო ტიტულთან რაიმე საერთო ჰქონდეს.

ხორეპისკოპოსის თანამდებობა უძველეს საეკლესიო კანონმდებლობაში ჩანს (ანკვირიის კრების მე-13, ნეოკესარიის მე-14, ანტიოქიის მე-8 და მე-10, ლაოდისის 57, ბასილი დიდის 89-ე, I მსოფლიო კრების მე-8 და VII მს. კრების მე-14 კანონები) და ეს თანამდებობა ქრისტიანობის დაწყებიდან უნდა იყოს დაწესებული.

ხორეპისკოპოსები (ზან ჯაძაძე ზანჯაძისი) ანუ სოფლის ეპისკოპოსები თავდაპირველად ისეთივე უფლებებით სარგებლობდნენ თავიანთ სამწყსოში, როგორც ჩვეულებრივი ეპისკოპოსებია

⁵⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 551, 14.

⁵⁶ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 327, 3.

⁵⁷ ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 163.

(ქალაქის). მაგრამ, როდესაც დაიწყო საეკლესიო იერარქიის ზუსტი განსაზღვრა, თანდათანობით მათ შორის ისეთი დამოკიდებულება დამყარდა, როგორც ეპარქიის პირველ ეპისკოპოსსა (მეტროპოლიტსა) და ეპარქიის დანარჩენ ეპისკოპოსებს შორის (მოციქულთა 34-ე კანონი), ე. ი. სოფლის ეპისკოპოსი ქალაქის ეპისკოპოსზე დამოკიდებული და დამორჩილებული გახდა. ასეთი სურათი გვაქვს უკვე ხორეპისკოპოსების შესახებ გამოტანილ პირველ საეკლესიო კანონებში (ანკვირიის 314 წლის ადგ. კრების მე-13 კანონი, ნეოკესარიის 314-25 წწ. ადგ. კრების მე-14 კანონი და სხვ.). როდესაც გახშირდა ხორეპისკოპოსების მიერ ეპისკოპოსთა ნებართვის გარეშე ხუცესთა და დიაკონთა ხელდასხმის შემთხვევები, ანტიოქიის 341 წლის საეკლესიო კრებამ მე-10 კანონით სცადა მოესპო ეს უწყესრიგობა და დაადგინა, რომ ხორეპისკოპოსი უნდა დაემორჩილოს თავის ეპისკოპოსს და უფლება აქვს ხელი დაასხას მხოლოდ კერძოდიაკონს და უფრო დაბალი იერარქიის პირებს, ხოლო ხუცესისა და დიაკონის თანამდებობაზე ხელდასხმა მას მხოლოდ ქალაქის ეპისკოპოსის ნებართვით შეუძლია. რამდენიმე წლის შემდეგ ლაოდიკიის 343 წლის ადგილობრივი საეკლესიო კრება იძულებული იყო უფრო მკაცრი დადგენილება გამოეტანა. ამიერიდან იკრძალებოდა ხორეპისკოპოსის თანამდებობაზე დანიშვნა სოფლად (57-ე კანონი) იმ მიზნით, რათა თანდათანობით სრულიად გაუქმებინა ეს თანამდებობა, მაგრამ ეს რომ არ მოხდა და ისევ გრძელდებოდა ხორეპისკოპოსების მისწრაფება მიეთვისებინათ ეპისკოპოსის უფლებები, ჩანს ბასილი დიდის ეპისტოლიდანაც ხელქვეით მყოფი ხორეპისკოპოსების მიმართ (370 წ.). უფრო მეტიც, ხორეპისკოპოსთა საკითხს ეხება VII მსოფლიო კრების (787 წ.) მე-14 კანონი. ამრიგად, ლაოდიკიის კრების ცდის შემდეგ, გაუქმებინა ეს თანამდებობა, 400-ზე მეტმა წელმა განელო და ხორეპისკოპოსები კიდევ არსებობდნენ, მაგრამ ეს თანამდებობა უკვე განწირული იყო: ბალზამონი (XII ს.) თავის კომენტარში აღნიშნავს, რომ ანკვირიის ამ კანონის (მე-13) შესახებ შეეძლო მეტი დაწერა, მაგრამ რადგან ხორეპისკოპოსის ხარისხი სრულებით გაუქმებულია (παυτελως ηρεμάχουση), მეც აღარ მინდა ტყუილუბრალოდ ვიშრომო⁶⁸.

„ძეგლისწერის“ კანონი ადასტურებს, რომ ეს თანამდებობა თავის უფლებებში იყო XII ს. დასაწყისის საქართველოში. ხოლო

⁶⁸ ათენ. სინტაგმა, III, 47.

უფრო გვიანდელი წყაროები მის არსებობას XIII ს-ში და უფრო გვიანაც ადასტურებენ. როგორც ჩანს, ან ბიზანტიის ეკლესიაში მომხდარი ამბების ექომ საქართველომდე ძალიან გვიან მოაღწია, ან, რაც უფრო საფიქრებელია, ეს თანამდებობა უფრო კარგად შეეწყო საქართველოს ეკლესიის იერარქიულ სტრუქტურას და მისი გაუქმება საჭირო არ იყო.

ეს თანამდებობა საქართველოში რუის-ურბნისის კრებამდე გაცილებით ადრე არსებობდა, საფიქრებელია, იგი ბერძნული ეკლესიის გავლენით და მიბაძვით ჩამოყალიბდა და ალბათ, იმავე ფუნქციებს ასრულებდა, როგორსაც ბიზანტიაში: სოფლის სამრევლო ეკლესიებს ხელმძღვანელობდა, თუმცა, საბას განმარტებით „ქორეპისკოპოსი უსამწყსო ეპისკოპოსსა ეწოდების ბერძულად“...⁶⁹

12. „შემდგომად ამათსა ამისიცა სათანადოდ ვკვონეთ მოკსენებაჲ, ვინათგან მოძღურად წოდებულთა მათ მონაზონთაჲ ფრიადი და აღურიცხუველი არს სიმრავლე და ერთსა მონასტერსა შინა ხუთნი და ათნი, მრავალგზის ოცნიცა და ოცდაათნი იპოებიან, დიდი თუ იყოს მონასტერი, და მრავლისა შფოთისა და განხეთქილებისა მიზეზსა შემოიღებს სიმრავლე მათი. ამისთვის განვაჩინებთ, რაათა ამცერითგან დასცხრეს ესევეთარი ესე უწყსოებაჲ, და პირველად ამას განვასაზღვრებთ, რაათა უმღელოსა არა კელეწიფებოდის განმკითხველობად სულთა, არათუ ეპისკოპოსი იყოს, ანუ მღდელი, ანუ დიაკონი, რამეთუ პირველად შეკრვისა და განჯნისა კელმწიფებასა უკმს ქონებად და ეგრეთღა განკითხვისა სულთაჲსა კელ-ყოფად. ამას თანა, რაათა დიდთა მონასტერთა შინა ორ-ორი, ხოლო მცირეთა შინა თითო ხოლო კმა-იყოს მოძღუარი და უკუეთუ ვინმე ამას განჩინებასა გარდაჰკდეს, უეჭუელად ესმეს მას, ვითარმედ ხოლო ვდომისაგანთა მათ და ურჩთა კეშმარიტებ-სათა და

⁶⁹ განსახილველი კანონის შესახებ ვ. აბაშმაძე წერს: „ძეგლისწერის“ მერვე გუხლით კი დადგინდა წესი, რომლის მიხედვითაც კათალიკოსი, ეპისკოპოსი, ხორეპისკოპოსი და სხვა სასულიერო პირნი უნდა იყვნენ განათლებულნი და გამოირჩეოდნენ საღვთო წიგნთა ცოდნით“... (დასახ. ნაშრ. გვ. 351)

კანონის ტექსტიდან ნათლად ჩანს, რომ ეს დადგენილება ეხება მხოლოდ და მხოლოდ ხორეპისკოპოსებს, ხოლო კათალიკოსი და ეპისკოპოსი იმიტომ იხსენიება, რომ ხორეპისკოპოსების გამოჩენვა მათი კომპეტენციაა, როგორც კანონის კომენტარში აღნიშნეთ.

მორჩილთა სიცრუესათა — რისხვამ და გულისწყრომამ, ჳირა და იწროებამ და შემდგომი“⁷⁰.

„ძეგლისწერის“ ამ კანონის მიხედვით ჩანს, რომ ფეოდალურ საქართველოს მონასტრებში არსებობდა მოძღვრის საეკლესიო თანამდებობა. ამ ოფიციალურ თანამდებობას გარკვეული ფუნქციები უნდა ჰქონოდა. ამას ადასტურებს მოტანილი კანონის სიტყვები: „მ ო ძ ლ უ რ ა დ წ ო დ ე ბ უ ლ თ ა მ ა თ მ ო ნ ა ზ ო ნ თ ა მ ფ რ ი ა დ ი და ა ლ უ რ ი ც ხ უ ე ლ ი არ ს ს ი მ რ ა ე ლ ...“ კიდევ უფრო ხაზგასმით არის ეს ნათქვამი „ძეგლისწერის“ შესავალში: „...ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი... ამათი მეცნიერება და შედგომა და მტკიცედ ჰყრობამ უქმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტიანობითისა მადიდებლობისათა მღდელთმთავართა და მღდელთა და დიაკონთა და ჩუენ შორის მოძღურად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა...“⁷¹

ამავე მნიშვნელობით უნდა იხსენიებდეს მათ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც: „შემოკრბა ერი მრავალი, რამეთუ სამეფოსა თვისისა კათალიკოსი, მღდელთმთავარი, მეუღაბნოენი. მ ო ძ ლ უ რ ნ ი და მეცნიერნი შემოკრიბნა წინაშე მისსა...“⁷².

„ძეგლისწერის“ გარდა სხვა ქართულ საკანონმდებლო წიგნებშიც გვხვდება „მოძღვრის“ როგორც გარკვეული თანამდებობის აღმნიშვნელი ტერმინის ხმარება:

ვახტანგ VI სამართლის წიგნში მე-100 კანონად შეტანილ ბაგრატ კუროპალატის დროინდელ დადგენილებაში ვკითხულობთ: „ვინცა მ ო ძ ლ ვ ა რ ი იყოს, ანუ მეფეთა წინაშე ზრდილი და ნამყოფი კაცი იყოს... ის დასვით ბქედ. ჳკვიანი იქმნების და კარგად ეცოდინების ბ ჳ ო ბ ა და უსამართლოს არას იტყვისო“. ან კიდევ, იქვე 103-ე კანონში: „თუ მ ო ძ ლ ვ ა რ მ ა ნ, ანუ მღვდელმან, ანუ მონაზონმან მეფესა ანუ ეპისკოპოსსა შესცოდოს, ანუ სჯულსა, ანუ

⁷⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 552, 22.

⁷¹ იქვე, გვ. 547, 33.

⁷² ქართლის ცხოვრება, I, 1955, გვ. 327. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ არცერთ საეკლესიო კანონში არ იხსენიება „მოძღვარი“, როგორც საეკლესიო თანამდებობა. ხომ არ არის „მოძღვართა“ ინსტიტუტი ქართული ეკლესიის სპეციფიკა?

ეკლესიასა შესცოდოს, ხელთა არავისგან შეიპყრობის, განკეთხვა უნდა...“⁷³.

ამრიგად, ფაქტია, რომ „მოძღვრის“ ინსტრუქტის არსებობა ფეოდალური საქართველოს სინამდვილეში რუცს-ურბნისის კრებულზე დიდი ხნით ადრეა სავარაუდებელი და ეჭვი არ არის, კრების შემდეგაც კიდევ დიდხანს არსებობდა.

„ძეგლისწერის“ დასახელებული კანონიდან ჩანს, რომ „მოძღვარი“ შეიძლება იყოს მხოლოდ მონაზონი, ე. ი. შავი სამღვდლოების წარმომადგენელი და ეს თანამდებობა მონასტრებთანაა დაკავშირებული. ყველა მონაზონი არ შეიძლება „მოძღვარი“ იყოს, ეს კარგად ჩანს ვახტანგ VI წიგნიდან მოტანილი მაგალითით. სადაც „მოძღვარი“ და მონაზონი ერთმანეთის გვერდით არიან დასახელებულნი, როგორც ერთმანეთისაგან რაღაც ნიუანსით განსხვავებული შინაარსის შემცველი ტერმინები. „ძეგლისწერის“ დადგენილებით „მოძღვარი“ არ შეიძლება „უმღვდლო“ იყოს, ე. ი. მას ხუცესმონაზონის ხელთდასხმა უნდა ჰქონდეს მიღებული, რაც, როგორც ამ კანონიდან ჩანს, ხშირად ირღვეოდა მანამდე და ამ თანამდებობას ჩვეულებრივი მონაზვნები ფლობდნენ. ამ დარღვევას მიაწერს „ძეგლისწერა“ მონასტრებში „მოძღვართა“ თითქმის განუხსაზღვრელი რაოდენობით მომრავლებას და ამის გამო მონასტრებში „განხეთქილებისა“ და „შფოთის“ გავრცელებას. რუცს-ურბნისის კრება ადგენს „მოძღუართა“ რეგლამენტს მონასტრებისათვის: დიდ მონასტერში შეიძლება იყოს ორი მოძღვარი, ხოლო მცირეში — მხოლოდ ერთი. თუ გავითვალისწინებთ მონასტერში მონაზონთა სიმრავლეს, მოძღვრობის პატივი განსაკუთრებული ღირსების პირებს უნდა ჰქონოდათ, რადგან რამდენიმე ასეული მონაზონიდან ასეთი პატივი მხოლოდ ერთს ან ორ პირს ჰქონია. ეს კარგად ჩანს ზოგიერთი მონასტრის საბუთებიდანაც, მონასტრის მამასახლისის შემდეგ მოძღვარიც იხსენიება⁷⁴.

ქართული წყაროების მიხედვით მთლად გარკვეულად არ ჩანს, თუ რა კონკრეტული ფუნქციების შესრულება უხდებოდა მოძღვარს, მაგრამ თვით სახელწოდება გვიჩვენებს, რომ ეს სახელი სწავლებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. „მოძღვარი“

⁷³ ქართ. სამართლის ძეგლები, I, 464-465; ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. სამართ. ისტ., I, 1928, გვ. 85-87; ივ. ჯავახიშვილს ეს კანონები ბაგრატ III-ის დროის ამსახველად მიაჩნია, ხოლო ი. დოლიძე ბაგრატ IV-ის კანონებად თვლის (ქართ. სამართლის ძეგლები, I, გვ. 626).

⁷⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, 1929, გვ. 55.

ახალგაზრდა სასულიერო კადრების აღმზრდელი უნდა ყოვილიყო.

სწორედ ეს სპეციფიკაა აღნიშნული ქართველ მკვლევართა მიერ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ივ. ჭავჭავაძის წერს: „განსაკუთრებული ადგილი ეკავა სამონასტრო ცხოვრებაში მოძღვარს. მოძღვარი მეცნიერი ბერი იყო, რომელსაც მოწაფეები ჰყავდა და რომელთანაც სხვადასხვა მხრიდან მოდიოდნენ ხოლმე სასწავლებლად. მოძღვარი თავის მოწაფეს სულიერ-სარწმუნოებრივ ზელმძღვანელობასაც უწევდა და მწერლობასა და მეცნიერებასა და რომელსამე ხელოვნებას ასწავლიდა. მოწაფე თავის მოძღვართან ცხოვრობდა და სწავლობდა“⁷⁵. ჩვენ გვგონია, რომ სხვადასხვა წყაროებში მოხსენიებული „სულიერი მოძღვარი“ ყოველთვის არ უნდა გადმოსცემდეს „ძეგლისწერაში“ ნახსენებ „მოძღვართა“ ქვეშ ნაგულისხმევ გარკვეულ თანამდებობას. გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებაში ნახსენები ილარიონ თუალელი, ბასილი ბაგრატიძის ძე, გიორგი შეყენებული ანდა დავით აღმაშენებლის მოძღვარნი იოანე და არსენი ისეთ განსაკუთრებულ მონაზონთა რიცხვს უნდა ეკუთვნოდნენ, რომლებსაც ასეთი მოწაფეების განსაკუთრებული კატეგორია ჰყავდათ და არ შეეძლოთ მასობრივად მონასტერში მყოფი თუ სპეციალურად მოყვანილი მოწაფეების მთელი არმია ჰყოლოდათ, როგორც ამას „ძეგლისწერის“ მე-12 კანონი ავალებს მონასტრებში მოძღვრად განწესებულ პირებს. დასახელებულ მოძღვრებს და სხვებსაც მათ მსგავსად თავიანთი უდიდესი განსწავლულობითა და ავტორიტეტის წყალობით შეეძლოთ თავისი სურვილისამებრ მოწაფეები ჰყოლოდათ (ზოგი მათგანი ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრად იყო აღიარებული გარდაცვალების შემდეგაც „ხატებად ღმრთისაჲ აღსაარებულ და ქადაგებულ არს დიდთა მოძღუართა და მამათა ჩუენთაგან...“ წერს „ძეგლისწერა“ ბასილი დიდისა და სხვათა შესახებ. მაგ., ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდლებს, ეფრემ მცირეს და სხვებს მომდევნო თაობები მოძღვარს უწოდებდნენ), ოღონდ აუცილებელი არ იყო ისინი საეკლესიო კანონმდებლობით დადგენილი „მოძღვრის“ თანამდებობაზე ყოფილიყვნენ განწესებული. „ძეგლისწერა“ გულისხმობს ისეთ პირებს, რომელთა ძირითად მოვალეობას მონასტერში სწავლა-განათლებისა და სულიერი აღზრდის საქმეების ზელმძღვანელობა შეადგენდა და ეს მოვალეობა ამ პირს საეკლესიო კანონმდებლობით ჰქონდა დაკავებული.

⁷⁵ ივ. ჭავჭავაძის შრომა. ქართული სამართლის ისტორია, II, 1929, გვ 55.

„მოძღვრის“ ზოგიერთი ფუნქციის შესახებ უთითებს ექვთიმე მთაწმიდელი VI კრების კანონებში. მე-40 კანონში ვკითხულობთ: „რომელნი მონაზონებისა წესსა მოვიდენ და სწადოდის მარტოდ მყოფობაჲ. ანუ უკაროთა შინა დაყუდებაჲ უკმს მათ პირველად შესლვაჲ მონასტერსა და სწავლაჲ წესსა მონაზონებისასა და სამ წელ მორჩილებად წინამძღუარსა მას და მოძღუარსა სულიერსა ყოვლითა მორჩილებითა და სიმდაბლითა“⁷⁶. აქედან ჩანს, რომ მოძღვარმა სამი წლის განმავლობაში უნდა უხელმძღვანელოს განდევილობის მოსურნის განათლებისა და სამონაზვნო წესების შესწავლის საქმეს.

43-ე კანონში მოძღვრის სხვა დანიშნულებაზეა საუბარი: „ხოლო სულიერთა მათ მოძღვართა, რომელთა აღსაარებაჲ იგი შეცოდებულისაჲ შეიწყნარონ... კელეწიფების შემოკლებაჲ ცა კანონისაჲ და განგრძელებაჲ“. ე. ი. მოწაფისაგან აღსარების მიღება და ცოდვების შენდობაც მოძღვრის კომპეტენციაში შედიოდა, მას ევალებოდა სასჯელის ზომის დადებაც.

„მოძღვრის“ საქმიანობის გასათვალისწინებლად საინტერესოა „მცირე სჯულისკანონში“ შესული სტატიის „კანონნი შეცოდებულთანი“ ავტორის სიტყვები: „უმეტესად გამოცდილებისაგან და გულისკმისყოფისა სულიერიისა მის მოძღურისა ჩემისა, რომელმან აღმზარდა, რომელი-იგი სანთელი იყო განკითხვისა და მეცნიერებისაჲ, რომლისაგან ყოველი სულიერი სწავლა მისწავლიეს, დადაცათუ საქმით ვერ უძლე სწავლათა მათ აღსრულებად“⁷⁷. „მასწავლებელთა“ ასეთი ორგანიზაციის არსებობაზე მიუთითებს რუის-ურბნისის კრებასთან შედარებით მოგვიანო წყაროებში მოძღვართ-მოძღვრის თანამდებობის მოხსენიება და მისი უდიდესი პატივი. ასეთი თანამდებობა თავისთავად გულისხმობს მონასტრებში წარმოებული განათლების საქმის ცენტრალიზებული ფორმით გადაწყვეტის არსებობას. მოძღვართ-მოძღვარი „კელმწიფის კარის გარიგებ-ს“ მიხედვით, ერთადერთი პირია, რომელსაც კათალიკოსთან თანაბარი პატივი აქვს, თუ უფრო მეტი არა“⁷⁸. ის არის „მოძღვართა“

⁷⁶ მცირე სჯულისკანონი, გვ. 51-52.

⁷⁷ იქვე, გვ. 91.

⁷⁸ ქართული სამართლის ძეგლები: 1. კელმწიფის კარის გარიგება 2. დასტურლამალი, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები, ლექსიკონები და საძიებლები დაურთო ი. სურგულაძემ, თბილისი, 1970, გვ. 44.

ხელისუფალი, ე. ი. სამონასტრო კერებში გაჩაღებულ სწავლა-განათლების საქმეს ხელმძღვანელობს.

13. „წესი იგი, რომელსა კრებულთა დასხდომად უწესენ, ნულარამცა კადრებულ არს ქმნად ამიერითგან, ნუცა მონასტერთა შინა შექმნა სავაქროთა ერის კრებათაჲ, ნუცამცა რაჲ სხუაჲ სამოქალაქოჲ და სოფლიოჲ წესი ქმნილ არს მონასტერთა შინა ოდესცა, რაჲთა არა სალოცველთა მათ აღგილთა ქუბა ავაზთაკთა შექმნითა სულთაცა თქუენტა საფარდულები საღმრთოჲსა სიტყუსა მიერ დაიქცეს, ვითარცა მეკერამეთამიერ[ი] ტაბლები, და წმიდათა მამათა და კრებათა მიერ განკანონებისა თანამდებ იქმნეთ“⁷⁹.

„კრებულთა დასხდომის წესი“, რომლის აკრძალვა მოტანილ კანონშია მოცემული, უძველესი ქრისტიანული ჩვეულების გადმონაშთი უნდა იყოს. მისი ტრადიცია უნდა ემყარებოდეს ქრისტიანობის პირველ წლებში ჩამოყალიბებულ ე. წ. „სიყვარულის სერობის“ შემოღებას. ასეთი სახელწოდება (ἀγάπη — სიყვარული) ამ რიტუალმა მიიღო იმასთან დაკავშირებით, რომ ეს დღე ითვლებოდა ქრისტეს საიდუმლო სერობის მოგონების აღმნიშვნელად და მიზნად ისახავდა მდიდარ და ღარიბ მორწმუნეთა შორის კეთილი დამოკიდებულების და სიყვარულის განმტკიცებას. ასეთი შეკრებები ლხინისა და დღესასწაულის ატმოსფეროში მიმდინარეობდა. თავდაპირველად ასეთი სერობა ლიტურგიასთან ერთად ტარდებოდა, ოღონდ ზიარების დაწყებამდე, იმის აღსანიშნავად, რომ სახარების მიხედვით ქრისტემ თავის მოწაფეებთან ერთად ჯერ სერობა ჩაატარა და შემდეგ კი მოწაფეები აზიარა (პურითა და ღვინით, რაც სიმბოლურად მის სისხლსა და ხორცს ნიშნავდა).

მოგვიანებით, როდესაც მიღებულ იქნა ზიარების წესი უზმოზე, „სერობა“ ანუ ალაპი ზიარების შემდეგ იწყებოდა. ზოგიერთი უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად II საუკუნიდან ალაპებს მართავდნენ ლიტურგიისაგან განცალკევებით. ეკლესიის შიგნით ან მის ეზოში საღამო ხანს. უკვე დასაწყისშივე ასეთ წვეულებებზე ხშირი იყო არეულობა და ლოთობა, მდიდართა მიერ ღარიბების აბუჩად აგდება და დაცინვა, რაც ხშირად ცუდად მთავრდებოდა.

ამ გარემოებამ თანდათანობით გამოიწვია ამ ჩვეულებისადმი ეკლესიის მიერ არცთუ კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება. თუკი ღანგრის საეკლესიო კრების მე-2 კანონში (340 წ.) ლაპარაკია

⁷⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 552 553.

ასეთ წვეულებებზე დასწრების აუცილებლობის შესახებ, ლაოდიკის კრების 28-ე კანონი (343) უკვე კრძალავს არა მარტო აღაპების მოწყობას ეკლესია-მონასტრებში, არამედ ყოველგვარი ჰამა-სმისათვის შეკრებილობებს ეკლესიის შენობაში: „ვითარმედ არა ჯერ-არს საუფლოთა სახლთა და ეკლესიათა შინა ქმნაჲ სიყუარულად სახელდებულთა მათ სერობათაჲ და შინაგან ეკლესიისა ჰამაჲ და დაგებაჲ ტაბლათაჲ“⁸⁰. საქმე ისაა, რომ როდესაც აღაპების რიტუალს ჩამოსცილდა „უსისხლო მსხვერპლის“, ე. ი. ზიარების მიღების ელემენტი, მათ დაკარგეს სიმბოლიური შინაარსი და გადაიქცნენ ჰამა-სმისათვის ისეთ შეკრებილობად, რომელსაც მართავდნენ დასაფლავების (დღევანდელი ქელები), ქორწინების, დაბადების დღის ან მსგავს დღეთა აღსანიშნავად⁸¹.

ლაოდიკის კრების დასახელებული კანონი გვიმეორა მეექვსე კრებამ (691 წ.) თავის 74-ე კანონში, რაც ადასტურებს, რომ მიუხედავად ასეთი დიდი დროის გავლისა, ასეთი აღაპების ჩატარებას VII ს. კიდევ ჰქონდა ადგილი და ამან გამოიწვია VI კრების მიერ ამ საკითხებზე ხელმეორე მსჯელობა. ამავე კრებამ თავისი 76-ე კანონით ახალი მომენტი დაუმატა 74-ე კანონში გამოტანილ დადგენილებას: „ვითარმედ არა ჯერ-არს შინაგან წმიდათა ეზოთა ეკლესიისათაჲსა კაპილიონისა ანუ სხუსა რაჲსმე ჰამადთა სახეებისა დაგებაჲ“...⁸²

ძნელია თქმა იმისა, რომ „ძეგლისწერის“ მე-13 კანონში აღნიშნული „კრებულთა დასხდომის წესი“ ზუსტად იმ „სიყუარულად სახელდებულთა მათ სერობათა“-ს ანუ უძველეს აღაპებს გულისხმობდეს, რადგან XI—XII სს. საქართველოს ეკლესიაში ამ უძველესი ჩვეულების არსებობა ძნელი წარმოსადგენია ამ ტრადიციის ხანდაზმულობის გამო, ხოლო აქ რომ საუბარი იყოს აღაპების წესებზე აღმოცენებულ ჰამა-სმისათვის მორწმუნეთა შეკრების სახეცვლილ ჩვეულებებზე, ეს ადვილი დასაჯერებელია. კრებულთა დასხდომის წესი, ვფიქრობთ, ეკლესია-მონასტრებში გამართულ წვეულებასა და ლხინს გულისხმობს, თუმცა ნათლად არ ჩანს მისი დანიშნულება და წარმოშობის საფუძველი, თუკი მასში აღაპების სახეცვლილ შეკრებილობებს არ ვიგულისხმებთ. მეტად ხელოვნური იქნება იმის მტკიცება, რომ თითქოს „ძეგლისწერის“ ეს

⁸⁰ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 256, 26.

⁸¹ Правила прав. церкви, II, стр. 99-100.

⁸² დიდი სჯულისკანონი, გვ. 397-398.

კანონი უნდა კრძალავდეს სამოქალაქო პირების ხშირ სტუმრობას მონასტრებში და მათ მიერ იქ გამართულ ნადიმებს, როგორც ამას სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნავენ⁸³, რადგან ასეთი მოქმედების აღსანიშნავად რუს-ურბნისის კრებას არ შეიძლება ეხმარა „წესი იგი“. ეს სიტყვა გვიჩვენებს, რომ „კრებულთა დასახლოება“ ეკლესიაში ტრადიციულად მიღებულ რომელიღაც წესს გულისხმობს, რომლის გაუქმებაც გარკვეული მიზეზებით არის გამოწვეული. „ძეგლისწერის“ ამავე კანონში აკრძალულია მონასტრებისა და ეკლესიების ახლოს ტერიტორიებზე სავაჭრო დაწესებულებათა არსებობა, იქ ხალხის შეკრება და ვაჭრობა. აკრძალულია „სხუაჲ სამოქალაქოჲ და სოფლიოჲ წესი“, რომელთა შორის, ალბათ, VI კრების 76-ე კანონში აღნიშნული კულინარული დაწესებულებანიც იგულისხმება, რადგანაც, როგორც თავის ადგილას აღვნიშნეთ. „ძეგლისწერის“ ეს კანონი ნამდვილად VI კრების 76-ე კანონის სიტყვიერი და ფაქტიური მასალის გამოყენებითაა ჩანს შედგენილი.

14. „ხოლო ერთსა საკურთხეველსა და მასვე და ერთსა წინადაგებასა ზედა წმიდისა შესაწირავისასა მრავალთა სულთათჳს მრავალთა მღღელთა მიერ ქმნაჲ წმიდისა ჟამისწირვისაჲ უწესთ არს და განგდებულ, რომელი-ესე ნულარამაცა სადა ქმნილ-არს. უფროჲსა თავადსა საკურთხეველსა ზედა დიდის ეკლესიისასა საეპისკოპოსოჲსა გინა მონასტრისასა ერთისა არავისთჳს წეს არს ჟამისწირვად არა ოდეს, არცა ცოცხლისა, არცა მიცვალებულისათჳს, თუნიერ აღაბთა და სულისა მოსაჯენებელად განჩინებულთა დღეთაჲსა, არამედ მის ეკლესიისა მაშენებელთა და შემომწირველთა და ერთბაშად ყოველთჳ სულთა ქრისტიანეთა, ცოცხალთა და მიცვალებულთათჳს ჳერ-არს ჟამისწირვაჲ. ხოლო ერთისა კაცისათჳს, ანუ ერთისა სულისათჳს ეგუტერთა სადმე შინა, ანუ შტოთა ეკლესიისათა ჳერ-არს თითოეულისა ხუცისაგან ჟამისწირვაჲ“⁸⁴.

ამ კანონში ლიტურგიკულ-ტიბიკალური ხასიათის რამდენიმე მითითება არის მოცემული:

ა) ერთდროულად საკურთხეველში არ შეიძლება რამდენიმე სულის მოსახსენებლად რამდენიმე მღვდლის მიერ ჟამისწირვის ჩატარება.

⁸³ ვ. ა. ბ. ა. შ. მ. ა. ძ. ე., დასახ. ნაშრომი, გვ. 352-353.

⁸⁴ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553, 8.

ბ) დიდი ეკლესიის (საეპისკოპოსო) და მონასტრის მთავარ ეკლესიის საკურთხეველში არ შეიძლება ჟამისწირვის ჩატარება ერთი პირისათვის, ცოცხალი იქნება ის, თუ გარდაცვლილი, თუკი ეს დღე ამ პირის საპატივცემულოდ დაწესებული სულის მოსახსენებელი სპეციალური დღე არ არის.

გ) დიდი ეკლესიების საკურთხეველში შეიძლება მხოლოდ ამ ეკლესიის მაშენებელთა, შემომწირავთა და გარდაცვლილ და ცოცხალ ქრისტიანთა ჯგუფური მოხსენიებისათვის ჟამისწირვის ჩატარება.

დ) ჟამისწირვა ერთი პირისათვის, ცოცხალი იქნება ის, თუ გარდაცვლილი, შეიძლება ჩატარდეს მხოლოდ ეკლესიის სტოაში (ეკლესიის ფრთა) ან ეგუტერში (სამლოცველო, ЧАСОВНЯ).

წინამდებარე კანონში დასახელებული საეკლესიო წესების საწინააღმდეგო მოქმედება — ეკლესიის საკურთხეველში ერთდროულად რამდენიმე ზუცესის (მღვდლის) მიერ რამდენიმე პირის სულის მოსახსენებლად ჩატარებული ჟამისწირვა (ე. ი. თითოეული მღვდელი წირავს თითო სულისათვის), როგორც ჩანს, დროის ეკონომიის და შემოსავლის გაზრდის მიზნებით სრულდებოდა, რადგან ეკლესიაში საკურთხეველი მხოლოდ ერთია, თავისი მიცვალებულის სულის მოხსენიების მსურველი კი — მრავალი, ამასთანავე საკურთხეველში შესრულებული ჟამისწირვა მიცვალებულისათვის მეტი პატივისცემის გამოხატვა იყო. რადგან კათედრალური ეკლესიის საკურთხეველში ჩვეულებრივი პირის სულის მოსახსენებლის რიტუალის ჩატარება საეკლესიო კანონებით აკრძალული იყო, ჭირისუფალი არ ერიდებოდა საფასურის გაღებას, ხოლო სამღვდლო პირები კი საეკლესიო წესების დარღვევის საწინააღმდეგოდ გასამრჯელოს იღებდნენ. ეს საფასური კიდევ უფრო დიდი იქნებოდა, თუკი გარკვეული პირის სულის ჩსენებისათვის ჟამისწირვა კათედრალური ეკლესიის საკურთხეველში შესრულდებოდა.

დასახელებული საეკლესიო წესების დარღვევა მექრთამეობის საფუძველი იყო და ამიტომაც მოუხდა რუის-ურბნისის კრებას აღნიშნული დადგენილების გამოტანა.

15. „რომელნიცა ღმრთის მკურთხელობითისა მის წვალებსაგან ზაჩეცართაჲსა, რომელ არიან სომეხნი, მართალსა და უზაყუველსა სარწმუნოებასა მოუჯდებოდინ და წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შეერთებოდინ და ბილწსა მას წვალებასა ერთბუნებიანთა და ერთისა ნებისა და ერთისა მოქმედებისა

ღმრთეებისაგან და კაცებისა შეზავებულისა და არცა საღმრთოჲსა, არცა კაცობრივისა, არამედ შერეულსა რაჲსმე და უცხოჲსა ქრისტეს ჭეშმარიტისა ღმრთისა ჩუენისა ზედა სიჩქურით მეტყუელთასა შეაჩუენებდენ, ესრეთ განვაწესებთ მათთვის, რაჲთა ს რ უ ლ ი ა დ ნ ა თ ე ლ - ს ც ე მ დ ე ნ ვ ი თ ა რ ც ა წ ა რ მ ა რ თ ს ა, ვინაჲთგან სხუათაცა ჯიდთა ეკლესიათა ვჰპოვებთ მოქმედად ამისსა, ვითარ-იგი არს საპატრიარქოჲ საყდარი ანტიოქიისაჲ და ყოველნი მიმდგომნი მისნი ეკლესიანი ყოვლისა აღმოსავალისანი“⁸⁵.

„ძეგლისწერის“ ეს კანონი ეხება საკითხს, თუ როგორი წესით უნდა მიიღოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ „ხაჩეცარის“ მიმდევარი სომეხი მორწმუნე.

„ხაჩეცარის“ წვალების აღმოცენება V საუკუნის II ნახევრის ანტიოქიასთან არის დაკავშირებული. მისი ფუძემდებელი იყო პეტრე მკაწრვალი (Κυαφσαδ), კონსტანტინოპოლელი მონაზონი, მონოფიზიტი. კონსტანტინოპოლიდან გაძევების შემდეგ ვინჲე ზენონის (მეფის სიძე) მფარველობით იგი ანტიოქიაში წავიდა და აპოლინარელთა დაჯგუფებების დახმარებით ჩამოაყალიბა ძლიერი პარტია ანტიოქიის მართლმადიდებელი პატრიარქის მარტვირის წინააღმდეგ, აიძულა ის გადამდგარიყო და თავისი მომხრეების დახმარებით თვითონ დაჯდა პატრიარქად. ამის შემდეგ ანტიოქიის ეკლესიაში მონოფიზიტობის გაძლიერების მიზნით ბრძანა სამეპის გალობაში („წმიდაო ღმერთო, წმიდაო ძლიერო, წმიდაო უკუდაო, შეგვიწყალებ ჩუენ“) „უკუდაოს“ შემდეგ ჩაემატებინათ სიტყვები, „რომელი ჭუარს ეცუ ჩუენთვის“. სამეპის დოგმატის თუ როგორი უხეში დარღვევაა ეს დანამატი, ამის შესახებ ვრცელ განმარტებას იძლევა ექვთიმე მთაწმიდელი „მცირე სჯულისკანონში“:

„...შეიჩუენა ესევითარისა მის სიტყუსა მეტყუელი პეტროზ მკაწრველი, მწვალებელი, რამეთუ მეოთხე პირი შემოიღო და თუსაგან განყო ძე ღმრთისაჲ, რომელი-იგი არს გუამოვანი ძალი მამისაჲ, და თუსაგან ჭუარცუმული იგი. თქუა, ვითარმცა სხუად იყო ძლიერი იგი და სხუად იყო ჭუარცუმული. ანუ თუ ვნებულად შეჰრაცხა ბოროტმან მან წმიდაჲ სამებაჲ და ჭუარცუმად თქუა ძისა თანა მამაჲ და სული წმიდაჲ“ (VI კრების კანონი ლგ)⁸⁶.

⁸⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553, 20.

⁸⁶ მცირე სჯულისკანონი, გვ. 47.

სამების გალობაში პეტრე ანტიოქელის (მკაწრვალი) მიერ წეტანილი მონოფიზიტური დამატება სომხეთშიც გავრცელდა „ხაჩეცარ-ს“ სახელწოდებით და ნერსე მეორის დროს (548-557) ღვინის 551 წლის კრებაზე ოფიციალური აღიარება. ჰპოვა⁸⁷.

„ქეგლისწერის“ წინამდებარე კანონი გაკვირით ეხება ამ წვალეების არსს, რადგან კანონის ძირითადი მიზანია დაადგინოს ლიტურგიკული ნორმები, რომლის მიხედვითაც შეიძლება ამ წვალეებიდან მართლმადიდებლობად მომავალი პირი შეღებულ იქნას ეკლესიაში.

ცნობილია, რომ სხვადასხვა მწვალებლობიდან მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მიღების წესები განსხვავებული იყო იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად მძიმე იყო ეს წვალეება. რადგან ეს წესები ყველაზე უფრო სრული სახით თავმოყრილია VI მსოფლიო კრების 95-ე კანონში, ჩვენც მასზე შევჩერდებით. VI მსოფლიო კრება გამოჰყოფს მწვალებლობათა სამ ძირითად ჯგუფს:

1. არიანელები, მაკედონიანელები, ნავატიანელები, ქემარცხენენი, მეთოთხმეტენი და აპოლინარელნი მართლმადიდებლურ ეკლესიაში მიიღებიან მ ი რ ო ნ ც ხ ე ბ ი თ, ამასთანავე მათ მოეთხოვებათ ხელწერილი და სიტყვიერი დაგმობა ყველა მწვალებლობისა. VI მსოფლიო კრების დასახელებული კანონი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების მე-7 კანონს და მარტივად ანტიოქელისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეს. ექვთიმე მთაწმიდელი, რომელიც ამ საკითხს ეხება „მცირე სჯულისკანონში“ შეტანილ VI მსოფლიო კრების მე-80-ე კანონში და რომელიც ძირითად წყაროდ ზემოდასახელებული VI კრების 95-ე კანონს იყენებს, „მირონცხების“ წესით მისაღება ზემოჩამოთვლილ მწვალებლებს უმატებს: ნესტორიანელებს, იაკობიტებს, ს ო მ ხ ე ბ ს, მარკიანელებს და ვალენტიანელებს. არ ჩანს, თუ საიდან გაჩნდა ექვთიმესთან ეს დამატება. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ ზოგიერთ აქ ჩამოთვლილ წვალეებს VI მსოფლიო კრების 95-ე კანონი სხვა კატეგორიაში განიხილავს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ექვთიმე სარგებლობდა ბერძნული „კურთხევნის“ ისეთი ნუსხით, რომელშიც ასეთი სურათი იყო წარმოდგენილი. ექვთიმეს მიერ ბერძნული კურთხევნით სარგებლობის ფაქტი სხვა საკითხებთან დაკავშირებით აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერა-

⁸⁷ ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე, არსენი საფარელის ტრაქტატის — „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ — თარაღისათვის, მაცნე, ისტორიის სერია, 4, 1975, გვ. 90.

ტურაში⁸⁸. და ეს ნათლად ჩანს ექვთიმესეული VI კრების მე-80 კანონითაც, რადგან აქ გადმოცემული ლიტურგიკული რიტუალი, რომელიც სრულდებოდა „მირონსაცხებ“ მწვალებულთა მონა-
ვლის დროს, მხოლოდ დასახელებულ „კურთხევანშია“ წარმო-
დგენილი.

2. მეორე რიგში მწვალებლებისა, რომლებიც მართლმადიდებ-
ლობის მიღების დროს უნდა მოინათლონ როგორც წარმართნი,
შედიან ევნომიანელები, მუნტანელნი (ანუ მონტანელნი), საბელია-
ნოსნი და პავლიანიტნი. გარდა პავლიანიტებისა, დანარჩენი წვა-
ლებანი წარმოდგენილია ამავე კატეგორიის მოსანათლავთა შორის
II მსოფლიო კრების მე-7 კანონში და მარტვირისადმი მიწერილ
ეპისტოლეშიც. როგორც ვთქვით, VI კრების 95-ე კანონში დამა-
ტებით შეტანილია „პავლიანიტნი“. ექვთიმეც იმეორებს VI კრე-
ბის 95-ე კანონში ჩამოთვლილ წვალელებს და უმატებს მანიქეე-
ლებსა და „კუკუბრიკნი“-ს.

3. მესამე წესით VI კრების 95-ე კანონის მიხედვით ძირე-
ბიან: მანიქეეელნი, ვალენტიანელნი, მარკიონიტნი, რომელთაც
ზელწერილით და სიტყვიერად მოეთხოვებათ თავისი და სხვათა
წვალეების შეჩვენება და მეტი არაფერი. როგორც ვხედავთ, აქ და-
სახელებულნი არიან მანიქეეელნი. რომელნიც ექვთიმეს წარმართ-
თა მსგავსად მოსანათლავთა სიაში ჰყავს დასახელებული. ზოლო
მარკიონიტნი და ვალენტიანელები „მირონსაცხებთა“ ჯგუფში.
მხოლოდ VI კრების 95-ე კანონშია გამოყოფილა მესამე კატეგო-
რია მწვალებელთა მიღებისა, რის შესახებაც არაფერია ნათქვამი
არც ზემოდასახელებულ კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო
კრების მე-7 კანონში, არც მარტვირის ეპისტოლეში და არც ექვ-
თიმესთან.

როგორც ვნახეთ, „დიდ სჯულისკანონში“ შეჩულები კანონმდებ-
ლობიდან არც ერთი კანონი არ ეხება სომეხთაგან მოქცეულთა
მონათვლის წესებს, ხოლო ექვთიმეს ისინი „მირონსაცხებთა“
კატეგორიაში ჰყავს. ცხადია, ექვთიმესათვის ამ შემთხვევაში დასა-
ყრდენია ბერძნული კურთხევანი, სადაც წარმოდგენილია სხვადა-
სხვა წვალებათაგან და წარმართთაგან, ებრაელთაგან, სარკინოზ-
თაგან და სხვ. მოქცეულთა მიღების წესები. ერთი ასეთი სტატია
უფრო მოგვიანებით არსენ იყალთოელმა თარგმნა ბერძნულიდან,
რომელსაც ეწოდება: „შეჩუენებანი იაკობიტთა და ყოველთა ერთ-

⁸⁸ მ. რაფაევა, უცნობი ავტორის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი. მაინე.
ენისა და ლიტერატურის სერია, I, 1975, გვ. 19.

ბუნებრივად, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა⁸⁹. „მირონცხების“ რიტუალის თითქმის სიტყვასიტყვით დამთხვევა არსენის ნათარგმნ „შეჩუენებანის“ ტექსტისა და ექვთაძეს „მცირე სჯულისკანონში“ შესული VI მსოფლიო კრების მე-80 კანონისა იძლევა: საფუძველს იმის დასამტკიცებლად, რომ ექვთიმე უშუალოდ ბერძნული დედნით ისარგებლა⁹⁰. არსენის თარგმნილ სტატიამი სომეხთა და იაკობიტთა მიღების წესი იგივეა, რაც ექვთიმესთან „მირონცხება“. თუმცა ორივეგან ნახმარი გამოთქმა „მერე სცხ-ს მას მიპრონი ვითარცა ახალმონათლეთა“ ბადებს ეჭვს, ხომ არ სრულდებოდა ამ დროს ისეთივე სრული ნათლისცემა, როგორც დაკანონებული იყო წარმართთა მიღების დროს? რაგორც ვხედავთ, „ძეგლისწერა“ განსხვავებულ პოზიციებზე დგას სომეხების მონათვლის საკითხში: „ძეგლისწერის“ წინამდებარე კანონი ნოითხვოს: „რამთა სრულიად ნათელსცემდენ ვითარცა წარმართსა“ და ამ გადაწყვეტილების გამოტანისას ეყრდნობა ანტიოქიის საპატრიარქო ეკლესიის ტრადიციებს: „ვინამთგან სხუათაცა დიდთა ეკლესიათა ვჰპოებთ მოქმედად ამისსა, ვითარი იგი არს საპატრიარქო საყდარი ანტიოქიისა და ყოველნი მიმდგომნი მისნი ეკლესიანი აღმოსავალისანი“⁹¹.

საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი და ამ კანონის შემდგენელი (ჩვენის აზრით, არსენ იყალთოელი) კარგად იცნობდა ექვთიმეს ნაშრომს და იქ წარმოდგენილ სომეხთა მიღების წესს, ასევე ბერძნულიდან ნათარგმნ „შეჩუენებანი“-ს ზემოაღნიშნულ ტექსტსაც, სადაც სომეხთა მიღების წესი ისევე როგორც ექვთიმესთან, განსხვავებული იყო მის მიერ შედგენილი „ძეგლისწერის“ მე-15 კანონში წარმოდგენილი სომეხ ხაჩეცართა მიღების წესისაგან. ამიტომ დასკირდა მას ანტიოქიის ეკლესიის ავტორიტეტის მოშველიება და საკითხის, ზემოაღნიშნული წყაროებისაგან განსხვავებული გადაჭრა.

მართალია, „დიდ სჯულისკანონში“ სომეხთა მონათვლის წესების შესახებ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ნიკოდიმე VI კრების 95-ე კანონის კომენტარში მაინც ეხება სომეხთა მონათვლის წესებს, თუმცა ამ საკითხში ძველი წყაროების ჩვენება არ მოჰყავს

⁸⁹ მ. რ ა ფ ა ვ ა, დასახ. ნაშრომი. „შეჩუენებანი“-ს ტექსტი აქვეა გამოქვეყნებული.

⁹⁰ იქვე.

⁹¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 553, 27.

და მისი დროის (XIX ს. მიწურული — XX ს. დასაწყისი) კითარებას გადმოსცემს:

«По первому чину], церковь принимает еретиков, не верующих в Св. Троицу, не признающих крещения... по другому чину, т. е. через мвропомазание, принимаются (кроме упомянутых в правиле еретиков) все те, кои крещены во имя Отца и Сына и Св. Духа, однако не имеют законного священства и не признают таинства мвропомазания, а таковым и не являются все протестанты; через мвропомазание принимаются также и римско-католики и а р м я и е, если не были мвропомазаны в своей церкви до своего обращения в православие; по третьему чину, т. е. без крещения и без мвропомазания, только через отречение от прежняго верования и через исповедание правос. учения принимаются (кроме упомянутых в правиле еретиков) все римско-католики и а р м я и е, которые мвропомазаны были в своей церкви»⁹².

ნიკოდიმეს სიტყვებიდან ჩანს, რომ ის ძველი ტრადიცია, რომელიც აღნიშნულია ბერძნულ კურთხევენებში და „მცირე სჯულისკანონში“, ასევე გრძელდებოდა XIX—XX სს. — სომეხ მწვალებლებს ნათლავდნენ „მირონცხებით“. მაშ, საიდან გაჩნდა საქართველოში XI—XII სს. სომხების მონათელის ახალი. უფრო გართულებული წესი — ისე მონათლა, როგორც წარმართებისა? „ძეგლისწერის“ მოწმობით ასეთი წესი ყოფილა ანტიოქიაშიც, იქ, სადაც წარმოიშვა ეს წვალება V ს. II ნახევარში. ანტიოქიის ეკლესიას უშუალო შეხების წერტილები ჰქონდა პეტრე მკაწვრალის მიერ ჩამოყალიბებულ წვალებასთან. და ამიტომ მათი მონათელის წესების ჩამოყალიბებაც თავიდან ანტიოქიაშივე იყო შესაძლებელი მხოლოდ. ანტიოქიის ეკლესიის ანტაგონისტური დამოკიდებულება ამ წვალებებისადმი უნდა იყოს მიზეზი ამ მწვალებლობიდან მოქცეულთა მიღების წესების უფრო გართულებისა. ასეთივე მდგომარეობა უნდა ყოფილიყო საქართველოშიც. სწორედ ქართულ ეკლესიას ჰქონდა უშუალო შეხების წერტილები სომხურ ეკლესიასთან, სადაც ეს, პეტრე მკაწვრალის მიერ ჩამოყალიბებული მწვალებლობა „ხაჩეცრის“ სახელით გავრცელდა VI ს. შუა წლებში და აქედან მოყოლებული თითქმის ერთი საუკუნის გამოკლებით

⁹² Правила прав. церкви с толкованиями Никодима, Т. I, 1911, стр. 589.

(641-726 წწ., როდესაც სომხური ეკლესია ქალკედონური იყო)⁹³. განაგრძობდა არსებობას. ცხადია, ამ ეკლესიების დამოკიდებულება ისეთივე ანტიგონისტური იყო, როგორც ანტიოქიის მართლმადიდებლური ეკლესიისა ანტიოქელი მონოფიზიტების მიმართ. ამის მსგავს სიტუაციას უნდა გამოეწვია ის, რომ ქართულ და ანტიოქიურ ეკლესიებს მსგავსი წესი ჰქონდათ მართლმადიდებლობად მოქცეულ მეზობელ მონოფიზიტთა მონათვლის საკითხში, რომელიც განსხვავდებოდა სხვა წყაროებში მოხსენიებულ სომეხთა მონათვლის წესისაგან.

16. „კუალად განვაწესებთ, რაფთა არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეეუღლნენ, ვინაფთგან ყოველი მართლმადიდებელი ტაძარი არს ღმრთისაჲ დამკვდრებულისა მის მიერ სულისა მისისა ჩუენ შორის, ხოლო ყოველი ბოროტად მადიდებელი, ანუ ყოვლად არა მადიდებელი ტაძარი არს ეშმაკისაჲ. ხოლო ვითარმედ არცა ერთი ზიარებაჲ არს ტაძრისა ღმრთისაჲ კერბთა თანა, ვითარ-იგი ბნელისაჲ ნათლისა თანა, მოწამე არს საღმრთოჲ მოციქული. ხოლო რომელმან ამიერიითგან იკადროს ქმნაჲ ამათი, განიკანონოს იგი პირველ-თქუმულითა მით კანონითა“⁹⁴.

კანონიკური სამართლით ყოველთვის აკრძალული იყო მართლმადიდებელი მამაკაცისა და ქალის შეუღლება წარმართთან ან მწვალებელთან, მაგრამ ამ აკრძალვას გამონაკლისებიც ჰქონდა: ლაოდიკიის კრების მე-10 კანონი კრძალავს მართლმადიდებელსა და მწვალებელს შორის „განუჩეველად“ ქორწინებას. ამავე კრების 31-ე კანონი აზუსტებს. თუ რას გულისხმობს სიტყვა „განუჩეველად“. ასეთი ქორწინება შესაძლებელია, თუკი მწვალებელი პირობას დებს, რომ ქრისტიანი გახდება. კართაგენის 21-ე კანონი კრძალავს სამღვდელო დასში მყოფი პირების ქორწინებას წარმართ და მწვალებელ ქალებთან (იგულისხმება წიგნისმკითხველი, მგალობელი და კერძო დიაკონი, რადგან სასულიერო იერარქიის დანარჩენ პირებს საერთოდ ეკრძალებათ ქორწინება). ნათელია, რომ თუ ასეთი ქორწინება აკრძალულია სამოქალაქო პირებისათვის, მით უმეტეს აეკრძალებათ საეკლესიო პირებს.

ქალკედონის IV მსოფლიო კრების მე-14 კანონი აჯამებს ლაოდიკიისა და კართაგენის კრებათა დადგენილებებს: მართლმადიდებ-

⁹³ ზ. ალექსიძე, დასახ. ნაშრომი, ვვ. 92-93.

⁹⁴ დიდი სჯულისკანონი, ვვ. 553, 32.

ბელს, როგორც ერისკაცს, ასევე დაბალი იერარქიის სამღვდელთა პირს ეკრძალება ქორწინება მწვალებელთან, ებრაელთან და წარმართთან, თუკი ეს უკანასკნელი არ დასდებენ აღთქმას, რომ მიიღებენ მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას. ყველაზე სრულად და ამომწურავად ამ საკითხებს პასუხობს მეექვსე მსოფლიო კრების 72-ე კანონი, რომელზედაც უფრო დაწვრილებით შეეჩერდებით. კანონის ტექსტის სიდიდის გამო დავკმაყოფილებით მისი ძირითადი დებულების მოტანით:

ა) ე. წ. შერეული ქორწინება ორივე სქესის მართლმადიდებელისა მწვალებელთან (აქვე იგულისხმება სხვა სარწმუნოების წარმომადგენლებიც) აკრძალულია. თუკი ასეთი ქორწინება მოხდა, ის აუცილებლად უნდა დაირღვეს.

ბ) თუ ქორწინება მოხდა სამოქალაქო წესით, ან რომელიმე მწვალებლურ სექტაში იმ დროს, როდესაც ისინი ჯერ კიდევ მართლმადიდებელი ქრისტიანები არ იყვნენ, ხოლო შემდეგ ერთ-ერთი მეუღლეთაგანი მართლმადიდებელი გახდა, ხოლო მეორე თავის რელიგიაზე დარჩა, ასეთი ქორწინება არ დაირღვევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არაქრისტიან პირს სასურველად მიაჩნია ასეთი მეუღლის ყოლა. მართლმადიდებელისა და მწვალებელის ან არაქრისტიანის ქორწინებაში დატოვება ზემოაღნიშნული მიზეზით, რაც ქრისტიანული კანონიკური სამართლით აზის განმტკიცებული, ემყარება პავლე მოციქულის პირველ ეპისტოლეს კორინთელთა მიმართ (7, 14), სადაც ნათქვამია, რომ ასეთი ქორწინება დასაშვებია, რადგანაც ქრისტიანი მეუღლის ღმრთისაგან მიღებული მადლი გადავა არამორწმუნე მეუღლეზედაც⁹⁵.

⁹⁵ გ. ნადარეიშვილი, ეხება რა ამ საკითხს წიგნში: „ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევი“, აღნიშნავს: „გამონაკლის შემთხვევებში თუ ორივე ცოლ-ქმარი არ იქნებოდა მართლმადიდებელი, ეკლესია მოითხოვდა, რომ ერთ-ერთი მათგანი — საცოლე ან საქმრო აუცილებლად გამხდარიყო ასეთი. თუ დასაქორწინებულთაგან ერთ-ერთი მაინც იქნებოდა მართლმადიდებელი, მაშინ ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ღვთის კურთხევა მაინც გარდმოეცინებოდა ასეთ საქორწინო კავშირს...“ საქმე ისაა, რომ თუ ორივე წარმართი ან მწვალებელი იქნებოდა, ქრისტიანული ეკლესია ვერ მოსთხოვდა ერთ-ერთ მათგანს მართლმადიდებლად გახდომას, რადგანაც მათო ქორწინების წესი ქრისტიანულ ეკლესიაში არ ჩატარდებოდა, მეორეც, თუკი ერთ-ერთი მათგანი მონათლუბოდა და შემდეგ მოინდომებდა ქორწინებას არაქრისტიანთან, ეკლესია მაინც არ მისცემდა ამის უფლებას, რადგან ქრისტიანისა და არაქრისტიანის ქორწინება აკრძალულია. „დასაქორწინებულთაგან“ ერთ-ერთი თუ მართლმადიდებელი იქნებოდა, ხოლო მეორე კი არა, ეს ქორწინება ვერ შედგებოდა, თუკი ის მეორეც გაქრისტიანების აღთქმას არ დადებდა. ეკლესია წინააღმდეგი არ

გ) ასეთი ქორწინებით დაბადებული ბავშვები აუცილებლად უნდა მოინათლონ და გაიზარდონ ქრისტიანული სარწმუნოების მიხედვით.

დ) თუ შერეულ ქორწინებაში მყოფმა არაქრისტიანმა ქალმა თუ კაცმა არ ისურვა ქრისტიანობა ან მეუღლესთან ცხოვრება, ქორწინება დაირღვევა და ქრისტიან მეუღლეს დაუბრკოლებლად ეძლევა უფლება ხელმეორედ იქორწინოს ქრისტიანთან.

ე) მართლმადიდებელსა და არამართლმადიდებელს ან არა-ქრისტიანს შორის ქორწინება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში. თუკი ეს უკანასკნელი მართლმადიდებელ ქრისტიანად მონათვლის პირობას დადებს და აღთქმას მაშინვე შეასრულებს.

როგორც ვხედავთ, ქორწინების საკითხი ქრისტიანსა და არა-ქრისტიანს ან მწვალებელს შორის ისე მარტივი არ არის, როგორც ეს „ძეგლისწერის“ მე-16 კანონშია წარმოდგენილი. „ძეგლისწერაში“ კატეგორიულად აკრძალულია მართლმადიდებელის ქორწინება წარმართთან ან მწვალებელთან, ხოლო იმ ნიუანსებზე, რომლის შესახებაც მსჯელობენ ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი საეკლესიო კრებათა კანონები, აქ არაფერია ნათქვამი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს კანონი სრული ფორმით არ არის ჩამოყალიბებული, თორემ არა გვგონია ქართულ ეკლესიას ამ საკითხებში განსხვავებული პოზიცია სჭეროდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ასეთი ქორწინება საქართველოშიც შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო ზემოთ მოტანილი მიზეზების გათვალისწინებით.

როდესაც რუის-ურბნისის კრების ამ კანონს ეხებიან, აღნიშნავენ, რომ რადგან კრებამ ასეთი დადგენილება გამოიტანა, ე. ი.

იყო, რომ წარმართ ან მწვალებელ ცოლ-ქმართაგან თუ ერთ-ერთი ქრისტიანი გახდებოდა, ხოლო მეორე არა, ასეთი ქორწინება ძალაში დაეტოვებინა და გაქრისტიანებული სათვის ვანქორწინება არ მოეთხოვა, რადგან ქრისტიანული მადლი თუ კურთხევა, როგორც პაველ მოციქული ამბობს, — არაქრისტიან მეუღლეზედაც გადავიდოდა.

თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანოთ VI კრების 72-ე კანონის ჩვენთვის საინტერესო ადგილის ამონაწერი: „ხოლო უკუეთუ ვიერთნიმე, ვიდრეღა-იგი ჭრეთ ურწმუნობასა შინა იყენეს და სამწყსოსა თანა მართლმადიდებელთასა ირღა დაწესებულ იყენეს, სჯულღერითა ქორწილითა ურთიერთას ერთვორც იქმნეს, ამისა შემდგომად ერთი უკუე მათგანი აღმრჩეველობითა კეთილისაჲთა ნათელსა ჰეშმარტებისასა მოუქდა, ხოლო მეორემან ვითარცა საკრველთა მიერ საცთურისათა შეცუელმან არა ინება მიხედვაჲ საღმრთოთა შარავანდედთაჲ, ხოლო სთნდავე თანამკვდრობაჲ მორწმუნისა ქმრისაჲ ურწმუნოსა ცოლსა, ანუ თუ წინაუკუმო — ურწმუნოსა ქმარსა მთრწმუნ სა ცოლისაჲ, ნუმცა ვანიშორებიან საღმრთოჲსაებრ ოციქულისა, რა-

ადგილი ჰქონია საქართველოში მართლმადიდებლის წარმართთან ან მწვალებელთან ქორწინების შემთხვევებსაო. ფაქტია, ეს ასე უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში საქირო არ იქნებოდა ამ კანონის დადგენა: ეს კანონი არ შეიძლება მართოდ ბიზანტიური კანონიკური კანონმდებლობის უბრალო გამოხმაურებად ჩავთვალოთ, რადგან ბიზანტიურ სამყაროში სხვადასხვა დროს მოწვეული მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზე ეკლესიის უმნიშვნელოვანესი საკითხების შესახებ მიღებული კანონების უმრავლესობა „ძეგლისწერის“ ყურადღების გარეშე დარჩა: ამ ეტაპზე რუს-ურბნისის კრების წინაშე მხოლოდ ქართული ეკლესიისათვის გადაუღებელი გადასაქრელი საკითხები იდგა.

ვინ უნდა იგულისხმებოდეს „ძეგლისწერის“ დასახელებულ კანონში „მწვალებელსა“ და „წარმართსა“-ს ქვეშ. თუკი სწორია წინა (მე-15) კანონთან დაკავშირებით გამოთქმული ჩვენი აზრი, საქართველოში ქართული ეკლესიის წიაღში ამ დროს მწვალებლობა არ უნდა ყოფილიყო (მხოლოდ ხატთმებრძოლეობა იწვევს ექვს — იხ. მე-19 კანონი). ამდენად აქ ისევ სომხური სარწმუნოების აღმსარებლები უნდა იგულისხმებოდნენ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ დროს საქართველოში ყველაზე აქტუალური უნდა ყოფილიყო ქართველთა და სომეხთა ურთიერთქორწინების საკითხი. ქართულ და სომხურ საისტორიო თუ ლიტერატურულ წყაროებში ასეთი ქორწინების არა ერთი მაგალითი მოიპოვება. სხვას რომ თავი დავანებოთ, ქართველ მეფეებს ხშირად მეუღლეები სომეხთიდან მოჰყავდათ, ისევე როგორც სომეხი მეფე-მთავრები ქართველ ქალებსაც ირთავდნენ. მაშ, როგორ ხდებოდა მათი დაქორწინება, თუკი ქრისტიანული კანონმდებლობა კრძალავს მართლმადიდებლისა და არამართლმადიდებლის ასეთ კავშირს? ასეთი ქორწინების ახსნა მართოდ საეკლესიო კანონის დარღვევით სრული არ იქნება. ძირითადი მაინც ის მომენტი ჩანს, რომ ერთ-ერთს სარწმუნოება უნდა გამოეცვალა. რადგან ჩვენ ეს საკითხი ქართული ეკლესიის მისამართით გვანტერესებს, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეკლესიის მოთხოვნით სომეხ საპატარძლოს, რომელიც ქართველს მიჰყვებოდა ცოლად, მართლმადიდებლობა უნდა მიეღო.

მეთუ „განწმდების ქმარი ურწმუნოა ცოლისა მიერ და განწმდების ცოლი ურწმუნოა ქმრისა მიერ“ (I კორინთელთა მომართ 7, 14).

ამრიგად, გ. ნადარეიშვილის მიერ შემოთავაზებული მტ კიცება ქრისტიანისა და არაქრისტიანის ქორწინების ასეთი შესაძლებლობის შესახებ კანონიკური სამართლის მიხედვით მიუღებელია.

ეს მომენტი არ არის უგულვებელსაყოფელი, როდესაც „ძეგლისწერის“ მე-15 კანონი ქართულ ეკლესიაში სომეხ-ზაჩეცართა მიღების წესს ეხება.

„ძეგლისწერის“ მე-16 კანონი კრძალავს აგრეთვე, როგორც ვთქვით, ქრისტიანის წარმართთან ქორწინებას. წარმართი ქრისტიანული ზოვადი გაგებით არის ყველა არაქრისტიანი, თუმცა ეს ტერმინი თავდაპირველად მხოლოდ კერპთაყვანისმცემლებს გულისხმობდა. რადგან XI—XII სს. საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობა გამორიცხულია, ჩვენი აზრით, აქ არაქრისტიანული რელიგიის მიმდევრები უნდა იგულისხმებოდნენ. კერძოდ, მაჰმადიანები, ებრაელები და სხვა მრავალთაგანი, რომლებიც საქართველოში ცხოვრობდნენ. მართალია, კანონში არ არის აღნიშნული, მაგრამ ქართული ეკლესია მართლმადიდებელს მაშინ დართავდა წარმართთან ქორწინების ნებას, თუკი ეს უკანასკნელი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მიიღებდა. როგორც ჩანს, ქორწინების დამაბრკოლებელი პირობა რელიგიური რწმენა იყო და არა ეროვნული კუთვნილება.

17. „ვინაფთვან ესეცა უწესოებაჲ მრავალთა მიერ აღსრულებულად გუესმა უფრომსლა დიდთა ვიეთმე და წარჩინებულთა და არა ლიტონად კაცთაგან ქმნილად, რომელ არს კიდეს-კიდე და არა ერთგან კურთხევაჲ გვრგვნთაჲ ქორწინებით ერთგორქმნადთა მეულღეთაჲ, ვითარ-იგი ჰყოფენ უსჯულოებით დედაკაცისასა უკუე სხვსა ვისმე უცხოჲსა მამაკაცისა თანა კურთხევასა, ხოლო მამაკაცისასა მამაკაცისავე სხვსა თანა, რომლისასა რამცა იყო სხუად უუწესოესი და უსაცინელესი, ანუ არა ყოვლითურთ მსგავს არსა მარკიონის მოწაფეთა მიერ მკუდრისა წილ ნათლისცემასა ცოცხლისასა? რამეთუ ესე ერთგან კურთხეულნი მამაკაცი და დედაკაცი ნუუკუე 'შეირაცხნენ ნახევარ მემრუშედ ცოლ-ქმრად, ვინაფთვან სხვსაჲ იკსენების სახელი და სხუაჲ წარმოდგომილ არს მუნ. ხოლო ორთა მათ ერთგან კურთხეულთა მამაკაცთათჳს რაჲ ვინ მოიგონოს სახელი, გარნა თუ ვინმე ვრცელითა სიცილითა განბასროს ესევითარი ესე სჯულისა და კეთილისა წესერებისა ჩუენისა და კაცობრივისა ქცევისა და ჩუეულებისა გარეგანი უსჯულოებაჲ, რომლისათჳს ამას განვასაზღვრებთ. რომელნიცა მოაქამდე ესრეთ კურთხეულნი ყოფილ არიან და გარდასრულ არიან, იგინი შენდობილ არიან უმეცრებისათჳს.

ხოლო უკუეთუ აწ სადმე იპოვნენ ვინმე ეგვეითარნი, იგინო სჯულიერად ცოლ-ქმრად ნუმცა შერაცხილ არიან. ამიერიით- გან კულა ნულარამცა ვისგან კადრებულ არს ქმნაჲ ამისი და უკუეთუ იქმნას სადა, ოთხნი იგი კურთხეულნი და ორნი მაკურთხეველნი მათნი ხუცესნი ექუსნივე განიკანონნენ“⁹⁶.

ეს კანონი ეხება ქრისტიანულ ეკლესიაში მიღებული ქორწინების წესის საწინააღმდეგო ჩვეულებას, „კიდეს-კიდე გვრგვნთა კურთხევა“-ს, ანუ ივ. ჯავახიშვილის მიერ შერჩეული ტერმინოლოგიით ეკლესიის მიერ „წარმომადგენლობითი“ ქორწინების კურთხევა. კანონის შინაარსიდან ჩანს, რომ ეს მოვლენა იშვიათი არ ყოფილა: „ესეცა უწესობაჲ მრავალთა მიერ აღსრულებულად გუესმა“. განსაკუთრებით ასეთი ტრადიცია გავრცელებულა საზოგადოების მაღალ ფენებში — „უფროსლადი დთა ვიეთმე და წარჩინებულთა და არა ლიტონად კაცთაგან ქმნილად“. თუ რაში მდგომარეობს წარმომადგენლობითი ქორწინების რიტუალი, ამის გარკვევაში თვით კანონის შინაარსი დაგვეხმარება: ცოლ-ქმრის გვირგვინის კურთხევა (ერთდროულად?) ხდება ტერიტორიულად დაშორებულ ორ სხვადასხვა პუნქტში — საქმროს და საცოლის საცხოვრებელ ადგილებში, ალბათ, ეკლესიებში ან სახლებში. საცოლესთან მოდის საქმროს წარმომადგენელი მამაკაცი და მასთან ერთად იღვამს საქორწინო გვირგვინს, ოღონდ ხუცესი ამ მამაკაცის სახელს კი არ ახსენებს ლოცვა-კურთხევის დროს, არამედ ნამდვილი საქმროს სახელს. ამავე დროს საქმროსთან მიდის საცოლის წარმომადგენელი მამაკაცი და არა ქალი და ისიც საქმროსთან ერთად საქორწინო გვირგვინის ქვეშ დგება და ჯვარს იწერს, ოღონდ აქაც მისი სახელი არ იხსენიება, არამედ ხუცესი საცოლის სახელს ახსენებს.

ამ რიტუალთან დაკავშირებით ერთი რამ უნდა შევნიშნოთ: როდესაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში წარმომადგენლობითი ქორწინების საკითხს ეხებიან, რა თქმა უნდა, „ძეგლისწერის“ ამ კანონთან დაკავშირებით, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მკვლევრები (ივ. ჯავახიშვილი, გ. ნაღარავიშვილი, ვ. აბაშაძე და სხვ.) ამ რიტუალში მონაწილე მხოლოდ სამ პირს ხედავენ: საცოლე, საქმროს წარმომადგენელი და მაკურთხებელი ხუცესი, ანდა მეორე შემთხვევაში: საქმრო, საცოლის წარმომადგენელი მამაკაცი და ისევ ხუცესი. თითქოსდა თითოეული აქ წარმოდგენილი კომბინაცია ცალ-ცალკე საკმარისია წარმომადგენლობითი ქორწინების ჩასა-

⁹⁶ დიდი სჯულის კანონი, გვ. 554, 3

ტარებლად (ე. ი. თუ საქმრო თავის წარმომადგენელს გაზზავნის საცოლესთან, ქორწინების რიტუალი ამით მთავრდება, ანდა პირი-ქით: თუ საცოლე გზავნის წარმომადგენელს საქმროსთან, ქორწინების რიტუალი შესრულებულია). წარმომადგენლობითი ქორწინების ასეთი გაგება რომ მცდარია, თვით დასახელებული კანონის დასკვნითი ნაწილიც გვიჩვენებს: „ამიერითგან კულა ნულარამცა ვისგან კადრებულ არს ქმნაჲ ამისი და უკეთუ იქმნას სადა, ოთხი იგი კურთხეულნი და ორნი მაკურთხეველნი მათნი ხუცესნი ექუსნივე განიკანონნენ“. აქედან ცხადია, ორ სხვადასხვა ადგილას ჩატარებული ასეთი ცერემონიალი ერთ საქორწინო რიტუალს გულისხმობს და მასში, მართლაც, ექვსი პირი მონაწილეობს⁹⁷. მხოლოდ ერთ რამეში არ ვართ გარკვეული: ეს ორი რიტუალი ერთსა და იმავე დროს ტარდება, თუ ასეთი დამთხვევა დროში აუცილებელი არ არის.

წარმომადგენლობითი ქორწინება, რომლის წინააღმდეგ არის გამოტანილი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების ეს კანონი, საეკლესიო წესებით ტარდებოდა. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ ამ რიტუალის შემსრულებელ ხუცესს განკანონება ემუქრება. წარმოშობით კი წარმომადგენლობითი ქორწინება წმინდა სამოქალაქო ხელშეკრულებას უნდა წარმოადგენდეს. როგორც „ძეგლისწერის“ მე-7 კანონთან დაკავშირებით აღვნიშნეთ, საქართველოში ქორწინებას ქრისტიანობის განმტკიცების შემდეგაც დიდხანს რელიგიურ „საიდუმლოებად“ არ თვლიდნენ, ისევე, როგორც ბიზანტიაში, ამიტომ გაბატონებული იყო ქორწინების სამოქალაქო წესი, რომელიც, ალბათ, კიდევ დიდხანს განაგრძობდა არსებობას მას შემდეგ, რაც ეკლესიამ ქორწინების რიტუალი თავის გავლენის სფეროში მოაქცია. სამოქალაქო ქორწინების ერთ-ერთი ფორმა, როგორც ჩანს, წარმომადგენლობითი ქორწინებაც ყოფილა, რომელიც, რა თქმა

⁹⁷ ვერ დავეთანხმებით გ. ნადარეიშვილს, რომ: „როგორც ზემოთ მოტანილიდან ჩანს (იგულისხმება დასახელებული კანონის ტექსტი), მრავალჯერ ყოფილა შექმთხვევა. როდესაც ცოლიანები თუ ქმრისები მეორედ იწერდნენ ჯვარს ისე, რომ კანონიერად განქორწინებულნი არ იყვნენ. როგორც მოსალოდნელი იყო, ასეთი მოვლენა უფრო მეტად გავრცელებული ყოფილა მაღალ წრეებში. ძეგლისწერა ალწინავეს, რომ ასეთი რამ უფრო „დიდთა ვიეთმე და წარჩინებულთა და არა ლიტონად კაცთაგან ქმნილად“ იყო“ — დასახ. ნაშრ. გვ. 105. შეიძლება ასეთი რამ ხდებოდა, მაგრამ „ძეგლისწერის“ წინამდებარე კანონში, რომლის ტექსტიც პატრიარქს მკვლევარს მოლიანად მოაქვს და მის საფუძველზე აკეთებს ასეთ დასკვნას, ერთი სიტყვაც კი არ არის ნათქვამი გ. ნადარეიშვილის მიერ აღძრული საკითხის შესახებ.

უნდა, ეკლესიის ჩარევის გარეშე მხოლოდ საერისკაცო საშუალებებით სრულდებოდა. შემდეგ, როდესაც ეკლესიამ თანდათანობით თავისი უფლებები გაავრცელა ქორწინების წესის შესრულებაზე, როგორც ჩანს, სამოქალაქო ქორწინების წესით წარმოებულ წარმომადგენლობით ქორწინებაში ქრისტიანული ელემენტი შეიტანა და ერისკაც მოხელეთა ნაცვლად მისი შესრულება სამღვდლოებას დაავალა. წარმომადგენლობითი ქორწინების ეს ქრისტიანული წესი, როგორც „ძეგლისწერიდან“ ჩანს, რუის-ურბნისის კრების პერიოდში საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა, სანამ ეს ჩვეულება დასახელებულმა კრებამ სასტიკად არ აკრძალა.

„ძეგლისწერამ“ წარმომადგენლობით ქორწინებასთან დაკავშირებით ასეთი დადგენილებები გამოიტანა:

ა) საცოლესთან წარმოდგენილი მამაკაცი და საპატარძლო ნახევრად მემრუშედ გამოცხადდნენ.

ბ) ზოლო საქმროსთან წარმოდგენილი მამაკაცისა და საქმროს გვირგვინის კურთხევის მისამართით მხოლოდ დაცინვით და გაციხვით კმაყოფილდება⁸⁸.

გ) ვინც ასეთი ქორწინებით იყო შეერთებული და გარდაიცვალა, ეს ცოდვა შენდობილი ჰქონდეთ, რადგან არ იცოდნენ, რომ ცოდვას ჩადიდდნენ.

დ) ვინც ასეთ ქორწინებაშია და ცოცხლები არიან, ისინი კანონიერ ცოლ-ქმრად არ შეიძლება მიჩნეულ იქნენ.

ე) ამ რიტუალში მონაწილე ყველა პირი და მათი მაკურთხებელი ხუცესებიც კანონგარეშე იქნებიან გამოცხადებულნი.

18. „მერმეცა ღმრთის მოძაგებულისა მის და ღმრთის განმამწარებელისა ცოდვათა უბილწისისა საძაგელებისა სოდომელთაჲსა, რომლისაჲ არა უწყით, თუ ვითარ შეეთუსა იგი უბადრუკსა ამას ნათესავსა და სრულიად განაშორნა და უცხო-ყვნა ღმრთისაგან, ვიეთთანაცა ჰოვა თავისა მისადრე-

⁸⁸ გ. ნაღარავილი შენიშნავს: „მამაკაცთა მიერ გვირგვინის კურთხევის ახლანა მონსენიებულ წესს „კაცობრივი ჭეცვა და ჩვეულება“ ერქვა. ... (დასახ. ნაშრ., გვ. 106). ტექსტში საწინააღმდეგო აზრია გავითქმული: „ხოლო ორთა მათ ერთგან კურთხეულთა მამაკაცთათჳს რაჲ ვინ მოიგონოს სახელი, გარნა თუ ვინმე ვრცელითა სიცილითა განზაროს ესევი თარი ესე ჭკულისა და კეთილისა წესურებისა ჩუენისა და კაცობრივისა ქცევსა და ჩუენულებისა გარეგანი უსჯულოება“. ე. ი. ეს წესი (მამაკაცთა გვირგვინის კურთხევა) კაცობრივი ქცევისა და ჩვეულების საწინააღმდეგო უსჯულოებაა.

კელი, ამას განვასაზღვრებთ სიტყვთა ღმრთისადათა და სამოციქულოთა კმითა და შამობრივითა განჩინებითა... ამისთვის ვამცნებთ ყოველსა — დიდსა და მცირესა, მდიდარსა და გლახაკსა, მეფესა და მთავარსა, აზნაურსა და მდაბიორსა. მღვდელთა და უმღვდელთა, მოწესეთა და ერისკაცთა, ბერთა და ჭბუბუკთა და შუაქაცთა. ყოველსა პატივსა და ყოველსა წესსა და ყოველსა ჰასაკსა განყენებად ამის ვნებისა უფრომსა სძაგელისა ბილწებისა. და ესრეთ დაუმტკიცებთ სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა: ყოველმან სულმან ქრისტეანემან მართლმადიდებელმან ამათ სიტყუათა მსმენელმან, რომელმან შემდგომად ამის ძეგლისა წარკითხვისა არა იკმნას ბილწისა მის სოდომურისა ცოდვისაგან და არა ხოლო საქმით ქმნისა მისისა, არამედ რეცა ლაღობით ფერებისა და სიტყვთ თქუმისა, რათაცა სამისოთა და მისთა დამსახველთა სიტყუათა და საქმეთაგან, უეჭველად მოიწიოს მის ზედა ამას უკუე საწუთოსა საშინელი რამე და ცოცხლივ ჯოჯოხეთად შთამკდელი რისხეაჲ. მსგავსად წუნწუბასა თანა აღრეულისაჲ მის სოდომელთა ცეცხლისაჲ. ხოლო მუნ იგი მიმთუალველ ექმნეს მას, რომელი ვალს წინაშე პირსა უფლისასა და შესწუავს გარემომსა მისსა მტერთა მისთა, ვინაჲთგან სიყუარული კორცთაჲ მტერობაჲ არს ღმრთისა, და რომელმან განხრწნას ტაძარი ღმრთისაჲ, განხრწნეს იგიცა ღმერთმან და ამას თანა და ჩუენგან, უღირსთა მონათა საღმრთოჲსა მონებისა ღირსქნულთაჲსა, მ ჩუენდა არღარა კურთხევაჲ. არამედ კდემად და მხილებად დაიმკუდროს საუკუნოჲ⁹⁹.

„ძეგლისწერის“ არც ერთი კანონი არ არის ისე ვრცლად და შეძრწუნებული ტონით დაწერილი, როგორც ეს მე-18 კანონი, რომელიც მამათმავლობის (παιδεραστεια — როგორც მას გრიგოლ ნოსელი უწოდებს თავის მე-3 კანონში, ათენის სინტაგმით მე-4 კანონში) ცოდვას, ანუ სხვაგვარად, როგორც მას ხშირად უწოდებენ, სოდომურ ცოდვას ეხება¹⁰⁰. ამ სახელითაა ის მოხსენიებული „ძეგლისწერაშიც“. ამ საკითხს ეხება ექვთიმე მთაწმიდელი მეექვსე

⁹⁹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 554-556 (მოტანილია მხოლოდ ორი ნაწყვეტი — დასაწყისი და ბოლო).

¹⁰⁰ ე. აბაშმაძე ამ კანონთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „რუის-ურბნისის კრების დადგენილების როგორც ზოგადი ხასიათის სამართლებრივი ნორმების შემცველი საკანონმდებლო ძეგლის შესახებ ყველაზე ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს

კრების 92-ე კანონში: „რომელმან უშუერებად იგი მამათმავლობისა და აქენოს, ეამი იგი მემრუშეთა უშულოებისა და მიეცეს მას სინანულად, ვითარ-იგი მუნ განწესებულ არს“ (იგულისხმება იქვე, 88-ე კანონი). ექვთიმე ამ შემთხვევაში მთლიანად ბასილი დიდის მე-7 კანონს ეყრდნობა და სასჯელიც იმავე ზომით აქვს განსაზღვრული (უზიარებლობა 15 წლით). გრიგოლი ნოსელიც (მე-3 კანონი) ამ ცოდვას მრუშობის ცოდვას უთანაწოდებს. მაგრამ ორივესათვის 18 წლის უზიარებლობას აწესებს. მართალია, ექვთიმეს მიერ ამ საკითხზე შეჩერება ქართული ეკლესიის საჭიროებითაც უნდა იყოს ნაკარნახევი, მაგრამ უმთავრესად მაინც წყაროდ გამოყენებული კანონიკური ძეგლების გავლენითაც აიხსნება. ჩვენ გვგონია, ეს საკითხი ექვთიმესდროინდელი საქართველოსთვის პირველი რიგის საკითხი არ უნდა ყოფილიყო. ეს ჩანს თვით კანონის ტექსტის სქემატურობიდანაც. ეს იმიტომ აღვნიშნეთ, რომ „ძეგლისწერის“ მიხედვით, სულ სხვა სურათი ჩანს. ეს საკითხი თითქმის ეროვნულ უბედურებასვე უღერს. ავტორის ჩივილი, თუ „ვითარ შეეთესა“ ეს ბილწება „ამას ნათესავსა“, ამ საკითხს რუის-ურბნისის კრების ერთ-ერთი საჭირობოროტო საკითხად ხდის¹⁰¹. ავტორი ცდილობს დააწმენოს მკით-

მე-15 (ჩვენ დავოფთო ივრე მე-19) მუხლი. ძეგლისწერის ყველა დანარჩენი მუხლისაგან განსხვავებით, რომლებიც მხოლოდ კონკრეტულ დანაშაულებრივ მოქმედებას და მასთან დაკავშირებულ სასჯელს ეხება ცალ-ცალკე, მე-15 მუხლი ჩამოთვლის მრავალ მოქმედებას, რომელსაც კანონმდებელი დანაშაულად მიიჩნევს და ამ მოქმედებათა ჩადენისათვის ადგენს ზოგადი ხასიათის საერთო სასჯელს. ...ხოლო უკანასკნელი მეთხუთმეტე მუხლით დადგენილ სამართლებრივ ნორმაში გააერთიანა სხვადასხვა დანაშაულებრივ მოქმედებანი...“ (დასახ. ნაშრ., გვ. 357). აღნიშნული კანონი ეხება ერთ კონკრეტულ დანაშაულს: სოდომურ ცოდვას, ანუ მამათმავლობას და მასში არაერთი სხვა დანაშაულებანი კანონის განსჯის ობიექტი არ არის. საქმე ისაა, რომ ის დანაშაულებანი, რომლებიც ვ. აბაშაძის აზრით დასახელებულია ამ კანონში („მეთხუთმეტე — ადგენს ქვეის წესებს, რომლებიც კრძალავს საზოგადოებისათვის კანონმდებლის აზრით ყველაზე საშიშ მოქმედებებს: კერპთმსახურებას, მტრობას, შურას, სიძულვილს, კაცისკვლას, მრუშობას, ცრუ ფიცს და ა. შ.“ იქვე, გვ. 366 — გამოტოვებულია ის ერთადერთი დანაშაული, რომლის შესახებაცაა ეს კანონი შედგენილი — სოდომური ცოდვა), ჩამოთვლილია სოდომურ ცოდვასთან შედარებისათვის. „ძეგლისწერის“ ავტორის აზრით, ყველა ეს შეცოდებანი, ალბათ, არ იყო ისეთი მძიმე, როგორც სოდომური ცოდვა, რადგან ღმერთმა ეს ჯოჯოხეთი სოდომელებს მხოლოდ ამ ცოდვისათვის მოუვლინაო — აი, ნამდვილი შინაარსი კანონის ამ ადგილისა.

¹⁰¹ ა. გზელიევი: აზრით, ამ გარყენილების გავრცელებას ხელი შეუწყო საქართველოში თურქ-სელჯუკების ბატონობამ და ცხოვრების ამორალურმა ჩვეულებებმა (Дзеглисцера, стр. 7).

ხელი, რომ იმ უამრავი ცოდვის ნაირსახეობებს, როგორცაა მტერობა, შური, სიძულვილი, კაცისკვლა, მრუშება, ცრუფიცობა და კერპთაყვანისმცემლობა და რომლებიც ადამიანთა მოდგმის თანამგზავრი იყო ყოველთვის, ისეთი ზიანი არ მიუყენებია ადამიანთა საზოგადოებისათვის, როგორც სოდომურმა ცოდვამ. ამის საილუსტრაციოდ მას ვრცლად მოაქვს სოდომისა და გომორის ვანადგურების საშინელი სურათის დაწვრილებითი აღწერა და ამ სტიქიურ უბედურებას ბიბლიის ავტორიტეტის მოშველიებით ღმრთის რისხვად ზატავს ამ ქალაქებში დამკვიდრებული სინაღოს — მამათმავლობის აღმოფხვრის მიზნით. ასევე იქცევა ის, როდესაც ერთ დროს უძლიერესი სახელმწიფოების სრულად გაქრობას (ასურეთი) თუ დაკნინებას და დაქვეითებას (სომხეთი, ისრაელი, სპარსეთი) ამ სახელმწიფოებში სოდომური ცოდვის გავრცელებას უკავშირებს, თითქოს ამით აფრთხილებს თანამედროვეთ. საინტერესოა, რომ ავტორი აქ ასახელებს მის თანამედროვე მაგალითს — სპარსეთის დაპყრობას თურქ-სელჯუკების მიერ: „ამან ბილწებამან სპარსთა იგი მაღალი და მარადის ჰრომთა მეფობისა მცდომი ფლობაჲ მკეცის ბუნებათა ვიეთმე კაცთა ავაზაკურითა ზედამოსლვითა მიწადმდე დამდაბლებულ ყო და ვადრე მოაქამდე მძლავრებისა მათისა მორჩილყო“¹⁰². ამ გაფრთხილებას მოსდევს მოწოდება-მუქარა, მიმართული ყველა ფენის, წოდების, ასაკის, თანამდებობის პირთა მიმართ, მათ შორის მეფეც არის მოხსენიებული, რომ ვინც „შემდგომად ამის ძეგლისა წარკითხვისა არა იჯმნას ბილწისა მის სოდომურისა ცოდვისაგან“, მას ისეთივე ბედი მოელის ამ სოფლად, როგორც სოდომის მკვიდრთ დაემართათ, ხოლო ჯოჯოხეთში, სადაც ისინი, რა თქმა უნდა, მოხვდებიან, ცეცხლის აღმური „შესწუთავს“ მათ.

როგორც ჩანს, სასჯელი, რომელიც კონკრეტულად დასახელებული არ არის, არ ეფარდება საეკლესიო კანონმდებლობით დადგენილ იმ ზომებს, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ (უზიარებლობა 15 ან 18 წლით) და თუ გავითვალისწინებთ იმ საშინელ სურათს, რომელიც დამნაშავეს მოელის, არანაკლები უნდა იყოს ვიდრე უძველეს ებრაელთა კანონმდებლობა ამ საკითხთან დაკავშირებით — სიკვდილით დასჯა (ლევიტ. 20,15-16).

ასეთი აზრი იბადება იმიტომ, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორისათვის ცნობილი იქნებოდა ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოტა-

¹⁰² დადი სჯულისკანონი, გვ. 555, 36.

ნილი კანონმდებლობა, მაგრამ იქ მითითებული სასჯელებისათვის ავტორს გვერდი აუვლია, ალბათ იმიტომ, რომ ისინი ძალზე ლმობიერად მიუჩნევიან.

19. „ხოლო ვინაძეგან მიზეზად ურთიერთას პატივით თაყუანისცემისა ჩუენ შორის მყოფი ხატებაჲ ღმრთისაჲ აღსარებულ და ქადაგებულ არს დიდთა მოძღუართა და მამათა ჩუენთაგან, ცხად არს, ვითარმედ თაყუანისმცემელი ხატისა ღმრთისაჲ ღმერთსა თაყუანის-სცემს მის მიერ, მაგინებელიცა სადმე ხატისა ღმრთისაჲ ღმერთსა აგინებს უეჭუელად. ვითარცა წმიდათა შორის დიდი ბასილი ესრეთ დასწერს ამას. ამისთვის განვსაზღვრებთ, რაათა ესეცა ღმრთის შემაწუხებელი და ღმრთისა შეურაცხისმყოფელი ცოდვაჲ სრულიად მოისპოს ყოვლისაგან ენისა და ნათესავის ჩუენისა და, რომელმან ამიერიტგან შეაგინოსლა სული, გონებაჲ და პირი თვისი უსახურიტა გინებითა ზემოწერილისა ამის, თანამდებ იყოს იგიცა განკანონებისა“¹⁰³.

„ხატთმებრძოლეობა“ VIII ს. პირველ ნახევარში წარმოიშვა და იმპერატორ ლეონ ისაურიელის (717-741) ხელის შეწყობით ბიზანტიისაში საყოველთაო გავრცელება ჰპოვა. 754 წ. 300 ეპისკოპოსის მონაწილეობით გამართულ საეკლესიო კრებაზე, რომელიც კონსტანტინე V-ის (კობრონიმად წოდებულის) ინიციატივით მოიწვიეს, დაგმობილ იქნა ხატთაყვანისმცემლობა. ირინე დედოფლის რეგენტობის წლებში (780-790) ხატთაყვანისმცემლობა ისევ აღდგენილ იქნა თავის უფლებებში, რამაც ხატთმებრძოლეთა მხრივ საშინელი წინააღმდეგობა გამოიწვია. ამის მაგალითია ის, რომ 786 წელს კონსტანტინოპოლში მოწვეული VII მსოფლიო კრება, რომელსაც უნდა დაეგმო 754 წ. ხატთმებრძოლეთა კრების დადგენილებანი, ჩაიშალა ხატთმებრძოლეობის მომხრეთა აქტიური მოქმედების გამო. მხოლოდ 787 წელს შესძლო დედოფალმა ირინემ VII მსოფლიო კრების მოწვევა, ოღონდ არა კონსტანტინოპოლში, არამედ ნიკეაში. კრებამ ანათემა გამოუცხადა ხატთმებრძოლეობას.

ხატთაყვანისმცემელთა გამარჯვება საბოლოო მაინც არ აღმოჩნდა: თუკი ირინე დედოფლისა და მისი შვილის, კონსტანტინე VI მეფობაში ხატთმებრძოლებს არ დევნიდნენ (ასევე იყო ნიკიფორეს მეფობაშიც (802-811), მიქაელის მეფობის წლებში (811-

¹⁰³ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 556, 28.

813) დაიწყო ხატუმებრძოლეთა დევნა, რასაც მოჰყვა იმპერატორის ტახტიდან ჩამოგდება და ლეონ V-ის (სომეხად წოდებულს) გამეფება, რომელმაც ხატუმებრძოლეთა მხარე დაიჭირა. გატეხა რა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნიკიფორესა და თეოდორე სტუდიელის წინააღმდეგობა, მან 815 წ. მოიწვია საეკლესიო კრება, რომელმაც გააუქმა VII მსოფლიო კრების დადგენილებანი და აღადგინა 754 წ. კრების დებულებანი. ხატთაყვანისმცემელთა დევნა გაგრძელდა თეოდორა დედოფლის რეგენტობის დაწყებამდე — 842 წლამდე. 842 წ. თეოდორას ინიციატივით მოწვეულმა კონსტანტინოპოლის ადგილობრივმა საეკლესიო კრებამ, რომელსაც მეთოდი კონსტანტინოპოლის პატრიარქი თავმჯდომარეობდა, დაამტკიცა VII მსოფლიო კრების კანონები და განკვეთა ხატუმებრძოლები. ამ კრებაზე შედგენილ იქნა დოკუმენტი: „ძეგლისწერაჲ საწმუნოებისად, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლეს შეკრებულთა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათჳს, რომელი-ესე წარიკითხვის სოფია წმიდას პირველსა კურიაკესა წმიდათა მარხეთასა“¹⁰⁴, რომელსაც შემდეგში კითხულობდნენ აღნიშნულ დღეს არა მარტო კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ეკლესიაში, როგორც ეს თვით ძეგლის სათაურშია აღნიშნული, არამედ ყველა მართლმადიდებლურ ეკლესიაში. ამ ძეგლში აღნიშნულია მორწმუნეთა და საეკლესიო იერარქთა ღვაწლი და თავდადება ხატუმებრძოლეობისა და ყველა მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამ ძეგლში ხაზგასმულია ხატთაყვანისმცემლობის საბოლოო გამარჯვება ხატუმებრძოლეებზე.

მიუხედავად ასეთი სასტიკი, დაუნდობელი ბრძოლისა, რომელიც აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მთელი საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა ბიზანტიაში, საეკლესიო კანონმდებლობაში ხატუმებრძოლეობის წინააღმდეგ გამოტანილი საეკლესიო კანონები არცთუ მრავლად მოიპოვებიან: მხოლოდ VII მსოფლიო კრების მე-9 კანონი ეხება მას: „ყოველთა ყრმებრივთა ნაჩქურთა და ბორგნეულობითთა სიციბილთა მტყუვარისა აღმწერელობისათა, რომელნი-იგი დასამკობელად პატროსან-

¹⁰⁴ მცირე სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბილისი, 1973, გვ. 124-133.

ამ თხზულებს თარგმანი ორა რელაქციითა შემონახული: პირველი, რომელიც ექვთიმე მთაწმიდელს უთარგმნია, შეტანილია „მცირე სჯულისკანონში“, ხოლო მეორე, რომელიც არსენ იყალთოელს უნდა ეკუთვნოდეს, შეტანილია შიომღვიმის ტიბიკონში (H—1349)

თა ხატთა მოიპოვნეს და აღწერეს ვიეთმე, სათანადო არს მიცემადა საეპისკოპოსოდ კონსტანტინოპოლისა, რამთა დასხნენ იგინი სხესა თანა წიგნებისა მწვალებელთაჲსა¹⁰⁵. მართალია, როგორც აღენიშნეთ, ნიკეაში მოწვეული VII მსოფლიო კრება (787 წ.) სპეციალურად ხატთმებრძოლეობის აღმოსაფხვრელად იყო მოწვეული, მაგრამ კრებაზე გამართული მსჯელობა ამ საკითხთან დაკავშირებით მთელი სისრულით ამ კრების აქტებში (კრების სხდომათა ჩანაწერებში) აღიხატა¹⁰⁶, ხოლო კრების მიერ გამოტანილი დისციპლინარული კანონებიდან მას მხოლოდ ზემოთმოტანილი მე-9 კანონი ეხება.

ქართულ კანონიკურ მწერლობაში ხატთმებრძოლეობის საკითხს ყველაზე სრულად ექვთიმე მთაწმინდელი შეეხო. „მცირე სჯულისკანონში“ შეტანილ VI მსოფლიო კრების 68-ე კანონში თავმოყრილია ყველაფერი, რაც ამ მწვალებლობის არსს ეხება და მოხმობილია ახალი აღთქმის ლიტერატურა, თუ საეკლესიო მამათა (ძირითადად ბასილი დიდის) შეხედულებანი ხატის კულტის მნიშვნელობის შესახებ. აქვე თითქმის მთლიანადაა შეტანილი იოანე დამასკელის ტრაქტატი „ხატთათჳს“, რომელიც ექვთიმესივე თარგმანითაა შემონახული ქართულ ლიტერატურაში¹⁰⁷. როგორც ცნობილია, VI კრების კანონები ამ საკითხს ვერ შეეხებოდნენ, რადგანაც ხატთმებრძოლეობა გაცილებით გვიან წარმოიშვა. ამდენად, დასახელებული კანონი მთლიანად ექვთიმე მთაწმინდლის მიერ არის შედგენილი და დასახელებულ ძეგლში შეტანილი. ძეგლის ეს ნაწილი ექვთიმეს ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფია.

ექვთიმეს ხატთმებრძოლეობა სომხურ ეკლესიასთან დაკავშირებით აქვს განხილული: „ესეცა მოიწია სასმენელთა ჩუენთა, ვითარმედ ქვეყანასა მას სომხეთისასა წმიდათა და პატიოსანთა ხატთა გამოსახვისა არა შეიწყნარებენ, არცა თაყუანისსცემენ ჩუენთჳს განგორციელებულისა მის უფლისა და ღმრთისა და მაცხოვარისა ჩუენისა იესუ ქრისტეს ხატსა და ყოვლად წმიდისა მის და უმეტესად კურთხეულისა დედუფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისა და სხუათა მათ წმიდათა მთავარ-

¹⁰⁵ დიდი სჯულისკანონი, ვ. 424, 25.

¹⁰⁶ Деяния вселенских соборов. Т. VII. Казань. 1873. стр. 63-625.

¹⁰⁷ Г и у н а ш в и л и Э. С. Номоканон Евфимия Афонского и его источники. Автореферат диссертации на соискание ученой степени канд. фил. наук, Тбилиси, 1974. стр. 8.

ანგელოზთა, მოციქულთა, მოწამეთა და ყოველთა წმიდათა, რამეთუ ურჯულომან მან პეტროს მკაწრვალმან, ვითარცა „ხაჩეცარი“ ასწავლა, ეგრეთვე ესეცა ბოროტი წვალებად სადმე მათ შორის დასთესა“¹⁰⁸.

როგორც ჩანს, ხატმებრძოლებას იმდროინდელ საქართველოში ადგილი არ ჰქონია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ექვთიმე ამ ფაქტს აღნიშნავდა ისევე, როგორც ეს სომხური ეკლესიის მიმართ გააკეთა. მაშ როგორ მოხდა, რომ რუის-ურბნისის კრებამ საგანგებო კანონით აღნიშნა ამ მწვალებლობის საქართველოში არსებობა ზუსტად ერთი საუკუნის შემდეგ? ეს მით უფრო საკვირველია, რომ მართლმადიდებლურ სამყაროში ხატმებრძოლება IX ს. შუა წლებში უკვე საბოლოოდ დამარცხებული იყო და მხოლოდ ზოგიერთ მონოფიზიტურ რაიონს შემორჩა. მხოლოდ ასეთი ვარაუდის დაშვება შეიძლება: ეს მწვალებლობა სომხეთის გზით უნდა გაჩენილიყო საქართველოში და ძირითადად საქართველოს სომხური მოსახლეობის ფენებში უნდა გავრცელებულიყო, თუკი „ძეგლისწერაში“ აღძრული ეს საკითხი ბიზანტიური კანონიკური მწერლობისა და ექვთიმეს ზემოთ დასახელებული თხზულების გამოხმაურების მიზნით არ არის წამოჭრილი.

სამწუხაროდ, ხატმებრძოლების საკითხი „ძეგლისწერაში“ ყურადღებიდან გამორჩა ყველა მკვლევარს, რომელიც კი ამ ძეგლს შეხებია.

განხილული კანონები შეიძლება დავაჯუფოთ იმ ძირითად საკითხთა მიხედვით, რომლებიც მათი განსჯის საგანია. თუმცა ზოგჯერ ასეთი დაჯუფება პირობითია, რადგან ზოგიერთი კანონი ერთდროულად რამდენიმე საკითხს შეიძლება ეხებოდეს.

1. სასულიერო იერარქიის ორგანიზაციის საკითხებს ეხება შემდეგი კანონები: I— ეპისკოპოსთა გადაყენება და მათ ნაცვლად ახლების დაყენება; II— სასულიერო თანამდებობისათვის შესაფერისი ასაკი, III— იერარქიული თანამდებობების გავლის დრო, XI— ხორებისკოპოსის კანდიდატისათვის წაყენებული მოთხოვნისა და, XII— მოძღვრის რეგლამენტი მონასტერში.

2. საეკლესიო ლიტურგიის დისციპლინარულ საკითხებს ეხე-

¹⁰⁸ მცირე სჯულისკანონი, გვ. 63. პეტროს მკაწრვალთან დაკავშირებით ექვთიმეს რაღაც შემოღობა, რადგან V ს. მოღვაწეს არ შეეძლო ხატმებრძოლების ერესიარხი ყოფილყო.

ბა შემდეგი კანონები: IV— ხელდასხმის წესის შესრულება კურთხევანის მიხედვით, VII— საეკლესიო რიტუალთა მხოლოდ საკურთხეველში ჩატარება, XIV— საკურთხეველში მრავალი ხუცესის მიერ მრავალი სულისთვის წირვის აკრძალვა, XV— მწვალებლის მიღების წესი.

3. საეკლესიო მორალის საკითხებს ეხება შემდეგი კანონები: V— ქრთამის წინააღმდეგ, VI— საეკლესიო ჭურჭლის მითვისება ან გაცემის აკრძალვა, IX— ხუცესის მეორედ ქორწინებულთა წვეულებაზე დასწრების აკრძალვა, XIII— ეკლესია-მონასტრებში ღვინის გამართვის წინააღმდეგ, XVIII— სოდომური ცოდვის შესახებ. ბოლო ორი კანონი საეკლესიო პირებთან ერთად სამოქალაქოსაც ეხება.

4. საერო პირთა ქორწინების საკითხებს ეხება შემდეგი კანონები:—VIII— გვირგვინის კურთხევის შემდეგ ზიარების აუცილებლობა, X— ქორწინებისათვის საჭირო ასაკის განსაზღვრა, XVI— მართლმადიდებელსა და არამართლმადიდებელს შორის ქორწინების აკრძალვა, XVII— ე. წ. წარმომადგენლობითი ქორწინების აკრძალვა.

5. მწვალებლობათა წინააღმდეგ არის დაწერილი XIX კანონი — ხატმებრძოლების აკრძალვა.

ასევე შეიძლება II, III, V და VII კანონები საეკლესიო ლიტურგიკის თვალსაზრისითაც განვიხილოთ, ხოლო კანონთა უმრავლესობა საეკლესიო მორალის საკითხებში მოვაქციოთ და ა. შ.

საეკლესიო კანონი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კანონში მოცემული სამართლებრივი ნორმის დარღვევისათვის გარკვეულ სასჯელს აწესებს. მაგრამ არცთუ იშვიათად სამართლებრივი ნორმა მითითებისა და რჩევის ფორმითაა გადმოცემული და მას საკანონმდებლო ძალა აქვს, თუმცა ამ ნორმის დარღვევისათვის ან შეუსრულებლობისათვის სასჯელს არ ასახელებს. განვიხილოთ „ძეგლისწერის“ კანონები ამ თვალსაზრისით. წინასწარ შეიძლება შევნიშნოთ, რომ „ძეგლისწერა“ ხშირად სასჯელის კონკრეტულ ზომას არ ასახელებს იმ მოტივით. რომ ამის შესახებ არის ლაპარაკი იმ წყაროში, რომელსაც იგი ეყრდნობა და იყენებს. ამის შესახებ ჩვენ ნაწილობრივ გვქონდა საუბარი „ძეგლისწერის“ წყაროებთან დაკავშირებით.

ასეთებია: V კანონი, სადაც ნათქვამია: „ზემოთგანისა შ მ ი დ ა თ ა მ ო ც ი ქ უ ლ თ ა და მ ა მ ა თ ა მ ო ც ე მ ი ს ა ე ბ რ გ ა ნ ჩ ი ნ ე ბ ა დ ვ ი კ ა რ ე ბ თ ჩ უ ე ნ ც ა...“, XIII კა-

ნონი: „წმიდათა მამათა და კრებათა მიერ განკანონებისა თანამდებ იქმნეთ“, XVI — „...განიკანონოს იგი პირველთქმულთა მით კანონითა“.

„ძეგლისწერის“ კანონთა ერთი ნაწილი წარმოადგენს მხოლოდ დისციპლინარული თუ ლიტურგიკული ხასიათის მითითებებს, სასჯელის რა ზომაა გათვალისწინებული შეუსრულებლობის შემთხვევაში, ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი. ასეთებია: II, III, IV, VII, VIII, XIV და XV კანონები. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ IV კანონის ტექსტს: „ხოლო წესი ცელთდასხმადთა სრულებისაჲ ეგრეთ აღესრულებოდედ, ვითარცა ახალთა შინა კურთხევანთა ნეტარებით მოქსენებულისა მამისა გიორგი მთაწმიდელისათა დაწერილ არს, ეგრეთვე კურთხევად ეკლესიისაჲ და დაჰყარებაჲ საკურთხეველისაჲ და წმიდა-ყოფად ღმერთმყოფელისა მიპრონისაჲ ეგრეთ სრულ-იქმნებოდედ, ვითარცა მუნ შინა მოქსენებულ არს“.

არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც რომელიმე კანონის დასკვნითი ნაწილი სასჯელის კონკრეტული ზომის ნაცვლად ზოგადი ხასიათის მუქარას და წყევლას წარმოადგენს: VI კანონი: „...მოვლოდედ აქა უკუე ბაბილოვნელთა მეფისა ბალტასარის და ანანიას და სანაფირას სასჯელსა, ხოლო მუნ ცეცხლსა საუკუნესა განმზადებულსა ეშმაკათუს და ანგელოსთა მისთათუს“.

XI კანონი: „არცა რად განყიდოს ვეცხლად, ვითარცა იუდა უფალი, რამთა არა შიშთვილიცა მისი დაიმკვდროს“.

XII — „უკუეთუ ვინმე ამას განჩინებასა გარდაჰყდეს, უეჭუელად ესმეს მას, ვითარმედ ხოლო გდომისაგანთა მათ და ურჩთა ქეშმარიტებისათა და მორჩილთა სიცრუვისათა — რისხვად და გულისწყრომად, ჭირი და იწროებად და შემდგომი“.

XVIII — „...უეჭველად მოიწიოს მის ზედა ამას უკუე საწუთოსა საშინელი რამე და ცოცხლიე ჯოჯოხეთად შთაძვდელი რისხვად მსგავსად წუნწუბასა თანა აღრეულისაჲ მის სოდომელთა ცეცხლისაჲ ...მ, ჩუენდა არღარა კურთხევად, არამედ კდემად და მხილებად დაიმკვდროს საუკუნოჲ“.

„ძეგლისწერის“ კანონთაგან მხოლოდ ოთხი შეიცავს კონკრეტულ სასჯელს, თუკი ორ მათგანში მითითებულ „განიკანონენ“ კონკრეტულ სასჯელად მივიჩნევთ.

IX კანონში ვკითხულობთ: „არა ესრეთ მოქმედი ამათი ხუცესი უაჟუე განკუეთისა, ხოლო ერისკაცი უზარებლობისა თანამდებ იყოს“.

X კანონში — „...თანამდებ იყავნ ზემოქსენებულისა მის განჩინებისა“ — იგულისხმება წინა კანონის სასჯელის ზომა.

XVII კანონში სასჯელი ნაკლებ კონკრეტულია: „...ოთხი რგი კურთხეულნი და ორნი მაკურთხეველნი მათნი ხუცესნი, ექუსნივე განიკანონენ“.

ასევეა XIX კანონში: „თანამდებ იყოს რგია განკანონებებისა“.

რაც შეეხება I კანონს, როგორც მის კომენტარში აღვნიშნეთ, მას საერთოდ არა აქვს კანონის ფორმა — არც სამართლებრივი ნორმის პოზიტიური ნაწილი, არც სასჯელის ზომა მისი დარღვევისათვის. ის კრების მიერ ჩატარებული ერთ-ერთი ღონისძიების შესახებ მოგვითხრობს ჩვეულებრივი სასაუბრო ფორმით.

„ძეგლისწერის“ კანონების განაჯის ობიექტს წარმოადგენენ სახელმწიფო-საეკლესიო უმთავრესი მნიშვნელობის საკითხები. რომელთა მოგვარება და გადაჭრა უპირველესი რიგის საქმე იყო. ამიტომ არის, რომ ამ კრების „ძეგლისწერაში“ ვერ ვხვდებით საეკლესიო დისციპლინისა და ორგანიზაციის ამსახველ უამრავ საკითხს, რომლებიც სხვადასხვა დროს მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებების მსჯელობის საგანი იყო. მათ აქტუალობა შეინარჩუნეს ყველა მართლმადიდებლური ქვეყნის საეკლესიო ორგანიზაციაში ყველა პერიოდისათვის. მეორე მხრივ. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რიგი ასეთი საკითხებისა გადაჭრილი იყო ექვთიმე მთაწმიდლის „მცირე სჯულისკანონით“ და არსენ იყალთოელის ნათარგმნი „დიდი სჯულისკანონის“ კანონმდებლობით და მათი განმეორება ამ კრებამ საჭიროდ აღარ ჩათვალა იმ უმთავრესთა გარდა, რომლებიც „ძეგლისწერაშია“ წარმოდგენილი.

III. „შესხმა“ ანუ ძეგლი მავით მავისა

„შესხმა“, რომლის სათაური „მეფესა დავითა მონაზონი არსენი“ „ძეგლისწერის“ ყველა ხელნაწერში საგანგებოდ სინგურითაა დაწერილი, კანონთა ტექსტების შემდეგ იწყება. კანონთა ტექსტებიდან შესხმაზე გადასვლა ორიგინალურად არის გაკეთებული: კრების მიერ მიღებული კანონები მეფის სამსჯავროზეა გამოტანილი, რასაც „შესხმის“ პირველივე ფრაზა უსვამს ხაზს: „ამათ-

და მომართ რასა იტყუ, რასა სიბრძნის ჰმო-
ყუარებ შენ?...¹ მიმართავს „შესხმის“ ავტორი დავით აღმა-
შენებელს, ე. ი. ავტორი კითხულობს, ამ კანონების შესახებ რა აზ-
რისაა მეფე, როგორია მისი ბრძნული აზრი? აზრი მეფისა, „რომე-
ლი-ეგე ჰაეროვან ხარ, ვითარცა სამყარო ხილულისა სოფლისა
შორის, საჩინო, ვითარცა მზე ვარსკულავთა შორის“² და ა. შ. ჯერ
მეფეს მიეწერება სულიერი და უსულო ბუნების საოცრებათა ყვე-
ლა განუმეორებელი თვისება, შემდეგ კი ყველა დროის მითიურ
და რეალურ გამოჩენილ პიროვნებათა ძირითადი ატრიბუტები.
ეპითეტების ეს ნიაღვარი მთავრდება იმავე შინაარსის სიტყვებით.
როგორითაც შესხმა დაიწყო. მოსწონს თუ არა მეფეს კრების
საქმიანობის შედეგი: „სათნო უჩინან ესენი მყუდროებასა შენსა?
განსვენებულ არსა ამათ ზედა სიბოროტისა სულთაჲ მდედნელა
დავითიანი სული შენი? რომელნი-იგი აწ ძღუნად მოგართუნა შენ
მწყობრმან შენთა ამათ ნაზირეველთა სიმრავლისამან, რაათა შენ
ზიართუნე ესენი ღმერთსა და მოწყალე ჰყო ამათ მიერ წყალო-
ბისმოყუარე უფალი“³.

დავით მეფის ქება „ძეგლისწერაში“ იმავე ფუნქციას ასრუ-
ლებს, როგორსაც მსოფლიო კრებათა მიერ ბიზანტიის იმპერატო-
რებისადმი მიწერილი ეპისტოლეები, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ კი-
დეც. მაგრამ მათ შორის მსგავსება მათი ერთნაირი დანიშნულებით
ამოიწურება. შინაარსობრივი სტრუქტურით „ძეგლისწერის“ შეს-
ხმა მათგან განსხვავდება. მსგავსება ძირითადად სათაურში ჩანს.
მაგ., კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების თეოდოსი დიდი-
სადმი გაგზავნილ ეპისტოლეს ეწოდება „სალაღადებელი წმიდისა
ამის კრებისა კეთილად მსახურისა მიმართ მეფისა თევდოსი დი-
დისა“, ხოლო ეპისტოლის ნამდვილი სათაური „ღმრთის მოყუა-
რესა და კეთილად მსახურსა მეფესა თევდოსის წმიდაჲ კრებაჲ
ეპისკოპოსთა“⁴ თითქმის ანალოგიურია „შესხმის“ სათაურისა:
„მეფესა დავითს მონაზონი არსენი“ (ორივეგან შემასმენლის გა-
რეშე), თუმცა II მსოფლიო კრების ეპისტოლეში მეფის სახელს
ეპითეტები უძღვის. აგრეთვე ეპისტოლე კრების სახელითაა და-
წერილი, ხოლო „შესხმაში“ — კონკრეტული პირის მიერ. მიუ-

¹ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 557, 2.

² იქვე, გვ. 557, 4.

³ იქვე, გვ. 557, 27.

⁴ იქვე, გვ. 260, 5-11.

ხედავად ამისა, სათაური ამ ორი მიმართვისა ერთნაირი ყალიბითაა შედგენილი.

უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს „შესხმა“ იუსტინიანე იმპერატორისადმი მეექვსე (ტრულის) მსოფლიო კრების მიმართვასთან, სათაური მიმართვისა (ეპისტოლისა) ანალოგიურია კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების მიმართვისა და „ძეგლისწერის“ „შესხმის“ სათაურებისა: „უფრომხად კეთილად მსახურსა და ქრისტეს მოყუარესა მეფესა იუსტინიანეს წმიდაჲ და მსოფლიო კრებაჲ...“ VI კრების მიმართვა იუსტინიანესადმი იწყება ვრცელი შესავლით, რომელშიც გადმოცემულია ქრისტიანული სარწმუნოების განვითარების რთული ეტაპები (შეადარე „ძეგლისწერის“ შესავალს), ხოლო, მას მოსდევს იმპერატორის შესხმა: „ქრისტემან ღმერთმან ჩუენმან შენ, ბრძენი ეგრე საკეთმპყრობელი და ნამღვლვე კეთილად მსახური მეფე ზედამდგომელად აღმიდგინა ჩუენ განმგებელი სიტყუათაჲ... გამოგაჩინა გონებისა სიწმიდითა და... სჯულისა მიჰისა დღე და ღამე წურთაჲ გასწავა განსამტკიცებელად და აღსაშენებელად შენდა რწმუნებულისა ერისა... აღემატე მოშურნესა ფინებს...“⁵ (შეად. „შესხმაში“ — „მოშურნე, ვითარცა ფინებს მღდელთა შორის“).

აღსანიშნავია ისიც, რომ VI მსოფლიო კრების კანონები მოთავსებულია იუსტინიანესადმი გაგზავნილი ეპისტოლის შემდეგ. ე. ი. ჯერ ქრისტიანული სარწმუნოების განვითარების ისტორია. რომელიც ეპისტოლის შემადგენელი ნაწილია, შემდეგ იმპერატორის შესხმა, შემდეგ კანონთა ტექსტები, ხოლო ბოლოს კრებაზე დამსწრე პირთა ხელისმოწერები. „ძეგლისწერაც“ იწყება ანალოგიური შესავლით, თუმცა ის დავით აღმაშენებლისადმი მიმართულ შესხმასთან კავშირში არ არის, შემდეგ კანონთა ტექსტები, შემდეგ მეფისადმი მიმართვა — „შესხმა, ხოლო ბოლოს სინოდიკონი. როგორც ვხედავთ, ამ ორი ძეგლის სტრუქტურა თითქმის ერთნაირია, თუმცა ეს ნაწილები სხვადასხვანაირადაა დალაგებული. „ძეგლისწერაში“ „შესხმას“ უფრო შესაფერისი ადგილი უჭირავს. რადგანაც კანონთა აკარგვიანობის მეფის სამსჯავროზე გამოტანა და კრების საქმიანობაში მეფის როლის აღნიშვნა უფრო ბუნებრივი ჩანს კანონთა ტექსტების გაცნობის შემდეგ, მეორეც, „შესხმას“ ბუნებრივად უკავშირდება „ძეგლისწერის“ ბოლო ნაწილი — სინოდიკონი, რომელსაც ქვემოთ შევვხებით.

⁵ დიდი სჯულისკანონი, გვ. 367, 13.

„შესხმაში“ გამოყენებული მასალის შესახებ ჩვენ ზემოთ აღნიშნეთ და აქ აღარ გავიმეორებთ.

IV. ს ი ნ ო დ ი კ ო ნ ი

სინოდის დავით აღმაშენებლის „ქების“ უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს და „ქებიდან“ ამ ნაწილზე გადასვლა ორიგინალურად არის გაკეთებული: ეტყობა, „ძეგლისწერის“ ავტორი უბრალოდ მდგომარეობაში აღმოჩენილა, როგორ დაეწყო სინოდის დავით მეფით თუ ჭერ კიდევ ცოცხალი გიორგი მეფით — და გამოსავალიც მოუნახავს: „ქებას“ ის ამთავრებს დავითის ისეთი კონსტრუქციის „მრავალყამიერით“. რომელიც შემდეგ სინოდის დავით მეფის გამოყენებული: „დავით კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცვულისა მეფისა ჩუენისა მრავალმცა არიან წელიწადნი“. ამას უშუალოდ მოსდევს სინოდის დავით მეფის „მრავალყამიერით“ იხსნება: „კეთილად მსახურისა და ღმრთივ-დაცვულისა მეფისა ჩუენისა გიორგი მეფეთა მეფისა და ყოვლისა აღმოსავალისა და დასავალისა კესაროსისა მრავალმცა არიან წელიწადნი“. შეიძლება მკითხველს მოეჩვენოს, რომ სინოდის დავით მეფის და დავითის ზემოთ მოტანილი „მრავალყამიერის“ ტექსტით. რადგან ეს ორი მოსახსენებელი იდენტურია, მაგრამ საქმე ისაა, რომ სინოდის დავითის „მრავალყამიერი“ განმეორებითაა წარმოდგენილი გიორგი მეფისა და მისი დის, ბიზანტიის დედოფლის მართას მოსახსენებლის შემდეგ: „დავით ღმრთისმსახურისა და ღმრთივ-დაცვულისა მეფისა ჩუენისა აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა თვთმპყრობელისა მრავალმცა არიან წელიწადნი“. როგორც ვხედავთ, სინოდის დავითის სამეფო ოჯახის წევრთა მოსახსენებლები უმცროს-უფროსობის რიგით არის წარმოდგენილი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს თ. ყორძანიას¹, მაგრამ რომ უხერხულობა არ გამოეწვია დავით აღმაშენებლის — იმდროინდელი საქართველოს ფაქტობრივი მეფის — სინოდის დავითის მხოლოდ მესამედ მოხსენიებას, „ძეგლისწერის“ შემდგენელ-ავტორმა „ქება“ დავით აღმაშენებლის ზემოთ ციტირებული „მრავალყამიერით“ დაამთავრა, ზოლოდ სინოდის დავითის „ქების“ უშუალო გაგრძელებად წარმოადგინა და აღნიშნული უხერხულობაც ამით მოიხსნა.

სინოდის დავითის გარკვეული გეგმით არის დალაგებული და ორი ნაწილად იყოფა: პირველ ნაწილში ორი ჯგუფის გამოყოფა შეიძ-

¹ ქრონიკები, II, გვ. 70.

ლება: პირველ ჯგუფში მოთავსებულია სამეფო ოჯახის ცოცხალ წევრთა „მრავალკამიერი“ (გიორგი მეფე, დავით მეფე და მართა დედოფალი), მეორე ჯგუფში კი სამეფო ოჯახის გარდაცვალებული წევრის საუკუნო მოსახსენებელი (მარიამ დედოფალი). მეორე ნაწილიც პირველის მსგავსია, ოღონდ აქ პირველ ჯგუფში კრებაზე დამსწრე საეკლესიო იერარქიის წევრები არიან წარმოდგენილი (იოვანე კათალიკოსი, ევსტრათი მონაზონი, გიორგი მწიგნობართუხუცესი და არსენ კალიპოსელი), ხოლო მეორე ჯგუფში ქართული ეკლესიის გამოჩენილ გარდაცვლილ მოღვაწეთა საუკუნო მოსახსენებლებია მოთავსებული (ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდლები, დავით ტბელი, სტეფანე სანანოას ძე, საბა სულაას ძე, ანტონ ტბელი, ეფრემ მცირე, ექვთიმე გრძელი, იოანე რეხუეს ძე, მიქაელ ჭუაბ და გიორგი ბერი).

სინოდიკონის ასეთი სტრუქტურა საშუალებას გვაძლევს „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი ნუსხის ჩვენებაში საფუძვლიანი ექვი შეეიტანოთ: ქუთ. 25 ზელნაწერში სინოდიკონის ნაწილში სურათი ისეა წარმოდგენილი, თითქოს კრება საუკუნო მოსახსენებელს უთვლის, ე. ი. გარდაცვლილად იხსენიებს იმ პირებს, რომლებიც სწამდვილეში კრების აქტიური ორგანიზატორები იყვნენ — იოანე კათალიკოსი, გიორგი მწიგნობართუხუცესი, ევსტრათი მონაზონი, არსენ იყალთოელი. მართალია, იოანესა და გიორგის მოღვაწეობის შესახებ თვით ამ კრების ტექსტი იძლევა მასალას — იოანე კათალიკოსი კრების „თავ“-ად, ე. ი. თავმჯდომარედ არის დასახელებული, ხოლო გიორგი მწიგნობართუხუცესი კი ამ კრების მშვენიებად, „თულად“, მაგრამ ჩვენთვის უცნობი პირები, როგორც ევსტრათი მონაზონი და არსენ კალიპოსელი არიან, ამ ზელნაწერის ჩვენებით შეიძლება მართლაც რუის-ურბნისის კრების დროს გარდაცვლილად მიგვეჩნია. ასეთი დაშვების საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს სინოდიკონის ზემოთ აღნიშნული გეგმა. ეს ორი პირი სინოდიკონის სწორედ იმ ნაწილშია (ჯგუფშია) მოხსენიებული, რომელშიც კრებაზე დამსწრე სასულიერო პირთა „მრავალკამიერია“ მოთავსებული. ამდენად, მართალია, ამ პირთა ვინაობის დადგენა დიდ სიმძნელებთან არის დაკავშირებული, მაგრამ სინოდიკონის ავტორის მიერ სინოდიკონის დასახელებული გეგმით შედგენა საშუალებას გვაძლევს დარწმუნებით ვთქვათ, რომ ორივე უცნობი პირი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების თანამედროვე და მონაწილე არის.

„ძეგლისწერის“ სინოდიკონი მრავალმხრივ არის საინტერესო და მნიშვნელოვანი: ამ სინოდიკონის წყალობით ქართულ ისტორიოგრაფიაში მრავალი სერიოზული მნიშვნელობის საკითხია გარკვეული: ამ ძეგლის აღმოჩენამდე განმტკიცებული იყო ვარაუდი, რომ დავით აღმაშენებელმა სამეფო გვირგვინი მამის — გიორგი მეფის გარდაცვალების შემდეგ მიიღო. სინამდვილეში კი აღმოჩნდა, რომ გიორგი მეფემ დავითი თავის სიცოცხლეშივე აკურთხა მეფედ, თვითონ კი მხოლოდ ფორმალურად დაიტოვა მეფის სახელი, რომ გიორგი მეფე დავითის გამეფებიდან (1069 წ.) 16 წლის შემდეგ კიდევ ცოცხალია. მხოლოდ სინოდიკონიდან ჩანს, რომ ბაგრატ IV-ის ქალიშვილი მართა (მარიამი), ბიზანტიის დედოფალი, ჯერ იმპერ. მიხაილ დუქასა და შემდეგ იმპერატორ ნიკიფორე ბოტანიატის მეუღლე, იმპერატორის კონსტანტინე პორფიროგენეტის დედა რუის-ურბნისის კრების დროს ცოცხალია და საქართველოში იმყოფება (?) (საინტერესოა რომ სინოდიკონში ის მართა ავლუსტინას სახელით იხსენიება, ხოლო ბიზანტიაში მას მარიამს უწოდებდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ გათხოვებამდე მას, მართლაც, მართა ერქვა). სინოდიკონი ერთხელ კიდევ ადასტურებს ქართლის ცხოვრებაში აღნიშნულ ფაქტს, რომ მარიამ დედოფალი, ბაგრატ IV დედა, მონაზვნის სქემით ეკურთხა². სინოდიკონის წყალობით შესაძლებელია ქართლის ცხოვრების ზოგიერთ ნუსხაში³ გვიან ჩამატებული ცნობის — 1114 წ. სხვა მოღვაწეებთან ერთად ეფრემ მცირის საქართველოში დაბრუნების შესახებ — სიყალბის დადგენა: რუის-ურბნისის კრების დროს (1105 წ.) ეფრემი უკვე გარდაცვლილია. სინოდიკონში გიორგი მწიგნობართუხუცესის მოხსენიების საფუძველზე ჩანს, რომ 1105 წ. მწიგნობართუხუცესისა და ჭკონდიდლის თანამდებობები ჯერ კიდევ შეერთებული არ არის. რუის-ურბნისის სინოდიკონი ბევრჯერ კიდევ გაურკვეველ საკითხსაც მოიცავს. ვინ არის ევსტრატო მონაზონი, რომელიც სინოდიკონში კათალიკოსის შემდეგ და გიორგი მწიგნობართუხუცესის წინ იხსენიება? სინოდიკონში მისი ასეთ საპატიო ადგილას მოხსენიება თავისთავად ბადებს ეჭვს, რომ ჩვენთვის ჯერ კიდევ უცნობია ძველი ქართული კულტურის ერთ-ერთი დიდ მოღვაწე (სხვათა შორის, საკვირველია, რომ „ძეგლისწერის“ შესახებ გამოქვეყნებული ნაშრომების უდიდესი ნაწილი არც ახსენებს ამ პიროვნებას). ასევე არსენ კალიპოსელის შესახებ

² ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 303.

³ იქვე, გვ. 334.

ვარაუდიც კი არ გამოთქმულა (გარდა კ. კეკელიძისა, რომელიც მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ არსენი კალიპოსის ქართული მონასტრის (შავ მთაზე, ანტიოქიაში) წევრი უნდა ყოფილიყო). ამავე სინოდისკონსილიუმში გარდაცვლილთა შორის დასახელებულნი არიან იოანე რეზუეს ძე, მიქაელ ჭუაძე და გიორგი ბერი, რომელთა შესახებაც ჩვენ არაფერი ვიცით (ქართულ ისტორიოგრაფიაში და ლიტერატურის ისტორიაში მათ შესახებ სიტყვაც არ არის ნათქვამი) და რომელნიც ქართული კულტურის წინაშე დიდი დამსახურების მქონე პირები უნდა ყოფილიყვნენ. სინოდისკონსილიუმის ანალიზის დროს სწორედ ამ პირებზე იქნება საჭირო ყურადღების გამახვილება, თუმცა წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ მათ შესახებ რაიმე გარკვეულის თქმა ამჟამადაც გაჭირდება.

„ძეგლისწერის“ სინოდისკონსილიუმის „მრავალეამიერისა“ და „საუკუნო ხსენებათა“ ფორმულირებაში დიდ მსგავსებას იჩენს ექვთიმე მთაწმიდლის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი თხზულების — „ძეგლისწერა სარწმუნოებისაჲ, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლეს შეკრებულთა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათვის, რომელ-ესე წარკითხვის სოფია წმიდას პირველსა კურიაკესა წმიდათა მარხვათასა“⁴ — სინოდისკონსილიუმთან.

არ არის გამორიცხული, რომ არსენ იყალთოელს რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ სინოდისკონსილიუმის შედგენისას მხედველობაში ჰქონოდა ექვთიმეს ნათარგმნი თხზულება. მართალია, არსენ იყალთოელმა „ძეგლისწერა“ კონსტანტინოპოლის კრებისა ხელმეორედ თარგმნა, მაგრამ ეს რუის-ურბნისის კრების შემდეგ უნდა მომხდარიყო. ამ ორ ძეგლში მოსახსენებელთა ერთნაირი ფორმულირება ან სინოდისკონსილიუმის შედგენის საერთო ტრაფარეტით უნდა აიხსნას, ან კიდევ არსენის მიერ ექვთიმეს ნათარგმნი შრომით სარგებლობით (ოღონდ არსენის შრომაში სინოდისკონსილიუმით გეგმაზომიერად არის წარმოდგენილი). შედარებისათვის რამდენიმე ამონაწერს მოვიტანთ:

<p>კონსტანტინეპოლის „ძეგლისწერა“</p> <p>„ეფთჳმეს და თეოფილაქტეს და ემილიანეს სანატრელთა მათ აღმსაარებელთა და მღვდელთ- მოძღუართა საუკუნომ-</p>	<p>რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“</p> <p>„საუკუნო მსაწეტარებისა ღირსთა და დიდთა მნათობთა ჩუენთა ეფთჳმი და გიორგი მთაწმიდელთაჲ საუკუნომ-</p>
---	--

⁴ მცარე სჯულისკანონი, გვ. 124—133.

ცა არს საცსენებელი და კურთხევაა მათი“⁵ „რომანოზ მართლმადიდებელისა მეფისა ჩუენისა მრავალმცა არიან წელნი მეფობისა მისისანი.

„ყოველნივემცა მწვალებელინი შეჩუენებულ არიან“.

არსენ კალიპოსელი. წინამდებარე ნაშრომის IV თავში ჩვენ შევეცადეთ გაგვერკვია ამ პიროვნების ეინაობა. არსენ კალიპოსელი ჩვენ რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის ავტორად გამოვაცხადეთ და ის არსენ იყალთოელის პიროვნებასთან გავაიგივეთ, ამიტომ ამჟერად მის შესახებ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

სინოდის ის ნაწილი, რომელშიც გარდაცვილ საეკლესიო მოღვაწეთა მოსახსენებლებია მოთავსებული, ქრონოლოგიური რიგით არ არის დალაგებული, მაგალითად: პირველად მასში ექვთიმე მთაწმიდლის მოსახსენებელია შეტანილი (X—XII ს.), შემდეგ გიორგი მთაწმიდლის (XI ს.), ხოლო მას მოსდევს დავით ტბელისა (X ს.) და სტეფანე სანანოზის (X ს.) მოსახსენებლები და ა. შ. ამ ფაქტის აღნიშვნა იმისთვის დაგვჭირდა, რომ სინოდის წარმოდგენილი ქართული კულტურის ისტორიისათვის უცნობ პირთა მოღვაწეობის დაახლოებითი ქრონოლოგიის განსაზღვრა ამ ნიშნით არ ხერხდება. მაგ., ძნელია დადგენა იმისა, თუ რა დროის მოღვაწეები არიან იოანე რეხუეს ძე, მიქაელ ჭუაბ და გიორგი ბერი.

იოანე რეხუეს ძე და მიქაელ ჭუაბ. „ძეგლისწერის“ სინოდის ბოლო ჯგუფში ერთბაშად ოთხი პირის მოსახსენებელია თავმოყრილი: „ღირსებით მოცსენებულთა მამათა: ეფთვი გრძელისა, იოანე რეხუეს ძისა, შვილითურთ მიქაელ ჭუაბსა და გიორგი ბერისა საუკუნომცა არს ცსენება“. აქ ჩამოთვლილ პირთაგან მხოლოდ ეფთვი გრძელი არის ცნობილი: ბაგრატ IV დროს ღრტილას კრების მონაწილე და სომეხთა ეპისკოპოს სოსთენთან მოპაექრე. იოანე რეხუეს ძისა და მიქაელ ჭუაბს

ცა არს ცსენება და კურთხევაა მათი“.

„კეთილად მსახურისა და ღმრთივ დაცვულისა მეფისა ჩუენისა გიორგი მეფეთა მეფისა და ყოვლისა აღმოსავალისა და დასავალისა კესაროსისა მრავალმცა არიან წელნი“.

„ყოველნივემცა მწვალებელინი შეჩუენებულ არიან“.

და ა. შ.

⁵ მცირე სკულისკანონი. გვ. 130.

შესახებ ქართულ წყაროებში ვერაფერს ვხვდებით. თუ დაუუკვირდებით მოსახსენებლის წინადადების წყობას და შევეუდარებთ წინა მოსახსენებლის სტრუქტურას, ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: ექვთიმე გრძელი არის იოანე რეხუეს ძე, ხოლო მიქაელ ჭუაძე ექვთიმე გრძელის შვილი. ამ ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს ის ფაქტი, რომ ეს სამი პიროვნება მოსახსენებელში ურთიერთკავშირშია წარმოდგენილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში გვექნებოდა: „ეფთვი გრძელისა და იოანე რეხუეს ძისა შვილითურთ მიქაელ ჭუაძესა“, ისევე, როგორც სხვა შემთხვევებში გვაქვს: მაგ. ...ბერთა ჩუენტა საბა სულაძს ძისა და ანტონ ტბელისა და ეფრემ მცირაძესა და არსენი მონაზონისა იყალთოელისაჲ საუკუნომცა...“ თუკი ექვთიმე გრძელისა და იოანე რეხუეს ძეს შორის „და“ კავშირი ხელნაწერების გადამწერთა მიერ არ არის გამოტოვებული (რაც ძნელი დასაჯერებელია, რადგან „ძეგლისწერის“ ყველა ხელნაწერი გამონაკლისის გარეშე ერთნაირ სურათს გვიჩვენებს). ჩვენ მიერ გამოთქმული ვარაუდი სარწმუნოდ გვეჩვენება, ხოლო თუკი „და“ კავშირს ნამდვილად დაკარგულად მივიჩნევთ, მაშინ მხოლოდ იოანე რეხუეს ძესა და მიქაელ ჭუაძეს შორის იქნება კავშირი და პირველი მეორის მამად უნდა მიგვეჩნია. პირველი ვარიანტი (იოანე რეხუე — ექვთიმე გრძელის მამა და მიქაელ ჭუაძე ამ უკანასკნელის შვილი) ჩვენ უფრო სარწმუნოდ გვეჩვენება. ექვთიმე გრძელის ვინაობა მაჰამისის, იოანე რეხუეს მიხედვით არის განმარტებული, ხოლო მოსახსენებელი ეკუთვნის ექვთიმეს თავის შვილთან, მიქაელ ჭუაძესთან ერთად⁶.

გიორგი ბერი. ზემოთ მოტანილ მოსახსენებელში არის კადევ ერთი უცნობი პირის, გიორგი ბერის სახელი. თუკი იოანე რეხუესა და მიქაელ ჭუაძეს სახელები ძველ ქართულ წყაროებში არ გვხვდება, გიორგი ბერის სახელი ხშირია ქართული მწერლობის ძეგლებში, ოღონდ გაურკვეველია, თუ რომელი გიორგი იხსენიება აქ, რადგან როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სინოდის კონსტიტუციის მოღვაწეთა დასახელებაში ქრონოლოგიური პრინციპი გამოირიცხებულია. ამდენად გიორგი ბერი შეიძლება იყოს ექვთიმე მთაწმიდლის დროის მოღვაწე (გავიხსენოთ გიორგი ბერის შე-

⁶ ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს გიორგი მთაწმიდლის მიერ ნათარგმნ „დიდ სუნაქასარში“. 14 იენის სხვა მოსახსენებლებთან ერთად აქ შეტანილია იოანე ათონელის ხსენება: „ამასვე დღესა მიცვალებად... იოანესი, ეფთვი მის მამისა... რომელსა პირველ აბულქიერით ერქუა ერისმთავრობასა“ (H—2211, 277v და სხვ.). ოღონდ აქ, როგორც ვხედავთ, პირიქითაა: მამის პიროვნება შვილის მიხედვითაა ხაზგასმული.

კითხვები ექვთიმე მთაწმიდლისადმი კანონიკური და არაკანონიკური წიგნების შესახებ — ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 5. სხვათა შორის, ამ ეპისტოლის სათაურში გიორგის „დიდი ბერი გიორგი“ ეწოდება), ის შეიძლება იყოს გიორგი შეყენებული (გიორგი მთაწმიდლის მოძღვარი) ან გიორგი ხუცესმონაზონი (გიორგი მთაწმიდლის ბიოგრაფი), ანდა არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი იოანე დამასკელის წინამძღვრის ანდუკში მოხსენიებული გიორგი ბერი („დაესრულა წინამძღვარი... მეოხებითა და ლოცვითა ბერთა ჩემთა იოანე რატეულისა და გიორგი ქართველისათა...“), ან კიდევ ანტონ I წყობილსიტყვაობაში ჩოხსენიებული „მამა გიორგი — ღრამატიკოსი, რიტორი, ფილოსოფოსი, წიგნთა მამრავლი, ქართუჭლთა განმამდიდრი“ (თუმცა ისიც არ ვიცით, რომელ გიორგის გულისხმობს აქ ანტონი) და ბოლოს, გიორგი ოლთისარი, ათონის ქართველთა მონასტრის ცნობილი წინამძღვარი.

რა თქმა უნდა, ერთ-ერთი აქ ჩამოთვლილ გიორგთაგან არის „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში მოხსენიებული გიორგი ბერი, პაგრამ რომელი, ძალიან ძნელია ამის განსაზღვრა.

ე ვ ს ტ რ ა ტ ი მ ო ნ ა ზ ო ნ ი. „წმიდისა ბერისა და სულიერისა მამისა ჩუენისა ევსტრათი მონაზონისა წრავალშუა არიან წელნი“. ეს მოსახსენებელი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ევსტრათი მონაზონი რუის-ურბნისის კრების თანამედროვე და მონაწილეა. უფრო მეტიც, კათალიკოსის შემდეგ მისი მოხსენიება უნდა მიუთითებდეს, რომ ეს პიროვნება იმდროინდელი საქართველოს საეკლესიო სამყაროს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურაა. სახელი „ევსტრათი“ იმდენად იშვიათია ქართული ეკლესიის ონომასტიკონისათვის, რომ ჩვენთვის ცნობილ წყაროებში ეს სახელი მხოლოდ რამდენჯერმე გვხვდება. ათონის ერთ-ერთი ქართული ხელნაწერის (№ 30 ბლეიკით) ჩვენებით ათონის ქართული მონასტრის დეკანოზი 1071 წლამდე ყოფილა ევსტრათი⁷. ძნელია იმის თქმა, არის თუ არა ეს პირი „ძეგლისწერაში“ მოხსენიებული ევსტრათი მონაზონი. მეორედ ეს სახელი გვხვდება გელათის ბიბლიის (A — 1108 XII ს.) აშიაზე: „მეორე თვესა მეათესა (ე. ი. 10 აპრილს — თ. ე.) კათალიკოზ ყვეს ბერი ევსტრათი⁸. თ. ყორდანისა აზრით, ევსტრათი უნდა

⁷ Catalogue des manuscrits Géorgiens de la bibliothèque de la laure d'Iviron ou mont Athos, par Robert P. Blake, Paris, 1934, 148-149

⁸ თ. ყორდანია, ქრონიკები, ტ. II, გვ. 36.

დაესვათ კათალიკოსად იმერეთში (!) 1112 წ. გიორგი მეფის დროს (?!)“. აქ რალაც გაუგებრობას აქვს ადგილი: 1112 წ. გიორგის მეფობა (ალბათ, იმერეთში) წარმოუდგენელია. წარმოუდგენელია აგრეთვე იმერეთის კათალიკოსის ტიტულიც. არადა, საქართველოს კათალიკოსი 1112 წელს იოვანე საფარელია. ან ამ მინაწერის სისწორეში უნდა შევიტანოთ ეპი, ანდა ევსტრატის კათალიკოსად დანიშვნის წელი თ. ყორდანის სწორად არა აქვს განსაზღვრული. ერთი სიტყვით, შეიძლება ამ მინაწერის ევსტრატი და „ძეგლისწერის“ სინოდოკონში მოხსენიებული „წმიდა ბერა... ევსტრატი“ ერთი და იგივე პიროვნება იყოს. ცხადია, გელათის ხელნაწერის მინაწერი რუის-ურბნისის კრების შემდგომდროინდელ ვითარებას აღნიშნავს, რადგან 1123 წელს საქართველოს ეკლესიის კათალიკოსი ჯერ კიდევ იოანე საფარელია (დავითის ანდერძი შიომღვიმის მონასტრისადმი).

„ძეგლისწერის“ სინოდოკონში ევსტრატი ერთადერთია, რომელიც „სულიერი მამის“ ტიტულითაა მოხსენიებული. ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს: მას, ეტყობა, რალაც კავშირი აქვს „ძეგლისწერის“ მე-12 კანონში ჩვენ მიერ განხილულ მოძღვართა ინსტიტუტთან. მაგრამ ის არ შეიძლება იყოს რიგითი მოძღვარი, რომელთა სიმრავლეს საქართველოში „ძეგლისწერის“ მე-12 კანონიც ჩივის.

უნებურად გვახსენდება მოძღვართ-მოძღვრის თანამდებობა, რომლის შესახებ გარკვეული ცნობები „ველმწიფის კარის გარიგებას“ დაუცავს. მართალია, „მოძღვართ-მოძღვრის“ ის დიდი პარტივი, რომელსაც XIV ს. დასახელებული ძეგლი გვაუწყებს, რუის-ურბნისის კრებასთან შედარებით გვიანდელი აშბავია, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ ამ თანამდებობის ერთერთ უმაღლეს საეკლესიო იერარქიულ დონემდე ამაღლებას წინ საკმაოდ დიდი დროც უნდა უსწრებდეს. „ველმწიფის კარის გარიგების“ მიხედვით XIV ს. საქართველოში მოძღვართ-მოძღვარს ეკლესიის ოთხ უმაღლეს იერარქს შორის (მოძღვართ-მოძღვარი, ქართლისა და აფხაზეთის კათალიკოსები და მწიგნობართუხუცესი-ჰყონდიდელი) პირველი ადგილი უჭირავს. სამეფო კარზე მიღების დროს მოძღვართ-მოძღვარს პირველს იწვევენ მეფესთან და მეფეც ყველაზე დიდი პატივით მას ლეზულობს⁹. ივ. ჯავახიშვილის

⁹ ველმწიფის კარის გარიგება, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვევა, ლექსიკონები და საძიებლები დაურთო ივ. სურგულაძემ, თბილისი, 1970, გვ. 30-31.

მტკიცებით, მოძღვართ-მოძღვარს განსაკუთრებული ადგილი ეკავა სამონასტრო ცხოვრებაში, როგორც მეცნიერ ბერს, რომელსაც მოწაფეები ჰყავდა და რომელთანაც სხვადასხვა მხრიდან მოდიოდნენ ხოლმე სასწავლებლად¹⁰. ექვთიმე თაყაიშვილის ვარაუდით, მოძღვართ-მოძღვარი გელათის აკადემიის რექტორი უნდა ყოფილიყო¹¹.

მართალია, ევსტრატი მონაზონი, რომელიც რუის-ურბნისის კრებას ესწრებოდა 1105 წ., არც გელათის აკადემიის რექტორი შეიძლება ყოფილიყო (გელათის მშენებლობა ჯერ დაწყებულიც კი არ იყო) და არც კათალიკოსზე მეტი პატივი ჰქონია (თუმცა სინოდიკონში ის კათალიკოსის შემდეგ და მწიგნობართუხუცესზე წინ იხსენიება). მაგრამ სავსებით შესაძლებელია, რომ მას ქართული ეკლესიის პირველი მოძღვრის სახელი ჰქონოდა და მოძღვართა ინსტიტუტის ფაქტიური მეთაური ყოფილიყო. შესაძლებელია, ამ თანამდებობის საფუძველზე ჩამოყალიბებულყო მოგვიანებით მოძღვართ-მოძღვრის უკვე ოფიციალური თანამდებობა. ერთი სიტყვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ევსტრატი მონაზონი თავისი მდგომარეობით მოძღვართ-მოძღვრის წინამორბედი იყო. თუკი სარწმუნოდ მივიჩნევთ ექ. თაყაიშვილის მოსაზრებას, შეიძლება გვეფიქრა, რომ ევსტრატი გახდა გელათში ახლად აშენებულ აკადემიის ერთი პირველთაგანი რექტორი (იოანე პეტრიწის შემდეგ, თუ მანამდე?) და ამ ფაქტთან შეიძლება რაიმე კავშირი ჰქონდეს გელათის ხელნაწერის აშიაზე ზემოაღნიშნულ მინაწერს ევსტრატი ბერის შესახებ.

ამრიგად, დავით აღმაშენებლის ეპოქის ეს უმნიშვნელოვანესი ქართული სამართლის ძეგლი მრავალ საინტერესო საკითხს წამოჭრის. მართალია, ჩვენ, ალბათ, ვერ შევძელით ამომწურავი პასუხი გავვეცა ყველა მათგანზე. მაგრამ წინამდებარე ნაშრომი პირველი ცდაა მონოგრაფიულად ამ ძეგლის შესწავლისა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ნ. ურბნელის წერილების სერიას. გამოქვეყნებულს გაზეთ „ივერიაში“) და ნაშრომის მიზანდასახულება

¹⁰ ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი II, 1929, გვ. 55.

¹¹ კელწიფის კარის ვარიანტი, ექ. თაყაიშვილის რედაქციით, წინასიტყვაობა, გვ. XXXII.

შესრულებული იქნება, თუკი ის გარკვეულ ინტერესს აღძრავს ძველი ქართული კულტურის მკვლევართა შორის, უფრო საფუძვლიანად და ღრმად გააანალიზონ „ძეგლისწერასთან“ დაკავშირებული საკითხები წყაროებში მიკვლეული ახალი მასალებზე: საფუძვლებზე.

თუ ჩვენ შევძელით დავერწმუნებინა მკითხველი, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი არსენ იყალთოელია, თუ არსენ ბერისა და არსენ იყალთოელის იდენტურობა სარწმუნოა, მაშინ არსენ იყალთოელის მრავალფეროვანი ლიტერატურული მემკვიდრეობა კიდევ უფრო მონუმენტურად წარმოგვიდგება იმ ორიგინალურ და ნათარგმნ თხზულებათა მიმატებით. რომლებსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არსენ ბერს მიაწოდნენ (გარდა დავით აღმაშენებლის ისტორიისა).

УЛОЖЕНИЕ РУИС-УРБНИССКОГО СОБОРА

Резюме

Трудно переоценить значение «Уложения» Руис-Урбнисского собора для истории грузинской культуры.

Руис-Урбнисский собор, общественно-политический и церковно-правовой акт начала XII века, является одним из важнейших плодов реформаторской политики Давида Строителя.

Собор положил начало осуществлению в общественной жизни тех юридических форм, от которых во многом зависело становление централизованного государства тогдашней Грузии.

В документе собора, являющегося единственным полностью дошедшим до нас постановлением церковного собора из письменного наследия средневековья, отражены идейные основы тех реформ, на основе которых последовало образование господствующего над церковью монолитного самодержавного государства.

Значением «Уложения» объясняется большой интерес, проявляемый к этому памятнику целыми поколениями грузинских исследователей со дня возникновения грузинской историкографической науки по сей день.

Насколько обстоятельно изучены поставленные в «Уложении» историко-политические проблемы, настолько слабо исследованы филолого-текстологические и юридические вопросы памятника.

Основной целью представленного труда является изучение связанных с «Уложением» филолого-текстологических вопросов. Предлагаемый труд не претендует на изучение юридических вопросов «Уложения», но рассмотрения в историческом аспекте поставленных в церковных канонах вопросов нельзя было обойти стороной.

Полученные в труде результаты можно кратко изложить по главам:

1. Причины и цель созыва собора, которым посвящается первая глава труда, можно суммировать следующим образом: главной задачей собора было восстановить развален-

ную от множества внешних и внутренних причин церковную систему и сделать ее идейной опорой для страны. А конкретные вопросы, поставленные перед собором, суть следующие: восстановить и укрепить в глазах верующих пошатнувшийся авторитет церкви, искоренить вредные и противохристианские нравы, распространившиеся в грузинских церквях от случайных лиц, отлучить от церкви всех недостойных членов церковной иерархии, образумить непокорных феодалов, положить конец их вмешательству в церковные дела и хищению церковного имущества и земель.

В этой главе подчеркнуто, что в борьбе за проведение церковных реформ Давид Строитель в основном опирался на учрежденную им же церковно-гражданскую должность Мцигнобартухуцеси-Чкондидели.

Таким образом, на долю Руис-Урбинского собора пало решение множества сложных проблем, целью которых было создать основу для будущих блестящих побед Давида Строителя во всех областях его деятельности.

2. Датой созыва Руис-Урбинского собора в грузинской историографии принят 1103 год. Во второй главе труда дана попытка внести коррективы в данную датировку. По сведениям исторических источников, а также судя по титулатуре Давида Строителя в «Уложении», можно предполагать, что собор состоялся в 1105 году.

3. Третья глава содержит суждение об организационной стороне собора. В результате сравнения ее с организацией вселенских соборов сделан вывод, что Руис-Урбинский собор был созван и проведен по стандартам вселенских соборов, что, видимо, придавало деяниям собора больший авторитет.

4. Одной из основных частей труда является четвертая глава, в которой рассмотрены вопросы источников и личности автора памятника.

а) Из источников «Уложения» основным признан грузинский перевод греческого номоканона XIV титулов—*didi sʒuliskanoni*. Этот факт в труде аргументирован с помощью множества приведенных материалов. Из этого явствует, что «Великий номоканон» был переведен на грузинский язык до 1105, а не после 1114 года, как это принято считать в научной литературе.

В этой же главе указаны остальные источники «Уложения», большинство которых отмечено в научной литературе, но эти данные также подкреплены новыми материалами.

б) В трудах грузинских писателей эпохи возрождения и первых историков автором «Уложения» назван Арсений Икалтоели. Это считалось аксиомой и никто не утруждался

приведенным каких-либо аргументов. Такая постановка вопроса продолжалась до начала XX века (1913 г.), когда было выдвинуто новое предположение, что автором памятника является некий Арсений Бери (монах), духовный наставник Давида Строителя. Эта гипотеза окончательно утвердилась в грузинской историографии.

Большая часть труда отведена попытке восстановления традиционного взгляда на авторство Арсения Икалтоели. Посредством множества приведенных аргументов в труде показано, что Арсений Икалтоели и Арсений Монах являются одним и тем же лицом. Разграничение их вызвано было недоразумением.

В результате анализа памятника стало возможным предположить автором «Уложения» Арсения Калипосели, участника и одного из организаторов Руис-Урбнисского собора, упомянутого в синодиконе памятника, того же Арсения Икалтоели, перед началом данного собора подвизавшегося на Черной Горе, в Антиохии, в Калипосском монастыре, откуда он, должно быть, и прибыл в Грузию для участия в соборе.

5. Больше, чем половина монографии отводится анализу состава памятника и связанных с ним вопросов. Вопросы эти представлены в пятой главе данного труда.

Состав памятника рассматривается по отдельным частям.

а) Вводная часть «Уложения» представляет краткую историю происхождения и развития вселенной, человека и христианской религии, рассмотренную, конечно, в аспекте теологической философии. Этот краткий экскурс заставляет верующих читателей принять во внимание те философские, правовые и исторические основы, на которых должна базироваться всякая деятельность церкви и в том числе законодательство. Краткое содержание книг ветхого и нового завета приводится для утверждения юридических основ «Уложения». Здесь же подчеркнута необходимость юридических норм для оздоровления общества.

В труде рассматриваются следующие вопросы этой части «Уложения»: идея изотензма в отношении Давида Строителя (идея эта развита далее в «Хвале», созданной в честь Давида Строителя, являющейся третьей частью нашего памятника), отношение автора «Уложения» к вопросу распространения христианской религии в Грузии, идея сохранения чистоты грузинской церкви от влияний различных ересей (здесь автор развивает точку зрения Георгия Афонского и Ефрема Мцире по этому вопросу), материал грече-

ского номоканона, использованного в этой части «Уложения» и др.

б) основной частью «Уложения» является текст самих канонов (правил), анализ которых занимает большую часть исследования.

Эта часть памятника в рукописях не разделена на отдельные каноны, т. е. не дана нумерация канонов. В трудах исследователей деление текста на каноны производится по разным принципам (содержание, пунктуация, специфические начальные слова и т. д.). Поэтому в разных трудах количество канонов разное (15, 16, 17).

В труде сделан корректив в этом вопросе: по структуре и содержанию текст разделен на 19 канонов.

В труде комментируются все 19 канонов. Комментарии не имеют претензии исчерпывающего изучения юридических вопросов «Уложения», но специфика памятника потребовала рассмотрения содержания и исторической основы каждого канона, так как в некоторых трудах, появившихся в последнее время об «Уложении», встречаются серьезные неточности.

г) Третья часть памятника содержит «Хвалу», созданную в честь Давида Строителя, которая отличается от подобного рода памятников и характеризуется оригинальностью.

д) Синодик «Уложения» привлекает внимание по композиции и упоминанием в нем исторических лиц в большом количестве. В труде высказано предположение о личностях некоторых неизвестных персон (Арсений Калипосский, Эвстрати Монах, Георгий Берн (монах), Иоанн Рехусс-дзе, Чуй). Отмечено значение синодика «Уложения» для изучения некоторых вопросов истории Грузии, изучена структура синодика и проведены параллели с синодиком «Уложения веры»..., переведенного Евфимием Афонским с греческого языка.

Изучение филолого-текстологических вопросов «Уложения» Руис-Урбинского собора имеет определенное значение в деле исследования литературных отношений Византии и Грузии.

დამატიება

ტ ე მ ს ტ ი

ძეგლისწერად წმიდისა და ღმრთივ უპყრებულისა
კრებისად, რომელი უმეორება ბრძანებითა კეთილად
5 მსახურისა და ღმრთივ დაცვულისა მიჴისა ჩუენისა
დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა
მიჴისადთა, კირთათჳს. რომელი ჟამომ მოქსენეპელ
არიან*

ყოვლისავე ხილულისა და უხილავისა სოფლისა და ყოველ-
10 თავე საცნაურთა და გრძობადთა ბუნებათა არაარსისაგან არსებად
მოწყვანებელმან ღმერთმან უხილავთა მათ და ზესთა სოკლისათა
ძალთა ბუნებაჲ უქუდავებითა და უხრწნელებითა შეაკჳო. ხოლო
ქუენამსა ამის სოფლისაგანნი ყოველნი ქმნისა და ხრწნელებისა
შორის განაწესნა. ამისსა შემდგომად მოიგონა ახალი რამე და უც-
15 ხომ დაბადებული, რომელსა თუთ მის თავადისაჲ და მბადებელისა
და სიტყუერისა და პირუტყუსა და ყოვლისავე აგებულისა ბუნე-
ბისა ზიარებაჲ თავსა შორის თუსსა მოაქუნდეს და მის მიერ ვითარ-
ცა საზოგადოესა საკრველისა მიერ შეერთებად ღმრთისა შემო-
კრებებოდინ ყოველნი დაბადებულნი და თანად ხუთნივე სახენი
20 ყოველთა არსთა განყოფილებისანი დაიკსნებოდინ, რომელი ვი-
თარცა მეორე რამეჲ ლოფელი, მცირე დიდსა შინა, ანუ დიდი მცი-

* ხელნაწერები: A:A—76 (XII ს.), B:ქუთ. 25 (XII—XIII სს.), D:A—171 (XIII ს., „ძეგლისწერა — XVIII ს.), E:ქუთ. 17 (XIII ს.), F:A—1102 (XIII.), G:H—1670 (XIII—XIV სს.)

ტექსტი გადმოებეჭდილია წიგნიდან: დიდი სქულისკანონი, თბილისი, 1976 წ. ხელნაწერთა აღწერილობა, ლექსიკონი, იურიდიული ტერმინები, საკუთარ და გეოგრაფიულ სახელთა საჩიებლებო, იხ. დასახელებულ წიგნში გვ. 93—91, 560—583, 584—607, 610—625.

5 მსახურებისა E. 6 კართველთა AB. 7 მეფისასა ABDF. 21 ანუ+თუ ED.

რესა შინა დაადგინა ქუეყანასა ზედა, ღმრთივ შუენიერი იგი და დიდებული სამოთხე დაასხა აღმოსავალსა ედემისასა. გარნა ვინამთგან მან ნიეთად თვთმფლობელობისა მიცემული მისდა სჯული წინაუქუმოდ საღმრთო მსა ნებისა იკუმია და შურითა ეშმაკისაითა და განმცდელობითა დედაკაცისაითა ცთომილი ძელასა მისგან ცხორებისა და სამოთხისა და ღმრთისა სიბოროტისათუს იქსორია იქმნა და სიკუდილითა და ზრწნილებითა დასჯილი ბევრეულთა ვნებათა და ძრთა მიერ უფლებულ იქმნა. რამეთუ ჰირველად სისხლთა მიერ ძმისათა მეწამულმყოფელმან კელთანან კაინ კუალად მეორისა ღმრთისამიერისა წყევლისა თანამდებ-ყო ქუეყანაი. 5
 მერმე სიბოროტემან გმირთამან შენანებაჲ არწმუნა დამბა/დებელსა უცხო მსა ცხოველისა კაცისა ესოდენ საკრველებით დაბადებისაჲ და წყლითა რღუნისაითა აღკოცა ყოელისა აღმდგომისაჲ პირისაგან მიწისა. ამისსა შემდგომად სილაღითმან ჯელ-ყოფამან გოდლის მამენებელთამან შერევნითა ენათაითა და მიმოდაყოფითა ნათესავთაითა მეოთხედ დასაჯა ნათესავი კაცთაჲ. ზოლო გამოჩინებამან კერპთა სიბოროტისამან და ნაცვალად დამბადებელისა მსახურებამან დაბადებულისამან სრულიად განაშორა და უცხო-ყო კაცა შემოქმედისა ღმრთისაგან. მერმე დადადებამან სოდომელთა სიბილწით სლვისამან წუნწუბასა თანა აღრეულითა 20
 ცეცხლთა მოწუვად აიძულა სოფლები ხუთქალაქისაჲ. კუალად გულფიცხელობასა ფარაო მსსა და უსახურებასა მეგვპტელთასა უცხოთა მძღავრებათათუს უცხოჲ მიეგო მისაგებელი და კუამთა მათთა უცხოდ დამმარხველი საფლავები.

ამისსა შემდგომად დიდი მოსე, შჯული, მღდელობაჲ, მსხურ- 25
 ჰლნი, სალხინებელნი თითოსახენი, მსაჯულნი, მეფობაჲ, წინაწარმეტყუელებაჲ. ყოფადთა წინაწარი ცნობაჲ, სახის შეკვალეზითნი ღმრთის გამოცხადებანი. მერმეცა კუალად კერპთმსახურებაჲ თვთ მის მოსეს მიერ ეგვპტით გამოყვანებულისა და სჯულდებულისა და ესოდენტა პატივთა ღირსქმნულისა და პირმშოდ ძედ აღსარებულისა ერისაჲ. ამისსა შემდგომად კუალად მძღავრებაჲ, კუალად ტყუეობაჲ მრავალგზის მრავალთა ნათესავთა და უკუანამსკნელ ბაბილოვნელთამიერი, რომელთა მეფისა ღმრთის წინააღმდგომსა 30

1 შუენიერი-არა BEFG. 3 თვთმფლობელისა ABDF. 7 დასჯილი-და E. 12 ესოდენ—B. 13 აკოცა EG. 16 ნათესავთაით A. 17 კერპთა A. 19 შემოქმედისა-და E. 20 წუნწუნებასა A. 21 აიძულა A. სოფები B, სოფელი EG. 22 ფარაო მსსა E. მეგვპტელთასა-და E. 26 თვისახენი EG. 30 ღირსქმნისა E. აღსარებულისა A. 32 უკანამსკნელ F.

70გონებასა საქმით ამხილეს სამთა მათ ქაბუკთა ისრა-ტელთა, რა-
ყამს საკრველთა რკინისათა განმლვევლმან საჯუმილმან შეუხე-
ულად დაიცვნა მათნი აღვილად განსალვევენლნი თმანი და შესა-
მოსელნი. მერმეცა კუალად ქალაქი და ტაძარი. კუალად სჯული
5 და მღდელობა და რაოდენნი-რაჲ იყვენ სჯულისანი და საკრ-
ველისა მის სჯულიერისა მსახურებისანი, გარნა ვერცა ერთი რაჲ
პირველთქუმულთა ამთგანი შემძლებელ იქმნა კურნებად ბუნე-
241 ბისა, გინა/თუ მტანჯველობითთა და საშინელებათა, ანუ ქველის-
მ-ქმედებითთა სიტკობებათაგანი, რომელთა თანა სჯულნიცა უქმ
10 იყვენს, ბუნებითა ვიტყვ და დაწერილსა, და უძლიერესი საგმარ-
იყო წამალი საღმობათათვს უბოროტესთა.

ამისთვს თვთგუამოვანი იგი სიბრძნე და ძალი და თანაარსი
ღმრთისა მამისა სიტყუად, რომელი დასაბამად იყო და ღმრთისა
თანა იყო და მარადის იყო, მოვიდა, ხატისა თვისისა და უზრწნელ-
15 თა მათგან და ყოვლად უბიწოთა სისხლთა ქეშმარიტებით და საკუთ-
რად ღმრთისმშობელისა მარადის ქალწულისათა გორცნი შეი-
მოსნა გორცთათვს და სულსა გონიერსა და სატყუვდრსა შეეზავა
სულისათვს ჩუენისა მსგავსითა მსგავსსა განწმედად, რამეთუ
პიუღებელი უკურნებელცა არს და თვისისა ქმნულისა წილ თვთ
20 პიითუალა ბრძოლად. და ესრეთ ყოველივე გორცთამიერი განგე-
ბულებად ჭუარისა თანა ვნებათა საფლავსა და ღმრთივ შუენიერსა
აღდგომასა სრულ-ყო რაჲ ქუეყანასა ზედა, დიდებით აღმავალმან
ზეცად წარავლინნა ათორმეტნი მოწაფენი თვისნი, რომელთაცა
25 მოციქულად უწოდა, რაჲთა ღმრთის მეცნიერებასა ნაალითა ყოვ-
ლით კერძო სოფლისაჲთ განჯადონ ბნელი უღმრთოებისაჲ და სა-
ხელისა მიმართ წმიდისა სამებისა ნათლისცემითა ასწაონ თაყუა-
ნისცემად თანაარსისა ერთღმრთეებისაჲ და დამარხვითა საცხო-
რებელთა მცნებათაჲთა კუალად-ავნენ კაცნი პირველსავე ნეტარე-
30 ითსა დიდებასა.

ესენი ვითარცა შარავანდდენი მზისა მის სამართლისანი განე-
ფინნეს რაჲ კიდეთა ქუეყანისათა, ყოველი ნიეთი კერპბორგნეუ-
ლისა უღმრთოებისაჲ მახვლითა სულისაჲთა მოჭრეს და ცეცხლი-
თა სარწმუნოებისაჲთა მოწუეს და ერქუნითა ჭუარისაჲთა მოიორ-
ნატნეს გულნი შემწყნარებელთა კაცთანი და დასთესეს მათ შო-

2 საკრველთა A. 5 სჯულისა EG. 12 გუამოანი E. 17 გონიერს E 18
ჩუენისა] ჩემსა ABDE. 19 მიღებული B. ქმნილისა E. 21 ჭუარსა E. 23 რო-
მელთა E. 30 მის—E. 31 კერპბორგნეულისა E. 33 სარწმუნოებასათა E.

ოის თესლი კეთილად მსახურისა სარწმუნოებისა და მხოლოდსა
 და ჭეშმარიტისა ღმრთისა მსახურებითი თაყუანისცემაჲ გრავალ-
 თა და სიკრუვით მოზოვნებულთა ღმერთთა წილ ღმრთივ ქუენი-
 ერებით ასწავეს და საკერპოთა მათ წილ ტაძართა და ბომონთა
 სიმრავლენი ეკლესი/ათა და საკურთხეველთანი აღუმართნეს 5v
 ღმერთსა ყოვლით კერძო ქუეყანისაჲთ და სიძულილი სოფლისაჲ
 და მტერობაჲ კორცთაჲ რწმუნებით ასწავეს მათ, რომელთა-იგი
 ღმრთად შეერაცხა ჰოფელი და კორციელთა გემოთა მძლავრები-
 სადა მონად მიეცნეს თავნი და განცოფებული იგი სიბრძნე ელლე-
 ნებრისა სიჩქურისა ვიეთისაჲმე სიმარტივეთა. ღმრთივ სწავლული- 10
 სა მათდა სიბრძნისაჲთა, ოომლისათუს-იგი პავლეს ჰბასრობდეს
 ათინელნი, ყოვლად სიბრძნით მხილებულ ყვეს და არცა ერთისა
 სიტყუსა ღირსად გამოაჩინნეს მათნი იგი ზღაპართმწერლობითნი
 ელოვნებანი. და დიდისა კლიმენტოსის მიერ დასხნეს კანონნი
 საეკლესიონი რიცხვთ ოთხმოცდახუთნი. რომელთაგანი ერთი 15
 პირველწოდებული ანდრია, ძმაჲ თავისა მოციქულთაჲსა პეტრე-
 სი, ვიდრე ჩუენდამდეცა მოიწია და ქადაგა საცხოვრებელი ქადაგე-
 ბაჲ სახარებისაჲ ყოველსა ქუეყანასა საქართველომასა და ურც-
 ხუნი სიმრავლენი ერთანი განაშორნა საცთურისაგან მრჩობლ
 ეშმაკულებისა და ერთისა ღმრთისა და ქრისტეს მისისა თანაარ- 20
 სით მათით სულითურთ რწმუნებით თაყუანისცემაჲ ასწავა, დალაუ
 უმრავლესმან ერმან ქართლისამან სიმრავლესა შინა ყამისასა დაი-
 ვიწყა ქადაგებაჲ იგი მოციქულისაჲ და საცთურისაჲე მიმართ კერ-
 პთაჲსა მიაქცია. ამათისა ქადაგებისა ნაყოფად აღმოეცენნეს ჯოვ-
 ლით კერძო ყოვლისა სოფლისაჲთ სიმრავლენი ღუაწლისა დამ- 25
 დებელისა ქრისტეს სიკუდილსა მიმსგავსებულთა მოწამეთანი,
 ვინაჲთგან სამასნი მცირედთა ჰხუათა თანა ვიდრე მეფედ ქადაგე-
 ბადმდე დიდისა კოსტანტინესსა შორის გარდაცდეს წელიწადნი,
 რომელი-იგი პირველად ქრისტეანე იქმნა მეფეთა შორის და თვთ
 მოციქულ და ქადაგ საცხოვრებელისა ქადაგებისა და ნათულა თა- 30
 ვისუფლებისასა მიმდგენელ ქრისტეანეთა ღმრთივ შუენიერისა პო-
 ქალაქობისა.

ამისთავე უკუე ყამთა სრულიად მომხედნა ჩუენცა აღმოსავალმან
 პაღლით და დედაკაცისა ვისმე მიერ ტყუექმნულისა, რომელსა-იგი

2 ღმრთის E. 3 სიკრუვით E. 13 ზღაპართმწერლობითნი E. 24 მიიქცა F.
 25 ღუაწლის G. 26 მიმსგავსებულთა+ წმიდათა B. 27 ქადაგებამდე E. 28 კოს-
 ტანტინესა EG. 31 ქრისტეანითა AF. 33 ამისთა EG. 34 ტყუექმნისა EG.

- 242 ნუნნად კაპადუკიელად აქა სადმე პოვნილ/ნიცა ქადაგებენ წიგნი
 ნი საეკლესიოთა მოთხრობათანი, სარწმუნოების, მიმართ თვისისა
 მიიზიდა ყოველი საესებად ყოვლისა ქართველთა ნათესავისაა სა-
 5 კურველთმოქმედებითა ნიშებშემოსილთა სასწაულითადათა, რა-
 ეამს-იგი ქართველთა მეფემან მირიან მეფეთა შორის ღიღისა კოს-
 ტანტინესსა მივლინებითა და მისგან გამოთხოთა მეფობისა
 თვისისა ქალაქად მცხეთად შთამოიყვანა ევსტათი დიდი საყდრის-
 მპყრობელი ანტიოქელთა ეკლესიისა და წმიდათა მიერ კელთა
 10 მისთა ნათელ-ილო მან და ყოველმან ერმან ქართლისამან. და თვთ
 პატრიარქთა შორის სახელგანთქმულმან ევსტათი კელითა აუხითა
 შთადეა საფუძველი მაშინ სადმე მცხეთას აღშენებულისა ეკლესი-
 ისაა, რომელიცა ფრიადისა თანა გულსმოდგინებისა განასრულეს
 რაჲ მათ, განწმიდა იგი და კელთდასხმულ-ყო მას შინა მათაჲს
 ეპისკოპოსი-კათოლიკოსი.
- 15 მან საუკუნოდ კსენებულმან მეფემან კოსტანტინე შეკრიბა
 პირველი და მსოფლიოა წმიდაა კრებად ნიკეას სამას ათრვაშეტა
 წმიდათა მამათანი, რომელთა დასხნეს კანონნი რიცხვით ოცნი, რომ-
 ლისა პირველად ქმნილ-იყვნეს სხუანიცა ადგილობითნი კრებანი,
 პირველი ანკურას, რომელს დაესხნეს კანონნი ოცდაოთხნი, მეორე
 20 ნეოკესარიას, დაჰსამელი კანონთა ათოთხმეტთაჲ, ხოლო შემდგო-
 მად დიდისა მის და მსოფლიოჲსა კრებისა სხუანიცა იქმნნეს ად-
 გილობითნი კრებანი, ვითარ-იგი ღანგრისაჲ, რომლისა კანონნი
 არიან ოც და კულად ანტიოქიისაჲ, დაჰსამელი კანონთა ოცდა-
 ხუთთა, ამათ თანა ლაოდვიკისაჲ ფრიგვიისაჲ და კანონნი მისნი
 25 ოცდაერთნი. ამათსა შემდგომად მეორე წმიდაა და მსოფლიოა
 კრებად კოსტანტინოპოლის ას ერგასისთა წმიდათა მამათაჲ, რ-
 მელთა კანონნი არიან რიცხვით შუდ. მერმე მესამე ეფესოჲსა წმი-
 დაა და მსოფლიოა კრებად მცირისა თევდოსის მეფისა მიერ შეკ-
 რებული, რომელმან დასხნა კანონნი რვანი. მეოთხე ხალკიდონს
 30 ექუსას ოცდაათთა წმიდათა მამათაჲ მსოფლიოა კრებად კეთილად
 მსახურისა მარკიანე მეფისა მიერ შემოკრებული და განმაწესებე-

1 კაპადოკიელად EG. 3 ყოველი+ყოველი E. ყოვლისავე EG. 10 პატრიარქ-
 თა EG. 13 განწმიდაა A, ვაწმიდაა BF, ვანწმიდა D. 17 რიცხვით ოცნი მოციქუ-
 ლთანი A (გვიანდელი ხელით). 19 დაისხნეს A. 23 ოცდახუთთა EG 24 ლაუდიკი-
 ისაა AF, ლაოდვიკისა EG. 26 კონსტანტინეპოლის EG. 27~ეფესოჲსა, მესამე B,
 ეფესოისა მესამე E. 28 მოფლიო F. თევდოსი ED. მეფისა—B. 30 მამათა EG.

ლი კანონთა რიცხვთ/ოცდარვათამ. მერმე ადგილობითი კრებაი V
კართაგენისაჲ და კანონნი მისნი ასოცდაათრვაშემეტნი.

ხოლო მეხუთემან წმიდამან და მსოფლიომან კოსტანტინო-
პოლის შეკრებულმან კრებამან მცირედ იზრუნა საეკლესიოთა კა-
ნონთა განწესებისათჳს. არამედ მეექვსემან წმიდამან და მსოფ- 5
ლიომან კრებამან იუსტინიანეს ზე კეთილად მსახურისა მეფისა
გუმბადასა შინა სამეფუფოასა პალატისასა შეკრებულმან აღავსო
დაკლებული მისი, რამეთუ დასხნა კანონნი რიცხვთ ას და ორნი.
კუალად ნიკიისა მეორემან წმიდამან კრებამან დასხნა კანონნი
ათრვაშემეტნი. ამისსა შემდგომად არიან სხუანიცა ორნი მასვე სამე- 10
ფუფოსა ქალაქსა ეკლესიასა შინა წმიდათა დ ყოვლად ქებულთა მო-
ციქულთასა შეკრებულნი კრებანი, რომელთა განუჩენიან კანონნი
რიცხვთ ათშუდშემეტნი. ხოლო წმიდასა და მეშუდესა წმიდათა ხატ-
თათჳს შეკრებულსა მსოფლიოსა კრებასა განუწესებნიან კანონნი
რიცხვთ სამნი ოდენ. 15

ამათ წმიდათა კრებათა მიერ განჩინებულთა კანონთა თანა
არიან სხუანიცა თითოეულთა მამათა მიერ განწესებულნი და თა-
ნაღრიცხულნი კანონნი:

დიონესიოს ალექსანდრიელ მთავარეპისკოპოსისა კანონნი
ოთხნი; 20

პეტრე ალექსანდრიელთა მღღელთმთავრისა და მოწამისა კა-
ნონნი ათხუთშემეტნი.

გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნეოკესარიელისა საკურველთმოქმე-
ლისა ეპისტოლე კანონიანი;

დიდისა ბასილის კანონნი ოთხმეოცდახუთნი; 25

მისივე ეპისტოლე კანონიანი დიოდორეს მიმართ;

მისივე ეპისტოლე კანონიანი გრიგოლის მიმართ ხუცისა;

მისივე ეპისტოლე კანონიანი ხორეპისკოპოსთა მიმართ;

მისივე ეპისტოლე კანონიანი მისქუეშეთა ეპისკოპოსთა მი-
მართ; 30

მისივე ამფილოქეს მიმართ სულისა წმიდისათჳს მიწერილთა
მათ თავთაგან;

გრიგოლი ნოსელისა კანონნი რვანი;

ტიმოთე ალექსანდრიელისა კანონნი ათხუთშემეტნი;

2 ასოცდაათრვაშემეტნი| ასოცდაათორშემეტნი B. 4 მცირედ E. 7 სამეფოსა F. 13
ათშუდშემეტნი| ოზ B. 17 აღრაცხულნი B, აღრაცხილნი EG. 19 დკონესიოს AB.
20 ოთხნი| რდ F. 25 ბასილისი E. 34 ალექსანდრიელისაჲ+კანონიანი B.

ფილოთეოს ალექსანდრიელისაჲ ღმრთის გამოცხადებისათჳს
თქუმულისაგან;

მისნივე სხუანი კანონნი ათნი;

მისივე ეპისტოლე აფიგიონის მიმართ ეპისკოპოსისა:

5 მისივე ეპისტოლე აგათონის მიმართ ეპისკოპოსისა;

243 მისივე ეპისტოლე მინაჲს მიმართ ეპისკოპოსისა;/

კჳრილჲ ალექსანდრიელთა მთავარეპისკოპოსისა კანონნ-
შუდნი;

10 გენნადი წმიდისა პატრიარქისა კოსტანტინეპოლელისა და მის
თანა წმიდისა კრებისა ეპისტოლე მიტროპოლიტთა მიმართ გარე-
მოთა სამთავროთაჲსა.

ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი
დაბეჭდულნი და დამარხულნი თუნიერ ყოვლისა შემატებისა და
მოკლებისა და ამათი მეცნიერებაჲ და შედგომაჲ და მტკიცედ
15 პყრობაჲ უკმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტიანობითისა მადი-
ღებლობისათა მღდელთმთავართა და მღდელთა და დიაკონთა და
ჩუენ შორის მოძღუარად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა და
ერთბამად ყოველსა სავესებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისასა.
წოლო ჩუენ ესე ამისთვის მოვიგსენენით, რაჲთა პირველითგან პირი
20 სიტყუსა ჩუენისაჲ განვჰმარტოთ.

ვინამთგან დაჰბადა ღმერთმან დასაბამსა ხატებად და მსგავსე-
ბად თუსსა კაცი, ვითარცა პირველ ვიტყოდეთ, რაჲთა მის მიერ
ვითარცა საზოგადოჲსა საკრველისა მიერ ხილულთა და უხილავ-
თაჲსა თავსა თუსსა შეაერთნეს ყოველნი საცნაურნი და გრძნობად-
25 ნი დაბადებულნი, სათნოებით რაჲ საკუთარ ექმნას იგი შემოქმედ-
სა თუსსა, ხოლო იგი ეგვევითარისა მის მადლთა სიმდიდრისაგან
განშიშულდა ცთომისა მის მიერ და განდგომილთა და რისხვეულ-
თა მონათა მონებაჲ მოატყუა თავსა. არამედ არა სახიერმანცა დამ-
ბადებელმან მისმან, რამეთუ ვითარმცა თავს-იდვა უგულუბელს-
30 ყოფაჲ ესოდენისა ჳელთა მისთა საქმისაჲ. რომელ არს კაცი, არა-
მედ უხრწნელსა შინა საშოსა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელი-
სა და მარადის ქალწულისასა არღარა პირველისაებრ იჰუსა მად-
ლით, არამედ გუამოვნებით შეაერთა იგი თავსა თუსსა და ჳესთა
ბუნებისა განადმრთო მის მიერ მიღებული იგი და მის თანა ერთ-
35 გუამქმნილი კაცი და რომელი-იგი იყო პირმშოჲ ყოვლისა აგებუ-

12 და—G.14 და³—E. 17 მოძღუარად—E. 20 განჰმარტოთ E. 25 სათნოებითა
EG. ექმნეს E. 27 განშიშულდა B. მის—ABDF. 31 ღმრთისმშობლისა EG.
33 ჳეშთა EG. 35 აგებულისა EG.

ლისაჲ, თავს-იდვა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის ყოფამ. რადთა
სახელისა მისისა მიმართ წოდებულნი და მადლით ძმად მისსა აღ-
საარებულნი, რომელი-იგი ყრმათაცა ეზიარა კორციითა და სისხლი-
თა და გუამად ერთისა მის ყოველთა /თავისა გამოჩინებულნი მუნ
აღმიყვანნეს კუალად განჯორციელებითა თვისითა, სადა-იგი თვთ არს
თავი სასოებისა ჩუენისაჲ, და თანამოქალაქე მყვენეს წმიდათა და
სახლეულ ღმრთისა და სამკვდრებელად მისსა გამომაჩინნეს სუ-
ლითა, რაჟამს თავისა მიმართ შემოკრბეს თითოეულებაჲ ასოთა
განყოფილებისაჲ და თბისა მიმართ გარდაინვიეთოს ვითარებაჲ
ყოვლისა აღსუარულისაჲ.

ვინაჲცა ამისთვის მოგუეცნეს პირველად ბუნებითი და მერმე
დაწერილი სჯული, ამისთვის იქმნა განკაცებაჲ ღმრთისაჲ, ამისთვის —
ქალწულისაგან შობაჲ, ბაგაჲ, წარგრაგნაჲ, ანგელოზნი მადიდე-
ბელნი, ვარსკულავისა სრბაჲ, მოგუთა ძღუნისმომრთუმელობაჲ.
წინადაცუეთაჲ, ნათლისღებაჲ, ზეცით წამებაჲ, განცდაჲ, ქოლ-
ვაჲ ჩუენთვის და ვნებანი უვნებელისანი, განცემაჲ, შემსქუალვაჲ,
დაფლვაჲ, აღდგომაჲ, აღსლვაჲ ზეცად, ამისთვის — ქადაგებანი მო-
ციქულთანი, სისხლა მოწამეთანი, სწავლანი მოძღუართანი, ოფლნი
ღირსთა მამათანი, გულსმოდგინებანი კეთილად მსახურთა და მორ-
წმუნეთა მეფეთანი, წაღიერებანი ღმრთისმოყუარეთა მთავართანი,
კანდიერებანი ღმრთის სახისა მღდელთმთავრობისა რწმუნებულ-
თანი წინამბრძოლისა თვისისა თანა, სიმკნით თანამბრძოლებანი
მღდელთა და სამღდელთანი, ცოდვისა მიმართ სიმკნით წინაგან-
წყობანი ნივთთაგან განშიშულებულისა მონაზონთა დასისანი და
მათ თანა ერთჯობანი ქრისტეს მოყუარისა ერისანი.

ამისთვის იქმნნეს ქრისტეს მოყუარეთა და ღმრთივ დაცუელთა
მეფეთა მიერ ჟამად-ჟამადნი კრებანი ღმრთისმოყუარეთა ეპისკო-
პოსთა და ღმრთისა სათნოყოფილთა მამათანი, რადთა საქმეთა მიერ
განსრულებულითა სარწმუნოებითა შეაერთნეს ღმერთსა ქრის-
ტეანენი, რომელთასა კეთილად ებაძვა შურსა ჩუენიცა ესე გვრგვ-
ნოსანი მრჩობლ მარჯუენე და შეყუარებული გვრგვნი თავისაჲ და
სასურველი ძე დავით, რომელი-ესე ერთბამად მკნეცა არს და
ბრძენ. მართალ და წმიდა, იგივე მყუდროცა და მშუდ, სახიერ და
ტკბილ, მოწყალე და ძვრუქსენებელ და მიმსგავსებულ სახიერება-

5 აღიყვანნეს B. 6 თანამოქალაქ E. 8 შემოკრბეს A. 8 თვთოეულებაჲ B,
თვთოეულებაჲ G. 12 ამისთვის| ამის G. 13 მადიდებელად F. 14 ძღუნისა G. 17
ზეცადი E. 18 უფლნი E. 21 სახის E. მღდელთმთავრობის E. რწმუნებელთანი E.
23 სიმკნით—E. 30 რომელთა F. 33 ბრძენ+და F. მყოდროცა E.

244 სა / ღმრთისასა, რომელი აღმოუბრწყინებებს მზესა კეთილთა და
 ბოროტთა და ზრდის ყოველთა წუჟითა სწორებით. ესე ვინაჲთგან
 გარეშეთა ბრძოლათა შინა წინადაუდგომელობით უბრძოლელ და
 გარეშისა სახისა ქმნულებითა სხუათა კაცთაგან შესწორებად
 5 შეუძლებელ იყო, რამეთუ კეთილ დიდ არს ვითარცა გმირი, შუენ-
 ნიერ არს ვითარცა სიძე, ბრწყინვალე არს ვითარცა ცისკარი, ნა-
 ყოფიერ არს კეთილთა მიერ ვითარცა აღმოსავალი, ყუავილოვან
 წარმატებათა მიერ ვითარცა სამოთხე ღმრთისაჲ, არა თავს-იდეა,
 რაჲთა არა უმეტეს მოლუაწე იქმნეს განბრწყინებად შინაგანთაჲ
 10 სიკეთეთა სულისათა, ვინაჲთგან იგინი წარმდინარ, ხოლო ესენი
 დაუსრულებელობასა თანა ღმრთისასა თანადაუსრულებელ არიან.

ამისთვის შემოკრბა კრებაჲ ღმრთისმოყუარეთა ეპისკოპოსთა,
 პატიოსანთა მღდელთა და ღირსთა დიაკონთაჲ, ქრისტეს მოყუარე-
 თა მონაზონთა, დაყუდებულთა და მეუდაბნოეთაჲ, სანახებთა ქარ-
 15 თლისათა მახლობელად ორთა საეპისკოპოსოთა რუისა და ურბნი-
 სისა. გარნა არათუ უბიწოებასა ქართველთა სარწმუნოებისასა ბიწი
 რაჲმე შეჰხებოდა, ნუ იყოფინ ესე! არა გეცრუენეთ შენ, სიწმიდით
 მშობელო ჩუენო კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ, სიქადუ-
 20 ვართ, ვინაჲთგან შემეცნებასა შენსა ღირსქმნილ ვართ — მოწამე
 არს ჭეშმარიტებაჲ. არამედ სხუათა საეკლესიოთა და სამღდელთა
 და საქრისტიანოთა ძიებათათუს, რომელთა თავ და წინამძღუარ
 და პირ წმიდისა მის კრებისა იყო ღმრთისა მიმართისა საკუთრები-
 25 სა თანა სიმშუდითაჲ სულისაჲთა მიმსგავსებული მოსესი და მსგავ-
 სად დიდისა სამოელისსა წინამლოცველი ერისაჲ და მცხებელი მად-
 ლით სრულყოფადთაჲ იოანე ყოვლად ღირსი მთავარეპისკოპოსი-
 კათოლიკოსი და ყოვლისა საქართველოჲსა დიდი მამათმთავარი და
 30 მის თანა სიმრავლე პირველქსენებულთა მათ საესეებისაჲ.

V
 1. და პირველად ეპისკოპოსნი ვინმე ვერ ღირსებით შემო-
 30 სრულნი პატივსა მღდელთმთავრობისასა და უღირსნი ქრისტეს
 პირველისა მის მწყემსმთავრისანი განვკუეთენით და უცხო ვყვე-
 ნით მღდლობისაგან, ვინაჲთგან არაწმიდისა შეხებაჲ სიწმიდეთაჲ
 არა უცთომელობა არს და მახლობელი ღმრთისაჲ მახლობელ ცეცხ-

3 წინადაუდგომელობით BF, წინადაუდგომლობით G. უბრძოლელი E, უბრ-
 ძელელ F. უბრძელელ+ყო B. 7 ყუავილოან EG. 9 რაჲთა! ვითარცა G. 12 შე-
 მოკრბა EFG. 13 დიაკონთაჲ+და E. ქრისტეს მოყუარეთა მონაზონთა—F. 20
 ღირსქმნულ ვართ BEF. 2: საქრისტიანოთა ABF. 23 პირი E. 31 განკუენით E.
 32 არაწმიდაჲ EG.

ლსა არს და უქმს, რაითა ყოვლითურთ ოქრო იყოს. ხოლო არა კრულ ვევენით და არცა შევაჩუენენით. ნუ იყოფნი! არამედ ლიტონთა ერისკაცთა თანა ზიარებად ფლობილ ვევენით, უკუეთუ ოდენ ამიერითგან მმარხველ იყვენ სიწმიდისა. და ნაცვალად მათდა სხუანი დავადგინენით, რომელთა ჰანაჰისაგანცა და საქმეთაგან აქუნდა წამებად და კეთილად განეწუაონეს კორცნი დამორჩილებად სულისა.

2. ამას თანა სულმოკლებადცა კელთდასხმათად ვითარცა უწესომ და უქანონომ დავჰქსენით და განვაწესეთ, რაითა ამიერითგან არღარავინ იკადროს ქმნად თუნიერ, ვითარ-იგი განაწესებს კანონი, 10 რაითა ეპისკოპოსი ოცდაათხუთმეტისა წლისაჲ, მღდელი ოცდაათისა წლისაჲ, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნისმკითხველი რვისა წლისაჲ კელთდასხმულ იქმნებოდინ

3. ამას თანა სხუადცა უწესომ წესი კელთდასხმათად დაქსნად განვაჩინეთ, ვითარმცა მასვე და ერთსა დღესა გელნი დაესხნეს 15 ვისმე წიგნისმკითხველად, კერძოდიაკონად, დიაკონად და მღდელად, ანუ თუ ეპისკოპოსადცა, რომელი-ესე უკუეთუ იქმნასა სადა ამიერითგან, კელთდამსხმელი და კელთდასხმული ერთბამად განიკუეთენენ მღდელობისაგან. რამეთუ პირველად წიგნისმკითხველად და კერძოდიაკონად ოდენ ჟერ-არს კელთდასხმად და ორისავე 20 ამის ერთსა დღესა შესაძლებელ არს ქმნად და მერმე დიაკონად. და ვითარცა დაყვენეს დღენი დიაკონობასა შინა და ჰმსახუროს მღდელთა არა მცირედთა დღეთა, მერმელა მოიყვანონ მღდელობად. ხოლო უკუეთუ ეპისკოპოსობად მომავალი იყოს, შემდგომად შუღთა დღეთა/ჟამისწირვისა მოიყვანონ კელთდასხმად ეპისკოპოსო-25 245 ბისა. და ამას ვიტყვთ მათთვის, რომელთა საჭიროა რაიმე მიზეზი ასწრაფობდეს, ხოლო რომელთა არცა ერთი რაჲ აქუნდეს სათანადომ მიზეზი მასწრაფობელად, მათ წელიწადი და წელიწადნი დაყვენენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფრომსლა დიაკონობისასა, ვინაითგან თუნიერ დიაკონთა სიმრავლისა ვერაჲ მიიღებს შუენიერ-30 რებასა საეკლესიოთა წესთაგანი. ამისთვის ვამცნებთ ყოველთა ეპისკოპოსთა, რაითა უფრომსლა დიაკონთა განმრავლებისათვის მოლუა-

2 და—B. არცა] არა ABDF. 3 ერისკაცთა] კაცთა B. 4 მათსა B. 5 რომელთა] რომლისა ABDF. 9 დაქსენით E. 10 არღარავინ B. კანონნი B. 11 მღდელი ოცდაათისა წლისაჲ—E. 14 უწესომ—B. 17 იქმნესლა B. 18 —კელთდასხმული და კელთდამსხმელი E. 20 ჟერ-არს] ჟერ არ არს B. 22 დაყვენეს] ყვენეს E. 24 ეპისკოპოსად E. მომავალ EG. 25 დღეთა+მერმელა მოიყვანონ მღდელ A. ჟამისწირვისა] წირვისა A. 27 ასწრაფობდეს B. 28 მასწრაფობელად B. 29 თითოეულსა AB.

წე იყვნენ ეკლესიათა შინა მათთა. ხოლო მონაზონთა. რომელნი მღვდლობად და ეპისკოპოსობად მომავალ იყვნენ, პირველად სრულიად მონაზუნად დიდითა სქემითა უბრძანებთ განსრულებასა და ეგრეთღა მღვდლობად მოსლვასა.

5 4. ხოლო წესი კელთდასხმადთა სრულებისაჲ ეგრეთ აღესრულებოდედ, ვითარცა ახალთა შინა კურთხევათა ნეტარებით მოკსენებულასა მამისა გიორგი მთაწმიდელისათა დაწერილ არს. ეგრეთვე კურთხევაჲ ეკლესიისაჲ და დამყარებაჲ საკურთხეველისაჲ და 10 წმიდა-ყოფაჲ ღმერთმყოფელისა მიპრონისაჲ ეგრეთ სრულ-იქმნებოდედ, ვითარცა მუნ შინა მოკსენებულ არს.

5. ხოლო ქრთამისათჳს და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კელთ- 15 დამსხმელნი კელთდასხმადთაგან, ზემოთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოცემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩვენცა, რაჲთა მოისპოს ეგვეითარი იგი ეკლესიისაგან და აღიჯოცოს მღვე- 20 ლობისაგან მაკურთხეველისა თჳსისა თანა, რომლისა ქმნაჲ აზიერითგან ნულარამცა ვის უკადრებდეს, რაჲთა არა იგიცა შეესძინოთ. ვითარმედ შეიჩუენოს. ვითარცა სუმონ მოგვ პეტრე მოციქულისაგან*. და ნუმცა მიიღებენ რაჲთურთით ნურარას ნუ ოდეს. 25 ნუცა პირველ კელთდასხმისა, ნუცა თვთ მას კელთდასხმასა შინა, ნუცა შემდგომად კელთდასხმისა, ნუცა ქრთამსა. ნუცა ძღუენსა, ნუცა ევლოგიასა, ნუცა კათოლიკოსი ეპისკოპოსთაგან, გინა ხუცეს-დიაკონთა და ხორეპისკოპოსთა, ნუცა ეპისკოპოსნი დიაკონ- 30 თაგან და მღვდელთა და ხორეპისკოპოსთა, ნუცა რათ/ სხუათა სამღვდლოთასა დასისაგანთა, ანუ რომელთავე საეკლესიოთა მნე- 25 თაგან.

6. მერმეცა სამღვდლოთა ქურქელთა და ღმრთისადა შეწირულთა სიწმიდეთათჳს, რომელ არიან ბარძიმ-ფეშხუმ-სამწერობელნი და ყოველივე ეკლესიათადა შეწირული და ერთგზის ღმრთისადა მიცემული ოქროჲ, ვეცხლი, თუალი. მარგალიტი, 30 ქიქაჲ, სტაგრაჲ, ნაქსოვი. სინი. რვალი, რკინაჲ, ძელი, კეცი. ქვაჲ. ამას განვაწესებთ შედგომითა წმიდათა კანონთაჲთა, რაჲთა არავის კელ-ეწიფოს ვმარებად მისსა არარად. არცა ტყუეთა საჯსრად. დალათუ ცუდადცა და უკმრად მღებარე იყვნენ და ფერჯითა და-

1 მონაზონად B. 7 გიორგი მამისა EG. 14 მოისპოს A. 15 მაკურთხეველისა F. 17 სიმონ BEG. 20 ქრთამისა E. ძღუენისა E. 21 ნუცა¹ ნუ E. ნუცა² ნუ E. გინათუ E. გინა. ხორეპისკოპოსთა — B. 26 ღმრთისა E. 27 სამწერებელნი B. 31 წმინდათად G. 33 დალათუ E.

* შუად. საქმე 8,9—20.

სათრგუნველად ისხნენ ეკლესიასა შინა და საქურჭლესა მისსა. ხოლო უკუეთუ ვინმე იკადროს ამათგანისა რამსაცა გარეგნით მის ეკლესიისა და თნიერ მისსა. ვითარ-იგი განწესებულ იყოს და ვითარსახედცა სამსახურად ეკლესიისა, ანუ საკურთხეველისა შექმნილ იყოს სხუად რადცა ვმარებად, მოელოდეთ აქა უკვე ბაბილოვნელთა მეფისა ბალტასარის* და ანანიამს და საფთირამს სასჯელსა**, ხოლო მუნ ცეცხლსა საუკუნესა განმზადებულსა ეშმაკთათჳს და ანგელოზთა მისთათჳს.

7. ამას თანა ესეცა მოვიცსენეთ, ვითარმედ თნიერ ეკლესიისა და საკურთხეველისა არცა ნათლისცემაჲ შესაძლებელ არს, არცა გვრგვნთა კურთხევაჲ, არცა მონაზუნისა ეპისტოლითა, გინა სქემითა კურთხევაჲ და არცა მონაზონისა ხუცესსა გვრგვნთა კურთხევაჲ ჯელეწიფების, არცა ვრისაგანსა მღდელსა მონაზონისა კურთხევაჲ.

8. ხოლო შემდგომად გვრგვნთა კურთხევისა პირველთა და მეორეთა ცოლ-ქმართა წმიდათა საიდუმლოთა ზიარებაჲ უკმს მას დღესა, რომელსა იკურთხნენ უეჭუელად, არა თუ გარდარეულითა რამთმე ბილწებითა შებღალულ იყვნენ, დაღათუ უზიარებლობითაცა განკანონებულ იყვნენ და მერმე აღსრულებაჲ კანონისა უზიარებლობისა მათისასა.

9. ხოლო მეორ/ეთა გვრგვნთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივაღს მათ თანა, ნუცამცა მეორეთა ცოლ-ქმართა პირველნი გვრგვნნი ეკურთხევიან, ხოლო სხუებრ და არა ესრეთ მოქმედი ამათი ხუცესი უკუე განკუეთისა, ხოლო ერისკაცი უზიარებლობისა თანამღებ იყოს.

10. კუალად ამასცა განვასაზღვრებთ, რამთა ამიერიტგან არღარა ეკურთხეოდინ გვრგვნი ჩჩულთა ქალ-ყრმათა, არამედ უკუეთუ საჭიროდ რადმე იყოს მშობელთა მათდად, დაუწინდნენ იგინი ურთიერთას და, რაჟამს ჰასაკად მოვიდენ ორნივე, მაშინ იქორწინენ. და ქალი ათორმეტისა წლისასა უმცროსი ნუმცა შეყო-

1 ეკლესიათა EG. 2 რამსაცა B. 4 შექმნილ E. 7 ეშმაკთათჳს BE. 8 ანგელოსთა ABF. 12 მონაზონის G. 13 მონაზუნისა FG. 16 საიდუმლოთა A. 19 კანონისა B. 21 ნეორე E. 27 ეკურთხეოდინ E. გვრგვნნი EFG. ქალ-ყმათა ABDF. 28 მათდად] მათ დიად ABF. იღინი] იგი A. 29 აქორწინენ E, იქორწინენ F, აქორწინენ G. 30 წლისა E.

* შეად. დან. 5,23-31.

** შეად. საქმე 5,1-10.

ჟილ არს ქორწინებით მეუღლისადა. ხოლო ამის განჩინებისა დამ-
ქსნელი თანამდებ იყავნ ზემოცხსენებულისა მის განჩინებისა.

11. კათოლიკოსისა და ეპისკოპოსთაგან ხორეპისკოპოსი სჯუ-
ლისა და საღმრთოთა წიგნთა მეცნიერი გამოირჩეოდედ მღდელი
5 ანუ დიაკონი და შიშითა ღმრთისაათა ემცნებოდედ მას უბიწოდ და-
ცვაჲ ყოველთავე საქრისტიანოთა წესთაჲ, რაჲთა არაარაჲ მათგანი
განსცეს ქრთამისათჳს, არცა რაჲ განყიდოს ვეცხლად, ვითარცა
იუდა უფალი, რაჲთა არა შიშთვილიცა მისი დაიმკვდროს.

12. შემდგომად ამათსა ამისიცა სათანადოდ ვჭგონეთ მოცსენე-
10 ბაჲ, ვინამთგან მოძღუარად წოდებულთა მათ მონაზონთაჲ ფრიადი
და აღურიცხუველი არს სიმრავლე და ერთსა მონასტერსა შინა
ხუთნი და ათნი, მრავალგზის ოცნიცა და ოცდაათნი იპოებიან,
დიდი თუ იყოს მონასტერი, და მრავლისა შფოთისა და განხეთქი-
15 რაჲთა ამიერთგან დასცხრეს ესევეითარი ესე უწესობაჲ. და პირვე-
ლად ამას განვასაზღვრებთ, რაჲთა უმღდელოსა არა კელეწიფებო-
დის განმკითხველობად სულთა, არათუ ეპისკოპოსი იყოს, ანუ
მღდელი, ანუ დიაკონი, რამეთუ პირველად შეკრვისა და განჯსნისა
V კელ/მწიფებასა უჯმს ქონებად და ეგრეთღა განკითხვისა სულთაჲ-
20 სა კელ-ყოფად. ამას თანა რაჲთა დიდთა მონასტერთა შინა ორ-ორი,
ხოლო მცირეთა შინა თითოჲ ზოლო კმა იყოს მოძღუარი და უკუე-
თუ ვინმე ამას განჩინებასა გარდაჰჯდეს, უეკუელად ესმეს მას, ვი-
თარმედ ზოლო კდომისაგანთა მათ და ურჩთა ჰეშმარიტებისათა და
მორჩილთა სიცრუვისათა — რისხვაჲ და გულისწყრომაჲ, ჳირი და
25 იწროებაჲ და შემდგომი.

13. წესი იგი, რომელსა კრებულთა დასხდომად უწესენ, ნუ-
ლაჩამცა კადრებულ არს ქმნად ამიერთგან, ნუცა მონასტერთა
შინა შექმნაჲ სავაჰროთა ერის კრებათაჲ, ნუცამცა რაჲ სხუაჲ სა-
მოქალაქომ და სოფლიომ წესი ქმნილ არს მონასტერთა შინა ოღეს-
30 ცა, რაჲთა არა სალოცველთა მათ ადგილთა ქუაბ ავაზაკთა შექმნი-
თა სულთაცა თქუენთა საფარდულეები საღმრთოჲსა სიტყჳსა მიერ

1 ქორწინებად F. მეუღლისად E. 3 ხორეპისკოპოსი AB. სჯული E. 4 გამო-
ირჩეოდედ B. 6 საქრისტიანოთა BEG. 7 განყიდონ EG. ვეცხლად—E. 9 სათა-
ნოდ E. 10 მოძღუარად E. 15 დასცხრეს—G. 19 ეგრეთუ F. 21 მცირათა ADFG.
თჯოთა B. 23 ორჩთა F 24 სიცრუისათა ADF, სიცრუისათა B. 26 დასხდომად
დასხმად ADF. უწესე E. 32 ზიერ] მათ BEFG.

დაიქცეს, ვითარცა მეკერძეთამიერ[ი] ტაბლები*, და წმიდათა მამათა და კრებათა მიერ განკანონებისა თანამდებ იქმნნეთ.

14. ხოლო ერთსა საკურთხეველსა და მასეე და ერთსა წინადაგებასა ზედა წმიდისა შესაწირავისასა მრავალთა სულთათჳს მრავალთა მღდელთა მიერ ქმნად წმიდისა ჟამისწირვისაჲ უწესო არს და განგდებულ, რომელი-ესე ნულარამცა სადა ქმნილ არს. უფრომსლა თავადსა საკურთხეველსა ზედა დიდისა ეკლესიისასა საეპისკოპოსოსა გინა მონასტრისასა ერთისა არავისთჳს წერს არს ჟამისწირვად არა ოდეს არცა ცოცხლისა, არცა მიცვალებულისათჳს თვნიერ აღაპთა და სულისა საკსენებელად განჩინებულთა დღეთაჲსა, არამედ მის ეკლესიისა მაშენებელთა და შემომწირველთა და ერთბამად ყოველთა სულთა ქრისტეანეთა ცოცხალთა და მიცვალებულთათჳს ჳერ-არს ჟამისწირვად. ხოლო ერთისა კაცისათჳს, ანუ ერთისა სულისათჳს ეგუტერთა სადმე შინა, ანუ შტოთა ეკლესიისათა ჳერ-არს თითოეულისა ხუცისაგან ჟამისწირვად.

15. რომელნიცა ღმრთის მავნებლობითისა მის წვალებისაგან/ ხაჩეცართაჲსა, რომელ არიან სომეხნი, მართალსა და უზაკუველსა სარწმუნოებასა მოუქდებოდინ და წმიდასა კათოლიკე ეკლესიასა შეერთებოდინ და ბილწსა მას წვალებასა ერთბუნებიანთა და ერთისა ნებისა და ერთისა მოქმედებისა ღმრთეებისაგან და კაცებისა შეზავებულისა და არცა საღმრთოსა, არცა კაცობრივისა, არამედ შერეულისა რაჲსმე და უცხოჲსა ქრისტეს ქეშმარიტისა ღმრთისა ჩუენისა ზედა სიჩქურით მეტყუელთასა შეაჩუნებდენ, ესრეთ განვაწესებთ მათთჳს, რაჲთა სრულიად ნათელ-სცემდენ ვითარცა წარმართსა, ვინაჲთგან სხუათაცა დიდთა ეკლესიათა ვჰპოებთ მოქმედად ამისსა, ვითარ-იგი არს საპატრიარქოჲ საყდარი ანტიოქიისაჲ და ყოველნი მიმდგომნი მისნი ეკლესიანი ყოვლისა აღმოსავალი-სანი.

16. კუალად განვაწესებთ, რაჲთა არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეეუღლნენ, ვინაჲთგან ყოველი მართლმადიდებელი ტაძარი არს ღმრთისაჲ დამკვდრებულისა მის მიერ სულისა მისისა ჩუენ შორის, ხოლო ყოველი ბოროტად მადიდებელი, ანუ ყოვლად არა მადიდებელი ტაძარი არს ეშმაკისაჲ. ხოლო ვითარმედ არცა

1 მიერ[ი] მათ BEFG. 6 ქნილ არს + არამედ E. 11 მშენებელთა E. 12 სულთა —A. 14 ~ინა სადმე F. 19 ბილწსა ბიწსა ABDF. 20 კაცებისაგან EG. 26 საპატრიარქოჲ EG. 31 შეუღლნენ G.

* შეად. მათე 21, 12-13.

ერთი ზიარებამ არს ტაძრისა ღმრთისად კერპთა თანა, ვითარ-იგი ბნელისად ნათლისა თანა. მოწამე არს საღმრთომ მოციქული. ხოლო რომელმან ამიერიტგან იკადროსლა ქმნაჲ ამათი, განიკანონოს იგი პირველთქუმულითა მით კანონითა.

5 17. ვინაჲთგან ესეცა უწესოებამ მრავალთა მიერ აღსრულებულად გუესმა უფროჲსლა დიდთა ვიეთმე და წარჩინებულთა და არა ლიტონად კაცთაგან ქმნილად, რომელ არს კიდეს-კიდე და არა ერთგან კურთხევად გვრგვნთად ქორწინებით ერთგორცქმნადთა მეულღეთად, ვითარ-იგი ჰყოფენ უსჯულოებით დედაკაცისასა უკუე

10 სხვსა ვისმე უცხოჲსა მამაკაცისა თანა კურთხევასა, ხოლო მამაკაცისასა მამაკაცისავე სხვსა თანა, რომლისასა რამდცა იყო სხუად უუწესოესი და უსაცინელესი, ანუ არა ყოვლითურთ მსგავს არსა მარკიონის მოწაფეთა მიერ მკუდრისა წილ ნათლისცემასა / ცოცხლისასა? რამეთუ ესე ერთგან კურთხეულნი მამაკაცი და დედაკაცი

15 ნუუკუე შეირაცხნენ ნახევარ მემრუშედ ცოლ-ქმრად, ვინაჲთგან სხვსად იცხენების სახელი და სხუად წარმოდგომილ არს მუნ. ხოლო ორთა მათ ერთგან კურთხეულთა მამაკაცთათჳს რად ვინ მოიგონოს სახელი, გარნა თუ ვინმე ვრცელითა სცილითა განბასროს ესევითარი ესე სჯულისა და კეთილისა წესიერებისა ჩუენისა

20 და კაცობრივისა ქცევისა და ჩუეულებისა გარეგანი უსჯულოებამ, რომლისათჳს ამას განვასაზღვრებთ, რომელნიცა მოაქამდე ესრეთ კურთხეულნი ყოფილ არიან და გარდასრულ არიან, იგინი შენდობილ არიან უმეცრებისათჳს, ზოლო უკუეთუ აწ სადმე იპოვნენ ვინმე ეგევითარნი, იგინი სჯულიერად ცოლ-ქმრად ნუმცა შერაცხილ არიან. ამიერიტგან კულა ნულარამცა ვისგან კადრებულ არს

25 ქმნაჲ ამისი და უკუეთუ იქმნას სადა, ოთხნი იგი კურთხეულნი და ორნი მაკურთხეველნი მათნი ხუცესნი ექუსნივე განიკანონნენ.

18. მერმეცა ღმრთის მოძაგებულისა მის და ღმრთის განმამწარებელისა ცოდვათა უბილწისისა საძაგელებისა სოდომელთაჲსა,

30 რომლისად არა უწყით, თუ ვითარ შეეთჳსა იგი უბადრუკსა ამას ნათესავსა და სრულიად განაშორნა და უცხო ყვნა ღმრთისაგან, ვიეთთანაცა პოვა თავისა მისადრეკელი, ამას განვასაზღვრებთ სიტყუთა ღმრთისაჲთა და სამოციქულოთა წმითა და მამობრივითა განჩინებითა: დაღათუ მრავალგზის ქმნილ არიან მრავალთა ნათე-

3 ამათი ამათ E. 9 უკუეთუ E. 11 სხუად— EFG. 12 უსაცინელესი E, უსაცინელისი G, არს E. 13 მოწაფეთა მწულთა A. 14 და—B. 15 ნუუკუე+და BFG. 17 ხოლო რამეთუ E. 21 მოაქამდე E. 24 ~ესეკითარი ვინჳ B. იგინი იგი E. 25 ვისკანმცა A. 27 განიკანონნენ A. 29 სოდომელთაჲსა E. 30 უწყი BG. 32 პოა ABF.

სავთა მიერ მრავალნი და რიცხვსა მძლენი ცოდვანი, ვითარ-აგი
 ნტერობანი. შური, სიძულილი, კაცისკლვანი, მრუშებანი, ცრუ-
 ფაცებანი და უკუანაისკნელი და თავი ყოველთა ბოროტთა კერ-
 ჰმსახურება და თაყუანისცემისა შეცვალებად და მბადებელისა-
 გან დაბადებულთა მიმართ, გარნა არცა ერთისა მათგანისათჳს 5
 აღძრულ არს აღუძრველი იგი, ვითარცა თვთ იტყოდა აბრაჰამის
 მიმართ, ვითარმედ — დაბადებად სოდომისა და გომორისა* მოი-
 წია ჩემდა და გარდამოგვხედ ხილვად, უკუეთუ დაბადებ-საებრ
 მათისა არიან საქმენი/ მათნი, რომლისა შემდგომად იხილეთ, თუ 246
 რად იქმნების და თუ ვითარ ნიეთნი ესე სამსახუროდ კაცთათჳს და- 10
 ბადენიულნი ღმრთისაგან წინაუტყუმო ბუნებისა თვისისა შესცვალე-
 ბენ ბუნებითსა ძალსა თვისსა და უცხოესა ცოდვისა აღსაკოცელად
 უცხოსა მოიპოებენ მოქმედებასა, რამეთუ მარადის აღმართ მო-
 ძრავი და სუბუქი ბუნება მთერისა ცეცხლისად, ვითარცა ზრქე- 15
 ლი რამმე და მძიმე დაღმართ ჰყოფს დამოღინებასა და სახედ
 მბაფრისა წჳმისა საშინელებით მჩქეფროს აღრეული წუნწებასა
 თანა მრისხანედ განსალევენელად უკეთურთა მათ სიბილწითა მრ-
 კლითა კაცთა. ხოლო წულილი და თხელი უფერული ბუნება 20
 ჰაერისად, მიზეზი ცხოველთა აღმოფშვნისა და სიცოცხლისად
 სიზრქედ აღმურისა ვშირისა და ფერად კელით საძიებელისა ბნე-
 ლისად და შემაშობელად კუამლად სასწაულად რისხვისად შესცვა-
 ლებს თავსა თვისსა მათ ზედა. ამათ თანა ქუეყანად მყარი და მტკიცე
 და მტურთველი სიმძიმესა მას ზედა მდებარეთა გუამთასა ვერლარა
 იტურთავს სიმედგრესა ბილწებათა მათთასა, არამედ პირველად
 შესძრავს საფუძველთა თვისთა და სიღრმით იატაკთა თვისთათ აღ- 25
 მომდულარე ჰაერად აღმოიხუამს სიღრმეთა საფუძველისა მათისა
 სიმტკიცეთასა და მიწად გარდამოიხუამს სიმალეთა გოდოლ-ტა-
 ძრებისა მათისა სიმადრეთასა. მერმე განალებს ვიდრე მუნ ეამად-
 მდე განულებელსა პირსა და თანად ქალაქებითურთ და სახლებით
 შთანსთქამს არლარა კაცებასა, არამედ დამწურებსა რასმე ძუალე- 30
 სსა და ოდესმე ყოფილთა კაცთა საწყალობელსა ნეშტებსა. ხოლო
 წყალი იგიცა უცხოდ იხილვების შეცვალებულად მათთჳს და არლა-
 რა საშუებელად და საქმრად, არამედ სხუათა ნიეთთაგან დაშთომი-

2 სიძულილი B. 7 გომორისად გორისა B. 13 მოიპოებენ E. 16 მჩქეფროს
 B. წუნწუნებას AB, წუნწობასა E. 17 სიბილწითა A. მრავალთა D. 18 წულილი
 წული A. 20 აღმორისა B. 26 აღმოხუამს A. 30 შთანსთქამს BE. დამწურებსა E.

* შდრ. შესაქ. 19, 27-28.

1 ლისა ნეშტისა მათისა აღსაჯოცელად პირსა ზედა მათეულისა
 ქუეყანისასა, უფროსლა საფლავ მათდა ქმნილისა ჯოჯონეთისა
 4 იხილვების მოდინებულად / ეგოდენ შეცვალებული სხუათა წყალ-
 5 თავან ბუნებითა, რაოდენ ივინი სხუათა კაცთა ჰმატდეს ბილწები-
 6 სა გარდარეულეებითა. ამან უსჯულოებამან ასურასტანელთა იგი
 უმრავლესთა ნაწილთა ქუეყანისათა დამპყრობელი მეფობამ
 ტყუედ წარუქცია სპარსთა და მიდთა და სრულიად აღმოჰხურა
 ქუეყანით საქსენებელი არა ხოლო მეფე და მძლავრი, არამედ კაც-
 10 ყოვლისა ქუეყანისადაც ვმაგანსმენილი ნათესავი სომეხთა მეფო-
 ბითურთ და მთავრობით მათით არა ოდენ დაამდაბლა და დაამკუა,
 არამედ სრულიად აღილო კაცთაგან სახელი მათი, რომელთა ვერ-
 ვინ პოოს დღეს ერთიცა მეფე ანუ მთავარი მქონებელი დაუქონე-
 15 ზელისა თავისუფლებისა, დაღათუ ყოველიცა ვინ პირი მიწისა
 შოხილოს. ამან ბილწებამან სპარსთა იგი მალალი და მარადის
 ჰრომთა მეფობისა მკდომი ფლობამ, მკეცის ბუნებათა ვიეთამე კაც-
 თა ავაზაკურითა ზედამოსლვითა მიწადმდე დამდაბლებულ ყო და
 ვიდრე მოაქამდე მძლავრებისა მათისა მორჩილ ყო. ესე არა უწ-
 20 ყით, თუ ვინამ უკეთურებით შემოეხრწნა მოქალაქობასა ქრისტეს
 მოსახელისაცა ერისასა, რამეთუ „რაა ზიარებამ იყო ბელიარისი
 ქრისტეს თანა?“*. და კელსა უცხო-თესლთასა მიცემითა დასა-
 სრულ მახვლისა მათისა ქმნითა ნეშტნი ოდენლა დამიტევნა ისრაჲ-
 25 ლისანი. რომელნი უკუეთუ ვეგნეთლა მასვე უკეთურებასა ზედა.
 შ ჩემდა, დავიდუმო ძნელ სიტყუამ რომელი ყოველთადაც ცხად
 არს, დაღაცათუ ჩუენ ვპირდოთ. ამისთვის ვამცნებთ ყოველსა —
 დიდსა და მცირესა, მდიდარსა და გლახაკსა, მეფესა და მთავარსა,
 აზნაურსა და მდაბიორსა, მღდელთა და უმღდელთა, მოწესეთა
 30 და ერისკაცთა, ბერთა და ჰაბუკთა და შუაკაცთა, ყოველსა პატივ-
 სსა და ყოველსა წესსა და ყოველსა ჰასაკსა განყენებად ამის ვნე-
 ბისა უფროსლან საქაგელისა ბილწებისა. და ესრეთ დაუმტკიცებთ
 სახელითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესითა: ყოველმან სულმან

2 ქუეყანისა BDEFG. 4 რაოდენ A. ~ჰმატდეს სხუათა კაცთა B. 8 მძლავრ EG.
 15 მოახილოს A. 16 მკდომი A, კდოსა F. 17 შექონაწნა B. მოქალაქობასა EG.
 20 მოსახელისა BEG. 21 მიცემით A. 3. 22 ქინთა + და E. ნეშტნილა EG. ოდენ EG.
 24 ში ოჯ ABC. 25 დაღათუ E.

აზნაურ: იაკობს და იაკობ და იოანე სხუათა მოციქულთა, პეტრე და იოანე, წმი-
 დასა ღმრთისმშობელსა A.

* 2 კორ. 6,15.

ქრისტეანემან მართლმადიდებელმან ამათ სიტყუათა მსმენელმან, 249
 რომელმან შემდგომად ამის ძეგლისა წარკითხვისა არა იქმნას ბილ-
 წისა მის სოდომურისა ცოდვისაგან და არა ხოლო საქმით ქმნისა
 მისისა, არამედ რეცა ლალობით ფერებისა და სიტყუთ თქუმისა
 რათაცა სამისოთა და მისთა დამსახველთა სიტყუათა და საქმეთა- 5
 გან, უეჭუელად მოიწიოს მის ზედა ამას უკუე საწუთოსა საშინელი
 რაამე და ცოცხლიე ჭოჯოხეთად შთამცდელი რისხეად მსგავსად
 წუნწუბასა თანა აღრეულისა მის სოდომელთა ცეცხლისაჲ. ხოლო
 მუნ იგი მიმთუალველ ექმნეს მას, რომელი ვალს წინაშე პირსა უფ-
 ლისასა და შესწუავს გარემომს მისსა მტერთა მისთა, ვინამთგან 10
 სიყუარული კორცთაჲ მტერობაჲ არს ღმრთისა და რომელმან გან-
 ხრწნას ტაძარი ღმრთისაჲ, განხრწნეს იგიცა ღმერთმან და ამას
 თანა და ჩუენგან, უღირსთა მონათა საღმრთოჲსა მონებისა ღირს-
 ქმნულთაჲსა, მ ჩუენდა არღარა კურთხევაჲ. არამედ კდემად და
 მხილებად დაიმკვდროს საუკუნოჲ.

19. ხოლო ვინამთგან მიზეზად ურთიერთს პატივით თაყუა-
 ნისცემისა ჩუენ შორის მყოფი ზატებაჲ ღმრთისაჲ აღსაარებულ
 უა ქადაგებულ არს დიდთა მოძღუართა და მამათა ჩუენთაგან.
 ცხად არს, ვითარმედ თაყუანისმცემელი ზატისა ღმრთისაჲ ღმერ-
 თსა თაყუანის-სცემს მის მიერ, მაგინებელიცა სადმე ზატისა 20
 ღმრთისაჲ ღმერთსა აგინებს უეჭუელად, ვითარცა წმიდათა შო-
 რის დიდი ბასილი ესრეთ დასწერს ამას. ამისთვის განევასზღვრებთ,
 რაჲთა ესეცა ღმრთის შემაწუხებელი და ღმრთისა შეუარაცხისყო-
 ფელო ცოდვაჲ სრულიად მოისპოს ყოვლისაგან ენისა და ნათესა-
 ვისა ჩუენისა და რომელმან ამიერითგან შეაგინოსლა სული, გონე- 25
 ჲად და პირი თუსი უსახურითა გინებითა ზემოწერილისა ამ-ს, თა-
 ნამდებ იყოს იგიცა განკანონებისა/.

მ ე ფ ე ს ა დ ა ვ ი თ ს მ ო ნ ა ზ ო ნ ი ა რ ს ე ნ ი

ამათდა მომართ რასა იტყუ, რასა სიბრძნის ჰმოყუარებ შენ,
 უფრომსად ბრწყინვალეო თუალო ყოვლისა სოფლისა მეფეთა 30
 ერთგუამობისაო, რომელი-ევე პაეროვან ხარ ვითარცა სამყაროჲ
 ხილულისა სოფლისა შორის. საჩინო ვითარცა მზე ვარსკულავთა

5 მისთა] მისდა EG. 8 წუნწუბასა A. აღრეულისა EG. 11 ღმრთისაჲ FG.
 განხრწნეს EG. 13 ჩუენგანცა EG. 14 ჩუენდა] ჩემდა BF. 19 ვითარმედ+ვითარცა
 EG. 20 თაყუანისცემს E. 23 ღმრთის EG. 26 და—E. უსახრითა AF. 27 იგი EG.
 29 რასა] რომელსა A. სიბრძნის A. ჰმოყუარებ G. 32 ხილული G. საჩინო E.

შორის, ბრწყინვალე ვითარცა ეთერი ნივთთა შორის, ნათლისფერ
 ვითარცა ელვად ღრუბელთა შორის, ცისკროვან ვითარცა აღმოსა-
 ვალი კერძოთა შორის, ტყბილ ვითარცა არე ჟამთა შორის, ღმრთის
 სახე ვითარცა სიყუარული სათნოებათა შორის, გულისსათქუმელ
 5 ვითარცა ოქრომ მიწათა შორის, ელვარე ვითარცა ჯაკინთი ქვათა
 შორის, მაღალ ვითარცა ფინიკი ნერგთა შორის, შუენიერ ვითარცა
 ვარდნი ყუავილთა შორის, აღმატებულ ვითარცა სამოთხე ქუეყანი-
 10 სა შორის, ძლიერ ვითარცა ღომი მკეცთა შორის, მტკიცე ვითარცა
 ანდამატი განუყუეთელთა შორის, სახელგანთქმულ ვითარცა ნებ-
 როთ გმირთა შორის, ახოვან ვითარცა ისო წინამბრძოლთა შორის,
 მოშურნე ვითარცა ფინეზ მღდელთა შორის, მკნე ვითარცა სამფ-
 15 სონ მსაჯულთა შორის, უბრძოლელ ვითარცა აქილევ ელენთა
 შორის, ბრძენ ვითარცა სოლომონ მეფეთა შორის, მშვედ ვითარცა
 დავით ცხებულთა შორის, შურის-მეძიებელ ვითარცა იოსია შა-
 რავეანდელთა შორის, უზარო ვითარცა მაკედონელი მფლობელთა
 20 შორის. განმადიდებელ ფლობისა ვითარცა ავღუსტოს კეი-
 სართა შორის, კაცთმოყუარე ვითარცა ჩემი იესუ ღმერთთა შო-
 რის, ბუნებით ღმერთი მაღლით ღმერთქმნულთა შორის, მკურვა-
 ლე ვითარცა პეტრე მოწაფეთა შორის, საყუარელ ვითარცა იოა-
 25 ნე მეგობართა შორის, მკვრცხლ ვითარცა პავლე მოციქულთა შო-
 რის, სახის დასაბამ უცთომელისა ქრისტეანობისა ვითარცა დიდი
 კოსტანტინე თვთმპყრობელთა შორის, სიმტკიცე კეთილად მსა-
 25 ხურებისა ვითარცა თევდოსი სკიპტრის მპყრობელთა შორის/
 სათნო-უჩინან ესენი მყუდროებასა* შენსა? განსუენებულ არსა ამათ
 ზედა სიბოროტისა სულთაჲ მდევნელი დავითიანი სული შენი?
 რომელნი-იგი აწ ძღუნად მოგართუნა შენ მწყობრმან შენთა ამათ
 ნაზირეველთა სიმრავლისამან, რაჲთა შენ მიართუნე ესენი ღმერთ-
 30 სა და მოწყალე ჰყო ამათ მიერ წყალობისმოყუარე უფალი, რომელ
 მოსწრაფებით შემოკრებაჲ უბრძანე შენ და დიდისა ამისდა
 ღმრთისა სათნოესა წარმართებისა თანა შუამდგომელად ღმრთისა
 მიმართ მოიგენ, ვითარცა საკუთარნი მონანი, რაჲთა რომელიმე
 ღმრთის სახისა მღდელთმთავრობისა მიერ მახლობელ ექმნებო-
 დის შენთვის ღმერთსა, ხოლო რომელიმე მღდელშუენიერიჲთა მეო-

1 ნივთთა] ყვართა F. ნათლისფერი F. 12 უბრძოლელ... ელენთა შო-
 რის—D. აქილევ AB, აქილევ EG. 14 ისოია E. 22 კონსტანტინე EG. 23 სკიფტ-
 რის A. 24 სათნო-უჩინან A, სათნო-უჩინან EG. 25 სულთა EG. 32 ღმრთისა A.
 ექმნებოდეს G.

* აქ F ნუსხა წყდება.

ხებითა შეესაკუთრებოდის დამბადებელსა, სხუასა სულტქუმანი მოაქუნდენ, სხუასა — განდნობად ცრემლითა, სხუასა — ღამეყოველობითნი მღუძარებანი, სხუასა — ჯმელსარეცელობად, სხუასა — რადთურთით არაას ქონებად, კეისრიასა — ყოველსავე, ღმრთისასა — მბოლოდ ჯორცთა ოდენ და მათცა მარხვითა განლეულთად. სხუასა სიტყუად დაღათუ მდაბალი და უნდომ, გარნა არავე. უერმოდ, არცა უმესრელოდ მიმზიდველ-ყოფად სმენისა. ამის თანა შემსგავსებულიცა ძალისაჲ, ყოველთა ვედრებაჲ, ყოველთა ღრტანიობად, ყოველთა ერთჯმობად, ვითარმედ — დავით კეთილად მსახურისა და ღმრთივდაცულისა მეფისა ჩუენისა წაყვალცა 10 არიან წელიწადნი.

კეთილად მსახურისა და ღმრთივ დაცულისა მეფისა ჩუენისა გიორგი მეფეთა მეფისა და ყოვლისა აღმოსავალისა და დასავალისა კესაროსისა მრავალმცა არიან წელინი.

კეთილად მსახურისა და ღმრთივ დაცულისა მეფისა ჩუენისა მართა ავღსტინაჲსნი მრავალმცა არიან წელინი. 15

დავით ღმრთისმსახურისა და ღმრთივ დაცულისა მეფისა ჩუენისა აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა თვთმპყრობელისა მრავალმცა არიან წელინი.

წმიდისა დედოფლისა და ღმრთივ სულიერისა დედისა ჩუენისა/ მარიამ მონაზონისა საუკუნომცა არს ვხსენებაჲ. 20

იოანე წმიდისა შოაქარებისკობოსისა ჩუენისა კათოლიკოსისა და ყოვლისა საქართველოჲსა ყოვლად ღირსისა მამათმთავრისა მრავალმცა არიან წელინი. 25

წმიდისა ბერისა და სულიერისა მამისა ჩუენისა ევსტრატე მონაზონისა მრავალმცა არიან წელინი.

ღირსისა მეუფისა ჩუენისა და თულად წმიდისა ამის კრებისა ცნობილისა გიორგი მონაზონისა და მწიგნობართა უხუცესასა მრავალმცა...

ყოვლად ღირსთა კრებისა ამის ყოველთა მამათა 30 მღდელთმთავართა, მღდელთა და მონაზონთა მრავალმცა...

3 ჯმელსარეცელობად EG. 5 ჯორცთა A. 10 ჩუენი E. 11 წელი EG. 21 საუკუნომცა არს ვხსენებაჲ] მრავალმცა არიან წელინი EG. 23 მამადმთავრისა B. 26 მრავალმცა არიან წელინი] საუკუნომცა არს ვხსენებაჲ და კვრთხევა B. 29 მრავალმცა] საუკუნომცა არს ვხსენებაჲ B. 30 ყოველთა] თითოეულთა EG. 31 მრავალმცა] საუკუნომცა არს B.

სკულიერისა მოღუაწისა არსენი მონაზონისა კალიპოსელისა მრავალმცა...

ყოველნიმცა მართლმადიდებელნი კურთხეულ არიან.

ყოველნიმცა მწვალებელნი შეჩუენებულ არიან.

5 კეთილად მსახურთა და მართლმადიდებელთა პირველადსრულეზულთა სანატრელთა მეფეთა ჩუენთა საუკუნომცა არს ცსენება და კურთხევა მათი.

სანატრელთა და წმიდათა კათოლიკოსთა და ნეტართა მღღელთმთავართა და მღღელთა საუკუნომცა...

10 საუკუნოზსა ნეტარებისა ღირსთა და ღიღთა მნათობთა ჩუენთა ეფთჳში და გიორგი მთაწმიღელთა მსაუკუნომცა...

ღირსთა მამათა ჩუენთა დავით ტბელისა და სტეფანე სანანოზს ძისა მსაუკუნომცა...

15 დაუსრულეზელისა ნეტარებისა მკვღრთა ბერთა ჩუენთა საბასულაზს ძისა და ანტონ ტბელისა და ეფრემ მცირაზსა მსაუკუნომცა...

ღირსებით მოკსენებულთა მამათა: ეფთჳში გრძელისა. იოანე რეზუეს ძისა, შვილითურთ მიკაელ ჭუაზსა და გიორგი რეზისა მსაუკუნომცა...

20 კუალდცა ვიტყვთ: ყოველნიმცა მწვალებელნი შეჩუენებულ არიან.

ყოველნიმცა მართლმადიდებელნი კურთხეულ არიან.

ყოველთა მართლმადიდებელთა წელნიმცა მრავალ არიან.

ყოველთა მართლმადიდებელთა მსაუკუნომცა არს ცსენება.

ყოველნი მწვალებელნი საუკუნომცა შეჩუენებულ არიან.

ყოველთა მწვალებელთა მსაუკუნომცა არს წყევა და დაუსრულეზელი შეჩუენება.

1 მონაზონი B. 2 მრავალმცა| საკუნომცა აზს კრთხევა და B. 6 საუკუნომცა EG. 10 მნათობთა B. 11 საუკუნომცა E. 13 საუკუნომცა — A, + საუკუნომცა ცსენება და კურთხევა მათი E. 15 მცირაზსა + და არსენი მონაზონისა იყალთელისა ABF. საუკუნომცა ჭარს ცსენება და კურთხევა BE. 19 საუკუნომცა ჭარს ცსენება და კურთხევა (+მათი E) BE. 26 საუკუნომცა EG.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
რუის-ურბნისის კრების მოწვევის მიზეზები და მიზნები	5
რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის თარიღისათვის	14
კრების ორგანიზაციული მხარე	20
რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ავტორის ვინაობისათვის და თხზულების წყაროები	29
„ძეგლისწერის“ შედგენილობა და მასთან დაკავშირებული საკითხები	73
I. შესავალი	74
II. „ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილი — კანონები	87
III. „შესხმა“ ანუ ქება დავით მეფისა	159
IV. სინოდიკონი	162
Уложение Русс-Урбинского собора (резюме)	172
დამატება — ტექსტი, ძეგლისწერაჲ წმიდისა და ღმრთიე შეკრებულისა კრებისაჲ, რომელი შემოკრბა ბრძანებითა კეთილად მსახურისა და ღმრთიე დაცუელისა მეფისა ჩუენისა დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა მეფისაჲთა, პირთაჲუს. რომელნი ქუემო მოკსენებულ არიან	176

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

ИБ 693

რედაქტორი მ. დოლაჭიძე
გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ბათიაშვილი
ტექნორედაქტორი ნ. ოკუჯავა
კორექტორი ე. გოგავა

გადაეცა წარმოებას 6.5.1977; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 1.8.1978;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ნაბეჭდი თაბახი 12.5C;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 10.82;

უე 01142;

ტირაჟი 1400;

შეკვეთა 1886;

ფასი 1 მან. 45 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН ГССР, 380060, Тбилиси, ул. Кутузова, 19

ЭНРИКО ПАРМЕНОВИЧ ГАБИДЗАШВИЛИ
УЛОЖЕНИЕ РУИС-УРБНИССКОГО СОБОРА
(на грузинском языке)

გამომცემლობა „მეცნიერება“ უაპლოუს ხანში გამოსცემს
ხელნაწერთა ინსტიტუტის შიშვებ ვიგნებს:

1. სინური კოლექციის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ნაკვ. 1.
2. მ. შანიძე. ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები.
3. შატბერდის კრებული: შემდგენლები ბ. გიგინეიშვილი,
ე. გიუნაშვილი