

კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

გიორგი ჩუბინაშვილის სახელობის ქართული ხელოვნების ისტორიისა და ძეგლთა
დაცვის ეროვნული კვლევითი ცენტრი

**საქართველო და ბიზანტიური თანამეგობრობა:
პოლიტიკა, კულტურა და იდენტობა იმპერიის
საზღვრებზე (XI საუკუნე)**

ავტორები:

მზია სურგულაძე (პროექტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი), გიორგი ჭეიშვილი, მათა
მაჭავარიანი, თამარ ოთხმეზური, მზია ჯანჯალია, ნათია ღუნდუა (თანაავტორი და
კოორდინატორი)

თბილისი

2023

KORNELI KEKELIDZE GEORGIAN NATIONAL CENTRE OF MANUSCRIPTS

IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY
IVANE JAVAKHISHVILI INSTITUTE OF HISTORY AND
ETHNOLOGY

GIORGI CHUBINASHVILI NATIONAL RESEARCH CENTRE FOR GEORGIAN ART HISTORY AND
HERITAGE PRESERVATION

**GEORGIA AND BYZANTINE COMMONWEALTH:
POLITICS CULTURE AND IDENTITY ON THE
IMPERIAL FRONTIERS (11th Century)**

Authors:

Mzia Surguladze (Research Manager), Georgi Tcheisvili, Maia Matchavariani, Tamar Otkhmezuri, Mzia Janjalia, Natia Dundua (co-author and coordinator).

Tbilisi

2023

ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფუნდამენტურ კვლევათა საგრანტო პროექტის (N NFR-19-225) ფარგლებში. ავტორები მადლობას უხდებიან შოთა რუსთაველის ეროვნულ სამეცნიერო ფონდს ფინანსური მხარდაჭერისათვის.

ნაშრომში გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება ეკუთვნის ავტორებს და არ ასახავს შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მოსაზრებას.

ნაშრომის ძირითადი დასკვნების ინგლისური თარგმანი შეასრულა მაია ქავთარიამ.

This Project has been made possible by financial support from the Foundation of Georgian Studies, Shota Rustaveli National Science (grant N NFR-19-225).

All ideas expressed herewith are those of the authors and may not represent the opinion of the Foundation itself.

The Main conclusions are Translated by Maia Khavtaria.

შინაარსი

შესავალი (მზია სურგულაძე) _____ 7

თავი პირველი

ბიზანტიური თანამეგობრობა და კავკასიური თანამეგობრობა (გიორგი ჭეიშვილი)

ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის პოლიტიკური გეოგრაფია: ოიკუმენე თუ თანამეგობრობა? _____	17
თანამეგობრობის პოლიტიკური ასპექტები _____	24
ბიზანტინიზმი დაპყრობილ საქართველოში _____	30
აფხაზეთი _____	40

თავი მეორე

ბიზანტინიზმი და ქართული მთარგმნელობითი კულტურა. განვითარების ეტაპები

(მზია სურგულაძე)

იერუსალიმური პერიოდი _____	45
ბიზანტინიზაცია და ქართული ენის პრობლემა _____	50
ქართველი ბერმონაზვნობა ათონზე _____	54
ქართველები შავ მთაზე _____	59
ბიზანტინიზაცია და ქართული ღვთისმსახურება (მ. მაჭავარიანი) _____	61
ქართველი ბერმონაზვნობა მწვალელობის წინააღმდეგ _____	66
საქართველოს ეკლესიის კანონიკური უფლებების მტკიცებულებათა მოპოვება _____	72
ბიზანტიური სამართალი ქართულ თარგმანებში _____	76
ბიზანტიური მეტაფრასტიკა და ქართული აგიოგრაფია (ნ. დუნდუა) _____	79
აპოკალიპტიკური მოტივების შემოტანა (მ. მაჭავარიანი) _____	83
ბიზანტიური არალიტურგიკული პოეზიის პირველი თარგმანები _____	84
ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია _____	85
„მეორე იერუსალიმი და სხუა ათინა“ _____	87

ბიზანტინიზმი სახვით ხელოვნებაში	89
ქართული განათლების ახალი პარადიგმა	90

თავი მესამე

ათონიდან შავ მთამდე. თარმანები და მთარგმნელობითი მეთოდები

(თამარ ოთხმეზური)

რას თარგმნიდნენ ქართველი მთარგმნელები?	100
როგორ თარგმნიდნენ?	124
XI საუკუნის ქართული ხელნაწერის სტრუქტურა	144

თავი მეოთხე

ბიზანტინიზმის ნიშნები XI საუკუნის ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში

(მზია სურგულაძე)

XI საუკუნის ქართული აგიოგრაფია	170
XI საუკუნის ქართული საისტორიო მწერლობა	187
„ქართლის ცხოვრების“ შესავალი	189
„ქართლის ცხოვრება“ და ქართული ენა	191
„მატიანე ქართლისა“	195
სუმბატ დავითის-ძე, ბაგრატიონთა საგვარეულო ქრონიკა	201

თავი მეხუთე

კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმს შორის (მზია ჯანჯალია)

XI საუკუნის ქართული რელიგიური ხელოვნების ძირითადი ასპექტები	209
Main Concluions	242

შესავალი

წინამდებარე ნაშრომი ასახავს რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ ფუნდამენტური კვლევების მიმართულებით დაფინანსებული პროექტის – „საქართველო და ბიზანტიური თანამეგობრობა: პოლიტიკა, კულტურა და იდენტობა იმპერიის საზღვრებზე“ (XI საუკუნე) – მეცნიერული კვლევის შედეგებს.

პროექტის საფუძვლად აღებულია ბრიტანელი ბიზანტინისტი, დიმიტრი ობოლენსკის ნაშრომის „ბიზანტიური თანამეგობრობა“ (1971 წ.) კონცეპტი, რომლის თანახმად, IX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ბიზანტია იწყებს აღმოსავლეთ ევროპის „ბარბაროსული“ ქვეყნების ქრისტიანობაზე მოქცევას და მართლმადიდებლურ იდეოლოგიაზე დაფუძნებული ზენაციონალური სივრცის ფორმირებას. თანამეგობრობის წვერი სახელმწიფოები ცნობდნენ ბიზანტიის იმპერატორისა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის უზენაეს ავტორიტეტს. ბიზანტიის ხელისუფლები თანამეგობრობის, როგორც ერთიანი ცივილიზაციური სივრცის ორგანიზებისათვის ადგილებზე ნერგავდნენ ბიზანტიურ ღვთისმსახურებას, სამონასტრო ცხოვრებას, ხელოვნებას, ცხოვრების წესს, ამკვიდრებდნენ ბიზანტიური სამართლისა და მართლმადიდებლური დოგმატების სულისკვეთებას. ამ გზით ბიზანტია გზას უღობავდა რომის პაპს, რომელიც აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში გერმანელ მისიონერებს აგზავნიდა. დ. ობოლენსკის ნაშრომმა ბიძგი მისცა ამ მიმართულებით კვლევების განვითარებას, რამაც გააფართოვა თანამეგობრობის გეოგრაფიული არეალი და მის სივრცეში სამხრეთ კავკასიის ქრისტიანული ქვეყნები – სომხეთი და საქართველოც – შეიყვანა. მართლაც, IX საუკუნის მიწურულიდან მთელი X საუკუნის განმავლობაში სომხური და ქართული სამეფო-სამთავროები, ბიზანტიასთან საერთო ინტერესებით შეკავშირებულნი, ერთად იბრძოდნენ არაბების წინააღმდეგ, რითაც დიდი წვლილი შეიტანეს მის გამარჯვებებში. ბიზანტიის გავლენის სფეროში შედიოდნენ კავკასიის ქვეყნებიც, რომლებიც არაბთა ბატონობის პირობებში ბიზანტიის ბუნებრივ მოკავშირეებს წარმოადგენდნენ და ხშირად ერთიანი ფრონტით გამოდიოდნენ იმპერიის სამხრეთი საზღვრების დასაცავად.

არაბობის დროინდელი სამხრეთ კავკასიის ქრისტიანული ქვეყნებისა და, კერძოდ, საქართველოს ბიზანტიასთან სამხედრო-პოლიტიკური თანამშრომლობისა და

სამართლებრივი ურთიერთვალდებულებების საკითხები შესწავლილია სამეცნიერო ლიტერატურაში, რამდენადაც შემორჩენილი წყაროები ამის შესაძლებლობას იძლევა, მაგრამ იმ პარამეტრებით, რომლებსაც ბიზანტიური თანამეგობრობის კონცეპტი მოითხოვს, ბევრი რამ ჯერ კიდევ თავისუფალი ინტერპრეტაციის საგანია. წინამდებარე პროექტი მიზნად არ ისახავს ამ საკითხთა სრულ, ფართო ქრონოლოგიურ ჭრილში გაანალიზებას, მას უფრო მოკრძალებული მიზანი აქვს – განიხილოს ისინი მხოლოდ XI საუკუნის საქართველოს ფარგლებში. XI საუკუნე შერჩეულია ორი გარემოების გამო: 1. იგი მეტადაა დოკუმენტირებული მატერიალური, ლიტერატურული და საისტორიო წყაროებით, ვიდრე წინამავალი საუკუნეები, ეს კი გასაანალიზებელ მოვლენათა ფართო პოლიტიკურ და კულტურულ ჭრილში განხილვის შესაძლებლობას იძლევა; 2. XI საუკუნეში ქართული სახელმწიფო და საზოგადოება შედის ბიზანტინიზაციის ახალ ფაზაში, რა დროსაც ბიზანტიასა და საქართველოს შორის თანმხვედრ იდეოლოგიურ საფუძველზეც კი მაინც აშკარად გამოიკვეთა განსხვავებული სახელმწიფოებრივი და კულტურული იდენტობები, – ამ საკითხთა კვლევა წარმოადგენს ნაშრომის ძირითად შინაარსს.

საპროექტო ნაშრომი ხუთი თავისაგან შედგება. ყოველ თავში შერჩეული თემატიკა ეხმიანება „თანამეგობრობის“ ფარგლებში ქართული სახელმწიფოსა და საზოგადოების წინაშე წამოჭრილ მწვავე პრობლემათიკას და მათი გადაჭრის გზების მოძიებას. მაგ., ისეთს, როგორცაა ბიზანტინიზმის უნივერსალისტური დოქტრინა, რომლის ამოქმედებამ განაპირობა ქართველი მეფეებისა და საეკლესიო მოღვაწეების მიერ კულტურული ორიენტირის შებრუნება ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთიდან კონსტანტიპოლისაკენ. სწორედ ამ ვითარებამ განსაზღვრა ათონის მთაზე ქართველთა მონასტრის დაარსების აუცილებლობა.

ნაშრომში წამოჭრილ საკითხებს ფონად გასდევს ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის გეოპოლიტიკური ასპექტები, რომლებიც მოიცავს კავკასიის რეგიონის ისტორიულ-გეოგრაფიული, სავაჭრო-ეკონომიკური, საგზაო-კომუნიკაციური, უსაფრთხოებისა და სამხედრო-პოლიტიკური მნიშვნელობის საკითხებს; გამოკვეთილია ძალაუფლების შუა საუკუნეებისათვის სპეციფიკური იერარქიული აღქმა, რომელიც საფუძვლად ედო, ერთი მხრივ, მთელ ქრისტიანულ სამყაროში ბიზანტიის იმპერატორების უზენაესობის აღიარებას, მეორე მხრივ, ბაგრატიონი მეფეების ძალაუფლების პარადიგმას

(ღვთაებრივი ლეგიტიმაცია). ამგვარი წარმოდგენების თანაარსებობა ხელს არ უშლიდა XI საუკუნის საქართველოში მონარქიული სულისკვეთების გაღვივებას და მასთან სახელმწიფოებრივი იდენტობის გაიგივებას, რაც ბიზანტიური აგრესიის წინააღმდეგ ქართული ფეოდალური საზოგადოების კონსოლიდაციის მძლავრ ფაქტორად იქცა. ამავე იდენტობის ერთ-ერთ გამოვლინებას წარმოადგენდა კავკასიის ხალხთა „მმური კავშირის“ პოლიტიკური იდეოლოგიაც, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ შესავალშია ხაზგასმული.

ნაშრომში დიდი ყურადღება ეთმობა ქართული ენის, როგორც იმდროინდელი ქართული საზოგადოების ეროვნული (წინარე-მოდერნული) იდენტობის ყველაზე მკაფიოდ გამოხატულ ნიშანს, რომლის შესაძლებლობები წმინდა წერილის ღვთაებრივი აზრის გადმოსაცემად ბიზანტიელებმა არა ერთგზის დააყენეს ეჭვის ქვეშ. ამას ლოგიკურად მოსდევდა მწვალებლობის ბრალდება, რისაგან თავდაცვა ქართველი პოლიტიკური კლასისათვის გადაუდებელ ამოცანას წარმოადგენდა. ამ გარემოებებმა გამოიწვია განათლებული ქართველი ელიტების სწრაფვა კონსტანტინოპოლისაკენ, რომელიც ამ პერიოდისათვის ქრისტიანული კულტურის ყველაზე დაწინაურებულ კერას წარმოადგენდა. სწორედ ზემოხსენებული ამოცანის გადაჭრას ემსახურებოდა ათონზე ქართველთა მონასტრის დაფუძნება, საიდანაც დაიწყო ე.წ. ბიზანტინიზაციის პროცესი და ქართული სამწერლობო კულტურის დინამიკური განვითარება.

რას ნიშნავდა ბიზანტინიზაცია ქართული საზოგადოებისათვის? ამ პროცესის უკეთ გასააზრებლად საპროექტო ნაშრომში მოკლედ მიმოხილულია უძველესი ქართული სამწერლობო ტრადიცია, რომელიც სათავეს ქართლის გაქრისტიანების დროიდან (IV ს.) იღებს და რომელიც X საუკუნის მიწურულამდე პალესტინა-იერუსალიმის სამწერლობო რეპერტუარით საზრდოობდა. ეს იყო ქართლის ეკლესიის ე.წ. იერუსალიმური პერიოდი, რომელიც ქართველების ისტორიულ მეხსიერებაში აღბეჭდილი იყო უდიდესი რელიგიური მოვლენებით და საკრალური შინაარსით. საუკუნეების განმავლობაში ქართლის ეკლესიაში სრულდებოდა იერუსალიმური ლიტურგია, ხოლო ათონმა ითავა მისი ჩანაცვლება კონსტანტინოპოლური ლიტურგიით, რაც თითქმის მთელი XI საუკუნე მიმდინარეობდა. ბიზანტინიზაცია შეეხო ძველი თარგმანების რევიზიას, ახლად სათარგმნი თხზულებებისა და ცალკეული ჟანრების შერჩევის წესს, მთელ ლიტურგიკულ რეპერტუარს, იმდროინდელ ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიას. ბიზანტინიზაციის ელემენტები მკაფიოა გიორგი

მთაწმიდელისა და გიორგი მცირის შემოქმედებაში. მათი თხზულებები აგებულია ანტიკური ბიოგრაფიის პარადიგმაზე, რომლისათვისაც დამახასიათებელია ანტიკურობის რიტორიკული ხერხები, დიდაქტიზმი, კონკრეტიკა, ინტერესი ისტორიული მოვლენებისადმი, გმირის პიროვნული თვისებებისა და თავად ავტორის შეხედულებების წარმოჩენა.

მაგრამ ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ბიზანტინიზაციის ახალმა ლიტერატურულმა ნაკადმა მთლიანად გადაფარა იერუსალიმური პერიოდის საღვთისმსახურო რეპერტუარი თუ არასაღვთისმსახურო დანიშნულების ლიტერატურა. რასაკვირველია, ქართველი მწიგნობრები სიფრთხილით ეკიდებოდნენ ძველ ლიტერატურულ მასალას და მას კუთვნილ ადგილს უნარჩუნებდნენ სტრუქტურულად ახალი ტიპის ლიტურგიკულ კრებულებში. ამ დროს გახშირდა ტერმინ „ქართულის“ გამოყენება ძველად თარგმნილი მასალის განსასხვავებლად ახლის, ანუ „ბერძულისაგან“. თავად ასეთი ტერმინოლოგიური სიახლეებიც აჩვენებს, რამდენად მტკიცედ იყო დაკავშირებული იერუსალიმური პერიოდის თარგმნილი მასალა ქართულ კულტურულ იდენტობასთან. ქრისტიანული აღმოსავლეთის სამწერლობო ტრადიციას მიჰყვება „ქართლის ცხოვრება“ მასში შემავალი იმ თხზულებებითურთ, რომლებიც უეჭველად XI საუკუნეშია შექმნილი.

ათონელ მოღვაწეთა უპირველესი საზრუნავი გახდა ქართული ენის დაცვა-განვითარება, რისი პრაქტიკული გამოხატულებაც იყო განსაცვიფრებელი ინტენსივობით მიმდინარე მთარგმნელობითი საქმიანობა. X საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან მთელი XI საუკუნის განმავლობაში მთარგმნელობითი საქმიანობა კულტურული იდეოლოგიის ხარისხში იქნა აყვანილი. ეს პროცესი რომ მხოლოდ ბერმონაზონთა სპონტანურ ინიციატივებზე არ იყო დამოკიდებული და რომ მომავალზე გათვლილი დიდი სახელმწიფოებრივი პროგრამის ნაწილი იყო, ამაზე მიუთითებს ათონელ მამათა „ცხოვრებებსა“ და ათონურ ხელნაწერთა კოლოფონებში დაცული უაღრესად საინტერესო ცნობები: ისინი ადასტურებენ უმაღლესი პოლიტიკური აქტორების – მეფეების, საეკლესიო და საერო არისტოკრატიის საუკეთესო წარმომადგენლების – მუდმივ ყურადღებას ათონის ლიტერატურული პროდუქციისადმი და მათ ზრუნვას მონასტრის მატერიალური მხარდაჭერისათვის.

XI საუკუნის შუა ხანებიდან ქართველ მწიგნობართა შემოქმედებითმა საქმიანობამ ბერძნებთან დაპირისპირების გამო ათონის ქართველთა მონასტრიდან კონსტანტინოპოლისა

და ანტიოქიის მონასტრებში გადაინაცვლა და იქაც ნაყოფიერად გრძელდებოდა. ქართველ მთარგმნელთა სულ სამი-ოთხი თაობის ძალისხმევით საქართველოს ეკლესიამ და ფეოდალური საზოგადოების განათლებულმა ნაწილმა მიიღეს მათთვის ნაკლებად ცნობილი ან სრულიად უცნობი ჟანრების ნიმუშები (ეგზეგეტიკა, საღვთისმეტყველო ფილოსოფია, აპოკალიპტიკა, მეტაფრასტიკა, არალიტურგიკული პოეზია) და დიდი ეკლესიის მამების საუკეთესო თხზულებები. ამ პერიოდში რევიზია ჩაუტარდა ბიბლიური წიგნების ადრეულ თარგმანებს; ბერძნულიდან თავიდან ითარგმნა სხვა (სომხური, სირიული, არაბული) ენებიდან ძველად ნათარგმნი ტექსტები; ქართულ ეკლესიებში გავრცელდა კონსტანტინოპოლური ლიტურგიის ამსახველი, ეკლესიაში გამოსაყვებლად უფრო მოხერხებული სტრუქტურის კრებულები; ითარგმნა დოგმატური და კანონიკური სამართლის კორპუსები, რომლებიც თანაბრად გამოიყენებოდა სამოქალაქო და საეკლესიო სფეროში. მთელი ეს პროცესი მიმდინარეობდა ეტაპობრივად, საქართველოს ეკლესიის საჭიროებებისა და ქართველი მკითხველის მომზადების დონის გათვალისწინებით. ამ პრინციპის გამო ზოგიერთი ფილოსოფიური თხზულება (მაგ., იოანე დამსკელი) ორჯერ და სამჯერაც კი ითარგმნა. XI საუკუნის ბოლო ათწლეულებში ქართველი მთარგმნელები უკვე ელინოფილურ მთარგმნელობით პრინციპზე გადადიან, რაც ბერძნული ტექსტის ზედმიწევნოთ, სიტყვა-სიტყვით თარგმნას ნიშნავდა. ამ ტიპის თარგმანმა ბუნებრივად გამოიწვია ფილოლოგიური საქმიანობის გაღრმავება: სალექსიკონო ერთეულების განმარტება, ცნებითი აპარატის შემოღება და კომენტარული ჟანრის განვითარება. ეს ყველაფერი აისახა იმდროინდელი ხელნაწერი წიგნის სტრუქტურაზე: ძირითადი ტექსტის ირგვლივ გაჩნდა დიდი თავისუფალი არეები, რომლებზედაც მთარგმნელი მრავალრიცხოვან განმარტებებს ათავსებდა.

ბიზანტინიზმის ელემენტები თვალსაჩინოა XI საუკუნის სახვით ხელოვნებაში – მონუმენტურ ფერწერაში, ხატწერაში და ხელნაწერი წიგნის მხატვრობაში. ხატების შემკულობაში ჩნდება ბიზანტიური მინანქარი; კედლის მხატვრობაში – ინტერიერის სრულად შემკობისა და გამოსახულებათა იერარქიული განთავსების ტენდენცია, იდეური აქცენტების გაძლიერება, ელინოფილური ესთეტიკის ელემენტები თავს იჩენს ფიგურათა პროპორციებსა და პოზებში. ზოგადად იხვეწება გამოსახულებათა მოდელირების ტექნიკა და ა.შ. ამ ახალი ესთეტიკის პარალელურად ასევე თვალსაჩინოა ძველ და ახალ კულტურულ

ნაკადთა შერწყმა. ხშირია ტრადიციული საფასადო სკულპტურა ბრტყელი, დაუნაწევრებელი გამოსახულებებით, რომლებიც ზოგჯერ ერთსა და იმავე ძეგლზე თანაარსებობდნენ ელინოფილურ მოცულობით ფორმებთან ერთად.

XI საუკუნე ქართულ კულტურაში იყო ბიზანტინიზმის – ქრისტიანული კულტურის ახალი მძლავრი ნაკადისა და ახლო აღმოსავლეთის კულტურული ტრადიციების შეხვედრისა და სინთეზის საუკუნე. ამ დროს მიღებულმა კულტურულმა გამოცდილებამ დიდად განსაზღვრა მომდევნო XII-XIII საუკუნეების ორიგინალური ქართული მწერლობის იდეური შინაარსი და მხატვრული აზროვნების სტილი.

XI საუკუნე დიდი ისტორიული მოსაბრუნე იყო საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც. ამ საუკუნეში გამოიკვეთა ერთიანი ქართული მონარქიის კონტურები, რომლის საბოლოო ფორმირება შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არა საერთო კულტურულ ღირებულებებზე დამყარებული ეროვნული იდენტობის განცდა საზოგადოების ელიტარულ ნაწილში. ამ ღირებულებების ჩამოყალიბებაში არცთუ მცირე როლი შეასრულა „ბიზანტიური თანამეგობრობის“ ფარგლებში ჯერ კიდევ X საუკუნეში წარმოქმნილმა წინააღმდეგობრივმა იმპულსებმა და იმპერიის მიმართ ჩამოყალიბებულმა ამბივალენტურმა დამოკიდებულებამ. ამგვარი გამოცდილების დაგროვება მიმდინარეობდა დიდი სულიერი და, რიგ შემთხვევებში, პოლიტიკური დამაბულობის ფონზე, მაგრამ სწორედ ეს დამაბულობა აღმოჩნდა მძლავრი ბიძგი იმდროინდელი ქართველი არისტოკრატიული ელიტებისათვის, რათა ეპოვათ გზები კონსტანტინოპოლისაგან კულტურული ემანსიპაციის მოსაპოვებლად. ეს პროცესი, რომელიც X საუკუნის 60-იანი წლებიდან თითქმის მთელი საუკუნენახევარი გრძელდებოდა, გულისხმობდა კონსტანტინოპოლური განათლების, როგორც იმ დროს უწოდებდნენ, „ბერძული სწავლულების“ ქართულ სინამდვილეში გადმონერგვას და მის გადაქცევას „ქართული სწავლულების“ საფუძვლად. XI საუკუნე – ეს იყო პოლიტიკური წინააღმდეგობებით აღსავსე, მაგრამ კულტურული აღმავლობის უწყვეტი გზა, რომლის ძლიერი იმპულსები ქართულ აზროვნებას მომდევნო საუკუნეების განმავლობაშიც ასაზრდოებდა.

მაგრამ კონსტანტინოპოლური „სწავლულება“ ქართულ სინამდვილეში ცარიელ ადგილას არ აღმოცენებულა. მას წინ უძღოდა ქართველების ექვსსაუკუნოვანი ურთიერთობა ქრისტიანულ ახლო აღმოსავლეთთან, საიდანაც შემოვიდა ქართლში ქრისტიანობა და

ღვთისმსახურების უძველესი წესები. აქვე იღებს სათავეს საეკლესიო ლიტერატურის თარგმანის უწყვეტი ტრადიცია, რომელსაც დაეფუძნა ორიგინალური ქართული აგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია და ისტორიოგრაფია.

IX საუკუნის მიწურულს, როდესაც ბიზანტია არაბთა სახალიფოს დასუსტების კვალდაკვალ ახლო აღმოსავლეთსა და სამხრეთ კავკასიაში იწყებს გავლენის აღდგენას, ამ დროს უერთდებიან „ბიზანტიურ თანამეგობრობას“ ტაო-კლარჯეთისა და სომხეთის სამეფო-სამთავროები. კონსტანტინოპოლთან მჭიდრო პოლიტიკურმა კავშირმა განაპირობა მათი განვითარების ვექტორის შებრუნება ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთიდან კონსტანტინოპოლისაკენ. როგორ წარიმართა ეს პროცესი, რამდენად განაპირობა ამან X-XI საუკუნეების საქართველოში ახალი კულტურული იდენტობის ფორმირება, ამ საკითხების შესახებ იქნება მსჯელობა წინამდებარე ნაშრომში.

თანამედროვე მკვლევარები დიმიტრი ობოლენსკისეულ „ბიზანტიურ თანამეგობრობას,“ რომელიც ქრონოლოგიურად IX-XV საუკუნეებს მოიცავს, უწოდებენ „მეორე ბიზანტიური თანამეგობრობას,“ ხოლო პირველი თანამეგობრობის არსებობას განსაზღვრავენ უკვე ოფიციალურად გაქრისტიანებული რომის იმპერიისა და ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების კავშირს. რაც შეეხება პირველი თანამეგობრობის დასასრულს, მას სხვადასხვა ავტორი განსხვავებული კრიტერიუმის საფუძველზე საზღვრავს. მაგ., გართ ფოუდენი პირველი ბიზანტიური თანამეგობრობის საფუძველად ორთოდოქსული თეოლოგიის ჩამოყალიბებას და ბიზანტიის პოლიტიკასთან მის შერწყმას მიიჩნევს. ამიტომ მის დასასრულს დებს ქალკედონის მეოთხე საეკლესიო კრებაზე (451 წ.), რომელმაც სათავე დაუდო ქრისტიანული აღმოსავლეთის სარწმუნოებრივი ერთობის დაშლას.¹ ს. რაპი კი პირველი თანამეგობრობის ქრონოლოგიურ ჩარჩოს ათავსებს გაქრისტიანებიდან ჰერაკლემდე და დვინის III საკლესიო კრებამდე. ამ უკანასკნელმა ყურადღება გაამახვილა კავკასიის ქვეყნების უშუალო კავშირებზე სირია-პალესტინა-კაპადოკიასთან, საიდანაც ვრცელდებოდა ამ ქვეყნებში ქრისტიანობა და იმპერიული ცენტრისაგან დამოუკიდებლად იზადებოდა პირველი ქრისტიანული მონარქიები. ამიტომ მიიჩნევს იგი, რომ სწორედ კავკასიის ქვეყნებმა შეასრულეს ღერძული როლი პირველი ბიზანტიური თანამეგობრობის

¹ G. Fowden, *Empire to Commonwealth*, pp. 104-109, 169.

ჩამოყალიბებაში. მის ძირითად ნიშნებად მკვლევარი ასახელებს პოლიცენტრულობას და კოსმოპოლიტურობას, რაც ქრისტიანულმა აღმოსავლეთმა სრულად შეინარჩუნა შუა საუკუნეებში (წინარე-მოდერნულობის პერიოდში).² ამგვარ ნიშნებს ხედავს იგი V საუკუნეში სომხურ და ქართულ ენებზე ნათარგმნ და ორიგინალურ ლიტერატურულ პროდუქციაშიც.

მეორე თანამეგობრობა, განსხვავებით პირველი პოლიცენტრული „თანამეგობრობისაგან“,³ მონოცენტრული იყო და ემყარებოდა პატრიარქ ფოტიოსის დროს განახლებულ უნივერსალისტურ დოქტრინას ბერძნებისა და ბერძნული ენის რჩეულობის შესახებ.⁴ მისი საღვთისმეტყველო არსი განმარტებულია „ისაგოგას“ მე-2 და მე-3 ტიტულებში: „სახელმწიფო და ეკლესია წარმოადგენს ერთობას, მსგავსად ადამიანის სხეულისა და სულისა. სახელმწიფოს მართვს იმპერატორი, ეკლესიას – კონსტანტინოპოლის პატრიარქი, ორივე ერთად კი ემსახურება ღმერთის უზენაეს ნებას.“ ამავე დროს „ისაგოგა“ იმპერატორს ავალდებულებს იზრუნოს ქვეშევრდომთა საერთო სიკეთეზე, „მოუქანცავი დაჟინებით“ ეცადოს დააბრუნოს ის, რაც დაიკარგა და ის, მოსაპოვებელია. პატრიარქის მოვალეობაა ქვეშევრდომების წარმართვა ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობისაკენ და მათ სულებზე ზრუნვა.⁵ ამ დროს კვლავ გაცოცხლდა მსოფლიო ბატონობის იდეა, რისთვისაც იმპერია იტოვებდა უფლებას თავად განესაზღვრა საკუთარი ინტერესების მასშტაბებიც და სხვა ხალხების მართლმადიდებლობის ხარისხიც.⁶

ამ იმპერიული მიზნებისათვის ბიზანტიის იმპერატორის და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის უზარმაზარი ბიუროკრატიული აპარატი თანამეგობრობაში შემავალ ქვეყნებში ავრცელებდა ბიზანტიურ სამართალს, საღვთისმეტყველო აზრს, ხელოვნებისა და ქრისტიანული ცხოვრების წესს.⁷ ამ ქვეყნების ურთიერთობა არც კონსტანტინოპოლთან, არც ერთმანეთთან არ იყო მოკლებული პოლიტიკურ დამაბულობას, მაგრამ იმპერიის არსებობის დასასრულამდე მათ შეინარჩუნეს ბიზანტიურ ცივილიზაციასთან ერთობის ძირითადი მახასიათებლები. რასაკვირველია, კონსტანტინოპოლი თავისი გრანდიოზული კედლებით,

² S. H. Rapp, *Caucasia and the First Byzantine Commonwealth*, p. 17.

³ იქვე, p. 16-17.

⁴ ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, *ქრისტიანობა და ენობრივი პოლიტიკა*, გვ. 105.

⁵ ИСАГОГА, *Православная энциклопедия*.

⁶ *Культура Византии, вторая половина VII-XII в. с. 72.*

⁷ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, pp.2-3.

ძეგლებითა და ტაძრებით, სიმდიდრით, სამხედრო ძლიერებით, ორგანიზებულობით, საიმპერატორო კარის ცერემონიებით და ესთეტიკით უდიდეს შთაბეჭდილებას ახდენდა „ბარბაროს“ მონარქებზე და ქრისტიანობის ტრიუმფს განსახიერებდა. მათ გულწრფელად სწამდათ, რომ კონსტანტინოპოლი მართლაც ცენტრალურ როლს ასრულებდა ღმერთის საკაცობრიო გეგმაში. იმპერატორის ცნება, როგორც ღმერთის მოადგილისა დედამიწაზე, მათ ცნობიერებაში მტკიცედ იყო გამჯდარი, რადგან ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწეები და რიგითი ბერები მუდამ ცდილობდნენ მის დამტკიცებას კანონიკური სამართლისა და რიტუალის საშუალებით.⁸

ასეთი შთაბეჭდილებების ტყვეობაში კონსტანტინოპოლში სტუმრად ჩასული ქართველი მოღვაწეებიც იყვნენ, მაგრამ ამის გამო მათ არ განელებიათ ბიზანტიისადმი ამბივალენტური დამოკიდებულება. იგი მჟღავნდება, ერთი მხრივ, სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვაში, მეორე მხრივ, ბიზანტიური კულტურის ათვისების თანამიმდევრულ მცდელობებში. ამას გულისხმობს ჯ. შეპარდი, როცა იგი მსჯელობს ბიზანტიური გავლენების ფენომენზე. მისი თვალსაზრისით, კონსტანტინოპოლის არამატერიალური, „რბილი ძალის“ გავლენა გაცილებით უფრო დიდ არეალს მოიცავდა, ვიდრე ამას ბიზანტიის იმპერიის მატერიალური რესურსები წვდებოდა. უპირველესად ეს იყო ბიზანტიური თანამეგობრობის ქვეყნები, რომლებიც ფორმალურ ცენტრად მაინც კონსტანტინოპოლს აღიარებდნენ; შემდეგ ქრისტიანულ-ისლამური აღმოსავლეთი, რომელთანაც ბიზანტიას უძველესი კულტურული, რელიგიური და ეკონომიკური ურთიერთობები აკავშირებდა; დაბოლოს, ლათინური ქრისტიანული სამყარო, რომელიც იზიარებდა საერთო იმპერიულ წარსულს და თითქმის იდენტურ რელიგიურ დოქტრინებს.⁹

თავის დროზე დიმიტრი ობოლენსკიმ გეოგრაფიული ფაქტორის გამო გვერდი აუარა კავკასიის, წინა აზიისა და სამხრეთ იტალიის ქვეყნებს, რამაც სამომავლოდ სწორედ ამ მიმართულებებისადმი გააღვიძა მკვლევართა ინტერესი და გააფართოვა ბიზანტიური თანამეგობრობის კვლევის გეოგრაფიული და ქრონოლოგიური არეალი.

⁸ J. Shepard, *The Byzantine Commonwealth, 1000-1550*, p.3-4.

⁹ J. Shepard, *Byzantium, s Overlapping Circles*, Proceedings of the 21 st International Congress of Byzantine Studies, p. 18.

წინამდებარე ნაშრომის ავტორები კვლევის მოცემულ ეტაპზე გვერდს უვლიან „თანამეგობრობასთან“ დაკავშირებული უმდიდრესი სამეცნიერო ლიტერატურის ფართო მიმოხილვას საკვლევი არეალის სფეციფიკისა და სიფართოვის გამო. ნაშრომი ემყარება დებულებას, რომ კავკასია და ქართული ქვეყნები IX საუკუნის მიწურულიდან XI საუკუნის მიწურულამდე, ამა თუ იმ ხარისხით შედიოდნენ ბიზანტიური თანამეგობრობების ფარგლებში. იგი მიზნად ისახავს იმ პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიური მექანიზმების გამოკვლევას, რომლებიც თანამეგობრობის წიაღშივე იბადებოდა და ზეგავლენას ახდენდნენ ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკურ სტატუსზე და საზოგადოების კულტურული პროფილის ფორმირებაზე. ამიტომაც შემოსაზღვრული საკვლევი ქრონოლოგიური ჩარჩოც – იგი არსებითად ეხება საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანეს პერიოდს, XI საუკუნეს, როცა ურთულესი საშინაო და საგარეო წინააღმდეგობების დაძლევის შედეგად ყალიბდებოდა გაერთიანებული ქართული მონარქია, რომლის მესვეურები ქმნიდნენ ახალ, ბიზანტიური ტიპის სწავლულთა ელიტებს, რომლებმაც ბიზანტიური ცოდნისა და მშობლიური ენის ბაზაზე, ბაგრატიონთა დინასტიის მეთაურობით, მოახერხეს დაქსაქსული ფეოდალური საზოგადოების კონსოლიდაცია. ამასთან, ეს საუკუნე შედარებით უხვადაა დოკუმენტირებული წყაროებით, რაც საშუალებას აძლევს ავტორებს მეტ-ნაკლები სისრულით წარმოაჩინონ ისტორიული სურათი.

თავი პირველი

ბიზანტიური თანამეგობრობა და კავკასიური თანამეგობრობა

ბიზანტია-საქართველოს ურთიერთობის პოლიტიკური გეოგრაფია: ოიკუმენე თუ თანამეგობრობა?

XI ს-ის პირველ მეოთხედში ბიზანტიის „ოქროს ხანის“ ზენიტი იყო.¹⁰ X ს-ის შუახანებიდან ბიზანტიის იმპერიამ მთელ რიგ სამხედრო წარმატებებს მიაღწია და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში უძლიერეს სახელმწიფოდ გადაიქცა. მართალია, ბასილი II-ის (976-1025) გარდაცვალების შემდეგ სახელმწიფო ნელ-ნელა კრიზისმა მოიცვა, მაგრამ ბიზანტია ჯერ ისევ აგრძელებდა ინერციით წინსვლას და დაახლოებით 1050 წლისთვის იმპერიამაც და ბიზანტიურმა თანამეგობრობამაც თავისი საზღვრების მაქსიმუმს მიაღწიეს. ბიზანტიის საერთაშორისო მდგომარეობა ურყევი რჩებოდა, ხოლო მისი დედაქალაქი, კონსტანტინოპოლი დასავლეთ ევრაზიაში ერთ-ერთი მრავალრიცხოვანი და კოსმოპოლიტური ცენტრი იყო.

ბიზანტიასთან გათანაბრება მხოლოდ არაბთა სახალიფოს თუ შეეძლო. მაგრამ პოლიტიკურად დაშლილი სახალიფო ბიზანტიისთვის უკვე აღარ წარმოადგენდა მომაკვდინებელ საფრთხეს და ძალთა ბალანსიც მახლობელ აღმოსავლეთში კონსტანტინოპოლის სასარგებლოდ შეიცვალა. ამიტომ ბიზანტიის იმპერიამ შეცვალა პოლიტიკა კავკასიის სამეფო-სამთავროების მიმართ: იმპერიას აღარ აკმაყოფილებდა ქართულ-სომხურ პოლიტიკურ ერთეულთა ბუფერული სტატუსი და მათი ინკორპორაციისა და სასაზღვრო თემებად გადაქცევის პოლიტიკა დაისახა მიზნად.

კავკასიას ყოველთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ბიზანტიის იმპერიის ჩრდილო-აღმოსავლეთის საზღვრების უსაფრთხოებისთვის. კავკასიის დაუფლებით ბიზანტიის კონტროლქვეშ ექცეოდა ისლამური აღმოსავლეთისკენ მიმავალი უმნიშვნელოვანესი სავაჭრო და სამხედრო გზები; ამასთანავე, საიმპერატორო კარს ჩრდილოეთ კავკასიისა და პონტო-კასპიის სტეპების მომთაბარე და ნახევრად მომთაბარე ტომებთან, განსაკუთრებით კი, ალანებთან, პოლიტიკის გააქტიურების შესაძლებლობა ეძლეოდა.

¹⁰ G. Ostrogorsky, History of the Byzantine State, pp. 298-315.

მართალია, დიდი ხნის გასული იყო ის დრო, როდესაც ალანთა თავდასხმები შიშის ზარს სცემდა მახლობელი აღმოსავლეთის იმპერიებს, ხოლო ქართული პოლიტიკური ერთეულები ერთგვარ საფარს ქმნიდნენ სამხრეთის ცივილიზაციების ჩრდილოეთის ნომადებისგან დასაცავად; მაგრამ მათი საბრძოლო პოტენციალი ისევ ფასობდა საიმპერატორო კარზე და მნიშვნელოვანი იყო მათთან დამაკავშირებელი გზების თავისუფლად გამოყენება.

X ს-ში ბიზანტიელებს ალანები, ძირითადად, ხაზარების საწინააღმდეგოდ სჭირდებოდათ; არ გამორიცხავდნენ, აგრეთვე, მათ გამოყენებას ბალკანეთის ხალხთა დასამორჩლებლადაც. ხაზართა სახაკანოს დაცემის (დაახლ 965 წ.) შემდეგ კეისრები ალანებს პონტო-კასპიის სტეპებში მომთაბარე თურქულენოვანი ტომების წინააღმდეგ მიმართვდნენ. ალანები, როგორც მოქირავნეები („კეთილშობილი და მამაცი ვაჟკაცები“ – ნიკიფორე ვრიენოსი), მსახურობდნენ საიმპერიო არმიაში და სელჩუკებისა და ნორმანების წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლებშიც იღებდნენ მონაწილეობას.¹¹ ბიზანტიის გეოპოლიტიკურ ინტერესებს ემსახურებოდა ალანთა მარბიელი თავდასხმები კასპიისპირეთსა და სამხრეთ კავკასიის მუსლიმურ სამფლობელოებზე (1030-იანი და 60-იანი წლები); ამ ლაშქრობებში, ხშირად, ქართველ ბაგრატიონთა ხელიც ერია.

ბიზანტიასთან კავშირების განმტკიცებით ალანებიც იყვნენ დაინტერესებულნი. „ალანების სამეფო – ამბობს მიქელ პსელოსი - არც გამორჩეულია და არც დიდად სახელოვანი; ის წამაუწყუმ ეფიცება ერთგულებას რომაელთა სახელმწიფოს“; მძევლებად თუ ხარჭებად საიმპერატორო კარზე ალანთა მეფეების ქალიშვილები იგზავნებოდნენ, სამაგიეროდ იმპერიიდან აურაცხელი სიმდიდრე მიედინებოდა ალანებთან.¹²

რეგულარული კავშირურთიერთობების განხორციელება შეიძლებოდა როგორც ყირიმზე, ისე საქართველოზე გავლით; თუმცა, უპირატესობა მაინც საქართველოს ენიჭებოდა, რადგან სწორედ საქართველოს სამეფოსთან ჰქონდათ ალანებს (ქართ. წყაროების ოვსებს) უმჭიდროვესი პოლიტიკური კავშირები (დინასტიური, სამხედრო).¹³ თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ალანების ერთგული მოკავშირეობისთვის საჭირო იყო მათი

¹¹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ნიკიფორე ვრიენოსი, გეორგიკა, V, გვ. 307-311; Nicéphore Bryennio Histoire, ed. P. Gautier, CFHB IX, Bruxelles, 1975, p. 142, 162, 164, 182, 184.

¹² Michael Psellus, The Chronographia: Fourteen Byzantine Rulers, 1966, p. 235-236.

¹³ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 280-281, 295; V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London, 1953, p. 20, 22, 74-76; მისივე, A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries, Cambridge, 1958, გვ. 32, 47, 51.

სუბსტანციური გაქრისტიანება, მაშინ საქართველოს როლი ბიზანტია-ალანების სტრატეგიულ ურთიერთობებში კიდევ უფრო გაიზრდება.

სამხრეთ კავკასიისა და ჩრდილო-აღმოსავლეთ ანატოლიაში სასურველი პოლიტიკის საწარმოებლად ბიზანტიისთვის მნიშვნელოვანი იყო ტაო-კლარჯეთი – ჭოროხის აუზში, არაქსის სათავეებსა და მტკვრის ზემო წელზე განლაგებული ქვეყნები, რომლებიც X ს-ის დასაბრუნებლად ქართველთა მეფეებს, ქართველ კურაპალატებს და არტანუჯელ ხელმწიფეებს ჰქონდათ გადანაწილებული, X-XI სს. მიჯნიდან საქართველოს სამეფოს სამხრეთ-დასავლეთ საზღვრად გადაიქცა. ტაო-კლარჯეთი, კერძოდ კი დავით კურაპალატის სამამულო სამფლობელოები –სავაჭრო და სამხედრო გზები; ამასთანავე, საიმპერატორო კარს ჩრდილოეთ კავკასიისა და პონტო-კასპიის სტეპების მომთაბარე იმიერტაო და ჩრდილოეთ ბასიანი - უშუალოდ ესაზღვრებოდა ტრაპიზონიდან ევფრატის აუზისკენ მიმავალ სავაჭრო არტერიას, რომელიც მნიშვნელოვანი სამხედრო-პოლიტიკური ამოცანების გადასაჭრელად გამოიყენებოდა. იმავდროულად, იმიერტაოზე გადიოდა მცირე აზიიდან საქართველოში შემომავალი უმთავრესი გზა. გვიანდელი მონაცემებით, თორთომთან საბაჟოც მოქმედებდა. შესაძლოა, თორთომის საბაჟო X საუკუნეშიც ფუნქციონირებდა; ყოველ შემთხვევაში, გაცხოველებულ ვაჭრობასა და სავაჭრო შემოსავლების მოწესრიგებულ აკრეფას უნდა შეექმნა ის დოვლათი, რომელიც შესაძლებლობას მისცემდა ქართველ კურაპალატებს ოშკის, ხახულის, პარხლისა და ოთხთა ეკლესიის დიდებული ტაძრების აგებას.

ტაო-კლარჯეთის მსხვილ სავაჭრო-სახელოსნო და ადმინისტრაციულ ცენტრს წარმოადგენდა არტანუჯი, სადაც „მოდის საქონელი ტრაპეზუნტისა, იბერიისა, აფხაზეთისა, და არმენიის და სირიის ყველა ქვეყნიდან; და ამ საქონელიდან მას უამრავი ბაჟი შემოდის. ადრანუჯის ციხის მიწა-წყალი ... დიდია და ნაყოფიერი და წარმოადგენს იბერიის, აფხაზეთისა და მესხთ ქვეყნის გასაღებს“.¹⁴ X ს-ში ბიზანტიელებს უცდიათ არტანუჯის ხელში ჩაგდება, მაგრამ უშედეგოდ.¹⁵

ბიზანტიელთა გულისყური, უმთავრესად, აღმოსავლეთისკენ, ისლამური სამყაროსკენ იყო მიპყრობილი. ჯერ კიდევ კონსტანტინე პორფიროგენეტი აღნიშნავდა, რომ „თუ ეს სამი ციხე – ხალიატი, არზე და პერკრი (ე.ი. ხლათი, არჭეში და ბერკრი - გ.ჭ.) მეფის მფლობელობაში

¹⁴ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), კონსტანტინე პორფიროგენეტი, გეორგიკა IV². გვ. 278-280.

¹⁵ იქვე, გვ. 281-287.

იქნება, სპარსელთა ჯარი რომანიის წინააღმდეგ წამოსვლას ვერ შესძლებს, რადგან ისინი რომანიისა და არმენიის შუაში არიან და წარმოადგენენ ჯარებისათვის ღობესა და საფარს“.¹⁶ სიმაგრეების დაუფლება სრულიად რეალური შეიქმნა X საუკუნის დასასრულს, როდესაც დავით კურაპალატმა ევფრატისპირა ქვეყნები (ე.წ. ზემო ქვეყნები) არაბი მფლობელებისგან გაწმინდა და ქართველთა საკურაპალატოს შეუერთა, ბიზანტიის დასტურით.¹⁷

ქართველთა საკურაპალატოში სტრატეგიული მნიშვნელობის სავაჭრო-სატრანზიტო გზებმა მოიყარა თავი. ერთ-ერთ მათგანს არისტაკეს ლასტივერტცი უწოდებს სპარსეთისკენ მიმავალ გზას – როგორც ჩანს, მდ. არაქსის აუზში გამავალ სატრანსპორტო მაგისტრალებს, რომელთაგან უმნიშვნელოვანესი დვინი-ტრაპიზონის გზა იყო და რომლის ერთ მონაკვეთს არაქსის ზემო წელზე საქართველო აკონტროლებდა.¹⁸ არისტაკეს ლასტივერტცის დახასიათებით, ევფრატის ზემო წელსა და არაქსის აუზში განლაგებული ქალაქები მდიდრდებოდნენ ზღვიდანაც და ხმელეთიდანაც; ზემო ბასიანში, დავით კურაპალატის სამამულო ქვეყანაში მდებარე ოკომიონს იგი ახასიათებს როგორც „დიდ ქალაქს“, რომელსაც თავისი შესავალი სოფლები და დაბები ჰქონია.¹⁹ ოკომიონი და აღნიშნულ მაგისტრალზე განლაგებული სხვა ქალაქებიც (არწნი, კარი, ანისი) აყვავებულ მდგომარეობას ბიზანტიის იმპერიაშიც ინარჩუნებდა, სელჩუკთა შემოსევებამდე. იმავე ისტორიკოსის ცნობით, XI ს-ის შუახანებისთვის ოკომიონი „ხალხმრავალი და მდიდარი ავანი“ ყოფილა, სადაც სელჩუკებს 30000 მცხოვრები ამოუხოცავთ.²⁰ სიმდიდრით განთქმული ქალაქები იყო მანასკერტი, კარინი, არწნი.

საქართველო, მართალია, დაცილებული იყო იმპერიის ცენტრს, მაგრამ უშუალოდ ემეზობლებოდა მცირეაზიულ პროვინციებს, რომლებიც ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ აჯანყებული და გვირგვინის მაძიებელი არისტოკრატების სამოქმედო ცენტრი იყო. ბაგრატიონთა პოზიციას შეეძლო იმპერატორთა ბედზეც ექონია გავლენა. არჩევანს

¹⁶ იქვე, გვ. 254.

¹⁷ „ზემო ქვეყნებისთვის“ ბრძოლა დაწვრილებით აქვს აღწერილი სტეფანოს ტარონელს (იხ. ე. ცაგარეიშვილი, სტეფანოს ტარონეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 281-283; T. Greenwood (ed.), *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i*) და კარგად არის ცნობილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

¹⁸ ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), *სომხური წყაროები საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის შესახებ X-XI საუკუნეებში*, გვ. 186. ამავე გზებით გადაადგილდება ბასილი II, საქართველოს სამეფოს წინააღმდეგ წარმოებული ომებისას.

¹⁹ К. Н. Юзбашян (изд.), *Повествование вардапета Аристакаэса Ластивертци*. с. 61.

²⁰ იქვე, გვ.108.

მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა ისტორიულ-გეოგრაფიული მოსაზრებები – საზღვრების გაფართოება და ახალი გზების კონტროლი.²¹

საქართველოს მესვეურთ იმპერიისთვის სერიოზული საფრთხის შექმნაც შეეძლოთ; ამგვარი კრიტიკული მომენტი დაუდგა ბიზანტიას, როდესაც გიორგი პირველმა კავშირი შეკრა შორეული ეგვიპტის მბრძანებელთან, ალ-ჰაქიმთან, „გაერთიანებულიყვენ ბასილის წინააღმდეგ სამორად და თითოეულ მათგანს განეხორციელებინა დარტყმა საკუთრი ქვეყნიდან“.²²

ასეთი იყო ის ისტორიულ-გეოგრაფიული ასპექტები, რომლებიც დიდწილად განსაზღვრავდა ბიზანტია-საქართველოს სამხედრო-პოლიტიკურ ურთიერთობას XI საუკუნეში. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბიზანტიის ექსპანსიონისტურ კავკასიურ პოლიტიკაში რამდენიმე თავისებურება შეინიშნება. ცნობილია, რომ ტარონის მთავართა პოლიტიკა ბიზანტიის საიმპერატორო კარმა საზიანოდ მიიჩნია; ინტრიგების გზით სამთავრო დაასუსტა და შემდეგ დაიპყრო კიდეც (966 წ.).²³ ტარონის დაპყრობით დაიწყო კავკასიის ანექსია. თითქმის ოთხი ათეული წლის შემდეგ ტარონის ბედი ქართველთა საკურაპალატომაც გაიზიარა: საიმპერატორო კარმა დავით კურაპალატს ჯერ „ზემო ქვეყნები უბოძა სიცოცხლის განმავლობაში („მაშინ მისცნეს მეფეთა ზემონი ქუეყანანი საბერძნეთისანი კურაპალატსა, რადთა თავისა სიცოცხლესა ჰქონდინ“),²⁴ ხოლო შემდეგ დავითის „მამულ“ სამფლობელოებსაც (იმეერთაო, ჩრდილოეთ ბასიანი) დაეპატრონა მემკვიდრეობის წესით.²⁵ ამ აქტით ქართველთა საკურაპალატოს ინკორპორაციას ლეგალური სახე მიეცა; საკურაპალატოს სტატუსი „ზემო ქვეყნების“ სტატუსს გაუთანაბრდა, თავად დავითი კი ამ სივრცეში იმპერიის მოხელედ იქცა, რომელიც სიცოცხლის განმავლობაში ფლობდა მიწებს. დავით კურაპალატის დამცრობილი სტატუსი კარგად ჩანს იაკობ ანტიოქელის შემდეგი ცნობიდან: „დავით ქართველთა მეფემ პატიება და შეწყალება ითხოვა, ბასილს მორჩილება განუცხადა და აღუთქვა, რომ ვინაიდან თვითონ ძლიერ მოხუცი იყო, ხოლო ვაჟი და სხვა მემკვიდრე არ გააჩნდა, – გარდაცვალების

²¹ დავით კურაპალატისა და გიორგი I-ის ქმედებები ამის საუცხოო მაგალითია.

²² ბ. სილაგაძე (გამოც.), იაკობ ანტიოქელის ცნობები საქართველო-ბიზანტიის ურთერთობის შესახებ X ს-ის ბოლო მეოთხედისა და XI ს-ის პირველ მეოთხედში, გვ. 116.

²³ ს. ყაუხჩიშვილი, გეორგიკა, IV₂, გვ. 234-248; Greenwood (edit.), *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i*/ p. 235; John Skylitzes, *A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, pp. 267-268.

²⁴ ი. აბულაძე (რედ.), იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, გვ. 48.

²⁵ ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), სტეფანოს ტარონეცი, გვ. 283; ბ. სილაგაძე (გამოც.), იაკობ ანტიოქელის ცნობები, გვ. 115.

შემდეგ მისი სამფლობელოც ბიზანტიის სახელმწიფოს შეუერთდებოდა. იგი მეფეს სთხოვდა, ნება დაერთო მისთვის გაეგზავნა დიდებულები სამეფო კარზე, რათა მას შესძლებოდა მიეღო მათგან ფიცი და პირობა იმისა, რომ თავიანთი პატრონის გარდაცვალებისთანავე მის ქვეყანას ჩააბარებდნენ. ბასილი მეფემ მოიწონა მისი ქმედება და დანიშნა იგი კურაპალატად, გაუგზავნა მას ძვირფასად მორთული ტანსაცმელი. დავითმა ჩაიცვა იგი და ბრძანა, მის სამეფოში ბასილ მეფეზე ელოცათ. (შემდეგ კი) ქართველთა კათალიკოსი სახელმწიფოს სხვა დიდებულებთან ერთად მეფის კარზე გაგზავნა. მეფემ მათ ტიტულები ჩამოურიგა, მოწყალება უყო და ისინი დავითთან დაბრუნდნენ.²⁶

ძნელია იმის თქმა, შეინარჩუნებდა თუ არა დავითი სამემკვიდრეო მიწებს ბარდა ფოკას აჯანყებაში რომ არ მიეღო მონაწილეობა. ქართველთა საკურაპალატოს გეოსტრატეგიული მდებარეობა გვაფიქრებინებს, რომ ბასილი კეისარი მაინც გამონახავდა ხელსაყრელ საბაბს მის ხელში ჩასაგდებად. ამგვარი ნაბიჯი კარგად ესადაგება იმპერიის ოიკუმენურ დოქტრინას, რომელიც საგარეო პოლიტიკის უმთავრესი საფუძველი იყო. ამ დოქტრინის თანახმად, იმპერატორის, ბასილევსისა და ავტოკრატორის, ძალაუფლება აბსოლუტური იყო იოკომენეს ანუ ცივილიზებული სამყაროს საზღვრებში, რაც, ფაქტობრივად, იმპერიის საზღვრების თანაფარდი იყო. იმპერიის გარეთ არსებული ქვეყნები, სადაც ადგილობრივი დინასტიები ანუ ბარბაროსები მბრძანებლობდნენ, განიხილებოდა დროებით დაკარგულ, მაგრამ ნომინალურად და პოტენციურად ბასილევსის უზენაესი ძალაუფლების ქვეშ მყოფ ტერიტორიებად.²⁷ საინტერესოა, რომ ლეგიტიმურობის ამგვარივე პრინციპით ბიზანტიელებმა ანისის სამეფოც დაიპყრეს. სკილიცა-კედრენე ამ ამბებს ასე გადმოსცემს: გიორგი I-ის დამარცხების შემდეგ მისი მოკავშირე, ანი-შირაკის მეფე ოვანეს-სმბატი, ბიზანტიური წყაროების იოვანესიკე (1020-1040), შეშინდა, ბასილი კეისართან გამოცხადდა და დედაქალაქის გასაღები გადასცა. „მეფემ მოუწონა მას ეს გამჭრიახობა, უბოძა მას მაგისტროსობის პატივი და უთხრა, სანამ ცოცხალი ხარ, ანისის და ეგრეთწოდებული დიდი არმენიის მმართველად (ბერძ. არქონტი) იყავიო, ხოლო მოსთხოვა წერილობითი საბუთი, რომ მისი გარდაცვალების შემდეგ მთელი ეს სამფლობელო გადავიდოდა მისი (მეფის)

²⁶ ბ. სილაგაძე (გამოც.), იაჰია ანტიოქელის ცნობები, გვ. 115. იაჰია შეცდომას უშვებს კურაპალატობის ბომეზასთან დაკავშირებით – ამ ტიტულს დავითი 979 წ-დან ფლობდა.

²⁷ D. Obolensky, *The principles and methods of Byzantine diplomacy*, p. 56; В. П. Степаненко, А. В. Шорохов, *Попытка реализации ойкуменической доктрины в конце XI — начале XII в. с. 139.*

განკარგულებაში და რომაული ნაწილის სახელმწიფო იქნებოდა“.²⁸ ბიზანტიელი ავტორი თუ ხაზს უსვამს მიწების ფლობას სიცოცხლის განმავლობაში, თანამედროვე სომეხი ავტორი კეისართა მემკვიდრეობით უფლებებზე ამახვილებს ყურადღებას.²⁹ ამრიგად, სიცოცხლის განმავლობაში ფლობა და მემკვიდრეობით ტერიტორიების მიღება ანისის შემთხვევაშიც სინონიმური მოვლენებია და სომეხთ მეფეც, ამ აქტით, იმპერიის მსახური ხდება.

კიდევ უფრო ყურადსაღები ის გარემოებაა, რომ ომის მთავარ მონაწილეს, საქართველოს მეფეს გიორგი I-ს კეისარი სრულიად სხვაგვარ, სომეხებზე ბევრად მსუბუქ, პირობებს უყენებს; კმაყოფილდება მხოლოდ დავითის მემკვიდრეობის დაბრუნებით და მძევლის აყვანით, ხოლო მემკვიდრედ აღიარებას საქართველოს მეფისაგან არ ითხოვს. ამგვარი განსხვავებული დამოკიდებულება, შეიძლება იმით იყოს გამოწვეული, რომ იმპერიისთვის სამხედრო-სტრატეგიული თვალსაზრისით გაცილებით მნიშვნელოვანი იყო არაქსის აუზის და ვანის ტბის არეალის სრული კონტროლი. ამიტომაც კეისრებმა ერთმანეთის მიყოლებით დაიპყრეს და „შეიერთეს“ ვასპურაკანის სამეფო (1021 წ.), ანისის სამეფო (1045 წ.), ყარსის სამეფო (1065 წ.).

ბიზანტიამ საერთოდ აიღო ხელი საქართველოს ინკორპორაციაზე თუ მხოლოდ დროებით გადადო ქვეყნის დაპყრობა? პასუხს, სამწუხაროდ, ვერც ამ კითხვაზე გავცემთ. იბერიის თემის სახელწოდებაში, შესაძლებელია, სწორედ ეს სამომავლო პოლიტიკური კურსი გამჟღავნდა. ისიც ფაქტია, რომ 1023 წლის სამშვიდობო ხელშეკრულებაც არაერთხელ დარღვეულა და 1020-40-იან წლებში ბერძენთა ჯარი არაერთხელ შემოჭრილა საქართველოს საზღვრებში, თუმცა ინტერვენციის ინტენსივობის ფონზე მოწინააღმდეგის ტერიტორიული წარმატებები საკმაოდ მოკრძალებულია: ორიოდე ციხესიმაგრე შავშეთში (20-იანი წწ.)³⁰ და აფხაზეთის უმთავრესი ციხე ანაკოფია შავი ზღვის სანაპიროზე (1032 წ.)³¹

ამრიგად, თუ სომხური სამეფოები უშუალოდ ბიზანტიურ ოიკუმენეს შეუერთდა, საქართველოს სამეფო „თანამეგობრობის“ ორბიტაზე რჩებოდა. კავკასიის მაგალითი,

²⁸ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გიორგი კედრენე, გეორგიკა, V, თბ., 1963, გვ. 59-60.

²⁹ К. Н. Юзбашян (изд.), Аристакеса Ластивертци, с. 108.

³⁰ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.) ქართლის ცხოვრება, I, გვ.გვ. 279, 371.

³¹ იქვე, გვ. 280; გეორგიკა, V, გვ. 58.

ვფიქრობ, დამატებით მასალას იძლევა ბიზანტიის ოიკუმენური დოქტრინის გასააზრებლად და თანამეგობრობის თავისებურებათა გამოსარკვევად. შემდგომი მსჯელობა სწორედ ამ საკითხს შეეხება.

თანამეგობრობის პოლიტიკური ასპექტები

ურთიერთობა კონსტანტინოპოლსა და ბიზანტიის ორბიტაში მოქცეულ მეფე-მთავრებს შორის ხელშეკრულებით რეგულირდებოდა. იმპერიული იდეოლოგიის თანახმად, ოიკომენეს ერთადერთ მბრძანებლად კეისარი ითვლებოდა. ის იყო ქრისტეს მეგობარი, სხვა მბრძანებლები კი იმპერატორის მეგობრებად და მოკავშირეებად, ანუ მის ვასალებად ითვლებოდნენ. მსგავს თვალსაზრისს საიმპერატორო კარზე საქართველოს მიმართაც ავითარებდნენ. არსებული დოქტრინით, ბიზანტიის სუვერენი „მეფეა“ (ბასილევსი), ხოლო საქართველოსი - „მთავარი“. ეს უკანასკნელი სხვადასხვა ტერმინებით აღინიშნება: „არქონტი“, „ეთნარქი“. აღსანიშნავია შემდეგი გარემოებაც - თუ X ს-ში აფხაზთა მეფეებს ბიზანტიის კეისრები მიმართავდნენ როგორც „ექსუსიასტებს“ (მფლობელებს), XI ს-ში გაერთიანებული საქართველოს მეფეებს უფრო დაბალი რანგის აღმნიშვნელი ტიტულატურით მოიხსენებდნენ. ეს ფაქტი იმპერიის პოლიტიკურ აღმავლობასა და კავკასიურ ექსპანსიასთან უნდა იყოს კავშირში. ბიზანტიელთა თვალსაზრისით, ქართველი ბაგრატიონები ხელისუფლებას იმპერატორისგან იღებდნენ. ამიტომ კეისრები ბაგრატიონებს სამეფო ინსიგნიებსაც უგზავნიდნენ და საკარისკაცო ტიტულებსაც ურიგებდნენ. ყველაზე გავრცელებული კურაპალატის წოდებულება იყო. კრიტიკულ მდგომარეობაში ჩავარდნილ იმპერიას ქართველი მეფეებისთვის შეიძლებოდა კიდევ უფრო მაღალი ტიტული ეწყალობა (ნოველისიმოსი, სევასტოსი, პანიპერსევასტოსი, კესაროსი), მაგრამ თანასწორად და ბასილევსად არასდროს აღიარებდა.

განსაკუთრებულ შემთხვევებში საიმპერატორო კარი „ბარბაროსებთან“ არც დინასტიურ მოყვრობას თაკილობდა; ამ აქტით კიდევ უფრო საცნაურდებოდა ადგილობრივი დინასტიების ერთ დიდ „ოჯახში“, ბიზანტიურ თანამეგობრობაში შემოსვლა.

ბიზანტიის საიმპერატორო კარი მეგობრად და მოკავშირედ აღიარებდა არა მხოლოდ საქართველოს მეფეს, არამედ მის ვასალსაც და ამ უკანასკნელთანაც შესაბამის ხელშეკრულებას დებდა; ამასთანავე, ბიზანტიურ ტიტულებსაც უწყალობებდა. ამგვარი პრაქტიკა სავსებით შეესაბამებოდა ბიზანტიის სახელმწიფოებრივ და სამართლებრივ ნორმებს

- ევროპული ვასალიტეტისგან განსხვავებით, ბიზანტიური ავტოკრატიზმი ვასალის ვასალს საკუთრ ვასალად ცნობდა.

XI საუკუნეში ქართველები იზიარებდნენ შუა საუკუნეების სამყაროში გავრცელებულ შეხედულებას რომის (ბიზანტიის) იმპერატორის, როგორც საქრისტიანოს მეთაურის, განსაკუთრებული მდგომარეობის შესახებ. ეს თვალსაზრისი კარგად მოჩანს ეპისტოლედან, რომელიც ბაგრატ IV (1027-1072) კონსტანტინე X დუკას (1059-1067) გაუგზავნა: „გიხაროდენ, ზღმრთის-მოყუარე მეფეო, წარმომივლენიეს წინაშე მეფობისა შენისა კაცი, მიმსგავსებული უსხეულოთა და მოძღუარი ჩუენ ყოველთაჲ, ეგრეთ შეიწყნარე, ვითრცა შეუენის მეფობასა შენსა, რომლისა ლოცვითა დაამყარენ ღმერთმან ყოვლისა სოფლისა მპყრობელი წმიდაჲ მეფობაჲ შენი“.³² მაშასადამე, საქართველოს სამეფო კარი ცნობდა საიმპერიო დოქტრინას, რომ კეისარი „წმინდა“ მეფე და „ყოვლისა სოფლისა“ ანუ იოკომენეს/სამყაროს „მპყრობელი“ იყო.

კეისართა ეპითეტებად ქართულ ტექსტებში, ჩვეულებრივ, გამოიყენებოდა „ღმრთის-მსახური“,³³ „ღმრთის-მოყუარე“,³⁴ „ქრისტეს-მოყუარე“,³⁵ „მორწმუნე მეფე“,³⁶ „ღმრთის-მსახური და მორწმუნე“.³⁷ ღმრთისმოსაობა იმპერატორთა ხელისუფლების ერთ-ერთი მახასიათებელი და ლეგიტიმაციის სავალდებულო პირობა იყო. განათლებულმა ქართველმა ეს პოლიტიკური თეორია, ჩანს, კარგად იცოდა; მან ისიც უწყოდა, რომ იმპერატორები „თვთმპყრობელნი მეფენი“ იყვნენ³⁸ და მათი თვითმპყრობლობის ფიქსაციით იოკუმენური დოქტრინის ცოდნასაც ამჟღავნებდა და იმავდროულად თანხმობასაც უცხადებდა.

საქართველოს მეფეები ძალისხმევას არ იშურებდნენ, რომ „წმინდა მეფეთაგან“ კურაპალატობის პატივი მიეღოთ. მათთვის კურაპალატობამ მეფობის პატივის თითქმის თანასწორი მნიშვნელობა მიიღო და სამეფო ხელისუფლების აუცილებელ სამკაულადაც კი იქცა.³⁹ „მატიანე ქართლისას“ ანონიმი ავტორი გადმოგვცემს, რომ „შემდგომად ამისსა წელსა მესამესა წარვიდა დედოფალი მარიამ, დედაჲ ბაგრატისი, აფხაზთა მეფისაჲ, საბერძნეთად

³² ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, გვ. 178.

³³ ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, გვ. 32; იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, გვ. 49; გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, გვ.გვ. 134, 135, 176, 183.

³⁴ ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, გვ. 31-33.

³⁵ ი. აბულაძე (გამოც.), იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, გვ. 97.

³⁶ ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, გვ. 19.

³⁷ იქვე, გვ. 35.

³⁸ ი. აბულაძე (გამოც.), იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, გვ. 58.

³⁹ ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, II, გვ. 102-103.

ძიებად მშვიდობისა და ერთობისა, და კუალად ძიებად პატივისა კურაპალატობისა ძისათჳს თჳსისა, ვითარცა არს ჩუეულებად და წესი სახლისა მათისაჲ“.40 შესანიშნავი მოწმობაა საიმისოდ, რომ გაერთიანებული საქართველოს პირველი მეფეები კურაპალატობას სამეფო ხელისუფლების განუყოფელ და ტრადიციულ ატრიბუტად მიიჩნევდნენ. ტიტულის მნიშვნელობა განსაკუთრებით მწვავედ გამოიკვეთა ბიზანტიასთან დაპირისპირების ფონზე: ბიზანტიის კეისრებთან მეზრძლი გიორგი I კურაპალატის ტიტულს არ ატარებდა, მაგრამ მისი მემკვიდრეები ცდილობენ კურაპალატობის მოპოვებას "ბერძნებთან" "მშვიდობისა" და "ერთობის" დასამყარებლად. საინტერესო ტერმინია „ერთობა“; ხომ არ გულისხმობდნენ შუა საუკუნეების მოაზროვნენი ამ ტერმინში იმასვე, რასაც თანამედროვე მეცნიერები - „თანამეგობრობაში“?

ამ ერთობის სახელით მყარდებოდა დინასტიური კავშირები ბიზანტიის საიმპერატორო კართან (იხ. ზემოთ) - ესეც საქართველოს სტაბილურობისა და მშვიდობის გარანტიად აღიქმებოდა.

იმავედროულად, პოლიტიკური კონცეფციები საქართველოს მეფის ხელისუფლების შესახებ შეიცავდა ისეთ დებულებებსაც, რომლებიც ძირფესვიანად ეწინააღმდეგებოდა ბიზანტიური თანამეგობრობის პრინციპებს. უმთავრესი იყო ქართველ ბაგრატიონთა იესიან-დავითიანობა, ღვთისნებითობა და ღმრთივგვირგინოსნობა.

ბაგრატიონთა ბიბლიური დავითისგან წარმომავლობის იდეა უკვე „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გამოითქვა,⁴¹ ხოლო ჩამოყალიბებული სახე მიიღო ბაგრატიონთა სახლის მემატიანის, სუმბატ დავითის-ძის ქრონიკაში XI ს-ის პირველ ნახევარში.⁴² დავითიანობა ბაგრატიონთა საშინაო თუ საგარეო პრესტიჟს განამტკიცებდა და, შინ თუ გარეთ, ყველას აუწყებდა, რომ ვითრცა დავითიანები, ბაგრატიონები ძალაუფლებას ღვთის ნებით ფლობდნენ. ქართველთა საკურაპალატოში ღვთისნებითობა, გარკვეულწილად, ბაგრატიონთა სახლის სხვა წევრების ნებითა და ბერძნეთ კეისრის ბრძანებით იზღუდებოდა, უფრო ზუსტად, მას შემდეგ განხორციელდებოდა, რაც გვარის ყველა წევრი და კეისარი დასტურს გასცემდა.⁴³ მაგრამ ერთიან მონარქიაში ღვთისნებითობის აღსრულებას, ანუ მეფის

⁴⁰ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 279.

⁴¹ „დავით წინაწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო ჳელმწიფეო...“ - ი. აბულაძე (გამოც.), გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, გვ. 263.

⁴² ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), სუმბატ დავითი-ძე, ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 359.

⁴³ იხ. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, II, გვ. 102.

სრულუფლებიანობას იმპერატორთა მონაწილეობა აღარ ესაჭიროებოდა. პირველი მეფე, ვის წოდებულებაშიც ღვთისნებითობის ფორმულაც მონაწილეობს, არის გიორგი II.⁴⁴ „ქ. მე, გიორგი ბაგრატიანიმან, ნებითა ღმრთისათა აფხაზთა და ქართველთა მეფემან, ძემან სულკურთხეულისა მეფისა ბაგრატისამან...“ - ასე იწყება მეფის 1073 წ. სიგელი მღვიმისადმი.⁴⁵ იყო თუ არა ღვთისნებითობა განცხადებული ასევე მკაფიოდ ბაგრატ III-ის, გიორგი I-ის ან ბაგრატ IV-ის სიგელებში, არ ვიცით. ქართული სინამდვილის „ღვთისნებითობა“ პარალელს პოულობს ევროპულ Dei Gratia-თან („მადლითა ღვთისადათა“), რომელიც ქრისტიანი მონარქების ტიტულატურის აუცილებელი შესავალი ნაწილი იყო და მათი ძალაუფლების ღვთაებრიობაზეც მიუთითებდა. ფორმულა – Dei Gratia – შეიძლება არსებულიყო მხოლოდ სრულუფლებიანი სუვერენის ტიტულატურაში, რადგან ვასალი მიწას არა ღმერთისგან, არამედ სენიორისგან იღებდა. ამის მსგავსად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ღვთისნებითობის ხაზგასმით ქართველი ბაგრატიონები ღიად აცხადებდნენ, რომ ხელისუფლება და სამფლობელოები მათ ღმერთისგან ჰქონდათ მიღებული და არა კეისრებისგან.

ღვთისნებითობასთან უშუალოდ არის დაკავშირებული ღვთივგვირგვინოსნობის საკითხიც. გარკვეულ დრომდე ქართული პოლიტიკური თეორია თვლიდა, რომ ქართველ ხელისუფალთ გვირგვინი ბერძენთა მეფისგან უნდა მიეღოთ,⁴⁶ მაგრამ ქართული მიწების გაერთიანების კვალდაკვალ ოფიციალურ იდეოლოგიაში ახალი კონცეფციები იწერებოდა. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა ოშკის ტაძრის წარწერები და რელიეფური გამოსახულებები. კერძოდ, ოშკის სამხრეთი მკლავის საზეიმო კარის ტიმპანზე შესრულებულ თორმეტსტრიქონიან წარწერაში, სხვათა შორის, ნათქვამია, რომ „იწყეს ღმრთივგუიგუინოსანთა მეფეთა ჩუენთა შენებად ამის წმიდისა საყდრისა...“.⁴⁷ წარწერაში მოხსენიებული ღვთივგვირგვინოსანი მეფენი ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავი და მისი ძმა, დავით მაგისტროსი არიან. ეს ჩემთვის ცნობილი პირველი შემთხვევაა, როდესაც ბაგრატიონთა სახლის წარმომადგენელი ღვთივგვირგვინოსნად იწოდება. ამგვარი

⁴⁴ ამ საინტერესო მოღვაწის ახლებური შეფასებისთვის იხ. რ. მეტრეველი, ჯ. სამუშია, მეფეთ მეფე გიორგი II.

⁴⁵ თ, ენუქიძე, ვ. სილოგავა, ნ. შოშიაშვილი (გამოც.), ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 46.

⁴⁶ შეიძლება გაგვეხსენებინა შემდეგი პასაჟი ჯუანშერის თხზულებიდან: „ხოლო მან (კეისარმა - გ.ქ.) წარმოსცა ორი გვრგვინი მიჰრისა და არჩილისა და მოუწერა მათ თანა: „თქუენი იყოს მეფობაჲ ...ქართლსა შინა“ (ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 239).

⁴⁷ ე. თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, გვ. 47.

ფორმულირება შემთხვევითი რომ არ ყოფილა, ეს რელიეფის ანალიზითაც იკვეთება. ვ. ჯობაძის დაკვირვებით, ქტიტორებს თავს უშმშვენებდა საიმპერატორო გვირგვინი, სტემა. „საიმპერიო ნიშნის გამოყენება - აღნიშნავს მკვლევარი – იმპერატორის ერთ-ერთი პრივილეგია იყო და ძნელია ისე ავხსნათ მათი არსებობა ბაგრატის გვირგვინზე, თუ არა როგორც საიმპერიო სტატუსის უზურპაცია. თუმცა ეს არ არის ერთადერთი შემთხვევა. საქართველოში გვაქვს კიდევ ორი მსგავსი მაგალითი: ერთია, მეფე დავით აღმაშენებლის მონეტა, მოჭრილი 1123-1125 წლებში და მეორე - მეფე გიორგი III-ის მონეტა, მოჭრილი 1174 წელს“.⁴⁸ ის, რაც XII ს-ში სრულიად ბუნებრივ პოლიტიკურ იდეას წარმოადგენდა, X ს-ის დასასრულისთვის ინოვაციური მოძღვრება იქნებოდა სამეფო ხელისუფლების თეორიაში. ქართველთა საკურაპალატოს მბრძანებლები სიტყვითაც და ფორმითაც ნათლად ამბობდნენ, რომ გვირგვინს იღებდნენ არა კეისრისგან, არამედ ღვთისგან. ამდენად, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ღვთივგვირგვინოსნობის კონცეპცია ბაგრატიონთა სახლში X ს-ის მეორე ნახევრიდან იკიდებს ფეხს.

პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის გზაზე მდგარი საქართველოს სამეფოს მესვეურთათვის, ცხადია, ბიზანტიური ექსპანსიონიზმი მიუღებელი იქნებოდა. ბიზანტიური ოიკუმენე მათთვის საქართველოს საზღვრებთან მთავრდებოდა. სუმბატ დავითის-ძე გადმოგვცემს, რომ ტახტზე ახლად ასულ კონსტანტინე VIII-ს მალემრსბოლი დაუდევნებია კატაპანისთვის, ბრძანებით: „და აწ სადაცაღა მოწევნულ იყოს საჯელმწიფოსა შინა ძე გიორგისი ბაგრატი, გარე-ვე-აქციე იგი სწრაფით და წინაშე ჩუენსა მოგზავნე“. და ვითარცა აღმოიკითხა კატაბანმან ბრძანებად მეფისად, მაშინ მსწრაფლ მოიქცა და დევნა უყო ბაგრატს, გარნა ვერ ეწია მას, რამეთუ თვსსა მამულსა შემოსრულ იყო იგი...“.⁴⁹ ქვეყნის იდეოლოგთა თვალთახედვით, საქართველო არ არის ბიზანტიის სახელმწიფოს, ანუ ოიკუმენეს ნაწილი; საქართველოს საზღვრებიდან იწყებოდა სხვა სამყარო, აღმოსავლეთი, რომლის მეფე თვითმპყრობელია, ანუ ავტოკრატორი კეისრების დარად. გაერთიანებული საქართველოს პირველ მეფეზე, ბაგრატი მესამეზე მემატინე ამაყად ამბობს, რომ „...ბაგრატი, აფხაზთა მეფე, კურაპალატი დიდი, და ეუფლა ტაოს, მამულსა თვსსა, და დაიპყრა ყოველი კავკასია თვთმპყრობელობითა ჯიქეთითგან ვიდრე გურგენადმდე. ხოლო ადარბადაგანი და შარვანი მოხარკე ყო, სომხითისა

⁴⁸ ვ. ჯობაძე, ოშკის ტაძარი, გვ. 33.

⁴⁹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 373.

კელმწიფებითა ნებიერად განაგებდა. მეფე სპარსთაჲ თჳს მეგობრად და ერთგულ ყო სიბრძნითა და ძლიერებითა თჳსითა უფროჲს სახლეულთა თჳსთასა, და ბერძენთ მეფესაცა შიში აქუნდა ამისი ყოვლადვე“.⁵⁰ ცნობა, მართალია, ერთობ გაზვიადებულია, მაგრამ კარგად ასახავს პოლიტიკურ აზროვნებაში მომხდარ ტეხილს, ქვეყნის გაერთიანებას რომ უკავშირდება. ქართველ იდეოლოგთა თვალთახედვით, მეფე-კურაპალატი სრულებიდაც არ არის კეისართა ყმა. ის სრულუფლებიანი თვითმპყრობელი ხელმწიფეა იმპერატორთა მსგავსად, და თავის ხელისუფლებას მთელ კავკასიაზე განავრცობს, ჰყავს მოხარკე და ვასალური ქვეყნები, ბიზანტიელებს კი შიშის ზარს სცემს. ამდენად, მემატთანეთა მტკიცებით, გაერთიანებული საქართველოს სამეფოს პირველმა მეფემ თავის ირგვლივ მთელი კავკასია შემოიკრიბა; საქართველოში კავკასიური თანამეგობრობის იდეამ გაიღვიძა.

კავკასიური თანამეგობრობის იდეის განვითარებაში მნიშვნელოვანი იყო ლეონტი მროველის ეთნოგენეტიკური კონცეფციის შემუშავება, რომელიც კავკასიის ხალხთა საერთო წარმომავლობასა და ძმობას ქადაგებდა.⁵¹ ეს იდეა იმდენად სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, რომ გავრცელება ჰპოვა ჩრდილოეთ კავკასიაში, კერძოდ, სამხრეთ დაღესტნელებსა და ოსებში.⁵²

კავკასიური თანამეგობრობის იდეა, ცხადია, საქართველოს სამეფო კარზე ბიზანტიური თანამეგობრობის იდეის საპირწონედ იშვა. ისიც ცხადია, რომ ქართული იდეა რეგიონში ქართული სახელმწიფოს მოწინავეობას გულისხმობდა. ამბიციები სრულიად საფუძვლიანი იყო, რადგან საქართველო კავკასიაში ერთდერთი პოლიტიკური ერთეული იყო, რომელიც ღიად უპირისპირდებოდა ბიზანტიას, როგორც კულტურულ-ეკლესიურად, ისე სამხედრო-პოლიტიკური თვალსაზრისით. ჩრდილოეთ კავკასიაში საქართველოდან ქრისტიანობის გავრცელება და მცხეთის სვეტიცხოვლის მფლობელობის გაძლიერება, სამხრეთით საზღვრებთან კი სომხეთის ეკლესიაზე ზეგავლენის მოპოვების ცდა კავკასიური თანამეგობრობის საეკლესიო მხარეა. თანამეგობრობა უფრო მტკიცე იქნებოდა, თუ ის სარწმუნოებრივ ერთობასაც დაეფუძნებოდა. საქართველოს ირგვლივ კავკასიის ხალხთა გაერთიანებით კი ბაგრატიონებს რეგიონიდან ბიზანტიელები უნდა გაემევეებინათ. ბაგრატ IV-

⁵⁰ იქვე, გვ. 370.

⁵¹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 25-28.

⁵² იდეის ოსებში გავრცელება მით უფრო საგულისხმოა, რომ ლეონტის სქემით ოსები არიან თარგამოსიანები და არ შემოდიან კავკასიურ სამხრეთში.

ის ბრძოლა ანისისათვის, ხუფათისათვის, მიტაცებული ანაკოფიისა თუ იბერიის თემისთვის – ეს ბიზანტიასთან ომის წარმოებას ნიშნავდა და, ქართულ მატრიანებს თუ ვენდობით, ამ ომს საკმაოდ წარმატებულადაც ეწეოდა. ბიზანტიელთაგან მიტაცებული მიწა-წყლის დაბრუნება თურქ-სელჩუკების შემოსევებმა გადაწყვიტა.⁵³ საქართველოს სამეფომ, მართალია, დაიბრუნა დაკარგული ტერიტორიები, მაგრამ მალე თავად იქცა დიდი თურქობის ობიექტი. კავკასიური თანამეგობრობის იდეა ჩაიშალა; თავად საქართველოსაც ყოფნა-არყოფნის საკითხი დაუდგა.

ბიზანტინიზმი დაპყრობილ საქართველოში

ბერძნული და ქართული იდენტობების დაპირისპირება თვალნათლივ გამოჩნდა ტაო-კლარჯეთსა და აფხაზეთში, რომლებიც ბიზანტიელებმა ეტაპობრივად მიიტაცეს მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში.

1001 წელს, დავით კურაპალატის გარდაცვალების შემდეგ, მის მემკვიდრეობას ბასილი II დაეუფლა. „და აოჯრდა იმიერ-ტაო. და გამოვიდა ბასილი, ბერძენთა მეფე, და მისცნეს მას ციხენი აზნაურთა ამა დავითისთა. და დაიპყრა ბასილი მეფემან მამული დავით კურაპალატისა“ – გვამცნობს ქართველი მემატიანე.⁵⁴ აღნიშნული ტერიტორიები ბიზანტიელებმა შემოიმტკიცეს ქართველებთან წარმატებული ომის შემდეგ, 1021-1022 წწ. საზავო ხელშეკრულებით, გიორგი I იძულებული იყო იმპერატორისთვის დაეთმო თორმეტი თუ თოთხმეტი ციხე მათი შესავალი ქვეყნებითურთ ტაოს, ბასიანს, შავშეთს, კოლა-არტაანსა და ჯავახეთში.⁵⁵

ტერიტორიების ანექსია მომდევნო იმპერატორების დროსაც გრძელდებოდა: კონსტანტინე VIII (1025-1028) წაქეზებისა და სამხედრო ინტერვენციის შედეგად იოვანე ბანელი ეპისკოპოსი და ტაოელ აზნაურები ბიზანტიაში გადავიდნენ; მათ მაგალითს შავშმა აზნაურებმაც მიბამეს და მოწინააღმდეგეს წყეთისა (სავარაუდოდ, შავშეთის საერისთავოს ცენტრი) და გარყლობის ციხეები გადასცეს.⁵⁶

⁵³ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 299.

⁵⁴ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 369-370.

⁵⁵ იქვე, გვ. 276, 373.

⁵⁶ იქვე, გვ. 278-279. დასახელებულ ციხეთა შესახებ იხ. ჯ. სამუშიას წერილები წიგნში: ტაო-კლარჯეთის ციხე-სიმაგრეები, ტ. II, თბ., 2020, გვ. 181-185; გვ. 244-254.

ბიზანტიელებმა წაიღეს, აგრეთვე, ხუფათის ციხე;⁵⁷ თუმცა მისი დაპყრობის დრო და გარემოება წყაროებიდან არ ჩანს.

სად დაიდო ბიზანტიის იმპერიისა და საქართველოს სამეფოს საზღვარი? ერთი შეხედვით, ეს დავით კურაპალატის სამფლობელოთა ჩრდილოეთი პერიფერია უნდა ყოფილიყო; თუმცა პირდაპირ პასუხს ის გარემოება ართულებს, რომ ბასილი II-მ გამარჯვების მიუხედავად „რომელნიმე ამათ ქუეყანათაგან ეკლესიანი, სოფელნი და ადგილნი დაულოცნა გიორგი მეფესა“;⁵⁸ უფრო ადრე კი დავით კურაპალატის გარკვეული მიწები „მღვნად“ ბაგრატ III-ს გადასცა.⁵⁹ ირკვევა, რომ გურგენ მაგისტროსსაც „სამი ციხე თავისი მამულებითურთ ... უსამართლოდ წაღებული ჰქონდა კურაპალატის წილიდან“.⁶⁰ რა ტერიტორიას დაეპატრონნენ ბაგრატიონები, კეისრის ნებითა თუ ნების საწინააღმდეგოდ, ეს წყაროებიდან არ ჩანს.

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ბიზანტიელებმა მტკიცედ მოიკიდეს ფეხი ამიერ ტაოს ცენტრში, ოლთისსა და მის შემავალ ქვეყანაში („ოლთისნი“) და მამროვანში.⁶¹ ბიზანტიელები მთლიანად აკონტროლებდნენ თორთომისწყლის ხეობასაც, რასაც შესანიშნავად მოწმობს ოშკისა და ექექის წარწერები.⁶² ვარაუდობენ, რომ ოთხთა ეკლესია და პარხლის მონასტერი, ანუ ჭოროხის შუა წელიცა და პარხლისწყლის ხეობაც ბიზანტიელებს დარჩათ.⁶³ ცხადია, ბასიანიცა⁶⁴ და ზემო ქვეყნებიც ბიზანტიის იმპერიაში რჩებოდა.

ოლთისისწყლის მარჯვენა სანაპიროზე ბიზანტიელთა სამფლობელოები, ჩანს, აღარ ვრცელდებოდა. უპირველეს ყოვლისა, ეს მტკიცდება იშხნის მცირე ეკლესიისა და მთავარი ტაძრის სამშენებლო წარწერებით⁶⁵ – გურგენ მეფეთ-მეფისა და გიორგი I-ის მოხსენიება უეჭველს ხდის ბაგრატიონთა უფლებებს ამიერ ტაოს ამ ნაწილზე. ბანაც საქართველოს სამეფოში რჩებოდა. „მატიანე ქართლისას“ ანონიმი ავტორი გადმოგვცემს, რომ

⁵⁷ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 283.

⁵⁸ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 276.

⁵⁹ ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), არისტაკეს ლასტივერტცი, გვ. 180

⁶⁰ იქვე, გვ. 186.

⁶¹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 274, 301, 371; ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.): სტეფანოს ტარონეცი, გვ.282; არისტაკეს ლასტივერტცი, გვ. 180; R. Bedrosian, (edit.), Matthew of Edessa, p. 73.

⁶² ე. თაყაიშვილი, თხზულებანი, I, გვ. 202, 223-224.

⁶³ იქვე, გვ. 203; დ. მუსხელიშვილი, (რედ.), საქართველოს ისტორიის ატლასი, გვ. 14-17.

⁶⁴ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 274, 276, 286, 371; ე. ცაგარეიშვილი (არისტაკეს ლასტივერტცი, გვ. 181, 185.

⁶⁵ ე. თაყაიშვილი, თხზულებანი, I, გვ. 151-152, 171-172.

კონსტანტინოპოლიდან მობრუნებული უფლისწული ბაგრატე „რაჟამს მოიწია მამულსა და სამეფოსა თვსსა, მოჰყვა თანა კატაბანი აღმოსავლეთისაჲ ვიდრე საზღვართამდე მამულისა მისისა“.⁶⁶ ცნობას აზუსტებს აღწერილი ამბების თანამედროვე სუმბატ დავითის-ძე: „გარდაცდეს-რად სამნი წელნი, მაშინ წარმოგზავნა ბასილი მეფემან ქალაქით კონსტანტინეპოლით ბაგრატე, ძე გიორგისი, ვითარცა-იგი აღეთქუა. და მოიწია ბაგრატე ტაოს და შემოვიდა თვსსა მამულსა ბანას თანამოყოლითა მისად კატაბანისა აღმოსავლისათა ზღვრადმდე ბაგრატის მამულისა“.⁶⁷ XI ს-ის ისტორიის თხრობისას, ქართველი მემკვიდრენი ხაზგასმით აღნიშნავენ, რომ ბანა ბაგრატეონთა სახლის „თვსი“ მამულია.⁶⁸ პოლიტიკური გეოგრაფია არ იცვლება მაშინაც, როდესაც ბანელი ეპისკოპოსი მეფეს ლალატობს და ბიზანტიაში გადადის.

საქართველოს საზღვრებში რჩება კალმახის,⁶⁹ თუხარისისა⁷⁰ და არტანუჯის⁷¹ ციხეები, სადაც მეფის ერისთავები სხედან. მეფის ერისთავები აკონტროლებენ კოლა-არტან-ჯავახეთის უმნიშვნელოვანეს ციხესიმაგრეებსაც,⁷² ხოლო კლარჯეთში საქართველოს მეფის სამართალი, შესაბამისად, სუვერენული უფლებები ვრცელდება.⁷³ ამრიგად, ბარდუს-ოლთისისწყლისა (ამიერ და იმიერ ტაოს გამყოფი ხაზი) და ორჯოხის მთების (იმიერ ტაოსა და კლარჯეთის საზღვარი) ჩრდილოეთით იმპერიის ხელისუფალნი არ ჩანან. ანონიმი მემკვიდრის ცნობა, რომ XI ს-ის 70-იან წლებში გიორგი II-მ „წაუხუნა ბერძენთა ... მრავალნი ციხენი კლარჯეთისა, შავშეთისა, ჯავახეთისა და არტანისაჲ“⁷⁴ შეიძლება ისე გავიგოთ, რომ ბიზანტიამ ამ ქვეყნებზე ფორმალური უფლებებიც საბოლოოდ დაკარგა.

დაპყრობილ ტერიტორიებზე შეიქმნა ბიზანტიური ადმინისტრაციული ერთეული იბერიის თემი. სამხრეთ კავკასიის პოლიტიკურ ერთეულთა დაპყრობასთან ერთად იცვლებოდა თემის საზღვრებიც და სახელწოდებაც. სხვადასხვა ნარატიულ თუ დოკუმენტურ წყაროებში გვხვდება შემდეგი სახელწოდებები: “იბერიის”, “ანისის, დიდი არმენიისა და

⁶⁶ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 277.

⁶⁷ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 373.

⁶⁸ იქვე, გვ. 278, 280, 301, 374.

⁶⁹ იქვე, გვ. 285, 287, 288

⁷⁰ იქვე, გვ. 282.

⁷¹ იქვე, გვ. 279, 284, 370.

⁷² კარგად ჩანს როგორც ნარატიული, ისე ეპიგრაფიკული ძეგლებით.

⁷³ თ. ენუქიძე, ვ. სილოგავა, ნ. შოშიაშვილი (გამოც.) ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 32-34.

⁷⁴ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 299.

იბერიის”, “ანისისა და იბერიის”, “იბერიისა და დიდი არმენიის”, “არმენიისა და იბერიის”, “ანატოლიის”, “ყარსისა და იბერიის” თემი.⁷⁵

იბერიის თემის დაარსების თარიღი სამეცნიერო ლიტერატურაში სადავოა;⁷⁶ თუმცა აშკარაა ის გარემოება, რომ ბასილი კეისარი დავით კურაპალატის სამფლობელოების ინკორპორაციისთანავე შეუდგა ამ მიწების ადმინისტრაციულ მოწყობას. „ტაოელთა ყველა ციხესიმაგრე თვის ხელქვეით დაიმორჩილა და სანდო პირებს ჩააბარა“ - აღნიშნავს სტეფანოს ტარონელი⁷⁷, ხოლო არისტაკეს ლასტივერტეცი აკონკრეტებს, რომ კეისარმა „მრავალი გავარი, ციხე, და ქალაქი დაიპყრო. აქ მან დააყენა საქმის გამგებლები, მოსამართლეები და ზედამხედველები“.⁷⁸ საქართველოსთან ომის დასრულების შემდეგ კი იმპერატორმა კვლავ „დააყენა გავარზე მთავრები, რომლებმაც დაყვეს იგი მამულებად, სოფლებად და კარმიდამოებად“.⁷⁹ სომეხ ავტორებს ზუსტად აქვთ შენიშნული იმიერ ტაოს ტერიტორიული სტრუქტურა (ციხე და ციხის შესავალი ქვეყანა) და ქვეყნის დამორჩილების უმთავრესი პირობა – ციხეების ფლობა. ქვეყნის ცენტრად კვლავ ოლთისი რჩებოდა - ის ბიზანტიელ მხედართმთავართა საზამთრო სადგომი და ამიერკავკასიის პოლიტიკურ ერთეულებზე სამხედრო ლაშქრობის შესანიშნავი ბაზა იყო.⁸⁰

იმიერ ტაოსა და ბასიანში ჩამდგარი ბიზანტიური გარნიზონის რიცხოვნების შესახებ ინფორმაცია არ გაგვაჩნია. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მათი რიცხვი შეზღუდული ყოფილა - ქართველ მეფეთა დასამორჩილებლად თუ მოსაგერიებლად ჯარი იმპერიის ცენტრალური პროვინციებიდან იგზავნებოდა.⁸¹ სალაშქროდ გამოსვლა საკუთარი აღჭურვილობით ადგილობრივ მოსახლეობასაც ევალებოდა.⁸² მოგვიანებით იბერიისა და ქალდიის თემებში

⁷⁵ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გეორგია V: გიორგი კედრენე, გვ.გვ. 53, 63, 79-82; კეკავემნოსი გვ. 315; გეორგია VI: მიქელ პსელოსი, გვ. 15-16; მიხეილ ატალიატე, გვ. 23-26, 31; В. Н. Бенешевич, Три анийские надписи XI века из эпохи византийского владычества с. 16, 19. W. Seibt, Das Byzantinische militärkommando “Iberia”, p. 157.

⁷⁶ W. Seibt, Das Byzantinische militärkommando “Iberia”, გვ. 146-157; ჯ. სამუშია, ბიზანტიის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულის - „იბერიის თემის“ დაარსების თარიღისათვის, სამეცნიერო პარადიგმები, გვ. 171-183.

⁷⁷ ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.) სტეფანოს ტარონეცი, გვ. 284.

⁷⁸ ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), არისტაკეს ლასტივერტეცი, გვ. 180.

⁷⁹ იქვე, გვ. 188

⁸⁰ მათეოს ურჰაეცი ოლთისისამგვარ მნიშვნელობას ანისის კამპანიის კონტექსტში აღნიშნავს; იხ. Matthew of Edessa, p. 73. ვ. არუთინოვა-ფიდანიანის აზრით, ამ დროს ოლთისი თემის დედაქალაქი იყო (იხ. მისი, Византийские правители фемы Иверия, с. 67).

⁸¹ В. Арутюнова-Фиданиян, Византийские правители фемы Иверия, с. 65-66.

⁸² ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გეორგია, V, გვ. 82.

დასავლეთ ევროპელი მოქირავნეები – ფრანგები და ვარანგები იგზავნებოდნენ. რომელ ციხეებში იყვნენ ჩამდგარნი, უცნობია. ვიცით, რომ ისინი ბაიბერდის ციხეში იდგნენ და იმპერიის საზღვრებს მომხვდურთაგან იცავდნენ. XI ს-ის 40-იან წლებში მათ საქართველოს მეფის საწინააღმდეგო კამპანიაშიც მიუღიათ მონაწილეობა.⁸³

უნდა ვიფიქროთ, რომ ბიზანტიელები დავითის მემკვიდრეობის ეკონომიკურ ათვისებასაც შეეცდებოდნენ. საამისო ჩვენებად შეიძლება გამოდგეს პსელოსის ცნობა იმის შესახებ, რომ ბასილი II-ის მრავალტალანთან საგანძურში მნიშვნელოვანი წილი იბერიაში მოპოვებულ სიმდიდრესაც ედო. ამ სიმდიდრეში მხოლოდ სამხედრო ნადავლი არ უნდა იგულისხმებოდეს. ვაჭრობიდან, სავაჭრო გზებიდან და ქალაქებიდან მიღებულმა შემოსავალმა დავით კურაპალატის საგანძურიდან კეისრის სალაროსკენ იცვალა მიმართულება. 40-იანი წლებიდან კი ამას დაერთო მოსახლეობაზე გაწერილი ახალი და მძიმე გადასახადებიც. იბერიის თემის სიმდიდრეს კედრენე-სკილიცაც აღნიშნავს.

ბიზანტიის კეისრები ფართოდ მიმართავდნენ ადგილობრივი არისტოკრატის იმპერიაში გადასახლების პოლიტიკას. ამგვარი აქტით ბიზანტიელები ძალადობით დაპყრობილ ერებს პოლიტიკური და კულტურული ელიტის გარეშე ტოვებდნენ. სიმდიდრისა და პატივის მაძიებელი აზნაურებიც სიამოვნებით ტოვებდნენ ტაოს მიუვალ სიმაგრეებს და განდიდების მოიმედენი შორეულ ბიზანტიაში მიდიოდნენ.

ბიზანტიაში გადასახლების პროცესი, რა თქმა უნდა, არ ყოფილა ტოტალური. საიმპერატორო კარს კარგად ქონდა გააზრებული ის გარემოებაც, რომ დაპყრობილი ქვეყნების ეფექტური მართვისთვის მათ სჭირდებოდათ კავშირი ადგილობრივი ძირების მქონე არისტოკრატებთან. ამგვარ პოლიტიკას, ფრიად წარმატებით, უკვე ბასილი II მიმართავდა. თორთომის მახლობლად, სოფ. ექექში აღმოჩენილი წარწერის მიხედვით, შუქი ეფინება ბიზანტიური პოლიტიკის სხვადასხვა ასპექტს.

აღნიშნული წარწერა სააღმშენებლო ხასიათისაა და ბერძნულ ენაზე ყოფილა შესრულებული. სავარაუდოდ, ის ასე იკითხება: „(ესე ყოვლად პატიოსანი და წმინდა ტაძარი) ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა აიგო ჩემ მიერ, ლარისისა და მაკედონიის მხედართმთავრის,

⁸³ ვრცლად ამის შესახებ იხ. ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, საქართველოს ისტორიის ახალი პერსონაჟები, გვ. 92-123; ჯ. სამუშია, საქართველოს სამხედრო ისტორია (ნარკვევები),

გრიგოლ პატრიკოს სუმბათის-ძის (რომელ არს) კეხკაცი (?), იბერის და (ჩემი შვილების? მიერ), ვასილ და კონსტანტინე დიდი მეფეებისა და თვითმპყრობლების, პორფიროგენეტების ზეობაში, წელსა 6515-სა“.⁸⁴ სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა გრიგოლის ეთნიკური და კონფესიური კუთვნილების შესახებ; დაეჭვებას იწვევს თავად წარწერის გადმონაწერი და შესაბამისად, „კეხკაც-ვიხკაცისა“ და „იბერის“ ამოკითხვის მართლზომიერება.⁸⁵ როგორც არ უნდა გადაწყდეს საკითხი, ის თითქოს, უდავოა, რომ გრიგოლ სუმბატის-ძეს აღმოსავლური, კავკასიური ძირები აქვს;⁸⁶ ამასთანავე, ის იმპერიის ერთგული და გამოცდილი ჯარისკაცია, რომელსაც ბიზანტიური ადმინისტრაციის დანერგვა აქვს დავალებული. სააღმშენებლო წარწერაში იმიერ ტაოზე კეისართა სუვერენული უფლებებია ხაზგასმული. ნიშანდობლივია, რომ საკურაპალატოს დაპყრობისთანავე ბიზანტიელები იქ ბერძნული ენის დამკვიდრებას ცდილობენ, საფიქრებელია, როგორც ოფიციალური საქმის საწარმოებლად, ისე საეკლესიო მსახურებისთვის. სიმბოლურია ახალი პოლიტიკური რეალობის განცხადება ახლადაგებული სამლოცველოდან (თითქოს, ზეციური დასტურის ნიშნად).

ბიზანტიური ადმინისტრაციის დანერგვა ბერძნულ ენასთან ერთდ ბერძნული სამართლის დამკვიდრებასაც გულისხმობდა. მართლაც, ბიზანტიელი იურისტისა და მოსამართლის, ევსტათე ჰრომის სასამართლო განჩინებებიდან კარგად ჩანს, რომ ახალი მმართველობა კერძო სამართლის, სახელდობრ, მემკვიდრეობითი სამართლის ადგილობრივ ნორმებს იმპერიული წესებით ანაცვლებდა; მაგრამ, იმავდროულად, ბიზანტიური სამართალი მკვიდრ სამართლებრივ ტრადიციებსაც უწევდა ანგარიშს და იბერიის თემის, სავარაუდოდ კი,

⁸⁴ ე. თაყაიშვილი, თხზულებანი, 1, გვ. 223-224; თ. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, გვ. 16.

⁸⁵ დაწვრილებით იხ. Н. Ломоури, К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии). Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии, с. 339-342.

⁸⁶ შდრ. В. Арутюнова-Фиданиян, Византийские правители фемы Иверия, гв. 75. „იბერი“, შეიძლება, არა ეთნიკურ ან კონფესიურ კუთვნილებას გულისხმობს, არამედ - სადაურობას და გრიგოლისა თუ მისი წინაპრების სამშობლოს მიანიშნებს. თუ ლაპიდალურ ძეგლში მართლაც ვიხკაცი ეწერებოდა და გრიგოლ პატრიკოსს იბერიიდან გამოსულ სომეხ წარჩინებულად მივიჩნევდით, მაშინ ფორმა „ვიხკაცი“, დიდი ალბათობით, ქართული „ვიხიკარის“/“ვიხიკელის“ სომხური ექვივალენტი იქნებოდა; სადაურობის მაჩვენებელი ვიხკაცი/ვიხიკარი კი გულისხმობს დასახლებული პუნქტის ვიხიკის არსებობას, რომლის ადგილმდებარეობა, სრულიად საფუძვლიანად, ტაო-კლარჯეთში ივარაუდება (ვიხიკი-ვიხიკარის შესახებ იხ. Н. Марр, Об армянской иллюстрированной рукописи из халкедонитской среды, с. 1297-1301. ვიხკაცის ვიხიკთან დაკავშირების თვალსაზრისი ეკუთვნის ვ. ბენეშევიჩს; იხ. მისი Три анийские надписи XI века из эпохи византийского владычества, с. 25, прим. 2).

ტაოს, მკვიდრთა დავებს ხან საიმპერიო, ხან კი „ეთნოსთა“ სამართლით განიხილავდა.⁸⁷ მართალია, „პეირამ“ ქართველ აზნაურთა დავების შესახებ ძალზედ მწირი ინფორმაცია შემოგვინახა, მაგრამ აღნიშნული ორიოდ მაგალითიც, პარალელური მასალის გათვალისწინებით, საკმაო საფუძველს იძლევა იმის დასამტკიცებლად, რომ სამემკვიდრეო სამართლის შეცვლით ბიზანტიელები ადგილობრივი სოციალური წეს-წყობილების მოშლასა და საიმპერიო წესრიგის გაერთვაროვნებას, ადგილობრივი არისტოკრატის შესუსტებასა და საბოლოო ჯამში კი, დაპყრობილი ტერიტორიების შემომტკიცებას ისახავდა მიზნად.⁸⁸ ერთი ამგვარი პრაქტიკაც ცხადყოფდა, რომ საიმპერატორო კარი ეროვნული ინსტიტუტების ნგრევით ეროვნული თვითმყოფადობის აღმოფხვრას, დაპყრობილ-დამორჩილებულ ხალხთა საერთო იმპერიულ ინტერესთა ფერხულში ჩათრევას და ამ გზით, აღმოსავლეთის საზღვრების მტერთაგან კიდევ უფრო ეფექტურად დაცვას ლამობდა.⁸⁹

ბიზანტია, როგორც ჩანს, დაპყრობილი ტერიტორიების საეკლესიო რეორგანიზაციასაც შეუდგა. საეკლესიო ექსპანსია ბასიანის მაგალითზე ჩანს. ცნობილია, რომ X ს-ის დასაწყისში ქართველთა საკურაპალატომ ჩრდილოეთ ბასიანი (არაქსის მარცხენა სანაპირო) შემოიერთა, ხოლო იმავე საუკუნის 60-70-იანი წლებიდან, ან, უფრო ადრეც, ბასიანში ამოქმედდა ვალაშკერტის ეპარქია, რომლის ცენტრი ვალაშკერტ-ჰასანყალაში მდებარეობდა.⁹⁰ ანექსიის პირველ წლებში დავით კურაპალატის სამემკვიდრეოში საეკლესიო წეს-წყობილება, ჩანს, უცვლელი რჩებოდა,⁹¹ მაგრამ მოგვიანებით ვითარება იცვლება. კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო საყდარს დაქვემდებარებულ საეპისკოპოსო ნუსხებში (9⁴³³, 10⁵¹⁰, 13⁵⁵⁶)⁹² იხსენიება ტრაპიზონის სამიტროპოლიტოს ფასიანის საეპისკოპოსო.⁹³ დასახელებული ნოტიციები შედარებით გვიანი ხანისაა. მათგან უადრესი, მე-9 ნოტიცია, დაახლ. X-XI სს. მიჯნიდან

⁸⁷ დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. Г. Литаврин, Два судебных решения константинопольского судьи Евстафия Ромея (сер. XI в.), с. 378-384.

⁸⁸ შეიძლება, გაგვეხსენებინა იუსტინიანეს რეფორმები და მათი შედეგები დასავლეთ სომხეთში (იხ. Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, с. 157-210.

⁸⁹ იქვე, с. 201.

⁹⁰ დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. გ. ჭეიშვილი, ვალაშკერტის საეპისკოპოსო, ჰუმანიტარული კვლევები, გვ. 169-198.

⁹¹ ამის დასტურია ზაქარია ვალაშკერტელის აქტიური დიპლომატიური მოღვაწეობა (იხ. ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.) არისტაკეს ლასტივერტეცი, გვ. 181, 186-187.

⁹² ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემით, III, X და X^o ნოტიციები (იხ. გეორგიკა, IV², გვ.გვ. 132-133, 146, 165).

⁹³ J. Darrouzès (edit.) Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. გვ. 303, 326, 363. ფასიანი იგივე ბასიან-ჰასან-ყალაა. აქ გადიოდა კელმენესა და თეოდოსიუპოლის ეპარქიებიათა საზღვრებიც (Honigmann E., Die Ostgrenze Des Byzantinischen Reiches von 363 Bis 1071 გვ. 196).

იქმნებოდა და XII ს-შიც ივსებოდა.⁹⁴ კიდევ უფრო გვიანდელი დანაშრევები ვლინდება მე-10 და მე-13 ნოტიციებში.⁹⁵ ბიზანტიურ ეკთესისებში ფასიანის კათედრის გაჩენა კარგად ესადაგება XI საუკუნის 20-იან წლებში განვითარებულ მოვლენებს – ზაქარია – ვალაშკერტელის, რომლის მოღვაწეობა ეპარქიაში და ნათესაური კავშირები ფერის ჯოჯიკის ძესთან⁹⁶ დისკომფორტს უქმნიდა ბერძნულ სახელმწიფოსაც და ეკლესიასაც, გადასახლებით ბიზანტიელები. ბასიანის პოლიტიკური და საეკლესიო ინკორპორაცია იმპერიაში არ უნდა იყოს მოულოდნელი: სახელმწიფოს მსგავსად ბიზანტიის ეკლესიაც საეკლესიო კანონებზე მაღლა, ზოგჯერ, იმპერიულ ამბიციებს აყენებდა და სხვა ეკლესიათა კუთვნილი ტერიტორიების მიტაცებასაც არ თავილობდა.

შეიცვალა საეკლესიო გეოგრაფიაც: თუ ქართულ სახელმწიფოში, მცხეთის ტახტს დაქვემდებარებულ ბასიანში მხოლოდ ერთი საეპისკოპოსო საყდარი არსებობდა, ბიზანტიის იმპერიაში ბერძნული ეკლესიის ბატონობის პირობებში სულ მცირე სამი კათედრა გაჩნდა და სხვადასხვა დიოცეზში გადანაწილდა: ფასიანის და ანდოკის⁹⁷ საეპისკოპოსოები კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს ტრაპიზონის სამიტროპოლიტოს დაემორჩილა, ხოლო ორტროსის⁹⁸ – ანტიოქიის საპატრიარქოს თეოდოსიუპოლის სამიტროპოლიტოს.⁹⁹ ანტიოქიის საყდრის იურისდიქცია იბერიის თემის დიდი ნაწილზე გავრცელდა.¹⁰⁰

ბიზანტიის იმპერიის საეკლესიო ექსპანსიონისტური ტენდენციები, თითქოს, მიტაცებული აფხაზეთის მაგალითზეც ჩანს¹⁰¹ და, XI ს-ის პირველი ნახევრის საიმპერიო პოლიტიკის გათვალისწინებით, ერთგვარ ნორმადაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ,¹⁰² თუმცა იმიერტაოს მაგალითი ერთმნიშვნელოვან დასკვნებს გამორიცხავს.

⁹⁴ Notitiae Episcopatum, p. 92-94.

⁹⁵ J. Darrouzès (edit.) Notitiae Episcopatum, p. 116-117, 151-153.

⁹⁶ ზაქარია ვალაშკერტელის შესახებ იხ. ე. მეტრეველი, ზაქარია ბანელი, გვ. 145-195; Z. Skhirtladze, D. Kldiashvili, Georgian Manuscripts produced in Eleventh-Century Constantinople, p. 315-332.

⁹⁷ შესატყვისება რომაული იტინერარიუმების Andaga // Andaca-ს და ლოკალიზდება ავნიკის ჩრდილო-აღმოსავლეთით, დაახლოებით 25 კმ. დაშრებით (Honigmann E., Die Ostgrenze, გვ. 193). ანდაკიც იხსენიება იმავე ნოტიციებში (9⁴²⁶, 10⁵¹², 13⁵⁵⁸), რომლებშიც ფასიანი (Notitiae Episcopatum, გვ. 303, 326, 363).

⁹⁸ იგივე ორდორუ-ორდრუ ზემო ბასიანში (Honigmann E., Die Ostgrenze, p. 214).

⁹⁹ H. Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, p. 249.

¹⁰⁰ H. Gelzer, იქვე; Honigmann E., Die Ostgrenze, p. 211-218.

¹⁰¹ იხ. ქვემოთ.

¹⁰² პარალელურ მასალად ბულგარეთის ეკლესიის ისტორიასაც მოვიხმობთ: ცნობილია, რომ ბულგარეთის ეკლესიის მეთაური ჯერ არქიეპისკოპოსის, ხოლო X ს-ის პირველი ნახევრიდან პატრიარქის რანგში აღზევდა. ბიზანტია იძულებული შეიქნა შერიგებოდა ამ ცვლილებებს, მაგრამ

ოშკის წარწერებიდან, ერთი მხრივ, ცხადი ხდება კეისართა სუვერენული უფლებების გავრცელება ამიერ ტაოზე („ქ. სამებაო წმიდაო, ადიდენ შენ მიერ გვრგვონოსანნი მეფენი ბასილ და კოსტანტი...“)¹⁰³ და ბაგრატიონთა ტაძრის, ერთგვარად, საიმპერატორო ტაძრად გადაქცევის ტენდენცია (ტაოელ ბაგრატიონთა მოსახსენებლების [...სენებად არს ბაგრატ მეფისად (ამას დღესა გარდაიცვალა ს)ულითა კურთხეული ბაგრატ, ქრონიკონი იყო რპვ“] ბიზანტიელ იმპერატორთა მოსახსენებლებით ჩანაცვლება: „გარდაიცვალა თვთმპყრობელი წმიდად მეფეჲ ბერძენთად ბასილი ქრონიკონსა სმე...“).¹⁰⁴ მაგრამ, მეორე მხრივ, საყურადღებოა ის გარემოება, რომ წარწერები ქართულ ენაზე სრულდება. ეს არ ყოფილა შემთხვევითი მოვლენა. ოშკის, ხახულისა და პარხლის მონასტრები, როგორც ხელნაწერი მემკვიდრეობა და ჰაგიოგრაფიული თხზულებები მოწმობს, ქართული კულტურისა და მწიგნობრობის მნიშვნელოვან კერებად რჩებოდა.¹⁰⁵ აღსანიშნავია, რომ დასახელებულ სავანეებში შექმნილ მრავალთავებში შესულია ისეთი ტექსტებიც, რომლებიც ეროვნულ წმინდანთა ხატებას განამტკიცებდა, ქართული ეკლესიის ბერძნულთან თანასწორობას ქადაგებდა და ბერძნული ეკლესიის უნივერსალიზმის იდეას ეწინააღმდეგებოდა.¹⁰⁶

ამრიგად, დავით კურაპალატის სამემკვიდრეოს ინკორპორაციის გარიჟრაჟზე იმიერ ტაოში ბერძნული ენის დანერგვის ცდა ლოკალურ და წარუმატებელ მოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ. „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებიდანაც“ კარგად ჩანს, რომ ხახულსა და მის

როგორც კი შესაფერისი დრო დადგა და ბასილი II-მ ბულგარეთის დამოუკიდებლობას სამხედრო ძალით ბოლო მოუღო, ბულგარეთში პატრიარქობაც გააუქმა, კონსტანტინოპოლის იურისდიქციას და ბერძნული ღვთისმსახურებაც გააბატონა (იხ. Г. Литаврин, Христианство в Болгарии в 927-1018 гг., с. 133-189).

¹⁰³ ე. თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, გვ. 54.

¹⁰⁴ იქვე, გვ. 55.

¹⁰⁵ მ. სურგულაძე, ნ. ჩხიკვაძე, ლ. შათირიშვილი, მ. კარანაძე, ნ. ჟღენტი, ე. ედიშერაშვილი, ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, თბ., 2018, გვ. 102-103, 105-106.

¹⁰⁶ ვგულისხმობ პარხლის მრავალთავის კრებულში „შუშანიკის მარტვილობისა“ და „აბო ტფილელის წამების“ ჩართვას, ხოლო კლარჯულ მრავალთავში - იოანე ბოლნელის ქადაგებებისა და მცხეთის წმიდა ჯვრის აღმართვის ისტორიის. გარდა ამისა, კლარჯულ მრავალთავში შესულია ისეთი საკითხავებიც, რომელთა დედააზრი ძირეულად ეწინააღმდეგება პატრიარქ ფოტიოსიდან მომდინარე კონსტანტინოპოლურ დოქტრინას იმის შესახებ, თითქოს ქრისტიანობა გავრცელდა ბერძენთა ქვეყნიდან ბერძნული მწიგნობრობით და ბერძენების საშუალებით; ამ აზრის საპირწონედ განათლებული ქართველი იშველიებდა წმ. კირილე იერუსალიმელის ჰომილიების იმ პასაჟს, რომელიც ამბობდა, რომ „ებრაელთა დაწერილი იგი (ე.ი. წმიდა წერილი – ავტ.) და მოციქულნიცა ყოველნი ებრაელნი იყვნეს ... მათე, რომელმან დაწერა სახარებად, ებრაელებრითა ენითა დაწერა იგი. და პავლე ქადაგი „ებრაელი იყო ებრაელთაგან“ (იხ. ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, ქრისტიანობა და ენობრივი პოლიტიკა, ანალები 1, 2007, გვ. 104-150).

შემოგარენში ბერძნულს, როგორც მწიგნობრობის ენას, ფეხი მოკიდებული არ ჰქონდა - გიორგი მთწმოდელმა ეს ენა კონსტანტინოპოლში შეისწავლა.

ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებიდან კარგად ჩანს იმიერ ტაოს სასულიერო-სამწიგნობრო კერების მჭიდრო კონტაქტები საქართველოს სხვა ეკლესია-მონასტრებთან, ქართველ მწყემსმთავრებთან, მათ შორის, იშხნელ ეპისკოპოსებთან.¹⁰⁷ ნიშნავს თუ არა ოშკისა და პარხლის კავშირები იშხნელ ეპისკოპოსთან ამ უკანასკნელის იურისდიქციას იმიერ ტაოზე?¹⁰⁸ პირდაპირი პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე, ვფიქრობ, ამ ეტაპზე შესაძლებელი არ არის, მაგრამ სხვა მონაცემები საფუძველს გვაძლევს, ვისაუბროთ იმიერ ტაოში საქართველოს ეკლესიის ორგანიზაციის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ.

დიდი ხანია, რაც მკვლევართა ყურადღებას იპყრობს პარხლის საამშენებლო წარწერა „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთის პატრიარქის“ იოანე ოქროპირის (1033-10149) მოხსენიებით.¹⁰⁹ გვიანდელი საბუთების ცნობილია, რომ პარხალი „მისითა შესავლითა და აზნაურის შვილებითა“ საკათალიკოსო საკუთრებად ითვლებოდა.¹¹⁰ ჩვენს მიერ მოხმობილი ეპიგრაფიკული ძეგლი კი მოწმობს, რომ აღნიშნული ტრადიცია სათავეს, სულ გვიან, XI ს-დან იღებს. ახლა თუ იმას გავითვალისწინებთ, რომ იმავე პერიოდში, 1033 წ. ილარიონ იშხნელის დაკვეთით ოშკში გადაიწერა ოთხთავი „სალოცველად და სადიდებელად ღმრთივ-მორწმუნეთა მეფეთა ჩუენთა: ბაგრატ კურაპალატისა და დედისა მათისა მარიამ დედოფალთა დედოფლისა“,¹¹¹ ხოლო ოშკის ტაძრის სამხრეთ მკლავში ბანას ტაძარში ბაგრატ IV-ის მეფედ კურთხევისა თუ ქორწინების სცენა გამოიხატა,¹¹² მაშინ შეიძლება ვითარების განზოგადებაც და იმის თქმაც, რომ, ყოველ შემთხვევაში, XI ს-ის პირველ ნახევარში იმიერ ტაო საქართველოს

¹⁰⁷ მ. სურგულაძე, ნ. ჩხიკვაძე, ლ. შათირიშვილი, მ. კარანაძე, ნ. ჟღენტი, ე. ედიშერაშვილი, ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, გვ. 227-228.

¹⁰⁸ ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში ტაოში ორი საეპისკოპოსო მოქმედებდა - იშხანი და ბანა. ორივე ტაძარი ამიერტაოში მდებარეობდა და საქართველოს სამეფოს საზღვრებში რჩებოდა. ტაოს საეკლესიო გეოგრაფიის შესახებ იხ. გ. ჭიჭიშვილი, ტაოს საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები ადრე შუა საუკუნეებში, გვ. 109-116.

¹⁰⁹ წარწერაში მოხსენიებული პატრიარქის იდენტიფიკაციისთვის იხ. გ. ოთხმეზური, „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი“ (პარხლის წარწერა), გვ. 271-279; მ. სურგულაძე, „მცხეთის სახლი“, გვ. 177-180.

¹¹⁰ ი. დოლიძე, ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 242.

¹¹¹ მ. სურგულაძე, ნ. ჩხიკვაძე, ლ. შათირიშვილი, მ. კარანაძე, ნ. ჟღენტი, ე. ედიშერაშვილი, ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, გვ. 227.

¹¹² ვ. ჯობაძე, ოშკის ტაძარი, გვ. 65-66; ნ. და ჟ.-მ. ტიერები, კავკასია და ანატოლია: შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნება, გვ. 580-581.

ეკლესიის წიაღში რჩებოდა.¹¹³ ამგვარი დაშვების შემთხვევაში ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბიზანტიის აღმოსავლეთ საზღვრებზე საკმაოდ უცნაური ვითარება შეიქმნა: ადმინისტრაციული ერთეულის ერთი ნაწილი პოლიტიკურად საიმპერიო ოიკუმენეს ნაწილი იყო, ხოლო კულტურულ-ეკლესიურად - საქართველოსი.

აფხაზეთი

რამდენიმე წლის წინ ბულგარეთში სოტერიუპოლისა და ანაკოფიის სტრატეგოსის ნიკოლოზის საბეჭდავის აღმოჩენამ ცხადყო, რომ აფხაზეთის ანექსირებული ნაწილი ახალ ადმინისტრაციულ ერთეულში - სოტერიუპოლისა და ანაკოფიის სტრატეგიაში ანუ თემში გაერთიანდა. ეს ადმინისტრაციული ოლქი, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, მოიცავდა ანაკოფია-ბიჭვინტის მონაკვეთს ლიხნის სასახლითურთ.¹¹⁴ ქართულ ეპიგრაფიკულ წყაროებს ზოგიერთი შესწორება შეაქვს ამ მოსაზრებაში; კერძოდ, ლიხნის 1066 წ. წარწერა¹¹⁵ იმის დასტურია, რომ აფხაზეთის ამ მონაკვეთში ბიზანტიური ადმინისტრაცია ანაკოფიისა და ბიჭვინტის (თუ სოტერიუპოლი ნამდვილად ბიჭვინტაა) ციხესიმაგრეებითა და მიმდებარე ტერიტორიებით უნდა შემოფარგლულიყო. ბიზანტიური ადმინისტრაციის სხვა ასპექტებზე მნიშვნელოვან მონაცემებს შეიცავს ახალი ათონის (ძვ. ანაკოფიის) ივერიის მთაზე აღმოჩენილი ბერძნული წარწერები.¹¹⁶ აღნიშნული წარწერების ანალიზი რამდენიმე დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა: 1) ადმინისტრაციისა და რელიგიის ენად დაინერგა ბერძნული; 2) ანაკოფია-სოტერიუპოლისი დაექვემდებარა კონსტანტინოპოლის საყდარს;¹¹⁷ 3) ანაკოფიის საზღვრის დასაცავად იქ გაგზავნეს ბიზანტიელი სარდლები იმპერიის დასავლეთი და ცენტრალური რაიონებიდან.

¹¹³ ოშკის (მესტიის) ოთხთავის ანდერძზე დაყრდნობით მკვლევართა ნაწილი იმასაც კი ვარაუდობს, რომ ოშკზე საქართველოს მეფის იურისდიქცია აღდგა (ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, გვ. 24).

¹¹⁴ დაწვრილებით იხ. W. Seibt, The Byzantine Thema of Soteroupolis-Anakopia in the 11th Century, p.174-178.

¹¹⁵ ლ. ახალაძე, აფხაზეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო, I, თბ., 2005, გვ. 166.

¹¹⁶ თ. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, გვ. 69, 71-72.

¹¹⁷ არქიეპისკოპოსი მიქაელი, ვისაც ეს მხარე დაექვემდებარა, შეიძლება იყოს, სავარაუდოდ, მიქაელ კერულარიუსი (თ. ყაუხჩიშვილი) ან სოტერიუპოლის, სხვა წყაროებით უცნობი, მღვდელმთავარი (ვ. ზაიბტი).

ანაკოფიის ბერძნულ წარწერებს თუ შვეუპირისპირებთ ანუხვის ეკლესიის XI ს-ის წარწერებს,¹¹⁸ კიდევ ერთხელ დავრწმუნდებით, რომ ბიზანტიელთა საერო და სასულიერო ხელისუფლება ციხესიმაგრეებს დიდად არ ცილდებოდა; ასეთი დაკვირვება თუ მცდარი აღმოჩნდება, ის მაინც უეჭველი ხდება, რომ ციხესიმაგრეებს მიღმა საქართველოს ეკლესია ქართული ენითა და დამწერლობით ბერძნულ ეკლესიას ეწინააღმდეგებოდა და ამარცხებდა კიდევ.

მოტანილი მაგალითები თვალნათლივ მოწმობს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული კონცეფციები ბიზანტიური თანამეგობრობისა თუ ოიკუმენეს შესახებ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში გარკვეულ მოდიფიცირებას მოითხოვს.

წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა

- ი. აბულაძე (გამოც.), გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 1963.
- ი. აბულაძე (გამოც.), იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ლ. ახალაძე, აფხაზეთის ეპიგრაფიკა, როგორც საისტორიო წყარო, I, თბილისი, 2005.
- ი. დოლიძე (გამოც.), ქართული სამართლის ძეგლები, III, თბილისი, 1970.
- ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, საქართველოს ისტორიის ახალი პერსონაჟები, კრებ. Dedicato: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2001.
- ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, ქრისტიანობა და ენობრივი პოლიტიკა, ანალები I, 2007.
- ე. თაყაიშვილი, თხზულებანი, I, გამომცემლობა არტანუჯი, თბილისი, 2016.
- ე. თაყაიშვილი, 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში, თბილისი, 1960, გვ. 54.

¹¹⁸ ლ. ახალაძე, აფხაზეთის ეპიგრაფიკა, გვ. 154-164.

ე. მეტრეველი, ზაქარია ზანელი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი, 1996.

რ. მეტრეველი, ჯ. სამუშია, მეფეთ მეფე გიორგი II (XI საუკუნის 70-80-იანი წლების საქართველოს პოლიტიკური ისტორია), თბილისი, 2003.

დ. მუსხელიშვილი (რედ.) საქართველოს ისტორიის ატლასი, თბილისი, 2016.

გ. ოთხმეზური, „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი“ (პარხლის წარწერა), კრებ. ტაო-კლარჯეთი, საერთაშორისო კონფერენცია: მასალები, თბილისი, 2010.

ჯ. სამუშია, ბიზანტიის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულის - „იბერიის თემის“ დაარსების თარიღისათვის, სამეცნიერო პარადიგმები, გამომცემლობა მერიდიანი, თბილისი, 2009.

ჯ. სამუშია, საქართველოს სამხედრო ისტორია (ნარკვევები), თბილისი, 2017.

ბ. სილაგაძე (გამოც.), იაჰია ანტიოქელის ცნობები საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის შესახებ X ს-ის ბოლო მეოთხედისა და XI ს-ის პირველ მეოთხედში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VI, 1985.

მ. სურგულაძე, „მცხეთის სახლი“, თბილისი, 2016.

მ. სურგულაძე, ნ. ჩხიკვაძე, ლ. შათირიშვილი, მ. კარანაძე, ნ. ჟღენტი, ე. ედიშერაშვილი, ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, თბილისი, 2018.

თ. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, თბილისი, 2009.

ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გეორგიკა IV: კონსტანტინე პორფიროგენეტი, თბილისი, 1952; გეორგიკა V: ნიკიფორე ვრიენიოსი, გიორგი კედრენე, კეკავმენოსი, თბილისი, 1963; გეორგიკა VI: მიქელ ჰსელოსი, მიხეილ ატალიატე, თბილისი, 1966.

ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), მატანე ქართლისა, ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955.

ნ. და ჟ.-მ. ტიერები, კავკასია და ანატოლია: შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნება, თბილისი, 2022.

გ. ჭეიშვილი, ვალაშკერტის საეპისკოპოსო, ჰუმანიტარული კვლევები. წელიწდეული 4, 2013.

გ. ჭეიშვილი, ტაოს საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები ადრე შუა საუკუნეებში, კრებ. მშვენიერება, მოსილი სევდით: თამარ გამსახურდია 70, თბილისი, 2007.

ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), არისტაკეს ლასტივერტეცი, ისტორია, თბილისი, 1974.

- ე. ცაგარეიშვილი, სტეფანოს ტარონეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, მრავალთავი (ფილოლოგიურ-ისტორიული კრებული), XXI, 2005.
- ე. ცაგარეიშვილი (გამოც.), სომხური წყაროები საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის შესახებ X-XI საუკუნეებში, მრავალთავი (ფილოლოგიურ-ისტორიული კრებული) II, 1973.
- ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თხზულებანი, II, თბ., 1983.
- ვ. ჯობაძე, ოშკის ტაძარი, თბილისი, 1991.
- R. Bedrosian (ed.), Matthew of Edessa's Chronicle, Sources of the Armenian Tradition, Long Branch, N. I., 2017.
- J. Darrouzès (ed.), Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae, Paris, 1981.
- H. Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, Byzantinische Zeitschrift, I, 1892.
- T. Greenwood (edit.) The Universal History of Step'anos Tarōnec'i, Oxford, 2017.
- G. Fowden, Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity, Princeton, 1993.
- Honigmann E., Die Ostgrenze Des Byzantinischen Reiches von 363 Bis 1071, Brussels.
- Michael Psellus, The Chronographia: Fourteen Byzantine Rulers, E. Sewter trans. And intro., London, 1966.
- V. Minorsky, A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries, Cambridge, 1958.
- V. Minorsky, Studies in Caucasian History, London, 1953.
- Nicéphore Bryennio Histoire, ed. P. Gautier, CFHB IX, Bruxelles, 1975.
- D. Obolensky, The principles and methods of Byzantine diplomacy.— In: XII Congres intern, des etudes byzantines. Ochride, 1961, rapp., II, p. 56;
- D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453, New-York-Washington, 1971.
- G. Ostrogorsky, History of the Byzantine State, Oxford, 1968.

S. H. Rapp, *Caucasia and the First Byzantine Commonwealth: Christianization in the context of regional Coherence*. National Council European and East European Research, 2012, <https://archive.org/details/oldworldencounte00jerr>

W. Seibt, *Das Byzantinische militärkommando "Iberia"*, სამეცნიერო პარადიგმები, თბილისი, 2009.

W. Seibt, *The Byzantine Thema of Soteroupolis-Anakopia in the 11th Century*, სმეა მოამბე. ტ. 6, N 2, 2012.

J. Shepard, *The Byzantine Commonwealth 1000-1550*, *The Cambridge History of Christianity. Eastern Christianity*, ed. by Miccael Angold . Volume 5, Cambridge University press, 2006.

J. Shepard, *Bizantium,s Overlapping Circles*, *Proceedings of the 21 st International Congress of Byzantine Studies, PIENARY PAPERS, ASHGATE 2006*.

J. Wortley (ed.) with Introduction by J.-C. Cheynet and B. Flusin), *John Skylitzes, A Synopsis of Byzantine History, 811-1057*, Cambridge – New York, 2010,

Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана*, СПб., 1908.

В. Арутюнова-Фиданян, *Византийские правители фемы Иверия*, [Լրագրեր հասարակական գիտությունների. ՀՄՄՀ ԳԱ](http://www.papadimitriou.com), Երևան 973. № 2. 63-78.

В. Н. Бенешевич, *Три анийские надписи XI века из эпохи византийского владычества*, Петербург, 1921.

ИСАГОГА, *Православная энциклопедя*, <https://www.pravenc.ru/text/674794.html>

Культура Византии, вторая половина VII-XII в. Наука, М. 1989.

Г. Литаврин, *Два судебных решения константинопольского судьи Евстафия Ромея (сер. XI в.)*, *Dedicato: ისტორიულ-ფილოლოგიური მიგზანი*, თბილისი, 2001.

Г. Литаврин, *Христианство в Болгарии в 927-1018 гг., Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*. М. 2002.

Н. Ломоури, *К истории грузинского Петрицонского монастыря (Бачковский монастырь в Болгарии). Некоторые вопросы истории Грузии в армянской историографии*, Тбилиси, 2009.

Н. Марр, *Об армянской иллюстрированной рукописи из халкедонитской среды*, ИИАН, 1911,

В. П. Степаненко, А. В. Шорохов, *Попытка реализации ойкуменической доктрины в конце XI — начале XII в. (к хронологии византийско-антиохийской борьбы за Равнинную Киликию. 1097—1108 гг.)*, *Античная древность и средние века 20*, 1983.

К. Н. Юзбашян (изд.), *Повествование вардапета Аристаркэса Ластивертци*. М., 1968.

თავი მეორე

ქართული საეკლესიო მწერლობის განვითარების ეტაპები

იერუსალიმური პერიოდი

ქართლის გაქრისტიანების ისტორია (IV ს.) ქრისტიანობის შემოსვლას ქართლში მჭიდროდ აკავშირებს იერუსალიმურ ტრადიციასთან, ხოლო მის ოფიციალურ აღიარებას – რომის პოლიტიკურ ინტერესებთან. იგი გადმოცემულია ქართლის განმანათლებლისადმი მიძღვნილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში – „წმ. ნინოს ცხოვრება“, რომელიც შინაარსობრივი სტრუქტურით, კომპოზიციური თავისებურებებით, ალეგორიულ-სიმბოლური სახისმეტყველებით ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის სამწერლობო ტრადიციას განეკუთნება. მასში ძველი აღთქმის „წინასწარმეტყველური“ პერსპექტივიდანაა გააზრებული ისეთი მნიშვნელობის ისტორიული მოვლენა, როგორცაა ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. თხზულების „წინასწარმეტყველური ლოგიკით“ დაკავშირებული სიუჟეტური რგოლები და დროულ-სივრცული პარამეტრების გააზრება იერუსალიმის პარადიგმულ მნიშვნელობებზეა დაფუძნებული. მთავარი ამბავი – ქართლის მოქცევა – მეფის მოქცევით გამოიხატება, რომელსაც წინ უძღვის სამეფო ბაღში, იერუსალიმიდან ჩამოტანილი ქრისტეს კვართის საიდუმლო სამარხის აღმოჩენა – „დაფარულის გაცხადება.“ ამის შემდეგ უფლის კვართის ადგილას მოჭრილი ხის სასწაულებრივი აღმართვით (უფლის სიმბოლური „აღდგომა,“) შენდება მცხეთის პირველი ტაძარი, რაც აგიოგრაფმა დროისა და სივრცის ათვლის წერტილად, ახალ ქრონოტოპად აქცია. მოთხრობის ყოველი ეპიზოდი უფლის წინასწარგანზრახულობის თანდათანობითი გამოვლინებებად აღიქმება, ხოლო სამეფო ბაღში გათამაშებული მისტერია – ეკლესიისა და მეფის ძალაუფლების ქრისტეს კვართზე სასწაულებრივი დაფუძნებად – მათ ქრისტესმიერ ლეგიტიმაციად.¹ ასეთივე სიმბოლურ-ალეგორიულ „ლოგიკას“ ექვემდებარება ელიას ხალენის დაფვლაც მცხეთაში, რომელიც საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში

¹ შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპის თეორიულ ტრაქტატებში არსებული ცნობების თანამად, პირველ ქრისტიან მეფეთა ძალაუფლების ლეგიტიმაცია გააზრებული იყო, როგორც ქრისტესმიერი საკრალური აქტი, რასაც შეესატყვისება ქართ. „ქრისტეს მობაძავი,“ christomimetes. ვრცლად ამ საკითხზე იხ. E.H.Kantorowicz, *The King's Two bodies*, p. 43. მირიან მეფის შემთხვევაში ქრისტესმიერი ლეგიტიმაცია ხდება ქრისტეს სიმბოლური სხეულით – მისი კვართით. იხ. მ. სურგულაძე, *მცხეთის სახლი*, გვ.10-13.

ინტერპრეტირებულია, როგორც უფლის მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველება – ელია მიწაზე უნდა დაბრუნდეს ბოლო ჟამის დადგომის წინ.² ამდენად, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მიხედვით, მცხეთაში თავმოყრილი აღმოჩნდა ქრისტიანობის ორი მთავარი სიმბოლო, რომელთაგან ერთი გამოხატავს (ქრისტეს კვართი) ქრისტიანული ისტორიის დასაწყისს – წარმართული ქართლის გადასვლას ახალი აღთქმის დროში, მეორე – ისტორიის დასასრულს (ელიას ხალენი). ამ წმ. რელიკვიათა ინტერპრეტაციები საუკუნეების განმავლობაში იღვეებოდა სოციალურ მეხსიერებაში და კვებავდა ქართველთა რჩეულობის განცდას (შდრ. იოვანე საბანისძე, იოვანე-ზოსიმე). სპეციალურ ლიტერატურაში შემჩნეულია, რომ მოქცევათა საუკუნეში ქრისტიანული უნივერსალისტური მსოფლმხედველობის გავრცელების, საეკლესიო პრაქტიკის დანერგვისა და ჰომოგენური სივრცეების ჩამოყალიბების კვალდაკვალ, მცირე ეთნიკური ერთობები ეძებდნენ „რჩეულობის ნიშებს,“ რათა დაეცვათ საკუთარი ინდივიდუალური იდენტობები. ამგვარ ძიებებში ხედავენ ქრისტიანობიდან წამოსულ იმპულსებს ნაციონალიზმის პროცესში.³

მირიან მეფის ძალაუფლების „ახალი“ – ლეგიტიმაცია – მისი დაფუძნება ქრისტეს კვართზე, ტიპოლოგიურად განეკუთვნება ახლო აღმოსავლეთის პირველ ქრისტიან მონარქთა ლეგიტიმაციის მოდელს,⁴ რომლის თანახმად, მონარქი ძალაუფლების ლეგიტიმაციას იღებდა ქრისტეს წმინდა რელიქვიასთან შეხებით, კურნებით ან მისი სასწაულებრივი გამოცხადებით.⁵ მცხეთისა და მისი შემოგარენის საკრალური გეოგრაფია ასევე ტიპოლოგიურ

² ლ. პატარიძე, „მოქცევა ქართლისაჲს“ დროის კონცეფციის გარკვევისათვის, გვ.109-112.

³ A. D. Smith, Chosen Peoples, p.32; მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, გვ. 135-138.

⁴ ქრისტიანული აღმოსავლეთის ქვეყნების მეფეთა გაქრისტიანების ოფიციალური ისტორიები აღწერილია სირიულ (აბგარის ლეგენდა), სომხურ (აგათანგელოსის ისტორია) და ევსები კესარიელის ვერსიებში იხ. ი. ყარაულაშვილი, ედესის მეფე აბგარი და უფლის მიერ რჩეული მმართველის ქრისტიანული იდეის ჩამოყალიბება, გვ. 157-188. ამათგან რამდენადმე განსხვავებულია „ნინოს ცხოვრებაში“ ასახული იუდაური ტრადიცია, რომელიც მესიანისტურ მსოფლმხედველას ეფუძნება, მაგრამ ყოველ მათგანს აერთიანებს ქრისტიან მმართველთა ღვთაებრივი ლეგიტიმაციის შესახებ არსებული უძველესი წარმოდგენები, დაფუძნებული ქრისტეს „ბაძვაზე“.

⁵ ქართლის მეფეთა საკრალური ლეგიტიმაცია რომ ქრისტეს კვართზე იყო დაფუძნებული, დიდხანს ცოცხლობდა კოლექტიურ მეხსიერებაში. ეს კარგად ჩანს ბაგრატიონთა დინასტიის მეფეთა დროშის გამოსახულებაზე (ე.წ. ვახუშტის დროშა). იგულისხმება, რომ ბაგრატიონებმა ხოსროიანებისაგან მემკვიდრეობით მიიღეს ქრისტეზე დაფუძნებული ტახტიც.

მსგავსებას პოულობს იერუსალიმის წმინდა სივრცეებთან, რაც ასევე დამახასიათებელი მოვლენაა მოქცევის ეპოქისათვის.⁶

ტოპონიმები, რომლებიც იერუსალიმის უძველეს მნემონიკურ/პროცესუალურ ლიტურგიასთან იყო დაკავშირებული, ქრისტიანული ქვეყნების სატახტო ქალაქებში, მათ შორის მცხეთაში, გადმოღებული იყო, როგორც იერუსალიმის საკრალური გეოგრაფიის განმეორება.⁷ ყოველ ასეთ ადგილას შენდებოდა შესაბამისი სახელწოდების ეკლესია, სადაც ასევე შესაბამის დროს ლიტურგია სრულდებოდა. ეს ლიტურგიკული ციკლი სულ ბოლოს დასრულდა მცხეთის ჯვრის მშენებლობით, რომელიც გოლგოთას განასახიერებდა. ამ უძველეს ლიტურგიკულ წესებთან არის დაკავშირებული ქართულ აზროვნებაში ჯვრის სიმბოლო, რომელმაც მის სხვადასხვა გამოხატულებაში, იქნებოდა ეს ლიტურგიკული სივრცე, ლიტურგიკული საკითხავი, ჭედური ან ფრესკული გამოსახულება თუ ხელნაწერი წიგნის ყდა, ქართულ აზროვნებაში სრულიად გამორჩეული სიწმინდის მნიშვნელობა შეიძინა და ასეთად დამკვიდრდა ისტორიულ მეხსიერებაში.

„წმ. ნინოს ცხოვრება“ ისტორიული წყაროს მაღალი რეპუტაციით სარგებლობდა და თავად აყალიბებდა ისტორიულ მეხსიერებას, რომელსაც ეფუძნებოდა შემდგომი ისტორიული პროცესების გააზრება.⁸ ეს მეხსიერება ცოცხლობდა გეოგრაფიულ ცნებაშიც „ჩრდილოეთი,“ რომელიც სვეტიცხოვლის „საკუთარ“ ეპითეტად და ქართლის კათოლიკოსის ტიტულატურის ერთ-ერთ ელემენტად იქცა, ხოლო თავად სვეტიცხოველს ეწოდება “მეორე იერუსალიმი“ ან „ჩრდილოეთის კედარი.“ ქართლის მეფეთა ტიტულატურაში ფორმულის სხვა ელემენტებთან ერთად რეგულარულად მეორდებოდა გამოთქმა: „...ჩრდილოეთის მფლობელი“⁹. ნათელია, რომ ათვლის წერტილად ასეთ კონტექსტებში ყოველთვის იერუსალიმი იგულისხმებოდა. მაგრამ აქ იერუსალიმი, ცხადია, აღნიშნავს არა იმდენად

⁶ ი. ყარაულაშვილი, ძველი და ახალი აღთქმისეული იერუსალიმი, გვ. 598; А.М. Лидов, Иеротопия, с.9-11.

⁷ К.С. Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, гв. 262-263. ვრცლად ამ თემაზე: თ. მგალობლიშვილი, ახალი იერუსალიმები საქართველოში.

⁸ ი. ყარაულაშვილი, პირველი ქრისტიანი მეფის იდენტობის მახასიათებლები გვიანანტიკურ და ადრეული შუასაუკუნეების სირიულ, ბერძნულ, სომხურ და ქართულ ნარატივებში, გვ. 126-142.

⁹ სამწუხაროდ, ქართლის მეფეთა და კათოლიკოსთა სიგელები, ისიც თავნაკლული, შემორჩენილია მხოლოდ XI საუკუნიდან. XII-XIII საუკუნეებიდან გვაქვს სრული ტექსტის ნიმუშები, რომლებშიც ტიტულატურის ფორმულები იკითხება, მაგრამ დიპლომატიკური სტანდარტის კონსერვატიულობის გამო მათი საშუალებით სავსებით შესაძლებელია უფრო ძველი ფორმულების რეკონსტრუქცია.

გეოგრაფიულ მიმართულებას, რამდენადაც იერუსალიმთან სარწმუნოებრივად გატოლებულ სივრცეს („... ჩრდილო ბლუართა თანა იხარებდეს“), „მეორე იერუსალიმს.“¹⁰

იერუსალიმიდან იღებდა ქართლის ეკლესია მირონს,^{11*} მაშინ, როდესაც პენტარქიული სისტემით ქართლის კათოლიკოსი ანტიოქიის პატრიარქს ექვემდებარებოდა. იერუსალიმში არსდება ქართველ ბერმონაზონთა პირველი თემები, აქ ეცნობოდნენ ისინი ბერულ ასკეზას, საეკლესიო სწავლებასა და პრაქტიკას; აქედანვე შემოდის ქართლის ეკლესიაში ღვთისმსახურების წესები და დასაბამი ეძლევა საეკლესიო მწერლობის ქართულენოვან თარგმანებს.

VI საუკუნეში ქართველ ბერმონაზონთა კოლონიები ჩნდება ანტიოქიაშიც. ეს კარგად ჩანს წმ. სვიმეონ მესვეტისა და მისი დედის, მართას ბიოგრაფიებიდანაც, სადაც საუბარია სვიმეონწმინდის განთქმულ მონასტერში მოღვაწე ქართველ ბერებზე. მაგრამ სვიმეონის სავანე ბერული ასკეზის მიზიდულობის ცენტრს წარმოადგენდა, ამიტომ ამ დროს აქ არ ივარაუდება ქართველთა ლიტერატურული საქმიანობა.¹² მომდევნო საუკუნეებში, როდესაც საქართველოში არაბთა ბატონობა მყარდება, X საუკუნის მიწურულამდე ქართლის ეკლესია და ქართულენოვანი საეკლესიო მწერლობა მთლიანად ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის – პალესტინა-სირიის სამწიგნობრო ცენტრებით საზრდოობდა. აქედან შეითვისა ქართულმა ლიტერატურულმა აზროვნებამ ბიბლიური ისტორიზმის უნივერსალისტური იდეები – ენებისა და ხალხების ბიბლიური წარმომავლობის მოდელები, პროვიდენციული აზროვნება, პიროვნული ინდივიდუალიზმის უარყოფისა და ავტორის ანონიმურობის პრინციპები. ამ პრინციპებისადმი ერთგულება ხშირად ჩანს არა მხოლოდ ნათარგმნ მასალაში, არამედ ორიგინალურ ისტორიოგრაფიულ თხზულებებშიც. ამ ნიშნით იგი მკაფიოდ განსხვავდება

¹⁰ ვრცლად ამ საკითხებზე“ მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, გვ.139-156.

¹¹ ადგილზე მირონის დამზადების უფლების განახლება იერუსალიმის პატრიარქისაგან ქართულ წყაროებში ზედიზედ ორჯერაა დადასტურებული IX საუკუნეში, რაც ნიშნავს, რომ იერუსალიმის ყოველ ახალ პატრიარქთან თავიდან ხდებოდა საჭირო უფლების განახლება იხ. მ. სურგულაძე, მცხეთის სახლი, გვ. 170; ე. გაბიძაშვილი, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, გვ. გვ. 97, 317.

¹² კ. კველიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 89; ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის საუკუნის პირველ ნახევარში ფილოლოგიურ-ისტორიული მიუბანი, გვ. 87.

გვიანანტიკური პერიოდის ბიზანტიური ისტორიოგრაფიისაგან, რომელსაც ანტიკურობიდან ჰქონდა შეთვისებული პიროვნების მნიშვნელობა ავტორის, ისტორიულ მოვლენათა თუ ცალკეულ მოღვაწეთა შეფასებისას.

ამ პერიოდის ქართულ ნათარგმნ მწერლობაში ჭარბობს წმ. წერილის წიგნები, შერეული ჟანრის ლიტურგიკული კრებულები (მრავალთავები), ჰიმნოგრაფიული კრებულები (იადგარები), ბერძონზოთათვის „სულის მარგებალი“ ასკეტურ-მისტიკური მოთხრობები; შედარებით მოკრძალებულად გამოიყურება ეგზეგეტიკური და ისტორიოგრაფიული თარგმანი. მაგრამ, იმდროინდელი ქართული მწერლობა, ე. მეტრეველის შეფასებით, მაინც „განცვიფრებას იწვევს თავისი სიმდიდრითა და მრავალფეროვნებით. არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი დარგი სასულიერო მწერლობისა, რომელიც არ ყოფილიყოს წარმოდგენილი ამ პერიოდის ორიგინალურ თუ ნათარგმნ თხზულებებში იმ მოცულობით და იმ სახით, რასაც მოითხოვდა იმ ეპოქის კულტურა და პრაქტიკული მიზნები. მწერლობის მიმართულებას მაშინ იერუსალიმური პრაქტიკა განსაზღვრავდა, მაგრამ ის ვერ უტოლდებოდა თანადროული ბიზანტიური მწერლობის დონეს.“¹³ ამ „თანადროულ დონეში“ კი მეცნიერი გულისხმობს IX-X საუკუნეების ბიზანტიურ მწერლობას, რომელიც თვისობრივად განსხვავდებოდა ხატმებრძოლური პერიოდის მწერლობისაგან და თავად ამკვიდრებდა ახალ ლიტერატურულ სტანდარტებს.

ეს ადრინდელი თარგმანები – სირია-პალესტინა-ანტიოქიიდან წამოსული ტექსტები იმდენად ორგანულად ჰქონდა შეთვისებული ქართულ ეკლესიას, რომ ჯერ კიდევ X საუკუნის რედაქტორები მათ „ქართულს“ უწოდებდნენ, ასევე იქცეოდნენ XI საუკუნეშიც – როდესაც გიორგი მთაწმიდელი ახალი ტიპის ჰიმნოგრაფიულ კრებულებს ადგენდა, ძველ თარგმანებს ახალი – „ბერძული“ თარგმანებისაგან გამოსაყოფად „ქართულით“ აღმიშნავდა, ისევე, როგორც ამ ტერმინს ხმარობდნენ ახალი იადგარების შემდგენლები.¹⁴ ამავე დროს ქართველი მწიგნობრები გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი ლიტურგიკული კრებულების გადაწერისას მიუთითებდნენ, რომ იგი შედგენილი იყო „წესსა ზედა ბერძულსა.“ ასე

¹³ ე. მეტრეველი, ქართული კულტურის დიდი კერა, გვ. 35-36.

¹⁴ ლ. ჯღამაია (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), გვ.18-20.

განასხვავებდნენ ორი სამწერლობო ტრადიციის თანაარსებობას და იმავდროულად გამოხატავდნენ ორივე ტრადიციის მიმართ თანაბარ მიმდებლობას.

წინარეათონური პერიოდის ქართული მთარგმნელობითი ლიტერატურის ეს მცირე მიმოხილვა მკითხველს დახმარებას გაუწევს უკეთ წარმოიდგინოს ის სიახლეები და არსებითი პრობლემები, რომლებიც ბიზანტიური თანამეგობრობის მეორე პერიოდში წარმოიშვა ქართველი სწავლულების წინაშე. ეს არის პერიოდი, როდესაც კონსტანტინოპოლი, ხატთაყვანისმცემლობის გამარჯვებისა და საერთაშორისო ასპარეზზე მიღწეული წარმატებების კვალდაკვალ, ქრისტიანული სამყაროს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების მიზიდულობის ცენტრად იქცევა.

ბიზანტინიზაცია და ქართული ენის პრობლემა

ბიზანტიის იმპერია ოფიციალურად ყოველთვის აღიარებდა ქრისტიანი ხალხების უფლებებს, საკუთარ ენებზე ეთარგმნათ წმინდა წერილი და შეესრულებინათ ღვთისმსახურება. ეს მიდგომა სავსებით ეთანხმებოდა ქრისტიანობის ზენაციონალიზმის იდეას, რომ ღვთაებრივი აზრი ქრისტიანთათვის ყველა ენაზე ერთნაირად იყო გასაგები (ფსალმუნი 149-150, მარკოზი 16:15-17, პავლე, გალატ. მიმართ 3:4). ამგვარ შეხედულებას ემხრობოდა ბიზანტიელი მისიონერი და სლავური დამწერლობის შემქმნელი კონსტანტინე-კირილეც, რომელიც ვენეციაში ყოფნისას „სამი წმინდა ენის“ პოზიციებიდან სწორედ ამის გამო გაკიცხა ლანგობარდელმა სამღვდელოებამ. მაშინ კონსტანტინე-კირილემ გულმხურვალედ დაიცვა „სხვა ხალხების“ უფლებები, საკუთარ ენაზე ედიდებინათ ღმერთი; ამისათვის მოიშველია წმ. წერილი და ქრისტიანული აღმოსავლეთის დამწერლობის მქონე ხალხთა მაგალითებიც, მათ შორის სომხებისა და იბერებისაც, რომლებიც უკვე დიდი ხანია საკუთარ ენებზე ადასრულებდნენ ღვთისმსახურებას.¹⁵ მაგრამ კონსტანტინე-კირილე თავის თანამედროვე ბიზანტიელთა შორის, როგორც ჩანს, გამონაკლისი იყო.

IX საუკუნის კონსტანტინოპოლის განათლებულ წრეებში ახალი კულტურული იდენტობა ყალიბდება, რომლის სათავეებთან იდგა თეოდორე სტუდიელის მიერ

¹⁵Житие и деяния на блажения Константина Философа; D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth, pp. 144-145.

აღორძინებული სტუდიელთა მონასტრის ბერმონაზვნობა. დ. ობოლენსკის სიტყვით, სტუდიურმა მონასტერმა ბიზანტიაში თითქმის ისეთივე იდეოლოგიური ძალა შეიძინა, როგორც კლუნის მონასტერმა დასავლეთ ევროპაში.¹⁶ X საუკუნის ბოლოს სტუდიური ტიპიკონის განვრცობილი ვერსია შორს გასცდა კონსტანტინოპოლის ფარგლებს და გამოიყენებოდა ბიზანტიის პერიფერიებსა და „თანამეგობრობის“ მრავალ ქვეყანაშიც. სტუდიელთა აღზრდილები აკომპლექტებდნენ საეკლესიო და სახელმწიფო ინსტიტუტებს. უდიდესი იყო მათი ინტელექტუალური ზეგავლენა კონსტანტინოპოლის ელიტაზე – მათ დაარღვიეს საზღვრები, რომლებიც ქრისტიანული აზრისაგან აშორებდა „გარეშე სიბრძნეს“ (წარმართულ ცოდნას) და ჩააყენეს იგი ღვთისმეტყველების სამსახურში, ხელახლა დააყენეს დღის წესრიგში ფილოსოფიის შესწავლა, შეამზადეს ინტელექტუალური გარემო ელინიზმის რეაბილიტაციისათვის და ლიტერატურაში დააბრუნეს „ავტორისეული ეგო.“¹⁷ სტუდიელები განასახიერებდნენ მართლმადიდებლობის მცველებს, მის იდეოლოგებს, მათი ზეგავლენით მართლმადიდებლობა – ბიზანტიური იდენტობის ყველაზე გამორჩეულ ნიშანს იქცა.¹⁸ მაგრამ ამ იდენტობის შინაარსი იმდენად იყო გაჯერებული ბერძნულ-ბიზანტიური ეთნოცენტრიზმით, რომ ეს უკანასკნელი თავად გადაიქცა რჩეულობის იდეის მთავარ ნიშნად. ასეთი იდეოლოგიით ნასაზრდოები ბიზანტიელები, რასაკვირველია, სრულებით არ გამოირჩეოდნენ კეთილგანწყობით და მაღალი ნდობით თანამეგობრობის წევრი ხალხებისა და მათი ენების მიმართ.

ბერძნების სხვა ხალხებზე ზეადმატებულობისა და რჩეულობის განცდა, ცხადია, შუა საუკუნეებში არ აღმოცენებულა და მას ბერძნულ-რომაული ფესვები ჰქონდა, მაგრამ ამჯერად იგი ხანგრძლივი ქრისტიანული ისტორიისა და სამწერლობო ტრადიციების მქონე ახლო აღმოსავლეთის ხალხების მიმართაც კი გადაიზარდა სარწმუნოებრივ უნდობლობაში. მაგრამ ეს ხალხები ასე ადვილად არ თმობდნენ პოზიციებს, რადგან დამწერლობასა და ენას საკუთარი ეროვნული იდენტობისა და კულტურული თვითდამკვიდრების საშუალებად მიიჩნევდნენ. სწორედ დამწერლობის ენამ, როგორც კულტურულმა მონაპოვარმა მიანიჭა

¹⁶ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, p. 296.

¹⁷ P. Magdalino, *From “Encyclopaedizm” to “Humanism”: the Turning Point of Basil II Millennium*, p. 27-28.

¹⁸ იქვე, გვ. 28.

ადგილობრივ ხალხურ ენებს განსაკუთრებული სოციალური ფუნქცია¹⁹ და შესძინა „ახალი ღირსება, რომელიც პირდაპირ ქრისტიანულ ღვთიურ განგებად“ ჰქონდათ აღქმული.“²⁰

ასეთივე დამოკიდებულება ჰქონდათ საკუთარი ენისა და მწერლობის მიმართ ქართველებსაც. ეს ყველაზე მკაფიოდ ვლინდებოდა ქართველებისათვის უცხო ბერძნულ სამონასტრო გარემოში, სადაც მათ ქართულ ენაზე უხდებოდათ ღვთისმსახურების აღსრულება. ყველაზე ადრეული ცნობა ბერძნების მიერ ქართველების მწვალებლობაში დადანაშაულების შესახებ IX საუკუნის აგიოგრაფიულ თხზულებაში, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება,“ მოიპოვება. როდესაც ილარიონ ქართველი და მისი მოწაფეები ბითვინის ოლიმპოს ერთ-ერთ ეკლესიაში ქართულად ადავლენდნენ წირვა-ლოცვას, ადგილობრივმა წინამძღვარმა ექვი შეიტანა მათი რწმენის სიწმინდეში და ბრძანა მათი გაძევება. „ცხოვრების“ ავტორის, ბასილი მონაზონის თქმით, ქართველები გადაარჩინა ღვთისმშობელმა, რომელიც სასწაულებრივად გამოეცხადა წინამძღვარს ძილში და გააფრთხილა: „რომელნი მათ არა შეიწყნარებენ, მტერ ჩემდა არიან, რამეთუ ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათისა, ვინაფთგან ჰრწმენა სახელი ძისა ჩემისა და ნათელ-იღეს.“²¹

ამ ეპიზოდზე დაყრდნობით გამოითქვა მოსაზრება, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორი – ბასილი მონაზონი (პროტოასკრიტი), კონსტანტინოპოლურ კულტურაზე აღზრდილი განათლებული ადამიანი, ფარულ პოლემიკას აწარმოებს ბიზანტიელებთან: „როგორ შეიძლება ღვთისმშობელი მფარველი იყოს იმ ქვეყნისა, სადაც უცხოთმეუწყნარებლობა სუფევს?“²² მათ საპირისპიროდ ავტორი მიმართავს ანალოგიას ისევ ბიზანტიელთა იდეოლოგიური არსენალიდან კონსტანტინოპოლის ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ.²³ ავტორის მიერ ღვთისმშობლის „აღჭურვა“ ქართველებისა და მათი ენის მფარველის ფუნქციით ქრისტიანული უნივერსალიზმის იდეას ეხმიანებოდა და

¹⁹ თ. გამყრელიძე, მწიგნობრობა ქართული, გვ. 422.

²⁰ ვ. ბოედერი, ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში, გვ.62.

²¹ ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, გვ. 19-20.

²² ს. მახარაშვილი, წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის, გვ. 211-212.

²³ ბიზანტიელთა შორის კონსტანტინოპოლის ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის რწმენამ მტკიცედ გაიღვა ფეხი 626 წლიდან, მას შემდეგ, რაც ავართა ალყის მოსაგერიებლად პატრიარქმა სერგიმ ვლადიმერის ტაძრიდან გამოსვენებული ღვთისმშობლის სამოსით და მლოცველთა პროცესიის თანხლებით ქალაქში რიტუალური მსვლელობა მოაწყო.

მათთან კამათი ძნელი იყო თვით ბიზანტიელთა პოზიციებიდანაც. ქართველებისა და ქართული ენის ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა ილარიონ ქართველის კულტთან ერთად ათონის ქართველ მოღვაწეთა წრეშიც გავრცელდა, რაც ფართოდ აისახა ეფთვიძემ და გიორგი მთაწმიდელების „ცხოვრებებში.“²⁴

ბიზანტიელების რჩეულობის იდეამ უფრო „დასაბუთებული“ სახე მიიღო მაკედონური „ენციკლოპედიზმის“ ისეთი თვალსაჩინო წარმომადგენელის ნააზრევში, როგორც იყო იმპერატორი კონსტანტინე პორფიროგენეტი. რომაულ-ბერძნულ მემკვიდრეობაზე აღმოცენებული ეს იდეა მან მაკედონელი იმპერატორების პოლიტიკურ-თეოლოგიური ნააზრევით გაამდიდრა. მასში გამოკვეთილი იყო იმპერიის პოლიტიკური მიზანი სხვა ხალხების მიმართ: იმპერია – ესაა „მსოფლიო ხომალდი“, იმპერატორი – ქრისტე მოციქულთა შორის, – შეუზღუდავი მმართველი, კონსტანტინოპოლი – ღვთისმშობლის წილხვედრი და მსოფლიო დედაქალაქი. იმპერიამ უნდა დაიცვას „ღვთაებრივი“ წესრიგი, ამისათვის კი უნდა დაიფაროს მის საბრძანებელში მოქცეული ხალხები (ბარბაროსები და ნახევრად ბარბაროსები) მათივე დაუხვეწავი ენებიდან მომდინარე მწვალებლობის საფრთხისაგან და დაარწმუნოს ისინი ბერძნული ენის უალტერნატივობაში.²⁵

ამგვარი იდეოლოგიის პრაქტიკაში გატარების შედეგად სამშობლოს მოწყვეტილ, უცხო გარემოში მყოფ ქართველ ბერებს (ცხადია, სხვა ეროვნების ბერებსაც) ბერძნები ადვილად ადანაშაულებდნენ მწვალებლობაში, რადგან ეჭვი შეჰქონდათ როგორც მათი ენების შესაძლებლობებში, ისე მათ ცოდნასა და მთარგმნელობით უნარებში, ადეკვატურად გადმოეცათ ბერძნულ ენაზე ჩამოყალიბებული საღვთისმეტყველო აზრი. ასეთ ფსიქო-ემოციურ გარემოში სამშობლოდან შორს მყოფი ქართველი ბერები უაღრესად მტკივნეულად აღიქვამდნენ მათდამი ბერძნების „ქედმაღლურ“ დამოკიდებულებას და სხვადასხვა არგუმენტს ეძებდნენ საკუთარი მართლმადიდებლობისა და ენის დასაცავად. ამ დროს ჩაისახა ქართული მესიანიზმი, როგორც საპასუხო რეაქცია ბერძნების ქედმაღლობაზე.²⁶

²⁴ ს. მახარაშვილის დაკვირვებით, ილარიონის კულტი ათონზე გადაიტანეს მამა-შვილმა იოვანემ და ეფთვიძემ, რომლებიც ათონამდე X საუკუნის 60-იან წლებიდან ბითონის ოლიმპოზე მოღვაწეობდნენ. იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 214.

²⁵ К. Багрянородный, Об управлении империей, с. 53-54; Moravcsik, Jenkins, De Administrando Imperio, pp. 45, 47.

²⁶ ს. მახარაშვილი, წმ. ნინო, ჯვარი ვასა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის, გვ. 209-210.

ასეთ იდეოლოგიურ ატმოსფეროში X საუკუნის 40-იან წლებში იწერება სინას მთაზე იოვანე-ზოსიმეს „ქება და დიდება ქართულისა ენისაჲ.“ ამ ორიგინალურ ნააზრევში თავს იჩენს „ესქატოლოგიურ ლოგიკაზე“ დაფუძნებული ქართული მესიანისტური ნაციონალიზმის იდეა, რითაც ავტორი ცდილობს „დაასაბუთოს“ ქართული ენისათვის უფრო „მაღალი“ რელიგიური ლეგიტიმაცია, ვიდრე ეს ჰქონდა „სამ წმინდა“ ენას. სულ სხვა სიბრტყეზე განიხილავს ქართული ენის ფუნქციას იოვანე-ზოსიმეს თანამედროვე ხანძთის მონასტრის ბერი გიორგი მერჩულე. ეს ის დროა, როდესაც ქართული სამეფო-სამთავროები ერთმანეთს უპირისპირდებიან საქართველოს გაერთიანებისათვის. ასეთ ფონზე გიორგი მერჩულე ხაზს უსვამს ქართული საეკლესიო ენის გამაერთიანებელ ფუნქციას საქართველოს „ფრიადი ქვეყნებისათვის.“²⁷ ასე რომ, X საუკუნის განათლებულ ქართულ საზოგადოებას კარგად აქვს გაცნობიერებული ქართული ენის, როგორც ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტობის უმთავრესი ნიშნის ფუნქცია. მით უფრო შემაწუხებელი უნდა ყოფილიყო იმდროინდელი ქართველი მოღვაწეებისათვის ბიზანტიელების დაეჭვება წმ. წერილის ქართული თარგმანების სიწმინდეში და ეძებდნენ გამოსავალს შექმნილი ვითარებიდან.

ქართველი ბერმონაზვნობა ათონზე

XI საუკუნემ ქართულ სინამდვილეში დაამკვიდრა სწავლულისა და მთარგმნელის, როგორც განმანათლებლის, ახალი პარადიგმული იდეალი, დააკანონა მყარი კრიტერიუმები „ბერძნული სწავლულების“ დაუფლებისათვის და ნიადაგი გამოაცალა ბერძნების გამუდმებულ ბრალდებებს მწვალებლობის შესახებ. ეს იყო საუკუნოვანი პროცესი, რომელიც სამ ეტაპად წარმართა. მატერიალური თუ სულიერი თანადგომით მასში მრავალ საერო და საეკლესიო პირს შეჰქონდა საკუთარი წვლილი, მაგრამ ისტორიამ ამ პროცესის მთავარ შემოქმედთა სახელები მიაკუთვნა ეფთვიმე ათონელს, გიორგი მთაწმიდელს და ეფრემ მცირეს.

²⁷ მსგავსი დანიშნულების ტექსტები ცნობილია სირიულ, კოპტურ, სომხურ თუ სლავურ ენებზე, როგორც ჩანს, ისინი იქმნებოდა ცალკეული პირების მიერ მსგავს გარემოებებში და გამოხატვდა ავტორთა მცდელობებს „ძლიერი არგუმენტი“ მოეძიათ ამ ენათა უფლებების გასატოლებლად ბერძნულთან. დაწვრილებით იხ. ნ. დობორჯგინიძე, ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები, გვ. 100. მაგ., ბულგარელი ბერი სლავურ ანბანს ბერძნულს „აჯიბრებს“ და მას აშკარა უპირატესობას ანიჭებს „წარმართულ“ ბერძნულთან შედარებით. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, pp. 152-153.

ათონელ მამათა „ცხოვრებების“ მიხედვით, ჯერ კიდევ ტო-კლარჯეთის მმართველ წრეებს შეუფასებიათ ათონის ქართველთა მონასტრის დაფუძნების სამომავლო პერსპექტივა. ეს იყო გზა ბერძნული კულტურასთან „გატოლებსაკენ“, რაშიც იმდროინდელი მოღვაწეები ეროვნული იდენტობის და სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტის შენარჩუნების წინაპირობას და, იმავდროულად ბიზანტიური ოიკუმენეს სრულფასოვან წევრობას ხედავდნენ. როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომ იყო, რომ დავით კურაპალატის ძლევამოსილმა სარდალმა და შემდგომში ბერად აღკვეცილმა იოვანე-თორნიკემ ბარდა სკლიაროსზე მოპოვებული გამარჯვების შემდეგ ათონის მთაზე ქართველთა მონასტერი (ივირონი) ააშენა (მონასტრის მშენებლობა დასრულდა 982 წელს). ივირონის უმთავრესი მიზანი იმთავითვე იყო გაცხადებული – ქართული ენის „სიღარიბის“ (აქ: თარგმანის სიზუსტე და მწერლობის შეზღუდული რეპერტუარის) დაძლევა და მწვალებლობის ბრალდებისაგან გათავისუფლება, რაც მოითხოვდა თარგმანების შესრულებას უშუალოდ ბერძნული ენიდან.

ათონზე ქართველთა მონასტრის (ივირონის) დაფუძნება მართლაც უმნიშვნელოვანეს კულტურულ მოვლენად იქცა. „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებიდან“ ვიგებთ, რომ აქ თავი მოიყარა იმდროინდელი ტაო-კლარჯეთის მაღალი სულიერებითა და ინტელექტუალური უნარებით გამორჩეულმა ბერმონაზვნობამ. „ათონის სამონასტრო და სალიტერატურო წრე წარმოადგენდა ვეებერთელა ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო ხის ერთ შტოს, რომელიც თავდაპირველად ტაო-კლარჯეთიდან მომდინარე ტრადიციებით იკვებებოდა.“²⁸ ამ ტრადიციების „გადამტანნი“ იყვნენ „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ მოხსენიებული „ფიჩოსანნი და სახელოვანნი მონაზონნი“, რომლებიც თორნიკე ერისთავს საგანგებოდ შეუკრებია ათონზე წასაყვანად. ივირონის პირველმაშენებელთა თხოვნით ასევე ათონზე დამკვიდრებულან „წმინდა ბერებად“ შერაცხილი იოვანე გრძელისძე და არსენი ნინოწმინდელი, რომლებიც ჯერ ოთხთა ეკლესიის ლავრაში იღვწოდნენ, შემდეგ კი პონტოს რომელიღაც უდაბნოში დაყუდებულან.²⁹ ამ პირთა მონაწილეობით ჩამოყალიბდა ივირონში ძლიერი საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა, რომელმაც დიდი ხნით განსაზღვრა ქართული მწერლობის მიმართულეობა და ლიტერატურული აზროვნების ხარისხი.³⁰

²⁸ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, გვ.97.

²⁹ ი. აბულაძე (გამოც.), იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, გვ.გვ. 49, 56-57.

³⁰ ქართველთა მონასტრის ბიზანტიის ხელისუფლათა მხრიდან პირველი ორი წინამძღვრის, იოვანე ქართველისა და ეფთვიმეს დროს ყურადღება და მფარველობა არ აკლდა. მათი გავლენა ათონზე განსაკუთრებით გაიზარდა ათანასეს გარდაცვალების შემდეგ, რადგან მათ, ათანასეს ანდერძის

ქართული ენის დაცვა-განვითარებაზე ზრუნვა, რისი პრაქტიკული გამოხატულებაც იყო ინტენსიური მთარგმნელობითი საქმიანობა, დაწყებული X საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან მთელი XI საუკუნის განმავლობაში, კულტურული იდეოლოგიის ხარისხში იქნა აყვანილი იმდროინდელი ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური და საეკლესიო ელიტების მიერ. ათონელ მამათა „ცხოვრებებში“ ხშირია საუბარი ქართული მწერლობის „სიღარიბეზე“ და „ნაკლოვანებაზე“ ბერძნულ მწერლობასთან მიმართებით, ღვთისმშობლისაგან მის მფარველობაზე, მთარგმნელთა ღვაწლით მის „აყვავებასა“ და „გამშვენებაზე.“ თანამიმდევრული მთარგმნელობითი საქმიანობა რომ მხოლოდ ბერმონაზონთა სპონტანურ ინიციატივებზე არ იყო დამოკიდებული და რომ იგი მომავალზე გათვლილი დიდი სახელმწიფოებრივი პროგრამის ნაწილი იყო, ამაზე მიუთითებს ათონელ მამათა „ცხოვრებებსა“ და ათონურ ხელნაწერთა კოლოფონებში დაცული უაღრესად საინტერესო ცნობები: 1. ისინი ადასტურებენ უმაღლესი პოლიტიკური აქტორების – მეფეების, საეკლესიო და საერო არისტოკრატის საუკეთესო წარმომადგენლების – მუდმივ ინტერესს ათონის ლიტერატურული პროდუქციისადმი, მათ გამუდმებულ ზრუნვას ათონის ბიბლიოთეკის შევსებაზე ბერძნული³¹ და ქართული ხელნაწერებით. როგორც ირკვევა, პირველ ხანებში ბიბლიოთეკა სწორედ ტაო-კლარჯეთის სამწიგნობრო კერებიდან ივსებოდა. ასეთთა შორის განიხილება ივირონის ბიბლიოთეკაში დღემდე შემონახულ ოშკის ბიბლიას (Ivir.iber.1), იოვანე ოქროპირის ცხოვრება (Ivir.iber..3), ე.წ. ოპიზის სახარება, აგიოგრაფული

თანახმად, მიიღეს მის ლავრაზე მზრუნველობის უფლება (ეპიტროპობა). ბერძნებისთვის ეს ქართველების ზედმეტ განდიდებას ნიშნავდა და, როდესაც 1029 წელს ივირონის მესამე წინამძღვარი გიორგი ვარაზვაჩე ე.წ. დიოგენის შეთქმულებაში ამხილეს და კ. მინოვატზე გადაასახლეს, სასტიკად დაარბიეს ქართველთა მონასტერი. გიორგი ვარაზვაჩე დაკავშირებული ჩანს ბიზანტიაში მცხოვრებ იმ ტაოელ არისტოკრატებთან, რომლებიც კონსტანტინე VIII-ის ტახტზე ასვლისას ახლად გამეფებულ ბაგრატ IV-ს დავით კურაპალატისათვის ჩამორთმეული მიწების დაბრუნებას ურჩევდნენ. ამ მოვლენების შესახებ იხ. ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის მესამე წინამძღვრის გიორგის ვინაობისათვის, გვ. 87-106; S. Nikolaishvili, Byzantium and Georgian World c.900-1210: Ideology of Kingship and Rhetoric in the Bizantine Periphery, p.76.

³¹ ათონის ივერთა მონასტერში დღემდეა შემონახული მონასტრის დაარსების დროიდან შემოწირული ბერძნული ხელნაწერები. შემწირველთა შორის თავად ქართველები ყოფილან. მათ შესახებ საინტერესო ცნობებია დაცული „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“: გვ.52.

კრებული (Ivir.iber.8), ოშკის „სამოთხე“ (Ivir.iber.9), ათონის მრავალთავი (Ivir.iber.11), „განძის“ დაკარგული ხელნაწერი, რომლის მხოლოდ ანდერძია შემორჩენილი.³²

ივირონში აწყოილი იყო ახალი თარგმანების გადაწერა-გამრავლებისა და სამშობლოში მათი შეუფერხებლად გადაგზავნის საქმე. ქართველთა მონასტერში მუშობდა მწიგნობარ-გადამწერთა და მხატვარ-ხელოვანთა მთელი კორპორაცია, რომელთა საქმიანობას ხელმძღვანელობდნენ სწავლული რედაქტორები.³³ ცნობილია, თუ როგორი ინტერესით ელოდებოდნენ ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანებს საქართველოში. დავით კურაპალატი საგანგებოდ აგზავნიდა ათონზე გადამწერ ბერებს, რათა ეფთვიმეს ყოველი ახალი თარგმანი გადაეწერათ და მასთან ჩამოეტანათ.³⁴ როგორც ჩანს, ასევე ზრუნავდნენ ახალი თარგმანების საქართველოში ჩამოტანაზე ერთიანი საქართველოს მეფეები და მაღალი საეკლესიო იერარქები – მაგ., ეფთვიმე მთაწმიდელის გარდაცვალებიდან (1028 წ.) ძალიან მალე შედგენილ მელქისედეკ ქართლის კათოლიკოსის საბუთში (1031/1033 წწ.) ჩამოთლილია ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი 25 წიგნი, რომლებიც კათალიკოსს სვეტიცხოვლის განახლებულ ბიბლიოთეკაში დაუბინავებია.³⁵ განსაკუთრებული მოთხოვნა ყოფილა ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ ეგზეგეტურ თხზულებებზე. მარტო XI საუკუნიდანმის მიერ თარგმნილი მათეს თავის სახარების განმარტებების 10 ეგზემპლარია შემორჩენილი. ამათგან ორი ხელნაწერი (ხეც S 4928 და A 1114) დაუკვეთია გიორგი ჭყონდიდელ მთავარეპისკოპოსს.³⁶

ეფთვიმეს თარგმანებს ამრავლებდნენ არა მხოლოდ ათონზე, არამედ კონსტანტინოპოლის მონასტრებშიც, სადაც ასევე მოღვაწეობდნენ ქართველი მწიგნობრები.. ერთ-ერთი ასეთი მონასტერი ყოფილა კესტორიონი, იგივე ხორას მონასტერი, – იგი მოხსენიებულია მელქისედეკ კათოლიკოსის საბუთშიც ბასილი იმპერატორის მიერ ბოძებულ

³² ე. მეტრეველი, ჩორდვანელთა დიდი სახლი და ივირონი, გვ.გვ. 9-17,22,24. ც. ქურციკიძე, ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი, გვ.21-22.

³³ ე. მეტრეველი, ქართული კულტურის დიდი კერა, გვ. 37.

³⁴ ც. ქურციკიძე (გამოც.) ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე მთაწმიდელისეული თარგმანი, გვ.03,021. ხელნაწერთა აღწერილობა H-5, გვ.181.

³⁵ ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ.24-25. მელქისედეკის ეს საბუთი ყურადღებას იქცევს იმ მხრივაც, რომ ადასტურებს კათოლიკოსის განსაკუთრებულ ლოიალობას ბიზანტიის იმპერატორებისადმი. სვეტიცხოვლის ტაძრის მშენებლობისას მელქისედეკ კათოლიკოსს სამი იმპერატორის: ბასილი II-ის, კონსტანტინე VIII-ის და რომანოზ III- ისაგან მიუღია უძრავი ქონება – სოფლები და მონასტრები, ეკლესიის შესამკობად – ჯვარ-ხატები.

³⁶ ვ. სილოგავა ამ პირს აიგივებს დავით აღმაშენებლის აღმზრდელ გიორგი ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესთან. იხ. მისი: გიორგი ჭყონდიდელი – მათეს სახარების თარგმანების ხელნაწერთა მომგებელი, გვ.237-238.

წყალობათა ჩამონათვალში. XI საუკუნის 30-იან წლებში აქ გადაუწერიათ ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი „მცირე სჯულისკანონის“ ორი ნუსხა. ეფთვიმეს თარგმანების გამრავლებაში დიდი წვლილი მიუძღვის ეპისკოპოს ზაქარია ბანელ-ვალაშკერტელს, რომელიც გიორგი I-მა 1022 წელს გადაასახლა კონსტანტინოპოლში. აქ მას სვინგელოზის მაღალი საეკლესიო პატივი მიუღია. ზაქარია ვალაშკერტელმა გადააწერინა და მინიატურებით შეამკობინა ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი თხზულებების შემცველი ექვსი უძვირფასესი ხელნაწერი, რომელთა ნაწილი გადაწერილია ზაქარიას მფლობელობაში მყოფ აგიაპანტის (ყოვლადწმიდა) მონასტერში, ნაწილი – პილურში (წყაროს მონასტერი).³⁷

უფრო ნელა ვრცელდებოდა საქართველოში გიორგი მთაწმიდელის თარგმანები, მის ორგანიზებას აფერხებდა ბაგრატ IV-ისა და ლიპარიტის შინაომიც, ისიც, რომ გიორგი მთაწმიდელი თარგმნიდა სხვადასხვა ადგილას: ათონზე და ანტიოქიის მონასტრებშიც – სვიმეონწმინდასა, კალიპოსში, „სხვათა ესევითართა ადგილთა, რამეთუ რომელნიმე წიგნნი ორკეცად და სამკეცად გადაწერილ არიან.“³⁸ უდიდესი წვლილი შეჰქონდათ გიორგი მთაწმინდელის თარგმანების გავრცელებაში ბიზანტიის საიმპერატორო კარზე მიღებულ ქართველ დიპლომატებს, ბიბლიოფილებს და მწიგნობრებს, პეტრე ვესტს და მის ძმას, იოვანე სვინგელოზს, შემდგომში ჭყონდიდის ეპისკოპოსს. ასევე დიდ მონაწილეობას იღებდა ამ საქმეში მათი მესამე ძმა, წყაროსთავის მწიგნობარი ბერი, „ღმერთშემოსილის“ ეპითეტით შემკული ეგნატი ხუცესმონაზონი.³⁹ მაგრამ ახალი თარგმანების გავრცელება მაინც შერჩევით ხდებოდა, მათი მთავარი მომხმარებლები ქვეყნის ცენტრალური საეპისკოპოსო საყდრები ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრობით განთქმული მონასტრები იყვნენ. პერიფერიებში ახალი თარგმანები ძალზე ნელა აღწევდა.

ქართული სწავლული საზოგადოებისათვის ეს ეპოქალური მნიშვნელობის მთარგმნელობითი პროცესი მრავალი თვალსაზრისითაა შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში.⁴⁰ ათონის მრავალრიცხოვანი მონასტრები არასდროს ყოფილან მთლიანად

³⁷ დ. კლდიაშვილი, კონსტანტინოპოლის მონასტრები საუკუნის 20-30-იანი წლების ქართულ წყაროებში, გვ.508-525.

³⁸ ძველი ქართული აგიორგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები II, გვ. 146-147.

³⁹ ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გვ.198, 211-213; დ. კლდიაშვილი, კლარჯული სვინაქსარის თარიღი და მომგებელი: ხუცესმონაზონ ეგნატის ბიოგრაფიისათვის, გვ. 79-80; ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიხლენი.

⁴⁰ ვრცელი ბიბლიოგრაფიიდან ვუთითებთ ძირითადს: კ.კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, გვ.100-101; მისივე: ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან, გვ.218-245; ე.

ბერძნული და მათი ურთიერთობა ბიზანტიასთან იმპერიული გავლენის რთული ქსელის მხოლოდ ერთი, თუნდაც ყველაზე მნიშვნელოვანი ასპექტი იყო. ქართველების მაგალითზე საუკეთესოდ ჩანს, რა მნიშვნელობას ანიჭებდნენ წმინდა მთას თვით ბიზანტიის საზღვრებს მიღმა მყოფი ხალხები და როგორი ბრძოლა უხდებოდათ მის შესანარჩუნებლად.⁴¹ ათონის მთის ინტერნაციონალური გარემო და მუდმივი ზრუნვა ბიზანტიის სახელმწიფო მოხელეებისაგან სამართლებრივი ჩარჩოების დაცვაზე, ბერძნულ-ბიზანტიური ეთნოცენტრიზმთან ხშირი შეჯახება და ქართველი ბერების ფარული მონაწილეობა პოლიტიკურ პროცესებში⁴² დაჭიმულობის ზღვარზე ამყოფებდა ქართველთა მონასტრის ბერებს. კარგადაა ცნობილი, რაოდენ დიდი გარჯა დასჭირდათ გიორგი ვარაზვაჩეს შემდგომ ქართველთა მონასტრის წინამძღვრებს ბერძნებისაგან⁴³ ჩამორთმეული უფლებების აღსადგენად, მაგრამ ამას არ შეუფერხებია მათი სწრაფვა ბიზანტიური ცოდნის დაუფლებისაკენ. ამაში ხედავდნენ ისინი საკუთარი ენობრივი და ეროვნული იდენტობის დაცვის გზას, რაზედაც უნდა დაშენებულიყო ქართული სახელმწიფო. ერთი შეხედვით, ამ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენციის, იმპერიულისა და ეროვნულის, შეჯახება პარადოქსულად უთავსდებოდა ერთმანეთს და ქართველების საგანმანათლებლო მიზნებს ახალ-ახალ იმპულსებს ჰმატებდა.

ქართველები შავ მთაზე

ბიზანტიის მიერ არაბთაგან ანტიოქიის დაბრუნების შემდეგ (X საუკუნის 60-იანი წლები) იქაურ მონასტრებში ქართველი ბერები პირველად XI საუკუნის 30-იან წლებში გამოჩნდნენ. აქ მათ მომრავლებას ხელი შეუწყო ათონზე ქართველების შევიწროებამაც. ქართველები ჩანან სვიმეონწმინდაში, რომანაში, კალიპოსში, კასტანაში, ეზრას მონასტერში, ლერწმისხევში, თუალთსა და ბარლაამწმინდაში.⁴⁴ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებიდან“ ცნობილია, რომ

მეტრეველი, ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, მისივე: ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი; ათონის საღვთისმეტყველო ლიტერატურული სკოლა.

⁴¹ A. Cameron, Mount Athos and the Byzantine World. <https://azbyka.ru/...>

⁴² ე. მეტრეველი, ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის მესამე წინამძღვრის გიორგის ვინაობისათვის, გვ.87-106.

⁴³ კ.კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 99-101.

⁴⁴ ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში, გვ. 87-109.

მხოლოდ სვიმეონწმინდაში ამ დროს 60 ქართველი ბერი ყოფილა დამკვიდრებული.⁴⁵ განსაკუთრებით იზიდავდა ქართველ მწიგნობრებს ანტიოქიის საღვთისმეტყველო სკოლის უმდიდრესი ლიტერატურული ტრადიციები და საუკეთესო ბიბლიოთეკები. მარტო სვიმეონწმინდის წიგნსაცავში იქ ეფრემ მცირის მოღვაწეობის დროს 420 წიგნი ყოფილა თავმოყრილი.⁴⁶

მთელი XI საუკუნის განმავლობაში ქართველი მწიგნობრები, სადაც კი მთარგმნელობითი საქმიანობა უწყევდათ, იქნებოდა ეს ათონი, კონსტანტინოპოლის მონასტრები თუ ანტიოქია (იგულისხმება შავი მთის მონასტრები), თავიანთი მთარგმნელობითი საქმიანობის დროს განუხრელად იცავდნენ ათონელი მამების მიერ შემუშავებულ თანამიმდევრულობის პრინციპს, რომელზედაც უფრო დაწვრილებით მომდევნო თავში იქნება საუბარი. მთელი ამ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ეტაპობრივად იცვლებოდა მთარგმნელობითი მეთოდი თავისუფალი თარგმანიდან ელინოფილურ თარგმანამდე, რამაც თვისობრივად განაახლა ქართული ენა და საფუძველი გამოაცალა ბერძნების მიერ მის მიმართ წაყენებულ ყოველგვარ ბრალდებას.

წარმოდგენილი ნაშრომის ფარგლებში, რასაკვირველია, შეუძლებელია XI საუკუნის ქართველ მთარგმნელთა საქმიანობის ზედმიწევნითი დახასიათება, ამ პროცესის ცალკეულ ეტაპებზე და მათი შეფასების კრიტერიუმებზე დაინტერესებული მკითხველი ზოგად წარმოდგენას შეიქმნის წინამდებარე ნაშრომის მომდევნო თავში. ამჯერად მხოლოდ იმ ასპექტებზე შევაჩერებ ყურადღებას, რომლებშიც თავად იმდროინდელი მკითხველი საზოგადოება ხედავდა ბიზანტინიზმის ნიშნებს და დიდ დაინტერესებას ამჟღავნებდა მისდამი. ამიტომ იქნება შერჩეული ქართველებისათვის მანამდე სრულიად უცნობი ან ძალზე ნაკლებად ცნობილი ლიტერატურული მასალა, რომელიც ქართველ მთარგმნელთა რამდენიმე თაობის უდიდესი შემოქმედებითი შრომის შედეგად შუა საუკუნეების ქართული ეკლესიისა და განათლების ბიზანტინიზაციის საზომად იქცა.

⁴⁵ გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, გვ.150.

⁴⁶ ცნობა მოთავსებულია ეფრემ მცირის „გარდამოცემის“ თარგმანზე დართულ ანდერძში. მ. რაფავა (გამოც.), იოვანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ.68.

ბიზანტინიზაცია და ქართული ღვთისმსახურება

საეკლესიო მწერლობის ჟანრთაგან ლიტურგიკული მწერლობა ყველაზე მეტად „სახალხოა,“ რამდენადაც იგი სამღვდელმსახურო რიტუალისა და გალობის თანხლებით უძლიერესად ზემოქმედებს მრევლის სარწმუნოებრივ გრძნობებზე. ლიტურგია ყველაზე უკეთ მიანიშნებს საღვთისმსახურო ტრადიციაზე და საეკლესიო კულტურის ორიენტაციაზე.⁴⁷ ამიტომ ბიზანტინიზაციის ნიშნები ქრისტიანულ აღმოსავლეთში უპირველესად ლიტურგიკულ პრაქტიკას დაეტყო. იგი სისტემურად აისახა X საუკუნის მეორე ნახევარში სინას მთასა და იერუსალიმში მოღვაწე ქართველი ბერების ლიტურგიკული ხელნაწერების სტრუქტურასა და რეპერტუარში (Cod.Sin. iber.34, Cod. Sin.5, Sin.75, ხეც, H-2337). ერთ-ერთი მათგანის (Sin 34) მწიგნობარი იოანე-ზოსიმე გარკვევით მიუთითებს, რომელია ძველი მასალა და რომელი – „ახალი.“ ახალში იგულისხმება წმინდანთა ხსენებები კონსტანტინოპოლური კალენდრით, „ძველში“ – საბაწმინდურით. ამ დროის იერუსალიმურ ხელნაწერთა შორის დასტურდება კონსტანტინოპოლური ტიპის ჰიმნოგრაფიული კრებულები: თვენი და პარაკლიტონი.⁴⁸

რატომ დაიწყეს ქართველებმა უზარმაზარი მოცულობის ლიტურგიკული კრებულების თავიდან შედგენა, მაშინ, როდესაც კონსტანტინოპოლი ღიად და ძალდატანებით არავის

⁴⁷ ცოცხალი ლიტურგიკული ტრადიცია თავის თავში მოიცავს ადაპტაციისა და ცვლილებების უნარს, რაც მას ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს. ამიტომ ლიტურგიათა ურთიერთზეგავლენა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო ადრექრისტიანულ ეპოქაში, როცა ყოველ მნიშვნელოვან საეკლესიო ცენტრს ღვთისმსახურების თავისი, სხვებისაგან გარკვეულწილად განსხვავებული წესი ჰქონდა. დროთა განმავლობაში ხდებოდა ამ წესების დაახლოება, რასაც იწვევდა წმ. ადგილებში პილიგრიმებისა და სასულიერო პირების მოგზაურობები. მათთან ერთად „მოგზაურობდნენ“ მათივე მშობლიური ქალაქებისა და სამონასტრო ცენტრების ლიტურგიკული ტრადიციები და საღვთისმსახურო წიგნები. ამ გზით შემოტანილი ლიტურგიკული წესები თანარსებობდნენ ადგილობრივ წესებთან ერთად. ცნობილია ფაქტები, როდესაც რამდენიმე განსხვავებული ლიტურგიკული პრაქტიკა თანარსებობდა ერთი სამონასტრო ცენტრის ფარგლებშიც კი. მაგ., იოანე რუფუსის „პეტრე იბერის ცხოვრების“ ერთ-ერთ ეპიზოდში აღწერილია, რომ არქიმანდრიტი გერონტი რამდენიმე სხვადასხვა წესის მიხედვით ატარებდა ღვთისმსახურებას: „როდესაც იგი დაინიშნა წმინდა ელეონის მთის და მასზე განლაგებული მონასტრების მოძღვრად და ამასთანავე წინამძღვრად, ხშირად იგი დღის განმავლობაში სამჯერ ატარებდა ღვთისმსახურებას, განსაკუთრებით წმინდა კვირას, ერთს ატარებდა თავად მთაზე, მეორეს - მამათა მონასტერში, მესამეს - ქალთა მონასტერში. კვირის დანარჩენ დღეებში იგი ატარებდა კერძო ღვთისმსახურებას ნეტარი მელანიასთვის რომაული ეკლესიის წესის მიხედვით.“ Horn, C.B., Phenix R., John Rufus, *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus*, p. 62-63; D. Galadza, *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. pp. 350-358.

⁴⁸ ლ. ხევსურიანი, მცირე სვინაქსარი, გვ. 41-42; მ. მაჭავარიანი, მასალები წმინდანთა ხსენებების კალენდრების ისტორიისათვის, გვ.151. წერილი II, გვ. 197-220.

აიძულებდა ლიტურგიკული წესის შეცვლას? როგორც ჩანს, ასეთი ტენდენცია ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ ცენტრებში ბუნებრივად განვითარდა X საუკუნის შუა ხანებიდან, როცა ახლო აღმოსავლეთში ბიზანტია აძლიერებდა თავის პოზიციებს. ქრისტიანულ აღმოსავლეთში წარმოდგენა კონსტანტინოპოლის უძლეველობაზე იზრდება 944 წლიდან, მას შემდეგ, რაც რომანოზ ლაკაპენოსის (920-944) სარდალმა იოანე კურკუასმა ედესიდან კონსტანტინოპოლში გადაასვენა დიდი მანდილიონი (ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატი); ამ საუკუნის 60-იან წლებში ბიზანტიის იმპერატორების (ნიკიფოტრე ფოკა, იოანე ციმისხე) ისლამზე ტრიუმფალური გამარჯვებების შედეგად ბიზანტიამ დაიბრუნა ანტიოქია. ამან უძლიერესი შთაბეჭდილება მოახდინა ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიან ხალხებზე და კვლავ გააცოცხლა ბიზანტიის იმპერატორის კულტი. ამგვარი განწყობების ფონზე დაისახა მიზნად ბასილი II-მ ლიტურგიკული წესების უნიფიკაცია,⁴⁹ თუმცა, ბიზანტიის ამ პოლიტიკას არასოდეს მიუღია ინსტიტუტუციური ფორმები. ამ დროს კონსტანტინოპოლური ლიტურგიკული პრაქტიკა გავრცელებულა არა მხოლოდ მართლმადიდებელ ქრისტიანებში, არამედ სირიელ იაკობიტებსა და სომხებს შორისაც.⁵⁰ ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანებისათვის ამ საერთო ტენდენციას, როგორც ჩანს, ქართველი მწიგნობრებიც შეუერთდნენ, რის ირიბ მოწმობასაც წარმოადგენს ზემოხსენებული სინური და იერუსალიმური კრებულები. როგორც ჩანს, ბიზანტინიზმის ამ ფორმით მიღება ახლო აღმოსავლეთის უძველესი ქრისტიანული ტრადიციების მქონე ხალხებისათვის მხოლოდ დამატებითი საშუალება იყო საკუთარი ენების კულტურული ემანსიპაციის გზაზე. გასათვალისწინებელია, რომ ბიზანტიაში დიდი განსხვავება არსებობდა დიდი ქალაქების კათედრალური ეკლესიებისა და სამონასტრო ლიტურგიებს შორის.⁵¹ ამიტომ კონსტანტინოპოლური პრაქტიკის დანერგვა პერიფერიული სამრევლო ეკლესიებისათვის და, განსაკუთრებით, მონასტრებისათვის სავალდებულო არ ყოფილა. არჩევანი, როგორც ჩანს, დამოკიდებული იყო თავად მონასტერსა და მრევლზე. მაგ., 985 წელს გადაწერილ ხელნაწერს

⁴⁹ 996 წელს იმპერატორმა ბასილი II-მ გადააყენა ანტიოქიის იმდროინდელი პატრიარქი და ამ თანამდებობაზე დანიშნა კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ტაძრის ქარტოფილაქსი, იოანე, რომელსაც დაევალა ანტიოქიაში კონსტანტინეპოლური ლიტურგიკული წესის დამკვიდრება. ამან განაპირობა ანტიოქიაში ღვთისმსახურების კონსტანტინეპოლური ლიტურგიკული წესის ამსახველი ხელნაწერების გამრავლება და გავრცელება იმპერიის აღმოსავლეთში, უპირველესად, პალესტინასა და იერუსალიმში. Иоанн Мейендорф, Византийское богословие. <https://azbyka.ru>

⁵⁰ Иоанн Мейендорф, Византийское богословие. <https://azbyka.ru>.

⁵¹ A. Baumstark, Liturgie comparee, p. 124.

(Graz. cod. 2058/4) შემოუნახავს ცნობა, რომ ხელნაწერის მომგებელს, ვინმე კვირიკეს, საგანგებოდ უთხოვია იოვანე-ზოსიმესათის, ჟამისწირვის ძველი ტექსტი მისთვის ყოველგვარი ცვლილების გარეშე გადაეწერა. ამის შესახებ იოვანე-ზოსიმე იუწყება: „წ(მიდან)ო მ(ამა)ნო, შემინდვეთ. ამის ჟამის წირვისა დედასა მრავალი განგებად და ლოცვები და სიტყვები აკლდა თავითგან ვ(იდრ)ე დას(ასრუ)ლამდე, ვითა მე ვიცოდე [მოდღუართაგან], და ჩემთა ჟამის წ(ი)რვათა შინა ეწერა. და ვერ დიად ჩემისა გულისაჲ იყო, ხოლო ვინ მაწერიებდა, მევედრებოდა ფ(რია)დ, რ(ათ)ა რაჲ მაგას შინა სწერია, იგიაჲ ოდენ დამიწერეო.“⁵² თავისთვად ცხადია, კვირიკე ერთადერთი არ იქნებოდა, ვინც ძველ ლიტურგიკულ ტრადიციას ერთგულად მისდევდა.

კონსტანტინოპოლურ ლიტურგიაზე გადასვლა, რასაკვირველია, მაინც იწვევდა ძველი ლიტურგიკული ტრადიციების კორექტირებას, თუ არა მივიწყებას. შემორჩენილია ალექსანდრიის პატრიარქ მარკოზისა და XII საუკუნის ცნობილი კანონისტის, თეოდორე ბალსამონის კითხვა-მიგება, რომელშიც კითხვაზე: შესაძლებელია თუ არა შენარჩუნებული იყოს უფლის ძმის, იაკობისა და მარკოზ მახარებლის ლიტურგიები, ბალსამონი პასუხობს: ყველა ეკლესია ღვთისმსახურებისას უნდა მისდევდეს ახალი რომის წესს, იაკობისა და მარკოზის ლიტურგიები არ მოიხსენიება არც მოციქულთა წესებში და არც ლავდიკის დადგენილებებში. ამიტომ კონსტანტინოპოლის ეკლესია მათ არ აღიარებს.⁵³ მაგრამ თავად ამ კითხვა-მიგების საჭიროებაც მოწმობს, ლიტურგიკული პრაქტიკა არ იყო ერთგვაროვანი და მხელად ემორჩილებოდა უნიფიკაციას.

საქართველოში კონსტანტინოპოლურ ლიტურგიკულ პრაქტიკაზე გადასვლისათვის ზრუნავდნენ დიდი ათონელი მამები, ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები. ორივეს ნიმუშად აღებული ჰქონდა ბიზანტიური კათედრალური ლიტურგიის ყველაზე სრულყოფილი ნიმუში – კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ტაძრის (წმ. სოფია) დიდი სვინაქსარი, მაგრამ

⁵² ვ. იმნაიშვილი, უძველესი ქართული ხელნაწერები ავსტრიაში, გვ. 259. ასეთივე მიდგომა ჰქონდა XI ს-ის ცნობილ მოღვაწეს, პეტრე ხუცესს, პეტრიკ-ყოფილს, რომელსაც პირადი მოხმარებისათვის გადაუწერია გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებისა და მასთან დაკავშირებული სხვა ქართული თარგმანების კრებული (ხეც S-1696). აქ პეტრე ხუცესს შეტანილი აქვს იშვიათი, როგორც ჩანს, ნაკლებად გავრცელებული ტექსტები, რომლებიც არ გვხვდება არცერთ სხვა ხელნაწერში (M. Matchavariani, Books for Bibliophiles: Two Ancient Collections of the Georgian Translations of Gregory of Nazianzus' Works – NCM S-1696 and NCM A-87).

⁵³ Н. Д. Успенский, Византийская литургия: историко-литургическое исследование. <https://azbyka.ru/...>

ორივე მთავრული განსხვავებულად მიუდგა დედანს. ეფთვიმე მთაწმიდელმა X საუკუნის 80-იან წლებში შექმნა სვინაქსარის მოკლე რედაქცია, ე.წ. „მცირე სვინაქსარი,“ რომლის კალენდარული რიგი და საკითხავთა მოცულობა ნაწილობრივ ისევ იერუსალიმურ ტრადიციას მისდევს.⁵⁴ რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ გიორგი მთაწმიდელმა თარგმნა „დიდ სვინაქსარის“ სრული ვერსია, რომელიც ზუსტად მისდევს IX-XI საუკუნეების კონსტანტინოპოლური სვინაქსარების მოდელს. ეს უკანასკნელი სტუდიური ტიპიკონისა და კონსტანტინოპოლური სვინაქსარული მასალის შერწყმის საფუძველზე წარმოიქმნა და ფაქტობრივ წარმოადგენს სვინაქსარ-ტიპიკონს.⁵⁵ ათონზე ჩამოყალიბდა ამ მოდელის ადგილობრივი (ათონურ-სტუდიური) ვერსია, რომელიც ათონის მრავალრიცხოვან ბერძნულ და არაბერძნულ მონასტრებში ღვთისმსახურების უმთავრეს სახელმძღვანელოდ გამოიყენებოდა. სწორედ ეს ვერსია უთრგმნია გიორგი მთაწმიდელს. სტუდიური და იერუსალიმური ტიპიკონების ურთიერთმიმართების კონტექსტში „დიდი სვინაქსარის“ ქართული თარგმანის შესწავლამ გამოავლინა მთელი რიგი საღვთისმსახურო მოქმედებებისა, რომელთა მიხედვით ქართული თარგმანი მხარს უჭერს არა სტუდიურ ტიპიკონს, არამედ იერუსალიმურს. ასეთივე შემთხვევები დასტურდება ჰიმნოგრაფიული მასალისა და წმინდანთა ხსენებების კალენდარული რიგის შედარების დროსაც.⁵⁶ ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ გიორგი მთაწმიდელი „დიდი სვინაქსარის“ თარგმნისას მიზნად ისახავდა არა ძველი ტრადიციის სრულად ჩანაცვლებას, არამედ – ძველი და ახალი ტრადიციების შერწყმა-შეერთებას. „სვინაქსარის“ შევსება ქართველ წმინდანთა მოსახსენებლებით დასრულდა საქართველოში, გიორგი მთაწმიდელის მოწაფეთა ხელით.⁵⁷ ასევე კონსტანტინოპოლური მოდელის მიხედვით შეადგინა გიორგი მთაწმიდელმა ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულები: „მარხვანი,“ „ზატიკი,“⁵⁸ „თვენი,“ „პარაკლიტონი“ და „სადღესასწაულო“ (ყოველი მათგანი შეიცავდა მხოლოდ წლის განსაზღვრულ დროს შესასრულებელ საგალობლებს),

⁵⁴ ლ. ხევსურიანი, მცირე სვინაქსარი, გვ. 31-39; დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), მცირე სვინაქსარი, გვ.5-9.

⁵⁵ К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века (Грузинская версия), с. 126. მ. დოლაქიძე, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), დიდი სვინაქსარი.

⁵⁶ მ. დოლაქიძე, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), დიდი სვინაქსარი, შესავალი, გვ. 004-010. მ. მაჭავარიანი, მასალები წმინდანთა ხსენებების კალენდრის ისტორიისათვის, გვ.150-183; ამავე სათაურით გაგრძელება იხ. კრებ. კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, გვ.197-220.

⁵⁷ დ. კლდიაშვილი, კლარჯული სვინაქსარის თარიღი და მომგებელი, გვ.336-337; მისივე, მიძნაძორის მონასტრის სულთა მატთანე, გვ.297.

⁵⁸ ლ. ხევსურიანი, მარხვანის ქართული რედაქცია, XI ს., გვ.გვ.40-55; 63-77.

მაგრამ ზემოხსენებული კრებულებიდან არც ერთი არ იმეორებს ზუსტად კონსტანტინოპოლურ პროტოტიპებს. თითქმის ყოველ მათგანში კონსტანტინოპოლურთან ერთად თანაარსებობს ტრადიციული იერუსალიმური რეპერტუარი და კალენდარული ხსენებები. ასეთი შერეული კრებულების არსებობა შემჩნეულია არა მხოლოდ ქართულ ლიტურგიკულ ტრადიციაში: ისინი თანაარსებობდნენ ყველა ადგილობრივ ეკლესიაში – ერთმანეთზე ზემოქმედებდნენ და იცვლებოდნენ, ჩნდებოდა სინთეზური წარმომავლობის ლიტურგიები.⁵⁹ ამასთანავე, ასეთი კრებულების პარალელურად კვლავ არსებობდა ძველი ლიტურგიებიც – მაგალითად, იაკობის ჟამისწირვას ბერძნებიც (Sinai Gr. 1040, XIV)⁶⁰ და ქართველებიც (Vatican Borgia Geo. 7) XIII-XIV საუკუნეებშიც იყენებდნენ. როცა ბიზანტინიზაციის პროცესი კარგა ხნის დასრულებული იყო.⁶¹

მთელი ეს ლიტურგიკული მასალა – „დიდი“ და „მცირე“ სვინაქსარები, ასევე, ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულები, რომლებიც ძირითადად კონსტანტინოპოლის ეკლესიების ლიტურგიკულ წესზე იყო მორგებული, „ქართული პროექტის“ მიზანმიმართულობაზე მიგვანიშნებს. პრაქტიკაში ეს ნიშნავდა, რომ საქართველოს ცენტრალური რეგიონების საკათედრო ტაძრებში კონსტანტინოპოლური ლიტურგია ტარდებოდა (უპირველესად სვეტიცხოველში), სადაც მის აღსრულებას თავისი იდეოლოგიური დატვირთვა ენიჭებოდა.

გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქსარი“ სვინაქსარულ საკითხავებთან ერთად კონსტანტინოპოლურ ტიპიკონსაც შეიცავს, რომელიც, XI საუკუნის მეორე ნახევრიდან როგორც ჩანს, კათედრალურ ეკლესიებში გამოიყენებოდა. მაგრამ საქართველოში გავრცელებული უფრო ადრინდელი ან თანადროული ტიპიკონების ტექსტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, რაც, ცხადია, აფერხებს მათზე მსჯელობას. ცნობილია, რომ XI საუკუნიდან ბიზანტიაში მიმდინარეობდა კათედრალური და სამონასტრო ტიპიკონების დაახლოების

⁵⁹ Vogel, Cyrille, *Medieval Liturgy*, p. 3, based on Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, p. 5.

⁶⁰ Kazamias, Al., *Ἡ Θεία Λειτουργία τῶν Ἁγίων Ἰακώβου τῶν Ἀδελφουθῆου καὶ τὰ νέα σιναϊτικὰ χειρόγραφα*, p. 54-56.

⁶¹ იაკობის ჟამისწირვის შემცველი ბერძნული და ქართული ხელნაწერების შესახებ იხ. Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, p. 173-178.

პროცესი,⁶² რისი გამოძახილი, პირველ რიგში, პალესტინა-იერუსალმსა და ანტიოქიის მონასტრებში უნდა ვივარაუდოთ. შესაძლოა, მსგავსი პროცესები საქართველოშიც მიმდინარეობდა, მაგრამ მას საყოველთაო ხასიათი, საეჭვოა, ჰქონოდა. XII საუკუნიდან ქართულ მონასტრებში კონსტანტინოპოლურის გვერდით თანაარსებობდა სვიმეონწმიდის (იგივე საბაწმიდური) ტიპიკონიც, რომელიც სამეფო მონასტრებსა და საკარო ეკლესიებშიც კი ყოფილა მიღებული.⁶³

ამრიგად, ლიტურგიის ბიზანტინიზაცია პრაქტიკაში სრულებით არ ნიშნავდა ლიტურგიკული ტექსტების სრულ უნიფიკაციას. სწორედ ამ პროცესმა განაპირობა ძველი და ახალი ლიტურგიკული მასალის შერწყმა და ტრადიციათა თანაარსებობა. ამისი შედეგია შერეული ტიპის კრებულების გაჩენა, რომლებშიც ბუნებრივად მიმდინარეობდა აღმოსავლური და კონსტანტინოპოლური კულტურული ნაკადების სინთეზი.

ქართველი ბერმონაზვნობა მწვალებლობის წინააღმდეგ

XI საუკუნეშიც ბიზანტიელების მიერ ქართველებისადმი წაყენებულ მთავარ ბრალდებად ისევ მწვალებლობა რჩებოდა. მისგან თავის დაღწევა ათონელთა უმთავრეს საზრუნავად იქცა. ათონელი მამები ამ ბრალდების საფუძველს მეზობელი სომხეთიდან შემოტანილ ძველ თარგმანებში ხედავდნენ, საიდანაც შეიძლება „სარწმუნოებრივი ღვარძლი“ შემოპარულიყო. ამაზე არაორაზროვნად მიუთითებს გიორგი მცირე: „პირველითგანვე გუქონდეს წერილნიცა და სარწმუნოებაჲ ჭეშმარიტი და მართალი, გარნა ქუეყანაჲ ჩუენი შორს იყო ქუეყანისაგან საბერძნეთისა, და ვითრცა თესლნი არაწმიდანი, შორის ჩუენსა დათესულ იყვნეს ბოროტნი იგი თესლნი სომეხთნი, გულარძნილნი და მანქანანი. და ამის მიერ ფრიად გუევნებოდა, რამეთუ ნათესავი ჩუენი წრფელ იყო და უმანკოდ; ხოლო იგინი რეცა მიზეზითა წესიერებისაჲთა, რეცა ცთუნებად გუაზმნობდეს, და რომელნიმე წიგნიცა გუქონდეს მათგან თარგმნილნი.“⁶⁴ გიორგი მთაწმიდელის მოწაფის ეს განცხადება მიუთითებს, რაოდენ არაკეთილგანწყობილი დამოკიდებულება სუფევდა ათონზე მონოფიზიტი სომხების მიმართ. უფრო ადრე ამგვარ განწყობას ეფთვიმე მთაწმიდელიც

⁶² Иоанн Мейендорф, Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. <https://azbyka.ru/...>

⁶³ ანდერძი დავით მეფისა მღვინისადმი, ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, გვ. 54.

⁶⁴ გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, გვ.123.

ამჟღავნებს გრიგოლ ნაზიანზელის 43-ე ჰომილიის ჩანართში: „... ნათესავი იგი სომეხთად არა წრფელი, არამედ მზაკუვარი და გულარძნილი და ბოროტი... სხუასა იტყვან იგინი და სხუად უც გულსა მარადის... რად საკვრველ არს, უკეთუ კაცსა ეცრუენენ, ვინაფთგან თვადისა ღმრთისა მიმართ ცრუ არიან?...“⁶⁵ ამგვარ, არც თუ კორექტულ გამოთქმებს სომხების მიმართ ათონელ მოღვაწეებს უადვილებდა თავად ბიზანტიელების მკვეთრად გამოხატული უარყოფითი დამოკიდებულება სომხური ეთნიკური უმცირესობისადმი, რასაც გარდა კონფესიურისა, ეკონომიკური საფუძველიც ჰქონდა.⁶⁶ ქართველებისათვის ამოსავალი, რასაკვირველია, მაინც განსხვავებული კონფესიური იდენტობა იყო, რაც შუა საუკუნეების საზოგადოებებისათვის, ჩვეულებრივ, იდეოლოგიური დაპირისპირების მუდმივ მიზეზს წარმოადგენდა.

რასაკვირველია, ქართველ-სომეხთა ამგვარი დაპირისპირება ათონზე არ დაწყებულა და ქართველებმა იგი ტაო-კლარჯეთიდან იმემკვიდრეს. კავკასიაში არაბთა ძლიერების დასასრულს, როდესაც ქართული და სომხური სამეფო-სამთავროები იწყებენ ჩამოყალიბებას, ქართულ-სომხურმა დოგმატურმა უთანხმოებამ პოლიტიკური და ეროვნული განზომილებაც შეიძინა. IX საუკუნის ბოლოს სომეხი მეფეები ცდილობენ ქვემო ქართლის მიწებზე გაბატონებას; მოვლენათა თანამედროვე სომეხი ისტორიკოსები სამხრეთ კავკასიაში სომეხთა ჰეგემონობის ჰიპერბოლიზირებული სურათის შექმნით კიდევ უფრო ამწვავებდნენ ურთიერთობას.⁶⁷ თავის მხრივ, ქართული ეკლესია ჰერეთში (მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე) ქალკედონურ აღმსარებლობის ავრცელებდა; იმიერ ტაოს მეფე დავით კურაპალატი კი „ზემო ქვეყნებში“ და მუსლიმებისაგან გათავისუფლებულ სხვა სომხურ მიწებზე ქალკედონიზმის დანერგვას ცდილობდა. ამ პროცესში ჩაბმული იყვნენ დავით კურაპალატის დიდებული

⁶⁵ ც. ქურციკიძე, ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი, გვ.24, იქვე სქ. N22.

⁶⁶ თავად ბიზანტიელების უნდობლობას სომხებისადმი გარდა სარწმუნოებრივი იდეოლოგიისა, ეკონომიკური საფუძველიც ჰქონდა. მიუხედავად იმისა, რომ სომხური არისტოკრატია სრულიად ადაპტირებული იყო ბიზანტიურ არისტოკრატიასთან, სომხურ დიასპორებს კონსტანტინოპოლსა და იმპერიის სხვა ადგილებში არ განუცდიათ ელინიზაცია, ისინი ინარჩუნებდნენ საკუთარ თვითმყოფად რელიგიასა და კულტურას. სომეხები ხელოსნობა-ვაჭრობით კონკურენციას უწევდნენ ბერძნებს და მატერიალურ კეთილდღეობასაც აღწევდნენ. განსაკუთრებული იყო მათ მიმართ ბიზანტიელების უნდობლობა, რაც, მაგ., 967 წელს სისხლიან შეტაკებებშიც გადაზრდილა (ლეონ დიაკონი) იხ. A.П. Каждан, Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII; S. Vryonis, Byzantium: Social Basis of Decline in the Eleventh century, T 2, p. 171-175.

⁶⁷ გ. მაისურაძე, ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიოგრაფიიდან, გვ. 32-33.

აზნაურები, მათ შორის იოვანე-თორნიკე და იოვანე-ვარაზვაჩე, ივირონის მონასტრის ქტიტორები.⁶⁸

ეს მცირე ისტორიული ექსკურსიც საკმარისია იმის საჩვენებლად, თუ რაოდენ რთულ ფაზაში იყო შესული ქართულ-სომხური უთანხმოება. ასეთ ფონზე აღარ არის გასაკვირი, რატომ ერიდებოდნენ სომხურიდან თარგმნას ქართველ მწიგნობრები უკვე X საუკუნეში. ამაზე პირდაპირ მიანიშნებს „მატბერდის კრებულში“ შეტანილი ეპიფანე კვიპრელის ფსალმუნთა განმარტებების სომხურიდან მთარგმნელი ვინმე დაჩი, რომელიც ბოდის მოხდით ატყობინებს სტეფანე მტბევარს, რომ განმარტებათა ბერძნულ ტექსტს ვერ მორევია ენის არასაკმარისი ცოდნის გამო და ამიტომ სომხური თარგმანი გამოუყენებია.⁶⁹ თავად სტეფანე მტბევარი, ტბეთის ეპისკოპოსი და მწერალი, „მიქელ-გობრონის მარტვილობაში“ აბულ კასიმის შემოსევის დროს ქართლსა და სომხეთში დატრიალებულ უბედურებებს თანადროული მკითხველისათვისაც კი გასაოცარი ტენდენციურობით აფასებს. მოვლენათა პროვიდენციული ხედვა მას ხელს არ უშლის აბულ კასიმის მიერ ერნაირად დასჯილი სომხებისა და ქართველების მარცხს სხვადასხვაგვარი ახსნა გამოუძებნოს. სომხების შემთხვევაში იგი დამნაშავედ ცნობს თავად სომხებს მათი კონფესიური „გადახრის“ გამო („ქრისტე მათთვის ცუდად მოკუდა“), მაშინ როდესაც ქართველების ტანჯვას ქრისტესმოყვარეობისათვის თავის გაწირვად აფასებს.⁷⁰

კონფესიური მიუღებლობა, გადაზრდილი ეთნიკურ მიუღებლობაში, ასაზრდოებდა ანტისომხურ განწყობებს ათონის ქართველთა მონასტერში. ეს განწყობები ათონელ ბერებს სარწმუნოებრივი იდეოლოგიის ხარისხში ჰქონდათ აყვანილი. ამიტომ იქცა ივირონის დამფუძნებელთა მთავარ პრინციპად თარგმანისათვის მხოლოდ ბერძნული დედნების გამოყენება, რათა ბიზანტიელებისათვის მოესპოთ მუდმივი დაეჭვების საბაზი ქართველების რწმენის სიწმინდეში. ამ გარემოებასთან ჩანს დაკავშირებული ივირონის დამფუძნებელთა სიჩქარეც, რაც შეიძლება მეტი განთქმული მწიგნობარი მიეზიდათ მონასტერში.⁷¹ ამასვე ემსახურებოდა ტაოდან ივირონში გაგზავნილ ოშკის ბიბლიისა და „სამოთხის“ ხელნაწერებზე

⁶⁸ ე. მეტრეველი, ჩორდვანელთა დიდი სახლის ისტორიისათვის, გვ. 31-32.

⁶⁹ მ.სურგულაძე (რედ.), ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, გვ. 74.

⁷⁰ სტეფანე მტბევარი, მიქელ-გობრონის წამება, გვ.175; ივ. ჯავახიშვილი, საისტორიო მწერლობა, VIII, გვ. 119-120; კ. კველიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ.145.

⁷¹ ც. ქურციკიძე, ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი, გვ.23.

დართული ვრცელი ანდერძები „მართალი სარწმუნოების“ მწყობრად გადმოცემული საღვთისმეტყველო შესავლებით.⁷²

სომხური საკითხი XI საუკუნეში საკუთრივ საქართველოშიც ფრიად აქტუალიზებული ჩანს. 1040-იან წლები ბაგრატ IV საგანგებოდ იწვევს სომეხ-ქართველი სამღვდელოების კრებას, (ღრტილას კრება), სადაც პაექრობა გამართულა ეფთვიმე გრძელსა და სომეხ მღვდელ სოსთენს შორის.⁷³

ამ საუკუნეში ჩანს დაწერილი არსენ საფარელის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა.“⁷⁴ თხზულება წარმოადგენს ანტიმონოფიზიტურ ტრაქტატს, მაგრამ იმავდრულად ისტორიულ ნარკვევს, რომელიც მოგვითხრობს კავკასიის ქვეყნების და, უმეტესწილად, სომხეთის საეკლესიო ისტორიას ბიზანტია-ირანის პოლიტიკური დაპირისპირებების ფონზე.

თხზულება უაღრესად საინტერესოა ავტორის შემრიგებლური იდეოლოგიური პოზიციით, რომელსაც იგი ამჟღავნებს კავკასიის რეგიონში საეკლესიო განხეთქილების შეფასებისას. მისი თვალთახედვით, სომეხ ხალხს „ბრალი“ არ მიუძღვის აღმსარებლობის არჩევაში, რადგან იგი გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააყენა სპარსეთის პოლიტიკურმა ზეწოლამ⁷⁵. ეს პოზიცია უსათუოდ ანარეკლია სომხების მიმართ იმ ლოიალური განწყობისა,

⁷² ე. მეტრეველი, ქართული კულტურის დიდი კერა, გვ.16-19.

⁷³ გ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 615-621.

⁷⁴ თხზულების ავტორის, არსენ საფარელის, იდენტიფიკაციის საკითხი ამ სახელის მქონე ქართლის კათალიკოსებთან სამეცნიერო ლიტერატურაში დღემდე კამათის საგანია, ამის გამო მისი მოღვაწეობის პერიოდი განისაზღვრება VII- XI საუკუნეთა ფარგლებში (ს. კაკაბაძე, თ. ჟორდანიას, პ. ინგოროყვა, ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ლ. მელიქსეთბეგი, ზ. ალექსიძე, ე. ჭელიძე). მთავარი არგუმენტი, რომლის საფუძველზე არსენ კათალიკოსს IX საუკუნის ავტორად მიიჩნევენ, არის ის, რომ ქართველთა განმანათლებლად იგი გრიგოლ პართელს ასახელებს, რაც X საუკუნის 70-იან წლებში ქართლის მოქცევის მატთანისა და „წმ. ნინოს ცხოვრების“ აღმოჩენის შემდეგ (შატბერდის კრებული) მოძველებულ ცოდნად ითვლებოდა. ე. ჭელიძე, სპეკალი მართლმადიდებლობისა, გვ. 696. ეს საგულისხმო არგუმენტი, მაგრამ მაინც საჭიროებს დამატებით მტკიცებულებებს, რადგან ჩვენ არ ვიცით, რამდენად ხელმისაწვდომი იყო „წმ. ნინოს ცხოვრება“ IX საუკუნის ავტორისათვის. დაეჭვების საფუძველი იძლევა შატბერდის კრებულის (X ს.) რედაქტორის ჩანაწერი, რომ „წიგნი ქართლის მოქცევისა... შემდგომად მრავალთა ჟამთა და წელთა ვპოვეთ.“ ბ. გიგინეიშვილი, ელ. გიუნაშვილი (გამოც.), შატბერდის კრებული, გვ.20. გარდა ამისა, ძეგლის დათარიღებას XI საუკუნით ემხრობა თხზულებაში გამოყენებული წყაროების თარიღები და XI საუკუნის იდეოლოგიური გარემო.

⁷⁵ ზ. ალექსიძის მოსაზრებით, თხზულება უნდა დაწერილიყო იმ დროს, როდესაც ირანის პოლიტიკური ფაქტორი უკვე მოხსნილი იყო და საქართველოს გაუჩნდა რეალური შესაძლებლობები კავკასიაში ქალკედონიტობის მფარველის როლი შეესრულებინა (იხ. ზ. ალექსიძე (გამოც.), არსენ საფარელი, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, გვ.20).

რომელიც რეგიონში ბუნებრივად ჩამოყალიბდა სომხურ ეთნოსთან მშვიდობიანი თანაცხოვრების პირობებში. ასეთი პირობები შეიძლება ყოფილიყო არაბთა ბატონობის გამწვავებული პერიოდებიც (VII-VIII სს.), როდესაც სომხები და ქართველები ერთად იბრძოდნენ არაბთა წინააღმდეგ, ასევე, XI საუკუნე, როდესაც ერთიანობის გზაზე დამდგარი ქართული მონარქია კავკასიის ხალხთა „მშობის“ იდეას ამკვიდრებდა.

არსენის თხზულება, რასაკვირველია, პროპაგანდისტულ ქვეტექსტს შეიცავს – იგი საკმაოდ კეთილგანწყობილია სომეხთა მიმართ, ავტორი თითქოს ცდილობს თვალი აუხილოს მეზობელ ხალხს და დაეხმაროს მას სპარსელთა „მზაკვრობით“ უნებლიეთ დაშვებული შეცდომის დაძლევაში. ამ ნიშნით მისი მსჯელობის სტილი ძლიერ განსხვავდება მთაწმიდელთა მწვავე, ზოგჯერ არაკორექტული გამონათქვამებისაგან, რაც შესაძლოა, XI საუკუნის კავკასიაში შეცვლილი პოლიტიკური ლანდშაფტის ანარეკლიც იყო, როდესაც ქართული სამეფო თავად ცდილობდა სომხურ სამეფოზე გაევრცელებინა თავისი გავლენა.

საქართველოს მზარდი პოლიტიკური პრეტენზიების რეალიზაცია რელიგიურად და კონფესიურად განსხვავებული მეზობლების მიმართ უფრო მოქნილი სარწმუნოებრივი პოლიტიკის გატარებას მოითხოვდა, რასაც შესაბამისად მომზადებული, ბიზანტიური გამოცდილების მქონე განათლებული მოხელეები ესაჭიროებოდა. ეს კი მათ განსწავლას გულისხმობდა დოგმატიკის სფეროშიც. ამ გარემოებებმა შეამზადა ნიადაგი „დოგმატიკონის“ სათარგმნელად, რომელიც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ძირითად იდეოლოგიურ სახელმძღვანელოდ იქცა. ცხადია, დოგმატური სახელმძღვანელოები ქართულ ენაზე წინარეათონურ პერიოდშიც იწერებოდა. მაგ., IX-X საუკუნეებიდან ცნობილია ამგვარი შინაარსის კრებული სახელწოდებით „განძი“ („მოდლური მართლმადიდებლობისა“) რომლის ერთ-ერთი ნუსხა ათონზეც გაიგზავნა, მაგრამ დღეისათვის ამგვარი კრებული დაკარგულია.⁷⁶ როგორც ჩანს, ეს ძველი დოგმატური კრებული შინაარსობრივად აღარ შეესაბამებოდა გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს და ეკლესიის საჭიროებებს, ამიტომ

⁷⁶ დოგმატიკის სახელმძღვანელო ქართულ ენაზე, „განძის“ სახელწოდებით, ნახსენებია „გრიგოლ ხანტელის ცხოვრებაში“ (იხ. გრიგოლ ხანტელის ცხოვრება, გვ.212-213). შესაძლოა, იგივე კრებული იგულისხმებოდეს იოვანე-თორნიკეს დაკვეთით კარინის ქვეყანაში გადაწერილ და ათონზე გაგზავნილ „განძის“ გადარჩენილ ანდერძშიც, რომლის თანახმად, ხელნაწერი ყოფილა „მოდლური მართლმადიდებლობისა.“ აგრეთვე: ც. ქურციკიძე, ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი, გვ.22.

შეადგინა ეფთვიმე მთაწმიდელმა სახელმძღვანელოს დანიშნულების კომპილაციური კრებული – „წინამძღვარი.“ მისი შედგენილობა, მასალის შერჩევის პრინციპი და თანამიმდევრობა უდავოდ გათვლილია დამწყებ მკითხველზე – მასში თითქმის თანაბარი მოცულობითაა გადმოცემული მართლმადიდებლობის არსი და მწვალებლობათა მხილება, სრულადაა განმარტებული დოგმატები, რომლებიც მკითხველს ტრიადოლოგიური და ქრისტოლოგიური მოძღვრების არსს აცნობს. გარდა დოგმატიკისა, „წინამძღვარში“ ქართველი მკითხველი ეცნობოდა ერესების ისტორიას და მათთან ერთად პოლემიკის მეთოდოლოგიას.⁷⁷ შინაარსობრივად და კომპოზიციურად „წინამძღვარი“ იოვანე დამასკელის „წყარო ცოდნისას“ ანალოგიითაა აგებული, მაგრამ შემოკლებულია – გამოტოვებულია ფილოსოფიური თავები და მთელი ყურადღება სარწმუნოების თეორიულ საკითხებზეა გამახვილებული.⁷⁸

„წინამძღვარმა“ შეამზადა ნიადაგი „დოგმატიკონის“ – დიდი თეორიული სახელმძღვანელოს – თარგმნისათვის. იგი XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში თარგმნა ასევე დიდად განსწავლულმა მწიგნობარმა, ელინოფილური მიმართულების მთარგმნელმა, არსენ ვაჩეს-ძემ. „დოგმატიკონში“ ერთადაა თავმოყრილი საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური თავები და 72 სხვადასხვა ავტორის პოლემიკური თხზულებები, მიმართული იუდაიზმის, ისლამის და ქრისტიანული ერესის წინააღმდეგ. ამათგან განსაკუთრებული ღირსებისაა XI საუკუნის ბიზანტიელი ავტორის, სტუდიის მონასტრის ხუცესმონაზვნის, ნიკიტა სტითატის (1015-1090) თხზულებები. ნიკიტა სტითატი იყო უაღრესად ორიგინალური მოაზროვნის, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის მოწაფე და მისი მისტიკურ-საღვთისმეტყველო იდეალების გამზიარებელი, აქტიური მონაწილე რომისა და კონსტანტინოპოლის ეკლესიებს შორის მიმდინარე დისკუსიებისა. მისი თხზულებების ქართულად თარგმნა ამჟღავნებს ქართველი სასულიერო წოდების ფართო დაინტერესებას თანადროულ ქრისტიანულ სამყაროში მიმდინარე დიდი საეკლესიო განხეთქილების გამომწვევი მიზეზებით. ამავე თემას ეძღვნება აგრეთვე დასავლეთის ეკლესიასთან საწესჩვეულებო საკითხებთან დაკავშირებული პოლემიკა.⁷⁹ „დოგმატიკონში“ შეტანილია სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ერთადერთი

⁷⁷ ნ. ჩიკვატია (გამოც.), წინამძღვარი, გვ. 110.

⁷⁸ იქვე, გვ.36-37.

⁷⁹ მ. რაფავა, წმ. არსენ იყალთოელისეული თარგმანი ევსტრატე ნიკიელის ანტიკათოლიკური ნაშრომისა, გვ. 95-105.

თხზულება „სინანულის მიმართ“ (რომელიც შეცდომით ნიკიტა სტიტატს მიეწერებოდა), მისი საშუალებით ექმნებოდა წარმოდგენა ქართველ მკითხველს ავტორის საღვთისმეტყველო სწავლების მისტიკურ-ალეგორიული არგუმენტაციის შესახებაც.⁸⁰

„დოგმატიკონის“ შედგენილობა და პოლემიკური პათოსი ქართულ საზოგადოებას აწოდებდა თანადროულ ბიზანტიურ ცოდნას მსოფლიო რელიგიების დოგმატური საფუძვლებისა და მათი აღმსარებელი ხალხების შესახებ, ასწავლიდა პოლემიკის ხელოვნებას – აიარაღებდა მას ლოგიკური ინსტრუმენტებით მართლმადიდებლობის პოზიციების დასაცავად და განამტკიცებდა მის სარწმუნოებრივ თვითშეგნებას. როგორც „დოგმატიკონის“ ერთ-ერთი ნუსხის გადამწერი აცხადებს, „დოგმატიკონი“ ქართველი მკითხველისათვის ყოფილა „მწვალებელთა ბაგეთა დამაყოფელი“ და „პირი მართლმკუთებელთა ჭეშმარიტისა აღსარებისა, და კეთილმორწმუნეთა სიქადული.“ ასეთ ფუნქციას „დოგმატიკონის“ კრებული ქართველებისათვის საუკუნეთა განმავლობაში, ბიზანტიის დაცემის შემდეგაც ასრულებდა.⁸¹

საქართველოს ეკლესიის კანონიკური უფლებების მტკიცებულებათა მოპოვება

ქართული ეკლესიის დასაცავად მწვალებლობის ბრალდებისაგან ეფთვიმე მთაწმიდელმა საგანგებოდ შეადგინა იმ ბიბლიურ წიგნთა ინდექსი, რომლებიც ბიზანტიურ ტრადიციაში არაკანონიკურად იყო მიჩნეული. ამით მან უნდობლობა გამოუცხადა ქართულად უკვე ნათარგმნ აპოკრიფებს და მომავალი მთარგმნელებიც გააფრთხილი, დაეცვათ ქართული ეკლესია ბიზანტიაში „შეუწყნარებლად“ მიჩნეული აპოკრიფული ტექსტებისაგან.⁸² მიუხედავად ასეთი პოზიციისა, ეფთვიმემ თავად თარგმნა რამდენიმე აპოკრიფი: ედესის მეფე ავგაროზის მიწერ-მოწერა ქრისტესთან, მარიამ ღვთისმშობლის ცხოვრება და მოციქულთა აპოკრიფული აქტები, მათ შორის IX საუკუნის ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწის, ნიკიტა-დავით პაფლაგონელის „ანდრია მოციქულის მიმოსვლა.“ როგორც ჩანს, ეს აპოკრიფები ამ ჟანრის ლიტერატურის იმ ნაწილს შეადგენდა, რომლებიც ქრისტიანულ აღმოსავლეთში

⁸⁰ მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი „სინანულისა მიმართ“, გვ.243; პროტოპრესვიტერი გ. ზვიადაძე, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი: „სინანულისა მიმართ“, გვ. 9-23.

⁸¹ ნ. ჩიკვატია, მ. რაფავა, დ. შენგელია (გამოც.) დოგმატიკონი, I, გვ. 29; ნ. ჩიკვატია, მ. რაფავა (გამოც.), II, გვ. 9-10.

⁸² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ.196-197.

სანდოდ ყოფილა მიჩნეული⁸³ და დიდი პოპულატობით სარგებლობდა. ანდრია მოციქულის „მიმოსვლამ“ იმდროინდელი ქართველი მოღვაწეების თვალში სრულიად განსაკუთრებული კულტურულ-ისტორიული და იდეოლოგიური ღირებულების მქონე დოკუმენტის ძალა შეიძინა⁸⁴ – იგი აბათლებდა ბერძნების მიერ ქართველებისადმი წაყენებულ ერთ-ერთ მძიმე ბრალდებას საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურობის უკანონობის შესახებ. მისი ცნობები ქართველ სწავლულებს საშუალებას აძლევდა ისევ ბერძნული წყაროს დამოწმებით დაემტკიცებინათ საქართველოს ეკლესიის მოციქულებრივი წარმომავლობა.

ასეთი საჭიროებაც დადგა, როდესაც გიორგი მთაწმიდელის ანტიოქიაში ყოფნის დროს ბერძნებმა კვლავ დაადანაშაულეს სვიმეონწმინდაში მყოფი ქართველი ბერები მწვალებლობასა და თვითმწყობის უფლების მითვისებაში. მაშინ გიორგი მთაწმიდელმა სწორედ „მიმოსვლის“ ბერძნულ ტექსტზე დაყრდნობით ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსი III-ს (1057-1059) და მღვდელმთავართა კრებას წარუდგინა იმ დროისათვის წონიანი არგუმენტები ქართული ეკლესიის თვითმწყობის სასარგებლოდ და არათუ გააბათილა ბერძნების ბრალდებები, არამედ ქართველთა უფლებების უპირატესობაც კი გამოხატა ანტიოქიის ტახტთან შედარებით. ეს არგუმენტები იყო: 1. ანდრია პირველწოდებულის უფროსობა პეტრე მოციქულზე, რომლის საყდარზეც ისხდნენ ანტიოქიის მღვდელმთავრები; 2. სვიმონ კანანელის საფლავი, რომელიც აფხაზეთში ქართულ მიწაზე მდებარეობდა; 3. საქართველოში ხატმებრძოლობის არარსებობა, როცა „ყოველთა ბერძენთა შინა მართლმადიდებლობად არა იპოებოდა და ამიტომ გუთელი ეპისკოპოსი მცხეთაში კურთხეულა. ამ არგუმენტებმა, განსაკუთრებით კი მოციქულის საფლავის არსებობამ, ისეთი შთაბეჭდილება მოახდინა მოწინააღმდეგე მხარეზე, რომ ანტიოქიის პატრიარქს თავისი მღვდელმთავრების წინაშე წარმოეთქვამს: „ხედავთა ბერსა ამას, ვითარ მარტო ესოდენსა სიმრავლესა გუერევის?“⁸⁵

„ანდრია მოციქულის მიმოსვლის“ ქართული თარგმანი რომ მნიშვნელოვანი შენაძენი იყო საქართველოს ეკლესიისათვის, ამას მოწმობს ანდრიას ხსენების დღის შეტანა (30 ნოემბერი) „მცირე“ და „დიდ“ სვინაქსარებში. „მიმოსვლიდან“ ამოღებული ვრცელი გადამუშავებული პასაჟი „სწავლულ კაცებს“ XVIII საუკუნეში „ქართლის ცხოვრებაშიც“

⁸³ ე. ჭელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი, გვ.214-229; მ. რაფავა, ბიბლიის წიგნთა ინდექსები ძველ ქართულ მწერლობაში.

⁸⁴ მ. კობიაშვილი (გამოც.), მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა, გვ 11-12.

⁸⁵ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 152-155.

შეუტანიათ, – მასში ანდრია პირველწოდებული საქართველოში ღვთისმშობლის დავალებით მოდის და მოაქვს მისივე ხელთუქმნელი ხატი.⁸⁶ ეს უკვე ერთ-ერთია ამ თემაზე შექმნილ ვერსიათაგან, რომლებიც ცხადყოფენ, რაოდენ გაითავისა ქართულმა ლიტერატურულმა აზროვნებამ ბიზანტიიდან შემოსული იდეა ქართველების ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის შესახებ და მას პარადიგმული ღირებულება მიანიჭა. XI საუკუნეში ამ თემაზე წარმოქმნილ ტოპოსებს ვხვდებით მთაწმიდელთა ბიოგრაფიებშიც და ქართულ მეტაფრასტიკაშიც – თეოფილე ხუცესმონაზონის „ილარიონ ქართველის ცხოვრებასა“ და არსენ იყალთოელის „წმ. ნინოს ცხოვრებაში.“

ანტიოქიის ბრალდებები ქართველ სწავლულებს ახალ-ახალ იმპულსებს აძლევდა უფრო საფუძვლიანად მომზადებულიყვნენ მათ გასაბათილებლად, რამაც, საბოლოო ჯამში, ხელი შეუწყო მათ ინტელექტუალურ ზრდას და ქართული საეკლესიო ლიტერატურის გამდიდრებას მანამდე უცნობი წყაროებით.⁸⁷ XI საუკუნეში, როდესაც ქართულ-ბიზანტიური პოლიტიკური ურთიერთობები არც თუ მშვიდობიანი იყო, ანტიოქიის პატრიარქებს შეემლოთ ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების ეჭვქვეშ დაყენება, თუკი ამას იმპერიული პოლიტიკა მოითხოვდა. მართალია, გიორგი მთაწმიდელმა დროებით მოახერხა ამ საფრთხის თავიდან აცილება, მაგრამ მის მიერ გამოყენებული აპოკრიფული მოტივებით გაჯერებულ „ანდრია მოციქულის მიმოსვლას,“ შესაძლოა, აღარც ჰქონოდა საკმარისი მტკიცებულების ძალა. როგორც ჩანს, შავი მთის ქართველ სწავლულთა წრეში, რომლებსაც ხელი მიუწვდებოდათ სვიმეონწმინდის უმდიდრეს ბიბლიოთეკაზე,⁸⁸ მომწიფებულა აზრი, დაწერილიყო ახალი ისტორიული ნარკვევი ქართლის ეკლესიის ანტიოქიის საპატრიარქოსთან კანონიკური ურთიერთობის შესახებ. ამ წრის საერთო სულისკვეთებას გამოხატავდა, როგორც ჩანს, მონასტრის ეკლესიარქი იოვანე მთავარაღსძე, რომელიც, როგორც

⁸⁶ „ქართლის ცხოვრება“ I, გვ. 38-43. პასაჟი ანდრიას მიერ ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატით ქართლში შემოსვლის შესახებ არც ლეონტი მროველის დროს არსებულა, არც „სწავლულ კაცებს“ დაუწერიათ. იგი შექმნილი უნდა იყოს მოგვიანებით, დაახლოებით XII-XIII საუკუნეებში, როდესაც ქართულ საეკლესიო მწერლობაში პოპულარულ ტოპოსად იყო ქცეული საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის იდეა.

⁸⁷ ზ. ალექსიძე, ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთხედვით, გვ.143.

⁸⁸ ეფრემ მცირის „გარდამოცემის“ თარგმანზე დართულ ანდერძში ნახსენებია თეოდორე პატრიარქის მიერ სვიმეონწმინდის მონასტრისათვის შეწირული 420 წიგნი – „ყოველნივე საკითხავნი, გარეშენი და საეკლესიონი.“ იოვანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაგას გამოცემა, გვ.68.

ირკვევა, არ იშურებდა მის ხელთ არსებულ მატერიალურ საშუალებებს ეგრემ მცირისათვის, რათა იგი არ მოწყვეტოდა სამეცნიერო და მთარგმნელობით საქმიანობას – „ყოველნივე მან ათარგმნინა მისითა საკმრითა და წარსაგებელითა“ (ხელნაწერი A -24, მინაწერის ცნობა).⁸⁹ ასე შექმნილა ეგრემის ორიგინალური ნაშრომი “უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელსა წიგნთა შინა მოიკსენების.“ ბერძნებისათვის ეკვმიუტანელ კანონიკურ წყაროებზე დამყარებული ეს თხზულება უნდა ქცეულიყო ქართლის ეკლესიის საიმედო წერილობით დოკუმენტად („წერით დადებულად“), რომელსაც სამომავლოდ ყველა გამოიყენებდა. ამ საიმედოობას “უწყებად” ანიჭებდა ეგრემის მიერ გამოყენებული ავტორიტეტული წყაროები: თეოდორიტე კვირელის „საეკლესიო ისტორია,“ „ანტიოქიის ქრონოგრაფი,“ „პროტრეპტიკონი“ („რომელ არს განკსნითი“) და ეგრემის თანამედროვე ცნობილი კანონისტის, ნიკონ შავმთელის „ტაქტიკონი.“ ეგრემის „უწყებად“ იმდროინდელ ქართულ საეკლესიო-საგანმანათლებლო სივრცეში სრულიად ახალი ტიპის ისტორიული ინფორმაცია შემოიტანა. იგი ადასტურებდა საქართველოში ანდრია და ბართლომე მოციქულების ქადაგებას, წმ. ნინოს მოციქულობას, ანტიოქიის პატრიარქის მონაწილეობას ქართლის მონათვლაში, VIII საუკუნეში ანტიოქიის პატრიარქის მიერ ქართლის კათოლიკოსისათვის თვითმწყობის უფლების მინიჭებას, მირონის კურთხევის წესის დადგენას და სხვ.⁹⁰

„უწყებად“ შექმნით ეგრემ მცირემ ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალური უფლებების დაცვის შესაძლებლობებს ახალი განზომილებანი შესძინა – იგი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდენტობის შინაარსით აღჭურა და ბიზანტიელთა მოსალოდნელ კრიტიკას მათთის ყველაზე მნიშვნელოვანი, დოკუმენტებზე დამყარებული „მეცნიერული“ არგუმენტები დაახვედრა. ამასთანავე, ეგრემ მცირის „უწყებად“ ანტიოქიის პატრიარქს უტოვებდა ქართლის ეკლესიაზე კონტროლის საშუალებას, თუმცა, ეს ღიად გაცხადებული არ არის. ამგვარი ურთიერთობა მით უფრო აუცილებელი ჩანდა, რომ რეგიონში პერიოდულად ჩნდებოდა მწვალებლური მოძრაობები. მაგ., ნიკონ შავმთელის „ტაქტიკონის“ თანახმად, კონსტანტინე მონომახოსისა (1042-1055) და თეოდორე ანტიოქიის პატრიარქის (1034-1042)

⁸⁹ მ. რაფავა, იოვანე მთვარაისძე, შავი მთის ქართველი მოღვაწე, გვ. 128-137. მისივე: ეგრემ მცირის “უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“ და „სადღესასწაულო წიგნი“; ე. ჭელიძე, წმინდა ეგრემ მცირე, უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელსა წიგნთა შინა მოიკსენების, გვ.36, სქ.3.

⁹⁰ დაწვრილებით ეგრემ მცირის მიერ გამოყენებული წყაროებისა და ანტიოქიის საპატრიარქოსთან ქართლის ეკლესიის უფლება-მოვალეობათა შესახებ იხ.ე. ჭელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. .28-97.

ზეობის თანმხვედერ (1042) წელს იბერიაში „სარეველათ მთესავი“ მწვალბელი ეპისკოპოსი გამოჩენილა, ვის წინააღმდეგადაც პატრიარქ თეოდორეს იბერიის იმჟამინდელ ეპისკოპოსებთან თავისი მოხელე გაუგზავნია და თან ეპისტოლეები გაუტანებია, რის შედეგადაც იქაური „საღვთო მამების“ და ეპისკოპოსების გულმოდგინებით ყველა დაბრკოლება მართლაც აღმოფხვრილა.⁹¹ ნიკონის მიერ მოთხოვნილ ამბავს ეფრემი, „ანტიოქიის ქონოგრაფზე“ დაყრდნობით, ოდნავ განსხვავებულად გადმოგვცემს: ...ბასილი (II) ბერძენთა მეფის დროიდან დაეწესა, რომ ქართველებს აუცილებლად უნდა მოეხსენებინათ ანტიოქიის პატრიარქის სახელი [იგულისხმება დიპტიქში], ხოლო თუ სადმე წვალება გამოჩნდებოდა, მაშინ ანტიოქიის პატრიარქს უნდა გაეგზავნა ექსარხოსი საქმის ადგილზე გასაცნობად და წვალების საფრთხისაგან ეკლესიის დასახსნელად, ისე, როგორც „თევდორე პატრიარქისა დღეთა წარივლინა ბასილი ღრამატიკოსი წვალებისათვის აკაკთადას.“⁹² ამ ორ ცნობაში საერთო ისაა, რომ ანტიოქიის საპატრიარქო ქართლის ეკლესიის მიმართ მაკონტროლებელ ფუნქციას ინარჩუნებდა, რაც ირიბი მოწმობა იყო იმისა, რომ ანტიოქიის ეკლესია ქართლს ისევ თავის სამწყსოდ მიიჩნევდა და აღარ დაადანაშაულებდა ერესში. ანტიოქიურ ცნობათა დამადასტურებელი სხვა ცნობები ქართულ წყაროებში, მართლაც, არ მოიპოვება, მაგრამ დაშვება იმისა, რომ ანტიოქია ქართლის ეკლესიაზე მაკონტროლებელი ფუნქციის შესრულებას ფორმალურად ისევ იტოვებდა, იმ დროისათვის სავსებით კანონზომიერი ჩანს.

ბიზანტიური სამართალი ქართულ თარგმანებში

აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნების ქრისტიანიზაციის მიმოხილვისას დიმიტრი ობოლენსკი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ბიზანტიური ცივილიზაციის ნაყოფს ყველა ის ხალხი იმკიდა, რომელიც აშკარად ეწინააღმდეგებოდა ბიზანტიის იმპერიულ ბატონობას. მართლაც, ერთ-ერთი ასეთი „ცივილიზაციური ნაყოფია“ ბიზანტიური სამართალი, „რომელიც არავითარ ადგილს აღარ უტოვებდა ადგილობრივ თავისებურებებს“⁹³ და ბიზანტიური სამართლებრივი აზრის მიღწევებს აზიარებდა. ცხადია, ეს შეფასება უნივერსალური მნიშვნელობისაა

⁹¹ ე. ჭელიძე, წმ. ეფრემ მცირე: უწყებად მიზეზთა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთასა მოიწესენების, გვ. 82-85.

⁹² აკაკიანელთა ერესის შესახებ იხ. გ. ალიბეგაშვილი, ეფრემ მცირე აკაკიანელთა ერესის, გვ.61-66; ვ. გოილაძე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, გვ.გვ.154-157; ე. ჭელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78-81.

⁹³ D.Obolenski, The Byzantine Commonwealth, p.294.

საეკლესიო სამართლის მიმართ, მაგრამ ნაწილობრივ მაინც სამოქალაქო ცხოვრებაზეც ახდენდა ზეგავლენას. რამდენადაც ქართული აგიოგრაფიული ტექსტების მასალა მიანიშნებს, ადრეულ შუა საუკუნეებში ქართველი სამღვდელთა იცნობდა მოსეს სამართალს, მოციქულებისა და წმ. მამების კანონებს, მსოფლიო საეკლესიო კრებებთან დადგენილებებს, მაგრამ, ეს ქრისტიანული კანონის ზოგადი დებულებების ცოდნაზე უფრო მიუთითებს, ვიდრე ამ სფეროში სისტემურ განათლებაზე. ამ დასკვნის საფუძველს იძლევა ის გარემოება, რომ XI საუკუნემდე არც ერთი ბიზანტიური კანონიკური ძეგლი ქართულად ნათარგმნი არ ჩანს.

X საუკუნის დამლევს ეფთვიმე მთაწმიდელმა თარგმნა სამართლებრივი შინაარსის კრებული „მცირე სჯულისკანონი.“⁹⁴ მისი ზუსტი ანალოგი ბიზანტიურ კანონიკურ მწერლობაში არ მოიპოვება, რადგან სათარგმნი მასალა ეფთვიმეს, როგორც ჩანს, საქართველოს ეკლესიის კონკრეტული მოთხოვნების მიხედვით შურჩევია. აქ შეტანილია: ტრულის კრების (692) 102 კანონიდან 18 კანონი, ბასილი დიდის კანონები, წმ. მამათა კანონიკური დადგენილებები, – ისინი უპირატესად შეეხება სამღვდლო პირთა დისციპლანარულ დარღვევებს, სავალდებულო ყოფით წესებს, უნებლიე ან ნებსითი სისხლის სამართლის დანაშაულობებს; აქვეა იოვანე მმარხველის სახელით გავრცელებული ე.წ. „შეცოდებულთა კანონები,“ რომლებიც განკუთვნილი იყო სამღვდლოთა სახელმძღვანელოდ. „შეცოდებულთა“ შორის განიხილებიან სხვადასხვა სახის სქესობრივ დანაშაულთა ჩამდენნი, ქორწინებაში მყოფ პირთა ურთერთლაღატი, ქურდები, მარხვისა და ლოცვის წესების დამრღვევნი, – ცოდვილები, რომელთათვის სასჯელის ზომა მათსავე მოძღვარს ინდივიდუალურად უნდა განესაზღვრა; აქვე შეტანილია ხატმერძოლობის წინააღმდეგ მოწვეული კონსტანტინოპოლის 843 წლის ძეგლისწერა, რომელშიც იოვანე დამასკელის მოძღვრების მიხედვით განმარტებულია ხატთა თაყვანისცემის არსი და მისი შესრულების წესები.

⁹⁴ ელ. გიუნაშვილი (გამოც.), მცირე სჯულისკანონი, გვ.4-12. ნ. ჩიკვატია, თ. ჭყონია (გამოც.), წინამძღვარი, გვ. 16-17.

კრებულში შეტანილი დადგენილებები მნიშვნელოვნად აწესრიგებდა ეკლესიის სამართლებრივ პრაქტიკას,⁹⁵ მაგრამ იგი მხოლოდ კერძო შემთხვევებს განსაზღვრავდა და არა ეკლესიისა და სახელმწიფოს სამართლებრივ პოლიტიკას. XI საუკუნის პოლიტიკური რეალიები – ბრძოლა საქართველოს გაერთიანებისათვის, ეკლესიის სრული ფეოდალიზაცია და მისი ჩართულობა შიდა პოლიტიკურ დაპირისპირებებში, სიმონია და სხვა საეკლესიო ცხოვრების წესების არაერთი დარღვევა, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ასახულია „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრებასა“ და „მატიანე ქართლისაში,“ აშკარად აჩვენებდა სამართლებრივი გარემოს მოუმზადებლობას სახელმწიფოებრივი პრობლემების წინაშე. ამან გამოამყრავნა უცილობელი საჭიროება ბიზანტიური საეკლესიო სამართლის ძირითადი კოდექსის, „დიდი სჯულისკანონის“ სათარგმნელად. „დიდი სჯულისკანონი“ – ესაა ბიზანტიური სამართლებრივი აზრის შემაჯამებელი კანონთა კრებული, რომლითაც სარგებლობდა აღმოსავლეთის საქრისტიანოს ყველა ქვეყანა. „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანი ერთ-ერთი იყო იმ უმნიშვნელოვანეს ძეგლთაგან, რომლითაც საქართველო შეუერთდა ბიზანტიური „თანამეგობრობის“ ერთიან სამართლებრივ სივრცეს.

„დიდი სჯულისკანონი“ ქართულად ითარგმნა XI საუკუნის 90-იან წლებში. მისი მთარგმნელია მანგანის აკადემიის აღზრდილი და ანტიოქიური ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელი, XI საუკუნის კიდევ ერთი დიდი ქართველი განმანათლებელი და დავით IV აღმაშენებლის მოძღვარი, არსენ იყალთოელი.⁹⁶ როგორც ირკვევა, „დიდი სჯულისკანონი“ თარგმნილია დავით აღმაშენებლის დაკვეთით,⁹⁷ რათა სამართლებრივი საფუძველი შეემზადებინა საეკლესიო ცხოვრებაში დაგროვებული მრავალი კანონდარღვევის აღმოსაფხვრელად.⁹⁸ მართლაც, რუის-ურბნისის ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ აღნუსხული გადაცდომები საეკლესიო წესისაგან და კრების სამართლებრივი დადგენილებები „დიდი სჯულისკანონის“ შესაბამის კანონებზეა დაფუძნებული.⁹⁹ რუის-ურბნისის კრების

⁹⁵ ცალკეული კანონიკური სტატიები უთარგმნია გიორგი მთაწმინდელსაც, ამის შესახებ ცნობები მოიპოვება მის „ცხოვრებაში“ და XI საუკუნის ქართულ ხელნაწერებში, მაგრამ ამ თარგმანებს ჩვენს დრომდე არ მოუღწევიათ.

⁹⁶ ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, გვ. 41-103.

⁹⁷ ე. გაბიძაშვილი, „დიდი სჯულისკანონის“ კვალი რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში, გვ. 192-197.

⁹⁸ ზ. აბაშიძე, მეფე დავით IV აღმაშენებელი და ეკლესია, გვ. 44-45.

⁹⁹ ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, გვ.გვ. 49, 89-94.

დადგენილებებმა უდიდესი როლი შეასრულა საქართველოს ეკლესიის მმართველობაში დაგროვილი დარღვევების აღმოფხვრაში და ეკლესია ახლად გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს სამსახურში ჩააყენა.

„დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანი მოიცავს მართლმადიდებელი საეკლესიო სამართლის ყველა ძირითად წყაროს. მასში შეტანილია: 1. მოციქულთა სახელით ცნობილი 85 საეკლესიო კანონი; 2. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები; 3. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონები (იგია იმ 10 ადგილობრივი საეკლესიო კრების კანონები, რომელთა ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობა აღიარებულია მსოფლიო კრებების მიერ); 4. ავტორიტეტულ საეკლესიო მოღვაწეთა და წმ. მამათა ეპისტოლარული კანონმდებლობა, რომელსაც ნორმატიული მნიშვნელობა მიანიჭა ტრულის (692) კრებამ და რომელთა მრავალრიცხოვანი ვერსიები გამრავლდა IX საუკუნის შემდგომ. აღსანიშნავია, რომ არსენ იყალთოელს თარგმანში მინიმუმამდეა შემცირებული „ნომოკანონის“ სამოქალაქო კანონმდებლობა, რაც მოწმობს, საქართველოში მოქმედი ადგილობრივი სამოქალაქო სამართალი ნაკლებად იყო თავსებადი ბიზანტიურ კანონმდებლობასთან. მაგრამ თავად „დიდი სჯულისკანონი“ საუკუნეების განმავლობაში ემსახურებოდა ქართულ ეკლესიასა და სახელმწიფოს.

ბიზანტიური მეტაფრასტიკა და ქართული აგიოგრაფია

X საუკუნის ბიზანტიური მწერლობის ერთ-ერთი დიდი სიახლე, რომელიც თითქმის თანადროულად აისახა ქართულ ლიტერატურულ აზროვნებაში, იყო მეტაფრასტიკა. ეს თვისობრივად განახლებული ლიტერატურული სტილი, აღმოცენებული ისევ ანტიკურ სამწერლობო ტრადიციაზე, დიდ ყურადღებას უთმობდა მხატვრულ გამომსახველობას და სიტყვის ემოციური ზემოქმედების უნარს. მეტაფრასული მწერლობის ცალკეული ნიმუშები ჯერ კიდევ X საუკუნეში თარგმნეს დავით ტბელმა და სტეფანე სანანოიძემ; XI საუკუნეში კი მეტაფრასტიკას ყურადღებას უთმობდა ყველა დიდი ქართველი მწიგნობრები: ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები, ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, გვყვანან ანონიმი მთარგმნელებიც, მაგრამ მაინც გამორჩეული წვლილი მეტაფრასული ლიტერატურის გადმოქართულებაში შეიტანა გიორგი მთაწმიდელის მოწაფემ, თეოფილე ხუცესმონაზონმა. დღემდე

შემორჩენილია მის მიერ თარგმნილი სექტემბრის, ნოემბრისა და დეკემბრის თვეების მეტაფრასული საკითხავები.

რა შესძინა ქართულ ორიგინალურ მწერლობას ბიზანტიურმა მეტაფრასტიკამ? ამ კითხვაზე ამომწურავ პასუხს სცემს ეფრემ მცირე, რომელმაც თეორიული განზომილებები მოუძებნა ამ ლიტერატურულ მოვლენას. მისი შეფასებით, მეტაფრასტიკას ახასიათებს: „სადმრთო“ და „კაცობრივ“ (ან საწარმართო) სიბრძნეთა შერწყმა, „შეწყობილობად სიტყვისად“ (აზრის გამოხატვის სიზუსტე და ლაკონურობა), „კეთილად ჯუმევაჲ საქმითთა და ხედვითთა სიტყუათაჲ“ (ენის/სიტყვის ლოგიკური და მხატვრულ-ესთეტიკური შესაძლებლობების გამოვლინება), „რიტორებრივი განგრძობაჲ და ფილოსოფოსებრივი შემკულობაჲ“¹⁰⁰ (აზრის ფილოსოფიური სიღრმის მჭერმეტყველური გამოხატვა). მეტაფრასტიკის სააზროვნო პრინციპებმა გზა გაუხსნა ქართველ მწერალთა მხატვრულ წარმოსახვას, გაამდიდრა ქართული სალიტერატურო ენა ესთეტიკური აზრის გამოხატვის ფორმებით. მეტაფრასტიკის ყველა ამ მხატვრულ მახასიათებელს აღმოვაჩინეთ ქართული აგიოგრაფიის XI-XIII საუკუნეების მეტაფრასულ ვერსიებში, რაც საფუძვლიანადაა გამოკვლეული ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში.¹⁰¹ წინამდებარე ნაშრომში შევჩერდებით მხოლოდ XI საუკუნის ქართული მეტაფრასტიკის იდეოლოგიურ მიმართულებაზე, რომელიც გვეხმარება თანადროული ქართული საზოგადოების განწყობების შეფასებაში.

სექტემბრის თვის მეტაფრასულ საკითხავებს ახლავს თეოფილე ხუცესმონაზონის შესავალი და ანდერძი, რომლებიც თავისთავად თავისუფალი, არანორმატიული თხრობის ნიმუშებია. შესავალში მთარგმნელი ცდილობს მკითხველს აუხსნას, რატომ იყო თვდაპირველი აგიოგრაფიული ტექსტები (კიმენი) „ვითარცა ნაწშირითა გამოსახული,“ რა დამსახურება მიუძღვის „სადმრთო და კაცობრივი სიბრძნით“ დაჯილდოვებულ სვიმეონ ლოლოთეტს მათ „გარდაკაზმვაში.“ ამ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებზე მსჯელობისას იგი გზადაგზა ეხება რომაულ სამართლებრივ პრაქტიკას, რომელსაც

¹⁰⁰ რ. სირამე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 159-161; ვ. ბაკაშვილი, ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითდი თვისებებზე, გვ.6-10; ს. მახარაშვილი, თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი), გვ.66-69.

¹⁰¹ ქართული მეტაფრასტიკის შესახებ ფუძემდებლური ნაშრომი ეკუთვნის კ. კეკელიძეს. იხ. მისი Симеон метафраст по грузинским источникам, გვ. 240-241; ქართულენოვანი მეტაფრასტიკის მხატვრული სტილისა და იდეოლოგიური ასპექტების შესახებ რ. სირამე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ.158-161.

იყენებდნენ ქრისტიანთა გასამართლების დროს, რომელი სამართლის ბიზანტიურ მემკვიდრეობას, მსჯელობს წმ. სამების, ქრისტოლოგის, პნევმატოლოგისა და მარიამოლოგის საკითხებზე.¹⁰² არანაკლებ საინტერესო იქნებოდა ქართველი მკითხველისათვის სვიმეონ ლოგოთეტის დაუმსახურებელი დასჯის ამბავი ბასილი II-ის მიერ და შემდეგ „ღვთიური განგებით“ მისი საკითხავების დაბრუნება ეკლესიაში. ანდერძში თეოფილე მოიხსენიებს გიორგი (II) კესაროსს, იუწყება, რომ თავად მისი ბრძანებით დაუწყო თარგმნა „წიგნთა საღმრთოთა,“ მოიხსენიებს აგრეთვე მის დას, ბიზანტიის დედოფალ მარიამს.¹⁰³ XI საუკუნის ქართველი მკითხველისათვის ასევე ყურადსაღები უნდა ყოფილიყო თეოფილეს წუხილი ქართველთა შორის სიბრძნის ნაკლებობაზე და ამ მხრივ ბერძენთა დიდ უპირატესობაზე.

გარდა თარგმნილი მეტაფრასტიკისა, თეოფილე ქმნის „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციას, რომელშიც კიდევ უფრო ძლიერაა გამოხატული ის ძირითადი იდეოლოგიურ-სარწმუნოებრივი ხაზი, რომელიც პირველად ილარიონის კიმენურ „ცხოვრებაში“ გამოიკვეთა და აქედან გავრცელდა ათონზე. – ესაა ქართველი ხალხის და ქართული ენის რჩეულობის იდეა, მათი მფარველობა თვით ღვთისმშობლის მიერ და, უფრო მეტიც, ცოდვილი ბიზანტიის (იგულისხმება ხატმებრძოლობის ცოდვა) გადარჩენის მისიის დაკისრება ქართველებზე (ილარიონის ცხოვრება).¹⁰⁴

ასევე გაძლიერებულია ღვთისმშობლის წილხვდომილობის იდეა არსენ იყალთოელის „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში. არსენმა „ნინოს ცხოვრების“ ავტორის მიერ „წინა-უკმოდ“ მოთხრობილი ამბები არა მხოლოდ „დაალაგა“ ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით, არამედ განავრცო იგი ქრისტიანული ქრონოგრაფიისათვის დამახასიათებელი მოკლე ისტორიული ცნობებით ენათა განყოფიდან მოყოლებული, ხატმებრძოლი იმპერატორების ჩათვლით. ამ უზარმაზარ ქონოლოგიურ ჩარჩოში მოქცეული წმ. ნინოს თავგადასავალი მთლიანად შთაგონებულია ქართველების ღვთისმშობლის წილხვდომილობის იდეით; ნინოს შემდეგ არსენი თხრობას აგრძელებს ქართლში, ბიზანტიასა

¹⁰² თეოფილეს თეოლოგიურ ფორმულებისა და სამართლებრივი წარმოდგენების შესახებ იხ. ჯ. ლაღანიძე, თეოფილე ხუცესმონაზვნისეული „მეტაფრასის“ შესავალი და ანდერძი, გვ.509.

¹⁰³ იქვე.

¹⁰⁴ ს. მახარაშვილი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, გვ. 54.

და ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე უმნიშვნელოვანესი ისტორიული მოვლენების თხრობით, ბოლოს გაიხსენიებს „მართალი სარწმუნოებისათვის“ წამებულ ბიზანტიელ მღვდელმთავრებს და თხრობას წყვეტს ხატმბრძოლ იმპერატორებზე, რა დროსაც გუთელი ეპისკოპოსი იძულებული გამხდარა ქართლში ჩამოსულიყო ხელდასხმის მისაღებად. მოთხრობის ფინალი გამსჭვალულია აზრით, რომ „ქართველთა ნათესავი“ „პირველითგან“ დაცულია ქრისტეს ურიცხვი წყალობით, შემდეგ მისი „უხრწელი“ დედის მეოხებითა და საფარველით. ხოლო ბერძნებზე მოწეული განსაცდელი შედეგია მათივე „ბოროტთა წვალებათა“, მათ შორის იმისიც, რომ მარადის ებრძვიან ჩვენს ნათესავს, რომელსაც „ზედამდგომელობითა წმიდისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა“ არასოდეს გადაუხვევია ჭეშმარიტი სარწმუნოებისაგან.¹⁰⁵

შეიძლება ითქვას, რომ არსენს „ნინოს ცხოვრების“ მეტაფრასული გადამუშავებისას სრულებით არ ჰქონია გამიზნული ტექსტის მხატვრული ეფექტის გაძლიერება (რაც ისედაც არ აკლია პირვანდელ „ცხოვრებას“).¹⁰⁶ მას გაცილებით ფართო მიზანი ამოძრავებდა: 1. მას სურდა შეეცხო ქართული ქრონოგრაფიის ნაკლოვანება, რომელშიც, მსგავსად ბიზანტიური ქრონოგრაფიებისა, არ იყო გადმოცემული ქრისტიანობის გავრცელების მწყობრი ისტორია და ნინოს მოციქულობა სწორედ ამ ისტორიის ლოგიკაში ჩაესვა; 2. მას, როგორც ავტორს, სურდა შეექმნა ბიზანტიის იმპერიული პოლიტიკის კრიტიკის პრეცედენტი და გამოეხატა საკუთარი ქვეყნის ეროვნულ-სარწმუნოებრივი მისწრაფებები, რასაც თრგუნავდა იმპერიული ზეწოლა. სწორედ ამ ნიშანთა ერთობლიობა ანიჭებს არსენ იყალთოელს თანადროული ბიზანტიური ტიპის მოაზროვნის პროფილს, რომელსაც შეუძლია თავისუფლად გაამჟღავნოს მოვლენათა სუბიექტური შეფასება და გაბედულად დაიცვას საკუთარი ეროვნული და პოლიტიკური შეხედულებები. რაც შეეხება „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მისეულ რედაქციას, იგი XI-XII საუკუნეების იდეოლოგიური დოკუმენტის ღირებულებას უფრო აჩვენებს, ვიდრე მეტაფრასული თხზულებისას.

¹⁰⁵ არსენი ბერი, წმ. ნინოს ცხოვრება, გვ.49-50.

¹⁰⁶ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 313; ივ. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, გვ. 76-78.

აპოკალიპტური მოტივების შემოტანა

აპოკალიპტური მოტივებით – ხილვებით, აღსასრულის წინასწარმეტყველებებით – მდიდარია იუდაური და ქრისტიანული მწერლობა: – ისინი გაფანტულია სხვადასხვა ჟანრის თხზულებებში, ძველი აღთქმის წიგნებში, ისტორიოგრაფიასა და აპოკრიფებში. ასეთ ლიტერატურაში, ჩვეულებრივ, სტერეოტიპული ფრაზებით ხდება მომავლის პროეცირება, – მათში ასახულია ხალხური წარმოდგენები ისტორიული პროცესის ღვთაებრივი დეტერმინირებულობის შესახებ, მომავალში ნაწინასწარმეტყველება უკვე ნაცნობი ან წარმოსახული კატასტროფული მოვლენები. ასეთთა შორის მოხსენიებულია ომები, მიგრაციები, სტიქიური უბედურებები: მიწისძვრები, წყალდიდობები, მზის დაბნელებები, „კუდიანი“ ვარსკვლევები, და ა.შ.¹⁰⁷ მსგავსი აპოკალიპტური მოტივები ფრაგმენტულად გაბნეულია ქართულ აგიოგრაფიასა და „ქართლის ცხოვრებაშიც.“¹⁰⁸ აპოკალიპტური წინასწარმეტყველებები განსაკუთრებით გახშირებულა ბიზანტიაში ათასწლეულთა მიჯნაზე, X საუკუნის მიწურულსა და XI-ის დასაწყისში, რაც იწვევდა თანადროული საზოგადოების კოლექტიურ შფოთვას მეორედ მოსვლისა და სამყაროს აღსასრულის შესახებ.¹⁰⁹ ამ განწყობების გამოძახილად შეიძლება აღვიქვათ ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ იოვანე მახარებლის აპოკალიპტური „გამოცხადების“ თარგმნა. ეს იყო ქართულ ენაზე „გამოცხადების“ პირველი და ეფთვიმეს ერთ-ერთი ადრეული თარგმანი, რომელსაც მალე, არაუგვიანეს 980 წლისა, მოჰყვა იოვანე ოქროპირის ეგზეგეტიური თხზულების „იოვანეს თავის განმარტების“ თარგმნა. შემდგომში სხვადასხვა დროს კვლავ ითარგმნა გრიგოლ ღვთსმეტყველის, იოვანე დამასკელის, მიტროფანე სმირნელის, თეოფილაქტე ბულგარელის

¹⁰⁷ დასავლურ მედიევისტკაში აპოკალიპტური მოტივები ფართოდ გამოიყენება სოციალური ისტორიის წყაროდ. იხ. В. Брандес, Византийская апокалиптическая литература как источник изучения некоторых аспектов социальной истории, с. 117.

¹⁰⁸ ასეთ მოტივებს შეიძლება მივაკუთნოთ, მაგ., არამაზის კერპის მსხვერვის ეპიზოდი „მოქცევაჲ ქართლისაჲში,“ (აგიოგრაფიული ძეგლები I, გვ. 139), „ქართლის ცხოვრებიდან“ თბილისის მცველთა დაცინვის საპასუხოდ ჰერაკლე კეისრისეული განმარტება, რომელსაც ანონიმი ავტორი დანიელის წინასწარმეტყველებას მიაწერს; აგრეთვე ვინმე „ფილისტიმელი მონაზვნის“ წინასწარმეტყველება არაბთა ბატონობის ხანგრძლივობის შესახებ, რომელიც, სავარაუდოდ, მომდინარეობს VII საუკუნის მიწურულს გავრცელებული სირიელი ავტორის, ფსევდო-მეთოდე პატარელის წინასწარმეტყველებიდან. (იხ. ქართლის ცხოვრება I, გვ. 224, 230) ამავე ფსევდო-მეთოდეს კვალს ხედავენ მკვლევარები იოვანე საბანისძის ნააზრევში „მეშვიდე დარის“ შესახებ (იხ. ქ. ჯერვალძე, „ყურესა ამას ქუეყანისასა“, გვ. 688; В. Брандес, Византийская апокалиптическая литература, как источник изучения некоторых аспектов социальной истории, с.118).

¹⁰⁹ P. Magdalino, From “Encyclopaedizm” to “Humanism”: the turning Point of Basil II Millennium. p. 33.

აპოკალიპტური მოტივებით გაჯერებული თხზულებები. მათ შესახებ ამბობს კ. კეკელიძე, რომ ეს [აპოკალიპტური] მოტივები, ჩვეულებრივ, ბიზანტიიდან გადაეცემოდა მისი კულტურული გავლენის ქვეშ მყოფ ქვეყნებს, მაგრამ თუ XI-XII საუკუნეების საქართველოში ისინი მხოლოდ ლიტერატურულად „ტრიალებდა,“ XIII საუკუნის დრამატული მოვლენების შედეგ მათ უკვე რწმენის ადგილი დაიკავეს.¹¹⁰

ბიზანტიური არალიტურგიკული პოეზია ქართულ თარგმანებში

ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის მკვლევარები X-XI საუკუნეთა მიჯნას ბიზანტიურ კულტურაში ახალი პარადიგმის ჩამოყალიბების პერიოდად აფასებენ. ამ დიდი გარდაქმნების სიმპტომად მიიჩნევენ პოეზიას, რომელმაც ბიზანტიური ელიტური კულტურა“ კლასიციზმისა და ენციკლოპედიზმის ეპოქიდან ჰუმანიზმისა და ელინიზმის ეპოქაში გადაიყვანა, „საიდანაც მას უკან აღარასდროს მოუხედავს.“¹¹¹ ამ დროის ბიზანტიურ პოეზიაში იგულისხმება პოეტური აზროვნების სხვადასხვა სახეობა, მათ შორის ერთმანეთისაგან უკიდურესად განსხვავებული: საგმირო-სასიყვარულო ეპოსი (მაგ., დიგენის აკრიტასი), ღმერთთან მისტიკური ერთობის განცდა (სიმეონ ახალი ღმრთისმეტყველი), ან ე.წ. გნომური პოეზია – დიდაქტიკური ფუნქციის დამრიგებლურ-მორალური შინაარსის მცირე ზომის ლექსები.

ქართველ მთარგმნელებს, მოსალოდნელი იყო, ეთარგმნათ სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი, რომლის შემოქმედებაში მკვლევარები ხედავენ არა იმდენად ღვთისმეტყველს, არამედ პოეტს, რომელიც მკითხველს მაღალი სულიერების წვდომის ახალ – ინდივიდუალურ სამყაროს სთავაზობდა. მაგრამ ქართველი მწიგნობრები, როგორც ჩანს, ნაადრევად მიიჩნევდნენ ამ რიგის ლიტერატურის თარგმნას, ან, შესაძლოა უარს ამბობდნენ მასზე თავად ბიზანტიურ საეკლესიო წრეებში მისდამი ორაზროვანი დამოკიდებულების გამო. მაგრამ, XI საუკუნის მიწურულს ეფრემ მცირემ მაინც თარგმნა გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკული პოეზია,¹¹² რომლის გამომდახილსაც ხედავენ ბიზანტინისტები სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის ჰიმნებში. ეფრემის დიდ ინტერესს არალიტურგიკული პოეზიისადმი აჩვენებს მისივე შეთხზული იამბიკოები, რომლებსაც იგი ურთავს თავისი

¹¹⁰ კ. კეკელიძე, ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ მწერლობაში, გვ. 105-109.

¹¹¹ P. Magdalino, From “Encyclopaedizm” to “Humanism”:the turning Point of Basil II Millennium. p.26.

¹¹² А. Алексидзе, Литература XI-XII вв. Культура Византии, с.160.

თარგმანების კრებულებს. როგორც ჩანს, არალიტურგიკული პოეზიისადმი ინტერესი საქართველოში ეფრემის შემდეგაც არ განელეზულა. XII-XIII საუკუნეებში არალიტურგიკული პოეზია (გრიგოლ ღვთისმეტყველის აღსარებითი ჰიმნები, მცირე ზომის ლექსად გამოთქმული მორალური სენტენციები, ე.წ. აპორიტები, გალექსილი კალენდარი და სხვ.), ითარგმნებოდა გელათის ლიტერატურულ სკოლაში.¹¹³ რასაკვირველია, ამგვარი პოეზიის შემოტანა ქართულ მწერლობაში თანდათანობით გზას უკაფავდა ადამიანის ინდივიდუალურ აღქმებს.

ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია

XI საუკუნეების ბიზანტიელი მოაზროვნეები (მავროპოდი, ფსელოსი, იტალოსი) მსგავსად გვიანანტიკური პერიოდის ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი თეოლოგებისა, ანტიკურობისა და ქრისტიანობის ურთიერთმიმართების საკვლევადაც კვლავ დაუბრუნდნენ „გარეშე სიბრძნეს.“ განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებდნენ ისინი ნეოპლატონიკოსებისადმი (პლოტინი, პორფირიოსი, იამბლიხი), რომელთა მიმართ მიქელ ფსელოსი აღტაცებას ვერ მალავს და მათ შემდეგ მოიხსენიებს პროკლეს, რომელთანაც საბოლოოდ „ჩაუშვა ღუზა.“¹¹⁴ ქართველი მწერლების მკვეთრდად უარყოფითი დამოკიდებულება „გარეშე სიბრძნისადმი“ კარგადაა ცნობილი X საუკუნის ქართულ მწერლობაში (გიორგი მერჩულე). მისდამი ინტერესი არ გამოუხატავთ არც ათონელ მამებს, – ალბათ ქართველი მკითხველი არ მიაჩნდათ მზად ამისათვის.

XI საუკუნის მიწურულს ეფრემ მცირე თარგმნის შუა საუკუნეების უდიდესი მოაზროვნის, ბერძნული პატრისტიკის სიტემატიზატორის, იოვანე დამასკელის ეპოქალური მნიშვნელობის ფილოსოფიურ ნაშრომს „წყარო ცოდნისა“ (ითარგმნა სამჯერ: ეფთვიმე მთაწმიდელის, ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის მიერ). ნაშრომის პირველ ნაწილში – „დიალექტიკა“ – დამასკელმა წარმოაჩინა ანტიკურობის უდიდესი ფილოსოფოსის, არისტოტელეს და მისი ნეოპლატონიკოსი კომენტატორების (პორფირიოსი, ამონიოს ერმიასი) მნიშვნელობა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ფილოსოფიური

¹¹³ კ. კველიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ. 268; K. Bezarashvili, The Problem of the so-called “Aporetia” in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian, 1995; ქ. ბეზარაშვილი, ქართული არალიტურგიკული სასულიერო პოეზიის შესწავლისათვის, გვ. 611.

¹¹⁴ В. Вальденберг, Философские взгляды Михаила Пселла, с.80-81.

დასაბუთებისათვის. თარგმანისათვის წარმძღვანებულ შესავალში ეფრემი მკითხველს აფრთხილებს, რომ თარგმანი „გარეშეთა წიგნთა საფილასოფოსოდსა სწავლულებისაგანნი“ იყო და საკმაოდ ძნელი ჩვენს ენაზე გადმოსაცემად („დატევნაჲ ენასა ჩუენსა“), რადგან ქართულად ჯერ არ თარგმნილა საფილასოფოსო წიგნიო. ამიტომ მოუწოდებს მკითხველებსა და გადანწერთ, სირთულემ არ შეაშინოთ და არაფერი გამოტოვონ, რადგან თუ „მოუწყინებელად ვრეკდეთ ზედადსზედა კითხვითა, უეჭუელად განგუელოს კარი გულისწმისყოფისაჲო.“ ამასთანავე ურჩევს კარგად შეისწავლონ ეს საფილასოფოსო სწავლა, რადგან ამ ცოდნით „შვილნი ეკლესიისანი“ შეძლებენ წინაღუდგენენ „გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგუმერდენ მათ.“¹¹⁵ ეფრემ მცირის ამ შეგონებით ქართველ მკითხველს მარტივ, გასაგებ ენაზე მიეწოდებოდა ანტიკურ ფილოსოფოსთა ცოდნის ის ძირითადი დანიშნულება (ლოგიკური არგუმენტაციის ტექნიკა), რომელსაც მას ქრისტიანი ავტორები ანიჭებდნენ.

ამავე პერიოდში თარგმნა ეფრემ მცირემ V-VI საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნილი ე.წ. არეოპაგიტული კორპუსი, ნეოპლატონიზმის იდეებზე დაფუძნებული თეოლოგიურ--ფილოსოფიურ მოძღვრება (ამ თხზულების გავლენას ქართულ ელიტურ კულტურაზე თვალსაჩინოდ ადასტურებს „ვეფხისტყაოსანი“). დამასკელის დიალექტიკისა და მისი ნეოპლატონური წყაროების თარგმნისა და კომენტარების პროცესში ჩამოყალიბდა ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და საღვთისმეტყველო-დოგმატური ტერმინოლოგიის მწყობრი ფორმალურ-სემანტიკური სისტემა.¹¹⁶ უკვე მომდევნო ეტაპზე – იოვანე პეტრიწმა უკვე ორიგინალური ფილოსოფიური მოძღვრება შექმნა, რომელიც კომენტარების სახით დაურთო V საუკუნის ათენელი ნეოპლატონიკოსის, პროკლე დიადოხოსის „კავშირის“ თარგმანს. მისი ორიგინალური ნააზრევი გამორჩეული პრობლემათა სიღრმისეული წვდომით, პროკლეს ფილოსოფიის ნებისმიერი ეპოქის კომენტატორთა ინტერესის საგანია.¹¹⁷ შუა საუკუნეების ღვთისმეტყველთაგან პეტრიწი პირველი შეეცადა ნეოპლატონიზმის საფუძველზე საკაცობრიო სიბრძნის გაერთიანებას და მასზე ქრისტიანული ფილოსოფიის

¹¹⁵ დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, გვ. 200-203.

¹¹⁶ დ. მელიქიშვილი, ნ. მიროტაძე (გამოც.), კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა.

¹¹⁷ ლ. ალექსიძე, იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია, გვ.5-6.

აგებას.¹¹⁸ იოვანე პეტრიწის ფილოსოფიურ კომენტარებს მოზროვნე ქართველი მკითხველი გადაჰყავდა გვიანანტიკური ფილოსოფიის უმდიდრეს სამყაროში, რომლითაც XI-XII საუკუნეების ყველაზე დიდი ბიზანტიელი ავტორები საზრდოობდნენ. იოვანე პეტრიწს, როგორც იოვანე იტალოსის მოწაფეს, თავისი ფილოსოფოსი მოძღვრის მსგავსად, დევნა და შევიწროება განუცდია. მანგანადან იგი პეტრიწონის მონასტერში ჩანს დამკვიდრებული, შემდეგ – შავ მთაზე, საიდანაც, დავით აღმაშენებლის მოწვევით, საქართველოში ჩამოსულა.

იოვანე პეტრიწის ფილოსოფიური და პედაგოგიური მოღვაწეობა საქართველოში ძირითადად XII საუკუნეში გაიშალა, მაგრამ თავისთავად პეტრიწის ფენომენი XI საუკუნის ინტელექტუალური მოძრაობის პროდუქტია. იოვანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური კომენტარების ლოგიკური სტრუქტურა, ენა და სტილი აფიქრებინებს მის მკვლევართ, რომ პეტრიწი სალექციო კურსს ამზადებდა ახლად გახსნილი გელათის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის მსმენელებიათვის.¹¹⁹

ორი კულტურული ნაკადის თანაარსებობა, მართალია, სხვადასხვა დოზირებით, მაგრამ აუცილებლადაა გამოხატული XI საუკუნის ქართულ ორიგინალურ აგიოგრაფიასა და ისტორიოგრაფიაში. ყველაზე ძლიერ ბიზანტინიზმის გავლენა იგრძნობა ეფთვიძე და იოვანე მთაწმიდელების ცხოვრებებში, ილარიონ ქართველისა და წმ. ნინოს ცხოვრებების მეტაფრასულ რედაქციებში. რაც შეეხება „ქართლის ცხოვრებას,“ იგი ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის ისტორიოგრაფიის ტიპური ნიმუშია.

„მეორე იერუსალიმი და სხუა ათინა“

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი გელათის მონასტრისა და სასწავლებლის დაარსების შესახებ ასე აცხადებს: „აწ წინამდებარე არს ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალემად, სასწავლოდ ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწალულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უადრეს მისსა საღმრთოთა შინა წესთა...“¹²⁰ ისტორიკოსი, რასაკვირველია, მხოლოდ ფიგურალურად, სიტყვის გარეგნულ სამკაულად არ ახსენებს იერუსალიმისა და ათენის შედარებას. „ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანული რწმენის ამ ორი სიმბოლოს

¹¹⁸ გ. თევზაძე, იოვანე პეტრიწი, გვ.14.

¹¹⁹ პროკლე დიადოხოსი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, ტ. II, გვ.7.

¹²⁰ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, გვ. 330-331.

დაკავშირებას საფუძვლად უდევს შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროსათვის დამახასიათებელი პრინციპი რწმენისა და ცოდნის ერთიანობისა.¹²¹ ეს ორი კულტურული ორიენტირი ქართველი ავტორის წარმოსახვაში ერთმანეთს ავსებს, როგორც იმჟამინდელი ქართული კულტურის ორი მძლავრი შენაკადი, გამოხატული იერუსალიმის საკრალურობაში და ათენის სიბრძნისმოყვარეობაში.

ამგვარი კულტურული შენაკადების სიცოცხლისუნარიანობაზე მიგვანიშნებს არაერთი ფაქტი. ჩვენ ვიცით, რომ ათონზე შექმნილი თარგმანები ვრცელდებოდა არა მხოლოდ საქართველოს ეკლესიებში, არამედ ანტიოქიისა და იერუსალიმის მონასტრებშიც. ამ საქმეში ხშირად შუამავლის როლში გამოდიოდნენ ტაო-კლარჯეთის მონასტრები, რომლებსაც ათონთანაც ჰქონდათ მჭიდრო კავშირები და ანტიოქია-იერუსალიმთანაც.¹²² მაგრამ ცნობილია არაერთი შემთხვევა, როდესაც კონსტანტინოპოლური რედაქციის ლიტურგიკული კრებულები ჯერ იერუსალიმში გადაიწერებოდა და მხოლოდ ამის შემდეგ აღწევდა საქართველოში.¹²³ ჩვენი ცოდნა ამ სფეროში უადრესად ფრაგმენტულია, მაგრამ რამდენიმე შემთხვევაც ცხადჰყოფს, რაოდენ დიდი ენერგია და სახსრები იხარჯებოდა ბიზანტიური ლიტურგიკული კრებულების გავრცელებაზე. ამ პროცესის დინამიკური განვითარება განაპირობა თავად ეპოქის სულისკვეთებამ, რითაც გაჟღენთილი იყო ბიზანტიურ ორბიტაში მოქცეული აღმოსავლურ-ქრისტიანული ქვეყნების უმრავლესობა. მათ კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული, რომ მიუხედავად ბიზანტიისადმი წინააღმდეგობრივი დამოკიდებულებისა, სახელმწიფოებრივი თუ კულტურული იდენტობის გადასარჩენად ისევ ბიზანტიური სტანდარტის მწერლობა უნდა განევითარებინათ მშობლიურ ენებზე. ცნობილია, რომ ახალი („ბერძული“) რედაქციები საქართველოში ძალდაუტანებლად

¹²¹ დ. მელიქიშვილი (გამოც.), იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, გვ.XV.

¹²² მაგ., ეგნატი ხუცესმონაზონის მოძღვარი ეფთვიმე გრძელი, იგივე ეფთვიმე იერუსალიმელი, თავის მხრივ, ემოწაფებოდა ჯვრის მონასტრის მაშენებელ გიორგი-პროხორეს. დ. კლდიაშვილი, კლარჯული სვინაქსარის თარიღი და მომგებელი: ხუცესმონაზონ ეგნატის ბიოგრაფიისათვის, გვ. 331-332.

¹²³ მაგ., 1049 წელს იერუსალიმში იოვანე გოლგოთელის დაკვეთით გადაუწერიათ თვენის პირველი რედაქცია, რომელიც წინ უსწრებს გიორგი მთაწმიდელის რედაქციას (ამჟამად ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი H-2337). X-XI საუკუნეებით თარიღდება სინური პარაკლიტონი, რომელიც ერთგვარი ნაზავია ძველი სინური და გიორგი მთაწმიდელის რედაქციებისა (Sin 21). გიორგი მთაწმიდელის პარაკლიტონებიდან ერთი გადაწერილია 1044 წელს გეთსიმანიაში (ამჟამად Sin13), მეორე – 1064 წელს ჯვრის მონასტერში (ამჟამად Sin17).

ვრცელდებოდა, მაგრამ, პერიფერიებში დიდხანს თანაარსებობდა ძველი რედაქციები, რომლებიც ტრადიციულ „ქართულთან“ ასოცირდებოდა.

ბიზანტინიზმი სახვით ხელოვნებაში

ტრადიციათა ასეთივე თანაარსებობა კიდევ უფრო თვალსაჩინოა XI საუკუნის სახვით ხელოვნებაში – მონუმენტურ ფერწერაში, ხატწერაში, ხელნაწერი წიგნის მხატვრობასა თუ ტექსტის ორგანიზაციის წესებში.

ხატწერისა და კედლის მხატვრობის ზოგიერთ ნიმუშში აშკარაა ბიზანტინიზმის ნიშნები – ხატების შემკულობაში ჩნდება ბიზანტიური მინანქარი; კედლის მხატვრობაში – ინტერიერის სრულად შემკობისა და გამოსახულებათა იერარქიული განთავსების ტენდენცია, საერთო იდეური აქცენტების გაძლიერება, ელინოფილური ესთეტიკის ელემენტების დანერგვა ფიგურათა პროპორციებსა და პოზებში; ზოგადად იხვეწება გამოსახულებათა მოდელირების ტექნიკა და ა.შ. ამ ახალი ესთეტიკის პარალელურად ასევე თვალსაჩინოა ელინოფილური სტანდარტისაგან განსხვავებული ტრადიციული საფასადო სკულპტურა ბრტყელი, დაუნაწევრებელი გამოსახულებებით, – ისინი ზოგჯერ ელინოფილურ მოცულობით ფორმებთან ერთად თანაარსებობდნენ ერთსა და იმავე ძეგლზე.

ტრადიციათა ამგვარი შეხვედრების თვალსაჩინო მაგალითია ეკლესიათა ინტერიერის გუმბათებში ჩახატული ჯვრის ამღლების გამოსახულება, რომელიც მოსალოდნელი პანტოკრატორის ადგილს იკავებს იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც მთლიანად ტაძრის მოხატულობა დედაქალაქურ მხატვრულ ტენდენციას მისდევს (მაგ., ატენის სიონი). სამაგიეროდ, ამ ტენდენციისათვის უცხო ჯვრის ამღლების თემა ტრადიციულია ქრისტიანული აღმოსავლეთის იკონოგრაფიასა და ლიტურგიკულ მწერლობაში, საიდანაც იგი მტკიცედ დამკვიდრდა ქართულ აზროვნებაში. ჯვრის გამოსახულება და ჯვართან დაკავშირებული ლიტურგიკული დღესასწაულები, ისევე, როგორც „ქართლის მოქცევის“ ისტორიაში შეტანილი ჯვრის ამღლების ადგილობრივი ვერსიები, საუკუნეების განმავლობაში ასაზრდოებდა ქართველი ხალხის სარწმუნოებრივ იდენტობას, როგორც ხსოვნას ქართლისა და იერუსალიმის საკრალური კავშირის შესახებ. ამ ხსოვნას არ დაუკარგავს თავისი ცხოველმყოფელობა ბიზანტინიზაციის ეპოქის ესთეტიკური ნაკადის შემოჭრის პირობებშიც.

ელინოფილური („დედაქალაქური“) სტილი შეიმჩნევა ოთხთავების ილუსტრირებისას მახარებელთა მინიატურების გადანაწილებაში და იკონოგრაფიაში – ბიზანტიურ ტრადიციისამებრ მახარებელთა გამოსახულებები წინ უძღვის სახარებათა თავებს, მათი მდგომარე პოზები იცვლება მჯდომარე პოზებით; მრავლდება სიუჟეტური ეპიზოდები და იხვეწება ფიგურათა მოდელირების ტექნიკა.

ქართული განათლების ახალი პარადიგმა

XI საუკუნის საქართველოს კულტურული ორიენტირების ამ ზოგად მიმოხილვაში, რასაკვირველია, შეუძლებელია სრულად აგვენუსხა ის უზარმაზარი მემკვიდრეობა, რომელიც ამ საუკუნემ დაგვიტოვა მის სულიერ და მატერიალურ გამოხატულებაში. ჩვენს მიზანს შეადგენდა მკითხველის ყურადღების არეალში მოგვექცია მხოლოდ ის კულტურული ღირებულებები და სიახლეები, რომლებიც ქართველი ბერმონაზვნობის ყველაზე შემოქმედებითმა ძალებმა დაამკვიდრეს ქართულ სინამდვილეში. მათ ზედმიწევნით აითვისეს ბიზანტიური განათლების სიკეთეები და ახალი ენერგია შთაბერეს ქართულ აზროვნებას. სწორედ მათი ნამოღვაწარის სინთეზით იმ დროისათვის უკვე ტრადიციად ქცეულ ქრისტიანული აღმოსავლეთიდან შეთვისებულ კულტურასთან შეიქმნა XI საუკუნე, – ეს მართლაც გამორჩეული ეპოქა შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიაში. ამ ეპოქის შემოქმედებმა ბევრი რამ ისწავლეს ბიზანტიური კულტურისაგან და იმავდროულად გააცნობიერეს ეროვნული იდენტობის უმთავრესი ნიშნულები, რომლებიც დააფუძნეს, ერთი მხრივ, საკუთარ ისტორიულ მეხსიერებაზე და, მეორე მხრივ, ბიზანტიის კულტურული მიღწევების ათვისებაზე.

ასე დასრულდა XI საუკუნის დიდი საგანმანათლებლო მოძრაობა საქართველოში. მთაწმიდელებმა და მათმა მომდევნო თაობებმა უდიდესი როლი შეასრულეს ქართველი განათლებული ელიტების ფორმირებაში. სწორედ ამ თაობათა საუკეთესო წარმომადგენლებმა: ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელებმა, თეოფილე ხუცესმონაზონმა, ეფრემ მცირემ, არსენ ვაჩეს-ძემ, არსენ იყალთოელმა, იოვანე პეტრიწმა, მათმა მოძღვრებმა და თანამოაზრეებმა, რომელთა რიცხვი რამდენიმე ათეულს არ აღემატება, ასწიეს ის უზარმაზარი ტვირთი, რომელსაც „ქართველთა ნათესავის“ „ბერძული სწავლულებით“ განათლება ეწოდებოდა. ამ იდეას ემსახურებოდა სათარგმნი მასალის შერჩევის პრინციპები

და მთარგმნელობითი მეთოდების თანდათანობითი სრულყოფა, რაც გამოიხატა ეტაპობრივად განვლილ გზაში ათონელების თავისუფალი თარგმანიდან ელინოფილურ უზუსტეს თარგმანამდე. ამ პროცესის შედეგი იყო ქართული ენის გამომსახველობითი შესაძლებლობების გაზრდა, მისი გამდიდრება ლექსიკით, სინტაქსური კონსტრუქციებით, მანამდე არარსებული ახალი სამეცნიერო ცნებებით და საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით.¹²⁴ ამ მასშტაბურმა შემოქმედებითმა საქმიანობამ ახალი სააზროვნო სივრცეები გახსნა ბიზანტიური საღვთისმეტყველო აზრის, დოგმატიკის, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების, სამართლებრივი წესების გადმონერგვისათვის ქართულ სინამდვილეში; ამ პროცესის თანმხლები მოვლენა იყო რიტორიკული ხერხებისა და მსჯელობის ლოგიკური ინსტრუმენტების დაუფლება, რის საშუალებასაც უხვად იძლეოდა ნათარგმნი ლიტერატურა. ქართველ მოღვაწეთა ამ საუკეთესო ფრთამ თავისი სამეცნიერო-მთარგმნელობითი საქმიანობით ქართულ ენას არათუ შეუნარჩუნა საღვთისმსახურო ენისა და ქართველი ხალხის ეროვნულ-სარწმუნოებრივი იდენტობის გამოხატვის მნიშვნელობა, არამედ მას ფართო საგანმანათლებლო ფუნქციები მიანიჭა.

ქართველ მთარგმნელთა ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური და ტერმინოლოგიური ძიებები თვალსაჩინოდ აისახა მათ მიერ ნათარგმნი ხელნაწერი წიგნების სტრუქტურაში: ეგზეგეტური, სქოლასტიკური თუ დოგმატური ტექსტების გამრავლებამ გამოიწვია ბიზანტიური წიგნის მასტრუქტურებელი ელემენტების: წინასიტყვაობის, სარჩევის, კომენტარებისა და სალექსიკონო ერთეულების ცალკე გატანა, სასვენი ნიშნების სისტემის შემოღება. გაჩნდა აშიებზე გამოტანილი სიტყვები, რომლებსაც იქვე მიეწერებოდა კომენტარები (ე.წ. „შეისწავებები“). ასეთი ცვლილებები ტექსტის ორგანიზების წესებში მთლიანად ორიენტირებული იყო „ახალ“ მკითხველზე: მისთვის უცნობი ცნებებისა თუ ტერმინის განმარტება მას შეეძლო მიეღო მაშინვე, წიგნის კითხვისას¹²⁵.

სწორედ ამგვარი პროცესების შედეგი იყო, რომ XI საუკუნემ მართლაც სისტემური ხასიათის ცვლილებები გამოიწვია იმდროინდელ ქართულ სწავლულ საზოგადოებაში. მან აამაღლა „ქართველთა ნათესავის“ განათლების ხარისხი, დაამკვიდრა სწავლულისა და

¹²⁴ XI-XII სს-ში ფილოსოფიურ და სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შექმნაში ქართული ენის სიტყვათწარმოებითი შესაძლებლობების შემოქმედებითი ათვისების შესახებ იხ. დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, გვ.გვ.3, 7-9; 11-12.

¹²⁵ თ. ოთხმეზური, „რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს“, გვ. 270-284.

მთარგმნელის, როგორც განმანათლებლის, ახალი პარადიგმული იდეალი, დააკანონა მაღალი კრიტერიუმები „ბერძნული სწავლულების“ დაუფლებისათვის. XI საუკუნის მიწურულს ქართული საზოგადოება უკვე აღარ ჰგავდა თავის წინამორბედს, რომელიც მწვალებლობის ბრალდებისაგან ცდილობდნენ თავის დაცვას. ეს იყო საზოგადოება, რომელსაც უკვე მზად ჰქონდა საგანმანათლებლო ბაზა ბიზანტიური განათლების ადგილზე დაუფლებისათვის. ამიტომ იყო, რომ XII საუკუნის დასაწყისში დავით აღმაშენებელმა შესაძლებლად მიიჩნია გელათის საღვთისმეტყველო სასწავლებლის დაფუძნება.¹²⁶ მას სათავეში ედგა მოძღვართ-მოძღვარი, რომელიც საეკლესიო იერარქიისაგან დამოუკიდებელი სასულიერო პირი იყო. გელათის სასწავლებელი, თავის მხრივ, ამზადებდა არა მხოლოდ სწავლულ იერარქებს, არამედ ბიზანტიურ ღვთისმეტყველებაში, დოგმატიკასა და მართლმსაჯულებაში განსწავლულ ახალი ტიპის სამოხელეო კონტიგენტს,¹²⁷ რომელიც ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის აპარატში შედიოდა და უმნიშვნელოვანეს ფუნქციას ასრულებდა ახალბედა ქართული მონარქიის მართლმსაჯულების სისტემაში. გელათის სასწავლებლის სწავლულთა კონტიგენტმა შემოიტანა ბიზანტიური ჰუმანიზმის იდეები, აღზარდა განათლებული საეკლესიო ელიტა, განავითარა პოეტური აზროვნება, მხატვრულ-ესთეტიკური გემოვნება. ქართული ენის გამომსახველობითი და საგანმანათლებლო შესაძლებლობების ფართო გამოყენება ბუნებრივად იწვევდა განსწავლული საერო ელიტის ჩამოყალიბებას, რომელიც მონაწილეობდა ეროვნული ლიტერატურის შექმნაში და თავად აწესებდა ენობრივი დამოუკიდებლობის ახალ სტანდარტს (შდრ. XII-XIII საუკუნეების ქართული საისტორიო და მხატვრული ლიტერატურა). ქართული სალიტერატურო ენა მართლაც იქცა ქართველთა იდენტობის გამომხატველ ინსტრუმენტად და, ამასთანავე, დიდი იმპერიებისაგან მისი დისტანცირების მძლავრ ფაქტორად. განვითარებული შუა საუკუნეების ქართულმა სალიტერატურო ენამ თავად ჩამოაყალიბა ქართველი ხალხის სააზროვნო სტერეოტიპები და კულტურული კონსტიტუცია, რომლის ინერცია ქართულ კულტურაში მთელი გახანგრძლივებული შუა საუკუნეების განმავლობაში იგრძნობოდა.

¹²⁶ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, გვ. 229-230; ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, გვ. 84-86.

¹²⁷ ცნობილია, რომ ბიზანტიის სამოქალაქო და საეკლესიო მაღალი რანგის მოხელეები, (მაგ., ფოტიოსი, ნიკოლოზ მისტიკოსი და სხვ.) რომლებიც თეორიულად აყალიბებდნენ და პრაქტიკულად ახორციელებდნენ ბიზანტიურ პოლიტიკას, ძირითადად კონსტანტინოპოლის (მანგანის) სასწავლებლის კურსდამთავრებულები იყვნენ.

ბიბლიოგრაფია

- ზ. აბაშიძე, მეფე დავით IV აღმაშენებელი და ეკლესია, კრ. ენრიკო გაბიძაშვილი 90, თბილისი, 2021.
- ი. აბულაძე (გამოც.), გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 2020.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ილარიონ ქართველის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ი. აბულაძე (გამოც.), იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ.გვ. 49, 56-57.
- ი. აბულაძე (გამოც.) არსენი ბერი, წმ. ნინოს ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბილისი, 1971.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 2020.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, თბილისი, 2020.
- ზ. ალექსიძე, ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთხედვით, საავტორო კრ. ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი, 2011.
- ზ. ალექსიძე (გამოც.), არსენ საფარელი, განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, თბილისი, 2014.
- ლ. ალექსიძე, იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008.
- გ. ალიბეგაშვილი, ეფრემ მცირე აკაკიანელთა ერესის შესახებ, თსუ შრომები, ჰუმანიტარულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სერია, ტ. 12, 1986.
- ლ. ახობაძე (გამოც.) ძველი მეტაფრასული კრებულები, ნოემბრის საკითხავები, თბილისი, 2017.
- ვ. ბაკაშვილი, ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთმიმართება და ძირითადი თვისებებზე, ძველი ქართული ლიტერატურა, (XI-XVIII სს.), თბილისი, 1977.
- ქ. ბეზარაშვილი, ქართული არალიტურგიკული სასულიერო პოეზიის შესწავლისათვის, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, „ახალი საქართველო“, თბილისი, 2/2009.

- ვ. ბოდერი, ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, VII, თბილისი, 1998.
- ე. გაბიძაშვილი, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბილისი, 2007.
- ე. გაბიძაშვილი, „დიდი სჯულისკანონის“ კვალი რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“, კავკასია აღმოსავლესა და დასავლეთს შორის, თბილისი, 2012.
- თ. გამყრელიძე, „მწიგნობრობა ქართული“, ისტორიულ-ფილოლოგიური მიეზანი, მ. ლორთქიფანიძისადმი მიძღვნილი თსუ-ს გამომცემლობა, თბილისი, 2001.
- ბ. გიგინეიშვილი, ელ. გიუნაშვილი (გამოც.), შატბერდის კრებული, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა, თბილისი, 1979.
- ელ. გიუნაშვილი (გამოც.), მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა, თბილისი, „მეცნიერება“, 1972.
- ვ. გოილაძე, ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბილისი, 1991.
- ნ. გოგუაძე (გამოც.), ძველი მეტაფრასული კრებულები, სექტემბრის საკითხავები, თბილისი, 1986.
- მ. დოლაჯიძე, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), დიდი სვინაქსარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს და სამეცნიერო აპარატი დაურთეს მანანა დოლაჯიძემ და დალი ჩიტუნაშვილმა, თბილისი, 2017.
- ნ. ვაჩნაძე, გ. ჭეიშვილი, ქრისტიანობა და ენობრივი პოლიტიკა, ანალები, 1, 2007.
- გ. ზვიადაძე, სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი: „სინანულისა მიმართ“, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, V, თბილისი, 2014.
- გ. თევზაძე, იოანე პეტრიწი, „ნეკერი“, თბილისი, 2006.
- დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, „ნეკერი“, თბილისი, 2009.
- ილარიონ ქართველის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ვ. იმნაიშვილი, უძველესი ქართული ხელნაწერები ავსტრიაში (ხანმეტი ლექციონარი, ფსალმუნი, სვიმეონ სალოსის ცხოვრება, იოვანე ოქროპირისა და იაკობ მოციქულის ჟამისწირვები) თბილისი, 2004.
- კ. კეკელიძე, ათონის ლიტერატურული სკოლის ისტორიიდან, ეტიუდები, II, თბილისი 1945.
- კ. კეკელიძე, ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, IV, თბილისი, 1957.
- კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1952.

- კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980.
- დ. კლდიაშვილი, მიძნაძორის მონასტრის სულთა მატთანე, მრავალთვი, 2005.
- დ. კლდიაშვილი, კონსტანტინოპოლის მონასტრები საუკუნის 20-30-იანი წლების ქართულ წყაროებში, კრ. კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, თბილისი, 2012.
- დ. კლდიაშვილი, კლარჯული სვინაქსარის თარიღი და მომგებელი: ხუცესმონაზონ ეგნატის ბიოგრაფიისათვის, საისტორიო კრებული 4, წელიწადული, გამომცემლობა „მხედარი“, თბილისი, 2014.
- მ. კობიაშვილი (გამოც.), მიმოსვლა ანდრია მოციქულისა, ძველი ქართული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მალხაზ კობიაშვილმა, თბილისი, 2008.
- ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბილისი, „მეცნიერება,“ 1978.
- ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიხლენ ი, გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 1982.
- გ. მაისურაძე, ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიოგრაფიიდან, გამომცემლობა „არტანუჯი“, კავკასიური სახლი, თბილისი, 2008.
- მ. მაჭავარიანი, მასალები წმინდანთა ხსენებების კალენდრების ისტორიისათვის, წერილი I, კრებ.: ენრიკო გაბიძაშვილი 90, თბილისი, 2021. წერილი II, კრებ. კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, II, თბილისი, 2021.
- ს. მახარაშვილი, წმ. ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის, კრებ. ქართული ქრისტიანული კულტურის სათავეებთან, წმ. ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, თბილისი, 2009.
- ს. მახარაშვილი, თეოფილე ხუცესმონაზონი (შემოქმედებითი პორტრეტი), „მეცნიერება,“ თბილისი, 2002.
- თ. მაგალობლიშვილი, ახალი იერუსალიმები საქართველოში, თბილისი, 2013.
- დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თსუ-ს გამომცემლობა, თბილისი, 1999.
- დ. მელიქიშვილი (გამოც.), იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“, თანამედროვე ქართულზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დ. მელიქიშვილმა, თსუ-ს გამომცემლობა, თბილისი, 1999.
- დ. მელიქიშვილი, ნ. მიროტაძე (გამოც.), წინასიტყვაობა წიგნისა: კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა, დიპლომატიური გამოცემა. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს დ. მელიქიშვილმა და ნ. მიროტაძემ, I, „ნეკერი,“ თბილისი, 2016.

- ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი, 1998.
- ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, „ნეკერი“, თბილისი, 1996.
- ე. მეტრეველი, ქართული კულტურის დიდი კერა, კრებ. ელენე მეტრეველი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I, გამომცემლობა „არტანუჯი“, თბილისი, 2007.
- ე. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, გამომცემლობა „არტანუჯი“, 2007.
- ე. მეტრეველი, ჩორდვანელთა დიდი სახლის ისტორიისათვის, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1996.
- თ. ოთხმეზური, 1რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს: ქართული ხელნაწერი წიგნის ელინიზაცია XI-XII საუკუნეები, კავკასია აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის, II, მიძღვნა ზაზა ალექსიძის დაბადების 85 წლისთავისადმი, თბ., 2021.
- ლ. პატარიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ დროის კონცეფციის გარკვევისათვის (ელიას ხალენი „ნინოს ცხოვრებაში“), მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2, 1987.
- მ. რაფავა (გამოც.), იოვანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბილისი, 1976.
- მ. რაფავა, ეფრემ მცირის “უწყებაჲ მიზეხსა ქართველთ მოქცევისასა“ და „სადღესასწაულო წიგნი“, მაცნე, 4, 1990.
- მ. რაფავა, ბიბლიის წიგნთა ინდექსები ძველ ქართულ მწერლობაში, ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში, ლოგოსი, თბილისი, 2004.
- მ. რაფავა, იოვანე მთვარისძე, შავი მთის ქართველი მოღვაწე, წახნაგი, 2009.
- მ. რაფავა, წმ. არსენ იყალთოელისეული თარგმანი ევსტრატო ნიკიელის ანტიკათოლიკური ნაშრომისა, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, თბილისი, 2014.
- მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, სიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი „სინანულისა მიმართ“, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 2/2009.
- მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, დ. შენგელია (გამოც.), დოგმატიკონი, I, თბილისი, 2015; II, გამოსცეს: მ. რაფავამ, მ. კასრამემ და ნ. ჩიკვატიამ, თბილისი, 2015.
- გ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერაი ღუაწლთა და ვნებათა საქართუელოს წმიდათა, პეტერბურგი, 1882.
- ვ. სილოგავა, გიორგი ჭყონდიდელი – მათეს სახარების თარგმანების ხელნაწერთა მომგებელი, კრ. შოთა მესხია –90, თბილისი, 2006.
- რ. სირამე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბილისი, 1978.
- მ. სურგულაძე, მცხეთის სახლი, „უნივერსალი“, თბილისი, 2016.
- ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, თბილისი, 2018.
- ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955.

- ც. ქურციკიძე, ათონის სამწერლობო კერა და ტაო-კლარჯეთი, მრავალთავი, XXI, 2005.
- ც. ქურციკიძე (გამომც.) ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე მთაწმიდელისეული თარგმანი, 1983.
- ჯ. ღაღანიძე, თეოფილე ხუცესმონაზვნისეული „მეტაფრასის“ შესავალი და ანდერძი, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 6/2013.
- ი. ყარაულაშვილი, ედესის მეფე აზგარი და უფლის მიერ რჩეული მმართველის ქრისტიანული იდეის ჩამოყალიბება, წახნაგი, 2, 2010.
- ი. ყარაულაშვილი, პირველი ქრისტიანი მეფის იდენტობის მახასიათებლები გვიან ანტიკურ და ადრეული შუასაუკუნეების სირიულ, ბერძნულ, სომხურ და ქართულ ნარატივებში. ხელნაწერი. სტატიის ფრანგული ვერსია გამოქვეყნებულია კრებულში: *L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'identité. Actes du colloque.* eds. Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dédéyan and Isabelle Augé (Tbilisi: Ilia State University Press, 2012), p. 126-142.
- ი. ყარაულაშვილი, ძველი და ახალი აღთქმისეული იერუსალიმი, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 6/2013.
- ნ. ჩიკვატია, თ. ჭყონია (გამოც.), წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ და ნანა ჩიკვატიამ, თბილისი, 2007.
- დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), მცირე სვინაქსარი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და სამეცნიერო აპარატი დაურთო დ. ჩიტუნაშვილმა, თბილისი, 2021.
- მ. ჩხარტიშვილი, ქართული ეთნიკ რელიგიური მოქცევის ეპოქაში, „კავკასიური სახლი“, თბილისი, 2009.
- ნ. შალამბერიძე, ნ. გოგუაძე, ნ. ნატრაძე (გამოც.), ძველი მეტაფრასული კრებულები, ოქტომბრის საკითხავები, თბილისი, 2014.
- ე. ჭელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი, საღვთისმეტყველო კრებული, I, თბილისი, 1991.
- ე. ჭელიძე, სპეკალი მართლმადიდებლობისა, თბილისი, 2007.
- ე. ჭელიძე, წმინდა ეფრემ მცირე, უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელსა წიგნთა შინა მოიკსენების, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები V, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, თბილისი, 2014.
- ლ. ხევსურიანი, მარხვანის ქართული რედაქცია, XI ს. კრებ.: ნარკვევები ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ისტორიიდან, თბილისი, 2016.
- ლ. ხევსურიანი, მცირე სვინაქსარი, კრებ.: ნარკვევები ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ისტორიიდან, თბილისი, 2016.

- ივ. ჯავახიშვილი, საისტორიო მწერლობა, თხზულებანი, VIII, 1977.
- ქ. ჯერვალიძე, „ყურესა ამას ქუეყანისასა“, იოვანე საბანისძის „ჰაბო ტფილელის წამების“ მიხედვით, სამეცნიერო პარადიგმები, თბილისი, 2008.
- ლ. ჯღამაია (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), გამოსაცემად მომზადა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლ. ჯღამაიამ, გამომცემლობა „ნათლისმცემელი“, თბილისი, 2007.
- Baumstark, Liturgie comparee, Ed. De Chevetogne 1953.
- K. Bezarashvili, The Problem of the so-called “Aporetia” in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian. Le Muséon, Revue d’ Etudes Orientales, 108, 1995.
- A. Cameron, Mount Athos and the Byzantine World, <https://azbuka.ru> > otechnik.
- D. Galadza, Liturgy and Byzantinization in Jerusalem, Oxford University Press, 2018.
- A. Hastings, ‘Special Peoples’, Nations and Nationalism, 5(3), 1999.
- Horn, C.B., Phenix R., *John Rufus, The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus* (SBL Writings from Greco-Roman World, 24), Atlanta, 2008;
- E.H. Kantorowicz, The King’s Two bodies, Princeton University Press. 1957.
- Kazamias, Al., Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφουθέου καὶ τὰ νέα σιναιτικά χειρόγραφα. Ἰδρυμα Ὅρους Σινᾶ, 2006.
- P. Magdalino, From “Encyclopaedizm” to “Humanism”: the Turning Point of Basil II Millennium. Byzantium in the Eleventh century, Being in Between. Edited by Marc D. Lauxtermann and Mark Whittow. Society for the Promotion of Byzantine Studies. Routledge. London and New York.
- M. Matchavariani, Books for Bibliophiles: Two Ancient Collections of the Georgian Translations of Gregory of Nazianzus’ Works – NCM S-1696 and NCM A-87 (იბეჭდება).
- Moravcsik, Jenkins, *De Administrando Imperio*. By Constantine VII Porphyrogenitus. Greek text edited by Gy. Moravcsik with English translation by R. J. H. Jenkins. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1967.
- S. Nikolaishvili, Byzantium and Georgian World c. 900-1210: Ideology of Kingship and Rhetoric in the Bizantine Periphery, Budapesht, Hungary, 2019.
- D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453, New-York-Washington, 1971.
- A. D. Smith, Chosen Peoples (eds. J. Hutchinson, A. D. Smith) Oxford-New-York: Oxford, University.
- Vogel, Cyrille, *Medieval Liturgy: An Introduction to the Sources*, rev. and trans. by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen, OR, Washington DC, 1986.

S. Vryonis, Byzantium: Social Basis of Decline in the Eleventh century//GRBS. –Durham, NC: Duke University Press, 1959.

А. Алексидзе, Литература XI-XII вв. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. М. Наука 1989.

В. Брандес, Византийская апокалиптическая литература как источник изучения некоторых аспектов социальной истории. ВВ. т.50.

В. Вальденберг, Философские взгляды Михаила Пселла, Византийский сборник, М-Л. 1945.

ИСАГОГА, Православной энциклопедя, <https://www.pravenc.ru/text/674794.html>

Житие и деяния на блажения Константина Философа, <https://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=415&WorkID=14855&Level=1>

А.П. Каждан, Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв. Ереван, 1975.

К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века (Грузинская версия), Тифлис, 1912.

К.С. Кекелидзе, К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви, ეჭოუდგობა, IV, 1957.

Культура Византии, вторая половина VII-XII в. Наука, М, 1989.

А.М. Лидов, Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. Материалы Международного симпозиума (ред. А.М.Лидов), М. Радуница, 2004.

Г. Литаврин, Д. Оболенский, Византийское содружество государств. Восточная Европа. 500-1453. Вопросы истории, 1972, №2.

Г. Литаврин (изд.), Константин Багрянородный, Об управлении империей. М.: Наука, 1989.

Мейендорф, Иоанн, Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/.

Н. Д. Успенский, Византийская литургия: историко-литургическое исследование, https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Uspenskij/vizantijskaja-liturgija-istoriko-liturgicheskoe-issledovanie.

თავი მესამე

ათონიდან შავ მთამდე. თარგმანები და მთარგმნელობითი მეთოდები

რას თარგმნიდნენ XI საუკუნის ქართველი მწიგნობრები?

ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილ „მათეს სახარების კომენტარების“ წინასიტყვაობაში იოანე მთაწმინდელი აღნიშნავს: „საბერძნეთისა ესე ეკლესიანი და ჰრომისანი სავსე იყვნეს ამათგან, ხოლო ჩუენისა ამის ქუეყანისანი – ნაკლულევან; და არა ესეოდენ წიგნნი აკლდეს ენასა ჩუენსა, არამედ სხუანიცა მრავალნი. ამისთჳს მე, გლახაკი ესე და ნარჩევი ყოველთა მონაზონთა იოანე, მწუხარე ვიყავ ამის საქმისათჳს, რომელ ესრეთ ნაკლულევან იყო ქუეყანაჲ ქართლისაჲ წიგნთაგან, და დიდი ხარკება და მოღუაწებაჲ ვაჩუენე და შუკლი ჩემი ეფთჳმე განვსწავლე სწავლითა ბერძულითა სრულად და გამოთარგმანებად წარვმართე წიგნთა ბერძულისაგან ქართულად“. ¹

იოანე მთაწმინდელის ეს აზრი ლაკონურად იოანეს პირითვე არის ჩამოყალიბებული გიორგი მთაწმინდელის მიერ „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაშიც“: „ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლიან“. ²

„წიგნთა ნაკლულევანება“, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით საგრძნობი და შესამჩნევი იყო ათონზე, ბიზანტიის ცენტრში ჩასული და იქ დამკვიდრებული ქართველი მწიგნობრებისათვის. მეტიც, „ნაკლულევანების“ შეგრძნებას უცხოეთის სამონასტრო ცენტრებში, მათ შორის, ათონზეც, ქართველ ბერ-მონაზვნობას უღვივებდნენ ბერძნებიც, მათი ისტორიულად ჩამოყალიბებული ქედმაღალი დამოკიდებულება არაბერძენთა – „უცხოთა“, მათ შორის ქართველთა მიმართ, რაც არაერთხელაა დადასტურებული შუა საუკუნეების ქართულ წყაროებში. მაგალითად, ქართველთა მართლმადიდებლური მწრამსის დასაცავად გიორგი მთაწმინდელის კამათები ანტიოქიის პატრიარქებთან და მათგან გიორგისადმი „დიდი მოწყალებით“ გაღებული ქათინაური: „შენ, ჳ ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩუენივე სწორი ხარ“; ³ გიორგი მცირის მიერ თავმდაბლად, მორჩილად ნათქვამი სიტყვები: „რომელნი-ესე ბარბაროზ წოდებულ ვიყვენით ელენთა მიერ უსწავლელობისათჳს და უმეცრებისა ჩუენისა“. ⁴ ამ მძიმე

¹ მ. შანიძე (გამოც.), წმ. იოანე ოქროპირი.

² ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმინდელი.

³ ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მცირე, გვ. 152-153.

⁴ ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მცირე, გვ. 108.

გამოცდილების გათვალისწინებით XI საუკუნის ბოლოს ეგრემ მცირის მიერ ქართველთა მართლმორწმუნეობაში ბერძენთა დასარწმუნებლად სპეციალურად მხოლოდ ბერძნულ – ბერძენთათვის სარწმუნო – წყაროებზე დაყრდნობით შედგენილი *უწყება* ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ და სხვ.

სწორედ ეს გამოცდილება უნდა დასდებოდა საფუძვლად ათონზე ქართველთა სამოღვაწეო პროგრამას – დიდ პროექტს, რომელმაც, თავის მხრივ, განსაზღვრა ქართული ენის, აზროვნების, კულტურის განვითარების გზა შემდგომი ორი ასწლეულის (XI-XIII სს.) მანძილზე. სწორედ ამას უნდა გულისხმობდეს ივირონის სამონასტრო ცენტრის კ. კველიძისეული შეფასება: „არც ერთ სამონასტრო დაწესებულებას ისეთი მნიშვნელობა არ ჰქონია ჩვენი მწერლობისა და კულტურის ისტორიაში, როგორც ათონის ივერიის მონასტერს; უიმისოდ ჩვენი კულტურის ისტორიას, შეიძლება, სხვა სახე და ხასიათი მიეღო“.⁵

ათონური პროექტის მიზანი იყო ინტენსიური ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობით იმ დროისათვის მეტ-ნაკლებად ნაციონალური მნიშვნელობის მქონე ქართული მწიგნობრობისათვის განვითარების ახალი, „დასავლური“, ანუ ბიზანტიაზე ორიენტირებული გეზის შერჩევა, რისი შედეგიც უნდა ყოფილიყო ქართული მწიგნობრული ტრადიციის გატოლება თანადროულ ცივილიზებულ სამყაროში – ქრისტიანულ ოიკუმენეში – მიმდინარე კულტურულ-სამწიგნობრო პროცესებთან.

როგორც ცნობილია, წინათონური მთარგმნელობითი ტრადიცია საკმაოდ მდიდარი, თუმცა ჟანრობრივად გარკვეულწილად ერთგვაროვანი იყო.⁶ აქცენტი, ძირითადად, გაკეთებული იყო ლიტურგიკულ კრებულებზე – ქართულ ენაზე ქრისტიანული ღვთისმსახურების წარმართვისათვის საჭირო საეკლესიო დანიშნულების წიგნებზე. სწორედ ლიტურგიკული დანიშნულების ხელნაწერები და ჰიმნოგრაფიული კრებულები, რომელთა შორის იყო სასულიერო პოეზიის არაერთი მაღალმხატვრული ორიგინალური ნიმუშიც, ქმნიდნენ წინათონური ქართული მწერლობის ძირითადად ბირთვის, ადრეულ პერიოდში ნათარგმნ და ასევე მაღალი მხატვრული დონის ორიგინალურ აგიოგრაფიულ ტექსტებთან ერთად.

მაგრამ ქართული სასულიერო მწერლობა მართლაც მწირად გამოიყურებოდა X-XI საუკუნეების მაკედონონელების და კომნენოსების ეპოქის ბიზანტიური მწერლობის ფონზე, რომელიც გამოირჩეოდა სწორედ თავისი ჟანრული მრავალფეროვნებით, სასწავლო-საგანმანათლებლო კომპენდიუმებით, საენციკლოპედიო ხასიათის კრებულებითა და სხვადასხვა ტიპის ლექსიკონების

⁵ კ. კველიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, გვ. 101.

⁶ Métrévél, Le rôle de l'Athos, pp. 17-26.

სიუხვით. ეგზეგეტიკა, ასკეტიკა, კანონიკა, დოგმატიკა და სხვ. ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის ის ჟანრებია, რომლებიც მანამდე ნაკლებად იყო ცნობილი ქართველთათვის და რომლებიც სწორედ ათონელთა თარგმანების წყალობით გაიცნო ქართველმა მკითხველმა.

ამგვარად, ათონურ საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულ სკოლაში წამოწყებულ მწიგნობრულ საქმიანობას უნდა დაეკმაყოფილებინა ის მოთხოვნები, რომელსაც იმდროინდელი ინტელექტუალური სამყარო აყენებდა ლიტერატურისა და განათლების წინაშე. ამგვარი ფართომასშტაბიანი პროექტის წამოწყება შეეძლოთ მხოლოდ ისეთ მწიგნობრებს, რომლებიც კარგად იცნობდნენ, ერთი მხრივ, ქართულ წინაათონურ ლიტერატურული მემკვიდრეობას და, მეორე მხრივ, კარგად ერკვეოდნენ იმდროინდელი ქრისტიანული სამყაროს მწიგნობრულ წრეებში მიმდინარე სიახლეებში; ასეთები აღმოჩნდნენ სწორედ ქართველი ათონელები.

ათონელთა წინაშე დასახული ამოცანა – ქართულ სასულიერო მწერლობაში არსებული „ნაკლოვანების“ შევსება – გულისხმობდა, უპირველეს ყოვლისა, იმ თხზულებების ქართულად თარგმნას, რომლებიც მანამდე არ ყოფილა ნათარგმნი ქართულად და რომლებიც ათონელთა თანადროულ ბიზანტიურ მწიგნობრულ წრეებში განსაკუთრებული მნიშვნელობის ტექსტებად იყო მიჩნეული. შემდგომი საფეხური იყო ადრეულ პერიოდში ქრისტიანული აღმოსავლეთის ენებიდან (სირიულიდან, სომხურიდან, არაბულიდან) ქართულად უკვე ნათარგმნი ტექსტების ხელახალი თარგმნა ამჯერად უკვე უშუალოდ ბერძნულიდან, ასევე, ადრეულ, წინაათონურ ეპოქაში ბერძნულიდან ნათარგმნი ტექსტების ხელახალი თარგმნა თუ რეცენზირება იმ ბერძნული დედნების მიხედვით, რომლებიც მიმოქცევაში იყო ბიზანტიის იმდროინდელ სამონასტრო-მწიგნობრულ წრეებში.

ამ მიზნებმა განაპირობეს ათონის ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობის სპეციფიკა, იმ საკვანძო მნიშვნელობის ათონური თარგმანების შექმნა, რომლებმაც ჟანრობრივი თვალსაზრისით განსაზღვრეს ათონური მთარგმნელობითი სკოლის პროფილი.

ათონის მწიგნობრულ სკოლის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანესი ლიტერატურულ-კულტურული მოვლენა იყო ბიბლიის წიგნების რევიზია. როგორც ცნობილია, წინაათონურ ეპოქაში ბიბლიის ძირითადი წიგნები უკვე იყო ნათარგმნი. ათონის მწიგნობრული სკოლაში ბიბლიის წიგნთა წინაათონური რედაქციები შედარდა და მაქსიმალურად დაუხლოვდა ბიბლიის ბერძნულ კანონიკურ ტექსტებს, რომლებიც იმხანად ბერძნულ ეკლესიებში გამოიყენებოდა. ბიბლიის წიგნთა რედაქტირებაში მთავარი როლი გიორგი მთაწმინდელს აქვს შესრულებული. მის სახელს უკავშირდება სახარების, სამოციქულოსა და ფსალმუნის ადრეული ქართული რედაქციების რევიზია.

გიორგისეულ თარგმანებზე დართულ გიორგისა თუ გადამწერთა კოლოფონებში მწიგნობრის მიერ ამ ტექსტებზე მუშაობის რთული და ხანგრძლივი პროცესია აღწერილი. როგორც ირკვევა, მას დიდი შრომა გაუწევია: როგორც სახარების, ისე ფსალმუნის ტექსტი რამდენჯერმე შეუდარებია ბერძნულისათვის. ფსალმუნის ადრეულ თარგმანზე მუშაობისას (გიორგი მას „ქართულ დავითს“ უწოდებს), მას ხელთ ჰქონდა რამდენიმე ბერძნული ხელნაწერი, ასევე ფსალმუნთა კომენტარები, რომლებიც ეხმარებოდა მას ტექსტის საფუძვლიან გაგებაში. გიორგი მთაწმინდელის მიერ რეცენზირებული სახარების, ფსალმუნთა და სამოციქულოს ტექსტები ვულგატად არიან ქცეული – სწორედ მათ იყენებს დღესაც ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია ლიტურგიკულ პრაქტიკაში.

ქართველმა ათონელებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ე გ ზ ე გ ე ტ უ რ ი თხზულებების ქართულად თარგმნაში. ათონამდელ ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში საერთოდ არ ჩანს ახალი აღთქმის არცერთი წიგნის კომენტარი (ამის შესახებ საუბრობს სწორედ ზემოთ მოყვანილ კოლოფონში იოანე მთაწმინდელი). წინათონურ ეპოქაში უფრო მეტად გამოკვეთილი იყო ინტერესი ძველი აღთქმის წიგნების, განსაკუთრებით ჰექსემერონული ტექსტების კომენტარების მიმართ, რომლებშიც ადრეულ ეპოქათა სამეცნიერო-საბუნებისმეტყველო ცოდნაა ასახული. (ამგვარი მიდგომა, სხვათა შორის, ზოგადაა დამახასიათებელი ადრექრისტიანული სხვადასხვაენოვანი მწიგნობრული ტრადიციისათვის). იოანე მთაწმინდელის მითითებით, ექვთიმე ქართულ მწერლობაში არსებული ამ ნაკლის შევსებას - ახალი აღთქმის წიგნების კომენტარების ქართულად თარგმნას - ინტენსიურად შეუდგა. მან თარგმნა იოანე ოქროპირის *მათეს სახარების თარგმანება* (1-90: CPG 4424)⁷ და *იოანეს სახარების თარგმანება* (1-88: CPG 4425)⁸ ასევე, კირილე ალექსანდრიელის ავტორობით ცნობილი *პავლეს ეპისტოლეთა თარგმანება*, კომპილაციური თხზულება, რომლის უშუალო ბერძნული დედანი დღეისათვის უცნობია; ექვთიმეს ეკუთვნის ასევე ანდრია კესარიელის *გამოცხადების თარგმანება* (CPG 7478).⁹ თავად *გამოცხადების (აპოკალიფსის)* ტექსტი ექვთიმემდე ქართულად ნათარგმნი არ ყოფილა, ასე რომ, ანდრია კესარიელის ამ თხზულების ქართულად თარგმნით ექვთიმემ ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში *აპოკალიფსის* ქართული თარგმანიც შემოიტანა. ძველი აღთქმის წიგნების კომენტარებიდან ექვთიმემ თარგმნა ბასილის დიდის ცნობილი თხზულება *ფსალმუნთა თარგმანება* (CPG 2836).

⁷ მ. შანიძე (გამოც.), წმ. იოანე ოქროპირი.

⁸ მ. შანიძე, ზ. სარჯველაძე (გამოც.), წმ. იოანე ოქროპირი.

⁹ ი. იმნაიშვილი (გამოც.), იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება; ნ. ბერდუოლი, „გამოცხადების“ ანდრეასეული კომენტარების ეფთვიმე ათონელის თარგმანი, გვ. 60-66.

თუ ექვთიმეს ამოცანა ეგზეგეტიკის სფეროში მანამდე უთარგმნელი ტექსტების ქართულად გადმოტანა იყო, ამ კუთხით გიორგი მთაწმინდელი განსხვავებულ მიზანს ისახავს. ეს არის წინათონურ ეპოქაში უკვე ნათარგმნი უმნიშვნელოვანესი ეგზეგეტიკური ტექსტების ხელახლა თარგმნა. გიორგიმ ხელახლა თარგმნა წინათონურ ეპოქაში ერთხელ უკვე ნათარგმნი ბასილი დიდის *ექუსთა დღეთათვის* (CPG 2835).¹⁰ ნიშანდობლივია, რომ ის წინათონურ თარგმანს იყენებდა საკუთარ თარგმანზე მუშაობისას, რის შესახებაც თავად მიუთითებს ამ თარგმანზე დართულ კოლოფონში: „და ღმერთმან იგი პირველნიცა თარგმანნი აკურთხენ, დიდად ჰელი აღმიპყრეს“. მან ასევე ხელახლა თარგმნა წინათონურ ეპოქაში ნათარგმნი გრიგოლ ნოსელის *კაცისა შესაქმნისათვის* (CPG 3154).¹¹ ამ თხზულების შემცველ ხელნაწერთაგან აღსანიშნავია *Ath. geo.* 49, (XI ს.), რომელიც გიორგის ავტოგრაფს წარმოადგენს. მასში გიორგის მიერვე საკუთარი თარგმანის დახვეწის მიზნით არაერთი შესწორებაა შეტანილი.¹² ამავე ხელნაწერში არის წარმოდგენილი გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი გრიგოლ ნოსელის კიდევ ორი ეგზეგეტიკური თხზულება, რომლებიც მანამდე ქართულად არ ყოფილა ნათარგმნი, ესენია: *პასუხი მათ ექუსთა დღეთათვის* (CPG 3153) და *ქებათა-ქების თარგმანება* (CPG 3158).¹³

ათონელები, როგორც მოსალოდნელი იყო, გამოეხმაურნენ ბიზანტიაში ა გ ი ო გ რ ა ფ ი ის დარგში მიმდინარე სიახლეებს, რომელიც სიმეონ ლოგოთეტის სახელთან იყო დაკავშირებული, რაც ადრეული პერიოდის აგიოგრაფიული თხზულებების, კიმენების მხატვრულ გადამუშავებას, გამშენება-გადამეტაფრასებას გულისხმობდა. საზოგადოდ, აგიოგრაფიულ თხზულებათა ქართულად თარგმნას თითქმის ისეთივე ხანგრძლივი ისტორია აქვს, როგორც ბიბლიის წიგნების ქართულად გადმოტანას. ძველი ქართული მწერლობის ადრეულ, წინათონურ პერიოდში, საკმაოდ სრულად არის ნათარგმნი კიმენური აგიოგრაფიული ტექსტები;¹⁴ ამავე ეპოქაში იქმნება ორიგინალური აგიოგრაფიული ძეგლიც.

ექვთიმე მთაწმინდელს, რომელიც სვიმეონ მეტაფრასის თანამედროვე იყო, ნათარგმნი აქვს არაერთი მეტაფრასული თხზულება, მეტაფრასული ტექსტების

¹⁰ მ. კახაძე (გამოც.), ბასილი დიდი, *ექუსთა დღეთა*.

¹¹ ეს თხზულება რამდენჯერმეა გამოცემული; ბოლო კრიტიკული გამოცემაა ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), გიორგი მთაწმინდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „დაბადებისათვის კაცისა“, გვ. 54-235.

¹² დეტალურად ამ ნუსხის თავისებურებების შესახებ იხ. ე. კოჭლამაზაშვილი, თ. დოლიძე, გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 66-74.

¹³ ამ თხზულების კრიტიკული გამოცემისათვის იხ. ე. ჭელიძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელი და მისი თხზულება „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის“, გვ. 194-412. გ. კვიციანიძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელის თარგმნება ქებისა ქებათადა.

¹⁴ კ. კეკელიძე, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, კიმენი I, II.

ქართული თარგმანები შესრულებული აქვს გიორგი მთაწმინდელსაც, თუმცა ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში მეტაფრასული აგიოგრაფიის საფუძვლიანი ათვისება გიორგი მთაწმინდელის მოწაფიდან, თეოფილე ხუცესმონაზონიდან იწყება. საზოგადოდ, თეოფილეს მთარგმნელობითი საქმიანობა ქრისტიანული მწერლობის არაერთ ჟანრს მოიცავს, თუმცა მის *opus magnum*-ად სწორედ მეტაფრასული აგიოგრაფიული თხზულებების შემცველი კრებულები შეიძლება ჩაითვალოს. ჩვენამდე მოღწეულია თეოფილეს მიერ ნათარგმნი სექტემბრისა და ნოემბრის თვეების მეტაფრასული კრებულები, რომლებიც ჯამში 40-ზე მეტ საკითხავს შეიცავს. თუმცა კოლოფონებიდან ჩანს, რომ მას მთლიანად უნდა ჰქონოდა ნათარგმნი ე. წ. ზამთრის თვეების (სექტემბერი, ოქტომბერი, ნოემბერი, დეკემბერი, იანვარი) მეტაფრასული კრებულებიც.¹⁵ თეოფილეს შესავლებსა და კოლოფონებში, რომლებიც მის თარგმანებს ერთვის, წარმოდგენილია მეტად საყურადღებო ინფორმაცია ქრისტიანული მწერლობის ამ დარგის შესახებ. საზოგადოდ, შუა საუკუნეების ქართული წყაროები ამ მხრივ განსაკუთრებით ფასეულია.¹⁶

ათონელმა მოღვაწეებმა უდიდესი როლი შეასრულეს X საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან ქართულ ეკლესიაში მიმდინარე ისეთ მნიშვნელოვან პროცესში, როგორც იყო ღვთისმსახურების იერუსალიმური წესიდან კონსტანტინოპოლურზე გადასვლა, რაც მოითხოვდა ლიტურგიის მთელი რეპერტუარის შეცვლას (ეს მოვლენაც, როგორც ცნობილია, ქართველთა „დასავლეთზე“ ორიენტაციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია). სწორედ მათი აქტიური მონაწილეობით დაიწყო ქართულ ეკლესიაში იერუსალიმური ღვთისმსახურების ამსახველი ლიტურგიკული კრებულების ჩანაცვლება კონსტანტინოპოლურით.

ექვთიმეს წვლილი ამ სფეროში უმთავრესად განისაზღვრება მთავარი ლიტურგიკული კრებულის, სვინაქსარის თარგმნით, რომელიც წყაროებში „მცირე სვინაქსარის“ სახელით არის მოხსენიებული; ეს არის აია სოფიას ტიპიკონის მოკლე რედაქცია.¹⁷ გიორგი მთაწმინდელმა გააგრძელა და განავრცო ექვთიმეს მიერ დაწყებული საქმე ლიტურგიკის სფეროში. მან, უპირველეს ყოვლისა, ხელახლა თარგმნა კონსტანტინოპოლური ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველი უმნიშვნელოვანესი კრებული *სვინაქსარი* სრული სახით. ეს კრებული ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი „მცირე სვინაქსარის“ საპირისპიროდ „დიდ სვინაქსარად“ არის წოდებული.

¹⁵ Cods: *Ath. geo.* 20, *Ath. geo.* 36-37.

¹⁶ К. Кекелидзе, Симеон Метафраст, гв. 212-226; К. Кекелидзе, Иоанн Ксифилин, гв. 227-247.

¹⁷ დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სვინაქსარი.

გიორგის უდიდესი დამსახურება ლიტურგიკის სფეროში იყო ისიც, რომ მან შეადგინა მთელი კომპლექტი კონსტანტინოპოლური საღვთისმსახურო წიგნებისა – პარაკლიტონი, თვენი, მარხვანი, ზატიკი, დიდი კურთხევანი და სხვ.

ამ მხრივ მან სავსებით უზრუნველყო ქართული ეკლესია ახალი ტიპის ლიტურგიკული ხელნაწერები.¹⁸ საგალობელთა რეპერტუარის განახლებისა და კონსტანტინოპოლური პრაქტიკის მისადაგების პროცესში ის ატარებდა დიდ ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიურ სამუშაოს, რომლის ყველა ეტაპს დიდი სიზუსტით აღწერდა ამ კრებულებზე დართულ კოლოფონებსა თუ ზანდუკებში (საძიებლებში). ამ კოლოფონების მიხედვით, გიორგი მთაწმინდელი ჰიმნოგრაფიის ნამდვილ თეორეტიკოსად გვევლინება.¹⁹ როგორც გიორგის კოლოფონებიდან ირკვევა, ის ბერძნულ ხელნაწერთა ბიბლიოთეკებში (როგორც ბიზანტიაში, ისე შავ მთაზე) აგროვებდა დეტალურ ინფორმაციას საგალობელთა ბერძნული კრებულების შესახებ, ირჩევდა საუკეთესო ბერძნულ დედნებს და თარგმნისას წყაროებად იყენებდა რამდენიმეს. მის მიერ თარგმნილ „თვენის“ ერთ-ერთ კოლოფონში აღნიშნულია:

სრულ-იქმნა ესეცა თუჴ ივნისი კეთილად და ბრწყინვალედ და ვრცლად
ორთა დედათაგან - პეტრეწმიდისა და სჴმეონწმიდისათა, საჩინოთა და
სახელოვანთა (*Ath. geo.* 98, 216r).

ბერძნულ მასალასთან ერთად, გიორგი ჰიმნოგრაფიულ კრებულებზე მუშაობისას იყენებდა იმ მდიდარ ჰიმნოგრაფიულ რეპერტუარს, რომელიც ქართულად არსებობდა XI საუკუნემდე²⁰ - თვენის საგალობელთა თითქმის ერთი მესამედი მის მიერ გადმოტანილია X საუკუნის იერუსალიმური ტრადიციის იადგარიდან, რომელსაც გიორგი თავის კოლოფონებში „ქართულს“ უწოდებს. ეს საგალობლები გიორგიმ განაახლა და ბერძნულს დაუახლოვა. გიორგიმ „თვენის“ კალენდერში ადრეული ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულებიდან ასევე გადმოიტანა ქართველ წმინდანთა ხსენებები და ჰიმნოგრაფიული მასალა. მან „თვენში“ შეიტანა ექვთიმე ათონელის მიერ ნათარგმნი გალობები, რომლებსაც მან ტროპარები დაუმატა, რადგან „ბერძულად ესე არსო.“²¹ „თვენში“ ასევე დასტურდება თავად გიორგის მიერ შეთხზული არაერთი საგალობელი.

გიორგის შენიშვნით, ისეთი სისრულის ჰიმნოგრაფიული კრებული, როგორიც მისი „თვენია“, თავად ბერძნულ ეკლესიებშიც კი არ მოიძებნება:

„საბერძნეთისა ეკლესიასა არა იპოოს ამისი უკეთესი სათუეე, სრული და
უნაკლულოა“ (S-4999, f. 663),

¹⁸ ვ. კველიძე, ძველი ქართული ლიტურატიურის ისტორია, I, გვ. 229.

¹⁹ MÉTRÉVELI, Le rôle de l'Athos.

²⁰ ლ. ჯღამაია (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი).

²¹ იქვე.

„თვენის“ მსგავსად, გიორგის მის მიერ შედგენილ *პარაკლიტონშიც* - (Cod. Ath. geo. 45), ჩაურთავს ადრეული ქართული ჰიმნოგრაფიული მასალა. ამ ინფორმაციას გიორგი გვაწვდის საკმაოდ ვრცელ კოლოფონში (2v-8v), რომელიც უძღვის *პარაკლიტონს*; კოლოფონში წარმოდგენილია ქართველი მწიგნობრის პარაკლიტონზე მუშაობის მთელი შრომატევადი პროცესი.

ცხადია, გიორგის ჰიმნოგრაფიული კრებულები ეკლესიის პრაქტიკულ მიზნებს ვერ ემსახურებოდნენ. ისინი უფრო პოეტურ საგალობელთა ანთოლოგიებს წარმოადგენენ, რომლებმაც უდიდესი სამსახური გაუწიეს მომდევნო თაობების მწიგნობრებს. გიორგის კრებულებს ქართველი მღვდელთმსახურნი საგალობელთა საკუთარი, ახალი კრებულების მოდელებად იყენებდნენ. მათ გიორგის ჰიმნოგრაფიული კრებულები გაამარტივეს, შეამოკლეს, რათა მათთვის საეკლესიო ღვთისმსახურებაში გამოსაყენებელი კრებულების სახე მიეცათ.²²

სასულიერო მწერლობის ისეთი მნიშვნელოვანი დარგები, როგორც ასკეტიკა - მისტიკა, წინათონურ ლიტერატურულ ტრადიციაში მეტ-ნაკლებად იყო წარმოდგენილი; ექვთიმე მთაწმინდელმა, რომელიც განსაკუთრებით ზრუნავდა საკუთარი მონასტრის სამმოს ზნეობრივ აღზრდასა და სულიერ დახვეწაზე, განავრცო და განავითარა ეს სამონასტრო ცხოვრებისათვის განსაკუთრებულად საჭირო სფერო. მის მიერ ნათარგმნია იოანე სინელის „კლემაქსი“,²³ რომელიც ექვთიმემდე არაბულიდან იყო ნათარგმნი ქართულად და რომელიც ექვთიმეს შემდეგაც კიდევ არაერთხელ ითარგმნა და გადამუშავდა, ისააკ ასურის „სწავლანი“, რომლის ადრეული თარგმანი წინათონურ ეპოქაში სირიულიდან იყო შესრულებული,²⁴ ბასილი დიდის „სწავლანი“,²⁵ ფსევდომაკარის „სწავლანი“²⁶, გრიგოლ დიდის „დიალოგონი“²⁷ და სხვ. ამ სფეროში გიორგი მთაწმინდელმაც შეიტანა თავისი წვლილი. მისი თარგმანებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თეოდორე სტუდიელის ასკეტიკურ-მისტიკური ხასიათის კრებული, რომელიც ქართულ წყაროებში მოხსენიებულია, როგორც „სტოდიერი“.

ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციაში სასულიერო მწერლობის ისეთი უმნიშვნელოვანესი დარგების შემოტანა, როგორებიცაა კანონიკა და დოგმატიკა, მთლიანად ექვთიმე მთაწმინდელის სახელთან არის დაკავშირებული.

²² Métrévéli, Le rôle de l'Athos.

²³ ვ. წამალაშვილი, რ. ბუაჩიძე (გამოც.), წმ. იოანე სინელი, კლემაქსი.

²⁴ Pataridze, Discours Ascétiques d'Isaac de Ninive.

²⁵ ც. ქურციკიძე (გამოც.), ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი.

²⁶ გ. ნინუა (გამოც.), ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია.

²⁷ ნ. სოხაძე (გამოც.), გრიგოლ დიდის „დიალოგონი“.

ქართული კანონიკური მწერლობის სათავედ მიჩნეულია ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი „მცირე სჯულისკანონი“, რომელიც კომპილაციურია. კანონიკის ჟანრმა შემდგომი განვითარება უკვე ქართული მწერლობის ელინოფილურ ეპოქაში ჰპოვა. XI საუკუნის მიწურულს არსენ იყალთოელმა თარგმნა ამ ჟანრის ვრცელი კრებული – დიდი სჯულისკანონი.

ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ არის ნათარგმნი ასევე კომპილაციური ხასიათის თხზულება „წინამძღვარი“.²⁸ ამ ნაწარმოებით ექვთიმე მთაწმინდელმა გარკვეულწილად შეავსო ის „ნაკლულოვანება“, რომელიც მანამდე არსებობდა ძველ ქართულ მწერლობაში თეორიულ-დოგმატიკური მოძღვრების სფეროში. „წინამძღვარმა“, ფაქტობრივად, შეამზადა ქართველი მკითხველი დოგმატიკის სერიოზული სახელმძღვანელოს, იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისათვის“.

ექვთიმე მთაწმინდელის სახელთან არის დაკავშირებული ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ადრექრისტიანული მწერლობის ისეთი უმნიშვნელოვანესი ავტორების შემოყვანა, როგორებიცაა ბასილი დიდი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ხოლო გიორგი მთაწმინდელის სახელთან – გრიგოლ ნოსელი. წინაათონურ ეპოქაში ამ უმნიშვნელოვანეს ავტორთა მხოლოდ თითო-ოროლა თხზულება იყო ნათარგმნი ქართულად; მაგალითად, ადრეულ ეპოქაში ნათარგმნი იყო გრიგოლ ღვთისმეტყველის მხოლოდ სამი საკითხავი (*Oratioes* 27, 38, 39), ამათგან *Oratio* 27 - სომხურიდან. ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელებმა დაიწყეს ამ ავტორთა თხზულებების სისტემატური თარგმნა ბერძნულიდან; ექვთიმემ თარგმნა გრიგოლის 15 ლიტურგიკული და რამდენიმე არალიტურგიკული საკითხავი, მათ შორის – გრიგოლის თეოლოგიური სიტყვები, ასევე თეოლოგიური ხასიათის ეპისტოლეები. რაც შეეხება გრიგოლ ნოსელს, გიორგი მთაწმინდელის თარგმანების ინდექსში აღნიშნულია, რომ მან თარგმნა „წიგნი გრიგოლ ნოსელისა, რომლისა შუენიერებაჲ და ქებაჲ ზემთა არს ყოვლისა მითხრობისა“ – ეს უნდა გულისხმობდეს ნოსელის თხზულებათა გიორგისეული თარგმანების მოზრდილ კორპუსს (*Ath. geo.* 49), რომელიც მოიცავდა ნოსელის 16-მდე თხზულებას – უმნიშვნელოვანეს ეგზეგეტიურ ტექსტებს, შესხმებს და სხვ.²⁹

ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ექვთიმემ საფუძველი დაუდო ადრეებიზანტიური ეპოქის ცნობილი მოაზროვნის, მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა ქართულად თარგმნას. მან თარგმნა მისი ცნობილი თხზულებები, რომელთაგან გამოირჩევა *Ad Thallasium* (CPG 7688) თავისი კომპილაციური ხასიათით.

²⁸ ნ. ჩიკვატია, თ. ჭყონია (გამოც.), წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი, წინამძღვარი.

²⁹ ე. კოჭლამაზაშვილი, თ. დოლიძე, გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა.

ქართული მწერლობის ელინოფილურ პერიოდში, გელათის მთარგმნელობით სკოლაში გაგრძელდა მაქსიმეს თხზულებების თარგმნა. ქართული ლიტერატურა შეივსო მაქსიმეს იმ თხზულებათა თარგმანებით, რომლებიც მანამდე არ ყოფილა ქართულად ნათარგმნი, ასევე ხელახლა, ბერძნულთან განსაკუთრებული სიზუსტით ითარგმნა ექვთიმეს მიერ უკვე ნათარგმნი თხზულებანი.³⁰

ექვთიმე ათონელის სახელთან არის დაკავშირებული კომენტარული ხასიათის თხზულებების ქართულად თარგმნა. მას ეკუთვნის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა VI საუკუნის ავტორის, ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარების ქართული თარგმანი, რომელმაც ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტის სახით მოაღწია.³¹ ეს კომენტარები რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ ხელახლა თარგმნა ეფრემ მცირემ.

ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობით მოღვაწეობაში კიდევ ერთი საყურადღებო ფაქტი იწვევს განსაკუთრებულ ყურადღებას. მის სვინაქსარულ „ცხოვრებაში“ აღნიშნულია, რომ მან „*არა ხოლო ბერძულისაგან ქართულად თარგმნნა ღრმანი და ძნად სათარგმანებელნი წიგნი, არამედ რაოდენნიმე -ბერძულადცა ქართულისაგან*“³². გიორგი მთაწმიდელი კი უკვე აკონკრეტებს ექვთიმეს მიერ ქართულიდან ბერძნულად ნათარგმნ წიგნებს: „*ბალაჰვარი და აბუკურა და სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი ქართულისაგან თარგმნნა ბერძულად*“.³³

„ბალაჰვარი“, ანუ „ბარლაამი და იოადასაფი“, როგორც ეს თხზულება ბერძნულ, ლათინურ და ევროპულ წყაროებშია მოხსენიებული, წარმოადგენს ბუდას ცხოვრების ქრისტიანიზებულ ვარსიას. ეს შუა საუკუნეების ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ფართოდ გავრცელებული და პოპულარული ტექსტია. ის ბერძნული და ლათინური ენებიდან ითარგმნა არაერთ ევროპულ ენაზე და მნიშვნელოვანი ადგილი დაიმკვიდრა მსოფლიო ლიტერატურის საგანძურში. წინათონურ ეპოქაში, IX-X საუკუნეებში, ის არაბულიდან ქართულად უთარგმნიათ.³⁴ არსებობს მისი ორი ქართული რედაქცია: მოკლე და ვრცელი, რომელთაგან პირველია ვრცელი. სწორედ აქედან უნდა იყოს ნათარგმნი ექვთიმეს მიერ „ბალაჰვარი“ ბერძნულად. საყურადღებოა, რომ ცნობას ექვთიმეს მიერ ამ თხზულების ბერძნულად თარგმნის შესახებ არაქართული წყაროებიც შეიცავს. მაგალითად, ერთ-ერთ ლათინურ ხელნაწერში, ლათინური თარგმანის შესავალში, (ლათინური თარგმანი ბერძნულიდან არის შესრულებული ექვთიმეს გარდაცვალებიდან 20 წლის შემდეგ, 1048 წელს) აღნიშნულია, რომ

³⁰ Mgaloblishvili - Kopperia (eds.), *Maximus Confessor and Georgia*.

³¹ Otkhmezuri ed., *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii, Versio Iberica*.

³² ე. გაბიაშვილი (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.).

³³ ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელი, გვ. 41.

³⁴ ორივე რედაქცია გამოცემულია: ი. აბულაძე (გამოც.), ბალავარიანის ქართული რედაქციები.

ბერძნული თარგმანი ქართველ ბერს, ექვთიმე მთაწმინდელს ეკუთვნის. ეს ინფორმაცია, მეტ-ნაკლები სიზუსტით წარმოდგენილია ასევე ორ ბერძნულ ხელნაწერში (*Venet. Marc. VII-26* and *Paris gr. 1771*). დღეს თვალსაზრისი ამ თხზულების ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის შესახებ, შეიძლება ითქვას, მეცნიერებაში მეტ-ნაკლებად დამკვიდრებულია;³⁵ თუმცა, აქვე აღვნიშნავთ, რომ ბერძნული ხელნაწერების ერთი ნაწილი ამ თხზულებას იოანე დამასკელს მიაწერს, რის საფუძველზე მეცნიერთა ნაწილი თხზულებას იოანე დამასკელისეულად მიიჩნევს.³⁶

ექვთიმეს „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული „აბუკურა“ არის აგიოგრაფიული თხზულება - „წმ. მიქაელ საბაწმიდელის წამება“. თხზულების ავტორია ვინმე ბასილი (მე-9 ს.), რომელსაც ეს „წამება“ არაბულ ენაზე დაუწერია. არაბულიდან ქართულად ეს თხზულება ათონამდელ ეპოქაშია თარგმნილი.³⁷ სწორედ ამ თხზულების ბერძნულ თარგმანს მიაკუთვნებს გიორგი მთაწმინდელი ექვთიმე ათონელს.

მაინც რატომ უნდა ეთარგმნა ეს ორი თხზულება ბერძნულად ექვთიმეს, რომლის ინტენსიური მთარგმნელობითი მოღვაწეობა მთლიანად ქართველთა ლიტერატურულ მოთხოვნებსა და ინტერესებზე იყო ორიენტირებული? როგორც ცნობილია, ათონის ლავრის წინამძღვრის, ათანასე ბერის ანდერძით, ათონის მთის ბერძნულ მონასტერთა საძმოს სულიერ განვითარებაზე ზრუნვა ეპიტროპებს - ქართველ ათონელებს, ჯერ იოანეს, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ - ექვთიმეს ევალებოდათ. საფიქრელია, ქართულიდან ბერძნულად „სულისმარგებელი“ თხზულებების თარგმნა უნდა ყოფილიყო ექვთიმეს, როგორც ეპიტროპის, ზრუნვის გამოხატულება ათონზე ბერძნული საკრებულოს ზნეობრივ განწმენდა-ამაღლებასა და მათ განათლებაზე.³⁸

ამგვარად, ქართველ ათონელთა ლიტერატურულ-მთარგმნელობითი საქმიანობა იყო კარგად გააზრებული, ეტაპობრივი პროცესი: საწყისს ეტაპზე ითარგმნებოდა თხზულებათა თუ კრებულთა შემოკლებული ვერსიები, მაგალითად, ექვთიმესეული „მცირე სვინაქსარი“, „მცირე სჯულისკანონი“, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა შემცველი 12-სიტყვიანი კრებული და სხვ., რომლებსაც მალევე, ათონზევე, ან ცოტა მოგვანებით, ელინოფილურ პერიოდში, ენაცვლებოდა სრული, კომპლექსური კრებულები: გიორგი ათონელის „დიდი

³⁵ Peeters, *La Première traduction latine de "Barlaam et Joasaph"*; Wolff, *Barlaam and Ioasaph*, p. 131-140; Lang, *Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance*.

³⁶ Dolger, *Der Griechische Barlaam-Roman*; Beck, *Geschichte des Byzantinischen Volksliteratur*.

³⁷ კ. კველიძე, რომანი აბუკურა და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში, გვ. 18-41.

³⁸ ე. მეტრეველი, იოვანე და ეფთვიმე ათონელებისადმი მიძღვნილი სამახსოვრო წიგნები, გვ. 3-41.

სვინაქსარი“, არსენ იყალთოელის „დიდი სჯულისკანონი“, ევრემ მცირის მიერ ნათარგმნი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა 16-სიტყვიანი კრებული და სხვ.; ამის მიზეზს ამგვარად აყალიბებს გიორგი მცირე ექვთიმეს „მცირე სვინაქსართან“ დაკავშირებით:

„დაღაცათუ ეთარგმნა წმიდასა მამასა ეფთჳმეს სვინაქსარი, გარნა სულმცირედ აღეწერა სხუათა წიგნთა თარგმნისა უცალოებითა. და გვასმიეს ეგეცა, რომელ უკუეთუმცა წმიდანი დღენი მისნი სხმოდეს-ღა, სრულებით თარგმნიდა“.³⁹

„უცალოება“, რომელიც თან ახლავს ყველა დროის ადამიანის ინტენსიურ ინტელექტუალურ საქმიანობას, ათონელთა საქმიანობის ერთ-ერთი მახასიათებელი იყო. აი, რას ასახელებს თეოფილე მიზეზად, თუ რატომ არ თარგმნეს მთლიანობაში ექვთიმემ და გიორგიმ სვიმეონი მეტაფრასის აგიოგრაფიული თხზულებები:

ხოლო უკუეთუ ვინმე იტყოდის, თუ ვინაჲთგან ესოდენ საწადელ არიან ათორმეტნი ესე წიგნნი მეტაფრასნი, რად არა თარგმნეს წმიდათა მამათა ჩუენთა ეფთჳმი და გეორგი? მე ვაუწყო ჭემმარიტი მიზეზი: რამეთუ კაცი რაჟამს სიყმილითა პურისაჲთა მომყმარ იყოს, მას მიებად ხილთა და ნოვაგთა არა სცალს, რამეთუ უფრო საჭიროთაგან არა სცალდა და ამისთვის დაშთეს უთარგმანოდ.⁴⁰

მთავარის, განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანის („უფრო საჭიროს“) წინ წამოწევა, ასევე მიზანი - დროის მცირე მონაკვეთში რაც შეიძლება სწრაფად იყოს ათვისებული ეპოქის სიახლეები, განაპირობებდა ათონელთა მთარგმნელობითი საქმიანობის სხვადასხვა ეტაპზე სწორედ ამგვარი არჩევნების გაკეთება და შესაბამისად, ეს ქმნიდა სწორედ ათონელთა მთარგმნელობითი რეპერტუარის სპეციფიკას.

ათონზე მიმდინარე მწიგნობრულ პროცესების კიდევ ერთი თავისებურება არის ქრისტიანული მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის ფარგლებში ენციკლოპედიური ხასიათის კომპილაციური კრებულების შედგენა თუ თარგმნა. კომპილაციურია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ექვთიმესეული „წინამძღვარი“, „მცირე სჯულისკანონი“, გრიგოლ ღვთისმეტყველის „სწავლანი“, მაქსიმე აღმსარებლის „თალასეს მიმართ“ და სხვ., რაც გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ასევე დროის დეფიციტით: ქართველი მკითხველი უნდა განვითარებულიყო რაც შეიძლება სწრაფად და თანაც შეძლებისდაგვარად მარტივად უნდა მიეღო საკმაოდ ვრცელი ინფორმაცია, რაც

³⁹ ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მცირე.

⁴⁰ Cod. Ath. geo. 20, 3f, ე. მეტრეველი (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, 1, გვ. 76.

სწორედ კომპილაციური კრებულების მეშვეობით იყო შესაძლებელი. ექვთიმეს „მცირე სჯულისკანონზე“ დართული კოლოფონი კარგად წარმოაჩენს ამ საკითხს:

„ღირს-ვიქმენ მე, ლატაკი ეფთჳმე, თარგმანებად ბერძულისაგან მცირესა ამას სჯულისკანონსა ... განწესებულსა სასწავლებელად და სარგებელად სულისა, ... რამეთუ ყოველივე პირი და სახე სხუათა მათ პირველთა მამათა მიერ აღწერილისა სჯულისკანონისაჲ აქა შემოკრებულ არს და კეთილად განმარტებული.“⁴¹

ავტორი ხაზს უსვამს თხზულების კომპილაციურ და ამავე დროს ექსპოზიციურ ხასიათს („აქა შემოკრებულ არს და კეთილად განმარტებული“) და გამოკვეთს ამგვარი კრებულის სასწავლო-საგანმანათლებლო, დიდაქტიკურ დანიშნულებას („განწესებულსა სასწავლებელად და სარგებელად სულისა“). ამ კოლოფონში ერთი კრებულის მაგალითზე სრულად არის ჩამოყალიბებული ექვთიმესეული მიდგომა ქართველი მკითხველის განათლებისადმი. ის გულისხმობს მკითხველისათვის ერთი თემის გარშემო დიდი რაოდენობის სხვადასხვა ტიპის მასალის ერთბაშად და თანაც შემოკლებულად, კონსპექტის სახით, მიწოდებას.

ათონის მწიგნობრულ სკოლაში ბიზანტიისაკენ აღებულმა გეზმა, მთაწმინდელთა ინტენსიურმა, ნაყოფიერმა ლიტერატურულ-მთარგმნელობითმა საქმიანობამ გამოიწვია ქართული მწიგნობრული ტრადიციის დონის ამაღლება და, შესაბამისად, ახალი ლიტერატურული მოთხოვნების გაჩენა. ათონზე მიმდინარე ლიტერატურულმა პროცესებმა, ფაქტობრივად, ნიადაგი მოამზადა ახალი ქართული ლიტერატურულ-კულტურული მიმდინარეობისათვის – ელინოფილიზმისათვის.

აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში ყოველთვის არსებობდა მისწრაფება ბერძნული სამყაროს, მისი განათლებისა და მწიგნობრული ტრადიციის მიბადვისა და ათვისებისაკენ. მაგალითად, ელინოფილიზმმა თავი იჩინა მე-5-მე-7 საუკუნეების სირიულსა და სომხურ მთარგმნელობით ტრადიციაში და ის გულისხმობდა ბერძნულის ადეკვატური, დედანთან ენობრივად მაქსიმალურად დაახლოებული თარგმანების შექმნას, და შესაბამისად, ენის ელინიზაციას. რაც შეეხება ქართულ ელინოფილიზმს, ის შეეხო არა მარტო მთარგმნელობით ტრადიციას, არამედ მან მთლიანად მოიცვა ქართული კულტურა, აზროვნება, გავლენა მოახდინა ხელნაწერი წიგნის შედგენაზე, სათარგმნი მასალის შერჩევაზე, ხელი შეუწყო ქართული სამეცნიერო აზროვნების განვითარებას სხვადასხვა მიმართულებით.

ელინოფილიზმი – „ელინთა მოყვარულობა“, როგორც ლიტერატურულ-კულტურული მიმდინარეობა, რომელიც ჩაისახა XI საუკუნის 70-90-იანი წლების

⁴¹ე. გიუნაშვილი (გამოც.), ექვთიმე ათონელი, მცირე სჯულისკანონი.

ანტიოქიის რეგიონში, შავი მთის მწიგნობრულ წრეებში. ფაქტობრივად, ქართულმა კულტურულ-საგანმანათლებლო ცხოვრებამ ამ პერიოდში ათონიდან ანტიოქიის რეგიონში გადაინაცვალა, რასაც საფუძვლად რამდენიმე მიზეზი ედო. მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო ის, რომ ამ პერიოდის ანტიოქია გამორჩეული ადგილი იყო კულტურულ-მწიგნობრული, ინტელექტუალური საქმიანობისათვის. როგორც ცნობილია, X საუკუნის ბოლო ათწლეულებიდან ეს რეგიონი განთავისუფლდა არაბთა სამსაუკუნოვანი ბატონობისაგან, რის შემდეგაც ბიზანტიის როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული ზეგავლენა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ამ რეგიონში საკმაოდ გაიზარდა. სწორედ ქართული წყარო ადასტურებს XI საუკუნის 40-იან წლებში ანტიოქიის პატრიარქის, თეოდორე III ლასკარისის ინიციატივით სვიმეონწმიდის მონასტერის ბიბლიოთეკის შევსებას 420 ბერძნული ხელნაწერით,⁴² რაც თავისი დროის მეტად მნიშვნელოვანი კულტურული მოვლენა იყო. საფიქრელია, რომ ეს ხელნაწერები, თავის მხრივ, შავ მთაზე გაგზავნილი იყო დედაქალაქიდან, კონსტანტინოპოლიდან. ეს გზავნილი, გარკვეულწილად, კულტურული ექსპანსიის ხასიათს ატარებდა, რაც, თავის მხრივ, უკავშირდებოდა ანტიოქიის რეგიონში არსებულ პოლიტიკურ გარემოებებს – ანტიოქიის დაბრუნებას ბიზანტიის გამგებლობაში. რეგიონის ამგვარმა კულტურულმა აღმავლობამ მიმზიდველი გახადა ის ქრისტიანული აღმოსავლეთის მწიგნობრებისა და ბერ-მონაზვნებისათვის. ანტიოქიის შემოგარენში, საკვირველი მთისა თუ შავი მთის კალთებზე იმჟამად მრავლად იყო მიმობნეული მონასტრები, სადაც მოღვაწეობდნენ სხვადასხვა ეროვნების ქრისტიანი მწიგნობრები: ბერძნები, არაბები, სირიელები, სომხები, ქართველები.

ამ რეგიონში ქართველთა დამკვიდრების მიზეზი ასევე უნდა ყოფილიყო XI საუკუნის II ნახევრიდან ათონზე ქართველთათვის შექმნილი რთული პოლიტიკური ვითარება. ბერძნებთან გართულებული ურთიერთობის გამო ქართველები იძულებულნი ხდებოდნენ, დაეტოვებინათ ათონი და გადასულიყვნენ შავ მთაზე, ან იმთავითვე სამოღვაწეოდ აერჩიათ ანტიოქიის რეგიონის სამონასტრო ცენტრები, რომლებიც უფრო უსაფრთხო და მიმზიდველი უნდა ყოფილიყო ბერმონაზვნური ცხოვრებისა თუ მწიგნობრული საქმიანობისათვის.

ანტიოქიაში ქართველთა გააქტიურებისათვის ხელი უნდა შეეწყო ასევე ამ რეგიონში მწიგნობრული საქმიანობისათვის მატერიალური ბაზის არსებობასაც. სწორედ ამ პერიოდში ბიზანტიის იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვრებთან, სირიაში, დამკვიდრდნენ შეძლებული ტაოელი საერო პირები, რომლებიც, ჩანს, მატერიალურ

⁴²იხ. იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ეფრემისეულ თარგმანზე დართული წინასიტყვაობა, თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*, გვ. 202.

დახმარებას უწევდნენ ანტიოქიის ქართველ მწიგნობრებს.⁴³ არანაკლებ მნიშვნელოვანი ამ კუთხით უნდა ყოფილიყო 60-იან წლებში მდიდარი ფეოდალის, ბერად აღკვეცილი ანტონ ლიპარიტ-ყოფილის გადასახლება ანტიოქიის რეგიონში, მის მიერ ქართველთა მონასტრის, ბარლაამწმინდის დაარსება კასიოსის მთაზე და მის მიერ გაწეული საკმაოდ დიდი ხარჯები ხელნაწერთა გადაწერა-გამრავლებაზე.⁴⁴

ელინოფილიზმის დამკვიდრება ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში უშუალო კავშირშია შავი მთის გამორჩეული ქართველი მთარგმნელისა და მწიგნობრის, ეფრემ მცირის სახელთან.

ეს არის მაღალპროფესიული მეცნიერული შეხედულებები მთარგმანელობითი თეორიების, ხელნაწერების არქიტექტონიკის, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის, უცხოენოვანი ლექსიკის შესახებ და სხვ. ეფრემი შუა საუკუნეების ნამდვილი მეცნიერი – გრამატიკოსი, ტექსტოლოგია, რომელიც დახვეწილი ფილოლოგიური მეთოდებით მუშაობს ტექსტზე, ურთავს მას კრიტიკულ კომენტარებს.⁴⁵ როგორც ნამდვილი სწავლული მთარგმნელი ის თარგმნის დროს იშველიებს ლექსიკონებსა და სხვადასხვა კომენტარებს; ეფრემი პროფესიონალი ლექსიკოგრაფი და ლექსიკოლოგია. ის საკუთარ თარგმანებს ურთავს ეტიმოლოგიურ-ლექსიკოლოგიურ განმარტებებს, ხოლო *ფსალმუნთა კომენტარის* თარგმანს წინ წარუმძღვარებს ლექსიკონს, რომელშიც მოცემულია თეოლოგიურ ტერმინთა ჰერმენევტიკული განმარტებები. ეფრემის ღრმა განსწავლულობა რიტორიკის ხელოვნებაში („ველოვნებაჲ სიტყვსაჲ“) თავს იჩენს იმ ფაქტში, რომ მას თავის თარგმანებში დიდი ოსტატობით გადმოაქვს ბერძენ ავტორთა ტექსტებში არსებული რიტორიკული ორნამენტები, თავადაც უხვად ამკობს თავის შესავლებს მხატვრული ორნამენტებით, დიდი ოსტატობას იჩენს რიტორიკული ტერმინების ქართულად გადმოტანისას.

ამგვარად, ეფრემი შუა საუკუნეების ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში არის ნამდვილი *Homo novus*, რომელიც ფიქრობს, აზროვნებს, წერს ისე, როგორც მისი თანადროული ბიზანტიელი მწიგნობრები. ის თავისი თეორიული შეხედულებებით ფაქტობრივად დგას ქართული ფილოლოგიური დისციპლინის ჩამოყალიბების სათავეებთან, ხოლო ზოგადად რომ ვთქვათ, ქართული სამეცნიერო აზროვნების საწყისებთან.

რა შეჰმატა ეფრემმა ჟანრობრივი თვალსაზრისით ქართულ ტრადიციას, როგორია მისი პოლიტიკა თარგმანთა შერჩევის სფეროში?

⁴³ზ. ალექსიძე, ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?

⁴⁴ლ. კიკნაძე, წმ. ბარლაამის ქართველთა მონასტერი, გვ. 78-84.

⁴⁵ნ. დობორჯგინიძე, ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები.

ქართული მთარგმნელობითი ტრადიციის ჟანრობრივი გამდიდრების თვალსაზრისით ეფრემ მცირის მთავარ დამსახურებას წარმოადგენს ის, რომ მან საფუძველი ჩაუყარა ფილოსოფიური თხზულებების თარგმნას, რის შედეგადაც შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში დაამკვიდრა სრულიად ახლებური ხედვა: „გარეშეთა“ – როგორც ანტიკური სამყაროს, ისე ორთოდოქსული ქრისტიანობის მიერ ერეტიკოსებად მიჩნეულ მწიგნობართა ნააზრვის („საერო სიბრძნის“) გამოყენება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების სამსახურში. რწმენისა და ცოდნის სინთეზზე დაფუძნებული ეს კონცეფცია სათავეს, როგორც ცნობილია, ადრექრისტიანულ ეპოქაში, კლიმენტი ალექსანდრიელიდან, ასევე, კაბადოკიელ მამათა ნაშრომებიდან იღებს, თუმცა ქართულ სააზროვნო ტრადიციაში მხოლოდ XI საუკუნიდან მკვიდრდება. ეს ხდება უმთავრესად სწორეთ ეფრემ მცირის ორი თარგმანის მეშვეობით. ესენია: იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ ორი (პირველი და მესამე) ნაწილი – „დიალექტიკა“ და „გარდამოცემა“, რომელიც ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული უმთავრეს სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა ორთოდოქსულ ღვთისმეტყველებაში და, ასევე, ადრექრისტიანული ეპოქის ყველაზე მისტიკური წიგნი – არეოპაგიტული კორპუსი.

იოანე დამასკელის ნაშრომის ქართულ ენაზე გაცნობა ქართველს ინტელექტუალური განვითარების დიდ შესაძლებლობას აძლევდა; ამ თხზულების საშუალებით ქრისტიანები, ფაქტობრივად, ეუფლებოდნენ ანტიკურ ფილოსოფიაში პლატონისა და არისტოტელეს მიერ შემოშავებულ, ხოლო მოგვიანებით ნეოპლატონური ფილოსოფიური ტრადიციის მიერ ათვისებულ სილოგისტური აზროვნების წესებს, რათა მათგან, ანუ „გარეშეთაგან“ ნასწავლი ლოგიკური მსჯელობის ხერხების მოშველიებით, ერთი მხრივ, ჩამოეყალიბებინათ ქრისტიანული დოქტრინები და, მეორე მხრივ, დაეცვათ ისინი მოწინააღმდეგეთაგან დისკუსიების დროს. ეფრემი ხატოვნად აყალიბებს ამ აზრს:

„ამათ მიერ (იგულისხმება „დიალექტიკის“ თავებში წარმოდგენილი სილოგისტური ხერხები) წინააღმდეგობდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგუმერდენ მათ“.⁴⁶

ფილოსოფია ამ სახით რომ მართლაც სიახლეა ქართველთათვის, ამას თავად ეფრემი მიუთითებს „დიალექტიკის“ შესავალში: „სხუაჲ არარაჲ ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთაგანი“.⁴⁷

გამორჩეულია იოანე დამასკელის მესამე წიგნის, „გარდამოცემის“ – სხვადასხვა ქრისტიან ავტორთა ნაშრომებიდან ამოკრებილი ქრისტიანული დოქტრინების კომპენდიუმის ეფრემისეული განმარტება. ეფრემი ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო

⁴⁶ მ. რაფავა (გამოც.), იოანე დამასკელი, დიალექტიკა.

⁴⁷ იქვე.

ტექსტების კითხვაში გამოუცდელ ქართველ მკითხველს ამგვარად აცნობს მის დანიშნულებას:

„გარდამოცემა“ ეწოდების წიგნსა ამას, რამეთუ არა საკითხავთა სახე აქუს შესავლიანი და დაბოლოებული, არამედ მსგავს არს გარდაცემულსა მას მწიგნობრისასა, რომელსა შეიქმან ნუსხად და დასდებენ ნივთად პირად-პირადთა წიგნთა დაწერისა.“⁴⁸

ამგვარად, „გარდამოცემა“ უცხო ფორმის წიგნია ქართველი მკითხველისათვის – არ აქვს დასაწყისი და ბოლო, ანუ არ ჰგავს მისთვის კარგად ცნობილი ჟანრის ნაწარმოებს – „საკითხავს“; მომავალმა ავტორებმა ის უნდა გაიხადონ ნიმუშად, მაგალითად, ფაქტობრივად, საკუთარი ნაშრომების წყაროდ. ეფრემს მთელი სიღრმით აქვს გააზრებული დამასკელის ნაშრომის რაობა. ლოგიკური მსჯელობით დაცული (*გარეშეზღუდვილი*) ქრისტიანული დოქტრინები – ასე წარმოგვიდგენს ის დამასკელის თხზულების ორი ნაწილის „დილექტიკისა“ და „გარდამოცემის“ ერთობლიობას:

აჰა, ესერა გქონან ასნი თავნი საეკლესიონი (ანუ „გარდამოცემა“) ორმოცდაათთა თავთა მიერ საფილოსოფოსოთა (ანუ „დიალექტიკა“) გარეშეზღუდვილნი, და არცა ესენი სრულ არიან უმათოდ, არცა იგინი უამათოდ“.

ეფრემის მიერ ნათარგმნი არეოპაგიტული კორპუსიც ადრექრისტიანული მწერლობის იმ თხზულებათა რიცხვს განეკუთვნება, რომელშიც „გარეშეთა“ აზროვნებას უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს. ეს ხუთი ნაწილისაგან (“საღვთო სახელთა შესახებ”, “ციური იერარქიის შესახებ”, “საეკლესიო იერარქიის შესახებ”, “საიდუმლო ღვთისმეტყველებისათვის”, ეპისტოლენი) შედგენილი მონოგრაფიული ტიპის საღვთისმეტყველო თხზულებაა, რომელშიც ქრისტიანული მოძღვრება ანტიკური ფილოსოფიის სამოსშია გახვეული, კერძოდ, ნეოპლატონური ტერმინოლოგიით არის გადმოცემული (როგორც ცნობილია, განსაკუთრებით საგრძნობია ამ ნაშრომზე დიდი ნეოპლატონიკოსის, პროკლე დიადოხოსის გავლენა). ეს კრებული ადრევე ითარგმნა ლათინურსა და ქრისტიანული ახლო აღმოსავლეთის ენებზე და უდიდესი გავლენა მოახდინა სხვადასხვა ეპოქის მოაზროვნეებზე; არეოპაგიტული კორპუსი ქრისტიან მწიგნობართა თხზულებებში ყველაზე ხშირად ციტირებული ნაშრომია. ამდენად, ეფრემ მცირის მიერ ამ თხზულების თარგმნა უდიდესი კულტურული მოვლენა იყო ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში, რამაც ასახვა ჰპოვა კიდევ ქართულ ორიგინალურ საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ აზროვნებაში – პროკლეს „ღვთისმეტყველების ელემენტების“ იოანე პეტრიწის თარგმანსა და მასზე დართულ პეტრიწისეულ

⁴⁸ რ. მიმინოშვილი, მ. რაფავა (გამოც.), წმ. იოანე დამასკელი.

კომენტარებში. ამ გზით მან პირველმა ჩაუყარა საფუძველი ანტიკური ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის, ეფრემის სიტყვებით, „საწარმართო სიტყვის“ შემოტანას ქართულში. ამით მან მოამზადა საფუძველი მომდევნო ეპოქათა მთარგმნელებისა და ავტორებისათვის, რათა მათ ფილოსოფიის სფეროში წარმატებით ემოღვაწათ.

ეფრემს სპეციალურად არ უმუშავია ბიბლიის წიგნთა ქართულად თარგმნასა თუ ადრეული თარგმანების რედაქტირებაზე, თუმცა მას ამ ტექსტებზე მუშაობა მოუწია სამოციქულოსა და ფსალმუნთა კომენტარების (*თარგმანებების*) თარგმნისას, რადგან ზოგ შემთხვევაში კომენტართა ტექსტი უბიძგებდა მას რამდენიმე ათეული წლის წინ გიორგი მთაწმინდელის მიერ რეცენზირებულ ტექსტებში გარკვეული ცვლილებები შეეტანა. აი, რას წერს ის სამოციქულოს ტექსტის ცვლილებაზე:

თარგმანი (იგულისხმება კომენტარი) სიტყუსაჲ მაიმულებდა იმჳთ ცვალებასა სიტყუსასა ... არამედ რადთა პირველად სიტყუაჲ სამოციქულო შევასწორო ბერძულსა ძალისაებრ, თანაშეწევნითა და წინამდომითა თარგმანთა (იგულისხმება კომენტარები) და ლექსიკონთაჲთა ... პირველად სამოციქულოსა სიტყუასა გამოკულევაჲ უნა და შედარებაჲ და ეგრეთღა თარგმანსა (იგულისხმება კომენტარი) მისსა დაწერაჲ,⁴⁹

თუმცა ეფრემის მიერ ნასწორებმა ტექსტმა სამოციქულოსა და ფსალმუნის გიორგისეულ რეცენზიებს კონკურენცია ვერ გაუწია.

სამაგიეროდ თავად სამოციქულოსა და ფსალმუნთა კომენტარების ეფრემისეული თარგმანი იწვევს განსაკუთრებულ ყურადღებას. ეს კომპილაციური ტექსტებია, რომელთა შედგენის თაობაზე ეფრემი საუბრობს ამ ნაშრომების შესავლებში. ფსალმუნთა კომენტარების შესახებ ის წერს:

რამეთუ რაოდენნიცა იყვნეს წიგნისსაცავსა სჳმეონწმიდისასა „თარგმანი და ვითისნი“, ყოველნივე დედად მქონდეს და ფრიადითა შრომითა მათ ყოველთაგან ერთად შევაერთე, რომელი ოდენ იპოებოდა მათ შინა მართლმადიდებელთა მიერ თარგმანებული.⁵⁰

როგორც ეფრემი გვაუწყებს, მას ამ ნაშრომის თარგმანში ძირითადად შეუტანია ფსალმუნთა განმარტებები ათანასე და კირილე ალექსანდრიელების თხზულებებიდან. წყაროდ ეფრემს გამოყენებული აქვს, ასევე, კიდევ ორი ხელნაწერი („სხუანი ორნი წიგნი“), რომლებშიც ყოფილა ჰესიუხოს იერუსალიმელისა და ასტერიოს ამასელის განმარტებები. კირილე

⁴⁹ *Jer. iber.* 16 (2r-3v), დ. თვალთვამე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, გვ. 205-208.

⁵⁰ მ. შანიძე, ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი, გვ. 79-122.

ალექსანდრიელთან გამართული პოლემიკის გამო ეფრემს ნაშრომში არ შეუტანია თეოდორიტე კვირელის განმარტებანი.

ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნია ქრისტიანული მწერლობის ცნობილი წარმომადგენლების – თეოდორე სტუდიელის, სოფრონ იერუსალიმელის, იოანე ოქროპირის, ანასტასი სინელის, იოანე დამასკელის, გერმანე კონსტანტინოპოლელის და სხვ. ჰომილიები; განსაკუთრებული ადგილი მის თარგმანებს შორის უკავია გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების ქართულ თარგმანებს. როგორც ცნობილია, ამ ავტორის თხზულებებს თარგმნიდნენ ეფრემ მცირის წინამორბედი მწიგნობრები: ანონიმი მთარგმნელები, დავით ტბელი, გრიგოლ ოშკელი, ექვთიმე მთაწმინდელი. როგორც ეფრემის თარგმანებზე დართული წინასიტყვაობებიდან და კოლოფონებიდან ირკვევა, მას, უპირველეს ყოვლისა, შეუვსია ის ხარვეზი, რომელიც არსებობდა ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების თარგმნასთან დაკავშირებით, ქართულად გადმოუტანია ის საკითხავები, რომლებიც მანამდე არ ყოფილა ქართულად ნათარგმნი. ხოლო შემდგომ ხელახლა უთარგმნია ქართულად ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი ლიტურგიკული საკითხავები ექვთიმესაგან განსხვავებული მთარგმნელობითი მეთოდით - განსაკუთრებულად ახლოს ტექსტთან. ხელახალი თარგმნის მიზეზებზე ის დეტალურად საუბრობს თავის წინასიტყვაობაში, რომელიც უძღვის გრიგოლის 16 ლიტურგიკული საკითხავის კრებულს.

ეფრემ მცირე ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში კომენტარული ჟანრის შემომტანად ითვლება. ეფრემის კომენტარული ჟანრის თარგმანებს შორისაა *არეოპაგიტული კორპუსის* სხვადასხვა ბიზანტიელ ავტორთა კომენტარები და გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარები.

ეფრემს სრულად აქვს ნათარგმნი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარები (CPG 3011; PG 36, 985-1072), რომლებიც გრიგოლის ოთხ საკითხავს ეხება (*Orationes*: 39, 43, 4, 5). ისევე, როგორც ბერძნულ ხელნაწერებში, ეს კომენტარები ჩართულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავთა ეფრემისეული თარგმანების შემცველ კრებულებში.⁵¹ როგორც ცნობილია, ეს კომენტარები ნაწილობრივ ნათარგმნია ასევე ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ. აშკარაა, რომ ეფრემი იცნობდა ამ კომენტართა ადრინდელ, ექვთიმესეულ თარგმანს; მის თარგმანში შეინიშნება ექვთიმესეული თარგმანის გავლენის კვალი. კომენტარებში განმარტებულია ის მითოლოგიური სახეები, რომლებსაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი, უმეტესწილად, მხატვრული დანიშნულებით, საკუთარი საკითხავების რიტორიკული ორნამენტებით გამშვენების მიზნით მიმართავს. შესაბამისად, ამ კომენტარებში ანტიკური მითოლოგია მთელი თავისი სისავსით, ხატოვანებითა და

⁵¹ OTKHMEZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani in IV orationes*.

მრავალფეროვნებით არის წარმოადგენილი. ესენია: ოლიმპოს ღმერთების დაბადების ისტორიები თუ სასიყვარულო თავგადასავლები, ჰერაკლეს გმირობები, სხვადასხვა ღმერთებისადმი მიძღვნილი წარმართული დღესასწაულების აღწერა და ა. შ. ნიშანდობლივია, რომ ქართულ მწიგნობრულ სამყაროში სწორედ ამ კომენტარების წყალობით მოიკიდა ფეხი საერო შინაარსის – სარაინდო, სასიყვარულო თემატიკამ; ამ თხზულებამ თავისი წვლილი შეიტანა საერო მწერლობის განვითარებაში: მითოლოგიურ კომენტართა კვალი აშკარად იკვეთება XII-XIII საუნეების ქართულ საისტორიო მწერლობასა და სახოტბო პოეზიაში.⁵²

ეგრემ მცირის მთარგმნელობით მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ასკეტიკური ჟანრის თხზულებებს. ესენია პალადი ჰელენოპოლელის „ლაესაიკონი“,⁵³ ბასილი დიდის „ასკეტიკონი“,⁵⁴ ეგრემ ასურის „სწავლანი“,⁵⁵ რომელიც ქართულ ხელნაწერებში ორ ტომად არის წარმოდგენილი სახელწოდებით – „ეგრემი პირველი“ და „ეგრემი მეორე“. ეგრემ მცირის შენიშვნით, ეს თხზულება ორ ტომად ყოფილა წარმოდგენილი ბერძნულ ხელნაწერებშიც, რომლებიც დაცული იყო სიმეონწმინდასა და თუალის სამონატრო ბიბლიოთეკებში. ამავე ჟანრს განეკუთვნება ეგრემის მიერ XI საუკუნის 90-იან წლებში ნათარგმნი თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ ისტორია“.

დიდია ეგრემ მცირის წვლილი ლიტურგიკულ და არალიტურგიკულ, ნათარგმნ თუ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიაში. მის სახელთან არის დაკავშირებული ახალი, გიორგი მთაწმინდელის შემდეგდროინდელი რედაქციის მარხვანის შედგენა.⁵⁶ ის შეიცავს ვრცელ ჰიმნოგრაფიულ რეპერტუარს – სხვადასხვა ფორმისა და ჟანრის საგალობლებს, რომელთა დიდი ნაწილი ეგრემის მიერ არის ნათარგმნი. მასში შემოტანილია მთელი რიგი ახალი საგალობლებისა და ამოღებულია ძველი ავტორების, მაგალითად, VIII საუკუნის იერუსალიმური ტრადიციის ჰიმნოგრაფთა - საგალობლები. ეს რევიზია ჩატარებული ჩანს ეგრემის მიერ მისი თანადროული ბერძნული მარხვანის მიხედვით.

შემთხვევითი არ არის ის, რომ ეგრემ მცირე სათავეს უდებს არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის – პირადული, ლირიკული განცდების გამომხატველი საგალობლების ქართულად თარგმნას. სწორედ მისი ინტერესის სფეროში ექცევა ანტიკური ბერძნული სალექსთწყობა - დაქტილური ჰექსამეტრი,

⁵² OTKHMZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani in IV orationes*.

⁵³ ქ. მამასახლისი (გამოც.), წმ. პალადი ჰელენოპოლელი.

⁵⁴ ქ. მამასახლისი (გამოც.), წმ. ბასილი კესარიელი, ასკეტიკონი.

⁵⁵ ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), წმიდა ეგრემ ასური, სწავლანი.

⁵⁶ დაცულია ხელნაწერებში: *Paris. iber.* 5 (217r-292r); mss. *Sin. iber.* 70, *Jer. iber.* 67, *NCM A-147*, სხვ. ლ. ხაჩიძე, ეგრემ მცირის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობის შესახებ.

იამბური ტრიმეტრი და სხვ., რომელსაც მიმართავდნენ ხოლმე სხვადასხვა პერიოდის ბიზანტიელი ავტორები. სწორედ ეფრემს შემოაქვს მიმოქცევაში ანტიკური სალექსთწყობო ტერმინოლოგია⁵⁷ და 12-მარცვლიანი ლექსი - იამბიკო ბერძნული კლასიკური სალექსო საზომების გადმოსატანად. იამბიკო ხელსაყრელი აღმოჩნდა ბერძნული არალიტურგიკული პოემებისათვის დამახასიათებელი მაღალფარდოვანი რიტორიკული სტილის, ლაკონურობის ეფექტის გადმოსაცემად, ბერძნული მიმდებარევი კონსტრუქციების, უშემასმენლო წინადადებების ქართულად გადმოსატანად.⁵⁸ გრიგოლ ღვთისმეტყველის გნომური ლექსების საფუძველზე ეფრემმა შექმნა თითქმის ორიგინალური თხზულება „ასეული იამბიკო“.⁵⁹ ის თავად არის ავტორი გრიგოლ ღვთისმეტყველისადმი მიძღვნილი იამბიკოსი, გიორგი მთაწმინდელისადმი მიძღვნილი 16-მარცვლიანი ლექსის და სხვ.

ეფრემმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მეტაფრასული აგიოგრაფიის თარგმნაში. მის მიერ ქართულად ნათარგმნია 20-მდე აგიოგრაფიული თხზულება.⁶⁰ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს „*მოსაქსენებელი მცირე სვიმონ ლოგოთეტისა და თხრობაჲ მიზეზთა მათ საკითხავთა თარგმნისათა*“ – ეფრემის ორიგინალური ტრაქტატი. მას ჰქონდა საკმაოდ დიდი თეორიული ცოდნა ამ საკითხთან დაკავშირებით. ამ ტრაქტატში ის საუბრობს სვიმონ ლოგოთეტზე და იმ სარედაქციო სამუშაოს შესახებ, რომელიც სიმეონმა ჩაატარა კიმენური ტექსტებზე. კერძოდ, ეფრემის შენიშვნით, მან უპირველეს ყოვლისა, გაწმინდა ეს ტექსტების ერეტიკული ჩანართებისაგან, ხოლო შემდეგ მხატვრულად განამშვენა ისინი:

ორნი ესე დიდნი შემატებანი მისცნა წამებასა წმიდათასა, რამეთუ იფქლი განწმედილ-ყო ღუარძლისაგან და ყოვლად შუენიერად შეცვალნა უშუერებისაგან.⁶¹

დღეისათვის ეს ტრაქტატი აგიოგრაფიის მკვლევართა მიერ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ადრეულ და თან მეტად სარწმუნო წყაროდ არის მიჩნეული.⁶²

⁵⁷ ქ. ბეზარაშვილი, ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხები, გვ. 156.

⁵⁸ იქვე, გვ. 170.

⁵⁹ ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 134.

⁶⁰ ნ. გოგუაძე, ოქტომბრის მეტაფრასები.

⁶¹ დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, გვ. 234. Кекелидзе, Симеон Метафраст, с. 212-226. Кекелидзе, Иоанн Ксифилин, с. 229-247. HØGEL, Symeon Metaphrastes, pp. 69-70.

⁶² Сн. HØGEL, *Euthymios the Athonite, Greek-Georgian and Georgian-Greek Translator – and Metaphrast?*

ეფრემ მცირის ორიგინალურ თხზულებათა რიცხვს განეკუთვნება „უწყებაჲ მიზეზსა მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“. ⁶³ როგორც ამ თხზულების შესავლიდან ირკვევა, ეფრემს დავალებული ჰქონდა შეედგინა წიგნი, რომელშიც ბერძნული წყაროებიდან ამოკრებილი იქნებოდა ცნობები ქართველთა გაქრისტიანების შესახებ.

აღნიშნული თხზულების დაწერა დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო იმ დისკუსიებთან, რომელიც ჯერ კიდევ ეფრემამდე, 1057 წელს, გაიმართა შავ მთაზე ანტიოქიის პატრიარქ თეოდოსისა და გიორგი მთაწმინდელს შორის. კამათის საბაზად იქცა ქართველთა პოზიციების გაძლიერება ანტიოქიის რეგიონში (იმ დროისათვის სიმეონწმინდის მონასტერში 60-მდე ქართველი ბერი იყო), რაც ბერძენთა აღშოთებას იწვევდა და რის გამოც მათ ბრალი წაუყენეს ქართველებს ავტოკეფალური მმართველობის თვითნებურად წარმართვაში. გიორგი მთაწმინდელი ორჯერ წარდგა ანტიოქიის აპატრიარქ თეოდოსის წინაშე და ორივეჯერ თავის ცოდნითა და ორატორული ნიჭით გააბათილა ეს ექვები. პატრიარქი ნდობით განეწყო გიორგის მიმართ და იმ პერიოდიდან ქართველებს ნება დართეს სვიმეონწმინდის მონასტერში ჟამისწირვა აღესრულებინათ.⁶⁴

თუმცა ამით არ ამოიწურა ბერძენთა ბრალდებები. უკვე ეფრემის შავ მთაზე მოღვაწეობის პერიოდში ბერძენებმა კვლავ უკმაყოფილება გამოთქვეს ქართველთა მიმართ. ამჯერად ბერძენები ქართველებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა არათანმიმდევრულ თარგმნას აბრალებდნენ. ამკარაა, რომ მათ მხედველობაში ჰქონდათ ამ ავტორის თხზულებათა ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი, რომელიც თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით იყო შესრულებული. ამ ბრალდების გასაბათილებლად ეფრემმა ხელახლა თარგმნა გრიგოლის 16 ლიტურგიკული საკითხავი მისი ბერძნულთან დაახლოების მიზნით. ამასთანავე, ბერძნულ წყაროებზე დაყრდნობით შეადგინა *უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა* „რათა წერით დაიდვას“ - შეიქმნას წერილობითი დოკუმენტი ქართველთა ეკლესიის ავტოკეფალიის შესახებ.

ეფრემის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ლიტერატურულ-ისტორიული ხასიათის შესავლებს – მცირე ზომის ტრაქტატებს, რომლებსაც ის ურთავს საკუთარ თარგმანებს. შესავლები ერთვის ფსალმუნთა და სამოციქულოს კომენტარებს, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა კრებულს, იოანე დამასკელის „დიალექტიკასა“ და „გარდამოცემას“, თეოდორიტე კვირელის

⁶³ თ. ბრეგაძე (გამოც.), ეფრემ მცირე, „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“; ე. ჭელიძე (გამოც.), წმ. ეფრემ მცირე, „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“.

⁶⁴ მანამდე ქართველებს წირვის შესრულების უფლებას არ ჰქონდათ სვიმეონ საკვირველმოქმედის მონასტერში იმ მიზეზით, რომ საქართველოდან ჩასული ერთი ბერი ჟამისწირვის ჩასატარებლად სვეტზე ქალამნითა და „საბეჭურით“ ასულა, რასაც ბერძენების განრისხება გამოუწვევია.

„ფილოთეონ ისტორიას“.⁶⁵ ამ შესავლებში გადმოცემულია იმ ბერძნულ თხზულებათა შექმნის ისტორია, რომლებსაც ეს შესავლები ერთვის, აღწერილია ის ისტორიულ-კულტურული გარემო, რომელშიც მოღვაწეობდნენ ეს ავტორები; ეფრემის მსჯელობის საგანია ამ თხზულებათა სათაურები, მათთან დაკავშირებული ლიტერატურულ-თეორიული თუ კონცეპტუალური საკითხები და სხვ. შესავლებში ასევე დასტურდება ეფრემის მოსაზრებები მის წინამორბედ მწიგნობართა მთარგმნელობით ხერხებზე, ასევე, იმ მეთოდებზე, რომლებსაც თავად ეფრემი მიმართავდა თარგმნისას. აღწერილია ლიტერატურულ-კულტურული გარემო, რომელშიც ის მოღვაწეობდა, ნახსენები არიან მისი მასწავლებლები და ქართველი თუ ბერძენი კოლეგები, თუ ვინ რა რჩევას აძლევდა და ვინ როგორ ეხმარებოდა მას. შინაარსობრივად და ფუნქციით ეფრემისეული შესავლები ახლოს დგას ბიზანტიურ მწერლობაში გავრცელებულ პროიმიონებთან. წყაროთმცოდნეობითი, ლიტერატურულ-ისტორიული, ბიბლიოგრაფიული და სხვ. თვალსაზრისით ეს შესავლები ნამდვილად ფასდაუდებელი წყაროებია.

ნიშანდობლივია, რომ ეფრემის ეს შესავლები ამასთანავე მხატვრული ტექსტებია. მათში ეფრემი ნამდვილ რიტორად გვევლინება. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამორჩეულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 საკითხავის შესავალი - ეპისტოლე კვირიკე ალექსანდრიელის მიმართ, რომელმაც ეფრემს დაავალა ამ თარგმანის შესრულება. ის შესრულებულია ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფიის წესებისა და მოთხოვნების დაცვით. ესენია: თხრობის ამაღლებული სტილი, რაც მიღწეულია აღმატებითი ხარისხის ზედასართავებისა და კომპოზიტების ხშირი გამოყენებით, ასევე, თხრობის გაბუნდოვანება, მიფარულობა – ტექსტის დასაწყისში ეფრემი მხოლოდ მიანიშნებს მკითხველს შავი მთის მწიგნობრულ წრეებში გარკვეული მღელვარების არსებობის შესახებ და მხოლოდ ტექსტის შუა ნაწილში ხდება ცხადი, რა არის ამისი მიზეზი; ადრესატის - კვირიკე ალექსანდრიელის მიმართ განსაკუთრებული პიეტეტის გამოვლენა, მისი აღმატებული შემკობა ეპითეტებით; ტექსტის გამშვენება რიტორიკული ორნამენტებით – შედარებებით, მეტაფორებით, დაპირისპირებებით, რიტმულად ორგანიზებული პასაჟებით. საყურადღებოა ერთი ხერხი, რომელსაც ეფრემი მიმართავს ეპისტოლეში: ის მხატვრულ სახეთა შედგენისას, ზოგ შემთხვევაში, სარგებლობს გრიგოლ

⁶⁵ ეფრემ მცირის ცალკეული შესავლის გამოცემა წარმოდგენილია ეფრემ მცირის თარგმანების პუბლიკაციებში. გარდა ამისა, ისინი თავმოყრილია ნაშრომში: დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები; უცხოენოვანი გამოცემისათვის იხ. *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio iberica* I, p. (ფრანგული თარგმანი), N. Doborjginidze, *Die georgische Sprache im Mittelalter* (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Bd. 17), hrsg. v. J. den Heijer, St. Emmel, M. Krause, A. Schmidt, Reichert-Verlag Wiesbaden, 2009, S. 172-190 (გერმანული თარგმანი ექსცერპტების სახით).

ღვთისმეტყველის საკითხავების მხატვრული ენით – მისი ლექსიკისა და ფრაზეოლოგიის გამოყენებით ქმნის მხატვრულ სახეებს, რომლებიც მის ტექსტებში უკვე განსხვავებულ შინაარსსა და დატვირთვას იძენენ.⁶⁶ წმ. მამათა თხზულებებიდან მომდინარე მხატვრული სახეებით ოსტატური ოპერირება ეფრემის ლიტერატურული მოღვაწეობის კიდევ ერთი მეტად საინტერესო მხარეა.

ცნობილი ქართველი მთარგმნელი არსენ იყალთოელი შავ მთაზე მოღვაწეობდა XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში. წერილობითი წყაროების მიხედვით, ის იყო ეფრემ მცირის მოწაფე, ელინოფილური მთარგმნელობითი სკოლის წარმომადგენელი. უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი, რომელიც არსენ იყალთოელის მიერაა ბერძნულიდან ნათარგმნი, არის „დიდი სჯულისკანონი“ – ბიზანტიური იურისპუდენციის ძეგლი, რომელიც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციის სახელითაა ცნობილი.⁶⁷ ამ კრებულმა უდიდესი როლი შეასრულა საეკლესიო სამართლის სფეროში ქართული ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბებაში და საფუძვლად დაედო 1105 წელს შედგენილ ქართულ სამართლის ძეგლს, რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერას“.⁶⁸

XI საუკუნეს აგვირგვინებს ცნობილი ქართველი მწიგნობარი, ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი, არსენ ვაჩეს-ძე, რომელიც შუა საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში უმნიშვნელოვანესი ნაშრომის, ვრცელი დოგმატურ-პოლემიკური ხასიათის კრებულის, „დოგმატიკონის“ შემდგენელი და მთარგმნელია. არსენს განათლება კონსტანტინოპოლში უნდა ჰქონდეს მიღებული, სადაც მას დაუწყია კიდევ „დოგმატიკონის“ შედგენაზე მუშაობა. „დოგმატიკონის“ რეპერტუარი საკმაოდ ვრძელი და მრავალფეროვანია, შეიცავს 70-ზე მეტ დოგმატიკურ, სქოლასტიკურ თუ პოლემიკურ თხზულებას, რომლებიც მაღალი მთარგმნელობითი ტექნიკით არის გადმოტანილი ქართულად. ამ კრებულებით არსენმა ქართველ მკითხველებს წარმოუდგინა ბიზანტიური სამყაროს უმდიდრესი თეოლოგიური და ფილოსოფიური ნააზრევი. მკვლევართა აზრით, არსენი თავად არჩევდა თხზულებებს თავისი კრებულისათვის. კრებული მოიცავს ავტორებს III საუკუნიდან მოყოლებული XI საუკუნის ჩათვლით. ესენია: ანასტასი სინელის „წინამძღუარი“, იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“ და „გარდამოცემა“, იოანე დამასკელისა და კირილე ალექსანდრიელის ანტინესტორიანული ტრაქტატები, თეოდორე აბუკურას დოგმატურ-პოლემიკური თხზულებები, ნიკიტა სტიტატის ხუთი პოლემიკური სიტყვა სომეხთა წინააღმდეგ,

⁶⁶ თ. ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი, 84-93.

⁶⁷ ე. გაბიძაშვილი, ე. გიუნაშვილი, მ. დოლაჟიძე, გ. ნინუა (გამოც.), დიდი სჯულისკანონი.

⁶⁸ ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა.

ანონიმი ავტორის ანტი-ებრაული და ანტი-მუსლიმური ნაშრომები და სხვ. ეს კრებული წარმოდგენილია 20-ზე მეტი ხელნაწერით, რაც მის განსაკუთრებულ პოპულარობაზე მიუთითებს. ხელნაწერთა შედგენილობა (თხზულებათა რაოდენობა და მათი თანამიმდევრობა) არაერთგვაროვანი, საკმაოდ ჭრელია. „დოგმატიკონში“ მკაფიოდ არის ასახული იმდროინდელი ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ინტერესები, პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი განწყობა, სარწმუნოებრივი პოზიციები და ინტელექტუალური მოთხოვნები.⁶⁹

მართლაც რომ გაოცებას იწვევს ის სულისკვეთება, მიზანდასახულობა, კოორდინირება იმ მუშაობაში, რომელსაც ქართველი მწიგნობრები ეწოდნენ X საუკუნის ბოლო მეოთხედიდან მოყოლებული მთელი XI საუკუნის განმავლობაში საქართველოს ფარგლებს გარეთ – ათონის, შავი მთისა და კონსტანტინოპოლის სამონასტრო ცენტრებში, ცვალებად პოლიტიკურ გარემოში, ამ ცენტრების შექმნის, აღმავლობისა და ზოგ შემთხვევაში დაცემის პირობებშიც.

როგორ თარგმნიდნენ ?

ბიზანტიურ მწერლობასთან გატოლების რთული ამოცანა დიდი გამოწვევის წინაშე აყენებდა ქართველ მწიგნობრებს. უნდა ყოფილიყო შერჩეული სწორი ფორმები, სწორი ტექნიკა – მთარგმნელობითი მეთოდი, რომლის საშუალებითაც ბიზანტიური მწერლობის მნიშვნელოვანი ძეგლები ისე „გადმოითარგმნებოდა“ ქართულად, რომ ისინი გასაგები და მისაღები იქნებოდა ქართველი მკითხველისათვის. ერთი მხრივ, ბიზანტიური მწერლობის ნიმუშების გადმოტანა ჯერ კიდევ გამოუცდელი მკითხველისათვის გასაგები ენით, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართველი მკითხველის აღზრდა, რათა საბოლოოდ მას შესძლებოდა გაეგო და გაეთავისებინა ბიზანტიური ტექსტები ისე, როგორც ისინი თანადროული ბიზანტიელი მკითხველისათვის იყო გასაგები – ეს იყო მიზანი, რომელიც ქართველ მწიგნობართა წინაშე იდგა X საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული მთელი XI საუკუნის მანძილზე.

მთარგმნელობითი გზა ექვთიმე მთაწმინდელიდან არსენ ვაჩეს-ძემდე არის ნათელი, თვალსაჩინო ნიმუში იმისა, თუ რა უნდა გაკეთდეს იმისათვის, რომ საკმაოდ მაღალი დონის ინტელექტუალური ნააზრები იქცეს „სხვათა“, ამ შემთხვევაში, ქართველთა აზროვნებისა და კულტურის ორგანულ ნაწილად.

ამ „გზის“ წარმატებით გავლა განაპირობა ქართველ მწიგნობართა მიერ შუა საუკუნეების მთარგმნელობითი მეთოდებით სწორად ოპერირებამ – თავისუფალი,

⁶⁹ მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, დ. შენგელია (გამოც.), დოგმატიკონი, 1; მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, მ. კასრაძე (გამოც.), დოგმატიკონი, 2.

მკითხველზე ორიენტირებული მთარგმნელობითი მეთოდიდან წყაროზე ორიენტირებულ, სიტყვასიტყვით მთარგმნელობით მეთოდზე (ანუ დინამიკურიდან ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანებზე) ამ გეზს აგრძელებენ გელათის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლის უკვე ულტრალინგვისტური მთარგმნელები მთელი XII საუკუნის მანძილზე. ეს, ამასთანავე, ქართველი მკითხველის განვითარების გზაცაა „სიჩჩობაში“ მყოფი მკითხველიდან „მეძიებელ“ მკითხველამდე.⁷⁰

თვალი რომ გავადევნოთ უშუალოდ ათონური ეპოქის მთარგმნელობით პროცესს დიაქრონულ ჭრილში - X საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული XI საუკუნის ბოლო ათწლეულებამდე (ექვთიმე მთაწმინდელი - გიორგი მთაწმინდელი - თეოფილე ხუცესმონაზონი) - დავინახავთ, რომ თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდიდან ელინოფილურზე გადასვლა უკვე ამ სკოლის ფარგლებშია დაწყებული. ქართველი ათონელები ბიზანტიურ ლიტერატურასა და აზროვნებასთან ქართველთა ზიარებას სხვადასხვა მთარგმნელობითი მეთოდებით ახორციელებენ: ექვთიმე - თავისუფალი, ხოლო გიორგი და თეოფილე - მეტად თუ ნაკლებად ორიგინალთან დაახლოების მეთოდით.

ათონელთა თარგმანებისა და კოლოფონების ანალიზის საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ მათ მთარგმნელობით საქმიანობას ჩამოყალიბებული თეორიული კონცეფციები უდევს საფუძვლად. ექვთიმეს თავისუფალ მიდგომას მკვეთრად ჩამოყალიბებული, კონკრეტული მიზანი – ქართველი მკითხველის აღზრდა – უდევს საფუძვლად; ამ მიზანს ექვემდებარება ყოველი მისი „გადახვევა“ ორიგინალიდან; მისი მიდგომა სათარგმნი ტექსტის მიმართ ზოგჯერ იმდენად თავისუფალი, შემოქმედებითია, რომ მისი თარგმანები დედნებისაგან დამოუკიდებელ, ორიგინალურ ტექსტებადაც კი შეიძლება ჩაითვალოს. ამიტომაც არის სწორედ, რომ ის განსაკუთრებულ მოვლენადაა მიჩნეული ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში.

ათონურ ტრადიციაში თავს იჩენს, ასევე, რეგულაცია სათარგმნ წყაროთა შერჩევაში: ათონელი მწიგნობრები დედნებად პრინციპულად მხოლოდ ბერძნულს ირჩევენ და ხაზს უსვამენ თავიანთი თარგმანების ბერძნულიდან მომდინარეობას; „თარგმნა ბერძნულიდან ქართულად“ - ის მითითებაა, რომელსაც ვხვდებით ათონელთა თარგმანების შემცველ კოლოფონების უმეტესობაში.

ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის მოკლე დახასიათებას პირველად ვხვდებით ეფრემ მცირის წინასიტყვაობაში, რომელიც ერთვის მის მიერ

⁷⁰ ასე იხსენიებს ეფრემ მცირე, ერთი მხრივ, ექვთიმე ათონელის ეპოქისა და, მეორე მხრივ, თავისი პერიოდის მკითხველებს, იხ. ეფრემის ეპისტოლე ბერ კვირიკეს მიმართ, თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა; დ. თვალთვამე, ეფრემ მცირის კოლოფონები.

ნათარგმნ იოანე დამასკელის „დიალექტიკას“: „მას მადლითა სულისა წმიდისადათა ჰელ-ეწიფებოდა შემატებადცა და დაკლებადცა.“⁷¹ უნდა ითქვას, რომ წმინდა ტექსტების, ბიბლიისა თუ წმ. მამათა თხზულებების სათარგმნელად ამგვარი მთარგმნელობითი მეთოდის შეგნებულად არჩევა ექვთიმეს მხრიდან საკმაოდ თამამი გადაწყვეტილება უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის აზროვნებაში წმინდა ტექსტების მიმართ დამკვიდრებული საკმაოდ მკაცრი დამოკიდებულების ფონზე: Μητε πεισθῆναι μητε ἀφελῆν – „არც დამატება, არც დაკლება“.⁷² ეს გამოთქმა, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკური ეპოქის ტექსტებში დასტურდება, ბიბლიის, განსაკუთრებით ძველი აღთქმისა და ქრისტიან ავტორთა ტექსტებში, უმეტესწილად, საღვთო სიტყვის სიწმინდისა და მისი უცვლელობის კონტექსტშია ხოლმე გამოყენებული. ამ გამოთქმის საპირისპირო, ეფრემისეული ვარიანტი მიუთითებს, რომ ექვთიმე სწორედ ამ ძირითად პრინციპს დაუპირისპირდა, რაც, სხვათა შორის, შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ბერძნებს. ამ მხრივ, საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების ეფრემ მცირის თარგმანებზე დართული კოლოფონები და განსაკუთრებით წინასიტყვაობა – *ეფრემის ეპისტოლე კვირიკე ალექსანდრიელის მიმართ*. ირკვევა, რომ ქრისტიანობის უდიდესი ავტორიტეტის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების ექვთიმესეული თარგმანები ბერძნულ დედნებთან თავისუფალი დამოკიდებულების გამო ბერძენთაგან მნიშვნელოვანი ბრალდებების საბაზად ქცეულა („მრავალთაგან საანჯმნო ქმნილსა გუაყვედრებდეს ბერძენნი“⁷³) და დიდი შემფოთება გამოუწვევია XI საუკუნის ბოლო ათწლეულში ანტიოქიის რეგიონის სასულიერო წრეებში. ეს, თავის მხრივ, გამხდარა საბაზი ეფრემის მიერ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების ხელახალი თარგმნისა. აღსანიშნავია, რომ ეფრემის წინასიტყვაობის ერთ-ერთი მიზანი სწორედ ექვთიმესეული თარგმანებისა და მისი მთარგმნელობითი მეთოდის ლეგიტიმაციის მცდელობაა, რაზეც ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის გამამართლებელ სხვადასხვა არგუმენტთან ერთად პავლე მოციქულის ავტორიტეტის მომველიებაც მიუთითებს. ეფრემი მხატვრული სახეების მეშვეობით ასე ახასიათებს ექვთიმეს მთარგმნელობით მეთოდს:

„წმიდად მამად ჩუენი ეფთჳმე... სიჩჩოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა... და რამეთუ მას პავლესგან ესწავა ესე და ურწყულობასა ძლიერისა ამის ღმრთისმეტყუელისა წიგნისა ღვნისასა განჰზავებდა

⁷¹მ. რაფავა, იოანე დამასკელი, გვ. 67.

⁷²W. C. Van Unnik, De la regle Μητε πεισθῆναι μητε ἀφελῆν dans l'histoire du canon, *Vigiliae Christianae*, Vol. 3, No. 1 (1949), p. 1-36.

⁷³ თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა, გვ. 174.

წყალთაგან სულიერთა, რაჟამს სიტყუაჲ-სიმოკლე მოძღურისაჲ განავრცის ლიტონისა ერისათჳს, რამეთუ მაშინ ჩუენი ნათესავი ლიტონ იყო და ჩჩვლ მისდადმი.⁷⁴

შუა საუკუნეების მწიგნობრის ამ შეფასებაში მთელი სიღრმითა და სიზუსტით არის გადმოცემული ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის არსი და მიზანი: ექვთიმე, პავლე მოციქულის მსგავსად, ყველასთვის გასაგებად და მისაწვდომად გადმოსცემდა გრიგოლის სიბრძნეს, რისთვისაც არ ერიდებოდა გრიგოლის ტექსტში ჩარევას - მისი ლაკონური სტილის გავრცობას (გრიგოლის ძლიერი ღვინის განზავებას სულიერ წყლით); ამას ის მიზანმიმართულად - ლიტონი და ჩვილი ქართველი მკითხველისათვის აკეთებდა, რომელსაც რბილი საკვებით - რძითა და ფხლით - „გაზავებული ტექსტებით“ - აღზრდა ესაჭიროებოდა.

ამგვარად, ექვთიმეს მთარგმნელობითი კონცეფცია ამგვარია: იმისათვის, რომ ქრისტიანული მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ტექსტები ქართული ლიტერატურული მემკვიდრეობის ორგანულ ნაწილად იქცეს, ისინი ადვილად აღსაქმელი და გასაგები ფორმით უნდა მიეწოდოს მთარგმნელის თანადროულ, მე-10 – 11 საუკუნეების მიჯნის ქართველ მკითხველს, რომლის ლიტერატურული გამოცდილება, ძირითადად, წმინდა წერილისა თუ ლიტურგიკული ტექსტების კითხვასა და მოსმენას ეფუძნება და რომელიც ნაკლებად არის გაწაფული თეოლოგიური და ფილოსოფიური ტექსტების კითხვაში. ამდენად, ექვთიმეს მიერ შემუშავებული სპეციფიკური მთარგმნელობითი მეთოდი, რომელიც ქართველი მკითხველისათვის ბიზანტიელ ავტორთა ტექსტების ადაპტაციას გულისხმობს, მისი მისიით - ქართველთა განათლებასა და აღზრდაზე ზრუნვით არის განსაზღვრული.

მკვლევრები მიუთითებენ ორი ტიპის - მცირე და დიდი ხასიათის ცვლილებებზე ექვთიმესეულ თარგმანებში. მცირე ხასიათის ცვლილებები გულისხმობს ტექსტის ცვლილებას ფრაზის, წინადადების, აბზაცის ფარგლებში, ხოლო დიდი - ისეთ ცვლილებებს, როგორცაა კომპილაცია, ინტერპოლაცია, კომბინაცია და მისთ.

მცირე ხასიათის ცვლილებები. ექვთიმე ტექსტს ცვლის, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თარგმანის ქართული ენის გრამატიკული ნორმების მიხედვით გამართვის მიზნით. ბერძნული ენისათვის დამახასიათებელი უშემასმენლო წინადადებები, მიმღობური თუ ინფინიტივური კონსტრუქციები და მისთ., როგორც ცნობილია, ორგანული არ არის ქართული ენისათვის. ამიტომ წინადადება, რომელიც ექვთიმესთან უმცირეს სათარგმნ ერთეულს წარმოადგენს, ქართული ენის ნორმების მიხედვით არის გადმოტანილი, შესაბამისად, შეცვლილი, უმეტესწილად,

⁷⁴ იხ. იქვე.

გავრცობილია.⁷⁵ აი, როგორ თარგმნის ექვთიმე გრიგოლ ღვთისმეტყველის „შობის“ საკითხავის დასაწყისს:

Χριστὸς ἐξ οὐρανόων, ἀντήσατε, Χριστὸς ἐπὶ γῆς, ὑψάθητε ... Χριστὸς ἐν σαρκὶ
... Χριστὸς ἐκ παρθένου⁷⁶

ქრისტე იშვების, ადიდებდით! ქრისტე ზეცით მოვალს, მიეგებვოდეთ!
ქრისტე ქუეყანასა ზედა არს, ამაღლდით!

გრიგოლ ღვთისმეტყველი მოკლე ფრაზებისაგან (კოლონებისაგან) ადგენს პასაჟს; ეს ლიტურგიკული საკითხავის მეტად ეფექტური დასაწყისია. „კოლონების სწრაფი ცეკვა,“ - ასეა დახასიათებული „შობის“ საკითხავის დასაწყისი მკვლევართა მიერ.⁷⁷ ლაკონურობას, რომელიც გრიგოლის მხატვრული სტილის მთავარი მახასიათებელია, ქმნის მოკლე კოლონების თანამიმდევრობა ორგან ზმნების გამოტოვებით. ექვთიმეს თარგმანში ეს ფრაზები, ქართული ენის ნორმების მიხედვით, ზმნების დამატებით არის ნათარგმნი, რის შედეგადაც დაკარგულია გრიგოლისეული ლაკონურობის ეფექტი; სამაგიეროდ, ტექსტი ქართული გრამატიკული ნორმების მიხედვით არის გამართული, შესაბამისად, უფრო მისაღები და გასაგებია ქართველი მკითხველისათვის. რმდენიმე ათეული წლის შემდეგ ევრემ მცირე ამ პასაჟს თარგმნის ზმნების გარეშე, ისე, როგორც ბერძნულშია, რითაც ინარჩუნებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ტექსტის ლაკონურობის ეფექტს:

ქრისტე – ზეცით, მიეგებვოდით! ქრისტე – ქუეყანასა ზედა, ამაღლდით!
... ქრისტე – ჯორცითა! ... ქრისტე – ქალწულისაგან!

ექვთიმესეული თარგმანი ხშირად მთარგმნელისეული განმარტებების ჩართვის შედეგად არის ხოლმე გავრცობილი. განმარტებითი ჩანართები ექსპოზიციურ ხასიათს ანიჭებს მის თარგმანს, ისინი უფრო ხშირად საღვთისმეტყველო ტერმინებს ერთვის ხოლმე (ამ ტიპის განმარტებები დასტურდება ევრემთანაც, ოღონდ ისინი ხელნაწერის აშიებზეა გატანილი).

ექვთიმეს თარგმანებში დასტურდება ასევე თეოლოგიური ხასიათის პასაჟების გამარტივების შემთხვევები. მაგალითად, ექვთიმეს მნიშვნელოვანი ცვლილებები

⁷⁵ ნ. მელიქიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ექვთიმე ათონელისა და ევრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე, გვ. 119.

⁷⁶ PG 36, col. 312-313 A3-A1.

⁷⁷ H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, I, p. 253; M. GUIGNET, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, p. 41, 85; E. NORDEN, Die Antike Kunstprosa, p. 566. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გვ. 593.

შეაქვს მაქსიმე აღმსარებლის *Ambigua ad Iohannem*-ის იმ პასაჟის თარგმნისას, რომელშიც მაქსიმესათვის დამახასიათებელი ღრმა თეოლოგიური მსჯელობის საფუძველზე ღმერთის დახასიათების მეთოდის – კატაფატიკა-აპოფატიკის – არსია განმარტებული (PG 91, 1288 C 2-12). ექვთიმესთან მაქსიმეს თეორიული განსჯა მთლიანად მაგალითებითაა ჩანაცვლებული: „დამბადებელი“, „სახიერი“, „კაცთმოყუარე“, „მსაჯული“, „ყოვლისმპყრობელი“ და ყოველნივე ესევითარნი მოასწავებენ, ვითარმედ არს ღმერთი. „დაუსაბამოდ“, „დაუბადებელი“, „უცოროცოდ“, „მიუწომელი“, რად არა არს, მას გვჩვენებენ.⁷⁸ ამკარაა, რომ ექვთიმე თვალსაჩინო მაგალითებს მკითხველამდე აპოფატურ-კატაფატური ანტითეზის არსის მიტანის უფრო ეფექტურ საშუალებად მიიჩნევს, ვიდრე მაქსიმეს თეორიულ მსჯელობას.

ექვთიმეს თარგმანთა უმეტესობა რომ ბიზანტიელ ავტორთა ტექსტების მეტ-ნაკლებად მთარგმნელისეული გააზრებაა, ჩანს, მაგალითად, მაქსიმე აღმსარებლის *Ambigua ad Iohannem*-ის ექვთიმესეულ თარგმანში დადასტურებულ შემდეგ ჩანართებში:

- ესე არს ძალი ამის სიტყვსად, ვითარცა მე ძალისაებრ ჩემისა გულისგმა-ვყავ.
- ვითარ მე ვჰგონებ.⁷⁹

ცალკე ინტერესს იმსახურებს ექვთიმეს დამოკიდებულება პატრისტიკულ ტექსტებში ხშირად გამოყენებული მხატვრული სახეების - ტროპების მიმართ. ექვთიმეს, უმეტეს შემთხვევაში, გადმოაქვს ისინი, თუმცა ზოგჯერ ცვლის მათ ქართველი აუდიტორიისათვის. მაგალითად, ამპარტავანი ადამიანის დასახასიათებლად გრიგოლ ღვთისმეტყველი მიმართავს ამგვარ ტროპს: *th;n ojfru;n τᾶν θειᾶτραν ὑποηλοτέραν* Gr. [961 A 12]: „[ადამიანი, რომელსაც] წარბები თეატრონზე მაღლა აქვს აზიდული“. ტროპის ერთ-ერთი ელემენტია *თეატრონი* – ანტიკური თეატრის ნაწილი - მაყურებელთათვის განკუთვნილ ადგილთა რიგები, რომლებიც ნახევარწრიულად გორაზეა შეფენილი და რომელთა თვალის შესავლებად ადამიანმა - მაღლა უნდა აიხედოს. როგორც ჩანს, ექვთიმეს აზრით, ქართველი მკითხველისათვის *თეატრონი* გაუგებარი იქნებოდა, შესაბამისად, ქართველი მკითხველისათვის ტროპი ვერ შექმნიდა დედნისეულ მხატვრულ ეფექტს. ამიტომ ექვთიმე ამ სიტყვას ცვლის „ღრუბლით“ და ასე თარგმნის გრიგოლის საკითხავის ამ პასაჟს: „წარბნი უზეშთაეს ღრუბელთა უპყრიან“ (Cod. A-1, 315r). ის ამ გზით ქმნის არანაკლები მხატვრული ეფექტის მქონე ამპარტავანი ადამიანის სახეს, რომელსაც წარბები მაღლა - ნაცვლად თეატრონისა, ღრუბლებისაკენ - აქვს აზიდული.

⁷⁸ თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის *Ambiguorum liber* ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში.

⁷⁹ იქვე.

ექვთიმეს თარგმანებში კლება-მატების მიზეზი ზოგჯერ მთარგმნელის საკუთარი პოზიციის გამოხატვაა სათარგმნი მასალის მიმართ. მის თარგმანებში უხვად ვხვდებით ანტიწარმართული პოზიციის გამოხატვის შემთხვევებს, დასტურდება, ასევე, წარმართულ (ანტიკურ) სამყაროსთან დაკავშირებული დეტალებისა და პასაჟების ამოღების შემთხვევები. მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველის *Or.* 39 თარგმნისას ექვთიმე არ თარგმნის, გამოტოვებს საკმაოდ მოზრდილ მონაკვეთს, რომელშიც საუბარია დიონისეს დაბადებაზე, აფროდიტეზე, დიონისეს ფალოსზე, ლაკედემონელებსა და პელოპსზე, რომლებიც გრიგოლს მხატვრულ სახეებად (დაპირისპირება) აქვს გამოყენებული თავის ტექსტში. ნაცლად ამ ამბებისა, ტექსტში ვხვდებით ექვთიმესეულ ჩანართს: „რამეთუ სირცხვლ მიჩნს დღესა ნათლისასა საქმეთა ბნელისათა თქუმად“.⁸⁰ ანტიწარმართული პოზიცია განსაკუთრებით გამოვლენილია ექვთიმეს მიერ ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარების თარგმნისას. მაგალითად, კომენტართა სათაურში ჩართულია დიდაქტიკური ხასიათის ანტიწარმართული პასაჟი: „მოიკსენებს ღმერთთა წარმართთასა, და ბილწებათა მათთა, და ბოროტთა მათ მსახურთა მათთასა, განსაქიქებელად მათდა და ჩუენდა განსამტკიცებელად, მორწმუნეთა, ვითარმედ ესევითარნი იყვნეს ბილწნი იგი და ცუდსახელნი ღმერთნი წარმართთანი“.⁸¹ წარმართთა ღმერთებს ექვთიმე უწოდებს „არაღმერთებს“, მაშინ როდესაც ბერძნულ წყაროშია *οἱ ἄεθροι* – ღმერთები;⁸² ტოვებს იმ პასაჟს, რომელშიც საუბარია დიონისეს ფალოსსა და ლაკედემონელთა მამათმავლობაზეა. ეს თემები, აშკარაა, რომ სრულიად მიუღებელია „სიჩოებაში“ მყოფი ქართველი მკითხველისათვის (რამდენიმე ათეული წლის შემდეგ ეფრემს ამავე თხზულების თარგმანში სიტყვასიტყვით გადმოაქვს ეს პასაჟები).

დასტურდება ასევე უარყოფითი დამოკიდებულების გამოვლენის შემთხვევები ერეტიკოსების მიმართ; მაგალითად, ექვთიმე გრიგოლის მე-14 საკითხავში მათ ახასიათებს, როგორც: *უცხოე იგი, მბრძოლი და მტერი ყოვლისა კეთილისა* (ბერძნულშია *μολοδ უცხო*).⁸³ ზოგ შემთხვევაში ექვთიმეს უარყოფითი დამოკიდებულება ერეტიკოსებისადმი გამჟღავნებულია მიმართვებში, რომლებსაც ის

⁸⁰ SANCTI GREGORII NAZIANZENI OPERA, VERSIO IBERICA.

⁸¹ OTKHMZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani*, p. 154.

⁸² იქვე, p. xxxv.

⁸³ *Oratio* 14 (*PG* 35, 896 A 5); ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 437.

ბერძნულისაგან დამოუკიდებლად რთავს ტექსტში: *შენ უკუე, ბოროტისა მეტყუელო!*⁸⁴ *უგუნურო!*⁸⁵ *უმჯულოო და მედგარო!*⁸⁶

ნიშანდობლივია, რომ ექვთიმეს საზოგადოდ ახასიათებს სათარგმნ ტექსტში მიმართვების ჩართვა; მაგალითად, ამგვარი მიმართვები დასტურდება გრიგოლ ნოსელის „ქალწულებისათჳს“ ექვთიმესეულ თარგმანში: *ჰო! საყუარელო, ნუ იყოფინ!*⁸⁷ ამგვარი ჩანართები ტექსტს დინამიურობას ჰმატებს, ემოციურ ელფერს ანიჭებს.

საყურადღებოა პატრისტიკულ ტექსტებში უხვად ციტირებული ბიბლიური პასაჟების გადმოტანის ექვთიმესეული ტექნიკა. როგორც ეს თავისუფალი თარგმანის შემთხვევაშია მოსალოდნელი, ის ძირითადად იყენებს ბიბლიის ადრინდელ, წინათონურ თარგმანებს; მცირეოდენი ცვლილებები, კლება-მატების შემთხვევები ციტაციაში, რომლებიც დასტურდება ექვთიმესთან, უნდა აიხსნას საზოგადოდ ექვთიმეს თავისუფალი მიდგომით; მცირე ცვლილებების არსებობა ციტატებში იძლევა ასევე ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას, რომ მწიგნობარი ზოგ შემთხვევაში ზეპირად ახდენს ბიბლიის ციტირებას.⁸⁸

დიდი ცვლილებები. ეფთვიმეს თარგმანებში დასტურდება ორიგინალთან მიმართებით გატარებული ისეთი კომპლექსური სახის ცვლილებები. მაგალითად: ბასილი დიდი სწავლანში ჩართულია ვრცელი პასაჟები გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავებიდან;⁸⁹ პასაჟები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ეპისტოლეებიდან დასტურდება გრიგოლის 42-ე საკითხავში;⁹⁰ ექვთიმეს მიერ ერთ საკითხავად არის გაერთიანებული და თემატურად წყაროსაგან განსხვავებით დალაგებული გრიგოლის 2 და 3 საკითხავი;⁹¹ ექვთიმეს მიერ გადაკეთებულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის „ბასილი დიდის ეპიტაფია“ *ცხოვრების* ჟანრის თხზულებად.⁹² ამავე რიგში დგას ექვთიმეს სახელთან დაკავშირებული ვრცელი კომპილაციური თხზულებები: „წინამძღუარი“, „მცირე სჯულისკანონი“, მაქსიმე აღმსარებლის „თალასეს მიმართ“ და

⁸⁴ *Oratio 41 (PG 36, 441D1)*, ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 437.

⁸⁵ საკითხავი ძისა მიმართ (*PG 36, 328 A 6*); ქართული ტექსტი გამოცემული არ არის.

⁸⁶ ნ. ჩიკვატია, თ. ჭყონია (გამოც.), წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი, გვ. 108.

⁸⁷ გ. ზვიადაძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელი, ქალწულებისათჳს, გვ. 30, 43.

⁸⁸ ნ. მელიქიძევილი, რამდენიმე დაკვირვება ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე.

⁸⁹ ც. ქურციკიძე (გამოც.), ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი.

⁹⁰ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა.

⁹¹ ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურებანი, გვ. 226-285.

⁹² ც. ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 43-ე ჰომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, გვ. 42-63.

მისთ., რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ. ნიშანდობლივია, რომ ექვთიმესეული კომპილაციური ტექსტების ბერძნული წყარო მხოლოდ ძალიან იშვიათად იძებნება.⁹³

ექვთიმეს კომბინირებულ, ინტერპოლირებულ თუ კომპილაციურ ტექსტებში სხვა წყაროებიდან გადმოტანილი მასალა გადამუშავებული, პარაფრაზირებული და ერთიან სტილს დაქვემდებარებულია, ამასთანავე გამარტივებულია. ეს კომპლექსური ხასიათის ცვლილებები, რომლებიც ექვთიმეს მიერ არის შეტანილი მის ნათარგმნ ტექსტებში, განხორციელებულია ბიზანტიურ ლიტერატურაში კარგად ცნობილი რიტორიკულ-მხატვრული მოდელების ღრმა ცოდნით, კომპოზიციის, იმპროვიზაციის ხელოვნების წესებისა და ცალკეული ტექსტის ჟანრული სპეციფიკის გათვალისწინებით.⁹⁴

ცხადია, მთარგმნელი, რომელსაც ამგვარი მასშტაბური ხასიათის ცვლილებები შეაქვს ტექსტებში, მაღალი ინტელექტისა და ღრმა განათლების მქონე მწიგნობარია, რაც კარგად არის გამოხატული ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანების ეფრემისეულ შეფასებაში:

„იგი (იგულისხმება ექვთიმეს თარგმანები) [ცხად-ჰყოფდინ] სიტყუა-სივრცელესა და განათლებასა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესსა.“⁹⁵

ლექსიკა. ექვთიმე ერიდება თავის თარგმანებში ბერძნული სიტყვების შემოტანას და ცდილობს მათი შესატყვისები დაძებნოს ქართული ენის ლექსიკურ ფონდში. მართალია, მის თარგმანებში დასტურდება ბერძნულიდან ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვები, მაგრამ მათი უმეტესობა ექვთიმემდეა შემოტანილი და დამკვიდრებული ქართულ ენაში ადრინდელი თარგმანებისა თუ ზეპირი გზით. ასეთებია, მაგალითად: არე, გეჰენია, ექსორობა, ლამპარი, მელანი, ორღანო და სხვ.⁹⁶ ზოგ შემთხვევაში ექვთიმეს ბერძნული სიტყვა გადმოაქვს ტრანსლიტერაციით და მას ქართულ შესატყვისსაც ურთავს:

- sunhgovrou~ - სიტყუთა-შემწენი და სჳნიღორნი.
- ქარი იგი ჩრდილოდსაჲ, რომელსა ეწოდების ბორიაჲ.⁹⁷

ზოგ შემთხვევაში სიტყვის განმარტება მთარგმნელის ანტიწარმართული დამოკიდებულების დემონსტრირების საშუალებადაც არის ხოლმე ქცეული. ამავე რიგისაა ლექსიკური ერთეულის „ფილოსოფიის“ (როდესაც მას ანტიკური

⁹³ ESBROECK, *Euthyme l'Hagiorite*, p. 98.

⁹⁴ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა.

⁹⁵ თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა, გვ. 149.

⁹⁶ ც. ქურციკიძე (გამოც.), ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, გვ. 054-055).

⁹⁷ იქვე, გვ. 056, 104, 35; 174, 17, 057.

ფილოსოფიის მნიშვნელობა აქვს ტექსტში) ტრანსლიტერაციით დამახინჯებული ფორმით გადმოტანა – „ვილაფოსობა.“⁹⁸

ეგრემ მცირე ექვთიმესეულ თარგმანებს „შუენიერს“ უწოდებს,⁹⁹ „ოქროპირი“ ის ზედწოებაა, რომლითაც ექვთიმე ხშირად არის ხოლმე მოხსენიებული თავის თანამედროვეთა მიერ.

მაინც რა ქმნის ექვთიმეს თარგმანების „სიმშვენიერეს“? ეს არის: ქართველი მკითხველისათვის ჩვეული ბუნებრივი ქართული სინტაქსური კონსტრუქციები, ქართველთათვის კარგად ცნობილი შესიტყვებები და გამოთქმები, გამარტივებული თეოლოგიური მსჯელობები და გასაგები ტროპები, ბიბლიის ადრეული თარგმანებიდან მოტანილი, ღვთისმსახურების დროს ხშირად მოსმენილი კარგად ნაცნობი ციტატები, მრევლისადმი ემოციური მიმართვები, რომლებსაც თარგმანში უშუალობა შემოაქვს.¹⁰⁰ ეს წინაათონური „ენაა“, რომელიც ექვთიმეს მკითხველისათვის კარგად ნაცნობია, მშობლიურია. ამ ენაზე ესაუბრება ექვთიმე ქართველ მკითხველს „რთულ საკითხებზე“ და ეს ქმნის სწორედ ექვთიმეს თარგმანების სიმშვენიერეს და მის განსაკუთრებულობას თანადროულ ქართველ მკითხველთა წრეებში.

„იგი ყოველთა ეკლესიათა ზედა განფენილი ბრწყინავს“¹⁰¹ -

ექვთიმეს თარგმანების ეს შეფასება, რომელიც ეგრემს ეკუთვნის, კარგად გამოხატავს ათონელი მწიგნობრის თარგმანების საყოველთაო ხასიათს.

გიორგი ათონელის მთარგმნელობით კონცეფციაში, რომელიც სხვადასხვა წყაროში - გიორგის „ცხოვრებაში“,¹⁰² ასევე მის თარგმანებზე დართულ საკუთარ თუ ქართველ მწიგნობართა კოლოფონებში იკვეთება, და რომელიც მის მიერ ნათარგმნი ძეგლების კვლევის შედეგად ჩანს, ფაქტობრივად უკვე მოხაზულია ქართული ელინოფილური მთარგმნელობითი მიმდინარეობის კონტურები.

სათარგმნი ტექსტის მიმართ გიორგის დამოკიდებულება განსაკუთრებით კარგად ჩანს მის რედაქციულ საქმიანობაში, რომელიც მას ჩატარებული აქვს ბიბლიის ტექსტებზე - სახარების, ფსალმუნთა და სამოციქულოს ადრეულ, წინაათონურ ქართულ თარგმანებზე მუშაობისას. გიორგის კოლოფონში, რომელშიც ის

⁹⁸ იქვე, გვ. 055; ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა.

⁹⁹ თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა, გვ. 174.

¹⁰⁰ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 647.

¹⁰¹ თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების აღწერილობა, გვ. 149.

¹⁰² იხ. გიორგის „ცხოვრების“ ის პასაჟი, სადაც გიორგი მცირე საუბრობს გიორგის სარედაქციო საქმიანობაზე.

გადამწერებს მიმართავს, არ შეცვალონ მის მიერ გადამუშავებული ფსლმუნის არც ერთი დეტალი, კარგად ჩანს გიორგის მთარგმნელობითი პოზიცია:

და ვინ სწერდეთ, ვითა აქა ჰპოოთ, ეგრეთვე შეუცვალებელად დასწერდით, ნუცა ჩაურთავთ, ნუცა დააკლებთ. ჩუენ, რომელი ჯერ-იყო, ჩაგვრთავს, და რომელი ჯერ-იყო, დაგვკლია, ვითა ჩუენსა ენასა მოჰვიდოდა და წესი საქმისაჲ ეძიებდა. ნუცა „დონ-ანსა“ დააკლებთ, ნუცა „რამეთუსა“.¹⁰³

ერთი მხრივ, ქართული ენის თავისებურებათა გათვალისწინება („ვითა ჩუენსა ენასა მოჰვიდოდა“), ხოლო, მეორე მხრივ, წმინდა წერილის უცვლელად, ბერძნულთან განსაკუთრებული სიახლოვით ქართულ ენაზე გადმოტანის აუცილებლობა (ამას უნდა გულისხმობდეს ფრაზა „წესი საქმისაჲ ეძიებდა“, რომელშიც ილანდება ქრისტიანულ სამყაროში კარგად ცნობილი კონცეპტი ბიბლიის ტექსტის ღვთაებრივი წარმომავლობისა და მისი უცვლელობის შესახებ), არის ის მთავარი პრინციპი, რომლითაც ხელმძღვანელობს გიორგი ბიბლიის ტექსტებზე მუშაობისას. როგორც კოლოფონიდან ჩანს, ორიგინალთან სიახლოვე გიორგისათვის მასთან საკმაოდ ახლოს მისვლას - წინადადების უმცირესი ერთეულების (კავშირების - „და“, „რამეთუ“) ზედმიწევნით გადმოტანას გულისხმობს, თუმცა როგორც მის ნარედაქციევ ტექსტებზე დაკვირვება აჩვენებს, მცირე კლება თუ მატება ქართული ენის ბუნების გათვალისწინებით მისთვის მიუღებელი არ არის.

ბიბლიის წიგნთა ადრინდელ თარგმანები არ იყო ერთადერთი ტექსტები, რომელზეც გიორგი მთაწმინდელი ატარებდა რედაქტორულ სამუშაოებს. მისი რედაქტორული მუშაობის კვალი უნდა ჩანდეს, მაგალითად, ხელნაწერში Ath. georg. 39; ამ ხელნაწერის ნაწილი გიორგის ავტოგრაფს წარმოადგენს. ქართული თარგმანის ბერძნულთან დაახლოების მიზნით გიორგი ასწორებს ექვთიმე ათონელის თარგმანს გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „ქალწულებისათჳს და საღმრთოჳსა მოქალაქობისა“. ტექსტში გიორგისეული ხელით შეტანილია გარკვეული ცვლილებები.¹⁰⁴

გიორგი მთაწმინდელი თავისი ლექსიკური ექსპერიმენტებითაა ცნობილი ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში. მას არაერთი ნეოლოგიზმი აქვს შემოტანილი შუა საუკუნეების ქართულ ენაში. მის თარგმანებში ესა თუ ის ლექსიკური ერთეული შეიძლება განსხვავებული მნიშვნელობით წარმოჩნდეს. ის მიმართავს სხვადასხვა ხერხებს ბერძნული ტერმინების გადმოტანისას. მაგალითად, ბიბლიის წიგნთა გიორგისეულ ტექსტებში დასტურდება ტრანსლიტერაციით

¹⁰³ მ. შანიძე, ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები.

¹⁰⁴ გ. ზვიადაძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელი, ქალწულებისათვის, გვ. 20.

გადმოტანილი არაერთი ლექსიკური ერთეული (ბარბაროზ, ვასილისკოს, ორდანო და სხვ.), რომლებიც ბიბლიის წინათონურ თარგმანებში შესაბამისი ქართული ლექსიკური ერთეულებით არის გადმოტანილი. ლექსიკურ ერთეულთა ეტიმოლოგიური თარგმანის საკმაოდ ბევრი შემთხვევა დასტურდება *ქებათა-ქების კომენტარებში*: *φισικερδία* - კაცთ-მოთნეობა, *φισბიξισ* - დიდების-მოყუარება, *φισχορηματία* - სახმართ-მოყუარება, *μεγαληγορία* - მალლად-მეტყუელება (*idle talk*). ვხვდებით, ასევე, აღწერით თარგმანებსაც, მაგალითად: *ἀρτηρία* – გულისა ეზო.¹⁰⁵

ამგვარად, გიორგი მთაწმინდელის მიერ რედაქტირებული ტექსტები, თუ მის მიერ შესრულებული თარგმანები, ასე შეგვიძლია დავახასიათოთ: ისინი მეტ-ნაკლებად წყაროზე ორიენტირებული ტექსტებია, თუმცა თავისუფალი თარგმანის ნიშნებს ჯერ კიდევ შეიცავენ - ქართული ენისათვის ბუნებრივ ნორმებს იცავენ. მასთან, ისევე როგორც ექვთიმესთან ყველაზე მცირე სათარგმნელი ერთეულია წინადადება. ელინიზაციის ნიშნები ყველაზე შესამჩნევი მის ლექსიკაშია.

თეოფილე ხუცესმონაზონის მთარგმნელობითი კონცეფცია იკვეთება მის მიერ ნათარგმნ თხზულებათა კოლოფონებში. კოლოფონში, რომელიც ერთვის მეტაფრასული კრებულის თეოფილესეულ თარგმანს, ის, გიორგი ათონელის მსგავსად, სთხოვს მომავალ გადამწერებს არაფერი შეცვალონ მის თარგმანში; ის ამგვარად აყალიბებს თავის პოზიციას:

„ნუცა სიტყუასა სცვალენ, ნუცა თავსა და ნუცა წერტილსა, რამეთუ მე თავით ჩემით არარად დამიწერია, არცა ჩამირთავს და არცა დამიკლია რაოდენ ჩემგან ეგებოდა და ქართული ენაჲ თავს-იდებდა, არამედ ვითარცა ბერძულად მიპოვია წიგნთა შინა მართალთა და ფრიადცა წარჩინებულთა, ესრეთვე ქართულად დამიწერია. ხოლო უკუეთუ ვინმე ამას ურწმუნო იყოს, შეაწამენ და მიერ ისწავენ ჭეშმარიტებაჲ სიტყუსაჲ.“¹⁰⁶

როგორც ვხედავთ, თეოფილე გაცილებით უფრო კატეგორიულია, ვიდრე გიორგი მთაწმინდელი. მისი შენიშვნით, მას არანაირი ცვლილება არ შეუტანია თავის თარგმანში, არაფერი შეუცვლია ქართული ენის ნორმების მიხედვით, არამედ მხოლოდ ის გადმოუტანია, რაც ბერძნულ დედანშია (შდრ. გიორგის გამონათქვამს: „ჩუენ, რომელი ჯერ-იყო, ჩავგრთავს, და რომელი ჯერ-იყო, დაგვკლია, ვითა ჩუენსა ენასა მოჰვიდოდა“). თეოფილეს ეს განცხადება თითქმის უტოლდება ელინოფილი მწიგნობრის, ეფრემ მცირის პოზიციას, რომელიც იკვეთება გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების ეფრემისეულ, საკმაოდ ელინიზებულ, თარგმანთა შეფასებაში. ეფრემის

¹⁰⁵ გ. კიკნამე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელის თარგმნებაჲ ქებისა ქებათაჲსაჲ.

¹⁰⁶ ლ. ახოზამე, რ. გვარამია და სხვები (გამოც.) ათონური კოლექცია I, გვ. 78.

თქმით, ეს თარგმანები მას შეუქმნია „არა ქართულისა შუენებითა, არამედ ბერძულისა შედარებითა“.¹⁰⁷

აღსანიშნავია, რომ თეოფილეს ულტრაელინოფილურ განცხადებებს არ ადასტურებს მისი თარგმანების კვლევა; ისინი, მართალია, მისდევს ბერძნულს, მაგრამ განსაკუთრებული სიზუსტით – არა. უმცირესი სათარგმნი ერთეული აქაც, ისევე, როგორც ექვთიმესა და გიორგისთან, წინადადებაა. თეოფილესთან, ერთი მხრივ, გვხვდება ბერძნულის ანალოგიით ზმნის გამოტოვების შემთხვევები, მიმდევობური კონსტრუქციები, ინფინიტიური ფორმები თუ პასიური კონსტრუქციები, მაგრამ ზომიერად, არა ჭარბი რაოდენობით. მეორე მხრივ, დასტურდება ბერძნული სინტაქსური კონსტრუქციების გაქართულების შემთხვევებიც – ბერძნულისათვის დამახასიათებელ რთულ წინადადებებს თეოფილესთან ენაცვლება შედარებით მოკლე, დამოუკიდებელ ერთეულებად დაყოფილი წინადადებები.¹⁰⁸

თეოფილე, როგორ მთარგმნელი, განსაკუთრებით კარგად ჩანს მეტაფრასული ტექსტების თარგმანებში, რომლებიც ჯერჯერობით ბოლომდე გამოცემული, შესწავლილი და შეფასებული მკვლევართა მიერ არ არის. თუმცა ზედაპირული დაკვირვების შედეგადაც შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხატვრულად გამშვენებული ტექსტების თარგმნისას ის გვევლინება მხატვრული სიტყვის ოსტატად, რომელსაც მეტაფრასული ტექსტების ყველა მხატვრული დეტალი თუ ნიუანსი ბუნებრივად, ყოველგვარი ხელოვნურობის გარეშე გადმოაქვს ქართულად.

XI საუკუნის ბოლოს ქართული მთარგმნელობითი ტრადიცია უკვე მტკიცედ დგას ელინოფილურ პოზიციაზე. ეფრემ მცირე, რომელიც თავისი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე 70-იან-80-იან წლებში ჯერ კიდევ ათონელთა, განსაკუთრებით გიორგი მთაწმინდელის მთარგმნელობით მეთოდს მიმართევს, 90-იან წლებიდან მოყოლებული ძირითადად ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანებს ქმნის.

ეფრემის ამ პერიოდის თარგმანები მაქსიმალურად დაახლოებულია ორიგინალთან, მათში ასახულია ბერძნული დედნის ყველა აზრობრივი ნიუანსი თუ ენობრივ-სტილისტური თავისებურება, თავს იჩენს სწრაფვა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის მწყობრი სისტემის ჩამოყალიბებისაკენ. ამ კუთხით გამორჩეულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის კრებულისა და არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემისეული თარგმანები. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანების შექმნა ეფრემის თვითმიზანი არასოდეს ყოფილა, ის თარგმნისას ყოველთვის ითვალისწინებდა სათარგმნი თხზულების

¹⁰⁷ თ. ბრეგამე, მ. ქავთარია, ლ. ქუთათელაძე (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, გვ.186.

¹⁰⁸ ს. მახარაშვილი, თეოფილე ხუცესმონაზონი.

ჟანრს, მის დანიშნულებას. მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავისა და არეოპაგიტული კორპუსის ელინიზებული, სიტყვა-სიტყვითი თარგმანების პარალელურად ის ამ თხზულებათა კომენტარებს (ბასილი მინიმუსას – გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემთხვევაში, და მაქსიმე აღმსარებლისას, გერმანე კონსტანტინოპოლელისას და სხვ. – არეოპაგიტული კორპუსის შემთხვევაში), თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით თარგმნის და ბერძნული წყაროებისაგან დამოუკიდებლად საკუთარი განმარტებებიც კი შეაქვს ამ თარგმანებში.

ეფრემი თავის სიტყვასიტყვითი, წყაროზე ორიენტირებული თარგმანის შესახებ აღნიშნავს: „სიტყუად შედარებული ბერძულისა და მართებითი არა აკლს“.¹⁰⁹ თავისი თარგმანის ბერძნულ დედანთან სიახლოვეს ის განსაკუთრებით უსვამს ხაზს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა თარგმანებზე დართულ შესავალსა და კოლოფონებში. როგორც ის მიუთითებს, მან გრიგოლის საკითხავები თარგმნა „არა ქართულისა შუენებითა, არამედ ბერძულისა შედარებითა“;¹¹⁰

ეფრემის სიტყვასიტყვით – ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანებში უხვად ვხვდებით ბერძნულ სინტაქსურ კალკებს; ხშირია წინადადების წევრთა, განსაკუთრებით შემასმენლის გამოტოვების შემთხვევები, დასტურდება ბერძნული ენისათვის ბუნებრივი, თუმცა ქართულისათვის ხელოვნური მიმღეობური, ინფინიტივური, პასიური კონსტრუქციები.

ეფრემ მცირეს უდიდესი წვლილი მიუძღვის ქართული საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის შექმნაში. სწორედ მისი ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ხასიათის ტექსტების ელინოფილური თარგმანებიდან და მის შესავლებში გამოთქმული თეორიული შეხედულებებიდან იწყება ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ამ ტიპის ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბება, რომელიც იხვეწება და უკვე სისტემის სახითაა წარმოდგენილი გელათის საღვთისმეტყველო სკოლის გვიანელინოფილურ თარგმანებში და იოანე პეტრიწთან. ეფრემი, რომელსაც ფილოსოფიური ტექსტების თარგმნაში პირველობა ერგო, დიდი გამომწვევის წინაშე იდგა და ეს სრულად ჰქონდა გააზრებული. ვგულისხმობთ არეოპაგიტული კორპუსისა და დამასკელის „დიალექტიკისა“ და „გარდამოცემის“ თარგმნას, რომლებშიც ქრისტიანული სწავლება ანტიკური ფილოსოფიის ენაზე, ეფრემის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საწარმართო სიტყვით“ არის გადმოცემული. აი, რას წერს ის ამის შესახებ:

¹⁰⁹ Cod. A-24, 1v; მ. რაფავა (გამოც.), იოანე დამასკელი.

¹¹⁰ Cod. A-292, 279v; თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 174.

ვის ღმერთმან მისცეს წმიდისა დიონოსიოძის წიგნისა თარგმნაჲ, მრავალთა უჩუეველთა სიტყუათა უნდა მოპოვნებაჲ, რამეთუ წმიდისა დიონოსის თქუმულნი ყოველნი საწარმართოდთა სიტყუთა არიან.¹¹¹

ეფრემის შენიშვნებსა და წინასიტყვაობებში დასტურდება მსჯელობა ბერძნული სიტყვების პოლისემიური ბუნებისა და იმ სირთულის შესახებ, რაც ამ სიტყვების ქართულად თარგმნას ახლავს თან. „ღრმა უფსკრული“ ასე ახასიათებს ეფრემი ბერძნულ ენას ამ თავისებურების გამო.¹¹² ძველი ქართველი მთარგმნელები ამ ტიპის სიტყვებს თარგმნიდნენ სხვადასხვაგვარად, კონტექსტის გათვალისწინებით. ეფრემი იმის მომხრეა, რომ ბერძნული სიტყვა ქართულად სტაბილურად ერთი და იმავე ლექსიკური ერთეულით იყოს გადმოტანილი.

ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტერმინებს, რომლებიც, უმეტესწილად, დერივაციულ სიტყვებს წარმოადგენენ, ეფრემი თარგმნის ეტიმოლოგიურად, ანუ შემადგენელი კომპონენტების მიხედვით.¹¹³ ესენია ბერძნული კომპოზიტები და პრეფიქსიანი სიტყვები. საზოგადოდ, ამგვარი სიტყვების კალკირების შემთხვევებს წინაელინოფილურ ქართულ თარგმანებშიც ვხვდებით, მაგრამ განსაკუთრებით დიდი რაოდენობითა და სისტემატურად ისინი სწორედ ქართველ ელინოფილთა თარგმანებში დასტურდება. ეფრემ მცირეს თავის ერთ-ერთ ანოტაციაში მოცემული აქვს კიდევაც წესები, თუ როგორ, რა ნიშნებით უნდა გამოისახოს გრაფიკულად „შედგმული სიტყვა“ - კომპოზიტი.

იშვიათ შემთხვევაში ეფრემთან ელინიზაცია მორფოლოგიასაც ეხება. ამ კუთხით ეფრემ მცირის ერთ ენობრივ ექსპერიმენტზე შევჩერდებით, რომელიც მდგომარეობს მის მიერ, ბერძნული ენის ანალოგიით, ქართულისათვის სრულიად უცხო კატეგორიის, გრამატიკული სქესის შემოტანის მცდელობას.¹¹⁴ მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მე-19 ჰომილიაში საუბარია მოსეს მიერ აღმართულ კარავზე, რომელსაც ებრაელები – მამაკაცები და ქალები – სხვადასხვა შესაწირავს სწირავდნენ: οἱ δὲ οὗτοι ἔκαστος, ἢ ἑκάστη τύχισεν ἔχοντες.¹¹⁵ ამ ფრაზის ეფრემისეული თარგმანია: „ხოლო სხუანი [სწირავდნენ] რაჲცა რაჲმე მას ანუ მასასა აქუნდა

¹¹¹ Cod. A-24, 102r; რ. მიმინოშვილი, მ. რაფავა (გამოც.), წმ. იოანე დამასკელი, გვ. 208.

¹¹² დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები.

¹¹³ ტერმინი “ეტიმოლოგიური თარგმანი”, რომელიც გულისხმობს კომპოზიტების ერთი ენიდან მეორეზე გადატანას შემადგენელი ნაწილების მიხედვით, ეფუძნება „ეტიმოლოგიის” შუა საუკუნეობრივ გაგებას – სიტყვების დაშლა შემადგენელი ნაწილების მიხედვით, რითაც მათი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა ცხადდება. ეს ტერმინი ამ მნიშვნელობით გამოყენებულია მთარგმნელობით მეთოდსა და პრაქტიკაზე არსებულ ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, იხ. S. BROCK, *Aspects of translation Technique in Antiquity*, pp. 84-86.

¹¹⁴ თ. ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი.

¹¹⁵ PG 36, col. 1052 C 3-4.

დამთხვევით.¹¹⁶ (ამ ფრაზის ექვთიმესეული თარგმანია: `და სხუათა, რაჲცა ვის ჰელ-ეწიფებინ, მამათა გინა დედათა”).¹¹⁷ ეფრემისეულ თარგმანს ერთვის მარგინალური შენიშვნა: „შეისწავე, მასი – მამაკაცისათჳს და მასა – დედაკაცისათჳს.“¹¹⁸ როგორც ვხედავთ, ეფრემმა ἑκάρστος და ἑκάρστη ქართულად პირის ნაცვალსახელებით გადმოიტანა და მათი სქესის მიხედვით გამიჯვნის მიზნით, ἑκάρστη-ს (მდედრ. სქ.) შესაბამის ქართულ ნაცვალსახელს დაურთო სუფიქსი -ა მდედრობითი სქესის ბერძნული სახელის დაბოლოების, -α-ს ანალოგიით. ასე შეიქმნა ქართული ენისათვის სრულიად უჩვეულო ფორმა – მდედრობითი სქესის ნაცვალსახელი *მასა*.

საინტერესოა თავისთავად მდედრობითი სქესის შინაარსის მქონე სიტყვის – *ქალწულის* – მდედრობითი სქესის ფორმით წარმოდგენა პასაჟში, რომელშიც საუბარია ნატიკური მითოლოგიის ქალღმერთის, არტემისის შესახებ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ერთ-ერთი ლიტურგიკული სიტყვიდან. როგორც ცნობილია, -ა სუფიქსს, რომელსაც ეფრემი ბერძნულის ანალოგიით მდედრობითი სქესის გამოსახატავად იყენებს, ქართულში კნინობითის ფუნქციაც აქვს. ასე რომ, ვფიქრობთ, ეფრემი აქ გარკვეულ ხერხს მიმართავს: სიტყვიდან *ქალწული*, რომელიც ქრისტიანთათვის, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისმშობლის სახელთან არის ასოცირებული, ის აწარმოებს ხელოვნურ ფორმას *ქალწულა*, სადაც -ა სუფიქსს, მდედრობითი სქესის აღნიშვნასთან ერთად, კნინობითი დატვირთვაც აქვს. ამის შედეგად პასაჟი წარმართთა ქალღმერთზე ქართულ თარგმანში დამცინავ, ირონიულ ელფერს იძენს. 16 ლიტურგიკული სიტყვის ეფრემისეულ თარგმანში, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ბერძნულთან განსაკუთრებული სიახლოვით არის შესრულებული, ეს ერთ-ერთი იმ იშვიათ შემთხვევათაგანია, როდესაც ტექსტში ისმის მთარგმნელის ხმა, გამჟღავნებულია ეფრემის პირადი, ანტიწარმართული განწყობა.

ეფრემ მცირის მიერ ქართულში შემოტანილი მდედრობითი სქესის კატეგორია თავს იჩენს შემდგომი პერიოდის ულტრაელინოფილურ თარგმანებშიც, შემდგომ კი, როგორ მოსალოდნელი იყო, სრულიად ქრება ენიდან.

ეფრემის თარგმანებში საკმაოდ უხვად დასტურდება ბერძნულიდან უთარგმნელად - ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვები, რაც ელინოფილური თარგმანებისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა.

თავის თარგმანებზე დართულ მარგინალურ ანოტაციებში ეფრემი საუბრობს საკითხზე, თუ რა შემთხვევაში შეიძლება გადმოიტანოს მთარგმნელმა ორიგინალიდან

¹¹⁶ S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, I, p. 183.

¹¹⁷ იქვე, p. 182.

¹¹⁸ Cods. Jer. iber. 15, 4v; A-109, 4v.

ლექსიკური ერთეული თარგმანის გარეშე. მისი აზრით, ბერძნული სიტყვის უთარგმნელად გადმოტანა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია გამართლებული, თუკი მისი ეკვივალენტის მოძიება ქართულ ენაში ვერ ხერხდება. მაგალითად, ეფრემის მიხედვით, ბერძნული ლექსიკური ერთეულის – ἡσυχίᾳ (მეეტლე, რომელიც მართავდა ორთვიან ეტლს ანტიკურ სამყაროში) შესატყვისი ქართულში არ არსებობს – „ამისთვის ბერძულივე დავწერე, ინიოხი“ – მიუთითებს მთარგმნელი.¹¹⁹ სხვა მაგალითები: ეფრემმა ქართულში ვერ მოიძია სხვადასხვა ხელობის აღმნიშვნელი ბერძნული ლექსემების შესატყვისი ქართული სიტყვები, ამიტომ ამ ტერმინების უთარგმნელად გადმოტანაც მას შესაძლებლად მიაჩნია: „[ამ სიტყვების] დაგდებასა, ანუ ტყუვილით დაწერასა, ბერძულადვე დაწერა ვირჩიე.“¹²⁰ ამ მხრივ მისაბამი ეფრემისთვის ბერძნები არიან, რომლებსაც ასეთ შემთხვევაში უცხო საგანთა აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები პირდაპირ გადმოაქვთ უცხოური ენიდან, მაგალითად, არაბულიდან *შაქარი – სახარად, ყულყასი – კულკასად, ზაფრანა– ზაფარად*. ეფრემმა ვერც ბერძნული $\sigma\phi\alpha\iota\sigma$ -სა და $\eta\mu\sigma\phi\alpha\iota\sigma$ -ს შესატყვისი იპოვა ქართულში და ამიტომ ისინი ტრანსლიტერაციით გადმოიტანა „ხოლო მე, ვინაფთგან ძუელითგანი სახელი ქართულად ვერა ვპოე ვისგან, იგივე ბერძული სფერი დავდევ“,¹²¹ – აღნიშნავს ეფრემი. საყურადღებოა კლასიკური რიტორიკის ერთ-ერთი ხერხის აღმნიშვნელი ტერმინი $\delta\iota\lambda\epsilon\mu\mu\alpha$, რომელიც დასტურდება ბასილი მინიმუსის კომენტარებში. ეფრემს ტრანსლიტერაციით გადმოაქვს ეს ლექსიკური ერთეული – *დილლიმა*, რითაც რამდენიმე საუკუნით უსწრებს წინ გვიანდელ ეპოქაში ევროპიდან რუსულის გზით ქართულში ხელახლა შემოსულ ტერმინს *დილემა*.¹²²

ნიშანდობლივია, რომ ეფრემისეულ თარგმანებში ზოგჯერ დასტურდება ისეთი სიტყვების ბერძნულიდან უთარგმნელად გადმოტანის შემთხვევებიც, რომლებსაც ძველ ქართულში მკვიდრი შესატყვისები აქვს. ასეთია, მაგალითად, ფლორასა და ფაუნასთან დაკავშირებული ლექსიკური ერთეულები: $\rho\acute{\iota}\nu\delta\omicron\nu$ – *როდო (ვარდი)*, $\kappa\acute{\upsilon}\mu\upsilon\delta\iota\varsigma$ – *კუმინდი (ქორი)*, $\kappa\rho\iota\kappa\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\lambda\omicron\varsigma$ – *კროკოდილო (ძველქართულად ხვთქი)*. საზოგადოდ, ამ ტიპის ტერმინოლოგიის ტრანსლიტერაციით გადმოტანის შემთხვევები ადრეული პერიოდიდან დასტურდება ძველ ქართულ ლექსიკაში; მაგალითად, წინა ელინოფილურ თარგმანებში ვხვდებით შემდეგ სიტყვებს: *ივო–წიცი*

¹¹⁹Cod. A-689, 238v; ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, გვ. 203.

¹²⁰„ამისთვის დაგდებასა, ანუ ტყუვილით დაწერასა, ბერძულადვე დაწერა ვირჩიე“, Cod. A-1115, 223r; ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, გვ. 203-204.

¹²¹ Cod. A-109, 61r, *Jer. iber.* 15, 66v, *Jer. iber.* 43, 65v, *Jer. iber.* 13, 319r; თ. ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი, გვ. 208.

¹²² იგივე შეიძლება ითქვას ექვთიმე მთაწმინდელთან, ხოლო მოგვიანებით იოანე პეტრიწთან დადასტურებულ ლექსიკურ ერთეულებზე – *ენტესიობა / ენთესიობდეს / ენთუსიექმნილი*, რომლებიც მომდინარეობენ ბერძნული ზმნიდან $\acute{\epsilon}\theta\iota\sigma\iota\delta\acute{\epsilon}\zeta\alpha$, Otkhmezuri (ed.), *Pseudo-Nonniani*.

(*იბისი*), *კობლიო*–κοιχύλιον (*მოლუსკი*), *კროკო*–κρόκιος (*ზაფრანა*), *კკუნო*–κύνκιος (*გედი*).¹²³

ეფრემი ასახელებს ბერძნული სიტყვების უთარგმნელად გადმოტანის კიდევ ერთი საყურადღებო მიზეზს. მას გრიგოლ ღვთისმეტყველის ერთ-ერთი საკითხავის სათაურში (*ეპიტაფია მამისადმი*, *Oratio 18 = BHG 714*) ტრანსლიტერაციით აქვს გადმოტანილი სიტყვა *ეპიტაფია*, რომელსაც აშიაზე დართული აქვს მარგინალური შენიშვნა:

„შეისწავე, რამეთუ *ეპიტაფია* ბერძულისაგან ქართულად *საფლავსა-ზედად* გამოითარგმანების. ხოლო მე, ვინაფთვან სხუად თვსაგან განკუთვნილი ძალი აქუნდა, ამისთვის ბერძულიცა სიტყუა დავჰწერე და ძალიცა მისი“.¹²⁴

კლასიკური რიტორიკის თეორიის მიხედვით, *ძალი* – δύναμις –რიტორიკული ტერმინია, რომელიც კლასიკური რიტორიკული ფორმის მშვენიერებას აღნიშნავს.¹²⁵ ეფრემი სიტყვას *ეპიტაფია* სათაურის დასამშვენებლად უნდა იყენებდეს, ანუ ბერძნულ სიტყვას ტექსტში რიტორიკული ორნამენტის დანიშნულება, მხატვრული ფუნქცია აქვს მინიჭებული. დღეს ძველ ქართულ ტექსტებში უთარგმნელად გადმოტანილი ბერძნული სიტყვები ძნელად თუ აღიქმება მხატვრულ სახეებად, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს სიტყვები – ელინური განათლებულობის სიმბოლოები – ტექსტს განსაკუთრებულ ელფერს, უცხოურ ჟღერადობას, ამაღლებულობის, მწიგნობრულობის ეფექტს მატებდნენ.

როგორც ცნობილია, ფილისოფია-ს პატრისტიკულ ლიტერატურაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს, რომელთაგან ჩვენთვის ამჯერად საყურადღებოა ორი: ფილისოფია, როგორც საღვთო სიბრძნე, და ფილისოფია, როგორც წარმართული სიბრძნე. ეფრემის ადრეულ თარგმანებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ეფრემი ცდილობს ლექსიკურ დონეზე განასხვავოს ეს ორი მნიშვნელობა – იქ, სადაც გრიგოლი საუბრობს საღვთისმეტყველო სიბრძნეზე, ეფრემი იძლევა ამ სიტყვის ეტიმოლოგიურ თარგმანს (სიტყვის თარგმნა შემადგენელი ნაწილების მიხედვით) – *სიბრძნის-მოყუარება*, ხოლო იქ, სადაც საუბარი წარმართულ სიბრძნეზეა, ეფრემს ტრანსლიტერაციით გადმოაქვს ეს სიტყვა – *ფილოსოფია*. თუმცა გვიანდელ თარგმანებში ამგვარი მიდგომა აღარ დასტურდება.¹²⁶

ტრანსლიტერაციით გადმოტანილ ბერძნულ სიტყვას ეფრემი, უმეტეს შემთხვევაში, ურთავს განმარტებას, რომელიც მის გვიანდელ თარგმანებში აშიაზეა

¹²³ OTKHMEZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani*.

¹²⁴ Cod. A-292, 365v. თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 180.

¹²⁵ ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა.

¹²⁶ იქვე.

ხოლმე მოთავსებული. განმარტება, უმეტეს შემთხვევაში, სიტყვის ეტიმოლოგიურ თარგმანს წარმოადგენს, ზოგჯერ კი ეფრემი განმარტების სახით იძლევა სიტყვის კულტურულ ეკვივალენტს. აი, ამგვარად არის განმარტებული $\tau\rho\alpha\upsilon\delta\iota\sigma\upsilon\rho\acute{\alpha}\rho\iota$ და $\kappa\alpha\mu\alpha\delta\iota\sigma\upsilon\rho\acute{\alpha}\rho\iota$:¹²⁷

„შეისწავე, ვითარმედ გარეშეთანი არიან გამომეტყუელებანი ესე, რამეთუ ტრაგიკოელნი – გოდებათამეტყუელ, ხოლო კომიკოელნი მოკიცხაობათ ამწერალ არიან“.¹²⁸

დიაქრონულად რომ გავადევნოთ თვალი ორი ტერმინის, *ტრაგედიისა* და *კომედიის* გადმოტანის პროცესს ეფრემის სხვადასხვა დროის თარგმანებში, დავინახავთ, რომ ერთ-ერთ ადრეულ თარგმანში, გრიგოლის 22-ე არალიტურგიკულ საკითხავში (N 8), ისინი შინაარსობრივად, აღწერითად არის ნათარგმნი: $\kappa\alpha\mu\alpha\delta\iota\alpha$ თარგმნილია, როგორც *სასაცილო*, ხოლო $\tau\rho\alpha\upsilon\delta\iota\alpha$, როგორც გულის სატკივარი - *საღმობაჲ ესე გულისა*. გვიანდელ თარგმანში, ბასილი მინიმუსის კომენტარებში, ეს სიტყვები უკვე ტრანსლიტერაციით არის გადმოტანილი, თუმცა განმარტების გარეშე არ არის დატოვებული.

დაბოლოს, როგორია ეფრემის თარგმანების მკითხველი? ამ შეკითხვაზე პასუხს ისევ თავად ეფრემი გვაწვდის. მისი წარმოდგენით, ეს ადარ არის ათონური ეპოქის „სიჩვილეში მყოფი“ კითხველი, არამედ ეს არის ადამიანი, რომელიც საკუთარ განვითარებაზე ზრუნავს, ის მეძიებელია, რომელიც მზადაა რთული მასალა აითვისოს. „ფილოთეონ ისტორიის“ შესავალში ეფრემი აღნიშნავს, რომ მას ეს თხზულება შეეძლო ეთარგმნა გარკვეული ცვლილებებით, მარტივად, მაგრამ ის ასე შეგნებულად არ მოიქცა, თარგმნა ისე, როგორც ბერძნულშია - ფიგურალური ენით; მართლაც, ამ თარგმანში მას უცვლელად გადმოაქვს ბერძნული დედნის ალუზიები და მხატვრული სახეები და ამის შესახებ აკეთებს შემდეგ კომენტარს:

ესევეთარი ქცეულებაჲ, გინა თხზულებაჲ სიტყვსაჲ არა უქმარ არს სწავლისმოყუარეთა და კეთილად გამომეძიებელთათჳს, რადთა განჰმზადნეს უღრმესთადრე წიგნთათჳს“¹²⁹

ქართველი მკითხველის „ღრმა წიგნებისათვის განმზადება“ - ამ მიზანს ემსახურება ეფრემის ელინიზებული თარგმანები.

სწორედ ამგვარ მკითხველზეა ორიენტირებული XI-XII საუკუნების მიჯნის მწიგნობრის, არსენ ვაჩეს-ძის „დოგმატიკონი“. ეს აშკარად ჩანს „დოგმატიკონის“ ერთ-

¹²⁷ მსგავსი მაგალითები დასტურდება ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ეფრემისეულ თარგმანშიც, იხ. OTKHMEZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani*.

¹²⁸ Cod. Jer. 43, 140v; თ. ბრეგამე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 145-146.

¹²⁹ დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, გვ. 214.

ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილის, იოანე დამასკელის „დიალექტიკისა“ და „გარდამოცემის“ არსენისეული თარგმანის მიხედვით, რომელიც შესრულებულია ეფრემ მცირის მიერ ამ თხზულების თარგმნიდან სულ რაღაც ორი თუ სამი ათეული წლის შემდეგ. დროის მცირე შუალედში დამასკელის თხზულების მეორეჯერ თარგმნის ფაქტი უკვე მიანიშნებს ქართველ ინტელექტუალთა გაზრდილ მოთხოვნას წმინდა ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო შრომების მიმართ. ამ ძეგლის მკვლევართა მიერ შენიშნულია, რომ თავისი ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიით არსენ ვაჩეს-ძის თარგმანი გაცილებით მაღლა დგას, ის უფრო ადეკვატურია ბერძნულისა და უფრო დახვეწილია ენობრივად, ვიდრე ეფრემ მცირის ასევე თავისთავად საკმაოდ მაღალი დონის თარგმანი. აი, რას წერს არსენი თავისი თარგმანისა და მთარგმნელობითი მეთოდის შესახებ თავის ერთ-ერთ კოლოფონში:

და არცა რად ბერძნულისაგან დამიგდია და არცა რად ზეპირითა დამირთავს; და თუ სიბნელე რადმე სადმე ანუ სიდუხჭირე შესდგამს, იგი ბერძნულისა შედარებულობისაგან არს, და არა ქართულთა სიტყუათა და შუწნებასა ვერ მეცნიერობისაგან. ყოველივე მომიტევეთ და ყოველისათვისვე შემინდევით, და უსასყიდლოდ წმიდად ლოცვაჲ თქვენი საჯსარ-ყავთ საწყალობელისა სულის ჩემისა.¹³⁰

ამგვარი რთული გზის გავლა უწევდათ XI საუკუნის ქართველ მწიგნობრებს, გზისა, რომელიც სავსე იყო დაუღალავი ძიებებით, ექსპერიმენტებით, ხშირ შემთხვევაში, საკუთარი თავისა თუ ერთმანეთის გამართლების საჭიროებით, საკუთარი და კოლეგების პოზიციების გამაგრების მიზნით სხვადასხვა ავტორიტეტების მოშველიებით და მისთ. ეს არ იყო მარტო ფილოლოგიური ხასიათის შრომა, მთარგმნელობითი სამუშაო, ეს იყო მიზანმიმართული სწრაფვა ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისაკენ ცივილიზებულ ქრისტიანულ ოიკუმენეში საკუთარი ინტელექტუალური მონაპოვრით.

უნდა ითქვას, რომ მთელი XI საუკუნის მანძილზე წარმოებულმა ქართველთა ინტელექტუალურმა შრომამ თავისი შედეგი გამოიღო. ქართველებმა აითვისეს და გაითავისეს ცივილიზებული ქრისტიანული სამყაროს ნააზრევი, აქციეს ის საკუთარი, ეროვნული აზროვნების ნაწილად; სწორედ ათონელების, ეფრემის მცირისა და სხვა მწიგნობართა თარგმანებზეა განსწავლული პირველი ორიგინალურად მოაზროვნე ქართველი ფილოსოფოსი, იოანე პეტრიწი; ეს თარგმანები ასახულია XII-XIII სს. ქართულ ისტორიოგრაფიასა და სახოტბო პოეზიაში; ეს ლიტერატურული მემკვიდრეობა უმაგრებს ზურგს დავით აღმაშენებლის ამბიციას, გახსნას საქართველოში გელათის საღვთისმეტყველო სკოლა, ეროვნული სასწავლებელი

¹³⁰ Cod. S-1463, f. 39r-v.

ქართველ ყრმათათვის – „სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი“;¹³¹ დაბოლოს, სწორედ ქართველ მწიგნობართა მიერ გადმოტანილი დიდი კაბადოკიელების, არეოპაგიტული კორპუსის, მაქსიმე აღმსარებლისა და სხვა წმინდა მამათა სიბრძნე ასაზრდოებს შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“.

XI საუკუნის ქართული ხელნაწერის სტრუქტურა

XI საუკუნეში მიმდინარე ლიტერატურულ-მწიგნობრულმა თუ ენობრივმა პროცესებმა, ქართული მწიგნობრული ტრადიციისათვის მანამდე ნაკლებად ცნობილი ჟანრების (ეგზეგეტიკა, სქოლასტიკა, დოგმატიკა, კომენტარული ჟანრი) შემოტანამ და ახალი მთარგმნელობითი მიმდინარეობის, ელინოფილიზმის გაჩენამ, ზეგავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების ქართული ხელნაწერ წიგნზე, ანუ მწიგნობრულ სამკუთხედში – ტექსტი - ხელნაწერი - მკითხველი – ერთ-ერთი კომპონენტის, ტექსტის სპეციფიკის შეცვლა (ვგულისხმობთ ჟანრობრივ და ენობრივ ცვლილებებსა და სიახლეებს) აისახა დანარჩენ კომპონენტებზე – ხელნაწერსა და მკითხველზე.

სიახლე, რომელიც თავს იჩენს ქართულ ხელნაწერში X საუკუნის ბოლოდან და რაშიც აშკარად ჩანს ბერძნული ტრადიციის გავლენა, არის მასში ისეთი სტრუქტურული ელემენტების გაჩენა, რომლებსაც პრაქტიკული – სამიეზო და სასწავლო-საგანმანათლებლო დანიშნულება ჰქონდათ. ესენია ქრისტიანული მწერლობის ძეგლების თარგმანებზე დართული მთარგმნელისეული წინასიტყვაობები, სხვადასხვა ტიპის შენიშვნები და ნიშნები, რომლებიც ხელნაწერის აშიებზეა მოთავსებული, ასევე, ხელნაწერის სარჩევი („ზანდუკი“) და ლექსიკონი. ეს ელემენტები მანამდე არ იყო, ან თუ იყო, მხოლოდ სპონტანურად ქართულ ხელნაწერში, ხოლო XI საუკუნიდან მოყოლებული ისინი უკვე სისტემატურად დასტურდება. რაც მთავარია, ამ საუკუნეში ქართველი მწიგნობრები მკაფიოდ იაზრებენ ხელნაწერი წიგნის ამ ელემენტების ფუნქციებს და მათ შესახებ თეორიულ კონცეფციების აყალიბებენ.

წინასიტყვაობები. ქართულ ხელნაწერებში ათონის მწიგნობრული სკოლიდან მოყოლებული ჩნდება ახალი ელემენტი – წინასიტყვაობა. ესაა სასულიერო მწერლობის თარგმანებზე დართული მცირე ან საშუალო ზომის მთარგმნელისეული

¹³¹ დ. მელიქიშვილი, გელათის აკადემია, სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი სასწავლებელი ყრმათათვის.

ტექსტი, რომელშიც მთარგმნელი საუბრობს მის მიერ შესრულებულ სამუშაოზე, კერძოდ, სათარგმნელად შერჩეული თხზულებების ავტორის, მისი შექმნისა და ქართულად თარგმნის მიზეზებსა და ვითარებაზე, ადრეული თარგმანების არსებობის შემთხვევაში, მთარგმნელის მიერ შერჩეულ მთარგმნელობით მეთოდზე, ლიტერატურულ-თეორიულ საკითხებზე, ლექსიკის პრობლემებზე, რომლებიც მთარგმნელის წინაშე იდგა თარგმანზე მუშაობის დროს და სხვ. ქართულ წყაროებში ეს ტექსტები შემდეგი სახელწოდებებითაა მოხსენიებული: „წინათქუმა“, „წინაბჭე“, „თავისა ანდერძი“, „წინამესავალი“, „მესავალი“. ამ სახელწოდებებისა და თავად ტექსტების ანალოგები ბერძნულ ხელნაწერულ ტრადიციაში დასტურდება. ესენია: *prooimion*, *hypothesis*, *scopos* – ალექსანდრიული და ანტიოქიური ტრადიციის წინასიტყვაობები, რომლებიც, თავის მხრივ, სათავეს ანტიკურობიდან იღებს.¹³² ეს წინასიტყვაობები ქართველი მთარგმნელებისათვის კარგად იყო ცნობილი უშუალოდ ბერძნული წყაროებიდან – მათ მიერ სათარგმნელად შერჩეული ტექსტებიდან, რომლებიც უმეტესად შეიცავდნენ ბიზანტიელ ავტორთა ასეთივე ტიპის წინასიტყვაობებს. მაგალითად, ამგვარ წინასიტყვაობას ეპისტოლის ფორმით შეიცავს გრიგოლ დვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავებზე დართული ბასილი მინიმუსის კომენტარები, რომლებიც ეფრემ მცირის მიერ არის ნათარგმნი. წინასიტყვაობა – იოანე დამასკელის ეპისტოლე მაიუმის ეპისკოპოსის, კოზმანის მიმართ – უძღვის იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს.“

ამგვარად, ბერძნულის ანალოგიით ამგვარ ტექსტებს ქართველი მწიგნობრებიც თხზავდნენ. მაგალითად, წინასიტყვაობები დასტურდება ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანებში. ესენია: იოანე სინელის „კლემასის“ ექვთიმე მთაწმინდელისეულ თარგმანზე დართული შესავალი, რომელშიც ექვთიმე საუბრობს თხზულების სათაურისა და ავტორის, ამ თხზულების ადრეული თარგმანის რაობისა და მისი ხელმეორედ თარგმნის აუცილებლობის შესახებ; წარმოდგენილია ტექნიკური ინსტრუქცია, თუ როგორ უნდა გადაიწეროს ეს თხზულება;¹³³ ვრცელი ისტორიულ-თეოლოგიური შესავალი ერთვის იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარების ექვთიმე მთაწმინდელის თარგმანს.¹³⁴

გიორგი მთაწმინდელის პარაკლიტონის ხელნაწერი, რომელიც გიორგისეულ ავტოგრაფს წარმოადგენს (*Ivir. iber.* 45) და რომელიც სვიმეონწმიდის მონასტერშია შექმნილი, შეიცავს საკმაოდ ვრცელ გიორგისეულ წინასიტყვაობას (2v-8v), რომელშიც

¹³² დობორჯგინიძე, *ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები*, გვ. 152-163.

¹³³ წამალაშვილი – ბუაჩიძე (გამოც.), *წმ. იოანე სინელი*, გვ. 13.

¹³⁴ შანიძე (გამოც.), *წმ. იოანე ოქროპირი*.

საუბარია საგალობელთა თარგმნის მეთოდოლოგიაზე, ჰიმნოგრაფიული კრებულის შედგენილობასა და მისი გამოყენების წესზე.¹³⁵

თეოფილე ხუცესმონაზონის ვრცელი წინასიტყვაობა ერთვის მის ავტოგრაფულ ხელნაწერს – სექტემბრის თვის მეტაფრასულ კრებულს (*Ivir. iber.* 20), რომელშიც საუბარია თეოფილე ხუცესმონაზონის სამწიგნობრო საქმიანობის შესახებ.¹³⁶ ხელნაწერის კოლოფონისა („ანდერძის“) და წინასიტყვაობის („შესავლის“) თეოფილესული შეფასება ამგვარია: „ვინცა ესე ჩემი წიგნი დასწეროთ, ყავთ სიყვარული, და ამას ჩემსა ანდერძსა ნუ დააგდებთ, რამეთუ თქუენთჳს მადლი არს და წიგნისათჳს უმტკიცეს არს, ეგრეცა – შესავალსა მას თავისასა.“¹³⁷

სრულიად გამორჩეულია ეფრემ მცირის წინასიტყვაობები, რომლებიც ერთვის ეფრემისეულ თარგმანებს: იოანე დამასკელის „დიალექტიკასა“ და „გარდამოცემას“, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვიან ლიტურგიკულ კრებულს (ნიშანდობლივია, რომ ეფრემის წინასიტყვაობას, ბასილი მინიმუსის წინასიტყვაობის მსგავსად, ეპისტოლის ფორმა აქვს: „ბერსა კვრიკეს ეფრემ მცირე“), ეპიფანე კვირელის „ფილოთეონ ისტორიას“, ფსალმუნთა და საქმე მოციქულთას კომენტარებს, არეოპაგიტულ კორპუსს.¹³⁸

ამ შესავლებში პირველად ქართული ჰუმანიტარული აზროვნების ისტორიაში ჩანს ქართველ მწიგნობართა თეორიული ნააზრევი – ქართველ მთარგმნელთა ლიტერატურულ-თეორიული, ტექსტოლოგიური, ფილოლოგიური გამოცდილება. ეს არის მნიშვნელოვანი ლიტერატურულ-ისტორიული წყაროები, რომელთა საშუალებითაც შესაძლებელი ხდება ძველი ქართული ლიტერატურული აზროვნებისა და მწიგნობრული გარემოს რეკონსტრუქცია.

მარგინალური შენიშვნები.¹³⁹ ქართულ ხელნაწერში მარგინალური ტექსტები (მოკლე შენიშვნები თუ ვრცელი კომენტარები) პირველად ათონის მწიგნობრულ წრეში ჩნდება. ისინი დასტურდება ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნ იოანე სინელის „კლემაქსის“ შემცველ ადრეულ ხელნაწერში (*cod. Ivir. iber.* 5), რომელიც ათონზეა გადაწერილი და 983 წლითაა დათარიღებული. ამ მოვლენის თეორიულ გააზრებას კი პირველად ვხვდებით შავი მთის მწიგნობრის, ეფრემ მცირის წინასიტყვაობაში, რომელიც ახლავს მის მიერვე ნათარგმნ იოანე დამასკელის

¹³⁵ Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens*, IX (XXIX), № 3-4, pp. 238-239.

¹³⁶ Blake, *Catalogue*, IX (XXIX), № 1-2, pp. 118-131; მეტრეველი (რედ.), *ათონური კოლექცია*, 1, გვ. 63-79; ღაღანიძე, *თეოფილე ხუცესმონაზონი*, გვ. 508-521.

¹³⁷ *Cod. Ivir. iber.* 20, 186r.

¹³⁸ ეფრემ მცირის წინასიტყვაობების გამოცემისათვის იხ. თვალთვამე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*.

¹³⁹ Otkhmezuri, *Medieval Sources*, pp. 284-287.

„გარდამოცემას“: „ვიტყვ ... კიდესა წარწერილთა თარგმანთაცა, რომელთაგანნი რომელნიმე ზეპირით დაწერილნია და რომელნიმე – დედისაგან. და ზეპირობისა მიზეზი ესე არს, ვინაჲთგან ყოველსა თარგმანსა უკმს შემატებაჲ სიტყვსაჲ რეცა განმაცხადებელად ძალისა... და უკუეთუ რაჲმე ძალისა განმაცხადებელი უკმდეს ჩუენსა ენასა, იგი კიდესა ზედა ადგილ-ადგილ და შესავალსა შინა თავსა წიგნისასა დავეწერო“.¹⁴⁰

ამგვარად, ეფრემ მცირის მიხედვით, არსებობს ორი ტიპის „კიდესა წარწერილი თარგმანი“, ანუ აშიაზე დაწერილი განმარტება: „ზეპირით დაწერილი“ და „დედისაგან“.

ზეპირით დაწერილი – შენიშვნები, რომლებიც შედგენილია ქართველი მწიგნობრისა და მთარგმნელის მიერ „ზეპირით“, ანუ სპონტანურად (extempore, impromptu), ტექსტის თარგმნისას. ქართულ სამეცნიერო ტრადიციაში მათ „შეისწავებებს“ უწოდებენ. ზეპირი განმარტების მიზანია „განმაცხადებელი ძალი“ შეჰმატოს ტექსტს, რაც განსაკუთრებით ესაჭიროება ბერძნულიდან სიტყვასიტყვით – მარტივად, შეუზავებველად და შეუხებელად – გადმოტანილ, ანუ ელინოფილურ თარგმანს. ბერძნულის ადეკვატურ თარგმანზე მუშაობისას მთარგმნელი მთლიანად ორიგინალს, მის ხელთ არსებულ ბერძნულ დედანს არის დაქვემდებარებული; ამ დროს, ერთი ენიდან მეორეზე გადატანის პროცესში, იქმნება გარკვეული სირთულეები, რომელთა დასაძლევად, ეფრემის აზრით, მთარგმნელმა უნდა მიმართოს მარგინალურ შენიშვნებს. ხელნაწერის აშეები ის თავისუფალი სივრცეა, სადაც მწიგნობარს შეუძლია განმარტოს გაუგებარი პასაჟის „ძალი“, გამოთქვას, გამოსახოს, მიანიშნოს ის, რისი თქმისა და გამოხატვის საშუალება მას არ ეძლევა ძირითად ტექსტზე მუშაობისას, სიტყვასიტყვითი თარგმანის შექმნისას; ამგვარ თარგმანზე მომუშავე მწიგნობარს შესაძლებლობა უნდა მიეცეს იყოს მთარგმნელი-ინტერპრეტატორი, ოღონდ მხოლოდ ხელნაწერის „კიდეზე“. შესაბამისად, მთარგმნელისეულ შენიშვნებს უხვად ვხვდებით სწორედ ელინოფილურ თარგმანთა აშეებზე და თითქმის ვერ ვხვდებით ექვთიმეს თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებული თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში, რადგან ეს თარგმანები თავად ექსპოზიციური, ანუ განმარტებითი ხასიათისა. ფაქტობრივად, იმ ტიპის განმარტებითი გავრცობები, რომლებიც თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით მომუშავე ექვთიმეს თარგმანებში ძირითად ტექსტშია ჩართული, ელინოფილთა მიერ აშეებზე შენიშვნების სახით არის გატანილი.

ელინოფილთა შენიშვნები, ძირითადად, მოკლეა; ისინი, უმეტესწილად, ფილოლოგიური, ენათმეცნიერული ხასიათისაა; ფაქტობრივად, ეს არის შუა

¹⁴⁰ რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი*, გვ. 67-68.

საუკუნეების ტექსტების კრიტიკული გამოცემის სამეცნიერო აპარატი. მარგინალური შენიშვნები, უმეტესწილად, ტექსტის ისეთ პასაჟებს ერთვის, სადაც არის რაღაც უცხო, უჩვეულო. მაგალითად, ქართული სიტყვა მოცემულია მდებარეობითი სქესის ფორმით, დასტურდება ახალი, უცხო ლექსიკური ერთეული, რთული ორთოგრაფიის მქონე სიტყვა, პუნქტუაციის სპეციფიკური ნიშნები, უცხოური – ბერძული ლექსიკური ერთეული, ბიბლიის ციტირებისას შეცვლილია ბიბლიური ტექსტი, ბერძნულ ხელნაწერებში წარმოდგენილია განსხვავებული ვარიანტული წაკითხვები და მისთ.

საყურადღებია, რომ ელინოფილების მარგინალური შენიშვნების წყარო ზოგჯერ მანამდე არსებული ექსპოზიციური თარგმანი შეიძლება იყოს. მაგალითად, ეფრემ მცირე გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავთა ბასილი მინიმუსის კომენტარების საკუთარ თარგმანს ხშირად ავრცობს ხოლმე გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების ექვთიმესეული თარგმანიდან ამოკრებილი ექსპოზიციური ხასიათის ჩანართებით;¹⁴¹ იოანე სინელის „კლემაქსის“ პეტრე გელათელისეულ თარგმანზე დართული მარგინალური ლექსიკური განმარტებების წყარო კი, ხშირ შემთხვევაში, „კლემაქსის“ ექვთიმეს მიერ თავისუფალი მეთოდით შესრულებული თარგმანია.¹⁴²

მარგინალურ შენიშვნათა სამიზნე აუდიტორია სხვადასხვაა. მაგალითად, ზოგჯერ განმარტება ერთვის ტექსტის ისეთ ადგილებს, რომელთა გადაწერისას გადამწერმა შეიძლება დაუშვას შეცდომა. ამ დროს ადრესატი გადამწერია. მაგალითად, ერთგან ეფრემი მიმართავს კიდევ მას: „ამისთვის ნუ განჰრევ სახელთა, მწერალო“. ეს მარგინალური შენიშვნა ახლავს გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებას“, რომელშიც ნახსენებია გეოგრაფიული სახელები „ნაზიანზი“ და „არიანზი“. ისინი, მართლაც, ადრეულია ხოლმე ქართულ ხელნაწერებში.¹⁴³ ზოგ შემთხვევაში ლექსიკური ხასიათის შენიშვნა საბუნებისმეტყველო ხასიათსაც იძენს, მაგალითად, ეფრემის მარგინალური შენიშვნა „სფერისა“ და „ჰემისფერის“ შესახებ, რომელთა მნიშვნელობის განმარტების პროცესში იკვეთება წარმოდგენა სამყაროს გეოცენტრული ხედვის შესახებ და სხვ.¹⁴⁴ ეს შენიშვნა შედგენილია კითხვა-მიგების სახით (ბერძნული რიტორიკის – *ეროტესის-აპოკრისისის* – მეთოდით), რაც აშკარად გამოკვეთს ამ მარგინალური შენიშვნის სასწავლო დანიშნულებას. დასტურდება, ასევე, შენიშვნები, რომლებშიც დასახელებულნი არიან ისტორიული პირები, ზოგიერთი მათგანი იძლევა საინტერესო ინფორმაციას შავი მთის კულტურულ-პოლიტიკური გარემოს რეკონსტრუქციისათვის.

¹⁴¹ მაგალითებისათვის იხ. ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 49-54.

¹⁴² მაგალითებისათვის იხ. ცინცამე, *ეფთვიმე ათონელი*, გვ. 83-108.

¹⁴³ ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 205-206.

¹⁴⁴ ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 207-218.

მეორე სახის მარგინალური შენიშვნები „დედისაგან არს“ – ანუ მომდინარეობს იმ ბერძნული წყაროდან, რომელიც ხელთ აქვს მთარგმნელს მოცემული თხზულების თარგმნისას. ეს არის ბიზანტიელ ავტორთა კომენტარები, რომლებიც ბერძნულიდან არის ნათარგმნი და ქართულ ხელნაწერებში, ბერძნულ ხელნაწერთა ანალოგიით, აშიებზე ერთვის ძირითად ტექსტს. ინტერესი ამ ტიპის კომენტარული ტექსტების მიმართ ათონური მწიგნობრული სკოლიდან იღებს სათავეს და განსაკუთრებით აქტუალური ხდება ქართველი ელინოფილების შემოქმედებაში. ამგვარია ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი „კლემაქსის“ აშიებზე წარმოდგენილი ბერძნულიდან ნათარგმნი განმარტებები. სხვადასხვა ბიზანტიელი ავტორის კომენტარები ახლავს აშიებზე ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი არეოპაგიტულ კორპუსს (cod. A-110); X საუკუნის ბიზანტიელი ავტორის, ბასილი მინიმუსის კომენტარები ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით¹⁴⁵ აშიებზე ერთვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის შემცველ კრებულს (cods. A-109, *Jer. iber.*: 15, 43). საყურადრებოა, ასევე, იოანე სინელის „კლემაქსის“ პეტრე გელათელის ელინოფილური თარგმანის შემცველი კრებულები, რომლებშიც ავტორისეული („ზეპირით დაწერილი“) და ბერძნულიდან ნათარგმნი („დედისაგან“ მომდინარე) კომენტარები აშიებზე გვერდიგვერდაა წარმოდგენილი, ბერძნულიდან ნათარგმნი – ქართული მთავრული გრაფემებით (ნომრებით), ხოლო ქართველი მწიგნობრისა – მთავრული გრაფემების გარეშე (დაუნომრავად). თავისი მარგინალური სამყაროთი სრულიად გამორჩეულია გელათის მწიგნობრულ წრეში შექმნილი რთული სტრუქტურის მქონე კრებული – გელათის კატენებიანი ბიბლია (cods.: A-1108, Q-1152 – XII-XIII სს.).

ამ თხზულებათა არაერთი ამგვარი არქიტექტონიკის მქონე ხელნაწერია ცნობილი ბერძნულ ხელნაწერულ ტრადიციაში. ამ ტრადიციის ღრმა ცოდნით არის შესრულებული ქართული კრებულები.

პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების წინასიტყვაობაში ეფრემი მიუთითებს კომენტარების აშიაზე დართვის მნიშვნელობაზე: „გარემოწერა იგი ამისთვის უქმნია, რადთა არა განიკუთოს სამოციქულო სიტყუა“.¹⁴⁶ როგორც ჩანს, ეს სიახლე – კომენტარების დართვა ხელნაწერის აშიაზე – არ იყო ადვილი გასატარებელი და დასანერგი ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში. ტექსტის განლაგება მარგინალიებზე საკმაოდ რთული ამოცანა უნდა ყოფილიყო გადამწერისათვის. როგორც პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების წინასიტყვაობიდან ირკვევა, სვიმეონწმინდის მონასტრის ბერებმა სთხოვეს ეფრემს, არ მიებაძა ბერძნულისათვის და გადამწერთა და

¹⁴⁵ Schmidt, *Les Commentaires*, pp. 155-181.

¹⁴⁶ თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*, გვ. 211.

მკითხველთათვის ხელსაყრელი ფორმა მიეცა კომენტართა ტექსტისათვის: „ეგრეთ უმჯობესად წამეს ბერთა ჩუენთა და იგი, მოთხვითად მოწერილი წმიდისა კვრილეს მიერ, მართლ-გავაწყვეთ უადვილესობად მწერალთა და მკითხველთა“.¹⁴⁷

მართლაც, პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების ქართულ ხელნაწერში როგორც ძირითად (განსამარტავ) ტექსტს, ისე განმარტებას, ხელნაწერი გვერდის ცენტრალური ნაწილი უკავია. ეს ტექსტები ერთმანეთს ენაცვლება სათაურებით: „მოციქულისაჲ“ და „თარგმანება“ (cod. *Ivir. iber.* 18).

წინასიტყვაობაში, რომელიც ერთვის არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანს, ეგრემი წერს:

„თავ-თავოანად შევამოკლე განმარტებაჲ, რაოდენი იტევდა გარემოწერაჲ წიგნისაჲ“.¹⁴⁸

როგორც ვხედავთ, ეგრემს მოუწია არეოპაგიტული კორპუსის ცალკეული კომენტარის შემოკლება, რათა კომენტართა განთავსება ხელნაწერის აშიაზე ყოფილიყო შესაძლებელი.

ამგვარად, ერთი მხრივ, ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ახლად შემოტანილმა მთარგმნელობითმა მეთოდმა, ელინოფილიზმმა, ხოლო, მეორე მხრივ, ახალი – კომენტარული – ჟანრის შემოტანამ გამოიწვია მნიშვნელოვანი ცვლილებები ხელნაწერი გვერდის არქიტექტონიკაში.

საძიებო სისტემა. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიახლე, რომელიც XI საუკუნის ქართულ ხელნაწერში ჩნდება, არის საძიებო სისტემის – სხვადასხვა სახის მარგინალური ნიშნების, „ზანდუკის“ (სარჩევი) და ლექსიკონის შემოტანა, რომელთა დახმარებითაც მკითხველს ეძლევა შესაძლებლობა ადვილად, შედარებით მარტივად ისარგებლოს წიგნით, სწრაფად, დროის ხარჯვის გარეშე მიაგნოს მასში მისთვის საჭირო ინფორმაციას. საძიებო სისტემა და მასთან დაკავშირებული თეორიული შეხედულებები პირველად ეგრემ მცირესთან, მისი თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში გვხვდება.

მარგინალური ნიშნები.¹⁴⁹ ეგრემის შენიშვნით, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული ხელნაწერის მარგინალური სივრცე სვიმეონწმინდის მონასტრის ბიბლიოთეკის ბერძნული ხელნაწერების მსგავსად საკმაოდ დატვირთული იყო მარგინალური ნიშნებით: „ხოლო „შეისწავენი“ და „განსაზღვრებაჲ“ „განჩინებითურთ“ და სამეცნიეროდ“ ესე არა ოდენ ამას წიგნსა, არამედ ყოველსავე წიგნთა ბერძულთა უწერიან კიდესა, რადთა რაჟამს სამეცნიეროსა

¹⁴⁷ იქვე, გვ. 212.

¹⁴⁸ იქვე, გვ. 222.

¹⁴⁹ Otkhmezuri, *Medieval Sources*, pp. 287-289.

რასმე სიტყუასა ეძიებდეს ვინმე, ადვილად პოვოს და არა უკმდეს მიმყოფრებული ჟამი ანუ ყოვლისავე გარდაკითხვად“.¹⁵⁰

მარგინალური ნიშნები – შეისწავე, განსაზღვრება, განჩინება, სამეცნიერო – ქართული ეკვივალენტებია ბერძნული მარგინალური ნიშნებისა: *σημείωσαι, ἔπισμας, ἀποφαικός, γνῶσις*. ეფრემის შენიშვნით, ისინი ეხმარება მკითხველს მთელი ტექსტის გადაკითხვის გარეშე ადვილად მოიძიოს და ტექსტიდან ამოიღოს მისთვის საჭირო ინფორმაცია მოკლე დროში („ადვილად პოვოს და არა უკმდეს მიმყოფრებული ჟამი“). ამ ნიშნებს ვხვდებით „გარდამოცემის“ ეფრემისეული თარგმანის შემცველი ხელნაწერის აშიებზე (cod. A-24). ეფრემი ასახელებს კიდევაც ამ მარგინალურ ნიშანთა უშუალო წყაროს. ეს არის 420 ბერძნული წიგნი, რომელიც ანტიოქიის პატრიარქის, თეოდორე III ლასკარისის ინიციატივით გადაიგზავნა სვიმეონწმიდის მონასტერის ბიბლიოთეკაში XI საუკუნის 40-იან წლებში. ეფრემის მიხედვით, ეს იყო კოლექცია, რომელიც სასულიერო ხასიათის ხელნაწერებთან ერთად შეიცავდა „გარეშეთა“ – უმთავრესად ანტიკური ეპოქის ავტორთა თხზულებების შემცველ წიგნებსაც. საფიქრელია, რომ ეს წიგნები შავ მთაზე გაგზავნილი იყო დედაქალაქიდან, კონსტანტინოპოლიდან და გარკვეულწილად კულტურული ექსპანსიის ხასიათს ატარებდა ანტიოქიის რეგიონში, რაც, თავის მხრივ, უნდა დაკავშირებოდა ამ რეგიონში არაბთა სამსაუკუნოვანი ბატონობის შემდეგ ანტიოქიის დაბრუნებას ბიზანტიის გამგებლობაში X საუკუნის ბოლოს მეოთხედში.

საყურადღებოა ამ თხზულებაზე დართული ერთი მარგინალური შენიშვნა, რომელიც მოთავსებულია მერვე თავის („წმინდა სამებისთვის“) გასწვრივ, აშიაზე დასმულ ნიშანთან *Ⲁ* :

„სადაცა სამებისათვის თქუმულ იყოს, ყოველგან შუენის და ზის ბერძულთა წიგნთა ესე მზისთუალის სახე ნიშანი, არა საკითხავთა, არამედ საგალობელთაცა შინა.“¹⁵¹

„გარდამოცემის“ ჩვენთვის ცნობილ ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (*Cromw.* 13, f. 135), რომელიც დღეს ოქსფორდში, ბოდლეს წიგნთსაცავში ინახება, ასევე დასტურდება სწორედ ასეთივე მოხაზულობის მარგინალური ნიშანი, მზისთვალი, იმავე მერვე თავის – „წმინდა სამებისთვის“ – გასწვრივ. ამგვარად, როგორც ირკვევა, იმ ბერძნულ ხელნაწერებში, რომელთა ნახვისა და გაცნობის საშუალება ეფრემს ჰქონდა შავ მთაზე, აღნიშნული მოხაზულობის მქონე ნიშნით, რომელსაც მზისთვალი ეწოდებოდა, მონიშნული იყო პასაჟები სამების შესახებ.

¹⁵⁰ რაფავა (გამოც.), *იოანე დამასკელი*, გვ. 68.

¹⁵¹ A-24, f. 40v; მიმინოშვილი, რაფავა, *წმ. იოანე დამასკელი*, გვ. 45.

აქ აუცილებლად უნდა გავიხსენოთ ქართულ ხელნაწერებში დაცული კიდევ ერთი, VI საუკუნის ანონიმი ავტორის სქოლიო, რომელიც ეფრემ მცირის მიერ არის ნათარგმნი და, ღვთისმეტყველის ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით, ჩართულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ქართულ კრებულში (cod. *Jer. iber.* 43). ამ შენიშვნის მიხედვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის კრებულებში *მზის ნიშანი* ἡλιακὸν σημεῖον (☞) დასმულია ისეთი პასაჟების გასწვრივ, რომლებშიც სამების საკითხია განხილული, ვარსკვლავით ἀστειρισκός (☉) მონიშნულია ის პასაჟები, რომლებშიც საუბარია ქრისტეს დაბადებაზე, შუენიერით (ἀπαῖον) აღნიშნულია გრიგოლის ტექსტების განსაკუთრებულად მხატვრული, ხოლო შეისწავეთი (σημεῖον / σημεῖα) – განსაკუთრებულად საყურადღებო, მნიშვნელოვანი ადგილები.¹⁵² გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ეფრემისეული თარგმანის შემცველი კრებულების (cods. A-109, *Jer. iber.* 43, 15, 13) კვლევამ აჩვენა, რომ ამ კრებულებში დასტურდება სქოლიოში დასახელებული მარგინალური ნიშნები და ისინი ზუსტად სქოლიოში წარმოდგენილი წესის მიხედვითაა დასმული ხელნაწერთა აშეებზე.

მზის ნიშანი დასტურდება ასევე ეფრემ მცირის ავტოგრაფულ ხელნაწერად ცნობილ კრებულში (cod. S-1276) იმ ფუნქციით, რა ფუნქციითაც ის არის წარმოდგენილი იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართულ და ბერძნულ ხელნაწერებსა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის ბერძნულ და ქართულ კრებულებში; ამ ნიშნით მონიშნულია ეფრემის მიერ ნათარგმნი საკითხავის ის პასაჟები, რომლებშიც სამებაზეა საუბარი.¹⁵³

ხელნაწერში A-109, გრიგოლ ღვთისმეტყველის „ბასილი დიდის ეპიტაფიაში“ შეისწავე დასმულია იმ პასაჟების გასწვრივ, რომლებშიც საუბარი სათნოებაზეა: „უადვილეს მიღებად სათნოებისად, ვიდრე მიცემად სათნოებისად“ (*Oratio* 43, cod. A-109, 27v). „რამეთუ არაა მგონიეს პატიოსან, რომელი არა სათნოებისა მიმართ მიიყვანებდეს, არცა უმჯობეს ჰყოფდეს მისსა მიმართ მოსწრაფეთა“ (*Oratio* 43, cod. A-109, 27v). „რამეთუ ძნიად იქმნების სრულებისასა მიწევნად საშუვალსაცა და მომსთულებულისაგან *სათნოებისა* მრავალთა მიზიდვად საზომითსაცა“ (*Oratio* 43, cod. A-109, 37v). „ვითარმედ თანაშემსჭუალულ არიან *სათნოებათა* სიბოროტენი“ (*Oratio* 43, cod. A-109, 60r).

„შუენიერით“ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემისეულ თარგმანში, ძირითადად, ის პასაჟებია აღნიშნული, რომლებიც მხატვრულობით

¹⁵² ბერძნულ ხელნაწერებში ამ სქოლიოსა და მარგინალური ნიშნების შესახებ იხ. Sinko, *De traditione*, pp. 4-5; Astruc, *Remarque*, pp. 289-295; Mossay, *Le signe héliaque*, p. 275.

¹⁵³ Otkhmezuri, *The Liturgical Sermons*, pp. 469-475.

გამოირჩევა. მაგალითად: “ვინ არა უწყის ამისი მამა? ... ვინ უმეცარ არს ემმელიას პირველ წოდებულსა?” (*Oratio* 43, cod. A-109, 20v) – რიტორიკული შეკითხვა. “ნუუკუედა ლომსაცა აბრალეზდის ვინ, რამეთუ არა ციდამტკაველურად ხედავს, არამედ სილადით და მეუფებით” (*Oratio* 43, cod. A-109, 60v) – მეტაფორა. “ერთსა მშვნვიდეს, ერთსა მიცემვიდეს, ერთი ცხორებისა გზად უწყოდეს – ქრისტესთვს სიკუდილი” (*Oratio* 15, cod. Kutaisi-9, 277v) – რიტმული პასაჟი.

აშკარაა, რომ მარგინალური ნიშნები ერთგვარი ვიზუალური კომენტარებია ტექსტისა, რომელიც ეხმარება მკითხველს, გაერკვეს ტექსტის თემატიკასა და სტრუქტურაში და სწრაფად მოიძიოს მისთვის საჭირო ადგილი.¹⁵⁴

ამგვარად, მთარგმნელობით რეპერტუარში სიახლის შემოტანას, სქოლასტიკური თხზულების თარგმნას, მოჰყვა ხელნაწერ წიგნში საძიებო სისტემის – მარგინალური ნიშნების მთელი სისტემის გაჩენა.

სარჩევი („ზანდუკი“).¹⁵⁵ შუა საუკუნეების ხელნაწერში მნიშვნელოვანი საძიებო ინსტრუმენტია „ზანდუკი“, იგივე სარჩევი (ბერძ. პინაქსი). ძნელი სათქმელია, პირველად როდის გაჩნდა ქართულ ხელნაწერში სარჩევი, ხელნაწერი წიგნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც, უმეტესწილად, დასაწყისში ან ბოლოში, ხელნაწერის იმ ნაწილებშია ხოლმე მოთავსებული, რომლებიც ყველაზე ხშირად ზიანდება თუ იკარგება. თუმცა ის კი შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სარჩევის ფუნქციის გააზრება პირველად ქართველ ათონელთა ნაშრომებში ჩანს. იოანე მთაწმინდელი ასე აფასებს იოანე ოქროპირის მათეს სახარების კომენტარის ექვთიმესეულ თარგმანში წარმოდგენილ ოქროპირისეულ „სწავლანთა“ სინოპტიკურ სარჩევს, რომელიც ექვთიმეს ბერძნულის ანალოგიით დაურთავს თავისი თარგმანისათვის:

„ამისთვისცა ძალი თითოეულისა სწავლისაჲ აქა დაგვწერია, რადთა რომელსაცა ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს, რამეთუ ესრეთ არს ბერძულთაცა წიგნთა შინა“.¹⁵⁶

აღსანიშნავია თეოფილე ხუცესმონაზონის მიმართვა მის მიერ ნათარგმნი „თვენის“ ქართველი გადამწერებისადმი. ის მოუწოდებს მათ, წითელი მელნით გადაწერონ სარჩევი, ანუ ისე, როგორც ბერძნულშია:

„ესრეთ ჯერ არს დაწერაჲ ზანდუკისაჲ, ვინ სწერდით, რამეთუ ბერძულად ესრეთ არს. თუ არა, მე სინგური არა მმეტობდა.“¹⁵⁷

ქართული ხელნაწერების აღჭურვა პრაქტიკული გამოყენების საძიებო ინსტრუმენტით („ვინ ეძიებდეს, ადვილად პოოს“) სერიოზული საზრუნავი რომ იყო ათონის მწიგნობრულ სკოლაში, ჩანს გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმინდელის

¹⁵⁴ Otkhmezouri, *Les signes marginaux*, pp. 335-347.

¹⁵⁵ Otkhmezuri, *Medieval Sources*, p. 289.

¹⁵⁶ შანიძე (გამოც.), *იოანე ოქროპირი*, 1, გვ. 15.

¹⁵⁷ Cod. *Iver. iber.* 20, 2v, მეტრეველი (რედ.), *ათონური კოლექცია*, I, გვ. 74.

ცხოვრებიდანაც“, რომლის მიხედვით, ივერთა მონასტრის ერთ-ერთი მწიგნობარი, ბერი იოანე პატრიკი პეტრიკ-ყოფილი გიორგის შრომების გადაწერისას სპეციალურად იყო დაკავებული მისი თხზულებებისათვის საძიებელების შედგენითა და მისი კოლოფონების შეგროვებით. ეს მასალა, როგორც ირკვევა, ერთვოდა კიდეც გიორგი მცირის „გიორგის ცხოვრების“ ხელნაწერს:

„[ვინმეს თუ] უნდეს ცნობის ძალი თვთოეულისა წიგნისაჲ, თუ რაჲ სწერია, ამისვე წიგნისა ბოლოსა პოოს აღრიცხულად და განმარტებულად თვთოეულისა წიგნისა ზანდუკი და ანდერძი ღმრთივშუენიერად და ბრწყინვალედ, რომელი წმიდამან ბერმან იოანე პატრიკმან პეტრიკ-ყოფილმან აღწერა, რაჟამს-იგი თავისა თვისისათვის გარდაიწერნა წმიდანი ესე წიგნი“. ¹⁵⁸

ხელნაწერთა აღჭურვა საძიებო ინსტრუმენტებით ეხმაურება ათონელთა მთარგმნელობითი მოღვაწეობის საგანმანათლებლო მიზანდასახულებას. ჩანს, მკითხველისათვის წიგნის „ძალის“ წინასწარ მიწოდება მისი განსწავლის, კარგ მკითხველად ჩამოყალიბების მნიშვნელოვან საშუალებად იყო მიჩნეული ათონელ მწიგნობართა მიერ.

სარჩევის ფუნქციის შესახებ საუბრობს ეფრემ მცირე იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ შესავალში. ეფრემის მიხედვითაც, ეს საძიებო ინსტრუმენტი მკითხველს ეხმარება სწრაფად გაერკვეს წიგნის სტრუქტურაში და იპოვოს ის ადგილი, რომელსაც ეძებს. ის მხატვრულ სახეთა მოშველიებით (*ვენახი, მტევანი*) ამგვარად წარმოადგენს ტექსტისა და სარჩევის მიმართებას და იძლევა სარჩევის შემდეგ განმარტებას:

„ხოლო უშინაგანეს რაჲ ვენაცისა შევიდოდეთ და ტევნებისა მადლთაჲსა განხილვად გუწადოდეს, ესე წინაძსწარ გუეუწყოს ზანდუკისა ამის მიერ, რაჲთა რომლისაცა პირისათვის გვკმდეს, მალიად მოვისთულოთ სიტკბობაჲ“. ¹⁵⁹

ამგვარად, ქართულ ხელნაწერში, რომელიც შეიცავს „წყარო ცოდნისას“ ორ ნაწილს, „დიალექტიკასა“ და „გარდამოცემას“, ჩართულია ორი საძიებელი, ერთი – „დიალექტიკისა“ და ერთი – „გარდამოცემის“. მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საძიებლებს ეფრემის მიერ ნათარგმნ არეოპაგიტულ კორპუსში. როგორც ცნობილია, ეს თხზულება შეიცავს ხუთ თავს, რომლებიც, თავის მხრივ, კიდეც იყოფა ქვეთავებად. ხუთივე თავს აქვს თავისი საძიებელი და ცალკეული თავის ქვეთავების სინოპტიკური საძიებლები – მოკლე აღწერა, თუ რის შესახებაა ეს ქვეთავები. საძიებელი, რომელიც მხატვრულად კიბის გამოსახულებით არის გაფორმებული, დასტურდება იოანე

¹⁵⁸ აბულაძე (გამოც.), „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“, გვ. 99-100.

¹⁵⁹ რაფაჲ (გამოც.), *იოანე დამასკელი*, გვ. 67.

სინელის „კლემაქსის“ როგორც ექვთიმე ათონელისეული, ისე გელათური თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში და სხვ.

ლექსიკონი. ქართულ ხელნაწერულ ტრადიციაში პირველი ლექსიკონი XI საუკუნეში, შავი მთის ხელნაწერში – ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნ კომპილაციური ნაშრომის – *ფსალმუნთა* კომენტარების ნუსხაში (Q-37) ჩნდება. ის ჩართულია ეფრემისეულ წინასიტყვაობაში, რომელიც უძღვის ფსალმუნთა კომენტარების ეფრემისეულ თარგმანს.¹⁶⁰ როგორც თავად ეფრემი აღნიშნავს, მას ამ ნაშრომში მიმოზნეული სხვადასხვა წმინდა მამათა ბიბლიური ალეგორიები ამოუკრეფია, ანბანზე დაულაგებია და განუმარტავს. ეფრემის თანახმად, ლექსიკონი საძიებო საშუალებაა. ფსალმუნთა კომენტარების შესავალში ის იძლევა ლექსიკონის ამგვარ განმარტებას:

„ესრეთ აქუს ჩუეულებაჲ წიგნებსა ბერძენთასა, რადთა ანბანსა ზედა განაწყობდენ ყოველთავე სიტყუათა, გამოსაძიებელთა და ღრმათა, რადთა ადვილ იყვნენ საპოვნელად. და წიგნსა მას ლექსიკონ უწოდენ ... და თითოეულსა წიგნსა, გარემესა გინა საეკლესიოთაგანსა, ყოველივე ღრმაჲ და გამოსაძიებელი სიტყუაჲ ანბანთა ზედა გაწყობილი და შეკრებული თავად და შესავალად წიგნისა უწერია“.¹⁶¹

„ანბანსა ზედა გაწყობილი გამოსაძიებელი და ღრმა სიტყვები“, რომლებიც ერთვის ბერძნულ, როგორც „გარემეთა“, ისე საეკლესიო წიგნებს, ადვილია საპოვნელად, პრაქტიკულია მოსახმარად.

XI საუკუნეში უნდა იყოს ნათარგმნი ლექსიკონი სათაურით: წმიდისა კვრილე ალექსანდრიელისად ლექსნი მათეს თავისა სახარებისა ძნელოვანთა სიტყუათა განმარტებაჲ, ლექსიკონი (A-65, 1188-1210 წწ.).¹⁶² ნაშრომში მათეს სახარებიდან განმარტებულია 41 სიტყვა, რასაც მოსდევს ლექსი მარკოზის თავისად – 37 ერთეულის განმარტება და ლექსი იოანეს სახარებისად – 8 ერთეულის განმარტება. განმარტებულია, ძირითადად, საკუთარი სახელები – ადამიანთა და გეოგრაფიული, ასევე რამდენიმე საზოგადო სახელიც. ლექსიკონებს მოსდევს ამავე ხასიათის ტექსტი სათაურით წმიდათა და ღმრთივსულიერთა წიგნთაგან ღმერთშემოსილთა მამათა მიერ გამოკრებული ებრაელთა ენისა სახელები რაოდენიმე. თარგმანებაჲ ლექსიკონისად. მოიცავს 121 ერთეულის განმარტებას, წარმოადგენს ძველი და ახალი აღთქმის (სახარების გარდა) ლექსიკონს, ფაქტობრივად, ავსებს პირველ ნაწილს.

ქართულ ხელნაწერებში პირველი თხზულების ავტორად კირილე ალექსანდრიელია დასახელებული, თუმცა ამ ავტორის ლიტერატურულ

¹⁶⁰ შანიძე, ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი; თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, გვ. 181-194.

¹⁶¹ შანიძე, ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი, გვ. 96.

¹⁶² ცოფურაშვილი, კირილე ალექსანდრიელის ლექსიკონი.

მემკვიდრეობაში ამგვარი ლექსიკონის არსებობა არ არის დადასტურებული. სავარაუდოდ, ქართულ ხელნაწერებში დაცული ეს ტექსტები უნდა წარმოადგენდნენ კომპილაციური ხასიათის თხზულებას, რამდენიმე ლექსიკონის ერთობლიობას, რომლებიც უნდა მომდინარეობდნენ სხვადასხვა წმ. მამათა, მათ შორის კირილე ალექსანდრიელის ეგზეგეტიური ნაშრომებიდან.

ქართულ ხელნაწერებში ლექსიკონების გამოჩენა უნდა იყოს გამოძახილი XI საუკუნეში ქართულ მწიგნობრულ ტრადიციაში დასახული იმ გეზისა, რომელიც გულისხმობდა ბიზანტიაში მიმდინარე თანადროული მწიგნობრული პროცესების (როგორებიცაა: ლექსიკოგრაფიის განვითარება, საცნობარო ლიტერატურის შექმნა, კომპილაციური თხზულებების შედგენა) ქართულ ნიადაგზე გადმოტანასა და ათვისებას.

სიტყვათა შედგმა¹⁶³. ელინოფილურმა მთარგმნელობითმა მიმდინარეობამ არა მარტო სტრუქტურული სიახლეები შეჰმატა ქართულ ხელნაწერს, არამედ ზეგავლენა მოახდინა ქართულ ტექსტზე, კერძოდ, ქართული ნაწერის გრაფიკულ სახეზე.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდი გულისხმობდა ლექსიკის სფეროში სხვადასხვა მიდგომების გამომუშავებას, სხვადასხვა ხერხების გამოყენებას, რომელთაგან ერთ-ერთი იყო სიტყვის ეტიმოლოგიური თარგმანი, ანუ ბერძნული ლექსიკური ერთეულის ქართულად გადმოტანა შემადგენელი ნაწილების მიხედვით. ამ ხერხით, უმეტესწილად, ითარგმნებოდა რთული სიტყვები – კომპოზიტები. სწორედ ამ ენობრივმა მოვლენამ გრაფიკული ასახვა ჰპოვა ელინოფილური თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში.

ეფრემ მცირემ, რომელიც ბერძნულის ადეკვატური თარგმანების შექმნისას ხშირად მიმართავდა ეტიმოლოგიურ თარგმანს, შემოიტანა სპეციალური ნიშნები, რომლებითაც საკუთარ ტექსტებში წარმოადგინა ეტიმოლოგიურად ნათარგმნი სიტყვები, ანუ კომპოზიტები. მას ეკუთვნის მარგინალური შენიშვნა, რომელშიც ის თეორიულად აყალიბებს რთული სიტყვების გრაფიკული გამოსახვის წესს, განგვიმარტავს, როგორც თავად აღნიშნავს, *სიტყვათა შედგმის ხელოვნებას*. ეფრემისეული შენიშვნის მიხედვით, ეს ხერხი კომპოზიტის შემდეგი ნიშნებით წარმოდგენას გულისხმობს. ესენია: ორი სიტყვის შემაერთებელი რკალი – სვინემბა (⋈), ასოს მოკვეცის ნიშანი – იოტა (⋈) და მახვილი – ოქსია (⋈). ნიშნები, ცხადია, აღებულია ბერძნული ხელნაწერებიდან. განხილულია სიტყვათა შედგმის ორი სახე: (1) კომპოზიტის პირველ კომპონენტს (შენადგამს) ბოლო ხმოვნის მოკვეცის ნიშნად ზევით უზის იოტა, ხოლო ქვეშ – შემაერთებელი ნიშანი სვინემბა; მაგალითად,

¹⁶³ ოთხმეზური, *კომენტარული ჟანრი*, გვ. 150-165.

ჟამის, მეორედად, ღმრთის, მოყუარე, ღმრთის, მსახური და ა. შ. (2) როდესაც ხმოვნის მოკვეცა არ ხდება, კომპოზიციის შემადგენელი კომპონენტები იოტას გარეშე, სვინემბით უკავშირდება ერთმანეთს, მაგალითად, ღმრთივ, შემოსილი, ღმრთივ, გონიერი და ა. შ.

ეფრემ მცირის თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში, უმტესწილად, გატარებულია სიტყვათა შედგმის ეფრემისეული წესი: შედგმული სიტყვების, ანუ კომპოზიტების დიდი ნაწილი სწორედ ამ ნიშნებითაა წარმოდგენილი ხელნაწერებში. აღსანიშნავია, რომ სიტყვათა შედგმის შავ მთაზე შემუშავებული წესი იმემკვიდრა გელათის მთარგმნელობითმა სკოლამაც, ეფრემისეული წესი დასტურდება გელათური თარგმანების შემცველ XII-XIII საუკუნეების ხელნაწერებში. ეს წესი გატარებული ჩანს, ასევე, ანტონის სკოლის წარმომადგენელთა მიერ XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე გადაწერილ გელათურ თარგმანთა შემცველ ხელნაწერებში.

ამგვარად, ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდის შემოღებამ, ასევე, ახალი ჟანრების (დოგმატურ-სქოლასტიკური, კომენტარული) შემოტანამ მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოახდინა ქართულ ხელნაწერზე – მის სტრუქტურასა და ვიზუალურ მხარეზე, რაც, ცხადია, აისახა ქართული ხელნაწერი წიგნის სამომავლო განვითარებასა და ახალი ქართველი მკითხველის ჩამოყალიბებაზე.

XI საუკუნიდან მოყოლებული ქართული ხელნაწერი წიგნი, რომელსაც საფუძვლად ბიზანტიური ხელნაწერის მოდელი დაედო, იქცა ერთგვარ „ცოდნის წყაროდ“. თავისი განახლებული ფორმატით მან ახალი, პრაქტიკული დანიშნულება – ინფორმაციის „მალადა“ (სწრაფად) და „ადვილად“ მოპოვების ფუნქცია შეიძინა. ამ პერიოდიდან ქართველი ხელნაწერ წიგნს მიმართავს არა მარტო ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს, ან კიდევ მედიტაციური კითხვისათვის სენაკებში, არამედ მას იყენებს სამეცნიერო მიზანდასახულობით, კვლევისა და ძიებისათვის, განათლების მისაღებად. ქართველი მკითხველი „სიჩჩოებაში მყოფი ლიტონი ერიდან“, რომელსაც XI საუკუნის დასაწყისში ჯერ კიდევ „სძითა და მხლით“ (ანუ თავისუფალი, ექსპოზიციური თარგმანით) „ზრდიდა“ ექვთიმე მთაწმინდელი, ნელ-ნელა იქცევა ინტელექტუალ, ეფრემის სიტყვებით, „გამომეძიებელ“, „სწავლისმოყუარე“ მკითხველად.¹⁶⁴

¹⁶⁴ თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის კოლოფონები*.

ბიბლიოგრაფია

სტატიები და წიგნები

- ზ. ალექსიძე, ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი? მ. წურწუშია (რედ.), საისტორიო კრებული, წელიწდეული, 3, თბილისი: მხედარი, 2013.
- ლ. ალექსიძე, ანტიკური ფილოსოფია არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში, ზ. სხირტლაძე (რედ.), ჰუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული, 1 (2010)].
- ნ. ბერდულოი, „გამოცხადების“ ანდრეასეული კომენტარების ეფთვიმე ათონელის თარგმანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 261 (1986).
- ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბილისი: მეცნიერება, 2004].
- ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი, ე. მეტრეველი (რედ.), ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1995].
- ქ. ბეზარაშვილი, ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხები ანტიოქიური კოლოფონების მიხედვით: ეფრემ მცირე, II, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.
- თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი: მეცნიერება, 1988.
- ა. მ. ბრუნი, ცივილიზაციების და განმანათლებლობის დიალოგი ექვთიმე იბერიელის სალიტერატურო შემოქმედებაში: გრეგორი დიდის *Dialogorum libri*-ის შემოღწევა ქართულ ე. გაბიძაშვილი, ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, თბილისი, 2004.
- ე. გაბიძაშვილი, ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, თბილისი, 2004.
- კ. დანელია, ქართული სამწერლობო ენის ისტორიის საკითხები, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1983.
- ნ. დობორჯგინიძე, ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები, პრაქტიკული გრამატიკა და ჰერმენევტიკა X-XIII სს. ქართულ წყაროებში, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2012.
- დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის კოლოფონები, თბილისი: ნეკერი, 2009.

- კ. კეკელიძე, მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი, კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი: სტალინის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1956]. 183–197
- კ. კეკელიძე, ქართული ნათარგმნი აგიოგრაფია, კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1957.
- К. Кекелидзе, Симеон Метафраст по грузинским источникам, კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1957.
- К. Кекелидзе, Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1957.
- კ. კეკელიძე, რომანი აბუკურა და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, 6, თბილისი, 1960.
- კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, მე-5 გამოც., თბილისი: მეცნიერება, 1980.
- ე. კოჭლამაზაშვილი, თ. დოლიძე, გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (პატრისტიკული კვლევა საქართველოში, I), თბილისი: ლოგოსი, 2009.
- ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბილისი: მეცნიერება, 1982.
- ს. მახარაშვილი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, (შემოქმედებითი პორტრეტი), თბილისი: უნივერსალი, 2002.
- დ. მელიქიშვილი, გელათის აკადემია, სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი სასწავლებელი ყრმათათვს, თბილისი, 2019.
- ნ. მელიქიშვილი, რამდენიმე დაკვირვება ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის მთარგმნელობით მეთოდზე, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 4 (1987), გვ. 119–128
- ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტი, 1980].
- ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი: ნეკერი, 1996.
- ე. მეტრეველი, იოვანე და ეფთვიმე ათონელებისადმი მიძღვნილი სამახსოვრო წიგნები, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1995, გვ. 3-41.

- ე. მეტრეველი (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, 1, შემდგენლები: ლ. ახოზაძე, რ. გვარამია, ნ. გოგუაძე, მ. დვალი, მ. დოლაქიძე, მ. კვაჭაძე, გ. კიკნაძე, გ. ნინუა, ც. ქურციკიძე, ლ. შათირიშვილი, მ. შანიძე, ნ. ჩხიკვაძე, თბილისი: მეცნიერება, 1986თ. ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი შუა საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, ეფრემ მცირე და გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტარები, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011.
- თ. ოთხმეზური, კომენტარული ჟანრი შუა საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, ეფრემ მცირე და გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტარები, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2011.
- თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის *Ambiguorum liber* ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, თბილისი, 2016.
- ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბილისი: განათლება, 1984.
- ზ. სარჯველაძე, წყაროსთავის ოთხთავი და ქართული ოთხთავის ეფთვიმესეული რედაქციის საკითხები, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 29 (2002).
- მ. ქავთარია, ლ. ჯღამაია-გრიგოლია, ათონის ივირონის სამწიგნობრო სკოლის ისტორიიდან, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 25 (2017), გვ. 70–77.
- ც. ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 43-ე ჰომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, ე. მეტრეველი (რედ.), ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1995, გვ. 42–63
- მ. ლაღანიძე, თეოფილე ხუცესმონაზონისეული “მეტაფრასის” შესავალი და ანდერძი, ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, 6 (2013).
- მ. შანიძე, ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები, თბილისი: მეცნიერება, 1979.
- მ. შანიძე, ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, მიემდგნა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 50 წლისთავს, 11 (1968), გვ. 77–122
- ნ. ჩიკვატია “დოგმატიკონის” ხელნაწერი კრებულები (მათი S-1463 ხელნაწერთან მიმართების ცხრილი), მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 20 (2003).
- თ. ცერაძე, სამონასტრო ცხოვრება და განსწავლა ქრისტიანულ ასკეზაში, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 19 (2001).

- მ. ცინცაძე, ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებანი (იოანე სინელის „კლემასის“ ქართული თარგმანების მიხედვით), რსუ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სამეცნიერო კვლევითი ცენტრის კრებული, V, ბათუმი, 2007, გვ. 83-108.
- თ. ცოფურაშვილი, კირილე ალექსანდრიელის ლექსიკონი, ენათმეცნიერების საკითხები, 2 (2000).
- ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბილისი: მეცნიერება, 1996.
- ა. ჭუმბურუძე, ქართულ-ბერძნული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ, თბილისი: მეცნიერება, 2001.
- ლ. ხაჩიძე, ეფრემ მცირის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობის შესახებ, თბილისი: უნივერსალი, 2009.
- ე. ხინთიბიძე, ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის მე-13 საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი, ANAQESIS, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბილისი: ლოგოსი, 1999, გვ. 310–323.
- ე. ხინთიბიძე, ათონის ქართული საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა, რ. მეტრეველი (გამოც.), ნათელი ქრისტესი, საქართველო, I, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2003, გვ. 539–551.
- ე. ხინთიბიძე, ი. მაკარაძე, შუა საუკუნეების ბიზანტიური რომანი “ვარლაამი და იოასაფი”: გარდატეხა მეცნიერულ შესწავლაში და კვლევის შემდგომი პერსპექტივები, თ. ოთხმეზური (რედ.) ელენე მეტრეველი – 100, თბილისი: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2018.
- ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის “პიროსთან სიტყვისგების” ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, რელიგია, 1–2–3 (1996).
- L. ALEXIDZE, *The Georgian Version of the Scholia on Corpus Dionysiacum: Commentaries known under the Name of Maximus*, in: L. KHOPERIA, T. MGALOBILISHVILI (eds.), *Maximus the Confessor and Georgia (Iberica Caucasia)*, 3), London: Bennett & Bloom, 2009, pp. 113–131.
- CH. ASTRUC, *Remarque sur les signes marginaux de certains manuscrits de S. Grégoire de Nazianze*, dans: *Analecta Bollandiana*, 92, (1974), pp. 289-295.

- H. -G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur (Handbuch der Altertumswissenschaft. Byzantinisches Handbuch. Band XII, 2. 3)*, München: Verlag C. H. Beck, 1971.
- S. BROCK, *Towards a History of Syriac Translation Technique*, in: S. BROCK, *Studies in Syriac Christianity, Aldershot: Variorum, 1992*, pp. X, 1–14.
- S. BROCK, *Aspects of translation Technique in Antiquity*, in: *GRBS*, 20, 1 (1979), pp. 69–87.
- R. BROWNING, *Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship*, in: A. R. LITTLEWOOD (ed.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music, A Collection of Essays (Oxbow Monographs, 50)*, Oxford: Oxbow, 1995.
- A. M. BRUNI, *Identifying the Autograph of St George Mtac'mindeli: Palaeographical and Codicological Notes on Georgian Manuscripts of the Iveron Monastery*, in: D. MUSKHELISHVILI (ed.), *Georgian Athonites and Christian Civilization, Religion and Spirituality*, New York: Nova Science Publishers, 2013, pp. 113–120.
- A. CHANTLADZE, *Euthymius the Athonite's Translation of Maximus the Confessor's Quaestiones ad Thalassium*, in: T. MGALOBLSHVILI, L. KHOPERIA (eds.), *Maximus the Confessor and Georgia (Iberica Caucasia, 3)*, London: Bennett & Bloom, 2009, pp. 49–58.
- T. DOLIDZE, *Patristics – As Reflected in Georgian Spiritual and Intellectual History*, in: C. HARRISON, B. BITTON-ASHKELONY, T. DE BRUYN (eds.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century. Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout: Brepols, 2015, pp. 497–519.
- F. DÖLGER, *Der Griechische Barlaam-Roman, Ein Werk des H. Johannes von Damaskos (SPB, 1)*, Ettal: Buch-Kunstverlag, 1953.
- M. VAN ESBROECK, *Euthyme l'Hagiorite: le traducteur et ses traductions*, in: *REGC*, 4 (1988), pp. 73–107.
- J. GIPPERT, *The Georgian Hagiorites and their Impact on the Centres of Georgian Eruditeness*, in: D. MUSKHELISHVILI (ed.), *Georgian Athonites and Christian Civilization, Religion and Spirituality*, New York: Nova Science Publishers, 2013, pp. 75–84.
- M. GUIGNET, *St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911.
- HOLMES, *Byzantine Political Culture and Compilation Literature in the Tenth and Eleventh Centuries. Some Preliminary Inquiries*, in: *DOP*, 64 (2010), p. 55–80.
- CH. HØGEL, *Symeon Metaphrastes and the Metaphrastic Movement*, in: S. EFTHYMIADIS (ed.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, II, Genres and Contexts*, Burlington: Ashgate Publishing, 2014, pp. 182–196.

- CH. HØGEL, *Euthymios the Athonite, Greek-Georgian and Georgian-Greek Translator – and Metaphrast?* in: A. BINGGELI, V. DÉROCHE, M. STAVROU (eds.), *Mélanges Bernard Flusin (Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance. Travaux et Mémoires, 23 / 1)*, 2020, pp. 353–364.
- E. KHINTIBIDZE, *New Materials on the Origin of Barlaam and Ioasaph*, in: *OCP*, 63 (1997), pp. 491–501.
- D. M. LANG, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies (University of London)*, 17 / 2 (1955), pp. 306–325.
- J. LEFORT, N. OIKONOMIDÈS, D. PAPACHRYSSANTHOU AVEC LA COLLABORATION D'HÉLÈNE MÉTRÉVELI, *Actes d' Iviron*, I, II, III, IV, Paris: Peeters, 1985, 1990, 1994, 1995.
- M. MCHEDLIDZE, *A Translation, Paraphrase, or Metaphrasis? Regarding Euthymius the Hagiorite's Versions of the Orations by Gregory the Theologian*, in: A. AEJMELAEUS, D. LONGACRE, N. MIROTADZE (eds.), *From Scribal Error to Rewriting. How Ancient Texts Could and Could not be Changed (De Septuaginta Investigationes, 12)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020, pp. 361–389.
- N. MELIKISHVILI, *Les traductions géorgiennes du Discours 38 de Grégoire de Nazianze dans le Mravaltavi*, in: A. SCHMIDT (ed.), *Studia Nazianzenica II (CCSG, 73, Corpus Nazianzenum, 24)*, Turnhout: Brepols, 2010, pp. 477–489.
- E. METREVELI, *Le rôle de l'Athos dans l'histoire de la culture géorgienne*, in: *Bedi Kartlisa, Revue de Kartvélogie*, 41 (1983), pp. 17–26.
- J. MOSSAY, *Le signe héliaque. Notes sur quelques manuscrits de S. Grégoire de Nazianze*, dans: Hadermann Lydie / Raepsaet Georges (eds.), *Rayonnement grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruxelles, 1982, pp. 273–284.
- E. NORDEN, *Die Antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert V. Chr. Bis in die Zeit der Renaissance*, II, Leipzig / Berlin, 1918. *Studien, 61*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- TH. OTKHMEZURI, *Les signes marginaux dans les manuscrits géorgiens de Grégoire de Nazianze*, dans: *Le Muséon*, 104, Fasc. 3-4, (1991), pp. 335–347.
- TH. OTKHMEZURI, *The Liturgical Sermons of Gregory of Nazianzus. On the Date of the Georgian Translation by Ephrem Mtsire*, in: A. Schmidt (ed.), *Studia Nazianzenica II*, (Corpus Christianorum, Series Graeca, 73, Corpus Nazianzenum, 24), 2010, Turnhout: Brepols, pp. 469–475.
- TH. OTKHMEZURI, *Medieval Sources about Greek Manuscripts: Georgian Prefaces by Ephrem Mtsire to John of Damascus' "The Fountain of Wisdom"*, in: Ch. Brockmann, D. Deckers, D. Harlfinger, S. Valente (Hrsg.), *Griechisch-Byzantinische*

- Handschriften-Forschung, Tradicionen, Entwicklungen, Neue Wege*, Bd. 1, De Gruyter, 2020, pp. 283-292; Bd. 2, pp. 803-807.
- T. PATARIDZE, *Discours Ascétiques d'Isaac de Ninive. Étude de la tradition géorgienne et de ses rapports avec les autres versions*, in: *Le Muséon. Revue d'Études Orientales*, 124 (2011), pp. 27-58.
- G. SHURGAIA, *Sull'autore della Vita Barlaam et Ioasaph (CPG 8120)*, in: *Studium, Meraviglia e letteratura*, 4 (2019), pp. 562-597.
- G. SHURGAIA, *L'edificante storia di Barlaam e Ioasaph: ὑπό, παρά oppure ὑπὲρ Εὐθυμίου?* in: S. BADALKHAN, G. P. BASELLO, M. DE CHIARA (eds.), *Iranian Studies in Honour of Adriano V. Rossi*, II, Napoli, 2019, pp. 917-953.
- M. SURGULADZE, *Georgian Church from Giorgi Mtatsmindeli (George the Hagiorite) to David the Builder*, in: D. MUSKHELISHVILI (ed.), *Georgian Athonites and Christian Civilization, Religion and Spirituality*, New York: Nova Science Publishers, 2013, pp. 85-90.
- TCHELIDZE, *The Two Georgian Translations of the Works of St. Gregory the Theologian*, in: *Studia Patristica*, 33 (1996), pp. 506-508.
- E. TCHELIDZE, *Merit of Georgian Athonites*, in: D. MUSKHELISHVILI (ed.), *Georgian Athonites and Christian Civilization, Religion and Spirituality*, New York: Nova Science Publishers, 2013, pp. 7-14.
- R. W. THOMSON, *The Formation of the Armenian Literary Tradition*, in: N. G. GARSOÏAN, TH. F. MATTHEWS, R. W. THOMSON (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1982, pp. 135-150.
- W. C. VAN UNNIK, *De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon*, in: *Vigiliae Christianae*, 3 / 1 (1949), pp. 1-36.
- R. VOLK, *Die Schriften des Johannes von Damaskos VI/1: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria) (Patristische Texte und*
- TH. SINKO, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni, II. De traditione indirecta (Maletemata Patristica, 3), 1923, Cracovie.*
- TH. SHMIDT, *Les Commentaires de Basile le Minime: liste révisée des manuscrits et des éditions, dans: Byzantion, 70, (2000), pp. 155-181.*
- H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I, Bonn, 1889.
- R. L. WOLFF, *Barlaam and Ioasaph*, in: *HTR*, 32 (1939), pp. 131-140.

ქართული ტექსტების გამოცემები

- ი. აბულაძე, საქმე მოციქულთა, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1950.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ბალავარიანის ქართული რედაქციები, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1957.
- ი. აბულაძე, უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის “ექუსთა დღეთაჲსა” და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა “კაცისა აგებულებისათჳს”, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1964.
- ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელი, ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი მთაწმიდელისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი: მეცნიერება, 1967].
- ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მცირე, ცხორებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲ, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი: მეცნიერება, 1967.
- ლ. ახოზაძე, რ. გვარამია, ნ. გოგუაძე, მ. დვალი, მ. დოლაქიძე, მ. კვაჭაძე, გ. კიკნაძე, გ. ნინუა, ც. ქურციკიძე, ლ. შათირიშვილი, მ. შანიძე, ნ. ჩხიკვაძე, (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, თბილისი, 1986.
- ლ. ახოზაძე, ძველი მეტაფრასული კრებულები (ნოემბრის საკითხავები), თბილისი, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2017.
- თ. ბრეგაძე (გამოც.), ეფრემ მცირე, „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკსენების, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1959].
- თ. ბრეგაძე, მ. ქავთარია, ლ. ქუთატელაძე (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, თბილისი, 1980.
- ე. გაბიძაშვილი (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), თბილისი: მეცნიერება, 1968.
- ე. გაბიძაშვილი, ე. გიუნაშვილი, მ. დოლაქიძე, გ. ნინუა (გამოც.), დიდი სჯულისკანონი, თბილისი: მეცნიერება, 1975.
- ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბილისი: მეცნიერება, 1978.
- ბ. გიგინეიშვილი, ელ. გიუნაშვილი (გამოც.), შატბერდის კრებული X საუკუნისა, (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები I), თბილისი, მეცნიერება, 1979.
- ე. გიუნაშვილი (გამოც.), ექვთიმე ათონელი, მცირე სჯულისკანონი, თბილისი: მეცნიერება, 1972.

- ნ. გოგუაძე (გამოც.), ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), თბილისი, მეცნიერება, 1986.
- ნ. გოგუაძე, ოქტომბრის მეტაფრასები. ძველი ქართული თარგმანები, თბილისი: მერიდიანი, 2014.
- მ. დოლაქიძე, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელი, დიდი სჯნაქსარი, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2017.
- მ. დვალი (გამოც.), შუასაუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, თბილისი: მეცნიერება, 1966.
- მ. დვალი, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), თეოფილე ხუცესმონაზონი. მამათა სწავლანი და თხრობანი. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, III, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2014.
- გ. ზვიადაძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელი, ქალწულებისათვის და საღმრთო მსაქალაქობისა, თბილისი: მერიდიანი, 2011.
- ი. იმნაიშვილი (გამოც.), იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება, ძველი ქართული ვერსია (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7), თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტი, 1961.
- ი. იმნაიშვილი (გამოც.), ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 22), თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1979.
- მ. კახაძე (გამოც.), ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთად, გიორგი მთაწმიდლის თარგმანი (მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის), თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1947.
- კ. კეკელიძე, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, კიმენი I, ტფილისი, 1918.
- კ. კეკელიძე, ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, კიმენი II, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1946].
- გ. კიკნაძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელის თარგმნებაჲ ქებისა ქებათაჲსად, თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2013].
- ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა “დაბადებისათვის კაცისა”, ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი: ახალი საქართველო, 2009.
- ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვა წმიდა მამათა თხზულებებიდან, თარგმნილი ეფთვიძე მთაწმიდელის მიერ, თბილისი: ნათლისმცემელი, 2003.

- ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), ცხოვრება წმინდათა მამათა იოანე და ექვთიმე მთაწმინდელთა, საეკლესიო მწერლობა (მამული, ენა, სარწმუნოება, 9), თბილისი: ახალი ივირონი, 2016.
- ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), ცხოვრება წმ. გიორგი მთაწმინდელისა (მამული, ენა, სარწმუნოება, 10), თბილისი: ახალი ივირონი, 2016.
- ე. კოჭლამაზაშვილი (გამოც.), წმიდა ეფრემ ასური, სწავლანი, ქართული ვერსია, I, თბილისი: ალილო, ქრონიკონი, 2015.
- ქ. ლორთქიფანიძე (გამოც.), კათოლიკე ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები X-XIV სს. ხელნაწერების მიხედვით, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1956].
- ქ. მამასახლისი (გამოც.), წმ. პალადი ჰელენოპოლელი, ლავსაიკონი, თბილისი: ახალი ივირონი, 2010.
- ქ. მამასახლისი (გამოც.), წმ. ბასილი კესარიელი, ასკეტიკონი, თბილისი: მერიდიანი, 2015.
- რ. მიმინოშვილი, მ. რაფავა (გამოც.), წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. ორი ძველი ქართული თარგმანი (ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელისა), თანამედროვე ქართულზე თარგმნა ე. ჭელიძემ, თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემია, 2000.
- გ. ნინუა (გამოც.), ფსევდონაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, IV), თბილისი: მეცნიერება, 1982.
- თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის *Ambiguorum liber* ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2016.
- მ. რაფავა (გამოც.), იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბილისი: მეცნიერება, 1976.
- მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, დ. შენგელია (გამოც.), *დოგმატიკონი*, 1: ანასტასი სინელი, წინამძღუარი, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2015.
- მ. რაფავა, ნ. ჩიკვატია, მ. კასრაძე (გამოც.), *დოგმატიკონი*, 2, ნიკიტა სტიტატი, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2013.
- ნ. სოხაძე (გამოც.), გრიგოლ დიდის “დიალოღონი”, თბილისი, 2002.
- ც. ქურციკიძე (გამოც.), ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბილისი: მეცნიერება, 1983].
- მ. შანიძე (გამოც.), ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები (X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით), I, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1960.

- მ. შანიძე (გამოც.), წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისა (თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა), I, II, III, თსუ ლაბორატორია “ორიონი”, თბილისი: ვ. წამალაშვილისა და თ. დედაბრიშვილის გამომცემლობა, 1996 -1998.
- მ. შანიძე, ზ. სარჯველაძე (გამოც.), წმ. იოანე ოქროპირი, განმარტება იოანეს სახარებისა (თარგმანი წმ. ექვთიმე მთაწმიდელისა), I-II, თსუ ლაბორატორია “ორიონი”, თბილისი, 1993.
- ნ. ჩიკვატია, თ. ჭყონია (გამოც.), წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელი, წინამძღუარი, თბილისი: არტანუჯი, 2007.
- დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), ექვთიმე მთაწმინდელი, მცირე სვინაქსარი, თბილისი: კ. კველიძის სახ. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2021.
- ქ. მოწინიძე, კ. დანელია (გამოც.), პავლეს ეპისტოლეთა ქართული ვერსიები (ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 16), თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1974.
- ვ. წამალაშვილი, რ. ბუაჩიძე (გამოც.), წმ. იოვანე სინელი, კლემაქსი, რომელ არს კიბე, თბილისი: ბეთანია, 2016.
- ე. ჭელიძე (გამოც.), წმ. გრიგოლ ნოსელი და მისი თხზულება “პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს”, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბილისი: საქართველოს საპატრიარქო, 1989, გვ. 194–412.
- ე. ჭელიძე (გამოც.), წმ. ეფრემ მცირე, “უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკსენების”, საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები, 5, თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია, 2014.
- ლ. ჯღამაია (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის თვენი, სექტემბერი (ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, IX), თბილისი: ნათლისმცემელი, 2007.
- OTKHMZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani in IV orationes* = TH. OTKHMZURI (ed.), *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii, Versio Iberica* (CCSG, 50, *Corpus Nazianzenum*, 16), Turnhout-Leuven: Brepols, 2002.
- BLAKE, *Catalogue*, IX (XXIX), №1-2 = R. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d' Iviron au Mont Athos*, dans: *Revue de l' Orient Chrétien*, IX (XXIX), №1-2, 1933-1934.
- BLAKE, *Catalogue*, IX (XXIX), №3-4 = R. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque de la Laure d' Iviron au Mont Athos*, dans: *Revue de l' Orient Chrétien*, IX (XXIX), № 3-4, 1933-1934.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, I = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, I. *Orationes* I, XLV, XLIV, XLI (CCSG 36. *Corpus Nazianzenum*, 5), edita a H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, T. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, T. OTHKHMEZOURI, M. RAPAFA, M. CHANIDZE, Turnhout: Brepols, 1998.

- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, II = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, II. *Orationes* XV, XXIV, XIX (*CCSG* 42. *Corpus Nazianzenum*, 9), edita a H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, M. DOLAKIDZE, TS. KOURTSIKIDZE, M. MATCHAVARIANI, N. MELIKICHVILI, M. RAPHAVA, M. CHANIDZE, Turnhout: Brepols, 2000.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, III = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, III. *Oratio* XXXVIII (*CCSG* 45. *Corpus Nazianzenum*, 12), edita a H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, T. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, T. OTHKHMEZOURI, M. RAPAVA, Turnhout: Brepols, 2001.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, IV = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, IV. *Oratio* XLIII, (*CCSG* 52. *Corpus Nazianzenum*, 17), edita a B. COULIE ET H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, T. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, T. OTHKHMEZOURI, M. RAPAVA, Turnhout: Brepols, 2004.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, V = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, V. *Orationes* XXXIX, XL (*CCSG* 58. *Corpus Nazianzenum*, 20), edita a B. COULIE, H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, TS. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, M. RAPHAVA, Turnhout-Leuven: Brepols, Leuven University Press, 2007.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VI = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VI. *Orationes* XI, XXI, XLII (*CCSG* 78. *Corpus Nazianzenum*, 26), edita a B. COULIE, H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, TS. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, M. RAPHAVA, Turnhout: Brepols, 2013.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VII = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VII. *Orationes* XIV, XVI, (*CCSG* 86. *Corpus Nazianzenum*, 28), edita a B. COULIE ET H. METREVELI ET K. BEZARACHVILI, T. KOURTSIKIDZE, N. MELIKICHVILI, T. OTHKHMEZOURI, M. RAPHAVA, Turnhout – Leuven: Brepols, 2017.
- S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VIII = S. GREGORII NAZIANZENI OPERA. VERSIO IBERICA, VIII. *Orationes* VI, XXIII, XXII (*CCSG* 95. *Corpus Nazianzenum*, 30), edita a B. COULIE ET TH. OTHKHMEZOURI, Turnhout: Brepols, 2019.

თავი მეოთხე

ბიზანტინიზმი და XI საუკუნის ქართული ორიგინალური მწერლობა

XI საუკუნის ქართული აგიოგრაფია

ათონის ქართველთა მონასტრის დიდი მამების, ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების „ცხოვრებებს“ ამავე ჟანრის სხვა ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია. ორივე თხზულება შექმნილია ათონის ივერთა მონასტერში, ორივე ეხმიანება X-XI საუკუნეების ქართულ სინამდვილეში მიმდინარე ეპოქალური მნიშვნელობის პოლიტიკურ და კულტურულ ძვრებს, რომელთა ცენტრში ათონის ივერთა მონასტერი აღმოჩნდა. ორივე თხზულება ეძღვნება ბერებს, რომლებმაც ბერმონაზვნური ღვაწლის ახალი პარადიგმა დაამკვიდრეს. ამ პარადიგმის ძირითადი აზრი გამოიხატულია გიორგი მცირის სიტყვებში, რომლებსაც იგი ანტიოქიის პატრიარქის პირით წარმოთქვამს: „... ნეტარო მამაო, დაღაცათუ ნათესავით ქართველი ხარ, ხოლო სწავლულებითა და მეცნიერებითა ჩუენივე სწორი ხარ.“¹ X საუკუნის 60-იანი წლებიდან XII საუკუნემდე „ნათესავით ქართველში“ „ბერძნული სწავლულობის“ დანერგვა ქართველი ბერმონაზვნობის ინტელექტუალური ფრთის მთავარ კულტურულ ამოცანად იქცა, რასაც რამდენიმე თაობის შემოქმედებითი ენერგია მოხმარდა. ამ საქმის სათავეებთან, ცხადია, ათონის დამფუძნებლები იდგნენ, რომლებსაც გაცნობიერებული ჰქონდათ „ბერძნული სწავლულების“ ათვისების აუცილებლობა ბიზანტიურ ოიკუმენეში სრულფასოვანი ადგილის დაკავებისათვის. მაგრამ რა შინაარსი იდო მოცემულ ეპოქაში „ბერძნული სწავლულებაში“ მაშინ, როდესაც ქართული მწერლობა ისედაც მთლიანად ბიზანტიური სწავლულების ბაზაზე იყო აღმოცენებული? ცხადია, ამ შემთხვევაში იგულისხმება კონსტანტინოპოლური „ენციკლოპედიზმის“ ეპოქა, რომელმაც ხატმებრძოლობისა და პავლიკიანური ერესის დამარცხების შემდეგ ბიზანტიურ საგანმანათლებლო სივრცეში კვლავ დააბრუნა ინტერესი ანტიკურობისა და მისი შემოქმედებითი პრინციპებისადმი. რამდენად გამოიხატა ეს სიახლეები ათონის ქართველთა მონასტრის მოღვაწეებისადმი მიძვნილ აგიოგრაფიულ „ცხოვრებებში,“ საშუალებას იძლევა

¹ ი. აბულაძე (გამოც.) გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, გვ. 153.

ნაწილობრივ მაინც განვსაზღვროთ „ბერძნული სწავლულების“ შინაარსი თანადროული განათლებული ქართველი მკითხველებისათვის.

ამ სიახლეთა შესაფასებლად მოკლედ უნდა შევეხოთ ზოგიერთს იმ არსებით ნიშანთაგან, რომლებიც განასხვავებდა IX-XI საუკუნეების ბიზანტიურ მწერლობას VII-IX საუკუნის პირველი ნახევრის მწერლობისაგან. როგორც ცნობილი, გვიანანტიკური პერიოდის ბიზანტიელი ავტორები ქრისტიანობის წინაშე დამსახურებული პიროვნებების ცხოვრების აღწერისას პარადიგმულ ნიმუშებად ანტიკური ბიოგრაფიების რიტორიკულ-სტილურ ფრაზეოლოგიას იყენებდნენ და უმეტესწილად უცვლელად იმეორებდნენ მას. ასე გადაეცა მიმეზისის პრინციპი ქრისტიანულ მწერლობას,² მხოლოდ, ამ შემთხვევაში, პარადიგმული მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა ანტიკურობის რომელიმე ავტორის, არამედ წმ. წერილის შეგონებებს, როგორც უზენაესი ჭეშმარიტებისკენ გზის გამკვალავ ორიენტირებს.³ მიმეზისის ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ბერძნულ-ბიზანტიური აგიოგრაფიის ადრეული ნიმუშების მსგავსება ანტიკურ ბიოგრაფიებთან. მათში ზუსტად იყო დაცული ანტიკური ბიოგრაფიის წყობა (შესავალი, ძირითადი ნაწილი, ენკომია) და რიტორიკული ხერხები.⁴ მათი ავტორები შესავალშივე აცხადებდნენ საკუთარ ვინაობას, განმარტავდნენ ნაშრომის შექმნის მიზანსა და ამოცანებს; მსგავსად ანტიკური ბიოგრაფიების დიდაქტიკური პრინციპისა, მკაფიოდ აჩვენებდნენ აგიოგრაფიის გმირის სამაგალითო მნიშვნელობას მომავალი თაობებისათვის. ანტიკურობიდანვე შემორჩა აგიოგრაფიას როგორც ავტორის თვითმხილველობისა და მართლისმთქმელობის პრინციპი, ასევე, გამოყენებულ წყაროთა აღნუსხვის წესი.

მაგრამ ანტიკურობის ეს გავლენები ქრისტიანულ მწერლობაზე მეტისმეტად შესუსტდა მას შემდეგ, რაც არაბებმა ბიზანტიას ჩამოაჭრეს ქრისტიანული კულტურის უძველესი ცენტრები, ალექსანდრია და ანტიოქია, რომლებიც დიდხანს ასაზრდოებდნენ ქრისტიანული ქვეყნების სამწერლობო ტრადიციებს. VIII საუკუნიდან კი ქრისტიანული

² Hunger, On the imitation of Antiquity in Byzantine Literature, p. 17-38. Я.Н. Любарский, Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла, с. 123. М.Б. Бибииков, Историческая литература Византии, с. 13, 138; И. С. Чичуров, Литература XI-XII вв. Культура Византии, с. 138; Р. Досталова, Византийская историография, с. 21.

³ Т.Р. Руди, О композиции и топике житий преподобных, с.431-500. მიმეზისის ქრისტიანული ასპექტების შესახებ ბიზანტიურ და ქრთულენოვან საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში იხ. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანის მიხედვით, გვ.199-214.

⁴ Р. Досталова, Византийская историография, с. 24-25.

აღმოსავლეთის მწერლობაზე უდიდეს ზეგავლენას ახდენს ხატთაყვანისმცემლობის იდეოლოგიისა და ღვთისმეტყველის, იოანე დამასკელის მოძღვრება, რომელმაც საბოლოოდ დაამკვირა ისტორიის ქრისტიანული გაგება და აზროვნების სტილი. ამან ნიადაგი გამოაცალა ანტიკური ლიტერატურის ნააზრევს ინდივიდის პიროვნულ მნიშვნელობაზე და, ზოგადად, ადამიანის შემოქმედებით შესაძლებლობებზე, გაბატონებულ ნორმად აქცია ავტორის ანონიმურობა და უკიდურესი თავმდაბლობა: „... და ვიტყვოდი სიტყუათა, რომელნი არა გონებისა ჩემისა იყვნეს ნაყოფ, არამედ ნაყოფ ბრმათა განმაბრძნობელისა მისი სულისა, რამეთუ არარას თავით ჩემით ვიტყვოდი, არამედ ყოველთავე მას, რაოდენი-იგი მოცემით მოვილო. და პირველად უკუე განვაწესნე წიგნსა ამას შინა ჩუენსა წარმართთა მათ ბრძენთა სიტყუებისაგან უმჯობესნი და უკეთესნი, ვინაიდგან უწყით, ვითრმედ რაოდენი რაჲ არს კეთილ, ყოველივე ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთაგან.“⁵

მაგრამ ეს შეხედულება აღმოსავლურ სამწერლობო ტრადიციაში არ წარმოადგენდა სიახლეს. იოანე დამასკელმა მხოლოდ ქრიატიანული საღვთისმეტყველო საზრისი მიანიჭა აღმოსავლეთში არსებულ უძველეს რელიგიურ წარმოდგენას ადამიანური აზროვნების „კოსმიური წარმომავლობის“ შესახებ.⁶ ამგვარ შეხედულებათა ფართო გავრცელების შედეგად თვით კონსტანტინოპოლურ მწერლობაშიც შეაღწია ე.წ. „ბერმონაზვნურმა ქრონიკამ.“ მისთვის დამახასიათებელია თხრობის სქემატურობა, მოვლენათა განლაგება მეფე-იმპერატორების ქრონოლოგიურ ღერძზე, ისტორიული თარიღების სიმცირე ან სრული უგულვებელყოფა. ქრონისტები გულმოდგინედ ცხრილავენ ცხოვრებისეულ

⁵ მ. რაფავა (გამოც.), იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ.72.

⁶ ანონიმურობა ძველადმოსავლური მწერლობის იმანენტური თვისებაა. ავტორის ცნება აქ არასოდეს ყოფილა დაკავშირებული პიროვნულ ინდივიდუალიზმთან. ძველი აღთქმის „ავტორების“ – მეფეებისა და წინასწარმეტყველების – სახელები სინამდვილეში გამოხატავდნენ კოლექტიურ „უსახელო“ ავტორებს, რომელთა ნააზრევი შეფარებული იყო რელიგიური და იურიდიული „ავტორიტეტების“ (ძალაუფლების მქონე პირთა) სახელქვეშ. ბერძნულ-რომაულ მწერლობასა და ახლოაღმოსავლური მწერლობის ტრადიციებს შორის განმასხვავებელ ნიშნებზე მსჯელობისას ს. ავერინცევი გამოყოფს ტექსტის „შინაგან ანონიმურობას“, ავტორის შერწყმას ტექსტთან იმდენად, რომ შეუძლებელი ხდება მისი პიროვნებასა და მონათხრობ ამბებს შორის საზღვრების გამიჯვნა. ავტორის პიროვნების „გაქრობას“ ემსახურება ასევე, თხზულებათა წერა შესავლების გარეშე. С.С. Аверинцев, Греческая литература и ближневосточная словесность, с.220-224. მისივე: Авторство и авторитет. Историческая поэтика, с. 105-125.

მოვლენებს, შეგნებულად აცლიან მათ პიროვნულ ურთიერთობათა გარსს და ყოფით დეტალებს, მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მხოლოდ მეფეთა და დიდ საეკლესიო იერარქთა მიერ შესრულებულ საქმეებს, როგორც ღვთიური განზრახულობის გამოვლინებას. შესაბამისად, თემატიკა შემოფარგლულია დინასტიური ქორწინებებით, ომებით, ეკლესიათმშენებლობებით და ერესებთან ბრძოლით; ამათ თან ახლავს აპოკალიპტიური წინასწარმეტყველებების მაუწყებელი ბუნებრივი ნიშნები ან კატაკლიზმები. მოვლენათა ასეთი მკაცრი გამორჩევა თავისთავად იწვევდა სტერეოტიპულ ფრაზეოლოგიათა სიმრავლეს და ქრონოგრაფიული ტოპოსების ერთგვაროვნებას. ისტორიული პროცესისადმი ადამიანის ჩამოცილებამ გამოიწვია პიროვნული ფაქტორის, მათ შორის, ავტორის ინდივიდუალური როლის დამცრობა და ანონიმურობის გადაქცევა ლიტერატურულ ნორმად. მაგ., თეოფანე ჟამთააღმწერელი (მისი ავტორობა ცნობილია მხოლოდ ხვა ავტორთა მონაცემებით) „ქრონოგრაფიის“ შესავალში აცხადებს: „რამდენადაც შევძელით, მოვიძიეთ და შევისწავლეთ ძველი წიგნები... ისე რომ ჩვენ თვითონ არაფერი შეგვიმატებია.“⁷ ანონიმურობა გაბატონდა არა მხოლოდ ქრონიკებში, არამედ საერთოდ ნებისმიერი ჟანრის მწერლობაში. ასე იყო, ცხადია, საქართველოშიც – ამისი დადასტურებაა წინარეათონურ პერიოდის ქართულად ნათარგმნი ლიტერატურული ძეგლების ანონიმურობა ან ხშირად მათი მიკუთვნება ე.წ. ფსევდო ავტორებისადმი. მაგრამ საქართველოში ანონიმურობის პრინციპი დამკვიდრდა არა კონსტანტინოპოლიდან, არამედ ქრისტიანული აღმოსავლეთის მწიგნობრული კერებიდან, საიდანაც წინარეათონურ პერიოდში შემოდიოდა ნათარგმნი პროდუქცია.

მაგრამ IX საუკუნის მეორე ნახევარსა და, განსაკუთრებით, X საუკუნეში, კონსტანტინოპოლის ლიტერატურულ წრეებში ბერმონაზვნური მსოფლმხედველობის გვერდით კვლავ ძლიერდება ანტიკური მწერლობის ტრადიციები. ავტორებმა კვლავ დაიბრუნეს „დაკარგული უფლებები“, გაართულეს თხრობის სტრუქტურა, გაამდიდრეს იგი მითოლოგიური ჩანართებით და შექმნეს იმპერატორთა სახასიათო სახეები (მაგ., ლეონ დიაკონი, თეოფანეს გამგრძელებელი, იოსებ გენესიოსი); ისევ აღიარებენ ისტორიულ წარსულში პიროვნული მაგალითების დიდაქტიკურ მნიშვნელობას; იცვლება

⁷ И. С. Чичуров, Литература XI-XII вв. Культура Византии, с.133.

ლიტერატურული გმირის მოდელირების სქემა, მათ შორის იმპერატორის ძველი (მეომრის) პარადიგმული იდეალიც – მას ემატება საზოგადოებრივი და ზნეობრივი მნიშვნელობის ნიშან-თვისებები; ლიტერატურა მდიდრდება მრავალფეროვანი თემატიკით და ჟანრებით; იქმნება უზარმაზარი ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომები, რომლებმაც გააცოცხლეს მემკვიდრეობითი კავშირი ანტიკურ წარსულთან (ფოტიოსი, კონსტანტინე პორფიროგენეტი). სიახლეები შეეხო აგიოგრაფიასაც – აქ ყალიბდება წმინდანის ახლებური პარადიგმული სტანდარტი – აგიოგრაფიის გმირები არიან არა მხოლოდ საკუთარი სულის ხსნისათვის ცხოვრებისაგან განდგომილი წმინდანები, არამედ, საზოგადოებრივ მოვლენათა შუაგულში მყოფი აქტიური საეკლესიო მოღვაწეები – ხატთაყვანისმცემელობის დამცველი პატრიარქები და ბერმონაზვნობა, რომლებიც მწვავედ რეაგირებენ კონკრეტულ ისტორიულ პირთა (იმპერატორთა) გადაწყვეტილებებზე, არასტანდარტული, ცოცხალი არგუმენტებით შედიან პოლემიკაში მოწინააღმდეგესთან და ბიძგს აძლევენ საზოგადოებრივ პროცესებს.

ასევე შესამჩნევად შეიცვალა დამოკიდებულება ავტორის პიროვნებისადმი – ავტორები უკვე აღარ მალავენ საკუთარ ვინაობას, ხშირად დაწვრილებით გადმოგვცემენ თავიანთ ბიოგრაფიებს,⁸ გამოთქვამენ სუბიექტურ მოსაზრებებს მომხდარზე და აშკარად ბაძავენ ანტიკოს მწერლებს. ამ საუკუნეებმა შვა ენციკლოპედიზმის სახელით ცნობილი ე.წ. კონსტანტინოპოლური კულტურა, რომელიც მომდევნო XI საუკუნეში ბიზანტიურმა „ჰუმანიზმმა“ ჩაანაცვლა.

კონსტანტინოპოლის ინტელექტუალური წრეების მსოფლმხედველობრივი სიახლეები, როგორც ჩანს, აღწევდა იმპერიის აღმოსავლეთ საზღვართან მდებარე ტაოკლარჯეთის სამთავროშიც და გარკვეულ ზეგავლენას ახდენდა ადგილობრივ სასულიერო მოღვაწეთა კულტურულ პროფილზე. მაგ., ვიცით, ვინ იყვნენ IX-X საუკუნეების ტაოკლარჯულ აგიოგრაფიულ თხზულებათა ავტორები, როგორი იყო მათი სტატუსი; ამათგან სრულიად გამორჩეულია გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ ავტორი. მისი თხზულება წარმოადგენს ეპოქის ფართო ტილოს, რომლის გამოკვეთილი ნიშანია ბერმონაზვნური იდეოლოგიის პრიმატი საერო ხელისუფლებაზე; თხზულების მთავარი გმირი დაჯილდოვებულია მტკიცე, უდრეკი ხასიათით, ფართო თვალსაწიერით, პიროვნული

⁸ Лев Диакон, История, с. 9-10.

გაბედულებით და ბერული თავისუფლების მაღალი თვითშეგნებით. გრიგოლ ხანძთელის სახე იმ მხრივაც ჩანს საინტერესო, რომ იგი გრძნობს დროის მაჯისცემას, – დაახლოებით IX საუკუნის 20-იანი წლების მიწურულს იგი ჩადის კონსტანტინოპოლში ადგილობრივი მონასტრების წესდებათა გასაცნობად. ეს ის დროა, როცა კონსტანტინოპოლის მონასტრებში სტუდიელთა ტიპიკონი ვრცელდება. უკან დაბრუნებული გრიგოლი ქმნის საბაწმინდური და კონსტანტინოპოლური ტიპიკონების ერთგვარ ნაზავს, რომელიც საუკუნეზე მეტ ხანს გამოიყენებოდა ტაო-კლარჯეთის მონასტრებში.⁹

დედაქალაქური ლიტერატურული აზროვნების გავლენის მკაფიო გამოხატულებას ჩვენ ვხედავთ XI საუკუნის ქართული აგიოგრაფიის ისეთ შესანიშნავ ნიმუშებში, როგორებიცაა გიორგი მთაწმიდელისა და გიორგი მცირის აგიოგრაფიული თხზულებები, მიძღვნილი ათონის ქართველთა მონასტრის დამფუძნებლებისა და იქ მოღვაწე ქართველი მწიგნობრების ფართო კულტურული და საზოგადოებრივი საქმიანობისადმი. თუ მათ ბიზანტინიზმის გავლენის კუთხით განვიხილავთ, მათში აღმოვაჩინთ არა მხოლოდ ქართველი მკითხველისათვის ნაკლებად ცნობილ ლიტერატურულ ხერხებს, არამედ ბევრ საინტერესო მასალას ქართველებისა და ბერძნების ურთიერთობის, ბიზანტიური საზოგადოების ცხოვრების წესის, სამართლებრივი წარმოდგენების, პიროვნების საზოგადოებრივი როლის სამაგალითო მნიშვნელობის შესახებ, რომლებსაც იმდროინდელი ქართველი მკითხველი ეცნობოდა.

ბიზანტინიზმის გავლენა იკითხება „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ მოცემულ სამონასტრო წესების ჩამონათვალში და ბერების ყოველდღიურ საქმიანობაში, რომლებიც სტუდიონის სამონასტრო ცხოვრების სულისკვეთებაზე მიანიშნებენ. ცნობილია, რომ ათონის მთის მრავალეროვან მონასტრებში სტუდიელთა ტიპიკონი ვრცელდებოდა ათანასეს ლავრიდან (963 წ.), სადაც საკუთარი მონასტრის აშენებამდე ცხოვრობდნენ ქართველი ბერები – ქართველთა მონასტრის მომავალი დამფუძნებლები – იოვანე ვარაზვაჩე და იოვანე-თორნიკე. ქართველთა მონასტრის აშენების შემდეგ აქაც, ბუნებრივია, სტუდიური ტიპიკონი განაწესეს. სტუდიურ მონასტრებში გამეფებული იყო მკაცრი დისციპლინა, ზომიერი ასკეზა, ფიზიკური შრომა და ქველმოქმედება; სტუდიელებმა დააკანონეს ლიტურგიკული განგების ახალი

⁹ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 264-265.

ვერსია და განახლეს საღვთისმსახურო რეპერტუარი, განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიის სფეროში; სტუდიელი ბერები ეწეოდნენ საგანმანათლებლო საქმიანობას, ჰქონდათ საუკეთესოდ გამართული სამონასტრო სკრიპტორიუმები, სკოლები და ბიბლიოთეკები.¹⁰ სტუდიელთა ტრადიციებს ეხმიანება იოანე-თორნიკეს წინასწარი ზრუნვაც ათონზე წასაღები ხელნაწერების დასამზადებლად, რაც საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქართველთა მონასტრის ბიბლიოთეკას.¹¹ ამავე ტრადიციების ერთგულება იგრძნობა იოვანეს ანდერძში ქველმოქმედების შესახებ: „სტუმრისმოყვარებასა ნუ დაივიწყებთ და, რაღ ღმერთსა ებოძოს, გლახაკთ მიუპყრობდით...“¹² რასაკვირველია, ათონზე კვინობური ცხოვრების გვერდით ანაქორეტობაც იყო დაშვებული, – ჯერ კიდევ იოვანეს სიცოცხლეში, როდესაც იოვანე გრძელისძე და არსენი ნინოწმიდელი ათონში ჩავიდნენ, მათ, „ნებისაებრ მათისა“, ცალკე სენაკები აუშენეს, სადაც „ღმრთისა სათნოითა მოქალაქობითა ცხოვნდებოდეს.“¹³ მიუხედავად ასეთი ცალკეული ფაქტებისა, მონასტრის ფუძემდებლებმა იმთავითვე მონასტრულ ცხოვრებაზე აიღეს გეზი, რადგან იგი იძლეოდა ფართო და მრავალგვარი საქმიანობის ორგანიზებულად დაგეგმვის საშუალებას.

„იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ შესავალში ძალზე მწირია იმდროინდელი აგიოგრაფიის შესავლებისათვის დამახასიათებელი ვრცელი საღვთისმეტყველო შინაარსის მსჯელობა, სამაგიეროდ ვრცლადაა დასაბუთებული ნაწარმოების მიზანი, ამოცანები და მეთოდი, რაც მას ძალზე აახლოვებს¹⁴ ანტიკურობიდან ნასესხებ ტოპოსებთან „გამოჩინებულ“ კაცთა ცხოვრების აღწერის საზოგადოებრივი სარგებლიანობის შესახებ: „კურთხეულ არს ღმერთი... რომელმან ჩუენთა ამთ ჟამთა შინა გამოაჩინნა ნეტარნი მამანი ჩუენნი: იოვანე და ეფთვიმე, არსენი ეპისკოპოსი ნინოწმიდელი და იოვანე გრძელის ძე და შემდგომითი-შემდგომად სხუანი იგი მოწაფენი მათნი... რაითა წიგნთაცა შინა აღიწერნენ საღმრთონი იგი და ყოვლად შუენიერნი საქმენი სოფლის-შესაქმისანი..... სარგებელად კაცთა ნათესავისა...“¹⁵ ასევე ტრადიციული ტოპოსებია ავტორისეული მონათხრობი მრავალრიცხოვანი უტყუარი მტკიცებულებების მოკვლევა-მოძიების შესახებ, საიდანაც აშკარაა, რომ „იოვანესა და

¹⁰ Пентковский А.М., Студийский устав и уставы студийской традиции, <http://www.sedmitza.ru>

¹¹ ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გვ. 32-33.

¹² ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ.59.

¹³ იქვე, გვ. 57.

¹⁴ Лев Диакон, История, <https://azbyka.ru/.....>

¹⁵ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 38.

ეფთვიმეს ცხოვრების“ წერისას გიორგი მთაწმიდელი ანტიკური ბიოგრაფიების მოდელს ემყარებოდა. მაგრამ სრულიად არატრადიციული და ნოვატორულია მთარგმნელ-მწიგნობრების საქმიანობის ჩათვლა „საუფლო ბრძანებათა“ აღსრულებად, რათა „განვნათლდებოდით.“ ესაა თხზულებაში მოცემული ბერული ღვაწლის ახალი პარადიგმა, რომელიც ოდნავ განსხვავებული ფრაზეოლოგიით თხზულებაში ხშირად მეორდება. ამ პარადიგმის შემოტანით ეხმიანება ავტორი ათონის ქართველთა მონასტრის საგანმანათლებლო ამოცანებს და მათ მნიშვნელობას ქართული კულტურისათვის (ბერძული სწავლულების“ დანერგვა).

ათონელ მამათა „ცხოვრებებს“ კონსტანტინოპოლურ აგიოგრაფიასთან აახლოვებს მთვარი გმირების ფართო საზოგადოებრივი თვალსაწიერი.ც. მთარგმნელობასთან ერთად ათონელი მამები სხვადასხვა დროს მონასტრის წინამძღვრობის რთულ საქმესაც უძღვებიან. ამ დროს ავლენენ ისინი სტუდიელთა მსგავს გამბედაობას, შრომისმოყვარეობას და სიმტკიცეს, გამოირჩევიან ქველმოქმედებით, უკომპრომისობით სამონასტრო დისცილინის დამრღვევთა მიმართ, აქტიური საზოგადოებრივი პოზიციით, პრინციპულობით, პიროვნული სიძლიერით, მამხილებლობით და საერო ხელისუფლებზე ზემოქმედების უნარით. ათონელ მამათა „ცხოვრებების“ ავტორები იმდენად ფართო პოლიტიკური და საზოგადოებრივი პერსპექტივიდან ხატავენ თავიანთი გმირების სამონასტრო თუ საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, რომ მკითხველისათვის ზოგჯერ ძნელიც კია განსაზღვროს, რომელი საქმე მიაჩნდათ მათ უპირატესად – მთარგმნელობა თუ მონასტრის წინამძღვრობა. ამ შთაბეჭდილებას აძლიერებს „ცხოვრებათა“ ნორმატიული ნაწილების – აგიოგრაფიული ტოპოსების რაოდენობრივი თანაფარდობა მათ მიღმა არსებულ თავისუფალ თხრობასთან.

ათონელ მამათა „ცხოვრებები“ მდიდარია ორივე ტიპის ტექსტური მასალით, მაგრამ რაოდენობრივად გაცილებით ჭარბობს თავისუფალი თხრობა, რომელიც შეიცავს უაღრესად ფასეულ ინფორმაციას X-XI საუკუნეების საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობათა შესახებ და ბაგრატ IV-ის მეფობის პერიოდზე. სწორედ ამის გამო, როცა ივ. ჯავახიშვილი მსჯელობდა „ცხოვრებების“ დიდაქტიკურ მიზანზე, ავტორთა ფართო ისტორიულ თვალსაწიერზე და მათ მიერ გამოყენებულ წყაროთა მრავალფეროვნებაზე¹⁶, მათ უფრო

¹⁶ ივ.ჯავახიშვილი, თხზულებანი, VIII, გვ.151.

მეტად საისტორიო თხზულებებად მიიჩნევა. მსგავს შეფასებას აძლევდა ამ თხზულებებს კ. კეკელიძე.¹⁷

თვალში საცემია ისიც, რომ ორივე „ცხოვრებაში“ ტოპოსები ისე ორგანულადაა შერწყმული თავისუფალ თხრობასთან, რომ ერთობლიობაში ისინი გაბმული ბიოგრაფიული ამბების შთაბეჭილებას ტოვებენ. ამიტომ, რიგ შემთხვევებში, ძნელიც კია ტოპოსების გამიჯვნა ტექსტის დანარჩენი ქსოვილისაგან. ზემოთქმული ეხება, რასაკვირველია, იმ ტოპოსებს, რომლებიც ავტორებმა თავად შეიტანეს ტექსტებში თავიანთი გმირების „ახალ ღვაწლზე“ მკითხველის ყურადღების მისაპყრობად. ეს ახალი ტოპოსები შესაძლოა ფრაზეოლოგიურად განსხვავებული, მაგრამ შინაარსობრივად მაინც ერთსა და იმავე იდეას გამოხატავენ.¹⁸ ასეთთა რიგს განეკუთვნება ქართულ ენასთან დაკავშირებული ტოპოსი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებიდან“, რომელიც ხან ქართული ენის „ჩვილობით,“ ხან ქართული ეკლესიის „წიგნთაგან ნაკლულევანობით“¹⁹ გამოიხატება. „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრების“ პასაჟი, რომელშიც იოვანე ქართული ენის „ნაკლულევანებას“ აღიარებს და მცირეწლოვან ექვთიმეს ამ ნაკლოვანების შევსებას ავალებს, იმავდროულად გამოხატავს მზადყოფნას ენის ლეგიტიმაციისათვის „ბრძოლის“ ეტაპზე გადასასვლელად. სწორედ ამაში ხედავდნენ პირველი ათონელები თავიანთ მაღალ მისიას.

ასევე ახალ ტოპოსს წარმოადგენს მთარგმნელის ღვაწლის აღწერა. ამ თემის მრავალჯერადი განმეორება სხვადასხვა კონტექსტში უეჭველს ხდის ორივე „ცხოვრების“ ავტორთა განზრახვას, დაამკვიდრონ შეხედულება, რომ ბერული ცხოვრების სწორედ ეს არჩევანი – ახალი თარგმანების შექმნა-გამრავლება – აზიარებდა „ნათესავით ქართველს“ ბერძნულ სწავლულებას. ისინი ამკვიდრებდნენ აზრს, რომ მოცემულ დროში ახალი და ზუსტი თარგმანის შესრულება დიდ საზოგადოებრივ სიკეთეს ნიშნავდა, რადგან ასეთი იყო თვით ღმერთის ნება. ეს აზრი, როგორც ჩანს, უკვე კარგა ხნის მომწიფებული ქართველ სწავლულთა შორის, პირველმა გიორგი მთაწმინდელმა ჩამოაყალიბა ფორმულის სახით: იგი

¹⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, გვ.184.

¹⁸ თანამედროვე მედიევსტიკა ტოპოსის ცნებაში აერთიანებს არა მხოლოდ მყარ ფორმულებს, სტერეოტიპულ გამოთქმებსა თუ კლიშეებს, არამედ, ზოგადად ყველა განმეორებად აზრს, იდეას, ენობრივ-სტილისტურად განსხვავებულ, მაგრამ მსგავსი ფუნქციის მოტივებსა და სიუჟეტურ კონსტრუქციებს. Curtius E.R., Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, S. 89-115.

¹⁹ ენათა „სიღარიბის ტოპოსის“ შესახებ შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში იხ. ნ. დობორჯგინიძე, ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები, გვ. 36-42.

(ეფთვიმე) „... მოსწრაფედ შეუდგა ბრძანებასა მისსა (იოვანეს) და იწყო თარგმნად და ყოველნივე განაკვირვნა, რამეთუ ეგევითრი თარგმანი, გარეშე მათ პირველთასა, არღარა გამოჩინებულ არს ენასა ჩუენსა და ვჰკონებ, თუ არცღა გამოჩინებად არს.“²⁰ ამიტომ გაიაზრეს თანამედროვეებმა მისი ეს ფრაზა ბერული ღვაწლის ახალ ახალ პარადიგმად, ხოლო მისმა ბიოგრაფმა გიორგი მცირემ იგი, როგორც ახალი ტოპოსი, სიტყვა-სიტყვით გაიმეორა ამჯერად უკვე გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის შეფასებისას.²¹

ორივე ათონელი მამის „ცხოვრებაში“ გვხვდება ეპიზოდები, რომლებიც გამოხატავს ღვთისმშობლის მფარველობას განსაცდელში მყოფი მომავალი მთარგმნელებადმი. ღვთისმშობლის ყოველი ასეთი გამოცხადება მიანიშნებს ყრმების დიდ სამომავლო მისიაზე – ისინი ქართული ენის „განმაშუენებლები“ გახდებიან, რადგან ქართული ენა და ქართველი ხალხი ღვთისმშობლის მფარველობის ქვეშ იმყოფებიან.²² სავსებით ცხადია, რომ ღვთისმშობლის მფარველობის მოტივი მომდინარეობს ათონზე დამკვიდრებული ილარიონ ქართველის კულტიდან და მის „ცხოვრებაში“ გამოხატული ღვთისმშობლის მფარველობის მოტივიდან, რომელმაც ახალი განვითარება ჰპოვა ათონელი მამების „ცხოვრებებში.“ ღვთისმშობლის მფარველობის იდეა კიდევ უფრო ამყარებდა ქართველების რწმენას, რომ ქართული ენა იმსახურებდა ლეგიტიმაციას ზეციური მფარველისაგან და მისი განვითარებისათვის ზრუნვა საღვთო საქმეს წარმოადგენდა. თავისთავად იდეა ქართველების ღვთისმშობლისადმი წიხვდომილობის შესახებ კონსტრუირებულია კონსტანტინოპოლის ღვთისმშობლისადმი წიხვდომილობის ანალოგიით, რომელიც „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ავტორმა ქართველების თვითდამკვიდრების იდეოლოგიურ იარაღად გამოიყენა.²³ ეს იდეა ძალზე ნაყოფიერი აღმოჩნდა შემდგომშიც, XI-XIII საუკუნეების ქართველ მწერალთა შემოქმედებაშიც.²⁴

²⁰ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ.61.

²¹ იქვე, გვ. 145.

²² იქვე, გვ.გვ.61,113-114.

²³ ს. მახარაშვილი, წმ ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის, გვ.210.

²⁴ ღვთისმშობლის წილხვდომილობის თემას იდეოლოგიური ნიშნით იყენებენ „წმ. ანდრია მოციქულის მიმოსვლის“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის ადგილობრივ გადამუშავებულ ვერსიაში, რომელიც შემდეგ „ქართლის ცხოვრებაში“ შეიტანეს; მას ავითარებენ თეოფილე ხუცესმონაზონი „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში, არსენ იყალთოელი „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ასევე მეტაფრასულ რედაქციაში, მოგვიანებით ნიკოლოზ გულაბერისძე „სვეტიცხოვლის საკითხავში“.

ათონელ მამათა კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობა პირველად თვით მათმა მოწაფეებმა შეაფასეს უდიდეს „საღმრთო ღვაწლად“ და იზრუნეს მათთვის სამარადისო ხსოვნის მინიჭებისათვის. ამას ემსახურებოდა მათი სახელების საკრალიზაცია და საგანგებო საეკლესიო კულტმსახურება, რომელიც ეფთვიმე და გიორგი ათონელების სახელებზე მათივე მოწაფეების მეცადინეობით დააწესეს. კულტმსახურება იყო ის ენა, რომელიც მომდევნო თაობებს მუდმივად შეახსენებდა ათონელი მამების საგანმანათლებლო ღვაწლის მნიშვნელობას „ქართველთა ნათესავისათვის.“²⁵

მართლაც, ეკლესიის ისტორიამ არაერთი სახელი იცის, რომლებიც წმინდანებად მათი კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის გამო იქნენ შერაცხილი (მისიონერები, მქადაგებელნი, აღმსარებელნი, დამწერლობის შემქმენნი, წმ. წერილის პირველი მთარგმნელები, ეკლესია-მონასტრების დამფუძნებლები და ა.შ.). ასეთმა ადამიანებმა განსაცვიფრებელი სულიერი ძალების დახარჯვით შეძლეს „ძველი ადამების“ მოქცევა ახალ რწმენაზე,²⁶ მაგრამ ქვეყნის გაქრისტიანებიდან ექვსი საუკუნის შემდეგაც, მაინცა და მაინც მთარგმნელობითი ღვაწლი, როგორც ბერული საქმიანობის ახალი პარადიგმა, რამდენადმე მაინც მოულოდნელია და ეროვნულ კულტურაზე ექსტრალინგვისტური მოვლენების პრიმატზე მიგვითითებს. გიორგი ათონელმა და გიორგი მცირემ საგანგებოდ სწორედ ამ გარემოებაზე მიაპყრეს განათლებული ქართველი საზოგადოების ყურადღება, როდესაც მთარგმნელთა ფიგურები განმანათლებლებს გაუტოლეს.²⁷ ამ გზით განუმარტეს მკითხველს ზუსტი და მაღალხარისხიანი თარგმანის მნიშვნელობა, რისი არქონაც დროის მოცემულ მონაკვეთში საქართველოსათვის უდიდეს კულტურულ-სარწმუნოებრივ პრობლემად იყო ქცეული.

²⁵ ათონელი მამების დასახული ამოცანები და ათონზე მათი კულტის დაწესების გარემოებები საფუძვლიანად არის გაანალიზებული ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებში. ე. მეტრეველი ამ მიზნით საგანგებოდ განიხილავს ათონურ ხელნაწერებზე დართულ ჩანაწერებს - ე.წ. სამახსოვრო წიგნებს, „იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ და ათონის „სააღაპე წიგნის“ ცნობებს ათონის ქართველთა მონასტრის პირველი მამებისა და მათ სულიერ მემკვიდრეთა სახელების უკვდავსაყოფად. იხ. ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გვ.107-144; მისივე: ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, გვ. 29-39. რ. სირამე ათონელი მამების შემოქმედებითი საქმიანობის უდიდეს დამსახურებად მიიჩნევს მათი იდეების განგრძობითობას, მათ მიერ ლიტერატურული სკოლის შექმნას, რამაც განსაზღვრა მათი „განმანათლებლებად“ შერაცხვა. რ. სირამე, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევი, გვ.105.

²⁶ В.Н. Топоров, Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1, с. 609.

²⁷ ე.მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, გვ.112.

მთარგმნელობითი კულტურის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა ხალხებსაც უდგებოდათ ნათარგმნი საეკლესიო ტექსტების ბერძნულთან მიმართებით სიზუსტის საკითხი.²⁸ ამ საკითხის სიმწვავემ მიიყვანა ქართველი სწავლულები ბერძნულ ენასთან მიმართებით საკუთარი ენის „სიღარიბის“ აღიარებამდე. მათ ესმოდათ, რომ ეს გარემოება განსაკუთრებით ართულებდა ქართულ ენაზე ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო ცნებების ზუსტ გადმოცემას და საფუძველს აძლევდა ბერძნებს ეჭვი შეეტანათ ქართველების რწმენის სიწმინდეში.²⁹ ამ გარემოების გაცნობიერება, როგორც ჩანს, X საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება, რამაც უბიძგა ქართველ სწავლულებს ათონის მთაზე ქართველთა მონასტერი დაეარსებინათ, სადაც ბიზანტიის ორბიტაში მოქცეული ევროპის ყველა მართლმადიდებელი ხალხის წარმომადგენლობა იყრიდა თავს. ათონის საერთაშორისო მნიშვნელობა, მრავალეთნიკური სამონასტრო გარემო და მდიდარი ბიბლიოთეკები იზიდავდა ამ ქვეყნების ინტელექტუალურ ბერმონაზვნობას, რომლებიც მთარგმნელობით და სამეცნიერო-ფილოლოგიურ სამუშაოებს ასრულებდნენ და ამ პროცესში თავადაც იძენდნენ უზარმაზარ განათლებას. ბუნებრივია, რომ ისინი იმავდროულად ბიზანტიური კულტურის ერთგვარი აგენტების როლს ითავსებდნენ საკუთარ ქვეყნებში³⁰. ეს იყო რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა, რომლის გავლა ბარბაროსად წოდებული ხალხებისათვის აუცილებელი იყო ბიზანტიურ ოიკუმენეში ღირსეული ადგილის მოსაპოვებლად. ათონელი მამები ამ ხანგრძლივი გზის მხოლოდ დასწყისში იმყოფებოდნენ. ამიტომ წარმოათქმევინებს გიორგი მთაწმინდელი ქართველთა მონასტრის ერთ-ერთ ფუძემდებელს, იოვანე ათონელს შემდეგ სიტყვებს თავისი შვილის მიმართ: „შვილო ჩემო, ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულ არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლიან, და ვხედავ, რომელ ღმერთსა მოუმაღლებია შენდა. აწ ილუაწე, რაითა განამრავლო სასყიდელი შენი ღმრთისაგან.“³¹ ათონელმა მამებმა მართლაც „ილუაწეს“ და ამ „ღვაწლის“ განსაცვიფრებელი შედეგები იყო ის, რასაც კორნელი კეკელიძე უწოდებდა ბიზანტიური კულტურის

²⁸ ნ. დობორჯგინიძე, ათონის ქართველ მწიგნობართა ენობრივი კონცეპცია, გვ. 270.

²⁹ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიის ძეგლები, II, გვ. 150.

³⁰ D. Obolensky, The Byzantine Commonwealth, p.295-296.

³¹ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 61.

ინტენსიური ათვისების პროცესი „ეროვნულ ფორმაში, ბიზანტიელებთან კულტურული გატოლება.“³²

ათონელ მამათა „ცხოვრებებიდან“ ჩანს, რომ ექვთიმე და გიორგი ათონელებმა თავიანთი ცხოვრების უმეტესი ნაწილი ბიზანტიაში გაატარეს. ისინი მიღებული პირები იყვნენ კონსტანტინოპოლის საიმპერატორო კარზე და, საჭიროების შემთხვევაში, მათ დახმარებისათვის მიმართავდნენ.³³ ისინი ყოველთვის შესაფერის მოწიწებას გამოხატავენ იმპერატორებისადმი, რითაც, ქართველ მკითხველსაც უქმნიდნენ მაღალ წარმოდგენას იმპერიული წესრიგისა და იმპერატორის ძლევამოსილების შესახებ.

ექვთიმე ათონელი საქართველოში აღარ დაბრუნებულა, მაგრამ გიორგი ათონელი 1060-1065 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში ბაგრატ IV-ის მოწვევით. მის მიერ საქართველოში გატარებულ წლებზე არაჩვეულებივი ხატოვანებით მოგვითხრობს მისივე მოწაფე და ბიოგრაფი გიორგი მცირე. ამ დროს ახლად დასრულებული იყო ხანგრძლივი დაპირისპირება ბაგრატ IV-სა და ამბოხებულ დიდებულ ლიპარიტ ბაღვაშს შორის, რის გამოც ქვეყანას შინაური ომით გამოწვეული ჭრილობები ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მოშუშებული. გიორგი მცირე, რომელიც ყველგან თან ახლდა თავის მოძღვარს, ბიზანტიურ კულტურაზე აღზრდილი ადამიანის თვალსაწიერიდან ასახავს ქართულ სინამდვილეს. მისი მონათხრობიდან ვეცნობით საეკლესიო და სამოქალაქო ცხოვრების ისეთ მხარეებს, რომლებსაც ქართველი მემკვიდრეები ყოველთვის დუმილით უვლიან გვერდს. ავტორი მოგვითხრობს, როგორ მოდიოდა გიორგი მთაწმინდელთან უამრავი ადამიანი აღსარების სათხოვნელად და ცოდვათა შესანდობად. მოსულთა სიმრავლე ადასტურებს, რაოდენ მოწყურებული ყოფილა იმჟამინდელი ქართველი ხალხი სამართალს და მშვიდობიან

³² კ.კეკელიძე, კულტურული დამოუკიდებლობის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, გვ.111.

³³ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. გვ.47,49, 90-91, 93, 176.

ცხოვრებას: „ესრეთ მკურვალთა სარწმუნოებითა მოისწაფოდეს, ვიდრემდის საზრდელსაცა ძლით მივიღებდით.“³⁴ სწორედ ამ მოსულთაგან ექმნება გიორგი მთაწმინდელს სრული წარმოდგენა იმდროინდელ საქართველოში სამართლებრივი წესრიგის არქონაზე, საეკლესიო კათედრებზე შეუფერებელ და უსწავლელ მღვდელმთავართა აღზევებაზე, ხალხის სიღატაკესა და შიმშილობაზე. ამ ცხოვრებისეული მოვლენების მიღმა კარგად ჩანს ბიზანტიური გამოცდილების მქონე ბერის თვალთ ალქმული სინამდვილე, რომელიც მასში დიდ წუხილს იწვევს და ამიტომ გაბედულად ამხელს პასუხისმგებელ პირთ. მხილებულთა შორის მოხვდა უპირველესად მეფე, რომელიც, თურმე, „სიმონის ცოდვას“ ჩადიოდა – საეკლესიო კათედრებს ჰყიდდა. ამიტომ პირველად მას ამხელს და შეახსენებს საზოგადო სიკეთეზე ზრუნვის უზენაეს მოვალეობას: „...კუალად იტყოდა მშჯავრთათვის და სამართალთა სამეფოთა ... რადთა უმეტეს ყოვლისა წყალობად შეიტკბოს, რამეთუ წყალობად და სამართლი უყუარს უფალსა; რადთა ყოველი არაწმიდებად და უწესობად მოისპოს თვით მისგან პირველად და მერმე ერისა მისისაგან.“³⁵ აქ, ცხადია, გიორგი მთაწმინდელი ხელმძღვანელობს ბიზანტიური პოლიტიკური თეოლოგიის ნააზრევით, რომ უპირველესად მეფე (ბასილევსი) და შემდეგ პატრიარქი განასახიერებენ ქრისტეს ნაცვალს მიწიერ ცხოვრებაში და რომ ისინი უნდა უძღვებოდნენ ქვეშევრდომებს სულიერი ხსნის გზაზე; რომ მეფე თავად უნდა განასახიერებდეს კანონს და სამართალს,³⁶ ხოლო პატრიარქი აღვივებდეს ხალხში სახარებისეულ თანაგრძნობას და სოლიდარობის განცდას.³⁷ ასეთი იყო გიორგი ათონელის ბიზანტიური ცოდნა და გამოცდილება, რომელთაც თანამემულეებსაც უზიარებდა. გიორგი მთაწმინდელის მამხილებელმა სიტყვამ იმდროინდელ ქართულ საზოგადოებას და, უპირველესად, მმართველ წრეებს, სააზროვნო სივრცე გაუხსნა მეფის ძალაუფლებისა და მისი პიროვნების ურთიერთშესაბამისობის, მისი სამართლებრივი

³⁴ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 162.

³⁵ იქვე, გვ. 162,166

³⁶ Культура Византии, вторая половина VII-XII в. Наука, с.76-77. И.П. Медведев, 'Isótes Как принцип социальной справедливости у византийцев, с. 123.

³⁷ Культура Византии, с. 231.

მოვალეობების შესახებ, რაც აისახა კიდევ მომდევნო თაობის ქართველ პოლიტიკოსთა რეფორმატორულ საქმიანობაში.³⁸

გიორგი მთაწმინდელი „ფრიად მდიდარ“ ეპისკოპოსსაც კიცხავს იმის გამო, რომ იგი მთელ სიმდიდრეს ეკლესიის შემკობას ახმარდა, „რადთა მონასტერთა შინა ალაპი დაიდვას და ამის მიზეზითა სცვიდა სიმდიდრესა თვისსა, ხოლო გლახაკთა ყოლადვე არა მიხედვიდა“. რასაკვირველია, გიორგი მთაწმინდელისათვის მიუღებელი იყო „ფრიად მდიდარი“ ეპისკოპოსის ქცევა, რომელიც საქართველოში უძველესი წარმართული სარწმუნოებრივი პრაქტიკიდან მომდინარეობდა³⁹ და, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიას უნდა აღმოეფხვრა. ამიტომ შეახსენებს ეპისკოპოსს სახარების სისადავით გამოთქმულ ქრისტიანულ ჭეშმარიტებას: „...არა თუ ამას გუეტყვის ღმერთი, ვითრმედ ეკლესიანი არა შეამკვენიო, არამედ, „რამეთუ მშოიდა და არა მეცით მე ჭამადიო“ (მათე 25:42). ამ შეგონებით გიორგი მთაწმინდელმა ეპისკოპოსისაგან, მისი სახით კი მთლიანად ქართული ეკლესიისაგან ადამიანებზე ორგანიზებული ზრუნვა – ქრისტიანული ქველმოქმედება მოითხოვა, რაც ჩვეულებრივ საქმედ ითვლებოდა ბიზანტიის ეკლესიაში. საქართველოდან გამგზავრების წინ გიორგი მთაწმინდელმა თვითონ შექმნა ამგვარი მასშტაბური

³⁸ იგულისხმება დავით აღმაშენებლის დროინდელი ცვლილებები სახელმწიფო მმართველობის აპარატში, მართლმსაჯულების სისტემის ჩამოყალიბება ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესის მეთაურობით.

³⁹ ადრეული შუა საუკუნეების საქართველოში, რასაკვირველია, კარგად იცნობდნენ სახარების ზნეობრივ ნორმებს, მაგრამ პრაქტიკაში მათი აღსრულებისათვის აუცილებელი იყო მათი ინსტიტუციონალიზაცია სახელმწიფო ან საეკლესიო მმართველობის დონეზე. VIII-IX საუკუნეების საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების გაფართოება უპირატესად კერძო პირთა (ფეოდალთა) პატრონაჟით მიმდინარეობდა. ეკლესიისათვის ბოძებული მატერიალური შეწირულების სანაცვლოდ ეკლესია მსახურებას აწესებდა შემწირველ-ფეოდალთა საუკუნო ხსენებისათვის. ამ პრაქტიკამ შეცვალა ბერმონაზონთა ცხოვრების პირობები და სოციალური შინაარსი. შეწირულება სინამდვილეში გადაიქცა სულიერისა და მატერიალურის გაცვლად („შეზავება“) და მან დაკარგა ქველმოქმედების შინაარსი. IX საუკუნეში ბაგრატ კურაპალატს თავის სამთავროში დაუწესებია საქველმოქმედო მეთაუდი, მაგრამ რამდენად ახორციელებდა მის კონტროლს, ძნელი სათქმელია. ყოველ შემთხვევაში, XI საუკუნის საქართველოში იგი ამოქმედებული არ ჩანს. ამას მოწმობს „ფრიად მდიდარი“ ეპისკოპოსის ქცევაც, რომელიც ქრისტიანობის პაგანიზაციის მაგალითად შიძლება მივიჩნიოთ XI (ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, გვ. 284-285). XII-XIII საუკუნეებში საქველმოქმედო საქმიანობას მთლიანად განაგებდა საერო ხელისუფლება, მაშინ, როდესაც ბიზანტიაში ეს იყო ეკლესიის ფუნქცია (ვრცლად ამ საკითხებზე იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში, ქველმოქმედება და საქველმოქმედო დაწესებულებანი, გვ. 446-448).

ქველმოქმედების მაგალითი. იმ დროს, როდესაც ქვეყანაში შიმშილობა მძვინვარებდა, სხვადასხვა კუთხიდან შეარჩია ღარიბ-ღატაკი და დაობლებული ოთხმოცი ობოლი,⁴⁰ მოამზადა ისინი სამომავლოდ საეკლესიო მსახურებისათვის. ამ ახალგაზრდათა შორის ყოფილან „უგვარობიც“, რასაც, აგიოგრაფის სიტყვით, საზოგადოების გაოგნება გამოუწვევია.⁴¹ ეს ახალგაზრდები გიორგი მთაწმინდელმა თან წაიყვანა კონსტანტინოპოლში და გარდაცვალების წინ ისინი იმპერატორს (იგულისხმება კონსტანტინე დუკა (1059-1067) შეავედრა,⁴² რითაც ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებას ქვეშევრდომებზე სახელმწიფოებრივი მზრუნველობის უაღრესად შთამბეჭდავი მაგალითი აჩვენა.

ავტორი მრავლმხრივი სზოგადო მოღვაწის შტრიხებით ძერწავს გიორგი ათონელს, მისი სახით კი „ბერძული სწავლულებისა“ და მაღალი ზნეობრივი ავტორიტეტის მქონე ბერის სახეს. აჩვენებს მისი თავისუფალი აზრის მომხიბვლელობას, რომელსაც ერთნაირი მორჩილებით ისმენდნენ მეფეც საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენლები.

ზემოჩამოთვლილ ეპიზოდებში, რომლებშიც გიორგი ათონელი აკრიტიკებს ქართულ სინამდვილეში დამკვიდრებულ ცხოვრების ამა თუ იმ წესს, ავტორი იმავდროულად მკითხველს მიანიშნებს ბიზანტიური განათლების, სამართლებრივი პრაქტიკის და საზოგადოებრივი სოლიდარობის ტრადიციებზე. ეს ის ღირებულებები იყო, რომლებიც ბიზანტიურმა საზოგადოებრივმა აზრმა ანტიკური სამართლიანობის იდეიდან იმეძკვიდრა. ქრისტიანობამ ამ იდეას შემატა ღვთის წინაშე თანასწორობისა და ევერგეტიზმის იდეები. ცნება „ევერგეტეს“ (ქველმოქმედი) შედიოდა ბიზანტიის იმპერატორთა ტიტულატურაში. იმპერატორთა ნოველებში და საკანონმდებლო კოდექსებში (ეკლოგა, ბასილიკები) სახელმწიფოს ამოცანად იყო გამოცხადებული ხელისუფალთა ზრუნვა ქვეშევრდომთა კეთილდღეობისა და მათი უფლებების დაცვაზე.

⁴⁰ ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 174

⁴¹ იქვე, გვ. 166-167.

⁴² იქვე, გვ. 183.

ამრიგად, თავად ბიზანტიური სამართლებრივი სისტემა ნერგავდა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში სამართლიანობის იდეას, რაც პრაქტიკაში გამოიხატებოდა საზოგადოების ფართო ფენების კონსოლიდაციაში საქველმოქმედო მიზნებისათვის.⁴³

გიორგი მთაწმინდელი, როგორც ბიზანტიელი სწავლული, ფიქრობს, რომ დიდაქტიზმით, შეგონებით, რჩევა-დარიგებებით განუმარტავდა მსმენელს ცხოვრების ქრისტიანულ საზრისს. ამ ნიშნით „გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება“ მართლაც ახლოს დგას, ერთი მხრივ, ანტიკურ ბიოგრაფიასთან, მეორე მხრივ, XI საუკუნეში გაღვივებულ ბიზანტიურ ჰუმანიზმთან – იგი აგვიოგრაფიულ ჩარჩოში ათავსებს ჟანრისათვის არასტანდარტულ, ცხოვრებით ნაკარნახევ და საზოგადოებრივად აქტუალურ თემატიკას, ამჩნევს ადამიანის პიროვნულ ნაკლოვანებებსაც და ღირსებებსაც. ავტორი სამაგალითოდ სახავს ღირსეულ ადამიანთა (ამ შემთხვევაში, მოთხრობის მთავარი გმირის) ახალ ინიციატივებს, რითაც იგი ახალ შტრიხებს სძენს იმდროინდელ ქართულ აგვიოგრაფიას.

ორივე „ცხოვრების“ ავტორები იმდენად ფართო პოლიტიკური და საზოგადოებრივი პერსპექტივიდან აღწერენ თავიანთი გმირების მოღვაწეობას, რომ შეუძლებელია ეს თხზულებები შემოიფარგლიყო მხოლოდ საეკლესიო საკითხავის დანიშნულებით და არ შეეძინათ სამოქალაქო ღირებულების პუბლიცისტური ფუნქციაც. ათონელ მამათა „ცხოვრებები“ XI საუკუნის საქართველოში შემოტანილ სხვა ახალ თარგმანებთან ერთად იმ ლიტერატურულ ფონდში შედიოდა, რომელიც ზეგავლენას ახდენდა მთლიანად კულტურულ გარემოზე, აყალიბებდა ახალ მკითხველს, აფართოებდა საზოგადოების თვალსაწიერს და ავითარებდა ლიტერატურულ აზროვნებას. ისინი გვაუწყებენ მოთხოვნილების გაზრდას „ბერძულ“ განათლებაზე, რაც იმთავითვე წარმოადგენდა ათონელი მამების მოღვაწეობის მკაფიოდ გაცნობიერებულ მიზანს. ამ მიზანს ემსახურებოდა „ცხოვრებებში“ ისტორიული და საზოგადოებრივი თემატიკის ვრცლად შემოტანა, რომლებიც მკითხველს ისეთ საგნებზე აღუძრავდნენ ფიქრს, რომლებიც უფრო ადრე არ ყოფილა ქართული საზოგადოების რეფლექსიის საგანი.

⁴³ И.П. Медведев, 'Isótes Как принцип социальной справедливости у византийцев, с. 123-128.

XI საუკუნის ქართული საისტორიო მწერლობა

XI საუკუნე ღირსშესანიშნავი საუკუნეა ქართული ორიგინალური ისტორიოგრაფიისათვის – ამ დროს ეყრება საფუძველი „ქართლის ცხოვრებას“ – საქართველოს უძველესი და შუა საუკუნეების ისტორიის ამსახველ თხზულებათა კორპუსს.

„ქართლის ცხოვრება,“ როგორც ერთიანი კრებული, იქმნება XI საუკუნის მეორე ნახევარში, როგორც ჩანს, რუისის ეპარქიაში. იგი წარმოადგენდა ქვეყნის ერთიანობისათვის მებრძოლი სამეფო კარის იდეოლოგიურ ძეგლს, რომელშიც მოთხრობილია ქართლის სამეფოს პოლიტიკური თავგადასავალი ძვ. წ. III საუკუნიდან XIV საუკუნის დასაწყისამდე. კრებულის კომპილატორსა და რედაქტორის, ლეონტი მროველის ისტორიოგრაფიული კონცეფცია მთლიანად ემყარება შუა საუკუნეების რელიგიური ისტორიზმის იდეას, რომელიც მწყობრი კონცეფციის სახეს იძენს იოანე დამასკელის (VIII ს.) ნაშრომებში. რადგან ამ იდეის თანახმად, ყოველი ამქვეყნიური საქმე ღვთიური განზრახულობით, მაგრამ მეფეთა ხელით აღესრულება, ამიტომ „ქართლის ცხოვრებაში,“ ისევე, როგორც შუა საუკუნეების ქრონიკათა უმრავლესობაში, ძირითადი კომპოზიციური ღერძი გადის მეფეთა საქმეების მოთხრობაზე. მეფეთა ჯერ დინასტიური (ფარნავაზიანები, ხოსროიანები, ბაგრატიონები), შემდეგ კი შიდადინასტიური რიგითობა ქრონოლოგიის მაგივრობას სწევს. სწორედ მეფეებთანაა თავმოყრილი საგანგებოდ შერჩეული ცნობები ქვეყანაში მომხდარი უმნიშვნელოვანესი სამხედრო-პოლიტიკური და რელიგიური მოვლენების შესახებ. ყოველი ასეთი მონათხრობის გადაბმის წესს, იქნება იგი ქრონიკული ჩანაწერი, შედარებით ვრცელი პასაჟები, „ცხოვრება“ თუ აგიოგრაფიული ჩანართები, რედაქტორი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს, რათა შექმნას ისტორიული დროის უწყვეტობას ეფექტი. ამ წესის თანამიმდევრული გატარება თავისთავად გულისხმობს გამოყენებულ წყაროთა ანონიმურობას, რაც „ქართლის ცხოვრებას“ XIV საუკუნემდე გასდევს. სხვადასხვა ავტორის ტექსტების ერთმანეთთან გადაბმა ანტიკურმა ისტორიოგრაფიამაც იცის, მაგრამ ამ უკანასკნელისათვის სრულიად უცხოა ანონიმურობის პრინციპი, რაც „ქართლის ცხოვრებას“ ახასიათებს.

„ქართლის ცხოვრების“ თხზულებათა ეს საერთო მახასიათებლები აშკარად მიანიშნებს ქრისტიანული აღმოსავლეთის ისტორიოგრაფიულ ტრადიციაზე, რომლის იმანენტური თვისება იყო ანონიმურობა და უთარილობა. ამავე ტრადიციაზე მეტყველებს თემატიკის

შერჩევის პრინციპი: მეფეთა ლეგიტიმაცია, მათი საგარეო პრიორიტეტები, ომი და მშვიდობა, შეზავებული აპოკალიპტური მოტივებით. „ქართლის ცხოვრება“ ძირითადად მეფეთა ისტორიაა, მაგრამ შევსებულია უმნიშვნელოვანესი მოვლენებით ქვეყნის რელიგიური წარსულიდან: ქრისტიანობაზე მოქცევა, კათოლიკოსთა დადგინება და მათი მონაცვლეობა, ეკლესიათმშენებლობები.⁴⁴ საერო და საეკლესიო მოვლენების პარალელურად გადმოცემით იგი გამოხატავს ორი ხელისუფლების ჰარმონიული თანამშრომლობის ბიზანტიურ იდეას და მათი საქმიანობის მიზანთა პრაქტიკულ თანხვედრას.

თითქმის არაფერი ვიცით „ქართლის ცხოვრების“ ავტორთა შესახებ, გარდა იმ რამდენიმე ბიბლიოგრაფიული ცნობისა, რომლებიც „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერების გადამწერთა მეხსიერებას შემოუნახავს.⁴⁵ ერთ-ერთი ასეთი ცნობიდან ვიგებთ XI საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწის, ეპისკოპოს ლეონტი მროველის სახელს, რომელსაც შეუდგენია „ქართლის ცხოვრების“ თავდაპირველი კომპილაციური კრებული. მაგრამ ლეონტი მროველი უბრალო კომპილატორი არ არის, ქართულ წყაროთა შესავსებად იგი უხვად იყენებს უცხოენოვან წყაროებს რედაქციას უკეთებს მთლიან ტექსტს.

„ქართლის ცხოვრების“ შევსება მეფეთა „ცხოვრებებით“ XI საუკუნის შემდგომ (1318 წლამდე) გრძელდებოდა. მართალია, ამ „ცხოვრებათა“ ავტორები კვლავაც ანონიმურია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, შეუძლებელია ლაპარაკი მათ მშრალ სქემატიზმზე და სრულ მიუკერძოებლობაზე. გვიანდელ „ცხოვრებებში“ განსხვავებით „ქართლის ცხოვრების“ ადრინდელი ფენებისაგან, მკაფიოდ ჩანს ავტორთა სახელმწიფოებრივი თვალსაწიერი, რომელსაც არ ჩრდილავს მათი სუბიექტური განწყობა მეფეთა მიმართ, ზოგჯერ კრიტიკულად მამხილებელი ტონიც; რიტორიკულ ფიგურებში ვლინდება ავტორთა განსწავლულობა – ბიბლიური და ანტიკური სამყაროს თანაბარი ცოდნა. მათ მიერ გამოყენებული ლექსიკური ფორმები ადასტურებენ, რომ ისინი, გარდა ქართულად

⁴⁴ „ქართლის ცხოვრების“ შევსება ქართლის ეკლესიის ისტორიული ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდით მოხდა გვიან, XVIII საუკუნის დასაწყისში, „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მიერ.

⁴⁵ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.გვ. 244,248.

ნათარგმნი ბიზანტიელი ავტორებისა, უშუალოდ დედანში ეცნობოდნენ ბერძნულენოვან ტექსტებს.⁴⁶

„ქართლის ცხოვრების“ შესავალი

„ქართლის ცხოვრებას“ წინ უძღვის ქრისტიანული ისტორიოგრაფიისათვის ნიშანდობლივი ბიბლიური შესავალი, რომელშიც გადმოცემულია იაფეთის შთამომავალთა – „ჩრდილოეთის ხალხების“ – მათ შორის, ქართველების (ქართლოსიანების), სომხების (ჰაოსის შთამომავლების) და მეზობელი კავკასიელი ტომების განსახლების ამბავი ბაბილონის ენების განყოფის შემდეგ.⁴⁷ ბიბლიურ ხალხთა წარმომავლობის გენეალოგიური სქემების (Liber generationis) ერთ-ერთ ვერსიას საქართველოსა და სომხეთში ადრეული შუა საუკუნეებიდანვე იცნობდნენ იპოლიტე რომაელის „ქრონიკის“ ქართული თარგმანით,⁴⁸ მაგრამ „ქართლის ცხოვრების“ შესავალში წარმოდგენილი გენეალოგიური ვერსია მას მხოლოდ ნაწილობრივ მისდევს. იგი თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს ლეონტი მროველის ვერსიად. შესაბამის ბერძნულ და სომხურ ენებზე შემონახულ სქემებთან შედარებამ აჩვენა, რომ იაფეთის შთამომავალთა ნათესაობითი მუხლები „შესავალში“ თითქოს საგანგებოდ, ისეა გადაადგილებული, რომ ჰაოსი და ქართლოსი თარგამოსის ძეები (ანუ ერთმანეთის ძმები) აღმოჩენილიყვნენ, მაშინ, როდესაც სხვა ვერსიებში სომეხთა და იბერთა ეთნარქების

⁴⁶ ივ. ჯავახიშვილი, ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზულებანი, VIII, გვ.გვ. 215, 219-220; თ. ყაუხჩიშვილი, ანტიკური სამყარო ქართულ ისტორიოგრაფიაში, გვ.293-299; მ. შანიძე, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, გვ.103-104.

⁴⁷ „ქართლის ცხოვრების“ შესავლის შექმნის დროისა და წყაროების საკითხი მეცნიერთა შორის დღემდე კამათის საგანია. ნაწილი მეცნიერებისა მას ლეონტი მროველს აკუთვნებს, ნაწილი კი VII-VIII საუკუნეთა მიჯნით ათარიღებს. იხ. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, VIII, გვ. 178-180; ქართლის ცხოვრება, გვ. 010; კ. კეკელიძე, ხალხთა კლასიფიკაცია და გეოგრაფიული განრიგების საკითხები ძველ ქართულ მწერლობაში, გვ.169-173; К. Кекелидзе, Идея Братства закавказских народов по генеалогической схеме грузинского историка XI века Леонтия Мровели, გვ. 96-107; ა. აბდალაძე, „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა, გვ.160-161; მ. სანაძე, ქართველთა ცხოვრება, I, გვ. 355-356. ს. რაპი ეპონიმ თოგორმას (T'orgomay azg, tan T'orgomay), ადრინდელ სომხურ და ქართულ საისტორიო ტექსტებში მოხსენიების საფუძველზე ასკვნის, რომ „ქართლის ცხოვრების“ შესავალი შეიქმნებოდა არაუგვიანეს VIII საუკუნის დასაწყისისა. S. H. Rapp, Imagining History at the Crossroads: Persia, Byzantium and The Architects of the Written Past. Vol. I. p.95, 97-98; ლ. პატარაძე, პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი საუკუნეების ქართულ ერთობაში: „ქართლის ცხოვრების სამყარო“, გვ.131-163.

⁴⁸ ბ. გიგინეიშვილი, ელ.გიუნაშვილი (გამოც.), შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გვ.196-202. ი. აბულაძის დაკვირვებით, იპოლიტე რომაელის ქრონიკა ქართულად სომხური ენიდან უნდა იყოს თარგმნილი.იხ. მისი: იპოლიტე რომაელის ქრონიკონის ძველი ქართული ვერსია, გვ.223-233.

გენეალოგიური მუხლები უფრო ადრეულ საფეხურზე შორდებიან ერთმანეთს. ამგვარი გენეალოგიური „გადაადგილებები“ ცხადად აჩვენებს ავტორის მიზანს – მას სურს წინ წამოსწიოს სომეხი, ქართველი და კავკასიელ ხალხთა ეთნარქების, მათი „მშობისა“ და „შვილების“ საერთო წარმომავლობის იდეა, რომელიც საფუძველშივე გამყარებულია ბიბლიური ავტორიტეტით.

ჩვეულებრივ, ბიბლიურ გენეალოგიასთან ქრისტიანი ხალხების ეთნიკური ისტორიის დაკავშირება მათი ისტორიულ-მითოლოგიური წარსულის, „გმირი წინაპრების“ და საცხოვრებელი სივრცის საკრალიზაციას ისახავდა მიზნად, რასაც ემყარებოდა კიდევ ამ ხალხების ეთნოკულტურული და ტერიტორიული იდენტობები. ამიტომ მიიჩნევენ „ქართლის ცხოვრების“ შესავალს ქართველი და კავკასიის სხვა ხალხების წარმომავლობითი მითების შექმნის მცდელობად,⁴⁹ ამას კი შეიძლება დავუმატოთ ის იდეოლოგიური ფუნქცია, რომელიც ამ მითებს მიანიჭა ლეონტი მროველმა.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეისათვის ყველაზე უფრო დასაბუთებული მოსაზრებით, „ქართლის ცხოვრების“ შესავალში მოცემული გენეალოგიური სქემა და ზემოხსენებული კონცეპტუალური „ჩასწორება“ ლეონტი მროველს ეკუთვნის, რამდენადაც მისი მოღვაწეობის პერიოდს სრულად შეესაბამება შესავლის პოლიტიკური ქვეტექსტი და მისი იდეოლოგიური დატვირთვა.⁵⁰ ლეონტი მროველი, როგორც სამეფო კარის ისტორიკოსი და ერთიანი ქართული მონარქიის იდეოლოგი, ბუნებრივია, საპირისპიროდ ბიზანტიის მიერ სომხეთის მიმართ გატარებული პოლიტიკისა, საქართველოს მეფეთა პრეტენზიებს სამართლებრივ ლეგიტიმაციას უძებნიდა.⁵¹ მართალია, XI საუკუნეში კავკასიის ხალხების

⁴⁹ ლ. პატარიძე, „ქართლის ცხოვრების“ შესავალი და მისი ისტორიულ-ტერიტორიული კონცეფცია, გვ.186-187.

⁵⁰ ლ. პატარიძის აზრითაც, ეს ცვლილება „შესავლის“ ქართველ ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს. იხ. მისი: პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს-ის ქართულ ერთობაში, გვ. 141-142. მ. სანაძეც მას ლეონტი მროველის გენეალოგიურ სქემაში შეგნებულ ჩარევად თვლის. იხ. მისი: ქართველთა ცხოვრება, I, გვ. 450-451.

⁵¹ ბაგრატ IV-ს ანისის შემოერთების პირველი მცდელობა ჰქონდა 1045 წელს, მიუხედავად იმისა, რომ 1022 წელს ბასილი II-მ ანისის მეფეს ჰოვანეს-სმბატსაც ჩამოართვა პირობა, რომ მისი გარდაცვალების შემდეგ ანისის ბიზანტიას გადასცემდა, მისი გარდაცვალების შემდეგ ანისის თავაკცებმა, ბიზანტიის ნების საპირისპიროდ, ანისი ბაგრატის დედას, ვასპურაკანის მეფის ასულ მარიამ დედოფალს გადასცეს. ბაგრატმა მართლაც სცადა ანისის დაჭერა, მაგრამ ვერ შეინარჩუნა. ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 299. ვრცლად ამ საკითხებზე მ.ლორთქიფანიძე, საქართველოს შინაპოლიტიკური და საგარეო ვითარება

„ძმობის“ იდეამ რეალურად ვერ შეუშალა ხელი ბიზანტიას სომხური სამეფოების გაუქმებაში, მაგრამ XII-XIII საუკუნეებში მართლაც შესძინა ლეგიტიმურობა ქართული სახელმწიფოს მიერ თურქ-სელჩუკებისათვის წართმეული სომხური მიწების შემოერთებას. როგორც ერთი არაბული წყარო იუწყება, სომხური მიწების შემოერთება სწორედ ამ „ძმობის“ საფუძველზე იქნა შეფასებული კანონიერ პოლიტიკურ აქტად.⁵²

„ქართლის ცხოვრება“ და ქართული ენა

„ქართლის ცხოვრების“ უძველეს პლასტებში, სადაც ელინისტური პერიოდის ერთიანი საქართველოს პირველი მეფის, ფარნავაზის სახელმწიფოებრივი საქმიანობაა შეჯამებული, აღნიშნულია: „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაგანი, ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული.“⁵³ „ფარნავაზის ცხოვრების“ ეს ცნობა ქართული ენის შესახებ გერმანელმა მეცნიერმა ვინფრიდ ბოედერმა „ქართლის ცხოვრების“ ეთნოგენეტიკურ კონცეპციას დაუკავშირა და ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების და ეროვნული სუვერენიტეტის ერთ-ერთ მაკონსტრუირებელ ელემენტად მიიჩნია.⁵⁴ ეს შეფასება სრულად ეხმიანება XI საუკუნის კულტურულ მოვლენებს, როცა, ერთი მხრივ, ქართველ სწავლულთა თაობები უდიდესი თავდადებით იღვწოდნენ ქართული სამწერლობო ენის, როგორც კულტურული იდენტობის უპირველესი ნიშნის, განვითარებისათვის, მეორე მხრივ, ხაზს უსვამდნენ ქართული ენის სახელმწიფოებრივ ფუნქციას.

X ს-ის 80-იანი წლებიდან XI ს-ის 80-იან წლებამდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, გვ.185; ა. აბდალაძე, „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა, გვ.173.

⁵² სომეხ-ქართველთა საერთო წარმომავლობის იდეა რომ მკვიდრად ყოფილა გამჯდარი არა მხოლოდ XII-XIII სს-ის ქართულ საზოგადოებაში, არამედ მუსლიმ სწავლულებში, ამას მოწმობს იბნ-ხალდუნის სიტყვები, რომ ქართველები (ალ-ქურჯ) არიან სომხების ძმები და სომხეთი მათ (ქართველებს) ეკუთვნის. გ. ჯაფარიძე, შუა საუკუნეების არაბთა წარმოდგენები ქართველთა წარმომავლობის შესახებ, გვ.201.

⁵³ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.26. ეს ცნობა შეუძლებელია შეესაბამებოდეს ფარნავაზის ეპოქას, მაგრამ ზუსტად გამოხატავს XI საუკუნის საქართველოში ჩამოყალიბებულ აზრს ენის ფუნქციების შესახებ.

⁵⁴ W. Boeder, Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier, pp.68-81. ქართული თარგმ. ვ. ბოედერი, ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში, გვ. 70-71.

ერთად თუ განვიხილავთ „ქართლის ცხოვრების“ შესავალსა“ და „ფარნავაზ მეფის ცხოვრებაში“ ლეონტი მროველის მიერ „ჩადებულ“ იდეოლოგიური შინაარსის მოსაზრებებს, მართლაც შეიძლება ანტიბიზანტიური ქვეტექსტი აღმოვაჩინოთ: 1. ქართველი ხალხის ისტორია, ისევე როგორც სხვა ქრისტიანი ხალხებისა, სათავეს იღებს მსოფლიო ისტორიის ბიბლიური პარადიგმიდან, ამიტომ უსაფუძვლოა მისი ბარბაროსთა შორის მოხსენიება; 2. ქართველ ხალხს და კავკასიის სხვა ხალხებს საცხოვრებელი ტერიტორია მემკვიდრეობით ერგოთ მათივე საერთო ბიბლიური წინაპრებისაგან, ამიტომ მათი წმინდა უფლებაა ამ მიწების დამოუკიდებლობაზე ზრუნვა; 3. ქართველი ხალხის („ქართლოსიანების“) ენას მწიგნობრობისა და სახელმწიფოებრივი ფუნქციონირების ხანგრძლივი (ისტორიული) გამოცდილება აქვს. სწორედ ეს სიძველე ანიჭებს მას ლეგიტიმურობას.⁵⁵

ასე რომ, ლეონტი მროველმა ფარნავაზის მეფობას ფართო ისტორიული და კულტურული კონტექსტი შესძინა და „დაასაბუთა“ ქართული ენის სახელმწიფოებრივი ფუნქციის არსებობა უკვე შორეულ წარსულში. ენის ასეთი „სიძველე“ ქართულ წიგნიერ კულტურას ბერძნულ-ბიზანტიურისაგან სრულიად აცალკევებდა და მას ეთნიკური ისტორიის სიღრმეში ათავსებდა.⁵⁶ საზოგადოდ, „სიძველე“ შუა საუკუნეებში კულტურულ მოვლენათა შეფასებისას უაღრესად პოზიტიურ ღირებულებად აღიქმებოდა, – იგი ემყარებოდა წინაპართა ხსოვნის პატივისცემას, რაც კოლექტიური იდენტობის ერთ-ერთ არსებით ნიშანს წარმოადგენდა. ასეთივე მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა შუა საუკუნეების ქართველი საზოგადოებისათვისაც „ქართლის ცხოვრების“ ცნობას ფარნავაზ მეფის დროს ქართული ენის „განვრცობისა“ და მწიგნობრობის შემოღების შესახებ.⁵⁷

⁵⁵ ლ. პატარიძე, პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი IV-VIII სს-ის ქართულ ერთობაში: გვ. 136-137.

⁵⁶ ენათა სიძველეს, პირველადობას (მაგ., სირიული) როგორც უნივერსალურ, ისე ეროვნულ ისტორიებში შუა საუკუნეების ისტორიკოსები საკუთარი ხალხების გამორჩეულობის და სიწმინდის სამტკიცებლად იყენებდნენ. ნაწილი ავტორებისა ენის რელიგიური ლეგიტიმაციისათვის საკრალურ ისტორიას და სასწაულებრივ გამოცხადებებს მიმართავდა. ვრცლად ამ საკითხებზე: ნ. დობოჯგინიძე, ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები, გვ. 104-108.

⁵⁷ აქ არ განვიხილავთ მრავალრიცხოვან სამეცნიერო ლიტერატურას ქართული დამწერლობის შექმნატან დაკავშირებულ თეორიებს. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ამ ცნობის არა რეალურობა,

ამ შემთხვევაში ლეონტი მროველმა ფარნავაზის ეპოქაში გადაიტანა თავისი ეპოქის ისტორიოგრაფიული შეხედულება, რომელსაც ზურგს უმაგრებდა ქართული ენის გამოყენების მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილება სახელმწიფოებრივი მართვისა და საეკლესიო მწერლობის სფეროში. ეს ფუნქციები ქართულ ენას შენარჩუნებული ჰქონდა სამეფო-სამთავროებად დაშლილ საქართველოშიც, ხოლო X საუკუნის მიწურულს იგი საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების ერთ-ერთ უმთავრეს ფაქტორად იქცა.

ასახა თუ არა ბიზანტინიზმის გავლენა „ქართლის ცხოვრების“ იმ თხზულებებზე, რომლებიც XI საუკუნეში შეიქმნა? რომელ ისტორიოგრაფიულ ტრადიციას მიჰყვებიან მათი ავტორები? რომელ ისტორიოგრაფიულ ჟანრს და თემატიკას ანიჭებენ უპირატესობას? ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ძალზე მოკლედ უნდა შევეხოთ კონსტანტინოპოლური ისტორიოგრაფიის ძირითად ტენდენციებს.

VII-IX საუკუნეებში ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში გაბატონებული მდგომარეობა მოიპოვა ქრისტიანულმა ქრონოგრაფიამ. ქრება გვიანანტიკურ ისტორიკოსთა ინდივიდუალური საავტორო შესავლები, მათ ადგილს იკავებს შუა საუკუნეებისათვის ტიპური „მსოფლიო ისტორიები“, რომელთა ავტორები არასოდეს ჩანან, როგორც სუბიექტები, სამაგიეროდ თავიანთ ვინაობას ამხელენ ანონიმურად და უკიდურესი თვითდაკნინებით. ქრონოგრაფები აგრძელებენ წინამორბედების თხრობას ყოველგვარი მითითების გარეშე და საკუთარ მონათხრობსაც წყვეტენ უეცრად, დასასრულის, როგორც ტექსტის კომპოზიციური ელემენტის, გამოყოფის გარეშე. ასეთივე გულგრილობით ეკიდებიან ქრონისტები სივრცის მახასიათებლებს – გეოგრაფიულ სიზუსტეს, ბუნებას და ლანდშაფტს. თხრობის სწორედ ამგვარი სტილი ქმნის ქრონოგრაფიაში ისტორიული (ე.წ. ხაზოვანი) დროის უწყვეტობისა (მეორედ მოსვლამდე) და ფიზიკური სივრცის მეორეხარისხოვნების ეფექტს, რაც საბოლოო ჯამში, ეხმიანება ქრისტიანული ისტორიზმის ღვთისმეტყველურ იდეას.⁵⁸ ამავე იდეას ემსახურება ბიზანტიურ ქრონიკებში იმპერატორთა

არამედ მისი, როგორც ისტორიოგრაფიული ფაქტის აღქმა და მისი იდეოლოგიური დატვირთვა ავტორის თანადროული ქართველი საზოგადოების მიერ.

⁵⁸ სივრცითი მახასიათებლების მიმართ საზოგადოდ გამოჩენილი ინდიფერენტიზმის მიუხედავად, ქრონისტები (მაგ., თეოფანე, ნიკიფორე) ტოპოგრაფიული სიზუსტით აღწერენ კონსტანტინოპოლს,

იდეოლოგიზირებული დახასიათებები და მათი პიროვნული ინდივიდუალიზმის მიჩქმალვა.

ნამდვილი გარღვევა ისტორიოგრაფიულ აზროვნებაში მიმდინარეობს X საუკუნეში. მასში დიდი წვლილი მიუძღვის ბიზანტიური ენციკლოპედიზმის საუკეთესო წარმომადგენელს, კონსტანტინე პორფიროგენეტს. მართალია, მისი საცნობარო-ენციკლოპედიური თუ დიდაქტიკურ-შემეცნებითი კომპენდიუმები და ორიგინალური ტრაქტატები ისტორიოგრაფიულ ჟანრებს არ მიეკუთვნება, მაგრამ ისინი ემყარება უშუალოდ წყაროებს და ავტორის ანალიტიკურ ნააზრევს. ამგვარმა დამოკიდებულებამ წყაროებისადმი აშკარად გააფერმკრთალა უკიდურესად იდეოლოგიზირებული ბერმონაზვნური ქრონიკები. ისტორიის თხრობას დაუბრუნდა ავტორისეული აზრი, ყოფითი სცენები, ცოცხალი დიალოგები, პაექრობები, ზოგჯერ მითოლოგიური სიუჟეტები (სვიმეონ ლოგოთეტი, თეოფანეს გამგრძელებელი, ლეონ დიაკონი და სხვ.). ამ საუკუნის ისტორიკოსები ცდილობენ მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები აღმოაჩინონ მოვლენებს შორის, ცხოვრების ქაოტური ნაკადიდან გამოაცალკევონ ხელისუფალთა მიერ ორგანიზებული პოლიტიკური მოქმედებები, ისე რომ არ შეარყიონ შუა საუკუნეების ისტორიზმის დროული წარმოდგენები. ამ დროს იწერება ანტიკური ბიოგრაფიების მსგავსი იმპერატორთა „ცხოვრებები“ (იოსებ გენესიოსი). ამ ტენდენციების შემკრები და დამაგვირგვინებელი იყო მიქელ პსელოსის ისტორიოგრაფიული მემკვიდრეობა. მის „ქრონოგრაფიაში“ ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენს თავად ავტორი, რომელიც საკუთარი სააზროვნო პრიორიტეტების მიხედვით არჩევდა აღსაწერ მასალას. რასაკვირველია, ისტორიის წარმმართველი ძალა მისთვისაც რელიგიური იდეაა, მაგრამ მის სრულყოფილ განხორციელებაზე ზეგავლენას ახდენს ადამიანის პიროვნება მისი არამდგრადი და წინააღმდეგობრივი ხასიათით. ამრიგად, პსელოსმა ისტორიის სცენაზე შემოიყვანა ადამიანი-პიროვნება, რის გამოც იგი ბიზანტიური ჰუმანიზმის წინამორბედად არის მიჩნეული.

მაგრამ ქართულ სინამდვილეში ვერ აღწევდა ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის იმდროინდელი ტენდენციები. ამის მიზეზი იყო არა ის, რომ XI საუკუნის ქართველი მწიგნობრები ყველაზე ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ ბიზანტიური ისტორიოგრაფიის

რამდენადაც მასში ხედავენ იმპერიის სიმბოლოს, იმ საღვთისმეტყველო შინაარსით, რომელსაც ბიზანტიელები ანიჭებდნენ დედაქალაქს და იმპერატორს. *Культура Византии*, с. 90.

ნიმუშთა თარგმნას, არამედ საამისო საჭიროების არარსებობა. ათონამდელი პერიოდიდან ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ იპოლიტე რომაელის „ქრონიკა,“ რომელიც უაღრესად პოპულარული ყოფილა გვიანანტიკურ პერიოდში. XI საუკუნის მიწურულს არსენი ბერმა (სავარაუდოდ, იყალთოელმა) თარგმნა IX საუკუნის ავტორის, კონსტანტინოპოლური ისტორიოგრაფიის პოპულარული წარმომადგენლის, გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფია, რომელიც 843 წლამდე იყო მიყვანილი, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეული ქართული თარგმანი წყდება თეოდოსიუს დიდზე (379-395).⁵⁹ ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ XI საუკუნე საქართველოში ტრადიციული ქრისტიანული ქრონოგრაფიის საუკუნეა. სულ ეს არის ამ ეპოქიდან შემორჩენილი ნათარგმნი ისტორიოგრაფია. სამაგიეროდ XI საუკუნეში შეიქმნა „ქართლის ცხოვრება,“ რომელმაც თავი მოუყარა მანამდე არსებულ ქართულ ქრონოგრაფიულ მემკვიდრეობას და ნიადაგი შეამზადა ისტორიოგრაფიული აზროვნების ახალ საფეხურზე გადასასვლელად. ეს ეტაპი XII საუკუნეში დაიწყო. ამ საუკუნეში გაბატონებულ მდგომარეობას იკავებს „მეფეთა“ ცხოვრებები, რომლებშიც მეფეთა იდეალიზირებულ დახასიათებებთან ერთად სუსტად მაინც გამოსჭვივის მათი ინდივიდუალური თვისებები, ფართოვდება ავტორთა ისტორიული თვალსაწიერი და პოლიტიკურ მოვლენათა აღქმის მასშტაბები.

„მატიანე ქართლისა“

XI საუკუნის ანონიმი ავტორის ქრონიკა „მატიანე ქართლისა“ VIII-XI საუკუნეების ქართლის პოლიტიკურ ისტორიას ასახავს. „ქართლის ცხოვრების“ სხვა ავტორთა მსგავსად, „მატიანე ქართლისას“ ავტორიც, საეკლესიო პირია და „ბერმონაზვნური“ ქრონიკების პრინციპებით არჩევს ისტორიულ მასალას. იგი არასოდეს ამჟღავნებს თავის დამოკიდებულებას მომხდარი მოვლენების მიმართ და გამოირჩევა უაღრესი ლაკონიზმით და სიზუსტით. მის მონათხრობში ამბავთა თანამიმდევრობა ითავსებს ქრონოლოგიურ რიგითობას, თუმცა, რაც უფრო უახლოვდება ავტორი თავის დროს,

⁵⁹ ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის ქართული თარგმანი, 1926. რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის დანართ „შესხმაში“ კ. კეკელიძე მეფის საქებრად გამოყენებულ შესადარებელ ლიტერატურულ მასალაზე დაკვირვებით ასკვნის, რომ „შესხმის“ ავტორი გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფიას ემყარება. ამდენად, ამარტოლის თარგმანი წინ უსწრებდა კრებას (1105 წ.). კ. კეკელიძე, ეტიუდები, I, გვ. 251.

მეტი ფაქტობრივი ინფორმაციით და ქრონოლოგიური ცნობებით ამდიდრებს თავის მონათხრობს. ამ დროს ავტორი უნებლიეთ ამჟღავნებს მოვლენათა შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების ადამიანურ ბუნებას,⁶⁰ მაგალითად, XI საუკუნის 20-იან წლებში ბიზანტია-საქართველოს ბრძოლის ეპიზოდებში ავტორი სახელდებით გვაცნობს ტაოელ აზნაურებს, რომელთა ერთი ნაწილი საკუთარი ნებით გადასულა ბიზანტიელების მხარეს და ციხეები ჩაუბარებიათ, ხოლო მეორე ნაწილს თვითორგანიზაცია მოუხერხებია და მტერი წარმატებით მოუგერიებია.⁶¹ ამრიგად, ავტორს, უნებლიეთ, ისტორიის სცენაზე მაინც შემოჰყავს ინდივიდები, მიაწინებს მათ განსხვავებულ პოლიტიკურ და კულტურულ იდენტობებზე, რის მიხედვითაც აკეთებენ პოლიტიკურ არჩევანს და იღებენ გადაწყვეტილებებს.

„მატიანის“ ავტორი საკმაოდ ვრცლად გადმოგვცემს ბაგრატ IV-ისა და ლიპარიტ ბაღვაშის კონფლიქტის პერიპეტიებს, რაც აჩენს მოლოდინს, რომ ავტორი, როგორც ბაგრატიონთა კარის ისტორიკოსი, უარყოფით დამოკიდებულებას გამოავლენდა ამბოხებული ფეოდალისადმი. მაგრამ ეს მოლოდინი არ მართლდება, რადგან ავტორი, ისე როგორც უფრო შორეული წარსულის ამბების თხრობისას, აქაც თავშეკავებით გამოირჩევა. მან, რასაკვირველია იცის, რომ ფეოდალური წოდების იერარქიული წესრიგი დაშენებულია ზნეობრივ ურთიერთვალდებულებებზე, რომელთა დარღვევა საფუძველს აცლის ამ წესრიგს. ლიპარიტ ბაღვაშსა და მეფეს შორის სწორედ ეს წესრიგი დარღვეულა⁶², მაგრამ ავტორი მის გამომწვევ მიზეზებზე არსებითად არაფერს ამბობს, მხოლოდ ფაქტს აღნიშნავს, რომ თბილისის აღების

⁶⁰ М. Лордкипанидзе (изд.) Матиане Картлиса, с.23.

⁶¹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), I, ქართლის ცხოვრება, გვ.გვ. 291, 202.

⁶² შუა საუკუნეების საზოგადოების შემაკავშირებელ ყველაზე დიდ ძალად არონ გურევიჩი ზნეობრივი პოსტულატების ერთგულებას მიიჩნევს: „ზნეობრივი კომპონენტის გარეშე შუა საუკუნეებში სოციალური წესრიგი უბრალოდ არ არსებობს. ხოლო მეფე, რომლის ზემოთ მხოლოდ ღმერთია, უზენაესი სამართლიანობის სიმბოლოდ ითვლება... შუა საუკუნეების სამყაროს მოდელში არაფერია ეთიკურად ნეიტრალური, ყველაფერი კეთილისა და ბოროტის კოსმიურ კონფლიქტშია ჩართული და მონაწილეობს სამყაროს ხსნის ისტორიულ პროცესში მის ესქატოლოგიურ დასასრულამდე.“ А. Я. Гуревич, В поисках человеческой личности. <http://svr-lit.ru/svr-lit/gurevich/v-poiskah...>

გეგმის მეორედ ჩაშლის შემდეგ ლიპარიტი მეფეს მტრად მოეკიდა.⁶³ საინტერესოა, რომ ავტორი ვერ ან არ ამჩნევს იმ წინააღმდეგობას, რომელსაც მკითხველში იწვევს მის მიერ ლიპარიტ ბაღვაშზე მოწოდებული ინფორმაცია: თავიდან ლიპარიტს იგი გვაცნობს, როგორც მეფის ერთგულ, უაღრესად აქტიურ და ენერგიულ პირს, ძლიერ ფეოდალს, რომელიც საუკეთესოდ ასრულებდა თავის ვასალურ მოვალეობას – ბიზანტიელებთან პირველი ბრძოლისას ლიპარიტმა წარმატებით მოიგერია მათი ჯარი, შემდეგ ორჯერ მოამზადა არაბთაგან თბილისის დაბრუნების გეგმა, მაგრამ უფრო დაახლოებულ დიდგვაროვანთა რჩევით ახალგაზრდა ბაგრატ IV-მ ეს გეგმები ჩაშალა.

რასაკვირველია, თბილისის გეგმის ჩაშლა ლიპარიტისათვის მეფის მიმართ სერიოზული უკმაყოფილების მიზეზი იქნებოდა, მაგრამ არც იმდენად, რომ ამას მათ შორის შერიგების პერსპექტივა მოესპო. ამიტომ მოულოდნელობის შთაბეჭდილებას იწვევს ავტორის შემდგომი პასაჟი, რომ მეფეზე განაწყენებულმა ლიპარიტმა ბიზანტიაში გადახვეწილი დემეტრე უფლისწული ჩამოიყვანა საქართველოში.

ამ კონფლიქტის შესახებ სრულიად განსხვავებულ ინფორმაციას გვაწვდის გიორგი კედრენე, რომელიც იუწყება, რომ „იბერიის მთავარმა ბაგრატმა, კაცმა საკმაოდ თავაშვებულმა, შეურაცხყო ლიპარიტის საწოლი...“, რის შემდეგაც ლიპარიტი იძულებული გახდა იარაღი აეღო ხელში ბაგრატის წინააღმდეგ. რამდენჯერმე დაამარცხა ბაგრატი და ბიზანტიის იმპერატორი გაიხადა მფარველად.⁶⁴

კედრენეს მიერ მოთხრობილი დელიკატური შემთხვევა ნათელს ჰფენს ლიპარიტის ამბოხის მიზეზს, რაზედაც, „მატიანის“ ავტორი, ბუნებრივია, დუმილს ამჯობინებს. რასაკვირველია, ბიზანტიამ თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოიყენა მეფის ოპოზიციაში ჩამდგარი ფეოდალი და დიდი ზიანი მიაყენა ქვეყანას.

⁶³ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 298.

⁶⁴ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გეორგიკა, ტ. გვ. 67. კედრენეს ამ ცნობის შეფასება იხ. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი II, გვ.145-146.

ლიპარიტი ოთხი ბიზანტიური ტიტულის მფლობელი იყო⁶⁵ და საქართველოშიც უდიდესი გავლენით სარგებლობდა. მისი მოთხოვნით ბაგრატის კონსტანტინოპოლში ყოფნის დროს სამეფო ოჯახმა გიორგი უფლისწული მეფედ აკურთხებინა და „მზრდელად“ თავად ლიპარიტი დაუნიშნა.⁶⁶ მართალია, ავტორი ლიპარიტის მიმართ არასოდეს მიმართავს მკვეთრ შეფასებებს, მაგრამ ვრცლად აღწერს მეფესთან მისი ათწლიანი კონფლიქტის დამანგრეველ პოლიტიკურ შედეგებს. ბიზანტიის მფარველობით ლიპარიტმა კანონიერ მეფეს ქვეყანა ფაქტობრივად შუაზე გაუყო, თუმცა მეფობის მითვისება მას არასოდეს უცდია. მიუხედავად ამისა, ლიპარიტის ამბოხმა ქვეყანას მძიმე შედეგები მოუტანა, რაც ავტორს შესაძლებლობას აძლევს მკითხველი მის წინააღმდეგ განაწყოს და სამუდამოდ მიაკეროს მოღალატის სახელი.

ამ დაპირისპირების გამომწვევ მიზეზთა ახსნა ქართველ მემკვიდრეებს, რასაკვირველია, არ შეეძლო, რადგან მისი მსოფლალქმით ისტორიულ ცხოვრებას განაგებდა ზეცაში ღმერთი და მიწაზე მეფე, ამიტომ მეფის საქციელის განსჯის უფლებას იგი თავს არასოდეს მისცემდა. მაგრამ ამ კონფლიქტმა გაერთიანების პროცესში მყოფი მონარქიის წინაშე მაინც დააყენა სამეფო ხელისუფლების სამართლიანობის პრობლემა, რაზედაც „მატიანე ქართლისას“ ავტორი ღიად არ საუბრობს. სამაგიეროდ, ფაქტების თანამიმდევრული გადმოცემით მკითხველის წინაშე შეფარულად ტოვებს პასუხგაუცემელ კითხვებს.

XI საუკუნის ბიზანტიურმა ისტორიოგრაფიამ გადალახა ბერმონაზვნური ისტორიოგრაფიული აზროვნების ჩარჩოები და გაბედულად აჩვენა, რომ ისტორიას მართავს არა მხოლოდ რელიგიური იდეა, არამედ იმპერატორის (ბასილევსის) ნებაც, თუმცა, თავად იმპერატორის კულტი იმდროინდელ ისტორიოგრაფიას ეჭვქვეშ არ დაუყენებია. ქართველმა მემკვიდრემ ეს ვერ მოახერხა, რადგან მომხდარი თავდაყირა აყენებდა

⁶⁵ ალავერდის ოთხთავის (A-484) მინაწერის თანახმად, ლიპარიტი ფლობდა პროედროსის, პროტოარხონტის და მაგისტროსის ტიტულებს. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. I, გვ. 214. ქართლის ცხოვრების ძველ სომხურ თარგმანში კი იგი კურაპალატის ტიტულით არის მოხსენიებული. იხ. ი. აბულაძის გამოცემა ამავე დასახელების წიგნში, გვ.227.

⁶⁶ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.304.

საზოგადოების რწმენას მეფის ქარიზმატული ფიგურის მიმართ, რომლის გამოპერწვასაც ავტორი მთელი თხზულების მანძილზე თანამიმდევრულად ცდილობდა. მაგრამ ბაგრატის გარდაცვალების შემდეგ მისი ღვაწლის შეფასებისას მემატეიანემ მოკლედ, მაგრამ მრავლისმთქმელად მაინც აღნიშნა: „ჟამთა მისთა ქუეყანასა დაწყნარება არა ჰქონდა.“⁶⁷

ორიოდ სიტყვით უნდა ითქვას ლიპარიტ ბაღვაშის შესახებაც, რომელსაც მემატეიანემ მაინც დაუთმო თავისი მონათხრობის მნიშვნელოვანი ნაწილი. ლიპარიტი ძირძველი მემამულე ფეოდალია (ევროპული სენიორის ანალოგი), საკუთარი ყმა-მამულით და საკუთარი ვასალებით, ამავე დროს მეფის ვასალი, რომელსაც მეფემ კლდეკარის ერისთავობასთან ერთად ქართლის ერისთავობაც დაუმტკიცა. როგორც თანამედროვენი იუწყებიან, იგი დიდი გავლენით სარგებლობდა არა მხოლოდ სოციალური მდგომარეობით, არამედ პიროვნული თვისებების წყალობითაც.⁶⁸ გარემოებათა წყალობით, ლიპარიტ ბაღვაში საკუთარი ღირსების დასაცავად დაუპირისპირდა მეფეს. პატრონყმულ სისტემაში, სადაც სამართლიანობის უმაღლესი მსაჯული (პატრონი) მეფეა, ლიპარიტი სამართლებრივი სივრცის მიღმა აღმოჩნდა და საკუთარი სიცოცხლის, ოჯახის, პრესტიჟის, სტატუსის და ა.შ. გადასარჩენად უფრო ძლიერ პატრონს – ბიზანტიის იმპერატორს მიუვიდა. ამის შემდეგ იქცა იგი საქართველოში ბიზანტიის ექსპანსიური პოლიტიკის ინსტრუმენტად. ლიპარიტის პიროვნებაში არაჩვეულებრივი სიცხადით გამოვლინდა ის შინაგანი წინააღმდეგობები, რომელიც თან ახლდა ბიზანტიის ორბიტაში მოქცეული

⁶⁷ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.315. მეფეთა ხასიათების მხილება ჩვეულებრივი ამბავია მიქელ პსელოსისათვის: „მე ჯერ არ მოვსწრებივარ ისეთ მეფეს, რომელიც უნაკლო იქნებოდა. ზოგს საშინელი ხასიათი ჰქონდა, ზოგს ცუდი მწგობრები ჰყავდა, ზოგს კიდეც რაღაც სხვა სჭირდა. იგი კი (მიხეილ IV) თავად კეთილი და კარგი იყო, მაგრამ ძალიან ცუდი ძმები ჰყავდა“. Я.Любарский (изд.) Михаил Пселл. Хронография. с. 37.

⁶⁸ ლიპარიტი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ბიზანტიის აღმოსავლურ პოლიტიკაში, რასაც ადასტურებენ იბნ-ალა-ასირის და სკილიცეს ცნობები. თურქთაგან დატყვევებული ლიპარიტის გამოსახსნელად კონსტანტინე მონომახოსმა თოღრულ-ბეგს დიდძალი თანხა და საჩუქრები გაუზღავნია, მაგრამ სულტანს საპატიო ტყვე გამოსასყიდის გარეშე, იმპერატორის საჩუქრებითვე გაუთვისუფლებია. გ. ჯაფარიძე, ლიპარიტ IV ბაღვაში ბიზანტიისა და თურქ-სელჩუკთა დიპლომატიურ ურთიერთობებში, გვ.გვ.115-117, 123-133. ლიპარიტის გავლენებს „მატიანის“ ავტორიც აღიარებს: „და იყო მოყუარედ მისა ხორასანს დოღლუბეგ სულტანი და საბერძნეთს ბერძენთა მეფე“. ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.304.

ქვეყნიებიდან გამოსული ელიტების აკულტურაციის პროცესს (აქ შეიძლება გავიხსენოთ ტაოელი აზნაურებიც). ორგვარ კულტურულ გარემოში მოქცეულ ასეთ ადამიანებს აშკარად უჩნდებოდათ სოციალური იდენტობის პრობლემა, რომელიც ყოველთვის არ იკვეთებოდა სახელმწიფოებრივ იდენტობასთან. რასაკვირველია, მემატინეს შეეძლო მათი ცალმხრივი განსჯა მათივე „ემოციური, ზნეობრივი და ინტელექტუალური მოტივაციების გაუთვალისწინებლად, რაც ამარტივებს პროცესის სირთულეს და დრამატიზმს.“⁶⁹

ლიპარიტის კონფლიქტმა მეფესთან, მართალია, წოდებრივი პარამეტრებით, მაგრამ მაინც გამოავლინა ღირსებისათვის მებრძოლი ინდივიდის პრობლემა შუა საუკუნეების საქართველოში. საზოგადოდ, ინდივიდის, როგორც ისტორიის სუბიექტის, კვლევა მეცნიერებაში შედარებით ახალია. არსებობდა კი შუა საუკუნეების საზოგადოებაში ინდივიდი (პიროვნება), როდესაც ადამიანის ფსიქიკის ფორმირებას და კულტურულ ტიპს მთლიანად განსაზღვრავდა წოდებრივ-კოლექტიური ცნობიერება? ეს საკითხი არაერთგვაროვანი, ხშირად ერთმანეთის გამომრიცხავი ინტერპრეტაციების საგანად არის ქცეული. ყველა შემთხვევაში იგი დაკავშირებულია რელიგიურ, პოლიტიკურ, სოციალურ, სამართლებრივ თუ სხვა ტრადიციულ წარმოდგენათა მთელ კომპლექსებთან, რომლებიც ზოგადად დამახასიათებელია შუა საუკუნეებისათვის.⁷⁰

⁶⁹ D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe 500-1453*, p. 282.

⁷⁰ ამ საკითხთან დაკავშირებული მეცნიერული დისკუსიები დაფუძნებულია ძირითადად დასავლეთ ევროპის ქვეყნების წყაროებზე, რომელთა მსგავსი ქრისტიანული ადმოსავლეთის ხალხებში, მათ შორის ქართულ მასალაში, ნაკლებად მოიპოვება, მაგრამ „ქართლის ცხოვრების“ XII-XIII საუკუნეების თხზულებებსა და მხატვრულ ლიტერატურაში („ვეფხისტყაოსანი“) აქა-იქ გაბნეული მინიშნებები ცალკეული ინდივიდუალური გადაწყვეტილებებისა თუ ქცევების შესახებ შეუძლებელია აიხსნას პიროვნული ფაქტორის გათვალისწინების გარეშე. ასეთი მასალა კი მოითხოვს უფრო ფართო კონტექსტში შესწავლას. იხ. მაგ., А. Гуревич. Человеческая личность в средневековой Европе: Реальная или ложная проблема? С. 24-30. Д. Кожин, Понятие “persona” в средневековой Западной Европе (к проблеме личности в средние века). დისკუსიის მასალებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის შესახებ იხ. Bynum, Caroline Walker, *Did the Twelfth Century Discover the Individual?* in *Jesus as Mother: studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley : University of California Press, 1987). 82-108. <https://arts.st-andrews.ac.uk/monasticmatrix/bibliographia/did-twelfth-century-discover-individual>

სუმბატ დავითის-ძე, ბაგრატიონთა საგვარეულო ქრონიკა

სუმბატ დავითის-ძის ქრონიკა XI საუკუნის მეორე ნახევარშია შექმნილი.⁷¹ მისი ავტორი, ბაგრატიონთა გვარის წარმომადგენელი საერო პირია. ამ ნიშნით იგი ერთადერთია, რომლის თხზულება „ქართლის ცხოვრებაში“ შეუტანიათ.

ქრონიკას ახასიათებს მკაფიოდ გამოხატული პრობიზანტიური ორიენტაცია. ავტორის ეს განწყობა ემყარება ურყევ რწმენას ბიზანტიის იმპერატორის („ბერძენთა მეფის“) საღვთო დანიშნულების შესახებ, ამიტომ მის წინააღმდეგ მიმართული ყოველგვარი ქმედება ღვთის გამოზად მიაჩნია. რადგან ავტორი აღიარებს ბიზანტიის ერთმორწმუნე იმპერატორის უზენაეს ავტორიტეტს, ამიტომ მაშინაც პოულობს მის გასამართლებელ საბუთს, როდესაც ბიზანტია საქართველოს ეომება და მიწებს ჩამოაჭრის. ასეთ დროს დამნაშავეებად მას ყოველთვის „აზნაურები“ გამოჰყავს. აზნაურები არიან ის უგუნური ადამიანები, რომლებიც ბერძენთა მეფე ბასილის (II) შეთქმულებას უწყობენ და ისინიც, ვინც ქართველთა მეფეს (გიორგი I) იმპერატორთან დაზავებაში ხელს უშლიან. მაგრამ სუმბატ დავითის-ძე ასეთივე ლოიალური აღარ არის კონსტანტინე VIII-ის მიმართ, რომელმაც მცირეწლოვან ბაგრატ IV-ს არათანაბარი ომი გაუმართა. რადგან სუმბატს არ შეეძლო ერთმორწმუნე იმპერატორის კეთილ ზრახვებში ეჭვის შეტანა, ამიტომ კონსტანტინე VIII „ურჯულო ივლიანეს“ შეადარა, ამან კი „მორალური უფლება“ მისცა იმპერატორის გარდაცვალება ღვთის სამართლიანი რისხვისათვის მიეწერა.⁷² ამრიგად, სუმბატ დავითის-ძე, რამდენადაც იგი საერო წოდების წარმომადგენელია, შედარებით გაბედულია საკუთარი შეხედულებების გამოხატვაში, მაგრამ ეს შეხედულებები ისევ და ისევ ბერძენაზნაურ ქრონიკის სააზროვნო სივრცით იფარგლება. ამ მხრივ მისი აზრი ახლოსაც ვერ მიდის თანადროულ ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიასთან, რომელიც

⁷¹ გ. არახამია (გამოც.), სუმბატ დავითის ძე, გვ. 22. სუმბატ დავითის-ძის ქრონიკა „ქართლის ცხოვრებაში“ ლეონტი მროველის დროს არ შეუტანიათ. როგორც ჩანს, იგი კრებულში მოხვედრილა არაუადრეს XII საუკუნისა.

⁷² გ. არახამია (გამოც.), სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონთა, გვ.13-14.

იმპერატორის კულტის შეუზღვევად ახერხებდა ბასილევების შეფასებას მათი ინდივიდუალური თვისებებით.⁷³

მაგრამ მთავარი, რის გამოც, როგორც ეტყობა, ეს ქრონიკა დაიწერა, არის ახლად გაეთიანებულ საქართველოს ტახტზე ბაგრატიონთა დინასტიის ასვლის საკითხი. სუმბატ დავითის-ძე, თავადაც ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომადგენელი, მომსწრე იყო საქართველოს პირველი მეფეების (ბაგრატ III, გიორგი I, ბაგრატ IV), განუწყვეტელი ბრძოლისა ადგილობრივ მთავრებთან საქართველოს პოლიტიკური ერთიანობის შენარჩუნებისათვის. ასეთ ვითარებაში ბაგრატიონთა დინასტიის საგვარეულო გადმოცემა მათი დავით წინასწარმეტყველიდან წარმომავლობის შესახებ⁷⁴ მძლავრ იდეოლოგიურ იარაღად შეიძლება გამოყენებულიყო, რაც სრულიად განსაკუთრებულ ძალას შესძენდა ტოკლარჯელ ბაგრატიონებს. სუმბატის ცოდნა რომ ზეპირგადმოცემაზეა დამყარებული, ამას მოწმობს ამავე გადმოცემის მეტ-ნაკლებად მსგავსი ვერსიების არსებობა ქართულ (ჯუანშერი, გიორგი მერჩულე) სომხურ (მოსე ხორენელი, იოანე დრასხანაკერტელი) და ბიზანტიურ (კონსტანტინე პორფიროგენეტი) წყაროებში.⁷⁵ ამიტომ სუმბატ დავითის-ძე არსებულ საგვარეულო გადმოცემას წერილობით სახეს აძლევს და საკუთარი მიზნის შესაბამისად მათ გენეალოგიას ავსებს ლუკას და მათეს სახარებების გენეალოგიური შესავლებიდან, აგრეთვე, ევსები კესარიელის საეკლესიო ისტორიიდან, რათა მათი შთამომავლობითი შტო მიეყვანა დავით წინასწარმეტყველიდან კლეოპამდე – უფლის ბიძამდე და ქრისტეს მიწიერ მშობლებამდე.⁷⁶ ამგვარად, სუმბატ დავითის-ძემ ბაგრატიონთა დინასტია უპირველესად ძველათქმისეული მეფობის პარადიგმაზე დააფუძნა, შემდეგ მას ქრისტესმიერი საკრალიზმი შესძინა, რითაც ბაგრატიონები გაუტოლა ქართლის ხოსროიან მეფეთა დინასტიას, რომელიც ქრისტეს კვართზე (ანუ ქრისტეზე) იყო დაფუძნებული. სუმბატ

⁷³ მაგ., მიქელ პსელოსს, რომელიც ბასილი II-ის მიმართ კრიტიკულიც არის და დიდ მოწიწებასაც ავლენს, შეეძლო ეთქვა, რომ მისი ძმა, კონსტანტინე VIII, გართობისა და გემოთმოყვარე იყო, რომ სრულებით არ ჰგავდა თავის ძმას. იხ. Я. Любарский, (изд.) Хронография, с.18-19.

⁷⁴ გ. არახამია (გამოც.), სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა, გვ. 24-25.

⁷⁵ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ.251; ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ.261-263; ა. აბდალაძე, (გამოც.), მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, გვ. 102. Г.Г. Литаврин(изд.), Константин Багрянородный, Об управлении империей, С.193.

⁷⁶ აღნიშნული გენეალოგიური ხაზი დასტურდება მარიამისეულ “ქართლის ცხოვრებაში“. იხ. გ. მამულია, სუმბატ-დავითის-ძის წყაროს საკითხისათვის, გვ.115.

დავითის-ძემ თავისი ეპოქისათვის უძლიერესი საბუთიანობით გაამყარა ბაგრატიონთა მეფობის ღვთიური ლეგიტიმაცია და, ამდენადვე, მათი უალტერნატივობა.⁷⁷

სუმბატ დავითის-ძის თანახმად, ბაგრატიონთა უშუალო წინაპრები ქართლში ჩამოდნან პალესტინიდან, კონსტანტინე პორფიროგენეტის ვერსიით, უშუალოდ იერუსალიმიდან, გაივლიან სომხეთს, სადაც მოინათლებიან,⁷⁸ აქედან ნაწილი სომხეთში ღჩება, ნაწილი ქართლში ჩადის. იბერები გამოირჩევიან განსაკუთრებული სიყვარულით იერუსალიმისადმი და დროდადრო უხვ შეწირულობებს უგზავნიან უფლის საფლავს.⁷⁹

ცნობა ბაგრატიონი მეფეების განსაკუთრებული დამოკიდებულების შესახებ პალესტინა-იერუსალიმისადმი სიმართლეს შეესაბამება, რასაც სხვა წყაროები კიდევ უფრო განამტკიცებენ, მაგრამ მხოლოდ ბაგრატიონი მეფეები როდი გამოირჩეოდნენ იერუსალიმის „სიყვარულით.“ ტიმოთე გაბაშვილს დაუცავს საეკლესიო გადმოცემა, რომ იმპერატორ კონსტანტინეს მირიან მეფისათვის იერუსალიმის მახლობლად უბოძებია მიწა⁸⁰, რომელზედაც, თანახმად ძველი აღთქმის აპოკრიფული ლეგენდისა, ლოთს სამი ხე დაურგავს. ეს ხეები სოლომონ მეფეს ტაძრის მშენებლობის დროს მოუჭრიათ, მაგრამ ერთ-ერთი გამოუყენებელი ხის ნაჭრით ჯვარი გამოუთლიათ უფლის ჯვარცმისათვის. შემდგომში ამავე მიწაზე ვახტანგ გორგასალს აუშენებია ეკლესია, ხოლო საუკუნეების შემდეგ უკვე მის

⁷⁷ ბაგრატიონების „მიწიერ,“ სამართლებრივ ლეგიტიმაციას ემსახურებოდა მათი დინასტიური ქორწინებები ხოსროიანებთან. ასეთი ქორწინებაზეა საუბარი (ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 243). საინტერესო ცნობას შეიცავს სინის მთის ახალ კოლექციაში აღმოჩენილი Sin-50-ის მინაწერი, რომლის თანახმად, ქართლის ერისმთავარ ადარნასეს და ლატავრი, სტეფანოზის ასული და შვილიშვილი „დიდისა გუარამისი,“ ყოფილა ბაგრატუნიან კურაპალატთა დედა. იგი დაუკრძალავთ ჯვრის მონასტრის მარია-წმიდის ეკლესიაში (ზ. ალექსიძე, უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, გვ. 12); მინაწერმა დაადასტურა, რომ სტეფანოზი, ადარნასე და დემეტრე, რომლებიც მცხეთის პოსტამენტის წარწერაშიც ერთდ მოიხსენებიან, ერთი ოჯახის შვილები არიან. აქ აღნიშნული ქორწინების ფაქტი VII საუკუნის დასაწყისით თარიღდება. იგი, ისევე, როგორც ჯუანშერის ზემომოყვანილი ცნობა, დანამდვილებით ადასტურებს გუარამიანთა სახლის დამოყვრებას ბაგრატიონ-„კურაპალატისა“ და ხოსროიანების“ ქორწინებით კავშირებს. მინაწერიდან მთლად ნათელი არ არის, რომელ საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ გუარამიანები: ადარნასე და ლატავრი, ხოსროიანებს თუ ბაგრატიონებს. მაგრამ გუარამიანთა ბაგრატიონობა სხვა ირიბი მონაცემებითაც მტკიცდება. „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, VIII საუკუნეშიც ორჯერ მათი დანათესავება მომხდარა (იხ. ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 243, 251). არაბთაგან ხოსროიანთა უფროსი შტოს განადგურების შემდეგ სწორედ ამ ქორწინებების საფუძველზე მიიღეს ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონებმა „ქართველთა მეფის“ ტიტული.

⁷⁸ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება I, გვ.278.

⁷⁹ ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, გვ. 256.

⁸⁰ ე. მეტრეველი (გამოც.), ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსვლა, გვ. 0161.

ნანგრევებზე ჯვრის სახელზე პროხორე შავთელს ხელახლა აუგია (1040) ტაძარი.⁸¹ ვახტანგ გორგასლის იერუსალიმში ჩასვლასა და მისგან ეკლესიებისათვის უხვი შეწირულობების ბოძებას ადასტურებს „ქართლის ცხოვრებაც.“⁸² მეფეს დედასთან და დასთან ერთად მოულოცავს იერუსალიმის წმინდა ადგილები და უხვი შეწირულებაც გაუღია. ამ მოარული ლეგენდის სიცოცხლისუნარიანობა, რომელშიც გახვეული იყო ჯვრის მონასტრის ისტორია, სხვა უამრავ ფაქტორთან ერთად, მეტყველებს ქართველების ურყევი სულიერი კავშირის შესახებ იერუსალიმთან, რომელსაც, მიქელ თარხნიშვილის სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, „ქართველთა ეკლესია ვერ ჩაჭრიდა ხელალებით. ეს თანატოლი იქნებოდა მთელი მისი სულიერი წარსულის უარყოფისა და განქრევისა.“⁸³ როგორც ჩანს, ასეთი არჩევანის წინაშე ქართველი მოღვაწეები არც დამდგარან. არც X-XI საუკუნეებში, როდესაც განსაკუთრებულად ინტენსიური იყო ბიზანტიასთან პოლიტიკური და კულტურული კონტაქტები, ქართველ მეფე-დედოფლებს, საეკლესიო იერარქებს თუ ბერმონაზვნობას არ შეუსუსტებიათ იერუსალიმთან კავშირი. იერუსალიმისადმი განსაკუთრებულ მოწიწებას იჩენდა ბაგრატიონთა სამეფო ოჯახი, რომლის დინასტიურ ქარიზმას საუკუნეების განმავლობაში ასაზრდოებდა იერუსალიმური წარმომავლობის რწმენა. 1040 წელს მარიამ დედოფლისა და ბაგრატ IV-ის საფასით შენდება ჯვრის მონასტერი, რომელიც სულ მალე იგი გადაიქცა იერუსალიმის ქართული მონასტრების წინამძღვრად და ქართული მწიგნობრობის უმნიშვნელოვანეს კერად. მას შემდეგ, რაც ეგვიპტის სულთნმა გოლგოთა დაანგრია (1010 წ.), მთელმა ქრისტიანულმა სამყარომ მიიღო მის შენებაში მონაწილეობა. ე. მეტრეველი იზიარებს ა. ცაგარლის ვარაუდს, რომ ამ საქმეში საქართველოს მეფესაც უნდა მიეღო მონაწილეობა, რის გამოც 1050 წელს ბაგრატ IV ბიზანტიის იმპერატორისაგან იღებს გოლგოთის ნახევარს.⁸⁴ გოლგოთზე ქართველების ყოფნა 1049 წლიდან არის დადასტურებული. ამ წელსაა გოლგოთაზე გადაწერილი ივლის-აგვისტოს ჰიმნოგრაფიული კრებული თვენი (ამჟამად ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ხელნაწერი H-2337). მოგვიანებით ბაგრატ IV-ის ასული და

⁸¹ ე. მეტრეველი (გამოც.), ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსვლა, გვ.0216. ამ აპოკრიფის გამომახილს ხედავს კ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ლიბანის ნაძვთნ დაკავშირებულ გადმოცემაში: იხ. კ. კეკელიძე, მოქცევაჲ ქართლისაჲს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, გვ.25-26.

⁸² ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 189.

⁸³ მ. თარხნიშვილი, საქართველოს ეკლესიის ისტორია IV-VII (ხელნაწ. ეროვნული ცენტრის საარქივო მასალა, Q-1489).

⁸⁴ რემონ ქანენი, საქართველო, 1996, გვ. 35.

ბიზანტიის დედოფალი მართა-მარიაში სიონის მთასთან აშენებს კაპპათას მონასტერს. ქართლის კათოლიკოსებს საკუთარი სამწირველოები ჰქონდათ გაჩენილი იერუსალიმის ეკლესიებში. ქართველ ბერმონაზვნობას, მათ შორის დედებს, ვხედავთ გეთსიმანიასა და დერტავში, იერუსალიმის სხვა მცირე მონასტრებში.

ზემოთქმული ადასტურებს ქართველების მართლაც განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას იერუსალიმისადმი, რომელიც სათანადო ასახვას ჰპოვებდა „ქართლის ცხოვრებაში.“

წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა

- ა. აბდალაძე, „ქართლის ცხოვრება“ და საქართველო-სომხეთის ურთიერთობა, თბილისი, 1982.
- ა. აბდალაძე, (გამოც.) მოსე ხორენელი, სომხეთის ისტორია, თბილისი, 1984.
- ი. აბულაძე, იპოლიტე რომაელის ქრონიკონის ძველი ქართული ვერსია, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, III, 1961.
- ი. აბულაძე (გამოც.), გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (1963) II (1967), III (1971) თბილისი.
- ი. აბულაძე (გამოც.), ქართლის ცხოვრების ძველი სომხური თარგმანი, თბილისი, 1953.
- ზ. ალექსიძე, უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, ქრისტიანული კავკასია 2, თბილისი, 2011.
- გ. არახამია (გამოც.), სუმბატ დავითის ძე, ცხოვრება და უწყება ბაგრატიონიანთა, თბილისი, 1990.
- ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანის მიხედვით, თბილისი, მეცნიერება, 2004.
- ვ. ბოედერი, ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში, ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, VII, თბილისი, 1998 (W. Boeder, Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier, B. Schrader – Th. Abbe (edd.), Georgien im Spiegel seiner, Kultur und Geschichte).
- თ. ბრეგაძე, მ. ქავთარია, ლ. ქუთათელაძე (გამოც.), ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A კოლექცია, ტ. I-1, თბილისი, 1986.

- ბ. გიგინეიშვილი, ელ.გიუნაშვილი (გამოც.), მაშატბერდის კრებული X საუკუნისა, თბილისი, 1979.
- ნ. დობორჯგინიძე, ენა, იდენტობა და საისტორიო კონცეპტები, თბილისი, 2010
- ნ. დობორჯგინიძე, ლინგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2012.
- ნ.დობორჯგინიძე, ათონის ქართველ მწიგნობართა ენობრივი კონცეპცია, ათონის საღვთისმეტყველო ლიტერატურული სკოლა, თბილისი, 2013.
- კ. კეკელიძე, ხალხთა კლასიფიკაცია და გეოგრაფიული განრიგების საკითხები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, I, თბილისი, 1956.
- კ.კეკელიძე, კულტურული დამოუკიდებლობის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები IV, 1957.
- კ. კეკელიძე, მოქცევაჲ ქართლისაჲს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ლიტერატურული ძიებანი, I.
- კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1980.
- მ.ლორთქიფანიძე, საქართველოს შინაპოლიტიკური და საგარეო ვითარება X ს-ის 80-იანი წლებიდან XI ს-ის 80-იან წლებამდე, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, თბილისი, 1979.
- გ. მამულია, სუმბატ-დავითის-ძის წყაროს საკითხისათვის, ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, თბილისი, 1971.
- ს. მახარაშვილი, წმ ნინო, ჯვარი ვაზისა და საქართველოს ღვთისმშობლისადმი წილხვდომილობის საკითხისათვის, ათონის საღვთისმეტყველო-სალიტერატურო სკოლა, თბილისი, 2013.
- ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი, 1998.
- ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგამანათლებლო კერის ისტორიიდან, გამომცემლობა „ნეკერი“, 1996.
- ე. მეტრეველი (გამოც.), ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსვლა, თბილისი, 1956.
- ლ. პატარიძე, პოლიტიკური და კულტურული იდენტობანი საუკუნეების ქართულ ერთობაში: „ქართლის ცხოვრების სამყარო.“ თბილისი, 2009.
- ლ. პატარიძე, “ქართლის ცხოვრების“ შესავალი და მისი ისტორიულ-ტერიტორიული კონცეფცია, კადმოსი, 1.2009.
- რემონ ჟანენი, საქართველო, 1996.
- მ. რაფავა (გამოც.), იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბილისი, 1976.

- მ. სანაძე, ქართველთა ცხოვრება, I, თბილისი, 2019.
- რ. სირაძე, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევი, „განათლება“, თბილისი, 1987.
- ი. სურგულაძე, მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი, 2003.
- ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), ქართლის ცხოვრება, I, თბილისი, 1955.
- თ. ყაუხჩიშვილი, ანტიკური სამყარო ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ივანე ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთვისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1976.
- ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), კონსტანტინე პორფიროგენეტი, იმპერიის შესახებ, გეორგიკა, 5, თბილისი, 1963.
- ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის ქართული თარგმანი, ნაწ. 2, ტფილისი, 1926.
- მ. შანიძე, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, თბილისი, 1992.
- ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II, თბილისი, 1983.
- ივ. ჯავახიშვილი, ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში, ქველმოქმედება და საქველმოქმედო დაწესებულებანი, გამოსცა ნ. ვაჩნაძემ. კრებ. შოთა მესხია –90. თბილისი, 2006
- ივ. ჯავახიშვილი, ქართული საისტორიო მწერლობა, თხზულებანი, VIII, თბილისი, 1977.
- გ. ჯაფარიძე, ლიპარიტ IV ბაღვაში ბიზანტიისა და თურქ-სელჩუკთა დიპლომატიურ ურთიერთობებში, ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში, გამომცემლობა „მხედარი“, თბილისი, 2012.
- გ. ჯაფარიძე, შუა საუკუნეების არაბთა წარმოდგენები ქართველთ წარმომავლობის შესახებ, სამეცნიერო პარადიგმები, თბილისი, 2009.

Bynum, Caroline Walker, Did the Twelfth Century Discover the Individual? in *Jesus as Mother: studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley : University of California Press, 1987).. <https://arts.st-andrews.ac.uk/monasticmatrix/bibliographia/did-twelfth-century-discover-individual>.

Did the Twelfth Century Discover the Individual?

DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022046900036186>. Published online by Cambridge University Press: 25 March 2011.

Curtius E.R., *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern; München, 1984.

Hunger, On the imitation of Antiquity in Bizantine Literature, *Dumbarton Oaks Papers*, 23-24. Washington, 1969-1970.

D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453*, New-York-Washington, 1971.

S. H. Rapp, *Imagining History at the Crossroads: Persia, Byzantium and The Architects of the Written Past*. Vol. I. A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of Philosophy (History) in The University of Michigan, 1997.

С.С. Аверинцев, Греческая литература и ближневосточная словесность, в кн. Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира, Москва, 1971.

С.С. Аверинцев, Авторство и авторитет. Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.

М.Б. Бибииков, Историческая литература Византии, (И. С. Чичуров, Литература XI-XII вв. Культура Византии 1989.

А. Я. Гуревич, В поисках человеческой личности, в книге: Категории средневековой культуры. Заключение. online: <http://svr-lit.ru/svr-lit/gurevich/v-poiskah-chelovecheskoj-lichnosti.htm>

А. Гуревич, Человеческая личнрсть в средневековой Европе: Реальная или ложная проблема? Развитие личности, №1, 2003.

Р. Досталова, Византийская историография, Византийский Временник, Т.43 (68).

К. Кекелидзе, Идея Братства закавказских народов по генеалогической схеме грузинского историка XI века Леонтия Мровели, *ქობულეთი* III, 1953.

Д. Кожин. Понятие “persona” в средневековой Западной Европе (к проблеме личности в средние века) <https://www.doccity.com/ru/ponyatie>

Культура Византии, вторая половина VII-XII в. Наука, М. 1989.

Г.Г. Литаврин, А.П. Новосельцева, Константин Багрянородный, Об управлении империей, Москва, 1989.

М.Д. Лордкипанидзе ((изд.) Матиане Картлиса, Тбилиси, 1976.

Я.Н. Любарский, Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла, Античность и Византия, Москва, 1975.

Я.Н.Любарский (изд.) Михаил Пселл. Хронография, М. 1978.

И.П. Медведев, ‘Isótes Как принцип социальной справедливости у византийцев, ВВ, 50.

Пентковский А.М., Студийский устав и уставы студийской традиции, <http://www.sedmitza.ru/lib/text/443682/>.

Т.Р. Руди, О композиции и топике житий преподобных, Труды Отдела древнерусской литературы, Т.57, СПб, 2006.

В.Н. Топоров, Святость и святые в русской духовной культуре. Т.1, Москва, „Гнозис“.

И. С. Чичуров, Литература XI-XII вв. Культура Византии 1989.

კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმს შორის

მეთერთმეტე საუკუნის ქართული რელიგიური ხელოვნების ძირითადი ასპექტები

სიახლეს არ წარმოადგენს, რომ მეათე საუკუნის ბოლო და XI საუკუნე მნიშვნელოვანი დრო იყო შუა საუკუნეების ქართული კულტურისთვის. რთულია პუბლიკაციის ნახვა, საგანგებოდ რომ არ აღნიშნავდეს ამ პერიოდს, როგორც ერთგვარ ზღვარს, ხოლო მისი გამორჩეულობის ნიშნებად ქართული ეკლესიისა და ქართველთა სამეფოსა გაერთიანებასთან ერთად, კულტურული გეზის საეტაპო ძვრას არ ასახელებდეს. გეზის ცვლილების ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებად, ქართულ ეკლესიაში განხორციელებული ლიტურგიკული ცვლილება მოიაზრება, კერძოდ, იერუსალიმური წესიდან კონსტანტინოპოლურზე გადასვლა და ახალი რელიგიური ცოდნის ძლიერი ტალღა, რომელსაც ქართველი ათონელი მამების მთარგმნელობითმა და ლიტერატურულმა საქმიანობამ დაუდო სათავე¹.

ცნობილია, რომ X საუკუნის ბოლოს ათონის მთის ივერთა მონასტერში ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ კონსტანტინოპოლის აია სოფიას ტიპიკონის მოკლე ვერსია, ე.წ. მცირე სვინაქსარი, ითარგმნა ქართულად. გარკვეული ხნის შემდეგ კი, 1042 წელს - გიორგი მთაწმიდელმა ამავე ტიპიკონის სრული ვერსია, ე.წ. დიდი სვინაქსარი თარგმნა, რომელიც სტუდიელთა მონასტრისა და ათონის მთის მონასტერთა ლიტურგიკული პრაქტიკის ელემენტებით შეავსო. ეს ახალი კრებულები მკაფიოდ სხვაობს პალესტინური ტრადიციის ამსახველი ძველი ქართული ლიტურგიკული კრებულებისგან, რომლებიც სინას მთისა და წმინდა საბას მონასტრებში იყო გადაწერილი, და ლიტურგიკის ახალი ეტაპის მანიშნებელია. ცნობილია ისიც, რომ კონსტანტინოპოლური ტრადიციის გაზიარებიდან მალევე, მეთორმეტე საუკუნიდან, დიდი ქართველი მეფეების დავით აღმაშენებლისა და თამარის ზეობის ხანაში,

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, გვ. 159-176; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, გვ. 60-63, 82-83, 184-269, 572-574; ე. გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები ლიტურგიკა ჰიმნოგრაფია, გვ. 13-14, 17-21; St. Rapp, Georgian Christianity, გვ. 137-155; T. Grzelidze, Georgia Patriarchal Orthodox Church of, pp. 264-275; მისივე, Georgian Monks on Mount Athos; Rapp, Caucasasia and the Second Byzantine Commonwealth; მისივე, Caucasasia and Byzantine Culture, გვ. 217-234. აღსანიშნავია, რომ ეპოქის კულტურული გეზის დახასიათებისას ქართველ მონარქთა მიერ ბიზანტიური ტიტულების ტარება და ქართული საეკლესიო მხატვრობაში ძლიერი პრო-ბიზანტიური ტენდენციების გამოკვეთაც იქცევა ყურადღებას.

ქართულ ეკლესიაში გარკვეულად კვლავ პალესტინური ტრადიციისკენ მიბრუნება გამოიკვეთა, ე.წ. საბაწმიდური ტიპიკონის დამკვიდრებით, რომელიც პირველად სვიმეონ საკვირველმოქმედის მონასტრიდან, ანტიოქიიდან, შემოუტანიათ. თუმცა, სადღეისო ცოდნით, ქართულ ეკლესიაში ათონური ტიპიკონი საბაწმიდურით სრულად მხოლოდ მეთოთხმეტე-მეთხუთმეტე საუკუნეში ჩანაცვლდა, ხოლო თავად საბაწმიდური, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნემდე იყო გავრცელებული, ათონურის ელემენტებით იყო კომბინირებული².

მიუხედავად იმისა, რომ, ერთი მხრივ, მეთერთმეტე საუკუნის ძლიერი პრო-ბიზანტიური ტალღიდან მალევე ტრადიციული ხაზის კვლავ გაძლიერება ქართულ ეკლესიაში ეჭვას არ იწვევს, მეთერთმეტე საუკუნიდან კონსტანტინოპოლიდკენ აღებული გეზი, არსებითად, შეუქცევადი იყო. ეს კი ისეთი მნიშვნელობის მოვლენას წარმოადგენს ქართული ეკლესიისა და კულტურის ისტორიისთვის, რომ იერუსალიმური წესისა და ტრადიციების აქტუალობას დღევანდელი სამეცნიერო აზრი ადრეულ შუა საუკუნეებში, ძირითადად მეათე საუკუნის ჩათვლით, განიხილავს³.

მართლაც, მეთერთმეტე საუკუნისთვის ახლებური და ერთი შეხედვით ცალსახად ელინოფილური კულტურული და ესთეტიკური ორიენტირი არა მხოლოდ ლიტურგიკულ ტექსტებში, ქართულ რელიგიურ ხელოვნებაშიც მყარად გამოკვეთილი ჩანს. ქართული ელიტისგან ბიზანტიური ესთეტიკისა და იქაური ნივთების საგანგებო დაფასების უტყუარი საბუთი მცხეთის საკათედრო ტაძრისთვის მელქისედეკ კათალიკოსის (1010-1033) ცნობილი დაწერილის ტექსტში მოიძიება, სადაც საქართველოს მთავარი საკათედრო ტაძრისადმი ძვირფას შეწირულობათა შორის საგანგებოდ არის აღნიშნული იმპერატორების კონსტანტინე VIII პორფიროგენეტისა და ბასილი II-ის მიერ მიძღვნილი ხატები: „და დაუსუენე ხატი ოქროისა რომელი მიბოძა კონსტანტი ბერძენთა მეფემან....ხატი ესე წმიდისა

² К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах, стр. 509-513; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტურატიურის ისტორია, გვ. 573-576; ე. გაბიაძევილი, ლიტურგიკა ჰიმნოგრაფია, გვ. 13-14; R. Taft, Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, გვ. 179-194.

³ იხ., შენიშვნა 1

ღმრთისმშობელისა შემკობილი ოქროითა თუალითა და მარგალიტითა რომელი მიზობა ბასილი ბერძენთა მეფემან“⁴.

ახალი ეტაპი, რომელიც ბაგრატიონთა დინასტიის მიერ ქართული მიწების გაერთიანებას ემთხვევა და კონსტანტინოპოლური ტენდენციების გაძლიერებას არა მხოლოდ მათ ოდინდელ სამფლობელოში, ტაო-კლარჯეთში, არამედ უკვე მთელ სამეფოში ცხადყოფს, თვალის ერთი შევლებითვე ამოიცინობა მეთერთმეტე საუკუნის ქართული რელიგიური ხელოვნების სხვადასხვა დარგიდან შემორჩენილ ნიმუშებში.

ახლებური ტენდენციების შესახებ საუბრისას, პირველყოფლისა, ქართული ხელნაწერთა მინიატურებია აღსანიშნავი. ხელნაწერთაგან არაერთმა შესრულების თარიღის გარდა, გადაწერის ადგილისა და დამკვეთის შესახებაც შემოინახა ცნობები, რაც ახლებური ტენდენციის გავრცელებაში ანტიოქიისა და კონსტანტინოპოლის სამონასტრო ცენტრების მნიშვნელობას წარმოაჩენს და მოვლენის სოციალურ კონტექსტსაც თვალსაჩინოს ხდის, დამკვეთთა, მაღალი ფენის საერო და საეკლესიო პირთა, სტატუსის გათვალისწინებით⁵.

ასე მაგალითად, საქართველოს ხელნაწერთა ცენტრის A-648 მცირე სვინაქსარი, რომელიც 1030 წელს ეპისკოპოს ზაქარია ვალაშკერტელისთვის არის კონსტანტინოპოლში გადაწერილი; A-484, ე.წ. ალავერდის ოთხთავი, 1054 წელს ბაგრატ IV-ის კონსტანტინოპოლში ვიზიტის აღსანიშნავად გადაუწერიათ ანტიოქიის მახლობლად კალიპოსის ლავრაში, საქართველოში კი 1059 წელს ძლევამოსილი ოჯახის წევრს, ლიპარიტ ბაღუაშის ძეს, ივანეს ჩამოუტანია და საგვარეულო სამარხისთვის, კაცხის მონასტრისთვის შეუწირავს სხვა ძვირფას საეკლესიო ნივთებთან ერთად⁷. აღსანიშნავია, რომ ამ და სხვა თანადროულ ქართულ ხელნაწერთა უმრავლესობის მინიატურები იმგვარი მხატვრული გადაწყვეტისაა,

⁴ ქართლის ცხოვრება ტ. 1, გვ. 282, 290, 293; R. Thomson, *Rewriting Caucasian History*, გვ. 376; ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, 1, გვ. 20-29; Z. Skhirtladze, *The Oldest Murals at Oshki Church: Byzantine Church Decoration and Georgian Art*, გვ. 128.

⁵ Г. Алибегашвили, *Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги*, გვ. 14-74; A. Saminsky, *Georgian and Greek Illuminated Manuscripts from Antioch*, გვ. 17-78; მისივე, *Assimilation and Creation of Greek Art in Antioch-on-the-Orontes*, pp. 219-276; მისივე, *The Illuminated Manuscripts from Kalipos*, გვ. 261-278

⁶ Описание рукописей Тифлисского церковного музея, II, გვ. 132

⁷ ვ. ბერიძე, კაცხის ტაძარი, გვ. 53-94; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A-II-1, გვ. 212-214

ტრადიციულ ბიზანტინისტურ კვლევებში როგორც წესი „დედაქალაქურის“ მაგალითებად რომ არის ხოლმე დასახელებული⁸.

მეთერთმეტე საუკუნიდან სიახლეები ხელნაწერთა შემკობის პრინციპების მხრივაც თვალსაჩინოა და ესთეტიკური ორიენტირის თვალსაზრისითაც⁹. სახარების გაფორმების კონსტანტინოპოლში ჩამოყალიბებულმა სისტემამ ის ადრეული სქემა შეცვალა, რომლის მიხედვითაც ილუსტრაციები უმთავრესად ტექსტის დასაწყისში იყო მოთავსებული. (კვადრიფოლიუმი, კანონები, მახარებლები). ახალი სქემა კოდექსის დასაწყისში ჯვრისა და კანონების გამოსახულებებს გულისხმობდა, შესაბამისი სახარების წინ კი - მახარებლის ფიგურას. თვალსაჩინოა იკონოგრაფიული სხვაობებიც: პოსტამენტზე აღმართული ჯვარი კვადრიფოლიუმის ნაცვლად, პიუპიტრთან მჯდომი, წერის ან ფიქრის პროცესში გამოსახული მახარებელი, მისი ფეხზე მდგომი იერატიული ფიგურის ნაცვლად. თვალსაჩინოა ნარატიულობისადმი ინტერესის ზრდაც, რასაც გამოსახული სცენებისა თუ ციკლების რაოდენობა აჩვენებს¹⁰. მაგ., აღსანიშნავია მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატის ისტორიის ამსახველი სცენები ალავერდის ოთხთავში¹¹; შთამბეჭდავად ბევრი, სამოცდაათოთხმეტი, გამოსახულება მცირე სვინაქსარის შემორჩენილ ნაკლულ ნაწილშიც კი, რომელთაგან ზოგი მაცხოვრის ცხოვრების ეპიზოდებს, ნაწილი წმინდანთა მარტვილობის სცენებს, ნაწილი კი წმინდანთა ცალკემდგომი ფიგურებს წარმოადგენს¹².

ანტიოქიასა და კონსტანტინოპოლში გადაწერილი ხელნაწერების გარდა, ახლებური იკონოგრაფიული და სტილური ტენდენციების ქართველებისგან მოწონებასა და გათავისებას საკუთრივ ქართულ მიწაზე არსებული სკრიპტორიუმიდანაც ეძებნება მაგალითი: მესტიის მუზეუმში დაცული 1033 წლის სახარება, რომელიც ოშკში, იშხნელი ეპისკოპოსის ილარიონ მასორის ძის დაკვეთითაა გადაწერილი¹³.

⁸ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A-96; S-143; A-92; S-962; ქუთაისის ისტორიული მუზეუმის K-76, და სხვ.

⁹ Г. Алибегашвили, Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги, გვ. 12-74; ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, გვ. 110-123

¹⁰ პროცესი მალევე მეთორმეტე საუკუნეში უზვად ილუსტრირებული, მრავალსიუჟეტური კოდექსების გავრცელებაში გადაიზარდა. მაგ., Q-908 გელათის ოთხთავი, 244 მინიატურით, H-1667 ჯრუჭისა, 359 სცენით და ა.შ.

¹¹ Z. Skhirtladze, Canonizing the Apocrypha: The Abgar Cycle in the Alaverdi and Gelati Gospels, გვ. 69-93

¹² Z. Skhirtladze/ D. Kldiashvili, Georgian Manuscripts Produced in Eleventh-Century Constantinople, გვ. 311-398

¹³ საქართველოს რეგიონებში დაცული ქართული ხელნაწერები, გვ. 281

მეთერთმეტე საუკუნეში ბიზანტიური ორიენტაციის წამყვან როლს იმდროინდელი მინანქრის ნიმუშებიც ცხადყოფს, რომლებიც საკმაო რაოდენობით შემოინახა ქართულმა ხატებმა შემკულობის ნაწილებად. პროცესში საიმპერატორო ძღვენთა მნიშვნელობაც სრულიად უდავოა, მაგალითად ისეთი ნაკეთობებით, როგორიცაა იმპერატორ მიქაელ დუკასა და დედოფალ მარიამის (მართაყოფილი მარიამი, ბაგრატ IV-ის ქალიშვილი) გამოსახულებები ხახულის ხატზე და სხვა¹⁴.

ესთეტიური ორიენტირის ცვლილება ადვილად საცნობია მეთერთმეტე საუკუნის ქართული ჭედურობის ნიმუშებში, სადაც გარკვეული ილუზორულობის შემცველი, ნატურასთან მიახლოებული პოზებისა თუ პროპორციებისა და ნაკვთების მქონე ფიგურები, თვალსაჩინოდ სხვაობს წინარე ხანის ბრტყელი, ნაკლებდანიწევრებული და ძირითადად დამჯდარი პროპორციების ფიგურებისგან, რომელთა მნიშვნელოვანი მახასიათებელი ექსპრესიულად გადიდებული თავისა და ხელების იყო. ახლებური მხატვრული ენის დამკვიდრების დასტურად, არაერთი საყოველთაოდ ცნობილი მაგალითის მოხმობაა შესაძლებელი: იქნება ეს მარტივის საწინამძღვრო ჯვარი, მესტიის საკურთხევისწინა ჯვარი, ლაკლაკიძეთა ღვთისმშობლის ხატი, იელის მაცხოვრის ხატი თუ სხვა¹⁵.

იმავე მხატვრულ ტენდენციას თვალსაჩინოდ გამოხატავს მეთერთმეტე საუკუნის ქვის კანკელთა რელიეფები, რომლებიც ისეთი მნიშვნელოვანი ქართული ტაძრებიდანაა შემორჩენილი, როგორებიცაა ზედაზენი, საფარა და შიომღვიმე თუ სხვა¹⁶.

ბიზანტიური სამყაროსთვის საერთო ახლებური სისტემა მეთერთმეტე საუკუნის ქართული საეკლესიო კედლის მხატვრობის შემთხვევაშიც ადვილად ამოსაცნობია. მეთერთმეტე საუკუნე წინარე ხანისგან არა მხოლოდ ინტერიერის სრულად შემკობისა და გამოსახულებათა განთავსების იერარქიის ბიზანტიური სივრცისთვის საერთო მტკიცე სტანდარტითა და ხატმებრძოლეობის შემდგომ დამკვიდრებული ასევე საერთო იდეური აქცენტებით სხვაობს, არამედ - ესთეტიკური მხარის ელინოფილური ნიშნულებითაც, რაც

¹⁴ ლ. ხუსკივაძე, შუა საუკუნეების ქართული მინანქარი, გვ.32-62; ლ. ხუსკივაძე, Грузинские эмали, გვ. 89-99

¹⁵ Г. Чубинашвили Грузинское чеканное искусство, Тб.1959, გვ. 60-63, 194-212, 379-382, 450-476,

¹⁶ Р. Шмерлинг, Малые формы в архитектуре средневековой Грузии; გვ. 117-163; Н. Аладашвили Монументальная Скульптура Грузии, გვ. 210-215.

თვალსაჩინოდ ვლინდება ფიგურათა პროპორციებსა და პოზებში თუ მოდელირებაში¹⁷. მეტიც, ბიზანტიური სივრცის თანადროულ ნიმუშებთან საერთო, მყარად დამკვიდრებული მხატვრული ხერხების ამოცნობაც არ წარმოადგენს სირთულეს გამოსახულებათა მოდელირების წესში, კერძოდ, ნახატის, ძირითადი ტონის, გალიადების ლაქებისა და თეთრას მონასმების გამოყენების პრინციპებსა და ტიპოლოგიაში. აღსანიშნავია, რომ მეთერთმეტე საუკუნის კედლის მხატვრობის შემორჩენილ ნიმუშებს შორის მეცნიერთაგან ყველაზე მეტად პატივგებული, ატენის სიონის ტაძრის მოხატულობა, ამავე დროს თანადროულ ქართულ მოხატულობებს შორის ყველაზე მეტად ბიზანტინიზებულ ნიმუშს წარმოადგენს¹⁸.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ რთულია პუბლიკაციის ნახვა, სადაც მეთერთმეტე საუკუნე, შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნების ყველა დარგის განვითარების მწვერვალისა და ოქროს ხანის საწყისად არ იყოს მოხსენიებული, რომლის ბოლოც, უხეშად, მეცამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, მონღოლობის ხანაში მოიაზრება¹⁹.

მოკლედ, ერთი შეხედვით, საიმდროო სურათი იმდენად ცხადი ჩანს, რომ დამატებითი განხილვის საჭიროებას თითქოს არაფერი მიანიშნებს. და მაინც, ცალკეული დეტალებზე კიდევ ერთხელ დაფიქრება არსებით შეკითხვებს აჩენს და მეთერთმეტე საუკუნის, შუა საუკუნეების ქართული კულტურის ისტორიაში ამ ერთ-ერთი საკვანძო გარდამავალი ეტაპის სურათის დაზუსტების არა მხოლოდ შესაძლებლობას, არამედ სრულიად აუცილებელ საჭიროებას აჩვენებს.

¹⁷ O. Demus, Byzantine Mosaic Decoration, pp. 17-21; K. Skawran, The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece, pp.14-17; A. Wharton, Church programs of decoration, p. 459; T. Вирсаладзе, Основные этапы развития грузинской средневековой монументальной живописи; Z. Skhirtladze, Early Medieval Georgian Monumental Painting, გვ. 169-206, და სხვ.

¹⁸ თ. ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, გვ. 103-241; D. Mouriki, Observations on the Style of the Wall Paintings of the Sion Church at Ateni, pp. 443-472. მოხატულობის სავარაუდო თარიღებს შორის, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებათა შორის ყველაზე მეტად დამკვიდრებული ორია: თინათინ ვირსალაძის მიერ გამოთქმული 1068 და გურამ აბრამიშვილისეული -1089-1090. თარიღი საქტიტორი რიგის წევრთა იდენტიფიკაციის სხვაობებიდან მომდინარეობს. იხ., თინათინ ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, ქართული მხატვრობის ისტორიიდან, თბ., 2007, გვ. 202-241; ენტონი ისტმონდი გურამ აბრამიშვილის დათარიღებას 1089 წლის შემდგომ ხანას, იზიარებს, ოღონდ ქტიტორთა განსხვავებული იდენტიფიკაციით. A. Eastmond, Royal Imagery in Medieval Georgia, გვ. 45-49, 235-237

¹⁹ ეს დამოკიდებულება კვლევებში არსებითად უგამონაკლისოდ არის გაზიარებული, მიუხედავად იმისა, ცვლილებები დარგის თავისთავადი ნაციონალურ განვითარებითაა ინტერპრეტირებული, თუ პრო-ბიზანტიური ტენდენციის სიძლიერით.

პირველყოვლისა, საინტერესო ის არის, რომ ქართულ რელიგიურ ვიზუალურ კულტურასთან კიდევ ერთხელ მიბრუნება სულაც არ წარმოაჩენს ელინოფილურ ტენდენციას ისე ცალსახად და თანამედროვეთა მიერ უპირატესად აღქმულად, როგორც ეს კვლევებითაა დამკვიდრებული. მეტიც, იმის თქმაც კი შეიძლება, რომ შემორჩენილი მასალა არა მხოლოდ მთელი ეპოქისა ან სოციალური წრის, არამედ კონკრეტული დამკვეთის მხატვრული გემოვნების ერთგვაროვნებასაც კი არ აჩვენებს. ასე მაგალითად, ბიზანტიური ხატების გამომსახველობის მცოდნე და მომწონებელი მელქისედეკ კათალიკოსის ზეობისას 1010-1029 წლებში ხელახლა აგებული სვეტიცხოვლის ტაძრის საფასადე სკულპტურა ცხადად აჩვენებს ე.წ. „დედაქალაქური“ ესთეტიკისგან არსებითად შორს მყოფობას²⁰. მოვლენის შემთხვევითობის დაშვება რთულია, როდესაც კონსტანტინოპოლისკენ პირმიქცეული ქართული ეკლესიის მთავარი საკათედრო ტაძრის რელიეფებზეა საუბარი. არადა, გადიდებულხელებიანი და პარალელურნაკეცებიანი დრაპირებით შემოსილი საკმაოდ დაუნაწევრებელი ფიგურები დღევანდელი აღმქმელის თვალითა და ცოდნით აშკარად საკმაოდ ძველმოდურად გამოიყურებიან. აქ ისიც გასახსენებელია, რომ სწორედ ელინისტური გემოვნებითი სტანდარტებთან მიმართებით მოულოდნელი სტილური ნაზავები, „პროგრესულ“ მოცულობით გამოსახულებებთან ბრტყელი და პირობითი გამოსახულებების თანაარსებობა, ცოტა უფრო ადრე, ბიზანტიური ორიენტაციით გამორჩეული სამხრეთ რეგიონის ცნობილ სამეფო დაკვეთათა, ოშკისა თუ ხახულის ტაძართა მეათე საუკუნეში მამკობი არტელებისთვისაც ჩვეული მოვლენაა²¹. იგივეს, გამოსახულებათა მეტ-ნაკლები მიმეტურობის თვალსაზრისით მკაფიოდ განსხვავებულ მხატვრულ ტენდენციათა თანაარსებობას აჩვენებს 1010-1014 წლებში რაჭის ერისთავის მიერ აგებული ნიკორწმინდის მნიშვნელოვანი ტაძრის სკულპტურული დეკორიც²².

ისიც რთული წარმოსადგენია, 1059 წელს ალავერდის ოთხთავის საქართველოში ჩამომტან ივანე ლიპარიტის ძეს, ბალუაშთა გავლენიანი ოჯახის წევრს, ცოტა უფრო ადრე აგებული მისი საგვარეულო სამარხი კაცხის დიდებული ტაძრის მამკობი ჯვრის ამალლების რელიეფი ნაკლებად მოსაწონი ჰგონებოდა, ვიდრე მისივე ძღვენის მინიატურები²³. ნაკლებ

²⁰ Н. Аладашвили Монументальная Скульптура Грузии, გვ 188-199, 202, 204

²¹ იქვე, გვ. 111-127, 132-133, 135

²² Н. Аладашвили Монументальная Скульптура Грузии, გვ 146-187

²³ იხ. შენიშვნა 7.

სავარაუდოა ისიც, რომ ცოტა უფრო გვიან, როდესაც ვიზუალური კულტურის მაელინიზებული ტალღა უკვე მყარ ტრადიციად იყო ქცეული, დავით აღმაშენებელს გელათის მთავარი ტაძრის მამკობ ბიზანტიურის დარ მოზაიკებზე ნაკლები მნიშვნელობის მქონედ და „ძველმოდურად“ აღექვა მის მიერ გელათისათვის შეწირული, სავარაუდოდ მეათე საუკუნის, საწინამძღვრო ჯვარი²⁴.

ზოგადად, ძველი მხატვრული პროცესების ახლანდელი აღქმის პირობითობის საჩვენებლად, შუა საუკუნეების ქართული ხელოვნებიდან დღევანდელი თვალისთვის არაერთი მოულოდნელი გემოვნებითი ნაზავის მაგალითის მოტანა შეიძლება. თუმცა, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი უთუოდ ის შემთხვევებია, რომლებიც ამგვარ ნაზავებს იმ დაკვეთების შიგნით ცხადყოფს, სადაც დაკვეთის უმაღლეს სოციალურ კუთვნილებასთან ერთად, ე.წ. დედაქალაქური ესთეტიკური სტანდარტის გაზიარება ცალსახაა და არც ნიმუშის ჰომოგენურობა იწვევს ეჭვს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებო ატენის სიონის ტაძრის მოხატულობაა, რომელიც კვლევებში უგამონაკლისოდ თავისი დროის უმაღლესი ხელოვნების ნიმუშად არის დამკვიდრებული, ცენტრალურ რეგიონში მდებარეობს და სამეფო პორტრეტთა რიგსაც შეიცავს. მეთერთმეტე საუკუნის ქართულ მოხატულობათაგან სწორედ იგია ყველა იმ სამეცნიერო დისკურსის მონაწილე, რომელიც პროგრესულ და დედაქალაქურ ბიზანტიურ მხატვრობას შეეხება²⁵. ატენი ორაზროვნებას არავისში იწვევს სხვა თანადროული მოხატულობებისგან განსხვავებით, იქნება ეს მანგლისი (1020იანი წწ), ზემო კრიხი (XI ს-ის პირველი ნახევარი) თუ იფრარი (1096 წ.), რომლებთან დაკავშირებული გარკვეული მომენტები ერთგვარი წინასწარგანწყობის საშუალებას იძლევა სამეცნიერო ინტერპრეტაციებისას. ასე მაგალითად, მანგლისი მართალია ცენტრალურ რეგიონში მდებარეობს, თუმცა ცოტა ადრე, საუკუნის დასაწყისშია შესრულებული და სავარაუდოდ ბაღუაშთა მართალია ძალიან გავლენიან, მაგრამ მაინც არასამეფო ოჯახს უკავშირდება, შესაბამისად კი იმ დაშვებას არ გამორიცხავს, რომ პროგრესული ტენდენციების სათანადო ფლობა არ ყოფილიყო სათანადოდ მიღწეული. ზემო კრიხისა და იფრარის ეკლესიები კი,

²⁴ Г. Чубинашвили Грузинское чеканное искусство, გვ. 612, 614, 618, 619; ლ. ხუსკივაძე, გელათის მოზაიკა

²⁵ D. Mouriki, Reflections of Constantinopolitan Styles in Georgian Monumental Painting, გვ. 260-264; D. Mourelatos, The formation and evolution of Monumental Painting in Georgia (6th-12th centuries), გვ. 114-115.

რომელთა მოხატულობების დამკვეთები ასევე ადგილობრივი დიდებულები იყვნენ, სულაც მთიან რეგიონებში მდებარეობს²⁶.

შესაბამისად, განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ სწორედ ატენის მოხატულობაში არ არის რთული არტელის წევრ ოსტატთა იმგვარად მკაფიოდ და ხასიათით ისე განსხვავებულ ხელწერათა დანახვა, რაც კვლევებში მათი ხარისხობრივი რანჟირების საფუძველს იძლევა. კერძოდ, საკურთხევლის გამოსახულებათა მოდელირების მეტმა სირბილემ მათი დამხატავის უკეთესი განსწავლისა და მისი მთავარი როლის თაობაზე სამეცნიერო დასკვნები განაპირობა, დანარჩენი აფსიდების შედარებით ხაზობრივი და პირობითი ხერხებით გადაწყვეტილი ფიგურები კი საკურთხევლის მთავარ მხატვარს დაქვემდებარებული, ნაკლები მნიშვნელობის ოსტატების შექმნილად შეფასდა²⁷. თავისთავად ის ფაქტი, რომ უმაღლესი ხელოვნების ნიმუშად აღქმული მოხატულობის ნაწილების სხვაობა თანამედროვე მეცნიერის თვალისთვის იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ხარისხობრივი რანჟირების შესაძლებლობას იძლევა, არაერთ შეკითხვას აჩენს. მით უფრო, როდესაც ეს ნაკლებად „დახვეწილი“ ნაწილები ინტერიერის დიდ მონაკვეთებს, არსებითად მის უმეტეს ნაწილს მოიცავს. საინტერესოა, თუ რა განაპირობებდა შუა საუკუნეებში ერთი არტელის შიგნით ოსტატთა შორის მხატვრულ, განსწავლისა თუ გემოვნებით, სხვაობას. საინტერესოა ისიც, თუ რა პრინციპით ხდებოდა არტელის შეკრება შეკვეთის შესასრულებლად. თუმცა, სათანადო დოკუმენტური წყაროების გარეშე, ამგვარ საკითხებზე მსჯელობა ჰიპოთეტურ ვარაუდებად დარჩება და დიდად ვერაფერს შემატებს სადღეისო ცოდნას. დანამდვილებით მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ამგვარი ვითარება ატენის შემთხვევაშიც, ბევრ სხვა მაგალითთან ერთად, იმის დასტურია რომ მაშინდელი აღმქმელისთვის გამოსახულებათა შორის ვიზუალური სხვაობა ისე არ აღიქმებოდა, როგორც ეს დღევანდელი მეცნიერისთვისაა. ეჭვი არ არის, რომ ატენის საკურთხევლის რბილად მოდელირებული გამოსახულებები და ვთქვათ ჩრდილოეთი მკლავის ხაზობრივი ფიგურები იმდროინდელი სამეფო კარისთვის მოხატულობის არც ხარისხისა და არც სასურველ ტრენდთან თანაზიარობის მარკერებს არ უკავშირდებოდა. ზუსტად ისევე, როგორც კალიპოსის მონასტერში გადაწერილი ხელნაწერების მინიატურებისა

²⁶ Т. Вирсаладзе, Фресковая Роспись в церкви Архангелов села земо крихи, გვ. 48-76; თ. ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, გვ. 188-201; D. Mouriki, Observations on the Style of the Wall Paintings of the Sion Church at Ateni, გვ. 269; A. Eastmond, Royal Imagery in Medieval Georgia, გვ. 49-55

²⁷ თ. ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, გვ. 189-190, 197-199; D. Mouriki, Observations on the Style of the Wall Paintings of the Sion Church at Ateni, გვ. 446-455

და კაცხის რელიეფების სტილური სხვაობა არ უნდა ყოფილიყო კავშირში ტრენდთან თანაზიარობის აღქმასთან ბაღუაშების გავლენიანი ოჯახისთვის²⁸.

და მაინც, ზემოხსენებული ესთეტიკური ნაზავები ადვილად შესაძლებელია „ცენტრისგან“ შორს მყოფობითა და გაუცნობიერებლობით, კულტურის პერიფერიულობით ახსნას ვინმემ. შესაძლოა ვინმესთვის არც არაფერი იყოს გასაკვირი იმაში, რომ სადღაც ბიზანტიური სივრცის განაპირას მყოფი კულტურის შიგნით მხატვრული მარკერები არათანმიმდევრული ყოფილიყო. ეს მით უფრო მარტივი იქნება, თუ მსჯელობა იმ სამეცნიერო დამოკიდებულებას დაემყარება, რომელიც შუა საუკუნეების ხელოვნების ნიმუშთა ესთეტიკური საზომებით განსჯის ტენდენციამ დაამკვიდრა და რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა, მიუხედავად იმისა, რომ მისმა მეთოდოლოგიურმა პრობლემებმაც უკვე მიიქცია მეცნიერთა ყურადღება და მისი უკუგდების ტენდენციაც ნელ-ნელა ძალას იკრებს²⁹.

ასეა თუ ისე, ესთეტიკური აღქმის სუბიექტურობის გათვალისწინებით, აშკარაა, რომ უტყუარი დასკვნების შესაძლებლობა შუა საუკუნეების მხატვრული ნაწარმოების იმ კომპონენტში უფროა საძებარი, რაც უეჭველად დამკვეთისა თუ დამხატვის ცნობიერი არჩევანის გამოხატულებაა. ყველაზე თვალსაჩინო კვლავაც უეჭველად ბიზანტიური ორიენტაციის გამოხარებული ატენის მოხატულობაზე დაკვირვება და მისი პროგრამის შინაარსობრივი აქცენტების განხილვა იქნება. სცენათა იკონოგრაფიული ვერსიების შერჩევას

²⁸ ხელოვნების ნიმუშის ესთეტიკური აღქმის პირობითობისა და შესახებ მსჯელობაში შესვლა ბევრად სცილდება ამ პუბლიკაციის თემას. არაერთმა მნიშვნელოვანმა კვლევამ წარმოაჩინა მოდერნულ აღქმას დამყარებული ხელოვნების საისტორიო მიდგომისგან შუა საუკუნეების ხედვის განსხვავებულობა, რისი უეჭველი დასტურიც იმდროინდელი ჰომილიები და ეკფრასისებია, სადაც ხელოვნების ნიმუშის არსებით თვისებად მატერიალურის მიღმა სულიერი სიმართლის წვდომა და გამოხატვა იკვეთება. G. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, გვ. 1-34; C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, გვ. 65-70; H. Maguire, *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Work of Art*, გვ. 111-140; L. James, R. Webb, *To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium*, გვ. 1-17; R. Nelson, *To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium*, გვ. 143-168; Ch. Barber, *Contesting the Logic of Painting Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium*, გვ. 61-98.

²⁹ იგულისხმება ბიზანტიური კვლევების ის სამეცნიერო ტენდენცია, რომელიც მაღალპროფესიულისა და ნაკლებგანსწავლულის, ცენტრისა და პერიფერიის, პროგრესულისა და კონსერვატულის სქემით ნიმუშთა დახარისხებას და წარმოსახვითი ბიზანტიურის/კონსტანტინოპოლურის უპირატესობას გულისხმობს. ამ თემაზე არსებულ მნიშვნელოვან პუბლიკაციათაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია, A. Eastmond, *Art and the Periphery*, გვ. 770-776; მისივე, *The Limits of Byzantine Art*, გვ. 318-321; L. Safran, *"Byzantine" Art in Post-Byzantine South Italy?*, გვ. 487-504; L. James, *Made in Byzantium? Mosaics after 1204*, გვ. 258-270; და სხვა.

რომ თავი დავანებოთ, რომლებიც სრულიად საქრისტიანოში, ბიზანტიაში, ქრისტიანული აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში პოულობს პარალელებს და წყაროებისა და გამოყენებული მოდელების წარმომავლობის შესახებ არაერთი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლევა, აქ სრულიად მკაფიო ნიშნულიც იკვეთება - გუმბათის სფეროში გამოსახული ჯვარი, უფრო ზუსტად კი მფრინავ ანგელოზთა მიერ ჯვრის ამალღების/დიდების სცენა³⁰.

ერთი მხრივ, ატენის ტაძრის მოხატულობა ე.წ. ბიზანტიური მხატვრული დეკორის სქემის სრულად გამოხარებელია, რაც ტაძრის მოხატვის იერარქიულ პრინციპებთან და მოხატულობის პროგრამის ზოგად ხასიათთან ერთად, საკურთხეველში ღვთისმშობლის გამოსახვასაც გულისხმობს. ამითი ატენის სქემა მკაფიოდ, საეტაპოდ სხვაობს სხვადასხვა ქართულ რეგიონში შემორჩენილი ადრეული არასრული მოხატულობებისგან და საკურთხეველში მაესტისა და შემდგომ დეისუსის გამოსახვის ტრადიციებისგან³¹. სწორედ ბიზანტიური ტენდენციის გამოხარებელი ამ სიახლის გათვალისწინებით არის განსაკუთრებით საინტერესო ტაძრის ყველაზე თვალსაჩინო და იერარქიულად უმნიშვნელოვანეს ადგილას, გუმბათის სფეროში ის გამოსახულება, რომელიც ხაზგასმით ასოცირდებოდა კონსტანტინოპოლისკენ მიბრუნების პერიოდამდელ ხანასთან³². ატენის ტაძრის ხელახალი მოხატვისას მეთერთმეტე საუკუნეში საღებავებით გააცხოველეს და დამატებითი იკონოგრაფიული ელემენტებით, ჯვრის მამკობი ძვირფასი თვლებითა და მფრინავი ანგელოზებით, გაამდიდრეს თავდაპირველი, ქვის წყობით გამოყვანილი, რელიეფური ჯვარი, მაშინ, როდესაც საიმდროოდ უკვე ნორმადქცეული ბიზანტიური ტრადიცია გუმბათის სფეროში პანტოკრატორის გამოსახულებას გულისხმობდა³³.

³⁰ თ. ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, გვ 130-137, 145-147, 161-165, 172-176

³¹ იქვე, გვ. 130-137; E. Привалова Роспись Тимотеубани, გვ 38-40, 189-191; T. Velmans, L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles de l'ensemble du monde byzantine, გვ. 33-77

³² T. Вирсаладзе, Грузинские купольные схемы зрелого средневековья, გვ. 225-261

³³ O. Demus, Byzantine Mosaic Decoration, გვ. 17-41; K. Skawran, The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece, გვ. 14-17; A. Wharton, Church programs of decoration, გვ. 459; Th. Mathews, The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration, გვ. 17-19; მისივე. The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome, გვ. 191-214. ატენის ამ გადაწყვეტის ახსნად იქ უკვე არსებული რელიეფური ჯვრის არსებობის გაზიარება რთულია (იხ., A. Eastmond, Royal Imagery, გვ. 44), რამდენადაც შუა საუკუნეების ქართულ ხელოვნებაში არაერთი შემთხვევაა არქიტექტურული/რელიეფური მოცემულობის საჭიროებისდაგვარად კორექტირების: მაგ., ადრეული რელიეფური ხატის ბათქაშით დაფარვა ზარზმაში, ცოტა ადრე შესრულებული რელიეფური დეკორის გადალესვა საფარის აფრებში და სხვა.

მოვლენა მით უფრო საინტერესოა, რომ ყველამ, ვინც შუა საუკუნეების ქართულ მხატვრობაში მეტ-ნაკლებად ჩახედულია, კარგად იცის, რომ ატენი ერთადერთი მაგალითი არ არის მსგავსი გადაწყვეტისთვის და რომ პირიქით, იგი მყარი ადგილობრივი ტრადიციის გამოხატულებას წარმოადგენს, რომელსაც არა მხოლოდ ატენამდე, მის შემდეგაც კარგა ხანს გაედევნება თვალი. შუა საუკუნეების საქართველოს ყველა რეგიონში გუმბათში ჯვრის გამოსახვის აურაცხელი შემთხვევა შემორჩა, მეექვსე-მეცხრე საუკუნეების ტაძრების გუმბათებში ქვის წყობით გამოსახული, ან კლდეში გამოკვეთილი რელიეფური ჯვრებით დაწყებული, მეთერთმეტე-მეცამეტე საუკუნეების მოხატულობებში წარმოდგენილი ჯვრის დიდების სხვადასხვა იკონოგრაფიული გამოსახულებებით დამთავრებული³⁴. ქართული ეკლესიების ინტერიერის უმაღლეს ზონაში ჯვრის დიდების თემა სხვადასხვა რეგიონში და უმაღლეს სოციალურ დაკვეთებში დასტურდება, როგორც გუმბათიან ისე უგუმბათი ტაძრებში და მეცამეტე საუკუნის მეორე ნახევრამდე, ანუ მონღოლების შემოსევებთან დაკავშირებულ კრიზისამდე, უწყვეტ ტენდენციად იკვეთება³⁵. პუბლიკაციებში ის ფაქტიც არის ხაზგასმული, რომ ბიზანტიური თანამეგობრობისთვის ამგვარი გადაწყვეტა

³⁴ ქართული ეკლესიების გუმბათში ჯვრის გამოსახულებებს დღემდე არაერთი ქართველი თუ დასავლელი მკვლევარის ინტერესის საგანი გამხდარა. ყველაზე დეტალურად და საფუძვლიანად და მრავალმხრივად თემა თინათინ ვირსალაძის მიერ არის შესწავლილი: Т. Вирсаладзе, Грузинские купольные схемы, გვ. 225-261; იხ., ასევე, Е. Привалова, Роспись Тимотесубани გვ. 25-34, 173-177; Н. Аладашвили, Особенности декора купола грузинских церквей, სამეცნიერო შრომების კრებული თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2005, 6, გვ. 5-20; T. Velmans, L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles de l'ensemble du monde byzantine, გვ. 79-86; მისივე, Peinture murale et architecture de la Géorgie, T. Velmans, A. Alpago Novello Miroire d'invisible peinture murale et architecture de la Géorgie, გვ. 43-53; N. Thierry, Iconographie et culte de la Croix en Asie mineure, en Transcaucasie et en Syrie et Mésopotamie byzantines, გვ. 209-212; მისივე, Peintures du Xe siècle en Géorgie méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie mineure, გვ. 88-94; Z. Skhirtladze, Early Medieval Georgian Monumental Painting, გვ. 169-206; მისივე, Under the Sign of the Triumph of Holy Cross: Telovani Church Original Decoration and its Iconographic Programme, გვ. 101-118

³⁵ ეს უკანასკნელი მნიშვნელოვანი ტეხილი იყო ქართული სამეფოს პოლიტიკურ, სოციალურ თუ კულტურულ პროცესებში და კრიზისული პერიოდებისთვის დამახასიათებელი არაერთი ცვლილება მოიტანა. ცვლილებათა რიგშია საეკლესიო მოხატულობებში გამოვლენილი სიახლეები, რომელთა შორის გუმბათის სფეროში მოთავსებული გამოსახულებაცაა: მაცხოვრის ისტორიული ამაღლებისა (საფარა, ჭულე, ზარზმა) და მოგვიანებით კი პანტოკრატორის გამოსახულებების სახით (წალენჯიხა და სხვა). საინტერესოა, რომ მეცამეტე საუკუნეში ჯვრის ამაღლებისა/გამოჩინებისა და მაცხოვრის ამაღლების კომპლაციური ვერსიაც დასტურდება (მაგ., კირანცი). ჯვრის ამაღლების გამოსახულება გუმბათის სფეროში ნიკორწმინდის მეჩვიდმეტე საუკუნის მოხატულობაშიც არის წარმოდგენილი, თუმცა, დიდი ალბათობით, ეს იქვე არსებული ადრეული მხატვრობის გამეორების/მიდევნების შედეგია. .

დამახასიათებელი არ არის და რომ ჯვრის ესოდენ გამოხატულ კულტს პარალელები ადრექრისტიანულ, ხატმებრძოლეობამდელ, ნიმუშებში და ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ეძებნება³⁶.

ჯვრის დიდების გამოსახულებათა ინსპირაციის წყაროს ვარიანტებად ჯვრის ამალღების დღესასწაული, იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინების დღესასწაული და, მათთან ერთად, ქართლის მოქცევის ისტორიის ეპიზოდი, მცხეთაში ჯვრის გამოჩინების სასწაულიც განიხილება³⁷. უყურადღებოდ არ დარჩენილა გუმბათებში წარმოდგენილი ჯვრის ესქატოლოგიური მნიშვნელობა, რასაც არაორაზროვნად მიუთითებს ჯვრის გამოსახულებათა კომბინირება გუმბათის ყელში წინასწარმეტყველების ფიგურების თანხლებით წარმოდგენილ გავრცობილ ვედრებასთან³⁸.

თუმცა, მიუხედავად ყველაფრისა მაინც დარჩენილია საკითხი, რაც დღემდე კომპლექსურს ხდის თემას, კერძოდ, ქართული ტაძრების გუმბათების ჯვრის ამალღების/დიდების გამოსახულებათა სხვადასხვა იკონოგრაფიული რედაქციების, ჯვარი რომელიც მფრინავ ანგელოზებს უპყრიათ, ჯვარი ანგელოზების გარეშე ვარსკვლავიანი ცის ფონზე და ა.შ., წარმომავლობა და თავად თემის დასახელებაც კი. ასე მაგალითად, ერთ-ერთი იკონოგრაფიული ვერსიის, ანგელოზთაგან ტვირთული ჯვრის გამოსახულების სახელწოდება

³⁶ N. Thierry, *Iconographie et culte de la Croix en Asie mineure, en Transcaucasie et en Syrie et Mésopotamie byzantines*, გვ. 209-211; N. Teteriatnikov, *The True Cross Flanked by Constantine and Helena A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross*, გვ. 169-188; Velmans, *Peinture murale et architecture de la Géorgie*, გვ. 43-45; Н. Аладашвили, *Особенности декора купола грузинских церквей*, გვ. 7-9; Ph. Niewöhner, *The Significance of the Cross before, during, and after Iconoclasm*, გვ. 185-242

³⁷ Т. Вирсаладзе, *Грузинские купольные схемы зрелого средневековья*, გვ. 231-237; მისივე ატენის მოხატულობა, გვ. 135-136; ბოლო ხანს, პუბლიკაციების ნაწილში აქცენტი გამოსახულების სწორედ მცხეთის ჯვრის სასწაულთან კავშირზე კეთდება. მაგ., E. Gedevanishvili, *The Khakhuli Dome Decoration: Eschatological and Historical Contexts, Convivium Supplementum Georgia as a Bridge Between Cultures*, eds. Manula Studer-Karlen/Natalia Chitishvili/Thomas Kaffenberger, 2021/1, გვ. 45-52. ეს ბმა ადრევე იყო შენიშნული გიორგი ჩუბინაშვილის მიერ: Г. Чубинашвили, *Памятники типа Джвари, Тб. 1948*, გვ. 79-82, 90; ჯვრის დიდების თემას ტიპიურ ქართულ მოვლენად ასახელებდა და მის სწორედ მცხეთასთან და არა იერუსალიმთან კავშირს მიიჩნევდა მართებულად ლაფონტენ-დოზონი: J. Lafontaine-Dosogne, *Recherches sur Jes programmes decoratifs des eglises medievals en Georgie en relation avec la peinture monumentale byzantine*, გვ. 6.; ნიკოლ ტიერი ჯვრის თემისთვის მკაფიოდ უთითებდა წყაროდ იერუსალიმურ ლიტურგიას: N. Thierry, *Iconographie et culte de la Croix*, გვ. 209, 212

³⁸ Т. Вирсаладзе, *Грузинские купольные схемы зрелого средневековья*, 237-255; Е. Привалова, *Роспись Тимотеубани*, გვ. 25-34, 173-177; T. Velmans, *L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles de l'ensemble du monde byzantine*, გვ. 86-96

დოკუმენტური წყაროთი დასტურდება. კერძოდ კაცხის მეთერთმეტე საუკუნის რელიეფზე, რომელიც მფრინავი ანგელოზების ხელთ აპყრობილ ჯვარს გამოსახავს, წარწერები განკითხვის დღისას დამკვეთის შევედრებას და გამოსახულების დასახელებას, „ჯვრის ამაღლება“, წარმოადგენს³⁹. „ჯვრის ამაღლება“ კი ქართულ ლიტურგიკულ ტექსტებში ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს, ჯვრის 14 სექტემბრის ზოგადქრისტიანულ დღესასწაულთან ასოცირდება, რომელსაც ადრეულ ლექციონარებში, როგორც წესი, „ჯვრის ა(ღ)პყრობა“, ხოლო გიორგი მთაწმიდელის სვინაქსარსა და შემდგომ, აღმაშენებლის დროინდელ შიომღვიმის ტიპიკონში „ამაღლება პატიოსნისა და ცხოველსმყოფელისა ჯვარისა“ ეწოდება. ჯვრის ამაღლებას ახსენებს ამავე დღესასწაულისა და აღდგომის ძველი ჰომილიები და საგალობლები⁴⁰.

თუმცა, არსებითია, რომ ქართულ გამოსახულებებს არაფერი აქვთ საერთო ჯვრის ამაღლების ბიზანტიურ იკონოგრაფიასთან, რომელიც არა დღესასწაულის საღვთისმეტყველო საზრისის, არამედ ჯვრის აღმართვის ისტორიული ცერემონიის ასახულებას წარმოადგენს⁴¹. ამან კი, ბიზანტიურისგან პრინციპულმა სხვაობამ, ქართული გამოსახულებების ფართო ინტერპრეტაციასაც მისცა ბიძგი, სადაც, როგორც ითქვა, არა მხოლოდ იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინების დღესასწაული, მცხეთაში ჯვრის გამოჩინების სასწაულიც კი სრულფასოვნად განიხილება, და გამოსახულების დასახელებისას გარკვეულ ტერმინოლოგიურ არაერთგვაროვნებაშიც გამოიხატა⁴².

³⁹ ვ. ბერიძე კაცხის ტაძარი, გვ. 68, Т. Вирсаладзе, Грузинские купольные схемы зрелого средневековья, გვ. 231

⁴⁰ M. Tarnichsvili, Le Grande Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem, II, გვ. 43; G. Garitte, Le calendrier palestinogéorgien, გვ. 90; გიორგი მთაწმიდელი დიდი სვინაქსარი, გვ 14; ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა, გვ. 18, 33-35; უძველესი იადგარი, გვ. 312, 496, 524 და სხვ.; ძველი მეტაფრასული კრებულები სექტემბრის თვის საკითხავები, გვ 197, 309.

⁴¹ H. Klein, Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople, გვ. 45-51; B. V. Pentcheva, The Glittering Sound of Hagia Sophia and the Feast of the Exaltation of the Cross in Constantinople, გვ. 55-60

⁴² იხ., შენიშვნა 31. ბიზანტიური იკონოგრაფიისგან სხვაობისა და ქართული გამოსახულებების პროგრამული კონტექსტის გამო, თინათინ ვირსალაძემ ჯვრის ამაღლების სცენა პირველყოვლისა ქრისტეს ამაღლებასა და მის მფრინავ მოსვლას დაუკავშირა. ამ ასოციაციით არის სცენა სახელდებული ქართველ ავტორთა პუბლიკაციების უმეტესობაში ევროპულ ენებზე თარგმნისას. ნიკოლ ტიერი მფრინავ ანგელოზთაგან აპყრობილი ჯვრის გამოსახულებას უწოდებს « Triomphe de la croix » ou « Ascension de la Croix » და მას ქართული ეკლესიის იერუსალიმთან, როგორც ჯვრის კულტის ცენტრთან მყარი კავშირით ხსნის. Thierry, Iconographie et culte de la Croix გვ. 212; ენტონი ისტმონდი გამოსახულებისთვის Glorification of the Cross-ს, ამჯობინებს Eastmond, Royal Imagery გვ. 151, 171, 199, 211

ქართული ტაძრების გუმბათში ჯვრის გამოსახვის ტრადიციის მნიშვნელობის გადაჭარბება რთულია იმის გათვალისწინებით, რომ, როგორც კარგად არის ცნობილი, ორთოდოქსული სამყაროს საეკლესიო მხატვრობის სისტემა მკაცრად იერარქიზებული და სტანდარტიზებული იყო და მას ლიტურგიასთან და რელიგიურ ტექსტებთან ჰქონდა კავშირი⁴³. ეს საკითხი მით უფრო იქცევა ყურადღებას, რომ საუკუნეების მანძილზე ჯვრის საგანგებო თაყვანისცემის მაგალითები ქართული რელიგიური ვიზუალური კულტურის სხვა დარგებმაც თანმიმდევრულად და მკაფიოდ გამოხატულად შემოინახა. ჯვრისა და მისი ამაღლების/დიდების არაერთი მაგალითია ადრე შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, მეთერთმეტე საუკუნის ჩათვლით, ტაძრის საფასადე რელიეფებში⁴⁴. დიდი ხანია მიიქცია მეცნიერთა ყურადღება ადრე შუა საუკუნეების ქართულ რეგიონებში ფართოდ გავრცელებულმა ქვაჯვარებმა, რომელთა დაკავშირებითაც ხელოვნების საისტორიო ტექსტებში სულ უფრო ძლიერდება მათი იერუსალიმურ ლიტურგიასთან კავშირზე ფიქრი⁴⁵.

მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის შემდგომი ხანიდან კი საქართველოს სხვადასხვა რეგიონიდან, არაერთი დიდი, საკურთხეველის წინ აღსამართი ჯვარია შემორჩენილი, რომელთაც როგორც წესი მოჭედილობა ამკობდა. ქართული საკურთხეველისწინა ჯვრები, გარდა იმისა, რომ ქართლის მოქცევის ცნობილ, ჯვრის აღმართვის ეპიზოდს ახსენებს მეცნიერებს, თანდათანობით სულ უფრო გამოკვეთილად აყენებს ქართულ რეალობაში იერუსალიმური ლიტურგიის ხანგრძლივი აქტუალობისა და ამ მიმართულებით კვლევების აუცილებლობის საკითხს⁴⁶. კერძოდ, პუბლიკაციებში განიხილება ქართული

⁴³ A. Grabar, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures*, გვ. 161, 163-199; O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, გვ. 17-21; Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, გვ. 164-225; E. Kitzinger, *Reflections on the Feast Cycle in Byzantine art*, გვ. 51-73; H. Maguire, *The cycle of images in the church*, გვ. 121-151; მისივე, *Art and Eloquence in Byzantium*; S. Curčić, *The church as a symbol of the cosmos in Byzantine architecture and art*, გვ. 102-108; V. A. Foskolou, *Telling Stories with Pictures: Narrative in Middle and Late Byzantine Monumental Painting*, გვ. 194-218

⁴⁴ Т. Вирсаладзе, *Грузинские купольные схемы зрелого средневековья*, გვ. 233-237; ნ. ალადაშვილი, *ჯვრის ამაღლების თემა ქართულ ხელოვნებაში*, გვ. 7-12

⁴⁵ K. Machabeli, *Early Medieval Stelae in Georgia in the Context of East Christian Art*, გვ. 83-96; E. Shneurson, *Crosses on Stone Pillars Echoes of Georgian Memories of Jerusalem*, გვ. 55-72

⁴⁶ დ. თუმანიშვილი, *საკურთხეველისწინა ჯვრების რელიგიური მნიშვნელობისათვის*, გვ. 144-159; Г. Чубинашвили, *Грузинское чеканное искусство*, გვ. 449-553; Р. Кения, *Предалтарные кресты Верхней Сванетии*, გვ. 219-236; M. Bogisch, *The Appropriation of Imperial Splendour. Ecclesiastical Architecture and Monumental Sculpture in Medieval Tao K'larjeti*, გვ. 164-178; M. Bacci, *Echoes of Golgotha. On the Iconization of Monumental Crosses in Medieval Svanet'i*, გვ. 206-225; Th. Kaffenberger, *Transformation and Memory in Medieval Georgian Church Architecture: the Case of Manglisi Cathedral*, გვ. 215-216, 229-231; B. Schrade,

საკურთხევლისწინა ჯვრების სირიულ ბემებთან გარკვეული სიახლოვე⁴⁷; და, რაც მთავარია, ისინი უძველესი იერუსალიმური ლიტურგიის უმნიშვნელოვანეს წყაროში, ეგერიას მოგზაურობაში მოხსენიებული ყოველი მწუხრისას *ad crucem* (გოლგოთის ჯვართან) ლოცვითა და გალობით გამართული პროცესიის ანალოგიური მსახურების ქართულ ეკლესიაში არსებობის დასტურადაც მოიაზრება⁴⁸.

ჯვრის საგანგებო მნიშვნელობა, როგორც იერუსალიმური ტრადიციის გამოხატულება ე.წ. პრეათონური ხანის ქართულ ლიტურგიკულ ტექსტებში კარგა ხანია შემჩნეულია მეცნიერთა მიერ. მკველვართა ყურადღებას ქართულ კალენდარში ოთხშაბათობითა და პარასკევობით დადგენილი ჯვრის თაყვანისცემა იქცევს და ჯვრის დღესასწაულების სიმრავლევ, რომელთა შორის ადგილობრივი დღესასწაულებიცაა. 14 სექტემბრის ჯვრის ამალეების გარდა, დასტურდება 7 მაისისა და 29 იანვრის გამოჩინების დღესასწაულები, აღდგომის მესამე კვირადღეს და სულთმოფენობის შემდეგ ოთხშაბათს კი - მცხეთას ჯვრის გამოჩინებისა და 20 მაისს მანგლისის ჯვრისა; ქართულმა იადგარმა შემოინახა ჯვრის საგალობლები, „ჯვარისანი“, რომლებიც ყოველ კვირა დღეს სრულდებოდა⁴⁹.

თავად ქართული ეკლესიის მიერ იერუსალიმური სტაციონარული ლიტურგიის მცხეთაში დამკვიდრებაც არ იწვევს ეჭვს. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ქართლის ერისმთავარმა სტეფანოზმა (590-627) „მოადგნა ზღუდენი ეკლესიასა ჯუარისა პატიოსნისასა, და აღაშენნა დარბაზნი, და დაუწერა კრება ყოველთა პარასკევთა, და მუნ შეკრბიან ყოველნი

Byzantine Ideology in Georgian Iconography: Iconographic Programmes of Georgian Pre-altar Crosses, გვ.118-133

⁴⁷ დ. თუმანიშვილი, საკურთხევლისწინა ჯვრების რელიგიური მნიშვნელობისათვის, გვ 147-151; E. Loosley Leeming, The Syrian Bema and the Georgian Pre-altar Cross, გვ. 130-148

⁴⁸A. Baumstark, Comparative Liturgy, გვ. 40-42; დ. თუმანიშვილი, საკურთხევლისწინა ჯვრების რელიგიური მნიშვნელობისათვის, გვ 156-158; Egeria's Travels, გვ. 144-145

⁴⁹ G. Garitte, Le calendrier palestinogéorgien, გვ. 36, 119, 144-145, 218, 229, 329-330; უძველესი იადგარი, გვ. 737, 816-817, 874-881, 911-912, 914; Ch. Renoux, Les Hymnes de la Resurrection I, გვ. 29, 32-36; D. Galadza, The Liturgy and Byzantinization in Jerusalem, გვ. 286-289; P. Jeffery, The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian chantbook, გვ. 64-70, 74. S. S. R. Frøyshov, The Resurrection Office of First Millenium Jerusalem Liturgy and Its Adoption by Close Peripheries, გვ. 109-148. იერუსალიმის დიდ ლექციონარში 14 სექტემბრის, 7 მაისისა და 29 იანვრის ჯვრის დღესასწაულების გარდა, 20 აპრილს ძელი ცხოვრების ხსენებაცაა, ხოლო სულთმოფენობის შემდეგ ოთხშაბათს მცხეთის ჯვრის გამოჩინება, იხ., M. Tarchnischvili, Le Grande Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem, I, გვ. 33, II, გვ. 43, 6, 2, 173.

ე.წ. ათონური რეფორმის შემდგომ, კალენდრებში ჯვრის დღეები ნაკლებია: გიორგი მთაწმიდელთან 14 სექტემბერს ამალეება, 7 მაისს გამოჩინება და 6 მარტს ძელი ცხოვრების პოვნაა (ბერძნულის მიხედვით), იხ., დიდი სვინაქსარი, გვ 14, 228, 183; შიომღვიმის ტიპიკონი 14 სექტემბრის და 7 მაისის დღესასწაულებს იხსენიებს, იხ., შიომღვიმის ტიპიკონი, გვ. 18, 33-35, 85.

ეპისკოპოსნი და მღვდელნი მის ადგილისა და არისანი კათალიკოსის თანა, წინაშე პატიოსნისა ჯუარისა; ადიდიან პარსკევი, ვითარცა დიდი პარსკევი. ხოლო საკათალიკოსოსა არიან კრებანი ყოველთა ხუთშაბათთა და ადიდიან წმიდა სიონი, ვითარცა დიდსა ხუთშაბათსა, საიდუმლოსა თანა ჯორცითა და სისხლითა ქრისტესითა. ხოლო მცხეთას საეპისკოპოსოსა არნ ყოველთა სამშაბათთა კრება და ჯსენება პირველ-მოწამისა სტეფანესი და ყოველთა მოწამეთა, დიდისა მისგან⁵⁰.

დადგენილია ისიც, რომ სწორედ იერუსალიმური ტრადიციის ასახულობაა თავად ქართლის მოქცევის ისტორიაცა და ჯვრის თემის ასახულობაც ქართლის გაქრისტიანებაში⁵¹. მეცნიერთა ყურადღება მცხეთის ჯვრის ადგილობრივმა დღესასწაულმაც მიიპყრო, რომელიც, ერთი მხრივ, იერუსალიმთან კავშირის მკაფიო გამოხატულებას წარმოადგენს მისთვის საკითხავებად დადგენილი 14 სექტემბრის ჯვრის ამალეებისა და 7 მაისის ჯვრის გამოჩინების საკითხავებით. ამასთან, ჯვრის ადგილობრივი დღესასწაულების არსებობამ ჯვრის თემის „გაქართულებით“ მნიშვნელოვანი კულტურული მარკერი შექმნა, რომელიც ისევდაისევ იერუსალიმურ რელიგიურ სივრცესთან პოულობს პარალელებს⁵²

თავისთავად, ჯვრის ზოგადქრისტიანული საკვანძო მნიშვნელობა და მრავალმხრივი დატვირთვა, როგორც ძღვევისა და ხსნის ყველაზე მძლავრი სიმბოლოსი, ისევე, როგორც მისი ყველა ქრისტიანულ კულტურაში ფართოდ გავრცელება, იმდენად საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია, რომ ზედმეტ განხილვას არ საჭიროებს. საყოველთაოდაა ცნობილი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ქრისტიანული დღესასწაულის ჯვრის ამალეების მნიშვნელობაც. ამასთან, კონსტანტინოპოლზე ორიენტირებულ ორთოდოქსულ ტრადიციაში ხატმებრძოლეობის შემდგომ ვიზუალური გამოხატულებებისა და ლიტურგიკული ცვლილებების არსებობაც ფაქტია, რამაც იერუსალიმში დამკვიდრებულ და იქიდანვე

⁵⁰ქართლის ცხოვრება 1, გვ. 228-229; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 176-182. იერუსალიმის ლიტურგიკული პრაქტიკისთვის იხ., J. F. Baldwin The Urban Character of Christian Worship, გვ. 83-104

⁵¹ M. van Esbroeck, La place de Jérusalem dans la conversion de la Géorgie, გვ. 59-74; იქვე, T. Mgaloblishvili, I. Gagoshidze, Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia, გვ. 41-44; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 169-175

⁵² G. Garitte, Le calendrier palestinogéorgien, გვ. 431; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 150-151, 155-159; შდრ, ჯვრის თემა სომხურ ეკლესიაში, Ch. Renoux, La croix dans le rite arménien. Histoire et symbolisme, *Melta*, 5 (1969), გვ. 123-175; საინტერესოა, რომ ქართველ წმინდანთა სიმრავლევადრეული ხანის ქართული კალენდრისთვისაა დამახასიათებელი, G. Garitte, Le calendrier palestinogéorgien, გვ. 36; D. Galadza, The Liturgy and Byzantinization in Jerusalem, გვ. 281

გავრცელებულ ჯვრის კულტზეც იქონია გავლენა. ეჭვი არ არის, მიუხედავად ზოგადქრისტიანულ სიმბოლოდ ყოფნისა, ჯვრის კულტი ყველგან ერთგვაროვანი არ ყოფილა და გარკვეული კულტურულ თუ ეპოქალური ნიშნულად იკვეთება⁵³.

შესაბამისად, მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის ცნობილ მიჯნამდე, ქართულ რელიგიურ ვიზუალურ კულტურაში იერუსალიმთან ასოციაციების არსებობაში გასაკვირი დიდად არაფერია. პირიქით, უჩვეულო ის იქნებოდა, იერუსალიმთან სრულიად აშკარა ლიტურგიკულ აფილაციას არანაირი ვიზუალური გამოხატულება რომ არ ჰქონოდა. მით უფრო, რომ იმდროინდელი ქართული ლიტურგიკული ტრადიცია ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია იერუსალიმური ლიტურგიის გამომხატველთაგან და დღემდე ამ უკანასკნელის კვლევის უმთავრეს წყაროთა შორისაა⁵⁴. აი, მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის მიჯნის შემდგომ კი იერუსალიმურ ძირებთან დაკავშირებული თემის ურყევად შენარჩუნება და ვიზუალური კულტურის სხვადასხვა სფეროში გამოვლინება საკმაოდ დიდხანს, მინიმუმ მეცამეტე საუკუნის მეორე ნახევრამდე, რისი არგუმენტებიც ქართულ რელიგიურ ვიზუალურ კულტურაში ტაძრის ინტერიერის უმაღლეს ზონაში ჯვრების გამოსახვამ და საკურთხევლისწინა ჯვრების აღმართვამ შემოინახა, მართლაც უჩვეულოდ გამოიყურება⁵⁵. რამდენად მოსალოდნელია ეს გამოხატულებები შემთხვევითი იყოს? რამდენად დასაშვებია რელიგიური ვიზუალური კულტურის ლიტურგიკულ ტრადიციასთან დიდი ხნით აცდენა, როდესაც არც ერთეულ შემთხვევებზეა საუბარი და არც სოციალურად მარგინალურ დაკვეთებზე?

⁵³ თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 140-151; P. D. Bernadakis, *Le culte de la Croix chez les Grecs*, გვ. 193-202; მისივე, *Le culte de la Croix chez les Grecs (Suite et fin)* გვ. 257-264; J. Hallit, *La croix dans le rite byzantin*; L. van Tongeren, *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross*, გვ. 2, 4, 27; *La croce iconografia e interpretazione*; R. M. Jensen, *The Cross History, Art and Controversy*; და სხვა

⁵⁴ P. Jeffery, *The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant*, გვ. 1-38; J. Baldwin, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, გვ. 55-82; S. S. R. Frøyskov, *The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy* გვ. 227-267; A. Wade, *The Oldest Iadgari The Jerusalem Tropologion 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication*, გვ. 717-750

⁵⁵ სწორედ მეთერთმეტე საუკუნეში ქართულ ეკლესიის პრო-კონსტანტინოპოლური მიმართულების დამკვიდრების თაობაზე მყარმა ცოდნამ უზიდა მცნირთა ნაწილს ხსენებული საკურთხევლისწინა ჯვრების ფუნქციის ერთადერთ შესაძლებლობად „ლიტურგიკულიდან კულტის ობიექტად გარდაქმნა“, ანუ, გოლგოთის ცნობილი მოოქვილი ჯვრის მემორიად ანდა ბიზანტიურ სივრცეში გავრცელებული პროსკინეტარიად გარდასახვა დაეშვათ. თუმც, საკითხი ამგვარი ახსნითაც ვერ ხდება ამოწურული და გასაგები. იხ., B. Schrader, *Byzantine Ideology*, გვ.134; M. Bacci, *Echoes of Golgotha*, გვ. 213-214.

შემორჩენილ ცნობებზე დაკვირვებისას იმდროინდელი ვითარების არაერთგვაროვნება ხვდება თვალს. ერთი მხრივ, მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის მიჯნიდან ახლებურ საეკლესიო ტენდეციებთან თანაზიარობისა და ახალ სივრცეში ინტეგრაციის ცნობიერი განზრახულობა ქართული ელიტის მიერ ეჭვს არ იწვევს. მეტიც, იმის დოკუმენტური დასტურიც არაერთია, თუ რაოდენ მწვავე იყო ქართველთა მიერ ბიზანტიელებისთვის საკუთარი რწმენის ჭეშმარიტების მტკიცების საჭიროება და რაოდენ გამორჩეულ ყურადღებას უთმობდნენ მაშინდელი რელიგიური მოღვაწეები საეკლესიო წიგნებისა თუ წეს-ჩვეულებების ბიზანტიურთან შეთანადებას. დასტურდება ისიც, რომ არცთუ იშვიათად, განსხვავებები პრობლემებისა და ბერძენთა მხრიდან მწვალებლობაში დადანაშაულების წყარო იყო ქართველებისთვის. „განიზრახეს... რათა წმიდასა ამას და მართალსა სარწმუნოებასა ჩუენსა ბიწი რადმე დასწამონ“-ო წერდა სვიმეონწმიდიდან, ანტიოქიაში საკვირველი მთაზე წმ სვიმეონ უმცროსის მონასტრიდან, ბერძნების მიერ ქართველების გამოძევების მცდელობაზე გიორგი მცირე, გიორგი მთაწმიდელის ცხორების ავტორი⁵⁶.

მეორე მხრივ, კონსტანტინოპოლური გეზის დამკვიდრების შემდეგ ქართველებისთვის ჯვრისა და იერუსალიმური ტრადიციის საგანგებო მნიშვნელობის დასტური ზემოხსენებული გამოხატულებების გარდა, სხვაც არაერთია. მაგალითად, მეფედკურთხევის ცერემონიის ელმენტებად, შემორჩენილ ქართულ წყაროებში, ერთგან ჯვრის მტვირთველი და ძელი ცხორებისა არის ნახსენები⁵⁷, მეორეგან კი - იერუსალიმში ჯვრის გამოჩინების ჰიმნის გალობა - „მოიღეს გვრგვნი, და აღიღეს ჳმა მგალობელთა და ძლევით გვრგვნოსნობისა და მძლედ-მფლობელობისა, და მოაქსენეს მთასა ზეთისხილთასა ჯუარი გამოჩენილი კოსტანტინესთჳს“⁵⁸. იერუსალიმის ჯვარია გამოსახული დავით აღმაშენებლის ერთ-ერთ მონეტაზე⁵⁹; იერუსალიმის ჯვარია ამოტვიფრული 1160 და 1346 წლებს შორის ხანით

⁵⁶ ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, გვ. 156- 166; წიგნი, რომელი მოწერა დიდმან ეფთვიმე წასა და დიდსა ბერსა გიორგის, თ. ჟორდანია, ქრონიკები, II, გვ. 83-88; გიორგი მცირე, ცხორებაი და მოქალაქობაი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაი, გვ. 149

⁵⁷ წესი და განგებაი მეფედ კურთხევისა, გვ. 50-54; A. Eastmond, Royal Imagery, გვ. 242-244; ქართველთა არმიასა და სამეფო კარზე ჯვრის მტვირთველის ინსტიტუტისა და მეფედკურთხევის ცერემონიაში ჯვრის შესახებ ასევე, იხ., M. Tsursumia, The True Cross in the Armies of Georgia and the Frankish East, გვ. 91-102.

⁵⁸ ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ 27

⁵⁹ ახლახანს აღმოჩენილი მონეტა, რომელიც საქართველოს ეროვნულ მუზეუმშია დაცული, ბრიტანეთის მუზეუმის ცნობილი სპილენძის მონეტის ტიპისაა. იხ., მ. პატარიძე, დავით აღმაშენებელი ნუმისმატიკური მემკვიდრეობა, გვ.42-49

დათარიღებულ საბეჭდავზე, რომელიც ქართველ მეფეს გიორგის ეკუთვნოდა, ანუ ან თამარის მამა გიორგი III-ს, ან მის შვილ გიორგი IV ლაშას, ანდა გიორგი V ბრწყინვალეს⁶⁰.

სწორედ კონსტანტინოპოლის აქტუალიზაციის პერიოდში დიდი ძალისხმევა იქნა გაწეული წმინდა მიწაზე ჯვართან დაკავშირებულ წმინდა ადგილას ძლიერი ქართული მონასტრის ასაღორძინებლად და დასამკვიდრებლად. ცხადია, შემთხვევითობა და უმნიშვნელო ვერ იქნებოდა საბაწმინდის მონასტრიდან გადასული ბერის გიორგი-პროხორეს წამოწყება, რომელიც სამეფო ოჯახის, ანუ მეფე ბაგრატ IV-ისა და მისი დედის მარიამის პატრონაჟით და პროკონსტანტინოპოლური საეკლესიო რეფორმის ავტორი ცნობილი ათონელი ბერების გამოხატული მხარდაჭერით ხორციელდებოდა⁶¹.

როგორც ჩანს, იერუსალიმთან კავშირისა და ჯვრის, როგორც ქართული ქრისტიანობის ერთგვარი მარკერის მნიშვნელობის ხაზგასმას სწორედ ახალ კონსტანტინოპოლურ კონტექსტში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. სჩანს, დედაქალაქის მიღწევების თანაზიარობის სურვილის პარალელულად, უმთავრეს სიწმიდეებთან ისტორიული ბმის, საკუთარი კონფესიური მნიშვნელობის დემონსტრირების სურვილიც სავსებით ცნობიერი იყო ქართულ საერო და საეკლესიო ელიტაში, მით უფრო, რომ ყოფით და პოლიტიკურ დონეზე ბერძენ ბერთა კრებულებთან თუ იმპერიასთან პრობლემური ურთიერთობა, ცილობა და ხშირად მტრობაც დოკუმენტურადაა დადასტურებული⁶².

⁶⁰ თემო ჯოჯუა, მეფე გიორგის ხუთჯვრიანი ბეჭდის (1160-1346) ანაბეჭდები ვენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული 1160 წლის გარეჯული ხელნაწერი კრებულის არშიებიდან, გვ 242-299;

⁶¹ კ. კველიძე, ძველი მწერლობა, გვ 103-104; გიორგი მცირე, ცხორებაი, გვ. 143-145; თ. ჟორდანი, ქრონიკები II, გვ 523-524; А. Цагарели Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае, გვ. 92-93

⁶² ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, გვ 251-253; ბიზანტიისა და ბიზანტიელების მიმართ დამოკიდებულების დინამიკის შესახებ, იხ., G. Tcheishvili, *Georgian Perceptions of Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries*, გვ. 199-209. ბიზანტიის იმპერიასთან არაერთმნიშვნელოვანი დამოკიდებულების გამოხატულებას რელიგიურ ხელოვნების იკონოგრაფიაშიც კითხულობენ, სახელდობრ, ბიზანტიის იმპერატორის სამოსიანი და გვირგვინიანი დიოკლეტიანეს გამგმირავი წმინდა გიორგის გამოსახულებაში იხ., Nina Iamanidzé, *Saint Georges vainqueur du dragon : culte, images et récits en Géorgie aux VIe-XIe siècles*, გვ. 23-27. საქართველოს ბიზანტიასთან მიმართების კომპლექსურობა საინტერესოდ აქვს დახასიათებული სტივენ რაპს: „Byzantinisation and a Byzantine orientation should not be mistaken for blind subordination to and imitation of Constantinople. In fact, the Byzantinising Georgian Bagratids selectively adapted – and sometimes misapplied, intentionally and unintentionally – aspects of Byzantine imperial authority so as to integrate themselves more fully into the Byzantine Commonwealth. Meanwhile, they insisted upon full political and ecclesiastical autonomy“, იხ., Stephen H. Rapp Jr, *From Bumberazi to Basileus: Writing Cultural Synthesis and Dynastic Change in Medieval Georgia (K'art'li)*, გვ. 101-116

ცნობიერ არჩევანთან ერთად, აქ თავად კულტურული პროცესების მიმდინარეობისა და სიახლეებთან და ტრადიციულთან მიმართების კონტექსტში კულტურის გამოვლინებების საკითხიც დგება. ამ მხრივ, რამდენიმე მაგალითია საინტერესო: მეთერთმეტე და მეორმეტე საუკუნეების ქართული ჭედურობისა და მინანქრის ნიმუშებში შემორჩენილია მირქმის ერთი იკონოგრაფიული დეტალი - სანთლის გამოსახულება, რომელიც უნიკალურია ბიზანტიური სამყაროსთვის და იერუსალიმური ლიტურგიისთვის ტრადიციული, მირქმის დღესასწაულის თანმდევი სანთლების პროცესის გამოძახილია. იგი ე.წ. პრეათონური ხანის ქართულ ლიტურგიკულ ტექსტებში შემორჩენილ მირქმის დღესასწაულის სახელწოდებასა და „ქართლის ცხოვრებაში“ ნახსენებ დღესასწაულს ეხმაურება - „ლამპრობა“⁶³. კირანცის მეცამეტე საუკუნის მოხატულობაში გუმბათის ყელში გამოსახული იონა წინასწარმეტყველის გრაგნილის ტექსტი, ძველი ქართული ჰიმნოგრაფიული კრებულის, უძველესი იადგარის ტექსტს ციტირებს⁶⁴.

ქართველთა მიერ იერუსალიმურ რელიგიურ ტრადიციასთან თვითიდენტიფიკაციის ვერბალური გამოვლინებებიც მოღწეულია. ასე მაგალითად, მეათე საუკუნეში საბაწმიდაში გადაწერილი თვენის მინაწერში, იოანე ზოსიმე საბაწმიდურისა და ბერძნულისგან განსხვავებულ ქართულ წყაროდ ასახელებს კანონს, ანუ იერუსალიმის განჩინებას⁶⁵; წმინდა გიორგის 25 მაისის დღესასწაულთან დაკავშირებით კი აზუსტებს „დიდი დღესასწაული არს საბერძნეთს“⁶⁶. იერუსალიმის განჩინებას „ქართულად“ იხსენიებს 1048 წელს გეთსიმანიაში ღვთისმშობლის საფლავის ეკლესიაში მცხეთის ტაძრისთვის გადაწერილი სახარების მინაწერიც: „ესე წესი და განგებაი საბაწმიდისაჲ არს ბერძნული, ვის ქართული უნდეს, კანონსა მიუდგეს და მისგან ისწავე“⁶⁷. გიორგი მთაწმიდელის სვინაქსარში 10 ნოემბერს წმინდა გიორგის ურმის თვალზე მარტვილობის დღესასწაულს კი კომენტარი აქვს „ამას დღესა ბერძენნი არა დიად დღესასწაულობენ... ჩუენ პირველთაგან ესრეთ გვაქუს ჩუეულებაი“-ო,

⁶³ К Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь, გვ. 180-183; Л Хускивадзе, Грузинские эмали, გვ 146-147; R. Avner, The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar, გვ. 22-24

⁶⁴ M. Janjalia in collaboration with M. Bulia, Trend versus Cultural Context in Medieval Art. The Case of the Kirants Paintings, გვ. 43

⁶⁵ G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien, გვ. 114; D. Galadza, The Liturgy and Byzantinization, გვ. 370-371.

⁶⁶ უძველესი იადგარი, გვ. 727; G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien, გვ. 63-64, 68, 233.

⁶⁷ К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь, გვ. 36-37.

სწორედ იმის გამო, რომ ეს დღესასწაული ძველ, იერუსალიმური რედაქციის ლიტურგიკულ ტექსტებში იყო გავრცელებული⁶⁸.

ძველი იერუსალიმური ტრადიციის გაქართულების, გათავისების გამოვლინებად ითვლება ე.წ. პრეათონური პერიოდის გამორჩეული ქართული მოვლენის, ჰიმნოგრაფიული კრებულის იადგარის ვერსიების მრავალფეროვნება და პირველწყაროსგან თავისუფლება⁶⁹. ხოლო მომდევნო ხანაში იადგარის აქტუალობის შენარჩუნებას თავად გიორგი მთაწმიდელის მიერ თავისი თვენი შედგენისას ახალი სტიქარონების გვერდით ძველი დასდებლების ჩართვის შემთხვევებიც ადასტურებს, იადგარების ცალკეული ნაწილების ზოგადად გვიან კრებულებში გამოყენებაც და იადგარის ტექსტების გვიანი, მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნის ხელნაწერების არსებობაც (Ivir.Geo.65., Ivir.Geo.71., Sin.Geo.N.3s., Sin. Geo.O.69.)⁷⁰.

იგივე ითქმის იერუსალიმური ტრადიციის გამომხატველ უნიკალურ ქართულ კრებულებზე მრავალთავებზე, რომლებიც მერვე-მეათე საუკუნეებში იყო ფართოდ გავრცელებული⁷¹ და ამკარად მომდევნო ხანაშიც ინარჩუნებდა აქტუალობას. ასე მაგალითად, მრავალთავის მითითებები არის გიორგი მთაწმიდელის სვინაქსარში, მელქისედეკ კათალიკოსის მცხეთის ტაძრისადმი შეწირულობის წიგნში, გრიგოლ ბაკურიანისძის პეტრიწონის მონასტრისადმი შეწირულობის წიგნში⁷². თავად მრავალთავების ხელნაწერებმა მათი გვიანი მოხმარების მანიშნებლად არაერთი მინაწერი შემოინახა - მეთხუთმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეებისა კლარჯულმა მრავალთავმა⁷³, მეთორმეტე, მეთექვსმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეებისა უდაბნოს მრავალთავმა⁷⁴, მეთორმეტე-მეცამეტე, მეთექვსმეტე, მეთვრამეტე საუკუნეებისა ტბეთისამ⁷⁵ და სხვა.

იერუსალიმური ტრადიციის ამსახველი ჰომილექტიკური და ჰიმნოგრაფიული კრებულების აქტუალობის გვიანი ხანის გამოხატულებები კიდევ უფრო ნაკლებად გასაკვირი

⁶⁸ К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь, გვ. 37-38; მისივე, Литургические грузинские памятники, გვ. 239; უძველესი იადგარი, გვ. 728; გიორგი მთაწმიდელი, დიდი სვინაქსარი, გვ. 64.

⁶⁹ უძველესი იადგარი, გვ. 744

⁷⁰ უძველესი იადგარი, გვ. 811; ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ, გვ. 195, 199, 106, 99

⁷¹ M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliers géorgiens, გვ. 1-19, 325-349; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 8-13.

⁷² თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, გვ. 9

⁷³ M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliers géorgiens, გვ. 40-49; თ. მგალობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი., გვ. 15-18

⁷⁴ M. van Esbroeck, Les plus anciens homéliers, გვ. 36-37

⁷⁵ იქვე, გვ. 53-58

ხდება იმის გათვალისწინებით, რომ თავად იაკობის ჟამისწირვის გვიანი ხელნაწერებიცაა შემორჩენილი მეცამეტე-მეთოთხმეტე საუკუნისა და მეთვრამეტე საუკუნის დასაწყისისაც კი, რომელიც ქართლის კათოლიკოზის, დომენტის (1705-1729) ბრძანებით იყო ძველი ნუსხიდან გადაწერილი⁷⁶. ამ მოვლენის ახსნას კი, უთუოდ, ექვთიმე მთაწმიდელის სიტყვები შეიცავს: „წმიდისა იაკობის ჟამისწირვაჲ უეჭველად ჭეშმარიტი არს და პირველად იგი იყო ეკლესიათა შინა საბერძნეთისათა და ჩუენთა. ხოლო ოდეს წმიდამან ბასილი და ნეტარმან იოანე ოქროპირმან ჟამისწირვანი გამოთქუნეს, სიმოკლისათჳს ერმან იგი აღირჩია და წმიდისა იაკობისი მივიწყდა და ყოველნი ოქროპირისსა სწირავენ და დიდთა მარხვათა ბასილისსა, და ოდესაც ვის უნდეს, ყოვლადვე კეთილ არს იაკობისაცა, პეტრესიცა, ბასილისა, ოქროპირისაცა“⁷⁷.

მოკლედ რომ ითქვას, შემორჩენილი ფაქტები დიდი ცდუნებაა საიმისოდ, რომ მათი ახსნა მეათე-მეთერთმეტე საუკუნის რელიგიური და კულტურული ცვლილების განვითარების იმაზე მეტ კომპლექსურობაში მოიძებნოს, ვიდრე ეს სამეცნიერო ტრადიციითაა დამკვიდრებული. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ მეთერთმეტე საუკუნის სიახლეებს უცაბედი ცვლილება არ მოჰყოლია და რომ ის არსებულ მკვიდრ ტრადიციასთან თანაარსებობისა და კომბინირების პროცესად მიმდინარეობდა საკმაო ხანს, მინიმუმ ორი საუკუნის მანძილზე მაინც.

დამკვიდრებულ სამეცნიერო დებულებებთან კიდევ ერთხელ მიბრუნების საჭიროებაზე მოსაზრებას ისიც ამყარებს, რომ, როგორც ჩანს, სურათი მხოლოდ ქართული მასალის გათვალისწინებით არ გამოიყურება უფრო კომპლექსურად, ვიდრე აქამდე იყო მიღებული. ბერძნულ კრებულებშიც არის დადასტურებული გვიან ხანაში, მინიმუმ მეთოთხმეტე საუკუნის ჩათვლით, ძველი იერუსალიმური წესის ამსახველი ტექსტები, რაც იერუსალიმური წესის ხმარებიდან ამოღებისა და მისი ბიზანტინიზაციის მიღებული თარიღისა და ბიზანტიის ლიტურგიის ისტორიის მიღებული პერიოდიზაციის გადახედვის საჭიროებას აფიქრებინებს

⁷⁶ S. Verhelst, *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi*, გვ. 17; К Кекелидзе, *Грузинские литургические памятники*, გვ. 200-206.

⁷⁷ ქართული სამართლის ძეგლები, გვ. 15. Grdzelidze, *Georgia Patriarchal*, გვ. 270.

მეცნიერებს⁷⁸. მეტიც, ბოლო ხანს ბიზანტიური წესის ახალი პარადიგმის აუცილებლობის საკითხიც აქტუალურია⁷⁹.

ზემოხსენებულ საკითხებში სამომავლოდ უთუოდ ბევრი რამ დაზუსტდება, რასაც ხელნაწერებისა და რელიგიური ვიზუალური ხელოვნების ნიმუშების როგორც ისტორიული წყაროების ანალიზიც დაეხმარება და შედარებითი კვლევების გაფართოებაც. შუა საუკუნეების ქართული კულტურის ამ უმნიშვნელოვანესი გარდამავალი ხანის დეტალური შესწავლა, სავარაუდოდ, ზოგადად ორთოდოქსული სივრცის უკეთ გაგებასაც წაადგება, რამდენადაც იერუსალიმური და კონსტანტინოპოლური ტენდენციების, როგორც განსხვავებულ ნაკადთა, ტრადიციულისა და ახლის მიმართებათა დაკვირვება, ხელოვნების ისტორიაში საკმაოდ დამკვიდრებული ცენტრი-პერიფერიის სქემისა და შუა საუკუნეების ორთოდოქსული ხელოვნების ნიმუშების ელინოფილური სტანდარტებით აღქმის პრობლემურობასაც ეხმიანება⁸⁰.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ შუა საუკუნეების ქართული კულტურის განხილვისას დომინანტურ როლს სამეცნიერო ინერციით ჯერაც რელიგიური ხელოვნება და კულტურა ასრულებს⁸¹. არადა, ქართული ელიტის მიერ ბიზანტიის როგორც რელიგიურ-კულტურული ორიენტირისადმი ინტერესთან ერთად, მისთვის აღმოსავლური სამყაროს დიდი მნიშვნელობაც არ იწვევს ეჭვს. კერძოდ, იმდროინდელი სოციალური წყობის ელემენტები, ტერმინებისა თუ საერო სამოსის მაგალითები ირანულ, არაბულ, სელჩუკურ სამყაროებთან მჭიდრო კავშირების ილუსტრაციაა⁸²; ბიზანტიური და აღმოსავლური სამყაროს მნიშვნელობის გამოხატულებები შემოინახა ნუმისმატიკამ⁸³; სეკულარულ სივრცეში

⁷⁸ D. Galadza, *The Jerusalem Lectionary and the Byzantine Rite*, გვ. 182-188.

⁷⁹ S. S. R. Frøyshov, *The Early History of the Hagiopolitan Daily Office in Constantinople New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite* გვ. 351-382.

⁸⁰ იხ., შენიშვნა 23

⁸¹ შუა საუკუნეების კულტურაში, გინდაც მხოლოდ ქართულში, საერო პოლიტიკური და რელიგიური კომპონენტების მიმართებების არაერთგვაროვნების შესახებ მსჯელობა შორს ცდება ამ პუბლიკაციის თემას. ის კი უნდა ითქვას, რომ შუა საუკუნეების ქართული კულტურის შესახებ დამკვიდრებული განზოგადების საფუძველს უთუოდ ის წარმოადგენს, რომ სადღეისოდ რელიგიური ნიმუშები ბევრად მეტია შემორჩენილი ვიდრე - საერო.

⁸² S. H. Rapp Jr., *Caucasia and Byzantien Culture*, გვ. 233-234; S. H. Rapp Jr., *Sasanian World through Georgian Eyes*, გვ. 157-165, 176-185, 347-351; A. Eastmond, *Royal Imagery*, გვ. 12-30, 194-195; F. B. Flood, *A Turk in the Dukhang? Comparative Perspectives on Elite Dress in Medieval Ladakh and the Caucasus*, გვ. 235-236; უძველესი იადგარი, გვ. 692

⁸³ ი. ფაღავა, *საქართველოს გაერთიანება და ნუმისმატიკური ევოლუციის ვექტორები (X საუკუნის დასასრული-XII საუკუნის დასაწყისი)*, გვ. 247-271.

აღმოსავლური კომპონენტის მნიშვნელობის გამოვლინებად იკვეთება ამ ელემენტების რელიგიურ ხელოვნებაში შექონვა, მათ შორის სწორედ პრობიზანტიური ტენდენციის სიძლიერის პერიოდშიც⁸⁴. ეს ყოველივე კი სურათს კიდევ უფრო რთულსა და არაერთგვაროვანს ხდის, ხოლო მულტიკულტურულობის თემას - კიდევ უფრო აქტუალურს.

კულტურათაშორისი ურთიერთობების კვლევისათვის კავკასიისა და საქართველოს განსაკუთრებულმა მნიშვნელობამ უკვე მიიქცია ყურადღება და კონსტანტინოპოლოცენტრისტული სამეცნიერო დისკურსის პრობლემურობაც კარგა ხანია, რაც მეცნიერთა არცთუ მცირე ნაწილის კვლევის არეალშია⁸⁵. თუმცა, რთულია საკითხი ამოწურულად ჩაითვალოს, როდესაც პუბლიკაციათა მნიშვნელოვან ნაწილში ორთოდოქსულ კულტურებთან მიმართებით არც ცენტრი-პერიფერიის სქემაა დიდად შეცვლილი და სამეცნიერო მარკერადაც ტრადიციადქცეული ბიზანტია ან უკეთეს შემთხვევაში ბიზანტიური სამყარო რჩება⁸⁶. იმედია, ქართული კულტურისა და ხელოვნების თავისებურებებზე მსჯელობა, ორთოდოქსული სივრცის სხვა კულტურებთან დაკავშირებულ საკითხებთან ერთად, არაერთ ისეთ შეკითხვას წამოჭრის, რაც შესაძლოა ზოგადად შუა საუკუნეების კულტურული იდენტობების კვლევებისთვისაც აღმოჩნდეს სასარგებლო.

⁸⁴ Е. Привалова, Роспись Тимотесубани, გვ. 126, 244; N. Iamanidze, Georgian Reception of Sasanian Art, გვ. 93-106.

⁸⁵ იხ შენიშვნა 29. ასევე, S. H. Rapp Jr., *Caucasia and Byzantine Culture*, გვ. 234; E. Thunø, *Cross-Cultural Dressing, the Medieval South Caucasus and Art History*, გვ. 145-158; M. Bacci, *Georgia and the Outside World*, გვ. 7-25; M. Studer-Karlen, *Introduction Georgia as a Bridge Between Cultures*, გვ. 11-17

⁸⁶ *The Oxford Handbook of Byzantine Art and Architecture*

წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა

- ნ. ალადაშვილი, ჯვრის ამალგების თემა ქართულ ხელოვნებაში, ძეგლის მეგობარი, 17, 1969
- ვ. ბერიძე, კაცხის ტაძარი, Ars Georgica 3, თბ. 1950
- ე. გაბიძაშვილი, ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ტ. 5 ლიტურგიკა ჰიმნოგრაფია, თბ. 2009
- გიორგი მთაწმიდელი დიდი სვინაქსარი, მ. დოლაქიძე, დ. ჩიტუნაშვილი (გამოც.), თბ. 2017
- გიორგი მცირე, ცხოვრებაი და მოქალაქობაი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს), ი. აბულაძე (გამოც.), თბ. 1967
- თ. ვირსალაძე, ატენის მოხატულობა, ქართული მხატვრობის ისტორიიდან, თბ., 2007
- დ. თუმანიშვილი, საკურთხევლისწინა ჯვრების რელიგიური მნიშვნელობისათვის (მასალები და შენიშვნები), საქართველოს სიძველენი, 17 2014
- ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება II, სიმონ ყაუხჩიშვილი (გამოც.), თბ. 1959
- კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, რედ. ალ. ბარამიძე, თბ. 1980
- თ. მაგლობლიშვილი, კლარჯული მრავალთავი, თბ. 1991
- ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ. 1998
- მ. პატარიძე, დავით აღმაშენებელი ნუმისმატიკური მემკვიდრეობა, თბ. 2022
- საქართველოს რეგიონებში დაცული ქართული ხელნაწერები, შ. გლოველი (გამოც.), თბ. 2015
- ტაო-კლარჯეთის მწიგნობრული მემკვიდრეობა, რედ., მზია სურგულაძე, თბ. 2018, გვ. 110-123
- ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა, ე. კოჭლამაზაშვილი, ე. გიუნაშვილი (გამოც.), თბ. 2005
- უმველესი იადგარი, ე. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიანი (გამოც.), თბ. 1980
- ი. ფაღავა, საქართველოს გაერთიანება და ნუმისმატიკური ევოლუციის ვექტორები (X საუკუნის დასასრული-XII საუკუნის დასაწყისი), ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო IX, თბ. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2016
- ქართლის ცხოვრება ტ. 1, ს. ყაუხჩიშვილი (გამოც.), თბ. 1955
- ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტ.1, თ. ენუქიძე, ვ. სილოგავა, ნ. შოშიაშვილი (გამოც.), თბ. 1984
- ქართული სამართლის ძეგლები, III, ისიდორე დოლიძე (გამოც.), თბ. 1970

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, II-1, რედ., ელენე მეტრეველი, თბ. 1986

ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, II-1, რედ., ელენე მეტრეველი, თბ. 1986

ქართული ხელნაწერი წიგნი საზღვარგარეთ, ნ. ჩხიკვაძე (გამოც.), თბ. 2018

ლ. ხუსკივაძე, გელათის მოზაიკა, თბ. 2005

ლ. ხუსკივაძე, შუა საუკუნეების ქართული მინანქარი საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში, თბ. 1984

თ. ჟორდანიას ქრონიკები, წიგნი II, ტფილისი 1897

ძველი მეტაფრასული კრებულები სექტემბრის თვის საკითხავები, ნ. გოგუაძე, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები 7, თბ. 1986

წესი და განგებაი მეფედ კურთხევისა, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ი. დოლიძე (გამოც.), თბ., 1965

ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. 2, თბ. 1983

თ. ჯოჯუა, მეფე გიორგის ხუთჯვრიანი ბეჭდის (1160-1346) ანაბეჭდები ვენის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში დაცული 1160 წლის გარეჯული ხელნაწერი კრებულის არშიებიდან Ven.4), საისტორიო კრებული, ტ 2 (2012).

R. Avner, The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma: Earliest Celebrations and the Calendar, The Cult of the Mother of God in Byzantium Texts and Images, Leslie Brubaker, Mary B. Cunningham eds., Abingdon Oxon 2016

M. Bacci, Echoes of Golgotha. On the Iconization of Monumental Crosses in Medieval Svaneti, in The Medieval South Caucasus: Artistic Cultures of Albania, Armenia and Georgia, Convivium Supplementum, Ivan Foletti, Erik Thuno eds., 2016

M. Bacci, Georgia and the Outside World: An Introduction, in Cultural Interactions in Medieval Georgia, Michele Bacci, Thomas Kaffenberger, Manuela Studer-Karlen eds, Wiesbaden 2018

J. F. Baldovin The Urban Character of Christian Worship, The Origins Development, and Meaning of Stational Liturgy, Roma, 1987

J. F. Baldovin, Liturgy in Ancient Jerusalem, Piscataway NJ, 2010

Ch. Barber, Contesting the Logic of Painting Art and Understanding in Eleventh-Century Byzantium, Leiden Boston, 2007

A. Baumstark, Comparative Liturgy, London 1958

P. D. Bernadakis, "Le culte de la Croix chez les Grecs," *Échos d'Orient* 5, no. 4 (1902)

P. D Bernadakis, "Le culte de la Croix chez les Grecs (Suite et fin)," *Échos d'Orient* 5, no. 5 (1902)

M. Bogisch, The Appropriation of Imperial Splendour. Ecclesiastical Architecture and Monumental Sculpture in Medieval T'ao K'larjeti around 1000 AD, PhD thesis Copenhagen 2009

S. Ćurčić, The church as a symbol of the cosmos in Byzantine architecture and art, in Heaven & Earth Art of Byzantium from Greek Collections, Anastasia Drandaki, Demetra Papanikola-Bakirtzi, Anastasia Tourta eds., Athens 2013

O. Demus, Byzantine Mosaic Decoration, Aspects of Monumental Art in Byzantium, Boston, Massachusetts, 1964

- A. Eastmond, Art and the Periphery, The Oxford Handbook of Byzantine Studies, Robin Cormack ed., Oxford 2008
- A. Eastmond, The Limits of Byzantine Art, A Companion to Byzantium, Liz James ed., Oxford 2010
- A. Eastmond, Royal Imagery in Medieval Georgia, Penn State University Press, 1998
- Egeria's Travels, in Newly Translated with Supporting Documents and Notes, ed., John Wilkinson, Warminster, 1999
- M. van Esbroeck, La place de Jérusalem dans la conversion de la Géorgie, in Ancient Christianity in the Caucasus, Iberica Caucasia vol 1, ed., Tamila Mgaloblishvili, Richmond Curzon Press, 1998
- M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Etude descriptive et historique, Louvain-la-Neuve, 1975
- F. B. Flood, A Turk in the Dukhang? Comparative Perspectives on Elite Dress in Medieval Ladakh and the Caucasus," in Eva Allinger, Frantz Grenet, Christian Jahoda, Maria-Katharina Lang, & Anne Vergat, eds., Interaction in the Himalayas and Central Asia: Processes of Transfer, Translation and Transformation in Art, Archaeology, Religion and Policy, Proceedings of the Third International Conference of the Société Européenne pour l'Etude des Civilisations de l'Himalaya et de l'Asie Centrale, Vienna, 2013 (Austrian Academy of Sciences, Vienna, 2017
- V. A. Foskolou, Telling Stories with Pictures: Narrative in Middle and Late Byzantine Monumental Painting, Byzantine and Modern Greek Studies 43-2, 2019
- S. R. Frøyshov, The Resurrection Office of First Millenium Jerusalem Liturgy and Its Adoption by Close Peripheries, Part II: The Gospel Reading and the Post-Gospel Section, Sion, mère des Églises: Melanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, Michael Daniel Findikyan, Daniel Galadza, André Lossky eds., Münster 2016
- S. S. R. Frøyshov, The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy New Sources and Studies, Inquiries into Eastern Christian Worship, Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy Rome, 17-21 September 2008, Leuven Paris Walpole MA, 2012
- S. S. R. Frøyshov, "The Early History of the Hagiopolitan Daily Office in Constantinople New Perspectives on the Formative Period of the Byzantine Rite", *Dumbarton Oaks Papers* 74, 2020,
- D. Galadza, The Liturgy and Byzantinization in Jerusalem, Oxford 2018
- D. Galadza, The Jerusalem Lectionary and the Byzantine Rite, Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Lebanon, 10–15 July 2012, ed. Bert Groen, Daniel Galadza, Nina Glibetic, and Gabriel Radle (*Eastern Christian Studies* 22, Leuven: Peeters, 2014)
- G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle), Bruxelles 1958
- E. Gedevanishvili, The Khakhuli Dome Decoration: Eschatological and Historical Contexts, *Convivium Supplementum Georgia as a Bridge Between Cultures*, eds. Manula Studer-Karlen/Natalia Chitishvili/Thomas Kaffenberger, 2021/1
- A. Grabar, Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8, 1954

- T. Grdzelidze, Georgia Patriarchal Orthodox Church of, in Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity, in The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity, ed., John Anthony McGuckin, Oxford Blackwell, 2011
- T. Grdzelidze, Georgian Monks on Mount Athos Two Eleventh-Century Lives of the Hegoumenoi of Iviron, London 2009
- J. Hallit, "La croix dans le rite byzantin: histoire et théologie," *Parole de l'Orient* 3, no. 2 (1972)
- L. James, R. Webb, To Understand Ultimate Things and Enter Secret Places: Ekphrasis and Art in Byzantium, *Art History*, 14, 1991
- N. Iamanidze, Georgian Reception of Sasanian Art, *Sasanidische Spuren in der byzantinischen, kaukasischen und islamischen Kunst und Kultur Sasanian Elements in Byzantine, Caucasian and Islamic Art and Culture*, eds Neslihan Asutay-Effenberger, Falko Daim (Hrsg.), Mainz Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2019
- L. James, Made in Byzantium? Mosaics after 1204, *Cross-Cultural Interaction Between Byzantium and the West, 1204-1669, Whose Mediterranean Is It Anyway?*, Angeliki Lymberopoulou ed., London 2018.
- M. Janjalia in collaboration with M. Bulia, Trend versus Cultural Context in Medieval Art. The Case of the Kirants Paintings, *Convivium* 5. 2, 2018P. Jeffery, The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian chantbook, *Studia liturgica* 21 (1991)
- P. Jeffery, The Earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witnesses to Jerusalem Chant, *Journal of the American Musicological Society*, vol. 47, No. 1, 1994
- N. Iamanidzé, Saint Georges vainqueur du dragon : culte, images et récits en Géorgie aux Vle-XIe siècles, in *Saint Georges et le dragon, Genèse et génération de récits*, eds Michèle Ballez, Jean-Luc Depotte et Benoît Kanabus, Presses universitaires de Louvain, 2018
- Th. Kaffenberger. Transformation and Memory in Medieval Georgian Church Architecture: the Case of Manglisi Cathedral. *Cultural Interactions in Medieval Georgia*, by Michele Bacci, Thomas Kaffenberger, Manuela Studer-Karlen eds. Wiesbaden, 2018
- E. Kitzinger, Reflections on the Feast Cycle in Byzantine art, *Cahiers archeologiques*, vol. 36, 1988
- H. Klein, "Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople," in *Byzance et les reliques du Christ*, ed. J. Durand and B. Flusin, Paris, 2004
- G. B. Ladner, The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy, *Dumbarton Oaks Papers*, vol.7, 1953
- J. Lafontaine-Dosogne, Recherches sur les programmes décoratifs des églises médiévales en Georgie en relation avec la peinture monumentale byzantine, II International Symposium on Georgian Art, Tbilisi, 1977
- [La croce iconografia e interpretazione secoli I-inizio XVI, atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 6-11 dicembre 1999](#), vol.1-3, Boris Ulianich ed., Napoli 2007; Robin M. Jensen, *The Cross History, Art and Controversy*, Cambridge Massachusetts, 2017
- E. Loosley Leeming, The Syrian Bema and the Georgian Pre-alter Cross A Comparison of the Liturgical Furnishings of the Naves in the Two Traditions, in *Architecture and Asceticism Cultural Interactions between Syria and Georgia in Late Antiquity*, Brill 2018

- K. Machabeli, *Early Medieval Stelae in Georgia in the Context of East Christian Art, in Christianity in the Caucasus*, Tamila Mgaloblishvili ed., London 1998
- H. Maguire, *Truth and Convention in Byzantine Descriptions of Work of Art*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol.28, 1974
- H. Maguire, "The cycle of images in the church", in *Heaven on Earth Art and the Church in Byzantium*, Linda Safran ed., Philadelphia 1998
- H. Maguire *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton New Jersey, 1994
- Th. Mathews, "The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration", *Art and Architecture in Byzantium and Armenia, Liturgical and Exegetical Approaches*, Aldershot 1995
- C. Mango, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 17, 1963
- Th. Mathews, "The Transformation Symbolism in Byzantine Architecture and the Meaning of the Pantokrator in the Dome", *Art and Architecture in Byzantium and Armenia, Liturgical and Exegetical Approaches*, Aldershot 1995
- T. Mgaloblishvili, I. Gagoshidze, *Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia*, , in *Ancient Christianity in the Caucasus, Iberica Caucasia* vol 1, ed., Tamila Mgaloblishvili, Richmond Curzon Press, 1998
- D. Mourelatos, *The formation and evolution of Monumental Painting in Georgia (6th-12th centuries). The role of Byzantine Art, in Medieval Painting in Georgia. Local Stylistic Expression and Participation to Byzantine Oecumenicity*, eds. Maria Panagiotidi-Kesisoglou and Sofia Kalopissi-Verti, Athens 2014
- D. Mouriki, *Observations on the Style of the Wall Paintings of the Sion Church at Ateni, Georgia*, in *Stuides in Late Byzantine Painting*, London 1995
- D. Mouriki, *The Formative Role of Byzantine Art on the Artistic Style of the Cultural Neighbours of Byzantium. Reflections of Constantinopolitan Styles in Georgian Monumental Painting*, in *Studies in Late Byzantine Painting*, London 1995
- R. Nelson, "To Say and to See: Ekphrasis and Vision in Byzantium", in *Later Byzantine Painting Art, Agency, and Appreciation*, Aldershot Ashgate 2007
- Ph. Niewöhner, *The Significance of the Cross before, during, and after Iconoclasm, Early Christian Aniconism in Constantinople and Asia Minor*, *Dumbarton Oaks Papers* 74, 2020,
- B. V. Pentcheva, *The Glittering Sound of Hagia Sophia and the Feast of the Exaltation of the Cross in Constantinople*, in *Icons of Sound Voice, Architecture, and Imagination in Medieval Art*, Bissera V. Pentcheva ed., Routledge New York and London, 2021
- S. H. Rapp Jr, *Georgian Christianity*, in *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, ed. Ken Parry, Oxford Blackwell 2007
- S. H. Rapp Jr., *Caucasia and the Second Byzantine Commonwealth: Byzantinization in the Context of Regional Coherence*, An NCEER Working Paper, University of Washington, 2012
- S. H. Rapp Jr, *Caucasia and Byzantine Culture*, *Byzantine Culture: Papers from the Conference 'Byzantine Days of Istanbul' May 21-23, 2010*, Dean Sakel ed. Ankara Türk Tarih Kurumu, 2014

- S. H. Rapp Jr, "From Bumberazi to Basileus: Writing Cultural Synthesis and Dynastic Change in Medieval Georgia (K'art'li)", in *Eastern Approaches to Byzantium*, Antony Eastmond ed., SPBS, Publications, vol. 9, Aldershot, 2001
- S. H. Rapp Jr., *Sasanian World through Georgian Eyes, Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Farnham Ashgate, 2014,
- Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection I Hymnographie liturgique georgienne Textes du Sinai 18*, Paris 2000
- Ch. Renoux, *La croix dans le rite arménien. Histoire et symbolisme*, *Melto*, 5 (1969)
- L. Safran, "Byzantine" Art in Post-Byzantine South Italy?: Notes on a Fuzzy Concept, *in Common Knowledge* 18(3), 2012
- A. Saminsky, *Georgian and Greek Illuminated Manucripts from Antioch*, in *East and West in Eastern Mediterranean I, Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of Crusader Principality*, eds. Krijnie Nelly Ciggaar and David Michael Metcalf, Leuven 2006
- A. Saminsky, *Assimilation and Creation of Greek Art in Antioch-on-the-Orontes in Syria during the Second Period of Byzantine Domination (969–1084)*, in *East and West in Eastern Mediterranean I, Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of Crusader Principality*, eds. Krijnie Nelly Ciggaar and Victoria D. van Aalst, Leuven 2013
- A. Saminsky, *Georgian and Greek Illuminated Manucripts from Antioch*, in *East and West in Eastern Mediterranean I, Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of Crusader Principality*, eds. Krijnie Nelly Ciggaar and David Michael Metcalf, Leuven 2006
- A. Saminsky, *Assimilation and Creation of Greek Art in Antioch-on-the-Orontes in Syria during the Second Period of Byzantine Domination (969–1084)*, in *East and West in Eastern Mediterranean I, Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of Crusader Principality*, eds. Krijnie Nelly Ciggaar and Victoria D. van Aalst, Leuven 2013
- A. Saminsky, *The Illuminated Manuscripts from Kalipos in the Perspective of Byzantine Art*, *მრავალთავი ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 25, თბილისი 2017
- B. Schrade, *Byzantine Ideology in Georgian Iconography: Iconographic Programmes of Georgian Pre-altar Crosses in their Historical Context*, in *Cultural Interactions in Medieval Georgia*, Michele Bacci, Thomas Kaffenberger, Manuela Studer-Karlen eds, Wiesbaden 2018
- E. Shneurson, *Crosses on Stone Pillars Echoes of Georgian Memories of Jerusalem*, *Eastern Christian Art*, vol 11, 2017-2019
- K. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria 1982;
- Annabel J. Wharton, *Church programs of decoration*, in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Alexander P. Kazhdan, et al. eds., Oxford 1991
- Z. Skhirtladze, *The Oldest Murals at Oshki Church: Byzantine Church Decoration and Georgian Art*, *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*, 2010
- Z. Skhirtladze, *Canonizing the Apocrypha: The Abgar Cycle in the Alaverdi and Gelati Gospels*, in *The Holy Face and the Paradox of Representation, Papers from a Colloquium*

held at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman, Florence, 1996, ed. Herbert Kessler and Gerhard Wolf, Bologna 1998

Z. Skhirtladze and Darejan Kldiashvili, Georgian Manuscripts Produced in Eleventh-Century Constantinople, *Dumbarton Oaks Papers*, 2022, Vol. 76, 2022

Z. Skhirtladze, Early Medieval Georgian Monumental Painting: Establishment of the System of Church Decoration, *Oriens Christianus* vol. 81, 1997.

Z. Skhirtladze, Under the Sign of the Triumph of Holy Cross: Telovani Church Original Decoration and its Iconographic Programme, *Cahiers archéologiques*, vol 47, 1999

M. Studer-Karlen, Introduction *Convivium Supplementum Georgia as a Bridge Between Cultures*, eds. Manula Studer-Karlen/Natalia Chitishvili/Thomas Kaffenberger, 2021/1

R. F. Taft, Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 42 (1988)

M. Tarchnischvili, *Le Grande Lectionnaire de l'Eglise de Jerusalem (Ve-VIIIe siecle)*, II, Louvain, 1960

G. Tcheishvili, Georgian Perceptions of Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries, in *Eastern Approaches to Byzantium*, Papers from the Thirty-third Spring Symposium Byzantine Studies, University of Warwick, Coventry, March 1999, ed. Antony Eastmond, New York 2016

N. Teteriatnikov, The True Cross Flanked by Constantine and Helena A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross, *Deltion* 18, 1995

The Oxford Handbook of Byzantine Art and Architecture, ed., Ellen C. Schwartz, Oxford 2021

N. Thierry, Iconographie et culte de la Croix en Asie mineure, en Transcaucasie et en Syrie et Mésopotamie byzantines, Conférence libre de Mme Nicole Thierry, In *École pratique des hautes études*, 5e section, Sciences religieuses. Annuaire. Tome 82, Fascicule III. Comptes rendus des conférences de l'année universitaire 1973-1974

N. Thierry, Peintures du Xe siècle en Géorgie méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine d'Asie mineure, in *Peintures d'Asie mineure et de Transcaucasie aux Xe et XIe s.*, London 1977

R. Thomson, *Rewriting Caucasian History*, Oxford 1996

E. Thunø, Cross-Cultural Dressing, the Medieval South Caucasus and Art History, *The Medieval South Caucasus, Artistic Cultures of Albania, Armenia and Georgia (Convivium Supplementum 2016)*, Erik Thunø, Ivan Foletti eds, Brno 2016

L. van Tongeren, *Exaltation of the Cross: Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*, Leuven 2000

M. Tsurtsunia, The True Cross in the Armies of Georgia and the Frankish East, *Crusades*, vol. 12, Benjamin Z. Kedar, Jonathan Phillips, Jonathan Riley-Smith eds., Abingdon Oxfordshire, 2013

T. Velmans, L'image de la Déisis dans les églises de Géorgie et dans celles de l'ensemble du monde byzantine, in *L'art médiéval de l'Orient chrétien recueil d'études*, Sofia 2002

T. Velmans, Peinture murale et architecture de la Géorgie, Tania Velmans, Adriano Alpago Novello Miroire d'invisible peinture murale et architecture de la Géorgie (VIe-XVIe s) Milano 1996

S. Verhelst, *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi*, Münster Aschendorff, 2011

A. Wade, The Oldest Iadgari The Jerusalem Tropologion 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication, Synaxis Katholiké, Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (orientalia – patristica – oecumenica 6,1–2), Diliaana Atanassova, Tinatin Chronz eds., Münster 2014
Ch. Walter, Art and Ritual of the Byzantine Church, London, 1982

A. J. Wharton, Church programs of decoration, The Oxford Dictionary of Byzantium, Alexander P. Kazhdan, et al. eds., vol. I, Oxford 1991

Н. Аладашвили Монументальная Скульптура Грузии Москва 1977

Н. Аладашвили, Особенности декора купола грузинских церквей, სამეცნიერო შრომების კრებული თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2005

Г. Алибегашвили, Художественный принцип иллюстрирования грузинской рукописной книги XI - начала XIII веков, Тб.1973

Т. *Вирсаладзе*, Грузинские купольные схемы зрелого средневековья, Грузинская средневековая монументальная живопись, Тб. 2007

Т. *Вирсаладзе*, Основные этапы развития грузинской средневековой монументальной живописи, посвященная Грузии Art II Международный симпозиум, Тб. 1977

К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах Тифлис 1908

К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века Грузинская версия, Тифлис 1912

Р. Кения, Предалтарные кресты Верхней Сванетии, Средневековое искусство Русь Грузия, Москва 1978

Описание рукописей Тифлисскаго церковнаго музея Карталино-Кахетинскаго духовенства, II, [Ф. Д. Жордания](#), Тифлис, 1902

Е. Привалова, Роспись Тимотесубани Тб. 1980

Л. Хускивадзе, *Грузинские эмали*, Тб. 1981, გვ. 89-99

Р. Шмерлинг, Малые формы в архитектуре средневековой Грузии 1962

Г. Чубинашвили Грузинское чеканное искусство, Тб.1959

Г. Чубинашвили, Памятники типа Джвари, Тб. 1948

А. *Цагарели* Памятники грузинской старины в Святой Земле и на Синае. (ППС, IV-I), СПб 1888

Main conclusions

The work is based on the concept of the Byzantine Commonwealth developed by the British scholar D. Obolensky. The concept was mainly applied to the countries of Eastern Europe in the Middle Ages. In modern foreign scholarly literature, at the level of general postulates, within the boundaries of the Commonwealth, the countries of the Caucasus are also considered, that is reflected in the present work. It contains an attempt to reveal the political and cultural mechanisms that arose in Georgian reality in the context of the Byzantine Commonwealth through the samples of the historical life of Georgia in the 11th century. These mechanisms influenced the formation of the Georgian state and society.

The collapse of the Arab Caliphate significantly changed the balance of the powers in the Middle East. The Byzantine Empire intensified wars against the Arabs and, at the same time, changed its policy towards the Caucasus principality-kingdoms: the Empire was no longer satisfied with the buffer status of the Georgian-Armenian political units, and the policy of their incorporation and transformation into border communities was set as the goal.

For the security of the northeastern borders of the Byzantine Empire the Caucasus always had great importance. By conquering the Caucasus, the most important trade and military routes leading to the Islamic East came under the control of Byzantium; At the same time, the imperial court had the opportunity to activate the policy with the nomadic and semi-nomadic tribes of the North Caucasus and Ponto-Caspian steppes, especially the Alans.

Establishment of the unified monarchy and the state of Georgia, coincided with the last phase of the "Golden Age" of the Byzantine Empire. The rulers of the young kingdom had their own geopolitical interests, which turned out to be incompatible with the global plans of Byzantium.

The relationship between Constantinople and the kings and princes in the orbit of Byzantium was regulated by a treaty. According to the imperial ideology, Caesar was considered to be the only ruler of the Oikoumene. He was a friend of Christ, and other lords were regarded as the Emperor's friends and allies, that is, his vassals. A similar point of view was developed in the

imperial court towards Georgia. According to the existing doctrine, the sovereign of Byzantium is the "king" (Basileus), and the sovereign of Georgia is the "lord-ruler". The latter is denoted by different terms: "archont", "ethnarch". The following circumstance is also worth noting - if the Byzantine Emperors addressed Abkhazian kings as "exusiasts" (owners) in the 10th century, in the 11th century the kings of the united Georgia were referred to with a lower rank title. This fact should be related to the political rise of the Empire and Caucasian expansion. From the point of view of the Byzantines, the Georgian Bagratians received power from the Emperor. That's why the Caesars sent Bagratians royal insignias and court titles. The most common was the rank of Kuropalates. The empire, which fell into a critical situation, could have given an even higher title to the Georgian kings (Novelissimos, Sevastos, Panipersevastos, Caesaros), but it was never recognized as an equal to it or Basileus.

In special cases, the imperial court did not hesitate to establish dynastic relationship with the "barbarians"; With this act, the entry of local dynasts into one large "family", the Byzantine Commonwealth, became even more sensible.

The Imperial Court of Byzantium not only declared the King of Georgia as a friend, but also his vassal was treated adequately and made a corresponding treaty with the latter; At the same time, he awarded them Byzantine titles. This kind of practice was fully consistent with Byzantine state and legal norms - in contrast to European vassality, Byzantine autocracy recognized the vassal of the vassal as his own vassal.

In the 11th century Georgians shared the view spread in the medieval world about the special position of the Roman (Byzantine) Emperor as the head of Christianity; For Georgians, Caesar was a "holy" king. Georgian kings made no effort to receive Byzantine court titles as a sign of "peace" and "unity" with the "Greeks". The dynastic marriages with the imperial court of Byzantium was perceived as a guarantee of stability and peace of Georgia.

At the same time, the political concepts about the power of the king of Georgia contained provisions that fundamentally contradicted the principles of the Byzantine Commonwealth.

The most important was the Jessian-Davidian origin and *God given crown* of the Georgian Bagratians. According to the established political theories of the 11th century in Georgia, the Bagratians were crowned not by the Caesar, but by God (*God given crown* of the Georgian Bagratians and the attempt to usurp the imperial insignia can be traced very late, from the second half of the 10th century). They were against the direct "friendship and alliance" of their vassals at the imperial court, and they were aspiring to autocracy in the political space of Georgia; Moreover, they considered the Caucasus as an arena for the realization of their own state-religious ambitions, and they even tried to expel Byzantium from there.

In contrast to the Byzantine Commonwealth, the Georgian Royal Court drafted a project for establishing the Caucasian Commonwealth; The ideological grounds of this new community was the ethnogenetic concept of the common origin of the peoples of the Caucasus. On the way to the practical implementation of the idea, the spread of the jurisdiction of Mtskheta Catholicosate to the North Caucasus, the Georgian-Armenian ecclesiastical debate and the annexation of Ani, were important. Turk-Seljuk invasions delayed the creation of the Caucasian Commonwealth for several decades.

Another feature of the Byzantine-Georgian Commonwealth was the place and role of the Georgian Church in this Commonwealth. If on the one hand, Georgian scholars, religious and secular, admitted that the Greeks had "infallible faith" and even had the honor of teaching Georgians in matters of the faith, on the other hand, they selflessly defended the autocephaly of the Georgian Church and asserted equality with the Greeks.

The confrontation of Byzantine-Georgian identities was clearly seen in Tao-Klarjeti and Abkhazia, which were gradually seized by the Byzantines in the first half of the 11th century.

The 11th century in the history of Georgia is distinguished by the dynamic development of political and cultural life. In this century, as a result of the unification of the Georgian feudal principality-kingdoms, a unified Georgian monarchy was being built, which faced many obstacles from the Byzantine Empire. Along to these processes, throughout the century, the

educated Georgian monks were engaged in translation activities in different monastic centers of Byzantium. The study of these two simultaneous processes synchronously, against the background of the powerful flow of Byzantineism, more clearly revealed the cause-and-effect relationships between political and cultural events, which ultimately led to a higher degree of consolidation of society and a new content of its national-religious identity.

The 11th century in Georgian culture was the century of merging and coexistence of Byzantinism, a new stream of Christian culture and writing traditions of the Middle East. The cultural experience obtained at this time greatly determined the ideological content and style of artistic thought of the original Georgian literature of the following 12th-13th centuries.

Since the Christianization of Kartli (4th century), the vector of its cultural development was mainly directed towards Palestine-Jerusalem. The connection with Jerusalem was given a sacred content in the minds of Georgians by St. Nino, the enlightener of Kartli. "Life of St. Nino" and its miraculous episodes, the most eminent of which are the burial of the main holiness of Christianity, Christ's robe in Mtskheta, the construction of the first church on it and the legitimation of the first Christian king, Mirian, were of paramount importance; Myrrh was brought to Kartli from Jerusalem; The widespread belief about the Jerusalem origin of the Bagration dynasty played a major role in the legal succession of the sacral legitimation of the earlier ruling dynasty of Kartli (Khosroids) and in the creation of a unified Georgian monarchy at the turn of the 10th and -11th centuries.

Since the 5th century, Georgian monks have never lost their connection with Jerusalem, where they owned their own monasteries and hotels. The pilgrimage to Jerusalem was not interfered even during the Arab domination.

In the 5th-10th centuries, the Jerusalemite liturgical rite was performed in the churches of Kartli. Over the centuries, the liturgical repertoire and the greatest achievements of the Sabbate hymnography introduced to the church of Kartli from St. Saba Monastery-Jerusalem, were correspondingly reflected in Georgian liturgical collections (Iadgars). Ecclesiastic

writings of all other genres, be it biblical books, homiletics, hagiography or asceticism-mystics, came from St. Saba Monastery-Jerusalem. Translations of the exegetical and historiographic genre look relatively more modest.

These examples, we think, are enough to show that Jerusalem was one of the most powerful symbols of cultural-religious identity in the consciousness of the Georgian society. Such was the religious and cultural background when, at the end of the 9th century, the principality of Tao-Klarjeti, together with neighboring Armenian principalities, became a member of the anti-Arab political alliance, the "Byzantine Commonwealth". This was naturally followed by the turning of the cultural vector of the Georgian monks towards the Byzantine monastic centers. The rapprochement with the Byzantine world influenced the cultural profile of Tao-Klarjeti monasticism - if earlier they followed the Sabbaite Typicon according to the tradition of the Christian East, this time they also practiced the elements of the Constantinople (Stoudios) rite. Georgian hagiographic writings of that time ("the Life of Hilarion the Georgian", "Life of Grigory of Khandzta") are very similar to Byzantine "monastic literature," in which the new paradigmatic ideal of the monk is legalized, not only the spiritual but also the civil merits of the clergy are glorified. In general, universal respect and preference towards them is expressed in relation to the representatives of high secular ranks. Next to the Byzantine-type monk ideal, the Georgian hagiography of that time highlights the ethnic identity formula of Georgians, in which the Georgian language is understood as the grounds of cultural-religious unity. This kind of understanding of identity is vividly seen in the cultural values and scribe activity of Georgian monkhood working in the foreign environment in the 10th-11th centuries.

At this time, a new stream of Constantinopolitan culture (Byzantinism) appeared in Georgian culture, the assimilation of which required special efforts of the Georgian educated élites and, in some cases, protection of national identity. But what content components included national identity in that era? The work of several generations of Georgian scholars of the 11th century

was dedicated to the search for an answer to this question, which mainly took place in foreign monastic centers.

Byzantinism, as a great cultural movement, was formed after the defeat of iconoclasm in Constantinopolitan circles. The monkhood of the Stoudios Monastery, revived by Theodore the Stoudite, came to helm of it. Great was their intellectual influence on the élite of Constantinople - they broke the boundaries that separated "external wisdom" (pagan knowledge) from Christianity and put it in the service of theology, put the study of philosophy back on the agenda, prepared the rehabilitation of Hellenism and returned the "authorial ego" to literature. Stoudians personified the guardians of orthodoxy, its ideologues; under their influence, Orthodoxy became the most distinctive sign of Byzantine identity. But the content of this identity was so saturated with the idea of Greco-Byzantine ethnocentrism that it itself became the main carrier of the idea of selectivity. The Byzantines, fed by such an idea, of course, were not entirely distinguished by good will and trust towards the Christian peoples from the Commonwealth and their languages. The idea of the superiority of the Byzantines took a more "substantiated" form in the thinking of such a prominent representative of Macedonian "encyclopedism" as Emperor Constantine Porphyrogenitus. He enriched this idea, born from the Greco-Roman heritage, with the political and theological thinking of the Macedonian emperors. In it, the political goal of the empire towards other peoples was outlined: the empire is the "world ship", the emperor is Christ among the Apostles, the unlimited rulers, Constantinople is allotted to the Mother of God and represents the world capital. The empire must protect the "divine" order, and for this it must protect the peoples under its command (barbarians and semi-barbarians) from the threat of heresy arising from their own unsophisticated languages and convince them of the non-alternativeness of the Greek language.

Such was the attitude of the Greeks towards the people of the Middle East with a long Christian history and writing traditions, which they expressed in their religious distrust. But these people did not give up their positions so easily, because they considered writing and

language as a means of their national identity and cultural self-establishment. It was the written language, as a cultural asset, that gave the local vernacular languages a special social function and added a "new dignity, which they directly perceived as Christian divine providence." This "divine providence" came from the Holy Scripture (Psalm 149-150, Mark 16:15 -17, Paul, Galatians 3:4), on which the idea of supranationality of Christianity was based.

Georgians were also supported with the same perception of their own language and writing. It was especially painful for Georgians in the Greek monastic environment, where they had to perform religious services in the Georgian language. The earliest information about Greeks accusing Georgians of heresy can be found in "the Life of Hilarion the Georgian ". The idea of allocation the Georgian people and Georgian language with the Mother of God was developed in the bosom the Georgian monks of Mount Olympus, in response to the doubt clearly expressed by the Greeks about the impossibility of conveying the divine truth in the Georgian language.

According to Basil the Monk, the author of "The Life", the Georgians were saved by the Mother of God, who miraculously appeared to the Father of the Monastery in his sleep and warned, "those, who do not have mercy on them are my enemies, as these people as kinsmen were left to me by my Son for their Orthodoxy..." This is how the idea of devotion of Georgians to the Mother of God was born, which found extremely fertile soil in the original Georgian literature of the following centuries and acquired the importance of one of the symbols of Georgian religious identity.

With the same religious distrust towards Georgians and the Georgian language had the Georgians, who served at Mount Sinai, to get on, in response to which the Georgian scribe Ioane-Zosime wrote an apologia - "The Praise and The Glory of the Georgian Language" in the 40s of the 10th century. In this original thinking, the idea of Georgian messianic nationalism is based on "eschatological logic", through which the author tries to "prove" the "higher" religious legitimacy of the Georgian language than the "three sacred" languages had. It is

known that many works in Syriac, Coptic, Armenian or Slavic languages were created to glorify their own languages in such circumstances, the authors of which were able to defend their languages on different- historical or theological – levels with witty "arguments". The Georgians were no an exception in this respect.

The scholars in Georgia in the 10th century defined the function of the Georgian language on a completely different level. This was the time when the Georgian principalities and kingdoms are facing each other in the struggle for the unification of Georgia. In such a background, the Georgian monk and writer Giorgi Merchule, who lived at Tao-Klarjeti, emphasized the unifying function of the Georgian church language for the "various countries of Georgia." Thus, the educated Georgian society of that time was well aware of the function of the Georgian language as the uppermost symbol of national-religious identity.

But the Georgian figures realized that in reality the problem pertained not so much to the Georgian language, but to the distrust towards the Georgian language. The Greeks doubted the quality of the translation, the ability of the Georgian language to perfectly convey the dogmatic truth of the theological text. It was from this position that the governing circles of Tao-Klarjeti assessed the essence of the problem and set the task of improving the Georgian translation culture. This meant "equating" with Greek education, without which, on the background of the current foreign policy of Byzantium, retaining the national honor and state sovereignty of Georgians seemed doubtful. This goal was served by the foundation of the Georgian Iviron Monastery on Mount Athos following the victory over Bardas Skleros by the military commander of David III Kuropalates, Tornike Eristavi and his closest associates. The construction of the monastery was completed in 982. Above of all, the Georgians who settled in the Athanasius Lavra gathered, brought with them the literary traditions of Tao-Klarjeti.

The foundation of the Iviron Monastery on Mount Athos became a truly important cultural event. From "the Life of Iovane and Euthymius" we learn that it brought together the monks of the Tao-Klarjeti of that time, distinguished by their high spirituality and intellectual

abilities. With the support and participation of these figures, a strong theological-literary school was established, that for a long time determined the direction of Georgian literature and the quality of literary thought.

The protection and development of the Georgian language became the main aim of the literati at Mount Athos, the practical expression of which was the intensive translation activity. From the last decades of the 10th century and through the 11th century, translation activity was considered and elevated to the rank of cultural ideology. That this process did not depend only on the spontaneous initiatives of the monkhood and was part of a great state program looking to the future is proved by the extremely interesting information preserved in "the Lives" of the Athonite fathers and the colophons to the manuscripts from Mount Athos: 1. They confirm the constant interest of the highest political figures, kings, the best representatives of the church and secular aristocracy, in the literary productions of Mount Athos and their constant care to replenish the library of Mount Athos with Greek and Georgian manuscripts. It so happened, that in the early days the library was filled from the Tao-Klarjeti literate circles, later Georgians working in Byzantium took care for its enrichment. Greek and Georgian manuscripts donated since the foundation of the monastery are still preserved in Iviron.

In the monastery of Georgians on Mount Athos, the work of copying and manifolding of new translations and sending them back to the homeland was well organized. A whole guild of literati-scribes and painter-artists worked in the georgian monastery, whose activities were supervised by skilled editors. It is known with what interest the translations of Euthymius the Hagiorite were being awaited in Georgia. David Kuropalates specially sent scribe monks to Athos to copy and deliver each new translation by Euthymius. It seems that the kings of united Georgia and high church hierarchs were also concerned about bringing new translations to Georgia - for example, the document of Melchisedek, the Catholicos of Kartli (1031/1033), compiled very soon after the death of St. Euthymius the Athonite (1028), lists 25 books

translated by Euthymius, which the Catholicos housed in the renovated library of Svetitskhovli Monastery.

Translations by Euthymius were copied not only on Mount Athos, but also in the monasteries of Constantinople, where Georgian scribes worked. Among them, the colophons of the manuscripts mention the Monasteries of Chora, Agiapantos (of all saints) and Pighuri (Pege). In the middle of the 11th century, the translations by George the Hagiorite were spread in Georgia relatively slowly. It was hindered by the internal war between Bagrat IV and Liparit. The frequent pilgrimage George the Hagiorite's to various monasteries of Mount Athos and Antioch also complicated the process. Georgian diplomats and literati, Peter West and his brother, Iovane Synkellos, later the bishop of Chkondidi, made the greatest contribution to the distribution of George the Hagiorite's translations. Their third brother, scholar monk from Tqarostavi, Egnati the Hieromonk, who was honored with the epithet of "God-bearing father", also played great part in this work. In general, the distribution of new translations continued to be still selective, as their main customers were the central episcopal seats of the country and famous for literary activities the monasteries of Tao-Klarjeti. In the peripheries, new translations seemed to be reached slowly.

This translation process of epochal significance for the Georgian society has been studied in many aspects in the scholarly literature. It is known that, in general, the international atmosphere of Mount Athos, the uneasy relationship with the Greeks and the frequent manifestation of Greek-Byzantine ethnocentrism, the constant disputes over the presentation the legal status of the monastery, put the monks of the Georgian monastery on the edge of tension. At the same time, all this broadened their horizons and increased civil consciousness. It is well known how much efforts were made by the fathers of the Georgian monastery after George Warazwace to restore the rights taken away from the Greeks, but this did not stop them from striving to acquire Byzantine knowledge. This was the only way to protect their own linguistic and national identity, on which Georgian statehood should be built. At the first

glance, the clash of these two conflicting trends, imperial and national, was paradoxically compatible with each other and added new impulses to the educational goals of Georgians.

After Byzantium (60s of the 10th century) regained Antioch from the Arabs, Georgian monks came to the monasteries there. Their number in Antioch noticeably increased in the middle of the 11th century, after the persecution of Georgians on Mount Athos. Georgians could be found in the Monasteries of St. Symeon, Holy Romana, Kalipos, Kastana, Father Ezra, Valley of Reeds, Thvali and St. Barlaam. It is known from the "Life of St. George Hagiorite", that at that time 60 Georgian monks were settled only in the Monastery of St. Symeon. Georgian literati were especially attracted by the richest literary traditions and the best libraries of the theological school of Antioch. Only in the book depository of the St. Symeon Monastery, 420 books were collected there at the time of Ephrem Mtsire (Eprem the Minor).

Throughout the 11th century, Georgian literati, wherever they carried out their translation activities, whether it was Mount of Athos, the monasteries of Constantinople or Antioch, followed several principles in their translations: 1. They should translate the authors who were still unknown or little known to the Georgian readers, but who were the most important for the Christian world - fathers of patristics, on whose reasoning the theological-dogmatic and legal thought of that time was based: Gregory the Nazianzus, Basil the Great, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Maximus the Confessor, John of Damascus and others; 2. Georgian literature should be filled with untranslated or poorly represented genres of Christian literature. This primarily refers to biblical exegesis, of which only one or two samples were translated into Georgian; also, canonic, dogmatic polemics, theological philosophy, they created the terminology and the whole conceptual apparatus related to these fields. 3. They had to thoroughly revise or re-translate the biblical books comparing them with the Greek versions. 4. The texts translated previously from other languages (Armenian, Syriac, Arabic) should be directly translated from Greek samples. This whole process was carried out step by step, matching the level of preparedness of Georgian readers.

The aim of the presented work is not to describe the activity of Georgian translators of the 11th century in detail, the interested reader can get acquainted with them through many special studies. The work deals only those aspects of their activity that introduced Byzantine tendencies into the Georgian society and created new spaces of thought. Therefore, we focus only on the literary material, which was previously known or completely unknown in Georgia, but as a result of the great creative work of several generations of Georgian translators, this literature became an organic part of Georgian Medieval culture.

Byzantization affected many genres of ecclesiastical literature in Georgia. First of all, it began with the liturgy. From the middle of the 10th century, when Byzantium regained its former positions in the Christian countries of the Middle East, the tendency towards the liturgical practices of Constantinople naturally intensified. The tendency is confirmed by the first samples of Georgian liturgical manuscripts created with the Constantinopolitan calendar structure and repertoire on Mount Sinai and in Jerusalem. At the end of the 10th century (996), Basil II officially announced the need for the unification of liturgical rules in the Eastern countries, which posed the threat for the old liturgical traditions of the Eastern Orthodox churches. But this intention of Constantinople never took an institutional form. The local churches, therefore, had a choice. For the most part, the central cathedral churches tried to introduce the Constantinopolitan liturgy, which was entirely in their own interests, but in the peripheral cathedrals and monasteries this process was completely voluntary. Some of the monasteries consciously preserved the old liturgical practice. For example, the colophon of one liturgical manuscript (Graz. cod. 2058/4) copied by Ioane-Zosime reports that a certain Kvirike specially asked Ioane-Zosime to copy the text of the Liturgy without any changes for his monastery.

Euthymius and George the Hagiorites paid special attention to the compilation and translation of Constantinopolitan liturgical collections. At the end of the 10th century, Euthymius the Hagiorite translated the "Minor Synaxarion," and a few decades later George the Hagiorite translated the "Great Synaxarion" of the Patriarchal Cathedral of Constantinople (Hagia

Sophia), the most perfect example of the Byzantine liturgy. On Athos, George the Athonite compiled hymnographic collections of the Constantinople model: Minaion, Parakletike, Triodion in which hymnographic material was grouped according to the calendar year and content of church services. These collections eventually replaced the old Iadgars (unified hymnographic collections), however, these new types of collections included the old, pre-Athonite repertoire along with the new ones.

The Athonite fathers paid great attention to the correction and revision of the old translations of the biblical books. They chose canonically approved texts of Byzantine churches of that time for comparison. The Athonites also introduced the New Testament exegesis into the Georgian reality and revised the exegetical models of the Old Testament already translated in the pre-Athonite period.

When selecting unknown authors or them, the Athonite literati always took into account the relevance of the chosen material to the contemporary intellectual circles of Constantinople. It is known, for example, how popular Gregory the Theologian was among Constantinopolitan encyclopedists and humanists, but the representatives of these two different directions paid attention to different aspects in the literary thought of Gregory the Theologian. Whereas in the 10th century he was glorified as a great figure of the Church - bishop and ascetic, the greatest supporter of Orthodoxy (e.g. Constantine Porphyrogenitus, St. Nikita of Paphlagonia), in the 11th century (e.g. Michael Psellos) scholars were admired with the flexibility of his rhetorical style, depth of thought and artistic skills. These different assessments show how quickly literary thought and taste were developing in Byzantium at that time, in which modern Byzantinists see the transition from the culture of Orthodoxy to the "Orthodoxy of culture". The Georgian literati from Mount Athos, of course, were still far from such nuances of literary thought, but they felt perfectly well the importance of the author for their readers. Apparently, based on these Euthymius the Athonite decided to translate the corpus of the works of Gregory the Theologian. When translating his homilies, Euthymius, as usual, used the

method of free translation, designed for unqualified Georgian readers, however, he does not leave it untranslated and sometimes adds his own theological definitions, at the same time paid less attention to the rhetorical figures from the original.

Georgian translators got acquainted with Byzantine metaphrastics as early as the 10th century and translated its individual samples (David Tbeli, Stephan Sananoisdze), and in the 11th century, the best representatives of all generations of Georgian literati working in Byzantium translated metaphrasis. In the 80s of this century, the Georgian Hieromonk Theophilos of Triandaphilou Monastery in Constantinople translated the corpus of metaphrastic readings (September-December). The influence of the artistic principles of Byzantine metaphrastic hagiography can be felt on the Georgian writing of the 12th-13th centuries - it enriched the Georgian literary language with forms of aesthetic expression, paved the way for the artistic imagination of Georgian writers, discussed compositional issues, approved in their works such literary themes (for example, the allotment of the Georgian people to the Mother of God), which were given the ideological weight in those centuries.

The urgent needs of the Georgian Church were also served by the translation of the "the Journey" of Andrew the Apostle by St. Euthymius of Athonite, which George the Hagiorite used successfully to defend the autocephalous rights of the Georgian Church before the assembly convened by Patriarch Theodosius III of Antioch (1057-1059). A few decades later, a Georgian scholar working at St. Symeon Monastery, Ephrem Mtsire, dedicated an original historical essay to the same issue on the basis of archival documents kept at the Patriarchal Library of Antioch. With this, as a scholarly researcher, he armed the Georgians with reliable sources for the Greeks, who will have to defend the rights of the Georgian church again in the future.

Translations, such as "Dogmatikon" and "Great Nomocanon" were of great importance for the Georgian state and public life of the 11th century.

Getting rid of being accused of heresy brought by the Greeks to the Georgians remained the main concern of the Athonite figures for a long time. The Georgian Athonite fathers saw the basis of this accusation in old translations brought from neighboring Armenia, from where the Monophysite heresy could have been penetrated. The confessional non-acceptance of Armenians, developed into ethnic non-acceptance, was elevated to the rank of a religious ideology by the Athonite monks. Therefore, the main principle of the founders of Iviron was to use only Greek originals for translation. In the 11th century in Georgia the Armenian issue seems to have been still very relevant. In the 1040s, Bagrat IV specially convenes a assembly of the Armenian and Georgian clergy, Arsen Saphareli writes an anti-Monophysite treatise, "On the Separation of the Armenians and Georgians". At the same time, the realization of the growing political claims of Georgia required a more flexible religious policy towards neighbors of different confessions. This required appropriately trained byzantine educated and experienced officials, knowledgeable in dogmatics. The combination of these circumstances prepared the ground for the translation of "the Dogmatikon", which became the main ideological workbook for the Georgian Orthodox Church. Prior to that, Euthymius the Hagiorite compiled a compilation collection - "Odegos". Its composition, selection principles and sequence of material selection are undoubtedly intended for the beginner reader - it explains the essence of Orthodoxy, provides the history of heresies and their exposure. Dogmas are fully explained, which introduce the reader to the essence of triadological and Christological doctrines. The "Odegos" prepared the ground for the translation of the "Dogmatikon" - a guidebook for wider cognitive assignments. In the last quarter of the 11th century, it was translated by Arsen Vachesdze, a Georgian scholar with Constantinopolitan education. The "Dogmatikon" compiles theological and philosophical knowledge and polemical writings of various authors against Judaism, Islam and Christian heresies. For this reason, the writings of Nicetas Stethatos (1015-1090), the 11th century a Byzantine author, hieromonk of the Stoudios Monastery, included in the "Dogmatikon" are of special value. The composition of "Dogmatikon", its polemical pathos, provided the Georgian society with contemporary

Byzantine knowledge of the dogmatic bases of world religions and the worldview of the peoples professing them, taught the art of polemic –equipped the readers with logical tools to defend the positions of Orthodoxy, and strengthened its religious self-awareness.

In the close of the 10th century, St. Euthymius the Hagiorite translated the collection of canonical (ecclesiastic law) content "Minor Nomocanon". The decrees included in the collection significantly regulated the legal practice of the Church, but it only determined separate cases, not the legal policy of the Church and the State in general. Later, at the end of the century, Arsen Iqaltoeli (Arsen of Iqalto) translated the "Great Nomocanon," which was one of the main expressions of Byzantine universalism and a great civilizational achievement of the Roman heritage. In Georgia, it really created a legal basis for the elimination of law violations accumulated in the bosom of the church and for the normalization of church life, that was reflected in the resolutions of the local church Council of Ruis-Urbnis at the beginning of the 12th century.

In the last third of the 11th century, Ephrem Mtsire, the best representative of the Hellenophile direction of the Georgian translation school, a translator of wide erudition, scholar, philologist and grammarian, raised the art of Georgian translation on an entirely new heights - meticulously preserving the depth of the content and the sophistication of the rhetorical style. At the same time, Ephrem was always thinking about the Georgian reader, to whom he offered a system of commentaries to help him understand the text. Commentaries - is a separate genre of Byzantine writing, which required a special graphical decoration, so that the reader could easily distinguish the commentaries of the author from the main text. Commentaries allowed the editors or translators to express their individual approaches and alternative opinions more boldly, which encouraged free thinking, required definitions of cognitive categories and refinement of argumentation. Ephrem, in addition to translating the Homilies of one of the most popular authors in Byzantine educated circles, Gregory the Theologian, enriched them with grammatical, textological-philological, naturalistic and

mythological comments. Through commentaries, Ephrem introduces the reader to the contemporary Byzantine scientific views, thereby guiding his mind towards understanding the diversity of the world.

At the turn of the 10th and 11th centuries, the translation of "the Revelation" by John the Evangelist was a great innovation for the Georgian society. This work of apocalyptic content, translated by Euthymius the Athonite, corresponded exactly to the mood of the contemporary Byzantine society, when people living at the edge of two millennia were surrounded by collective anxiety waiting for the end of the world. Apocalyptic motifs were known to Georgian readers from works of various genres, especially from historiography, hagiography and separate episodes of translated apocrypha foretelling the world, but none of them had the apocalyptic "logic" that was intensively expressed in "the Revelation". Thus, "the Revelation" made the Georgian readers acquainted with the model of thinking that was generally characteristic for the medieval society, the echo of which we find already two centuries later in the original Georgian historical writings of the times of the Mongolian times.

Researchers of the history of Byzantine literature consider the turn of the 10th and 11th centuries as a period of formation of a new paradigm in Byzantine culture. Poetry is seen to be a symptom of these great transformations, which moved Byzantine elite culture "from the age of classicism and encyclopedism to the era of humanism and Hellenism, from which it never looked back again". The Byzantine poetry of this time combined different categories of poetic approaches, however including radically different from each other: heroic-romantic epos (e.g., Digenes Akritas) or the feeling of mystical union with God (Symeon the New Theologian) or the so-called Gnostic poetry – small verses of didactic-moral content. Ephrem Mtsire (the Lesser) also translated non-liturgical poetry at the end of the 11th century. These are the poems of Gregory of Nazianzus, echo of which Byzantinists see in the hymns of Symeon the New Theologian. Ephrem's great interest in such poetry is evident in his own iambics, which he attaches to the collections translated by him. As it is proved, the interest towards the non-

liturgic poetry in Georgia was not faded even after Ephrem. Non-liturgical poetry (the confessional hymns of Gregory the Theologian, moral maxims expressed in small verses, the so-called apories, the rhymed calendar, etc.) in the 12th and 13th centuries was translated in Georgia at the literary school of Gelati. Of course, the introduction of such poetry into Georgian literature gradually advanced individual human perceptions, as a great worldview innovation.

Always focused on the Georgian reader, Georgian translators selected the appropriate method for translation. Therefore, they developed the art of translation step by step, from simple to complex. In the last decades of the 11th century, Georgian Hellenophile (first of all, Ephrem Mtsire) brought the translation as close as possible to the standards of Byzantine literary and theoretical thought and supplemented the text with commentaries. This would certainly lead to produce a new readership for "the Greek scholarship" in Georgia.

As a result, some authors were re-translated in the 11th century. Among them are John of Damascus, the systematizer of Christian theology and the founder of Christian historicism, as well as Gregory the Theologian; the authors whose names are associated with the formation of the medieval system of thought.

Like the Alexandrian and Cappadocian theologians of the late antiquity, the 11th century Byzantine intellectuals (Mauropodis, Psellos, Italus) returned to "External Wisdom" to explore the relationship between antiquity and Christianity. They showed particular interest in the Neoplatonists (Plotinus, Porphyry, Iamblichus), before whom Michael Psellos could not hide his admiration. At the end, he mentions Proclus, with whom he finally "established himself." The sharply negative attitude of Georgian writers towards "External Wisdom" is well known in the 10th century Georgian literature (Giorgi Merchule). Even the Athonite fathers showed no interest in it, as they believed that Georgian readers were not ready for it.

At the end of the 11th century, Ephrem Mtsire re-translated the epoch-making philosophical work "The Fountain of Wisdom" by John of Damascus (before this work had been translated

three times: by Euthymius the Athonite, Ephrem Mtsire and Arsen Iqaltoeli). In the first part of the work - "Dialectics" - Damascene presented the importance of the greatest philosopher of antiquity, Aristotle, and his Neoplatonic commentators (Porphyry, Ammonius Hermeias) for the philosophical foundation of Christian theology. In the introduction to the translation, Ephrem warns the reader that the translation was "from the philosophical scholarship of external books" and quite difficult to translate it into our language ("allowing in our language"), as the philosophical book has not yet been translated into Georgian. Therefore, he urges the readers and writers not to be intimidated by the difficulty and not to miss anything, because if "we tirelessly read, the door of understanding will surely open." At the same time, he highly recommends to study philosophy well, as only with knowledge "the sons of the church" will be able to oppose "the external/pagan philosophers and kill them with their own arrows". With such admonition of Ephrem Mtsire, the Georgian readers began to understand the main purpose of the teachings of the ancient philosophers (the technique of logical argumentation), Christian authors attributed to him.

In the same period, Ephrem Mtsire translated a theological-philosophical work of late antiquity, the corpus of Areopagitus based on the ideas of Neoplatonism (the influence of these works on literate Georgian society is clearly proved by "The Knight in the Panther's Skin"). In the process of translating and commenting "Dialectics" by John of Damascus and its Neoplatonic sources, an orderly formal-semantic system of Georgian philosophical-theological and theological-dogmatic terminology was formed. Already at the next stage, Ioane Petritsi created an original philosophical doctrine, which he applied in the form of commentaries to the translation of "The Elements of Theology" by Proclus Diadochos, an Athenian Neoplatonist the 5th century. His original approach stands out among the commentators of Proclus's philosophy of any era for its profound access to the subject. Petritsi was the first, who attempted to unify human wisdom and compose Christian philosophy on the basis of Neoplatonism. Philosophical commentaries of Ioane Petritsi transported the intellectual Georgian reader to the richest world of late antique philosophy, which nourished the greatest

Byzantine authors of the 11th and 12th centuries. Scholars assume that Ioane Petritsi, as a disciple of John Italus, experienced persecution, like his philosopher teacher. From Mangana, he can be seen settled in the Petritsoni monastery, then - on the Black Mount, from where, at the invitation of Davit Agmashenebeli, he came to Georgia.

Philosophical and pedagogical activity of Ioane Petritsi in Georgia took place mainly in the 12th century, but the Petritsi phenomenon itself is a product of the intellectual movement of the 11th century. The logical structure, language and style of Ioane Petritsi's original philosophical commentaries speculate his researchers that Petritsi was preparing a course of lecture for the students of the newly opened Gelati theological and literary School.

The 11th century - is the age of the rise of Georgian translation culture, during this time it went through several stages of development from free translation to the most imprecise Hellenophile translation. At the end of the century, the Georgian reader was already equipped with theological and scientific concepts, philosophical comments and the art of argumentation with "External Wisdom" (pagan philosophical schools); the reader was already able to absorb Byzantine higher education and defend his country and faith from the positions of Byzantine theological, dogmatic or canonical writings.

Yuri Lotman's expression: "Dialogue of Cultures" can be freely applied to the creative path taken step by step by the Georgian translators of the 11th century. This is what he calls consciously measured cultural influences, when the receiving party step by step takes from the sending party as much as it can assimilate. In Georgian reality, the edge of the 11th-12th centuries became the limit when the "receiving" side was already fully able to creatively utilize the "sending" side.

Finally, we turn back to the strong cultural flow from the Christian Middle East that underpinned the Georgian Christian culture of the early Middle Ages. To what extent did the intellectual Georgian society of the 11th century retain it? We find the answer to this question in the figurative expression dedicated to Gelati by the author of "the Life of David

Agmashenebeli": "This, before you is the second Jerusalem of the East, for learning of all kind, intended for teaching, another Athens, the most excellent in the divine rights...". The historian, of course, does not mention Jerusalem and Athens as an external jewelry to the word. These two cultural orientations complement each other in his imagination as a synthesis of these two powerful cultural tributaries.

A number of facts testify the mutual influence of these cultural streams. The Georgian translations created on Mount Athos circulated not only in Georgia, but also in the monasteries of Antioch and Jerusalem. The Tao-Klarjeti monasteries, having close ties with Mount Athos and Antioch-Jerusalem, often acted as an intermedium, but there are many proved cases when the liturgical collections of the Constantinopolitan edition were first copied in Jerusalem and only then reached Georgia. The dynamic development of this process led to the convergence of liturgical traditions, which was determined by the spirit of the era itself. The people of the Christian East, surrounded by the Byzantine orbit, were well aware that the process of emancipation of their own languages required adoption of Byzantine writing standard. It was the requirement of the age and was used to protect their cultural identity. Of course, this did not mean complete unification of ecclesiastic writings and regulations. Liturgical collections reflecting mixed (Byzantine-Jerusalem) traditions continued to exist in the Christian Middle Eastern countries and in Byzantium itself. They coexisted, influenced each other and changed, the liturgies of synthetic origin appeared. The same happened in Georgia. For example, in the first quarter of the 12th century, David Agmashenebeli at the Shio-Mgvime Monastery established the Sabbate Typicon for his new church, in which the Constantinopolitan elements were abundantly shared. At the same time, the ancient liturgies were also preserved - for example, the Jacobite Liturgy was used by both the Greeks (Sinai Gr. 1040, XIV) and the Georgians (Vatican Borgia Geo. 7) in the 13th-14th centuries.

The same coexistence of traditions is even more visible in the fine arts of the 11th century - in monumental painting, icons, manuscript illumination or the rules of text organization.

In some icons and wall painting examples, signs of Byzantinism are revealed - Byzantine enamel appears in the decoration of icons; In wall painting – a tendency to fully decorate the interior and hierarchical placement of images, strengthening common ideological accents, elements of Hellenophile aesthetics in the proportions and poses of figures. In general, the techniques of image modeling, etc. are being progressed. In parallel to this new aesthetic traditional facade sculpture is visible, though different from the Hellenophile standard, with flat, entire images it sometimes freely coexisted on the same monument with Hellenophile voluminous forms.

A vivid example of such a coexistence of styles is the images of the Elevation of the Cross painted on the domes of the churches, which occupied the place of the expected Pantocrator even in cases where the painting of the whole temple follows the metropolitan artistic style (e.g.: Ateni Sioni Church). The theme of the Elevation of the Cross is traditional in the iconography and liturgical writings of the Christian East, from where it firmly established itself in Georgian thought. The image of the Cross and the liturgical feasts related to the Cross, as well as the local versions of the Elevation of the Cross included in the chronicles “the Conversion of Kartli” nourished the religious identity of the Georgian people for centuries, as a convincing evidence of the direct origin of Christianity in Georgia from Jerusalem, and, obviously, it had not lost its vitality even during the Byzantine Commonwealth.

The Hellenophile ("metropolitan") style can be seen in the arrangement of the Evangelists' miniatures and their iconography in the Gospel illustrations. Here, according to the Byzantine tradition, the images of the Evangelists precede the chapters of the Gospels, their standing positions are replaced by sitting positions; plot episodes multiply; The technique of modeling figures, etc. is refined.

The Hellenophile influence is even more vivid in the rules of organizing the text of a manuscript: the abundance of explanatory concepts in manuscripts of exegetical, scholastic or dogmatic genres led to changes in the structure of the book: at this time, the structuring elements of the Byzantine book: preface, table of contents, placing comments and lexical units

on margins apart from the text and the system of punctuation marks were introduced. Such a change in the structure of the book clearly testifies to the emergence of a "new reader" and the translator's attempt to adapt to his needs. At the same time, next to such manuscripts, some of them were still re-copied in the traditional form without any references.

The coexistence of two cultural streams, though in different portions, is definitely expressed in the original Georgian hagiography and historiography of the 11th century. The strongest influence of Byzantinism can be felt in metaphrastic editions of the lives of St. Euthymius and St. George the Athonites, Hilarion the Georgian and St. Nino. As for "Kartlis Tskhovreba" ("The Kartlis Tskhovreba,") it remains as a typical example of Christian Middle Eastern historiography.

The coexistence of different literary trends in the 11th century Georgia is most clearly expressed in the original hagiography and historiography of the century.

The "Lives" of the great fathers of the Georgian Monastery of Mount Athos, St. Euthymius and St. George the Athonites, were created in the Iviron Monastery of Athos. Both are dedicated to the monks who established the ideal of Byzantine education in Georgia. This ideal can be expressed by paraphrasing the words of Giorgi Mtsire (Giorgi the Minor): "Georgian in origin - Greek by education." Greek education no longer meant the anonymity of the author, highlighted the reliability of the narration, that was based on witnesses and documentarity; the merits of the hero of hagiography was seen in the high civil and national mission. With these signs, the "Lives" of the Athonite fathers resemble ancient biographies, in which the individualism of the hero, his personal will and subjective moods are not leveled.

In the introduction to the "Lives" of the Athonite fathers, there are very few extensive theological passages typical to the prefaces of the hagiography of the Christian East, instead, the purpose, tasks and method of the work are justified by didactic indications, which strongly resembles the biographies of the ancient period.

Both "Lives" offer us a new paradigm of Christian merit - which equates translators with educators. Obviously, it implies that the translators-educators overcome the "faults" of the Georgian language, raising it to a new level. The patronage of the Georgian language and the translator is expressed by the miraculous appearances of the Mother of God in both "Lives", which indicate the great upcoming mission of future translators and the excellence of the Georgian people and the Georgian language. The idea of the protection of the Mother of God strengthened the belief of the divine legitimacy of the Georgian language and thus glorified the translator's activity as a divine labor.

In the second half of the 11th century, the corpus of "Kartlis Tskhovreba" was created, which combined historical chronicles of different times and lives of the kings. At first, the political adventure of the Kartli Kingdom since 3 BC to the time of Leonti Mroveli, the compiler and editor of the collection was narrated (over the time historiographical material until the 14th century was added). The historiographic concept of "Kartlis Tskhovreba" is completely based on the idea of religious historicism of the Middle Ages, which was characteristic of the historiographical tradition of the Christian East, and prevailed in Byzantine chronography in the 8th-9th centuries. Like them, the main compositional axis in "Kartlis Tskhovreba" goes through the story of the kings' activities. Specially selected reports about the most important military-political and religious events in the country are collected in them. "Kartlis Tskhovreba" does not recognize dates, instead they are represented by the succession of the kings. The editor pays special attention to the right of linking anonymous sources used to create the effect of continuity of historical time.

Although "Kartlis Tskhovreba" is typologically completely different from the contemporary Byzantine historiography, in its introductory part a hidden polemic with the ideology of Byzantinism can be felt. The introduction to "Kartlis Tskhovreba", which, like the chronographs of the Middle Ages, is dedicated to the confirmation of the biblical origin of the Georgian people, but in this genealogical passage, the common ethnogenetic concept of the

Georgian people and the peoples of the Caucasus is embedded. Thus, in the introduction to "Kartlis Tskhovreba" a kind of "Caucasian project" is presented, the concept of which is in a way opposed to the imperial ("commonwealth") concept of Constantinople, which declared the supreme rights of the emperor over the Christian countries of the Caucasus. Leonti Mroveli's description of the reforming activities of the first king of Kartli, Farnavaz (3 BC), the creation of the Georgian alphabet and the expression of the state status of the Georgian language can be considered as an echo of the hidden polemic with Byzantium. With the "historical argument" presented in this way, Leonti Mroveli "justified" the state legitimacy of the Georgian language in the distant past and made this information a part of the collective memory.

The 11th century is truly a remarkable era in the history of medieval Georgia. It was a century of defense against Byzantine expansionism and at the same time of assimilation of the cultural trends of Byzantium, which prepared an ideological support for the independence of the newly united Georgian monarchy. The most creative forces of the Georgian monkhood of the century expanded the religious-cognitive and functional area of using the Georgian literary language through the translation of the first-class monuments of Byzantine writing and declared the Georgian language as the main marker of national identity. At the same time, the Georgian state and the church maintained lively contacts with the Christian Middle East, from where their religious identity and historical memory were constantly nourished. The Georgian culture of the 11th century is characterized by the coexistence of these two cultural flows - ancient Palestine-Jerusalem and Byzantinism, whose organic synthesis was revealed later in the Georgian literature and art of the 12th-13th centuries.