

766  
1985

ქართული  
რაფალთაუი

XI

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი

ქართული  
წიგნობა

ფილოლოგიურ-ისტორიული  
ძიებანი

XI



თბილისი  
„მეცნიერება“

1985

4 Γ+8 Γ 1

81.2 Γp+833 Γp 1

499.962. 1—53+899.962.1.09

ფ 548

წინამდებარე კრებულში წარმოდგენილია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა მიერ უკანასკნელ ხანს შესრულებული შრომებს ძველი ქართული ფილოლოგიიდან, გამოკვლევები ძველი ქართული ენის, ლიტერატურისა და კულტურის საკითხებზე. ნაშრომს დაერთვის კრიტიკა — ბიბლიოგრაფიისა და საინფორმაციო განყოფილებები.

კრებული განკუთვნილია ძველი ქართული ფილოლოგიის სპეციალისტებისათვის.

სარედაქციო კოლეგია: ც. აბულაძე, მ. მამაცაშვილი (მდივანი), ელ. მეტრეველი (მთავარი რედაქტორი), ც. ქურციკიძე, მ. შანიძე, ე. ხოშტარია, ნ. ჯანაშია.

ტომის რედაქტორი ნ. ჯანაშია.

მეტაფრასული კრებულების ურთიერთმიმართებისათვის

იმ მრავალრიცხოვან ხელნაწერთა შორის, დღემდე რომ შემოუნახავს ქართველ ერს, თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს მეტაფრასული საკითხავების კრებულებს. მათი ქართულ ენაზე გადმოღების ისტორიის გარკვევა, მათი ურთიერთმიმართების შესწავლა და დადგენა უკავშირდება მრავალ საინტერესო პრობლემას, საინტერესოს არა მხოლოდ ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიისათვის, არამედ უფრო ფართო მასშტაბებითაც.

დღეისათვის გარკვეულია, რომ მეტაფრასტიკის მამამთავარს — სვიმეონ ლოლოთეტს (X ს.) შეუდგენია იმ დროს მოქმედი კალენდრის პირველი ხუთი თვის საკითხავების კრებულები: სექტემბრის, ოქტომბრის, ნოემბრის, დეკემბრისა და იანვრის (დანარჩენი თვეებისა მხოლოდ გამოკრებილი საკითხავები); ხოლო სვიმეონის საქმის გამგრძელებელს — იოანე ქსიფილინოსს (XI ს.) — დარჩენილი შვიდი თვისა: თებერვალ-აგვისტოსი. სვიმეონის კრებულებმა შედგენილობის მიხედვით ადრევე განიცადეს ცვლილებები. რაც შეეხება იოანე ქსიფილინოსის მეტაფრასებს, მათი ისტორია კიდევ უფრო ბუნდოვანია. ქართულ ენაზე დაცული ე. წ. „ზაფხულის თვეების“ საკითხავების უმეტესობის ბერძნული დედანი დღემდე დაკარგულად ითვლება<sup>1</sup>. გასაგებია, რამდენად ფასეული და აუცილებელია ქართულად ნათარგმნი მეტაფრასების დაწვრილებით შესწავლა, რითაც, ეჭვს გარეშეა, უჭი მოეფინება ბევრ საინტერესო საკითხს ამ დარგში. წინამდებარე ნაშრომში შევეხებით ქართულ ენაზე დაცულ იმ კრებულებს, რომლებიც სვიმეონ ლოლოთეტისეულ მასალას, ე. წ. „ზამთრის თვეების“ საკითხავებს შეიცავენ, შევეცდებით გავარკვიოთ ამ კრებულების შემქმნის, ჩამოყალიბების, ურთიერთმიმართების საკითხები.

სვიმეონ ლოლოთეტის მეტაფრასებით თავიდანვე დაინტერესებულან ჩვენი სახელოვანი მოღვაწეები: ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელეები, დავით ტბელი, სტეფანე სანანოას ძე, არსენი, ეფრემ მცირე, თეოფილე ხუცესმონაზონი და სხვები. განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვით ამ დარგში თეოფილე ხუცესმონაზონსა და ეფრემ მცირეს. ისინი მოღვაწეობენ XI საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული კულტურის საზღვარგარეთულ კერებში (შავი მთა, კონსტანტინოპოლი) და თუმცა თანამედროვენი არიან და ერთსა და იმავე დარგში (კერძოდ, მეტაფრასების თარგმნა) მუშაობენ, მაგრამ არაფერი იციან ერთმანეთის საქმიანობის შესახებ. ეფრემ მცირე, რომელსაც საგანგებოდ შეუკრებია ცნობები ქართულად ნათარგმნი მეტაფრასებისა და მათი მთარგმნელების შესახებ, არავითარ ცნობას არ გვაწვდის თეოფილე ხუცესმონაზონის შესახებ<sup>2</sup>.

მაშასადამე, XI საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულ ენაზე იქმნება სვიმეონის მეტაფრასების პარალელური და თანადროული თარგმანები. განიხილავს

<sup>1</sup> კ. ქეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, 1957, გვ. 140—158.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 150—151.

საქ. სსრ კ. მარქსის  
სახ. საბ. რესპუბ.  
ბიბლიოთეკა

რა მეტაფრასული საკითხავების პარალელურ თარგმანებს, კ. კეკელიძე წერს: „საკვირველია ფაქტი, რომ ეფრემი, კონსტანტინეპოლში აღზრდილი, არ იცნობს მის თანამედროვეს, კონსტანტინეპოლში მომუშავე თეოფილეს. ეს ალბათ აიხსნება იმით, რომ როდესაც თეოფილემ მუშაობა დაიწყო (1073 წლიდან), ეფრემი დიდი ხნის წასული იყო კონსტანტინეპოლიდან შავს მთაზე“<sup>3</sup>. იქნებ ეს ფაქტი უფრო გასაგები გახდეს, თუ გავითვალისწინებთ ბიზანტიის მაშინდელ პოლიტიკურ მდგომარეობას: შუა საუკუნეების ისტორიიდან კარგადაა ცნობილი, რომ XI საუკუნის მეორე ნახევარში ბიზანტიის იმპერიის „აღმოსავლეთის საზღვრებზე ჩნდება ახალი საშიში მტერი — თურქ-სელჯუკები, რომლებიც 1055 წელს ბაღდადის დაპყრობის შემდეგ, განაგრძობენ შეტევას ბიზანტიის სამფლობელოებზე სირიაში, მესობოტამიასა, მცირე აზიასა და სომხეთში, სისტემატურად არბევენ, ხოლო შემდეგ იპყრობენ მათ და ბიზანტიელებს ზღვისაკენ ერეკებიან“<sup>4</sup>. განსაკუთრებით გაძლიერდა მათი თარეში 70-იან წლებში, „ხოლო 1084 წელს სულთანმა სულეიმანმა აიღო ანტიოქია და საბოლოოდ გადაეცა იქედან იმ დროისათვის სირიაში ფეხმოკიდებული ყოფილი ბიზანტიის სევასტოსი, კილიკიის მთავარი ფილარქტი. ამით დამთავრდა ბიზანტიის მფლობელობის ხანა სირიაში. XI საუკუნის მიწურულიდან ჯვაროსანთა პირველი რაზმების გამოჩენით დაიწყო ახალი ხანა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ისტორიაში“<sup>5</sup>.

მაშასადამე, ანტიოქია ამ წლებში ჩამოაშორეს ბიზანტიას და ამიტომ შავ მთაზე მოღვაწე ქართველებს საშუალება არა აქვთ კონტაქტები იქონიონ ბიზანტიის იმპერიაში შემავალი ქართული კულტურის კერებთან; ანტიოქია მოწყვეტილია როგორც ათონის მთის კერას, ასევე კონსტანტინოპოლსაც (სადაც მოღვაწეობს თეოფილე). ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა დავიმოწმოთ ეფრემ მცირის ერთი ცნობა, რომელსაც ვხვდებით „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებაზე“ დართულ ანდერძში: „ესეცა საკითხავი უთარგმნია წმიდასა მამასა ჩუენსა გიორგი მთაწმიდელსა. გარნა ჩუენ ჯერეთ არა გუეხილვა, არცა შავსა მთასა მოწვენულ იყო. ამისთვის იძულებითა მღდელისა გაბრიელისითა ვთარგმნე, ვითარცა არა მომლოდემან მის წიგნისა აქა მოწვენისამან სიპავისა ჟამთაჲსა და უღებებისაგან გონებათაჲსა“<sup>6</sup>. ე. ი. დასახელებული ძეგლის გიორგისეულ თარგმანზე „ჟამთა სიპავის“ გამო ხელი ვერ მიუწვდებოდნენ შავი მთის მოღვაწეებს. ამიტომ გაბედა ეფრემ მცირემ „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების“ ხელმეორედ თარგმნა: „არა ჰგონოთ, თუ კადნიერებით ვყავ თარგმნაჲ თარგმნილსა დიდისა მოძღურისა და ეკლესიის მნათობისა“<sup>7</sup>.

„ჟამთა სიპავეში“ იგულისხმება თურქ-სელჩუკიანთა შემოსევა აღმოსავლეთს 1082—1096 წლებში, — წერს თ. ჟორდანიას თავის „ქრონიკებში“<sup>8</sup>. ეს სწორედ ის წლებია, როდესაც თეოფილე და ეფრემ მცირე ინტენსიურად მუშაობენ მეტაფრასებზე. და რა მიზეზითაც შავ მთაზე ვერ აღწევს ათონზე შეს-

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 157.

<sup>4</sup> შუა საუკუნეების ისტორია, ა. უდალცოვის, ე. კოსმინსკის და ო. ვაინშტაინის რედაქციით, ტ. I, 1947, გვ. 225.

<sup>5</sup> ელ. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში, აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XX—B, 1959, გვ. 86.

<sup>6</sup> ხელნაწერი S 384, ფ. 360v.

<sup>7</sup> იქვე.

<sup>8</sup> თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, ტ. I, 1893, გვ. 244; იხ. აგრეთვე: ელ. მეტრეველი, შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის..., გვ. 88, შენ. 12.

რულებული თარგმანები<sup>9</sup>, იმავე მიზეზით უნდა აიხსნას კონტაქტის უქონლობა XI საუკუნის 80—90-იან წლებში შავ მთასა და კონსტანტინოპოლს შორისაც.

თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ ბერძნულიდან ქართულად ნათარგმნი მეტაფრასული საკითხავები მოღწეულია კრებულების სახით: Ath. 20, 36, 37. Ath. 20, რომელიც წარმოადგენს ავტოგრაფს, დათარიღებულია 1081 წლით.<sup>10</sup> საბედნიეროდ, ამ ნუსხას ახლავს ვრცელი შესავალი და ანდერძი მთარგმნელისა, საიდანაც ვეცნობით საინტერესო მასალას სვიმეონ მეტაფრასტის შესახებ, თეოფილეს შრომის ხასიათზე, პერსპექტივებზე და სხვ. Ath. 20 შეიცავს სექტემბრის თვის მეტაფრასულ საკითხავებს, თარგმნილს თეოფილეს მიერ. იგი რიგით პირველია, საეკლესიო კალენდარი იმ დროს სექტემბრით იწყებოდა. ხელნაწერის წინასიტყვაობაში თეოფილე ღვთისმონაზონი გვამცნობს, რომ ის იწყებს სექტემბრის თვის მეტაფრასული საკითხავების თარგმნას და, თუ კი საქმეს სათანადოდ გაართმევს თავს, აპირებს გააგრძელოს მუშაობა ამ ხაზით. სექტემბრის მეტაფრასების გარდა ათონის ქართულ საგანეში დაცულ ხელნაწერებს შორის შემონახულია აგრეთვე ნოემბრის (Ath. 36—37) მეტაფრასების თეოფილესეული თარგმანები. თეოფილეს მიეწერება აგრეთვე Ath. 2-ის ზოგიერთი საკითხავის თარგმანი. ამიტომ გამოითქვა სამეცნიერო ლიტერატურაში სავსებით ლოგიკური ვარაუდი: „ხომ არ თარგმნა მან (თეოფილემ) სვიმეონ მეტაფრასტის მთელი კრებული“<sup>11</sup>.

ასეთი ვარაუდის სამართლიანობის დამადასტურებელად ჩვენი მხრივ მოვიტანთ ერთ საინტერესო ცნობას, სადაც ჩანს უტყუარი კვალი იმისა, რომ ათონის ქართულ ხელნაწერებს შორის არსებობდა ოქტომბრის თვის მეტაფრასული საკითხავების კრებული. ქართული ხელნაწერების ათონური კოლექციის ალ. ცაგარლისა და რ. ბლეიკის აღწერილობებში<sup>12</sup> ოქტომბრის თვის მეტაფრასებზე არაფერია ნათქვამი; მაგრამ, როგორც ცნობილია, არსებობს უფრო ადრინდელი აღწერილობა, შესრულებული ილარიონის მიერ გასული საუკუნის 30-იან წლებში<sup>13</sup>. ილარიონის აღწერილობაში ვერ ვხვდებით პირდაპირ მითითებას იმის შესახებ, რომ ათონურ ნუსხათა შორის არის ოქტომბრის თვის მეტაფრასები, აქ მხოლოდ ცალკეული თხზულებებია ჩამოთვლილი, მაგრამ თუ ამ სიას ვუღლდამით ჩავათვალიერებთ, აღმოჩნდება, რომ აქ არის წარმოდგენილი ოქტომბრის თვის საკითხავები იმ თანამიმდევრობით, რომელიც დამახასიათებელია ამ თვის მეტაფრასული კრებულისათვის. რაკი აღნიშნულ კოლექციაში სექტემბრისა და ნოემბრის მეტაფრასების თარგმანი თეოფილეს მიერაა შესრულებული, ბუნებრივია, ოქტომბრის საკითხავების მთარგმნელადაც თეოფილე ვივარაუდოთ.

<sup>9</sup> აქვე შეიძლება გავიხსენოთ სხვა ფაქტაც ვერემის მოღვაწეობიდან: ვერემს „განუზრახავს ბასილი დიდის „საკეტიკონი“ ვადმოთარგმნა, ვაუგია, რომ ეს წიგნი უკვე პროკოპი მღვდელს უთარგმნია; ის 12 წელიწადი ელოდებოდა ამ წიგნის მიღებას და მერე, ვინაიდან ამას ველარ ეღორსა, მართლაც ვადაუთარგმნია ის“. (კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. ტ. I, გვ. 254).

<sup>10</sup> R. Blake, Catalogue des manuscrits Georgiens de la bibliotheque de la laure d'Ivignon au Mont Athos, Paris, 1932.

<sup>11</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 154.

<sup>12</sup> A. C. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, выпуск первый, 1886; R. Blake, Catalogue de manuscrits Georgiens...

<sup>13</sup> ილარიონის აღწერილობის ორი პირი ინახება ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერთა ფონდებში, ხოლო 1886 წელს იგი გამოაქვეყნა ალ. ცაგარელმა: Сведения..., вып. первый.

Ath. 20 ხელნაწერზე დართულ მრავალმხრივ საყურადღებო „შესავალსა“ და „ანდერძში“ არსად ჩანს, რომ სვიმეონ მეტაფრასტს მხოლოდ ხუთი თვის მასალა აქვს ვაკეთებული. პირიქით, თეოფილეს ცნობით, სვიმეონ ლოლოთეტმა „აღუწერა ქრისტეანეთა ათორმეტნი ესე წიგნნი მეტაფრასნი და მიანიჭა ეკლესიათა საბერძნეთისათა უსასყიდლოჲ ესე მარგალიტი“. აქ თორმეტი თვის მასალა ივარაუდება, რადგანაც სექტემბერი ჩათვლილია ერთ მეთორმეტედად: „ათორმეტთა მათგან ერთი ესე გამოიძლია“<sup>14</sup>. არც თეოფილესა და არც ეფრემ მცირეს (რომლებმაც მეტად საგულისხმო და ძვირფასი ცნობები დაგვიტოვეს მეტაფრასული ლიტერატურის შესახებ) არსად აქვთ ნაგულისხმევი, რომ სვიმეონ ლოლოთეტს მთელი წლის საკითხავები არ აქვს ვაკეთებული, რომ რაღაც მიზეზის გამო სვიმეონმა სამუშაო ბოლომდე ვერ შეასრულა<sup>15</sup>.

თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ გადმოთარგმნილი მეტაფრასული კრებულების ბედი ასეთი აღმოჩნდა:

1. სექტემბრის თვის მეტაფრასების (Ath. 20) ერთადერთი ეგზემპლარია შემორჩენილი. კრებული თეოფილეს ავტოგრაფს წარმოადგენს (რ. ბლეიკი). ამ მასალის კვალი სხვაგან (სექტემბრის თვის მეტაფრასების სხვა კრებულებში) არსად ჩანს.

2. ოქტომბრის თვის მეტაფრასები დღეს დაკარგულია. ცნობა მის შესახებ შემოგვინახა მხოლოდ ათონის მთის ქართულ მონასტერში დაცულ ხელნაწერთა ილარიონისეულმა აღწერილობამ, რომელიც XIX საუკუნის 30-იან წლებშია შესრულებული. შემდეგ ხელნაწერი დაკარგულა.

3. ნოემბრის თვის მეტაფრასები სრული სახით არ შემორჩენილა. მისი შემცველი კრებული დაშლილია ნაწილებად: Ath. 36 და 37, ზოგი რამ დაკარგულია. სექტემბრის კრებულის მსგავსად ესეც ერთადერთი ეგზემპლარია.

4. დეკემბრის თვის ზოგიერთი საკითხავის მთარგმნელად თეოფილე ხუცესმონაზონი ჩანს Ath. 2-სა და K 5 კრებულებში.

თეოფილე ხუცესმონაზონის მოღვაწეობა მეტაფრასების ქართულად გადმოღების საქმეში სისტემატური ხასიათისაა<sup>16</sup>. ცხადია, მას ხელთ ჰქონდა მეტაფრასული საკითხავების ბერძნული კრებულები და თანმიმდევრობით (თვეების მიხედვით) გადმოჰქონდა ბერძნულიდან ქართულად. ე. ი. ბერძნულ ენაზე იმ პერიოდში — XI საუკუნის 80-იანი წლები — არსებობდა ზუსტად ისეთი შედგენილობის კრებულები, როგორც თეოფილეს თარგმანებშია წარმოდგენილი.

ამდენად, აშკარაა, სვიმეონ ლოლოთეტის კრებულების თავდაპირველი შედგენილობის გასათვალისწინებლად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება თეოფილე ხუცესმონაზონის მთარგმნელობითი მემკვიდრეობის შესწავლას.

მეორე დიდი მოღვაწე მეტაფრასული თხზულებების ქართულად თარგმნის

<sup>14</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდება, ტ. V, გვ. 145.

<sup>15</sup> შეადარეთ იოანე ქსივილიანოსას ცნობა „ზავხულის თვეების“ მეტაფრასების შესახებ. იხ. კ. კეკელიძე, Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, ეტიუდება, V, გვ. 207—241.

<sup>16</sup> შესაძლოა, თეოფილეს მუშაობას კრებულების თარგმანზე წინ უსწრებდა ცალკეული თხზულებების გადმოთარგმნა. ამას გვაფიქრებინებს 8 დეკემბრის საკითხავზე — „პატაპის ცხოვრებაზე“ დართული ანდერძი: „შეისწავლეთ, რამეთუ სიჭაბუკესაცა მეთარგმნა და მარიამს დედოფალსა ჰქონდა, ხოლო აწ სიბერესაცა ვიძიულე თარგმნად. ლოცვა ყავთ თეოფილესთვის“. მეორედ თარგმნის აუცილებლობა ალბათ დეკემბრის თვის მთლიანი კრებულის გადმოთარგმნა გამოიწვია.

საქმეში, როგორც ზემოთ ითქვა, არის ეფრემ მცირე, რომელიც თეოფილეს თანამედროვეა და მის პარალელურად მუშაობს ამ დარგში ისე, რომ არც ერთმა არ იცის მეორის საქმიანობის შესახებ. ეფრემ მცირისეული თარგმანების შემცველი კრებულები განსხვავებულ სურათს წარმოგვიდგენენ, ვიდრე თეოფილე ხუცესმონაზონის კრებულებშია. ეფრემ მცირის მეტაფრასტიკაში მოღვაწეობის ხასიათისა და ეტაპების გასაგებად მასალას გვაწვდის კრებულები S 384, S 1276, A 90 და K 4,5 თავისი მრავალრიცხოვანი ანდერძ-მინაწერებით. ჩვენი პრობლემისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა ხელნაწერი კრებული S 384, რომელიც დათარიღებულია XI — XII საუკუნეებით და შეიცავს, სამი თვის—სექტემბრის, ოქტომბრის, ნოემბრის—მეტაფრასულ საკითხავებს. ხელნაწერი დეფექტურია, აკლია დასაწყისში საკმაოდ დიდი მონაკვეთი (1 სექტემბრიდან 12 სექტემბრის ჩათვლით), აკლია ბოლოც (წყდება 27 ნოემბრის საკითხავზე). ვინ იცის, ამ ფურცლების დაკარგვით რამდენად საინტერესო და ძვირფასი ცნობა დაიკარგა, მაგრამ ისიც, რასაც ხელნაწერი გვაწვდის, მეტად საყურადღებო და ბევრის მოქმელია.

S 384-ში წარმოდგენილი მასალა ბერძნულიდანაა ნათარგმნი სხვადასხვა პირის მიერ. ხელნაწერში საკითხავების ერთ წყებას ახლავს ანდერძები მთარგმნელისა, გადამნუსხველისა, ზოგს ახლავს მინაწერი მთარგმნელის ვინაობაზე. მთარგმნელებად დასახელებული არიან: ეფრემ მცირე, სტეფანე სანანოას ძე, დავით ტბელი, არსენი...საკითხავების უმეტესი ნაწილის მთარგმნელთა ვინაობა არ არის ცნობილი. საგანგებო კვლევა-ძიების შემდეგ შესაძლოა დადგინდეს ზოგიერთი თხზულების მთარგმნელი. მაგალითად, ივარაუდება, რომ ეფრემ მცირეს გაცილებით მეტი თხზულება უნდა ჰქონდეს თარგმნილი, ვიდრე ამას ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერები აჩვენებს.

S 384-ისათვის თავის დროზე საგანგებო ყურადღება მიუქცევია თ. ჟორდანიას, რომელიც ამ ნუსხის შესახებ თავის „ქრონიკებში“ შემდეგს წერდა: „მეგრელიის მთავარყოფილის დავით დადიანის ერთს XI საუკუნის დიდს ხელნაწერში ქალაღზე დაწერილში infolio, რომელიც შეიცავს სხვადასხვა მეტაფრასებს (ეხლა დაცულია წერა-კითხვის წიგნთსაც. N 384), ჩვენ ვიპოვეთ დიად შესანიშნავი საისტორიო ცნობები ძველს მწერლობაზე და თვით ეფრემ მცირეზედაც“<sup>17</sup>. ერთ-ერთი ანდერძის („გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრებაზე“ დართული) განხილვისას თ. ჟორდანიას ასკვნის, რომ ხელნაწერი „თვით ეფრემის ავტოგრაფი უნდა იყოს“<sup>18</sup> (თუმცა ცოტა ქვემოთ ამავე ნუსხის გადამწერად თითქოს ეგნატის<sup>19</sup> გულისხმობს).

თ. ჟორდანიას ცნობაზე დაყრდნობით, S 384 ეფრემის ავტოგრაფად ჩათვალა ივ. ლოლაშვილმაც თავის მონოგრაფიაში „არსენ იყალთოელი“<sup>20</sup>, სადაც ავტორს დიდი ადგილი დაუთმია ჩვენთვის საინტერესო კრებულის შედგენისა და დათარიღებისათვის.

ეფრემ მცირის ავტოგრაფებზე მსჯელობისას უსათუოდ უნდა გავითვალისწინოთ ქრ. შარაშიძისა და ელ. მეტრეველის საგულისხმო დაკვირვება ერთ ქართულ ხელნაწერზე — S 1276,6-ზე. ეფრემ მცირის ხელწერის დადგენის საკითხს ელ. მეტრეველმა საგანგებო წერილი მიუძღვნა, სადაც დამაჯერებ-

<sup>17</sup> თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, ტ. I, გვ. 221.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 224.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 236.

<sup>20</sup> ივ. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, 1978, გვ. 45—47.



ლად აჩვენა, რომ ხსენებული ხელნაწერის ერთ-ერთი გადამწერი და კრებულის პირველი ნაწილის რედაქტორი არის ეფრემ მცირე<sup>21</sup>. S 1276-ის პირველ ნაწილში (ფ. 1—115) წარმოდგენილია სექტემბერ-იანვრის 13 სიტყვა-საკითხავი. ყველა მათგანის, ერთი გამონაკლისის გარდა, მთარგმნელად წერილის ავტორი გულისხმობს ეფრემ მცირეს. ის ერთი გამონაკლისია! VI სტატია: ეპიფანე კპრელის „მუცლადღებისათვის ანნაჲსა“, რომლის ადრინდელი, ექვთიმესეული თარგმანი აჟღერებს, რადგანაც სხვა ბერძნული დედანი ვერ უშოვია, როგორც ამას ტექსტზე დართული შენიშვნა გვაჩვენებს: „შემინდევით, სხუაჲ საკითხავი მუცლადღებისაჲ ვერ ვპოე, რომელიმეცა მეთარგმნა. ესე მე ეფთჳმის თარგმნილად შემომატყუეს. გა... მგონია თეოდორე მრეკალსა ებრძანებინა“<sup>22</sup>.

ძველ ქართულ ენაში „მოტყუება||შემოტყუება“ ნიშნავს „მიცემას, შეძენას“, ამიტომ მინაწერის ცნობა ასე უნდა გავიგოთ: ხსენებული საკითხავი მე მომცემს (გადმომცეს) როგორც ექვთიმეს თარგმანიო. აქ დაეჭვება არ უნდა იგულისხმებოდეს. ჩვენი აზრით, არ ჩანს მართებული ვარაუდი იმის შესახებ, რომ საკითხავის „მუცლადღებისათვის ანნაჲსა“ მთარგმნელად თეოფილე ხუცეს-მონაზონი მივიჩნიოთ<sup>23</sup>. თეოფილეს თარგმანის აქ გამოჩენა სრულიად მოულოდნელია. არც აქ და არც სხვა კრებულებში (მეტაფრასტიკაში) არსად არ არის მოსალოდნელი მთარგმნელად თეოფილე იმ მიზეზის გამო, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

სავსებით ანალოგიური სურათი გვაქვს S 384-ში დაცული ერთი საკითხავის — „წამებაჲ აკნდინოჲსი, პილასისი, ანემპოდისტოჲსი“... — მთარგმნელად თეოფილეს დასახელებისას<sup>24</sup>. ხელნაწერში თეოფილეზე არავითარი მითითება არ არის. იგივე თხზულება მოთავსებულია ათონური კოლექციის № 37 კრებულში (რომელზედაც დღემდე ხელი არ მიუწვდებოდათ მკვლევრებს). კ. კეკელიძის დასკვნა ემყარება ორსავე კრებულში დასაწყისი ფრაზის მსგავსებას (ხელნაწერი მას ხელთ არ ჰქონდა), მაგრამ პირველი ფრაზის მსგავსება ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ორსავე კრებულში ერთი და იგივე თარგმანი შეტანილი. საერთოდ, ყველა დანარჩენი მასალა, რაც ერთ სა და იმავე ბერძნულ დედანს გულისხმობს, ათონურ კრებულებსა (Ath. 20, 36, 37)<sup>25</sup> და S 384-ში წარმოდგენილია პარალელური თარგმანებით. ერთის შემსრულებელია თეოფილე ხუცესმონაზონი, ხოლო მეორესი — ეფრემ მცირე რამდენიმე სხვა მთარგმნელთან ერთად (რაზედაც ზემოთ იყო ნათქვამი). აქ გადახვევა და მთარგმნელად თეოფილეს გამოჩენა კანონზომიერი არ ჩანს.

დღეს სავსებით სარწმუნოა, რომ ეფრემ მცირის ხელწერა დაუცავს S 1276 კრებულს. მასთან შედარება აშკარას ხდის, რომ S 384 არ არის ეფრემის ავტოგრაფი. თუ ჩაუვკვირდებით, ამ შედარების გარეშეც დავრწმუნდებით, რომ თვით S 384 შეიცავს ისეთ მითითებებს, რაც გამორიცხავს ეფრემ მცირის ავტოგრაფად მისი მიჩნევის შესაძლებლობას. კონკრეტულად: ა) ეფრემ მცირე თავის

<sup>21</sup> ელ. მეტრეველი, ეფრემ მცირის ავტოგრაფი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, ტ. I, 1959, გვ. 115—125.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 121.

<sup>23</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. I, გვ. 245; ელ. მეტრეველი, ეფრემ მცირის ავტოგრაფი, ხელნაწერთა ინსტ. მოამბე, ტ. I, გვ. 121..

<sup>24</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 159.

<sup>25</sup> ვგულისხმობთ მთარგმნელების თანადროულ კრებულებს.

თავზე მაშინდელი ტრადიციის მიხედვით მეტისმეტად თავმდაბლად ამბობს: „ყოვლად უღირსი ეფრემ“, „ყოვლად მცირე და რეცა უნარჩვევის რაამე თარგმანთაჲსა ეფრემ“, „ჩემ საწყალობელისა, რეცა თარგმანისა ეფრემ მცირისათჲს“, „მეცა საწყალობელი და უღირსი სახისაჲ და სახელისაჲ ეფრემ, მცირე და უნდოჲ მონაზონი“ და სხვ. ამიტომ ეფრემის ნათქვამად ვერ ჩავთვლით „დიმიტრის წამებაზე“ დართული ანდერძის ბოლო ფრაზას: „ამისი მთარგმნელი მცირე ეფრემ ადიდე სულითა, ქრისტჲ, მეუფეო დიდებისაო, ამინ“<sup>26</sup>. ის უსათუოდ ტექსტის გადამნუსხველისაა. ბ) S 384 კრებულში საკითხავენის ნაწილს აშიაზე აქვს მითითება „თარგმნილი ეფრემისი“ (ასევე სხვა მთარგმნელების შესახებ: სტეფანესი, დავით ტბელისა). ასეთი მითითება ავტოგრაფულ ნუსხას არ გააჩნია, იგი გადამწერის მიერ მოწოდებული ცნობაა. (ამის თვალსაჩინო ნიმუშს იძლევა ზემოხსენებული S 1276-იც). ასევე ფიქრობს თ. ჟორდანიაც, რომელმაც S 384 კრებული ეფრემის ავტოგრაფად მიიჩნია. მისი აზრით, იმ თხზულებების მთარგმნელი, რომელსაც აშიაზე ახლავს მითითება „თარგმნილი ეფრემისი“, არის არა ეფრემ მცირე, არამედ ეფრემ დიდი, იერუსალიმელი<sup>27</sup>.

რაკი S 384 ეფრემ მცირის ავტოგრაფს არ წარმოადგენს, გადასინჯვა სჭირდება მისი დათარიღების საკითხს: როდისაა გადაწერილი კრებული? მასში დაცული ერთ-ერთი ანდერძის მიხედვით დადგენა ისტორიული ფაქტისა, რომ „ჟამთა სიჰავეში“ იგულისხმება 1082—1096 წლები (ამაზე ნათქვამი იყო ზემოთ), გამოდგება კონკრეტულად იმ თხზულების გადმოქართულების დასათარიღებლად, რომელსაც ახლავს ეს ანდერძი. ე. ი. S 384-ის ქვედა ქრონოლოგიურ ზღვარად ეს თარიღი გამოდგება. ზემო ქრონოლოგიურ ზღვარად ჩვენი ლიტერატურის ისტორიის მკვლევრები იღებენ რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის შედგენის თარიღს, 1105 წელს<sup>28</sup>, რადგან ძეგლისწერაში ეფრემი მიცვალებულად მოიხსენიება. ეს თარიღი ახლაც ძალაში რჩება, ოღონდ არა იმიტომ, რომ ეფრემ მცირე ამ დროს უკვე გარდაცვლილია, არამედ იმიტომ, რომ „ძეგლისწერაში“ დავით აღმაშენებელი აღარ არის მოხსენებული ბერძნული ტიტულებით, როგორც ეს S 384-ში ნოემბრის საკითხავენის დასაწყისშია: „იესუ ქრისტე... ადიდე ორკერძოთავე დიდებითა შენ მიერ გვრგვნოსანი, ბრწყინვალე და უძლეველი მეფეთა მეფე გიორგი და მაღალი კესაროსი და განამრავლენ წელნი მეფობისა მათისანი ნებისაებრ მათისა, და შენ მიერ მონიჭებული ძე მათი დავით მეფე და პანიპერ სევასტოსი ადიდე და მძლე ყავ ყოველთა ზედა მტერთა და წინა-აღმდგომთა“. „რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერაში“ დავით აღმაშენებლის შესახებ ნათქვამია: „დავით ღმრთისმსახურისა და ღმრთივდაცვულისა მეფისა ჩუენისა აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა თ ვთმპყრობელისა მრავალმცა არიან წელნი“<sup>29</sup>. აქ უკვე აღარ ჩანს ბერძნული ტიტულები.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ მეფე გიორგი ბაგრატიის ძე, დავითის მამა, თეოფილე ხუცესმონაზონის ანდერძის მიხედვით, მბრძანებელი და ინიციატორი ჩანს მეტაფრასების თარგმანების წამოწყებისა: „ითარგმნა წიგნი ესე მეტა-

<sup>26</sup> S 384, ფ. 264r..

<sup>27</sup> თ. ჟორდანიაც, ქრონიკები, ტ. I, გვ. 222, 224.

<sup>28</sup> რუის-ურბნისის კრების დათარიღების შესახებ იხ. ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, გვ. 14—19.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 195.

ფრასი... უღირსისა მიერ თეოფილეს, რეცა ხუცესმონოზონისა და მათვე ველ-  
თა მიერ დაინუსხა დასაბამითგანთა წელთა ექუსათას ხუთას ოთხმეოცდა მეცხ-  
რესა, ინდიკტიონსა ოთხსა ბერძულად, მეფობასა აღმოსავალეთს გიორგი კე-  
საროსისა, ბაგრატის ძისასა, რომლისა ბრძანებითა და მოლუაწებითა ვიწყე თარ-  
გმნად წიგნთა საღმრთოთა ელენურისაგან ქართულად. მიეცინ ღმერთმან  
სრულებაჲ კეთილთაჲ აქაცა და საუკუნოდ“<sup>30</sup>.

S 384 კრებული, რომელიც სამი თვის მეტაფრასებს შეიცავს, ასეთი პრინ-  
ციპითაა შედგენილი: სამსავე თვეში ერთნაირად ბევრია „თავისუფალი“ დღე-  
ები (საკითხავების გარეშე დატოვებული დღეები), დაახლოებით 8—10 (შეა-  
დარეთ, მაგალითად, იმავე პერიოდის Ath. 20-ს); კრებულში თავმოყრილია  
რამდენიმე პირის თარგმანი (ესენია: ეფრემ მცირე, დავით ტბელი, სტეფანე  
სანანოჲს ძე, არსენი), საკითხავების უმეტესობას არ ახლავს მითითება მთარ-  
გმნელზე.

თუმცა S 384 ეფრემ მცირის ავტოგრაფი არ არის, მაგრამ ეფრემის წვლი-  
ლი აქ უდავოდ დიდია. არის თუ არა იგი ამ კრებულის შემდგენელ-რედაქ-  
ტორი?

ზემოთ ითქვა, რომ S 384 თაწაკლულიცაა და ბოლონაკლულიც. შესაძ-  
ლოა სწორედ იქ იყო მოცემული ამ კითხვაზე პირდაპირი პასუხი. ეფრემის  
როლის გამოსაჩენად ყურადღების შეჩერება ღირს ერთ საინტერესო ანდერძ-  
ზე, რომელიც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ არის მოხ-  
მობილი ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის მჭიდროდ შემოქმედებითი  
კონტაქტების საბუთად<sup>31</sup>.

15 ნოემბრის საკითხავს — „გურია, სამონა და აბიბოს წამებას“ ახლავს  
ასეთი ანდერძი: „წმიდანო სამნო მოწამენო სამებისა ყოვლად წმიდისანო,  
მისსა მიმართ მეოხებითა თქუენითა და ლოცვითა ბერისა ჩუენისა ანტონისითა  
მითუალულ ყავთ მესამე ესე ნაყოფი ჩუენისა ყოვლად განახლებულისა მეუ-  
ფისა არსენისი და კნინისა ამის წილ ძლუნისა მიჰმადლეთ ნათესავსა ჩუენსა  
წარმართებაჲ, თარგმნობისა მისისაჲ, რამეთუ შეუძლებელი კაცთაგან მისდა და  
მის მიერ თქუენდა შესაძლებელ არს. ამას გლახ ეფრემ იტყჳს მცირე, მონაჲ  
მისი და უფროჲსლა მოძღუარი“<sup>32</sup>.

მთარგმნელად დასახელებულია არსენი, რომლის მთარგმნელობითი ბიო-  
გრაფია ამ მომენტისათვის არც თუ ისე მდიდარია, ეს მესამე თხზულებაა მის  
მიერ ქართულად გადმოღებული. რა უნდა იყოს არსენის პირველი და მეორე  
თარგმანი?<sup>33</sup> ბუნებრივად ისმის კითხვა: რატომ აწერს სხვის (აქ: არსენის)  
ნამუშევარს ანდერძს ეფრემი? რა შეიძლება ვივარაუდოთ: თარგმანს რედაქტი-  
რება გაუკეთა, გადაწუსხა, კრებულში შეიტანა?

სეიმეონ მეტაფრასტის საკითხავების ქართულად გადმოღების საქმეში ეფ-  
რემ მცირის როლის გათვალისწინებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს მის თხზუ-  
ლებას: „მოსაყენებელი მცირე სუმეონისთჳს ლოლოთეტისა, თხრობაჲ მიზეზ-  
თა ამათ საკითხავთა თარგმანისათა“. ამ „მოსაყენებლის“ უდიდეს მნიშვნელო-

<sup>30</sup> ქ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 146.

<sup>31</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, ივ. ლოლაშვილი, არსენ  
იყალთოელი, ე. გაბიძაშვილი, რუს-ურბნისის კრების ძველისწერა.

<sup>32</sup> S 384, ფ. 335v—336r.

<sup>33</sup> ამ საკითხზე საინტერესო დავიკრება აქვს ლ. ახობაძეს წერილში: „არსენ იყალთოელის  
თარგმანის ენის ერთი სტილისტური თავისებურების შესახებ“, მრავალთავი, X, 1982.

ბაზე საგანგებოდ მიუთითებს კ. კეკელიძე<sup>34</sup>. ეფრემ მცირე იძლევა საგულისხმო ცნობებს სვიმეონ ლოლოთეტი პიროვნებისა და მისი მოღვაწეობის ხასიათის შესახებ: ვინ აკრძალა მისი შრომების კითხვა და როგორ იქნა კვლავ დაშვებული საკითხავად სვიმეონის მეტაფრასები; ქართულ ენაზე არისო „ძუელნი იგი მოწამეთანი“, ხოლო „ახლისა მოწამეთასაგანცა ითარგმნეს მცირედნი“. „ახალში“ იგულისხმება სვიმეონის მიერ გაკეთებული, ე. ი. გადამეტაფრასებული საკითხავები. ჩამოთვლილია დავით ტბელის, გიორგი მთაწმიდლის, სტეფანე სანანოას ძის, ექვთიმე მთაწმიდლის თარგმანები. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ეს ცნობა სრულ სურათს არ იძლევა ეფრემზე უწინარესი თარგმანების შესახებ<sup>35</sup>. „მოსაჯსენებელში“ სტეფანეს თარგმანებიდან დასახელებულია ორი თხზულება და ასე მთავრდება: „და სხუანიცა“, ე. ი. სრულსიას არ იძლევა. ეფრემ მცირე საგანგებოდ დავალებით თარგმნის მეტაფრასებიდან რამდენიმე საკითხავს: საბა თუხარელის სურვილით „ეთარგმნენ ესე რაოდენნიმე საკითხავნი ლოლოთეტისა მეტაფრასთავან“.

„მოსაჯსენებელი მცირე სემეონისთჳს ლოლოთეტისა“ ორ კრებულშია დაცული (A 90 და K 5) და ორსავე შემთხვევაში მოსდევს 31 დეკემბრის საკითხავს. ამ ხელნაწერებიდან პირველი თარიღდება XIII საუკუნით<sup>36</sup>, ხოლო მეორე გადანუსხულია XVI საუკუნეში<sup>37</sup>. თავიდანვე დეკემბრის ბოლოს იყო მოცემული ეს „მოსაჯსენებელი“, თუ გვიანდელმა გადამწერებმა მოათავეს იგი ამ ადგილას? რატომ დაურთავდა დეკემბერს თვით ეფრემი ასეთ ცნობებს? აქ ერთგვარი შეჯამებაა მეტაფრასების ქართული თარგმანების თაობაზე. საგულისხმოა, რომ სვიმეონის მეტაფრასების მეხუთე თვის — იანვრის თარგმანების ანდერძ-მინაწერები ეფრემს არ ასახელებენ. რაზე უნდა მიუთითებდეს ეს? თარგმნა თუ არა ეფრემმა იანვრის საკითხავები? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მოხერხდება იანვრის მასალის საგანგებოდ შესწავლისა და ეფრემისეული თარგმანების ტექსტებთან მისი შეჯერების შემდეგ. აქ კი უნდა ითქვას, რომ დეკემბრის თვის აღრეული ნუსხა (კრებულში A 90) თავისი აღნაგობით ისეთივე პრინციპებითაა შედგენილი, როგორც S 384-ში მოცემული თვეები: ბევრია „თავისუფალი“ დღეები, მთარგმნელებად ჩანან იგივე ეფრემ მცირე, დავით ტბელი, ექვთიმე. რაც შეეხება A 90-ის მეორე ნაწილს, სადაც იანვრის თვის საკითხავებია წარმოდგენილი, იგი განსხვავებულია კრებულის პირველი ნაწილისაგან თუნდაც იმით, რომ მასში შეტანილია რამდენიმე საკითხავი „სინური მრავალთავიდან“. ასეთი ძველი თარგმანების შემოტანა იმ კრებულებში, სადაც ეფრემ მცირე მონაწილეობს, არსად არ გვხვდება.

„მოსაჯსენებელში“ ერთგვარი ანგარიშია წარმოდგენილი ეფრემ მცირის მიერ მეტაფრასტიკაში გაწეული მოღვაწეობისა: მის მუშაობას ამ დარგში უკვე სისტემატიზებული ხასიათი აქვს, ამასთან გვაძლევს ცნობებს ადრე შესრულებული თარგმანების შესახებ. ამიტომ დასაშვებია, რომ სწორედ ეფრემის მიერ იყო შედგენილი მეტაფრასების საკითხავების ისეთი კრებულები, რომლებიდანაც მომდინარეობს S 384, A 90 (ამ უკანასკნელში მხოლოდ დეკემბრის თვე). უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეფრემს ბერძნული პროტოტიპი ექნებოდა

<sup>34</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 143—151.

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 151.

<sup>36</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 1, 1973, გვ. 316.

<sup>37</sup> ქუთაისის სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, 1953, გვ. 35.

ხელთ. ე. ი. XI საუკუნის 80—90-იან წლებში სირიაში, შავ მთაზე არსებობდა ისეთი ბერძნული მოდელი მეტაფრასების კრებულებისა, რომელიც შედგენილობით არ ემთხვევა იმავე პერიოდში კონსტანტინეპოლში არსებულ მოდელს, საიდანაც თარგმნის თეოფილე ხუცესმონაზონი.

რაც შეეხება ქართულ ენაზე გვიან გადანუსხულ ანალოგიურ კრებულებს, იქ ძალიან საინტერესო სურათს ვხედავთ: მაგალითად, K 4, რომელიც შეიცავს სექტემბრისა და ოქტომბრის თვეების საკითხავეებს, მასალით, ე. ი. ქართული თარგმანებით, იმეორებს S 384-ს, შედგენილობით კი მისდევს Ath. 20-ს, გარდა ამისა გააჩნია ზოგი ისეთი გადახვევა, რასაც ადვილი არა აქვს აღინდელ კრებულებში.

Н. Д. ГОГУАДЗЕ

## О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ГРУЗИНСКИХ МЕТАФРАСТИЧЕСКИХ СБОРНИКОВ

Резюме

Во второй половине XI-го века на грузинском языке существуют переводы не только отдельных метафрастических чтении Симеона Логофета, но и целых сборников (Ath. 20, 36, 37; S 384, A 90 и др.): они переводились в разных зарубежных очагах грузинской культуры (Антиохия, Константинополь). Несмотря на то, что эти сборники исходят из греческих оригиналов, абсолютной идентичности по составу между ними нет. Данные грузинских рукописей еще раз подтверждают, что уже в XI-ом веке на греческом языке существовали разные модели метафрастических сборников.

ევსევი ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი მართი თხზულების  
წყაროს საკითხი

ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში ჯერ კიდევ გაურკვეველია თუ ვინ იმალება ევსევი ალექსანდრიელის სახელის ქვეშ, ან საერთოდ, არსებობდა თუ არა ასეთი პიროვნება. იოანე ნოტერის ცხოვრების მიხედვით ევსევი ალექსანდრიელი კირილე ალექსანდრიელის უშუალო მემკვიდრე უნდა იყოს, მაგრამ XI საუკუნიდან მოყოლებული იგი უკვე აღარა ჩანს პატრიარქთა სიებში<sup>1</sup>. როგორც ბელგიელი მეცნიერი გ. ლაფონტენი აღნიშნავს, იოანე ნოტერის ცხოვრებაში მოცემული ცნობები ფიქტიურია და საერთოდ, XVI საუკუნიდან მოყოლებული ლიტერატურის კრიტიკოსების ყოველგვარი ცდა ამ პიროვნების იდენტიფიკაციისა მარცხით დამთავრდა<sup>2</sup>. ერთი მაინც უდავოა, რომ ამ ავტორის სახელით ცნობილი საკითხავები ქრისტიანული მწერლობის პირველ საუკუნეებს უნდა განეკუთვნოს.

ერთ-ერთი უძველესი, X საუკუნის ქართული კრებული — კლარჯული მრავალთავი — ევსევი ალექსანდრიელს რამდენიმე საკითხავს მიაწერს. წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მხოლოდ ერთ საკითხავს შეგვხვებით: „თქმული წმიდისა ევსევი ეპისკოპოსისაჲ კვრიაკისათჳს და უწესოდ მომღერალთათჳს“<sup>3</sup>. იგივე საკითხავი, ევსევი ჰრომთა პაპის სახელით, დაუტაცე XIII საუკუნის ქართულ ხელნაწერ A—70-ს<sup>4</sup>.

თ. ჭყონიამ 1960 წელს გამოაქვეყნა კვრიაკის საკითხავის ქართული თარგმანის ორივე ვარიანტი<sup>5</sup>. გამოკვლევაში ავტორი შეეცადა გაერკვია ორივე საკითხავის თარგმანის დრო, ამ ტექსტების ერთმანეთთან და ბერძნულ დედანთან მიმართება და ორივე ნათარგმნი ძეგლის ადგილი ქართულ ლიტერატურაში.

ბერძნულ დედანთან შესადარებლად ავტორი იყენებს მინის პატროლოგიის ტექსტს<sup>6</sup>, თუმცა იგი იცნობს აგრეთვე ბერძნული ორიგინალის მეორე გამოცემასაც<sup>7</sup>, რომელიც მეცნიერის სამართლიანი შენიშვნით არ უნდა იყოს არცერთი ქართული თარგმანის წყარო<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> G. Lafontaine, Le sermon „Sur le Dimanch“ d' Eusébe d' Alexandrie, versions arménienne et géorgienne, Le Muséon, t. 87., 1974, გვ. 23.

<sup>2</sup> G. Lafontaine, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.

<sup>3</sup> ხელნ. ინსტ. A-144, 78r-82r.

<sup>4</sup> ხელნ. ინსტ. A-70, გვ. 126r-129r. ამ საკითხავს ევსევი ჰრომთა პაპს მიაკუთვნებს ასევე ბერძნული ხელნაწერები: 1) Jerusalem, Patr. gr. orth., cod. 39 (XII—XIII სს.); 2) Paris gr. 947 (1574 წ. იხ. G. Lafontaine, დასახ. ნაშრომი, გვ. 25.

<sup>5</sup> თ. ჭყონია, ევსევი ალექსანდრიელის სიტყვა „კვრიაკისათჳს და უწესოდ მომღერალთათჳს“, ხელნ. ინსტ. მოამბე, II, თბ., 1960, გვ. 181—223.

<sup>6</sup> P. Gr., t. 86., col. 413—422.

<sup>7</sup> Revue de l' Orient chretien, XIII, 1908, გვ. 415—420.

<sup>8</sup> თ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 181.

ორივე ქართული თარგმანის ერთმანეთთან და პატროლოგიის ტექსტთან შედარების შედეგად თ. ჭყონია ასკვნის, რომ კლარჯული მრავალთავისა და A—70-ის ტექსტები ერთმანეთისაგან სხვაობენ რედაქციულად. მრავალთავის ტექსტი ახლოს დგას მინის მიერ გამოქვეყნებულ ბერძნულ დედანთან, მაგრამ მასზე უფრო მოკლეა. A—70-ის საკითხავის ბერძნული დედანი კი ავტორისათვის უცნობია<sup>9</sup>. მისივე მოსაზრებით, ორივე ქართული რედაქცია თარგმნილი უნდა იყოს ბერძნულიდან X საუკუნემდე (ან არაუგვიანეს X საუკუნის დამდეგისა)<sup>10</sup>.

1974 წელს კლარჯული მრავალთავის ევსევი ალექსანდრიელის კვრიაკის საკითხავსა და ბერძნულ-სომხურ ვერსიებთან მის მიმართებას შეეხო გ. ლაფონტენი სპეციალურ გამოკვლევაში. მისი აზრით, მრავალთავში დაცული კვრიაკის საკითხავის ქართული თარგმანი სომხურიდან უნდა მომდინარეობდეს, ვინაიდან მასში შეინიშნება არმენიზმები<sup>11</sup>.

1975 წ. კლარჯული მრავალთავის იგივე საკითხავი განიხილა მ. ვან ესბროკმაც, თავის ცნობილ მონოგრაფიაში ქართულ მრავალთავებზე. ამ შრომაში იგი მრავალთავის ტექსტს არაზუსტ თარგმანთა ჯგუფში ათავსებს და თხზულების სომხურიდან მომდინარეობას არ უარყოფს<sup>12</sup>.

კლარჯული მრავალთავის გამოსაცემად მომზადებასთან დაკავშირებით ჩვენ ხელახლა შევეცადეთ შეგვესწავლა ევსევი ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი კვრიაკის საკითხავის ორივე ქართული რედაქცია და შეგვედარებინა ისინი გ. ლაფონტენის მიერ გამოქვეყნებული სომხური ტექსტისა (XIV ს.) და პატროლოგიის ბერძნული რედაქციისათვის (კვრიაკის საკითხავის ბერძნული ხელნაწერები XI—XVII სს.-ისა).

ტექსტების შედარებითა შესწავლამ, ჩვენი აზრით, საინტერესო მასალა გამოამჟღავნა ქართულ რედაქციებთან დაკავშირებით და კვლავ მოითხოვა ორივე ქართული თარგმანის წყაროს საკითხის ხელახალი განხილვა.

კლარჯულ მრავალთავსა და A—70-ში თ. ჭყონიას სამართლიანი დასკვნით შემონახული გვაქვს ევსევი ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი საკითხავის ორი რედაქცია, რომელთა თარგმანებიც ავტორის აზრით, X საუკუნემდე უნდა იყოს შესრულებული ბერძნულიდან. ავტორს გამოკვლევაში დაწვრილებით აქვს განხილული ორივე ქართული რედაქციის მიმართება პატროლოგიის ბერძნულ ტექსტთან. ამ საბუთებს ჩვენ აქ აღარ გავიმეორებთ, მოვიტანთ მხოლოდ დამატებით მასალას, რაც ქართული რედაქციების ხელახალი შესწავლის შედეგად გამოვლინდა. აქვე, ბუნებრივია, შევეხებით გ. ლაფონტენის მიერ გამოქვეყნებულ სომხურ ვერსიას, მის დამოკიდებულებას ქართულ რედაქციებთან და გ. ლაფონტენის მიერვე მოტანილ კლარჯული მრავალთავის საკითხავისათვის დამახასიათებელ ე. წ. არმენიზმებსაც.

კვრიაკის საკითხავის ორივე ქართულ რედაქციას მსგავსი სიუჟეტი აქვს, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ერთმანეთისაგან სხვაობენ ტექსტების შედგენილობით. როგორც თ. ჭყონია აღნიშნავს „თხზულება იწყება კითხვა-მიგებით. ალექსანდრე ეკითხება, პასუხს აძლევს ევსევი. ალექსანდრეს შეკითხვის მომ-

<sup>9</sup> თ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 184.

<sup>10</sup> თ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

<sup>11</sup> G. Lafontaine, დასახ. ნაშრომი, გვ. 28.

<sup>12</sup> M. van Esbroeck, Les plus anciens homeliaires géorgiens, Louvain 1975, გვ.

დევნო ნაწილი თხზულების ბოლომდე შეადგენს ევსევის პასუხს<sup>13</sup>“. კლარჯული მრავალთავის რედაქციის მიხედვით ევსევის პასუხის დასაწყისი შეიცავს თხრობის გეგმას: „ისმინო, შეილო და გითხრა შენ ამის ყოვლისათჳს, რომელ იქმნების დღესა კვრიაკესა, თუ კეთილი გნებაჲს და თუ ბოროტი, და დამარხვად ჩვენდა კვრიაკე“<sup>14</sup>.

ამ გეგმით ზუსტად არის განსაზღვრული მთელი თხზულების დედაზარი: „კეთილ“ საქმედ მიჩნეულია კვირა დღის დაცვა, ხოლო „ბოროტად“ — კვირაობით ცეკვა-თამაში<sup>15</sup>. აქვე შესანიშნავად არის აღწერილი როგორც კეთილი საქმე — ასევე ბოროტიც. ავტორი კი რჩევა-დარიგებითა და დამოძღვრით ცდილობს ქრისტიან მკითხველში ღვთისმსახურებისადმი ერთგულების სურვილის აღძვრას.

მეორე რედაქციის (A—70) საკითხავის გეგმა სრულიად განსხვავებულია: „იგი არ ითვალისწინებს ღვთისმსახურებისა და წარმართულ გართობა-სანახაობათა აღწერას, ერთმანეთთან შედარებას პირველის უპირატესობისა და კვირა დღის უქმობის აუცილებლობის დამტკიცებას“<sup>16</sup>. ამდენად, ამ რედაქციისათვის დამოძღვრითი ტონიც არ არის დამახასიათებელი, მასში ხშირად ისმის მუქარა.

ბუნებრივია, ამ განსხვავებული გეგმების შესაბამისად, კლარჯული მრავალთავისაგან განსხვავებით, სადაც შესანიშნავად არის აღწერილი როგორც წარმართული სანახაობანი (წარმართული თეატრი), ასევე ქრისტიანული ღვთისმსახურება, მეორე რედაქციაში სრულიად უგულვებელყოფილია ყოველი წარმართული, მასზე მხოლოდ მინიშნებაა.

კვირიაკის საკითხავის დასაწყისიდან, ძირითადად კლარჯული მრავალთავისა და II რედაქციის ტექსტები მცირედ სხვაობენ როგორც ერთმანეთისაგან ასევე ბერძნულ-სომხური ვერსიებისგანაც (იხ. სქემა: AB, BC.). მრავალთავის ტექსტის თითქმის შუა ნაწილიდან მას II რედაქციასთან პარალელი აღარ ეძებნება. (B F<sub>1</sub>), მაგრამ II რედაქციის ტექსტის სიუჟეტი ამით სრულიადც არ ირღვევა და ტექსტი ბუნებრივად გრძელდება. II რედაქციის ის მონაკვეთი (KM), რომლითაც ის განსხვავდება მრავალთავის ტექსტისაგან პარალელს პოულობს ბერძნული და სომხური ვერსიების გარკვეულ ნაწილებთან (ბერძნ. სომხური ტექსტების KM). შემდეგ ბერძნული რედაქცია კვლავ ხვდება მრავალთავის ტექსტს და ფინალამდე მიჰყვება მას (EF). სომხური ვერსიაც, ქართული II რედაქციასთან საერთო ტექსტის შემდეგ კვლავ მისდევს მრავალთავის რედაქციას, მაგრამ უფრო ვრცელ ფრაგმენტს, ვიდრე ბერძნული და შემდეგ, ფინალამდე, ასევე როგორც ბერძნული, პარალელს პოულობს მრავალთავის რედაქციასთან (DF). ბერძნულ რედაქციას მრავალთავთან შედარებით აკლია ტექსტის ფრაგმენტი (CE), სომხურს კი მხოლოდ (CD). ორივე ქართული რედაქციის ფინალები განსხვავებულია როგორც ერთმანეთისაგან (FF<sub>1</sub>), ასევე ბერძნულ-სომხურისაგანაც (FF<sub>1</sub>—FF<sub>2</sub>). ბერძნული და სომხური ვერსიების დასასრულები კი (FF<sub>2</sub>) თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მცირეოდენ ვარიანტულ სხვაობას, ძირითადად ერთმანეთს ემთხვევიან.

მაშასადამე, თხზულების შედგენილობა, როგორც I და II ქართული რე-

<sup>13</sup> თ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

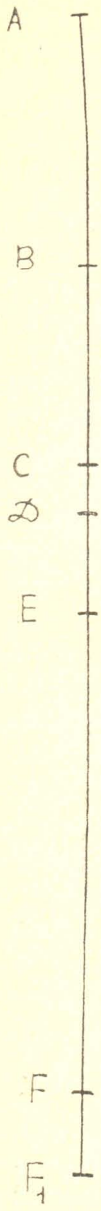
<sup>14</sup> იქვე, გვ. 188.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 188.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 188.



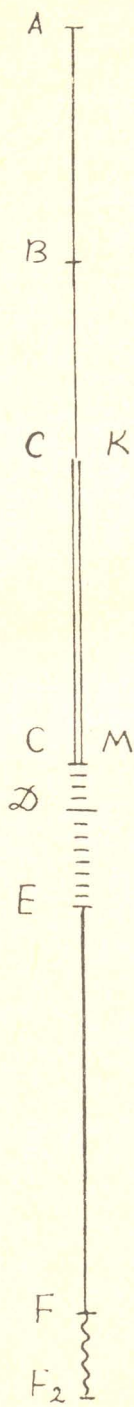
K



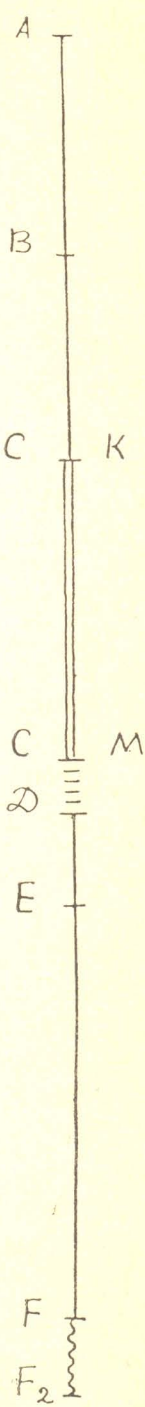
A-70



ჭყნძე.



ბოძბ.



სურათი 1.

დაქციებისა, ასევე ბერძნულ-სომხურისა სრულიად განსხვავებულია. ამ განსხვავებათა მიზეზები, ჩვენი აზრით, უნდა ვეძებოთ იმ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში, რომლებშიც ყალიბდებოდა თითოეული რედაქცია. ახლა კი, აქვე უნდა შევეხოთ მრავალთავის საკითხავის ერთ პასაჟს, რომლის განხილვაც ჩვენთვის საინტერესო თხზულების ქართულ-უცხოურ რედაქციათა ჩამოყალიბების ქრონოლოგიური საზღვრების დასადგენადაა აუცილებელი.

მრავალთავის ტექსტის ჩვენს მიერ ზემოთ უკვე აღნიშნულ ნაწილში, რომელსაც პარალელი არ ეძებნება II ქართულ რედაქციასთან, აღწერილი და ერთმანეთთან დაპირისპირებულია ქრისტიანული და წარმართული თეატრი. ამ დაპირისპირებათა საშუალებით ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს ქრისტიანულის უპირატესობა და ხალხს მოუწოდოს ქრისტიანული დოგმებით გათვალისწინებული ცხოვრებისაკენ. მაგრამ აქვე იგი დიდი ზელოვნებით აგვიწერს ქალის ცეკვასაც, რაც ბუნებრივია, ქრისტიანული მწერლობისათვის სრულიად მიუღებელი უნდა ყოფილიყო. და მართლაც, ცეკვის ეს ეპიზოდი სრულიად ამოგდებულია II ქართული რედაქციიდან, ბერძნულში კი მხოლოდ ფაქტის ფიქსაციაა და ქალის ცეკვა შედარებულია ჰეროდეს ნადიმზე შესრულებულ ცეკვასთან. სომხურშიაც მრავალთავის ტექსტთან შედარებით უფრო მოკლედ არის აღწერილი ქალის როკვა და ისიც, ბერძნულის მსგავსად, სალომეას ცეკვასთან არის შედარებული, გარდა ამისა, თუ მრავალთავის ტექსტის მიხედვით ავტორი რჩევა-დარიგებით ცდილობს ქრისტიანობის უპირატესობის დამტკიცებას და მორწმუნეთ მოუწოდებს ქრისტიანული ნორმების დაცვისაკენ, II რედაქციასა და ბერძნულ-სომხურ ვერსიებში რჩევა-დარიგებასა და თხოვნას, ხშირად ცვლის მუქარა.

საინტერესოა, რამ გამოიწვია ასეთი ცვლილებები ევსევი ალექსანდრიელის თხზულების ჩვენს მიერ ზემოთ დასახელებულ ვერსიებს შორის: ქრისტიანულმა ეკლესიამ წარმართულ ჩვევათა წინააღმდეგ ბრძოლა ქრისტიანობის გამოცხადების დღიდან დაიწყო. მაგრამ აღრეულ ქრისტიანობაში წარმართული ელემენტი ჯერ კიდევ ძლიერია. ამ პერიოდისათვის ისეა ერთმანეთში განზავებული წარმართული და ქრისტიანული, რომ ხშირად, ძალზე ძნელია მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა.

ქრისტიანული ეკლესიის ბრძოლამ წარმართობის წინააღმდეგ ასახვა ჰპოვა მსოფლიო და ადგილობრივი კრებების დადგენილებებში. უკვე IV ს. ლაოდისკის ადგილობრივმა კრებამ გამოსცა კანონები, რომლებიც წარმართული გართობების და მათ შორის ცეკვების აკრძალვასაც შეეხებოდა<sup>17</sup>. შემდეგ 419 წ. კართაგენის კრებამ მიიღო კანონები, რომლებიც განსაკუთრებით „დედათა როკვას“ კრძალავდა<sup>18</sup>. ხოლო 691 წლის VI მსოფლიო ტრულის კრებამ კიდევ უფრო გაამკვეთრა ცეკვების წინააღმდეგ მიმართული კანონები<sup>19</sup>.

საქართველოშიაც, ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებში და შემდეგაც ძალზე ძლიერი იყო წარმართულ რელიგიათა გავლენა. ასურელ მამათა ცხოვრების მიხედვით VI ს-ში ქართლის ცენტრში, მცხეთის მახლობლად, არ ყოფილა აღმოფხვრილი კერპთაყვანისცემა<sup>20</sup>. ხოლო როგორც კოლაელთა ცხოვრების ავტორი გადმოგვცემს, მტკვრის სათავეებთან მდებარე კოლას ჯევის მოსახ-

<sup>17</sup> დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, ვ. ნინუამ, თბ., 1975, გვ. 258.

<sup>18</sup> დიდი სჯულისკანონი..., გვ. 318.

<sup>19</sup> დიდი სჯულისკანონი..., გვ. 393.

<sup>20</sup> იქვე.

ლეობის უმრავლესობას წარმართნი შეადგენდნენ<sup>21</sup>. წარმართობის გავლენის დამამტკიცებელია ასევე ქართული ტაძრების ფასადების მონუმენტური სკულპტურა და ადრეული ხანის მცირე ზომის საეკლესიო ნაგებობათა (კერძოდ ჭერემისა და ნეკრესის ტაძრები, IV სს.) კომპოზიციური გადაწყვეტა<sup>22</sup>. ქართული წარმართობის სიძლიერის დამადასტურებელი ნიშნები დღემდე უხვად არის შემორჩენილი როგორც რელიგიური ხასიათის რიტუალებსა თუ ყოფაცხოვრებით ზნე-ჩვეულებებსა და ადათ-წესებში, ისე ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასა და ეთნოგრაფიაში.

ყოველივე ამის გამო, ბუნებრივია, მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებების კანონები, რომლებიც წარმართობის წინააღმდეგ იყო მიმართული, გამომხაურებდას ჰპოვებდა საქართველოშიაც. ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ექვთიმე ათონელის მიერ შედგენილი მცირე სჯულისკანონი, რომელიც ავტორს მის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სხვადასხვა კანონიკური სტატიების საფუძველზე შეუდგენია. ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილი ძველი ბერძნული ორიგინალის ზუსტ თარგმანს არ წარმოადგენს<sup>23</sup>, რადგანაც მასში მთარგმნელი ქვეყნის ცხოვრების საჭიროებისდა მიხედვით განავრცობდა ან ამოკლებდა ტექსტებს.

ექვთიმე ათონელს მის მიერ ნათარგმნ VI მსოფლიო კრების აქტებსა და კანონებში ბერძნულ დედანთან შედარებით გავრცობილი და გამკვეთრებული აქვს სწორედ ის კანონი, რომელიც გართობა-სანახაობათა, კერძოდ, ცეკვების წინააღმდეგ იყო მიმართული<sup>24</sup>. გავრცობა-გამკვეთრების მიზეზი, ბუნებრივია, საქართველოში წარმართულ ჩვევათა ფართოდ გავრცელება უნდა ყოფილიყო.

წარმართობის წინააღმდეგ ბრძოლისას დავით აღმაშენებელი კიდევ უფრო შორს წასულა. მისი ისტორიკოსის ცნობით მეფემ თვით ლაშქარში აკრძალა „საეშმაკონი სიმღერანი, სახიობანი და განცხრომანი“<sup>25</sup>.

მაშასადამე, ის ფაქტი, რომ წარმართული ელემენტი (ქალის ცეკვის აღწერა) ჩართულია მრავალთავის ტექსტში, ხოლო მეორე ქართულ რედაქციიდან კი მთლიანად ამოგდებულია, უნდა მიგვანიშნებდეს მრავალთავის ტექსტის სიძველეზე. ცეკვის ეპიზოდის ამოგდება გულისხმობს ეგვიპტი ალექსანდრიელის სანელით ცნობილი თხზულების რევიზიას. ტექსტის რევიზიის სიმკაცრე მიგვითითებს თხზულების გვიანდელ გადამუშავებაზე, რადგანაც როგორც საეკლესიო კრებების კანონებით დავინახეთ, წარმართულ ელემენტთა აკრძალვა ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებთან შედარებით მოგვიანებით უფრო მკაცრი ვახდა.

წარმართული ეპიზოდი ასევე ამოგდებულია ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ბერძნული რედაქციიდანაც, სადაც მხოლოდ ქალის როკვის ფაქტია აღნიშნული და შედარებულია ნადიმზე სალომეას მიერ შესრულებულ ცეკვასთან. სომხურ ვერსიაში კი ქალის ცეკვის აღწერა ოდნავ უფრო შემოკლებულია ვიდრე ქართულში და აქაც იგი შედარებულია სალომეას ცეკვასთან.

<sup>21</sup> სოლ. ყუბანეიშვილი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, თბ., 1946, გვ. 72.

<sup>22</sup> გ. ჩუბინაშვილი, რამდენიმე თავი ქართული ხელოვნების ისტორიიდან, თბ., 1926, გვ. 39—40; Н. А. Аладашвили, Монументальная скульптура Грузии, М., 1977.

<sup>23</sup> დიდი სჯულისკანონი..., გვ. 14.

<sup>24</sup> მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1972, გვ. 54.

<sup>25</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 352.

ამ შემთხვევაში საყურადღებოა სწორედ ის ფაქტი, რომ კლარჯულ მრავალთავში, ისევე როგორც სხვა დანარჩენ უძველეს ქართულ მრავალთავებში ძალზე ხშირად შემონახულია სასულიერო ავტორების იმ საკითხავთა თარგმანები, რომელთა დედნებიც დღეისათვის დაკარგულია. კლარჯული მრავალთავის ანდრძ-მინაწერებისა და მასში დაცულ თხზულებათა შესწავლის შედეგად შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ იგი პირდაპირ გადმოწერილი უნდა იყოს ერთ-ერთი უძველესი (არა უგვიანეს VI ს.) კრებულიდან, რომელიც შემდეგ ახალი მასალით შეივსო. ამის კიდევ ერთი ნათელი დადასტურებაა თვით კვირიაკის საკითხავში შემორჩენილი წარმართული ელემენტი, რომელიც გვაფიქრებინებს, რომ მრავალთავის ტექსტში შემონახულია დღეისათვის დაკარგული უძველესი ბერძნული ორიგინალის რევიზიამდელი რედაქციის თარგმანი.

ზემოთ განხილული წარმართული ელემენტის შესწავლა კიდევ უფრო აზუსტებს ტექსტის დათარიღების საკითხს. ჭეშმარიტებასთან ახლოს ჩანს აზრი, რომ ორივე ქართული რედაქცია, როგორც ამას თ. ჭყონია ვარაუდობდა, უნდა წარმოადგენდეს ძველ თარგმანებს. ჩვენის მხრივ, კი გვინდა უფრო დავაზუსტოთ და აღვნიშნოთ, რომ კლარჯული მრავალთავის ტექსტი ძალზე ადრეულია და ძალზე ახლოს უნდა იდგას მის უძველეს ბერძნულ ორიგინალთან, ყოველ შემთხვევაში ეს თარგმანი VII საუკუნემდე უნდა შესრულებულიყო. რაც შეეხება II რედაქციას, რომელშიაც სრულიად უგულვებელყოფილია წარმართული ელემენტი და კვირიაკის დაცვას ავტორი I რედაქციისაგან განსხვავებით დამოძღვრითი ტონით კი არ მოითხოვს მკითხველისაგან, არამედ მუქარით, შესრულებული უნდა იყოს X ს.-ში. ამ ორივე რედაქციის ქრონოლოგიური საზღვრები ქრისტიანულ სამყაროში კვირის დაცვასთან დაკავშირებული იმ ბრძოლის ზუსტი ასახვაა, რომლის დასაბუთებასაც საეკლესიო კრებებსა და დადგენილებებში ვპოულობთ.

ხოლო რაც შეეხება ბერძნულსა და სომხურ ვერსიებს, უნდა ითქვას, რომ სომხური ვერსია მართლაც ბერძნულის ერთგულია მცირეოდენ სხვაობათა მიუხედავად და როგორც გ. ლაფონტენი აღნიშნავს, ბერძნულის თარგმანს წარმოადგენს (მაგრამ არა იმ რედაქციისას, რომელსაც ავტორი ითვალისწინებს). ორივე ამ ვერსიის აგებულებაც ერთნაირია და წარმართული ელემენტიც თითქმის ერთნაირად არის ორივეში უგულვებელყოფილი ქართულისაგან განსხვავებით. მაგრამ სომხური, დღეს არსებულ ბერძნულ რედაქციებთან შედარებით უფრო ადრეული ბერძნული ორიგინალიდან მომდინარეობს და ქრონოლოგიურად მისდევს კლარჯული მრავალთავის საკითხავის ბერძნულ დედანს. მართალია, მასში ცეკვის ეპიზოდი შემოკლებული სახით ჯერ კიდევ შემორჩენილია, მაგრამ თხზულების დასაწყისისათვის დამახასიათებელ თხოვნის კილოს შემდეგ ცვლის მუქარის ტონი. სომხურს ქრონოლოგიურად კვალდაკვალ მიჰყვება პატროლოგიის ბერძნული რედაქცია, რომლისთვისაც წარმართული სრულიად გამორიცხულია, მაგრამ სომხურის მსგავსად აქაც დამოძღვრით ტონს თხზულების დასასრულს ცვლის მუქარის კილო. ამ ვერსიათა ჩამოყალიბებას ჩვენ დაახლოებით VIII—IX სს.-ში ვვარაუდობთ. შემდეგ კი, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, X საუკუნეში უნდა იყოს შექმნილი II ქართული რედაქციის დედანი<sup>26</sup>.

ამრიგად, დღეისათვის ცნობილი ვერც ბერძნული და ვერც სომხური ვერსია ვერანაირად ვერ იქნება რომელიმე ქართული რედაქციის წყარო, რადგანაც

<sup>26</sup> თ. ჭყონია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 186—187.

ისინი ერთმანეთისაგან სხვაობენ არა მარტო სიუჟეტით, არამედ ტექსტების შედგენილობითაც და სხვადასხვა ეპოქათა ნაყოფს წარმოადგენენ.

ქართულ და სომხურ ვერსიებს შორის განსხვავებას ვერ უარყოფს ვერც გ. ლაფონტენი, იგი კიდევ აღნიშნავს: „კვირის საკითხავის სომხური ვერსია ბერძნულის ერთგულია (ავტორი გულისხმობს პატროლოგიის ტექსტს და ზოგიერთ ცალკეულ გამოცემებსაც), იგი იძლევა გასაგებ და სრულ ტექსტს. ქართული ვერსია კი ძირითადად სომხურს მისდევს, მაგრამ მისი კალკი მაინც არ არის“<sup>27</sup>. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი ქართულ და სომხურ ვერსიებს შორის ამჩნევს სხვაობებს (იგი აქ ეხება მხოლოდ მრავალთავის ტექსტს, I ქართ. რედაქციას), მაინც აღნიშნავს, რომ მრავალთავის ქართული რედაქცია სომხურიდან უნდა მომდინარეობდესო. თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად, იგი ჩამოთვლის მრავალთავის ტექსტისათვის, მისი აზრით, დამახასიათებელ არმენიზმებს, ესენია:

1. დეგ და ჰგებდ — *კაგ ხ მწა*
2. მივედ და ეზიარე — *მასაქრ ხ ზიიორიქერ*
3. დეგ და ჰგებდ — *კაგ ხ მწა*
4. (არა) ელოდა, (არცა) ჰგებდა — *(იჯ) ხ კაგ მწაგ*
5. დგომაჲ და ლოდებაჲ — *კაღ ხ მწაღ*
6. (მრავალნი) დგომედ და მოელიედ — *(მადიო.მ.ფ) კან ხ მწან*
7. დგანედ და ელიედ — *კან ხ მწან*
8. დგანედ და ელიედ — *კან ხ მწან*
9. (ვერ ჴელიწიფის) ზე ახილვად და ხილვად — *(იჯ ხჯხჯ) ხ ქხერ ზაკილ ხ თხანანსკ*
10. მზისთუალისა — *ვარხვასკ*
11. ზე ახილვად და განსუენებად — *ხ ქხერ ზაკილ ხ ზანფჯხლ*
12. დგან და ელიან — *კაღ ხ მწაღ*<sup>28</sup>.

ზემოთ ჩამოთვლილ ე. წ. არმენიზმებიდან თერთმეტი წარმოადგენს დაწყვილებულ ზმნებს, რომელთაგან რვა სომხ. *კაღ ხ მწაღ*-ის ქართული თარგმანია. სომხ. *კაღ ხ მწაღ* ჩვენი ტექსტის მიხედვით გადმოღებულია შემდეგი დაწყვილებული ზმნებით: დგომა და გება, ლოდება და გება, დგომა და ლოდება; ბერძნულში შესაბამისად გვაქვს: *παρὰμὲνω* და *ἐπιδέχομαι*, ე. ი. არა დაწყვილებული ფორმები. მაგრამ მხოლოდ ამ მაგალითით, ბუნებრივია, ვერ დავამტკიცებთ ქართული ტექსტის სომხურიდან მომდინარეობას. ანალოგიური დაწყვილებული ზმნები ხშირად გვხვდება როგორც ბერძნულიდან თარგმნილ, ასევე ორიგინალურ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებშიაც. მაგ.: 1. ...“დავადგრე და ვგებდე თქუენ ყოველთა წარმატებისა თქუენისათჳს”<sup>29</sup>“ ...

2. „არს უღმრთოჲ, რომელი ჰგეის და დგას უკეთურებასა ზედა თჳსსა“<sup>30</sup>.

3. „ხოლო ერი იგი ერჩდა მას, დადგეს და ელოდეს“ ...<sup>31</sup>.

რაც შეეხება გ. ლაფონტენის მიერ სომხურ ვერსიიდან მოტანილ დანარ-

<sup>27</sup> G. Lafontaine, დასახ. ნაშრომი, გვ. 30.

<sup>28</sup> G. Lafontaine, დასახ. ნაშრომი, გვ. 28.

<sup>29</sup> ფილპ. 1,25 (რუსთაველის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მასალა).

<sup>30</sup> ეკლ. (0),259 r, ხ 6—7 (რუსთაველის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მასალა).

<sup>31</sup> ილ. აბუღაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 210.

ჩენ მაგალითებს, მათ საერთო დაეძებნათ არა მარტო ქართულთან, არამედ ბერძნულთანაც.

1. მივედ და ეზიარე (გ. ლაფონტენის მიხედვით მეორე მაგალითი) — *πρόσελθε και χριστιανισον*<sup>32</sup>.

2. ზე ახილვად და ხილვად (გ. ლაფონტენის მიხედვით მეცხრე მაგალითი) — *ἀναγνῶσαι και ἰδεῖν*<sup>33</sup>.

3. ზე ახილვად და განსუენებად (გ. ლაფონტენის მიხედვით მეთერთმეტე მაგალითი) — *ἀναγνῶσαι και ἀναπαύσασθαι*<sup>34</sup>.

როგორც ვხედავთ, ქართული ტექსტისათვის დამახასიათებელ დაწყვილებულ ზმნებს საერთო აქვთ არა მარტო სომხურ, არამედ ბერძნულ ვერსიასთანაც, და თუ *κᾶλ κ ἰψᾶλ*-ის ფორმას პარალელი არ აღმოაჩნდა ბერძნულ ვერსიასთან, ეს ალბათ იმიტომ, რომ ჩვენ დღეისათვის ხელთ არა გვაქვს ქართული რედაქციების შესაბამისი ბერძნული წყაროები. მაგრამ ქართულ-ბერძნულ ვერსიათა შორის აღმოჩენილი დამთხვევის მაგალითებიც, რა თქმა უნდა, საკმარისი უნდა იყოს იმის დასასაბუთებლად, რომ მსგავსი დაწყვილებული ფორმები თვით ბერძნული ორიგინალისთვისაც იყო დამახასიათებელი და იქიდან არის შემორჩენილი სომხურსა და ქართულში.

რაც შეეხება „მზისთუალს“, იგი სომხურის კალკი არ უნდა იყოს. პირველად ამ სიტყვის სომხურიდან მომდინარეობის შესახებ მოსაზრება ნ. მარმა წამოაყენა. შემდეგ ამ სიტყვის წარმომავლობაში მრავალგზის იქნა ეჭვი შეტანილი. ამ ბოლო ხანებში კი გამოქვეყნდა ორი სტატია. ერთი ეკუთვნის გ. კლიმოვის<sup>35</sup>, მეორე ბ. გიგინეიშვილს<sup>36</sup>, რომლებშიაც ავტორები ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მიდიან ერთ დასკვნამდე, რომ ქართული „მზისთუალი“ სომხურის კალკი არ არის.

გ. კლიმოვის აზრით: „ქართულ კომპოზიციაში არეკლილია ის წარმოდგენები, რომლებიც მზის კულტთან არის დაკავშირებული წინა აზიაში“. ის გარემოება, რომ ეს კომპოზიტი წინა აზიის პერიფერიებზე, კერძოდ, კავკასიურ ენობრივ წრეში დასტურდება, ავტორის აზრით, არ უნდა გავვიკვირდეს. „ეს მიუთითებს უძველეს ენობრივ კონტაქტებზე, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა აღნიშნულ არეალში და რომ კავკასიის ხალხთა მრავალმხრივი ტრადიცია დღემდე წარმოადგენს უძველესი წინააზიური ცივილიზაციის ხელმეორე არეკვლას“.

ბ. გიგინეიშვილის აზრით კი: „ქართული „მზისთუალის“ ანალოგიური გამონათქვამები დადასტურებულია არა მარტო სომხურში, არამედ ფალაურში ახალ სპარსულში, არაბულსა და ლათინურშიაც. ამასთანავე თვალის მზის ბირთვის მნიშვნელობათა ეტიმოლოგიური კავშირი სხვადასხვა ჯგუფის ენებში (ინდოევროპულში, სემიტურში, უგრო-ფინურში, თურქულსა და ქართველურში) გვაფიქრებინებს, რომ ეს, შესაძლოა, ყოფილიყო სემანტიკური რიგის უნივერსალია, რომელიც ქმნიდა საფუძველს მზისთუალის ტიპის კომპოზიტთა წარმოქმნისათვის. ეს გარემოება ავტომატურად გამოორიცხავს ამ უკანასკნელის კალკირებულობის ჰიპოთეზას“.

<sup>32</sup> P. Gr., t. 86., col. 416 c 14.

<sup>33</sup> P. Gr., t. 86., col. 420 D 5.

<sup>34</sup> P. Gr., t. 86., col. 420 D 9.

<sup>35</sup> G. Klimov, Zum Altgeorgischen mzis — tuali, Georgica, Ieana — Tbilissi, 1980, გვ. 60—61.

<sup>36</sup> ბ. გიგინეიშვილი, მრავალთავი, X. თბ., 1983, გვ. 96.

როგორც ვხედავთ გ. ლაფონტენის მიერ მრავალთავის ქართულ რედაქციაში დადასტურებული „არმენიზმები“ ვერ გამოდგება I ქართული რედაქციის წყაროს საკითხის დასადგენად.

ამრიგად, ქართულმა თარგმნილმა სასულიერო მწერლობამ შემოგვინახა კვირიაკის საკითხავის ორი რედაქცია, რომელთაგან ერთი X ს-ის კლარჯულ მრავალთავშია დაცული, მეორე კი XIII ს-ის კრებულში A-70.

ჩვენს აზრით, ღღეისათვის უკვე საეჭვო არ უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ორივე ქართული რედაქცია ორი სხვადასხვა ბერძნული რედაქციის უძველესი თარგმანია.

თხზულების ბერძნულ, სომხურ და ქართულ რედაქციებში ასახულია ქრისტიანული ეკლესიის წარმართობასთან ბრძოლის დიდი პერიოდი V—X სს. დასაწყისისათვის ავტორი წარმართულ და ქრისტიანული „თეატრების“ აღწერითა და ერთმანეთთან დაპირისპირებით ცდილობს ქრისტიანული ეკლესიის უპირატესობის დასაბუთებას, ხოლო რჩევა-დარიგებისა და დამოძღვრითი ტონით კი — მკითხველის დაინტერესებას (ესაა ჩვენის აზრით, უძველესი კლარჯული მრავალთავის ტექსტი, ე. წ. I რედაქცია და მისი შესაბამისი ბერძნული ორიგინალი. ქართული თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს დაახლ. VII ს.-მდე). ბერძნული ტექსტის შემდგომი გადამუშავება ხდება უკვე მომდევნო საუკუნეებში (დაახლ. VIII—IX სს.). თხზულებიდან იწყება წარმართულ ელემენტთა შემოკლება-შეკვეცა. საკითხავის ტექსტის დასაწყისისათვის დამახასიათებელ დამოძღვრით ტონს აქ დასასრულს ცვლის მუქარის კილო (ესაა ღღეისათვის ცნობილი სომხური ვერსია, რომელიც ბერძნულიდან მომდინარეობს). ტექსტის გადამუშავების შემდგომი ეტაპის ამსახველია პატროლოგიის ბერძნული რედაქცია, სადაც ყოველივე წარმართული უარყოფილია, თუმცა მაინც ხდება წარმართული ელემენტის აღნიშვნა, და აქაც დამოძღვრით ტონს ცვლის მუქარა. ამ რედაქციის ჩამოყალიბებასაც ჩვენ ვვარაუდობთ VIII—IX სს-ში, თუმცა კი იგი ქრონოლოგიურად სომხური ვერსიის შესატყვის ბერძნულ რედაქციას მოსდევს. და ბოლოს, წარმართული სრულიად უარყოფილია და ტექსტი მხოლოდ მუქარის კილოთია დაწერილი — ესაა II ქართული რედაქცია, რომლის ბერძნული დედანიც X საუკუნისათვის უკვე უნდა ჩამოყალიბებულიყო.

ეგსევი ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი კვირიაკის საკითხავის რედაქციათა განხილვამ საშუალება მოგვცა ქრონოლოგიურად წარმოგვედგინა ამ თხზულების გადამუშავების რთული და ხანგრძლივი გზა, რომელიც რაღა თქმა უნდა ქრისტიანული იდეოლოგიის შემდგომი დახვეწისა და მისი განვითარების გარკვეულ პერიოდს V—X სს. ასახავს. ხოლო რაც შეეხება ჰომილიის ავტორობის საკითხს, უდაოდ საინტერესო და ანგარიშგასაწევი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ამ ტექსტის უძველესი რედაქცია (კლარჯული მრავალთავის ტექსტის სახით) მას ეგსევი ალექსანდრიელს მიეკუთვნებს.

ОБ ИСТОЧНИКЕ ОДНОГО ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ,  
ПРИПИСЫВАЕМОМУ ЕВСЕВИЮ АЛЕКСАНДРИЙСКОМУ

Резюме

В древнегрузинских рукописях: А—144 (X в.) и А—70 (XIII в.) сохранены две редакции произведения Евсевия Александрийского «О неделе (воскресении) и бесчинно играющих».

В последнее время в научной литературе появились труды зарубежных авторов (Г. Лафонтен и М. Ван Эсброк) в которых утверждается армянское происхождение грузинских переводов.

В результате сравнительного изучения греческо-армяно-грузинских текстов стало очевидным греческое происхождение грузинских редакций. Древнейший текст многоглава А—144 должен быть переведен до VII века, редакция рукописи А—70 переведена также с греческого, но в X веке.



იოსებ ფლავიოსის თხზულების „იუდეველთა სიძველეთა“  
ქართული თარგმანის არსებული ნუსხები და მათი ბერძნული წყარო

I. არსებული ნუსხები და მათი ურთიერთმიმართება

იოსებ ფლავიოსის თხზულების „მოთხრობანი იუდაებრივისა დასაბამსიტ-  
ყუაობისაჲს“ ანუ „იუდეველთა სიძველეთა“ ქართულმა თარგმანმა ჩვენამდე  
ოთხი სრული ნუსხისა (A-675, ქუთ. 10, S — 315 — 321, S — 372 — 375) და  
ხუთი მეტ-ნაკლები სისრულის ფრაგმენტის (Q-1096, S-4015, S-5365,  
ქუთ. 384, Q-183) სახით მოაღწია.

თხზულების უძველესი ქართული თარგმანი მოთავსებულია XIII ს-ის ხელ-  
ნაწერ A-675-ში. როგორც ჩანს, კ. კეკელიძე დაწვრილებით არ გასცნობია  
ამ ხელნაწერს, რადგან იგი წერდა: „ყველა არსებული ნუსხა პეტრიწის თარგ-  
მანისა მომდინარეობს აფხაზეთის კათალიკოსის ექვთიმე საყვარელიძის ნუს-  
ხიდან, რომლის შესავალში ვკითხულობთ: „იწყებიან სახელითა ღმრთისაჲთა  
და წადინება-ბრძანებითა ღიღისა აფხაზეთისა და ყოვლისა საქართველოჲსა  
პატრიარხისა კათალიკოზისა პატრონისა ეფთჳმისითა“<sup>1</sup>.

ექვთიმე საყვარელიძის ნუსხის ქვეშ კ. კეკელიძე გულისხმობს XVI ს-ის  
ხელნაწერ ქუთ. 10-ს, რომელსაც წინ უძღვის შესხმა აფხაზეთის კათალიკოს-  
ეფთჳმისი, როგორც ამ ნუსხის დამკვეთისა<sup>2</sup>.

ქუთ.-10-ში მოთავსებული ტექსტი მომდინარეობს XIII ს-ის ნუსხის,  
A-675-ის, ტექსტიდან. ერთადერთი, რაც განასხვავებს ქუთ. 10-ის ტექსტს  
A-675-ის ტექსტისაგან, არის მ-ს ზედმეტი ხმარებასიტყვის როგორც შუაში, ასევე  
ბოლოში. ეს მოვლენა არ იყო უცხო XVI ს-ში, როდესაც ძინერციითღა იხმარე-  
ბოდა და მისი თავდაპირველი ფუნქციანელ-ნელა დავიწყებას ეძლეოდა, მაგ.:  
შუწნიერებაჲსა, ყრმაჲკი, რაჲოდენნი...

იმდენად ღიღია XVI ს-ის ხელნაწერში არსებული ტექსტის დამოკიდებუ-  
ლება XIII ს-ის ტექსტზე, რომ იგი იმეორებს ამ უკანასკნელში არსებულ ყვე-  
ლა სახის შეცდომას. მაგალითებზე აქ არ შევჩერდებით, ყურადღებას გავა-  
მახვილებთ მხოლოდ ერთ საკითხზე: A-675 ხელნაწერში მოთავსებული ტექ-  
სტის ბოლო ათი გვერდი (295r — 300v) გვიანდელი დამატებაა. ხელნაწერს  
დართული აქვს მინაწერი: „ქრისტე ღმერთო და წმიდაო იოსიპო, უბოძე  
სწავლა კეთილი მონასა შენსა გიორგის, ამენ და კირიელეისონ“ და ანდერძი:  
„ქრისტე ღმერთო, დიდება ღმერთსა, სრულმყოფელსა ყოველთასა, უზარმა-  
ზარი წიგნი ესე ძლივ და ჭირში შევასწორეთ გადაწერილზე და სრულ-გყავით  
1840-ს, თებერვარის 22-ს ზუგდიდს. ამინ და კირიელეისონ. ღმერთმან შეუნ-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 286—287.

<sup>2</sup> ექვთიმე I საყვარელიძე კათალიკოსობდა 1525—1550 წწ.-ში (Ad-2218).

დოს ჩემ თანამშრომს, ივა-ბერს ხოშტაროვს ყოველნი ცოდვანი მისნი, ნეფსი-  
თნი და უნებლიეთნი და ძვირისთქმითნი აწ და ყოველნი თანამედები“.

თ. ჟორდანიას ამ მინაწერზე დაყრდნობით წერს: «Из позднейших припи-  
сок видно, что по распоряжению монахини царевны Елены (Дадияни?)  
рукопись обновлена рукою некоего Георгия в 1840 г. 22 февр. Снея спи-  
сана копия в м. Зугдиди рукою монаха Ива-Бери Хоштарова»<sup>3</sup>.

A-675 ხელნაწერში არსებულ მინაწერებში ჩვენ არსად არ შეგვხვდვარია  
ელენე დადიანის ხსენება. რაც შეეხება სამეგრელოს მთავარს, დავით დადიანს,  
მას, როგორც ჩანს, აქტიური მონაწილეობა მიუღია XIX ს-ში იოსებ ფლავი-  
ოსის თხზულების გადმოქართულებასა და გავრცელებაში. დავით დადიანი ჩანს  
ინიციატორი 1834 და 1840 წლებში თხზულების უკვე თარგმნილი 15 წიგნის  
გადმოწერა-შესწორებისა და არარსებული უკანასკნელი ხუთი წიგნის ლათი-  
ნურიდან შესრულებული რუსული თარგმანიდან გადმოქართულებისა<sup>4</sup>.

გიორგი, რომელიც სწავლის ბოძებას შესთხოვს ღმერთს და რომლის ხე-  
ლითაც ნაწერია A-675-ის უკანასკნელი 10 გვერდი, შესაძლებელია, არის და-  
ვით დადიანის კაბინეტის პირადი მდივანი, ნაღიაკენარი გიორგი ცხვიტარია,  
რომელსაც მოიხსენიებს იონა მეუნარგია.<sup>5</sup>

რაც შეეხება ანდერძის მეორე ნაწილს, ის ნაწერია დავით დადიანის ხელით.  
ივა-ბერი, რომელიც აქ ნახსენებია როგორც თანამშრომი (ალბათ დ. დადიანი-  
სა, რადგან მისი ხელით არის ეს ანდერძი მიწერილი), იყო დავით დადიანის  
ქართული კანცელარიის მდივანი<sup>6</sup>.

დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ რის საფუძველზე აღადგინეს ზემოთ ხსე-  
ნებულმა პირებმა A-675-ის ნაკლები ბოლო ათი გვერდი. ბუნებრივი იქნე-  
ბოდა, რომ ნაკლები ტექსტი აღედგინათ ყველაზე ადრეული ქართული ნუს-  
ხის, ქუთ. 10-ის მიხედვით. შედარებამ ამ ვარაუდის სისწორე დაამტკიცა: გა-  
ირკვა, რომ ქუთ. 10-ის ტექსტი მთავრდება ზუსტად იქ, სადაც A-675-ში: წ.  
15 თ. 11, 3-ზე. ყველა ის შეცდომა თუ ფონეტიკური ცვლილება, რომელიც დაშ-  
ვებულია XVI ს-ის თარგმანში ამ ათი გვერდის მანძილზე, მეორდება A-675  
-ში. მაგ.: უშუშუფერისა; მისისა მისისა; უფროსლა (თ. 7, 5); ჩუჟვეული; რაჟ-  
ოლენნი (თ. 7, 6). კლეობატრათს (თ. 7, 9). ნაზრახებდეს (უ. ი. აზრახებდეს);  
მიეთხრა რაჟ მეფე (უ. ი. მეფესა) (თ. 7, 10). „დიდთა საძღვევლთა ასწრაფებ-  
და“ თ. 8, 1-ში ორჯერაა გამეორებული. „ვიდა“ „ხედვიდას“ ნაცვლად (თ.  
10, 3) და ა. შ.

A-675-ში არის ქუთ.-10-ისაგან განსხვავებული შეცდომებიც. ისინი A  
675-ის ამ უკანასკნელი 10 გვერდის გადამწერის მიერ დაშვებული შეცდომა  
თუ მისთვის დამახასიათებელი თავისებურებაა. მაგ., თმატაცა (უ. ი. თმათაცა  
თ. 7, 5), „აღექსანდრე“ აღექსანდრას ნაცვლად (თ. 7, 8); იჭნუულობდეს (თ.  
7, 10) და ა. შ. გადამწერი ძალიან ხშირად ხმარობს ზედმეტ ა-ს სიტყვის თავში  
და აორმაგებს ხმოვანს სიტყვის შუაში. მაგ.: აესრეთ, აესეოდენ, აენებად (თ.  
7, 7); მომრგულოობანი, მხოლოოდ (თ. 8, 1). გარდა ამისა, A-675-ის ამ ბოლო  
10 გვერდის გადამწერი რამდენიმე დიალექტურ ფორმასაც გვთავაზობს: იქ სა-

<sup>3</sup> Описание рукописей Тифлисского Церковного Музея составленное О. Д. Жордани-  
ния, книга II, Тифлиси, 1902, с. 150.

<sup>4</sup> ქ ე ქ ე ლ ი ძ ე , დასახელებული ნაშრომი, გვ. 287.

<sup>5</sup> იონა მეუნარგია, სამეგრელო დავით დადიანის დროს, თბილისი, 1939, გვ. 32.

<sup>6</sup> აქვე, გვ. 32.

დაც ქუთ. 10-ში არის „ამისტუს“, „შეაცთუნა“, ეს უკანასკნელი წერს: „მისტუს“, „შეაცთინა“.

როგორც ჩანს, მაშინ, როდესაც XVI ს-ის ნუსხა გადაიწერა XIII ს-ის ნუსხიდან, ეს უკანასკნელი სრული იყო. XIX ს-ში კი, როდესაც აღმოჩნდა, რომ A—675-ს ბოლო დაზიანებული აქვს, მისი შევსება სწორედ XVI ს-ის ტექსტის მეშვეობით მოხდა.

XIX ს-ის ნუსხების, S—315—321-ისა და S—372-375-ის შესახებ კ. კეკელიძე წერს: „პირველი 15 წიგნი ფლაბიოსისა, პეტრიწის მიერ თარგმნილი, იმავე ლათინურიდან მომდინარე რუსული ტექსტის მიხედვით შეუსწორებია დავით ინანიშვილს (S—315—319) და გადაუწერია 1840 წელს აბელ ბაშბეუქოვს (S—372—374). ეს შესწორებული ტექსტი ალაგ-ალაგ შეუსწორებია დავით დიანს“<sup>7</sup>.

ჩვენ ერთმანეთს შევუდარეთ A—675-ში და S—315—319-ში მოთავსებული ტექსტები. S—315—319-ის ტექსტი ზედმიწევნით არის დამოკიდებული A—675-ში მოთავსებულ ტექსტზე და, ეჭვს გარეშეა, რომ იქიდან არის გადაწერილი. საინტერესო სურათს გვთავაზობს S—315—319 იქ, სადაც A—675-ის ტექსტი განსხვავდება თავისი ბერძნული დედნისაგან მთარგმნელისა და გადაწერის მიერ დაშვებული შეცდომების თუ მათ მიერ ტექსტის შეგნებული შემოკლებისა თუ გაგრძობის (რაც საკმაოდ იშვიათია) გამო. ასეთ შემთხვევებში S—315-319 ძირითადად მხარს უჭერს A-675-ს, მაგრამ არცთუ იშვიათად S—315—319 გვთავაზობს სწორ წაკითხვას, მიყვება რა ბერძნულ დედანს<sup>8</sup>, განსხვავებით A—675-ისაგან. მაგრამ ყველა ამგვარ შემთხვევაში, როგორც წესი, თავდაპირველი ჩვენება S—315—319-ის ტექსტისა გადაშლილია და გასწორებულია A—675-ის მიხედვით. მაგ., „შეასმენდა ცოლსა, მეტყუელი, ვითარმედ გინებულ-იქმნა მის მიერ, რამეთუ მრავალგზის წოდებული მის მიერ მოსუმურობად მისტუსს (წ. II თ. 6, 1 A-675 და ქუთ. 10). ეს ადგილი ბერძნულ დედანში, ლათინურიდან მომდინარე რუსულ თარგმანში და S-318-ში სრულად არის წარმოდგენილი: მისტუსის [არა მივიდა მის თანა და ესრეთ ჰკითხვიდა მათ, რაჟსა ბრძანებენ ჰსჯულნი ქმნად ჟამსა მას“. S—318-ის ეს წაკითხვა გადაშლილია დ. დიანის მიერ, ე. ი. ტექსტი ამ ადგილას S-318-ში ამჟამად ნაკლებია ისევე, როგორც A—675-სა და ქუთ.-10-ში. ასევე: ა თ ნ ი უკუე საბანელნი (A—675, ქუთ.-10. წ. 8 თ. 3,6) S—317-ში იყო „ხუთნი“ (ასევეა A, 888-სა<sup>9</sup> და ლათინურში, ტ. 2, გვ. 17). ამჟამად გადაშლილია და არის ისევე, როგორც A—675-ში.

ყოველივე ზემოთქმულიდან, ჩვენი აზრით, შეიძლება შემდეგი დასკვნის გაკეთება: დავით ინანიშვილს, დავით დიანის კარის მღვდელს, უკვე ნათარგმნი 15 წიგნის გადმოწერისას A—675-იდან თუ მისგან მომდინარე რომელიმე სხვა, ჩვენამდე მოუღწეველი ხელნაწერიდან, გვერდით ედო ლათინურიდან თარგმნილი ის რუსული ტექსტი, საიდანაც მან თარგმნა უკანასკნელი ხუთი წიგნი. გადმოწერის პროცესში იგი A—675-ის ტექსტს უდარებდა რუსულ თარგმანს და თუ რაიმე განსხვავებას დაინახავდა, ასწორებდა ტექსტს მის მიხედვით.

<sup>7</sup> კ. კეკელიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 287, სქოლიო.

<sup>8</sup> ლათინურიდან შესრულებული რუსული თარგმანი: «Иосифа Флавия Древности Иудейские, с латинского на российский язык преложенные придворным священником Михаилом Самуиловым, Санктпетербург, 1818, в двух частях.

<sup>9</sup> ბერძნული მაგალითები მოგვყავს შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Josephus, Jewish Antiquities, London, MCMLXI—MCMLXIII, vol. IV—VIII.

ამ სამუშაოს დასრულების შემდეგ ტექსტი მთლიანად გაასწორა დავით დადიანმა. მისთვის A—675-ში მოთავსებული თარგმანი გაცილებით სანდო და ავტორიტეტული იყო (იგი დარწმუნებული იყო, რომ მთარგმნელი არის იოანე პეტრიწი)<sup>10</sup>, ვიდრე ლათინურიდან მომდინარე რუსული თარგმანი. ამიტომ ყველა განსხვავება, რომელიც შენიშნა A—675-სა და S—315—319-ს შორის, მან, თავის მხრივ, კვლავ A—675-ის მიხედვით გაასწორა. აი, რას წერს დ. დადიანი მის მიერ ჩატარებული სამუშაოს შესახებ: „არა უშრომელად მომიპოვეს წიგნი ესე: პირველად დედნისა მოძიებით, მეორედ გარდაწერითა, მესამედ—დედანზედ შესწორებით, მეოთხედ-რუსულზედ გასწორებით“<sup>11</sup>. რუსულისამებრ თავიანდაკ განვკარგე და დედანში მწერალთაგან გარყენილი გაემართე. რაოდენ ძალმაქუნდა, ძუძუს ნათარგმანვეს მივაჩემე, ბერძულის მკოდნეთ გამოკითხვით ვსცან, რომ მათ ენაზე ძალიან ახლოჲს ჩუწნური, ხოლო რუსული ფრიად განსხუავდება ხშირის ნაცუალსახელისა და კულაგ-მოლებითისა უძალითადმდებარის ლექსების მიერ. იქმნების ვინმე ახალი მეცნიერთაგანი დაიწუნოს ეს ენამზისებრისა მიერ აღნაქუსი, [უხშირესად-რე] ძალითად მდებარენი ლექსნი, მაგრამ ეს არაწენის უვიცობისა ძლით, დანაკუჭთებულსა უცხადეს უქმნია სოფლისათვს სიადრე (!) ქართუშლთა ენათა, რომელ უმერყეოდ და შეურევენელად საბუნებოსა ენასა ზედა გარდამოუთარგმნესს ელინებრი დათხზვება და სიტყვითი-სიტყუად ატტიკოს ამას შეუწყვიეს ელინურით ქართულებრ. დ. დადიანი“<sup>12</sup>.

აქ ერთსაც დაგვმატებთ: S—315-319-ის ტექსტი დ. დადიანის და, ალბათ, არა მარტო მის მიერ, არამედ იმ პირის მიერაც, ვინც პირველი 15 წიგნი გადმოიწერა A—675-დან<sup>13</sup>, დიდი გულსმოდგინებით არის შედარებული ზემოთდასახელებულ წყაროებთან და გადამწერის თითქმის ყველა შეცდომა, დამზებული A—675-ში, S—315—319-ში შემჩნეული და გასწორებულია, თუმცა, თავის მხრივ, არც S—315—319 არის დაზღვეული ახალი შეცდომებისაგან.

რაც შეეხება XIX ს-ის სხვა ნუსხებს: S—372—374, Q-1096 (მოიცავს 12 წიგნს), S—4015 (მოიცავს 6 წიგნს) და S—5365 (მოიცავს 2 წიგნს), ისინი მომდინარეობენ S—315—319-ის ნასწორები ვარიანტიდან: თუ S—315—319-ში ჩანს თავდაპირველი ტექსტი, რომელიც ხშირად მისდევს ბერძულ დედანს იქ, სადაც A—675 განსხვავდება მისგან, ზემოთ ჩამოთვლილ ნუსხებში უკვე A-675-ის მიხედვით ნასწორები ტექსტი არის წარმოდგენილი.

დანარჩენი ორი ფრაგმენტიდან ერთ-ერთი, ქუთ. 384, აგრეთვე XIX საუკუნისა და 157 ფურცელს მოიცავს<sup>14</sup>, ხოლო Q—183 მხოლოდ ერთი ფურცელია და XIII—XIV საუკუნეებით თარიღდება<sup>15</sup>. ამ ერთფურცლიან ფრაგმენტში მოთავსებულია მე-14 წიგნის მე-16 თავის მე-3—4-ე მუხლები და სიტყვა-სიტყვით მისდევს A—675-ის შესატყვის ტექსტს. ამგვარად, შეიძლება ვივარაუ-

<sup>10</sup> ნ. მელიქიშვილი, იოსებ ფლავიოსის მთარგმნელის ვინაობისათვის, „იუდეველთა სიძველეთა“ მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, № 4, 1984, გვ. 103—115.

<sup>11</sup> S—315—319-ის შედარებისას A—675-თან ირკვევა, რომ S—315—319 გადაწერის პროცესშივე ჯერ „რუსულზედ არის შესწორებული“ და შემდეგ „დედანზედ გასწორებული“.

<sup>12</sup> S—315, გვ. IV.

<sup>13</sup> დ. დადიანი ზემოთ მოტანილი ადგილის მიხედვით თავის თავზე იღებს მთელ ჩატარებულ სამუშაოს, მაგრამ, მოსალოდნელია, იგი გულისხმობს, რომ თვითონ ხელმძღვანელობდა ყოველივე ამას და არა იმას, რომ იყო უშუალო შემსრულებელი.

<sup>14</sup> ქუთაისის ხელნაწერთა აღწერილობა, II, გვ. 85.

<sup>15</sup> Q—I, გვ. 202.

დოთ, რომ არსებობდა A-675-ის თითქმის თანადროული და მისგან მომდინარე ნუსხა, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია.

## II. თხზულების ძარბული თარგმანის ბერძნული წყარო

იოსებ ფლავიოსის თხზულების „იუდეველთა სიძველეთა“ ქართული თარგმანის<sup>16</sup> შედარებისას ბერძნულ დედანთან ვსარგებლობდით ამ თხზულების ერთ-ერთი უკანასკნელი და ყველაზე სრული გამოცემით, რომელიც დაიწყო თეკერეიმ, ხოლო მისი სიკვდილის შემდეგ გააგრძელეს და დაასრულეს მარკუს-მა და ფელდმანმა<sup>17</sup>.

ბერძნული ტექსტი თავისი დიდი მოცულობის გამო თავდაპირველად ოთხ ნაწილად იყო დაყოფილი და სხვადასხვა კოდექსში დაცული<sup>18</sup>.

I—X წიგნების სხვადასხვა კოდექსში დაცული ბერძნული ტექსტი ერთმანეთისაგან უმნიშვნელოდ განსხვავდება. მართალია, იქმნება კოდექსების გარკვეული დაჯგუფებები, მაგრამ ისინი არამყარია და ხშირად იშლება: სხვადასხვა ჯგუფის კოდექსთა ჩვენებები ხშირად ემთხვევა ერთმანეთს. ამ პირობებში გარკვევა იმისა, თუ რომელ მათგანს უფრო მეტად უჭერს მხარს ქართული თარგმანი, არ ხერხდება. ერთი, რაც შეინიშნება პირველი ათი წიგნის მანძილზე, არის ის, რომ ფლავიოსი, რომელმაც ამ ნაწილში ბიბლიური ტექსტები თვითონ თარგმნა სემიტური ბიბლიიდან<sup>19</sup>, საკუთარ სახელებს ხშირად სემიტური ფორმით წარმოადგენს, თხზულების ქართველი მთარგმნელი კი ხმარობს მისთვის ტრადიციით ცნობილ ბერძნული გზით შემოსულ ფორმას. მაგ.:

ელამოს...ელამელნი (წ. I თ. 6,4)<sup>20</sup> Ἐλαμὸς Ἐλαμαίους (A, 1<sub>143</sub>); Ἀλάμ (LXX)<sup>21</sup>.

რელმოს...რელმელნი (წ. I თ. 6,2) Ῥάμος ... Ῥαμαίους (A, 1<sub>135</sub>); Ῥεγμα (LXX).

თორღამოს...თორღამელნი (წ. I თ. 6,1) Θοργάμη...Θοργαμαίους (A, 1<sub>128</sub>) Θοργαμα (LXX).

რალავოს (წ. I თ. 6,5) Ῥεὸς (A, 1<sub>148</sub>); Ῥαγαν (LXX).

ზარასოს (წ. 2 თ. 7,4) Ἐζελεός (A, 2<sub>178</sub>); Ζάρα (LXX).

გირსომოს (წ. 2 თ. 7,4) Γολγύμης (A, 2<sub>178</sub>); Γηρσών (LXX).

იოახაზოს (წ. 9 თ. 8,1) Ἰωαζόν (A, 9<sub>160</sub>); Ἰωαχάς (LXX).

მგავსი მაგალითები კიდევ ბევრი დაიძებნება ამ ათი წიგნის მანძილზე.

რაც შეეხება თხზულების ბერძნული ტექსტის მეორე ნახევარს (ჩვენ მხოლოდ XI—XV წიგნებს შევეხებით, რადგან ადრეულ ქართულ ნუსხებში უკანასკნელი ხუთი წიგნი—XVI — XX არ არის წარმოდგენილი), აქ თითქოს უფრო

<sup>16</sup> ბერძნულ დედანს შევუღარეთ A—675-ის, როგორც უძველესი და ძირითადი ხელნაწერის, ტექსტი.

<sup>17</sup> Josephus, with an english translation by H. St. J. Thackeray, M. A, Ralph Marcus, PH.D., Lois Feldman. In nine volumes. Jewish Antiquities, IV—IX, London, MCMLXI — MCMLXVI.

<sup>18</sup> Josephus, vol. IV, გვ. XVII.

<sup>19</sup> Josephus, vol. IV, გვ. XIII

<sup>20</sup> ქართული ფორმები მითითებული გვაქვს A—675 ხელნაწერის ჩვენს მიერ გამოსაცემად მომზადებული ტექსტის მიხედვით.

<sup>21</sup> LXX-ის ჩვენებები ამოღებულია: Concordance to the Septuagint, ტ. 2, Supplement, Graz — Austria, 1954.

გარკვეული სურათია: როგორც გამოცემელი რაღაც მარკუსი აღნიშნავს, XI—XX წიგნების მანძილზე იქმნება ასეთი დაჯგუფება: PFV- და AMW. რაც შეეხება L წყაროს, იგი ხან პირველ ჯგუფს მიუდგება, ხან მეორეს. სწორედ ამ L კოდექსში (=Codex Leidensis F 13, XI ან XII საუკ. შეიცავს „იუდეველთა სიძველეთა“ XI—XV წიგნებს)<sup>22</sup> შემავალი ბერძნული ტექსტი ჩანს დედანი ქართული თარგმანის XI—XV წიგნებისა.

იქ, სადაც ქართული თარგმანის ბერძნული დედნის ძირითადი ტექსტისაგან განსხვავებული წაკითხვები მისდევს L კოდექსში მოთავსებულ ტექსტს თუ ამ კოდექსიდან მომდინარე სხვა რომელიღაცა ხელნაწერს, L-ს მხარში უდგანან სხვადასხვა კოდექსები: XI წიგნში AWE, PFAV, XII წიგნში — V, XIII წიგნში—FVW, AME, XIV-ში—F, FAM, FAMW, AMF, AW, XV-ში—F, E, AMW. ე. ი. მუდმივი წევრი ყველა ამ ჯგუფისა არის L და ამის გამო ვვარაუდობთ, რომ ამოსავალი ქართული თარგმანისათვის სწორედ L კოდექსში შემავალი თუ მისგან მომდინარე ტექსტი უნდა ყოფილიყო. სხვა წყაროებთან შედარებით უფრო ხშირად L-ს მხარში უდგას A(Codex bibl. Ambrosianae F 128, XI ს. იგი შეიცავს თხზულების XI—XX წიგნებს).

მოვიტანთ ზემოთქმულის დასასაბუთებელ მაგალითებს.

XI წიგნი:

„და მაჩუენებელმან ერისა ეპისტოლეთამან, მისცნა სალეოსს“ (წ. 11 თ. 5,7) „ერისა“ იკითხება L-შიც: τῷ λαῶ (A, VI, გვ. 394); ძირითად ტექსტში კი ამ ადგილას არის τῷ Θεῷ (A, 11<sub>168</sub>) (= ღმრთისა).

„იყვნეს... მეკრენი ას და ათორმეტნი“ (წ. 11 თ. 3, 10), ასევე ასთორმეტნი არის LA-შიც: δεκαδύο (A, VI, გვ. 346). ძირითად ტექსტში კი არის 110: δὲ ἑκατὸν δέκα (A 11<sub>70</sub>).

„აღდგების მათდა კ უ ა ლ ა დ...“ (წ. 11 თ. 1,3); ძირითად ტექსტში „კუა-ლად“-ის ადგილას არის „ქალაქი“: πόλις (A, 11<sub>9</sub>), ხოლო LAW-ში კი ისევე, როგორც თარგმანში: πάλιν (A, VI, გვ. 318).

წ. 11 თ. 1,3-ში თარგმანში, ისევე როგორც PFLAV-ში, გამოტოვებულია ძირითადი ტექსტის: εἰς τὴν ἰδίαν ἀπελθούσιν πατρίδα (A, 11<sub>12</sub>)=საკუთარი სამშობლოს დატოვება.

წ. 11 თ. 3,5-ში თარგმანისა არის: „აღვირჩევთ და მოვითმენთ“ ისევე, როგორც LA-ში: ἀξιοῦμεν καὶ καρτεροῦμεν (A, VI, გვ. 338). დედნის ძირითად ტექსტში კი არის მხოლოდ „მოვითმენთ“: καρτεροῦμεν (A, 11<sub>52</sub>) და სხვ. მრ.

XII წიგნი:

„რისხვად აღძრა მეფე პტოლემეოს შემოქმედნი, რომელი იყო მამა მართლის მოყუარისა“ (წ. 12 თ. 4, 1).

ასევე PLAW-ში: τὸν Ἐβεργέτην δὲ τὴν πατέρα (A, VII, გვ. 82). ძირითად ტექსტში კი თხრობა წყდება Πτολεμαίων-ზე (A, 12<sub>158</sub>). (შემოქმედი... მართლისმოყუარისა“ აკლია).

„ἀγρίων θύων“ (A, 12<sub>146</sub>) = ველური ვირი. ქართულ თარგმანსა (წ. 12 თ. 3,4) და FLV-ში (A, VII, გვ. 74) ეს ადგილი წარმოდგენილია „ვირის“ გარეშე, მხოლოდ „ველური“.

მ ა ა ფ ი ქალაქის სახელწოდება (წ. 12 თ. 8,3) ძირითად ტექსტში იკითხება როგორც Μελλᾶ (A, 12<sub>340</sub>), FLV-ში კი: Μαάφην (A, VII, გვ. 176).

<sup>22</sup> Josephus, ტ. VI, გვ. VII.

„მიმყვანებელი... მკედართა ათასთაჲ“ (წ. 12 თ. 4,5), ძირითად ტექსტში არის ორი ათასი: **δισχιλίους** (A, 12<sub>180</sub>); FLV-ში კი-ათასი: **χιλίους** (A, VII, გვ. 94).

#### XIII წიგნი:

„კედასა ქალაქად“ (წ. 13 თ. 5,6) ძირითად ტექსტში „ქალაქად“ არ არის: **Κέδασαν** (A, 13<sub>34</sub>), PFLV-ში კი არის: **εἰς Κέδασαν πολιν** (A, VII, გვ. 300).

„ხოლო ბუნებით კეთილად მყოფი და მართალი და უცხოთასა არა გულისმთქუმელი (წ. 13 თ. 4,7). LAMWE Lat.-ში არის ასევე: **ἀλλοτρῶν** (A, VII, გვ. 280). ძირითად ტექსტში კი ამ ადგილას არის—დიდების, ბრწყინვალეების—**τῶν λαμπρῶν** (A, 13<sub>114</sub>).

„ღალი იინელთა დედოფლისა“ (წ. 13 თ. 13, 4). ძირითად ტექსტში იკითხება: **Σαμηνῶν βασιλίσση** (A, 13<sub>371</sub>) (არაბული ტომია); **Γαλιήνων** LW, **Γαλιηνῶν** AME (A, VII, გვ. 410).

უბრძანა ... ალექსანდროს ... ლტოლვაჲ, უკუეთუ ძლევაჲ იქმნეს (წ. 13 თ. 13, 1). ასევე არის LAMWE-სა და Lat.-ში: **εἰς δὴ φυγή γένοιτο** (A, VII, გვ. 400). ძირითად ტექსტში კი ამის ნაცვლად არის „უბრძანა ლტოლვაჲ ფინიკიად:“ **εἰς Φοινίκην** (A, 13<sub>350</sub>).

#### XIV წიგნი:

„პტოლემეოს, ძემისი, და თოლომეოს სოემოესი“ (წ. 14 თ. 8, 1). ძირითად ტექსტში ამ ადგილას იკითხება: **Πτολεμαῖος ὁ Σοαίμου** (A, 14<sub>129</sub>); FL-ში კი ისევეა, როგორც ქართულ თარგმანში: **ὁ σὺδς αὐτοῦ καὶ Θολομαῖος ὁ Σοέμου** (A, VII, გვ. 516).

„ქეფალლიონ, ძმა ანტიპატროესი (წ. 14 თ. 2,3). **καὶ Φαλλίων** (A, 14<sub>33</sub>). **Κεφαλλίων** LA, **Κεφαλιῶν** A<sup>1</sup>WE (A, VII, გვ. 464).

ვარვათა (წ. 14 თ. 1,4) **Ἀρξάχιθ** (A, 14<sub>13</sub>) **Βαρβχιθ** L (A, VII, გვ. 458).

მე-14 წიგნის სარჩევის 31-ე, 32-ე, 35-ე, 37-ე პუნქტები საკმაოდ დიდ განსხვავებას გვიჩვენებენ ბერძნული დედნის ძირითადი ტექსტის სარჩევისაგან და სიტყვა-სიტყვით მისდევენ პირველ ორ შემთხვევაში FL-ს, ხოლო დანარჩენ ორში — L-ს (A, VII, გვ. 726, გვ. 723, გვ. 730).

#### XV წიგნი:

მე-15 წიგნის ბერძნული დედნის ძირითადი ტექსტის სარჩევში არ არის თარგმანის სარჩევის მე-4 — 5 — 11 — 14 — 15 — 18 — 19-ე პუნქტები. ყველა ეს პუნქტი წარმოდგენილია L-ის სარჩევში (A, VIII, გვ. 540—542—544).

ქართული თარგმანისა და FL-ის სარჩევის მე-12 პუნქტი (A, VIII, გვ. 542) ბერძნული ძირითადი ტექსტის სარჩევში სამი პუნქტის სახით არის წარმოდგენილი.

თარგმანისა და L-ის სარჩევთა მე-7 პუნქტი ერთმანეთს მისდევს და ძალიან განსხვავდება ბერძნული ძირითადი ტექსტის სარჩევის შესატყვისი პუნქტისაგან (A, VIII, გვ. 540).

„პაპი“ (წ. 15 თ. 7,4) ძირითად ტექსტში წარმოდგენილია განსხვავებულად: **τε πατέρα** (A, 15<sub>222</sub>), LE-ში კი ასევე: **πάππον** (A, VIII, გვ. 106).

...კაბილოს მიუწერეს (წ. 15 თ. 6,7) **Κύντας Δίδως** (A, 15<sub>195</sub>). **[Καπίνδος** LAME (A, VIII, გვ. 92).

ჯიდევ ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება XI—XV წიგნებიდან, რომლე-

ბიც გაამაგრებენ ჩვენს მოსაზრებას, მაგრამ, ვფიქრობთ, მოტანილიც საკმარისია.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, L კოდექსში შედის „იუდეველთა სიძველეთა“ მხოლოდ XI—XV წიგნები. ეს გარემოება ჩვენთვის მეტად მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა. საქმე იმაშია, რომ უძველესი ქართული ნუსხები — A 675 და ქუთ. — 10 შეიცავენ თხზულების მხოლოდ 15 წიგნს. აქამდე გაურკვეველი იყო ბოლო ხუთი წიგნის საკითხი: არ ყოფილან ისინი ქართულ ენაზე თარგმნილნი თუ ხელნაწერის დაზიანების გამო დაიკარგნენ. ამჟამად, ვფიქრობთ, ნათელი მოეფინა ამ გაურკვეველ სფეროს: თუ წყარო თარგმანის XI—XV წიგნებისა არის L კოდექსში შემაჯავლი ტექსტი, რომელიც მხოლოდ XI—XV წიგნებს მოიცავს, სავარაუდოა, რომ დანარჩენი XVI—XX წიგნები ქართულ ენაზე არც ყოფილა თარგმნილი.

Н. Г. МЕЛИКИШВИЛИ

## ГРУЗИНСКИЕ СПИСКИ И ГРЕЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ПЕРЕВОДА ТРУДА ИОСИФА ФЛАВИЯ «ИУДЕЙСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

### Резюме

Грузинский перевод труда Иосифа Флавия «Иудейские Древности» существует в виде одной редакции: древнейший список относится к тринадцатому веку (A—675), остальные же списки происходят от него и показывают незначительные варианты расхождения.

Удалось установить, что недостающие места древнего перевода восполнены при помощи рукописи XVI века Кутаиси 10.

При сличении списка XIII века с греческим оригиналом выявилось, что в переводе допущены кое-какие отклонения: S 315—319 часто поправляет в таких случаях A—675 на основе русского перевода, сделанного с латинского языка, который не отличается от греческого первоисточника. Затем эти исправленные места претерпели еще одну правку рукою Д. Дадиани опять по A—675. Все остальные списки XIX века представляют собой второй раз исправленный вариант рукописи S 315—319.

Сличение первых десяти книг с греческими оригинальными текстами не дало нам возможности выявить источник грузинского перевода, так-как в этих пределах греческие тексты мало отличаются друг от друга. Что же касается XI—XV книг, выявилось близость с текстом, который содержится в кодексе XI—XII веков (Codex Leidensis F 13). Так-как текст кодекса L содержит только XI—XV книги труда Флавия, можно заключить, что последние пять книг сочинения, которые не представлены в древнегрузинском переводе и участь которых была неясна, не переводились на грузинский язык.



გრიგოლ ღვთისმეტყველის IV სიტყვის კომენტარის ქართული  
ვერსია

(ბერძნულ ვერსიასთან შედარების შედეგები)

ბიზანტიურ ლიტერატურაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა მრავალი კომენტარი არსებობს. ყველაზე უფრო ადრინდელი სქოლიო, რომელიც შემდგომში წყაროდ იქცა გვიანდელ კომენტატორთათვის, არის ანონიმური მითოლოგიური კომენტარი, რომელიც შედგენილია VI საუკუნეში ბერძნულ ენაზე და მიეწერება ნონე პანოპოლელს. ეს კომენტარი ეხება გრიგოლის ოთხ სიტყვას. არსებობს ამ კომენტართა თარგმანი სირიულ, ქართულ და სომხურ ენაზე. ქართულად ნათარგმნია მხოლოდ სამი სიტყვის (XXXIX, XLIII, IV) კომენტარი. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა კომენტარის ქართული ვერსია გამოცემულია ი. აბულაძის მიერ 1941 წ. ენიშკის მოამბის X ნომერში სათაურით „ელინთა ზღაპრობანი“. კომენტართა ქართველ მთარგმნელად ეფერემ მცირეა მიჩნეული.

ამჟერად ჩვენი კვლევის საგანს წარმოადგენს გრიგოლ ნაზიანზელის IV სიტყვის მითოლოგიური კომენტარი. იგი, დანარჩენი ორი სიტყვის კომენტართან ერთად, გამოცემულია ენიშკის მოამბის X ნომერში ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ერთადერთი ხელნაწერის A 1490 მიხედვით. თავდაპირველად ქართულ ენაზე მხოლოდ XXXIX და XLIII სიტყვათა კომენტარები იყო ცნობილი. პირველად პავლე ინგოროყვამ გამოთქვა აზრი, რომ ქართულ ენაზე უნდა არსებებოდა IV სიტყვის კომენტარიც.<sup>1</sup> ც. ი. აბულაძე აღნიშნავს, რომ ხელნაწერთა კოლექციაზე მუშაობისას A ფონდში აღმოჩნდა ერთი ხელნაწერი № 1490, სადაც მოთავსებულია ნონეს კომენტარი. იგი შედგება არა მარტო მანამდე ცნობილი ორი სიტყვის „თარგმანებისაგან“, არამედ აქვეა მესამეც — IV სიტყვის კომენტარი<sup>2</sup>.

ხელნაწერი A 1490 წარმოადგენს გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა კრებულს. თარიღდება XIII საუკუნით. მთარგმნელია ეფრემ მცირე. ამ კრებულს ბოლოში დართული აქვს მითოლოგიური კომენტარები, რომელთა შორის რიგით ბოლო ადგილზეა IV სიტყვის „თარგმანება“. გრიგოლის IV სიტყვის<sup>3</sup> სათაური ქართულად არის: „თქუმული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღუთისმეტყუელისა განდგომილისა ივლიანესთჳს ძეგლის აღწერაჲ და განქიქებაჲ უმჭულოებათა მისთაჲ“<sup>4</sup>. ეს სიტყვა ქართულად ნათარგმნია

1 პ. ინგოროყვა, „რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა“, რუსთაველის კრებული, 1938, გვ. 50.

2 ი. აბულაძე, „ელინთა ზღაპრობანი“, ენიშკის მოამბე, X, 1941, გვ. 3.

3 ბერძნულად IV სიტყვა გამოცემულია PG XXXV, 531—664.

4 კ. ქეჩელიძე, ეტიუდები V, გვ. 33.

დავით ტბელის მიერ და დაცულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის მთელ რიგ კრებულიებში (A 87, S 383, S199, A 16; A 292; A 1338). აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ A 1490-ში, სადაც დაცულია IV სიტყვის კომენტარი, თავად IV სიტყვა არ ჩანს.

IV სიტყვის „თარგმანება“ A 1490-ში შესულია სათაურით: „ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი“. ცნობილია, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველს წარმოთქმული აქვს ორი სიტყვა (IV და V), მიმართული რომის იმპერატორ ივლიანეს წინააღმდეგ, რომელიც განდგომილად იყო წოდებული ქრისტიანთა მიერ. ამ სიტყვებში გრიგოლი ხშირად მიმართავს ანტიკურ მითოლოგიას — იხსენიებს იმ წარმართულ ღვთაებებს, რომლებსაც თავიანთ სცემდა ივლიანე და კულტებს, რომელთა მსახურებაშიც ის იღებდა მონაწილეობას. ბერძნულად არსებობს ორივე სიტყვის მითოლოგიური კომენტარი, ქართულად კი მხოლოდ ერთის. სათაურიდან ჩანს, რომ ეს არის ივლიანეს წინააღმდეგ მიმართული პირველი სიტყვის მითოლოგიური კომენტარი.

ვიდრე ძირითად საკითხზე გადავიდოდეთ, მოკლედ გადმოვცემთ, თუ რა ვითარებაა ბერძნულში IV სიტყვის კომენტარის ტექსტის დადგენისა და გამოცემის თვალსაზრისით. ამ საკითხს დეტალურად ეხება სებასტიან ბროკი წიგნში „ფსევდონონეს მითოლოგიურ სქოლიოთა სირიული ვერსია“<sup>5</sup>. იგი მიუთითებს, რომ ბერძნულ ენაზე IV სიტყვის კომენტარი გამოცემულია PG XXXVI ტომში<sup>6</sup> ერთადერთი ხელნაწერის მიხედვით, რომელსაც პირობითად აღნიშნავს ლიტერით GK<sub>m</sub>. ამ კომენტარის სირიული ვერსიის დადგენისას, რომელსაც ბროკი ამავე წიგნში გამოსცემს, ის იშველიებს კიდევ სამ ბერძნულ ხელნაწერს (GK<sup>a</sup>-British Museum Add, 18231, 971/2 წწ; GK<sup>b</sup>-Princeton, Art Museum 2, XI ს; GK<sup>c</sup>-Cambridge, Trinity College 209; XI ს) და მოჰყავს ამ ხელნაწერთა მასალა სირიული ტექსტის სქოლიოებში.

VI სიტყვის კომენტარის ქართული ვერსიის ბერძნულთან შედარების დროს ჩვენ ძირითადად ვყურდნობოდით PG-ს გამოცემას, ამასთანავე ვითვალისწინებდით სირიული ტექსტის სქოლიოში წარმოდგენილ ბერძნულ მასალასაც.

ჩვენთვის საყურადღებოა აგრეთვე ის დასკვნები, რომლებსაც აკეთებს ბროკი თავის გამოკვლევაში სირიულ ტექსტზე მუშაობისას. ეს დასკვნები ძირითადად ეხება სხვადასხვაენოვან თარგმანთა ურთიერთმიმართებას და დამოკიდებულებას ბერძნულ ვერსიაზე. ბროკი აღნიშნავს, რომ თავდაპირველმა ბერძნულმა დედანმა განიცადა სხვადასხვა სახის გადაკეთებანი ვრცელი ჩამატებებისა და ანტიწარმართული ინტერპოლაციების სახით და მოგვცა სრულიად განსხვავებული ტექსტუალური ტრადიცია, რომელიც თავს იჩენს დღეისათვის ცნობილ ბერძნულ ხელნაწერებში. კომენტართა სირიული და სომხური ვერსია, რომელიც შექმნილია კომენტართა შედგენიდან ერთი საუკუნის შემდეგ და მომდინარეობს ორიგინალური ბერძნული ტექსტიდან, გაცილებით სრულ წარმოდგენას გვიქმნის კომენტართა თავდაპირველი, ორიგინალური ტექსტის შედგენილობაზე, ვიდრე დღეისათვის ცნობილი ბერძნული ვერსია. ქართულ ვერსიას ბროკი არ იცნობს.

კომენტართა ქართულ ვერსიაზე მუშაობისას ჩვენ გავითვალისწინეთ ბროკის ზემოთ მოტანილი დასკვნა და შევეცადეთ დაგვეკავშირებინა მასთან ქარ-

<sup>5</sup> S. B rock, *The Syriac Version of the Pseudo—Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, 1971.

<sup>6</sup> PG XXXVI, col. 985—1036.

თული მასალა და გაგვერკვია, რომელ მთარგმნელობით ტრადიციას მისდევს ქართული ვერსია.

ბროკის დაკვირვებით, ბერძნულ ტექსტში არის ანტიწარმართული ეპითეტები და ინტერპოლაციები, რომლებიც შესაბამის სირიულ და სომხურ ტექსტში არ გვხვდება. ნაკლებად საფიქრებელია, აღნიშნავს ბროკი, რომ სირიულ ან სომეხ მთარგმნელს გამოორჩენოდა, ან სპეციალურად გამოეტოვებინა ამგვარი ადგილები და მიიჩნევს მათ ბერძნულ დედანში გვიანდელ ჩამატებებად<sup>7</sup>.

ამგვარი ჩამატებები ორი სახისაა:

1. ანტიწარმართული ეპითეტები და ფრაზები.

2. თავად გადამწერის მიერ გაკეთებული ჩამატებანი საკუთარი ცოდნის საფუძველზე.

შევიჩერდეთ პირველზე და ვნახოთ, თუ რა სურათია ამ თვალსაზრისით ქართულ ვერსიაში.

ქართული ვერსიის მთარგმნელს ხშირად გადმოაქვს ბერძნულში ჩასმული ანტიწარმართული ფრაზები.

ქართული ვერსიის 79—ე თხრობაში ბერძნული ფრაზის — „*μᾶλλον δὲ τῆ μαγειείᾳ*“ (77) შესაბამისად ვხვდებით „ველოვნებითა გრძნებისათა“.

91-ე თხრობაში ბერძნული ფრაზა „*δ Ζεὺς γενόμενος ἀετὸς διὰ μαγυρείας τινός*“ — ქართულში თარგმნილია: „ზევს არწივ ექმნა გრძნებითა“ (92).

ბერძნული ვერსიის 68-ე თხრობაში ანტიწარმართული ფრაზა: „*καθὰς μυσθεύουσιν οἱ πλανώμενοι Ἑλληγες*“ ქართულში გადმოტანილია — „ვითარ იგი ზღაპრობენ“ (66).

აგრეთვე 91-ე თხრობის ფრაზა: „*τὰλλα μυσρία καὶ πράξας διὰ φιληθόντων καὶ λαγύειαν*“ — ქართულშია „სხუა მრავალფერ თითოსახეთათჳს მიზეზთა არა წოდებისათა“ (92).

როგორც ვხედავთ, ბოლო ორი მაგალითი არ წარმოადგენს ბერძნული ფრაზის სიტყვასიტყვით თარგმანს, მაგრამ ზემოთ მოტანილ ქართულ ფრაზებში შენარჩუნებულია ანტიწარმართული შინაარსი და შესაბამისად ამ ფრაზათა ფუნქციაც.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ბროკის მიერ მოტანილი ბერძნული ტექსტის ანტიწარმართული ფრაზების<sup>8</sup> ნაწილს (თხრობებიდან: 43, 81, 83) შესატყვისი ქართული თარგმანი არა აქვთ. სამაგიეროდ, ქართულ ვერსიაში ვხვდებით მაგალითებს, რომლებშიც კარგად ჩანს თავად ქართველი მთარგმნელის ანტიწარმართული დამოკიდებულება იმ მასალისადმი, რომელიც მას გადმოაქვს ქართულ ენაზე.

ქართველი მთარგმნელი *οἱ Ἑλληγες* — „ელინებს“ საკუთარი სახელით არ იხსენიებს და უწოდებს მათ „წარმართვეს“ (79). მათ ღმერთებს (*οἱ θεοί*) — „კერპებს“ (43), ზოლო თხზულებებს (*ποιήματα, τῶ*) — „ზღაპრობებს“ (79).

მე-16 თხრობაში, სადაც ლაპარაკია კლემენტის ამბრაკიელზე, რომელმაც თავი მოიკლა მის შემდეგ, რაც წიკითხა პლატონის დიალოგი „ფედონი“, ქართულ თარგმანში დართულია, რომ იგი „მოკუდა პირუტყულად“.

ცალკე შევიჩერდებით ქართული ვერსიის მე-80 თხრობაზე, რომლის შესაბამისია ბერძნული ვერსიის 78-ე თხრობა.

<sup>7</sup> S. Brock, *The Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Le Muséon LXXIX, 3—4, 1966, გვ. 421.

<sup>8</sup> იხ. S. Brock, „*The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, გვ. 26.

78-ე თხრობის თარგმანია:

„ორფიკულ თხზულებებში სხვა მრავალ სახელთა შორის შესულია ორი: ერთია ფანესი, რომელსაც უკანალზე ფალოსი ჰქონდა შებმული. ამბობენ, რომ ის იყო მამამთავარი ცხოველყოფილური ძალისა. ასევე ერიკაპაიოსზეც ამბობენ, რომ ის იყო სხვა ძალის მამამთავარი“. ამას მოსდევს მოკლედ გადმოცემული ამბავი კრონოსის შვილთშთანმთქმელობის შესახებ.

ქართულ ვერსიაში ამ თხრობის ნაცვლად ვხვდებით ფრაზას: „ამისვე ორფეოსგან განქიქების ბილწებაა რამდე საძნაურ აღსაწერელად შვილთშთანმთქმელობითურთ კრონოსით“.

როგორც ვხედავთ, ქართველი მთარგმნელისათვის „საძნაურ აღსაწერელად“ არის ფანესისა და ერიკაპაიოსის „ბილწება“. იგი საერთოდ თავს არიდებს ამ თხრობის თარგმნას და მხოლოდ ზემოთ მოტანილი მინიშნებით კმაყოფილდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ბროკი ბერძნულ დედანში გვიანდელ ჩამატებებად მიიჩნევს არა მარტო ანტიწარმართულ ფრაზებსა და ეპითეტებს, არამედ ბერძნული ტექსტის ზოგ ადგილსაც, რომელთა თარგმანი სირიულ და სომხურ ვერსიაში არ ჩანს. ის ფიქრობს, რომ ეს უნდა იყოს გადამწერთა მიერ გაკეთებული გვიანდელი ინტერპოლაციები ბერძნულ დედანში. ამგვარი ჩამატებები: 50-ე თხრობაში, სადაც ლაპარაკია პატარეკული ქიმერის შესახებ. სირიულსა და სომხურ თარგმანებში უბრალოდაა ნათქვამი, რომ ბელეროფონტმა მოკლა ქიმერა. ხოლო ბერძნულში დაწვრილებითაა აღწერილი, თუ როგორ მოხდა ეს. ქართული ვერსია ამ შემთხვევაში ბერძნულს უჭერს მხარს:

‘Υστερον δὲ ἐλθὼν ὁ Βελλεροφόντης, ἔχων τὸν Πήγασον ἵππον, ἐτεχνάσατο καὶ τῇ θόρατι αὐτοῦ περιεῖναι σφαῖραν μολίβδου καὶ ἐμβαλεῖν εἰς τὸ στόμα τῆς χίμαιρας. Ἐλθὼν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς ὁ μολίβδος, καὶ ἐχώνευσε τὰ σπλάγγνα αὐτῆς καὶ οἴστας ἀπέκτεινε τὴν χίμαιραν.

„ხოლო უკუანაასკნელ ველეროფონტის მოიპოვა ცხენი პილასსოა და შექმნა გრგოლი ბრპენისაჲ და აღაცუა წუერსა პორლისა თუსისასა და შთაუგდო პირსა მგეცისასა და განიდნო [რაჲ] ბრპენი ცეცხლ-მცენარეობისაგან მისისა, შეწუნა ნაწლევნი მი ] სნი და მოაკუდინა იგი“.

ბერძნული ვერსიის 91-ე თხრობაში სეზბარია ზევსის მეტამორფოზებზე. სირიულსა და სომხურ თარგმანებში თხრობა წყდება იქ, სადაც ზევსი გადაიქცევა გედად. ხოლო ბერძნულში ტექსტი გრძელდება და ჩამოთვლილია ზევსის სხვა სახეცვლილებებიც. ასევეა ქართულშიც:

πάλιν ταυρος γενόμενος τὴν Πασίφαίν ἐπόρνευσε σάτυρος δὲ γενόμενος...

კუალად ვაც [...სი] იანესთჳს და სატკრ (92).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველ მთარგმნელს არა მარტო გადმოაქვს ბერძნული ტექსტის ინტერპოლირებული ადგილები, არამედ თავადაც აკეთებს კომენტარის ტექსტში ჩანართებს. ეს ჩანართები ძირითადად განმარტებით ხასიათს ატარებენ და ხსნიან ამა თუ იმ ბერძნული სიტყვის მნიშვნელობას. ასეთ დროს ქართულ ტექსტში გადმოტანილია ბერძნული სიტყვა ქართული დაწვრილობით და შემდეგ განმარტებულია ის სიტყვა ქართულად. ამის მაგალითები:

„სახელ ედვა მას ვუთვნოს, რომელ არს [ვარის] დამკლველი“<sup>9</sup> (41).

<sup>9</sup> ბერძნულ ტექსტში გვაქვს „βουθοίνας“, რაც ნიშნავს „ხარის მჭამელს“. როგორც ჩანს

„ამისათვის ტრიესპეროს ეწოდა, რომელი-ესე სამ ღამედ გამოითარგმანე-ბის“ (42).

„კავსიტავრო... ესე იგი არს დამწუველ კუროთა“ (43).

„კვკლოფს ეწოდა, რომელ არს მრგულა“. (63).

„ცხოვართა საძოვნელ, რომელსა ეწოდების მილოვატო“. (28).

ქართველი მთარგმნელის დამატებად მიგვაჩნია 29-ე თხრობაში ტრიბონის განმარტება. ამ თხრობაში საუბარია კინიკოს ფილოსოფოსზე, რომელიც ქარიზმალს გადარჩენილი, მადლობას სწირავს ბედს, რომ გადაურჩინა ტრიბონი. ქართულ ტექსტში ვხვდებით ტრიბონის განმარტებას, რომელიც არ არის კომენტარის არც ბერძნულ და არც სხვაენოვან ტექსტში — „ტრიონი უწოდიან შესამოსე[ლსა] ბალნისასა, საფილოსოფოსოდ განწესებულსა“.

ამგვარად, ფაქტი ქართულ ვერსიაში ისეთი ადგილების არსებობისა, რომლებიც გვიანდელ ჩამატებებად არის მიჩნეული ბერძნულ ვერსიაში, მიგვანიშნებს, რომ ქართული თარგმანი წარმოადგენს ბერძნული ტექსტის გვიანდელი რედაქციის თარგმანს. ქართული თარგმანი შესრულდა მას შემდეგ, რაც გაჩნდა გვიანდელი ბერძნული ვერსია. და თუ სირიული და სომხური თარგმანები თავდაპირველ ბერძნულ რედაქციას უკავშირდება, ქართულ თარგმანს გვიანდელ ბერძნულ ვერსიასთან აქვს მიმართება. მაგრამ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართული ვერსია არ წარმოადგენს გვიანდელი ბერძნული რედაქციის სიტყვა-სიტყვით თარგმანს. ქართული ვერსიის ცალკეული თხრობები შედარებით მოკლეა, მათში კონკრეტულადაა გადმოცემული ის ძირითადი, რაც ბერძნული ვერსიის თხრობაში ვრცელადაა ნაამბობი. ქართულ ვერსიაში გამოტოვებულია რამდენიმე ეპიზოდი, რომელიც არის ბერძნულში. ქართველი მთარგმნელი აკეთებს საკუთარ ჩანართებს ბერძნულ ტექსტში. ქართულ ვერსიაში ამა თუ იმ თხრობის გაერთიანების ან, პირიქით, დაქუცმაცების გამო, თრხობათა რიგი არ ემთხვევა ბერძნულ ვერსიაში თხრობათა თანმიმდევრობას.

კომენტართა ბერძნული და ქართული ტექსტების შედარების დროს გამოვლინდა მთელი რიგი შეცდომები, რომლებსაც უხვად ვხვდებით ქართულ ვერსიაში. ამის მიზეზი ქართველი მთარგმნელის მიერ ბერძნული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილის არასწორი გაგება და ზოგიერთი სიტყვის მცდარი ამოკითხვა უნდა იყოს. ამგვარი შეცდომები სხვადასხვა სახისაა:

1. ქართულ ტექსტში ხშირია ბერძნულ საკუთარ სახელთა დამახინჯების მაგალითები. ამის მიზეზია ის, რომ ბერძნული ენის გარკვეული გრამატიკული ერთეული (წინდებული, ნაწილაკი, კავშირი) მიჩნეულია მთარგმნელის მიერ საკუთარი სახელის ფუძედ და ამიტომ სახელთან ერთად შერწყმულად არის გადმოტანილი ქართულში:

ნπδ Πάριδας (8) — „კობარიდოჲსგან“, უნდა იყოს „პარისისგან“; και Μέλιτος — (13) — „კემელიტოს“, უნდა იყოს „და მელიტოსი“; και Φαλαρίδος — (48) „კეფალარიდო“, უნდა იყოს „და ფალარისი“; μὲν Ἀλκᾶς (85) „მენელაოსი“, (86) უნდა იყოს „ალოეჲსი კი“...

აგრეთვე შერწყმულადაა გადმოტანილი ქართულში „Φαρίαν ἄρισον“. „ἄρισον“ — „კუნძული“ უთარგმნელადაა დატოვებული და ქართულ ტექსტში ნაცვლად „ფაროსის კუნძულისა“ გვხვდება „ფარონისონი“ (3).

2. ქართველი მთარგმნელი ზოგ შემთხვევაში საკუთარ სახელს ვერ არჩევს საზოგადო სახელისაგან და ცდილობს ქართულად თარგმნოს ეს სიტყვა.

ქართველ მთარგმნელს აერია ეს სიტყვა მასთან ჟღერადობით ახლოს მდგომ სიტყვასთან „βιήμισιτος“, რაც ნიშნავს ხარის დაკვლას, მსხვერპლად შეწირვას.

**Κράτης** (28) — „კრატესი“, არის საკუთარი სახელი. ქართველი მთარგმნელი მიიჩნევს მას არსებით სახელად **τὸ κράτης**, რაც ნიშნავს „ძალას“, „ხელისუფლებას“, „სიძლიერეს“ და ამის გამო საკუთარი სახელის ნაცვლად ქართულ ტექსტში გვაქვს „მპყრობელი“.

ასევე ურევს ქართველი მთარგმნელი საკუთარ სახელს **Πήλλης** — „პოლესი“ (72) ბერძნულ **πολύς, πολλή, πολύ**, რაც ნიშნავს „ბევრი“, „მრავალი“, და ქართულ ტექსტში საკუთარი სახელის ნაცვლად ვხვდებით „მრავალთა“.

საკუთარი სახელი **Ἐχეთος** (48) — „ეხეტოსი“ არეულია ბგერობრივად მასთან ახლო მდგომ ზმნაში **ἔχω** და ქართულში საკუთარი სახელის მაგივრად ვხვდებით ზმნას: „მივიღიეს“.

აგრეთვე საკუთარი სახელის **Οἰνύς** (3) — „ოინესის“ ნაცვლად ქართულ თარგმანში არის სიტყვა „სიზმრივ“. თავისი უღერადობით **Οἰνύς** უახლოვდება ბერძნულ სიტყვას **τὸ θῆαρ**, რაც ნიშნავს „სიზმარს“, „ჩვენებას“ - ვფიქრობთ, ამ ორი სიტყვის ერთმანეთში არევის გამო მოუვიდა ამ შემთხვევაში ქართველ მთარგმნელს შეცდომა.

ბერძნულ ტექსტში ვხვდებით საკუთარი სახელი **ἡ Ἠπειρος** (48) „ეპიროსი“. ეს არის საბერძნეთის ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილი. მაგრამ ბერძნულში არსებობს აგრეთვე საზოგადო სახელი **ἡ ἡπειρος**, რაც ნიშნავს „ხმელეთს“. ქართველი მთარგმნელისათვის, როგორც ჩანს, ცნობილია ბერძნული სიტყვის ეს მნიშვნელობა და ტექსტში ნაცვლად საკუთარი სახელისა „ეპიროსი“, ვხვდებით „ხმელი“.

3. ქართულ ტექსტში ვხვდებით საპირისპირო შემთხვევებსაც, როდესაც საზოგადო სახელი მიჩნეულია ქართველი მთარგმნელის მიერ საკუთარ სახელად და უთარგმნელად არის გადმოტანილი ბერძნული ტექსტიდან.

ბერძნული სიტყვა **πανήμερος**, რაც ნიშნავს „მთელი დღე“, ქართველ მთარგმნელს მიჩნეული აქვს საკუთარ სახელად და უთარგმნელად გადმოაქვს ტექსტში — „პანიმირი“ (31).

აგრეთვე საკუთარ სახელადაა მიჩნეული ბერძნული სიტყვა **τὸ κέρδος** (90), რაც ნიშნავს „შემოსავალს“, „მოგებას“ და ამიტომ ქართულ თარგმანში უთარგმნელადაა გადმოტანილი — „კერდოს“ (91).

4. უთარგმნელადაა დატოვებული მთელი რიგი ბერძნული სიტყვებისა:

<b>τὸ κίνειον</b>	(13) — კონიაჲ — საწამლავი მცენარე
<b>ὁ κολισός</b>	(63) — კოლკოსი (61) — ჭკა
<b>τὸ καιχῦλιον</b>	(66) — კოხლიოჲ (64) — ნიჟარა
<b>ὁ κρήκος</b>	(81) — კროკო (82) — ზაფრანა
<b>τὸ ῥόδιον</b>	(81) — როდო (82) — ვარდი
<b>ὁ λῶτος</b>	(81) — ლოტო (82) — ლოტოსი
<b>ὁ κύνκος</b>	(91) — კუნკოს (92) — გელი

5. ქართულ ტექსტში მთელი რიგი ბერძნული სიტყვებისა არასწორი თარგმანითაა წარმოდგენილი:

ბერძნულ სიტყვას **κυσθή, ἡ** (54), რაც ნიშნავს „მუზარადს“, ქართველი მთარგმნელი ურევს მსგავსი უღერადობის ბერძნულ სიტყვაში **κύων, ὁ, ἡ**, რაც ნიშნავს „ძაღლს“. ამიტომ 37-ე თხზრობაში ნაცვლად „მუზარადისა“, სრულიად უადვილოდ ჩნდება სიტყვა „ძაღლი“.

ქართველ მთარგმნელს არეული აქვს ერთმანეთში ორი სიტყვა — **ῥεῖνός** (3) — (65) „მთიანი“ და **ῥοός, ὁ** — „საზღვარი“. ნაცვლად **ῥεῖνός** — ის

შესატყვისი „მთიანი“-სა, ქართულში ვხვდებით მცდარ თარგმანს — „საზღვა-რი“ (63).

ასევე სიტყვა *μέρις*, τó (73), რაც ნიშნავს „ნაწილს“, შეცდომით არის თარგმნილი, როგორც „ნათესავი“ (75). როგორც ჩანს, აქ მოხდა არევა ორ ბერძნულ სიტყვას შორის — *μέρις* და *φένος*, τó, რომლებიც დაწერილობით გვანან ერთმანეთს.

ბერძნული სიტყვა *ἄρμα*, τó (67) „ეტლი“ — ქართველ მთარგმნელს გადმოაქვს სიტყვით „სახლი“. *χᾶος*, τó (76) — „ქაოსი“ — როგორც „ჰაერი“ (78).

საკუთარი სახელის *Ἰδλή* (3) — „იოლეს“ შესატყვისად ქართულ თარგმანში ვხვდებით „ირა“-ს, რაც აშკარა შეცდომაა. მართალია, ქართველ მთარგმნელს ახასიათებს ბერძნულ საკუთარ სახელთა თავისებური გადმოტანა ქართულად, მაგრამ „ირა“ ყველგან გვხვდება „ჰერას“ შესატყვისად ქართულ ტექსტში. ასე რომ „იოლეს“ ნაცვლად „ირას“ გაჩენა ტექსტში მთარგმნელის აშკარა დაუღევრობაა.

აგრეთვე ფრაზა *ἰδικήν τινα δνάμιον* ქართულ ტექსტში არის „მსაჯულად ძლიერებისა“. აქ სიტყვა *ἰδικήν* (მისი საწყისი ფორმაა *ἰδικος*, 3, და ნიშნავს „თავისებურს“) აშკარად არეულია ბერძნულ სიტყვაში *δική*, რაც ნიშნავს „სამართალს“, „კანონიერებას“, „მართლმსაჯულებას“ და ეს არის სწორედ მცდარი თარგმანის მიზეზი. ბერძნულის შესატყვისი ქართული იქნებოდა: „თავისებური ძლიერება“.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა მითოლოგიური კომენტარების მთარგმნელად ეფრემ მცირეა მიჩნეული. IV სიტყვის მითოლოგიური კომენტარის ბერძნულთან მიმართების კვლევამ, ვფიქრობთ, ეჭვის ქვეშ დააყენა ამ ტექსტის მთარგმნელად ეფრემის მიჩნევის საკითხი. ამ ეჭვის გამოთქმის უპირველესი საფუძველი ის არის, რომ ქართულ ტექსტში გამოვლინდა საკმაოდ ბევრი უზუსტობა, რომლებიც აშკარად მთარგმნელისეული შეცდომებია: საკუთარი სახელი მიჩნეულია საზოგადოდ და თარგმნილია. საზოგადო სახელი გაგებულია, როგორც საკუთარი და უთარგმნელადაა დატოვებული. ზმნა და საზოგადო სახელი ერთმანეთშია არეული; კავშირი, წინდებული, ნაწილაკი სახელის ფუძედაა მიჩნეული და შერწყმულადაა გადმოტანილი საკუთარ სახელთან ერთად; ბერძნული სიტყვა თარგმნილია არა იმ მნიშვნელობით, რომელსაც კონტექსტი მოითხოვს, არამედ სულ სხვა მნიშვნელობით. ამგვარი შეცდომების გამო ზოგიერთი თხრობის შინაარსი სრულიად შეცვლილია და ზოგჯერ აზრსაც კარგავს. იმის ნაცვლად, რომ კომენტარმა ნათელი მოჰფინოს ძირითადი ტექსტის ზოგიერთ ადგილს, ის კიდევ უფრო ბუნდოვანს ხდის მას.

ეს უზუსტობანი და ხარვეზები აშკარად მთარგმნელისეული შეცდომებია. ძალაუნებურად დაისმის კითხვა: შეიძლება ამგვარი შეცდომები დაეშვა ეფრემ მცირეს, ბერძნულ ენაში კარგად გაწაფულ მთარგმნელს? დღეისათვის შესწავლილ და გამოკვლეულ ეფრემისეულ თარგმანებში ამგვარი შეცდომები არ გვხვდება<sup>10</sup>. აღსანიშნავია ისიც, რომ IV სიტყვის მითოლოგიური კომენტარის ბერძნული ტექსტი ძალიან მარტივია, არავითარი რთული ტერმინები ან გაუგებარი სინტაქსური კონსტრუქციები მასში არ არის.

<sup>10</sup> აღსანიშნავია, რომ გრიგოლის XXXIX და XLIII სიტყვათა მითოლოგიური კომენტარების ქართულ თარგმანში ამგვარი შეცდომები არ არის. მათი ქართული მთარგმნელის ვინაობის საკითხი ცალკე კვლევას საჭიროებს.

ამგვარად, დღემდე შესწავლილი ეფრემისეული თარგმანების მაღალი დონე, ვფიქრობთ, ეჭვის ქვეშ აყენებს გრიგოლის IV სიტყვის კომენტარის ეფრემისეულად მიჩნევის მოსაზრებას.

ამ მოსაზრების ძირითადი არგუმენტია ის, რომ IV სიტყვის კომენტარი ეფრემ მცირისეულ თარგმანთა კრებულშია მოთავსებული. ამ ხელნაწერში (1490) დაცულია გრიგოლ დვთისმეტყველის 16 სიტყვა.

ცნობილია, რომ ბერძნულად არსებობდა ამ წტიპის ხელნაწერები, გრიგოლის 16-სიტყვიანი ლიტურგიკული კრებულები, რომლებიც საეკლესიო პრაქტიკაში გამოიყენებოდა<sup>11</sup>. ამ კრებულში თავი მოიყარა იმ ჰომილიებმა, რომლებიც საეკლესიო დღესასწაულებზე ავსებდნენ სახარების საკითხავებს. ამ სიტყვებს ეწოდათ *οἱ ἀναγινωσχαίμνοι λόγοι*. დადგინდა ამ კრებულში სიტყვათა გარკვეული თანმიმდევრობაც, რომელიც შეესაბამებოდა ბერძნული საეკლესიო წლის დღესასწაულთა რიგს. ლიტურგიკულ კრებულში გრიგოლის XXXIX და XLIII სიტყვები შესულია, ხოლო IV სიტყვა — არა. ამიტომაც გრიგოლის ლიტურგიკულ კრებულებში დაცულია მხოლოდ XXXIX და XLIII სიტყვათა კომენტარები. ამ ტიპის ბერძნული ხელნაწერებია:

Athous 1783 [20 Φιλισθέα] XIII ს.

Oxoniensis Bodl. Barocc. Gr. 236, XII ს.

Oxoniensis Bodl. Laudianus Gr. 37, XII ს.

Vaticanus Gr. 1947, XI ს.

Vaticanus Reginae Gr. 19, XI ს.<sup>12</sup>

გრიგოლის სიტყვათა ქართული თარგმანების შემცველ ხელნაწერებში დაცული ანდერძ-მინაწერებიდან ირკვევა, რომ ეფრემს ხელი მოუკიდია ამ ტიპის კრებულის თარგმნისათვის კვირიკე ალექსანდრიელის დავალებით („ხოლო აწ ვითარ-იგი უწყის თავადმან ჭეშმარიტებამან, პირუელშობისა ჩემისა მრავალთაგან საანჯმნოქმნილსა გუაყვედრებდეს ბერძენნი. და მათთა ყუედრებათაგან ბერძან კურიკე ალექსანდრიელმან მრავალთა წელთა მძძავრა და კადნიერ მყო მე ახლად თარგმნად ათექუსმეტთა სადღესასწაულთა“ (A 292, 282v).

ზემოთ დასახელებულ ეფრემისეულ თარგმანთა კრებულები იერ. 13, 8, 43, 15, გელ. 9, A 109, S 369, აგრეთვე A 1490-ც გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული კრებულის ეფრემისეულ თარგმანს წარმოადგენენ, ოღონდ თავბოლო ნაკლულობის გამო ყველა ხელნაწერში 16-ვე სიტყვა არ არის დაცული. A 109-სა და იერ. 43 ხელნაწერებში, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, გრიგოლის 16 ჰომილიას ბოლოში ერთვის XXXIX და XLIII სიტყვათა მითოლოგიური კომენტარები. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასეთივე ვითარებაა ბერძნულ ხელნაწერებშიც. ამგვარად, ვფიქრობთ, ნაკლებადაა დასაშვები, ეფრემ მცირეს თარგმნისას ხელთ ჰქონოდა ისეთი ბერძნული ლიტურგიკული კრებული, რომელშიც IV სიტყვის კომენტარი იქნებოდა დაცული. ამიტომ, ვვარაუდობთ, რომ IV სიტყვის კომენტარი შემთხვევითაა მოხვედრილი ეფრემისეულ თარგმანთა კრებულში. ეს, ვფიქრობთ, ხსნის იმ ძირითად არგუმენტს, რომლის მიხედვითაც IV სიტყვის კომენტარის მთარგმნელად ეფრემ მცირეა მიჩნეული. ამასთანავე აქვე აღვნიშნავთ, რომ, როგორც ჩანს,

<sup>11</sup> G. Galavaris, The Illustrations of the fitargical Homilies of Gregory Natianzenus, Princeton 1969, გვ. 10.

<sup>12</sup> I. Sajdak, Historia Critica Scholiastarum et Commentatorum Gregorii Nazianzeni, Meletemata Patristica I, Cracow, 1914, გვ. 121—122, 142.



გრიგოლის სიტყვათა მითოლოგიური კომენტარების ქართულად თარგმნა მხოლოდ ერთ სახელს არ უკავშირდება, რადგან კიდევ ორ ხელნაწერში (A 80 და 518), გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა ექვთიმე მთაწმიდლისეულ თარგმანთა კრებულებში, გამოვლინდა XXXIX სიტყვის კომენტარის ახალი ფრაგმენტი.

XXXIX და XLIII სიტყვათა მითოლოგიური კომენტარების ქართული ტექსტების შესწავლა, აგრეთვე IV სიტყვის კომენტარის სტილისა და ენობრივი თავისებურებების კვლევა ეფრემის თარგმანებთან მიმართებით, ვფიქრობთ, შუქს მოჰფენს IV სიტყვის კომენტარის მთარგმნელის ვინაობის საკითხს.

### Т. З. ОТХМЕЗУРИ

## ГРУЗИНСКАЯ ВЕРСИЯ МИФОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ IV РЕЧИ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

(Результаты сравнения с греческим текстом)

### Резюме

Мифологические комментарии Псевдо-Нонна составлены в VI веке на греческом языке и относятся к четырем речам Григория Богослова. Существуют переводы этих комментариев на сирийский, грузинский и армянский языки. Автором грузинского перевода считают Ефрема Мцире.

Мифологический комментарий IV речи находится в рукописи А 1490, которая представляет собой сборник речей Григория Богослова и датируется XIII веком.

Грузинская версия комментариев является переводом поздней греческой редакции, на что указывают существующие в грузинском тексте антиязыческие фразы и разного типа интерполяции.

Сравнение грузинской версии с греческим текстом выявило ряд грубых ошибок в грузинском переводе. Исходя из этого, возникает сомнение, что перевод комментария IV речи был сделан Ефремом Мцире.

По-видимому, существовало несколько переводов мифологических комментариев на грузинский язык, на что указывает существование в рукописях А 80 и А 518 неизвестной до настоящего времени части версии перевода древнейшей редакции мифологического комментария XXXIX речи.

მეცნიერებათა კლასიფიკაცია ამონიოს ერმისის მოძღვრებაში

ამონიოს ერმისის (V ს.) მიერ გარკვეულია ფილოსოფიის რაობა და განსაზღვრულია მისი, როგორც უმაღლესი ცოდნის, სიკეთე. ბიზანტიელი ფილოსოფოსი ყურადღებას ამახვილებს ფილოსოფიის მიმართებაზე მეცნიერებასთან, მის მიერ მოცემულია მეცნიერებათა კლასიფიკაცია. ამონიოსის მოძღვრებაში მეცნიერება ფილოსოფიისაგან დიფერენცირებული არ არის. მათი გამიჯვნა ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა. მეცნიერების ყოველი დარგი ფილოსოფიად ცხადდება. ყოველგვარი ცოდნის ამოსავალი პრინციპები ფილოსოფიაში იყრის თავს, ვინაიდან ყოველგვარ ცოდნას ფილოსოფია აძლევს ზოგად მეთოდოლოგიურ საფუძველს. ცალკეული დარგის მეცნიერება ჯერ კიდევ არ არის გაფორმებული დამოუკიდებელ დისციპლინად. ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა მიმართების ასეთი სურათი მომდინარეობს ანტიკური ფილოსოფიიდან. პლატონი, არისტოტელი, სტოელები, სხვებიც მეცნიერებას იღებდნენ ერთიანი, დაუნაწევრებელი მეცნიერების დარგად<sup>1</sup>.

არადიფერენცირებული მეცნიერების აღიარება ტიპიური იყო შუასაუკუნეობრივი აზროვნებისთვისაც. ფილოსოფიისა და მეცნიერებათა სხვადასხვა კლასიფიკაცია ხასიათდებოდა სპეციფიკურობითა და ინდივიდუალობით, რაც ეპოქის სააზროვნო პროგრამით იყო გაპირობებული.

ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები: ამონიოს ერმისი, დავით უძლეველი, ელიასი მეცნიერებათა თითქმის ერთნაირ კლასიფიკაციას იძლევიან.

ფილოსოფიის დაყოფას ვხვდებით ქრისტიანობის პატრისტიკული პერიოდის მოაზროვნეთა მოძღვრებაში. ცნობილია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი ფილოსოფიას სამ ნაწილად ყოფდა<sup>2</sup>.

ალექსანდრიელ ფილოსოფოსთა სისტემას მოგვიანებით იმეორებს იოანე დამასკელი<sup>3</sup>. მეცნიერებისა და ხელოვნების დარგების კონსტატაციას ვხვდებით დანტესთან.

ფილოსოფიისა და მეცნიერების მიმართების საკითხი, რომელიც დაკავშირებული იყო თეორიული აზროვნებისა და პრაქტიკის, ცდის შეპირისპირებასთან, ძალზე მნიშვნელოვანი და სეროიზული საკითხი იყო მთელი შუასაუკუნეების მანძილზე, სანამ ცალკეული მეცნიერება თავისი სააზროვნო არსენალითა და კვლევის ობიექტით გაპირობებული, ცალკე, დამოუკიდებელ დისციპლინად არ ჩამოყალიბდა. ამ საკითხზე ვრცელი ლიტერატურა არსებობს და საკითხის ისტორიაზე სიტყვის გაგრძელება ძალზე შორს წაგვიყვანდა. ჩვენი მიზანი უფრო

<sup>1</sup> Б. М. Кедров, Классификация наук, т. I. М., 1961, с. 44—50.

<sup>2</sup> იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. I, ტფ., 1940, გვ. XLIV.

<sup>3</sup> იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბ., 1976, გვ. 172.

კონკრეტულია: წარმოვადგინოთ მეცნიერებათა ის კლასიფიკაცია, რომელიც ამონიოს ერმისის მოძღვრებაში დასტურდება.

ფილოსოფია, ამონიოს ერმისის მიხედვით ორ ნაწილად იყოფა: ერთია მხედველობითი ანუ თეორიული ფილოსოფია და მეორე საქმიითი ანუ პრაქტიკული ფილოსოფია.

თეორიული და პრაქტიკული იყო ძველი ბერძნების მეცნიერებანი. თეორია, მჭვრეტელობა, აზროვნებითი სფერო უპირისპირდებოდა პრაქტიკას, ცდას, ემპირიას. ასე გამოიჩნა ხელოვნება და ცდა არისტოტელემ. მეცნიერება და ხელოვნება უპირისპირდება ხელოვნებასა და ემპირიას<sup>4</sup>. ეს უკანასკნელი გაცილებით ნაკლები ღირსებისაა, ვიდრე თეორია, მჭვრეტელობა.

ძველი ბერძნისთვის შესამეცნებელი სახილველის ანალოგიას წარმოადგენდა. **ἡσάφεια** ჭვრეტას, გონებით ხედვას წარმოადგენდა, **ἰδέα** და **εἰδέξ** სახილველს, შესახედავს ქმნიდა<sup>5</sup>.

ფილოსოფია და თეორიული მეცნიერებანი უპირისპირდებოდა ფიზიკურ შრომას და დაფასებული იყო თავისთავად და არა პრაქტიკული მიზნებისთვის. არისტოტელესა და პლატონის მიხედვით, ფილოსოფია არის „მოცალეობა“, რომელსაც გაკვირვება, ძიება წარმოშობს<sup>6</sup>.

ამონიოს ერმისის „მოსაკვსენებლებში“ გვხვდება მსჯელობა იმაზე, არის თუ არა ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილი, თუ იგი მხოლოდ იარაღია ფილოსოფიისა.

როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში და უფრო ადრეც, ლოგიკისა და ფილოსოფიის მიმართება სხვადასხვანაირად იყო გაგებული. ზოგი ლოგიკას ფილოსოფიის ნაწილად თვლიდა, ზოგი კი მას ფილოსოფიის დამხმარე დარგად, იარაღად მიიჩნევდა.

მხედველობითი და საქმიითი ფილოსოფიის გვერდით ლოგიკის აღიარება, როგორც ფილოსოფიის ნაწილისა, უცხო იყო თვით ლოგიკის მამამთავრისათვის. არისტოტელეს კლასიფიკაცია, როგორც ცნობილია, ასეთი იყო: თეორიული, პრაქტიკული და შემოქმედებითი<sup>7</sup>. ლოგიკა თეორიულ ფილოსოფიაში იგულისხმებოდა, მაგრამ იგი არ ახსენებს ლოგიკას. ამით იყო გაპირობებული, რომ პერიპატეელები ლოგიკას მიიჩნევდნენ არა ფილოსოფიის ნაწილად, არამედ იარაღად.

ქრისტიანული რელიგიის ფილოსოფიაში, კერძოდ, გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, ლოგიკა აღიარებულია ფილოსოფიის ნაწილად: „ფილოსოფოსობაჲ ნამდგლვე მაღალი იგი და აღმართმავალი, რაოდენი საქმიითი არს და ხედვითი, და რაოდენი სიტყუათვაგაოჩინებითი და წინადადებითი და განწყობითი, რომელსა სიტყუ სგებითად სახელ-სდებენ“ (A-16, 1288 b).

საქმიითი და ხედვითი ფილოსოფოსობის გვერდით დასახელებულია სიტყუ სგებითი ფილოსოფია, რომელშიც ლოგიკა იგულისხმება. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა შემცველ სხვა ხელნაწერში, A—109-ს სქოლიოში (გვ. 55) ნათქვამია: „სამსახედ განაჩინებენ ფილოსოფოსობასა: ხედვითად და საქმიითად და სიტყუერებითად, ხოლო ვეთნიმე ორღანოებითადცა“. აქაც ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილად არის გამოცხადებული. „სიტყუერებითი“ „ხედ-

<sup>4</sup> Аристотель, Сочинения, т. I, М., 1976, с. 29.

<sup>5</sup> А. Ахманов, Логическое учение Аристотеля, М., 1960 с. 12.

<sup>6</sup> Аристотель, сочинения, т. I, с. 69.

<sup>7</sup> А. Ахманов, Логическое учение... с. 83.

ვითის“<sup>8</sup> მითის“ გვერდით არის, მაგრამ ავტორი შენიშნავს, რომ „ვიეთ-ნიმე ორდ...“ითად“ მიიჩნევენ მას. სქოლიოს ავტორი, რომელიც ან თვითონ გრიგოლ ღვთისმეტყველია, ან მისი ქართველი მთარგმნელი ეფრემ მცირე, კარგად არის გარკვეული იმაში, რომ ზოგი ფილოსოფოსი ლოგიკას ფილოსოფიის ნაწილად თვლიდა, ზოგი კი—მხოლოდ მის იარაღად.

საინტერესოა, რომ „სიტყუერებითი“ ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ „დიალექტიკაში“ თეორიულ ფილოსოფიაში შედის: „ხედვითი იგი განიყოფების სიტყუერებითად და სწავლულლებითად და ბუნებათმეტყუელებითად“<sup>8</sup>, მაგრამ ტექსტის შემდგომი გააზრება არ იძლევა ლოგიკის ცალკე გამოყოფის საშუალებას. იმის შემდეგ, რაც ეფრემ მცირე ლოგიკას ახსენებს, მომდევნო პასუჟში გაანალიზებულია ღვთისმეტყველება, ფიზიკა და მათემატიკა. როგორც ჩანს, ამ ადგილას ტექსტობრივ ცდომილებასთან გვაქვს საქმე. „სიტყუერებითის“ ნაცვლად უნდა ყოფილიყო „ღვთისმეტყველებითი“, რომელიც ჩვეულებრივად თეორიული ფილოსოფიის პირველ ნაწილად იყო მიღებული.

ამონიოსის თხზულებაში რამდენჯერმე გვხვდება მსჯელობა ლოგიკის თაობაზე, ფილოსოფიის დაყოფაზე. ერთგან ლაპარაკია ფილოსოფიის სამ ნაწილზე: 1) მხედველობითზე ანუ თეორიულზე, 2) საქმითზე||მოქმედებითზე ანუ პრაქტიკულზე, 3) სიტყვისგებითზე ანუ ლოგიკაზე.

ტექსტში წერია: „რამეთუ განიწვალების, ვითარცა ზემოგამოჩინებულ არს, ვიეთებრმე უკუე ორად, ხოლო სხუათაებრ სამად“ (85r)<sup>9</sup>. „ზემოგამოჩინებულ არს“ ნიშნავს: როგორც ზემოთ ვაჩვენეთო. მოსალოდნელია, რომ ტექსტში მანამდე უნდა ყოფილიყო მსჯელობა ამ საკითხზე, მაგრამ მანამდე ამის თაობაზე არაფერია ნათქვამი. ამიტომ ეს ადგილი ბუნებრივად არ გამოიყურება კონტექსტში. ცხადია, აქ გვიანდელ ჩანართთან გვაქვს საქმე.

მამასადამე, ეს ერთადერთი ადგილი, სადაც ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილად არის აღიარებული, ამონიოსის შეხედულებას არ გამოხატავს.

ამონიოსი ფილოსოფიის ორგვარ დაყოფას აღიარებს: „განიწვალების უკუე ფილოსოფოსობაა... მხედველობითისა მიმართ და საქმითისა“ (86v).

ამონიოსის შეხედულებით, ლოგიკა არ არის ფილოსოფიის ნაწილი, იგი იარაღია მხოლოდ ფილოსოფიისა. იგი საგანგებოდ მსჯელობს ამ საკითხზე, როცა პორფირის წიგნის რაობას აცნობს მკითხველს.

ამონიოსი აღნიშნავს, რომ პორფირის წიგნი სამი ნაწილისაგან შედგება, რომელთაც წინ უძღვის წინასიტყუვა, შინაარსით კი ეს წიგნი ლოგიკური შრომა არისო: „სიტყუეთისა ორღანოჲსა მიმართ ფილოსოფოსობისაჲ აღიყვანების წინამდებარე ესე წიგნი“ (105v).

მამასადამე, ავტორის აზრით, ლოგიკა ფილოსოფიის „ორღანოჲ“ არის. ეგევე აზრი ცოტა ქვემოთ უფრო კატეგორიულად არის გამოცხადებული: „სიტყუეთი არა კერძოჲ ფილოსოფოსობისაჲ, არამედ ორღანოჲ არს, ვითარცა სხუათა შინა ვაჩუენოთ“ (105v). ლოგიკა ფილოსოფიის იარაღია მხოლოდ და ამის მტკიცებას სხვა თხზულებაში გვპირდება ავტორი.

ავტორის ეს დაპირება: „სხუათა შინა ვაჩუენოთ“ იმით არის საყურადღებო, რომ მსგავსი გამონათქვამები ლოგიკაზე აქვთ დავით უძღველსა და ელიასს. დავით უძღველი ლოგიკის შესახებ მსჯელობას გვპირდება არისტოტელეს

<sup>8</sup> იო ანე დამასკელი, დიალექტიკა, გვ. 172.

<sup>9</sup> ამონიოსის ტექსტს ყველგან ვიმოწმებთ S—2562 ხელნაწერის მიხედვით.

„კატეგორიების“ განხილვისას, ელიასი „ანალიტიკის“ განმარტებებში. ხოლო ამონიოსი არ ასახელებს იმ შრომას, მხოლოდ შენიშნავს: სხვაგან ვაჩვენებო. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ადგილის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია გახდა საფუძველი „ანალიტიკის“ კომენტარების ავტორის ვინაობის დასადგენად<sup>10</sup>.

ვფიქრობთ, რომ ამონიოს ერმისმა თავისი დაპირება „კატეგორიების“ კომენტარებში შეასრულა. ამ ნაწარმოებში ორგან არის საუბარი ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილებზე. გვ. 680-ზე ლაპარაკია ხედვითა და საქმით ფილოსოფიაზე, ხოლო უფრო ადრე, საუბარია რა მეცნიერებათა დარგებზე, როგორც აკრომატიკის სფეროზე, ნათქვამია: „აკრომატიკათაგანნი რომელნიმე უკუე არიან ხედვითნი და რომელნიმე საქმითნი, ხოლო რომელნიმე ორლანებრნი“ (234v).

„ორლანებრი“ ნიშნავს ლოგიკას. სხვაგან განმარტებულია „ორლანებრის“ ამოცანები: „ორლანებრთაგანნი რომელნიმე დასაბამთათვის ღონისძიებათა, ხოლო რომელნიმე სხუათამიმართათუ ს ღონისძიებისა მიმართ შემასრულებელთა: აბოდიკტიკა ვიტყვ“ (295r).

ორლანებრი მეცნიერება მიუთითებს გზებზე და მეთოდებზე, ასეთი კი არის მტიკიცება ანუ აბოდიკტიკა.

ამრიგად, ამონიოსის მიხედვით, ლოგიკა იარაღია ფილოსოფიისა და არამისი ნაწილი.

ამონიოს ერმისი გამოყოფს რა ხედვით და საქმით ფილოსოფიას, ორად გაყოფის მოტივსაც ასახელებს. საქმე იმაშია, რომ ღმრთის მოქმედება ორგვარია: მეცნიერებითი, რომელიც ყოველ არსებულს წვდება და მოუზღოვითი, რომელიც სამყაროს ეკონომიას გულისხმობს. ღვთის მსგავსად, ადამიანის ქმედებაც ორგვარია: „მეცნიერებითი“, რომელიც ცნობიერებას: გრძნობას, წარმოსახვას, აზროვნებას წარმოადგენს და „წადიერებითი“, რომელიც განზრახვას, გულისწყრომას, სურვილს, ე. ი. ნებელობას გულისხმობს. ამათი ანალოგიით, ფილოსოფია, რომელიც „მეცნიერებით“ ქმედებებს შეესაბამება, მხედველობითია, ხოლო სამყაროს ეკონომიისა და ადამიანის ნებელობის შესაბამისი საქმითი ფილოსოფიაა.

ხედვითი ფილოსოფიის მიზანია ჭეშმარიტებისა და არაჭეშმარიტების გარკვევა და წვდომა. ხოლო საქმითი ფილოსოფია ემსახურება სიკეთისა და ბოროტების გამიჯვნას (235r).

ამის შემდეგ ამონიოს ერმისი მსჯელობს თეორიული და საქმითი ფილოსოფიის დარგებზე.

თეორიულ ფილოსოფიას განეკუთვნება: ღვთისმეტყველება, სწავლულება|| სწავლულებითი და ბუნებათმეტყველება, ანუ დღევანდელი სიტყვებით: თეოლოგია, მათემატიკა და ფიზიკა.

თეორიული ფილოსოფიის ასეთი დაყოფა იმეორებს არისტოტელეს კლასიფიკაციას. არისტოტელე თეორიულ ფილოსოფიას მიაკუთვნებდა მათემატიკას, ფიზიკას და პირველ ფილოსოფიას ანუ მეტაფიზიკას<sup>11</sup>.

როგორც ვხედავთ, ამონიოსი სხვა თანმიმდევრობით იძლევა მეცნიერებათა რიგს. ამას იგი შემდეგ ახსნას უძებნის: თითოეული დისციპლინა იმის მიხედვით არის გამოჩენილი, თუ რა ობიექტი აქვს მას შესასწავლად (შდრ, არის-

<sup>10</sup> С. С. Аревшатян, Формирование Философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973, с. 276—280.

<sup>11</sup> Аристотель, Сочинения, т. I, с. 182.

ტოტელე: ამა თუ იმ მეცნიერების მაღალ ან დაბალ საფეხურზე დგომა დამოკიდებულია იმ საგნის ღირებულებაზე, რომელსაც იგი იკვლევს<sup>12</sup>.

ღვთისმეტყველება სწავლობს ისეთ საგნებსა და მოვლენებს, რომელნიც არიან „განშორებულ ნივთისა და გუამისაგან და მათძლითი წულილ-მოგონებაჲ, ანუ იგი იკვლევს არამატერიალურ ფენომენებს. ფიზიკა კი, პირიქით, სწავლობს ისეთ საგნებსა და მოვლენებს, რომელნიც არიან „განუშორებელ ნივთისა და გუამისა და მათძლითი წულილ-მოგონებაჲ“. ანუ იგი იკვლევს მატერიალურ ფენომენებს. ამათ შუა არის მათემატიკა, რომელიც სწავლობს „რომლითამე განშორებულთ, ხოლო რომლითამე განუშორებელთ“ (89r), ანუ იგი სწავლობს მატერიალურსაც და არამატერიალურსაც; მატერიალურს რეალობაში, რომელნიც წულილ-მოგონებით ანუ ჩვენს შემეცნებაში არამატერიალურნი არიან<sup>12</sup>.

მათემატიკას საშუალი ადგილი უჭირავს ღვთისმეტყველებასა და ფიზიკას შორის, რადგან ავტორის სიტყვებით „კიბე რაჲმე და კიდ არიან დასასწავლელნი“ (90r). ფიზიკურიდან ანუ დაბალი საფეხურიდან ღვთისმეტყველებაზე, უმაღლეს საფეხურზე, გადასვლა მხოლოდ საშუალოს გზით არის შესაძლებელი. ამონიოსი იმოწმებს პლატონს: „მიეცემოდედ ჭაბუკთა სასწავლელნი შესაჩუვევლად უსხეულოჲსა ბუნებისა“ (89v). პლატონი აღიარებდა, რომ მათემატიკას საშუალი ადგილი უჭირავს მგრძნობელობით აღსაქმელსა და ეიდოსებს შორის: დიალექტიკა, მათემატიკა, მუსიკა. ამათგან დიალექტიკა იყოფა ორ ნაწილად: ფიზიკად და ეთიკად. ამ დაყოფის საფუძველი იდეალისტურია და ზნეობრივ ასპექტს ითვალისწინებს.

ამონიოს ერმისი, როგორც ვხედავთ, არისტოტელეს თვალსაზრისს იმეორებს თეორიული ფილოსოფიის ნაწილებზე. ღვთისმეტყველებასა და ფიზიკას ამონიოსი არ ეხება. მისი განცხადებით, ესენი დაიყოფიან ცალკე დარგებად, მაგრამ „მათნი უკუე ქუეგანწვალებანი, ვითარცა თანშეუტყუებლად შეყვანებადთა სასმენელებისად მყოფნი, დავიდუმნეთ“ (90r), ე. ი. ღვთისმეტყველებისა და ფიზიკის დაყოფაზე საუბარი არ შეეფერება წინამდებარე წიგნის მიზნებს. ამიტომ მათზე არას ვიტყვი. ავტორი იძლევა დასასწავლელობითნის ანუ მათემატიკის დაყოფას. მათემატიკის დარგებია: ქუეყანისმზომელობაჲ, ვარსკულავთმრიცხველობაჲ, მუსიკობითი და მრიცხველობითი. ეს არის ცნობილი ქვადრივიუმი: გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა და არითმეტიკა, რომლებიც ტრივიუმთან ერთად შეადგენდა შვიდ თავისუფალ ხელოვნებას, შუასაუკუნეობრივ სასწავლო დისციპლინებს.

რა განაპირობებს იმას, რომ მათემატიკა ოთხ ნაწილად იყოფა? ამონიოს ერმისი ამას შემდეგ ახსნას უქებნის: როგორც ვიცით, მათემატიკა სწავლობს რიცხვებს, რაოდენობრიობას. რაოდენობრიობა ორგვარია:

1. „შერწყმითი“ ანუ ღღევანდელი ვაგებით მთლიანი, დაუნაწევრებელი და
2. „განსაზღვრებითი“ ანუ დანაწევრებული.

თითოეულ მათგანს ორი სახეობა აქვს. დაუნაწევრებელი რაოდენობრიობა არის: მოძრავი და უძრავი. ხოლო დანაწევრებული რაოდენობრიობა არის: თავისთავადი და რელატიური (91r). რაოდენობრიობის ამ ოთხ სახეობას სწავლობს მათემატიკის სხვადასხვა დისციპლინა:

<sup>12</sup> Аристотель, ... с. 286.

<sup>13</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებო ტერმინებია: „განშორებულ ნივთისა“, რაც ნიშნავს არანივთიერს, არამატერიალურს და „განუშორებელ ნივთისა“, რაც ნიშნავს ნივთში მყოფს, მატერიალურს.

1. გეომეტრია — დაუნაწევრებელ უძრავ რაოდენობრიობას. ასეთია დე-დამიწა.

2. ასტრონომია — დაუნაწევრებელ მუდმივ მოძრავ რაოდენობრიობას, ასე-თია ცა.

3. მუსიკა — დანაწევრებულ რელატიურ რაოდენობრიობას. ასეთია ტონი, რომლის ჰარმონიულობას რიცხვების საშუალებით შევიცნობთ.

4. არითმეტიკა — დანაწევრებულ თავისთავად რაოდენობრიობას. ასეთია რიცხვები წყვილი, კენტი, კენტწყვილი.

თეორიული ფილოსოფიის შემდეგ ამონიოსი საქმით ანუ პრაქტიკულ ფი-ლოსოფიაზე მსჯელობს.

პრაქტიკული ფილოსოფიის დარგებია: საყოფაქცეო (ეთიკა), სასახლის-სჯულო // სახლისჯულობითი (ეკონომიკა) და სამოქალაქო II მოქალაქობითი (პოლიტიკა). პრაქტიკული ფილოსოფიის ასეთი დაყოფაც არისტოტელედან მოდის.

პრაქტიკული ფილოსოფიის მიზანი, განსხვავებით თეორიულისაგან, არის სიკეთის ქმნა და მისი გამიჯნა ბოროტებისაგან. ამდენად ამ ფილოსოფიას გარკვეული მორალური პრინციპები უდევს საფუძვლად. ავტორის შეხედულებით, „მოქმედი რაღამე კეთილისა ანუ თავისა მიმართ თვისა იქმს, შემამ-კობელი ყოფაქცევათა მისთა და ცხოვრებისა და ითქუმის საყოფაქცეოდ. ანუ სახლისა მიმართ თვისა და ითქუმის სასახლისჯულოდ, ანუ სრულსა შე-ამკობს ქალაქსა და ითქუმის სამოქალაქოდ“ (93v).

როგორც საყოფაქცეო, ისე სასახლისჯულო და სამოქალაქო ხელოვნება შემკობას, სიკეთისა და ჰარმონიის დამკვიდრებას ემსახურება. „შემკობა“ აღ-ნიშნულ კონტექსტში ნიშნავს მოწყობას, მოწესრიგებას, რეგულირებას. სამსა-ვე დისციპლინას (ეთიკას, ეკონომიკას, პოლიტიკას) აერთიანებს ერთი პრინ-ციპი: წარმართვა საკუთარი თუ სხვისი ეთიკისა, მორალური სახისა. ავტორი მწვენიერ ბრძნულ შეგონებას იძლევა ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის აუცი-ლებლობაზე: „მრავალნი ვიეთნიმე ცუდ-დიდებით ყვანებულნი ქალაქსა უკუე შეამკობენ, ხოლო თავთა თვისთა უგულვებელს ჰყოფენ“ (93v), რაც თანამედ-როვე ადამიანსაც დააფიქრებს იმაზე, რომ პატივმოყვარეობით შემყრობილი ზოგიერთი პიროვნება ქვეყანას მართავს, საკუთარ მორალურ სახეს კი არას დაგიდევთ.

ყოფაქცევა აძლევს დასაბამს პიროვნულ საქმიანობასაც და საზოგადოებ-რივსაც. როგორ არის გაგებული ყოფაქცევა ამონიოსის მიერ? ეს ძალიან საინ-ტერესოა, რადგან, როგორც ჩანს, ამ საკითხებშიც ამონიოსი არისტოტელეს საშუალოს, როგორც ზომიერების საზომს, ეყრდნობა.

ადამიანის მეობისა და პიროვნების საზომი მისი სრულებაა, მისი სრულ-ყოფილებაა. რაში გამოიხატება სრულება? „სრულებაა სადმე მოკრძალებ-საგან არს გარდამატებისა და მოკლებისა, რომელნი უსრულობა არიან“ (95r). სრულება არის ყოველგვარი ვადამეტებისაგან და ნაკლებობისაგან თავის დაღ-წევა. სრულყოფილი ადამიანის სამკაული მისი ყოფაქცევაა. „ყოფაქცევაა ვი-დრემე არს სამკაული კაცისა, ხოლო სამკაული სრულებაა თითოეულისა“ (94v). გარდამეტება და მოკლება უმკობელობაა, უმკობელნი კი უსრულნი არი-ან, ამის საპირისპიროდ ზომიერება არის სრულება.

სრულებაზე დაფუძნებულ ყოფაქცევას, ეკონომიკასა და პოლიტიკას ამ-ონიოს ერმისი ახასიათებს „სჯულისდებითად“ და მსაჯულობითად. „სჯულის-დებითი“ νόμοθετικის შესატყვისია და ნიშნავს საკანონმდებლოს, კანონის

დამდებელს. „მსაჯულობითი“ (δικαστικός) მსაჯულს, სამართლის დამდებს აღნიშნავს. თუ რა იგულისხმება ამ ცნებების ქვეშ შემდეგი სიტყვებიდან განცხადდება: სამოქალაქო ფილოსოფოსი ანუ პოლიტიკოსი „სჯულთა დასხამს“ ანუ „მსაჯულობს“... რომელთამე ქველყოფისა ღირს ჰყოფს, ხოლო რომელთამე, გარდამაქცეველთა რაჟამე მდებარეთა სჯულთასა, სტანჯავს“ (93v). აქ ასეთი აზრია: პოლიტიკოსი ქმნის კანონებს, რომლითაც ცხოვრობენ მისი მოქალაქენი და ამავე დროს, იცავს სამართალს. ზოგს პატივს („ქველყოფას“) მიაგებს, ზოგს კი, კანონის დამრღვევთ, სჯის („ტანჯავს“).

პოლიტიკის მსგავსად, ეკონომიკაცა და ყოფაქცევაც „სჯულის დასხამსა“ და „მსაჯულობას“ ითვალისწინებს.

ეთიკური სჯული ეთიკურ ნორმებს გულისხმობს. მათზე საგანგებოდ შევჩერდებით, ვინაიდან ამ ეთიკურ იდეალებზე ჰიეროკლეს პოეტური ფრაგმენტებია მოტანილი, რომელთა ზოგი ადგილის გააზრება საინტერესოდ გვეჩვენება.

პირველი ფრაგმენტი ასეთია:

„პყრობაჲ საჯმარ არს ამათი, რაჟამე მუცლისაჲ უკუე პირველად და ძილისა და მოყურობისაჲ“.

ავტორს სურს შეგვაგონოს, რომ საჭიროა მუცლის, ძილისა და მოყურობის დაოკება, დამორჩილება. რა აზრია აქ? ის, რასაც დაოკება, დამორჩილება სჭირდება, აუცილებლად უარყოფითი ფენომენია. მუცლის ალაგმვა სმა-ჰამაში ზომიერების დაცვას გულისხმობს. ძილის ალაგმვაც სიზარმაცის, მცონარეობის ალაგმვას ნიშნავს. მაგრამ როგორ უნდა ვავიგოთ „მოყურობის“ ალაგმვა? „მოყურობის“ შესაბამისად ბერძნულ ორიგინალშია ἡ φιλιότης (15, 20). ამ უკანასკნელის მნიშვნელობებია: 1) მეგობრობა, 2) სიყვარული. როგორც ჩანს, აღნიშნულ კონტექსტში ამ სიტყვას აქვს ზედმეტი მგრძობელობის, ეროტიკის მნიშვნელობა. მხოლოდ ასეთი გააზრების შემთხვევაში არის ბუნებრივი ამ სიტყვის ღორმუცელობისა და მცონარეობის გვერდით ხსენება.

ამ ზნეობრივი პრინციპის მიხედვით, ყოველმა სრულყოფილმა ადამიანმა უნდა დაძლიოს მავნე ჩვევები: ღორმუცელობა, სიზარმაცე და ეროტიკა.

თუ „მოყურობა“ ამ კონტექსტში უარყოფითი შინაარსით არის ნახმარი, სხვაგან „მოყუარე“ მისი ჩვეულებრივი ვაგებით გვხვდება.

მეორე ეთიკური ხასიათის შეგონება, რომელსაც ტექსტში ვხვდებით, სოკრატეს მიეკუთვნება. იგი ასეთი შინაარსისაა:

„ღმერთთა ვიდრემე ჰშიშვობდ, ხოლო მშობელთა პატივ-სცემდ [და მოყუარეთა ჰმორცხვობდ“ (94r). აქ ასეთი აზრია: გეშინოდეს ღმერთისა, პატივი ეცი მშობლებს, ვერიდებოდეს მოყუარებისა. „ჰმორცხვობდ“ (შეესატყვისება ბერძნულ αἰσχύνῃ-ს. ἄισχύνη-ს ორმაგი მნიშვნელობა აქვს: 1) სირცხვილი, 2) რიდი, კრძალვა. აღნიშნულ კონტექსტში „მორცხვობას“ აქვს რიდის, კრძალვის მნიშვნელობა. ამონიოსი თავის ეთიკურ-მორალურ შეგონებებს აგვირგვინებს ბერძენი პოეტის, ჰიეროკლეს, პოეტური სტროფით. აი, ისიც:

„ნუცა ძილი მოვამედგრებს თუალთა ზედა შეწყწარებად,  
პირველ მდღევრთა საქმეთა სამთა თითოეულად განხილვითა,  
ვითარმედ: რასა გარდავჰკედ,

რაჲ ვიწაღე,  
რაჲ ჩემდა საჭიროჲ,

არ სრულ ვყავ.

და დამწყებელი პირველისაგან განიმსტრობდ მათ თითოეულად,



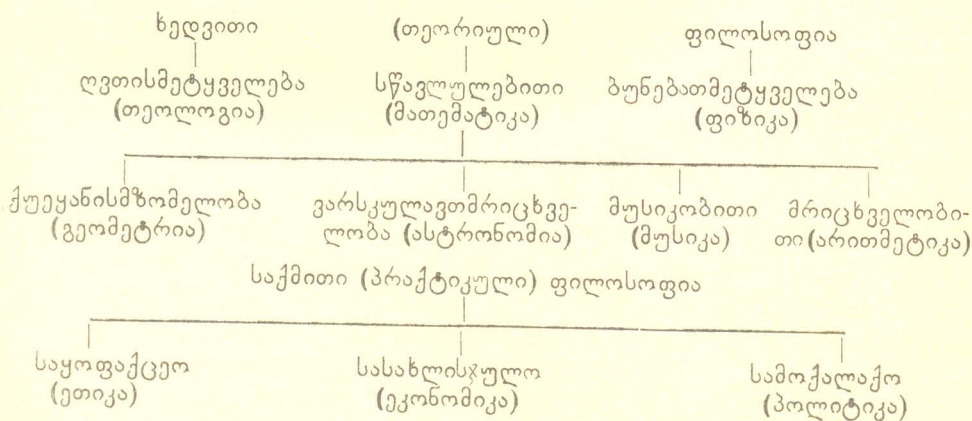
ბილწთა ვიდრემე მისდერკ უფროასლა,  
 ხოლო ტკბილთა ზედა იმუებდ,  
 არ მეუტყვერე რათმე მოწენადთა მოლოდებისაჲ“ (94v).

ამ ლექსის ბოლო სიტყვები: ბილწებას გაექეც და სათნოებაში, სიკეთეში  
 ჰპოვე შეება — ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის კრედოა. ამაში იგულის-  
 ხმება მორალური განწმენდით, სულიერი კათარზისით პიროვნების ამაღლება  
 უმაღლეს არსამდე.

ამჯერად, ჩვენს ყურადღებას იქცევს ის ადგილი, რომელშიც საუბარია სა-  
 მი ყოველდღიური საქმის განხილვაზე: „რასა გარდავჰკედ, რაჲ ვიწადე, რაჲ  
 ჩემდა საჭიროჲ, არ სრულ ვყავ“. ეს ნიშნავს შემდეგს: რა შეცდომა დავუშვი?  
 რაც მოვინდომე და რაც აუცილებელი იყო ჩემგან, არ შევასრულე. ეს სიტყვე-  
 ბი პიროვნების მაღალ მორალურ თვისებებს, მოვალეობასა და პასუხისმგებ-  
 ლობას უსვამს ხაზს. არ შეიძლება არ მოგვაგონდეს დიდი ილიას სიტყვები:

„კაცად მაშინ ხარ საქები,  
 თუ ეს წესი წესად დარგე,  
 ყოველ დღესა შენს თავს ჰკითხო:  
 აბა დღეს მე ვის რა ვარგე?“

ეთიკაზე საუბრით მთავრდება პრაქტიკული ფილოსოფიის განხილვა. ამო-  
 ნიოს ერმისის კლასიფიკაცია მეცნიერებებისა სქემის სახით ასე შეიძლება  
 წარმოვადგინოთ:



ამონიოსი იცნობს და თხზულების დასაწყისში ასახელებს მთელ შუა საუ-  
 კუნეებში კარგად ცნობილ ტრივიუმს: ფილოსოფიას, რიტორიკასა და გრამა-  
 ტიკას. თუმცა შემდგომში, მეცნიერებათა კლასიფიკაციისას, ტრივიუმი დასა-  
 ხელებული არაა მის მიერ.

ამონიოსისეული კლასიფიკაცია ორიგინალობითა და განუმეორებლობით  
 არ გამოირჩევა. მსგავსი კლასიფიკაცია დასტურდება დავით უძლეველისა და  
 ელიასის შრომებშიც<sup>14</sup>.

ცხადია, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება გაეცნო ამონიოსისეულ კლა-  
 სიფიკაციას, მაგრამ ირკვევა, რომ ქართული მწერლობა სხვაგვარ კლასიფიკა-  
 ციასაც იცნობდა. ქართული ხელნაწერების გზით ცხადი გახდა მისი არსებო-  
 ბა. მაგალითად, ამონიოსის თხზულებათა შემცველ ერთ-ერთ ხელნაწერს, A-

<sup>14</sup> Davidis Prolegomena et in Porphyrii Commentarium, ed. A. Busse, CAG, Eliae in Por-  
 phyrii Isagogen et Aristotelis Categorias comment., v. IV, Berolini, 1895. Berolini, 1900.

250-ს 5რ-ზე აქვს XVIII ს. ნუსხური მინაწერი, რომელშიც მეცნიერებათა ასეთი კლასიფიკაციაა წარმოდგენილი: ა) ფილოსოფოსობა, ბ) ღრამატიკოსობა, გ) რიტორობა, დ) მკურნალობა, ე) მუსიკობა, ვ) ქუეყანისმზომელობა, ზ) ვარსკულავთმრიცხუელობა, კატილორია, ი) ნივთთმეტყუელება, ია) გელოვნებათა საქმე, იბ) არს რიგი და საქმე.

ამ მინაწერს ახლავს შენიშვნა, რომელიც შესაძლოა გადამწერისა იყოს ან ადრეული წყაროდან იყოს გადმოწერილი. ეს შენიშვნა ასეთია: ეს იციან საბერძნეთს მკოდინარეთ, კიბე იბ. „საყურადღებოა ამ კლასიფიკაციის წყაროდ „კიბე იბ“-ს დასახელება. „კიბის“ სახელწოდებით ჩვენთვის ცნობილია იოანე სინელის „კლემაქსი“, მაგრამ ამ ნაწარმოების პროზაულ თუ პოეტურ თარგმანებში მეცნიერებათა არავითარი კლასიფიკაცია არ გვხვდება.

ჯერჯერობით ვერ მივაკვლიეთ წყაროს, რითაც სარგებლობდა ამ შენიშვნის ავტორი. შესაძლოა, იგი არც სარგებლობდა რაიმე წყაროთი და როგორც განათლებულმა პიროვნებამ იცოდა ყველა ის სასწავლო დისციპლინა, რაც კარგად იყო ცნობილი მთელ შუა საუკუნეებში.

ფილოსოფოსობა, ღრამატიკოსობა და რიტორობა — წარმოადგენდა ტრივიუმს. ზოგჯერ მკურნალობა (მედიცინა) მათთან ერთად იყო განხილული თეორიულ მეცნიერებად.

მოდევნო ოთხი დისციპლინა: მუსიკობა (მუსიკა), ქუეყანისმზომელობა (გეომეტრია), ვარსკულავთმრიცხუელობა (ასტრონომია), რიცხუთმომქმედება (მათემატიკა) ცნობილ ქვადრივიუმს ქმნიან.

რაც შეეხება დანარჩენებს, მათი სახით შემდეგ მეცნიერებებთან გვაქვს საქმე:

ბუნებათმეტყუელება, კატილორია, არის მეცნიერება, რომელიც სწავლობს არამატერიალურს, არანივთიერს. ბუნება დაპირისპირებულია ნივთთან, ბუნებათმეტყუელება დაპირისპირებულია ნივთთმეტყუელებასთან, ე. ი. ეს არის ის, რომელსაც ამონიოსი და სხვები ღვთისმეტყუელებას უწოდებენ.

ნივთთმეტყუელება, საწინააღმდეგოდ ბუნებათმეტყუელებისა, სწავლობს მატერიალურს, ნივთიერს, ეს არის ის, რაც სხვებთან ფიზიკის სახელით არის ცნობილი.

ამრიგად, ბუნებათმეტყუელებამ და ნივთთმეტყუელებამ ქვადრივიუმთან ერთად შეავსეს თეორიული ფილოსოფია. ამ კლასიფიკაციაშიც თეორიული ფილოსოფიის იმდენი ნაწილია წარმოდგენილი, რამდენიც ამონიოსისეულ კლასიფიკაციაში, განსხვავება მხოლოდ სახელწოდებებშია.

დარჩენილი ორი მეცნიერება — გელოვნებათა საქმე, არს რიგი და საქმე — უთუოდ საქმითი ანუ პრაქტიკული ფილოსოფიის ნაწილებია. „გელოვნებათა საქმე“ უნდა ნიშნავდეს ისეთ საქმიანობას, რომელიც ხელოსნობას უკავშირდება. რაც შეეხება ბოლო დისციპლინას, აქ აშკარად გადამწერის ლაბუსთან გვაქვს საქმე, მაგრამ როგორც სხვა ხელნაწერიდან ვავიგებთ, აქაც ვარკვეული დისციპლინა იგულისხმება.

ეს კლასიფიკაცია რომ საქართველოში ადრეულ პერიოდშიც უნდა ყოფილიყო ცნობილი, ამას ადასტურებს ერთი ქართული ხელნაწერი, კერძოდ A 292. მართალია, ხელნაწერი XVIII-ს-ისაა, მაგრამ იგი შეიცავს ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყუელის შრომებს. ერთ-ერთ სიტყვას ახლავს მინაწერი, რომელიც ეფრემ მცირისა უნდა იყოს.

ამ მინაწერში მეცნიერებათა ისეთივე კლასიფიკაცია დასტურდება, როგორც S-250 ხელნაწერში. A 292-ში იკითხება: ღრამატიკოსობა, ფილოსოფოსო-

ბა, რიტორება, მკურნალობა, მუსიკელობა, ქუეყნისმზომელობა, ვარსკულავთ-მრიცხველობა, რიცხვთმოქმედება, ბუნებათმეტყველება, ნივთთმეტყველება, ჭელოვნებათა საქმე, წესი ბრძოლისა (218v).

ეს მინაწერი დაზღვეულია ენობრივი შეცდომებისაგან. ამდენად, ბოლოს დასახელებული „წესი ბრძოლისა“, რაც სამხედრო ხელოვნებას ნიშნავს, საშუალებას გვაძლევს, რომ პირველ მინაწერში შეცდომით დაწერილი „არს რიგი და საქმის“ ქვეშ სამხედრო ხელოვნება, სამხედრო საქმის ცოდნა ვივარაუდოთ.

ეფრემ მცირისათვის, ასევე შემდგომი პერიოდის ქართველ მოღვაწეთათვის, შუასაუკუნეობრივი შვიდი თავისუფალი ხელოვნების გარდა კარგად ცნობილი ყოფილა ღვთისმეტყველება, ფიზიკა, ხელოვნება და სამხედრო მეცნიერება.

ამრიგად, ძველი ქართული მწერლობა იცნობდა იმ მეცნიერულ დისციპლინებს, რომლებიც ანტიკური ხანიდან მოყვებოდა კულტურულ ხალხთა აზროვნებას და სხვადასხვა ისტორიული ეპოქისა და კულტურის შესაბამისად ხან მეცნიერებათა ერთი სისტემა იყო წინ წამოწეული და პატივდებული, ხან კი—მეორე.

М. А. РАПАВА

## КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК В УЧЕНИИ АММОНИЯ СЫНА ЕРМИЯ

Резюме

В комментариях «Введения» Порфирия и «Категорий» Аристотеля, принадлежащих Аммонийю сыну Ермия, философу V—VI вв., дана классификация наук. Аммоний сын Ермия, придерживается хорошо известному в средние века делению философии на теоретическую и практическую философию. Каждый вид философии подразделяется на частные научные дисциплины.

Логика является орудием, но не частью философии.

В некоторых грузинских рукописях, содержащих переводы этих сочинений, наряду с классификацией Аммония, представлена другая классификация, несколько отличающаяся от классификации Аммония сына Ермия.

## ლია სამუხაზვილი

### არაბიზმები „წიგნი სააქიმოჲ“-ში

ქართული აზროვნების ისტორიაში მედიცინას, სხვა მეცნიერებათა გვერდით, მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა; მკურნალობისა და სამედიცინო განათლების კერები თითქმის ყველა ქართულ კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებთან არსებობდა, როგორც საქართველოში, ისე მის ფარგლებს გარეთ. ისტორიული წყაროები, წმინდანთა ცხოვრებანი, ალაპები, ხშირად გვაწვდიან ცნობებს ამა თუ იმ ცენტრებთან (გელათი, იყალთო, ათონი, იერუსალიმი) სასწავლოთა არსებობის შესახებ<sup>1</sup>. ამ სამკურნალოებში როგორც პრაქტიკული საექიმო მუშაობა, ასევე სამედიცინო კადრების მომზადება მიმდინარეობდა; ამასთან ერთად ქართველი მკურნალები და სწავლულები სამედიცინო ლიტერატურას ამდიდრებდნენ ორიგინალური თუ ნათარგმნი თხზულებებით, რომლებიც ასე უხვად არის შემონახული ქართულ წერილობით ძეგლებში. ამ თხზულებათა მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე გამოცემულია და სპეციალისტთა და მკითხველთა ფართო წრისათვის ხელმისაწვდომი. ესენია:

ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, თარგმ. იოანე პეტრიწისა, ს. გორგაძის გამოც., თბ., 1914.

უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, ი. აბულაძის გამოც., თბ., 1964.

ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, ლ. კოტეტიშვილის გამოც., თბ., 1940.

წიგნი სააქიმოჲ, ხოჯაყოფილის თარგმანი, ლ. კოტეტიშვილის გამოც., თბ., 1936. გამოცემას წინ უძღვის გამოკვლევა „მედიცინა ძველ საქართველოში XIII ს.“).

იადვარ დაუდი, დავით ბატონიშვილის თარგმნილი თურქულიდან, ლ. კოტეტიშვილის გამოც., თბ., 1938.

ლ. კოტეტიშვილის სამივე გამოცემას ერთვის ლექსიკონი, რომლის შედგენაშიც ავტორს გარკვეულ დახმარებას უწევდა იუსტინე აბულაძე.

ზაზა ფანასკერტელი, სამკურნალო წიგნი (კარაბადინი) მ. სააკაშვილის რედაქციით, თბ., 1950.

ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი — კარაბადინი, მ. შენგელიას გამოც., თბ., 1959.

ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი — მ. შენგელიას გამოც., თბ., 1978.

მკირე კარაბადინი (აჭარული ვარიანტი), რ. სურმანიძის გამოცემა, ბათუმი, 1974.

<sup>1</sup> იხ. მკურნალობისა და სამედიცინო განათლების კერები, წიგნში: მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, III ტ. თბ., 1956, გვ. 186—235.

ჩამოთვლილ გამოცემათაგან ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ ხოჯა ყოფილის თარგმანზე. ამ თხზულებამ ჩვენამდე XV—XVI საუკუნეებში გადაწერილი ერთადერთი ნუსხით მოაღწია<sup>2</sup>, რომელიც წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისათვის დ. გურიელს შეუწირავს. იგი ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული შიფრით S-1274.

ეს ხელნაწერი პირველად ე. თაყაიშვილმა აღწერა, რომელიც მას პირობითად სამეფო ხელნაწერს უწოდებს, რადგან წიგნის შესავალში მეფის პირადი ექიმის მოვალეობანია ჩამოთვლილი; საქართველოს მედიცინის ისტორიაში კი „წიგნი სააქიმოა“ განხილულია, როგორც სახელმძღვანელო წიგნი. იგი შედგენისთანავე სახელმძღვანელო წიგნად ყოფილა გათვალისწინებული<sup>3</sup>.

წიგნის შედგენილობა ასეთია: ტექსტი იწყება შესავლით, რომელშიც მოცემულია მედიცინის მნიშვნელობა და სარგებლობა, კარგი ექიმის მოვალეობანი, ფილოსოფიური შეხედულებანი ადამიანის ბუნების შესახებ. შემდეგ იწყება ადამიანის ანატომიისა და ფიზიოლოგიის შემცველი ცნობები; შემდეგ — ჰიგიენა და პროფილაქტიკა; კერძო პათოლოგია და თერაპია, რომელიც შემდეგი თანამიმდევრობითაა დალაგებული: თავის და მისი მომცველი ორგანოების სნეულებანი, ნერვიული ავადმყოფობანი, სასისა და ხორხის, ფილტვების და გულის სნეულებანი, სტომაქის და მისი მიმდებარე ორგანოების (ღვიძლის, ელენთის, წელთა და გვამის, თირკმელთა) სნეულებანი, მამაკაცის და დედაკაცის სასქესო ორგანოთა დაავადებანი, ზურგის და სახსრების სნეულებანი, კანის ავადმყოფობანი და სიმსივნეები, სიცხიანი დაავადებანი, ძვლისა და ტყავის დაზიანება.

თხზულების წარმომავლობის შესახებ მის დასაწყისშივე დაცულია რამდენიმე საგულისხმო ცნობა, „ესე წიგნი სააქიმოა, ოდეს რუქანდან სულტანი კარნუ ქალაქისა კართა ზედა გააქციეს, მუნით ალაფად მოიღეს. ქრისტეს მიერ პატრონი ჭ[ყონდიდელმან]<sup>4</sup> მისმან მწიგნობართუხუცესობამან, პროტოა უპერტიმოსმან და ვაზირთა ყოველთა უპირველესმან კაცმან, გონებაა მოზავმან და საღმრთოთა მსჯავრთა მართლმსაჯულმან და კელისამპყრობელმან უღონოთა და ქურთვითამან, ქართულად მათარგმნინა მე მიწასა მათსა ხოჯა ყოფილსა“<sup>5</sup>.

ანდერძი თხზულების ქართულ ენაზე გადმოთარგმნის თარიღის დადგენის საშუალებას იძლევა. მასში მოხსენიებული სულტანი რუქანდან იგივე რუქანდინი, მცირე აზიის მმართველი, 1202 წელს ბასიანის პროვინციაში მომხდარ ბრძოლაში ქართველებს სასტიკად დაუმარცხებიათ<sup>6</sup>. ამრიგად „წიგნი სააქიმოა-ს“ ქართული თარგმანი XIII ს-ის დასაწყისში უნდა შეესრულებინა ხოჯა ყოფილს.

ანდერძის ტექსტში ე. თაყაიშვილი იძლევა ქარაგმიან „ჭარის“ ახსნას და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იგი ჭიაბერს კი არ აღნიშნავს, რომელსაც თამარის კარზე მანდატურთუხუცესის თანამდებობა ეკავა, არამედ ჭყონდიდელს, რადგან

<sup>2</sup> Е. Такайшвили, Описание Рукописей «Общества Распространения грамотности среди грузинского населения», Тиф. 1903, т. I, с. 640—686. აგრეთვე: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, II ტ., თბ., 1961, გვ. 134—135.

<sup>3</sup> მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მედიცინის ისტორია, ტ. III, წიგნი I, თბ., 1956, გვ. 200—201.

<sup>4</sup> ნუსხაში: ბტრნი ჭ (S—1274, გვ. 13).

<sup>5</sup> წიგნი სააქიმოა, თბ., 1936, გვ. 3.

<sup>6</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. III, თბ., 1979, გვ. 331.

ანდერძში ჩამოთვლილი ტიტულატურა მხოლოდ ჭყონდიდელის თანამდებობის მქონე პიროვნებას შეიძლება ჰქონოდა<sup>7</sup>. თამარის მეფობის დროს ჭყონდიდელის თანამდებობა ეკავა ანტონ გნოლისთავის ძეს, ყოვლად ღირსეულ პიროვნებას; იგი დავით გარეჯის უდაბნოდან ყოფილა<sup>8</sup>.

ე. თაყაიშვილი ეხება გამოთქმას „ხოჯა ყოფილი“. შესაძლოა აღნიშნული პირი მუსლიმი იყო და შემდეგ გაქრისტიანდა; ამჟამად თურქები ხოჯას სასულიერო პირს და მასწავლებელს უწოდებენ. შემდეგ იგი მიმოიხილავს თხზულებას და ვარაუდობს, რომ დაავადებათა და წამალთა არაბული სახელწოდებანი, რომელთაც ხშირად თან ახლავს ქართული შესატყვისობანი, მოწმობს, რომ თარგმანი არაბული ენიდანაა შესრულებული, თუმცა აქვე უშვებს შესაძლებლობას მისი სპარსული ენიდან მომდინარეობის შესახებ<sup>9</sup>.

ნ. მარი ნაჩქარევად მიიხიენეს ე. თაყაიშვილის დასკვნას და ვარაუდობს, რომ „წიგნი სააქიმოჲ“ შეიძლება თარგმნილი იყოს სპარსულიდან ანდა სომხურიდან, რადგან ამ უკანასკნელ ენაზე არსებული სამედიცინო წიგნები ხასიათდება არაბულ-სპარსული სამედიცინო ტერმინოლოგიით. ძეგლის წყარო ენის დადგენისათვის ტექსტის დეტალურ შესწავლას მოითხოვდა<sup>10</sup>.

ლ. კოტეტიშვილი თვლის, რომ „წიგნი სააქიმოჲ“-ს ქართული თარგმანი შესრულებულია არაბული ენიდან, მისი არგუმენტები შემდეგია:

1. არაბული ტერმინოლოგია, რომელიც ტექსტშია წარმოდგენილი.

2. ტექსტში მოხსენიებული 22 ექიმიდან 13 არაბი ან არაბულენოვანი ექიმი, 7 ბერძენი, 2 რომაელი და არცერთი ირანელი, თუმცა ამ დროს ირანელებს სახელგანთქმული ექიმების საკმაო რაოდენობა ჰყავდათ.

3. ტექსტში არსებული ირანული ტერმინოლოგია შემდგომი გადამწერების მიერ არის შეტანილი XIII—XIV სს. მანძილზე. ამის საბუთი ის არის, რომ არაბულ ტერმინს ბევრ ადგილას სპარსული განმარტება აღარ ახლავს<sup>11</sup>. და აქვე შენიშნავს: „თუ დავუშვებთ, რომ თხზულება ჯერ სპარსულად ითარგმნა, სპარსულიდან კი — ქართულ ენაზე, მაშინ გაუგებარია ქართველმა მთარგმნელმა რატომ არ შეიტანა მთლიანად სპარსული ტერმინოლოგია. დაშვება იმისი, რომ სპარსელებს არ ჰქონდათ შესატყვისი ტერმინოლოგია, ძნელი დასაჯერებელია, რადგან ამ დროს საკმაოდ იწერებოდა საექიმო წიგნები სპარსულ ენაზე<sup>12</sup>. ამის შემდეგ ლ. კოტეტიშვილი განიხილავს ტექსტში დამოწმებული ავტორების მოღვაწეობის პერიოდს და ასკვნის, რომ დედანი ამ წიგნისა დაწერილია XI—XII სს. შორის და დაწერილია ავიცენას „კანონის“ ზეგავლენით. მაშასა-

<sup>7</sup> Е. Такайшвили, Описание... т. I, с. 642.

<sup>8</sup> ქართლის ცხოვრება, II ტ. თბ., 1959. „კუალად დაჯდა ცხებული ღმრთისა თამარ მეფე... და თანადგომითა და ერთნებაობითა უკდთავე სამეფოთა დიდებულთათა ბრძანა დამტკიცებად ჭყონდიდელად და მწიგნობართუხუცესად და ვაზირად [ანტონი, ვაზრდილი მამისა მათისა ბრძენი და გონიერი, პატრონთათჳს სჯანი და ერთგული“ (გვ. 32—33). „თამარ... მოიყვანა ანტონი გნოლისთავისძე ვარეჯით... ნამდულვე კაცი ღირსი ქებისა, ჭემარბიტი ქრისტიანე, მართალი, წრფელი, უმანკო, სახიერი, მოწყალე ყოველთა, ტყბილი, მდაბალი, პატრონისა ერთგული უზომოდ, ეკლესიათა და მონასტერთათჳს რადლა საკმარ არს თქუმად... ესე დასუეს ვაზირად, მისცეს ჭყონდიდი, სამთავისი, კისისკევი და მწიგნობართ-უხუცესობა“ (გვ. 122—123).

<sup>9</sup> Е. Такайшвили, Описание... т. I, с. 642—643.

<sup>10</sup> Н. Марр, Отзыв о сочинении Е. Такайшвили «Описание рукописей «Общества распространения грамотности среди грузинского населения» т. I, вып. 1—4, Тиф. 1902—4, «Сборник отчетов о премиях и наградах за 1907 г», СПб. 1908, с. 204.

<sup>11</sup> მედიცინა ძველ საქართველოში, ლ. კოტეტიშვილი, გვ. XVII—XXX (წიგნი სააქიმოჲ, თბ., (1936).

<sup>12</sup> იქვე, გვ. XXI.

დამე ავტორი ამ წიგნისა საძიებელია ავიცენას შემდეგ, ე. ი. 1036 წლის შემდეგ. ლ. კოტეტიშვილი ამ პერიოდის არაბი ექიმების შრომებს განიხილავს და ვარაუდობს, რომ წინამდებარე თხზულების ორიგინალი იბნ რუშდის (ابن رشد) სამედიცინო წიგნს „ქითაბ ალ-ქულლიას“ (كتاب الكليات) უნდა წარმოადგენდეს, თუმცა აქვე დასძენს: „ვიდრე მათი შედარება არ მოხდება, ამის გადაჭრით თქმა ძნელია“—ო<sup>13</sup>.

ჩვენ საშუალება მოგვეცა „წიგნი სააქიმოა“ შეგვედარებინა იბნ რუშდის დასახელებულ თხზულებასთან, რომელიც ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის აღმოსავლურ ხელნაწერთა ფონდშია დაცული შიფრით Dorn-124<sup>14</sup>. შედარებამ ასეთი სურათი გვიჩვენა: ამ ორი სამედიცინო წიგნის შედგენილობა სხვადასხვანაირია; თვით ქვეთავებიც განსხვავებული რიგითაა დალაგებული, ერთსა და იმავე დაავადებასთან სხვადასხვა ექიმთა მკურნალობის მეთოდებია დამოწმებული. ასე, რომ ლ. კოტეტიშვილის ვარაუდი არ მართლდება.

„წიგნი სააქიმოა“—ს წარმომავლობის შესახებ განსხვავებული მოსაზრება აქვს გამოთქმული მ. შენგელიას. იგი ამ სამედიცინო წიგნს ქართულ ორიგინალურ თხზულებად თვლის. მისი მოსაზრების ძირითადი საფუძველი არის თხზულების ანდერძში დაცული შემდეგი ფრაზა: „ესე წიგნი სააქიმოა ... ქართულად მათარგმნინა მე მიწასა მათსა ხოჯა ყოფილსა“. მ. შენგელია ამბობს, რომ ამ წინადადებაში სიტყვა „მათარგმანება“ შექმნას, შეკრებას, შედგენასაც ნიშნავს და აქედან გამომდინარე „წიგნი სააქიმოა“ შეიძლება ჩაითვალოს ხოჯა ყოფილის მიერ შედგენილ სამედიცინო სახელმძღვანელო წიგნად. ამრიგად მას ორიგინალური ნაწარმოების პრეტენზია აქვს; ზემოხსენებული არაბული წიგნი კი უნდა მივიჩნიოთ მისი შედგენის ერთ-ერთ (შეიძლება ძირითად) ლიტერატურულ წყაროდ“<sup>15</sup>. ამავე მოსაზრებას ავითარებს იგი შემდეგშიც, როდესაც ქართულ სამედიცინო ლიტერატურას განიხილავს. ამ სამედიცინო წიგნს ახასიათებს, როგორც იმ დროისათვის სრულყოფილ სამედიცინო თხზულებას, მისი წარმომავლობის შესახებ კი ამბობს: „ის დაწერა 1206—1210 წლებში ხოჯა ყოფილმა თამარის სამეფო კარის „ვაზირთა უპირველესის, მწიგნობართუხუცესის“ ანუ დღევანდელი ვაგებით „განათლების მინისტრის“ ანტონ ჭყონდიდელის ბრძანებით. როგორც წიგნის შესავლიდან ირკვევა, ძირითად ლიტერატურულ წყაროდ გამოყენებულია ომის დროს ნადავლად წამოღებული რომელიღაც არაბული წიგნი“<sup>16</sup>. მაშასადამე, მ. შენგელია ზემოხსენებულ ორ სხვადასხვა ნაშრომში ისე ახსენებს არაბულ წიგნს, თითქოს იგი თხზულების ანდერძში იყოს აღნიშნული; თუმცა არც ანდერძში და არც საერთოდ თხზულებაში არსად არის ნახსენები, რომ „წიგნი სააქიმოა „არაბული ენიდან არის გადმოთარგმნილი; ამ მოსაზრებას გამოთქვამდნენ ე. თაყაიშვილი და ლ. კოტეტიშვილი.

რაც შეეხება სიტყვას „თარგმანება“, მას ძველ ქართულ სამწერლო ენაში

<sup>13</sup> იქვე, გვ. XXIII.

<sup>14</sup> B. Dorn, Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Petersburg, St. — Pbg, 1852.

<sup>15</sup> მ. შენგელია, ნაკვევები მედიცინის ისტორიიდან საქართველოში, თბ., 1956 გვ. 60.

<sup>16</sup> მ. შენგელია, ქართული მედიცინის ისტორია, თბ., 1970, გვ. 137—138.

დღევანდელი „თარგმანის“ მნიშვნელობის გარდა მართლაც ჰქონდა სხვა, კერძოდ, „განმარტების“ მნიშვნელობა<sup>17</sup>. მაგრამ ამ კონკრეტულ ფრაზაში, მხოლოდ ერთი ენიდან მეორეზე გადათარგმნას შეიძლება გულისხმობდეს სიტყვები: „ესე წიგნი სააქიმოა ... მუნით ალაფად მოიღეს... ქართულად მათარგმნინა მე მიწასა მათსა ხოჯა ყოფილსა“. აქ რომ იგულისხმებოდეს „შეკრება“, „შედგენა“ მაშინ სრულიად ზედმეტი აღმოჩნდებოდა „მათარგმნინას“ წინ „ქართულად“ სიტყვის ხმარება — „ქართულად მათარგმნინა“. რადგან თავისთავად იგულისხმება, საქართველოში ქართველი მკითხველისთვის მხოლოდ ქართულ ენაზე უნდა დაწერილიყო ისეთი საჭირო წიგნი, როგორც ეს სამედიცინო თხზულება არის.

ივ. ჯავახიშვილი წიგნში „საქართველოს ეკონომიური ისტორია“ ბოსტნეულის სახეობათა განხილვისას იმოწმებს „წიგნი სააქიმოა“-ს და ყოველთვის ასე იწყებს: ესა თუ ის ბოსტნეული... „სააქიმო წიგნი“-ს ხოჯა ყოფილის ქართულ თარგმანშიც გვხვდება<sup>18</sup>.

საზამთროს სახელთან დაკავშირებით, მოაქვს რა წინადადება ამ საექიმო წიგნიდან „საზამთროსა, რომელსა ჰქვიან ხარბუზაჲ ჰინდოა“ (S—1274 გვ. გვ. 75), ამბობს: ამხსნელი ორი სიტყვა სპარსულია და ინდოეთის ხარბუზაკს, ანუ საზამთროს ჰნიშნავს. ამ განმარტებიდან ისე გამოდის, თითქოს საზამთრო იმ დროს ამ ხილის ინდოეთის ჯიშის სახელად უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ამის დანამდვილებით თქმა მაშინ შეიძლებოდა, „სააქიმო წიგნი“-ს დედანი რომ გვექონოდა ხელთ<sup>19</sup>.

მოტანილი ადგილები ნათლად გვიჩვენებს, რომ ივ. ჯავახიშვილი სააქიმო წიგნს არა ორიგინალურ, არამედ გადმოთარგმნილ თხზულებად მიიჩნევს.

ის პერიოდი, რომელშიც „წიგნი სააქიმოა“-ს დედანი უნდა შექმნილიყო (XI—XII სს). ხასიათდება არაბული კულტურის აღმავლობით, რომელმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მსოფლიო კულტურის და, კერძოდ, მედიცინის განვითარებაშიც. სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ეპოქა კლასიკურის შემდგომი პერიოდის (Die nachklassische Periode) სახელწოდებით არის ცნობილი<sup>20</sup>. მართლ არაბულ მედიცინაში ოცდაათამდე ავტორი არის დასახელებული, რომლებიც საკუთარი თუ თარგმნილი თხზულებებით ამდიდრებდნენ არაბულ სამედიცინო ლიტერატურას; ამ დროს მოღვაწეობდნენ ისეთი ენციკლოპედიური განათლების მქონე მოაზროვნენი, როგორც იყო იბნ სინა (ابن سينا) და იბნ რუშიდი (ابن رشد) ამ ავტორთა თხზულებები ითარგმნებოდა მსოფლიოს ხალხთა მრავალ ენებზე და ქართველებს, რომლებიც ყოველთვის იყვნენ მსოფლიო კულტურის მიღწევათა დონეზე მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში, ადვილი შესაძლებელია, ეთარგმნათ ასეთი მნიშვნელოვანი სამედიცინო თხზულებაც.

„წიგნი სააქიმოა“-ს წყარო ენის დადგენის მიზნით ჩვენ შევეცადეთ საგანგებოდ შეგვესწავლა მისი ტექსტი. გარდა არაბული ტერმინოლოგიისა, რომელზედაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აღრევე იყო ყურადღება გამახვილე-

<sup>17</sup> სულხან საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I წ. თბ., 1966; აგრეთვე: ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

<sup>18</sup> ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, II ტ. თბ., 1935.

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 268.

<sup>20</sup> C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, B. 1, Leiden, 1943. Die nachklassische Periode — die Medizin. S. 635—644.



ბული (ე. თაყაიშვილი, ლ. კოტეტიშვილი), მასში გამოვლინდა აგრეთვე, არაბული სინტაქსური კონსტრუქციები, კალკები, გაქართულებული არაბული ძირები. ჩვენ ერთი მხრივ, შევეცდებით საილუსტრაციო მასალის მოტანით წარმოვაჩინოთ აღნიშნული ვითარება, ხოლო მეორე მხრივ, გამოწვლილვით შევისწავლოთ არაბული სამედიცინო ტერმინოლოგია, რაც ძალზე მნიშვნელოვანია, როგორც ძველის წარმომავლობის საკითხისათვის, ასევე, საერთოდ ქართული სამედიცინო ტერმინოლოგიის აღმოცენებისა და მისი განვითარების ისტორიის შესწავლისათვის.

ამჯერად ჩვენ მხოლოდ საკითხის პირველ ნაწილს შევეხებით.

1 I. „წიგნი სააქიმოა“ - ს ტექსტში ძალიან ხშირად გვხვდება არაბული თხრობისათვის დამახასიათებელი სინტაქსური თავისებურებანი. ასეთებია: წინადადების დაწყება მიმართვით „იკოდე, რომ“ (ტექსტში: იკოდე, რომელ) არაბულად <sup>أنا</sup> <sup>أعلم</sup> <sup>أن</sup>, ზმნის, ხოლო <sup>أنا</sup> <sup>أعلم</sup>, -სახელის წინ.

საილუსტრაციოდ რამდენიმე წინადადებას მოვიყვანთ:

„იკოდე, რომელ ატალი ხორცის ნაკუეთსა ჰქვიან“ (26,42).

„იკოდე, რომელ თავისა ტვინი სამკერძად არის“ (19,34).

„იკოდე, რომელ მათანაჲ, რომელსა ჰქვიან საწყულ ბუშტი, სახარდულსა შიგან არს“ (23,27).

„იკოდე, რომელ ქარი ბუხარი არს ხმელი, რომელი მიწისაგან ადგების“ (48,31).

II. ტექსტში არაბიზებული ფორმით გვხვდება საკუთარი და ეთნიკური სახელები, ბაყრატი (أقراط) — ჰიპოკრატე, ჯანილოზ (جالينوس) გალენი.

„ელაოსი იონანიათა ენითა იგი არს, რომელი სნეული იზახდეს, ვითა უფალო შემეწყალებ“ (206, 11).

ქართული ენისათვის სწორი ფორმა იქნებოდა „იონთა“. „იონანიათა“ უკვე არაბიზებული ფორმაა შდრ. არაბ. <sup>يونس</sup> (დუნან) — ბერძენი, ბერძნული.

III. ზოგ შემთხვევაში არა მხოლოდ უთარგმნელად არის გადმოტანილი არაბული სიტყვა, არამედ უცვლელადვეა დატოვებული იგი იმ გრამატიკულ კატეგორიებში, რომლებშიც იგი დედნის შესაბამის ადგილას უნდა ყოფილიყო. მაგალითად:

I. ორობითი რიცხვის ირიბ ბრუნვაში დგას სიტყვა შემდეგ წინადადებაში: „რაჲ კვირკვირი ჩამოვიდეს, რომელსა ჰქვიან არაბულად <sup>ل</sup> <sup>ا</sup> <sup>غ</sup> <sup>ب</sup> <sup>ا</sup> <sup>ت</sup> <sup>ا</sup> <sup>ع</sup> <sup>ن</sup> <sup>ي</sup>, ვითარებაჲ მისი გასარეველისა სქელისა გლუსუნისაგან იქნების“ (150, 5—6).

სახ. ბრ. <sup>لوزتان</sup> (ლავზათანი) ირიბ ბრუნვებში — <sup>لوزتين</sup> (ლავზათანი) — გლანდები.

ცხადია, მთარგმნელმა იმავე ფორმით გადმოიტანა სიტყვა, როგორც დედანში შეხვდა.

2. ასევე უცვლელად გადმოაქვს მთარგმნელს სიტყვა <sup>حس</sup> (ჰისს) და მისი მრ. რიცხვი <sup>حواص</sup> (ჰაჰვას), რაც გრძნობას, შეგრძნებას ნიშნავს.

თვალსაჩინოებისათვის ვრცელ ფრაზას მოვიტანთ, მასში გრძნობის ორგანოთა შესახებ არის მსჯელობა:

„იკოდე, დამბადებელმან ხუთი ჰისი დაჰბადა ხუთსა ასოსა შინა, ... რაზომობასა შორით შეიტყუებს და თუალისა ჰისი არს ესე; მეორე სმენაჲ და

შეგებად არს ხმათა და ყურისა ჰისი არს... მესამე ყნოსა სულნელისა და მყარლისა და ესე ცხვირისა ჰისი არს... მეოთხე ჰისი გემოდა შეგებისა არს ტკბილისა და მჟავისა... და ესე ცნობისა ჰისი არს... მეხუთე ჰისი შეგებად არს ლბილისა და მქისისა და იგი ხელისა ჰისი არს და ყოველთა ჰავასთავან უმქისესია“ (27, 26—37).

3. უთარგმნელად არის გადმოტანილი სიტყვა حائف (ჰაჟა'იჯ) — საჭირო, აუცილებელი საგანი, რაიმე. შდრ. ქართ. ავეჯი<sup>21</sup>. ეს სიტყვა მსხვრეული მრავლობითის ფორმით არის.

„სტომაქისა საქმე ვითა ქოთანი არს, რომელ შიგან ხორცი და ჰავეჯი ჩადვან და წყალი ჩაუროთონ და აღუღონ და შემდეგ აღუღებულსა კულა ხორცი და წყალი და ჰავეჯი ჩაუროთონ... ერთიცა გემრიელი არ იქნების“ (35,3).

4. ასევე მექანიკურად არის გადმოტანილი არაბული ენიდან ამავე (حاح) ძირიდან ნაწარმოები სიტყვა, მხოლოდ ელასტივის ფორმით. حوح (აჰტაჯ) — ყველაზე მეტად საჭირო, უცილებელი<sup>22</sup>.

„დამბადებელმან, ვითა შემძლებელ არს, ესე ოთხნი ურჩნი ერთმანეთისანი [ცეცხლი, მიწა, წყალი და ჰაერი] დაამორჩილა კაცისა ტანსა შიგან და არსებობისათვის ა. ჰივიჯი ქნა კაცთათვის“ (15,22).

5. დედნისეული ფორმითვეა გადმოტანილი ფერისა და ფიზიკური ნაკლის აღმნიშვნელი სიტყვა მდედრობით სქესში:

„დიდისით სიბრმე... უფრო თვალმარდსა წაეკიდების ანუ შაჰლასა თვალსა“ (119,26).

მამრ. شمس (აშჰალ.) მდედრ. شمس (შაჰლ-'ა) მრ. شمس (შუჰლ) ნიშნავს ღია ფერის თვალს, ცისფერ თვალს.

არაბულ ენაში სხეულის წყვილი ორგანოების აღმნიშვნელი სახელები მდ. სქესის არიან, ამიტომ შეითანხმა „თვალმა“ მისი განსაზღვრება მდედრობით სქესში.

IV. ტექსტში ზოგან გვხვდება არასწორი თარგმანის შემთხვევები. სიტყვის არაზუსტი მნიშვნელობის მისადაგებით გამოწვეულია აზრის გაუგებრობა. ასეთია შემდეგი ფრაზები:

1. „და აქიმი ეგეთი ხამს, რომელ აქიმობაჲ კარგად და სრულად იცოდეს, და მრავალი სააქიმო წიგნი წაეკითხოს მეცნიერთა ოსტატთა აქიმთათანა, და მრავალჯერ კურნებასა დამხუდარიყოს, და პირმართალი და მისანდობელი და უხარბო იყოს და დიდის გემოჲ და ზანტი არ იყოს“ (9, 29—32).

მოტანილ ფრაზაში როგორც ვხედავთ, ჩამოთვლილია ნამდვილი ექიმის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები, მაგრამ ბოლო წინადადების აზრი ჩვენთვის რამდენადმე ბუნდოვანია. რას ნიშნავს „აქიმი... დიდის გემოჲ და ზანტი არ იყოს „გემო“ არაბულად არის. قوჲ მრ. أوق, მაგრამ ამ სიტყვას „გემოს“ გარდა აქვს კიდევ მნიშვნელობა. მიღრეკილება, მისწრაფება, ხალისი, ტაქტი. მოცემული მნიშვნელობები საშუალებას გვაძლევს თარგმანში შევიტანოთ შესწორება.

„აქიმი... დიდი ხალისის [მქონე იყოს] და ზანტი არ იყოს“.

<sup>21</sup> გ. შერეთელი, არაბულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1951, გვ. 58.

<sup>22</sup> H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Leipzig, 1958, S. 192.

2. „მანკისა სათავნოჲ არაკივითა მტერი არს, რომელ ამა ქალაქსა მოსრულ იყოს“ (44,44).

აქაც: **ثابت** (ჰადნს) ნიშნავს, როგორც არაკს; მოთხრობას, ისე, ახალს, ახალ ამბავს.

ამდენად წინადადების აზრი ნათელი გახდება; აქ მხატვრული შედარება გვაქვს. მანკის სათავნო ანუ დასაწყისი ახალ მტერს არის შედარებული, რომელიც ქალაქში შემოსულა.

3. „ყოვლისა ნავლისა და წამლისა წამალი კიდეს კიდე ჩანს, ვითა თვით ყველასა ნივთი კურნებაჲ და რგებაჲ პირველსა წიგნსა შინა გამოვაცხადო თუ ღმერთსა უნდეს“ (10, 13—15).

მოცემულ ფრაზაში ორი ადგილი იქცევეს ჩვენს ყურადღებას. პირველია: „წამლისა წამალი კიდეს კიდე ჩანს“. ჩვენი აზრით, აქ შესაძლოა ორი უღერადობით და გრაფიკულად მსგავსი, მაგრამ სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონე სიტყვათა აღრევა იყოს **أا (და) მრ. ءاوا** ('აღუა')—სენი, სნეულება, ავადმყოფობა და **ءا (დაუა) მრ. ءاوا** (აღუა')—წამალი.

მღრ. ანდაზა: **كلكلءاوا** — ყოველ სენს აქვს წამალი. ჩვენი გასწორების შემდეგ მივიღებთ: ყოვლისა ნავლისა და სნეულებისა წამალი კიდეს კიდე ჩანს.

მეორე ადგილია: „ყველასა ნივთი კურნებაჲ“.

არაბული **شيء** მრ. **أشياء** — ნივთი, საგანი, რაიმე. ყოველთვის არ ითარგმნება. ორიგინალში შესაბამის ადგილას იქნებოდა: **كلى الشئ** — ყველაფრის კურნება.

ამრიგად ეს ფრაზა შემდეგ სახეს მიიღებს:

ყოვლისა ნავლისა და სნეულებისა წამალი კიდეს კიდე ჩანს, ვითა თვით ყველაფრისა კურნებაჲ და რგებაჲ პირველსა წიგნსა გამოვაცხადო თუ ღმერთსა უნდეს.

V. ზოგჯერ მთარგმნელი, ცდილობს რა ზუსტი შინაარსის გადმოცემას, უნებურად ქმნის ხელოვნურ ფორმებს.

1. „სახამსო“ პირდაპირი თარგმანია, შეიძლება ითქვას, კალკი, არაბული სიტყვისა ძირიდან **واجب** > **واجب** ხამს, საჭიროა. შესაბამისი ქართული: ხამ > სახამსო, აუცილებელი.

„კაცისა ტანისა და ბუნებისა და გასარეველისა შეტყვებაჲ სახამსოჲ არს მეტად მეცნიერისა და გონიერისა აქიმისაგან“ (242, 30).

„და თუ არწყევდეს, სახამსოჲ არს“ (265, 18).

2. „სათავნო“ ესეც შესაძლოა არაბული ფორმის ანალოგიით იყოს მიღებული.

სიტყვიდან **ثابت** > **ثابت** თავი, მეთაური შესაბამისი ქართ. თავი > სათავნო, საწყისი. „მანკისა სათავნოჲ არაკივითა მტერი არს, რომელ ამა ქალაქსა მოსრულ იყოს“ (44, 44).

„ჰავისა მანკისა სათავნოჲ... რწყევითა კიდე გააყენოს“ (69, 38).

VI. ზოგჯერ ტექსტში გვხვდება შეთანხმებული მსაზღვრელ-საზღვრულის სრული შეთანხმება მრავლობით რიცხვში.

მაგალითად: „ამა ბუტენტა შუა წითლები ძარღუები არს, ზოგი მფეთქელი ზოგი წყნარი“ (19, 34).

არაბულ ენაში შეთანხმებულ მსაზღვრელს საზღვრულთან სრული შეთანხმება აქვს სქესსა და რიცხვში. ჩვენს მაგალითში — „წითლები ძარღუები“ — დედნისეული გავლენის კვალი უნდა ვივარაუდოთ.

VII. ტექსტში ძალიან ხშირად გვხვდება სინტაქსურად და სტილისტურად გაუმართავი ფრაზები, რაც გამოწვეულია დედნისეული კონსტრუქციების გავლენით. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

„ვეილი მანკი არს, რომელი კაცი მისგან აღრე დასნეულდების“ (48, 26). რომელ... მისგან < არაბ. **من** **الذي** — რომლისგანაც. „ვახსენოთ მესამე თაღბირი საჭამადთა, შარბათთა და გუარიშნთა, რომელი ამით იქნების სიმრთელე კაცისა ხანიერად“ (11, 21). რომელი ამით < არაბ. **من** **الذي** — რომლითაც.

კ. დანელია თავის შრომაში<sup>23</sup> როდესაც ეხება ბიბლიური წიგნების ძველი ქართული რედაქციების ერთ სინტაქსურ თავისებულებას, ამბობს, რომ „და“-ს ჭარბ (ზედმეტ) ხმარებას ქართულ ენაში უცხო წყარო განსაზღვრავს და არა ბუნებრივი ქართული სინტაქსი“<sup>24</sup>. იგივე მოვლენას ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ თუ საისტორიო ხასიათის თხზულებებში ანალოგიით ხსნის და ბოლოს ასკვნის რომ „საერო ხასიათის ძეგლებში თანმიმდევრობის „და“ კავშირის ხმარება სუსტდება. „ამირან-დარეჯანიანში“ აქა-იქ კიდევ შეინიშნება, „ვისრამიანში“ კი — არა. ეს იმიტომ, რომ ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანის და ჰაგიოგრაფიული თხზულებების სტილის გავლენა საერო ხასიათის ძეგლებზე სუსტდება“<sup>25</sup>.

„წიგნი სააქიმოა“, რომელიც ამავე პერიოდს განეკუთვნება, ამასთანავე საერო ხასიათის თხზულება არის, საწინააღმდეგო სურათს გვიჩვენებს—ტექსტში თვალსაჩინოა „და“ კავშირის ხმარების სიუხვე. არაბული ენისათვის „და“ (ف და و) კავშირების ხშირი ხმარება ჩვეულებრივი მოვლენაა. ვარდა მეერთებელი „კავშირის მნიშვნელობისა მას აქვს სასვენი ნიშნის „მიძმე“, „თან“, „შემდეგ“ და სხვა მნიშვნელობები<sup>26</sup>. ამდენად, რადგან არაბულისთვის ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა, ჩვენს ტექსტში კი იგი თვალსაჩინოა და მისი მაგალითებიც ძალზე ხშირია, შეიძლება ესეც დედნისეული გავლენის ერთ-ერთ არგუმენტად ჩაითვალოს. მაგალითად რამდენიმე ფრაზას მოვიტანთ:

„ესე მტილე შემოსდვას: ყუსტი და საბრი და აყაყა და ვარდი თითო-ულისაგან ორისა დრამისა წონი, რამიქ და მასთაქე და ბროწეულის ყუთავილი ... ყველა და ნაყილი გამდნარსა ცვლისა გაპრიოს“ (90, 8—9).

„რაჲ ტანი მიძმედ იყოს და სუსტად და ფერად თეთრი იყოს, და რა ხელი შემოსდვან, გრილად იყოს და თუ დაუყოვნონ კურნებაჲ ფელიჯად შეიქმნების“ (91, 9).

„ფოლოს იტყვის, რომელ პირველ ხელი გაიხსნას და დია სისხლი გამოიღოს და მუცელი დაიღბოს და ხორცთა და თაფლიანთა და დიაცსა ეკრძალოს“ (108, 36).

<sup>23</sup> კ. დანელია, უცხო ენათა გავლენის კვალი ძველი ქართული ჴერტილობითი ძეგლების ენაში, იხ. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1979, №3, გვ. 90—97.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 92.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 96—97.

<sup>26</sup> გ. წერეთელი, არაბულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1951, გვ. 179, 275—276.

დენისეული ანალოგიით შეიძლება აიხსნას ტექსტში „თქვა“ ანდა „იტყვის“ გამოთქმათა სინშირე. არაბ. **ك** ანდა **ق** **يقول**.

ამგვარ გამოთქმათა სრული აღნუსხვაც კი შეუძლებელია, იმდენად ხშირად გვხვდება ტექსტში, თითქმის ყოველ დაავადებასთან, ყოველი ექიმის მკურნალობის მეთოდი ასე იწყება: ბაყრატი იტყვის, ჯალინოს იტყვის, ისაკ, მასარჯოა, ჰუნაან, აბუ ჯარიბი, მადაინი, არხიჯანოს, სინაას ძე, მუჰამედ ზაქარიას ძე... იტყვის.

ყურადღებას იქცევს არაბულის III პირის ნაცვალსახელოვანი სუფიქსის ანალოგიური ფორმები, რომელთა აღნუსხვაც, ასევე ძნელია მათი ხშირი ხმაურების გამო. მაგალითად: „ნიშანი მისი“ შდრ. არაბ. **علامته** ანდა „კურნება მისი“ — **شفائه** ეს გამოთქმები წინ უძღვის ამა თუ იმ დაავადებას, რის შემდგომაც ჩამოთვლილია ამ დაავადების ნიშან-თვისებები ანდა სამკურნალო საშუალებანი.

„ნიშანი მისი რაჲ სიგრილისაგან იყოს“ (72, 5). „ნიშანი მისი რაჲ სიმხურვალისგან იყოს“ (72, 32). „კურნებაჲ მისი რაჲ ისთიფრალისგან იყოს“ (68, 16). „კურნებაჲ მისი რომელ ბურანისაგან იყოს“ (69, 35).

IX. ყურადღებას იქცევს არაბული წარმოშობის ძირები, რომლებიც ქართულ ბრუნვასა თუ უღლებაშია ჩასმული და ამდენად გაქართულებულია. ამ ძირების მნიშვნელობის ცოდნის გარეშე მომდევნო წინადადებათა შინაარსი ჩვენთვის გაუგებარი იქნება. ასეთი ძირებია.

1. ს ჰ ლ (**سهر**) — იყო მსუბუქი, ადვილი: „სისხლი გამოიღოს, რომელ იგი ტკივილი გაუთსაჰ ლ დ ე ს და ადრე დაეხსნას“ (167, 2) ე. ი. შეუმსუბუქდეს.

II **سهر** „პირველ შირიანსა მეცნიერებისა უნდა სწავლაჲ და დასწავლაჲ რომელ ესე მეცნიერებაჲ ე ს ა ჰ ლ ე ბ ო დ ე ს“ (38, 46) ე. ი. ეადვილებოდეს.

„დღესა ერთსა დია ძნელად მოვა [სენი] და მეორესა ს ა ჰ ლ ა დ მოვა“ (284, 27) ე. ი. მსუბუქი ფორმით.

2. მახმურ (**خمير < مخمور**)<sup>27</sup> — ნასვამი, მთვრალი: „ვითარებაჲ მისი, რაჲ ღვინისა და მ ა ხ მ უ რ ო ბ ი ს ა გ ა ნ იყოს“ (68, 37).

„ვისცა ტვინი ძლიერად და წმიდად ედგას, მას თავი მ ა ხ მ უ რ ო ბ ი ს ა გ ა ნ არ ასტკივდების“ (69, 2). „სუმაჲ მისი [ღვინის] ყოველსა **سهر** კაცსა არა მოუხდების მით, რომელ .... მრავალთა თავსა ატკივნებს და დ ა ა მ ა ხ მ უ რ ე ბ ს“ (30, 8).

3. დფლ<sup>28</sup> — (**غفل**) — იყო უყურადღებო, წინდაუხედავი, ზარმაცი. უგულებელყო; ვერ ამჩნევს, თვლემს:

„ისწრაფოს ხელის გახსნაჲ და ნუ მ ო ლ ა ფ ლ დ ე ბ ი ს“ (33, 44).

„თუ მ ო ლ ა ლ ფ ლ დ ე ნ და არ ჰკურნონ, მისგან თაშანუჯი გამოიხდების“ (82, 9).

„კაცი მიძინარედ იყოს ანუ ლ ა ფ ი ლ ა დ და მიძრომელი შეუხდეს ყურში“ (123, 4).

„თუ სისხლის დენა საზომისაგან გარდავიდეს, უკუყენებისათვის დია იხარკოს, რომელ ისთისყად არა შეექნას ს ი ლ ა ფ ლ ი თ ა“ (212, 2).

„მაშინ ამის გზითა და მ ო ლ ა ფ ლ ე ბ ი თ ა სიცივე შეუვა“ (256, 4).

<sup>27</sup> H. Wehr, S. 235.

<sup>28</sup> დაფალი — არს დაფლობა კაცი დიდად განკაღვლული, ანუ თვით მოსცდეს, ანუ სხვამან მოაძღუნოს და განუქრძალველად იპოოს. ს. ს. ორბელიანი.

4. ხასს ( $\text{خاص} < \text{خص}$ ) — გამოარჩია, გამოჰყო, იყო სპეციალური, განსაკუთრებული: „რაცა ღვიძლისაგან მოდიოდეს, ხ ა ს ი სისხლი და მრავალი იქნების“ (199, 26).

ამავე ძირიდან არის სიტყვა, ხასსადჷთ ( $\text{خاصية}$ ) — თვისება, დამახასიათებელი თვისებებზე, ხასიათი (შდრ.) საბა: ნიშატი.

„ქალთა დედის სძე თვალთა ჩაიწთოს, კარგი არს; და დანარგონი შადი ხ ა ს ი ა თ ი ა ნ ი არს ამის მანკისათვის“ (107, 7—9).

„თუ კანადისა პატრუქი შექნას და თაფლითა შეისუაროს, და ყურსა შემოსდვას, ხ ა ს ი ა თ ი თ ა ტკივილს წაუღებს“ (121, 8).

„გრძობისა ხორცსა ამის მანკისათვის დიდი ხ ა ს ი ა თ ი ა ქვს და საკვირველად მარგებელი არს“ (159, 42).

„მჟავე ბროწეული ჭამოს, რომელ ხ ა ს ი ა თ ი თ ა დია ერგების“ (189, 17).

5. ლარლარა ( $\text{لارلار} < \text{لار}$ ) — გამოვლება ყელში (რაიმესი): „კურნებაჲ პირისა ტკივილისა ] იგი არს, რომელ ძმრითა ი ღ ა რ ღ ა რ ო ს“ (140, 24).

„[კურნებაჲ ენისა გასივებისა ]. ჯალინოზ იტყვის: ყიფალი გაიხსნას და ნიკაპსა ქუეშეთ ჭიქაჲ მოჰკიდოს და ძმრითა და წყლითა ი ღ ა რ ღ ა რ ო ს“ (143, 31).

„ძმრითა ღ ა რ ღ ა რ ა ე ქნას“ (128, 28).

ამრიგად, ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული არაბიზმები, ვფიქრობთ, საგულისხმო მასალას იძლევა „წიგნი სააქიმოჲ“-ს არაბული წარმომავლობის საკითხისათვის.

Л. В. САМКУРАШВИЛИ

## АРАБИЗМЫ ВО «ВРАЧЕБНОЙ КНИГЕ»

### Резюме

Согласно предисловия «Врачебной книги», она была переведена на грузинский язык, по-видимому, в начале XIII в., неким «Ходжа копили» (бывший ходжа). Е. Такайшвили и Л. Котетишвили считали, что книга была переведена с арабского. Однако, существуют и другие мнения на этот счет (Н. Марр, М. Шенгелия). Подробный анализ языка текста обнаруживает значительное количество арабизмов (арабские синтаксические конструкции; арабизированные формы собственных и этнических имен; арабские лексические единицы с арабскими, а также грузинскими грамматическими категориями и др.). Выявленный материал подтверждает положение об арабском происхождении книги.

ბასილი კაპადოკიელის ეპისტოლეთა ძველი ქართული თარგმანები

ბასილი კაპადოკიელის ეპისტოლური მემკვიდრეობა მისი შემოქმედების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს. ამ წერილებში დაუფარავად და შეუღამაზებლად გამოიკვეთა ავტორის სულიერი სამყარო.

წერილები, რომლებიც მიმართულია სხვადასხვა პირისადმი, დაიწერა 357—378 წლებში და წარმოადგენს უნიკალური დოკუმენტების კრებულს ქრისტიანული აღმოსავლეთის ამ ოცწლიანი პერიოდისათვის. ეპისტოლეთა მნიშვნელობა არ ამოიწურება მათი ისტორიული ღირებულებით. წერილები, რომლებიც იკითხება დიდი გატაცებით, მის ავტორს აყენებენ ყველა დროის დიდი მწერლების გვერდით<sup>1</sup>.

ბასილის ეპისტოლეთა რაოდენობა 365-ს აღემატება. ამათგან ბევრი ნაყალბეგია და მის კალამს არ განეკუთვნება.

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები მოწმობს, რომ ბასილის ზოგიერთ თხზულებას ქართველები მშობლიურ ენაზე კითხულობდნენ ჯერ კიდევ VIII საუკუნეში. X საუკუნიდან იწყება მათი ინტენსიური თარგმნა. ზოგიერთი თხზულება ქართულ ენაზე ამეტყველდა არაერთხელ.

ბუნებრივია, ქართველებს უყურადღებოდ არ დაუტოვებიათ არც ბასილი დიდის შესანიშნავი ეპისტოლური მემკვიდრეობა. ეს წერილები ითარგმნა რამდენჯერმე, სხვადასხვა პირის მიერ. ჩვენ შემოვიფარგლეთ იმ ეპისტოლეებით, რომელთა თარგმანიც შესრულებულია VIII—XI საუკუნეებში არაბულ-ბერძნული ენებიდან ანონიმის, ექვთიმე ათონელის, გიორგი მთაწმიდლის, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის მიერ<sup>2</sup>.

ქართულ ენაზე არ არსებობს ბასილის ეპისტოლეთა შემცველი სპეციალური კრებული. ერთადერთი ხელნაწერი (A 292), რომელიც შეიცავს ამ ეპისტოლეთა მცირე ანთოლოგიას, შერეული ხასიათისა<sup>3</sup>. ბასილის დანარჩენი ეპისტოლეები გაბნეულია როგორც მისი თხზულებების კრებულებში, ისე სხვა ხასიათის ხელნაწერებშიც.

ანონიმი: ბასილის მე-2 ეპისტოლის ერთ-ერთი, უძველესი თარგმანი შესრულებულია ანონიმის მიერ. იგი დაცულია X საუკუნით დათარიღებულ ასკეტურ კრებულში H 622<sup>4</sup>. თვით ეპისტოლე თარგმნილი უნდა იყოს არა უად-

<sup>1</sup> Saint Basile, Lettres, Texte établi et traduit par Y. Courtonne, I, Paris, 1957, p. V.

<sup>2</sup> ვაიოზ რექტორის მიერ რუსული ენიდან თარგმნილი 207 ეპისტოლე არ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს.

<sup>3</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 13, შედგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ. ელ. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 1980, გვ. 183—191.

<sup>4</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (H) კოლექცია, შედგენილია და დასაბუქდად მომზადებული ლ. ქუთათელაძის მიერ, ტ. II, თბ., 1951, გვ. 96—97.

რეს VIII და არა უგვიანეს X საუკუნისა. ამ ძალზე დაზიანებული ხელნაწერის გადაწერის ადგილისა და ზუსტი თარიღის დადგენა დიდ სიძნელეს წარმოადგენს. შემდგომმა კვლევამ ცხადყო, რომ აღნიშნული კრებული პალესტინური წარმოშობისაა, ხოლო ბასილის მე-2 ეპისტოლე არაბულიდან არის თარგმნილი.<sup>5</sup>

ე ქ ვ თ ი მ ე ა თ ო ნ ე ლ ი: ექვთიმეს კალამს ეკუთვნის ბასილი დიდის ცნობილი მე-2 ეპისტოლისა და 46-ე ეპისტოლის ფრაგმენტის თარგმანი. ამ თარგმანების შემცველი უძველესი ხელნაწერი A 1101 ასკეტურ კრებულს წარმოადგენს. იგი გადაწერილია არსენ გოგოფას მიერ ათონის მთაზე, ღმრთისმშობლის მონასტერში<sup>6</sup>.

აღნიშნული ხელნაწერი საშუალებას გვაძლევს მიახლოებით განვსაზღვროთ ამ ეპისტოლეების თარგმნის დრო. როგორც იოანე ათონელი გვამცნობს, მისმა შვილმა ექვთიმემ თარგმნა „წიგნი წმიდისა ისაკისი, რომელსა შინა არიან სხუათაცა მამათა გამორჩეულნი სწავლანი“. A 1101-იც შეიცავს ისაკ ასურის ორმოცზე მეტ ნაწარმოებს მათზე დართული ანდერძით (82v—83r), ბასილი დიდის, მაქსიმეს, ანდრია კრიტელის, გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა და სხვათა თხზულებებს. ამ ხელნაწერის ბოლო თავს წარმოადგენს ბასილის მეორე ეპისტოლე. სწორედ მას უნდა ეხებოდეს ხელნაწერის ბოლოში დართული ანდერძის ნაწილი: „ესე განწესებაჲ მოღუაწეთაჲ და უდაბნოს ყოფისა სარგებელისა გამოჩინებაჲ წმიდისა და დიდისა ბასილის მიერ, მე, გლახაკმან ეფთჳმე ვთარგმნე. აწ, ვინცა იკითხვდეთ, ლოცვა ყავთ ჩემთჳს. და თქუენცა ღმერთმან მიგმადლენ აღსრულებაჲ მოქალაქობისა ამის, ამინ“ (248r). ანდერძის მომდევნო ნაწილი კი გვაუწყებს: „მე, უღირსმან ეფთიმი ვთარგმნენ წმიდანი ესე სწავლანი წმიდათა და ღმერთშემოსილთა მამათანი, სულისა განმანათლებლნი“ (248r).

ამ ხელნაწერში ბასილის სახელით არის შესული აგრეთვე სწავლა „სინანულისათჳს“ დასაწყისით „ძმანო, ნუ უკუე რომელი დაეცეს...“ (108v—110v). როგორც ჩვენს მიერ ჩატარებულმა კვლევამ ცხადყო, ეს სწავლა წარმოადგენს ბასილის 46-ე ეპისტოლის (Πρὸς παρθέσων ἐκπαιδισαυ — დაცემულ ქალწულს, PG 32, 369—381) ფრაგმენტის თარგმანს<sup>7</sup>.

გ ი ო რ გ ი მ თ ა წ მ ი დ ე ლ ი: 115-ე ეპისტოლის თარგმანი ეკუთვნის გიორგი მთაწმიდელს. ამ თარგმანს შეიცავს 1083 წელს ეტრატზე გადაწერილი სამოციქულო—A 584<sup>8</sup>. ეს ხელნაწერი წარმოადგენს გიორგი მთაწმიდლის მოწაფის და ცხოვრების აღმწერის, გიორგი მცირის ავტოგრაფს და გადაწერილია მისი მოძღვრის ხელით დაწერილი ნუსხიდან. მთარგმნელის ანდერძის მიხედვით ხელნაწერში შემავალი თხზულებები უთარგმნია გიორგი მთაწმიდელს გიორგი შეყენებულის ბრძანებით (228v—229r). მართალია, ხელნაწერი სამო-

<sup>5</sup> ნ. ქ ა ჯ ა ი ა, ბასილი კაპადოკიელის მეორე ეპისტოლის ძველი ქართული თარგმანები, მრავალთავი, X, თბ., 1982, გვ. 139—145. † ი ქ ვ ე, რ. გ ვ ა რ ა მ ი ა, ბასილი კაპადოკიელის მეორე ეპისტოლის არაბული ვერსია და მისი მიმართება ადრეულ ქართულ რედაქციასთან, გვ. 146—153.

<sup>6</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A კოლექცია), ტ. IV, შეადგინა ქ. შ ა რ ა შ ი ძ ე მ, თბ., 1954, გვ. 66—76.

<sup>7</sup> ამ ფრაგმენტის შესახებ დაწერილებით იხ.: ნ. ქ ა ჯ ა ი ა, ბასილი დიდის ერთი თხზულებების ქართული თარგმანი, მცნე, ენისა და ლიტ. სერია, 1983, № 4, გვ. 92—95.

<sup>8</sup> ვსარგებლობ ც. ჭანკიევის მიერ შედგენილი ხელნაწერის გამოუცემელი აღწერილობით, რისთვისაც ავტორს დიდ მადლობას მოვახსენებ. იგივე ხელნაწერი აღწერილია პროფ. ილ. აბულაძის მიერ. იხ.: საქმე მოციქულთა ძველი ხელნაწერების მიხედვით, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1950, გვ. 021—025.



ციქულოს წარმოადგენს, მაგრამ გარდა აღნიშნული ტექსტისა სხვა მამათა თხზულებებსაც შეიცავს. 247r—v-ზე მოთავსებულია ბასილის 115-ე ეპისტოლის ტექსტი: „ეპისტოლე წმიდისა ბასილი კესარიელ მთავარეპისკოპოსისაჲ სიმპლიკიანეს მიმართ სეფექალისა მწვალებლისა [სიტყუა]თათჳს მონათა მისთა, რომელთა ეგინა წმიდისა ბასილისდა“<sup>9</sup>.

ეფრემ მცირე: ბასილის ეპისტოლეთა თარგმნის საქმეში ყველაზე დიდი ღვაწლი მიუძღვის ეფრემ მცირეს. ქართულ ენაზე არსებულ თარგმანთა დიდი ნაწილი სწორედ მის მიერ არის შესრულებული.

ამ თარგმანების შემცველი ხელნაწერი A 292<sup>10</sup> გადაწერილია 1800 წელს იოანე ოსეს ძის მიერ და წარმოადგენს გრიგოლ ღმრთისმეტყველის თხზულებათა კრებულს. იგი შეიცავს როგორც გრიგოლ ღმრთისმეტყველის ცალკეულ ეპისტოლეებს, მაგ: კლიდონის მიმართ (315r — 317v), ნექტარიოსის მიმართ (317v—319r), ევაგრეს მიმართ მონაზონისა (320r—322r), ასევე ეპისტოლეთა ჯგუფს (332v—346r), რომელიც ჩვენი სპეციალური შესწავლის საგანი გახდა.

ეპისტოლეთა ეს ჯგუფი სამი ნაწილით არის წარმოდგენილი: I. ეპისტოლენი ურთიერთარსნი ვასილის მიერ დიდისა და გრიგორი ღმრთისმეტყუელისა (331v—341v). II. ეპისტოლენი გრიგორისნი (341v—346r). III. ეპისტოლენი ვასილისნი (346r—358v). ისინი განლაგებული არაან შემდეგი თანამიმდევრობით.:

I ჯგუფი (ურთიერთარსნი)

- 1. ბ. 14. (331v—332v)—PG 32, 276—277.
- 2. გ. 4. (332v—333r)—PG 37, 24—28.
- 3. 6. (333r—333v)—PG 37, 29—32.
- 4. 5. (333v—334r)—PG 37, 28—29.
- 5. 2. (334r) —PG 37, 21—24.
- 6. ბ. 2. (334r—337r) —PG 32, 224—233.
- 7. გ. 1. (337r) —PG 37, 21.
- 8. 114. (337r—337v)—PG 37, 209—212.
- 9. 47. (337v) —PG 37, 96—97.
- 10. 53. (337v) —PG 37, 109.
- 11. 48. (337v—338v)—PG 37, 97—100.
- 12. 49. (338v) —PG 37, 101.
- 13. 40. (338v—339r)—PG 37, 81—84.
- 14. 19. (339r) —PG 37, 53.
- 15. 58. (339r—340v)—PG 37, 113—117.
- 16. 44. (340v—341r)—PG 37, 92—93.
- 17. ბ. 71. (341r—341v)—PG 32, 436—440.

II ჯგუფი (გრიგორისნი)

- 1. 41. (341v—342v)—PG 37, 84—85.
- 2. 100. (342v) —PG 37, 173.
- 3. 292. (342v—343r)—PG 37, 384.
- 4. 122. (343r) —PG 37, 216—217.
- 5. 16. (343r—343v)—PG 37, 49—52.
- 6. 111. (343v) —PG 37, 209.
- 7. 107. (343v) —PG 37, 208.
- 8. 109. (343v) —PG 37, 208.
- 9. 116. (343v) —PG 37, 212—213.
- 10. 226. (343v) —PG 37, 369.
- 11. 112. (343v) —PG 37, 209.
- 12. 113. (344r) —PG 37, 209.
- 13. 108. (344r) —PG 37, 208.
- 14. 119. (344r) —PG 37, 213.
- 15. 118. (344r) —PG 37, 213.
- 16. 76. (344r—344v) —PG 37, 140—141.
- 17. 73. (344v) —PG 37, 137.
- 18. 74. (344v) —PG 37, 156.
- 19. 72. (344v) —PG 37, 137.
- 20. 30. (344v) —PG 37, 153.
- 21. 215. (344v—345r) —PG 37, 352.
- 22. 214. (345r) —PG 37, 349.
- 23. 99. (345r) —PG 37, 172.

<sup>9</sup> ეს წერილი გამოცემული და შესწავლილია: იხ.: ნ. ქაჯაია, ბასილი კაპადოკიელის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან, მრავალთავი, IX, თბ., 1981, გვ. 21—27.

<sup>10</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. 1ვ, შეადგინეს და დასაბუქდად მოამზადეს თ. ბრეკაქემ, მ. ქაჯაიამ, ლ. ქუთათელაძემ, ელ. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 1980, გვ. 183—191.

- 24. 288. (345r—345v)—PG 37, 372.
- 25. 224. (345v) —PG 37, 368.
- 26. 221. (345v—346r)—PG 37, 301.
- 27. 56. (346r) —PG 37, 109—112.

III ჯგუფი (ვასილისნი)<sup>11</sup>

- |   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| 1. 105. (346r—346v) —PG 32, 512—513.    | 14. 150. (352v—354r)—PG 32, 601—605. |
| 2. 261. (346v—348r)—PG 32, 968—972.     | 15. 90. (354r—354v)—PG 32, 472—476.  |
| 3. 270. (348r) —PG 32, 940.             | 16. 12. (354v) —PG 32, 273—276.      |
| 4. 279. (348r—348v)—PG 32, 1016.        | 17. 13. (354v) —PG 32, 276.          |
| 5. 192. (348v) —PG 32, 704—705.         | 18. 351. (355r). —PG 32, 1093—1096.  |
| 6. 299. (348v—349r)—PG 32, 1041—1044.   | 19. 352. (355r) —PG 32, 1096.        |
| 7. 55. (349r—349v)—PG 32, 401—404.      | 20. 353. (355r) —PG 32, 1096.        |
| 8. 134. (349v) —PG 32, 569—572.         | 21. 354. (355r) —PG 32, 1096—1097.   |
| 9. 40. (349v—350r)—PG 32, 341—344.      | 22. 341. (355v) —PG 32, 1085—1088.   |
| 10. 41. (350r—351v) —PG 32, 343—348.    | 23. 342. (355v) —PG 32, 1088.        |
| 11. 301. (350v—351v)—PG 32, 1048—1049.  | 24. 46. (355v—358r)—PG 32, 369—381.  |
| 12. 154. (351v—352r)—PG 32, 609—612.    | 25. 180. (358r—358v)—PG 32, 657.     |
| 13. 277. (352r—352v) —PG 32, 1012—1013. |                                      |

A 292-ის აღნიშნულ გვერდებზე (331v—358v) დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი გრიგოლისა და ბასილის ეპისტოლეები. დანომრილია როგორც ყველა ეპისტოლე, ასევე ხელნაწერის თვითთვეული თავი. მაგ., ეპისტოლეები „ურთიერთარსნი“ და „გრიგორისნი“ გაერთიანებულია ერთი საერთო ნომრის **ლ<sup>მ</sup>** (38) ქვეშ, ხოლო ეპისტოლენი „ვასილისნი“ მ (40) ნომრის ქვეშ. შესაძლოა, მათ შორის დაკარგული იყოს თავი **ლთ** (39), ანდა უბრალოდ გადამწერის შეცდომასთან გვექონდეს საქმე.

ეპისტოლეთა ჯგუფი „ურთიერთარსნი“ მხოლოდ ნაწილობრივ ამართლებს თავის სახელწოდებას. (გრიგოლის მეოთხე ეპისტოლის (332v) აშიაზე მიწერილი „შეისწავე“ გვამცნობს: „რამეთუ ზემოდას მის ეპისტოლისა სიტყუათა შემდგომობასა მიუდგეს პასუხი სიტყუათა ამის ეპისტოლისათა“. ამ ცნობის მიხედვით ბასილის მეოთხმეტე ეპისტოლის პასუხს წარმოადგენს გრიგოლ ღმრთისმეტყველის მეოთხე ეპისტოლე). ამ ჯგუფის 17 ეპისტოლიდან ბასილს მიეკუთვნება მხოლოდ სამი. ესენია: ებ. **14, 2, 71**.

ეპისტოლეთა ჯგუფი „გრიგორისნი“ შეიცავს გრიგოლ ღმრთისმეტყველის 27 ეპისტოლეს.

ხოლო ეპისტოლეთა მესამე ჯგუფი „ვასილისნი“ წარმოდგენილია ბასილის ეპისტოლეებით სხვადასხვა პირისადმი — ცნობილი ფილოსოფოსის ლიბანიოსის სამი (ებ. **341, 352, 354**) და იულიანე იმპერატორის ერთი (ებ. **40**) საბასუხო ეპისტოლეთი. ამ წერილების არსებობა A 292-ში შემთხვევითი მოვლენა არ არის, ვინაიდან მას ბერძნული ხელნაწერების ტრადიცია უჭერს მხარს. ეს ეპისტოლეები გამოცემებში დანომრილია საერთო რიგის მიხედვით. ამავე

<sup>11</sup> ბასილის ეპისტოლეთა ქრონოლოგიური რივი დაადგინა პ. მარანმა მის მიერ მომზადებულ ბასილის თხზულებათა 1725 წლის გამოცემაში. ამის შემდეგ ეს რივი საყოველთაოდ იქნა მიღებული. იგივე თანამიმდევრობაა დაცული ბასილის ეპისტოლეთა უახლეს გამოცემაში, რომელსაც ჩვენ ვყვარდნობით (Saint Basile, Lettres, Texte établi et traduit par Y. Courtonne, T. I—III, Paris, 1957—1966).

ნომრებით არის შესული ჩვენს გამოკვლევაში ლიბანიოსისა და იულიანეს კორესპონდენციები.

ამრიგად, 25 ეპისტოლიდან მხოლოდ 21 განეკუთვნება ბასილის კალამს.

ბასილი დიდის ორ ეპისტოლეს (22 და 173) შეიცავს, აგრეთვე, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბასილის „ასკეტიკონი“ (A 132, 133v—136v). აღნიშნულ გვერდებზე მოთავსებული თხზულება „მეკანონისა მიმართ“ წარმოადგენს ამ ორი ეპისტოლის შეერთებას და სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეწოდება წერილი 17322. „ამ თხზულების პირველი ნაწილი არის Migne-თან გამოქვეყნებული ბასილის ეპისტოლეებში 173-ე ნომრით შესული წერილი, ხოლო მეორე ნაწილი არის იმავე გამოცემაში 22-ე ნომრით მოთავსებული წერილი“<sup>12</sup>.

არსენ იყალთოელი: ბასილი დიდის კანონიკურ ეპისტოლეებს შეიცავს არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსი „დიდი სჯულისკანონი“<sup>13</sup>, რომლის კონკრეტული წყაროები ოთხ ძირითად ჯგუფად იყოფა: ესენია: 1. „მოციქულთა“ სახელით ცნობილი 85 საეკლესიო კანონი, 2. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები, 3. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონები, 4. ავტორიტეტულ საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული კანონმდებლობა<sup>14</sup>. ამ უკანასკნელთა რიცხვში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბასილის კანონიან ეპისტოლეებს, საიდანაც კანონიკურ კოდექსში შეტანილია 91 კანონი.

ამრიგად, ბასილი დიდის ეპისტოლეთა ძველი ქართული თარგმანები შესრულებულია რამდენიმე პირის მიერ. ამ წერილების სხვადასხვა დანიშნულებით გამოყენებამ განაპირობა მათი განლაგება სხვადასხვა ხასიათის კრებულებში. ქრონოლოგიურად ბასილის ეპისტოლეთა ქართული თარგმანები ასე დალაგდება:

ანონიმი: ეპ. 2. VIII—X საუკუნეები.

ექვთიმეათონელი: ეპ. 2, 46 (ფრაგმენტი)—X საუკუნის ბოლო.

გიორგი მთაწმიდელი: ეპ. 115—XI საუკუნე.

ეფრემ მცირე: ეპ. 2, 12, 13, 14, 22, 40, 41, 46, 55, 71, 90, 105, 134, 150, 154, 173, 180, 192, 252, 261, 277, 341, 342, 351, 352, 353, 354—XI საუკუნე.

არსენ იყალთოელი: ეპ. 53, 54, 55, 160, 188, 199, 217, 236 (ფრაგმენტი) — XI საუკუნის ბოლო.

სანამ ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ ბასილი კაპადოკიელის ეპისტოლეთა პატარა კრებულის მონათესავე ბერძნულ ხელნაწერებს მივუთითებდეთ, მოკლედ მიმოვიხილავთ საზოგადოდ ბერძნულ ხელნაწერთა შესწავლის ისტორიას.

მ. ბესიერმა ორ (A და B) განშტოებულ დააჯგუფა 7 ოჯახად დაყოფილი (Aa, Ab, Ac, Bc, Bu, Bx, Bz) ბასილის ეპისტოლეთა შემცველი 27 ხელნაწერი. ხელნაწერთა კლასიფიკაცია მათი შემადგენელი ეპისტოლეების თანამიმდევრობას ეყრდნობა. კრებულები, რომლებშიც წერილები ერთნაირი რიგითაა მოცე-

<sup>12</sup> ე. ხინთიბიძე, ბასილი კაპადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის“ ქართული რედაქციები, თბ., 1968, გვ. 117.

<sup>13</sup> დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975, გვ. 472—509.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 5—7.

მული, ერთ ოჯახს მიეკუთვნებიან. ოჯახები კი, რომელთაც ბევრი აქვთ საერთო წერილთა განლაგების მხრივ, ეკუთვნიან ერთსა და იმავე განშტოებას<sup>15</sup>.

ბასილის ეპისტოლეთა მეორე მკვლევარმა ა. კავალინმა გაიზიარა მ. ბესიერის კვლევით მიღწეული შედეგები და დასკვნები, თუმცა მეცნიერმა ისინი მრავალმხრივ შეაესო და გაამდიდრა თავის ნაშრომში<sup>16</sup>.

მ. ბესიერისა და ა. კავალინის შემდეგ ეპისტოლეთა შემცველი ხელნაწერები შეისწავლა სტიგ. ი. რუდბერგმა<sup>17</sup>. მკვლევარმა დამატებით აღმოაჩინა ეპისტოლეების შემცველი ცხრა ხელნაწერი და ფრაგმენტები. ხელნაწერთაგან ორი, მათე საუკუნეზე ადრინდელია. სტიგ. ი. რუდბერგმა უცვლელად დატოვა მ. ბესიერის კლასიფიკაცია, ვინაიდან მის მიერ მიკვლეული კრებულებიც ამ კლასიფიკაციას ექვემდებარებიან.

აღნიშნული ოჯახებიდან აღსანიშნავია A განშტოების Aa ოჯახი, რომელშიც გაერთიანებულია 273 ეპისტოლე. მ. ბესიერის, ა. კავალინის და სტიგ. ი. რუდბერგის აზრით ეს ოჯახი ყველაზე ახლოს უნდა იდგეს ეპისტოლეთა კრებულის თავდაპირველ მოდელთან<sup>18</sup>.

ბუნებრივია, ისმის კითხვა, რომელ განშტოებას და ოჯახს მიეკუთვნება ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბასილისა და გრიგოლ ნაზიანზელის ეპისტოლეთა მცირე ანთოლოგია, რომელიც შემოგვინახა გვიანდელმა ნუსხამ A 292-მა (1800 წ.).

ქართული თარგმანის შედგენილობამ, უფრო სწორედ ცალკე გამოყოფილმა ეპისტოლეების პირველმა ჯგუფმა („ურთიერთარსნი“) ჩვენს ყურადღებას მაშინვე წარმართა ე. წ. B განშტოების Bx ოჯახისაკენ<sup>19</sup>.

ოჯახი ყველაზე პატარაა, რადგან ის წარმოდგენილია ერთადერთი ხელნაწერით — Parisinus Suppl. 1020, X ს. (292 წერილი). სტიგ. ვ. რუდბერგმა მიაკვლია ამ ოჯახის კიდევ ოთხ ხელნაწერს, რომელთა შედგენილობა ახალს არაფერს მატებს ქართული თარგმანის შესწავლის საქმეს. ეს ოჯახი ერთადერთია, რომელშიც შესულია ბასილისა და გრიგოლის მიმოწერა. ეს სათაურშიც აისახა: Τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἐπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας πρὸς Γρηγόριον ἐπίσκοπον Ναζιανζῶ. სანიმუშო ხელნაწერის პირველი ოცი ეპისტოლე ასეა განლაგებული: ბ. 14; გ. 4, 5, 114, 2 (9)<sup>20</sup>, ბ. 19; გ. 6; ბ. 2; გ. 1, 8, 47, 58; ბ. 71, 7; გ. 40, 45, 59, 48, 49, 50.

ურთიერთისადმი მიწერილ ეპისტოლეთა ამ ჯგუფის ჩამოყალიბებას საფუძვლად დაედო გრიგოლ ნაზიანზელის სურვილი თუ გადაწყვეტილება ერთად მოეყარა თავი მისი და ბასილის მიმოწერისათვის. ნიკოზულოსადმი გაგზავნილი 53-ე წერილი, რომელშიც ეს აზრია გამოთქმული, ამის ნათელ დასტურებას წარმოადგენს.

<sup>15</sup> M. Bessières, La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile, The Journal of Theological studies, London, 21—23, (1919—1922). მოგვიანებით ეს შრომა ცალკე წიგნად გამოიცა: M. Bessières, La tradition manuscrite de la correspondance de s. Basile, Clarendon Press, Oxford, 1923.

<sup>16</sup> A. Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilius, Lund, 1944.

<sup>17</sup> Stig. Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de saint Basile, Lund, 1953.

<sup>18</sup> Stig. Y. Rudberg, Études sur la tradition...p. 19—48; J. Gribomont, Études suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de saint Basile, Le Muséon, LXVII, 1—2, 1954, p. 65—67; Saint Basile, Lettres, I, p. XXIII—XXIV.

<sup>19</sup> Stig. Y. Rudberg, Études sur la tradition...p. 40—48.

<sup>20</sup> ამ თავს სტიგ. ვ. რუდბერგი ავსებს Bx ოჯახის სხვა ხელნაწერს, Mosquensis 385-ის მიხედვით.

სტიგ. ი. რუდბერგი არ იზიარებს მ. ბესიერის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ A განშტოების Aa ოჯახის პირველი ასი ეპისტოლე უნდა წარმოადგენდეს სწორედ იმ ჯგუფს, რომელიც ჩამოაყალიბა გრიგოლ ნაზიანზელმა და, სხვადასხვა არგუმენტებზე დაყრდნობით, დაასკვნის, რომ გრიგოლის მიერ შეკრებილ ეპისტოლეთა რიცხვში უნდა შესულიყო მისი 17 (1, 2, 4—6, 8, 19, 40, 45 — 50, 58—60) და ბასილის 8 (2, 7, 14, 19, 47, 71, 169, 171) საპასუხო ეპისტოლე. ეს ჯგუფი ალბათ ერთხანს დამოუკიდებლად არსებობდა და შეიცავდა ეპისტოლეთა უფრო დიდ რაოდენობას, ვიდრე შემოგვინახა მისმა შემცველმა ერთადერთმა Bx ოჯახმა (20 წერილი). სწორედ ამ ანთოლოგიაზე მიაწინებდა გრიგოლ ნაზიანზელი თავის 53-ე წერილში და არა A განშტოების Aa ჯგუფის პირველ 100 ეპისტოლეზე, როგორც ამას ფიქრობდა მ. ბესიერი<sup>21</sup>.

ბასილისა და გრიგოლის მიმოწერა, რომ პატარა დამოუკიდებელ კოლექციას შეადგენს მოწმობს სტიგ. ი. რუდბერგის მიერ განხილული არაერთი ბერძნული ხელნაწერი, რომელთაგან არცერთი არ წარმოადგენს ქართული კრებულის ზუსტ მოდელს, მაგრამ მათი ნათესაობა აშკარაა.

რამდენიმე ბერძნული ხელნაწერის შედგენილობის აღნიშვნით, ჩვენ ჯეროთი მივუთითებთ იმ არაერთ ვარიანტსა და კომბინაციაზე, რომელშიც გვხვდება წერილთა ეს პატარა ჯგუფი, მეორე მხრივ დავასაბუთებთ მათთან ქართული კრებულის ნათესაობას.

სამ ბერძნულ ხელნაწერს (Oxon. Barocciani 228, XII ს. და 76, XV ს., Vindob. theol. 113, 1412 წ.) აქვს ერთნაირი შედგენილობა (22 წერილი) და სათაური: Ἐπιστολαὶ τῶν ἀγίων πατέρων Γρηγορίου καὶ Βασιλίου, ἀς πρὸς ἀκλήλους ἔγραψαν... ამ თავებიდან მხოლოდ პირველი ექვსი ეხმაურება საერთო სათაურს: გ. 53; ბ. 14; გ. 4, 6; ბ. 2, 19; შემდეგ მოდის ბასილის წერილები.

ხელნაწერი Patmius 119, XIII ს. დაზიანებულია თავსა და ბოლოში. შეიცავს სხვა ავტორთა კორესპონდენციებსაც. ბასილის უსათაურო ეპისტოლეები, რომელიც წინ უძღვის გრიგოლის ეპისტოლეებს, იწყება შემდეგნაირად: გ. 4, 5, 6, 2, 50, (VI ნომერი აკლავ) გ. 49, 8, 45, 58, ბ. 71 და ა. შ. ეს დასაწყისი ძალიან გვაგონებს წერილთა Bx ოჯახს.

ხელნაწერი Florent. Conv. soppr. 627, XIII ს. 118—139 გვერდები უკავია გრიგოლ ნაზიანზელის 235 წერილს. პირველი 17 ბასილისადმი მიმართული, ხოლო 2 ბასილის საპასუხო ეპისტოლეს წარმოადგენს. ხელნაწერ Matritensis 4637-შიც ბასილის ეპისტოლეებს წინ უძღვის ორი მეგობრის მიმოწერა.

ჩვენი განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია ორმა ბერძნულმა კრებულმა. ესენია: Parisinus. 1335, XIV ს. და Marcianus. 575 [849], XV ს.<sup>22</sup> ორივე შეიცავს ბასილის 31 ეპისტოლეს სათაურით: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλίου τοῦ μεγάλου ἐπιστολαί. მომდევნო ეპისტოლეები შესულია უკვე გრიგოლის სახელით: Ἐπιστολαὶ Γρηγορίου τοῦ Μεγάλου. სტიგ. ი. რუდბერგის ყურადღება მიიქცია სწორედ ამ თორმეტმა ეპისტოლემ. ესენია: ბ. 71; გ. 58, 77, 80; ბ. 38, 14; გ. 4, 6, 5, 2; ბ. 2; გ. 1. ამ ჯგუფის ბოლო შვიდი ეპისტოლე თანამიმდევრობით აბსოლუტურად იდენტურია ქართული თარგმანის პირველი ჯგუფის, „ურთიერთარსნის“, პირველი შვიდი თავის.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 47.

<sup>22</sup> აღნიშნული ბერძნული ხელნაწერების შესახებ იხ.: დახახ. ნაშრ., გვ. 44—46.

ჩვენი აზრით, ზემოდასახელებულ ბერძნულ ხელნაწერთა გვერდით განეკუთვნება ადგილი ქართულ კრებულსაც, თუმცა ქართული თარგმანი ცოტა უფრო განსხვავებულ ვარიანტს გვთავაზობს.

A 292 გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კრებულს წარმოადგენს, ამდენად ბუნებრივად გვეჩვენება, რომ ამ ორი პირის მიმოწერა წინ მიუძღვის არა ბასილის, არამედ გრიგოლის ეპისტოლეებს.

ქართული კრებული ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერთაგან განსხვავებით ჩვეულებად დაყოფის თვალსაზრისით უფრო „მოწესრიგებულია“. თუმცა „ურთიერთარსნი“ და „გრიგორისნი“ ერთი — ლმ თავის ქვეშ არის გაერთიანებული და სათაური ავტორზე მინიშნებით გვაქვს არა ტექსტში, არამედ ზემოაშიაზე.

ეპისტოლეთა ქართული თარგმანი სანიმუშო Bx ოჯახთან შედარებით ნაკლებია. გრიგოლის 114-ე ეპისტოლე აქაც, ისევე როგორც Bx ოჯახში, შეცდომით მიეკუთვნება ბასილს, ხოლო 44-ე წერილის ადრესატია არა ბასილი, არამედ ეგვიპტი სამოსატელი. სამაგიეროდ ქართულმა კრებულმა შეიძინა ე. წ. „ეპისტოლე—გასაღები“, გრიგოლის 53-ე ეპისტოლე ნიკობულოსადმი. ||

ერთი შეხედვით ჩვენს ნაკლევს მნიშვნელოვანი ხარვეზი აქვს, რადგან ამ ორი დიდი მოღვაწის ეპისტოლური მემკვიდრეობის კვლევისას (ბასილის ეპისტოლეთა შესწავლა ხშირ შემთხვევაში გრიგოლის ეპისტოლეთა შესწავლასაც გულისხმობს) ჩვენ მხოლოდ „ურთიერთარსნი“ შემოვიფარგლეთ და ვერაფერი ვთქვი ბასილის და გრიგოლის სხვა ეპისტოლეებზე.

ბერძნული ხელნაწერების კვლევა მთლიანად ამ მიმართებით წარიმართა, ამდენად, ჩვენი კვლევის არეც დასაწყისშივე შემოფარგლა როგორც ქართული კრებულის შედგენილობამ, ისე ბერძნულ ხელნაწერთა კვლევის შედეგებმა. Bx ოჯახი ერთადერთია, რომელიც შეიცავს ბასილისა და გრიგოლის მიმოწერას, ამიტომ ქართული კრებულის მოდელი ჩვენ მხოლოდ ამ ოჯახის ხელნაწერთა შორის უნდა გვეძებნა. მათ კი ქართულ მასალასთან დაკავშირებით უფრო ამომწურავი და კონკრეტული ვერაფერი შემოგვთავაზებს.

„ურთიერთარსნი“ რომ გრიგოლის ეპისტოლეთა კრებულის დასაწყისშიც გვხვდება სტიგ. ი. რუდბერგი საგანგებოდ აღნიშნავს და ასახელებს ხელნაწერ Parisinus 1405, XVI ს., რომლის ამჟამად დაკარგული პირველი ოცი თავი უნდა წარმოადგენდეს ეპისტოლეთა Bx ოჯახს. მაშასადამე, ეს ოცი წერილი წინ უძღვის არა მარტო ბასილის ეპისტოლეთა Bx ოჯახს, არამედ გრიგოლ ნაზიანზელის ეპისტოლეთა კორპუსსაც<sup>23</sup>.

ჩვენ კი არ შეგვიძლია არ გავიხსენოთ გრიგოლის წერილთა შემცველი სამი ბერძნული ხელნაწერი (ე. წ. გ ჯგუფი), რომელთაგან თვითოეული გრიგოლის 234 ეპისტოლეს შეიცავს<sup>24</sup>. თუ არ ჩავთვლით ქართულ კრებულში ჩამატებულ ბასილის მეორე ეპისტოლეს, მისი პირველი ექვსი თავი იდენტურია ამ ხელნაწერების პირველი ექვსი ეპისტოლის. აქაც საქმე უნდა გვქონდეს ჩვენთვის საინტერესო ეპისტოლეთა ჯგუფთან, ბასილისა და გრიგოლის მიმოწერასთან, რომლის კვალიც შენიშნა სტიგ. ი. რუდბერგმა ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 47.

<sup>24</sup> P. Gallay, Les manuscrits des Lettres de saint Grégoire de Nazianze, Paris, 1957, p. 62—64.

ბასილის ეპისტოლეთა ქართული თარგმანები სამ ათეულს აღემატება. ეს ძალიან ცოტაა, თუ გავიხსენებთ როგორი ვატაცებით თარგმნიდნენ ქართველები ბასილის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას VIII—XII საუკუნეებში.

ბასილის წერილები თავისი დანიშნულებით, ხასიათით და, რა თქმა უნდა, მნიშვნელობით ძალიან განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ისინი წარმოადგენენ საკანონმდებლო ტექსტებს, მოკითხვისა და მიწვევის ბარათებს, ეხებიან ეკლესიის ორგანიზაციის საკითხებს. ამ წერილებში ეპისკოპოსი მაგისტროსებთან და პრეფექტებთან შუამდგომლობს შეჭირვებულთ, ზნეობრივ გაკვეთილებს აძლევს დაცემულთ. მათში აისახა ბასილის მშფოთვარე და ხანმოკლე სიცოცხლე. არიოზულ ერესით გამოწვეული ხიფათი და უსიამოვნება წითელ ზოლად ვასდევს ამ ეპოქის პატრიარქთა და მათ შორის ბასილის ცხოვრებასაც. ამიტომ ეპისტოლეთა ერთი ნაწილი დოგმატურ-პოლემიკური ხასიათისაა და ეპისკოპოსი არ უშვებს შემთხვევას კიდევ ერთხელ ჩამოაყალიბოს თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი.

ბასილის ეპისტოლური მემკვიდრეობიდან ჩვენს ყურადღებას იქცევს გრიგოლისადმი მიმართული სამი ეპისტოლე: **2, 14, 71**.

მეორე ეპისტოლეს ჩვენ საგანგებოდ აღარ შევეხებით, რადგან მას სპეციალური წერილი მივუძღვენით. მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ენაზე არსებობს მეორე ეპისტოლის ორი დამოუკიდებელი თარგმანი და ერთი რედაქცია.

1. პირველი თარგმანი შესრულებულია პალესტინაში, არაბული ენიდან ანონიმის მიერ, არა უადრეს VIII და არა უგვიანეს X საუკუნისა.

2. მეორე თარგმნილია ბერძნულიდან ექვთიმე ათონელის მიერ X საუკუნის ბოლოს.

3. მესამე რედაქცია წარმოადგენს ეფრემ მცირის მიერ ექვთიმე ათონელის თარგმანის შევსებულ-შესწორებულ ტექსტს. იგი უფრო სრულია და ახლოს დგას დედანთან. ეს რედაქცია უნდა ჩამოყალიბებულიყო XI საუკუნეში, შავ მთაზე, სადაც უხდებოდა მოღვაწეობა დიდ მთარგმნელსა და ფილოლოგს.

ებ. **14** დაწერილია 360 წლის შემდეგ და ბასილის მღვდლად კურთხევამდე (364 წ.). აქ აღწერილია ადგილი პონტოში, სადაც ბასილმა თავი შეაფარა „საცთურისაგან განთავისუფლების“ იმედით. ადგილი, რომელსაც წერილის ავტორი „ეპინადის ჭალაკს“ ადარებს, ბასილის სურვილით მისი უკანასკნელი ნავთსაყუდელი უნდა გამხდარიყო და აქ საბოლოო დასახლებით ბოლო უნდა მოღებოდა მის ხეტიალს. ეს ეპისტოლე ამ მშვენიერი კუთხის აღწერას წარმოადგენს. მისი ქართული თარგმანი თითქმის მთლიანად გამოცემულია<sup>25</sup>.

ებ. **71** დაწერილია 371 წელს. ავტორი უჩივის პიროვნებას, რომელმაც დიდი ხანი არ არის რაც ქრისტიანობა მიიღო, მაგრამ რატომღაც თავისთვის პატივად მიიჩნევს ბასილთან სარწმუნოებრივ საკითხებზე შებმას და საჯაროდ მისი სახელის გატეხას. ბასილის „დანაშაული“ (იმ დროისათვის საკმაოდ მძიმე), მდგომარეობს იმაში, რომ თითქოს ეპისკოპოსი სული წმიდას არ უწოდებს ღმერთს.

ეპისკოპოსი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ მისი ცილისმწამებელი ბერი ყველგან იჩენს თანამოაზრეებსა და მიმდევრებს.

<sup>25</sup> ი. ლოლაშვილი, ქართული წიგნისა და მწერლობის საწყისებთან, თბ., 1978, გვ. 38—39.

ბასილის ბიოგრაფია მოწმობს, რომ იგი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე ებრძოდა არიოზულ ერესს. მიუხედავად ასეთი შეუთრეგებელი წინააღმდეგობისა მისით უკმაყოფილონი იყვნენ არა მარტო არიოზის მომხრენი, არამედ ორთოდოქსებიც, რომელთაც მიაჩნდათ, რომ ეპისკოპოსი არ იყო მტკიცე და თანამიმდევრული ერესის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

მართლაც, 376 წელს ეპისკოპოსმა ერთ-ერთ საეკლესიო დღესასწაულზე წარმოსთქვა ვრცელი ქადაგება და რადგან არ სურდა გაენაწყენებინა თავისი მრევლის ნახევრად არიოზული ნაწილი, სული წმიდა არც ერთხელ არ მოიხსენია. ეს დიპლომატიური ნაბიჯი აღქმული იქნა როგორც რწმენის ღალატი. აღშფოთებული ორთოდოქსები ილაშქრებდნენ არა მარტო ბასილის, არამედ მისი მეგობრის გრიგოლ ნაზიანზელის წინააღმდეგაც, რომელმაც ხმა აიმაღლა ბასილის დასაცავად. აღნიშნული ეპისტოლე სწორედ ამ მოვლენების გამოძახილს უნდა წარმოადგენდეს.

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ ბასილის ორ ეპისტოლეზე. ესენია: ებ. 22 და ებ. 173. როგორც უკვე აღინიშნა 22-ე ეპისტოლეს 173-ესთან ერთიანობაში შეიცავს ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ („სამოღვაწეთა წიგნის“) E რედაქცია, რომელიც „ასკეტიკონის“ შერეული ვულგატის ტიპის კრებულს წარმოადგენს.

173-ე ეპისტოლე (დაწერილია 374 წელს) მიმართულია კეთილშობილი და გონიერი ქალის „მეკანონე“ თეოდორასადმი (მამისა ჩუენისა ბასილისი მეკანონისა მიმართ). მისი შემცველი 70 ხელნაწერიდან 34 ასკეტურ კრებულს წარმოადგენს, ხოლო 30 ეპისტოლეთა შემცველ ხელნაწერს<sup>26</sup>.

„ასკეტიკონის“ ვულგატას რედაქცია უდავოდ თავისი წინაპრის, პონტოს მონასტრების ხელნაწერის<sup>27</sup> გავლენით შეიცავს ამ თხზულებას, რომელსაც უშუალოდ მოსდევს 22-ე ეპისტოლე. აღნიშნულ რედაქციაში ამგვარი შერწყმა არ არის ორიგინალური მოვლენა. 22-ე ეპისტოლე, რომელიც იწყება მოკლე პროლოგით და პასუხობს შეკითხვებს, წარმოადგენს ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ცხოვრების წესებს. მას აქვს დასკვნა, მაშინ როდესაც 173-ე ეპისტოლეს აქვს თავისი შესავალი. ამდენად, 22-ე და 173-ე ეპისტოლეების ამგვარი განლაგება 173+22 — სწორია. შეიძლება დავუშვათ, რომ თვითონ ადრესატმა, თეოდორამ, გაერთიანა ეს ორი ეპისტოლე. მათი შერწყმა სამეცნიერო ლიტერატურაში ამგვარად გამოისახება — 17322<sup>28</sup>.

173-ე ეპისტოლე ბერძნულ ხელნაწერებში ოთხი სახით გვხვდება<sup>29</sup>:

1. დამოუკიდებელი ტექსტის სახით ის შესულია ორმოც ხელნაწერში, რომელთაგან ოცდაათი ეპისტოლეთა კრებულებს წარმოადგენს. ამ ტექსტის შემცველი ასკეტური ხელნაწერები კი მას სესხულობენ ეპისტოლეთა კრებულებიდან. ამ სახით შევიდა იგი გამოცემებში 1618 წლიდან.

2. 17322 შესულია „ასკეტიკონის“ ხელნაწერებში, განსაკუთრებით კი ვულგატას ტიპის რედაქციაში. ამავე სახით შევიდა ეს ტექსტი ე. წ. ბაზელის 1551 წლის გამოცემაში. მის შემცველ ხელნაწერთა რიცხვი 22-ს აღწევს.

<sup>26</sup> 173-ე ეპისტოლე გამოსცა და საგანგებოდ შეისწავლა სტიგ. ვ. რუდბერგმა თავის წიგნში: „Études sur la tradition...“, p. 203—209.

<sup>27</sup> აღნიშნული ხელნაწერი განხილული აქვს ე. გრიბომონს გამოკვლევაში: „Études suédoises...“, p. 62.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 63—64.

<sup>29</sup> Stig. Y. Rudberg, „Études sur la tradition...“, p. 208.



3. ეპისტოლე 173 მესამე სახით გვხვდება 22-ე ეპისტოლის ათიოდე სტრიქონთან გაერთიანებული და ასკეტურ ტრადიციას განეკუთვნება.

4. მეოთხე შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს აღნიშნულ ეპისტოლეთა ნაწყვეტების გაერთიანებასთან. ამგვარი სახით ამ ტექსტს შეიცავს ორი ბერძნული ხელნაწერი.

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი თხზულება 17322, სწორედ ამ ეპისტოლეთა შერწყმას წარმოადგენს და შესულია „ასკეტიკონის“ ვულგატას რედაქციაში. ამდენად ქართული მასალის მიხედვით საქმე გვაქვს 173-ე ეპისტოლის ბერძნულ ხელნაწერებში შემოტანის მეორე შემთხვევასთან.

ბასილის კანონიკური ეპისტოლეები საგანგებო შესწავლას იმსახურებენ. ეს წერილები, ისე როგორც მათი შემცველი „დიდი სჯულისკანონი“, XI საუკუნეში ქართულ ენაზე თარგმნა არსენ იყალთოელმა. დღეს ეს ძეგლი გამოცემულია. ამდენად, ბასილის რამდენიმე კანონიკური ეპისტოლე ხელმისაწვდომია დაინტერესებულ პირთათვის. ეს წერილები „დიდი სჯულისკანონში“ განლაგებულია შემდეგი თანამიმდევრობით: 1. ეპ. 188. — წმიდისა ბასილი ეპისკოპოსისა კესარია-კაპადუკიელისაჲ ამფილოქეს მიმართ იკონიელ ეპისკოპოსისა კანონთათვის ეპისტოლე პირველი. გვ. 473—482. 2. ეპ. 199. მისივე, მისდავე მიმართ კანონთათვის ეპისტოლე მეორე. გვ. 482—491. 3. ეპ. 217. მისივე, მისდავე მიმართ კანონთათვის ეპისტოლე მესამე. გვ. 491—497. 4. ეპ. 236 (ფრაგმენტი) მისივე, მისვე წმიდისა ამფილოქეს მიმართ მიწერილისა ეპისტოლისაგან არა უმეცრებისათვის უფლისა დღესა და ჟამსა აღსასრულისასა. გვ. 497—498. 5. ეპ. 160. მისივე, დიოდორეს მიმართ ტარსელისა მათთვის, რომელთა ორნი დანი შეირთნენ ანუ რომელნი ორთა ძმათა ცოლ ეყვნენ. გვ. 498—502. 6. ეპ. 55. მისივე, გრიგოლის მიმართ ხუცისა, რაჲთა განეშოროს იგი თანასახლეულისაგან დედაკაცისა. გვ. 502—503. 7. ეპ. 54. მისივე, ზორეპისკოპოსთა მიმართ, რაჲთა არა განიჩინებოდინ თვნიერ მისსა მსახურნი სამღვდელთანი გარეშე წამებისა კანონთაჲსა. გვ. 503—504. 8. ეპ. 53. მისივე, მისქუეშეთა ეპისკოპოსთა მიმართ, რაჲთა არა კელთა დაასხმიდენ საკმრითა. გვ. 504—506.

ე. ჰონიგმანმა თავის გამოკვლევაში<sup>30</sup> არა ერთი საინტერესო სტრიქონი მიუძღვნა ბასილის კანონიკურ ეპისტოლეებს, განსაკუთრებით კი ამფილოქესადმი მიწერილ სამ ეპისტოლეს (188, 199, 217).

ამ გამოკვლევაში ჩვენ დავგაინტერესა კანონიკურ კრებულებში ბასილის კანონიანი ეპისტოლეების დამკვიდრების ფაქტმა.

565 წელს ბიზანტიის იმპერატორმა იუსტინიანემ გადასახლებაში განდევნა კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ევტიხიოსი. მისი ადგილი დაიკავა იოანე III სქოლასტიკოსმა. 534 წლისთვის უკვე არსებობდა 60 ტიტლოვანი კანონიკური კრებული, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაგრამ ცნობებს ამ კრებულის შესახებ ვხვდებით იოანე III-ის მიერ ჩამოყალიბებულ 50 ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის წინასიტყვაობაში, სადაც იოანე თავს იქებს და უდიერად მოიხსენიებს თავის წინამორბედს, რომელიც თურმე ცუდად იცნობდა ბასილი დიდის ნაწერებს. იოანე ავსებს ამ ხარვეზს და მის მიერ შედგენილ კანონიკურ კრებულში შეაქვს ბასილის 68 კანონი, ამოღებული ამფილოქესადმი მიწერილი II (199) და III (217) ეპისტოლეებიდან.

<sup>30</sup> E. Honigmann, Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien, Bruxelles, 1961, p. 52—64.

იოანეს სიკვდილისთანავე კონსტანტინოპოლში დაბრუნებული ეგტიხოსის თავის კანონიერ უფლებებში აღადგინეს. პატრიარქმა აკრძალა იოანეს ხსენება, განდევნა მისი ნათესავები და გადაწყვიტა ხმარებიდან ამოეღო მის მიერ ჩამოყალიბებული კანონიკური კრებულები. იმოწმებს რა ფაქტობრივ მასალას, ე. პონიგმანი ვარაუდობს, რომ შუტრისმადიებელი პატრიარქი უკვე გადასახლებაში ამზადებდა მასალებს ახალი 14 ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შესადგენად. ეგტიხოსის ეპისკოპოსობის წლები (577—582) ემთხვევა ამ კანონიკური კრებულის ჩამოყალიბების პერიოდს. ეგტიხოსი მარტო არ უნდა ყოფილიყო. საქმის დიდი ნაწილი ითავა მისმა საყვარელმა მოწაფემ იოანე მმარხველმა. მასვე უნდა შეეტანა ამ კრებულში ბასილის კიდევ 16 კანონი ამფილოქესადმი მიწერილი პირველი ეპისტოლიდან და ბასილის სხვა ტექსტები. შესაძლოა სწორედ ამისთვის უწოდებდნენ მას წმინდა ბასილის მოწაფეს.

ეპ. 53 დაწერილია ბასილის ეპისკოპოსობის დასაწყისში. იგი შეაშფოთა ცნობამ იმის შესახებ, რომ ქორეპისკოპოსები ქრთამს იღებენ თავიანთი ხელთღაცხმულებისაგან. ხოლო 54-ე ეპისტოლეში ბასილი ეკლესიიდან უღირსების განდევნის გზებს სახავს. ორი ქართული თარგმანით არის შემონახული ბასილის 55-ე კანონიკური ეპისტოლე. პირველი თარგმანი ეკუთვნის ეფრემ მცირეს (პარილორის ხუცესს ვასილი), მეორე დაცულია „დიდ სჯულისკანონში“.

ეპისტოლე დაწერილია ბასილის ეპისკოპოსობის დასაწყისში და მიმართულია იმ ხუცესის მიმართ, რომელმაც სახლში უცხო ქალი შემოიყვანა, ამით კი შეილახა მისი, როგორც სასულიერო პირის რეპუტაცია. ბასილის ეპისტოლე მოწმობს, რომ ხუცესი თავს იმართლებს სიბერით. მაგრამ ეპისკოპოსი „როგორც ფსიქოლოგი აქ შეუდარებელია და საცოდავ მღვდელს უკანასკნელ თავშესაფრამდე მიჰყვება“<sup>31</sup>. ამის შემდეგ ყოველგვარი თავის მართლება ამათა. ბასილი სასტიკი ანათემის მუქარით თავისი აღრესატისაგან მოითხოვს, რომ ქალმა დასტოვოს მისი სახლი და მონასტერში იქნეს გაგზავნილი.

კანონიკურია ეპისტოლე 160-იც. დაწერილია იგი 373 წელს და მიმართულია ვინმე დიოდორესადმი. როგორც წერილი მოწმობს, უცნობმა პირმა დიოდორეს სახელით გაავრცელა ეპისტოლე, რომელშიც დასაშვებად მიიჩნევდა ცოლის სიკვდილის შემდეგ ცოლისდაზე დაქორწინებას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს წესი ბასილმა აკრძალა თავისი ეპისკოპოსობის დასაწყისში. ბასილს საეჭვოდ მიაჩნია დიოდორეს მონაწილეობა ამ კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებაში. ბასილი ორი დის ორ ძმაზე დაქორწინებას სისხლის აღრევად მიიჩნევს. მოგვიანებით კი ამისათვის მან საგანგებო სასჯელი დააწესა. (იხ. ეპ. 199, კანონი 23; ეპ. 217, კანონი 78).

ქართულ ენაზე არ არსებობს 376 წელს დაწერილი 236-ე ეპისტოლე, მაგრამ მისმა ფრაგმენტმა, რომელიც წარმოადგენს პასუხს ვინმე ენკრიტიტეს კითვაზე: „რად არა ჩუენცა ყოველსავე ვჰამოთ?“ აღრევე მოიპოვა კანონის უფლება და შესაბამის კრებულებში დამკვიდრდა როგორც ბასილი კაპადოკიელის 85-ე კანონი.

კანონიკურ ეპისტოლეთა გვერდით განვიხილავთ ბასილის დოგმატიური ხასიათის ეპისტოლეებსაც:

ეპ. 90 — ეპისკოპოსთა დასავლისათა ვასილი; იგი დაწერილია 372 წელს და მიმართულია დასავლეთის ეპისკოპოსებისადმი. „ბასილი არ სარგებლობს დასავლეთელი ძმების სიმბატიით. დასავლეთის ეპისკოპოსებს, რომელთა რწმე-

<sup>31</sup> Saint Basile, Lettres, I, p. 142 sq.

ნასაც ბასილი დიდ პატივს სცემდა, მიაჩნდათ, რომ ყოველგვარი დისკუსია სამების ღვთაებრივი არსის შესახებ მხოლოდ სიტყვიერი კამათი იყო<sup>32</sup>.

ეპ. 261 — სომოპოელთა ვასილი; ეპისტოლე დაწერილია 377 წელს. მასში ბასილი ილაშქრებს ქალაქში გავრცელებული ერესის წინააღმდეგ, რომლის თანახმად ქრისტეს მხოლოდ ერთი, ღვთაებრივი ბუნება ჰქონდა და ამდენად ადამიანური ვნებები გადაჰქონდათ ღმერთზე.

ცალკეულ ეპისტოლეთავან ჩვენი ყურადღება მიიქცია ორმა ეპისტოლემ: ესენია: ეპ. 46 — ქალწულისა მიმართ დაცემულისა ვასილი და ეპ. 160 — კონსიტორის ვასილი. ორივე ეპისტოლე ბასილის ცნობილი მჭევრმეტყველებისა და დიპლომატიის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს.

პირველი ეპისტოლის დაწერის თარიღი უცნობია. იგი მიმართულია ქალისადმი, რომელმაც არაფრად ჩააგდო ავტორის შეგონება და უზნეო ცხოვრებას მიჰყო ხელი. ეპისტოლე, რომელიც აგებულია ბიბლიურ ციტატებსა და მოგონებებზე, არ ჩამორჩება ცნობილ რიტორიკულ შედეგებს. ეს განსაკუთრებით ეხება ეპისტოლის იმ ნაწილს, რომელიც შეიცავს წარსულის მოგონებას და რომლის საშუალებით ეპისკოპოსი ცდილობს დაცემული ქალწული აღრინდელ, სპეტაკ ცხოვრებას დაუბრუნოს. შთაბეჭდილებას კიდევ უფრო აძლიერებს საყვარელი ადამიანებისა და დაკარგული ბედნიერების გახსენებით გამოწვეული სევდიანი განწყობილება<sup>33</sup>.

ამ წერილის პოპულარობამ განაპირობა მისი მტკიცე დამკვიდრება ბასილის ჰომილიათა შემცველ კრებულებშიც, სადაც სხვადასხვა ტექსტების, ფსალმუნებზე აგებული 18 ქადაგებისა და 31 საუბრის გვერდით ხშირად ვხვდებით რამდენიმე ნაწყვეტს და ოთხ ეპისტოლეს: 45, 46, 243, 260<sup>34</sup>.

46-ე ეპისტოლე ქართულ ენაზე თარგმნა ეფრემ მცირემ. ტექსტის ბოლო ნაწილი დაკარგულია. მაგრამ მას ავსებს ამავე ნაწილის ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი, რომელიც ცნობილია სათაურით: სწავლა „თქუმული წმიდისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა ბასილისი სინანულისათჳს“ (A 1101, 108v—110v). ეს ტექსტი არ წარმოადგენს ეპისტოლის ამ ნაწილის პირდაპირ თარგმანს, არამედ მომდინარეობს მისი ასკეტურ საკითხავად გადაკეთებული ბერძნული ტექსტიდან.

მეორე ეპისტოლის (160) საშუალებით ეპისკოპოსი ცდილობს ხარკის ამკრეფის საძულველი თანამდებობის მიღებაზე დითანხმოს უანგარო პიროვნება, რომელმაც მყუდრო, უშფოთველი ცხოვრების მიზნით ნებაყოფლობით დათმო მაგისტროსის მაღალი თანამდებობა და რომელსაც არ აღეგებს არც ფული, არც პატივმოყვარეობა.

ეპისტოლის დასაწყისში ბასილი დაჟინებით ლაპარაკობს ამ კაცისათვის მაგისტროსის კარიერის შეუსაბამობაზე. ამ მჭევრმეტყველური პირფერობის შემდეგ ეპისკოპოსი გადადის საქმეზე და სთხოვს თავის ადრესატს დაიკავოს მის მიერ შეთავაზებული ბევრად უფრო მშფოთვარე და უსიამოვნების მომტანი თანამდებობა. ბასილს არ ავიწყდება შეახსენოს ისიც, რომ მის თანხმობას იგი ღვთის ნების დამორჩილებად მიიჩნევს. ამავე დროს ეპისკოპოსი თავის

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 194—195 სქ.

<sup>33</sup> Saint Basile, Lettres, I, p. 118 sq. პ. ფედვიკი არ გამორიცხავს ამ ეპისტოლის ნატყუარობას. (P. Fedwick, A commentary of Gregory of Nyssa or the 38 th Letter of Basil of Caesarea, *Orientalia Periodica*, XLIV, Roma, 1978, p. 32).

<sup>34</sup> Stig. Y. Rudberg, *Études sur la tradition...* p. 53. ამ ეპისტოლის ლათინური თარგმანი შესრულებულია რუფინუსის მიერ (PG 31, 1785—1790).

ადრესატს არ უმაღავს იმ სიძნელეებს, რომელიც ელის ხარკის ამკრეფს „იმ ეპოქაში, როდესაც გადასახადები ასე მძიმე იყო და მათი გადახდევინება ასე საძულველი“<sup>35</sup>.

ჩვენ საგანგებოდ აღარ განვიხილავთ ბასილის ცალკეულ ეპისტოლეებს, მხოლოდ ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ ზოგიერთი მათგანი სარეკომენდაციო ბარათს წარმოადგენს (ეპ. 180. სოფრონიოს მაგისტროსსა — ევმათაის ძლით ვასილი ეპისკოპოსი; ეპ. 279. მოდესტოს ეპარხოსსა ვასილი).

ამ ეპისტოლეებში ეპისკოპოსი თავისი გადაჭარბებული თავაზიანობით პირდაპირ აიძულებს მაღალი რანგის მოხელეებს სამსახური გაუწიონ მის ნაცნობებს. ერთ ეპისტოლეში კი (ეპ. 192. მაგისტროსსა ვასილი, დაწერილია 375 წელს) ბასილი მადლობას უხდის მაგისტროსს უკვე გაწეული სამსახურისათვის. ეპისკოპოსობაში არის დაწერილი ეპ. 115-იც, რომელიც მიმართულია ვინმე სიმპლიკიასადმი. ეპისტოლე სავსეა გესლით და ირონიით, რასაც ბასილი მხოლოდ თავის დაცვის შემთხვევაში მიმართავდა. აღნიშნული ეპისტოლე მოწმობს ეპისკოპოსისა და სასახლის სეფექალის უაღრესად დაძაბულ ურთიერთობას.

საგანგებოდ განვიხილავთ ეპისტოლეთა ჯგუფს, რომელიც წარმოადგენს ბასილისა და მისი მასწავლებლის სოფისტი ლიბანიოსის მიმოწერას (ეპ. 335—359). ქართულად თარგმნილია მათი მხოლოდ მცირე ნაწილი. ესენია: ეპ. 341 (ვასილის ლიბანი), ეპ. 342 (ლიბანის მესიბრძნესა ვასილი), ეპ. 351 და 353 (ლიბანის ვასილი), ეპ. 352 და 354 (ვასილის ლიბანი). ეპისტოლეთა ამ დიდი ჯგუფიდან მ. ბესიერის აზრით მხოლოდ ეპ. 335—346 მიეკუთვნება ძველ კოლექციას და ამ ჯგუფში შემავალი ბასილის ეპისტოლეები სამართლიანად ატარებენ ბასილის სახელს. დანარჩენი ეპისტოლეები მეცნიერმა ნაყალბევად გამოაცხადა<sup>36</sup>.

ლიბანიოსისადმი მიმართული ბასილის ეპისტოლეები დაწერილი უნდა იყოს მისი ეპისკოპოსობის დასაწყისში, რადგან ამ პერიოდში ბასილი ჯერ კიდევ სოფისტთა ლიტერატურული გავლენის ქვეშ იმყოფება და ვერ ივიწყებს ათენის ვაკეეთილებს. ამ ეპისტოლეებში მოწაფე და მასწავლებელი ერთმანეთს არ ჩამორჩებიან ხოტბის შესხმაში, გაზვიადებასა და მაღალფარდოვნებაში.

დასასრულ, განვიხილავთ ორ ნაყალბევ ეპისტოლეს, რომელიც შემოგვინახა ქართულმა თარგმანმა. ესენია: ეპ. 40 და 41. ის ფაქტი, რომ ისინი გვხვდება სამ ბერძნულ ხელნაწერში, არ გამორიცხავს მათ ნატყუარობას. იულიანე იმპერატორის სახელით შემონახული მე-40 ეპისტოლის მრავალრიცხოვანი ვარიანტები ითვლებიან სასკოლო სავარჯიშოებად და მოწმობენ ერთ ვარემოებას: „ბიზანტიის წარმართი იმპერატორი და კაპადოკიის ეპისკოპოსი ცნობილი იყვნენ არა მარტო როგორც მოქიშპენი, არამედ როგორც მხატვრული სიტყვის დიდოსტატები. ამიტომ მათ ხშირად იყენებდნენ მოდელებად და სტუდენტებს მიუთითებდნენ მათ მაგალითზე ესწავლათ ეპისტოლური სტილით წერა. დღეს ეს სტილი ხელოვნურად და უაზროდ გვეჩვენება, ხოლო ორი, ზემოაღნიშნული

<sup>35</sup> Saint Basile, Lettres, III, p. 175 sq.

<sup>36</sup> „ბასილისა და ლიბანიოსის მიმოწერა (ეპ. 335—359) ძალიან პრობლემურია. ბევრი დაიწერა მათ უტყუარობაზე და პირიქით. მაგრამ მე მხარს ვუჭერ მ. ბესიერს, რომელიც ეპ. 336—346 განიხილავს როგორც ავთენტურს, ხოლო სხვებს, (გარდა შესაძლებელი ეპ. 357 და 359-ისა) არაავთენტურს“. (Stig. Y. Rudberg, *Études sur la tradition...* p 19—20).

ეპისტოლე სამარცხვინო და შეუფერებელია არა მარტო ბასილისა და იუვლიანესათვის, არამედ ყველა ნიჭიერი მოსწავლისათვის<sup>37</sup>.

მრავალრიცხოვანმა ვარიანტებმა განაპირობა ის გარემოება, რომ PG-ს ტომში (341—344) გამოცემული მე-40 ეპისტოლის ტექსტი ორჯერ აღემატება ი. კურტონის მიერ გამოქვეყნებულ იმავე წერილს. (I, 94—96). ქართული თარგმანი მისდევს პატროლოგიაში გამოქვეყნებულ ტექსტს.

აი, ამგვარი ხასიათისაა ზოგადად ბასილის ეპისტოლეთა მცირერიცხოვანი ძველი ქართული თარგმანები. მისი ეპისტოლეები იძლევიან ყველაზე მდიდარ მასალას ბასილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესასწავლად.

აღბათ ამან განაპირობა, რომ ბასილი დიდის თხზულებათა პირველი გამოცემა, რომელიც განხორციელდა 1499 წელს<sup>38</sup>, წარმოადგენდა არა მარტო ბასილის, არამედ მისი აღრესატების საპასუხო ეპისტოლეთა კრებულს. ეს გამოცემა თავის მხრივ საფუძვლად დაედო გვიანდელ ბერძნულ ხელნაწერებს.

Н. Я. КАДЖАИА

## ДРЕВНЕГРУЗИНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПИСЕМ ВАСИЛИЯ КАППАДОКИЙСКОГО

Резюме

В результате изучения текстов древнегрузинских переводов эпистолярного наследия Василия Великого выявлено, что в отличие от греческих рукописей, на грузинском языке не существует специальных сборников этих писем.

Единственная рукопись, А 292, которая содержит краткую антологию писем Василия Великого, представляет собой сборник трудов Григория Богослова.

Изучение сборников сочинений Василия Великого показало, что его остальные письма вошли в состав как сборников его собственных сочинений, так и в рукописи гомилетического, аскетического и канонического характера разных авторов.

На грузинском языке существует более тридцати древне-грузинских переводов писем Василия Великого, которые хронологически можно расположить следующим образом:

1. Второе письмо, сохранившееся в единственной, дошедшей до нас рукописи аскетического характера (X в.), переведено анонимом с арабского. Перевод осуществлен не ранее VIII и не позже X вв. в одном из грузинских монастырей Палестины.

2. Перу Евктиме Атонели принадлежит второй перевод второго письма и перевод фрагмента 46-го письма. Перевод осуществлен в конце X в. на Афоне. Рукопись А 1101, содержащая эти переводы, является аскетическим сборником.

3. 115-ое письмо переведено Георгием Мтацминдели. Текст письма сохранился в списке 1083 г., являющимся автографом современника и биографа Георгия Атонели — Георгия Мцире (ркп. А 584).

4. Большая часть переводов писем (2, 12, 13, 14, 22, 40, 41, 46, 55, 71, 90, 105, 134, 150, 154, 173, 180, 192, 252, 261, 277, 341, 342, 351,

<sup>37</sup> Saint Basile, Lettres, I, p. 94—95 sq.

<sup>38</sup> Epistolae Basilii Magni, Libanii rhetoris, Chionis Platonici etc. Apud Aldum Manutium, Venetiis, 1499.

352, 353, 354) Василия Каппадокийского, выполненных с оригинала, принадлежит Ефрему Мцире. В этом сборнике, параллельно с письмами Василия Великого, имеются письма Григория Богослова, а также их переписка. Расположение этих писем, а именно, переписка этих отцов, свидетельствует о том, что грузинский сборник в этой части по составу схож с греческими рукописями так называемой Vx группы, которые являются единственными, содержащими эту переписку. Два письма (173 и 22) включены также в сборник «Аскетикон» Василия Великого, перевод которого принадлежит Ефрему Мцире.

5. Канонические письма (53, 54, 55, 160, 188, 199, 217, 236 (фраг.) Василия Великого содержат «Великий Номоканон», переведенный Арсеном Икалтоели в XI веке.

იოსებ ჰიმნოგრაფის ერთი კანონის ქართული რედაქციები

გიორგი მთაწმიდლის „თვენში“ დაცული იოსებ ჰიმნოგრაფის იმ საგალობელთაგან, რომელთაც პარალელი ეძებნებათ წინა პერიოდის „თვენის“ ტიპის კრებულებში, ერთ-ერთ საინტერესოს წარმოადგენს კანონი „წმიდისა ლონგინოზ მოწამისაჲ, რომელი იყო ასისთავი ჯუარცუმისა უფლისა“.

მათე, მარკოზ და ლუკა მახარებლები იხსენიებენ ასისთავს, რომელიც მაცხოვრის ჯვარცმას ესწრებოდა და მოწმე იყო იმ დროს მომხდარი სასწაულებრივი მოვლენებისა (მიწისძვრა, მზის დაბნელება, მიცვალებულთა აღდგომა და სხვა) და რომელიც ამ სასწაულთა ხილვამ ქრისტეს მორწმუნედ აქცია: „ხოლო ასისთავმან მან და მისთანათა, რომელნი ჰსცვდეს იესოს, იხილეს რა ძრვად იგი და რაჲ-იგი იქმნა, შეეშინა ფრიად და იტყოდეს: ჭეშმარიტად ძე ღვთისა იყოს ესე“ (მათე, 27, 54; მარკოზ, 15, 39; ლუკა 23, 47).

„იერუსალიმის განჩინებით“ ლონგინოზ ასისთავის მოსახსენებელი დადებულია 17 ივლისს, სინური იადგარები (Sin. 59 და S in. 65) 10 სექტემბერს ათავსებენ მისადმი მიძღვნილ საგალობელს, ხოლო გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სუნაქსარი“ და შესაბამისად, მისივე „თვენიც“, ბერძნულის მსგავსად, 16 ოქტომბერს იხსენიებენ ამ წმინდანს.

„სუნაქსარის“ ცნობით, „ესე იყო ტიბერის კეისრობასა, ნათესავით კაპადუკიელი, პატივითა ასისთავი და იყოფებოდა პილატეს თანა ჰურიასტანს“<sup>1</sup>.

ქრისტეს ვნების დროს ლონგინოზს ებრძანა იერუსალიმს ყოფნა და საფლავის დაცვა. სასწაულთა ხილვით შეძრწუნებულმა აღიარა იესო ძე — ღვთისად, განაგდო გასამრჯელოდ მიღებული ვერცხლი და ორ მხედართან ერთად დატოვა სამსახური, წავიდა კაპადოკიას „და სახედ მოციქულთა ქრისტეს ღმერთსა ქადაგებდა“<sup>2</sup>.

ჰურიათა თხოვნით, პილატემ ტიბერიოს კეისართან დაასმინა ლონგინოზი, რომ მან მიატოვა მხედრობა და ქრისტეს ღმერთად ქადაგებდა. ტიბერიოსის ბრძანებით, ლონგინოზსა და მის თანამდგომ ორ მხედარს თავები მოჰკვეთეს და პილატესა და ჰურიებს წარმოუგზავნეს იერუსალიმში, სადაც ფრიად უპატიოდ მოექცნენ მათ.

სუნაქსარისავე ცნობით, ლონგინოზს სიკვდილის შემდეგ არაერთი სასწაული მოუხდენია.

მეტაფრასული „ცხოვრების“ მიხედვით (გელათი 4), ლონგინოზ ასისთავი მოციქულად არის მიჩნეული: „დაუტევა იერუსალიმი და კაბადუკიად მისწრაფა, სადა-იგი იქმნა ერთბამად. ქადაგებდა მოციქული ქრისტეს ღიღებულთა საკრველებათა“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> გიორგი მთაწმინდელი, დიდი სუნაქსარი (H 2211.), 44 v.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> გელათი 4, გვ. 897.

ლონგინოზი ითვლება კაბადუკიის განმანათლებლად, როგორც იმავე „ცხოვრებაში“ ნათქვამი: „საცნაურმოყველი სიტყვათა ამათ არს ყოველი კაბადუკია, რომელი აღუესიეს მოძღვრებითა“<sup>4</sup>.

სუნაქსარული და მეტაფრასული „ცხოვრების“ გარდა ქართულ ენაზე შემონახულია სამი რედაქცია ამ წმინდანისადმი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონისა, რომელიც იოსებ ჰიმნოგრაფის კალამს ეკუთვნის:

1) სინური იადგარებით (Sin. 59, Sin. 65) მოღწეული, 2) Ier. 71-ისა და 3) Ier. 124 ანუ გიორგი მთაწმიდლის „თვენის“ რედაქცია, ბერძნულთან ყველაზე ახლო მდგომი.

Sin. 59-ისა და Sin. 65-ის ტექსტები აბსოლუტურად ერთნაირია, ამიტომ მათ განვიხილავთ როგორც ერთს და ვუწოდებთ სინურ რედაქციას.

მეორე, იერუსალიმური რედაქცია, მოთავსებული Jer. 71-ში, ძალზე ახლოს დგას სინურთან, მათ შორის სხვაობანი რედაქციული ხასიათისაა. მთაწმიდლისეული თარგმანისაგან ამ ორ ტექსტს აკროსტიქულობაც განასხვავებს. საგალობელი ბერძნულში აკროსტიქულია და აკროსტიქი ასე იკითხება: „**Τὸ λογιϋνὸν μέγιστον ἰμμήθησ ἰλξιάζ. Ἰωσηφ**“. „ლონგინოზ დიდებულსა ვუგალობ ჰქებას. იოსებ“. აკროსტიქის შინაარსს იცავს სლავური თარგმანიც: «**ЛОНГИНОВУ ВЕЛИКОМУ ВОСПОЮ СЛАВУ**»

რაც შეეხება ქართველ მთარგმნელს, მას აკროსტიქი მეტად სახეცვლილი ფორმით ვადმოულია: „საგალობელ არს ლოგინოს ქართველთაგან“.

საყურადღებოა „ადიდებითსას“ ბოლო ტროპარიც: „ნათელსა დაუსრულებელსა განწყობილსა შორის მოწამეთასა. მდგომარე ხარ გვრგვნშემოსილი. ევედრე ჭუარცუმულსა ჩვენთვს ლომგინე. რაათა ძლევაჲ მოსცეს მეფესა და დაუმორჩილნეს აგარეანნი“.

ბუნებრივია, რომ მთაწმიდლისეული ტექსტი, რომელიც ბერძნულს ზედმიწევნითი სიზუსტით მიჰყვება, ამ მუხლს არ შეიცავს. ეს სტრიქონები ნაკარნახევი უნდა იყოს IX—X სს. საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობით: „IX საუკუნის დასაწყისიდან თბილისის საამირო და ახლადშექმნილი ქართლის სამეფო-სამთავროები ერთმანეთის მეტოქეებად გამოდიან საქართველოს შიდა რაიონებისათვის ბრძოლაში... IX ს-ის 80-იანი წლებიდან თბილისში ჯაფარ ამირათა მემკვიდრეობითი ხელისუფლება მყარდება, რომელიც XI საუკუნიდან თანდათან საქართველოს მეფეთა გავლენაში ექცევა“<sup>5</sup>.

როგორც ჩანს, პირვანდელი თარგმანი ტექსტისა, სწორედ არაბთა მძლავრობის დროსაა შექმნილი და პატრიოტ ქართველ მთარგმნელსაც შემწეობა უთხოვია იმ წმინდანისათვის, ვისადმი მიძღვნილი გალობაც გადმოაქართულა.

ქართველთა მიერ ლონგინოზის განსაკუთრებულ პატივისცემას, შესაძლოა, ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ ეს წმინდანი, ისევე როგორც საქართველოს განმანათლებელი წმ. ნინო, კაბადოკიელი იყო წარმოშობით და ამ ქვეყნის მოციქულიც.

ასეა თუ ისე, ერთი რამ ცხადია, რომ ქართველი მთარგმნელი აკროსტიქს უმიზეზოდ არ შეცვლიდა. მით უფრო, რომ მას შეეძლო სულაც არ გადმოელო აკროსტიქი, ტრადიცია ამის საშუალებას აძლევდა.

სინური და იერუსალიმური რედაქციების შედარებამ ამგვარი ვითარება გვიჩვენა:

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, გვ. 506.



1) განსხვავება ძალზე უმნიშვნელოა, მხოლოდ ერთი სიტყვაა მიმატებული, დაკლებული ან შეცვლილი.

უგალობდ: სარწმუნოებით საკსენებელსა შენსა უგალობთ.

სარწმუნოებით საკსენებელსა შენსა ვადიდებთ.

განძლ.: ბრწყინვალე იქმენ შენ სულითა.

ბრწყინვალე იქმენ სულითა.

მესმ.: მოსწრაფე იქმენ სიკუდილით მიწვევად ვნებათა მათ მისთა.

მოსწრაფე იქმენ სიკუდილით მიწვევად მისა.

ღალადყ.: ოდეს იხილე შეცვალებაჲ წესთა ბუნებისაჲ.

ოდეს იხილე ღირსო შეცვალებაჲ ბუნებათაჲ.

ქხლსა: სულმან საღმრთომან განგაძლიერა მოწამეო ქრისტეს მიმართ ღირსად.

სულმან საღმრთომან განგაძლიერა ქრისტეს მიმართ ღირსო.

აკხდთსა: ლახურითა განღებული საღმრთოჲ გუერდი ქრისტესი.

ლახურითა განღებული გუერდი ქრისტესი.

ესროდე შენ მძლავრსა მას.

ესროდე სანატრელო მძლავრსა მას.

ადიდებდ: რაჲთა ძლევად მოსცეს მეფესა და დაუმორჩილნეს აგარეანნი.

რაჲთა მოსცეს ძლევად მეფესა და დაამდაბლნეს აგარიანნი.

II) ზოგჯერ სხვაობა უფრო სერიოზულია, ფრაზის შინაარსი სხვა სიტყვე-ბითაა გადმოცემული.

განძლ.: ლოდი იგი შებრკოლებისაჲ, დადებული სიონს შინა, იხილე რაჲ ლომგინე.

ლოდი იგი, მდებარე სიონს შინა, იცან რაჲ შენ ლონგინოზ.

მესმ: აღიარე შენ ძედ ღმრთისა, მკსნელად დაბადებულთა თვისთა, რომელნი დაღადებენ.

და აღიარე ძედ ღმრთისად, მკსნელად სოფლისა, ლომგინე, და დაღად ჰყავ.

ღამითგ. მოჰკალ მძლავრი იგი, რამეთუ ლუაწლთა შენთა ისარნი განეწონნეს გულსა მისსა.

მოჰკალ მძლავრი ბოროტი, მკნეო, ლუაწლისა მძლეო ლონგინე.

ღალადყ. და წყლულებათა შენთა მახვლითა მოჰკუეთენ ქედნი უღმრთო-თანნი.

და წყლულებითა შენითა მოაკუდინე მაცთური.

ქხლსა. კურთხეულ ხარ, ღმერთო, მოღუაწეო მოსაგთა შენთაო.

კურთხეულ ხარ, ღმერთო, ტაძარსა მას სიწმიდისა შენისასა.

აკხდთსა. რომელნი ღირსად საკსენებელსა შენსა პატივს-ცემდეთ.

რომელნი ქებით და გალობით შეგასხამთ შენ.

რაც შეეხება „ძლისპირებს“, იგი ჩვენ მიერ განხილული ყველა რედაქცი-ისათვის საერთოა, ხოლო სინა-იერუსალიმური და მთაწმიდლისეული თარგმა-ნების „ღმრთისმშობლისანი“ თითქმის ისეთსავე ურთიერთმიმართებაში არიან, როგორშიც მათი ტროპარები. რვა შემთხვევიდან მხოლოდ ერთხელ ტექსტები თითქმის ერთნაირია, ასევე ერთგზის მთლიანად განსხვავდებიან ერთმანეთისა-გან. ორ შემთხვევაში სხვაობა ვარიანტულ დონეს არ სცილდება, ხოლო და-

ნარჩენ ორ შემთხვევაში იგი რედაქციული ხასიათისაა. მოვიყვანო მხოლოდ ამ უკანასკნელის ერთ ნიმუშს.

ლამითგანსა.

Sin.—გიხაროდენ მშობელო. ჭემპარიტისა ღმრთისაო. გიხაროდენ შენ შემწეო. გიხაროდენ გვრგვრო მოსავთა ძისა შენისათაო.

Jer.—გიხაროდენ მშობელო ქრისტეს ძისა ღმრთისაო. გიხაროდენ შენ შემწეო მართლმადიდებელთაო; ქალწულო ყოვლად ქებულო.

თუ ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ იერუსალიმური და სინური ნუსხები ერთმანეთის რედაქციებს წარმოადგენენ, „თვენისეულ“ ტექსტზე უნდა ითქვას, რომ იგი ახალი თარგმანია.

გავეცნოთ შედარების შედეგებს:

სამივე ნუსხით „თვენის“ საგალობელი შედგება 26 ტროპარისაგან. ამათგან სულ სამად-სამი ტროპარია, რომლებიც ძალზე ჰგვანან ერთმანეთს. ესენია: „უგალობდითას“-1, „მესმასა“ და „აკხდთსა“-ს II ტროპარები.

12 შემთხვევაში სხვაობა რედაქციულ დონეზეა. აზრი ტროპარებისა ერთნაირია, ოღონდ სხვადასხვა სიტყვებით გადმოცემული.

ღადადყ. Jer. 124. დღესა მას ჯუარცუმისასა რაჟამს იხილე ქუეყანაჲ შერყეულად მთათა თანა. და წესთა ცვალებაჲ. დაემტკიცე შენ ქრისტეს სარწმუნობასა. | შეურყეველად ღონგინე.

71 59 65 განსცვრდი. გონებითა ოდეს იხილე ღირსო: შეცვალეჲა ბუნებათაჲ. დღესა ჯუარცუმისსა. დაუტევე შენ წესი პირველი და მოხუედ ქრისტეს სარწმუნობასა.

ხოლო II შემთხვევაში გიორგი მთაწმიდელს ახალი ტექსტი შემოაქვს.

ლამითგ. Jer. 124. ქუეყანასა. ზედა მწირ იქმენ და წარმავალ. და მარტულთა წყულულებითა, შეიმკვე შენ ღონგინე. და სამოთხე დაიმკვდრე.

J—S. ლამპარ ნათლის. გექმნა ლახუარი იგი წინამძღუარ სულისა შენისა რაჟამს. უგუმირე გუერდსა მისსა. ძედ ღმრთისად აღიარე შენ.

სურათი ნათელია, მეტი მაგალითების მოხმობა საჭირო აღარ უნდა იყოს.

ახლა განვიხილოთ ქართულ-ბერძნული ტექსტების ურთიერთმიმართების საკითხი.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ გიორგისეული თარგმანი ძირითადად ძალიან კარგად მიჰყვება ჩვენთვის ცნობილ ბერძნულ დედანს, აქედან გამომდინარე, საგალობლის სინური და იერუსალიმური რედაქციები უიმდენადვე იქნებიან ბერძნულ ტექსტთან ახლო მდგომი თუ განსხვავებული, რამდენადაც მთაწმიდლისეულ თარგმანთან იჩენენ სიახლოვეს თუ სხვაობას. ამიტომ დამოუკიდებლად მათ შედარებას ბერძნულ მოდელთან აზრი არ ჰქონდა, რაც შეეხება Jer. 124-ის ტექსტს, იგი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მეტწილ შემთხვევებში თითქმის სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება ბერძნულ დედანს. სულ 4 თუ 5 ტროპარია, როცა ქართული თარგმანი მცირე სხვაობას გვიჩვენებს.

„ღმრთისმშობლისნების“ გადმოქართულებას რაც შეეხება, გიორგისეული რედაქცია აქაც ზედმიწევნითი სიზუსტით თარგმნის ბერძნულ შესატყვისებს. რამდენადაც ერთადერთ შემთხვევაში ქართული ტექსტები თანხვდებიან, კერძოდ, „ადიდებდითას“ „ღმრთისმშობლისა“, აქ იერუსალიმურ-სინური რედაქციებიც მიჰყვებიან ბერძნულს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ იერუსალიმურ-სინურ რედაქციებში „ღმრთისმშობლისა“ ორ-ორ ვარიანტადაა წარმოდგენილი, ერთი სრული სახით, მეორე

მხოლოდ დასაწყისით. „ძლისპირთა“ გამოცემულ ტექსტებთან მათმა შედარებამ ცხადყო, რომ ხუთ შემთხვევაში დაცულია ძლისპირ-ღმრთისმშობლისა ცნობილი შესატყვისობა. ამასთანავე, ძლისპირს შეესაბამება არა ძირითადი „ღმრთისმშობლისა“, არამედ მეორე.

როგორც ჩანს, იერუსალიმურ-სინურ რედაქციათა მთარგმნელს „ღმრთისმშობლისა“ შეუცვლია, მაგრამ იქვე მიუთითებია დაკანონებული ტექსტიც. რაც შეეხება გიორგი მთაწმიდელს, ბერძნული დედნიდან გამომდინარე, მას სულ სხვა მასალა შემოაქვს.

რით შეიძლება აიხსნას ესოდენ მნიშვნელოვანი სხვაობები იოსებ ჰიმნოგრაფის ამ საგალობლის გიორგისეულ და წინა პერიოდის თარგმანებს შორის?

სხვაობის ერთ-ერთი გამომწვევი მიზეზი უნდა იყოს ამ უკანასკნელთა აკროსტიქულობა. ბუნებრივია, მთარგმნელისათვის შეუძლებელი იქნებოდა აკროსტიქიც დაეცვა და დედანიც ზუსტად გადმოეღო, მაგრამ, რამ აიძულა ქართველი მთარგმნელი, რომ ერთი სიტყვის გამო ტროპარის შინაარსი მთლიანად შეცვალა. მით უფრო, რომ არაერთ შემთხვევაში იერუსალიმურ-სინური რედაქციები ბერძნულ ტექსტს ასე თუ ისე მიჰყვებიან და ზოგჯერ ძალიან კარგადაც.

რით ავსხნათ ის ფაქტი, რომ 11 ტროპარი სრულიად განსხვავებული შინაარსისაა? არც ბერძნულ დედანს თანხედებიან და არც, აქედან გამომდინარე, მთაწმიდლის თარგმანს.

შესაძლოა, უძველეს რედაქციათა მთარგმნელს ხელთ ჰქონდა იოსებ ჰიმნოგრაფის საგალობლის სხვა ვარიანტი, ან, რაც უფრო სარწმუნოდ გვეჩვენება, მას წინ ედო სხვადასხვა ავტორების ლონგინოზ ასისტავისადმი მიძღვნილ საგალობელთა ნიმუშები და კომპილაციის გზით შექმნა სრულიად ახალი, მისეული სახე ამ ჰიმნისა. ხოლო შემდეგ გიორგი მთაწმიდელმა, „თვეწზე“ მუშაობის დროს, ხელახლა თარგმნა ის ტექსტი, რომელსაც ბერძნული ხელნაწერები იოსებ მგალობელს აკუთვნებდნენ.

რაც შეეხება საგალობლის მხატვრულ თავისებურებებს, უნდა ითქვას, რომ ძალზე მღალაია, როგორც ავტორის, ისე მთარგმნელთა ოსტატობის დონე. რამდენადაც ბერძნული ტექსტი გვჩიბლავს პოეტური ოსტატობით, იმდენადვე ქართულ რედაქციებზე უნდა ითქვას, რომ ძნელია მათ თარგმანი უწოდო. ისინი არაფრით ჩამოუვარდებიან ორიგინალურ ქართულ საგალობლებს.

სასულიერო მწერლობას, და განსაკუთრებით ჰიმნოგრაფიას, გააჩნია მხატვრულ სახეთა ერთხელვე მიღებული და დაკანონებული სტერეოტიპები და როდესაც ამა თუ იმ ავტორის ოსტატობაზე ვმსჯელობთ, ვითვალისწინებთ, თუ რამდენად მოხერხებულად იყენებს იგი ამ დაკანონებულ ფორმულებს. საკუთრივ პოეტის ორიგინალურ მიგნებებზე მსჯელობა ძალზე რთულია და ცოტა სახიფათოცაა.

მართალია, იოსების პოეტური სახეები — „უფსკრული სატანჯველთა“, „მყუდრო ნათესაყუდელი“, „ეკალნი ვნებათანი“, „საღმრთო ტალავარი“, „სიკუდილითა სიკუდილის დათრგუნვა“, „სავანე საუკუნო“, და სხვა ორიგინალურობით არ გამოირჩევიან, მაგრამ დიდი ოსტატობით არიან გამოყენებულნი და მეტ გამომსახველობით ძალას ანიჭებენ საგალობელს.

რამდენადაც ლონგინოზ ასისტავი სახარებისეული პერსონაჟია, მოსალოდნელი იყო, რომ ავტორი უხვად გამოიყენებდა ბიბლიურ სახეებს, მაგრამ, არც აქ ძალატობს ზომიერების გრძნობა იოსებ მგალობელს.

სულ რამდენიმე შემთხვევა დაეძებნეთ, როცა იოსები ან პერიფრაზს აკეთებს ბიბლიური ტექსტისას, ან უშუალოდ იმოწმებს ამა თუ იმ გამონათქვამს:

1. იოსების პოეტური სახეები გვაგონებენ სახარებისეულს:

ა) განძლ. „ვითარცა ქვეყანამან პოხიერმან თესლნი სიტყურნი შეიწყნარენ“.

მათე, 13, 23. „ხოლო რომელი-იგი ქუეყანასა კეთილსა დაეთესა, ესე არს, რომელმან სიტყუა იგი ისმინა და გულისგმა-ჰყო, რომელმან გამოიღო ნაყოფი“.

ბ) ღამითგ. „დაამტკიცე გული შენი საფუძველსა ზედა მტკიცესა ქრისტეს ღმრთისასა და განსაცდელთა ღუარმან ვერ უძლო შერყევად შენდა“.

მათე, 7, 24—27 „ყოველმან, რომელმან ისმინეს სიტყუანი ესე ჩემნი და ჰყუნეს იგინი, ვამსგავსო იგი კაცსა გონიერსა, რომელმან აღაშენა სახლი თვისი კლდესა ზედა. და გარდამოვდა წვიმა, მოვიდეს მდინარენი, ჰჭროდეს ქარნი და ეკუთვნეს სახლსა მას და არა დაეცა, რამეთუ დაფუძნებულ იყო კლდესა ზედა“.

გ) ღაღადყ. „ღღესა მას ჭუარცუმისასა რაჟამს იხილე ქუეყანაჲ შერყეულად მათათა თანა და წესთა ცვალებაჲ“.

მათე, 27, 51—52. „და ქუეყანაჲ შეიძრა, და კლდენი განჰსთქდეს და საფლავნი აღეხუნენ“.

2. უშუალოდ მოჰყავს ფრაზა:

ა) უგალობდ. „ვერარამან განგაშორა სიყუარულისაგან ქრისტეს ღმრთისა“.  
პავლე, 3რ. 8, 35. 39. „ვინ განმაშორნეს ჩუენ სიყუარულსა მას ქრისტესსა. არა სიმაღლეთა, არცა სიღრმეთა, არცა სხუამან დაბადებულმან შემიძლოს ჩუენ განყენებად სიყუარულსა ღმრთისასა“.

ბ) აკურთხევდ. „მისგან გაღმომდინარე სისხლი და წყალი“.

იოანე, 19, 34. „და მეყსეულად გარდამოჰვდა სისხლი და წყალი“.

გ) აღიღებდ. „ძალ ჩემდა და ვალობა სიტყუაჲ“.

ფსალმ. „ძალ ჩემდა და საგალობელ ჩემდა უფალი“.

უნდა ითქვას, რომ იოსების პოეტური ოსტატობის ძალა სტილის სისადაგეშია და თუ საგალობელი ბიბლიური სახეებით გადატვირთული არ არის, ესეც მის სასარგებლოდ მეტყველებს.

**\*ოკდონბერსა ივ. წმიდისა  
ლომგინოზისი!**

**თუესა ოკდონბერსა ივ. წმიდისა  
ლომგინოზ მოწამისაჲ, რომელი  
იყო ახისთავი ჭუარცუმისა  
უფლისა უგალობდ. დ.  
ზღვსა მის.**

უგალობდითსა. ზღვსა მის...  
საღმრთოათა ნათლითა შემკუ-  
ლი<sup>2</sup>, ანგელოზებრ<sup>3</sup> განბრწყინე-  
ბული. მდგომარე ხარ წინაშე  
ქრისტესა. მომიცხენენ ჩუენ<sup>4</sup> ლონ-  
გინოზ<sup>5</sup> რომელნი საარწმუნოებით.

საღმრთოათა ბრწყინვალეებითა.  
განბრწყინებულ ხარ დიდებუ-  
ლო. და ანგელოზთა კრებულსა  
თანა მდგომარე ხარ წინაშე  
ღმრთისა. განგუანათლენ აღმსა-

1. სეკდენბერსა ი. ლომგინოზისი S. 2, და + S 3. ანგელოზებრ I ანგელოზთა წესი S. 4. — S. 5. ლომგინე S.

\* პირველ სვეტში წარმოდგენილია Ier. 71-ის მასალა, რომელსაც ვარიანტები დართული აქვს სინურ იადვართა (Sin. 59, Sin. 65) მიხედვით (ლიტერი S), ხოლო მეორე სვეტში მოთავსებულია მთაწმიდლისეულ „თვენში“ (Ier. 124). შესული საგალობელი.

საკსენებელსა. შენსა ვადიდებთ<sup>6</sup>.

ვერარამ<sup>7</sup> განგაშორა. შენ სიყუარულსა მას<sup>8</sup> ქრისტესსა<sup>9</sup>. რამეთუ განწმიდნა ცნობაჲ შენი. რაჟამს იხილე<sup>10</sup> უფალი. ბუნებათაჲ. ჟუარსა ზედა. ემსგავსე შენცა. ვნებათა მისთა.

გულისკმა ჰყავ ძალი ღმრთისა. ცხოველისა<sup>11</sup>. და მოიძულენ კერბნი<sup>12</sup> და<sup>13</sup> შეიყუარე ქრისტე<sup>14</sup>. რომლისათჳს აღირჩიე სიკუდილი და მიეც თავი<sup>15</sup>. სატანჯველთა მათ. უშჯულოთასა.

ამაღლდა რქაჲ მორწმუნეთაჲ. შობითა შენითა ქალწულო. რამეთუ უშეგ კაცთა მეუფე. რომელმან უტყუ იგი. კაცთა ბუნებაჲ<sup>16</sup> განაღმრთო<sup>17</sup> და იზიარა ღმრთებასა თჳსსა.

მიდგომილ იქმენ.

გ ა ნ ძ ლ ი ე რ დ ა ს ა. იხარებს ეკლეს.

ლოდი იგი<sup>18</sup> მდებარე<sup>19</sup>. სიონს შინა იცან რაჲ<sup>20</sup> შენ<sup>21</sup> ლონგინოზ<sup>22</sup>. ნებსით ვნებული ჩუენთჳს. და<sup>23</sup> შეუღდეგ<sup>24</sup> მას ვიდრე სიკუდილადმდე.

უვალრეს<sup>25</sup> ბუნებათა. საიდუმლოჲ სიბრძნე<sup>26</sup> ღმრთისაჲ გულისკმა ჰყავ<sup>27</sup>. და<sup>28</sup> ნაყოფიერ იქმენ<sup>29</sup>. სიყუარულითა ჟუარცუმულისაჲთა.

ბრწყინვალე იქმენ<sup>30</sup> სულითა. და<sup>31</sup> განბანილ სისხლითა წამებისაჲთა. და აღიწიე ღირსო. გვრგუნოსანი სასუფეველად.

ევედრე შენგან შობილსა ქრისტესა რომელიცა იტვრთე<sup>32</sup>. და

არებელნი. ბრწყინვალესა მას კრებასა შენსა.

ვერარამან განგაშორა. სიყუარულისაგან ქრისტეს ღმრთისა. ხოლო განეშორე ყოველთა ვნებათა. კორციელთა სარწმუნოებით და საღმრთოჲთა მით ტრფიალებითა. ბრწყინვალედ იშუებ საგალობელო.

ღმერთსა ცხოველსა ჰმონებდ ბრძენო. გონებითა განწმედლითა. და უსულონი კერბნი შეუტარცხვეენ. ამისთჳს უცვალებელსა მას. ცხორებასა დაემკვდრე. რაჟამს მოიკალ უსჯულოთაგან.

სიტყუაჲ მამისაჲ სიტყუთა. მუცლად იდე საშოსა შენსა. და უტყუებისაგან იგსნა კაცნი. იშვარაჲ სახარებით შენგან ქალწულო უბიწოვო. ცათა მეუფე ზეშთა ცნობისა.

გ ა ნ ძ ლ ი ე რ დ. იხარებს ეკლესიაჲ.

იცან რაჲ ჟუარსა ზედა. ძე ღმრთისაჲ ჰეშმარიტი მეუფე. ნებსით ვნებული ჩუენთჳს. გულსმოდგინედ აღიარე იგი.

ვითარცა ქუეყანამან. პოხიერმან თესლნი სიტყუერნი შეიწყნარენ. და ნაყოფნი მწიფენი. ღმრთისმსახურებისანი აღჰზარდენ.

საჭითა ჟუარისაჲთა უფსკრული სატანჯველთაჲ წილჰველე. და შეხუედ მყუდროთა მათ. ნავთსაყუდელთა მხიარულებით.

უძლური სული ჩემი. წყობისაგან ვნებათაჲსა. განკურნე. წმი-

6. ვადიდებთ I უვალობთ S. 7. არარამან S. 8. — S. 9. + შოჴამეო S. 10. + შენ S. 11. ძალი ... ცხოველისა I ღმრთი ცხოველი S. 12. ლომგინე S. 13. — S. 14. ქრისტე ძე ჴეცისა იგი მეუფე S. 15. + შენი S. 16. ~ ბუნებაჲ კაცთაჲ S. 17. განაღმრთო [განაბრძნო] S. 18. + შებრკოლებისაჲ S. 19. მდებარე [დადებუი] S. 20. იცან რაჲ [იხილე რაჲ S. 21. — S. 22. ლომგინე S. 23. — S. 24. შეუღდეგი S. 25. უვალრესი S. 26. სიბრძნისა S. 27. + ნეტარო S. 28. — S. 29. + შენ S. 30. + შენ S. 31. — S. 32. ევედრე... იტვრთე] ეჴა საიდუმლოსა

გვმევ ჩუენ კორცითა. წმიდა მყოფელი სულთა და კორცთაჲ.

შენ მხოლოჲ ხარ მიზეზი.

მე ს მ ა ს ა. იხილა რაჲ.

ლმობიერითა გულის სიტყუთა. აღაშენე სიბრძნით გოდოლი მიუდრეკელი. იხილე-რაჲ შენ<sup>33</sup> გუერდი მისი ვნებული<sup>34</sup>. და<sup>35</sup> ვმა-ჰყავე ქემმარტად. ძეჲ ღმრთისაჲ არს<sup>36</sup> და მესნელი სოფლისაჲ<sup>37</sup>.

ამაღლებულად<sup>38</sup> ძელსა ზედა<sup>39</sup>. იხილე რაჲ მზჭ იგი სიმართლისაჲ კორცითა. და<sup>40</sup> აღიარე<sup>41</sup>. ძედ ღმრთისად მესნელად სოფლისა. ლონგინე და ღალად-ჰყავე<sup>42</sup>. დიდებაჲ ძალსა შენსა უფალო.

რაცამს იხილე შენ ლონგინე. მკუდრად შერაცხილი მკუდართა აღმადგინებელი. მოსწრაფე იქმენ. სიკუდილით მიწვენად მისა<sup>43</sup>. რაჲთა აღდგომასაცა<sup>44</sup>. მისთანავე ჰსუფევედე დიდებით<sup>45</sup>.

საშოთ შენით რაჲ უბიწო. შეიმოსა<sup>46</sup> ბუნებაჲ ნივთიერი ცეცხლმან. ღმრთეებისამან<sup>47</sup>. იშვა<sup>48</sup> ვითარცა ინება. ორითა ბუნებითა. მაცხოვრად ერისა თუსისათუს.

უქორწინებლო.

ღ ა მ ი თ გ ა ნ ს ა. შენ უფალო...

ლაშპარ ნათლის. გექმნა ლახუარი იგი წინამძღუარ სულისა შენისა რაცამს. უგუმირე გუერდსა მისსა. ძედ ღმრთისად აღიარე შენ<sup>49</sup>.

უძლეველი. იგი<sup>50</sup> საჭურველი ჭუარი ქრისტესი. შეიმოსე და მით მოჰკალ. მძლავრი ბოროტი მკნეო<sup>51</sup>. ღუაწლისა მძლეო ლონგინე<sup>52</sup>.

ღაო ღმრთისმშობელო. და ცხოვრებისა გზათა წარუძელუ.

მე ს მ ა ს ა. იხილა რაჲ.

გულის-სიტყუთა ახოვნითა. სარწმუნოებისაჲთა დაჰკსენ უნდოჲსა საცთურისა. სიმტკიცე ნეტარო. დიდებულო მოწამეო. და სიხარულით ჰვმობდი. დიდებაჲ ძალსა შენსა უფალო.

ამაღლებულად ძელსა ზედა. იხილე რაჲ შენ მეუფე დიდებისაჲ ლონგინე. მყის აღიარე. ძედ ღმრთისად საგალობელო. ნებსით თუსით ვნებულად. ხოლო ღმრთეებით უვნებულად.

იხილე რაჲ სიკუდილისა სიკუდილი. სიკუდილითა უვნებელისაჲთა ლონგინე. მოსწრაფე იქმენ. მისთუს სიკუდილსა ნეტარო. რაჲთა სცხონდე შემდგომად. სიკუდილისა მოწამეთა თანა.

შეერთებული გუამოვნებით. საშოსა შენსა და განკაცებული სიტყუაჲ ღმრთისაჲ ზეშთა სიტყუსა ჰმევ ქალწულო უბიწოეო. ორითა ბუნებითა. ორითა ნებითა და ორითა საქმითა.

ღ ა მ ი თ გ ა ნ ს ა. შენ უფალო... ქუეყანასა. ზედა მწირ იქმენ და წარმავალ. და მარტულთა წყლულებითა. შეიმკვე შენ ლონგინე. და სამოთხე დაიმკვდრე.

უძლეველი. საჭურველი ჭუარი ქრისტესი შეიმოსე და მძლე ექმენ. მძლავრთა ძალსა უძლურსა. ღუაწლით შემოსილო ლონგინე.

ღდსა. რამეთუ ცათა დაუტეველი დაიტე ქალწულო. S. 33. შენ] განღებულო S. 34. — S. 35. — S. 36. ~ ესე არს ძქლ ღმრთისაჲ S. 37. და ... სოფლისაჲ] მაცხოვარი S. 38. ამაღლებული რაჲ S. 39. + ნეფსით S. 40. — S. 41. + შენ S. 42. სოფლისა... ჰყავე] დაბადებულთა თუსთა. რომელნი დაღადებენ S. 43. მისა] ვნებათა მთ მისთა S. 44. აღდგომასა მისსა S. 45. დიდებულო S. 45. შეიმოსა] შეიერთა S. 47. + ზეშთა სიტყუსა S. 48. + შენგან S. 49. ძედ... შენ] იხილე-რაჲ სისხლი და წყალი ვმა-ჰყავე ქემმარტად ძედ ღმრთისად S. 50. — S. 51. ბოროტი მკნეო] იგი S. 52. ღუაწლისა...ლონგინე] რამეთუ ღუაწლთა შენთა. ისარნი განწონენს გულსა მისსა S.

განამტკიცე. გული შენი სარწმუნოებითა. ჟუარცუმულისაჲთა ნეტარო<sup>53</sup>. და ტანჯვათა<sup>54</sup> სიმძაფრე<sup>55</sup>. სამუებელად შეპრაცხე ღირსო<sup>56</sup>.

შენ საჭურვე<sup>57</sup>...

გიხაროდენ მშობელო ქრისტეს ძისა<sup>58</sup> ღმრთისაო. გიხაროდენ შენ შემწეო. მართლმადიდებელთაო<sup>59</sup>. ქალწულო ყოვლად ქებულო<sup>60</sup>.

ღაღადყავსა. ვალობით.

განსცვრდი. გონებითა ოდეს იხილე ღირსო<sup>61</sup>. შეცვალებაჲ ბუნებათაჲ<sup>62</sup>. ღღესა<sup>63</sup> ჟუარცუმისასა. დაუტევე შენ. წესი პირველი და მოხუედ<sup>65</sup>. ქრისტეს სარწმუნოებასა.

იცან შენ. ჟუარსა ზედა დამჭუალული ძე ღმრთისაჲ. განათლდა გონებაჲ შენი<sup>66</sup>. ღმრთისმცენიერებად. შესცვალე წესი. პირველი და<sup>67</sup>. წამებითა. შეერთე<sup>68</sup> შენ<sup>69</sup> მოწამეთა<sup>70</sup>.

ნათლითა. ქრისტეს სარწმუნოებისათა განპბრწყინდი მოუდრიკე ქედი მახვლსა. ვნებულისა მისთვის. ჩუენთვის ჟუარიითა<sup>71</sup>. და წყლულეობითა შენითა. მოაკუდინე მაცთუბრი<sup>72</sup>.

უადრეს. ბუნებათა დიდებულ იქმენ წმიდაო. შენ<sup>73</sup> ღმრთისა გამორჩეულო. რაჟამს წილითა<sup>74</sup>. სიტყუაჲ მამისაჲ. იტურთე<sup>75</sup> და ჰშევე ვორციითა. მაცხოვარი სულთა ჩუენთაჲ<sup>76</sup>.

უადრეს უზ.

კუ რ თ ხ ე უ ლ არსა.

საკუმილსა შინა.

სულმან საღმრთომან. განგადღიერა<sup>77</sup> ქრისტეს მიმართ ღირ-

დაამტკიცე. გული შენი საფუძველსა ზედა. მტკიცესა ქრისტეს ღმრთისასა. და განსაცდელთა ღუარმან. ვერ უძლო შერყევად შენდა.

უვალობდეთ. მხოლოსა ქალწულსა უბიწოსა. უქორწინებელსა მშობელსა. მის მიერ ცხოვნებულნი. და სარწმუნოებით ვჰნატრიდეთ.

ღაღადყავსა. ვალობით.

ღღესა მას. ჟუარცუმისასა რაჟამს იხილე ქუეყანაჲ. შერყეულად მათა თანა და წესთა ცვალებაჲ. დაემტკიცე შენ. ქრისტეს სარწმუნოებასა. შეურყეველად ღონგინე.

გონებაჲ. ბრძენი ჰქმმარიტი და სიბრძენ სრული. შეიმოსე რაჟამს იხილენ. ყოველნივე ნივთნი. შეცვალებულად საღმრთოდ გულისკმის-ყოფად. შეიცვალე შენ — ღონგინე.

დაუთმე. ძვრთ-ძვრთა ტანჯვათა სიხარულით. და ახოვნითა გონებითა. მოუდრიკე ქედი. შენი მახვლსა და დასკრენ თავნი უღმრთოთანი. სარწმუნოებისა მახვლითა.

აღმოჰვებურენ. ძირითურთ ეკალნი ვნებათანი. ღირსო. და გულისსიტყუათა ღუარძლნი. გულისა ჩემისა. და გონებისა შემამფოთებელნი ქალწულო. და ნაყოფიერ ჰყავ მადლითა.

კუ რ თ ხ ე უ ლ არსა. საკუმილსა შინა.

ახოვნებითა. სულისაჲთა სკუღიერად იღუაწე. მოწამეო და არ-

53. — S. 54. სატანჯველთა S. 55. სიმძაფრენი S. 56. ღირსო] რომლითა გვრგვინოსან იქმენ S. 57. — S. 58. ქრისტეს ძისა] ჰქმმარიტისა S. 59. — S. 60. ქალწულო... ქებულო] გიხაროდენ გვრგვინო მოსავთა ძისა შენისათაო S. 61. — S. 62. ბუნებათაჲ] წესთა ბუნებისაჲ S. 63. + მის S. 64. + ღირსო S. 65. + უმჯობესსა S. 66. + ღირსო S. 67. + მიიცვალე S. 68. შეერთებად S. 69. — S. 70. + თა S. 71. ჟუარსა ზედა S. 72. წყლულეობითა... მაცთუბრი] წყლულეობათა შენთა მახვლითა მოჰკუეუთენ ქედნი უღმრთოთანი S. 73. — S. 74. რაჟამს წილითა] რამეთუ S. 75. + წილითა S. 76. და ჰშევე... ჩუენთაჲ] ამისთვის ჩუენ მოწამუნენი. შენ განბრით და ვალობითა. შეგამკობთ. S. 77. + მოწამეო S.

სო. ზიარ-ყოფად ვნებათა მათ<sup>78</sup>. ჯუარცუმელისა. რომლისათვისცა ღირს იქმენ შენ<sup>79</sup>. წმიდათა<sup>80</sup> გვრ-გუნსა. ქრისტეს მიერ მაცხოვრისა ყოველთაჲსა<sup>81</sup>.

ქრისტეს მადლითა. ბრწყინვა-ლედ განათლებულ იქმენ ლონგი-ნე<sup>82</sup>. სრულ-ჰყავ სრბაჲ შენი ნე-ტარო. დათხევითა. სისხლთა შენ-თაჲთა<sup>83</sup>. და ჰღალადებდი<sup>84</sup>. კურ-თხეულ ხარ ღმერთო. ტაძარსა მას სიწმიდისა შენისასა<sup>85</sup>.

არაჲ ჰრიდე შენ. მოკუდავთა კორცთა აღსარებისათჳს. ქრის-ტეს ღმრთისა ყოველთაჲსა. არაჲ უგე. კერბთა ყურთა არამედ ჯმა-ჰყავ<sup>86</sup>. კურთხეულ ხარ ღმერთო. ტაძარსა მას სიწ(მიდისა შენისა-სა)<sup>85</sup>.

რაჟამს სიტყუამან. ღმრთისამან გბოვა შენ ტაძარი წმიდაჲ<sup>87</sup>. სძა-ლო უბიწოო გყო მან<sup>88</sup>. სამკვდ-რებელ. სულისა წმიდისა და შენ-გან ჯორცნი შეიმოსნა. რომლისა მიერ მოგუტა ჩუენ უკუდავება<sup>89</sup>. ვიხაროდენ შენ ღმრთისმშობ.

ა კ უ რ თ ხ ე ვ დ ი თ ს ა  
კელთა გან.

თუალით მხილველ იქმენ ნე-ტარო. საშინელსა ხილვასა უფლი-სა ვნებასა<sup>90</sup>. და აწ ჰხედავ ღირ-სო<sup>91</sup> მისსა მას. დიდებასა გამოუ-თქუმელსა. რამეთუ ივნე მის თა-ნა. და მის თანა იდიდე. მოგვკსე-ნენ. რომელნი ქებით და გალობით შეგასხამთ შენ<sup>92</sup>.

ვითარცა იხილე ლონგინოზ<sup>93</sup>. ლახურითა განღებულნი<sup>94</sup> გუერდი ქრისტესი. და<sup>95</sup> გარღამომდინარე

ცხენე. უსჯულოთა. ზრახვასა და გვრგვონსან იქმენ. ბრწყინვალედ და ჯმა-ჰყავ. კურთხეულ ხარ ღმერ-თო ტაძარსა მას. სიწმიდისა შე-ნისასა.

მადლი სულისა. რომელი ბრწყინ-ნავს ნაწილთა შენთა ზედა. დაჰჯ-სნის ყოველთავე სენთა. საღმო-ბასა. სარწმუნოებით მვედრებელ-თასა. რომელნი მოწამედ უძლე-ველად ღმრთისა. გქადაგებენ შენ.

არაჲ ჰრიდე შენ. კორცთა მო-კუდავთა ქრისტესთჳს ლონგინე. არაჲ უგე კერბთა ყრუთა. სანატ-რელო. ხოლო თავი შენი შესწირე. მსხუერპლად სათნოდ ღმრთისა. წარკუეთილი მახვლითა დიდებუ-ლო.

ვითარცა წმიდაჲ. და უბიწოჲ ტაძარი გბოვა შენ სძალო. სიტყუ-ამან დამბადებელმან. და შენ შო-რის. დამეკვდრა რაჲთა განწმიდოს. კაცთა მწინკულევანებაჲ. კურთხე-ულ არს ნაყოფი მუტელისა შენისა.

ა კ უ რ თ ხ ე ვ დ ი თ ს ა  
კელთა გან.

დაშრიტენ აღძრვანი ჯორცთანი. საღმრთოთა ღუაწლითა ყოვლად დიდებულო. და საღმრთოთა მღვ-ძარებითა. დაიძინე ძილი მარ-თალთაჲ. რაჟამს მოიკალ ქრის-ტესთჳს. ჯუართა ვნებულისა. რომელმანცა სიკუდილითა თჳსითა. მკუდარნი განაცხოველნა.

ვითარცა იხილე ლონგინე. ლახუ-რითა მოწყულული გუერდი ქრის-ტეს ღმრთისაჲ. და სისხლისა და

78. — S. 79. — S. 80. წმიდათა] მოწამეებისა S. 81. ქრისტეს... ყოველთაჲსა] მეუფისა მის საუკუნოვან S. 82. ლონგინე S. 83. შენთაჲთა] შენთა უბიწოთაჲთა S. 84. ჰღალადებდი] ესრეთ იტყოდენ S. 85. ტაძარსა... შენისასა] მოღუაწო მოსავთა შენთა S. 86. ჯმაჰყავ] ჰღალადებდი S. 87. წმიდაჲ] განწმიდული მადლითაჲ S. 88. მან] შენ S. 89. სულისა წმიდისა... უკუდა-ვებაჲ] ღმრთეებისა თჳსასა და ივასხნა შენგან ჯორცნი კაცობრივნი, რომლითა მოგუტა. ცხორე-ბაჲ მორწმუნეთა. S. 90. ~ ვნებასა უფლისასა S. 91. ღირსო] სულითა S. 92. ქებით... შენ] ღირსად საჰნებელსა შენსა პატივცემდეთ S. 93. ლონგინოს S. 94. + საღმრთო S. 95. + მისგან S.



სისხლი და წყალი გულისკმა-  
ჰყავ<sup>96</sup> საიდუმლოდ. იწყალ შენცა  
სურვილით. მისთვის წამებისადათა.  
მისთვის ივნე. და აწ მის თანა ჰსუ-  
ფევ საუკუნესა.

ესროდე სანატრელო<sup>97</sup>. მძლავრ-  
სა. მას სიტყვთა საღმრთოდათა ვი-  
თარცა ისრითა. მოაუძღურენ  
შენ<sup>98</sup> და დასწუნენ. ცეცხლითა სა-  
ღმრთოდათა<sup>99</sup> კერპნი მისნი. და  
ძლევეთა შემოსილი<sup>100</sup>. ესრეთ ჰლა-  
დადებდი აკურთხევდით. ყოველნი  
საქ(მენი უფლისანი უფალსა).

ლოცვითა და სულთქმითა ღირ-  
სო<sup>101</sup>. ევედრებოდე<sup>102</sup> ნებსით ვნე-  
ბულსა ჩუენთვის. და<sup>103</sup> მან აღგი-  
სრულა სურვილი<sup>104</sup>. გულისა  
შენისაა ნეტარო<sup>105</sup>. სრულ-ყო  
სრბაა შენი კეთილად ღუაწლით  
შემოსილი<sup>106</sup>. და შეგრაცხა გან-  
წყობილთა მათ<sup>107</sup> შორის მოწამე-  
თასა<sup>108</sup>.

თესლითი თესლამდე ქალწულო.  
დიდებული ითქუა შენთვის<sup>109</sup> უბი-  
წოო. რაჟამს მუცლად იდე<sup>110</sup>  
თვნიერ. თესლისა სიტყუაა ღმრ-  
თისაა სძალო<sup>111</sup>. და გვშევ<sup>112</sup>  
ჯორციელ ქმნული<sup>113</sup>. რომელსა  
უღადადებთ. აკურთხევდით ყოვე-  
ლნი საქმენი უფლისანი უფალ-  
სა<sup>114</sup>.

ა დ ი დ ე ბ დ ი თ ს ა  
ლოდი საკიდური.

აღსავსე<sup>115</sup> სარწმუნოებითა. ერსა  
მას<sup>116</sup> შორის ღადადებდა<sup>117</sup>. ძალ  
ჩე მდა არს<sup>118</sup> და გალობა<sup>119</sup> ქრის-  
ტე. ესრეთ ეტყოდა უშუალოთა

წყლისა მდინარე. რომელი წყა-  
ლობით განკაცნა. იწყლე შენ  
ტრფილებითა მისითა ტკბილითა.  
მისთვის ივნე. და მის თანა იდიდე.  
და ჰსუფევ საუკუნოდ.

დაშრიტე ცეცხლი კერპთმსა-  
ხურთაა. სისხლთა მდინარითა  
ლონგინე ყოვლად ბრძენო. დას-  
წუნენ კერპნი მათნი მცბიერნი. და  
დაარღვენ საკერპონი. და აღტყი-  
ნებული შურითა. საღმრთოდათა  
ჰლადადებდ. აკურთხევდით ყო-  
ველნი საქმენი. (უფლისანი უფალ-  
სა).

განათლდეს თუალნი გონებისა.  
შენისანი ღირსო. ქრისტეს ბრწყინ-  
ვალეებითა. რომელმან დააბნელა  
მზე. საღმრთოდათა მით ბრწყინე-  
ლებითა. და ბნელი საცთურისაა  
განავდე. და ვითარცა მთიები. გა-  
მოჰბრწყინდი. განმანათლებლად  
კიდეთა სოფლისათა.

პირითა ენითა და სულითა. გქა-  
დაგებ ღმრთისმშობელად და გე-  
ვედრები შენ. განანათლე გონებაა  
ჩემი. ნათლითა შენითა ქალწულო.  
და ვნებათა ბნელისაგან. მივსენ  
უბიწოვო. რადათა ქებით. გადიდე-  
დე ღირსო. განწირულთა სასოვო.

ა დ ი დ ე ბ დ ი თ ს ა  
ლოდი საკიდური.

ძალ ჩემდა და გალობა სიტყუაა.  
ჯუარსა ზედა ჩემთვის ვნებული.  
ეტყოდე უღმრთოთა მოწამეო.  
ვნებათა მისთა ტკბილთასა ხე ვე-

96. + განგებული S. 97. სანატრელო] შენ S. 98. შენ] იგი S. 99. საღმრთოდათა] შურითა  
საღმრთოდათადათა. S. 100. + ყოვლითურთ S. 101. — S. 102. ევედრე შენ S. 103. და] ხო-  
ლო S. 104. სურვილი] წადილი S. 105. ნეტარო] მოწამეო S. 106. ღუაწლით შემოსილი] და  
მოწამედ გამოგაჩინა S. 107. — S. 108. მოწამეთასა] მართალთა და მარტულთასა S. 109. ~ შენ-  
თვის. დიდებული ითქუა S. 110. + შენ S. 111. სძალო] უზღავი S. 112. + ჩუენ S. 113. +  
წინამძღუარი ცხორებისა S. 114. უღადადებთ... უფალსა] ჩუენ უფალობთ და ვაკურთხევთ აწ  
და უკუნისამდე S. 115. აღსავსე] აღვსებული S. 116. — S. 117. ჰლადადებდი S. 118. — S.  
119. + ჩემდა არს S.

კრებულსა. რომელი ვიხილე ჯუარ-  
სა ზედა. მას აღვიარებ ვიდრე სი-  
კუდიდმდე.

განიძარცუე შენ ძუელი კაცი.  
მისთვის რომელმან იგი ჩუენთვის.  
ხატი ადამისი შეიმოსა<sup>120</sup>. და გა-  
ნახლა<sup>121</sup> დაძუელებისა მისგან.  
ხოლო შენ მისთვის დასთხიენ. ყოვე-  
ლად წმიდანი. სისხლნი<sup>122</sup> ლონგი-  
ნოზ<sup>123</sup>.

ადმეყანებელ<sup>124</sup> გექმნა ლონგი-  
ნოზ<sup>125</sup>. ჯუარი იგი ქრისტეს მცხნე-  
ლისაჲ. ცხორებასა მას უოხჰნო-  
სა<sup>126</sup>. პატივად ღუაწლთა შენთა-  
თვის. სასუფეველი წარუვალი. გან-  
მზადებული მორწმუნეთათვის.

ნათელსა დაუსრულებელსა. გან-  
წყობილსა შორის წმიდათა<sup>127</sup> მო-  
წამეთასა დამკვდრებულ ხარ ლონ-  
გინე<sup>128</sup> ევედრე ჩუენთვის ჯუარცუ-  
მულსა<sup>129</sup>. რაჲთა მოსცეს ძლე-  
ვაჲ<sup>130</sup> მეფესა. და დაამდაბლნეს<sup>131</sup>  
აგარეანნი<sup>132</sup>.

ნათლისა დაუღამებელისა<sup>133</sup>. დე-  
და იქმენ შენ<sup>134</sup> უბიწოო. რომელ-  
მან-იგი განანათლნა. მსხდომარე-  
ნი<sup>135</sup> აჩრდილთა მათ<sup>136</sup> სიკუდი-  
ლისათა. და უჩუენა<sup>137</sup> ბრწყინვა-  
ლებაჲ. ცხორებისა მის. წარუვა-  
ლისაჲ<sup>138</sup>.

არსებითა მიუწდო...

ქმნები. და სიკუდილსა ვნებით და-  
ვითმენ. და თაყუანის-ვცემ სახელ-  
სა მისსა.

ვითარცა მოწამე შემეკული. გან-  
შუენდი საღმრთოთა ვნებითა. და  
ყოვლად შუენიერად გამოსჩნდი.  
და ქრისტეს მეუფისა წინაშე სდგა  
შენ. და სასყიდელი შრომათაჲ.  
მდიდრად მოვაქუს შენ ღმერთმე-  
მოსილო.

შენ ბრწყინვალეებითა ღუაწლ-  
თაჲთა. მზედ დაუვალად გამოსჩნ-  
დი. და ელვითა სასწაულთაჲთა.  
ყოველსა სოფელსა განანათლებ  
ღირსო. და სიბნელესა განსდევნი.  
ბრწყინვალეებითა ღმრთეებისაჲთა.

აჰკედ ტალავართა საღმრთოთა.  
და სავანეთა საუკუნეთა. აღირა-  
ცხე მოწამეთა თანა. და ყოველთა  
მართალთა რომელთა თანა. მომი-  
ვსენენ მგალობელნი. დედსასწა-  
ულსა ლონგინე.

ნათლისა დაუღამებელისა. საუნ-  
ჯე იქმენ ღმრთისმშობელო. რომ-  
ლითა ბნელსა და აჩრდილთა სი-  
კუდილისათა მსხდომარენი განა-  
თლდეს. განანათლენ ღირსო ჩემ-  
ნიცა სულისა თუაღნი და საცნო-  
ბელნი.

А. Г. ГАМБАШИДЗЕ

## ГРУЗИНСКИЕ РЕДАКЦИИ ОДНОГО КАНОНА ИОСИФА ГИМНОГРАФА

Резюме

В «Минеях» Георгия Мтацмидели Иосифу Гимнографу принад-  
лежит огромное количество гимнов, среди которых особенно интерес-  
ным является канон «Святого Мученика Лонгина Сотника иже при  
кресте Господни».

120. + შეიმოსე ხატი პირველსა ადამისი S. 121. + იგი S. 122. + შენნი S. 123. ლონ-  
გინე S. 124. + კიბე S. 125. ლონგინოზ] შენ S. 126. უოხჰნოსა] საუკუნოჲსა S. 127. S. 128.  
დამკვდრებელ ხარ. ლონგინე~ 129. ~ ჯუარცმულსა ჩუენთვის S. 130. ~ ძლევაჲ მოსცეს S. 131.  
დაამდაბლნეს] დაუმორჩილსნეს S. 132. აგარეანნი S. 133. დაუღამებელისა] მის წარუვალისა S.  
134.—S. 135. + ბნელსა და S. 136. — S. 137. + მათ S. 138. წარუვალისა] საუკუნოჲსა S.  
129. ჯუარცმულსა ჩუენთვის S.

Параллели этого текста засвидетельствованы также в сборниках минейного типа (Sin. 59, Sin. 65, Jer. 71).

Взаимосличение всех имеющихся списков показало, что Синайские и Иерусалимские тексты представляют собой разные редакции, а текст «Миней» Георгия Мтацмидели является новым переводом.

Различия между ними можно объяснить акростихом синайско-иерусалимской редакции а также возможностью, что данные тексты являются компиляцией переводов посвященных Лонгину гимнов, принадлежащих как Иосифу Гимнографу, так и другим авторам.

პელაგია ანტიოქიის ცხოვრების კიმენურ და მეტაფრასულ რედაქციათა ქართული თარგმანების ურთიერთმიმართების ზოგიერთი მომენტი

წმინდა პელაგიას ცხოვრებით ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნეში დაინტერესდნენ. 1879 წელს გერმანელმა მეცნიერმა პ. უზენერმა გამოსცა გამოკვლევა, სადაც იგი პელაგიას ცხოვრების კიმენურ რედაქციებს განიხილავს<sup>1</sup>.

1981 წელს ხელახლა განხორციელდა პელაგიას ცხოვრების ძველ რედაქციათა გამოცემა. გამოვიდა I ტომი<sup>2</sup>, რომელიც შეიცავს ბერძნული ტექსტის დღემდე გამოუქვეყნებელ 3 მეტაფრასამდელ რედაქციას, ორ ლათინურ ვერსიას, ქართულ, სომხურ, სირიულ, არაბულ და სლოვენურ თარგმანებს.

აღნიშნულ კრებულს მაღალ შეფასებას აძლევს ფრანგი ქართველოლოგი ბ. უტიე. იგი აღნიშნავს, რომ ეს კრებული სანიმუშოა მეცნიერული სიზუსტით, ყველაზე თანამედროვე მეთოდების გამოყენებით და აგრეთვე იმით, რომ მასში გაერთიანებულია ინგლისიდან და პორტუგალიიდან კავკასიამდე ცნობილი ყველა რედაქცია<sup>3</sup>. ამ კრებულში არის მ. ვან ესბროკის მიერ დადგენილი პელაგიას ცხოვრების ქართული თარგმანის ტექსტი<sup>4</sup>, რომელიც მ. ვან ესბროკს მე-11 საუკუნის პარხლის მრავალთავიდან აქვს ამოღებული. იგი ბერძნულიდან არის ნათარგმნი, თუმცა, როგორც თვით გამომცემელი აღნიშნავს, აქა-იქ ქართული ტექსტის მონაცემი მაინც გვაფიქრებინებს, რომ ქართულ თარგმანს სხვა (სირიულ, არაბულ, სომხურ) ტექსტებთანაც რაღაც საერთო უნდა ჰქონდეს.

ამ ქართული რედაქციის ბერძნული დედანი V საუკუნის ავტორს იაკობ დიაკონს<sup>5</sup> ეკუთვნის; იგი წარმოადგენს ე. წ. კიმენურ რედაქციას. ამ რედაქციით პელაგიას მოსახსენებელი 9 იენისია, განსხვავებით მეტაფრასული რედაქციისაგან, რომლის მიხედვით პელაგიას მოსახსენებელი 8 ოქტომბერია.

მ. ესბროკი აღნიშნავს, რომ ეს უძველესი ქართული ვერსია შემონახულია მე-10 საუკუნის ერთადერთ ხელნაწერში. (გულისხმობს მე-11 საუკუნის პარხლის მრავალთავს), მაგრამ არსებობს აგრეთვე მე-15 საუკუნის კრებული A—382, სადაც შემოსხენებული ვერსიაა დაცული. იგი პარხლის მრავალთავში მოთავსებული პელაგიას ცხოვრებისაგან სრულიად უმნიშვნელო ვარიანტული თავისებურებებით განსხვავდება.

პელაგიას ცხოვრების მეორე რედაქცია არის მე-11 საუკუნის მეტაფრასული რედაქცია, რომლის ქართული, ეფრემ მცირისეული თარგმანი გვაქვს უკვე მე-

<sup>1</sup> H. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn, 1879.

<sup>2</sup> *Pélagie la pénitente, Métamorphoses d' une légende*, t. 1, Les textes et leur histoire (Semiinaire d' histoire des textes de l' Ecole normale supérieure), Dossier rassemblé par P. Petitmengin, *Etudes Augustiniennes*, Paris, 1981, p. 361.

<sup>3</sup> იხ. ბ. უტიეს ინფორმაცია: *Bedi Kartlisa*, Paris, 1981, p. 324—326.

<sup>4</sup> M. van Esbroeck, *Pelagie la Penitente...*, p. 135—160.

<sup>5</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, გვ. 62.

11 საუკუნეში. თარგმანის ბერძნული ტექსტი მოთავსებულია PG 116-ე ტომში, გვ. 908—920. ქართული თარგმანი ზუსტად მისდევს დედანს: ჩვენამდე შემონახულია ამ თარგმანის რამდენიმე ნუსხა: გელათური—4 (XVI ს.); S-384 (XII—XIII ს.); იერუს.—37 (XII—XV ს.) და A—518 (1708წ.).

ცნობილია მეტაფრასული ლიტერატურის თავისებურება, რომელიც ქართულ მეცნიერებაში შეისწავლა და დაასაბუთა კ. კეკელიძემ<sup>6</sup>. მეტაფრასული რედაქცია კიმენურის გადაკეთებას წარმოადგენს და ძირითადად იგი გულისხმობს კიმენურის, ე. ი. ლიტონად აღწერილის გამშვენიერება-გავრცობას.

ამ ბოლო დროს ნ. გოგუაძემ გამოთქვა შეხედულება, რომ სვიმეონ მეტაფრასტის მოღვაწეობა არ ამოიწურებოდა მხოლოდ ლიტონად აღწერილის გამშვენიერება-გავრცობით. სვიმეონის მუშაობის ერთ-ერთი მხარე იყო აგრეთვე „ცხოვრების ვრცელი ტექსტის შეკუმშვა-გამოკრება“. იგი აღნიშნავს: „წმინდანთა ცხოვრების ვრცელი ტექსტი საკითხავთა კრებულებში შეტანისას სრულიად შეგნებულად წინასწარი განზრახვით და გარკვეული მეთოდით გადაამუშავდებოდა ხოლმე“<sup>7</sup>. მას მითითებული აქვს ამ მეთოდის ზოგიერთი თავისებურება.

ანალოგიური ვითარება შეიმჩნევა პელაგიას ცხოვრების კიმენური და მეტაფრასული ტექსტების შედარების დროსაც. მათგან განსაკუთრებით უნდა შეინიშნოს შემდეგი: რედაქტორი ვრცელ ეპიზოდებს კუმშავს. მაგ., ეშმას მიერ პელაგიას ყვედრების ეპიზოდი, რად განმიდგ და ქრისტიანობა რად მიიღეო, კიმენურში საკმაოდ ვრცელადაა მოთხრობილი, მეტაფრასი კი თითქოს ეშმას შესახებ თხრობას გაუბრბის და მოკლედ ვადმოგვცემს ამბავს. კიმენურში ვრცელადაა აღწერილი პელაგიას გარდაცვალების ამბის გაგება. მეტაფრასულში კი იგი სულ ერთი წინადადებით ვადმოიციმა: „განითქუა ყოველთა მიერ, ვითარმედ მიიცივლა ამის ცხოვრებისაგან პელაგიოს“. ასევე შეუმოკლება მეტაფრასს მიცვალებული პელაგიას ვაპატიოსნების სცენა. რედაქტორს თითქოს უჭირს პელაგიას მიცვალებაზე თხრობა. საინტერესოა რედაქტორის მიერ ისეთი ადგილის შეკუმშვა, სადაც ნონოსი წმინდა ბერის ნაცვლად მიწიერ მამაკაცად წარმოგვიდგება: პელაგიამ წერილი მისწერა ეპისკოპოს ნონოსს, სადაც სთხოვდა, რომ შენთან შეხვედრის ნება დამართეო. კიმენურით ნონოსი ასე პასუხობს პელაგიას: მოდი, მაგრამ ისეთ დროს მოდი, როდესაც სხვა ეპისკოპოსებიც იქნებიან ჩემთან, ჩემთან მართო ნუ მოხვალ, მე კაცი ვარ ცოდვილიო. ამ ეპიზოდში ნონოსს ლამაზი ქალისაგან ცთუნების ეშინია. ეს მომენტი მეტაფრასულ რედაქციაში სრულიად მიჩქმალულია. მეტაფრასში გამოტოვებულია შემდეგიც: ნონოსმა, გაიგო რა პელაგიას მისვლა, „მოჰხადა სხუათაცა მათ ეპისკოპოსთა სახიდ თვსა, სადაცა ვიყოფობოდეთ და ბრძანა მისლვაჲ მისი“.

ჩვენი განსახილველი ტექსტების შედარება ადასტურებს ნ. გოგუაძის მიერ შენიშნულ ფაქტს, რომ მეტაფრასი დიალოგებს აკლებს. აი, ჩვენი მაგალითებიც: პელაგიას წერილი ნონოსისადმი და ნონოსის პასუხი. ეს მომენტი მეტაფრასს მოკლედ, მესამე პიროში აქვს მოთხრობილი. კიმენურში იაკობი მოგვითხრობს თავის საუბარს ნონოსთან. მეტაფრასს ესეც გამოუტოვებია, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი დიალოგებს გაუბრბის, არმედ სხვა მოსაზრებითაც, რა-

<sup>6</sup> კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 223—224.

<sup>7</sup> ნ. გოგუაძე, აგიოგრაფიული თხზულების მეტაფრასული რედაქციების მიმართებისათვის კიმენურთან, მრავალთავი, II, თბ., 1973, გვ. 62—74.

საც ქვემოთ აღვნიშნავთ. პელაგიას ვედრება ნონოსისადმი კიმენურ ტექსტში დიალოგებით არის სავსე. მეტაფრასული ცხოვრების რედაქტორი მათ გვერდს უვლის. ასეთი მაგალითების მოტანა ძალიან ბევრის შეიძლება.

მეტაფრასის რედაქტორს ახასიათებს ტენდენცია გამოტოვოს დამოძღვრებანი. ნ. გოგუაძის ეს დებულება ჩვენთანაც მართლდება. ასეთია კიმენურში ნონოსის დამოძღვრა თავისი მრევლის მიმართ (ჩვენება მტრედის შესახებ, მისი მომდევნო ადგილი). მეტაფრასტს ეს ადგილი უგულვებელუყვია.

კიმენურში გამოტოვებულია ადგილები, რომლებიც ძირითადი თხრობისათვის აუცილებელი არ არის. ჩვენ დაწვრილებით აღარ შევჩერდებით ამ ადგილების განხილვაზე, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ კიმენური რედაქციის ამგვარი გამეორებები და ის უმნიშვნელო ეპიზოდები, რომლებიც მეორეხარისხოვან მოქმედ პირებს ეხება, საგრძნობლად დააბრკოლებდა თხრობის დინამიურობას. მეტაფრასულში გამოტოვებულია: ნონოსის მიერ ეპისკოპოსებთან ეკლესიაში იაკობ დიაკონის მიყვანა; ნონოსის მიმართვა იაკობისადმი პელაგიას მონათვლის შემდეგ; იაკობის წარგზავნა ქალაქის ეპისკოპოსთან პელაგიას მონათვლა რომ ეცნობებინა. მისივე სიარული წმინდა მამებთან პელაგიას ამბის გასაგებად; იერუსალიმში ყოფნისას პელაგიას სენაკთან იაკობის მრავალგზის მისვლა.

გამოტოვებულია აგრეთვე დედათ დიაკონ რომანასთან დაკავშირებული ეპიზოდები: რომანას მიერ მომნაწიებელ პელაგიასთვის ნუგეშისცემა, მის მიერ პელაგიას სულიერად განმტკიცება, სარწმუნოების სიყვარულის სწავლება, რომანას დარდი და გოდება პელაგიას იერუსალიმში წასვლის გამო.

რაც უშუალოდ პელაგიას, მის სიწმინდესა და სიქველეს შეეხება, რედაქტორი მას თითქმის უცვლელად სტოვებს. ეს ეხება თხრობას პელაგიას გულმოწყალების შესახებ, რომელმაც ნონოსს გადასცა თავისი ოქროს სამკაულები ქვრივ-ობლებისათვის დასარიგებლად. ასევე მსგავსია კიმენურ-მეტაფრასულში პელაგიას ვედრება ნონოსისადმი, მისი ტირილი და მონანიება, მხოლოდ, როგორც წესი, დიალოგები უცხოა მეტაფრასულისათვის.

უცვლელად დაუტოვებია რედაქტორს, აგრეთვე, ადგილები რომლებიც პელაგიას სიწმინდეზე მეტყველებს და ცხადყოფს ხალხის მისადმი პატივისცემას. კიმ.: „მუნთქუესვე შეკრბა ყოველი მონასტრები“ და სხვ. მეტ.: „მეყსეულად შემოკრბა სიმრავლე მონაზონთა...“

პელაგიას სიდიადე უფრო თვალსაჩინო რომ გახადოს, მეტაფრასტი თავის ტექსტში უფრო ვრცლად გადმოგვეცემს მიცვალბებული წმინდანისადმი ხალხის დიდ თაყვანისცემას. პელაგიას ცხედრის გაპატიოსნების შემდეგ მორწმუნენი კვლავ მიდიოდნენ მის ცხედართან „რამათა პატივ ეცეს მიახლებითა ვორცთა მათ წმიდისათა“. მეტაფრასი ავრცობს დასაწყისსაც, სადაც ქება-დიდებას ასხამს პელაგიას. დასასრულ, მეტაფრასი კომენტარსაც უკეთებს ამ საკითხავს: „ესევითარი არს უმჯობესია მიმართ შეცვალებაჲ მისი, ნუგეშინის-ცემულ იქმნეს იგი, რომელი მწუხარე არს კსენებითა გარდასრულთა პირველქმნილთა უმჯულოებათა მის მიერ“.

ნ. გოგუაძე, იხილავს რა ილარიონ პალესტინელის ცხოვრების კიმენურ და მეტაფრასულ რედაქციებს, უსადაგებს მას ილ. აბულაძის მსჯელობას „ბალავარიანის“ მოკლე და ვრცელი რედაქციების განხილვისას: ტენდენცია, არ დაამძიმოს თხრობა ზედმეტი წვრილმანებით, არ დარჩეს იგი გაჭიანურებული, განტვირთოს იგი ჭარბი მოძღვრებითისა და საღვთისმეტყველო ელემენტები-

საგან დამახასიათებელია მოკლე „ბალავარიანის“ რედაქტორისათვის; წარმართოს ეს თხრობა ცხოვლად და დინამიურად, ასწრაფებით გადმოსცეს მეტწილად მთავარ მოქმედ პირთა თავგადასავალი, აი უმთავრესი ნიშნები, რომლებიც წითელი ზოლივით გასდევს მოკლე რედაქციას... მოკლე „ბალავარიანის“ კონსპექტურობა წარმოდგენილი მიზნითა და გზით არის წარმოქმნილი<sup>8</sup>.

ილ. აბულაძის ეს მსჯელობა არის ფორმულირება, რომელიც ზუსტად მიესადაგება და გამოხატავს სვიმეონ მეტაფრასტის რედაქტირების პრინციპს და, კერძოდ, ჩვენი განსახილველი ტექსტის კიმენურ-მეტაფრასული რედაქციების ურთიერთობას.

რედაქტორი ადგენდა ეკლესიაში საკითხავს, რომელიც უნდა ყოფილიყო ადვილად წასაკითხი, ყოვლის მომცველი, ბევრის მოქმელი და წმინდანის ცხოვრების ღირსეული შესხმა. ეს მიზეზები განაპირობებს იმ ცვლილებებს, რომლებიც კიმენურ ტექსტში შეჰქონდათ. ჩვენი დაკვირვებაც ამ საერთო ტენდენციის დამამტკიცებელ მასალას ავლენს.

Н. М. ШАЛАМБЕРИДЗЕ

ОТДЕЛЬНЫЕ МОМЕНТЫ О ВЗАИМООТНОШЕНИИ  
КИМЕНИЧЕСКОЙ И МЕТАФРАСТИЧЕСКОЙ ВЕРСИИ  
ГРУЗИНСКОГО ПЕРЕВОДА ЖИТИЯ ПЕЛАГИИ  
АНТИОХИЙСКОЙ

Р е з ю м е

При сличении древнегрузинских редакций жития Пелагеи Антиохийской еще раз подтвердилось мнение о том, что метафрастический текст не представляет собой лишь украшенную и пространную редакцию, как считалось по традиции.

В единичных случаях Метафраст изменяет кименический текст и по другим принципам: так, например, пространные повествования метафраст сокращает, опуская при этом ненужные второстепенные детали.

<sup>8</sup> ნ. გოგუაძე, დასახ. წერილი, გვ. 71.

ძიებანი ძველი ქართულის ლექსიკიდან

1. სურსუბი

¶ დღესდღეობით ამ სიტყვის გამოყენების ერთადერთი შემთხვევა დასტურდება ძველი აღთქმის ქართულ თარგმანებში (1 მეფ. 1, 16). დამოწმებულია იგი ორ ხელნაწერში, უძველეს ოშკურსა (978 წ.) და მცხეთური ბიბლიის (XVIII ს.) ნუსხებში. ყველა დანარჩენ ნუსხას (A571, A646, Jer113) „მეფეთა წიგნების“ დასაწყისი, სადაც ეს სიტყვა გვხვდება, აკლია.

კონტექსტი ასეთია: ელკანას ჰყავდა ორი ცოლი — ფენა და ანა. ანას დიდხანს შვილი არ უჩნდებოდა. ქალი ტაძარში მივა და ღმერთს შეევედრება შვილის შექენას. ხანგრძლივი ვედრებისაგან ქალი იმდენად დაიღლება, რომ „ბავენი მისნი ოდენ იძრვოდეს, ხოლო ჯმად მისი არა ისმოდა“. ამ მდგომარეობაში მყოფი ქალი ქურუმს მთვრალი ეგონა და თავისი ვაჟის პირით შეუთვალა: „ვიდრემდე გ თ რ ო დ ის... წარვედ და მიპრიდე პირისაგან უფლისა და განიქარვე ღვთაჲ ეგე შენგან“. შეცბუნებული ანა ჯერ დინჯად უხსნის ქურუმს: „არა ეგრეთ არს, უფალო! არამედ მე დედაკაცი ვარ ურვილი გულითა, რამეთუ ღვთისა და მთრვალობისა გემოჲვე პირითა არა მიხილავს, არამედ განვჰფენ ლოცვათა ჩემთა წინაშე უფლისა“. შემდეგ კი საგანგებოდ აფრთხილებს ქურუმს: „ხოლო შენ ნუ ეგრე გგონიეს მკვევალი შენი, ვითარცა დედაკაცი ერთი ასულთაგანი ს უ რ ს უ ტ თ ა ე, რამეთუ სიმრავლითა ურვათა ჩემთაჲთა ვიტყოდე აქამომდე“.

კონტექსტიდან აშკარაა, რომ სურსუბი ადამიანის მორალურ-ზნეობრივი თვისებების შემბლაღავ ცნებას შეიცავს. ასე ესმის იგი ს.-ს. ორბელიანსაც, რომელიც ჩვენს კონტექსტზე მითითებით სიტყვას ასე განმარტავს: შეურაცხი Ca<sup>1</sup>. ამასვე ადასტურებს შესაბამისი პარალელური ადგილების ჩვენებაც, როგორც ქართული, ისე უცხოური წყაროებიდან:

1 ნუ ჰგონებ ასულსა შენსა, ვითარცა ასულთაგან უღირსთაჲსა PL<sup>2</sup>.

2 ნუ მიმცემ მკვევალსა შენსა ასულად (ასულთა) ხაბასრობელად B<sup>3</sup>.

4 *μη δῆς τῆς δισάλης σου εἰς φυχᾶτέρα λιοιμῆς* LXX<sup>4</sup>.

5 *մի համարիր զազախին քի զուսոր ժանտ* Arm.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ი. აბულაძე ჩვენი კონტექსტის დამოწმებით სალექსიკონო ერთეულად უგანმარტებოდ გაუტანია სარსუბა (!). არ ჩანს, ეს საინტერესო ფორმა ციტატის დამოწმებაში დაშვებულ კორექტურულ შეცდომას ემყარება, თუ ავტორის განსხვავებულ თვალსაზრისს ასახავს: ხელნაწერის „ასულთაგანი სურსუბთაჲს“ ნაცვლად ლექსიკონში: ასულთაგანი სურსუბაჲ (ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973, გვ. 406).

<sup>2</sup> PL — შესაბამისად პარიზისა და ლატალის ლექსიკონარები.

<sup>3</sup> B — ბაქარის ბიბლია, 1743 წელს მოსკოვს გამოცემული.

<sup>4</sup> LXX — Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 1958.

<sup>5</sup> Arm — Ասուածաշունչ մատենան...ի Կենեօիկ, 1805.



მაშასადამე, 'უღირსი, საბასრობელი', *λοιμῆν, ὄσων*-ასეთია სურსუტის შესატყვისები ქართულ თუ უცხოურ პარალელურ ტექსტებში.

ბერძნული *λοιμῆν*-ის ძირითადი მნიშვნელობა 'ჭირი, გადამღები სნეულე-ბა', გადატანით 'მაწე (ბოროტ) ადამიანსაც' ნიშნავს.<sup>6</sup>

სომხური *ὄσων* ბერძნული *λοιμῆν*-ის გადატანით მნიშვნელობას უახლოვ-დება უფრო: ბოროტი, ცუდი, უმსგავსი, ბილწი, ფიცხი, ვერაგი<sup>7</sup>. ამ უკანას-კნელს ესადაგება აგრეთვე სირიული 'ცოდვიანი,' დამნაშავე', ხალღური 'უღირსი, ურცხვი', არაბული 'ბილწი, ბოროტი' და სხვ.<sup>8</sup>

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი შესატყვისი სათავეს ებრაული *לעוול*-დან, — 'ავი, შურიანი, უღირსი, ბოროტი',-იღებს.

იმ კონტექსტების საგანგებო შესწავლამ, სადაც ბერძნულსა და სომხურში ებრაული *לעוול*-ის შესატყვისად *λοιμῆν* და *ὄσων* გვხვდება, არ დაადსტუ-რა ქართულ თარგმანებში სურსუტ სიტყვის არსებობის არცერთი შემთხვევა, თუმცა აქ გამოვლენილი ქართული შესატყვისები უდაოდ გვეხმარება საანალიზო სიტყვის მნიშვნელობის დაზუსტებაში; კონტექსტების გარეშე შესატყვისთა ცხრილი ასე გამოიყურება.:

ა. უღირსი // ბოროტი // ბოროტება (1 მფ. 30, 22)

ბ. უკეთური // ბოროტი (იერემ. 15, 21)

გ. უშჯულო (ოსე 7, 5. ფს. 1, 1. იგავ. 19, 25)

დ. უძღები და უშჯულო // ბილწი // ძენი სიძვისანი (1 მფ. 2, 12).

ე. უსჯულოება // წარწყმედა (1 მფ. 10, 27)

ვ. ჯერკუალი // წარსაწყმედელი (1 მფ. 25, 17)

ზ. ბილწი // წარსაწყმედელი (1 მფ. 25, 25. II ნეშტ. 13, 7. იგ. 21 24)

თ. ბილწი // ბუგრი (ეზეკ. 7, 21. 18, 10. 28, 7. 30, 11)

ი. ბოროტი // წარწყმენდა (I მფ. 29, 10)

წარმოდგენილი ცხრილიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს დ გრაფა, სადაც უცხო წყაროების ერთი სიტყვა (*λοιμῆν = ὄσων = לעוול*) ქარ-თულს ორით ვადმოუცია. კონტექსტში საუბარია ელი მღვდელის შვილთა გაუ-მაძღრობასა და უწესობაზე: ისინი შესაწირავად განკუთვნილ ხორცს მოხარ-შვასაც არ აცდიან, ისე იტაცებენ ქვაბიდან და თუ შემწირველთაგან წინააღმ-დეგობას წააწყდებიან, ძალადობაზეც გადადიან. აი, სწორედ ამ კონტექსტში შემოაქვს ქართველ მთარგმნელს 'უშჯულო'-ს სინონიმად 'უძღები'. ამით მთარ-გმნელმა კონტექსტი კიდევ ვაამძფრა და კიდევ დააკონკრეტა<sup>9</sup>. ამგვარი რამ, სხვათაშორის, არც ბაქარის ბიბლიამ იცის, არც ლექციონარებმა. იქაც, უცხო წყაროების მსგავსად, თითო სიტყვაა წარმოდგენილი: ბილწი PL, სიძვა B.

ზემოთქმული მოკლედ რომ შევაჯამოთ, ასეთ დასკვნებს მივიღებთ:

<sup>6</sup> И. Х. Дворецкий, Древнегреческо—русский словарь, М., 1953.

<sup>7</sup> Армяно-русский словарь, составленный... А. Худобашевым, ч. I — II, М., 1938.

<sup>8</sup> სირიულს, არაბულსა და ხალღურას ჩვენებს ვმოუშებთ Biblia... Polyglotta-ს ლათინუ-რი თარგმანების მიხედვით, t. II. Graz—Austria, 1964 („ხალღურში“ იფულისხმება სემიტური ენის ბაბილონურ-ასურული განშტოება, დაბეჭდილია რაბინულა შრიფტით).

<sup>9</sup> 'უძღები' ამ ადგილას მართლაც რომ კონტექსტის დაკონკრეტებას ემსახურება, იქიდა-ნაც ჩანს, რომ სხვა შემთხვევაში მას ბაღდად უცხოურ წყაროებში, როგორც წესია, განსხვავე-ბული შესატყვისა გვხვდება: ბერძნ. ἀπληστία || ἀπληστία 'ხარბი, გაუმაძღარი', სომხ. պահան 'id' (ფს. 100, 5. იგ. 23, 2. 27, 20. 28, 5. ზირ. 14, 9. 31, 19. 37, 32 და სხვ.).

I. ებრ. **לֵוִי** = ბერძნ. **λεωίς** = სომხ. **Ժանու** ბიბლიის ძველ ქართულ თარგმანებში სხვადასხვა კონტექსტის შესაბამისად გადმოცემულია როგორც 'უღირსი, უკეთური, უმჯულო; ჯერკული, ბილწი, ბოროტი'. შედარებით გვიანდელ თარგმანებში (გელათურსა, ბაქარის ბიბლიაში) მათ პარალელურად ჩნდება 'სიძვა, წარწყმედა, ბუგრი'.

2. ძველი აღთქმის ქართულ თარგმანებში ერთადერთი შემთხვევაა, როცა ებრაული **לֵוִי** = ბერძნ. **λεωίς** = სომხ. **Ժանու** ქართულად გადმოცემულია **სურსუტ** სიტყვის საშუალებით. იგი აქ საგანგებოდ უხმარია მთარგმნელს ან რედაქტორს კონტექსტის დასაკონკრეტებლად, ნიშნავს 'უძღებს, უწესოს, დასაცინს, უღირსს'.

რა წარმომავლობისაა სიტყვა **სურსუტი**? კითხვაზე რომ პასუხი გავცეთ, საჭიროა გაირკვეს სიტყვის აგებულება. ჩემი აზრით, სიტყვა რთული შედგენილობისაა და შესაძლებლად მეჩვენება მასში გაორკეცებული **სუტ** (ს უ ტ - სუ ტ ი → ს უ რ ს უ ტ ი) ძირის გამოყოფა. ასეთ შემთხვევაში საქმე გვექნება ქართულში საკმაოდ ფეხმოკიდებულ, თუმცა თავისებურ ფონეტიკურ მოვლენასთან, როცა სახელებს ფუძის უკანასკნელი თანხმოვანი ტ შეცვლილი აქვთ რ-დ პირველ ნაწილში: წერ-წეტი (წეტ-წეტი), ცერ-ცეტი (ცეტ-ცეტი) და სხვ<sup>10</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს მიერ გამოყოფილი **სუტ** ძირი მატერიალურად ზუსტად ემთხვევა სომხურ **սուտ**-ს, 'სიცრუე, ტყუილი', თანხედრა, ვფიქრობ, მაინც შემთხვევითია შემდეგ გარემოებათა გამო: ა. სიტყვა **սուტ** სომხურ ბიბლიაში ძალზე ხშირად გამოიყენება, მაგრამ ჯერჯერობით არ გვაქვს არცერთი უცილობელი შემთხვევა ქართულად მისი უთარგმნელად გადმოტანისა;<sup>11</sup> ბიბლიის ქართულ თარგმანებში სომხური **սուტ** თარგმნილია როგორც 'ცილი, ნაცილი' (გამოსლ. 20, 16. ლევიტ. 6, 3. ტობ. 3, 6. ოსე. 7, 13. ზაქ. 5, 4. ერემ. 10, 14), 'ცრუ, სიცრუე' (გამოსლ. 23, 1. III მფ. 22, 23. ნაუმ. 3, 1. ერემ. 26, 7. 26 -9-11.), 'ტყუილი' (მსაჯ. 6, 1013. III მფ. 22, 22. 00 ნეშტ. 18, 21. მიქ. 2, 11), 'მაცთურება (ესაია' 18, 15) და სხვ. შდრ. აგრეთვე „მამათა ცხოვრების“ „გარდაცქაფვა.<sup>12</sup> ბ. **სუტ** ძირი საკუთრივ სომხურშიც რედუპლიცირდება, მაგრამ სულ სხვა ფონეტიკური წესით: სახელის ფუძის პირველი თანხმოვანი ს მეორე ნაწილში შეცვლილია მ-დ: **სուტ-მსუტ** 'ჭორები'<sup>13</sup>. რაც შეეხება **სურსუტ** ტიპის რედუპლიკაციას, იგი სომხურისათვის უცნობია.

შეტი არგუმენტები გავაჩნია, თითქო იმისათვის, რომ **სუტ** ძირი ქართულად მივიჩნიოთ: ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ სიტყვა **სურსუტი** ქართულ დიალექტებშიც დასტურდება, კერძოდ, იმერულში მას 'მოუთმენელის, სულწასულის' მნიშვნელობა აქვს. შესაძლოა, ამავე სიტყვის სახეცვლილ ფორმას წარმოადგენდეს ლეჩხუმური **სურბუტაც** რომელიც 'ჭამაში სულწასულს' ნიშნავს<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, თბ., 1973, გვ. 149.

<sup>11</sup> გამოწაკლის წარმოადგენს ორი შემთხვევა: 1) ც. ქუ რ ც ი კ ი ძ ი ს ვარაუდით, ფორმა სტკთ, თუ ის მცდარი დაწერილობა არაა სტყუით სიტყვისა, მაშინ იგი შესაბამის სომხურ სიტყვას **սուտ** — **սուტ** შეიძლება გადმოსცემდეს (ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ, თბ., 1959, გვ. 036); 2) H 341 ნუსხაში ამ სიტყვის გამოყენების კიდევ ერთი შემთხვევა დასტურდება: ყოველსავე სტუვი (ი. აბუღაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 403).

<sup>12</sup> ი. აბუღაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონი, შრ. II, თბ., 1976, გვ. 60-64.

<sup>13</sup> Э. Г. Туманян, Древнеармянский язык, М., 1971, с. 169.

<sup>14</sup> ა. ლლონტი, ქართული კილო-თქმათა სიტყვის კონა, ტ. II, თბ., 1975.

აღმოსავლური დიალექტები ამ სიტყვის სუბსტანტურ ფორმას არ იცნობს, მაგრამ ყურადღებას იქცევს ზმნა **სუტვა (სუტავს)**, რომელშიც იგივე **სუტ** ძირი უნდა გვექონდეს შენახული, რაც **სურსუტში**, გამოვყავით.: ძუძუს აღარა ვწოვ, მხოლოდ ბალახის ნამსა ვ ს უ ტ ა ვ (ვაჟა). მისცა ცხვირი ჰაერს რქიანმა და დაუწყო ხარბად ს უ ტ ვ ა (თ. რაზიკაშვილი). ხარატიელი ბებერ მუხასავით ს უ ტ ა ვ დ ა მიწის სინოყიერეს (მ. მრეველიშვილი).

ამ ზმნის ლიტერატურულ ფორმად მიღებულია **სრუტავს** 'პირით შეისუნთქავს, შეიწოვს (ჰაერს, სითხეს)<sup>15</sup>. შდრ. სრუტნა ამოწოვასავით ZA ს. ს.ორბელიანი და სრუტნვა ამოწოვნასავით (ნ. ჩუბინაშვილი).<sup>16</sup>

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ისევე როგორც ტ რ უ ს ა ვ ს ზმნაში, ს რ უ ტ ა ვ ს ფორმაშიც რ გვიანაა ჩართული<sup>17</sup>.

**სუტ** || **სრუტ** ძირი აშკარად ხმაბაძვითია, გადმოსცემს ხმაურს, გამოწვეულს ჰაერის ან სითხის ენერგიულად შეწოვით. **სუტ** || **სრუტ** ბგერითი კომპლექსის გრამატიკულად გაფორმებამ მოგვცა, ერთი მხრივ, ს(რ)უტავს ზმნა, ხოლო მეორე მხრივ, გაორკეცების გზით ს უ ტ-ს უ ტ ი→ს უ რ-ს უ ტ ი სახელი, ისევე როგორც ჩუტ ძირიდან ჩ უ ტ ა ვ ს ზმნაცა გვაქვს და გაორკეცებული ჩ უ ტ-ჩ უ ტ ი→ჩ უ რ-ჩ უ ტ ი სახელიც.

ხომ არ ვაწყდებით სემანტიკური თვალსაზრისით დაბრკოლებას, როცა **სურსუტ** სიტყვის **სუტ** ძირს **სუტ-ავ-ს** ზმნურ ძირთან ვაკავშირებთ? რამდენადაც **სუტ** ზმნური ძირი ჰაერის ან სითხის ენერგიულ შეწოვის ხმას გადმოსცემს, მისგან წარმოქმნილი **სურსუტი** სახელიც ე ტ ი მ ო ლ ო გ ი უ რ ა დ ი ქ ე ბ ა ი ს, ვ ი ნ ც ა ნ რ ა ც ს ი თ ხ ე ს ა ნ ჰ ა ე რ ს ხ ა რ ბ ა დ ე წ ა ფ ე ბ ა, გადატანით-'ჰამა-სმაში სულწასული, მოუთმენელი'.

ამგვარად, თუ ჩვენი მსჯელობა მართებულია, უნდა დავასკვნათ, რომ ოშკურ ხელნაწერში დამოწმებული **სურსუტი** დიალექტიზმს წარმოადგენს. ისიც ნათელი ხდება, რომ ბიბლიის ძველი ქართველი მთარგმნელები და რედაქტორები ამა თუ იმ კონტექსტს ღრმად სწვდებოდნენ. ასეა კონკრეტულ შემთხვევაშიც: მათ იგრძნეს უცხო წყაროების ზოგადი ცნების,-უ ღ ი რ ს ი, უ შ ჯ უ ლ ო; ბ ი ლ წ ი, ბ ო რ ო ტ ი, -დაკონკრეტების აუცილებლობა კონტექსტის შესაფერისი ცნებით, მაგრამ რაკილა ასეთს სალიტერატურო ენაში ვერ მიაკვლიეს, კუთხური გამოთქმა მოიშველიეს, და, როგორც ვხედავთ, მარჯვედაც გამოიყენეს იგი. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ანალოგიურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე I მფ. 2, 12-შიც, სადაც უცხო წყაროების 'უშუჯულო'-ს დასაკონკრეტებლად ქართველ მთარგმნელებს (resp რედაქტორებს) 'უძღებიც' შემოუტანიათ.

## 2. ხერვა — მხერვალი — სახერვალი

ხერვა ზმნის ფუძე დიდი ხანია მეცნიერთა ყურადღებას იქცევს. მიმდევების ფორმა მ ხ ე რ ვ ა ლ ი პირველად საბას ლექსიკონშია განმარტებული, როგორც „ნავის მატარებელი (მარონინებელი)“, ანდა როგორც „ნავის მავლინებელი, რომელსაც უპყრიეს ტიმონი“<sup>18</sup>. იგივე ფორმა დოკუმენტურად დაადასტურა ა. შანიძემ ჯერ ანტონის ეპისტოლეების ერთ ნაწყვეტში, რომელიც გრა-

<sup>15</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VI, თბ., 1960.

<sup>16</sup> ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბ., 1961.

<sup>17</sup> ა. ქინჭარაული, ვაჟა-ფშაველას მცირე ლექსიკონი, თბ., 1969, გვ. 14.

<sup>18</sup> ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თხზულებანი, ტ. IV<sub>2</sub> თბ., 1965.

ცის უნივერსიტეტშია დაცული<sup>19</sup>, შემდეგ „სინურ მრავალთავში“<sup>20</sup>. უფრო გვიან ი. აბულაძემ გამოავლინა ორი ახალი ნიმუში „ეზეკიელისა“ და „ესაია წინასწარმეტყველის“ წიგნებიდან<sup>21</sup> და სულ ბოლოს თ. ცქიტიშვილმა აღნიშნულს კიდევ ოთხი ახალი მაგალითი მიუმატა „ეზეკიელის“ წიგნიდან<sup>22</sup>.

ამ მასალის მიხედვით ჩვენ წინაშეა ხერვა ზმნა და მისგან ნაწარმოები მიმდებარების ფორმები მ-ხერვ-ალი|მ-ხერვ-ელი და სა-ხერვ-ელი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თუ მხერვალ ი|მხერველი შედარებით ხშირად გამოიყენება (11 შემთხვევა), ხერვა და სახერველი ჯერ-ჯერობით თითოჯერ დასტურდება.

როგორც ფაქტობრივი მასალა დაგვანახებს, მხერვალ და სახერველი ნოსნობასთან დაკავშირებული სპეციალური ტერმინებია ისეთ შემთხვევაში, როცა მათ მსაზღვრელად საჭე (საჭის მხერვალი|საჭით მხერვალი) ან ნავი (ნავის მხერვალი, ნავის სახერველი) ახლავს.

მაგალითები, სადაც საჭის მხერვალ ი|საჭით მხერვალ გვხვდება, აქამდეც ცნობილი იყო, მაგრამ სურათი რომ უფრო ნათელი გახდეს, მათ ერთხელ კიდევ დავიმოწმებთ.

ა. საჭის მხერვალნი (ნიჩბის მცემელნი G) მათნი გეყვნეს შენ მზის დასავალით და მზის დასავალთაჲთ JOG (ეზეკ. 27, 9).

ბ. წყალთა მრავალთა მიპყვანდი შენ საჭეთა მხერვალთა (ნიჩბის მცემელთა G) შენთა JOG (ეზეკ. 27, 26).

გ. ქარმან სამხრისამან შეგმუსრა შენ და საჭით მხერვალნი (ნიჩბის მცემელნი G) შენნი JOG (ეზეკ. 27, 27).

დ. გარდამოტედინ ნავით მათით ყოველნი საჭით მხერვალნი (ნიჩბის მცემელნი G) JOG (ეზეკ. 27, 29).

ე. დაეცნეს ყოველნი საჭით მხერვალნი (ნიჩბის მცემელნი G) JOG (ეზეკ. 27, 34).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ საჭის მხერვალს // საჭით მხერვალს სომხურში *ხარაქარ* შეესაბამება, რაც სიტყვა-სიტყვით ნავის მავლინებელს ნიშნავს<sup>23</sup>, ხოლო ბერძნულში *χαρηλάτης*<sup>24</sup>, რაც ქართული მენიჩბის<sup>25</sup> 'ანუ ნიჩბის მცემლის' (G) ტოლფარდია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ბერძნ. *χαρηλάτης* და სომხ. *ხარაქარ*-ის ბაღდად ძველ ვერსიებში საჭის მხერვალის//საჭით მხერვალის პარალელურად ზოგჯერ მესაჭეც ჩნდება (ეზეკ. 27, 8), რაც ბაღდადს აუცილებლობას, დაზუსტდეს საჭე სიტყვის მნიშვნელობა.

საბას მიხედვით, საჭე „მენავის გრძელი ჯოხია“ ან „გელთსაჭერი“. მხერვალ კი, რომელიც ჩვენი ნიმუშების მიგედვით უშუალო შინაარსობლივ მიმართებაშია საჭე-სთან, საბას თანახმად ეწოდება „ნავის მავლინებელსა, რომელსა უპყრიეს ტიმონი“. ეს უკანასკნელი კი საბასთვის „ნავის სამარ-

<sup>19</sup> ა. შანიძე, ქართული ხელნაწერები გრაცში, ტუმ, IX, 1929, გვ. 350.

<sup>20</sup> მისივე, სინური მრავალთავი 864 წლისა, ა. შანიძის, რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 332.

<sup>21</sup> ი. აბულაძე, შრომები, II, ძველი ქართულის ლექსიკიდან, თბ., 1976, გვ. 52—54.

<sup>22</sup> თ. ცქიტიშვილი, ეზეკიელის წიგნის ძველი ქართული ვერსიები, თბ., 1976, გვ. 317—319.

<sup>23</sup> ი. აბულაძე, ხს. შრომა, გვ. 53.

<sup>24</sup> თ. ცქიტიშვილი, ხს. შრომა, გვ. 318.

<sup>25</sup> И. Х. Дворецкий, ხს. შრომა, გვ. 1004.

თი ფიცარია“. საბას ლექსიკონის ბოლო რედაქციის თანახმადვე პ ი დ ა ლ ი ო (უდრის ბერძნ. *πηδάλιον*-ს) არის «кормовое весло», рукоять Кормила». სა-  
ინტერესოა ეზეკ. 27, 6-ის ჩვენებაც, სადაც ქართულ საჭეს (გელათურში:  
სარეველს) ბერძნულში *κῶπη*, ხოლო სომხურში *դիկ* შეესატყვისება,  
რაც ორსავე ენაში ნიშნავს როგორც ნიჩაბს (весло), ისე საჭეს დღევანდ-  
ლი გაგებით (руль, кормило).

მაშასადამე, საჭე როგორც საბას ლექსიკონის, ისე ბერძნულ-სომხური  
მონაცემების მიხედვით შეიძლება იყოს: ა) „ნავის სამართი ფიცარი“ «весло»  
ბ. „ხელთსაჭერი“, «руль», «кормило».

ჩვენ მიერ ზემოთ დამოწმებულ კომპოზიტებში საჭე ორივე მნიშვნე-  
ლობას იკუთხებს, თუმცა იგი ნავის სამართ ნიჩაბს კормовое весло-ს უფრო უნ-  
და ნიშნავდეს. ასე ესმით იგი ბლეიკსა და ბრიერსაც, რომლებიც ქართულ სა-  
ჭეს ლათინურად *remos*-ით, ხოლო მესაჭესა და საჭის (-ით)  
მხერვალს *remiges*-ით თარგმნიან<sup>26</sup>.

თქმულიდან კი ის გამოდის, რომ საჭის (-ით) მხერვალი სიტყ-  
ვა-სიტყვით ნიჩბის მომსმელი იქნება, ე. ი. ის, ვისაც კормовое весло აბარია,  
რაც ეტიმოლოგიურად ნავის მავლინებელს ნიშნავს.

ძალზე საინტერესოა ის ნიმუშები, რომლებშიც მხერვალს მსაზღე-  
რელად ნავი ახლავს.

ა. გარდამოკედინ ნავით მათით ყოველნი საჭით მხერვალნი  
და მას შინა მსხდომნი და ყოველნი ნავთა (-j) მხერვალნი ზღუსანი  
JO; შთამოვიდენ ნავთაგან მათთა ყოველნი ნიჩბის მცემელი შენნი  
და ეპივატნი შენნი და მკირველობნი ზღუსანი G (ეზეკ. 27, 29).  
წარმოდგენილი ნიმუში იმითაც იქცევეს ყურადღებას, რომ აქ ერთმანეთის გვერ-  
დით ორი ტერმინია მოცემული.: 1. საჭით მხერვალნი, 2. ნავთა  
მხერვალნი. როგორც ირკვევა, ეს ტერმინები შინაარსით ერთმანეთს არ  
ფარავს. უდრ., ერთი მხრივ, საჭით, მხერვალი და მისი შესატყვისები  
პარალელურ ტექსტებში: ბერძნ. *κωπηλάτης* სომხ. *հաւապար*, ნიჩბის  
მცემელი G და, მეორე მხრივ, ნავთა მხერვალი და მისი ეკვივა-  
ლენტები: ბერძნ. *πρωρῆς*, სომხ. *առաջապარք* *հაւაყ* და გელათური ვერსიის  
მკირველობი.

ბერძნული *πρωρῆς*, ლექსიკონების თანახმად,<sup>27</sup> იგივეა, რაც *πρωρῆς*  
თავის მხრივ, ერთიცა და მეორეც ნაწარმოებია სიტყვიდან *πρωρα* ‘ნავის ცხვი-  
რი’<sup>28</sup> და ნიშნავს მესაჭის თანაშემწეს, რომელიც ნავის ცხვირთან  
იმყოფება და მენიხებებს მმართველობს. რაც შეეხება სომხურის აღწერი-  
ლობით ფორმას *առաჯაყარք* *հაყაყ*-ს, იგი სიტყვა-სიტყვით ‘ნავის ავანგარდს’  
(ე. ი. ნავის ცხვირთან მყოფს) ნიშნავს და ბერძნული *πρωρῆς*-ის ტოლფარდი  
ჩანს.

ბ. იონას წინასწარმეტყველების ტექსტში ვკითხულობთ: „მოუჭდა მას ნა-

<sup>26</sup> The Old Georgian Version of the Prophets, critical Edition with a Latin Translation by R. P. Blake and C. M. Brière, Paris, 1931: Patrologia Orientalis, T. XXIX.—fasc. 5.

<sup>27</sup> Greek English Lexikon, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford, 1968; И. Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, М., 1958; Dictionaire Etymologique de la Langue Grecque, Histoire des mots, par P. Chantraine, Paris, T. III, 1974.

<sup>28</sup> P. Chantraine, სს., შრომა, გვ. 945.

ვის მხერვალი იგი და ჰრქუა: რაჲსა ხურინავ, აღდეგ და ხალოდე ღმერ-  
თსა შენსა, გვკსნეს ხოლოთუ ღმერთმან (იონა 1, 6).

ბერძნულში ნავის მხერვალს ამჯერადაც *πρωρεΐς*-ი შეესატყვი-  
ლება, აქედანაა ნასესხები გელათური (ბაქარის) ვერსიის მე-პრორ-ე: *πρωρ* ფუძე-  
ზე ხელობის აფიქსთა დართვით. რაც შეეხება სომხურს, მას აქ შესატყვისად  
*წաւաყետ* 'ნავის მთავარი' მოეპოვება (შლრ. იონა 1,6-ის ლექციონარისეული  
იკითხვისი: მენავეთ მოძღუარი Sin 37, 225 b)

ამგვარად, ნავის მხერვალი განხილული ნიმუშების, მიხედვით  
სანაოსნო ტერმინია. ბერძნულში მას ორჯერვე *πρωρεΐς*, იგივე *πρωράτης*  
'მესაჭის' თანაშემწე' შეესატყვისება, ხოლო სომხურში *წაւաყետ* 'მესაჭე, ნავის  
კაპიტანი' ან *առաջագահք წաւաყ* 'ნავის ავანგარდი' ეფარდება. არაა შემთხ-  
ვევითი, რომ ნავის მხერვალს ბლეიკ-ბრიერის გამოცემა ორივე შემ-  
თხვევაში ლათინურად *gubaernator (maris) navis*-ად თარგმნის (შლრ. ბერძნ.  
*Κορμηχίτης* 'кормчий, рулевой').

მესაჭე შემთხვევა ნავის მხერვალის გამოყენების მეფეთა წიგნებზე  
მოდის: „და წარავლინნა ქირამ ნავსა მას თანა მონათა თუსთავანი მენავენი, ჴელო-  
ვანი, ნავის მხერვალნი ზღუასა შინა“, (III მფ. 9, 27). საგულისხმოა,  
რომ F ნუსხის ეს იკითხვისი ოშკური ვერსიის გადამწერს თუ რედაქტორს შეუცვ-  
ლია და იქ ახლა ნავის მხედვარნი იკითხება, ხოლო JS ნუსხებში უკვე  
გვიანდელი თვალსაზრისის გამომხატველი ტერმინი ნავის მსახურნი  
გვაქვს.

კონტექსტიდან აშკარაა, რომ ნავის მხერვალი აქ აკონკრეტებს  
უფრო ზოგადი შინაარსის ტერმინს: მენავენი ჴელოვანი. შესაბა-  
მისი ბერძნული *ἄντρας ναυτιλίας ἐλάτνειν εἰς ὁρίζοντα ἰσθμίου* სიტყვა-  
სიტყვით ამას ნიშნავს: 'კაცნი ზღვაოსანნი, მოძრაობის მცოდნენი ზღვაზე'.  
დაახლოებით ამასვე გადმოსცემს სომხური თარგმანიც—*ասս ճաւորդս հմուտս  
წաւարկութեան ծովս*, შლრ. ბაქარის ბიბლიის „მენავენი მეცნიერნი მმართვე-  
ლობად ზღუასა“.

იმისგან დამოუკიდებლად, თუ რომელი ტრადიციის წყარო უძვეეს ქართულს  
საფუძვლად, ერთი ცხადია: მასში უდაოდ აისახა ის სემანტიკა, რაც ბერძ.  
*ἐλάτνειν* ზმნას აქვს ამ კონტექსტში: 'ხომალდის ამოძრაება, (ნიჩბის) მოსმა',  
ე. ი. ნავის მხერვალი ეტიმოლოგიურად სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ  
არა 'ნავის მიმმართველს, ნავის მყვანებელს'.

ეს რომ ასეა, სხვათა შორის, ვარკვევით მტკიცდება ნეშტთა წიგნის იმ აღ-  
გილიდან, რომელიც ჩვენ მიერ გაანალიზებული კონტექსტის სინოპტიკური ტე-  
ქსტია: „მიუძღუანა ქირამ ჴელითა მონათა თუსთაჲთა ნავები და მონები, რომელ-  
თა იცოდეს ნავითა სლვაჲ ზღუასა“ (II ნეშტ. 8, 18). აქ ისიც უნ-  
და შევნიშნოთ, რომ ქართული „იცოდეს ნავით სლვაჲ“ არაა სიტყვა-სიტყვი-  
თი თარგმანი ბარალელური უცხოური ტექსტებისა, სადაც გვაქვს: ბერძნ.  
*εἰδὲν τὰς θάλασσας*, სომხ. *գիտիչն ճաւել*, ებრ. *знающих море*. შლრ. ბაქარის  
ბიბლიის „მეცნიერნი ზღვსა განვლისა“.

ვფიქრობ, ამის შემდეგ არც ის ნიმუში საჭიროებს საგანგებო განმარტე-  
ბას, რომელიც აკად. ა. შანიძემ მოგვაწოდა: „უამსა მას ქრისა დაყულებისასა  
ნავის მხერველი იქადინ, ხოლო ქარისა ძლიერისა და წინააღმდეგომისა  
უამსა ყოველივე მეცნიერი ნავის მხერვალი გამოჩნდის (ანტონის  
ეპისტოლეები)<sup>29</sup>“.

<sup>29</sup> ა. შანიძე, ქართული ხელნაწერები გრაცში, ტუმ, IX, 1929, გვ. 350.

რალა ნ ა ვ ი ს ს ა ხ ე რ ვ ე ლ ი, რომელიც ისევ ეზეკიელთან გვხვდება? კონტექსტი ასეთია: „პებული ფიცართაჲ საროჲსაჲ ლიბანით მოგართუეს შენსაქმედ ნ ა ვ ი ს ს ა ხ ე რ ვ ე ლ თ ა (ს ა ხ ე რ ხ ვ ე ლ თ ა O) O (ეზექ. 27,5).

გელათური ვერსიის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ნ ა ვ ი ს ს ა ხ ე რ ვ ე ლ ი ნავის ან ძ ა ა: „იქმნეს ქმნად შენდა ან ძ ა თ ა სანავთა“. (ეს იკითხვისი, გამომცემლის შენიშვნით, საბას ხელით ყოფილა აღდგენილი). ანძაზეა საუბარი ბერძნულ-სომხურ თარგმანებშიც: **τὴν πλοῖον σου ἵστῃσιν** = **აინსკ ქხჲ კ ა კ ო მ ა** = **делать м а ч т ы для тебя МТ**. ბლეიკის გამომცემაში **navis m a l o s**<sup>30</sup>.

მასასაღამე, ნ ა ვ ი ს ს ა ხ ე რ ვ ე ლ ი ნავის ან ძ ა ა, ეტიმოლოგიურად ნ ა ვ ი ს ს ა მ ო ძ რ ა ვ ე ბ ე ლ ი, რაც შინაარსობრივადაც მართლდება: ანძაზე შავრდება აფრა (ილქანი), რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს ნავი (ხომალდი).

ამგვარად, ჩვენს მიერ ახლად გამოვლენილ მასალაში ნ ა ვ ი ს მ ხ ე რ ვ ა ლ ი და ნ ა ვ ი ს ს ა ხ ე რ ვ ე ლ ი სანაოსნო ტერმინებია და ეტიმოლოგიურად ნავის მიმმართველს, ნავის მავლინებელს ანდა ნავის სამოძრაველს ნიშნავს.

აქ ზედმეტი არ იქნებოდა ერთხელ კიდევ დაგვემოწმებინა საბას შეხედულება სიტყვა „მენავის“ თაობაზე: მენავე (1,5 იონა) ესენი არიან ყოველნი ნავთა მუშაკნი, ხოლო ნ ა ვ ს ე ეწოდების ნავის მამენებელსა და ნ ა ვ კ ო ს ა ლ ა რ ი — მენავეთ მოძღუარსა, ხოლო მ ე პ ო რ ო რ ე — მენავეთ უხუცესსა, მ პ ი რ ვ ე ლ ო ბ ნ ი — მენავეთ გამგებელსა..., ხოლო მ ხ ე რ ვ ა ლ ი — ნავის მავლინებელსა, რომელსა უპყრიეს ტიმონი<sup>31</sup>.

ჩანს, ეს ტერმინები არ ყოფილა ყოველთვის ისე მკვეთრად გამოჩნული, როგორც ეს საბამ წარმოგვიდგინა. განსაკუთრებით ითქმის ეს ძველ ვერსიებზე, სადაც, როგორც ზემოთაც ვნახეთ, ნ ა ვ ი ს მ ხ ე რ ვ ა ლ ი ხან „მეპრორის“||„მენავეთ მოძღურის“, ხან „მპირველობისა“ და (ნავის) მმართველის“ ზადლად გამოიყენება. მაგრამ ეს სხვათაშორის, დაუზბრუნდეთ ისევ მ ხ ე რ ვ ა ლ ს. იგი, როგორც ვთქვით. სინურ მრავალთავშიც“ გვხვდება, ოღონდ, თუ განხილულ ნიმუშებში მ ხ ე რ ვ ა ლ ი სანაოსნო ტერმინის შემადგენელი ნაწილია (საჭის, საჭით, მხერვალი, ნავის მხერვალი, შდრ. აგრეთვე ნავის სახერველი), აქ იგი ნაოსნობასთან არაფერ კავშირშია: „ვარსკულავთაჲ რომელიმე ღამით მხერვალ არს, რომელიმე — მთიები, ხოლო მოციქულთაგანი არავინ ღამის მხერვალ არს, არამედ ყოველნივე ვითარცა მთიებნი ბრწყინვალე არიან“.

ამ კონტექსტში ა. შანიძემ ღ ა მ ი ს (-ით) მ ხ ე რ ვ ა ლ ი მთლიანად განმარტა როგორც მნათობის (ასპიროზის ← **Ξηπειος**) სახელწოდება, მაგრამ ახსნა მისი ერთ-ერთი ელემენტისა „მ ხ ე რ ვ ა ლ ი“, რომელიც ხ ე რ ვ ა ზმნისაგან მომდინარედ მიაჩნია მეცნიერს, არ მოუცია, რადგან იმდროისათვის ასეთი ზმნა წყაროებში არც იყო დადასტურებული<sup>32</sup>.

შემდგომში „სინური მრავალთავის“ ამ ადგილს სპეციალურად შეეხო ი. აბულაძე, რომელმაც სომხური წყაროს მონაცემებიც მოიშველია და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ღ ა მ ი ს (- ი თ) მ ხ ე რ ვ ა ლ ი, მართლაც, ასტროლოგიური ტერმინია და 'მწუხრის ვარსკვლავის' გაგებას შეიცავს, მაგრამ ეტიმო-

<sup>30</sup> The Old Georgian Version of the Prophets..., p. 758.

<sup>31</sup> ს. ს. ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ლექსიკონი ქართული, გვ. 467.

<sup>32</sup> სინური მრავალთავი 864 წლისა..., გვ. 332

ლოგიურად იგი 'ლამით მსრბოლს', 'ლამის მსვლელს' უნდა ნიშნავდეს<sup>33</sup>. მ ხ ე რ ვ ა ლ ი ს ეს შინაარსი კიდევ უფრო უეჭველი გახდა მას შემდეგ, რაც ი. აბულაძემ ხ ე რ ვ ა საწყისი ფაქტობრივად დაადასტურა და მისი ანალიზის საფუძველზე დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ხ ე რ ვ ა 'წყაყანას', 'მართვას' ან 'სრბოლას' თუ 'სვლას' გამოხატავს: „დაეცნენ იგინი შოვა სამხრის, ვითარცა შოვა ღამეს, და ვითარცა დათუთთა რაა დღჳ მოუხნ სულთა ხერვასა, კუნესოდინა“ (ეს. 59<sub>10, 11</sub>). ი. აბულაძემ აქ საგანგებოდ გაამახვილა ყურადღება პარალელურ ქართულ ვერსიებზე (ოშკურზე, მცხეთურზე), რომელთა ჩვენებაც ერთხელ კიდევ ცხადყოფს, რომ ს უ ლ თ ა ხ ე რ ვ ა სულის ამოსვლას, ამოხდომას ნიშნავს: „დათუნი მოსიკუდიდნი ეგრე სულთა ჰბერვიდენ O, სულთ-ით ქუმენ S', აქედან გამომდინარე ი. აბულაძემ სრულიად მართებულად დაასკვნა, რომ ხ ე რ ვ ა, ცალკე აღებული, იქნება 'სვლა', 'ვდომა' (აღმოსლა-აღმოვდომა) ან 'წყაყანა', 'მართვა'<sup>34</sup>.

მაშასადამე, თავი რომ მოვუყაროთ ყველაფერს ერთად, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ხ ე რ ვ ა და მისგან ნაწარმოები მიმღებობური ფორმები მ ხ ე რ ვ ა ლ ი, ს ა ხ ე რ ვ ე ლ ი, 'სრბოლის', 'სვლის', 'წყაყანის', 'მართვის', ზოგადად: 'მოძრაობის' სემანტიკას გადმოსცემენ. სპეციალურ ასტროლოგიურ თუ სანაოსნო ტერმინებში (ლამის (-ით) მხერვალი, საჰის (-ით) მხერვალი, ნავის მხერვალი, ნავის სახერველი) ხ ე რ ვ ა ფუძეს სწორედ მნათობისა თუ ნავის მოძრაობის (სვლის, სრბოლის, წაყანის, მართვის) გამოხატვა ეკისრება<sup>35</sup>.

У. Е. ЦИНДЕЛИАНИ

## РАЗЫСКАНИЯ ИЗ ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ ЛЕКСИКИ

Резюме

В статье рассматриваются редко употребляемые в древнегрузинском языке слова სურსუტი Sursuti 4 ხერვა-მხერვალი-სახერველი xervalt-xhervali-saxerveli. На основе фактического материала в статье дана попытка установления значения этих слов.

<sup>33</sup> ი. აბულაძე, შრომები II, გვ. 54.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 54.

<sup>35</sup> თ. ცქიტიშვილის ვარაუდით მ-ხერვალ-ში უპირატესობა ენიჭება 'თენება' შინაარსს, ხოლო მასში სვლა, წაყანა, მართვის' გაგება სემანტიკური ცვლილების ნიშანდგევა ახსნილი. დასკვნა მიღებულია სვანური ლირპჳლ (— ლიპრვალ — ლიპერვალ) 'თენება' სიტყვის ბაზაზე საერთო ქართველური \*პერვალ ფორმის აღდგენით (ოდენ პრეფიქსული წარმოება), იხ. მისი: ეზეკიელის წიგნის ძე. ქართული ვერსიები, გვ. 318—319. აქ სერიოზულ დაბრკოლებას ქმნის სვანურ ლირპჳლში ეჭვგარეშე გამოსაყოფი რგჳ// რიპ 'თენება' ფუძე, -ალ კი სუფიქსია, რაც შეუძენველი არც თ. ცქიტიშვილს დარჩენია (იქვე, გვ. 82).



გიორგი მთაწმიდელის „თუნის“ ერთი ბერძნული წყარო

გიორგი მთაწმიდელის „თუნის“ ნუსხებს დართული ანდერძები რამდენიმე თვალსაზრისითაა მნიშვნელოვანი: 1. შეიცავენ მნიშვნელოვან მასალას ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის. 2. გვაწვდიან ცნობებს გიორგი მთაწმიდელის ჰიმნოგრაფიულ ტექსტებზე მუშაობის მეთოდის შესახებ. 3. გადმოსცემენ საინტერესო ფაქტებს „თუნის“ შექმნის ისტორიისა და მისი ბერძნული წყაროების შესახებ<sup>1</sup>.

იმისათვის, რომ გიორგი მთაწმიდელს შეექმნა, როგორც თვითვე გადმოგვცემს, „სრული და უნაკლულოა... სათუეე“, იგი არ დაკმაყოფილებულა ბერძნული მენაიონის ერთი რომელიმე ნუსხით. მას „თუნზე“ მუშაობისას უსარგებლია მენაიონის რამდენიმე (შესაძლოა ათეული) ბერძნული „დედით“ და მათგან საუკეთესო, „ვითა ნათელი მზისაჲ, ეგრეთ“ გამოუკრებია. სწორედ ამიტომ ეფრემ მცირე ასე მალალ შეფასებას აძლევს გიორგი მთაწმიდელის ნამუშავეს: „მისი სათუეო საგალობელი არა ერთისა, არამედ მრავალთა დედათაგან ერთად შეკრებილ არს და ერთსა წიგნსა შინა ბერძულად არა რომელსა იპოების ეგოდენი საგალობელიო“<sup>2</sup>.

„თუნს“ დართულ ანდერძებსა თუ შენიშვნებში გიორგი მთაწმიდელი პირდაპირ მიუთითებს „თუნის“ ზოგიერთი ბერძნული წყაროს შესახებ: „...გულსავსებით უწყოდეთ, რომელ არღარა რომელსა საბერძნეთისა ეკლესიასა არა იპოოს ამისი უკეთესი სათუეე, სრული და უნაკლულოა, პეტრეწმიდისა დიდისა ეკლესიისა სათუეე და სუმეონწმიდისაჲ მქონდეს და სოფიაწმიდისა სტიქარონნი და ყოველნი, ვითა ნათელი მზისაჲ, ეგრეთ გამოგვკრებია“<sup>3</sup>. ეგვევ წყაროს ასახელებს გიორგი მთაწმიდელი იენისის თვის ანდერძში: „დიდებაჲ და მადლი ღმერთსა სრულმყოფელსა ყოვლისა კეთილისასა, რომლისა შეწევნითა სრულიქმნა ესეცა თთუჴ იენისი, კეთილად და ბრწყინვალედ და ვრცლად ორთა დედათაგან: პეტრეწმიდისა და სუმეონწმიდისაჲ, საჩინოთა და სახელოვანთა“<sup>4</sup>.

რადგან რთულია „თუნის“ რომელიმე კონკრეტულ წყაროზე ლაპარაკი, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა ვარაუდი ანდერძებში მოხსენიებულ

<sup>1</sup> გიორგი მთაწმიდელის თუნის შესახებ იხ.: კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960; მისივე, უცნობი რედაქცია ქართული ჰიმნოგრაფიული თუნისა, ეტ. VII, 1962; ე. მეტრეველი, ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის ისტორიისათვის XI საუკუნეში, პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, IX, 1952; მისივე, ტერმინ მეხურისა და მეხელის შესახებ, შოთა რუსთაველი, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, 1966; ლ. ჯღამაია, იოანესაფის საგალობლის ახალი ვარიანტი, ხელნაწ. ინსტ. მოამბე, III, 1961; მისივე, იოანე დამასკელის შობის საგალობლის გიორგი ათონელისეული თარგმანი, შოთა რუსთაველი ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1966; მისივე, XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (გიორგი მთაწმიდელის თუნი), დისერტაცია, ხელნაწერი, 1966.

<sup>2</sup> „ძველი საქართველო“, ტ. III, გვ. 248.

<sup>3</sup> S 4999, გვ. 663. 64r.

<sup>4</sup> Ier. 98, გვ.

ბერძნულ წყაროთა მხოლოდ ლოკალიზაციის შესახებ: სუმეონწმიდაში უნდა იგულისხმებოდეს შავი მთის სუმეონ საკვირველმოქმედის მონასტრის წარმომავლობის ნუსხა, პეტრეწმიდაში კი — იერუსალიმის პეტრეწმიდის მონასტრის ხელნაწერი<sup>5</sup>. გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფის ჩვენებები გიორგი მთაწმიდელის მთარგმნელობითი საქმიანობის შესახებ მხარს უჭერს ამ თვალსაზრისს<sup>6</sup>.

გიორგი მთაწმიდელის „თუენის“ ბერძნულ წყაროებზე მსჯელობისას საინტერესოა შემდეგი: რ. ბლეიკის ათონის ხელნაწერთა აღწერილობაში № 69-ით შეტანილია გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის ნოემბრის „თუენი“. „ბლეიკი „თუენის“ ნუსხას XI საუკუნით ათარიღებს, ასევე ათარიღებს ამ ნუსხას მისი პირველი აღმწერელი ალ. ცავარელი<sup>8</sup>. ორივე აღმწერელს ხელნაწერი გიორგი მთაწმიდელის ავტოგრაფად მიაჩნია.

ნუსხას ახლავს გიორგი მთაწმიდელის ანდერძი: „კურთხეულ არს ღმერთი სრულმყოფელი ყოველთა კეთილთაათა. აქა სრულ იქმნა ნოენბერი ფრიად კეთილად და უნაკლულოდ. ლოცვა ყავთ, ღმერთმან დაგაჯეროს გლახაკისა გიორგისტუს ფრიად ცოდვილისა, რომელმან ესე ბერძულისაგან ქართულად ვთარგმნე დედისაჲ კაუვი ეკლესიისაჲ, რაათა ღმერთმან თქუენცა შეგიწყალენ“.

ამ ანდერძში გამოჩნდა გიორგი მთაწმიდელის „თუენის“ კიდევ ერთი ახალი წყარო — კაუვი ეკლესიის „დედა“. საძიებელია ამ წყაროს წარმომავლობა.

აღსანიშნავია, რომ რ. ბლეიკი ანდერძის ფრანგულ თარგმანში კაუვის გვერდით ფრჩხილებში იძლევა მის ბერძნულ შესატყვისს: Καλαυβία. ე. ი. რ. ბლეიკი რაღაც წყაროზე დაყრდნობით ქართულ კაუვის აიგივებს ბერძნულ Καλαυβία-სთან.

ვფიქრობთ, კაუვის ადგილმდებარეობის გასარკვევად ძიება სწორედ ამ უკანასკნელის (Καλαυβία) მიმართულებით უნდა წარიმართოს.

ათონის მონასტიციხის ისტორიაში არსებობს თუ არა რაიმე მინიშნება ამ სავანის არსებობის შესახებ. არცერთ ისტორიულ რუკაზე ათონის სხვა მონასტრებს შორის ასეთი მონასტერი (Καλαυβία) აღნიშნული არ არის. მაგრამ გარკვეული ვარაუდის დაშვება აქაც შეიძლება.

პ. უსპენსკი შრომაში «История Афона» მე-9 საუკუნის მეორე ნახევარში ათონზე ყველაზე მნიშვნელოვნად იოანე კოლოვუს მონასტერს მიიჩნევს<sup>9</sup>. მონასტერი, რომელსაც აგრეთვე ათონო-კოლოვუს (Афно-Коловуйский) მონასტერი ეწოდებოდა, აშენებულია 869 წელს ბასილი მაკედონელის დროს ბერ იოანე კოლოვუს მიერ. 870 წელს ბასილი მაკედონელმა მონასტერს გადასცა მიწა, რომელიც არაბობის დროს ათონის დაცარიელებულ ქალაქ აპოლონიას ეკუთვნოდა და რომელსაც შემდეგ იერისო ეწოდა. ამან მონასტერი ეკონომიკურად გააძლიერა. ათონის ისტორიაში მხოლოდ ეს ერთადერთი მონასტე-

<sup>5</sup> ლ. ჯღამაია, XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (გიორგი მთაწმიდელის თუენი), დისერტაცია (ხელნაწერი), 1966, გვ. 49.

<sup>6</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გვ. 90.

<sup>7</sup> R. Blake, Catalogue des manuscrits Géorgiens de la bibliothèque de la Laura d'Iviron au Mont Athos, 1934, p. 150.

<sup>8</sup> А. Цагарели, Сведения о памятниках грузинской письменности, II, СПб, 1889, с. 91.

<sup>9</sup> П. Успенский, История Афона. I—III, 1877, гв. 77. იოანე კოლოვუს მონასტრის ისტორიას პ. უსპენსკის შრომაზე დაყრდნობით გადმოსცემს ა. ნატროევი თავის შრომაში «Иверский монастырь на Афоне», 1909.

რი ფლობდა ასეთ დიდ მამულს და მისდევდა მესაქონლეობას, მიწათმოქმედებას, მებაღეობას.

მონასტრის წინამძღვარმა იოანე კოლოვუმ სამონასტრო მიწაზე დაასახლა კუნძულ მიტილენიდან მოსულნი. სამაგიეროდ, სამონასტრო მიწაზე ჩამოსახლებულნი მონასტრის მიწებს ამუშავებდნენ. არაბობის თავდასხმის შიშით გაქცეულმა ბერებმა შეიტყვეს რა ათონის დასახლების შესახებ, თანდათან დაიწყეს დაბრუნება ძველ მონასტრებში. მათ თავიანთი წინამძღვარი არ ჰყავდათ. ამიტომ საჭირობოროტო საკითხების გადასაწყვეტად იოანე კოლოვუს მიმართავდნენ. ამიერიდან იოანე კოლოვუს მონასტერი ათონის სამონასტრო ცხოვრების წარმმართველი გახდა.

ბასილი მაკედონელის ძის ლეონ ბრძენის მეფობის დასაწყისისას იოანე კოლოვუს მონასტრის ძმობამ ისარგებლა იმით, რომ ყოველ ახალ მეფეს მიწის მფლობელისათვის მიწის სიმტკიცის სიგელი უნდა გადაეცა. მონასტრის ძმობამ არაკანონიერად მიიღო მეფისგან სიმტკიცის სიგელის ნაცვლად წყალობის (дарственную) სიგელი, რომლის მიხედვითაც იოანე კოლოვუს მონასტრის მფლობელობაში გადადიოდა მთელი ათონი და აგრეთვე მრავალი სოფელი და მონასტერი მის შემოგარენში — სიდიროკაკსიიდან ხოლომუნტის მთამდე.

ამის შემდეგ იოანე კოლოვუს ძმობამ უფრო მეტი უფლებებით დაიწყო ათონის ბერების შევიწროება. ისინი ბერებს ათონიდან გადასახლებითაც კი ემუქრებოდნენ. შეწუხებულმა ბერებმა იჩივლეს კონსტანტინეპოლში ლეონ ბრძენთან, რომელმაც შეიგნო თავისი შეცდომა და გააუქმა კოლოვუს მონასტრისათვის მიცემული სიგელი. მეფის ახალი, 887 წლის სიგელის მიხედვით იმპერატორმა გამოიძია ათონელების ბრალდებები კოლოვუს მონაზვნებისადმი და საგრძნობლად შეზღუდა ამ უკანასკნელის უფლებები<sup>10</sup>. იოანე კოლოვუს მონასტერს რჩებოდა მხოლოდ ძველი აპოლონიის — იეროსოს მიწა. მას შემდეგ, რაც ამ მონასტერს ჩამოართვეს უფლება მთელ ათონზე ბატონობისა, მისი ცხოვრება თითქმის მიიჩქმალა. ამიერიდან მან დაკარგა თავისი წინანდელი მნიშვნელობა. მას აღარ ჰქონდა ათონის სამონასტრო ცხოვრების ხელმძღვანელობის პრეტენზია<sup>11</sup>.

920 წელს კონსტანტინე მეფემ იოანე კოლოვუს მონასტერს მიწის სიმტკიცის სიგელი უბოძა. 942 წელს რომანოზ უფროსის მეფობის დროს მონასტერს ჩამოართვეს მიწის ნაწილი და გადასცეს ათონზე ჩამოსახლებულ ბულგარელებს. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვანია ის, რომ 980 წელს ბასილი პორფიროგენეტის ბრძანებით იოანე კოლოვუს მონასტერი გადაეცა ქართველებს: იოანეს და თორნიკეს. ამ საინტერესო ფაქტზე მოგვითხრობს ათონის ივერთა მონასტრის 980 წლის ხრისობული. ხრისობულის მიხედვით, ბასილი პორფიროგენეტმა 980 წელს იოანე ბერს და თორნიკე სინგელოზს უბოძა ლეონტიას მონასტერი თესალონიკეში, კოლოვუს მონასტერი იეროსოში და კლიმენტის მონასტერი მთაწმიდაზე<sup>12</sup>, სანაცვლოდ ორი ქართული მონასტრისა — ივერთა ლავრისა კონსტანტინეპოლში და წმ. ფოკასი ტრაპეზუნტში<sup>13</sup>. ამის შესახებ

<sup>10</sup> Archives de L' Athos, VII, Actes de Prôtation, Paris, 1975, p. 182.

<sup>11</sup> П. Успенский, История Афона, с. 80.

<sup>12</sup> გეორგიკა, 8, 1970, გვ. 170.

<sup>13</sup> ბ. უსპენსკის მიხედვით ივერონი აშენდა წმ. კლიმენტის სახელობის მონასტრის საფუძველზე (П. Успенский, Первое путешествие в Афонские монастыри, ч. 1, отд. 2, 1877, с. 167).

დუმს ექვთიმე მთაწმიდელის ბიოგრაფი გიორგი მთაწმიდელი, თუმცა ზოგადად შენიშნავს: გამარჯვების შემდეგ „...ღმრთისმსახურთა მეფეთა, ვინაჲთგან ესევეთარი მსახურებანი ჰმსახურეს და დიდნი საქმენი უქმნნეს, რომელნიცა ადგილნი და სოფელნი სთხოვნეს (ქართველებმა ლ. ჯ.), ყოველნი ოქრობეჭდითა დაუმტვიცნეს, რომელნი-იგი მრავალცა არიან და რჩეულ ფრიად, ვითარცა ამას ქუეყანასა შეჰვაეს“<sup>14</sup>.

982 წლის ივნისში იოანე ქართველს იერისოს მცხოვრებლებმა უბოძეს ხრისობული მონასტრის კუთვნილი მამულის შესახებ. საბუთს ხელს აწერენ ლავრის წინამძღვარი ათანასი ბერი, იერისოს ეპისკოპოსი თეოდოტე, ნიკოლოზი — თესალონიკის ლიველისიოსი. საბუთის მიხედვით „ჩვენ, იერისოს ციხის მცხოვრებლები, ამ წერილობით საბუთს გაძღვეთ თქვენ, უნეტარეს ბერს იოანე იბერს და დვთივსაყვარელ იოანე სინგელოზს და თქვენ ხელქვეით მყოფ ძმობას და თვით თქვენს ყოვლად დირსეულ კოლოვუს სამეფო მონასტერს, როგორც დაქვემდებარებულს“<sup>15</sup>. ბერძნული ტექსტის მხოლოდ ფრაგმენტია პ. უსპენსკისთან გამოქვეყნებული. მაგრამ მას მოჰყავს რუსული თარგმანი ამ ხრისობულისა, საიდანაც ირკვევა, რომ იერისოს მცხოვრებნი აძღვევენ ქართველთა ივერონს მამულს, რომელიც ეკუთვნოდა ეხლა უკვე ქართველთა მფლობელობაში გადაცემულ იოანე კოლოვუს მონასტერს (Земля Градиска).<sup>16</sup>

995 წელს იოანე კოლოვუს მონასტერი და მისი საბეგრო გლეხები (40 კომლი) ექვთიმე იბერისადმი იოანე ხალდის მიერ გაცემული შეუვალობის სიგელით განთავისუფლდნენ ყოველგვარი გადასახადებისაგან<sup>17</sup>. ეს ის ორმოცი გლეხია, რომელიც 959—960 წლებში კეისარმა კონსტანტინე VII პორფიროგენეტმა აჩუქა კოლოვუს მონასტერს იერისოს იმ მამულების სანაცვლოდ, რომლებიც მიტაცებული ჰქონდათ იქ დაბინავებულ ბულგარელ სლავებს<sup>18</sup>.

აქ თითქოს ქრება იოანე კოლოვუს მონასტრის ისტორია. სამწუხაროდ, ცნობები მისი შემდგომი ცხოვრების შესახებ არ შემოგვრჩა. პ. უსპენსკის მიხედვით, „იოანე კოლოვუს მონასტერმა რა დროიდან დაკარგა თავისი დამოუკიდებლობა და გაქრა პირისაგან მიწისა, ამის შესახებ იტყვის ის, ვინც გადაიკითხავს ივერიის ლავრის ყველა უძველეს დოკუმენტს“<sup>19</sup>.

იოანე კოლოვუს მონასტერმა დამოუკიდებლობა დაკარგა მას შემდეგ, რაც, როგორც ათონის ივერთა მონასტრის სიგელ-გუჯრები ლაღადებენ, ეს მონასტერი ქართველებს იოანესა და თორნიკეს გადაეცა. ამავე სიგელ-გუჯრებში შეიძლება ამოიკენკოს მასალა, რომელიც იოანე კოლოვუს მონასტრის შემდგომი ცხოვრების ზოგიერთ ეპიზოდს ეხება. საინტერესოა სწორედ ის ფაქტი, რომ ამ ძუნწი მასალების მიხედვით იოანე კოლოვუს მონასტრის ცხოვრება მჭიდროდ ყოფილა დაკავშირებული ათონის ივერონთან.

აი სწორედ იოანე კოლოვუს ეს მონასტერი, ვფიქრობთ, შესაძლებელია იგულისხმებოდეს გიორგი მთაწმიდელის „თუნის“ ანდერძში მოხსენიებული კაუვის ქვეშ. თითქოს ხერხდება კაუვისა და კოლოვუს დაკავშირება... გარდა ამისა, თვით მონასტრის ისტორია<sup>20</sup> და განსაკუთრებით ის ფაქტი, რომ 980

<sup>14</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, 11, გვ. 196.

<sup>16</sup> გეორგიკა, 8, 1970, გვ. 181.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 182.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 186.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 232.

<sup>19</sup> П. Успенский, История Афона, I. III, 1877, с. 80.

<sup>20</sup> მონასტრის ისტორია სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ათონზე იგი ერთ-ერთი უძლიერესი მონასტერი იყო.

წელს იოანე კოლოვუს მონასტერი გადავიდა ქართველთა მფლობელობაში და ამიტომ ამ მონასტრის ისტორია ათონის ქართველთა მონასტრის ისტორიასთანაა დაკავშირებული, თითქოს იძლევა ამ ვარაუდის დაშვების საშუალებას. თუმცა ჩნდება საწინააღმდეგო კითხვაც. გიორგი მთაწმიდელმა თავის ანდერძში რატომ „კაუვად“ მოიხსენია იოანე კოლოვუს მონასტერი ან რ. ბლეიკი როგორ, რის საფუძველზე აიგივებს კაუვის კალუბიასთან (*Καλυβία*).

ვფიქრობთ, ვარაუდის დაშვება ამ უკანასკნელთან დაკავშირებითაც შეიძლება.

1958 წელს გამოქვეყნებულ მ. რიშარის ბერძნულ ხელნაწერთა აღწერილობებისა და კატალოგების ნუსხაში ათონის მთის 27 მონასტრის შორის დასახელებულია კაუსოკალუბიას საეანე (*Σκήτη Κουσσοκαλυβίων*)<sup>21</sup>. ამ საეანის 272 ბერძნული ხელნაწერის აღწერილობა ეკუთვნის ე. კურილასის<sup>22</sup>. ამავე საეანის 48 ბერძნული ხელნაწერი შესულია ლამბროსის კატალოგში<sup>23</sup>.

როგორც ამ სტატისტიკიდან ჩანს, ათონის კაუსოკალუბიას საეანეს საკმაოდ დიდი ბიბლიოთეკა ჰქონია — სამასზე მეტი ბერძნული ხელნაწერი. სავარაუდოა, რომ ამ საეანეში ბერძნულ ხელნაწერთა გარდა სხვაენოვანი ხელნაწერებიც ინახებოდა. ბიბლიოთეკის არსებობა კი თავისთავად გვაგვარაუდებინებს იმას, რომ კაუსოკალუბია ათონზე ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კულტურული კერა ყოფილა.

რა დროისაა ეს ხელნაწერები, ამის შესახებ ვერაფერს ვიტყვით. მაგრამ ათონის მთის მონასტრის აქტების მიხედვით შეიძლება ზოგი რამ ითქვას ათონზე ამ მონასტრის არსებობის დადასტურების შესახებ. ათონის არქივებში მხოლოდ XIV საუკუნის სიგელ-გუჯრებში გვაქვს კალუბიტელების, კალუბიას საეანის მოღვაწეების, მოხსენიება.

1324 წლის დოკუმენტის მიხედვით მეფე დემეტრე I პალეოლოგი აძლევს გარანტიას ქსეროპოტამის მონასტრის კალამარიასა და იერისოში მონასტრის საკუთრების შესახებ. ამ სიგელის მიხედვით კალამარიისა და იერისოში მეტოქენი, რომლებიც გადადის ქსეროპოტამის მონასტრის კუთვნილებაში, თავისუფლდება ყოველგვარი გადასახადებისაგან. თავის მხრივ მონასტრის მონაზვნები ატყობინებენ მეფეს, რომ მონასტრის მფლობელობაშია: 1) კალამარიის რეგიონში მეტოქენი — ბოლბოსში, ჰერმილიასა და ფსალისში; 2) იერისოს რეგიონში კალუბიტელნი <ფლობენ> კონტოგრიკუს, სიმეონს, კოზლას, სარტის და კოსკინას<sup>24</sup>.

წმ. დიონისეს მონასტრის 1395 წლით დათარიღებული დოკუმენტი შეიცავს ცნობას იმის შესახებ, რომ პროტი იოანე კალუბიტელი და კარიესის საბჭო უდასტურებენ დიონისეს მონასტრის ბერებს მფლობელობაში ზეთისხილის ხეს, რომელსაც ედავებოდა მათ ბერი ხარიტონი. ამ სიგელს იოანე კალუბიტე-

<sup>21</sup> M. Richard. Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs. I, 1958, Paris, p. 45.

<sup>22</sup> E. Kourilas. *Κατάλογος τῶν χειρῶν τῆς Ἱερᾶς Σκήτης Κουσσοκαλυβίων...*, Ἀγιορειτικὴ βιβλιοθήκη, t. V. Paris, 1930.

<sup>23</sup> P. Lambros, Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos, I-II Cambridge, 1895.

<sup>24</sup> Archives de L' Athos, III, Actes de Xérofolotamov, Paris, 1964, p. 177.

ამ საბუთში „კალუბიტელნი“ შესახებ აქტების გამომცემელი რედაქცია ასეთ შენიშვნას აკეთებს: „*Καλυβίται*—ს მოხსენიება ვადმონაშთი ზომ არ არის ერისოს რეგიონში ათონელი განდევნილების კოლონიზაციისა“.

ლის ხელწერის წინ აქვს მისივე შენიშვნა, რომელშიც ის მარადიული დაგმობით ემუქრება ყველას, ვინც შეაწუხებს დიონისეს მონასტრის ბერებს<sup>25</sup>.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ არსებობს XIV საუკუნის მოღვაწის მაქსიმე კაუსოკალუბიტელის „ცხოვრება“, სადაც მაქსიმეს ათონელი და კაუსოკალუბიტელი ეწოდება. ძეგლი ორი ნუსხის მიხედვით გამოსცა ჰალკინმა<sup>26</sup>: ათონური ნუსხა, რომელიც მაქსიმეს მოწაფესა და, როგორც ჰალკინი შენიშნავს, უკანასკნელ კალუბიტელს ნიფონს ეკუთვნის, XIV საუკუნისაა, და მეორე — თეოფანეს მიერ გადაწერილი, რომელსაც XV—XVI საუკუნით ათარიღებენ<sup>27</sup>. ძეგლის გამომცემელი ჰალკინი მაქსიმე კაუსოკალუბიტელს მიიჩნევს ყველაზე მნიშვნელოვან პიროვნებად, ვინც XIV საუკუნეში სახელი გაუთქვა წმიდა მთას<sup>28</sup>.

როგორც ზემომოტანილი მასალებიდან ჩანს, კალუბიტელების მხოლოდ გვიანდელი მოხსენიების შემთხვევები დადასტურდა. ეს ფაქტიც გვაძლევს იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ იოანე კოლოგუს (IX ს.) მონასტერი, გიორგი მთაწმიდელის „კაუვი“ (XI ს.), კაუსოკალუბია (XIV ს.) და რ. ბლეიკის „კალუბია“ ერთი და იგივე შეიძლება იყოს.

Л. К. ДЖГАМАЯ

## ОБ ОДНОМ ГРЕЧЕСКОМ ИСТОЧНИКЕ МИНЕИ ГЕОРГИЯ СВЯТОГОРЦА

Резюме

Колофоны Минеи Георгия Святогорца содержат важные сведения об истории создания Минеи и ее греческих источниках.

В колофоне, примыкающем к ноябрьской Минее, одним из греческих источников назван оригинал Кауви//Калюбийской церкви.

Из истории монастырской жизни Афона видно, что Кауви//Калюбия можно отождествлять с построенным Иоанном Колову монастырем, который в 980 году был передан Ивируну.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 41.

<sup>26</sup> Anal. Boll., 54, 1936, p. 40.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 41.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 42.

Е. М. МАЧАВАРИАНИ

## ФРОНТИСПИСИ ГРУЗИНСКИХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ РУКОПИСЕЙ IX—XIII вв.<sup>1</sup>

Художественная архитектура грузинской рукописной книги — составные элементы украшения и их последовательное распределение в общей декоративной системе всегда определяется содержанием самой рукописи: украшение подчеркивает внутреннее построение текста, структуру книги. Изучение же формирования в развитии отдельных составных частей декора, а также их композиционное взаимоотношение с текстом позволяет нам проследить за путями развития принципов украшения грузинской рукописной книги с учетом характерных национальных особенностей.

В декоративном оформлении грузинских рукописей особое место занимают фронтисписи. Выходная миниатюра как составной элемент декоративного убранства встречается в первой же дошедшей до нас украшенной рукописи, а именно, в Адишском четвероглаве 897 года.

Изображения на фронтисписах различны, соответственно содержанию текста. Иоанн Златоуст указывает, что книгу можно узнать по первой же странице. В грузинских рукописях светского, а также церковного содержания в начале кодекса представлены преимущественно портреты авторов, но в декоративной системе четвероглавов наряду с изображениями авторов текста — евангелистов, выделяется и композиция выходного листа, раскрывающая внутреннюю сущность текста. Это изображение креста или композиция Деисус.

Известно, что в колофонах грузинской рукописной книги часто упоминаются переписчики, заказчики, а приписки художников, как и их изображения, составляют исключение (см. миниатюрное изображение Мамуки Тавакарашвили — писца и иллюстратора поэмы Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре» в рукописи XVII в. Н—599).

Кроме авторов текста в грузинских рукописях изображают и заказчиков, но они сохранились в более поздних рукописях. В Моквском евангелии XIV века изображен заказчик Даниил епископ, который обращен к Богородице. Она представлена с младенцем и с благословляющей рукой, наподобие миниатюры XII века Мельбурнской Национальной галереи, где изображен Феофан монах — переписчик, художник и заказчик. Подобное явление в истории византийского изобразительного искусства Бухталь считает уникальным<sup>2</sup>.

§ Следует отметить, что в рассматриваемый нами период большую часть украшенных рукописей составляют четвероглавы и поэтому в ос-

<sup>1</sup> Доклад был зачитан на научной конференции «Культура и искусство Византии» в Государственном Эрмитаже в 1975 году.

См. тезисы докладов, с. 30.

<sup>2</sup> H. Buchthal, An illuminated Byzantine Gospel-book National Gallery of Victoria, Melbourne, Special Bulletin of the National Gallery of Victoria, Melbourne, 1961, p. 2—12.

новном авторами текста являются евангелисты. Но миниатюры евангелистов в богато украшенных рукописях, можно сказать, условно служат в качестве титульных листов, так как рядом с ними в роли выходной миниатюры изображается крест или Деисус. Даже в памятнике IX века — в Адишском четвероглаве, где все изображения евангелис-



Рис. 1. Адишский четвероглав, 897 г. Титульный лист с изображением четырех евангелистов между руками креста

тов собраны в начале рукописи (миниатюры евангелистов в рукописях IX—X вв. представлены в начале четвероглавов: А—40, А—98, S—391, а начиная с XI века каждая миниатюра евангелиста предшествует со-



ответствующему евангельскому тексту) перед ними дано изображение четырехлопастного креста (см. рис. 1).

На фронтисписах грузинских рукописей X—XIII вв. авторами текста представлены Иоанн Богослов (Н—1346, X в.), Апостол Павел (S—407, X в.), Григорий Богослов (A—109, XII в.) В дан-



Рис. 2. Адийский четвероглав, 897 г. Евангелисты Лука и Иоанн

ной рукописи каждая миниатюра выступает в значении самостоятельного титульного листа к отдельным главам текста, к каждому слову Григория Назианзина) В рукописи XIII в., имеющей форму свитка (A—922), Иоанн Златоуст представлен в виде заставки, завершающей текст. Все эти лица представлены стоящими во весь рост с кодексами в руках наподобие евангелистов, изображенных в рукописях IX — X 112

вв. Начиная с XI в. евангелисты изображены сидящими за своими рабочим столиком повернутыми в правую сторону в прямоугольном обрамлении (здесь определено композиционное взаимоотношение сидящего евангелиста с форматом рукописного кодекса), однако в некоторых случаях в рукописях XII—XIII вв. миниатюристы придерживаются старых образцов, сохраняют старую традицию (интересно и то, что в миниатюре XIII в. Иоанн Златоуст держит свиток).



Рис. 3. Алавердский четвероглав А—484, 1054 г. Евангелист Матфей

В рукописях IX—X вв. евангелисты представлены стоя с кодексами в руках, попарно (см. рис. 2) под арочным обрамлением. Исключением является Адишский четвероглав, где наряду со стоящими евангелистами встречаем и тип сидящего евангелиста: Марк сидит перед рабочим столиком и пишет. Д. Айналов указывает на сирийскую рукопись Рабулы (VI в.), где дано первое известное для христианской

иконографии изображение автора, пишущего евангелие и это изображение он сопоставляет с изображением Диоскорида — сидящего и пишущего свой трактат из рукописи V—VI вв. Венской национальной библиотеки<sup>3</sup>. Весьма интересно, что в грузинской рукописи IX в. представлен тип сидящего евангелиста, что свидетельствует о древности традиций.



Рис. 4. Гелатский четвероглав Q—908, XII в. Евангелист Марк

Начиная с XI в. евангелисты изображены не только как авторы текста, но и как писцы—создатели книг (см. рис. 3). На рабочем столе лежат орудия, предназначенные для создания книг. Евангелисты пишут (или начинают писать), или же представлены размышляющими. Различают два типа сидящих евангелистов: Антиохийский и Эфесский.<sup>4</sup> В грузинских рукописях как и в греческих, изображается последний.

<sup>3</sup> Д. Айналов, Эллинистические основы византийского искусства, Записки ИР-АО, 1901, т. XII, с. 50. Р. Шмерлинг, Художественное оформление грузинской рукописной книги IX—XI вв. Тбилиси, 1967, с. 134—147.

<sup>4</sup> A. Friend, The portraits of evangelists in greek and latin manuscripts, Art Studies, Cambridge, 1927, p. 143, tabl. XVI.

см. греческие рукописи gr. 801, gr. 223,<sup>5</sup> gr. 101/1, gr. 67gr. 72<sup>6</sup> (хранятся в Публичной библиотеке в Ленинграде), gr. 518, gr. 519, (хранятся в Историческом музее г. Москвы) и др. Часто, в миниатюрах евангелистов в верхнем правом углу изображена благославляющая десница Господа. В Алавердском и Моквском четвероглавах напр. у Марка представлен Петр. Аналогичное явление имеем также в греческих рукописях XII в. см. gr. 98, gr. 101/1, в рукописи gr. 321 изображение Павла включено в оформлении заглавной буквы, обозначающей начало евангельского текста.

В Гелатском четвероглаве XII в. (Q—908) в миниатюру евангелистов включены символические изображения: у Матфея—человек, у Марка—вол (см. рис. 4), у Луки—лев, у Иоанна—Орел. Миниатюры евангелистов с символами мы встречаем в греческих рукописях XII в. (см. gr. 518, gr. 519). В армянских рукописях они встречаются и раньше: см. рукопись 1053 г. рукопись X в. Млке<sup>7</sup>; см. изображение тетраморфа в росписи Лмбатской церкви VII в.<sup>8</sup>

Символы, представленные в Гелатском четвероглаве, украшены нимбами и крыльями, а в руках они держат книгу, что не характерно для армянских рукописей (исключение составляет символ Луки—бык с крыльями и с книгой, но без нимба в вышеуказанной рукописи 1053 г.).

К. Кунстлэ отмечает, что в раннем иконографическом варианте в композиции Вознесения (Славы Господней) эти четыре существа—человек, лев, вол и орел изображались вместе и приняты были как символы Христа, а впоследствии они в соответствии с содержанием текста евангелия, были отнесены к изображениям отдельных евангелистов<sup>9</sup>.

В грузинских рукописях в отличие от византийских не встречается двухярусная композиция евангельских миниатюр. В грузинской рукописи т. н. Ванском четвероглаве в декоративном оформлении миниатюры Матфея включена композиция—Рождество, у Марка—Крещение, у Луки—Благовещение (см. рис. 5; здесь представлены сцены, иллюстрирующие начало евангельского текста), а у Иоанна—Сошествие во ад. Объясняется это тем, что художником данного евангелия является греческий мастер. В рукописях же, выполненных по образцу Ванского четвероглава, но грузинскими художниками (см. Лабскалдский четвероглав и рукопись XIII в., ныне хранящуюся в Матенадаране) евангелисты представлены отдельно, без вышеуказанных композиций<sup>10</sup> (см. также gr. 519, греческую рукопись 540, хранящуюся в Марчи-

<sup>5</sup> В. Лихачева, Четвероевангелие XI в. в собрании Ленинградской Публичной библиотеки, Виз. Врем. т. XIX, с. 144—153.

<sup>6</sup> Е. Гранстрем, Средневековые рукописи в Ленинграде. Виз. Врем. 1956, т. VIII, с. 192.

<sup>7</sup> Т. Измайлова, Художественное убранство Армянской рукописи 1053 года, Вестник Матенадарана, № 5, Ереван, 1960, с. 260—264.

<sup>8</sup> Л. Дурново, Краткая история армянской живописи, Ереван, 1957, см. фронтиспис.

<sup>9</sup> К. Kunstle, Iconographie der christlichen Kunst, t. I, Freiburg, 1928, p. 321.

<sup>10</sup> Е. Мачавариани, Из истории культурных связей Грузии с Византией, Автореферат, Тбилиси, 1964, с. 10—11.



Рис. 57. Ванский четвероглав А—1335, XII—XIII вв. Евангелист Лука и композиция „Благовещение“.

анской библиотеке в Венеции, а также на Патмосе в монастыре имени Иоанна Богослова).

В истории грузинской средневековой миниатюрной живописи редким явлением надо считать изображение евангелиста Луки на л. 124 verso в Джручском II четвероглаве (Н—1667) XII в. В начале евангельского текста от Луки евангелист Лука изображен на отдельном листе пишущим — в роли автора и писца, а что касается данной миниатюры, включенной в левый столбец текста, здесь Лука представлен стоящим с книгою, которую преподносит Феофилу, повернутому к нему с протянутыми руками. Пояснительные надписи обеих фигур выполнены на гре-

ческим, киноварью, вертикально расположенными буквами за рамки миниатюры. Фигуры помещены на архитектурном фоне под аркой на колонках. Феофил изображен без нимба, подол гиматия выходит за пределы картины.

Миниатюра включена в самый текст, следуя непосредственно за вступлением евангельского текста Луки (перед повествованием о жизни Иоанна Крестителя), где и упомянут Феофил: «То рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (см. Лука 1, 3—4). Мастер XII века Джручской рукописи изобразил Феофила, современника Луки, одного из последователей Христа, которому соответственно содержанию текста преподносит свое сочинение Лука<sup>11</sup>. Феофил также упомянут в Деяниях святых Апостолов: «Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем что Иисус делал и чему учил от начала»<sup>12</sup>.

Как было отмечено выше, на титульном листе грузинских рукописей, но более позднего времени изображаются создатели книг (авторы или заказчики) с книгой в руках наподобие ктиторов с моделью на фасадной скульптуре или в фресковой живописи грузинских храмов. Иногда заказчики рукописей преподносят книгу лицам, которым посвящают данную рукопись. см. изображение заказчика Канчаецкого сборника Н—1452 XVII в. Евдемоса Ксанского эристави, который преподносит рукопись Богоматери. Аналогичное явление мы отметили в Мельбурнской уникальной греческой рукописи XII века. В рукописи XVIII в. «Калила и Димна» Р—2) дана миниатюра, где редактор Сулхан-Саба Орбелиани преподносит книгу заказчику — царю Вахтангу VI. В одной греческой рукописи Григория Богослова заказчик преподносит книгу самому Григорию Богослову<sup>13</sup>. Миниатюра Джручской рукописи в образе Луки изображает ранний «преподносящий» тип евангелиста (см. 3—391, Хв).

Как было выше указано, в декоративной системе четвероглав IX—XIII вв. выделяется выходная миниатюра, выражающая символически главную идею произведения. Но судя по дошедшим до нас рукописям не все четвероглавы включают в художественную систему украшения вышеуказанные композиции. Выходная миниатюра помещена в начале рукописи или же после канонов, предшествуя евангельскому тексту. В рукописях IX—XIII вв. в качестве титульного листа Крест встречается в следующих рукописях: в Адишском, Твиберском, Местийском (рукописи хранятся в Местийском Краеводческом музее в Сванетии), в рукописях Н—1660, А—136, А—484, S—962, Н—1741, А—495, А—194, S—4980, Н—1661, А—38 (все рукописи, кроме последних трех, представляют четвероглавы); Деисус же встречается только в двух богато иллюстрированных рукописях: см. Второе Джручское (Н—1667) и Гелатское (Q—908) евангелия (см. рис. 6).

<sup>11</sup> Феофил в императорском одеянии изображен в греческой рукописи Бодлеянской библиотеки см. I. Spatharakis 'Three portraits of the early Comnenian period, *Simiolus Netherlands quarterly for the history of art*, Vol. 7, 1975, p. 16.

<sup>12</sup> И. Абуладзе. Деяния Апостолов, Тбилиси, 1950, с. 2 (на груз. яз.).

<sup>13</sup> S. M. Pelakanidis — P. C. Christou, Ch. Tsioumis — S. N. Kadas, *The Treasures of Mount Athos, Illuminated manuscripts. vol. I. Athens, 1974, tabl.*

В рукописях IX—X вв. в Адишском и первом Джручском евангелиях крест представляет собой графически выполненное изображение равными и округлыми рукавами; с XI в. рукава креста имеют четырехугольную форму с нижним удлинненным рукавом; он поставлен на постамент по обе стороны которого часто растет стилизованная растительно-



Рис. 6. Гелатский четвероглав Q—908, XII в. Деисус

сть (см. S—962, A—484, Местийский четвероглавы). Крест носит величественный, торжественный характер в Местийском и Алавердском (см. рис. 7) четвероглавах: они включены в богато орнаментированную раму. Следует отметить, что кресты, изображенные на фронтисписах по своим формам соответствуют художественным традициям, установившимся в архитектурных планах грузинских церквей и в фасадной орнаментике,

хронологически следуя их формоизменениям, например, крест, высеченный в Болнисском Сионе (V в.) и в ряде памятников VI—X вв. имеет также равномерные рукава.<sup>14</sup> Форма креста ранних украшенных рукописей — тетраконх лежит в основе архитектурных планов Мцхетского, Атенского храмов. Крест же, утвердившийся с XI в. в Грузинских

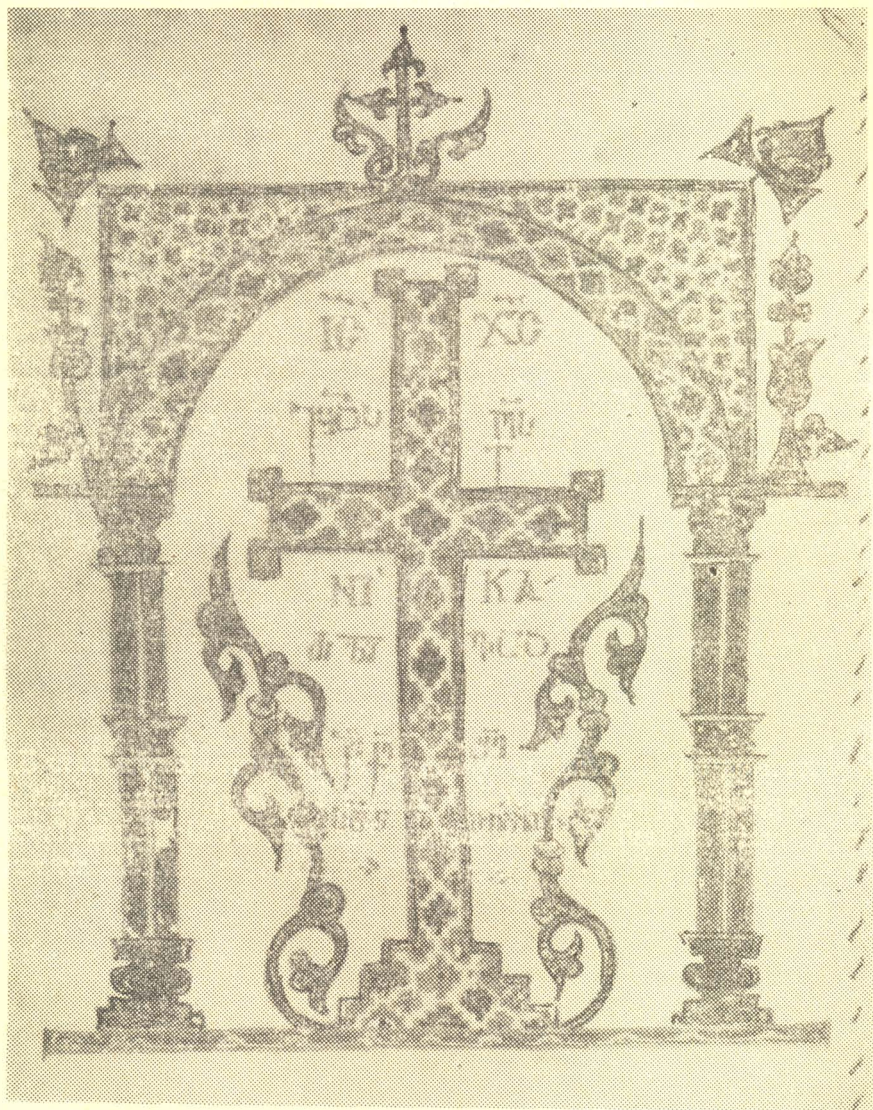


Рис. 7. Алавердский четвероглав А—484, 1054 г. Процветший крест

рукописях с нижним удлинненным рукавом соответствует формам крестов, изображенных в фасадной орнаментике и также очертаниям плана архитектурных памятников этого же периода (см. планы храмов Светицховели, Алаверди, Баграта с удлинненными рукавами с Западной стороны).

<sup>14</sup> Р. Шмерлинг, Грузинский архитектурный орнамент, Тбилиси, 1954, с. 31—34.



Художественная композиция грузинского четвероглава тесно связана с грузинскими национальными традициями. Титульный лист, изображающий Крест или Деисус, соответствует идейному и композиционному центру картинной системы (купол и высоким конхам) в настенной живописи. При подборе титульных изображений художник ориентировался на росписи грузинских храмов, где высшую зону — купол занимает Крест или Вознесение Креста, а в конхе церкви имени Богородицы



Рис. 8. Ванский четвероглав А—1335, XII—XIII вв. Христос среди евангелистов.

(например, в Гелати) изображена Богородица, в других же случаях — Деисус. Эта система живописной декорации отличается от византийской:



აბდ არ-რაჰმან ლაზიღუშქელის თხზულების „დაღესტნისა და ჩეჩნეთის დაცემის...“ ახალი რედაქცია

საქართველოს ცენტრალურ სახელმწიფო საისტორიო არქივში მირზა ფათალი ახუნდოვის საქმეებში დაცულია XIX ს-ის მეორე ნახევრის დაღესტნელი მწერლის, შამილის თანამედროვისა და ერთ-ერთი მემკვიდრის აბდ არ-რაჰმანის მცირე ნარკვევი არაბულ ენაზე, რომლის სათაურია „დაღესტნისა და ჩეჩნეთის დაცემა ოსმალთა წაქეზებით 1877 წელს“. (ამის შესახებ ადრე ცნობა მოგვაწოდა დოც. თ. მარგველაშვილმა და მანვე გადმოგვცა თავის მიერ გადაწერილი არაბული ტექსტი<sup>1</sup>, რომელსაც ახლდა რუსული თარგმანი, როგორც ეს უკანასკნელი მიუთითებს, ახუნდოვის მიერ შესრულებული). აღნიშნული მასალა სცსაში დაცულია კავკასიის სამხედრო ოლქის შტაბის სამხედრო-ისტორიულ განყოფილებაში, ფ. № 1087, აღწ. № 2, საქმე № 203, შეიცავს 15 ფურცელს. აქედან არაბულ ტექსტს უჭირავს ფფ. 1—6. აქვს ძაფით შეკერილი მომცრო რვეულის ფორმა. შესრულებულია თეთრ ვერკერებიან ქაღალდზე. ქაღალდის ზომაა 21, 5 X 13, 5; ტექსტისა — 19 X 11, სტრიქონთა რაოდენობა 16-ია, მელანი — შავი, ხელი—დაღესტნური ნასხი, ტექსტში არის „ზამირ იშარა“, მარჯვენა მხარეს დაცულია ველი. რუსულ თარგმანს უჭირავს ფფ. 7—15. შესრულებულია დიდი ფორმატის — 33, 5 X 22 სმ-თეთრ რუსულ ქაღალდზე, ფაბრიკის შტემპელით: фабрика №5 Сергеева; კანცელარიული კალიგრაფიული ხელი, მელანი შავი, ტექსტის ზომაა 31 X 16 (17), 30 სტრიქონი. არაბულ-რუსული ტექსტი ერთდაა აკინძული, გარედან შემოკრული აქვს მოყვითალო საკანცელარიო ქაღალდი, რომელზედაც აწერია: Падение Дагестана и Чечни, 1878<sup>2</sup>.

ორიოდე სიტყვა მთარგმნელის თაობაზე.

სცსაში ზემოხსენებული დოკუმენტის შესახებ აღნიშნულია, რომ ნარკვევი „დაღესტნისა და ჩეჩნეთის დაცემა...“ თარგმნილია მირზა ფათალი ახუნდოვის მიერ. თვით ხელნაწერშიც ამ თხზულების თარგმანს მიწერილი აქვს, იგი თარგმანა „კოლექსკი სოვეტნიკმა“ ახუნდომმა. სრულიად აშკარა შეუსაბამობაა<sup>3</sup>. საქმე ისაა, რომ მირზა ფათალი ახუნდოვი, ცნობილი აზერბაიჯანელი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე, რომელიც თარჯიმნად მსახურობდა (თარგმნიდა აღმოსავლური ენებიდან) მეფის ნაცვლის კანცელარიაში, გარდაიცვალა 1878

<sup>1</sup> ეს ჩვენ თავის დროზე აღვნიშნეთ სტატიაში — „დაღესტნისა და ჩეჩნეთისა დაცემა ოსმალთა წაქეზებით 1294 წელს“, იხ. მრავალთავი IV, 1975, გვ. 233. შემდეგში სცსაში მუშაობისას ჩვენ პირადად გავეცანით ზემოაღნიშნულ ნარკვევს.

<sup>2</sup> არაბულად სათაურში წერია 1877 წელი.

<sup>3</sup> სხვათაშორის, მირზა ფათალის მიერ ამ ნარკვევის თარგმანს თითქოს მხარს უნდა უჭერდეს ის, რომ თავისი ცხოვრების უკანასკნელი ათი წლის მანძილზე იგი საწერად იყენებდა სერგაევის ფაბრიკის ქაღალდს (იხ. М. Рафили, Мирза Ахундов, Баку, 1939, გვ. 6). ზოლო, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, თარგმანი სწორედ ამ ფაბრიკის ქაღალდზეა შესრულებული.

წელს ქ. ტფილისში, ხოლო შემოხსენებულ ნარკვევს თარიღად უზის 1883 წელი<sup>4</sup>. ამასთან სცასა ხელნაწერშიც და კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერშიც (Arl 193) რომელიც იმავე საკითხს ეძღვნება, ფიქსირებულია ფაქტები, რომლებსაც ადგილი ჰქონდათ 1881 — 1882 წწ-ში. ასე რომ, მირზა ფათალი ახუნდოვის მიერ ამ ნარკვევის ქთარგმნა გამორიცხულია. ასეთ შემთხვევაში იქნებ საგულისხმო იყოს ის ფაქტი, რომ მირზა ფათალი 1863 წელს გაემგზავრა სტამბოლს გარკვეული ვადით და საკანცელარიო საქმეების მთარგმნელად თავის მაგივრად თავისივე ახლობელი ნათესავი მირზა მუსტაფა ახუნდოვი წარადგინა<sup>5</sup>. სასეებით შესაძლებელია, რომ ამ უკანასკნელმა თარგმნა ნარკვევი.

დავუბრუნდეთ ტექსტს. ცენტრარქივში დაცული ხელნაწერის ტექსტი რედაქციულ სხვაობას აჩენს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულ იმავე სათაურის მქონე არაბულ ტექსტთან (რომელიც უკვე დამუშავებული და გამოქვეყნებულია ჩვენს მიერ)<sup>6</sup>. ამ ორი ხელნაწერის ურთიერთშეჯერებამ გვაჩვენა, რომ ხელთ გვაქვს ერთი თხზულების ორი რედაქცია: ვრცელი და მოკლე. ვრცელ რედაქციას აჩვენებს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ხელნაწერი №Arl — 193, მოკლეს — ცენტრარქივში დაცული ხელნაწერი. ქრონოლოგიურად ვრცელი რედაქცია მოკლეზე გვიანდელია: Arl — 193-ს თარიღად უზის 1884 წლის 22 ნოემბერი, ხოლო ცენტრარქივის ხელნაწერს — 1883 წლის პირველი იანვარი.

თვალშია საცემი ამ ორ რედაქციას შორის სხვაობანი, გამოწვეული ცალკეული სიტყვებისა თუ ფრაზების შენაცვლება-ჩამატებებით, ზოგჯერ მთელი თხრობების შემკვეცა-შეცვლებით. მიუხედავად იმისა, რომ ხელნაწერი Arl — 193 ვრცელ რედაქციას შეიცავს, რიგ შემთხვევებში მასში მოკლედაა წარმოდგენილი ის პასაჟები თუ თხრობები, რომლებიც მოკლეში ვრცელადაა წარმოდგენილი. აღნიშნავთ სხვაობათაგან ზოგიერთ მათგანს.

1. ცალკეული სიტყვები შეცვლილია სინონიმური მნიშვნელობის სიტყვებით. მაგალითად, ვრცელი რედაქციის სათაურში თარიღი 1294 წელი მოცემულია ჰიჯრით, ხოლო მოკლე რედაქციაში — ქრისტიანული წელთაღრიცხვით — 1877 წ.

მოკლე რედაქცია

فهلك الشارب وسلم المتباعد المعتبر

„დაიღუბა მსმელი, ხოლო გადარჩა გამოცდილი კაცი“.

ვრცელი რედაქცია

فهلك الشارب وسلم المعتبر المحرج

„დაიღუბა შემსმელი, ხოლო გადარჩა ის, ვინც გაკვეთილი მიიღო“.

2. ვრცელ რედაქციაში მოკლესთან შედარებით დაკლებულია ცალკეული სიტყვები:

მოკლე რედაქცია

و ولجنا ارض ناحية وطننا غازی غمق من  
فرجة الجبال الشواحق

„შევედით ჩვენი სამშობლოს ლაზი-ღუ-მუქის ნაპიას მიწაზე ცათამბჯენი მთების ხეობით“.

ვრცელი რედაქცია

و ولجنا ارض ناحية وطننا غمق من  
فرجة الشواحق

„შევედით ჩვენი სამშობლოს ღუმუქის ნაპიას მიწაზე ღრმა ხეობით“.

<sup>4</sup> ადრე, ამ საკითხზე მსჯელობისას (იხ. მრავალთავი IV, გვ. 233) ჩვენ, სამუშაოდ, მხედველობიდან გამოგვრჩა ეს მეტისმეტად თვალნათლივი ფაქტი.

<sup>5</sup> კ. ფალავა, მირზა ფათალი ახუნდოვი, თბ., 1968, გვ. 74.

<sup>6</sup> იხ. მრავალთავი, IV, 1975, გვ. 230—253.

3. ვრცელ რედაქციაში შეიმჩნევა აგრეთვე ცალკეული ფრაზების დაკლებების შემთხვევებიც:

მოკლე რედაქცია გრცელი რედაქცია  
القائل حق لكن الفعل حقيق والمسطور صدق لكن الفعل حقيق

„მოქმელი ქვეშაბრტეხას ამბობს, დაწერილიც სიმართლეა, მაგრამ მოქმედება სულელურია.“  
„მოქმელი ქვეშაბრტეხას ამბობს, მაგრამ მოქმედება სულელურია.“

4. არც თუ იშვიათია შესაბამისი ადგილების შემოკლებული ან გაგრცობილი თხრობის მაგალითები:

მოკლე რედაქცია გრცელი რედაქცია  
واى تنزيه لهما بين يدى ملكها بعد ما  
المرحوم بعد ذلك ايمپراطور الدولة القوية  
ذات العدد والعدد الرساخة بعروفا بعد ما  
صدرت منها هذه الشناعة والفضاحة

„რომელ გამოსწორებაზე [შეიძლება ლაპარაკი] მათი მეფის, განსვენებული ალექსანდრე მეორის—მრავალრიცხოვანი ჯარისა და საჭურგლის მქონე, ფესვმავარი, ძლიერი სახელმწიფოს იმპერატორის—წინაშე, იმის შემდეგ, რაც მისგან ეს სისაძაგლე და სიბინძურე გამოვლინდა.“  
„რომელ მის გამოსწორებაზე [შეიძლება ლაპარაკი] ამ მიწის მეფის წინაშე, მას შემდეგ, რაც მისგან ეს სამარცხვინო ღალატი გამოვლინდა.“

მოკლე რედაქციაში ნიკო ჭავჭავაძის ვრცელი დახასიათებაა მოცემული:

ثم فى سنة 1881 وهىنا الله تعالى حاكما على اطراف ونواحي داغستان غنرال سويت  
الپادشاه الاعظم كناز نكلای زرابوچ چوچواز مشهور فىنا بالجرئة و الفطنة  
والغيرة سخى باللطف والصلة الذى هو من اطيب عناصر امراء غورجستان يعلم احوال  
اهالينا بغاية ادراك و تمييز اسودهم من الابيض فلا نخاف الهلاك والكذورة بعد الان  
باوباش الانام

„შემდეგ, 1881 წელს, ალაშმა, მაღალიმც არს, დალესტნის ნაპიებზე და მხარეებზე მმართველად მოგვივლინა დიდი ფადიშაჰის სვიტის გენერალი კნიაზ ნიკოლაი ზურაბოვიჩ ჭავჭავაძე, ცნობილი ჩვენში სიმამაცით, გამჭრიახობით, შემართებით, სიკეთითა და სიუხვით წყალობასა და საჩუქრებში, რომელიც არის საუკეთესო წარმომადგენელი გურჯისტანის მბრძანებელთაგან, რომელმაც ძალიან კარგად იცის ჩვენი ხალხის მდგომარეობა და განარჩევს მათს ჯესა და კარგს. ამიერიდან აღარ გვეშინია განადგურებისა და არეულობისა ნაძირალების მხრიდან.“

ვრცელ რედაქციაში ყოველივე ეს გადმოცემულია შეკვეცილად ერთი ფრაზით:

فى سنة 1881 صار علينا حاكما غنرال ليت نانة نكلای زرابوچ چوچواز  
مشهور فىنا بكل وصف حميد

„1881 წელს ჩვენი მმართველი გახდა გენერალ-ლეიტენანტი კნიაზ ნიკოლაი ზურაბოვიჩ ჭავჭავაძე, ცნობილი ჩვენში ყველა საქები თვისებით.“

შემდეგ. მოკლე რედაქციის დასასრული მთლიანად წარმოადგენს ივანე დავითის ძე ორბელიანის დითირამბს. ვრცელ რედაქციაში ეს ადგილი მთლიანად ამოღებულია. სამაგიეროდ მსჯელობაა შარიათზე, პოლიტიკაზე, მოტანილია ვრცელი ისტორიული ექსკურსები. ხოლო ყოველივე ამას ახლავს მრავალი წიადსვლა, რის შედეგადაც ტექსტი გადატვირთულია მრავალი შეგონებითი და დიდაქტიური ხასიათის ფრაზეოლოგიით. აშკარად ჩანს, რომ ავტორს გულმოდგინედ დაუმუშავებია თავდაპირველი ვარიანტი ნარკვევისა.

ყველა ზემოჩამოთვლილი რედაქციული სხვაობის საილუსტრაციოდ კიდევ მრავლად შეიძლებოდა მაგალითების მოტანა, მაგრამ დავჯერდეთ ზემომოყვანილს<sup>7</sup>.

ახლა მოკლედ ნარკვევში მოხსენიებულ ქართველ სამხედრო მოღვაწეთა შესახებ. ესენი არიან ნიკო ჭავჭავაძე და ივანე ორბელიანი.

ნიკო ჭავჭავაძე დაიბადა 1830 წელს ყვარელში. 16 წლის ასაკიდან იგი უკვე სამხედრო სამსახურშია. ჯერ იყო ლეკთა თავდასხმებისაგან კახეთის დასაცავად შექმნილ კახეთის თავადაზნაურთა „დრუჟინაში“ ვოლონტერი. 1853—1856 წწ.-ში მონაწილეობს რუსეთ-ოსმალეთის ომში, ბამაკადიკლარის და ჩოლოქის ბრძოლებში. 1859 წლიდან დაღესტანშია დარღის ოლქის მმართველის მოადგილედ, შემდეგ ამავე ოლქის მმართველად. მან გაიარა სახელოვანი საბრძოლო გზა პორუჩიკრიდან გენერალ-ლეიტენანტამდე (1881 წ.). 1883 წლიდან დაღესტნის სამხედრო გუბერნატორია. აქტიური მონაწილეობა მიიღო 1877 წლის დაღესტან-ჩეჩნეთის აჯანყების ჩაქრობაში. ვ. პუტოს დახასიათებით, იგი იყო ჭკვიანი და რკინის ნებისყოფის ადმინისტრატორი<sup>8</sup>. თავისი ცხოვრების დიდ ნაწილი ნიკო ჭავჭავაძემ დაღესტანში გაატარა და უნდა აღინიშნოს, რომ მალალ სამხედრო-ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე მყოფმა მან დიდი სიყვარული და პატივისცემა დაიმსახურა იქაურ მოსახლეობაში. დღესაც მას ადგილობრივი მოზუცებულები ქებით იხსენიებენ. (რა თქმა უნდა, გადმოცემით აქვთ გაგონილი). გარდაიცვალა ნიკო ჭავჭავაძე 1897 წელს. დასაფლავებულია ყვარელში. უნდა აღინიშნოს, რომ ნ. ჭავჭავაძის ბრძანებითა და ინიციატივით გამოიცა ე. კოზუბსკის მიერ შედგენილი, ისტორიულ-ადმინისტრაციულ-სტატისტიკური ვრცელი ცნობარი დაღესტნის შესახებ<sup>9</sup>.

ივანე დავითის ძე ორბელიანი (იგივე ჯამბაკურ-ორბელიანი) ვაჟია ცნობილი მანანა ერისთავ-ორბელიანისა (1808—1870)<sup>10</sup>. 1859 წლიდან იგი შტაბს-კაპიტნის ჩინით კავკასიის არმიის მთავარსარდლის ა. ი. ბარიატინსკის ადიუ-

<sup>7</sup> რადგანაც ორივე რედაქციაში თხრობა ვარკვეულად გოლაძედ თითქმის ერთნაირია—გადმოცემულია ერთი და იგივე ფაქტობრივი მასალა, მოხსენიებულნი არიან ერთი და იგივე პირები, გეოგრაფიული პუნქტები და მისთ., რომელთაც ჩვენ თავის დროზე გაუუკეთეთ კომენტარები (იხ. ჩვენი წერილი მრავალთაგ IV-ში, გვ. 250—253), ამიტომ ზედმეტად ვცანით აქ მათი განმეორებითი კომენტირება.

<sup>8</sup> ვაზ. «Кавказ», 1897, № 66.

<sup>9</sup> იხ. Памятная книжка Дагестанской области, Темир-Хан-Шура, 1855, აქვე პირველ და მე-18 გვერდზე მოთავსებულია ნიკო ჭავჭავაძის პორტრეტი და მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები. ვრცლად ნიკო ჭავჭავაძის შესახებ იხ. შაშვე მეგრელიძის „ჩვენი სახელოვანი სამხედრო წინაპრები“, თბ., 1979, გვ. 80—84. ნიკო ჭავჭავაძე იხსენიება ვრიგოლ ორბელიანის წერილებში. (გრიგოლ ორბელიანი „გიჟ ნიკოდ“ იხსენიებს მას. იხ. მაგ., წერილების ტ. II, გვ. 58, 113.)

<sup>10</sup> ე. ვეიდენაუმიის მიერ შედგენილ კავკასიის მოღვაწეთა ბიბლიოგრაფიულ ლექსიკონში (დაცულია ქ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში) აღნიშნულია, რომ ივანე არას მანანას ძე — Мананович.

ტანტი<sup>11</sup>. 1881 წელს იმპერატორის ბრძანებით მას მიენიჭა გენერალ-მაიორის წოდება და დანიშნულ იქნა შუა დაღესტნის სამხედრო ხელისუფლად<sup>12</sup>. გარდა-იცვალა 1893 წლის 1 მარტს. დასაფლავებულია ქაშუეთის ეკლესიის გალავანში<sup>13</sup>. ივანეს ჰყავდა ძმა ალექსანდრე, რომელიც აგრეთვე მსახურობდა დაღესტანში, გრიგოლ ორბელიანთან. ორივე ძმა მრავალგზის იხსენიება გრიგოლ ორბელიანის წერილებში<sup>14</sup>.

## ს რ ა ბ უ ლ ი ტ ე მ ს ტ ი

سقوط داغستان و چچان بیراع آل عثمان فی سنة ۱۸۷۷

تصادمت الدولتان العلیتان روسیة وعثمانیة فی سنة ۱۸۷۷ فیما تراکمت غیوم البارود من الجانبین بكل مرمى ورام فارعدت الثانية وابرقت وطارت من طرفها صواعق واهنة کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتى اذا اتاه لم یجده شیئا فاحرقت بها من داغستان الفغلات وبقیت الالباب الخالصة للدولة الروسية وتطهرت من دنس المخالفة والقیام فاذا انقشعت السحابة الكثیفة المطبقة بین الدولتین جذبت زروع امانی هذه الاطراف وانقلبت دنائیر البدور التي وعد بها علیک حاجی الچچانی لمتابعه من قبل عثمانیة اوعیة ملئت بالبعور فلا چچانی فطر فی الغیظة یلتقطها ولا جبلی قلیل الوقود یستمد بها وصار احدهما یهودیا والاخر نصرانیا یتخابان قالت النصراری لیست الیهود علی شیء وقالت الیهود لیست النصراری علی شیء فکلاهما تغابنا وبالامانی والاحلام اقتتنا فی الله من المغترین لم تشرب ادمغتهم التفکر ولا عیونهم التبصر ولوقیل کان ذلك فی الکتاب مسطورا وکان امر الله قدرا مقدورا یجاب عنه القائل حق ومسطور صدق لکن الفعل حمق فالعقل المجرب لا یفتن بظل زائل والرحی لا یدور بلا ماء سائل ثم بشرر طار من نار چچانی احرقت ابعاض الدیار واطراف الفغار وتسرى ذلك السم فی الاعظم الوهان وصارت الارض ورده کالدھان فشرب اهالی کون یت کأما من اباریق الغباوة اولاً ثم اشربوا دلاء الشقاوة آخراً ولم یعتبر ذلك سائر الجبلیین وصاروا فی تلکم البصائر عمین فمشوا اثر القوم ولم ینتمھوا من سنة الغفلة والنوء وعبروا عن هذه القنطرة ونالوا الی صیر تلک الفضاحة فهلك الشارب وسلم متباعد المعتمر واحد عوض المسابقة فی الفضاء الشناعة اهالی قرية طلق منزل غنارال فیلدمارشل کناز برانتسکی المرحوم فاتح داغستان وچچان فی سنة ۱۸۵۹ فخان فرافورچیک مرتضی علی الطلقی اخو قبد محمد مضیف الکناز المذكور فی تلک السنه وبذلك غصت له مراحم الدولة الروسية فاستأصل جيش الروس عرفاتهم ودمر

<sup>11</sup> Кавказский календарь на 1859 год, გვ. 490. გრიგოლ ორბელიანი, წერილები, აკაკი გაწერელის რედაქციით, ტ. II, გვ. 378.

<sup>12</sup> Кавказ, 1881, № 37.

<sup>13</sup> გაზეთი „ივერიის“ 1893 წლის № 45-ში პირველ გვერდზე აღწერილია ივანე ორბელიანის დასაფლავების სურათი.

<sup>14</sup> იხ. გრ. ორბელიანის წერილები, ტ. I, 1936, ტ. II, 1937.

غنارل مايور كنانز نكسر الباقين بعد ذلك على قنطرة سلطية تسمى بقنطرة غيورغوسكى مست ويرارى اقوشه ولوشه فتحرك الان من بلدة تمرخان مشوره غنرال اديتانت كنانز ميلكوف بجيش كثيف مع القائد البطل فلكونيك تيراستورف رئيس الفلك الاول من ركبان داغستان وصاحبه حينئذ من شوره الى وطنى عمق وكان القلب يتحرق على اهلى الباقين بها والاقارب ايضا الذين انخدعوا وشربوا من عين الحماسة وقد كنت قبل ذلك با شهر علمت لفلكونيك وينرانسكى معين حاكم وسط داغستان فى ذلك الوقت بعض ما سمعته من الثقب وادركته يقينا من تقلبات وكدورات قرية ثغرل وما حوالها مصدر الفتنة والمخالفة اذ ذاك فلم يظهر منه اثر التامل والعلاج لاطفاء الفتنة ولم ينتبه من سنة الغفلة والنوم فى خصوص هذا الامر ولم يداو لمرراض داغستان لكونه لحستانيا فاذا اعينت الامور وانعكاسها يوما فيوما ركبت بغتة و توجهت خفية نحو شوراه فاذا بلغتها بينت الاحوال لمن فيها من المعارفين الذين لهم حظ وافر من قبل الدولة لكن لم نمهل للتامل فى هذا الامر حتى سرنا نحو المخالفين المغرورين فاذا اتهمنا قدام قرية زُدخار و نزلنا فى رحب دونها لاح لاهلها و الغمقين فيها مقدمات العطب والبوار واضرنا عليهم بالمدافع الكبار فلم يلبثوا قليلا الا وهربوا ورئيسهم روطمسدر عبد المجيد بيك المخنوق فى غيب ومتابعيه قد نكسوا على رؤسهم فذاقوا وبال امرهم و كانت عاقبة امرهم خسرا وتشجع فلكونيك حيداروف الدرويندى قدام بطليونه السمورى على تحصن اهل قرية كيربكره طائفة من ناحية غازى عمق ففتحها عنوة فانزموا من هنالك بعد تترس بعضهم ببعض فى عدة دقائق فقتل المخالفون واسروا وغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين ورجعوا عن الامر الذى ابرموا وبسج عناكبهم لم يغطوا ولم يتدفئوا فحسر هنالك المفسدون ثم فى اليوم القابل بعد تطهير القرية من الراكب والراجل خرجنا من ارضهم وولجنا ارض ناحية وطننا غازى عمق من فرجة الجبال الشواحق فتحها بايدي القدرة الالهية ونزلنا قدام قرية عمق وقبل ذلك وفد الى كنانز ميلكوف وفد منهم طائعين منقادين ومن الغبن الفاحش فى تجارتهم تائبين منيبين فويل لتربة هذه انخدعت باوباش قريتى طلق وثغرل وغرابهم الذى ليس له منقار ولا اظفار و اى تنزيه لها بين يدي ملكها الكساندر الثانى المرحوم بعد ذلك ايمبراطور الدولة القوية ذات العدد والعدد الراسخة بعروقها بعد ما صدرت منها هذه الشناعة والفضاحة وقد كانت قبل ذلك ناحية لم يطمسها انس لاشمويل ولا غيره فى عهد غنرال اديتانت كنانز ارغتنسكى دلغروكوف وكانت الدولة الروسية فضلتها على كثير من نواحيها بحرمه لاثقة لا سيما بالوية فائقة عليها علامة غيورغية لاجل اخلاصها للدولة الروسية وتقدمها فى الوغى والهيحاء ولم تلن هذه الناحية قبالت شمويل مدة دوام عداوته للدولة الروسية والان سقطت عن درجتها القديمة و عيون اهل المراتب لديها والبصيرة من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعلها وكانوا قبل ذلك روساء فصاروا رؤس من بكل خفيف من الجيران فاذا اشبع البيكان عبد المجيد وقتى على وكسيا ورتبا ورفعا عن منصبهما اللائق كدرا عينا صافيا شربا منها ولم تصف للباقيين حتى المحسنين اليهم مثلى ففدرا بين اهل هذه النواحي وانشد لهما شعر لقد ربيت جروا طول



دهري فلما صار كلبا عض رجلى فما اذنع ما صنعوا وما اوهن ما استشعروا من قتل  
اضافهم العزل والروساء عليهم المثل واى رجليه فى الانتقام من النازلين بساختهم وقتل  
عدة سلافة فى قلعهم واخراج زعم الموتى فى اظهرهم ورعى الرضيع اى حد السيف  
وسنان الرمح لقدهم والله لم يكن ذلك فى الدين والقتال به من المعجزة الغادين  
بل صار ذلك الفعل انضماما لحبل الامانة والوثوق وخاصة للمؤمنين لئلا ان هولاء  
كانوا قبل ذلك من اخلص الرعايا للبادشاه الاعظم والقائمين على الحدود قبالة اغذائه  
والقاعدين لهم كل مرصد ومع هذه الاحوال منهم حفص لهم البادشاه جناح الرحمة  
ولم يواخذ منهم الا القلائل من اهل التقصير والفتنة ان علموا ذلك واما الحاكم  
فكوثيك جمبر المقتول ظلما وعدوانا كان عادلا فى احكامه لكن مع خشونة كلام  
وحديده لسان لم يفهم طبائع القطر الوحشى كما ينبغي بل كان ينظر اليهم من قرح  
الاصابع ولم يسبب لذلك الا وثوقه بمقريه بمقريه من اهل قريتنا الغمقية وعدم التفاته  
ببقية اهالى الناحية ظنا منه ان باصلاحهم وتقريبهم اليه يصلح له سائر الرعية واجتهد  
قبل ذلك لاعاد لئى بظليون من القلعة الغمقية حين وقعت الكدورة بيمة وبين رئيسها  
فكوثيك لاشتك كتابها الى الحكام الكبار بان الناحية الغمقية تستغنى بدونهم قال الامر  
والعاقبة الى الضرورة منهم وحين تبين للمخالفين حلو القلعة من العسكر وسائر العدد  
الحربية تشجع به كل جبان وترس كل مروس واعان لمحبيهم على القلعة اشربة  
الخمار النصرانى مسس مرزابوف ورخصته الامام القوروى لها ايام الصيام وهذا بعض  
من اسباب هيجان الفتنة واما الباعث الى اخفاء العداوة للحاكم من جهة قسى على بيك  
وتابعه كونه لا يفهم لسان الناحية ولو من جهة ما ولا يفهم شرحه الباقي بكتبه  
فى الوطن وسعيه بالتميمة بينهما ناقلا الى بعضه من بعض ما لا يحظر ببال ووثوقه  
بكل ما القى فى صماخيه بلا ادراك وتامل عميق ولو كان يقلع الامور المنوطة به  
فى حق الناحية الموكولة اليه من عروقها بالتامل التام واستعمال الاخلاق الحميدة  
كالحلم والملاطفة فى مجالها اللاتفة بين الوحشيين لما لاقى الفضاضة والتعنة منهم كما  
لا يخفى ذلك على ذى لب وبعد اطفاء فتنة هذه الناحية توجه كزاز ميلكوف نحو  
تغرل فاذا نزلنا بواد دونها ابتداء اهلبا مقدمات القيام على المخالفة فاحرقوا اربابهم  
الكائنة حوالى القرية بجميع ما فيها من اكداش الحبوب والعلف والمتاين لئلا ننتفع  
بها مثلا وغفلوا عن كون المسافر لا يخرج الا بزاد وفى اليوم الذى فتح الطريق  
عليهم بوجها على جبل قدام القرية وتحصن اهلبا المهاربون اليها الا بعضا منهم فى  
قلعة بنوها بيننا وبين القرية فابتداء عساكرنا اضرام النار بالمداقع على القلعة من جهتين  
فجعلت كان لم تكن الى وقت عصر ذلك اليوم ثم هجم السلاطيت عليهم وقتل منهم  
هنالك من قتل وانفتك الى القرية بعض المهاربين وجاء الباقون فى اليوم الثانى الى  
كزاز ميلكوف طائعين وحمل الحاج عبد الرحمن المرحوم الان والد امامهم حاجى  
محمد الى عساكرنا على سلم خشب لصفقه على المسى فاذا اقيم بين يدي كزاز  
ميلكوف انكر الشيخ المذكور على انفاقه مع المخالفين وقبل ذلك تسبب لابتداء الفتنة  
واقامة ولده اماما المعنوق فى غيب بعد ذلك بانطلاق سيف شمويل عليه فترسه كزاز

ميلكوف اذا وجده شيخا هما سلب فهمه وعقله واعتقل لسانه ثم بامر جديد منه في قلعة غنب اخذ بعض المقصرين وغربوا في روسية وبقى منهم ابعاض بحيل شتى هذا ثم في سنة ١٨٨١ وهبنا الله تعالى حاكما على اطراف ونواحي داغستان غنرال سويت الپادشاه الاعظم كناز نكالای زرابوچ جوچوواز مشهور فينا بالجرئة والفتنة والغيرة سخى باللطف والاصله الذي هو من اطيب عناصر امرآء غورجستان يعلم احوال اهالينا بغاية ادراك و تمييز اسودهم من الالبيض فلا نخاف الهلاك والكدورة بعد الان بابو باش الانام فمنذ ما صار حاكما علينا مدة سنتين طابت فينا السياسة وانتظمت امور الرعايا والمحاكم والحكام وتيقنوا ان لا اعواج في قبضته وتحت نظره وانه لا يخفى عليه احوالاتهم لما انهم نصب عينيه في جميع الاحيان وهم بذلك في يقظة دائما من الغفلة والنزلة لا سيما اهالي ناحية غازي غمق الذين يبصرون النقطة السوداء التي تلوثوا بها للدولة الروسية فيخرجلون بذلك كلما وقع عليها بصرهم وقيل ذلك كانت السنة ١٨٧٧ رمت بقدر رباني شهابا ثاقبا من جوزاء قبيلة كناز اربليانوف التي لها ارتفاع ظاهر بين عشائر الامراء الى شرقي وسط داغستان على مردة شياطينها فاحرقها واشرق اعمار الباقين من بررتها المطيعين للدولة بشعاع باهر الى هذه السنة ١٨٨٢ ولا تنسى سرادق صحخور جبل غنب رفعة ذلك العمامى التي كانت تشرق اهلهما فالنهر الاسود الذي يصب من تحت سرادق غنب كان ماء للعطاش والان تحول صبه الى ما العيون فلا ندرى الان هل الذي نشرب عيون الماء او ماء عيوننا خلقك ايها العالي اون دويدوچ كناز اربليانوف وايا ما كان من الامرين لك منزل لا ينهدم في احداق عيون وسط داغستان وافئدتهم لم تلق غيرك انسانا نلوذ به ولا برحت لعين الدهر انسانا فكنت لنا عنقود الجحان وذستور الجحان الذي البس على كثير منا الحلة الخضراء بعد ما خلعا برد شوم المشومين في شتاء السنة ١٨٧٧ الجدبا فصرتم حينئذ وليمة للخدما المطيعين للدولة ووخيمة للمخالقين فعلى ذلك خلفكم نبكى واثار بركم ومفاخركم الباقية فينا تبكى فمن غراس نعمكم وتنعم وبفراقكم نتحسر سقتنا نائبات الدهر كاسا مريرا من اباريق الفراق فالله بوصلكم الى جميع الاوطار ويشرق عمركم بين الاعداد ويرقيكم الى اقصى الزحل واتقد بركم واسمكم فينا اتقاد المريخ هذا في اول يوم من غنوار سنة ١٨٨٣  
سيد عبد الرحمن الحسينى الداغستانى

თარგმანნი

დაღესტნისა და ჩიჩნეთის დაცემა ოსმალთა წაქეზებით 1877 წელს

ერთმანეთს შეება ორი დიდი სახელმწიფო — რუსეთი და ოსმალეთი 1877 წელს. ამის გამო შეჯგუფდნენ დენთის ღრუბლები ორივე მხრიდან ყველასთან, ვისაც ესროლეს და ვინც ესროლა. იჭეკა ოსმალეთმა, გაიელვა და გავარდა მისი მხრიდან ელვის სუსტი ნაპერწკლები, მსგავსად მირადებისა ვაკე ად-

ვილას, რომელიც მწყურვალს შეიძლება წყალი ეგონოს, ხოლო როცა მიუახლოვდება მას, არაფერი არ დახვდება. გადაიწვა ამ მეხით დალესტინის **الغلات**<sup>15</sup>. მაგრამ დარჩნენ გულწრფელი გულები რუსეთის სახელმწიფოსადმი და განიწმინდა დალესტანი დანაშაულის სიბინძურისა და ამბოხისაგან. და აი, გაიფანტნენ ხშირი ღრუბლები, ჩამოწოლილი ამ ორ სახელმწიფოს შორის. [მაგრამ მაინც] გახმა ბალახი ამ მხარეთა უშიშროებისა და დინარებიანი ქისები, რომლებსაც შეჰპირდა ალიბეგ ჰაჯი ჩეჩნელი თავის მიმდევრებს ოსმალთა მხრიდან, იქცნენ ნაკელით სავსე ჩანთებად. [ეს დინარები] არ უსესხია არც ჩეჩენს, ტყეში მცხოვრებს, და არც მცირე საწვავის მქონე მთიელს გაუწვდია ხელი მის სათხოვნელად. და [თითქოს] გახდა ერთ-ერთი ამ ორთავანი ებრაელი, ხოლო მეორე — ქრისტიანი, რომლებიც ერთმანეთს ატყუებდნენ: ქრისტიანები ამბობდნენ, რომ ებრაელები არაფრის მაქნისები არიან, ხოლო ებრაელები ამბობდნენ, რომ ქრისტიანები არიან არაფრის მაქნისები. ორივენი ატყუებენ ერთმანეთს და იმედით და ოცნებებით არიან მოხიბლულნი. ვფიცავ ალაჰს, [ისინი] ორივენი მოტყუებულნი არიან. მათი ტვინი არ დასწაფებია ფიქრსა და არც მათი თვალები — ჭკრეტას. და თუ ნათქვამია, [რომ] ეს დაწერილია წიგნში (=ყურანში — ნ. ყ.) და ალაჰის საქმე წინასწარგანსაზღვრულია[ო], ამაზე უნდა მიეგოს: მთქმელიც მართალია და დაწერილიც ნამდვილი, მაგრამ საქციელი უგუნურია. გონიერი [კაცი], შეცდენილი, არ მოიხიბლება ხანმოკლე მფარველობით, მაშინ, როცა ხვიშირიც არ ბრუნავს მდინარი წყლის გარეშე. შემდეგ, ნაპერწკლებით, რომლებიც ჩეჩენის ცეცხლიდან გავარდა, დაიწვა ნაწილი სახლებისა და ხრიოკი ველები. ამ უხამმა შეაღწია ყველაზე სუსტებში და მიწა იქცა წითელი ტარსიკონის მსგავს ვარდებად. გუნბეთის მცხოვრებლებმა თავდაპირველად შესვეს თასი გონებაჩლუნგობის დოქებიდან. ბოლოს კი გამოსცალეს უბედურების სათლები. ხოლო დანარჩენმა მთიელებმა ვერ გაითვალისწინეს ეს და სიბეცე გამოიჩინეს, გაჰყვნენ ამ ხალხის კვალს ისე, რომ არ გამოფხიზლებულან გულგრილობისა და ძილისაგან. გადავიდნენ ამ ხიდს და მეტისმეტად შეირცხვინეს თავი. შედეგად დაიღუპა მსმელი, ხოლო გადარჩა გამოცდილი [კაცი], რომელმაც შორს დაიჭირა თავი [ამ საქმისაგან]. სისაძაგლის ჩადენაში წინ გაუსწრეს სხვებს აულ ტილიტლის მცხოვრებლებმა, [ტილიტლისა, რომელიც იყო] 1859 წელს ჩეჩენეთისა და დალესტინის დამპყრობელის, განსვენებული გენერალ-ფელდმარშლის კნიაზ ბარიათინსკის ადგილსამყოფელი. ღალატი ჩაიდინა პრაპორშნიკმა მურთაზ ალი ტილიტელმა — ძმამ კიბიდ მუჰამადისა, მოხსენიებული კნიაზის მასპინძლისა იმ წელს. ამიტომაც ყელზე დაადგა მას რუსეთის სახელმწიფოს წყალობანი. რუსის ჯარმა ამოძირკვა მათი [ბოროტების] ფესვები. დანარჩენები ამის შემდეგ გენერალ-მაიორმა კნიაზ ნაკაშიძემ გაულიტა სალტის ხიდზე, რომელსაც ეწოდება „გეორგიევსკი მოსტი“, და აკუშისა და ლევაშის ველებზე. ქალაქ თემირხანშურიდან დაიძრა ახლა გენერალ-ლეიტენანტი კნიაზ მელიქოვი დიდძალი ჯარით დალესტინის პირველი ცხენოსანი პოლკის უფროსთან მამაც მეთაურ ტერ-ასატუროვთან ერთად. მე მაშინ თან ვახლდი მელიქოვს, ჩემი სამშობლოსაკენ — ღუმუქისაკენ მიმავალს. და გული მეწვოდა ჩემი ხალხის გამო, რომელიც იქ დარჩა, და ჩემი ახლობლების გამო აგრეთვე, რომლებიც მოტყუებდნენ და დაეწაფნენ უმეტრების წყაროს. ამის წინ რამდენიმე თვით ადრე პოლკოვნიკ ვოინო-ორანსკის, შუა დალესტინის მმართველის თანაშემწეს იმ დროს, ვაცნობე ზოგი რამ, რაც შევიტყვე სანდო პირთაგან. მე მას გადავეცი სარწმუნო [ამბავი] — არეულ-

<sup>15</sup> ჩვენთვის სიტყვა გაურკვეველია.

დარეულობა აულ სულრათლისა და იმისა, რაც მის ირგვლივ — ამბოხებისა და წინააღმდეგობის წყაროსი იმ დროისათვის. მაგრამ მისგან არ გამოვლენილა ნიშანი მოფიქრებისა და არც რაიმე საშუალება ამ ამბოხების ჩასაქრობად, და არც გამოფხიზლებულა უდარდლობის რულისა და ძილისაგან ამ საქმის მიმართ. მან არ უმკურნალა დაღესტნის სნეულებს, რადგან იგი იყო პოლონელი. როდესაც შევხედე ამ საქმეებს და მის ყოველდღიურ შედეგებს, სასწრაფოდ მოვაჯექი ცხენს და გავწიე შურასკენ მალულად. როცა მივალწიე მას, განვუმარტე იქ მყოფთ ცნობილ პირთაგან, რომელნიც დიდად წარმატებულნი არიან სახელმწიფოს (= რუსეთის — ნ. ყ.) მხრიდან. მაგრამ არ დავგინახებია ამ საკითხის შესახებ მოსაფიქრებლად, რადგან გავეშურეთ მოტყუებული აჯანყებულებისაკენ. როდესაც მივალწიეთ აულ წუდახარის მისადგომებს და დავბანაკდით მის ქვევით გაშლილ ველზე, აშკარა გახდა წუდახარის მცხოვრებლებისა და იქ მყოფ ღუმუქელთათვის დაღუპვისა და განადგურების წინაშე დგომა, მაშინ როცა ჩვენ მათ დავუშინეთ ცეცხლი დიდი ზარბაზნებიდან. არ გაუვლია მცირე ხანს, რომ ისინი უკუიქცნენ. მათი მეთაური იყო როტმისტრი აბდ ალ-მაჯიდ ბეგი, რომელიც შემდეგ ღუნიბში ჩამოახრჩვეს. ხოლო მისი მიმდევრები კვლავ ძველებურად ჯიუტობდნენ<sup>16</sup>. შემდეგ მათ იწვნიეს თავიანთი საქმის დამღუპველობა, მაშინ როცა ამ საქმის შედეგიც დაღუპვა იყო.

პოლკოვნიკი ჰაიდაროვ-დერბენდელი მამაცურად გაუძღვა წინ სამურის ბატალიონს აულ გ-რ-ბ-გ-რ-ში გამაგრებულ მცხოვრებთა წინააღმდეგ, რომელიც შედის ღაზი-ღუმუქის ნაპიაში, და დაიპყრო იგი ძალით. რამდენიმე წუთში ისინი (= გ-რ-ბ-გ-რ-ელები — ნ. ყ) უკუიქცნენ იქიდან ერთმანეთს ამოფარებულნი. დახოცილი, ტყვედქმნილ და ძლეულ იქნენ იქ [მეამბოხენი] და დამორჩილდნენ, ხელი აიღეს რა თავიანთ განზრახვაზე. თავისი ობობების ქსელით ვერც იქნენ დაცულნი და ვერც გათბნენ და დამარცხდნენ იქ აჯანყებულები.

შემდეგ, მეორე დღეს, აულის ცხენოსანთა და ქვეითთაგან გაწმენდის შემდეგ, გავედით მათი მიწიდან და შევალწიეთ ჩვენი სამშობლოს ღაზი-ღუმუქის ნაპიას მიწაზე ღრმა ხეობით, რომელიც გახსნილია ღვთიური ძალის ხელით, და დავბანაკდით აულ ღუმუქის პირდაპირ. ამაზე ადრე კნიაზ მელიქოვთან მივიდა დებუტაცია, რომელთაგან იყვნენ მორჩილნი და დანებებულნი, და მომნანიებელნი თავიანთ ვაჭრობაში დაშვებული უხეში უსამართლობისა.

ვაი ამ მიწას, რომელიც მოტყუებულია ორი აულის-ტილიტლისა და სულრათლის ნაძირალებისა და მათი ყვავის მიერ, რომელსაც არა აქვს არც ნისკარტი და არც ბრჭყალები. მის გამოსწორებაზე განა [შეიძლება ლაპარაკი] მათი მეფის, განსვენებული ალექსანდრე მეორის — მრავალრიცხოვანი ჯარისა და საჭურვლის მქონე, ფესვმაგარი, ძლიერი სახელმწიფოს იმპერატორის — წინაშე, მას შემდეგ, რაც ამ მიწისაგან ეს სისაძაგლე და სიბინძურე გამოვლინდა. ამაზე ადრე ეს იყო მხარე, რომელიც კაციშვილს არ აუოხრებია, არც შამუილს და არც სხვა ვისმეს გენერალ-ადიუტანტ კნიაზ არღუთინსკი-დოლოგორუკოვის დროს. რუსეთის სახელმწიფოს გამორჩეული ჰყავდა იგი თავის მრავალრიცხოვან ნაპიათა შორის შესაფერისი პატივით, სახელდობრ, განსაკუთრებული დროშებით, რომლებზედაც [წმ]. გიორგის ნიშანია, მისი გულწრფელი დამოკიდებულების გამო რუსეთის სახელმწიფოს მიმართ და იმის გამო, რომ იგი პირველი იყო ბრძოლასა და შეტაკებაში და არც ყოფილა ეს ნაპია შამუილის მხარეზე მისი მტრობის მანძილზე რუსეთის სახელმწიფოსთან. ახლა კი ჩამო-

<sup>16</sup> ყურანი, 21, 66; Коран, М., 1963; გვ. 238, 565.

ქვეითდა იგი თავისი ძველი ღირსებიდან, თუმცა რუსეთის სახელმწიფოს წინაშე ღირსეული იყო და წარჩინებული. ვინც სიკეთეს სჩადის, ის თავის თავს არგებს, ხოლო ვინც ცუდს სჩადის, იგი თავის თავს ვნებს. ისინი წინათ მეთაურები იყვნენ, ახლა კი ხელქვეითები გახდნენ ყოველი ქაარფშუტა მეზობლის.

როდესაც დანაყრდა ეს ორი ბეგი აბდ ალ-მაჯიდი და ფათა ალი, შეიმოსნენ, განწესდნენ და ამოდლდნენ თავიანთი შესაფერი პოსტებიდან, ამდღვრიეს ანკარა წყარო, რომლიდანაც სვამდნენ. არც დანარჩენებისათვის — ჩემს მსგავსად რუსეთისადმი კეთილადგანწყობილებისათვის — ყოფილა იგი ანკარა. ორივენი ვერაგულად მოიქცნენ ამ მხარეთა ხალხებს შორის. მათზეა შეთხზული ლექსი: „მე ვზრდიდი ლეკვს ჩემი ცხოვრების მანძილზე, და როცა ძალი გახდა, ფეხზე მიკბინა“, რა ამაზრზენია ის, რაც მათ ჩაიდინეს და როგორ არაფერი განუცდიათ მათ თავიანთი უიარაღო სტუმრებისა და მათი სამაგალითო მეთაურების მოკვლით. რა ვაჟაკობაა შურისძიება თავიანთ ეზოებში დაბანაკებულებზე? ანდა ამდენი სალდათის ამოხოცვა თავიანთ ციხე-სიმაგრეში?! ან მკვდრების ძვლების გაზიდვა თავიანთ ზურგში, ძუძუთა ბავშვების მახვილის პირზე გადადება და შუბის წვერებზე მათი წამოგება? ვფიცავ ალაჰს, ეს არ წერია [ჩვენს სარწმუნოებაში]. და თუ ვინმე ამას ამბობს, იგი ჭკუანაკლული მოლაღატაა. პირიქით, ეს მოქმედება იქცა ერთგულებისა და ნდობის თოკის გაწყვეტად, განსაკუთრებით ღუმუქელთათვის, რადგან ჭეშმარიტად მანამდე ესენი იყვნენ დიდი ფადიშაჰის უგულწრფელესი სამწყსოთავანნი, მისი მტრების პირისპირ საზღვრებზე მდგომნი და ყოველ საფარში მტრებს ჩასაფრებულნი. ამ ვარემოებათა გამო გადააფარა მათ ფადიშაჰმა წყალობის ფრთები და დასაჯა მხოლოდ მცირენი ურჩთა და აჯანყებულთაგან, თუ მიხვდნენ ამას.

რაც შეეხება მმართველს, პოლკოვნიკ ჩემბერს, მოკლულს ვერაგულად და მტრულად, სამართლიანი იყო თავის მმართველობაში, თუმცა უხეში იყო საუბარში და ტლანქი იყო ენით. არ ესმოდა ველური ქვეყნის ბუნება ისე, როგორც ჯერ არს. პირიქით, იგი თვალს ხუჭავდა, ვითომც ვერ ამჩნევდა. თუმცა საამისოდ საბაბს არ იძლეოდნენ მასთან დაახლოვებული სანდო პირები აულ ღუმუქის მკვიდრთაგან. იგი უყურადღებო იყო დანარჩენ ღუმუქელთა მიმართაც. ჩვენ ვფიქრობთ მის შესახებ, რომ მათი ხელშეწყობით და მათი დაახლოვებით მასთან, გამოსწორდებოდა დანარჩენი სამწყსოს საქმეც, ამაზე ადრე იგი შეეცადა „ლინინი“ ბატალიონი გაეყვანა ღუმუქის ციხიდან, როდესაც ჩამოვარდა უთანხმოება მასსა და ბატალიონის უფროსს პოლკოვნიკ ლაშენკოს შორის, მისწერა რა უფროსებს, რომ ღუმუქის ნაჰიას არ სჭირდება ბატალიონი. საქმეც და შედეგმაც აჩვენა, რომ ისინი აუცილებელნი იყვნენ. როცა დარწმუნდნენ მეამბოხენი, რომ ციხე დაცარიელდა ლაშქრისა და საომარი საჭურვლისაგან, გამხნევდა ყოველი ჯაბანი და გაუფროსდა ყოველი ხელქვეითი. აჯანყებულებს ციხეზე [იერიშის მიტანაში] ხელი შეუწყო ქრისტიანი სირაჯის მასის მირზოევის სასმელმა, მაშინ როცა მისი დაღვევა ნებადართული იყო სულურელი იმამის მიერ [მხოლოდ] ხსნილობის დღეებში. ესეც იყო ერთ-ერთი საბაბი აჯანყების გაღვივებისა.

რაც შეეხება ფათა ალი ბეგისა და მის მიმდევართა მხრიდან ჩემბერისადმი ფარული მტრობის მიზეზს, ის იყო, რომ მას არ ესმოდა არც ამ მხარის ენა და არც სხვა რომელიმე მხარისა. არც მისი ესმოდათ. მისი თარჯიმანი, რომელიც ნოტყუებით დარჩა სამშობლოში და აღვივებდა მათ ორს შორის ცილისწამებას, გადასცემდა ერთსაც და მეორესაც ზოგიერთ ისეთ რასმე, რაც აზრადაც არ მოსვლია [ჩემბერს]. ესეც იჯერებდა ყველაფერს, რაც ყურში მოხვდებო-

და, [ისე, რომ] არ ჩაწვდებოდა და არ გაიაზრებდა ღრმად. რომ მას ამოეძი-  
კვა ძირფესვიანად მასზე დამოკიდებული ის საქმეები, რომლებიც მის მხარეს  
ეხება, მოეჭირებულად და საქმეები თვისებების გამოყენებით როგორცაა კეთილ-  
გონიერება და კეთილი მოაპრობა ველურთა მიმართ, იგი ნამდვილად არ შეხვ-  
დებოდა სიუხეშესა და სიტლანქეს მათგან, ისე როგორც ეს ცნობილია გონი-  
ერთათვის.

ამ მხარეში ამბოხების ჩაქრობის შემდეგ კნიაზ მელიქოვი გაემართა სულ-  
რათლისაკენ. და როდესაც დაებანაკდით მის ქვევით მდებარე ხევში, დაიწყო  
სულრათლის მოსახლეობამ წინააღმდეგობის გაწევა. მათ გადაწვეს აულის ირ-  
გვლივ მდებარე ადგილები ყველაფრით, რაც იქ იყო — ხორბლის ზვინებით,  
თივითა და ჩალით, რათა ჩვენ არ გვესარგებლა მათით. მაგრამ მათ მხედვე-  
ლობიდან გამორჩათ, რომ მოგზაური არ წავა [სამოგზაუროდ] პროვიანტის გა-  
რეშე.

იმ დღეს, როცა გზა ხსნილი იყო მათკენ, ჩვენ გავემართეთ მთისკენ, რო-  
მელიც აულის პირდაპირ არის. ამ აულის ხალხი და მისკენ ლტოლვილები, ზო-  
გიერთების გარდა, გამაგრდნენ ციხეში, რომელიც ააშენეს ჩვენსა და აულს  
შორის. ჩვენმა ჯარებმა დაიწყეს ციხისათვის ცეცხლის დაშენა ზარბაზნებიდან  
ორივე მხრიდან, ისე რომ დაინგრა იმ დღის საღამომდე. შემდეგ შეუტყეს მათ  
საღდათებმა. მათგან იქ ბევრნი დაიხოცნენ. ხოლო ზოგიერთმა ლტოლვილმა  
თავი შეაფარა აულს.

მეორე დღეს დანარჩენები გამოცხადდნენ კნიაზ მელიქოვთან მორჩილნი.  
მოყვანილ იქნა ჩვენს ბანაკში აწ განსვენებული ჰაჯი აბდ არ-რაჰმანი, მათი  
იმამის ჰაჯი მუჰამადის მამა, ხის კიბით, იმის გამო, რომ სიარული არ შეეძლო.  
როდესაც დააყენეს იგი კნიაზ მელიქოვის წინაშე, მოხსენიებულმა შეიხმა უარ-  
პყო თავისი კავშირი აჯანყებულებთან, მაშინ როცა ამის წინ თვით იყო საბა-  
ზი აჯანყების დაწყებისა და თავისი შვილის იმამად დაყენებისა, რომელსაც  
წამულის ხმალი შემოართყა წელზე და რომელიც შემდგომ ამისა ლუნიბში  
იქნა ჩამოხრჩობილი. როცა ნახა კნიაზ მელიქოვმა იგი უძღური მოხუცი, რო-  
მელსაც ჭკუა და გონება გამოჰლეოდა და ენაც წართმეოდა, დატოვა იგი [დაუს-  
ჯელად]. შემდეგ მელიქოვის ახალი ბრძანებით, რომელიც მან ლუნიბის ცი-  
ხეში გასცა, დაიჭირეს ზოგი დამნაშავე და გადაასახლეს რუსეთში. მხოლოდ ზო-  
გიერთი მათგანი დარჩა [იქ] სხვადასხვა ეშმაკობით. ეს [ასეა].

შემდეგ, 1881 წელს ალაჰმა, მაღალიმც არს, მოგვივლინა მმართველად და-  
ლესტინის ნაპიებზე და მხარეებზე დიდი ფადიშაჰის სვიტის გენერალი კნიაზ  
ნიკოლაი ზურაბოვიჩი ჭავჭავაძე, ცნობილი ჩვენში სიმამაცით, გამჭრიახობით,  
შემართებით, სიკეთითა და სიუხვით, — საუკეთესო წარმომადგენელი გურ-  
ჯისტანის მბრძანებელთაგან, რომელმაც ძირფესვიანად იცოდა ჩვენი ხალხის  
მდგომარეობა და განარჩევდა მათს ავსა და კარგს. ჩვენ ამიერიდან აღარ გვე-  
შინია განადგურებისა და არეულობისა ხალხის ბრბოსაგან. რა დროიდანაც იგი  
ჩვენი მმართველი გახდა, ორი წლის მანძილზე, გამოსწორდა ჩვენში პოლიტი-  
კა. მოწესრიგდა საქმეები სამწყსოთა, სასამართლოებისა და მოსამართლეთა და  
დარწმუნებული იყავით, რომ მრუდედ არ მიდის საქმე მის სამფლობელოში  
მისი მხედველობის ქვეშ. მისთვის არ არის უცნობი ხალხის მდგომარეობა, რად-  
გან ისინი ყოველ დროს მისი მხედველობის არეში არიან. ამის გამო ისინიც  
ფხიზლად არიან, რომ არ ჩაიდინონ შეცდომა და დანაშაული, განსაკუთრებით  
ლაზილუმუქის ხალხმა, რომლებიც გამოიყურებიან როგორც შავი ლაქა, რო-

მელიც მიაცხეს მათ რუსეთის სახელმწიფოს. და მათ რცხენიათ ამიტომ ყოველთვის, როცა მათი მზერა რუსეთს მოხვდება.

ამაზე ადრე 1877 წელმა ღვთიური ძალის განგებით გაისროლა მეტეორი, რომელიც გავარდა კნიაზ ორბელიანოვის ტომის თანავარსკვლავეთიდან. ეს ტომი აშკარად ამაღლებულია მბრძანებელთა შორის შუა დაღესტნის აღმოსავლეთში და მიმართულია დაღესტნის მეამბოხე დემონების წინააღმდეგ. ამ მეტეორმა დასწვა ისინი. სამაგიეროდ დანარჩენთა ცხოვრება [რუსეთის] სახელმწიფოს მორჩილთაგან გაასხივოსნა ბრწყინვალე სხივებით ამ 1882 წლისათვის. არ დაივიწყებენ ღუნების მთის კლდოვანი ნაპირები ამ მფარველის მაღალ მდგომარეობას, რომლითაც ასხივოსნებს იგი მის ხალხს. შავი მდინარე, რომელიც გამოდის ღუნების ქვემოდან, იყო წყალი მწყურვალთათვის. ახლა შეიცვალა მისი მდინარება და იგი იქცა ცრემლებად. და ჩვენ არ ვიცით ახლა, იმას, რასაც ვსვამთ, წყლის წყაროებია, თუ ჩვენი ცრემლებია შენს მერე, ო, თქვენო კეთილშობილებავ, ივან დავიდოვიჩ კნიაზ ორბელიანოვ! რომელიც არ უნდა იყოს ამ ორი მდგომარეობიდან, [სულერთია] შენა გაქვს საყუდელი, რომელიც არ მოისპობა შუა დაღესტნის სულსა და გულში. ჩვენ არ შეგვხვდებივართ შენს გარდა ადამიანს, რომელთანაც გვეპოვოს თავშესაფარი. შენ არ მიგიყენებია წყენა არავისთვის. შენა ხარ ჩვენთვის სამოთხის მტევნები და სულის მომწესრიგებელი. თქვენა ხართ გაზაფხული, რომელიც შემოსავს მრავალს ჩვენგან მწვანე სამოსლით მას შემდეგ, რაც ეს სამოსელი გავგხადა საბედისწერო უბედურების სიცივემ 1877 წლის უნაყოფო ზამთარში. თქვენ მაშინ იქეციით ღზინად სახელმწიფოს (=რუსეთის, — ნ. ყ.) მორჩილ მსახურთათვის, ხოლო მოწინააღმდეგეთათვის — საფრთხედ. ამიტომაც მოგტირით თქვენ. კვალი თქვენი სიკეთისა და ღირსებისა, რომელიც ჩვენშია დარჩენილი, [ავრთვე] ტირის. თქვენი წყალობის ნერგებით ვტკბებით, ხოლო თქვენი განშორებით დამწუხრებულნი ვართ. დავგაღვივინა ამ დროის ბედუქუღმართობამ სიმწრის თასი განშორების სურებიდან. ალაჰიმც შეგისრულებთ თქვენ ყველა სურვილს და გაასხივოსნებს თქვენს ცხოვრებას [სხვების] ცხოვრებებს შორის, და აღვამაღლებთ თქვენ ზუალის საფეხურამდე. თქვენი სიქველე და თქვენი სახელი კაშკაშებს ჩვენში მარხის სიკაშკაშით. ეს [ასეა]. დაიწერა იანვრის თვის პირველ დღეს 1883 წელს.

საიდ აბდ არ-რაჰმან ალ-ჰუსაინი ად-დაღისტანი.

Н. Г. КАНЧАВЕЛИ

НОВАЯ РЕДАКЦИЯ СОЧИНЕНИЯ АБД АР-РАХМАНА  
КАЗИКУМУХСКОГО «ПАДЕНИЕ ДАГЕСТАНА И ЧЕЧНИ...»

Резюме

Публикуется новая редакция сочинения Абд ар-Рахмана Казикумухского «Падение Дагестана и Чечни вследствие подстрекательства османов в 1877 году», содержащего сведения о восстании горцев в 1877 году (рукопись хранится в ЦГИА Грузии, ф. № 1087, оп. № 2, д. № 203, лл. 1—15). Данный список, датируемый 1883-им годом, яв-

ляется краткой редакцией. Пространная же редакция того же произведения, датируемая 1884-ым годом, хранится в Институте рукописей им. К. С. Кекелидзе АН ГССР (Ar1—193). В настоящей статье приводятся арабский текст краткой редакции с грузинским переводом, а также представлен краткий обзор редакционных расхождений краткого и пространного списков данного сочинения.



М. А. УСМАНОВ.

ЖАЛОВАННЫЕ АКТЫ ДЖУЧИЕВА УЛУСА XIV—XVI вв.

Казань, 1979, с. 318, Издательство Казанского университета

Ярлыки золотоордынских и крымских ханов привлекали внимание специалистов с 20-х г. XIX века. С изучением ярлыков связаны имена таких ученых, как И. Хаммер, Я. О. Ярцов, В. В. Григорьев, И. Н. Березин, В. В. Радлов, Б. Шпулер, А. Ю. Якубовский, А. Н. Самойлович, С. Г. Вахидов, В. Д. Смирнов, С. Е. Малов, а также М. Г. Сафаргалиев, Г. А. Федоров-Давидов, Ш. Ф. Мухамедьяров, А. П. Григорьев и др. Однако предметом всестороннего, комплексного изучения они стали впервые. Книгу М. А. Усманова «Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI вв.» можно считать этапным трудом в ярлыковедении.

Работа базируется на 61 ярлыке, из них самим автором в древлехранилищах СССР выявлены 23 ярлыка, которые впервые вводятся им в научный оборот. (До М. А. Усманова в оригинале и переводе были опубликованы лишь 8, в оригинале с приблизительным переводом 7, в устаревших переводах 18 документов). Автор, четко определив круг исследуемого материала, выбрал жалованные ярлыки, учитывая географический ареал, хронологические рамки и язык.

Золотая Орда, в рецензируемой книге — «Джучиев Улус», возникла в XIII столетии, с конца XIV столетия начинается распад империи, и в XV веке возникают Большая Орда, Крымское, Казанское, Астраханское и другие ханства. Таким образом, у автора под «Джучиевым Улусом» объединена вся территория империи Бату, Тохтамыша и отколовшихся от них ханств. Все они, несмотря на этническую неравнозначность, продолжали традиции Джучиева Улуса. В актах в виде реликтов сохранились традиционные элементы. В середине XVI века пали Казанское и Астраханское ханства, а в Крыму установился турецкий протекторат, где со второй половины XVI в. официальное делопроизводство подверглось «осмонизации». Ввиду того, что ярлыки XIII в. не дошли до нас, объектом изучения стали тюрко-татарские жалованные ярлыки XIV—XVI вв., сохранившиеся на языке оригинала (как в подлинниках, так и в копиях). Переводы же привлечены с целью уточнения отдельных формул, оборотов или терминов.

М. А. Усманов установил соотношения формы ярлыков с содержанием; проникновение через форму и суть содержания дало автору возможность использовать каждый нюанс для изучения социально-экономической и политико-культурной истории Джучиева Улуса. Автору удалось доказать, что источниковедческую ценность имеют не только содержание, но и структура и форма ярлыков. За неимением локальных нарративных источников по истории Золотой Орды на тюркских языках особенно важно всестороннее изучение ярлыков.

Книга состоит из введения, 4 разделов, включающих по 2—4 главы, заключения, списка источников и использованной литературы (примерно 500 единиц).

Во введении определены актуальность темы и сущность изучаемой проблемы, даны теоретические и методические основы работы, установлены конкретные задачи исследования. Здесь же убедительными аргументами размежеваются ярлыки от битики (дипломатические послания ханов, официальные письма, адресованные золотоордынскими государями к равноправным по положению независимым от них монархам). Ярлыки — письменные указы, приказания, повеления, предписания собственным подданным или главам зависимых стран (с. 7—8). Ярлыками нельзя называть послания ханов, политически зависимых от других государств. Автор делит ярлыки на собственно ярлыки, послания и жалованные ярлыки, которые в свою очередь включают тарханные, сургальные, льготные, служилые, охранные и другие разновидности.

Первый раздел посвящается вопросам археографии актов, где дан обзор основных коллекций ярлыков XIV—XVI вв., хранящихся в СССР; в хронологическом порядке описаны жалованные ярлыки как тарханные, так и сургальные, льготные, служилые, охранные и договорные; устанавливается подлинность актов, уточнены количественное соотношение сохранившихся ярлыков по регионам.

II раздел «Палеография» состоит из четырех глав. Выясняется, что писчий материал и культура делопроизводства примерно такая же, как в сопредельных мусульманских странах (благодаря исламу и арабской графике). Автор рассматривает сложные вопросы языка и письменности в Джурчиевом Улусе. Актовые документы написаны не на монгольском языке, а на тюрки. М. А. Усманов доказал, что монгольский язык использовался лишь в раннем периоде истории Улуса и то феодальной верхушкой, а к XIV в. тюркский язык стал общегосударственным языком. В Крымском ханстве после установления турецкого протектората язык ярлыков отуречивался и делопроизводство в начале XVII в. велось на турецком языке.

Все ярлыки написаны арабской графикой, почерком сульс, дивани и насх, только один — насталиком. М. А. Усманов изучил и вопросы сфрагистики ярлыков (см. раздел III). Им проанализированы легенды квадратных тамг; должное внимание уделяется девизам и эпитетам, содержащим официальные титулы и политические устремления монархов.

В четвертом разделе «Дипломатика» рассмотрены абстрактные и конкретные формуляры жалованных актов западных чингизидов, дана полная характеристика статей, формул и отдельных оборотов. (При анализе обороты «созум» 'слово мое'желательно было учесть наблюдения известного венгерского ориенталиста Л. Фекете). Дипломатический анализ дал возможность автору выделить основные подвиды ярлыков: собственно ярлыки — 1) жалованные грамоты, предписания подданным, указы;

2) ярлыки — послания, адресованные правителям — вассалам;

3) послания, письма, предназначенные государям равноправных, независимых и более могущественным монархам,

4) договоры и шертные грамоты, заключенные между главами различных стран как равноправных, так и неравноправных.

В книге представлены 20 таблиц, которые содержат материалы по количественному и позиционному анализу формул, оборотов и терминов актов, по образцам почерков и т. д.

Проведенный автором глубокий и скрупулезный анализ создал прочную базу для постановки и решения вопросов тюрко-татарской дипломатики, палеографии, сфрагистики, для изучения системы и языка официального делопроизводства в средние века.

В книге «Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI вв.» комплексно разработаны узловые проблемы ярлыковедения, притом не только с платформы вспомогательных дисциплин. Автор проявляет себя искусным текстологом. Труд М. А. Усманова еще раз показывает, что т. н. вспомогательные дисциплины создают надежный фундамент основным научным дисциплинам.

Приемы и методы исследования жалованных ярлыков, предложенные в книге, представляются весьма ценными при изучении султанских и шахских грамот. Настоящее исследование вселяет уверенность в том, что и корпус жалованных актов, издание которого в недалеком будущем предполагает осуществить М. А. Усманов, будет такой же образцовой публикацией.

Ц. А. Абуладзе

А. Г. МАРГАРЯН.

«НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ СЕВЕРНОЙ АРМЕНИИ И  
ГРУЗИИ XII в.» (на арм. яз.)

Проблема истории армяно-грузинских политико-экономических и культурных взаимоотношений имеет актуальное научное значение и сама по себе занимает определенное место при изучении отдельных вопросов из истории как армянского, так и грузинского народов.

Как известно, для всестороннего освещения политико-экономической и социальной жизни Армении и Грузии огромное значение имеет тщательное изучение данных как грузинских и армянских письменных памятников, так и сведений восточных источников.

Результатом такой скрупулезной работы является труд Айрапета Геворговича Маргаряна «Некоторые вопросы истории Северной Армении и Грузии XII в.», опубликованный в Ереване в 1980 году.

Целью и главной задачей автора является монографическое изучение внутриполитической и внешнеполитической жизни феодальной Армении и Грузии в 20—70-х гг. XII столетия. Такой выбор исследователя объясняется следующим обстоятельством:

В первой четверти XII в. в результате окончательного объединения под властью Давида Строителя, Грузия стала одной из крупных и сильных государственных единиц в Закавказье. После продолжительных нашествий тюрок-сельджуков армянские феодальные государственные объединения стали жертвой их агрессии, а Грузия сумела сохранить свою государственность и вышла на международную политическую арену. Как сообщает историк царя Давида Строителя, под влиянием и покровительством Грузинского государства жили «народы, племена и языки, цари и правители Осетии и Кипчакии, Армении.. Ширвана и Персии». Во второй половине XII в. еще более возросли авторитет и влияние Грузии на Ближнем Востоке, а в начале XIII в. она уже выступала не только в роли освободителя восточных стран, но и в роли защитника многих народов.

Расширение территории Грузии и сферы ее влияния хорошо отражены в титулатуре царей. Если Давид Строитель в исторических документах именуется царем «абхазов, картвелов, ранов, кахов и армян», Георгий III и царица Тамара именуются как цари «абхазов, картвелов, ранов и кахов, ширван-шахи и шахин-шахи, самодержцы всего Востока и Запада».

Самого большого подъема и успехов феодальная Грузия добилась во время царствования Давида Строителя в начале XII в. и при царице Тамаре в конце XII и в начале XIII столетия. В специальной научной литературе особое внимание уделено рассмотрению истории вышеназванных периодов, а 20—70-е гг. XII в. которые являются соединяющим звеном между началом и концом XII столетия, сравнительно мало изучены.

В означенный период в Закавказье более усмиряется внешнеполитическая ситуация, а во внутренней жизни происходят значительные изменения, обостряется борьба между царской властью и крупными феодалами. Для всестороннего понимания истории XII века необходимо изучение этого малоизвестного периода. Исходя из этого по нашему мнению, вполне актуальным представляется монографическое исследование истории 20—70-х гг. XII века.

А. Г. Маргарян своей монографией успешно восполняет этот пробел грузинской и армянской историографии.

Научной новизной предлагаемой работы является тот факт, что в ней впервые в советской историографии дана попытка совместного исследования истории Армении и Грузии в 20—70-х гг. XII века.

Труд А. Г. Маргаряна «Некоторые вопросы истории Северной Армении и Грузии XII в.» можно считать одним из лучших среди существующих исследований истории Закавказья названного периода. Работа выполнена с большим усердием и знанием. В ней много вопросов разрешено по-новому, исчерпывающе, и вместе с тем весьма своеобразно. Судя по вышеуказанному труду, можно заявить, что автор прекрасно владеет также грузинским языком и способен к глубокому научному анализу общих и специальных вопросов из истории Армении и Грузии.

Надо также отметить, что до сих пор исследователи были заняты изучением лишь отдельных вопросов из истории Закавказья 20—70-х гг. XII в. а большой заслугой А. Г. Маргаряна является то, что он один из первых дал полную картину внешнеполитической и внутренней жизни Грузии и Армении названного периода.

Работа обоснована на довольно богатой источниковедческой базе и историографии. В список использованных автором источников и литературы входят как значительные, так и малозвестные письменные памятники на армяно-грузинском и восточном языках и исследования советских и зарубежных ученых, касающиеся ряда вопросов истории Закавказья XII века.

Немало внимания уделено автором также изучению рукописных памятных записей и лапидарных надписей, которые представляют большую ценность для установления фактов истории 20—70-х гг. XII столетия. Автором книги дана правильная оценка и группировка как армянских, так и иностранных первоисточников и специальной литературы.

Работа А. Г. Маргаряна состоит из предисловия, обзора источников и литературы, трех глав. В труде подробно описываются военные действия грузинского царства против Гандзакского атабекства и Двинского эмирата. Также тщательно изучает автор историю города Ани и параллельно рассматривает связанные с ней основные вопросы — борьбу Грузии против эмиратов и внутриклассовые противоречия в Грузии в 20—70-х гг. XII столетия. Как отмечает А. Г. Маргарян «Внутриполитическая обстановка в Грузии обусловила ее внешнюю политику в отношении всех соседних стран, в том числе и Армении. Изучение внутренней жизни и внутриполитической борьбы является ключом для освещения изменений и перемен в внешнеполитическом курсе страны, причин активизации или пассивности борьбы против эмиратов». Руководствуясь этим обстоятельством, А. Г. Маргарян параллельно изучает политическую обстановку в Армении и в Грузии начиная с 20-х гг. XII столетия.

Как известно, в XI в. в результате разрушительных нашествий тюрок-сельджуков, Армения не смогла сохранить свою независимость. Только Сюникскому и Лорэ-Таширскому царствам удалось просуществовать до XIII века.

А. Г. Маргарян отмечает: «Сюник был единственным уголком в исконной Армении, где до 70-х годов XII века, пусть на незначительной территории, сохранилась еще армянская государственная власть. В 1170 году войска гандзагского атабека Эльдигюза разорил Сюник. А что касается Лорэ-Таширского царства Кюрикидов, которое было основано в последней четверти X века сыном Ашота III Милостивого — Гургеном, во второй половине XII века оно потеряло свою независимость. В означенное время преемники Кюрикидов владели крепостями Тавуш, Мацнаберд, Нор-Берд и прилегающей маленькой территорией, номинально продолжая существовать до середины XIII века... В XII в. местные армянские царства перестали играть какую-либо политическую роль и страна была разделена между многочисленными мусульманскими эмиратами, установившими свое тяжелое иго почти во всей Армении».

Автором книги подробно описана также внешняя и внутренняя политика Грузии во время царствования Давида Строителя.

В первой главе исследования передана история мусульманских княжеств, основанных в Армении и в соседних странах. А. Г. Маргарян особенно выделяет из них Гандзакское атабекство, которое являлось главным противником Грузии в 20—70 гг. XII века. Вторым сильным мусульманским государством являлся эмират Шах-Арменов, который в течение всего XII столетия продолжал борьбу против Грузии. Кроме этих двух сильных государственных образований против Закавказья действовали также эмираты разных ветвей Артукидов. Одним из опасных противников Грузии являлся также каринский эмират. Значительно препятствовали освобождению Армении мусульманские княжества, созданные в городах Армении — Ани, Двине, Карсе.

В отдельном параграфе I-й главы исследования, автором рассмотрены вопросы борьбы Грузии против эмиратов во второй четверти XII века. После смерти Давида Строителя, в 1125 г. по инициативе сельджукского султана, осмелевшие эмираты организовали против Грузии новый совместный поход, который мало изучен в советской историографии. Первоисточники умалчивают или же передают скудные сведения об этом нашествии. Как известно, это предприятие закончилось неудачно, а сын Давида IV Деметре I через несколько лет занял важные стратегические пункты — Дманиси и Хунани. Грузинские и армянские первоисточники взятие этих пунктов датируют разным временем и относят к различным лицам. На основе изучения и сличения этих источников А. Г. Маргарян приходит к выводу, что более убедительными являются сведения Самуэла Анеци и Степаноса Орбеляна, которые взятие Дманиси и Хунани относят к 1128 году. Автор особое внимание уделяет выяснению и уточнению тех событий и фактов, которые мало изучены в специальной литературе. А. Г. Маргарян досконально изучает те важные мероприятия, которые Деметре I в 30-х гг. XII в. осуществил в Армении. В 1130 г. на Гагской равнине он победил Шах-Армена, а в 1131 г. грузинские войска под предводительством Иванэ и Абулет Абулетисдзе дошли до Двина, но, как известно, они были разбиты и Грузия до 60-х гг. XII в. не посылала свои военные силы по направлению к Двину. Надо отметить, что ученым подробно изучены ответные мероприятия атабека Кара-Сонкура, который дважды организовал поход на Грузию. Эти вопросы менее освещены в историографии.

Одной из заслуг А. Г. Маргаряна надо считать те текстуальные уточнения, благодаря которым восстанавливаются искаженные места первоисточников, касающихся как раз вышеназванных событий.

Во второй главе названной работы излагается история г. Ани и борьба вокруг него. Бывшая столица Багратидов являлась той ареной, где сталкивались интересы, с одной стороны Грузии, а с другой, обосновавшихся в Армении эмиратов и гандзакского атабекства. До сих пор исследователи касались в основном только военных действий, связанных с борьбой за Ани. А. Г. Маргарян, совершенно справедливо, не менее важным считает выяснение роли самих жителей города Ани в этих событиях и определяет социальные корни этой борьбы.

В 20-х гг. XII в. городом Ани управлял Абуласвар Шеддадид и, по сведениям армянского историка Вардана, анийцы подвергались религиозным притеснениям. На основе изучения данных Самуэла Анеци А. Г. Маргарян выяснил, что Ани подвергался нападениям соседних эмиратов и Давида Строителя. «Анийские старейшины» решили передать Ани Давиду Строителю, который пользовался симпатией населения города.

По правильному наблюдению автора в системе правления Ани произошли изменения: с этих пор правителем города был назначен «наместник», функции которого, как отмечает А. Г. Маргарян, соответствовали функциям «шахны». Вполне убедительным кажется предлагаемое ученым соответствие восточного («шахна»), армянского («тегакал») и грузинского («мепис нацвали», «нацвали») терминов, которые исследователи переводят «наместником». На основе изучения этих терминов и сведений Самуэла Анеци автор труда правильно определяет должность правителей города Ани — князей Абулетисдзе (Абулета и Иванэ). Их он считает командирами отряда месхов, азнауров, оставленных в Ани.

Досконально изучены также А. Г. Маргаряном последующие этапы борьбы за Ани. Особенно хорошо показаны им диаметрально противоположные поведения анийцев в 1124 и в 1161 г. Как известно, после смерти Давида Строителя Деметре I был вынужден вернуть город Ани Шеддадидам, которые приняли сюзеренитет Грузии и стали вассалами грузинского царя. В 1161 г. анийцы вновь восстали против Шеддадидов и прогнали Фадлуна из своего города. Часть жителей Ани предложили Георгию III взять город, но по прибытии грузинского царя отказались от своего решения. По правильному наблюдению автора труда, они в данный момент руководствовались лишь интересами городского самоуправления. На этот раз их не интересовали религиозные соображения. Поэтому Георгию III пришлось силой взять город Ани. Анийцы остались недовольными мероприятиями грузинского царя, который назначением в Ани своего правителя задевал интересы городского самоуправления. Во время второго сражения в Гаргаре, объединенные армии эмиратов победили войско Георгия III, который был вынужден передать Ани Шеддадидам. Следует отметить, что А. Г. Маргарян уточняет дату передачи Ани, а также личность нового владельца города. По мнению автора, датой передачи Ани является не 1165 или 1167 г., а 1164 г., а новым владельцем был не Аслан Шеддадид, а Шаханшах.

По нашему мнению, также вполне обоснованы перечисленные автором причины неудачи Грузии в борьбе за Ани.

Третья глава названного труда целиком посвящена внутриклассовой борьбе и внутривосточной жизни в Грузии и в Северной Армении в 20—70-х гг. XII столетия.

В означенный период особого внимания заслуживают выступления против царской власти княжеских родов Абулетисдзе и Орбели в годы царствования Деметре I и Георгия III. На основе изучения данных первоисточников автору удается уточнить некоторые важные

факты и даты этих восстаний. Например, по предположению ученого Деметрэ I вероломно поступил с восставшим Иванэ Абулетисдзе: сперва дал ему клятву неприкосновенности, а затем казнил.

Он также выясняет, что датой выступления Иванэ является не 1130 г., как это было принято исследователями, а 1137 г., и датой казни Иванэ называет 1145 г. Детально изучает А. Г. Маргарян основные вопросы внутривосточной жизни и внутриклассовой борьбы Грузии и Армении во время царствования Деметрэ I и Давида V.

Особого внимания заслуживают те параграфы III главы, которые посвящены изучению крупного феодального восстания княжеского рода Орбели в 1176—1177 гг. Автор труда подробно изучает предысторию, начало и ход, причины поражения восстания, его последствия и значение. Кроме того А. Г. Маргарян уточняет дату начала выступления княжеского рода Орбели. По его мнению, восстание началось не в 1177 или 1178 г., как это было принято в специальной литературе, а в 1176 году. Также им уточняются и другие важные вопросы, связанные с восстанием Орбели, например, дата капитуляции Лоре, география восстания, социальный и национальный состав восставших и др.

Надо отметить, что А. Г. Маргарян проявляет исключительную способность вникать и самостоятельно решать важные вопросы, касающиеся истории Армении и Грузии XII в. при помощи армянских и иностранных источников и вносит в них определенную ясность. Работа выполнена с большой тщательностью и на соответствующем научном уровне.

Таким образом, у нас ничего нет принципиально спорного с автором труда. Но несмотря на это по поводу некоторых вопросов имеются следующие замечания.

1. Исходя из самого содержания труда, по нашему мнению, можно было бы уточнить заглавие: «Из истории армяно-грузинских взаимоотношений в 20—70-х годах XII века».

2. Было бы желательно, чтобы исследователь обратил внимание и на вопросы исторической географии «Северной Армении». Как известно из специальной литературы (см. книгу Л. М. Меликсет-Бека: «Армянские ученые северных стран» и выявление их личности в связи с вопросами армяно-грузинских взаимоотношений. Тбилиси, 1928) понятие «Հիւրիւսալին կողմանք» — «Северная страна» с течением времени меняло свое содержание и значение. Как отмечал Л. М. Меликсет-Бек «под понятием «Северная страна» (Հիւրիւսալին կողմանք) подразумевалась вся, так называемая. «Северная Армения», т. е. «Южная Грузия», бывшая «Гугарк-Гогарене», т. е. Квемо Картли (Нижняя Картли) вместе с южной частью Эрети ...» (Л. Меликсет-Бек, назв. труд, с. 17).

3. А. Г. Маргарян пишет: «...по утверждению Ст. Орбеляна, Георгий Ани и Ширак пожаловал великому Иванэ, амирспасалару Грузии,



сыну Сумбата Орбеляна в качестве вотчины, но достоверность его сообщения сомнительна. Из сведений источников видно, что всеми вопросами, связанными с городом, распоряжался царь, он же назначал и отстранял от должности градоначальника. Следовательно, Ани не был жалован Иванэ Орбели как родовое владение, а стал царским городом общегосударственного подчинения».

Для большей точности автор должен был здесь же назвать те источники, которые опровергают данные Степаноса Орбеляна.

Эти незначительные замечания вовсе не умаляют научного значения труда А. Г. Маргаряна.

Названная книга представляет ценное приобретение советской историографии. В труде широко выявлено как общее, так и специальное образование ученого, основательная историко-филологическая подготовка и, что главное, способность успешной работы как над армянскими, так и над иностранными источниками.

Е. В. Цагарейшвили

ხელნაწერთა ინსტიტუტში შემოსული ახალი მასალა

1978—1981 წლებში კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებს შეემატა ახალი ხელნაწერები, ისტორიული დოკუმენტები, საზოგადო მოღვაწეთა პირადი არქივები და საზღვარგარეთ დაცული წერილობითი ძეგლების ფოტო-მიკრო მასალა:

1. ლიტურგიკული ხასიათის კრებული, 52 ფ., ქალაქი (Q 1477). ხელნაწერი XIV საუკუნის ნუსხიდან მღვდლის შალვა ვარდიძის მიერ არის გადაწერილი 1953 წ. ქ. ბეირუთში (ლიბანი). ნუსხა თავისი შედგენილობით ძალზე საინტერესოა. ქართული ტექსტის პარალელურად მოცემულია მისი ბერძნული თარგმანი. ამ ტიპის ლიტურგიკული კრებული აქამდე ცნობილი არ ყოფილა. დედანი ქ. საიდის მახლობლად მთებში მდებარე მაცხოვრის მონასტერს ეკუთვნოდა. იგი ურიცხვ ხელნაწერთა შორის დანომრილი იყო 1272 ნომრით. საიდან მოხვდა ეს ხელნაწერი მონასტერში, ამის შესახებ ცნობა არ არსებობს. შალვა ვარდიძეს გადაწერილი ხელნაწერი გადაუცია ბეირუთში მცხოვრებ გიორგი ბაგრატიის ძე ბათმანიშვილისათვის. ამ უკანასკნელმა იგი საქართველოში გამოატანა რობერტ სამსონის ძე გერგაიას, რომელიც იმჟამად ბეირუთში საბჭოთა წარმომადგენლად მუშაობდა. რ. გერგაიამ 1978 წელს შალვა ვარდიძის ხელნაწერი ინსტიტუტს გადასცა.

2. რუსულ-ქართული ლექსიკონი, 146 ფ., ქალაქი, XIX ს. (Q 1478). პროფ. ვუკოლ ბერიძის კუთვნილი ხელნაწერი აკად. ვახტანგ ბერიძემ ინსტიტუტს შემოსწირა 1978 წ. ხელნაწერი ნაკლულია, აკლია დასაწყისსა და ბოლოში. მინაწერიდან ირკვევა, რომ ადრე იგი ეკუთვნოდა ხერსონისა და გრენადერის პოლკის პოდპორუჩიკს ივანე ოკუშეროვს.

3. ინსტიტუტმა 1979 წელს შეიძინა:

ა) ჟამნი, 284 ფ., ქალაქი, XVII ს. (Q1480).

ბ) კურთხევანი, 168 ფ., ქალაქი, XVIII ს. (Q 1481).

4. კარაბადინი, 78 ფ., ქალაქი, 1868 წ. (Q 1482). ხელნაწერი ინსტიტუტმა მოქ. ეკატერინე ჩიქოვანისაგან შეიძინა 1979 წ. იგი ეკუთვნოდა კესარიის სტეფანეს ასულ ჩიქოვანს (1864—1938 წწ.), რომელიც ცხოვრობდა აბაშის რაიონის სოფ. ვაღა კოდორში. უკანასკნელი მფლობელი ამ კარაბადინისა ყოფილა მისი შვილიშვილის შვილი რ. ბზიავა. ეკ. ჩიქოვანის ცნობით, რომელიც მან ხელნაწერს დაურთო, ძეგლი გადაწერილი უნდა იყოს XVI საუკუნის ნუსხიდან. კარაბადინში დაავადებანი დალაგებულია ანბანურ რიგზე. მკურნალობის რეცეპტები თავისი შედგენილობით განსხვავდება ჩვენს ფონდებში დაცულ კარაბადინებისაგან.

5. იონა ხელაშვილი, წიგნი ქორწინებისა, 57 ფ., ქალაქი, 1832 წ. (Q 1484) — ინსტიტუტს შემოსწირა ვახტანგ გურგენიძემ 1979 წ. ხელნაწერი ინსტიტუტისათვის საინტერესო შენაძენია. ტექსტს, რომელიც გადაწერილია

იონას მოწაფის, გურიელის მიერ, ერთვის იონას ხელით დაწერილი მისი შრომების სია, წინასიტყვაობა და ბოლოთქმა ტექსტისათვის და იამბიკონი იონასადმი მიძღვნილი: მირიან და იოანე ბატონიშვილებისა და პეტრე ლარაძის.

6. ტროადის დარღვევა, 173 ფ., ქალაღი, 1836 წ. (Q 1485) — ინსტიტუტმა შეიძინა 1979 წ. აღნიშნული ნუსხა კარგი შენაძენია. ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთაგან, მხოლოდ მან შემოგვინახა ცნობა იმის შესახებ, რომ „ტროადის დარღვევა“ რუსულიდან თარგმნა გაიოზ რექტორმა. სამეცნიერო ლიტერატურაშიც გაიოზ რექტორი ითვლება ამ ნაწარმოების მთარგმნელად, ოღონდ ეს ვარაუდი ნ. გამრეკელის მიერ XIX ს. შედგენილ ბიბლიოგრაფიას ეყრდნობა (იხ. H 2876, ტრ. რუსაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, XVI—XVIII სს., 1960, გვ. 231).

7. ხელნაწერთა ინსტიტუტს ქალბატონმა ნინო და პროფ. კალე სალიებმა შემოსწირეს მ. თარხნიშვილის საქართველოს ეკლესიის ისტორია I—VII სს. ავტოგრაფი, 1022 ფ., 1951 წ. (Q 1486). საქართველოში ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილემ ნიკოლოზ ჯანაშიამ ჩამოიტანა 1978 წ.

8. სვინაქსარი, 409 ფ., ქალაღი, 1210 წ. (Q 1487). ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოსცა საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა 1979 წ. იგი ინსტიტუტისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი შენაძენია. ხელნაწერის ადგილ-სამყოფელი იყო დიარ-ბეჭირის (თურქეთი) სირიული ეკლესია. მას ეკლესიის სხვენზე მიაკვლია ჰოლანდიელმა ორიენტალისტმა ე. სანდერსმა და ინფორმაციაც, ამ ძეგლის თურქეთში არსებობის შესახებ, მანვე მიაწოდა ხელნაწერთა ინსტიტუტის დირექტორს ელენე მეტრეველს. ელ. მეტრეველის თხოვნით შ. რუსთაველის პრემიის ლაურეატმა, კინორეჟისორმა გურამ პატარაიამ ის თურქეთში ყოფნის დროს მოიპოვა და ჩამოიტანა. ზაქარია ფანასკერტელის დაკვეთით XIII საუკუნის დასაწყისში გადაწერილი სვინაქსარი კვლავ დაუბრუნდა ქართველ ხალხს.

9. სადღესასწაულო, 413 ფ., ქალაღი, XV ს. (Q 1488) — ხელნაწერი ინსტიტუტს ოკრიბის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის დირექტორმა ზურაბ წიტიშვილმა შემოსწირა 1979 წ. აღნიშნული ხელნაწერი მუზეუმში მიუტანია ოკრიბის საშუალო სკოლის VIII კლასის მოსწავლეს. ხელნაწერი საინტერესოა, ამ დროის სადღესასწაულო ძალზე იშვიათია.

10. ასტროლოგიური ტრაქტატი, 90 ფ., ქალაღი XVIII ს. (Q-1493). რუსეთის სამეცნიერო აკადემიის სააზიო მუზეუმის კუთვნილი ხელნაწერი (Msc. Georg. № 188) ბოლო წლებში ინახებოდა იური მარის ოჯახში. პროფ. იოსებ მეგრელიძის ცნობით, იური მარის მეუღლე მ, სოფიო მარმა ხელნაწერი მას უსახსოვრა. სოფიო მარის გარდაცვალების შემდეგ ი. მეგრელიძემ 1980 წ. ასტროლოგიური ტრაქტატი ხელნაწერთა ინსტიტუტს შემოსწირა. მისი დასაწყისი ფურცლები ვახტანგ VI-ის მიერ არის ნასწორები, მაგრამ ეს რედაქციული შრომა მას ბოლომდე ვერ ჩაუტარებია (იხ. ვ. დონდუა, ჰიდაფათ ილ-ნუჯუმი და სამისო სპარსულ-ქართული ლექსიკონი, სპარსულ-ქართული ცდან I, ლენინგრადი, 1926 წ., გვ. 54—81).

11. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოეცა კერძო პირის კოლექცია, რომელიც შეიცავს 37 ხელნაწერს XIII-XIX საუკუნეებისა (Q—1494—1529), 23 ფრაგმენტს XIII—XIX სს. (Fr. 234—256) და 23 ისტორიულ დოკუმენტს XVIII-XIX სს. (Q d-10850—10876). აქედან მნიშვნელოვანია:

ა) სამოთხის კარი, XVIII ს. (Q1496);

ბ) კონდაკი, XVII ს. Q1497);

- გ) სადღესასწაულო, XVII ს. (Q 1498);
- დ) ტიპიკონი, 1760 წ. (Q 1502);
- ე) სახარება, 1739 წ., (Q 1511);
- ვ) გალობანი სინანულისანი, XVIII ს. (Q-1512);
- ზ) ჟამნი, XVIII ს. (Q 1526);
- ც) განზრახვანი, XVIII ს. (Q 1527);

თ) მამულის ნასყიდობის წიგნი მიცემული იოანე ტოპეშაშვილის მიერ ნინოწმინდელ მიტროპოლიტ საბასათვის 1781 წ., (Qd-10850);

ი) მამულის ნასყიდობის წიგნი მიცემული მიტროპოლიტ ტუხისშვილ საბას მიერ მღვდელ იოანესათვის, 1785 წ. (Qd 10852).

12. პეტრე-პავლეს ტაძრის წინამძღვარმა, ილუმენმა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა ინსტიტუტს 1981 წ. შემოსწირა XX საუკუნეში გადაწერილი ორი ხელნაწერი: ჰაგიოგრაფიული კრებული, 149 ფ., ქაღალდი (Q 1535) და ჟამნ-გულანი, 183 ფ., ქაღალდი (Q 1536).

13. დიმიტრი ბაგრატიონის ლექსთა კრებული, 46 ფ., ქაღალდი, XIX ს. (Q 1540) ინსტიტუტის მიერ შექმნილ ხელნაწერში მოთავსებულია დიმიტრი ბაგრატიონის ხელით ჩაწერილი რამდენიმე ლექსი.

14. შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა 1981 წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოსცა ვახტანგ VI მიერ გამოცემული ვეფხისტყაოსანი, 1712 წ. (Q 1541). ვეფხისტყაოსნის მფლობელი, როგორც ეს მინაწერიდან ირკვევა, ადრე ყოფილა გიორგი გიორგის ძე ერისთავი. შემდეგ იგი ეკუთვნოდა ჯერ საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოებას, მერე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფუნდამენტურ ბიბლიოთეკას. უკანასკნელად იგი ინახებოდა. შ. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკაში.

ვახტანგისეული გამოცემის აღნიშნული ცალი დაზიანებული ყოფილა. მას შიგა და შიგ აკლდა ფურცლები: დასაწყისში — 6 და შუაში 2. დანაკლისი ფურცლების შემცველი ტექსტი აღდგენილია XVIII ს. ცნობილი კალიგრაფის ნიკოლოზ ჩაჩიაშვილის მიერ (იხ. გ. მიქაძე, ვეფხისტყაოსნის გამაწერი — ნიკოლოზ ჩაჩიაშვილი, შოთა რუსთაველის საიუბილეო კრებული, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1966 წ., გვ. 263—269).

15. მარხვანის ფრაგმენტი, 17 ფ., ქაღალდი, XVII—XVIII ს. ინსტიტუტს 1979 წ. შემოსწირა აკად. აკაკი შანიძემ (Fr—230).

16. ინსტიტუტმა 1981 წ. შეიძინა ექ. თაყაიშვილის მიერ შედგენილი ქართულ-ფრანგული ლექსიკონის II და VIII რვეულები. ამ მასალით შეივსო ის ხარვეზი, რომელიც ინსტიტუტში დაცულ აღნიშნულ მასალას ჰქონდა (ექ. თაყაიშვილის პირადი არქივი № 2172ა, 2177ა).

17. 1980 წ. ინსტიტუტმა შეიძინა მარიამ ვახტანგის ასულ ჯამბაკურ-ორბელიანის მეტად საინტერესო პირადი არქივი.

18. იური მარის მეუღლის, სოფიო მარის გარდაცვალების შემდეგ ინსტიტუტმა 1981 წ. შეიძინა ნ. და ი. მარების, ი. მარისა და დ. გორდევის და სხვათა საინტერესო მიმოწერა; სოფიო მარის დღიურები და სხვა. ახლადშექმნილი მასალა ავსებს ინსტიტუტში დაცულ ნიკო და იური მარების საარქივო ფონდებს.

19. გ. ჩუბინაშვილის სახ. ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელმა ნიკოლოზ ჩუბინაშვილმა ინსტიტუტს გადმოსცა რენე შმერ-

ლნგის წიგნის- „Художественное оформление грузинской рукописной книги IX-XI столетий“—დედანი (Var. № 425).

20. ქალბატონმა ნინო სალიამ თავის კაბინეტს, რომელიც ხელნაწერთა ინსტიტუტში არსებობს, შემოსწირა პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ქართული ხელნაწერების მიკროფირების სრული კოლექცია. საქართველოში აღნიშნული ფირები ნიკოლოზ ჯანაშიამ 1978 წ. ჩამოიტანა.

21. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რექტორატმა ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოსცა კინორეჟისორ გურამ პატარაიასა და ავთანდილ მიქაბერიძის მიერ გადაღებული და საქართველოში ჩამოტანილი ათონის ქართველთა მონასტერში დაცული 72 ხელნაწერის მიკროფირის დიაპოზიტივი. ამჟამად ინსტიტუტში სრულად არის დაცული ამ კოლექციის ხელნაწერების (86 ერთეული) მიკროფირები.

22. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფოტო და მიკრო ფონდები დღითი დღე იზრდება საბჭოთა კავშირისა და უცხოეთის წიგნსაცავებში დაცული ისეთი მასალით, რომელიც უცნობია მკვლევართათვის:

ა) ენათმეცნიერების ინსტიტუტის თანამშრომელმა რუსუდან ჯანაშიამ 1981 წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოსცა ტარტუს ფრ. კრეცვალდის სახ. ლიტერატურულ მუზეუმში დაცული ქართული ხელნაწერის ერთი ეტრატის ფურცლის მიკროფირი (micr. 44 № 1). ტექსტი დაწერილია ასომთავრულით, X საუკუნეში. შეიცავს იოანე ბოლნელის ქადაგებანის ნაწყვეტს (იხ. იოანე ბოლნელის ქადაგებანი, გვ. 37, 5 — 40,3) ფრაგმენტი გამოცემულ ტექსტთან მიმართებისას რედაქციულ სხვაობას ავლენს.

X საუკუნის ქართული ხელნაწერის ეს ერთი ფურცელი ესტონეთის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა, ტარტუს უნივერსიტეტის უნგრულ-ფინურ ენათა კათედრის გამგემ, პროფ. პაულ არისტემ შეიძინა ბუკინისტისაგან 40-იან წლებში. აღნიშნული ფურცელი პ. არისტემ თავის არქივთან ერთად გადასცა მეცნიერებათა აკადემიასთან არსებულ ლიტერატურულ მუზეუმს.

ბ) შ. რუსთაველის პრემიის ლაურეატმა, მწერალმა და კინორეჟისორმა რეზო თაბუკაშვილმა 1979 წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტს შემოსწირა ერეკლე II-ის ორი წერილის ქსეროკოპია, რომელთა ადრესატიც არის „ვენეციას შეკრებულნი“ (Rt 32 № 1,2). წერილები დაწერილია 1782 წელს. დედანი ინახება ვენეციის საქალაქო არქივში. რ. თაბუკაშვილს ეს მასალა გადასცა ამ არქივის დირექტორმა ქალბატონმა ტიეპოლემ.

გ) ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელმა პროფ. ილია ტაბაღულამ 1978 წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტს გადმოსცა ვენეციის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული იტალიურ ენაზე ქართული გრამატიკის მიკროფირი (micr. 41 №1). ეს უკანასკნელი ვენეციის უნივერსიტეტის პრ. ოფესორმა ლუიდჯი მაგაროტტომ ჩამოიტანა საქართველოში.

დ) საბერძნეთიდან, ათენის ნაციონალური კვლევის ცენტრის განყოფილების გამგემ პროფ. ერა ვრანუსისმა ხელნაწერთა ინსტიტუტს გამოუგზავნა წმ. იოვანე ღვთისმეტყველის მონასტრის საგანძურში დაცული ორი ქართული ისტორიული საბუთის ფოტოკოპირი (Rt 34 № 1, 2). მასალა შეიცავს თეიმურაზ I წერილებს პატმოქლაკისმონასტრისადმი, დაწერილს 1726 და 1728 წლებში.

К ЛИТЕРАТУРНОЙ ИСТОРИИ СКАЗАНИЯ О ДАРЕ  
ШАХА АББАСА

I

В 1625 году посол иранского шаха Аббаса доставил в Москву в качестве подарка царю и патриарху важнейшую христианскую реликвию, якобы принадлежавшее Иисусу Христу одеяние — «ризу». Это событие нашло широкое отражение в литературе XVII века. Очень быстро появился целый ряд посвященных ему произведений, распространившихся в разных редакциях во множестве списков. Они встречаются и в «миньях четых», рукописных сборниках разнообразного содержания, и в сборниках, составленных полностью или почти полностью из произведений о даре шаха Аббаса<sup>1</sup>.

В различных вариантах рассказ о принесении «ризы» в Россию вошел в Хронографы<sup>2</sup> и в исторические произведения о Смуте, написанные в послесмутное время: «Новый летописец»<sup>3</sup>, «Иное сказание»<sup>4</sup>, «Повесть о победах Московского государства»<sup>5</sup> и др. В 1660 году Сказание о ризе было помещено в печатном Прологе<sup>6</sup>.

Помимо литературы дар шаха Аббаса оставил следы в живописи и в музыкальном искусстве XVII в.<sup>7</sup>

Причины столь широкого отражения этого события в русской культуре XVII в. в немногочисленных исследованиях, посвященных дару шаха Аббаса, не вскрывались.

В работах дореволюционных исследователей принесение ризы в Москву понималось как событие сугубо религиозное, проявление «благодати божией»<sup>8</sup>, а появление множества «весьма разнообразных по содержанию повестей о ризе» объяснялось исключительно интересом «к привезенной святыне» всего русского народа<sup>9</sup>.

Однако невозможно согласиться с мнением дореволюционных исследователей о том, что появление ризы в России было только рели-

<sup>1</sup> Например, ГПБ Тит. 2719, Погод. 936.

<sup>2</sup> А. Н. Попов. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, с. 207—208, 247, 279, 390, 425—427.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. XIV, М., 1965, с. 151—152.

<sup>4</sup> РИБ. Т. XIII, СПб., 1891, стлб. 137—138.

<sup>5</sup> Г. П. Енин. Неизвестная повесть о Смутном времени. В кн.: Памятники культуры. Новые открытия. М., 1977, с. 15.

<sup>6</sup> Пролог. Июнь—август. М., 1660.

<sup>7</sup> В Русском музее хранится икона «Положение ризы Христа» последней четверти XVII в. № 3102. «Служба на положение ризы» исполнялась по крюкам. В сборнике ГПК Q. 1. 186 (л.л. 422—427 об.) она нотирована «путевым знаменем».

<sup>8</sup> С. А. Белокуров. Дело о присылке шахом Аббасом ризы господней царю Михаилу Феодоровичу в 1625 году. М., 1891, с. III.

<sup>9</sup> С. Н. Браиловский. Новый вариант повести о ризе господина нашего Иисуса Христа. — «Библиограф», № 1, 1889, с. 18.

гиозным событием. Содержание сказаний и документальных материалов, раскрывающих обстоятельства принесения ризы в Москву, говорит о том, что это событие было религиозным лишь постольку, поскольку дарился предмет культа. По существу же дар шаха Аббаса преследовал со стороны Ирана политические цели и явился результатом осуществлявшегося Россией на Кавказе внешнеполитического курса и заинтересованности в нем, в силу особенностей социально-политического развития страны, русского правительства<sup>10</sup>.

\*            \*  
\*

Давние постоянные, непрекращавшиеся даже в Смутное время отношения между Россией и Ираном в 20-х гг. XVII в. отличались сложностью и противоречивостью. Оба государства нуждались в дружественном союзе для поддержания активных торговых связей и для спокойствия за свой тыл в борьбе с главными врагами — Ирана против Турции и России на Западе<sup>11</sup>. Это делало их терпимыми друг к другу при столкновении интересов, заставляло проявлять гибкость и идти на взаимные уступки.

Основные противоречия между Ираном и Россией возникали в связи с проникновением русских войск на Кавказ и принятием многими кавказскими феодальными владельцами необременительного из-за отдаленности российского подданства<sup>12</sup>. Центром столкновения интересов обоих государств на Кавказе была Грузия.

Формально Восточная Грузия находилась с конца XVI в. в подданстве Русского государства, и шах признавал на словах ее зависимость от России. В действительности он вел себя по отношению к Грузии как полновластный хозяин, отлично понимая, что из-за отдаленности, ослабленности из-за Смуты, занятости ликвидацией последствий иностранной интервенции Россия не в состоянии была занимать твердую позицию в кавказских делах.

В то же время Россия, несмотря на сложные обстоятельства, не собиралась терять свои позиции на Кавказе. Уже посольство к шаху Федора Левонтьева и Богдана Тимофеева в 1616 г. имело инструкции заявить шаху, что «Иверская земля была царского величества подданная»<sup>13</sup> и что шах не может учинять расправу над царем Кахетии Теймуразом, даже если тот и виноват перед ним. А поскольку шах в Грузии «учинил разоренье, а с великим государем нашим... не обоблаився, тем... кабы нелюбовь оказал»<sup>14</sup>. Шах на это ответил, что «за Грузинскую землю царскому величеству не стоит и воевать ее вперед не станет»<sup>15</sup>, и в том же году предпринял самое опустошительное нашествие в Грузию.

---

<sup>10</sup> О посылке Шахом-Аббасом ризы русскому государю см. в кн.: Н. Т. Накашидзе, «Грузино-русские отношения в первой половине XVII в.» Тб., 1968, с. 82—87 (от редакции).

<sup>11</sup> А. П. Новосельцев. Русско-иранские отношения в первой половине XVII в. — В кн.: «Международные связи России в XVII—XVIII вв.», М., 1966, с. 108, 111, 113; В. Н. Бернадский, Конец Заруцкого. — «Ученые записки Ленинградского пед. ин-та им. Герцена». Т. 19. 1939, с. 110, 116—122.

<sup>12</sup> Очерки истории СССР. Период феодализма XVII в. М., 1955, с. 935—942.

<sup>13</sup> Н. И. Веселовский. Памятники дипломатических и торговых отношений Московской Руси с Персией. Т. 3. СПб., 1898, с. 221.

<sup>14</sup> Там же, с. 220.

<sup>15</sup> Там же, с. 357.

Наказ посольству в Иран князя М. П. Борятинского в 1618 г. также содержал предписание говорить с шахом о подданстве Теймураза России, но только в том случае, если Теймураз «не приложился» к общему для России и Ирана «недругу, к турецкому султану»<sup>16</sup>.

В 1618 г. в Москву прибыло от бежавшего в зависимую от Турции Имерети (Зап. Грузия) царя Кахети Теймураза I посольство во главе с игуменом Харитоном. Обращаясь к Михаилу Романову, Теймураз писал: «...Хочю вам, великому государю, служить в холопстве, потому что вы, великий государь хрестьянский превыше всех хрестьянских государей, что небо от земли»<sup>17</sup>. Он просил «для нашия хрестьянские веры за нас вступитца... нас от кызылбаского шаха оборонити...»<sup>18</sup>. Его просьбу поддерживали в своих грамотах, которые привез тот же игумен Харитон, царь Имеретии Георгий, мтавар Гурии Мамия Гуриели и владетель Мегрелии Леван Дадзиани<sup>19</sup>.

Содержание грамот, как и назначение главой посольства духовного лица, говорит о том, что Теймураз и его союзники зывали, прежде всего, к религиозным чувствам единоверцев, подчеркивая принадлежность и русских, и грузин не только к единой мировой религии, но и к одной греко-православной церкви. Они видели в России единственного союзника, способного оказать Грузии реальную помощь в ее борьбе за независимость как с Ираном, так и с Турцией. Этим объясняются и чрезмерное возвеличивание Михаила Романова в грамотах, и намеки Теймураза на благоприятные последствия, которые будут иметь место для авторитета русского царя в международном масштабе, если он «вступитца» за Грузию: «Бием челом... о помочи врагов наших на бесермен, чтоб ты, великий и сильный государь хрестьянской веры греческого закона, помог, бесерменам в поганские руки не выдал, и была б тебе... в том ото всех великих окрестных государей слава памятна во веки»<sup>20</sup>.

Русское правительство оказалось в сложном положении. Ссориться с шахом оно не хотело и не могло, а для действительной помощи Грузии не имело ни военной силы, ни денег. Прямо отказать Теймуразу и его союзникам в помощи тоже не представлялось возможным, ибо это означало бы падение престижа России не только на Кавказе, но и во всем православном мире и даже за его пределами. Решено было воздействовать на шаха прежними дипломатическими средствами.

Посольство дьяка Василия Коробьина и Евстафия Кувшинова уже на первом приеме у шаха 21 января 1622 г.<sup>21</sup> поставило вопрос о положении Грузии. Аббас I ответил с привычной уже демагогичностью, что если царю «грузинская земля надобе», то он «не токмо за Теймуразово царство, и за свое царство не постоит»<sup>22</sup>. Виноват во всех бедах Грузии, по его словам, был один Теймураз, который (это шах

<sup>16</sup> Там же, с. 358—359.

<sup>17</sup> Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений 1615—1640 гг. (Посольства: Веревкина, Харитона, Феодосия, Никифора, Гегенева и Волконского). Документы к печати подготовил и предисловием снабдил М. Полиевктов. Тбилиси, 1937, с. 44.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же, с. 52—56.

<sup>20</sup> Там же, с. 51—52.

<sup>21</sup> С. А. Белокуров. Дело о присылке..., с. V.

<sup>22</sup> Материалы..., с. 78.



особо подчеркнул) «отъехал к опечему нашему недругу, к турецкому царю»<sup>23</sup>. Шах готов возвратить ему царство и родственников-заложников, как только Теймураз отъедет от султана. Шах просил русского царя помочь в возвращении Теймураза из Турции<sup>24</sup>.

Согласно наказу, который послы не могли нарушить ни в коем случае, грузинский вопрос обсуждался и на последующих встречах, но без какой-либо активности и особой заинтересованности с русской стороны.

Еще на первой встрече шах сделал чрезвычайно удачный дипломатический ход, который, наряду с другими причинами снимал остроту отношений между Ираном и Россией, Грузия оказалась в полной его власти. Шах сообщил о том, что во время последнего нашествия на Грузию он разыскал и увез в качестве трофея христианскую святыню — ризу Христа. В знак особой любви он отсылает ее в дар царю и патриарху<sup>25</sup>.

В 1618 г. шах уже присылал царю захваченные в Грузии иконы и другие атрибуты христианского культового убранства, но эти подарки были приняты очень сдержанно. Русское правительство попало из-за них в двусмысленное положение. С одной стороны, оно не могло отказать от подарков, чтобы не портить отношений с сильным южным соседом, а с другой — опасалось оказаться в неприглядном свете в глазах всего христианского мира, принимая иконы от «злостивого» «басурманского царя». Выход был найден следующий: подарки были приняты, но не царем, и не в царскую казну, а в Архангельский собор священниками этого храма. Шаху объяснили такое отношение к его подаркам тем, что освещенные в церкви предметы культа могли быть приняты только людьми духовного звания<sup>26</sup>.

Известие послов о намерении Аббаса отправить в Россию ризу, содержащееся в полученной в Москве 27 июня 1624 г. отписке<sup>27</sup>, было воспринято иначе. Царь и патриарх выслушали отписку 7 июля<sup>28</sup>. Их реакция на сообщение послов была мгновенной. Характер и удивительная для этого времени быстрота их действий обнаруживают большую заинтересованность в получении ризы. В тот же день был составлен и отправлен Коробьину и Кувшинову наказ собирать все сведения о ризе и незамедлительно сообщить их в Москву<sup>29</sup>. Одновременно думный дяк Иван Грамотин получил приказ узнать о ризе все, что возможно, в самой Москве, допросив с этой целью келаря Новоспасского монастыря Иоанникия и вологодского архиепископа Нектария, греков по происхождению, лишь незадолго до этого прибывших в Россию<sup>30</sup>. До отписки послов в России ничего не знали о ризе.

В это время в Москве находилось второе посольство царя Теймураза во главе с архиепископом Феодосием. Это посольство было принято весьма прохладно. С недоверием отнеслись к личности самого главы посольства. С целью выяснения подлинности его духовного звания

<sup>23</sup> Там же, с. 77.

<sup>24</sup> Там же, с. 77—78.

<sup>25</sup> С. А. Белокуров. Дело о присылке..., с. 13—14.

<sup>26</sup> Там же, с. VI—VII.

<sup>27</sup> Материалы..., с. 83.

<sup>28</sup> А. С. Белокуров. Дело о присылке..., с. 15.

<sup>29</sup> Там же, с. 19.

<sup>30</sup> Там же, с. 15—19, 22.

были допрошены те же Иоанникий и Нектарий<sup>31</sup>. Они подтвердили, что Феодосий действительно грузинский архиепископ, но при этом Иоанникий сделал весьма предвзятое заявление, характеризующее общий поворот русской политики в отношении Грузии: «А хрестыянскоиде веры шах в их грузинской земле не нарушает ни в чем, монастыри и попы попрежнему»<sup>32</sup>. Эти слова находятся в прямом противоречии и с содержанием грамот Теймураза, и с фактами присылки шахом в Россию захваченных в Грузии церковных предметов, и с намерением шаха прислать ризу.

Трудно решить, какую роль сыграла в переговорах отписка Коробьина и Кувшинова. Ответная грамота Теймуразу была подписана 4 июля<sup>33</sup>, спустя несколько дней после появления отписки. Она содержала отказ в какой-либо помощи. Теймураза обвинили во враждебности к шаху и в связях с султаном, врагом и шаха, и России, т. е. была полностью принята версия шаха, изложенная в отписке, а жалобы на него грузинской стороны отвергнуты. Позиция русского правительства означала полный разрыв дипломатических отношений, что и осуществилось на деле — до 1635 г. Теймураз не предпринимал попыток найти понимание и помощь в России. Возможно, что отписка послов послужила для обоснования отказа в помощи.

Судя по энергичным действиям, проявленным царем и патриархом по собиранию сведений о ризе, известие о ней послов представляло для них чрезвычайный интерес. Они приказали допросить даже грузинского посла наряду с Иоанникием и Нектарием. Лицемерность их слов о том, что «оне, великие государи, православной истинной хрестыянской вере рачители, и такие великие божественные святыни в мусульманских руках видети не хотят»<sup>34</sup>, была очевидной, ибо утверждение Феодосия о том, что ризу спасли от шаха, и она хранится в Грузии<sup>35</sup>, было оставлено без внимания.

В ответах архиепископа Феодосия им нужно было узнать только одно — действительно ли «риза Христа» долгое время находилась в Грузии. В этом отношении показания Феодосия вполне удовлетворили их. Они совпали с рассказами Иоанникия, Нектария и со сведениями, полученными Коробьиним и Кувшиновым от шаха и его посла Русамбека, с которым они возвращались в Москву<sup>36</sup>.

Объясняя свое стремление приобрести реликвию необходимостью вызволить ее из рук мусульман, царь и патриарх Романовы действовали, казалось бы, в соответствии с правилами христианской морали. На самом деле их слова имели явно демагогический характер. Отношения с шахом определялись более серьезными причинами, чем абстрактные понятия религиозной нетерпимости и «святой» обязанности защищать единоверцев от «поганых».

В 1618 г., заботясь о соблюдении приличий в глазах христианского мира, русское правительство проявило определенную религиозную щепетильность, принимая шахские подарки, состоявшие из имущества грузинских церквей. В 1624 г. царь и патриарх уже мало беспокоились о внешней стороне дела, идя на то, чтобы получить христианскую реликвию, принадлежавшую православному народу, из рук ограбившего его и надругавшегося над ним и церковь мусульманского монарха.

<sup>31</sup> Материалы..., с. 65—67.

<sup>32</sup> Там же, с. 66.

<sup>33</sup> Там же, с. 95.

<sup>34</sup> Там же, с. 90—91.

<sup>35</sup> Там же, с. 91.

<sup>36</sup> Там же.

Дар шаха Аббаса послужил поводом к разрешению создавшейся сложной ситуации за счет негласного отказа России от притязания на Грузию. Объективной причиной такого исхода дела была неспособность России в 20-х гг. XVII в. противостоять Ирану.

Насколько большое значение придавали грузины этому событию—принятию царем и патриархом ризы от шаха — показывают документы грузинского посольства 1635 г. в Россию и русского посольства 1637—1640 гг. к Теймуразу.

В грамоте царя Теймураза четыре раза подчеркнуто говорится о том, что «риза Христа» находится в Грузии<sup>37</sup>. Упомянул об этом в своей речи и посол митрополит Никифор<sup>38</sup>. Он попросил показать ему дар шаха и заявил, что московская риза не подлинная, взята «из рубельской церкви, и то есть от пояса (часть — Г. Е.) пречистые Богородицы»<sup>39</sup>.

Примечательно, что русские светские и духовные власти воздержались от категорических возражений, чем обнаружили явное сомнение в подлинности московской ризы и беспокойство по этому поводу. В наказе послу князю Ф. Ф. Волконскому, отправленному к Теймуразу в 1637 г., вопросу о ризе посвящен целый раздел<sup>40</sup>. Более того, правительство обнаруживает полную неуверенность в подлинности шахского дара, понимание сложности ситуации и стремление выйти из нее, сохранив престиж. Послам предписано следующее: «И будет бог объявит свою ризу, и князю Федору и Ортемью говорити царю Теймуразу, чтобы он тое святую ризу отпустил с ними..., а царское величество учинит ему воздавать то своими царскими великими дарами»<sup>41</sup>. Неудивительно поэтому, что на переговорах риза постоянно стоит в центре внимания<sup>42</sup>. В ответной грамоте Теймураза опять четырежды говорится о том, что риза «лежит в великой церкви Схете»<sup>43</sup>.

Из всего изложенного выше следует, что в 1624—1625 гг. риза или хитон, как ее иначе называли, была очень нужна Романовым. Чтобы заполучить ризу, они не остановились ни перед религиозно-нравственными, ни перед престижно-политическими соображениями, которые препятствовали принятию ее от шаха, ни перед сомнениями в подлинности ризы, вытекавшими из слов архиепископа Феодосия.

\* \* \*

Риза была доставлена в Москву 25 февраля 1625 г.<sup>44</sup> Далее события развиваются опять-таки непривычно быстро. 11 марта посол шаха Русамбек передал ее царю и патриарху<sup>45</sup>. В тот же день пат-

<sup>37</sup> Материалы..., с. 112—118.

<sup>38</sup> Там же, с. 130.

<sup>39</sup> Там же, с. 353.

<sup>40</sup> Там же, с. 200—203.

<sup>41</sup> Там же, с. 203.

<sup>42</sup> Там же, с. 257, 280, 313—314.

<sup>43</sup> Там же, с. 353. Утверждения о том, что подлинная риза осталась в Грузии, постоянно выдвигались грузинами в XVII—XVIII вв. в переговорах с русским правительством и духовенством. В Грузии риза пользовалась настолько большой популярностью, что в XVII веке ее изображение было внесено в герб грузинских царей (Н. Я. Марр. Хитон господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. СПб., 1897, с. 4).

<sup>44</sup> А. С. Белокуров. Дело о присылке..., с. 24.

<sup>45</sup> Там же, с. 25.

риарх с собором духовенства внимательно осмотрел ее<sup>46</sup>. При осмотре выяснились два неблагоприятных момента. Во-первых, риза оказалась представленной лишь небольшим куском ткани, что открывало возможность отрицания ее подлинности. Во-вторых, на ней совершенно неожиданно оказались латинские письма. Оставить без внимания эти уж очень сомнительные факты было невозможно. Кроме того, необходимо было считаться и с тем, что для русского народа принятие святыни от шаха было непонятно. Получение ее как дара от мусульман могло встретить даже упреки в нарушении истинного благочестия.

Все эти сложности не поколебали, однако, патриарха и царя в их стремлении признать ризу святыней, но заставили искать пути для их преодоления. Задача была решена традиционным способом, легко и просто, тем более, что облегчалась она глубокой религиозностью народных масс, их верой в авторитет церкви и доверием к ее руководителям.

Как всякая святыня, риза должна была, если она истинная, обладать способностью совершать чудеса, поэтому 18 марта решено было «святыню свидетельствовать чудесы»<sup>47</sup>. Патриарх Филарет объявил для духовенства недельный пост, а ризу велел носить по богадельням и возлагать на больных<sup>48</sup>. Поскольку о ризе в России никто ничего не знал, носившему ее архимандриту выдали «памятцу... сего ради, аще воспросит кто: что есть и какая святыня, полагаемая на них», в которой без лишних подробностей кратко говорилось об истории принесения ризы в Москву и о цели освидетельствования — получить доказательства ее подлинности<sup>49</sup>.

Чудеса не замедлили явиться. В течение нескольких дней риза «исцелила» 14 человек в богадельнях и в частных домах. Этого было достаточно, чтобы собор духовенства через неделю признал дар шаха Аббаса подлинной ризой<sup>50</sup> и объявил 27 марта днем празднования положения ризы<sup>51</sup>. Крутицкий митрополит Киприан получил задание написать для этого праздника службу<sup>52</sup>.

К началу 1626 г. служба была написана, отпечатана в типографии и разослана по епархиям вместе с грамотой патриарха, содержавшей краткую историю приобретения ризы и сообщение о чудесах от нее<sup>53</sup>. В грамоте патриарх приказывал переписать службу, а списки разослать по всем монастырям и церквам и 27 марта учинить «празднество со всеношным бдением».

«Служба на положение ризы» в исследованиях о даре шаха Аббаса никогда не использовалась. Исследователи не усматривали в этом литургическом произведении никакого полезного содержания. Однако «Служба на положение ризы» может оказаться серьезным источником при рассмотрении идейной направленности сказаний о даре шаха Аббаса. Такое предположение вытекает из следующих соображений.

Служба была составлена по конкретному поводу, посвящена оп-

46 Там же.

47 Там же.

48 Там же, с. 26.

49 Там же, с. 26—27.

50 Дворцовые разряды. Т. II. СПб., 1851, стлб. 795.

51 ПСРЛ. Т. XIV. М., 1965, с. 152.

52 Там же.

53 ААЭ. Т. III. СПб., 1836, с. 245—246.

ределенному событию и не могла поэтому не отразить конкретно-исторической обстановки, в которой это событие совершилось.

Служба была написана раньше других произведений о ризе, следовательно, могла оказать на них влияние.

Литературные сказания о даре шаха Аббаса и их реминисценции в составе других произведений предназначались для добровольных читателей, т. е. их могли читать, а могли и не читать. Служба по приказу Филарета охватила все или почти все население страны. С этой точки зрения обойти ее вниманием при изучении сказаний о ризе было бы неправильно.

Благодаря конкретности темы службы, а также сложным внешне-политическим и религиозным обстоятельствам приобретения ризы, в службе могут найти выражение существенные идейно-политические моменты. Это вполне вероятно, если иметь в виду, что в 20-х гг. XVII в. слияние церковной и государственной власти в России достигло почти идеального уровня в лице отца и сына Романовых. Традиционный контроль за религиозной жизнью страны со стороны царя теперь непосредственно сочетался с активным участием в государственных делах облеченного не только высшей церковной, но и отцовской властью над царем патриарха Филарета.

Основная идея, пронизывающая «Службу на положение ризы», состоит в том, что риза — это божественный дар: «О, преславное чудо! Каково божие дарование Рустей земли даровася»<sup>54</sup>. В Россию она послана в знак изъявления богом особой милости благочестивому русскому народу.

В дальнейшем в сказаниях о ризе и в сообщениях о ней в составе различных произведений эта идея развивается и трансформируется в различных направлениях. Одно из них проявляется в исторических сочинениях о Смуте, претендовавших на объяснение событий эпохи. В них идея покровительства русскому народу, категорическим образом выраженная в службе, дополнялась необходимым пояснением причин, предшествовавших бедствий страны. Голод, Крестьянская война, иностранная интервенция — это все наказание божье «за умножение грехов наших», а благоволение бога к России состояло в том, что он не захотел «до конца погубити» православный народ и появление ризы служит тому доказательством.

Общее иррациональное объяснение дара шаха Аббаса послужило исходным моментом для изложения многих конкретных идей.

Прежде всего, оно позволило решить все сложности приобретения ризы. Коль скоро это — божественный дар, то грузинский вопрос полностью снимался, и о Грузии в службе нет ни одного упоминания. Шах Аббас выглядит теперь как посредник, слепой исполнитель божественной воли. При этом он предстает в службе как человек, не понимающий ценности ризы: «Сию неблагодарнии людие от далних стран яко дар некий в царствующий град Москву принесоша»<sup>55</sup>.

Однако более существенным является отражение в службе общественно-политического значения принесения ризы в Москву.

В службе особо подчеркивается причастность к принесению ризы в Россию царя и патриарха. Кроме обычного для подобного литургического произведения неоднократного обращения к богу о спасении «православного царя.. и архиерея»<sup>56</sup> в службе содержится прия-

<sup>54</sup> Служба на положение ризы. М., 1625, с. 15.

<sup>55</sup> Служба..., л. 15.

<sup>56</sup> Служба..., л. 7 об. — 8.

мое указание на то, что именно «благоверный царь Михаил со отцем своим Филаретом, патриархом» приняли ризу «не яко земен дар, но яко небесную жизнь»<sup>57</sup>.

Этот момент примечателен своим влиянием на последующие произведения, в которых есть рассказ о ризе. Лаконично выраженная в службе мысль об особой причастности Романовых к этому событию получает в них дальнейшее развитие.

Прежде всего, появление ризы в Москве рассматривается в них как божественный дар не столько всему народу, сколько царю и патриарху. Это ясно выражено, например, в «Сказании и повести» о ризе князя Семена Шаховского: «О, блаженная двоице царства и святительства, яже единством благоверия вся люди божия просвещается, има же и сие дарование от бога посылается»<sup>58</sup>. Причина такой милости к ним нагляднее всего объяснена в «Повести о победах Московского государства» — она послана за «царя благочестие и вялю веру и о истинне попечение и государя патриарха многое исправление и духовную кротость»<sup>59</sup>. Но не только одним благочестием заслужена риза. Согласно хронографу, она послана царю как «возмездие противу его труду», «в похвалу и в сохранение отечеству его»<sup>60</sup>.

Следовательно, дар шаха Аббаса есть божественное одобрение всех действий царя и патриарха, чем подтверждается правомерность и справедливость их избрания монархом и главой церкви. Появление ризы в Москве — это верховная санкция на их избрание и подтверждение их богоизбранности.

Русские люди, участвовавшие в выборах на престол Бориса Годунова, Василия Шуйского, королевича Владислава и Михаила Романова, т. е. решавшие их судьбу, не могли не понимать отвлеченности слов об избрании богом на царство того или иного человека. «Теологическая точка зрения на происхождение царской власти и идея неподсудности монарха человеческому суду впервые возбудила серьезные сомнения»<sup>61</sup>. Относительно Михаила Романова мысль о его богоизбранности выглядела чрезвычайно условно. Избрание царя в 1613 г. проходило в острейшей политической борьбе. Вмешательство бога понималось в Утвержденной грамоте лишь в том смысле, что он дал «единомышленной и неразвратной совет» избрать Михаила<sup>62</sup> т. е. в том, что собор пришел в конце концов к единому решению.

В 1625 г. Романовы все еще имели серьезные основания беспокоиться за судьбу своего царствования и прочность положения династии. У царя Михаила был опасный соперник — королевич Владислав, которому в 1610 г. страна принесла присягу, выбрав его царем. Владислав вовсе не собирался отказываться от российского престола и еще в 1618 г. штурмовал Москву, оружием добиваясь восстановления своих прав. Он отказался от них только в 1634 г. при заключении Поляновского договора<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Там же, л. 15.

<sup>58</sup> ГПБ. ОЛДП. 0.707, л. 553.

<sup>59</sup> ГПБ. Погод. 1501, л. 61.

<sup>60</sup> А. Попов. Изборник..., с. 207.

<sup>61</sup> Д. С. Лихачев, Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1958, с. 24.

<sup>62</sup> Дворцовые разряды..., Т. I. СПб, 1850, столб. 13—14.

<sup>63</sup> История дипломатии. Т. I. М., 1959, с. 293.

Англия, Голландия, Франция тоже не признавали Михаила, требуя за признание права свободного проезда в Иран для своих купцов<sup>64</sup>.

Сохранялась опасность положения Романовых и внутри России. Близость Михаила к угаснувшей династии Рюриковичей была довольно отдаленной; подобные основания для права на занятие престола могло предъявить немало людей аристократического круга.

В этих условиях появление ризы в Москве явилось материальным свидетельством особого благоволения бога к новой династии, наполняло слова о богоизбранности Михаила и Филарета определенным доказательным содержанием. Автор хронографа выразил эту мысль словами о том, что бог послал «хитон на благословение благочестивому его царству и в похвалу и в сохранение отечеству его»<sup>65</sup>. Именно это и объясняет крайнюю заинтересованность Романовых в приобретении ризы.

Дар шаха Аббаса в «Службе на положение ризы» понимается как символ божественного вмешательства в ход событий, неоспоримое доказательство прекращения всяческих бедствий страны. Их продолжение невозможно потому, что бог даровал России «стену неботоримую», «державу непобедимую» и т. д. Несколько лет назад такая трактовка ризы означала бы еще одну условность, ибо в стране имелось много и других «святынь», но это не избавило ее от потрясений. Теперь же, в условиях постоянной, но неуклонной стабилизации внешнеполитической обстановки, восстановления экономического положения и существовавших до Смуты социальных порядков в стране, такая характеристика дара шаха Аббаса находила положительное отражение в сознании людей. В ней отразилась конкретно-историческая ситуация в России.

Принесение ризы в Москву означает окончание иностранной интервенции. Бог ограждает ею страну «от безбожных иноплеменик»<sup>66</sup>, «ею же иноплеменных языцы присно побеждаются»<sup>67</sup>.

Еще одно важное место в характеристике значения ризы в службе занимает отношение автора к внутренним социальным конфликтам в России.

Ризу, убеждает автор, бог даровал как «священногораждение, всяко сопротивных настояние присно побеждающу»<sup>68</sup>; спасающую от «озлобления всякого»<sup>69</sup>, и от «междоусобных брани»<sup>70</sup>. С принесением ризы классовые столкновения становятся невозможными, поскольку само ее появление свидетельствует об установлении социального мира: «Всяк град радуется празднуя верно с новым Сионом: царие и князи, богатии и убозии — явльшуся днесь божественному... одеянию»<sup>71</sup>.

Все отмеченные особенности идейного содержания службы выражают одну мысль: появление в России посланной богом царю и патриарху ризы означает окончание Смуты и полное восстановление существовавшего до Смуты положения. Именно так и поняли это со-

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> А. Попов. Изборник..., с. 207.

<sup>66</sup> Служба..., л. 5.

<sup>67</sup> Там же, л. 1 об.

<sup>68</sup> Там же, л. 10 об.

<sup>69</sup> Там же, л. 16 об.

<sup>70</sup> Там же, л. 5.

<sup>71</sup> Там же, л. 16.

бытие авторы Хронографа, «Нового летописца» и исторических повестей о Смуте.

Составитель «Службы на положение ризы» выполнял важнейшее идеологическое задание. Опираясь на авторитет церкви, он должен был в богослужебном тексте, предназначенном для восприятия всем народом, убедительно выразить идею о том, что появление в России ценнейшей христианской реликвии служило свидетельством божественного одобрения сложившихся в России общественных отношений. В этом заключается объяснение еще одной причины необыкновенной заинтересованности Романовых в приобретении ризы.

Одновременно или почти одновременно со службой было написано «Документальное» сказание, получившее такое название потому, что основано на материалах посольства Василия Коробьина и Евстафия Кувшинова и на расспросных речах архиепископа Нектария и келаря Иоанникия<sup>72</sup>. С. Н. Гухман считает, что отобранные в Посольском приказе материалы получили литературную обработку на Патриаршем дворе<sup>73</sup>.

«Документальное» сказание содержало рассказ об истории ризы и принесения ее в Москву. Основной задачей его авторов «было прославление Руси и святыни, достойной власти первого Романова»<sup>74</sup>.

С. Н. Гухман установила, что «Документальное» сказание послужило источником для последующих сказаний о ризе, которые она назвала «Легендарным» и «Проложным» сказаниями и «Краткой повестью» о даре шаха Аббаса<sup>75</sup>. Ее наблюдения можно продолжить. Все без исключения сообщения о ризе, вошедшие в состав исторических произведений о Смуте, тоже основываются на «Документальном» сказании. Этот факт легко объясним — «Документальное» сказание, составленное на основе подлинных документов, было единственным источником, в котором содержался последовательный рассказ о судьбе ризы.

Наглядным примером использования и развития идей «Службы на положение ризы» и «Документального» сказания в последующих сказаниях о ризе служит «Сказание и повесть» князя С. И. Шаховского. Это сказание никогда не публиковалось и существует только в рукописных списках. В научной литературе оно не использовалось, хотя упоминания о нем имеются<sup>76</sup>.

В настоящей работе не ставится задача всестороннего анализа всех списков сказания, оно привлекается лишь в связи с общей темой работы в отдельных списках.

Особенностью сказания С. И. Шаховского является безудержное восхваление царя и патриарха и их царствования, превосходящее подобные характеристики во всех других сказаниях. Пользуясь риторическими восклицаниями и обращениями к читателям, Шаховской пишет: «Кто... не подивится правде и целомудрию благочестиваго царя,

---

<sup>72</sup> С. Н. Гухман, «Документальное» сказание о даре шаха Аббаса России. — ТОДРЛ. Л., 1974, т. XXVIII, с. 255—256.

<sup>73</sup> Там же, с. 257.

<sup>74</sup> С. Н. Гухман, Соловецкая редакция «Документального» сказания о даре шаха Аббаса России. — ТОДРЛ. Л., т. XXVIII, 1974, с. 378.

<sup>75</sup> С. Н. Гухман, Сказания о даре шаха Аббаса России. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Л., 1973, с. 13, 15—16.

<sup>76</sup> С. А. Белокуров, Дело о присылке..., с. V, сноска; Библиологический словарь и черновые к нему материалы П. М. Строева. СПб., 1882, с. 292—297.



преподобию же и святости великаго во архиереох... патриарха»<sup>77</sup>. Удивляясь тому, что они удостоились божественного дара, князь восклицает: «О, благочестивое царство и святительство!» Особенно превозносит он Романова-патриарха. Он называет его «православия великим хранителем», «пастырем славным»<sup>78</sup>, «великим святителем»<sup>79</sup> и т. д. Насколько велики их заслуги, а потому и милость к ним бога, видно из того, что другие правители во все времена добывали святыни в далеких путешествиях, с большими трудностями, а «сима же благоволи бог в царствующем граде их, на своих богодарованных престолах царства и святительства, в роуце честне принестися и вдатися дарованию сему»<sup>80</sup>. Все это объясняет благополучие их правления. Превыше цари «яко печально одержими быша или тщетою имения, но воистину произобиловаше богатством нынешняго времени и во благополучное покоище цветуще владычество их»<sup>81</sup>.

Князь С. И. Шаховской уже в начале XVII в. был известен как искусный и плодотворный писатель. «Его излюбленные темы — похвальные слова святым, церковные службы, молитвы; ... если же берется за исторический сюжет, то непременно обрабатывает его в форме богословского трактата, религиозно-нравственного поучения»<sup>82</sup>, — писал С. Ф. Платонов. Его писательская манера объясняет витиеватость стиля и риторическую торжественность сказания о ризе.

В 1620 г. князь С. И. Шаховской навлек на себя гнев патриарха Филарета за четвертый брак и попал в опалу. Его неприятности еще более усугубились серьезным политическим проступком родственников. Несколько Шаховских были уличены в том, что в своем кругу величали М. Ф. Шаховского царем, а он их — боярами. Все они были приговорены к смертной казни, которую заменили тюремным заключением<sup>83</sup>.

С. И. Шаховской к этому делу отношения не имел, но как это обычно бывало, когда вместе с виновными называли всех родственников, его тоже сослали в 1622 г. в Тобольск. В том же году ему разрешили вернуться в Москву, хотя опалу с него не сняли<sup>84</sup>.

Получив в дар от шаха ризу, патриарх Филарет отправил ему ответное послание, в котором не только благодарил за ризу, но и уговаривал шаха принять православие. Естественно, что такое послание должно было отличаться высоким красноречием, богословской основательностью и логической доказательностью. Литературный талант и надежные богословские знания С. И. Шаховского были широко известны и всеми признаны, поэтому, несмотря на опалу, ему и поручили написать послание к шаху. Опальный князь справился с заданием уверенно и быстро<sup>85</sup>.

Таким образом, князь С. И. Шаховской был первым человеком, который писал о ризе как представитель литературной среды и авторитетный богослов. Работая над посланием, он безусловно получил

<sup>77</sup> ГПБ. Погод. 936, л. 73 об.

<sup>78</sup> Там же, л. 77.

<sup>79</sup> Там же, л. 71 об.

<sup>80</sup> Там же, л. 74 об.

<sup>81</sup> ГПБ. Тит. 2719, л. 64.

<sup>82</sup> С. Ф. Платонов. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник. СПб., 1888, с. 297.

<sup>83</sup> РИБ. т. IX, СПб., 1884, с. 550.

<sup>84</sup> С. Ф. Платонов. Древнерусские сказания..., с. 235—236.

<sup>85</sup> Митрополит Макарий. История русской церкви. т. IX. СПб., 1882, с. 227 — 228; С. Ф. Платонов. Древнерусские сказания..., с. 236.

все сведения о принесении ризы. Есть основания полагать, что он был участником работы по составлению «Документального» сказания, поскольку постоянно находился при дворе и до 1628 г. никакой службы не нес<sup>86</sup>. К тому же он составил и свою «Службу на положение ризы»<sup>87</sup>. Все это объясняет зависимость его сказания от службы, написанной митрополитом Киприаном, и их близость к «Документальному» сказанию.

Получают объяснения теперь и панегирики Романовым, и прославление их царствования. Чрезмерное восхваление царя и патриарха обусловлены, в значительной мере, личными мотивами князя Шаховского. Он был заинтересован в прощении своих прегрешений и старался заслужить милость царя и, прежде всего, патриарха. С другой стороны, идейное содержание его сказания было продиктовано требованиями руководившего всей работой по литургическому и литературному освещению дара шаха Аббаса патриарха.

Служба, написанная митрополитом Киприаном и «Документальное» сказание не удовлетворяли, видимо, эстетическим запросам князя С. И. Шаховского, поэтому он и написал свое сказание. Под пером опытного и талантливого писателя лаконично выраженные идеи литургического произведения приобрели аргументированное пространное развитие, а суховатый стиль делопроизводственной практики «Документального» сказания — свойственную торжественно-риторическим памятникам повышенную эмоциональность. Эти качества, несомненно, привлекали внимание читателей к сказанию о ризе и способствовали широкой распространенности в народных массах комплекса социально-политических идей, связанных с принесением ризы в Россию.

Все рассмотренные и упомянутые выше сказания о ризе выстраиваются теперь в следующей последовательности.

1. В мае 1925 г. князь С. И. Шаховской пишет по поручению патриарха Филарета послание шаху с благодарностью за ризу.

2. С конца марта 1625 г. митрополит Киприан создает по приказу патриарха и под его руководством «Службу на положение ризы», отпечатанную в типографии уже к январю 1626 г.

3. В это же время или немного позднее на Патриаршем дворе, т. е. опять под контролем патриарха, составляется «Документальное» сказание.

4. С. И. Шаховской, используя опыт и материалы работы по заданию патриарха над посланием к шаху и, как можно предполагать, при составлении «Документального» сказания и знание их текстов, пишет в конце 20-х — начале 30-х гг. свое сказание, которое из личных соображений наполняет откровенной апологетикой царя и патриарха.

5. Около 1660 г. появляется «Проложное» сказание, помещенное в печатном «Прологе», т. е. произведение, составленное с ведома церковного руководства и одобренное им.

6. Сообщения о ризе широко распространяются в заимствованной из службы и «Документального» сказания интерпретации в исторических произведениях о Смуте. Сказание о ризе получает жизнь в массовой литературе («Новый летописец», «Иное сказание», Хронографы, «Повесть о победах Московского государства» и т. д.), в полном объеме выполняя свое идеологическое назначение.

<sup>86</sup> Дворцовые разряды, т. I. стлб. 699; С. Ф. Платонов. Древнерусские сказания..., с. 236.

<sup>87</sup> П. М. Строев, Библиологический словарь. СПб., 1882, с. 297.

Из этой схемы с убедительной наглядностью вытекает вывод о том, что вся работа по освещению дара шаха Аббаса и его истолкованию, начиная с момента получения известия послов о ризе, направлялась и контролировалась государственными и церковными властями под непосредственным руководством фактического главы государства патриарха Филарета.

Содержание произведений о ризе раскрывает ту цель, которую ставили Романовы перед собой, стремясь любыми путями заполучить ризу, и перед авторами, которым было поручено написать о ризе. Произведения о ризе имели агитационное значение.

Идеи, заложенные в произведениях о ризе, составляли ядро формирующейся официальной идеологии, выражали как личные, династические интересы основателей новой династии, так и интересы всего класса феодалов, что обеспечило успех предпринятой Романовыми важной идеологической акции.

## II

В указанную схему не укладывается сказание, названное С. Н. Гухман «Легендарным»<sup>88</sup>. Оно заметно отличается от сказаний официальной направленности как идейным содержанием, так и литературной формой, обнаруживая при этом признаки происхождения из демократической среды.

«Легендарное» сказание содержит легенду о ризе до появления ее в России и краткое сообщение о принесении ее в Москву. Так как единственным источником сведений о ризе было «Документальное» сказание, то «Легендарное» сказание тоже восходит к нему, но его авторы обращаются со своим источником весьма вольно. Легенда о ризе передана в очень измененном виде, а рассказ о принесении ее в Россию изложен еще свободнее. Имеются в сказании и следы влияния службы. Возникло оно, вероятно всего, во второй половине XVII в., поскольку нет списков ранее середины века.

«Легендарное» сказание известно в трех редакциях: «Грузинской», «Русской» и Особой<sup>89</sup>. Основное отличие «Грузинской» редакции от других состоит в том, что, согласно ей, ризу прислали царю грузины. В «Русской» и Особой редакциях этот рассказ передан без изменения версии «Документального» сказания. Особая редакция отличается большим количеством подробностей в легенде, окончанием и тем, что в ней воин, который доставил ризу в Грузию, и его сестра названы по именам.

При сличении списков «Легендарного» сказания обращает внимание на себя отсутствие хотя бы двух списков даже одной редакции с полностью совпадающими текстами. Разночтения всегда многочисленны и заключаются в разном порядке слов в предложении, в отсутствии отдельных слов и деталей в одних списках по сравнению с другими, в речевых отличиях, в орфографии.

Например, обещание шаха послать царю дары в двух списках «Русской» редакции выглядят так:

«И пошел кисилбацкой царь войною на грузы, а сам обещался: «Что де бог пришлет,

«И пошел кизылбашской царь на грузинскую землю войною и призвал к себе го-

<sup>88</sup> С. Н. Гухман. Автореферат..., с. 4.

<sup>89</sup> Там же, с. 8.

то все на участие брату моему пошлю»<sup>90</sup>.

сударева посла Василя Коробина и велел ему сказать: «Иду де я Грузинские земли воевать, а что де бог не пошлет, то де я пошлю в дарах брату своему»<sup>91</sup>.

Создается впечатление, что многие списки «Легендарного» сказания не переписывались с других, а записывались по памяти разными людьми в том виде, в каком каждый из них слышал и запомнил.

На фольклорный характер «Легендарного» сказания впервые обратил внимание Ф. И. Буслаев, опубликовав один из списков «Грузинской» редакции в конце статьи о западноевропейском народном эпосе и аналогиях ему в русском эпосе<sup>92</sup>.

Все отступления от текста «Документального» сказания являются вымыслом и почти всегда находят аналогии в русском фольклоре. Так, например, присутствующие в «Документальном» сказании родители сестры<sup>93</sup>, а следовательно, и война, в «Легендарном» сказании устраняются, а вместо этого появляется обычная в русском фольклоре тема сиротства война, одинаково выраженная во всех списках «Русской» и «Грузинской» редакции: «А не имел тот воин у себя ни жены, ни детей. Только была у него одна сестра родная»<sup>94</sup>.

Как часто бывает в русских сказках и былинах, в «Легендарном» сказании имеется указание на длительность действия, отсутствующее в «Документальном». Погребенная обернутой в ризу сестра война пролежала «в ней шестьдесят лет»<sup>95</sup>. Есть в «Легендарном» сказании и свойственное фольклорным произведениям перемещение события во времени. Последовательность событий «Документального» сказания нарушается, послы русского царя прибывают к шаху до его похода в Грузию. Вообще, время в «Легендарном» сказании носит условный характер.

Эпизод с откапыванием ризы — вымысел. В «Документальном» сказании его нет. При этом история принесения ризы в Грузию и погребения сестры война повторена с развернутой диалогической речью с целью изложить ее во всех подробностях, что опять-таки может служить указанием на фольклорное происхождение «Легендарного» сказания<sup>96</sup>.

Публикуя один из списков «Русской» редакции, С. Н. Браиловский предположил, что основанием сказания могла быть одна из повестей, существовавших в Греции и рассказанная греком Иоанникием<sup>97</sup>. Однако он допускал «возможность и чисто русского происхождения «Слова»: его могли составить в Москве на основании получен-

<sup>90</sup> С. Н. Браиловский. Новый вариант повести..., с. 21.

<sup>91</sup> БАН. собрание Никольского, № 45, л. 188.

<sup>92</sup> Ф. И. Буслаев. Jahrbuch für romanische und englische Literatur, unter besonderer Mitwirkung von Ferdinand Wolf, herausgegeben von Dr. Adolf Ebert, Professor an der Universität Marburg. 1858—1859 гг. Первого тома № 1. 2 и 3. (Издаётся по 4 книжки в год). „Летописи русской литературы и древности“. Т. I. М., 1859, с. 170—171.

<sup>93</sup> С. Н. Гухман. «Документальное» сказание..., с. 261.

<sup>94</sup> Ф. И. Буслаев, Jahrbuch..., с. 170.

<sup>95</sup> Там же, с. 171.

<sup>96</sup> Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 265.

<sup>97</sup> С. Н. Браиловский. Новый вариант повести..., с. 20.

ных в приказе сведений, дополнив эти сведения ходившими, по всей вероятности, в народе слухами»<sup>98</sup>.

Н. Я. Марр в специальном исследовании подтвердил первое предположение С. Н. Браиловского, проследив существование и развитие легенды в древних литературах Кавказа и Ближнего Востока<sup>99</sup>. Но верно было и второе предположение С. Н. Браиловского. Записанный в приказе рассказ приехавшего с Ближнего Востока Иоанникия был переработан авторами «Легендарного» сказания в духе их собственных представлений о принесении ризы в Москву и на художественной основе устного народного творчества.

При сравнении «Легендарного» сказания со сказаниями официального направления прежде всего бросаются в глаза различия в языке. В нем нет выпренности, религиозно-дидактической риторики и следов деловой письменности. «Легендарное» сказание написано исключительно языком простой разговорной речи. Это наблюдается и в повествовательных моментах, и в диалогах. Вот так, например, передается разговор брата с сестрой: «И учала брату говорить: «Где ты брате, взял сию срачицу?» И он учал ей сказывать: «Был де я во Иерусалиме граде, и убили иудеянина, неведомо что за человека, и называют его Христом...». И сестра сказала брату своему: «Прямо де быть тому Христу, сыну божию»<sup>100</sup>.

Фольклорные черты и разговорный язык «Легендарного» сказания дают основание предполагать, что оно было создано в демократической среде, в посадской или крестьянской.

Это предположение подкрепляется еще двумя особенностями сказания.

И в «Документальном», и в «Легендарном» сказаниях чудодейственное миро перестает истекать от дерева, выросшего над могилой сестры воина, из-за вмешательства божественной силы. Но объяснение этого факта в них совершенно различное. По «Документальному» сказанию дерево засохло из-за того, что церковь, поставленную над ним, осквернили «шаховы люди», так как «в той церкви ставили лошади и скоты»<sup>101</sup>. В отличие от этого традиционного для древнерусской литературы и с богословской точки зрения приличествующего данной ситуации объяснения, в «Легендарном» сказании приводится другая причина. Во всех редакциях и списках «Легендарного» сказания объяснение одно: дерево засохло потому, что «учали грузяне корыстоваться и продавати, и великую казну от того себе забирати»<sup>102</sup>. Такая прозаическая причина вмешательства свыше свойственна скорее практическому сознанию простонародья, чем обремененных богословскими понятиями церковных и дворянских авторов.

Еще одно подтверждение тому, что «Легендарное» сказание вышло из демократических слоев населения, находится в попытке осмыслить взаимоотношения царя и шаха, а также непонятные простым людям причины появления христианской святыни через мусульманского государя. Авторы сказания представляют шаха союзником царя, распространяя на него благодать христианского бога. Шах завоевал

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Н. Я. Марр. Хитон господен. в книжных легендах армян, грузин и сирийцев. СПб., 1897.

<sup>100</sup> Ф. И. Буслаев. Jahrbuch..., с. 170—171.

<sup>101</sup> С. Н. Гухман. «Документальное» сказание..., с. 261.

<sup>102</sup> С. Н. Браиловский, Новый вариант повести..., с. 21.

Грузию якобы потому, что «пособил ему бог»<sup>103</sup>, («пособи ему бог»<sup>104</sup>) и даже «милостию божиею и молитвами пречистые его богоматери»<sup>105</sup>. Здесь не просто искажение действительности. Авторы впадают в ересь. Из их объяснения вытекает, что христианский бог помогает мусульманам против христиан-грузин. Ничего подобного в произведениях дворянских и церковных авторов быть не могло. В повести С. И. Шаховского шах захватил Грузию не с помощью бога, но «божием поущением»<sup>106</sup>. Так написать, как авторы «Легендарного» сказания, могли только люди малообразованные и совсем мало сведущие в вопросах богословия. Попытка применить общеупотребительные в христианском мире объяснения всяких положительных явлений божьей волей к действиям мусульманского монарха привела к кощунственному результату. Ошибка малограмотных и наивных авторов сказания вполне объяснима. Их интерпретация события явилась следствием нарушения религиозных и нравственных принципов духовными и светскими авторитетами, которые ради получения ризы и сохранения хороших отношений с иноверцами забыли о религиозном единстве и нетерпимости, чем и запутали простых людей.

Содержание «Легендарного» сказания показывает явную неудовлетворенность его авторов, и, следовательно, той среды, представителями которой они были, многими положениями «Службы на положение ризы» и «Документального» сказания, т. е. официальной версии о появлении ризы в России.

В «Легендарном» сказании отсутствует основополагающая идея созданных под контролем патриарха произведений о ризе как о божественном даре. Ни в одной редакции нет ни слова о том, что риза послана в Россию богом. Правда, в окончании Особой редакции есть слова о том, что царь и патриарх приняли ризу «не яко земен дар, но яко небесную жизнь... и благодать»<sup>107</sup>, но их присутствие в тексте нуждается в объяснении.

В единственном дефектном списке Особой редакции есть два окончания. Первое из них является логическим завершением рассказа и соответствует окончанию «Русской» редакции: «И сия посла с протчими многими дары и узорочья шешми (?) в Москву к государю ко царю и великому князю Михаилу Феодоровичу всея России в лето 7130-го году февраля в 25 дня с послом своим Рускамъбегам»<sup>108</sup>. После него помещено сообщение о принятии ризы и царем, и патриархом, заимствованное из произведений официальной ориентации и дописанное позднее. Об этом говорит тот факт, что все дополнение написано другими чернилами.

По-своему осмысливали авторы «Легендарного» сказания обстоятельства, вызывавшие сомнения в подлинности ризы. Присланный шахом небольшой кусок ткани был, согласно сказанию, лишь четвертой частью ризы, оторванной грузинами, когда они откопали тело сестры воина. Что случилось с остальной частью ризы, авторы не объясняют, но по смыслу сказания выходит, что она осталась в Грузии. В этом, видимо, отразились слухи о непризнании грузинами московской ризы подлинной, их утверждения, что она по-прежнему в Грузии, и неуверенность в этом вопросе русских властей.

<sup>103</sup> ГПБ Погод. 936, л. 3.

<sup>104</sup> ГПБ. Q. XVII. 22, л. 568 об.

<sup>105</sup> БАН. Собрание С. Ф. Плюшкина, № 82, л. 86.

<sup>106</sup> ГПБ. Погод. 936, л. 75.

<sup>107</sup> БАН. Собрание Ф. М. Плюшкина, № 82, л. 86 об.

<sup>108</sup> Там же, л. 87 об.

Содержание «Легендарного» сказания выявляет также и своеобразное отражение религиозной нетерпимости. Недоумение в народе по этому поводу было вполне естественным, ибо, несмотря на все ухищрения и формальные негативные высказывания в адрес «иноверного царя» составителей службы и официальных сказаний о ризе, факт ее принятия оставался однозначным — православный царь и патриарх приняли христианскую святыню от мусульманского монарха.

Решение этой проблемы в «Легендарном» сказании имеет два взаимосвязанных аспекта: религиозный и политический. Каждый из них содержит примечательные особенности.

Авторы «Грузинской» редакции поступили просто. Используя тот факт, что посол шаха Русамбек был грузином, они сделали появление ризы в Москве исключительно внутренним христианским событием, устранив всякое упоминание о шахе и о его взаимоотношениях с Грузией и Россией: «И отодрав четвертую часть от той срачицы, грузины положили в серебряной доске, с камением многоценным, и ту срачицу прислали и с великими дарами к государю и великому князю Михаилу Федоровичу всея России к Москве с послом Русанбеком»<sup>109</sup>. Чем был вызван их дар русскому царю, в «Грузинской» редакции не объясняется. Можно только заключить, что грузины поступили так из дружественных чувств.

Для характеристики «Легендарного» сказания такое искажение исторических фактов имеет серьезное значение. Считать этот вымысел следствием незнания действительной ситуации невозможно, ибо о том, что риза подарена шахом, широко сообщалось и в службе, и в сказаниях. Кроме того, источником «Легендарного» сказания было «Документальное» сказание, в котором фактическая сторона изложена достоверно. Следовательно, этот вымысел явился продуктом сознательной переработки официозной версии. В нем авторы «Легендарного» сказания выразили полное несогласие с освящением дара шаха Аббаса в других сказаниях, отношении к событию какой-то части народных масс.

Авторы «Русской» и Особой редакций обращаются с документальным источником не менее свободно, но совершенно в другом плане. Как было показано выше, они решают проблему религиозной нетерпимости иначе, представив шаха союзником царя и едва ли не единоверцем.

Стремление понять и объяснить сложные обстоятельства приобретения ризы привело авторов «Легендарного» сказания к совершенно иной, по сравнению с авторами службы и «Документального» сказания, нравственной позиции. Они не приняли двусмысленного отношения к шаху в официозных сказаниях и поступили в соответствии с теми требованиями христианской морали, которые соответствовали общечеловеческим нормам поведения. Если шах — друг, то и писать о нем нужно хорошо. Так поступают авторы «Русской» и «Особой» редакций. Если шах «поганы», иноверец, то подарки от него нельзя принимать, тем более захваченную им у единоверцев христианскую реликвию. Так относятся к этому вопросу авторы «Грузинской» редакции, но поскольку ризу в Москве приняли, то они, чтобы устранить нравственное противоречие, искажают действительный ход событий, совсем убрав шаха из сказания.

В тесной связи с решением вопроса о религиозной нетерпимости в «Легендарном» сказании находится объяснение причины передачи шахом ризы в Москву.

<sup>109</sup> Ф. И. Буслев, Jahrbuch..., с. 171.

С точки зрения религиозного сознания авторов сказания дар шаха Аббаса был, как показано выше, противоестественным. Ссылка в «Документальном» сказании на большую любовь шаха к царю и патриарху была лишь общими, ни к чему не обязывающими словами. что было понятно авторам «Легендарного» сказания. С другой стороны, они не могли знать в подробностях о сложности внутреннего и международного положения страны и об особенностях дипломатической политики русского правительства, где скрывались настоящие причины передачи ризы шахом в Москву.

В то же время, как показывает содержание «Легендарного» сказания, его авторы не были удовлетворены объяснениями произведений о ризе, написанных в русле официальной идеологии. Сознание простых людей требовало выявления реальных, понятных причин. Они интуитивно чувствовали их присутствие, но поскольку истинные причины обнаружить не могли, то вместо них находили такие объяснения, которые могли почерпнуть из опыта своей общественной жизни.

В «Русской» и «Особой» редакциях дается одинаковое осмысление события, но с нюансами, которые различаются даже в разных списках одной редакции.

В единственном списке «Особой» редакции рассказ выглядит так: «И поиде кызылбацкой царь с воини на грузинского царя. И пред богом обещался кызылбадский царь: «Аще ли господь пособит победити грузинского царя, и аз воистинну участие дам в дарех брату моему, московскому государю... И милостию божиною, и молитвами пречистые его богоматери, и по участию царя нашего помоги бог кызылбацкому царю...»<sup>110</sup>. Так же излагается заявление шаха и в одном из списков «Русской» редакции: «... то все на участие брату моему пошлю, московскому государю...»<sup>111</sup>.

В первой цитате слово «участие» использовано в двух значениях. В первом случае оно означает, что шах предоставляет царю долю в добыче<sup>112</sup>. Во втором случае, как и в «Русской» редакции, «участие» можно понять двояко: как сочувствие, моральная поддержка или как соучастие, совместное действие, т. е. помощь шаху со стороны царя.

В обеих редакциях говорится, что посол Василий Коробьин приходит к шаху до его нашествия на Грузию, что в корне противоречит действительному ходу событий, ибо послы явились к шаху с протестом против его нападения на Грузию. События перемещены по сравнению с «Документальным» сказанием и выстроены так, что посол как бы подталкивает шаха идти в поход. Больше того, если учесть, что шах выступает с клятвенным обещанием отправить добычу царю перед его послами, то обнаруживается намек на зависимость шаха от царя.

В других списках «Русской» редакции вся ситуация выражена с незначительными отклонениями следующим образом: «И пошел кызылбаской Шахъббас воевать грузинскую землю на государя нашего часть: «Что бог ни подаст, то я вся и пошлю в дарах ко царю Московскому»<sup>113</sup>. Получается, что шах идет в поход вообще не для себя, а ради интересов царя, обещая передать царю не часть, но всю добы-

<sup>110</sup> БАН, собрание Ф. М. Плюшкина, № 82, л. 87.

<sup>111</sup> С. Н. Браилловский. Новый вариант повести..., с. 21:

<sup>112</sup> И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903, стлб. 1333.

<sup>113</sup> ГПБ. Q. XVII. 22, л. 569.



чу. Здесь содержится уже более определенный намек на вассальную зависимость шаха от царя.

Такое объяснение причины передачи шахом ризы царю не имело исторического основания, но было доступным для понимания русского крестьянина или ремесленника, потому что ставило его на почву жизненных отношений между людьми и народами. Представление о взаимоотношениях шаха и царя в «Легендарном» сказании было неверным, но сложилось под впечатлением больших территориальных приобретений России в XVI—XVII вв., когда многие феодальные государства, особенно на востоке и юге, либо включались в состав России, либо признавали свою зависимость от нее.

Анализ «Легендарного» сказания выявил трактовку религиозно-нравственных и политических моментов из истории появления ризы в России иную, чем в сказаниях, созданных под контролем патриарха Филарета. Их интерпретация авторами «Легендарного» сказания заставляет внести существенную поправку в сделанный выше вывод об успехе идеологической кампании в середине 20-х гг. XVII в., принятой патриархом Филаретом. Его усилия принесли свои плоды, но успех был далеко не полным.

Противопоставление авторами «Легендарного» сказания народного мнения о даре шаха Аббаса идейному содержанию официальных сказаний объясняет и еще причину широкой распространенности сказаний о ризе.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГПБ — Государственная публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина.  
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.  
РИБ — Русская историческая библиотека.  
ААЭ — Акты археографической экспедиции.  
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы.  
БАН — Библиотека Академии наук СССР. (в Ленинграде).

ს ა რ ჩ ე ვ ი — О Г Л А В Л Е Н И Е

ნარგიზა გოგუაძე — მეტაფრასული კრებულების ურთიერთმიმართებისათვის . . . . .	3
Н. Д. Гогоуадзе. О взаимоотношении «грузинских» метафрастических сборников (резюме) . . . . .	12
თამილა მგალობლიშვილი — ევსევი ალექსანდრიელის სახელით ცნობილი ერთი თხზულების წყაროს საკითხი . . . . .	13
Т. Г. Мгалоблишвили, Об источнике одного из произведений, приписываемому Евсевию Александрийскому (резюме) . . . . .	22
ნინო მელიქიშვილი — იოსებ ფლავიოსის თხზულების „იუდეველთა სიძველეთას“ ქართული თარგმანის არსებული ნუსხები და მათი ბერძნული წყარო . . . . .	24
Н. Г. Меликишвили, Грузинские списки и греческий источник перевода труда Иосифа Флавия «Иудейские древности (резюме) . . . . .	32
თამარ ოთხმეზური — გრიგოლ ღვთისმეტყველის IV სიტყვის კომენტარის ქართული ვერსია (ბერძნულ ვერსიასთან შედარების შედეგები) . . . . .	32
Т. З. Отхмезури, Грузинская версия мифологического комментария IV речи Григория Богослава (резюме) . . . . .	40
მაია რაფავა — მეცნიერებათა კლასიფიკაცია ამონიოს ერმისის მოძღვრებაში . . . . .	41
М. А. Рапава, Классификация наук в учении Аммония сына Ермия (резюме) . . . . .	50
ლია სამყურაშვილი — არაბიზმები „წიგნი სააქიმოჲ“-ში . . . . .	51
Л. В. Самкурашвили, Арабизмы во «врачебной книге» (резюме) . . . . .	61
ნინო ქაჯაია — ბასილი კაბადოკიელის ეპისტოლეთა ძველი ქართული თარგმანები . . . . .	62
Н. Я. Каджаия, Древнегрузинские переводы писем Василия Каппадокийского (резюме) . . . . .	76
ანა ღამბაშიძე — იოსებ პინნოგრაფის ერთი კანონის ქართული რედაქციები . . . . .	78
А. Г. Гамбашидзе, Грузинские редакции одного канона Иосифа Гимнографа (резюме) . . . . .	89
ნინო შალამბერიძე — პელაგია ანტიოქელის ცხოვრების კიმენურ და მეტაფრასულ რედაქციათა ქართული თარგმანების ურთიერთმიმართების ზოგიერთი მომენტი . . . . .	91
Н. М. Шаламберидзе, Отдельные моменты о взаимоотношении кименической и метафрастической версий грузинского перевода Жития Пелагии Антиохийской (резюме) . . . . .	94
უჩა ცინდელიანი — ძიებანი ძველი ქართულის ლექსიციდან . . . . .	95
У. Е. Цинделиани, Разыскания из древнегрузинской лексики (резюме) . . . . .	103
ლალი ჭღამაია — გიორგი მთაწმიდელის „თუნის“ ერთი ბერძნული წყარო . . . . .	104
Л. К. Джагамая, Об одном греческом источнике миней Георгия Святогорца (резюме) . . . . .	109
Е. М. Мачавариани, — Фрнтосписи грузинских художественных рукописей IX—XIII вв. . . . .	110

ნანა ყანჩაველი — აბდ არ-რაჰმან ლაზილუმუქელის თხზულების „დაღესტნისა და ჩეჩნეთის დაცემის“ ახალი რედაქცია . . . . .	122
Н. Г. Канчавели, Новая редакция сочинения Абд Ар-Рахмана Казикумухского «Падение Дагестана и Чечны (резюме) . . . . .	134
Ц. А. Абуладзе, М. А. Усманов. — Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI веков, Казань, 1979 г. . . . .	136
Е. В. Цагарейшвили, А. Г. Маргарян. — Некоторые вопросы истории Северной Армении и Грузии XII в. . . . .	139
ლამარა ქაჯაია — ხელნაწერთა ინსტიტუტში შემოსული ახალი მასალა . . . . .	145
Г. П. Енин. — К литературной истории сказания о даре Шаха Аббаса . . . . .	149

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი მ. ქავთარია  
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი ვ. სილოგავა

სბ 2155

გამომცემლობის რედაქტორი დ. ლეჟავა  
მხატვარი გ. ნადირაძე  
მხატვრული რედაქტორი ი. სიხარულიძე  
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ოკუჯავა  
კორექტორი ლ. შაბურიშვილი

გადაეცა წარმოებას 1.3.1983; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.7.1985;  
ქალაქის ზომა 70×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;  
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 14.7;  
პირ. სად. გატ. 14.8; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 12.3;  
უე 01621; ტირაჟი 1500; შეკვეთა № 907;  
ფასი 1 მან. 80 კაპ.

---

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

---

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი 380060, კუტუზოვის ქ., 19  
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

МРАВАЛТАВИ, XI

**Сборник**

(На грузинском языке)

Тбилиси

«МЕЦНИЕРЕБА»

1985

