

კ. ქავთაძე

# ეფიულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან

I

სვალინის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი — 1956

## წინასიტყვაობა

50 წლის განმავლობაში, რაც მე მეცნიერულ მუშაობას ვეწევი, არა ერთი და ორი ათეული გამოკვლევა გამომიქვეყნებია სხვადასხვა პერიოდულ ორგანოში ძველი ქართული ლიტერატურისა და კულტურის ისტორიიდან. მათი მიზანი იყო შეესება, დაზუსტება და გარმეხება იმ საკითხებისა და მასალისა, რომელიც მოთავსებულია ჩემს ორტომიან კურსში. ამიტომ ეს ნარკვევებიც ისევე საკიროა, როგორც დასახელებული კურსი. სამწუხაროდ, ეს ნარკვევები დღეს ყველა არაა ხელმისაწვდომი, რაც მათი გამოყენების საქმეს ძალზე ართულებს. ამიტომ მე განვიზრახე თავი მომეყარა მათთვის და ცალკე წიგნად გამომეცა ისინი. თუ ყველა ვერა, ნაწილი მაინც, ამას მოითხოვდნენ ყველანი, ვისაც ასე თუ ისე აინტერესებს ძველი ქართული მწერლობა და კულტურა, განსაკუთრებით კი სამეცნიერო-პედაგოგიური ინტერესები ჩვენი მოსწავლე ასალგაზრდობისა.

სრული იმედი მაქვს. საშუალება მომეცემა ამ წამოწყების გაგრძელებისა.



## დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა\*

საშუალო საუკუნეთა ბნელეთში, როდესაც ევროპული აზროვნება დანისლული იყო ცრუმორწმუნეობითა და რელიგიური ფანატიზმით, აღმოსავლური პოეზიის ჰორიზონტზე ენთება შუქურა, რომელიც ჰუმანიზმის მოახლოებას გვაუწყებს. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს სახელგანთქმული ქართული რომანტიული პოემა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელმაც რამდენიმე საუკუნით უფრო ადრე ასახა, ვიდრე დასავლეთის რენესანსმა, ჰუმანური იდეები და კეთილშობილი მისწრაფებანი ადამიანისა. ვეფხისტყაოსანი მიეკუთვნება კაცობრიობის გენიის ისეთ ნაწარმოებთა რიცხვს, რომელთაც, მარქსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, დღემდე შეუნარჩუნებია ნორმისა და შეუღარებელი ნიმუშის მნიშვნელობა.

„Habeant libri fatum suum“.—წიგნებს თავისი ბედი აქვსო,—იტყობდნენ ძველად რომაელები. ეს სიტყვები ყველაზე მეტად ვეფხისტყაოსანზე ითქმის. ჯერ იყო და მას აუმხედრდნენ ბნელეთის მოციქულები, კლერიკალურ-კონსერვატული წრის წარმომადგენლები, რომელნიც ებრძოდნენ მას სარწმუნეობრივ-მორალური პოზიციებიდან იმიტომ, რომ ის „არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად“ და, როგორც „სამეძაო“ ვითომცდა წიგნი, ოჯახურ მორალს ბღალავსო; ამის გამო ზოგი თავისი უილაჯო ინტერპოლაციით და ინკრუსტაციით შეუბრალებლად სჯიჯგნირდა და ამახინჯებდა პოემის ნატიფ აღნაგობას, ზოგი კიდევ უღმობლად სდევნიდა მას და პირდაპირ აუტოდაფეს უმართავდა. მეორე ბანაკის წარმომადგენელი ასეთი ბრალდების გასაბათილებლად სხვაგვარ უკიდურესობაში ვარდებოდნენ, როდესაც პოემაში „სალმრთო“ ნაწარმოებსა და „სალმრთო მიჯნურობას“ ეძებდნენ და იდეოლოგიურად რყენდნენ მას. XIX საუკუნეში რუსეთის ბიუროკრატიულმა ხელისუფლებამ პოემას ბრძოლა ნაციონალურ-პოლიტიკური პოზიციებიდან გამოუტყცადა. ცარიზ-

\* შემოკლებით დაბეჭდილია ქურონალ „ბოლშევიკში“ 1937 წ. № 12, გვ. 57—72, სათაურით: „რუსთაველი და მისი შემოკმელება“; წაკითხულია 1937 წლის 30 დეკემბერს საოპერო თეატრში შოთა რუსთაველის 750 წლისთავის აღსანიშნავად გამართულ რესპუბლიკურ საზეიმო სხდომაზე. მერე მოთავსებულია უნივერსიტეტის „წიგნების“ XI ტომში.

მის ცერბერები, რომელთაც დავალებული ჰქონდათ საქართველოში ისეთი პოლიტიკა ეწარმოებიათ „ერთმა ტენი ოსტაბილცხ რეჟანსკოე, ძუანი-აე სმაჟა რუცხანი“, გულდამშვიდებით ვერ შეხედებოდნენ ვეფხისტყაოსანს, რომელიც სწორედ „სულს“ აკაეებდა ძალამიხდილ ქართულ სხეულში თავისი აფორიზმებით: „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანი“ (და „ქირსა შინა გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა“. ამის შედეგი იყო, რომ წიგნი, „კაცთათვის საკითხავადა სურვილით მოსანდომები“, თაროებიდან ჩამოიღეს და გადააბარგეს სარდაფებში, სადაც ის იმდენად იქნა დაეწიებული, რომ დღეს ჩვენ წარმოდგენაც კი არა გვაქვს იმისა, თუ როგორ, რა კილოზე კითხულობდნენ სახელოვან პოემას ჩვენი წინაპრები. ზედმეტი იყო ლაპარაკი პოემის მეცნიერულ შესწავლაზე, როდესაც რუსთველოლოგიური შტუდიები არალეგარულ საქმედ ითვლებოდა; შეუძლებელი იყო ოცნება ტექსტის კრიტიკულ გამოცემაზე, როდესაც მისი დაბეჭდვა ხშირად უსინდისო საქეჟულაციისა და კომერციის საქმედ ხდებოდა.

უკეთესი არ იყო მდგომარეობა არც მენშევიკების ხანმოკლე ბატონობისას; ეს ვაებატონები პოემას, როგორც ფეოდალური ეპოქის ნაწარმოებს, ნიჰილისტურად უდგებოდნენ და ისეთ წიგნად თვლიდნენ, რომელსაც მხოლოდ „უსაქმო“ კაცი თუ მოჰკიდებდა ხელს.

ჩამოჰკრა დიდი ოქტომბრის განმათავისუფლებელმა ზარმა; სოციალისტური რევოლუციის აზვირთებულმა ტალღამ წალეკა ის სიბინძურე, რაც დაგროვილი იყო ჩვენს სინამდვილეში, და კაშკაშა კენჭებივით გამოამზეურა ძვირფასი მარგალიტები გარდასული კულტურული მემკვიდრეობისა. დანიწყო ახალი ხანა კერძოდ რუსთველისა და ვეფხისტყაოსნის ისტორიაში; შთა და მისი გენიალური ნაწარმოები მშრომელთა მასამ თავის საკუთრებად გამოაცხადა. ეს გასაგებია: მხოლოდ პროლეტარიატს და მის ავანგარდს—კომუნისტურ პარტიას შეუძლია ღირსეულად დააფასოს და მოიხმაროს კლასიკური მემკვიდრეობის ყველა ღირსშესანიშნავი მონაპოვარი; პროლეტარიატის დიქტატურის პირობებში გახდა შესაძლებელი რუსთველის გამოვლინება, მისი შეფასება, შესწავლა და კრიტიკული გამოცემა. მხოლოდ და მხოლოდ კომუნისტური პარტიის ნაციონალურმა პოლიტიკამ მოგვცა ქართველებს შესაძლებლობა ჩვენი ღირსეული შეილის დანახვისა და მისი უხადლო ნაწარმოებით დატკობისა. სოციალისტური კულტურის მშენებლობის პროცესში ჩვენ გვერდს ვერ ავუხვევთ წარსული კულტურის კლასიკურ ნიმუშებს, რადგანაც, თანახმად მარქსიზმის კლასიკოსების მოძღვრებისა, „მხოლოდ კულტურის ზუსტი ცოდნით, რომელიც შექმნილია კაცობრიობის მთელი განვითარებით, მხოლოდ მისი გადაამუშავებით შესაძლოა პროლეტარული კულტურის მშენებლობა“.

20 აგვისტოს დადგენილებამ, — რუსთველის 750 წლისთავის შესახებ, — რომელმაც უდიდესი გამოხმაურება ჰპოვა ჩვენს კავშირში და კერძოდ საქართველოში, მკვდრეთით აღადგინა გენიალური პოეტი და ყოველნაირად უზრუნველყო მისი ქმნილების მეცნიერული შესწავლა და გამოყენება ახალი, სოციალისტური კულტურის მშენებლობის საქმეში.

ამრიგად, „კეთილმა სძლია ბოროტსა“, პოეტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორიული უსამართლობა გამოსწორდა და ხალხს დაუბრუნდა ის, რაც მას ეკუთვნოდა.

## 2

ვეფხისტყაოსნის სახით ჩვენ მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოებთან გვაქვს საქმე. პოემის ინტერესს ჰქმნის, პირველ ყოვლისა, მიზიდველი ამბავი, რომელიც თავიდან ბოლომდე შეუწინააღმდეგელი ინტერესით იკითხება, ექამდის, რომ ერთ-ერთი მისი მიმბაძველი პოეტი იძულებული იყო ეთქვა: „მისთა ამბავთა უამე კაცს რამცა გაეგონება?“. მისადმი ინტერესს ჰქმნის შემდეგ ისიც, რომ ნაწარმოები სავსეა პოეტური გამოთქმებით, ღრმა-აზროვანი აფორიზმების, სენტენციების, ფილოსოფიური და მორალურ-დიდაქტიკური ხასიათის საინტერესო დებულებათა მარგალიტებით; ამ მხრივ მართალი იყვნენ მომდევნო საუკუნეთა პოეტები, როდესაც წერდნენ: „რუსთველი სიბრძნის ტბა არის“, „მოთა ზის სიბრძნის ეტლზედა“, „სიბრძნით სავსემან რუსთველმან აქო ნესტან და ტარია“. ეს ღრმა აზრები, აფორიზმები და სენტენციები შეადგენენ სიბრძნისა და ყოფაცხოვრებითი გამოცდილების დაუშრეტელ წყაროს, რომელშიაც თითოეული პოელობდა იმას, რაც მისთვის იყო საჭირო; ცხარე კამათში თეიმურაზთან ტყუილად კი არ ამბობს დღევანდელი ჩვენი იუბილარი:

საქართველო სავე არის, ჩემი წიგნი ყველგან გაქუხს,  
ვის ლბინი აქვს, მას უბნობენ, ანუ გული ვისაც უწუხს;  
მხიარულად წაიკითხვენ, მასზედ თვალნი არვის უწუხს,

რალა ვთქვათ ნაწარმოების გარეგანი, მხატვრული გაფორმების შესახებ? ან მხრივ პოემის ავტორი გახდა არაჩვეულებრივი კრძალულებისა და თავყანისცემის საგნად. საკმარისია, გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ შემდგომ საუკუნეთა პოეტები თავიანთ თხზულებათა შესავალში შთაგონებისათვის მიმართავენ არა მუზებს, არამედ „დიდი რუსთველის“ სახელს, რადგანაც, მათი აზრით, რუსთველს „ქართველთა ენით მელექსე ვერ შეედარების“ ეერავენ, არც არავინ უნდა იწუხებდეს თავს მელექსეობის დარგში, ვინაიდან „ნისის ლექსების მკითხველსა სხვა რადმცა მოეწონების?“ მელექსეობის დარგში ჩვენი პოეტი შეუდარებელი ოსტატია; „მთქმელი და გამომეტყველი მისებრი არსად არია“, ასეთი იყო საერთო რწმენა წარსულშიც. საოცარია არაჩვეულებრივი სიმდიდრე მისი ლექსიკური მარაგისა, რომელიც აღებულია როგორც მწიგნობრული ლიტერატურიდან, ისე ცოცხალი ხალხური მეტყველებიდან. სიტყვათა განსაკუთრებულ წყობას პოეტი მიმართავს მუსიკალობისა და ტონური შთაბეჭდილების გაძლიერებისათვის. ამ მხრივ მკითხველს სმენას ატკობს სილიადე ეპიკური სტილისა, რომელიც დინჯია და ნაზი, როგორც საქართველოს ველები, ხან კი ქუხს ლამაზად შეკინძული ფრაზებით, როგორც პოეტის საშობლოს მთებიდან მოვარდნილი ჩანჩქერი. სიტყვათა

ოსტატური შერჩევით და ბგერითი მასალის თავისებური კომბინაციით პოეტი მკაფიოდ გამოხატავს, ერთი მხრით, ფეოდალური არისტოკრატიის აღვირაწვეტილ, დარდიმანდ ყოფას, ხოლო, მეორე მხრით, ცხოვრების პირვარამით დამძიმებულ განწყობილებას. ავტორის მიერ ხმარებული მეტაფორების, მოსწრებული შედარებებისა და პარალელიზმების სიუხვე და მრავალსახეობა აკუთვნებს მას შეუდარებელ ადგილს მსოფლიო ლიტერატურაში; ამ მხრივ ის სიტყვის ნამდვილი ჯადოქარია. საესეზით გულწრფელი იყვნენ მისი მემკვიდრენი მხატვრული სიტყვის დარგში, როდესაც თეიმურაზ II პირით ასკენიდნენ:

ვეფხისტყაოსნის ლექსები სხვა ლექსთა გამიციხველია,  
საქართველოსა კაცთათვის სატრფო და სასურველია.

დღეს ვეფხისტყაოსანი „სატრფო და სასურველია“ არა მარტო „საქართველოსა კაცთათვის“, მან უკვე გადალახა საქართველოს საზღვრები, ის მთელი ჩვენი საბჭოთა კავშირის უდიდესი პოეტური ნაწარმოების ოქროს ფონდში შედის, ის, იმ მშვენიერი თარგმნებით, რომლებიც საბჭოთა სინამდვილეში შესრულდა, „სატრფო და სასურველი“ ხდება აგრეთვე ევროპისა და მთელი კაცობრიობისათვის.

### 3

რა პირობებში, რა კულტურულ გარემოში წარმოიშვა ეს თხზულება, რავგარ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ნაყოფია ის? მართალია თუ არა ამ რამოდენიმე წლის წინათ გამოთქმული აზრი, ვითომც რუსთველი „не есть достижение предшествующей эволюции по развивавшейся истории феодальной письменной литературы... Он появился точно метеор и не имеет в письменности никаких предосылок, в равной мере не имеет ничего общего с общественным мнением и общественным мировоззрением Грузии, выявленным в письменных памятниках литературы, ни идеологически, ни формально“ (Акад. Н. Я. Марр, — В тупике ли история материальной культуры? стр. 34, 1933 г.).

აი საკითხები, რომელთაც გვერდს ვერ აუვლის ვერაფერი, ვისაც სურს შეიგნოს და გაითვალისწინოს ვეფხისტყაოსნის რაობა.

მწერალი, ისე მოწყვეტილი თანამედროვე საზოგადოებრივსა და კულტურულ ნიადაგს, როგორც ეს ნაგულისხმევია მოყვანილ ციტატაში, წარმოუდგენელია; ახარახისაგან თითო მშვენიერი ვენერაც არ გაჩენილა, მითოლოგიით, ის აქაფებული ზღვის წიაღიდან გამოვიდა, — მით უმეტეს არარაობისაგან, მეტეორივით, ვერც ჩვენი მშვენიერი პოემა გაჩნდებოდა. ვეფხისტყაოსანი ნაწარმოებია ქართული ფეოდალური ლიტერატურის კლასიკური პერიოდისა, რომელიც მათე საუკუნიდან მეცამეტის ნახევრამდე გრძელდება. რუსთველი პროდუქტია თავისი ეპოქისა, ის ფოკუსია, რომელშიც გარდატყდა კულტურული მიღწევები ფეოდალური საქართველოსი. მისი ხანა ის ხანაა, როდესაც ყოველი მხარე ქართველი ერის ცხოვრებისა, — პოლიტიკური, სო-

ციალ-ეკონომიური და კულტურული,—განვითარების უმაღლეს საფეხურს აღწევს.

მეათე საუკუნის გასულიდან, არაბთა ბატონობის შესუსტებისა, მოსახლეობის ზრდისა და სამეურნეო ცხოვრების ამოძრავების გამო, იწყება გაერთიანება მანამდე დაქსაქსული ფეოდალური ერთეულებისა საქართველოში. პროცესი გაერთიანებისა სრულდება მეთორმეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში, დავით აღმაშენებლის დროს, ძლიერი ფეოდალური მონარქიის შექმნით, რომელიც თამარ მეფის დროს გადაქიმული იყო შავი ზღვიდან კასპიის ზღვამდე, კავკასიის მწვერვალებიდან თითქმის არაქსამდე, დარუბანდიდან არზრუმ-ტრაპიზონამდე. ამ მონარქიის ძალაუნებურად ანგარიშს უწევენ წინააზიის საერთაშორისო პოლიტიკის რთულ საკითხებში, ამ საკითხებში ის ხშირად შუამავლისა და მომრიგებლის როლშიც კი გამოდის; მასთან კავშირს ეძებენ დასავლეთ-ევროპის ჯვაროსნები, იერუსალიმის კოროლები, ბერძენთა კომუნენები, სელჯუკიანთა სულტანები, ეგვიპტის მამულუკები, აზერბაიჯანის ათაბეგები და ხვარაშხის შაჰები. გაერთიანებული სახელმწიფოს სათავეში დგას მონარქი, „მეფეთა მეფე“, რომლის განქარგულებაშია, სათანადო ვეზირების ხელქვეით, მმართველობის მოქნილი და ელასტიური აპარატი. მონარქის პერსონა იმდენად დიდ შთაბეჭდილებას ახდენდა ქვეშევრდომებზე, რომ მას „ღვთისა სწორს“ და „მზის სწორს“ უწოდებდნენ. მონარქის ხელისუფლება, რომელიც, სასტიკად დაცული ლეგიტიმიზმის პრინციპისა და მიხედვით შემკვიდრებოთ გადადიოდა პაგარტიონთა დინასტიაში, ეპოქის შეზღუდულობით, მესიანური, ღვთაებრივი წარმოშობისა იყო, რის გამო ის სიცოცხლეშივე აპოთეოზის შარავანდელით იმოსებოდა. სახელმწიფოს სადარაჯოზე იდგა: დავით აღმაშენებლის მიერ ყივჩაღებისაგან შექმნილი მულმივი, რეგულარული არმია, რაინდთა ან „მოყმეთა“ რთული კორპორაცია, რომლის დროშაზე სახელმწიფოსა და მეფისათვის „სამსახური“ და თავდადება აღინიშნებოდა, და ბოლოს ფეოდალების მიერ თავიანთ სამფლობელოთაგან გამოყვანილი ლაშქრობა. ყოველივე ამის გამო საქართველოს გარეშე მტრები ახლა ვეღარ ავიწროებენ, როგორც წინათ, პირიქით—ის შეტევაზედაც გადადის: მახვილი მამაკურად განწყობილი მებრძოლი ფეოდალებისა, რომელნიც ხელისუფალთ შემდეგი სიტყვებით მიმართავდნენ ხოლმე: „არა არს ღონე დარჩომისა ჩვენისა თვინიერ ლაშქრობისა“, ხშირად ირანის შორეულ პროვინციებშიც კი, თითქმის ხვარასამდე, იქრებოდა.

ფეოდალური მონარქიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წამყვანი როლი ეკუთვნოდა ფეოდალურ კლასს—საეროსა და სასულთეროს. იყვნენ ფეოდალები მსხვილნი და წვრილნი, დიდგვარიანნი, დიდებულნი, თავადნი, ციხე-ქალაქის მფლობელნი და მსახურეულნი. მათ შორის წარმოებდა განუწყვეტელი ბრძოლა და კინკლაობა წოდებრივ პრივილეგიათა და უპირატესობათა მოსაპოვებლად და შესანარჩუნებლად. დიდგვარიანი ფეოდალები ებრძოდნენ არა მარტო ერთმეორეს, არამედ მათი აღვირახსნილობის შემზღუდველ მონარქიულ ხელისუფლებასაც, იქამდის, რომ, თამარ მეფის დროს, მაგალითად, მათ მოითხოვეს მონარქის უფლების თავის სასარგებლოდ შეზღუდვა და თა-

ვისებური პარლამენტარიზმის შემოღება. ამ ბრძოლიდან გამორიცხული არ იყო ეკლესია და მისი წარმომადგენელი. ძველამოსილი მონარქიის შექმნასთან დაკავშირებით, ეკლესია, რომელიც სახელმწიფოებრივი შექანისხმის ერთ-ერთ-ორგანოდ გადაიქცა, ჰკარგავს იმ განსაკუთრებულ გავლენასა და მნიშვნელობას, რომელიც მას მეთათე საუკუნემდე ჰქონდა მოპოებული. ამ ძალაუფლებას ის უნებლიეთ უთმობს საერო ფეოდალების წარმომადგენელთ, რომელხედაც უმთავრესად ეყრდნობა მონარქის ხელისუფლება და რომელიც პირველ რიგში წინაურდებიან. სხვა სოციალურ კატეგორიათა შორის აღინიშნებიან: გლეხები და მონები, რომელიც ფეოდალური კლასის ექსპლოატაციის ობიექტს წარმოადგენენ, სხვადასხვა პროფესიის ხელოსნები, განსაკუთრებით კი ვაჭრები. აღნიშნულ ეპოქაში კარგადაა შეგნებული როგორც ფულის ღირებულება, ისე ვაჭრობის მნიშვნელობა; ამით აიხსნება ის ყურადღება, რომლითაც სარგებლობენ ვაჭრები საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში და რომელიც იქამდე მიდის, რომ დიდი ვაჭარი ზანქან ზორობაბელი იგზავნება ჩრდილო კავკასიაში თამარის საქმროდ არჩეულის გიორგი რუსის თბილისში ჩამოსაყვანად; ამით აიხსნება ისიც, რომ ვაჭრებს ვეფხისტყაოსანშიაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი აქვთ დათმობილი.

პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების განვითარებისა და გართულების გამო აღნიშნული პერიოდის ქართული ფეოდალიზმი შედის ახალ ფაზაში, რომელსაც „პატრონ-ყმობა“ ეწოდება. პატრონ-ყმური სისტემა შეადგენდა საფუძველს როგორც სოციალური, ისე პოლიტიკური ცხოვრებისას. იმ დროში იშვიათად მოიპოებოდა ისეთი ადამიანი, რომელიც ამ ურთიერთობის გარეშე დარჩენილ იყოს. დამახასიათებელია ის გარემოება, რომ ერთი და იგივე პირი ერთსა და იმავე დროს, როგორც ეს ვეფხისტყაოსანშიაც არის გამოვლინებული, შეიძლებოდა ყოფილიყო პატრონიც (ერთის) და ვასალი ან ყმა (მეორის). პატრონყმური სისტემით ნაგულისხმევ დამოკიდებულებათა ძირითად მოტივს შეადგენდა ვასალის, ყმის „სამსახური“ თავისი პატრონის, სუხერენის წინაშე. ამ „სამსახურის“ საფუძველზე იქნებოდა რაინდობა ან მოყმეობა თავისი კორპორატიული ეტიკეტითა და წოდებრივი ტრადიციებით-რაინდობამ თავისი კოდექსით ხელი შეუწყო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ქალის პიროვნებისა და ღირსება-მნიშვნელობის განდიდებას; ქალისადმი კრძალულებამ, მის წინაშე ქედისა და მუხლის რაინდულმა მოდრეკამ, სხვა ფაქტორებთან ერთად, წარმოშვა ჩვენში „ქალის კულტი“, რომელიც დამახასიათებელია განსაკუთრებით კლასიკური ხანისა; ამ კულტის ყველაზე ძლიერი გამოხატველი სწორედ ვეფხისტყაოსანია.

ძლიერი მონარქიის ჩამოყალიბებამ ხელი შეუწყო ეკონომიური ცხოვრების განვითარებას. შიგნით შედარებით მოწესრიგებული და გარეშე მტერთა თავდასხმა-მძლავრობისაგან უზრუნველყოფილი და მოსვენებული სახელმწიფო ყოველგვარ პირობებსა ჰქმნის ეკონომიური განვითარებისათვის. ამ ხანაში ადგილი აქვს ვაჭრობისა და სავაჭრო კაპიტალის არაჩვეულებრივ ზრდას; გაერთიანებულ საქართველოში მძლავრად შეიგრძნობოდა მსოფლიო ბაზრის მაჯისცემა, რაც გამოწვეული იყო საქართველოს მაშინდელი საერთაშორისო მდგომარეობით და მისი სავაჭრო გზების განსაკუთრებული მიმართულებით.

საეპრო ურთიერთობა ამ დროს საქართველოს აქვს დასაყვებით—ბიზანტიასთან, მახლობელ აღმოსავლეთში—ბაღდადთან და აღექსანდრეისთან, —მოვიგონოთ ამის გამო ვეფხისტყაოსანში ბაღდადეღ და ეგვიპტელ ვაქართა ადგილი, ხოლო შორეულ აღმოსავლეთში—ცენტრალურ აზიასა და ინდოეთთან. შორეულ აღმოსავლეთთან კავშირი სამი გზით ხორციელდებოდა: ერთი—მდინარე მტკვრისა და კასპიის ზღვით, მეორე—დვინისა და სპარსეთით, მესამე—ე. წ. ხუმარ-მაჯარის ტრაქტი (ჩრდილო კავკასიით). აღნიშნული გზებისა და იტალიური ქალაქების აღმოსავლეთისაკენ საეპრო ექსპანსიის მეოხებით საქართველო მსოფლიო ვაქრობის ორომტრიალში ებმება, რაც იწვევს გზების გაყვანას, ხიდებისა და ქარვასლების შენებას. ვაქრობასთან ერთად შესამჩნევად წინაურდება ხელოსნობა, განსაკუთრებით კი საქალაქო ცხოვრება; ამ მხრივ საქმარისა მოვიგონოთ ვეფხისტყაოსნის გულანშარო და მისი კომერციული სახე. მაგრამ ფეოდალური სტრუქტურის მასაზრდოებელ მთავარ ძარღვს შეადგენდა მაინც მიწათმოქმედება, რომლის განვითარების მიზნით გაჰყავდათ სხვადასხვა გვარისა და სისტემის სარწყავი არხები. მეზობლებთან ხშირი ომებისა და ლაშქრობის შედეგად სახელმწიფოში შედიოდა დიდძალი სამხედრო დოვლათი და ალაფი, აგრეთვე რეგულარული, ყოველწლიური სამხედრო გადასახადი, ხარკი. იმის დასახასიათებლად, თუ რამდენად გაიზარდა, შედარებით წინა ეპოქასთან, ქვეყნის ეკონომიური ძლიერება და მატერიალური კეთილდღეობა, საყურადღებოა ის ფსიქოლოგიური განწყობილება, რომელიც თავს იჩენს თამარის ისტორიკოსის, რასაკვირველია, უზომოდ გაზვიადებულ სიტყვებში: „გააზნაურდეს ქვეყნის მოქმედნი“, ესე იგი—მიწის მუშაკნიო, „იყო მდიდრად ესე სამეფო, რომელ აზნაურისა ყმანი მათთა პატრონთა სწორად იმოსებოდესო“.

რუსთველის ეპოქაში ჩვენ ვხედავთ განათლება-მეცნიერების, ხელოვნების და ლიტერატურის, საერთოდ მთელი კულტურული ცხოვრების ისეთ მძაფრ და არაჩვეულებრივ ზრდა-აყვავებას, რომ ამ ეპოქას სამართლიანად „კლასიკური“ ან, მხატვრულად რომ ვთქვათ, „ოქროს ხანა“ ეწოდება. კულტურის ასეთი აყვავება გამოიწვია, პირველ ყოვლისა, ქვეყნის საწარმოო ძალთა და მეურნეობის განვითარებამ, სოციალური ურთიერთობის გართულება-გაღრმავებამ და პოლიტიკური ცხოვრების უჩვეულო, უმაგალითო სიმაღლეზე ასვლამ, რის შესახებ ზემოთ იყო ლაპარაკი. მეორე მხრით, კულტურის აღორძინებას ხელს უწყობდა მეცენატობა, რომელიც ამ დროის დამახასიათებელია. მეფეები ხშირად თვით იძლევიან მეცნიერისა და განათლებული ადამიანის (დავით აღმაშენებელი) მაგალითს, თავს უყრიან სამეფო კარზე პოეტებსა და მწერლებს, რომელთაც ყოველნაირად უზრუნველყოფენ; აზნაუნთან საზღვარგარეთ (ბიზანტიაში) სწავლის მისაღებად ახალგაზრდებს, იბარებენ იქიდან განათლებულ ქართველ მოღვაწეებს და ხელს უწყობენ მათ საგანმანათლებლო-მეცნიერულსა და ლიტერატურულ მუშაობაში, ჰქმნიან და დახმარებას უწევენ სხვადასხვა კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებებს. ასე მაგალითად, ახლა ფართოდ იშლება პირველდაწყებითი და საშუალო სასწავლებლის ქსელი, საფუძველი ეყრება იყალთოს-უმალდეს სკოლას, აკა-

დემიას, აგრეთვე—ასეთსავე აკადემიას გელათში, რომელიც, ისტორიკოსის ცნობით, „მეორე ათინად“ იქცა. საზღვარგარეთ, ბიზანტიის სხვადასხვა პუნქტში, საფუძველი ეყრება მწიგნობრულ ცენტრებს, როგორცაა ათონის, შავიშთის, პალესტინის და პეტრიწონის საეპარქიები, სადაც ყალიბდება სპეციალური ლიტერატურული სკოლები, რომელნიც თავისებურად უღებებიან ბიზანტიური კულტურის ათვისების საკითხს. ამ მხრივ ხაზი უნდა გაესვას პეტრიწონის საეპარქიის—ლდევანდელს ბულგარეთში, და აქვე ბიზანტიურ ყაიდაზე ჩამოყალიბებულ სემინარიას, სადაც მეცადინეობა მხოლოდ და მხოლოდ ქართულ ენაზე წარმოებდა.

კულტურულ აღორძინებას განსაკუთრებით ხელი შეუწყო იმ გარემოებაში, რომ საქართველო იმყოფებოდა ორი დიდი კულტურული ნაკადის—დასავლეთით ბერძნულის და აღმოსავლეთით ირანულის—გზაჯვარედინზე. როდესაც ბერძნული კულტურის შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში უნდა გვქონდეს ორივე მისი შტო: ძველი კლასიკური, ელინური, და საშუალო საუკუნეების, ბიზანტიური.

კლასიკურ-ელინური კულტურის ელემენტებს საქართველო ისრუტავდა ჯერ კიდევ არაბეთის გზით, სადაც ეს კულტურა, გარკვეული ისტორიული პირობების გამო, შედარებით ადრე გადაბარგდა; განსაკუთრებით კი აქ მზიური, ლაღი, ამქვეყნიური, ჰუმანური და ოპტიმისტური კულტურის შეთვისებისათვის ხელსაყრელი პირობები ჩვენში სწორედ რუსთაველის ხანაში დადგა. საქმე ისაა, რომ სოციალურ-ეკონომიური და პოლიტიკური ცხოვრების აყვავებამ ოპტიმისტური განწყობილება დაბადა, ამიტომ შენელა გაქირავდა—დაკნინებისაგან გამოწვეულ პესიმიზმთან დაკავშირებული ასკეტიზმი და ასკეტიკური მიმართულება წინაპერიოდის ცხოვრებისა. ფეოდალურმა საზოგადოებამ თვალი და გული ზეციური სამყაროდან ქვეყნად ჩამოუშვა, შეიგნო ამქვეყნიური ცხოვრების ღირებულება და მშვენება, იმაში დაინახა იდეალი, რომელიც ადამიანის დანიშნულებას შეშენის, ერთი სიტყვით—შეიმუშავა ჰუმანური იდეალები და მისწრაფებანი, ის, რის მატარებელი და მქადაგებელი ელინური, კლასიკური კულტურა იყო. მართლაც, საკმარისია თვალი გადაავლოთ ამდროინდელ საისტორიო და მხატვრულ ძეგლებს, და თქვენ დაინახაეთ, რომ ისინი აქრელებულია ელინურ ფილოსოფოსთა ციტატებით, ილიადა და ოდისეას გმირთა სახელებით, პლუტარქის, ფუკიდიდეს და სხვა ისტორიკოსთა ექსცერპტებით. ელინური მითოლოგიის წარმტაკი თქმულებებით; ერთი სიტყვით, ამ ხანაში თქვენ უკვე სუნთქაეთ ძველი ელადით და მისი სულით.

მაგრამ საქართველო ამ დროს მაინც ქრისტიანული ქვეყანა იყო და ამიტომ მას მეტი იდეოლოგიური კავშირი საშუალო საუკუნეების ბიზანტიასთან ჰქონდა. კულტურულ-საგანმანათლებლო მოძრაობაში, რომელმაც თავი იჩინა ბიზანტიაში მეთექვსმეტე საუკუნიდან, ჩაითრია, სხვათა შორის, საქართველოც. ბერძნები, ცნობილია, თავისთავს, როგორც კულტურის მატარებელს, „ელინებს“ უწოდებდნენ, სხვებს კი, კერძოდ ქართველებსაც, — „ბარბაროსებს“; არაჩვეულებრივად განვითარებული ნაციონალური თვითშეგნება ამ დროის ქართველებისა მათგან მოითხოვს ჩამოიშორონ ეს სათაქილო სახელწოდება



და კულტურულად გვერდში ამოუდგენ ბიზანტიელებს. მათ მიზნად დაისახეს ზუსტად და მთლიანად ამოსწორონ ბიზანტიური მეცნიერება, ფილოსოფია, ხელოვნება, ლიტერატურა, ერთი სიტყვით—კულტურა. ამ მიზნით ითარგმნა ლირსშესანიშნავი თხზულებები თეოლოგიიდან, ფილოსოფიიდან და მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან, როგორცაა: იურისპრუდენცია, მათემატიკა, ბუნებისმეტყველება, მედიცინა, გრამატიკა, განსაკუთრებით კი ასტრონომია და ისტორია. მოკლე დროში ბიზანტიური კულტურით დაინტერესებამ ისეთი ეფექტი მოგვცა, რომ ქართველები სრული შეგნებით ამბობენ: ჩვენმა მწიგნობრებმა და მოღვაწეებმა „ნაკლულევანება ენისა ჩვენისა ალაგეს და რომელნი ესე ბარბაროზად წოდებულ ვიყვნით ელინთა მიერ, უსწავლელობისათვის და უმეცრებისა ჩვენისა, მათთანავე აგვრაცხნეს სიბრძნითა თვისითაო“.

ბიზანტიის გარდა საქართველო რუსთველის ხანაში გარკვეულ კულტურულ ურთიერთობაში იმყოფება ირანთანაც. ახალ-ირანულ კულტურას საქართველო ეცნობა განსაკუთრებით მეთავე საუკუნიდან; ამ გარემოებას, გეოგრაფიული სიახლოვის გარდა, ხელს უწყობს აგრეთვე ის რთული პოლიტიკური ურთიერთობა, რომელიც იკვანძება, ყოველ შემთხვევაში, XI საუკუნის დასაწყისიდან. ეს ნაცნობობა ძლიერდება XII საუკუნიდან ორი მომუხნავე პროვინციის მეოხებით, რომელნიც წარმოადგენდნენ ირანული კულტურისა და ლიტერატურის ცენტრს. ესენია: არანი (ახერბაიჯანი) და შარვანი, რომელიც მთელი ორი საუკუნე საქართველოსთან ვასალურ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდა. ირანული პოეზიის გამოჩენილი კლასიკოსების—ფირდოუსის, გურგანის, ხაკანის, ნიზამის, ონსორის და სხვ.—ციტატები უკვე XI—XII საუკუნიდან მოკავეთ ქართული მხატვრული და ისტორიული ლიტერატურის ძეგლებში, ხოლო ზოგიერთი ამ კლასიკოსთაგან ითარგმნება კიდევ. იცნობდნენ ქართველები აგრეთვე სუფიზმის სახელით მონათლულ ფილოსოფიურ მიმართულებას. რომელსაც ახასიათებს ღვინისა და სიყვარულის კულტი და რომელიც თავს იჩენდა ზოგიერთ სამეფო პირთა ცხოვრებაში (ლაშა გიორგი). საქართველოში ფებს იკიდებს პოეზიის მძლავრი ნაკადი უპირატესად რაინდულ-საგმირო და რაინდულ-რომანული ეანრის ნაწარმოებთა სახით. ასე რომ, გარკვეულ სოციალურ-ეკონომიურსა და პოლიტიკურ-კულტურულ პირობებში, ჩვენში ისახება მხატვრული საერო ლიტერატურა, რომლის მსგავსი არცერთმა სხვა საქრისტიანო ქვეყანამ ამ დროს არ იცის.

ჩვენ მოვხაზეთ ზოგადად და მოკლედ ის პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიური და კულტურული გარემო, რომელმაც წარმოშვა, აღზარდა და მოამწიფა რუსთველის გენია. ვისაც გულდასმით შეუსწავლია, ერთი მხრით, საქართველოს ისტორია კლასიკური ხანისა, მეორე მხრით—ფეხბისტყაოსანი, იმას არ შეუძლია არ შენიშნოს, რომ რუსთველი არის ღვიძლი შვილი თავისი დროისა, ის არის „ხორცი ხორცთაგან და ძვალი ძვალთაგან“ თავისი ეპოქისა.

4

რუსთველის ეპოქის ქართული კულტურა ცნობილი და აღიარებულია როგორც დასავლეთში, ბიზანტიაში, ისე აღმოსავლეთში, ირანში. ბიზანტიაში ბერძნები უკვე XI საუკუნეში იძულებული ხდებიან ერთ-ერთ ქართველ მწიგნობარს განუცხადონ: „დალატა-თუ ნათესავი ხართ ქართველნი, სხვითა

ყოველითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენნი ხართ“, ხოლო აღმოსავლეთში გამოჩენილი პოეტი XII საუკუნისა ხაკანი ერთ-ერთ თავის ოდაში ამბობს: „აფხაზეთის (იგულისხ. საქართველო) კარები ღიაა ჩემთვის“, ბერძნული კულტურის გასაცნობად „მე გავემგზავრები ნაქარმაგვესა და მუხრანს, ბაგრატიონთა შორის მე ვპოვებ თავშესაფარს“. დასავლეთის ელინური და აღმოსავლეთის კლასიკური პოეზია საქართველოში ხედებიან ერთმანეთს; დასავლეთში ჰომეროსი, აღმოსავლეთში ფირდოუსი, ხოლო შუაში, მათ მიჯნაზე, საქართველოში—რუსთველი,—აი ის ტრიადა, რომლის შეხმატებლებული ჩანგი საშუალო საუკუნეთა ბნელეთში ევროპული რენესანსის დასაწყისს ამზადებს. როგორც ჰომეროსი და ფირდოუსი არ არიან დღეს თავისი მნიშვნელობით კუთვნილება მართო საბერძენეთისა და აღმოსავლეთისა, ისე არც რუსთველია დღეს კუთვნილება მართო ქართველებს; ის ისეთივე საერთაშორისო კულტურული მოვლენაა, როგორც ჰომეროსი და ფირდოუსი, ჩე ვიტყვი—უფრო მეტი, ვიდრე ჰომეროსი და ფირდოუსი; რუსთველმა უფრო მეტად გადალახა ნაციონალურ-ეროვნული ზღუდეები, ვიდრე ჰომეროსმა და ფირდოუსმა. ვეფხისტყაოსანში უნებლიეთ იპყრობს ყურადღებას საშუალო საუკუნეებისათვის არაჩვეულებრივი ერთა სოლიდარობა; ილიადას მთავარი კვანძი არის ეროვნული შუღლით გამოწვეული ხოცვა-ჟლეტა ბერძნებსა და ტროელებს შორის; შაჰ-ნამეს დედაძარღვს შეადგენს საუკუნეობრივი მტრობა ირანსა და თურქანს შორის და დაუსრულებელი ეროვნული შურისძიება. ასე არაა ვეფხისტყაოსანში: აქ მთავარი მოტივი არის არა ეროვნული პარტიკულარიზმი, არამედ ინტერნაციონალური სოლიდარობა; აქ მთავარია არა ეროვნული შუღლი და დაუსრულებელი ეროვნული ბრძოლა, არამედ საერთაშორისო თანამშრომლობა. მართლაც, ვინ არის ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი? ერთია ინდო, მეორე არაბი, მესამე სპარსელი თუ თურქი,—სულ სხვადასხვა ნაციონალური ერთეულების წარმომადგენელი. რას ემსახურებიან ისინი? არა ეროვნული შუღლის გაღვივებას, არა ნაციონალურ კარჩაკეტილობას, არამედ გაერთიანებული ძალიონით ერთი მიზნის მიღწევას. ჩვენს პოემაში მკითხველის ყურადღებას იპყრობს უმთავრესად მეგობრობისა და ძმობის მოტივი, რომელიც განუწყრელად აკავშირებს ერთმანეთთან სამი სხვადასხვა ეროვნების გმირებს. მეგობრობისა და ძმობის ღრმა გრძნობა, რომელიც არ ექვემდებარება სივრცის კატეგორიას (მოიგონეთ პოემის ფართო გეოგრაფიული ჰორიზონტი), სცილდება პოლიტიკურ და ეროვნულ ვიწრო ჩარჩოებს და მოუწოდებს მეგობრებს ზოგადი საკაცობრიო იდეალების სამსახურისაკენ და სწორედ ეს იდეური შინაარსი ამ პოემის შემოქმედს ახასიათებს როგორც ზოგად საკაცობრიო მასშტაბის მოაზროვნეს და პოეტს. ასეთი განწყობილება უსათუოდ სავსებით შეეფარდებოდა რუსთველის ეპოქის ქართული ფეოდალური მონარქიის პოლიტიკურ სახეს, რომელიც აერთიანებდა მთელ კავკასიას მასში შემავალი მრავალტომიანი და მრავალენიანი ერთეულებით, სადაც ქართველებთან ერთად მეგობრულად თანამშრომლობდნენ სომხები, ბერძნები, თურქები, ოსები, ყივჩაღები, ებრაელები (ზანქან ზორობაძელი), სადაც არ გაურბოდნენ დინასტიურ-ნათესაურ კავშირს რუსებთან, ბერძნებთან, ოსებთან, სელჯუკებთან, ხვარაზმე-

ლებთან, სომხებთან და სხვ., სადაც, დასასრულ, მაჰმადიან პოეტებს, სუფი-ებს და მწერლებს თავშესაფარს უშენებდნენ, პენსიას უნიშნავდნენ და ყოველ-ნაირად მფარველობდნენ; აქ, სწორედ ამ გარემოში, შეიძლება წარმოშობილიყო ძმობისა და მეგობრობის ქადაგება საკაცობრიო იდეალების სამსახურისათვის, განურჩევლად ეროვნებისა. ასეთივე მაღალი, საკაცობრიო და ჰუმანური ხასიათისაა სხვა შეხედულებანიც ჩვენი პოეტისა: პოლიტიკური, სოციალური და ფილოსოფიურ-რელიგიური.

## 5

პოეტი გარკვეული პოლიტიკური იდეოლოგიის მატარებელია; ის ფეოდალური არისტოკრატის იმ ფრთას ეკუთვნის, რომელიც, პატრონ-ყმურ ურთიერთობაზე დაყრდნობული, მონარქიული პრინციპის, ცენტრალიზებული ხელისუფლების მომხრე და თავყანისმცემელია. მეფე, პოეტის სიტყვით, „ნე-ბიერია“, იგი უმაღლესი მპყრობელია და პატრონი თავისი ქვეშევრდომებისა; როგორც ღმერთი ცის განუსაზღვრელი მპყრობელია, ისე მეფე—დედამიწისა: „მისგან არს ყოელი ხელმწიფე სახითა მის მიერიჯა“. ამიტომ იგი არა მარტო მნათობთა შორის გამეფებულ მზეს ეთანაბრება, იგი არა მარტო „მზისა-სწორი“, არამედ „ღეთისასწორიცაა.“ აქედან გამომდინარეობს მეფისადმი თავყანისცემისა და თავგანწირული ერთგულების აუცილებლობა: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“,—ამბობს პოეტი. მას ვერც კი წარმოდგენია რაიმე არალოიალური საქციელი უმაღლესი მპყრობელის მიმართ; „ერთ მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია?“—გვეკითხება იგი. თუ მხედველობაში გვექნება, რომ იმ ეპოქაში, რომელსაც ეკუთვნის ვეფხისტყაოსანი, ჩვენში წარმოებდა პროცესი ერის პოლიტიკურად გაერთიანებისა, რომ ამ პროცესში ცენტრალურ ხელისუფლებას გააფთრებული ბრძოლა უხდებოდა როგორც უამრავ გარეშე მტრებთან, ისე ფეოდალური თვითნებობისა და ანარქიის წინააღმდეგ, რუსთველის პოლიტიკური იდეები მოწინავედ და პროგრესულად უნდა ჩაითვალოს. ეს იდეები ამავე დროს ჰუმანურიცაა, რადგანაც ჩვენი პოეტის იდეალია არა აღმოსავლური დესპოტიზმის, გინა თუ დასავლეთის ცეზარეპაპიზმის წარმომადგენელი, არამედ უხვი, მოწყალე, კაცთმოყვარე, გონიერი და მართლმსაჯული მეფე.

მრავალრიცხოვანი ლაშქრითა და ბრწყინვალე რაინდობით გარშემორტყმული მონარქიული ხელისუფლების მთავარ დასაყრდენს პოემაში შეადგენს ფეოდალური არისტოკრატია სხვადასხვა საფეხურისა და უკვე საკმაოდ განვითარებული სეპარო-საქალაქო ცხოვრების წარმომადგენელი—ვაჰკრები, რომელნიც, მიუხედავად იმისა, რომ ფეოდალური არისტოკრატია მაინცდამაინც მაღალი აზრისა არაა მათი მორალური და სულიერი თვისებების შესახებ, დიდი გავლენით სარგებლობენ სამეფო კარზე. მდიდარი მონარქიული და ფეოდალური ცხოვრების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენენ „ყმანი“, „მსახურნი“, „მონანი“, ერთი სიტყვით—ფეოდალური საზოგადოებრიობის დაბალი საფეხურების წარმომადგენელთა მრავალრიცხოვანი რაზმი. პოეტის

აზრით, ფეოდალიზმის ძირითადი საფუძვლები შეურყეველია, სოციალურად განსხვავებული საფეხურების არსებობა საზოგადოებრივი ცხოვრების ურყევი კანონია, ასე რომ ის თავიდანვე აცხადებს:

რაც ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს,  
მუშა მიწყვე მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს.

და თუ ის ერთს ადგილას ამბობს:

მიეც საკურტლე გლახაკთა, ათავისუფლე მონები,  
შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არასმქონები,—

ეს, რასაკვირველია, არ არის პროტესტი, არსებული სოციალური კანონის წინააღმდეგ მიმართული, ეს არის მხოლოდ გამოვლინება ჰუმანიზმისა, მოთხოვნილება ამ კანონის უკიდურესობათა შერბილებისა, მონებისა და ყნები-სადმი ადამიანური დამოკიდებულებისა და ქველმოქმედების გზით მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებისა. პატრონ-ყმურ ურთიერთობაში პოეტს სურს შეიტანოს მამაშვილური დამოკიდებულების, სიყვარულის ელემენტები: „სჯობან ყოვლთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“,—ამბობს ის. იმ დროისათვის, რასაკვირველია, ესეც დიდი, მნიშვნელოვანი და ჰუმანური ნაბიჯია წინ.

ესევე უნდა ითქვას იმ სოციალური კატეგორიის შესახებაც, რომელსაც ქალები ეკუთვნიან. მე, რასაკვირველია, არ მინდა ბოროტად გამოვიყენო პოეტის ცნობილი აფორიზმი: „ლევკი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხეაღია“, და ვთქვა, როგორც ამას ჩვენში სჩადიან ზოგიერთები, რომ რუსთველი ქალთა ემანსიპაციის შექმნადად, რომ ის მოითხოვს ქალის გათანასწორებას მამაკაცთან უფლებრივად და მდგომარეობით. არა, ამისთანა რამეს იმ დროს, საშუალო საუკუნეებში, ვერც რუსთველი მოითხოვდა და იქადაგებდა. მაგრამ მისი შეხედულება ქალზე მაინც მაღალი, ფაქიზი, ჰუმანური და საშუალო საუკუნეებისათვის არაჩვეულებრივია. არ გეგონოთ, რომ ვაჭარბებ. აი ფაქტები. მაშინ, როდესაც დასავლეთ ევროპაში ქალს, როგორც ბოროტების წყაროსა და ეშმაკის კერძს, კუდიანადა თვლიდნენ და არაიშვითად ცეცხლის კოცონზე სწვავდნენ, რუსთველი თინათინისა და ნესტან-დარეჯანის ლთაებრივ ტიპებსა ჰქმნის. აღმოსავლეთში, 1120 წელს დაწერილს „ბაამიანში“, ერთ-ერთი ირანელი ანონიმი ამბობს: „ღიაცი რაზომც კეკიანი და ბრძენი იყოს, მისგან ხელმწიფობისა ქმნა როგორ იქმნების ანუ რით ღონითა მოხდების“ (ხელნაწ. საქართ. მუზეუმ. A 999, ფურც. 44 ა).

ამ დროს ჩვენი პოეტი საყოველთაოდ აცხადებს:

თუმცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია,  
არ გათნვეთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვითქვამს კლა, ღია.

უფროსი თანამედროვე რუსთველისა, გამოჩენილი აზერბაიჯანელი კლასიკოსი ნიზამი განჯელი თავის „ლეილ-მეჯნუნთანში“ აცხადებს:

შეაბი ქალსა მახვილი წელზე—  
ქალად დარჩება ის სარუკულზე;  
თუნდ ძუ-ლომივით ჰქონდეს მას ძალი,  
მაინც ქალადა შობილა ქალი<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ჩემი საკუთარი თარგმანი რუსული ტექსტიდან—კ. კ.

ამაზე ჩვენი პოეტი უპასუხებს: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნ-  
და ხეაღია“. განა შეიძლება ამაზე შორს წასვლა? ეს ასეც იყო მოსალოდნელი  
საქართველოში, სადაც ქალში ხედავდნენ არა ბოროტის საწყისს ევას,  
როგორც დასავლეთ ევროპაში, არამედ ბოროტისაგან გამომხსნელის იესოს  
დედას, იმ ღვთისმშობელს, რომლის წილხდომილად რუსთველის ეპოქის და-  
საწყისში გამოცხადებულ იქნა საქართველო; ეს მოსალოდნელი იყო საქარ-  
თველოში, რომლის განმანათლებლად, ნინოს სახით, ქალი იყო აღიარებული,  
იმ საქართველოში, სადაც ჯერ კიდევ მათე საუკუნეში ქალს ეუბნებთან:  
„ეხედავ ძალსა შენსა, ვითარცა ძალსა ლომისა ძუვისასა, რომელი იზახის  
ყოველსავე ზედა ოთხფერხსა, გინა ვითარცა ორბი დედალი, რომელი აღვიდის  
სიმაღლესა ჰაერისა უფროის მამლისა“ (ნინოს შატბერდული ცხოვრება); ეს  
მოსალოდნელი იყო საქართველოში, სადაც XII საუკუნეში ცნობილი ნიკო-  
ლოზ გულაბრიძე ერთ-ერთ თავის შრომაში სპეციალურად ლაპარაკობს „ღირ-  
სებისა და პატივისათვის ქალისა“ (საკითხავი სვეტისა ცხოველისა), იმ საქარ-  
თველოში, სადაც მეფობს ქალი, თამარი, რომლისაგან განდგომილ დიდებუ-  
ლებს ამშვიდებენ და მორჩილებში მოიყვანენ, ისტორიკოსის ცნობით, „მან-  
დილოსნები ხუაშაქი და კრავია“.

ასეთივე დიდ ჰუმანისტად გვევლინება რუსთველი ფილოსოფიურ-რელი-  
გიური აზროვნების სფეროშიაც. მისი დრო იყო ის დრო, როდესაც დასავ-  
ლეთ ევროპაში გაბატონებული იყო სქოლასტიკა ყოველივე მისი უარყოფითი  
მხარეებით; ეს ის დრო იყო, როდესაც აზროვნების თავისუფლება შეზღუდუ-  
ლი იყო საღვთო წერილისა და წმინდა მამების თხზულებათა ავტორიტეტით,  
როდესაც ფილოსოფია თეოლოგიის სამსახურში იყო; ეს იყო დრო, როდესაც  
შესაწყნარებელი იყო მხოლოდ ისეთი მოძღვრება, რომელიც დადასტურებას  
საღვთო წერილში ჰპოულობდა, და ყოველივე გადახვევა გამოფიტული ქრის-  
ტიანული ორთოდოქსიიდან, როგორც მწვალებლობა და სექტანტობა, იღვენე-  
ბოდა და ინკვიზიციის კოცონში ეხვეოდა. მოვიგონოთ მანგანის აკადემიის,  
კონსტანტინოპოლში, გამოჩენილი პროფესორები მიხეილ ფსელოსი და იოანე  
იტალი, მატარებელი ელინიზმის საუკეთესო ტრადიციებისა; თავისუფალი  
აზროვნებისათვის ისინი ჯერ კიდევ საჯაროდ შეაჩვენეს და მერე კონსტან-  
ტინოპოლიდანაც კი გააძევეს. არც სამუსლიმანო აღმოსავლეთში იყო უკეთე-  
სი მდგომარეობა; იქ საკმე იქამდის მივიდა, რომ ირანული ლიტერატურის  
კორიფეები სუფიზმის მისტიკურ ვულში ხვევენ რომანტიული პოეზიის საუ-  
კეთესო მარგალიტებს; შეყვარებულ ქალ-ვაჟთა რომანტიული ლტოლვა მის-  
წრათებანი მათ ალეგორიულად წარმოუდგენიათ, როგორც ლტოლვა ადანი-  
ნის სულისა ღვთაებისადმი, როგორც „ღვთაებრივი მიჯნურობა“ და სურვი-  
ლი ღვთაებასთან შერწყმისა და გაერთიანებისა. რუსთველი თავისუფალია  
როგორც დასავლეთის მისტიკური სქოლასტიკისაგან, ისე აღმოსავლეთის მის-  
ტიკური სუფიზმისაგან. დღეს ბევრსა წერენ და დაობენ მისი ფილოსოფიური-  
კონცეფციის შესახებ: ზოგი მას წინაპლატონური ფილოსოფიის წარმომადგე-  
ნლად თვლის, ზოგი პლატონიკად, ზოგი არისტოტელიკად, ზოგი ნეოპლა-  
ტონიკად, ზოგი სტოელად, ზოგი სუფისტად. შესაძლებელია მის ნაწარმოებ-

ში მოიძებნოს ელემენტები ყველა აქ დასახლებული ფილოსოფიური სისტემისა, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ის თავყვანისმცემელია მშრალი დოქტრინიორობისა და ფილოსოფიური დოგმატიზმისა, რომ ის მიმდევარია უმკველად ამა თუ იმ ზუსტად განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლისა. არა, რუსთველი არ ჩანს ისეთ მოაზროვნედ, რომელიც რომელიმე ფილოსოფიური დოქტრინის ვიწროდ შემოფარგლულ ნაქუქში ეტეოდეს, ის იღებს და ისრუტავს თითოეული ფილოსოფიური სისტემიდან იმას, რასაც მასში ხედავს საუკეთესოს, საყოველთაოს, საკაცობრიოს. ის პროდუქტია დასავლეთში XI საუკუნიდან დაწყებული სინთეზური მიმართულებისა ფილოსოფიაში, რომელსაც ჩვენში ისეთი მკვეთრი წარმომადგენლები ჰყავს, როგორც არიან ეფრემ შკირე და იოანე პეტრიწი, მთარგმნელნი ქართულ ენაზე როგორც არისტოტელიკური შრომებისა, ისე ნეოპლატონურისაც; ის შეგირდი და მიმდევარია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების და მწერლობის ფუძემდებელის იოანე პეტრიწისა, რომელიც ფილოსოფიას ისმენდა ზემოდასახლებული მიხეილ ფსელოსისა და იოანე იტალისაგან და მათთან ერთად თავისუფალი აზროვნებისათვის საკმაოდ იგემა ჯერ კიდევ ბიზანტიაში. ეს ის იოანე პეტრიწია, რომელმაც „ენაცა ქართული ენისადა ბერძნულისა განაწყო და ხედვიცა ფილოსოფოსთა განცდისა აარისტოტელურა“. ამიტომ გასაკვირველი არაა, რომ რუსთველი თავისუფალია სქოლასტიკის ყველა წვრილმანისაგან, თავისუფალია სქოლასტიკური მისტიკისაგან უფრო მეტად, ვიდრე მის შემდეგ ევროპაში ამღერებული დანტე. მისი გმირები უფრო ამქვეყნიურ ხორციელ არსებებს წარმოადგენენ, ვიდრე „ღვთაებრივი კომედიის“ სისხლგამოცლილი ფიგურები. აიღეთ, ერთი მხრით, ბეატრიჩე: „ეს არის მაღალი ოცნება, კვრეტისა და თავყვანისცემის საგანი, კეთილშობილურად დამუშავებული მედალიონი ლეჩაზი ქალის სახით და მასში მოთავსებული საყვარელი ადამიანის თმებით, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს აქ არ არის ნამდვილი ქალი“. (შეადარეთ მას ხორცისა და სისხლისაგან შექმნილი ნესტან-დარეჯანი, რომელიც ხავერდითობილი და ნაზია სამიჯნურო აღერისის დროს, ხოლო აღშფოთებისა და მრისხანების ეამს სასტიკი და შეუბრალებელი, როგორც ჯიქი; იგი ესწრაფვის ზეციურ სიმაღლეს სიყვარულის განსაგრძობად და დასაგვირგვინებლად ამქვეყნიურ, მიწიურ ფორმებში. რუსთველი მგოსანია მზის, სინათლის, ლამაზი, ნატიფი სხეულის და ამქვეყნიური ცხოვრების ყველა მისი სიამოვნებასიმძიმით. რუსთველი ის პოეტია, რომლის დროშაზე სწერია: „ვისთვის კედები, ვერ მიხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ“, რომელიც პასივობას კი არ ქადაგებს, არამედ ბრძოლას, გაკაეებას, „ვით ქეთიკირი“. ამიტომ მას არაფერი საერთო აქვს არც აღმოსავლეთის მისტიკურ სუფიზმთან, რომლის კონცეფციას ის ეკამათება კიდევაც პოემის შესავალში, როდესაც ამბობს:

ვთქვა მიჯნურობა: პირველი—ტომი და გვარი ხენათა,  
 ძნელად სათქმელი, საპირო გამოსაგები ენათა;  
 იგია საქმე სახეო, მომცემი აღმაფრენათა,  
 ვინცა ეცდების, თობაცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.  
 მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან,  
 ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დეაულდებიან.

და რადგანაც ასეთია ის სუფისტური, ზეციური სიყვარული, განაგრძობს პოეტი, მე იმას კი არ ვუგალობ, არამედ „ვეთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხედებიან“-ო.

საშუალო საუკუნეთა ცხოვრების ფონზე რუსთველი უდაოდ გამოირჩევა ჰუმანური შეხედულებებით რელიგიურ სფეროშიაც. მან გადალახა რელიგიური კარჩაკეტილობა ისე, როგორც ნაციონალური. ის შორსაა ვიწრო და გონებაშემზღუდველი დოგმატიკური ორთოდოქსიისაგან, თავის პოემაში ის შეგნებულად გვერდს უვლის ყველაფერს, რაც გამომქლავებელია კონფესიური პარტიკულარიზმისა და აღმსარებლობითი გარეგნობისა. რათა გასაგები და მისაღები იყოს საქართველოში მცხოვრებ სხვადასხვა რელიგიის მიმდევართათვის, ის ისე ზოგადად და ფრთხილად გამოსთქვამს თავის აზრებს, რომ დღეს თავსამტკრევე საგნად გამხდარა გამოჩვენება იმისა, თუ რომელი რელიგიური სისტემის ადექტია ის. მისი ღმერთი არ არის საკუთრება რომელიმე ერისა, მსგავსად ებრაელთა იეგოვასი და მაჰმადიანთა ალაჰისა, ის „შემწეა ყოველთა მიწიერთა“, ის არ არის მრისხანე ტირანი და შურისძიებელი. მსგავსად ალაჰისა და იეგოვასი, ის არის „ტკბილად მწყალობელი და მხედი“. ასეთი მიდგომა რელიგიისადმი შესაძლებელი იყო ქართველთა შორის, რომელნიც სარწმუნოებრივ სფეროში არ იზიარებდნენ ბიზანტიურ ულტრა-რიტუალურსა და კონსერვატიულ-რიგორისტულ შეხედულებებს. ამის დამამტკიცებელია მათი მონაწილეობა XI საუკუნეში ეკლესიათა გაყოფის შესახებ განართულ პაექრობაში, როდესაც გიორგი ათონელი აშკარად მიემხრო მეტეოლოგიურ პარტიასა პროგრესულ-სპირიტუალისტურ ფრთას. ქართველებსათვის უცხო იყო რელიგიური შეუწყნარებლობა და ფანატიზმი, აქ თავისუფლად გრძნობდნენ თავს ყოველგვარი რელიგიის მიმდევარნი და ვით ალმაშენებელი, რომელსაც ზედმიწევნით მცოდნე იყო ყურანისა და მაჰმადიანთა მეჩეთში დადიოდა, არანაკლებ სცემდა პატივს მათს რელიგიურ ჩვეულებებს, ვიდრე თვით მაჰმადიანი თავადები. ეს მან იმიტაც დაამტკიცა, რომ ერთს კომისიაში, რომელშიაც ქრისტიანთა დაეა ირჩეოდა, მან მოიწვია როგორც მართლმადიდებელთა სამღვდელთა, ისე სომეხ-გრიგორიანთა, აგრეთვე მაჰმადიანების შეიხი და ყადი. აზროვნების თავისუფლებით და რელიგიური ტოლერანტობით აიხსნება ის გარემოება, რომ ე. წ. სინოდისკონიდან, რომელიც ლიტურგიკული მიზნებით იყო თარგმნილი XII საუკუნეში, ამოგდებულ იქნა ფილოსოფოსის იოანე იტალის წინააღმდეგ მიმართული კუროზული დებულებანი ანუ ანაფემატიკუმები.

ასეთია ის მაღალი, მოწინავე, თავისუფალი და ჰუმანური აზრები, რომელთაც რუსთველს მსოფლიო ლიტერატურულ პარნასზე ერთი პირველ ადგილთაგანი მოუპოვეს. ეს აზრები მეტეოროვით არ გამოჩენილა ჩვენი ცხოვრების პორიზონტზე, ისინი მომზადებულია მთელი წარსული დროის კულტურული ცხოვრებით, ისინი განაყოფიერებულია და აღმოცენებული კლასიკური პერიოდის ნიადაგზე, ისინი ქართულმა სინამდვილემ შეამზადა და წარმოშვა.

## 6

ვეფხისტყაოსანი, როგორც ვთქვით, დღეს გამარჯვებული ხალხის კუთვნილებადაა ჩვენში აღიარებული. ის შევიდა კლასიკური მემკვიდრეობის იმ ფონდში, რომელიც შესაძლებელია გამოყენებულ იქნას სოციალისტური კულტურის მშენებლობისას. მაჩქისონის კლასიკოსები კულტურული მემკვიდრეობის გამოყენებისას მოითხოვენ მისდამი კრიტიკულ მიდგომას, მისი ელემენტების დიფერენციაციას, რადგანაც ყველა ელემენტი წარსულისა არაა გამოსადეგი სოციალისტური კულტურის მშენებლობისათვის. როგორ, რა მხრივ შეიძლება დღეს ჩვენში, სოციალიზმის ხანაში, გამოყენება ვეფხისტყაოსნისა, რა შეუძლია მის ავტორს შრგვეცეს ჩვენ?

ცენტრალური კომიტეტის 1934 წლის 20 აგვისტოს დადგენილებაში ნათქვამია: ვეფხისტყაოსანი „წარმოადგენს პოეტური შემოქმედების იმ ჯერ კიდევ მიუწვდომელ მწვერვალს, რომელზეც უნდა სწავლობდეს საქართველოს თანამედროვე საბჭოთა ლიტერატურა“. რა შეუძლია ისწავლოს თანამედროვე ლიტერატურამ ვეფხისტყაოსნის ავტორისაგან?

ვეფხისტყაოსანი ყურადღებას იპყრობს სინამდვილისადმი განსაკუთრებული ინტერესით, ადამიანის სულის ცოდნით, ადამიანის გულისთქმათა რეალისტური ასახვით, ერთი სიტყვით—მართლის თქმით. მართლის თქმა, ანუ, როგორც დღეს ვამბობთ, „სოციალისტური რეალიზმი“ არის ძირითადი შემოქმედებითი მეთოდი თანამედროვე საბჭოთა ლიტერატურისაც.

ეს ერთი. მეორე—რუსთველი იძლევა თავისი ეპოქის ფსიქო-იდეოლოგიის სრულსა და ამომწურავს, ზუსტ სურათს, ამ მხრივ ის უთუოდ შეიძლება გახდეს მისაბამ მაგალითად თანამედროვე მწერლისათვისაც.

მესამე—ხერხი მხატვრული სახეების შექმნისა, ამ სახეების მდგომარეობასა და მომენტთან შეხამებისა და გზები მათი ადამიანზე შემოქმედებისა შეუდარებელი ოსტატობით არის მოცემული ჩვენი პოეტის შემოქმედებაში, ამ მხრივ ის მასწავლებლობას გაუწევს ყოველი ეპოქის მწერალს.

დასასრულ, მისი შეუდარებელი, პირდაპირ ვირტუოზული ლექსი, ტექნიკა ლექსის თქმისა, მელექსეობისა, უნარი სალიტერატურო ენის სასაუბროსთან დაახლოებისა არასდროს არავისათვის არ დაჰკარავს ნორმისა და ნიმუშის მნიშვნელობას.

მაგრამ ვეფხისტყაოსანი ძვირფასია და მინზიდველი არა მარტო მწერლებისათვის, არა მარტო ლიტერატურულ დარგში, არამედ ჩვენი დღევანდელი ცხოვრების სხვა უბანზედაც.

პოემის მთავარ პერსონაჟებს, როგორც ცნობილია, ახასიათებს არაჩვეულებრივი გმირობა, მამაცობა, გამბედაობა და შეუპოვრობა. ისინი არაჩვეულებრივი გამბედაობით გადალახავენ თვალუწვდენელ ზღვებსა და ხმელეთის უდაბნოებს, ისინი თანაბარი მამაცობით ებრძვიან როგორც ლომ-ვეფხებსა და ავსულებს,—ქაჯებსა და დევებს,— ისე მეკობრეებსა და ყოველგვარ მტრებს; ისინი თავგამოდებით ებრძვიან ბოროტებას და ბნელეთს, სანამ არ იტყვიან: „ბოროტსა სძლია კეთილმა, არსება მისი გრძელია“. სად ჰპოებს ყველაფერი



ეს შესაფერის რეზონანსს და გამომახილს, თუ არა ჩვენს დიად სამშობლოში, სადაც წარმოიშვა და დაიარაღმა მრავალრიცხოვანი არმია დამკვრელების, სტახანოელებისა და შრომის აეთანდილ ტარიელებისა ქარხანა-ფაბრიკებში, საკოლმეურნეო მინდვრებში, ტექნიკის, მეცნიერების და ხელოვნების ფრონტზე? ვის გულში ჰკოებს ტარიელ-ათანდილის გნირობა მეტ გამომახილს, თუ არა ჩვენი საამაყო შევარდნების, ჩვენი თავდადებული მფრინავებისა, რომელნიც ადამიანისათვის უჩვეულო გამებედობით სერავენ ოკეანებს, ყინულოვან უდაბნოებს, ჩრდილოეთის პოლუსს, არქტიკის ნისლოვან სივრცეებს და ყველგან აფრიალებენ სოციალისტური სამშობლოს აღსიფერ დროშას?! ვისთვის იქნება უფრო მეტად საგულისხმო თავდადება აეთანდილისა, თუ არა ჩვენი სამშობლოს საგულშაოზე მდგომი გმირებისათვის, სადაც ძმა ძმას სცელის, მამა შვილს და შვილი მამას?! კემმარიტად, ამ მხრივ ვეფხისტყაოსანი ჩვენი დიადი სამშობლოს კუთენილებაა!

ვეფხისტყაოსანის ლეტორტივია ძმობა, მეგობრობა, ანხანაგობა, ერთი-მეორის დახმარება და ბეგობრისათვის თავდადება. აეთანდილი საკუთარ ინტერესებს ივიწყებს, ის ხელს იღებს დროებით მის მიერ დიდი გარჯით მოპოებულ პირად ბედნიერებაზე იმისათვის, რომ დაეხმაროს გაქირვებაში მყოფ ძმადნათეს სტარიელს და გააბედნიეროს ის. განა ამგვარი საქციელის პოეზიას და მიმზიდველობას ვინმე გაფეებს და განიცდის ისე, როგორც ეს შესაძლებელია ჩვენში, ჩვენს დიად სამშობლოში, სადაც, პარტიის ნაციონალური პოლიტიკის წყალობით, შექმნილია ისტორიაში უმაგალითო და გაუგონარი მტკიცე კავშირი მრავალრიცხოვანი ერებისა, რომელნიც, ერთი სულით და გულისთქმით განმტკიცებულნი, ერთი ინტერესით გამსქველულნი, ნამდვილ ძმურ ოჯახს წარმოადგენენ?! ამ ოჯახის ერთი წევრის ბედნიერება-მეორის ბედნიერებაა, ერთის მიღწევა, მეორის მიღწევაა, ერთის სიხარული მეორის სიხარულია. ამის მკაფიო და მკვეთრ მაგალითს, თუ გნებავთ, დღევანდელი ჩვენი საიუბილეო ზეიმი წარმოადგენს: გადახედეთ ჩვენს საპატიო და ძვირფასს სტუმრებს, ჩვენი კავშირის „ადამიანთა სულის ინტინრებს“, საიდან არ მოსულან ისინი, რომ ჩვენი სიხარული გაიზიარონ და თავის სიხარულად მიიჩნიონ ის?! კემმარიტად ჩვენზე, ჩვენს სამშობლოში გაბატონებულ ძმობა-მეგობრობაზეა ზედმიწევნით გამოქრილი შემდეგი სიტყვები ვეფხისტყაოსანისა:

ხანს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჰირსა არ დამრიდად,  
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად,  
კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა კირი უჩნდეს ჰირად დიდად,  
აჰა, მაქვსმცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი ფლიდად.

ტარიელს, რომელიც კანონიერი მემკვიდრეა ინდოეთისა, განსაცდელი მიადგა კარს: მას ართმევენ არა მარტო სატრფოს, არამედ სამშობლოსაც. ის მთელი თავისი ტიტანური ძალით აღემართება თავისი ქვეყნის დასაცავად, მისი სამშობლო რომ სხეას ხელში ჩაუვარდეს, ის ამას ვა დაუშვებს არასდროს, ის მზადაა სისხლით დაიცვალოს საშობლო ვიქმ ინდოეთისა

კამასა“, — ამბობს ის. როგორ ხვდება ეს სიტყვები ჩვენს გულსა და შეგნებას? ბედნიერება, სიხარული და მზიური ცხოვრება, რომელიც დამყარდა ჩვენს სოციალისტურ სამშობლოში, მოსვენებას არ აძლევს ფაშისტურ ქვეყნებს კაპიტალისტური სამყაროდან, ისინი მხოლოდ იმაზე ოცნებობენ, რომ მონობის უღელი დაგვადგან კისერზე და ჩვენს სამშობლოს დაეპატრონონ. მაგრამ დიდია, განუზომელია ძალა საბჭოთა კავშირისა, რომელსაც მუდამ ახსოვს სიტყვები თავისი დიდი ბელადისა: „არც ერთი მტკაველი სხვისი მიწა ჩვენ არ გვინდა, მაგრამ არც ჩვენს მიწას, ჩვენი მიწის არც ერთ გოჯს არ დაუფთვობთ არავის“. უსახლგრაო ის პატრიოტული გრძნობა; რომლითაც ანთებული არიან საბჭოთა მოქალაქენი; ისინი, უძლეველ წითელ არმიასთან ერთად, საკუთარი მკერდით დაიცავენ თავიანთ წმიდათა-წმიდას, სამშობლოს, და ტარიელსავეთ შესძახებენ კანდიერ მტერს: შედექით, უგუნურნო!

ჩვენია მკვიდრი მამული, არ მოგვებთ არცა დრამასა,  
არ დაგვენსებით, გაგისდით ქალაქსა, ვითა ტრამასა!

ადამიანის სულიკვეთების ისეთ სფეროში, რომელსაც სიყვარული ეწოდება, ვეფხისტყაოსანი მალალსა და ფაქიზ სტიმულს იძლევა. აქ სიყვარულის სარჩულად მოცემულია არა ფუქსავატობა და ავხორციანობა, არამედ ვაჟკაცობისა და გმირობის პრინციპი. თინათინი და ნესტან-დარეჯანი ავთანდილისა და ტარიელისაგან, იმის დასამტკიცებლად, რომ ისინი ღირსნი არიან მათი სიყვარულისა, მოითხოვენ მათგან გმირობას და ვაჟკაცობას. „წადი, იგი მოყმე ძენზე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად“, და „შენგან ჩემი სიყვარული ამით უფრო გაამყარე“, — ეუბნება ავთანდილს თინათინი. „ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია? სჯობს, საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია!“ — ითხოვს ნესტანი ტარიელისაგან. ეს სიტყვები ვერსად ვერ იპოვის ისეთ გამოხმაურებას, როგორც ჩვენს სამშობლოში, სადაც დები, დიდები, ცოლები და საცოლეები, საერთოდ საუკეთესო ჩვენი ქალები, წარბმეუხრებად თანამედროვე გმირებისაგან, თანამედროვე ტარიელ-ავთანდილებისაგან მოითხოვენ პირველ რიგში სამშობლოსათვის გარჯას, მამაცობასა და თავდადებას.

დღეს ვეფხისტყაოსანი ხელმისაწვდომი გახდა ჩვენს კავშირში შემაველ თითქმის ყველა ეროვნებისათვის; ისინი, გრძნობენ რა მის მშვენებასა და მიმზიდველობას, იმედით აღივსებიან, რომ ჩვენს სამშობლოში, სადაც ჩვენი სახელოვანი პარტიის ხელმძღვანელობით შექმნილია ყველა პირობა კულტურული წარმატებისა, დაიწერება არა ერთი და ორი ვეფხისტყაოსნისებური ნაწარმოები, გამოჩნდება არა ერთი და ორი რუსთველი მხატვრული სიტყვისა და მოელვარე აზრისა, დაიბადება ურიცხვი ავთანდილ-ტარიელი გმირობის, მეგობრობის, სიყვარულის და სამშობლოსადმი თავგანწირვისა. ამისი საწინდარია ის, რომ ჩვენ ისეთი წინამძღოლი გვყავს როგორიცაა კომუნისტური პარტია, ჩვენი ქვეყნის უდიდეს მსოფლიო-ისტორიულ გამარჯვებათა სულისჩამდგმელი და ორგანიზატორი.

## II

# საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ<sup>1</sup>

(ქულტურულ-ისტორიული პრობლემა) \*

საკითხი „ათსამეტ ასურელ“ მოღვაწეთა შესახებ საკმაოდ მნიშვნელოვანი საკითხია ჩვენი წარსული ცხოვრებისა, რომელიც დაკავშირებული იყო აღმოსავლეთის, კერძოდ სირია-პალესტინის, ქრისტიანულ კულტურასთან. სირიასთან ურთიერთობის შესახებ ჩვენში შეუთხზავთ არა ერთი და ორი თქმულება; შეიძლება ეს თქმულებანი უმეტეს შემთხვევაში ლეგენდური იყოს, მაგრამ ამით მათს მნიშვნელობას არა აკლდება რა: პროფ. ნ. მარის თქმის არ იყოს<sup>2</sup>, სასურველია და აუცილებელი, გამოკვლულ და შესწავლილ იქმნეს ყველა ის მასალა, რომელთა ნიადაგზე ჩვენში იქმნებოდა ასეთი ლეგენდები. „ასურელ მამათა“ ქართლში მოსვლა და მოღვაწეობა ერთ-ერთი ასეთი საძიებელი პრობლემაა ჯერჯერობით. აღნიშნულ მოღვაწეებს დიდი კულტურული როლი უთამაშნიათ ჩვენს ისტორიაში: მათ საფუძველი ჩაუყრიათ ჩვენში სამონასტრო ორგანიზაციისათვის, რომელმაც, როგორც ვიცით, წარუშლელი კვალი დასტოვა ძველ ქართულ ცხოვრებაში, მათ ქრისტიანობის შუქი შეუტანიათ ჩვენი ქვეყნის მივარდნილსა და მიუვალ კუთხეებში და ზელი შეუწყვიათ ხალხის გამოყვანისათვის ბარბაროსობის წყვდიადიდან. მიუხედავად ამისა, ჯერჯერობით მათს მოღვაწეობასა და ისტორიას ლეგენდური ელფერი არ ჩამოშორებია და მეცნიერულად არ გარკვეულა არც ვინაობა და სადაურობა მათი, არც მიზეზი და დრო მათი სირიიდან მოსვლისა. აღნიშნული გარემოება საკმაო საბაზს გვაძლევს ჩვენ კვლავ დავაყენოთ ეს საკითხი და შეძლებისდაგვარად ნათელი მოვფინოთ მას.

### 1

წინასწარ საკიროდა ვრაცხთ, რამდენიმე სიტყვა ვუძღვნათ იმ წყაროებს, რომლებშიაც წარმოდგენილია ცნობები ამ მოღვაწეთა შესახებ.

\* თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „მოამბე“, ტ. VI, 1925.

<sup>1</sup> Из поездки на Афон, ЖЭИИПроев. 1899 г. Март. стр. 3.

დღესდღეობით ცნობილია მ. საბინინის მიერ „საქართველოს სამოთხეში“ გამოცემული ცხოვრებანი სირიელი მოღვაწეებისა, სახელდობრ: იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის, აბიბოს ნეკრესელის და ანტონ მარტყოფელის<sup>1</sup>. ამათგან უკანასკნელი, ანტონის ცხოვრება, შედგენილია მეფის ვახტანგ მეექვსის „ნასწაულ კაცთა“ კომისიის მიერ, რომელთაც ამ მოღვაწეთა ბიოგრაფია „ქართლის ცხოვრებაში“ შეიტანეს; შედგენილია ეს მოკლე ბიოგრაფია უძველესი დროიდან მომდინარე, უმთავრესად კოცხალ სამონასტრო, ტრადიციათა მიხედვით, რომელთა კვალი და გამოძახილი გვაქვს ჯერ კიდევ არსენ ბულმაისიმისძის მიერ შეკრებულ საუკუნის პირველ ნახევარში შეთხზულს საგალობლებში<sup>2</sup>. რაც შეეხება სხვებს, ისინი წარმოადგენენ ეგრეთწოდებულ მეტაფრასულ რედაქციას, რომელიც შედგენილია არაუადრეს მეთორმეტე საუკუნის პირველი ნახევრისა<sup>3</sup>. იოანე ზედაზნელის ბიოგრაფია გადაკეთებულია, როგორც ეს ანა დედოფლისეული ნუსხიდან ჩანს<sup>4</sup>, ზედაზნის წინამძღვრის მიქელის შეკვეთით ვილაც უცნობი მეტაფრასტის მიერ. შიო მღვიმელის ცხოვრება, როგორც მის სათაურშია ნათქვამი, „აღწერა ღირსმან მარტვი, პირველ რომელსა ეწოდა იოანე, რომელი იყო მოწაფეთაგან წმიდისა იოანესა კონსტანტინოპოლით“. ეს წარწერა უეპველად ფსევდოეპიგრაფიულია: ჯერ ერთი, იოანე ზედაზნელს, მესოპოტამიელ სირიელს, კონსტანტინოპოლელი მოწაფე ვერ ეყოლებოდა, მეორე — ის რედაქცია შიოს ცხოვრებისა, რომელსაც ასეთი წარწერა აქვს, არის მეტაფრასული რედაქცია და, როგორც ასეთი, ის დაწერილი არ შეიძლება იყოს იოანე ზედაზნელის მოწაფის მიერ. დავით გარეჯელის ბიოგრაფია დაწერილია პეტრიწონის სალიტერატურო შკოლიდან გამოსული მეტაფრასტის მიერ „იძულებითა სულთა მწყემსისა ონოფრესითა“<sup>5</sup>, იგულისხმება ალბათ გარეჯის უდაბნოს ერთ-ერთი წინამძღვარი. რაც შეეხება აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებას, იმას ყველაზე ნაკლებად განუცდია მეტაფრასტის ხელი, რომლის რედაქციული მუშაობა უმთავრესად ამოიწურება: პროლოგით, ცეცხლთაყვანისმცემლებისადმი პოლემიკური დიალოგის ჩართვით შუაში და ეპილოგის დამატებით სიტყვებიდან „ერთმან ვინმე მათგანმან აღაშენა ალავერდი“<sup>6</sup>.

ჩამოთვლილი მეტაფრასული რედაქციები ხშირად უჩვენებენ იმ ძველს, კომენტარს, არქეტიპებს, რომელნიც საფუძვლად დასდებია მათ<sup>7</sup> და რომელთა შესახებ მეთერთმეტე საუკუნის შემატანე შენიშვნავს: „დაიწერა ცხოვრება და სასწაულნი მათნი და დაისხნეს ეკლესიათა შინა ქართლისათა“<sup>8</sup> ამ-

<sup>1</sup> არავხუნებთ ისე წილგნელისა და იოსებ ალავერდელის ბიოგრაფიებს, ვინაიდან ისინი ცხოვრებანი კი არაა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით. არამედ ეგრეთწოდებულ სვინაკსარული მოთხრობა, სულ უკანასკნელ ხანებში შედგენილი.

<sup>2</sup> A 85, ფ. 287—302; კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 343—345.

<sup>3</sup> კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 580—583.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გამ. 1, გვ. 6—7, გამ. მეორე, გვ. 7—8.

<sup>5</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 266.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 216. ამაზე უფრო ვრცლად ქვემოთ.

<sup>7</sup> კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 154.

<sup>8</sup> ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 187—188.

ემად შესაძლებელი ხდება დაახლოებითი წარმოდგენა მაინც ამ არქიტექტების შესახებაც ვიკონიოთ. ჩვენ ზემოთ ვთქვით, რომ აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებას ყველაზე მეტად შეუნარჩუნებია არქაული სახე, ამიტომ მართლაც საფიქრებელია, რომ მისი ძველი რედაქცია არის „თქმული არსენი დიდისა, ქართლისა კათოლიკოსისა“, როგორც აქ სათაურში ვითხულობთ. იგულისხმება ამ შემთხვევაში მეცხრე საუკუნის (860—887.) კათოლიკოზი არსენ I დიდი, რომელსაც დაუწერია პოლემიკური ტრაქტატი „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“<sup>1</sup>; ეს ტრაქტატი საქმაოდ ენათესაება აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებას ენით, სტილით და ტერმინოლოგიით<sup>2</sup>.

იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის და ისე წილკნელის მეტაფრასულ ცხოვრებათა არქეტიპი, რომელიც ეხლახან იქნა აღმოჩენილი<sup>3</sup>, შეუდგენია კათოლიკოსს არსენ II-ს (955—980) სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლიდან „შემდგომად ოთხას ოცისა წლისა“<sup>4</sup>. ამ შრომას შემდეგი სათაური აქვს: „ცხოვრება და მოქალაქეობა ვმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთაჲ, რომელთა განანათლეს ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოეთისაჲ, ხოლო აღწერა არსენი, ქართლისა კათოლიკოზმან, სარგებელად (შათა), რომელნი ისმენენ“<sup>5</sup>. მართლაც, აქ ჩვენ გვაქვს ბიოგრაფია არა მარტო იოანესი, არამედ „მოწაფეთა მისთაჲ“: შიო მღვიმელისა და ისე წილკნელისა; მართალია, შიოს ცხოვრება თითქოს გამოყოფილია, მას სინგულრით სათაურიც აქვს წარწერილი: „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოასი და ევაგრესი“, მაგრამ მექანიკურად, ნამდვილად კი ის შეადგენს ორგანულს და განუყოფელ ნაწილს იოანეს ბიოგრაფიისას<sup>6</sup>.

იმავე ხელნაწერში, რომელშიაც შენახულა არსენ მეორის შრომა (A 199), მოთავსებულია აგრეთვე ძველი ცხოვრება დავით გარეჯელისა, არქეტიპი მეტაფრასული რედაქციისა. ენა ამ ნაწარმოებისა უფრო ძველია, ვიდრე

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, გვ. 134—140; თ. ჟორდანიძე, ქრონიკები I, 313—332.

<sup>2</sup> ს. კაკაბაძე ამტკიცებს (საისტორიო ძიებანი, გვ. 38—55), რომ ავტორი ამ ორი თხზულებისა არის მშვიდვე საუკუნის მეორე ნახევრის უცნობი არსენ კათოლიკოზი, მაგრამ მის მიერ მოყვანილი საბუთებით ამის დამტკიცება შეუძლებელი და უიშელოა.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 153—158.

<sup>4</sup> ასეა ანა დედოფლის ნუსხაში, სხვა ნუსხებში კი—„შემდგომად ოთხას ოთხისა წლისა“ (170, გვ. 123); სწორი უნდა იყოს პირველი ცნობა, ვინაიდან ქრონოლოგიური ნუსხა „წმიდათა მამათა, ზედაძენს აღსრულებულთა შემდგომად იოანესა“ (თ. ჟორდანიძე, ქრონიკები I, 73—74), რომელიც არსენის მიერვეა შედგენილი, გვაძლევს 415 წელს; მაშასადამე, არსენს ეს ქრონოლოგიური ცხრილი შეუდგენია ხუთი წლის შემდეგ (415+5) უკანასკნელის, მის დროს წინამძღვრის, სამოელის, გარდაცვალებიდან.

<sup>5</sup> A 199; ეს წარწერა მერე გადაეტანათ მეტაფრასული რედაქციის სათაურშიც.

<sup>6</sup> მეორე ნუსხა არსენის შრომისა XIII—XIV სს შენახულია იერუსალიმში; იხ. R. P. Black, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patricale Grecque a Jérusalem (Extrait de la Revue de l'Orient Chrétien. 3 Série, t. IV (XXIV), № 1 et 2 Paris 1924), № 36, გვ. 117—129.

არსენ მეორის ენა, ამიტომ ეს შრომა არსენის შრომაზე აღრე უნდა იყოს დაწერილი<sup>1</sup>, დაახლოებით მეათე საუკუნის პირველ ნახევარში.

ამნაირად, ყველაზე აღრე, მეცხრე საუკუნეში, კათოლიკოსს არსენ დიდს დაუწერია აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრება; მეათე საუკუნის პირველ ნახევარში უცნობი ავტორის მიერ დაწერილია დავით გარეჯელის ცხოვრება, იმავე საუკუნის მეორე ნახევარში კათოლიკოსს არსენ მეორეს დაუწერია ცხოვრება იოანე ზედაზნელის და მისი მოწაფეების—შოი მღვიმელისა და ისე წილქნელისა. მეთორმეტე საუკუნიდან დაუწყიათ გადაამეტაფრასება აღნიშნული თხზულებებისა, ხოლო ვახტანგ მეექვსის „ნასწავლ კაცთა“ კომისიას შეუდგენია ანტონ მარტყოფელის ცხოვრება, რომელშიაც გვეხვებით გამოძახილი მეცამეტე საუკუნის საგალობლებში შენახული ტრადიციებისა. ასეთია ფილიაცია სირიელ მოღვაწეთა ბიოგრაფიებისა, რომელთაც ჩვენამდე მოუღწევიათ.

მეტაფრასული რედაქციები, როგორც ვთქვით, დამყარებულია ძველს რედაქციებზე, მაგრამ მათში გამოყენებულია აგრეთვე სხვადასხვა თქმულებანი და გადმოცემანი, რომელნიც ზეპირად, ტრადიციით, გადადიოდა სირიელი მამების მიერ დაარსებულ მონასტრებში ერთი თაობიდან მეორეში. ეს რომ ასეა, ამას ეტყობილობთ მეტაფრასის შემდეგი სიტყვებიდან იოანე ზედაზნელის ცხოვრების ბოლოსში: „რომელი წიგნთაგან აღმოვიკითხედ და რომელი მამათაგან სმენილ იყო საქმეთაგან მათთა“, — აღვსწერეო. თვით ძველი რედაქციების ავტორებიც, მაგალითად არსენ II, სარგებლობდნენ თავიანთი შრომების დაწერისას ამგვარივე ტრადიციული თქმულებებით, რომელთაგან ზოგიერთი, შესაძლოა, ჩაწერილიც იყო; ამას გვაფიქრებინებს „თბრობაჲ სასწაულთათჳს წმიდისა შიოისთა, რომელი ესე, სხუათა მიერ აღწერილი ადგილადგილ, ერთად შემოკრიბა“ ბასილ კათალიკოზმან (1090—1110)<sup>2</sup>. ასე რომ, ბოლოსა და ბოლოს, როგორც ძველი, ისე მეტაფრასული რედაქციები დამყარებულია ტრადიციულ ცნობებსა და სამონასტრო გადმოცემა-თქმულებებზე. რა ღირსებისაა ეს გარდამოცემანი და თქმულებანი.

ამგვარი მასალა ფაქტიურ სინამდვილეს საზოგადოდ არსად და არასდროს არ შეიცავდა; განსაკუთრებით არ შეესაბამებოდა საქმის ნამდვილ ვითარებას თქმულებანი ასურელ მამათა შესახებ, ვინაიდან ეს თქმულებანი პროდუქტი იყო იმ ტენდენციური ეპოქისა (VII—IX სს.), როდესაც ჩვენში ხდებოდა გადაფასება რელიგიურ-კულტურული წარსულისა, როდესაც, პოლ-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 157—158.

<sup>2</sup> ასეთი მოვლენა ჩვეულებრივი იყო ყველგან და ყველა მონასტრში: აქ ითხზებოდა სხვადასხვა თქმულებანი ფაქტიური, ბიოგრაფიული, ბასიათისა მონასტრთა დამაარსებელთა, უფრო კი მათი სასწაულთმოქმედების შესახებ.

<sup>3</sup> A 170, გვ. 23.

<sup>4</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 253—264; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I. 283—285.

მიქური თუ დოგმატური მიზნით, იშლებოდა ყოველგვარი კვალი აღმოსავლური იდეოლოგიისა ჩვენს წარსულში და ნიადაგი უმზადდებოდა და უმტკიცდებოდა ორთოდოქსალურ ბიზანტიზმს, იმ ეპოქისა, როდესაც უღმობელად და შეუბრალებლად ისპობოდა, იკარგებოდა თუ მახინჯდებოდა ნამდვილი ფაქტები ჩვენი პირველყოფილი ქრისტიანობის და ეკლესიური ცხოვრებისა. ვინაიდან უმთაურესად ასეთს მასალაზეა აშენებული როგორც ძველი რედაქციები, ისე მეტაფრასული ცხოვრებანი, ისინი არც იდეურად, არც ფაქტიურად სინამდვილეს მთლიანად არ გადმოგვცემენ. მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებულნი არიან: ლეგენდურსა და ტენდენციურად გარდაქმნილს თქმულებებში უნებლიეთ გაპარულა ისტორიული სინამდვილის ნამცვეები, რომელთა ამოკრება და გაცხრილვა დიდად დაგვეხმარება ასურელ მოღვაწეთა პრობლემის გარკვევაში.

### §

თანახმად მეტაფრასტის გადმოცემისა, ანტიოქიის მახლობლად არსებობდა ბერმონაზონთა მრავალრიცხოვანი საზოგადოება ან მონასტერი, რომლის წინამძღვრად იყო ვინმე იოანე; ერთს მშვენიერ დღეს იოანეს ნოუნდომებია თავისი მონასტრის მიტოვება და უცხო ქვეყანაში წასვლა, ამოურჩევია თავის მოწაფეთაგან 12 კაცი და მათთან ერთად ქართლში მოსულა<sup>1</sup>. მაშასადამე, მეტაფრასტის შეხედულებით, ეს მამები იყვნენ ერთისა და იმავე საზოგადოების წევრნი, ერთისა და იმავე პირის მოწაფენი და ერთსა და იმავე დროს მოსულნი ჩვენში. ეს შეხედულება საბოლოოდ დამყარებულა ჩვენში, მას ნიუღია დოგმის სიმტკიცე და გადასულა საისტორიო მწერლობაშიც. მაგრამ ეს სიმართლეს არ შეესაბამება: აღნიშნული მამები არ ეკუთვნოდნენ ერთსა და იმავე მონასტერს და არც ერთად, ერთსა და იმავე დროს, მოსულან ჩვენში. მართლაც, აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებაში“, რომელსაც, შედარებით სხვებთან, უფრო ნაკლები ცვლილება განუცდია მეტაფრასტის ხელში, ნათქვამია, რომ, როდესაც სპარსელებმა შეიპყრეს აბიბოსი, მათი რელიგიის შეურაცხყოფისათვის, და, თანახმად მარზანის ბრძანებისა, ზენასოფელს მიჰყავდათ იგი, გზაზე, მცხეთის პირდაპირ, აბიბოსი „ევედრა მტარავლთა, რათა მოვიდეს ნეტარისა შიოს მღვმელ, რამეთუ იცოდა იგი წინაგთვე და სურვიელ იყო ხილვად მისა“<sup>2</sup>. თუ შიო და აბიბოსი იყვნენ ერთისა და იმავე მონასტრის მოღვაწენი, ერთისა და იმავე მოძღვრის მოწაფენი და ერთად მოსულნი ჩვენში, რალა საქირო იყო თქმა, „იცოდა იგი“, ესე იგი—იცნობდა მასო? ეს თავისთავად იგულისხმებოდა, ასეთი ფრაზით აღინიშნება არა ისეთი ნაცნობობა, როგორც აბიბოსა და შიოს შორის უნდა ყოფილიყო, არამედ სრულიად შემთხვევითი ხასიათის. ეს კიდევ არაფერი, — ანტონ მარტყოფელის „ცხოვრებაში“ გადმოცემულია: ხეასრომ, სპარსეთის მეფემ, ალყა შემოარტყა სირიაში ქალაქ ედესიას და განადგურებას უქაღდა მას; როდესაც განსაცდელმა ჩაია-

<sup>1</sup> საქართ. სამოთხე, გვ. 195—198, 221—224.

<sup>2</sup> საქართ. სამოთხე, გვ. 214; A 170, გვ. 94.

რა და შეშინებული ქრისტიანენი გონს მოვიდნენ, „წმიდამან ანტონი იძია მოძღურისა თვისისა გზად და ისწავა ქემშარიტი ღმ. ცნა, რამეთუ წარვიდა სონხითს, ჩრდილოეთით კერძო, სხუათა თანა მოწაფეთა“; ამიტომ ის აღძრული „ტრფილებითა მოძღურისა თვისისადა“ გამოჰყვა მის კვალს და „მი-აღწია მტკუარსა ზედა“<sup>1</sup>. აქ უკვე პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ანტონი მოსულა ჩვენში არა ანტიოქიის მახლობლად მდებარე მონასტრიდან, არამედ ედესია ქალაქით, საიდანაც მას თან წამოუღია ხელთუქმნელი ხატის პირი, წამოსულა ის იქედან მას შემდეგ, რაც იოანე თავისი მოწაფეებით უკვე გამოგზავრებულა ჩვენსკენ, აქედან ცხადია, რომ ანტონი არ ყოფილა იოანეს მოწაფე, და, თუ ავტორი ამ ამბებისა მას მაინც იოანეს შევირდადა სთელის, იმიტომ, რომ მას თავი ვერ დაუღწევია გაბატონებული ტრადიციისაგან.

მნიშვნელოვანია ჩვენთვის ამ შემთხვევაში სახელები იოანეს მოწაფეებისა. პირველი ჰაგიოგრაფები „ასურელი მამებისა“ არ გვაძლევენ არც რიცხვს, არც სახელს ყველა ამ მოღვაწეებისას. მხოლოდ არსენ მეორე ავევიერს იოანეს, შიოს და ისეს ცხოვრებას, რომელშიაც გაკერით ენება დავითს, ეზღეროოს (=ისიდორე), თათას, მერე მოიხსენებს სახელის აღუნიშვნელად აღმ-შენებლებს ალავერდისას (=იოსები) და იყალთოისას (=ზენონი)<sup>2</sup> და დაასკენის: „ხოლო ყოველთა ვერ ძალ-გვც მოკსენებაჲო“<sup>3</sup>. არც მეთერთმეტე საუკუნის მემართიანე იძლევა რიცხვსა და სახელებს ამ მოღვაწეებისას, რომელთა მოსვლის შესახებ ის მოკლედ ლაპარაკობს<sup>4</sup>. მიუხედავად ამისა, ჯერ კიდევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შედგენის დროს ყოფილა განმტკიცებული რწმენა—იოანესთან ერთად ჩვენში „ათორმეტნი მოწაფენი მოვიდეს“-ო<sup>5</sup>, თუმცა სახელები მათი ამ ქრონიკაშიც არაა აღნიშნული. დღესდღეობით ჩვენ გვაქვს ორი ნუსხა ამ მამებისა, არც ერთი მათგანი მეთორმეტე საუკუნის ნახევარს არ უსწრებს წინ. ერთია შიო მღვიმელის ცხოვრებაში, სადაც ნათქვამია: ანგელოზმა შთაუღვა იოანეს ჩვენსკენ გამოგზავრების წინ „ათორმეტი ქარტა, რომელსაც ეწერა ათორმეტი ძმათა სახელი, რომელნი იგი უფალმან გამოირჩივნა: შიო, დავით, იოსებ, ანტონი, თეოდოსიოს, თათაჲ, პიროს, ელია, პიმენ, ნათან, აბიბოს, იოანე“<sup>6</sup>. მეორე ნუსხა დართული აქვს იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას: „სახელები წმიდათა მოწაფეთა იოანე ზედაძნელისათა: დავით გარეჯელი, სტეფანე ქისიყელი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი, ანტონ მართმოყოფელი, ისე წილქნელი, თათა სტეფანწმიდელი, ელია დიაკონი, შიო მღვმელი, ისიდორე სამთავნელი, მიქაელ ულუმბოელი,

<sup>1</sup> საქართ. სამოთხე, გვ. 294—295.

<sup>2</sup> ხელნაწერში გვაქვს „იულთისაჲ“, რაც, უკველია, უნდა წარმოადგენდეს ქარაგმინი სიტყვის „იულთსაჲ“-ს შეტომითსა და უმართებულო წაკითხვას ხუტურს დანწერლობაში ყ და ჯ მზავსების გამო.

<sup>3</sup> A 199, გვ. 21, 28, 40—41.

<sup>4</sup> ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 147—148.

<sup>5</sup> E. Такашивили, Описание рукописей Общества распространения грамотности,

II, 723.

<sup>6</sup> საქართ. სამოთხე, გვ. 224; A 170, გვ. 66.



პიროს ბრეთელი, აბიბოს ნეკრესელი<sup>1</sup>. ეს ორი ნუსხა თვალსაჩინოდ განსხვავდება ერთიმეორისაგან; მათ საერთო აქვთ შემდეგი 8 სახელი: შიო, დავით, ანტონი, იოსები, თათა, პიროს, ელია, აბიბოს. პირველი ნუსხა, ამით გარდა, გვაძლევს ოთხ სახელს, რომლებიც მეორემ არ იცის: თეოდოსიოს, პიმენ, ნათან, იოანე; ხოლო მეორე ნუსხა იძლევა ხუთ სახელს, რომელთაც პირველში ვერ ვპოულობთ: სტეფანე, ზენონ, ისე, ისიდორე, მიქაელ. ამნაირად, თუ ყველა ამით იოანეს მოწაფეებად ჩავთვლით, გამოდის, რომ მას მოჰყოლია ჩვენში არა 12, არამედ 17 (8+4+5) მოწაფე, მაგრამ, ცხადია, ყველა ამით იოანეს მოწაფედ ვერ ვივთვალისებთ; არამც თუ 17, საეკვოა, რომ ის რვა სახელიც კი, რომლებიც საერთოა ორსავე ნუსხაში, მისი მოწაფეების აღმნიშვნელი იყოს; ყოველ შემთხვევაში, ანტონი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მასთან ერთად არ მოსულა და არც ანტიოქიის სანახებიდან ყოფილა. ამიტომ ჩვენ უნდა ვიფიქროთ, რომ სირიიდან ქართლში მოსულა არა ერთი პარტია მოღვაწეებისა, არამედ რამდენიმე, და არა ერთს, არამედ სხვადასხვა დროს. შემდეგს საუბრებებში, როდესაც საქმის ნაძვლი ვითარება დავიწყებული იყო, სხვადასხვა დროს მოსულ მოღვაწეთა სახელები გაუერთიანებიათ და მიუღიათ საზოგადოება, არც მეტი, არც ნაკლები, ცამეტი კაცისაგან შემდგარი; ამათგან ერთი, იოანე, მოძღვარია, დანარჩენი 12—მოწაფე მისი. აქ უკვე გარკვეულ ტენდენციასთან გვაქვს საქმე; ამ მოღვაწეების მისიას ჩვენში აღარებენ იესო ქრისტესა და 12 მოციქულთა მისიას საქრისტიანოში; წათქადაგებისა მიერ და მოძღურებისა, მსგავსად წმიდათა მოციქულთაისა“<sup>2</sup> „განანათლეს ქუეყანაჲ ესე ჩრდილოეთისაჲო“<sup>3</sup>.

ამნაირად, ჩვენ მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ „ასურელი მამები“ ყველა იოანეს მოწაფე არ ყოფილა, ისინი ჩვენში არც ერთად, ერთს დროს, მოსულან და არც ერთისა და იმავე ადგილიდან.

;

რამ აიძულა ეს მოღვაწენი დაეტოვებიათ მშობელი მხარე, საქუთარი მონასტერი და წამოსულიყვნენ შორეულს, მათთვის უცნობს, ჩრდილოეთის ქუეყანაში, რამ გამოიწვია მათი მოსვლა ქართლში? ამის პასუხს ჩვენ პირველად კათოლიკოზ არსენ მეორის დაწერილს ცხოვრებაში ვპოულობთ, თუმცა აქ ორი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო შეხედულებაა გატარებული. ვინაიდან იოანე, —ამბობს არსენი,— „ველტოდა პატივთა სოფლისათა, განიზრახა მან წარმოსლვაჲ უცხოებად, სადა იგი არა ისმოდა ჰანბავი მისი“<sup>4</sup>. მაშასადამე, იოანეს წამოსვლა ქართლში გამოწვეული ყოფილა ასკეტიკური მოსაზრებით: მას ნდომებია ნაცნობ-პატივისმცემელთაგან თავის დაღწევა და დაყუდებით

<sup>1</sup> A 170. გვ. 23.

<sup>2</sup> საქართვ. სამოთხე, გვ. 199; A 199, გვ. 18.

<sup>3</sup> A 199, გვ. 19. ამ სიტყვებს მერე მეტაფრასტიკ იმეორებს: „ხოლო ვინათგან ველტოდა იგი პატივთა მიერ შოთთა სოფლისათა, განიზრახა უცხოთა ქუეყანათა მიმართ წარსლვაჲ, სადა იგი უმეტრებასა მისსა მქონებელ იუენერ ყოველნი, რათა ესრეთ სადმე შეუძლოს მართობით დაყუდება“ (საქართვ. სამოთხე, გვ. 197).

ცხოვრება უცხოეთში. მაგრამ ცოტა ქვევით იგივე არსენი გადმოგვცენს, რომ, როდესაც იოანე თავისი მოწაფეებით ზედაზნის მთაზე დამკვიდრდა, მან უთხრა მოწაფეებს: „შჯღნო, რაფსასდგათ უქმად, არა უწყითა, რამეთუ სარგებლისათვის ამის ქუეყანისა წარმოგუაფლინა უფალმან ჩუენმან იესუ ქრისტემან და აქა მოგვძლუა, რამეთუ ახალნერგ არს ქუეყანაჲ ესე, ამისათვისცა ჯერარს, რათა წარხვიდეთ კაცად კაცადი და განამტკიცებდეთ მშათა, რომელთა აღუარებდეს ქრისტე“<sup>1</sup>. აქ უკვე გარკვეული სამისიონერო მიზანია წამოყენებული: იოანე თავისი სურვილით კი არ წამოსულა ჩვენში, არამედ ის ნოვლინებული ყოფილა მაცხოვრის მიერ მისი მოძღვრების განსამტკიცებლად და გასაერცლებლად „ახალნერგ“ ქუეყანაში“. უკანასკნელი შეხედულება — რომ იოანეს მოსვლა გამოწვეული იყო სამისიონერო მოსაზრებით და მიზნებით — საბოლოოდ განმტკიცებულა ჩვენში. ის მიღებულია როგორც ძველს საეკლესიო და საისტორიო მწერლობაში, ისე ახალი დროის სამეცნიერო კვლევა-ძიებაში; ცხოვრება ამ მოღვაწეებისა საესეცნობებით იმის შესახებ, თუ როგორ ებრძოდნენ ისინი ჩვენში ცეცხლთაყვანისმცემლობას, წარმართობას და როგორ იღვწოდნენ „მართლისა რჯულისათვის“. რაშია საქმე: ასკეტიკური მოსაზრებით იყო განოწვეული იოანეს მოსვლა ჩვენში თუ სამისიონერო მიზნით, მას დაუუღება უნდოდა უცხოეთში თუ სარწმუნოების გავრცელება და გაძლიერება? ჩვენ გვგონია — არც ერთით, არც მეორით: მართალია, ჩვენში მოსვლისა და დამკვიდრების შემდეგ ეს მამები ასკეტიკურ მოღვაწეობასაც ეწევიან და სამისიონეროსაც, მაგრამ ასეთი მოღვაწეობა შედეგი იყო და არა მიზეზი მათი ქართლში მოსვლისა. მართლაც, თუ იოანე სახელსა და პატივს გაუბრძოდა და უცხოობაში დაუუღებდა ეძებდა: ჯერ ერთი — რა საჭირო იყო ამისათვის შორეულს ჩრდილოეთში წამოსვლა, როდესაც სირიის უდაბნოები უფრო კარგსა და მოხერხებულ თავშესაფარს აძლევდა მას, მეორე — მარტოობის მძებნელმა და მოტრფიალემ რად წამოიყვანა 12 მოწაფე, მესამე — რატომ ქართლში არ გაუბრძოდა ის სახელსა და პატივისცემას, რომელიც მან პირველი დღიდანვე მოიპოვა უფრო მეტად: ვიდრე სირიაში? არც სამისიონერო მიზნისათვის იყო საჭირო შორეულს ქართლში წამოსვლა, ვინაიდან აღმოსავლეთის დიოცეზი იოანეს სამისიონერო სულისკვეთებას უფრო ფართო ასპარეზს აძლევდა იმ დროს. საქმე ისაა, რომ დიოცეზის აღმოსავლეთ საზღვრებზე „მართალს რჯულს“ მედგრად ებრძოდა ამ დროს სპარსეთის ცეცხლთაყვანისმცემლობა და ნესტორიანობა, შიგნით, სი-

<sup>1</sup> A 199, გვ. 20; ამავე სიტყვებს, მხოლოდ უფრო ვრცლად, იმეორებს ზეტაფრასტიც (საქართვ. სამოთხე, გვ. 199).

<sup>2</sup> შიოს ზეტაფრასული ცხოვრებით იოანე და მისი მოწაფეები გამოგზავნილი არიან ჩვენში, „რათა იღუაწონ სარწმუნოებისათვის ქუეყანისა“ ღვთისმშობლის მიერ (საქართვ. სამოთხე, გვ. 224); აქ უკვე გვესმის გამოძახილი იმ ტრადიციისა, რომლითაც ქართლი ღვთისმშობლის წილობდომილია და რომელიც ჩვენში დამყარებულა არაუადრეს მეათე საუკუნისა (იხ. კ. ქეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, ტფილ. უნივერსიტეტის შრომები I, 44).

<sup>3</sup> განსაკუთრებით ხაზს უსვამდა ამას ცნობილი ისტორიკოსი, პროფ. ვას. ბოლოტოვი (Журналъ Совета Петербур. Духовной Академии за 1896-7 год. стр. 267-9).

რიაში, ყველა თითქმის პოზიციები დაკავებული ჰქონდა მონოფიზიტობას; ხოლო პერიფერიებზე ჯერ კიდევ იმდენად ძლიერი იყო წარმართობა, რომ იმპერატორმა იუსტინიანე დიდმა 541—542 წლებში 2-ელი მისია შეადგინა მონოფიზიტ ეპისკოპოსის იოანე ეფესელის მეთაურობით, რომელმაც მარტო მცირე აზიაში 70000 წარმართი მოაქცია<sup>1</sup>. ამნაირად, სირიელ მამათა ქართლში მოსვლის მიზეზად ვერ ჩათვლება ვერც ასკეტიკური, ვერც სამისიონერო მოსახრება; ეს მოსვლა გამოწვეული იყო იმ მდგომარეობით, რომელიც შექმნა აღმოსავლეთის დიოკეზში, კერძოდ სირიაში, მონოფიზიტობისა და დიოფიზიტობის დაუნდობელმა ბრძოლამ მებუთე საუკუნის გასულს და შეექვსე საუკუნის სივრცეზე. ეს მდგომარეობა უნდა გათვალისწინებული იქნეს ახლა.

ქალკედონის კრებამ საქრისტიანო ორ ბანაკად გაყო: ერთში იყვნენ დიოფიზიტები, რომელნიც ამ კრების დადგენილებას ლეზულობდნენ და რომელთაც ამიტომ დაერქვათ ქალკედონიტები ან სინოდიტები, ხოლო მეორეში მონოფიზიტები, რომელნიც ამ დადგენილებას უარყოფდნენ და რომელთაც ამიტომ ანტიქალკედონიტები ეწოდებოთ. დიოფიზიტებს მიემხრო დასავლეთი ნაწილი იმპერიისა—ბერძნები და ლათინები, ხოლო მონოფიზიტობა: ფესი მოიკიდა უმთავრესად აღმოსავლეთის ქვეყნებში, როგორცაა სირია, შეჰამდინარე, პალესტინა, ეგვიპტე. მონოფიზიტური იდეოლოგია უფრო შესაბამებოდა დასახელებული ქვეყნების მცხოვრებთა ფსიქოლოგიას, თან ის ნიადაგს პოულობდა ამ ქვეყანათა ნაციონალურ-პოლიტიკურ სეპარატიზმში, რომელიც ვერ სძლია საბოლოოდ ვერც ბერძნულმა კულტურამ, ვერც რომელთა ბატონობამ. ყველაზე უფრო მონოფიზიტობა ამ ქვეყნებში ბერმონაზვნობსა და მონასტრებს მოედო. ამის მიზეზი იყო ის, რომ მისტიკურად განწყობილი ბერმონაზვნობა, რომელიც ადამიანის პიროვნებაშია ცი ვერ წერილებოდა ხორციელ ბუნებას და სასტიკ ბრძოლას უცხადებდა მას, მით უფრო ვერ ურიგდებოდა ამ ბუნებას იესო ქრისტეს პიროვნებაში, იესო ქრისტეს კაცობრიობა მას მიაჩნდა ღვთაების იდეის დამამცირებლად და შეზღაბლველად. ამით აიხსნება, რომ ანტიქალკედონიტურ მოძრაობისას მოწინავე ავანგარდს, ყველაზე უფრო საიმედო და მედგარ ელემენტს ბერმონაზვნობა იძლეოდა მთელს აღმოსავლეთში, განსაკუთრებით სირიაში. მებუთე საუკუნის გასულიდან და შეექვსე საუკუნის სივრცეზე თითქმის მთელი სირია მონოფიზიტობის ხელში იყო, რომელმაც თავი უმთავრესად მონასტრებს შეაფარა. მონოფიზიტ-ბერების ძლიერება იქამდე მივიდა, რომ ხშირად მათ თავისი კანდიდატი ანტიოქიის საპატრიარქო კათედრაზედაც კი ვაჰყავდათ. ამ გარემოებისათვის არ შეეძლოთ ყურადღება არ მიექციათ ბიზანტიის იმპერატორებს, რომელთაც კარგად ჰქონდათ შეგნებული სახელმწიფოს ნამდვილი ინტერესები. ისინი ნათლად ხედავდნენ, რომ მონოფიზიტობა შეიქნა იმ ნიადაგად, რომელიც ასაზრდოებდა აღმოსავლურ სეპარატიზმს, ის ხელიდან

<sup>1</sup> F. Nau, Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie (Revue de l'Orient Chrétien 1897, IV, p. 455—493). Проф. А. Дьяконовъ. Иоаннъ Ефесскій и его церковно-историческія труды, стр. 67—70, Петерб. 1903 г.

აქლიდა მათ მთელს აღმოსავლეთს, თან განწყობილებას უფუქებდა მათ დასავლეთის ქრისტიანობის წარმომადგენელ პაპთან, რომლის მეგობრული კავშირი და კეთილმეზობლური ურთიერთობა მათთვის უმნიშვნელო არ იყო. ამით იყო განაწვეული უნიონალური პოლიტიკა მეექვსე საუკუნის იმპერატორებისა, განსაკუთრებით იუსტინე პირველის, იუსტინიანე დიდის და იუსტინე მეორის. მათ მიზნად დაისახეს, რა გზითაც და როგორც უნდა ყოფილიყო, შეერიგებით მონოფიზიტები სინოდიტებთან და ამით მოესპოთ ის მიზეზი, რომელიც განსაყდელს უმზადებდა იმპერიას. მშვიდობიანი გზით—სიტყვით, დარწმუნებით, დისკუტებით—ამას ისინი ვერ ახერხებდნენ, ვინაიდან სარწმუნოებრივი გრძნობის ინტენსივობით და ლოგიკური რწმენის ჩამოსხმულობით მონოფიზიტები არამც თუ არ ჩამოუყარდებოდნენ, სკაობდნენ კიდევაც დიოფიზიტებს; ამიტომ ხელისუფლება, როგორც საერო, ისე სასულიერო, მონოფიზიტების წინააღმდეგ ხმარობდა სასტიკ რეპრესიებს და ძალადობას, რაც გამოიხატებოდა აწიოკებასა და დარბევაში, სამოქალაქო და სარწმუნოებრივ უფლებათა შეზღუდვაში, ქონების კონფისკაციაში, მონასტრებისა და ეკლესიების დახურვასა და ჩამორთმევაში, სამშობლოდან გაძევებაში, დაპატიმრებასა და ფიზიკურად დასახიჩრებაში. შეუძლებელია გულდამშვიდებით გადაიკითხოთ ამ რეპრესიების აღწერილობა, რომელიც დაუტოვებიათ როგორც მონოფიზიტ ისტორიკოსებს (მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია იოანე ეფესელი (გარდ. 596 წ.), ისე დიოფიზიტებს.

მონოფიზიტების ცენტრად, რომელიც, როგორც ვთქვით, მთელს აღმოსავლეთს მოედო, სირია ითვლებოდა, ამიტომ აქ უმთავრესად ჰქონდა ადგილი ამ სასტიკ რეპრესიებს. მთავარი ეტაპები ამ დევნა-შევიწროებისა ასეთია: სირიაში მონოფიზიტობამ ფეხი გაიდგა განსაკუთრებით იმპერატორ ანასტასის დროს (491—518), მისი შეფობის მეორე ნახევარში. ანტიოქიის პატრიარქის ფლავიანეს კათედრიდან ჩამოგდების შემდეგ მისი ადგილი დაიკავა მონოფიზიტთა ერთ-ერთმა ბელადმა, სევეროსმა, რომელიც პეტრე მაიუშელის მონასტერში, ქ. ლაზაში, იყო აღზრდილი. 513 წელს მან მოიწვია ქ. ტვიროსში კრება, რომელზედაც ქალკედონის კრება შეჩვენებულ იქნა და ანტიქალკედონიტობა თითქმის ოფიციალურად იქნა აღიარებული; ამის შემდეგ მონოფიზიტები სრულ ბატონად გრძნობდნენ თავს სირიაში. მაგრამ მათმა ბატონობამ დიდხანს ვერ გასტანა: ანასტასი იმპერატორის გარდაცვალების შემდეგ (10 ივნისს 518 წ.) ტახტზე ავიდა იუსტინე პირველი, რომელმაც თავისი გამეფების პირველი დღიდანვე უარყო ანასტასის პოლიტიკა და რეპრესიულ ზომებს მიმართა მონოფიზიტთა წინააღმდეგ. დაიწყო მათი საშინელი დევნა, რომელიც არ შეწყვეტილა მთელს მის მეფობაში. განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო ამ დევნულობამ 519—520 წლებში, ანტიოქიის პატრიარქის პავლეს დროს, რომელმაც დაიკავა გაძევებული სევეროსის ადგილი. აი როგორ აგვიწერს ამ დევნულობას იოანე ეფესელი: „ანტიოქიის მიდამოებში, მთელს არაბისტანსა და პალესტინაში, სამხრეთსა და ჩრდილოეთის მრავალს ქალაქში და განშორებულთა უდაბნოებში, თითქმის სპარსეთის საზღვრამდე, აგრეთვე აღმოსავლეთის სხვა ქალაქებშიაც მოსახლეობა

გაძვეებული იყო სამკვიდრებელი ადგილებიდან და გაფანტული. ვისაც და-  
იქერდნენ, ბორკილებს ადებდნენ, აწყვედენდნენ სატუსალოში და ყოველგვარ  
სასჯელსა და ტანჯვას აყენებდნენ. ბევრი, ქონების ჩანორთმევის შემდეგ, კვლევ-  
ბოდა შეუბრალებელი ცენისაგან; სხვებს თავს ესხმოდენ რაზმები და უღმრ-  
ბელი ჯალათები, რომელნიც ერეკებოდნენ მათ ერთი ადგილიდან მეორეზე...  
თუ ვინმე გაბედავდა ამ საბრალოთა შეფარებას სოფლებსა და სახლებში,  
მათ აწიოკებდნენ, სცემდნენ და ტანჯავდნენ. ანაზღუდი და შეუყენებელი  
გრიგალი დევნულობისა მოედო აღმოსავლეთის ყველა ოლქს, ქალაქსა  
და სოფელსა. გაუძაძლარი სიხარბით დაიტაცეს ქონება, არა მარტო საეკლესი-  
ო, სამონასტრო და საბერძონაზნო, არამედ ისეთი კი, რომელიც ეკუთვნ-  
ნოდა ერის კაცებს, ქალებსა და ბავშვებს. ყოველნაირად შევიწროებულნი,  
წანებულნი, შეურაცხყოფილნი და ექსორიაქმნილნი, მორწმუნენი (= მონო-  
ფიზიტები) მოთმინებით იტანდნენ ტანჯვასა და ვაებას კეშმარტის, მართ-  
ლის და უბიწო სარწმუნოებისაოვის. ის, რაც განზრახული მაქვს აღწერო,  
აღეშატება ჩემს იალღონეს და მას ვერ დაიტევს მრავალტომიანი თხულებაც  
კი, განსაკუთრებით პავლეს, ეფრასის და ეფრემის დროის ამბებს, როდესაც  
ნამათა და დედათა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, დიდსა და პატარა-  
მონასტრებს სირიაში უდიდესი სულგრძელობით უხდებოდათ გადატანა ყოველ-  
გვარი დევნულობისა, სიმძიმისა, ტანჯვისა, სიმშლისა, წყურვილისა,  
სიცივისა და სიტიტვლისა. ამ მონასტრეთა მკვიდრნი, რომელთაც დღე-  
ვანდელი ღლისათვის მოახერხეს სადმე თავის შეფარება, საღამოთი თუ  
არა, მეორე დღეს დილით მაინც განიდევნებოდნენ და ვეღარ კპოულობდნენ-  
ღამის გასათევ ალაგს. ასე რომ, ისინი, მსგავსად ნადირისა, მთელ ღამეებს  
ატარებდნენ ცის ქვეშ, დაეხეტებოდნენ მთასა და ბარში, სუსხიან ზამთარში  
ღამეს ათევდნენ თოვლსა და ყინულზე, ქვეშე მჯდომარენი, სიცივისა და  
ძლიერი ქარისაგან შეწუხებულნი; მათ საშუალება არ ჰქონდათ რამე დაეფი-  
ნათ ქვეშ, ცოტა წამოწოლილიყენენ და ფეხები გაეშალათ მიწაზე. ხშირად  
ხდებოდა ხოლმე, რომ ჯალათები გამოათრევდნენ მორწმუნეებს მათი სავანე-  
ებიდან, მესვეტეთ ჩამოაგდებდნენ სვეტებიდან და ერეკებოდნენ სენაკებიდან.  
ასეთი ტანჯვა, ვაება და შევიწროება ხედა წილად ბერმონაზონთა წესს პავლე  
პატრიარქის დროს<sup>1</sup>. 520 წელს, რომელიც ცნობილია მონოფიზიტთა „დიდი-  
დარბევის“ წლად, მარტო ამიდას ოლქის მონასტრებიდან გაძვეებულ  
იქნა 1000 ბერი, მათ შეადგინეს ცნობილი „ამიდას ათასეული“, რომლის  
მოგზაურობა და ხეტიალი აღწერილია იმავე იონე ეფესელის მიერ.

იუსტინიანე დიდის გამეფების შემდეგ (530—536 წლებში) შეწყდა მო-  
ნოფიზიტების დევნა; ამას ალბათ ხელს უწყობდა დედოფალი თეოდორა,  
რომლის სიმპათიები მონოფიზიტების მხარეზე იყო. იუსტინიანეს უნდოდა  
მათი შერიგება და დაჯერება დისკრტების საშუალებით, რომელთაც კონსტან-

<sup>1</sup> Johannis, episcopi Ephesii — Commentarii de beatis orientalibus et Historiae  
Ecclesiasticae fragmenta, latine verterunt van Douvon et Land, Amsterdami 1889,  
p. 217.

ტინოპოლში მართავდა ხოლმე. მაგრამ, რადგანაც ამ ზომამ ვერ გაქრა, 536 წლიდან, რომის პაპის ზეგავლენით კვლავ დაიწყო საშინელი დევნა, რომელმაც თავისი განვითარების ზენიტს 540—542 წლებში მიაღწია, თუმცა, სხვადასხვა ტემპით, ის სხვა დროსაც მეორედბოდა ხოლმე უსტინიანეს მეფობაში. მაგალითად, 544 წელს მან გამოსცა ედიქტები, რომლითაც მონოფიზიტებს ეკრძალებათ თავისი სარწმუნოების საჯაროდ გამომტკიცება, ტაძრების აგება და ღვთისმსახურების შესრულება. ამ დევნულობის დროს განსაკუთრებით ისახელა თავი ანტიოქიის პატრიარქმა ეფრემმა (527—545). რომელიც ერისკაცობაში ერთ-ერთი მსხვილი მოხელე იყო აღმოსავლეთში. აი როგორ აგვიწერს ამ დევნულობას იგივე იოანე ეფესელი: „ეფრემმა დიდი მღვდლმადგინა. გამოიწვია სირიისა და საერთოდ აღმოსავლეთის ეკლესიებში; ოლქებისა და ქალაქების შემოვლისას ის ავერანებდა დიდსა და პატარა მონასტრებს, არღვევდა სვეტებს, საიდანაც ჰყრიდა ძირს მოღვაწეებს, სხვებს კიდევ ბარბაროსული ძალმომრეობით ერეკებოდა სენაკებიდან და ხნლითა და მათრახებით აიძულებდა ზიარებას. სამხედრო ძალებით მან განთანტა ბერები როგორც ამიდას ახლო მდებარე, ისე შორეული მონასტრებიდან..... ბერებმა მოახდინეს თათბირი, დაიყენენ ჯგუფებად, — თვითეულ ჯგუფს თავისი ხელმძღვანელი ჰყავდა, — და გადაიხვეწნენ სხვადასხვა მხარეს... ვერავინ ვერ ბედავდა მათთვის თავშესაფარი მიეცა სახლში, ვინაიდან ასეთს სახლს კონფისკაციას უშვებოდნენ, ხოლო მის პატრონს პასუხისგებაში აძლევდნენ; ამიტომ მრავალი იძულებული იყო, მსგავსად ნადირისა, შეფარებოდა გამოქვაბულებსა და მიუვალ ადგილებს ევრატის გაღმა... ზოგი კიდევ გარბოდა თოვლით დაფარულს მთებში და იმალებოდა აქ თხისა და ცხვრის ბაებში. ასე, ყველა წეწუხებული იყო სიცივითა და სიმშლით, ურვითა და ეაებით“<sup>1</sup>.

ასეთსავე სასტიკ დევნას ჰქონდა ადგილი აგრეთვე იუსტინე მეორის მეფობაში; 567 წელს სპარსეთში გაემგზავრა ბიზანტიის ელჩი იოანე კომენტიოლი, რომელსაც იმპერატორმა დააეალა თავი მოეყარა აღმოსავლეთის მონოფიზიტთა წარმომადგენლებისათვის და გაემართა მათთან მოლაპარაკება; მოლაპარაკება მართლაც დაიწყო ქალაქ კალინიკში ცნობილის იაკობ მშურკენელის მონაწილეობით, მაგრამ ფანატიკოსმა ბერებმა იოანეს თავზე გადაახიეს პროექტი უნიისა. ამის შემდეგ, 571 წელს, დაიწყო დაუნდობელი ბრძოლა და დევნა აღმოსავლეთის მონოფიზიტებისა<sup>2</sup>, რომელსაც დიდი პოლიტიკური შედეგები ჰქონდა იმპერიისათვის; მან ხელი შეუწყო აღმოსავლეთის პროვინციების ჩამოშორებას იმპერიიდან<sup>3</sup>. ამნაირად, მონოფიზიტების დევნულობამ, რომელიც თითქმის მთელი მეექვსე საუკუნის განმავლობაში არ შეწყვეტილა, განსაკუთრებული სიმძაფრით იფეთქა 519—520, 540—542, 544 და 571 წლებში; აწიოკებული ბერები გარბოდნენ, ვისაც საღ შეეძლო და საღ მოუხერხდებოდა. ეს გარემოება კარგად უნდა გვახსოვდეს,

<sup>1</sup> Commentarii de beatis orientalibus, p. 221.

<sup>2</sup> Ibid. p. 60.

<sup>3</sup> Проф. А. Дьяконов, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. стр. 88—110; Проф. Ю. Кулаковскии, История Византии, II, 374—5.

როდესაც გვინდა გამოვარკვიოთ, თუ რამ გამოიწვია ასურელ მამათა ქართლში მოსვლა. ისინი, ვიმეორებთ, არ მოსულან ჩვენში არც ასკეტიკური, არც სამისიონერო მიზნით, მათი მოსვლა გამოწვეული იყო იმ მდგომარეობით, რომელიც ესეცაა დაეასურათეთ: ეს მამები იყვნენ მონოფიზიტები, როგორც ასეთები, ისინი გამხდარან მსხვერპლი აღნიშნულ დევნულობათა და ამის გამო გამოქცეულან ჩვენსკენ. იმის დასამტკიცებლად, რომ ეს მამები მართლაც მონოფიზიტები იყვნენ, შესაძლებელია მოყვანილ იქნეს რამდენიმე მოსაზრება:

1. იმ დროს სირიაში ქალკედონიტ ზერთა რიცხვი არც ისე მოკარბებული იყო, რომ ნაწილი მათი, თუგინდ ცამეტი, უცხო ქვეყანაში წასულიყო სამისიონერო მიზნებით; სირიის ქალკედონიტ ბერებს თვითონ ეწვოდათ სახლი თავზე, რომ სხვა ქვეყნებისათვის ეზრუნათ; თუ მათში თითო-ოროლა აქტიური პიროვნება გამოჩნდებოდა, ის საჭირო იყო ადგილობრივ, აბოზოქრებულ მონოფიზიტობასთან საბრძოლველად.

2. შეექვსე საუკუნის გასვლამდე ქართლში ოფიციალურ ქრისტიანობად, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ მონოფიზიტობა ითვლებოდა, ქართლებში სომხებთან ერთად მედგარ დარაჯად უდგენს ანტიქალკედონიტობას<sup>1</sup>. სირიის ბერებმა ეს, რასაკვირველია, კარგად იცოდნენ, ამიტომ გასაკვირველი არაა, რომ საერთო აწიოკებისა და ექსორიობის დროს ნაწილი მათი წამოვიდა მონოფიზიტურ ქვეყანაში, სადაც ქალკედონიტობის ნიადაგზე არავითარ დევნულობას არ ჰქონია მაშინ ადგილი.

3. მეტად მნიშვნელოვანია ერთი ფაქტი, რომელიც დავით გარეჯელის ცხოვრების მეტაფრასულ რედაქციაშიც კი შენახულა. დავითმა მოინდომა იერუსალიმის მიმოხილვა და გაემგზავრა კიდევ; დიდი ვაივაგახის შემდეგ შიალწნა წმიდა ქალაქამდე, მაგრამ, როდესაც ავიდა „მადლის ქედზე“, რომელიც იერუსალიმს თავს დაჰყურებდა, მან თავისი თავი უღირსად ჩათვალა წმიდა ქალაქში შესვლისა და უკანვე გამობრუნდა. თავისი ცხოველი სარწმუნოებრივი გრძნობის დასაკმაყოფილებლად მან წამოიღო „ველოდიად“ სამი ქვა; იერუსალიმის პატრიარქმა სინაზარში ნახა, რომ ვილაც უცნობმა „წარილო მადლი ქალაქისაგან წმიდისა იერუსალიმისა“, ამიტომ დაუყონებლივ დაადევნა უკან კაცი მას და, თუმცა ყველა ვერა, მაგრამ ორი ქვა მიიწი დაიბრუნა<sup>2</sup>. ამ ეპიზოდში ჩვენ გვაქვს ბუნდოვანი გამოძახილი რალაც სინამდვილისა; როგორც ამას უფრო ნათლად ქვემოთ დავინახავთ, დავითის ქალაქში შეუსვლელობა გამოწვეული იყო იმით, რომ ის მონოფიზიტი იყო, იერუსალიმი კი ამ დროს დიოფიზიტ პატრიარქების ხელში იყო და მონოფიზიტობა იქაც სასტიკად იდევნებოდა. სამი ქვის გამოტანაში მაშინდელმა იერუსალიმის ქალკედონიტ-პატრიარქმა დაინახა „იერუსალიმის მადლის“ მოტაცება მონოფიზიტის მიერ, მას არ უნდოდა ეს „მადლი“ შვეალდებისათვის დაეთმო და შეეცადა უკან დაებრუნებია იგი.

<sup>1</sup> იხ. ივ. ჯავახიშვილის მონოგრაფია: *История церковного разрыва между Грузией и Армениею в начале VII века* (Известия Академии Наук, 1908).

<sup>2</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 280—282.

4. მართალია, არსებული რედაქციები სირიელ მამათა ცხოვრებისა დიოფიზიტურ ბრძმელშია გატარებული და მათში ისტორიული სინამდვილე შებღალულია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იმათ მიხედვით შემოუნანსავე ზოგიერთი მნიშვნელოვანი დეტალები, რომელნიც ქალკედონიტ-რედაქტორებს თუ ავტორებს უნებლიეთ გაპარვიათ. ამ მხრივ საყურადღებოა აღნიშნულ მამათა ყოველდღიური ცხოვრების, მოღვაწეობის და ზნეხვეულების აღწერილობა. როდესაც ჩვენ ვუკვირდებით ამ აღწერილობას, აქ ეპოქობით ისეთ რამეებს, რაც ენათესავება მონოფიზიტურ ასკეტიზმს შეეკეს საუკუნის სირიაში, სადაც მისი, ასკეტიზმის, იდეალები უკიდურესობამდე იქნა დაყვანილი<sup>1</sup>. მართლაც, მონოფიზიტური ასკეტიზმი ინდივიდუალისტური ხასიათისა იყო, მის იდეალს შეადგენდა უფრო განდევილობა, მარტოდ ცხოვრება. ებრე ვერეთწოდებული კენობიტობა ან ზოგადი ცხოვრება, თუმცა ამავე დროს აქ ეხედებით მაგალითს ფართო კენობიისასაც. ასეთივე ხასიათისაა ათცამეტ მამების ასკეტიზმიც, ისინი შეტრფიან განდევილობას, დაუღებას, თუმცა არ გაურბიან კენობიასაც. მაგალითად, იოანე სირიაშიც და ქართლშიც ეძებს განმარტოებულ ცხოვრებას, მას უპირატესობას აძლევს, მაგრამ ამავე დროს თავი ვერ დაუღწევია ვერც იქ და ვერც აქ მრავალრიცხოვანი მოწაფეებისაგან. დაუღებობის და განმარტოების მოყვარული იყო შიოც იმდენად, რომ, როდესაც, მისი სურვილის წინააღმდეგ, მის გარშემო შეიქმნა 2000 კაცისაგან შემდგარი საზოგადოება, იმან ჯურღმულში ჩამარბა ცოცხლივ თავისი თავი. მარტობას ეტრფის დავით გარეჯელი, იოსებ ალავერდელი და ანტონი, რომელმაც საგანგებოდ „მარტომყოფელის“ სახელიც კი დაიმკვიდრა.

მონოფიზიტურ ასკეტიზმს აქვს მკვეთრად გამოხატული დუალისტური ფიზიონომია: იმას ახასიათებს არა მარტო სურვილი— „განკაფვისა მიერ კორცი მონად სულისა დაიდგინოს“, როგორც ამას იოანე ზედაზნელი ეტრფოდა<sup>2</sup>, არამედ პირდაპირ ზიზლი და მტრობა კაცობრივი ბუნებისადმი, რაც ბერძნულმა ფსიქოლოგიამ არ იცოდა. ეს ზიზლი კაცობრივი ბუნებისადმი და სურვილი მისი „განლვისა და განკაფვისა“ გამოიხატებოდა იმაში, რომ ასკეტები არ ზრუნავდნენ არც სასმელ-საქმლისათვის, არც ტანისამოსისათვის, არც საცხოვრებელი ბინისათვის. ისინი სასტიკად მარხულობდნენ, მათ სასმელ-საქმელს შეადგენდა პური, მწვანილი და წყალი, ამასაც მთელი დღეობითა და კვირაობით არ ლებულობდნენ; ისინი ზამთარშიაც ფეხშიშველი დადიოდნენ და ყურადღებას არ აქცევდნენ არც ყინულის სისასტიკეს, არც სიცხის სიმძაფრეს, ცხოვრობდნენ კლდესა და გამოქვაბულში, ტყესა და მიუვალ ადგილებში. ყველაფერი ეს, ბერძნულ ასკეტიზმთან შედარებით, უკიდურესობამდე იყო მიყვანილი. სწორედ ამასვე ეხედავთ ჩვენ ათცამეტ მამათა ცხოვრებაში: მათ, აგიოგრაფის სიტყვით, „განელინენს ჯორცნი“ თვისნი. კერძოდ, შიომ „ცოცხ-

<sup>1</sup> დახასიათება შეეკეს საუკუნის მონოფიზიტური ასკეტიზმისა იხილ. სპეციალურ დისერტაციაში— „Исторический очерк сирійского монашества до исхода VI в“. проф. Иерох. Анатолія, стр. 214—215; შეად. проф. А. Дьяконов, Иоанн Ефесский, стр. 17—18.

<sup>2</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 199.



ლიე ჯოჯოხეთად შთახადა ცხოვრება თვისი<sup>1</sup> და მიიღო ღვაწლნი, „კაცთა ბუნებისა უცხონი“, ის „კორცთა შინა მყოფი, განხსნილ იყო მათგან, სრულიად დამეიწებელი ბუნებასა კაცობრივსა“<sup>2</sup>. ეს, სხვათა შორის, მან იმთაუც გამოამელაენა, რომ შიშველა ხელის გულზე დაიდვა ნაკვერცხალი, დაასხა მას საკმეველი და ასეთ მდგომარეობაში უამსა სწირავდა ღმერთს<sup>3</sup>. არ ზრუნავდნენ ეს შამები არც სასმელ-საქმლისათვის; „იყო საზრდელად მათდა მდგლოთაგან ქუეყანისათა“, „რომელთამე მდგლოთა ძირთანი და მწუხანილნი, მუნ აღმოცენებულნი“. შიო ცხოვრობდა „თვნიერ საზრდელისა და სასუმელისა“, მან „განასრულა სამეოცი დღე ყოვლად მიუღებელმან საზრდელისა და სასუმელისა. მან“<sup>4</sup>. არ ზრუნავდნენ ისინი ტანისამოსისათვის: „უმრავლესნი ამათგანი არცა ხალენისა და თხისა ტყაეებისა მომგებელ იყვნეს, არამედ ბუნებისამიერის ტყაეისა გარეშემობლარდნილ წინაგანეწვებოდეს ყინულთა ღამისათაჲდა სიციხეთა დღისათა“ და „განიკაფებოდეს ყინულისაგან სასტიკისა ეამსა ზამთრისასა“<sup>5</sup>, „მთათა შინა და ქუაბთა და ხურელთა ქუეყანისათა მომქმენდი მკვდრობისანი“<sup>6</sup>, ისინი არ ზრუნავდნენ არც საცხოვრებელი ბინისათვის: იოანემ, „ქუაბსა რასმე მცირესა მპოვნელმან, მუნშინა დაასრულა ცხოვრება თვისი“, იოსები „დაემკვდრა ადგილთა უდაბნოთა, უშენთა და უვალთა კაცთაგან და უნაყოფოთა“, შიო „წარვიდა კაცთაგან ყოვლად უვალთა მალნართა და კლდეთა საშინელთა, იხილა ხევი რაჲმე ღრმაჲ, უნუგეშინისცემოჲ, ურწყული, სავსე მკეცთა მიერ და ქუეწარმავალთა გესლიანთა, რომელნი იგი მიხედვითა ოდენ შეაძრწუნებდა კაცობრივსა ბუნებასა“, მერმე „შთახდა მღვმესა მას ბნელსა შინა ქუესიღრმეთა მიწისათა“<sup>7</sup>. ასეთი ექსცენტრული, პირდაპირ ფსიქო-პათოლოგიური საქციელი და არაბუნებრივი რეჟიმი დამახასიათებელია მონოფიზიტური ასკეტიზმისა, რომელსაც, სხვათა შორის, ახასიათებდა აგრეთვე მუდმივი ტირილი და ცრემლების ღვრა; ამას ადგილი ჰქონდა ათცამეტ მამათა ცხოვრებაშიაც; „წყარო ცრემლთაჲ დაუწყუედელი მარადის გარდა-მოსდინ თუალთა იოანესთა და დღე და ღამე დაალტობნ სარეცელთა თვსთა ცრემლითა და განბანხ მას ნაკადულითა, თუალთაგან ჩამომდინარითა“<sup>8</sup>. აგრეთვე შიო, „დაერღომილი მიწად, დაალტობდა იატაკსა ცრემლთა მიერ, რომელნი შთამოვიდოდეს თუალთაგან მისთა, ვითარ წყარონი დაუწყუედლენი“, და ასწავებდა მოწაფეთა თვისთა: „ტირილი იყავნ თქუენდა სამარადისოჲ, რომელი მოატყუებს სიხარულსა საუკუნესა“<sup>9</sup>.

ამნაირად, ჩვენ გვგონია, რომ ეგრეთწოდებული „ათსამეტი ასურელი მამები“ იყვნენ მონოფიზიტები, რომელნიც გამოქცევიან მონოფიზიტთა ღვე-

<sup>1</sup> საქართველოს სამოთხე. გვ. 244, 250.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 210, 235, 241.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 227, 229.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 201, 227.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 202.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 203, 217, 228—9, 249.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 196.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 243, 249.

წულობას სირიაში და ჩვენში მოსულან; ასეთი შემთხვევა პირველი არ იყო ჩვენში: სპარსეთის მეფის ხვასრო I-ის მეფობის მეთაე (541) წ. სხვა გამოქცეულ ქრისტიანთა შორის ჩვენში მოსულა ცნობილი ესტატე მცხეთელი<sup>1</sup>. შემდეგ, როდესაც ჩვენში დიოფიზიტობას გაუმარჯვნია საბოლოოდ, ამ მამების პიროვნებისა და მოღვაწეობისათვის დიოფიზიტური ელფერი მიუყიათ, წმიდათა რიცხვში მოუქცევიათ ისინი და დღესასწაულებიც კი დაუწესებიათ მათი სახელობისა. ამგვარსავე მოვლენას ჰქონდა ადგილი პეტრე მაიუმელის შესახებაც: ეს თავის დროს გამოჩენილი მონოფიზიტთა მოღვაწე ჩვენში მეთვრამეტე საუკუნემდე მართლმადიდებელ წმიდათა რიცხვში იყო მიღებული. მის შესახებ უცხო, ბერძენ-სირიელ, მწერლებს რომ არ დაეტოვებიათ ცნობები<sup>2</sup>, ჩვენამდე მოღწეული ქართული ცხოვრებით იმდენად გვეცოდინებოდა მისი მონოფიზიტობა, რამდენადაც სირიელ მამათა არსებული ცხოვრებით შესაძლოა მათი მონოფიზიტობის გაგება. სირიელ მამათა მართლმადიდებლობაში ეპკი ეპარებოდა პროფ. ნ. მარსაც, რომელიც მათ ნესტორიანებად თვლიდა; ერთს თავის გამოკვლევაში ის შემთხვევით, გზადაგზა, შემდეგს ჰიპოთეზას აყენებს: შესაძლებელია, ნესტორიანობა, რომელიც ერთ დროს სომხეთში ყვაოდა და იქედან ქართლშიაც უნდა გადმოსულიყო, შემოტანილი იყო ჩვენში სირიელ მამათა მიერ<sup>3</sup>. მაგრამ არსებული მასალები მათ, პირიქით, ანტინესტორიანებად გვიხატავენ; მაგალითად, ანტონ მარტყოფელის ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ ანტონი დიდად გულნატკენი იყო იმ გარემოებით, რომ მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატი და მისი პირი ქ. ელესაში ნესტორიანების ეკლესიაში ესვენა; მას „ეჭვნებოდა გულსა თვისსა, რომელ ნესტორიანთა ეკლესიასა შინა იყენეს საუფლონი იგი ხატნი“, ამიტომ ის იძულებული გამხდარა პირდაპირ მოეპარა პირი ამ ხატისა და „უჩინრად“ წამოეღო ჩვენში<sup>4</sup>. ასე რომ უფრო მისალები და დასაშვებია მონოფიზიტობა ამ მოღვაწეებისა.

## 4

ახლა უნდა დავისვას საკითხი: როდის მოვიდნენ ქართლში აღნიშნული მოღვაწეები? „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს და მეთერთმეტე საუკუნის მემატიანის ცნობით ისინი მოსულან მეფის ფარსმან მეორის და ეელავიოზ კათოლიკოზის დროს<sup>5</sup>. ჩვენ რომ უცილობლად და ზედმიწევნით გვექონდეს გარკვეული ქართლის მეფეებისა და კათოლიკოზების ქრონოლოგია, დასმული საკითხის გადაწყვეტაც ადვილი იქნებოდა; მაგრამ, ვინაიდან ჯერჯერობით ეს არა გვაქვს, თან საეჭვოა ამ დროს არსებობა როგორც ფარსმან მეფისა, ისე ეელავიოზ

<sup>1</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 313—322.

<sup>2</sup> Н. Марр, Житие Петра Пера, подвижника Маюмского, 1896 г.

<sup>3</sup> Аркауи—монгольское название христиан халхедонитов (Визант. Времени, XII, стр. 3).

<sup>4</sup> საქართველ. სამოთხე, გვ. 294.

<sup>5</sup> Е. Такашидзе, Описание II, 723; ქართლის ცხოვრება მარამ დედოფლისა, გვ. 187.

კათოლიკოსისა<sup>1</sup>, ამ ცნობას ვერ დავეყრდნობით და სხვა გამოსავალი წერტილი უნდა ვეძიოთ. ჩვენთვის უფრო საყურადღებოა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს კილიშური ვარიანტის ცნობა, რომ იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები მოვიდნენ „ქართლის მოქცევითგან მეურასესა წელსა“<sup>2</sup>; ამასვე იმეორებს შიო მღვიმელის მეტაფრასული ცხოვრება, რომლის სიტყვით სირიელი მამები „წარვიდეს ქუყანად ქართველთა და განამტკიცენს ერნი სარწმუნოებასა ზედა, რამეთუ ახალნერგ იყვნეს მამინ ქართველნი და ორასნი ოდენ წელიწადნი წარსულ იყვნეს მოქცევით მათითგან“<sup>3</sup>. მეთორმეტე საუკუნის შემტანიანე (ანა დედოფლის ვარიანტი), თუმცა ის ამ ქრონოლოგიას პირდაპირ არ გვირკვევს, მაგრამ საყურადღებო მასალას გვაძლევს ამისათვის; როდესაც ამბობს: „მეფობითგან მირიან მეუისა (=ქართლის მოქცევიდან) ვიდრე მეფობამდე მეორისა ფარსმანისა (=მოსვლა ქართლში სირიელი მამებისა) გარდაცდეს წელნი ორასნიო“<sup>4</sup>. ამნაირად, სამივე წყაროს ცნობით სირიელ მამათა ქართლში მოსვლას ადგილი ჰქონია ქართლის მოქცევიდან ორასი წლის შემდეგ, ესე იგი მეექვსე საუკუნის ნახევარში; თუ ჩვენ გვეხსოვება ის, რაც ზემოთა ვთქვით ამ მამების მოსვლის მიზეზის შესახებ, ესეთი დათარიღება ზოგადად მისაღებია,—მათი მოსვლა მეექვსე საუკუნეს უნდა მიეკუთვნოთ. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ეს მოღვაწეები ერთად არ მოსულან და ერთს დროს, მაშასადამე, საჭიროა უფრო დაახლოებით და ზედმიწევნით იქნეს გარკვეული დრო თვითუფლის მათგანის მოსვლისა.

ყველაზე ადრე უნდა მოსულიყო დავით გარეჯელი; ამ შემთხვევაში ჩვენ ვეწყარებით მისი ცხოვრების ცნობას, რომელიც მის სახელს უკავშირებს იერუსალიმის პატრიარქის ელიას სახელს. ჩვენ ზემოთაც მოვიყვანეთ ეპიზოდი დავითის იერუსალიმში პილიგრიმობისა და იქედან სამი ქვის წამოღების შესახებ, მისი ჩონჩხი ახლაც უნდა გავიმეოროთ: ქართლში მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, მას შემდეგ, რაც ის სამუდამოდ დამკვიდრდა გარეჯის უდაბნოში და მის გარშემო, „შემოკრბა სიმრავლე ფრიადი ძმათა“, დავითს მოუწია იერუსალიმში წასვლა და წმიდა ადგილების მოლოცვა; ის გაემგზავრა კიდევაც, მიაღდა იერუსალიმის კარებს, მაგრამ უტბად უკანვე გამობრუნდა, რადგანაც თავისი თავი ვერ მიიჩნია ღირსად წმიდა ქალაქში შესვლისა. გამობრუნებულმა, მან თან წამოიღო „ეელოდიად“ სამი ქვა, რომელთაგან ორი უკანვე დააბრუნებია მამინდელმა იერუსალიმის პატრიარქმა ელიამ<sup>5</sup>. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილსა და განმტკიცებულს ლეგენდასთან, რომელშიაც ერთიმეორესთან არეულია ფაქტები, სახელები და

<sup>1</sup> მართლაც, იმ დროს, როდესაც იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები მოსულან, მეფობა ქართლში უკვე გაუქმებული იყო და ამიტომ ფარსმან მეფე იქ ვერ იქნებოდა; ვერ იქნებოდა ვერც კათოლიკოსი ველაიოზი, ვინაიდან ამ დროს, როგორც ესტატე მცხეთელის ბიოგრაფიიდან ჩანს, კათოლიკოსად იყო საბოელო.

<sup>2</sup> Описание II, 723.

<sup>3</sup> საქართვ. სამოთხე, გვ. 223.

<sup>4</sup> ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გამ. I, 8, გამ. II, 9.

<sup>5</sup> საქართვ. სამოთხე, გვ. 280—281.

მოტივები, მაგრამ საფუძვლად ამ ლეგენდას უძვეეს საქმის ნამდვილი ვითარების გამოძახილი. პირველ ყოვლისა უნდა შევნიშნათ, რომ დავითის პილიგრიმობას ადგილი უნდა ჰქონოდა არა ქართლში მოსვლისა და იქ ხანგრძლივი მოღვაწეობის შემდეგ, არამედ ჯერ კიდევ სირიაში ყოფნის დროს; რალა შორეულს ქართლში მოსვლის შემდეგ გაუჩნდა დავითს ასეთი სურვილი, როდესაც მახლობელს სირიაში ყოფნისას უფრო ადვილი და მოსახერხებელი იქნებოდა ასეთი პილიგრიმობა? მეექვსე საუკუნის ნახევარში, როდესაც მთელი აღმოსავლეთი აზობოქრებული იყო ბიზანტიელთა და სპარსთა ბრძოლებით, ერთის მხრით, და მონოფიზიტთა და დიოფიზიტთა განუწყვეტელი ურთიერთზე თავდასხმით, მეორე მხრით, ქართლიდან იერუსალიმს მგზავრობა, ისიც მოხუცებული კაცისთვის, თუ შეუძლებელი არა, მეტად ძნელი იქნებოდა. თან უნდა გვახსოვდეს, რომ დავითის პილიგრიმობას ადგილი ჰქონია პატრიარქ ელიას დროს, რომელიც იერუსალიმის კათედრაზე ავიდა 494 წელს, დასტოვა ის 516 წელს, ხოლო გარდაიცვალა 518 წლის 20 ივნისს. თუ დავუშვებთ, რომ დავითი ქართლიდან გაემგზავრა იერუსალიმს და არა სირიიდან, მაშინ ეს მოგზაურობა უნდა გადავიტანოთ ან მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში, მაგრამ მაშინ იერუსალიმში პატრიარქად ელია არ ყოფილა, ანადა მეხუთე საუკუნის ოთხმოციან წლებში, რაც, როგორც ვიცით, სინამდვილეს არ შეესაბამება. ამიტომ გვგონია რომ აქ ლაპარაკია იმ პილიგრიმობაზე, რომელსაც ადგილი უნდა ჰქონოდა მაშინ, როდესაც დავითი ჯერ კიდევ სირიაში იყო, და რომელიც მერე ტრადიციამ მისი ქართლში ყოფნის პერიოდში გადმოიტანა. ეს პილიგრიმობა მართლა სარწმუნოებრივი მიზნით არ უნდა ყოფილიყო გამოწვეული; როგორც ზემოთ გავარკვეით, 518 წლიდან, იუსტიციის გამეფების პირველი თვიდანვე, სირიაში დაიწყო მონოფიზიტების დევნა, რომელმაც სასტიკი ხასიათი მიიღო 519—520 წლებში. უეკველია, დავითი ამ დევნამ აიძულა გაქცეულიყო იერუსალიმში, სადაც ბერებმა ყველაზე ადრე ამოიღეს ხმა ქალკედონის კრების წინააღმდეგ და სადაც მუდამ მტკიცე იყო მონოფიზიტური ტრადიციები. დავითი მიადგა იერუსალიმს, მაგრამ, ლეგენდით, აქ მოაგონდა მას, რომ ის ღირსი არაა წმიდა ქალაქში შესვლისა და უკან გამობრუნდა. ეს რალაც გაუგებრობაა: ადამიანს, რომელიც მუდამ იერუსალიმში წასვლის შესახებ ოცნებობდა, რომელმაც, ვინ იცის, რამდენი ვაივაგლახი გადაიტანა, სანამ ამ ქალაქს მიადგებოდა, მხოლოდ ახლა, როდესაც ის მიზნის წინაშე დგას, მოაგონდა თავისი უღირსობა, ნუთუ მაინამდი არ უფიქრია მას იმაზე—ღირსია თუ არა ის წმიდა ქალაქში შესვლისა? მისი ქალაქში შეუსვლელია გამოწვეული იყო არა უღირსობის შეგნებით, არამედ იმით, რომ მას მოლოდინი არ გაუმართლდა: პალესტინაშიაც, კერძოდ იერუსალიმში, მაშინ ისეთივე დევნულობა იყო მონოფიზიტობისა, როგორც სირიაში. ამ დევნის მებაიარახტრე იყო პატრიარქი ელია, რომელიც, მართალია, დავითის იქ მისვლისას ერთი წლის მკვდარი მანც იყო, მაგრამ მებრძოდ დიოფიზიტობას ჯერ კიდევ თავისი სახელითა და ავტორიტეტით ამოძრავებდა. დავითი ან არ შეუშვეს იერუსალიმში, როგორც მონოფიზიტი, ან თვითონ დაინახა შეუძლებელად იქ შესვლა და უკანვე გამობრუნდა, ამის

შემდეგ მას დაუწყია სხვა თავშესაფარის ძებნა და ჩვენსკენ გამოქცეულა. ამნაირად, დავითის სირიიდან გამოქცევა გამოწვეული უნდა იყოს 519—520 წლების დევნულობით; ასე რომ ის ქართლში უნდა მოსულიყო 520 წლის მომდევნო ხანებში. შესაძლებელია, ლუკიანე და დოდო, რომელთაც განუყრელად ვხედავთ მასთან გარეჯის უდაბნოში პირველი დღიდანვე, მას სირიიდანვე მოჰყუენენ აქ და მისი თანამგზავრნი და მოწაფეები იყვნენ.

მეორე პარტია მოღვაწეებისა მოსულა იოანე ზედაზნელის მეთაურობით; ამ პარტიაში შედიოდნენ, გარდა იოანესა, შიო მღვიმელი, ისე წილკნელი, ეზდერიოს (ისიდორე) სამთაველი, იოსებ ალავერდელი, ზენონ იყალთოელი და თათა, — ესენი სრიან იოანესთან ერთად მოხსენებულნი არსენის მიერ დაწერილს ცხოვრებაში. *Terminus ante quem* მათი მოსვლისა ჩვენში არის 541 წელი; ეს ჩანს შიო მღვიმელის ცხოვრებიდან, სადაც ნათქვამია შემდეგი: როდესაც იოანე თავისი მოწაფეებით წამოვიდა სირიიდან ქართლისაკენ, „ამთ ეამთა აღსრულ იყო დიდი მნათობი სვმიონ საკვრეელთმოქმედი მთასა საკვრეელსა, გარნა არადა სუეტსაცა ზედა, არამედ თორნესა შინა მჯდომარე იყო, და ნეტარმან იოანე და მოწაფეთა მისთა იხილეს იგი და ლოცუაჲ მისი მოიღეს“<sup>1</sup>. მაშასადამე, ისინი წამოსულან ჩვენკენ მაშინ, როდესაც სვიმეონი თორნეში იჯდა და სვეტზე ჯერ არ იყო ასული. ვარკვევა იმისა, თუ როდის იჯდა სვიმეონი თორნეში, ადვილია მისი ცხოვრების დახმარებით, რომელიც შეუდგენია სვიმეონისავე მოწაფეს, კვიპრის მთავარ-ეპისკოპოსს, არკადის (630—638) და რომელიც ქართულადაც არის ნათარგმნი<sup>2</sup>. ეს ცხოვრება გვაძლევს შემდეგს თარიღებს: დაიბადა სვიმეონი 521 წელს (ანტიოქიაში დიდი ძვრის დროს, 526 წელს, ის 5 წლისა იყო). ექვსი წლის, ესე იგი 527 წელს, პატარა სვიმეონი მისულა ერთ ცნობილ მესვეტესთან, რომელსაც იოანე ერქვა, და მისი სვეტის მახლობლად დამდგარა პატარა სვეტზე, რომელზედაც დაუყვია ექვსი წელი, მაშასადამე, 533 წლამდე. 533 წელს ასულა მეორე, უფრო მაღალს სვეტზე, რომელზედაც დაუყვია რვა წელი, ესე იგი 541 წლამდე. 541 წელს, როდესაც ის 20 წლისა იყო, ასულა საკვირველ მთაზე, აქ შეუქმნია მას „თორნე რეინისაჲ“, რომელშიაც დაუყვია ათი წელი, მაშასადამე, 551 წლამდე. 551 წელს ის ასულა დიდს სვეტზე, რომელზედაც მოღვაწეობდა 45 წელს, 596 წლამდე. როდესაც გარდაიცვალა<sup>3</sup>. ამნაირად, საკვირველ მთაზე ასულის შემდეგ სვიმეონი თორნეში იჯდა 541—551 წლებში, მაშასადამე, იოანე ზედაზნელი და მისი მოწაფეები 541 წელზე ადრე ჩვენში ვერ წამოვიდოდნენ. *Terminus post quem* მათი წამოსვლისა ჩვენკენ არის 544 წელი, ვინაიდან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სწორედ ამ წელს გაუგია ანტონ მარტყოფელს, რომ ისინი უკვე წამოსული ყოფილან ქართლში<sup>4</sup>. უფრო ზედმიწევნით რომ ვთქვათ, ისინი მოსულან ქარ-

<sup>1</sup> A 170, გვ. 66—67. საქართველოს სამოთხე, გვ. 224—5.

<sup>2</sup> გამოცემულია ჩვენ მიერ—*Monumenta hagiographica Georgica*, t. I, p. 215—340.

<sup>3</sup> *Monumenta...* p. 248, 339—340, ჩვენზე *Историко-агиографические отрывки: Христ Восток*, т. II, вып. 2, стр. 192, прил. 4.

<sup>4</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 294.

თლში 543 წელს: აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ამ მოღვაწეთა წამოსვლა ჩვენკენ გამოწვეული იყო 540—542 წლების დევნულობით, რომლის შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი.

იოანე ზედაზნელის შემდეგ მოსულა ჩვენში ანტონ მარტოფელი; მის ცხოვრებაში ნათქვამია: „შემდგომად უკანასკნელთა დღეთა და ეამთა ხუასრო, სპარსთა მეფე, მოადგა ედესია ქალაქსა და უწყო თხრა ქუეშე ზღუდესა, რათა ეგრეთ შევიდეს, რომელ ვერა აგრძნან თუ ჰბრძავსო“; მაგრამ ქალაქი მან ვერ აიღო, რადგანაც „გარდააწუეთეს ზეთი [ხელთუქმნელის ხატის] კანდელისა მბრძოლთა ზედა მის ქალაქისათა და მეყსეულად, ვითარცა მოახლდა, მოედვა, და დაიწვნეს და, ვითარცა მტურეი, განიბნიენეს და უჩინო იქმნეს“<sup>1</sup>. ამ მოთხრობაში გადმოცემულია ისტორიული ფაქტი, რომელიც შემოუნახავთ მეექვსე საუკუნის ისტორიკოსებს ევაგრიუსა და პროკოპი კესარიელს: 544 წლის გაზაფხულზე ხვასრო მეფემ ალყა შემოარტყა ქ. ედესიას, მაგრამ ვერ აიღო ის, რადგანაც ადგილობრივმა გარნიზონმა ჯერ ცეცხლისმფრქვეველი იარაღებით შეუშალა მას ხელი ქალაქის კედლებს მიახლებოდა, მერე ცეცხლი გაუჩინა საალყო შენობებს, რომელთა საშუალებით სპარსელებს უნდოდათ ქალაქის კედლებზე ასულიყვნენ. ცეცხლის ჩასაქრობად ხვასრომ გამოიყვანა წყალი ედესიის მახლობლად არსებული არხებიდან, მაგრამ ვერას გახდა. უშედეგოდ დარჩა მისი გაშმაგებული იერიშებიც, ვინაიდან, ჯარისკაცებთან ერთად, ადგილობრივი მცხოვრებლები ადულებდენ ქვაბებში ზეთს და ქალაქის კედლებიდან აწვეთებდენ მას მბრძოლთა ზედა, რითაც დიდს ზიანს აყენებდენ მათ<sup>2</sup>. აი სწორედ ამ დროს, მაშასადამე, 544 წელს, ანტონიმ „იძია მოძღვრისა თვისისა გზა და ისწავა ქეშმარიტი და ცნა, რამეთუ წარვიდა სომხითის ჩრდილოეთით კერძო“<sup>3</sup>, ადგა და თვითონაც წამოვიდა ჩვენკენ. ამნაირად, ანტონი მოსულა ქ. ედესიიდან დაახლოებით 545 წელს, მისი წამოსვლა გამოწვეული იქნებოდა 544 წლის დევნულობით და მონოფიზიტთა შევიწროებით. არაფრის თქმა არ შეგვიძლია იმის შესახებ, მართო მოვიდა ის, თუ მოყვა ვინმე.

უკანასკნელად უნდა მოსულიყო ქართლში აბიბოს ნეკრესელი. მის ცხოვრებაში, რომელსაც მინიცდამაინც დიდი ცვლილება არ უნდა განეცადოს მეტაფრასტის ხელში, ნათქვამია, რომ მან, აბიბოსმა, „დედაკაცსა მას უწინასწარმეტყუელა შემდგომად მისა მოსლევად ბერძენთა და დაპყრობად ქუეყანისა ამის ჩუენისაჲ, რომელიცა იგი იქმნა მსწრაფლ, მისავე დედაკაცისა ზე, მოჭიდეს ბერძენნი და განასხნეს უსჯულონი იგი სპარსნი და დაიპყრეს

<sup>1</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 294.

<sup>2</sup> Evagrii, Hist. eccles. I, IV, c. 27 (Migne PG. t. 86); Прокопий Кесарійскій, История воиъ Римаи с Персами, кн. II, гл. 26, 27, переп. С. Дестуниса.

<sup>3</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 244.

ქუეყანად ესე ჩუენი. მიერიოთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელად ქართლისა<sup>1</sup>, აბიბოსის ცხოვრებიდანა ჩანს, რომ მისი სიკვდილის ეამს მარზპანი სპარსეთისა იმყოფება „ზენასოფლად, სოფელსა, რომელსა ჰრქვან რეხი“, მაშასადამე, მთელი ქართლი სპარსთა ხელშია. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ აბიბოსი აწამეს 591 წლამდე, რადგანაც ცნობილია ისტორიულად, რომ 591 წელს ხეარო მეფემ „იბერიის მომეტებული ნაწილი, ქალაქ ტფილისამდე, მავრიკი კეისარს გადასცა“<sup>2</sup>, ასე რომ 591 წლის შემდეგ სპარსეთის მარზპანი სოფელ რეხში ვეღარ იქნებოდა. მეფობის გაუქმების შემდეგ (522 წ.) 591 წლამდე მთელი ქართლი სპარსთა ხელში იყო, 591 წელს ბერძნებმა ჩამოართვეს სპარსეთის ხელისუფლებას უდიდესი ნაწილი ამ ქვეყნისა, ქ. ტფილისამდე, და „განასხნეს აქილად უსჯულონი იგი სპარსნი“. ამის შემდეგ ქართლში, მართლაც, იწყება „ერიისთავთა მპყრობელობა“; 590 თუ 591 წელს „მოკუდა გუარამ კუროპალატი და დარჩა ძე მისი სტეფანოზ; მეფობისა სახელი ვერ იკადრა სპარსთა და ბერძენთა შიშისაგან, არამედ ერისთავთა მთავრად ხალოდეს“<sup>3</sup>. ჩვენ გვგონია, რომ აბიბოსის წინასწარმეტყველება ბერძნების მოსვლისა და სპარსთა ქართლიდან განსხმის შესახებ ჰგულისხმობს სწორედ 591 წლის ამბებს<sup>4</sup>. თუ ეს ასეა, აბიბოსი უწამებიათ 590 წელს, ვინაიდან, წარმოითქვა თუ არა მისი წინასწარმეტყველება ბერძნების მოსვლის შესახებ, იგი „მსწრაფლ“, მაშინვე შესრულდა, ესე იგი დიდხანს არ დაუყოვნებია. სიკვდილის ეამს, მისი ცხოვრების მიხედვით, ის ჯერ კიდევ ენერგიით და ძალღონით აღსავსე კაცია, აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ის ვერ იქნებოდა იმ გამოქცეულთა რიცხვში, რომელნიც 542—545 წლებში მოსულან ჩვენში, წინააღმდეგ შემთხვევაში 590 წელს ის, თუ გარდაცვალებული არა, ღრმად

<sup>1</sup> A. 832, ფ. 2; M. J. x a n a n v n . n . n . , Описание рукописей III, стр. 27; საქართველოსათვის, გვ. 216. მ. საბინინს, ჩვეულებისამებრ, ეს ადგილი დაუმზინჯებია და ნაცვლად „მიერიოთგან ერისთავნი იქმნნეს მპყრობელად ქართლისა“ შეუთხზავს: „მიერიოთგან მეფეთა ჩუენთა (?) და იქმნნეს მპყრობელი სრულიად საქართველოსა და იყო ყოველი ივერია ერთ სამეფოდვე და დაიპყრნეს მთ მტკიცედ“. A 170, გვ. 96.

<sup>2</sup> სე ბ ე ო ს ი 45, Celzer, Georgius Cyprius p. LI; ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი , ქართველი ერის ისტორია I, 214—215.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება. მარია მ დელოფისა, გვ. 193.

<sup>4</sup> მართალია, ჩვენი წყაროები ეროვნულ ხელისუფლებას ქართლში 591 წლამდევე ჰგულისხმობენ: პირველი ასეთი ხელისუფალი, მათი ცნობით, ყოფილა სტეფანოზის მამა გუარამი, რომელიც მთელი ქართლის ბატონ-პატრონადაა გამოყვანილი (ქართლ. ცხოვრ. მარია მ დელოფისა, გვ. 190—193, 339—340), მაგრამ აქ რაღაც გაუგებრობასთან უნდა გვქონდეს საქმე. 591 წლამდე ქართლში შეუძლებელია ისეთი ბატონ-პატრონობა, როგორცა შემატრიანენი გუარამს მიაწერენ. ეს გუარამი ის გ უ რ გ ე ნ ი ხ ო მ არაა, რომელსაც თ ე ო ფ ა ნ ე ბ ი ხ ა ნ ტ ი ე ლ ი იუქმოსდა-ს ეძახის, ხოლო ი ო ა ნ ე ე ფ ე ს ე ლ ი მეფეს, და რომელიც, მათი გადმოცემით, 571 წელს კონსტანტინოპოლში მისულა ვარდან მამიკონიანთან და დედნის კათოლიკოს იოანესთან ერთად სომეხ-ქართველთა საქმეების გამო მოსალაპარაკებლად? (Joanni episc. VI, 11, Dindorf, Hist. graeci minoris I, 448). ჩვენ გვგონია, რომ ეს გუარამ-გურგენი ერთერთი იმ „მთავართაგანი“ იყო, რომელნიც, ესტატე მცხეთელის ცხოვრების მოწმობით (საქართ. სამოთხე, გვ. 315), ქართლის შინაურ საქმეებს განაგებდნენ. როგორც უნდა იყოს, პირველი ერისმფავარი მინც სტეფანოზია, ვინაიდან გუარამს შემატრიანე კ უ რ ა პ ა ლ ა ტ ს ეძახის.

მოხუცებული მაინც იქნებოდა. ასე რომ, აბიბოსი უნდა იყოს მსხვერპლი 571 წლის დევნულობისა და მისი მოსვლა ქართლში გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ამ დევნულობით. იმის შესახებაც ვერ ვიტყვით გადაქრით, მარტო მოვიდა ის, თუ სხვებიც მოჰყენენ თან.

ამნაირად, პირველი პარტია სირიელი მამებისა მოსულა ქართლში 520 წლის ახლო ხანებში, მეორე—543 წელს, მესამე—545, ხოლო უკანასკნელი—571 წლის შემდეგ<sup>1</sup>.

## 5

დაგვრჩა გასარკვევი ერთი საკითხი: ვინ იყვნენ ეროვნებით ან ჩამომავლობით ეს „ასურელი“ მამები? ყველა წყაროები, რაც კი მოიძებნება დღეს, ისტორიული, აგიოგრაფიული, ლიტურგიკული, და ყველა მკვლევარნი ერთხმად მოწმობენ, რომ ეს მამები იყვნენ ასურელები ან სირიელები, მოღვაწენი ანტიოქიის მახლობლად მდებარე მონასტრისა და ერთგული მოწაფეები სვიმეონ საკვირველთმოქმედისა (521—596), რომელმაც თითქოს საგანგებოდ გამოგზავნა ისინი ჩვენში. ჯერ უნდა შევნიშნოთ, რომ არაერთი კავშირი ამ მამებს სვიმეონ საკვირველთმოქმედთან არა ჰქონიათ, როგორც მის უშუალო მოწაფეებს; მათი მეთაურის იოანე ზედაზნელის ცხოვრება, არც მეტაფრასული, არც ძველი-არსენისეული, ამის შესახებ არას ამბობს, მხოლოდ შიო ნღვიმელის მეტაფრასულს ცხოვრებაშია მოხსენებული სვიმეონი; აქ ნათქვამია: როდესაც იოანე მოწაფეებითურთ ქართლისაკენ გამოემგზავრა, „ამჟამად აღსრულ იყო დიდი მნათობი სვიმეონ საკვირველთმოქმედი მთასა საკვრელსა...“ და ნეტარმან იოანე და მოწაფეთა მისთა იხილეს იგი და ლოცვაჲ მისი მოიღეს და ესრეთ წარემართნეს გზასა ქართლად მიმუყანებელსა“<sup>2</sup>. მაგრამ აქ არც ისაა ნათქვამი, რომ ეს მამები მოწაფეები იყვნენ სვიმეონისა, არც ის, რომ ისინი სვიმეონმა გამოგზავნა ჩვენში. იოანესა და მის მოწაფეებს, ამ თქმულებით, გაგონილი ჰქონიათ სვიმეონის სახელი, —ეს კი სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, თუ მხედველობაში გვექნება, რომ სვიმეონის სახელი მთელს აღმოსავლეთში იყო ცნობილი, —და გზაზე შემოუვლიათ მასთან მხოლოდ ლოცვა-კურთხევის მისაღებად, თუმცა ესეც უკვე დიოფიზიტური ეპოქისა და ტრადიციის წველილია და არა სინამდვილის ანარქელი. მართლაც, ჩვენ გვაქვს საბუთი ვიფიქროთ, რომ ამ მამებს თვალითაც არ უნახავთ სვიმეონი; აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში, რომელიც, ვიმეორებთ, ყველაზე მეტად არქაულია, ნათქვამია: „ხოლო ნეტარი იგი ეპისკოპოსი აბიბოს

<sup>1</sup> ამ საკითხს ვაჯერით შეხვდეთ ცნობილი პროფ. ვ. ბოლოტოვიცი, მაგრამ მას სირიელ მამათა მოსვლა ქართლში წარმოდგენილი ჰქონდა ტრადიციულად, მას ისინი მიაჩნდა მართლმადიდებელ ბერებად, მისიონერებად, და ფიქრობდა, რომ ისინი ერთად, ერთსა და იმავე დროს მოვიდნენ; სპარს-ბიზანტიელთა ურთიერთობისა და ქართლის მდგომარეობის მიხედვით მათი მოსვლის წელიწადად ბოლოტოვის მიაჩნდა ან 562, ან 571 ან 591 წლების მომდევნო დრო (Журналы Совета Петерб. Духов. Академии за 1896—1897 год, стр. 267—269).

<sup>2</sup> А. 170, გვ. 66—67; საქართველოს სამოთხე, გვ. 224.



მგობარი იყო ბრწყინვალისა მის მნათობისა სუმეონ მესუეტისა, არა თუ ზილვითა ეხილვა სადაამე ერთმანერთი, არამედ სულიერითა მით სიყუარულითა, რომლითა იხილვების შორიელი, ვითარცა ზახლობელი, და კუალად წიგნითა და მოციქულითა იყო მათ შორის შესწავებამა<sup>1</sup>. აქ პირდაპირაა აღნიშნული, რომ აბიბოსს, რომელიც ტრადიციით იოანეს საზოგადოების წევრი იყო და მასთან ერთად მოვიდა, თვალითაც არ უხილავს სვიმეონი, მათ შორის მხოლოდ სულიერი ერთობა და მიწერ-მოწერა არსებობდაო, მაგრამ ეს უკანასკნელიც დიოფიზიტური ტენდენციის კვალია შემდეგ დროში გადაკეთებულს და გარდაქმნილს ცხოვრებაში.

ამნაირად, „ასურელი“ მამები არ ყოფილან სვიმეონის მოწაფენი და არც მის მიერ გამოგზავნილი ჩვენში; ჩვენ გვგონია, რომ ისინი ნამდვილად „ასურელნიც“ არ ყოფილან, არამედ პირწავარდნილი ქართველები. ამას გვაფიქრებინებს, ჯერ ერთი, ის გარემოება, რომ, სირიიდან გამოქცეულნი, ისინი შორეულს ქართლში მოდიან; მეორე, — პირველი დღიდანვე მათი ქართლში მოსვლისა, ეს მამები ისე დაუახლოვდნენ ადგილობრივ მკვიდრთ, ისე შეიკრნენ მათს სულსა და გულში, რომ ძნელი დასაჯერებელია ეს მოეხერხებიათ შორეული უცხოეთიდან მოსულ ადამიანებს, რომელთაც არც ენა იცოდნენ ადგილობრივ მკვიდრთა, არც ზნე და ჩვეულება მათი. მესამე — შიოს ცხოვრება გადმოგვეცემს, რომ, როდესაც იოანე მოწაფეებითურთ შემოვიდა ქართლში, მას მიეგება კათოლიკოზი ევლავიოზი, რომელსაც იოანემ ქართულად დაუწყო ლაპარაკი, თუმცა ეს ენა მან არ იცოდა წინათო; აი ეს ადგილი: „აქა დამაყენა მე სიტყუამან მოთხრობად თქუენდა საკვრველებისა დიდისა თუ... ვითარ მოეცა იოანეს ენა ქართულად მეტყუელი, ყოვლად დაუბრკოლებელი... ქეშმარიტად საკვრველ არს ღმერთი შორის წმიდათა მისთა, რომელმან სულითა წმიდითა წამსა შინა ალატყუა სიტყუთა ზრახვად იოანე, რომელი არცა ოდეს ისმოდა, არა თუ ესწავა“<sup>2</sup>. რასაკვირველია, აგიოგრაფს შეეძლო თავისებურად გადაეკეთებია და გაეგო ნამდვილი ფაქტი და ბუნებრივს მოვლენაში სასწაული დაენახა, ჩვენ კი გვგონია, რომ ამ შემთხვევაში მოხდა მხოლოდ ის, რაც უნდა მომხდარიყო: ქართველი ქართულად გამოელაპარაკა ქართველს, არც მეტი არც ნაკლები. ამავე ძეგლში შიოს შესახებ ნათქვამია, რომ როდესაც მასთან გამოქვამულში მეფე და მთავარი მივიდნენ, შიო მათ ქართულად ელაპარაკებოდა, „რამეთუ ენა ქართული შეუნიერად და მართლად ესწავა პირველ, ოდეს იყო იოანეს თანა, მოძღურისა თვისისა, რამეთუ ოთხი წელი მუნ სრულყო ზედაძენსა. ხოლო ლოცვასა შინა და ფსალმუნებასა ასურებრსა და ბერძნულსა იხმარებდა, რამეთუ ორივე ესე ესწავა ნეტარსა მას“<sup>3</sup>. საეკევა, რომ ზედაზნის მთაზე, თუგინდ ოთხი წლის განმავლობაში, იოანეს შეესწავლებინოს შიოსათვის ქართული „შუენიერად და მართლად“, ვინაიდან, აგიოგრაფის სიტყვით, იოანე თვითონ ასური იყო და, როგორც

<sup>1</sup> A 170; გვ. 94; საქართვ. სამოთხე, გვ. 214.

<sup>2</sup> A 170, გვ. 67; საქართვ. სამოთხე, გვ. 225.

<sup>3</sup> A 170, გვ. 79; საქართვ. სამოთხე, გვ. 237.

ასეთი, უნდა ვიგულისხმოთ, ასურულად ელაპარაკებოდა შიოს, განსაკუთრებით შინაურს, ოჯახურ ცხოვრებაში; და, თუ ეს მაინც მოხდა, ალბათ იმიტომ, რომ იოანე ასური კი არა, ქართველი ყოფილა. მაგრამ ამ თქმულებაში რალაც გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე: გასაგებია, როდესაც აგიოგრაფი გვარწმუნებს, რომ შიომ, ასურა, ქართული და ბერძნული ენა შეისწავლაო, მაგრამ სრულიად გაუგებარია, როდესაც ის ამბობს, რომ მან, ქართულთან და ბერძნულთან ერთად, აგრეთვე ასურულიც შეისწავლაო: თუ ის ასური იყო, რაღა შესწავლა უნდოდა სამშობლო ენისა? მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ნამდვილად ის არც ასური ყოფილა; შიო ქართულად იმიტომ ელაპარაკებდა „შუენიერად და მართლად“, რომ ის ქართველი იყო. დასასრულ, დავით გარეჯელის შესახებ მის ცხოვრებაში ზოგორც ძველში, ისე მეტაფორასულში, ნათქვამია, რომ გარეჯის უღაბნოში მასთან მოვიდა შემთხვევით ბარბაროზი, რომელსაც დავითი „მიუგებდა“ ან „ეტყოდა სომხურითა ენითაო“<sup>1</sup>. ცხადია, ახლად მოსული დავითი უცბად სომხურად ვერ დაიწყებდა ელაპარაკს და, თუ ეს მოხდა, ალბათ იმიტომ, რომ დავითი მკვიდრი იყო გარეჯის მიდამოებისა, სადაც, სომხურ მოსახლეობასთან სიახლოვის ან აღრეულობის გამო, ადგილობრივმა ქართველებმა სომხური ენაც იცოდნენ<sup>2</sup>. საერთოდ, როდესაც ამ მოღვაწეების ბიოგრაფიას ვკითხულობთ, ისეთს შთაბეჭდილებას ვღებულობთ, რომ ჩვენში მოსვლის შემდეგ ისინი სამოღვაწო პუნქტად უკვე ნაცნობ ადგილებს ირჩევენ: „რომელიმე კახეთით, და რომელიმე კუხეთით, და სხუანი ზენასოფლით“ წავიდ-წამოვიდნენო, ამბობს ბიოგრაფი მათი<sup>3</sup>, — ალბათ თავიანთ სამშობლო კუთხეებში.

ამნაირად, ჩვენ მეტი საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ეს მამები ქართველები იყვნენ, ვიდრე ასურები. როგორ მოხვდნენ ისინი სირიაში? დღეს უკვე ცნობილია, თუ რა კულტურული კავშირი არსებობდა აღმოსავლეთსა, კერძოდ სირიას, და ქართლს შორის უკანასკნელში ქრისტიანობის დამყარების პირველს საუკუნეებში; ქართლის ქრისტიანობა გენეტიურად იყო დაკავშირებული სირია-პალესტინის ქრისტიანობასთან, აქედან საზრდოობდა ის და აქედან ღებულობდა მამოძრავებელ ძალებს. ამით აიხსნება, რომ ქართლიდან იმთავითვე მიდიოდნენ ჩვენები სირია-პალესტინაში, სადაც ბევრი მათგანი სამუდამოდ რჩებოდა და მოღვაწეობას იწყებდა. მოვიგონოთ პეტრე მაიუმელი და მის მიერ პალესტინაში დაარსებული „ქართველთა მონასტერი“<sup>4</sup>; მოვიგონოთ სვიმეონ დიდი მესვეტე (გარდ. 459), რომელთანაც ქართველებს, ისტორიკოსის თეოდორიტე კვრელის ცნობით („თეოფილონ ისტორია“, თ. 26), მუდმივი კავშირი ჰქონიათ<sup>5</sup>. მოვიგონოთ ქართველ ბერმონაზონთა კოლონია საბას

<sup>1</sup> A 199, გვ. 159; სა ქართ. სამოთხე, გვ. 277.

<sup>2</sup> შუად. II. М а р р, Аркаун... Визант. Времени, т. XII, стр. 7; Brosset, Hist. de l'Égypte, introduction, p. x.

<sup>3</sup> A 199, გვ. 21; სა ქართ. სამოთხე, გვ. 207, 216, 281.

<sup>4</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I<sup>1</sup>, 91.

<sup>5</sup> Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в., проф. пер. Анатолия, стр. 182.

ლაერაში შეეკვს საუკუნის დამდეგს<sup>1</sup>, მოვიგონოთ სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტერში ქართველთა როლი და მასიური მისვლა-მოსვლა, კერძოდ იერუსალიმით მოსული აქ სამი ქართველი, რომელთაგან ერთი, სახელით ანტონი, „მამასახლისი იყო მონასტრისა პატიოსნისა და წინამძღუარი ძმათა სიმრავლისაჲ“<sup>2</sup>. სირია-პალესტინაში მყოფ ქართველ მოღვაწეებს ძალუწებურად ითრევედა ის დოგმატიკური მოძრაობა, რომლითაც ასე იყო მდიდარი აღმოსავლეთის ისტორია V—VI საუკუნეებისა, ზოგი მათგანი აქტიური მონაწილეც კი ხდებოდა ამ მოძრაობისა, მაგალითად, პეტრე იბერიელი ან მაიმელი. საკვირველი არაა, რომ ეგრეთწოდებული „ასურელი“ მამებიც ჩაითრია მაშინდელმა მონოფიზიტურმა მოძრაობამ და, როდესაც დაიწყო დევნა და შევიწროება მონოფიზიტებისა, მათ შოაშურეს თავის სანშობლო ქვეყანას—ქართლს. ასე გვეხატება ჩვენ მათი ისტორია და თავგადასავალი.

ამნაირად, „ასურელ მამათა“ შესახებ ჩვენ შემდეგს დასკვნებამდე მივდივართ:

1. დღეს არსებული და ცნობილი ლიტერატურული წყაროები ამ მამათა შესახებ შედგენილია სამონასტრო ზეპირთქმულეებთა და ტრადიციათა ნიადაგზე და ჩაწერილია არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა; ისინი გატარებულია იმ ბრძოლის ბრძმედში, რომელიც წარმოებდა ჩვენში VII-IX საუკუნეთა სიგრძეზე ქალკედონიტთა და ანტიქალკედონიტთა შორის, მათში კუმშარიტება ტენდენციურად წარყენილია გამარჯვებული დიოფიზიტობის მიერ, რომელსაც უნებლიეთ გაპარვია შიგადაშიგ თითო-ოროლა, ისტორიული სინამდვილის მაჩვენებელი დეტალი.

2. ტრადიცია იმის შესახებ, რომ ჩვენში მოვიდა 13 მოღვაწე, რომელთაგან ერთი მოძღვარი იყო და 12 მოწაფე, შექმნილია იესო ქრისტესა და მისი 12 მოწაფის მისიის ანალოგიით, ნამდვილად რიცხვი მათი გაცილებით მეტი იყო, ყოველ შემოხვევაში არა ნაკლებ 17-ისა; ესენი არ გამოსულან ერთისა და იმავე მონასტრიდან თუ ადგილიდან და არც ერთს დროს, ერთად, მოსულან ქართლში.

3. ეს მოღვაწეები არ იყვნენ მართლმადიდებელნი ან დიოფიზიტები, არამედ ანტიქალკედონიტები ან მონოფიზიტები; მათ გადაუტანიათ მთელი სიმწვაე იმ დევნულობისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა სირიაში შეეკვს საუკუნის სიგრძეზე, და ქართლში მოსულან არა სამისიონერო მიზნით, არამედ იძულებით, ისინი გამოქცევიან დასახელებულ დევნულობას.

4. მოსულან ეს მოღვაწენი ქართლში სხვადასხვა დროს, ცალ-ცალკე. პარტიებად: ყველაზე ადრე მოსულა დავით გარეჯელი, 520 წლის ახლო ხანებში; მერე მოსულა იოანე ზედაზნელი ექვსი მოწაფით 543 წელს; მათ შემდეგ მოსულა ანტონ მარტყოფელი ედესია ქალაქით 545 წელს, უკანასკნელად კი—აბიბოს ნეკრესელი 571 წლის დევნულობასთან დაკავშირებით.

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 33, 92.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 90, 91; Acta Sanctorum Mali, p. 418; И. Марр, Агиографические материалы по грузинским рукописям Иверы I, 38.

5. ეს მოღვაწენი არ ყოფილან არც სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მოწაფენი, არც ნამდვილად სირიელები; არამედ ქართველები; მათი სირიაში ყოფნა და მოღვაწეობა აიხსნება იმ კულტურული ურთიერთობით, რომელიც არსებობდა V—VI საუკუნეებში ქართლსა და აღმოსავლეთს შორის.

## 6\*

როგორც იქნა, პროფ. ილია აბულაძის მეცადინეობით და მისთვის დაშვებით აკრიბიით დაიბეჭდა იოანე ზედაზნელის „ცხოვრება“, რომელიც ანასეულ „ქართლის ცხოვრებაშია“ შეტანილი;<sup>1</sup> ის უკანასკნელ წლებამდე ნეკლევართათვის, გარდა მისი პატრონისა, ხელმწიფედომელი იყო. გამოცემულს თხზულების ტექსტისათვის წაუმძღვარებია ისტორიულ-ლიტერატურული გამოკვლევა, რომელშიაც ის ამტკიცებს, რომ ეს ნუსხა შეიცავს ძველს რედაქციას, რომელიც ეკუთვნის კათოლიკოს არსენ II-ს (955—980 წ.), ამაზნა და მოკიდებული ს. კაკაბაძის მიერ გამოცემული მოკლე, ე. წ. „არხეტიპი“, რომელიც წარმოადგენს სვინაქსარულ რედაქციას, ხოლო ამისაგან მომდინარეობს მ. საბინინის მიერ გამოცემული მეტაფრასული რედაქცია.

ჩვენ არსენ II-ის კუთვნილებად ვთვლიდით და ახლაც ვთვლით მოკლე, არხეტიპულ რედაქციას, რომელზედაც დამოკიდებულია არა მარტო საბინინისეული მეტაფრასული, არამედ ახლადგამოცემული ანასეული, აგრეთვე მეტაფრასული, რედაქცია.

მართლაც, ავტორი ახლადგამოცემული რედაქციისათვის თვითონ ამბობს, რომ „პირველი იგი ცხოვრებად და საქმენი იგი ამის ნეტარისანი წერილ არიან პირველსა მას წიგნსა და ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად“ (გვ. 18). ის წინასწარ ეუბნება თავის მკითხველებს: „იოანე ზედაზნელისათვის ვიტყვდი უცდომელად შემკობადო“ (12). მაშასადამე, ავტორი არ მალავს, რომ მისი შრომა არის მეორედ აღწერილი, შემკობის მიზნით, ნაწარმოები, ესე იგი მეტაფრასული.

თხზულების სათაურში ვკითხულობთ: „განახლა და განაერცო“ არსენ კათოლიკოსზაო. „განახლება“ და „განაერცობა“ სწორედ მეტაფრასირებას ეწოდება, მაშასადამე, სათაურში დამოწმებულია, რომ თხზულება მეტაფრასის წარმოადგენს.

ამ რედაქციის დასაწერად ავტორს გამოუყენებია ის ცნობები, რომლებიც მას „გამოკითხვის“ გზით შეუგროვებია, აგრეთვე „ქართად წულილი“, რომელიც მისთვის გამოუგზავნია ზედაზნის წინამძღვარს მიქაელს და რომელშიაც მას ამოუკითხავს „რომელთაგანი საქმენი“ იოანესნი (4).

რედაქტორ-გამომცემელი ამბობს: „მიქაელისაგან გამოგზავნილი წულილი ქართად, უნდა ვიფიქროთ, იყო „პირველი იგი ცხოვრებად“, სადაც საქმენი ამის ნეტარისანი წერილ არიან. ამ წიგნთან მიმართებით აგიოგრაფს მეორედ აღწერილად თავისი მიაჩნია“ (XIII). გამოორიცხული არაა, რომ ეს „წულილი

\* ეს თავი ახლად დაწერილია.

<sup>1</sup> ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1955.

ქარტაჲ“ იყო მოკლე, არქეტოპული რედაქცია. იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებისა“.

ის გარემოება, რომ სრულს (ანასეულს) და მოკლეს (არხეტოპულს) რედაქციებს შინაარსობლივად საერთო, შემხვედრი ადგილები აქვთ, იმას არ ნიშნავს, რომ უეჭველად მოკლე რედაქცია სრულისაგანაა ამოპრილი, ესე იგი მის შემოკლებას წარმოადგენს. ხომ შეეძლო. სრული რედაქციის ავტორს გამოეყენებია მოკლე რედაქცია და გაეცროს ის, როგორც მოქცეულა საბინინისეული მეტაფრასული რედაქციის ავტორი! თუ ანასეული რედაქცია, ე. წ. არქეტოპთან შედარებით, იმიტომაა პირველადი, რომ ის უფრო ვრცელია და, როგორც ასეთი, მოკლიდან ვერ გამოვიდოდა, მაშინ საბინინისეული რედაქციის შესახებაც ეს უნდა ვთქვათ (ისიც არქეტოპთან შედარებით უფრო ვრცელია), მაგრამ, მკვლევრისავე განცხადებით, ეს უკანასკნელი წარმოადგენს მეტაფრასულ რედაქციას, რომელიც მოკლე, არქეტოპული რედაქციიდან მომდინარეობს (გვ. XXII—XXIII). ანასეული რედაქცია ძალიან გრძელია „არხეტოპთან“ შედარებით, ის გამდიდრებულია არა მარტო განყენებული შესავალით, არამედ მეტად მოქარბებული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური და ზოგადმსჯელობითი პასაჟებით, ენაწყლიანობით და ლირიკული ხვეულებით, ამგვარი რამე მოკლე რედაქციამ არ იცის. ამით აიხსნება, რომ საერთო ადგილებში (გვ. 2—58) ანასეული რედაქცია შეიცავს 998 სტრიქონს, მოკლე კი 488-ს. ეს მაჩვენებელია სწორედ იმისა, რომ ანასეული რედაქცია, როგორც მეტაფრასული, ავრცობს მოკლეს, და არა იმის, რომ მოკლე რედაქცია გამოკრებული, სვინაქსარული რედაქციაა.

მოკლე რედაქცია არ შეიძლება ჩაითვალოს სვინაქსარულ რედაქციად. სვინაქსარული ავიოგრაფია ჩვეულებრივ გაურბის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მსჯელობას და მქადაგებლობით ტონს, ის კდილობს მოკლედ გადმოგვეცეს ფაქტიური, მოთხრობითი მხოლოდ მხარე ვრცელი რედაქციისა. რას ვხედავთ ჩვენ ზედაზნელის მოკლე „ცხოვრებაში“? ზემონაჩვენებ 488 სტრიქონთაგან 140 (თითქმის 30%) სწორედ ასეთ განყენებულ, მქადაგებლის ტონით დაწერილ პასაჟებს შეიცავენ (გვ. 30, 32, 44, 46, 54, 56, 58). ამიტომ შეუძლებელია იმას სვინაქსარული რედაქცია ვუწოდოთ.

ვრცელი, ანასეული რედაქციის ავტორი, რედაქტორ-გამომცემლის აზრით, არის კათოლიკოზი არსენი. რატომ? იმიტომ რომ ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „ნეტარი იოვანე... მოიწია ქუეყანასა ქართლისასა მახლობელად დედაქალაქსა ამას ჩუენსა მცხეთასა“; ის, იოანე, „სამკაულ იქმნა და გვრგვან ჩუენისა ამის ქალაქისა“. ასეთი სიტყვები მხოლოდ მცხეთის კათოლიკოზს შეეძლო ეთქვათ“ (XIII—XVI). გაუგებრობა! ასეთი სიტყვები შეეძლო ეთქვა არა მარტო კათოლიკოზს, არამედ ყოველ ქართველს, რომელიც მცხეთაში თუ მის მახლობლად ცხოვრობდა, სასულიერო პირი იქნებოდა ის თუ საერო, მაღალი მდგომარეობის თუ დაბალის. არაფერი სპეციფიკური, კათოლიკოზური ამ სიტყვებში არაა.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ვრცელი, ანასეული რედაქცია არცაა დაწერილი კათოლიკოზის მიერ, არსენი იქნება ის. თუ სხვა ვინმე, მართლაც:

1) მიქელი, ზედაზნის წინამძღვარი, როგორც დაბალ იერარქიულ საფეხურზე მდგომი და ხელქვეითი კათოლიკოზისა, ვერ მიმართავდა უკანასკნელს, თუ გინდ თხოვნიო, ესა და ეს თხზულება დაწერო. ასეთი რამ პრაქტიკამ, კერძოდ ქართულმა, არ იცის. ჩვენს მწერლობაში ვიცი, რომ კათოლიკოზი (სამუილი) ავალებს მის სულიერ შვილს (იოანე საბანიძეს) დაწეროს საქირო შრომა (აბოს მარტილობა), ვიცი, რომ მაგალითად, დაჩი უზავენის თავის შრომას „განსახილველად“ სტეფანე მტბევეარს, აგრეთვე ანტონი მროველს სთხოვს წერილობით მფარველობა გაუწიოს მის შრომას; მაგრამ ეს მაგალითები სულ სხვა რამეა, მიქელ ზედაზნელის თხოვნა კი სულ სხვაა<sup>1</sup>.

2) საპასუხო წერილში მიქელს სწერენ: „წიგნი ვედრებისა შენისა აღმოვიკითხე, ძმამო მიქელ“. კათოლიკოზი მის ხელქვეით სამღვდელს პირს ვერ მიმართავდა სიტყვით: „ძმამო მიქელ“<sup>1</sup>. საეკლესიო პრაქტიკით, ასეთ მიმართვას შეიძლება ადგილი ჰქონდეს მდგომარეობით თანასწორ პირთა შორის. კათოლიკოზი მას მიმართავდა სიტყვით არა „ძმამო“, არამედ „შვილო“, „საყუარელო შვილო“, უკიდურეს შემთხვევაში „ქრისტეს მიერ ძმამო“.

3) ავტორი სწერს მიქელს: „ვითარ აღვიხილე საუნჯე ჩემი, ვპოვე იგი ნაკულევენად მცირედ მეცნიერებისაგან ჩემისა და რამეთუ ენა ბრკვენალ ვარ და ვერ შეტყუელ“. კათოლიკოზს, რაც თავდაბალი არ უნდა ყოფილიყო ის, უფლება არ ჰქონდა თავისი ხელქვეითი, მასთან შედარებით უბრალო სასულიერო პირისათვის მიეწერა, რომ შე უმეცარი, ენადაბმული და ვერმეტყველი ვარო, რადგანაც საეკლესიო კანონებით ის, როგორც ეპისკოპოსის ხარისხის მატარებელი, უნდა იყოს „შემკულ, სწავლულ, წამებულ ყველასაგან (1 ტიმ. III, 2,7), ის უნდა იყოს „ღირს. თავსმდებელ სარწმუნოებისა სიტყვსა, რათა შემძლებელ იყოს ნუგეშინისცემადცა მოძღურებასა მას შინა სიცოცხლისასა და სიტყვსმგებელთა მათ მამხილებელ“ (ტიტ. 1, 8—9). ამის საწინააღმდეგო განცხადება იქნებოდა დამცირება არა მარტო კათოლიკოზის ავტორიტეტისა, არამედ ეპისკოპატისა საერთოდ.

4) „ცხოვრების“ ავტორს მოჰყავს სახარების თხრობა იმის შესახებ, რომ ქრისტე ერთხელ ქასთან თხოვდა სამარიტელ ქალს—წყალი დამალევიყო (იოან. IV, 4—15). ამ მაგალითით ავტორი ქრისტედ გულისხმობს მიქელს, თავისთავს კი სამარიტელად. ის, მიქელი, კათოლიკოზისაგან კი არ მიიღებს რამეს, არამედ თვითონ ანიჭებს მას „წყაროსა ცხოვრებისასა“: „ესრეთ მოვიღებ, არა თუ მიცემო“, — ამბობს ავტორი. ასეთი რამ კათოლიკოზისაგან ამ შემთხვევაში არა თუ მოულოდნელია, შეუძლებელიცაა.

5) ნინოს შესახებ აქ ნათქვამია: „ტყუე იგი ტყუეჰქმნიდა ყოველსა ძალსა მეფისასა“. ნინოს ტყუეობაზე ლაპარაკობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, აგრეთვე ლეონტი მროველიც. ამიტომ ძნელია იმისი თქმა, თუ საიდან ამოიღო ავტორმა ეს ცნობა. სამაგიეროდ სხეანაირად უნდა შევაფასოთ შემდეგი სიტყვები: მას შემდეგ, რაც მთავარი სუეტი აღმართეს, იმიერითგან აღმართ-

<sup>1</sup> მხედველობაში გვაქვს ყოველდღიური ეპისტოლარული პრაქტიკა და არა ლიტურგიკულ-პოზიტიური.

ნეს სხუანი იგი სუეტნი და აღაშენეს ეკლესიამ“. „სხვა სუეტის“ აღმართვაზე ლაპარაკია მხოლოდ ლეონტი მროველთან, მაშასადამე, ავტორი ვერ იქნებოდა მეთე საუკუნის არსენ კათოლიკოზი.

6) „ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „და მცნებაჲ იგი აღვრ-ექმნა მათ პოლოტიკ“ (56). საეკვა, რომ სიტყვა „პოლოტიკ“ ეხმაროს მეთე საუკუნის მწერალს, ის გვხვდება საგმრო, ბატალურ მოთხრობებში (ამირანდარეჯანიანი, მემატიაწეები) მეთერთმეტე საუკუნიდან. მართალია, საბას ლექსიკონით, ის თითქოს ბიბლიაშიც მოიპოვება (3 მეფეთა, XX, 8), მაგრამ ასეთი სიტყვა ნაჩვენებ ადგილას არ ჩანს, და არც ვიცით—ბიბლიის რომელ ვერსიას გულისხმობდა საბა, იქნება მას ხელთ ჰქონდა „კატენებისათვის“ ნათარგმნი ბიბლიური ტექსტი, რომელიც მეთერთმეტე საუკუნიდან ჩნდება.

ამრიგად, ვრცელი, ანასეული რედაქცია იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებისა“ არის არა ძველი, თავდაპირველი რედაქცია, არამედ მეტაფრასული, რომელიც ემყარება, სხვათა შორის, მოკლე, ე. წ. არხეტიკულ რედაქციას. ის დაწერილია არა კათოლიკოზ არსენ II-ის მიერ, არამედ უფრო დაბალი რანგის სასულიერო თუ საერო პირის მიერ, რომელსაც მიქაელთან, როგორც თანასწორს თანასწორთან, ამხანაგური, მეგობრული (ძმაო) ურთიერთობა ჰქონია, დაწერილია არა უადრეს მეთერთმეტე საუკუნისა. ზედაზნელთ, ჩანს, არ აკმაყოფილებდა მოკლე რედაქცია, რომელიც, სათაურის მიხედვით, არსენ II-ის კუთვნილებაა. მათ გემოვნებას არ ეგუებოდა შედარებით „მარტივად და ლიტონად“ დაწერილი მოკლე „ცხოვრება“, მათ მოინდომეს გალამაზებული, გავრცობილი მეტაფრასული რედაქცია თავისი სულიერი პატრონის „ცხოვრებისა“ და მიმართეს თხოვნით ვიღაც უცნობ მეტაფრასტ დაეწერა ასეთი შრომა (ეს ვერ მოხდებოდა XI საუკუნეზე ადრე, როდესაც იწყება ჩვენში მეტაფრასული მიმართულება). არც ამ უკანასკნელის მიერ დაწერილ შრომამ დააკმაყოფილა ალბათ ისინი, რადგანაც 1) ეს შრომა, თავმომაბეზრებელი, გახყენებული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მსჯელობით გაელენთილი, არსენ ბერის (XII ს.) სიტყვით რომ ვთქვათ, „საეკლესიოდ მკითხველთაჲს ფრიად საწყინო და მსმენელთათჲს უკმარ და ვერ საცნაურ იყო“; 2) ამ შრომაში არ იყო აღწერილი „მუნ“, სირიაში, მომხდარი „საქმენი“ იოანესნი და აქ გატარებული „ცხოვრება“ მისი (გვ. 18). ამით, სხვათა შორის, უნდა აეხსნათ ის გარემოება, რომ ნუსხები ამ ძეგლისა არ შენახულა, ვიცით მხოლოდ ერთადერთი ნუსხა მისი, რომელიც დეფექტურად შენახულა ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ხელნაწერში. ამიტომ მათივე რუღუნებით და მეცადინეობით ის შეუცვლია ახალ მეტაფრასულ რედაქციას, რომელსაც ვულგატის ხასიათი მიუღია; ის მრავალი ხელნაწერებით გავრცელებულა და პირველად გამოცემულა მ. საბინინის მიერ.

ახლა გადავიდეთ აბიბოს ნეკრესელის მარტივობაზე, რომელიც აგრეთვე შესულა ილ. აბულაძის გამოცემაში (გვ. 188—196).

საბინინის მიერ გამოცემული ტექსტი ამ თხზულებისა არის მეტაფრასული ტექსტი, რომელიც ეკუთვნის ნეკრესის კათედრის უცნობ ეპისკოპოსს, რომელიც შესავალშივე ამბობს: „ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვსაჲ, ჩემისა ამის საყდრისა ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩემდა მომღებელი“. ის შე-

დგენილია არა უადრეს XII საუკუნისა. იმაში მოხსენებული და გამოყენებული „წიგნი აბიბოს წამებისა“ არის თხზულება კათოლიკოზის არსენ დიდის საფარელისა, რომელიც გავრცობილია პროლოგით, ეპილოგით, შუაში ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ მიმართული პოლემიკით და ცალკეული სიტყვის შეცვლით. აქ რომ სწორედ არსენ დიდი საფარელის შრომაა გამოყენებული, ეს ჩანს სათაურიდან: „თქმული არსენი დიდისა, ქართლისა კათოლიკოზისა! თუ დანარჩენ ასურელ მამათა „ცხოვრების“ სხვადასხვა რედაქციას აწერია: „აღწერა წმიდამან მამამან ჩუენმან არსენი, ქართლისა კათოლიკოზმან“, ამას შერჩენია ეპითეტი „დიდი“, ხოლო „დიდის“ სახელით ცნობილია არსენ საფარელი (860—887 წ.). მეორე მხრით, ენა ამ თხზულებისა ალაგ-ალაგ არქაულია შედარებით, იმდენად არქაული, რომ ი. ჯავახიშვილი იმაში ეძებდა ელემენტებს VI—VII საუკუნეში დაწერილი აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობისას.

ილ. აბულაძე არ იზიარებს ამ მოსაზრებებს და მათ საპირისპიროდ იმორწმუნებს ივ. ჯავახიშვილს, რომლის აზრით მარტვილობაში მოხსენებული ძველი „წიგნი წამებისა“ არის VI—VII საუკუნის ნაწარმოები, აქედან მოდის ტერმინი „სოფელი“ ქვეყნის მნიშვნელობით. ეს ძველი „წიგნი“ გადაუკეთებია შემდეგში, მეცხრე თუ მეათე საუკუნეში, კათოლიკოზს არსენს, ეს გადაკეთებული რედაქცია გვაქვს საბინინის რედაქციაშიო. ამის შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: 1) სადაა ეს VI—VII ს. დაწერილი მარტვილობა აბიბოსი? ასეთი რამ არამც თუ არ შენახულა, ხსენებაც კი არაა არსად მისი. 2) ვინაა მისი გადამკეთებელი არსენი, რომელსაც ხან მეცხრე საუკუნეს მიაკუთვნებენ, ხან მეათეს? საპიროა გარკვეული ცნობა და არა საეგვიპტო—ასეც და ისეც. 3) რა საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ქართლის პოლიტიკური ვითარება VI საუკუნისა უეჭველად თანამედროვეს მიერაა შეტანილი აბიბოსის მარტვილობაში და ისეთ გამოჩენილ ისტორიკოსს, როგორც იყო, ვთქვათ, არსენ საფარელი (მოვიგონოთ მისი „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“), არ შეეძლო სხვა წყაროებიდან მოეპოვებია მის შესახებ ცნობები? 4) არაა სწორი, ვითომც „სოფელი“ ქვეყნის მნიშვნელობით მეორე საუკუნის შემდეგ არ იხმარება, რომ ის არ შეეძლო ეხმარა არსენ საფარელს მეცხრე საუკუნეში. ეს ტერმინი შემდეგ საუკუნეებშიც იხმარება, მაგალითად, სომეხ წმიდათა ცხოვრება-მარტვილობის წიგნში, რომელიც ქართულად 840—960 წლებშია თარგმნილი,<sup>1</sup> კერძოდ, დავით და ტირიქანის მარტვილობაში, რომელიც ი. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, მეცხრე საუკუნის ნახევარშია თარგმნილი, ის იხმარება თვით არსენ საფარელის ზემოდასახელებულ ისტორიულ-პოლემიკურ შრომაში.<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი თვითონ არ ერიდებოდა თავისი წინანდელი შეხედულებების რევიზიას, მით უმეტეს საპიროა ასეთი რამ ახლა, მისი გარდაცვალების შემდეგ, წინააღმდეგ შემთხ.

<sup>1</sup> ილ. აბულაძე, ქართული და სომხური ლიტერატ. ურთიერთობა XI—X სს. გვ. 45, 54, 57, 178 და სხვ.

<sup>2</sup> თ. ჟორდანიანი, ქრონიკები I, 326.



ვევაში შესაძლოა მეთორმეტე საუკუნის „სულთა მწყემსი ონოფრე“, რომლის იძულებით დაუწერიათ დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრება“, XVII—XVIII საუკუნეების ონოფრე მაქუტაძედ გავასალოთ.<sup>1</sup>

ი. ჯგავახიშვილის საბუთებს ილ. აბულაძე თავის მოსაზრებებს უმატებს. „არსაიდან არ ჩანს, ამბობს ის, რომ მეტაფრასული ხასიათი ამ ნაწარმოებისა ყველასათვის თვალნათლივი იყოს“ (გვ. XXIX). ყველასათვის, რასაკვირველია, ვერ იქნება თვალნათლივი, ხოლო იმისათვის, ვინც მეტაფრასულ მწერლობას საფუძვლიანად იცნობს და მის ბუნებაში ჩახედულია — კი. „პროლოგით, არ შეიძლებაო, განაგრძობს ის, ამ თხზულების მეტაფრასული ხასიათის დამტკიცება. რადგანაც არაერთი პროლოგიანი ცხოვრება-წაშების წიგნი მოგვეპოვება... მაგრამ ამის გამო ისინი მეტაფრასულ ნაწარმოებად არ მიიჩნევიანო“ (XXIX—XXX). რასაკვირველია, იშვიათია ისეთი აგიოგრაფიული ნაწარმოები, რომელსაც რაიმე პროლოგი არ ჰქონდეს, მაგრამ პროლოგიცაა და პროლოგიც: საჭიროა გავითვალისწინოთ ლექსიკა, ფრაზეოლოგია, სინტაქსურ-სტილისტიკური თავისებურებანი პროლოგისა და მისი მიმართება ნაწარმოებთან მთლიანად, რომ გავერკვეთ ამ პროლოგის ბუნებაში.

მეტაფრასული ხასიათი ნაწარმოებისა, სხვათა შორის, იქიდანაც ჩანს, რომ მის ბოლოში ჩვენ გვაქვს გარკვეული შეხვიდრანი იოანე ზედაზნელის მოკლე და საბინინისეულ ვრცელ რედაქციებთან, აგრეთვე შიო მღვიმელის „ცხოვრებასთან“ (გვ. XXXI—XXXII). ეს შეხვედრანი მაჩვენებელია იმისა, რომ თხზულების ავტორს, თანახმად მეტაფრასტების ტრადიციისა, შეუტანია თავის შრომაში, შიგნით თუ დამატების სახით, საჭირო ადგილები მის დროს არსებული თხზულებებიდან.

ყველაზე ძლიერ საბუთად იმისა, რომ აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის ვრცელი რედაქცია მეტაფრასი კი არაა, არამედ კათოლიკოზის არსენ მეორის (X ს.) თხზულებაა, მოყვანილია შემდეგი სიტყვები: „ვითარ მოიწინეს მახლობელად ჩუენსა ამას სამეუფოსა ქალაქსა მცხეთისასა“ (19i). ეს სიტყვები თითქოს მხოლოდ მცხეთის კათოლიკოზს (ამ შემთხვევაში არსენ II-ს) შეეძლო ეთქვაო. ჩვენ ზემოთაც გვქონდა შემთხვევა აგვენიშნა, რომ ეს სიტყვები შეეძლო ეთქვა არა მარტო კათოლიკოზს, არამედ ყველას, ვინც კი მცხეთაში ან მის ახლოს ცხოვრობდა; აქ არაფერი სპეციფიკურად კათოლიკოზური არაა. დავუშვათ, რომ ეს სიტყვები უმკველად კათოლიკოზს ეკუთვნის, განა მეცხრე საუკუნის არსენ საფარელი, რომლის თხზულება, ჩვენი შეხედულებით, გადაუკეთებია მეტაფრასტს, კათოლიკოზი ზრ იყო?

მეტაფრასტი რომ ნეკრესის კათედრის ან ეპარქიის ეპისკოპოზია, ეს ჩანს სიტყვებიდან, რომელთაც პროლოგში ვკითხულობთ: „ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვსა, ჩემისა ამისაგან საყდრისა. ნაყოფი შუენიერი“, თუ ამ სიტყვებს რომელიმე კათოლიკოზს მივაკუთვნებდით, მაშინ ასეთ რამეს მივიღებდით: კათოლიკოზი ნეკრესის საყდარს ან ეპარქიას თავის საკუთრებად თვლის.

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია I<sup>2</sup>, 506—507.

<sup>2</sup> ი. ჯგავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია. I, 365—366, 1951 წ.

მაგრამ ეს შეუძლებელი რამეა. მართალია, კათოლიკოზი, როგორც უზენაესი ადმინისტრატორი, მთელი საქართველოს ეკლესიის მეთაური იყო, მაგრამ ეს გარემოება მას უფლებას არ აძლევდა ყველა ეპარქია საქართველოში თავის საკუთრებად გამოეცხადებია. მას ჰქონდა საკუთარი ეპარქია და, თანახმად საეკლესიო კანონებისა (მოციქულთა 34, II მსოფლ. კრების 3, ანტიოქიის კრების 9), უფლება არ ჰქონდა სხვა ეპარქიაში ადგილობრივი ეპისკოპოსის ფუნქციები მიეთვისებია სიტყვით თუ საქმით.

ამრიგად, ამ ახალი გამოცემის შემდეგაც აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის ლიტერატურული ისტორია ჩვენ ასე წარმოგვიდგება: მეცხრე საუკუნეში კათოლიკოზ არსენი დიდ საფარელს შეუდგენია აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობა, რომელიც ჩვენამდე არ შენახულა. ეს შრომა ხელში ჰქონია მეთორმეტე საუკუნის მეტაფრასტს, ნეკრესის უცნობ ეპისკოპოსს, და მას ის გადაუმეტაფრასებია იმ სახით, რა სახითაც ის ახალს გამოცემაში გვაქვს.

---

## იერემია იბერიელი

„ანტინესტორიანი მოღვაწე V საუკუნისა“

მეხუთე საუკუნე საყურადღებო ხანაა ბიზანტიის ისტორიაში; ეს ის დროა, როდესაც მის მყუდროებას საგრძნობლად არყევს ორი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო მოძრაობა: ეგრეთწოდებული ნესტორიანობა — ამ საუკუნის პირველ ნახევარში და მონოფიზიტობა — მეორე ნახევარში. ერთსადაც და მეორესაც მიზანში ამოღებული ჰქონდა ყველაზე მტკივნეული ნაწილი ამ ვებერთელა პოლიტიკური ორგანიზმისა, სახელდობრ — აღმოსავლეთის დიოცეზი, და ემუქრებოდა მას (განსაკუთრებით მონოფიზიტობა) ისეთი მნიშვნელოვანი ქვეყნების ჩამოგლეჯვას, როგორიც იყო ეგვიპტე, სირია და პალესტინა.

საინტერესოა ვიცოდეთ, როგორ შეხედა ამ მოძრაობას ბიზანტიის მოსახლერე ქრისტიანული იბერია.

როგორც ცნობილია, იბერიამ, სომხებთან ერთად, არამც თუ შეიწყნარა მონოფიზიტური დოქტრინა, არამედ თავისი წიალიდან წარმოშვა ისეთი დიდი მებაირახტრე ამ დოქტრინისა პალესტინასა და ეგვიპტეში, როგორიც იყო მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე, ერისკაცობაში მურვანოზი. სულ სხვა იყო ნისი პოზიცია ნესტორიანული მოძრაობის დროს; მართალია, სპარსეთში ქრისტიანობის დევნისას არა ერთსა და ორ ნესტორიანს უპოვნია იბერიაში თავმესაფარი და, ალბათ, მიმდევარნიც, განსაკუთრებით მეხუთე საუკუნის გასულიდან, როდესაც, თუ ასე მანის ცნობას დავეუჯერებთ, იბერიაში ქართველ ნესტორიანთა საეპისკოპოსოც კი დაარსებულა (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I, 294). მაგრამ ნესტორიანობა, როგორც მოძღვრება, აქ უმრავლესობის მწერ შეწყნარებული არ ყოფილა. პაპის გრიგოლ დიდის საპასუხო ეპისტოლიდან ვიცით, რომ კათოლიკოზი კირირნი ნესტორიანობის წინააღმდეგ გარკვეულ ბრძოლას აწარმოებდა<sup>1</sup>, მაგრამ ეს იყო შედარებით

\* დაბეჭდილია თბილ. უნივერსიტეტის „მოამბეში“, ტ. IX.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკოპოს ქართველთა შორის, გვ. 24—26, 575—577. G. Peradze-ს ჰგონია, რომ გრიგოლ პაპის წერილში დასახელებულ ნესტორიანებად მონოფიზიტები იგულისხმებიან (იხ. მისი *Die Anfänge des Mönchtums in Georgien*, S. 35, Anmerk.), მაგრამ მას ალბათ არ მიუქცევია ყურადღება იმისათვის, რომ ამ წერილში მონოფიზიტები თავისთავად არიან დასახელებულნი, ნესტორიანები კიდევ — თავისთავად; თან, უკანასკნელთა მოძღვრება ისე მკაფიოდ არის წარმოდგენილი აქ, რომ მათ მონოფიზიტობაზე რალაც გაუგებრობით თუ შეიძლება ლაპარაკი.

გვიან, მეექვსე საუკუნის გასულს, როდესაც აქ მანამდე მტკიცედ ფეხგადგმულ მონოთეიტობასაც კი ჰქონდა გამოცხადებული ბრძოლა. დღეს ჩვენ მოგვეპოვება უფრო ადრინდელი, თვით ნესტორიანობის აღმოცენების თანამედროვე, დოკუმენტი, რომელიც ამ დებულებას ნათელყოფს. ეს არის აქტები მესამე მსოფლიო კრებისა, რომელიც საგანგებოდ ნესტორიანობის გამო იყო მოწვეული 431 წლის ზაფხულზე.

აღნიშნულ აქტებს შემოუნახავს, სხვათა შორის, ერთი ეპისტოლე, რომელიც ასე იწყება:

Ἰσον ἐπιστολῆς γράφεις: ἡ: ἐν Ἐφέσει: ἀγία συνόδω παρὰ τῶν ἐνρθεύτων ἐν Κωνσταντινουπόλει: ἐπισκόπων Μεσορῆ καὶ ἰνδ ἰε.

Τοῖς παναρχίαις καὶ θεοφιλεστάτοις ἀρχιεπισκόποις καὶ πατέρας, τῶν συναρχιεπί: κατὰ Θεοῦ χάρι: ἐν τῇ Ἐφεσίῳ μητροπόλει, Κελεσίῳ, Κυρίλλῳ, Ἰουβενάλῳ, Φίλιπῳ, Φλαვიανῳ, Μέμνονι, Ἐρენიανῳ, Θεοδότῳ, Ἀκακίῳ, καὶ πάντῃ τῇ κατ' ἡμᾶς ἀγίᾳ καὶ οἰκουμένην συνόδῳ, πακαί'ρὰ τῶν ἐνρθεύτων ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπισκόπων, ἐν καρίῳ χαίρειν<sup>1</sup>.

ვინ იყვნენ ეს „კონსტანტინოპოლის შინა მყოფნი“ ეპისკოპოსნი, რომელთაც აღნიშნული ეპისტოლე გაუგზავნიათ ეფესოს კრებისა და მისი ბელადებისათვის? ამას გვატყობინებს „ეპისტოლე მიგებითი წმიდისა კრებისა ეპისკოპოსთა მიმართ, რომელნი იყვნენ კონსტანტინოპოლის შინა“:

Τοῖς ἐκλαβισταῖς καὶ θεοφιλεστάτοις: ყოვლად პატიოსანთა და ფრიად სსლეთურცი: Ἐβλακίῳ Ἐντρεγίῳ ἁγίουთა მოუყარეთა თანამსახურთა ევ: Ἀκακίῳ Χρυσῳφίῳ Ἱεραμίᾳ Θεοδοσίῳ ἁγίουთა, ევტროქიῳ, აკაკიῳ, ხრი: Ἡσαίᾳ ἡ ἀγία σύνοδος ἡ κατὰ θ' ἡ χάρι: საფიოსს, იერემიას, თეოდულოსს და

Exemplar epistolae scriptae in Epheso sancto Concilio ab Episcopis qui inventi sunt in Constantinopolim Mesore die XX Indictione XV data.

Sanctissimis et honorabilibus Archiepiscopis et patribus congregatis per Dei gratiam in Ephesia metropoli Celestino, Cyrillo, Iuvenali, Firmo, Flaviano, Memnoni, Hereniano, Theodoto, Acacio et omnium secundum vos sancto Concilio, ab Episcopis qui inventi, in Domino salutem<sup>1</sup>.

ნუსხა ეპისტოლისა, დაწერილისა წმიდისა მიმართ ეფესოჲს კრებისა ეპისკოპოსთა მიერ, რომელნი იყვნენ კონსტანტინოპოლის შინა დღესა კ მესოროსისა, ინდიქციონსა იე.

ყოვლადწმიდათა და ღმრთის მოუყარეთა არქიეპისკოპოსთა და მანათა, მადლითა ღმრთისაჲთა ეფესოს შინა დედაქალაქსა შემოკრებილთა, კელესტინეს, კირილეს, იუვენალიოსს, ფირმოსს, ფლავიანეს, მემნონს, ერენიანეს, თეოდოტეს, აკაკიოსს და ყოველსა, შემდგომად თქუენსა, წმიდასა და მსოფლიოსა კრებისა, ეპისკოპოსნი, რომელნი კონსტანტინოპოლის შინა, უფლისა მიერ განაგრებთ.

<sup>1</sup> Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. IV, col. 1449, t. V, 617.

αχι θίσπιουα ταν εσσεπιασάτωα αα: φαλο-  
αριστωα ησαν βασιλεωα συαχιοημειε  
ε ν η Ήφεσιωα μητροπολιε: ε ν α' η γα-  
ρυσ'. (E. Schwartz. Neue Akten-  
stücke zum ephesinischen Kouzil von  
431, München 1920, S. 77, № 148).

ისაიას წმინდა ეცე კრება, შემოკრებილი  
მადლითა ღმრთისაათა და ბრძანებითა  
უზესთაეს კეთილმსახურთა და ქრის-  
ტესმოყუარეთა მეფეთა ჩუენთაათა  
ეფესოს შინა დედაქალაქსა უფლისა  
მიერ გახარებით (A № 266. გვ. 311).

უკანასკნელ დრომდე ამ საპასუხო ეპისტოლეში ჩამოთვლილ ეპისკო-  
პოზთა შესახებ არავითარი ცნობა არ არსებობდა; მე-19 საუკუნის სამოცდა-  
ათიან წლებში გამოიცა *Bibliotheca Casinensis seu codd. manuscriptorum, qui  
in tabulario Casinensi asservantur, series, tom. I (Ex tyogr. Casiuensi 1873)*,  
სადაც აღწერილია *Cod. II signatus numero exteriori 2. numero iuteriori  
795*. ამ ხელნაწერში, რომელიც შეიკავს, სხვათა შორის, მესამე მსოფლიო  
კრების აქტების ლათინურ თარგმანს, 65-ე გვერდზე მოთავსებულია ეპისტოლე,  
ნიწერილი კონსტანტინოპოლიდან ეფესოს კრებისა და მისი ბელადებისადმი  
აქ. საპასუხო წერილში, ჩამოთვლილ ეპისკოპოზთა მიერ, და ნაჩვენებია არა  
მარტო სახელები ამ უკანასკნელთა, არამედ მათი სამწყსოც. შემდეგ, 1911  
წელს, ზედწარწერა ამ ეპისტოლესი საგანგებოდ გამოსცა René Aigrain-მა;  
მომყავს ეს ზედწარწერა Aigrain-ის გამოცემიდან: „*Exemplar epistolae scrip-  
tae in Epheso sancto concilio ab episcopis qui inventi sunt in Constantino-  
polim, Mesore die XX, Indictione XV, datae. Sauctissimis et honorabilibus  
archiepiscopis et patribus congregatis per dei gratiam in ephesina metro-  
poli, Celestino, Cyrillo, Iuvenali, Firmo, Elaviano, Memuoue, Ereniano  
Theodote, Acacio, et omni secundum vos sancto concilio ab episcopis qui  
in amica Christo Constantinopolim sunt iuventi: Eulalio Calcedone, Eutre-  
chio Chii, Acatio Urarathiae, Achilliade Elcae, Severo Codulc, Isaia Pane-  
motichiton, Chrisaphio Apri, Theodulo Basiliuupoleos, Ieremia Iberos  
partium Persidis*“.

ამნაირად, ლათინური ვერსიით ირკვევა, რომ კონსტანტინოპოლში  
მყოფნი ეპისკოპოზნი, რომელნიც ეფესოს კრებასა და მის ბელადებს ეპისტო-  
ლეს უგზავნიან, არიან: 1) ევლავიოს, ქალკედონის ეპისკოპოზი, 2) ენტრეჩიოს,  
ქიოსის ეპისკოპოზი, 3) აკაკიოს, ეპისკოპოზი არარათიისა (ვარ. Urathie-Ari-  
arathia-<sup>1</sup> *Αρχαρχμ:α*—<sup>2</sup> *Αρχαρχμ:α*—<sup>3</sup> *Αρχαρχμ:α*) კაპადოკიაში, 4) აქილიადოს,  
ეპისკოპოზი ელვასი ასიის პროვინციაში, 5) სევეროზი, ეპისკოპოზი კოდუ-  
ლისა (resp. Cordus—Corydalla—Cordyla) მგორე პამფილიაში, 6) ისაია, ეპის-  
კოპოზი პანემოტიქიტონისა მგორე პამფილიაში, 7) ხრისაფიოს, ეპისკოპოზი  
აპრისა თრაკიაში, 8) თეოდულე, ეპისკოპოზი ბასილინუპოლისა (ვარ. Basili-  
uopoleos) და 9) იერემია Iberos partium Persidis<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Quarante-neuf lettres de Saint Isidore de Péluse, Paris, 1911, p. 91; რეცენზია  
P. Petros-ისა, *Analecta Bollandiana*, t. XXXII, p. 304—305. 1913.

<sup>2</sup> *Ibid*, pag. 92—94.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ რას აკეთებდნენ ეს ეპისკოპოზები, მათ შორის იერემია იბერიელიც, კონსტანტინოპოლში ან რა როლს თამაშობდნენ ისინი ეფესოს კრების მსვლელობაში, ჩვენ მოვიყვანთ ჯერ მათ მიერ ეფესოს კრებისადმი მიწერილ ეპისტოლეს და შემდეგ ეფესოს კრების საბასუხო წერილს.

ეპისტოლე, მიწერილი ეფესოს კრებისადმი მესორის 20, ინდიკტიონსა 15, ესე იგი 431 წლის 13 აგვისტოს, ამ კრების აქტების ყველა ნუსხებში არ შენახულა; არაა ის, მაგალითად, XII—XIII საუკუნის ეგრეთწოდებულს Collectio Athenensis-ში<sup>1</sup>, არ ყოფილა ის არც იმ ბერძნულს დედანში, რომლიდანაც მომდინარეობდა სომხური თარგმანი<sup>2</sup>, ის არ არის ამიტომ არც ქართულს თარგმანში, რომელიც შესრულებულია სომხურიდან ანტონ კათოლიკოზის მიერ ცნობილის ფილიპე ყაითმაზაშვილის „თანაშრომითა“ 1776 წლის 20 ივნისიდან 12 ოქტომბრამდე (A №№ 266, 618). აი ეს ეპისტოლე ჩვენი საკუთარი თარგმანით: „ჯერ-გვიჩნდა. ჩვენ, რათა ვეგნეთ სიწმიდესა თანა თქვენსა არა მხოლოდ სულითა, არამედ სხეულითაც, თანაზიარყოფად თქვენ თანა სიმძიმისა განსაცდელთასა და მიღებად გვირგვინთა ძლევისათა. მტრობა წმიდისა მიმართ კრებისა მოწვეულ არს ჩვენამდეც; ვინაიდან მაქედან (ეფესოდან) მომავალათვის ზღვაც ჩაკეტილია და ხმელეთიც გაუფალია გზებზე ჩასაფრებულთა მეოხებით, ჩვენ არაფრის გაკეთება აღარ შეგვიძლია, წინადაციდებთ მხოლოდ ცრემლთა და ლოცვათა ჩვენთა და, მოკლებულნი თქვენთან მოსღვის საშუალებას, გიცხადებთ ჩვენს ერთგულებას, დამამხოვებლნი დამხოვილთა თქვენ მიერ და გამამხნევებლნი ქრისტეს მორწმუნეთა, თუმცა აქ მყოფათვისაც ჩვენ უსარგებლო არ დავრჩენილვართ: ვამხნევეთ ხალხს, აღვატყინებთ შურს გულსა შინა მრავალთასა და ვეხმარებით საჭიროებათა მიხედვით სამღვდლოებას. მაგრამ ყველაფერი ის, რის გაკეთებაც შეგვიძლია თქვენგან დაშორებულთ, მცირეა, ამიტომ ჩვენ, კადნიერად გამოიმგზავნილნი ეპისტოლისა ამის, ვნატრით ღვაწლთა თქვენთა კეთილმსახურებისათვის და მოგმართავთ სიტყვითა მით, რომელი თქმულ არს წმიდათა მიმართ წინასწარმეტყველთა და მამათა: წმიდანო მამანო, ღირსნო ზეცისა მის წოდებისანო! თქვენ, ვითარცა ცხოვარნი კლვად გამზადებულნი, მარადღე მოსწყდებით ქრისტესათვის (რომ. VIII, 37), თქვენ, რომელთა ღირს არა არს სოფელი ესე, დაითმენთ ნაკლულევანებათა, ქირთა და ძვირთა (ებრ. XI, 37, 38), გვაუწყეთ ჩვენ ეპისტოლით, როგორ მოვიქცეთ ან რა გავაკეთოთ, რათა, თუ შესაძლებელი იქნება ჩვენთვის როგორმე მოსლვა წმიდა კრებაზე და თქვენთან ერთად თავსდება სხვათა მათ ღვაწლთა, რაც შეიძლება ჩქარა მოხდეს ეს. ჩვენ მზად ვართ! თუ გვიბრძანებთ აქ დარჩენას (ღვთისმოყვარე და კეთილმსახური იმპერატორი, როგორც ამბობენ, ჩვენდამი კეთილ-

<sup>1</sup> Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephes. Konzil, S. 3—79.

<sup>2</sup> მოსე ხორენელის სახელით ცნობილს ისტორიაში ნათქვამია, რომ ეფესოს კრების დადგენილებანი, ექვს თავად, მოიტანეს სომხეთში წმ. მთარგმნელებმა, ამ კრების დასრულებისთანავე (III, 61).

განწყობილია), გვაუწყეთ ესეც, რათა ჩვენ აღარ ვიტანჯებოდეთ უზომო ურვათაგან<sup>1</sup>.

საპასუხო წერილი ეფესოს კრებისა მოთავსებულია ქართულს ვერსიაშიც, ამიტომ მას მოვიყვანთ ანტონ კათოლიკოზისა და ფილიპე ყაითმაზაშვილის თარგმანით: „არ საკრველ არს, თუ სადმე კაცთა ესგუართა, ვითარცა თქუენ, გვეჩვენენით ჩუენ ეპისტოლესა შინა თქუენსა სულით და ჳორციით თანამბრძოლ ყოფად ჩუენდა, რათა ყოველნი შრომანი და ღვაწლნი ჩუენნი საზოგადოდ თვსდად შეერაცხონმცა. რამეთუ თეატროსა შინა ბრძოლისასა შორით მქუ-რეტნი მეგობარნი მხოლოდბრძოლთა არამცირედ შეეწევიან მაშინ, ოდეს იგი თეატროსა განაჳმენ და მორკინალსა ძლევისა მიმართ განამჳნობენ და ასწა-ვებენ მათ რომელი რადეცა საჳმარ არს ქმნად მოგებისათვს დიდებისა მძლე-ობითისა. ხოლო თქუენი ეგე კეთილმსახურება ვიდრეღა მათ უფროსთა შეგ-ვეწევის ჩუენ, რამეთუ ლოცვითა განგვაძლიერებს ჩუენ და დაატკობს ღმერთს ჩუენთვს, რათა არა უფროს შეძლებისა ჩუენისა განვიცადნეთმცა, უმეტეს, რათა ჩუენ განცილთა ამათ ვსდლოთმცა განმცდელთა ჩუენთა. მერბეცა თანაზიარ იჳმნენით შრომათა ჩუენთა, რამეთუ რომელთაცა შორით სადაზე ესმისთ განცდანი ესევითარნი, უფროვე მიმღებელ მზრუნველობისა არიან და სწუსან, ვიდრეღა რომელნი იგი განსაცდელთა შინა შთაცუნულან, განალა მრავალი ნუგეშინისცენა ექმნა ჩუენ, [ვინაფთგან] რომელნიცა წინააღმდგომთა წინაგანწყობად ჩუენდა საბრჯენი უქმნიესთ, არა უცხადოქმნილ არიან თქუ-ენდა, არამედ ყოველნი უგლიმობანი მათნი წინააღმდგომად წმიდისა კრებისა მოწევენულ არიან ვიდრე სასმენელადმდე თქუენდა მით, რამეთუ ვიციით მართ-ლად ვითარმედ ღმრთისმოყუარებასა თქუენსა მიუწევიეს ესე ყოველი სასმე-ნელთამდე უზესთავს კეთილმსახურთა მეფეთასა და უწყებულ უყოფიეს იგინი ამპარტავანებისა და უსჯულოებითთა ბოროტისმოქმედებითა იოანე ანტიო-ხელისა და მოყუასთა მისთა წინააღმდგომად კანონთა წმიდისა კრებისათა და უზესთავს კეთილმსახურთა და ქრისტესმოყუარეთა კირილოს და მეწონო ეპისკოპოსთა, რომელნიცა ილუწიან მისრულებად ესგუართა დაუტევნელთა დაერდომილებათა ჩუენთა. რამეთუ გვგონიეს ვითარმედ ქრისტესმოყუარესა და ფრიად ღმრთისმსახურსა მეფესა ესე ყოველნი დაერდომილებანი ჩუენნი არა სრულიად უწყებიეს. ხოლო თუ სადაჲ იგი უწყებულ ყოფილიყომცა დაერ-დომილებათა ჩუენთა, კეშმარიტად მბრძოლნი იგი ჩუენნი არა ეგოდენ გან-ძლიერებულ იყენესმცა, ვიდრეღა ვნებად და მოწლეობისა მეფისა არაღირს შერაცხვად, რამეთუ რეცა მავნებელ შეწამებად ჩუენდამდე, ოდეს ჩუენ არცაღა შურისძიებად ქმნილვართ ნამდვილ მავნებელთა მათ ჩუენთა, არამედ ნებსით გულსმოდგინებით მიგვიციეს თავნი ჩუენნი ვნებად. აწ სადაჲ ჩუენ უკუე ვართ მიზეზი დაყენებისა, რომელი აყენებს სიწმიდესა თქუენსა არა მოსლვად ჩუენდა, რამეთუ ჩუენ აწ ზღვით და ჳმელით გარეშეცულ ვართ და მოზღუდულ, და

<sup>1</sup> Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. IV, col. 1449 (ბერძნული ტექსტი), t. V, col. 617 (ლათინ. თარგმანი). Ed. Schwartz, Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil S. 84, 95 (№ 45, 98).

არა არს ღონე უწყებად სიწმიდისა მიმართ თქუენისა ყოველთავე სიტყუათა ამის აღგილისათა, ხოლო ღმრთის სათნოთა მიერ ცრემლთა თქუენთა და ლოცუათა ჩუენ ყოველნი, რომელნიცალა უკუე დაშთომილ ვართ ცოცხალნი, ერთი უკუე ჰაზრი და ერთი გვაქუს ნებაჲ, და არაოდეს გვენებაჲს ერთსიტყუაობა მეორისა თანა კერძისა, დაღათუ მთავარნი მრავლითარე შურებნიან იძულებითა, რათა დაგვაქირვონ ჩუენ მათ თანა ერთსიტყუაობად. არამედ ფრიად გვიხარისცა, ვითარმედ ნაწილი და ზიარება გვაქუს მეგობრობისა თანა ერთსიტყუაობად, გხედავთ რა თქუენ თანაზიარ შრომათა და იწროებათა ჩუენთა, რამეთუ რომელიცა წმიდათა მოწამეთმოყუარეთა ჩვეულ საღამე იყო დაკუთება, ეხედავთ მასვე ღმრთისმოყუარებისა მიმართ თქუენისა დაკუთებულ. რამეთუ დაღათუ გარეგან ბრძოლისა ხარო, გარნა მოიგებთვე თვნიერ შრომათა, ოდეს-იგი მეგობარ ყოფისა მიერ შეიერთებით ენებულთა მიმართ და მავნებელთა დასჯით, ვიდრელა აღგზნდების ჩუენ არარაამე წარწყმედა სიშორისა ძლით თქუენისა, არამედ ყოვლითავე თანჯმობა გვაქუს თქუენი სიტყუათა ჩუენთა. მერმეცა არამცირედ მიზეზ ვექმნებით ძლევისა მბრძოლთა ჩუენთა, უფროსდა დაღათუ ყოვლად უდიდესსა ნუგეშინისცემასა მოიღებთ ჩუენდა, რამეთუ ვისმინეთ, ვითარმედ თუ რაოდენნი დაგიდგესთ ლუაწლნი აღორძინებად შურისა კეთილისა ეკლესიათა მიმართ, და განანჯნობთ მათ წინაგანწყობად წინააღმდეგომთა ჩუენთა. რომლისათვის საქმარ არს, რათა თქუენ დაადგრეთმცა აღგილსა მაგას, და რომელი რაჲცალა მანდეთგან გარდავიდეს სავნებელნი, უწყებულ მყოფთ ჩუენ და ეპისტოლენი წმიდანნი ცნობად უზესთაჲს საღმრთოთა მეფეთა და წმიდისა ეკლესიისა მიწევნულ ყოთ, ამისთვის ვითარმედ ამით უმეტესი შეწვენა ყოთ ჩუენდა, ვიდრელა მო-რა-ხვიდეთ ჩუენდა და თანაქირეველ იქმნეთ ყოველთა ამათ უბადრუკებათა, გარეშემცველთა ჩუენთა. ვპოვნებთ, ვითარმედ აღრითგან წარმოგზავნილნი იგი ეპისტოლენი ჩუენნი არღა საღამე მოწვენულ არიან ცნობად თქუენდა, ამისთვის მეორესა სახესა მათსა წარმოგზავნით ღმრთისმსახურებისა მიმართ თქუენისა ეპისტოლით ამითურთ. მერმეცა უწყოდეთ, ვითარმედ კულა ეპისტოლე ერთი მოგვიწერიეს აწ უზესთაჲს კეთილმსახურთა მეფეთადმი და ღმრთისმსახურება თქუენი მოსწრაფე იყავნ. ვითარმედ თუ საღამე ეპისტოლე იგი ჩუენი მოწვენულ იქმნენ მეფეთად, აუწყოთ მათ აღწერილნი იგი სიტყუანი ჩუენნი, ხოლო თუ საღამე არა მიწვენილან, აუწყეთვე კეთილმსახურებასა მათსა, ვითარმედ პირველთაგან ჩუენდა მომზირალნი კაცნი ილწვიან აწცა კულა, რათა დაუფარნეს ქრისტესმოყუარებათა მათთა საბრკენი მათნი. წადილნი თქუენნი მრთელგებად იყვენენ უფლისა მიერ, ზ საყუარელნო და ფრიად საწადელნო ამანო<sup>1</sup>.

ამ წერილებიდან ირკვევა, რომ კონსტანტინოპოლში მყოფ ეპისკოპოზებს ძლიერ უნდათ ეფესოში ყოფნა და იქ, სხვებთან ერთად, ნესტორიანთა წინააღმდეგ ბრძოლა, მაგრამ ამას ისინი ვერ ახერხებენ, რადგანაც ყველა გზა,

<sup>1</sup> საქართ. მუხეუმი A 266. Mansi IV, 311—313, 1450, Collectio Segueriana № 113 (E. Schwartz, Neue Aktenstücke. S. 89).



ზღვისაჲ და ხმელეთისაჲ, შეკრულია იმდენად, რომ, არამც თუ გზავრობა, წერილების გადაგზავნა-გადმოგზავნაჲ კი გაძნელებულია, ისინი იწონებენ ეფესოსში მყოფ თანამოაზრეთა მოქმედებას და ატყობინებენ, რომ მათი ყოფნა სატახტო ქალაქში უნაყოფო არაა: ამხნეებენ ხალხს, ანთებენ მორწმუნეთა გულში შურის მართლმადიდებლობისადმი, ეხმარებიან აქტიურად მოქმედ ელემენტებს, იპერენ ურთიერთობას სამეფო სახლთან, ეძებენ და იძენენ იმპერატორის კეთილგანწყობილებასა და სიმპათიებს, ატყობინებენ მას ნესტორიანთა ხრიკებს და აწვდიან ეფესოდან დიდის ვივაგლახით მიღებულ ცნობებსა და წერილებს. ერთი სიტყვით, იმდენად მრავალმხრივია მათი მოღვაწეობა, რომ, ეფესელთა აზრით, საზოგადო საქმისათვის უფრო სასარგებლოა მათი კონსტანტინოპოლში დარჩენა, ვიდრე ეფესოში ყოფნა. კიდევაც რომ შესაძლებელი იყოს უკანასკნელი.

ასეთი იყო, მაშასადამე, მოღვაწეობა, სხვებთან ერთად, იერემია იბერიელისა კონსტანტინოპოლში და პოზიცია მისი ნესტორიანულ მოძრაობაში.

ებლა უნდა ვიკითხოთ: რამდენად ნდობის ღირსია ლათინური ვერსია, რომელსაც შემოუნახავს ტიტული *Ieremia Iberos partium Persidis*? ცნობილია, რომ ლათინური თარგმანი შესრულებულია არა უგვიანეს მეექვსე საუკუნის ნახევრისა (*Collect. Turonensis*), ვინაიდან ის ხელში ჰქონია *Collectio Casinensis* რედაქტორს. რომის ეკლესიის დიაკონს რუსტიკუსს. იუსტინიანეს 30-ე, ესე იგი—557 წელს<sup>1</sup>; ის სიტყვა-სიტყვით გადმოგვეცემს ბერძნულს დედანს<sup>2</sup>, რაც, სხვათა შორის, იქიდანაც ჩანს, რომ ნახმარია ფორმა *Iberus* და არა *Iberus. Collectio Atheniensis*-ს შემოუნახავს ერთი, აქანდღე უცნობი და გამოუცემელი, *Ἰερειμίας, ἰβερὸς τῶν ἐπιπέρου καὶ τῶν ἰβερὸν Τεσσαλίας*, რომელიც არის ნაწარმოები *τῶν ἐπιπέρου τῶν καὶ ἰβερῶν καὶ τῶν ἰβερῶν Τεσσαλίας*, რომელიც აწერენ. სხვათა შორის, იერემიასთან მოხსენებულ ეპისკოპოსთაგან 'Αχάζ-κιά: Ἀρχιεπίσκοπος, Ἰσραήλ: ἱεραρχίας, Ἰβηρίας: ἱεραρχίας: Ἰσθαβλίας, Χρυσόστομος: ἱεραρχίας "Ἀπασუს". თან, სხვა საეპისკოპოსო კათედრები, რომლებიც მოხსენებულია იერემიასთან ერთად, ცნობილია აგრეთვე 448 და 451 წლების კრებებიდანაც<sup>3</sup>, მაშასადამე, ეკვი არ არის, რომ *Ieremia Iberos partium Persidis* გადმოგვეცემს სწორ ცნობას, რომელიც თვით ბერძნული დედნიდან მომდინარეობს.

როგორ უნდა გვესმოდეს სიტყვები *Ieremia Iberos partium Persidis*? ისინი ეროვნებას აღნიშნავენ მხოლოდ იერემიასას თუ მის სამწყსოსაც? ჩვენ გვაქვს ისეთი ფაქტებიც, რომ ესა თუ ის ქართველი; რომელიც უცხოეთში იყო ეპისკოპოსად, ამავე დროს "ქართველის" სახელითაც იხსენიებოდა ხოლმე. მაგალითად, პეტრე მაიუმელი მეზუთე საუკუნეში, ანტონი სელევკიის ეპისკო-

<sup>1</sup> E. Schwartz, *Neue Aktenstücke*. S. 106, 119, 120; Проф. В. Болотов, *Христ. Чтение*, 1907 г. I, 385, 391.

<sup>2</sup> Schwartz S. 107, Болотов, стр. 385.

<sup>3</sup> E. Schwartz, S. 53, 54.

<sup>4</sup> R. Aigrain, *Quarante-neuf lettres*. p. 92-94.

პოზი მეექვსე საუკუნეში, რომელიც ცნობილია სვიმონ მესვეტის დედის, მართას, ცხოვრებიდან<sup>1</sup>, თეოფილე, ტარსუს მიტროპოლიტი XI საუკუნეში, რომელსაც იხსენიებს გიორგი ხუცეს-მონაზონი გიორგი ათონელის ცხოვრებაში<sup>2</sup>. საძიებელ შემთხვევაში ჩვენ საქმე არა გვაქვს უკანასკნელი კატეგორიის ფაქტებთან და *Iberos partium Persidis* აღნიშნავს არა ეროვნებას მარტო იერემიასას, არამედ უმთავრესად მის სამწყსოს. მართლაც, ცნობილია, რომ მსოფლიო კრებების პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მონაწილეთა სახელთან ნახმარი გეოგრაფიული ონომასტიკონი ყოველთვის აღნიშნავს ამათუიმ პირის სამწყსოს; იერემიას ამხანაგები თავის სახელთან ერთად აღნიშნავენ თავის სამწყსოს, რალა იერემია უნდა გამორჩეულიყო მათგან და აღნიშნა თავის ეროვნება და არა ის ადგილი, სადაც ის ეპისკოპოზობდა? მაშასადამე. არ არსებობს საბუთი ვიფიქროთ, რომ იერემია იბერიელი იყო უცხოეთის რომელიმე ქალაქის ეპისკოპოზი და არა იბერიის იერარქი.

ამ შემთხვევაში როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ჩვენ იერემიას როლი: იყო ის თუ არა წარმომადგენელი იბერიის ეკლესიისა მესამე მსოფლიო კრებაზე, ესე იგი—იყო თუ არა იბერიის ეკლესია მოწვეული აღნიშნულ კრებაზე? ჩვენ გვგონია, რომ არა: 1) ეფესოს კრების პირდაპირ მონაწილეთა სიაში. რომელიც რამდენიმე ვერსიითაა ცნობილი, იერემიას სახელს ჩვენ ვერ ვხვდებით. 2) საერთოდ ცნობილია, რომ მსოფლიო კრებებზე იწვევდნენ იმ ქვეყნის წარმომადგენელთ, რომლებიც პოლიტიკურად ბიზანტიის იმპერიის ფარგლებში იყო მოქცეული ანდა ეკლესიურად ბიზანტიის ერთ-ერთ საპატრიარქოზე იყო დამოკიდებული; ასეთს რასმე იბერიის შინაშე ადგილი არ ჰქონია აღნიშნულ დროს, მაშასადამე, არც არსებობდა საბუთი მისი მოწვევისა ამ კრებაზე. 3) ზემოთაღნიშნულ წერილებიდანა ჩანს, რომ იერემია და მისი ამხანაგები კონსტანტინოპოლში არიან და ეფესოში ვერ ახერხებენ მოხვედრას, თუცა ეს მათ ძალიან უნდათ; იბერიის ეკლესია რომ მოწვეული კოფილიყო ამ კრებაზე და იერემიას მისი ოფიციალური წარმომადგენლობა ჰქონოდა ნაკისრები. ის კონსტანტინოპოლში კი არ იქნებოდა, არამედ ეფესოში, ვინაიდან ბიზანტიის ხელისუფლება თვითონ იღებდა თავის თავზე ზრუნვას დელეგატების ეფესოში შეკრებისათვის. როარტაგში ან *Μαζαχ*-ში კრების მოწვევის შესახებ (*Mansi IV*, 1112) იმპერატორი თეოდოსი წერს: „ჩვენ დარწმუნებულნი ვართ, ერთის მხრით, რომ ყველა, ვინც კი იქნება მოწვეული კრებაზე, შეეცდება მოვიდეს და დაეხმაროს წმიდა საქმეს. მეორეს მხრივ, ჩვენ, რომელნიც ასე ვზრუნავთ ამისთვის, არ დავუშვებთ, რომ ვინმე დააკლდეს კრებას; არავითარი გამართლება არ ექნება არც ღვთისა და არც ჩვენს წინაშე მას, ვინც დაჩქარებით არ გამოცხადდება დანიშნულ დროისათვის დანიშნულ ადგილას“. თანახმად ამისა, იმპერატორის წარმომადგენელს კანდიდიანეს ნაბრძანები ჰქონდა (*Mansi IV*, 1117) თვალ-

<sup>1</sup> *Acta Sanctorum Maii V*, p. 123, 431. Н. Ма рр, Лиографические материалы по груз. рукоп. Ивера. I, 44.

<sup>2</sup> ათონის კრებული, გვ. 315.

ყური ედევნებია, რომ კრებას არ დაჰკლებოდა არც ერთი წევრი. 4) როგორც წერილებიდან დაეინახეთ, ეფესელები წინადადებას აძლევენ იერემიას და მის ამხანაგებს კონსტანტინოპოლში დარჩენ და ეფესოსაკენ ნუ ილტვიან; თუ მხედველობაში გვექნება წინამუხლში ნათქვამი, ასეთს წინადადებას ისინი კრების ოფიციალურ წევრებს ვერ მისცემდნენ, რამდენადაც სასარგებლო არ უნდა ყოფილიყო მათი დარჩენა კონსტანტინოპოლში. 5) ის გარემოება, რომ იერემია და მისი ამხანაგები, წინააღმდეგ მათი სურვილისა, იძულებულნი არიან კონსტანტინოპოლში ისდნენ, ზაჩვენებელია იმის, რომ ისინი კრების წევრები არ არიან. ჯერ კიდევ კრების გახსნამდე სთხოვდა ნესტორი ინიკრატორს: „მიიღე ზომები, რომ არცერთი ეპისკოპოსი, რომელიც [ოფიციალურად] მოწვეული არაა, კრებაზე არ იქნეს დაშვებული“ (Mansi IX, 1236). სხვათა შორის, ამით იყო გამოწვეული, რომ როგორც თვითონაც ამბობენ წერილში იერემია და მისი ამხანაგები, ეფესოდან კონსტანტინოპოლამდე ყველა გზა შეკრული იყო.

შესაძლებელია ვინმემ იფიქროს, რომ იერემია იყო ერთი იმ რვა დებუტატთაგანი, რომელნიც იმპერატორმა თვითონ გამოიწვია ეფესოდან კონსტანტინოპოლში უშუალოდ მათთან მოსალაპარაკებლად. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამ დებუტატთა სახელები ცნობილია იმ წერილით, რომელიც კრებამ გაუგზავნა იმპერატორს (Mansi IV, 1461); აქ ნათქვამია: „ხოლო აწ კეთილმსახურებასა თქუენსა ვედრება ჩუენი შეუწყნარებოეს, უბრძანა რა მსოფლიოსა კრებასა პირითა ყოვლად უდიდესისა და ყოვლად დიდებულისა იოანე კონსტანტინოპოლისა განორჩეუად რაოდენნიმე ფრიად ღმრთისმოყუარენი ეპისკოპოსნი და წარმოგზავნად იგინი კელმწიფებისა მიმართ თქუენისა, რათა პირისპირ გაუწყონნტა თქუენ სიტყუანნი ჩუენნი, რომლისათვის ჩუენცა მადლიერ ვართ ქრისტეს მოყუარისა მეფობისა თქუენისა. აჰა აწ გამოგვრჩეოეს ყოვლადწმიდანი და ფრიად ღმრთისმოყუარენი არკადიოს და იოვენალიოს და ფლავიანოს და ფირმოს და თეოდოტოს და აკაკიოს და ევოპტიოს ეპისკოპოსნი და თილიპოს ხუცესი რომაელი..... და იგინი ეპისტოლითურთ წარმოგვგზავნია სიმშდისადმი თქუენისა“ (A № 226, გვ. 328). როგორც ვხედავთ, აქ იერემიას სახელი არაა, მაშასადამე, არც შეიძლება ის, თუგინდ უნებლიეთ კონსტანტინოპოლში ჩარჩენილი, დელეგატი ყოფილიყოს.

ერთი სიტყვით, იერემია არ ყოფილა წარმოგზავნილი სანშობლოდან ეფესოს კრებაზე დასასწრებლად; ის, უეჭველია, ერთი იმ ეპისკოპოსთაგანი იყო, რომელნიც შემთხვევით მოხვდნენ კონსტანტინოპოლში, როდესაც ეფესოში მსოფლიო კრება იყო მოწვეული. კონსტანტინოპოლში ამ დროს არაერთი და ორი ისეთი ეპისკოპოსი იყო, რომლებიც კრების შემადგენლობას არ ეკუთვნოდნენ, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი მსვლელობითა და საქმეებით ძალზე იყო დაინტერესებული; ეს იქიდანაც ჩანს, რომ, როდესაც კრებამ დაამხო ნესტორი, ამის შესახებ „მოვიდა და მოიწია ეპისტოლე ერთი, აღწერილი ეფესოდ ეპისკოპოსთა მომართ“ კონსტანტინოპოლისათა<sup>1</sup>, რომელ-

<sup>1</sup> საქართვ. მეზ. A. 266. გვ. 321.

თაც ეწოდება თეოპემპტოს, პოტამიონ, კომარიონ და დანიელ<sup>1</sup>. ეს, შემთხვევით კონსტანტინოპოლში თავმოყრილი, ეპისკოპოზები აღგენდნენ აქ ეგრეთწოდებულ *საინიძე ჰემეისთა*-ს, რომელიც ანტინესტორიანთა ბანაკს და საქმეს ამავრებდა. მართლაც, იერემიას ამხანაგები: აკაიოს, ისაია, სებეროს და ხრისაფიოსი, ერთ-ერთს წერილში მოხსენებულნი არიან *ამე ჰაოთაჲსაჲს ამე ჰემეისთაჲსაჲს რჳს ქაჲსაჲს: პაჲსა: სიაში*<sup>2</sup>.

სიტყვები: *Ieremia Iberos partium Persidis* მაჩვენებელია იმისა, რომ იბერია 431 წელს სპარსეთის ნაწილი ყოფილა. ეს ისტორიულ სინამდვილესაც არ ეწინააღმდეგება: მეხუთე საუკუნის პირველი მეხუთედიდან მოყოლებული განსაკუთრებით ძლიერდება სპარსეთის მეფეების იერიშები იბერიაზე. რომლის აღმოსავლეთი ნაწილი ჯერ კიდევ 368 წლიდან განიცდიდა მათ პოლიტიკურ გავლენას. ცნობილია, რომ პეტრე მაიუმელის პაპა, დიდი ბაკურ მეფე. 421 წლის მახლობლად სპარსეთის მეფის მხედართმთავრად ითვლებოდა<sup>3</sup>. 428 წლის მახლობლად შაჰმა ბაჰრამ V ბოლო მოუღო სომხეთის დამოუკიდებლობას<sup>4</sup> და ალბათ იბერიის საზღვრებსაც მოადგა. სწორედ ამ დროს უნდა ეკუთვნოდეს ლეონტი მროველის შემდეგი თქმულება: „მაშინ სპარსთა მეფემან გამოგზავნა ერისთავი, რომელსა ერქუა უბარაბ, სპითა ძლიერითა ნირდატის ზედა; მირდატ სილადითა მისითა არა რიდა სიმრავლესა სპარსთასა, მცირედითა სპითა მოეგება გარდაბანს, ეწყო, აოტეს და შეიპყრეს სპარსთა წყობასა შინა, შემოვიდეს ქართლს და დაიპყრეს ქართლი“<sup>5</sup>. ელი-შე ვარდაპეტის ისტორიითაც, რომელშიაც აწერილია იესდიგერდ მეორის დროის ამბები, იბერია, როგორც სომხეთი, სპარსეთის ნაწილს შეადგენს<sup>6</sup>.

იერემია, როგორც მოყვანილი სიტყვებიდანაც ჩანს (*Ieremia Iberis*), ყოფილა ეპისკოპოზი არა რომელიმე კუთხისა იბერიაში, არამედ მთელი იბერიის ეკლესიისა<sup>7</sup>. მართლაც, ამ დროს იბერიის ეკლესია ჯერ კიდევ არ იყო დაყოფილი ცალკე ეპარქიებად, ვახტანგ გორგასლანამდე ის წარმოადგენდა ერთ განუყოფელს, მთლიანს, ერთს, თუ შეიძლება ითქვას, ეპარქიას, და მას ერთი მწყემსმთავარი განაგებდა. მწყემსმთავარი, რომელსაც იერემია პრქმეოდეს, ჩვენ არ ვიცით, მაგრამ ეს აიხსნება იმით, რომ უძველესი დროისათვის (და არა მარტო უძველესის, არამედ უფრო მახლობელისათვისაც) ჩვენ არ გვაქვს არც სრული და არც სწორი სია მწყემსმთავრებისა. მაგრამ თანამედროვე კავკასიის საეპისკოპოზო *Onomasticon*-ში რომ ასეთი სახელი იშვიათი

<sup>1</sup> საქართვ. მუხ. A 266. გვ. 322, Mansi, IV, 1449.

<sup>2</sup> E. d. Schwartz, *Neue Aktenstücke*, S. 53. № 91, S. 51. ლ. 92.

<sup>3</sup> R. Raabe, *Petrus der Iberer*. S. 17—18.

<sup>4</sup> S. Martin, *Mémoires hist. et géogr. sur l'Arménie*, p. 437.

<sup>5</sup> ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლის ვარ. გვ. 116.

<sup>6</sup> *История Ермие Верданета*, перев. П. Шанишвела, Тифлис, 1853, стр. 16. 32 81, 85, 225 et pas. თეოდორიტე კვირიელი იმ ამბების გამო, რომელთაც ადგილი ჰქონდა სომხეთში 450—451 წლებში, ნუგეზისინციმითი ეპისტოლეებს (*Epist. 77, 78*) უგზავნის *Εβελιτ* *Ἐπιστολὰς τῆς περιουχῆς Ἀρμενίας* და *Εὐσεβία περιουხῆς τῆς περιουχῆς Ἀρμενίας*.

<sup>7</sup> „იერემია იბერიელი“ ნახმარია ისე, როგორც I მსოფლიო კრების აქტებში „იონან სპარსი“ (*Ἰωνάν Πέρσαι; τῆς ἐν πέρσιν πόσῃ*, Migne, PG. t. 85. col. 1309).



ლისათა ცეცხლის მსახურთა სპარსთა აღაზნეს ცეცხლი“<sup>1</sup>. დაახლოვებით ამ დროიდან მაზღეიანობამ იბერიაში მიიღო შესაფერისი ორგანიზაცია, ის აქ ჩამოყალიბდა ერთგვარ სახელმწიფოებრივ სარწმუნოებად, იბერიაში გაჩნდა მაზღეიანობის სამღვდლოება: უბრალო მღვდლები—მოგუნი, და მათი უფროსი—მოგპეტი ან მობედა, resp. მობედან-მობედი, რომელსაც ჩვენი მემკვიდრეები ხან ეპისკოპოსს, ხან მთავარეპისკოპოსს ეძახის. ცეცხლთაყვანისმცემელთ მცხეთაში საკუთარი სამლოცველო და უბანი ჰქონდათ, რომელსაც „მოგუთა“ ერქვა; აქვე იჯდა მათი „მობედა“, ასე რომ, როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორი ანბოზს, უკვე არჩილ მეფითგან „მოგუნი მოგუეთას მოგობდეს ცეცხლისა მსახურებასა ზელა“<sup>2</sup>. ეს „მობედა“ არა მარტო „ასწავებდა ქართველთა სჯულსა თვისსა“<sup>3</sup>, ზოგიერთ შემთხვევაში „ერისთავადაც იყო ქართლსა და ჰერეთს“<sup>4</sup>. თუ რამდენად მწვავე ხასიათს ღებულობდა ჩვენში ქრისტიანობის დევნა მეხუთე საუკუნის პირველს ნახევარში, ეს ნათლად ჩანს იესუდისგან მგორის ნაბიჯიდან, რომელმაც იბერიიდან, სომხეთიდან და ალბანიიდან თავიკაცები დაიბარა და კატეგორიულად მოსთხოვა მათ მაზღეიანობის მიღება; ქართლის პიტიახშ არმუშას ბრძანების შესრულებამაც ვერ უშველა და იქვე, სპარსეთში, იქნა დატოვებული<sup>5</sup>. იერემია იყო მოწამე და თანამედროვე ასეთი მდგომარეობის დამყარებისა ჩვენში, ამიტომ სრულიად ბუნებრივი იყო, შველისა და დახმარების საძიებლად ის, როგორც ეკლესიის მეთაური, წასულიყო ბიზანტიაში თეოდოსი იმპერატორთან, რომელსაც, როგორც ვაჩვენეთ, ცეცხლი და მახვილი შეჰქონდა სპარსეთში ქრისტიანების შევიწროებისათვის. ამ შემთხვევაში იერემიას შეეძლო მიეხმება სომეხთა კათოლიკოსის საჰვე დადისათვის, რომელიც მთელს თავის იმედს, ამგვარსავე შევიწროებულ მდგომარეობაში, თეოდოსი იმპერატორზე ამყარებდა; 424-5 წლების მახლობლად მას, მესროპის მეთაურობით, მთელი დელეგაცია გაუზავინა თეოდოსისთან, რომელსაც სწერდა: „ვიცი, რომ ამბავმა ჩვენი შევიწროებული მდგომარეობის შესახებ მოაწია შენი თვითმპყრობელობის ყურამდე, ამისათვის შენი წყალობის მოიმედე ქვეშე ფერხთა შენთა ვეძიებ თავშესაფარსო“<sup>6</sup>.

ერთი სიტყვით, იერემიას კონსტანტინოპოლში გამგზავრება გამოწვეული უნდა ყოფილიყო იმ აუტანელი პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობით, რომელიც შეიქნა იბერიაში სპარსთა მეოხებით, განსაკუთრებით ეფესოს კრების წინაწლებში.

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარ., გვ. 116—117.

<sup>2</sup> E. Такашвили, Описание II, 721.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარ., გვ. 123.

<sup>4</sup> E. Такашвили, Описание II, 721. როგორც ვლინებ ვარდაპეტი მოწმობს, ასეთი მოვლენა ჩვეულებრივ ყოფილა სპარსთა აღმინისტრაციულ პრაქტიკაში; არამც თუ ცეცხლთაყვანისმცემელთა „მობედებს“, ქრისტიან ეპისკოპოსებსაც არაიშვითად ანდობდნენ ზოგიერთ განზორებული პროვინციათა მართვა-გამგებლობას (История Египта Вардапета, перв. Шапшова, стр. 188).

<sup>5</sup> დახარე ფარაბეტიის ისტორია, გვ. 149, 177, ვენეციის გამოცემა 1891 წ. შად. ელიშე ვარდაპეტი (перевод Шапшова, 1853, გვ. 69—70, 81—83).

<sup>6</sup> მოსე ხორენელის სახელით ცნობილი ისტორია, III, 57.

## წერილები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან\*

## A

### „მომცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წარმოები და ეროვნული თანდევნიება

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს<sup>1</sup> შესახებ საკმაოდ მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს, თუმცა ამომწურავად ის ჯერჯერობით შესწავლილი არაა; კერძოდ, ეს უნდა ითქვას მისი შედგენილობის, ეროვნული ტენდენციების და იმ წყაროების შესახებ, რომლებიც გამოყენებულია იმაში. ამის შესახებ ჩვენ წინათაც გვქონია ლაპარაკი<sup>2</sup>, მაგრამ ახალმა დაკვირვებამ თვალწინ გადაგვიშალა ზოგი რამ ისეთი, რაც ამდენხან შეუნიხეველი იყო.

## 1

როდესაც ჩვენ ვლაპარაკობთ იმ თხზულების შესახებ; რომელსაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდება, ვგულისხმობთ არა მარტო იმ ნაწილს მისას, სადაც მოცემულია ქართლის მოკლე ისტორია ალექსანდრე მაკედონელიდან მეცხრე საუკუნემდე (გვ. 708—726), არამედ იმასაც, რომელიც წინოს „ცხოვრებას“ შეიცავს (736—805). ასე იმიტომ ვვარაუდობთ, რომ 1) თხზულებას თავში აწერია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ (708), ხოლო წინოს „ცხოვრების“ ბოლოში კვებულობთ: „წიგნი ქართლის მოქცევისაჲ... ვითარცა ტალანტი, წინამძღუართაგან დაფარული, შემდგომად მრავალთა ეამთა და წელთა ვპოვეთ“ (805); მაშასადამე, ავტორი „ქართლის მოქცევად“ წინოს „ცხოვრებასაც“ გულისხმობს. 2) ამავე შედგენილობით წარმოდგენილი ჰქონდა ეს თხზულება ლეონტი მროველსაც, როდესაც ამბობდა: „მოილო კუართი უფლისაჲ ელიოზ მცხეთელმან, ვითარცა წერილი არს ესე განმარტებულად მოქცევისა შინა ქართლისასა“<sup>3</sup>; კვართის მოტანის ამბავი ელიოზის მიერ მოთხრობილია

\* ლიტერატურული ძიებანი I, 1943.

<sup>1</sup> გამოცემულია ვ. თაყაიშვილის მიერ, Описание рукописей Общества распространения грамотности среди грузин, т. II; წინამდებარე ნარკვევში ნაჩვენებია ამ გამოცემის ვერსიები.

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII в., стр. 239—245; მისივე, ქართული ლიტერატურის ისტორია ტ. I, 488—489, თბილისი. 1941 წ; იხ. აგრეთვე ი. ჯაფარიძის ძველი ქართული საისტ. მწერლობა, გვ. 84, 86—87. გამ. 2.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარ., გვ. 30.

ნინოს „ცხოვრებაში“ (764). 3) თავების სათვალავის მიხედვით, რომელიც ნინოს „ცხოვრებაში“ გვაქვს, ის მასალა, რომელიც ამ „ცხოვრების“ შესავალს (727—739) წინ უსწრებს (708—726), უნდა შეადგენდეს ამ თხზულების პირველს თავს. 4) ნინოს „ცხოვრება“ თვითონ უჩვენებს, ციტატების სახით, წინამოთხრობას, როგორც მთლიანი თხზულების დასაწყისს. ასე მაგალითად, აქ ჩვენ ვკითხულობთ: ა) „და იყო სუეტისა მის საშინელ ხილვაჲ და საკვრველი, რომელ ზემო წერილ არს; ხოლო ოდეს მოიწია ეამი აღმართებად სუეტი იგი იბირველქსენებული“ (776). ადგილი, რომლის მიხედვით შესაძლებელი იყო ასეთი გამოთქმა, მოიპოვება მხოლოდ პირველს ნაწილში: „და სუეტი იგი იყო ძელისაჲ, რომელი თვთ აღემართა“ (712). ბ) „მაშინ მოვიდეს მოციქულნი საბერძნეთით, მღდელთ-მოძღუარნი, მღდელნი და დიაკონნი, და იწყეს ნათლისცემად, ვითარცა ზემო წერილ არს, ყოელისა ერისა“ (782—3), ნათქვამია ნინოს „ცხოვრებაში“, ხოლო საბერძნეთიდან სამღვდლოების მოსვლისა და ერის მონათვლის შესახებ ლაპარაკია მის წინა ნაწილში (712—713).

ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ორი მთავარი ნაწილისაგან შედგება; პირველში მოკლედ მოთხრობილია, რომ მირიან მეფის დროს ნინომ მოაქცია ქართლი, მეორეში კი მოცემულია დაწვრილებითი ცნობები ამ ამბისა და ნინოს თავგადასავლისა<sup>1</sup>.

რაც შეეხება კერძოდ მეორე ნაწილს, ნინოს „ცხოვრებას“, იმაში ჩვენ ორი მთავარი ნაწილი გვაქვს. პირველ ნაწილში (836—759), რომელიც თითქოს სალომე უფარზელის მიერაა ჩაწერილი, ნინო თვითონ, პირველი პირით; გადმოგვცემს თავის ვინაობას და თავგადასავალს იმ მომენტამდე, როდესაც, მისი ლოცვით, მცხეთაში შემუსრვილ იქნა კერპები. მეორე ნაწილში, რომელიც სხვების მიერაა (სიდონია, აბიათარი, იოანე, იაკობი) მოთხრობილი და რომელიც მესამე პირით გადმოგვცემს ამბებს, აღწერილია ნინოს მოღვაწეობა მცხეთაში: მეფის, ოჯახითურთ, და მცხეთელების მოქცევა, ეკლესიის აშენება, აღმართვა სუეტისა და ჯვრებისა. პირველს ნაწილს, როგორც თვით ნინოს მიერ გადმოცემულს, თხზულებაში ეწოდება „ანდერა“: „ოდეს იგი შემუსრნა უფალმან არმაზ და სხუანი იგი კეპნი საზარელითა რისხვითა პირისა მისისაჲთა, რომელი იგი წინა წერილ არს ანდერქსა მას მისსა შინაო“ (767), ამბობს სიდონია; კერპების შემუსვრის ამბავი, მართლაც, გადმოცემულია ნინოს პირით მეექვსე თავში (750—755).

ნინოს „ცხოვრებაში“ გვაქვს ორი თავი (7, 14), რომლებიც მოულოდნელად სწყვეტს თხრობის მიმდინარეობას და ერთი თვალის გადვლებით ააშკარავენ, რომ ისინი აქ ხიც, როგორც იტყვიან, არიან შეტანილი „ცხოვრებაში“. ერთი მათგანი, მეშვიდე, მიზნად ისახავს გაგვითვისების წინააღმდეგობას დიასპორის მდგომარეობა მცხეთაში და მისი ურთიერთობა პალესტინასთან. ამ თავში ავტორი, ვიდრე ის კერპების დაღწევის ამბიდან მცხეთელთა მოქ-

<sup>1</sup> ასე რომ უმჯობესი იქნება მთელ თხზულებას ვუწოდოთ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ხოლო მის პირველ ნაწილს—უძველესი მატიაზე, მეორეს კი „ცხოვრება ნინოსი“.



ცევაზე გადავიდოდეს, მოგვითხრობს ქართლში პალესტინიდან ქრისტეს კვართის მოტანის ამბავს; ამ თავს ამიტომ შეიძლება ვუწოდოთ „უწყებება მოპოვებისათვის კუართისა“. ეს ამბავი, ნათქვამია სათაურში, „აღწერა დედაკაცმან ჰურიამან, სახელით სიდონია, ასულმან აბიათარისამან“. მაგრამ ავტორად აქ მოთხრობილი ამბისა სიდონიას გამოპყავს თავისი მამა აბიათარი: „ამისა ყოვლისა შემდგომად თხრობასა გითხრობ მაშისა ჩემისასა, რომელი წიგნითგან ვიცი კითხვით, და მამისა ჩემისაგან თხრობილსა“ (761). როგორც არ უნდა იყოს, ექვი არაა, რომ ეს მოთხრობა შედგენილია ებრაელთა პროზელიტების მიერ მცხეთის დიასპორაში.

უფრო ნათელია ზედმეტობა მეთოთხმეტე თავისა—„აღმართებაჲ პატიონისა ჯუარისა მცხეთისაჲ“ (793—798). ეს თავი მოულოდნელია<sup>1</sup>, რადგანაც წინა, მეცამეტე, თავში უკვე იყო ლაპარაკი სამი ჯურის, მათ შორის—მცხეთის, აღმართვის შესახებ. ამაზე ახლა აღარ შევიჩრდებით, რადგანაც ამის შესახებ საუბარი გვაქვს იქ, სადაც ელაპარაკობთ გრიგოლი დიაკვნის შესახებ, ეს თავი ჩვენ მიგვაჩნია გრიგოლის მიერ „მოკლედ აღწერილი ქართლის მოქცევის“ ფრაგმენტად<sup>2</sup>.

ნინოს „ცხოვრება“ მთლიანი სახით თითქოს არ უნდა იყოს ჩვენამდე მოღწეული. აქ, ერთ ადგილას, ვკითხულობთ: „ხოლო ვიდრე რწმუნებამდჲ დედოფლისა ნანანსა სანატრელმან და წმიდამან ნინო დაყო ექვის წელი, ვითარ-იგი თვთ იტყვს, ყოფასა შინა მისსა“ (767). „სად იტყვს“? ამ „ცხოვრებაში“ არსად ამის შესახებ სიტყვა არაა; მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, შესაფერისი მოთხრობა დაკარგულია, თუ აქ არ იგულისხმება პირველი ნაწილის შემდეგი სიტყვები: „და მეექუსესა წელსა არწმუნა ცოლსა მეფისასა ნანანს სენსა შინა მისსა“ (712), მაგრამ ეს სიტყვები ნინოს „ნათქვამი“ არაა.

ეს ერთი. მეორე: ეკლესიის შენების შესახებ მცხეთაში ერთ ადგილას ნათქვამია: „იწყეს შენებად, და მოკჳეთეს ნაძვ იგი და შემზადეს სუეტად და ძირთა მისთა ზედა დადევს საფუძველი ეკლესიისაჲ“ (776). „მოკჳეთეს ნაძვ იგი“; რომელი? ეს თითქოს განმარტებულია რამდენიმე გვერდით წინ, სადაც ლაპარაკია სიდონიას საფლავის ადგილის შესახებ: „მახლობელ არს ადგილი იგი ნაძუსა მას, ლიბანით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“ (766). აქ ერთი უცნობი განმარტებულია მეორე უცნობით; ბართლაც, ამ უკანასკნელ წინადადებაში ისეა წარმოდგენილი საქმე, თითქოს ყველამ იცის—რა ნაძვია ეს ნაძვი, ლიბანით მოტანილი და მცხეთას დანერგული, და სად იმყოფება ის. ნამდვილად კი არსად ამ თხზულებაში ამ ნაძვის შესახებ, გარდა მოყვანილი ადგილისა, ლაპარაკი არაა<sup>3</sup>. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ შესაფერისი მოთხრობა თხზულებაში გამოვარდნილა და დაკარგულა.

<sup>1</sup> ალბათ ამიტომაცაა, რომ კელიშური ვარიანტის ავტორს ის არც შეუტანია თავის შრომაში.

<sup>2</sup> ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. I, 114, 115, 1941 წ.

<sup>3</sup> თხზულებაში ორ ადგილას მოხსენებულია მეფის ბაღის „ნაძენი“, რომელთა კვამ ნინო სასწაულებს ახდენს: ბაღის მკველის ცოლს ანასტასს შეილიერება მისცა (757) და განკურნა „მოგვ მთავარი სპარსი ზურა“ (771), მაგრამ აქ ეს „ნაძენი“ არ იგულისხმება.

მესამე: როდესაც დაეინახე, თუ როგორ სცემდნენ თაყვანს არმაზსა და სხვა კერპებს არმაზის მთაზე, ამბობს ნინო, „მაშინ მოვიტყენე სიტყუაჲ იგი, რომელი მამცნო იობენალ პატრეაქმან, წმიდამან მამამან ჩემმან, ვითარმედ მამაკაცსა სრულსა წარგავლინებ და მიწვენად ხარ ქუეყანასა უცხოსა, ნათესავთა დარგველ, ზეფელ, ნარკადოველ, რომელ არს: კაცნი ღმრთის მკლომნი, მბრძოლნი და წინააღმდეგომნი“ (753). წინანაწილიდან არ ჩანს, რომ იობენალს ასეთი სიტყვებით გამოესტუმრებოდა ნინო ჩვენსაკენ; მაშასადამე, აქაც ხარვეზთან გვაქვს საქმე.

## 2

თხზულება გვითვალისწინებს ქართლის მოქცევის ამბავს. ქრისტიანობა ზხას იკათუვდა ქართლში ჯერ კიდევ მეოთხე საუკუნეშივე, როდესაც ის სასტიკ დევნას განიცდიდა, იკათუვდა, როგორც თვით ძეგლშია ნათქვამი, „პრომთა და ბერძენთა ვაქრების“ მეოხებითაც (728—729), მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში მან ოფიციალურად მოიკიდა ფეხი როგორც რომის იმპერიაში, ისე ქართლში. ამ ორი ქვეყნის თითქმის ერთდროულად მოქცევის თავისი მიზეზები ჰქონდა, რომელთა შესახებ ამ ნარკვევში ზედმეტია ლაპარაკი. ამ „ერთდროულობას“ გამოხატულება უპოვია ამ ქვეყანათა მოქცევის სხვადასხვა გარემოებათა აღწერილობაში. ცნობილია ლეგენდა იმის შესახებ, თუ რა როლი ითამაშა კონსტანტინე დიდის მოქცევაში ჯვრის „სასწაულებრივმა“ გამოჩენამ ცაში; ჯვრის გამოჩენას გადამწყვეტი როლი უთამაშნია, კონსტანტინეს მსგავსად, მირიანის მოქცევაშიაც. „მას ეამსა“, ამბობს ავტორი, „ჯულისხმავო და, მოეცენა მეფესა (მირიანს), ოდეს-იგი დღმ დაუბნელდა მთასა ზედა, ვითარ-იგი ნათელი ბრწყინვალეებისა იხილა მსგავსად ჯუარისა, და ვითარ იხილა, იცნა. მაშინ უთხრობდა მღდელთა მათ და ყოველსა ერსა ხილვასა მას და ვითარ განუნათლა ბნელი იგი ნიშმან ჯუარისამან წინაშე თუალთა მისთა“ (794). აქედან, ერთნაირადაა წარმოდგენილი ბერძნულსა და ქართულ წყაროებში დამოკიდებულება ახლადმოქცეული მეფეებისა მათ მიერ „სასწაულებრივ“ ხილული ჯვრისადმი: ისინი გამოაკვეთილებენ ხისაგან სამ ჯვარს და აღმართავენ მათ თავიანთ სამეფოში<sup>1</sup>. ჩვენ ერთსეულ შემთხვევა გვქონდა აღგვენიშნა—როგორი გამოხმაურება პოვა იმპერატორების კონსტანტინესა და კოსტანტის დროის ჯვრის ამბებმა ქართლის მოქცევის ისტორიაში და იმ ქართულ წყაროებში, რომლებშიაც ეს ისტორია შენახულა<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> „ქართლის მოქცევის“ ქრონიკაში კელიშური ვარიანტით (მატბერდულს ეს ადგილი აკლია) დასახელება ადგილებისა, სადაც მირიანმა ჯვრები აღმართა, ბუნდოვანია: ერთი მცხეთას, ერთი თხოთის მთაზე და „ერთი იგი მახლობლად პატიოსნისა ჯუარისკვე“ (714). მახლობლად—სად? თითქოს ან მცხეთასთან, ან თხოთის მთასთან, ნამდვილად კი მესამე ჯვარი აღმართული იყო, როგორც ეს სხვა ადგილიდან ჩანს, „ქალაქსა უეარმასა“ (791—801). ფრახა „მახლობლად პატიოსნისა ჯუარისა“ არის ანარეკლი არასწორად გაკვეთილი ცნობისა მცხეთის ჯვრის შესახებ, რომელიც აღმართეს ბორცუსა მას ზედა, მცხეთისა მახლობლად“ (795).

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII века, стр. 239—245.

ამიტომ ხელახლა ამაზე ლაპარაკს არ დავიწყებთ; ჯერის ამბები ამგამად ჩვენ სხვა მხრივ გვინტერესებს.

კონსტანტინე იმპერატორის დედა ელენე გაემგზავრა იერუსალიმს ჯერის მოსაძებნად. ეს ამბავი მოთხრობილია ერთს ლეგენდაში, რომელსაც ეწოდება „პოვნაჲ პათიოსნისა ჯუარისაჲ“. ეს ლეგენდა ცნობილია როგორც ბერძნულს<sup>1</sup>, ისე აღმოსავლურ ენებზე, კერძოდ სირიულსა<sup>2</sup> და სომხურზე. არსებობს მისი ქართული თარგმანიც, რომელიც დღეს ნაწილობრივ გამოცემულია<sup>3</sup>.

თარგმანი უძველეს ხანას ეკუთვნის; ამას ადასტურებს, ნ. მარის სიტყვით, ერთი მხრით, ის გარეგნობა, რომ ის მოთაყვებელია 864 წლის „მრავალთავში“<sup>4</sup>, მეორე მხრით— ენის შესაძენი სიძველე<sup>5</sup>. თუ მხედველობაში გვკენება, რომ ამ თარგმანში გადარჩენილა ერთი მონოთეიზტური ფორმულა<sup>6</sup>, ის, თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს არაუგვიანეს მეშვიდე საუკუნისა. რაც შეეხება იმას, თუ საიდან მომდინარეობს თარგმანი, ამის შესახებ უნდა შევნიშნათ შემდეგი: დღესდღეობით ცნობილს ბერძნულ ვერსიებს, დასაწყისისა და დასასრულის მიხედვით<sup>7</sup>, ის მთლიანად არ უდგება, საპაიეოდ ის ემთხვევა სირიულ ვერსიას, განსაკუთრებით კი სომხურს, რომელიც ჯერჯერობით გამოცემული არაა, მაგრამ ცნობილია სხვადასხვა ხელნაწერით (დოც. ი. აბუ ლაძის დახმარებით, რომელსაც დამზადებული აქვს გამოსაცემად მისი სომხური ვერსია, ჩვენ შესძება გვქონდა შეჯვედარებია ქართული ტექსტი სომხურთან). აქად. ნ. მარის ფიქრობდა, რომ ქართული თარგმანი სირიულიდან მომდინარეობს, რადგანაც „ქრისტეს“ სახელი, —მისია, —იმში წარმოდგენილია სირიული ფორმით „შშია“ (864 წლის ნუსხაში ყოფილა „მშია“), ხოლო „სიმონისა“ „სიმონ“<sup>8</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ სომხური ვერსიანი ეს სახელები მოცემულია ბერძნული ფორმით („მესია“, „სიმონ“), ჩვენ მაინც გვჯერონა, რომ ქართული თარგმანი სომხურიდან მომდინარეობს; ასე გვჯერონა არა მარტო იმიტომ, რომ ფორმა „სიმონ“ და „მშია“ სომხურადაც შესაძლებელი და დამოწმებულია (სხვა ძეგლებში), არამედ შემდეგი გარემოების გათვალისწინებით: 1) სირიული ვერსიით ელენე დედოფალს წარუდგება ჯერ 3000 აკტი, მერე 2000, შემდეგ 1000, ამის მომდევნოდ 30, უკანასკნელად იუდა; ქართულ-სომხურით კი—3000, 1000, 200 და იუდა. 2) პირველმოწამე სტეფანე სირიულით არის მძა იუდას მამის სიმონისა, ქართულ-სომხურით კი მძა თვით იუდასი. 3) ააა იუდასი

<sup>1</sup> Bibliotheca hagiographica Graeca, p. 57—58, Bruxellis, 1909.

<sup>2</sup> E. Nestle, De sancta cruce. Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte, SS. 11—20, 25—36, 42—51, 54—64, Berlin 1889.

<sup>3</sup> ა. შანიძე, ძველი ქართულის ქრისტომათია ლექსიკონითურთ, გვ. 46—52. შემდგომ სიტყვების: „აღილო კმაჲ ჰებრაელებრითა კმითა და თქუა“ (50—51) გამოცემას აკლია ებრაული წინადადება: „მიაკრა აკრაბი მელაქ ფისონ ადანა აბირიდო ელაბედ დოთა ქსკლე აფე ეფათოუ ბარუეუ“ და მთელი მომდევნო აბზაკი.

<sup>4</sup> ფურც. 165—172; ამას გარდა ჩვენ მას ეპოულობთ შემდეგ ხელნაწერებში: A 95 და 144.

<sup>5</sup> Предварительный отчет о работах на Синае и в Палестине, стр. 20.

<sup>6</sup> აქ ჩვენ ვკითხულობთ: ელენე „გამოიწულილვიდა დიდითა შრომითა განაკებისა შთაცუშისათჳს და ჯუარსა ზედა აღმალლებასა და მკუდრეთით აღდგომას“ (46<sub>ა</sub>—47). აქ უურადლებას იპყრობს ჯერ გრამატიკული შეუსაბამობა; „გამოიწულილვიდა შთაცუშისათჳს“ თუ, „შთაცუშისა“, როგორც წინადადების მეორე ნაწილშია: „აღმალლებასა“, „აღდგომასა“? მერე— თვით ფრაზა: „განაკებისა შთაცუშა“, უფრო სწორია „აკებისა შთაცუშა“ (A 144), ესე იგი— ხორცი შთაცუშა. „განაკება“ იქნება თუ „აკება“, ამ ფრაზაში გადარჩენილია მონოთეისტური ფორმულა.

<sup>7</sup> Bibliotheca hagiographica Graeca, p. 57—58.

<sup>8</sup> Предварительный отчет о работах на Синае и в Палестине, стр. 20.

ზაქოსი სირიულთ არის საიდუმლო მოწაფე ქრისტესი—ნიკოდიმოსი, რომელიც მასთან დამე დადიოდა, ქართულ-სომხურმა ეს არ იცის.

ამ ლეგენდაში გადმოცემულია, სხვათა შორის. შემდეგი: როდესაც ელენე მივიდა იერუსალიმში, ჰბრძანა ყოველთა ჰურიათა, რომელნი დაშთომილ იყვნეს გარემოს ქუეყნებსა და სოფლებსა და ყოველსა ჰურიასტანსა, წარდგომად წინაშე მისსა\* (გვ. 47), მას უნდა გაიგოს მათგან, თუ „სადა დამალულ არს ჯუარი იგი ქრისტესი?“ იმინი უარს ამბობენ—არა ვიცით რაო! მერე თავის წრიდან გამოჰყოფენ ერთ კაცს, იუდას, და ეტყვიან დედოფალს: ეს ჩვენ შორის საუკეთესო მცოდნეა სჯულისა, ამას ჰკითხეო! იუდაც თავდაპირველად უარზეა—არა ვიცით რაო, მაგრამ ბოლოს იძულებულია უჩვენოს „თხემის ადგილი“, სადაც დაფლული უნდა ყოფილიყო „ჯუარი“ ქრისტესი. მართალია, ნემატიანის სიტყვით, ახლად მოქცეულმა მირიანმა კონსტანტინე იმპერატორისაგან საჩუქრად მიიღო ნაწილი ამ ჯვრისა, ფიცარნი ფერხთან და სამსქუალნი (713—714), მაგრამ ჯვარი მთლიანად, როგორც ასეთი, საბერძნეთს, იერუსალიმში, დარჩა. სამაგიეროდ ქართლს წილად ხედა ისეთი დიდი სიწმინდე, როგორცაა კუართი ქრისტესი, რომელიც, ნემატიანის შეგნებით, ჯვარს არ ჩამოუვარდება<sup>1</sup>. მირიან მეფეს ეუბნებიან: „შენთან არს ამას ქალაქსა შინა სამოსელი ქრისტესი ყოვლად ზეგარდმო-ქსიდილი. რომელი ჯუარმცუმელთა მათ განიყვეს, და კუართი იგი ამათ იხუდრეს, ჩრდილოსა ამას ქალაქსა შინა დაფარეს; და აწ შეიღონი მათნი (ჰურიათა) არიან, ვინ უწყის, თუ ადგილიცა იცოდენ... და აღივსო სიხარულითა მეფე და მყის მოხადნა ყოველთა ჰურიათა და ჰკითხა, თუ ნანდღილვე [არს]. და მათ... კუართისა მის თქუეს წილხუედრებაჲ, ხოლო ადგილი იგი უარყვეს“ (714—715). ასეა გადმოცემული ეს ამბავი თხზულების პირველ ნაწილში.

როგორც ვხედავთ, პროცესი მირიანის მიერ მცხეთელ ურიათაგან ქრისტეს კუართის ამბის გამოკითხვისა ავტორს ისე აუგია, როგორც ეს მოცემულია ელენეს მიერ ქრისტეს ჯვრის მოკითხვის ამბავში. ელენეს უნდა გაიგოს—სადაა ჯვარი დაფლული, მირიანს უნდა გაიგოს—სადაა დაფლული კუართი ქრისტესი; ელენე ამისთვის შეკრებს იერუსალიმის ურიებს, მირიანი—მცხეთისას; პირველად ერთნიც უარს ამბობენ და მეორენიც (715). მერე კი იუდა სჯულის მეცნიერი უჩვენებს თხემის ადგილს, სადაც დაფლული იყო ჯვარი, ხოლო სიდონია თავისი მამის, სჯულის მეცნიერის აბიათარის, პირით ამბობს: „მახლობელ არს ადგილი იგი (სადაც კუართი იყო დაფლული) ნაძუსა მას ლიბანით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“ (866).

\* ქრისტეს კუართზე დიდ პრეტენზიებს აცხადებენ კათოლიკებიც; იმას უჩვენებენ ქ. ტირისა და არვანტიელში; იხ. ამის შესახებ А. В., Нешвинский и др. Труды Клеветской Духовной Академии 1892 г. №. 7, სადაც 513 გვერდზე, შენ. 1. ნაჩვენებია ევროპული ლიტერატურაც ამას შესახებ). აღმოსავლური ქვეყნების პრეტენზიები ქრისტეს კუართზე გათვალისწინებულია აქად. ნ მარსი შრომაში: Хитон Господень и кинитиых легендах армян, грузин и сирийцев, Петерб. 1897 г. (Сборник статей учеников профессора Б. Розена. стр. 67—76).

„ჯუარის პოენის“ ამბავს პირი უჩენია აგრეთვე მეშვიდე თავში, სადაც მოთხრობილია მცხეთაში იერუსალიმიდან ქრისტეს კვართის მოტანის ამბავი. ამ თავში მკითხველის ყურადღებას იპყრობს ტენდენცია მისი ავტორისა მეოთხე საუკუნის პირველი ნახევრის მცხეთელი მოღვაწეები (ნინოს ქართლში ყოფნის დროისა) უშუალოდ პირველს საუკუნეში გადაიყვანოს და ქრისტეს ცხოვრების დროის ამბებსა და პირებს დაუკავშიროს. აი შესაფერისი ადგილები: „ოდეს იგი მეფობდა ჰეროდე, მოგუესმა აქა“ (761), „ამის შემდგომად გარდაცდეს წელნი ოცდაათნი, მოწერა ანა მღვდელმან იერუსალიმით მამის მამისა ჩემისა ოზიაჲსა (763) თქვენი წარმომადგენელი გამოგზავნეთ ქრისტეს გასამართლებახეო, „და წარვიდა აქაჲთ მამის ღედის ძმაჲ ჩემი ელიოს, კაცი მოხუცებული“ (764), რომელიც იერუსალიმში ყოფილა მაშინაც, როდესაც ქრისტემ ნათელ-ილო (763). მართალია, ამ მოთხრობაში მთლად ნათელი არაა ოზია „მამის მამა“, ხოლო ელიოზი „მამის ღედის ძმა“ იყო სიდონიასი თუ აბიათარისა, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, ისინი არიან „მამის მამა“ და „მამის ღედის ძმა“ მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში მცხოვრები პირებისა (აბიათარი, სიდონია), მაშასადამე, მოღვაწენი არა უადრეს მესამე საუკუნის გასულისა. აქედან ბუნებრივად ისმის საკითხი: როგორ შეეძლო ქრისტეს თანამედროვე ანა მღვდელმთავარს წერილი მიეწერა III—IV საუკუნეში მცხოვრებ ოზია მღვდლისათვის, ანადა ამავე დროის მცხოვრები ელიოზი ქრისტეს ნათლისღებისა და ჯვარცმის დროს იერუსალიმში ყოფილიყო? როგორ მოუვიდა ავტორს ასეთი ანაქრონიზმი? აქაც, ამ შემთხვევაშიაც „ჯუარის პოენის“ ამბავს უჩენია თავი. აქ-მოთხრობილია: „და გამოვიდეს იგინი (ურიანი) დედოფლისაგან და თქუეს: რომლისათვისმე ჯერისა შრომასა შემამთხუევს ჩუენ დედოფალი ესე? ერთმან ვინმე მათგანმან თქუა, რომელსა სახელი ერქუა იუდა: უწყვი რამეთუ მოძიებდა ეგულების ძელისა მის, რომელსა-იგი იესუ ჯუარს აცუეს მამათა მათ ჩუენთა; ეკრძალენით, ნუუკუე აღვინმევიაროთ, უკუეთუ არა, კეშმარიტად ნანდკლვე დაიკვნა მამათა ჩუენთა მოცემული ფგი შჯული. რამეთუ ზაქე, მამის მამამან ჩემმან, ამცნო მამასა ჩემსა შიმონს და ჰრქუა, და მამან ჩემმან მე მამცნო და მრქუა: ეკრძალე, შვილო, რამეთუ რაგამს ძიებდა იყოს ძელისა მის, რომელსა ზედა მშია ჯუარსცუა, რომელსა ჰრქვან ქრისტე, გამოუჩინენ იგი პირველ, ვიდრე გუემდამდე შენდა, რამეთუ არლარა ჰებრაელთა ნაშობი მეფობდეს, არამედ მიერთიგან მათი მეფობაჲ იყოს, რომელნი ჯუარსცუმულსა ქრისტესა თაყუანს სცემდენ. რამეთუ იყოს იგი მეფე უკუნისამდე, ქრისტე, ძმ ღმრთისა ცხოველისაჲ. ხოლო მე ვარქუე მას: და რაჲსათჳს კელნი თქუენნი მიჰყვენით მის ზედა? ხოლო მან მრქუა მე: შვილო, უწყის უტრწენლმან სახელმან მისმან, რამეთუ არა სადა შევერთე შეკრებასა მას მათსა მისთჳს, არამედ ვაყენებდიცა მათ, რამეთუ ამხილებდა იგი-მღვდელთმოძლუართა და მოხუცებულთა ერისათა. ხოლო მათ

<sup>1</sup> ამ ანაქრონიზმს თავის დროს ყურადღება მიაქცია ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ მ ა ც (ანდრია მოციქულისა და წმიდა ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, „მოამბე“ 1900 წ., VI, 28—29). თუმცა მისი მიხედვით მას არ უძებნია.

საჯეს ჯუარკუმა მისი და ჰგონებდეს, რათამცა მოაკუდინეს იგი. და გარდამოიღეს იგი მიერ ძელით და დაჰფლეს. ხოლო იგი მესამესა დღესა აღდგა და გამოუცხადა თავი თვისი მოწაფეთა თვისთა, რომლისა გამო ჰრწმენა ძმასა შენსა სტეფანეს, და იწყოს სწავლაჲ ქრისტესსთვის ერსა შორის. ხოლო შეკრბეს ფარისევლები საღუქვევლითურთ და საჯეს მისი ქვითა განტვნამ. ხოლო მე ვხედვედ სიკუდილსა ძისა ჩემისასა და ვერ შეუძლე შევლად მისა, არცალა მწუხარე ვიყავ, რამეთუ ვხედვედ მას ღმრთისათვის ვნებასა. ხოლო ვითარ აღმოუტევებდა სულსა, ჰკლნი თვისნი აღიპყრნა ზეცად და თქუა: უფალო, ნუ შეურაცხ ამით ბრალად ამას! აწ ისმინე, შვილო ჩემო, და გასწაო შენ ქრისტესთვის და მოწყალებისა მისისათვის, რამეთუ სავლესა, რომელი სამღდელოსა შინა ჯდა და ტყავის მოქმედი იყო, იგიცა სდევნიდა მორწმუნეთა ქრისტესთა, რამეთუ აღადგინა ერი მრავალი ძმისა შენისა სტეფანესთვის. ხოლო წყალობა ყო მისთვის ქრისტემან და ყო იგი, ვითარცა ერთი დიდებულთაგანი, ხოლო შენ, შვილო ჩემო, ნუსადა იტყვ გამობასა ქრისტესთვის და ნუცა მორწმუნეთა მისთათვის, რათა გაქუნდეს ცხორებაჲ საუკუნს<sup>1</sup>. (48<sub>1</sub>—49<sub>21</sub>).

ამოწერილ სტრიქონებში საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: 1) ებრაელს იუდას, რომელიც ელენე დედოფლის დროს, მეოთხე საუკუნის პირველ ნახევარში, ცხოვრობს, ქრისტეს ჯვარცმის თანამედროვედ გამოჰყავს თავისი „მამის მამა“ ზაქე და „მამა“ შიმონი. 2) დასამტკიცებლად იმისა, რომ შიმონი თანამედროვეა ქრისტეს გასამართლებისა და ჯვარცმისა. ის, შიმონი. სტეფანე პირველმოწამეს სთვლის თავის „შვილად“ და იუდას „ძმად“<sup>1</sup>, ხოლო თავისთავს მოწამედ აგრეთვე პავლეს მოქცევისა. 3) შიმონი ამბობს, რომ ის არამეტოუ არ ეთანხმებოდა ებრაელებს ქრისტეს გასამართლებისა და ჯვარცმის საქმეში, პირიქით, „აყენებდა“ კიდევაც მათ, ამიტომ გასაკვირველი არაა, რომ ის არიგებს იუდას: „შვილო ჩემო, ნუსადა იტყვ გამობასა ქრისტესთვის და ნუცა მორწმუნეთა მისთათვის“.

ახლა თუ ჩვენ ამას შევუდარებთ სილონიას ნალაპარაკეს, შემდეგ სურათს მივიღებთ: 1) აქაც და იქაც გადაბმულია ერთიმეორეზე უშუალოდ მეოთხე საუკუნის პირველი ნახევრის და ქრისტეს ჯვარცმის ამბები. 2) მო-

<sup>1</sup> სტეფანე პირველმოწამე დაკავშირებულია ამ იუდასთან, ეპისკოპოსობაში კვირიაკოსთან, უანასკნელის მარტილობაშიც, სადაც დედა ეუბნება მას: „მოიკცენე მამა შენი და დედა შენი, და გამოისყიდ, შვილო, ცოდენი მამათა შენთანი *μετα Στεφανου του πρωτομαρτυρου* (Παλιεστικουნი Сборник, т. XIX, вып. 3, стр. 169: Мученичество Кириака Первемартирского). სტეფანე პირველმოწამის მარტილობაში ნათქვამია, რომ მისი მამა იყო არა შიმონი, არამედ შიმონის მამა ზაქეობი, რომელიც მის წამებას ისე უყურებდა, როგორც ეს აწერილია „ჯუარის პოენის“ ამბავში: „ხოლო ზაქეობ მამა იყო სტეფანსი, თანადგა და არა შეორჯულდა, არცალა დააბრკოლა სტეფანე ლოცვასა მას ერისასა, არამედ მანცა აღიპყრნა ჯელნი და თქუა: უფალო, შეივდრე სული მონისა შენისა, რომელი ღირსჲაჲ მადლისა. მოღებად და იჩინე სასუფეველსა შენსა“ (ხელნ. A 19, ფურ. 133, II 535, ფურ. 48). რადგანაც „ჯუარის პოენის“ ამბავი უფრო ადრეა შემთხული (ის მიეწერება კირილე იერუსალიმელს, 350—387 წ.), ვიდრე სტეფანეს მარტილობა, რომელიც დაწერილია მეხუთე საუკუნეში ლუკიანეს მიერ, პრიორიტეტია ამ შემთხვევაში პირველს უნდა ვუთვნოდეს.

ლაპარაკედ გამოყვანილნი არიან მეოთხე საუკუნის პირველი ნახევრის ებრა-  
 ელები: სიღონია და იუდა. 3) სიღონია გადმოსცემს მას, რაც მას უთხრა  
 „მამამან“ მისმან აბიათარმა და „მამის მამამან“ ოზიაჲ; იუდა გადმოსცემს  
 მას, რაც მას გაუგია თავისი „მამის მამის“ ზაქეოზისა და „მამის“ შიმონისა-  
 გან. 4) იუდას ჰყავს ძმა სტეფანე, რომელსაც წილად ხედა ყოფილიყო ქრის-  
 ტეს პირველი მოწამე და დევნილი საელეს, შემდეგ მოციქული პავლეს მიერ;  
 სიღონიასაც ჰყავს, მართალია, არა ძმა, მაგრამ „მამის დედის ძმა“, რომელ-  
 საც წილად ხედა ქრისტეს კვართი; მის მამას აბიათარს „უკვრდა სტეფანესი  
 და პავლესი“ და უნახავს „ეგისტოლენი პავლე, ნათესავისა მისისანი“ (732—735).  
 5) იუდას მამა შიმონი გამოყვანილია საიდუმლო, დაფარულ ქრისტიანედ,  
 ამნაირ ქრისტიანედაა გამოყვანილი სიღონიას მამა აბიათარიც. 6) მცხეთი-  
 დან იერუსალიმში ქრისტეს გასამართლებაზე მიმავალ ელიოზს მისი დედა  
 ევედრება: „წარვედ, შვილო, წოდებასა მეფისასა და წესსა შჯულისასა, ხოლო,  
 რომელსა იგინი განიზრახვენ, ნუ შეერთვის ცნობაჲ შენი მას ყოვლადე, ნუ,  
 შვილო ჩემო, რამეთუ სიტყუაჲ არს წინაჲსწარმეტყუელთაჲ და იგავი  
 ბრძენთაჲ, საიდუმლო არს დაფარული ჰურიათაგან, ხოლო წარმართთა ნათელ  
 და ცხორება საუკუნო“ (764); მსგავსად ამისა „ჯუარის პოენის“ ამბავში  
 შიმონი ეუბნება იუდას: „ხოლო შენ, შვილო ჩემო, ნუსადა იტყვ გმობასა  
 ქრისტესთვის და ნუცა მორწმუნეთა მათთვის, რათა გაქუნდეს ცხორებაჲ საუ-  
 კუნო“ (49<sup>20</sup>—36).

ასეთია იდეური და კომპოზიციური ნათესაობა „ჯუარის პოენისა“ და  
 „ქუართის პოენის“ ამბებს შორის; მეორის ანაქრონიზმები განმეორებაა უშუ-  
 ალოდ პირველის ანალოგიური ანაქრონიზმებისა.

„ქუართის“ ამბავში გამოყენებულია აგრეთვე ერთი აპოკრიფული კითხ-  
 ვამიგება, რომელიც ქართული წარმოშობის უნდა იყოს. აი ეს აპოკრიფი:  
 „კითხვა: ოდეს პასენიკმან კუერითა ჰკრა სამსქუალსა მაცხოვრისასა, სადა  
 ეის ესმა ანუ ვინ მოკლდა? მიგება: ქართლს ელიაზარისა დედასა ესმა და  
 იკრჩხილნა და თქუა: ვაჲ თავსა ჩემსა, რომელ არა უწინავე მოკვუედ, და  
 მას ზედა შეისუენა“<sup>1</sup>. ეს ამბავი სიტყვა-სიტყვით გამეორებულია კვართის  
 ეპიზოდში. აქ ვკითხულობთ: როდესაც ქრისტე ჯუარსაცვებს, ელიოზი იქ იყო,  
 „ხოლო დედასა მისსა ვითარცა ესმა ვმამ, ოდეს პასენიკმან, ჯუარსა ზედა  
 სამსქუალსა დასცა კუერი მვედლისაჲ იერუსალმსჲ, აქა ესმა ვმამ; და იკრჩხი-  
 აღნა მწარედ დედაკაცმან მან და თქუა: მშვდობით, მეფობაო ურიათაო, რა-  
 მეთუ მოჰკალით თავისა მაცხოვარი და მესნელი და იქმენით ამიერითგან  
 მტერ შემოქმედისა; ვაჲ თავსა ჩემსა, რომელ არა წინარჲ მოკვუედ, რათამცა  
 ესე არღარა სმენილ იყო და არცა კნინ უკუანაჲსრჲ დაფრჩი, რომელიმცა  
 მეხილვა ნათელი გამობრწყინებული წარმართთა ზედა და დიდებაჲ ერისა  
 ისრაელისაჲ, და ამას სიტყუასა ზედა შეისუენა დედაკაცმან მან, დედამან  
 ელიოზისამან“ (765)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> К. Кекелидзе, *Житие Агафангела, католика Дамасского, Христианский Восток*, т. IV, вып. 3, стр. 254.

<sup>2</sup> შესაძლოა თვით „კითხვა-მიგება“ მომდინარეობდეს „ქუართის ამბიდან“.

ამავე მოთხრობაში გადმოცემულია, რომ საფლავი ელიოზის დისა, „რომელსა ჯელთა მისთა აქუნდა სამოსელი იგი“, იგულისხმება კუარტი ქრისტესი, „მახლობელ არს ნაძუსა მას ლიბანიით მოსრულსა და მცხეთას დანერგულსა“ (766). შემდეგ, როდესაც მცხეთაში ეკლესია ააშენეს და მისთვის სვეტის შემზადებას შეუდგნენ, „მოაკუეთეს ნაძვ იგი და შემზადდეს სუეტადა და ძირთა მისთა ზედა დადვეს საფუძველი ეკლესიისაჲ“ (776). ამ შემთხვევაში გამოყენებულია ერთი, საქრისტიანო მწერლობაში ფართოდ გავრცელებული. აპოკრიფი, რომელშიაც გადმოცემულია: „ოდეს დავითს კიდობანი სჯულისაჲ მოაქუნდა სახლითა ამინადაბისითა იერუსალშმად, სამნი მორჩენი ეპყრნეს ჯელთა: ერთი საროჲსა, ერთი ფიჭუისა და ერთი ნაძუისა, რომელნიც ლიბანის მთიდან იყვნენ მოტანილნი (ესენი, ამ აპოკრიფის სხვა ვერსიით, გამოტანილი იყვნენ სამოთხიდან ნოეს შვილის იონიტის მიერ), დიაკეულთა მათვს, რომელნი ზრვიდეს კიდობანსა მას. და ვითარცა მოიწია ადგილსა რომელსამე ერთსა, სამნივე ერთობით დაჰნერგნა, და საღმრთოჲთა წანისყოფითა ერთად შეერთნეს და აღიზარდეს და იქმნეს ხე მალალ და შუენიერა“. „ოდეს სოლომონისა ტაძარსა აშენებდნენ, მაშინ მოაკუეთეს ხე იგი ტაძრისათვს“. მაგრამ ამ მოკვეთილ ხეს, ღვთის განგებით, სხვა დანიშნულება მიუღია, ის ტაძრისათვის ვეღარ გამოუყენებიათ, იქვე ტაძარში დაუტოვებიათ, და არაგანს მოიწია ვნებაჲ ქრისტესი, მაშინ განკუეთეს და მას ზედა ჯუარსა აცუეს უფალი ღმერთი ჩუენი“<sup>1</sup>.

თავისთავად იგულისხმება, მცხეთის ნაძვს, რომელიც აგიოგრაფის ცნობით ლიბანიდან ყოფილა აგრეთვე მოტანილი, ქრისტეს ჯვრად ვერ გამოიყენებდნენ, ამიტომ იმისთვის დაუტოვებიათ ის დანიშნულება, რომელიც ჰქონდა სოლომონის ტაძარში ლიბანიდან მოტანილ დავითის ხეს: ის გაუხდიათ ახლადაგებული მცხეთის ტაძრის მთავარ ბურჯად.

სახარებაში გადმოცემულია: ქრისტეს აღდგომის შემდეგ „მოვიდა სვმონ-პეტრე და შევიდა საფლავად და იხილნა ტილონი იგი მდებარენი და სუდარი იგი, არამედ თვსაგან შეკეცილი ერთსა ადგილას“ (იოან. XX, 6, 7). მორწმუნეთა შორის დაბადებულა ინტერესი, თუ რა ბედი ეწია შემდეგ ამ ტილოსა და სუდარს. ასეთი ინტერესის დასაკმაყოფილებლად შექმნილა მთელი ციკლი ლეგენდებისა, რომელნიც დასახელებულ სამოსელთა ისტორიას უკავშირებენ ხან მოციქულების პეტრესა და ლუკას პიროვნებას, ხან პილატესა და მისი ცოლის, კლავდია პროკულის გაქრისტიანებას<sup>2</sup>. ლეგენდებს არა მარტო გაუქრისტიანებიათ, სახარების თხრობის საფუძველზე (მთ. XXVII, 19, 24; ლუკ. XXIII, 4, 14, 15, 20, 22; იოან. XIX, 4, 6, 12) პილატე და მისი ცოლი, წმიდათა რიცხვშიც კი მოუქცევიათ ისინი. ამით აიხსნება, რომ ჩვენში, საქართველოში, პილატეს სახელი საეკლესიო ონომასტიკონშიც კი ყოფილა მიღებული. აქედან, არც მოულოდნელია და არც გასაკვირველი,

<sup>1</sup> К. Кекелидзе, Жизнь Арафанага, Каталикоса Дамасского, Христианский Восток, т. IV, вып. 3, стр. 253. შტრ. W. Meyer, Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus, S. 12—14, München, 1881.

<sup>2</sup> Müller. G. Pontius Pilatus. Hjo f m a n R., Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Lipsius, Die Pilatus-Acten 1871.



რომ ამ ლეგენდებს თავი უჩენია ნინოს „ცხოვრებაშია“, სადაც, კვართის ამბავთან დაკავშირებით, ვკითხულობთ: „ხოლო იგი (ქრისტე) აღდგა, ვითარცა თქუა პირველ, და ტილონი იგი, ოდეს განთენა, ისხსნეს საფლავსა შინა. და ესე ყოველი წარმოიცადა პილატე და მოვიდა საფლავად, იგი და ცოლი ზისი და ტილონი იგი პოვნეს; და მოიხუნა იგინი ცოლმან პილატესმან და წარვიდა წრაფითა დიდითა პონტოდ, სახედ თვსა, რომელ იქმნა მორწმუნე ქრისტესა, ხოლო შემდგომად ქამთა მრავალთა მოვიდეს იგინი ჰელთა ლუკა მახარებელისათა და დასხნა იგინი მან. სადაც თვთ იცის. ხოლო სულარნი არა იპოვა, ვითარცა გორცნი ქრისტესნი, თქუეს ვიეთმე პეტრესთვს, ვითარმედ იველწიფა აღხუმაღ და აქუნდეს, გარნა განცხადებულად არა მიუთხრეს, ვითარ სხუა ყოველი“ (743—4).

„ცხოვრებაში“ გამოყენებულია არა მარტო ქრისტიანული წარმოშობის ლეგენდები, არამედ ირანული მახდვიანობის მონაგონარიც. ამ მხრივ საყურადღებოა ლეგენდა იმ ხის შესახებ, რომლისაგან გააკეთეს მცხეთაში, უფარმოსა და თხოთის მთაზე აღმართული სამი ჯვარი. ეს ლეგენდა თავულებში სამი ვარიაციითაა მოცემული. პირველ ნაწილში ვკითხულობთ: „ითხოეს ხე ებისკოპოზმან და ნინო, რათა შექმნან ჯუარი; და ძიება ყვეს ხუროთა და პოვეს ხე ერთი, მდგომარე ბორცუსა ზედა კლდისასა, რომელსა ფურცელი მისი არაოდეს დასტუიოდა და სულჰამო იყო ხე იგი და შუენიერ ფრიად, ვითარცა მადლითა ქრისტესითა შემოსილი; და ადგილი იგი ბორცუი შეუვალ იყო კლდისაგან“ (713—714). „ჯუარის აღმართვის“ საკითხავში გადმოცემულია: „იყო, რაქამს მოეყუეთა ხმ იგი პატიოსნისა და ძლევისყოფელისა ჯუარისაჲ, მოაქუნდა იგი ათსა ათეულსა კაცსა, ზმ-ზმ, რტოჯთურთ და ფურცლით შემოაქუნდა ქალაქად, და მისტყდებოდა ერი იგი ნწუანისა ფერობასა მას და ფურციანობასა. დღეთა ზაფხულის პირისათა, ოდეს სხუა ყოველი ხმ კმელ იყო, ხოლო იგი ყოვლადე ფურცელ-დაუცვენებელ და სულჰამო და ხედვად შუენიერ იყო. მაშინ ძირსა (მისსა) ზედა აღჰმართეს კარსა ეკლესიის სამხრეთსა, და ჰბერვიდა წყალთაგან ნიაფი და შალვიდა ფურცელსა ხისა მისგან და აძრევედა რტოთა მისთა, და იყო ხილვად მისი შუენიერ და სულჰამო, ვითარცა სმენით ვიციით ხისა მისთვს ალვისა“ (787—788)<sup>1</sup>. ამ აღწერილობაში საინტერესოა სიტყვები: „და იყო ხილვად მისი შუენიერ და სულჰამო, ვითარცა სმენით ვიციით ხისა მისთვს ალვისა“. რომელი ხე იყო საამო და შუენიერი ხე, რომლის შესახებ მცხეთელებს რაღაც სმენით, გარდამოცემით სცოდნიათ? იგი არ იყო ის ხე, რომლისაგან, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ეკლესიის სვეტი შექმნეს, რადგანაც ის ხე იყო არა ალვისა, არამედ ნაძვის. ის არაა, როგორც ეს ეფიქრია ჰელიშური ვარიანტის ავტორს, არც „ხმ იგი კილაჰო“. რომლის შესახებ ერთ ადგილას ლაპარაკობს აბიათარი, ვინაიდან

<sup>1</sup> მესამე ვერსია ამ თქმულებისა მოცემულია შირიანის „წიგნში“: „წარავლინეს ხერონე ძიებად ხესა, და ვითარცა პოვეს ხმ ერთი მარტო, მდგომარჲ კლდესა ზედა, რომლისადა არა მიხებულ იყო კელი კაცისა, არამედ მონადირეთაგან სმენით გუესმინა სასწაული ხისა მის, რამეთუ ოდეს ირემსადა ვცის ისარი, მივილტინ ბორცუსა მას ქვეშ, რომელსა ზედა დგა ხმ იგი და სწრაფით კამნ თესლსა მის ხისას ჩამოცვენებულსა და სიყუდლისაგან განურის“ (800—801).

ეს უკანასკნელი „ღდა კარსა ზედა ბაგინისასა“ და არა ბორცუსა, და იგი „დასცეს“ ან მოკუეთეს არა მეფისა და სამღვდელთა მიერ გაგზავნილმა კაცებმა, არამედ ურიებმა აბიათარის შურით (786). სხვა რომელიმე ხე კი ამ თხზულებაში არსად იხსენიება<sup>1</sup>. თან აქ რომ რომელიმე ზემონაჩვენები ხე იყოს ნაგულისხმები, ნათქვამი იქნებოდა არა „ვითარცა სმენით ვიციო“, არამედ „ვითარცა ზემო წერილ არს“ (მღრ. 782, 776, 754), ან სხვა რამე ამგვარი. ეს ის ალვის ხეა, რომელიც, ფირდოუსით, ირანის მეფე გოსტასაბმა დარგო თავის სასახლის წინ ზარდაშტის მოსლვასა და ახალი რჯულის ქადაგებასთან დაკავშირებით. აი როგორაა მოცემული ეს ანბავი შაჰნამეს ქართულ თარგმანში:

მას ხარაჯას მისცემდინა; ცოტა ხანი გამოვიდა,  
გოსტასაბის სასახლესა წინ ალვის ხე ამოვიდა;  
ღერო მისი მსხვილი იყო, ფურცელი ესხა წვრილი და,  
აგი ასეთი შეიქნა—არ მოაწვდა საგდებელი და.

• ზარდაშტ ავისა მოქმედი დევი მოკლა გონიერმან;  
„წინასწარმეტყველი მე ვარ, ღვთის გზას გასწავლი“, უთხრა მან  
ერთი მუჯამარი ცეცხლი ხელმწიფეს მოუტანა მან,  
„ეს ღვთის განგება არის, სამოთხით მომაქვს“, ჰქაღრა მან.

„ამას კაცობრივ ვინა იქს, ამის რჯულს მუადექითა!“  
ხელმწიფე გოსტასაბ მიდგა მისის ძმით ზარირითა;  
ზარირა ცოცხალი პილო მიწასა დასცის ხელითა,  
დიდებულნი მეცნიერნი, თავადნი მოვლენ თემითა.

„პირველი რჯული გაუშვეს, იმ ცეცხლსა ეთაყვანესა,  
გოსტასაბ წიგნი გაწერა ყოველსა საქიმმარესა;  
მეცა გულსა ჩამივარდა, თქვენც ესეუდით საცეცხლესა.  
გოსტამ რჯულსა მით მოუდგა და იმოწმებს ალვის ხესა.

ალვის ხეხედა დაწერა, რა იგი ხე გაზრდილიყო,  
მისსა ძირსა ერთი სახლი ააშენა, რომ იგ იყო,  
ორმოცი საბელი განით, ორმოცი სიმაღლე იყო,  
მას გარემემო ვარდ-ია, სურნელი შემოაგულიყო.

შესთვალა: „საცეცხლეს ხესა ალვის ხეს ეთაყვანენით!  
ვინც ჩემს საუბარს იჯერებთ, წინას რჯულს გაეყარენით.  
ამ ალვის ხესა მიმართეთ, ბალხსა მას დაემყარენით,  
ყველამ ლოცვასა მიმართეთ, ამ საქმით დაიფარენით!“<sup>2</sup>.

აი ეს ალვის ხე, რომლის „გარშემო ვარდ-ია სურნელი შემორგული, იყო“, არის ის „შუენიერი და სულკამო“ ალვის ხე, რომლის შესახებ მცხე-

<sup>1</sup> განსვენებული ი. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ აქ იგულისხმება ის ხე, რომელიც აბიათარის თანდასწრებით მოუკუთით მარტის თვეში; თუ აბიათარი ხის მოკვდას თვითონ დასწრებია, „სმენა“ რაღა შუაში იყო?, კითხულობდა ის (ანდრია მოციქულის დანინოს მოლვაწობა საქართველოში. „მოამბე“, 1900 წ. V, 63). ეს ხე, რასაკვირველია, არ იგულისხმება ამ შემთხვევაში, პირიქით, ის შედარებელია იმ ალვის ხესთან, რომლის შესახებ სმენით ცოდნათ.

<sup>2</sup> შაჰნამე, ტომი II, სტროფე '5188—5192, 5194.

თელებს „სმენით“ სკოდნიათ. ფრაზა „სმენით ვიცით“ მაჩვენებელია იმისა, რომ მეცხრე საუკუნის ქართველებს შაჰნამეს ალვის ხის ამბავი წერილობითი ძეგლიდან (ვთქვათ—„ხვატაჲ-ნამაკში“) კი არ გაუცვნიათ, არამედ „სმენით“, ზეპირტყმულებით გაუგიათ. ჩვენ წინათაც აღგვინიშნავს, რომ შაჰნამეს ეპიზოდები ჩვენში უძველესი დროიდან შემოდირდა და ვრცელდებოდა ზეპირი გზით<sup>1</sup>; ამის დასამტკიცებლად მაშინ ვაჩვენებდით „თრითინოს“ შესახებ თქმულებას<sup>2</sup>. ამას ახლა შეგვიძლია „ქართლის მოკცევის“ თქმულებაც დავუმატოთ. ყველაზე უფრო ძველი და პოპულარული უნდა ყოფილიყო ჩვენში, განსაკუთრებით ქრისტიანობის ხანაწდგე, თქმულება ალვის ხის შესახებ, ვინაიდან ის, მაზღვიანობასთან დაკავშირებით, რელიგიური ელფერიტაც იქნებოდა ჩვენში მოსილი<sup>3</sup>.

ასეთია ის წყაროები, რომელნიც, მეცნიერებაში უკვე ცნობილისა და გამოვლინებულის გვერდით, შესაძლოა აღნიშნულ იქნეს დღეს. უფრო გალრმავებული და დეტალური შესწავლა თხზულებისა, რომელიც შინაარსით, კონსტრუქციით და იდეით ნეტად თავისებურ ძეგლს წარმოადგენს, არაერთსა და ორს საინტერესო, ისტორიულ-ლიტერატურულ ფრაგმენტს აღმოაჩენს იმაში.

## 3

V თხზულებაში, განსაკუთრებით მის მეორე ნაწილში, გამოყენებული წყაროები უმეტეს შემთხვევაში ამოკრიფული, ლეგენდური ხასიათისაა, ამდენად ეს ძეგლი უფრო ლიტერატურული ნაწარმოებია, ვიდრე წმინდა ისტორიული; იმაში უფრო მეტად ჩანს პუბლიცისტური სულისკვეთება მისი ავტორისა, ვიდრე მკაცრი ისტორიული მეთოდი სერიოზული მემატინისა. აქ შეკრებილ ლეგენდებსა და თქმულებებში წითელი ხოლივით გატარებულია ავტორის ეროვნული ტენდენცია, რომელიც გამოიხატება მშობლიური ქვეყნის განდიდებისა და მისი ეროვნულ-კულტურული დამოუკიდებლობის დაცვის სურვილში.

<sup>1</sup> ქართული ლიტ. ისტორია, II, 87, 255, 1941 წ

<sup>2</sup> აკაკის კრებული, 1899 წ. № 5, განყ. 1.

<sup>3</sup> განსვენებულმა აკადემიკოსმა ნ. მარმა ყურადღება მიაქცია ჩვენი ძეგლის იმ ადგილს, სადაც ნათქვამია: „მოკუეთეს ნაძვ იგი და ძირთა მისთა ზედა დადვეს საფუძველი ეკლესიისაჲ“ (776). ეს ადგილი მკვლევარს აკონებს ზარატურშტ-ნამეს თხოობას გოსტასაბის მიერ დანერგულ ნაძვზე სამლოცველო სახლის აშენების (состроили на нем) შესახებ (Норин и Мухоморов. История Грузии, стр. 16). ზუსტ დამთხვევაზე აქ ზედმეტია ლაპარაკი. საქმე ისაა, რომ 1) ჩვენ ძეგლში ლაპარაკია ნაძვის მოკვეთის შესახებ, ირანულ ძეგლში მოკვეთაზე თითქოს არაფერია ნათქვამი, ყოველ შემთხვევაში ქართულ თარგმანში; 2) ჩვენი ძეგლით ეკლესიის საფუძველი მოკვეთილი ნაძვის ძირზე დადვეს, ირანული ძეგლით სამლოცველო აუშენებიათ არა ნაძვის ძირზე, არამედ „მისსა ძირსა“, როგორც ქართულ თარგმანშია აღნიშნული. როგორც არ უნდა იყოს, ნათესაობა ამ ორ თხოობას შორის მაინც შეინიშნება.

1. მცხეთა, ავტორის შეგნებით, არის „დიდი ქალაქი“ (750), „დიდთა მეფეთა საჯდომი“ (728). აქაური მეფე მირიანი არის „თანაზიარ და იმა“ კონსტანტინე იმპერატორისა (713); მასა და მის მეუღლეს ნანას „მრავლითა შესხმითა“ წერილებსა სწერენ როგორც კონსტანტინე, ისე ღედა მისი ელენე (713), აგრეთვე ბრანჯთა მეფე და რომის პატრიარქი (786—7).

2. ქართლის განსაღიღებლად აქ მკვიდრი ებრაელები მცხეთის დიასპორისა, რომელიც იძლევა ქართული ქრისტიანობის პირველ პროზელიტებს, უშუალოდ დაკავშირებულნი არიან ბიბლიურ პირებთან. ამათ წერილსა სწერენ და იერუსალიმში იწვევენ ეროდე მეფე (762), მღვდელმთავარი ანა (763, ლუკ. III, 2; იოან. XVIII, 13, 24), აბიათარს მოსდის წერილები „ჰრომით, ეგვპტით და ბაბილოვნით ჰურიათა მღვდელთა და მწიგნობართა“ (783); მცხეთის ებრაელები არიან იაკობის უმცროსის შვილის ბენიამენის (შესაქ. 42, 43, 49, 57) „ნათესავნი“ (732), აგრეთვე — ბარაბასი (796), იმ ავაზაკისა, რომელსაც ქრისტესთან ერთად ასამართლებდნენ და რომელიც განთავისუფლებულ იქნა (მათ. XXVII, 17, 26; ლუკ. XVIII, 18; მარკ. XV, იოან. XVIII, 40). ელიოზის ღედა არის „ტომისაგან ელი მღვდლისა“ (764 I მეფ. I, 3, II, 11), ის, ელიოზი, იმდენად ცნობილი ყოფილა, რომ მას გზავნიან წარმომადგენლად ქრისტეს ჯვარცმანზე იერუსალიმში, საიდანაც მას მოაქვს კვართი ქრისტესი (763—9).

3. განსაკუთრებით გაზვიადებული და განდიდებულია ნინოს პიროვნება. ის, მართალია, არის „ტყუე“ (758, 794, 799), მაგრამ არა უბრალო, ის „ჰრომი მთავარია“ (711), შვილი „მთავართა შესაბამის“ (763), გამოჩენილი მხედართმთავრის, ბრანჯთა მძლეველის ზაბილონისა (736—7), რომელიც მსახურებს „ჰრომს მეფეთა წინაშე“ (736). მის მიერ ქართლის მოქცევა შემთხვევითი როდია, მის ოჯახში სამისიონერო მოღვაწეობა პროფესიადაა ქცეული; მაგალითად, მისი მამა ზაბილონი (სახელი ბიბლიურია, შესაქ. თ. 49, 13) მოაქცევს მთელ ერს — ბრანჯებს. ბიძა ნინოსი, ღედის მხრით, არის ცნობილი პატრიარქი, ისიც არა რომელიმე ჩვეულებრივი ქალაქისა, არამედ იერუსალიმისა (739), რომელიც აკვანია ქრისტიანობისა. ნინო იმდენად დიდი პიროვნებაა, რომ თვით ელენე დედოფალი მას „უწოდდა დედოფლად და თვსად სწორად“ (713) და „დედოფლობით მოციქულად და მახარებლად შეამკობდა“ (718). რომის პატრიარქს საგანგებოდ გამოუგზავნია „ბრანჯი დიაკონი ქებისა შესხმად და ნეტარისა ნინოის ლოცვისა წარღებად და მადლისა ზიარებად“ (786).

4. ქართლი, რომელიც მოქცეულია იერუსალიმიდან გამოსული მისიონერის ნინოს მიერ, აკვანია ზოგიერთ სხვა ხალხთა ქრისტიანობისა. მართლაც, ნინოს წილი უდევს თითქოს თვით ელენე დედოფლის მოქცევაში. ის გაიგებს, რომ „ჰელენე დედოფალი ბნელსა შინა არს და მეფობა მისი თვნიერ ღმრთისა“ (744), გაიგებს იმასაც, რომ „დიდი წადიერებაჲ აქუს ჰრომთა ქრისტუსს სჯულისათვის და ნათლისღებისათვის“, და ამბობს: „მე წარვიღე წინაშე ჰელენე დედოფლისა, ნუუკვე მიმიახლოს სიტყვის-გებად მის წინაშე ქრისტუსს“ (745).

საყურადღებოა აგრეთვე დამოკიდებულება მისი სომხურ ქრისტიანობასთან. ეფესელი დედაკაცის სახლში ნინომ პოვა „დედოფალი ვინმე, მეფეთა ვადაგი, სახელით რიფსიმე, რომელი ელოდა იერუსალჴმით ნათლისღებასა და ქრისტეს აღსარებისათჳს ჰსუროდა“ (746); ნინო „ჰმოდღურიდა მთავარსა მას რიფსიმეს“ (711): „და მიევც“, ამბობს ის, „ნათელი მას და ორმეოცსა [და ათსა] სულსა მისთანა სახლისა მისისათა“ (746). ეს კიდევ ცოტაა: ნინო გამოყვანილია თხზულებაში მთელი აღმოსავლური ამიერკავკასიის მისიონერად; ქართლ-კახეთისა და მთელთა მოქცევის შემდეგ ის, მის მიერ მოქცეული სუჯი დედოფლის მეშვეობით, მონათლავს ბოდბეში აგრეთვე (ქელიშური ვარიანტით) მთავრებს ისეთი სომხური პროვინციებისას, როგორცაა სივნიეთი და გუასპურგანი (730).

მეტად საყურადღებოა ეს გარემოება. ამ უკანასკნელი ხაზით ჩვენი მატიაწე ვილაცასთან თუ რალაცასთან პირდაპირ პოლემიკას აწარმოებს. ვისთან? ვფიქრობ, სომხურ და ბერძნულ ტრადიციასთან.

ცნობილია, რომ მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრიდან გრიგოლ პართელის აქტებში შეაქვთ ისეთი დეტალები, რომელთა მიხედვით ის მთელი ამიერკავკასიის განმანათლებლად მიჩნეული: სომხეთის გარდა ის, თავისი ხელქვეითი მისიონერების საშუალებით, რომელთა რიცხვში მოსე ხორენელს ნინოც მოუქცევია (11,86), ქრისტიანობას ნერგავს აგრეთვე იბერიაშიაც. თუ ამ დებულებას თავდაპირველად ქართველებიც იზიარებდნენ, გარკვეული დროიდან, განსაკუთრებით მეცხრე საუკუნიდან, ის სადავო შეიქნა. ქართველებში, გარკვეულ მოსახრებათა გამო, დაიბადა სურვილი უარეყოთ გრიგოლის როლი და ჩვენი ქვეყნისათვის მოეძებნათ მისგან დამოუკიდებელი მისიონერი. რაც უფრო ღრმავდებოდა პროცესი ეკლესიური ნაციონალიზაციისა, მით უფრო სწევედებოდა ქართულ-სომხური პაექრობა ამ თემაზე. განსაკუთრებით ის მეცხრე საუკუნეში გამწვავდა. საქმე ისაა, რომ ამ საუკუნეში გააფთრებით ებრძვიან ერთმანეთს სომხეთში ანტიქალკედონიტები და ქალკედონიტები; ამ ბრძოლაში ქალკედონიტები ჩვენში ჰპოებენ თანაგრძნობასა და დახმარებას. ეს ცოტაა: ამ საუკუნეში ქართლის კათოლიკოსის იურისდიქცია ვერცელებული იყო ტაოკლარჯეთის, მდინარე არაქსამდე, ქალკედონიტ სომეხთა ეპარქიებზე, როგორცაა იშხანი, ანჩა, ვალაშკერტი და ბანა. აქაური სომეხები იძღვნად ეზიარნენ ქართულ კულტურას, რომ ისინი ქართულად წერენ, კითხულობენ, თარგმნიან და თავისთავს „ქართველს“ უწოდებენ. რახაკვირველია, ამ გარემოებას ანტიქალკედონიტი სომეხები უფრო მეტად უნდა დაეყენებია ბრძოლის გუნებაზე. ჩვენი მატიაწის ადგილი ამ ბრძოლაში ნათელია: ის არამცთუ ცდილობს ისტორიულად გაამართლოს ქართველებში დაბადებული მიდრეკილება და ნინოს სახით სომეხთაგან დამოუკიდებელი მისიონერი წამოაყენოს<sup>1</sup>, შეტევაზედაც გადადის და სომეხთა იარაღს მათ წინააღმდეგ მიმართავს: მას ნინო ამიერკავკასიის მთელი აღმოსავლეთის ნაწილის, კერძოდ

<sup>1</sup> ნინოს წაბებრდულს ცხოვრებაში ეს ეროვნული ტენდენცია შენიშნა ი ჯავახიშვილმა (ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 73—77, მეორე გამოცემა).

'სომხეთის, განმანათლებლის როლში გამოჰყავს. ამის მაჩვენებელია არა მარტო ის გარემოება, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ნინო ნათლავს ე. წ. რიფსიმიანთა საზოგადოებას და სიენიეთსა და გუასპურაგანს (ქელღმური ვარიანტით), არამედ ისიც, რომ მისი სამისიონერო ასპარეზი—„ქუეყანაა ჩრდილოსაჲ“ (744) არის „ქუეყანაა კავკასიათაჲ“ (759) ან, როგორც ღვინელ სომეხ მიაფორს ათქმევინებს ავტორი, „ქუეყანაა სომხითისაჲ და მთიულეთისაჲ“ (744, 758). აქედან გასაგები ხდება ის „ხეციური“ სიტყვები, რომელთაც ავტორი სომხეთში მოასმენიებს, რიფსიმიანთა წამების შემდეგ „ეკალთა შინა ვარდისათა“ დარჩენილ, ნინოს: „ესრჴთვე იყოს წარყვანებაჲ შენი, ოდეს ეგე ეკალი, რომელი შენსა გარემოჲს არს, ყოველივე იქმნეს ვარდ მეწამულ, სულნელ შენ მიერ“ (747)!

მეცნიერებაში დამკვიდრებულია ისეთი შეხედულება, თითქოს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორს ვერ დაუღწევია თავი ძველი სომხური ტრადიციებისაგან, რომ მის თხზულებაში ვხედავთ შეუგნებელ გარდანაშთებს ქართლისა და სომხეთის ეკლესიების თავდაპირველი ურთიერთობისას, ასეთ ვარდანაშთად სთვლიან, პირველ ყოვლისა, ნინოს მოხვედრას რიფსიმიანთა საზოგადოებაში და მის, ამ საზოგადოებასთან ერთად, სომხეთში მოსვლას. მაგრამ არაფერი „შეუგნებელი“ აქ ჩვენ არ გვაქვს, პირიქით, ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მატინანის ავტორის სავესებით შეგნებულ აქტთან; მას ჰსურს გვაჩვენოს, რომ სომეხთა ეკლესიის საფუძველი დაიღო იმ ადამიანთა ძელებზე, რომელნიც ნინოს მიერ იყვნენ მოქცეულნი და მასთან ერთად მოველინენ სომხეთს. მეორე ასეთს „შეუგნებელ“ გარდანაშთს ხედევენ იმ ეპიზოდში, სადაც ავტორი ნინოს მიიყვანს სასწავლად იერუსალიმში ღვინელ მიაფორთან, რომელსაც ის ორი წლის განმავლობაში „მსახურობს“. არც ეს ფაქტია მაჩვენებელი ქართლისა და სომხეთის ეკლესიების თავდაპირველი ურთიერთობისა. ნინო ჩვენში სამისიონეროდ გამოგზავნა არა სომეხმა მიაფორმა, არამედ „ღმერთმა“ (734) და მისმა ბიძამ, იერუსალიმის პატრიარქმა (745). არც თუ ქრისტიანობა უსწავლია ნინოს ამ ღვინელი მიაფორისაგან, უკანასკნელი მას უთვალისწინებს ბედ-იღბალს მხოლოდ ქრისტეს რელიქვიებისას, როგორცაა ჯუარი, ტილონი, სულარი და სამოსელნი, განსაკუთრებით კუართი (გვ. 741, 743—4). ავტორს იმიტომ მიუყვანია ნინო ღვინელ მიაფორთან, რომ უკანასკნელმა თავისი საკუთარი პირით აღიაროს უპირატესობა ქართლისა სხვა ქვეყნის წინაშე; მას,

<sup>1</sup> კათოლიკობი არსენ დიდი საუარელი თავის თხზულებაში, რომელსაც ეწოდება „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ და რომელიც დაწერილია 862 წლის მახლობლად (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, I: 133), ნინოს ჯერ კიდევ არ იცნობს და ქართლის განმანათლებლად ისევ გრიგოლ პართელსა სთვლის. აქედან, მაშასადამე, ის დასკვნა უნდა გავაკეთოთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ დაწერილია 862 წლის შემდეგ, მეცხრე საუკუნის მიწურულში, შეიძლება მეათე საუკუნის პირველ წლებშიაც 912 წლამდე; საქმე ისაა, რომ აქ მოხსენებულია ფერისკვლების დღესასწაული 6 აგვისტოსი. თუ ამ შემთხვევაში კონსტანტინოპოლის პრაქტიკა ნაგულისხმევი, თხზულება 886—912 წლებზე ადრე ვერ იქნება დაწერილი, რადგანაც აღნიშნული დღესასწაული კონსტანტინოპოლში შემოღებულია ლეონ ბრძენის მეფობაში.

ქართლს, ანუ, უფრო ზუსტად, „ჩრდილოთა მცხეთელთა“, როგორც სომეხი მიაფორი ამბობს, ღვთის განგებამ წილით არგუნა ისეთი დიდი სიწმინდე, როგორიცაა კუართი უფლისა, ის კუართი, რომელსაც, როგორც ზემოთაც იყო შენიშნული, ერთმანეთს ეცილებოდნენ სხვადასხვა ქვეყნის ქრისტიანები. მესამე „შეუგნებელი“ გარდანაშთი დარჩენილა თითქოს იმაში, რომ ჯავახეთში ნინოსა და სომეხ მწყემსთა შორის ლაპარაკი სომხურ ენაზე წარმოებს (ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 76, გვ. 2). ეს გაუგებრობაა. სიტყვები „იტყოდეს ისინი (მწყემსნი) ენითა სომხურითა, რომელი ესწავლა ნინოსცა პირველვე ნიაფორისა მისგან, და ჰკითხა ერთსა მწყემსთა მათგანსა და ჰრქუა ენითა სომხურითა“, — იკითხება არა შატბერდულ-პელიშურ „ცხოვრებაში“, არამედ ლეონტი მროველის რედაქციაში (ქართ. ცხოვრება. მარიაშის ვარიანტი, გვ. 67), მაშასადამე, ისინი ვერ იქნებიან დამახასიათებელნი ჩვენი ავტორისა, რომლის ეროვნული შეგნება გაცილებით მაღლა დგას, ვიდრე ლეონტი მროველისა.

არანაკლებ უჩენია თხზულებაში თავი ბერძნებთან მეტოქეობის ტენდენციას. ცნობილია, რომ ბიზანტიელი ბერძნები სხვა ქრისტიან ერებს, კერძოდ ქართველებს, როგორც „ბარბაროსებს“, ყოველთვის მედიდურად უყურებდნენ. ამით აიხსნება, რომ, წერილობითი წყაროების მიხედვით, ყოველ შემთხვევაში მერვე საუკუნიდან, ქართველები არ მალავენ თავიანთ სურვილს პასუხი გასცენ ამ მედიდურებას და გვერდში ამოუდგნენ ბერძნებს კულტურულად. მოვიგონოთ ამ მხრივ მერვე საუკუნეში იოანე საბანისძის სიტყვები: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებამ ეს ღმრთისა-მიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვდრთა. აჰა ესერა ქართლისაცა მკვდრთა აქუს სარწმუნოებამ და წოდებულ არს დედად წმიდათა“. მოვიგონოთ მეთათე საუკუნეში (ალარ ვახსენებთ მომდევნო საუკუნეებს) იოანე-ზოსიმეს „ქებაჲ ქართულისა ენისაჲ“, რომელშიაც ქართული ენა გამოცხადებულია არამც თუ თანასწორად ბერძნულისა, არამედ მასთან შედარებით უპირატესობის მქონედაც. ჩვენი მათიანე ეროვნული თვითშეგნების განვითარების ისტორიაში გარკვეულ საფეხურს წარმოადგენს. მართლაც, აქ ბაზგასმულია, ერთი მხრით, ის გარემოება, რომ ნინო ქართლში ქრისტიანობის საქადაგებლად მოდის იერუსალიმიდან, მეორე მხრით — ის, რომ ქართლს გაქრისტიანების შემდეგ მოველინა ისეთი რელიქვიები, როგორიცაა „ძელი ცხოვრებისაჲ“, „ფერკთა ფიცარნი ქრისტსანი“ და „სამსკუალნი“ მისნი (713, 714, 718). რატომ? იმიტომ, რომ ბიზანტიელი ბერძნები, ერთი მხრით, თავისთავს, გელასი კესარიელის და რუფინუსის ცნობათა საფუძველზე, სთვლიდნენ ქართველთა გამანათლებლად, მეორე მხრით, ისინი სწორედ იმ რელიქვიებით ამაყობდნენ კონსტანტინე იმპერატორის დროიდან. მემატიანეს სურს უთხრას მთ: ქართული ქრისტიანობა იერუსალიმური წარმოშობისაა და არა ბერძნულ-კონსტანტინოპოლურის, ქართველ მისიონერს, ნინოს, ერთგვარი წილიც კი აქვს ბიზანტიელების გაქრისტიანებაში. ის, სანამ საქართველოში მოვიდოდა, კონსტანტინოპოლს გაემგზავრა ელენე დედოფლის ნოსაქცევად. მეორე მხრით, მემატიანეს სურს უთხრას ბიზანტიელებს, რომ ქრისტეს „ძელი“ ან „ჯვარი არ შეადგენს მთლიანად

თქვენს კუთვნილებას, „ნაწილნი მისნი“ ჩვენშია, ჩვენნი იმყოფება ის „სამს-კუალნი“ ან ლურსმნებიც, რომლითაც ქრისტე ჯვარზე იყო მიკრული, ჩვენში იმყოფება ქრისტეს „ფერკთა ფიციარიც“, რომელიც, იგულისხმება, თქვენ, ბერძნებს, სულ არ მოგეპოვებათ. ეს კიდევ ცოტაა; ქართლის როლი საქრისტიანოში, მენატრის აზრით, მოსწავებელი იყო ჯერ კიდევ აქ ქრისტიანობის დამყარებამდე: ქვეყანასა ამას ქართლისასა, ამბობს ის, წილით ხედა „სამოსელი იგი ქრისტესი ზეგარდამოქსოილი, რომელ არს კუართი უფლისაჲ“ (715, 743, 764, 771), „აგრეთვე ხალენი ილიასი (ჲ მეფ. 11, 9, 14) აქვე დამარხულ არსო“. (714, 715, 766, 671), შენიშნავს ის. რატომ უსვამს ასე დაჟინებით ავტორი ხაზს ქრისტეს სამოსლის ან კვართის არსებობას ჩვენს ქვეყანაში? ამის მიზეზი შემდეგს გარემოებაში უნდა ვეძიოთ.

კონსტანტინოპოლში ნეხუთე საუკუნეში, იმპერატორის ლეონ დიდის დროს (457—474), გადმოცემით. რომელიც მერმე ჩაწერილ იქნა<sup>1</sup>, მოუტანიათ იერუსალიმიდან ღვთისმშობლის სამოსელი, რომელიც, როგორც თაყვანისსაცემელი სიწმინდე. ინახებოდა ოქროს კედობანში ვლადკერნის ტაძარში. 860 წელს კონსტანტინოპოლს ალყა შემოარტყა აზოვ-ტავრიდის ტომმა, რომელსაც ბიზანტიელები „რუს“-ის სახელით იხსენიებდნენ<sup>2</sup>; ამ თავდასხმის დროს, რომელმაც სასოწარკვეთილებაში ჩააგდო ბიზანტიელები, პატრიარქმა ფოტიმ განოიტანა კედობანი ღვთისმშობლის სამოსლით და ლიტანიით ქალაქის კედლების გარშემო შემოატარა. 25 ივნისს „რუსებმა“, იმპერატორთან გარკვეული ხელშეკრულების დადების შემდეგ, ქალაქს ალყა მოხსნეს და უკან გაბრუნდნენ. ბიზანტიელებმა საშინელი უბედურებისაგან გადაარჩენა მიაწერეს ღვთისმშობლისა და მისი სამოსლის სასწაულებრივ ძალას, ამიტომ ამ სამოსლის პატივსაცემად დააწესეს საგანგებო დღესასწაული, რომელიც უდიდესი ზემოთ სრულდებოდა ხოლმე ყოველ წელს 2 ივლისს<sup>3</sup>. ამის შემდეგ ეს სამოსელი შეიქნა მათი ეროვნული სიამაყის ქვაკუთხედად, ხოლო კონსტანტინოპოლი გამოცხადებულ იქნა ღვთისმშობლის საგანგებო მთავრელობის ქვეშ მყოფ ქალაქად<sup>4</sup>. ჩვენი მატრის დავიანთი ლაპარაკი ქართლში ქრისტეს კვართის

<sup>1</sup> იერუსალიმის პატრიარქი დოსითეოზი თხზულებაში, რომელსაც „ქართლში მოზაურობა“ ეწოდება, ამბობს, რომ ქრისტეს ოთხი ლურსმნიდან ერთი ადრიატიკის ხევაში ჩაგდეს, მისი დამშვიდების მიზნით, ერთი ჩაქედელ იქნა კონსტანტინეს ცხენის ლავანში, ხოლო ორი დანარჩენი საქართველოში იმყოფებო (М. Селешнев, О религиозном состоянии Грузии, стр. 226).

<sup>2</sup> სიმეონ მეტაფრასტის მიერ (გამოცემულია აკად. ვ. ლატინცევის მიერ, Menologii anonymi byzantini I, 347—393, განაკუთრებით 376—383). ქართულად ის უთარგმნია ვკუთიმე ათონელს (მოთავსებულია ხელნაწერში A 40).

<sup>3</sup> ამ ტომს რუსი მემატიანე დღევანდელი რუსების წინაპარდ სთვლის და ფიქრობს, რომ თავდამსხმეულები იყვნენ დიდი მთავრები ასკოლდი და დირი (აწის შესახებ. იხ. Академ. Е. Голубинский, История русской церкви I, 1, стр. 35—57, Москва, 1901 г.).

<sup>4</sup> ამის შესახებ იხ. ვრცელი გამოკვლევა X. Понаревича ქურნალში Византизмъ и Временник 1895 г., стр. 581 и сл.

<sup>5</sup> ამაყარი განწყობილება კიდევ უფრო გააძლიერა იმ გარემოებაში, რომ იმპერ. ლეონ VI (889—912) თავისი ავადმყოფი ცოლი ზოია მთარჩინა თითქოს ღვთისმშობლისავე სარტყე-



იერუსალიმიდან მოტანისა და არსებობის შესახებ პირდაპირი გამოცხადება  
 ამ ამბებისა და პასუხი იმ უსაზღვრო ქედმაღლობასა და სხვებისადმი მედი-  
 დურ დამოკიდებულებისა, რომელიც ამის შემდეგ უფრო განმტკიცდა ბერძენთა  
 შორის. ავტორი ჩვენი მატეანისა, რომელიც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ჩა-  
 მოყალიბებული უნდა იყოს მეცხრე საუკუნის გასულს, ეუბნება ბიზანტიელებს:  
 თუ თქვენ იმით ამაყობთ, რომ წილად გვხვდათ ლეთისმშობლის სამოსელი,  
 არანაკლებ შეგვიძლია ვიამაყო ჩვენიც, ქართველებს, რადგანაც ჩვენს ქვეყანას  
 წილად ერგო იერუსალინში თვით ქრისტეს სამოსელი, კვართი. ხოლო ბიზან-  
 ტიელთა სიამაყის გრძობას იმის გამო, რომ მათი სატახტო ქალაქი ლეთის-  
 მშობლის საგანგებო მფარველობის ქვეშ იმყოფება, ქართულმა ეროვნულმა  
 თვითშეგნებამ უპასუხა სწორედ ან დროს, მეცხრე საუკუნეში, ჩასახული  
 აზრით, რომ ქართლის ქვეყანა „წილხვედომილია“ იმავე ლეთისმშობლისა. ეს  
 აზრი, რომელიც მეათე საუკუნისათვის მთლიან სისტემად ჩამოყალიბდა, თავს  
 იჩენს ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაში“. აქ ჩვენ ვკითხულობთ: როდესაც  
 ილარიონი მივიდა ულუმბოს მთაზე, ადგილობრივი ლავრის მამასახლისმა  
 მოინდომა მისი და მისი მოწაფეების იქიდან გაძევება. ანისთვის მან დაიმსა-  
 ხურა ლეთისმშობლის მხილება შემდეგი სიტყვებით: „ჰ უბადრუკო, რაჲსა  
 ინებე განძებაჲ უცხოთაჲ ნათ, რომელნი მოსრულ არიან სიყუარულისათჳს  
 ძისა და ღმრთისა ჩემისა... ანუ არა უწყია, ვითარმედ მრავალნი დამკვლრე-  
 ბად არიან ნათსა ანას მათისა ენისა მტყუელნი... და რომელნი მათ არა  
 ნეიწყნარებენ ნტერ ჩემდა არიან, რამეთუ ჩემდა მონიკებულ არს ძისა ნიერ  
 ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლწადიდებლობისათჳს მათისა, ვინათ-  
 გან ჰრწმენა სახელი ძისა ჩემისაჲ და ნათელილეს“<sup>1</sup>. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“  
 უფრო შორსაც მიდის ბიზანტიელებთან ბრძოლაში. ბიზანტია მეცხრე საუკუ-  
 ნეში, როდესაც მას მწვავე ბრძოლები ჰქონდა ხალიფატთან, ეძებდა არა  
 მარტო კავშირს ქართველებთან, არამედ მათზე პირდაპირ პოლიტიკურ ბატო-  
 ნობასაც. ამას მკვეთრად ამჟღავნებს თეოდორა იმპერატრიცას ის წერილი,  
 რომელიც მას მიუწერია კონსტანტი კახის (აწამეს 853 წ.) შვილებისა და  
 ნათესაებისათვის: „გულაპყრობით იყავით ჩუენდა მომართ და დაეფარენით  
 ქუეშე ფერჯთა მეუფებისა ჩუენისათა; ცხებულთა მეფეთა (იგულისხმება ბერძ-  
 ნების) თავნი თქუენნი დაუზღაბლენით და უღელსა ქვეშე ჩუენსა ქრისტესს მიერსა  
 ქედნი თქუენნი წარუბყრენით და სუბუქისა ტვრთისა ჩუენისა აღკიდებაჲ  
 მვართა თქუენტა ზედა არა გარეწარ იცოდეთ... ამას არა თუ თქუენ ოდენ  
 გიბრძანებთ, არამედ ყოველთა, რომელნი ჩუენ კერძო და ჯელთა ქუეშე  
 ჩუენთა არიან ქართველნი“ (საქართ. სამოთხე, გვ. 369—370). ასეთი აგრე-  
 სიული სურვილები თავს იჩენდა მით უფრო საეკლესიო სფეროში. ამ თვალ-  
 საზრისით, ექვს გარემეა, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ წარმოადგენს ერთი ქრის-  
 ტიანული ლეგენდის პარალელს, რომელშიაც ქართველთა განმანათლებლის

ლით, რომელიც, გარდაპოცემით, იერუსალიმიდანვე იყო მოტანილი კონსტანტინეპოლში მე-  
 ხუთე საუკუნეში.

<sup>1</sup> ილარიონ ქართველის ცხოვრება, ათონის კრებული გვ., 34.

როს მოციქული ანდრია ასრულებს. ეს არის „მოსაქსენებელი მიმოსლეთათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასის“, რომელიც ორი რედაქციით მეცხრე საუკუნის დამდეგსაა დაწერილი ბერძნულად, ნიკიტა-დავით პაფლალონელის და მღვდელმონაზონის ეპიფანეს მიერ. ამ თხზულებაში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ ანდრეამ ქრისტიანობა იქადაგა დასავლეთ-საქართველოში, „სოფელსა მეგრელთასა“, აქედან „განვიდა და შევიდა ქუეყანასა ქართლისასა, ვინაცა იგი დაჰყო ეამი ფრიადი და მრავალნი განანათლნა სიტყვათა მოძღურებისა მისისაჲთა“<sup>1</sup>. ერთი სიტყვით, ქართველთა ეკლესიას, ამ ლეგენდით, ანდრია მოციქულმა ჩაუყარა საფუძველი. ანდრია მოციქული ამავე დროს აღიარებული იყო იმ ადგილების განმანათლებლად, რომელნიც შემდეგ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს შედგენილობაში მოხვდნენ. მისი სახელი დიდი იყო კონსტანტინოპოლში, სადაც 357 წელს გადმოასვენეს მისი ნაწილები, აქვე იყო ორი მონასტერი მისი სახელისა და ეკლესია, რომელიც იმპერატორმა არკადიმ ააშენა. იოანე ოქროპირი ერთ-ერთს თავის სიტყვაში კონსტანტინოპოლს უწოდებს მოციქულთა ქალაქს და მის განმანათლებლად ანდრეას სთვლის (Morcelli, t. I, 244). ეს გარემოება კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს აძლევდა საბუთს პრეტენზიებისათვის ჩარეოდა ანდრია მოციქულის მიერ განათლებულ ხალხთა საეკლესიო ცხოვრებაში. როგორც ვიცით, მთელი დასავლეთ საქართველო მართლაც ამ საპატრიარქოს შედგენილობაში შედიოდა თითქმის მეთათე საუკუნემდე. ჩანს, მეცხრე საუკუნეში, როდესაც დაიწერა თხზულება ანდრეას სამსიონერო მიმოსლეთა შესახებ, ამ პრეტენზიებს ქართული ეკლესიის მიმართ განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიუღია. ამისათვის დასახელებული საუკუნე შესაფერ საბაბს იძლეოდა. საქმე ისაა, რომ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს აღმოსავლეთის მიჯნაზე ამ საუკუნეში ჩამოყალიბდა ქართველთა ახალი პოლიტიკური ცენტრი ტაოკლარჯეთის საკუროპალატოს სახით, რომელშიაც, „განამტკიცა ღმერთან ჴელმწიფებაჲ აშოტ კუროპალატისაჲ ბრძანებითა ბერძენთა მეფისაჲთა“ (ქარ. ცხ. მარიამ. გვ. 343). მის შედგენილობაში შევიდა იმ ტერიტორიის ეპარქიებიც, ქართული და ქალკედონისტურ-სომხური, რომელიც ანდრია მოციქულის მიერ იყო მოქცეული. მეორე მხრით, დასავლეთ-საქართველოშიაც მეცხრე საუკუნეში იმდენად ღრმად იჭრება ქართული ენა, ლიტერატურა-მწიგნობრობა, კულტურა და ეკლესიური ტრადიციები, რომ ბიზანტიელები იძულებული არიან თავისი პოზიციები დასთმონ აქ და თანდათანობით აიბარგონ. ყველაფერ ამას უნდა გაემწევაებია ქართულ-ბიზანტიური ეკლესიური ურთიერთობა, განსაკუთრებით ისეთი მებრძოლი პატრიარქის დროს, როგორიც იყო ფოტი (858—867, 878—886), რომელიც კონსტანტინოპოლის კათედრის უფლებისათვის გააფთრებით ებრძოდა რომს და ბულგარეთს, ხოლო აღმოსავლეთში სომეხთა ეკლესიის შემოერთებაზე ოცნებობდა და ამის გამო კათოლიკოზ ზაქარიასთან მიწერ-მოწერას აწარმოებდა (Палестинский Сборник т. XI, вып. I. Mansi,

<sup>1</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 30, 36. იხ. ქ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, მიმოხილველი, I, 5—6.

'Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, t. XVI, p. 639—641). ჩვენში დაბადებულა სურვილი და აზრი გაბათილებული ყოფილიყო ბერძენთა პრეტენზიების საფუძველი, სახელდობრ, ცნობა იმის შესახებ, რომ ქართული ეკლესია ანდრია მოციქულის მიერაა დაფუძნებული, უნდა უარეყოთ ანდრიას სამისიონერო მოღვაწეობა ქართველთა შორის და წამოეყენებიათ სულ სხვა, ანდრიასაგან დამოუკიდებელი, მისიონერი, ესე იგი—მოქცეულიყვნენ ისე, როგორც გრიგოლ პართელის შესახებ ლეგენდას მოექცნენ. სწორედ ამ ტენდენციით არის ნინოს „ცხოვრებაში“ ნაქარნახევი შემდეგი სიტყვები: „ესერა გვსწავიეს შენ (ნინოს) მიერ, ვითარმედ ყოფილ არიან წინაჲსწარმეტყუელნი პირველ მოსლვადმდე ძისა ღმრთისა ქუეყანად და მერმე მოციქულნი ათორმეტნი და კულად სამეოცდაათორმეტნი, და ჩუენდა არავინ მოავლინა ღმერთმან, გარნა შენ“ (734)<sup>1</sup>. ამ შენთხევეაში განმეორდა ის, რასაც ადგილი ჰქონდა გაცილებით ადრე ინდოეთში. მეოთხე საუკუნის პირველს ნახევარში სირიულ ენაზე დაიწერა თომა მოციქულის ლეგენდურ-აპოკრიფული „აქტები“, რომლებშიაც ის გამოყვანილია როგორც ინდოეთის განმანათლებელი. ამით ედესის სირიულ ეკლესიას უნდოდა დაესაბუთებია თავისი პრეტენზიები ინდოეთის ეკლესიაში ბატონობისა<sup>2</sup>. ამ პრეტენზიების გასაბათილებლად დაიწერა ცნობილი „სულთამარგებელი რომანი“, რომელშიაც გამოძენილია თომა<sup>3</sup>საგან დამოუკიდებელი მისიონერი ინდოეთისა ვარლამისა და იოასაფის (ქართულად—ბალაგარისა და იოდასაფის) სახით<sup>4</sup>.

ერთი სიტყვით, იმ თხზულებით, რომელსაც „მოკცევაჲ ქართლისაჲ“ ეწოდება, ავტორი არამარტო იგერიებს სომეხთა და ბიზანტიელთა თავდასაშემებს, შეტევაზედაც გადადის, როდესაც ქართველთა განმანათლებელის ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობას სომეხთსა და საბერძნეთზედაც<sup>5</sup> ავრცელებს. ამაში მთავარი კულტურულ-ისტორიული ღირებულება ნაწარმოებისა, რომელიც თვალწინ გვიმლის იმდროინდელ ნაციონალურ-იდეოლოგიურ სულისკვეთებასა და ბრძოლებს ჩვენში.

<sup>1</sup> Mutatis mutandis რამდენიმე წლის შემდეგ, მეთერთმეტე საუკუნეში, ქართველები საგანგებოდ ჩაქიძდებენ ხელს ანდრიას „აქტებს“ იმის დასამტკიცებლად, რომ ჩუენი ქვეყანა მის მიერაა მოქცეული, და ამით ანტიოქიის საყდრის იგრიშებს იგერიებენ.

<sup>2</sup> R a s c, The Syrian Church in India, გვ. 61.

<sup>3</sup> H. M a p p, Агиограф. матеріалы по руск. правосл. Иверя II, стр. 98.

<sup>4</sup> მართალია, თხზულებაში აღნიშნულია, რომ ნინოს მიერ მოქცეული, გაქრისტიანებული ხალხის მოსანათლავად სამღვდლოება საბერძნეთიდან იყო გამოთხოვილი, მაგრამ ეს ვარაუზობა ავტორის ტენდენციას არ ეწინააღმდეგება. ერთი საქმეა მოკცევა, გაქრისტიანება ხალხისა. ამაში კონსტანტინოპოლს არავითარი ღვაწლი არ მიუძღვის, ეს მხოლოდდამხოლოდ ნინოს საქმეა.—სხვა საქმეა მონათლვა უკვე მოქცეული ხალხისა, რიტუალის შესრულება, ამას საცილობელ საკითხში მნიშვნელობა არ ჰქონდა. ნინოს როგორც კალს, მღვდელთმსახურების წესის შესრულება, იგულისხმება, არ შეეძლო, მეორე მხრით, რადგანაც, ავტორის ტენდენციით, კონსტანტინოპოლს, ბუნებს სახით, ქრისტიანობა ნინომ უქადაგა, კონსტანტინოპოლის ეკლესიის სამღვდლოებაც ხოუ ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობის ნაყოფია!!

## B

## 306 არიან „გისეპი“?

ქართველებისა და მათი ცხოვრების შესახებ ბერძნულ ენაზე ცნობები შემონახულა არა მარტო საისტორიო, არამედ სხვა ჟანრის ლიტერატურულ ძეგლებშიც, კერძოდ აგიოგრაფიულში. მოვიგონოთ მაკალითისათვის „ცხოვრება“ მაქსიმე აღმსარებელისა<sup>1</sup>, დანიელ მესვეტისა<sup>2</sup>, სვიმონ მესვეტისა<sup>3</sup>. მისი დედის მართასი<sup>4</sup> და სხვა. ანებად ჩვენ გვინდა შევიჩრდეთ ისეთ ძეგლებზე, რომელშიაც შენახულა ერთი, ჯერ კიდევ გაურკვეველი, მაგრამ, ვფიქრობთ, ჩვენთვის საყურადღებო ცნობა. ასეთია, პირველ ყოვლისა, „ცხოვრებანი“ თეოდოსი დიდის (430—529 წ.) კენობიარქისა<sup>5</sup> და საბა განწმედილისა (439—532 წ.)<sup>6</sup>. ერთიცა და მეორეც არის მოღვაწე პალესტინისა, დამაარსებელი ღირსშესანიშნავი ლავრისა. რომელშიაც, სხვა ქრისტიან ბალსთა წარმომადგენლებთან ერთად, იმთავითვე ქართველებიც მოღვაწეობდნენ და ლიტერატურულ მუშაობას ეწეოდნენ.

თეოდოსის „ცხოვრება“ დაწერა, მისი გარდაცვალების უმაღლეს, 530 წლის მახლობლად; ქალაქ პეტრას (არაბეთში) ეპისკოპოსმა, ყოფილმა მისმა მოწაფემ, თეოდორემ, ხოლო საბას „ცხოვრება“ დაიწერა 555—56 წლებში განოჩენილის აგიოგრაფის კირილე სკვითოპოლელის ან ბეისანელის (პალესტინა-შივე) მიერ, რომელიც ბავშვობაში მოწაფე იყო საბასი და 554—557 წლებში საბას ღიდს ლავრაში<sup>7</sup> მოღვაწეობდა. ქართულ ენაზე გადმოთარგმნილია ორივე თხზულება, შედარებით ადრე, ყოველ შემთხვევაში საბას „ცხოვრება“<sup>8</sup>. გადმოღებული უნდა იყოს არაუგვიანეს შერეე საუკუნისა<sup>9</sup>.

თეოდოსის „ცხოვრების“ XXI თავში გადმოცემულია შემდეგი: თეოდოსიმ თავის ლავრაში ააგო რამდენიმე ეკლესია; „ერთში მამათა სიმრავლე ბერძნულ ენაზე სწორავს ღმერთს მსხუერპლსა ქებისასა, მეორეში ბესთა ნათესავი თავისი საკუთარი ენით აღავლენს უზენაესისადმი ვედრებას (ἐκείνου βῆ θυμῶν ἡμεῶν ἵνα ἀναίμα ἴδωμεθα ἕως; Βεσσην ἄρ Ἰψίσεω ἕξ ἐμῶν ἀποβῆται);

<sup>1</sup> კ. ქეკელიძე, კიბენი, I, გვ. 60—130; მისივე. Сведения грузинских источников о Макарии Пелопоннесском (Труды Киевской Академии, 1912 г. Сентябрь и Октябрь). ს. ყაუხჩიშვილი (Georgica IV, I, გვ. 38—56).

<sup>2</sup> K. Кекелидзе, Историко-агиографические источники (Христ. Восток, II, 2, стр. 187—191).

<sup>3</sup> კ. ქეკელიძე, კიბენი, გვ. 215—340.

<sup>4</sup> Н. Марр, Агиографические материалы по грузинским рукописям Пера I, 46.

<sup>5</sup> ძველი ქართული ტერმინოლოგიით (ხელ. A 188, ფურ. 143)—„კრებულთ მოთვრისა“.

<sup>6</sup> დაწვრილებული ვაჟეჟა გამოსაცვად (ზღეს უკვე გამოცემულია, კიბენი II).

<sup>7</sup> უძველესი ნუსხა თეოდოსის „ცხოვრებისა“ მოთავსებულია ბრიტანეთის მუზეუმის Add. 11281, ფ. 210—246, მეორე—შეკვეთე საუკუნისა, A 188, ფ. 153—164; ვსარგებლობთ. მეორე ნუსხით; საბას „ცხოვრება“ X საუკუნის ათონის ხელნაწერში (№ 56 ა. ცაგარლით) და XI—ბრიტანეთის მუზეუმის Add. 11281, ფ. 57—144.

„ქესამეში სომხები, გალობის დიდად მოყუარულნი, თავისი ენით წარსთქუამენ მას წინაშე ზოგადისა მეუფისა. ასე რომ ამ ეკლესიებში შვდგზის დღეთა შინა სრულდება წესი ფსალმუნებისა. ხოლო კრებასა შინა წმიდისა ზიარებინასა, სამარად, წაკითხვამდე სახარებისა, თვითოეული მათგანი თავის ეკლესიაში ასრულებდა მსახურებას, შემდეგ კი ყველანი თავს იყრიდნენ ბერძენთა დიდს ეკლესიაში და იქ ეზიარებოდნენ“<sup>1</sup>.

საბას „ცხოვრების“<sup>2</sup> მნ-ე თავში ნათქვამია, რომ ორიგენის ტებმა „მრავალთა მართლმადიდებელთა მამათა სცეს და ბრძოლა აღადგინეს ღმრთის-მსახურთა ზედა. მაშინ ბესთა, იორდანესა მყოფთა, შური ღმრთისაჲ აღიშურეს და აღმოვიდეს ქალაქად წმიდად შეწვენად ქრისტიანეთა; და რომელნი იგი ჰბრძოდეს ქრისტიანეთა მართლმადიდებელთა, განცხადებული ბრძოლა ყვეს ბესთა მათ ზედა სხუათა მართლმადიდებელთა. და ესენი შეტკვეს ქსენადლუქსა დიდის ლაერისასა. და მიუჯდეს მყის მბრძოლნი იგი დიდითა გულიწყრომითა და უნდა, რაჟამცა მამანი წარწყმიდნეს. და ვითარცა ქსენადლუქისა კარნი დაქშულნი პოენეს, სარკუმელნი ჭვითა დაღწენეს და შინამყოფთა მათ ჭვითა ესროდეს. და ვითარცა დიდად შეაურვეს მამათა, ერთმან ვინმე, თეოდულოს სახელით, ბესი მონაზონი, შეწყუდობილთა მათგანი, ამან პოვა ნინაბი და აღილო იგი და ქსენადლუქით გამოვიდა, ხოლო მბრძოლნი იგი იყვნეს ვითარ სამას ოდენ და ამან მარტომან ყოველნი განაბზივნა, ხოლო უხეთქნა არაეის, ხოლო ამას უხეთქნეს მათ ჭვითა და დაეცა და შემდგომად მცირეთა დღეთა აღესრულა“.

თეოდოსისა და საბას „ცხოვრებაში“, როგორც დავინახეთ, მოხსენებულნი არიან, სხვათა შორის, ვილაც „ბესები“. ამ „ბესებს“ ჩვენ ვხვდებით კიდევ ორს ძეგლში. ერთი მათგანი, მეშიდე საუკუნის პირველი წლებისა, არის „ღიმონარი“ ან, ქართულად, „სამოთხე“ იოანე მოხსისა, იმაში მოხსენებულია „ბესთა“ მონასტერი იორდანის უდაბნოში (Σαῖς βῆμας ἔνυ Βεσσαῶν)<sup>3</sup>. მეორე ძეგლი, მართალია ლათინური სამყაროდან მომდინარე, არის მეექვსე საუკუნის მოგზაურის ანტონინე მარტიერის Itinerarium; სინას მთის მონასტერში ანტონინეს უნაბავს „tres abbates, scientes linguas, hoc est latinas

<sup>1</sup> ქართული თარგმანი თეოდოსის „ცხოვრებისა“, დედანთან შედარებით (H. Usener, Der heilige Theodosios, Leipzig 1890. K. Krumhacher, Studien zu den Legenden des h. Theodosios, München, 1832), შემოკლებულია; მაგალითად, მთელი 21 თავი, სადაც მოთხრობილია ეკლესიათა აშენების ამბავი, აქ შემდეგი სიტყვებითაა გადმოცემული: „და აღაშენა მონასტერსა შინა ოთხნი ეკლესიანი და აღუგებოდა მათ შინა ეამი მრავალითა ვითა“ (A 188, ევ. 158). ეს ნები ჩამოთვლილი არაა.

<sup>2</sup> I. B. Cotelerius, Ecclesiae graecae Monumenta, t. III, 230—376.

<sup>3</sup> I. B. Cotelerius, Ecclesiae gr. monumenta, II, 425—426. „სამოთხის“ ქართული თარგმანის უძველესი (IX საუკუნის) ნუსხა (ათონ. № 69) ჩვენთვის ხელმოწოდებული დარჩა; საქართველოში არსებულ ნუსხაში (A 691) შესაფერისი თავი, დეფექტიანობის გამო, არ არის აქ, უპკველია, იგულისხმება ის მონასტერი, საიდანაც ბესები მოვიდნენ იერუსალიმში მართლმადიდებელთა დასამარებლად.

et graecas, syriacas et aegyptiacas, et bessas, vel multi interpretes singularum linguarum<sup>1</sup>.

ჩვენ გვინდა ამთავად საგანგებოდ შევჩერდეთ ამ სახელზე, ვინ არიან ეს „ბესები“?

მეთერთმეტე საუკუნის ქართველ მწიგნობრებს ეს უკვე აღარ სცოდნიათ. მართლაც, საბას „ცხოვრების“ ბრიტანეთის მუზეუმის ნუსხაში, რომელიც გადაწერილია მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში ჯვარის მონასტერში პალესტინაში, ამ სახელის ხმარების სამი შემთხვევიდან, პირველ შემთხვევაში სწორად დაწერილს თავდაპირველად „ბესთა“ სიტყვაში („ბესთა, იორდანეს მყოფთა“) ასო ხ გადასწორებულია რ-დ, რის შედეგად მიღებულია „ბერთა“. მეორე შემთხვევაში („ბრძოლა ყვეს ბესთა მათ ზედა“) ხ გამოტოვებულია, მისთვის ცარიელი ადგილის დატოვებით ე და თ-ს შორის, ალბათ გადაწერილი მერყეობდა—ხ დაწეროს თუ რ. შემდეგ მას თუ სხვას ვისმე ამ ცარიელი ადგილის პირდაპირ, სტრიქონის ზევით, ჩაუწერია ასო რ. მესამე შემთხვევაში („თეოდულოს სახელით, ბესი მონაზონი“) სახელი შეუსწორებლად და დატოვებული („ბესი“), ვინაიდან შესწორების შემთხვევაში გამოვიდოდა ტაქტოლოგია: „ბერი მონაზონი“<sup>2</sup>.

არამც თუ მეთერთმეტე საუკუნის ქართველ მწიგნობრებს, სამწუხაროდ თანამედროვე მეცნიერებამაც არ იცის ნამდვილად, თუ ვინ არიან ეს „ბესები“. ასეთი სახელით ცნობილია თრაკიის ერთი ველური და ყაჩალი (rübnerische) ტომი, რომელსაც მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევარში ქრისტიანობა უქადაგა ქ. რემზიანის (დაკიაში) ეპისკოპოსმა ნიკიტამ. ზოგიერთი მეცნიერი, როგორც მაგალითად, Gildemeister<sup>3</sup>, Tomashek<sup>4</sup>, Oberhummert<sup>5</sup>, Kuhn<sup>6</sup>, Бѣздѣ; სახელით სწორედ თრაკიის ამ ტომს გულისხმობს; მათი აზრით, რომელსაც საფუძვლად უდევს ზემოაღნიშნულ მხოლოდ ძველთა ცნობები „ბესების“ შესახებ, ამ ტომის კოლონია ჩნდება პალესტინაში მეექვსე საუკუნის დანდევადან და მეცხრე საუკუნისათვის უკვე ქრება; აქ მათ, ბესებს, აქვთ თავისი სამონასტრო სენაკები და საყუდები, რომლებშიაც ისინი საკუთარ ენაზე ასრულებენ ღვთისმსახურებას და კითხულობენ წიგნებს. ეს ენა არ არის ძველი თრაკიული იდიომი, არამედ ამ დროს უკვე რომანიზირებული დღევანდელი რუმინულია.

<sup>1</sup> P. Goyer, Itinera Hierosolymitana, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. t. 39, p. 183—4, 1899.

<sup>2</sup> საბას „ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციაში „ბესები“ სულ არ არიან მოხსენებული. აქ შესატყვისი ადგილი ასეა გადმოცემული: „ესე ეუწყა რაჲ მყდრთა იორდანის კიდისათა, კაცთა ელიას მოშერნების მიმსგავსებულთა, მყის, ჯვარონად აღძრულნი, მოიწინეს შეწვენად მყდრთა დიდისა ლავრისათა, რათა თანამებრძოლ მათდა იქმნენ (A 179, გ. 482).

<sup>3</sup> Antonini Placentini Itinerarium, p. 56, not. 48, Berlin 1899.

<sup>4</sup> Bromalia und Rosalia (Sitzungsberichte der phil.—histor. Classe der kais. Akad. der Wissenschaft. t. LX, S. 358, 389, 393; მისივე, Die alten Thraker, ibid. t. 128, S. 76—77.

<sup>5</sup> Pauly—Wysowa, Real-Encyclopädie III, 329—31.

<sup>6</sup> Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, t. 61 S. 759.

მეორე მიმართულება მეცნიერებაში ამ შეხედულებას უარყოფს; „ბესების“ თრაკიელობა საეპეოდ და საცილობლად მიაჩნიათ ამ შემთხვევაში ევროპის ისეთ მეცნიერებს, როგორც არიან E. Nestle<sup>1</sup> და განსაკუთრებით გამომცემელი თეოდოსის „ცხოვრებისა“ H. Usener-ი<sup>2</sup>. უკანასკნელს თავისი ეპი არ დაუსაბუთებია, ხოლო პირველის სიტყვით, არ არსებობს არავითარი ცნობა იმის შესახებ, რომ თრაკიელი „ბესების“ წარმომადგენელთ ოდესმე სინას მთის მონასტერში ეცხოვროთ და გმოლევანოთ.

არ შეიძლება ეს ეპეები გაზიარებული არ იქნეს; ფიქრობთ, დასახელებულ წყაროთა „ბესები“ არ არიან თრაკიელი „ბესები“. შევეცდებით დავასაბუთოთ ეს.

მეოთხე საუკუნის მიწურულში ჯერ კიდევ ყაჩაღ-მძარცველი, პატარა ველური ტომი თრაკიელი „ბესებისა“<sup>3</sup> მეხუთე საუკუნის გასულისათვის ვერ დაწინაურდებოდა იმდენად, რომ მას გამოეყო კულტურული ძალები შორეულ ააღცსტინაში სამოლევანოდ იმ საზომით, როგორც ეს ნავარაუდევია ზემოთხუთხილ ძეგლებში.

მეორე—თეოდოსის „ცხოვრებიდან“ ჩანს, რომ „ბესებს“ აქვთ ქრისტიანული ლიტერატურა და ღვთისმსახურებას საკუთარ ენაზე ასრულებენ. ეს თრაკიელი „ბესების“ შესახებ არ ითქმის, ამ „ბესებს“ არასდროს თავისი საკუთარი მწერლობა არ ჰქონიათ, არც ძველ, თრაკიულ ენაზე, არც რუმინულზე (თუ დღევანდელი რუმინული მართლა ამ „ბესების“ ენიდანაა წარმოშობილი). რადგანაც, როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, „რუმინული მწერლობა“ ჩნდება არაუადრეს მეცხრე საუკუნისა, როდესაც რუმინებმა ქრისტიანობა მიიღეს და ეს მწერლობა პირველად იყო არა რუმინული, არამედ სლავური.

შესამე — „ბესები“, საბას „ცხოვრებით“, არიან „ღმრთისმსახურნი“ და „მართლმადიდებელნი“, თრაკიელ „ბესებში“ ქრისტიანობის გაერცელება კი დაკავშირებულია გუთების ბალკანეთზე მოძრაობასთან და, კერძოდ, ვესტგუთებს შორის უღფილას მიერ ქადაგებასთან; უღფილას მიერ დაკიაში ქადაგებული ქრისტიანობა არიანული ფრაქციისა გადავიდა მეზობელ მიზიასა და თრაკიაში, როგელიც ერთხანს არიანობის კერად ითვლებოდა; ასე რომ, თრაკიელი „ბესები“, შესაძლოა, არიანებიც იყვნენ<sup>4</sup>. თეოდოსი და საბა, თავდადებულნი მებრძოლნი არიანობის წინააღმდეგ, ამ მოძღვრების მიზღვეართ

<sup>1</sup> Ibid. S. 500—501.

<sup>2</sup> Der heilige Theodosios, S. 150.

<sup>3</sup> „ბესების ამროინდელ მდგომარეობას ნეტარი იერონიმე 366—400 წლებში დაწერილს ეპისტოლეში ასე ახასიათებს: „Bessorum feritas et pellitorum turba popularum, qui mortuorum inferiis homines immolabant, stridorem suum induces crucis frugerunt melos“, ასვე ახასიათებს მათ ჰაველ ნოლანელიც (Migne, Patrol, Latin. t. 22, col. 591. აქვე შენიშვნა ხ).

<sup>4</sup> მართალია, ნიკიტა რუმეზიანელი, რომელმაც ისინი მოაქცია, მისი თხზულებების მიხედვით მართლმადიდებლადაა ცნობილი, მაგრამ სადაოა საკითხი, რომ ანტორი ამ თხზულებებისა არის სწორედ ეს ნიკიტა. იხ. O. Bardenheuer, Geschichte der altchristlichen Literatur, III, 598—604. 1912.

თავიანთ ლავრაში თავშესაფარს ვერ მისცემდნენ და, მით უმეტეს, საკუთარ ეკლესიას ვერ შეუქმნიდნენ<sup>1</sup>.

ამრიგად, თრაკიელ „ბესებთან“ ზემოდანსახელბულ ლიტერატურულ ძეგლებში ჩვენ საქმე არ გვაქვს. ამავე დროს, თუ გაეითვალისწინებთ მეექვსე საუკუნის პალესტინაში სხვადასხვა ქრისტიანულ-ეროვნულ კოლექტივთა რეალურ ისტორიას, არ შეიძლება ყურადღება არ მიუთქვიოთ შემდეგს გარემოებას. მეექვსე საუკუნეში პალესტინის მონასტრებში ჩვენ ვხედავთ შემდეგს ქრისტიან ეროვნებათა წარმომადგენლებს: ლათინებს, ბერძნებს, სირიელებს, სომხებს, კობტებს და ეთიოპებს; ყველა ესენი დასახელებულ ოთხ ძეგლში თავისი საკუთარი, მუდამ ცნობილი სახელით აღინიშნებიან, ასე რომ არ არის არავითარი საბუთი „ბესად“ რომელიმე მათგანი ვიგულისხმობთ. ამავე დროს ნამდვილად კი, როგორც ეს დამოწმებულია სხვადასხვა, დღეს კარგად ცნობილ წყაროში, მეექვსე საუკუნეში ქართველთა ტომები ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ეროვნულ ელემენტს წარმოადგენდნენ პალესტინასა და იქაურ მონასტრებში, რიცხვობრივად ისინი, თუ არ სქარბობდნენ სხვებს, ყოველ შემთხვევაში არცერთ მათგანს, გარდა ბერძნებისა, არ ჩამოუვარდებოდნენ. ყოველად შეუძლებელი და წარმოდგენილია, რომ ისეთს ძეგლებში, როგორცაა თეოდოსისა და საბას „ცხოვრება“, ქართული ეროვნების წარმომადგენელი გამორიყხული იყოს. მართლაც, საბას მიერ თავის მონასტრისათვის დატოვებულს „ანდერძში“ ხომ პირდაპირაა აღნიშნული, რომ ამ მონასტერში, სხვა ეროვნებათა გვერდით, ქართველებსაც ჰქონდათ თავისი ეკლესია, რომელშიაც ისინი თავის ენაზე ასრულებდნენ ღვთისმსახურებას, ესე იგი ნათქვამია ის, რასაც თეოდოსის „ცხოვრებაშიც“ ვკითხულობთ, მხოლოდ ამ უკანასკნელში „ქართველების“ მაგიერ დასახელებულნი არიან „ბესები“.

აი რატომ ვფიქრობთ, რომ ეთნიკურ ტერმინში „ბესი“ უნდა იმაღლებოდეს, რომელიც ქართველური ტომის სახელწოდება. რომლის?

ამ ტერმინისათვის შემთხვევით ყურადღება მიუქცევია პ. იოსელიანს, რომელსაც გამოუთქვანს მოსაზრება, რომ Βεσσαი არის დამახინჯებული, Ισραηηλ<sup>2</sup>, თუმცა დასაბუთებით ეს მოსაზრება მას არ დაუსაბუთებია. 1894 წელს დაიწერა ერთი რუსული სადისერტაციო შრომა, რომელიც 1899 წელს დაი-

<sup>1</sup> არქიმანდრიტი ლეონიძე, *Временник общества Историк и древностей российских*-ზე მითითებით (X, 19, 20, 74, 105), ხეირად ყოველგვარი განპარტებისა და დასაბუთების გარეშე ამბობს, რომ ბესები არიან თრაკიის (ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე) სლავებით, (*Заметка о бассах славянах. Чтение в обществе историк и древностей Российских при Московском Университете, 1871 г. Октябрь—Декабрь, кн. IV, стр. 36—82 исследования*). ცნობილი შაფარაკი კი ამბობს (*Славянские Древности* § 10, ч. 10), რომ ბესები არიან სლავური შტო აღმოსავლეთის გალიციისა, კარპატის მთების ქვეშ. სხვა რომ არა იყოს რა, საკვირველია! ნუთუ V—VI საუკუნეებში სლავური მწერლობა იმდენად განვითარებული იყო, რომ ამ ენაზე ღვთისმსახურებაც კი სრულდებოდა! ბესები მოხსენებულნი ჰყავთ სტრაბონს (VII, 7) და პროკოპი კესარიელს (*De bello Gothico*, I, 5, II, 26).

<sup>2</sup> *Описание древностей города Тбилиси*, стр. 153.



ბექდა კიდეცა<sup>1</sup>. ავტორი მისი, პ. იოსელიანზე დაყრდნობით, ამბობს, რომ თეოდოსისა და საბას „ცხოვრების“ ბესები არიან არა თრაკიელი „ბესები“, არამედ იბერები, რომელნიც მრავალ საუკუნეთა განმავლობაში გსავნიდნენ პალესტინაში არა მარტო მოგზაურ-პოლიგრიმებსა და სამონასტრო მოღვაწეებს, არამედ ქრისტეს საფლავის დამცველ სამხედრო რაზმებსაცო (გვ. 101). 1894 წელს გაზეთ „ივერიაში“ (№ 91) გამოქვეყნდა მ. კელ-ძის წერილი: „კიდეც ქართველთა მონასტრების შესახებ პალესტინაში“; ავტორი ამ წერილისა, რომელსაც დასახელებული საღისერტაციო შრომა ხელნაწერში ჰქონია გაცნობილი მაშინ, აუწყებს რა საზოგადოებას ღისერტაციის ავტორის აზრს Besses და Iberes იგივეობის შესახებ, სთხოვს-მკითხველებს—მიაწოდონ მას, თუ ვისმე რაიმე საბუთი მოეპოვება ასეთი იგივეობის დასამტყიცებლად. მოწოდებამ გამოხმაურება პოვა. 1894 წელს იმავე „ივერიაში“ დაიბეჭდა (№ 127) წერილი ვინმე ესომ-ისა: „ვინ უნდა იყვნენ ბესები“? მისი აზრით „ბესი“ არის რუს შემატიანეთა „ობეს“, ან „ობეზ“, ესე იგი „აფხაზი“; 985 წლის შემდეგო, ამბობს ის, უცხოელები ქართველ მეფეს „ობეზების“ მეფეს უწოდებენო. შემდეგს თავის წერილში ესომ-ი თითქოს ხელს იღებს „ობეზებზე“ და მზად არის „ბესებად“ ქართველები აღიაროს, ვინაიდან მისთვის ვილაც ცისკარიძეს უცნობებია, რომ ჩაჩნები თუშებს ღლესაც „ბეცი“-ს ეძახიან („ივერია“, 1894 წ. № 136). ესომ-ის პირველი მოსაზრება კატეგორიულად უარყო ვინმე მესხმა<sup>2</sup> წერილში: „აფხაზები განა ბესები არიან?“ („ივერია“, 1894 წ. № 141); აფხაზებს, შენიშნავს ის, ბერმონაზვნობისათვის არასდროს არაფერი არ გაუკეთებიათო. მისი შესედულებით, „ბესი“ არის „მესხი“. რატომ? მესხები გეოგრაფიულად უწევდნენ კაადლოკიამდე, სადაც ოდესღაც ქართველები ცხოვრობდნენო.

ანტონინე მარტვირის მიერ 570 წელს დაწერილს Itinerarium-ში, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ნათქვამია, რომ სინას მთის მონასტერში ცხოვრობდა „ბესურად“ მოლაპარაკე აბბატი. E. Nestles-ს, რომელიც უარყოფს, როგორც დავინახეთ, „ბესების“ თრაკიელობას, თავდაპირველად დაბადებია ისეთი აზრი. თითქოს „Bessiscl“ იყოს „ibess-yuiscl“, მაგრამ მერე იმ აზრზე შეჩერებულა, რომ „Bessiscl“ არის „iberiscl“, რადგანაც სინას მონასტერში ღლესაც ბევრია „იბერულ“ ენაზე დაწერილი ხელნაწერი<sup>3</sup>.

ამ ნოსაზრებათა შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი. „ბესის“ „აფხაზთან“ გაიგივება არც ტომობრივად და შესაძლებელი და არც პოლიტიკურად. ტომობრივად იმიტომ, რომ აფხაზთა ტომმა ქრისტიანობა მიიღო, პროკოპი კესარიელის ცნობით<sup>4</sup>, იუსტინიანე დიდის მეფობაში 547—548 წლების მახლობლად<sup>5</sup>; მაშასადამე, თეოდოსის „ცხოვრების“ დაწერის შემდეგ და 7—8 წლით

<sup>1</sup> П. Олтаржевский (арх. Феодосий), Полестинское монастыство в IV—VI веках, Киев, 1899 г.

<sup>2</sup> Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, 81, S. 501 (1907).

<sup>3</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, Georgica II, 104—105, III, 297.

<sup>4</sup> Ю. Кулаковскій, Где был построен императором Юстинианом храм для абхазов? (Археологические известия и заметки V, 34).

ადრე, ვიდრე საბას „ცხოვრება“ დაიწერებოდა. რაც შეეხება „აფსაზის“ პოლიტიკური ტერმინის მნიშვნელობით ხმარებას, შეექვს საუკუნის ნახევრისათვის ეს ნაადრევია.

საქმის ვერ შველის ვერც „მესხების“ კაპადოკიასთან გეოგრაფიულად სიახლოვე: ის გარემოება, რომ კაპადოკია ოდესღაც ქართველური ეთნიკური ელემენტის შატარებელი იყო, კიდევ არ იძლევა საბუთს „ბესები“ იბერებად ვცნოთ. არც იმ გარემოებას აქვს დიდი მნიშვნელობა, რომ ჩაჩნები თუშებს „ბეცის“ ეძახიან; წოვა-თუშებიც ამ სახელით იცნობენ თავის თავს, მხოლოდ „ბაცი“-ს ფორმით<sup>1</sup>. ბეს-ბაც იმდენ ფონეტიკურ ნათესაობას არ იჩენენ, რომ „ბესებში“ „ბაცები“, ესე იგი თუშები, დაეინახოთ; მით უფრო ნოულოდნელია, რომ შეექვს საუკუნის უცხოელ მწერლებს თუშების პარტიკულარული სახელით მთელი ქართველობა მოენათლოთ.

ახლა „იბერების“ შესახებ. მართალია, როგორც აკად. ნ. მარშა გაარკვია<sup>2</sup>, ფუფისაგან ს e r (ი-ბერია) შავი ზღვის აღმოსავლეთისა და სამხრეთ სანაპიროებზე მრავალი ეთნიკური სახელწოდება აღმოცენებულა, მაგრამ წარმოშობა მისგან B e s e s; B e s e s-ისა საგულვებელი არაა, არა თუ კანონზომიერად. დამახინჯების გზითაც კი. კირილე სკვითაოლელს, რომელიც მოღვაწეობდა საბას ლავრაში, სადაც ი ბ ე რ ე ბ ი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ეთნიკურ ელემენტს შეადგენდნენ (ეს ხომ დამოწმებულია თვით საბას „ანდერძში“), არ შეეძლო არ სკოდნოდა ისინი მათი ნამდვილი სახელით, იმ სახელით, რომლითაც იმ დროს მათ იცნობდნენ უფლებან ბიზანტიაში, კერძოდ პალესტინაში, საბას ლავრაში (იგივე „ანდერძი“ საბასი); ნით უმეტეს, რომ მათ, იბერებს, იერუსალიმში ჰქონდათ საკუთარი „ი ბ ე რ თ ა მონასტერია“, რომელიც, პროკონიკესარიელის ცნობით<sup>3</sup>, იუსტინიანე დიდმა განაახლა სწორედ კირილეს დროს. ესევე უნდა ვთქვათ თეოდოსის „ცხოვრების“ ავტორის, თეოდორეს, შესაებ. რომელიც, როგორც მოწაფე თეოდოსისა, იმავე წრესა და საზოგადოებაში ტრიალებდა, რომელშიაც კირილე. ასე რომ B e s e s არ არიან Iberes, აღმოსავლეთ-საქართველოს მკვიდრნი.

ჩვენ გვგონია, რომ სახელწოდებაში „ბესი“ გვაქვს ეთნიკური ტერმინი „ბასი“; ფუძის ე-ნიანი ვარიანტი. „ბასი“ კი ჩვენს ყურადღებას წარმართავს შავი ზღვის აღმოსავლეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპიროებისაკენ, უკეთ—დღევანდელი დასავლეთ-საქართველოს ტერიტორიისაკენ, სადაც ჩვენ გვხვდება არა ერთი გეოგრაფიული და ტომობრივი სახელი, ბას || ფ ა ს ფუძისაგან წარმომდგარი. ასეთებია სვანეთ—ოსეთ—რაქის საზღვარზე მდებარე ადგილი, რომელსაც, ვახუშტით, „ბასიანი“ ეწოდება<sup>4</sup>, აგრეთვე მდინარე არეზის სათავეში ცნობილი „ბასიანი“, რომელსაც მეტად რთული, ჯერ საბო-

<sup>1</sup> П. Марр, Кавказские племенные названия, стр. 32.

<sup>2</sup> Крещение армян, грузин, абхазов и аланов Григорием, стр. 166—170.

<sup>3</sup> De Aedificiis V, 9.

<sup>4</sup> გეოგრაფია, გამოცემა ნ. ბერძენიშვილისა და თ. ლომოურისა. გვ. 107, 108, 117, 147.

ლოდ გაურკვეველი ეროვნულ-პოლიტიკური და კულტურული ისტორია აქვს. სახელწოდება „ბასიანი“ ან „ფასიანი“, რომელიც შემონახულია ამ ქვეყნის ბერძნულსა და სომხურ სახელშიც — Βασσιανός-Φασσιανός და Βασσιαν-Φασσιαν, — ქართული წარმოშობისაა; ის შედგება ფუძისაგან ბას-ფას და სუფიქსისაგან ან, რომელიც, აკად. ს. ჯანაშიას გამოკვლევით<sup>1</sup>, ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ქართველურ ენებში, როგორც საერთო ფორმა სატომო სახელთა წარმოებისა. მთელ იმ ტერიტორიას, რომელიც ამ ორ „ბასიანს“ შორის იყო გადაქიმული (კავკასიის მთებსა და არეზის სათავეს შორის) ადგილად დაერქმეოდა ფაზიანი ან ბასიანი. „ბასიანი“ ნიშნავს „ბასიანთ“ ქვეყანას, დასახლებულს ხალხით, რომელსაც „ბასი“ ეწოდებოდა. ამით აიხსნება, რომ ამ ტერიტორიაზე ჩვენ გვხვდება ასეთი გეოგრაფიული სახელები: „ფასის“ მთა, „ფასის“ მდინარე (რიონი, ყვირილა, ზოგიერთებით — ქოროხი), „ფასის“ ქალაქი (ფოთი), მდინარე ა-ფსარ-ი, ბას-ილ მოსე ხორენელისა, აფსილეთი — აბშილეთი. შეიძლება ამ ფუძიდან მომდინარეობდეს სახელწოდება „აბაშ-ა“ და არა იმ ფაქტიდან, როგორც ისტორიკოსები ჯუანშერი და ვახუშტი ამბობდნენ, რომ აქ მურვან ყრუს შემოსევის დროს მოშობილ იქნა 58000, თუ 80000 აბაში<sup>2</sup>. იქნება ამავე ფუძეს თავი შემოენახოს ლაზიკის მიტროპოლიის ერთ-ერთი საეპისკოპოსოს სახელში ზაჯე 'Αβισσηνῶν, რომელსაც ე. წ. ეკთეზისებში ეპოულობთ<sup>3</sup>. აღარ ჩამოვთვლით იმ ფაქტებს, რომელშიაც ნ. მარის დაკვირვებით<sup>4</sup>, თავს იჩენს ფუძე „ბას“ (კავკასიის მთის გადაღმაც კი — აბაზინი), აღენიშნავთ მხოლოდ აფხაზთა ტომობრივ სახელს „აბაზგ“, რომელშიაც ა არის პრეფიქსი, ბაზ ფუძე და გ სუფიქსი. ეს ფუძე, გეოგრაფიული სახელწოდების გარდა, ჩვენ უნდა გვკონდეს ქართულ გვარში, როგორიცაა „ბასიშვილი“ (შდრ. ქანიშვილი, სანიკიძე), შეიძლება აგრეთვე „აბაზაძე“ ან „აბასაძე“ (რომელიც ბაგრატ VI-ს ებრძოდა). ამრიგად, მთელი ის ტერიტორია შავი ზღვის აღმოსავლეთით, რომელსაც დღეს ჩვენ დასავლეთ-საქართველოს ეუწოდებთ (და იმას ქვევითაც და ზემოთაც), ოდესღაც დაკავებული ყოფილა მოსახლეობით, რომელსაც „ბასი“ ეწოდებოდა. ამ უძველესი ხანის ამბის გამოძახილს, რომელიცაა წრესა და გარემოში, ჩვენს წელთაღრიცხვამდეც მიუღწევია. დღევანდელი დასავლეთ-საქართველოს ტერიტორიაზე მკვიდრნი აღნიშნულ წრეში ამ სახელით მეექვსე საუკუნეშიც კი სცოდნიათ. ამას შემდეგი გარემოება გვაფიქრებინებს.

ცნობილია ატოლემეოსის გეოგრაფიაში 554—5 წლებში ვილაც კომპილატორის მიერ სირიულ ენაზე ჩამატებული აღწერილობა „ჩრდილოეთის“

<sup>1</sup> თხზალ-თხზალ-ტიბარენი, ენიმის „შოაბზე“ I, 210—220.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 204; ვახუშტის გეოგრაფია, გვ. 166, წ. ბერძენიშვილისა და თ. ლომოურის გამოცემა.

<sup>3</sup> Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani. ed. H. Gelzer, S. 24, Γ α λ ζ η και Π ο ς λ η, Σ υ ο τ α ς η V, 456, 463.

<sup>4</sup> История германна „Абхаз“, Известия Академии Наук, 1912 г. стр. 697, 706.

ქვეყნებისა<sup>1</sup>, რომელიც ასე იკითხება: „ჩრდილო მხარეზე არის ხუთი ტომი: ქვეყანა არმენებისა<sup>2</sup>, რომელთა ეპისკოპოსი ოცდაოთხია. მათი კათალიკოზი არის დიდ ქალაქ ღვინში, სპარსულ არმენიაში. სახელი მათი [პირველი] კათალიკოზისა, სჯულიერი და სახელოვანი კაცისა, იყო გრიგოლი<sup>3</sup>. შემდეგ ქვეყანა გურხანი არმენიაში, ბერძნულის მსგავსი ენით; მათ ჰყავთ ქრისტიანი მთავარი, რომელიც სპარსეთის მეფის ქვეშევრდომია. შემდეგ ქვეყანა არჩანი, აგრეთვე არმენიის ქვეყანაში, თავისი საკუთარი ენით, მორწმუნე და მონათლული ტომი, რომელსაც ჰყავს სპარსეთის მეფის ქვეშევრდომი მთავარი. შემდეგ ქვეყანა სისაგანი, საკუთარი ენით, მორწმუნე ტომი, ამ ხალხში წარმართნიც მოიპოვებიან. ქვეყანა ბაზგუნი, საკუთარი ენით“. შემდეგ ამ სიტყვებს მიჰყვება წინადადება, რომელიც ინგლისურსა და ორს გერმანულ თარგმანში სხვადასხვანაირადაა წარმოდგენილი. ინგლისურში: ქვეყანა ბაზგუნი, რომელიც გადაქიწულია „ჭუნთა ქვეყანაში არსებულს კასპიის კარებსა და ზღვას შორის (to the Caspian Gates and sea, the Gates, in the land of the Huns, გვ. 328). A.-Kritger-ის გერმანულ თარგმანში: რომელიც აღწევს „კასპიის ზღვის კარებამდე, რომელიც ჰუნთა ქვეყანაში არის“ (bis an die pforten des Kaspischen Meeres reicht, die (im) Hunnenlande sind, გვ. 253). Marquart-ის თარგმანში: რომელიც „აღწევს კასპიის კარებამდე და ზღვამდე“ (bis zu den Thoren von Kaspion und zum Meere reicht)<sup>4</sup>. როგორც ვხედავთ, მოყვანილი სამი თარგმანი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმეორისაგან. ორი თარგმანი (ინგლისური და Marquart-ის) „ბაზგუნის“ ქვეყანა მდებარეობს კასპიის კარებსა და ზღვას შორის“, ხოლო A.-Kritger-ის თარგმანით ეს ქვეყანა „აღწევს კასპიის ზღვის კარებამდე“. სამი თანაბარი სპეციალისტიდან მეტად უნდა დაეჯეროს ორს, როდესაც ისინი ერთმანეთს ეთანხმებიან, ვიდრე ერთს, რომელიც ამ ორს ეწინააღმდეგება, ამიტომ ინგლისურსა და Marquart-ის თარგმანს მეტი ნდობა უნდა აღმოეჩინოს, მით უფრო, რომ A.-Kritger-ის თარგმანი არ უჩვენებს—საიდან იწყება ეს ქვეყანა, ეს კი კონტექსტით აუცილებელია: „აღწევსო“, ამბობს ის, მაგრამ საიდან იწყება?

„კასპიის კარებამდე“ ამ შემთხვევაში, ისე, როგორც ბიზანტიელი მწერლების, კერძოდ პროკოპი კესარიელის, თხზულებებში ხშირად, ნაგულისხმევია „დარიალის კარები“<sup>5</sup>. ასეთ გაგებას არ ეწინააღმდეგება ის გარემოება, რომ

<sup>1</sup> Land, Anecdota Syriaca III, 336—337 (სირიული ტექსტი), ინგლისური თარგმანი Hamilton—Brooks-ისა: The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, 1859, London. გერმანული თარგმანი: A. Hrens u. G. Krüger: Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899. J. Marquart, Ost-europäische u. ostasiatische Streifzüge.

<sup>2</sup> ფრანგილებში ჩასმული სიტყვები აუცილებელია კონტექსტით.

<sup>3</sup> იგულისხმება გრიგოლ პართელი, სომეხთა განმანათლებელი.

<sup>4</sup> ის აღწევს, იგულისხმება, ერთი მხრით, კასპიის კარებამდე, მეორე მხრით ზღვამდე—ნაჩვენებია ორი წერტილი, რომელთა შორის მოთავსებულია ეს ქვეყანა, ასეც ასწორებს ამ ადგილს თვით Marquart-ი: „კასპიის კარებიდან ზღვამდე“ (S. 174).

<sup>5</sup> ს. ყაუხჩი შვილი, Geographica, II, 43—45.

ეს „კარები“ ორი თარგმანით (ინგლისური და A.-Krieger-ის) „ჰუნთა ქვეყანაში იმყოფება“; „ჰუნთა ქვეყანა“ გადაკიმული იყო კასპიის და აზოვ-შავ ზღვითა შორის, მდინარე ვოლგიდან დუნაიმდე<sup>1</sup>. ცნობილი არიან არა მარტო კასპიის ზღვის მიდამოებში მოზინადრე ჰუნები (ჰეფტალიტები), არამედ საბირებიც; ისინი დაკავშირებულნი არიან დარიალის ხეობის მიდამოებთან ან „კასპიის კარებთან“, რომლებსაც ხშირად იყენებდნენ თავიანთი მიზნებისათვის<sup>2</sup>. ასე რომ ავტორს შეეძლო ეთქვა, რომ „კასპიის კარები“ (დარიალის კარები) ჰუნთა ქვეყანაში არისა“. „ზღვად“ ამ კომპილაციაში იგულისხმება არა კასპიის, არამედ შავი ზღვა. მართლაც, აქ რომ კასპიის ზღვა არ იგულისხმება, ამას შეეძლევი მოსაზრებანი ამართლებენ:

1. ჩრდილოეთის ხუთ ქვეყანათა შორის კომპილატორი ასახელებს არანს ან ალბანიას, რომელიც ოდესღაც კასპიის ზღვამდე უწევდა, ვინაიდან სახელწოდება *Albaniae portae*, რომელიც წარმომდგარია ამ სახელიდან, ბიზანტიურ წყაროებში ყოველთვის ეწოდება დარუბანდის კარს<sup>3</sup>. გაუგებარი იქნებოდა, კომპილატორის მხრით, ეთქვა, რომ ბაზუჯნიც დარუბანდის კარებამდე აღწევს, სადამდინაც უწევდა წის მიერვე აღნიშნული არრანიც.

2. ცნობილია საპასუხო წერილი ხაზართა მეფის იოსების, გაგზავნილი 950 წლის ნახლობლად კორდოვაში სალიფა ნასირის (912—961) ექიმისა და მინისტრის რაბი ჰისდაისადმი. ავტორი წერილისა, უჩვენებს რა ხაზართა საცხოვრებელ ადგილს მდინარე დონზე, აცნობს აღრესატს მათი სამეფოს აღმოსავლეთის, სამხრეთის და დასავლეთის საზღვრებს. საყურადღებოა სამხრეთის საზღვარი: „საქსრეთით, დარუბანამდე, არის 15 მრავალრიცხოვანი და ძლიერი ხალხი; ისინი ცხოვრობენ მთებში და უკავიათ ქვეყანა ბაზისა და ტანაიტისა კონსტანტინოპოლის ზღვამდე“<sup>4</sup>. აქ „ბაზის ქვეყანა“, რომელიც კონსტანტინოპოლის ან შავ ზღვამდე უწევს, ექვი არაა, ბაზუჯნის ქვეყანას უდრის.

ამრიგად, „ბაზუჯნის ქვეყანა“ კომპილატორის მიერ ნავარაუდევია დარიალის კარების დასავლეთით, შავ ზღვისაკენ, ესე იგი დღევანდელს დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე. ეს სწორედ ასეცაა მოსალოდნელი: კომპილატორს მინდა აქვს დასახული ჩამოთვალოს დღევანდელი ამიერკავკასიის, რომელიც სირიული ნომენკლატურით ცნობილია „ჩრდილოეთის“ მხარედ, ქვეყნები, მან დასახელა სომხეთი, ქართლი, ალბანია, სივნიეთი, ოთხი ქვეყანა ამიერკავკასიის აღმოსავლეთს სექტორში, როგორ შეეძლო მას თვალეზი დაეხუჭა დასავლეთს სექტორზე, სადაც ამ დროს ცნობილია მთელი სანეფოლაზებისა?

<sup>1</sup> Акад. Ф. Успенский, История Византийской империи, т. I. 176.

<sup>2</sup> *Georgica*, III, 217, 263, 270—271, 284.

<sup>3</sup> *Georgica*, II, 43, შენიშვნა.

<sup>4</sup> *Recueil d'itinéraires (Juifs) à la terre Sainte*, publié par Charmoly, 1847, J. Marquart, *Ostenropäische und ostasiatische Streifzüge*, S. 10.

აქედან, მაშასადამე, ის დასკვნა უნდა იქნეს გაკეთებული, რომ „ბაზუნ“ სახელში ჩვენ გვაქვს იგივე „ბას“ ფუძე<sup>1</sup>. ეთნიკურ-გეოგრაფიული ტერმინი „ბასი“, ბასიანი, ბაზუნე მიღებული ყოფილა სირიულ-არაბულ სამყაროში, სადაც დღევანდელი დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიის აღსანიშნავად ის დარჩენილა არა მარტო იმ დრომდე, როდესაც ამ ტერიტორიამ საბოლოოდ „ლაზიკის“ სახელი დაიმკვიდრა, არამედ უფრო გვიანაც.

მოტანილი ცნობებით ჩვენ იმის თქმა კი არ გვინდა, რომ „ბაზუნ“ უდრის ისტორიულად ცნობილ „აბაზთა“ ტომს, როგორც ფიქრობდნენ სირიული კომპილაციის გამომცემელნი და კომენტატორები. მაგრამ არც იმის თქმა გვინდა, რომ, თუ ის აბაზთა ტომს არ უდრის, უთუოდ უნდა სარაზ-ჯაი-ად შესწორდეს, როგორც ამას ნ. ადონცი სჩადიოდა<sup>2</sup>. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე უფრო ფართო ხასიათის ეთნიკურ ტერმინთან გვაქვს.

ეთნიკური ტერმინი „ბას“ ცნობილი ყოფილა მისი ფუძის ე-ნიანი ვარიანტიტაც, როგორც „ბეს“; ასეთი ფორმა სახელისა, ნ. მარის სიტყვით<sup>3</sup>, ჩვენ გვაქვს რუს მემტიანეთა „ო-ბეზ“-ში, იგივე შემონახულია, ალბათ, დავუმატებთ ჩვენ, ისეთს გვარებში, როგორცაა ქართული „აბესაძე“, „ბესელიძე“ და შერული „ბესელია“. ფუძის ე-ნიანი ვარიანტიტო ეს ეთნიკური ტერმინი გადარჩენილა ზემოდასახელებულ აგიოგრაფიულ ძეგლებში.

როგორც უნდა იყოს, რეალურად „ბესები“ უნდა იყვნენ „ლაზები“, რომელნიც ეკლესიურად ფასის ან ფასიდის მიტროპოლიაში შედიოდნენ და კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოზე იყვნენ დამოკიდებულნი. როგორც აღმოსავლეთ-საქართველოს აღსანიშნავად ორი უცხოური ტერმინი იხმარებოდა: დასავლურს, რომაულ-ბერძნულ სამყაროში, — იბერია, ხოლო აღმოსავლურს, — სირიულ-არაბულში, გურზან, ისე დასავლეთ-საქართველოც ორი უცხოური სახელით ყოფილა ცნობილი: დასავლურს, — ბერძნულ-რომაულ სამყაროში, — მას ლაზიკას ეძახდნენ, აღმოსავლურს, — სირიულ-არაბულში კი ბაზუნს. პალესტინის საქრისტიანო-სამონასტრო სამყაროსთან თავიდანვე მტკიცე კავშირში იმყოფებოდნენ არა მარტო იბერები, არამედ ლაზებიც. ეს იქიდანა ჩანს, რომ, პროკოპი კესარიელის ცნობით, იუსტინიანე დიდმა განაახლა როგორც „იბერთა მონასტერი იერუსალიმში“, ისე „ლაზთა მონას-“

<sup>1</sup> შიო მღვიმელის „ცხოვრებასა“ (საქართ. სამოთხე, გვ. 236) და აქედან „ქართლის ცხოვრებაში“ (ხ. კიკინაძის გამოცემა I, 227) მოთხრობილია, რომ ქართველთა მეფე ფარსმანმა, იუსტინიანე დიდის თხოვნით, „დამორჩილა“ იმპერიისაგან გამდგარი „ნათესავი ტასკუნთა (თუ „ბასკუნთა“) და მთავარი მათნი ყოველნი შეპყრობილნი წარავლინა წინაშე იუსტინიანესა“. ჩვენთვის ამაჟამდ მნიშვნელობა არ აქვს—ნამდვილი ისტორიული ფაქტია აქ გადმოცემული თუ არა, ყურადღებას ვაქცევთ მხოლოდ სახელს „ტასკუნი“; თუ ამ სახელში პირველი ასო ტ დამახინჯება ბ-სი, „ტასკუნი“ მოგვცემს იმავე „ბაზუნს“. ეს მით უფრო საფიქრებელია, რომ ბრძოლა იუსტინიანესი „ტასკუნთა“ ტომთან წარმოებდა „ყრძოთა ოკსეთისათა (აფსილიეთისათა“ ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ლ ი, Georganica, II, 130—132 შენიშვნა), სახლვარსა ავაზბ-თასა“, ესე იგი—იმავე დასავლეთ-საქართველოს ტერიტორიაზე.

<sup>2</sup> Армения в эпоху Юстиниана, стр. 219—220

<sup>3</sup> К истории термизна „Абхаз“, Известия Акад. Наук. 1912 г. 698.

ტერი იერუსალიმის უდაბნოში“ მდინარე იორდანესთან<sup>1</sup>. საყურადღებო ისაა, რომ, კირილე სკვითოპოლელის გადმოცემით, „ბესები“ მართლმადიდებელთა დასახმარებლად სწორედ იორდანის უდაბნოდან მოსულან. ლაზებს უძველესი დროიდან ვხედავთ აგრეთვე სინას მთის მონასტერში, სადაც ისინი დასახლებული ყოფილან, თანახმად გადმოცემისა, მონასტრის მომსახურების მიზნით<sup>2</sup>. აქ უნდა ვეძიოთ ასევე იმ ფაქტისა, რომ, როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, 570 წლის მახლობლად ანტონინე მარტიერს სინას მთის მონასტერში უნახავს, სხვათა შორის, „ბესურად“ მოლაპარაკე ბერიც.

წარმოდგენილი ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ შეიძლება სამი კითხვა იქნეს წამოყენებული. პირველი: ცნობილია, რომ ლაზიკაში ქრისტიანობა ოფიციალურად მიღებულ იქნა 523 წელს<sup>3</sup>, როდესაც იმპერატორმა იუსტინემ მონათლა ლაზთა მეფე წათე და მისი შვილი; ნაადრევი ხომ არ იქნებოდა 523 წელს გაქრისტიანებული ლაზების იმ როლში გამოყვანა, რომელშიაც მათ ვხედავთ ამის შემდეგ 33 წლის მანძილზე დაწერილ ისეთ შრომებში, როგორცაა „ცხოვრებანი“ თეოდოსისა და საბასი, და სირიული ინტერპოლაცია პტოლემეოსის გეოგრაფიაში? ფიქრობთ, არა! 523 წელს ქრისტიანობა ლაზიკაში სასელწიფოებრივ რელიგიად იქნა აღიარებული, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მანამდის ან აქ ადგილი არ ჰქონია. ყოვლად წარმოუდგენელია, რომ შავი ზღვის პირას არსებული ბერძნული ქალაქებიდან და კოლონიებიდან ქრისტიანულ მოძღვრებას თავიდანვე არ გაეკათა გზა ლაზთა შორის. ჩვენ გამოცემული გვაქვს დანიელ მესკეტის „ცხოვრებიდან“ ერთი ადგილი, რომელიც შეეხება ლაზთა მეფეს გობაზონს. ეს უკანასკნელი იმპერატორის ლეონ დიდის დროს (457—474) გაუწვევიათ კონსტანტინოპოლში, სადაც ის 465 წლის შემდეგ მისულა. აქ მას იმპერატორის რისხვა, სპარსელებთან კავშირის დაჭერისათვის, თავიდან აუცილებია ქრისტიანობისადმი სიმპატიების გამოჩენით, ურთიერთობა დაუკავებია დანიელთან და მერე, სამშობლოში დაბრუნების პეაღდეგ, მიწერ-მოწერა გაუმართავს მასთან<sup>4</sup>, რასაც, რასაკვირველია, შედეგად ქრისტიანობის გაერცელება მოჰყვებოდა ლაზიკაში. გელასი კვიზიკელი 475 წელს დაწერილს „შრომაში“ უფრო შორს მიდის: ის ლაზების მიერ ქრისტიანობის მიღებას იბერების გაქრისტიანების დროს უკავშირებს, როდესაც აზბობს: „ამავე ხანებში ღმრთის მცნება მიიღეს პონტოს ვასწვრივ

<sup>1</sup> De Aedificiis. V, 9; ხარიტონის ლავრას იერიქონის უდაბნოში ეწოდებოდა ალასი ან ლაზების მონასტერი ჯერ კიდევ IV—V საუკუნეებში (Schiek-Marti, Die alten Lauren und Klöster in der Wüste Juda, S. 12).

<sup>2</sup> А. А. Васильев, Поездка на Синай в 1902 г. Петербург, 1904 г., стр. 47.

<sup>3</sup> Theophanis Chronographia, I, 163—169 (De Boor); კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები, მიმოხილველი, I, 10—11.

<sup>4</sup> Историко-агиографические отрывки, Христ. Восток II, 2, стр. 187—191.

<sup>5</sup> Historiae concilii Nicaeni, lib. III (A. Ceriani, Monumenta sacra et profana, t. I, p. 137, Mediolani 1861).

მდებარე მიწაწყალზე მცხოვრებმა იბერებმა და ლაზებმა<sup>1</sup>. ამით აიხსნება, რომ იმპერატორი იუსტინიანე დიდი ანახლებს იერუსალიმის უდაბნოში ლაზთა მონასტერს; ნუთუ ეს მონასტერი 523 წლის შემდეგ გაშენდა და იუსტინიანეს დროისათვის უკვე დაძველდა?

მეორე: რატომ უნდა ეხმარათ მეექვსე საუკუნეში ლაზების აღსანიშნავად რაღაც ბუნდოვანი ბას-ბეს სახელი, როდესაც ტერმინი ლაზი—ლაზიკა, თუ უფრო ადრე არა, მეხუთე საუკუნიდან ცნობილია, ხოლო მეექვსეში საყოველთაოდ მიღებული? საქმე ისაა, რომ, როგორც ზემოთაც იყო ნათქვამი, ტერმინი ლაზი—ლაზიკა იხმარება ბერძნულ-რომაულ, უფრო სწორად—კონსტანტინოპოლთან უშუალოდ დაახლოებულ წრეებში, ეგრეთწოდებულ „აღმოსავლურს“, სირიულ-არაბულ, სამყაროში კი, როგორც იყო ანტიოქიისა და იერუსალიმის საპატრიარქოები, ხმარებაში ყოფილა ბას-ბეს სახელიც. დამახასიათებელია ამ მხრივ, რომ ყველა ცნობა ბესებისა და მათი მონასტრების შესახებ, რომელიც ზემოდასახელებულ წყაროებშია შემონახული, ამ სამყაროში აღმოცენებული. მართლაც, ამ სამყაროზე მიუთითებს თეოდოსის „ცხოვრება“, რადგანაც მისი ავტორი თეოდორე წერდა და მოლვაწეობდა არაბეთის ქალაქ პეტრაში, ხოლო კირილე სკვითოპოლელი და იოანე მოსხი—სირიულ-არაბული კულტურულ-მწიგნობრული ტრადიციებით მდიდარ პალესტინაში.

მესამე: თუ „ბესებად“ ლაზიკის მიტროპოლიაში შემავალნი იგულისხმებიან, როგორ უნდა გაევიგოთ ის ცნობა, რომ ისინი თეოდოსის მონასტერში თავის ენაზე ასრულებენ ღვთისმსახურებას და, იგულისხმება, საღვთისმსახურო წიგნებს კითხულობენ? ლაზებს ხომ თავის, ლაზურ, ენაზე საეკლესიო მწერლობა არ ჰქონიათ!<sup>2</sup> ამ შემთხვევაში ჩვენ მივადექით მნიშვნელოვან პრობლემას, რომელიც მეტ ყურადღებას მოითხოვს, ვიდრე აქამდე ექცეოდა მას.

ჩვენ არ ფიქრობთ, რომ დასავლეთ-საქართველოში, ლაზიკის მიტროპოლიაში, რომელიც კანონიკურად კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში შედიოდა, ლიტერატურულ-საღვთისმსახურო ენად ბერძნული ყოფილიყოს. ასეთი შეხედულების განმტკიცებაში საბედისწერო როლი ითამაშა განსკენებულმა აკად. ნ. შარმა, რომელიც თავის საყურადღებო შრომაში: *Исторический очерк грузинской церкви с древнейших времен (Церковные Ведомости, 1907 г. № 3)* წერდა: „С половинны посьмого века восточно-грузинские церковные строители двигаются на Запад, с конца VIII века начинают застраивать

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, გელასი კესარიელი ქართლის მოქცევის შესახებ, მიმოძიებულ-ველი, I, 55.

<sup>2</sup> გამოთქმულია მოსახრება, თითქოს მეექვსე საუკუნეში ლაზებს მწერლობა ჰქონდათ: მათი დესანების სიტყვით, ლაზებს შენახული ჰქონიათ ხაოს წიგნები და ხელმწერულება-პირობათა წერილები, რომლებითაც ისინი ოდესმე სპარსელებს შეკვირან (ი. ჯაფარიშვილი, ქართული ერის ისტორია I, 253). არ გვგონია, რომ იქ იგულისხმებოდეს ლაზების საკუთარი მწერლობა, საკუთარი ლაზური თუ ბერძნული ან ქართული ანბანით; უპაველია, აქ იგულისხმება ბერძნულსა და სპარსულ ენაზე დაწერილი ზავის პირობები და ხელმწერულბანი, რომელთაც ლაზებისათვის მნიშვნელობა ჰქონიათ.



грузинскими монастырями бассейна Чороха и вытесняют чуждый местному населению греческий богослужебный язык. В первой четверти IX века основывается в Абхазии первый грузинский монастырь Григорием Хандатийским и его сподвижниками... И здесь, в Абхазии, обнимающей в то время всю западную Грузию, чуждый в корне населению греческий богослужебный язык с этого времени уступает место более сродному грузинскому" (стр. 117). ვფიქრობთ, ეს შეხედულება შესწორებას თხოვლობს; თქმა იმისა, რომ მეცხრე საუკუნემდე დასავლეთ-საქართველოში საღვთისმსახურო და, მაშასადამე, ლიტერატურული ენა ბერძნული იყო, სიმაართლეს არ უნდა შეეფერებოდეს. მართლაც, თუ იბერიის დამოკიდებულება ანტიოქიის საპატრიარქოზე არ იყო აუცილებელი პოსტულატი იმისა, რომ აქ, იბერიაში, ბერძნული ლიტერატურულ-საღვთისმსახურო ენა ყოფილიყო გაბატონებული, რატომ ლაზიკის დამოკიდებულება კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოზე უნდა ყოფილიყო ამისი მიზეზი და პირობა? იქნება პოლიტიკური დამოკიდებულება ჰქმნიდა ასეთს აუცილებლობას? მაგრამ მსგავს დამოკიდებულებას IV—VI საუკუნეთა მანძილზე იბერიაშიც ხომ არა ერთხელ ჰქონია ადგილი? მიუხედავად ამისა, ასეთს დამოკიდებულებას ხელი არ შეუწყვიტა აქ ბერძნული ენის გაბატონებისათვის ღვთისმსახურებასა და ლიტერატურაში. ლაზიკის ისტორიული ბედი იყო გადაჯაჭვული იბერიის ბედთან. იმდენად მტკიცე იყო მათ შორის ტომობრივ-კულტურული ნათესაობის შეგნება, რომ „никогда сродным им грузинским языком“ (ნ. მარის სიტყვები) ლაზების საეკლესიო და, საზოგადო, კულტურულ ცხოვრებაში მეცხრე საუკუნემდეც ისე იყო მიღებული და გაბატონებული, როგორც მეცხრე საუკუნის შემდეგ.

ამრიგად, ის ენა, რომელზედაც „ბესები“ ლოცულობდნენ თეოდოსის ლავრაში და საეკლესიო წიგნებს კითხულობდნენ, იყო ქართული ენა, იგივე ქართული ენა, რომელზედაც იბერები საბას ლავრაში ლოცულობდნენ. ჩანს, ეს ენა მაშინაც ისე მიაჩნდათ ლაზებს თავის საღვთისმსახურო და ლიტერატურულ ენად, როგორც შემდეგში ყოველთვის „მეგრელებს“. აქ უნდა ვეძიოთ ახსნა შემდეგი ორი გარემოებისა:

ა) სომხური თარგმანი დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფიისა, მისი „ანდერძის“ მიხედვით, შესრულებული ყოფილა იერუსალიმში „ვისიაკური“ (ἱερισιακῆν) ენიდან. პეეტერსს, რომელსაც „ვისიაკან“ წყთსძიჯ ტერმინის შესატყვისად მიაჩნია, ასეთი ტერმინი უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს, რადგანაც ტექსტუალური ანალიზით მან გაარკვია, რომ თარგმანი ქართულიდანაა შესრულებული; ამიტომ „ვისიაკან“ მან მიიჩნია „ვირიაკან“-ის გრაფიკულ შეცდომად<sup>1</sup>. ჩვენი აზრით, შესაძლებლობა ასეთი შეცდომისა კიდევ არ ნიშნავს, რომ ის უთუოდ დაშვებულია. მთარგმნელი ალბათ ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა იერუსალიმში ისეთს წრესა და გარემოში, სადაც მას საქმე ჰქონდა ლაზურ ელემენტთან. ამ ელემენტს, მაშასადამე, ისიც „ბესებად“

<sup>1</sup> La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Areopagite. (Analecta Bollandiana, t. 89, p. 247—313.

ნათლავს, ამის მიხედვით თავისი თარგმანის ქართული დედნისათვის მას „ბესური“ უწოდებია.

ბ) სლოვენთა განმანათლებელის კონსტანტინეს (resp. კირილეს) „ცხოვრებაში“ ჩამოთვლილია თერთმეტი ხალსი, რომელთაც თავის ენაზე მწერლობა აქვთ; მათ შორის დასახელებული არიან „азѣрии, русѣи“<sup>1</sup>. აქ საყურადღებოა, რომ „იბერთა“ მწერლობა განსხვავებულია „აეაზგთა“ მწერლობისაგან. ეს განსაჯები იქნება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვივარაუდებთ, რომ „ცხოვრების“ ავტორმა იცის, რომ ლაზებს (იგივე „აფხაზები“, საქმე მეცხრე საუკუნეშია) მწერლობა აქვთ, მაგრამ ეს მწერლობა მას ქართულისაგან განსხვავებულად ეჩვენება, რადგანაც აფხაზებს, (resp. ლაზებს) ის ეროვნულად განასხვავებს ქართველებისაგან.

ამგვარად, მთავარი დებულებანი წინამდებარე ნარკვევისა ასეთია:

1. აგიოგრაფიული ეანრის ბიზანტიურ მწერლობაში შემონახულა ცნობები „ბესებისა“ და მათი მწერლობის შესახებ.

2. ვინაობა „ბესებისა“ მეცნიერებაში გარკვეული არაა, ისინი არ შეიძლება იყვნენ თრაკიელი „ბესები“.

3. „ბესები“ არ არიან არც სხვა, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის, ცნობილ ქრისტიან ერთა წარმომადგენელი; კერძოდ, არ არიან ისინი არც „იბერები“, როგორც აჰას ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს.

4. სახელი „ბესი“ არის ეკვივალენტი ეთნიკური ტერმინისა „ბასი“ (ა-ე), რომელიც ჩვენს ყურადღებას წარმართავს შავი ზღვის აღმოსავლეთ-სანაპიროებისაკენ, სადაც არა ერთი სახელწოდება გვაქვს ფუძისაგან ბ ა ს || ფ ა ს წარმომდგარი.

5. რეალურად ამ შემთხვევაში იგულისხმებიან ლაზები, რომელნიც ეკლესიურად შედიოდნენ კონსტანტინოპოლზე დაშოკიდებული ფასის (ფასიდის) ნიტროპოლიში.

6. „ბესების“ ან ლაზების მწიგნობრულ ენად, რომელზედაც ისინი თეოდოსის ლავრაში პალესტინაში ღვთისმსახურებას ასრულებდნენ და „საღმრთო წერილს“ კითხულობდნენ, ქართული ენა უნდა ვიგულისხმეთ.

<sup>1</sup> Zivot sv. Konstantina rečeneho Cyrilla, P. S. Safarik, vpraže, str. 21, stroka 10—13. Н. Лавров, Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности (Труды славянской Комиссии Академии Наук, I, 30).

## ძველი ქართული წელიწადი:

ძველი ქართული წელიწადი ჯერ მეცნიერულად შესწავლილი და გარკვეული არაა<sup>2</sup>; საკითხი კი უაღრესად საინტერესო და აქტუალურია არა მარტო აეოროიული, არამედ პრაქტიკული თვალსაზრისითაც: ცნობილია, რომ ხალხის ეკონომიური, კერძოდ, სასოფლო-სამეურნეო ცხოვრება, წელიწადის მინოქცევასა და მის სეზონებზე ყოფილა ხშირად და არის დამოკიდებული. ამ საკითხის ყოველმხრივ და ექვემდებარებულად გარკვევისათვის პირდაპირი და ხელშესახები ცნობები არ მოგვეპოვება, ამიტომ მით უფრო ფრთხილად და ყუიადღებით უნდა მოვეპყრათ იმ მასალას, რომლის გამოყენება შესაძლებელი და მოსახერხებელია.

<sup>1</sup> დაბეჭდილია სტალინის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომებში, XVIII, 1941.

<sup>2</sup> ამიტომ ზედმეტი არ იქნება, ვთქვოთ, გამოკვლევება წინამდებარე ნარკვევისა; ის წარმოადგენს ერთ-ერთ თავს «ტექნიკური ქრონოლოგიის» კურსიდან, რომელიც ფაქულტატიურად წაკითხული იყო უნივერსიტეტში პირველად 1927—28 აკადემიური წლის შემოდგომის სემესტრში და სპორადულად შერეც ნეორდებოდა (უძველესი ხელნაწერების დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით) «საქართველოს მუზეუმის მოამბის» შექვეყნება (1929—1930 წ.) და შემდეგ (1931—1932 წ.) ტომში მოთავსებულია ა. ინგოროვას საყურადღებო გამოკვლევა («ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი»), რომელიც ამ საკითხს ეხება. ძირითადი დებულება განოკვლევისა ასეთია: ძველი ქართული წელიწადი შედგება 365 დღისაგან (6 თვე 31-დღიანი, 5 თვე—30-იანი, ერთი 29-იანი), თითოეული მისი თვე იწყება და თავდება შესატყვისი რორაული თვის მუდამ ერთსადიამავე რიცხვში. უკვე ამ ძირითად დებულებაში მოცემულია ისეთი წინააღმდეგობა, რომელიც არჩევს მთელ გამოკვლევას. მართლაც, თუ წელიწადი 365 დღისაგან შედგება, ის მოძრავია: რადგანაც მოძრავი წლის პირობებში თვის დასაწყისი და დასასრული ყოველ ოთხ წელში ერთი დღით ინაცვლებს, ხოლო 120 წლის განმავლობაში ერთი თვით, ვერც ძველი ქართული წელიწადი დასრულდებოდა და დაიწყებოდა შესატყვისი რორაული თვის მუდამ ერთსადიამავე რიცხვში; წელს რომ ის დაიწყებოდა, ეთვათ, 1 მაისს, ოთხი წლის შემდეგ დაიწყებოდა 30 აპრილს, 120 წლის შემდეგ 31 მარტს და ასე. ნეორ—რამდენადაც გამოკვლევაში ამათუიმ გაზიანგარიშებისათვის გამოყენებულია საბა-სულხან ობელისანის ზოდიაკური სისტემა, უნდა შევინიშნო, რომ საბა მზის შესვლას ვერძის, კუროს და მარჩბივის (ტყუბის) ზოდიაკოში სდებს არა 21 მარტს, 21 აპრილს და 22 მაისს როგორც მკვლევარს აქვს აღნიშნული (VI, 425, 423), არამედ 20 მარტს, 20 აპრილს და 21 მაისს (ლექსიკონი, გვ. 130, 1928 წ.: «ვერძი თთუესა მარტსა 20 მიითვალავს მზესა, კურო—აპრილისა 20, მარჩბივი მაისსა 21»).

გვეჩვენებს, რომ ღვთაებთა მოღვაწის ტომები, მსგავსად სხვებისა, წელაწადს მთვარის მიმოქცევაზე აგებდნენ, ამიტომ უძველესი ქართული წელაწადი უნდა ყოფილიყო მთვარის წელიწადი. ეს იქიდან ჩანს, რომ მთვარე უძველეს ხანაში მთავარი ღვთაება ყოფილა ქართველებისა, რომელთაც მისი სახელით (თუთა) თვეც (თთუე) აღუნიშნავთ. როგორი იყო სახელწოდება მთვარის თვეებისა და თანმიმდევრობა მათი წელიწადში, ან რომელი თვით იწყებოდა წელიწადი, ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება და ყოველგვარი ძიება ამ დარგში ჯერჯერობით უშედეგოდ დარჩება. ერთი კია, რომ მთვარის წელიწადი ძირითადად ჩვენსავე იმავე ბაბილონურ-სენური სისტემისა უნდა ყოფილიყო, როგორც ძველს ირანსა და სხვა ქვეყნებში ის შემოსული უნდა იყოს ჩვენში მთვარის კულტთან ერთად ქარაიდან (ძველი ცენტრი მთვარის კულტისა); ამას გვაფიქრებინებს ქრისტიანულ ხანაში ცნობილი დღეობა თვით გიორგისა «გერისთობა», რომელიც სამი სწორისა და თავ-უგნობით გამოიხატება. ქარაიელები მთვარის თვის 27-ე დღეს დღესასწაულობდნენ ახალმთვარის დღეობას. როდესაც ისინი მთვარეს ნსხვერპლსა სწირავდნენ; გარდა ამისა, აქ დამოწმებულია 27-დღიანი მთვარის დღესასწაული. 27—28-დღიანი დღესასწაულის გამოძახილია ჩვენი ოთხსწორიანი (4×7) მთვარის დღესასწაული, გერისთობად ცნობილი. 28 დღე ნაჩვენებელია იმ 28 სადგონისა, რომელსაც მთვარე გაივლის ხოლმე და რომელსაც არაბები «მანძილას» უწოდებდნენ<sup>1</sup>.

შემდეგში მთვარის წელიწადი შეუცვლია ჩვენში მზის წელიწადს; ეს უნდა მომხდარიყო მაშინ, როდესაც ის მოხდა საერთოდ წინააზიაში, განსაკუთრებით კი ირანსა და სომხეთში<sup>2</sup>. ამის საბუთია თვეთა ძველი ქართული სახელები, რომელთა ნაწილი ირანულ-სომხური წარმოშობის უნდა იყოს. ეს სახელები, რომელნიც წარმართული დროიდან ქრისტიანულშიაც გადმოსულან, წერადობით, უმთავრესად ბიბლიურ აგროგრაფიული სასიათის, ძეგლების; საშუალებით შემონახულან და შემდეგნაირად გამოიქმნიან (ანბანის რიგზე):

- 1 აპნისი, 2 ახალწლისაჲ, 3 ვარდობისაჲ, 4 თიბისაჲ, 5 ივრიკაჲ, 6 ნარიალი, 7 მიპრაკანი, 8 სთულისაჲ, 9 სურწყნისაჲ, 10 ტირისდენი, 11 ტირისკონი, 12 ქუელთობისაჲ.

ეს სახელები ნაწილობრივ წმინდა ქართულია, ნაწილობრივ კი მათში შემონახულია ან ავესტური, ან სომხური ფორმა შესატყვისი თვეებისა. განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე.

1. აპნისი არის ნათესაობითი ბრუნვა (თთუე აპნისი, resp. აპნისისაჲ), სახელობითი ბრუნვა იქნება აპანი, რაც იგივე ავესტური აპამ, ფალური ავან ან ახალ-სპარსული აბან არის (აქედან გამოჰყავთ ებრაული აბ-ი-ი).

<sup>1</sup> F. Ginzcl, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I, 75.

<sup>2</sup> ერთი შეხედულებით, წინააზიაში ეს მოხდა მეხუთე საუკუნის გასულს ჩვენს წელთაღრიცხვად (Ginzcl Handbuch III, 27, 314). მეორე შეხედულებით კი, რომელიც პროფ. ვ. ბოლოტოვს აეთუზის (Xpuct. Yrenue, 1901 წ.), ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში.

ეს სახელი, თუ მის ეტიმოლოგიას მივაქცევთ უწრადღებას<sup>1</sup>, უნდა მივიჩნიოთ იმ თვის სახელის დუბლიკაციად, რომელსაც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სურწყანი ეწოდება.

2. ახალწლისაჲ (თთუე), სახელობითი ბრუნვა—ახალწელი, არის შესატყვისი ირანული ნაეროზისა (ახალი დღე) და თარგმანი სომხური ნაეასარდისა (ახალი წელი).

3. ვარდობისაჲ (თთუე) წმიდა ქართული სახელია, რომელიც აღნიშნავს ვარდის ან ზოგადად ყვავილის გაშლის სეზონს; ამიტომაცაა, რომ მას ბიბლიის ძველს ევრსიებში ეწოდება აგრეთვე თვე ყუაველობისაჲ (გამოსლვ. XXXIV, 18)<sup>2</sup>. საყურადღებოა, რომ ებრაელების მეორე თვეს, რომელიც დაახლოებით იმავე სეზონში მოდიოდა, ეწოდება ზიფუ, რაც ყვავილთა თვეს ნიშნავს (თთუესა შინა ზიფს, თთუესა მეორესა, 3 მეფ. VI, 37).

4. თიბისაჲ (თთუე), ესეც წმიდა ქართული სახელია, მაჩვენებელი იმ სეზონისა, როდესაც თიბვას აქვს ადგილი; მნიშვნელობით ეს სახელი იგივეა, რაც სომხური მარგატა (სიტყვისაგან მარგაჲ—მინდორი, ველი).

5. იგრიკაჲ ანუ თთუე იგრიკისაჲ, — ნამდვილი, პირველადი ფორმა ამ სახელისა არის იგრი, resp. იგრისაჲ, როგორც ეს დამოწმებულია ერთს აგიოგრაფიულ ძეგლში (იხ. ქვემოთ მაგალითი 18, 29). იგრია უნდა იყოს მოდიფიკაცია სომხურში არევა-ისა, რომელმაც, თავში ა-ი ახმოვნებით, შუაში გ-რ მეტათეზით და ნათესაობითს ბრუნვაში ე ბგერის გამოვარდნით, მოგვცა იგრისაჲ. ქართულ იგრიკაჲ-ს სომხურ არევა-თან აახლოებდა აკად. ბროსეც<sup>3</sup>.

6. მარიალი არის სომხური მარერა-ი.

7. მიჰრაქანი ან, უფრო ძველი ფორმა მისი, რომელიც დამოწმებულია ერის ძეგლში (მაგალითი 26),—მეჰრაქანი, მომდინარეობს ავესტური Mithra-საგან (მეშვიდე თვე) და უდრის სომხურ მეჰქეანა-ს და მის ორეულს, კაპადოკიურ მითრაქანა-ს.

8. სთულისაჲ (თთუე) არის წმიდა ქართული სახელი იმ თვისა, რომელშიაც ადგილი ჰქონდა სთველს ან რთველს, ესე იგი ნაყოფის შეგროვებას; იგი მნიშვნელობით იგივეა, რაც სომხური თვე ქალოცა.

9. სურწყანისაჲ (თთუე) არის ნათესაობითი ბრუნვა, სახელობითი უნდა იყოს «სურწყანი». ეს სახელი ორი ნაწილისაგან შედგება: «სურა» და «წყანი», უკანასკნელი უნდა იყოს ახლანდელი წყალი (ნ/ლ), ხოლო პირველი,

<sup>1</sup> ძველს ირანულში მდინარისა და წყლის სახელთანაა დაკავშირებული (Ginzol, I, 279).

<sup>2</sup> ხუნ. საქართ. მუხ. № 1207. „ვარდობისა“ და „ყვავილობისა“ თვის შესატყვისად ბიბლიის სხვა ადგილებში იხმარება „თთუე ახალთაჲ“ ანუ „ახლისაჲ (მაქარის გამოც. გამოსლვ. XIII, 4, XXIII, 15, XXXIV, 18, მეორე მუხ. XVI, 1), რაც უდრის ბერძნული ბიბლიის ἐν ἰαυῆ ἡμῶν ὑδάτι, სლავურის—месяц новых плодов, ხოლო ებრაულ ბიბლიაში, აქედან რუსულშიც, ამ სახელებს უდრის თვის სახელი ავივა.

<sup>3</sup> Extrait du manuscrit arménien № 114 de la Bibliothèque royale, relatif au calendrier géorgien: Journ. Asiatique X, 171, 530—531.-

სურ, იგივე წყალი ავესტური ფორმით. ზენდ-ავესტაში. ოცდარვა იაზატებს შორის, ცნობილი იყო «არდავირ—სურ», რაც ნიშნავს წყარო ზეციური წყლისა»<sup>1</sup>.

10-11. ტირისკონი და ტირისდენი; ეს ორი სახელი ერთად უნდა განვიხილოთ, როგორც, უეჭველია, ერთი ძირისაგან მომდინარე და თან დუბლიკაცია ერთისადიამვე სახელწოდებისა. ჯერ შევეცადოთ აღვადგინოთ მათი ნამდვილი სახე, რადგანაც მოყვანილი ფორმით ისინი დამახინჯებული ჩანან. მე ვფიქრობ, რომ უნდა იყოს არა «ტირისკონი», არამედ «ტირისკანი»; ეს დასტურდება ერთ-ერთი ძველით, სადაც ვკითხულობთ: «თთუსა ტირისკნისასა» (მაგალ. 38). «ტირისკნისა» არის ნათესაობითი ბრუნვა. სადაც გამოვარდნილია სახელობითის ა (სახელობითში რომ «ტირისკონი» ყოფილიყო, ნათესაობითში იქნებოდა «ტირისკენისა»). შემდეგ—უნდა იყოს «ტირისდენი» და არა «ტირისდენი», როგორც ამაში დაგვარწმუნებს ქვემოთმოყვანილი ანალოგია. პირველი ნაწილი ორივე სახელისა «ტირის» არის სახელწოდება ძველი ირანული თვის Tiris<sup>2</sup>, საიდანაც მომდინარეობს როგორც ახალსპარსული მეოთხე თვის სახელი «ტირ», ისე კაპადოკიური Tirix—Tijr:—Tispe და სომხური ՏԻՐ (აქაც მეოთხე თვეა), ასე რომ ქართული «ტირისკანი» და «ტირისდენი» ირანულ-სომხური წარმოშობისაა. დაბოლოება «კანი» (ტირისკანი) ირანულ-სომხურია, როგორც, მაგალითად, უძველესი ირანული ფროტიკანი ანდა შემდეგი დროის «ფროდი-განა» (ბერძნული გამოთქმით ფაპა:γάν), კაპადოკიური «მითრაკანა, სომხური მებჟეკან» და აჰქეკან. მეორე დაბოლოება «დენი» (ტირის-დენი) არის ირანულივე დაბოლოება თვის სახელწოდებისა. მაგალითად, «ფარავარ-დენა». რაც შეეხება იმას, რომ ორს თვეს ქართულში თითქმის ერთიდაიგივე სახელწოდება ჰქონია, ამგვარ მოვლენას ჩვენ სხვა ქვეყანაშიაც ვხვდებით, მაგალითად, სირიული «ტიშრი პირველი» (დაახლოებით ოქტომბერი) და «ტიშრი მეორე» (დაახლ. ნოემბერი).

12. ქუელთობისაჲ (თთუე), ნათესაობითი ბრუნვაა, სახელობითი—ქუელთობა. ზოგიერთის აზრით, ეს სიტყვა ნაწარმოებია სიტყვისაგან «ქველი», რაც მხნეს, მამაცს, უხვს, მოწყალეს ნიშნავს. მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, ჩანს იქიდან, რომ მხნე-მოწყალე არის ქველი, თვე კი — ქუელ (თობა). ამ სახელის ეტიმოლოგიის გასათვალისწინებლად, პირველ ყოვლისა, ყურადღება უნდა მივაქციოთ მის პირველ ნაწილს—ქუე, და ამასთან ერთად მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება. ირანული წლის ერთ-ერთი თვე არის «ფარავარდენი», რომელიც წარმოადგენს დიალექტურ ფორმას ნორმალური «ფარავარტა-ისას». «ფარავარტის» სახელობის დღეობა, ან უფრო სწორად, ფრატაკან-ფროდიგანისა [დღესასწაული — inferrorum, ქუესკენელს მყოფთა], ალბირუნის ცნობით, ზარატუსტრას მოძღვრების ერთ-ერთი მთავარი ბურჯი იყო. სხვადასხვა ცვლილების შემდეგ ის შეიქნა მიცვალებულთა სულების» დღესასწაული, მეთორმეტე თვის უკანას-

<sup>1</sup> Ginzell, Handbuch der mathemat. und techn. Chronol. I, 279.

<sup>2</sup> Ginzell, III 26.

კნელს ხუთს დღესა და ხუთდღიან ეპაგომენებში. ეს დღესასწაული იძენდად დამახასიათებელი შეიქნა მეთორმეტე თვისა ჯერ კიდევ ირანულ ნიადაგზე, რომ სომხებსაც მეთორმეტე თვისათვის უწოდებიათ *ჰაროტი* [ირანული *ფროტა* უდრის სომხურ *ჰაროტი*-ს, აქედან *genet. plur. ჰაროტიცა*], რაც მიუვალებულთა ან ქუეცკნელში მყოფთა თვეს ნიშნავს<sup>1</sup>. ქართული სახელის პირველი ნახევარი *ქუე* მიგვიჩიობებს, რომ *ქუელთობა*, იმავე წინაარსის შემცველი უნდა იყოს [იქნებ შესაძლებელი 'აღმოჩნდეს ჩისი დაჯავშირება სიტყვებთან: *ქუენეთი—ქუელეთი* (ნ/ლ), *ქუენეთობა—ქუელეთობა—ქუელთობისა*].

ამრიგად, ახალწლისაჲ, ვარდობისაჲ, თიბისაჲ, სთულისაჲ, *ქუელთობისაჲ* არის წმიდა ქართული სახელწოდება, შექმნილი მეზობელ ერთა გენოლოგიური ნონენკლატურის მიბაძვით და სასოფლო-სამეურნეო სეზონთან შედარდებით; იგრი და მარიალი სომხურიდანაა შეთვისებული, აწისი წმიდა ირანელია, მიპრაკანი, ტირისკანი და ტირისდინი—ირანულ-სომხური, სურწყნისაჲ—ირანულ-ქართული.

ირანულ-სომხური ელემენტები ქართულ თვეთა სახელწოდებაში მჩვენებელია იქნისა, რომ, ან სახელწოდებისა და, მაშასადამე, თვეთა შემოსვლიდას, ჩვენსა დანყარებულთა ისეთივე მზის წელიწადი, როგორც მიღებული იყო: მათი შემოსვლისას არანსა და სომხეთში. ეს ასეც უნდა ყოფილიყო, ვინაჲც ჩვენს წინაპრებს ეტყუე ეკონონიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირი ჰქონდათ წინააზიის იმ ქვეყნებთან, სადაც ასეთი წელიწადი იყო მიღებული. ახლა, მაშასადამე, ისმება საკითხი: როგორი იყო ეს წელიწადი?

## 2

სანამ ამ საკითხის განხილვას შევედგებოდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია ამოწერა იქნეს ლიტერატურული ძეგლებიდან ყველა ის მასალა, რომ ლებიც ძველი ქართული წელი თვეებს შეეხება და რომლის მიგნება მე შეეძელი ჩემთვის სელმისაწვდომ ტექსტებში. მასალა მოტანილი იქნება ანბანის რიგზე დალაგებული თვეების სიხვედით.

## ა. ა ბ ა ნ ი

1. *და არს დასაბანი ტანჯვათა მათ წმიდისა შუწანკისთაჲ თთუესა აწისისასა, მერვესა თთვასა და დღესა ოთხნაბათსა*

შუწანკის მარტილობა, გამოც. ილ. აბულძისა, გვ. 46, ს. გორგაძისა, გვ. 22.

2. *შეწვდესა წელსა სუფევისა კონსტანტინის დიდისა შეფისასა, თთუესა აწისისა, შეკრბა ერი დიდძალი წარმართთაჲ მდინარესა ზედა, რომელსა ჰრქვან დასუბთა.*

კირილე იერუსალიმელის საკითხავი გამორჩენებისათჳს ჯუარისა, ხელნ. A 19, გვ. 487

<sup>1</sup> წარმოდგენილი ეტიმოლოგია დადგენილია პროფ. ვ. ბოლოტოვის მიერ, იხ. მისი შრომა—*История церкви Сиро-Персидской, Эскуры IV, Календарь персов: Христіан. Іттеніе, Март, 1901 г. стр. 460—1. Ginzol-ის აზრით, აქ იგულისხმება მკდართა სულების (Fpavaschi) ზედიდან ქვენად ჩამოსვლა (Handbuch I, 278, 2-8).*

95, გვ. 391, 144, გვ. 280<sup>ა</sup>. 1109, ფ. 30<sup>ა</sup>, სინ. შიის № 23, გვ. 165. № 144-ში ეს საკითხავი დადებულია «თთუესა მანისსა», სხუებში კი იანვ. 29-ს.

3. „ღღღ, რომელი განთენდებოდა პარასკევად, ანისისა თთუესა სამსა, ეამსა მას მეთათუმეტესა ინდიქტიონსა, მეთათესა მას ვპატონსა [ონორის კეისრისასა], და შეექუსესა მას წელსა თევდოსისა, უფალთა მათ ჩუენთა თვთმპყრობელთა შარაეანდელთასა».

პოენაი წმიდისა სტეფანე-ი, II 535, ფ. 51<sup>ა</sup>. A 19, ფ. 135<sup>ა</sup>, ათონ. № 57, ფ. 3 ორს უკანასკნელში გადაწერის შუკდომით «ანისისა»-ს მაგიერ იკითხება «აპრილსა». აქ რომ «ანისი» იქნებოდა და არა «აპრილი», ჩანს ბერძნული და სომხური ტექსტებიდან; ბერძნულში ნათქვამია: *αὐτὴν ἔστιν εἰς τὴν ἰουλιανὴν ἀναμνηστικὴν ἡμερᾶν ἀναχθῆναι* (V, 31, 11), სომხურშიაც თვის აღმნაშენლად ნახვენებია. «ქალოც» (ერევნ. მუხუდუმის ხელნ. 1204 წლისა, პერგამენტზე, გვ. 499, ფ. 2), რაც იმავე ბერძნულ «დეკემბერს» უდრის. ეს მაგალითი მეკეთრად უჩვენებს, რომ ანისისა შესატყვისია დეკემბერი და არა იანვარი, მაშასადამე, ანისი წინ უსწრებდა «სურწყინისა» (ერევნ. ხელნ.-იდან ცნობა მომარწოდა დოკ. ი. აბულაძემ).

### ბ. ახალწლისაჲ

4. იწამნეს წმიდანი შოწამენი აბლონ, სენენ, ქსკსტო, ლავრენტი და ვპოლიტე «უწინარსა სამისა დღისა ახალწლისა», «უწინარსს რვისა დღისა ახალწლისა», «უწინარსს ოთხისა დღისა ახალწლისა», «თთუესა ახალწლისასა». ხელნ. A 95, გვ. 1207, 1209, 1211, 1212.

### გ. ვარდობაჲ

5. «და მოვიდეს არეგდ ქალაქად თთუესა მიპრაქნისასა გინა თუ ვარდობისასა».

«ფიზიოლოგია», ნ. შარის გამოცემა, გვ. 13.

6. «და მოუწოდეს მწიგნობარსა პირველსა მას თთუესა ნისანსა, რომელ არს ვარდობისაჲ, კვ მის თთვსასა, და ნიუწერეს» (ესთერ VIII, 9).

7. ეამსა მას თთვსა ვარდობისასა, რამეთუ თთუესა მას ყუაილობისაჲ გამოხუედ შენ ქუეყანით ეგვპტიით» (გამოსლ. XXXIV, 18, ხელნ. № 1207).

8. «ესე თთუე არს ვარდობისაჲ ნაისი» (იოანე-ზოციმეს კალენდარი, დასაწყისი მანისისა).

9. «და კუალად ტანჯვაჲ ვარდობისა თთუესა ათცხრამეტსა» (შუშანიკის მარტილობა, ი. აბულაძის გამოცემა, გვ. 46, ს. გორგაძის 22).

10. «ნეტარმან ელენე დედოფალმან ამცრო მამათა და დედათა აღსრულებად საკსენებელი წმიდისა ჯუარისაჲ თთუესა ვარდობისასა, მეთათესა დღესა მისეჲ თთვსასა, და რაედენნი აღასრულებდენ საკსენებელსა წმიდისა ჯუარისასა ყოველნივე ღირს იქმნენ მოლებად ნაწილსა წმიდისა მარიამისსა». «და აღსრულების საკსენებელი წმიდისა ჯუარისაჲ თთუესა ვარდობისასა».

ა. შანიძე, ძველი ქართული ქრესტომათია, გვ. 54. ხელნ. A 95, გვ. 409, 144, გვ. 288, 1109, გვ. 36<sup>ა</sup>.

11. «თთუესა იენისსა კო. ვსენებაჲ წმიდათა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი პრომეს შინა უწინარსს რვისა დღისა ვარდობისა. წამებდაჲ პეტრესი ათონ. № 57, გვ. 29<sup>ა</sup>, სინას შიის № 83, ფ. 174. დედანში წერია არა იენისსა კო



არამედ დეკემბერსა კჲ, მაგრამ აქ ადგილი აქვს ცნობილსა და გასაგებ ჰაგიოლოგიურ მეტათეზისს, რაც, თუ ვინდ, იქიდანაც ჩანს, რომ ტვქსტის დასასრულს ცვითხულობთ: «აღესრულა სრბაჲ მოციქულთაჲ პეტრსი და პავლსი იენისსა ოცდაცხრასა».

#### დ. თ ი ბ ა

12. პაელეს მებაკლითა თაჲი მოეკუეთა ოცდამეათექუსმეტესა წელსა მაცხოვრისა ვნებასა, კეთილი ლუაწლი მოიღუაწა ჰრომეს შინა მეხუთესა დღესა პანემოსსა, თთუესა, რომელსა ჰრქვან ჰრომაებრ უწინარსს სამთა კალენდათა იელიოზისათა, რომელ არს თიბისაჲ... თთუესა იენისსა, რომელ არს თიბისაჲ, ოცდამეცხრესა დღესა შვეისწავლე ქეშმარიტად ეამი იგი წამებისაჲ პაელე მოციქულისაჲ.

სამოციქულოს წინასიტყვაობა, ხელნ. S 1138 და ქუთაისის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმი.

#### ე. ი გ რ ი

13. «და გვრგვნოსან იქმნა აკვლინა პირველსა მას დღესა თთუესა იგრიკისასა».

A 95, გვ. 811<sup>ა</sup>, II 341, გვ. 373.

14. კალენიკემ კეთილითა მით ძილითა დაიძინა მეორესა დღესა თთვსა იგრიკისასა».

A 95, 813<sup>ბ</sup>, II 341, 377.

15. «მას ეამსა შეკრბნეს ორასნი იგი ბრძანებითა მეფისაჲთა და მოპკუეთეს თავები და აღესრულნეს წმიდანი მეშვდესა დღესა თთუესა იგრიკისასა»

A 95 815<sup>ა</sup>, II 341, 378.

16. «და გვრგვნოსან იქმნნეს ორასნი იგი პირველსა დღესა და ბევრნი მეორესა დღესა თთვსა იგრიკისასა» (A 95, 817<sup>ბ</sup>, II 341, 383, სადაც ნათქვამია: «და გვრგვნოსან იქმნნეს ერთბაჲად ბევრნი იგი და ორასნი მეორესა დღესა თთუესა იგრიკისასა»).

17. ქრისტეფორეს. «აღსრულებჲა იყო მეთაორმეტესა დღესა თთუესა იგრიკისასა დღესა კვრიაკესა».

A 95, 823<sup>ა</sup>. 13—17 მაგალითები ამოღებულია ძველიდან, რომელსაც ეწოდება: «წამებაჲ წმიდისა ქრისტეფორსი და მის თანთა მოწამეთა ბევრთა და ორას და სამთა და ორთა დედათა კალინიკსი და აკულინასი, რომელნი იწამნეს დღეთა დეკიოზ მეფისაჲთა». ხელნაწერში A 95 ეს სხელება დადებულია «ათღესა იენისსა აა, სინას მთის ხელნ. № 62, გვ. 38.—«აპირილსა კჲ და იენისსა აა».

18. «სუფუევასა დიოკლიტიანსსა და მაქსიმიანსსა მეფეთასა, უწინარსს ცხრისა დღისა იგრისა, რომელ არს მეცხრამეტესა მიჰრაკისასა».

თუესა იენისსა კჲ, წამებაჲ ტრაქოს, პრობოს და ანდრონიკსი, ათონ. № 57, 364<sup>ბ</sup>.

19. მეთაორმეტე დღე თთვსა მის აღარისაჲ, რომელ არს იგრიკაჲ».

ესთერ III, 13, A 570, 93, 646, 395, 51, თავი 1.

20. მეთასამეტესა თთუესა აღარისასა, რომელ არს იგრიკაჲ.

ესთერ VIII, 12, A 570, 646.

21. ერთსა მას თთუესა ნისანისასა, ესე არს თთუე იგი იგრიკისაჲ».

ესთერის წიგნის სათაური, A 570, 83, 646, 371. მაგალითები 19-21 იხ. მ ჯანა-  
შვილის ნაშრომი-ზე № 3, გვ. 54, 55, 56.

22. იწმინეს ბიკტორ და სტეფანოზ ოცდარეასა თთუესა იგრიკისასა  
(H 341, 356.)

23. ასებასტიანე აღესრულა მეშვდესა აპრილის თთუესა, რომელ არს  
იგრიკად, დღესა ოთხშაბათსა.

იხ. ზეში კვიზენი, გვ. 160. ვფიქრობ, «იგრიკად» არის წყდომა, უნდა იყოს ვარდო-  
ბისაჲ.

### ვ. მარიალი

24. ამეხუთესა მარიალისა თთვასა მოუწოდა მათ ბქემან.

მარტილობა თედოროს და ივლიანოსისა, *Analecta Hollandiana*, t. XLIV fasc.  
I-II, p. 96.

25. აღესრულა წმიდა იგი ფილეტიმონ ათხუთმეტსა მაისისა თთვასა,  
რომელ არს მარიალი, დღესა შაბათსა (კვიზენი, გვ. 160).

დღეაწმი მაისისა მაგიერ წერია «მარტიასა», მაგრამ ეს უცილობელი წყდომაა (მარია-  
ლის მარტი გადმოტანა არავეთარი განათგარიშებით არ წიძლება), ქარაგნის არასწორი  
გახსნის ნიადაგზე წარმომდგარი: მარტისა—მაისისა, განსხვავებას ორი ასო: რტის იმსხვე  
მარტიად, სონებერ დღეაწმი, საიდანაც მომდინარეობს ქართული თარგმანი ფილეტიმონის  
წამებისა, ეს ადგილი ასე იკითხება: «მაისისა თთვა, რომელ არს მარტია»

### ზ. მიჰრაქანი

26. და აღესრულა წამება მათი (აკვლინა—კალენიკესი) თთუესა მეჰრა-  
კნისასა ოცდახუთსა (თუესა იენისსა ა წამება წმიდისა ქრისტეფოროსი  
და მოყუასთა მისთაჲ, ათონ. № 57, 323<sup>ბ</sup>).

27. და მოჰყუეთეს თაგი მისი (ქრისტეფორეს) თთუესა მიჰრაქნისასა  
ხუთსა, დღესა კურიაკესა (იქვე, ათონ. № 57, 32<sup>დ</sup>, საქართ. შუბ. კ 535,  
160<sup>ბ</sup>, აქ არ არის სიტყვა «ხუთსა»).

28. რომელსა დღესა სანი იყო ადარ თთვასა, წელსა მეექვსესა მარა-  
ვანდლობასა დარეჰისასა, მიჰრაქანსა თთუესა ოცდასამსა (გებრა VI, 14—  
15, A 570, გვ. 131, A 51-ში მიჰრაქანის რიცხვი არაა აღნიშნული, A 471-  
ში მიჰრაქანისა ოცდახუთსა; იხ. მ. ჯანაშვილი, ნაშრომი № 3, გვ. 61).

29. ასუფევასა დიოკლიტიანოსისა და მაქსიმიანოსისა მეფეთასა, უწინარს  
ცხრისა დლისა იგრისა, რომელ არს მეცხრამეტესა მიჰრაქნისასა, მთავრობა-  
სა ნუმერიანოზისსა და მაქსიმოსსა კილიკიას (ათონ. № 57, 364<sup>ბ</sup>).

30. და მოვიდის არეგდ ქალაქად თთუესა მიჰრაქნისასა გინა თუ ვარ-  
დობისასა.

«ფიზიოლოგი» ნ. მარის გამოცემა, გვ. 13.

31. და მოჰყუეთეს თაგი მისი (არჩილს) ნაკვლითა თთუესა მიჰრაქნისასა,  
რომელ არს მარტი (ქართლის ცხოვრ., მარიაჲ დედოფ. ვარიანტი, გვ. 215).

32. ხოლო წამეს წმიდათა მათ თთუესა მიჰრაქნისასა ათექუსმეტსა.

(მარტილობა სვესიპე-ელასიპე-მელასიპესი, ნ. მარის გამოცემა: ЗБОРА, т.  
XVII, вым. 2—3, стр. 396).

33. წმიდად თეოდოსია აღესრულა მეათორმეტესა ფებერვალისა თთუესა, რომელ არს შიჰრაქანი, დღესა კვრიაკესა, ეამსა შესამესა»  
კიმენი გვ. 160. ყოფილა საბას ლექსიკონის ჩვენებით (გამოს. 40,1).

### ღ. სთუელი

34. ესრეთ აღესრულნეს ბევრნი იგი თთუესა სთულისასა ოცდახუთსა, დღესა შაბათსა» (ათონ. № 57, 325<sup>ა</sup>, H 535, 157<sup>ა</sup>).

35. კალისტრატე და მისთანანი იწამნეს თთუესა სთულისასა ოცსა» (H 341. გვ. 801).

36. და აღესრულა ოცდაექუსსა სთულისასა წმიდად იგი რიფსინე», A 511.

### თ. სურწყანი

37. და აღესრულა წმიდად სტეფანი თთუესა სურწყნისასა ექუსსა, დღესა პარასკევსა, ეამსა მეფედესა» A 19, 134<sup>ა</sup>, 95, გვ. 107, H 535, 49<sup>ა</sup>, აქ «ექუსსა» არაა, — ათონ. № 57, ფ. 2 სათაურში ხსენება დადებულია 27 დეკემბერს).

### ი. ტირისკანი

38. წელთა მათ სუფევისა ნუმერიანოსისთა და მსაჯულობასა თეოდორსსა, თთუესა ტირისკნისასა ოცდახუთსა» (Analecta Bollandiana, t. XXXI, p. 308, ათონ. № 57, გვ. 368; აქ თალალეს წამება დადებულია წანისს 20-ს).

39. იქმნა წამებად ესე სამჯის სანატრელთა მოწამეთად წელთა დიოკლიტიანესთა ნიკომიდია ქალაქსა ტირისკნისასა ხუთსა» (ათონ. № 57, 317<sup>ა</sup>, A 95-ში ამ მოწამეთა, — კვპრიანესი და იესტენასი, — აღსასრული ნაჩვენებია იანვარსა 12, გვ. 800).

### ია. ტირისდინი

40. თთუესა ტირისდინსა ექუსსა, დღესა შაბათსა, ქორონიკონსა უკთ... ამათ ეამსა ფრიად ისურვა წინამძღუარმან გერმანე» (A 256, ფ. 3).

### იბ. ქუელთობა

41. აღესრულა წმიდად იგი ქრისტეს მოწამე (გულანდუხტი) თთუესა ივლისსა, რომელ არს ქუელთობისად, მეცხრესა ინდიკტიონსა» (ათონ. № 57, 368<sup>ა</sup>, აქ წერია «იონიოსსა», უნდა იყო «იოვნისსა», მართლაც A 95, გვ. 716 კითხულობს იენისსა. «იენისი» შეცდომაა, უნდა იყოს ივლისი).

42. წელსა პირველსა დენულუებისა ჩვენისასა, უწინარს რვისა დლისა ქუელთობისასა, კესარიას პირველი მოწამეთად პალესტინეს გამოჩნდა პროკოპი... ესე დღე ოთხშაბათი იყო, მერვეს ქუელთობისად, უწინარს რვისა.

ეამთა იულისათა, რომელსა ჰრქვან ჰრომაებრა (A 95, გვ. 951<sup>b</sup>, 953<sup>o</sup>, აქ წერია: ესე იყო რეასა ქუელთობისასა, დღესა ოთხშაბათსა, უწინარეს რეისა იელისისა H 535, 175<sup>b</sup>, 176<sup>b</sup>, სინას მთის № 62, ფ. 64).

43. მამინ მოჰქუეთეს თავები ორასთა მათ თთუესა ქუელთობისასა ოცდარეასა, დღესა კვრიაკესა, ეამსა მესამესა (აფონ. № 57, 324<sup>b</sup>).

### გ ა ნ მ ა რ ტ ე ბ ა ნ ი.

შეორე მაგალითისა. ბერძნულ ტექსტში სიტყვას აპანიასასა უღრის «იანვარსა; რიცხვი თვისა არც ბერძნულშია ნაჩვენები, არც ქართულში. ზოგიერთი ბერძნული ეპოქალიგოგიური ძეგლი კონსტანტინესადმი ჯვარის გამორჩენებას, რომელიც ისტორიკოსების ცნობით 28 ოქტომბერს დაიბთა, სდებს 29 იანვარს (ამას ზოგიერთი ქართული ძეგლიც ეთანხმება), ამისი გასამართლებელი საბუთი მცენერებაში უჯრ ნოძენილი აჩაა. ის გაჩვენება, რომ ბერძნულში (აქედან ქართულშიაც) თვის რიცხვი არაა ნაჩვენები, მიუთხოვს, რომ ბერძენ ავტორს ხელთ ჰქონდა თვეთა რაღაც უცხოური სათვალავი და მან უცხოური თვის შესატყვისად იანვარი კი აღნიშნა, მაგრამ რედუქცია ვერ მოახერხა და ამიტომ რიცხვი ვერ გამოიანგარიშა. ჩემი ფიქრით, მას ხელთ ჰქონდა სათვალავი *ααα δέ' Αισιασος*, სახელდობრ, მისი თვე *Peritius*, რომელიც 24 დეკემბერ—22 იანვარს შორის მოდიოდა. ბერძენმა *Peritius* იანვრად თარგმნა (რადგანაც მისი უდიდესი ნაწილი იანვარში მოდის), მაგრამ მის რიცხვს ალღო ვერ აუღო და გამოსტოვა. ის ისე მოქცეულა, როგორც მოიქცა,—ამას ქვემოთ დავინახავთ,—ჯვარის გამორჩენების ერთ-ერთი რედაქციის ავტორი, რომელსაც *ααα δέ' Αισιασος*-ის თვე *Artemisios* აპრილად გადმოუღია, მაგრამ რიცხვი ვერ გაუსახიჭებია და გამოუტოვებია (იხ. *Bibliotheca hagiographica, Græca*, 1909, p. 58, № 40<sup>b</sup>). შედეგია, გეორგე მაგალითის თავდაპირველს დედანში მოცემული იყო *Peritius* 6, რაც უღრის 29 დეკემბერს. აქედან, მაშასადამე, ქართულ მთარგმნელს შეეძლო ემხარა ტურბონი აპონისა, ვინაიდან აპონისი, ჩემი ანგარიშით, ხედება 4 დეკემბერ—2 იანვარს; 29 დეკემბერი შეშლევში ბერძნულ ნიადგზე (აქედან ქართულშიც) იქცა 29 იანვრად, რადგანაც, როგორც ვთქვი, *Peritius*—ის დიდი ნაწილი იანვარში მოდიოდა.

მეათე მაგალითისა. ან მაგალითის ბერძნული შესატყვისია: *ταλειν τήν μηνον . . . εοαιουεσ μηνι οεαρεμεισε ιδ' ααα δέ Αισιασος* : *οεαρεμειουεσ οσο γιν μηνιοεεεεσσεσ* *εοαιουεσ εσγασο τήν μεριουε τήν εγινε Μεριας ηααα δέ' Αισιασος* არის ორს ეპოქალიგოგიურ ძეგლში (*Bibliotheca hagiographica Græca*, 1909, p. 58, №: 40<sup>b</sup>, 40<sup>c</sup>). ერთნი არ არის *οεαρεμεισε ιδ' ααα . . . οεαρεμειουεσ*, ამის მაგიერ იქ ვკითხულობთ: *αρηιζε* (№ 40<sup>b</sup>) ამანიარად, ჯვარის დღესასწაულს ერთი (ბიზანტიური) პრაქტიკით დღესასწაულობდნენ 14 სექტემბერს, მეორე პრაქტიკით—ასიანელთა არტემიზიის 20-ს. არტემიზიის თვე უღრის 24 მარტი—22 აპრილს, 20 მისი რიცხვი მოდის 13 აპრილს. ეს პრაქტიკა ნაგულისხმევია ამ რედაქციისა, რომელშიაც ჯვარის დღეობა აღნიშნულია აპრილის თვეში (№ 40<sup>b</sup>), თუმცა აქ რიცხვი თვისა არაა აღნიშნული, ვინაიდან რედაქტორი ვერ გარკვეულა ასიანელთა თვლანი. ამით აიხსნება ქართული ჩვენება «თთუესა ვარდობისასა მეათესა დღესა»; მეათე ვარდობისა ჩემი ანგარიშით მოდის 12 აპრილს. აღნიშნული ტექსტის ქართული მთარგმანის დედანში ასიანთა არტემიზიის 20 რიცხვი გაგებული ყოფილა არა 13 აპრილად, არამედ 12-ად, ვინაიდან რედუქტორს 24-25 მარტი პირველ რიცხვად კი არ მიანჩნია არტემიზიისა, არამედ 1 და 2 რიცხვად ამ თვისა. ამრიგად, ქართულ რედაქციას, უეჭველად უჭელანს (მომდინარეობს სიტყვილიდან, როგორც ჩანს სახელდებიდან: შიშან, შშია). შემოღებას ასიანული წყაროებიდან მომდინარე ცნობა, ქართული რედაქციით.

წინადადებაში «რადგენნი ალასრულებდენ საქსენებელსა წმიდისა ჯვარისასა, ღირსი იქმნენ მოღებად ნაწილსა წმიდისა მარიაამისასა—ფრაზა ნაწილსა წმიდისა მარიაამისასა არ უკულისხმობს ღვთისმშობლია; რომელიმე დღესასწაულს, როგორც შეიძლება ერთი შეხედვით

ეჩვენოს კაცს, ვინაიდან «მოლებად ნაწილსა» (սխաւս այժ արժու) ნიშნავს «მოლებად შეწვენას, დახმარებას»; ახრი ამ წინადადებას ასეთია: ვინც ჯვარის დღესასწაულს აღასრულებს, ის მიიღებს ღვთისმშობლის მარიამის დახმარებას, შეწვენას, შევლას. ეს რომ ასეა, შემდეგიდანაც ჩანს: ზოგიერთს ნუსხაში ნაცვლად «წმიდისა მარიამისა» წერია: «მოლებად ნაწილსა წმიდათასა» (ամ Ժյւս) არღა «ნ.წილსა ღმრთისმშობლისა და ყოველთა წმიდათასა» (Bibliotheca hagiogr. Gr. №№ 405, 408), ესე იგი—მიიღებს შეწვენას როგორც ღვთისმშობლის, ისე ყოველთა წმიდათა.

სომხეთის ეკლესია ჯვარის დღესასწაულს იხდიდა 10 მარტის (Conybearc. Rituale Armenorum, p. 528), მაგრამ ამ თარიღს ჩვენს «ათსა ვარდობისასა»-თან არაკითარი კავშირი არ აქვს; იმის ასახსნელად უნდა გვახსოვდეს შემდეგი: უძველესი ე-რტალოგიური ტრადიციით, ელენე დედოფლის მიერ ჯვარის პოვნა მოხდა 3 მაისს. ზვიდდღიური ლიტურგიული «-შედეგის» თანახმად «განტყვენა» დღესასწაულისა მოდიოდა ხოლმე 10 მაისს, რომელი დღეც. ძველი პრაქტიკით, ისეთივე დღესასწაული იყო, როგორც თვით სამი მაისის. სომეხმა მთარგმნელმა შეპანიჭრად დაწერა 10 მარტი, ვინაიდან სომეხური «მარტი» ზოგადად მაისს გულისხმობს.

## 3

ძველს ირანში, სომხეთსა და კავკასიაში, აგრეთვე ეგვიპტეშიც, მრღებული იყო მოძრაევი წელიწადი, ე. წ. annus vagus, მუდამ და ყოველთვის 365-დღიანი. ექვი არ არის, ქართველთა შორისაც ამავე ბუნებისა და ხასიათის უნდა ყოფილიყო მზის წელიწადი. მზის წელიწადი შედგებოდა 12 თვისაგან, რომელთაგან თითოეული შეიცავდა 30 დღეს; წლის გასულს, მეთორმეტესა და პირველ თვეთა შორის, ჩაუმატებდნენ ხოლმე ხუთს დღეს, რომელსაც ეპაგომენებია ეწოდებოდა. მზის მოძრაევი წელიწადი, იულიოსის კალენდართან შედარებით, ყოველ ოთხ წელს ერთი დღით იგვიანებდა, ასე რომ 120 წლის შემდეგ თითოეული თვე და თვის რიცხვი ერთი თვით უკან იხედა. ანაჲ ის უხერხულობა სდევდა თან, რომ ესათვის, ვთქვათ, დღესასწაული ან სახსოვარი ფაქტი თუ მოვლენა ერთხელ რომ ზაფხულში მოვიდოდა, გარკვეული პერიოდის შემდეგ გაზაფხულზე, შემოდგომაზე თუ ზამთარში მოხედებოდა. ეს უხერხულობა სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა დროს შეიგნეს და სხვადასხვანაირად გამოასწორეს. ძველს ირანში თითქოს ყოველი 120 წლის შემდეგ წელიწადს ემატებოდა ერთი 30-დღიანი თვე, ასე რომ ასეთს წელიწადში ითვლებოდა არა 12, არამედ 13 თვე; მაგრამ ირკვევა, რომ ეს ასე იყო მხოლოდ თეორიაში, სინამდვილეში კი ასეთს ჩამატებას ადგილი არ ჰქონია<sup>1</sup>. სხვებმა კიდევ ეს უხერხულება გამოასწორეს, მსგავსად იულიოსის წლისა, ნაკიანი, 366 დღიანი, წლის შემოღებით, სახელდობრ, ყოველ მეოთხე წელს ხუთდღიან ეპაგომენებს შეეკესე დღეს უმატებდნენ, თვეები კი ისევ 30-დღიანი რჩებოდა. მაგალითად, 238 წლის 2 დეკემბერს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ეგვიპტის ქურუმები აღგენენ (ე. წ. «ჟანოპის დეკრეტია»): «რათა არ მოხდეს ის, რომ დღესასწაული, რომელსაც ახლა ზამთარში აქვს ადგილი, შემდეგ ზაფხულში მოვიდეს, ანდა, პირიქით, ზაფხულის დღესასწაული ზამთარში, როგორც ეს ხდებოდა წინათ, ყოველი სამი წლის

<sup>1</sup> Ginzol, Handbuch I, 297.

შემდეგ, მეოთხეში, ხუთს ეპაგომენებს ენატებოდეს ხოლმე კიდევ ერთი დღე, როგორც დღესასწაული ევერგეტ-ღმერთებისა<sup>1</sup>. ანაირად შეიქნა ეგვიპტული *annus vagus*-ის მაგიერ მყარო, უძრავი წელიწადი. ალექსანდრიული უძრავი წელიწადი, რომელიც კოპტებსა და ეთიოპთა შორის იყო მიღებული, შეიქნა 30 წელს ჩვენ წელთაღრიცხვამდე, იულიოს კეისრის მიერ კ. ალექსანდრიის აღების შემდეგ და მის აღსანიშნავად. ყველაზე გვიან უძრავი წელიწადი სომხეთში იქნა შემოღებული, 1116 წელს, იოანე ვანაკანის მიერ ჩატარებული საკალენდრო რეფორმით, რომელიც, უნდა ვიფიქროთ, ამ შემთხვევაში ჰბაძავდა 1079 წელს შემოღებულს ჯელალ-ედინის ერას უკანასკნელიც ყოველ ოთხ წელში ხუთს ეპაგომენებს ეგვიპტეს უნატებს<sup>2</sup>.

როდის დანყარდა ჩვენში უძრავი წელიწადი, ამის შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება, იმ მასალებში, რომლებიც ჩვენს განკარგულებაშია, უკვე უძრავი წელიწადია მოცემული; ვფიქრობ კი, რომ ეს უნდა მომხდარიყო მას ჯერამდე, რაც ჩვენი ქვეყანა რომაელთა კულტურულ-პოლიტიკური გავლენის სფეროში მოყვა. საქმე ისაა, რომ ის ქვეყნები, სადაც რომაელები ღუბს იკიდებდნენ, იმულებული ხდებოდნენ ანგარიში გაეწიათ რომაელთა წელიწადისთვის. ნართალია, რომაელები ნათ ძალით არ ახვედნენ თავზე თავიანთ კალენდარს, მისი ნონენით, იდენით, კალენდებით და ძვეთა რომაული სახელწოდებით, მაგრამ ახას კი ჩადიოდნენ, რომ ადგილობრივ კალენდრებს ასეთს თუ ისეთს მიწართებაში აუცნებდნენ რომაული კალენდრისადმი. ამიტომ ადგილობრივი მოძრავი წლის მაგიერ შემოჰქონდათ ამ ქვეყნებში უძრავი წელიწადი. ასე ნოხდა, მაგალითად, ეგვიპტეში, ასე ნოხდა მცირე აზიანში. კერძოდ ასიანში, ასე უნდა მომხდარიყო უოჟოდ ჩვენშიაც. ყოველ შემთხვევაში ქრისტიანობის შემოსვლისას ჩვენში, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, უკვე აღმოსავლური ტიპის უძრავი წელიწადი.

როგორი იყო თანმიმდევრობა თვეებისა ძველს ქართულ წელიწადში? სხვა მასალები, გარდა ზემოაღწერილისა, ამ საკითხის გასათვალისწინებლად არ მოგვეპოვება. არის თუ არა ამ მასალებში ნაჩვენები—რომელი სხე რომელს უსწრებს წინ ანდა მისდევს უკან? ასეთ ცნობებს შეიცავს მაგალითები 18, 19, 20, 28, 29, სადაც ნაჩვენებია, რომ ნიჰარკანს მისდევს იგრიკა, 6, 21, რომლებიდანაც ჩანს, რომ იგრიკას მისდევს ვარდობა. ანაირად, იჩის ნეტს, რომ ნიჰარკანს მისდევს იგრიკა, იგრიკას კი ვარდობა, ამ მასალებიდან პირდაპირ ვერაფერს ვტყობილობთ.

თვეთა თანმიმდევრობის გარკვევაში დაკვებმარებოდა, თუ გვეცოდინებოდა—უცხოური კალენდრის (რომაულის, სომხურის, კოპტურის და სხვ.) რომელ თვეს უდრიდა ესა თუ ის ქართული თვე. ძნელია ეს შესატყვისობა გარკვეულ იქნეს ამათუიმ დღეს დადებული დღესასწაულებითა და წმიდანების სახსენებელით; საქმე ისაა, რომ უმეტეს შემთხვევაში ჩვენ არ მოგვეპოვება აგიოლოგიაში საკონტროლო თარიღები ამ დღესასწაულთა და სახსე-

<sup>1</sup> A. Gutschmid, Kleine Schriften I, 376; Ginzel I, 197—198.

<sup>2</sup> Ginzel I, 300—305.

ნებელთა გასარკვევად; ზოგს შემთხვევაში არ იცი, რომელი თვე იგულისხმება ამათი ქართული თვის სახელით, ვინაიდან ესათუის დღესასწაული თუ წმიდანი სხვადასხვა თვესა და რიცხვშია ცნობილი. მაგალითად, ჯვარის დღესასწაული (მაგალ. 10) დადებულია 6 მარტს, 1, 3, 7 მაისს, 29 იანვარს, 14 სექტემბერს; სტეფანეს სხენება (მაგალ. 37) ცნობილია 10, 26, 27 დეკემბერს, 9 იანვარს, 15 სექტემბერს, 14 ოქტომბერს, 2, 3 აგვისტოს. ზოგს შემთხვევაში ვერც ვენდობით ამ მაგალითებში აღნიშნულ შესატყვისობას, რადგანაც, ჩანს, მათი ავტორები არც ისე დახელოვნებულნი ყოფილან უცხოური კალენდარული რედუქციის საქმეში. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ არის შემთხვევები, როდესაც პაგიოგრაფიულ ძეგლში აღნიშნულია ესათუის რიცხვი ქართული თვისა, ხოლო შენდევნი—დროის რედაქტორს თუ გადამწერს ძეგლის სათაურნი გამოუყვანია თანამედროვე ბიზანტიური პრაქტიკის თარიღი. ასე, მაგალითად, სტეფანეს სხენება ძეგლში ნაჩვენებია 6 სურწყენისს, სათაურში კი 27 დეკემბერს (მაგალ. 37); სპევსიპე-ელასიპე-ნელასიპეს ნარტელოზობაში მათი წამების დღედ, რომელსაც კონსტანტინოპოლის პრაქტიკით 16 იანვარს ატვს ბიზნოლი აღდილი, აღნიშნულია მიჰრაქნის 16 (მაგალ. 32). ხოლო ერთ-ერთი ნუსხის გადამწერს სათაურნი-ეს რიცხვი 16 აპრილად მიუღია<sup>1</sup>. ასეთს უნდობლობას ადგილი უნდა ჰქონდეს განსაკუთრებით რომაული კალენდების, რღების და ნონების შენთხვევებში.

ოოდესაც ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ რამდენადაა ნდობის ღირსი ივენს მაგალითებში წარმოდგენილი რედუქცია, უნდა გვახსოვდეს, რომ ზოგს შემთხვევაში, მთარგმნელთა უეიციობის გამო, რედუქცია დაუსრულებელია; მაგალითად, ერთ-ერთ ძეგლში უკითხულობთ: „ნიიკვალა წმიდაა გრიგორი და ანატოლია ცოლი მისი ათხუთმეტსა იანვრისასა, რომელ არსა“; „რომელ არს“ არ აღუნიშნავს, ვინაიდან მას არ სცოდნია—რას უდრიდა ქართულად 15 იანვარი ან სომხური აარაცა, რომელიც ნაჩვენებია ამ ადგილას ფილემტინონის წამების ქართული თარგმანის სომხურ დედანში.

ანნაირად, ჩვენ არ გვაქვს პიოდაპირი ლიტერატურული მასალა იმის გასარკვევად, თუ როგორი იყო თანმიმდევრობა თვეებისა ძველს ქართულ წელიწადში. მაგრამ ზოგიერთი ნოსახრების მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ეს თანმიმდევრობა იყო ისეთი, როგორიც ძველს სომხურ წელიწადში. ამას ვვაფიქრებინებ, პირველ ყოვლისა, ქართული თვეების სახელწოდებათა ეტიმოლოგია, რომელიც, ნაწილობრივ მაინც, ზემოთაც იყო ნაჩვენები და გარკვეული.

სომხურ კალენდარში პირველი თვე იყო ნავასარდია, ასეთივე უნდა ყოფილიყო ჩვენშიაც ახალწლისადა. მეორე და მესამე სომხური თვეები არის ჰორრი და სპაჰია; ამ სახელების ეტიმოლოგიის გარკვევისას არ შევეცდებით, თუ ვიფიქრებთ,—და ასეთი მოსაზრება კარგახანია გამოთქმულიცაა მეცნიერებაში (აქარიანის მიერ),—რომ აქ ჩვენ უნდა გვქონდეს ქართული სიტ-

<sup>1</sup> Analecta Bollandiana, t. XXXI, p. 307.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, Kolmena, 160.

ყეები «ორი» და «სამი», თან მონაგონარი<sup>1</sup> იმ ეპოქისა, როდესაც სომხურსა და ქართულს წელიწადში არა მარტო თანმიმდევრობა იყო თვეებისა ერთნაირი, არამედ სახელებიც. მეოთხე სომხური თვე არის «ტრე», რომელსაც, როგორც ზემოთ ითქვა, უდრის ქართული ტირისკანი (ქართულში უკეთ უნდა იყოს შემონახული პირვანდელი ფორმა ამ სახელისა). გეგუთე სომხური თვე არის «ქალოც», რომლის შესატყვისისა სთულისაა. გეგუთეს სომხური თვე არის «არაც»; არც ამის ეტიმოლოგიაა გარკვეული, მაგრამ, თუ მხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ყველა დანარჩენი ქართული თვე სომხურში პირდაპირ შესატყვისს პოულობს, «არაცის» რიცხვობრივი შესატყვისი უნდა იყოს ქართული «სურწყუნისა». მეშვიდე სომხური თვე არის «მეკეკანა», რასაც უდრის ქართული «ნიპაკანი». მერვე სომხური თვე—«არეგ», რაც ქართული იგრიია. მეცხრე სომხური თვეა «აჰეკანა», მისი ქართული შესატყვისი უნდა იყოს «ვარდობა» (საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად სომხურში «აჰეკანა»-ის ნაცვლად იხმარებოდა სახელი «ვარდავარ»). მეათე სომხური თვე არის «მარერი», ქართული «მარიალი». მეთერთმეტე სომხური თვე «მარგაცა» ქართულში შენონახულა როგორც «თიბისა». მეთორმეტე სომხური თვე არის «პროტიცა», რომლის შესატყვისი, როგორც ზემოთ იყო ნახევენბი, უნდა იყოს ქართული «ქუელთობისა».

ამრიგად, ჩვენს თვალწინ იშლება შემდეგი თანმიმდევრობა ქართული თვეებისა: ახალწლისა, ორი, სამი, ტირისკანი, სთუელი, სურწყანი, მიპაკანი, იგრი, ვარდობა, მარიალი, თიბისა, ქუელთობა. მაგრამ ასეთი თანმიმდევრობა უნდა გვექონოდა მაშინ, როდესაც ჩვენში ნოდრავი წელიწადი არსებობდა და თვეთა სეზონურ შესატყვისობას ყურადღება ვერ ექცეოდა. მას შემდეგ, რაც ჩვენში უძრავი წელიწადი დამკვიდრდა, აუცილებელი უნდა გამხდარიყო თვეების შედარდება, მათი მნიშვნელობის მიხედვით, წლის სეზონებისადმი. ვინაიდან პირველმა თვემ ისეთი ადგილი დაიკავა, რომ, სეზონური თვალსაზრისით, შეუძლებელი გახდა, ყოველ შემთხვევაში, სთუელი მეხუთე ადგილზე დარჩენილიყო, ის გადმოვიდა იმ ადგილას, რომელიც წინათ «ორი»-ს ეკუთვნოდა. ეს, თუგინდ, იქიდანაც ჩანს, რომ 36 მაგალითის «სთუელს» სომხურ დედანში უდრის «პორი»<sup>2</sup>. რადგანაც გამართლება სახელებისა «ორი», «სამი» მაშინ შეიძლებოდა, თუ მათ მიერ აღნიშნულ თვეებს

<sup>1</sup> ეს მონაგონარი პარალელს პოულობს ძველ ებრაელთა ცხოვრებაში. ბაბილონის ტყვეობის წინახანაში ებრაელები თავიანთი წლის თვეებს, სავანებო სახელების მაგიერ, აღნიშნავდნენ ასე: თვე პირველი, მეორე, მესამე და ასე. გამოჩაქლის შეადგენდა ოთხი თვე, რომელთაც, რიცხობრივ გარდა, საგნობრივი სახელიც ჰქონდა, ესენია: პირველი თვე—ავივ (გამოსლ. XIII, 4, მეორე სჯულ. XV1). მეორე თვე—ზიფ.—თვე ყვავილებისა (3 მეფ. VI, I, 37), მეშვიდე თვე—ეთანიმ, თვე «ნაცდითა» (შესაბე მეფეთა XIII, 2), მერვე თვე—ბულე, თვე წვიმებისა (3 მეფ. VI, 36). შეად. ქართული სეზონური სახელწოდებანი თვეებისა: სთულისა, ვარდობისა, თიბისა; იქნებ სეზონური იყოს «სურწყუნისა» და «აჰნისი» და პარალელური ებრაული სახელწოდებისა: თვე წყლის «ნაკადისა» და «წვიმებისა»: თუმცა ასეთი პარალელი შეიძლება მოიძებნოს ძველ ირანულშიც, სადაც Tir დაკავშირებულია წვიმების პერიოდთან, ხოლო Aparam—მდინარეებთან და წულებთან (Ginz el, I, 279).

<sup>2</sup> იხ. ავთანეგლოზის ისტორიის კრიტიკული გამოცემა, 1909 წლ., 112.



მართლა მეორე და მესამე ადგილი ეკავებოდა, ამის შემდეგ ეს სახელწოდებები დაიკარგა. ასე რომ ამ ოპერაციის შემდეგ «ტირისკანსა» (მესამე თვე) და «სურწყანსა» (მეექვსე თვე) შუა საკირო შეიქნა ორი თვისათვის სახელის მოძებნა. სწორედ ამ დროს და ამ მიზეზით უნდა მომხდარიყო ღუბლიკაცია აღნიშნული (მესამე და მეექვსე) თვეებისა: მეოთხე ადგილი დაუკავებია «ტირისდინსა», მეხუთე კი აპანსა. ამის შემდეგ უძრავი წლის თვეების თანმიმდევრობა ასეთი შეიქნა: ახალწლისაჲ, სთულისაჲ, ტირისკანი, ტირისდინი, აპნისი, სურწყანისი, მიპრაკანი, იგრი, ვარდობისაჲ, მარიალი, თიბისაჲ, ქუელთობისაჲ.

მეორე საბუთს ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ ჩვენ გვაძლევს ის ტრადიცია თვეების სახელწოდებისა და მათი თანმიმდევრობისა, რომელიც შემოუნახავს თავის ლექსიკონში ქართული ძველი კულტურისა და სიძველეების ღრმა მკოდნეს სულხან-საბა ორბელიანს, სახელდობრ: აპანი, სურწყანისი, მიპრაკანი, იგრიკა, ვარდობისა, მარიალი, თიბისა, ქუელთობისა, ახალწლისა, სთულისა, ტირისკანი, ტირისდენი. მართალია, თვეები აქ დალაგებულია რომაული კალენდრის რიგზე (იანვარი-დეკემბერი), მაგრამ ეს თანმიმდევრობის საკითხისათვის სულერთია, ვიმეორებ—თანმიმდევრობისა და არა შესატყვისობისათვის. საბა იწყებს თვლას აპანიდან, რომელსაც ის იანვრადა სთვლის, ვინაიდან მის დროს წელიწადს იანვრით იწყებდნენ; თავდაპირველად ეს, რასაკვირველია, ასე არ იყო. ახლა, მაშასადამე, მივადგენთ საკითხს იმის შესახებ, თუ რომელი თვით იწყებოდა და როდის ძველი ქართული წელიწადი? ამგვარი საკითხის დასმა შესაძლებელია მაშინ, როდესაც საქმე გვაქვს უძრავ წელიწადთან, მოძრავს (365-დღიან) წელიწადში კი დასაწყისად შეიძლება იყოს გარკვეული, მუდამ ერთიდაიგივე, თვე, რომელიც ერთსადაიმავე დროს არ იწყება ყოველ წელს; როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, წელს რომ ის რომაული თვის ერთი რომელიმე რიცხვით იწყება, ოთხი წლის შემდეგ ერთი რიცხვით ადრე დაიწყება, 120 წლის შემდეგ—ერთი თვით ადრე.

4

სახელწოდება «ახალწლისაჲ» თავისთავად გვაფიქრებინებს, რომ წელიწადი ამ თვით იწყებოდა; საძიებელია მხოლოდ—რა თვე იყო ახალწლისაჲ, რომაული წლის რომელ თვეს უდრიდა ის? ამის გათვალისწინება შესაძლებელია მე-4 მაგალითის დახმარებით; აქ აღნიშნულია, რომ აბდონ და სენენი, რომელთა ხსენება ჰაგიოგოლიაში 30 ივლისს არის დადებული, იწამნეს უწინარაჲს სამისა დღისა ახალწლისაჲ. მაშასადამე, თვე ახალწლისაჲ არის ის რომაული თვე, რომლის ასამი დღის უწინარაჲსი (კალენდები) 30 ივლისს მოდიოდა, ესე იგი—აგვისტო. ესევე უნდა ითქვას ქსისტოს და ლავრენტის შესახებ: მათი ხსენება რომაულ-ბიზანტიური პრაქტიკით დადებულია 6 და 10 აგვისტოს, რომელთაც უდრის ჩვენი მაგალითის უწინარაჲს რვისა—ოთხისა დღისა, იღებით, რასაკვირველია, გამოანგარიშებული. ასე რომ ამ მაგალითის მიხედვით, აგვისტოს პირველი ნახევარი ქართულ ახალწლისა

თვეში მოდის. საძიებელია მხოლოდ «ახალწლის» დღესასწაული, ან პირველი რიცხვი ამ თვისა, ავგისტოს რომელ რიცხვს უდრიდა. ამ შემთხვევაში გასაღებს გვაძლევს ხელში ნინოს «ცხოვრების» უძველესი, შატბერდულ-ქელიშური, ვარიანტი.

სხვა ერთა წარსულიდან ვიცით, რომ ახალწელს ან პირველი თვის პირველ დღეს ადგილი ჰქონია მთავარი ღვთაების სახელობის დღესასწაულს, რომელსაც ჩვეულებრივ დიდი ზემით იხდიდნენ ხოლმე. ასე, მაგალითად, ეგვიპტელთა პირველი თვე მანჰი იყო თვე მათი მთავარი ღვთაების თოთისა; სპარსეთის ისტორიის აქამენიდთა პერიოდში პირველი თვე იყო Dadwao (Datuso) Δαξιωσας, თვე შემოქმედი-ღმერთის სახელობისა; მეორე (არშაკიდთა) პერიოდში—ფარვარდინმავ, თვე ფრავარტისა, ნესანე (სასანიდთა) პერიოდში—ათარმავ, თვე წმიდა ცეცხლისა. სომეხთა მთავარი ღმერთი, მამა ყოველთა ღმერთთა, «შემოქმედი ცისა და ქუეყანისა», «ნაყოფთა მონცემელი», იყო არამაზდი<sup>1</sup>, ჩვენებურად—არმანი. როგორც ჩანს გრიგოლ არშაკუნიის მიერ სომხური ლექციონარის წესახებ 690 წელს დაწერილი კომენტარებიდან, ნავასარდის ან ახალიწლისა პირველ დღეს სომეხებს სკოდნიათ დიდი დღესასწაული არამაზდისა<sup>2</sup>. სომეხ ისტორიკოსთა (ავთანეგლე, მოსე ხორენელი) ანანორია—მფარველი ნაყოფთა და თაევქსაფარის მომცემელი (ვანატური), რომლის დღესასწაული 1 ნავასარდს იწყებოდა და ექვს დღეს გრძელდებოდა, ცალკე, განსხვავებული ღვთაება კი არ არის<sup>3</sup>, არამედ ეპითეტია იმავე არამაზდისა და ნიშნავს: «ღმერთი ახალი წლისა»—ასე რომ სომეხებს ახალწელიწადს სკოდნიათ არამაზდის დღესასწაული, რომელიც 1 ნავასარდს იწყებოდა და ექვს დღეს გრძელდებოდა. ექვს დღეს გრძელდებოდა ძველი ირანული ახალწლის დღესასწაული<sup>4</sup>.

უეჭველია, ანალოგიურ მოვლენას ადგილი ექნებოდა ქართველთა შორიბსაც. ნინოს შატბერდულ ქელიშურ «ცხოვრებაში» გადმოცემულია ერთი ეპიზოდი, რომლის მთლიანად მოყვანა საკეროა ჩვენი საკითხისათვის.

«და იყო დღესა ერთსა აღიძრნეს ერნი ძლიერნი და ურიცხუნი სიმრავლითა, მით ქალაქით (ურბნისით) წარმავალნი დიდად ქალაქად მცხეთად, რომელი იყო საჯდომი დიდთა მეფეთაჲ, ვაქრობად და ლოცვად არმავ, ღმრთისა მათისა. ხოლო მე წარვჰყევე მათ თანა და მივიწინით ქალაქად მცხეთად, წიაღით მოგუთას, ჳიდსა ზედა, და ვლევით მუნ და ვხედვედით ცეცხლის-მსახურსა მას ერსა, და მოგუებასა და ცთომასა მათსა ზედა ვტიროდე... ზეალისაგან იყო კმაჲ ოხრისაჲ და საყვრისაჲ და გამოვიდოდა ერი ურიცხვ, ვითარცა ყუაილნი [ვე]ლისანი, ზარნი და საშინელნი გამოვიდოდეს, ხოლო მეფე არღასადა შეძრულ იყო. და ვითარცა ეამს-სა ეამმან, სივლტოლად და მიმოდამალვად იყო ყოვლისა კაცისაჲ და შეივლტოდა ყოველი კაცი საფარ-

<sup>1</sup> Н. Эмми. Исследования и статьи по армянской истории и археологии, стр. 15, Москва 1896 г.

<sup>2</sup> F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 510, Oxford, 1905.

<sup>3</sup> Н. Эмми, цит. сочинение, стр. 29—30.

<sup>4</sup> Ginzel, *Handbuch I*, 289—9.

ველსა ქუეშს, რამეთუ გამო-სადმე-ვიდოდა ნანა დედუფალი. და ვითარცა განვლო ნანა დედოფალმან, მაშინლა ნელიად-ნელიად გამოვიდოდა ყოველი ერი, და შეამკვეს ფოლოცი ყოველი სამოსლითა თითოპირითა და ფურცლითა. და იწყო ყოველმან ერმან ქებად მეფისა. და მაშინ გამოვიდა მირიან მეფე თულთ-შედგამითა ხილვითა და ეპითხე ჰურიასა დედაკაცსა, თუ რაჲ არს ესე? და მან მრქუა: ღმერთი ღმერთთა მათთაჲ უწყეს მათ, არმაზ, რომელ არაჲ არს სხუაჲ, გარეშს კერპი. ხოლო მე წარვედ ხილვად არმაზისა, და აღივსნეს მთანი იგი ღროშითა და ერითა, ვითარცა ყუაველითა; ხოლო მე შეუსწრვე ციხედ არმაზად და დავდეგ ახლოს კერპისა მის, ნაპრალსა ზღუდისასა, და ვებდედი საკვრეველბათა და საშინელსა, რომელი თქუმად ენითა ვერ ეგების... და ვიხილე: აჲა დგა კაცი ერთი სპილენძისაჲ და ტანსა შისსა ეცუა ჯაჲკ ოქროსსაჲ და [თავსა შისსა ედგა] ჩაფხუტი ოქროსსაჲ და სამჯარნი [ოქროსანივე] ესხნეს [და თულნი, ვითარცა] ფრცხილი და ბიერიტი, და ჯელსა შისსა აქუნდა კრმალი ლესული, რომელი ბრწყინვიდა და იქცეოდა კელსა შინა რეცა თუ: რომელი შეეხებინ, თავი თვისი სიკუდილდ განიწირის და იტყუნ: ვაჲ თუ და-სადა-ვაკლო რაჲ დიდებასა დიდისა ღმერთისა არმაზისსა... და შიშით თაყუანისცემდეს ყოველნი... და მარჯულ მისა დგა კერპი ოქროსსაჲ და სახელი მისი გაცი, და მარცხლ მისა კერპი ვერცხლისაჲ და სახელი მისი გა... ესენი იცოდეს ცისა და ქუეყანისა შემოქმედად... და ვითარცა წამისყოფაჲ თულისაჲ იყო, დასავალით ქარნი და ჰაერნი შეიძრნეს და კმა-სცეს ქუხილთა კმითა საზარელითა, და აჩნდა ღრუბელი მოწრაფს... მაშინ ივლტოდა ყოველი კაცი სოფლად და ქალაქად. და მეყს მოიწია რისხვისა იგი ღრუბელი და მოიღო სეტყუაჲ, ლიტრისა სწორი, მას ადგილსა ოდენ და დაღეწნა კერპნი იგი ქარმან სასტიკმან და შთაყარნა იგინი კლდესა, რომელსა იგი თქუენცა ჰხედვედით... და ვითარცა დასცხრა რისხვაჲ იგი, განოვედ კლდისა მისგან ნაპრალისა და ეპოვე თული იგი ბიერიტი, აღვილე და წარმოვედ წინაკერძო დასასარულსა მის კლდისასა, სადა ძუელ ქალაქი ყოფილიყო... და ვილოცედი მუნ ექუს დღს. ოდეს იგი გამოხუედით სიმრაველს ერისაჲ და ეძიებდით ღმერთთა მათ, რომელთა ვნებაჲ დაჰბადეს, და არა ჰპოენით, მაშინ მე მუნ ვიყავ. რამეთუ [თთულ იყო მეექუსს და] დღს აყო მეექუსს თთვსა მის, ოდეს იგი ევმანუველ თაბორს მამისა ხატი აჩუნდა თავთა მათ ცხოველთა და თავთა მათ მიცვალებულთა<sup>1</sup>.

ამ ანონაწერში მოცემულია აღწერილობა იმ დიდი ზეიმისა და დღესასწაულისა, რომელსაც ქართველები უხდიდნენ არმაზს, ღმერთსა ღმერთთა მათთასა: «შემოქმედსა ცისა და ქუეყანისასა» (ისეთივე ეპითეტებია, როგორც სომეხთა არაშაზღისა). არმაზის დღესასწაული, როგორც ჩანს ამ აღწერილობიდან, იწყებოდა მეექუსე თვის (მარტიდან) მეექუსე დღეს, ესე იგი—ექუს აგვისტოს, ვინაიდან კერპების დაღეწვა მომხდარა 6 აგვისტოს<sup>2</sup>, ქრისტიანი

<sup>1</sup> Е. Такашвили, Описание рукописей II, 750—756.

<sup>2</sup> ლიონტი მროველის სიტყვითაც ოდეს იქმნა კერპთა შემუსრვა, იყო თუე მარტითგან მეექუსე, აგვისტოსი, და დღე მეექუსე, რომელსა შინა ფერი იცულა ქრისტემან (ქართლის ცხოვრება, მარიაჲ დედოფლ. ვარიანტი, გვ. 74).

მემატიანისა და მისი დროის პრაქტიკით, ფერისცვალების დღესასწაულს გრძელდებოდა ეს დღესასწაული ექვს დღეს, ამით აიხსნება, რომ ნინო, როგორც თვითონ ამბობს, ექვს დღეს დაჩენილა იქ და არ მოშორებია იმ ადგილს, რადგანაც, უნდა ვიფიქროთ, ეს დრო და ადგილი მას საუკეთესოდ მიუჩნევია პროპაგანდის გასაწევად შეზინებულსა და თავისი ღმერთების სიძლიერეში დაეკვებულ ხალხში. აქედან ნათელია, რომ აღნიშნულ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ისეთსავე დღესასწაულთან, რომელსაც ადგილი ჰქონდა სომეხთა შორის პირველს ნაეასარდს, ანდა ირანელთა შორის ძველად ნავროზობას, ესე იგი—ახალი წლის დასაწყისთან.

ამგვარად ირკვევა, რომ თვე ახალწლისაჲ ანუ ახალი წელიწადი ქართლში 6 აგვისტოს იწყებოდა. დაახლოებით აგვისტოშივე შოდიოდა სხვა მეზობელ ერთა ახალი წელიწადიც: ალექსანდრიული მესორია 29 აგვისტოს, სომხური ნაეასარდი, იოანე დიაკონის რეფორმის შემდეგ, 11 აგვისტოს. ახლა ადგილი გასარკვევია სხვა თვეების შედგენილობა და შესატყვისობა; ამისათვის მხედველობაში უნდა გვქონდეს პრინციპი ნზის წლისა, რომელიც მიღებული იყო ირანსა, ეგვიპტესა, სომეხთსა და კაპადოკიაში, სახელდობრ: თვე შედგება 30 დღისაგან, მეორამეტე თვის შემდეგ, ახალი წლის დამდეგამდე—5 დღე ეპაგომენები (ნაიან წელიწადში 6). ამ პრინციპის მიხედვით ძველქართული წელიწადი, მისი შედგენილობა და ხასიათი შემდეგნაირად წარმოგვიდგება.

№№	თვე	როდის იწყება	როდის თავდება
I	ახალწლისაჲ	6 აგვისტო	4 სექტემბერი
II	სთულისაჲ	5 სექტემბერი	4 ოქტომბერი
III	ტირისკანი	5 ოქტომბერი	3 ნოემბერი
IV	ტირისდინი	4 ნოემბერი	3 დეკემბერი
V	ანისი	4 დეკემბერი	2 იანვარი
VI	სურწყნისი	3 იანვარი	1 თებერვალი
VII	მიჰრაკანი	2 თებერვალი	3 მარტი
VIII	იგრიკა	4 მარტი	2 აპრილი
IX	ვარდობისაჲ	3 აპრილი	2 მაისი
X	მარიალი	3 მაისი	1 ივნისი
XI	თიბისაჲ	2 ივნისი	1 ივლისი
XII	ქუელთობისაჲ	2 ივლისი	31 ივლისი
	ეპაგომენები	1 აგვისტო	5 აგვისტო

შეიძლება თუ არა კონტროლი აქ მოცემული სურათისა? შეიძლება. პირველ ყოვლისა სხვა ერთა თვეებთან შეფარდებით. მიჰრაკანი, როგორც დავინახეთ, მოდის თებერვალში, 33-ე მაგალითით 12 თებერვალი მიჰრაკანშია. 28-ე მაგალითით 23 მიჰრაკანისა უდრის სამს ადარს, მაშასადამე, მიჰრაკანი, ამ ანგარიშით, მოდის 11 შაბათ—10 ადარში, ესე იგი, 350 წლის ებრაული კალენდრით, 30 იანვარ—28 თებერვალში დაახლოებით. იგრი, რომელიც ჩვენი გამოანგარიშებით მარტში მოდის, 19, 20, 21 მაგალითების მიხედვით ხდება 11 ადარ—10 ნისანს შორის, რაც, იმავე ებრაული კალენდრით, უდრის დაახლოებით 1—29 მარტს. ვარდობისაჲ, რომელიც ჩვენი ანგარიშით აპრი-

ლის შესატყვისია, მეექვსე-მეშვიდე მაგალითების მიხედვით, 11 ნისან—10 ზითს შორის მოდის, რაც 359 წლის ებრაული კალენდრით უდრის დაახლოებით 30 მარტ—28 აპრილს; ამიტომაცაა, რომ ვეარდობას მე-7 მაგალითში ყუაეილობაა ეწოდება, ის უდრის (განსაკუთრებით ვეადარა წელიწადში) ებრაულ ღმრს, რომელიც ყუაეილობა თვეს ნიშნავს. მე-5 მაგალითში ვეარდობა აღებულია ფიზიოლოგისა სომხური ტექსტის მიხედვით (ნ. მარის ვამოცემა, გვ. 13), ევკიპტური ფარმუთის შესატყვისად, რომელიც აპრილში მოდიოდა. მარიალი, ჩვენი ანგარიშით, მაისში ხედება, მე-2 მაგალითითაც 15 მაისი მარიალშია ნაჩვენები. «თიბისაჲ», რომელიც ჩვენი ანგარიშით იენისს უდრის, მე-12 მაგალითით აღებულია როგორც იენისს შესატყვისი. ქუელთობისაჲ, რომელიც ჩვენი ანგარიშით, იელისს უდრის, 41-ე მაგალითითაც იელისში მოდის; მერვე რიცხვი ქუელთობისა 42-ე მაგალითით, არის ამ თვის იდთა რვა დღით უწინარესი. (15+1—8=8) დღე. მე-4 მაგალითით თვე ახალწლისაჲ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, გულისხმობს აგვისტოს. მე-3 მაგალითში აღნიშნული აპნისი ბერძნულ დედანში დეკემბრადაა სახელდებული, ხოლო სომხურში ქალოცა-ად, რაც იმავე ბერძნული დეკემბრის შესატყვისადაა აღებული. 35-ე მაგალითით კალისტრატეს წამება დადებულია ისთლისს, ესე იგი მეორე თვეში, ისე როგორც ამას ვხედავთ მისი მარტილობის სომხურ ტექსტში [თთუესა პორისასა], ესევე უნდა ვთქვათ რიფსიმეს წამების შესახებაც (მაგალ. 36).

თვეთა რიცხვების ზუსტი დამთხვევა ამ მაგალითებში ძნელი მოსალოდნელია, ვინაიდან ამისათვის რედუქტორებს ძალა არ შესწევდათ, ამიტომ არის შემთხვევა, როდესაც ესათუის ქართული თვე აღებულია უმეტესაქლოდ როგორც შესატყვისი ამათუიმ რომაული თვისა. მაგალითად, მე-4 მაგალითში ახალწლისაჲ ნაგულისხმევია აგვისტოს შესატყვისად უმეტესაქლოდ, ვინაიდან უწინარესს სამისა დღისა ახალწლისა უდრის 30 იელისს. მიუხედავად ამისა, ჩვენს მაგალითებში გვაქვს შემთხვევები თვეთა რიცხვების ზუსტი დანთხვევისა. რაც ჩვენს გამოანგარიშებას უნდა ადასტურებდეს. ასეთებია:

1. ზემოთ, მათე მაგალითის განმარტებისას, ჩვენ ვნახეთ უკვე, რომ ვეარდობის ათი რიცხვი, ჩვენი გამოანგარიშებით აპრილის 12, გადმოგვეცემს ასიანური არტემიზიისა 20 რიცხვს, რაც ბერძნულშიაც გადმოტანილი ყოფილა აპრილის 12-ად (კამეტის მაგეირ, ნაჩვენები მიზეზით).

2. 36-ე მაგალითში რიფსიმეს მარტილობა დადებულია ოცდამეექუსსა ისთლისასა, რაც ძეგლის სათაურში რედუქტირებულია 30 სექტემბრად; მართლაც, 26 ისთლისაჲ ჩვენი გამოანგარიშებით გვაძლევს 30 სექტემბერს.

3. 37-ე მაგალითში ნათქვამია: აღესრულა წმიდაჲ სტეფანი თთუესა სურწყნისასა ექუსსა დღესა, ესე იგი, ჩვენი გამოანგარიშებით, 8 იანვარს. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს ნათი იმ ეორტოლოგიური პრაქტიკისა, რომელიც სტეფანეს ხსენებას კრისტეს შობის დღესასწაულს უკავშირებდა. რომსა და მისი პრაქტიკის მიმდევარ ქვეყნებში, სადაც შობას 25 დეკემბერს დღესასწაულობდნენ, სტეფანეს ხსენება მეორე დღეს, 26 დეკემბერს, იყო დადებული (ამისი კვალი დარჩენილა სინას მთის .მრავალთაგში 864 წლისა), ხოლო

აღმოსავლეთის იმ ქვეყნებში, სადაც შობას 6 იანვარს დღესასწაულობდნენ, სტეფანეს ხსენებას მეორე დღეს, 7 იანვარს, ასრულებდნენ. ამიტომაც, რომ სონხურს უძველეს ლექციონარში, რომელშიაც შობა 6 იანვარსაა დადებული, 7 იანვარს ნაჩვენებია სტეფანეს ხსენება მისი სახელობის ტაძარში და მისი აღსასრულის შემდეგი საკითხავები<sup>1</sup>. შემდეგში გარკვეული მიზეზების გამო, სტეფანეს ხსენება დაიღო შობის არა მეორე დღეს, არამედ წესანეს, ამიტომ რომაულ-ბიზანტიური პრაქტიკით, ეს ხსენება გადატანილ იქნა 27 დეკემბერს, ხოლო აღმოსავლეთში, ამის შესაბამისად, ის უნდა შესრულებულიყო 8 იანვარს. უკანასკნელის კვალი გვაქვს ქართულ მაგალითში.

მოყვანილი ფაქტები, ვფიქრობ, საკმარისია ძველი ქართული წლის იმ სურათის გასამართლებლად, რომელიც ზემოთ არის წარმოდგენილი.

## 5

ჩვენ მიერ მოყვანილ მაგალითებში არის ისეთებიც, რომელნიც ამ სურათის შთლიანობას თითქოს არღვევენ. საკმე ისაა, რომ ზოგიერთი ქართული თვე რომაული ორი სხვადასხვა თვის შესატყვისადაა ნაჩვენები; მაგალითად, აპნისი დეკემბერშიაც არის (მაგ. 3) და იანვარშიც (მაგ. 2), ვარლობა—აპრილშიც (5, 6, 7) და მაისშიც (8, 9), იგრი—მარტშიც (18, 19, 21) და აპრილშიც (13—17, 22—23)<sup>2</sup>, მიპრაკანი—თებერვალშიც (18, 19, 28, 29, 33) და მარტშიც (31). ეს გარემოება წელიწადის მოძრავე ხასიათს ხომ არ უჩვენებს? არა, რასაკვირველია. ეს რომ მოძრაობით იყოს განოწვეული, ნაშინ აპნისი ნაჩვენები იქნებოდა დეკემბერსა და ნოემბერში, ვარლობა აპრილსა და მარტში, იგრი მარტსა და თებერვალში, მიპრაკანი თებერვალსა და იანვარში, და არა ისე, როგორც ნაჩვენებია. თან ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგს გარემოებას. გულანდუხტის მარტვილობა (მაგალ. 41), რომელსაც ადგილი ჰქონდა ზაფხულის კეისრის მეცხრე წელს, ინდიქტონსა ცხრასა, ესე იგი 591 წელს, დაიწერა მეექვსე საუკუნის გასულს, ქართულად ის, მაშასადამე, ითარგმნებოდა არაუადრეს მეშვიდე საუკუნის ნახევრისა. ქრისტიანობის მიღებისას ჩვენი ახალი წელი იწყებოდა, როგორც ვნახეთ, 6 აგვისტოს, მაშასადამე, აგვისტოს წელიწადი ჩვენში მოსალოდნელია მხოლოდ ისეთ ტექსტებში, რომლებიც ნათარგმნია 120 წლის განმავლობაში ქრისტიანობის მიღებიდან, ესე იგი—არაუგვიანეს, ყოველ შემთხვევაში, ზეხუთე საუკუნის მიწურულსა. ამის შემდეგ, მოძრავე წელიწადის პირობებში, მოსალოდნელია არა აგვისტოს, არამედ ივლისის წელიწადი; და თუ აგვისტოს

<sup>1</sup> F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 517.

<sup>2</sup> 22-ე მაგალითში ნათქვამია: იწამნეს ბიკტორ და სტეფანოს ოცდარვათა თთვესა იგრიისასა; აქ იგრიცა აღებულია როგორც შესატყვისი ეკიპტური ფარმუთისა (7 მარტი-25 აპრილი), ვინაიდან ბიკტორისა და სტეფანოსის (უფრო სწორად სტეფანიდოსი) ხსენება კობტურადაც 28 ფარმუთს ყოფიდა დადებული (იხ. ირიქ. მ. Б о а о т о н, И з и е р и о н и ი მ и с т о р ი ი უ Е р м ი ა, с т р. 335). დარწმუნებულს იმაში, რომ «ფარმუთია იგრიცა, მთარგმნელს თუ რედაქტორს (ბერძნულს თუ ქართულ ნიდაგზე) მეკანიუვად გადმოუწერია რიცხვი 28.

წელიწადს ჩვენ ვხედავთ გულანდუხტის მარტილობაში, იმიტომ რომ წელიწადი უძრავი იყო.

მაშ რაშია საქმე? საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობის შემოღების შემდეგ ჩვენში დარჩა ძველებური აგვისტოს წელიწადი, რომელმაც გამოყენება პოვა ლიტერატურულს, კერძოდ აგიოგრაფიულ, ძეგლებში. მაგრამ ამასთან ერთად ქრისტიანობამ ჩვენში გზა გაუკაფა მეორე სისტემის წელიწადს—სექტემბრისას ან ინდიქტურს, რომელიც წელიწადს 1 სექტემბრიდან იწყებდა. ამ წელიწადის არსებობა რომისა და საბერძნეთის საწყაროში მეოთხე საუკუნეში დამოწმებულია ამბროსი მედიოლანელის და ათანასი ალექსანდრიელის თხზულებებით, აგრეთვე მეხუთე საუკუნის ერთი კოპტური ქადაგებით. ანის შემდეგ ზოგი ანგარიშობდა ჩვენში ძველებურად, აგვისტოს წელიწადის გამოყენებით, ზოგი კიდევ ახლებურად, სექტემბრის ან ინდიქტურა წლის ნიხედვით; ამით აიხსნება, რომ ესათუის ქართული თვე (სახელები თვეებისა ინდიქტურ წელიწადშიაც ძველებური იხმარებოდა თავდაპირველად) ორის სხვადასხვა რომაული თვის შესატყვისადაა ნაჩვენები ზოგიერთს ძეგლში<sup>1</sup>.

სექტემბრის ან ინდიქტური წლის განმტკიცებას ხელი შეუწყო ჩვენში თვეთა რომაული სახელების (იანვარი-დეკემბერი) შემოღებამ. როდის მოხდა ეს?

თუ მხედველობაში გვექნება «შუშანიკის მარტივობა», შეგვიძლია ვითქვითოთ, რომ ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში სცოდნიათ ჩვენში რომაული სასკლები თვეებისა. საქმე ისაა, რომ, როგორც ამ ძეგლშია აღნიშნული, შუშანიკის აღსასრული ან გარდაცვალება მომხდარა «თთუესა ოკდონბერსა ათმვდმეტსა, სასკენებელსა წმიდათა მათ და სანატრელთა მოწამეთა კოზმან და დამიანსთა»<sup>2</sup>. აქ პირდაპირაა დასახელებული თვე ოკდონბერი. მაგრამ აპრიორულად შეიძლება ითქვას, რომ რაღაც გაუგებრობასთან ვეპქვს საქმე: ნებუთე საუკუნეში ქართლში შეუძლებელი იყო თვეთა რომაული სახელის ხმარება, ვინაიდან მაშინ თვით საბერძნეთშიაც კი არ ესმოდათ ის ხეირიანად და ჩვეულებრივ სირო-მაკედონურად თარგმნიდნენ ხოლმე. ასე, მაგალითად, იოანე ოქროპირის ქადაგებაში ქრისტეს შობის დღესასწაულზე ნათქვამია: «და უკუეთუ დასასრულსა გორპიოზ თთვსასა, რომელ არს სეკდენბერი, მუცლად ილო ელისაბედ, ვითარცა ესე ჩანს, მერმე მით თთვთა მიითუალენ თთუენი იგი შემდგომნი, აწ ესე იყენეს თთუენი იგი: ვიერპერტიოს, რომელ არს ოკდონბერი, დიოს ნრენბერი, აპელეოს დეკენბერი, აედენიოს იანვარი, პერეტეოს ფებერვალი, დვსტროს მარტი. ამის მუქქუსისა თთვსა შემდგომად დააბა მარია მუცლადღებაჲ. აწ ცხრათა ამათ თთუეთა ვაჟაღვიდეთ და მოვიდეთ დღენდელსა ამას დღესა. და რამეთუ არს დასა-

<sup>1</sup> ინდიქტური სისტემის წელიწადში თვე «ახალწლისაი» უკვე ზუსტად და უმეტრაკოდ უდრის რომაულ სექტემბრს, «სთულისაჲ» ოქტომბრს და ა. შ. ამ შესატყვისობის მაჩვენებელია, თუ გვებათ, პირველი მაგალითი: «და არს დასაბაჲი ტანჯუათა მათ წმიდისა შუშანიკისათა თთუესა ანისისასა, მერვესა თთვსასა და დღესა ოთხშაბათსა. აქ ანისი აღებულია იანვრის ზუსტ შესატყვისად; ეს იქიდან ჩანს, რომ 469 წელს, როდესაც დაიწყო შუშანიკის ტანჯვა, 8 იანვარი მართლაც ოთხშაბათ დღეს მოდიოდა.

<sup>2</sup> ი. ლ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 46, ს. გორგაძის გამ., გვ. 22—23.

ბამი თთვის მის მიდგომისაჲ ქსანდიკოსი, რომელ არს აპრილი. და შეუდგს მას არტემესეოსი, რომელ არს მაისი, დესიოსი იენისი, პანემეოსი იელისი, ლოვოსი აგვსტოსი, გორპიოსი სეკლენბერი, ვაპერპერტიოსი ოკლონბერი, დიოსიოსი ნონებერი, აპელეოსი ესე დეკენბერი, რომელსა ზედა ვლგათ და ვაყოფთ შობასა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესასა<sup>1</sup>. ანდა ნეორე ქადაგებაში იმავე დღესასწაულზე: «რამეთუ ეხარა მარჩანს თთუესა დვსტრომსასა ოკლახუთსა, რომელ არს მარტი, ხოლო იწყო მუცლადღებაჲ ქსანდიკოსითგან, რომელ არს აპრილი<sup>2</sup>. შუშანიკის მარტივილობაში ორჯერ ნახმარია ძველი ქართული სახელი თვისა: ანისი (მაგ. 1) და ვარდობისაჲ (მაგ. 9), რალა ნესამე შემთხვევაში უნდა ესმარა მის ავტორს არა ქართული, არამედ რომაული სახელი—ოკლონბერი? ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს შემდეგი დროის შესწორება—გლოსა, რომელიც ნეთე საუკუნეზე ადრე ვერ წარმოადგებოდა. გლოსატორი, რომელსაც ძველი სახელები თვეებისა და ნათი შესატყვისობა აღარ ესმოდა, ჩანს, მექანიკურად მოქცეულა: დედანში თვის რიცხვი აუცილებლად 17 ყოფილა, რომელიც იმასაც მექანიკურად გადმოუწერია და ნიუკუთენებია რომაული ოქტომბრისათვის. რა თვე უნდა ყოფილიყო დედანში? უეჭველია «სთულისაჲ»; ამას ადასტურებს სომხური ვრცელი რედანქცია ზუნანის ნარტივილობისა, რომელიც ქართულიდან მომდინარეობს. აქ სათქვამია: «დღესასწაული დიდი აღასრულეს, დღე აღსრულებისა წმიდისა შუშანიკისა, ათჩვდნეტსა ქალოც თვისასა<sup>3</sup>. ქალოც» არის მეხუთე თვე სომხური წლისა, მაგრამ სომხური რედანქციის ავტორიც, ჩანს, დიდად ვერ ერკვეოდა ქართულ სახეობაში: ქარაველთა «სთულისაჲ», მას ნიუღია სომხურ ქალოც» თვედ, რადგანაც ქალოც» წარმოადგება «ქალ» ძირისაგან, აქედან ქალელა—სთვლობა, ნაყოფის, მოსავლის შეკრება. ამ მოსაზრებით მას «სთულისაჲ» გაუიგივებია ქალოცთან, ხოლო რიცხვი 17 მექანიკურად გადმოუტია.

ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში რომაული სახელები თვეებისა გვხვდება მერვე საუკუნის გასულიდან, პირველად ამო ტფილელის მარტივილობაში (786—790 წ.), მაგრამ შემოსვლით ისინი უფრო ადრე უნდა იყვნენ შემოსულნი. ნათი შემოსულა დაკავშირებული უნდა იყოს იმ ხანასთან, როდესაც ჩვენში იწყება დასავლური; ბიზანტიური ორიენტაციის ძიება, იმ ორიენტაციის, რომელიც შეიქნა მიხეზი სომეხ-ქარაველთა კულტურულ-ეკლესიური ერთობის რღვევისა, ესე იგი მიუვიდე საუკუნის დამდეგიდან. განსაკუთრებით გადამწყვეტი როლი ამ შემთხვევაში უნდა ეთამაშნა ირაკლი კვისრის ომებს სპარსეთთან, როდესაც ჩვენი ქვეყანა ბიზანტიელთა საომარ ბაზაჲ იქცა და როდესაც ჩვენში მძლავრად შემოქრილმა ბიზანტიურმა კულტურამ სასიკვდილო ლახვარი ჩასცა აღმოსავლეთის კულტურულ ტრადიციებს. ცნობილია ე. წ. წყისის ლაპიდარული წარწერა, რომელიც ასე იკითხება:

<sup>1</sup> ხელნ. A 19, გვ. 30—32; 95, გვ. 36—37.

<sup>2</sup> ხელნ. A 19, გვ. 55; 95, გვ. 62; Migne PG. t. 49, col. 358.

<sup>3</sup> ილ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 46.



ესე ჯუარი ქრისტში ზე, კოსტანტი. ძემან  
სტეფანსმან და გუდასმან,  
აღუქართე სახელ-  
სა მცხეთისა ჯუარისასა, ნასყ-  
დესა კუყანასა ზედა,  
შაჰრამანსა ა, სალოცად ჩუენ-  
და, კოლისა და ჴვილისა.  
ნოენბერსა იზ. ამენ<sup>1</sup>.

თუ ამ წარწერაში სიტყვები ნოენბერსა იზა შემდეგ არაა ამოკრილი სტრიქონის თაგისუფალ ადგილზე სიტყვა აამენა-ის წინ<sup>2</sup>, რომაული სახელი თვისა მართლაც მეშვიდე საუკუნის დამდეგს ჩანს ჩვენში შემოსულად. ვინაიდან შაჰრამანი აა ნოემბრის 17 ზიდიოდა 616—619 წლებში.

ამ დროიდან, ესე იგი მეშვიდე საუკუნის დანდეგიდან, თანდათან დაეიწყებას ეძლევა თვეთა ძველი სახელები, თუმცა ხმარებიდან ისინი იმწამსვე არ გამოდინან; როგორც ნონაგონარი და გარდანაშთი, ისინი მეთე-მეთერთმეტე საუკუნეშიც კი გვხვდებიან (მაგალ. 8, 31). თავდაპირველად. რათა თვეთა ახალშემოსული რომაული სახელები ვასაგები ყოფილიყო მასისათვის, მათ ძეგლებში უმატებდნენ, განმარტების სახით, ძველს ქართულ სახელსაც. ამ გარდამავალ ხანას ეკუთვნის ის გლოსები, რომელთაც ვხედავთ 8, 23, 25, 31, 33, 41 მაგალითებში.

რომაული თვეების შემოსვლასთან დაკავშირებით თანდათან პრაქტიკიდან გადის აგვისტოს წელიწადი და მის ადგილს საბოლოოდ იკავებს სექტემბრის, ინდიქტორი, წელიწადი, როგორც სამოქალაქო წელიწადი; ვამბობ როგორც სამოქალაქოა ინიტომ, რომ სამოქალაქო წელიწადთან ერთად ჩვენში ცნობილი იყო საგანგებო საეკლესიო წელიწადი, ე. წ. ეორტალოგიური, რომელიც მეთე საუკუნემდე უწევდა მომსახურებას საუკეთესსახელო მოთხოვნილებასა და პრაქტიკას<sup>3</sup>.

6

ასეთია საქმის მდგომარეობა მეცხრე საუკუნის დამდეგამდე. მეცხრე საუკუნის დაასლოებით პირველი მენუთედიდან, ე. წ. ქორონიკული წელთაღრიცხვის შემოსვლასთან დაკავშირებით, ჩვენში შემოდის მარტის წელიწადი, რომელიც 1 მარტიდან იწყება.

1 მარტი ურყევი საფუძველია 532 წლიანი ქორონიკონისა, როგორც ქართულის, ისე უცხოურისაც; და თუ ძეგლებში საქნე სხვანაირადაა წარმოდგენილი, ეს უთუოდ ან გადაშწერის შეცდომაა, ან ქორონიკონის გამომყვანისა, რომელსაც ნისი აზრი და ბუნება არ სცოდნია. ასე, მაგალითად,

<sup>1</sup> კ რ ო ფ . ა . შ ა ნ ი ძ ე , ძველი ქართული ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, გვ. 25, 108.

<sup>2</sup> ამას ვგაფიქრებინებს როგორც კონტექსტი, რომელშიაც მოცემულია სიტყვები „ნოენბერსა აა, ისე მოხაზულობა იმ ასოებისა, რომლითაც გამოყვანილია აღნიშნული სიტყვები.

<sup>3</sup> ამ საეკლესიო, ეორტალოგიური წელიწადის შესახებ ახლა იბ. მომდევნო წერილი (VI).

როდესაც ერთ-ერთი ასეინაქსრისა მინაწერში ეპოულობთ, რომ მისი გადაწერა დაუწყიათ თთუესა დეკენბერსა ექუსსა, ქორონიკონსა სკა<sup>1</sup> და გაუთავებიათ თთუესა იენისსა იბ, ქორონიკონსა სკა<sup>2</sup>, ჩვენ შეგვიძლია უარყოთ ეს ცნობა, ვინაიდან შეუძლებელია დაეწყეთ წიგნის გადაწერა სკა ქორონიკონის დეკემბერში და გაეთავებიათ იმავე ქორონიკონის იენისში (პირიქით კი შეიძლება.) ქორონიკონი რომ მარტის წელიწადს გულისხმობს, ამის შემოწმებაც შეიძლება. ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებელი გარდაიცვალა 1125 წლის იანვარში, მემატიანე კი ამბობს, რომ მისი გარდაცვალებიას იყო თუე იანვარი კდ და დღე შაბათი, ოდეს ქორონიკონი იყო ტმდ.<sup>3</sup> მაშასადამე, თუ 24 იანვარი 1125 წლისა ტმდ ქორონიკონში მოდიოდა. ინიტომ, რომ უკანასკნელი გულისხმობს მარტის და არა იანვრის წელიწადს, ამიტომ, როდესაც მემატიანე ამბობს, მაგალითად, რომ ლაშა გიორგი გარდაიცვალა 18 იანვარს, ქორონიკონსა უმბ, დღესა ოთხშაბათსა, ეს ნიშნავს, რომ ნამდვილად ის გარდაიცვალა არა 1222 წელს, არამედ 1223 წელს, როდესაც ოთხშაბათი მართლაც 18 იანვარს მოდიოდა.

უძველესი ცნობა მარტის წლის შესახებ ჩვენში მოგვეპოება ღირს ცხოვრებისა კელიშურ რედაქციაში; აქ ნათქვამია: «რამეთუ თთუე იყო ზეკუსე და დღე იყო მეექუსე თთუსა მის. ოდეს იგი ევმანუელ თაბორს მარსა ხატი უჩვენა<sup>4</sup>; ესე იგი, ფერისცვალების დღე, ნ აგვისტო, აქ მიჩნეულია მეექუსე თვედ, მაშასადამე, წლის დასაწყისად ნავარაუდევია მარტი. მარალაია, ამ ცხოვრებისა შატბერდულ რედაქციაში ეს დეტალი მიჩნეულია, ვინაიდან იქ არაა სიტყვები თთუე იყო მეექუსე. მაგრამ კელიშური რედაქციის სისწორე თვით შატბერდულის სხვა ადგილიდან ეტყობა. მართლაც, აქ ნინო გადმოგვცემს: «რისიმე დედოფალი და გაიანე დიდაძმძემ და ორმეოცდა ათი სული წარმოვემართენით თთუესა პირველსა ათხუთმეტსა და მოვედით არეთა სომხითისათა სამოთხესა მას თრდატ ეფთისასა. იგინი მოიკლნეს მუნ თთუესა პირველსა ოცდაათსა დღესა, ხოლო მე დავშითი ეკალთა შინა ვარდისათა, რამეთუ ვარდი და ნუში ყუაოდა მას ეამსა<sup>5</sup>. თუ ამ პირველ თვეში ვარდი და ნუში ყუაოდა, პირველ თვედ მიჩნეულ უნდა იქნას არა სექტემბერი, ნით უმეტეს არა იანვარი, არამედ გაზაფხულის ერთ-ერთი თვე, უფრო გარკვევით—მარტი. საქმე, ისაა. რომ თრდატ მეფის სამოთხიდან თთუესა ნეთხესა ნინო წამოსულა ჯავახეთისაკენ; როდესაც მას დაუნახავს, რომ «დღეთა ზაფხულისათა ჯავახეთის მთები დაფარული იყო თოვლითა სასტიკითა», შეშინებულა<sup>6</sup>. აქედან ჩანს, რომ მეოთხე თვე წლისა ყოფილა ზაფხულში, უკეთ რომ ვთქვათ—იენისში, როგორც ეს აღუნიშნავს კიდეცა პირდაპირ ლეონტი მროველს<sup>7</sup>, ასე რომ, ამ ანგარიშით, წლის დასაწყისად მარტია აღებული.

<sup>1</sup> ს. კაკაბაძე, ალექსანდრე მეფის გამეფების თარიღი, გვ. 6.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 334.

<sup>3</sup> E. Takaia in v. n. n., Opišanie rukopisei II, 756.

<sup>4</sup> Ibid. 746—7.

<sup>5</sup> Ibid. 748.

<sup>6</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 67.

ამრიგად, მეცხრე საუკუნის მეორე ნახევარში, როდესაც იწერებოდა და ყალიბდებოდა ნინოს «ცხოვრების» უძველესი რედაქცია, წლის დასაწყისად ჩვენში მარტი ითვლებოდა. მარტის წლის შემოსვლის შემდეგ სექტემბრის წელიწადი განაგრძობს მის გვერდით არსებობას მეათე საუკუნის ნახევარამდე, ხოლო მეათე საუკუნის ნახევრიდან, როდესაც უძველესი საეკლესიო-ეორტალოგიური, აღმოსავლური ტიპის, წელიწადი ბიზანტიურმა პრაქტიკამ დააჩრდილა, ის იკავებს საეკლესიო წლის ადგილს. პირველად სექტემბრის წელიწადი, როგორც საეკლესიო, ჩვენ გვხვდება იოანე-ზოსიმეს კალენდარში, სადაც პირველი სექტემბრის ქვეშ წერია: «გვრგვინი წელიწადისა მოქცევისაჲა»<sup>1</sup>. განამტკიცა ის ჩვენში ექვთიმე ათონელმა; ნან გადმოთარგმნა შემოკლებული «სვინაქსარი» კონსტანტინეპოლის ეკლესიისა, რომელშიაც წელიწადი პირველ სექტემბერს იწყება. ამდროიდან ჩვენშიაც საღვთისმცახურო წიგნები მინეონის ტიპისა პირველი სექტემბრიდან იწყება.

მარტის წელიწადი, როგორც სამოქალაქო, არსებობს ჩვენში დაახლოებით მეათე საუკუნის მეორე ნახევრამდე, ამდროიდან ის ხმარებიდან იღვენება იანვრის წელიწადით და ქორონიკონური წელიწადის საფუძვლად რჩება მხოლოდ. იანვრის წლის კვალს იოანე-ზოსიმეს კალენდარში ვამჩნევთ, აქ თვეები დალაგებულია იანვრიდან დეკემბრამდე. უფრო მკვეთრად ეს წარმოდგენილია მიქელ მოდრეკილის «იადგარსა»<sup>2</sup> და «იერუსალიმის კანონის» იმ რედაქციაში, რომელიც გადაწერილია მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში (ქართული ხელნაწ. პარიზის საჯარო წიგნთსაცავისა № 3). ორსავე ძეგლში პირველი იანვრის ქვეშ ნათქვამია: «წელიწადის თავთა. მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში მარტის წელიწადი იმდენადაა დაიწყოებული, რომ ლეონტი მროველს, რომელმაც გადააკეთა ნინოს «ცხოვრების» შატბერდულ-წელიწადური რედაქცია, საჭიროდ დაუნახავს ამ ძეგლიდან ზემომოყვანილ ციტატებში სიტყვებს: «თუე მეექუსე», «თუესა მეოთხესა» მიუმატოს გლოსა მარტიოვანა»<sup>3</sup>, რაც ძველ რედაქციაში საჭირო არ იყო, რადგანაც იქ თვეების თვლა ისედაც მარტიდან იწყებოდა.

იანვრის წელიწადს დიდხანს უხდება ბრძოლა ცხოვრებაში განმტკიცებისათვის; ასე, მაგალითად, აბუსერიძე ტბელი 1233 წელს დაწერილს «ასურული კვნკლოსის» განმარტებაში ამბობს: «დალაცათუ დასაბამად წელიწადისა (იგულისხმება—საეკლესიოსი) დადგომამა სექტენბრისაჲ დადებულ არს, გარნა ესევითარისა სათულავისა გამოძიებისათვის და ამის ყოვლისათვის, რომლისა წერასა შინა ვართ, იანვარსა დაწყებამა დადებულ არს წელიწადისა დასაბამაჲ»<sup>4</sup>. «სელმწიფის კარის გარიგებიდან» ვტყობილობთ, რომ მეთოთხმეტე

<sup>1</sup> მეათე საუკუნის ხელნაწერში № 65 (ნ. მარის კატალოგი, № 44 ცაგარლის), რომელიც იმავე იოანე სინელს გადაუწერია, აგრეთვე ვკითხულობთ: «სეკდემბერსა ა გვრგვინი წელიწადისა სიტბოებით მოქცევა» (H. Mart, Описание грузинских рукописей синаксарского монастыря, стр. 143).

<sup>2</sup> J. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. ს.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 67, 74.

<sup>4</sup> Brosset, Etudes de chronologie technique, p. 29.

საუკუნეში იანვრის წელიწადს მტკიცედ გაუდგანს ფეხი. საქმე ისაა, რომ ეს ძველი იწყება წელიწადის თავისა ცერემონიის აღწერით და წელიწადის თავად იგულისხმება ზანთრის პერიოდი თვედლორობამდის (უკანასკნელი მოდის ხოლმე თებერვალ-მარტში), ან უკეთ—პირველი იანვარი, ვინაიდან წელიწადის თავისა დღესასწაულის შენდევ ძველი შენიშნავს: აწ განცხადება ვთქვათ, დიდი დღესასწაული, რომელიც, როგორც ცნობილია, 6 იანვარს მოდის. როგორც ვხედავთ, იანვრის წელიწადი ყველაზე ადრე შემოსულა და დამყარებულა საქართველოში სხვა საქრისტიანო ქვეყნებთან შედარებით, როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთისა.

\* \* \*

ამრიგად:

1. უძველესი ქართული წელიწადი იყო მთვარის წელიწადი ბაბილონურ-სენეროი სისტემისა.

2. მთვარის წელიწადი შეუცვლია ჩვენში მზის მოძრავე წელიწადს, დაახლოებით იმავე ხანებში, როდესაც ეს მოხდა ირანს, სონხეთს, კაპადოკიასა და საერთოდ მთელ წინააზიაში.

3. რომაელთა პოლიტიკურ-კულტურული გავლენის დამყარების შემდეგ ჩვენში მზის მოძრავე წელიწადი შეიცვალა უძრავით.

4. უძველესი, წარმართული დროის სახელწოდება ქართული თვეებისა, რომელიც ნაწილობრივ ირანულ-სომხურ-კაპადოკიური წარმოშობისაა, გადმოვიდა ქრისტიანულ ხანაშიაც და ბატონობდა მეშვიდე საუკუნის დამდეგამდე. მერე თანდათან რომაული სახელწოდებით იცვლება.

5. ქართული უძრავი წელიწადი წარმართული დროისა იწყებოდა 6 აგვისტოს, თითოეული თვე ამ წლისა შედგებოდა 30 დღისაგან, ბოლოში მას ემატებოდა ხუთდღიანი (ნაკიან წელიწადში 5-დღიანი) ეპაგომენები; აგვისტოს წელიწადი ხმარებაში იყო მეშვიდე საუკუნემდე, დაახლოებით იოაკლი კეინარის სპარსეთში გალაშქრებამდე.

6. ქრისტიანობის დამყარებასთან ერთად ჩვენში შემოდის ბიზანტიიდან სექტემბრის ან ინდქტორი წელიწადი, რომელშიაც ქართული თვეები ზუსტად, უმეტესაქლოდ ემთხვევიან შესაფერ რომაულ თვეებს. ეს წელიწადი აგვისტოს წლის ხმარებიდან გამოსვლის შემდეგ, მეცხრე საუკუნის დამდეგამდე, ერთადერთი სამოქალაქო წელიწადია ჩვენში.

7. მეცხრე საუკუნის დამდეგიდან, სექტემბრის წელიწადთან ერთად, ფეხს იკიდებს, ქორონიკული წელთაღრიცხვის შემოსვლასთან დაკავშირებით, მარტის წელიწადი, რომელიც ხმარებაშია მეთათე საუკუნის ნახევრამდე.

8. მეთათე საუკუნის ნახევრიდან ჩვენში თანდათან მყარდება იანვრის წელიწადი, რომელიც საბოლოო ბატონობას XIV საუკუნეში პოულობს.

9. სამოქალაქო წელიწადთან ერთად და მის პარალელურად, ქრისტიანობის ხანაში, ჩვენში არსებობდა საეკლესიო წელიწადი: მეთათე საუკუნის ნახევრამდე—აღმოსავლური ტაპის ეორტალოგიური, ხოლო მას შემდეგ—სექტემბრის.

10. სექტემბრის წელიწადი ქრისტიანობის შემოსვლიდან მეთათე საუკუნის ნახევრამდე იყო სამოქალაქო (აგვისტოსა და მარტის წელთან ერთად), ბოლო მეთათე საუკუნიდან ის იქცა ბიზანტიური ტიპის საეკლესიო წელიწადად.

## კველი ქართული ეორტალოგიური წელიწადი\*

ჩვენ ვიცით, რომ ქართველებს სხვადასხვა სისტემის წელთაღრიცხვა სცოდნიათ; სხვადასხვა ხანაში თავისი ცხოვრებისა მათ ჰქონიათ ასეთივე სხვადასხვა სისტემის წელიწადი: სამოქალაქო ცხოვრებაში მათ უხმარიათ აგვისტოს, სექტემბრის, იანვრის და მარტის წელიწადი, თვითველ მათგანს მეტად რთული და თან საინტერესო ისტორია აქვს<sup>1</sup>, მაგრამ ამთავად ჩვენ გვინდა მკითხველს გავაცნოთ, ზოგად ხაზებში მინც, საგანგებო საეკლესიო-ეორტალოგიური წელიწადი, რომელიც საქართველოში ხმარებაში იყო მეთე საუკუნის გასულაშდე და უარესად საინტერესო მასალას წარმოადგენს ჩვენი უძველესი კულტურისა და მისი გზების გასათვალისწინებლად.

ქართული რიტუალურ-ეორტალოგიური წელიწადი, რომელიც იწყებოდა ე. წ. შობის აღფენტით ან 21 დეკემბრიდან, შედგებოდა ცხრა პერიოდისაგან, რომელთა მოკულობა და ხანგრძლივობა, უძველესი ლიტერატურული ძეგლების მიხედვით<sup>2</sup>, შემდეგნაირად წარმოგვიდგება.

1. პირველი პერიოდი იწყება შობის წინაღღესასწაულით, რომელიც 21 დეკემბერს ემთხვევა. ეს პერიოდი შეიცავს შობისა და ნათლისღების დღესასწაულებს და თავდება ნათლისღების მომდევენო რვა დღით, 13 იანვარს, ასე რომ ის შეიცავს 24 დღეს—21 დეკემბრიდან 13 იანვარამდე. ამ შემთხვევაში ქართულ პრაქტიკას შემოუნახავს პირველყოფილი ქრისტიანობის ტრადიცია, რომლის კვალი დარჩენილა როგორც დასაუღეთის კალენდარში (ე. წ. რომის კალენდარი 354 წლისა), ისე აღმოსავლეთისაში (სირიული კალენდარი 411—412 წლისა). დასასრული ამ პერიოდისა ააშკარავებს პალესტინის უძველესი პრაქტიკის კვალს; აქაც, როგორც ჩანს ცნობილი მოგზაურის, სილვია აკვიტანელის, აღწერილობიდან, „განცხადებას“ (ნათლისღებას) რვა დღის „შედეგი“ მოსდევედა და შობა-ნათლისღების პერიოდი 13 იანვარს თავ-

\* ენიშის „მომბეუ“, V—VI, 1940. გვ. 94—101.

<sup>1</sup> ძველი ქართული წელიწადის შესახებ იხილე წინა წერილი.

<sup>2</sup> კვალი და ფრაგმენტები ქართული ეორტალოგიური წლისა შენახულა შემდეგს ლიტერატურულ ძეგლებში: 1) იოანე-ზოსიმეს კალენდარში (იხ. ჩვენი გამოცემა) 2), პერგამენტ-პაპირის სტიხიარაში, რომელიც რუსეთიდან იქნა დაბრუნებული, 3) მიქელმოდრეკილის სტიხიარაში (S ფონდის № 425), 4) ჩვენ მიერ გამოცემულს „იერუსალიმის კანონარში“, 5) პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართულს დეკიონარში № 3, Housen-ის გამოცემა, 6) უძველეს „მრავალთავებში“, როგორიცაა A ფონდის №№ 19, 95, 144, ათონის № 57 და სხვ. ამ ძეგლების მიხედვით შესაძლებელი ხდება ქართული ეორტალოგიური წლის აღდგენა.

დებოდა<sup>1</sup>. უძველეს ხანაში, ყოველ შემთხვევაში სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი ერთობისას, შობა და ნათლისღება ჩვენშიაც, მსგავსად აღმოსავლეთისა, ერთად, 6 იანვარს, სრულდებოდა<sup>2</sup>.

2. მეორე პერიოდს შეადგენს ნათლისღების მომდევნო კვირები, 14 იანვრიდან „მეზვერისა და ფარისევლის“ კვირამდე. როდესაც აღდგომა 25 აპრილსაა, ეს პერიოდი შეიცავს 31 დღეს, ვინაიდან ამ შემთხვევაში „მეზვერისა და ფარისევლის“ კვირა 14 თებერვალს მოდის; დამარგვალებით კი, უკანასკნელს შემთხვევაში, ის აღებულია ხუთი კვირის შემადგენლობით, ამიტომაც, რომ „იერუსალიმის განჩინება“ აღნიშნავს 1, 2, 3, 4 და 5 კვირიანებს „განცხადების“ შემდეგ. როდესაც აღდგომა 22, 23 და 24 მარტსაა, ეს პერიოდი სულ იკარგება, რადგანაც ამ შემთხვევაში „მეზვერისა და ფარისევლის“ კვირა მოდის 11, 12 და 13 იანვარს.

3. მესამე პერიოდი შეიცავს დიდ-მარხვის ეგრეთწოდებულ მოსამზადებელ კვირაიკებს: მეზვერისა და ფარისევლის (ერთი კვირა-დღე), უძღების შვილის, ხორცისა და ყველის აკრების, — სულ სამს კვირას; ის გრიელდება maximum (როდესაც აღდგომა 25 აპრილსაა) 14 თებერვლიდან 7 მარტამდე, minimum (აღდგომა 22 მარტს) 11 იანვრიდან 1 თებერვლამდე. ამ პერიოდში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს შემდეგი გარემოება. მეზვერისა და ფარისევლის კვირის მეორე დღეს ან, უფრო ზუსტად, უძღების შვილის კვირიანის ორშაბათს, სამშაბათს და ოთხშაბათს სირო-ქალღვევლთ (ნესტორიანებს), კობტებს, ეთიოპებს და სომეხებს აქვთ ე. წ. „ნიწველთა მარხვა“, რომელსაც სომეხურად „არაჯაჯორ“ ეწოდება, რაც (დიდი მარხვის) „წინამორბედს“, „წინამავალს“ ნიშნავს. ეს მარხვა უძველეს დროში ჩვენშიაც ყოფილა მიღებული „ალაჯორის“, resp. „არაჯორის“ სახელწოდებით. იოანე-ზოსიმეს კალენდარი ერთს ადგილას ლაპარაკობს ამ მარხვაზე, როგორც წარსული დროის მოვლენაზე: „ქსენებაჲ იონა წინასწარმეტყუელისაჲ და სინანული ნინეველთაჲ, მარხვაჲ სამი დღე და სამი ღამე თთუესა ივლისსა შინა ყოფილა იგ, იდ, იე-სო“, ხოლო ორ ადგილას იხსენიებს მას როგორც ცოცხალს, თანამედროვე ფაქტს, რომელსაც ხორცთა აკრების პარასკევს აქვს ადგილი. იოანე-ზოსიმეს დროს და უფრო ადრეც, მეცხრე საუკუნეში (დიდი არსენ კათოლიკოსის დროს) „ალაჯორის“ წინააღმდეგ ქართლში გამწვავებული პაექრობა იყო, ასე რომ აღნიშნა მისი, როგორც ცოცხალი ფაქტისა, უნდა ეკუთვნოდეს „იერუსალიმის განჩინების“, საიდანაც ის მოდის, ქართულად გადმოთარგმნის ხანას, VIII საუკუნეს, როდესაც ეს მარხვა ტრადიციით კიდევ ცოცხალი ყოფილა ჩვენს პრაქტიკაში, თუმცა არა მისი სომეხური სახელით, არამედ აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში მიღებულით („ნიწველთა მარხვა“) რომელიც ისტორიულ სინამდვილესაც შეესაბამებოდა და ქართველთა კონფესიურ გრძნობასა და შეგნებასაც არ ბღალავდა.

<sup>1</sup> Peregrinatio ad loca sancta saeculi IV exeuntis, изд. II. В. Помяловского Палестинский Сборник, т. VII, стр. 44—45, 144—146.

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, К вопросу о времени празднования рождества Христова в древней церкви (Труды Киевской Академии, 1906 г, JIнварь).

4. ნეოთხე პერიოდი არის დიდ-მარხვის პერიოდი, რომელიც შედგება შვიდი კვირის ან 49 დღისაგან. მის შესახებ უნდა შევნიშნოთ შემდეგი: ყველის აღების კვირა ითვლებოდა პირველ კვირად, პირველი—მეორედ, მეორე—მესამედ, ბზობის—მეშვიდედ, ასე რომ ვნების კვირა გრძელდება ორშაბათიდან შაბათამდე (იერუსალ. განჩინება). ამგვარ თვლას ადგილი აქვს სირო-ქალდეველთა და სომეხთა კალენდარში, რაც თავისთავად მაჩვენებელი უნდა იყოს ჩვენი პრაქტიკის სიძველისა.

5. მეხუთე პერიოდი არის პასექის ან აღდგომის, გინა თუ ზატიკის პერიოდი, რომელიც მარტვილიამდე, ესე იგი—სული-წმიდის მოსვლამდე,—გრძელდება და 7 კვირის ან 49 დღისაგან შედგება. აღდგომას და მთელს მის ნომდევნო პერიოდს ჩვენს უძველეს ძეგლებში ეწოდება „ზატიკი“, რაც მაჩვენებელია ჯერ კიდევ სომეხ-ქართველთა ეკლესიური ერთობისა, ვინაიდან „ზატიკი“ სომეხურადაც აღდგომას ეწოდება. მაგრამ ჩვენს ძეგლებში მიღებულია „აღდგომის“ აღსანიშნავად აგრეთვე მეორე სახელიც—„აღვსება“, რაც უნდა აღნიშნავდეს იმას, რომ ამ დღით ან, უკეთ, მთელი ვნების კვირიაკით, თავდება ან სრულდება დიდ-მარხვის პერიოდი. ტერმინი „აღვსება“ იხმარება აგრეთვე სირო-ქალდეველთა პრაქტიკაშიც, მხოლოდ არა მარტო დიდ-მარხვის პერიოდის, არამედ სხვა შეიღკვირიან პერიოდის უკანასკნელი შეიღეულის აღსანიშნავად, ნაგალითად, „პარასკევი მოციქულთა შეიღეულის აღვსებისა“, „კვირა მოციქულთა შეიღეულის აღვსებისა“<sup>1</sup>. მაშასადამე, ორივე ტერმინი, „ზატიკი“ და „აღვსება“ მაჩვენებელია ჩვენი ძეგლების უძველესი ტრადიციისა.

6. მარტვილიიდან ან სული-წმიდის მოსვლიდან იწყება ახალი, მეექვსე პერიოდი, რომელიც 7 კვირის ან 49 დღისაგან შედგება და გრძელდება ე. წ. „ათნავობანდე“. ჯერ უნდა შევნიშნოთ, რომ სული-წმიდის მოსვლის დღესასწაული, რომელსაც ბერძნულად და სომეხურადაც „პენტეკოსტე“ (50, რადგანაც ეს დღესასწაული აღდგომიდან 50-ე დღეს მოდის ხოლმე) ეწოდება, ქართულს ძეგლებში ცნობილია როგორც „მარტვილია“. საიდან და როგორც წარმოდგა ეს სახელწოდება? „მარტვილია“ უნდა მომდინარეობდეს ბერძნული სიტყვიდან *μαρτυρα*, რომელიც „მოწამეს“ აღნიშნავს; მაშასადამე, ამ დღეს მოდიოდა „მოწამეთა“ ან „მარტვილთა“ ხსენება, მათი პატივისცემა. მართლაც, ჯერ კიდევ უძველეს დროში გამომუშავებული იყო ერთი დღე წელიწადში, როდესაც ყველა ქვეყნისა და დროის მოწამეებს იხსენიებდენ ერთად (მიქელ შოდრევილის სტიქიარაში ასეთ დღედ ნაჩვენებია 22 იანვარი). იოანე ოქროპირის ერთ-ერთი „სიტყვიდან“ ჩანს, რომ ეს ხსენება მოდიოდა სული-წმიდის მოსვლის მომდევნო დღეებში; ის ამბობს: „არ გასულა ჯერ შვიდი დღე, რაც ჩვენ სულის წმიდის მოსვლა ვიდღესასწაულეთ, და ჩვენ მიგვილო მოწამეთა

<sup>1</sup> Проф. В. Болотов, Церковный год Сиро-халдеев, Христ. Чтение, Июнь, 1901 г. стр. 942. გიორგი ათონელის „ცხოვრებაში“. „აღვსება“ ეწოდება აგრეთვე 29 ივნისის პეტრე-პავლობის დღესასწაულს (ათონის კრებ. გვ. 336), მაშასადამე „აღვსება“ არის დასასრული გარკვეული პერიოდისა, მარხვა იწეება ის თუ სხვა.

გუნდმა\* (Migne, PG, t, 50, col, 706). აქედან შეგვიძლია დაეასკვნათ, რომ იყო დრო (ჯერ კიდევ იოანე ოქროპირამდე), როდესაც მარტვილთა ხსენება დაკავშირებული იყო სულის წმინდის მოსვლის დღესასწაულთან და მასთან ერთად სრულდებოდა, რის გამო ამ დღესასწაულს „მარტვილია“ ეწოდებოდა. შემდეგ მას განუცდია მოძრაობა და ქანაობა, სანამ არ დაუკავებია ის ადგილი, რომელიც დღეს განკუთვნილია მისთვის, სახელდობრ—ყოველთა წმიდათა კვირიაკე (პირველი კვირა-დღე სულის წმინდის მოსვლის დღესასწაულიდან).

ახლა „ათენაგობის“ შესახებ. როგორც ვხედავთ, ათენაგობა მიჩნეულია ჩვენს ძეგლებში მიჯნად ორი პერიოდისა. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ათენაგე ან ათინოგენ სებასტიელის სახელთან, რომელიც აწამეს მესამე საუკუნის გასულს თუ მეოთხის დამდეგს და რომლის ხსენება ბერძნულ კალენდრებში დადებულია ივლისის ხან 16, ხან 17, ხან 18. მისი „მარტვილობის“ უძველეს ქართულ თარგმანში ნათქვამია, რომ ის აწამეს 17 ივლისს დეოკლიტიანეს და მაქსიმიანეს მეფობაშიო, მაშასადამე, 284—305 წლებში<sup>1</sup>. რაც შეეხება წმიდა ქართულ ძეგლებს, მისი ხსენება დადებულია: იოანე-ზოსიმეს კალენდრით 13 და 17 ივლისს, ხოლო დასახელებული „მარტვილობის“ ზედწარწერით—„მარტკლითგან მეშვდესა კვრიაკესა“<sup>2</sup>, იოანე-ზოსიმეს კალენდარშიაც ასეთა: „შემდგომად მარტკლობისა მეშვდესა კვრიაკესა ქსენებაჲ წმინდისა ათენაგენა მღვდელთ-მოდღურისაჲ“. ეს უკანასკნელი თარიღი უფრო მიღებული ყოფილა ჩვენში, ყოველ შემთხვევაში უძველეს ხანაში. დამოკიდებულება მისი მარტვილიის დღესასწაულზე ადასტურებს, რომ ის ჩვენში მოძრავ დღესასწაულთა კატეგორიაში ყოფილა მოქცეული. ის ფაქტი, რომ მისი ხსენება მიჯნად ყოფილა მიჩნეული ორი საეკლესიო პერიოდისა, მაჩვენებელია იმის, რომ ეს ერთ-ერთი დიდი და პოპულარული დღესასწაული ყოფილა ჩვენში, და რომ ეს ასეთა, ამას ადასტურებს კვალი ათენაგეს კულტისა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დღესაც: დიდი ლიახვის ხეობის ოსებში დღესაც არაჩვეულებრივი ზეიმით დღესასწაულობენ „ათენაგობას“ აღდგომის შემდეგ 18-ე დღეს, ხოლო ფშავ-ხევსურეთში „ათენგეობას“, რაც იგივე „ათენაგობაა“,—ივლისის თვის პირველს კვირაში<sup>3</sup>. ამნაირად, ეს დღესაც მოძრავ დღესასწაულთა ციკლს განეკუთვნება. ჩვენში ძველად საგანგებო ლიტურგიკული წიგნებიც კი ყოფილა იმ პერიოდისათვის, რომელსაც ათენაგობა მიჯნავდა; წიგნი, რომელსაც „ათენაგენე“ ეწოდებოდა, მოხსენებულია პაპირუს-პერგამენტის სტიქირარში: „ათენაგენსა ჰპოო“<sup>4</sup>, და პარიზის ქართულს ლექციონარში № 3: „ჰპოო ათენაგენედ“ ესადაგეს საკითხავი ან საგალობელიო (ფ. 302). ეს დღესასწაული უნდა იყოს ჩვენში, ნაშთი სომეხ-ქართველთა ეკლესიურ-სარწმუნოებრივი ერთობისა; საქმე ისაა, რომ სომეხეთში ათენაგეს კულტი მეტად პოპულარული იყო. „სომეხთა მოქცევის“ არაბულს ვერსიაში ნათქვა-

<sup>1</sup> К. К е к е л и ძ ე, Иерусалимский Канонарь VII века, стр. 289—294.

<sup>2</sup> ibid. стр. 239.

<sup>3</sup> ibid. стр. 20.

<sup>4</sup> ibid. стр. 20.



ნია, რომ გრიგოლ განმანათლებელმა, მღვდელმთავრად დადგინების შემდეგ კესარიისაში, წამოიღო ქ. სებასტიიდან სომხეთში ნაწილები ათენაგენისა, რომლის სახელზე ქ. შატისატში ეკლესია ააგო<sup>1</sup>. გრიგოლსავე დაუწესებია სომხეთში იოანე ნათლისმცემლისა და ათენაგეს დღეობა, ერთი ცნობით—პირველს ნავასარდს, მეორეთი კი—საპში თვის შვიდს რიცხვს.

შემდეგში სომხეთში „ათენაგობის“ ადგილი დაუკავებია იმ დღესასწაულს, რომელსაც „ვარდავარი“—ფერისცვალება ეწოდება. არის ცნობა, რომ წარმართულ სომხეთში „ვარდავარს“ უწოდებდნენ იმ დღესასწაულს, რომელიც ნავასარდის თვეში მოდიოდა ასტლიკ-აფროდიტეს სახელზე. გრიგოლ არშარუნი სომხური ლექციონარის განმარტებაში, რომელიც მას 690 წელს დაუწერია, ამბობს, რომ ამ წარმართული დღესასწაულის ადგილას გრიგოლ განმანათლებელმა ფერისცვალება დააწესა<sup>2</sup>. მაგრამ საქმე ისაა, რომ „ფერისცვალების“ დღესასწაული საქრისტიანოში ჩნდება არა უადრეს მეექვსე-მეშვიდე საუკუნისა, ამიტომ, თავისთავად იგულისხმება, გრიგოლ განმანათლებელი მას სომხეთში ვერ შეპოილებდა; აქ, სომხეთში, ის შემოტანილი უნდა იყოს ელინოფილების მიერ დაახლოებით მეშვიდე საუკუნეში (გრიგოლ არშარუნი ამ საუკუნის გასულს უკვე იცნობს მას). მაშასადამე, ქრისტიანული „ვარდავარი“ სომხეთში თავდაპირველად იყო არა „ფერისცვალება“, არამედ რაღაც სხვა დღესასწაული. ჩვენ ვვკონია, რომ ეს დღესასწაული იყო სწორედ „ათენაგობა“, და აი რატომ: 1. ქართლში, როგორც ვთქვით, ათენაგობა უდიდეს დღესასწაულად იყო მიჩნეული, სომხური „ვარდავარიც“ იმ უდიდეს დღესასწაულთა ციკლს ეკუთვნის, რომელთაც „ტალავარს“ უწოდებენ. 2 „ვარდავარი“, მსგავსად „ათენაგობისა“, არის მოძრავი, აღდგომაზე დამოკიდებული, დღესასწაული, ის მოდის აღდგომა+98 დღე; ჩვენი „ათენაგობაც“ მოდიოდა „მარტვიითგან მეშვიდესა კვრიაკესა“ ესე იგი—აღდგომა+98, ან, როგორც მეათე საუკუნის კინეკლოსშია ნათქვამი: „უკუეთუ ეძიებდე ათენაგენსა, ახალკვრიაკე იპყარ, რაედენსა იყოს თთუესა შინა, იმდენსავე ათენაგენაჲ იენისსა ახუ ივლისსა; უკუეთუ ახალკვრიაკე მარტსა იყოს, ათენაგენაჲ იენისსა იყოს, თუ აპრილსა იყოს, ათენაგენაჲ ივლისსა იყოს ემდენსა“<sup>3</sup>; ამ ანგარიშითაც ათენაგობა მოდის აღდგომა+98 დღე. 3. A ფონდის „მრავალთაჲში“ № 144 ვკითხულობთ: „დღესა ვარდობასა წამებაჲ ათენაგე მღუდელმოდღურისაჲ“ (ფ. 316); აქ; როგორც ვხედავთ, პირდაპირაა აღნიშნული, რომ ათენაგეს ხსენება სრულდება „დღესა ვარდობასა“, რომელიც, როგორც ცნობილია, სომხური „ვარდავარის“ ექვივალენტია. 4. თუ სიტყვას ეტიმოლოგიურად განვიხილავთ, „ვარდავარი“ უნდა ნიშნავდეს ვარდისაგან გაკეთებულს ან „შეთხულ სამკაულს, იგულისხმება მარტილოლოგიაში „მოწამეობრივი გვირგვინი“,

<sup>1</sup> H. Marr, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, стр. 150, 131, 133.

<sup>2</sup> F. Gouybeare, Rituaie Armenorum, p. 510.

<sup>3</sup> Brosset, Etudes de chronologie technique, p. 3.

რომლითაც შემკული იქნა ათენაგე. ამნაირად, ეკვი არ არის, თავდაპირველად სომხური „ვარდავარი“ იყო ათენაგე მოწამის დღესასწაული<sup>1</sup>.

ეს გარემოება ჩვენ გვაძლევს გასაღებს ქართული დღესასწაულის „ვარდობის“ და მისი მოძრავი ხასიათის გასაგებად. ძველად ჩვენში ცნობილი ყოფილა არა მარტო თვე „ვარდობისა“, არამედ დღესასწაულიც „ვარდობა“. ეს დღესასწაული სხვადასხვა დროს მოდიოდა ხოლმე; გვხვდება ის მაისში, მაგალითად, იოანე-ზოსიმეს კალენდარში ნათქვამია: „მაისსა იე ვარდობაჲ ღმრთის-შშობლისაჲ ტაძრად მიყვანებაჲ“. გვხვდება „ვარდობა“ ივნისშიც; ზემო-იმერეთში, სურამიდან 25 კილომეტრის დაშორებით, ხეფინის ხევის საზოგადოების სოფელ გეთსამანიში, ცნობილი ყოფილა ღვთისშშობლის დღეობა, რომელსაც „ვარდობა“ ეწოდებოდა; ეს დღეობა მოდიოდა ხოლმე მოციქულთა მარხვაში, პირველს ორშაბათს, ხან მაისში, ხან ივნისში (ცნობა მოწოდებულია 1923 წელს ქრისტეფორე ციციშვილის მიერ), რაც იმით აიხსნება, რომ აღნიშნული მარხვა, რომელიც 28 ივნისს თავდება, იწყება ხან 18 მაისს (როდესაც აღდგომა 22 მარტსაა), ხან 21 ივნისს (როდესაც აღდგომა 25 აპრილსაა). ამასთან დაკავშირებით გასაგები ხდება ის გარემოება, რომ მოციქულთა ან პეტრე-პავლობის მარხვას ექვთიმე ათონელის სიტყვით „ქართველნი ვარდობად უწოდენ“<sup>2</sup>. „ვარდობას“ ადგილი ჰქონია აგრეთვე იელისში; ეს იქიდან ჩანს, რომ პეტრე-პავლეს მარტვილობას სათაურად აწერია: „თთუესა ივნისსა კო ქსენებაჲ წმიდათა მოციქულთა პეტრსი და პავლსი ჰრომეს შინა უწიწარს რვისა დღისა ვარდობისა (ათონ. ხელ. № 57, სინას მთ. № 83), ეს უდრის 6 ივლისს, მაშასადამე—ვარდობა 6 ივლისსაც ყოფილა ცნობილი. რით აიხსნება, რომ „ვარდობა“ მოდის მაისშიც, ივნისშიც და იელისშიც? იმით, რომ „ვარდობა“ არის სომხური „ვარდავარი“, უკანასკნელი კი, როგორც დავინახეთ, უდრის „ათენაგობას“. „ათენაგობა“, ჩვენ უკვე ვიცით, მოდიოდა ივნისში და იელისში (27 ივნისი—31 ივლისი). მართალია, მაისში ის უშუალოდ არ მოდიოდა, მაგრამ ის დაკავშირებული ყოფილა მოციქულთა

<sup>1</sup> შემდგომი, სანამ ის ფერისცვალების დღესასწაულად გადაკეთებოდა, მას შერეული ელემენტები იოანე ნათლისმცემლის სხვადასხვა დღესასწაულისა ისე მძლავრად, რომ ათენაგეს სახელი თითქმის მთლიანად დარჩილულა. ეს იმით აიხსნება, რომ სომეხთა განმანათლებლის გრიგოლის „ცხოვრებაში“ ათენაგეს და იოანეს სახელი, უძველად იდეალური მოსახრებით, როგორც მოწამეებისა, დაკავშირებულია ერთმანეთთან: გრიგოლს სებასტიიდან მოაქვს სამშობლოში ნაწილები ათენაგისა და იოანესი, ის ერთსადიამაც დღეს აწესებს ორისავე მოწამის სახელობის დღესასწაულს. ცხადია, იოანეს ნაწილებს გრიგოლი მესამე საუკუნის გასულს თუ მეოთხის დამდეგს სებასტიიდან სომხეთში ვერ მოიტანდა, ვინაიდან ისინი მაშინ ჯერ კიდევ პალესტინის ქალაქ სამარიში იყო დაკრძალული და მხოლოდ 362—363 წელს იქნა აღმოჩენილი (Rufinus, Historia Ecclesiastica II, 28). მაშასადამე, ესეც ხედმეტი საბუთია იმის, რომ მისი კულტის ელემენტები შემდგომი შერიოა ათენაგენის კულტს. ეს შერიკა შეიძლება დაწყებულიყო არა უადრეს მეხუთე საუკუნისა.

<sup>2</sup> სირო-ქალდეელთა კალენდარში 15 მაისს დადებულია დღესასწაული „ყოვლად წმიდა მარიამი“. იოანე-ზოსიმე ვეღარ გარკვეულა—რა ფაქტი იგულისხმება ამ დღეს ღვთისშშობლის ცხოვრებით, და ამიტომ მიუჩნევია იგი ტაძრად მიყვანებად, რომელიც იმ დროს ჯერ საბოლოოდ ლავანთციხეში კიდევ არ ყოფილა ჩვენში.

<sup>3</sup> Н. Заверский и А. Хатаиов, Номинал Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской, стр. 66.

მარხვასთან, რომელიც ხშირად 18—31 მაისშიაც მოდიოდა ხოლმე (როდესაც აღდგომა ხედებოდა 22 მარტს—4 აპრილს).

ამნაირად, ჩვენ ვხედავთ, რომ „ათენაგობა“ ერთ-ერთი უძველესი ნაშთია საქართველოს კულტურულ-ეორტალოგიური ერთობისა და კავშირისა სომხეთთან და ზოგადად ქრისტიანულ აღმოსავლეთთან.

7. „ათენაგობიდან“ იწყება ახალი, მეშვიდე პერიოდი, რომელიც „ენკენის თემდე“ (13 სექტემბერი) გრძელდება, ხანგრძლივობა ამ პერიოდისა დამოკიდებულია იმაზე, თუ როდის მოდის აღდგომა. თუ ის 22 მარტს არის, მაშინ „ათენაგობა“ მოდის 28 ივნისს, მაშასადამე, ამ პერიოდის სიგრძე უდრის 77 დღეს ან 11 კვირას, ხოლო, როდესაც აღდგომა 25 აპრილს არის, „ათენაგობა“ 31 ივლისს მოდის, ამ პერიოდის სიგრძე კი უდრის 42 დღეს ან 6 კვირას. როდესაც ის 11 კვირას უდრის, ორ ნაწილად იყოფა: ა) შვიდი კვირის პერიოდი და ბ) ოთხი კვირის პერიოდი.

8. „ენკენიდან“ იწყება ახალი, მერვე, პერიოდი, რომელიც, „იერუსალიმის კანონით“, შეიცავს 14 კვირას და 21 დეკემბრამდე გრძელდება. მაგრამ აქ უფრო გვიანი დროის შესწორება უნდა გვექონდეს. თუ მხედველობაში გვექნება გაბატონებული შვიდეკვირეული სისტემა, უძველეს დროში, ალბათ, ეს პერიოდიც ორად იყოფებოდა, პირველში უნდა ყოფილიყო შვიდი კვირა ან 49 დღე 13 სექტემბრიდან 1 ნოემბრამდე,—

9. მეორეშიც—49 დღე ან შვიდი კვირა, 2 ნოემბრიდან 20 დეკემბრამდე. პირველი ნოემბერი რომ მიჯნა იყო ამ ორი პერიოდისა, ეს ჩანს სირო-ქალდეველთა (ნესტორიანთა) საეკლესიო წელიწადიდან, რომელშიაც უკანასკნელი პერიოდი წლისა სწორედ 1 ნოემბერს თავდება. ამ პერიოდში, მეცხრეში, ახლა მოდის შობის მარხვა, მაგრამ ძველად ეს ასე არ ყოფილა; შობის მარხვა აღმოსავლეთში პირველად იხსენიება კოპტების კალენდარში (VIII საუკ.), მეცხრე საუკუნეში ის კიდევ არ იყო საბოლოოდ ჩამოყალიბებული და მისი სიგრძე უდრიდა 18—4 დღეს<sup>1</sup>.

როგორც დავინახეთ, მეოთხე, მეხუთე, მეექვსე, მეშვიდე, მერვე და მეცხრე პერიოდი ჩვენი ლიტურგიულ-ეორტალოგიური წელიწადისა შედგება შვიდ-შვიდი კვირის ან 49 დღისაგან. შვიდეკვირეულ პერიოდად დაყოფა საეკლესიო წელიწადისა უნდა იყოს უძველესი აღმოსავლური პრაქტიკა, რომლის კვალი დარჩენილა, სხვათა შორის, სპარსეთის ქრისტიანების, ეგრეთწოდებულ ნესტორიანთა, კალენდარშიაც. მეორე ნახევარი წელიწადისა, რომელიც შეიცავს ჩვენი წელიწადის 4—8 პერიოდს, ნესტორიანთა კალენდარშიაც დაყოფილია ექვს პერიოდად, რომელთაგან თვითეული შვიდი კვირისაგან შედგება და „შვიდეულად“ იწოდება<sup>2</sup>. პირველი პერიოდი, შვიდეკვირიანი, როგორც ჩვენს კალენდარში, არის დიდმარხვის „შვიდეული“, აღდგომამდე, მეორე—აღდგომის „შვიდეული“ მარტივლიამდე, მესამე — მოციქულთა „შვიდეული“, რომე-

<sup>1</sup> Проф. М. Сказвлланович—Толковный Типикон I, 364—454.

<sup>2</sup> Проф. В. Болотов, Из истории церкви Сиро-персидской, Церковный год Сиро-халдеев, Христ. Чтение, 1901 г. Июнь, 937—965.

ლიც, რაც საყურადღებოა, თავდება ეგრეთწოდებული „ნავასარდილ“-ით (სომხური „ნავასარდ“), რაც უღრის სომხურ „ვარდავარს“<sup>1</sup>, მაშასადამე—ჩვენ „ათენაგობას“. ეს „ნავასარდილ-ვარდავარი“ აქაც აღდგომა+98 დღე მოდის, ისე როგორც ჩვენი „ათენაგობა“. „ნავასარდილ-ვარდავარიდან“ მოყოლებული, 1 ნოემბრამდე, ნესტორიანებს აქვთ სამი „შვიდეული“: ზაფხულის, ილიასი და მოსესი; უკანასკნელი, მოსეს შვიდეული, ნამდვილად შედგება არა შვიდი კვირისაგან, არამედ minimum 28 დღის ან 4 კვირისაგან (როდესაც აღდგომა მოდის 22 მარტს); როდესაც აღდგომა 25 აპრილს ხვდება, ეს „შვიდეული“ სულ იკარგება და ამასთან ერთად წინ, ილიას, შვიდეულსაც ერთი კვირა აკლდება. მთელი ეს პერიოდი, 13 ენკენისთვე—1 ნოემბრის გამოკლებით, რომლისათვისაც ჩვენს კალენდარში დამოუკიდებელი „შვიდეულია“ დადებული, უღრის ჩვენს პრაქტიკაში ათენაგენ—ენკენის „შვიდეულს“. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვხედავთ ნამდვილს შესატყვისობას ნესტორიანთა ილია—მოსეს „შვიდეულებისას“. როდესაც აღდგომა 22 მარტს მოდის, ათენაგენ-ენკენიას პერიოდი უღრის 11 კვირას, ეს არის, მაშასადამე, შვიდი კვირა ნესტორიანთა „ილიას შვიდეულისა“ და ოთხი კვირა (maximum-ი) „მოსეს შვიდეულისა“. როდესაც აღდგომა 25 აპრილს მოდის, ათენაგენ-ენკენის პერიოდი უღრის 6 კვირას ან 42 დღეს, მაშასადამე, ეს არის დაკარგვა ნესტორიანთა „მოსეს შვიდეულისა“ და ჩამოკრა ერთი კვირისა „ილიას შვიდეულისაგან“.

ამნაირად, ჩვენი უძველესი ეორტალოგიური კალენდარი და წელიწადი, რამდენადაც მის შესახებ ფრაგმენტული ცნობების მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, მაჩვენებელია იმ გზისა, რომლითაც მიემართებოდა ქრისტიანულ-მწიგნობრული ან საზოგადოდ კულტურული კავშირი ქართველებისა აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, როგორცია სირია, პალესტინა, მესოპოტამია, სომხეთი და სპარსეთი<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В. Болотов, op. cit. стр. 918.

<sup>2</sup> შტრ. Baumstark. Fostrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten, Paderborn, 1910.

## კონსტანტი კახის მარტივილობა და ვინაობა\*

ბოლანდისტთა მონუმენტურს გამოცემაში, რომელსაც Acta Sanctorum ეწოდება, ადგილი დაეთმო, სხვა აღმოსავლურ ტექსტებთან ერთად, ქართულ მასალებსაც; აღმოსავლურს, კერძოდ ქართულ, განყოფილებას ამ გამოცემაში ამუშავებს და უძღვება ცნობილი ორიენტალისტი პ. პეეტერსი. 1925 წელს გამოვიდა მორიგი ტომი ამ გამოცემისა<sup>1</sup>, რომელიც შეიცავს ნოემბრის თვის ორს დღეს (9, 10). ამ ტომში პ. პეეტერსს შეუტანია მ. საბინინის „საქართველოს სამოთხე“-დან (გვ. 363-370) კონსტანტინე კახაძის მარტივილობა<sup>2</sup>. ტექსტს, რომელსაც დართული აქვს ლათინური თარგმანი, წინ მიუძღვის ვრცელი გამოკვლევა ლათინურსავე ენაზე (De S. Constantino, martyre in Babylonia, commentar. praevious), რომელშიაც ავტორს გამოუჩენია ღრმა ერუდიცია და საფუძვლიანი ცოდნა როგორც ლიტერატურისა კონსტანტინის შესახებ, ისე მისი ეპოქის ისტორიულ-პაგიოგრაფიული წყაროებისა. ამ გამოკვლევაში, რომლის დეტალები მრავალ სამეცნიერო საკითხს ეხება, განსაკუთრებით საყურადღებოა ის, თუ როგორ უყურებს ავტორი კონსტანტინის მარტივილობის ისტორიულ ღირებულობას და მის დაწერის დროს, ერთი მხრით, და როგორ აქვს წარმოდგენილი მისი, კონსტანტინის, ვინაობა, მეორე მხრით.

ერთადერთი, რაც „კონსტანტინეს ცხოვრებაში“ ისტორიულად მისაღებია, ამბობს პეეტერსი, ეს არის ცნობა იმის შესახებ, რომ 853 წელს არაბებმა თავი მოკვეთეს ვილად მთავარს, რომელსაც კონსტანტინე ერქვა, სხვათაგან დასაწყისი უოვლად გაუმართლებელი და შეუწყნარებელია. მართლაც, ამბობს მკვლევარი:

1. არაბთა ის შემოსევა, რომლის მსხვერპლიც შეიქნა კონსტანტინე, არ იყო გამოწვეული მხოლოდ სარწმუნეობრივი მოტივებით, როგორც პაგიოგრაფს

\* პირველად დაბეჭდილია 1926 წ.

<sup>1</sup> Acta Sanctorum, Novembris t. IV, Bruxellis, 1925.

<sup>2</sup> გვ. 541—563. ამავე ტომში მოთავსებულია აგრეთვე მარტივილობა იხილ-ბოხიდი-სა ორი ვერსიით: სომხურით და ქართულით (pp: 191—216). ქართული ვერსია წარმოდგენილია მარტო ლათინური თარგმანით, რომელსაც საფუძვლად დასდებია ა. ხახანაშვილი ის გამოცემა (Материалы по грузинской археологии, стр. 51—57). ეს ვერსია დაცულია ივერიის მონასტრის ხელნაწერში № 57, რომელსაც, ნიკო მარი მეთავე საუჯუნეს აკუთვნებს, პეეტერსი კი მეოთხრთმეტე საუჯუნის ნახევარს. ქართული თარგმანი იხილ-ბოხიდიის მარტივილობისა, პეეტერსის აზრით, რამდენადმე უფრო ძველი უნდა იყოს, ვიდრე მისი 'შემცველი ხელნაწერი, მაგრამ არა მეტხრე, მით უმეტეს მერვე საუჯუნისა; ის სომხური დენდინდან მომდინარეობს, სომხური კი სირიულიდანა.

აქვს წარმოდგენილი, ვინაიდან, როგორც სომეხურ-ქართულ-არაბულ-სირიული და სხვა წყაროებიდან ვტყობილობთ, ქრისტიანი ქართველები ერთმანეთს ებრძვიან და მაჰმადიან არაბებს ეხმარებიან: ერთი ნაწილი მათი (ბაგრატ კუროპალატი) ეხმარება ბულა თურქს, მეორე ნაწილი კი—აფხაზები, კახელები, გარდაბანელები და წანარნი) საჰაჲ ამირას.

2. ჰაგიოგრაფმა არ იცის, რომ ამ შემოსევისას დამწვარა და აოხრებულა ქალაქი თბილისი,

3. რომელიც მას წარმოდგენილი აქვს როგორც ბანაკი ბულა თურქისა, თუმცა თბილისში ბულას რეზიდენცია არასდროს არ ჰქონია.

4. თომა არწრუნის ისტორიის მიხედვით, კონსტანტინე ხალიფა მუთავეაქილს კი არ უწამებია ბაბილონის სამარიაში, როგორც ჰაგიოგრაფი გვარწმუნებს, არამედ ბულა თურქს ალბანიაში. 853 წლის 5 აგვისტოს ბულამ აიღო თბილისი, რის შემდეგ ზირაკი გაგზავნა აფხაზების წინააღმდეგ, თვითონ კი გაილაშქრა წანართა ქვეყანაში, საიდანაც ალბანიაში გადავიდა. 26 აგვისტოს ზირაკმა დაამარცხა აფხაზები და შეიქურა კონსტანტინე კახად, რომელიც მან გადაგზავნა არა თბილისში, არამედ ალბანიაში, ვინაიდან ბულა, რომელმაც კონსტანტინე დაჰკითხა, ამ დროს ალბანიაში იყო დაბანაკებული. როგორც თომა არწრუნი გადმოგვცემს, ამ ომის დროს ბულას ჩაჰვარდნია ხელში, კახასთან ერთად, მრავალი სომეხთა ერისმთავარი; ამთგან ზოგი იქვე უწამებია, ზოგი ბაბილონში გადაუგზავნია მაშინვე, ზოგი თვითონ წაუყვანია იქ 855 წელს. ბაბილონში გაგზავნილ ტყვეთა შორის არც კონსტანტინეა დასახელებული, არც კახად; თან, არც ერთ ამ ტყვეთაგანისათვის, გარდა სტეფანესა, თავი არ მოუყვეთიათ სამარიაში. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ კახადც იქვე, ალბანიაში, აწამა ბულამ ვინმე მუყათლი და სოლომონ სევორდისთან ერთად.

5. ჩვენ ვიცით, რომ ბულა თურქის ექსპედიცია კავკასიაში, კერძოდ საქართველოში, საბერძნეთს არ ეხებოდა; აქედან ვაუგებარია, რამ გამოიწვია ის აღზნებული წერილი, რომელიც თითქოს იმპერატრიცა თეოდორას მიუწერია კონსტანტინეს ოჯახობისათვის მისი მოწამებრივი აღსასრულის შემდეგ. მართალია, 842 წელს თეოდორამ ომი დაიწყო ამირას წინააღმდეგ ზემოქართლში, მაგრამ კონსტანტინე, კიდევაც რომ მიეღო მას მონაწილეობა ამ ომში, თეოდორას ქებასა და ყურადღებას ვერ დაიმსახურებდა, რადგანაც ბერძნებისათვის ეს ომი საევალო შეიქნა: ამირამ კახთა, წანართა და სხვების დახმარებით ისინი დაამარცხა და უქუაქცია. მაშ როგორ გაჩნდა ეს წერილი? ამაზე პეტერსი შემდეგს პასუხს იძლევა: რამდენიმე წლით ადრე, სახელდობრ 848 წელს, იმავე ქალაქ სამარიაში, სადაც ჰაგიოგრაფის გადმოცემით, 853 წელს თავი მოჰკვეთეს კონსტანტინეს, ხალიფა მუთავეაქილმა თავი მოჰკვეთა 42 კაცს, რომელნიც ტყვედ იყვნენ წამოყვანილნი ფრიგიის ქალაქ ამორიიდან 838 წელს. მათი მეთაური და უფროსი იყო პატრიკიოს კონსტანტინე, ზედწოდებით *Βασιαντζαχσ*, რომელსაც ცოლად ჰყავდა იმპერატრიცა თეოდორას დაჲ სოფიო და რომელიც, მაშასადამე, ნათესავად მოჰხვდებოდა საიმპერატორო კარს. ეს კონსტანტინე ტომით სომეხი უნდა ყოფილიყო,

ვინაიდან სახელწოდება *Βασιανός* წარმოდგარია სომხური *բասიან*-იდან. აი ეს კონსტანტინე სომეხი, ბიზანტიის პატრიკიოსი, სიძე თეოდორასი და მხედართმთავარი არაბთაგან ალყაშემორტყმული ამორია ქალაქის დამცველი ჯარისა, იგულისხმება იმ წერილში, რომელიც თეოდორა დედოფალს მაუწყებია ეითომცდა კონსტანტინე კახაჲს ოჯახობისათვის. ამნაირად, ქართველ ჰაგიოგრაფს კონსტანტინე კახაჲს მარტვილობაში გადმოუტანია და კონსტანტინესათვის მიუწერია ის, რაც მან იპოვა ამორიელ მოწამეთა მარტვილობაში კონსტანტინე პატრიკიოსის შესახებ; მან წერილში „სომეხნი“ და „სომეხთა ქუეყანა“ „ქართველბად“ და „ქართველთა ქუეყანად“ შეცვალაო.

6. ამორიელ მოწამეთა მარტვილობიდან, პეეტერსის სიტყვით, ამოღებულია აგრეთვე ჰაგიოგრაფის მოთხრობა, ეითომც სამარისის საპყრობილეში ხალიფამ კონსტანტინეს მიუგზავნა ორი, სომეხთიდან ტყვედ წამოყვანილი და ტყვეობაში გამაჰმადიანებული ერისთავი, რომელნიც კონსტანტინეს ურჩევდნენ მიებაძა მათთვის და გამაჰმადიანებულიყო ისიც. ამორიელთა მარტვილობაში გადმოცემულია, რომ ბერძენთა ერთ-ერთი ერისთავი, ქ. ამორიის შინაგამცემელი, რომელსაც *Βασίλειος* ან *Βασίλειος* ერქვა და რომელსაც ქრისტიანობა მაჰმადიანობაზე შეეცვალა, მიგზავნილ იქმნა კონსტანტინე პატრიკიოსთან სამარისის საპყრობილეში და ურჩედა მას მიეღო, თუგინდ შესახედავად, მაჰმადიანობა. ქართველმა ჰაგიოგრაფმა, ამბობს პეეტერსი, კონსტანტინე პატრიკიოსი ვადააკეთა კონსტანტინე კახად, ხოლო ბიზანტიელი ერისთავი სომეხ ერისთავადო.

როდის დაიწერა ეს, როგორც უნდათ დაგვარწმუნონ, ყალბი დოკუმენტი? ყოველ შემთხვევაში მეთათე საუკუნის გასულს ის ჯერ კიდევ არ არსებობდა, ამბობს პეეტერსი; მართლაც, 978—988 წლებში მიქელ მოდრეკილს შეუდგენია კონსტანტინეს საღიღებლად საგანგებო ჰიმნები, რომელნიც მას მოუთავსებია თავის ირმოლოგიონში. ჰიმნების შინაარსიდანა ჩანსო, ამბობს პეეტერსი, რომ მიქელს კონსტანტინეს მარტვილობით არ უსარგებლნია, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მის დროს ეს მარტვილობა ჯერ კიდევ არ არსებობდაო. არას ვამბობთ,—განაგრძობს მკვლევარი, მარტვილობის გრამატიკული ფორმებისა და სიტყვათა დალაგების შესახებ,—სტილი, თხრობის წესი, გადაღეკილი სენტენციები, დაქვეითებული ხანის რიტორიკა და სხვა ამგვარი, ექვს არ სტოვებს, რომ ეს მარტვილობა დაწერილია დავით აღმაშენებლისა და თამარ დედოფლის შემდეგ (*longe post tempora Davidis Reparatoris et Thamar reginae*) ისეთი ავტორის მიერ, რომელსაც ისიც კი არ ჰხსომებია, რომ ტფილისი ყოველთვის არ ყოფილა ქართველთა დედაქალაქი.

ასეთია პეეტერსის შეხედულება მარტვილობის ღირებულებისა და მისი დაწერის დროის შესახებ. საყურადღებოა შემდეგ ჩვენთვის ისიც, თუ როგორ აქვს მას გაშუქებული და წარმოდგენილი კონსტანტი კახის ვინაობა.

ჩენი მემკვიდრე კონსტანტის შესახებ საესებით დუმს, თომა არწრული, რომელიც ვილაც „კახაჲს“ სიკვდილით დასჯას გადმოგვცემს, მისი ვინაობის შესახებ არას ამბობს. მხოლოდ მარტვილობაშია ნათქვამი, რომ კონსტანტი, რომელსაც ეწოდა „კახი“, „იყო ქუეყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენა

სოფლისასა“, ის „იყო წარჩინებულ ფრიად დიდად ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა“; როდესაც „აღდგა დევნულებამ დიდი ქრისტიანეთა ზედა ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა“, ის შეიპყრეს „ვითარცა წინამძღუარი და წარჩინებული ყოვლისა ქუეყანისა ქართლისაჲ“. ეს სიტყვები ბევრს ვერას გვირკვევს, ისინი თან, ცოტა არ იყოს, გადაქარბებულიცა ჩანან, ვინაიდან ჩვენ ვიცით, რომ კონსტანტი ვერ იქნებოდა „წინამძღუარი ყოვლისა ქუეყანისა ქართლისაჲ“: სხვა არა იყოს რა, ტაოკლარჯეთში მის დროს ნეფობდა ბაგრატ კუროპალატი. ამით აიხსნება, რომ ვერც პეტერსი ამბობს ამის შესახებ გარკვეულ რამეს, თუმცა ის უფრო იმ აზრისა უნდა იყოს, რომ კონსტანტი ტაოკლარჯეთის ერისთავია; ერთს ადგილას ის შენიშნავს: „კონსტანტ ნე შემდეგში გახდა მარტვილი სამშობლოსა და სანკაული სამეფოსა, თუნცა სიციოცხლეში ის მის (ტაოკლარჯეთის სამეფოს) მტერთა ბანაკში ითვლებოდაო“ (გვ. 553 ბ). ასეთი დასკვნისათვის მას საბუთს აძლევს, ალბათ, მარტვილობის სიტყვები: „ქუეყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენა სოფლისასა“. „ზენა სოფლად“, უეჭველია, მას მიაჩნია ტაოკლარჯეთი, რომელიც ცნობილია აგრეთვე როგორც „ზემო ქართლი“ ან „ზემონი ქუეყანანი“<sup>1</sup>. ნამდვილად კი აქ იგულისხმება შიდა ან შინა ქართლი; მემიტანე ამბობს: „ქუეყანისა ზენას სოფლისასა, რომელსა აწ ჰქვან შინა ქართლი“ (მარიამ დედოფ. ვარიან., გვ. 7); აბიბოს ნეკრესელი „მოიყვანეს ზენა სოფლად სოფელსა, რომელსა ჰქვან რეხი“ (საქართვე. სამოთხე, გვ. 215). ამნაირად, კონსტანტი არ ყოფილა ტაოკლარჯეთის ერისთავი, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა მისი მონაწილეობა ბაგრატის მოპირდაპირე კოალიციაში, პირიქით — ისტორიულ ცნობათა მიხედვით, არენა სამხედრო მოქმედებისა, რომლის მსხვერპლი გახდა კონსტანტი, იყო სწორედ „შიდა ქართლი“, რომლის ხელში ჩაგდებას ლაშობდნენ, ხალიფას დახმარებით, ტაოკლარჯეთის მეფენი, კერძოდ ბაგრატ კუროპალატიც.

რაც შეეხება სახელწოდებას „კახი“, resp. „კახაჲ“, მისი მნიშვნელობა პეტერსისათვის საბოლოოდ გარკვეული არაა (გვ. 551ბ—552ა). მარტვილობის ორს ნუსხაში წერია: „რომელსა ეწოდა კახი მამეულისა მის ქუეყანისა“ (საქ. მუზ. A 170, H 2077, აგრეთვე საბინინის გამოცემაში, სადაც „კახი“-ს მაგიერ შეცთომით „კაცი“ სწერია); ეს საკმაოდ ბუნდოვანი და უაზრო წინადადება უფრო გასაგებადაა წარმოდგენილი ორს სხვა ნუსხაში, სადაც ვკითხულობთ: „რომელსა ეწოდა კახი სახელად მამეულისა მის ქუეყანისა“ (საქ. მუზეუმის A 130, 176). ეს იმას ნიშნავს, რომ კონსტანტის ეწოდა კახი (აქედან კახაჲ) მისი სამშობლო ქუეყანის სახელად, მაშასადამე, ის ყოფილა კახი, კახეთის ერისთავი. მართლაც, ცნობილია, რომ საპაკ ისმაილის ძის კოალიციაში ბულა თურქის წინააღმდეგ ითვლებოდნენ, გარდა აფხაზებისა, აგრეთვე კახნი, გარდაბანელნი და წანარნი. ასე რომ მარტვილობის სიტყვები: „იყო ქუეყანასა ქართლისასა, სანახებსა ზენა სოფლისასა“ ისე კი არ უნდა გავიგოთ, ვითომც კონსტანტი ზენა-

<sup>1</sup> ცხოვრება იოანე და გვჭოიმე ათონელებისა (ათონის კრებული, გვ. 6, 11—12).



სოფლის მკვიდრი ერისთავი იყო, არამედ ისე, რომ ომი აფხაზ-კახელების შეერთებული ძალებისა ბულა თურქის წინააღმდეგ იყო ან მოხდა ზენა-სოფელს.

კონსტანტი, პეტერკის აზრით, რომელიც უმთავრესად თომა არწრუნის ცნობებს ეყარება ამ შემთხვევაში, იყო სომეხ ტყვეთა თანამოდასე (*captivus in Armeniorum caterva*) და ამავე დროს სომეხთა რჯულის მიმდევარი (*de secta Armeniorum... Thomas Kachai habuerit ut suum et fidei communione sibi coniunctum*). ამის საბუთად პეტერკის მარტო იმას კი არ თვლის, რომ კახა, რომელიც სომეხებთან ერთად აწამა ბულამ ალბანიაში, თომა არწრუნს „წინდანად“ მიაჩნია, არამედ უმთავრესად ატენის სიონის ცნობილს წარწერას: კონსტანტინე კახა იმიტომ მოუხსენებიათ ამ წარწერაში, რომ მის შეპყრობას ადგილი ჰქონია ატენის მახლობლად; ატენის სიონი კი აშენებულია, როგორც ხუროთმოძღვრის ლაპიდარული წარწერიდანა ჩანს, სომხის მიერ, უეჭველია, სომეხთა სარწმუნოების მიმდევართათვის (*armenio ritu*). მაშასადამე, სრულიად ბუნებრივია, რომ სომეხთა ეკლესიაში წარუწერიათ სახელი გამოჩენილის ისტორიული პიროვნებისა, რომელიც, მართალია, ტომით ქართველი იყო, მაგრამ რჯულით სომეხი. სომეხთა რჯულის მიმდევარი ამ დროს ქართველთა შორის მრავლად იყვნენ, სომეხ-ქართველთა შორის მაშინ, ყოველ შემთხვევაში ატენის ციხის მიდამოებში, მტკიცე მეგობრული ურთიერთობა და კავშირი სუფევდა. იმიტომ საფიქრებელია, ამბობს პეტერკის, რომ აქვე, ატენის რაიონის სომეხ-ქართველთა შორის, უნდა გაჩენილიყო თავდაპირველად კონსტანტინეს კულტი, რომელმაც, საქართველოს გაერთიანებასთან ერთად, ზოგადი ქართული ხასიათი მიიღო, ასე რომ შეათე საუკუნის გასულს, როგორც მიქელ მოდრეკაის ჰიმნებიდანა ჩანს, ის მიღებული ყოფილა ტოკლარჯეთშიაც კი, სადაც თავდაპირველად ამ კულტს ადგილი ვერ ექნებოდა, ვინაიდან კონსტანტინე ეკუთვნოდა იმ ბანაკს, რომელსაც ბაგრატ კუროპალატი ებრძოდაო.

უნდა ითქვას, რომ ამ გამოკვლევაში პეტერკსმა მრავალი საგულისხმო საკითხი წამოაყენა და არაერთი ისტორიულ-ლიტერატურული დეტალი გააშუქა; მაგრამ მთავარი მისი დებულებანი არამც თუ საცილობელი და პრობლემატურია, ზოგიერთ შემთხვევაში, გეგონია, მიუღებელიცაა. მართლაც, კონსტანტის მარტილობა რომ ფაქტიური მასალის მხრივ ღარიბია და უმეტეს შემთხვევაში ის ზოგადი ფრაზებისა და ადგილებისაგან შედგება, ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ამდენხანაც იყო ცნობილი<sup>1</sup>; მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს, თითქო ის ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული იყოს და ან პირდაპირ სიცრუეს შეიცავდეს, ან კიდევ კონსტანტის სხვის ამბებსა და თავგადასავალს მიაწერდეს. განვიხილოთ ზემოჩამოთვლილი არგუმენტები პეტერკისა.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გამ. I, გვ. 19-24; გამ. 2. გვ. 52-58; კ. ქვიციანიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I. 567, 1923 წ.

1. მართალია, არაბთა ის შემოსევა, რომლის მსხვერპლი გახდა კონსტანტი, არ იყო გამოწვეული მხოლოდ სარწმუნოებრივი მოტივებით, როგორც ჩვენს ჰაგიოგრაფს აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ განა ეს მხოლოდ ჩვენს ჰაგიოგრაფს ჩაეთვლება ცოლად? ჰაგიოგრაფიაში ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა; მაგალითისათვის დავასახელებთ 42 ამორიელთა მარტვილობას, რომელიც ბიზანტიელთა ისტორიას და კერძოდ ზათ დამოკიდებულებას არაბებთან მეცხრე საუკუნეში სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით ხსნის<sup>1</sup>. ნუთუ ამის გამო ევოლდისა და სოფრონი კრიტიკელის შრომებს არავითარი ისტორიული ღირებულება არ აქვთ?

2. მართალია, ჰაგიოგრაფი არას აშბობს ტფილისის დაწვისა და განადგურების შესახებ ბუღა თურქის მიერ, მაგრამ ვერც ეს გარემოება დაგვიმტკიცებს ჩვენი ძეგლის არარაობას და მის შეთხზვას თამარ მეფის შემდეგ. ჰაგიოგრაფი, რომელიც უმთავრესად საეკლესიო-სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით ხელმძღვანელობს, ისტორიული ფაქტების გადმოცემისათვის მაინცდამაინც არ ზრუნავს. ის, მისი სიტყვით რომ ვთქვათ, „მრავლისაგან მცირედსა აგვიწერს“, რათა მის მიერ აღწერილი არ იქნეს „ნამეტნავ განგრძობითა“. ეს, რასაკვირველია, სავალალოა ჩვენთვის, ისტორიკოსებისათვის, მაგრამ იმას კიდევ არ ნიშნავს, რომ ჰაგიოგრაფმა ტფილისის დაწვისა და აოხრების შესახებ არა იცოდა რა.

3. პირიქით, ის გარემოება, რომ ტფილისი მას ბუღა თურქის რეზიდენციად მიაჩნია, მაჩვენებელია იმისა, რომ მისთვის უცნობი არ იყო ბუღას დამოკიდებულება ამ ქალაქთან და, თუ ის შეცთომით მას ბუღას რეზიდენციად მიუჩნევია, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის, როგორც აღნიშნულია უკვე სამეცნიერო ლიტერატურაში (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე), არის შორს, საბერძნეთში, მყოფი რომელიმე ბერი, ანადა დასავლეთ-საქართველოში, აფხაზეთში, მკვიდრი რომელიმე მწერალი, რომელსაც ვერ წარმოედგინა, თუ ქალაქის აღებისა და დაპატრონების შემდეგ ბუღა იქ რამდენიმე ხანს მაინც არ დაჩეზბოდა საცხოვრებლად.

4. ვინ აწამა კონსტანტი და სად? პეტერსი ფიქრობს, თომა არწრუნის ცნობათა მიხედვით, რომ ის აწამა ბუღა თურქმა ალბანიაში და არა ხალიფა მუთავაქილმა სამარიაში. ჩვენ გვგონია, რომ სიმართლე ჰაგიოგრაფის მხარეზე უნდა იყოს: ჯერ ერთი, თომა არწრუნი, რომელიც ვიღაც კახახს წამებას მოგვითხრობს, პირდაპირ არ აღნიშნავს, სად მოხდა ეს ამბავი; მეორე — მისი სიტყვით, კახას დაკითხავს და აწამებს არა მთავარსარდალი, არამედ გვირგვინოსანი, ე. ი. მეფე (*ἄρχιεπίσκοπος*, rex), ანუ თვით ხალიფა, მაშასადამე — სამარიაში. მართლაც, ამ კარდინალური საკითხის გადაწყვეტისას ისეთს საეკვო მოსაზრებას ხომ ვერ დავეფყარებთ, როგორიცაა ჰიპოთეზი პეტერსისა, ვითომც თომამ „მთავარსარდალის“ ნაცვლად სიტყვა „მეფე“ იხმარა

<sup>1</sup> В. Васильевский и П. Инкитин, Сказания о 42 аморийских мучениках и церковная служба им (Записки Академии Наук. VIII серия, т. VII, № 2 по истор.-филологич. отд.), Петерб., 1905.

(*scriptor regem dixit pro summo duce*)! მართალია, იმ ტყვეთა შორის, რომელნიც ბულამ სამარიაში გაგზავნა, არც კონსტანტია ნობსენებული და არც კახაძე, მაგრამ ეს კიდეც არ კმარა იმის სათქმელად, რომ კონსტანტი მართლაც არ ყოფილა სამარიაში წარგზავნილი. საქმე ისაა, რომ არც იოანე კათოლიკოსს, არც თომა არწრუნის არ აღუნიშნავს სახელები ყველა ტყვეებისა, რომელნიც სამარიაში გაიგზავნენ. გარდა ამისა მხედველობაში უნდა მივიღოთ შემდეგი გარემოება: მიქელ მოდრეკილის ჰიმნებში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ კონსტანტი წარგზავნილ იქნა „ქუეყანასა უმჯულოთასა“; პეტერსი ფიქრობს, რომ, ვინაიდან კონსტანტი წაიყვანეს არაბთა მიერ დაკავებულ ალბანიაში, ჰიმნოგრაფს შეეძლო *licentia poetica* ეწოდებია ალბანიისათვის „უმჯულოთა ქუეყანა“. მკითხველი დაგვეთანხმება, რომ არგუმენტი მაინცდამაინც დამაჯერებელი ვერაა.

5. განსაკუთრებით საყურადღებოა პეტერსის ჰიმნოზი, ვითომც ის წერილი, რომელიც მისწერა თეოდორამ თავისი სიძის კონსტანტინე პატრიკიოსის ოჯახობას მისი მოწამებრივი აღსასრულის შემდეგ, 848 წელს, ჩვენმა პაგიოგრაფმა კონსტანტინე კახაზედ გადმოიტანა. ჯერ ერთი, ამორიელთა მარტვილობის სხვადასხვა ვერსიებში (В. Васильевский и П. Никутин) ვერაფერს ამ წერილის მსგავსს ჩვენ ვერ ვპოულობთ. მეორე — თეოდორას შეეძლო ამგვარი წერილი არა მარტო თავის ნათესავისათვის, არამედ შორეული ქართველი ერისათვის ოჯახისათვისაც მიეწერა. მართალია, არაბთა 853 წლის ექსპედიციას საქართველოში ბიზანტია პირდაპირ არ ჩაუთრევია, მაგრამ ხომ ვიცით, რა ქიშკობა და გამწვავებული დამოკიდებულება არსებობდა ამ დროს არაბთა და ბიზანტიელთა შორის?¹ ამ გამწვავებული ურთიერთობის ტალღები ხშირად ჩვენი ქვეყნის საზღვრებამდეც აღწევდა; მოვიგონოთ ჯერ კიდეც იმპერატორი თეოფილე, რომელმაც ჯარი გამოგზავნა ჩვენს ქვეყანაში თბილისის ამირა საჰაკ ისმაილის ძის წინააღმდეგ;² მოვიგონოთ იმპერატრიცა თეოდორა, რომელმაც, როგორც ზევითაც ვთქვით, 842 წელს ომი დაიწყო ზემოქართლში ამირას წინააღმდეგ³. ბიზანტია ყოველ ღონეს ხმარობდა შეესუსტებია არაბები და ამისათვის ის პატარა ქრისტიანი ერებისა და ქვეყნების დანმარებასაც გულმხურვალედ ღებულობდა და ყოველს მოხდენილ შემთხვევაში ანხედრებდა მათ არაბების წინააღმდეგ. ასეთს პირობებში რა გასაკვირველი იქნებოდა, თუ თეოდორა წერილს მისწერდა გამოჩენილი ქართველი მთაწერისა და მხედრის ოჯახობას, რომელიც არაბებთან ბრძოლის მსხვერპლი შეიქნა? კონსტანტის სამხედრო მოქმედებას, როგორც უნდა ყოფილიყო იგი, ხომ ხალიფატის შესუსტება და დაუძლურება ჰქონდა მიზნად და შედეგად! თან, კონსტანტი ამ ომში მოკავშირე იყო ბიზანტიასთან მეგობ-

¹ А. Васильев, Византизм и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморинской династии, т. I, Петерб., 1900 г.

² Marquart, Oesterreichische und ostasiatische Streifzüge, SS. 421—422; Васильев, Византизм и арабы, т. I, стр. 154.

³ Theophanus continuatus, III, c. 93. ed. I. Becker, p. 137. Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam, p. 212.

რულად განწყობილი აფხაზეთისა, მაშასადამე, ის თვით იმპერიისათვის იბრძოდა და ამ ბრძოლას მსხვერპლადაც შეეწირა. ასე რომ სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა თეოდორას წერილობითი მიმართვა მისი ინტერესებისათვის დაღუპული ქართველი მთავრის ოჯახისადმი. ამნაირად, ისეთს ლიტერატურულ ხელშეწყობას, როგორსაც პეტერსი გულისხმობს, ადგილი არ უნდა ჰქონდეს ამ შემთხვევაში.

6. ესევე უნდა ითქვას კონსტანტი კახაასადმი სამარიის საპატრიარქოში მიგზავნილ სომეხთა შესახებაც: არც აქ არის ამორიელთა მარტვილობის ეპიზოდი ლიტერატურულად განმეორებული. ამორიელთა მარტვილობაში ერთს მაცთუნებელზეა ლაპარაკი, კონსტანტისაში კი ორზე, თან ჩვენ ვიცით, რომ არაბთა ხელისუფლების ჩვეულებრივი ტაქტიკა ყოფილა, როდესაც რომელიმე შეპყრობილი ქრისტიანის გადაბირება სურდათ, მას ციხეში თუ სხვაგან მიუგზავნიდნენ ხოლმე ყოფილ ქრისტიანებს რჩევა-დარიგებისათვის. რა გასაკვირველია, თუ ასე მოიქცენ კონსტანტის მიმართაც და მას მიუგზავნენ სომხის ერისთავები, მით უმეტეს, რომ, სომეხ ისტორიკოსთა ცნობით, ბულა თურქმა დაატყვევა და სამარიაში გაგზავნა მრავალი სომეხი, მათ შორის ერისთავებიც, რომელთაგან ზოგმა ქრისტიანობა უარყო და მაჰმადიანობა მიიღო<sup>1</sup>.

ჩვენ ამით, რასაკვირველია, იმისი თქმა არ გვინდა, რომ ჰაგიოგრაფის თავისი შრომის შედგენისას არავითარი ლიტერატურული წყარო არ გამოუყენებია; წყაროები, უეჭველია, მას ხელთ ჰქონდა, შეიძლება ამორიელთა მარტვილობაც, თუ რომელიმე მისი ვერსია 856 წლამდე იყო შედგენილი. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ თავის დროს (ქართული ლიტ. ისტორია I, 567) და პეტერსმაც დაადასტურა ეს, რომ შესავალში მას უსარგებლნია იოანე ოქროპირის ცხობებით, რომელიც ალექსანდრიას პატრიარქის გიორგის მიერაა დაწერილი. ესევე უნდა ითქვას იმ ადგილის შესახებ, რომელსაც სხვათა შორის, ერთ-ერთ საბუთად იყენებს პეტერსი მარტვილობის ისტორიული ღირებულების უარყოფისას და რომელშიაც გადმოცემულია შემდეგი: „ვიდრე შეპყრობილდა იყო კონსტანტინე ტფილისის შინა, მისწერა წიგნები ყოველთა მიმართ მუდუდაზნოეთა ქალაქისათა და მამასახლისთა მონასტრისათა“, რომელსა წერილ იყო ესრე: „ინებეთ ჩემთვის ლოცვისა ყოფა უფლისა მიმართ... რათა მომცეს მე ძალი ქრისტემან ღმერთმან წინამდებარისა ამისთვის საბრკისა, რომელი დაურწყავს მტერსა ჩემსა, რომელსა ჰნებავეს დაბრკოლებაჲ ჩემი გზისა მისგან, რომლისათვის სურის სულსა ჩემსა“ (თავი 7, პეტერსის გამოცემით). აქ ჩვენ გვესმის გამოძახილი ჰაბო ტფილელის მარტვილობისა, სადაც ნათქვამია: თავის მოკვების წინადლით ჰაბომ საპატრიარქოში „განიძარცუა სამოსელი თვისი და განსცა საეპროდ, რათა უყიდონ მას სანთლად კეროვნები და საკმეველი და წარსცა ყოველთა ეკლესიათა ქალაქისათა, რათა აღანთონ და მიაღწინა ყოველთა მღუდელთა ვედრებით, რათა ლოცვა ყონ

<sup>1</sup> იოანე კთოლიკობი, თომა არწრუნი III, 5, 5, 11; S. Martin, Histoire d'Arménie par le patriarche Jean VI, c. XII, p. 115.

მისთვის, რათა არა დაბრკოლდეს სარწმუნოებისაგან ქრისტესისა და ღირს იქმნას მოღვაწეობას ქრისტეს მოწამეთასა (საქართ. სამოთხე, გვ. 343).

დასასრულ, უნიადაგო უნდა იყოს აგრეთვე პეტერსის ის პიპოთეზიცი, ვითომც კონსტანტი კახამ სომეხთა რჯულის მიმდევარი იყო. ის გარემოება, რომ თომა არწრუნი მას „წმიდას“ ეძახის, ამას ვერ დაგვიმტკიცებს, ვინაიდან, როგორც თვით პეტერსიცი შენიშნავს, სომეხთა ეკლესიის ის თავის კალენდარში არ მიუღია და მის სახელს იქ ვერ ვხვდებით. ვერც ატენის წარწერა გვიშველის ამ შემთხვევაში. სომეხი ხუროთმოძღვრის ლაპიდარული წარწერა, როგორც გარკვეულია ახლა, ეკუთვნის ატენის თავდაპირველ აგებას<sup>1</sup>; თუ, ვთქვათ, თავდაპირველად ის სომეხთა რჯულის მიმდევართათვის იყო აგებული, არ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მეცხრე საუკუნეშიაც, როდესაც კონსტანტის სახელის შემცველი წარწერა გაუკეთებიათ მის კედელზე შიგნით, სომეხებს ეკუთვნოდა ის. მეორე, კონსტანტის სახელის მოხსენებას ატენის წარწერაში კავშირი არ უნდა ჰქონდეს მის, ვითომცდა, ატენის ციხესთან შეპყრობასთან; ნებატიანე გადმოგვცემს, რომ ომი, რომელშიაც კონსტანტი უნდა შეეპყრათ, ატენთან კი არ მომხდარა, არამედ ქუერცხობს. აი მისი სიტყვები: „თედოსი, მეფე აფხაზთა, გამოვიდა წინააღმდეგად მისსა [და] დადგა ქუერცხობს; რამეთუ ბულა, ვითარცა ცნა, წარავლინა ზირაქ, სპასალარი თვისი, და ბაგრატ, ძე აშოტ კურაპალატისა, და შეებნეს და გააქციენეს აფხაზნი, და მოწყდა სიმრავლე ურცხვი, და თეოდოსი მეფე წარვიდა მეოტი გზასა დასავლისასა“ (ქართლის ცხოვრ. მარია მღვდელისა, გვ. 221). უკანასკნელ, ძნელი დასაჯერებელია, უკეთ რომ ვთქვათ, შეუძლებელია, რომ მეცხრე, მეათე, მით უმეტეს მეთერთმეტე საუკუნეში, როდესაც სომეხ-ქართველთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობა იმდენად გამწვავებული იყო, რომ ქართველები ყოველ კვალს შლიდნენ სომეხებთან ოდესლაც ეკლესიურ-კულტურული კავშირისას, სომეხთა სარწმუნოების მიმდევარი კაცი, თუგინდ ქართველი ტომით, წმიდანად აღეარებიათ მათ, მისი სახელობის დღესასწაული დაეწესებიათ, პინენები და მარტილობა დაეწერათ მისი და საეკლესიო კალენდარში მიეღოთ იგი.

ახლა განვიხილოთ, როდისაა დაწერილი მარტილობა, შესაძლებელია თუ არა, პეტერსთან ერთად, ვიფიქროთ, რომ ის დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის შემდეგაა შეთხზული?

მთავარი დასაყრდენი პეტერსის აზრის, რომ მარტილობა არაა დაწერილი თანამედროვის მიერ, უნდა იყოს ჩვენი შენიშვნა მარტილობის ერთ-ერთი წყაროს შესახებ, რომელიც მკვლევარს სწორედ ვერ გაუგია. ჩვენ ვამბობთ (ქართული ლიტ. ისტორია I, 567), რომ შესავალი კონსტანტის მარტილობისა წარმოადგენს „თითქმის სიტყვისიტყვითი ექსცერპტს“, ალექ-

<sup>1</sup> II. Джавахов, К вопросу о времени построения грузинского храма в Атеши: Христианский Восток, I, 295.

სანდრიის პატრიარქის გიორგის მიერ დაწერილის, იოანე ოქროპირის ცხო-  
რებებისას, რომლის ორი ნუსხაა ქართულად დღესდღეობით ცნობილი: ერ-  
თი 968 წლისა<sup>1</sup>, მეორე 977—980 წლების. პეტერსს ჩვენი სიტყვები ისე  
გაუგია, თითქო ჩვენ გვეთქვას, რომ 1) იოანე ოქროპირის ცხოვრება ნა-  
თარგმნია ქართულად 968 წელს და 2) ჰაგიოგრაფმა გაიმეორა თვით სიტყ-  
ვები მთარგმნელისა (*hagiographum nostrum ipsa verba interpretis mutuatum  
esse*). თუ ეს ასეაო, გვისაყვედურებს ავტორი, რა უფლება გვაქვს ვიფიქროთ,  
რომ თხზულება თანამედროვის მიერაა დაწერილიო? მაგრამ ჩვენ არც ერთი  
გვეთქვამს, არც მეორე; თან, თუ დღეს ჩვენთვის ყველაზე ძველი 968 წლის  
ნუსხაა, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ჰაგიოგრაფს უფრო ძველი არ ჰქონდა  
ხელთ. თუმცა ჩვენ არც ის გვეთქვამს, რომ ის უთუოდ ქართული თარგმანით  
სარგებლობდა; შესაძლოა, ის კითხულობდა ბერძნულ ტექსტს ამ ცხოვრებ-  
ებისას.

თავისი შეხედულების დასადასტურებლად პეტერსი იმორწმებს ყრუდ და  
ზოგადად მარტივობის ლიტერატურულ მხარეს: ლექსიკას, გრამატიკულ ფორ-  
მებს, სტილს და რიტორიკას. საკმარისია გულდანშით გადაიკითხოს კაცმა  
ეს ნაწარმოები, რომელსაც ჩვენამდე მოუღწევია მეთვრამეტე საუკუნის ხელ-  
ნაწერებით და ნ. საბინინის დამახინჯებული გამოცემით, რომ დარწმუნ-  
დეს, რომ იმაში არ გვხვდება არცერთი ლექსიკური, გრამატიკული თუ სტი-  
ლისტიკური მოვლენა, რომელიც შეუძლებლად ხდიდეს მის დაწერას მეცხრე  
საუკუნეში და თამარის დროს მიუთითებდეს. პირიქით, აქ ჩვენ ვპოულობთ  
ისეთ ფორმებს, რომელთაც ადგილი აქვთ სწორედ უძველესი ეპოქის (მეათე  
საუკუნემდე, ძეგლებში; მაგალითად: „ეჟანგელე“, „მძლავრი“ (მტანჯველი),  
„მზის თუალი“ (მზე), „განგუაფა“ (დაგვსაჯა), „დალიქი“, „სამი ბერი“  
(30000), „ალვინმედგეს“, „ერემლავენ იგი ცოდვათა თვსთათვს“, „გონიე-  
რად გიცით შენ“, „მერმეთა საუკუნეთა“, „კელმწიფებამა გაქუს განცხო-  
ველებად ვითარცა იგი მოსიკუდილ“ და სხვ. რაც შეეხება რიტორიკას,  
მას მარტივობაში ადგილი არ აქვს, თუ რიტორიკად არ ჩავთვლით კონს-  
ტანტის ლოკვა-ვედრებით მიმართვას ღვთისადმი და თეოდორას წერილს;  
პირიქით, თხზულება დაწერილია, შეიძლება ითქვას, მარტივი და ლიტონი-  
ენით და რიტორიკის მხრით არ აქარბებს სხვა, ჩვენამდე შენახულ, მეცხრე-  
მეათე საუკუნეთა ძეგლებს. მაგრამ, ვთქვათ, იმაში მართლაც აქვს ადგილი  
რიტორიკას, ნუ თუ ეს გარემოება საბუთია იმისა, რომ ის მეცხრე საუკუნე-  
ში კი არაა დაწერილი, არამედ თამარის შემდეგ? სრულიადაც არა! ჰაგიოგ-  
რაფის ისტორიიდან ვიცით, რომ ხატთა თაყვანისმცემლობის აღდგენის შე-  
მდეგ ბიზანტიაში თავი იჩინა რიტორთა მთელმა რიგმა, რომელნიც ფორმა-  
სა და გარეგნობას პირველ ადგილზე აყენებდნენ თავიანთ ნაწერებში; ეხლა  
იწერება ისეთი ცხოვრებანი, რომლებშიაც სამი-თხუთი ფიქტიური მასალა

<sup>1</sup> ის ეკუთვნოდა პეტროგრადის საჯარო წიგნთსაცავს (*bibliotheca publica* და არა *mi-  
litaris*) დღეს კი საქართველოშია დაბრუნებული. ეს იგივე, იოანე საფარელის მიერ გადაწერი-  
ლი. ხელნაწერია, რომელსაც პეტერსი მესამე ნუსხადა სთვლის (p. 546a, no1. 13).

რიტორიკული ენამკვერობის განუქვერტელ ბურუსშია გახვეული. ასეთმა მიმართულებამ თავის კულმინაციურ პუნქტს სწორედ მეცხრე საუკუნეში მიაღწია, განსაკუთრებით მის მეორე ნახევარში<sup>1</sup>. რა გასაკვირველია, თუ ბიზანტიიდან ეს მიმართულება ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც გადმოვიდოდა?

კონსტანტის მარტილობა რომ მეცხრე საუკუნეზე უგვიანეს არაა დაწერილი, ამის საბუთს იძლევა მისი სახელობის ჰიმნები, რომელიც მოთავსებულია მიქელ მორდრეკლის კრებულში (978—988 წწ.). ამ ჰიმნებს პეტერსის სთელის მიქელის ნაწარმოებად, რადგანაც გამომცემელს პ. ინგოროყვას, ისინი მიქელისათვის მიუწერია. ჩვენ გვაქვს საბუთი ეთქვათ, რომ ეს ჰიმნები მიქელს არ შეუთხზავს, ისინი დაწერილია გაცილებით ადრე. მართლაც, ჩვენ ხელთა გვაქვს მეორე ნუსხა ამ ჰიმნებისა, რომელიც შენახულია ქუთაისის მუზეუმის ტყავზე ნაწერ XI—XII ს. ხელნაწერში<sup>2</sup>. შედარება ამ ნუსხისა მიქელის ავტოგრაფთან გვარწმუნებს, რომ მიქელს თვითონ კი არ შეუთხზავს ეს ჰიმნები, არამედ სხვა მზამზარეული ნუსხიდან გადმოუწერია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერ დაუშვებდა იმ შეცთომებს, რომელთაც ამჟღავნებს მის ავტოგრაფში ახლად აღმოჩენილი ნუსხა.

ასე, მაგალითად, მიქელი წერს: „წადიერად შეიწყნარებდა მგზავროვნებათა (სტრიქ. 13, ინგოროყვას გამოცემა), ახალს ნუსხაშია; „შეიწყნარებდა მგზავრ ენებათა“, ესე იგი—კონსტანტი ერთი ადგილიდან მეორეზე გადაყვანისას, მგზავრობისას, მოითმენდა ენებათა. მიქელი: „ჭირთა და კრულებათა სიხარულით მოითმენდა. ეთარმედ მიიწია განსასუენებელსა შენსა, ქრისტე“ (სტრ. 13—14), ქუთაისის ნუსხა: „ვიდრემდის“, ესე იგი—ვიდრემდის, სანამ არ მიიწია, ან მოკვდა. მიქელი: „რაეამს მოივლინა მოსე უდაბნოთ ეგვპტედ გამოყვანებად ძეთა ისრაშლისათა“ (სტრ. 24); ახალი ნუსხა: „ეგვპტით“, ვინაიდან მოსემ „ეგვპტედ“ კი არა, არამედ „ეგვპტით“ გამოიყვანებარელები. მიქელი: რამეთუ ბერწისაგან იქმნეს და მოეც სოფელსა წმიდანი“ (სტრ. 37), ახალში—„მოეცენს“, როგორც „იქმნეს“, ვინაიდან ქვემდებარე „წმიდანი“ მრავლობითშია. მიქელი: „დასდეე მტკიცედ ძლიერებისა შენისაჲ შორის წმიდათა“ (სტრ. 55); რა „დასდეე მტკიცედ“ დამატება არაა. ქუთაისის ნუსხა ამ უაზრობას ასე ასწორებს: „დასდეე სიმტკიცედ ძლიერებისა შენისაჲ“. მიქელი: „მშვდობაჲ შენი მომეც ჩუენ ქრისტე ლმერთო და საკსენებელსა კონსტანტისა, რამთა დაუკლებლად ვედრებითა მისითა მოვლოთ შეწვენაჲ“ (სტრ. 69—70); აქ ზედმეტია „და“, ის არც არის ქუთაისის ნუსხაში. მიქელი: „დაშრიტე საჯუმილი იგი სენთაჲ მორწმუნეთაჲ შენთაჲ. რამთა ლალადებდენ“ (სტრ. 101); „რამთა“ უაზრობაა, ახალ ნუსხაში მის მაგიერ წერია „რომელნი“. მიქელი: „შენ. რომელი წყაროჲსა მისგან ცხოვრებისა ასუამ დამაშურალად“ (სტრ. 111); ასუამ—ვის? არა „დამაშურალად“, არამედ „დამაშურალთა“, როგორც ქუთაისის ნუსხაშია. მიქელის

<sup>1</sup> X. Лопарев, Византийския Жития святых VIII—IX веков; მისივე, Житие св. Евдокима (Изв. русск. Археол. Института в Константинополе, т. XIII, стр. 161—162, 184).

<sup>2</sup> 1921 წელს, როდესაც ჩვენ ამ ხელნაწერს ესწავლობდით, იგი დანაშრილი არ ყოფილა.

ნუსხაში „უფალო ღალატეყავისი“ პირველი ჰინის შემდეგ (გვ. 470) არ არის შემდეგი საგალობელი, რომელსაც ქუთაისის ნუსხაში ვკითხულობთ: „რომელი. ვითარცა ცხობარი მწყემსისა კეთილისაჲ. გმობათა განეშორე. სოფლიოთაჲან ქუეყანისათა აღიყვანენ ქელთუქმნელთა საყოფელთა ზეცისათა. და მოგვე პატივი გამოუთქუმელი ცათა შინა. რომელი აღუთქუა ქრისტემან ღმერთმან ნებისყოფელთა თვსთა. ხილვად ღმრთეებისა მისისაჲ. რომელსაცა მიემთხვე ნეტარო კონსტანტი. მითხოვ ჩუენ. შემანხმელთა სახელისა შენისათა. რათა უგალობდეთ ჩუენ ღმერთსა და მკსნელსა უკუნისამდე“. ვიშვორებთ, ეს ჰიმნები რომ მიქელს შეეთხზა, ის ვერც ამ საგალობელს გამოსტოვებდა თავის ავტოგრაფში და ვერც აღნიშნულ შეცთომებს დაუშვებდა; მაშასადამე, მას ხელთა ჰქონია სხვა. უფრო ძველი, ნუსხა, რომელშიაც ადგილი ჰქონია ამ შეცთომებს. სანამ ამ ჰიმნებში ასეთი შეცთომები დაკანონდებოდა, რასაკვირველია, გადაწერის პროცესში, კარგა ხანს უნდა გაეელო, ანისთვის საჭირო იქნებოდა არანაკლებ ერთი საუკუნისა მანძი. აქედან, მაშასადამე, ის დასკვნა უნდა გამოვიყვანოთ, რომ კონსტანტის სახელობის ჰიმნები შეთხზულია არაუგვიანეს მეცხრე საუკუნის მეორე ნახევრისა, დაახლოებით—მეცხრე საუკუნის მესამე მეოთხედში. ამ დასკვნას კი მარტვილობის დაწერის დროის გარკვევისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. საქმე ისაა. რომ წინააღმდეგ პეტერსის სიტყვებისა, ვითონც ჰიმნების ავტორს, მისი რწმენით—მიქელს, მარტვილობით არ უსარგებლნია, ჩვენ დავინახავთ, რომ მას ეს მარტვილობა კარგად სცოდნია და კიდევაც უსარგებლნია ნით. აი ამის დამადასტურებელი ადგილები:

1. მარტვილობაში ნათქვამია, რომ კონსტანტი იყო დიდი და წარჩინებული ერისთავი, მას ჰქონდა „მრავალი საშუებელი ანის სოფლისაჲ“ (თავი 3, პეტერსის გამოცემით), რომელნიც მან ქრისტესათვის უგულვებლყო; ჰიმნოგრაფიკ ამაზობს: კონსტანტიმ შეურაცხყო „სუფევად სოფლისაჲ (სტრ. 77—78) და „სოფლისა საშუებელი“ (სტ. 86).

2. მარტვილობაში ვრცელადაა აღწერილი, თუ როგორ უყვარდა კონსტანტის ეკლესია-მონასტრები და მღვდელ-მონაზვნები, რომელთაც ის გულუხვ მატერიალურ დახმარებას უწევდა, აგრეთვე როგორ აძლევდა მოწყალებას ღარიბ-გლახაკებს და ზრდიდა მშვირ-მწყურვალთა და ქვრივ-ობლებს (თავი 3), ჰიმნოგრაფი მიმართავს კონსტანტის შემდეგი სიტყვებით: „კეთილთა საქმეთა მუშაკად გამოშჩნდი ეკლესიათათვს. ნოწყალებამა შეინოსე გამოზრდითა გლახაკთათა“ (სტრ. 3—5).

3. მარტვილობა ამაზობს, რომ კონსტანტიმ „წინასწარვე იცოდა“ (თ. 5) ღვაწლი თვისი, რომლისთვისაც ის წინასწარ ემზადებოდა. ჰიმნოგრაფიკ შენიშნავს, რომ მას „წინააღმდეგ სუროდა დათმენითა ასპარეზსა მას ძღვევისასა“ (სტ. 11—12), „სუროდა დათენად ღუაწლისა“ (სტ. 87—88), ან „წინააღმდეგ სუროდა მას ქრისტე“ (სტრ. 3).

4. მარტვილობა მოგვითხრობს, რომ კონსტანტი „შეაყენეს საპყრობილესა, ხოლო იგი ყოვლადვე არა შეშინდა, არცა შეძრწუნდა, არამედ სიხარულით შეიწყნარა მოწვეწული იგი მის ზელა და ჰმადლობდა უფალსა“ (თ. 5),



„სიმწიფით დაითმენდა უკეთურისა მის მძლავრებასა“ (თ. 6) და მრავალგვარ შევიწროება-გაპირებას ერთი ადგილიდან მეორეზე გადაყვანისას. ჰიმნოგრაფიკ ადასტურებს ამას, როდესაც ამბობს: კონსტანტი „წადიერად შეიწყნარებდა მგზავრ ვნებათა, ქირთა და კრულებათა სიხარულით მოითმენდა“ (სტრ. 12—14).

5. მარტვილობაში ნათქვამია: „შემდგომად მცირედთა დღეთა შეკრეს იგი ფიცხლითა საკრველითა რკინისაჲთა და წარსკეს იგი ქუეყანად ბაბილონისა, ქალაქსა, რომელსა ჰრქვან სამარიაჲ“ (თ. 8); ჰიმნოგრაფიკ შენიშნავს: „ნეტარი კონსტანტი... წარიყვანა ქუეყანისაგან თვისისა და მიიწია ქუეყანად უშჯულოთა“ (სტრ. 94—95).

6. ჰაგიოგრაფი გადმოგვცემს, რომ კონსტანტის „დაღურწყო საბრკვე მტერმან, რომელსაც ნებაჲდა დაბრკოლებჲა მისი“ (თ. 7), ის მას ეუბნებოდა: „მოიქეც ცთომისაგან და მიიღე ჩემგან კეთილი და უღარესი პატივი და გყო შენ თანამზრახველად ჩემდა და უღიდებულეს ყოველთა მოყუსთა შენთა. და უკუეთუ არა ისმინო ჩემი, სიკუდილითა მოჰკულდე შენ პირითა მახვლისაჲთა და ჯორცნი შენნი მიესცნე საქმელად ფრინველთა ცისათა, და ვინ არს რომელმან განგარინოს შენ ჯელთაგან ჩემთა“ (თ. 8). ჰიმნოგრაფიკ თითქმის ამასვე გადმოგვცემს შემდეგ სიტყვებში: „მოიყვანეს წინაშე უშჯულოჲსა მძლავრისა ძლევაშემოსილი მოწამე ქრისტესი წმიდაჲ კონსტანტი, ხოლო იგი[ნი] განუმზადებდეს საბრკესა რაჲთა დააბრკოლონ გზისა მისაგან ქვეშა-რიტისა, რამეთუ არცა პატივითა, არცა გინებითა და ქირითა განეშორა სი-ყუარულსა ქრისტესსა“ (სტრ. 17—21).

7. ჰაგიოგრაფის სიტყვით, კონსტანტის, როდესაც ის წამების მოლოდინში იყო, „ნაკადულნი ცრემლთანი გარდამოდოდეს თულთაგან მისთა ჩუეულებსაებრ მისისა“ (თ. 11); ჰიმნოგრაფიკ ადასტურებს, რომ კონსტანტი „სინანულითა და ცრემლითა განუმზადებდა თავსა თვისსა“ (სტრ. 10—11).

8. ჰაგიოგრაფი გადმოგვცემს, რომ ხალიფამ კონსტანტის მიუყენა მაც-თუნებლად ორი სომხის ერისთავი, ტყვეობაში გამაჰმადიანებული, რომელნიც შემდეგ სალიფას ბრძანებით „მოვიდეს და სცემდეს მახვლითა ქედსა მისსა“ (თ. 9, 11); ამ ფაქტს უნდა ჰგულისხმობდეს ჰიმნოგრაფიკ, როდესაც ამბობს: „მცველთა მათ ამოთა და ცრუთა მოწყალებჲა მათი დაუტევეს“ (სტრ. 76).

9. მარტვილობაში მოთხრობილია, რომ შეპყრობილი კონსტანტი „ყოვ-ლადღე არა შეშინდა, არცა შეძრწუნდა, არამედ სიხარულით შეიწყნარა მო-წყენული იგი მის ზედა“ (თ. 5), ის კადნიერად და თამამად ელაპარაკება და ამხილებს როგორც ბუღა თურქს, ისე ხალიფას; უკანასკნელს ის პირდაპირ ეუბნება: „არა მეშინის მახვილისაგან შენისა“ (თ. 8). ჰიმნოგრაფიკ ამბობს: „იქადოდა ძლიერად წმიდაჲ კონსტანტი, რაჲემას წარდგა იგი წინაშე უშჯულო-თა. სიხარულით ღალადებდა და იტყოდა“ (სტრ. 41—42); მან „შიში შეფე-თად განაგლო“ (სტ. 104—105) და „მათი იგი მეფობაჲ შეურაცხყო“ (სტ. 115).

10. დასასრულ, როგორც ჰაგიოგრაფი, ისე ჰიმნოგრაფი ერთხმად აღნიშ-ნავენ, რომ კონსტანტიმ „სისარულით და კადნიერად მოუდრიკა მახვილს ქელი და დაითმინა სიკუდილი“.

მოყვანილი მაგალითებიდან სრული სიცხადითა ჩანს, რომ ჰიმნოგრაფი იმეორებს არა მარტო აზრებს და ფაქტებს მარტივობისას, არამედ ხშირად ფრაზებს და წინადადებებსაც; განა ამის შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ ჰიმნოგრაფს მარტივობით არ უსარგებლნია? აქედან ირკვევა, რომ ვილაც ჰიმნოგრაფს, რომლის საგალობლები მერე მიქელ მოდრეკილს თავის კრებულში შეუტანია, დაახლოებით მეცხრე საუკუნის მესამე მეოთხედში ხელში ჰქონია კონსტანტის მარტივობა, რომლითაც მას უხედა უსარგებლნია. მაშასადამე, ეს მარტივობა დაწერილია მართლაც თანამედროვის მიერ, როგორც აცხადებს თვით ავტორის სიტყვებიც: კონსტანტი „იყო დღეთა ჩუენთაო“ (თ. 2).

დასასრულ ორიოდ. შენიშვნა ტექსტის შესახებ.

პეტერსის გამოცემას საფუძვლად დასდებია მ. საბინინის გამოცემა. რომელიც თვალსაჩინოდ დამახინჯებულია. ტექსტის შესამოწმებლად ჩვენ გვქონდა ოთხი ხელნაწერი: საქარ. მუზეუმისა A 130 1713 წლისა, A 170 1733 წლისა, A 176 1734—1743 წლებისა და H 2077 1736 წლისა.

ზოგიერთი შეცოთმა, ჩანს, ახასიათებდა იმ არქეტექსს, რომლიდანაც მომდინარეობს აღნიშნული ხელნაწერები; ასეთია: 1) „გული უაქუმიდა ტაძარსა მის მისლად იერუსალიმად“ (პეტერსის გამოცემა, თავი 4<sub>11</sub>. საბინინის, გვ. 365<sub>13</sub>), უნდა იყოს—„ნეტარსა მას“; 2) „და პირი ნათესაეთა მისთა“ (P. 5<sub>19</sub>, ს. 365<sub>24</sub>)—პირველი ნათესაეთა მისთაჲ“. 3) „არა უწყოლი შენ რამეთუ განრინებად იყავ სიელტოლვითა შენითა ჯელთაგან ჩემთა“ (P. 5<sub>12</sub>, ს. 366<sub>13</sub>)—„ვერ განრინებად იყავ“. უფრო მეტი შეცოთმა ჩაუდენია თვით გამოცემელს, მ. საბინინს, აქედან კი პეტერსსაც; ასეთებია: 1. არცერთს ხელნაწერში სახელი კონსტანტინე არ არის, ყველგან იკითხება კონსტანტი, როგორც ამას ჰიმნებშიაც ვხედავთ; 2) სიტყვები „პარასკევსა ი ნოემბერსა მეფობასა ბაგრატ კურატპალატისა“ (P. 11<sub>19-20</sub>, ს. 368<sub>21-22</sub>) არცერთს ხელნაწერში არაა, ისინი ჩამატებულია თვით საბინინის მიერ. 3) „ექუს ათას სამას ორმოცდა ათჩუდმეტ“ (P. 12<sub>16</sub>, ს. 368<sub>21</sub>), ყველა ხელნაწერებში ნაჩვენებია 6457 წელი; 4) „ხოლო ზედაწერილსა ისმაიტელთასა ორას ოცდა შუდს“ (P. 12<sub>7</sub>, ს. 368<sub>31-32</sub>), ყველა ხელნაწერებში ნაჩვენებია 232 წელი; 5) „მოიწყოდეს“ (P. 13<sub>8</sub>, ს. 369<sub>4</sub>), უნდა იყოს „მოიწოდეს“.

საეალალოა, რომ Acta Sanctorum--ში პირველი ქართული აგიოგრაფიული თხზულება ვერ დგას ჯეროვან სიმაღლეზე ვერც ტექსტის გამოცემის, ვერც გამოკვლევის მხრივ.

## აუშუა პიტიაზოს ბეზღის წარწერის გაგებისათვის \*

უკანასკნელ წლებში მცბეთა-არმაზის გათხრებთან დაკავშირებით გაცხოველდა ინტერესი იბერიის პიტიაზშებისადმი. ცნობილია წარწერა ერთ-ერთი პიტიაზშის ბეგდისა, რომელიც პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკის მედალიონთა განყოფილებაშია დაცული. მისი ანატეფრი საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმშია მოიპოვება. წარწერა რამდენჯერმეა გამოცემული, ის ასე იკითხება:

### ΟΥΤΑΚ ΗΙΤΙΑΞΗC ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ

ამ წარწერაში ყურადღებას იპყრობს, პირველ ყოვლისა, ΟΥΤΑΚ, რომელიც მკვლევართა უმეტესობას შიანია აშუშა, *resp.* არშუშა სახელის შემოკლებად. ასეთი გაგება არ გაიზიარა აკადემიკოსმა ექვთიმე თაყაიშვილმა, რომელიც ამბობს: „ქართულ დამწერლობაში არსად არ შემჩნევა, რომ ქარაგნით შემოკლებულ სიტყვას პირველი ნაწილი, თუნდაც პირფიქსი, სრულიად მოშორებული ჰქონდეს. შემოკლებული სიტყვა ყოველთვის იწყება იმ ასოთი, რომლითაც უნდა იწყებოდეს შეუმოკლებელი სიტყვა, ქარაგნით გამოსახული, ამიტომ, ჩენის აზრით, პიტიაზშის სახელი ბეგედზე უცვლელად, უნაკლად არის წარმოდგენილი, და ეს სახელია უშა, ან უქეთ—უჩა<sup>1</sup>. თუ პათივემულ მეცნიერს სიტყვის ჩვეულებრივი დაქარაგმება აქვს მხედველობაში, ის მართალია; მაგრამ ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა დაქარაგმებაზე, არამედ უბრალო შემოკლებაზე. ასეთი შემოკლება კი ქართულმა იცის; მაგალითად: იოვანე—ვანე, ემანუელ—მანუელ, ონისიმა—ნისიმა<sup>2</sup> და სხვ. ასე რომ, წარწერაში მართლაც აშუშა, *resp.* არშუშა სახელის შემოკლება უნდა გვქონდეს, იმ სახელისა, რომელიც არც ისე იშვიათად გვხვდება ჩვენს მწერლობაში.

როგორც უნდა იყოს, ამ შემთხვევაში ჩვენ იმდენად ეს სახელი არ გვიანტერესებს, რამდენადაც მეორე—ΚΑΡΧΗΔΩΝ; რას ნიშნავს ის? J. Marquart-ისათვის, რომელსაც ეკუთვნის ერთ-ერთი გამოცემა ამ წარწერისა, ეს სახელი გაუგებარი აღმოჩენილა. ამიტომ იმის გვერდით მას კითხვის ნიშანი (?) დაუსვა: ΔC] ΟΥΤΑΚ ΗΙΤΙΑΞΗC ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΔΩΝ (?)<sup>3</sup>.

არსებობს რამდენიმე ცდა ამ სახელის ამოშიფრისა; მათგან ორი, რომელთა მიხედვით ამ სახელით იგულისხმება ან კახეთი, ან გუგარქი, სა-

\* ლიტერატურული ძიებანი, ტ. V, 1949.

<sup>1</sup> როდის შეიკვალა იბერთა სახელმწიფო ქართველთა სახელმწიფოდ? ეურნალი მნათობი, 1948 წ. № 8, გვ. 98.

<sup>2</sup> იხ. ნისიმეს „ცხოვრება“ ჩვენს გამოცემაში „კიმენი“ I, თბილისი, 1918 წ., გვ. 202—214

<sup>3</sup> *Eranjahr nach der Geographie des Moses Xoronacl*, S. 169, 1901.

მართლიანად მიტოვებულია მეცნიერებაში. სამაგიეროდ უკანასკნელი 15 წლის მანძილზე წამოყენებულ იქნა სამი ახალი ინტერპრეტაცია ამ სახელისა.

ერთი ეკუთვნის პ. პეტერსს; მისი აზრით, ΚΑΡΧΗΔΩΝ არის ΚΑ-ΔΥΗΔΩΝ, ხოლო უკანასკნელი ΚΟΑΧΙΔΩΝ<sup>1</sup>. ყოვლად გაუმაართლებელი ინტერპრეტაციაა; ის ეწინააღმდეგება, სხვა არა იყოს რა, წერის ფსიქოლოგიას: ყოლხიდას ძალიან კარგად იცნობდნენ როგორც ქართველები, ისე ბერძნები. წარწერის ავტორს, ქართველია ის თუ ბერძენი, სურს ამოკრას ზისთვის კარგად ცნობილი სახელი ყოლხიდაა: ეს სახელი მას აგონებს ყალხედონ-ს, უკანასკნელი კარხედონ-ს, და აი „ყოლხიდონ“-ის ნაცვლად ბეჭედზე აღმოჩნდა „კარხედონ“. განა დასაშვებია და დასაჯერებელია ეს? თან შემდეგი გარემოებაც უნდა მივიღოთ მხედველობაში: თანახმად ამ ინტერპრეტაციისა, წარწერა უნდა ნიშნავდეს: აშუშა, პიტიახში კოლხელი იბერებისა, ანდა—აშუშა, პიტიახში იბერებისა [და] კოლხებისა. პიტიახშია ინსტიტუტის არსებობის გრძელ მანძილზე ჩვენ ვიცით არა ერთი პიტიახში იბერიისა, ესე იგი, აღმოსავლეთ საქართველოსი, მაგრამ არცერთი კოლხიდისა და მით უმეტეს „კოლხელი იბერებისა“; „კოლხელი იბერები“ გაუგებარი ამბავია როგორც ისტორიულად, ისე გეოგრაფიულად. საერთოდ კოლხელთა სახელით ახსნა ამ სიტყვისა შეუძლებელია, რადგანაც, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ე. თაყაიშვილიც, კოლხიდა დამოუკიდებელ სახელმწიფოს შეადგენდა და ორ სხვადასხვა სახელმწიფოს ერთი პიტიახში შეუძლებელია ჰყოლოდეს (დასახელებული ნაშრომი, გვ. 99).

მეორე ცდა ამ წარწერის წაკითხვა-გაგებისა ეკუთვნის პ. ინგორო-ყვას. მისი აზრით, იბერიაში, მსგავსად სპარსეთისა და სომხეთისა, იყო ოთხი საპიტიახშო და პიტიახში, ერთი მათგანი იყო ქვემო-ქართლის (გოგარენის) საპიტიახშო. აქაური პიტიახშების ჩვეულებრივი რეზიდენცია იყო გაჩიანი—ტურტავი; გარდა ამისა მათ ჰქონიათ საზაფხულო რეზიდენციაც. ეს იყო ქვემო-ქართლში, თრიალეთის ქედზე მდებარე კლდე-კარნია, რომლის ადრინდელი პარალელური სახელწოდება იყო კარ-ქედია ან კარ-ქედნიო. ამრიგად, წარწერა ბეჭდისა, პ. ინგოროყვას გაგებით, ნიშნავს: აშუშა, პიტიახში იბერთა კარ-ქედისა, ან კარქედელი იბერებისა<sup>2</sup>.

მეოთხედავად იმისა, რომ პიტიახშების შესახებ ბოლო დროს ბევრი დაიწერა და იწერება, საკითხი მათი წარმოშობის, რიცხვის და ფუნქციების შესახებ ჯერ კიდევ საკითხად რჩება და ახალ მსალებს მოელის გასარკვევად. ეს უნდა გვახსოვდეს, როდესაც პ. ინგოროყვას ინტერპრეტაციას ვიხილავთ. შეუძლებელია წარწერაში კლდე-კართა ან კარ-ქედთა, როგორც ის უწოდებს, იბერების პიტიახში ვიგულისხმოთ. არსად, არცერთ ძეგლში ან ადგილობრივს თქმაში კლდე-კარნი კარ-ქედად არ იხსენიება<sup>3</sup>; ეს უკანასკნელი სახელი, კარ-ქედნი, ad hoc შეთხზულია, ამიტომ ამაზე შეჩერება არ ღირს.

<sup>1</sup> *Anallecta Bollandiana*, t. 53. fasc. III—IV, p. 274—276 1935.

<sup>2</sup> ძველი—ქართული მატთანე მოქცევა ქართლისა და ანტიკური ხანის იბერთა მეფეთა სია, საქართ. სახელმწ. მეხუთმის მოამბე, XI—XII, 1941, გვ. 297.

<sup>3</sup> ამას ადასტურებს ე. თაყაიშვილიც, ნაჩვენები შრომა, გვ. 99.

შესამე ცდა ამ სახელის ინტერპრეტაციისა ეკუთვნის აკად. ე. თაყაი-შვილს. მისი გაგებით, „კარხედონა ბერძნული დამახინჯებული გამოთქმაა, სიტყვისა ქართული“. ასეთი დამახინჯება ქართული სახელებისა ბერძნულში ჩვეულებრივიაო, ამბობს ის, და მაგალითისათვის უჩვენებს 506 წლის საეკლესიო კრების მონაწილე ეპისკოპოსთა ნუსხას, რომელშიაც გეოგრაფიული სახელები ძალზე დამახინჯებულია. ასე რომ სადავო წარწერას ის შემდეგნაირად კითხულობს: „უჩა, პიტიახში იბერთა—ქართლელთა“ (ნაჩვენები შრომა, გვ. 99—100).

მართალია, ბერძნები ხშირად ამახინჯებდნენ უცხოელთა ონომასტიკონს, მაგრამ 506 წლის აქტების ონომასტიკონი ამ შემთხვევისათვის არ გამოგვადგება, ეს ონომასტიკონი ათვისებულია ქართულიდან სომხურად, მერე სომხურიდან ნათარგმნია ბერძნულად, უკანასკნელად ბერძნულიდან სომხურად (ეს უკანასკნელი თარგმანი შემონახულა სომხურ ეპისტოლეთა წიგნში). ჩვენ არ ვიცით, ის დამახინჯება, რომელიც ამ სიას ახასიათებს, მარტო ბერძნების საქმეა, თუ იმაში წილი სომხებსაც უდევთ. ბექედზე წარწერის ამოკრის პროცესი სულ სხვა გზას გულისხმობს: პიტიახშმა, რომელიც წარწერას აკრეინებს, ალბათ კარგად იცის—რომელი ქვეყნის ან ერის პიტიახშია ის; ამიტომ მას არ შეეძლო სახელი ქართველია „კარხედონით“ შეეცვალა. ამ ნოსახრებით პატივცემული მეცნიერის ინტერპრეტაციას ჩვენ ვერ გავიზიარებთ, მით უმეტეს, რომ ამ ორ სახელს შორის არც იმდენი ბგერითი მსგავსებაა, რომ ნაგულისხმევი დამახინჯება შესაძლებელი გამხდარიყო.

ΚΑΡΧΗΔΑΝ-ში ჩვენ გვესმის სახელი იმ ქალაქისა, რომელსაც ჩვეულებრივ კართაგენი ეწოდება. ბერძნულ ძეგლებში იშვიათი არაა შემთხვევა, როდესაც ΚΑΡΧΗΔΑΝ-ს ხმარობენ ნაცვლად ΧΑΛΚΗΔΑΝ-ისა, მაგალითად: 1) პავლე დიაკონი I, 18 Histor. Misc. c. 6; 2) კედრენი, Heracl. VI, სპარსთა მიერ ქალკედონის გარემოცვის ამბავში; 3) ანასტასი სპარსის „ცხოვრება“<sup>1</sup>. ასეთ მოვლენას ადგილი აქვს ფსევდოკალისტენის „ალექსანდრიანის“ სირიულ თარგმანში, აგრეთვე ფსევდოკალისტენისავე ტიპის სლავურ „ალექსანდრიანში“ (ხელნაწ. მოსკოვის სინოდ. ბიბლიოთეკისა № 86), სადაც ვკითხულობთ: «Аиѳраке зело чермен сстѣ образом, бываетъ в Халкидоне Лювсисцзем, иже нарицается Аѳрикий». ამისდა მიხედვით შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ წარწერაში მოხსენებული აშუშა თავისთავს უწოდებს ქალკედონიტ-იბერების პიტიახშს, გასარჩევად ანტიქალკედონიტებისაგან, მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია, რომ ამათუიმ სახელმწიფო—ადმინისტრაციული ერთეულის აღნიშვნა-გამოყოფისას წმინდა კონფესიური პრინციპით ეხელმძღვანელოთ. ისტორიამ, ყოველ შემთხვევაში, ასეთი რამე არ იცის.

მაშ რა უნდა იყოს ეს ΚΑΡΧΗΔΑΝ?

ამის გასაღებს უნდა გვაძლევდეს სომეხთა ისტორიკოსი მეშვიდე საუკუნისა სებეოსი. თავისი „ისტორიის“ მეხუთე თავში ის ამბობს: როდესაც სომეხთა ქვეყანაში დაეცა არშაკუნიანთა დინასტია და ვარამ შაპუჰის მეფობა

<sup>1</sup> Acta Sanctorum, Jan. III, ad d. XXII, p. 36, 40, nova editio.

მეწყდა, ამ ქვეყანას დაეპატრონა კარქედონელთა (კარქედონემაგეტი) დინასტიის შთამომავლობა. როგორც სამართლიანად შენიშნავს სებეოსის რუსულად მთარგმნელი ს. მალხასიანცი, აეტორს აქ მხედველობაში უნდა ჰყავდეს, ყოველ ექვს გარეშე, სასანელთა ირანული დინასტია, მით უმეტეს, რომ მეორე ისტორიკოსი, ელიშე, შესატყვის ადგილას ამბობს: ჩვენი ქვეყანა დაიპყრო სასან სპარსის შთამომავლობამო<sup>1</sup>. ჩვენი წარწერის ΚΑΡΧΗΔΑΝ-იც, რომელიც, მთლიანად, უკონტრაქციოდ დაწერილი, ΚΑΡΧΗΔΟΝΙΑΝ-ს უდრის, უეჭველია, იმავე ირანლების სასანელთა დინასტიას გულისხმობს; მისი აზრი ასეთია: აშუშა, სასანელთა იბერების პიტიახშიო, ესე იგი—აშუშა, სპარსეთის იბერთა პიტიახშიო (ლ: αζης ὡς ἡεραζης Ἰβηρις). სპარსეთის იბერია იგუთივე ტერმინია, როგორც სპარსეთის არმენია, იმაში გამოძახილს პოულობს თეოფანე, რომელიც ბარსამურეს უწოდებს ბ ἄρχων ἄν Ἰβήρων ἄν ἡβ Ἰβερσζ (p. 319, 11). ფორმის მხრივ ეს ისეთივე გამოთქმაა, როგორიც მეხუთე საუკუნის მოღვაწის იერემია ქართველის ტიტულატურაში გვაქვს: jeremia Iberos partium Persidis<sup>2</sup>.

«სასანელთა» იბერია ამ წარწერაში დაპირისპირებულია რაღაც სხვა იბერიასთან. ძნელი დასაჯერებელია, რომ აქ გვაქვს დაპირისპირება დასავლურ, პირინეის ნახევარკუნძულის იბერიასთან. ამგვარი დაპირისპირებისათვის აშუშა პიტიახშს არ ჰქონდა არავითარი საბუთი და რეზონი. მაშასადამე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ჩვენი ქვეყნის იმდროინდელ ტერიტორიაზე არსებობდა ორი იბერია: ერთი სასანელთა იბერია, ირანზე დამოკიდებული, მეორე—რომელიღაც სხვა, უნდა ვიფიქროთ, ისტორიული სიტუაციის გათვალისწინებით, რომაული, რომის პოლიტიკურ სფეროში მყოფი. ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვექნებოდა იმ მდგომარეობასთან, რომელიც შეიქნა ჩვენში 368 წელს. როგორც ამიანე მარცელინი გადმოგვცემს, (XXVII, 12, 4, 17), ამ წელს, ირანის მეცადინეობით, იბერია ორ ნაწილად გაიყო: დასავლეთის იბერია, რომელიც რომაელთა პოლიტიკურ სფეროში მოექცა, და აღმოსავლეთის იბერია, სადაც სასანელთა ირანი გაბატონდა<sup>3</sup>. ეს მდგომარეობა გრძელდებოდა, მეტი თუ არა, მეოთხე საუკუნის უკანასკნელ წლებამდე მაინც<sup>4</sup>.

სამეფოს ორად გაყოფის შემდეგ იბერიაში ჩნდება ირანის პოლიტიკური აგენტრ პიტიახშის სახელწოდებით. ჩვენს ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულია

<sup>1</sup> История епископа Себеоса, перевод С. Малхасянца. стр. 148, прим. 38, Ереван, 1939 г. არც მალხასიანცს, არც სხვას ვისმე აშუშას ბექდის წარწერა ამ მონაცემით არ აუხსნია.

<sup>2</sup> ქ. ქეკელიძე, იერემია იბერიელი, ანტინესტორიანი მოღვაწე მეხუთე საუკუნისათვის. უნივერსის მოამბე, IX, 187—198, იბ. ამავე წიგნში.

<sup>3</sup> ი. ჯაუახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია I, 219; ს. ჯანაშია, საქართველო აღრინდელი ფეოდალიზმის გზაზე, გვ. 123—125.

<sup>4</sup> ქ. ქეკელიძე, ქართული კულტურის ორი დღესასწაული, მნათობი, 1929 წ., № 7, გვ. 143—147. შეად. J. Marquart, Die Bekehrung Iberiens, Caucasicav. VII, S. 127. 1931.

აზრი, რომ ეს პიტიახში იჯდა თბილისში და ეროვნებით თავდაპირველად სპარსელი იყო, ხოლო შემდეგ, როცა სპარსეთის მთავრობამ ქართლის დიდ აზნაურებში მომხრეები გაიჩინა, შაჰები ქართლის პიტიახშად უკვე ქართველებს ნიშნავდნენ, ვინმეს დიდ აზნაურთაგან; ბოლოს პიტიახშობა შთამომავლობით დაიმკვიდრეს ქვემო-ქართლის მთავრებმა არშუშას სახლიდანო<sup>1</sup>.

აქ ორი კატეგორიის პიტიახშია ერთმანეთში არეული. იმ ხელისუფალთ, რომელთაც ირანის შაჰები ნიშნავდნენ ჩვენში, მოქცევაა ქართლისაჲ უწოდებს პიტიახშებსა, ხოლო ლეონტი მროველი და «ცხოვრება» ვახტანგ გორგასალისა—ჩანისა და მოვაკანის ერისთავსა. ისინი, მათი ცნობით, ისხდნენ არა თბილისში, არამედ ბარდავში<sup>2</sup>. მართალია, პირველი მათგანის, ქრამხუარ-ბორ-ზარდის, შესახებ მოქცევაა ქართლისაჲ ამბობს, რომ მოვიდა ტფილისად ქალაქად ციხელო<sup>3</sup>, მაგრამ აქ ის არ დამჯდარა; ლეონტი მროველის ცნობით, მან (ლეონტი სახელს არ უჩვენებს) აღაშენა ტფილისი კართა შორის ციხედ მცხეთისა და, როდესაც მაშინდელმა მეფემ შორჩილება გამოუცხადა, ამისა მას ციხე ტფილისისა და წარვიდა<sup>4</sup>. ეს პიტიახშები იყვნენ მხოლოდ და მხოლოდ ირანელები. ვახტანგ გორგასალის «ცხოვრებით», იყო ერთი შემთხვევა. როდესაც ქართველმა ვასქენმა მოახერხა ამ თანამდებობის დაკავება, სპარსეთის მეფემ «ნიქითა დიდითა წარმოგზავნა ის ერისთავად ჩანისა»<sup>5</sup>, მაგრამ ასეთი რამ შემდეგში არ გამოვრებულა. 368 წლიდან მოყოლებული თითქმის მეხუთე საუკუნის გასვლამდე მემატჩანენი ასახელებენ ხუთს ასეოს პიტიახშს, ესენია: ქრამ-ხუარ-ბორ-ზარდ<sup>6</sup>, ვარაშ ან ურაბაბ<sup>7</sup>, ბარზაბოდ<sup>8</sup>, ვარაზ-ბაკურ<sup>9</sup>, დარიელ<sup>10</sup>. საყურადღებოა, რომ, სანამ ირანელები ჩვენში მეფობას გააუქმებდნენ, მათს წარმომადგენელს ჩვენში ეწოდება პიტიახშია თუ ერისთავი და რეზიდენციად მიჩნეული აქვს ბარდავი; მეფობის გაუქმების შემდეგ კი მისი სახელწოდებაა მარზპანიო, ხოლო რეზიდენცია—თბილისი. ასე მაგალითად, ჩვენ ვიცით ესტატე მცხეთელის, გრიგოლ ჰანაქიძის, გრიგოლ ფირან-გუშნასპის და იზიდ-ბოზიდის მარტვილობათაგან (მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევარში) პირველი, მეფობის გაუქმების შემდეგ, მარზპანები: ფირან-გუშნასპი (523—542)<sup>11</sup>, არვანდ გუშნასპი (542—547)<sup>12</sup>

<sup>1</sup> საქართველოს ისტორია (ი. ჯავახიშვილის, ნ. ბერძენიშვილის, ს. ჯანაშიას) თბილისი, 1943 წ. გვ. 91; რუსული გამოცემა. 1946 წლ. გვ. 109.

<sup>2</sup> ქართლ. ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 122, 155, 189.

<sup>3</sup> Описание рѣкоинсей Обществу распр. грамот. II, 720.

<sup>4</sup> ქართლ. ცხოვრება მარიამისა, გვ. 114—115.

<sup>5</sup> იქვე. გვ. 188.

<sup>6</sup> Описание рѣк. II, 720, ქართ. ცხოვრება მარიამისა, გვ. 114—115.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 721, 116.

<sup>8</sup> ქართ. ცხოვრ. მარიამ. გვ. 118, 122.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 123, 128, 136, 137, 152.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 189.

<sup>11</sup> ი. ჯავახიშვილი, ძველ-სომხური საისტორიო მწერლობა, I, 44.

<sup>12</sup> ამის უკანასკნელი წლის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I<sup>2</sup>, გვ. 474.

და ვეფან ბუზშირი (547 წლის შემდეგ). ყურადღებას იქცევს უნებლიეთ შემდეგი გარემოება: 1) ირანის წარმომადგენელს ქართლში მემატრიანენი უწოდებენ რანისა და მოვკანის ერისთავსა, ხოლო ფირან-გუშნასპის მარტვილოპის ავტორი—გურზანისა და არანის მარზპანს<sup>1</sup>. 2) ირანის პიტიახშების ძალაუფლება ვრცელდებოდა არა მარტო ქართლს, რანსა და მოვკანზე, არამედ აღმოსავლურ ამიერკავკასიაზე მთლიანად. აი შესაფერისი ცნობები მემატრიანეთაგან: «და მოვიდა სპარსთა მეფისა პიტიახში და ქართლი მისსა ხარკსა შედგა და სომხითი და სიენიეთი და გუასპარაგანიო<sup>2</sup>; გამოგზავნა სპარსთა მეფემან ერისთავი ხარკის დადებად სომეხთა და ქართველთა ზედაა<sup>3</sup>; ერისთავემან სპარსთა მეფისამან შეკრიბა სპა რანისა, მოვკანისა და აღრაბადაგანისა და მიმართა არჩილსა<sup>4</sup>; ესათა რანისა და მოვკანისათა და აღრაბადაგანისათა ემძღაერებოდეს ქართველნი<sup>5</sup>; ამოერთო [ვახტანგ გორგასალს] ვარაზ-ბაკურ ერისთავი ბრძანებითა სპარსთა მეფისაჲთა სპითა აღრაბადაგანისაჲთა რანისა და მოვკანისაჲთა;<sup>6</sup> ვახტანგს ეომება ერისთავი სპარსთა ვარაზ-ბაკური და მასთან ყოველი სომეხეთი, სპარსნი და მეფე და რუბანდისა<sup>7</sup>.

ცნობილია, რომ ირანი გაყოფილი იყო ოთხ მხარედ ან ქუსტაკად, რომელთაგან ერთს ერქვა ჩრდილოეთის კუსტაკი და მთელ აღმოსავლურ ამიერკავკასიას შეიცავდა. ჩრდილოეთის კუსტაკი იყოფებოდა 13 ერთეულად, რომელთაც შაპრია ერქვა. ამათგან ცნობილია: ატროპატენა, სომხეთი, იბერია, აღბანია და სხვ., რომელთაც თავიანთი გამგეები თუ მარზპანები ჰყავდათ<sup>8</sup>. ზემოაღწერილი ცნობებიდან ისე გამოდის, რომ იბერიის პიტიახში ამავე დროს არის რანისა და მოვკანის ერისთავი, საპიროების მიხედვით, ის ვანკარგულებას ახდენს სომეხეთს, სიენიეთს, ვასპურაგანს, აღრაბადაგანს და დარუბანდში. საიდან მიუწვდებოდა მას, იბერიის პიტიახშს, ხელი ამ ქვეყნებზე, როდესაც ამ უკანასკნელთ თავიანთი პიტიახშები თუ მარზპანები ჰყავდათ? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ჩრდილოეთის ან კავკასიის «კუსტაკის» უფროსთან, რომელიც ამავე დროს ყოფილა ქართლისა და რან-მოვკანის პიტიახშიც. ამით აიხსნება, რომ მისი რეზიდენცია იმყოფება აღმოსავლური ამიერკავკასიის ცენტრში—ბარდავში.

ამ მოსაზრების საფუძვლიანობას, გარდა ზემონათქვამისა, ვასკენის ვინაობაც უნდა ადასტურებდეს. 1) ვასკენი არის პიტიახში ქვემო-ქართლი-

<sup>1</sup> Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, S. 78, J. Marquart, Osteuropäische... S. 431, An. 2.

<sup>2</sup> Описание рукописей, II, 720.

<sup>3</sup> ქართლ. ცხოვრება მარია დედოფლისა, გვ. 114.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 118.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 118.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 137.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 152.

<sup>8</sup> Н. А. Дюнд, Армения в эпоху Юстиниана, стр. 213, 217.



სა, მაგრამ მის მეუღლეს შუშანიკს რიგი წყაროებისა (ანტონ 1, იოანე ბატონიშვილი) რანისა და მოვაკანის დედოფალს ეძახის, იმიტომ კი არა, რომ რანი და მოვაკანი ქვემო-ქართლის საპიტიახშოში შედიოდნენ, არამედ იმიტომ, რომ ვასქენი, გამგე კავკასიის კუსტაკისა, იმავე დროს არის პიტიახში იბერიისა და რან-მოვაკანისა. 2) ის იწყებს ომს კასპიის ჩრდილო-აღმოსავლეთის სანაპიროებზე მცხოვრებ პუნებთან (შუშანიკის მარტვილობა, ი. ლ. აბულაძის გამოცემა, გვ. 25—26); ქვემო-ქართლის პიტიახშისაგან ეს გაუგებარია, კავკასიის კუსტაკის გამგისათვის კი—მოვალეობაა. 3) ის ოთხ თვეს ანდომებს თავისი სამმართველოს შემოვლას (გვ. 35, სომხური რედაქცია); ეს აღმოსავლური ამიერკავკასიისათვის ბუნებრივია, ქვემო-ქართლის საპიტიახშოსათვის კი გადაქარბებული. 4) ვასქენი არამარტო თვითონ დადის შორეულ „ჩორდს“ (დარუბანდს), ცოლსაც კი ემუქრება—იქ გაგაძევებო (გვ. 32, 36); ისე გამოდის, თითქოს ჩორდი მისი საგამგებლოა. კავკასიის კუსტაკის უფროსისათვის ეს ასეც იყო, ქვემო-ქართლის პიტიახშისათვის არასდროს. 5) სომხური რედაქციით, როდესაც ვასქენს შვილი დაეხრაო წყალში, მასთან ნუგეშინის საცემლად და სამძიმრისათვის მოვიდნენ აზნაურნი დიდდიდნი ქართლისანი<sup>1</sup> და «მარზჰანი» (23) სომხეთისა<sup>2</sup>; ამ გამოცხადებას ერთგვარი ცუბორდინაციის ელფერი დაჰკრავს, რაც გასაგები ხდება ვასქენის სამსახურებრივი მდგომარეობით.

მეორე კატეგორიის პიტიახშები, რომელთა შესახებ ჩვენი მემატრიანეები მოგვითხრობენ, ქართული სახელმწიფოებრიობის დამახასიათებელი ინსტიტუტის მოვლენას წარმოადგენენ. ცნობილია, რომ იბერიის მეფეებსაც ჰყავდათ თავიანთი საკუთარი პიტიახშები. არსებობა ასეთი ინსტიტუტისა მეორე და მესამე საუკუნეებისათვის დამოწმებულია მცხეთა-არმაზის წარწერებით. განაგრძობდა ის არსებობას ალბათ მეოთხე საუკუნეშიც, ვინაიდან მათ ჩვენ ვხვდებით მეხუთესა და შემდგომს საუკუნეებში. ერთ-ერთ ასეთ საპიტიახშოდ ჩანს ქვემო-ქართლის საპიტიახშო, რომელშიაც აშუშას გვარი იკიდებს ფეხს. ბექდის წარწერაში მოხსენებული აშუშა, რასაკვირველია, ვერ იქნება მეხუთე საუკუნის აშუშა, მამა ვასქენისა, რადგანაც მის დროს იბერიაში ორმეფობას ადგილი უკვე აღარ აქვს, ბექდის წარწერა კი, ჩვენი გაგებით, ორმეფობას გულისხმობს. აშუშას გვარი, უნდა ვიფიქროთ, არსებობდა მეხუთე საუკუნეზე უფრო ადრეც,—მეოთხეში, ისე როგორც არსებობს ის მეექვსე საუკუნეშიც (ესტატე მცხეთელის მარტვილობა).

როგორც უნდა. იყოს, ერთი რამ მაინც ირკვევა: სასანელთა დინასტია ცნობილი ყოფილა ოდესღაც აგრეთვე ΚΑΡΧΗΔΥΝ-ელთა დინასტიის სახელითაც. რატომ ეწოდებოდა მას ასეთი სახელი, ამის შესახებ შეიძლება გამეორებულ იქნეს იმავე მალხასიანციის სიტყვები: *ἔτι неизвестно*, ყოველ შემთხვევაში დღესდღეობით. შესაძლებელია, აქ თავს იჩენდეს ერთგვარი ტრა-

<sup>1</sup> ვამბოთ „სომხეთისაო“ იმიტომ, რომ იბერიაში ამ დროს „მარზჰანი“ ვერ კიდევ არ არის, ის ჩნდება, როგორც ვთქვით, მეფობის გაუქმების შემდეგ.

დიცია, რომლის შიხედვით ესა თუ ის ერი ან გვარი თავის გენეალოგიას იწყებს ხოლმე რომელიმე გამოჩენილი და ცნობილი ადგილისა ან პირისაგან. მოვიგონოთ მაგალითისათვის ჩვენი ბაგრატიონები, რომელნიც თავისთავს „დავითიან-სოლომონიანს“ უწოდებდნენ და იერუსალიმიდან გამოყავდათ იგი.

ბეკდის წარწერაში საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: სპარსეთის იბერიის პიტიახში თავის ბეკედზე წარწერას ბერძნულ ენაზე აკეთებს. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ სპარსეთის იბერიის მოსახლეობას, როგორც ქრისტიანულს, კულტურული და, უნდა ვიფიქროთ, პოლიტიკური მიდრეკილება ბერძნებთან მეტი ჰქონდათ, ვიდრე ირანთან; ეს ხომ სხვა ფაქტითაც დამოწმებულია, თუგინდ ზემონახსენები იერემია იბერიელის თავგადასახელებაც.

---

## ზოგიერთი საკითხი ეპითიმე ქართველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ\*

გამოჩენილი ქართველი მოღვაწის ეპითიმე ათონელის შესახებ ბევრი თქმულა და დაწერილა, საკმაოდ გარკვეულია მისი დამსახურება ქართული ეკლტურისა და ლიტერატურის ისტორიაში. მიუხედავად ამისა, ყველაფერი მაინც არ ვიცი ამ სახელოვანი ადამიანის გარშემო, რიგი საკითხებისა მის შესახებ ჯერ კიდევ სარკვევი და საძიებელია. წინამდებარე ნაშრომი მიხნად ისახავს გამოუხედავროს ზოგიერთ ასეთ საკითხს.

### A. ეპითიმე ათონელის ორიგინალური ქართული შრომა

დღეს საკმაოდ კარგადაა ცნობილი ხასიათი ეპითიმე ათონელის ლიტერატურული საქმიანობისა. ეპითიმე, — ამბობს მისი ბიოგრაფი გიორგი ათონელი, — გამოჩნდა სამკაულად ნათესაისა ჩუენისა და... განანათლა ქართველთა ენაჲ და ქუეყანაჲ... თარგმნილთა მისთა წიგნთა სიტკბობეჲაჲ... ოხრის ყოველსა ქუეყანასაჲ. როგორც ვხედავთ, ეპითიმეს ღვაწლი, გიორგის წარმოდგენით, იმაში მდგომარეობს, რომ მან თავისი თარგმანებით „განანათლა ქუეყანაჲ ჩუენი“. ის ჩეენ გვაცნობს იმასაც, თუ როგორ მოხდა ეს. მამამისი, იოანეო, ამბობს გიორგი, ეუბნებოდა ეპითიმეს: „შვილო. ჩემო! ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულეჲან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნი აკლიანა, — იგულისხმება, იმათგან. რომელნიც ბერძენთა შორის მოიპოვებოდა იმჟამად. — და ვხედავ, რომელ ღმერთსა მოუმაღლებია შენდა; აწ ილუაწე, რათა განამრავლო სასყიდელი შენი ღმრთისაგან. და იგი, ვითარცა იყო ყოველსა ზედა მორჩილ, მოსწრაფედ შეუდგა ბრძანებასა მისსა და იწყო თარგმნად და ყოველნივე განაკვრნა. დავით კურაპალატიცო, განაგაძობს ის, ზედადსზედა მოუწერნ, რათა თარგმნიდეს და წარსცემდეს. და იგი სანატრელი შეუსუენებელად თარგმნინ და რაჲთურთით არა სცემდა განსუენებასა თავსა თვისსა... არამედ ყოველადვე იკირვინ და ღამეთა ათევენ, რამეთუ უფროჲსნი წიგნი ღამით სინათლითა უთარგმნიანა.

ამრიგად, ჩუენს განკარგულებაში არსებული მასალების მიხედვით, ეპითიმე არის „თარგმანი“ და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა ამოიწურება, თარგმანებით. ისმის კითხვა: ნუთუ ასეთი ნიქის, მომზადების, განათლებისა და

\* თბილ. უნივერ. შრომები, ტ. 51, 1953.

1 „ათონის კრებული“ (ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით, 1901 წ.), გვ. 4.

ერუდიციის კაცს, რომელიც, მისი ბიოგრაფის ცნობით, აკვირვებდა «ქუყყანასა არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა», არაფერი ორიგინალური, თავისი საკუთარი, არ დაუწერია და ის მარტო სხვისი შრომების გადმოქართულებით კმაყოფილდებოდა? მართალია, როგორც დღეს გარკვეულია, მისი მთარგმნელობითი მეთოდი მეტად თავისებურია: ექვთიმე მონურად არ მისდევს ბერძნულ ტექსტს, სიტყვა-სიტყვით არ თარგმნის მას—ის აუტოპს ან ამოკლებს ტექსტს, შეაქვს შიგ სხვადასხვა წყაროდან დამატებით ცნობები და ინტერპოლაციები, უშვებს დედნის მთელ ადგილებს, უნატებს თავის კომენტარებს და სხვა; ასე რომ, იშვიათად უთარგმნია მას თხზულება ისე, როგორც ის დედანშია წარმოდგენილი. უმეტეს ნაწილად ის იძლევა ახალს, დამოუკიდებელს, ასე ვთქვათ, გამოკრებილს რეცენზიას ამა თუ იმ თხზულებისას. ექვთიმესო, ამბობს ეფრემ მკირე, მადლითა სულისა წმიდისა დათა კელეწიფებოდა შემატებაცა და კლებაცა<sup>1</sup>. ამ მიდგომითა და თვალსაზრისით თითოეული მისი თარგმანი ორიგინალური ელემენტების შემცველია, მაგრამ არსებითად, ძირითადად ის მაინც თარგმანია, ორიგინალურ ნაწარმოებს ექვთიმეს ლიტერატურული მემკვიდრეობა, რომელსაც ჩვენ ამდენ ხანს ვიცნობდით, არ იძლეოდა.

ამჟამად აღმოჩნდა ევზოგრაფიული ეპარხის ერთი ნაწარმოები, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ პატარა მოცულობისაა, საკმარისად ამჟღავნებს და ნათელს ჰფენს ამ შესანიშნავი ზოლვაწის ორიგინალურა შემოქმედების უნარს. ეს არის „ლოცვაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთვმი ქართველისაჲ“. როგორც თხზულება, ის, ვიმეორებთ, პატარაა, მაგრამ როგორც „ლოცვა“, ძალზე გრძელია. ეს ნაშრომი აღმოჩნდა საქართველოს ცენტრალური არქივის ფონდებში, სახელდობრ ხელნაწერში—№ 321, გვ. 121 v—124 r. ხელნაწერი ეტრატისაა, უპაგინაციო, ტყავადაკრულ ხის ყდაში, ზომით 7×12, დაწერილია ნუსხა ხუცურით. ხელნაწერი წარმოადგენს ე. წ. „ეამნ-გულანის“ ტიპის კრებულს, რომელშიც მოცემულია: ლოცვანი, ფსალმუნები, სახარება-აპრაკოსი, თთუენი წელიწდისანი და კურთხევანი. ხელნაწერს თარიღი არ გააჩნია, მაგრამ შეუძლებელი არაა მისი გადაწერის დროის გარკვევა. მის ერთ-ერთ შემადგენელ სტატიაში, რომელსაც ეწოდება „ძველის-წერაჲ სარწმუნოებისაჲ“ და რომელიც, საეკლესიო ტიპიკონით, დიდმარხვის პირველი კვირიაკისთვის არის განკუთვნილი, ჩვეულებისამებრ ჩამოთვლილია გარდაცვალებული მეფეები როგორც ბერძნებისა, ისე ქართველებისა<sup>2</sup>. ქართველ მეფეთაგან აქ, როგორც გარდაცვლილნი, მოხსენებული არიან: ბაგრატ IV, დავით

<sup>1</sup> „ათონის კრებული“ (ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით, 1901 წ.), გვ. 4.

<sup>2</sup> ჩვენ მხედველობაში არ ვიღებთ იმ კანონიკურ ხასიათის პასუხს, რომელსაც ის აძლევს გიორგი კუანდიდელის შეკითხვებზე (საბინიონი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 432—433: თ. უო რ დ ა ნ ი ა, კრონიკები, II, 82—83), რადგან ეს არაა მთლიანი ნაწარმოები, არამედ პრაქტიკული რჩევა-დარჩევაა.

<sup>3</sup> ქ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 168—169.

<sup>4</sup> К. К е к е л ი ძ ე. Литургические грузинские памятники. стр. 83—86.

აღმაშენებელი, ძე მისი დემეტრე, გიორგი III, თამარ მეფე, შვილნი მისნი. გიორგი და რუსუდან და, სახელის მოუხსენებლად, უკანასკნელთა შვილები, იგულისხმებიან ულუ დავითი და დავით ნარინი, რომელთაგან პირველი გარდაიცვალა 1272 წელს, ხოლო მეორე—1293 წ. ამისა და ხელის მიხედვით ხელნაწერი XIV საუკუნეში უნდა იყოს გადაწერილი. ექვთიმეს „ლოცვა“ აქ ძალზე დამახინჯებულია, საპიროა მთელი ფილოლოგიური და ევზოგრაფიული აპარატის მოშველიება, რომ დამახინჯებული სიტყვები აღადგინო, სიძნელეს ართულებს ზოგიერთი გადასულ-გადალუული სტრიქონი.

ენარობრივად ექვთიმეს ეს ნაწარმოები წარმოადგენს „ლოცვას“, „ლოცვა“ კი არის შედარებით მოკლე ლირიკული ნაწარმოები. ექვთიმეს ეს შრომა შეიცავს ელემენტებს როგორც თხოვნა-ვედრებისა, ისე მადლობისა და დიდების მეტყველებისას. სათაურში მას აწერია: „კვრიაკესა და ყოველთა დღეთა სათქუნელი“; მაშასადამე, ის არაა შეზღუდული დროითა და ადგილით. ასეთი ზოგადი ხასიათის ნიმუშები ევზოგრაფიაში ხშირად არაა.

შინაარსითა და ფორმით ის შეტად საყურადღებოა. იშვიათად მოიძებნება მეორე „ლოცვა“, რომელიც აღსავე იყოს ისეთი ღრმა გრძნობით, ფსიქოლოგიური განცდებით, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მოსაზრებებით, მოხდენილი სახეებითა და შედარებებით, მკვერმეტყველურად გამოთქმული აზრებით, როგორც ეს ლოცვაა. აქ თქვენ გესმით მწვავე კვნესა თავისი „უღირსების“ შეგნებით დამძიმებული აღამიანისა, რომელიც გულის სიღრმიდან წამოიძახებს: „ვამე, ვამე, ვითარ განწირულ არს ცხოვრებამ ჩემი“; ამავე დროს მას თვალწინ უდგას „ყოვლად სრული, სახიერი და კაცთმოყვარე“ მამა, რომლისადმი მორიდებითა და უაღრესი სიმადაბლით განაპყრობს ხელებს და შესთხოვს: „ვითარცა კაცმან უძლურმან შეგცოდე, ვითარცა ღმერთმან სახიერმან შემინდე“.

ევზოგრაფიის ისტორიამ იცის ისეთი დიდი კლასიკოსები, როგორც იყვნენ ეფრემ ასური, ბასილი დიდი, იოანე ოქროპირი, იოანე დამასკელი და სხვანი მრავალნი, რომელთა „ლოცვები“ ექვთიმესაც ბლომად უთარგმნია, მაგრამ არც ერთი მათგანის ნაწარმოებს ექვთიმეს „ლოცვა“ არ ჩამოუვარდება: პირიქით, შეიძლება ითქვას, ყოველმხრივ მაღლა დგას მათზე. მასში გაერთიანებულია ღრმა რელიგიური განცდები მორწმუნე ქრისტიანისა, გონებრივი მკერეტელობა მოაზროვნე აღამიანისა და ფაქიზი აღმაფრენა პოეტური გრძნობისა. ავტორს მოხდენილად შეუჯამებია ამ ნაწარმოებში ქრისტიანული ევზოგრაფიის საუკეთესო დამახასიათებელი თვისებები.

საპიროდ ვთვლით საგანგებო ყურადღება მივაქციოთ ტექსტის ერთ ადგილს. ნაწარმოების ბოლოში ავტორი ზოგადად ჩამოთვლის მსოფლიო ეკლესიის „წმიდანებს“, რომელთა შორის აღნიშნული არიან წმიდანი მამანი ჩუენნი ეფთჳმე, გიორგი, ილარიონ და პავლე. ესენი, რასაკვირველია, ქართველი მოღვაწენი არიან, ისინი ჩამატებული არიან გადამწერის მიერ, რადგანაც ექვთიმე თვითონ თავისთავს ვერ მოიხსენიებდა. როგორც „წმიდანს“, და ვერ იტყოდა: „ემოხებითა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმისითაო. ვინ არიან ეს წმიდანები?“ ეფთჳმე და გიორგი არიან, ექვი არაა, ექვთიმე.

ავტორი ამ ნაწარმოებისა, და გიორგი მთაწმიდლები, ილარიონი—ილარიონ ქართული, მოლვაწე მეცხრე საუკუნისა; ხოლო პავლეს შესახებ გადაქრით ვერაფერს ვიტყვი; ასეთი „წმიდანი“ საქართველოში არ ყოფილა ცნობილი: ხომ არ ჰყავს ამ ინტერპოლაციის ავტორს მხედველობაში იოანე პეტრიწის ძმა პავლე, ავტორი ონომასტიკონური კანონისა, მოლვაწე, საგულვებელია, გელათის მონასტრისა?¹

მეორე ცალი ამ ნაწარმოებისა მოთავსებულია საქართველოს მუზეუმის H კოლექციაში № 369, § 24. მაგრამ ამ ხელნაწერში ეს ნაწარმოები იმდენად შეცვლილია ალაგ-ალაგ გადამწერისაგან და თან დამახინჯებული, რომ მისი ტექსტის ისტორიას ის უფრო ბუნდოვანსა ხდის, ვიდრე აშუქებს. გადამწერი იქამდეც კი მისულა, რომ მისთვის სათაურში ბასილი დიდის სახელი ჩაუწერია, თუმცა ბასილის ამისი მსგავსი რამე არ მოეპოვება. ეს, რასაკვირველია, მაჩვენებელია ამ გადამწერის „კომპეტენტურობისა“.

### B. ექვთიმე ათონელის ორიგინალური ბერძნული შრომა

ექვთიმე ათონელს დიდი ღვაწლი მიუძღვის ძველი ქართული კულტურის, კერძოდ ლიტერატურის ისტორიაში. თავისი თარგმანებით, რომელთა აღრიცხვაა, მისი ბიოგრაფის სიტყვით, „კინილა და შეუძლებელ არს“ („ათონის კრებული“, გვ. 27), მან ანაკლუღევანებად ენისა ჩუენისა და ალავსო და რომელნი ესე ბარბაროზად წოდებულ ვიყუენით ელენთა ნიერ უსწავლელობისათვის და უმეტერებისა ჩუენისა, ნათთანავე აღგვრაცხნა ღმრთისა მიერ მოცემულითა მით სიბრძნითა თვისითა (გვ. 284). ამ დაულალავ პატრიოტს, რომელიც სამშობლოს განათლებისა და წარმატებისათვის სანთელივით იწვოდა, გადმოუწერავს თავის ქვეყანაში ყოველგვარი მონაპოვარი იმდროინდელი მოწინავე ბიზანტიური კულტურისა. საყურადღებოა, რომ ექვთიმე იღვწოდა არა მარტო ქართული, არამედ ბერძნული მწერლობის ასპარეზზედაც. როდესაც ამას ვამბობთ, უნებლიეთ აღბათ მოაგონდება ყველას მისი ბიოგრაფის, გიორგი ათონელის მიერ, დამოწმებული ფაქტი, რომ ექვთიმემ ბალაჰვარი, აბუკურა და სხუანიცა რაოდენნიმე წერილნი ქართულისაგან თარგმნა ბერძნულადო (გვ. 4).

ამთავად ჩვენ გვაინტერესებს არა ეს ფაქტი, არა მთარგმნელობა ექვთიმესი ქართულიდან ბერძნულად, არამედ უფრო საყურადღებო გარემოება: ექვთიმე ბერძნულად ორიგინალურ შემოქმედებასაც ეწეოდა თურმე. მართლაც, ამემაღ ჩვენ ხელთა გვაქვს ქართული თარგმანი ექვთიმეს ერთი, შედარებით პატარა, ნაწარმოებისა, რომელიც მას ბერძნულად დაუწერია. ამ შრომას ასეთი სათაური აქვს: წესი შუენიერი და პატრიოსანი, განწესებული წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ეფთვმი ქართველისაჲ, თუ ვითარ ჯერ-არს ცხოვრებაჲ დაყუდებულისაჲ გინა მარტოდმყოფისაჲ, რომელი ესე დაუწერა ნეტარმან ბერსა ვისმე, სულიერსა მოწაფესა თვისსა.

¹ ქ. ქეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, 269.

საიდან ვიცით, რომ ეს თხზულება ექვთიმემ ბერძნულ ენაზე დაწერა? ამას გვატყობინებს ის პირი, რომელსაც აღნიშნული შრომა ბერძნულიდან ქართულად გადმოუღია. ამ უკანასკნელს ამოწერილი სათაურისათვის მიუყვლება: «ხოლო ჩვენ კელთა მისთა წმიდათა ნუსხისაგან ბერძნულისა გარდამოწერეთ ქართულად, რამეთუ ბერძნისადა დაწერა წმიდასა მას».

აქედან ჩვენ ვგებულობთ, რომ ექვთიმეს ჰყოლია დაყუდებული ან მარტოდმყოფი მოწაფე, ეროვნებით ბერძენი, რომელსაც უთხოვნია მოძღვრისათვის—დაწერა მისთვის «წესი ცხოვრებისაჲ». ექვთიმეს მართლაც დაუწერია ასეთი «წესი», რომელიც ავტორის ნუსხიდან შემდეგ ქართულად გადმოუღიათ.

როდისაა შესრულებული თარგმანი, არ ვიცით; იქნება ის თანამედროვეც იყოს ექვთიმესი. ამას გვაფიქრებინებს ენა და ტერმინოლოგია მისი, აგრეთვე ის გარემოება, რომ ის გადმოღებული ყოფილა თვით ექვთიმეს ხელით შესრულებული ბერძნული ნუსხიდან. ყოველ შემთხვევაში, ეს თარგმანი მეთიერთმეტე საუკუნეზე უგვიანესი არ უნდა იყოს. ვინაა მთარგმნელი, ვერ ვიტყვი.

ამ ნაწარმოებთან დაკავშირებით ჩვენ წინაშე ორი საკითხი იჭრება. პირველი: დასაშვებია თუ არა, რომ ექვთიმეს მოწაფედ ბერძენი ჰყოლოდეს? სავსებით დასაშვებია და შესაძლებელია. ექვთიმეს ავტორიტეტი მისი დროის ბერძენთა შორის იმდენად დიდი იყო, რომ, როგორც დღეს ცნობილია, ათანასე დიდს, ათონზე სამონასტრო ცხოვრების ინიციატორს, ანდერძით დაუტოვებია, რომლის მიხედვით, მისი გარდაცვალების შემდეგ, «სულიერ ეპიტროპად» ან მზრუნველად მისი ლავრისა უნდა ყოფილიყო ჯერ იოანე ქართველი, მერე—მისი შვილი ექვთიმე<sup>1</sup>. ექვთიმეს ბიოგრაფი, გიორგი ათონელიც, ხომ ამბობს, რომ ზრუნვაჲ დიდისა ლავრისაჲ, საქმე მძიმე და მრავალფერი, მის (ექვთიმეს) ზედვე იყო, რამეთუ დიდსა ათანასის მისდა მიენდო საურაჲი და დახედვაჲ და განგებაჲ მისი» («ათონ. კრებ.», გვ. 47). არა მარტო ათანასეს ლავრის, არამედ მთაწმიდელთა უჯროხსნი საურაჲნი მის ნეტარისა მიერ იურვებოდეს» (იქვე, გვ. 31) იქამდის, რომ აარცა პროტი, არცა სხუანი მამასახლისნი, თვნიერ მისისა ბრძანებისა, ზარას იქმოდეს, და იშვთი დღე გარდაკდის, რომელსა ათი ანუ ათხუთმეტი მამასახლისი არა მოვიდის მის წინაშე» (იქვე, გვ. 47). თუ მთელი მთაწმიდის ბერძნული ბერმონაზვნობა მის ხელმძღვანელობას ეძებდა, რა გასაკვირველია, თუ ცალკეული რომელიმე პირი სთხოვდა მას ასეთ ხელმძღვანელობას და განაწესის გაჩენას?

მეორე საკითხი: შეეძლო თუ არა ექვთიმეს ბერძნულ ენაზე დაწერა მსგავსი ორიგინალური თხზულება? ოდნავადაც არ გვეეჭვება ეს, ეს მას შეეძლო როგორც საერთო მომზადებით, ისე ბერძნული ენის ცოდნითაც. მის მომზადებას ამ დარგში ხელს უწყობდა მის მიერ ნათარგმნი სჯულის-კანონი

<sup>1</sup> Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, S. 124—125; А. Дмитриевский, Описание литургических рукописей, т. I. Типика, 240.

იოანე მმარხველისა<sup>1</sup>, სოლო ავტოლაგებს ამ მომზადებას, ერთი მხრით, ის წყნ-სი და განგებაა, რომელიც მან «დაუღვია» მის მონასტერს („ათონ. კრებ.“, გვ. 35—43), მეორე მხრით—ემცირედი კითხვა მიგება, რომელიც ნისცა გიორგი კყონ-დიდელს<sup>2</sup>. რაც შეეხება ბერძნული ენის ცოდნას, მის ბიოგრაფიაში გადმო-ცემულია, რომ მამამ მას აპირველად ქართული სწავლა დასწავა და მერმე ბერძნულად გასწავლა ყოვლითავე სწავლულებითა სრულებითა (იქვე, გვ. 25). რადგანაც ექვთიმე ბავშვობიდან ბერძნულ გარემოსა და საზოგადოებაში იზრ-დებოდა, ქართული ენა მას, ბიოგრაფიის ცნობით, თავდაპირველად თითქოს იმდენადარ ემარჯვებოდა, რამდენადაც ბერძნული (გვ. 25—26). ექვთიმემ რომ ბერძნული ენა ზედმიწევნით იცოდა, ამას ადასტურებს მისი თარგმანები ბერძნულიდან ქართულად და ქართულიდან ბერძნულად.

მნიშვნელობა ამ ახლად აღმოჩენილი ლიტერატურული ფაქტისა მეტად დიდია; ეს ფაქტი ყველაზე მეტად გვითვალისწინებს, რომ კულტურულ-ლიტე-რატურული ურთიერთობა ქართველებისა ბიზანტიასთან არ იყო ცალმხრივი: ექვთიმეს ხელით ქართველებს მნიშვნელოვანი წვლილი შეუ-ტანიათ ბიზანტიური კულტურის საღაროში.

ექვთიმეს ეს ახლად აღმოჩენილი შრომა მოთავსებულია საქართველოს სსრ-ის ცენტრალური არქივის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში, ხელნაწ. № 177, ფ. 10 v—14 v, რომელიც შემოსულია მოსკოვის ლაზარიათ აღმოსავლურ ენათა ინსტიტუტიდან იმ ხელნაწერებთან ერთად, რომელნიც შეადგენდნენ გან-სვენებული პროფ. ა. ხახანაშვილის საკუთრებას. ხელნაწერი ქალაქისაა, ზომით 13X21, 33 ფურცელზე; გადაწერილია ის 1902 წელს ათონზე ალექსი ბაქრაძის მიერ, როგორც ეს ჩანს შემდეგი ანდერძიდან: «1902 წელსა სეკ-დემბრის თვეშიდ წმიდა ათონის მთასა შინა ახალსა ქართველთ წმიდისა მოციქულისა, მახარებლისა და ღვთისმეტყველისა იოანეს საგანესა გადმოწე-რილ იქმნა ესე წიგნაკი ძველი ხუცურის ხელნაწერის პატარა წიგნიდამ მუნ მყოფის მღვდლის ალექსი ბაქრაძისაგან» (ფ. 33 v). უეჭველია, ხელნაწერი დამზადებულია პროფ. ა. ხახანაშვილის შეკვეთით; რადგანაც ცნობილია, რომ ა. ბაქრაძეს მისთვის გადმოუწერია ათონზე მრავალი ტექსტი იქაური ხელნაწე-რებიდან<sup>3</sup>. «ძველი ხუცური ხელნაწერი», რომელიც ხელთ ჰქონია ა. ბაქრაძეს, აწერილია, მართალია მოკლედ და «შეცდომებით<sup>4</sup>», ა. ხახანაშვილის მიერ იოანე მმარხველის სჯულის-კანონის ქართული თარგმანის გამოცემაში<sup>5</sup>. როდი-საა ეს ხელნაწერი გადაწერილი, არ ჩანს არც ა. ხახანაშვილის, არც ა. ბაქ-რაძის აღწერილობიდან; ანდერძშია მხოლოდ შემდეგი ყოფილა ნათქვამი: ამის მწერალსა გიორგის ჯუარის-მტკაროველის შეილსა და დედამამათა მისთა შეუნ-

<sup>1</sup> Н. Заозерский и А. Хаханов, Поможанон Иоанна Постника в его редакциях: грузинской, греческой и славянской, Москва, 1902 г.

<sup>2</sup> „საქართველოს სამართბე“, გვ. 432—436; თ. გორდანიძე, ქრონიკები, II, 82—83.

<sup>3</sup> А. Хаханов, Материалы по грузинской агнологии, стр. III.

<sup>4</sup> მაგალითად «დაყუდებული» მას უთარგმნაა სიძინიკ-ად.

<sup>5</sup> Н. Заозерский и А. Хаханов, Поможанон Иоанна Постника, стр. 95—96.



დოს ლმერთმანა. ვინ იყო ეს გიორგი და მისი შვილი, არ ვიცი. შეიძლება აქ ამ თხზულების ბერძნულიდან ქართულად მთარგმნელთანაც გვექონდეს საქმე. ამ ხელნაწერში, რომელიც 125 ფურცელს შეიცავს, თავმოყრილი ყოფილა კანონიკური ხასიათის შრომები, სხვათა შორის, ექვთიმეს მიერ თარგმნილი<sup>1</sup> და ა. ხახანაშვილის მიერ გამოცემული იოანე მმარხველის სჯულის-კანონი<sup>2</sup>, კითხვა-მიგება ექვთიმესი გიორგი ქყონდიდელისადმი<sup>3</sup> და „კანონი უზიარობლობისა“, რომელშიც ნათქვამია: „სომეხთა ეკრძალე, ნუ ასვნიდკოზებ, ნუცა ამზახებ ქართველთა, უკანონო არსა. ამ შენიშენის მიხედვით, რომელიც ქართველის ხელს ამეჟღავნებს, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „კანონი უზიარობლობისა“ არის თხზულება ამცნებად და განგებად მსოფლიოთა ხუცესთაგან ბერძნული, რომელი გარდამოსცა ქართულად დიდმან ეფთვიმი; ამ თხზულებაში, რომელიც დღეს არსადა ჩანს, სხვათა შორის, იკითხებოდა თურმე: ეკრძალე, სომეხსა და ქართველსა ნუ ასვნიდკოზებ, ნუცა ამზახებ“<sup>4</sup>.

სტატიათა რიცხვი ათონის ხელნაწერში მეტი ყოფილა, ვიდრე ეს ნაჩვენებია ა. ბაქრაძის ნუსხაში. ჩანს, უკანასკნელს აქედან გამოუკრებია ის, რაც აინტერესებდა ა. ხახანაშვილს, ისიც, როგორც ეტყობა, გადმოუწერია არა მთლიანად, არამედ ექსცერპტულად. ექვთიმეს ეს ახლად აღმოჩენილი შრომა მთლიანადაა გადმოწერილი. გადავიდეთ მის ანალიზზე.

თხზულება შეიძლება სამ ნაწილად გაიყოს. პირველ ნაწილში ავტორი ლაპარაკობს თუ როგორ უნდა ეკავოს თავი დაყუდებულს. ის უნდა ცდილობდეს, რაგათა შემოიკრიბოს გონებად თვისი, ესე იგი არ მიმოფანტოს აზრები, არ გააბნოს ისინი ამაოდ. ექვთიმე წინასწარ აფრთხილებს თავის მოწაფეს: ყველაფერი, რასაც გადმოგცემ შენ, მე ვისწავე წმიდათა წერილთაგან და წმიდათა მამათაგანო. მართლაც, ასეთი მოთხოვნილება საერთო, საყოველთაოდ მიღებული დებულებაა ასკეტიკური თეორიისა და პრაქტიკისა, ასკეტიკურ ლიტერატურაში ის ხშირად გვხვდება. მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ ბასილი დიდის თხზულება „ითიკა“<sup>5</sup>, რომელიც ქართულ ენაზე იმავე ექვთიმეს მიერაა ნათარგმნი. ამ თხზულების ერთ თავში, რომელსაც ეწოდება „სწავლა ლმობიერებისათვის“, ბასილი ეუბნება მონაზონს: „რა ეამს ჯდე სენაკა შენსა, შემოიკრიბე გონებად შენი“ (A 100. A 181, A 394, S 376, იერუს. 14, ათონ. 44).

მეორე ნაწილში ავტორი განმარტავს დაყუდებულის „მეორე საქმეს“. ეს არის მხურვალე და წარუტყუენველი ლოცვა, რომელი განანათლებს გონებასა და წარმატებად მოიყვანებს სულსა. აქ ექვთიმე წინადაუდებს თავის მოწაფეს ლიტურგიკულ „შედგეს“ ყველა იმ „ეამნობისას“, რაც მიღებული იყო საბერძნონაზვნო პრაქტიკაში, სახელდობრ: ცისკრისა, მზისა, სამყამისა, ცხრა ეამისა, შუადღისა, მწუხრისა და სერობისა. ეს „ეამნობანი“ შემდეგი

<sup>1</sup> Н. Заозерский и А. Хаканов, Помоканон Иоанна Постника, стр. 95—96.

<sup>2</sup> „საქართ. საზოგებ“, გვ. 432—436; „ქრონიკები“, II, 82—83.

<sup>3</sup> თ. ყორღანიძე, ქრონიკები, II, 82; დ. ბაქრაძე, საქართველოს ისტორია, გვ.

<sup>4</sup> Migne, Patr. Græca, t. XXXI, col. 653—870.

ელემენტებისაგან შედგებიან: კითხვა კანონისა (დავითნისა) და წიგნისა (პატერიკ-მინეონისა), აგრეთვე მუხლით მოღრეკა. საყურადღებოა, რომ ექვთიმე არ იჩენს ამ შემთხვევაში იმ სისასტიკეს, რაც დამახასიათებელია საერთოდ სამონასტრო წესდებისათვის. ის ანგარიშს უწევს ადამიანის სულიერსა და ფიზიკურ შესაძლებლობას. «უკუეთუ ძალ-გედვას», «რაოდენ ძალ-გედვას», «უკუეთუ შესაძლებელ იყოს», «ვიდრემდის ძალ-გედვას», «რაოდენსაცა ეანსა შეუძლო, ილოცე, იკითხე და მოიდრიკე მუხლიო,—ეუბნება ის თავის მოწაფეს. «ხოლო უკუეთუ ვერ ძალ-გედვას მუკლთა ღრეკად, არა არს ეგოდენ საძიებელ მუკლთა ღრეკისაჲ». თუ თვალის სისუსტე (სიბრყვლე) გიშლიდეს კითხვას, მაშინ წიგნთა კითხვის მაგიერ «გალობანი» თქვიო,—ურჩევს მას. მართალია, ამ შემთხვევაში ჩვენ ავტორს რამდენადმე ეხმაურება მის მიერ ქართულად ნათარგმნი იოანე მმარხველის პენიტენციალი, მაგრამ მხოლოდ რამდენადმე. ჰუმანიზმის იმ სიმალღებზე, რომელზედაც ჩვენ ავტორს ვხედავთ, არ ასულა არც ერთი წარმომადგენელი ბერძნულ-ბიზანტიური ასკეტიკური პრაქტიკისა.

მესამე ნაწილში ლაპარაკია «ქამადისათვის», ესე იგი დაყუდებულის საქმელ-სასმელის რეეიშის შესახებ. ავტორი უთვალისწინებს თავის მოწაფეს, თუ რა უნდა ქამოს და სევას მან ღიდმარხევაში, აღდგომიდან სულიწმიდის მოსვლამდე, ზისი მომდევნო პერიოდის სხვადასხვა დღესა და დღესასწაულებში. დაყუდებულის სასმელია წყალი და ღვინო, ხოლო საზრდელი, პურს გარდა, თევზი და წვენი, ზეთითა შეზავებული. ექვთიმეს განაწესში განსაზღვრულია—როდის შეუძლია დაყუდებულს სევას ღვინო და ქამოს თევზი. ამ მიმართულებით ზოგიერთი ასკეტიკური განაწესი, რომელსაც დღეს ვიცნობთ, დიდ რიგორიზმს იჩენს ხოლმე, ზოგიერთი შედარებით შეღავათიანია. ექვთიმეს განაწესში ზოგიერთ შემთხვევაში გამოხმაურებას პოულობს სასმელ-საქმელის რეეიში, მიღებული ზემოდასახელებულ იოანე მმარხველის პენიტენციალში<sup>1</sup> და ათონის მონასტრებში<sup>2</sup>. მაგრამ საერთოდ ამ განაწესს უფრო მეტად ახსოვს, რომ მას საქმე აქვს, მართალია, დაყუდებულთან, მაგრამ ნაინც ადამიანთან, ამიტომ სასმელ-საქმელის რეეიშში ის შედარებით მეტ ღმობიერებასა და დათმობას იჩენს. აი რას ეუბნება ექვთიმე თავის მოწაფეს: «რათა მოკლედ ვთქუა საზრდელისათვის, შეძლებისაებრ შენისა გინა უძლურებისა აღმართებდი თავსა შენსაჲ. საეკლესიო-სამონასტრო რეეიშის ადამიანის შესაძლებლობასთან შეგუების საკითხი ექვთიმეს ისტორიულადაც აინტერესებდა, როგორც ეს ჩანს ბოლოსიტყვაობიდან, რომელიც მან დაურთო მის მიერ ნათარგმნი იოანე მმარხველის სჯულის-კანონს: «ფრიად მძიმე იყენეს განწესებულნი კანონნი პირველ წმიდათა მოციქულთა მიერ და წმიდათა კრებათა; და წმიდამან მამამან ჩუენმან ბასილი, იხილა რაჲ უძლურებაჲ კაცთა ნათესავისაჲ, ფრიად აღუსუბუქა და შემდგომად ამან ნეტარმან იოანე მმარხველმანაჲ». ექვ-

<sup>1</sup> ქართული ტექსტის გვ. 62, 64.

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Грузинские литургические памятники. стр. 307—310.

<sup>3</sup> Заозерский и Хаханов, Помоканон Иоанна Постника. стр. 96; ცენტრ-არქივის ხელნაწ. № 177, 13 v—14 r.

თიმე ამ მიმართულებით კიდევ უფრო შორს მიდის, მის განაწესში რიცხები დღეებისა, როდესაც დასუდებულს შეუძლია ღვინო და თევზი იხმეოს, შედარებით მეტია.

### C. მამთიგვა ათონელის ბიოგრაფიისათვის

ჩვენი ძველი ლიტერატურის ერთ-ერთი გამოჩენილი წარმომადგენლის ექვთიმე ათონელის მამის სახელი იყო, როგორც ცნობილია, იოანე. ექვთიმესა და იოანეს (ცხოვრებაში), რომელიც გიორგი ათონელის მიერაა დაწერილი, აგრეთვე მათი დროის ალაპებში შეიღამდე მოღვაწეა აღნიშნული, რომელნიც ასეთ სახელს ატარებენ. სამწუხაროდ, ყოველთვის ვერ ხერხდება გარკვევა, თუ რომელი მათგანია მამა ექვთიმესი. მეცნიერებაში ამდენ ხანს მიღებული იყო შეხედულება, რომ ექვთიმეს მამა იყო ის იოანე, რომელსაც სხვადასხვა დოკუმენტსა და ხელნაწერთა ანდერძებში ვარაზვაჩე ეწოდება. ახლახან დოკუმ. ბერძნისვილმა ერთ-ერთ თავის საყურადღებო ნარკვევში წამოაყენა მოსაზრება, რომ მამა ექვთიმესი იყო არა იოანე ვარაზვაჩე, არამედ იოანე აბულჰერიოთ; პირველი, იოანე ვარაზვაჩე, იყო ძმა იოანე-თორნიკესი, რომელიც ცნობილია როგორც თვისი, ესე იგი დედის მხრით მოყვასი იოანე აბულჰერიოთისა და მისი შვილის ექვთიმესიო. ამ მოსაზრების დასამტკიცებლად ავტორს გულმოდგინედ და კეთილსინდისიერად ამოუკრებია სხვადასხვა წყაროდან, უმთავრესად ხელნაწერთა ანდერძებიდან, ცნობები იოანე ვარაზვაჩეს, იოანე-თორნიკესა და იოანე აბულჰერიოთის შესახებ<sup>1</sup>.

თავისთავად ცხადია, რომ ექვთიმეს ლიტერატურულსა და კულტურულ საქმიანობაში არაფერი შეიცულება იმით, მის მამას იოანე ვარაზვაჩეს ვუწოდებთ თუ იოანე აბულჰერიოს. მაგრამ, ვინაიდან მწერლის ბიოგრაფიაში ზოგიერთ შემთხვევაში დეტალებსაც მნიშვნელობა აქვს, ჩვენ მოვალე ვხდებით ანგარიში გავუწიოთ ამ ახალ მოსაზრებას და განვიხილოთ, რამდენად სათუძვლიანია ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მოტანილი საბუთები.

პირველი საბუთი ავტორისა ასეთია: თუ ექვთიმეს მამა იოანე ვარაზვაჩეა, „როგორ აუხსნათ შეუწყნარებელი სისხლის აღრევა, ამ მოღვაწის მიერ ჩადენილი? მას ხომ ცხოვრებისა მიხედვით ცოლად ჰყავდა აბუჰარბის ქალი, ხოლო ეს აბუჰარბი იყო, მინაწერთა თანახმად, ალალი ბიძა თორნიკესი და ვარაზვაჩესი. მაშ იოანე ვარაზვაჩეს, იმავე იოანე ათონელს, ცოლად ჰყოლია ღვიძლი ბიძაშვილი? წარმოუდგენელი და დაუსშვებელია“ (გვ. 242—243).

უნდა შევნიშნო, რომ ნათესაური ურთიერთობის თვალსაზრისით ეს საკითხი ვერ გადაწყდება. ნათესაური ურთიერთობა, როგორც ქორწინების დამაყენებელი მიზეზი, სხვადასხვა ქვეყანაში, კერძოდ ჩვენშიაც, სხვადასხვა დროს სხვადასხვანაირად იყო ხოლმე შეფასებული, ამიტომ უძველესი დროის

<sup>1</sup> მ. ბერძნისვილი, იოანე ვარაზვაჩესთვის. ანალები, ი. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 239—249, თბილისი, 1947. აქ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მ. ბერძნისვილის ეს თეზისი წამოყენებული იყო ჯერ კიდევ მ. ჯანაშვილის მიერ (ქარველთა მატჩანე, გვ. 44), რომელიც მის სასარგებლოდ ურწუნებს, მსგავსად მ. ბერძნისვილისა, იმ გარემოებას, რომ იოანე თავის ძმისშვილს ხომ ვერ შეირთავდაო.

პრაქტიკაზე თანამედროვე შეხედულების გადატანა არ იქნება სწორი. ბიძაშვილის შერთვას ადგილი ჰქონია ჩვენში წარმართულ ხანაში; ტატიტუსი მოგვითხრობს (Annales XI, 44, 46), რომ ფარსმან ნეფის ქალი ცოლად ჰყავდა მის, ფარსმანის, ძმას მიპრდატს,—ეს უფრო ახლო ნათესაობაა, ვიდრე ბიძაშვილური. ადგილი ჰქონია მას ძველად ქრისტიანობის ხანაშიც. აი მაგალითები: 1. შეხუთე საუკუნეში ვახტანგ გორგასალი ანდერძს სტოვებს, რომ მისი და ხვარაშხე ცოლად შეირთოს მამის ძმის წულმან მისმანა, ესე იგი ბიძაშვილმა, მირიანმა<sup>1</sup>. 2. მერვე საუკუნეში ქართლის კათალიკოზს თალალეს ნება დაურთავს ალბანიის მთავრის ვარაზისათვის, ადგილობრივი კათალიკონის მიხეილის სურვილის წინააღმდეგ, ცოლად შეერთო თავისი პაპის ვარაზმანის შვილიშვილი, ესე იგი ბიძაშვილი, ვართანუხი<sup>2</sup>. 3. იმავე მერვე საუკუნეში არჩილ მეფემ თავისი ძმის მიპრის ქალი ცოლად მისცა მამის ძმისწულსა მისსაა, ესე იგი ბიძაშვილს<sup>3</sup>. ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე პორფიროგენიტი გადმოგვცემს, რომ ქართველ ბაგრატიონთა შორის ადგილი ჰქონდა ახლო ნათესაეთა შორის ქორწინებას; მას აღნიშნული აქვს ოთხი ასეთი შემთხვევა<sup>4</sup>. განსვენებულის J. Marquart-ის მიერ სხვადასხვა წყაროდან ამოკრეფილი ცნობების მიხედვით, ადარნასე მაგისტროსს (გარდ. 961 წ.) შეურთავს და სუმბატ ერისთავთ-ერისთავისა (გარდ. 988 წ.), ხოლო სუმბატს—და ადარნასესი. სუმბატ არტანუჯელის (გარდ. 889 წ.) მეორე ცოლი ყოფილა მისი ბიძის, ბაგრატ პირველის (გარდ. 876 წ.) შვილისშვილი (ქალი ადარნასესი). ამ სუმბატის შვილის, ბაგრატ მეორის (გარდ. 909 წ.), ცოლი ყოფილა ქალი დავით I კურაპალატისა (გარდ. 881 წ.), მამასადამე, ბიძაშვილი სუმბატის მეორე ცოლისა<sup>5</sup>. აკად. ე. თაყაიშვილს ამ ცნობებში კორექტივი შეუტანია, მაგრამ ფაქტი მასაც დადასტურებული აქვს<sup>6</sup>.

ეს ყველაფერი ხდება დაახლოებით იმავე დროს და იმავე ტაო-კლარჯეთში, როდესაც და სადაც ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ დიდებულნი იოვანე ვარაზიანი და აბუჰარბი. რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ იოვანე ვარაზიანიც ასეთ ქორწინებას ისევე არ შეაფასებდა, როგორც აფასებდნენ მას ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონები? ეს ერთი.

<sup>1</sup> „ქართლის ცხოვრება“, მარიამისეული, გვ. 129 (ე. თაყაიშვილის განოცემით); ანა-ეული, გვ. 98 (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემით).

<sup>2</sup> Моисей Каганцатвацци, История Алван, перевод К. Патканяна, стр. 255; II. Шопен, Новые заметки на древние истории Кавказа и его обитателей, стр. 467.

<sup>3</sup> „ქართლის ცხოვრება“, მარიამისეული, გვ. 207—208; ანაეული, გვ. 153.

<sup>4</sup> De administrando imperio. c. 45; Migne, PG, t. 113. col. 349 A.

<sup>5</sup> J. Marquart, Osturopäische und ostasiatische Streifzüge, S. 434—436.

<sup>6</sup> სუმბატ დავითის ძის ქრონიკა, 1949 წ., გვ. 30.

<sup>7</sup> ასეთ ქორწინებას ადგილი ჰქონია ბიზანტიანშიც. მაგალითად, მეშვიდე საუკუნეში იმპერატორს ირაკლის შეურთავს თავისი ბიძაშვილი მარტინა. ასეთ ქორწინებას ან მხალხობელ მხაზობასა ადგილი ჰქონია სომხეთშიაც, მას ამხედრებია ნერსე დიდი (მოსე ხორენეღი. III, 20) და ნერსეს მარტივილობის ავტორი (ილ. აბუღლაძე, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X საუკ., გვ. 71).

მეორე—შემდეგი დროის ნათესაური თვალსაზრისით, ასეთი ქორწინება დაუშვებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუ იოანე ვარაზეაჩეს ცოლი ქალი იყო მართლა იმ აბუჰარბისა, რომელიც მის ბიძადა ჩანს, ისე კი ვინ იცის, რამდენი დიდებული იყო იმ დროს ტაოს ქვეყანაში, რომელსაც აბუჰარბი ერქვა! ეს სახელი ამ მხარეში, ჩანს, არც ისე იშვიათი ყოფილა. ეს; თუგინდა, იქიდანაც ირკვევა, რომ აბუჰარბი ეწოდება ვარაზეაჩეს არა მარტო ბიძას; არამედ, 977 წლის სასამოთხისა ანდერძით, ძმასაც.

მეორე მოსაზრება: ვარაზეაჩე და თორნიკე ძმები არიან. თორნიკე (მაშასადამე ვარაზეაჩეც), «ცხოვრებით», არის «თვსი» ექვთიმესი და მისი მამისა, «თვსი» კი, მკვლევარის კონცეფციით, ჩვეულებრივ ნიშნავს არა საერთო ჩამომავლობის მქონე პირს, სისხლით ნათესავს, არამედ ცოლის შერთვის გზით დამოყვრებულს (გვ. 243). ამის გამო უნდა ვიკითხოთ: ხმარობს კი გიორგი ათონელი, ავტორი იოვანეს და ექვთიმეს «ცხოვრებისა», სიტყვას «თვსი» მხოლოდ და მხოლოდ უქანასკნელი გაგებით? არა! წინამძღვრის გიორგი პირველის შესახებ ის ერთ შემთხვევაში ამბობს, რომ ეს გიორგი იყო «თვსი» ექვთიმესი და მისი მამისა<sup>1</sup>, ხოლო მეორე შემთხვევაში იგი მას უწოდებს უქანასკნელთა «ნათესავსა», რაც, საბას ლექსიკონითაც, სხვათა შორის, ნიშნავს ერთისა შშობელისაგან შთამომავალს. ასეთ პირობებში აღნიშნული საბუთი თავის ძალას ჰკარგავს.

მესამე მოსაზრება: ექვთიმეს მამა იოანე თორნიკეს უწოდებს ანდერძში სულ იერს და არა. ხორციელ ძმას, მაშასადამე, ის არაა იოანე ვარაზეაჩე, რომელიც ხორციელი ძმა იყო თორნიკესი (243). ბერ-მონაზონთა ურთიერთობისა და სამონასტრო ცხოვრებაში «სულიერ ნათესაობას» უფრო მეტი ყურადღება ექცევა, ვიდრე ხორციელს, ამიტომ საკვირველი არაა, თუ ეს ტენდენცია წერილობითს სამონასტრო-საეკლესიო დოკუმენტებშიც იჩენს თავს. მაგრამ ამის გარეშეც საყურადღებოა შემდეგი გარემოება: 977 წელს დამზადებულ ერთ ხელნაწერში, რომელიც დღეს ათონზე ინახება, «ანდერძის» სახით იკითხება: «ქრისტე, აღიდე სულითა მამაჲ იოვანე და შვილი მათი სულიერი ეფთიმე, ამის თარგმანი»<sup>2</sup>. ნუთუ ის გარემოება, რომ ექვთიმე აქ წოდებულა იოანეს «სულიერ შვილად», ნებას მოგვცემს ვთქვათ, რომ ის არ იყო «ხორციელი» შვილი მისი?

მეოთხე მოსაზრება: «ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაცო», ამბობს ავტორი, «რომ თორნიკე იოანე ათონელს მარტო მოძღვარს უწოდებს» (244). მკვლევარს უნდა ამით გვითხრას შემდეგი: იოანე ვარაზეაჩე რომ ყოფილიყო ექვთიმეს მამა, თორნიკე მას მარტო მოძღვრად კი არ მოიხსენიებდა, არამედ ძმადაცო. ამ შემთხვევაში ჩვენ შემდეგი გარემოება უნდა გვახსოვდეს: ოფიციალურ სამონასტრო ენაზე წინამძღვარი მონასტრისა, როგორც იყო ექვთიმეს

<sup>1</sup> ცხოვრება იოვანესი და ეფთემესი, «ათონის კრებული», გვ. 22.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 56, 62.

<sup>3</sup> R. P. Blake, Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au mont Athos, № 32; A. Царепан, Сведения, I, № 49.

მამა, ამ მონასტრის მოღვაწეთათვის, მათ შორის ძმისთვისაც, პირველ ყოვლისა არის მოძღვარი, ამიტომ ყოველთვის სავალდებულო არაა დოკუმენტებში მათთან ნათესაური კავშირის აღნიშვნა.

მეხუთე მოსაზრება: ავტორს მოჰყავს „განძის“ უძველესი ხელნაწერის გადამწერის, გლახაკი შიქაელის მიერ, იოანე თორნიკეს სახელით დაწერილი ანდერძიდან<sup>1</sup> შემდეგი სიტყვები: „მოიკსენენით... პირველად მოძღვარი ჩემი იოვანე აბულ-ჰერით და ძმად ჩემი იოვანე ვარაზვაჩე“. აბულ-ჰერით, ამბობს მკვლევარი, არის სახელი ექვთიმეს მამის იოანესი, როგორც ეს დამოწმებულია სვინაქსარში A 222: „ამასვე დღესა მიცვალებად ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანესი, ეფთვიმეს მამისა, ქეშმარიტისა მის მონაზონისა და ქრისტეს ნებისყოფელისაჲ, რომელსა პირველად აბულ-ჰერით ერქუა ერისმთავრობასა“. მამასადამე, ასკვნის ის, „განძში“ დასახელებულია ექვთიმეს მამა იოანე აბულ-ჰერით ცალკე, როგორც მოძღვარი თორნიკესი, და იოანე ვარაზვაჩე ცალკე, როგორც ძმა ამვე თორნიკესი (გვ. 245). უნდა შევნიშნო, რომ ეს არგუმენტი ყველაზე უფრო მძლავრია მკვლევრის არგუმენტთა შორის, მაგრამ უძლეველი მაინც არ არის. თუ „განძის“ ანდერძის შინაარსს ჩაუკვირდებით, უთუოდ დავინახავთ მისი ავტორის უეციობას, რომელიც ანელებს მისდამი ნდობას. მართლაც, აქ, პირველ ყოვლისა, არეულია ქრონოლოგიური ცნობები: „განძი“, ერთი ცნობით, გადაწერილია „დასაბამითგან წელთა ხვ“, ესე იგი 992 წელს (6500—5508), ხოლო მეორე ცნობით—ქრონიკონსა სკა ან 981 წელს (780+201). რომელს დაუუჯეროთ? შემდეგ: ავტორი ანდერძისა ამბობს, რომ „განძი დაგვდევს ჩუენ წმიდათა და დიდთა სოფლიოთა ექუსთა კრებათაჲ. ეს ნიშნავს: „განძი“ შედგენილია ექვსი მსოფლიო კრების მიერ. ჩანს „ანდერძის“ ავტორს არავითარი წარმოდგენა არ აქვს ამ წიგნზე, ჰან არ იცის, რომ მეოთხე, მეხუთე და მეექვსე მსოფლიო კრება სპეციალურად არ ეხებოდა ამ წიგნში აღძრულ ტრიადოლოგიურ საკითხებს, მან არ იცის, რომ ავტორი ამ თხზულებისა არის კირილე ალექსანდრიელი (გარდაიცვ. 444 წელს). განა შეიძლება ვენდოთ იმ ადამიანს, რომელიც ამისთანა რამეებს ამბობს, და ვთქვათ, რომ ის ზუსტად ერკვევა იოანე აბულ-ჰერითისა და იოანე ვარაზვაჩეს ვინაობისა და მათდამი თორნიკეს დამოკიდებულების საკითხებში? არავითარ შემთხვევაში: მით უმეტეს, თუ გვეხსოვება, რომ ეს ადამიანი ყველაფერს ამას წერს ძალიან შორს ათონისა და მის მიერ ნახსენები პირებისაგან, სახელდობრ—ქუეყანასა კარნისასა—თეოდოსიოპოლს ან არზუმში. ეს ერთი. მეორე: რა გარანტია გვაქვს ჩვენ ვიფიქროთ, რომ იოანე აბულ-ჰერით და იოანე ვარაზვაჩე, რომელნიც „ანდერძში“ სხვადასხვა პირებად არიან წარმოდგენილი, ერთი და იგივე პირი არაა? ხომ შეიძლება, რომ აბულ-ჰერით მეორე, შერქმეული სახელი იყოს იოანე ვარაზვაჩესი, მით უმეტეს, რომ, სვინაქსრის ნუსხების ცნობით, ასეთი სახელი ექვთიმეს მამას რქმევია „ერის-მთავრობას“ მხოლოდ? ორმაგი სახელის ტარება

<sup>1</sup> ეს «სახსენებელი» შეტანილია გიორგი ათონელის «სვნაქსრის» ყველა ნუსხაში და არა მარტო A 222-ში.

იმ დროს იშვიათი არ ყოფილა. მართლაც, ექვთიმეს მომდევნო წინამძღვარს, გიორგი პირველს, რომელიც იყო თვისი იოანესი და ექვთიმესი, ბერძნული წყაროების ცნობით, ერისკაცობაში რქმევია თორნიკე და ვარაზვაჩე<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, მოტანილი საბუთებით ვერ ირყევა მეცნიერებაში მიღებული და გავრცელებული შეხედულება, რომ ექვთიმე ათონელის მამა იყო იოანე ვარაზვაჩე, რომელსაც ერისმთავრობისას რქმევია აგრეთვე აბულ-ჰერით. მართლაც, ექვთიმეს მამის ვარაზვაჩეობას გვაფიქრებინებს ის გარემოებაც, რომ თვისი მისი გიორგი, რომელიც ექვთიმეს შემდეგ არჩეულ იქნა წინამძღვრად, ბერძნული წყაროების ცნობით, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ყოფილა აგრეთვე ვარაზვაჩე. ხოლო ანდერძია 977 წელს გადაწერილი თხზულებისა, რომელიც ექვთიმეს უთარგმნია<sup>2</sup>, არა მარტო გვაფიქრებინებს, არამედ გვარწმუნებს და გვიმტკიცებს, რომ მამა ექვთიმესი არის სწორედ იოანე ვარაზვაჩე, ძმა თორნიკესი. აქ ჩვენ ვკითხულობთ: ლოცვას მოგვასენენით მე, იოვანე, და სულიერად და კორციელად ძმამ ჩემი იოვანე თორნიკე ყოფილი და შვილი ჩემი ეფთიმო. საქმე ისაა, რომ, გარდა იოანე ვარაზვაჩესი, სხვა ძმა იოანე-თორნიკეს არ ჰყოლია. ამ მოწმობის ძალას ვერ შეარყევს ვერავითარი ცდა მისი სხვანაირად გააზრებისა და ფიგურალურად გაგებისა (გვ. 248). ასე რომ, ექვთიმეს მამად ჯერჯერობით ისევე იოანე ვარაზვაჩე უნდა დარჩეს.

<sup>1</sup> И. Успенский, История Афона, т. III. Киев, 1877. стр. 301, 306.

<sup>2</sup> ბლეიკის კატალოგით № 32, ცაგარლის კატალოგით 49.

## ხალხთა კლასიფიკაციისა და გეოგრაფიული განრიგების საკითხები კმელს ქართულ მწერლობაში\*

(Liber Generationis-ის ქართული ვერსია)

ბიზანტიასა და მისგან კულტურულად დამოკიდებულ ქვეყნებში უძველესი დროიდან დამყარდა შეხედულება, რომ წარღვნის შემდეგ კაცობრიობა მომრავლდა ნოეს სამი შვილისაგან, რომელთაც სემი, ქამი და იაფეთი ეწოდებოდათ; თვითეულმა ამ სამ ძმათაგანმა დაიკავა გარკვეული ნაწილი ქვეყნისა, სადაც ფეხი მოიკიდეს შემდეგში მათგან შთამომავალმა ერებმა. ამიტომ საშუალო საუკუნეების ბიზანტიაში ჩნდებიან ისეთი მწერლები, რომელიც არკვევენ იმ დროს ცნობილ ერთა გენეალოგიას და შთამომავლობას, ვის ვისგან მოაქვს დასაწყისი—სემის, ქამის თუ იაფეთისაგან, რომელი ერი სად ბინადრობდა და რომელ ენაზე ლაპარაკობდა. ამ ნიადაგზე წარმოიშვა ე. წ. Liber Generationis hominum და Diamerismos, რომელსაც სხვა ერები თარგმნიდნენ თავიანთ ენებზე და შესაფერ კომენტარებს უკეთებდნენ.

ჯერ კიდევ 234—235 წლებში იპოლიტე რომაელს დაუწერია ამგვარი თხზულება (H<sup>1</sup>), რომელიც საფუძვლად დასდებია შემდეგი დროის რედაქციებს<sup>2</sup>. დღესდღეობით ცნობილია:

H<sup>2</sup>—მეორე რედაქცია იპოლიტეს ქრონიკისა, რომელიც წარმოდგენილია სამი ვერსიით:

LibGen. I—Liber Generationis I, შენახული ლათინური თარგმანით, რომელიც შესრულებულია 460 წელს (გამოცემულია Th. Mommsen-ის მიერ Monumenta Germaniae Historica t. IX, p. 1, 1891 წ.).

LibGen. II—Liber Generationis II, შენახული ლათინური თარგმანით, რომელიც შესრულებულია 334 წლის მახლობლად და დატულია 354 წლის ხელნაწერში (გამოცემულია Mommsen-ის მიერვე, იქვე).

A—სომხური თარგმანი იპოლიტეს ქრონიკისა, რომელიც შესრულებულია უცნობი პირის მიერ 628—640 წლებში და გამოცემულია 1904 წელს ბ. სარაგისიანის მიერ; გერმანული თარგმანი მისი გამოცემულია

\* თბილ. უნივერს. „შრომები“, ტ. VII, 1938.

<sup>1</sup> გამოცემულია A. Bauer-ის მიერ: Hippolytus Werke, vierter Band—Die Chronik, hergestellt von A. Bauer, durchgesehen und herausgegeben von Dr. R. Helm, nebst einem Beitrag, von J. Markwart, Leipzig 1929.



- J. Mark wart - ის მიერ, როგორც Anhang-ი Bauer - ის დასახელებული შრომისა SS. 393—558. A ენათესაება LibGen. I-ს, მისი დედანი ყოფილა H<sup>2</sup>-დან მომდინარე ალექსანდრიული ქრონიკა მეხუთე საუკუნის გასულის და მეექვსის დამდეგისა.
- BarScal.—მეხუთე საუკუნის დამდეგის ალექსანდრიული ქრონიკა, რომელიც მომდინარეობს H<sup>1</sup>-იდან; მისი ლათინური თარგმანი, რომელიც შემოუნახავს ე. წ. Barbarus Scaligeri-ს, გამოცემულია Mommsen-ის მიერ ზემოდასახელებულს შრომაში Chronici Alexandriini-ის სახელწოდებით.
- Epiph.—ნაწილი იპოლიტეს ქრონიკისა, რომელსაც ეწოდება Diamerismos, მოთავსებული ეპიფანე კვიპრელის (გარდც. 403) თხზულებაში Ancoratus-ში (Migne PG t. 43. col. 220—224, cc. 112—114); ის წარმოადგენს შერეულ სახეს H<sup>1</sup>—H<sup>2</sup>-ისას.
- ChrP.—Chronicon Paschale, მეშვიდე საუკუნის პირველი ნახევრისა, რომელიც წარმოადგენს შერეულ სახეს H<sup>1</sup>—H<sup>2</sup>-ისას (Migne PG. t. 92).
- Syne.—გიორგი სეინგელოზის ქრონიკა.

იყო თუ არა საქართველოში ინტერესი ანგვარი საკითხებისადმი და ჩანს თუ არა ქართულ მწერლობაში რაიმე კვალი Liber Generationis-ისა? ეროვნულ-გენეალოგიური საკითხებით რომ ჩვენშიც ყოფილან დაინტერესებულნი, ამის მაჩვენებელია ლეონტი მროველის საისტორიო შრომა „სხოვრება ქართველთა შეფეთა და პირველთაგანთა მამათა და ნათესაეთა“, რომელშიაც აეტორს მიზნად დაუსახავს, სხვათა შორის, გამოარკვიოს კავკასიაში მცხოვრებ ერთა საზოგადოდ და კერძოდ ქართველების შთამომავლობა და ნათესაობა. „სომეხთა და ქართველთა, რანთა და მოვკანელთა, ჰერთა და ლეთა, [კავკასიანთა] და მეგრელთა“, ამბობს ლეონტი, „ერთი იყო მამა, სახელით თარგამოს; ესე თარგამოს იყო ძე თარშისი, ძის წული იაფეტისი, ნოეს ძისაჲ“. როგორც ვხედავთ, ლეონტის კავკასიაში მობინადრე ტომები ერთი წინაპრისაგან გამოჰყავს და მათ იაფეტის შთამომავლობად აღიარებს. მაგრამ ლეონტი მროველი არ იყო პირველი მწერალი, რომელმაც ამგვარი საკითხები წამოაყენა; მას ამ შემთხვევაში წინამორბედი ჰყავს ექვთიმე ათონელის სახით.

ექვთიმე, როგორც ცნობილია, მეტად ორიგინალური მთარგმნელია; იშვიათია მის მიერ შესრულებულ თარგმანთა შორის ისეთი, რომელიც დედანს აღექვატურად გადმოგვცემს, ის ან ამოკლებს მას, ანდა უმატებს სხვა წყაროებიდან. ერთ-ერთ ასეთს მის ნაშრომს წარმოადგენს თარგმანი მაქსიმე აღმსარებლის (გარდც. 662 წ.) თხზულებისა „ნეტარისა თალასეს მიმართ“ (მარტვილის მონასტრ. ხელნაწ. № 1, ჯრუჟის მონასტრის № 4, A ფონ. № 636), რომელიც ცნობილია Questiones ad Thallasium-ის სახელით და გამოცემულია Migne-ს მიერ (PG. t. 90). ექვთიმეს ქართული თარგმანი (არის მეორე თარგმანიც, დედნის ზუსტად გადმოცემული, რომელიც ეკუთვნის ნიკოლოზ გულაბერიძეს და მოთავსებულია გელათის ხელნ. № 14), რომელიც შესრულებულია მისი მამის სიკოცხლეშივე, მაშასადამე, არა უგვიანეს მეთე საუკუნის უკანასკნელი მეხუთედისა, წარმოადგენს თავისებურ რედაქციას; ის შედგება 100 კითხვა-მიგებისაგან, აქედან 99 შეიცავს ე. წ.

Myriagogia-ს, ხოლო ერთი, სახელდობრ მეორე, „მამაო ჩუენო“-ს განმარტებას. ბერძნულ ღედანთან თარგმანს საერთო აქვს შემდეგი კითხვა-მიგებანი: 1 (ქართული)=1 (ბერძნულს), 32=2, 33=3, 34=4, 35=6, 36=7, 37=8, 38=9, 39=10, 40=11, 41=12, 42=18, 43=19, 44=20, 45=21, 46=22, 47=23, 48=27, 49=30, 50=33, 51=34, 52=35, 53=37, 54=39, 56=63, 57=64. ესენიე ქართულად შედარებით შემოკლებულადაა გადმოღებული, კერძოდ, ქართულში არ არის გადმოცემული ბოლო ნაწილი კითხვა-მიგებისა, რომელსაც ბერძნულად „სქოლიო“ ეწოდება. როგორც ვხედავთ, ექვთიმეს ღედანში გამოუტოვებია მთელი რიგი თავებისა, სამაგიეროდ შეუტანია თავის თარგმანში ისეთი მასალა, რაც ღედანში არაა. ამ მხრივ საყურადღებოა ჩუენი საკითხისათვის ერთი კითხვა-მიგება, სათვალავით ოცდამეცხრე, რომელიც ბერძნულს ღედანში მაქსიმეს დასახელებული თხზულებისა არაა და რომელიც მთლიანად უხდა ნოვიყვანოთ აქ.

კითხვა კთ: ამას ადგილსა იტყვან უღმრთონი მანიჭეველნი, ვითარმედ არასამართლად ქმნა ღმერთმან, რამეთუ მოიხუეჟა ქუეყანა იგი ქანანეველთაგან და მისცა იგი ისრაიტელთა და მკვდრნი იგი მის ქუეყანისანი მოსწყვდნა და განახსნა. რაჲ უკუე ჯერ-არს თქუმაღ უქეთურთა მათ მიმართ?

მიგებაჲ: მეტყუელთა მათ გმობისათა და მებრალობელთა ღმრთისათა დაიყავნ პირი მათი, რათა არა იტყოდინ სიცრუესა, რამეთუ სამარე ზედებულ არს კორკი მათი, ენითა მათითა ზაკუენ, საჯენ იგინი ღმერთმან! ხოლო ჩუენ ესრეთ ვეტყვთ უჯუნურთა მათ და ცოფთა, ვითარმედ ღმერთი ჩუენი მართალ არს და სიმართლე უყურს და საშჯელითა მართლითა ყოველსავე აღასრულებს და მრავალთა საქმეთა საიდუმლონი ჩუენგან დაფარული არიან, ხოლო წინაშე მისსა ცხად არიან განკითხვანი მათ საქმეთანი და არა უკმს კაცთა გამოძიებაჲ განკითხვათა მისთაჲ. რამეთუ უფსკრულ მრავალ არიან, ვითარცა იტყვს მოციქული, ვითარმედ „შენ ვინ ხარ, კაცო, რომელი სიტყუას უგებ ღმერთსა, ჰრქუა სამეა ქმნულმან შემოქმედსა—რაჲსათვს ესრეთ შემქმენ? და შემდგომი ამისი. ხოლო წინამდებარისა ამის პირისათვს არცა ჩუენ გლახაკნი ესე და უნდონი უმეცარ ვართ, ვითარმედ სამართლად და განკითხვითა ქეშმარიტითა უყო ღმერთმან ქანანელთა მათ, და ესე ესრეთ გულისხმა ყავ: მართალი ნოვე ნეშტად ნათესავისა კაცთაჲსა დაშთა სოფელსა ამას შინა შემდგომად წყლით რღუნისა და მოსწრაფე იყო სწავლად ძეთა მისთა წესსა ღმრთისმსახურებისასა, და კრძალულებისასა, რათა არა შთაეარდენ უწესოებათა მათ, რომელთა შინა იყო ნათესავი იგი პირველ წყლით რღუნისა, რომლისათვს მოვიდა მათზედა რისხვაჲ ღმრთისჲ. ამის-თვსცა არა სიტყვთ ხოლო ასწავლიდა მათ წესიერებასა, არამედ ფიციცა მოჰკადა, რათა კაცად-კაცადმან მშვდობაჲ და სიყუარული დაიცვას ძმისათვისსა მიმართ. და განუყო სამთა მათ ძეთა მისთა ყოველი სოფელი წილგდებით და განაწესა, რათა თვთოეულსა აქუნდეს თვისი წილი ნათესავითი ნათესავად და არა მიიხუეჟოს ნაწილისაგან სხუათა ძმათასა.

იქმნა უკუე ნაწილი სემ, პირმშოჲსა ძისა, სპარსეთით ჰინდოეთამდის სიერციტ, ხოლო სიგრძით ვიდრე რინოკურურადმდე; ხოლო რინოკურურაჲ

არს შორის ეგვპტიისა და პალესტინისა, დაჰართებით ზღვსა მეწამულისა. ხოლო ქამს, მეორესა მას ძესა, რინოკურურაფთვან ვიდრე მათათა მათ ლადერონთა, სამხრით კერძო. ხოლო იაფეთს, მესამესა ძესა, ქუეყანით უციკთაფთ ვიდრე ლადერონადმდე და რინოკურურადმდე, ჩრდილოთ კერძო.

ესხნეს უკუე სემს შვილნი და შვილისშვილნი ვიდრე განყოფადმდე ენათა, და მიერიოვან განიყვნეს ენანი, ტომნი და მთავრობანი. და სახელები ნათესაეთა მათ ესე არს: პირშო ძე სემისი ელამ, რომლისაგან იქმნნეს ელამელნი, რომელ არიან სპარსნი; მეორე—[ა]სურნი, რომლისაგან იქმნნეს ასურასტანელნი, მესამე არფაქსად, რომლისაგან არიან ქალდეველნი, მეოთხე არამ, რომლისაგან [არიან] ასურნი; მეხუთე ლუდ, რომლისაგან ლუდელნი, მეექვსე ებერ, რომლისაგან ებრაელნი; შ ტომთაგან სემისთა ჰინდონი, ო ლაკონნი, თ ლასაფენელნი, ი მასინელნი. ია ზადიანელნი, იბ ბაქტრიანელნი, ივ არაბნი, იღ კედონელნი, იყ კამილნელნი, ივ მარდონელნი, იზ კერდუსელნი, იძ არამიელნი, ით გუთნი, კ ირკანელნი, კა ქართველნი, კბ შიშველმართალნი, კვ მეკურელნი, ოცდამეოთხენი პეონელნი, ოცდამეხუთენი პართნი, ოცდამეექუსენი სომეხნი, ოცდამეშვდენი გერმანელნი, ოცდამერგენი ბაბილონელნი, ოცდამეცხრენი კორდუნელნი, ოცდამეათენი შუვამდინარელნი, ოცდამეთერთმეტე პალესტინელნი, ოცდამეთორმეტე ფინიკელნი, ოცდამეცანეტე კვრინელ-ასურნი, ოცდამეთოთხმეტე ლეკომიგელნი, ოცდამეთუთხმეტე აღი[ი]ბინელნი, ოცდამეთექუსმეტე ელამასელნი, ოცდამეჩვდმეტე სარკინოზნი, ოცდამეთვრამეტე მავსურელნი, ოცდამეცხრამეტე დელემიტელნი, მეორმოცენი ქიონელნი, ორმოცდამეერთე მალუსელნი, ორმოცდამეორე ასურაგნელნი, ორმოცდამესამე კილიკელნი, ორმოცდამეოთხე კაბადუკელნი, ორმოცდამეხუთე პონტოელნი, ორმოცდამეექუსე ჰერნი, ორმოცდამეშვდე ოსნი, ორმოცდამერგე ჯიქნი, ორმოცდამეცხრე აფხაზნი, ორმოცდამეათე მეგრელნი.

ეგრეთვე ქამს ესხნეს შვილნი და შვილისშვილნი და განეთესნეს ერნი და ნათესაენი. პირშო ძე მისი ქანაან და ქუშე და ეთიოპ. ამან ქუშე შვა ნებროთ გმირი, მონადირე, რომელმან მოიპოვა პირველ მოგობა და ვარსკვლავთმრიცხველობა და დაიპყრა მეფობა, ბაბილონისაჲ. მეოთხე ძე ქამისი მე-[ს]ტრანენ, რომლისაგან არიან მეგვპტელნი; მეხუთე ფუთ, რომლისაგან არიან ფუთელნი, რომელ არიან ლიბიელნი. ხოლო ქანაანისაგან არიან ქანანელნი და ქეტელნი და გერგესეველნი და ამორეველნი. იყვნეს სხუანი ძენი ქუშისნი რაგა და ევილა და საბათა და რებამა და ბასიმ, რომლისაგან იქმნნეს საბეანელნი, რომელ არიან ეთიოპელნი და ქეტულოსნი და ანგეველნი. და მე[ს]ტრანენისაგან ლოდემელნი და ელამიტელნი და საბიმიელნი და ნეფთალემელნი და პატრუსიმელნი და ქასიპომისელნი და ფილისტიმელნი. ფინიკელნი, მარმარიდელნი კარელნი, მოსინელნი, მაქ[ელ]ონნი, სვრტინელნი, ლებ[იტ]იტელნი, მეკარეენი, ლიკელნი, მარიანდონელნი, პანფინელნი, პისიდელნი, ავღალელნი, კრიტელნი, მაგარდელნი, ნუმიდელნი, აფრიკელნი, ნასამონელნი, ფასგინელნი, მარზიკენი, კარამელნი, გეტულელნი, ვლემიონნი, აქსუმიტელნი, რომელთა დაუპყრ[ი]ეს ეგვპტით ვიდრე უკიანომდე.

ამათ ტომთა ქამისთა ჰქონან ქალაქნიცა: კურსული, როპალუსა, დავლოჲ, როდოჲ, მელიტონ, წინედოჲ, იმბროჲ, იასოჲ, სამოჲ, კოონი, კერკრაჲ,

მინისი, სარდონა, გორტუნე, კრიტი, პავლოვ, თირაჲ, კარანთე, ასტუპალი, ქიოჲ, ლესგოჲ, კინდღე, ნისურა და დიდი კვპრე.

ხოლო იაფეთს ესხნუს ეგრეთევე შვილნი გამერ და მაგოჲ, მადამ და იოვან, და ელისა და თობელ და მოსუქ და თირას და შვილისშვილნი მათნი. ამათგან განიყენეს ქალაქნი და ნათესავნი ენად-ენადი ტომებსა მათსა და ნათესავსა მათსა. პირველად უეიკნი, გარბანელნი, ლეკნი, სომეხნი ქუენანი, არეველნი, ამაზონელნი, კოლონელნი, კორზინელნი, ბენეაქნი, ფებლალონელნი, გალატელნი, მარიანდელნი, ტიბრანელნი, ქალიბელნი, მოსუნიკელნი, კოლქელნი, საერუმატინელნი, გერმანელნი, სარმატელნი, მეოტელნი, რუსნი, სკვთელნი, ნათესავნი ჩრდილოელნი, რომელთა ეწოდა უქუანაჲსკენელ თურქი პეწინაქ, ხაზარელნი, თრაქნი, ვასტანელნი, რომელთა ეწოდა ბორღალ, ილირიკელნი, კარტენელნი, ლუსიტანელნი, მაკედონნი, ელინნი, რომელ არიან ბერძენნი, ფრიგიელნი, პანონელნი, უენელნი, იანპიგნი, კალავრელნი, ეპიკელნი, პრომნი, გალიელნი, კელტნი, ლიბისტინელნი, ფრანგნი, კამპანელნი, კელტქართველნი დასავლისანი, სპანნი, აკვტ[ან]ელნი, ილირიანნი, ვასანტნი, კვრტანელნი, უაქელნი, ბრეტანელნი, [ს]კო[რ]ტელნი.

ხოლო ამათ ნათესავთა ქალაქნი არიან: პირველი ბრეტანიაჲ, დიდი იგი ქალაქი, მეორე სიჰლია, მესამე ევრიპოჲ, მეოთხე როდონიონ, მეხუთე ლესბოჲ, მეექვსე ზაკითოჲ, მეშვდე კვთირიან, მერვე კეფალინია, მეცხრე ითაკი, მეათე კერკუნა.

ხოლო სახელები ამათ ნათესავთა უკუეთუ რომელთამე აწ არა ესრეთ ეწოდების, ვითარცა აქა წერილ არს, ნუ გიკვრნ, რამეთუ ეამთა სიგარძემან სახელნი მრავალნი შეცვალნა, ანუ ანგაპარებისაგან კაცთასა მრავალნი ნათესავნი და ქალაქნი აოკრდეს და მკვდრნი მათნი სხუად ქუეყანად მიიცვალნეს, ხოლო ჩუენ აღვწერეთ ვითარცა პირველითგან იწოდნეს და აღიწერნეს. ამათ მრავალთა ნათესავთა არა თუ ყოველთა თვისი ენაჲ აქუს, არამედ მრავალნი ერთითა ენითა ზრახვენ, ხოლო ტომად-ტომადნი და ნათესავ-ნათესავნი აღწერილ არიან.

ესე ნათესავნი და ტომნი იშვნეს ძეთაგან ნოესთა და განიყენეს ყოველი ქუეყანაჲ წილგდებისაებრ ნოესისა, რომელმან სულითა წინაჲსწარმეტყუელეობისაჲთა განუყო მათ სოფელი და ფიცი მოჰკადა, რათა არავინ მიიხუეჰოს ნაწილისაგან სხუათა ძმათასა, ხოლო რომელი გარდაჰკდეს ფიცსა მას და შეუკდეს ნაწილსა ზედა ძმისასა, აიკოცენ იგი ქუეყანისაგან.

ვინაჲთგან უკუე ქამს ნაწილად ხუდა ეგვპტე და ყოველი სამხრით კერძოჲ, რომელ არს ბლუარი, და იყო ქანაან, ძე ქამისი, კაცი ანგაპარი, მიზეხყო, ვითარმედ ნაწილი იგი მისი ქუეყანაჲ ცხელ არს და ხორშაკ და მიიხუეჰა ბრძოლითა და დაიპყრა ქუეყანაჲ პალესტინისაჲ, რომელ იგი იყო ნაწილისაგან სემისსა. ხოლო ღმერთი სულგრძელ ექმნა და მისცა ეამი სინანულისაჲ, რათა, უკუეთუ შეინანონ და უკუსცენ ძეთა სემისთა ქუეყანაჲ თვისი, ყოს წყალობაჲ და არარაჲ ძვრი აჩუენოს. ხოლო მათ არარაჲ შეიგონეს, არცა ექმნეს სამართალი, ამისთვის ეტყოდა ღმერთი აბრაჰამს, ვითარმედ არღა აღსრულებულ არიან ცოდვანი ამორეველთანი. შუა უკუე ქანაან ამორეველი და

გერგესიველი და იობოსელი და ფერებელი და ეველი და არუკიველი და-  
ესენიველი და არადიელი და სიღონელი. და გარდაცეს წელი იგი სულ-  
გრძელებისა ღმრთისანი და არა შეინანეს ნათესავთა მათ უსამართლოებაჲ:  
იგი თვისი. ხოლო ღმერთი შურისმძიებელი არს ქვეშაირებისაჲ, ამისთვის-  
შემდგომად ათრავებთისა ნათესავისა შური იძია ფიცისა მისთვის, რომელი-  
იყო შორის მათსა, და აღიკოცა თესლი ქანანისი სიტყუსა მისებრ, რომელ-  
დაედვა ნოესს, და მიიღო თესლმან სემისმან თვისი ქუეყანაჲ. ესე რაჲ ესრე-  
სახედ იქმნა, არარაჲ უსამართლოჲ შეამთხვა მათ ღმერთმან, არამედ უფრო-  
დსად სამართალი საჯა სახიერმან მან და მართლმსაჯულმან. ცუდად უკუე და-  
ამაოდ აბრალობენ ღმერთსა უშჯულონი იგი მანიქველნი,—დაიყვენ პირი-  
მათი და გვკვენინ ჩუენ უფალმან მათისა მის უკეთურებისაგან,—რამეთუ ბო-  
როტნი არიან და საძაგელნი. ვივლტოდით მათგან და ვადიდებდეთ მართლ-  
მადიდებლობით მამასა და ძესა და სულსა წმიდასა, ერთარსებასა მას და-  
სამგუამოვნებასა წმიდასა სამებასა, რომელსა ადიდებენ ყოველნი ძალნი ცა-  
თანი<sup>1</sup>.

მოყვანილი ნაკვეთი არის ნაწილი ე. წ. Liber Generationis-ა, რომელიც  
მომდინარეობს იპოლიტე რომაელის ქრონიკიდან, მაგრამ არა უშუალოდ,  
არამედ ეპიფანე კვიპრელის (გარდც. 403 წ.) Ancoratus-ში მოთავსებული-  
Λιχμεισμοσ ἡς Ὀῤῥῆς (Migne, PG, t. 43, col. 220—224, cap. 112—114) მე-  
შეგობით. საკმარისია ზერელედ გადავავლოთ თვალი იპოლიტესა და ეპიფა-  
ნეს შრომებს, ერთი მხრით, და ექვთიმეს თარგმანს, მეორე მხრით, რომ ამა-  
ში დაერწმუნდეთ. სახელდახელოდ ერთი დეტალი: სემის ნაწილიო, ამბობს-  
ექვთიმეს თარგმანი, სიგარძით უწევდა რინოკურურაჲდე; „ხოლო რინოკურუ-  
რაჲ“, შენიშნავს ის, „არს შორის ეგვპტოსა და პალესტინისა, დამართებით-  
ზღვსა ნეწამულისა“. ამ გლოსას რინოკურურის შესახებ, რომელსაც იპოლი-  
ტეს ქრონიკაში ადგილი არ აქვს, ეპოულობთ ეპიფანეს შრომაში.

ეპიფანეს შრომაში გენეალოგიური ძიების საბაზად აღნიშნულია შე-  
კითხვა ვილაცასი ბიბლიის იმ ადგილის გამო, სადაც ღმერთი ეუბნება ისრა-  
ელებს: ეგვიპტიდან გამოყვანის შემდეგ მოგცე შენ „სახლნი, რომელნი შენ  
არა აღაშენენ, ვენახნი და ზეთისხილნი, რომელნი არა შენ დანერგენ“ (მეო-  
რე შჯ. VI, 11); რად უნდა ჩაედინა ღმერთს ასეთი უსამართლოება? ეპი-  
ფანე ამაზე უპასუხებს, რომ ღმერთს არაეითარი უსამართლობა არ ჩაუდენია  
და არც შეეძლო ჩაედინა, მან ყველას თავისი ადგილი მიუჩინა წარღვნის შემ-  
დეგ ნოეს სამი შვილის სახით, მაგრამ ყველა არ დაკმაყოფილებულა თავისი  
წილითაო (Migne, PG, t. 43, col. 220). თავის მეორე თხზულებაში, რო-  
მელსაც Adversus haereses ეწოდება და რომელშიაც ავტორი მოკლედ ლა-  
პარაკობს ნოეს სამი შვილის სამკვიდრებელის შესახებ, ასეთი შეკითხვის წა-  
მომყენებლად მანიქველნი არიან გამოყვანილნი (Migne, PG, t. 42, col.  
160—161). ექვთიმეც თავის თარგმანში შემკითხველად მანიქველებს ასა-  
ხელებს: „ამას ადგილსა იტყვან უღმრთონი მანიქველნი, ვითარმედ არასა-

<sup>1</sup> ანოლებულია საქართ. ნუხუშის (ფონდი A) ხელნაწერიდან № 636, ფურც. 50<sup>ა</sup>—93<sup>ა</sup>.

მართლად კენა ლმერთმან, რამეთუ მოიხუეკა ქუეყანაჲ იგი ქანანეველთაგან და მისცა იგი ისრაიტელთა და მკვდრნი იგი მის ქუეყანისანი მოსწყვლნა და განასხნა; რაჲ უკუე ჯერ არს თქუმაღ უკეთურთა მათ მიზართჲ? ამ შეკითხვაზე ექვთიმეც იმავე პასუხს იძლევა, რასაც ეპიფანე, მხოლოდ ოღნაე უფრო ვრცელს.

როგორც ეპიფანეს შრომაში, ისე ექვთიმეს თარგმანში ჯერ ზოგადაა და მოხაზული ნოეს სამი შვილის სამკვიდრებელი; ამ ნაკვეთში ღედანი და თარგმანი ერთმანეთს ჰფარვენ, მხოლოდ სემის ნაწილი ქართულში ნაჩვენებია „სპარსეთით ჰინდოეთამდის სივრცით, ხოლო სივრცით ვიდრე რინოკურურადმდე“; ეპიფანე კი, თანახმად იპოლიტესა, მის ნაწილს სდებს „სპარსეთით და ბაქტრიით ჰინდოეთამდის“, „სივრცე“ და „სივრცე“ იპოლიტეს ეკუთვნის, ეპიფანეს ის არ მოუხსენებია. იაფეთის ნაწილი ქართულში აღნიშნულია „ქუეყანით უეიკთაჲთ“, ბერძნულში კი (იპოლიტე და ეპიფანე)—*ἐπὶ τῆς Μῆδος*; ამნაირად ბერძნულს *Μῆδος* ქართულში უდრის „ქუეყანა უეიკთა“. ჯერ კიდევ „საქმე ნოციქულთა“ წიგნის იმ ადგილს, სადაც ჩამოთვლილი არიან იერუსალიმის დღესასწაულზე თავმოყრილი ხალხნი, აღნიშნული არიან, ბერძნული ტექსტით, „პართნი და მიდნი და ელამიტელნი“ (II, 9), ხოლო ქართულ თარგმანში ეს ადგილი ასე იკითხება: „პართნი და მიდნი და უეიკნი და ელამიტელნი“; სიტყვა „უეიკნი“ ამ შემთხვევაში წარმოადგენს „ელამიტელნი“-ს გლოსას, რომელთაც უძველესი საბერძნეთის მწერლები უწოდებდნენ *Ἰνδοί*-ს (Κ. Κεκελιτζε, *Περυσιατικὸν Κανοναριον*, σελ. 539), ექვთიმეს კი „უეიკებად“ მიდაელები მიუღია.

ამის შემდეგ ეპიფანე და ექვთიმე ჩამოსთვლიან სემის, ქამის და იაფეთისაგან წარმოშობილ ერებს, იპოლიტე კი ჯერ იაფეთის შთამომავლობას გვაცნობს, მერე ქამისას და უკანასკნელ სემისას.

როდესაც, სემის შთამომავლობის ჩამოთვლისას, ქართული თარგმანი ლაპარაკობს პირველი ხუთი თაობის შესახებ, რომელსაც ეპიფანე არ იხსენიებს, ის იპოლიტეს ქრონიკას მისდევს; აქ განსხვავება იმაშია, რომ არა მხოლოდ იპოლიტეს ქრონიკაში უპირავეს მეექვსე ადგილი და მისი შთამომავლობის სახელია *Αἰθίοψ*, რომელსაც ზოგიერთ ხელნაწერში, აქედან ქართულშიც, *Syri* (ასურნი) ეწოდება. ლულს იპოლიტეს ქრონიკაში უკავია არა ნეხუთე, არამედ მეოთხე ადგილი, და მის შთამომავლობას ეწოდება არა „ლუდელნი“, არამედ „ალაზონნი“, ( $H^1$ ) resp. ლაზონნი ( $H^2$ ). ელამისაგან წარმომდგარან ელამელნი, რომელნიც, ქართული თარგმანით, არიან სპარსნი; იპოლიტეს ქრონიკაში კი სპარსნი არიან შთამომავალნი არა ელამისა, არამედ ფუდისა. დანარჩენში სემის შთამომავლობის აღნუსხვისას ქართული თარგმანი უფრო ეპიფანეს უდგება; განსხვავება მათ შორის მდგომარეობს შემდეგში: 1) ქართულში ნაჩვენებია სემისაგან წარმოშობილი 50 ერი, ეპიფანეს შრომაში კი 52 (ლაზები და ფინიკიელები აქ ორჯერ არიან მოხსენებულნი); 2) ქართულში ნაჩვენებია ისეთი ერები, რომელთაც ეპიფანე არ იცნობს: ლაკონნი, კედონელნი, მარდონელნი (შეიძლება ესენი იყვნენ იპოლიტეს *Μαζαχები*). არამიელნი, გუთნი, მეხურელნი, ბაბილონელნი (იპოლიტეს ესენი ჰყავს), კვირინელ-ასურ-

ნი (უნდა იყოს იპოლიტეს *Κεῖλη Σαπία*), მავსურელნი, ასპურაგანელნი, ჰერ-  
ნი, ოსნი, ჯიქნი, აფხაზნი; 3) ეპიფანეს შრომაში არიან ნაჩვენები ისეთი  
ერები, რომელთაც ქართული თარგმანი არ იცნობს: კოსელნი, არიანნი,  
ტროგლოტიდები, კოილნი, სკვითნი (ქართულში ესენი იაფეთისაგან წარმო-  
დგებიან), ენოტელნი, კომაგენნი, დარდანნი, ეგვიპტელნი (ქართულში ქამის  
შთამომავალნი არიან), მარმარილნი, ბიონელნი, კარნი, ხალიბნი, ფსილიტები,  
მოსეინიკელნი (ესენი ექვთიმეს, ეპიფანესაც მეორე შემთხვევაში, იაფეტის  
შტოდ მიაჩნია), ფრიგიელნი (ესენი ეპიფანეს მეორე შემთხვევაში ქამისაგან  
გამოჰყავს). ბერძნული *Γυσιοναφουαα*: ექვთიმეს უთარგმნია „შიშველ-მართლე-  
ბად“, ელამიტელნი—დელამიტელებად, ლაზები—მეგრელებად.

დასაწყისი ნაწილი ქამის გენეალოგიისა, ქართული თარგმანით, სიტყვე-  
ბიდან: „ეგრეთვე ქამს ესხნეს“, გათავებული სახელით „და ფილისტიმელნი“,  
ეპიფანეს არ აქვს, ის ოდნავ შეცვლილი სახით იმეორებს იპოლიტეს ქრონი-  
კას, სახელდობრ: ქართულით ქამს ჰყავს ხუთი შვილი: პირმშო ქანაანი, ქუშე,  
ეთიოპ, მესტრაენ და ფუთ; იპოლიტეს ქრონიკაში ეთიოპი, როგორც შვილი,  
არა ჩანს, აქ პირმშოა ქუშე, რომლისაგან არს ეთიოპი, მერე—მესტრაემ,  
ფუთ, რომლისაგან არიან ტროგლოტიდები, და ქანაან, რომლისაგან არიან  
აფრიკელნი და ფინიკელნი (H<sup>1</sup>). ქუშის ძენი: *Σαββ*. ქართულში რაგა, *Εὐηλ-*  
*αα*—ვეილა, *Σεψαααμამ*—საბათა, *Ψεϋαδ*—რებანა, *Σεααამ*—ბასიმ. მეორე  
ნაწილი ქამის გენეალოგიისა ქართულ თარგმანში მისდევს უფრო ეპიფანეს;  
განსხვავება ასეთია: 1) ეპიფანეს ქამისაგან გამოჰყავს 41 ერი, ექვთიმეს 47;  
2) პირველ ნაწილში ჩამოთვლილ ქართულ სახელთა მაგიერ ეპიფანეს აღუ-  
ნიშნავს ხუთი ერი (ტროგლოტიდები, რომელნიც მას სემის შთამომავლადაც  
მიაჩნია, განგენი და სიბინნი, რომელთაც არც იპოლიტე იცნობს, იხთიოფაგ-  
ნი, ელანიკნი), რომელთაც ქართული არ იცნობს; 3) დანარჩენი სახელები  
ეპიფანეს შრომაშიაც და ექვთიმეს თარგმანშიაც ერთიდაიგივეა („ნომადნი“  
ექვთიმეს უთარგმნია როგორც „მეკარვენი“), მხოლოდ ეპიფანეს რვა სახელი  
ისეთი მოჰყავს, რასაც ქართულში ვერ ვპოულობთ: ფსილიტები (რომელთაც  
ის სემის შთამომავლობაშიაც უჩვენებს), კრაკონები (არც იპოლიტე იცნობს),  
მაგნეტები, ბითინები, მოსესილდები, კილიკელნი, მავრუსიები (რომელთაც ის  
სემის შტოდაც თვლის), ბიზაკენები (არც იპოლიტე იცნობს); 4) ქამის ქა-  
ლაკების ჩამოთვლაში ქართული თარგმანი უფრო ახლოა ეპიფანესთან, ვიდ-  
რე იპოლიტესთან, თუმცა ამასთანაც ჩანს ნაცნობობა; ასე, მაგალითად, ეპი-  
ფანეს შრომაში პირველი ქალაკის სახელია *Κουραααμδαιαძმშთაα*, რაც ქარ-  
თულში, როგორც იპოლიტეს ქრონიკაშიც, გადმოცემულია ორი სახელით:  
ქურსული (*Κέρσααα*, H<sup>1</sup>), როპალუსა (*Αραძმშთაα*, H<sup>1</sup>) ეპიფანეს *Μεϋααη* *αα*:  
*Καααα* ქართულში გადმოცემულია, როგორც იპოლიტეს ქრონიკაში, „და  
დიდი კვიპრე“, *Αραααα*-ის მაგიერ ქართულში მოცემულია, თანახმად იპოლი-  
ტესა, კარანთე (*Κααααα* H<sup>1</sup>); ეპიფანეს *Ραααα*: (*Ρίμη*) და იპოლიტეს *Γααα-*  
*ορ*:*αη* ქართულში მოცემულია როგორც „პავლოა“.

რაც შეეხება იაფეთის შთამომავლობის ნუსხას, მისი დასაწყისი, სადაც  
ნაჩვენებია, რომ იაფეთს ესხნეს შვილნი გამერ და მაგოვ, მაღამ და იოვან,

ელისა და თობელ, მოსუქ და თირას“, ამოღებულია იპოლიტეს ქრონიკიდან. ეპიფანეს ის არ აქვს; დანარჩენში ეს ნუსხა მისდევს ეპიფანეს რედაქციას, განსხვავება მათ შორის შემდეგში მდგომარეობს: 1) ეპიფანეს ჩამოთვლილი ჰყავს 52 ერი (ამათგან გალატელნი ორჯერ არიან დასახელებულნი), ქართულში აღნიშნულია 55 ერი; 2) ქართულში ნაჩვენებია ისეთი ერები, რომელთაც ეპიფანე არ ასახელებს: ლეკნი, გერმანელნი (მათ ეპიფანე სემის შთამომავლობაშიაც იხსენიებს, ამასვე ეხებადეთ ქართულშიაც), სარმატელნი (იპოლიტე ასახელებს), რუსნი, ნათესავნი რჩდილოელნი, რომელთა ეწოდა უკანადასკნელ თურქ, პეწინაკ; ხაზარელნი, ელინნი, რომელ არიან ბერძენნი (იპოლიტეს ქრონიკაში არიან), კვირტანელნი (იპოლიტე იხსენიებს, არ უნდა აღვრიოთ „ქარტენელნი“-სთან); 3) ეპიფანეს ტექსტში აღნიშნულნი არიან ისეთი ერები, რომელთაც ქართული თარგმანი არ იცნობს: კაპადოკელნი (ქართულში სემის შთამომავალნი არიან), Μελασχηγος; ან Μελαγαλαυος; რომელთაც H<sup>2</sup> უწოდებს Melauceni (H<sup>1</sup>-ში არაა), Tαρσο: A:βνας (არაა არც იპოლიტეს ქრონიკაში; ქართულში ლიბიელნი, იგივე ფუთელნი, არიან შთამომავალნი ქამის შვილის ფუთისა), Ούβχαρσο: (არც იპოლიტე იცნობს), Σάμιο: (არ იცნობს იპოლიტე), Δαυυεζ; Tυββ:υο; 4) საერთო სახელები შესახებ უნდა შევნიშნოთ: Ἰμεθι: ქართულად თარგმნილია, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სიტყვით „უეიკინ“, Γαρყυο:—გარბანელნი, Ἰακίυο:—სომეხნი ქუენანი, Βεχασყო:—ვასტანელნი, რომელთა ეწოდა ბორღალ, Κελε:βηρας—ელტ-ქართველნი დასავლისანი, Γελλο:—ფრანგნი, თუმცა ქართულში „გალიელნი“ საგანგებოდაც არიან დასახელებულნი; 5) იაფეთის კალაქთაგან ბერძნული (ეპიფანე) Εβθιοξ, Χίος და Κηρυξ ქართულში არაა, უკანასკნელი იმიტომ აღბათ, რომ ის ქამის სამკვიდრებელშია ნაჩვენები; ბერძნულში არაა ქართული თარგმანის „ვერიოჯ“, რომელსაც იქ, შეიძლება, Εβθιοξ უღრიდეს.

თუმცა იაფეთის გენეალოგიაში ექვთიმეს, თანახმად იპოლიტესა, დასახელებული ჰყავს თობელი და მოსუქი, მაგრამ ის არ უჩვენებს მათგან წარმოშობილ ერებს, როგორც არიან: თობელისაგან თეტტალები (H<sup>1</sup>. BarScal. A), თესალიელები (LibG I), Μεχασχο: (ChronPas.), „ეხლანდელი იბერიელები“ (ესტატე ანტიოქ. თეოდორიტე), ხოლო მოსოქისაგან—ილირიელები (H<sup>1</sup> LibG I. BarScal. A), გეტულები (ChrPas), მოსვინიციკები (H<sup>1</sup>), მესხები ან „ეხლანდელი კაპადოკიელები“ (ესტატ. ანტ., თეოდორიტე).

სემის, ქემის და იაფეთის სამკვიდრებელისა და შთამომავლობის დასახელების შემდეგ თხზულებაში ნათქვამია:

ქართული თარგმანი:

ხოლო სახელები ამათ ნათესავთა უყვეთუ რომელთაზე აწ არა ესრეთ ეწოდებდის, ვითარცა აქა წერილ არს, ნუ ვიკვრნ, რამეთუ ვამთა სიგარჰმან სახელნი მრავალნი შეცვალნა. ანუ ანგაპარებისაგან კაცთასა მრავალნი ნათესავნი და კალაქნი აღზრდეს და მკვდრნი მათნი სხუად ქუეყანად მიიცივალნეს; ხოლო ჩუენ აღეწერეთ, ვითარცა პირველითგან იწოდნეს და აღიწერნეს.

ბერძნული ტექსტით:

უკეთუ სახელი რომელისაზე ნათესავისა გინთ თუ კალაქისა ორჯერ არის მოხსენებული, ჯერ ერთის, მერე მეორის სამკვიდრებელნი, ნუ გიკვირს ესე და ნუ გეუკუების, ვინაიდან ეს წარმოდგება ან საერთო სახლებების, ან დროთა მსუქელობაში ნომბლარ 'გადასახლებათა გამო, ან და ქამის ანგაარებითა, რომელმან სამკვიდრებელიც ნუჭი ნიილა და სემსაც მისტაცა წილისაგან მისისა.



ამის შემდეგ ქართულ თარგმანში ბოლომდე გადმოცემულია ზოგადად ოგივე, რაც ეპიფანეს შრომაშიაც მოთხრობილია (Migne, PG. t. 43, col. 224—225 BC, cap. 114).

როგორც მოყვანილი ანალიზიდან ჩანს, ექვთიმეს ძირითადად აულია ეპიფანეს შრომა, მაგრამ უცვლელად, სიტყვა-სიტყვით კი არ უთარგმნია ის, არამედ შიგა და შიგ შეუტანია ცნობები როგორც იპოლიტეს ქრონიკიდან (H<sup>1</sup>), ისე სხვა ანალოგიური ნუსხებიდან, რომელთა გარკვევა დღესდღეობით შეუძლებელია. განსაკუთრებით საყურადღებოა ცნობები ქართველი ტომებისა და მათი მეზობლების შესახებ, ეს ცნობები უფრო მეტი და ფართოა, ვიდრე ბერძნულ წყაროებშია მოცემული. როგორია ეს ცნობები?

ქართველ ტომთაგან ექვთიმეს აღუნიშნავს ქართველნი, მეხურელნი, ჰერნი და მეგრელნი, როგორც სენისაგან წარმომდგარნი, ხოლო კალიბელნი, მოსვნიკელნი, კოლქელნი და ტიბრანელნი გამოჰყავს იაფეთისაგან.

ტერმინით ქართველნი ექვთიმეს გადმოცემული აქვს ბერძნული "Ἰβηρᾶς; ამ ბერძნული ტერმინით მხოლოდ ეპიფანე უნდა გულისხმობდეს ქართველებს, ვინაიდან სემის სამკვიდრებელში ის ზედიზედ ასახელებს კალიბებს, [ა]ფსილებს, მოსენიკებს და იბერებს (Migne PG. t. 43, col. 221); სემის ნაწილად თელის ეპიფანე იბერიას და ლაზიას თავის მცირე თხზულებაში „მწვალებელთა წინააღმდეგ“ (Migne, PG. t. 42, col 461). ქართველებს უნდა გულისხმობდეს ამ ტერმინით აგრეთვე სომხური თარგმანი იპოლიტეს რონიკისა, რომელსაც იაფეთის შთამომავლობაში აღნიშნული ჰყავს: ალვანქ, ჰაიქ, ვირქ, ეგერატიქ (A. Bauer, Hippolitus Werke, vierter Band-Die Chronik, S. 461). იპოლიტე თავის ქრონიკაში ასახელებს Θαρσείς, ἀφ δὲ Ἰβηρᾶς οἱ καὶ Τυρηνῶν=Tarsis, ex quo Hiber, qui et Tyrenui (H<sup>1</sup>. LibC1. BarScal. A. ChrPas); იაფეთის შთამომავალთა შორის ის უჩვენებს არა მართო კელტიბერებს, რომელნიც ექვთიმეს თარგმანით არიან „ქართველნი დასავლისანი“ (როგორც ცნობილია მისი ბიოგრაფიიდან, ერთ დროს ექვთიმე და მისი მამა იოანე ათონიდან ამ „ქართველთა“ ქვეყანაში აპირებდნენ გადასახლებას), არამედ იბერებსაც, რომლებსაც, ამბობს ის, მწერლობაც აქვთ თავიანთ ენაზეო (Bauer S. 58); მაგრამ ამ შემთხვევაში იგულისხმებიან არა ქართველები, არამედ ესპანიის იბერები, რომელთა შესახებ ცნობილი გეოგრაფი სტრაბონი ამბობს: „იბერიელთა შორის ტურდეტანები ყველაზე უფრო განათლებულ ხალხად ითვლებიან: იმათ აქვთ მწერლობა, აქვთ დაწერილი ძველი ისტორია, პოემები და კანონები, რომელნიც როგორც ამბობენ, 6000 ლექსს შეიცვენო. იბერიის სხვა ხალხთაც აქვთ მწერლობა, მაგრამ ისინი სხვა ანბანს ხმარობენ, რადგანაც სხვადასხვა ენას ლაპარაკობენო“ (გეოგრაფია, წიგნი III, თავი 1, 6. შეად. Bauer, S. 232, § 80—84). მხოლოდ ორი შემთხვევაა, როდესაც იპოლიტე იბერიის სახელით ქართველების მიწა-წყალს გულისხმობს: კაპადოკელნი, სომხები, იბერები, ბიბრინები, სკვითები, კოლხები, სონები (S. 81), სომხეთი და იბერია და ბირანები (S. 90). მეხურელნი, ბერძნულ ტექსტში ამისი შესატყვისი არაფერი მოიპოვება: საიდან ამოიღო ეს სახელი ექვთიმემ და რას გულისხმობს იმით,

ენელია თქმა, სომ არ ისესხა მან ეს ტერმინი, როგორც ეროვნების აღმნიშვნელი, თავისი ძმის მიქელ მოდრეკილისაგან, რომელსაც, როგორც ცნობილია, თავის სტიხიარში დაუსახელებია საგალობელნი მეხურნი, ბერძნულნი და ქართულნი.

ჭერნი უნდა იყოს ის 'Eρραῖσι<sup>1</sup>, რომელსაც იპოლიტე (Bauer S. 56) და მასთან ერთად ევსევი კესარიელი (B. Παταμεν, Πανευθια I, 667) სემის შთამომავლობადა სთვლიან.

მეგრელნი, ესენია ეპიფანეს Δαζი: (Migne PC. t. 43, col 221) და Ααζι:α, სემის სამკვიდრებელი (Migne PC. t. 42, col. 461).

ქალიბელნი, ეს არის ბერძენთა Νάλιαჰჰ, რომელთაც იპოლიტე (Bauer, S. 57) და ეპიფანე (PC. t. 43, col. 224) იაფეთის შთამომავლობად თვლიან, თუმცა ეპიფანე მათ სემის შთამომავლობაშიაც ათავსებს.

მოსუნუკელნი, იგივე მოსვინიკები, შვილი მოსოხისა H<sup>1</sup>. Lib C I. BarScal. A), რომელნიც იპოლიტესა და ეპიფანეს შიანით როგორც სემის, ისე ქანის და იაფეთის შთამომავლობად, ექვთიმეს, თანახმად ევსევი კესარიელისა (Παταμεν I 667), იაფეთისაგან გამოჰყავს.

კოლქელნი, Κολχί: იპოლიტესი (Bauer S. 59) და Κάλχο: ეპიფანესი, Col ევსევი კესარიელისა (Παταμεν I, 667), ექვთიმეს ნუსხითაც შთამომავალნი არიან იაფეთისა; იპოლიტესა და ეპიფანეს აღნიშნული ჰყავთ აგრეთვე Κάλσι:, (H<sup>1</sup>) და Κάλσι, როგორც შთამომავალნი იაფეთისა, რომელნიც, საფიქრებელია, იგივე კოლხები არიან.

ტიბრანელნი — Τιβραρῖοι: resp. Τιβραρῖοι: იპოლიტესი, Τιβραρῖοι: ეპიფანესი, Tabarini ევსევი კესარიელისა (Παταμεν I, 667), ექვთიმესაც იაფეთისაგან გამოჰყავს.

გარდა ჩამოთვლილი ერებისა იპოლიტეს მოხსენებული ჰყავს Ὑψαλι:α: როგორც ქამის (Bauer S. 66), ხოლო ეპიფანეს როგორც სემისა და ქამის შთამომავალნი; ეს ხალხი, რომელიც ექვთიმეს არ დაუსახელებია, უნდა იყოს აფსილები.

ქართველების მეზობლად მცხოვრებ ხალხთა შორის ექვთიმეს თარგმანში დასახელებულია: სომეხნი, რომელნიც იპოლიტეს ქრონიკით Θαρραμ-საგან შთამომავლობენ (H<sup>1</sup>. LG. I. BarSc. A), ექვთიმეს ნუსხით არიან სომეხნი, შთამომავალნი სემისა, და სომეხნი ქუენანი, შთამომავალნი იაფეთისა; იპოლიტე უჩვენებს Ἀρμενι:α: μακρὸν καί: μακρὸν-ს, როგორც იაფეთის ნაწილს (Bauer S. 59), აგრეთვე Ἀρμενι:οι: -ს, როგორც იაფეთის შთამომავლობას (Bauer S. 56), რომელსაც მწერლობა აქვს თავის ენაზე (S. 58); ეპიფანესა და ევსევი კესარიელს Ἀρμενι:οι: იაფეთისაგან გამოჰყავთ.

ლექნი, ექვთიმეს ნუსხით, იაფეთის შთამომავალნი, უნდა იყვნენ იპოლიტეს Ἀλβανοι: და Ἀλβανι:α (Bauer S. 56, 58), რომელნიც იმასაც იაფეთისაგან გამოჰყავს.

<sup>1</sup> Markwart-ი 'Eρραῖσι-ს სთვლის აღბანისიან არანის შესატყვისად (Bauer, S 552—3); მოსე ზორენელის ისტორიაშიც (III, 3) და არისტაკესის მარტკლობის ქართულ თარგმანში ჰერეთი და ალაბანია გაიგებებულა.

გარბანელნი, იაფეთის შთამომავალნი ექვთიმეს ნუსხით, უნდა იყვნენ იპოლიტეს (Bauer S. 56) და ეპიფანეს *Γεγραφοί*, რომელთა შესახებ Petavius-ი შენიშნავს: *Utrum Georgii sint Sarmatae circa pontum Euxinum: a quibus Georgiani hodie Iberi nominauntur, judicent periti* (Migne PG. t. 43, col. 224, not 13).

ექვთიმეს ნუსხაში აღნიშნულნი არიან ოსნი, ჯიქნი და აფხაზნი, როგორც სემის შთამომავალნი, აგრეთვე რუსნი, თურქნი, პეწინაქნი და ხაზარნი, როგორც იაფეთის შთამომავალნი; ამათ შესახებ ბერძნული ვერსიები სდუმან, საფიქრებელია—ეს თვით ექვთიმეს წვლილია.

იძლევა რა სემის, ქამის და იაფეთის გენეალოგიურ შტოს, ექვთიმე შენიშნავს: „ამათ ყოველთა ნათესაეთა არა თუ ყოველთა თვის ენაჲ აქუს, არამედ მრავალნი ერთითა ენითა ზრახვენ, ხოლო ტომად-ტომადნი და ნათესაენათესაენი აღწერილ არიან“. ამ სიტყვებს ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა იპოლიტეს ქრონიკაში მოთაქსებული სია 72 ერისა, რომელშიაც აღნიშნულნი არიან, სხვათა შორის, კასპნი, ალბანელნი, სომეხნი, იბერნი, ბიბრანნი, კოლქნი და სანნი ან ქანნი (Bauer S. 80) და რომელსაც ამ ქრონიკის სომხური თარგმანი მეგრელებს (ეგერაციქ) უმატებს (Bauer S. 484), მაგრამ ექვთიმეს თარგმანში ეს სია არ შესულა, ვინაიდან ის არ მოიპოვება არც მის დედანში—ეპიფანეს შრომაში.

სამაგიეროდ ასეთი სია ქართულ მწერლობაში სხვა წყაროებიდან ნემოსულა; ის შემოუნახავს საქართ. მუხუუმის (ფონდი A) ხელნაწერს № 1469, ფურც. 10<sup>b</sup>—11<sup>b</sup>, სადაც ვკითხულობთ: „უკუეთუ გინდეს [ცნობად] თუ რაოდენნი ნათესაენი არიან ქუეყანასა ზედა—ჰინდოელნი, გუთნი, არელნი, ფოტელნი, ეკაქელნი, სართაგელნი, ფერელნი, გარმატონი, ასფაგელნი, ერჩითნი, სუინდნი, ალამანნი, არდიელნი, ჰერელნი, დიდონი, ლეკნი, ქაშაგნი, აბაშნი, ზანგნი, ავაშნი, ჯიქნი, ათანნი, რუსნი, [ქ]აქანაქნი, თურქნი, ამორეველნი, იობესელნი, ქეტელნი, გერგესელნი, ქართველნი, აფხაზნი, სვანნი, მეგრელნი, დვალნი, ბერძენნი, ბორღალნი, პრომნი, არაბნი, ხაზარნი, ავაზაქნი, მარტოთვალნი, ასურნი-მელქნი, იაკორტელნი, ავალნი, შაბნი, სარკინოზნი, სომეხნი, სპარსნი, დელემელნი, ხუა[რა]სანნი, სინდნი, წითლოსანნი, ბრანჯნი, ქურდნი, ალანელნი, აქნი, ბარბაქნი, ბატნი, სარკიტნი, შიშველმართალნი, ციღამტაკველნი, ძალისპირნი, ხამაშნი, ებრაელნი, უნჯნი, და ესე თათარნი, ყივჩაყნი, ქიშტნი, ხუნაგნი, თუშნი ლუეღკეცნი, ზღვსკაცნი, აგ-მაგუგელნი, ყურთელნი და დევნი. მიე არის“.

თუმცა ეს ხელნაწერი შედარებით ახალი დროისაა, მაგრამ იმაში შემონახული ეროვნებათა სია საკმაოდ ძველი, არა უგვიანეს XIII საუკუნისა, უნდა იყოს; ამას გვაფიქრებინებს ფრაზა: „და ესე თათარნი“, რომელშიაც უნდა მონღოლები იგულისხმებოდნენ, და ისიც ახლად გაცნობილნი საქართველოში. ამ სიას, რომელიც ბიზანტიური ტრადიციის მატარებელია ძირითადად, მნიშვნელოვანი ზღაპრულ-ლეგენდური ელფერი დართვია, ვინაიდან ეთნიურ ერთეულებად იმაში წარმოდგენილნი არიან არა მარტო ავაზაქანი, მარტოთვალნი, წითლოსანნი, შიშველმართალნი, ციღამტაკველნი, ძალის-

პირნი, ლუდეკეცნი, აგმაგუგელნი და ზღვისკაცნი, არამედ ღვეებიც კი. სა-  
ყურადღებოა რომ აგ-მაგუგელნი და ლუდეკეცნი (შეად. *μαγιστάνες*) მოხსე-  
ნებულნი არინ ე. წ. „აბდულმესიაშიც“ (ნ. მარის გამოცემა 60, 91, შეად.  
გვ. 103, შენ. 1). „წითლოსანნი“ შეიძლება ამოღებული იყოს მეთოდი პატ-  
რელისა და ანდრია სალოსის წიგნებიდან, „ძალოსპირნი“—მათე მოციქუ-  
ლის აპოკრიფული მიმოსვლიდან, შიშველ-მართალნი ზოსიმეს ხილვიდან. ზო-  
გად წყაროდ ასეთი სახელებისა გამოსადეგი იქნებოდა ალექსანდრე მაკედო-  
ნელის ზღაპრული ისტორია; რაც შეეხება ღვეებს, ისინი აღმოსავლური, —  
არაბულ-ირანული, —სამყაროს ანარეკლია.

შეორე რედაქცია *Liber Generationis*-ის, რომელიც ქართულ ენაზე შენა-  
ხულა, ეკუთვნის გიორგი სეინგელოზს ან ამარტოლს, მეცხრე საუკუნის მწე-  
რალს, და მოთავსებულია მის „ხრონოგრაფში“. ეს ძეგლი ქართულად, რო-  
გორც ცნობილია, უთარგმნია არსენ ვაჩეს ძე იყალთოელს მეთერთმეტე საუ-  
კუნის უკანასკნელს თუ მეთორმეტე საუკუნის პირველ წლებში (ქ. კეკელი-  
ძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტფილ. სა-  
ხელმწ. უნივერსიტ. შრომები I, 107—122). ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო  
ადგილი ამ თარგმანში ასე იკითხება:

„და სემ ვიდრემე შენა ელამ და ასურ და არფაქსად და ლუდ; ხოლო  
ქამ—ხუს და მესრემ, და ფუდ, და ქანაან; ხოლო იაფეთ—ლამერ, და მაგოგ,  
და თირა, და იოვან, და ელისა, და თობელ (დედანში—თომე), და მსოხ,  
და მადაი, რომლისაგან შობილთა მიდთა და დამპყრობელთა ბაბილონისა-  
თა მიდეთად უწოდეს სოფელსა მას საკუთრებით და სახელმოდგამობით. ვი-  
ნამცა შემდგომად შერევისა და გოდლისა მის დაქსნისა მიუწოდეს სამთა  
ძეთა ნოსთა ყოველთავე მათგან შობილთა ნათესავთა და მისცნეს მათ წერით  
ადგილნი განყოფისაებრ, ვითარ იგი თვთ მოელო მამისაგან თვისისა ნოსსა,  
და მხუდარ იყო თითოეულისადა და თითოეულთა ნათესავთა და ტომთა ად-  
გილნი, და ნაწილნი, და სოფელნი, და ქალაქნი, და მდინარენი წინამდებ-  
არისაებრ განწესებისა. და დაიმკვდრა პირველმან შეილმან ნოსსმან სემ სპარ-  
სეთითგან და ვაქტროვთ ვიდრე ჰინდოეთადმდე და რინოკურურად აღმოსაე-  
ლით კერძო. ხოლო ქამ რინოკურურითგან ვიდრე ლადირთადმდე სამხრით  
კერძო. და იაფეთ მიდეთითგან და ვიდრე ლადირთადმდე ჩრდილოვთ კერძო.  
ხოლო წილხუდომილნი სოფელნი სემისნი უკუე არიან ესე: სპარსეთი, ვაქ-  
ტრანი, ვრკანიაჲ, ბაბილონიაჲ კორდ[ოქსნაჲ, ასურასტანი, შუამდინარჲ,  
არაბიაჲ პირველი, ელვამაჲ, ჰინდოეთი (დედანში-ინდოეთისა), არაბიაჲ ევდე-  
მონიაჲ, კკლისურიაჲ, კომპავინი და ფინიკიაჲ ყოველი, და მდინარე ეფრა-  
ტი. ხოლო ქამისნი: ეგვიპტე, ეთიოპიაჲ, მხედველი ჰინდოეთით კერძო, სხუად  
ეთიოპიაჲ სადავთ გამოვალს მდინარე ეთიოპელთაჲ, მეწამული ზღუაჲ, მხედ-  
ველი აღმოსავალით კერძო; თივიაჲ, ლიბიაჲ განერკომილი ვიდრე კვრინდმ-  
დე, მარმარი, [სურტი, ლიბიაჲ სხუად, ნუმიდიაჲ, მასურიაჲ], მავრიტანიაჲ  
წინაშე ლადირთასა. ხოლო ჩრდილოვთ კერძო ზღვს მახლობელად აქუს: კი-  
ლიკიაჲ, პამფულიაჲ, პასილიაჲ, მესიანი, ლუკაონიაჲ, ფრუგიაჲ, კამალიაჲ,  
ლუკიაჲ, კარიაჲ, ლუდიაჲ, მესიაჲ სხუად, ტროადიაჲ, ეოლიდანი, ბითუნიაჲ.

პირველი ფრკვიამ და კულაღ ქალაქნი: სარდანიანი, კრიტე, კვარე, და მდინარე გეონი, რომელსა ნილოსცა ეწოდების. ხოლო იაფეთისნი: მიღიაჲ, აღვანიაჲ, სომხეთი მცირე და დიდი, კაბადოკიაჲ, პატლალონიაჲ, ვალატიაჲ, კოლქისი, ბოსპორი, მესოტისი, დერბე, სარმატე, ტავრიანი, ვუტარნიაჲ, სკვთიაჲ, თრაკი, მაკედონიაჲ დალმატიაჲ, მოლოსი, თეტრალიაჲ, ლორკიაჲ, ვიოტიაჲ, ეტოლიაჲ, ატტიკე, აქაიაჲ, პელინისი, რომელი არს პელოპონისოჲ, არკადიაჲ, იპირიტოსი, ილვკრიაჲ, ლახნიტი, აღრიაკი, რომლისა გამო პელაგონი აღრი[ატ]იქისაჲ. ხოლო ჰქონან ქალაქნიცა: ვრეტანიაჲ, სიკილიაჲ, ევეინი, როდოჲ, ქიონი, ლეზვი, კვთირანი, ზაკუნონი, კეფალინიაჲ, ითაკინი, კერკვრად, და კერძოჲ ასიაჲსაჲ, იონიად სახელწოდებულნი; და მდინარე ტიგრისი, განმსაზღვრებელი შორის მიდეთისა და ბაბილოენისა.

ესე რაჲ ესრეთ განიყვნეს და განინაწილნეს, იხილა ქანაან, ძემან ქამისმან, ლიბანით კერძი ქუეყანაჲ, რამეთუ კეთილ იყო და ნაყოფიერ და ფრიადითა საზომითა განყოფილ მისდა წილხულომილისა ქუეყანისაგან, მძლავრებით მიიტაცა იგი და სემისგანნი მკვდრნი მისნი განასხნა, და ესრეთ ქანანეად სახელიდჲა ყოველი ქუეყანაჲ აღთქუმისაჲ. ამისთვისცა მართალმან მსაჯულმან წემდგომად ეძნთა სემისგანთა მათ ტომთა ისრაელისათა უკუნისცა იგი ისოჲს მიერ ნავეანისა“ (ხრონოლოგიი გიორგი მონაზონისაჲ, გამოცემა ს. ყაუხჩი-შვილისა, გვ. 20—21).

მოყვანილი ექსცერპტი წარმოადგენს სიტყვა-სიტყვის თარგმანს შესაფერისი ბერძნული ტექსტისას, რომელიც გამოცემულია de Boor-ის მიერ (Georgii Monachi Chronicon, სლავური თარგმანი ამ თხზულებისა გამოცემულია აკად. ვ. მ. ისტინის მიერ—Хроника Георгия Амартола, т. I—II). ქართულსა და ბერძნულ ტექსტს შორის არის ცოტაოდენი განსხვავება; ასე ნაგალითაჲ: ქართულში ორ ადგილას წერია „ჩრდილოჲ“ ბერძნულში „აღმოსავლით“; ქართულში: „პინდოეთისა არაბიაჲ ევდემონიაჲ“, ბერძნულში: „პინდოეთი, არაბია ეძლავრი“; ქართულში: „მეწამული ზღუაჲ, მხედველი აღმოსავალით კერძო“, ბერძნულში: „მდინარე ეთიოპელთაჲ მეწამული, მხედველი აღმოსავალით კერძო“. ქართულში გამოტოვებულია ოთხი სახელი, რომელიც ჩვენ კვადრატულ ბრჩისლებში ჩავსვით, სამაგიეროდ ქართულში არის ერთი ზედმეტი სახელი „ვუტარნიაჲ“, რაც ბერძნულმა არ იცის. მაგრამ ეს განსხვავებანი არის არა რედაქციული ხასიათის, არამედ ერთისადიმავე რედაქციის ვარიანტები, წარმოშობილი ხელნაწერების თავისებურობით. თარგმნა ამ ექსცერპტისა არაა გამოწვეული არსენის საგანგებო ინტერესებით გენეალოგიურ საკითხებისადმი, ის ითარგმნა იმიტომ, რომ მოთავსებულია ხრონოლოგიაში.

ამრიგად, დასკვნები ჩვენი ნარკვევისა ასეთია:

1. მეათე საუკუნის გასულიდან მეთორმეტის დამდეგამდე, როდესაც წარმოებს პროცესი ქართველთა პოლიტიკური გაერთიანებისა, ჩვენში შესამჩნევი ხდება თეორიული ინტერესი ხალხთა კლასიფიკაციისა და მათი გეოგრაფიული განრიგების საკითხებისადმი.

2. ამ ინტერესის პირველი გამომხატველი ქართულ მწერლობაში არის. ექვთიმე ათონელი, რომელსაც სპეციალური ნაშრომიც დაუტოვებია.

3. ექვთიმეს შრომა შეიცავს ეპიფანე კვიპრელის თხზულების Diamermos თარგმანს, მაგრამ არა წმიდა სახით.

4. ის წარმოადგენს შერეულ რედაქციას ეპიფანეს შრომისა და იპოლიტე რომაელის ქრონიკისა სხვა წყაროებიდან შევსებულს; როგორც ასეთს, ამ რედაქციას დამოუკიდებელი მეცნიერული მნიშვნელობაც შეიძლება ჰქონდეს.

5. ამ შრომაში ექვთიმე საგანგებო ინტერესს იჩენს ქართველი ტომებისა და მათ მეზობლად მოსახლე ერებისადმი.

6. ექვთიმეს თავისი შრომა გამოუცია არა ეპიფანეს სახელით, არამედ მაქსიმე აღმსარებელის, თუმცა უკანასკნელს არაფერი ამის მსგავსი არ დაუწერია.

7. მეორე რედაქცია Liber Generationis-ა მოცემულია გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის თარგმანში; იმაში არ ჩანს საგანგებო ინტერესი ქართველი ტომებისა და მათ მეზობლად მოსახლე ერებისადმი, ის უცვლელი თარგმანია ბერძნული ტექსტისა.

8. საშუალო საუკუნეებში ცნობილი სია 72 ერისა, რომელიც მოთავსებულია იპოლიტეს ქრონიკაში, ქართულად უთარგმნიათ არა როგორც ნაწილი Liber Generationis-ა, არამედ როგორც დამოუკიდებელი ძეგლი.

## მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი\*

ქართული ლიტერატურა ერთ-ერთი უძველესი ლიტერატურაა მსოფლიოში. დიდია და განუსაზღვრელი მეცნიერული თვალსაზრისით ამ ლიტერატურის მნიშვნელობა, მის კაბადონებზე აღბეჭდილია ქართველი ერის კულტურულ-ისტორიული ცხოვრების პერიპეტიები, მის ძეგლებში გამოვლინებულია უდავო ნიშნები ქართული ერის შემოქმედებითი პოტენციისა<sup>1</sup>. ქართული ლიტერატურის ძეგლები შემონახულია სხვადასხვა დროის ხელნაწერებში, რომელთა რიცხვი დღეს 15000-მდე აღწევს. ეს ხელნაწერები გაბნეულია მთელ მსოფლიოში, უდიდესი ნაწილი ინახება საქართველოს მუზეუმსა და სიძველეთ-საცავებში, შედარებით უფრო ნაკლები მოსკოვში, ლენინგრადში, ათონზე, პალესტინაში, სინას მთაზე, აგრეთვე ევროპისა და ამერიკის კერძო და საზოგადოებრივ კოლექციებში, სადაც ისინი გატაცებულია და ქურდულად მოპოვებული სხვადასხვა დროისა და ჯურის ავანტურისტების მიერ. ამ ხელნაწერებში დაცულია როგორც მხატვრული, ისე ნაირნაირი დარგის სამეცნიერო ლიტერატურა: საისტორიო, ფილოსოფიური, თეოლოგიური, მათემატიკურ-ასტრონომიული, სამედიცინო, იურიდიული და სხვ. ამ თხზულებათა შორის არის ისეთებიც, რომელნიც საგანგებო ყურადღების ღირსი გამხდარან არა მარტო ჩვენი, საბჭოთა მეცნიერებისა, არამედ უცხოეთის მკვლევრებისაც. უცხოელების ინტერესი ჩვენი ძველი მწერლობისადმი განსაკუთრებით გაცხოველდა მიმდინარე საუკუნის დამდეგიდან, როდესაც გამოჩენილმა გერმანელმა ისტორიკოსმა პროფ. ა. ჰარნაკმა წერილობით განაცხადა: „როგორც ირკვევა, უძველეს ხალხთა უდიდეს ბერძნულ-ქრისტიანულ ოჯახს ეკუთვნოდა ქართველებიც; გამოჩნდებიან იი ჩვენიში, გერმანიაში, ახალგაზრდა მეცნიერები, რომლებიც შეძლებენ შეისწავლონ ენა, მწერლობა და ისტორია ამ ხალხისა... და ახლო გაგვაცნონ მისი საუჯგეო“<sup>2</sup> ეს გასაკვირველი არაა: ბურჟუაზიული მეცნიერება, რომელმაც ამოწურა თავისი შესაძლებლობანი, იძულებული გახდა, კაცობრიობის კულტურული წარსულის შესწავლის მიზნით, საკირო მასალების მოსაპოებლად მიემართა აღმოსავლეთის პატარა ერების, კერძოდ ქართველებისთვისაც. აქ კი, საქართველოში, მართლაც დიდი, მაგ-

\* ლიტერატურული ძიებანი, ტ. VII, 1951 წ.

<sup>1</sup> კ. ქეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია და უნივერსიტეტი, სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, XIX, 1941, გვ. 141.

<sup>2</sup> Sitzungsberichte d. k. Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1903, XXXIX.

რამ ჯერ კიდევ ხელშეუხებელი სამკალი იყო მოსალოდნელი. საქმე ისაა, რომ ქართულ ენაზე შემონახულა არა მარტო ორიგინალური მდიდარი და უაღრესად საინტერესო ლიტერატურა, არამედ საქმაო დიდი რაოდენობით ისეთი პირველხარისხოვანი ლიტერატურული ძეგლებიც, რომელნიც ქართულ ლიტერატურაში მთარგმნელობის გზით შემოსულან. ასეთ ძეგლთა შორის ზოგიერთი ისეთია, რომელთა დედანი საუკუნეთა განმკლობაში დაკარგულა და დღეს მეცნიერებაში საძიებელი გამხდარა. აი მიზეზი იმისა, თუ რატომ არის დაინტერესებული ბურჟუაზიული მეცნიერება ქართული ლიტერატურით: ქართული თარგმანებით უნდა მას აღდგენა მსოფლიო ლიტერატურის დაკარგული ძეგლებისა. ჩვენ, საბჭოთა მეცნიერები მოვალენი ვართ არ დავუთმოთ მათ პრიორიტეტი ამ საქმეში და შევისწავლოთ ე. წ. ნათარგმნი ლიტერატურაც არა მარტო იმ მიზნით, რა მიზნითაც ის უცხო მკვლევრებს აინტერესებს. არამედ პირველ ყოვლისა და უმთავრესად იმიტომ, რომ ის არის განუყრელი ნაწილი ქართული ლიტერატურისა ზოგადად.

არსებობა ნათარგმნი ლიტერატურისა ბუნებრივი და კანონზომიერი მოვლენაა: წარმოუდგენელია ორ მეზობლად მცხოვრებ ერს შორის აღიშართოს კედელი, რომელიც შეუძლებელს გახდიდა მათ შორის კულტურული ურთიერთობის მოვლენებს. აღამიანთა საზოგადოების ისტორიამ არ იცის არც ერთი მაგალითი ამსოლუტურად იზოლირებული კულტურული განვითარებისა. „ყოველმა ერმა შეიძლება ისწავლოს და უნდა ისწავლოს კიდევ სხვა ერისაგან“, — ამბობდა მარქსი<sup>1</sup>, მარქსიზმის სხვა მებაიარახტრენი გვასწავლიან: „ყოველ ერს, სულ ერთია, დიდსა თუ მცირეს, თავისი თვისებრივი თავისებურებანი, თავისი სპეკიალუკა აქვს, რომელიც მხოლოდ მას ეკუთვნის და სხვა ერებს არ მოეპოვებათ. ეს თავისებურებანი ის წვლილია, რომელიც ყოველ ერს მსოფლიო კულტურის საგანძურში შეაქვს და ავსებს, ამდიდრებს ამ საგანძურს“. ეს წვლილი აღარაა ერთი რომელიმე ერის კუთვნილება, ის მთელი კაცობრიობის კუთვნილებად ხდება. არ შეგვიძლია ამ შემთხვევაში არ მოვიგონოთ ილია ერენბურგის შემდეგი სიტყვები: „ლეონარდო და ვინჩი და დანტე, ბალზაკი და კორო. სერვანტესი და გოია შექსპირი და დიკენსი, ბეთხოვენი და გოეთე დაკავშირებულნი არიან ნათარგმნით მიწასთან, მაგრამ მათ გააფართოვეს და გაამდიდრეს მთელი კაცობრიობის შეგნება“<sup>2</sup>.

ქართველი ხალხი არასდროს არ ყოფილა კულტურულად ჩემოზღუდული; ის ყოველთვის კურსში იყო იმ მსოფლიო მნიშვნელობის პრობლემებისა, რომელნიც ამა თუ იმ დროს, ანა თუ იმ ეპოქაში აღელვებდნენ კაცობრიობას. მას მტკიცე კავშირი და ურთიერთობა ჰქონდა მოწინავე კულტურის მატარებელ მრავალ ქვეყანასთან, თეიმურაზ პირველი ამბობდა: „ჰმართებს, კაცმან კარგი ნახოს; მანცა მისგან გადმოიღოს, უგბილნან და უგუნურმან ვერა რამე

<sup>1</sup> კაბიტალი, ტ. I, გვ. LIX, 1930. თბილისი. რუსულად: „Великая нация может и, дозаяна учиться у других“ (Капитал, т. I. стр. 7, 1919).

<sup>2</sup> გამოსვლა მშვიდობის მომხრეთა მსოფლიო კონგრესზე პარიზში, გ. ხ. „პრავდა“, 1949, № 115.



წამოიღოს“ (ვარდმულბულიანი, სტრ, 2). რადგანაც ქართველები ისეთი „უგბილნი და უგუნური“ არ ყოფილან, რომ უნარი არ ჰქონოდათ „ქარგის“ შესაწინეველად, ისინი გაფაციცებით ადევნებდნენ თეალყურს მსოფლიო კულტურის მონაპოვარს და შეძლებსინდაგვარად კიდევაც ითვისებდნენ მას. მაგრამ ეს პროცესი „ქარგის წამოღებისა“ ცალმხრივი არასდროს არ ყოფილა, „ქარგი“ არა ერთ ქვეყანას შეუძენია და გაუტანია საქართველოდან, მაგალითად, საშუალო საუკუნეების ისეთ დიდსა და მძლავრ ქვეყნებსაც კი, როგორც იყო ბიზანტია დასავლეთით და ირანი აღმოსავლეთით. მაგრამ ამაზე არ შევჩერდებით, რადგანაც ამის შესახებ უკვე სპეციალური საუბარი გექონდა<sup>1</sup>.

უდავოა, რომ უცხოეთიდან შემოსული თხზულებები ამდიდრებდნენ ჩვენს ლიტერატურას, ამდიდრებდნენ როგორც რაოდენობრივად, ისე თვისებრივად. მაგრამ ეს „გამდიდრება“ ზიანს ხომ არ აყენებდა მას, ხომ არ ჩრდილავდა და ხომ არ ახშობდა მის ეროვნულ ხასიათს და თვითმყოფობას? რასაკვირველია, არა!

საქმე ისაა, რომ ნათარგმნი თხზულებები შემთხვევით და უმიზეზოდ როდი ჩნდებიან ამა თუ იმ ლიტერატურაში, ისინი გამოწვეულნი არიან იმ სოციალური და კულტურულ-ისტორიული მოთხოვნილებებით, რომელთაც აყენებს აზროვნების აღვილობრივი მიმდინარეობა; ითარგმნება ის, რასაც აზოთლობს არსებითი, ყოველდღიური საჭიროება; ითარგმნება უცხო მასალა, ხოლო შეაჩევას აწარმოებს, თარგმნის და ითვისებს ეროვნული სპეციფიკა და შეგნება, ერთი სიტყვით, ითარგმნება ის, რაზედაც აუცილებელი მოთხოვნილებაა, მოთხოვნილება კი მაშინ წამოიჭრება, როდესაც მთარგმნელ ქვეყანაში თავს იჩენს ინგვარივე განწყობილებანი, რომელნიც გაფორმებულნი არიან გადმოსაღებ თხზულებაში, ასე რომ, თუ ქართველები თარგმნიდნენ ამა თუ იმ თხზულებას, ეს იმიტომ, რომ იმაში ხედავდნენ და პოულობდნენ პასუხს მათთვის საჭირობოროტო და სასიცოცხლო საკითხებზე. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ გადმოღება უცხო თხზულებისა იყო არა მექანიკური აღქმის პროცესი, არამედ პროცესი შემოქმედებითი გადამუშავებისა და თავის საკუთარ გემოვნება-შეგნებასთან შევუებისა. ქართველთა შემოქმედებითა გენიამ შეძლო ნათარგმნი ლიტერატურის ასიმილირება, თავის საკუთარ იდეურ-ესთეტიკურ შეგნებაში გადახარშვა და გადადნობა მისი ეროვნული საქმიანობის ბრძმედში. თუ დღეს თარგმანისაგან მოვიტხოვთ, რომ ის იყოს ზედმიწევნითი, ზუსტი, დედანთან შეძლებისდაგვარად ადეკვატური, ძველ საქართველოში ასეთ მოთხოვნილებას ჰედანტურ ხასიათს არ აძლევდნენ. მართალია იყვნენ ჩვენი ლიტერატურის ისტორიაში ისეთი პირები და იყო ისეთი მომენტები, როდესაც ასეთს სიზუსტეს ყურადღებას აქცევდნენ, მაგრამ, როგორც ამას დავინახავთ, მოთხოვნა ასეთი სიზუსტისა დეკლარაციად რჩებოდა, ტრადიცია კი თავისას აკეთებდა. ჩვენში თავიდანვე განმტკიცებული ყოფილა ტრადიცია „თავისუფალი თარგმანისა“. თეორია „შემატება-შემოკლებისა“ მართო ექვთი-

<sup>1</sup> კ. ქეკელიძე, კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბილისი, 1949.

მე ათონელის თარგმანებში როდი იჩენდა თავს, ის ამა თუ იმ საზომით სხვების მუშაობასაც წარმართავდა. მთარგმნელობის პროცესში ქართველები მონურად არ მისდევენ სათარგმნელ ნიმუშებს. იშვიათად შევხედებით ჩვენს ძველ მწერლობაში ისეთ გადათარგმნელ ძეგლს, რომელიც სიტყვა-სიტყვით, უცვლელად იყოს გადმოღებული, მთარგმნელებს შეაქვთ თავიანთ თარგმანში ქართული სული, ქართული შეგნება, ქართული სახეები და კოლორიტი, ქართული გეოგრაფიულ-ისტორიული სახელები და ტერმინები, თავისებურად, ქართულად ამოკლებენ თუ აერკობენ მათ, ასე რომ ეს ნათარგმნი ძეგლები ხშირად ორიგინალური შემოქმედების მიჯნამდე მიდის. მაგრამ ეს „თავისუფლება“, ეს „შენატება-მოკლება“ არ მიდიოდა იქამდე, რომ დედანი დამახინჯებულიყო; მთავარი, არსებითი მხარე დედნისა როგორც იდეური, ისე მხატვრული, თარგმანში გადმოდიოდა ან ეფერებ მცირის გამოთქმა რომ ეხმაროთ, თარგმანი „მასვე პირსა იტყოდა“, რაც დედანში იყო მოცემული.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ ჩვენ უნდა განვიხილოთ ზოგიერთი ნაწიკ მნიშვნელოვანი თარგმანი როგორც საეკლესიო, ისე საერო მხატვრული მწერლობის დარგიდან და ვაჩვენოთ მათი დამახასიათებელი სპეციფიკური ქართულიზმები? უიმიოდ ჩვენი სიტყვა უბრალო სიტყვად, დეკლარაციად დარჩება.

\* \* \*

ქართული საეკლესიო მწერლობა დაწყებული ბიბლიური წიგნების გადმოღებით, რომელთაგან ახლად გაქრისტიანებული ერისთვის განსაკუთრებით საყურადღებო იყო სახარება და დავითნი. უნდა გვეფიქრა, რომ ბიბლია, როგორც ქვეყთხედი და საყრდენი ახალი მოძღვრებისა, თავისი წმინდა, კანონიკური სახით გადმოვიდოდა ქართველებში. მაგრამ რას ვხედავთ სინამდვილეში? რამდენადაც ქართველებმა ახალი რელიგიური სისტემა ძველ წარმართულ სარწმუნოებაზე დაამყენეს, იმდენად ბიბლიური წიგნების მთარგმნელნი იძულებულნი ხდებოდნენ შეეგუებიათ თავიანთი თარგმანი წარმართული აზროვნებისათვის, რამდენადაც კი ეს მოსახერხებელი იყო, და გამოეყენებიათ მარაგი წარმართული საკრალური ენისა. აი, ამ მარაგიდან იღებდნენ პირველი მთარგმნელები ენობრივ, მხატვრულ და აზრობრივ საშუალებებს, რომ გადმოეღოთ საკირო წიგნები და გასაგები გაეხადათ ისინი იმ აღამიანებისათვის, რომელნიც ჯერ კიდევ არ იყვნენ განთავისუფლებლნი წარმართული ტრადიციებისაგან. ახალი იდეები, ახალი აზრები, ახალი ფილოსოფიურ-რელიგიური და მორალური შეხედულებანი ხშირად გადმოიციემიან ამ თარგმანში ისეთი სიტყვებითა და ტერმინებით, ისეთი ფორმებითა და სახეებით, რომელნიც უშუალოდ წარმართული წყაროდან მოდიან და რომელნიც, როგორც აღინიშნა მეცნიერებაში, პირველყოფილ ქართულ-ქრისტიანობას სინკრეტულ ხასიათს აძლევდნენ. პროცესი ბიბლიური წიგნების სწორებისა, რომელსაც ადგილი აქვს საუკუნეთა განმავლობაში, მიზნად ისახავდა ქართული ტექსტის ბერძნულ დედანთან დაახლოებას, პირველ ყოვლისა, იმ მიზნით, რათა ქართული თარგმანიდან განდევნილი ყოფილიყო წარმართული ელემენტები. მაგრამ ამას ვერ ახერხებდა გიორგი მთაწმინდელიც კი, რომლის შესახებ ეფერებ

მცირე ამბობდა, რომ გიორგიმ ვერ გაწყვიტა კაეშირი ძველ ქართულ ტექსტთან და ვერ გადმოსცა ქართულად ბერძნული დედანი საპირო სიხუსტითო. ვერც ეფრემ მცირეს მოუხერხებია მთლიანად თავის დაღწევა ამ ელემენტებისაგან, რადგანაც ამბობს ის: ზეპირად ვიცოდი ძველი თარგმანები და ძალაუნებურად შეპარებოდა ჩემს თარგმანში ძველი სიტყვები და წინადადებებიო. აღნიშნული მიზეზის გამო სახარებისა და დავითნის ძველ რედაქციებს გიორგისა და ეფრემის დროის ქართველთა პირში შერჩენიანთ სახელი ქართულია, არა იმიტომ, რასაკვირველია, რომ ისინი ქართულ ენაზე არსებობდნენ, არამედ იმიტომ, რომ ისინი გაელენთილი იყვნენ ქართული სულით, იმაში ქართული გული ფეთქდა.

ეკლესიამ თავიდანვე შეიმუშავა ერთი ქრისტიანული კალენდარი, ერთი სისტემა წელთაღრიცხვისა, ერთი კოდექსი ლიტურგიკული საკითხავებისა; ყველაფერი ეს სავალდებულო იყო მართლმადიდებელი ქრისტიანისათვის. ქართველებს ეს მასალა სრულიად გადმოუტანიათ თავიანთ პრაქტიკაში, მაგრამ ამასთან ერთად და ამის ნიადაგზე შეუმუშავებიათ საკუთარი სისტემა დღესასწაულებისა, წელთაღრიცხვისა, საკითხავებისა, სისტემა, რომელსაც ძველს ძეგლებში ეწოდება ქართული: ქართული კალენდარი, ქართული „განყოფა“ საკითხავებისა, ქართული ქრონოლოგია და ა. შ.

ყველაზე მეტად ქართული ელემენტები შეუტანიათ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში, როგორცაა ოკტოიხოსი, მარხვანი, ზატიკი და იადგარი ან სადღესასწაულო — ეს კრებულები შემუშავებულა ბიზანტიაში, ისინი შეიცავენ სხვადასხვა ცნობილ ჰიმნოგრაფთა პროდუქციას. თვითელი მართლმადიდებელი ერი თარგმნის ამ კრებულებს, ქართველებიც ასე მოქცეულან, მაგრამ ამავე დროს მათ დაუწერიათ საკუთარი ორიგინალური ჰიმნები ამ კრებულებისათვის, ესე იგი შეუთხზავთ საკუთარი ქართული ოკტოიხოსი, იადგარი, მარხვანი და ზატიკი. ამ არაჩვეულებრივს, ისტორიაში ერთადერთ მაგალითს თავი უჩენია განსაკუთრებით შეათე საუკუნეში.

ამგვარსვე მოვლენას ვხედავთ ჩვენ ლიტურგიკულ მწერლობაშიაც. ქრისტიანობამ შეიმუშავა გარკვეული ტიპი ღვთისმსახურებისა, რომელიც წარმოდგენილია ე. წ. ტიპიკონში. ამ წიგნს თარგმნის თავის ენაზე ყველა მართლმადიდებელი ერი, უთარგმნიათ ის ქართველებსაც. ყველაზე აღრინდელი რედაქცია ამ წიგნისა მოცემულია ე. წ. „კანონარში“. ქართული თარგმანი ამ წიგნისა დღეს გამოცემულია<sup>1</sup>, იმაში იმდენ თავისებურებას აქვს ადგილი, იმდენი ქართული ელემენტია შეტანილია შიგ, რომ ამ წიგნს ჩვენები „ქართულ კანონს“ უწოდებდნენ. უთარგმნიათ ქართულად აგრეთვე ამ წიგნის ნომდევრო რედაქციები: კონსტანტინოპოლური და საბაწმინდური. ამ თარგმანში თითქმის ყოველ ნაბიჯზე შევხვდებით ასეთს შენიშვნას: „საყუარელნი, თუმცა ბერძენნი ამაღაამა დღესასწაულს ასე ასრულებენ, თუმცა ისინი ამაღაამ საგალობელს გალობენ თუ საკითხავს კითხულობენ, ჩვენ ასე, ჩვენებურად, და

<sup>1</sup> К. Кекелидзе, Перуэпимский Канонарь VII в. (Грузин. версия), 1912.

არა ისე ვასრულებთო“<sup>1</sup>. ასეთი რედაქციული შენიშვნები და შესწორება-და-მატებანი გამოშვებულა იმ ქართული სულისა, რომელიც შეგრილია ამ წიგნში.

ზედმეტია ლაპარაკი იმ წიგნზე, რომელსაც „კურთხევენი“ ეწოდება და რომელშიაც შეტანილია წესი სხვადასხვა შემთხვევის გამო შესასრულებული საეკლესიო მსახურებისა, მათ შორის წირვის წესისაც. ამ წიგნში ქართველებს შეუტანიათ იმდენი თავისებურება, იმდენი თავისი საკუთარი წესები, რომ ბერძნები, რომელნიც ამ წესებს ეცნობოდნენ, ქარველებს „ბერძნობაში“, ესე იგი, მართლმადიდებლობაში, ეჭვს გამოსთქვამდნენ. ეს არც გასაკვირველია, რადგანაც ბიზანტიაში, ეფრემ მცირის მოწმობის თანახმად, ასეთი შეხედულება ყოფილა დაპყვიდრებული: „წმიდათა თქუპულსა და მართლმადიდებელთა მამათა აღწერილსა ვერვინ იკადრებს შეხებად, ვითარცა წმიდასა სახარებასა და ებისტოლეთა პავლე მოციქულისათა, რაოდენცა ლიტონითა სიტყუთა აღწერილ იყოს, არა თუ ვინმე იყოს სულელ, უფროისლა მწვალებელ და განვრდომილ ეკლესიისაგან“<sup>2</sup>. ქართველ მთარგმნელებს არ აშინებდა ის გარემოება, რომ მათ ბერძნები მწვალებლებად ჩათვლიდნენ — ასეთი ბრალდების გაბათილებას ისინი ადვილად ახერხებდნენ (მოვიგონოთ გიორგის პაექრობა ანტიოქიაში)—და „მართლმადიდებელ მამათა აღწერილი“, ესე იგი პატროლოგიური შრომებიც, იმავე მეთოდით გადმოჰქონდათ ქართულ ენაზე.

ტიპიური წარმომადგენელი ასეთი მეთოდით მუშაობისა არის ჩვენს ძველ მწერლობაში ექვთიმე ათონელი. ექვთიმე უმთავრესად მთარგმნელი იყო, რიცხვი ზის მიერ გადმოთარგმნილი თხზულებებისა ასაძღე აღწევს. იმას მუდამ მხედველობაში ჰქონდა მისი თანამემამულეების სულიერი მოთხოვნილებანი. მომზადებისა და განვითარების დონე, მათი „ფსიქიური“ სპეციფიკური თვისებანი და თავის თარგმანებს უფარდებდა ამ მოთხოვნილებებს, დონეს და თვისებებს, ჩვენ ვერ ვიპოვით მის თარგმანთა შორის ვერც ერთს ისეთს, რომელშიაც დედანი გადმოღებული იყოს ისე, როგორც ის მისი ავტორის ხელიდან გამოსულა. ის ან მიუმატებდა დედას, ან მოაკლებდა მას, ან შეცვლიდა თავისებურად თხზულების ანა თუ იმ ადგილს და იძლეოდა სათარგმნი თხზულების საესებით ახალ რედაქციას. ეფრემ მცირე, ითვალისწინებს რა ამას, შენიშნავს: ექვთიმეს „ნადლითა სულსა წმიდასადათა ჰელეწიფებოდა შემატებაჲცა და კლებაჲცა“, ის, მსგავსად მზრუნველი მშობლებისა, რომელნიც ჩივდნენ ბავშვს რძითა და რბილი საკმლით ჰკვებდნენ, თავისი დროის ქართველებს შეზავებული და ადვილად მოსაწონებელი სულიერი სწავრობითი ზრდილაო. დღეს არაერთი ასეთი თარგმანია ექვთიმეს შემკვიდრებოდან შესწავლილი და გამოვლინებული, მისი მთარგმნელობითი მეთოდის გასათვალისწინებლად მოვიყვანთ ერთ პატარა მაგალითს. ბასილ დიდის „ცხოვრებაში“ ერთ-ერთი ერის შესახებ, ბერძნული რედაქციით, ნათქვამია: „არა მარტვიანთესავე ვჰპოებ ერსა მას, არამედ ფრიად დაფარულ რაჲმე და ზღვს კლდე“; ეს

<sup>1</sup> К. Кекелидзе, Грузинские аптурические памятники, стр. 234, 240, 251, 319, 329, 335, 341, 343 და სხვ.

<sup>2</sup> თ. ჟორდანიია, კრონიკები I. 217.

პატარა წინადადება ექვთიმეს განუვრცია: „ვეითარცა არს ნათესავი იგი არა-წრფელ, არამედ მზაკუვარი, გულარძნილი და ბოროტი, მიმსგავსებული კლდე-თა მათ, რომელნი არიან დაფარულ ზღუსა შინა, და ვერ იხილვენ მათ მენავენი, ვიდრე არა სცენ ნავი და განტეხონ, ესრეთ სხუასა იტყვან ივინი და სხუა უც გულსა მარადის, და სარწმუნოებაჲ მათთანა არა არს და რაჲ საკრულ არს, უკუეთუ ეცრუვნენ, ვინაჲთჳან თაჲდისა ღმრთისა მიმართ ცრუ არიან და მზაკუვარ და ბოროტად აღმასრულებელ“<sup>1</sup>.

ექვთიმეს მეთოდს, არა ისე მკვეთრად, მაგრამ სხვებიც იყენებენ შემდგომ, მაგალითად, გიორგი ათონელი და ეფრემ მცირე. პირველმა ამოთვან-მა თარგმნა ჰიმნოგრაფიული კრებული, რომელსაც „თთუენი“ ეწოდება, მეორემ დავითნის „კატენები“, ესე იგი „განმარტებანი“. ეფრემ მცირე ასე ახასიათებს როგორც გიორგის, ისე თავის შრომას: გიორგის „სათუჲოჲ საგალობელი არა ერთისა, არამედ მრავალთა ღვთაებან ერთად შეკრებილ არს, და ერთსა წიგნსა შინა ბერძნულად არა რომელსა იპოების ევდენი საგალობელი; ეგრეთვე ჩვენი ესე თარგმანებაჲ დავითნიაჲ“<sup>2</sup>. დავითნის აქ დასახელებულ „კატენებთან“, რომელიც ეფრემის ხელიდან გამოვიდა, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ მთელი ბაზილის „კატენები“, რომელსაც ქართულ რედაქციაში მიუღია იმდენად სრული სახე, რომ მთელ საქრისტიანო მწერლობაში ამისი მსგავსი არ მოიპოვება (A 1108). მოვიგონოთ ეფრემ მცირის და არსენ იყალ-თოელის თარგმანები იოანე დამასკელის ფილოსოფიური შრომისა, რომელსაც „გარდამოცემა“ ეწოდება, თუგინდ ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“, რომელიც ექვთიმე ათონელს „დაკლებით“ უთარგმნია, გიორგის „შემატებით“, ხოლო ვინმე არსენის „ძლისპირთა“ შეცვლით.

იოანე პეტრიწი თითქოს პრინციპულად იცავდა ქართული თარგმანების სიზუსტეს და თარგმანის დროს ტექსტის უცვლელობას, მაგრამ იმასაც კი ვერ დაუღწევია თავი ტრადიციისაგან. ნემსიოს ემესელის თხზულების — „ბუნებისათჳს კაცისა“, თარგმანში პეტრიწს, სადაც საქიროდ დაუნახავს, აქა-იქ ტექსტი შეუცვლია, განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევაში, როცა მთარგმნელი გრძნობს, რომ ესა თუ ის უხერხული მაგალითი ბერძნული ტექსტისა ქართულ მკითხველზე არასასიამოვნო შთაბეჭდილებას მოახდენს ანდა მის ზნობრივს შეგნებას შელახავს. მაგალითად, ნემსიოსი ერთ ადგილას მსჯელობს ნიეთისა და მოქმედების შესახებ. ბერძნულ დედანში ნათქვამია: „ნიეთად წინანდებ არს დედაკაცი, ხოლო მოქმედებად ამისდა — სიძვა, მრუშება, გინა კანონიერი კავშირი“. იოანე პეტრიწს ეს ადგილი ასე გადმოუღია: „ნიეთად წინამდებ არს შეშაჲ, ხოლო ამისთჳს მოქმედებად — ხუროვნობა“<sup>3</sup>. ავიღოთ თუგინდ პეტრიწის მიერ თარგმნილი „კავშირნი“ პროკლე დიადოხოსისა. ქართულ მწერლობაში ეს თხზულება შემოვიდა იმ ღირსშესანიშნავი კომენტარებით, რომელიც ბერძნულ ტექსტს არ ახლავს და რომელიც ამ თხზუ-

<sup>1</sup> ხელნაწერი A 1. გვ. 283. A 16, ფ. 86.

<sup>2</sup> „ძველი საქართველო“ III. განყოფ. 1, გვ. 248.

<sup>3</sup> ს. გორგაძე, ნემსიოს ემესელი — ბუნებისათჳს კაცისა, გვ. XVII — XVIII, 71.

ლებას ქართული მწერლობის ძეგლად ხდის. ასეც უყურებდნენ მას მომდევნო საუკუნეებში როგორც ქართველები, ისე დიოფიზიტი სომეხები, რომელნიც მას „ქართულ კავშირს“ უწოდებდნენ. გასარჩევად ბერძნულსაგან.

ჩვენ არ გამოვუდგებით ნიშუშების გამრავლებას. მოტანილი მაგალითიც საკმარისია იმის დასანახავად, რომ ქართველები საეკლესიო-დოგმატიკური ხასიათის თხზულებათა თარგმანშიც კი იჩენდნენ იმდენ თავისუფლებას და თავისებურებას, რომ ეს თარგმანი ორიგინალური, ქართული ძეგლის მიჯნებს უახლოვდება.

თუ შინაარსის შემდეგ ფორმის დაუყვირდებით, დავინახავთ, რომ ამ მხრივაც არის ცდები. უცხო მასალის ქართული ფორმით გადმოცემისა, განსაკუთრებით პოეზიის დარგში, პირველ რიგში ჰიმნოგრაფიის ხაზით. მარლაც ბერძნული საგალობლის პროზაულ თარგმანში გამოყენებულია მთელი არსენალი ქართული პოეტური მეტყველებისა: მეტაფორები, „შედარებები, მხატვრული სახეები, აღებული ქართული სამყაროდან. განსაკუთრებით დიდ თავისებურებას იჩენდა საგალობელთა გადმოღებისას გიორგი ათონელი. იოანე დამასკელის საგალობელთა ერთი ჯგუფის გადმოღებისას ის ამბობს: ამ საგალობლების ქართულად გადმოღებას, მათი აკროსტიხის სირთულის გამო, „დიდი პირი უნდა“; ვინაიდან ამათი „თარგმნა უღონო არს ყოვლადე და შეუძლებელი“, მე ქართულად აღეწერე მათი აკროსტიხიო. საგალობელთა მეორე ჯგუფის შესახებ ის შენიშნავს: ბერძნებს ეს საგალობლები „უძლისპიროდ“ აქვთ, ეს მათი საქმეა, მათ იციანო; მე რომ ასე შეთარგმნა, „უგეჰურად მოვიდოდა“, ამიტომ მე ისინი „ძლისპირსა“ ზედა გადმოვიღე. რაცა ძლისპირი მოუვიდოდა, რომელი ძუელითაგან ვიცით, იგი ეგრეთვე ითქმოდისო“<sup>1</sup>. არის ცდები ბერძნულად პროზით დაწერილი თხზულების ლექსად გადმოღებისა; ასე, მაგალითად, მიქელ საბაწმინდელის ვრცელი პროზაული „მარტვილობა“ მეთათე საუკუნეში გადმოუღიათ თავისებური ქართული ჩითმოვანი ლექსით. მეთორმეტე საუკუნეში ეფრემ მცირე თავის თარგმანში რუსთველურ შაირს იყენებს. არას ვამბობთ აღორძინების ხანის შესახებ, როდესაც რუსთველური შაირით მთელი ბიბლიური და აგიოგრაფიული წიგნები ილექსება.

თუ ასეთი იყო მდგომარეობა ეკლესიური მწერლობის დარგში, რაღა უნდა ყოფილიყო საერო ლიტერატურის ძეგლთა თარგმნისას? გადავიდეთ ამის განილივაზე.

\* \* \*

თუ ქრისტიანული სამყაროდან შემოსული ძეგლები ქართულ სახესღებულობდნენ ჩვენში, ეს შეიძლება იმდენად ვასაკვირი არ იყოს. როგორც უნდა იყოს, საქართველო ქრისტიანული ქვეყნების რკალში შედიოდა. როგორ უნდა აეხსნათ ის გარემოება, რომ ჩვენში არანაკლებ გაქართულებულან მაჰმადიანური სამყაროდან შემოსული ძეგლები? ეს უპირველეს ყოვლისა უნდა აეხსნათ იმით, რომ ეს, სიუეტურ-ფაბულურად და მხატვრულად

<sup>1</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, 1<sup>2</sup>, 571.

საინტერესო, ლიტერატურული ძეგლები იდეოლოგიურად მიუღებელნი აღმოჩნდნენ და ამიტომ საკურო გამხდარა მათი იდეოლოგიურად გაქართულება. იდეოლოგიურ მხარესთან ერთად უნდა შეცვლილიყო და გადაკეთებულიყო ყოფაცხოვრებითი დეტალებიც, რომელნიც ძალაუნებურად აგონებდნენ მკითხველებს ქართული ეროვნული თვითმყოფობის დაუძინებელ შტერს — შაჰ-მადიანურ სამყაროს. ამ მხრივ მეტად საინტერესო მუშაობა ჩატარებულა ქართულ ლიტერატურაში.

დავიწყოთ საყოველთაოდ ცნობილი რომანიდან, რომელსაც „ვისრამიანი“ ეწოდება. ქართული თარგმანი ამ რომანისა ზოგადად საკმაოდ ზუსტად მისდევს დედანს, მაგრამ ამ დედანს თარგმანში იმდენად უცვლია სახე, რომ შესაძლებელი ხდება „ქართული ვისრამიანის“ შესახებ ლაპარაკი. როდესაც ვამოხობთ „ქართული ვისრამიანი“, ჩვენ არ გვინდა გამოვიყენოთ აკად. ნ. მარის თეორია იმის შესახებ, რომ თავდაპირველი ფალაური მოთხრობა, რომლიდანაც წარმოშობილა სპარსული „ვისრამიანი“, შექმნილი იყო იაფეტურ-ქართულ წრეში და ამიტომ ეს მოთხრობა ქართული ერის ბუნებასთან უფრო დაახლოებული იყო, ვიდრე სპარსელის ბუნებასთან — არ ვიყენებთ იმიტომ, რომ ამის დამადასტურებელი საბუთი, თვით ნ. მარის სიტყვით, ჩვენამდე არ შენახულა; ჩვენ გამოვალთ „ვისრამიანის“ დღეს ცნობილ სპარსულ დედანთან შედარებიდან. რას დაეინახავთ ამ შემთხვევაში?

უკანასკნელი წლების კვლევა-ძიებით დადგენილია, რომ ქართული თარგმანი ბევრად განსხვავდება დედანისაგან: „თარგმანში სრული სიზუსტე არ არის მიღწეული, ქართველი მთარგმნელი თავისუფალი თარგმანის პრინციპს ადგია, ის პედანტურად არ იზღუდავს თავს და ზოგჯერ დედანის გააზრებაში ნიშივნელოვანი პრინციპული, კორექტივიც კი შეაქვს“<sup>1</sup>. თარგმანში საგრძობლად შეტანილია ქრისტიანული ელემენტი, შერბილებულია ხორციელი სიყვარულის ეფექტურად ამსახველი ადგილები, რომელიც დედანს ახასიათებს; მთარგმნელი ცდილობს აზრი გასაგები გახადოს ქართველი მკითხველისათვის, ანისთვის ის სცელის დედანის ზოგიერთ ადგილს, მაგალითად, ჯეონის მაგიერ ასახელებს მტკვარს, ხან აერცობს, ხან ამოკლებს მას, შეაქვს თარგმანში ქართული სინამდვილის დამახასიათებელი მხატვრული სახეები<sup>2</sup>. თარგმანში იმდენი თვალსაჩინო მაგალითია წმინდა ქართული ზნე-ჩვეულებებისა, რომ ჩვენში ყოფილან ისეთები, რომელთაც სწამდათ თურმე რომანის ქართული წარმოშობა<sup>3</sup>.

გვთხვითყაოსნის შემდეგ ძველ საქართველოში ყველაზე უფრო პოპულარულ და საყვარელ წიგნად ითვლებოდა „როსტომიანი“, რომლითაც, მეჩვიდმეტე საუკუნის მისიონერის ბერნარდეს მოწმობით, ქართველები უსაზღვროდ გატაცებული ყოფილან. ამის მიზეზი იყო, ალბათ, როგორც ერთ-ერთ

<sup>1</sup> ა. ბარამიძე, ნარკვევები 1<sup>2</sup>, 81.

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია II<sup>2</sup>, 58 — 59.

<sup>3</sup> ვისრამიანის პირველი, 1884 წლის გამოცემა, გვ. VIII.

მწიგნობარს შეუნიშნავს „როსტომიანის“ ხელნაწერში, ის გარემოება, რომ ეს თხზულება ხელს უწყობდა საქართველოში „სიმხნისა და ახოვნისა სულის განღვიძებას“ და მკითხველ საზოგადოებას აგონებდა „ძველსა ზნეობასა და ზოგადსა ჩვეულებასა ძველთა ქართველთა“. როსტომიანის გმირები ჩვენს ერს ნაციონალურ კაბუტებად გადაუქცევია <sup>1</sup>. ამ გმირების სახელები ქართულ სახელად ქცეულან დროთა მსვლელობაში. ეს გარემოებაც ნათელყოფს, რომ ქართველთა შეგნებაში ამ თხზულებას ეროვნული ლიტერატურული ძეგლის ხასიათი მიუღია და იმაში „ქართული შაჰნამე“ დაუნახავს. ასეთ შეხედულებას ამართლებს ქართული „როსტომიანის“ ურთიერთობა სპარსულ „შაჰ-ნამესთან“. ჯერ კიდევ მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულში ნ. მარი ამბობდა: ქართული როსტომიანი „თარგმნად არ ჩაითვლება, ის, შედარებით სპარსულ დედანთან, ძალიან შემოკლებულია, ხშირად რასაც ფირდოუსი ოცსა და მეტს წყვილ-წყვილ ლექსს ანდომებს, ის ქართულ თარგმანში ერთ ოთხტაეპიან ხანად არის თქმული“ <sup>2</sup>. მთარგმნელი თუ გამლექსავი საკუთარი შეხედულებისა და გემოვნების მიხედვით ხშირად ამოკლებს ამა თუ იმ ადგილს, მაგალითად, მეფეთა ისტორიას ის თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევს, სამაგიეროდ ფალანგების, განსაკუთრებით როსტონის, ერთმანეთთან და დევებაესულებთან ბრძოლას უფრო უსვამს ხაზს. ამავე დროს მას შეაქვს შიგ პირადი ერუდიციისა და მსოფლმხედველობის დამახასიათებელი ცნობები და ტერმინები. ამით აიხსნება, რომ როსტომიანში ქარბადაა წარმოდგენილი ქრისტიანული ელემენტი; ამითვე აიხსნება ქართული ელემენტების შეტანა თხზულებაში, მაგალითად: „აქა წიგნი აფრასიბისაგან ზურაბთან ქართულად მინაწერი“ და სხვა. რაც შეეხება როსტომიანის პოეტურ მხარეს, მისი პოეტური მეტყველების საერთო სურნელება არ არის სპარსული პოეზიიდან მონაქროლი, როსტომიანში, ქართველი პოეტის მიერ დამოუკიდებელი პოეტური აზროვნების შედეგად, საერთო პოეტური ფერების, შედარება-მეტაფორების ახალი გააზრება და განლაგება გვაქვს, — გარემოება რაც ქართულ ვერსიას აშორებს სპარსულს და დამოუკიდებელი ნაწარმოების სახეს აძლევს <sup>3</sup>. ქართველი პოეტები, მართალია, სპარსულ წყაროებში ეცნობიან ამბავს, მაგრამ ისინი ამ წყაროების მთარგმნელებად, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, როდი გვევლინებიან, მათ აქვთ საკუთარი პოეტური წვა, ისინი საკუთარი პოეტური ნიჭითა და გრძნობით, საკუთარი პოეტური ალლოთი სცვლიან სპარსულ ვერსიებში წარმოდგენილ პოეტურ ფერებს, ალაგ-ალაგ შინაარსსაც კი, და, ამრიგად, ამუშავებენ, აქართულებენ შაჰ-ნამეში მოთხრობილ ამბებს. „ძნელია როსტომიანში ნათარგმნი თხზულება ვიცნოთ“ — ასკენის ერთ-ერთი საუკეთესო მკოდნე ქართული „როსტომიანისა“ და სპარსული „შაჰ-ნამესი“ <sup>4</sup>.

როსტომიანის შემდეგ ერთ-ერთ პოპულარულ ნაწარმოებად ჩვენში ითვლე-

<sup>1</sup> ა. ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია I, 33, 1919.

<sup>2</sup> გაზ. „ივერია“, 1891, № 133.

<sup>3</sup> დ. კობიძე, სპარსული ლიტერატურა, II, საგმირო ეპოსი, როსტომიანი, გვ. 114.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 125.



ბოდა სამიჯნურო პოემა „ბარამგურიანი“. ეს დიდი მოცულობის, მომხიბლავი შინაარსის პოემა პირველად ნიზამი განჯელმა დაწერა; ნიზამის მიბაძვით აღმოსავლეთის ლიტერატურაში შეუთხზავთ რვაზე მეტი რედაქცია ამ თხზულებისა, თვითეული მათგანი ლიტერატურის ისტორიაში შესულა როგორც დამოუკიდებელი თხზულება, მაგალითად, ალიშერ ნავოის უზბეკური რედაქცია, ხოსრო დეჰლევის და სხვ. ქართულ ლიტერატურაში ეს თხზულება შემოუტანია მეჩვიდმეტე საუკუნეში პოეტს ნოდარ ციციშვილს. როგორც დღეს გარკვეულია, ნოდარის შრომა განსხვავდება აღმოსავლური რედაქციებისაგან როგორც შინაარსობლივად, ისე მხატვრულად. ბარამის თავგადასავალი ნოდარს წარმოდგენილი აქვს კომბინირებული სახით, ძირითად ქარგაზე მას ამოუქსოვია ზოგიერთი ისეთი ნოველა, რომლის შესატყვისს სხვა რედაქციაში ვერ ვპოულობთ. იმაშიც კი, რაც საერთო აქვს მას აღმოსავლურ რედაქციებთან, ნოდარი დიდ თავისებურებას იჩენს. შინაარსისა და ფორმის მხრივ, აგრეთვე ნასალის მხატვრული დამუშავების მიმართულებით ნოდარი არ ჩამოუვარდება არც ნიზამის გამგარკვეულებსა და მიმბაძველებს, არც თვით ნიზამის. ზოგიერთი მისი სურათი უკეთესია, ვიდრე ნიზამისა. ნოდარის შრომა არის არა მთარგმანი, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, არამედ გადმოკეთება-გადამუშავება და, როგორც ასეთი, წარმოადგენს თავისებურ ქართულ რედაქციას, უფრო დამოუკიდებელს, ვიდრე ნიზამისაგან მომდინარე სპარსულ-თურქული რედაქციებია ამ თხზულებისა. ამიტომ, თუ შესაძლებელია ხოსრო დეჰლევის, ჰათიფს, ნავოის და სხვებს, რომელნიც ამ პოემის დამუშავებაში ნიზამს ჰაძაყენ, ეწოდოს ავტორი, იმავე საფუძვლით, და უფრო მეტიც, ნოდარ ციციშვილსაც შეგვიძლია ეუწოდოთ ავტორი თავისებური, დამოუკიდებელი რედაქციისა და არა მთარგმნელი<sup>1</sup>.

ბარამგურიანთან დაკავშირებით თუ მოვიგონებთ ჩუბინ ქირმანელის „ბარამგულიჯანიანს“, რომელიც ჩვენს მწერლობაში ონანა მღვივანს შემოუტანია, დავინახავთ, რომ ონანას შრომა ეპიზოდებით, მათი კომბინაციით და გაფორმებით პირწავარდნილი გამეორებაა ვეფხისტყაოსნისა. ის შევსებულია სხვადასხვა პასაჟით აგრეთვე თეიმურაზ პირველის შრომებიდან, ასე რომ იმაში სპარსული თითქმის არაფერი დარჩენილა. ეს გარემოება, რასაკვირველია, ქართულ მკითხველზე შესაუერ შთაბეჭდილებას ახდენდა.

თავისუფალი მთარგმნელობის ტრადიციას იზღენად ჰქონდა ფესვები გადგმული ქართულ ლიტერატურულ სინამდვილეში, რომ იმისგან თავს ვერ აღწევდნენ მაშინაც კი, როდესაც საგანგებოდ თხოულობდნენ ზუსტს, დედნის ადეკვატურ ტექსტს; ამის შესახებ ზემოთაც იყო მოხსენიებული. მაგალითისთვის შეიძლება დავასახელოთ უდიდესი ნაწარმოები „ქილილა და დამანა“. მგონია, სახარების ტექსტზედაც კი არ გაუწევიათ ძველი დროის ქართველებს იმდენი სარედაქციო მუშაობა, რამდენიც მეთვრამეტე საუკუნეში გასწიეს ჩვენში „ქილილა და დამანას“ ტექსტზე, განსაკუთრებით ვახტანგ მეექვსემ და სულხან-საბა ორბელიანმა. ასეთს მუშაობას თხოულობდა მათგან ღირებულე-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლატ. ისტორია II<sup>2</sup>, 457.

ბა და ხასიათი ამ წარუვალი მნიშვნელობის თხზულებისა. რა გამოამელავენა უკანასკნელი წლების სპეციალურმა კვლევა-ძიებამ? <sup>1</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგის სურვილი იყო ზედმიწევნით ზუსტი თარგმანი მოეცა, მის შრომაში დედნის პარალელიზმი ხშირად უგულვებელყოფილია, აზრი გამარტივებულია, ფრაზა თუ წინადადება შეკვეცილია. მას განუკლია რელიგიური ხასიათის ცვლილებანი: გამოგდებულია სიტყვა „მაჰმადიანი“ და სახელი „მაჰმადი“, მათ მაგიერ ნახმარია „მართლმადიდებელი“, „წინასწარმეტყველი, ბრძენი ფილოსოფოსი“. ვახტანგი თავის დედანს აქართულებს არა მარტო რელიგიურად, არამედ ყოფაცხოვრებითი მორალისა და ეროვნული ადათების მხრივაც. მაგალითად, ერთგან დედანში ლაპარაკია სხვადასხვა ასაკოვან ქალთა თვისების შესახებ და ორმოცდაათ წელს გადაცილებულ ქალზე ნათქვამია, რომ ის „შავი კირი და სარჩო-საბადებლის ვაება, შემოდგომანახული წალკოტი, წვიმამოსწრებული შენობა, დამდგარი წყარო, მიწა უნაყოფო, უგანძო გველვეშაპი და მუხანათობისა და ტანჯვის მალარო არისო“. ქართველი კაცის შეგნება, რომელიც ხნიერ, დარბაისელ დედაკაცს პატივისცემის, მორიდების და კრძალულების საგნად თვლიდა, ვერ შეურიგდებოდა ასეთ დახასიათებას, ამიტომ ვახტანგს ის ასე შეუცვლია: „და რა მას (50 წელს) გარდასცილდა, კაცთაგან პატივის საცემელნი და პატიოსნად გამოსაჩენნი და შესანახავნი არიან“. ამით მთარგმნელი გაემიჯნა სპარსულ დედანს, მაგრამ უკანასკნელი რომ არ დაზიანებულყოფოს მის თარგმანში, დედნის დახასიათება „აე დედაკაცზე“ გადმოიტანა: „მაგრამ ავი დედაკაცი“, ესე იგი, თუ 50 წელს გადაცილებული დედაკაცი ავია, „შავი კირი შეიქმნება“ და სხვ. მეორე მაგალითი: ღამით მოსულ მეგობარს ერთი კაცი შეხვდება კარებში ფულიანი ქისით, შიშველი ხმლით და მშვენიერი მხეულით და ეუბნება: თუ სიღარიბემ მოგიყვანა ჩემთან, აი ფული, თუ მტრის შიშმა, აი ხმალი, და თუ გასართობს ეძიებ, აი მშვენიერი მხევალიო. ქართველი ადამიანის მორალური გრძნობა ვერ შეურიგდებოდა ამ პასუხის უკანასკნელ ნაწილს, რომელშიაც ქალი, თუგინდ მხევალი, გართობის საგნადაა ნაგულისხმევი, და თავის თარგმანში ეს ნაწილი სულ გამოუგდია. ეროვნული ადათის იძულებით მას სპარსული დედნის ცნობა: „ის ქალი თავისი ძმის-წულისათვის ცოლად ჰყავდა მიცემული“ ასე გადაუკეთებია: „ის ქალი ერთს საფერს კაცს მისცა ცოლადო“.

რაც შეეხება სულხან-საბა ორბელიანის რედაქციას, იმაში ქართული სპეციფიკა უფრო მეტადაა მოცემული. საბა საკუროების მიხედვით კუმშავს თუ აერკობს დედანს და თავისებურ ელფერს აძლევს მას, ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია მოვიგონოთ, თუ როგორ შესცვალა მან დედანში მოცემული მკრთალი სურათი მეფის ბაღისა: მან დაგვიხატა საკუთარი სურათი, რომელზედაც წარმოდგენილია 26 სახელწოდების ყვავილი, მათი ნიშანდობლივი თვისებების მხატვრული ჩვენებით. სპარსული დედნის კონსტრუქცია საბას რედაქციაში ორიგინალურ ქართულ იერს ღებულობს, მისი სტილი ქართული

<sup>1</sup> ა. ბარამიძე. კილილა და დამანა, ნარკვევები, I, 155 — 236.

ნაციონალური კოლორიტის მქონეა. საბა შეგნებულად ებრძვის სპარსული დედნის იდეოლოგიას, ეს ბრძოლა, პირველ რიგში, რელიგიური პოზიციებიდან წარმოებს. ერთ ალაგას ის დაუფარავად ამბობს: „სადაც სჯულის საწინააღმდეგოდ ჩნდა, ცოტა რამ ჩაღბი ეკარო“. ამ მიმართულებით საბას ამოუგდია თარგმანში ყველაფერი, რაც მაჰმადიანობის კვალს ატარებს, და თავის შრომისათვის მიუცია ქართული რელიგიურ-მორალური სახე. თუ პოეტური საზომით მივეუდგებით საბას ნამუშევარს, დაინახავთ რომ საბა ყოველთვის ანგარიშს არ უწევს დედნი ტაეპობრივ რაობას და ლექსებს აგებს საკუთარ გემოზე; ის, თუ დასკირდება, მრჩობლედს თუ მრავალტაეპოვან ლექსს შაირით გადმოგვცემს; ზოგიერთი მისი სალექსო ფორმა აღებულია ქართული ლექსის ძველი ფონდიდან, ზოგიერთი კი თვითონ მოუგონია.

ამრიგად, „ქილილა და დამანა“, ეს მსოფლიო ლიტერატურის შედევრი, ეახტანგსა და საბას ქართული ლიტერატურის საგანძურში შემოუტანიათ ქართველებისათვის ცნობილი და გასაგები სახით. ამით აიხსნება ის უდიდესი პოპულარობა, რომლითაც ის სარგებლობდა ჩვენში.

ძველი ქართული საერო ლიტერატურის ისტორიაში ყველაზე ნაყოფიერ მთარგმნელად თეიმურაზ პირველი ითვლება. თეიმურაზი თითქმის სამოცი წლის განმავლობაში მდგრად ებრძოდა სპარსეთის აგრესიულ პოლიტიკურ ზრახვებს, ამავე დროს ის ლოიალურად იყო განწყობილი სპარსული პოეზიისადმი; მის სახელთან ქართულ ლიტერატურაში დაეკავშირებულია პოემები: ლელიმაჯუნეიანი, იოსებზილიხანიანი, შამიფარავანიანი, ვარდბულბულიანი. თუ ჩაუყვირდებით ამ პოემებს, არც ერთი მათგანი თარგმანად, ამ სიტყვის ჩვეულებრივი გაგებით, არ შეიძლება ჩაითვალოს. საკმარისია გადაიკითხოთ ამ პოემების თეიმურაზისეული პროლოგი და ეპილოგი, მათი სიუჟეტურ-ფაბულური გაფორმება ვეფხვისტყაოსნის შინაარსის მოკლედ გადმოცემით (იოსებზილიხანიანში), ქართულ პოეტთა, განსაკუთრებით რუსთაველის, და გურჯეების მოხსენებით (ვარდბულბულიანში), ქართული ყოფაცხოვრებითი დეტალების ხაზგასმით, რომ ამ დეტალების სისწორეში დარწმუნდეთ. თეიმურაზი ამ პოემებში გამოიყურება როგორც ქართველი, ქართული ეროვნული შეგნებით და ინტერესებით იჭამდის, რომ ის არ ერიდება პირდაპირ განაცხადოს: „ქრისტეს მონა ვარ, მითა მძულს მეჩიტი მინარიანი“. ის პირდაპირ პოლემიკას აწარმოებს სპარსული კულტურულ-სარწმუნოებრივი იდეალების წინააღმდეგ, გაკვირვებულია — როგორ სჯერათ სპარსელებს, მაგალითად, ლელიმაჯუნეიანის სამოთხე, „მით არიან კქუანაკულნიო“, შენიშნავს ის:

ეს არის მათი სამოთხე, მაჰმად ამგვარად უწესა:

ქალნი და ვაენი ტურფანი მუნ მყოფთა გვერდსა უწესა,  
მთქმელსა და დამჯერებულსა ამა ამბვისა — ფუ წვერსა!

სპარსულ ლიტერატურაში არ მოიძებნება დედანი თეიმურაზის პოემებისა: როგორც ირკვევა, თეიმურაზს არ ჰქონდა ხელთ რომელიმე კონკრეტული თხზულება ამა თუ იმ სპარსელი პოეტისა, მას თვითონ შეუქმნია სპარსული შასალების გამოყენებით ახალი, დამოუკიდებელი რედაქცია დასახელებული

პოემებისა. აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში ცნობილია ცამეტი რედაქცია „ოსებზილიხანიანისა“, თერამეტი „ლეილმანჯუნიაანისა“. თუ თვითველი მათგანი ცალკე, დამოუკიდებელ თხზულებად არის მიჩნეული ლიტერატურის ისტორიაში, ასევე დამოუკიდებელ ქართულ თხზულებად უნდა ჩითვალოს თეიმურაზის ნამუშევარიც, მით უმეტეს, რომ თეიმურაზის რედაქცია უფრო მეტადაა დაშორებული დღესდღეობით ცნობილი აღმოსავლური რედაქციებისაგან, ვიდრე უკანასკნელნი ერთიმეორისაგან.

\* \* \*

უცხოეთიდან შემოსული ლექსად დაწერილი თხზულებების გაქართულებას ხელს უწყობდა აგრეთვე ის უაღრესი პოპულარობა და უსაზღვრო სიყვარული, რომელიც საქართველოში თავიდანვე მოიპოვა ვეფხისტყაოსანმა. როდესაც არჩილ მეფე ამბობდა, რომ ის მელექსედ არ თვლის იმას, ვინც ვერ ახერხებს შოთას წაბაძოს და „მიჰყვეს რუსთველის თქმულსა“, ის მარტო ორიგინალურ მწერლებს არ გულისხმობდა, მას უეჭველია ნხედველობაში მთარგმნელებიც ჰყავდა. გატაცება ვეფხისტყაოსნით ჩვენში იქამდის მიდიოდა, რომ მისი დეტალები ნათარგმნ თხზულებებშიაც კი შექონდათ. თვითველი პოეტი ცდილობდა ასე თუ ისე დაკავშირებოდა ვეფხისტყაოსანს მისი ავტორის თუ პერსონაჟების მოხსენებით, ზოგ შემთხვევაში საქმე პირდაპირ იმიტაციამდე მიდიოდა, როგორც, მაგალითად, უკვე დასახელებულ „ბარამგულიჯანიანში“. ეს დაახლოვება უფრო პოეტური ფორმის ხაზით ხდებოდა. ჯერ ერთი, ყველა ლექსით მთარგმნელი მიმართავს 16-მარცვლოვან რუსთველურ შაირს; მოვიგონოთ, თუ გნებავთ, როსტომიანი, ბარამიანი, თეიმურაზ პირველის პოემები, ქილილა და დამანას შაირები და სხვ. მთარგმნელები ცდილობენ მიბაძონ რუსთველს არა მარტო პოეტური საზომის ხაზით, არამედ პოეტური მეტყველების გამოყენებითაც. მათი პოეტური მეტყველების სურნელება რუსთველური პოეზიიდან მოდის. ამ თარგმანებში ჩვენ გვაქვს რუსთველური ლექსიკა, რუსთველური სახეები, მთელი აქსესუარი რუსთველური პოეზიისა, ისინი რუსთველური პოეზიის მზით არიან გამთბარნი. ერთი სიტყვით, ქართველი მკითხველი ამ თარგმანებში რუსთველური პოეზიის არომატს გრძნობს, მას რუსთველური პოეზიის ატმოსფეროში ეჩვენება თავისი თავი. ყველაფერი ეს ამა იუ იმ საზომით ხდება, მაგრამ, როგორც უნდა იყოს, ეს თარგმანები ქართულ ლიტერატურაში შემოდიან რუსთველური პოეზიის ტანისამოსში გამოწყობილნი და ამ პოეზიის სამკაულებით შემკობილნი. ამდენად ისინი ქართული ლიტერატურის ღვიძლ შვილად აღიქმოდა და ქართული ლიტერატურის ოქროს ფონდში შედიოდა. მართალია, მეჩვიდმეტე საუკუნიდან, როდესაც ჩვენში განსაკუთრებით თავი იჩინა ეროვნულმა და რეალისტურმა მიმართულებამ, ამგვარ თხზულებებს თითქოს წუნსა სდებენ, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ისინი თემატიკურად აღმოსავლეთის ფანტასტიკურ ლიტერატურას აგონებდნენ. მერე რა? ამ პოზიციებიდან ზოგიერთები, მაგალითად, ფეშანგი ფაშვიბერტყაძე და თეიმურაზ მეორე ვეფხისტყაოსანსაც კი სდებდნენ წუნს, თუმცა მის ქართულობას არავინ უარყოფდა.

\* \* \*

ამრიგად, თუ შევჯამებთ ყველაფერს, რაც ითქვა, შემდეგ დასკვნებს მივიღებთ:

1. შრავალსაუკუნოვან ქართულ ლიტერატურას საკმაო რაოდენობით შე-  
შონახავს ისეთი პირველხარისხოვანი თხზულებები, რომელნიც სხვა ხალხთა  
ლიტერატურაშიც მოიპოვებიან.

2. ეს აიხსნება იმ კულტურულ-ლიტერატურული ხასიათის გაცვლა-გამოც-  
ვლით, რომელსაც ქართველები მეზობელ ხალხებთან აწარმოებდნენ.

3. ასეთი თხზულებები ამდიდრებდნენ ქართულ ლიტერატურას, მაგ-  
რამ ვერ ჩრდილავდნენ მის ეროვნულ ხასიათს და თვითმყოფობას.

4. ქართველთა მხატვრულმა გენიამ შესძლო ამგვარი თხზულებების  
ეროვნული შემოქმედების ბრძმედში გადაღობა და თავის მიზნებისათვის გა-  
მოყენება.

5. ასეთ თხზულებებში „მთარგმნელებს“ შეჰქონდათ ეროვნული, ქარ-  
თული სული, ეროვნული იდეოლოგია, ქართული ზნე-ჩვეულებანი და ადათე-  
ბი და ისეთ სახეს აძლევდნენ მათ, რომ ისინი შეგვიძლია თავისებურ ქარ-  
თულ ევრსიად თუ რედაქციად ჩავთვალოთ და ქართული ლიტერატურის ძეგ-  
ლად აღვიაროთ.

6. ამის ტიპიურ ნიმუშად შეიძლება დავასახელოთ საეკლესიო მწერლო-  
ბიდან — ქართველ ჰიმნოგრაფთა პროდუქცია და ექვთიმე ათონელის ხელიდან  
გამოსული პატროლოგიური თხზულებები, ხოლო საეროდან — ვესრამიანი,  
როსტომიანი, ბარამიანი, ქილილა და დამანა, თეიმურაზ პირველის შრომები  
და სხვ.

7. ქართულ ნაწარმოებად ამგვარ თხზულებებს ჰქმნიდა ის გარემოე-  
ბაც, რომ ისინი, ლექსად დაწერილი და რუსთველური ლექსის ფორმებში ჩა-  
მოსხმულნი, შემკულნი არიან რუსთველის პოეტური აქსესუარით.

---

## „გოდების“ ჟანრი და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში\*

ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია ჟანრი, რომელსაც ბიზანტიურ მწერლობაში ეწოდებოდა *Θῦσις*, სლავურში *Плач*, ხოლო ქართულში „გოდება“ ან „გლოვა“. ამ ჟანრს წინ უსწრებდა და თან ახლდა ხალხური სიტყვიერების „მოთქმა“, რომელიც თავისი პრიმიტიული ფორმით, როგორც მიცვალებულის დატირება, ცნობილია თითქმის ყველა ერის ცხოვრებაში. მიცვალებულის გამოტირილი იცოდნენ ძველმა ებრაელებმა, როგორც ეს დამოწმებულია ბიბლიაში: მოუწოდეთ შემსხმელთა გოდებ ისათა და მოვიდეთ...<sup>1</sup> და მოიღეთ თქვენ ზედა გოდებაჲ, და დამოიღინეთ თუალთა თქუენთა ცრემლნი და წამთა თქუენთა სდიოდეთ წყალი... ასწავეთ, დედანო, ასულთა თქუენთა გვრინება და დედაკაცმან მოყუასსა თვსსა გოდებაჲ, რამეთუ აღმოვიდა სიკუდილი საკმელთა თქუენთა და შევიდა ქუეყანად მიმართ თქუენად მოსპოლვად ჩხულთა გარეგნით და ქაბუკთა უბანთაგან (იერემ. IX, 17—21). იცოდნენ ის ბერძნებმა (ილიადა, XXIV), აგრეთვე რომაელებმაც (*Lessum, uenia*), გავრცელებული იყო ეს ჩვეულება საშუალო საუკუნეთა დასავლეთ-ევროპასა და რუსეთში<sup>2</sup>; საქართველოში ხომ უკანასკნელ დრომდე იყვნენ ცნობილნი „ზარის მოქმელნი“, რომელნიც წარმოადგენდნენ მიცვალებულთა გამოტირების აუცილებელ ატრიბუტს.

„გოდების“ ჟანრის ლიტერატურული ნაწარმოები წარმოიშობა მაშინ, როდესაც ადამიანი კარგავს, რაც მისთვის ყველაზე მახლობელი და ძვირფასია. ასეთია უმეტეს შემთხვევაში: 1) დაკარგვა სამშობლოსი; 2) შეგნება მისი დაქვეითება-დაკნინებისა და უკუღმართ გზაზე დადგომისა; 3) იძულებითი განშორება ადამიანისა იმ წრისაგან, რომელშიც ის ცხოვრობდა და ტრიალებდა; 4) სიკვდილი ძვირფასი ადამიანისა. რამდენადაც პირველი ორი მოვლენა გარკვეულ კულტურულ საფეხურსა და პატრიოტული გრძნობა-შეგნების განვითარებას გულსხმობს, იმდენად ორი უკანასკნელი უშუალო, ბუნებრივი და სტი-

\* სახელმწ. უნივერ. შრომები, ტ. XXVIII, 1948.

<sup>1</sup> Плач „Ярославна“ („Слове о поху Игореве“), „Плач Евпраксии и вдовы Васпльа“, „Плач князя Нигваря Игоревича“, „Плач об Александре Невском“ (ამ უკანასკნელის „ცხოვრებაში“), „Плач княгини Ефдокии“ (Дмитрий Донской-ის „ცხოვრებიდან“), გოდების რუსული ჟანრის შესახებ იხ. В. П. Адрианова-Перетц, Очерки поэтического стиля древней Руси, 1947 г.

ქიურია. განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას სიკვდილის ფაქტის შესახებ: ტირილით ჩნდება და შემოდის ამ ქვეყნად ყოველი ადამიანი, ტირილითა და ცრემლით სტოვებს ის მას. მოთქმა-ვაება ისმის კაცობრიობის მიერ გავლილი ცხოვრების შარავზაზე: ტირის ბავშვი, რომელმაც დაკარგა მზრუნველი მშობელი, გოდებს მშობელი, დამკარგველი თავისი იმედის—საყვარელი შეილისა; ცრემლსა ღერის ადამიანი, დამკარგველი გულითადი მეგობრისა, მოსთქვამს დაობლებული სიყვარული ახალგაზრდა მიჯნურებისა. იშვიათია ისეთი ადამიანი, რომელიც გულგრილად და დამშვიდებით შეხვედროდეს თავისი თუ მახლობლის სიკვდილის აზრს.

„გლოვა“, განსაკუთრებით ადამიანის სიკვდილით გამოწვეული, სინკრეტული ხასიათისაა, ის გამოიხატება როგორც სიტყვით, ისე მასთან განუყრელი მოქმედებით. სიტყვიერი გამოთქმა „გლოვისა“ დასაწყისს აძლევს „გოდების“ ლიტერატურულ ენარს, ხოლო მოქმედებითი—ნაირნაირ ცერემონიალს, რომელიც სხვადასხვა ადგილას, სხვადასხვა დროს, ადამიანთა სხვადასხვა კოლექტივში სხვადასხვა სახეს ღებულობს.

წინამდებარე ნარკვევის მიზანია, გაგვითვისოს „გოდების“, ერთი მხრით, გამოვლინება ძველს ქართულ მწერლობაში მის მნიშვნელოვანძეგლთა დასახელებით და შინაარსის მოტანით, მეორე მხრით კი გაგვაცნოს მისი ცერემონიალური, მოქმედებაში წარმოდგენილი მხარე ან, უკეთ რომ ვთქვათ, გაგვაცნოს „გლოვის წესი“ ჩვენი წინაპრებისა. ორივე ეს მხარე ჩვენ გვანტერესებს იმდენად, რამდენადაც ისინი მწერლობაში არიან გამოვლინებულნი, ჩვენ არ ვეხებით ფოლკლორულ სამგლოვიარო პოეზიას და ზნე-ჩვეულებას.

1

„გოდების“ ენარის ნაწარმოებთა შინაარსია: პოეტურ ფორმებში მოცემული დახასიათება სამგლოვიარო ობიექტისა, მხატვრული წარმოდგენა თავსდატეხილი უბედურებისა და უნუგეშო სევდისა. ამ მხრივ ეს ენარი რამდენადმე ენათესავენა ეპიტაფიის და ქება-ოდის ენარს, განსაკუთრებით კი მიცვალებულის ცხედართან ან სასაფლაოზე წარმოთქმულ სიტყვას, მაგრამ ეს ნათესაობა იგივეობამდე არ დადის, მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც არსებობს: 1) სავალდებულო არაა, რომ „გოდება“ თავისთავად, როგორც დამოუკიდებელი ნაწარმოები, არსებობდეს, ხშირად ის ჩასაქულია რომელიმე მოთხრობის ჩარჩოში, როგორც ერთ-ერთი მოტივი ზოგადი კომპოზიციისა. 2) ეპიტაფია-ოდა-სიტყვის ავტორები მიმართავენ გარეშე პირთ, ისინი ესაუბრებიან ამა თუ იმ პირის შესახებ მსმენელთა და მკითხველთ, „გოდების“ ავტორი კი ელაპარაკება თავის თავს და გოდების პირს. 3) „გოდება“ ცდილობს გადმოგვეცეს იმდენად არა რეალური დეტალები ამბისა, როგორც ამას ვხედავთ ეპიტაფიასა, ოდასა და სამიცვალეზულო სიტყვაში, რამდენადაც ის მწუხარება და სევდა, რომლითაც აღსავსება გული, განმსკვალულია სათუთი ლირიზმით, ღრმა სევდით და მწვავე სულიერი განცდებით. 4) ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვაში სკარბობს ინტელექტუალურ-შემეცნებითი ელემენტი, „გოდებაში“ კი—ემოციურ-გრძნობითი. 5) ეპიტაფია-ხოტბა-სიტყვის ავტორები წინასწარ მიზ-

ნად ისახავენ მსმენელზე ზემოქმედებას, ამისათვის ისინი შესაფერ რიტორიკულ ხერხებს მიმართავენ, მგოდებელი კი წინასწარ ასეთს მიზანს არ ისახავს, ის უფრო გულწრფელი და მარტივია და, თუ ზოგს შემთხვევაში ის პათოსში ვარდება, ეს—ქარბი გრძნობების უშუალოდ ზედმოწოლით და არა ეფექტისათვის.

„გოდების“ ენარი თითქმის ყველა ლიტერატურამ იცის, იცის ის ქართულმა მწერლობამაც. თითოეული ერი თავისებურ იერს აძლევს ამ ენარს, თავისებურ ნიუანსებში გამოხატავს მას, ეს დამოკიდებულია მის უნარსა, კულტურულ დონესა და ფსიქიკურ თვისებებზე; ესევე უნდა ვთქვათ ქართველი ერის შესახებაც. საჭიროა ვიცოდეთ, რა ნიმუშებს იცნობდნენ ქართველები ამ ენარის მიმართულებით.

ამ შემთხვევაში მდიდარ მასალას იძლევა ებრაული ბიბლიური ლიტერატურა. ბიბლიაში არაერთი ნიმუში მოიპოვება მგრძნობიარე „გოდებისა“ და „გლოვისა“, განსაკუთრებით წინასწარმეტყველთა წიგნებში. პირველ ყოვლისა შეიძლება დასახელებულ იქნეს „გოდება ბაბილონისა“, რომელიც 136-ე ფსალმუნად შეტანილია „დავითნში“; სტილის ოღნავი მოდერნიზაციით ის ასე იკითხება:

მდინარეთა ზედა ბაბილონისათა  
მუნ ვისხედით ჩვენ და ვტიროდით,  
რაჟამს გიგონებდით მუნ, სიონ!

ძეწნთა ზედა შორის მისსა  
მუნ დაუკიდენით საჯარობელნი ჩუენნი.

რამეთუ მუნ ითხოვდენ ჩუენგან  
წარმტყუენველნი ჩუენნი  
სიტყუათა მათ ქებისათა  
და წარმყუანებელნი ჩუენნი გალობასა:  
გვიგალობდით ჩუენ გალობათა სიონისათა!

ვითარმე ვგალობდეთ გალობასა სიონისასა  
ქუყუანასა უცხოასა?

ვკუუ დაგივიწყო მუნ, იერუსალიმ,  
დავიწყებულ იყავნ მაჯუენეცა ჩემი!..

აუქინ ენა ჩემი სასასა ჩემსა,  
არათუ მოვიხსენო მუნ და მიგიჩნიო  
დასაბამად სიბარულისა ჩემისა!

მოაგონე, უფალო, ძეთა ედომისათა  
დღე იგი იერუსალიმისა,  
რაჟამს ეტყოდეს:

«დაარღვიეთ, დაარღვიეთ მისაფუძელადმდე მისა!»!

ასულო ბაბილონისაო დამარღვევლო!  
ნეტარ არს, რომელმან მიგაგოს მუნ მისაგებელი მუნი,  
რომელ მუნ მოგუაგე ჩუენ!

ნეტარ არს, რომელმან შეიპყრნეს ჩვილნი მუენნი  
და შეახეთქნეს კლდესა!



არანაკლებ საყურადღებოა ბიბლიაში მთელი წიგნი, რომელსაც ეწოდება „გოდებანი იერემია წინასწარმეტყველისანი“ ხუთ თავად; პირველს ოთხ თავში სტროფები წარმოდგენილია აკროსტიხულად, ებრაული ასოების გამოყენებით და ჩამოთვლით: ალფე, ბეთ, გიმელ, დალეთ, ცე, ვავ, ზაინ, ეთ, ტეთ, იუთ, ხაფ, ლამედ, მემ, ნუნ, საემხ, აინ, ჩე, სადე, კოფ, რეს, სინ, თავ. ამ წიგნში გვეხვებით მწარე მოთქმა და გოდება იერემიასი ებრაელთა წარტყვენ ეისა და იერუსალიმის მოხრების, დამცირების და შეურაცხყოფის გამო. ის ასე იწყება: და იქმნა, შემდგომად წარტყუნებისა ისრაელისა და იერუსალიმისა მოხრებისა, დაჯდა იერემია მტირალი, და გოდებდა გოდებასა ამას იერუსალიმსა ზედა და თქვა:

ვითარ დაჯდა მარტოა ქალაქი,  
განმრავლებული ვრითა!  
იქმნა ვითარცა ქუროვი  
განმრავლებული ნათესავთა შორის,  
მმთავრობი სოულებსა შორის იქნა მოხარკედა.

იმდენად მწვავე გრძნობითაა გაელენთილი ეს ნაწარმოები, იმდენი ცრემლებია დაღვრილი იმაში, რომ სიტყვა „იერემიადა“, რომელსაც დასაწყისი ამ წიგნმა მისცა, სინონიმად იქცა ღრჰა მწუხარებისა და უნუგემო გლოვავებისა.

უფრო მეტსა და შინაარსიან ნიშნუებს „გოდების“ ენარისას იძლევა ბიზანტიური ქრისტიანული ლიტერატურა. პირველ ყოვლისა ამ შემთხვევაში უნდა დავასახელოთ მეჩვე საუკუნის გამოჩენილი ჰიმნოგრაფის იოანე დამასკელის „დასდებლნი“ მიცვალებულსა ზედა. იშვიათად თუ მოიპოვება მსოფლიო პოეზიაში ისეთი შემზარავი სურათი სიკვდილისა და მისი საშინელებისა, როგორც ამ ნაწარმოებში გვაქვს. აქ, ღია კუმბოსთან, დიდი ექსპრესიით გამოხატულია ხვედრი „მიწისაგან წარმოშობილი“ კაცისა. საქიროა, შემოკლებით მაინც, მოვიყვანოთ აქ ეს გოდებითი: „დასდებლნი“:

### ხმა ა

რომელი შეუბა სოფლისა დაადგრების თვნიერ მწუხარებისა,  
რომელი დიდება ჰკიეს ქუყანასა ზედა შეუცვალებულად?  
ყოველივე აჩრდილისა უუძღურეს არს,  
ყოველივე სიხმრისა უმაცთურეს არს;  
ერთი წამი—და ამას ყოველსა სიკუდილი უხინო-ჰყოფს.

### ხმა ბ

ჲ მე, ვითარი ლუაწლი აქუს სულსა,  
განრავიდოდეს ხორცთაგან!  
ჲ მე, ვითარ იგი მაშინ სტრემლიონ,  
და არაჲინ არს მწყალობელ მისა:  
ანგელოზთა მიმართ მიჰხედაჲნ და ურგებად ვედრებინ,  
კაცთა მიმართ ხელთა განმარტებნ,



რიოდისა. ეს პერიოდი არის პერიოდი სინანულისა, თავისი უღირსების, ცოდვის და ეშმაკისადმი დამონების შეგნებისა. ამ პერიოდის ჰიმნებში გვესმის აღსარება სულისა, მწარე ცრემლის მღერელისა იმის გამო, რომ ის არის დაცემული და შეცოდებული. „ვინაჲ ვიწყო მე გლოვად შეცოდებათა უბადრუკისა ცხოვრებისა ჩემისათა, ანუ რომელი დასაწყისი ვყო, ქრისტე, გოდებისა ამის“, — კითხულობს ავტორი „დიდი კანონისა“ ანდრია კრიტელი (VIII ს.). განვითარების კულმინაციურ პუნქტზე ბიზანტიური „გოდება“ აიყვანეს მეცხრე საუკუნის გამოჩენილმა ჰიმნოგრაფებმა, რომელთაც ენების კვირიაკის პარასკევისა და შაბათის ჰიმნებში მოგვცეს შეუდარებელი, ვირტუოზული ნიმუშები ამ ენრისა. საქმე ისაა, რომ პარასკევსა და შაბათს მორწმუნეთა თვალწინ წარმოდგება ტანჯულ-წამებულის, ჯვარზე გაკრულის და საფლავში მდებარე ქრისტეს სურათი, რომელიც ერთი ავტორის მიერ შემდეგ სიტყვიერ დეკორშია მოცემული:

წმიდისა გუამისა შენისა თვითოველმან ასომან  
 ხუნთვს შეურაცხებაჲ დაითმინა:  
 თავმან ეკლისა გვირგვინი და პირმან ნურწყვი,  
 და ლაწუთა ყურიმალის-ცემაჲ,  
 ბაგეთა ძმარი და ნაულელი,  
 ყურთა უღრმთთა მათ გმობაჲ ბოროტი და ყუდრებაჲ,  
 ხოლო ბექთა გუემაჲ შოლტითა,  
 ხელმან ლელწამი და ყოველმან ხორმან განკუართვა ჯუარსა ზედა,  
 და კვალად ნახსამნთა სამსკუალნი,  
 და გუერდმან ლახურისა წყლულებაჲ<sup>1</sup>.

ეს შემხარავი სურათი ფიზიკურ ბუნებაშიც კი პოულობს შესაფერ გამოხმაურებას:

განკრთი, განცვიფრებით ცაო,  
 და შეირყიენით მიწისა საფუძველნი,  
 რამეთუ მყოფი მალალთა შინა  
 მკუდართა შეურაცხების  
 და კინისა საფლავსა ესტუმრების<sup>2</sup>.  
 ჯუარცმა შენი რა იხილეს, ქრისტე,  
 ხარგანხდილ იქმნეს ცისა კიდენი  
 და საფუძველნი შეირყეს ქუეყანისანი,  
 რამეთუ კადნიერად რა ჯუარს-გაუეეს ურიათა,  
 კრეტსაბმელი ტაძრისა ორად განიპო  
 და მკუდარნი სამარეთაგან აღსდგეს<sup>3</sup>.

თავისთავად გასაგებია, თუ რა გრძნობებს გამოიწვევს ჯვარცმის სურათი ადამიანის გულში; მოვისმინოთ, პირველ ყოვლისა, თვით ჯვარცმული ქრისტეს გულის სიღრმიდან ამოხეთქილი კენესა:

<sup>1</sup> დიდი პარასკევის „აქებდითსა ზედა“ დასდებელი, ხმა 5.  
<sup>2</sup> დიდი შაბათის კანონის მე-8 ირმოსი.  
<sup>3</sup> დიდი პარასკევის „აქებდითსა“ ზედა დასდებელი.

რომლისა საქმისათვის გნებავთ მოკლავა ჩემი, ზ ურიანო?  
 განრღვეულნი თქუენნი განუკურნენ  
 და მკუდარნი, ვითარცა ძილისაგან, აღვადგინენ,  
 წიღოვანი განუწმიდენ, ქანაღლი შვეიწყალენ.  
 რომლისა საქმისათვის გნებავთ მოკლავა ჩემი, ვ ურიანო!  
 ერო ჩემო, რაჲ შეგაწუხებ თქუენ?  
 არა ნიშთა საქმითა აღვავებ ჰურიასტანი,  
 და არა სამარეთაგან მკუდარნი აღვადგინენ,  
 არა ყოველნი სენნი და უძლურებანი განუკურნენ?  
 რასა მომაგებთ მე ბოროტსა კეთილისა წილ?  
 ნაცულად კურნებათა მომწყლავთ მე,  
 ნაცულად ცხოვრებისა მომკლავთ მე  
 და ჯუარსა ზედა მოჰკიდებთ მე,  
 ვითარცა ძვირის-მოქმედსა,  
 ქველის-მოქმედსა თქუენსა და მაცხოვარსა,  
 და მსგავსად უსჯულოვსა, სჯულის მომცემელსა,  
 და მწყალობელსა მეფესა, ვითარცა დასასჯელსა.  
 ვაჲ თქუენდა, უღმრთონო და ყოვლითურთ უსჯულონო!<sup>1</sup>

გამოუთქმულია გრძნობა მარიამისა, რომელიც ჯუარზე გაქრულსა და  
 შვედარ შვილს შესტკერის; ამ გრძნობის გადმოცემა სცადა მეთე საუკუნეში  
 ცნობილმა სვიმეონ ლოლოთეტმა თავის „კანონში“, გადმოცემულია ის „ღვთის-  
 მშობლის გლოვამი“, რომელიც ენების კვირიაკის პარასკევსა და შაბათს არის  
 დადებული:

ვ მე ვილო, თულთა ჩემთა ნათილო!  
 რაჲსათვის აღივებ ტკივილითა ესრეთ,  
 ვითარცა რა კაცი?  
 ხოლო მე მწარედ მელმის შენთვის.<sup>2</sup>  
 სადა არს, ძეო ჩემო, შევნიერება შენი განუცდელი!  
 ვერ თავს-ვიღებ უმსჯელოდ მოკლუასა შენსა, ტკბილო,  
 არამედ სრულ ყავ მოწყალებათა შენთა უფსკრული<sup>3</sup>.  
 ერთმან დედათაგანმან თვნიერ ტკივილისა  
 გმე შენ, ვილო ჩემო,  
 ხოლო აწ ენებისა შენისა მიერ  
 თავს-მდებელ ვარ საღმობისა მოუთმენელისა<sup>4</sup>.

ავერ იოსებ არიმათიელი, მოწათე ჯუარცმულისა! „იხილა რა მან იგი  
 შუკდრად, უსულოდ განშიშვლებული, გულითა ლმობიერითა მოწლედ ჰგო-  
 დებდა და ესრეთ იტყოდა:

<sup>1</sup> დიდი პარასკევის მწუბრის „დიდება“, ხმა 2.

<sup>2</sup> დასდებელი თვითმზოჯანი დიდისა პარასკევისა.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> დიდის პარასკევის „ნეტარარინი“, II.

2 იესო ტყბილო, ყოველთა მეუფეო...  
 გაუდავ აწ ჩემთვის მომკუდარსა!  
 ვითარ შეგმურო, ჰ ღმერთო ჩემო?  
 ანუ ვითარ დაგმარხო წენ,  
 ანუ რომლითა ხელითა შევეხო  
 უხრწნელთა ხორცთა შენთა  
 და წარუგრაგნო იგი ტილომთა?  
 ანუ ვითარი შესხმა და გალობა  
 ულაღადო განსლვასა შენსა?  
 ვადიდებ წმიდათა ვენბათა შენთა,  
 უგალობ ჯუარცმასა და დაუღლასა შენსა,  
 ვაჰებ აღდგომასა შენსა!<sup>1</sup>

მოვეუსმინოთ დიდი შაბათის „ნეტარ არიანის“ ავტორს:

ცხოვრება ეგი საფლავსა დაიდევ, ქრისტე,  
 და ანგელოზთა ნხედრობანი შესძრწუნდეს.  
 ცხოვრებაჲ, ვითარ მოკუდი,  
 ანუ ვითარ იყოფები საფლავსა შინა?  
 რომელმან დასდევ სახომი ქუეყანასა,  
 მცირესა საფლავსა შინა იმყოფები,  
 იესო, ყოველთა მეუფეო!  
 იესო ქრისტე ჩემო, ყოველთა მეუფეო!  
 რომლისა მეძიებელი მიხვედ  
 მყოფთა მიმართ ჯოჯობეთისათა?  
 ჩუთუ ხსნა გნებაეს კაცთა ნათესავისა?  
 ხარგანდილო იქმნა ქუეყანა  
 და მხე მიეფარა, მაცხოვარ, შენ,  
 დაულამებელისა მაგის ნათლისა, - ქრისტე,  
 შთასრულისაგან ხორცითა საფლავსა შინა.

ბიზანტიურ ლიტერატურაში „გოდების“ ღანი წარმოდგენილია არა-  
 მარტო ჰიმნოგრაფიით, არამედ ჰაგიოგრაფიითაც. სანიმუშოდ დავასახელებთ  
 აქ წმინდა გიორგის მარტვილობის იმ თავს, რომელშიც მოთხრობილია მის  
 მიერ ვეშაპის მოკვლის ამბავი. ქ. ლასიის მეფის ასული განწირულია ვეშაპის  
 მიერ შესაკმელად; განშორების წინ მამა „ამბორს უყოფდა მას და ეტყოდა-  
 გოდებით და ცრემლით: წარვედ, მხოლოდ-შობილო და ტყბილო ასულო  
 ჩემო, შესაკმელად ვეშაპისა მის უწყალოვსა! ვაჲმე საწადლო შვილო ჩემო!  
 შენ იყავ ნუგეშინისმცემელი და მკვდრი ნეფობისა ჩემისაჲ და ნათელი თუალ-  
 თა ჩემთაჲ და მოსალოდებელი სასძლოჲ სიძისა და ქორწილისაჲ, და აჰა ნა-  
 ცკლად ამისა საკმელად მკეცისა წარივლინები! ვაჲმე, ვითარსალა ქორწილსა  
 აღვასრულებ ანუ რაბამსა შეგიმზადებ, გინა ვითართა ორღანოთა, სახიობთა  
 და ლამპართა და მესმურთა და მერინაკეთა აღგიკაზმავ? ვაჲმე, საწადლო შვი-

<sup>1</sup> დასდებელნი სტიქარონსა ზუდა დიდისა პარასკევისასა, დიდება-აწდა, ხმა 2.

ლო ჩემო, რამეთუ არა ვიხილო პირი შენი შუენიერი, არცა ნაყოფი მულსისა შენისაჲ, და აჰა განმეშორები, სიცოცხლეო ჩემო, ზოგადისა სიკვდილისა მიმართ! ვაჲმე, საყუარელო შეილო ჩემო, ვითარიმე განყოფაჲ და ეამი შემემთხუევის მე აწ? ვაჲმე, შეილო, თუალთა ჩემთა დამაბნელებლო! ვითარ ესრე უღუწავად ყოველთა მიერ გხედავ შენ. ვაჲმე, შეილო ჩემო, აწ შენდამი მხედველთა თუალთა ჩემთა, ვითარსალა უქუანადსენელსა ჰამბორისყოფასა მიგცემ შენ? ვაჲმე, შეილო ჩემო, რამეთუ თუალნი შენნი, ჩემდამი მხიარულეობით მომხედველნი, მკეცისა მიერ ბნელ იქმნებიან აწ! ვაჲმე, საყუარელო შეილო ჩემო და საწადელო სიტკბოებაო, რამეთუ ამიერითგან ვერლარა ჰხრახავ სიტკბოებით და სიყუარულით მშობლისა შენისა მამისა თანა, არამედ მიეფარვი საუკუნოდ მკეცისა მუცელსა შინა!<sup>1</sup>

ამ „გოდებაში“, რომელიც მეცხრე თუ მეათე საუკუნეშია ქართულად გადმოღებული, დიდი ექსპრესიითაა გადმოცემული უნუგუშო სევდა და გრძობები ერთადერთის ასულის მამისა, რომელიც იძულებულია სასიკვდილოდ გაიმეტოს იგი.

ამ ეანრის ნიმუშები შეიძლება მოიძებნოს არაბულ ლიტერატურაშიც. ამთავად დავასახელებთ ტიმოზე ანტიოქელის „ცხოვრებას“, რომელიც ბერძნული თარგმანის მეშვეობით ნეათე საუკუნეში ქართულ მწერლობაშიც შემოვიდა; აქ, სხვათა შორის, მოთხრობილია—რა აღრზაური და ვაება გამოიწვია მის ოჯახში ტიმოთეს გაპარვამ და უკვალოდ გადაკარგვამ. მისი ორი ძმა და და ჯანცოფებული და განცვფრებული მიმოვიღოდეს და მათა და ბორუცთა და კევენებსა შინა ეძიებდეს საყუარელსა მას ძმასა თვისსა და იტყოდეს: —ვაჲმე უბადრუკსა ამას, რომელი ესე მამისა წილ შერაცხილვიყავ ძმისა ჩემისა. ვითარ ვიქმენ ესრეთ მძვნვარე და მღევარ მისა და წინააღმდგომ მცნებისა მშობელთა ჩემთაჲსა? ვაჲმე, სასურველო ჩემო, ვაჲმე, ძმაო ჩემო და თანამოჰასაკეო ჩემო! ვაჲმე, საწყალობელსა ამას და დაკლებულსა ამას საყუარელისა მის ძმისა ჩემისაგან! თქუნცა უკუე, უსულონო დაბადებულნო ღმრთისანო, ჩემთანა გოდებით, რომელი ესე უცხო ვიქმენ სასურველისა ძმისაგან და საწყალობელ და უბადრუკ. ამისთვისცა ბოროტად ვგოდებ და განვცვდები კირისა ამისთვის, ჩემზედა მოწვევულისა. და თუ რაჲ ვყო, არა უწყვი: რამეთუ რომელსა იგი შრომითა და რუდუნებით ვზრდიდი და მამისა წილ და დედისა ნუგეშინის მცემლად ჩემდა ვესვდი, რომელნი იგი უეამომან სიკუდილმან წარიტაცნა და მე უბადრუკსა ამას უნუგეშინისცემოჲ გლოვაჲ დამიტევა, აჰა ესერა უძვრესი მათი მოიწია ჩემზედა გლოვაჲ და მწუხარებაჲ მისისა მისთვის წარწყმედისა და განშორებისა. ვაჲმე, ვაჲმე, რომელმანმე უწყალომან მკეცმან წარიტაცა იგი და განბძარა, ანუ რომელთა უცხოთა კელთა მიერ შეპყრობილ იქმნა და შეკრული წარიყვანა უცნაურსა ქუეყანასა, ანუ ვითარ ქუეყანამან განალო პირი თვისი და წიალთა თვისთა შეიწყინარა იგი, არა უწყვი“<sup>2</sup>. როგორც

<sup>1</sup> „საქართველოს სამოთხე“ მ. საბინინისა, გვ. 59—60.

<sup>2</sup> ქ. ქეკელიძე, ცხოვრება ტიმოთე ანტიოქელისა, აკად. ნ მარის სახელობის ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. VII, გვ. 61.

უხედავთ, მგოდებელს აქ უსულო, ფიზიკური ბუნებაც უნდა გაიხადოს თანამოზიარედ და თანამგრძობელად თავისი კირისა.

იძლევა ამ ენრის ნიმუშს ძველი სომხური ლიტერატურაც. ყოველ შემთხვევაში მეთათ საუკუნის ისტორიკოსს მოსე კალანკატვაცის გადმოუცია მეტად მგრძობიარე და ამავე დროს ეროვნულ-პოლიტიკური იდეოლოგიით გაჟღენთილი „გოდება“ ალბანელებისა მათი მთავრის ჯუანშერის (VII ს.) მუხანათური სიკედლის გამო. „ყოვლისმყოფელ სულს საღმრთო სიტყვისაო, — ამბობს აეტორი, — შეთხზე გონიერად საგოდებელნი გალობანი, რათა ხმითა ტყებისა და ვეტროდეთ ძვირსა ამას დანაკლისსა ჩვენსა!“ შერე ის აგვიწერს ლირიკულ ტონებში მომხდარი ფაქტის მნიშვნელობას და დასასრულ წყვეა-კრულვას მოუწოდებს მის თავზე, ვინც ჩაიდინა ეს საშინელება. „დაიყვენ გზანი ლტოლვისა მისისანი, ფრინველთა ცისათა ინავარდონ მის ზედა, ყორანნი ხევისანი ესხმოდენ მას და მხეცნი მძვინვარენი ელოდენ მას“, — ამთავრებს პოეტი-აეტორი<sup>1</sup>. ცნობილია აგრეთვე ღრმა ლირიზმით განსქვალული „გოდება“ ქალაქ ანისზე ეპისკოპოსის მოსესი, რომელიც გამოსცა არქიმანდრიტმა ტარაირმა<sup>2</sup>. შეიძლება დასახელებულ იქნეს გრიგოლ ნარეკელის (X—XI სს.) „გოდება“, განსაკუთრებით კი უნდა მოვიგონოთ მოსე ხონელის „გოდება“, რომლითაც თავდება მისი „ისტორიის“ მესამე წიგნი (თ. 68).

ჩვენ მოვიყვანეთ „გოდების“ ენრის ნიმუშები ყველა იმ ლიტერატურიდან, რომლებთანაც ასე თუ ისე კავშირი და ურთიერთობა ჰქონდა ძველს ქართულს მწერლობას, სახელდობრ: ებრაული, ბერძნული, არაბული და სომხური. ზოგადი ფსიქოლოგიური საფუძველი და ნიადაგი ამ ენრის აღმოცენებისა გვაფიქრებინებს, რომ ასეთი ენრი ჩვენს მწერლობაშიც უნდა შექმნილიყო, და ის შეიქმნა კიდევაც. ამიტომ საკიროა, ზოგად ხაზებში მანაც, გაეთვალისწინოთ ის.

## 2

ლეონტი მროველი გადმოგვცემს, რომ მეფის ფარსმან ქველის მუხანათური სიკედლის გამო ყოველთა ქალაქთა, უბანთა და დაბათა დასხდიან მგოსანნი გლოვისანი და შეკრბიან ყოველნი და აკენებდიან სიძენესა და სიქველესა და სიმშუენიერესა და სახიერებასა ფარსმან ქველისასა და იტყოდიან ესრეთ: ევაჲ ჩვენდა, მოგუიძულა ჩუენ სელმან ბოროტმან, და მეფე ჩუენი, რომლისა მიერ ცსნილ ვიყუენით მონებისაგან მტერთასა, მოიკლა კაცთა გრძნულთაგან, და აწ მივეცენით ჩუენ წარტყუენვად უცხოთა ნათესავთა!<sup>3</sup> ამოწერილი აღგილიდან ჩანს, რომ ჩვენში უძველესი დროიდან ცნობილინ ყოფილან „მგოსანნი გლოვისანი“, რომელთა პროფესია ყოფილა, რომ

<sup>1</sup> Моисей Каганкатваци, История Агван, стр. 182—184, перевод с армянского К. Патканьяна, Петерб., 1861 г.

<sup>2</sup> Христланский Восток, т. III, вып. I, стр. 1—5.

<sup>3</sup> ქართლის ცხოვრება, მარიათისეული წესა, გვ. 39, ანასუელი, გვ. 33.

ისინი ახსენებდიან სიმკნესა და სიკველესა და სიშუენიერესა და სახიერებასაა ამათუმი გარდაცვლილი ადანიანისას.

პირველი ჩაწერილი ნიმუში „გოდებისა“ შემოუნახავს მეთაუ საუკუნის ძეგლს—გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებას“. როდესაც გრიგოლმა გაიგო აშორტ კუროპალატის გარდაცვალება, ამბობს ავტორი, ვლოით იტყოდა: ე მეფეო ჩემო ძლიერო და დიდებულო, სიმტკიცეო ეკლესიათაო და ზღუდეო ქრისტიანეთაო! სადაეთმე მოგელოდი; აღმოსავალითმე ანუ დასავალით, ჩრდილოითმე ანუ სამხრით? რამეთუ ყოველთა ზედა ნათესავთა მფლობელი იყავ. რომელიცა წყობით ეკლმწიფეთა დ.იმორჩილებდ. საკვრველი ეგე დიდებული ღმრთისმსახური ეკლმწიფტ აწ ვითარმე მიეცი ეკლსა შეურაცხსა უშჯულოთა და უნდოთა კაცთასა, რომელნი იგი იუღაძს მსგავსად შენ, უფლისა თვისისა, მკლველ იქმნენს მოსაკუდინებელად ჩუენ, გლახაკთა მლოცველთა შენტა უკუნისადმცა<sup>1</sup>.

მე-11 საუკუნიდან ჩვენ გვაქვს ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუში „გოდებისა“, რომელიც ეკუთვნის გიორგი მთაწმიდლის ბიოგრაფს; გიორგი ხუცეს-მონაზონს; ის შეტანილია მთაწმიდლის „ცხოვრებაში“, როგორც ერთ-ერთი მოტივი ზოგადი კომპოზიციისა<sup>2</sup>. საკიროდა ვთვლით, in extenso მაინც იქნეს მოყვანილი ეს საყურადღებო ძეგლი ჩვენი წარსულისა.

„ვითარმე ვითხრა, იწყებს ავტორი, თუ რაბამი ამბოხი და შფოთი იქმნა და ტყეზა და ყიფილი უწესოა გიორგის გარდაცვალების გამო. მის მიერ საბერძნეთში საქართველოდან წაყვანილი 80 ობოლი ბავშვი ცხითა წულითა და ენითა მბრკვევალთა იტყოდეს: ვაჲ ჩუენდა, ვაჲ ჩუენდა შენ მიერ, ჭმამაო! რაჲ ესე შემამთხვე ჩუენ, ვითარმედ სადა შემკრიბენ და აღგუზარდენ ანუ აწ სადა დაგტყვენ და დაგუფანჩენ! „მღღელნი და დიაკონნი“, მის მიერ დამწყსნილნი, ცრემლთა წილ სისხლთა დასთხვედეს გუამსა მისსა ზედა წმიდასა და იტყოდეს: ვაჲ ჩუენდა, ვაჲ ჩუენდა, ჭ წმიდაო! რამეთუ ვიდრე შენ ჩუენთანა იყავ, ლამენიცა დღენი იყენეს, ხოლო აწ, რაჲ განგუეშორე დღენიცა ლამე არიან! ავტორის აზრით, ასეთი მწუხარება და გოდება საცესებით ბუნებრივი იყო ამ შემთხვევაში, ვინაიდან ჰე ქეშმარიტად დაიძინა ზიარმან ანგელოზთამან, ნამამან, რომელსა იგი ფრიად უყუარლით ჩუენ და გუწყალობდა, ვითარცა შეილთა ქეშმარიტთა. აწ მინდეს ცრემლნი იერემიას გოდებისანი, განაგრძობს ავტორი; „და უკუეთუ სხუამანცა ვინმე სანატრელთა მათ კაცთაგანმან სიდიდე განსაცდელისა სადამე იგლოვა; აწ მოვედ ჩემდა, ჭ რაქაელ, დედაო ბენიაშენისო, სტიროდე შეილთა შენტა და ნუგეშინისცემასა ნუ მოილებ. ნუ ვითარცა ბეთლემის ყრმათათვს, რამეთუ იჯინი ღმრთისა შეიწირნეს, არამედ ყრმათათვს, რომელნი ორსავე სიკუდილსა თუალით ხედვიდენ,—სულისა და ჳორცთასა,—და არა აქუს ნუგეშინისმცემელი, რამეთუ ერთი აქუნდა და იგიცა მიეფარა. ამისთვს სტიროდე, ჭ რაქაელ, ვითარმცა არა არიან. სოლო მე ესრეთ ვიტყოდე ძმათა მიმართ ჩემთა და ყრმათა მოძღურისა ჩემისათა:

<sup>1</sup> ნ. მარის გამოცემა, Текст и разискання, VII, გვ. ით.

<sup>2</sup> ათონის კრებული, გვ. 337—342.



ვამე, ვამე, ძმანო ჩემო პატროსანო, აწ დაუფევა პირი იგი, რომელი გუწურთიდა დღე და ღამე სჯულსა უფლისასა; წარვიდა გონებისა განზრახვაჲ, კეშმარტად ღმრთისა მიერ აღძრული; დაწუნა თულნი იგი, მართლიად მხედველნი და განმარჩეველნი კეთილისა ბოროტისაგან და უმჯობისისა უღარესთაგან. დადუმნეს ბაგენი იგი, მცველნი სჯულისა უფლისანი; შეიკრა ენაჲ იგი ოქროსიტყუაჲ და საღმრთოთა ბრძანებათა კმაჲლად მღალადებელი და ბრწყინვალედ მთარგნელი ღმრთიე-სულიერთა წიგნთაჲ. დაუდნა კელი იგი, შუენიერად მწერალი, რომლითა განანათლნა ეკლესიანი ჩუენნი; დაღვნეს ფერკნიცა იგი შუეხიერნი, განკაფულნი ღამისთევათა შინა ზედგომითა; დაუდნა გონებაჲ იგი, მხილველი და სიღრმეთა სულისათა გამოძიებელი, დაითარა მიწასა შინა გუამი წმიდაჲ, მოღუაწებისა შრომითა განუღული.

ახედავთა, თუ ვითარ არიან საქმენი ჩუენნი? მენება, უკუეთუშტეა შესაძლებელი იყო, განძლიერებად უძლურებაჲ ჩემი და ამაღლებად სიმაღლესა მას თანა განსაცდელთასა და აღტევებად კმისა რაჲსანე, ვნებისა ამის შემსგავსებულისა, ვითარცა ყვეს ობოლთა მათ და კმითა მალლითა განსაცდელსა მოძღურისასა იგლოვდეს. არამედ რაჲმე ვყო, გინა ვითარ ვაიძულო ენასა მსახურებად სიტყვსა, რათა იგი განსაცდელისა აძის მიერ, ვითარცა მძიმითა რაჲთამე საკრველითა რკინისაჲთა შეკრულ არს. ანუ ვითარ აღვადო პირი, უტყუებითა შეპყრობილი, ვითარ აღუტეო კმაჲ, ვნებითა და გოდებითა ძალისა თვისისაგან დაქსნილი; ვითარ აღვიხილნე თულნი სულისანი, განსაცდელისა ამის აღმურითა დაბნელებულნი? ვინმეა განმძიბია უკუნი ესე და წყუდიადი მწუხარებისა ბნელი და მიჩუენამეა სიწმიდესა შინა ბრწყინვალე იგი ნათელი მშვედობისაჲ, ანუ ვინ მოგუფნოს ჩუენ შარაჲანდელი, ვინაჲთგან დაჰქნა მნათობი ჩუენნი?! ეჲ ბოროტი ესე სიბნელე, რამეთუ მზე, მნათობი ჩუენი, დაჰქნა!

ეჲა ვითარლა იქმნეს ჩუენდა ადგილსა ამას წინაუკმო სიტყუანი ჩუენნი და საქმენი, აწ და პირველ აძისსა, რამეთუ პირველ, ვითარცა მექორწინენი, განუცხრებოდეთ, ხოლო აწ, ვითარცა საწყალობელნი, გლოვისა ამისთვის სულთვითქვამთ! ანუ თუ მცირე არსა ჩუენზედა მოწიველნი ესე ბოროტი? ანუ ამაოდ ნუ ვიტყვებთა და განვიწირვით! ანუ თუ უფროსდა ვერ მიგზუდებით თავსა ამის ვნებისასა, დაღაცათუ უფროსს აღვამაღლნეთ სიტყუანი და კმანი ჩუენნი! გუაჲვასხენით უკუე, ძმანო, გუაჲვასხენით ცრემლნი წყალობისანი, რამეთუ ოდეს იგი იხარებდით თქუენ, სიხარულსა თქუენსა გეზიარენით ჩუენ! აწ უკუე მომადგით ჩუენ ბოროტი ესე ნაცვალი, სიხარული მოხარულთა თანა მოგუეცით ჩუენ, ტირილი მტირალთა თანა მოძიბლეთ ჩუენ!

«ცრემლოდა ოდესმე უცხო-თესლი იგი ერი მამათმთავარისა იაკობისთვის და უცხო იგი განსაცდელი, ვითარცა თვისი, განესაკუთრა, რამეთუ იგი შემდგომად სიკუდილისა ძეთა მისთა ეგვპტით გამოიყვანეს და ყოველი იგი ერი უცხოჲ ამის განსაცდელისათვის უცხოსა შინა ქუეყანასა ოცდაათ დღე და ოცდაათ ღამე იგლოვდა მას ზედა და მწარედ გოდებდა და ტიროდა. აწ უკუე, ძმანო, ემსგავსენით უცხო-თესლთა მათ, ძმანი ეგე ჩუენნი და ნათესავნი! ზოგად იყო მაშინ უცხოთა და თვისთა ტირილი, ზოგად იყავნ აწცა და,

რამეთუ გლოვამცა ესე და მწუხარებამ ზოგად არს, ამისთვისცა, აჰა ესერა. ვითარცა სახილველსა შინა წარმოვიჩინებთ და წინაეპირობ და ვლალადებ განსაცდელისა ამის სიმძიმესა და ვიტყვ: გწყალობ თქუენ, გწყალობ, შვილნო და მოწაფენო ამის ტკბილისა და სახიერისა მამისანო, ხოლო აწ მწარედ დაობლებულნო, მკირედ აღყუავებულნო, ხოლო აწ მსწრაფლ დაქნობილნო, ბრწყინებულედ განათლებულნო და ბოროტად დაბნელებულნო!

აბრამედ აჰა რაბამ კეთილ იყო ვიდრე აქამამდე გზად სიტყვსა ჩუენისად და ეჰა რაბამ სანატრელ იყო, უკუეთუმცა ამას პირსა ზედა დასრულდებოდა მოთხრობამ ჩუენი! ხოლო ამიერიითგან მოუწოდოთ დედათა მტირალთა, ვითარცა იტყვს იერემია, რამეთუ განსაცდელთა და მწუხარებათა მიერ შეპყრობილისა და აღსებულისა გულისა სხუადთა ოხითა ნუგეშინისცემამ შეუძლებელ არს, არა თუ ცრემლთა მიერ და სულთქუმათა აღსუბუქნეს.

აუტრევთ უკუე, ნუგეშინისმცემელნო, უტრევთ და ნუ განამრავლებთ ნუგეშინისცემასა, რათა წარტილად და მწარედ იგლოვონ ობოლთა ამათ და გულისკვამა ყონ დაქირვებამ ესე, რომელი დაჰქირდა მათ, დალაკათუ არა გამოუსდელ არიან განბოროტებასა მისსა, დაუაწლთა მათ მიერ მოლუაწისათა და ჩუეულთა, რამეთუ გაკსოვს განაღა, თუ ვითარ თქუენდა მომართ თქუმულმან ამა სიტყუამან ჩუენმან ლუაწლნი იგი მადლისა მის კაცისანი ნიგიოხრნა თქუენ? მწუხარე იქმნეს ოდესმე ისრაელნიცა, რაჟამს იგი აღიტაცა ზეცად ელია, არამედ ნუგეშინის ცემამ განბოროტებასა მისსა ელისე, ხალენიოა მოძღურისადთა შემკობილი; ხოლო აწ საღმობამ ესე ზეშთა არს კურნებისა, რამეთუ ელია ამაღლდა და ელისე აჰა დაშთა. უწყი, რამეთუ არა უმეცარ ხართ სიტყუათა მათ და კმათა იერემიასთა, რომელთა იგი იტყოდა გოდებით მოოკრებისათვის იერუსალიმისა, რამეთუ სხუათა მათ თანა გლოვათა ესეცა შესძინა და თქუა, ვითარმედ: *გზანი სიონისანი იგლოვდითო;* და ესე სიტყუად მაშინ ითქუა მის მიერ, ხოლო აწ ჩუენ ზედა აღესრულა. ...ვიცი სხუადცა რაიმე გოდებამ იერემიასის, შემსგავსებული წიგნსა ფსალმუნისსა, რომელი იგი წარტყუენვისათვის ისრაელთასა შემზადა, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ: *ძეწნთა ზედა დაკვიდენით ორლანონი ჩუენნი* რამეთუ ღუმილისა მიერ თავნი თვსნი და ორლანონიცა თვსნი დასაჯნეს. ამას უკუე გოდებასა მეცა განვიჩემებ აწ და ვიგლოვ უფროს მათსა, რამეთუ ვზი მდინარეთა ზედა ცოდვისათა, და მათგან წიადმეყენებელი ჩუენი არა მაქუს და ორლანოთა წიგნთა საღრმითოთასა დაკვიდებ ღუმილისა ძეწნთა, რამეთუ იტყვს მოციქული პავლე: *უკუეთუ თარგმანი არა იყოს, მკითხველი ღუმენო.* რამეთუ ძეწნი ხე არს უნაყოფო და ვინაფთგან დაცკვა ტკბილი იგი ცხორებისა ჩუენისა ნაყოფი, არა ძეწნი ვიქმნეთ უნაყოფო. ჰე კეშმარიტად და უქმად და უძრავად ორლანონი იგი მეტყუელებისა ჩუენისანი ღუმილისა. მიერ შემათა ზედა დაკვიდენით.

ხოლო არავინ არს, რომელმანცა მიიღო ნაწუეთი ერთი წლისად და განაგრილა ენამ ჩემი საღმობიერი და შემწუარი ცეცხლითა მწუხარებათადათა! წარკდა შუენიერებამ იგი საწადელი და დაღუმნა კმამ იგი სავსედ სიტკბობითა. დაიყუნეს ბაგენი იგი ღმრთიებრწყინვალენი, აღფრინდა მადლი იგი განმამბრძნობელი ჩემი. სადა არიან თუალნი ზეცისა საიდუმლოთა მხედველნი? სადა არიან ყურნი იგი საღმრთოფსა მის კმისა მსმენელნი? სადა არს ენამ იგი

წმიდად, ტკბილად მასწავლელი ცოდვითა სინანულისა? სადა არს ტკბილი იგი მყუდროებად თუალთა მისთაჲ? სადა არს წესიერი იგი ღუმილი ბაგეთა მისთაჲ? სადა არს საწადელი იგი მარჯუნად მისი, რომელი კურთხევასა მას პირისასა სასურველთა მათ თითთა ჯუარის წერითა დაჰბეჭდვიდა? არამედ აწ გვედრები: შემაშვრენით მე ცრემლნი ჩემნი, დააცხვრეთ გონება ჩემი, რამეთუ ვგრძნობ, ვითარმედ უფროსა ჯერისა განვალ საზღუართაგან გლოვისათა და ვნებისა ამის სიმძიმითა ღელათა მიემსგავსები!..

ასეთია გიორგი ხუცესმონაზვნის „გოდება“, რომელიც მაჩვენებელია არა მარტო ავტორის დიდი ნიჭისა, არამედ იმისაც, თუ რაოდენ დიდი გზა გაუვლია ამ ენარს ჩვენში; გადაუქარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ აზრთა დაკვირვებით, გრძნობათა სიღრმით და ინტენსივობით, მოხდენილი პოეტური აქსესუარით, ენაშქვერობით, ბიბლიიდან მოტანილი შედარებებით და სახეებით, შესაფერ ლიტერატურაში ნაკითხაობით ეს ნაწარმოები არ ჩამოუვარდება არცერთს საშუალო-საუკუნეთა მსოფლიო ლიტერატურის ანალოგიურ ნაწარმოებს. საყურადღებოა ამასთან ჩვენება ამ ძეგლისა იმის შესახებ, რომ ნიღბული ყოფილა „გლოვის საზღუარი“, ესე იგი, გარკვეული წესი და ნორმები, რომელთაგან გარდახვევა „ღელათა“ ან ქალთა დამსგავსებას ნიშნავდა.

ეკვი არაა, თამარ ღელაფლის გარდაცვალებამ წარმოშვა არაერთი ნიმუში „გოდების“ ენარისა, მაგრამ, სამწუხაროდ, არცერთ მათგანს ჩვენამდე არ მოუღწევია. პირველი ისტორიკოსის სიტყვები—„იტყოდიან მიუთხრობელთა სიკეთეთა მისთა, გამარჯვებათა და მოწყალებათა, მოსამართლეობათა, სიუხუეთა და სიმდაბლეთა“<sup>1</sup>,—გულისხმობენ არა „გოდებას“ არამედ „ქებას“, რომლის ნიმუში შემოუნახავს მეორე ისტორიკოსს<sup>2</sup>.

„გოდების“ ენარმა ადგილი მოიპოვა საერო მხატვრულ პოეზიაშიც. კლასიკური ხანის პოეზიაში ამ ენარის ნიმუშებს ვერ ვპოულობთ, სამაგიეროდ მას ხშირად მიმართავენ ე. წ. ალორძინების პერიოდის პოეტები. ამ ხანის „ეამთასიავემ“ ჩვენს პოეზიას მისცა მელანქოლიურ-პესიმისტური ტონი, რაც ისმის წუთისოფლის მღურვასა, მის მიუღებლობასა, გაკიცხვა-გაკრიტიკებაში. იშვიათია ამ ხანაში ისეთი პოეტი, რომელსაც ამ მიმართულებით ერთხელ მაინც არ გამოეტიროს წუთისოფელი და მწარე ცრემლები არ დაეღვაროს მისი ვერავგობისა, მუხანათობისა და სიკჷფე-სიცრუის გამო. ამ შოტივის შემცველი ზოგიერთი ნაწარმოები ნამდვილი „იერემიადაა“. ნიმუშად შეგვიძლია მოვიყვანოთ თეიმურაზ I-ის სიტყვები:

რად, სოფელო, სხვა არ დაწვი ჩემგარ, მე მქენ დასადაგე?  
 გლახ, ლახარი სასიკვდინე ყველა მე მკარ, დასად აგე;  
 დამიკარგე ძე, ასული, ძმა, არ ვიცი და სად აგე,  
 სხვა ნაყოფი, მათებრ ტურფა, რა აშენე და სად აგე.

<sup>1</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდღდთან, გამოცემა კ. კეკელიძისა, გვ. 139.

<sup>2</sup> ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, გამოცემა ი. ჯავახიშვილისა, ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. XIV, გვ. 354—357.

მე წამართვი სიცოცხლე და სული, მერმე თვალთა ჩენა,  
რად გინდოდი სასიკვდინედ? შენ მაღირსე არ დარჩენა!  
არ გამართებდა ეგზომ მეტად მტურობისა გამოჩენა,  
თავიდალმე სრულ ბოლომდი ჩემთვის ესრეთ შეგეჩენა<sup>1</sup>.

მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ გვიანტერესებს არა ის ცრემლები, რომლებიც წუთისოფლის ზოგადი შეფასების შედეგად იღვრება, არამედ, რომლებიც გამოწვეულია რომელიმე კონკრეტული ფაქტით თუ მოვლენით. ამ ხაზით, პირველ ყოვლისა, უნდა დასახელებულ იქნეს არჩილ მეფის „თეიმურაზიან-ში“ მოთავსებული „მეფის თეიმურაზისაგან დედოფლის მგლოვიარობა და მწუხარება“. იმაში გვესმის გულმუნზარავი მოთქმა საყვარელი და უმშვენიერესი მეუღლის დამკარგველი ქმრისა, რომელსაც ხელზე დარჩენია მცირეწლოვანი ობლები. ეს „მგლოვიარობა“ ერთ-ერთი ძვირფასი მარგალიტია ქართულ პოეზიაში, ანიტომ მოვიყვანთ მთლიანად.

მოვსთქვემდი: მხეო, დამაგდე, ცეცხლი მომიდეე, წამ ალი,  
მე, გლაბ. უშენოდ ოხერმან შენი ვერ ვპოვე წამალი;  
ბროლი და ლალი შეთსხულნი, მიწათა შიგან წა მალი.  
სუფევა ჰპოვე უკვდავი, წმიდათა თანა წამალი.

წაწამათა რახმმან დაფარა თვალნი გიშრისა, დალულა,  
მშვილდი შავისა კემუხტით შემოსით ვით მოხეულა.  
თმა ანბრის ფერი შეწმანით მიწამდის ჩამოწეულა.  
ვითარ ვთქვა საქმე სახარო, ჩემხედა რა მოწეულა?  
ბაგეს, ვით ვარდის ფურცელსა, აწ ვებდაე გაყვითლებულად,  
მას შიგნით თეთრსა კბილებსა სადაფ-მარგალიტებულად,  
ენასა, შაქრის უტკებსა, ებდაე უძრავად დებულად;  
ჰი ვიამე, რალა ეწა. აქ ეხი ცეცხლ-მოდებულად!

ცხვირს, ხომიერად ჩამოწვიდის, სული ვშვის სურნელებისა,  
პირი, ერთ პირად შექმნილი, აილოდ გამთავრებისა;  
რომელმან ენამ აღმოსტკვას სინახე მკლავ-ხელებისა?  
ვითა დაასყენ გაწირვა შენ ჩემი გულ-ნაღებისა?

ვიამე, წახდა, ვის ჰქონდა ყელი ბროლისა სურათო,  
ვერ გამოხატოს მხატვარმან ჩინელმან მისი სურათა;  
მჭვრეტელთა სატრფიალოა, უნართა მოსასურათა.

ვა, რად გამხადე უბრალო სისხლის ცრემლთ გასაცურათა?  
ვა, რად მიეცე შავს მიწასა პირი ვარდი, ბროლი-ფიქალი,  
ბრწყინვალე და შეუქთა მფენი, აწ ვთერი ფერ-გამქრალი?  
შენ საქციელს ვერ აიღებს ბევრის ცდითა სხვალა ქალი,  
შენ გამხადე დასაწევად, გარ მომეგზნა მე აქ ალი.

რად დაგდე ეს სოფელი, რამცა გაკლდა მისი ნივით?  
სახელმწიფო, ქმარი, შვილნი, რად გამხადე ოხრად ვითი?  
სამუდამო წირვა-ლოცვა, ფსალმუნებჲ ან დავითი?  
პირსა შენსა შეუქი ჰკრთოდა, ვგრე აღრე რად წაირთვი?  
მე გამწირე, საყვარულო, ლევან რად ჰყვ საბრალობლად?  
ალექსანდრე ნებიერი ვით დამიგდე მე ეს ობლად?

<sup>1</sup> თეიმურაზ პირველის თხზულებათა კრებული, გამოცემა ა. ბ. არამიძისა და გ. უა. კობიასი, გვ. 110, სტრფ. 85, 87 და შემდგომნი 103 სტროფამდე.

შენ უდროოდ ტახტს აობრებ, თავსა შეიქ საბრალობლად,  
 მე გამზადე მტერთ გულისად, ბედისა და სოფლის მგობლად.  
 გვირგვინის ნაკულად ჩაჩს მბურავ, სკიპტრად მამაძლეუ შავს ჯოხსა,  
 პორფირად მაცმეუ ძაძასა, ტახტად დამიდგამ ბნელ კოხსა,  
 გამაბედითე დამაგდე, კვირეუარ მე გუშინ დამნახსა,  
 უდროოდ ამ ყოფისათვის უბნობენ სოფლის საძრახსა.<sup>1</sup>

არჩილის შემდეგ უნდა დავასახელოთ იოსებ თბილელის «დიდ-მოურავიანის» მეთერთმეტე კარი, რომელშიც გვესმის გოდება გიორგი სააკაძისა სამ-შობლოს იძულებით მიტოვებისა და უცხოეთში აუცილებელი გადახეწვის გამო. ეს თავი, როგორც ერთხელ ვამბობდით<sup>2</sup>, ნამდვილი „იერემიადა“ ღრმად მგრძნობიარე სულისა, რომელიც მღუღარე ცრემლებით დასტირის ცხოვრების უსამართლობას, ადამიანთა გაუტანლობას და უმადურობას, რომელიც გულისტკივილით ეთხოვება საყვარელს სამშობლოს, ნაცნობებს, მეგობრებს და ნათესაებს. შეუძლებელია გულდამწევიდებით წაკითხვა ამ თავისა, ის აატირებს ისეთს ლომგულ კაცსაც კი, როგორიც იყო დიდი მოურავი, რომელიც მოსთქვამს:

თაო ჩემო, ვით გასულო, სვედიანო, როგორ წყლულო,  
 საქართველოს რჯულისათვის ათასფერად წამებულო,  
 მეფეთათვის რა ნასაჯო, ნამსახურო, რა ერთგულო,  
 აღარ შეგრჩა ნოსტეს ლხინი, აღარ სტამბოლს დაკარგულეო! (294)

ვა დავადებ სახლ-სამყოფო, სად კარგო და სად ავებო!  
 შორგვარ დავრჩი მუხობელთა, ვისთანც ვიყავ სადავებო;  
 აეჯანდათა სიმაგრეო, მე სად გძრევი სადავებო?  
 რამდენს მოვრჩი ძნელს ბადესა, ახლა კიდევ სად ავებო? (295)

თაო ჩემო, სად მოჰყვდები ანუ ვისსა სამარებსა,  
 რას დალახავ ქვეყანასა, იარები სამ არებსა,  
 მოშორდები მოყვარეთა, შენ ხარ ვისსა სამარებსა?  
 საწყოფთაგან გააბებრდი, კარსა გავლი გასარებსა. (297)

ყველა დავსთმე სიტკბოება, შენთვის დავსდევ თავი სულა,  
 შეილი პირშო საყვარელი, სიცოცხლე და ჩემი სულა;  
 ბედმან მიყო, რალა გკადრო, აწ თქმის ვამი გარდასულა,  
 სადაური სად მოკვდები, ეტლი ჩემი სად წასულა? (310)

უჩებობით მებრალბი, ვამე ქართლო, სუსტობისთვის,  
 გულავანი დავგეცევა, გადგებიან ზოგნი თვისთვის.  
 ვგზომ ჩემი კირნახელი აწ დავავლო როგორ სხვისთვის?  
 ოდეს მტერი წამოგატყდეს, მომიგონეთ ამა თქმისთვის! (312)

აქანამდის სად მკვიდრობდი, თაო, აწ სად ილალები?  
 გახსოვს, თავზე ჯილა გქონდის, აღმასი და ი ლალები,  
 შენ და შენნი ამხანაგნი ზოგ-ზოგები ილალები,  
 დაიჩაგერი დანასული, დაილევი, ილალები! (328)

გული არ მაძლევს უთქმელად, თვარ მწადს დუმილი ბავისა,  
 მუდამ სახშილი მედების, ალი მეხვევის დავისა;

<sup>1</sup> არჩილიანი, ტ. II, გამოცემა ა. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილისა, გვ. 45—46, სტროფ. 385—393.

<sup>2</sup> კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, II<sup>2</sup>, 482.

- მას უხარიან, რომელმაც ჩემი დაქარგვა აგისა;  
წავალ, მიემართო სადგურად, სად თემი ათაბაგისა. (331).
- მწვიდობით, თვისნო, მოყვრებო, გამოგესალმით სალამით,  
მეგობარო და შეპყნენო, ცრემლი დაესთხოთ სალამით,  
თქვენ ნუ დაიჩნევთ გაყრასა, გული შემქმნია სალა მით,  
ვინ გაიარეუბის სიმბნითა, მან შეიდაროს სალა მით. (333).
- რად, სოფელო, სამუდამოდ ჩემხედა იქ ას ავსავით?  
არ დააცხოო ცთომის გველმან, კიდევ ენა ასავსავით,  
კირნი კირსა დამისართა, ყლავ დამიწყო სავსავით,  
დამიშრიტე ბრწყინვალება და ნათელია სავსავით. (337).
- სად წავიდე, სად დავლახო აწ ჰქვეყნისა კიდით კიდე,  
დედა-წულნი, საუნჯენი წავიღო და რას აუკიდე?  
მეფის მტერსა მე რამდენჯერ გულ-მესისხლედ წავეკიდე,  
ვადა-რყეულს ხმალს ნუ აგდებ, თაო, ხელი კიდევ კადე! (390).
- გაეთავე ჩემი სიტყვა, წავალ თქვენგან სალამითა,  
ვისცა გემას ჩემი გავლა, ცრემლი ქენით, სალა მითა;  
უკანასკნელს ანდერძს მოგცემ. საქმე იმას ალამითა,  
აწ საფლავად თან მამყევით, მამაყარეთ სალა მითა! (474)<sup>1</sup>

საკმაოდ მოხდენილი ნიმუშები „გოდებისა“ გვხვდება ვეფხისტყაოსნის დამატებათა იმ თავებში, რომელთაც ეწოდება „ანდერძი“ ტარიელისა და ავთანდილისა. ძირითადი „ანდერძები“ უძნობი ავტორისა ჩამოყალიბებულია. XVI საუკუნეში, ხოლო მათი დამატებანი, რომელნიც უმთავრესად იოსებ თბილელსა და ნანუჩას ეკუთვნიან,—მეჩვიდმეტეში. მათი ლეიტ-მოტივია აღნიშვნა იმისა, თუ როგორი იყვნენ პოემის პერსონაჟები წინათ, ახალგაზრდობისას, და როგორი არიან ახლა, სიკვდილის კარზე, მღურვა წუთისოფლისა, რომელიც ასეთს კონტრასტებს ჰქმნის. გულისტკივილი და მწუხარება ამ ცხოვრებიდან გამავალთა, დარიგება აქ დარჩენილებისადმი და მოწოდება მათდამი—მოდით და დაგვიტირენითო. სალიუსტრაციოდ მოვიყვანოთ რამდენიმე, უფრო დამახასიათებელი სტროფი<sup>2</sup>.

#### ანდერძი ტარიელისა:

- შემომერტყენით მიდამო, მოსხედით, მომეყარენით,  
ხოვთა მზირ მიყავთ ერდოთა, სარკმლითა და მომეყარენით  
ნესტან-დარეჯან მკოცნილი ბავით და მომეყარენით,  
ჯუარს ვაცმევინებ სოფელსა, ურია მამეყარენით! (1724)
- მე ვიყავ მეფე ეგეთი, ვითარ მოგითხრა წერილმან,  
ბოლოდ დამდაგა სოფელმან, ნათმან, ფისმან, და წერილმან;  
საკმაოდ მიშოვა კიამან, ბუხმან და ძაღლის მწერილმან,  
ვა, თუ დაგსაჯუნს, მიჯნურხო, ძაძამან ამოწერილმან. (1725)
- უხუჯიშოო, წყეულო, მოდი სიკუდილო, მომკალო.  
მომზადენ ცელნი, მოლესენ, ჩემო უჯამოდ მომკალო!  
თქუენთვის-მევიქენ საკმაოდ, კიანო, მკამდით, მომკალო, (1729)  
ჩემი გაფლევწე, დავუგდე ამ სოფლის მე დამთხო მკალო!

<sup>1</sup> დიდ-მოურავიანი, გიორგი ლეონიძის რედაქციით, გვ. 43—63.

<sup>2</sup> ვეფხისტყაოსანი, ს. კაკაბაძის გამოცემა, პირველი.

- ვაშე დაიხსნეს კავშირნი, არ მფეთქენ მე მაჯანია, .  
 ცუდ იქნეს მკლავნი მაგარნი, ვა, მტერთა შემაჯანია!  
 მკლავნი, რომელთა ვერ ბრძოდა იგ დევი, ქაჯ-მაჯანია,  
 გამოისალმნეს, გაუშუა ქუემდგომმან კორცმან ჯანია. (1730)
- მოღით, მომიხლეთ მიჯნურნი, ცრემლნი რომ ისესხენითა;  
 მიჯნურნი, ეგზომ ტურფანი ჩემებრ სხვას ვის ესხენითა?  
 გარდაემალე ბროლხედა ყორნისებრ თმის ესხენითა,  
 აღელნი, მელნისა ტბაო, ვიწროის ტყის ძირს ესხენითა. (1729<sup>1</sup>)
- ველარ ემლიკენელობ, ჩემებრიე აშიცნო, მიაწარენით!  
 თანა მამყევით, მიჯნურნი, საფლავის არე წარენით,  
 ცრემლნი დასთხივეთ თქუენ ჩემთვის, გლახ თაენი გაიმწარენით,  
 საფლავი სრად და საწოლად, სუღარი მიხეწარენით! (1729<sup>2</sup>)
- თქუენცა მშვიდობით, პატრონნი, მსაჯულნი, ჩემებრ მეფენო!  
 სახელმწიფენო კურკელნი, ოქსინოე, ქუემე მეფენო,  
 თავადნი, სანო, მტერთათვის ლომებრ მბრღუნინაუო სეფენო!  
 ყოვლნი მტიროდით საბრალოდ, ჩემთვის ცრემლისა მჩქეფენო! (1729<sup>3</sup>)
- თქუენცა მშვიდობით, მშობელნი, აწ ჩემთვის კმუნვით გასულნი,  
 თვისნი, ტოპნი და ძმანი, შვილნი, ძენი და ასულნი!  
 იარალნი და მონანი, აწ ჩემგან სხუაგნით წასულნი,  
 აწ მიიბარეთ, გლახ სული, ხეცისა ძალთა დასულნი! (1729<sup>4</sup>)

ან დე რ ძ ი ა ვ თ ა ნ დ ი ლ ი ს ა და ნ ა ნ უ ჩ ა ს ი :

- მტიროდით თქუენთვის დამწვარსა, მიჯნურნი, ჩემთვის უჩვილნი,  
 გამხრდელნი, თქუენცა გახრდილნი, ტურფად ისაანო კურკილნი,  
 ხასნი, ახიხად ნანახნი, თაენო, ნახობით ბურკილნი,  
 სულთქმით მამთქუემდით, ბაგენო, და უბანებდით სურკილნი! (1742<sup>1</sup>)
- თინათინ, პირველ სურკილი პირის შენისა ამარე,  
 აწ ლომმან თავი გამარა და, მხეო, შენ მასამარე;  
 აქა ნარბენთა სწორად ვვლოთ უიცი იგიც სამარე,  
 ერთად წვაიდეთ. აჰა გზა ჩვენთვის თაბუთი, სამარე! (1742<sup>2</sup>)
- ჩემი გარდახდა, სურკილო, რას, გარგებს რახომც ინანი;  
 დამოადინეთ სისხლის რე, გაწარით ვარდნი და მინანი,  
 ჩემთანა ცისა მნათობნი, რანი და ანუ ვინანი,  
 მხე მხეთა მოკუეე, მტიროდეთ, გულნი, კლდენო და რკინანი! (1742<sup>3</sup>)

ფ რ ი დ ო ნ ი ს ა გ ა ნ ტ ი რ ი ლ ი :

- თქუა მეტად კარგნი სიტყუანი ფილასოფოსთა ცნობისა,  
 რომე ხორხითა იტყოდა მხეავსი დავითის ძნობისა:  
 „მე, გლახ, ვით მოვთქუა სიყვეთ თქუენისა ცხენოსნობისა,  
 ან ვით მოვთუალო მოკლელი თქუენისა მშვილდოსნობისა? (1750)
- რახმთა მღეწელნი, ყოველთა მებრძოლთა თქუენთა მძლეველნი,  
 კულა ასარგებად ტურფანი, უსწოროდ დამნაძღვეველნი,  
 თქუენ, ვისცა შეელა უბრძანით, უცხონი შესაძღვეველნი,  
 აწ ცრემელთა ჩემთა დენასა ხაშმ თუ ვით გაუქლე, ველონი! (1751)
- თქუენებრ ტახტსა ვინ დაჯდების, ვინ მოკახმავს სრასა სრულად?  
 ან ნადიმსა ვინ გარდიხდის, ხნეუკლებსა ჯავარ-სრულად?  
 ვითამც დავრჩი მე უთქუენოდ, ვიგონებდე ამას რულად,  
 ცოცხალი მე არ ვიქნები, გაიციხული, გაბასრულად? (1752)

თინათინს, ნესტან-დარეჯანს ვით მოუტყუნა სინახენი?  
ტანი მჭერნი, ალვის მორჩი, პირი, მჭერეტთა აპახრხენი,  
ბროლ-ბადახში, ლალ-გიშერი, მარგალიტთა შენათხენი,  
საუბარი სიტყუა-ტკბილი, ვერმჭერეტელთა ამაგხენი!

(1753)

ერთ-ერთი ნიმუში „გოდებისა“ ჩვენ გვაქვს პოემა „ვახტანგთანში“, რომელიც დაწერილია 1727—1730 წლებში<sup>1</sup>. როდესაც ვახტანგ მეფის მეუღლე ჩავიდა მოსკოვს, მან, გადმოგვცემს პოეტი, წინახვალა არჩილ მეფის ასული დარეჯანი და მასთან ერთად

ვაბრძანდა მეფის არჩილის საფლავზე დედოფალია,  
თან ახლდნენ ეპიხოპოზნი, თავის ტომნი და ქალია,  
მივა და მიტარს გულმდღურად, რუდ მოსდის თვალთა წყალია,  
«თქვენგან არს გარდაუხანი ჩემხედა დიდი ვალია!»

ვინაიდან ეს „მოთქმა-გოდება“ ცნობილი არაა ჯერ, თან შინაარსითაც და ფორმითაც უმნიშვნელო არაა, მოვიყვანთ მას<sup>2</sup>.

რათგან თქვენს მოცკა სოფელმა სიმუხთლე მისი, წყინება,  
ვისლა შერჩება, რომ მისცეს თავით ბოლომდინ ლინება?  
სამაროვანთა ადგილთა დაგიდვით გული, ი ნება,  
იშისი უდროდ წეცლანი ქვეყანას მოუფინება.

მი მენ კვალად, ჭი მენ, რის დღის შემსწრე ვარ ამისა:  
არჩილ, გიორგის, ლევანის დამქარგველი ყყოფ სამისა.  
ალარვინ მივის პატრონად ჩემად გულთდა სიამისა,  
დაბნულდი, თვალო, მწუნელ ვარ დღისა და ამა ვამისა.

ენავ, რალად ხარ მოძრავი, ჰყოფ სამყოფელსა თქმულებით,  
დადუმდი სიბრძნედ გონებით, მეცნიერობის გულობით.  
სასმენო, მექმენ უსმენად, ბელო, ნუ იძრვი სულობით,  
სულო, შევიქენ ანახდად გვამიდამ აღმოსულობით.

ვა, ჩემდა ცოცხლად ყოფასა, ნეტარში თქვენსა მაგ დღესდა,  
იხარებ სასუფეველსა, ვამსა ვერ ნახავ მოკლესდა;  
გიტირებიათ ასული, რომელი შეჭკავს მხესდა,  
პატრონო ჩემო, მოგიძღვენ, ნულარ გამიშვებ მე სადა!

მრავალს ვყადნენ, ძლოვ იქმნენ დამდუმებელ მცირობითა:  
ოხრავს საწუთროდ, ახსენებს მალმალ ღმობად გმირობითა:  
იყავ ობლისა პატრონი, გლახაკთ მოწყალე ხშირობით,  
თვალ-უღებელად მსაჯული, უხაკვოდ, ერთის პირობით.

თქვენს უკან თქვენს სახლს კეთილი აღარა ჰქონდა ზონისა,  
გჭირდა რუჯულხედა სიმბაგრე, იყავ მისისა ნდომისა;  
დაგვყარა მოუდუნებელი კირისა უსახომისა,  
ჰა, ჰაი კრულო სოფელო, არა გაქვს ხანი დგომისა!

ამ „გოდებაში“ სიკვდილის მწვავე გრძნობა გართულებულია უცხოობა-სა და ყარობაში ყოფნის შეგნებით, რამდენადაც ასეთი ყარობობა ხვედრი

<sup>1</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია II<sup>2</sup>, 486—491.

<sup>2</sup> ესარგებლობთ პოემის ახლად აღმოჩენილი ხელნაწერით, რომელიც ყოფილა კუთვნი-ლებდა ვინმე სტეფანე სიმონისძის არაქელაისა და რომელიც გადმოგვცა დროებით სარგებ-ლობისათვის შიბ. კეკელიძემ.



იყო როგორც დამტირებელისა, ისე დატირებულის. ამ მოტივით ეს ნაწარმოებები ენათესავენა გიორგი ხუცესმონაზვნის „გოდებას“ უცხოობაში გარდაცვლილი გიორგი მთაწმიდლის საფლავზე.

უფრო რელიეფურადაა წარმოდგენილი ეს ქანრი დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში. ამისი მიზეზი უნდა ვეძიოთ არა მარტო დავითის უკუღმართი ცხოვრების პერიპეტეებსა და მის პესიმისტურ სფლისკეთებაში, არამედ იმდროინდელი რუსული მწერლობის გავლენაშიც, რომელშიც (მწერლობაში) ცნობილია, განსაკუთრებით ამ დროს, ამ ქანრის ნიმუშები<sup>1</sup>. დავითის „გოდება“ ოთხი კატეგორიისაა: 1) გამონწყვეული წუთისოფლის ვერაგობის შეგნებით; ასეთია ორი მისი ნაწარმოები: ა) გოდება დავითისი, საწუთოს სოფლის გამოტირილი და ბ) მისივე გოდება, სხვა რიგი ხმა<sup>2</sup>; 2) ტირილი პრუსიაში დატყვევების გამო<sup>3</sup>; 3) მოთქმა დავითისაგან, ოდეს დატყვევებულმან ურჯულს ქვეყანას საყვარლის სახე და სურათი ველარა ნახა<sup>4</sup>; პოეტი აქ სტირის ცოდვათა მიერ შეპყრობას; ტყვეობაში ყოფნა არის ეშმაკის საწყაროში მოქცევა, ხოლო საყვარლის სახე და სურათი—იესო ღმერთი; 4) გოდება ქრისტეს ჯვარცმისა და სიკვდილის გამო. ამ ნაწარმოებში პოეტი პირდაპირი მიმბაძველი და გამგრძელებელია ბიზანტიურ-ქართული საეკლესიო ჰიმნოგრაფიისა, რომლის სიუჟეტური ნიმუშები „გოდების“ ხაზით ზემოთ მოვიყვანეთ. აქ ორი ნაწარმოები იქცეეს ყურადღებას; ერთია—„მოთქმა ხმითა თავბოლო ერთი“<sup>5</sup> და მისი გარიანტი „ჯვარცმის ამბები“<sup>6</sup>, რომლებშიც ჩამოთვლილია თუ რა კეთილი უყო ქრისტემ უმადურ ებრაელებს და რა სახის ტანჯვა მიაყენეს მას. თითოეული სტროფი აქ იწყება სიტყვებით: „ვაი, რა კარგი საჩინო რა ავად მიგინიესო“! თავდება კი ასე: „დიდება მოთმინებასა შენსა, უფალო იესო“! მეორეა „ტირილი ღეთისშშობლისა“<sup>7</sup>, რომელიც ნამდვილი შედეგია „გლოვის“ ქანრისა; მოგვყავს ის ექსცერპტულად:

- მოდით, ყოველწო შეიღმკდარწო დედანო, შეიყარენით!  
 შემწყნარებელი აწ თქვენი მარიამ შეიწყნარენით,  
 ისმინეთ მისი ტირილი, თქვენც ცრემლნი გადმოყარენით,  
 სულს ეცით მისგან ნუგეში, გულს ჰირნი უკუყარენით! (103)
- ვაიმე თვალთა ნათულო, სხიო მის მზეთა მხისაო!  
 სახით ვით ნორჩო, ნაყოფით ძირ-კეთილ შტოე ვახისაო,  
 გამარჯვეულო, გამწმენდო, მნათობო ბნელის გხისაო,  
 შენ იყავ ღემი გამლები სამოთხის კართ რახისაო! (107)
- ძეო, შენს თავსა მნატრიდენ ყოველთა ძეთა დედები:  
 ბედნიერობას მიჰებდენ, მოსწონდათ ღემი ბედები.  
 ან ღემის ბრალით იწვიან დღეს შენი შემომხედები.  
 ხელ-ფეხით დაგრძქვია ლურსმანი, ლახერით დაგპრია გვერდები. (111)
- ვაიმე ლახვარ-სობილსა და გულსა დანაჯლებულსა,

<sup>1</sup> ასეთებია: 1) Слово о погибелн землн русскои, 2) Плач пермских людей (Житие Стефана Пермского), 3) Плач о пленении и конечном разорении Московского государства, 4) Плач православия Максима (Мелетия) Смотровкого და სხვ.

<sup>2</sup> დავითიანი, გამოცემა ა. ბარამიძისა, გვ. 183—186. <sup>3</sup> გვ. 160—161. <sup>4</sup> გვ. 85—87. <sup>5</sup> გვ. 35—39. <sup>6</sup> გვ. 30—32. <sup>7</sup> გვ. 32—35.

შენს წყლურების ცეცხლითა დაგულსა, დანაღვლებულსა,  
შენს უკან წუთის სოფლიდგან გულ-კენესით ხან წარებულსა!  
ძეო, მეტკბობის სიკვდილი სიციხულ გამწარებულსა!

(112)

ძეო, შენს უწინ გენუჯვი ჩემს სულის ამორთმევასა!  
გამედარებო, ნუ მიხამ შენ მე ამახედ თნევას;  
მოშკალ, წინაწინ წაივდე, შენი ვახარო ვვასა:  
იესო მოვა, დაგიხსნის, მორჩები პირველს წყევასა!

(113)

ცნობილია, რომ ირაკლის საყვარელი შვილი ლევანი, რომელზედაც დიდს იმედებს ამყარებდა როგორც მამა, ისე მთელი ჩვენი ქვეყანა, უდროვოდ გარდაიცვალა. ამ გარემოებამ გული ატკინა ყველას, სხვათა შორის ბატონი-შვილის მეგობრებს, ამათგან განსაკუთრებით პოეტს ბესარიონ გაბაშვილს. ბესიკმა ამ თავზარდამკემ ფაქტს უძღვნა საყურადღებო თავისებური ფორმით და გამთბარი მეგობრული გრძნობით „სამძიმარი“, რომელიც 34 სტროფისაგან შედგება<sup>1</sup>. პოეტი ჩამოთვლის სატირალსა და სამგლოვიარო ბიბლიურ ფაქტებს, როგორცაა: სამოთხეში შეცოდება, იქიდან გამოვარდნა, აბელის მკვლელობა, სეთის სიკვდილი, წყლით წარღვნა; აქ ის მოიგონებს „ლეო სახსომოს“:

გამოჩნდა კალო, ატადის სავალაო,  
ოდეს ვცანთ, ძალო, ხელდაკრებით საბრალო!  
განფიხლდი, მთერალო, წყლულ-გულო და ნავალო!  
ვლა ვიმსთენეთ, მალო, მარიახად სარბიალო!  
გარქუნეთ: ვინ მოშკალო, ჰოი, ურცხვად შეუწყალო!

მერე კიდევ უბრუნდება ბიბლიურ ეპიზოდებს; იაკობის სიკვდილს ეგვიპტეში, იოსების გლოვას, მოსეს გარდაცვალებას და ნიმართაეს ბაგრატიონთა წინაპარს, დავით წინასწარმეტყველს: „აღდეგინ, დავით, მითხარ, ლეონ სადა ვით?“ მოიგონებს სოლომონის ტაძრის რღვევას, იროდის—სისხლის მსმელს, „მარიამ დედის ძესა, ლეონის მწესა“, ლაზარეს დების ტირილს და ასკვნის: „ვაი დასასრული, ურგებ არს ჩემგან თქმული!“ ამის შემდეგ ის სპეციალურად ცრემლებით ლაპარაკობს ლევანის შესახებ და, გრძნობათა დაძაბულობის პირობებში, კენესით წამოიძახებს:

ჰოი ცის ლომო, ლეო, ცისავე ხომო,  
მაღალო ტომო, მხოლოდ მოვე, მარტო მო,  
სადა არს სრა სახსომო; ვა შენდა ომო,  
უმისოდ მოსანდომო, ვაი მიუწვდომო,  
ხილვად მიუხედომო!

(20)

შენი სიკვდილი, მიმართავს ის მას,

მთა იქმნა შავი, ზაფხულის განათავი,  
წყალიცა მცნავი, შენდამი დანანთავი  
და გხათა კავი აქენ შებმით შენასწავი.

(21)

<sup>1</sup> ბესიკი, ა. ბარამიძის გამოცემა, გვ. 37—47.

დაცარიელდა ასპარეზი, აღარა ყაბახი, ისარი უკუღმართობს, ჯირითი მის-  
ნობს. პათოსის უმაღლეს მწვერვალზე ასული, ის ამბობს:

ლეონის თოფი ნეტარ თულა არს მყოფი?  
ლეონის ხმალი, ვაი თუმცა არს შშრალი!  
ლეონის შუბი აწ თუ სხვათა შენატყუბი?  
ლეონის დამბაჩა კოცხლილა თუ დარჩა?  
ვაი სატევარი, უმისოდ საწყევარი! (23)  
სადალა ცხენი, არსადა შემრცხენი?  
სადა აბჯარნი, მაქებელთა დამჯარნი?  
ერთი თუ ობლად, ვაი მეორე უხმობლად!  
ვაი ჩემდა თვალნი, მათგან მიერ დღე მკრთალნი,  
ასხურებენ ცრემლთა, განხურებეს გულისა გრდემლთა! (25)

შეწყდა ნადირობა, „ხმალთა მისთა ნაყმობმა მტრებმა“—ისმაიტელებმა,—  
თავი წამოყვეს, შესწყდა მუსიკისა და სიაძოვნების ხმა, ყველაფერი მოიცვა  
სველამ:

სრა ცალიერი, უპოვარი, მშიერი,  
სახლი ძლიერი, აწ სახე მიწიერი!  
შეება ციერი წინაპარ-ნაცბიერი!  
სადალა სერი, სტუმართა განმამბერი?  
ვა, მგონე ერი, ლეო, სად ბედნიერი?! (31)  
სად მეგობრობა; სად პატრონისდა ყმობა,  
სად ერთსულობა, სად მოყვარულთ თხზულობა,  
სად კახსულობა. სადალა დარბაზულობა?  
ვაი დაკარგულობა, ვაი ყმაწვილობა,  
დახსნილ-დანახრულობა! (32)

„შორს წახდა თემად“, ათაეგებს პოეტი „უცხოთა თანა გებად“;

ლეონ მოცემად ვისმცა ძალუძს საჩემად?  
გარანა სად მრწმენად ვიყომცა მსახურ მგემად?  
მწირობა-მსხემად მისდა არა მაქვს კდემად;  
მას ვებდავ ირემად, მას ნუკრად მადლის მფენად!

ასეთია ეს „სამძიმარი“, რომელიც შეშვენის ბესიკის პოეტურ ნიქს, მის  
ბასრ კალამს და ღრმა მგრძნობიარე გულს.

დიდი ვაება და მწუხარება გამოიწვია, როგორც ცნობილია, მეფე ირაკ-  
ლი მეორის გარდაცვალებამ. თეიმურაზ ბატონიშვილი გადმოგვცემს: *ქმნა*  
უკვე მას ეამსა შინა დიდი მგლოვიარება სახლსა შინა მეფისა და ყოველთა  
ერთა შორის საქართველოდსათა, ესრეთი ტყება და მწუხარება, რომელ ყოველი  
უკანასკნელთა მცხოვრებთაგანი საქართველოდსა იგლოვდა უმეტეს ყოველთა  
მახლობელთაგან თავისთა. და ვგონებ, რომელ ყოველი კაცი უმეტეს ნახევა-  
რისა სიკოცხლისა თვისისა იყენეს დიდისა კმაყოფილებით, რათამცა ემსხვერპლ-  
ათ, თუ სადმე შესადლებელ იყო საყვარელისა მეფისა მათისა სიკოცხლის ბრუ-  
ნებაჲ. იგონებდეს მოხუცებულნი სახელოვანთა და გმირულთა საქმეთა მისთა,  
კაბუქნი ჳირნახულისა და კეთილისა და სამამაცოთა ზნეთ და უხვისა მოწყა-  
ლებითა აღზრდასა მათსა. ერნი ზოგად ქველის საქმეთა, მართლმსაჯულებათა

და მარადის ხსენისათვის მამულისა თვისისა მსხვერპლობასა მეფისაგან და ღალატება მათი აღიწყოდა ვიდრე ცადმდე. სხვათა შორის, ქიზიყიდან მოსულა ერთი ქვრივი, გლეხის ქალი: იწყო ამან ხმითა ზაღლითა ტირილი და ესრეთისა შესაბამითა სიტყვებითა ტირილსა მას შინა მიიღებდა თითოეულთა ღირსსახსოვართა საქმეთა, მეფისა მიერ ქმნულთა, რომელ ყოველნი მსმენელნი სიტყვათა მათ უმეტეს ლმობიერ იქმნებოდეს და სტიროდეს გოდებითა დიდითა და ყოველთა მიეპყრათ ყური მისა მიმართ<sup>1</sup>. იმ დროს რომ შესაძლებელი ყოფილიყო ყველა ამგვარი „ტირილის“ ჩაწერა, ჩვენ გვექნებოდა მეტად მდიდარი მასალა ამ ქანრის შესასწავლად. სამაგიეროდ ჩვენამდე მოუღწევია ერთ ასეთ „გოდებას“, რომლითაც ოდნავ მაინც ანაზღაურებულია აღნიშნული ლიტერატურული დანაკლისი. ეს არის ცნობილი „გლოვა“ ირაკლი მეორისა. რომელიც ეკუთვნის მსაჯულს სოლომონ ლეონიძეს<sup>2</sup>. დასახელებული ნაწარმოები მაჩვენებელია სოლომონის დიდი ორატორული ნიქისა, წისი განათლებისა და იმ აუნაზღაურებელი დანაკლისის შეგნებისა, რომელიც საქართველომ განიცადა ირაკლის დაკარგვით. ამდენად ღრმა, უშუალო და ბუნებრივია გრძნობები მგოდებელისა, ამდენად მწვავე და მღულარეა მის მიერ დაღვრილი ცრემლები!

მეორე ასეთი ნაწარმოები, რომელსაც ეწოდება „თუშთა, ფშეთა და ხვესუთაგან გლოვაჲ სანატრელისა და ლუთისადმი განსტუნებლისა საქართველოს მეფის ირაკლი მეორისა“, „მათებრ ლექსად“ დაუწერია „ნადვორნი სოვეტნიკსა და კავალერს“ გოდერძი ფირალოვს; ავტორს ის შეუტანია მის მიერ შეთხზულსა და პეტერბურგში 1821 წელს დაბეჭდილს „სახოგადო მდივნობაში“. ამ თხზულების მეორე ნაწილის მეოთხე თავში მოთავსებულია „წიგნი სამძიმართა“ (§ 80—89), სადაც მოცემულია ამ „გლოვის“ ტექსტი (გვ. 149—150): ააღსდგე, გმირთ-გმირო, ნუ გძინავს, მტერთა ისმიან ხმანი. მოიგონებს რა ირაკლის ძღვეამოსილ ომებს, ავტორი, დაარწმუნებული თითქოს იმაში, რომ ამიჰრულებია ნეტარსა, წარსულ არს ლუთისა წოდებით, სასოწარკვეთილებით იტყვის:

არ ჩვენ ვსტრემლეობთ მარტონი, სტირს შენთვის მთა და ველია,  
დავლენწეთ. ძმანო, ფარ-ხმალნი, საღლა გვეყრების ხელია?!  
ვიგლიჯნეთ თმა და უღვაშნი, თავშიგან ვიკეთ ლოდებით,  
აწ წარდგა ჩვენი ცხოურება, გულითაც დავიკოდებით.

რალადმე გვიდავენ ფარ-ხმალნი, უმისოდ ცუდი ბარგია,  
დამიწდნენ თოფნი და შუბნი, მიწათ შესკამნეს კარგია,  
იგი არა გვყავს საქურეტლად, სხვა ვილა ვსძებნეთ ვარგია?  
ვი, წარხდი, ჩვენი ნუგეშო, დიდებაჲ დაგვეკარგია!

წარვიდეთ პირთა ბოკითა, სახლთა მიუთხრათ გლოვანი,  
ვაგლოვნეთ მთანი და კლდენი, დავობდლით ჩაღმა წოვანი,  
ჩვენთანა ფშავნი, ხვესურანი, ყრმანი, ჭაბუკნი, მცხოვანნი,  
ნუ შეგვემვრინ ცრემლნი თვალთაგან და გულთა მისი ხსოვანი!

<sup>1</sup> მეფე ვრეკლეს სიკვდილი: „ივერია“, 1898, № 7.

<sup>2</sup> დაბეჭდილია „ივერიაში“ 1898, № 7.

საყურადღებოა პეტრე ლარაძის (ყარიბის) „გოდება“, რომელიც გამო-  
წვეულია მოსკოვის გადაწვით ნაპოლეონის ომების დროს (1812 წ.) და რო-  
მელსაც ეწოდა „ეპა ვითარსა დროსა მწარესა“ (ანთოლოგია II, 286—287).  
ეპა ვითარსა დროსა მწარესა შეეგნწარ, ცრემლით სამგლოვიაროსა, ამბობს  
ავტორი. რაშია საქმე? ფინ არ იგლოვდეს სამწუხარესა, განმარტავს იგი:

ვაი მოსკოვსა, წვით მთებარესა,  
შვიდას წელს ტრფობით ნაგებარესა!  
ტყება განწრაველდა ოთხსა კიდესა,  
ჩრდილოეთს ყოვლინ ცრემლსა ღვრიდესა,  
მდიდარნი, რომელ ლხინით სმიდესა,  
აწ გლოვით თმათა განიფებრიდესა...

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს ერთი ნაწარმოები, რომელიც 1831 წელს  
დაუწერია ქ. პეტერბურგში ცნობილს იონა ხელაშვილს და მიუძღვნია ვილად  
ნიკოლოზ არხიმანდრიტისათვის. ამ თხზულებას ეწოდება „გოდებანი“ (H 313,  
გვ. 28—190); ის შედგება შვიდი ნაწილისა ანუ გოდებისაგან: 1) გოდება ტფი-  
ლისსა ზედა, რომელსაც ეწვია სასიკვდინე სენი ხოლერა (1830 წელს); 2) გო-  
დება მეფე ირაკლისა ღა გიორგის შთამომავალთა ზედა, რომელთაგან ზოგნი  
განიბნიენენ, ზოგნი მოსწყდენენ; 3) გოდება სისხლთა ურთიერთს დათხვეისა-  
თვის; 4) გოდება „შავთა მუშავთა ფიცხლისა ამბოხებით აღბორკებისათვის“,  
რომელიც დაამშვიდა „უფლისა ცხებულმან ნიკოლოზ პირველმან“, იგულისხ-  
მება ან დეკაბრისტების აჯანყება, ან პოლონეთის აჯანყება 1830 წლისა; 5).  
გოდება „ფიცხელისა ხორშაკისა გაგრძელებისათვის თვინიერ წვიმათა ორმოც  
დღე და ღამე“; 6) გოდება „ზღვისა ამის ბალთისა აღმოხეთქისათვის“; ეს  
იყო პეტერბურგის მეორეჯერ წალეკვა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა პირველის-  
შემდეგ შეშვიდესა წელსა, ესე იგი 1830 წელს; 7) გოდება, ოდეს „შეგუფშო  
წვიმამან, დამაბერწებელმან ნაყოფთა ქუეყანისამან“. „გოდებანი“ ესე იმის-  
თვის დავსწერო, ამბობს ავტორი, «რათა ივერიისა ნათესავისა შობადთა-  
გულისხმაჲ ჰყონ ნაყოფი ფერად-ფერადნი რისხუანი ღმრთისა და ეკრძალენ,  
რათა არა განარისხონ სახიერი ღმერთთა»<sup>1</sup>.

ასეთია უფრო საყურადღებო ნიმუშები „გოდების“ ენრისა, რომელიც  
ჩვენს ძველს მწერლობას შემოუნახავს ჩვენამდე. თუ ამ ნიმუშებს ჩვენ შევადა-  
რებთ სხვა ხალხთა ლიტერატურის ნიმუშებს, შევამჩნევთ შემდეგს: ჩვენი ნიმუშე-  
ბი იმდენად პროზული ფორმით არ შენახულან, რამდენადაც პოეტურით, ლექ-  
სით. მეორე — ჩვენი ნიმუშებში იმდენად რელიგიურ-მორალიზატორული ტონი  
არ ისმის, რამდენადაც საერო, პოლიტიკურ-მოქალაქობრივი. შინაარსობლივად,  
ღრმა სულიერი განცდებით, აგრეთვე გარეგნულად — ენაშქვერობითა და პოე-  
ტური მოხდენილობით — ქართული ლიტერატურა ამ ენრის ხაზით არამც თუ  
არ ჩამორჩება სხვა ლიტერატურას, სქარბობს კიდევაც მას.

<sup>1</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I,  
228—229.

## III

ზემოთ ჩვენ ვთქვით, რომ გლოვა გამოიხატება არა მარტო სიტყვით (ლიტერატურა), არამედ მოქმედებითაც. ჩვენში საგანგებო „წესი“ კი ყოფილა შემუშავებული გლოვისა. მხედველობაში გვაქვს არა საეკლესიო წესი მიცვალებულის დასაფლავებისა, რომელიც ე. წ. ევქოლოგიონში ან „კურთხევანშია“ წარმოდგენილი, არამედ საერო, ყოფა-ცხოვრებითი. საკიროა ზოგად ხაზებში შინც განვიხილოთ და გაეითვალისწინოთ ის ცერემონიალური მხარე, რომელიც, სიტყვასთან ერთად, განუყრელი ნაწილი იყო ქართული „გლოვისა“.

თავისი „ისტორიის“ შესავალში, იმ თავში, რომელსაც ეწოდება „ჩვეულებათათვის“, ვახუშტი მოგვითხრობს: ამკვდარსა დაჰფლვიდიან კოვლითა შესამოსლითა და საკურველითა და სამკაულითა თვისითა. ტიროდიან. საბნელოსა სხდიან 40 დღე. აღიპარსიან თავნი, წვერ-ულვაშნი, წარბნი, წამწანნი და ჩაიხდიდიან წელამდე სამოსელთა. მამრნი და მდედრნი იცემდიან ვიღრე სისხლდინებისამდი. არა სკამდიან ხორცსა და ცხოველსა წლამდე, გარნა მშინაც იძულებითა დიდითა. შთაიცივან ძაძა-ფლასნი და დაიბურნიან თავსა თხისურნი ჩაჩნი. განჰყვიან საფლავამდე ცოლნი ქმართა და ქმარნი ცოლთა და სხვათა, ახლოს მოყვასთაცა, ჯინსა შინა მსხდომარენი ბნელსა. ძაძითა მოკრულთა. იმღერდიან მწუხარითა ხმითა ტყებისა ეამსა არა ქირისუფალნი, არამედ სხვანი, მუნ მყოფნი. ხოლო ესე წესნი მოშალა 91 მეფემან გიორგიმ, რაჟამს მოვიდა მისა პატრიარქი იერუსალიმისა, მის გამო თვინიერ შავისა ჩაცმისა, ხორცის უქმელობისა და ტყება-ტირილისა<sup>1</sup>. რასაკვირველია, თითოეული ეპოქა თავისებურ ელფერს აძლევდა „გლოვის წესს“, მაგრამ ზოგადი მხარე მისი<sup>2</sup> ვახუშტის სწორად აქვს მოცემული, მის განკარგულებაში არსებული მასალისა და წყაროების მიხედვით. საისტორიო ძეგლებში შენახულა კანტი-კუნტი ცნობები ამის შესახებ. ტყება-ტირილი აუცილებელი და ბუნებრივი მოვლენა იყო ამ შემთხვევაში.

ფარსმან ქველის სოკედილის გამო, ამბობს ისტორიკოსი, იქმნა გლოვა, ტირილი და ტყება ყოველთა ქართველთა ზედა, წარჩინებულთგან ვიღრე გლახაკადმდე იტყებდეს თავთა მათთაო<sup>3</sup>. ვახტანგ გორგასალის გარდაცვალების გამო, გადმოგვეცემს ისტორიკოსი, დღე იყო სასჯელისა წარჩინებულთა და ყოველსა ერსა ზედა, და იტყებდეს ყოველნი და ისხმიდეს ნაცარსა თავსა ზედა მათთა, და ინატრიდეს სიკედილსა თავისა თუისისასა და კმისაგან ტირილისა და გოდებისა იძეროდა ქუეყანა<sup>4</sup>. გიორგი მესამის მეუღლის და თამარის დედის, ბურდუხან დედოფლის, გარდაცვალების გამო, გვამცნობს ისტორიკოსი, თუ ვითარნი ვამთა და ვაებათა სიმრავლენი იქმნნეს, შესატყუისნი მოსაწვეარისნი, რომელმანცა ენამან გამოთქუა? მეფესა, გეგუთს მყოფსა, უთხრეს ეგოდენ ზარგანხდილობაჲ. თმათა და წუერთა მმფხურელმან და

<sup>1</sup> საქართველოს ისტორია, დ. ბაქრაძის გამოცემა, გვ. 10.  
ქართლის ცხოვრება ანა დედოფლისა, გვ. 33.  
იქვე, გვ. 139.

ცრემლთა ნაკად-დენითა ათასეულთა და ბევრეულთა მცემელმან მკერდსა, თავისა მკულელმან, უღონოქმნილმან, აღიუყუცა თმანიცა თავისა მისისანი, სოფლისანი. და ესევეთართა შემუსრვილითა გულითა შეეყარა საყუარელსა ასულსა. და ნაკადნი ცრემლთანი ოთხთავე თულთაგან, ურთიერთას მოხუგე-ვასა შინა, მსგავსად სამოთხისა, მომცენარეობდეს, სახედ გეონისა<sup>1</sup>. თვით გიორგის გარდაცვალების შემდეგ აღჰკდეს ჯმანი ვაებისა და ტყებისანი... და თამარი... შეიზღუდა ბნელითა, დამფუხრელი თმათაჲ, და უსწრობდა წყაროჲ სისხლისაჲ წყაროსა ცრემლისასა“. სასახლეში ცხედრის გარშემო თავი მოეყარა სამღვდელეობას, ხელისუფალთ, გეომართა რაზმებს, სპებსა და მონასპებს... რომლითაცა ენითა გამოთქჳან ანუ რომელიცა შემოვიდა სახე უსახოჲსა მის დღისაჲ? რანი გლოვანი, რანი ტყებანი რანი ვაებანი, რანი სისლბ-არეულთა ცრენლთა ნაკადნი ათას-კეცნი, რანი მოთქუმანი და მოკსენებანი...? ზი ამას ესევეთარსა უნუგეშინის-ცემულებასა, უქურო-ქმნასა სხეულთასა, შთაცმასა და დაფენასა ძაძისასა, კიდე-შქნელობასა ყოვლისა სანოევაგისასა!<sup>2</sup>. როდესაც თამარი გარდაიცვალა, ისტორიკოსის სიტყვით, „მოიწია მწუხარებაჲ დიდი და მიუთხრობელი მკვდრთა ზედა საქართველოჲსათა; ძნელად გამწარებულნი იტყებდეს და ისხმიდიან თავთა ნაცარსა და მტურსა... იქმნა ტყებაჲ, მსგავსი ვაებათა ატადესთა, და გოდებანი, მსგავსნი მოოჯრებისა იერუსალემისანი იერემიჲს მიერ მგოდებელისა... და ყოველთა ადგილთა მსხდომართა გოდებითა და ტყებითა შეიწუებოდეს მკვდრნი სამეფოჲსანი“<sup>3</sup>.

„გლოვის წესი“ დეტალები მხატვრულ ლიტერატურაშიც გვხვდება, ასე, მაგალითად, შაეების ჩაცმა და ბნელსა შინა ჯდომა, ისიც არა 40 დღის განმავლობაში, როგორც ვახუშტი ამბობს, არამედ მთელი წლის, დამოწმებულია ვეფხისტყაოსანში:

ნუ წელიწადმდის ბნელსა ვჯე საწუთრო გაცუდებული,  
 დღისით და ღამით ვვაებდი, ვერვისგან სულდაღებელი...  
 ებრძანა: „წვილო ტარიელ, ნუ ხარ შავითა ღებული. (335)

ამ პოემიდანვე ჩანს, რომ დიდი გლოვისა და მძიმე სულიერი განცდის ნიშნად ისხდნენ ხოლმე „ლილ-ჩახსნილნი და მხარ-ამოყრილნი“ (308).

„გლოვის წესი“ შესახებ უფრო მეტი ცნობები შემოუნახავს ე. წ. ალორ-ძინების პერიოდის ლიტერატურას, როგორც მხატვრულს, ისე საისტორიოს. თვალთ მიმოვაკვლოთ ჯერ მხატვრული ლიტერატურის ცნობებს.

არჩილ მეფე, თეიმურაზის პირით, ასე აგვიწერს ამ წესს:

ვით წესია, გარდებინადე გლოვა დიდი, სულთ წესები,  
 სულთქმა, ახი სამუდამო და ტკივილი საყენესები,  
 ვიჯექ ბნელსა ცეცხლ-ნადები. ნათელ შრეგით დანავესები,  
 ნალვეს ვსეუმი სამსალითურთ, გული მწონდა შენავესები.

<sup>1</sup> ისტორიანი და აზმანი შარაჲანდედთანი, გამოცემა კ. კაკლიძისა, გვ. 70.  
<sup>2</sup> იქვე, გვ. 70.  
<sup>3</sup> იქვე, გვ. 139.

ორმოცამდის ბნელს ვიჯე, სინათლეს ძვილ სად ვნახედი,  
თავსა ვიქეში, ვსტიროდი, ცრემლითა ლაწვთა ვიხვედი<sup>1</sup>.

ხოლო თხზულებაში „საქართველოს ზნეობანი“ იგივე არჩილი ამბობს:

მოტიროლობა, გლოვის წესი, ხარი, ახა ზნედ დაიდო,  
უსარგებლო მკვდრის და ცოცხლის ვინ ძმა იძრო, ან და იდო.  
ერთმანეთის წაბაძვითა დაწესდა, ბიდად გაიდო,  
წლანდინ ვინ ზორცი არ სკამო, ბრძანე—წინა გიდდა იდო!<sup>2</sup>

განსაკუთრებით მდიდარსა და საინტერესო ცნობებს „გლოვის წესის“ შესახებ იძლევა თეიმურაზ II თავისი თხზულების „დღისა და ღამის გაბაასე-ბის“ იმ თავში, რომელსაც „კაცის სიკვდილის ანბავი“ ეწოდება<sup>3</sup>. ეს თავი იმით არის უფრო საყურადღებო, რომ აქ ლაპარაკია არა მარტო მეფეთა გლოვის წესის შესახებ, როგორც წინა ნიმუშებში, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანის, მღაბიოსისაც. მოგვყავს ეს თავი მთლიანად.

რადგან რომ კაცსა ბოლომდის სიკვდილი არ აცილდების,  
როს მოიწევა, ვინ უწყის—ღამეა ანუ დილდების,  
თვისტომთა, საყვარელთაგან თვალთაგან ცრემლი მილდების,  
შექმნას გლოვა და ტირილი, მზე მათი მიუჩრდილდების.

ერთსა შოშობსა იგივე თვით იტირებენ მკვდარსა და,  
მერე კირისა-უფალთა შესახებენ სხვასა სახლსა და;  
მხლებელთა დასხმენ ცხედართან მისატრებლად გხისადა,  
გამართენ კიდევ ტირილსა, ამოუშვებენ ხარსა და.

რა გავა ჰიოველ სახლიდამ, ტირილი ზრის კერვისა,  
კირისუფალთა თავია და გული უფრო სტკივისა;  
მას ორნი-სამნი მხლებელნი თმა-გაშლით მისდევს, კივისა,  
სხვაე ბევრნი მეჭითიწინი კვითინს უუემენ მივისა.

წვეა ცხედარზე, ტირილსა რაც მართებს, გაასრულებსა,  
გაიგლოჯება დიდათა კერვი, თავს მოიძულებსა,  
გამოიყვანენ ტირილით, რახან იჯერებს გულებსა,  
საქირისუფლოს სახლშია ძლიელა მიიწეეს სულებსა.

კერვი რა დაჯდეს, მოთქმასა დაიწყებს გარდაცემითა,  
სხვა წავა კირისუფალი ტირილით, თავში ცემითა;  
ზარით გაუძღვნენ ყოველნი, იყვნენ გულ დანა ცემითა,  
ტიროდენ მკვდარსა გულწულელად. სიტყვით აქებდენ, ენითა<sup>4</sup>.

ვინც არის კირისუფალი, თავ-თავად მოუღენ ტირილით,  
ერთმანეთს მიუტირებენ წუხილით, გულისტკივილით;  
რა გაათაონ, სხვანიცა მიუღენ თავსცემით, ჩივილით,  
ფარჩას წაბურჯენ ცრემლისა დათხევით, არ თუ ღიმილით.  
ორ საღრმთოს კაცსა უკირავს მოტირალისა ხელია.  
ზარის თქმით მივა, იტირის, იხზაროს საქციელია;  
ფარჩას მხარზედა გარდიშლის, ეგრე მიუძღვის მღვდელია,  
ხედ გარდაფინოს ცხედარსა, მღვდელსა ჩამოდის ცრემლია.

<sup>1</sup> არჩილიანი, ტ. II, გვ. 374—5, ა. ბარამიძის და ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა.

<sup>2</sup> არჩილიანი, ტ. I, გვ. 4, სტროფი 16, ა. ბარამიძის გამოცემა.

<sup>3</sup> თხზულებათა სრული კრებული, გ. ჯაკობიანს მიერ გამოცემული, გვ. 97—100, სტროფ.



უხედარხედა მოტირალი გულმზურგალედ იტირებსა,  
მიცვალეხელს ტყბილის სიტყვით შეამკობს და მას აუბებსა;  
ცხედართთანა მსხდომთ უტირებს, გულზე ცუცხლსა მოუდებსა,  
მგლოვარეთთან რა შეიქცეს, ცრემლი ღაწვთა უსველებსა.

ჭირისუფალთა უტირებს ყველასა ჩამორიგებით,  
მათ მოტირალი უტირებს კაის სიტყვით და რიგებით;  
დასმენ მას, ქერივი მოუთქვამს არა კრძალვით და რიდებით,  
თავს შეაბრალებს წვილებსა, ყველას სიტყვასა მოვებით.

მას ღამეს გაათენებენ მოთქმითა, ტირილითა და,  
გაასხმენ ჭირისუფალთა კიდევ ხარისა თქმითა და,  
დილაზედ გამოიტირონ მათ მკედარი დიდის ხმითა და,  
მერწე შემოსონ ბერები თავისის კრებულითა და.  
მკედარსა შემოსენ მას ეანსა, შემოახვევენ ტილოსა,  
ჩაასვენებენ კუბოსა ბნელსა, არ საადვილოსა;  
ეით იტყვის კაცი მაშინდელს ტირილსა, თვალთა მილოსა!  
მუნ მყოფთა. ცრემლნი ზღვაობენ, იმგობრებენ ნილოსა.

ხარი უთსრან ჭირისუფალთ მათ ცხედრისა წაღებახე,  
ქერივი მივა ხელმზობევით, თუცა იყოს პირადა მხე.  
გაგლეჯილი ეხეოდეს საყვარლისა კუბოსახე;  
წაასვენონ, იგი დარჩენენ უიმედო სულის დგმაზე.

ეით ჰეურობს ჭირისტიანეთა, დამარხვენ მიცვალეხელსა,  
რიგს უხმენ ჭირისუფალნი, რაც მართებს გაოხრებულსა,  
ხარით დაჰფენენ ნიშანსა საღამოს დაბინდებულსა,  
პირველად მედოშაქენი მხას იქმენ ქვეშ დაგებულსა.

ქალის ახალღეს ჩასდებენ, მასთანვე უნდა ქმრისანი,  
იქ დასხდენ მედოშაქენი, გაშლულნი იყენენ თმისანი;  
ზედ ადგეს მღვდელი მოსილი, მგმველი საქმეულისანი,  
სხვას სახლს დაჰფენენ სუხანსა, წესია ბელწიფისანი.  
დროზედ გარდშლიან ნიშანსა, ქათიბსა და მერმე ტყეხსა,  
ორნი ყულნი ცოცხალსავეთ განკრძალვით ადგნენ თავსა;  
ოქროს ხმალსა დაუდებენ ქათიბისა მარცხნივ მხარსა,  
დააფენენ ტანისამოსს, ნაცვაშია კაცის ტანსა.

ჭირისუფალთა მოეცვას მათთა ნიშანთა არენი,  
თვალ-მარგალიტით შემკული, ოხრობით შესახარენი;  
დიდებულთ ცოლნი ტირიან, ხმა ისმის ამად მწარენი,  
საბრალოს ხმითა ეაებენ ქალნი, მნათობთა დარენი.

ცხენებს დააბმენ მკედრისასა უკულმა შეკახბელებსა,  
მეჯინიბეთა-ბუცესი ზინდრით უჭირისუფლებსა;  
პატრონისათვის ტირილით ამოირთმევენ სულებსა,  
ვინც მოტირალი უტირებს, შეუწუხებენ გულებსა.

მესამე ღამეს დახურვენ ქერივსა ლეჩაქსა შავსაო,  
პირისფარეში მოიტანს, ეუბნებიან ხარსაო;  
დიდი ტირილი იქმნების, შავს რომ დაბურვენ თავსაო,  
საქართველოში კარგ-გვარი ღმინი და ქირი არსაო.  
თხუტმედამდინა ღამითი იტირან ნიშანზედაო.  
გამოიტირონ თავს ცემით, პირ-ხოვეთი დილაზედაო.  
გათადეს თხუთმეტა რა დღე, დაადგარენ მოთქმაზედაო,  
კიდევ ნიშანსა დაჰფენენ, ყულაე ტირიან ორმოცხედაო.  
ორმოცხედა მკედრის პატრონნი, რაკი გამოიტირებენ,  
ნიშანს ჭირისუფლებისკენ თავს ცემითა წაიღებენ;

შეეღწეოდა სახლში ხარის თქმითა, დაიხოვეს, ისე რებენ,  
 კირისუფლებს ტირილითა ნიშანს ჩამოურიგებენ.  
 გაათავებენ ტირილსა ორმოცის გამოსვლაზედა,  
 ნახევარს წელსა იტირონ და ერთსა წელიწადზედა:  
 მასუკან ხელი აიღონ ტირილსა და მოთქმაზედა;  
 რაცა ეთქვი ლხინი და კირი, ღამით ეს მოვა კაცზედა.

ზოგიერთი დეტალი ამ „წესისა“ თეიმურაზს დაუცავს თავისი მეუღლის თამარის გარდაცვალებისას (ყოველ შემთხვევაში, 15 დღის ტირილი). აი რას გადმოგვცემს ამის შესახებ ისტორიკოსი პაპუნა ორბელიანი: «იფხვირდენ თმათა და იტყებდენ თხემთა, მიეყვნეს ფრიადსა მწუხარებასა, წაასუენეს მცხედარი დიდსა სამეფოსა ეკლესიასა მცხეთასა, მისდევდეს ქართლისა და კახეთისა ჯარი, სრულიად დარბაისელნი ანუ ჯალაბნი დარბაისელთანი, ყოველნივე მცემელნი თავთანი და მხეველნი საყულოთანი, მდულრიოდენ ცრემლთა მიღებით. მიიღეს აღსაელის კარის ჩამოსწორ, იქავ წინ შუაგულობასა. ქართლსა და კახეთში რაც საღმრთო დასნი იყვნეს, ყოველივე იქ შემოკრებულ იყვნეს: ანტონი კათალიკოზმან განადიდნა ყოველივე იმ დღის წესნი, ეგრე ხარისხი ზალლობით მიიღო. დაბძანდა ბატონი საბნელოსა წინა, იყვის თხუთმეტამდის ტირილი და ვაება გაუწყვეტელად. და რა თხუთმეტი გარდაწყდა, წამობძანდენ ქალაქს, მოიფლოსენენ ყოველნი შავთა ძაძათა მიერ, იყო ყოველგან წუხილი უზომო, რომე შეტი აღარ ეგებოდა»<sup>1</sup>.

საისტორიო მწერლობაში ყურადღების ღირსია ისტორიკოსის ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ აღწერილი გლოვა და დასაფლავება შარიაშ დედოფლის ერთადერთი შვილის (გურგიელისაგან) ოტიასი. მართალია, აქ აღწერილია მეფის ოჯახში მიღებული „გლოვის წესი“, რომელიც საყოველთაო და ტიპიური აღბათ არც სამეფო ოჯახისათვის იყო, მაგრამ აქ ისეთი დეტალებია მოცემული, რომლებიც სხვაგან არ გვხვდება, ამიტომ მთლიანად მოვიყვანთ ამ აღწერილობას. ...გორს მიიცივალა. შეიქნა დიდი გლოვა, ტირილი თორმეტს დღეს, იქვე გორს იყო ხარით ტირილი. ქართველნი ჯალაბობით, თავიანთი ჯარითა და შეძლებითა ხარის თქმით მოვიდიან, უწინ მკვდართ მიმგზავსებულს, სახედახელს თმადაგლეჯილს, შეენება-შეშლილს. ტანისამოს სისხლით გასერილს, მიწაზედ მჯდომს, ღონე-იმედ-დაკარგულს ბატონ დედოფალს მიუტირიან, მერმე გამდელს და ჩარიგებით მათს მხლებლებსა, მერმე შეფესა და კირისუფლებსა, თავადთა და აზნაურთა და მსახურთა და მოხელეთა; მერმე მცხედარსა მიუტირებდნენ და გადასაბურავსა გარდაფენდიან. ამას უკან იარალსა და მორთულობაჲა, ტანისამოსსა, შურასა გვირგვინსა და ჯილასა და ხმალსა და ხანჯალსა. მუზარათსა და ჯაქვსა და ხელნავეებსა და ცხენსა და მისს შეკაზმულობასა, ყოველს ნიშანს ცალ-ცალკე მიუტირებდენ და ერთს წელიწადსა არ გათავდებოდა. მეფემ ბრძანა: „ვითაც, გზაზედ მიმავალთა, ისევე ტირილში ერთმანეთს მოადვენონ“. დილით შუადღემდისინ იტირებდენ და სამხრობით მზის ჩასვლამდისინ გამოიტირებდეს. მაგრამ მაშინც ბევრს

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, II, 389.

რიგი და ნობათი არ ერგო ამ თორმეტს დღეში. მერმე მეფემ ბრძანა: „ვისაც აქ არ ეტროსო, გზაზედ მოგვიტროსო და ან ცხეთას იტრონო“. და რასაც მკვდარს თავს ადგენენ: კათალიკოზი, ეპისკოპოზნი, ბერნი და მღვდელნი რომ სახარებას და დავითნს კითხულობდენ, ასევე ბატონს დედოფალს ადგენენ მონაზონნი და ჩოხოსანნი და ამ სოფლით ვადგომილნი მღვთის მონებაზედ მოწონებულნი დედანი და ქალწულნი, ცრემლის ფრქვევით სახარებას და დავითნს კითხულობდენ. მაგრამ ბატონის დედოფლის შებრალებით ყველას აძლენი ეტირა, რომ მართლა ვედარ ხედევდენ, ყოვლის ნიშანზედ ორმოცი ბერი და მღვდელი ადგენენ, სახარებასა და დავითნს კითხულობდენ, რვაასი მეორმოცე დაუყენეს და ქართველნი ძაძითა და შავით შეიმოსნენ, ლასტიჯინ დააწვენეინეს, ვითაც კუბონი, და ბატონი დედოფალი, ვითაც მკვდარი, მაშვი მიიღეს და ზედ შავი ზეწარი გარდააბურეს, ქვეშ თავადნი და მათნი ძმანი და შვილები შეუსხდნეს. აგრეთვე მკვდარსა ძვირ-ფასის ოქრო-ქსოვილები გარდააბურეს და ახალგაზღვილნი თავადის შვილები შეუსხდნენ საკაცეს ქვეშა: საქართველოს ჯარები, ვითაც დროშები, წინ წაიძღვანეს და ამ ვაებით სწორაზედ გორიდამენ ცხეთას ჩავიდნენ და ბატონის დედოფლის შვილი ოტია საფლავს მიიღეს. და მეფე მეორეს დღეს ქალაქს მიბრძანდა და საალაპო ძროხა, ცხვარი და თევზი და ხიზილალა, ბამბა და მარილი, სანთელი და საკმეველი აძლენი მოატანინა, რომ ორმოცამდინ ცხეთას იდგნენ, ხსნილის დღეებში ასი ძროხა და ცხვარი დაიკლოდა, მარხვის დღეებში ათასი ხმელი თევზი გაიქრებოდა, ბამბასა და მარილსა და სანთელსა და საკმეველს გარდაისად, ამ ორმოცს დღეს დედოფალს მარილიანი ვერ აქამეს, ქერის პურის მეტი მას არა უქამია რა. და რა ორმოცი ვათავდა, კიდევ ცხრა ასი მეორმოცენი დაუყენეს. ბატონმან დედოფალმან თავისის შვილის ქონება ზოგი იერუსალემს გაგზავნა, ზოგი საყდართა და მონასტერთა შესწირა და შვილის საულავი მოაფენინა, სომხითში დარბაზის სოფელი სვეტისცხოველს შესწირა, მისი გამდელი თავისი მხლებლებით შვილის საფლავზე დააყენა და სარჩო ვაუჩინა. ტირილით საფლავს გამოეყარა და ქალაქს ჩაბრძანდა. მოქალაქენი შეიყარნენ, კარს მოადგნენ, შეწვენისა და შეძლების ღონით გარდასაბურავნი მოართვეს და სამძიმარი მოახსენეს და ამათნი ჯალაბნი თვითოს დღეს თვის უბნისანი მივიდიან და მიუტირებდენ. ვისაც შეძლება ჰქონდათ, ძღვენსა და გარდასაბურავს მიართმევდიან. და აძლენი ხარჯი ვადიხადეს და ერთის შაურის ფასი თემს არა სთხოვეს რა, მიცემის მეტი, და ეს აძლენი ხარჯი მეფემან თავისის სალაროდამ ვაილო. ოც წელიწადს ბატონმან დედოფალმან არც ხორცი ჰვამა და არც შავი გამოიცივალა, და მის მეტი არც ვაფი ჰყვანდა, არც ქალი და არცა მოზისა და მოლოდინის იმედი. აქ ამისთვის ბრალია ერთის პატრონი<sup>1</sup>.

საინტერესო ცნობებია შემონახული ირაკლი მეორის დასაფლავების შესახებაც. თეიმურაზ ბატონიშვილის ვადმოცემით, «დღესა ორმოცსა ესვენა გვამი მეფის ირაკლისა თელავს, რადგან მოვიდოდიან კახეთით, ქართლით და

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება II, 523—525; „ივერია“, 1888 წ., № 118, წერილი ეს ო მ ი -ს ა

ყოველთაგან სამეფოთა მისთა დედა-წულითურო მცხოვრებნი და ჰყოფდეს იგინი გოდებასა და ტყეებასა დიდთა გვაჟსა ზედა მისსა<sup>1</sup>. ირაკლის გლოვისა და დასაფლავების გამო თელავის სემინარიის რექტორს დავითს შეუდგენია საგანგებო „ცერემონია“, რომელიც დარეჯან დედოფალს დაუმტკიცებია<sup>2</sup>. ეს ნეტად ვრცელი, სპეციალურად ამ შემთხვევისათვის დაწერილი ძეგლია, რომელშიც ისმის რუსული ცერემონიალის გამოძახილი. არ არის აქ დაიფიქრებული არც საეკლესიო, არც სამოქალაქო-პოლიტიკური მხარე, რველამენტირებულია ყოველი ნაბიჯი თბილისიდან მცხეთისაკენ მიმართული პროცესიისა. დაწერილებით აღწერილია, როგორი რიგითა და წესით დგანან და მიდიან, ან რას აქეთებენ საქართველოს თავადნი, სამღვდლოება, სახელმწიფო მოხელენი და სხვადასხვა მდგომარეობის ადამიანები, აღნიშნულია — ვის რომელი სამეფო რეგალები მიაქვს და რა რიგით. წვადეს სვეტის-ცხოვლის დეკანოზი ნიკოლოზ ანდრონიკაშვილი, წინაუძღოდენ მოზარენი და ცერემონიშეისტერი და საცა სახლსა და პალატსა შინა ბრძანდებოდეს მისი სიძალდე დედოფალი დარეჯან, ზარით წამოუძღვენ და მასთან დარბაისელთა ცოლნი თავშიშველნი მივიდნენ ცხედარსა თანა მეფისასა, და იყოს გოდება, ტირილი და საღმობა გამოუთქმელი და უკანასკნელი გამოსალმება და დათხევა ცრემლთა. ამას შეუდგნენ ძენი მეფისანი, ცხედარსა თანა მეფისასა მიშველენი. ამათ შეუდგნენ პირველნი თავადნი, ამათ მეორენი ამათ ნესამენი და შემდგომად აზნაურნი და ყოველნივე თავშიშველნი. ამისსა შემდგომად სძალნი მეფისანი და ასულნი მარცხენით ცხედარისა. ამათ უნდა შეუდგნენ პირველთა თავადთა შეუდგენი, ამათ მეორეთა თავადთა შეუდგენი, ამათ მესამენი და შემდგომად აზნაურთა შეუდგენი. ესე ყოველნივე თავშიშველნი და მდუმრად საღმობითა ცრემლთა დამთხეველნი... ამას ეჟსა ქართველთა და სომეხთა ეკლესიათა შინა ზართა და სარეკლთა ცემა უნდა იყოს, სანამდისინ სანატრელი ცხედარი ირაკლისა წარიღებოდეს. ხოლო ესე ცერემონია სრულ რა იქნეს და აღიღონ ცხედარი მეფისა, მაშინ იქმნეს ზარბაზანთა ცემა, რაოდენცა შესაძლებელ იყოს.

დასასრულ, უნდა განვიხილოთ „წესი გლოვისა“, რომელიც მოთავსებულია იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ შეტანილს „ქართლის ისტორიაში“. ავტორი თავისი შრომის შენიშვნაში ჯერ გვაცნობს მეფის კურთხევის „ცერემონიას“ (ხელნ. II 2134; ფ. 704<sup>ა</sup> — 706<sup>ბ</sup>) ძველს საქართველოში და შემდეგ იძლევა „გლოვის წესის“ აღწერილობას (ფ. 706<sup>ბ</sup> — 708<sup>ა</sup>), რომელიც საყურადღებოა ცნობათა სიუხვით და სიზხლით. რადგანაც იოანე ბატონიშვილის ეს შრომა ჯერ გამოცემული არაა, მოგვყავს ის მთლიანად.

აქუნდა მეფესა ორი დიდი პალატი; ერთი სალხინოდ და მეორე სა-გლოველოდ. სალხინო პალატი იყო წითლისა ფარჩითა ანუ ხავედითა მოკრული სრულიად კერ-გვერდებითა და შუაზედ კერშია ეკრა შავი ჯუარი ფარჩისავე, და ესე იყო ნიშანი, რომელ ლხინში მყოფთა შეხედვითა მისითა

<sup>1</sup> „ივერია, 1898 წ., № 7.

<sup>2</sup> „ივერია, 1887 წ., № 89, 90.

მოეგონებინათ სიკვდილი და უკეროდ არ განცხრომილიყვნენ. გარნა მას სალხინო სახლში იყო სამი ქუევერი თითოსაპალნიანი შთადგმული, და რომ ესოდენი დარბაზის ერნი დასხდებოდენ მას შინა, რომელ მათგან დალეულის ღვინის თასში დაშთომილი ღვინოა რა დანაეურიან ქვევრებთა მათ შინა, სამივე ქუევერი აღივსებოდის, რომელ ესოდენ ღვინოა დაილეოდის, და მერე იმას განიყოფდენ მოსამსახურენი მეფისანი. ხოლო საგლოველი პალატი იყო ესრეთვე შავით მოკრული, ხაველით თუ სადა ფარჩითა, და ქერის საშუალ ეკერა ჯუარო წითელი ფარჩისა, მომასწავებელ შემხედველთათვის, რომელ მწუხარებასა შეუდგების მხიარულება მოწყალებითა ღვინისაჲთა, და მით ინუგეშებდენ მგლოვარენი. გარნა გლოვა აწინდელ ქართველთა ესრეთ იყო, რომელ ზოგანი მათრახით იცემდენ ტიტველსა თავსა და ტანსა ზედა, ზოგანი თხისა შავისა ბალნისა ტყავთა შეიმოსებოდნენ, ზოგანი ღუშაყთა ფერხთა შინა შეყრილნი და მხარგადახდილნი მოვიდოდნენ და ესრეთ მიუტირიან მეფეთა. მერე შევიდოდნენ და მიუტირიან დედუფალს, და მერე სადაც იყო დაფენილ ტანისამოსი მკვდრისა მის და ქუდი, მასცა მიუტირიან. და წლამდის მგლოვიარენი არა იხმევდენ არცა თევზსა, არცა ხორცა და თიოქმის გარეთაც არა გამოვიდოდნენ. ისხდნენ. შავსა ნაბადსა ზედა და ნრავალნი ცხელთა ნაცართა ზედაცა დასხდებოდნენ, რომელ ესე ჩვეულება იმერთა შინაცა იყო, რაქსასა დარჩომილი აქამომდე. ხოლო ზემოსხენებულნი გლოვანი შეუშუბუქა იერუსალიმის პატრიარხმან და მრავალი ნოაკეთინა და განუქხადა დიდი წინააღმდეგობა ღმერთისა ესეგუართა მგლოვიარეთა. ხოლო კვალად იყო აბაშიძეთა დაშთომილი მხარსა გარდახდა და შავის ტყავისა მოსხმა და ღუშაყისა შეყრა, რომელი დროსა მეორე მეფისა ირაკლისასა, ოდეს გარდიცვალა ძე ამა მეფისა ლეონ, ამასახედ იტირეს აბაშიძეთა და თანაჰყვით მოზარენიცა თვისნი. ხოლო აწ საქართველოსა შინა არღა არს ესეგუარი მგლოვიარობა; მათრახით აწცა იციან ცემა ჩერქეზთა და აფხაზთა. ხოლო ოდეს სეფე გარდიცვალის, დანარხვა იყო მეფისა და წაღება საფლავად იყო დიდის ცერემონიითა ესრეთ, რომელ სამღუდელნი კათალიკოზითურთ სრულიად შემოკრებდებოდნენ, და აგრეთვე დიდებულნი ოთხნი სარდალნი: ქართლისა, სომხითსა, კახეთისა და სამცხისა, თავისის ჯარით წინაგანუძღვინ, უკანა ამისა მიყუანდათ უკუღმა შეკაზმულნი ცხენნი და ამასთან მიაქუნდათ დროშანი მეფისანი, მას თანა საკურველნი მეფისანი, და ამასთან სამეფო ნიშნები, და მერე ამათ უკან მგალობელნი, და ამათ უკან მღვდელთმთავარნი და სამღუდელონი, მერეთ ლამპრებთა მრავალთა ხელთა მკერალნი შინამსახურნი. და ამასთან მიაქუნდათ მეფე მძიმესა მორთულსა კუბოსა შინა მდებარე, და ელგა ზედან ქოლგა, და უსხდენ კუბოსა მას ქვეშე მოხელენი თავადნი, და ზედან ებურა მეფესა პორფირი და კიდე წასახურავი. ამას უკან მისდევდენ მეფის ძენი და ნათესავნი და კვალად ჩინებულნი ერნი; ამათ უკან დედოფალი და ქალნი და შინაბერნი მეფისანი, და ამათ უკან სახლის შინამოხელენი და მოხელეთა ცოლნი, და ამათ უკან მოქალაქენი, და ესრეთ დიდებით წარასვენნიან მეფე სასაფლაოდ. ხოლო მემკვიდრესა და დედოფალსაცა ამსახედ დამარხვიდიან, ხოლო

სხუათა მეფის ძეთა და ძმათა უფრო ნაკლების ცერემონიითა. და ასრე აქუნდათ განწესება ვიდრე სამ სამეფოს გაყრამდის და მეგრე მათ თვისთვისნი დიდებულნი დამარხვიდიან ცერემონიით, გარნა არ იყო აწინდელისა ცერემონიისა შესამგზავსები. იხილე ჩეულება ესე ძველთა მატთანეთა შინა და იოსებ თელაველის კმნილსა წიგნსა შინა წესთა მეფეთა აღწერილობისასა.

ეს აღწერილობა, როგორც თეიმურაზ მეორისა, ორი ნაწილისაგან შედგება: ერთს ჩეულებრივი ადამიანი ჰყავს მხედველობაში, მეორეს მეფე. აქ მოცემულია ელემენტები, რომელთაც ადგილი აქვთ ვახუშტის, ფარსადან გორგიჯანიძის, თეიმურაზ მეორის და დავით რექტორის აღწერილობებში, მაგრამ მრავალი ისეთი ცნობებიცაა, რაც სხვაგან არ შეგვხვდრია. საყურადღებოა მიკუთვნება ამა თუ იმ ელემენტისა ამა თუ იმ ადგილისა (იმერეთი, რაქა, ჩერქეზეთი, აფხაზეთი), გვარისა (აბაშიძენი) და დროისადმი (აწინდელი და ძველი—ვიდრე სამ სამეფოდ გაყრამდე), აგრეთვე აღნიშვნა იმისა, რომ მეფის, დედოფლის და მემკვიდრის გლოვის ცერემონია უფრო ბრწყინვალე იყო, ვიდრე სხვათა მეფის ძეთა და ძმათა, ხოლო უკანასკნელთა და დიდებულების უფრო რთული, ვიდრე მდაბიოთა. მნიშვნელობას არაა მოკლებული არც ის ჩვენება ავტორისა, რომ ირაკლი მეორის ძე ლეონი საგანგებოდ ყოფილა დატირებული ყველასაგან, კერძოდ აბაშიძეთა მიერ. ყველაზე მეტად საყურადღებოა, რომ ავტორი სახელდებით აღნიშნავს იმ წყაროებს, რომლებშიც მოიპოვება ცნობები „გლოვის წესის“ შესახებ, ესაა: ძველნი მატთანენი და იოსებ თელაველის წიგნი წესთა მეფეთა აღწერილობისაჲ“. გასაგებია, თუ რა არის „ძველნი მატთანენი“, რაც შეეხება იოსებ თელაველს, იმისა და მისი „წიგნის“ შესახებ ჩვენს მწერლობაში არაერთი ცნობა არ მოიპოვება. ავტორი, იოანე ბატონიშვილი, თანახმად ვახუშტისა, გადმოგვცემს, რომ პის მიერ აღწერილი ზომას-გადასული „წესი გლოვისა“, როგორც ღვთის საწინააღმდეგო ჩეულება, ქართველებს „შეუმსუბუქა“ იერუსალიმის პატრიარქმან. უზომი გლოვა და ტირილი მიცვალებულისა არ ურიგდება ქრისტიანულ წარმოდგენას სიკვდილის შესახებ. მოციქული პავლე სწერს მორწმუნეებს: აარა გუნებავს უმეტარებაჲ თქუენი, ძმანო, შესუენებულთა მათოვს, რათა არა სწუხდეთ, ვითარცა იგი სხუანი, რომელთა არა აქუს სასოებაჲ (1 თესალ. IV, 13). ამით აიხსნება, რომ იმპერატორმა იუსტინიანე დიდმა საგანგებო დადგენილებით აღკრძალა ამგვარი გლოვა-წუხილი და ტირილი და განკარგულება გასცა მის მაგიერ მიცვალებულისათვის იკითხონ დავითნი და საერთოდ საღმრთო წერილი.

## სიტატი იკოლითჿ რომაელიდან გიორგი მერჩულის შრომაჲ \*

გიორგი მერჩულის შრომა, რომელსაც „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“ ეწოდება, იმითაცაა, სხვათა შორის, საყურადღებო, რომ ის ავსებს ჩვენს ცნობებს მეცხრე-მეათე საუკუნეთა ქართული მწერლობის მოცულობის შესახებ. აქ მოხსენებულია როგორც გამოჩენილი ქართული მწიგნობრები (სოფრონ შატბერდელი, ილარიონ პარეხელი, გიორგი მანყვერელი, სტეფანე მტბევეარი), ისე უცხოელ ავტორთა თხზულებანი (ეფრემ ასურის, გრიგოლ ნაზიანზელის, „განძი“ კირილე ალექსანდრიელისა<sup>1</sup> და სხვ.), რომელთაც იმდროინდელი ქართული მკითხველი საზოგადოება იცნობდა. ამასთან ერთად თხზულებაში თავი შეუფარებია, სიტატების სახით, უცხოეთის ისეთ მწერლებსაც, რომელთა სახელი ავტორს არ აღუნიშნავს. ასეთი მწერლებიდან ჩვენ გვინდა შევჩერდეთ ამჟამად იპოლიტე რომაელზე, რომლის ლიტერატურულ მოღვაწეობას 200 — 235 წლებში სდებენ. იპოლიტე ერთ-ერთი იმ გამოჩენილ მწერალთაგანი იყო, რომელთა შრომებს ქართულ თარგმანში ჩვენი წინაპრები ჯერ კიდევ მეათე საუკუნემდე კითხულობდნენ.

აკად. ნ. მარმა მის მიერ გამოცემულს გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ ყურადღება მიაქცია იმ ადგილს, სადაც გრიგოლი ამბობს, რომ სხვადასხვა წვალება, ჟრთიერთას განთხზულ არს საცთურებით მსგავსად მელთა მათ, რომელთა კუდი კედსა შეუკიკუა სამფსონ და ლამპრები ყოველთა კუდებსა გამოაბა, რამეთუ სახე იყვნეს იგინი ყოველთა მწვალებელთა, რომელთაცა უკუანაძსკენელ საყოფელი მათი ცეცხლ არს საუკუნოჲა (თავი VII, სტრ. 24 — 28). ამ სიტყვებში განსვენებულმა მეცნიერმა დაინახა (გვ. VIII) უშუალო გამოძახილი იპოლიტე რომაელის თხზულების „თარგმანებაჲ ქებაჲ ქებათაჲს-მეოცე თავისა (გვ. მბ — მმ), სადაც აღნიშნულია იგივე ბიბლიური ფაქტი

\* საქარ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. IV, № 3, 1943.

<sup>1</sup> კირილუს „განძის“ თარგმანის ერთ-ერთი უძველესი ცალი გადაწერილი ყოფილა ექვთიმე ათონელის ბიძის იოანეს, თორნიკ ყოფილის, მიერ. იხ. *Analceta Bollandiana*, t. 50, p. 359 — 360, 1832.

(მსაჯ. XV, 4 — 5) იმავე გაგებით. შეიძლება ეს ასეც იყოს, მაგრამ დაეინებოთ ვერ ვიტყვით, რომ გრიგოლს უქვეყლად იპოლიტეს თხზულება აქვს მხედველობაში, რადგანაც ზუსტ სიტყვიერ დამთხვევას ადგილი არ აქვს, ხოლო სიმბოლური ტრაქტოვკა აღნიშნული ბიბლიური ფაქტისა, — მელია სახეა მწვანელებელთა, რომელთა უკანასკნელი ხვედრი ცეცხლია, — საეკლესიო მწერლობაში საკმაოდ გავრცელებული მოტივია.

უფრო საყურადღებოა ამ შემთხვევაში იპოლიტეს მეორე თხზულება, რომელსაც „დავითისათვის და გოლიადისათვის განმარტებაჲ“ ეწოდება და რომელიც ჯერ გამოცემული არაა (ხელნაწ. საქართ. მუზეუმისა. S. 1141, გვ. 315 — 327). ამ თხზულებაში ლაპარაკია იმის შესახებ, თუ როგორ მოკლა დავითმა გოლიათი და როგორ შეიძულა იგი ამის შემდეგ საულ მეფემ (1 მეფ. XVII — XXIV). თხზულების ბოლოში ავტორი იპოლიტე მიმართავს საულ მეფეს: *მარტუ მე, ზ საულ, რაჲ ბოროტი ქმნა შენდა მიმართ ძემან იესუსმან (= დავითმა), რომელმან შენი იგი მტერი და ძრისმზრახველი (= გოლიათი) მოკლა? რაჲსა გშურს მართლისაჲ მის, უკუეთუ ღმრთისაგან იგი იდიდა, რაჲ იგი მის მიერ იქმნებოდა. და აწ განჯორციელებული ცათა შინა მამისა თანა იდიდებისა? ეს ნიშნავს: რატომ გშურს შენ მართალი დავითი, რომლისაგან ხორციელად წარმოიშვა ის, რომელიც ახლა ცათა შინა მამისა თანა იდიდების, ესე იგი — ქრისტე? და მერე განაგრძობს: შენ მეფე ხარ ექუსასათასთა ხოლო ზედა, ხოლო ქრისტე უოველთა დაბადებულთა ზედა; მეფე ხარ ქუეყანისა კაცთა ზედა, ხოლო ქრისტე ზეცისათა და ქუეყანისათა და ქუესკენელთასა; მეფე ხარ, ვითარცა კაცი, საწუთროსა ეამთაჲ, ხოლო ქრისტე საუკუნე მეფე და სრული ჰგიეს აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისადმდე (ხელნ. S. 1141, გვ. 326 — 327).*

ამ სიტყვებთან დაკავშირებით უნებლიეთ გვაგონდება გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებიდან“ შემდეგი ეპიზოდი. ერთხელ ბაგრატ კუროპალატმა წერილობით მოპატიებება გაუგზავნა იშხანში იქაურ მოღვაწეს საბანს (resp. საბას) მაგრამ ეს უკანასკნელი არ წაივია მასთან. შემდეგ, როდესაც თვითონ გრიგოლი ჩაერია საქმეში, საბა გამოცხადდა კუროპალატთან და უკანასკნელის შეკითხვაზე — *რაჲსათვის არა მოხუდელ პირველსა წოდებასა, უპასუხა: აღიდებულო მეფეო, შენ ქუეყანისა კელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ზეცისა და ქუეყანისა და ქუესკენელთაჲ; შენ ნათესავთა ამათ მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე უოველთა დაბადებულთაჲ; შენ წარმავილთა ამათ ეამთა მეფე ხარ, ხოლო ქრისტე საუკუნოჲ მეფე და სრული ჰგიეს უცვალბებელი, უეამოჲ, დაუსაბამოჲ და დაუსრულბელი (თავი კვ, სტრ. 15 — 21). როგორც ვხედავთ, საბას პასუხი პირდაპირი გამოვრებაა იპოლიტეს სიტყვებისა, რომელიც საულ მეფისადმი მიმართული. განსხვავება მდგომარეობს შემდეგში: ა) გადასმულია პასუხ-მიმართვის ანტითეზები: იპოლიტეს პირველი ანტითეზა საბას პასუხში მეორე ადგილასა და პირუკუ; ბ) იპოლიტეთი საული მეფეა 600000 კაცისა (იხ. 1 მეფ. XI, 8), საბათი კი კუროპალატი მეფეა ზოგადად ნათესავთა ამათ, რიცხვის აღუნიშვნელად; გ) იპო-*



ლატეთი ქრისტე ჰკვიეს სრული აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისადმდე, საბათი კი იგი ჰკვიეს უცვალბელი, უყანოა, დაუსაბამოა და დაუსრულებელია. ეს გარემოება საყურადღებოა, პირველ ყოვლისა, იმით, რომ განსხვავება ქვეყნიერი ხელმწიფის ძალა-უფლებისა ზეციურისაგან ფორმულირებულია საბას მიერ იპოლიტე რომაელის სიტყვებით, მამასალამე, მიგნებულა წყარო ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური მონაცემისა მეცხრე საუკუნის საქართველოში.

მაგრამ ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობა ამ ციტატისა, ჩვენის აზრით, უფრო შორს მიდის. ექვი არ უნდა შეგვეპაროს იმაში, რომ საბას პასუხი არის ნამდვილად მისი პასუხი და არა გიორგი მერჩულის მიერ ამოწერილი საგანგებოდ და საბას პირში ჩადებული ციტატი. ამის გარანტიას იძლევა ხასიათი გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებისა“ და დამოკიდებულება ავტორისა მის განკარგულებაში არსებული მასალებისა და ცნობებისადმი, რომელნიც წარმოადგენენ ქვემარტად თხრობილს მოწაფეთაგან და მოწაფის მოწაფეთაგან თხზულებაში გამოყვანილი პირებისას (თავი 2, სტრ. 21 — 22). თან ეს ციტატი საგანგებოდ გიორგი მერჩულის მიერ რომ იყოს ამოწერილი და ოტინილი იპოლიტეს შრომიდან, იმაში იმ განსხვავებებს არ ექნებოდა ადგილი, რომელიც უჩვენეთ. ექსპრომტად მოტანა, და ისიც ზუსტად, აღნიშნული ციტატისა სხვას არაეის შეეძლო, თუ არა მის უშუალო მთარგმნელს. აქედან, საფიქრებელი ხდება, რომ იპოლიტეს თხზულებათა ქართულად მთარგმნელი, რომელიც ჯერჯერობით ცნობილი არაა, საბა იშხნელი უნდა იყოს.

საბა, წარმომადგენელი დიდი გვარისა, დეიდაშვილი გრიგოლ ხანძთელისა, მასთან ერთად აღზრდილი და განუყრელად მასთან მყოფი როგორც ქართლში, ისე საზღვარგარეთ, ექვი არაა, იყო განათლებული კაცი, რომლისათვის არც მწიგნობრულ-ლიტერატურული ინტერესები იქნებოდა უცხო. სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ იპოლიტეს თხზულებანი გადმომთარგმნილია ქართულად ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურულ ცენტრებში სომხური ენიდან (გვ. XVII — XVIII). ყველაზე მეტად მათი გადმომთარგმნა მოსალოდნელია იშხანში, რომელიც პირველად აშენებული იყო მეშვიდე საუკუნეში სომეხთა კათოლიკოზის ნერსეს მიერ, ხოლო ამჟამად აღეშენა საბას მიერ; უკანასკნელი აქ მოღვაწეობდა ჯერ როგორც ბერი, მერე კი როგორც ეპისკოპოსი (თავი კე, სტრ. 35 — 40). ყოვლად შეუძლებელია, საბას, როგორც მწყემსთმთავარს იშხნის ეპარქიისას, რომელშიაც ქალკედონიტ-სომეხებიც შედიოდნენ, არ ცოდნოდა ქარგად სომხური ენა და ლიტერატურა. მნიშვნელობას არაა მოკლებული ამ შემთხვევაში არც ის გარემოება, რომ „შატბერდის“ კრებულის ერთ-ერთ თხზულებას (ამ კრებულშია მოთავსებული იპოლიტეს შრომების თარგმანი) აწერია: ის იოანე ბერაას მიერ დაიწერა დედითა იშხნისათა. თუ ეს ცნობა მართო ერთ თხზულებას (აკაცისა შესაქმე“) შერჩა. ეს კადევ იმას არ ნიშნავს, რომ იპოლიტეს შრომების თარგმანიც არ იყო გადმოწერილი დედითა იშხნისათა.

თუ საბა იშხნელის მთარგმნელობა დაშვებული იქნება, შეიძლება განისაზღვროს დროც იპოლიტეს შრომების ქართულად გადმოთარგმნისა. ნ. მარი „ქებათა ქებათაჲს“ განმარტების გადმოთარგმნას სდებდა ზოგადად ამეცხრე საუკუნემდე (გვ. XVII — XVIII). ეს თარიღი შეიძლება უფრო დაზუსტდეს. საბა იშხნელი აღნიშნულ სიტყვებს ეუბნება ბაგრატს მისი გაკუროპალატების უმაღლე, ესე იგი, დაახლოებით 842 — 845 წლებში; მაშასადამე, ამ დროისთვის მას თავისი თარგმანები შესრულებული აქვს, რადგანაც მისი სომხურიდან მთარგმნელობითი მოღვაწეობა უფრო მოსალოდნელია იმ დროს, როდესაც ის იშხანში ცხოვრობდა, ხოლო იშხანში ის, როგორც გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებიდან“ ჩანს, აშოტ კუროპალატის შემდეგ დამკვიდრებულა<sup>1</sup>, იპოლიტეს შრომები მას 836 — 842 წლებში უნდა ეთარგმნოს.

<sup>1</sup> აშოტის გარდაცვალებას ჩვენ 836 წელსა ვსდებთ (იხ. ჩვენი „ადრინდელი ქართული-ფეოდალური ლიტერატურა“, 102 — 105).

## „სუც“ ტერმინისათვის სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებაში“ \*

სერაპიონ ზარზმელის «ცხოვრებაში» არის ერთი ბუნდოვანი ადგილი, რომელიც უნებლიეთ იპყრობდა იმ მკვლევართა ყურადღებას, რომელთაც შემთხვევა ჰქონდათ ჩაკვირებოდნენ მას. ეს ადგილი შემდეგია. სერაპიონი, მიქელ პარნეხელიდან გამობრუნებული, გამოიელის ოპიზის მონასტერში, სადაც ამ დროს რაღაც მშენებლობა მიდის. ხელნაწერში გადმოცემულია: აქ ერთხელ სერაპიონი იღვა «ხუროთა თანა საეკლესიოთა, რადგანაც ის იყო სხუათავე თანა სათნობათა მეცნიერ სჯულთა საეკლესიოთა და ფრიად შემკულ წესითა ხუცობისათა». სრულიად გაუგებარია, ვწერდით ჩვენ ამ «ცხოვრების» გამოცემისას, დაკავშირება ამ ორი მოვლენისა: სერაპიონი დგას «ხუროთა თანა საეკლესიოთა, რადგანაც ის მკოდნეა სჯულთა საეკლესიოთა», თითქოს საეკლესიო კანონებისა, და შემკულია წესითა ხუცობისათა». მაგრამ რა კავშირი აქვს მის ხუცობასა და სჯულთამკოდნობას ხურობთან? უეჭველია ვასკვნიდით ჩვენ, ეს ადგილი დამახინჯებულია შემდეგი დროის გადამწერთა ხელში. თავდაპირველად იქნებოდა: იყო მეცნიერ სჯულთა საეკლესიოთა [შენებისათა] და ფრიად შემკულ წესითა ხურობისათა, ესე იგი ხუროთა პროფესიის ცოდნით. ამ შემთხვევაში წინადადებას ასეთი აზრი ექნებოდა: სერაპიონი იღვა «ხუროთა თანა საეკლესიოთა» იმიტომ, რომ მას რაღაც საერთო ჰქონდა მათთან, ის იყო მკოდნე საეკლესიო მშენებლობის კანონებისა და «ხურობისა» წესისა<sup>1</sup>. ამ ადგილისათვის ყურადღება მიუქცევია პ. პეტერსსაც, როდესაც ის სერაპიონის «ცხოვრების» ლათინურ თარგმანს სცემდა და, თუმცა თარგმანში ის არ შეუსწორებია, მაგრამ სქოლიოებში თითქმის ისეთსავე კონიექტურას იძლევა, როგორც ჩვენ<sup>2</sup>.

რომ პირველი კონიექტურა — დამატება სიტყვისა «შენებისათა», — აუცილებელია, ეს სადავო არ უნდა იყოს; რაც შეეხება «ხუცობისათა»-ს შეცვლას სიტყვით «ხურობისათა», ეს, როგორც ახლა ვრწმუნდებით, არც ისე აუცილებელია. საქმე ისაა, რომ ის აზრი, რომელსაც ჩვენ ვდებდით შესწორებულ ტექსტში, შეიძლება დაცულ იქნეს იმ შემთხვევაშიც, თუ დავტოვებთ სიტყვას «ხუცობისათა».

\* აკად. „მოამბე, ტ. V, 1944 წ.

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1935 წ. გვ. 139—140.

<sup>2</sup> P. Peeters. *Histoires monastiques Bruxelles*, 1923 (Extrait des «Analecta Bollandiana», t. XXXVI — XXXVII), გვ. 192—193.

რასაკვირველია, თუ სიტყვას «ხუცესია», აქედან — «ხუცობაჲ», გავიგებთ მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით, როგორც «მღვდელი-მღვდლობა», ის აღნიშნულ კონტექსტში სრულიად მოულოდნელი, უაზრო და დაუშვებელი აღმოჩნდება და მისი შესწორება ისე, როგორც ჩვენ წიფიქვით, აუცილებელი იქნება. მაგრამ, როგორც ახლა გამოიჩვენა ჩვენთვის, ამ სიტყვით იგულისხმება არა «მღვდელი» და «მღვდლობა», არამედ საღმრთოებლო ხელოვნების ტერმინი, რომელიც ცნობილი ყოფილა ძველად. ეს ტერმინი დამოწმებულია 1014 — 1022 წლების ერთს ეპიგრაფიკულ ძეგლში, რომელიც დატული ყოფილა ს. გომარეთის ეკლესიის ნანგრევებში. აი ეს წარწერა ქარაგმების გახსნით:

«სახელითა ღმრთისათა. მას ეამსა, ოდეს ძრიელმან (sic)  
და უძღვეულმან გიორგი. აფხაზთა მეფემან, შეიპყრნა (sic)  
ზუიად მარუშინი, ესე ბაღაური დეა (sic) ქელითა  
ცოდვილისა მიქაელ ხუც-გალატოზისათა»<sup>1</sup>.

ამ წარწერაში ყურადღებას იქცევს კომპოზიტი «ხუც-გალატოზი». სერაპიონის «ცხოვრებაში» სიტყვა «გალატოზი» სამჯერ გვხვდება<sup>2</sup>, აქვე, ამასთან ერთად, გვხვდება «ხურო»-ც. სერაპიონი იღვა «ხუროთა თანა საეკლესიოთა». ბიბლიის ქართულ თარგმანში «ხურო»-ს (ⲁⲗⲁⲧⲟⲥ) სიტყვის (მთ. XIII, 55, მრ. VI, 3, 4 მეფ. XXIV, 14, ისაია XL, 19, XLVI, 11, იერ. X, 3, ოსე VIII, 6, XIII, 2) სინონიზია «ხელოვანი» — ⲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥⲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ (მეორე შჯ. XXVII, 15, 4 მეფ. XII, 12, XXIV, 14, 16, 1 ნებ. IV, 14, XXIX, 5, ქებაქმ. VII, 1, იერემ. XXIV, 1, XXIX, 2). «ხუროებს» ჰყოლიათ უფროსი, ე. წ. «ხუროთ-მოდლუარი» — ⲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥⲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ (ისაია III, 3, კორ. III, 10, ებრ. XI, 10). ბიბლიის ციტირებულ ადგილებში «ხურო» ზოგადი ცნებაა, რომელიც «მშენებელს» უდრის, თავის მხრით «ხურო» ორი კატეგორიის იყო: 1) «ხურო ხისაჲ» (2 მეფ. V, 11, ისაია XLIV, 13) ან «ხის შოქმელი» (4 მეფ. XII, 11, XXIV, 16), რასაც უდრის ბერძნული ᲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ ᲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ, რუსული плотник. ეს ისეთი «ხუროა», რომელსაც საქმე აქვს ხის მასალასთან. 2) «ხურო ქვითაჲ» (2 მეფ. V, 11); ამას უდრის ბერძნული ᲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ ᲁⲗⲁⲧⲟⲥⲓⲥ, რუსული делатель стек.

მსგავსად «ხუროთ-მოდლუარისა» არსებობდა «გალატოზთა მოდლუარი» ან «გალატოზთა მთავარი», როგორც დამოწმებულია ბერძნულიდან ნათარგმნა ითა სოფიას აღშენების უწყებაში<sup>3</sup>. გომარეთის წარწერის «ხუც-გალატოზი»

<sup>1</sup> А. Такайшвили, Археологические экскурсии, рассказы и заметки, вып. IV, Тбилиси, 1918 г., стр. 88

<sup>2</sup> ქ. ქეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1925 წ. გვ. 197—180.

<sup>3</sup> Е. Такайшвили, Описание рукописей, Т. I, вып. 3, Тбилиси, 1903 г. 591—594.

არის იგივე ფალატოზთა მოძღუარია ან მთავარია. პირველი ნაწილი ამ კომპოზიციისა (გამომცემელს მხედრულ ტრანსკრიპციაში დაუწერია «ხუცეს», რაც საკურო არაა) არის შეკვეცილი ფორმა «ხუც-ა» ფუძისა, რაც, აკად. ნ. მარის სიტყვით, ნასესხებია სვანურიდან, რომელშიაც «ხუც-ა» არის შედარებითი ხარისხი შ ფესვისა — ხოშა, *срхашош*, *ნიახაში*<sup>1</sup>. ამრიგად, ირკვევა, რომ, შესაბამისად ტერმინისა «ხუცგალატოზი», «ხუროთ-მოძღუარის» გვერდით უნდა ყოფილიყო პარალელური ტერმინი «ხუც-ხუროთ» თუ «ხუროთ-ხუცი». აქედან, გასაგები ხდება სერაპიონის «ცხოვრების» დასახელებული ადგილი. სერაპიონი იღგა «ხუროთა თანასაეკლესიოთა» იმიტომ, რომ ის მცენიერი იყო სჯულთა საეკლესიოთა შენებისათა და ამასთან ერთად შემეკული წესითა ან ხარისხითა «ხუროთ-ხუცობისაჲთა», ესე იგი, ის თავისებურად «ხუროთ-მოძღუარი» ან არქიტექტორი (*ბჟუ:უჰუაჰუ — უჰუ:უჰუ*) ყოფილა. ეს ტექსტში სხვანაირადაცაა დამოწმებული. სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ, მიქელის მამობაში, ნათქვამია აქ, იწყეს შენება ეკლესიისა, რომელიც იყო წინააღსწარ გამოსახული წმიდისა მიერსერაპიონისა<sup>2</sup>, მამასადამე, სერაპიონს წინასწარ გამოუსახავს ან შეუდგენია გეგმა, პროექტი ასაშენებელი ტაძრისა.

ამრიგად, სერაპიონის «ცხოვრების» საკილობელი ადგილი ასე უნდა იქნეს წაკითხული: სერაპიონი იღგა «ხუროთა თანა საეკლესიოთა», რადგანაც ის იყო სხუათა თანა სათნოებათა მცენიერი სჯულთა საეკლესიოთა შენებისათა და ფრიად შემეკულ წესითა «ხუროთ-ხუცობისაჲთა», ან, რადგანაც ისედაც ჩანს, რომ აქ ლაპარაკი «ხუროთა შესახება», უბრალოდ — წესითა «ხუცობისაჲთა».

<sup>1</sup> Н. Марр. Грамматика древне-литературного грузинского языка. 1925, გვ. 60-

<sup>2</sup> კაცევიძე. აღრიბული ფეოდალური ქართული ლიტერატურა. თბილისი, 1935 წ., გვ. 179.

## მცხეთის დოკუმენტი XI საუკუნისა და მისი ცნობები ქართული მწერლობის შესახებ\*

მხედველობაში გვაქვს მელქისედეკ კათოლიკოზის ანდერძი, რომლის პირველ ნაწილში ჩამოთვლილია, თუ რა „მოუპოვა“ მელქისედეკმა მცხეთის ტაძარს, ხოლო მეორეში — რა გააკეთა მან თავის სულის „საოხად“. დოკუმენტი, რომელსაც ჩვენამდე ორი პირით (XII და XVII საუკ.) მოუღწევია, 'საყურადღებოა სხვადასხვა სამეცნიერო დისციპლინისათვის; აქ საინტერესო მასალას ვპოულობთ საქართველოს სამოქალაქო და საეკლესიო ისტორიისათვის, ქართული დიპლომატიის, ხელოვნებისა და ეკონომიური ისტორიისათვის, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისათვის, განსაკუთრებით კი ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის. ჩვენ ამჟამად ის უკანასკნელი თვალსაზრისით გვიანტერესებს. რამდენადაც დიდია მნიშვნელობა დოკუმენტისა, იმდენად არადამაკმაყოფილებელია მისი შესწავლის საქმე; ჩვენ ისიც კი არ ვიცით ჯერ კიდევ, რომელ წელსაა ის დაწერილი, მიუხედავად იმისა, რომ მას თითქოს თარიღიც კი აქვს დართული. არ შეიძლება ითქვას, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში დოკუმენტისათვის ყურადღება არავის მიექციოს, პირიქით — ის ოთხჯერაა გმოცემული (პროფ. დ. ჩუბინაშვილი, თ. ეორდანიას — ორჯერ, პროფ. ნ. ბერძენიშვილი<sup>1</sup>).

დოკუმენტის ამათუიმ მიზნითა და თვალსაზრისით გამოყენება გულისხმობს წინასწარ შემდეგი საკითხების გარკვევას:

1. დოკუმენტი მთლიანად ერთს დროსაა დაწერილი, თუ ის ორი, სხვადასხვა დროს დაწერილი, ნაწილისაგან შედგება?

2. როდისაა ის დაწერილი?

3. ვინაა მისი დამამტკიცებელი კათოლიკოზი?

### 1

პირველს საკითხს ვსვამთ იმიტომ, რომ ჯერ კიდევ აკად. მ. ბროსემ გამოთქვა შესაფერისი მოსაზრება, რომელიც შემდეგ ს. კაკაბაძემ ასე დაასაბუთა: პირველი, მთავარი ნაწილი დოკუმენტისა, სადაც ჩამოთვლილია — თუ

\* ლიტერატურის მატრიანე № 3—4.

<sup>1</sup> მცხეთის საბუთი XI საუკუნისა, საქართ. მუზეუმის მოამბე VI; ბიბლიოგრაფიისათვის მკითხველს ამ შრომაზე მიუთითებთ.

რა მოუპოვა მეღქისედეკმა მცხეთის ტაძარს, დაწერილია 1020 წელს, ვინაიდან ამ ნაწილის ბოლოს ძეგლში ქორონიკონი სმ ზის, ხოლო მეორე ნაწილი მისი, სადაც მეღქისედეკი მოგვითხრობს — თუ რა გააკეთა მან თავისი სულის „საოხად“, შედგენილია არაუადრეს 1031 წლისა, ვინაიდან ბაგრატ IV კუროპალატად იწოდებოა. არსებითად ასევე ფიქრობს ნ. ბერძენიშვილიც; მისი აზრით, პირველი ნაწილი დოკუმენტისა შედგენილია 1029 წელს, მეორე კი 1031—1033 წლებში.

უდავოა, რომ დოკუმენტის ნაწილები სხვადასხვა დროსაა დაწერილი. ამისი დამამტკიცებელია ის გარემოება, რომ ქორონიკონის აღმნიშვნელი ასოები ზის არა მთლიანი დოკუმენტის ბოლოში, არამედ პირველი ნაწილის დასასრულს, მაგრამ დათარიღება მათი ისე, როგორც ეს ზემოთ ვაჩვენეთ, გადასინჯვას თხოულობს.

## 2

როდისაა დაწერილი დოკუმენტი? ის მკვლევარნი, რომელნიც ძეგლს მთლიანად ერთსადიმივე დროს დაწერილად სთვლიდნენ, შენდგენიარად ათარიღებდნენ მას. მართალია, პირველი ნაწილის ბოლოს ზის ქორონიკონი სმ (1020), მაგრამ არ შეიძლებოდა ამ თარიღის შესაბამისა მკვლევარს არ სცემოდა თვალში. მართლაც, როგორ შეიძლებოდა 1020 წელს დაწერილიყო ძეგლი, რომელშიაც მოხსენებულნი არიან ბიზანტიის იმპერატორი რომანოზ არგვიროსი, რომელიც 1028 წლის ბოლოს გამეფდა, ბაგრატ IV კუროპალატი, რომელიც გამეფდა 1027 წელს, ხოლო კუროპალატობა 1031 წელს მიიღო? ამ შესაბამისად არევე-დარევე გამოიწვია მკვლევართა შორის. პროფ. დ. ჩუბინაშვილი ანდერძის დამამტკიცებელის შემოკლებით დაწერილ სახელს კჰ კითხულობდა როგორც ქ [როზნიკონსა] ჰ (80), და, რადგანაც მართა ასო ჰ, როგორც რიცხვი, ამ შემთხვევაში აბსურდად ჩანდა, ავსებდა მას ასო ს—ნით; ამ გზით მან მიიღო ქორონიკონი სმ—280 (1060 წ.), როგორც თარიღი ძეგლის დაწერისა. დ. ბაქრაძე, თუმცა არავითარ საბუთს ამისათვის არ უჩვენებდა, რატომღაც სმ-ს კითხულობდა როგორც ხჰ და ძეგლის თარიღად 1040 წელს თვლიდა. თ. ყორღანიძე თავდაპირველად ლებულობდა სმ ქორონიკონს, 1020 წ., მერე დ. ბაქრაძის თარიღზე გადავიდა. პროფ. ი. ჯავახიშვილს დ. ბაქრაძის 1040 წელი უფრო შესაბამისად მიაჩნდა, მაგრამ, რადგანაც ის დასაბუთებული არ იყო, იმაზე არ ჩერდებოდა და ძეგლს 1028 წლის შემდგომი დროით ათარიღებდა. ის მკვლევარნი, რომელნიც ძეგლში ორს, ერთიმეორისაგან დაშოუკიდებელ ნაწილს ხედავდნენ, სმ ქორონიკონს (1020 წ.) პირველი ნაწილის თარიღად თვლიდნენ; ასე იქცეოდნენ, მაგალითად, ს. კაკაბაძე და მ. ბროსე, თუმცა უკანასკნელი, იღებდა რა მხედველობაში, რომ ამ ნაწილში რომანოზ იმპერატორია მოხსენებული, კითხულობდა: ქორონიკონს ერთეულის აღმნიშვნელი ასო ხომ არ აკლიაო? ეს უკანასკნელი დაეკვება გაიზიარა ნ. ბერძენიშვილმა, რომელ-

ზაც „ერთადერთი გამოსავალი ამ თარიღის გადასარჩენად“<sup>1</sup> პოვა იმაში, რომ ხმ-ს ასო თ მიუმატა; ამ გზით მან პირველი ნაწილის, ან, მისი ტერმინოლოგიით, „დაწერილის“, თარიღად სმთ ქორონიკონი, ესე იგი — 1029 წელი მიიღო. მეორე ნაწილი, ს. კაკაბაძისა და ნ. ბერძენიშვილის აზრით, დაწერილია არაუადრეს 1031 წ. ვინაიდან აქ აღნიშნულია ბაგრატ IV-ის კურაპალატობა, და არაუგვიანეს: ს. კაკაბაძით 1049 წლისა, როდესაც, მისი სიტყვით, გარდაიცვალა კახთა ნეფე კვირიკე დიდი, დამამტკიცებელი ამ ნაწილისა, ნ. ბერძენიშვილით კი — 1033 წლისა, როდესაც კათოლიკოსად უკვე იოანე ჩანს.

როდესაც ლაპარაკია პირველი ნაწილის დათარიღების შესახებ, საკითხი ეკვნიტრანლად ხა ქორონიკონის, ესე იგი — 1040 წლის, სასარგებლოდ გადაწყდება, თუ მხედველობაში ერთს პალეოგრაფიულ მოვლენას მივიღებთ. სწორედ მეთერთმეტე საუკუნეში ჩვენში ყოფილა ისეთი კალიგრაფიული სკოლა, რომელიც ნუსხა-ხუცურ დამწერლობაში შ და ჯ ასოებს თითქმის ერთიდაიმავე ნიშნით ა (თავაწეული მხედრული ა-ს მსგავსი) გამოსახავდა. მაგალითად, საქართველოს მუზეუმის H ფონდის № 341, რომელიც მეთერთმეტე საუკუნის დამდეგისაა, ასეთ მოვლენას, განსაკუთრებით თვალსაჩინოებით, შემდეგს შემთხვევებში ვხედავთ: შიმართ (469,11). პატარადმდე (469,2 ბოლოდან), ანდროშაქის (470, 18), - მის (471,11), მას (471,22), კითხვაჲ (472,5), შოციქულთა (477,23), მსაჯულმან (476,1), შუპლისა (478,7 ქვევიდან), მიცემად (479,9 ქვევიდან), ცხოვრებისაჲ (477,13) და სხვ. ზოგ შემთხვევაში ეს მსგავსება იქამდე მიდის, რომ ადამიანი, რომელმაც ქართული ენა კარგად არ იცის, ერთის ნაგეიერ მეორესა წერს და რალაც დამახინჯებულ სიტყვას გვაწვდის. ასე, მაგალითად, ჰარვარდის (ამერიკაში) უნივერსიტეტის პროფესორს რ. ბლეიკს, თბილისში ყოფნისას ამ ხელნაწერიდან გადმოუწერია თეოდორეს, ევბოლოს და სხვათა მარტივობა, რომელიც გამოსაცემად გადაუცია ცნობილი ორიენტალისტის პ. პეტერსისათვის. ამ გამოცემაში ვკითხულობთ: „შემძღებელ“, „დაგვდგამს“<sup>2</sup>, დედანში, — თვით ხელნაწერში, — კი ვკითხულობთ: „შემძღებელ“, „დაგვდგამს“<sup>3</sup>. ამ პალეოგრაფიულ მოვლენას ადგილი ჰქონია, უეჭველია, მცხეთის დოკუმენტშიაც. ამ ძეგლში არ გვხვდება არც ერთი ი-ნით დაწყებული სიტყვა, სულ ერთია — ხმოვანი მოსდევს ამ ასოს თუ თანხმოვანი, — რომ იქ ი-ნის მაგიერ ჯ არ იყოს,<sup>4</sup> ასე რომ ჯ-ის ხმარების შემთხვევა აქ ძალიან ხშირი ყოფილა. ანდერძის ქართველი გადამწერი ჩვეულებრივს სიტყვებში, თუ დამწერლობით ვერა, აზრით ადვილად გაარჩევდა შ და ჯ ასოებს, მაგრამ ქორონიკონის აღნიშვნის შემთხვევაში უკვე ეს შეუძლებელი იქნებოდა, ასე რომ „ქორონიკონი ხა“ მას შეეძ-

<sup>1</sup> მცხეთის საბუთი XI საუკუნისა, საქართ. მუზეუმის მოამბე VI, გვ. 250.

<sup>2</sup> *Analecta Bollandiana* t. 74, fasc. 1 et 2, p. 98. 2—3.

<sup>3</sup> ხელნ. 841, ფ. 477, 11—12, 13—14; ამის შესახებ იხ. ჩვენი რეცენზია, მიმოხილვები I, 283.

<sup>4</sup> ნ. ბერძენიშვილი, გვ. 239.



ლო წაეკითხა როგორც სმ, ამ ნიდაგზე მოხდა დოკუმენტის წარყვნა, რამაც აქდენი გაუგებრობა დაბადა სამეცნიერო ლიტერატურაში. ეს მოვლენა იმასაც გვითვალისწინებს, რომ ანდერძი თავდაპირველად დაწერილი იყო ნუსხა-ბუცურით.

ამრიგად, „ანდერძის“ პირველი ნაწილი დაწერილია ქორონიკონსა სგ-ს, ესე იგი 1040 წელს. ამ შემთხვევაში, რასაკვირველია, ადგილი აღარ ექნება იმ გაუგებრობას, რასაც წინ გვიყენებს მისი 1020 წლით დათარიღება. რაც შეეხება მეორე ნაწილს, ის დაწერილია მელქისედეკის მიერ არა 1050 წელს, არამედ შემდეგ. საქმე ასე უნდა წარმოვიდგინოთ. 1040 წელს მელქისედეკმა დაწერა ის ნაწილი ძეგლისა, სადაც ჩამოთვლილია, თუ რა „მოუპოვა“ მან მცხეთის კათედრალს, ამის შემდეგ მას დაუმზადებია თავისთვის სასაფლაო, დაუდგენია მუდმივი ნწირველი იოანე, რომლის შესანახად მას გარკვეული წყარო მიუჩენია. ეს შეიძლებოდა რამდენიმე წლის შემდეგაც მომხდარიყო, მიუხედავად ამისა, ეს მეორე ნაწილი მას გადაუბამს პირველი ნაწილისათვის, როგორც უშუალო გაგრძელება მისი. რომელ წელს მოხდა ეს, ამისი თქმა ძნელია, რადგანაც ჩვენ მელქისედეკის გარდაცვალების წელიც არ ვიცით; ერთი კია, რომ არაუგვიანეს 1048 წლისა, როდესაც მელქისედეკის მომდევნო კათოლიკოსად იოანე ოქროპირი ჩანს.

## 3

დოკუმენტიდან ჩანს, რომ 1040 წელს, როდესაც იწერება მისი პირველი ნაწილი, მელქისედეკი მცხეთის კათედრალს განაგებს, როგორც კათოლიკოზი. ერთი უდავო დოკუმენტიდან ვიცით, რომ ის კათოლიკოზია 1030 წელსაც,<sup>1</sup> ამავე დროს მეორე ექვმიუტანელი დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ 1033 წელს კათოლიკოზად ზის იოანე<sup>2</sup>. რას ნიშნავს ეს, ხომ არ დააყენებს ეს გარემოება რამენაირად ეპისკოპოსის კვამზე ზემოთმიღებულ 1040 წელს როგორც იეგლის დაწერის თარიღს?

აქ საკიროა გაირკვეს ხასიათი მელქისედეკის მოღვაწეობისა მის ეპოქასთან დაკავშირებით. ჩვენ დანამდილებით არ ვიცით, მასალების უქონლობის გამო, როდის დაჯდა კათოლიკოზად მელქისედეკი და როდის დაასრულა მან მამათმთავრობა, ერთადერთი რაც ვიცით, შევძლებია: ის კათოლიკოზად ზის 1030 და 1040 წლებში. მაგრამ ამ წლებს შორის ყოფილა ისეთი პერიოდი, როდესაც კათოლიკოზად ის კი არაა, არამედ ვილაც იოანე.

მეთერთმეტე საუკუნის პირველი ნახევარი, როდესაც მელქისედეკი მოღვაწეობს, ძალიან რთული დროა საქართველოს ცხოვრებაში. პოლიტიკურად მის მდგომარეობას ართულებს ამ დროს ბიზანტიასთან ომები და გაუგებრობანი. ქართველ-ბიზანტიელთა პოლიტიკური ურთიერთობისათვის ხელსაყრე-

<sup>1</sup> გრიგოლ ლეთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანის, რომელიც დავით ტბელს ეკუთვნის, გადამწერის ანდერძი, ხელნ. A II; თ. ქ. ო. რ. დ. ა. ნ. ი. ა., Описание рукописей I, 169.

<sup>2</sup> მესტიის სახარების ანდერძი, Материалы по Археологии Кавказа X, прилож., стр. 10—11.

ლი არც ის ამბავი იქნებოდა, რომ 1029 წელს ქართველთა ათონის მონასტრის წინამძღვარი გიორგი I ვარაზნაჩე შეთაურობს იმ საიდუმლო შეთქმულებას, რომელსაც მიზნად აქვს რომანოზ არგვიროსის ტახტიდან ჩამოგდება. ძალზე ვართულებულია ამ დროს ქართველთა საეკლესიო-საერთაშორისო მდგომარეობაც. საკმარისია მოვიგონოთ, რომ ათონის მთაზე 1028—1040 წლებში ქართველ-ბერძენ მოღვაწეთა შორის სისხლისმღვრელი კონფლიქტები ხდებდა ქართველთა სამონასტრო-კოლონიური მოღვაწეობის გამო, ისეთი კონფლიქტები, რომელთა მოსაგვარებლად საჭირო ხდებდა საქართველოსა და ბიზანტიის საეკლესიო და სახელმწიფო ხელისუფლებათა საქმეში ჩარევა. ამავე დროს აღმოსავლეთის საპატრიარქოებში მწვავედ დაისვა საკითხი საქართველოს ეკლესიის სრული დამოუკიდებლობის შესახებ, რასაც ყველაზე დიდი რეზონანსი, თავისთავად იგულისხმება, მხოფლიო პატრიარქის კარზე უნდა ეპოვა კონსტანტინოპოლში. რა აურზაური უნდა გამოეწვია აღმოსავლეთში, სადაც შესისხლბორცებული ჰქონდათ აზრი მხოლოდ სუთი პატრიარქის არსებობის შესახებ, იმ გარემოებას, რომ სწორედ ამ დროს საქართველოს კათოლიკოზმა, მგონი თვით მელქისედეკის პირით<sup>1</sup>, თავის თავი პატრიარქად გამოაცხადა? ამავე დროს არც ის გარემოება იქნებოდა უნინიშვნილო, რომ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა გაყოფის დედაში, რომელიც ამ დროს წარმოებდა, საქართველოს ეკლესია, როგორც ცნობილია, რომის მხარეზეა, ყოველ შემთხვევაში საეკლესიო წესებისა და რიტუალის სხვაობათა შესახებ კამათში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ასეთ გართულებულ მდგომარეობაში, როდესაც ნეფისა და მისი ოჯახის წევრების (ბაგრატის დედა მარიამი) გამგზავრებაც კი საჭირო ხდებდა ბიზანტიაში, უფრო მეტად საჭირო იქნებოდა კონსტანტინოპოლში მუდმივად თუ არა, შედარებით ხანგრძლივად მყოფი წარწომადგენელი. ასეთი წარწომადგენლობა უნდა დაეკისრებოდა ისეთი ადამიანისათვის, რომელსაც ბიზანტიის როგორც პოლიტიკურს, ისე საეკლესიო სფეროში წონა და გასავალი ექნებოდა. ამ შემთხვევაში ყველაზე შესაფერისი იქნებოდა სწორედ მელქისედეკი, რომელსაც, თანამდებობრივი მდგომარეობის (კათოლიკოზი) გარდა, ამკობდა შესაფერისი განათლება და; საფიქრებელია, დიდი გვარის მფლობელობა (ის დაახლოებული იყო საწმეფო გვართან, ბაგრატ III-ს თავის „აღმზრდელად“ სთვლის). მელქისედეკს მართლაც ხშირად უხდებოდა ყოფნა ბიზანტიაში. მისი ანდერძიდანა ჩანს, რომ ის კონსტანტინოპოლშია ბასილი კეისრის დროს (გარდაიც. 1025 წ.), კონსტანტინოპოლშია ის შემდეგაც, კონსტანტი კეისრის (გარდაიც. 1028 წ.) დროს, კონსტანტინოპოლშია ის რომანოზ არგვიროსის დროსაც (ამ კეისრებისაგან ის საჩუქრებს ღებულობს). რომანოზს ის უნდა სწვეოდა 1031 წელს, უეჭველია იმ ამაღში, რომელიც გაყვა მარიამ დედოფალს, გამგზავრებულს კონსტანტინოპოლში „ქებნად მშვედობისა და პატივისა კურაპალატობისა ძისა თვისისათვის და მოყვანებისათჳს ცოლისა მისთჳს“ (ქართ. ცხოვრება მარიამ დედოფლ., გვ: 256). რამდენხანს რჩებოდა ის წი-

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება I. 212, 218, 220.

ნათ ბიზანტიაში, არ ვიცით, 1031 წლის შემდეგ კი ის იმდენად დიდხანს დარჩენილა იქ, რომ მის იქიდან დაბრუნებას, ჩანს, აღარ ფიქრობენ საქართველოში. მის საზღვარგარეთ ყოფნისას ეკლესია უთაოდ ხომ ვერ დარჩებოდა? საქირო გამხდარა მის მაგივრად კათოლიკოზის დადგინება. ამით აიხსნება, რომ 1033 წელს კათოლიკოზად ვილაც იოანე ჩანს. ცხადია, მოადგილის არჩევაში გადაწყვეტი ხმა თვით მელქისედეკს უნდა ჰქონოდა, ის მისი იდეებისა და წამოწყების გამგრძელებელი უნდა ყოფილიყო კათედრაზე. ამიტომ ყოველ ექვს გარეშე უნდა იყოს, რომ ეს იოანე არის ის ოქროპირი კათოლიკოზი, რომელიც მელქისედეკის ანდერძს ამტკიცებს და რომელიც იოანე ოქროპირის სახელით მოხსენებულა ჯავახეთში ფოკათა ეკლესიის წარწერებში. ეს ოქროპირი მელქისედეკს უწოდებს „მამას“ და „გამზრდელს“. მამასადანე, როგორც მისგან გაზრდილი და მისი მოწაფე, ყველაზე უფრო მისაღები იქნებოდა მელქისედეკისათვისაც მცხეთის კათედრაზე. საზღვარგარეთ მყოფი მელქისედეკი ითვლებოდა, როგორც ეს საეკლესიო პრაქტიკაში აუო მიღებული, „ტიტულოსან“ კათოლიკოზად, გამგე კათოლიკოზად კი იოანე-ოქროპირი იყო. რამდენხანს გაგრძელდა ასეთი მდგომარეობა, ჩვენ არ ვიცით, მხოლოდ 1040 წლის მახლობლად მელქისედეკი საზღვარგარეთიდან დაბრუნებულა, ჩანს სამუდამოდ, და ისევ დაუკავებია მცხეთის კათედრა (ასეთი შემთხვევა საეკლესიო პრაქტიკაში იშვიათი არაა), ხოლო როდესაც ის გარდაიცვალა, კათოლიკოზობა დაუწყია და გაუგრძელებია იმავე იოანე-ოქროპირს. უკანასკნელს დაუმტკიცებია მელქისედეკის ანდერძი. აი შესაფერისი ადგილი ანდერძისა: „კვირელემსონ. ესე ვითა სულდიდებულსა და სულკურთხულსა გამზრდელსა და შემოქმედსა ჩემსა და, ვიკადრო, მამასა მელქისედეკს, ქართლისა კათალიკოზსა, დაუწერია და გაუგია თავისა სულისათუნ, — ადიდენ ღმერთმან, ძლიერთა მეფეთა დაუმტკიცებია, — მეცა გლახაკსა, უღირსსა, რეცა სახელით კათალიკოზსა, დამიმტკიცებია“. ამას მისდევს შედარებით ბუნდოვანი და წარყვნილი სიტყვები: „ჰ: მტკიცე აყავნ<sup>1</sup> ბრძანებაჲ მათი და ვინმცა აქცია ანუ შეცვალა ბრძანებაჲ მათი ქრისტეანეთაგანმან კაცმან“. ეს ჰ ანდერძის ერთ-ერთ ნუსხას წაუკითხავს, როგორც „ქართლისა პატრიარქსა“, პროფ. დ. ჩუბინაშვილს — „ქორონიკონსა 3“. ნამდვილად აქ ჩვენ გვაქვს ქარაგმით დაწერილი და შემდეგ წარყვნილი სახელი „ოქროპირ“. ამას თვით ოქროპირი ადასტურებს 5—6 სტრიქონის შემდეგ, ანდერძის იმ ნაწილში, რომელიც „მწირველს იოანეს“ შეეხება; აქ ოქროპირი ამბობს: ის, რაც ზემოთ იოანესთვის მელქისედეკს დაუწერია, ძლიერთა მეფეთა დაუმტკიცებია „და მეცა გლახაკსა ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოზსა ოქროპირსა ჩემითა კელითა დამიწერია და მათი ბრძანებული დამიმტკიცებია“, ეს „მტკიცე არის უკუნისამდე იოანესთვის“. ოქროპირს ჯერ დაუმტკიცებია ანდერძი მთლიანად, მერე „მწირველის“ იოანეს თხოვნით, საგანგებოდ ის ნაწილი მისი, რომელიც ამ იოანეს შესახებ ლაპარაკობს. ზემო ამოწერილი ბუნდოვანი ბოლო ანდერძისა ასე უნდა იქნეს წაკითხული.

<sup>1</sup> მეორე ნუსხაში—იყავნ.

თხული:... „მეცა გლახაკა, უღირსსა, რეცა სახელით კათალიკოსსა, დამნიტ-  
ციკებია. ოქროპირ. მტყიცე იყავნ ბრძანებად მათი<sup>1</sup> და ნუ<sup>2</sup> ვინმცა აქცია  
ანუ შეცვალა ბრძანებად მათი ქრისტეანეთაგანმან კაცმან!“<sup>3</sup>.

## 4

მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარი მელქისედეკს „შეუმკვია“, როგორც  
თვითონ ამბობს, სხვათა შორის, „სალმრთოთა წიგნთა დაწერიოთა“, ესე იგი—  
შეუწირავს მისთვის წიგნებიც. სიტყვა „დაწერიოთა“ აქ არის იურიდიული  
ტერმინი, ის აღნიშნავს შეწირულების წერილობით დადასტურებას და არა-  
იმას, თითქოს ყველა ის წიგნი, რომელიც ანდერძის სიაშია აღნიშნული,  
მელქისედეკს თავის ხელით დაეწეროს (ეს ფიზიკურადაც შეუძლებელი იქნე-  
ბოდა); ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ერთ-ერთი შეწირული წიგნის შესახებ მელქი-  
სედეკი ამბობს: „ღედის იმასა ჩემსა ანტონის ებოძა“ ჩემთვისო, მაშასადამე,  
ეს წიგნი მელქისედეკის გადაწერილი ვერ იქნებოდა.

„ესე წიგნები, რომელ მე დამიწერიან, ჯუძლად არს თავი კე“; მაშასა-  
დამე, მელქისედეკს შეუწირავს სვეტიცხოვლისათვის 25 თავი წიგნი. „თავი“  
უნდა გავიგოთ როგორც „სახელწოდება“ და არა „ცალი“: მე შევწირე 25  
სახელწოდების წიგნიო, ამბობს შემწირველი. „ცალებად“ რომ ვიანგარიშოთ.  
შეწირულება, მივიღებთ არა 25, არამედ 33 წიგნს. სია ამ წიგნებისა პირვან-  
დელი სახით არ შენახულა, გადაწერის პროცესში მას გამოკლებია ორი სა-  
სელი, ვინაიდან ღდეს იმაში ჩვენ გვაქვს არა 25, არამედ 23 სახელწოდება.  
ჩარდა ამისა სია წიგნებისა ისეა წარმოდგენილი, რომ ხშირად მათი ერთმა-  
ნეთისაგან გამოყოფა ძნელია, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც წიგნის დასა-  
ხელებას თან არ ერთვის ცალების რაოდენობის აღმნიშვნელი ასო-ციფრი;  
თან, ერთ შემთხვევაში გაერთიანებულია ორი სახელწოდება.

ვიღრე ამ წიგნების სიას გაავითვალისწინებდეთ, უნდა განვმარტოთ ერთი-  
ტერმინი, რომელიც იმაში გვხვდება. რამდენჯერმე ამათუიმ წიგნის დასახელე-  
ბას დართული აქვს სიტყვა „სათანაოჲ“. ეს სიტყვა არ არის რომელიმე სა-  
განგებო რედაქციის აღმნიშვნელი. საეკლესიო-სამონასტრო წიგნთსაცავებში  
ზოგი ისეთი წიგნი იყო, რომელიც მუდამ „თან“ ან „ხელში“ ჰქონდათ.  
ღვთისმსახურების შესასრულებლად, ანდა საკითხავად, ესე იგი, ყოველდღიურ-  
ხმარებაში იყო. ასეთი ხასიათის და დანიშნულების წიგნებს გარდა, სხვა-  
ნიეთებიც იყო ხოლმე; მაგალითად, ამავე ანდერძში დასახელებულია „ჯუჯარი  
ვეცხლისაჲ სათანაოჲ“, ესე იგი, ისეთი, რომელიც ყოველდღიურ ხმარებაში-  
იყო, გასარჩევად ისეთისაგან, რომელიც, როგორც საგანგებო ღირებულების,  
სკევოფილაქიაში ინახებოდა ხოლმე.

<sup>1</sup> იგულისხმება—მელქისედეკისა და შეფეების.

<sup>2</sup> ეს სიტყვა გამოტოვებულია ტექსტში.

<sup>3</sup> ნ. ბერძენიშვილის წყითხვა: „ქრისტემან პირმტყიცე ყავნ“ (გვ. 293) დოკუმენ-  
ტებისათვის უჩვეულოა და გრამატიკულად არასწორი (უნდა ყოფილიყო „პირმტყიცე“  
და არა „პირმტყიცე“).

აი ამ წიგნებისა სია, რომელსაც აქ მოვიყვანთ (დაყოფით ნაჩვენებია ანდერძის სიტყვები, ხოლო ჩვეულებრივი შრიფტით—საქირო განმარტებანი) „და წიგნნი საღმრთონი, რომელთა სახელები ესე არს“, იწყებს მეღქმისედეკი:

1<sup>1</sup>. სახარებისა თარგმანი დიდი: ა: მათესი. აქ იგულისხმება მათეს სახარების თარგმანი, იოანე ოქროპირისა, მართლაც დიდი, უზარმაზარი წიგნი, რომელიც ექვთიმე ათონელმა გადმოიღო ბერძნულიდან 1002 წელს მისი ღამის, იოანეს, წინადადებით. სიტყვას „მათესი“ უშუალოდ მიჰყვება „მარკოზისი და ლუკასისი“; ამ სახელების შესახებ მეორე წიგნის დასახელებისას გვექნება ლაპარაკი.

2. და იოვანეს თავისა სახარებისა თარგმანი წიგნი: ა: აქ იგულისხმება იმავე ოქროპირის თარგმანი იოანეს სახარებისა, რომელიც ექვთიმე ათონელმა გადმოთარგმნა მეათე საუკუნის გასულს. ქართულ ლიტერატურაში მეთერთმეტე საუკუნის პირველს ნახევარში ამ ორ თხზულებათა გარდა სხვა თარგმანები სახარებისა არ ყოფილა, შით უმეტეს ოთხივე სახარებისა, რომლებიც ერთ ავტორს ეკუთვნის. ოთხი სახარების თარგმანება, რომელიც მე-11 საუკუნის გასულის ავტორს, თეოფილაქტე ბულღარელს ეკუთვნის და რომელიც ქართულად მეთორმეტე საუკუნის გასულს ითარგმნა. ნელქისედეკის სიაში, რასაკვირველია, ვერ შევიდოდა. იოანე ოქროპირს კი მარკოზისა და ლუკას სახარების თარგმანი არ დაუწერია; ასე რომ პირველი შეწირულების დასახელებაში სიტყვები „მარკოზისა და ლუკასისი“ გადამწერთა მიერაა ჩამატებული ანდერძში. ამ გადამწერთ. საქირო ბიბლიოგრაფიული და ისტორიულ-ლიტერატურული ცნობები, რასაკვირველია, არ ჰქონიათ, ამიტომ ასე უფიქრიათ: თუ მათესი და იოვანეს სახარება კია დასახელებული, რა დააშავეს მარკოზნა და ლუკამ, რატომ უნდა იქნეს გამოტოვებული მათი სახელები? ამიტომ მათ თვითონ შეუუსიათ ეს „დანაკლისი“ მათი სახელის შემდეგ მარკოზისა და ლუკას სახელის ჩამატებით.

3. და სახარებანი ოთხთავენი: გ: აქ აღნიშნულია ჩვეულებრივი ტიპის ოთხთავე სახარება: მათესი, მარკოზისი, ლუკასი და იოანესი, და არა გამოკრებილი სახარება, ე. წ. აპრაკოსი. ძნელია თქმა, რა რედაქციისა იყო ეს სახარება, უფრო საფიქრებელი კია, რომ—ექვთიმესი.

4. სათანაო ოთხთავე სახარება: ა: გარე თუალთა და მარგალიტითა შემკობილი. ამ შემთხვევაში, წინამუხლში აღნიშნული სახარებისაგან განსხვავებით, იგულისხმება ისეთი სახარება, რომელიც ყოველდღიურ ლიტურგიკულ ხმარებაში იყო.

5. და მოწამეთა. წიგნნი დიდნი: ზამთარი და ზაფხული: გარე ეცხლითა შეკაზმული, ღილაკილოჯთა ვეცხლისა-ჯთა: ბ: ამ შემთხვევაში ნაგულისხმევია აგიოგრაფიული შინაარსის წიგნი, რომელიც განკუთვნილი იყო ღვთისმსახურებისას სვინაქსარული საკითხავისათვის. ასეთ წიგნში წმიდათა და მარტვილთა ხსენებანი დალაგებული იყო ათვითა და რიცხვითა მიხედვით. ჩვეულებრივ ასეთი კრებული ორი ნაწილისა-

<sup>1</sup> სათვალავი თხზულებებისა ჩვენ გვეკუთვნის.

გან შედგებოდა; ერთში მოთავსებული იყო საკითხავეები „ზამთრის“ პერიოდისა, ესე იგი, სექტემბერ-თებერვლის თვეებისა, მეორეში — „ზაფხულისა“, ესე იგი, გაზაფხულ-ზაფხულისა, მარტიდან სექტემბრამდე. აქედან წარმომდგარა სახელწოდება „ზამთარი და ზაფხული“. ასეთი დანაწილება გამოწვეული იყო ლიტურგიკული „კანონით“ რეგლამენტირებული პერიოდიზაციით. იოანე ქსიფილინოსი ამბობს, რომ სვიმეონ მეტაფრასმა იწყო „განვრცელებად ზამთრისა თუეთა შინა მოკსენებულთა წმიდათა საკსენებელთა“, ხოლო მან, იოანემ, — იმ წმიდანებისა, „რომელნი შვდთა თუეთა შინა, გაზაფხულისა და ზაფხულისათა, მოიკსენებიანო“<sup>1</sup>. ეს აგიოგრაფიული კრებული წინა-ათონური პერიოდისა უნდა ყოფილიყო, მეტაფრასული რედაქცია „ზამთრისა და ზაფხულის“ თვეთა მოცულობით მელქისედეკის დროს ჯერ თარგმნილი არ იყო.

6. და მღღელთმოდლუართა წიგნი დიდი საწელიწდოა ვეცხლითა შეკაზმული: ა: აქ იგულისხმება „იერუსალიმის განჩინება“, რომელიც ჩვენ მიერაა გამოცემული.<sup>2</sup> მართლაც, ეს არის „დიდი“ წიგნი, თან „საწელიწდო“, ესე იგი, მთელი საეკლესიო წლის განგების შენცველი. „განჩინება“ მართლაც „მღღელთმოდლურთა“ წიგნია, რადგანაც მისი სათაურია: „ესე განჩინებაა მღღელთმოდლუართა მიერ ზართლმორწმუნეთაა“; სხვა რაიმე „მღღელთმოდლუართა წიგნი“, მთელი წლისათვის განკუთვნილი, ჩვენმა ლიტურატურამ და პრაქტიკამ, არც ბერძნულმა, არ იცის. „იერუსალიმის განჩინება“ ჩვენი ლიტურგიკული პრაქტიკის რეგულიატორად ითვლებოდა, სანამ გიორგი ათონელი კონსტანტინოპოლის ეკლესიის „დიდ სკინაქსარს“ არ გადმოიღებდა, ეს კი 1042—1044 წლებში მოხდა.

7. და მარგალიტი წიგნი [ა:]: ხელნაწერში არ არის აღნიშნული რაოდენობა ცალისა, რადგანაც ძეგლის გადამწერი ვერ მიმხვდარა, რომ აქ წიგნის სახელია ნაგულისხმევი, და ეს სიტყვა [მარგალიტი] მიუღია შემდეგი წიგნის ღირებულების აღმნიშვნელად: მარგალიტი, ესე იგი, ძვირფასი, მშვენიერი წიგნით. ნამდვილად კი აქ იგულისხმება საგანგებო, გამოკრებილი რედაქცია იოანე ოქროპირის სხვადასხვა მოკლე თხზულებებისა, რონელსაც „მარგალიტი“ ეწოდება. ასეთი წიგნი უთარგმნია ექვთიმე ათონელს შენცველი სათაურით: „მარგალიტი, რომელ არს შემოკლებული მრავალთაგან თქმულთა იოანე ოქროპირისათ“<sup>3</sup>; ეს წიგნი ერთ ცალად უნდა ყოფილიყო შეწირული, თუ შეწირულებათა საერთო ჯამი (25) გვექნება მხედველობაში.

8. წინამძღუარი [წიგნი]: ა: ასეთი სახელი ეწოდება ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილს იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისაა“-ს რედაქციას, რომლის შესახებ ეფრემ მცირე ამბობს: „საცნაურ. იყავნ, ვითარმედ

<sup>1</sup> К. Кекелидзе, Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, Христианский Восток I, 340—341.

<sup>2</sup> К. Кекелидзе, Иерусалимский Канонарь VII в., Тифлис, 1912 г.

<sup>3</sup> კ. ქეკელიძე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, უნივერსიტეტის „მოაზებე“ VIII, 161; ქართული ლიტ. ისტორია I, 632, 1941 წ.

წინამძღუარი სახელად წმიდისა ანასტასი სინელისა თქუმულათაჲს მინახავს ბერძულსა შინა, ხოლო ამის წიგნისათჲს არა სადა თვნიერ ქართულისა, ამისთვისკა... წინამძღუარი მასვე წმიდისა მამისა ეფთვემს თარგმნილსა სახელედებოდინ, რომეთუ თვთ იგი ამისგანავე გამოკრებულ არს<sup>1</sup>. ანასტასი სინელის „წინამძღუარი“ მელქისედეკის ღროს ჯერ კიდევ არ იყო თარგმნილი.

9. დეკლოლონი წიგნი: ა: ეს არის რომის პაპის გრიგოლ დიდის თხზულება „დილოლონი“, რომელიც ექვთიმე ათონელმა გადმოთარგმნა 1011 წ.

10. იოვანეს გამოცხადებაჲ წიგნი: ა: დედის ძმასა ჩემსა ანტონის ებოძა ჩემდა. იგულისხმება აპოკალისპი იოანე ღვთისმეტყველისა, რომელიც, მის განმარტებასთან ერთად, გადმოიღო ექვთიმე ათონელმა 975 წლის მახლობლად. ვინ არის ეს ანტონი, დედის ძმა ან ბიძა მელქისედეკისა, არ ვიცი.

11. ანდრია სალოსის ცხორებაჲ წიგნი: ა: აპოკრიფი, რომელიც ბიზანტიაში შეათე საუკუნეში წარმოიშვა, ქართულად თარგმნილი უნდა იყოს ექვთიმე ათონელის მიერ<sup>2</sup>.

12. დავითისა თარგმანაჲ წიგნი: ა: აქ იგულისხმება დავითის თარგმანი ბასილი დიდისა, რომელიც ქართულად ექვთიმემ გადმოიღო<sup>3</sup>.

13. სათანაოჲ მრავალთაჲ: ა: „მრავალთაჲ“ საგანგებო შინაარსის კრებულია, რომელშიაც შედიოდა აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური თხზულებანი სხვადასხვა ავტორებისა. ეს კრებული, რომლის არაერთ ნიმუშს მოუღწევია ჩვენამდე, ჩამოყალიბდა ჯერ კიდევ VIII—IX საუკუნ<sup>4</sup>. აქაც ნაგულისხმევია არაქტიკული ხმარებისათვის განკუთვნილი ცალი „მრავალთაჲისა“.

14. საწელიწდოჲ იადგარი<sup>5</sup> ახალი: ა: „იადგარი“ ნიშნავს „მოსასხენებელს“; როგორც ლიტურგიკული წიგნი, წინათონურ პერიოდში ჩამოყალიბებული, ის შეიცავდა თვეთა და დღეთა რიგზე დალაგებულ ჰიმნებს ან საგალობლებს მთელი საეკლესიო წელიწადისას. აქ ტერმინი შერჩენილია ძველი, მაგრამ სიტყვა „ახალი“ გვაჩვენებს, რომ იგულისხმება ახლად შემოღებული ტიპი „იადგარისა“, სახელდობრ ექვთიმე ათონელის მიერ გადმოღებული „თთუენი“<sup>6</sup>.

15. დაკურთხევანი: რომელსა შინა სწერია ეკლესიისა კურთხევაჲ. ხუცეს-დიაკონთა კურთხევაჲ. გარე ოქროსა სატითა და ცუარითა მოკედლინი: ა: აქ იგულისხმება „არქიერატიკონის“ ის ნაწილი, რომელიც ეკლესია-ოდიკის კურთხევისა და ქიროტონია—

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე. ქართული ლიტ. ისტორია I, 178 (გამოცემა 2).

<sup>2</sup> ი. კ. ვ. I, გვ. 396—397.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 175.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 462.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 185.

ქიროთესიის წესებს შეიცავდა. ასეთი რამ ჯერ წინათონურ პერიოდში არსებობდა, ის შესულია მეორე ნაწილის სახით, ჩვენ მიერ გამოცემულ „არქიერატკონში“<sup>1</sup> მაგრამ ითარგმნა ის ექვთიმე ათონელის მიერაც; ძნელია თქმა, რომელი რედაქცია იყო შეწირული, უფრო დასაშვებია კი ექვთიმეს რედაქციაა, როგორც თანამედროვე პრაქტიკასთან შეგუებული.

16. კურთხევანი სხუანი საწელიწდონი, სრულნი ყოვლითა ფერთა. გარე ვეცხლისა ცუარითა მოქედინი: ა: ნაგულისხმევია ჩვეულებრივი „ეეპოლოგინი“, რომელიც ექვთიმემ გადმოთარგმნა ქართულად.

17. შჯულისკანონი ახალი: ა: მელქისედეკის ანდერძის ამ ადგილს ჩვენ წინათაც შევხებივართ: ჩვენი აზრით, აქ იგულისხმება ექვთიმეს მიერ ქართულად გადმოთარგმნილი ნაწილები შჯულის-კანონისა, სახელდობრ: მეექვსე მსოფლიო კრების აქტები და პენიტენციალური კრებული იოანე მმარხველისა<sup>2</sup>. ეს თარგმანი მელქისედეკის დროს, როგორც სხვა თარგმანი ექვთიმესი, ჯერ კიდევ „ახალი“ იყო ქართულ ნწერლობაში. ყოველ შემთხვევაში ფოტის 14—ტიტლოვანი შჯულის კანონი პირველად არსენ იყალთოელმა თარგმნა, იმას მელქისედეკი ვერ დაასახელებდა.

18. მარხვანი, რომელ სამეფოს იტყვან: ა: აქ იგულისხმება არამთელი „მარხვანი“, არამედ ის ნაწილი მისი, რომელსაც ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ ეწოდება. ის პირველად ექვთიმე ათონელმა გადმოთარგმნა<sup>3</sup>.

19. დასხუაჲ წიგნები. თავი V. და ორად გაყოფილი. რა წიგნებია ეს წიგნები, ძნელია თქმა, რადგანაც არაერთი „შინაარსობრივი ნიშანი აქ მოცემული არაა.

20. იადგარი მებური, რომელსა შიგან განგებაჲ საწელიწდოჲ სწვრია: ა: შინაარსობრივად ეს იგივე წიგნია, რაც ზემოთ მე-14 ნომრის ქვეშაა ნაჩვენები, განსხვავდება მისგან იმით, რომ იმაში მოთავსებულია „მებური“ ჰიმნები, ესე იგი—ისეთები, რომელნიც ხმით, გალობით უნდა ყოფილიყვნენ შესრულებულნი და არა რეჩიტატივით ან წაკითხვით. ასეთი იადგარები გამომუშავებული იყო ჯერ კიდევ წინათონურ პერიოდში, მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ მიქელ მოდრეკელის იადგარი<sup>4</sup>.

21. მათიანენი საშინაონი და საალაპენი, ვეცხლითა მოქედინი: ა:

22. და მათიანენი, სათანაონი, ვეცხლითა მოცუარულ-

<sup>1</sup> К. Кекелидзе. Древне-грузинский Архипастырь, 1912 г.

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 186—187 (2 გამოც)

<sup>3</sup> იქვე. გვ. 320.

<sup>4</sup> ტერმინი „მებური“ შესახებ იხ. ქ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია I, 554—555 (გამოც. 2). „მებური“ რომ მუსიკალური და არა ეროვნების აღმნიშვნელი ტერმინია, ჩანს მიქელ მოდრეკელის „ანდერძიდანვე“: „საეუარელნი! უკუთუ ერთსა ძლისპირსა ზედა რომელიმე კილოჲ ორგუარად იყოს აღნიშნული, ნუ უცხო გიჩნ, ნუცა ურთიერთსა წინააღმდეგომ, რამეთუ რომელიმე მრავლისა ძლისპირისა კილოჲ ორგუარად არს მებურად“.



ნი: ა: ორ ნომერში დასახელებულია სამი ტიპის მატიანე: საშინაო, საალაპო და სათანაო. ტერმინით „მატიანე“ აქ აღინიშნება მიცვალებულთა მოსახსენებელი წიგნი, ე. წ. „ღვინობები“. „საშინაო“ მატიანე აღნიშნავს მცხეთის ტაძრის გარდაცვლილ კლირიკოსთა სახელების ჩასაწერ წიგნს; „საალაპო“ მატიანე არის წიგნი, რომელშიაც ჩაიწერებოდნენ ის შემწირველნი და კეთილისმყოფელნი მცხეთის ტაძრისა, რომელთა მოსახსენებლად ყოველწლიურად „ალაპი“ იყო გაჩენილი, ხოლო „სათანაო“ მატიანეში ჩაწერილნი იყვნენ ისეთი მიცვალებულნი, რომელთაც „ალაპს“ არ უჩენდნენ, მაგრამ ღვთისმსახურების დროს წირვა-ლოცვაზე მოიხსენებდნენ ხოლმე.

23. ეამისწირვანი სათანაოანი: ა: ეს არის წირვის წესი, — ვასილის, ოქროპირის და პირველშეწირულის, რომელიც ჯერ კიდევ წინაათონურ პერიოდში იყო ქართულ ენაზე. თუ მელქისედეკის დროს ჩვენში კიდევ სრულდებოდა იაკობის ეამის წირვა,<sup>1</sup> შესაძლოა ეს უკანასკნელიც ჰქონდეს ავტორს მხედველობაში; ყოველ შემთხვევაში ერთი ცალი ამ ეამისწირვისა, რომელიც კათოლიკოს სვიმეონს გადაუწერია X—XI სს., მცხეთას ეკუთვნოდა.

ასეთია სია წიგნებისა, რომელნიც მელქისედეკს მცხეთის კათედრალისათვის შეუწირავს. მელქისედეკის ეპოქა ქართული მწერლობის ისტორიაში ის დრო იყო, როდესაც ათონის სკოლის განახლებითი მოძრაობა, დაწყებული ექვთიმე ათონელის მიერ, თავის ძალაში შედიოდა, მაგრამ ჯერ კიდევ საბოლოოდ კავშირი წარსულთან ვერ გაეწყვიტა. თვით ექვთიმე ათონელი თავის შემოქმედებითს პრაქტიკაში, როგორც ცნობილია, ერთი ფეხით წარსულში იდგა, მეორეთი ახალში. ეს ორმაგი ხასიათი ატყუია მელქისედეკის მიერ შეწირულ წიგნთა ინვენტარს.

დიდი ნაწილი აქ დასახელებული წიგნებისა ექვთიმე ათონელის მიერაა ნათარგმნი, მაშასადამე, ქართულ ლიტერატურულ ცხოვრებაში, ჩანს, ფეხს იკიდებს კონსტანტინოპოლური ახალი მიმართულება, რომლის პირველი და მსხვილი წარმომადგენელი ჩვენში ექვთიმე იყო. მელქისედეკი, ეპეი არ არის, ბიზანტიაში მრავალჯგის და ხანგრძლივად ყოფნისას, პირადად გაიცნობდა ექვთიმეს და კურსში იქნებოდა მისი ლიტერატურული მუშაობისა. ეს სია საინტერესოა, როგორც ერთ-ერთი უძველესი წარმომადგენელი ჩვენი საეკლესიო-სამონასტრო წიგნთსაცავების კატალოგისა; ამაზე უფრო ძველი ნიმუში ასეთი სიისა ჩვენ მხოლოდ ერთი მოგვეპოვება. სახელდობრ — კატალოგი სინას მთის ქართველთა მონასტრის წიგნთსაცავისა, რომელიც მეთათე საუკუნეს ეკუთვნის<sup>2</sup>, ხოლო მომდევნო, XII საუკუნიდან გვაქვს ფრაგმენტი ქართველ ქალთა მონასტრის „კაპათას“ წიგნთსაცავის კატალოგისა იერუსალიმში.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> გამოცემულია ჩვენ მიერ: Древне-грузинский Архипастырь.

<sup>2</sup> H. M a r r, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря, стр. 267—8.

<sup>3</sup> იხ კვებით წერილი „ქართულ ქალთა ელტურულ-საგანმანათლებლო ცრუები საშუალო საუკუნეთა მახლობელ აღმოსავლეთში“.

## შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან\*

## A

### ქართული თარგმანი გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის

(ისტორიულ-ლიტერატურული მიმოხილვა)

გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფი ქართულადაც უთარგმნიათ; ეს თარგმანი ხელმისაწვდომი შეიქნა მეცნიერთათვის ს. ყაუხჩიშვილის მეოხებით, რომელმაც როგეცა არა მარტო ტექსტი მისი<sup>1</sup>, არამედ გამოკვლევაც ამ ტექსტისა<sup>2</sup>. ამ გამოკვლევას წმინდა ფილოლოგიური მიზანი აქვს დასახული და მის საგანს არ შეადგენს, როგორც ავტორიც ამბობს, ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები (გვ. 10). ვინაიდან ხრონოგრაფი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლია ჩვენი ნათარგმნი მწერლობისა, საკიროა, შეძლებისამებრ, ყოველმხრივ იქნეს ის შესწავლილი, ანტიკომ მე მინდა წინამდებარე ექსკურსიში შევეხო მას სწორედ ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით.

### 1. რატომ აუარჩევიათ სათარგმნელად საისტორიო თხზულებათა შორის გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფი?

როდესაც ჩვენ ვითვალისწინებთ ჩვენს ძველ ნათარგმნ საისტორიო მწერლობას, ნათლად ვხედავთ მის სიღარიბეს: ქართველებს არ შეუწყუხებიათ თავი ეთარგმნათ ის მდიდარი მწერლობა, რომელსაც იძლევა, მე არ ვიტყვი — კლასიკური და ელინისტური, წარმოიდგინეთ — ქრისტიანულ-ბიზანტური ისტორიოგრაფიაც კი. ვაპონაკლისს შეადგენს მხოლოდ გიორგი მონაზონის ანუ ამარტოლის ხრონოგრაფი; აიხსნება ეს გარემოება — გიორგისათვის უპირატესობის მინიჭება — იმით, რომ დასახელებული ხრონოგრაფი ისეთი თხზულება იყო, რომელიც მეცხრე საუკუნიდან მოყოლებული საუკეთესო მასალად ჰქონდათ მიჩნეული ისტორიკოსებს. თუ ჩვენ ნხედველობაში მივიღებთ მის გაგრძელებასაც, რომელიც 948 წლამდე (არაიშვიათად 1071, 1081 და 1143

\* პირველად დაიბეჭდა თბილ. უნივერსიტეტის „შრომებში“ (I, 1936 წ.) სათაურით: „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“.

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისა, ნაწილი I, ტექსტი, Monumenta Georgica III Historici, № 1, 1920 წ.

<sup>2</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის ქართული თარგმანი, ნაწ. II. გამოკვლევა, 1926 წ.

წლებამდე) მიდის, აქ ჩვენ გვაქვს წარმოდგენილი მთელი მსოფლიო ისტორია. მსოფლიო ისტორიად კი საშუალო საუკუნეთა საქრისტიანოში გულისხმობდნენ უმთავრესად ებრაელებისა და ქრისტიანული ბიზანტიის ისტორიას აღმოსავლეთის იმ ერების მოკლე აღწერებით, რომელნიც ბიბლიაში ებრაელებს ხედებიან (ასირია, ბაბილონია, სპარსეთი, მაკედონია, აგრეთვე რომი)<sup>1</sup>, ესე იგი—სწორედ იმას, რაც ჩვენ გიორგი მონაზონის შრომაში გვაქვს მკვეთრად და სისტემატურად მოცემული. მაშასადამე, საშუალო საუკუნეთა ქართველ მკითხველს, რომელიც მსოფლიო ისტორიით იყო დაინტერესებული, ყველაზე უკეთეს და ყველაზე სრულ მასალას სწორედ გიორგი მონაზონი აძლევდა. ამით აიხსნება, რომ იმ მწიგნობარს, რომელსაც ყველაზე უწინ ნიუქციევი ყურადღება ამგვარი შრომის უქონლობისათვის ქართულს მწერლობაში, უპირატესობა გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფისათვის მიუცია.

## 2. მთლიანად ითარგმნა ქართულად გიორგი ამატოლის ხრონოგრაფი თუ არა?

არც ერთ ნუსხას ქართული თარგმანისას, რომელსაც ჩვენამდე მოუღწევია (სულ სამი ხელნაწერია დღესდღეობით ცნობილი), ხრონოგრაფი მთლიანად არ შემოუნახავს: არქეტიპი A, რომლიდანაც მომდინარეობს დანარჩენი ორი ნუსხა, ბოლოში დეფექტიანია, — ფურცლები დაკარგულია, — ასე რომ, ქართული თარგმანი თეოდოსი დიდის მეფობის აღწერაზე წყდება. ამიტომ ძნელია უცილობლად გარკვევა იმისა, იყო თუ არა ბოლომდე მიყვანილი ეს თარგმანი, და თუ არა—სახამდი სახელდობრ? მე მგონია, რომ ის ბოლომდე არ ყოფილა მიყვანილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში უკველად გვეჩვენებოდა მისი გაგრძელება, თუ მთლიანად არა, — ექსცერპტულად მაინც; ძნელი დასაჯერებელია, რომ თეოდოსი დიდის შემდეგ არაფერი შენახულიყოს ამ თარგმანიდან, თუ კი მისი მომდევნო ნაწილები მართლაც არსებობდა. არის ერთი მოსაზრება იმის სასარგებლოდ, რომ ეს თარგმანი თეოდოსი დიდის ეპოქას არ სცილდებოდა. რუსინ-ურბანისის კრების „ძეგლის წერას“ დართული აქვს შესხნა ან ქება დავით აღმაშენებლისა<sup>2</sup>, რომელიც დავითს ადარებს სხვადასხვა ბიბლიურსა და ისტორიულ პირებს და ახასიათებს მას იმავე ეპითეტებით, რომლითაც უკანასკნელნი არიან ცნობილნი გიორგის ხრონოგრაფში. ეს პირები ამასთანავე ისეთივე თანმიმდევრობით არიან დასახელებული, როგორც ხრონოგრაფში: ნებროთ გმირი, ისო, ფინეზი, სამფსონი, სოლომონი, დავითი, ალექსანდრე მაკედონელი, ავლუსტო კეისარი და მის დროს გამოჩენილი, როგორც ხრონოგრაფშია ჰოთხრობილი, იესო ქრისტე მისი მოწაფეებით, კონსტანტინე დიდი და თეოდოსი დიდი. თეოდოსის იქით შედარება აღარ მიდის, თუმცა ბიზანტიის ისტორია მერმე უფრო მკვეთრ მაგალითებს მისცემდა ენა-

<sup>1</sup> В. М. Истрии, Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе, ч. II, стр. 429.

<sup>2</sup> საქართველოს სამოთხე, გვ. 528—530.

წყლიან ავტორს შედარებისათვის; ალბათ იმიტომ, რომ ავტორს წინ ედგა თარგმანი ხრონოგრაფისა, რომელშიც მოთხრობა თეოდოსის იქით აღარ მიდიოდა, თვითონ კი თავისით ისტორიული პარალელების გამონახვისაგან თავი შეუკავებია.

### 3. რომელი სალიტერატურო სკოლიდანაა გამოსული ხრონოგრაფის თარგმანი?

იმ ხანაში, რომელსაც ეკუთვნის ხრონოგრაფის გადმოღება, ჩვენში ცნობილი იყო ორი სალიტერატურო სკოლა და მიმდინარეობა: 1) ათონისა და მასზე დამოკიდებულის, შავიმთისა და 2) პეტრიწონისა. ათონ-შავიმთის სკოლას, რომელიც ჩამოაყალიბეს ექვთიმე ათონელმა, გიორგი მთაწმიდელმა და ეფრემ მცირემ, ახასიათებს ქართული ენისა და სტილის ბუნებრიობა და, თუ შეიძლება ითქვას, ძალდაუტანლობა: მორფოლოგია, სინტაქსი და ლექსიკა ამ სკოლიდან გამოსული თარგმანებისა და ორიგინალური ნაწარმოებებისა არ ღალატობს წმიდა ქართულ ნორმებს და არ ატარებს ბერძნული ენის მონურად მიმდევრობის კვალს. მართალია, ექვთიმეს თარგმანები უფრო თავისუფალია და ქართული, ვიდრე გიორგისა, რომელმაც წინ წადგა ერთი ნაბიჯი ჩვენი თარგმანების ბერძნულ დედნებთან დაახლოვების საქმეში და რომელსაც თავის მხრივ ეფრემ მცირემ გადააქარბა, მაგრამ ეს იყო ტენდენცია მატერიალური დაახლოვებისა, ბერძნული დედნებისა და მათი შინაარსის, აზრის მთლიანად და უცვლელად ამოწურვისა. მეორე სკოლას საფუძველი ჩაეყარა დაახლოვებით ზეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში კონსტანტინოპოლში, იმ პირთა წრეში, რომელთაც სისტემატური განათლება მიიღეს მანგანის აკადემიაში; მაგრამ ვინაიდან ეს სკოლა განვითარდა და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა პეტრიწონის სალიტერატურო ცენტრში, უმთავრესად იოანე პეტრიწის ხელში, იმას მე პეტრიწონულ სკოლას ვუწოდებ<sup>1</sup>. ეს სკოლა მიზნად ისახავს არა მარტო მატერიალურ სიახლოვეს ბერძნულ დედნებთან, არამედ ენობრივისაც: მას უნდა აზრის გადმოცემაში ქართული ენა აიყვანოს ბერძნული ენის მოქნილობამდი და ამიტომ ამ სკოლის ფონეტიკა, მორფოლოგია, სინტაქსი და ლექსიკა აგებულია ბერძნულ ნორმებზე და ჩამოსხმულია ბერძნულ ყაიდაზე. ენა ამ სკოლისა, დასახელებული მიზეზის გამო, არის მძიმე, მწიგნობრულ-სკოლასტიკური, ვასაგებადაც არა ადვილი, იქამდი, რომ ზოგიერთ ადგილებს მკითხველი ბერძნულ დედანში უფრო გაიგებს, ვიდრე ქართულ თარგმანში. აი ზოგიერთი დამახასიათებელი ხაზები ამ სკოლის ენისა.

I. მორფოლოგია. მიცემითი ბრუნვის ხმარება ნაცვლად ნათესაობითისა, რასაც ადგილი აქვს, უმეტეს შემთხვევაში, ზმნის მიმღობითი ფორმის შემ-

<sup>1</sup> პეტრიწონული სკოლის შესახებ მე წინადაც მქონია ლაპარაკი: იხ. Monumenta hagiographica Georgica I, XXVI—XXX; ურნალი „პრობლემა“ № 1, „თარგმანება ეკლესიასტისა მიტროფანე ხმარნელისა, XXVIII—XXIX; LVI—LVII; ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 54—55, 113; იხ. აგრეთვე Н. Ма р р, Иоанн Петрицкий, грузинский иерона-тоиак XI—XII в.

დევ, მაგალითად: „მონებრობასა მჩუენებელთა ნემესიოსი“<sup>1</sup>, „აღმოჩენასა დამწყებელნი“<sup>2</sup>, „არა აღმომთმუნელნი ჰაერსა“<sup>3</sup>, „ვერცა თვისსა მცნობელნი და ვერცა უცხოისა“<sup>4</sup>, „ტრფილალებასა ნათლისა მისისასა მქონებელნი“<sup>5</sup>, „აღსლვასა და კულადტყვეასა მომლოდენი“, „მიმთუალელნი წყალსა ზღვსასა“, „ვერ შემძლებელ კმნილნი გამოთქუმასა“<sup>6</sup>, „მტკრთველი ლაგვსა წყლისასა“<sup>7</sup>, „ცხორებასა წმიდისასა მომთხრობელი“<sup>8</sup>, „ხოლო იგი არარას მზრუნველი“, სათნოებასა მსწაულელი“, „გარდაკუეთასა მნებებელნი“, „ჯუარსა აღმლებელმან“<sup>9</sup>, „მორთმულებასა გულისასა მმონებელმან“<sup>10</sup>, „მომლებელმან, წესსა რასამე“<sup>11</sup>, „მიმლები ღუაწლთა და გვრგვსა“, „თვთოსა დამჯერებელმან“, „მომხირალმან ბრქალსა მტერისასა“<sup>12</sup>.

ქართულ ენას, როგორც ცნობილია, გრამატიკული სქესი არ ახასიათებს, ნას არც აქვს ადგილი ჩვენს მწერლობაში. მხოლოდ პეტრიწონულმა სკოლამ მოინდომა მისი შემოღება ბერძნული ენის მსგავსად და ამ სკოლის წარმომადგენელთა ნაშრომებში კიდევაც ვხვდებით მას. მაგალითად, ცნობილის ქსიფილინოსის ჰაგიოგრაფიული კოდექსის შენიშვნებში, რომელნიც მთარგმნელს, პეტრიწონისტს, აშიებზე მიუწერია, ვკითხულობთ: „შეისწავე, ვითარნედ ბერძნულნი სიტყუანი ყოველნი ანუ დედალნი არიან, ანუ მამალნი, ანუ არარომელნი სახელთა მწოდებელნი, და აქაცა დედათა ენკრატისთა დედლითა სიტყუთა დედალად სახელსდებს მონახონთაო, ხოლო მამათა მონახონთა“. „შეისწავე, ყოველი სახელი სიტყუად ელლინთაჲ სამფერ, ესე იგი სამსახე არს: დედალ, მამალ და არარომელ, და სახელი მამათა საწოდებლად ესრეთ იქმნების: ო ან თ რ ო კ ო ს, ეგულეზოდის რაჲ წოდებაჲ მამაკაცისაჲ, და ი ან თ რ ო კ ო ს, ესე იგი არს კ ა ც ა ჲ, ეგულეზოდის რაჲ წოდებაჲ დედაკაცისაჲ. ეგრეთვე მამათა რაჲ მრავალთა უწოდდენ, ტ ო ნ პ ა ნ ტ ო ნ, ესე იგი არს ყ ო ე ლ ნ ი ე ე, ვ ე პ ა ს ო ნ, ესე იგი არს ყ ო ე ლ ა ნ ი“. თეოფილაქტე ბულღარელის „იოანეს სახარების განმარტების“ მთარგმანში, რომელიც აგრეთვე პეტრიწონის სკოლას ეკუთვნის, ვკითხულობთ: „ცან, ვითარმედ ელლადელთა კმითა დედლად ითქუმის ესე სახელი (მარია), ვითარმედ ღმრთეებაჲ, და ნარია დედოფლად ითარგმნების, ებრაულისაგან რაჲ ელლინურად გარდამოი-

<sup>1</sup> „ბუნებისათვისკაცისა“ ნე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი ს ა, მთარგმანი იოანე პეტრიწისა, ვაშკოვემა ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს ა, გვ. 20, 16.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 20, 23.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 28, 11. გამოშეკებულს ეს ადგილი უმართებულოდ შესწორებია იხ. შენიშნ. გვ. 21, 1.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 167, 3—5, ესეც შეცდომითა შესწორებული.

<sup>5</sup> მთარგმანებაჲ ეკლესიასტიასაჲ მიტროფანე ხმურნელისა, ჩემი გამოცემა, გვ. 11, 11—16.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 14, 6—7, 16, 16, 17 13.

<sup>7</sup> განმარტება მარკოზის სახარებისა, თეოფილაქტე ბულღარელისა, სიძველ. მუხ. ხელნ. № 162, ფ. 133.

<sup>8</sup> ქსიფილინოსის ჰაგიოგრაფიული კრებული, ეკლათის ხელნ. № 2, ფ. 347.

<sup>9</sup> იქვე, ფურ. 349, 351.

<sup>10</sup> ეკლათის ხელნაწ. № 7, გვ. 174.

<sup>11</sup> თამარ დედოფლის ისტორიკოსი, ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 466.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 370, 474, 475.

ლებოდის<sup>1</sup>, და „არამედ სხუასა ვიდრემე იტყვს იგი (ქრისტე) და სხუასა გულისხმა ჰყოფს იგი ია' (სამარტიული ქალი) წყლისათვის“<sup>2</sup>. გრამატიკულ სქესს იცავს ხრონოგრაფის მთარგმნელიც, მაგალითად: „რომელთაცა ესრეთ სახელსდვა ვითარმედ „თერაპევტე“... და მისვე სახისა და წესისა მქონებელთა დედათა „თერაპევტიდალ“ უწოდა“, ან — „რომელთა უბიწოებაა არა მსგავს არს ელენეთა მიერ მღღელაებად წოდებულსა მათსა“<sup>3</sup>. გრამატიკული სქესი რომ სწორედ მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდანაა შემოღებული, კონსტანტინოპოლის ქართველ სქოლასტიკოსთა მიერ, ეს, სხვათა შორის, იქიდანაც ჩანს, რომ მას „ახლად მოპოვნებულად“ ან შეზღოვნებულად სთელის ეფერებე მცირე, რომელსაც განათლება კონსტანტინოპოლში მიუღია<sup>4</sup>. ეფერებ ასურის ასკეტ იკონის ერთ-ერთი ადგილი მას ასე გადმოჟღერია: „მდიდარა'ი მოიღებნ ქიქნაურსა, ხოლო ქურგიე მატყლსა შეღებლსა“, და იქვე აშიაზე შენიშენის სახით მიუწერია: „მდიდარა'ი ახალმოპოვნებულად დედლად სიტყუად [იოანესის], რამეთუ დედაკაცი არს მომღებლად ქიქნაურისა. ხოლო ქიქნაური მამასა ვეთიმის აბრეშუმისა სახელად მოუპოვებია“<sup>5</sup>. ეფერებ მცირეს, როგორც მისი შრომებიდანა ჩანს, ეს „ახლადმოპოვნებული“ გრამატიკული სქესი არ მიუღია, ის პეტრიწონელებს შეუთვისებიათ.

II. ხინტაქხი. პეტრიწონული სკოლის მთარგმნელს, ეტყობა, ყოველ ნაბიჯზე „უმეცადნია შემოკლებად ქართულსა ენისა მსგავსად ელიზურისა ენისა“<sup>6</sup>, ეს შემოკლება ხდება უმთავრესად ზმნის ნიშნეობითი ფორმის საშუალებით, რომელიც ამავე დროს ქვემდებარის როლს ასრულებს; ზემოთყვანილ მაგალითებში (მიცემითი ბრუნვა ნათესაობითის მაგიერ) მიწლეობა თითქმის ყველგან შემოკლებული წინადადების ქვემდებარება. ამავე კატეგორიას ესუთენის დანოკიდებული წინადადების გაწყვეტა და შუაში მთავარის ჩართვა, მაგალითად: ვინაჲ მიილოს. იტყვს. უბიწომყოფელმან<sup>7</sup>, „არათუ დაბადებულთა აგებულებისათვს იტყვს. ნუმცა ვინ ჰკონებს ამას. არამედ ბოროტთა და უსახურთა კაცთა მიერ ქმნილთა და წარმოჩინებულთათვს“<sup>8</sup>, „არამედ და ვიწურთიდიცა. კნობს. გამოცდილებით მნებებელი ცნობად“<sup>9</sup>. „ხოლო მან ამათგან ცოცხალქმნილმან. მუფთეო. თქუა. არა შემძლებელ ვარ ანასდაჲთ შემთხუეულსა ჩემდა ადვილად თხრობად შენდა“<sup>10</sup>. აქვე უნდა აღინიშნოს გრძელი პერიოდები, როგორიცაა; მაგალითად: „ხოლო შენ, რომელსა ბუნებითიცია შჯულნი მიგახუმან, რომელნი ზენათა ზრახვად და ძიებად გაჩუფვენ, და საცნაურისა სოფლისა ოცნებად და ტრფილებად საცნაურთა მიერ ძალთა საც-

<sup>1</sup> გელათის ხელნ. № 3. ფურ. 259, 278. საქ. მუხ. A 57, ფურ. 27, 91. იხ. ჩემი Monumenta hagiographica Georgica I, XXVII—XXVIII.

<sup>2</sup> ს. ყაუხჩიი შვილის გამოცემა, გვ. 167, 10—12, 170, 11—20.

<sup>3</sup> კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 260—261.

<sup>4</sup> A 1115, ფ. 177b.

<sup>5</sup> მცირე უწყება ქართველთ მწერალთათვს, ძველი საქართველო, ტ. I, გ. 3, გვ. 14.

<sup>6</sup> ანბლიური კატეხეზი, სიძველ. მუხ. № 1108, ფ. 9.

<sup>7</sup> მითროფანე ხმარნელი, თარგმანება ეკლესიასტისა, ჩემი გამოცემა, გვ. 22, 1—4.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 26, 11—12.

<sup>9</sup> იოსებ ფლაბიოსი, იუდეულთა ძველსიტყვაობა, A 675, ფ. 225.

ნაურისა სულისა შენისათა უდარეს კმნილ ხარ ქუეყანისაცა და მზისა, უსულთა მათსა და არცა ერთსა ძალისა სიტყუერობისასა მქონებელთასა, ვითარ არა ამოებად ამოებათად უსახურთა ხენეშთა მოგონებათა და სიტყუათა და საქმეთა შენთა შეირაცხო თვსთაგანცა, რამეთუ ქუშმარიტებით ვიდრემე იგინი—ამოება<sup>1</sup>; ანდა: „წარმართ რაჲ ვიდოდის ბრძენი ეკლესიასტე აღაორძინებს და უგანგრობილესად იქუად და დიდებულად აღიყვანებს სიტყუასა გამოუთქუმელისა სიბრძნისა და საღმრთოჲსა ძლიერებისა დამბადებელთა მისსა მიმართ გონებრივისა მორჩილებისად. რამეთუ აწ წინამდებარე ამათ მიერ გუაუწყებს, ვითარმედ არა ხოლო კმნილთა ამათ და საჩინოთაგანი თითოეულ მონებრივსა სახელისდებასა და თვსებასა და ერთგულებასა აჩუენებს შემოქმედისა მიმართ თვისსა, არამედ არღა სადა კმნილნიცა“<sup>2</sup>.

III. ლექსიკა. ამ მხრივ, პირველ ყოვლისა, პეტრიწონისტებს ახასიათებს უზომოდ რთული სიტყუები და ქართულისათვის არაჩვეულებრივი კომპოზიტები. როგორც მაგალითად: „ზედადაპრთავს. განწმედისაძლითი, შემდგომობისაებრი“<sup>3</sup>, „კეთილმოსურნეობა. იერუსალიმისშინაობა, საქმეხენეშობა, ჩუენქუეშენი, კელთაშინაჲ, სოლომონისობაჲ. მზისქუემოზაჲ, კმაგანსმენილი, თანაერთგანზრახეჲ, კუალადმოქცეობაჲ“<sup>4</sup>, „ისაკრველთმოქმედა, გარდანივთეა, ორკნობა“<sup>5</sup>. „მენეცნობაობა, კელთმდებლობა, დიდკმოზა, წამალთმსმეველობა. იძვნმეტყუელა“<sup>6</sup> და სხვ. ასეთს რთულ სიტყუებში შენეართებელი რკალი ხშირად სიტყუების შუა კი არ ზის, არამედ მათ ქვემოთ, სიტყუებში ზოგიერთ ნენთხევევაში ამათუიმ შარცვალს მახელილი აზის. ამავე სკოლას ახასიათებს თავისებური წარმოება ზედშესრული სახელისა ითი სუფიქსით, მაგალითად: „სახისმეტყუელებითი, სახისშემოლებითი, აღყვანებითი, მოპოვნებითი, მუშაკობითი, თვთმფლობითი, ერთგულებითი, გარემოვლითი, ნათესაითი, მომრგულელებითი, მახლობელობითი“ და სხვ. ბერძნული ჯა:ს ამ სკოლიდან გამოსული ძეგლები გადმოგვცემენ ხანდახან „ცა“-ს მაგიერ „და“-თი, მაგალითად: „არამედ და თვთუელნი შართალ ყენა“<sup>7</sup>, ხანდახან კი — ერთითაც და მეორითაც. მაგალითად: „ვეითარმედ და უსულთათცა ეზიარებისა“<sup>8</sup>, „განეარდა და უკლადეებისაგანცა“<sup>9</sup>, „ეგრეთვე და შენითაცა თუალითა“, „არამედ და ქუეყანაჲცა“<sup>10</sup>. ბერძნულ თავსართს თუკ პეტრიწონისტები თარგმნიან მისი თანდებულობითი მნიშვნელობით, მაგალითად, მიტროფანე ზმკრნელის თარგმანში თუკჯუჯუჯ გადმოღებულთა ხოლმე როგორც „თანად ყოველნი“, ქსიფი-

<sup>1</sup> შ ი ტ რ ო ფ ა ნ ე ზ მ ჯ რ ნ ე ლ ი, გვ. 11, 22—23:

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 17, 22—18, 2.

<sup>3</sup> ბიბლიური კატეხეზი, A 110B.

<sup>4</sup> მიტროფანე ზმკრნელი, ჩემი გამოცემით.

<sup>5</sup> თეოფილაქტე ბულდარელი, A 102.

<sup>6</sup> იოანე ქსიფილინოსის კრებული, გვლათ. ხელნაწერები.

<sup>7</sup> ნემესიოს ემესელი, ს. გ ო რ გ ა ძ ი ს გამოცემა, გვ. 8, 67.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 6, 8.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 13, 8.

<sup>10</sup> შ ი ტ რ ო ფ ა ნ ე ზ მ ჯ რ ნ ე ლ ი, გვ. 10, 20 18, 10.

ლინოსის კრებულში—„თანამემოქმედებოდა“<sup>1</sup>, „მძღვარმან თანად უკუე ქადე-  
ბათა მიერ შემადრწუნელობისა, ხოლო თანადმცნობელობათა მიერ მორთხ-  
მულეებასა გულისასა მოფოლხეებად მგონებელმან“<sup>2</sup>. პეტრიწონელთა ლექსი-  
კონში, სხვა მრავალ სპეციფიურ სიტყვათა შორის, ყველაზე ხშირად და მე-  
ტად იხმარება: „ე გერა“ (= უკუე), „ვიდრემე“ (= იდეა, ἡ εἰδος ἔχει, κοιν  
σχοιο, ἰοκα, το εἰδουατελῆσι, ἰνδο), „ძლითი“ (მაგ. „ქრისტესძლითი“ —  
ქრისტესშესახები, „პირველად თესლისსაძლითსა ამას იგავსა დადებს“,  
A 102, ფ. 27), „ნუ უკუე და“; ამ ლექსიკონს ახასიათებს აგრეთვე უცხო,  
რასაკვირველია, ბერძნულ სიტყვათა ხმარება, მაგალითად: ანდრიანტი, თეა-  
ტრონი და მსგავსნი.

მე აღვნიშნე ზოგიერთი დამახასიათებელი თვისება პეტრიწონული სა-  
ლიტერატურო სკოლისა; ყველა ამ თვისებას, გამოუკლებლივ, ჩვენ ვაჩვენებთ  
გიორგი ამბროლოს ხრონოგრაფის თარგმანშიც<sup>3</sup>, რომელიც, მაშასადამე,  
გამოსულია აღნიშნული სკოლიდან. ყველაფერი ეს დამახასიათებელია არა  
ხრონოგრაფის მთარგმნელისა პირადად, ინდივიდუალურად, არამედ პეტ-  
რიწონული სკოლისა, რომელსაც ის ეკუთვნოდა.

#### 4. ለገጠና ልጋ ስጦታ ለገጠና ለገጠና ለገጠና ለገጠና

ვიწინიდან, როგორც დავინახეთ, თარგმანი ეკუთვნის პეტრიწონულ სა-  
ლიტერატურო სკოლას, ამით ირკვევა ეპოქა მისი გაჩენისა: ეს არის დრო  
მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედიდან მეცამეტე საუკუნის ნახევ-  
რამდე, როდესაც ძალაში იყო ეს სკოლა; მაგრამ შესაძლოა უფრო ზედმიწევ-  
ნით განისაზღვროს თხზულების გადმოთარგმნის დრო.

Terminus ante quem ფსევდო-დონისე არეოპაგელის თხზულებას,  
Ecclesiast. hierarchia, მთარგმნელი აჩვენებს იმ სახელით, რა სახელითაც ის  
უთარგმნია ქართულად ეფრემ მცირეს: „საეკლესიოაჲსა მღვდელთმთავრობი-  
სათჳს“<sup>4</sup>, მაშასადამე, მთარგმნელს ხელთა ჰქონდა ეფრემის დასახელებული  
შრომა. იცნობს ის აგრეთვე ნემესიოს ემესელის თხზულების, „ბუნებისათჳს  
კაცისა“ ქართულ თარგმანს, რომელიც იოანე პეტრიწის ეკუთვნის; ე, იქიდა-  
ნა ჩანს, რომ ერთს ადგილას (153,) ის უნებლიეთ, წაუცდენით, „ნემეიას“  
მაგიერ წერს „ნემესიოას“, იმდენად გამჯდარი ჰქონია მას ეს სახელი მე-  
ხსიერებაში. მთარგმნელი იცნობს აგრეთვე ამავე პეტრიწის ნიერ ნათარგმ-  
ნისებ ფლავიოსის თხზულებას, რომელსაც ეწოდება ქართულად „მოთხრობა-  
ნი იუდაებრივისა სიტყუადასაბამობისანი“, ან „დასაბამსიტყუაობისანი“, გი-  
ნა თუ „ძუელსიტყუაობაჲ“<sup>5</sup>. საკმე ისაა, რომ, იოანე პეტრიწის ონომასტი-

<sup>1</sup> გლათ. ხელნაწ. № 7, გვ. 172.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 174.

<sup>3</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, II, გვ. 21—22.

<sup>4</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 172, 211—212; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტო-  
რია I, 272.

<sup>5</sup> კ. კეკელიძე, I, 304.



კონით, ავტორს ამ თხზულებისას ეწოდება „იოსიპოს“; ამ ფორმით მოჰყავს ფლავიოსის სახელი ყველგან ხრონოგრაფის მთარგმნელსა<sup>1</sup>, მაშინ, როდესაც სხვა პირს, ამ სახელის მატარებელს, ის უწოდებს „იოსებ“<sup>2</sup>. ამნაირად, როდესაც ხრონოგრაფი ითარგმნებოდა, ქართულად უკვე არსებობდა აღნიშნული თარგმანი ეფრემ მცირისა და იოანე პეტრიწისა, მაშასადამე, მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელ წლებზე ადრე ეს ხრონოგრაფი ვერ ითარგმნებოდა.

*Terminus post quem*: ქვემოთ დავინახავთ, რომ ხრონოგრაფით სარგებლობს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი (1123—1126 წწ.), მაშასადამე, მეთორმეტე საუკუნის პირველ მეოთხედში ხრონოგრაფი თარგმნილი იყო. ჩვენ ვნახეთ, რომ ის მხედველობაში აქვთ რუის-ურბნისის კრების „ძეგლის წერის“ შედგენისას, მაშასადამე, 1103 წელს მას უკვე იცნობენ. აქედან დასკვნა: ხრონოგრაფი უთარგმნიათ მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელს თუ მეთორმეტე საუკუნის პირველს წლებში. თუ ეს ასეა, ეს შრომა საქართველოში კი არ უნდა იყოს ნათარგმნი, არამედ კონსტანტინოპოლში, ვინაიდან აღნიშნულ წლებში, როგორც დავინახავთ, მთარგმნელი მისი მანგანის მონასტერში მოღვაწეობდა.

### 5. ვინ თარგმნა ქართულად გიორგი ამატოლის ხრონოგრაფი?

საკუთარი ხელით დაწერილს ან დერძში მთარგმნელს თავისთავზე უთქვამს, რომ ის არის „უღირსი მონაჲ არსენი“<sup>3</sup>. მე გაკვრით უკვე აღვნიშნე ერთხელ, რომ ეს არსენი არის არსენ იყალთოელი<sup>4</sup>; ს. ყაუხჩიშვილი კატეგორიულად ვერ აზრობს, რომ მთარგმნელი არსენ იყალთოელია და ამ საკითხს ასე უვლის: „ანდერძში მოხსენებული არსენი უნდა იყოს ერთ-ერთი იმ არსენთაგანი, რომელნიც მოღვაწეობდნენ მე-11 საუკუნის გასულსა და მე-12 საუკუნის დამდეგს“<sup>5</sup>. ამიტომ საპიროა ერთხელ კიდევ შეჩერება ამ საკითხზე.

მეთერთმეტე საუკუნის გასულს და მეთორმეტის პირველ მეოთხედში ჩვენ ვხვდებით რამდენიმე პირს, რომელთაც არსენი ეწოდებათ: ესენი არიან არსენ კალიპოსელი, არსენ იყალთოელი, არსენ ვაჩეხძე, არსენ ბერი ან მონაზონი. არსენ კალიპოსელი, რომელსაც ანტიოქიის მახლობლად უმოღვაწნია და რომელიც 1103 წელს კიდევ ცოცხალი ყოფილა, როგორც ლიტერატორი ცნობილი და დამოწმებული არაა. არსენ ბერი ან მონაზონი, დავით აღმაშენებლის მოძღვარი, არ არის ხრონოგრაფის მთარგმნელი, ვინაიდან ხრონოგრაფის ენა, როგორც დავინახეთ, არის მწიგნობრულ-სქოლასტიკური, ჩემი ტერმინოლოგიით — პეტრიწონული, არსენ ბერი კი, როგორც მისი სახელით ცნობილ თხზულებათაგან ჩანს, ასეთი ენით არ წერდა, როგორც ვერ და-

<sup>1</sup> იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, *Index nominum* I, 317.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 48, 268.

<sup>3</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 129, შენიშვნა.

<sup>4</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 292.

<sup>5</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, II, 11.

წერდა ასეთი ენით არსენ კალიპოსელი, კიდევაც რომ ვიცნოთ ის ლიტერატორად, ვინაიდან ანტიოქიის მახლობლად, ფერემ მცირის სალიტერატურო სკოლაში, პეტრიწონიზმებს ადგილი არ ჰქონია. დაგვჩა, მაშასადამე, ორი არსენი: არსენ იყალთოელი და არსენ ვაჩესძე; ეს კი ერთიდაიგივე პირი. უნდა იყოს. ამას ადასტურებს უმთავრესად ენა მათი სახელით ცნობილი თარგმანებისა: არსენ ვაჩესძის დოღმატიკონი და არსენ იყალთოელის დიდი შჯულის კანონი, რომლებიც ერთიდაიმავე პეტრიწონული სტილითაა ნათარგმნი; ამ მხრივ ისინი ერთნაირად განსხვავდებიან სხვა პეტრიწონისტთა ენისაგან, როგორც, მაგალითად, იოანე პეტრიწის, იოანე ჭიმჭიმელის, ანდა ქსიფილინოსის ჰაგიოგრაფიული კოდექსის, გინა თუ ცნობილის ბიბლიური კატენების (A 110B) მთარგმნელის და სხვათა. მეორე, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის დახასიათებით, არსენ იყალთოელი იყო ა) თარგმანი, ბ) მეცნიერი ბერძენთა და ქართველთა ენისა და გ) განმანათლებელი ყოველთა ეკლესიათა<sup>1</sup>.

პირველი ტიტული: არსენ ვაჩესძის დოღმატიკონში ანასტასი სინელის „წინამძღუარს“ აწერა: „არსენ თარგმანი“, ხოლო ნიკიტა სტიტატის სიტყვებს— „ლოცვა უკეთ მამანო არსენისათვის თარგმანისა“.

მეორე ტიტული: არსენ ვაჩესძე არაერთხელ აღნიშნავს თავის დოღმატიკონში, რომ მან ესათვის სტატია „ბერძულისაგან თარგმნა ქართულად“<sup>2</sup>, რომ ის მეცნიერია ბერძენთა და ქართველთა ენისა: „ამის წიგნისა დედასა ბერძულსა ესრე ეწერა, ვითარცა ესერა აქა დამიწერია, არა თუ ანუ ბერძული ვერ გამოიგონებია“<sup>3</sup>; ჩვენს თარგმანს, ამბობს არსენ ვაჩესძე: „თუ სიბნელე რაღმე საღმე ანუ სიღუბეპირე შესდგამს, იგი ბერძულისა შედარებულობისაგან არს და არი ქართულთა სიტყუათა დაშუენებასა ვერმეცნიერობისაგანო“<sup>4</sup>, მერე, განიხილავს რა სხვადასხვა ბერძნული სიტყვის ქართულ შესატყვისს, დასძენს: „ხოლო ერთისა არა რომლისაგან გარეშეიცვის ქართულისა სიტყუსა“ ბერძნულიო<sup>5</sup>.

მესამე ტიტული: არსენ ვაჩესძე შენიშნავს, რომ მისი დოღმატიკონი არის განმანათლებელი და „ნამდვილი წინამძღუარი წმიდისა და კათოლიკე და სამოციქულოესა ეკლესიისაჲ, და თუალი, რომლითა ჰხედავს, და პირი, რომლითა ზრახავს, და სასმენელი, რომლითა ესმიან ღმერთმემოსილთა მამათა უსთომელნი მოძღურებანი, და საყნოსელი, რომლითა იყნოსს სულნელებასა ღმრთივსულიერთა წერილთა ყუაილისასა, და მარჯუენე მკლავი, რომლითა ესრვის და სდევნის სამწვალებლოთა მკეცთა გესლიანსა სიბოროტესაო“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ქართველ-სომეხთა პაპობის დროს, ამბობს ისტორიკოსი, დავითმა „მოუწოდა არსენის იყალთოელსა, თარგმანსა და მეცნიერსა ბერძენთა და ქართველთა ენისასა და განმანათლებელსა ყოველთა ეკლესიათასა“ (მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 326).

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე ქართული ლიტ. ისტორია I, 294.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.

ამნაირად, დახასიათება არსენ იყალთოელისა დავით აღმაშენებლის ისტორიაში და ეპიტეტები არსენ ვაჩხისძისა მისი დოკმატიკონის ანდერძში ერთსა და იმავე პიროვნებას უჩვენებენ.

არსენ ვაჩხისძე იყალთოელი და ხრონოგრაფის მთარგმნელი არსენი რომ ერთი და იგივე პირია, ამას რამდენადმე ნათელ ყოფს ანდერძი ხრონოგრაფისა და დოკმატიკონის თარგმანისა.

ხრონოგრაფი: „დაესრულა ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისაჲ... და ესეცა მცირედ შესაკუნებლად... ჩემისა უნდოებისად გაქუნდინ და წმიდათა შინა ლოცვათა თქუენთა ნუ დამივიწყებთ ქრისტესმოყუარენი ძმანო და მამანო უღირსსა მონასა თქუენსა არსენის, რომელმან ესე ბერძული საგან ქართველთა ენად ვთარგმნე“<sup>1</sup>.

დოკმატიკონი: „ღირს ვიქმენ მე, უუნდოესი ყოველთა დაბადებულთა შენთაჲ, მდაბალი მონაზონი არსენი, ბერძულისაგან ქართულად თარგმანებასა წმიდისა ამის წიგნისასა“; „ლოცვა ყავთ, მამანო, არსენისათჳს თარგმანისა... რომელსა ბერძულისაგან გადმოუქართულებიან ხუთნი ესე სიტყვანი“; „ესე მე ესრეთ ვიოფლე აქამომდე არსენი უნდომან“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, სტილი და ხასიათი ხრონოგრაფის და დოკმატიკონის ანდერძებისა ერთნაირია, რაც მათი მთარგმნელის იგივეობის მომასწავებელია. უფრო მეტად ადასტურებს ამას ის მწიგნობრულ-სქოლასტიკური პეტრიწონული ლიტერატურული ნორმები, რომელნიც სრულ იდენტურობამდე მიდიან ხრონოგრაფსა და დოკმატიკონში.

ამნაირად, მთარგმნელი ხრონოგრაფისა არის მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნის მოღვაწე არსენ ვაჩხისძე ანუ იყალთოელი. ხრონოგრაფი რომ მართლაც არსენ იყალთოელის ნათარგმნია, ამას, სხვათა შორის, გვაფიქრებინებს ერთი სქოლიო, რომელიც მთარგმნელს გაუკეთებია მდინარე ორენტისათვის: „შეისწავე, ვითარმედ ორენტი არს მდინარე იგი დიდი, რომელი თანაწარპელის ანტიოქიასა და დაწართებით მისსა შეერთვის ზღვასა, რომელსა აწ მულაუბად სახელსდებს ჩვეულემაჲ მათ აღგილთა ენისა და არაბულისა კმისაჲ“<sup>3</sup>. ავტორი ამ სქოლიოსი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს ანტიოქიის მიდამოებს და აღგილობრივ ჩვეულებასა და გეოგრაფიულ ნომენკლატურას, მას საპიროდ დაუნახავს მდინარე ორენტისათვის დაერთო ასეთი საჯანგებო სქოლიო, თუმცა სხვა, არა ნაკლებ მნიშვნელოვან, აღგილებს და მდინარეებს ის არ გვაცნობს. ყველაფერი ეს უნებლიეთ მიმართავს ჩვენს გულისყურს არსენ იყალთოელისაკენ, რომელიც, როგორც ცნობილია, თავდაპირველად მოღვაწეობდა შავშთაზე, ანტიოქიის მახლობლად<sup>4</sup> და იჭაურობას, უნდა ვიფიქროთ, ზედმიწევნით იცნობდა. შავიშთიდან, მისი მოძღვრის, ეფრემ მცირის, გარდა-

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 129.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 294—5.

<sup>3</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 231, შენიშვნა.

<sup>4</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 288.

ცვალების შემდეგ, ის გადასულა კონსტანტინოპოლში, მანგანის მონასტერში, სადაც მას განათლება მიუღია და სადაც დარჩენილა დავით აღმაშენებლის მოპატივებით, სამშობლოში დაბრუნებამდე, გელათის მონასტრის აშენების შემდეგ<sup>1</sup>. აქ უთარგმნია მას წინამძღუარი ანასტასი სინელისა<sup>2</sup>, აქვე უნდა ეთარგმნოს მას ხრონოგრაფიკი, რადგანაც, როგორც დავინახეთ, ეს თხზულება სწორედ ამ ხანებშია ნათარგმნი.

## 6. ხრონოგრაფის კვალი ძველს ძარბოულ მწერლობაში

ქართულ მწერლობაში გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფს არ ჰქონია იმდენად რთული ისტორია, როგორც ბერძნულსა და სლავურ ლიტერატურაში; მას არ განუცდია აქ სხვადასხვა რედაქცია, ის არ დასდებია საფუძვლად სხვადასხვა კომპენდიუმსა და კრებულს და არც ცალ-ცალკე კუპიურები ამოღებულია იმაში. მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ მან სრულიად უკვალოდ ჩაიარა ჩვენს მწერლობაში. მის პირდაპირს თუ არაპირდაპირ გავლენას ჩვენ ვამჩნევთ, პირველ ყოვლისა, მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნის საისტორიო შრომებში, როგორცაა ისტორია დავით აღმაშენებლისა, თამარ დედოფლისა და მონღოლთა ბატონობისა<sup>3</sup>.

შინაარსი გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფისა ორი ნაწილისაგან შედგება: საისტორიო მოთხრობებისა და საღვთისმეტყველო ტრაქტატებისაგან; მარტივს, ეპიკურ, მოთხრობას აქ სცვლის ხშირად ციტატები საღვთო წერილიდან და სხვადასხვა ღვთისმეტყველის თხზულებათგან. ასეთი რამ ჩვენმა საისტორიო მწერლობამ ხრონოგრაფის ქართულად თარგმნამდე არ იცის, მე-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 283.

<sup>2</sup> როგორც ეს მისი ანდერძიდან ჩანს: „დაესრულა წინამძღუარი წმიდისა ანასტასი სინელისაჲ კონსტანტინოპოლის მონასტერსა შინა წმიდისა გიორგისსა მანგანას“ (Θ. Ζορβανιαν, Ομοίωμα, στ. 232).

<sup>3</sup> თამარის ისტორია, ვგრეთწოდებელი „ისტორია-აზმანი შარავანდედთანი“, პ. ინგოროს სიტყვით, სტილისტურად დამოკიდებულია იოსებ ფლამბიოსის საისტორიო შრომაზე, რომელიც გადმოთარგმნილია თითქოს მეთორმეტე საუკუნის ნახევარში იოანე კიპკინელის მიერ (რუსთველიანა, 278, შენ. 1). მე ამ შემთხვევაში არას ვაზიზი იმის შესახებ. რომ იოსების შრომა ვერ იქნებოდა იოანე კიპკინელის მიერ გადმოთარგმნილი, ისიც მეთორმეტე საუკუნის ნახევარში, ვიტყვი მხოლოდ, რომ „ისტორია-აზმანი“ არა ჩანს არავითარი კვალი ამ შრომის სპეციფიკური გავლენისა; თუ სტილისტურად მათ მართლაც აქვთ რაიმე საერთო, ეს ახსნება იმით, რომ ორივე ერთისა და იმავე პეტრიწონული სალიტერატურო სკოლიდანა გამოსული. თუმცა, მიუხედავად ამისა, მათ შორის სტილისტურადაც შესამჩნევი განსხვავებაა; მაგალითად, თამარის ისტორიამ არ იცის იოსების დამახასიათებელი პეტრიწონიზმები „ვიდრეშე“, „ქლით“, იოსების შრომაში ვერ ვხვდებით თამარის ისტორიკოსის ჩვეულებრივს თქმას „ნუ უკუედა“, „კინილადა“. თამარის ისტორიკოსის ონომასტიკონის წმიდა ქართული ფორმა იოსების შრომის თარგმანში (A 675) შერყენილია ელინური წარმოშობის ბარბარისმებით, მაგალითად: აბესალომ — ავესალომოს, აბრამ — ავრამოს, ადამ — ადამოს, დავით — დავიდ, იაკობ — იაკოვოს, იოანე — იოანნი, იოსებ — იოსიპოს, ისაკ — ისაკოს, ნებროთ — ნევროლ, სეთი — სითოს და სხვ. აღარას ვაზიზი იმაზე, რომ იოსების შრომის თარგმანში ლანდიც არაა თამარის ისტორიკოსის ალტყინებულ-ალფრთოვანებული, მაღალისა და სახეიშო, ლირიკულ-მხატვრული სტილისა.

თორმეტე-მეცამეტე საუკუნის ზემოდასახელებულ საისტორიო შრომებში კი ეს უკვე ჩვეულებრივი მოვლენაა; განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას ციტატების შესახებ საღმრთო წერილიდან. უფრო საყურადღებოა, რომ ხშირად ეს ციტატები მთლიანად კი არაა მოყვანილი, არამედ შემოკლებით: მოყვანილია დასაწყისი შენიშვნით: „და შემდგომნი“, როგორც ამას ვხვდებით ხოლმე ხრონოგრაფის თარგმანში<sup>1</sup>. ასე, მაგალითად, დავითის ისტორიაში ნათქვამია: „ბუნებით მოწყალე და სახიერი ღმერთი ესეოდენ განარისხეს, ვიდრემდის თუთ მოიხადეს განჩინება რისხვისაჲ, ქადაგებული უსჯულოთათჳს ესაიას მიერ, მეტყუელისა ესრეთ: ვაჲ ნათესაჲსა ცოდვილსა, ერი, რომელი საცხე არს უსჯულოებითა კუალითგან ფერკით ვიდრე თეადმდე; არა არს მას შინა სიცოცხლე, არცა ბრძეილი, არცა შესახუეველი, და 'შემდგომნი'“<sup>2</sup>. ანდა თამარის ისტორიაში: „ვითარ იტყვს დავით: უმცირეს ვიყავ მე ძმათა ჩემთა და უძრწემეს სახლსა შინა მამისა ჩემისასა; ხოლო თეადმან უფალმან აღმიღო და მცხო ზეთითა ცხებულისა მისისაჲთა და შემდგომნი“<sup>3</sup>. ესევე უნდა ითქვას თეოლოგიურ თხზულებათაგან ციტატების შესახებაც; თამარის ისტორიაში, მაგალითად, მოყვანილია ციტატა ბასილი კესარიელის თხზულებიდან „ექუსთა დღეთათჳს“<sup>4</sup> ალკუნი ჩიტის შესახებ (მარიამ დედოფ. ვარიან. გვ. 381); ეამთაღმწერელს მოჰყავს ტრაქტატი სამთა ვენებათა შესახებ, „რომელთათჳს დასწერენ მამანი“ (გვ. 547), და სხვ. ყველაფერი ეს პირდაპირი გავლენაა გიორგი ამბროსიუსის ხრონოგრაფისა. ამ გავლენის გამოძახილი გვესმის ხშირად ლექსიკაშიაც, მაგალითად, ასეთი ტექნიკური თქმა, როგორცაა „შენივთდა ომი“ (გვ. 569), საფიქრებელია, გადმოსულია ხრონოგრაფიდან, სადაც ის ჩვეულებრივია (გვ. 194<sub>11</sub>, 262<sub>111</sub>, 592<sub>111</sub>). აქედანვე უნდა იყოს შემოსული ჩვენს მწერლობაში სიტყვა „პოტირიტისი“ (აიფიუღუჯუჲ, 267<sub>1</sub>), რომელსაც იცნობენ და ხმარობენ საბა ორბელიანი, ტიმოთე გაბაშვილი<sup>5</sup>, ანტონ კათოლიკოზი და სხვ. შესაძლოა, ხრონოგრაფიდანვე იყოს შემოსული ჩვენს მწერლობაში თვით ტერმინი „ეამთაღმწერელი, ეამთაღმწერლობა“, ვინაიდან აქ ჩვენ გვხვდება „ეამთაღმწერლობითი საქმიერობა“, „ეამთაღმწერისა მოქმედი“ (12<sub>110</sub>, 31, 15<sub>116</sub>). მაგრამ ყველა ამას ჩვენი საკითხისათვის იმდენი მნიშვნელობა არ აქვს, რამდენიც ამ თარგმანიდან პირდაპირ ამოწერილს და, ამათუიმ საისტორიო თხზულებაში შეტანილ ადგილებს. ასეთია, მაგალითად, დავით აღმაშენებლის ისტორიაში:

„მსგავსად ალექსანდრესა აშანცა სულთითქუნა, რამეთუ ითქუმიხ მისთჳს, ვითარმედ ფილოსოფოსმან ვინმე პრქუა მას, ვითარმედ არიანო მრავალნი და ურიცხვნი სოფელნი, რომელ-

ესმა ფილოსოფოსისა ვისგანმე, მეტყუელისა, ვითარმედ აღურიცხველნი არიან სოფელნი, რომელსა ზედა დიდად სულთითქუნა და თქუა: უკუეთუ აღურიცხველთა სო-

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, II, 31—33.

<sup>2</sup> ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 285—6.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 430.

<sup>4</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 377.

თა არცა თუ გასწიეს შენ; და მან სულთითქუნა და თქვა: უკუეთუ დამშითეს ესენი, რა იყოს მპყრობელობა ჩემი“ (მარიაშ დედოფ. ვარიანტი, გვ. 300).

„დალათუ წერილმან ფრთოვანსა ვეფხსა მიაშგავსა მაკედონელი იგი სიფიცხითა მიმმართველობისათვის და მსწრაფლ მიმოვლისა“. „აწ ფრთოვანსო ლომსო ჩემსო“; „ანუ ვეფხისა მის ფრთოვანისა“ (მარიაშ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 302—303, 371, 383).

„მეორემან ალექსანდრესნი წარმოთქუნა მკენეკაცებანი და ძღვეანი“ (მარიაშ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 307).

თამარის ისტორიაშიც არის გაელენა ჩვენი ხრონოგრაფისა; ეს, გარდა ზემოამოწერილი მეორე მაგალითისა, შემდეგიდანაცა ჩანს:

„ოდესა ალექსანდრე უძღვეელი იძლივა დედაკაცისა მიერ და ვგრეთვე სამსონ დალილასაგან და სოლომონ სიბილასაგან“ (მარიაშ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 379).

ფელთაგან ვერცა ერთი ოდენ დაეიყარ მე“ (ს. ყაუხჩიშვილი, I, 11, 101).

„ამისთვისა ფრთოსანსა ვეფხსა მიაშგავსა იგი წინასწარმეტყველმან მყის სიმალით ცეცხლის სახედ მოვლისათვის ქუყანისა“ (ს. ყაუხჩიშვილი, I, 11, 101).

„რომლისანნი მრავალნი და ბევრეულნი არიან სხუანიცა მძლეობანი და წარზართვანი და მითხრობად შეუძლებლნი მკენეკაცობანი“ (ს. ყაუხჩიშვილი, I, 11, 101).

„ოდესა ალექსანდრე მეფეო, სოფელი დაიყარ და დედაკაცისა მიერ შეპყრობილ იქმენ“.

„ეგრე მეორემანცა დალიდა სიტყუთა; საცთურისაჲსოა შეაცუნა რაჲ მართალი“, „და დედოფალსა საბაჲსსა, რომელსა სიბილად სახელსდებენ ვლენი, ესმა რაჲ სახელი მისი, მივიდა იერუსალიმად გამოცდად მისა“ (ს. ს. ყაუხჩიშვილი, I, 10-11, 70, 101, 91, 91).

გარდა ნათქვამისა, დავითის ისტორიაშივე არის შემდეგი, ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საყურადღებო, ადგილი: „ანუ ვინ იხილა ნადირობასა შინა ესე-ოდენ განმარჯუებული. მოსომახოს ვინმე ითქუმის ებრაელი შოისრობისა და კეთილმმართველობისათვის ალექსანდრეს სპათა შორის მჯობად“ (მარიაშ დედოფ. ვარიანტი, გვ. 315—316); აგრეთვე თამარის ისტორიაშიც: „მეირტყა მახვილი მოსიმახოს, უტომებლმან მსროლელმან“ (ქართლის ცხოვრება I, 306). მოსიმახოს ებრაელი მოხსენებულია ხრონოგრაფის იმ ეპიზოდში, რომელიც ლაპარაკობს ალექსანდრე მაკედონელის შესვლის შესახებ იერუსალიმში; ამ ეპიზოდს გადმოგვცემს იოსებ ფლაბიოსი (Antiquit. XI, VIII, 15) და ფსევდოკალისტენის მესამე რედაქცია, მაგრამ არც ერთში, არც მეორეში თვით მოსიმახოსის ხსენება არაა, მაშასადამე, ჩვენი ისტორიკოსები ამ ცნობას ვერ ამოიღებდენ ვერც იოსებ ფლაბიოსიდან, ვერც ფსევდოკალისტენიდან. იერუსალიმში შესვლის ეპიზოდში მოსიმახოსის იხსენიებებს სლაფური ალექსანდრიანი და საშუალო საუკუნეთა ბერძნული პოემა Βίος 'Αλεξανδρου (1388 წლისა), მაგრამ ეს წყაროები, თავისთავად იგულისხმება, ჩვენი ისტორიკოსებისათვის მეტად ნაკვიანვეია. მაშასადამე, დაგვჩა ერთადერთი წყარო, საიდანაც მოსიმახოსის სახელი და მხნეობა შეეძლოთ გაეგოთ ჩვენს ისტორიკოს-

სებს, ეს არის გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფი, სადაც გადმოცემულია როგორც იერუსალიმის ეპიზოდი, ისე მისი ერთ-ერთი ხაზი, რომელიც მოსიმახოსს ეხება<sup>1</sup>.

წმინდა საისტორიო თხზულებათა გარდა, ხრონოგრაფის კვალს ჩვენ ვამჩნევთ აგრეთვე კლასიკური პერიოდის მხატვრულ ლიტერატურაშიაც, მაგალითად, „დავით აღმაშენებლისა და თამარის ქებაში“, რომელიც ჩვეულებრივ „აბდულმესიანის“ სახელითაა ცნობილი. აქ ჩვენ ვკითხულობთ: „მოსიმახოსა — მოს იმახოსა მახვილი თქვენი, მტერთა მწყობელი“<sup>2</sup>, რაც ზემოაღნიშნული ადგილიდან უნდა მომდინარეობდეს. მერე — სიტყვები: „ესთქვა ფინიკელნი, არ აფრიკელნი, მათ ქნეს წერილთა მოგონებანი“<sup>3</sup>, და „პირველ წერანი და აღწერანი პალამიდისგან მოპოვებულ არს“<sup>4</sup>, რომელთა შესახებ მე ვამბობდი, რომ მათ საფუძვლად უდევთ პირველი და მეორე სიტყვა განმარტებული გრიგოლ ლეთისმეტყველისა ივლიანეს მიმართ განდგომილისა<sup>5</sup>, შეიძლება უშუალოდ მომდინარეობდენ ხრონოგრაფის თარგმანიდან, სადაც ვკითხულობთ: „რამეთუ წერილნი ფინიკელთა მოიპოვნეს“<sup>6</sup>, „და წერილისა ვიდრემე ფინიკელსა იტყვან ელლენნი მოპოვნებასა“<sup>7</sup>, „ხოლო წერილისა შეწყობად და რიცხუნი და სახომნი და საწონნი პალამიდის მოიპოვნა“<sup>8</sup>. მესამე — „კატამანეთო იამანეთო მისდა მყის ცუდყვეს მოგონებანი“<sup>9</sup> — უნდა იმეორებდეს ხრონოგრაფის მთარგმნელის მიერ ცუდად გაგებულს ბერძნულს *καταμανετοσ*-ს, რომელიც მას ასე გადმოუღია: „რადღა ვინ თქუას კატამანეთონის მოგონითთა საქმეთათს!“<sup>10</sup>.

გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის თარგმანს თავი უჩენია საეკლესიო წყობაშიაც. მე უკვე აღვნიშნე, რომ ეს თხზულება ჰქონია სახელმძღვანელოდ ავტორს დავით აღმაშენებლის შესხმდსას, რომელიც რუის-ურბნისის ქრების „ძიგლის წერას“ აქვს დართული; ამ შემთხვევაში ღინდა დავასახელო ერთი ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელსაც ეწოდება „გალობანი მწვალაბელთა ყოველთა ოცთულისა წყალებისა შეჩუენებისანი“ და რომელსაც ჰგალობდენ ეკლესიაში „განქიქებისა მათისათს“ პირველსა კვირიაკესა წინდათა მარტუათასა (A 85, ფ. 347 — 350). ეს არის ორიგინალური ქართული ნაწარმოები, რომელიც შეთხზული უნდა იყოს არა უადრეს 1172 წლისა<sup>11</sup>; ის შეიცავს უბრეტენზიო ჩამოთვლას ძველისა და ახალი აღთქმის მწვალებლობათა, ზოგიერთ შემთხვევაში მათი მოკლე დახასიათებით. პირველ ნაწილში, სადაც ჩამოთვლილია ძველი აღთქმის წვალებანი, ავტორს

<sup>1</sup> De Voog, 32—33, В. Петрии, Хроника Георгия Амартоза I, 46; ქართულს თარგმანს, დეფექტიანობის გამო, ეს ადგილი აკლია დღევანდელ ხელნაწერებში.

<sup>2</sup> H. M a p p, Древнегрузинские одионисия, строфа 36.

<sup>3</sup> იქვე, 76, 102.

<sup>4</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 341—2, II, 161—162.

<sup>5</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 24, 31—32, 31, 33.

<sup>6</sup> H. M a p p, Древнегруз. одионисия, 78.

<sup>7</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, I, 231, 1—2, II, 21.

<sup>8</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 340—341, II, 160—161.

გამოყენებია ეპიტანე კვიპრელის თხზულების 'Αναξαφραξαισις ქართული თარგმანი, თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ შესრულებული მეთორმეტე საუკუნის პირველ მეხუთედში. ხოლო მეორე ნაწილში, სადაც ჩამოთვლილია ახალი აღთქმის წვალეზანი, ზედმიწევნით გამოყენებულია, სხვათა შორის, გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფის ქართული თარგმანი. საქმე ისაა, რომ გიორგი ამარტოლი, როდესაც ლაპარაკობს რომის კეისრების შესახებ ქრისტეს დაბადების შემდეგ, აღნიშნავს ხოლმე, თუ რომელ მეფობაში რომელი წვალეზა და მწვალებელი გამოჩნდა და იმავე დროს ხან მოკლედ, ხან შედარებით ვრცლად ახასიათებს კიდევაც მათ მოძღვრებას. ამას კვალდაკვალ მისდევს ჩვენი ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოებიც, მაგალითად:

### ხ რ ო ნ ო გ რ ა ფ ი :

### ს ა გ ა ლ ო ბ ლ ე ბ ი :

კლავდიოს კეისარი... რომელსა ხე სიმონ მო-  
25 წინაგაზღვრულბოდა პეტრეს (165, 20-21).

კლავდიოს კეისარისხე იყო სვმონ ბოროტი  
(165, 3471).

ანტონინოს... რომელსა ხე ტატიანე და ვარ-  
დისანი წვალეზის მთავარნი და პრისცილა და  
მაქსიმილა ცრუწინაჲსწარმეტყუელნი დედანი...  
იცნობებოდეს (234, 33-37).

ანტონინეს ხე იყენეს შეჩუენებულნი ტა-  
ტიანე, ვარდისან. და პრისცილა და მაქსი-  
მილა ცრუწინაჲსწარმეტყუელნი დედანი  
(165, 3471)—3482).

კომოდ... რომელსა ხე თეოდოტოს უპირატეს  
დამწუებელი პაულე სამუსატელისა და ნისტო-  
რის წვალეზისაჲ და თეოდოტიონ იცნობებოდეს  
(165, 3482).

კომოდ მეფისა ხე იყენეს თეოდოტოს და  
თეოდოტიონ პირველდამწუებელნი პაულე სა-  
მუსატელისა და ნისტორის წვალეზისანი  
(165, 3482).

სევეროს... რომელსა ხე... კლიმი სტრომატელი  
და სუმნაზოს და ორიგენი იცნობებოდეს; [ორი-  
გენმა] თქუა დაწყებასაჲ, ვითარმედ მხოლოდმო-  
ბილსა ძესა ბილჲაჲ მამისაჲ ვერ ძალუტ, ვერცა  
სულსა წმიდასა ძისაჲ, ვერცა ანგელოზთა ანგე-  
ლოზთაჲ, და არსებისაჲ მამისა არა არს ძე,  
არამედ დაბადებული და მადლით ძედ სახელ-  
დებული, ხოლო კაცობრივი სული პირველვე  
იყო კორცთასა (235, 61, 5—237, 22-23; 238, 1).

სევეროს ხე კლიმი სტრომატელი. სუმნა-  
ზოს. ორიგენი მეტყუელი ძისაჲჲ მამისა ვერ-  
ბილსაჲ. ვერცა ძისასა სულისაჲჲ. და ვერ-  
ცა ანგელოზთა ანგელოზთაჲ. და არსებისა-  
ჲჲ მამისა ძე არა არსო, ხოლო დაბადე-  
ბულ და მადლით სახელდებულ. კაცობრივი  
სული კორცთაჲ პირველყოფად თქუა (165,  
3482).

უნორ... რომელსა ხე საბელიოს წვალეზის-  
მთავარი იცნობებოდა, დეკვიზ... რომელსა 10  
ნავატ ელესიასა განეყო და ელესიოს წვალეზის  
მთავარი იცნობებოდა, ლალინოს... რომელსა  
ხე არტემონ და სვენპო წვალეზისმთავარი იც-  
ნობებოდეს. (240, 20-22; 243, 22; 22-23; 26-28).

ონორის ხე საბელიოს, დეკვიზ ხე ნავატ  
და ელესიოს... ლალინოს მეფისაჲ იყენეს  
არტემონ და სვენპოს ღრკენი (85, 3482).

განსაკუთრებით საყურადღებო და დამახასიათებელია ორსავე ნაწარმოებში ის ადგილი, რომელიც მანიქეველთა მოძღვრებას ეხება; აქ ჰიმნოგრაფი პირდაპირ სიტყუასიტყუით იმეორებს ხრონოგრაფის შესატყუის ადგილს, მხოლოდ მოთხრობის შემადგენელი ნაწილების გარდა-გაყრდნობისით. აი პარალელურად ეს ადგილი, ხრონოგრაფის მოთხრობის საგალობლების რიგზე დალაგებით:



## ხ რ ო ნ ო გ რ ა ფ ი :

მაშინ „სამგზის დაწყველი მანინ აღმოეცენა, ქრისტედ და სულად წმიდად ეშმაკეულობით დამსახველი თავისა თვისაჲა. რომლისა თესცა ათორმეტთა მოწაფეთა რეცა ქრისტესებურ შემყნარებელი და. სპარსეთით საბერძნეთისა ქუეყანად შენდობითა ღმრთისაჲთა გარდმოხმარწნა“ (243, 22—244, 2).

ახალსა რეცა სახიერისა ვისმე ღმრთისა მიერად იტყოდა და ოცნებით და საგონებულობით კმნილად გამოჩინებასა ქრისტესსა ზღაპრობდა (244, 28—30).

მოძღურად აქუნდა ვედდანტოს, ტერვენითად სახელდებული პირველ, რომელი განისწავლა რაჲ სხვსა ვისმეს კვიტიანს მიერ სჯულითა, ელენისა ენებდოყოლეოჲსი შეიყუარა წვალეზაჲ, ორთა დასაბამთა ურთიერთას წინაღმდგომთა მეტყუელისაჲ (244, 4—7).

და გუამითი გუამად ცვალებაჲ სულთა [მოიპოვა] (244, 32).

განმდებელი ძუელისა აღთქუმისაჲ და ყოელისა აგებულებისაჲ და შესაქმნა კაცისაჲ არა სახიერისა ვისმე ღმრთისაგან კმნილად მეტყუელი. ვინათგან სრწნილებასა და ცვალებასა შინა არს (244, 26—28).

და უსჯულონი მოიპოვნა შეყოფანი (244, 29).

დასასრულ უნდა აღინიშნოს ერთი გარემოება: ცნობილია, რომ ხრონოგრაფის აეტორს, გიორგის, ზედმეტად ეწოდებოდა *αμαρτωλος*; ეს სახელი, გიორგის მიბადებით, უნდა მიეთვისებინოს მეცამეტე საუკუნის ქართველ ნწერალს, კათოლიკოზს არსენ ბულმანისიმის ძეს (ქ. ქეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია I, 343—346), რომელიც ერთ-ერთს თავის წერილს, აბუსერისადმი მიძღვნილს გელათიდან, იწყებს ასე: „მონაჲ მონათა ღმრთისათაჲ მდაბალი არსენი ამარტოლი“ (თ. ეორდანიი, ქრონიკები II, 108)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ს. კაკაბაძის მოსახრებით (საისტ. მოამბე, 1925 წ. წიგნი II, გვ. 130, შენ. 3), კათოლიკოზი არსენ ბულმანისიმის ძე და არსენ ამარტოლი სხვადასხვა მოღვაწენი უნდა იყვნენ; მაგრამ ხელნაწერში A 85, რომელსაც შემოუნახავს არსენ ბულმანისიმის ძის საგალობლნი და არსენ ამარტოლის ზემოდასახელებული წერილი, მათი იდენტიფიკაცია ხაზგასმითაა აღინიშნული.

## ს ა გ ა ლ ო ბ ლ ე ბ ი :

გამოჩნდა „შემდგომად წყველი მანინ ქრისტედ და სულად წმიდად თავსა თესსა მოქმეული. ათორმეტთა მოწაფეთა იგიცა მპყრობი. სპარსეთით საბერძნეთად გარდმოხმარწნა.

სახიერსა ვისმე ახალსა ღმრთისაგანად მეტყუელი. და ოცნებით ქრისტეს გამოჩენასა მზღაპრობი.

მოძღურად აქუნდა ბოროტსა მას ვედდანტოს, ტერვენითად სახელდებული სკითხიანესგან სწავლულისა ემბედოკლომასგან. არაელთ წვალეზათ შემტკობისა. და ორთა დასაბამთა ურთიერთას მდომთა. მეტყუელისაჲ.

და გუამითი გუამად სულთა ცვალებად მოქმეელისაჲ.

განმდებელი ყოელისაჲ აგებულისა და ძუელისა აღთქუმისა. და შესაქმნა კაცთასა არა სახიერისა ღმრთისაგან კმნილად მეტყუელი, ვინათგან ხრწნილებასა და ცვალებასა შინა არსო.

და უჯეროთა შეყოფათა ნომოენებელი (№ 85, 346—349a).

## B

## O T P X A N O

(ცვა მისი ეტიმოლოგიის გარკვევისა)

ჩვენ მოგვეპოვება ლიტერატურული წყაროები, სადაც შენახულია ცნობები ძველი ქართული წარმართული პანთეონის შესახებ; ესენია: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, როგორც მისი პირველი ნაწილი, ისე ნეორე—წმ. ნინოს ცხოვრება, და ამ წყაროზე დამყარებული ისტორიული შრომა ლეონტი მროველისა, რომელსაც „მამათა და პირველთა მეფეთა ცხოვრება“ ეწოდება. ნინოს ცხოვრებაში და ლეონტის შრომის შესატყვისის ნაწილში, სადაც ლაპარაკია იმ ღმერთების შესახებ, რომელთაც ჩვენი წინაპრანი ოცუენსა სტემდენ,—არმაზ, ზადენ, გა-გაიმ, გაცი, აინინა, დანინა, — მოხსენებელია აგრეთვე „ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯანი“.

ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში ჯერ კიდევ საბოლოოდ გარკვეული არაა არც ერთი აქ ჩამოთვლილი სახელი, განსაკუთრებით კი ეს უნდა ითქვას „ითრუჯანის“ შესახებ. პირველად ყურადღება ამ სახელს მიაკცია აკად. მ. ბროსემ, რომელმაც ის მოსაზრება გამოთქვა, თითქოს ითრუჯანი ბეროზ ქალდეველის და სხვათა ქისსუთრი იყოს (Histoire de la Géorgie, p. 102. not. 2); ეს მოსაზრება გაიმეორეს მერე Wardrop და Conybeare-მ (Life of St. Nino, p. 74). ასეთი იდენტიფიკაციის უსაფუძვლობა ჯერ კიდევ პროფ. ნ. მარმა აღნიშნა, რომელიც ამბობდა: *трудно себе представить, каковы образы имя Кенешор могли обратиться в ишрудан?* თან ქისსუთრი, — ბიბლიური ნოე,—არსად, არასდროს ღმერთად მიმჩნეული არ ყოფილა, ქართული წყაროების ცნობით კი ითრუჯანი ღმერთია (Богги языческой Грузии, стр. 25).

თვით ნ. მარის აზრით (დასახელებული თხზულება, გვ. 26—28), ითრუჯანი არის სემიტური (სირიულ-არაბულ) ნიდაგზე წარმოშობილი ყათარ-გენიათა, რაც ასტარტა ღვთაებას ნიშნავს; ეს სახელი მწიგნობრული გზით შემოსულა ჩვენში და აქ, ქართული ფონეტიკის კანონთა მიხედვით, იმისგან ითრუჯანი წარმომდგარაო. ამ შეხედულების წინააღმდეგ გაილაშქრა ნ. ნერეთელმა, რომელიც ამბობს: „ეს უცნაური და შეუძლებელი სირიული კონსტრუქცია, ყათარ-გენიათა, ვერ შემოვიდოდა ქართლში სირიულიდან, რადგანაც ასეთი რთული სახელი არც თვით სირიულში არსად მოიპოვება და არც სხვაგან არის ცნობილი, როგორც ღვთაების სახელი; იგი ენათმეცნიერულად შეუძლებელია და სემურ ღმერთთა კრებულში უცნობი“ (ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა, გვ. 102, კონსტანტინოპოლი 1924). მე ვერას ვიტყვი იმ ფონეტიკური კანონების შესახებ, რომელთაც სირიული თუ არაბული გზებით ყათარ-გენიათა საქართველოში ითრუჯანად აქციეს, შევნიშნავ მხოლოდ, რომ ნ. მარის შეხედულებაც არ უნდა იყოს სწორი; საქმე ისაა, რომ ასტარტა ღმერთის შესატყვისის წარმოადგენს გა-გაიმ, როგორც ეს აღნიშნულია ქართულს ბიბლიაში (I მეფ. VII, 3—4). როგორც ეს თვით ნ. მარმაც იცის (Богги язык. Грузии, стр. 21). რო-

გორ მოხდა, რომ გა-ც ასტარტა არის და ითრუჯანიც, მით უმეტეს, რომ ეს ასტარტა ერთს შემთხვევაში, ითრუჯანის სახით, მტერი ყოფილა ქართველთა არმაზისა და მის დალუქვას ლამობს, მეორე შემთხვევაში კი, გა-ს სახით, ეს მეგობარია არმაზისა, მის საზოგადოებაშია და მის კერპს გვერდს უშვენიებს? არას ვიტყვი იმის შესახებ რომ, ქართული წყაროების ცნობით, გა ქართველთა ღმერთია, ითრუჯანი კი—ქალდეველთა. როგორც უნდა იყოს, ამ შეხედულებას ბოლოს არც ნ. მარი იზიარებდა; ერთ-ერთს უქანასკნელი წლების თავის გამოკვლევაში მან უარი თქვა მის მიერ წამოყენებულ ეტიმოლოგიებზე და განაცხადა: ქართული წყაროების წარმართული ღმერთების სახელისა და ბუნების გაგება ზოგად იაფეტურ ნიადაგზე უნდა ვეძიოთ და არა ირანულსა და სემიტურზეო.

საინტერესოა, როგორ აქვს საქმე წარმოდგენილი მ. წერეთელს, რომელმაც ასე სასტიკად გაილაშქრა ნ. მარის წინააღმდეგ? ახალსა და განსხვავებულს, ნ. მართან შედარებით, ის არაფერს გვაძლევს. მარი ამბობდა რომ ითრუჯანი არის სემიტური ყათარ-გენიათა. მ. წერეთლის სიტყვით ქართული ითრუ არის იგივე არამეული ყათარ, ასურული იშტარ, ბერძნული ასტარტე ქალ-ღმერთი; მაშასადამე, ბოლოსდაბოლოს, ითრუჯანი მ. წერეთლის კონცეფციითაც, ასტარტე ქალ-ღმერთი ყოფილა. ის არ ეთანხმება ნ. მარს მხოლოდ სიტყვის მეორე ნაწილის „ჯან“ გაგებაში; მართი ეს არის სირიული სიტყვა „გენიათა“, რაც კერპს უღრის, მ. წერეთლით — შამაინ, ყათარ-შამაინ (ასურული იშტარ-შამე),—იშტარი, ასტარტე ცისა (დასახელებული თხზულება, გვ. 101—103). მე ვფიქრობ, ენათმეცნიერულად, ფონეტიკურად, მ. წერეთლის ყათარ-შამაინიდან გამოყვანა ქართული ითრუჯანისა უფრო ადვილი არ უნდა იყოს, ვიდრე ნ. მარის ყათარ-გენიათადაც; არსებითად კი მ. წერეთლის შესახებაც ის უნდა ვთქვა, რაც ნ. მარის შესახებ ვთქვი: ერთსა და მეორესაც ითრუჯანი ასტარტა ქალ-ღმერთად მიაჩნია, გამოვიყვანთ მას ყათარ-გენიათა თუ ყათარ-შამაინიდან.

როგორც ვიცით, ქართული წარმართობის შესახებ მ. წერეთლის შრომის შემდეგ ორი საყურადღებო შრომა დაიწერა: ო. გ. ფონ ვეზენდოკის (*Über georgisches Heidentum*, S. 58—91) და პროფ. ი. ჯავახიშვილისა (იხ. მისი „ქართველი ერის ისტორია, I<sup>3</sup>, გვ. 33—137). სამწუხაროდ, ითრუჯანის შესახებ არც ერთსა აქვს ნათქვამი რაიმე და არც მეორეს, ალბათ იმიტომ, რომ ითრუჯანი ქართული წყაროებით ქალდეველთა ღმერთია და არა ქართული. მართლაც, ივ. ჯავახიშვილი პირდაპირ ამბობს: „ითრუჯანისა ან ითრუჯანის ღვთაებაზე აქ არაფერს ვამბობთ, რადგან თვით წმიდა ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ავტორსაც ქართველთა ღვთაებად არ ჰყავს მიჩნეული და მას არც სალოცავი და კერპი ჰქონია საქართველოში; იგი „ქალდეველთა ღვთაებად“ იწოდება, მაშასადამე—ქართულ წარმართულ პანთეონსაც არ ეკუთვნის“ (გვ. 95).

ასეთია დღეს საკითხის მდგომარეობა სამეცნიერო ლიტერატურაში; როგორც ვხედავთ, საკითხი გარკვეულად ვერ ჩაითვლება. საინტერესოა კია, ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისით, ვიცოდეთ, რას ჰკულისხმობდნენ ჩვე-

ნი წინაპრები ამ ითრუჯანად, სულ ერთია — მივიჩნევთ მას ქართველთა თუ ქალდეველთა ღვთაებად? ამიტომ მეც შევეცდები ჩემი გაგება და შეხედულება წარმოვადგინო აქ.

ამ სახელის გარკვევისას ყურადღება უნდა მივაქციოთ ნინოს ცხოვრების იმ ადგილს, სადაც ითრუჯანის შესახებაა ლაპარაკი: „წყველი არმაზ და შეჩვენებული ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან ყოვლადვე მტერ არიან ურთიერთას; აჰან მას ზედა ზღუამ მოადგინის და მან ამას ზედა ესეთი დამხობამ მოაწია“ (E. Такашвили, Описание II, стр. 769, შეად. ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 73, 68), ესე იგი: არმაზი და ითრუჯანი ერთმანეთის მტრები არიან: ამან, იგულისხმება, არმაზმა, მას ზედა, ესე იგი — ითრუჯანზე, ზღვა მიუშვა, სამაგიეროდ მან, ითრუჯანმა, ამას ზედა, ესე იგი — არმაზზე, ესეთი დამხობა მოაწია, იგულისხმება მისი კერპის დაღწევა და შემუსრვა. როგორც ვხედავთ, არმაზს ითრუჯანზე ზღვა მიუშვია, მაშასადამე — წყლით ემუქრებოდა მის არსებობას; რით გადაუხადა მას ითრუჯანმა? ამას ვტყობილობთ ნინოს ცხოვრების იმ ადგილიდან, სადაც ლაპარაკია არმაზის კერპის შემუსრვის შესახებ. „და, აჰა, წამისყოფასა თუალისასა დასავალით ჰაერნი და ჰარნი შეიძრნეს და კმა სცეს ქუხილთა კმითა საზარელითა“ (Описание, стр. 754, მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 72), რასაც მოჰყვა მსხვილი სეტყვა და კერპის შემუსრვა. თავისთავად იგულისხმება, რაც მსხვილი არ უნდა ყოფილიყო სეტყვა (ჰაგიოგრაფი, რასაკვირველია, მიღებული შაბლონის თანახმად, აჰარბებს აქ), ის სპილენძის უზარმაზარ კერპს, რომელსაც ტანზე ეცვა ოქროს ჯაჭვი, თავზე ოქროს ჩაფხუტი ეხურა და ბეჭებზე „სამკარნი ესხნეს“, ვერ დაღწედა, მისი დაღწევა შედეგი იყო ელვისტებისა და მეხისფრკვევისა, რომელიც სეტყვას უსწრებდა წინ. თუ მხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ითრუჯანს არმაზი ემუქრებოდა წყლით, ხოლო ითრუჯანმა მას გადაუხადა ელვითა და მეხისტებით, ითრუჯანი უნდა მივიჩნიოთ ისეთი სტიქიონის ღვთაებად, რომელიც წყლით შეიძლება მოსპობილ იქნეს და რომელიც ელვასთან და მეხთანაა დაკავშირებული, — ესე იგი ცეცხლის ღვთაებად. ასეთი დასკვნის საშუალებას იძლევა ის წყარო, სადაც, ავტორისაგან შეუვნებლად, დარჩენილა რაღაც ბუნდოვანი, ფრაგმენტული ცნობა ამ ღვთების შესახებ.

მართლაც, ამ ღვთების სახელი ნინოს „ცხოვრების“ შატბერდულს ვერსიაში უფრო სწორადაა შენახული, ვიდრე კელიშერში („ითრუჯანო“), გინა თუ ლეონტი მროველისაში („ითრუჯანი“); აქ, შატბერდულს ვერსიაში, ამ ღვთაებას ეწოდება „ითრუშანი“ (Описание, II, стр. 769). რაც ქართულს ნიდაგზე ფონეტიკურად სახეშეცვლილი ფალაური „ატრუშანი“ — „ატროშანი“ — ცეცხლი, უნდა იყოს. ეს სიტყვა, რა ფორმითაც არ უნდა იყოს ის ფალაურში, ქართულად უკვე მეხუთე საუკუნეში გვხვდება. იაკობ ხუცესი მოგვითხრობს, რომ, როდესაც შუშანიკმა გაიგო თავისი ქმრის ცეცხლთაყვანისმცემლობაში გადასვლა, მწარე ცრემლებით ამბობდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარყო ქეშმარტი ღმერთი და აღიარა ატროშანი“ [ს. გორგაძის გამოცემა, გვ. 2 — 3, სადაც გამომცემელს, როგორც ეს

პროფ. ი. ჯავახიშვილმაც აღნიშნა (ქართველი ერის ისტორია I<sup>2</sup>, გვ. 100, შენიშ.), დასული აქვს ხელნაწერის მცდარი წაკითხვა „არტოშანი“. ფალაური „ატრუშანი“-დან თავში ჯგუფური ახმოვანების ე-ი-ა და ტ-ს თ-ში გადასვლის გამო შატბერდულს ვერსიაში მივიღეთ „ითრუშან“-ი, ხოლო ამ უკანასკნელიდან ქელიშურსა და ლეონტი მროველისაში, შ-ს ჯგ-ად გადასვლის გამო, — ითრუჯანი. „ითრუჯანი“, მაშასადამე, ირანული, მაზდეიანური, ღვთაებაა და არა სემიტური, როგორც ნ. მარი და მ. წერეთელი ფიქრობდნენ. მართლაც, ავესტაში ცნობილია აჰერა-მაზდას (არმაზის) შვილი, ადარ-ატარ, ღვთაება: ცეცხლისა, ელვისა და ოჯახის კერისა. მისი კულტის კვალს ჩვენ დღესაც ვხედავთ სამეგრელოში „ანთარ“-ის და აფხაზეთში „აჰთარ“-ის სახით (ს. მაკალათია, ღვთაება მითრას კულტი საქართველოში, საქართველოს მუზეუმის ნოაბზე III, 184—185). ჩვენ კარგად ვიცით, თუ რაგვარ იყო გავრცელებული ჩვენში ცეცხლის—ატროშან-ითრუშანის კულტი. აბიბოს ნეკრესელის თავდაპირველი მარტილობის (IX საუკ.) ავტორი: ამბობს: „დაეპყრა ქართლი მეფესა სპარსთასა... ამის გამო აღვიღნი მრავალნი განიშზადნეს მათისა მის სამსახურებელისა ცეცხლისათჳს ქუეყანასა და მრავალთა შეატოუნებდეს“ (საქართველოს სამოთხე, გვ. 213). ასეთი „ცეცხლის სამსახურებელი ადგილი“ იყო მცხეთაში, ეგრეთწოდებულს „მოგვთას“, არმაზში, ციხის აკროპოლში, სადაც არმაზის კერპი იღვა, ნიქოზში, სადაც შემდეგ ვახტანგ გორგასალმა ეკლესია ააშენა (ქართლის ცხოვრება მარიამ დედოფლისა, გვ. 117, 179), კახეთში, ნეკრესის მახლობლად, სადაც მას აბიბოს ნეკრესელმა „დაასხა წყალი ხენეში და დაშრიტა“ (საქართველ. სამოთხე, გვ. 214). თბილისში, ფეთხანის ეკლესიის აღმოსავლეთით, მეცხრამეტე საუკუნის ნახევარშიც კი უჩვენებდნენ ასეთი „საცეცხლოს“ ნაშთს (П. Иселпаши, Описание древностей города Тифлиса, стр. 265—6.) და სხვ.

ამნაირად, ითრუჯანი ირანული ღვთაება უნდა იყოს. მაგრამ აქ ორი საკითხი იბადება. პირველი, თუ ეს ასეა, რატომ ეწოდება მას ჩვენს წყაროებში „ქალდეელთა“ ღმერთი? აქ გასაკვირი არაფერია: ძველ ქართულ ლიტერატურულს ძეგლებში ირანს ხშირად ეწოდება ქალდეელთა ან ბაბილონელთა ქვეყანა. ასე, მაგალითად, ბიბლიაში, სადაც ბაბილონის ქვეყანა ქალდეელთა ქვეყანადაც ცნობილი, ასევე იწოდება ირანიც, ირანის მეფე დარიოსს ეწოდება ქალდეელთა მეფე (დან. IX. 1); ფსევდო-ფერემის „განძთა ქუაზში“ ირანი იწოდება „ნებროთის“, მაშასადამე, ქალდეელთა ქვეყანად (ქართლის ცხოვრ. მარიამ დედოფლისა, გვ. 875). ირანი ბაბილონის ან ქალდეელთა ქვეყნად ცნობილია აგრეთვე ჰაგიოგრაფიულს ძეგლებში, როგორც, მაგალითად, აბიბოს ნეკრესელისა და გოლინდუხტის ცხოვრება, „მოქცევაჲ ქართლისაჲო და სხვ.“-ის სრულიად ბუნებრივია, ვინაიდან ძველი ირანი, როგორც ცნობილია, ქალდეელთა ან ბაბილონელთა ქვეყანასაც შეიცავდა ერთ დროს. მეორე საკითხი: თუ ითრუჯანი ირანული, ცეცხლის, ღვთაებაა და ის იგივე ატარ-ადარია, რომელიც არმაზის შვილად ითვლებოდა, როგორ დაუპირისპირეს ის ჩვენმა წყაროებმა არმაზს და მის მტრად აღიარეს? საქმე ისაა, რომ ჩვენს წყაროებში არ შენახულა ნამდვილი სურათი ქართული.

წარმართობისა, აქ გვაქვს მხოლოდ ბუნდოვანი მოგონებანი მისი, სადაც სი-  
მართლე სიცრუესთან და ფანტაზიასთანაა შერეული. ამ წყაროებმა არ იციან  
არც ის, რომ ითრუჯანი ირანული ღვთაებაა, არც ის, რომ არმაზიც გარე-  
დანაა შემოსული. პირიქით, ეს წყაროები ხაზგასმით ამტკიცებენ, რომ არმა-  
ზი ირანული ღვთაება კი არა, წმიდა ქართული, ეროვნული, ღმერთია, ისინი  
არმაზის კულტს უპირისპირებენ ირანულ კულტს. ასე, მაგალითად, ნინოს  
ცხოვრების შატბერდულ ვერსიაში ქართველები არმაზის კერპის წინაშე შიშს  
გამოსთქვამენ, ვაი თუ ებრაელთა, გინა თუ მზის მსახურ მოგვთა და ქრის-  
ტიანებთან სიახლოვით რაიმე დავაკლოთ არმაზის დიდებასაო (Ошицаице II,  
стр. 752); მაშასადამე, ისე გამოდის, თითქოს არმაზის მსახურნი სხვანი არი-  
ან, და მზისა და ცეცხლის მსახურნი მოგვნი—სხვანი. ლეონტი მროველი თუ  
მისი წყარო უფრო მეტს ამბობს: ფარნაჯომმაო, ნათქვამია აქ, მას შემდეგ,  
რაც აღმართულ იქნენ კერპი არმაზისა და ზადენისა, „შეიყვარა სჯული სპა-  
რსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და  
მოგვნი და დასხნა იგინი ადგილსა მას, რომელსა აწ ჰრქვან მოგუთა. ამრს-  
თვს შოიძულეს იგი მკვდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდათ.  
კერპთა მიმართ. მაშინ შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი და  
წარაველინეს მოციქული წინაშე სომეხთა მეფისა და ჰრქუეს: გეფე ჩუენი გარ-  
დაცდა სჯულსა მანათა ჩუენთასა, აღარ მსახურებს ღმერთთა შპურობელთა  
ქართლისათა და შემოიღო სჯული ღვდული, აწ აღარა ღირს არს იგი შეფედ  
ჩუენდა“ (ქართლის ცხოვრება მარიაშ დედოფლისა, გვ. 24—25). როგორც  
ვხედავთ, ლეონტისაც ჰგონია; რომ არმაზი არის ეროვნული ქართული ღმერ-  
თი, ხოლო ცეცხლთაყვანისმცემლობა—სხვა, უცხო, კულტი. ამ პირობებში  
ჩვენს წყაროებს, კიდევაც რომ სცოდნოდათ, რომ ითრუჯანი ირანული ღმერ-  
თია, უფლება ჰქონდათ დაეპირისპირებინათ ის არმაზისათვის, როგორც ეროვ-  
ნული, ქართული ღვთაებისათვის.

ერთი სიტყვით, ჩვენ გვგონია, რომ ითრუჯან-ითრუჯანი არსებითადაც  
იგივე უნდა იყოს, რაც ირანული ატარ-ატრუშანი, რამდენადაც ამას ამჟღა-  
ნებს ჩვენს წყაროებში შენახული ცნობა მისი დამოკიდებულებისა არმაზთან,  
და ფონეტიკურადაც იქიდან უნდა მოდიოდეს. ამას არ ეწინააღმდეგება არც  
აღიარება მისი „ქალღვეულთა“ ღმერთად, არც მტრობა მისი არმაზთან.

## C

## ს ს ე კ ა ლ ი,

ახლად აღმოჩენილი ფილოსოფიური შრომა ანტონ პირველისა

(წინასწარი შენიშვნები)

ანტონ კათოლიკოზი მეტად მსხვილი ფიგურაა ფეოდალური საქართვე-  
ლოს ისტორიაში; ის ხელმძღვანელი და სულისჩამდგმელია იმ სამეცნიერო-  
კულტურული რენესანსისა, რომელმაც ასე მკვეთრად იჩინა თავი განსაკუთ-

რებით მე-18 საუკუნის მეორე ნახევრიდან. მეორეამეტე საუკუნეში გაიღვიძა ჩვენში, სხვათა შორის, ფილოსოფიურმა აზროვნებამ და მუშაობამ, რომელიც გამოიხატა იმაში, რომ ხარბად დაეწათენ ძველი ფილოსოფიური მწერლობის შესწავლას, ეძებენ ძველად ნათარგმნ თუ შეთხზულ შრომებს, იღებენ პირს ძველი ხელნაწერებისას, თარგმნიან ახალ-ახალ შრომებს სხვადასხვა ენებიდან, კერძოდ სომხურიდან. ამ მოძრაობას სათავეში ედგა ანტონ კათოლიკოსი, რომელმაც, როგორც სწორუპოვარმა ფილოსოფოსმა, გააცოცხლა ტრადიციები კლასიკური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისა და ფილოსოფოსებისა, უფრო კი—იოანე პეტრიწისა.

ანტონი დიდად აფასებდა სომხების როლს ამ მოძრაობაში, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ეს როლი არ მიდიოდა ქართული ტრადიციების შეგნებულ იგნორაციამდე. მოვიჯონოთ ამ მხრივ სასტიკი პროტესტი ანტონისა პროკლე დიადოხოსის „კავშირის“ სომხურიდან მომდინარე თარგმანის წინააღმდეგ იოანე პეტრიწის თარგმანის დასაცავად. (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, I, 409—410).

დიდა და მნიშვნელოვანი ანტონის დამსახურება ფილოსოფიური მწერლობის დარგში; აი სია მისი ამგვარი შრომებისა: 1) მცირე დიალექტიკა სვიმეონ ჯულფელისა. 2) ორი ნაწილი არისტოტელეს „შესმენათა“: შეთხზება და შესიტყვება, რომელ არს სილოგიზმო, 3) ხუთნი ხმანი პორფირიოს ფინიკელისა, 4) წიგნი კატილორია, სიმეტნე და სჯილი მისგან ხმასა ზედა არისტოტელისა. ოთხივე თხზულება გადმოღებულ-გადმოკეთებულია სომხურიდან ცნობილის ფილიპე ყაითმაზაშვილის დახმარებით. 5—8) ლოლიკა, მეტაფიზიკა, ითიკა და „სახლგარი ფილოსოფიისა“ ქრისტიან ბაუმეისტერისა, გადმოღებული, ერთი ცნობით, ლათინურიდან, მეორეთი კი—რუსულიდან.

უკანასკნელად აღმოჩნდა კიდევ ერთი ფილოსოფიური შრომა ანტონისა, რომელსაც სახელად ეწოდება „სპეკალი“. ერთადერთი, ჯერჯერობით, ხელნაწერი, რომელშიაც მოთავსებულია ეს თხზულება, მე შემთხვევით ჩამივარდა ხელში 1929 წ. ის მე გადმომცა გასასიხჯად თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მაშინდელმა სტუდენტმა აპ. როგავამ, რომელსაც აღნიშნული ხელნაწერი უპოვნია სოფ. ხეთაში (ზუგდიდის რაიონი) მღვდლის დავით კუკავას სახლში. გასინჯვის შემდეგ ხელნაწერი პატრონს დავეუბრუნე და ვსთხოვე—გადაეცა ის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მუზეუმი-სათვის. ა. როგავამ ამ ხელნაწერის შესახებ მოხსენება გააკეთა საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების ერთ-ერთ სხდომაზე 1929 წელს და მერე შესწირა ის დასახელებულ მუზეუმს, რომელშიაც ის მოთავსებულ იქნა № 1743-ით (საქართვ. მუზ. A).

ნამდვილი სათაური თხზულებისა, რომელიც იკითხება პირველი თავის წინ, არის შემდეგი: „გარდამოცემამ ფილოსოფოსებრი პლატონის და არისტოტელის და პორფირის და ეკლესიისა ფილოსოფოსთა მიერთა გამოთქმათა“. „სპეკალი“, რაც ძვირფას ქვას, პატიოსან თვალს ნიშნავს, არის ფიგურალუ-

რი სახელწოდება თხზულებისა, რომელიც ასეა განმარტებული; „ვინაფთვან სპეკალსა და სარუთთა ძვირფასობასა არმალანად“, ესე იგი — საჩუქრად, ძღვნად მიაართვევენ მეფეთა, „ეგრეთ სპეკალი ესე ახლად და უცხოდ შემკული... არმალანად მიედლუნების ბრძენსა და საფილოსოფოსთა სწავლითა აღმკულსა მეფესა, მენესა ირაქლის“-ო.

ხელნაწერი გადაწერილია ცნობილის იოანე ოსესძის ან ოსეშვილის (ქ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 426 — 427) მიერ 1752 წელს, როგორც ეს ჩანს წიგნის ბოლოში მოთავსებული ანდერძიდან: „დიდებანსა შეესწირავ ღმერთსა ყოვლისა მპყრობელსა, რომლისა შეწვევითა ილუაწა მრავლითა შრომითა სრულიად საქართველოჲს პატრიარქმან, მეფის ძემან ანტონი სანატრელმან, და განმართა და განასრულა ნაკლულეგანება ჩუენ ქართველთა. რამეთუ წიგნი ესე მრთელად არა სადა სმენილ არს საქართველოსა შინა, არამედ ახლად ამან ილუაწა და მისცა ყოველთა სიბრძნისმეძიებელთა სიბრძნეთა სისრულე. მრავალსა არიან წელნი ცხოვრებისა მისისანი! რომლისა ბრძანებითა მე უღირსმან მღვდელმან ტფილისის ქალაქის ჯუარის საყდრის დეკანოზმან იოვანემ აღვწერე წიგნი ესე საფილოსოფოსო სპეკალი თთუესა ნოემბერსა 26. გვედრებით ყოველთა მხილველთა მისთა, რათა შენდობა ჰყოთ ჩემ ცოდვილისათჳს. ქრისტეს აქაჲთ 1752, ქართველთა ქორონიკონსა უმ“.

თხზულება ანტონ კათოლიკოსს დაუწერია იმავე 1752 წელს; ეს ჩანს ავტორისავე სიტყვებიდან, რომელთაც ორს ადგილას ვპოულობთ. 61-ე თავში, სადაც დააბარა „ოღენობის“ შესახებ, ვკითხულობთ: „ქმნას თუ ვინ კითხვაჲ ჩუენდა: ოდეს განკორციელდა სიტყუაჲ გამოუთქმელად, მიუგებთ, ვითარმედ პირველ 1752 წლისა, ხოლო არა სრულისა. სიტხადე არს ესე, ვითარმედ გვეითხოს რა ვინ: ოდეს იყოს აღსასრული ამის სოფლისა, ვეტყვით, ვითარმედ მერმესა დღესა... იკითხოს თუ ვინ: ოდეს იყო ანუ იყოს ძმათა ჩუენთა ზედა რუსთა კეთილმსახურთა თვითმპყრობელად ასული პეტრე დიდისა ყოვლად მორწმუნე ელისაბედ, ანუ თუ მეფედ ქართველთა ზედა მორწმუნე თეიმურაზ, ვეტყვით ჩუენ, ვითარმედ აწმყო არს თვითმპყრობელობაჲ რუსთა ზედა ელისაბედისი მადლითა ყოვლადწმიდისა სულისათა, და აწმყო არს მეფობაჲცა თეიმურაზისი ქართველთა ზედა მითვე მადლითა“. უფრო გარკვევით თხზულების დაწერის თარიღი ნაჩვენებია 153-ე თავში: „ოდეს ვიწყე გამოთქმად, მე, ანტონი, სრულიად საქართველოჲსა მამათმთავარმან დავითიანმან, წიგნი ესე, ვიმყოფებოდი კერძოსა შინა ქართლისასა, ქალაქსა გორს, წელსა დასაბამითგან სოფლისაჲთ 7250, ხოლო განკორციელებითგან სიტყუსა 1752, თთუესა ივლისსა 1; და სრულ იქმნა ამასევე წელსა 7250 და 1752, თთუესა ოქტომბერსა 14, 17 მთოვარისასა, დღესა ოთხშაბათსა, ეამსა დღისასა 4, ქართველთა სამეუფოსა ქალაქსა ტფილისს, მეფობასა ქართველთა ზედა თეიმურაზ პორფიროვანისასა, ეზოსა შინა პალატისა ჩემისასა, კელინსა შინა ჩემსა. ხოლო ვიყავ შობითგან ჩემით, ოდეს სრულ ვყავ გამოთქმაჲ წიგნისა ამის სპეკალისა წლისა 32, მაგრა ორი ვიდრემე დღენი აკლდეს სრულსა 32 წელიწადსა ცხოვრებისა ჩემისასა“. უკანასკნელი სიტყვები საყურადღებოა.



იმითაც, რომ ისინი იძლევიან ანტონის დაბადების ზუსტ თარიღს: 1752 წლის 14 ოქტომბერს ანტონი ყოფილა 32 წლისა ორი დღის გამოკლებით, ესე იგი — დაბადებულია ის 1720 წლის 12 ოქტომბერს. ვაქცევ ამ გარემოებას საგანგებო ყურადღებას იმიტომ, რომ „მზამეტყველების“ ბოლოში ანტონი შენიშნავს, რომ 1752 წლის 11 მარტს, როდესაც მას ეს თხზულება დაუსრულებია, ის 31 წლის და 4 თვის იყო, მაშასადამე, ამ ცნობით, ის დაბადებულია 1719 წლის 11 ნოემბერს. „სპეკალის“ ცნობა რომ უფრო სწორი და სანდოა, ამას ადასტურებს საქარ. მუზეუმის ხელნაწერი A 123, რომლის მოწმობით ანტონი დაბადებულია 1720 წლის 17 ოქტომბერს (განსხვავება 6 დღეშია).

სპეკალი ავტორს მიუძღვნია თავისი ბიძაშვილის (დედით) ირაკლი, კახთა მეფისათვის; ეს არაერთხელაა დამოწმებული თხზულებაში, განსაკუთრებით კი — მის შესავალში, სადაც ვკითხულობთ: „ირაკლი კეთილმსახურისამი, მეფისა დავითიანისა, კორციელად ნათესავ-მოდგამობით ძმისა თვისისა, ეპისტოლე მიწერილი ანტონის მიერ, საქართველოჲსა მამათმთავრისა, დავითიანისა, რიტორისა. ტრფიალებასა დასდებენ იდიოტიჲმ და კჳლად სოკრატი „ფედროსა“ შინა და პლატონ „ტიმოოს“ შინა; მაგრა ტრფიალებად უკუტრფობად თქუქს წარმონაარსთა პირველისადმი და პირველისა უპირველესისადმი...“ მერე მიდის გრძელი მსჯელობა „ტრფიალების“ შესახებ, შემდეგ მიმართავს „ნყოფთა მხედველებად“ — ს შეყვარებისათვის, რომლითა „გვრგვინსან იქმნები შენისაგანევი სიბრძნისმოყუარებისა“. ო. ბოლოში ნათქვამია: „მე შენთა ეგზომ შეწვენად ჭუენდა ტვიკილთ-მოყუარებათა, სტრატორტო ქრისტესო, შენმან უსაკუთრესად თანაშობილებითა და თანაზრდითა და თანასწავლისშინაობითა სამადლობელად გიძღვნე, ვითარ მეფეთა შესაბამე შეწირვად სპეკალი; ეგსახედვე სპეკალი ესე სიტყვითი ახალშეწყობით ვიშრთმელე შენისა დიდებულები-სადმი, გარდმოცემად პლატონიკელთა და უფროს პერიპატოს-გამოთა ნაკელოვნებნთა გამოთქუმათა შეკრებით; ხოლო ახლისა მადლისადა ეკლესიისა ფილოსოფოსთა-მიერნიცა რაჲმე გაწოთქუმათა გარდამოცემანი ვიტკივე, მიზეზით, ვითარმედ უყუარს კეთილმსახურსა. მეფობასა შენსა ესევითარნი ძღვენნი და სიტყუანნიცა ჩემნი, და ჩემთა-წერილთა არა გარემიქაცევს. ეკმაგიომ ერთისა მის თვთკეთილობისა ელვარე-გონებაჲ შენი. მაგრა შენ კორციელად ძმისა და მადლით მღვდელთმთავრისა არღირისისა-მიერნი ესე სიტყუანი შეიწირენ და ესენება ჩემი ნუშუა დავიწყებიეს მკითხველთა და მესწავლეთა ამის წიგნისა სპეკალისა! აჰა დაწყებაჲ ფილოსოფოსებრთა სიტყუათა ჩემთა, რომელთამე პერიფრაასიებრ, ხოლო რომელთამე უგრცელესადრე“.

თხზულებას მიუძღვის წინასიტყვაობა, რომელიც ეკუთვნის ანტონის გულითადს მეგობარს, მის თანამოაზრეს და მისთვის რამდენადმე თავდადებულ ტიმოთე გაბაშვილს, „წმიდათა და სხუათა აღმოსავლეთისა ადგილთა მიმოხილვის“ ცნობილს ავტორს (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 374 — 381): „წინასიტყუაჲ წიგნისა ამის. რომლისა წოდებულს [არს] სპეკალი ირაკლის მიმართ, ლეთიებრწყინვალისა მეფისა და ძმისა თვისისა მიწერილისა ანტონის მიერ, საქართველოჲსა მამათმთავრის, რიტორისა, ხოლო ნათესავმოდგამობით დავითიანისა. აღიწერა წინასიტყუაჲ ესე წიგნისა

სპეკალისა ტიმოთეს მიერ ყოვლადსამღღელოვსა სამთავროვსა და გორისა მიტროპოლიტისა“. ეს „წინასიტყუა“ დაწერილია მაღალთვარდოვანი პეტრიწონული სტილით, მასში ტიმოთე იხსენიებს ბერძენთა ფილოსოფოსებს: პლატონს მისი „ფედრონით“, პარმენიდეს და შემდეგ პროკლეს, რომელმაც „ილიადოხოვია პლატონებრივნი“. საქართველოშიაც „ფრიადისა საღრიფოვსა და ძნიადობისაში საუწყოთასა გარდამოინაჲადა ჩუენ,—ქართველთა ზე,—ელინთა ენაშხურობისაგან, დავითიანთა, ესე იგი ბაგრატოვანთა, ძეთაში, ვიტყვი იოანეს პეტრიწსა, საღმრთოდ ფილოსოფოსსა; ხოლო მრავალთა ეამთა შემდგომად ივერთა ზე უმკვეთრეს და უენადმკვერეს რიტორებრივთა თხზუთა ენაცვალა ნაკუპთი და უსწორესი იოანესი რტო, დავითიანთავე ნაბრწყინი და შარავანდი ბაგრატოვანთა, ანტონის ვიტყვი, არა თუ ეონით, არამედ ივერიაჲთ, რომელმან მშობელთა სფეროდ კელმწიფეთაგან აღმოიქისკრანაჲადა და სიყრმითაგანვე მრუმე ესე და ბინდისფერნი წუთიერობანი განიელთა და ხედვასა ზენაჲსა ნაწილთა კვრობისასა ეგანმცდელა და მძნობ წერილთა საფილოსოფოსთასა აღმოიქვერა; რომელმან უმკნი და ელინთა ენაშხურობისა კიდექმნულნი ქართულნი და წარწყრილნი პერიპატოელთანი „ათი შესმენაჲ“ და „ხუთნი კმანი“ პორფირითნი აენაშხუევა და სიკჷმოდმი და სოფლურებრ ნაძნობნი არიტორნა ფედრონულისა კმითა ატიკელებრივნი ლექსნი, ვითა ველსა ლეისიისასა, ყუავილად იასფოდელოვა და ნერგნი ლეთიენი სატრფოდ აღაფრო. რამეთუ განმსტრობელი ებგურიითა მით გონებითა განსკუერეტს წერილთა ჩუენთა და ფრიად ვიდრემე გულსმოდგინე იქმნების და ლექსთა უფეროთა და ძნიადობითა მრუმეთა სტოელთასა ფედრონულებრ დასკუერეტს, და განგებათა ზენათა მათათა ორლანოდ შეწნიერად სასმენელად აგემებს ესმენელთა პლატონიკელთა სტიქიონ ლეთისმეტყუესლებისათა, რომელ არიან ოთხნი ასონი. მათ შინა, ვითა უმწვერვალესისა ხარისხისა აღმველმან უმარტივესთა სქესითა ფილოსოფოსთა კიბეთათა შემოვლო, ვითა „პერი არმენიისა“ განგებაჲ იწარმოების, და ამით მაღლადმხედი გონებაჲ სპინთირითა მით სულითა, ვითა ზმური და აკაკტე, სამობით ხედვისა საიდუმლოვსა მამრწყინთა შარავანდითა განაელვარა და მით წინამდებარე ესე მრავალსადიდი წიგნი ლეთისმეტყუესლებისა ძალითა რიტორთა აკადიმიასებრი და სტოელთა ლულარკნილბრძნობანი აწრფელნა და აღმკო მელარბარ-სარუთობითა და სამართლად სახელდვა „სპეკალი“ ამისთვის; ვითა პლატონს ენაცვალა პროკლე დიადოხოხი, ეგრეთდა პროკლეს და პეტრიწსა იოანეს ელიადოხოვია მოძღუარი ესე; და ვითა ბერძენთა ზედა ხრიზანთოს, ეგრეთცა ქართველთა ზედა ანტონი, სამღღელოთ ნაკუპთად აღმომცენი და საქიროთა საზღვართა მომცემი. ხოლო სპეკალსა ამას სამაღლობელოდ მზადისა მიუწერს ლეთისმსახურსა მეფესა სპანთა ივერთასა ბრძენსა და საფილოსოფოსთა სწავლითა აღმკულსა მეფესა, მკნესა ირაკლის, ვინაჲთგან სპეკალსა და სარუთთა ძვირფასობასა არმაღანად მიიძღუანებენ მეფენი, ეგრეთ სპეკალი ესე, ახლად და უცხოოდ შემკული და თვსთა სკრლათა ნაყოფნი, არმაღანად მიეძღუანების, ვითა „ხუთი კმაჲ“ პორფირის მიერ ხრიზაორიეს, და შემყუანებლობითსა გუარსა დაიცავს „ათთა და ხუთთა შესმენათასა“. და არმაღანისა შემწირველსა

და მიმთვალველსა ურთიერთ დამბადი აერთებს სულსა ერთობრიობრისა აკმეთა და ძმებრივისა მათსა გულსმოდგინებასა ორთასა აერთებს და სუნად საყნოსლად იგემებს ერთი ერთთა და ლმერთი ლმერთთა, და მეკუდოსა ამის წუთისაშინაობასა ამრავალგამიერებს და უკანასა სუფევასა აზიარებს, მისა დიდება საუკუნეთა უკუნისამდე, ამინ!“

თხზულება, რომელიც 153 თავს შეიცავს, შედგება სამი განყოფილები-საგან: 1) კატილორია (თავი 1—87), რომელსაც ავტორი სხვა თხზულებაში უწოდებს „ქუთუმულებანი“. 2) ადგილნი დიალექტიკისანი (თ. 90—119), ესე იგი—არისტოტელეს *Τὰ ἄρθρα* („თოქენცი“ სვიმეონ ჯულფელის დიალექტიკის თარგმანით): ამ განყოფილების ბოლო ნაწილს (თ. 108—119) ეწოდება „მაკ-თურნი“ (სვიმეონ ჯულფელის თარგმანით-კი—„სელექცი“, ესე იგი—*ἄριστοι*). 3) სულისათვის (თ. 121—149), ესე იგი—ფსიქოლოგია.

პირველი განყოფილება, კატილორია, სამი ნაწილისაგან შედგება: ა) მარტივიმღებად (თ. 1—65), ბ) თხზულებად ან შეთხზვად, ესე იგი—შეწმასნად ლექსთთხზვითა (თ. 66—80), გ) სილოგიზმოდ, ესე იგი შეკრებად სიტყუათად (თ. 81—87).

კატილორიის ნაწილთა შესახებ ავტორი მე-80 თავის დასასრულს ამბობს: „შენ უკუე, რომელი სწადნოდ საწადსა, ესე იგი—სიტყვითსა კელოვნებასა, ღვთიედიდებულო მეფეო და ძმაო, ვფიცავ თავსა შენსა, რომელსა შორის ქრისტე დამკვდრებულ არს, ვითარმედ ორნი ესე ნაწილნი კატილორიათანი, 2 და 3, არა იყენეს დროთა ჩუენთა ქართულთა ზედა კმათა და სხუათა ენათაგან გარდამოლებად ვაქმნიე ვისმე და დავლექსენ მასვე კანონსა ზედა ლექსთშეცვალობით და სხუაგავგარებულად, მაგრა იგივე კანონი ვიპყრენ არისტოტელისაგანთა მესკოლეთანი“. როგორც ვხედავთ, 1752 წელს მეორე და მესამე ნაწილი კატილორიისა ქართულად არ ყოფილა, პირველი ნაწილი კი, მარტივიმღებად, ჩანს, არსებობდა. რადგანაც ეს ნაწილი, რანდენადმე გადაკეთებული სახით, განმეორებულია 1767 წელს გამოქვეყნებულს ანტონისავე თხზულებაში, რომელსაც ეწოდება „კატილორიაჲ სიმეტნიე და სჯილი მისგან“, შეიძლება დაისვას საკითხი: ხომ არ ჰქონდა ანტონის ეს თხზულება მზად ჯერ კიდევ 1752 წელს? თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს დამზადებული თხზულება ჯერ მან გამოიყენა კატილორიის პირველ ნაწილში, მერე კი შეავსო („სიმეტნიე“), გადაამუშავა და საბოლოო სახით 1767 წელს გამოაქვეყნა. მეორე და მესამე ნაწილი კატილორიისა შედგენილია სვიმეონ ჯულფელის დიალექტიკის მიხედვით, ზოგჯერ სიტყვა-სიტყვით იმეორებს მას.

მეორე განყოფილება თხზულებისა,—ადგილნი დიალექტიკისანი და მაკ-თურნი,—შედგენილია აგრეთვე სვიმეონ ჯულფელის დიალექტიკის შენატყვისი ადგილების მიხედვით. მესამე განყოფილებაში,—სულისათვის,—გამოყენებულია შრომები: იოანე დამასკელის — „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისაჲ“ (თ. 46, 103, 137, 138), ნემესიოს ემესელის — „ბუნებისათვის კაცისა“ (თ. 137, 138, 134), მაქსიმე აღმსარებლის (თ. 121), ვანსაკუთრებით ხშირადაა ციტირებული როგორც ამ განყოფილებაში, ისე

სხვაგან თხზულებაში, ორი ავტორი: ალბერდი და იოანე პეტრიწი. ალბერდი: „იტყვს დიდი ალბერდი“ (თ. 129), „იტყვს მწვერვალი მოძღუართა შორის დასაელისათა დიდი ალბერდი“ (თ. 131), „მერმეცა დიდმან თქუა ალბერდი“ (თ. 132), „ასწავებს მთავარი მესკოლეთა დიდი ალბერდი“ (თ. 133), „ძალი უკუე წარმოჩენილ არს სიტყვსაებრ მისევე ალბერდი დიდისა“ (თ. 134), „საგონებელი, ესე იგი იქვი ასწავა სკოლართა თვსთა მთავარმან მათმან ალბერდი“ (თ. 135), „თქუა დიდმან ალბერდი“ „სულისა ძლითსა“ შინა სიტყუასა“ (თ. 130). ალბერტი დიდი ბოლშევედელი (1243 — 1280) იყო დომინიკანელი ბერი, რომელმაც გაუქმეთა კომენტარები არისტოტელეს, მუშაობდა ალქიმიაში და მექანიკაში, მისი თხზულებები 21 ტომად გამოიცა 1651 წელს.

იოანე პეტრიწის შრომათაგან გამოყენებულია განმარტებანი პროკლე დიადოხოსის „კავშირისა“ და „წინასიტყუაობაჲ“ ნისი. „იტყვს ჩემი იგი ღვთისმეტყუელი [ამიაზე: საღმრთო იოანე პეტრიწი] პროკლესთვის პლატონიკელისა“ (თ. 29), „არსებაჲ და მყოფი და აჲ განყო ურთიერთას საღმრთომან მზემან ქართველთამან ღვთისმეტყუელმან ჩემმან [ამიაზე: პეტრიწს იტყვს იოანეს პლატონურსა ფილოსოფოსსა]“, თქუა (თ. 31). „ვხებად არსებითად ყოველი უოქიმოჲ ზე უდარესი თვისისა მიზეზისაგან თქუა გონებამზემან და მამზემან ჩუენმან იოანე საღმრთოდ ფილოსოფოსმან ალქსანასა შინა პლატონურთა გამოთქმათასა“. „ესენი იქმნეს რაჲცა არა პირველ იყვნეს ესენი, ვითა ქართველთა მზემან იოანემან თქუა თავსა ღვთისმეტყუელებითთა კავშირთა ალქსანასა“ (თ. 65), „ხოლო საშუალო, რომელ არს კაცისა ზე არსებისა, ვითა ქმნა სქიმაჲ საღმრთომან ჩემ გონებამზემან [ამიაზე: პეტრიწსა ფილოსოფოსსა იოანეს იტყვს ქართველთა მზესა] იოანე საღმრთოდ ფილოსოფოსმან ალქსანასა შინა ღვთისმეტყუელებითთა კავშირთასა“ (თ. 82), „არამედ სიმრავლე იგი ძალთა არს სიმრავლე მოქმედებათა, ვითარცა იტყვს მზე ნათესავისა ჩუენისა საღმრთო იოანე განმარტებასა შინა ღვთისმეტყუელებითთა კავშირთასა“. (თ. 130), „ფილოსოფოსებითთა სიბრძნისა სიტყუათა ანტლათიკოსმან ჩემ გონებამზემან იოანემან საღმრთომან ფილოსოფოსმან ზე დოასტირიომან თქუა ღვთისმეტყუელებითთა კავშირთა წინასიტყუასა შინა დრასტიკოსათვს ესფერი: საქირო არსო ცნობად, ვითარმედ სხუად არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ და სხუად გონებისაჲ. ხოლო ყოველთავე ელინთა ენამზეობასა ზედა წოდებულ თვისი სახელი შესაბამი, მაგრა ჩუენთაგან არცა თარგმანთაო ზე არცა სხუამან ვინ დასკვრიტნა; ესე უშლიდა ყოვლადბრძენსა მას ქართველთა კმათა ზედა ღვთისმეტყუელებითთა გამოთქმუათა ლექსთკლებულებაჲ, რამეთუ პირველთა ამის ვრცელგონებისათა ყოველივე ერთად და სწორად თქუეს და დადვეს“ (თ. 148); „იტყვს კუალად დიდი იგი მოძღუარი, მზე ქართველთა ნათესავისა და გვრგვნი ჩუენ, ტომთა თვსთა დავითიანთა, საღმრთო იოანე, თუ ვითარ ჯერ არს სასწავლოსა წიგნთა კითხვაჲ“ (თ. 150).

ავტორი რომ სხვადასხვა წყაროებით სარგებლობს, ეს ორჯერ მკაფიოდ და ხაზგასმით არის აღნიშნული მის თხზულებაში: 1) „სიტყუაჲ მეფისა ირაკლისა: შენდობელ მექმნინ წმიდაჲ ეგე გონებაჲ შენი... კეთილმსახურო მეფე; მე, შენმან წმიდამან გონებამან უწყოდენ, რამეთუ თავით ჩემით არარაჲ მიო-

ქუამს, რაჟვეცა არა ვიხილე გარეშეთა და ეკლესიისა ბრძენთაგან ფილოსოფოსთა; მიილე ესე და დადევ ფასის-საცავსა სიტყუთა შესაწირავთასა, ვითარცა მოძღუარმან შენმან ქვრივისაძიერი იგი ძღვენი უფროდს მრავალთა შენაწირთა მდიდართასა, ვინაითგან მე რაჟცა მაქუნდა, იგი შევეწირე შენდა“ (თ. 152). 2) „სიტყუაჲ მეფისამი ირაკლისა, ძმისა თვისისაღ, ანტონის მიერ ნამათმთავრისა დავითიანისა: შენ, ყოველთმექმისა მადლით ძეობილო, ღვთივ-დიდებულო მეფე! მიილე ესე სამნაწილობითი ფილოსოფიაჲ: 1. მარტიემიღებაჲ, 2. თხზულებაჲ, 3. სილოგიზმოჲ, და დაწერე პატრუცავსა მალალსამეფოსა, გონებასა შენსა. თაჲმან შენმან, ჩემგან მრავალტროფობით დასაფიცავმან, არარაჲ ჩემისამებრ უსწავლელობისა, თავისა ჩემისა მინდობით, მისიბრძნიეს ცთომილსა, არამედ რაჟვეცა ვისმინე ლათინთაგან ფილოსოფოსთა და ზაქარიას ვისმე სომეხთა მოძღურისა, რომლისაგან აღმეკსნა მე დაფარულებაჲ არისტოტელისა-გამოთა სიბრძნეთა, და სხუათა მიერ ვიეთმე მეცნიერთა, იგი შეკრებით განვაწყუე, და ესთა გვრგვნოსან ვყავ წიგნი ესე სპეკალი თავდგმუ-ლებით. ხოლო ვწადნოჲ კუალად „სულისათჳსკა“ რაჟვეთა საზღვართა მოკ-სენებად და ეგსახედვე სხუათა სხეულცხოვლობითთა ძალთა ანუ მოქმედებათა ჩვენებად შენისა დიდებულებისაღმი“ (თ. 120).

როგორც ვხედავთ, „სხუათა მეცნიერთა“ შორის დასახელებულნი არიან „ლათინთა ფილოსოფოსები“, კერძოდ და განსაკუთრებით იგულისხმება ალ-პერტ დიდი, რომელთა ნაწერებს ანტონი ეცნობოდა კათოლიკე მისიონერების დახმარებით, და „სომეხთა მოძღუარი ზაქარია“; ეს არის ზაქარია ეართაპეტე მადინაშვილი, რომელიც იყო, „ქართველთა მწერალთათჳს მცირე უწყების“ ავტორის ცნობით (ძველი საქართველო, ტ. I განყ. 3, გვ. 45), „ხედმიწვენილი ფილოსოფოსი, ღვთისმეტყუელი და მკურნალობისაჲცა კელოვნებისა მეცნევი; ამან ასწავა მრავალთა ქართველთა და სომეხთა საფილოსოფოსო წერილნი და მან განუმარტნა „კავშირი ღვთისმეტყუელებითი“, პორფირი ფილოსოფოსისა „ხუთი კმა“ და „საზღვრისა წიგნი“, დავით უძლე-ველისა ფილოსოფოსისა მიერ ქმნილი, სხვათადასხვათა მოწაფეთა და ამით განანათლა მრავალი“ (კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 72).

როგორც ცნობილია, ანტონ კათოლიკოზმა მოინდომა მე-18 საუკუნის ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში აღედგინა იოანე პეტრიწის არა მარტო ფილოსოფიური ტრადიციები, არამედ ენაცა და სტილიც; ის მას ამ მხრივაც ზედმიწევნით ჰბაძავს და ამით აიხსნება სპეკალის განყენებული, ხელოვნური, წმიდა პეტრიწონული ენა და ტერმინოლოგია. ამის შესახებ რომ ოდნავი წარმოდგენა მაინც გვექონდეს, მოვიყვანთ სანიმუშოდ ერთ თავს (89), რომელიც ამასთანავე გაგვაცნობს ანტონის შეხედულებას იმის შესახებ, თუ „რაჲ არს ფილოსოფიაჲ და რომელთა შორის განსხვავდების და რაჲ არს დიალოტიკაჲ, რომელ არს მართლსიტყუაობაჲ“?

ავტორს თავში მოჰყავს განსაზღვრება ტერმინისა „ფილოსოფია“ ამჟონიოს ერმისისა, არისტოტელესი, პლატონისა, და შემდეგ აღნიშნავს ორს დარგს ფილოსოფიისას: მხედველობითს და საქმითს. „განყოფაჲ მხედველობი-

თისა ფილოსოფიისა და არს ფისიკად და ლოლიკად და მეთეფისიკად. საქმიოთისა შორის პირველი არს ქევეითი, რომლითა იქმნებოდეს მორთულობა და შეწეწენა ყოფისა ქალაქთა და გოდოლთა და სახლთა. განყოფენ უკუე ამით ფილოსოფიასა ფილოსოფოსნი ფისიკად, ლოლიკად, მყოფობითად და მეთეფისიკად, რომელსა დასდევს სახელი პლატონისგანთა თეოლოლიად. საქმარ არს უწყებად ტრფიალთა სწავლისათა, რამეთუ ლოლიკაჲ ასწავებს სიტყუასა წარმოჩენილსა, რამეთუ ლოლიკად თქმულთაგან მიიწთომვის ზედმიწევნულეობაჲ. ხოლო ამათგანნი, რომელ არიან ლრანმატიკაჲ და დიალოტიკაჲ და რიტორიკაჲ და განმსჯეობითი, არიან სიტხადით ჩვენებულ ყოველსა ადგილსა შორის; ჰაზრი ვიდრემე ლოლიკასი არს კშირად წარმოჩენაჲ სიტყუათაჲ. ხოლო მყოფობითი, ესე იგი ცხოვრებითი, აცნობებს ტრფიალთა სწავლისათა მყოფობითსა მისწრაფებასა, ესე იგი სათნოებასა, რომელი ფისიკად თქუა წერილმან სათნოებითმან არისტოტელის და ეკლესიისა მოძღუართამან; ჰაზრი უკუე მყოფობითისა არს ვითა მართლწარმოობაჲ კეთილწადილისა. ხოლო ფისიკაჲ და მეთეფისიკაჲ სიტხადესა მომცემენ რაჲვე ბუნებათასა, მაგრა სხუაფერ: რამეთუ ფისიკა გვაჩუენებს გრძნობითად მყოსა სხეულისაგან და გვაშოვანისა, რომელ არიან მარტობითნი ნაწილნი; არამედ მეთეფისიკაჲ წარწერს გრძნობათად მყოსა, — არსებაჲ, სხეული, გვაშოვანი, — რომელ არიან ყოვლობითნი. ფისიკაჲ უკუე განყოფს არსებასა ნიეთად და სახედ, ესე იგი კორცად და სულად, ხოლო მეთეფისიკაჲ განყოფს კაცსა პეტრედ და პავლედ და სხვაგვამებად, რომელნი თვს შორის აღმოასრულებენ სიტყუასა ყოვლობითისასა. მერმეცა ფისიკაჲ ძრვისაგან ბუნებისა პყრობილი ოთხთაგან დაკავშირებულად, ესე იგი ქუეყანისაგან, წყლისა, ჰაირისა, ცეცხლისა, იტყვს მაცხოვრად სხეულსა და მიზეზსა არასადა ვის უჩვენებს, თუ რაჲსათვს ოთხთა კავშირთა, არც მერც და არცა ნაკლებ, არს სხუაჲ შემწყყო მათი. მაგრა მეთეფისიკამან გვაჩენა მიზეზი, ვითა გვისწავივის ღეთისმეტყუელებითაგან კავშირთა პლატონურთა და პროკლეს-მიერთა. თუმცალა თუ არისტოტელი მოგვეცა ფისიკად, რამეთუ ესთა თქუეს მრავალთა, არამედ უფროჲსლა საღმრთომან გრიგორი ნოსელმან და ოქრონექტარმან ჩემ გონებაშემმან იოანე დამასკელმან მარტიემილდებანი მოგუცნეს ჩუენ, ხოლო ლათინთა შორის თომა, აქვინელმან მოძღუარმან, და სკოთოს და სხუათა. მეთეფისიკაჲ უზესთავს გვაჩვენებს თავსა თვსსა წიგნსა „ღეთისმეტყუელებითთა კავშირთასა“, პროკლეს მიერსა თეოლოლიასა, უმეტეს და უკეთეს სხუათა თქმულთაგან. ფისიკა და მეთეფისიკა ერთსა და მასვე ჰაზრსა გვაჩვენებენ თვსსა, ესე-იგი — შეპყრობაჲ უცთომელთა მყოფთა; ხოლო ჰაზრი ორთავე ერთიდაიგივეა, ვინაჲ საღამე ერთად აქუს გამოკრთობაჲ სიტხადისაჲ. ზოგთა ვიდრემე სამად განყევს ფილოსოფიაჲ, ესე იგი: ფისიკად, ლოლიკად და მყოფობითად, ესე იგი ცხოვრებითად ანუ ქევეითად, ხოლო მეთეფისიკაჲ დადევს ფისიკასა თანა; არა თუ მხოლოდ ერთისათვს ქქმნეს ჰაზრისა, რომელი ორთავე ერთიდაიგივე აქუს, რომელ არს უცთომელი პყრობაჲ მყოფთა, არამედ უმეტეს ამისათვს, რამეთუ ორნი გვაჩვენებენ ჩუენ რაჲვე ბუნებათა, დაღათუ სხუაფერ და სხუაფერ. მერმეცა ერთსა და მასვე მიცნიერებასა შესაძლოყოფად მოგვეცემენ ჩუენ, რამეთუ რაჲჲს გო-

ნებაჲ ფისიკასა და მეთეფისიკასა კერძობითისა რაჲსავე ბუნებითისა-მებრ მოძრაობისა ეძიებს, მაშინ არს ხედვად ბუნებითი, რომელ არს ფისიკაჲ... მა: შასადამე, ესთა ღირს მესწავლეთა საჭიროდ: პირველ ღრამმატიკაჲ სწავლად და მერმელა დიალოლტიკაჲ, ესე იგი მართლსიტყუაოზაჲ, რომელ არს კატილორია... ლოლიკაჲ არს კერძოჲ ფილოსოფიასი, ხოლო დიალოლტიკად კერძოჲ არს ლოლიკასი; მაშასადამე, დიალოლტიკაჲ არს კერძოკი ფილოსოფიასი, ესე იგი არს კერძოჲ ფილოსოფიისა კერძოსი“.

სპეკალს ჩვენთვის წმიდა ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობაც აქვს, რამდენადაც ის სპეციალურ თავში (151) გვაცნობს ჩვენი გამოჩენილი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის ვინაობასა და ღვაწლს შემდეგი სათაურით: „იოანესათჳს პეტრიწისა ფილოსოფოსისა მოკლედ მოკსენებაჲ, თუ ვინ იყო იგი ანუ ვითარი იყო“. მომყავს ეს საინტერესო ცნობა მთლიანად.

„იოანე უკუე, თეთტალი სიბრძნისა, იყო ნათესავით ქართველი და საბეუფოთა სქესთავან აქუნდა მას შთამოობად. ამან უკუე ყოველი ფილოსოფიაჲ, ესე იგი ღრამმატიკაჲ და რიტორიკაჲ და გეომეტრიაჲ და ასტრონომიაჲ და მუსიკაჲ და ფისიკაჲ და მეთეფისიკაჲ, ვითა მზემან ზოდნი, ერთბამად შემოვლო და ყოველსა ელლინთა ენაშეობითსა სიტყვითსა კელოვნებასა ხედმიწევილ იქმნა და თავად მინდალმასა და უძყოჲსა არსისა და სიზმრისა ნაკსოვნებისა კიდევან ჰყო თავი თჳსი და ოპიზას, მონასტერსა წმიდისა იოანე წინამორბედისასა, მიიწია ძმათა თანა, და მალალთა მათ ზესთლეთისმეტყულებითთა სხოლიონთა წილ იჲყო უნდოჲ კელლინი<sup>1</sup> და სამეუფოთა წილ სამოსთა ძაძაჲ [შეიმოსა], და, რომელსა მორჩილებდეს, მორჩილთა თანა ფიცხელთა მორჩილებითა თავდგმულებით გვრგვინოსან იქმნა, და ესრეთ უფლადმი მივიდა, ესე იყო ეამისა მცირედ პირველ დავით მესამისა, მეფისა ქართველთაჲსა კეთილმორწმუნისა, ძისა გიორგისსა დავითიანისსა, რომელი მოიქსენების სახელწოდებით აღმაშენებელად. ამან საღვთომან იოანე გარდამოიღო ქართველთა კმასა ზედა საღმრთოჲ წერილი და მრავალნი ღვთისმეტყულებითნი და ფილოსოფოსებითნი წერილნი და ეჭკონებ, ვითარმედ სამქუქრნალონიცა წერილნი, და მრავალნი ღვთისმეტყულებანი უაღრეს ბუნებისა გამოთქუნა მრავალ-დაღექსულთა იამბიკოვანთა გალობათა შინა. ხოლო მრავალნი გალობანი სათვეოთა და ტრიოდონისა და პენტეკოსტისა გარდამოიღო ბერძენთა კმათავან ჩუენთა ზედა კმათა, და მრავალნი შესხმანი წმიდათანი ბერძულისაგან ქართულად გარდამოიღო. ამან განმარტნა წიგნი პრაკლე ფილოსოფოსისა, რომელ არს „კავშირნი ღვთისმეტყულებითნი“, და ბერძულისაგანცა ქართულად გარდამოიღო იგი; და „კატილორია“ არისტოტელისა და „პერი არმენია“ და წიგნი ამმონიოს ერმისიისა, რომელ არს განმარტებაჲ პორფირი ფილოსოფოსისა „ბუთათათჳს კმათა“, და არისტოტელის „შეს-

<sup>1</sup> ამაზე იოანე ოსენძის მიუწერია: „იმყო კელლინი, ესე იგი მრავალთა ღვაწლთა მოსწრაფებათა მიერ შეამყო იგი“.

მენათა“, და წიგნი ნემესიოს ემესელისა „კაცისა არსებისათჳს“, და მრავალნი სხუანი წერილნი, და წიგნი იოანე სინელისა, მონაზონთათჳს განმამდიდრი იგი საუნჯე მრავალფასი, რომელი ოცდაათთა მიერ კიბეთა აღიყვანს სიყუარულისადმი და შეაერთებს სიყუარულსა მას, უკუთქუსა მზესა; ესე წიგნი იოანე სინელისა ორგვარად არს გარდამოღებულ ამის დიდისა მიერ: პირველი ვიდრემე განჯარგულად, ხოლო მეორე იამბიკოვნად გალობასა ზედა გარდამოილო ჩუენთა ზედა კმათა. ხოლო მისთათჳს წერილ დაღექსულთა რადალა საკმარ არს თქმაჲ? რამეთუ თვთ გვაჩვენებენ თავთა თჳსთა უტკბილეს თავლისა და უფროჲს ოქროთა ხეეთა განმამდიდრებელად და გასაგონთათჳს მასპინძელ ყოფად უბრწენილთა მით სანუაგითა. ამის ყოვლადბრძნისა მოძღურისა იყვნეს მრავალნი მოწაფენი შედგომილ, მაგრა უფროსლა ეფრემ მცირეჲ და არსენ იყალთოელი, რომელნი შესაფერო იქმნენ ზედმიწევნილებითა მოწაფედ ესთა დიდისა მოძღურისა“.

ამ თავში საინტერესოა ჯერ ბიოგრაფიული ცნობები იოანე პეტრიწის შესახებ: ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს სამი ცნობა: 1) იოანე პეტრიწს. რომელიც იყო უფროსი თანამედროვე დავით აღმაშენებელისა („ჯამით მცირედ პირველ“ მისა), „სამეუფოთა სქესთაგან აქუნდა შთამოობაჲ“, ესე რგი. ის სამეფო, ბაგრატიონთა, გვარიდან იყო წარმოშობილი, მან „სამეუფოთა წილ სამოსთა ძაძაჲ შეიმოსა“ და „რომელსა მორჩილებდეს, მორჩილთა თანაფიცხელთა“ აღირიცხა; ამასვე გულისხმობს ანტონი „სპეკალის“ 150-ე თავში, სადაც ამბობს, რომ იოანე პეტრიწი არის „გვრგვნი ტომთა თჳსთა დავითიანთა“-ო; 2) ერთ ღროს მას უმოღვაწენია ოპიზას, მონასტერსა იოანე წინამორბედისასა; 3) მას ჰყავდა „მრავალნი მოწაფენი“, კერძოდ—ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი.

ეკუმენიტანელი, ზუსტი ფაქტები იოანე პეტრიწის ცხოვრებიდან არ შენახულა, არის მხოლოდ ცნობები, რომელნიც მოჰყავთ: ანტონ კათოლიკოსს თავის „წყობილისიტყუაობაში“, მოძღვარყოფილს ზაქარია გაბაშვილს (თ. უორდანიი, ქრონიკები I, 224—5), გერმანე უდაბნოელს მე-18 საუკ. მეორე ნახევარში (ძველი საქართველო, ტ. II, განყ. 3, გვ. 40) და იოანე ბატონიშვილს „კალმასობაში“ („მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის, ძველი საქართველო, ტ. I, განყ. 3, გვ. 14). ახლა ამ სერიას ემატება ზემოთყვანილი ცნობა ანტონისავე კათოლიკოსისა, რომელიც წარმოადგენს დამატებას, სპეკალთან შედარებით, აღრინდელის თხზულების, — „მზამეტყუელების“ (ამის წერას ანტონი შედგომია 1750 წელს) ცნობისას. არც ერთს დასახელებულს წყაროში არ მოიპოვება ცნობა იოანე პეტრიწის ბაგრატიონთა გვარისაგან წარმოშობისა და ოპიზაში მოღვაწეობის შესახებ. შეიძლებოდა დაგვესვა ასეთი საკითხი: ხომ არ ერევა ამ შემთხვევაში ანტონს იოანე პეტრიწი მეორე „საღმრთო ფილოსოფოსთან“—იოანე პატრიკ ყოფილთან, რომელიც, ანტონისავე ცნობით, იყო „დიდებული მთავარი“ (წყობილისიტყუაობა, ტ. 725—6) ან, „კალმასობის“ ავტორის სიტყვით, „ქართველთა დიდებულითაგანი“ (ძველი საქართველო, ტ. I, განყოფ. 3, გვ. 13)? იოანე პატრიკ ყოფილი მოხსენებულია გიორგი მთაწმინდლის „ცხოვრებაში“, როგორც გადამწერი ბერობაში



თავისთვის გიორგის თარგმანებისა (ათონის კრებული, გვ. 311), შემდეგ — როგორც ქყონდიდელ-ბედიელი მთავარეპისკოპოსი, ძმა პეტრე პატრიკ ყოფილისა ვესტისა (იქვე, გვ. 280, 331); თუ მხედველობაში გვექნება, რომ ამ „დიდებულს“ ბაგრატ IV მოციქულად გზავნის კონსტანტინოპოლში იმპერატორთან და მისი ხელითა და თანხლებით სძლად უგზავნის კონსტანტინე დუკინს თავის ასულს მვართს, — შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს იოანე პატრიკ ყოფილი სამეფო გვარის იყო, და ამ ნიადაგზე მასთან აერიო ანტონს იოანე პეტრიწი. მაგრამ ასეთი „აღრევის“ წინააღმდეგ ლაპარაკობს ის გარემოება, რომ ეს მართო ანტონის ცნობა არ ყოფილა, ის ჰქონია ტიმოთე გაბაშვილსაც, რომელიც „სპეკალის“ ზემოაშოწერილ წინასიტყვაობაში შენიშნავს: ელინთა ენამზებამ „გარდამოინაკადა დავითიანთა, ესე იგი ბაგრატოვანთა ძეთაში: ვიტყვი იოანეს პეტრიწსა, საღმრთოდ ფილოსოფოსსა“, რომელსაც ენაცვალა შემდგომად მრავალთა ჟამთა „რტო დავითიანთავე ნაბრწყინი და შარავანდი ბაგრატოვანთა“ ანტონიო, ეს ცნობა ჰქონიათ აგრეთვე ქართველთა სხვა „ბრძენთა“, როგორც გვაუწყებს სპეკალის გადაწერილი იოანე ოსესძე; 148-ე თავში ამ თხზულებისა, სადაც ანტონი იმოწმებს იოანე პეტრიწს, ის მიმართავს მეფე ირაკლის: „მაგრა შენ გაიგონე, ტრფილო სიბრძენისაო, ღვთივდიდებულო მეფე, თუ ვითარ გვაჩვენა ჩუენ ატტიკურთა ლექსთაგან ძალნი და მოქმედებანი სულისა და გონებისანი ნათესავთა შენთა შენათერმან რტომან“. ამის პირდაპირ აშიაზე იოანე ოსესძეს შეუნიშნავს: „ესე იგი, რამეთუ იოანე პეტრიწი ბრძენთა ჩუენთა თქვეს სამეფუთათა გვართაგან დავითიანთა“. რაზედაა დამყარებული ეს გარდამოცემა ან რამდენად შეესაბამება ის სიმართლეს, ძნელია თქმა, თუმცა დავით აღმაშენებლის „გამგონება“ და „თანადგომა“ მისდამი, რომელსაც თვით იოანე პეტრიწი აღნიშნავს „კავშირის“ თარგმანში (საქ. მუხ. A 69, გვ. 468; მ. ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა II, გვ. XXXVIII; კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 303), ასეთი ცნობის შემდეგ უფრო გასაგები ხდება ისტორიკოსისათვის.

არაფერი ითქმის, რასაკვირვლია, არც იმის საწინააღმდეგოდ, თითქოს იოანე პეტრიწს ერთ ღროს ოპიზაში, იოანე ნათლისმცემლის მონასტერში, ემოღვაწვნოს, განსაკუთრებით, თუ მართალია გადმოცემა, რომ იოანე სამცხელი იყო.

რაც შეეხება ცნობას, ვითომც ეფრემ მცირე იყო მოწაფე იოანე პეტრიწისა, მას ჩვენ ვხვდებით ჯერ კიდევ ანტონისავე მზამეტყუელებაში, სადაც ნათქვამია:

იტყვს თვთ მოძღუარყოფასა თვსად  
იოანესა, საღმრთო ფილოსოფოსისა, —

მერე — ზაქარია გაბაშვილის ბიბლიოგრაფიულ შენიშვნაში (ქრონიკები თ. ეორდანიასი, I, 225). მართალია, „სპეკალის“ აღმოჩენის შემდეგ ირღვევა განსვენებულის ს. გორგაძის მოსაზრება, რომ იოანე პეტრიწს ანტონ კათოლიკოზი არსად „საღმრთო ფილოსოფოსს“ არ უწოდებს, მაგრამ ძალაში რჩება

მისი დებულება, რომ ეფრემ მცირე არ შეიძლება იოანე პეტრიწის მოწაფედ ჩათვალოს (იხ. მისი გამოცემა ნემესიოს ემესელის შრომის: „ბუნებისათვის კაცისა“, გვ. X—XIII). შესაძლებელია ასეთი ცნობა წარმომდგარიყო ეფრემ მცირის ერთი „ანდერძის“ ნიადაგზე, სადაც ნათქვამია: „ლოცვა ყავთ მზრდელთა და მსახურთა ჩემთა არსენი იყალთოელისა, იოვანე და იოვანე ხუცესთა“—თვისო (თ. ეორდანია, ქრონიკები I, 219); აქ „მზრდელი და მსახური“ გაგებულია ასაკით უფროსის და, მაშასადამე, მასწავლებლის აზრით, ხოლო ერთ-ერთი იოვანე მიღებულია იოანე პეტრიწად. ესევე უნდა ითქვას არსენ იყალთოელის შესახებაც.

ახლადღმომჩენილი ცნობა იოანე პეტრიწის შესახებ, მეორე მხრით, საყურადღებოა იმით, რომ ის გვიტყვას მისი ლიტერატურულ მოღვაწეობას და ენციკლოპედიურ ხასიათს მისი განათლებისას: ღრამატიკა, რიტორიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკა, ფისიკა, მეტეფიზიკა,—აი ის სამეცნიერო დარგნი, რომელნიც მან, „ერთა მზემან ზოდნი, ერთბამად შეწოვლო“. იოანეს გარდამოულია ბერძნულიდან მრავალნი ღვთისმეტყველებითნი და ფილოსოფოსებითნი წერილნი და, ყვონებ, სამკურნალონიცო. საღვთისმეტყველო შრომათა შორის დასახელებულია: 1) საღმრთო წერილი, 2) მრავალნი გალობანი სათვეოთა და ტრიოდონისა და პენტეკოსტისა, 3) მრავალნი შესხმანი წმიდათანი, ესე იგი ჰაგიოგრაფიული შრომები, 4) „კიბე“ იოანე სინელისა ორი რედაქციით: განკარგულად და იამბიკონად გალობასა ზედა, 5) მრავალნი ღვთისმეტყველებანი მრავალ-დაღექსულთა იამბიკოვანთა გალობათა შინა. ფილოსოფიურ შრომათა შორის: 1) კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი პროკლე ფილოსოფოსისა, ტექსტი და განმარტებანი, 2) კატილორია და პერი არმენია არისტოტელისა, 3) განმარტება ხუთთათვის კმათა პროფირი ფილოსოფოსისა და არისტოტელის შესწენათა,—ამონიოს ერმისიისა, 4) წიგნი ნემესიოს ენესელისა „კაცისა არსებისათვის“, ესე იგი — „ბუნებისათვის“. აქ ჩამოთვლილი შრომები პეტრიწისა სხვა წყაროებითაც არიან ცნობილნი (კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია I, 304—310), გარდა ორისა, როგორიცაა: განკარგული რედაქცია იოანე სინელის „კიბისა“,—ხელნაწერებში ეს რედაქცია არ გვხვდება, და „საღმრთო წერილისა“.

როგორც საიკვო არ უნდა იყოს ზოგი რამ იოანე პეტრიწის შესახებ ამ თხზულებაში, ყოველ შემთხვევაში ის უფრო სწორ ცნობებს გვაწვდის მის შესახებ, ვიდრე ავტორი „კალმასობისა“—იოანე ბატონიშვილი (მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის, ძველი საქართველო, ტ. I, განყოფ. 3, გვ. 14), რომელიც სახელწოდების „პეტრიწის“ წარმოშობის შესახებ პირდაპირ ლეგენდას გადმოგვცემს და იოანეს მიაწერს სხვის შრომებს, როგორიცაა „თარგმანება ლუკას და მარკოზის სახარებისა“ და დიონისე არეოპაგელის ღვთისმეტყველება, რომელთაგან პირველი იოანე კიმქიმელს ეკუთვნის, ხოლო მეორე—ეფრემ მცირეს.

## ახალი ლიტერატურული წყაროები ლაშა გიორგის ისტორიისათვის \*

## 1

იმ ლიტერატურულ კოლონიაში, რომელიც, 1801 წლის ისტორიული აქტის შემდეგ, ფეხს იკიდებს რუსეთში, განსაკუთრებულ ყურადღებას ისტორიო-გრაფია იპყრობს; თავისი საქმიანობის ერთ-ერთ მიზნად ეს კოლონია საქართველოს ისტორიის გაშუქებასაც ისახავს. ეს გამოწვეული იყო, სხვათა შორის, ეროვნული თავდაცვის საჭიროებითაც. ასეთი შრომებით ამ კოლონიას უნდა დაენახებინა შემოსული ძალისათვის, რომ ქართველები მდიდარი, მრავალსაუკუნოვანი ისტორიისა და კულტურის ნატარებელი არიან, ამისათვის ისინი ღირსი არიან ახალი ცხოვრების პირობებში შესაფერისი ადგილისა და ყურადღებისა. მეორე მხრით, ამ კოლონიის მოღვაწენი გრძნობენ, რომ უცხო რუსიფიკატორული რეჟიმის ბატონობისას შესაძლებელია ქართველების გათქვეფა და გადნობა იმ უსახლგრო ოკეანეში, რომელსაც რუსეთის იმპერია ეწოდებოდა. ამის ასაცილებლად საჭიროდ უცენიათ მათში ეროვნული თვითშეგნების გალვიძება და ეროვნული კულტურული ტრადიციების განმტკიცება.

ამ ნიადაგზე უნდა წარმოშობილიყო ისტორიული შრომები ბატონიშვილების დავითის, თეიმურაზის და ბაგრატისა<sup>1</sup>. ამგვარ შრომათა რიცხვს განეკუთვნება ბატონიშვილის იოანეს ისტორია ქართლისა, რომელიც მოთავსებულია მის „კალმასობაში“, როგორც ორგანული ნაწილი ამ ღირსშესანიშნავი ენციკლოპედიური შრომისა.

ეს „ისტორია“ ცნობილი გახდა 1911 წლიდან, მას შემდეგ, რაც აღმოჩე-

\* უნივერ. შრომები, ტ. XVI, 1940.

<sup>1</sup> მხედველობაში გვაქვს «ნამდვილი ისტორია, აღწერილი მეფის გიორგის პირმშოს ძის დავითის მიერ», გამოცემული 1905 წ. მ. ჯანაშვილის მიერ, როგორც «მასალები საქართველოს ისტორიისათვის». მეორე ნაწილი ამ ისტორიისა (1819 — 1840 წწ.) დავითს არ შეიძლება ეკუთვნოდეს, ვინაიდან დავითი 1819 წ. გარდაიცვალა. ისიც კი საეჭვოა, რომ მას პირველი ნაწილი (1744 — 1819 წწ.) ეკუთვნოდეს: ჯერ ერთი, აქ დავითზე ყველგან მესამე პირითაა ლაპარაკი, მეორე — დავითი იყო ვოლტერიაანი, ურწმუნო და თავისუფლად მოახროვნე კაცი. ეს ნაწილი კი, ისე, როგორც მეორე, საუკეთესო რელიგიური ელემენტებითა და ცრუმორწმუნოებით. თუ მხედველობაში გვექნება ზოგადი ხასიათი და სტილი, ორივე ნაწილი ერთს ავტორს უნდა ეკუთვნოდეს, ეს ავტორი არის ბაგრატ ბატონიშვილი, რომელიც თბილისაში არაერთხელ ახსენებს თავის თავს. [ახალი გამოცემა ეკუთვნის თ. ლომოურს: დავით ბატონიშვილი, ახალი ისტორია; ბაგრატ ბატონიშვილი, ახალი მოთხრობა, თბილისი 1941].

წილ იქნა გაგრძელება ზ. ქიქინაძის მიერ გამოცემული „კალმასობისა“<sup>1</sup>. მოთავსებულია ის საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერში H 2134, რომელიც 1923 წელს დაბრუნდა საქართველოში რუსეთიდან. ეს არის ავტოგრაფი, რომელიც ერთადერთ ცალად შენახულა, სხვა ცალი მისი არასდროს არ არსებულა. ვინაიდან „კალმასობა“ ამ შრომით იხურება, მისი შედგენის დროდ დაახლოებით 1825 — 1828 წლები შეიძლება მივიჩნიოთ. სამშობლო ქვეყნის ისტორიის ავტორი იწყებს პრეისტორიული, — ნოესა და მისი შვილების, — დროიდან და მოჰყავს ის 1518 წლამდე, როდესაც საქართველოს შაჰ-ისმაილი შემოესია.

რას წარმოადგენს ეს შრომა? ზოგადად და ძირითადად ის არის ვახუშტის ისტორიის შესაფერისი ნაწილის თავისი სიტყვით გადმოცემა და გარდათხრობა. ავტორი კვლავდაკვალ მისდევს ვახუშტის, მას დაუტყავს ზუსტად როგორც არქიტექტონიკა ვახუშტის შრომისა, ისე მისი გეგმა, მეფობათა და მოთხრობათა თანმიმდევრობა, განსაკუთრებით კი ქრონოლოგიური თარიღები და გამოანგარიშებანი. ჯერ მას გადმოუცია ვახუშტის ისტორიის პირველი ნაწილი, სამეფოს გაყოფამდე, მერე მოგვითხრობს მისსავე „ქართლის ისტორიისა“, რომელიც, როგორც ვთქვით, 1518 წლამდეა მოყვანილი. მას განზრახვა ჰქონია საქართველოს სხვა სამეფო-სამთავროების ისტორიაც გადმოეცა, ყოველ შემთხვევაში ერთს ადგილას ის შენიშნავს, რომ წერეთელთა შთამომავლობას „იმერეთის ისტორიაში“ მოვიხსენებო, ხოლო ავ-გიორგისდროინდელი შფოთის მიზეზთა შესახებ ამბობს, რომ მათ „უვრცელესად მოვიხსენებ კახთა საკუთარსა ისტორიისა შინაო“.

იოანე რუსეთში ცხოვრობდა ისეთ წრეში, რომელიც რელიგიური კრძალულებით ეპყრობოდა საქართველოს წარსულს. იქ მყოფი ბატონიშვილები და დიდებულები, იქაური ქართული ინტელიგენცია, საუკეთესო დამცველნი და მატარებელნი იყვნენ ქართული ეროვნული და ისტორიული ტრადიციებისა. მათ წრეში საქართველოს სამეფოს მოგონება და ქართული ტრადიციები ჯერ კიდევ ცოცხალი და შეურყეველი იყო. ამ წრის სოფლგაგება, რომელიც დამყარებული იყო XVII — XVIII საუკუნეების ქართველ მეცნიერთა და მწერალთა შრომებზე, აგრეთვე ცოცხალ გადმოცემებზე, ასახროვებდა იოანესაც. იმათ ის ეცნობოდა როგორც ცოცხალ საუბარში ქართველებთან, ისე ქართულ მატრიანებში, ქრონიკებში, გეოგრაფიულსა და საისტორიო თხზულებებში, ყველაზე მეტად კი ვახუშტის შრომებში, რომელთაც გარკვეული მიმართულება და ხასიათი მისცეს იოანეს ისტორიოგრაფიულ მუშაობას როგორც მეთოდის<sup>2</sup>, ისე შინაარსის მხრივ.

<sup>1</sup> „კალმასობაში“ მოთავსებული „საქართველოს ისტორიის“ (და არა „ქართლის ისტორიის“) ავტორს, იოანე ბატონიშვილს, ასახელებს ა. ხახანაშვილიც (Очерки III, 292 — 3), მაგრამ ეს ისტორია მას თვითონ არ უნახავს და არც შეეძლო ენახა, რადგანაც მისი შემკველი ხელნაწერი მის დროს ცნობილი არ იყო; ამით აიხსნება მისი განცხადება, რომ აღნიშნული „შრომა“ შეიცავს ამბებს საქართველოს გაქრისტიანებიდან XVIII საუკუნის გასულამდე: ფარგლები იოანეს „ისტორიისა“, როგორც დავინახავთ, ასეთი არაა.

<sup>2</sup> ვახუშტისა და იოანეს მეთოდის საილუსტრაციოდ საქმარისია მოიყვანოთ ერთი მაგალითი. ულუ დავითის ისტორიაში იოანე გადმოგვცემს: „ლაშას ძე დავით იყო ტანად მაღალი, ლამაზი მორფ-ნაკეთობითა, მხარბუკიანი, მხნე და მამაცი, და ამისათვის სახელსდევს პაპისა მი-

მიუხედავად ამისა, იოანეს შრომა მაინც არ არის უბრალო განმეორება ვახუშტის ისტორიისა; მას ქართულ საისტორიო მწერლობაში საკუთარი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც აქვს, და საკმაოდ შესამჩნევია.

პირველ ყოვლისა, იოანე ბატონიშვილს ვახუშტის მოთხრობა ალაგ-ალაგ ისეთი დეტალებით გაუყრცია, რომლებშიაც შემონახულია ტრადიციული, გადმოცემითი ცნობები ჩვენი წარსული ცხოვრებისა, ისეთი ცნობები, რომლებიც ყოფილ სამეფო ოჯახში იმ დროს ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, დღეს კი ჩვენთვის მკვდარი და დაკარგულია. თან ვახუშტის ისტორიიდან ამოღებულ ამბებზე ის ხანდახან, თუმცა არც ისე ხშირად, ავსებს ვახტანგის მიერ რედაქტირებული ქართლის ცხოვრებიდან (ცნობილია, რომ ვახუშტი შემოკლებით გადმოგვცემს ვახტანგის შრომას); ამკობს მას საქართველოს ფეოდალურ გვაროვნობათა შესახებ ისტორიულ-გენეალოგიური ცნობებით, — იშვიათთა ისეთი გვარი, რომელიც ამნაირი ცნობებით არ იყოს განმარტებული, — ძველი გეოგრაფიული ნომენკლატურის თანამედროვეზე გადმოტანით და ისეთი პირადი განცდებისა და რწმენის გამოთქმით, როგორცაა, მაგალითისათვის, შენიშვნა: გიორგი ლაშა იყო თვითრჩეული, ვითარცა მოსდგამთ ბაგრატიონთა გუარათა დანაყებულებმა, ანადა — ერისთავები აწუხებდენ ხალხს, ვითარცა აწცა ესრეთ არიან ერისთავნი.

საყურადღებოა, რომ ავტორს არ სურს ბრმად მიჰყევოდეს ვახუშტის, ის მას ხშირად ექვის თვალთ უყურებს და ამიტომაც კრიტიკულად უდგება. სატყვიერი გამოხატულება ამ კრიტიკული მიდგომისა მოცემულია ჯერ კიდევ კალმასობის იმ ნაწილში, რომელსაც ჩვეულებრივ ამცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვისა ეწოდება; აქ ნათქვამია: 'ვახუშტი, ბუში ბაგრატიონთა, აღზარდა ვახტანგ მეფემან მოსკოვსა შინა და იყო კარგი მეცნიერი. ამან განაერცლა ქართლის ისტორია და აღწერა კარვად, აგრეთვე მეფეთა შთამომავლობანიცა. გარნა, ვინათგან გამოძებულ იქმნა კახთა მეფეთაგან, ამისთვის ისტორიასა შინა, თვისსა მიერ ქმნილსა, შურითა მოუთხრობს საქმეთა მათთა, შეწევნითა ცხვირმოჭრილისა ორგულობასა ზედა მეფესსა ამილახორის შვილისა<sup>1</sup>, და ამისათვის ძრახვენ ქართველნი და არაკვეშმარიტ ისტორიად რაცხვენ, ვი-

სისა სახელი ესოსლან დავითა. ესოსა ითარგმნების ნაძვის ხედ; ვინაიდან ნაძვი არის თავიდამ ბოლომდის სწორედ აღზრდილი და კარგი სანახავად, ამისთვის ტანადობასა მისნა მიაწერდნან ესოსლანსა. ანნაირად სახელი „ესოსლანი“. იოანეს გამოჰყავს რუსული სიტყვიდან суслоნი ვახუშტი ხომ ამგვარი ეტიმოლოგიური მეთოდით ხელმძღვანელობდა, როდესაც, მაგალითისათვის, გეოგრაფიული სახელი რანიო გამოჰყავდა რუსული სიტყვისაგან ранионъ, (დედალეთი) სიტყვებისაგან რამ. ретанъ (მ. ჯანა შვილი, ვახუშტის გეოგრაფია, გვ. 96 და 179).

<sup>1</sup> ეს არის ალექსანდრე ამილახვრისშვილი, ძე სახლთუხუცესის დიმიტრი ამილახვრისშვილისა, რომელიც პაატა ბატონიშვილთან ერთად სულისჩამდგმელი იყო ირაკლის წინააღმდეგ მოწყობილი შეთქმულებისა. შეთქმულების აღმოჩენის შემდეგ ის ცხვირის მოჭრით დასაჯა. ამის შემდეგ ის დაუკავშირდა ალექსანდრე ბაქარის ძეს, მაგრამ 1779 წელს რუსებმა დარბანდში შეიპყრეს და ვიბორის ციხეში ამოაყოფინეს თავი (მასალები. საქართველოს ისტორიისათვის, მ. ჯანაშვილის გამოცემა, გვ. 14, 26).

ნათვან შურიტა მეფეთა და მრავალთა თავადთა აუგნი დაწერა<sup>1</sup>. საბუთიანია თუ არა ასეთი ბრალდება, ამის განხილვაში ახლა ჩვენ ვერ შევალთ, როგორც უნდა იყოს, ამ ბრალდებას იოანე ქართლის ისტორიკოსი იმეორებს. აი ზოგიერთი მაგალითი იოანეს კრიტიკისა.

1. შემდგომად წლისა ქრისტეს აქეთ 314-სა მოვიდა წმიდა მოციქული ნინა იერუსალიმით სომხითს. ვახუშტი რომ სწერს იქვენულებას, რომელ ნინოს დროს არ იყო კონსტანტინე დიდიო, კონსტანტინემ მიიღო მეფობა ქრისტეს აქეთ 303, მოიქცა ქრისტიანედ 306-ში და ნიკიის კრებაც მოხდა 325-შია.

2. შემდგომად სამისა წლისა (ვახტანგის დროს) ეპისკოპოსად მიხაილის (დასმისა) წარმოემართა სპარსთა მეფე იეზდიგურ, ძე ბარამ-გურისა. ვახუშტის იეზდი-გურის მაგიერ ხოსრო დაუწერია, მაგრამ ვახტანგის დროს იყო იეზდიგური, ხოლო კვალად ხოსრო წელსა ქრისტეს აქეთ 540-ში გამეფდა. ხოლო ხოსრო არა თუ სახელი არს, არამედ არაბულად ნიშნავს მეფესა და უპირველეს მთავარსა, და ესრეთ იწოდა ხოსრო იეზდი-გურ, ესე იგი მეფე იეზდიგურ, ხოლო საკუთრად სახელით ითქმის ქეიხოსროა.

3. ჯაფარ ამირ-მუმლმან წარმოავლინა მხედრობითა დიდითა ამილბარი თვისი, ზედწოდებით ბუღად თურქი. ვახუშტის და სხვათა ისტორიკოსთა შინა თვისთა დაუწერიათ ბუღა, არამედ თათრული სახელი არს ნამდვილ ბუღადა.

4. შემდგომად არპასლანისა დაჯდა ადგილსა მისსა სულთანი ხორასნისა ჯალაქუ. ვახუშტის დაუწერია სულთან ჯაქუ, არამედ სწორე სახელი აპისი არის ჯალაქუ.

5. დავით აღმაშენებლის მეფობაში მოვიდა დაფარვით, დაერიშის სახით, მელიქშას შვილი ტანღან მელიქ სულთანი გამსტრობად ივერიისა და ხილვად მეფისა დავითისა. და ეგრეთვე ამავე სახელ ბერძენთა მეფე ალექსანდრე. თუმცა ვახუშტის დაუწერია ალექსანდრე, მეფე ბერძენთა, გარნა ალექსანდრე უწინ იყო ამა დავით მეფეზედ, ხოლო ამა რიცხვსა შინა იყო ბალღვონ იერუსალიმის მეფედ, რომელმანცა მრავალი ძლევა მიიღო სარაციონელთა ანუ არაბთა ზედა. და ესე ბალღვონი მოვიდა იდუმალ ქართლსა შინა, მოთხრობისამებრ სხვათა ისტორიკოსთა. არამედ მე ალექსანდრე დავწერე, და ესეცა მოვიხსენე აქა.

6. ასულტანი ჩარა ასლანის-ძე ნურაპდარ. ჩარა ასლან ითარგმნების სპარსულსაგან ლომ-სახიანი. ვახუშტის დაუწერია ნურქარდინ, გარნა ესე არ არს სახელი, არამედ ნურაპდარ უნდა სახელადა.

7. იქორწინა რუსუღან მეფემან ტონღანშას შვილსა ზედა, რომელიცა იყო მძევლად მოყვანილი დროსა თამარ მეფისასა<sup>2</sup>. ვახუშტის ტურლულის

<sup>1</sup> ძველი საქართველო, ტ. I, განყოფ. 3, გვ. 47. ეს ბრალდება ყველაზე ადრე ანტონ კათოლიკოსმა წაუყენა ვახუშტის წყობილიტიყვაობაში, სადაც ნათქვამია: ვახუშტიმ მდღურვა მიიღო სამართლიადრე, რამეთუ ვითმე მტერობითინცა თქმანი გამორჩნდეს წერილთა შინა მისთა მრავლადოა.

<sup>2</sup> ეს ამბავი თამარის ისტორიაში ასე გადმოუცია იოანეს: ტონღანშა ზვარანგელმა ზაქარია მზარგაძელს, მის მიერ ზვარანგის მორბევის შემდეგ, მძევლად მისცა შვილი თოხთამიშ, რომელიც თამარმა მზიილო ესრეთ, ვითარცა მეფისა შვილთა შვენის, და უბოძა საბოძარნი დიდ-

ძე დაუწერია, რომელსა არა სცოდნია გუარი მისი. ესე ტონლანშა, რომელიც დაესწერეთ ზევით, ხორასნისა მეფისა ძე, მძველად მოყვანილი ღროსა თამარ მეფისასა, ესე იყო იგი, რომელსა ეწოდა ქართულად სახელი ნათლობისა დიმიტრი. ამან შეამკო ხატი ღვთისმშობლისა და დააწერინა სახელი თვისი და რუსულად ღედოფლისა; ხოლო ქართველნი უწოდდენ ხვარასანთ ტყვეთა მხსნელად.

8. აღნიშნავს რა ალექსანდრე მეფის მიერ საქართველოს სამ სამეფოდ გაყოფის ფაქტს, იოანე ამბობს: მთელი საქართველო იტყვის აწ ამ სამეფოს ასე სამად განყოფასა. ხოლო ვახუშტი შურითა კახთა მეფეთასა უარპყოფს ზოგან და ზოგან კი დაამტკიცებს, და ამისათვის არა არს ბევრი მისგან დაწერილი სარწმუნოა.

9. ავეიწერს რა საქმეთა მდგომარეობას საქართველოში ალექსანდრე მეფის (დიდის) შვილების დროს და კახეთში დიმიტრის ძის დაეითის მეფობის ფაქტს, იოანე ამბობს: ვახუშტის დაუწერია, რომ არ იყო გაყოფილი კახეთი ქართლისაგან და არცა მეფე იჯდაო, არამედ, თუმცა გაყოფილი იყო და მეფედაც იჯდა დაეით შემდგომად შამისა თვისისა, გარნა ჯერეთ არ იყო კურთხეული მეფედ და იწოდებოდა მეფედ, რომელსა წერილნი მისნი აცხადებენ და ესრეთვე ევროპიელთა შეისტორიენი სწერენ გაყრასა კახთასა და წეუობასა დაეითისასა. იხილე ძველთა მატანეთა შინაა.

ყველაზე მეტად საყურადღებოა ის ცნობები, რომელნიც, ვახუშტისაგან განსხვავებით, იოანეს შემოუტანია თავის შრომაში სხვადასხვა წერილობითი, ლიტერატურული წყაროებიდან, თვით ამ წყაროების დასახელებით. ჯერ ჩამოვთვალოთ უცხოური ისტორიანი თუ შეისტორიენი, რომელთაგან იოანეს ამოუწერია ცნობები უცხოელთა თუ ქართველთა შესახებ. ესენია: ბიბლია, როსტომიანი (ძალიან უხვადაა გამოყენებული), ნეტარი იერონიმე, იოსებ ფლავიუსი, იუსტინიანეს ისტორიკოსი, სახელი არაა ნაჩვენები (ასურეთის მეფის ნინის შესახებ), ლუნების (ჰუნების) ისტორია, ბერძენთა და ბიზანტიელთა ისტორია, ხრონოგრაფი და მატანიე, სომეხთა მეფის ისტორია, სომეხთა შეისტორიენი, ევროპიელთა ისტორია, ფრანციუსული შეისტორიე, შეისტორიე ბარონ ლეტერნი, სპარსთა, მონღოლთა, თურქისტანის, ჯილათელი (თემურ-ლენგის შესახებ) ისტორია, არაბთა შეისტორიენი, ვიკენტი რომაელი, ნიკოლოზ შეისტორაე (ჩერქესთა ეპონიმიზ ჩარგუზის შესახებ), კონსტანტინე მაკედონელის მიერ აღწერილი ისტორია (ხუნზახისა და ავარიის შესახებ), ნემეციის ისტორიკოსი, ნიკოლოზ თესალონიკელის ისტორია, არქიმანდრიტი იოანიკე და სხვ. ჩვენთვის უფრო საყურადღებოა წმიდა ქართული, დღეს უმეტეს შემთხვევაში უცნობი წყაროები საქართველოს შესახებ. აი ეს წყაროები:

დიდნი, მასცა და თანამოკლელთა მისთა ერთა, და აგრეთვე არტანი და მისნი სოფლები მახურებისათვის მისისა საქირიებისათჳსა, და რა იხილა ესგვარი პატივი თოხთამიმ და განიხილა სჯული მართლმადიდებელთა, ითხოა გულსმოდგინედ და ნათელილო კათოლიკონისაგან, და მას ზედა უმეტეს შეიყვარა თამარ მეფემან.

1. «ძველნი მემატიანენი», ამ სახელით შეიძლება ავტორი გულისხმობდეს ქართლის ცხოვრებაში შეტანილ ქრონიკებს და მატიანეებს.

2. «ცხოვრება სამცხე-საათაბაგოსი» და «აღწერა სამცხე-საათაბაგოსი», ეს შეიძლება ვახუშტის ცნობილი შრომები იყოს.

3. «ცხოვრება ანტონ ჰყონდიდელ-გარეჯელისა» უცნობი ძეგლი.

4. «ოლთისელი ხუცის გიორგის აღწერილობა», საიდანაც ავტორს მოჰყავს დავით სოსლანის გენეალოგია. ესეც უცნობია.

5. იოსებ თელაველის წიგნი «წესნი შეფთა აღწერილობისანი», საიდანაც ავტორი გვაცნობს მეტად საინტერესო ცერემონიას ჩეფეთა კორონაციისა და გლოვა-დატირებისას.

6. იოსებ ახალციხელი მღვდლის «მოთხრობა» ქართლში «სადედოფლო» მამულების დაწესების შესახებ ბაგრატ IV-ის დროიდან.

7. «გუჯარი წყალობისა ბარათიანთადა; აქედან ამოღებულია მრავალი ცნობა მეფის აღუქსანდრე დიდის შესახებ. ეს ალბათ ის გუჯარია, რომელსაც ვახუშტიც ასახელებს თავის წყაროთა შორის. უფრო მეტია ასეთი წყაროები, როგორც დავინახავთ, ლაშა გიორგის ისტორიაში.

ზემოჩამოთვლილი ქართულ-უცხოური წყაროებიდან ავტორს მოჰყავს ხშირად ვრცელი და საინტერესო ექსცერპტები და ისეთი ცნობები, რომელთაც პირველად ამ წყაროებით ვეცნობით. ამის საილუსტრაციოდ ჩვენ შევჩერდებით «ლაშა გიორგის ისტორიაზე», რომელიც შეადგენს წინააღმდეგარე ჩვენი ექსკურსის სპეციალურ საგანს.

## II

დღესდღეობით ცნობილია სამი რედაქცია ლაშა გიორგის ისტორიისა: პირველი მათგანი ამ რამდენიმე წლის წინათ აღმოაჩინა და განოსცა პროფ. ი. ჯავახიშვილმა შემდეგი სათაურით: ლაშა გიორგის-დროინდელი მემატიანე (გვ. 17 — 18, 1927 წ.). გიორგი ლაშას ისტორია ამ ძეგლით შედგენილია გიორგის გარდაცვალებისა და რუსულდანი გამეფების წელს, ესე იგი 1223 წ. <sup>1</sup>. მეორე რედაქცია შემოუნახავს ე. წ. «ყამთა აღწერელს» თავის თხზულებაში, რომელიც, როგორც გარკვეულია <sup>2</sup>, დაწერილია XIV საუკუნეში. მესამე რედაქცია, რომელიც წარმოადგენს პირველი ორი რედაქციის შერწყმა-შეერთების ცდას. ჩვენ გვაქვს «ქართლის ცხოვრების» ვახტანგისეულ რედაქციასა და ამაზე დამოკიდებულს ვახუშტის ისტორიაში; ამ მესამე რედაქციას დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვს და იმაზე არც შევჩერდებით.

პირველი ორი რედაქცია განსხვავდება ერთმანეთისაგან როგორც ფაქტო-

<sup>1</sup> ლაშას შეფობის წინანაწილი ამ მატიანისა, ყოველშემთხვევაში თამარის ისტორია, დაწერილია თამარის გარდაცვალებისა და გიორგის გამეფების წელს. ამას ადასტურებს შემდეგი სიტყვები, რომლებიც თამარის გარდაცვალების ამბებს მოჰყვება: «ყამსა ჯეროვანსა დასვეს გიორგი, ძე მისი, მეფედ მასვე წელიწადსა, რომლისა წელნიცა მრავალ-ქამ ეწულ არიან და ცბორება მათი კეთილ-წარმართებულ აქა ცვალებადსა თანა და შერმესცა დაუსრულებლსა».

<sup>2</sup> ი. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, გვ. 195 — 6.



ბრევად, ისე იდეოლოგიურად. ფაქტობრივი მხრით: პირველმა რედაქციამ იცის მონღოლების ორჯერ შემოსევა და დამარცხება: ბალის წყალზე და ერთი წლის შემდეგ ბარდავის ქალაში, მეორე რედაქციამ იცის მხოლოდ ერთი შემოსევა, რომელიც დამთავრდა საგიმის მდინარეზე ქართველების დამარცხებით. პირველი რედაქცია მოგვითხრობს, რომ რუსულდანს თხოულობდნენ ხლათის სულტანი და შარვანშა. ეს მოთხრობა მეორე რედაქციამ არ იცის. მეორე რედაქცია თავის მხრივ შეიცავს ვრცელ მოთხრობას განძელთა განდგომისა და აღმოსავლეთში ჩინგიზ-ხანის მეთაურობით, მონღოლთა გამოჩენის შესახებ, რაც პირველმა რედაქციამ არ იცის.

ასევე თვალსაჩინოა იდეოლოგიური განსხვავება ამ ორ რედაქციას შორის; ეს განსხვავება ეხება ლაშა გიორგის ზნეობრივი ფიზიონომიის შეფასებას. პირველი რედაქცია ამ მხრივ ასე გეიხატავს გიორგის: ფიტყოდით ქებასა მისსა წინაშე ყოველთა კაცთა, არა ვტყუოდით, არცა გურცხუენოდეს. მეფედ დაჯდა ნერგი, კეთილი მოხარდი და ყუავილი, ყოველთა ფერთაგან შემკობილი, უმანკო გონებითა (გვ. 19, 1-2) და ძოყუარული ყოველთა კაცთა, დიდთა და მცირეთა, მთავართა მათითა პატივითა, მონაზონთა და მლუდელთა მათითა პატივითა. მშვიდი და განურისხებელი ბუნებითა, მონისსაცა ერთისა მათრახისა არა დამკერელია (გვ. 17-18). მეორე რედაქცია კი სულ სხვანაირად გვისურათებს მას, ის პირდაპირ გამანადგურებელ დახასიათებას იძლევა: იყო ლალი, ამპარტავანი, თავხედი, თვთბუნება, სახეობის მოყუარე, ღვინის მოყუარე. გემოთ-მოყუარე, სმასა და კმასა შექცეულია (ეამთააღმწერელი, გვ. 547), ბილწი, მემრუშე, რომელმაც აჩაა ინება ქორწინება ცოლსა თანა შჯულიერსა, არამედ ხასად მოიყვანა ველისციხიდან ერთი ქალი (გვ. 545-6). თანამოასაკეთა და რინდთა გადაკიდებულმა, რომელთა კამპანიაში მან ცალი თვალის კი დაკარგა, გიორგიმ განიშორა ვეზირნი დედისა თვისისანი და მათ მაგიერ დაიახლოვა ჯაცნი უგუნურნი, მეფის კარსა ზედა ყოფისა არა ღირსნი (გვ. 547). ეამთააღმწერლის შეხედულებით, ეს იყო მიზეზი ყველა იმ უბედურებისა, რაც საქართველოს თავს დაატყდა მონღოლების შემოსევის სახით, ამ შემოსევას ის უყურებს, როგორც ღვთისაგან საშაგიეროს მიზღვევას უკეთურებათათვის: აძისათვის აღმოსცენდეს მიზეზნი ცოდვათა სიმრავლითა საქართველოდსა მოოკრებისანიო (გვ. 548).

ვის მხარეზეა ამ შემთხვევაში სიმართლე? ეამთააღმწერლის დახასიათება შედეგი უნდა იყოს უფრო მისი მორალიზატორული ტენდენციისა და მისტიკურ-ასკეტიკური სულისკვეთებისა, ვიდრე სინამდვილის ანარეკლი, მით უმეტეს, რომ რამდენიმე გვერდით წინ ამ დახასიათებამდე მასაც კი წამოსცდენია უნებლიეთ, რომ გიორგი იყო უხევი, არავისათვის მოშურნე, მლოცველი, მმარბველი, განმკითხველი და მოწყალე (გვ. 543). ავტორი პირველი რედაქციისა, თანამედროვე გიორგის მეფობისა; უფრო სწორად უნდა გადმოგვეცემდეს როგორც ფაქტებს გიორგის მეფობისას, ისე მის ზნეობრივ პროფილს. მაგალითად, ფაქტების მხრივ გიორგის მეფობაში ორჯებით შემოსევა მონღოლებისა დამოწმებულია თანამედროვე მუსლიმანთა მწერლის იბნ-ალ-ათირის მი-

ერ, რომლის ცნობით პირველად მონღოლები საქართველოში 1220 წელს შე-  
მოვიდნენ, ხოლო მეორედ ერთი წლის შემდეგ, 1221 წელს<sup>1</sup>. რაც შეეხება  
გიორგის ზნეობრივ ფიზიონომიას, პირველი რედაქციის დახასიათებას საესე-  
ბით უკერს მხარს იოანე ბატონიშვილი, ან, უკეთ რომ ვთქვათ, მის მიერ გა-  
მოყენებული წყაროები.

ახლა განვიხილოთ, რას იძლევა ახალს იოანეს «ისტორია» ლაშა გიორ-  
გისა და მისი მეფობის შესახებ. ჯერ შევეხოთ შრომის ფაქტობრივ მხარეს.

1. განდგომილ განძელთა მიერ ქალაქის კარებთან მისულ მეფეზე თავ-  
დასხმის ეპიზოდში «ყამთაღმწერელი» გადმოგვცემს, რომ მეფის თანამხლებელ-  
ნი ეუბნებოდნენ მას: «სიკუდილამდის ვილუაწოთ და დავდვათ თავი სასიკუდი-  
ლოდ და არა ვარცხვინოთ პირველსა ომსა მეფობისა შენისასა» (გვ. 541).  
იოანეს «ისტორიით» კი მათ «მოახსენეს მეფეს: ვივლოდეთ, მეფეო, უკუეთუ  
არა, შთავცივნეთ ქელსა შინა მტერთასა! მაშინ მეფემან უბრძანა: მე მამაცო-  
ბისა თქუენისა მინდობილი წარმოველი აქა და აწ ვითა ვივლოდეთ განძელ-  
თა ფეიქართაგან? და მყის ვჰა-უყო და აღმოიწოდა ვჰალი და მიმართა გან-  
ძელთა. მაშინ თანამხლებელთა მეფისათა იხილეს რა ესე, იგინიცა გულმოღვი-  
ნელ ზედა დაესხნეს განძელთა მათ».

2. იოანეს «ისტორიაში» მოყვანილია ვრცელი მოთხრობა სომეხ-ქართველ-  
თა სარწმუნოებრივი პაექრობის შესახებ გიორგის დროს, რაც ჩვენმა ისტო-  
რიამ არ იცის. ასურეთის კერძო, ადგილსა შინა სომეხთასა, განითქვა ანბა-  
ვი ესე, რომელ ქართველნი და სომეხნი ცილობდენ ქეშმარიტსა სარწმუნო-  
ებასა ზედა დროსა თამარ მეფისასა, რომელთაც დასამტკიცებლად სარწმუნო-  
ებისა შესწირეს ორთავე კერძოთა საღმრთო მსხვერპლი და წმიდა კრავი  
დაუგეს ძაღლთა. ხოლო სომეხთა შეწირული უკუე შთანთქა ძაღლმან მან და  
ქართველთა შეწირულისაგან განიელტო ძაღლი იგი. და ამას ზედა აქუნდათ  
მრავალი შუღლი და უბნობა. მაშინ დანიელ, ვართაპეტეი ასურელი, კაცი ფიც-  
ხელი, თვისსა ენასა ზედა სწავლული, აღსდგა და თანაწარმოიყვანა რაოდენი-  
მე სამლუდლონი. მოვიდა ეჩმიაწინს, მუნიდგან გამოეთხოა მუნებურს მწყემ-  
სთმთავარს და წარმოვიდა ტფილისსა, რომელიც იქადდა: მე ვაჩვენო სასწა-  
ული ქართველთაო! მოვიდა და დადგა ეკლესიასა სომეხთა სახლთა შინა. ხო-  
ლო რაოდენისამე დღისა შემდგომად სთხოა მეფესა მიღებაჲ თვისი და მეფე-  
მანცა ინება და მიუწოდა თვისად. მეფემან მიიღო ჯეროვნისა პატივითა და  
გამოჰკითხა მოსვლისა მისისა მიზეზი. მაშინ ვართაპეტემან ჰქადრა მეფესა,  
რათა კვალად გამოსცადოს სასწაულნი მათნი. მაშინ მეფემან უბრძანა: ხვალე  
შემოკრებით ჩვენ თანა და მეცა მოუწოდო სამღვდელთა ჩემთა და მაშინ იტ-  
ყოდე, თუ რაჲ გნებაეს! ხოლო ხვალისა დღე შემოკრბენ ყოველნი სამღვდ-  
ლონი ქართველთანი და სომეხთანი და დასხდნენ ერთად მეფე და კათალი-  
კოზი და სხვანი განრიგებით, და წინა დასხნეს დანიელ ვართაპეტეი და სხვა-  
ნი თანამზრახნი მისნი. მაშინ ჰრქუა მეფემან: უფალო დანიელ, იტყოდე რაჲ  
გნებაეს! მაშინ დანიელ მიუგო: ზი მეფეო, მნებაეს მე, რათა კვალად შევსწი-

<sup>1</sup> დ. ბაქრაძე, ვახუშტის ისტორია, გვ. 222, შენ. 4.

რომ მსხვერპლი და დაუგოთ წმიდა კრავი ძაღლთა, ვითარცა დროსა მეფისა თამარისასა, ამად რომელ, ჰგავს, ჩვენსა შემწირველსა ჰქონიეს მწიკელი რამე და მისთვის მომხდარა საქმე იგი, და აწ გაცნობოო ქეშმარიტებაჲ. ამას ზედა ყოველთა სამღვდელთა აღმოუტევეს ხმა თვისი, ვითარმედ: არა განვცადოთ ღმერთი! იგიცა კმასაყოფელ არს თქვენდა, რაჲცა შეგემთხვათ თქვენ. ხოლო კათალიკოზი იტყოდა: უკუეთუ მოიქცეთ ყოველნი აქმყოფნი სომეხნი, მე ვყო კვალად სიტყვისამებრ თქვენისა! ხოლო იგინი იტყოდეს: ჩვენიცა შეწირული ეგოს შეუხებელად, ინებეთ ესეო! მაშინ მეფემან: არა, მამაო, უკუეთუ მე მაშინ დავსწრებოდი, არამცა მექნევიანებინა საქმე ესე, ვინაჲთგან საშინელ და შემადრწუნებელ არს ესე; ხოლო უკუეთუ გნებავს, მოვილოთ ორნი ქურქელნი და ვაკურთხოთ აიაზმა და მერე დავბეჭდოთ და დავსდგათ ეკლესიათა შინა და დავბეჭდოთ კარიცა ეკლესიისა და დაუდგინოთ მცველნი ქართველთა და სომეხთანი. შემდგომად ორმოციისა დღისა განვახვინეთ იგინი და ვიხილოთ: რომლისა ნაკურთხსა აეშვას მყარალი სუნი, იგი იქმნების შეცთომილ სარწმუნოებისაგან! ესე სიტყვა მეფისა ყოველთა მოიწონეს და დაამტკიცეს ესე. ხოლო ხვალისა დღე შემოკრბენ ყოველნივე და მოიღეს თვისთვისნი ქურქელნი და ცალკერძო დადგნენ სომეხნი და ცალკერძო ქართველნი, და იწყეს აიაზმისა ხდა. ხოლო სომეხნი ჰგალობდეს ხმამაღლა, ვითარცა მღვდელნი ბაალისნი, და მერე შთაასხეს მირონი, და დასრულდა კურთხევა ორისავე კერძოდ; და დაბეჭდეს ორთავე ბეჭდითა აიაზმისა ქურქელნი იგი და შეიღეს ეკლესიად, დასდგეს ერთი მარცხნით კერძო და ერთი მარჯვნით კერძო, და მერე დაკლიტნეს კარნი ეკლესიისანი და დაბეჭდეს იგიცა და დაუდგინნეს მცველნი ქართველთა და სომეხთანი. შემდგომად ორმოციისა დღისა შემოკრბენ ყოველნივე და მივიდნენ ეკლესიად, განახვენეს კარნი საყდრისანი და წარმოიღეს აიაზმანი იგი და დასდგეს საშუალ მოედნისა. მოვიდნენ ყოველნი სამღვდელონი და საერონი, მეფე და კათალიკოზიცა, განიხილნეს ბეჭდები და მერე განხსნეს და აღმოიღეს ტაკუქითა წყალნი. მაშინ მგემებელთა სომეხთა და ქართველთა სამღვდელთა და საეროთა აიაზმისაგან ქართველთასა იტყოდეს, ვითარმედ არს გემოთი ვითარცა ახალი აღმოღებული წყაროჲსა წყალი. ხოლო ოდეს აღმოივსეს სომეხთა აიაზმა, ვერვინ მიიტანა ცხვირთან, რომელ ჰყოდა იგი, ვითარცა დამდგარი გუზისა წყალი. და ესრეთ სირცხვილგულნი სომეხნი აყვედრიდეს ვართაპეტსა მას, ხოლო ქართველნი აღიდებდეს ღმერთსა სასწაულისა ამისთვის; და მერე მრავალნი სომეხნი მოიქცნენ ქართველთა სარწმუნოებასა ზედა. ხოლო ვართაპეტი იგი კვალად წარმოდგა და აღიარებდა სჯულსა თვისსა და კვალად ითხოვდა სხვასა რასამე სასწაულსაცა. მაშინ მეფე განრისხნა და უბრძანა: ვინაჲთგან ქრისტესა არა აღიარებ ორისა ბუნებითა და წმიდათა კრებათა მიერ დამტიკებულსა სიმეოლოსა უარჰყოფ, ვითარ ძაღგის სასწაულისა რაჲსამე ყოფა მოწაფესა ევტჯისა და დიოსკორესასა? მაშინ კადნიერად იტყოდა ვართაპეტი: არს სარწმუნოება სომეხთა ქეშმარიტი და თვინიერ სარწმუნოებისა ამისა არვინცა სცხოუნდეს და არცა ვირწმუნო სარწმუნოება და სასწაული ეგე თქვე-

ნი! ამასზედა გასწერა მეფე და კათალიკოზი, კანდიერებასა ზედა მისსა, და მყისვე ბრძანა მეფემან განყრა მათი ტფილისთგან, რომელნიცა არა მიიყვანეს სახლად თვისსა, არამედ კრწანისამდის მიიყვანეს ქვევითად და მუნიდგან განუტევენეს მამულად თვისსა.

3. იოანე გადმოგვეცემს დაწერილებით ლაშა გიორგის სამისიონერო მოგზაურობას ფშავე-ხევსურეთში, იქ ეკლესიებისა და ჯერების აღმართვას. ეგნათა ამათ შინა აღგილ-აღგილ იყო ფშაველთა შინა ქრისტიანობა, გარნა ვერა ეპყრათ რიგიან, ქურდობდენ და ესხათ ოროლი და სამ-სამი ცოლი და იქცეოდენ არაწმინდებით. მაშინ ზეფე გიორგი წარვიდა ფშავს და წარილო მოქედელი ჯუარი და ნაწილი წმიდისა გიორგისა; მოეგებნენ ფშაველნი, მეფემან შეიწყნარანა კარვად და უჩვენა გზა ქემმარტებისა და დაუდგინა მღვდელნიცა და ქადაგნიცა. ქმნა მცირე ეკლესია და დაასვენა მუნ ჯუარი იგი; და დაასვენა ნაწილიცა იგი და მიუბოძა ბაერაყი. და აგრეთვე ხევსურეთსა შინაცა მიბრძანდა და მათცა მისცა ჯუარი და ბაერაყი, და იგინიცა მხიარულ იქმნეს და ნათელ იღეს. ხოლო ფშაველნი უწოდებენ ჯუარსა მას ლაშარისა ჯუარად, ხოლო ხევსურნი ფუღანისა ჯუარად, და მოძმედ ბაგრატიონთა უწოდებენ „გიორგის და ჯუართა მათ ბაგრატიონთა მოძმის ჯუარად.

რაც შეეხება გიორგის შორალურ ფიზიონომიას, ის არც ისე ცუდი ყოფილა, როგორც ეგამთაღმწერელსა დაუსახავს, აქ სრულად გაბათილებულია ის ბრალდებანი, რომელთაც გიორგის უყენებენ ეგამთაღმწერლისდროიდან დაწყებული. საინტერესოა, რომ იოანე უჩვენებს ამ ბრალდებათი წყაროსაც. იმ სარწმუნოებრივი პაექრობის შემდეგ, რომელიც სომეხთა დამარცხებით დამთავრდა, იოანე უენიშნავს: წარსულმან მან ვართაქეტმან მათმან დასწერა მრავალნი ძაგებანი მეფისანი და ამასთან ხასების დასხმა, და ამა წერილთაგან სხვათაცა მენისტორიეთა სომეხთასა გამოწერეს სჯულისა მტერობისა გამო და დაწერეს მეფისა აუგი. ხოლო მობაძემან მათმან ვახუშტიმ ბუშმან და სხუათაცა დასწერეს მისისაგან აღწერილნი ქართველთა ძაგებანი და შეუდგნენ კვალთა მათთა მტერნი მეფისა და მამულისანი.

იოანეს განსაკუთრებითი ყურადღება მიუქცევია გიორგის ცხოვრებიდან ორი ფაქტისათვის: ცალი თვალის დაკარგვისა და ხასის მიყვანისათვის. ეს ბუნებრივიც არის: გიორგის ამორალობას ჩვეულებრივ ამ ორი ფაქტით ასაბუთებდნენ. მართლაც, ეგამთაღმწერელი გადმოგვეცემს შემდეგს: „შეიყუარნა თანამოჰასაკენი მსმურობითა და დედათა უწესოთა თანაალრევითა და ესოდენ უსახურობათა მიიწია, რომელ ოდესმე მსმელი ფრიალისა ღვინისა, ტფილისს მყოფი, წარიყვანეს რინდთა თანა, რათა მუნ განიძლონ სიბილწეთვისი. ხოლო რინდნი, მუნ მეფისა მისლვისა არამგონებელნი და ღვინითა უცნობოქმნილნი, ზედამოეტევენეს, მგუემელნი ძლიერად, ვიდრემღი ერთიცა თუალი, მარჯუნე, ხედვისაგან უხედვო ყვეს (გვ. 544). იოანეს ისტორიაში კი ეს ამბავი ასეა გადმოცემული: განძელთა დამარცხების შემდეგ იყო მეფე მშვიდობასა შინა, განცხრომასა და ნადირობასა, სწყალობდა თანაშეზრდილთა და ერთსაკოვანთა თავადთა ძეთა და მათის თხოვნითაცა აღუსრულებდა სათხოვართა სხუათა. და ამას ზედა არამცირედი შური აქუნდათ კარისკაც-

თა მეფისათა ყრმათა მათზედა და ამხილებდენ მეფესა. ხოლო დღესა ერთსა, ვითარცა არს ჩვეულება ბურთაობისა და ჩოგანისა თამაშობისა მოედანსა ზედა, ოდეს არბევდეს ცხენთა და ენებათ ბურთისა გატანა, მაშინ ბარათიანთაგანი ვინმე კაბუკი, კარგი ცხენოსანი, მეცადინეობდა გატანად ბურთისა. ხოლო მეფეცა მეცადინეობდა არა დანებებად, და ამასობასა შინა მოახვედრა ბარათაშვილმან მეფესა უცებად ჩოგანი იგი თვალსა შინა და დიდად განუტეხა, ესრეთ რომელ თითქმის თვე ერთი ძვილ-სადამე განუმთელეს მეფესა და ამის გამო მცირედ ხედვისაგან მოკლებულ იქმნა ცალის თვალითა, ხოლო მეფემან არცაღა თუ ერთი ურიგო სიტყუაჲ ჰქადრა ყრმასა მას. ამგვარი გაშუქება ამ ფაქტისა საეცებით ახალია ჩვენს ისტორიოგრაფიაში.

მეორე ფაქტი გიორგის ცხოვრებიდან — ეს ხასის მოყვანა და დასმა. იგივე «ჟამთააღმწერელი» მოგვითხრობს: «მისრულმან კახეთს სოფელსა ერთსა, ველისციხეს, იხილა ქალი ფრიადქმნული კეთილი და მყის აღტაცებულ იქმნა გულსიტქუმათა შიერ და... მსწრაფლ თვსად მიიყვანა და შეიყუარა» (გვ. 545); «არა ინება ქოწინება ცოლსა თანა შჯულიერსა, ამისთვის შეკრებს კათალიკოსი, ეპისკოპოსნი და ეპისკოპოსნი და მოაკსენებდეს: არა ჯერ არს, რათა მკევალი გესვას და არა ცოლი... ხოლო მეფესა არა ენება, ამისათვის წარგვარეს ქალი იგი და ქმარსავე მისსა მისცეს, ხოლო არცა მაშინ ექორწინა მეუღლესა, არამედ ეგო უქორწინებელად» (გვ. 546).

ეს ეპიზოდი იოანეს ისტორიაშია სულ სხვანაირად არის გადმოცემული, ისეთი დეტალებით, რაც ჩვენმა ისტორიამ არ იცის. აქ ნათქვამია: ინება მეფემან ლაშა კახეთსა შინა წარსელა და წარვიდა მცირისა უკუე კაცითა და მოვლო ადგილ-ადგილ კახეთისა ადგილნი და გამოიკითხა საქმენი მათნი; და ვისაცა მოხელეთა შეეწუხებინათ ვინმე უსამართლოდ, იგი მოხელენი განპატიენა და ყოველთა აჩვენა კმაყოფილება. ხოლო ეამსა ამას იყო დღესასწაულობა კერემისა ეკლესიისა, და მუნ მოილოცავდენ ერნი კახთანი. ინება მეფემანცა მუნ წასლვა სადღესასწაულოდ; ხოლო მისრულმან მეფემან მოილოცა წმიდა ესე ეკლესია და მერე იწყო ქვეითად სიარული ერთა შორის და კერეტა განცხრომათა მათთა. ეამსა ამას შინა იხილა ქალი ვინმე მშვენიერი, რომელიცა სთნა მეფესა და მშვენიერებამან მისმან ჰმოიცო გული მეფისა, ვინაჲთგან მეფეცა იყო კაბუკი კაცი; და უბრძანა ერთსა თვისსა სანდოსა მსახურსა, რათა გამოიკითხოს საქმე მის ქალისა და ვისიშვილობა და ანუ უქორწინია ანუ არა. წარვიდა მსახური იგი და მეზობელთაგან გამოიკითხა ვითარება ქალისა მის; ხოლო მეზობელთა აცნობეს, რომელ იგი ქალი და მშობელნი მისნი სცხოვრებენ ახაშენს სოფელსა შინა, და ესე ქალი არს ქალწულ და შვილი გაღარიბებულთა და ძველთა თავადთა კლდე-კარის ერისთავთა გუარისა მიწობლიძეთა მონათესავეთაგანნი, გარდმოცვივნულნი არშაკუნიანთა დროთავე შინა, და აწ გლუხად მცხოვრებნი, რომელთაცა გლუხთა აწ სთხოვს ამას ველისციხელი გლეხი კაცი შვილისა თვისისათვის სასძლოდ, ხოლო დედ-მამა ამა ქალისა არა მნებებლობენ; და აქუთ ჯერეთცა ლაპარაკი, და თვით იგი გლეხნი ამბობენ: ჩვენგან აქვს მიცემული ნიშანი ქალსა მას. ხოლო ჰკითხა კაცმან მან სახელი ქალისა მის და ჰრქუა: სუსანა ეწოდებისო.

წარმოვიდა კაცი იგი, ყოველივე აუწყა მეფესა. მაშინ მეფემან მოუწოდა მოძღვარსა თვისსა და აფუცა, რათა არავის უთხრას მღვდელმან მან საიდუმლო ესე მეფისა, და წარგზავნა მღვდელი იგი დედმამისა თანა მის ქალისა და ითხოვა-ცოლად თვისად. ხოლო მათ ძნიად აღუჩნდათ საქმე ესე და სთქვეს: ჩვენ აწ თითქმის გლეხად შერაცხილნი ვართ, და აწ ვითა ეგების მეფემან ჩვენმან გლეხთა ასული მიიყვანოს ცოლად თვისაო? გარნა მცნობმან ამისმან მეფემან კვალად გაგზავნა მღვდელი იგი და იძულებით წარმოიყვანა ქალი იგი და იღუმალ ყოველთა იკურთხა მოძღვრისა თვისისაგან გვირგვინი, გარნა დედოფლად არა აღმოაჩინა იგი, ამისთვის, რომელ მრავალთა დიდებულთა ნებადდათ, რათა მეფისთვის მიეთხოვებინათ ასულნი ანუ დანი თვისნი, ვითარცა სუროდა იოანე მხარგრძელსა, შალვა ახალციხელსა და ვარდანისძესა. შემდგომად ამისა წარმოვიდა მეფე და დედოფალი სუსანა დაუტევა თიანეთს, და თვით მოვიდა ტფილისსა შინა, წელსა 1205. მცნობმან დამან მეფისამან რუსუდან, ქორწინებასა ზედა მეფისასა იწყო განრისხება და შეურაცხყოფა თავისა თვისისა და ერთა დიდებულთა და დიდებულთა ცოლებისა, რომელიცა იტყოდა: ვითარ ეგების თამარ მეფისა ძესა ესევას ცოლად გლეხთა ასული და ვიყვნეთ ხელსა ქუეშე მისსა და ვხადოდეთ დედოფლად? და მაშინ შემოკრიბნა ყოველნი და თანახმად თვისად აღძრნა იგინი. და ეტყოდეს მეფესა დატევებად ცოლისა თვისისა. ხოლო მეფე იგი არარასა პასუხსა უგებდა დასა თვისსა და სხვათა დიდებულთა; ხოლო კვალად აიძულებდეს მეფესა, რათა დაუტეოს იგი და მოიყვანოს თვისად მეფეთა სქესთაგანი ვინმე. ხოლო მეფე ეტყოდა: მაკადეთ, ვყო სიტყვათამებრ თქვენთა!.

შეტად საინტერესოა შემდეგი ბედი ამ ქალისა. შემდგომად ერთისა წლისა გიორგის ფშავე-ხევისურეთში სამისიონერო მოგზაურობიდან, ვადმოგვცემს იოანე, კვალად შეიქნა არეულობა მთასა მას შინა. მაშინ მიუწერა მეფემან დედოფალსა სუსანას, რათა გარდაეიდეს და დაამშვიდოს იგინი. ხოლო დედოფალი უკვე წარვიდა, მოეგებნენ სრულიად ფშაველ-ხევისურნი და დიდისა პატივითა და სიხარულით მიიღეს, და ყოველნივე დამორჩილდნ ბრძანებასა მისსა. მაშინ მცნობმან მეფემან დამშვიდებისათვის მთიურთა ხალხთა ჯილდოდ უბოძა დედოფალს პირიქით ფშავისა სოფელი ერთი, რომელნიცა ინახევდნ დედოფლისა საჯოგე ულაყსა ცხენსა, ესე განუჩინა ხარკად დედოფალმან. ხოლო დედოფალმან დაჰყო მუნ ვიდრე სამი თვე და მრავლისა ქვევითად სიარულითა, ვინათგან ვიწრო და კლდიანი ადგილები არს და ძნელად სასიარულო ცხენითა, ვაკივდა ღამე დედოფალი ნაოფლი და შეიქმნა ძლიერად ავად, რომელ წარმოიღეს ხელისა სკამითა, და ვერარა არავი რა მკურნალმანც, და მთის ამოსავალს საშუალ ადგილს გარდიცვალა დედოფალი იგი, რომელიც გარდმოვალს გზად ესე ბაჩალხედ თიანეთის მხარეს. სადაც დედოფალი ესე მიიცივალა, მუნ არს ცხრა ანუ ათერთმეტი ხე არყისა მდგომარე, და ყოველწლივ ფშაველნი მივლენან მუნ, მიიყვანენ საკლავთა და ჰკლავენ და ისადილებენ მუნ, და გარდაიხდიან ალაპსა, შესმენ ღვინოსა და ლუდსა და შვავდლებენ ღმერთს სულსა დედოფლისასა, რომელიცა აწ არს ესრეთცა<sup>1</sup>. ხოლო

<sup>1</sup> სიტყვიბიდან — «სადაცა დედოფალი ესე მიიცივალა სიტყვიბამდე — აწ არს ესრეთცა» მოთავსებულია ავტორის მიერ შენიშვნაში.

აცნობეს ესე მეფესა, მეფე იქმნა დიდად მწუხარე და მივიდა თიანეთს და ბრძანა დამარხვა მისი ხარკოჲს ეკლესიასა შინა 1207, აგვისტოს 20. ხოლო ყრმა იგი დავით წარმოიყვანა და ნიაბარა დასა თვისსა რუსულანს. შემდგომად ყოვლისა ევედრნენ დიდებულნი, რათა შეირთოს ცოლი მეფემან, გარნა არლა ინება და დაადგრა უცოლოდაჲ.

## 3

საიდან ამოიღო იოანემ ეს ცნობები? როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იოანე ბატონიშვილის «ისტორია» საინტერესოა არა მარტო ფაქტებით, არამედ წყაროების აღნიშვნითაც: კერძოდ ეს უნდა ითქვას ლაშა გიორგის ისტორიის შესახებ, აქაც აღნიშნულია წყაროები, რომელთა მომეტებული ნაწილი დღეს უცნობია.

გადმოგვცემს რა ამბავს იმის შესახებ, რომ ბარათაშვილმა მეფეს ჩოგნით თვალი დაუზიანაო, ისტორიკოსი შენიშნავს: «ვახუშტის შურითა, ვითარცა სხუანიც მრავალნი, უგინებიან თვისსა აღწერასა შინა, აგრეთვე მეფე ესე შეურაცხ უქმნია, ვითამცა ღამე სიარულში ცუდთა საქმეთა ზედა შემთხვეოდეს თვალისა გამოთხრად. გარნა ქატიოსანსა მას მღუღელმონაზონსა უფროვე დაეჯერება, ვიდრეღა ამას, ვითარცა აქებს მეფისა ამის მოთმინებასა მღუღელმონაზონი გამრეკელისძე: იოსებ წერილსა შინა თვისსა». საინტერესოა, რომ იოანე კარგად იცნობდა «ყამთააღმწერლის» ისტორიას, იმასთანავე, იმას უნდა სცოდნოდა ისიც, რომ პირველი წყარო ამ ეპიზოდის სხეანაირი რედაქციისა, ყოველ შემთხვევაში ჩაწერილი სახით, არის «ყამთააღმწერელი» და არა ვახუშტი, მაგრამ თავი ვერ შეუკავებია და ჯოხი მაინც ვახუშტის გადაატეხა. ვინაა მის მიერ დასახელებული მღვდელმონაზონი იოსებ გამრეკელისძე, რომელსაც ეს ეპიზოდი, იოანეს რედაქციით, ჰქონია გადმოცემული, არ ვიცით. ზემოთ ჩვენ ვაჩვენეთ, რომ იოანე იოსების სახელით ორ ისტორიკოსს იცნობს: ახალციხელსა და თელაველს; შეიძლება იოსებ გამრეკელისძე იგივე იოსებ ახალციხელია, ყოველ შემთხვევაში ის ვერ იქნება იოსებ თელაველი. ამას ძიება ესაჭიროება. ძიება ესაჭიროება აგრეთვე იმასაც, იყო თუ არა იმ დროს ბარათაშვილთა გვარი, რომელიც დოკუმენტებით XV საუკუნიდან იხსენიება<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იოანე ბატონიშვილი ამ გვარის ისტორიას ვახტანგ გორგასლანის დროიდან იწყებს მისი წარმომადგენელი მას თითქოს აბაშეთიდან გამოუყვანია: «მოთხრობისაგებრ ძველთა იტყვიან, რომელ აბაშეთს შინა ბარათამ ვინმე აბაშან ძლიერად მსახურა ვახტანგს და თანაგამოჰყვა დედაწულითურთ თვისით... ვახტანგმა უბოძა მამული სომხითსა შინა და დაასახლა მუნ. და აგრეთვე თავადობა, და მუნიდან ჩამოდიან ბარათიანნი». ვახუშტის ცნობით, მათ თავი ვინათი თავი გამოჰყავთ ქაჩიბაძეთაგან (საქართველოს ისტორია, დ. ბაქრაძის რედაქციით. გვ. 18, შ. გვ. 13). მართლაც, ქაჩიბაძე ბარათა, რომლისაგან თითქოს შთამომავლობენ, მოხსენებულია 1428 წლის ახლო ხანებში (ქრონიკები II, 232). იოანეს ცნობით, ბარათიანთა გვარის იყო თვით ბანელი ეპისკოპოსი იოანე, რომელიც ვაჩე კარიჭისძესთან ერთად კონსტანტინეპოლს გადასახლდა ბაგრატ IV-ის გამეფებისას.

იოანე უჩვენებს წყაროს სომეხებთან მომხდარი პაექრობისასაც. იხილე ეს ბაასი, შენიშნავს ის თავისი შრომის აშიაზე, ძველთა მატთანთა შინა და ბერძენისა ბენედიქტეს სიმეოლოს აღწერასა შინა, რომელმანცა დასწერა წელსა ქრისტეს აქეთ 1218-სა, თუ მაშინდელის შურით სომეხნი ქართველთა ვითა პრყენდიანა. რომელია ეს ძველნი მატთანენი, ან ვისია ისინი, არაფერი ვიცით ამის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში დღესდღეობით ცნობილ ქართულ მატთანებს ვერ ვიგულისხმებთ, რადგანაც მათში ამ პაექრობის შესახებ არაფერიც ნათქვამი, არც თუ სომეხური მატთანეები იცნობენ მას. ჟუნობია აგრეთვე ისტორიაში ბერძნის მწერალი ბენედიქტე და მის მიერ 1218 წელს დაწერილი ასიმეოლო, სადაც ქართულ-სომეხთა სარწმუნოებრივი ურთიერთობის შესახებ ყოფილა ლაპარაკი. ამის მსგავს წყაროს იოანე უჩვენებს აგრეთვე იმ პაექრობის აღწერისას, რომელსაც ულუ დავითის დროს ჰქონია აღვლილი. აქ ნათქვამია: «ამავე წელსა (1251) შინა შეკრბენ სომეხთა სამლუდელონი და იწუეს ორ ბუნებასა ზედა ქრისტესსა და ორსა ნებასა ზედა ბაასი და ცილობა, რომელ ერთსა ბუნებასა მხოლოდ დაამტკიცებდენ და ერთსა ნებასა და ერთსა მოკმედებასა, და სხუანიცა მრავალნი წვალეზანი აღმოაჩინეს და მართო ღვინითა უპუროდ იტყოდენ ზიარებასა ერთსა და მერე თევზითა პირისა გახსნასა; და ჰყვეს დიდი აღრეულება ერთა შორის, გარნა ქართველთა სამლუდელთაგან იძლიენ და მოთაუენი მათნი და მეამბოხენი გარეყეს ტფილისიდან. რომელსაცა მოიხსენებენ მეისტორიენი ევროპიელთანი; ამას კვალად მოიხსენებს თვისსა სიმეოლოს შინა ვიკენტი რომაელი, მას ეამისა შფოთისა ამა საქმისათვისა. ერთი შეხედვით შესაძლოა იფიქროს კაცმა, რომ ბენედიქტე ბერძენი, ავტორი ასიმეოლოსია, არის იგივე ვიკენტი რომაელი და მისი ასიმეოლო, მაგრამ ეს ორი პაექრობა, — ლაშა გიორგის და ულუ დავითის დროისა, — დიდად არის დაშორებული ერთიმეორეს, რომ მათი აღწერა ერთსა და იმავე პირს, თანამედროვეს, შესძლებოდა. თუმცა ეს ასეც რომ იყოს, არც ამ ვიკენტის რომაელის შესახებ ვიცით რა.

იოანე სხვა წყაროებსაც უჩვენებს ამ პაექრობისას, ესენია: ასურელი ვართაპეტი დანიელი და სხუანი მეისტორიენი სომეხთანი, აგრეთვე კათოლიკოზი ექვთიმე. არაფერი ვიცით ვართაპეტის დანიელის, მით უმეტეს სომეხთა სხვა მეისტორიეთა შესახებ, რომელთაც ამ პაექრობის შესახებ ჰქონიათ ცნობები. აქ საძიებელია ისიც, თუ რას ნიშნავს ამოვიდა ეჩმიაწინს, გამოეთხოვა მუნებურსა მწყემსმთავარსა. თუ მწყემსმთავარად კათოლიკოზია ნაგულისხმევი, აშკარა lapsus-თან გვაქვს საქმე, ვინაიდან ამ დროს სომხის კათოლიკოზები ჯერ ეჩმიაძინში არ მსხდარან; შეიძლება უბრალო აღვილობრივი მღვდელმთავარია ნაგულისხმევი. ვინაა კათოლიკოზი ექვთიმე? რომ ეს მოგონილი პიროვნება არაა, ჩანს ისეთი ნიშანდობლივი ჩვენებისაგან, როგორიცაა მისი თხზულება «წყობილ-ლექსობა», რომლიდანაც იოანეს ციტატა მოჰყავს; იქვეგან ძლეული ტერტერა მეფესა ლანძლავს აუგადა. საქართველოს ისტორიაში ცნობილია რამდენიმე ექვთიმე კათოლიკოზი: ექვთიმე I ზარზმელი (დაახლ. 1047 — 1055 წ.) და ექვთიმე II (დაახლ. 1320 — 1340 წ.).



არცერთი ამითგანი არაა წყობილ-ლექსობის ავტორი ექვთიმე კათოლიკო-  
ხი. საქმე ისაა, რომ ეს ექვთიმე თითქოს თანამედროვე ყოფილა აღნიშნული  
ჰაექრობისა. წყობილ-ლექსობაში ის ამბობს: «ჩვენ გან ძლეულია, ვითონ  
ჰონაწილე ყოფილა ამ ჰაექრობისა; იმ ორ ექვთიმეზე კი ეს არ ითქმის. თუ  
ხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ჩვენ არ მოგვეპოვება სრული და  
ხუსტი სია მეცამეტე საუკუნის პირველი მეოთხედის კათოლიკოზებისა, შეუძ-  
ლებელი არ იქნება. თუ ექვთიმეს სწორედ ამ დროის ერთ-ერთ, ამდებან უც-  
ნობ, კათოლიკოზად მივიჩნევთ. არავითარი კვალი არ ჩანს დღეს ექვთიმეს  
თხზულება წყობილ-ლექსობისა».

მეფის სჯულიერი ქორწინებისა და არა ხასის დასმის სიმართლეს  
იოანე ასე ადასტურებს: «ყვალად ამტკიცებს სჯულიერსა ქორწინებასა მეფი-  
სასა კათალიკოზი ეფთვიმი, აგრეთვე მოძღვარი მეფისა გიორგი ხარკოშელი,  
აგრეთვე დავით-საულიანშიაჲ მოიხსენებს ლაშას სჯულიერსა ცოლსა. აგრეთ-  
ვე კათალიკოზი ანტონი იტყვის თვისსა წყობილ-სიტყუასაა შინა: ვახუშტიმ  
თუმცა ისტორია აღწერა ქართლისაჲ, არამედ დასწერა შურით ბეჭრი სიტყუ-  
ვეოა. საბრალო ვახუშტი! იოანემ ამ შემთხვევაშიც ყალბი ცნობების წყაროდ ის  
გამოიყვანა, მხოლოდ ანტონ კათალიკოზის ავტორიტეტზე დაყრდნობით, თუმ-  
ცა მას უნდა სცოდნოდა, რომ პირველი წერილობითი წყარო მეფის მიერ აა-  
სჯულიერი ცოლის დასმისა არის ეჲამთაადმწერელი და არა ვახუშტი. ყოველ  
შემთხვევაში რა აშური და ანგარიშები უნდა ჰქონოდა ვახუშტის ლაშა გიორგის  
და სხვა, მისი დროიდან დაშორებულ, მეფეთა მიმართ, რომ მათ შესახებ ინსინუა-  
ციები ეთხზა? მეფის სჯულიერი ქორწინებისა მოწმე ყოფილა იგივე ზემოთ მოხ-  
სენებული ექვთიმე კათალიკოზი და მოძღვარი მეფისა გიორგი ხარკოშელი,  
რომელმაც ჯვარი დასწერა მას. ხარკაშოს გუნბათიანსა და კეთილშენ ეკლე-  
სიას თიანეთში უჩვენებს ვახუშტიც თავის გეოგრაფიაში (გამოც. მ. ჯანა-  
შვილისა: გვ. 137), აქ შემდეგში ისხდნენ ხარკაშნელები. არც ამ გიორგი  
ხარკაშოელის შესახებ მოგვეპოვება ცნობები. მეფის სჯულიერი ცოლი მოხ-  
სენებული ყოფილა აგრეთვე დავით-საულიანშიც. რა არის ეს დავითსაული-  
ანი? უეჭველია, ეს ისეთი თხზულებაა, რომელსაც სახელწოდება მიუღია ებ-  
რაელთა მეფეების დავითისა და საულისაგან<sup>1</sup>. ასეთი თხზულება დღეს ირ-  
სადა ჩანს, მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნის დამდეგს ის ჯერ კიდევ არსებობდა:  
ყოველ შემთხვევაში 1810 წლის კატალოგში, რომელიც, როგორც დღეს ირ-  
კვევა, დავით რექტორს ეკუთვნის, ნათქვამია: «საულ-დავითიანის წიგნი დიდი,  
ოცი დასტა ქალაღი უნდა, თუ გადაიწერა»<sup>2</sup>. ხელთ ჰქონია იგი, როგორც  
ვხედავთ, იოანე ბატონიშვილსაც, მაგრამ ამ საუკუნის ოცდაათიანი წლების  
მიწურულში ის უკვე საძიებელი გამხდარა. ამაში გვარწმუნებს პ. იოსე-

<sup>1</sup> ამას თითქოს ადასტურებს ზ. კიკინაძის ცნობა ამ წიგნის შესახებ: «ამბავი მე-  
ფე დავით და საული შეეხებოა» (ქართული მწერლობა XIII — XVI საუკუნეებში, გვ. 2).

<sup>2</sup> А. Илареев, Сведениа III, 266; დოც. ტ. რუხაძის მიერ მოწოდებული  
ცნობით, ამ თხზულების სათაური «დავით-საულიანი» მოხსენებული ყოფილა ხელნაწერებში:  
საქართ. მუზეუმის А 1767 და ლენინგრადის აკადემიისაში Н 65.

ლიანის მიწერ-მოწერა აკად. მ. ბროსესთან; აი რას ვეითხულობთ აქ: საულ-დავითიანი ძნელი საშოვნელი წიგნი ყოფილა აქა, ერთს ადგილასა მიმას-წაუღეს და ეგების ვიშოვნო; ბატონიშვილთ პეტერბურლში უნდა აქუნდესთ იგო (1838 წ. 12 მაისი); საულ-დავითიანი ერთი იშოება თელავის ქალაქში და არ იძლევიან, ვეცდები, როგორმე ჩავიგდო ხელში (1838 წ. იენისის 23). საულ-დავითიანი მოვატანიხე თელავით და ფულიც გამოვიდა მის მოტანა-ზედ. ის არის წიგნი სრულიად უქმი და უხმარი. რა სწერია? ისტორია და-ვით მეფისა და საულისა ანუ გადმოწერილი დაბადებიდან ორი წიგნი მეფე-თა (1840 წ. ოქტომბრის 10)<sup>1</sup>. პლ. იოსელიანის მოსაზრება, რომ ეს წიგნი პეტერბურლში უნდა ჰქონდეთ ბატონიშვილებსო, გამართლებულია იო-ანე ბატონიშვილის ციტაციით. მაგრამ პ. იოსელიანი მართალი არ უნდა იყოს, როდესაც საულ-დავითიანად ჩეფეთა პირველსა და მეორე წიგნებს ბიბლიიდან თვლის; ბიბლიურ წიგნებში ლაშა გიორგის ცოლის შესახებ ლა-პარაკი ვერ იქნებოდა. ეს რაღაც სხვა თხზულებაა, რომელიც უშეკვლად უნ-და მოიძებნოს.

დასასრულ ორიოდ სიტყვა ფშავ-ხევსურეთში ლაშა გიორგის სამისიო-ნერო საქმიანობისა<sup>2</sup> და აქ მისი ცოლის, სუსანას, მოღვაწეობისა და გარ-დაცვალების შესახებ. ყველაფერი ის, რაც სუსანას შესახებაა აქ მოთხრობი-ლი, ალბათ დაწყებულთა ადგილობრივს თქმულება-გადმოცემებზე, რო-მელთა კვალი დღეს უკვე აღარ ჩანს, ყოველ შემთხვევაში არსებულ ლიტერა-ტურაში ვერ ვპოულობთ ვერაფერს ამის მსგავსს. ლაშა გიორგის შესახებ კი ფშავ-ხევსურეთში უამრავი გადმოცემა არსებობს. ჯერ კიდევ ვახუშტი ამბობდა თავის გეოგრაფიაში: ფშავსა შინა არს ეკლესია მეფის ლაშასაგან აშენებული, რომელსა შინა არიან მრავალნი ხატნი და ჯუარნი ოქრო-ვერ-ცხლისანი, ქურქელნი და წიგნი, და უწოდებენ ლაშას ჯუარსა<sup>3</sup>. ამ ცნობის გამრძახილია იოანეს ინტერპრეტაცია ლაშარის ჯუარი-სა. ასეთი გაგება ამ სახელისა ადგილობრივად გაბატონებულია. ვაჟა-ფშაველა ლაშარის ჯუარისა შესახებ წერდა: ამ ადგილს წინათ ყოფილა აშენებული ლაშა გი-ორგისაგან ეკლესია წმიდის გიორგის სახელზე, რომლისათვისაც მშენიერი

<sup>1</sup> საქართვ. მუხ. S 4797, ამონაწერი მომაწოდა დოც. ს. ყუბანეიშვილმა.

<sup>2</sup> იოანე თაშარის სამისიონერო საქმესაც აკვიწრს ასე: მოვლო თამარ მეფემან კაქა-სიის კერძონი და ბრძანა უზღულესთა მათათა შინა და მუნ მცხოვრებნიც აღიარებენ თამარ მე-ფისაგან აღშენებასა. და მერე გლაქუნის მთის კერძო ახალციხედინ, მუნცა ყოველთა მალა-ლთა ადგილთა ვკლესია და ბაღი. ოსთა და ჩერქეზთა უმეტეს და მტკიცებისათვის, და აგრეთვე მუშეულეთს სვანეთსა შინა, რაკის კერძოსა აღაშენა ეკლესია და მუნ დაასვენა ხატი ლეთისმწო-ბელისა, მოოკვილი ძვირფასად, და მუნ დაამოკიდა თმა თვისი ნაწნევი, რომელსა იტყვიან ეჭესა მტკაველსა, და აწცა არს მუნ ეკლესიასა შინა. ბოლო სვანთა და გარემო მის მთის ერ-ნი ესრეთ ესვენ ლეთისმშობელისა მას ხატსა, რომელ არა ძალუდთ ტყუილად დაფიცება ვისიმე მას ზედა. და უთუოდ აღიარებს დასაფიცებელი უკეთუ შეაგდონ რაიმე მისგან ნაქმარი უკუე საქმე, და ხადიან იგინიცა დედად ლეთისა ხატსა მას და ვგრეთვე ესვენ თმასა მას თამარისასა.

<sup>3</sup> მ. ჯანაშვილის გამოცემა, გვ. 139.

ხატი წმიდის გიორგისა შეუწირაეს. ხალხს ეს გარემოება დავიწყებია, შეწირული და შემწირველი გაუერთებია და კიდევაც გაულმერთებია. მეორე გორახე არის აშენებული თამარის სალოცავი, რომლის დღეობას «ლელობა» ეწოდება. როგორც ამ სალოცავს, ისე ლაშარის ჯვარს ერთად მოდენ-მოდმენს. ეძახიან როგორც თამარი და გიორგი და-ძმად ჰყავთ წარმოდგენილია<sup>1</sup>. ამ უკანასკნელ გადმოცემას ეხმაურება იოანეს ცნობა, რომ ფიორგის მოძმედ ბაგრატიანთა უწოდებენ და მის მიერ შეწირული გულანისა და ლაშარის ჯვარს — ბაგრატიანთა მოძმის ჯვარსოა<sup>2</sup>.

რა გვეთქმის იოანეს შრომაში, კერძოდ ლაშა გიორგის ისტორიაში, გამოყენებული წყაროების შესახებ?

აღნიშნული წყაროების კვალის მიგნება თავისთავად, მათი ღირებულებისაგან დამოუკიდებლად, მეტად საგულისხმოა: ძველი ქართული ლიტერატურული მემკვიდრეობა ჯერ არც აღმოჩენილია სავსებით და არც გამოყენებული, კიდევ მოსალოდნელია ახალი მასალების და წყაროების აღმოჩენა, რაც ჩვენს წარმოდგენას ამათივე საგანზე არა მარტო შეავსებს, შესაძლოა, შესცვლის კიდევაც ზოგ შემთხვევაში. საჭიროა ძიება, ძიება და კიდევ ძიება ამ მასალებისა და წყაროებისა. ამასთან დაკავშირებით, ყოველგვარი დასკვნებისას საჭიროა სიფრთხილე, ყოველ შემთხვევაში თავშეკავება კატეგორიული და უაპელაციო ტონისაგან.

მეორე — სანამ ლაშა გიორგის ისტორიაში გამოყენებული წყაროები აღმოჩენილი არაა, ძნელია მათი ღირებულების შესახებ საბოლოო დასკვნა გავაკეთოთ. ერთი კი შეიძლება ითქვას: ის გარემოება, რომ ლაშა გიორგის პიროვნების შეფასებაში ეს წყაროები, როგორც ზემოთაც იყო ნაჩვენები, სავსებით უქერენ მხარს ლაშას თანამედროვე მედატიანეს, ჩვენ საბუთი გვაქვს ვითიქროთ, რომ ამ წყაროებში იმდენად ფანტაზიისა და ხალხური შემოქმედების ანარეკლი არა გვაქვს, რამდენადაც სინამდვილისა და სინარტლის გამოძახილი და კვალი.

ასეთია ლაშა გიორგის ისტორია იოანე ბატონიშვილის შრომაში; ის დამახასიათებელია მთელი ამ შრომისა, ამიტომ ლაპარაკი ზედმეტია იმაზე, თუ რა მნიშვნელობა ექნებოდა ჩვენი ისტორიოგრაფიისათვის ამ შრომის გამოცემას<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> გახ. «ივერია», 1888 წ. № 174.

<sup>2</sup> გულანისა და ლაშარის ჯვარის შესახებ იხ. «Материалы по Археологии Кавказа» т. X, გვ. 13, 17, 53, 86, 134; ნ. ურბნელიის აზრით, «ლაშარის ჯვარის» დაკავშირება ლაშა გიორგის სახელთან შეუთომაა, აქ ჩვენ გვაქვს, მისი სიტყვით, არა ლაშას (აქედან ვითომცდა ლაშარის) სახელი, არამედ ფშავ-ხევსურთა სამხედრო პრაქტიკით შექმნილი სახელწოდება «ლაშარის» ჯვარი (ივერია, 1888 წ. № 176). ეს, შეიძლება, ასეც იყოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო არაა.

<sup>3</sup> ტექსტი მისი გადმოწერილია და მზადდება გამოსაცემად («კალმასობის» მესამე ტომად) პროფესორების კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის მიერ.

## „წინაშე“, „თანა“ და „ზედა“ თანდებულთა სინტაქსური უზნაძიისათვის ძველ ქართულში\*

ქართული თანდებულების ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებად ის გარემოება უნდა ჩაითვალოს, რომ მათთან დაკავშირებულ სახელებს ზოგი თანდებული მხოლოდ ერთ ბრუნვაში მოითხოვს, ზოგი—ორში.

თანდებულთა შორის ჩვენი ყურადღება, ძველი ძეგლების კითხვასა და გამოცემასთან დაკავშირებით, საგანგებოდ საწინააღმდეგოა: „წინა-შე“, „თანა“ და „ზედა“. ჩვენ საკუთრად დაინახეთ გაგვეზიარებინა ჩვენი დაკვირვებანი ენათმეცნიერთათვის. ანისათვის მოვიყვანთ ლიტერატურული ძეგლებიდან აქ თანდებულთა ხმარების მაგალითებს. წინასწარ შევნიშნავთ შემდეგს:

1. შესწავლილია უძველესი ხანის ძეგლები მეხუთე საუკუნიდან მეათედემდე. მეათე საუკუნეს არ ვადმოვიცილებივართ, რადგანაც, როგორც ცნობილია, მეთერთმეტე საუკუნიდან ე. წ. „კლასიკური“ ნორმები ძველი ქართული ენისა საგრძობლად ირყევა და ირღვევა.

2. თანდებულთა დაკვირვება-შესწავლისათვის აღებულია გამოქვეყნებული ძეგლები, გარდა სამი შემთხვევისა (C, H, L).

3. მხედველობაში მიღებულია ნათესაობითი და მიცემითი ბრუნვები, რომელთაც მოითხოვს დასახელებული თანდებულები, მხოლოდობითი რიცხვისა, მრავლობითისა კი -ებ-ბოლოსართიანი ფორმები და არა თა-სუფიქსიანი, რადგანაც -თა ფორმანტის მიხედვით ძნელია გამოკნობა—რომელ ბრუნვასთან ვაქვს. საქმე.

4. დაკვირვებისათვის აღებულია არსებითი სახელები, ნაცვალსახელთაგან—„მის“, „მას“ და „რომლისა“, „რომელსა“, როგორც უფრო დამახასიათებელი (არაა მიღებული მხედველობაში გაურკვევლობის გამო ნაცვალსახელები: „ჩემ“, „შენ“, „ჩუენ“, „თქვენ“, „მათ“).

5. „წინა შე“ და „თანა“ თანდებულებიანი მაგალითები თითქმის ყველა ამოწერილი დასახელებული ძეგლებიდან, ხოლო „ზედა“ - ს შემთხვევები—ნაწილობრივ, რადგანაც ყველას ამოწერა, სიმრავლისა და ერთფეროვნების გამო, საკუთრად არ იყო. ყოველ შემთხვევაში ამა თუ იმ მხრივ დამახასიათებელი მოვლენა აუცილებლივ ნაჩვენებია.

6. სულ შესწავლილია 22 ლიტერატურული ძეგლი; სახელდობრ:

A. ხანგები და ჰამეტი ტექსტები, გამოცემული ივ. ჯაფარიძის მიერ და ა. შანიძის მიერ: ტფილ. უნივერს. მოაზბე II, III, VII, IX.

B. შუშანის მარტილობა, გამოც. ილ. აბულაძისა.

C. „საბა განწმედლის ცხოვრება“, გამოც. ჩვენ მიერ. „კიშენი“, ტ. II.

\* აკადემ. მოაზბე, ტ. III, 1942.

D. აბო ტფილელის მარტილობა, გამოცემა კ. კეკელიძისა.

E. „თარგმანებაჲ კება-კებათაჲ“, ნ. მარის გამოცემა (TP, III).

F. „ფიზიოლოგი“, ნ. მარის გამოცემა (TP, VI).

G. „თუალთა“, გამოცემა რ. ბლეიკისა (Studies and Documents. II. Epiphanius de Gemmis), London 1931.

II. დიონისე არეოპაგელის ავტობიოგრაფია და ეპისტოლე (ხელნ. A 19,95; დაბეჭდილია კ. კეკელიძის მიერ შეცდომებით, ათონ. ხელნ. № 57, Anal. Bolland., t. 39).

I. კილ-ეტრატის იადგარი; აქედან ამოღებულია მხოლოდ „საგალობელნი აბო ტფილელისანი“ კ. ინგოროყვას გამოცემით („ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია“).

K. სინა-რაითის მამათა მარტილობა 864 წლის „მრავალთაიდან“, გამოც. კ. კეკელიძისა („კიმენი“, გვ. 28—44; შემოკლებით კ); წამება ბეტრე მოციქულისა, იქიდანვე (გამოც. ა. შანიძისა: „ძველი ქართულის ქრესტომათია“, გვ. 39—40; შემოკლებით შ); იქიდანვე ნაწყვეტები, ნ. მარის გამოცემა (Описание Грузинских рукописей Синайского монастыря; შემოკლებით შ).

L. ადიშის ოთხთავი 897 წლისა; მათსინ—იზ ფოტოპიორის მიხედვით, რომელიც მოცემულია Mater. по Арх. Кавказа-ში, № XIV, ხოლო მარკოსისა—რ. ბლეიკის გამოცემით (The Old Georgian version of the Gospel of Mark from the Adysh Gospels, Paris, 1928, შემოწმებულია ფოტოპიორთან).

M. მოქცევა ქართლისა, გამოც. ე. თაყაიშვილისა (Опис. рук. II).

N. აღშენებისათვის ლუდისი ეკლესიისა, გამოც. ნ. მარისა (TP, II).

O. წარტყუნება იერუსალიმისა, გამოც. ნ. მარისა (TP, IX).

P. ოპიხის ოთხთავი 913 წ., ვლ. ბენეშევიჩის გამოცემა, 1909 წ.

R. ცხობრება გრიგოლ ხანძთელისა, გამოც. ნ. მარისა (TP, VII).

S. ოსკის ბიბლია 978 წლისა; აქედან გამოყენებულია ერთი ნაწყვეტი „გამოსლვათა“ წიგნიდან (ა. შანიძე, „ძველი ქართულის ქრესტომათია“, გვ. 68—71) და ორი თავი (III, VII) „ეხდრას წიგნისა“, გამოც. რ. ბლეიკისა (Harvard theologic. Review, XXII, 1929).

T. იაკობის ეპისწორვა, გამოც. კ. კეკელიძისა (Древне-грузинский Архипастырь), 1912 წ.

U. იადგარი მიქელ მოდრეკილისა, გამოც. კ. ინგოროყვასი („ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია“).

V. სიბრძნე ბალაქარისი, გამოც. ილ. აბულაძისა.

X. „გამოცხადებაჲ წმიდისა ჯუარისა ზეით“, „ქონება პატრიოსნისა ჯუარისა“, „ქონება სამშუალთა“ ე. წ. „უდაბნოს მრავალთაიდან“, გამოც. ა. შანიძისა („ძველი ქართულის ქრესტომათია“, გვ. 44—54).

Z. „წიგნი ეხდრა სუთიელისა, იერუსალიმის კოდექსიდან, გამოც. R. Blake-ისა (The Georgian version of fourth Esdras from the Jerusalem Manuscript: Harvard theologic. Review, XIX, 1926).

წარმოვადგინოთ მაგალითები ამ ძეგლებიდან

თანდებული „წინაშე“

A. უფლისა II, 374,; მაგრამ: საკურთხეველსა VII, 125, 17.

B. მეფისა I, 21; მუშანიციისა II, 7; IV, 2; VI, 6—7; დედოფლისა II, 7; V, 5; უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა XVI, 31—32; მსაჯულისა XVI, 29; მაგრამ: საკურთხეველსა II, 21.

C. მთავარებისკობოსისა ელიაჲსა 40,11-12; იაკობისა 53,22; მეფისა 64,11; 68 21; 69,20; სვეეროსისა 72, 29; სამებისა 79, 12; ღმრთისა 164, 21; მის (სულიერი) 67, 19, 86; 27; მაგრამ: ეკლესიასა 7, 12; სენაკსა 55, 5; გოლგოთასა 71, 6.

D. მსაჯულისა 68; 29; 69, 11; 73, 8; 74, 8; უფლისა 76, 34-35; 80, 7; მაცხოვრისა 80, 28.

G. ღმრთისა 34, 10; უფლისა 83, 29; მეფისა 90, 12.

I. მძლავრისა ზ 7, 0 68; უფლისა 0 41.

K. ღმრთისა 20, 15, 8.

L. მათე: მამისა X, 32, 33; ბჭისა XXVII, 11; ერისა XXVII, 24; მის (სულიერი)

VIII, 2; მაგრამ: საყურთხვევლსა V, 24; პირსა XI, 10; სამარესა XXVII, 61.

მარკოზ: პირსა I, 2; შესაწირავსა XII, 41.

M. შეფისა 710, 723, 736, 786; დედოფლისა 745; მის (იაკობის) 718; მაგრამ: პატრიონანსა ჯუარსა 797.

N. პირსა 63, 14.

O. უფლისა კე 11; შეფისა მე 33; ნა 1,4-6; ნბ 8; მთავრისა ნა 2-3; ერისა ნბ 5, 18; მსაჯულისა ნჟ 25; მაგრამ: გოლგოთასა ივ 28-29; მბ 17; სამოთხესა კჟ 3.

P. მათე: მამისა X, 35; მის (იესუსსა) XXVIII, 29; მაგრამ: პირსა XI, 10; საფლავსა XXVII, 6.

მარკოზ: მის (სულციერი) X, 17; მაგრამ: ნაყურთხვევლსა XIV, 54.

R. ღმრთისა 6, 9; 17, 9; 23, 71; ქრისტესა 8, 9; 8, 16; 11, 39; 43, 14; ევროპალატისა 9, 6; 24. 15-16; მამისა გრიგოლისა 11, 13; 23, 57; კლემწიფისა 9, 4; 11, 15-16; დედისა ფებრონიასა 12, 23; 25, 43; მეუღლისა 23, 8; დედისა 29, 17; უფლისა 29, 62; წმიდისა ანთა 34, 4; აბუხლანდისა 47, 1; მოძღვრისა 48, 19; ნეტარისა 54, 11; დედუფლისა 56, 28-29; სამებისა 84, 19; მის (სულციერი) 41, 1; 58, 11; 81, 7; მაგრამ: ქარსა 6, 35-36; საყურთხვევლსა 39, 31; 69, 39; სამწყსოსა 67, 3; პირსა 78, 34-35.

S. ღმრთისა 70. 24 შ, მალლისა (სულციერი) 91, 100 ბ; მაგრამ: ცხოვრებასა 92 ბ; ეამსა 92 ბ.

T. რომლისა (ქრისტესს) მბ 3-4; მაგრამ: საყურთხვევლსა კე 8-9; საყდარსა ნჟ 8.

U. მაცხოვრისა ე 134; მძღაურისა რკმ 17; ღმრთისა კდ XI; ლბ IX; მონისა რე 81 რი 225; ქრისტესა რკე 140; მსაჯულისა რლბ 103; სამებისა რლე 252; მაგრამ: პირსა რმო 68; კიდობანსა სკთ 25; ჯუარსა სპე 345; ტე, 448; ტაძარსა ტპ 465.

V. შეფისა 5, 18; 7, 4; მეუფისა 9, 20; ძმისა 18, 8; ღმრთისა 20, 10; 24, 6; იოდანაფისა 40, 20; მამისა 56, 7; 71, 24; ქრისტესა 60, 11.

X. დედოფლისა 48, 9.

Z. მალლისა ღმრთისა 346, 348; მის (სულციერი) 354; მაგრამ: პირსა 344; ადგილსა 356; სამოთხესა 356.

### თ ა ნ დ ე ბ უ ლ ი „ თ ა ნ ა “

A. იესუსსა III, 72, 16; რომლისა (ქრისტესს) VII, 128, 14; მის (ელისაბედისს) III, 381, 14, 15; მაგრამ: კიდესა III, 386; V, 4; საფლავსა IX, 377, 34.

B. მის (შეშანიცისს) III, 11; IX, 10.

C. დედისძმისა 5, 9; ბერისა 8, 26; 55, 28; ეპისკოპოსისა 22. 20; 119, 29; მოწაფისა 59, 23; მამსახლისისა 119, 29; მამისა 101, 21; თეოქტიტესს 10, 8; 12, 1; დომენტიანოსის 12, 25; თეოდოსის 15, 19; ელისსს 22, 2; ზოვილს 48, 8; გერონტის 48. 2; ნონოსის 97, 13; ოროგინსს 114, 36; მის (სულციერი) 7, 6; 8, 7; 11, 2; 17, 10; 28, 2; მაგრამ: ვუნდსა 5, 4; მარხვასა 6, 32; განწყობილსა 18, 15; მონასტერსა 110, 16.

D. ნესტსს 63, 25; 64, 7; 67, 29; ერისთავისა 64, 9; ქრისტესს 70, 39; 73, 17, 20; მამისა და ძისა 78, 4; რომლისა (კაციისა) 70, 29; მის (სულციერი) 62, 3; 70, 16.

E. მამისა XXII, 21; ამის (სოლომონისს) I, 61; სიბრძნისა (=ღმერთი) I, 13.

G. უფლისა 24, 7; დანის (სახელია) 39, 8; სტეფანსს 42, 11; პეტრესს 42, 14; გადის (სახელია) 45, 15; მაგრამ: კაცებასა 72, 16-17; კლდესა 20, 4-5.

H. მამისა, სულისა, ამოსის, მის (სულციერი); მაგრამ: ეუამსა.

I. მამისა ზ 9; მის (აბოასს) ი 81.

K. წინაწარმეტყველისა 8, 25 მ; მამისა 11, 12; 12, 2; 45, 14 მ; რომლისა (ქრისტესს) 94, 19 მ; მის (სულციერი) 33, 7, 12, 18; 37, 8 კ; აგრიპას 40, 11 შ; მაგრამ: მას ყოველსა (უსულთა) 41, 1 კ.

L. მათე: ზებედსს XXI, 4; იესუსს IX, 10; XXVI, 51; მის (სულციერი) V, 32; XXV, 10; დანისა XXVII, 66; მაგრამ: ნათესავსა XII, 42; გზასა XIII, 19; XX, 30; ერსა XVII, 14.

მარკოზ: იესუსს II, 15; რომლისა (შეშანიცისს) V, 15; IX, 17; მის (იესუსს) III, 14; მაგრამ: გზასა IV, 4; X, 40; მთასა V, 2.

M. მამისა 716, 770; ღმრთისა 763.

N. ქრისტეს 35, 9; იაკობის 59, 7; ებისკოპოსის 62, 14; კელმწიფისა 28, 6; სელეკოას, ნიკანორის 33, 8; მაგრამ: სახლსა 48, 4; კრებულსა 69, 5.

O. ღმრთისა იბ 6; მწყემსისა კვ 25; მამისა ნბ 27; მაგრამ: ერსა იბ 4.

P. მათ: აბრაამის, ისააკის VIII, 11; იესუს IX, 10; დედაკაცისა XIX, 10; მის (სულიერო) V, 27; XII, 45; XIV, 2.

მარკოს: რომლისა (კაცისა) I, 28; იესუს II, 15; თავისა ოჯისა IX, 10; მის (სულიერო) V, 24, 37.

R. ძისა 44, 23; ქალისა 56, 3; ღმრთისა 58, 4; სულისა 58, 19-20; ავახაიისა 78, 11; უფლისა 80, 90; მის (სულიერო) 6, 98; 8, 3; 12, 11; 48, 12; მაგრამ: ზრდასა 2, 51; კრებულსა 4, 11; სარწმუნოებასა 17, 5; ლოცვასა 22, 57; სიტყუასა 48, 8; გზასა 75, 2; მოწყალებასა 82, 15.

S. კაცისა 70, 1 ზ.

T. სულისა იდ 11, ივ 12; რომლისა (ქრისტეს) ივ 19-20, კთ 14, 3 14.

U. მამისა და XXXII: ქრისტეს მა X, კლმ 66; ქალწულისა მზ 17; ჰაბოას სენ 227 დანიელის ნბ 153; მღვდლისა ნბ 160; რებეკას ნბ 163; ვეას ოვ 4; ადამის კმ 360; სულის წმიდისა კმ 364; მოძღუროსა რკბ 88; მაცხოვრისა რნბ 29; ავახაიისა სენ 96; წინამორბედისა სქდ 119; ანტონის სმვ 150; მაგრამ: კრებულსა ნ 113, კრმ 168; ნათლისღებასა რნბ 43 გუნდას კრმ 45; ჯუარსა სკ 52-53.

V. რომლისა (კაცისა) 50, 15; პირველისა (მუშაი) 76, 17; მის (სულიერო) 6, 1; 7, 19; 8, 15; 16, 19; 63, 20; 71, 21; 74, 31; მაგრამ: სიუჟარულსა 46, 20; სიტყუასა 82, 18; გუმსა 83, 11.

X. მის (სულიერო) 53, 6.

Z. ისრაელისა 352; მის (სულიერო) 356.

### თანდებული „ხედა“

A. მის (დედაკაცისა) III, 376, 7; მაგრამ: ქუეყანასა II, 371, 4; 372, 6; IX, 330, 8; ლოდსა II, 374, 2; კვასა II, 387, 8; ჯუარსა VII, 138, 13; საფლავსა IX, 331, 10; წესსა IX, 340, 4; იერუსალმისა IX, 340, 47; პირსა III, 370, 16; სახუერესა III, 372, 11; გზასა III, 379, 1; უდაბნოსა III, 379, 15; მას (ტაბლა, ნავი) II, 372, 5; 388, 6; კიქუსა VII, 134, 9-10.

B. შუშანიის X, 12; XV, 2; მის (სულიერო) XIV, 3; მაგრამ: ქუეყანასა II, 15; VI, 21; ძეგლსა VIII, 17-18; სიტყუასა XVI, 40.

C. ნეტარისა (საბაჟს) ავ, 26; მამისა 42, 11; შთაფარებისკოპოსისა 62, 1; მეფისა 83, 17; 94, 3; ფლახიანის და ვლიას 63, 18-19; 69, 30; სევერის 69, 21; იოჰანეს 74, 21; არიონის 77, 29; მაკედონის 77, 30; ეტკუის 78, 5; სილოვანის 84, 26; გელასის 110, 7; ასკიდას 118, 9; მის (სულიერო) 14, 3; 27, 16; 56, 2; მაგრამ: შრომასა 4, 14; მამულსა 5, 4; კანონსა 10, 14; პირსა 13, 8-9; 17, 2; ძალსა 14, 14; ქალაქსა 76, 1; 79, 1; იორდანესა 18, 8; ქუეყანასა 20, 6; ბორცუსა 29, 4; სარწმუნოებასა 76, 9; სამწყსოსა 116, 17; მას (უსულთ) 28, 33; ასკიდსა და იქმდნესა 14, 21; ჯორსა 56, 1.

D. მის (აპოკს) 68, 1; მაგრამ: დარსა 57, 30; თავსა 58, 36; უდაბნოსა 66, 15; სასანთლესა 67, 21; ქედსა 71, 12; ჯუარსა 71, 34; ზურგსა 73, 34; ურუმსა 74, 29; გუმსა 74, 38; პირსა 75, 3; ადგილსა 75, 32; 79, 34-35; ქუეყანასა 76, 11; ნაქუერცხალსა 80, 5; წმიდასა 68, 29.

E. მართაის და მარიამის XXIV, 17; მაგრამ: ქუეყანასა I, 10ა; II, 237; ისრაელსა II, 115; ძელსა XIII, 18, 24; ერსა XIII, 29; ცხედარსა XV, 18; შებლსა XIX, 27; თავსა XXI, 29; შჯულსა XVII, 55; ყრმასა II, 171.

F. კლავსა 26, 12; მარტულასა 22, 12; ჯორცსა 10, 20-21.

G. მის (ქრისტეს) 38, 39; 39, 3; იუდაის 67, 6; რუბენის 23, 2; ელისს 33, 24; აპელს 81, 19; მაგრამ: ბგესა 2, 8; მდინარესა 37, 18; ხესა 38, 3.

H. მღვდლისა მის; მაგრამ: სოფელსა, საბჭოსა, საყდარსა, მსახურებასა, კრებულსა, წარწემდასა, ქალაქსა, გუმსა, კურობსა, ბაცსა, ლანჯანას, მას (სელენსა).

1. წმინდის მოწამის (აბოის) № 13, 18-19; 38.

K. მართლისა 6, 18 გ; მაგრამ: ცხედარსა 39, 20 უ; შემოხვევასა 30, 20 კ; თავსა 29, 24 კ; მთასა 36, 4 კ; კარსა 34, 12; 38, 10 კ; ქუეყანასა 40, 19 კ; ერთსა 41, 4 კ; უდაბნოსა 6 18; 16, 2 გ; მას 30, 20 კ; კიუსა 95, 30 გ

L. მათე: მის (სულიერი) III, 16: IX, 18: XXVII, 27; მაგრამ: უდაბნოსა III, 3; გოდოსა IV, 5; სასანთლესა V, 15; საკურთხეველსა V, 23; კლდესა V, 24; XIII, 5; XVI, 18; მქემასა VII, 26; სახურესა IX, 9; სამოსელსა IX, 16; დინებასა IX, 20; ერდოებსა X, 22; XXIV, 17; უბნებსა XXIII, 7; კოლსა XXII, 24; ავახაკსა XXVI, 55.

მარკოზ: მოძღვრებასა I, 23; კლოვიანსა IV, 5; დამტრობასა V, 25; ლანქანასა VI, 25; უბნებსა XII, 38; ძესა IX, 12.

M. მის (ითრუმანის) 769; ამის (არმახის) 769; მაგრამ: მდინარესა 708; ცხვრსა 709; გზასა 709; არაგუსა 721; წყაროსა 73, 791; კილსა 750; ჯუარსა 765, 796; წულსა 762; ყრმასა 782.

N. პირსა 34, 9; საქმესა 51, 4; მძნებასა 52, 11; სარეცელსა 55, 5; ქუეყანასა 54, 6.

O. დოსა გ 20: მაგრამ: იერუსალიმსა ბ 10, გ 16, ჯუარსა ხ 10, იბ 32; ერსა იბ 21; სიონსა იბ 20; საკურთხეველსა იბ 7; პირსა ლბ 72; ზღრუბლსა გე 6; კარაულსა კვ 9-10.

P. მათე: იესუსა XXVI, 10; მაგრამ: ადგილსა II, 9; გზასა V, 25; ცხედარსა IX, 1; თივასა XIV, 19.

მარკოზ: მის (სულიერი) I, 10, 40; V, 33; VI, 22; მაგრამ: ქუეყანასა II, 10; სახურესა II, 14; მუფებასა III, 24; კილესა IV, 1; მწუანილსა VI, 39; მას (ხლესა) I, 16; XI, 7.

R. გრიგოლის 42, 108; ეხრაას 70. 38-39; მაგრამ: სიტყუასა 3, 12; 42, 19; სასანთლესა 4, 8; სახლსა 5, 24; 36, 5; საგალობელსა 17, 12; ტრაპეზსა 18, 5; იზანასა 26, 36; 30, 31; საქმესა 36, 20; მონასტერსა 39, 15; წინამძღუარსა 34, 10; ყრმასა 67, 8-9.

S. ჯურღმულსა 69, 20 უ; უდაბნოსა 90 გ; მას (თესლი) 98 ბ.

T. მონისა კი 13; მაგრამ: წესსა ე 3-4; საკურთხეველსა № 16; ქუეყანასა კდ 5; კლდესა გბ 12.

U. მის (ქრისტის) კი 152; ს60 29; ეხეკიას გბ 83; მაგრამ: საფლავსა იღ XVIII; ჯუარსა იღ XX; ლოდსა იმ XXIV; მახურპლსა ნა 129; კიბესა ნა VIII; მუფდარსა რო 32; საბანელსა სკვ 40; იორდანესა რბ 35.

V. გზასა 5, 21; 20, 29; მყერსა 8, 1'; საქმესა 10, 19; 40, 23; კოდესა 16, 22; პირსა 19, 26; სკორესა 26, 24; მას (უსულო) 82, 1; ამას (უსულო) 53, 18-19; 56, 16; 79, 40.

X. მის (ქრისტის) 49, 3; მაგრამ: მდინარესა 45, 14; ჯუარსა 47, 1; 51, 26; 53, 2; უდაბნოსა 50, 8; ველსა 50, 14; მუფდარსა 53, 7.

Z. ნათესავსა 322; ქუეყანასა 322; ცხოვრებასა 360; სიმაღლესა 366; სოფელსა 374.

როგორც ვხედავთ, განსახილველად აღებული თანდებულები ერთსა და იმავე დროს სახელს ორს სხვადასხვა ბრუნვაში თხოულობენ: ნათესაობითსა და მიცემითში. ეს მოვლენა, ვფიქრობთ, არ შეიძლება ჩაითვალოს რომელიმე ეპოქის ან კუთხური ენის, დიალექტის, თავისებურებად; შესწავლილი ძეგლები ეკუთვნიან სხვადასხვა ეპოქას, მეხუთე საუკუნიდან მეთემდე, და სხვადასხვა კუთხესა და წრეში არიან აღმოცენებულნი. არც ის შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს მოვლენა გამოწვეული იყოს ამა თუ იმ ზმნის ბუნებით; ჯერ ერთი, ზმნა ამ შემთხვევაში უშუალოდ სახელს არ მართავს და, მეორეც, ერთი და იგივე ზმნა, ერთი და იმავე ფორმით, ხან ნათესაობითი ბრუნვის სახელის გვერდშია, ხან მიცემითისა; მაგალითად: „წარადგა წინაშე მეფისა“ (B, I, 21), „წარადგინნა იგინი წინაშე საკურთხეველსა“ (იქვე, II, 21).

გვაქვს თუ არა ამ შემთხვევაში საქმე რაიმე კანონზომიერებასთან, თუ ყველაფერი დამოკიდებულია ავტორისა და გადამწერის თვითნებობაზე, მათ სურვილსა და განწყობილებაზე?



ანალოგიურ მოვლენას ჩვენ სხვა ენაშიც ვხვდებით; მაგალითად, რუსული ენა რომ ავიღოთ და ყურადღება ორ წინდებულს—*в* და *на*-ს მივაქციოთ, დაეინახავთ, რომ ისინი მოითხოვენ ხან ბრალდების—*„винитъсьный“*, ხან წინდებულის—*„преложный“* ბრუნვას; მაგალითად: *пошел в комнату—находится в комнате; поставил на стол—лежит на столе*. თუ რუსული ენის ამ ფაქტის ასახსნელად, სხვათა შორის, ისიც შეიძლება მიღებულ იქნეს მხედველობაში, რომ საქმე გვაქვს ზმნებით გამოწვეულ მოვლენასთან: *куда (винитъ.)* და *где (преложный)*, ქართული მოვლენის ასახსნელად ასეთი მოსაზრება არ გამოდგება. მაშ რა უნდა ეღვას საფუძვლად ამ მოვლენას? აკად. ნ. მარო, ეხებოდა რა აღნიშნულ თანდებულთა ფუნქციას, ამბობდა: *Они определяют лишь отношение к месту, но сами несколько не управляют надежком*; კერძოდ „წინაშე“-ს შესახებ წერდა, რომ ის „сопровождает, смотря по тексту, падежи Р. или Д.“<sup>1</sup> როგორც ჩვენი მაგალითებიდან ჩანს, არ არის მართალი, თითქოს ეს თანდებულები „не управляют надежком“; თან—რას ნიშნავს „сопровождает падежи“, და ისიც „смотря по тексту?“ ეს შენიშვნები არაფერს გარკვეულს არ იძლევა.

მაგრამ საკიროა ჩაუტყვირდეთ თითოეული თანდებულისათვის მოყვანილ მაგალითებს, რომ ერთგვარი კანონზომიერება ვნახოთ.

წარმოდგენილი მასალების ანალიზმა „წინაშე“ თანდებულის ხაზით გამოავლინა შემდეგი კანონზომიერება: თუ სახელი „სულიერი“ საგნის აღმნიშვნელია, ის უქვევლად ნათესაობითს ბრუნვაშია, ხოლო თუ „უსულოსი“—მიცემითში; აქ გამონაკლისი არ ჩანს. მართალია, ხელნაწერებში, აქედან ბეჭდურ გამოცემებში, ვხვდებით აქა-იქ ამ კანონის საწინააღმდეგო ფაქტებს, მაგრამ ეს არის შედეგი გაუგებრობისა. მაგალითად, M-ში ვკითხულობთ: „წინაშე ჯუარისა (796, 797, 798), მაგრამ იქვე, იმავე 797 გვერდზე, არის „წინაშე ჯუარისა“. თან ისიც უნდა ეიფიქროთ, რომ ავტორს თუ გადაწერს, შესაძლოა „ჯუარი“ „სულიერი“ საგნადაც ესახებოდა, რადგანაც „ჯუარის“ საზოგადოდ, კერძოდ ამ თხზულებაშიც, ეწოდება „ცხოველყოფელი“. იმავე თხზულებაში ვპოულობთ: „წინაშე სუეტისა მის ნათლისა“ (გვ. 781) და არა „სუეტისა“; აქაც „სუეტი“ გაგებულა როგორც ცოცხალი, „სულიერი“ საგანი, რადგანაც მას ეწოდება „სუეტცხოველი“ (მცხეთაში). მაშასადამე, შეცდომად უნდა ჩაითვალოს მეორე ს სახელებში „ფებრონია მისა და გიორგისა“ ამ წინადადებაში: „მაშინ მოვიდა წინაშე ღედისა ფებრონია მისა საწყალობელი იგი“ (R 56, 58—59) და „შეწირა წინაშე წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისა“ (R 85, 24—25), რადგანაც ის არაფრით არაა გამართლებული<sup>2</sup>. შეცდომაა აგრეთვე

<sup>1</sup> И. Марр, Грамматика др. груз. литер. языка, стр. 32—33.

<sup>2</sup> თუ აქ არა გვაქვს ანალოგია შემდეგი მოვლენისა: „მის“ ნაცვალსახელთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს—რომელ ადგილზეა თანდებული „წინაშე“; თუ მეორე ადგილზეა, გვაქვს „მის წინაშე“ (V, 8, 17; 17, 8; 22, 26; R 3, 13), ხოლო თუ პირველ ადგილზეა,—„წინაშე მისა“ (V 7, 17; 42, 18, 76, 11—12; R იგ 35); არსებით სახელთან დაკავშირებით თანდებულის ადგილმდებარეობას ასეთი მნიშვნელობა არა აქვს.

V-ში „წინაშე ძესა მისსა“ (66, 18), როგორც ეს მისი ვარიანტიდანაც ჩანს (გვ. 100).

„თანა“ თანდებულთანაც ამავე კანონზომიერებას ეხედავთ: თუ სახელი ცოცხალი, „სულიერი“ საგნის აღმნიშვნელია, ის ნათესაობითს ბრუნვაშია, ხოლო თუ „უსულოსი“—მიცემით-ში. ხელნაწერები და ბეჭდვითი გამოცემანი სპორადულად აქაც გვაძლევენ საწინააღმდეგო ფაქტებს. ასე, მაგალითად, R ერთ ადგილას კითხულობს: „თეოდორეს და ქრისტეფორეს თანა“ (21, 4), ანდა იოანე მტბევეარი თავის ჰიმნებში არაიშვიათად ხმარობს: „ქრისტეს თანა“; მაგრამ ეს აიხსნება U და ე-ს ერთმანეთში აღრევით, განსაკუთრებით მტბევეარის ტექსტებში. N-ში წერია: „ქელმწიფესა თანა“ (გვ. 65, 4), მაგრამ ეს რომ გამომცემლის შეცდომაა, იქიდან ჩანს, რომ ამ თხზულების მეორე (C) ნუსხაში ყოფილა „ქელმწიფისა თანა“. იმავე თხზულებაში ეკითხულობთ: „პეტრეს თანა და იოვანეს და იაკობს ძმასა უფლისსა“ (გვ. 67, 4—6); აქაც U და ე არის აღრეული ერთმანეთში; ეს იქიდანაც ჩანს. რომ ამ თხზულების მეორე (C) ნუსხაში წერებულა არა „იაკობს ძმასა“, არამედ „იაკობ ძმისა“. L იძლევა წაკითხვას; „დასისა თანა“ (XXVII, 66), მაგრამ ეს აიხსნება იმით, რომ „დასი“ გაგებულია როგორც „სულიერი“ საგნის სახელი, რამდენადაც, იგულისხმება, ის ცოცხალი ადამიანებისაგან შედგება. K-ში იკითხება: „მამასახლისსა თანა თეოდოლოსს“ (კიმენი 29, 17), მაგრამ ეს ხელნაწერის შეცდომაა, რადგანაც ამ თხზულების ათონის ნუსხაში (57) წერია: „მამასახლისის თეოდოლოსის თანა“. D იძლევა: „სიბრძნისა თანა“, მაგრამ აქ „სიბრძნე“ გაგებულია როგორც ღვთაებრივი ჯოსტასი—ქრისტე, Z-ში გვაქვს: „სოფლისა თანა“, მაგრამ, როგორც ოშკის ვარიანტიდან შეღავნდება, ეს ადგილი წარყენილია, თან ეს სიტყვა იმავე წიგნში, „ზედა“ თანდებულთან დაკავშირებით, უსულოდაა ნაგულისხმევი.

უფრო რთულია საკითხი „ზედა“ თანდებულისა. ამ თანდებულის მაგალითებში შემდეგი მოვლენა იჩენს თავს:

1. უსულო საგანთა აღმნიშვნელი სახელები, აგრეთვე მათი შემცველი ნაცვალსახელები (მას, რომელსა) ყოველთვის მიცემითს ბრუნვაშია.

2. ადამიანის საკუთარი სახელები და მათი შემცველი ნაცვალსახელები (მის, რომლისა) ყოველთვის ნათესაობითშია.

3. ნათესაობითს ბრუნვაშია აგრეთვე „სულიერი“ საგნები ვინ ჯგუფისა (მამისა, მეფისა, დისა, მონისა, მთავარეპისკოპოსისა).

4. სულიერი საგნები რა ჯგუფისა კი (ცხოველები, ფრინველები, მწერები, ქვეწარმავალნი) ყოველთვის მიცემითს ბრუნვაშია (კიკუსა, ასპიდსა, იქედნესა, ჯორსა, კარაულსა).

5. მიცემითს ბრუნვაშია აგრეთვე არსებით სახელად გაგებული ზედსართავი; მაგალითად: „წმიდასა ზედა“ „ავაზაკსა ზედა“, ყრმისა ზედა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> თუმცა ჯრუჟის ოთხთავში „ყრმა“ გაგებული ყოფილა როგორც არსებითი სახელი (დვ. I. 66), ამიტომ დაწერილი ყოფილა „ყრმისა ზედა“ (ა. კიხირია, დისერტაციის თეზისები, გვ. 5, § 14).

6. თუ მხედველობაში მიღებულია არა კონკრეტული რომელიმე პიროვნება, არამედ ზოგადად, განყენებულად, ეს უკანასკნელიც მიცემითს ბრუნვაშია; მაგალითად: „ძესა ზედა კაცისასა“ (L მარკ. IX, 12); „ყოველსა წულსა ზედა“ (M 762); „წინამძღუარსა ზედა“ (R 34, 10); „ცოლსა ზედა“ (L მთ. XXII, 24). აქ იგულისხმება არა კონკრეტული ძე, წული, წინამძღუარი, ცოლი, არამედ ზოგადად. თუმცა უნდა შევნიშნოთ, L-ის მაგალითში „ესიძენ მას ძმად მისი ცოლსა მას მისსა ზედა“, რომელიც ტექსტულურად და აზრით საკმაოდ დაშორებულია ბერძნული ორიგინალისაგან (ბერძნულსა და აქედან ათონისა და ოპიზის ოთხთავში იკითხება: „ესიძენ ძმად მისი ცოლსა მისსა“), ეს „ზედა“ შედეგი უნდა იყოს ბერძნული  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\iota$ ).

ხელნაწერებსა და ზოგიერთ გამოცემაში გვხვდება აქა-იქ პირველი დებულების საწინააღმდეგო ფაქტიებიც, რომელნიც უმეტეს შემთხვევაში გაუგებრობის შედეგია. მაგ., A-ში ეკითხულობთ (ლკ. XI, 24); „ათეულსა პიტნაკისა ზედა, და ტევანისა ზედა, და ყოვლისა მხალისა ზედა“ (II, 383). ამ საკმაოდ ბუნდოვან კონსტრუქციაში, სადაც „ზედა“ არ შეიძლება გამართლებულ იქნეს, ვფიქრობთ, პალიმფსესტი სწორად ვერაა ამოშიფრული. ბერძნულსა და აღნიშათონურ რედაქციაში ეს ადგილი ასე იკითხება: „ათეულსა პიტნაკისასა და ტევანისასა და ყოვლისა მხალისასა“. ჩანს, A-ში მიცემითი ბრუნვის ფორმანტი -სა მოყვანილი სახელებისა წაკითხულია როგორც ქარაგმით დაწერილი „ზედა“ (ზა).

მეორე დებულების საწინააღმდეგო ფაქტიც—„ადარნასეს ზედა“ (R 56, 8) შედეგია U და ე-ს აღრევისა. „მას ზედა“ (B IX, 29) არის შეცდომა, ვინაიდან ამ ადგილის სხვა ნუსხაში (გამოცემის გვ. 72) ყოფილა „მის ზედა“; „მის ზედა“ (იგულისხმება „სულიერი“ საგანი) არის გამოცემის სხვა ადგილასაც (XIV, 3).

ეჭვი არაა, ყველა უძველესი ხელნაწერი რომ გადავთვალეოთ, იმათში არა ერთი და ორი ჩვენ მიერ დადგენილი კანონის საწინააღმდეგო მაგალითი აღმოჩნდება, რომელთაც ყოველთვის ალბათ ვერც გავამართლებდით, მაგრამ ეს აიხსნება არა დებულების მცდარობით, არამედ იმით, რომ თვით ავტორ-მთარგმნელთა და გადამწერთა, შეიძლება აგრეთვე გამომცემელთა, შეგნებაში ეს კანონი ყოველთვის ნათელი არ იყო და აღრევას ჰქონდა ადგილი მის პრაქტიკულად გამოყენებისას. ამისი მკვეთრი მაგალითია: სიტყვა „ერი“ ზოგ შემთხვევაში გაგებულა როგორც „სულიერი“ საგანი (კრებული ცოცხალი ადამიანებისა), ამიტომ დასმულია ნათესაობითს ბრუნვაში („ერისა წინაშე“), ზოგ შემთხვევაში გაგებულა როგორც „უსულო“ და იხმარება მიცემითში („ერსა ზედა“). არის შემთხვევა, როდესაც ერთი და იგივე ავტორი თუ გადამწერი გარკვეული ვერაა და ამიტომ L-ში, მაგალითად, გვხვდება როგორც „ერსა თანა“, ისე „ერისა წინაშე“ („უსულოდ“ და „სულიეროდ“); ანდა O-ში „ერისა წინაშე“, „ერსა თანა“, „ერსა ზედა“. ეგვევ უნდა ვთქვათ „ისრაელის“ შესახებ: ერთ შემთხვევაში ის გაგებულა როგორც „სულიერი“ („ისრაელისა თანა“), მეორეში—როგორც „უსულო“ (ისრაელსა ზედა“).

ამგვარად, სინტაქსური ძალა „წინაშე“, „თანა“, და „ზედა“ თანდებულებისა მდგომარეობს იმაში, რომ ისინი „უსულო“ საგნების სახელებს მართავენ მიცემითს ბრუნვაში, ხოლო „სულიერ“ საგანთა სახელებს — ნათესაობითში; „ზედა“ თანდებული უშეებს გამონაკლისს „სულიერი“ საგნებიდან რა ჯგუფის სახელებისათვის, რომელთაც მიცემითს ბრუნვაში მოითხოვს.

ასეთი გამონაკლისი იცის თუ არა „წინაშე“ და „თანა“ თანდებულებმა, ამის შესახებ გადაჭრით ვერას ვიტყვი. ჩვენ მიერ შესწავლილ ძეგლებში ვერ ვიპოვეთ ვერც ერთი შემთხვევა „თანა“ და „წინაშე“ თანდებულების მიერ რა ჯგუფის სულიერ საგანთა სახელების მართვისა, საფიქრებელი კია, რომ ამ გამონაკლისს „თანა“-სთანაც ჰქონდა ადგილი. თუ ქართული ბიბლიის მოსკოვის გამოცემას (1742—3 წწ.) დაეჯერება, ის ასეთი წემთხვევის მაგალითსაც იძლევა: ჯარი დათუსა თანა ძოვდინ<sup>1</sup> (იხ. XI, 3); „ზეარაკსა მას თანა“ (რიცხ. XV, 9, 11); „ვერძსა თანა“ (რიცხ. XV, 11); „წინაშე“ თანდებულმა ასეთი გამონაკლისი თითქოს არ იცის; აქ გვხვდება: „წინაშე ნვეცისა“ (გამოცხ. იოან. XIII, 14), „წინაშე კრავისა“ (იქვე XIV, 10).

სურათის სისრულისათვის ამ მინარტულებით აუცილებელია შესწავლა სხვა თანდებულისაც; თუმცა უკვე დადგენილი მოვლენის მიხედვითაც შეიძლება შემდეგი დასკვნა გავაკეთოთ:

1. ქართული ენის ბუნებისათვის არამეტო არ ყოფილა უცხო კატეგორია „სულიერი“ და „უსულო“ საგნებისა ზოგადად, პირიქით, სულიერთაგან მას გამოუყვია გონიერი („სიტყვიერი“) და არაგონიერი („უსიტყვი“), ესე იგი ვინ და რა ჯგუფის საგნები.

2. ამ კლასიფიკაციის გამომაკლებელი ყოფილა არა მართო ზოგიერთი ზმნა (ჰყავს—აქვს, მოჰყავს—მოაქვს და მსგავსი)<sup>2</sup>, არაჩედ გრამატიკული კატეგორიის მოვლენაც, სახელდობრ, „წინაშე“, „თანა“ და „ზედა“ თანდებულთა მიერ ბრუნვის გარჩევა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ამ მხრივაც მერყეობას ჰქონდა ადგილი; მაგალ., V-ში ვკითხულობთ: „მეფესა ჰყავს ქალი, ასული ნეფისა, ტყვედ წამოღებული“ (66, 31) და სხვა.

<sup>2</sup> დაკავშირება „სულიერი“ და „უსულო“ საგნებისა ამა თუ იმ ბრუნვასთან (ამ შემთხვევაში ნათესაობითა და მიცენითთან) ანალოგიას პოულობს სხვა ენაშიც; მაგალითად, რუსულ ენაში მამრობითი სქესის „სულიერი“ საგნის ბრუნვებითი ბრუნვა (исчисляемый—accusativus) იქეთია, როგორც ნათესაობითი, ხოლო „უსულისი“—როგორც სახელობითი.

## XIX

### ქველი ქართული ლიტერატურის ქველთა გამოცემისათვის \*

სადავო არაა, რომ ქველი ქართული ტექსტების გამოცემისას დიდი სიფრთხილეა საჭირო. საქმე ისაა, რომ არასწორად წაკითხული და გაკვებული ტექსტის საფუძველზე ხშირად ყალბი და შეუწყენარებელი დასკვნები კეთდება და უნიადაგო თეორიები ითხზება ამა თუ იმ საკითხის შესახებ. ქველი ტექსტის გამოცემისას შეეცდომა შეიძლება მოუვიდეს არა მარტო ახლადდამწყვებ მკვლევარს, ამისაგან არაა გარანტირებული მკაცრი ფილოლოგიური მეთოდებით შეიარაღებული სპეციალისტიც, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც გამოსაცემი ძველი *manus*-ს წარმოადგენს. ამის სადემონსტრაციოდ ჩვენ გვინდა ვაჩვენოთ ორი ადგილი, რომლებსაც მკვლევარები ხშირად მიმართავენ ხოლმე, როდესაც ქართულ ლიტერატურაში „ქალის კულტისა“ და სატრფიალო-სამიჯნურო მოტივების ძიებას ჰკიდებენ ხელს.

#### 1

ერთი ამ ადგილთაგანი მოიპოვება გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“, სადაც ლაპარაკია, სხვათა შორის, ზენონ ხანძთელის შესახებ (თავი XII, გვ. იზ-იშ, გამოც. ნ. მარისა).

ზენონის სამშობლო იყო სამცხე, ის იყო შვილი გამოჩენილი და შეძლებული მშობლებისა, რომელთაც ზენონსა და მის ერთადერთ დას დიდი „მონაგები“ დაუტოვეს. ზენონს თავიდანვე ბერობა სურდა და გადაწყვეტილი ჰქონდა მთელი თავისი ქონება დისათვის დაეტოვებია. როდესაც ის „ამას განიზრახვიდა“, ამბობს ავტორი, „დაჲ იგი მისი ეშმაკისა განმარჯუებითა შეატუნა ვინმე უკეთურმან კაცმან. და ლამე ყოველ წარვიდის შავშეთს“ (გვ. იშ, სტრ. 13—15). ისმის საკითხი: ვინ „წარვიდის შავშეთს“? წინააღმდეგის აგებულება ისეთია, თითქოს ამას ზენონის და სჩადის. ასე გაუგია ეს ადგილი თხზულებისა მის გამომცემელს, აკად. ნ. მარს, რომელიც შემდეგს თარგმანს იძლევა: пока Зенон размышляя об этом, некий недобрый муж соблазнил его сестру при содействии дьявола, и каждую ночь она уходила в Шавшетию (გვ. 96, თავი XII, 12—14). გამოსულნი ტექსტის ასეთი გაგებიდან, მკითხველნი, მოსწავლენი და ხშირად მკვლევარნიც ლაპარაკობენ შეცხრე საუკუნის ქართველი ქალის ისეთ არაჩვეულებრივ აქტივობაზე სიყვარულის საქმეში, რომელიც ზღაპრების ამორძალთა გაბედულება-საქმიანობამდე მიდის. აქედან ფართო ასპარეზი ეშლება სხვადასხვაგვარ მოსაზრებას ჩვენი წარსული ცხოვრებისა და ზნე-ჩვეულებათა შესახებ.

\* აკად. შოაბზე, ტ. III, 1942.

ნამდვილად კი ასეთი ვაგება მოყვანილი ადგილისა არაა სწორი. მართლაც, ყოველამ სამცხიდან შავშეთს მოგზაურობა, ისიც ალბათ დაფარულად, არამც თუ ქალისათვისაა შეუძლებელი, ვაჟისათვისაც კი ვახვიადებული და გადამეტებულია. ექვი არაა, ღამით მოგზაურობს ამ შემთხვევაში არა ზენონის და, არამედ ის კაბუჯი, რომელსაც ეს ქალი შეყვარებია. თხზულებაში ვკითხულობთ; როდესაც ზენონმა გაიგო მისი ოჯახისათვის სააუგო ამბავი, „შეიქურვა საქურველითა მარტოდ და ამვედრდა ცხენსა და დევნა უყო“ მისი მოკვლის მიზნით. ვის „უყო დევნა“, თავის დას? დასთან ანგარიშის გასასწორებლად რა საქირო იყო ღამე დადევნება, განა სახლში არ შეეძლო, როდესაც მოინდომებდა, გასწორებოდა მას? აქ რომ, მართლაც, საქმე ვაჟთან გვაქვს, მომდევნო სიტყვებიდან მიღავნდება: „და ვითარ დიდი ქუეყანად ელო, თქუა გულსა თვსსა, ვითარმედ: ვარ მე კაბუჯ სახელოვან და რომელსა ვსდევე, ფრიად შეურაცხ არს; დაღაცათუ ვეწიო და მოვკლა, საბრჯე არს სულისა ჩემისაჲ, და უკუეთუ ცუდად უკუნვიქცე სახიდ ჩემდა, სირცხვილეულ არს ჩემდა“ (გვ: იმ, სტრ. 16 — 20). აქ ზენონს უცილობლივ ვაჟი ჰყავს მხედველობაში: მე სახელოვანი კაბუჯი, რაინდი, ვარ, ამბობს გულში ის, ის კი, რომელსაც ვსდევე, „ფრიად შეურაცხ არს,“ როგორ გაუყადრო მას თავიო? სხვანაირი ვაგება ამ ადგილისა შეუძლებელია. ასე რომ „ღამე ყოველ“ სამცხესა და შავშეთს შორის დადიოდა არა ზენონის და, არამედ მისი მოტრფიალე კაბუჯი. რაც შეეხება გამოთქმას „ღამე ყოველ“, ეს, როგორც აკად. ა. შანიძემ გაარკვია ერთ-ერთ თავის წერილში, ნიშნავს არა „ყოველ ღამე“-ს (каждый вечер), არამედ „მთელ ღამე“-ს (всю ночь, შეად. ლუქ. V, 5 და სხვ.). ახრი შესაფერისი ადგილისა ასეთია: უკეთური ვაჟი, რომელმაც შეატინა ზენონის და, მთელი ღამე მოგზაურობდა შავშეთამდე.

## 2

მეორე ასეთი საცილობელი ადგილი მოიპოვება თხზულებაში, რომელსაც „სიბრძნე ბალაჰვარისი“ ეწოდება<sup>1</sup>. აქ გადმოცემულია, სხვათა შორის, შემდეგი ეპიზოდი (გვ. 60); როდესაც მამამ გაიგო, რომ მისმა შვილმა, იოდასაფმა, ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე ხელი აიღო მთლიანად და, როგორც ქრისტიანი ასკეტი, საიქიოზე ფიქრობს, საქმის შემობრუნება მოინდომა. მას ურჩიეს — შვილი მოექცია ქალთა წრეში, რომელიც შესძლებდა დაევიწყებინა მისთვის „საუკუნოჲ“ და შეეყვარებინა „საწუთროჲ“. მამამ მართლაც „გარდაადგინა ყრმანი მსახურნი და მათ წილ დაადგინა დედანი ქმნილკეთილნი“, რომელთაც უაყალა — ყოველი ღონე ეხმარათ მისი შვილის შესატუნებლად. ამ ქალთა შორის განსაკუთრებული სიღამაზით გამოირჩეოდა ერთი: „ასული მეფისაჲ“, ოდესღაც ტყვედ წამოყვანილი, რომელიც იოდასაფს „ფრიად უყვარდა სიბრძნისა და გონიერებისა მისისათვის და ასწავებდის მას სჯულსა ქრისტისსა“. ეს ქალი ეუბნება იოდასაფს: „შენ თუ გინდა ჩემი მოქცევა ან გაქრისტიანება, იცხოვრე ჩემთან ერთი წელიწადი. თუ ეს დიდი,

<sup>1</sup> გამოც. ილ. აბულაძისა.

ერთი თვე, თუ გინდა ერთი ღამე! იოლასათვის წინაშე დასმულია მძიმე დი-  
ლემა: ან დაუთმოს ხორცს, თუგინდ მცირე ხნით, და ამით ქრისტეს ახალი  
მიმდევარი შესძინოს, ან თავი შეიკავოს და ქრისტეს მორწმუნე დაუქარგოს.  
თავის შეკავებას ებრძვის არა მარტო სურვილი ქალის გაქრისტიანებისა, არა-  
მედ ისიც, რომ იოლასათს, „შეაშობდეს გულის-სიტყუანიცა“, ესე იგი —  
მასში გაიღვიძა აღანიანურნა, ხორციელმა სურვილმაც. ვაჟმა არ იცის, რო-  
გორ მოიქცეს. ის შეწუხებულია ძალზე. ბოლოს, ნათქვამია ზოგიერთ ხელნა-  
წერში, აქედან გამოცემაშიც, „იოლასათ მიღრკა ნებასა ქალისასა“ (გვ. 68,  
სტრ. 12), ესე იგი — დაუთმო ხორცს, დაეცა, ფაქტიურად შესცთა.

როდესაც ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში ასკეტიზმის არაბუნებრი-  
ვობასა და ქალის მომჯადოებელ ყოვლისშემძლებლობაზე ლაპარაკობენ, ხში-  
რად ამ ადგილსაც უჩვენებენ: ქალის წინაშე უძლური აღმოჩნდა ისეთი ასკე-  
ტიც კი, როგორც იყო იოლასათი; ის შესცთა, დაეცა არა მარტო გულში,  
არამედ ფაქტიურადაც. ასკეტიზმი რომ არაბუნებრივი მოვლენაა, ეს სადაყო  
არაა, მაგრამ მოყვანილი ადგილი ასეთი დასკვნის საშუალებას არ იძლევა,  
იოლასათი ფაქტიურად არ დაცემულა; ეს ადგილი დამახინჯებულია იმ ხელ-  
ნაწერში, რომლის მიხედვით ის გამოცემულია. ეს რომ ასეა, შემდეგიდან  
ჩანს. შემდგომ სიტყვებისა: „ხოლო იოლასათ მიღრკა ნებასა ქალისასა“,  
ნათქვამია: იოლასათი „ილოცვიდა ღმრთისა შიმართ, რაათა აუწყოს უმ-  
ჯობისი“ (გვ. 68, სტრ. 15 — 16), ესე იგი — როგორ მოიქცეს. თუ ის უკვე  
დაეცა და შესცდა ფაქტიურად, რაღა აზრი ჰქონდა ლოცვას, რომ ღმერთმა  
მას „უმჯობისი“ აუწყოს? მეორე; იოლასათს ჩაეძინა, ძილში მან იხილა  
საშეებელნი სამოთხისანი და სატანჯეელნი ჯოჯოხეთისანი. როდესაც გამო-  
ეღვიძა, ის გონებით განიცდიდა, ერთი მხრით, სამოთხის შეებას, მეორე  
მხრით, ჯოჯოხეთის სიმწარეს, და აღიღებდა ღეთის მოწყალებას, „რომელ-  
მან არა მისცა შთაგდებად მთხრებლსა ცოდვისასა“ (გვ. 68, სტრ. 27 — 28).  
აქ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ იოლასათი არ ჩაეარდნილა ცოდვის ორმოში,  
ესე იგი ფაქტიურად ის არ დაცემულა.

მაშ, როგორ უნდა ყოფილიყო თავდაპირველ დედანში? იოლასათის  
გულში ორი საწინააღმდეგო გრძნობა იბრძოდა. ის მერყევობას განიცდიდა.  
ამიტომ ამ ადგილას მოსალოდნელია: „ხოლო იოლასათ კინლდა მიღრკა ნე-  
ბასა ქალისასა“, ესე იგი — კინლამ გადაიხარა ქალის ნებისაყენ მისი შესრუ-  
ლების მიზნით. ეს რომ ასეა, ჩანს თხზულების მოგვიანო ხელნაწერებიდან,  
სადაც ვკითხულობთ: „ხოლო იოლასათ მიღრკა კინლდა ნებასა ქალისასა“  
(გვ. 105). მოგვიანო დროის ხელნაწერის მონაცემი ყოველთვის უარსაყოფი  
არაა, ხშირად ის უფრო სწორ წაკითხვას იძლევა, ვიდრე შედარებით უძვე-  
ლესი დროისა.

ასეთი უნდა იყოს, ჩვენი აზრით, ამ ორი ადგილის წაკითხვა-გაგება და  
ამასთან დაკავშირებით მათი ამა თუ იმ მიზნისათვის გამოყენება.

## ერთი მომენტი ქართული პოლიტიკური აზროვნებისა კლასიკური ხანის ლიტერატურაში\*

ქართველი ერის კულტურულ-ეკონომიურ განვითარებასთან ერთად ე. წ. კლასიკურ ხანაში ჩვენ ვხედავთ მისი პოლიტიკურ-ეროვნული თვითშეგნების არაჩვეულებრივ ზრდას. იმდროინდელი ლიტერატურული ძეგლები როგორც საისტორიო, ისე მხატვრული რელიეფურად წარმოგვიდგენენ იმ სიმაღლეს, რომელზედაც ასულა ამ დროს ქართველთა პოლიტიკური აზროვნება. ყველაზე მეტად ამ ნხრივ დამახასიათებელია ამ ეპოქის ოდები, განსაკუთრებით კი „თამარიანი“ ჩახრუხაძისა. განსვენებული აკად. ნ. მარი შემდეგნაირად ახასიათებდა „თამარიანის“ ოდებს: „Оды представляют замечательный памятник во всей грузинской литературе по самобытности и яркому отражению в них культурно-политического облика Грузии конца XII века и в этом отношении стоят неизмеримо выше Барсовой Кожии“<sup>1</sup>.

როდესაც ამ ოდებს ვკითხულობთ, იმ ადგილებში, რომელნიც თამარის მეუღლეს დაეით სოსლანს გულისხმობენ, თვალში უნებლიეთ გვეცემა ერთი შეხედვით უმნიშვნელო, მაგრამ, როგორც შემდეგ ირკვევა, მეტად საყურადღებო დეტალი, სახელდობრ, ტიტული დაეითისა „ეფრემიანი“. ჩახრუხაძე ერთხელ შენიშნავს: დაეითი „ეფრემს სთვისობს“ (X, 25), ე. ი. ენათესავებაო, მეორე ადგილას გვეუბნება, რომ ის, დაეითი, არის „ეფრემის ძირთა ისართა მთლელი“ (VII, 21), რომ, დაეით სოსლანის სახით, თამარს „ხედება ეფრემის ძირთა თნებანი“ (IV, 10). სხვა ადგილას კიდევ აღფრთოვანებით აცხადებს: როდესაც დაეითი „ისერის ისარსა, ციტყვით: ის არსა ეფრემის ძირთა აღპორჩებული“-ო (XII, 34).

როგორც ვხედავთ, ოდებში დაეითი „ეფრემის“ ნათესავად და მის „ძირთაგან“ აღმოცენებულადაა აღიარებული.

ამ შემთხვევაში ჩვენი პოეტი მართლმმართველ, განცალკევებულად როდი დგას; მას ეხმაურება მისი, უეკველია, თანამედროვე ისტორიკოსი, რომელსაც დაუწერია ე. წ. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი“. იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია თამარის მეორედ დაქორწინების შესახებ, აქ ნათქვამია: „იყო სახლსა შინა დედოფლისა რუსუდანისსა მოყმე ეფრემის ძეთაგან, რომელ

\* უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XXV, 1942.

<sup>1</sup> Н. Марр, Древне-грузинские оды, стр. 76.



არიან ოცსნი, კაცნი მძლენი და ძლიერნი ბრძოლასა შინა<sup>1</sup>, დავით სოსლანნი, რომელიც მოწვეულ იქნა თამარის მეუღლედო<sup>2</sup>.

ჩაბრუნხადეს ეხმარება აგრეთვე ის პოეტიკი, ვინც არ უნდა იყოს ის, რომელსაც შანქორის ომში გამარჯვების გამო გამოუთქვამს ცნობილი იამბიკო; აქ ვკითხულობთ:

ვინ დავით, ეფრემის ძებრ შონსარჰან,  
მოიოთხნა, მოსრნა სულტინთა ათაბაგი<sup>3</sup>.

ამ ძეგლებში უკვე დავითი „ეფრემის ძედ“ ან შეილადაა აღიარებული. ერთი სიტყვით, ირკვევა რომ თანამედროვენი დავით სოსლანს „ეფრემის ძეთაგანს“ ან „ძირთაგანს“ უწოდებდნენ, აქედან წარმოდგა მისი ტიტული „ეფრემიანი“.

სათანადო მასალების გათვალისწინებით დღეს უკვე გარკვეულია დავით სოსლანის გენეალოგია<sup>4</sup>.

დავითი, მემპტიანის სიტყვით, „ორთავე კერძოთა გუართგან საჯელმწიფო იყო“<sup>5</sup>, ესე იგი, დედითაც და მამითაც სამეფო გეარს ეკუთვნოდა: დედით — ქართველ ბაგრატიონთა შტოს, ხოლო მამით — ოსეთის ბაგრატიონებს. ოსთა ბაგრატიონებს დასაწყისი მოაქვთ გიორგი პირველის (1014—1027) ძის დინიტრის შვილის დავითისაგან. აფხაზეთში მცხოვრებ დინიტრის დარჩა შვილი დავითი, ეს უკანასკნელი თავისი დიდებით, რომელიც ოსის ქალი იყო და რომელსაც, ბიზანტიელების ცნობით, აღდე ერქვა, გადასახლდა ოსეთში; აქ მან შეირთო მაშინდელი ოსის მეფის ქალი და შემდეგში გამეფდა კიდეც; აკვარად, მან საფუძველი დაუდო ოსთა ბაგრატიონების დინასტიას. ამ დავითს ჰყვდა შვილი დავითი, რომელმაც ცოლად შეირთო დავით აღმაშენებლის ქალი რუსუდანი. მათგან წარმოიშვა ათონ, ათონისაგან — ჯადრონ, ჯადრონისაგან — დავით სოსლანი, რომელიც საქართველოში იზრდებოდა თამარის მამიკიდის რუსუდანის სასახლეში, სამშვილდეს, და შემდეგ თამარის მეუღლედ იქნა მოწოდებული.

ქართველი ბაგრატიონები საქართველოში გამეფებიდანვე ცნობილი არიან როგორც „დავითიანი“. ამ ტიტულით მათ იცნობდა ჯერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელი, რომელიც აშოტ კურაპალატს ეუბნებოდა: „დავით წინაჲსწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო კელმწიფეო“<sup>6</sup>. ასეთი ტიტულით ისინი თავიანთ თავს სთვლიდნენ ებრაელთა მეფის, დავით წინასწარმეტყუელის, შთამომავლად და ქრისტეს ნათესავად. ოსთა ბაგრატიონების წარმომადგენელ დავით სოსლანს კი, როგორც დავინახეთ, „ეფრე-

<sup>1</sup> „ისტორიანი და ახმანი შარავენდეთანი“, გამოცემა კ. კეკელიძისა, გვ. 83<sup>1</sup>-81. შეად. გვ. 102, სტრ. 36.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 110. ეფრემი მოხსენებულია აგრეთვე XI, 31 ოღაში, მგარამ აქ იგულისხმება არა ბიბლიური ეფრემი, არამედ ეფრემ ასური (IV საუკ.).

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდიები: უნივ. შრომები III, გვ. 116-122.

<sup>4</sup> „ისტორიანი და ახმანი შარავენდეთანი“, გვ. 88. სტრ. 32-33.

<sup>5</sup> ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა, ნ. მარის გამოცემა, გვ. ი. ხ. სტრ. 3-4; ამის შესახებ იხ. ჩემი ქართული ლიტერატურის ისტორია I<sup>2</sup>, გვ. 136, შენ. 1.

მიანი“ ეწოდება. არ არსებობს არც ერთი დოკუმენტი, რომელიც ოსთა ბაგრატიონებს, კერძოდ დავით სოსლანს, „დავითიანად“ სთვლიდეს<sup>1</sup>, ანდა ქართველ ბაგრატიონებს „ეფრემიანად“; „ისტორიათა და აზმათა“ ავტორი დავით სოსლანს ერთ შემთხვევაში, პირიქით, „დავითიანებრი“ სახელით იხსენიებს (მარ. დედოფ. გვ. 433. სტრ. 1), რაც მეტად დამახასიათებელია ჩვენი დებულებისათვის.

ვინ არის ეს ეფრემი?

ამისი გააზრება დაუწყიათ მეთვრამეტე საუკუნეში. თამარის ისტორიკოსის სიტყვები: „პოვეს მოყმე ეფრემის ძეთაგან, რომელ არიან ოვსნია, გაუგიათ ისე, თითქოს ეფრემი არის ოსეთის მეფე, ისიც მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრისა, დიმიტრის ძის დავითის თანამედროვე. პირველად ასეთი შეხედულება ვახუშტი ბატონიშვილს გამოუთქვამს. თამარის ისტორიკოსის ზემოთხსენილი სიტყვები მას ასე გადაუქეთბა: „მამინ პოვეს ყრმა ეფრემის ძისაგან, ოვსთა მეფისა, და იქვე შეუნიშნავეს: ეფრემის ძეობა ნუ გიკვირს, ვინაიდან ოსეთს მკვიდრობდნენ; მუნებური გვარი ახსენა და აღარა ბაგრატოვანობა“<sup>2</sup>.

ნამდვილად კი თამარის ისტორიკოსი არ ანბობს, რომ ეფრემი ოსთა მეფეა, ის მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ ოსეთის მეფეები, „კაცნი მძღენი და ძლიერნი ბრძოლასა შინა“, არიან „ძენი ეფრემისნი“. ესე იგი — შთამომავალნი ვილაც ეფრემისა. უფრო მკვეთრად ეს აზრი გამოუთქვამს იოანე ბატონიშვილს „ქართლის ისტორიაში“, რომელიც მას „კალმასობაში“ შეუტანია. აქ ნათქვამია: „მოესმათ დიდებულთა ანბავი ესე, რომელ არს ოსთა მეფისა ეფრემ ბაგრატიონისასა შვილობილად აყვანილი ძე გიორგი მეფის ძის დიმიტრისა შთამომავლობისაგან, ვითარცა სწერია ეკლესიასა კასრის ხევისასა და არსცა დახატულ, და აგრეთვე აღწერასა შინა გუართა მეფეთასა, ესრეთ: მეფე დიმიტრი, და დიმიტრის ძე დავით, ძე დავითისა ათონ, და ძე ათონისა ჯადარონ, და ძე ჯადარონისა სოსლან დავით. რამეთუ დიმიტრის დაშთა ძე დავით ანაკოფიას და გარემოების გამო განივლტო ბებოითურთ თვისით და მივიდა ოვსთა მეფისა ეფრემისად: და ამას ჰყუა ქალი მშუენიერი და მიათხოვა ამა დავითსა. იხილე ოლთისელის გიორგი ხუცის აღწერილსა შინა. და შემდგომად ორისა წლისა შვა ძე ათონ და მოკჳდა დედა ყრმისა მის. და იგი ყრმა თვით ეფრემმან აღიყუნა შვილად თვისად, ხოლო დავით მოვიდა ქართლსავე. და ამა ათონის შვილის შვილი იყო სოსლან დავით და ამისათვის უწოდდენ ეფრემის ძეთაგანს, ვინაიდგან პაპა ამისი მან ეფრემმან აღზარდა. ეს ცნობა ძირითადად განმეორებდა ვახუშტის ისტორიის შესატყვისი ადგილისა“<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> გამოწაკლის ამ მხრივ შეადგენს „აღლუზიანი“ იოანე იაღლუზიძისა, დაწერილი მეცხრამეტე საუკუნის მესამე ათეულში. აქ ოსთა მეფე აღლუზონი „დავითიანადა“ წოდებული მგარამ ეს ახსნება იმ ტენდენციით, რომლითაც გამსკველულია ეს ნაწარმოები — განადიდოს ოსთა მეფეები. თუმცა ისიც შესაძლებელია ამასთან ერთად, რომ იოანე იაღლუზიძისათვის ეს პრობლემა უცნობი იყო და ის ყველა ბაგრატიონს „დავითიანად“ სთვლიდა.

<sup>2</sup> საქართველოს ისტორია, ნაწ. I. გამოცემა დ. ბაქრაძის რედაქციით, გვ. 202.

<sup>3</sup> იქვე. გვ. 202.

თუმცა იოანე იმოწმებს აგრეთვე ჩვენს ისტორიოგრაფიაში საცესებით უცნობის გიორგი ოლთისელი ხუცის „აღწერასაც“<sup>1</sup>. ვახუშტის მოთხრობისაგან ეს მოთხრობა განსხვავდება იმით, რომ ეფრემი, რომელიც აღიარებულია სიმამრად დიმიტრის ძის დაეითისა, წოდებულია არა მარტო მეფედ ოსეთისა, არამედ ბაგრატიონადაც; ისე გამოდის, თითქოს ოსების ბაგრატიონებს დასაწყისი მიუღიათ არა ამ დაეითისაგან, არამედ გაცილებით უფრო ადრე: ბაგრატიონია თვითონ ეფრემი, სიმამრი დაეითისა.

ერთი სიტყვით, მოგვიანო ღროს ჩვენს ისტორიკოსებს ეფრემი მიუჩნევიათ მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ოსეთის მეფედ, ბაგრატიონად, და ამ საფუძველზე აუხსნიათ მისგან ვითომცდა წარმოშობილის დაეით სოსლანის ტიტული, „ეფრემიანი“. ნამდვილად კი ეს ასე არ არის. ტიტული „ეფრემიანი“ იმავე ბიბლიური წარმოშობისაა, როგორც საქართველოს ბაგრატიონთა ტიტული „დაეითანი“. „დაეითანი“, როგორც ზვეითაც ვთქვით, აღნიშნავს იმას, რომ ქართველთა ბაგრატიონები არიან შთამომავალნი ებრაელთა მჭემის დაეით წინასწარმეტყველისა, „ეფრემიანი“ კი აღნიშნავს იმას, რომ ოსთა ბაგრატიონები შთამომავალნი არიან ებრაელთავე ერთ-ერთი პატრიარქისა, რომელსაც ეფრემი ერქვა. აქ საჭიროა პატარა ექსკურსი ბიბლიური ისტორიიდან.

ებრაელების მამათმთავარს იაკობს თორმეტი შვილი ჰყავდა; ერთი მათგანი, რომლისაგან წარმოიშვა დაეით წინასწარმეტყველი (მათ. 1, 2, 3, 5), ნაშასადაჲ, — ქართველთა ბაგრატიონებიც, იყო იუდა (შესაქ. 49,8), მეორე, უმცროსი — იოსები; იოსებს ჰყავდა ორი შვილი, მანასია და ეფრემი (შესაქ. 48,5). ბიბლიაში ნათქვამია, რომ „განებუა ეფრემ იუდასაგან“ (ისაია VII, 17), ესე იგი — ჩამოშორდა მას; ის მუდამ „ეშუკვოდა“ იუდას (იხ. XI, 13), მისი შთამომავლობა სასტიკ ოპოზიციაში უდგა იუდას შთამომავლობიდან გამოსულ იუდეულთა მეფეებს, კერძოდ დაეითს, აწუხებდა, მტრობდა და მოსვენებას არ აძლევდა მათ. აი ეს ეფრემი იგულისხმება ოსთა ბაგრატიონების მამათმთავრად. მართლაც, ყურადღება მივაქციოთ შემდეგს გარემოებას: თამარის ისტორიკოსი ამბობს, რომ „ძენი ეფრემისნი ოვსნი არიან კაცნი მძლენი და ძლიერნი ბრძოლასა შინა“, დაეით სოსლანი არის „ეფრემის ძეებრ“, ესე იგი — როგორც ეფრემის შთამომავლობა, „მომრთხმელი“ (იარაღის ამსხმელი) „მოისარი“, ისრის მსროლელი; მის მიერ გასროლილი ისრის მიხედვით თამარის მეხოტბე სცნობს, რომ ის, დაეითი, არის „ეფრემის ძირთაგან აღმორჩებული“. რატომ უსვამენ ასე დაეითებით ხაზს ოსთა მეფეების მებრძოლობასა და მოისრობას? იმიტომ, რომ მათი მამათმთავარი ეფრემი, ბიბლიით, ცნობილია როგორც გულოვანი მებრძოლი და ჩინებული მოისარი. ასე, მაგალითად, „მბრძოლნი“ ან „რაზმნი ეფრემისნი“ ბიბლიაში ნიმუშად და მისაბამ მაგალითად არიან აღიარებულნი (ზაქ. X, 7). აქ ვკითხულობთ: „გარდააცუ.

<sup>1</sup> ეს ოლთისელი ხუცის გიორგი ხომ არ არის ოსთა ბაგრატიონების წარმოშობის თანამედროვე გიორგი ოლთისარი, რომელიც, გიორგი მთაწმინდლის გარდაცვალების შემდეგ ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვრად ჩანს (დაახლოებით 1065-1075 წლებში) და რომელსაც ქართული კულტურისა და მწერლობისათვის დიდი ამაგი გაუწევია?

ეფრემ, მშვილდი (განართე მშვილდი) და ალვადგენ შვილთა შენთა შვილთა ზედა ელენთასა (ზაქ. IX, 13); „ძენი ეფრემისნი“ არიან „მომართხმელნი და მოისარნი მშვილდებითა“ (ფსალ. 77, 9); ეს უკანასკნელი სიტყვები ხომ უცვლელად გამოვარებულია შანქორის გამარჯვებისადმი მიძღვნილ იამბიკოში: ეინ დავით, ეფრემის ძებერ მოისარმან, მოირთხნა.

ამრიგად, იუდა, ჩისგან წარმოშობილი დავით წინასწარმეტყველის სახით, საქართველოში დაუსახავთ ქართველ ბაგრატიონთა წინაპრად, ხოლო მისი ძმისშვილი ეფრემი — ოსთა ბაგრატიონებისა. კონკრეტულად, მომენტის მოთხოვნებით, იუდა იყო განსახიერება ბაგრატ ნეთხისა, ხოლო მისი ძმისწული ეფრემი, რომელიც მტრობდა და „ეშურვოდა“ მის შთამომავლობას, — ბაგრატის ძმისწულის, ოსთა პირველი ბაგრატიონის (დიმიტრის ძის) დავითისა, რომლის შთამომავლობა მტრობდა და „ეშურვოდა“ ბაგრატის შთამომავლობას. არ შეიძლება მკვლევარს თვალში არ ეცეს ის ზუსტი ანალიზი. რომელიც ასე მოხერხებულადაა გამოძებნილი ბიბლიაში ბაგრატ მეოთხის და მისი ძმისშვილის, ოსთა ბაგრატიონების, დინასტიათა ერთიერთობისა. სინამდვილეში, რასაკვირველია, არც ეფრემი ყოფილა ოსთა ბაგრატიონების წინაპარი და არც იუდა (დავით წინასწარმეტყველის სახით) ქართველი. ბაგრატიონებისა, მაგრამ ასეთი კონცეფცია შექმნილა იმდრო, რომ ის საჭირო იყო.

რატომ და ვისთვის იყო საჭირო ტიტულის „ეფრემიანის“ შემოღება? გამოირიცხული არაა, რომ ასეთი ტიტულის შემოღებით უნდოდათ ხაზი გაესვათ დავით სოსლანის გმირობისა, ვაჟკაცობისა და მამაკობისათვის, როგორც თამარის ქმრობის დირსეული კანდიდატისა და ქართველთა სამხედრო საქმიანობის წარმომადგენლისათვის. ტყუილად კი არ აღნიშნავს ისტორიკოსი, რომ ის, დავით, „წაემჯობინა ყოველსა მშვილდოსანსა, ცხენოსანსა და მოასპარეზესაო“<sup>1</sup>, მაგრამ მარტო ამის აღნიშვნა არ იყო მიზეზი ამ ტიტულის შემოღებისა. რატომ უნდა დაეპირისპირებინათ ეფრემი დავით წინასწარმეტყველისათვის, განა უკანასკნელი, ბიბლიით, ეფრემს ჩამოუვარდება მამაკობითა და გმირობით? და თუ მხედველობაში მარტო გმირობა ჰქონდათ, ბიბლიაში შეეძლოთ არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი გმირები მოეძებნათ.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ტიტულის შემოღების მიზეზი და მიზანი უფრო სხვა რამე იყო.

საქართველოს ისტორიაში კარგადაა ცნობილი, თუ რა მწარე დღეები აკემა ბაგრატ მეოთხეს მისმა უფროსმა ნახევარძმამ დიმიტრიმ; ის ერთ-ერთი ძლიერი მეტოქე იყო მისი მამის ტახტზე. ზოგიერთი ქართველი დიდებულისა და ბიზანტიელის დახმარებით დიმიტრი ორჯერ შეებრძოლა ბაგრატს, ჩამოაცალა მას და ბერძნებს გადასცა უმნიშვნელოვანესი დასავლეთის საზღვარზე ციხე ანაკოფია, რომელიც მხოლოდ 40 წლის შემდეგ იქნა უკან დაბრუნებული. მტრობა და შური ბაგრატიონადმი მან თან ჩაიტანა საფლავში, რომელიც ბიზანტიაში გაუთხარეს მას. ჩანს, ეს მტრობა და შური ქართველი

<sup>1</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი, გვ. 90, სტრ. 1-3.

ბაგრატიონებისადმი არასდროს არ დამცხრალა დიმიტრის შემკვიდრეთა გულში, რომელთაც ოსეთში მოიღვეს ფეხი და იქ შექმნეს დამოუკიდებელი შტო ბაგრატიონებისა. მართალია, მემბრინეები ამის შესახებ ცხადად არას აზრობენ, მაგრამ განა მართო ამას არ აზრობენ ისინი? ყოველ შემთხვევაში, რას ნიშნავს ის გარემოება, რომ დავით სოსლანი თავიდანვე, თამარისათვის საქმროს ძიების დაწყებისასვე, არ მოიწვიეს დიდებულებმა, რომელთაც თავიანთი არჩევანი შეაჩერეს ისეთ ადამიანზე რომელსაც საქართველოში არც იცნობდნენ? ნუთუ ისინი მაშინ არ იცნობდნენ დავითს და მხოლოდ რუსის გაძევების შემდეგ გაიცნეს ის? რასაკვირველია, არა! დავითს მაშინაც ისე იცნობდნენ ისინი, როგორც უკანასკნელ მომენტში, მაგრამ, უნდა ვითქვითო, ისეთი იყო დამოკიდებულება ოსეთის ბაგრატიონებისადმი, რომ მათი წარმომადგენლის საქართველოს ტახტზე დასმა, თუგინდ ნამდვილი მეფე-ქალის ქმრის სახით, მაშინ სასურველად არ ნიანდათ. ეს რომ ასეა, შემდეგიდან ჩანს. თამარისათვის პირველი ქმრის ძებნისას, მისი ხელის პრეტენდენტებად, რუსის გარდა, გამოდიოდნენ ბერძნის მეფისწული ალექსი და „ოსთა მეფეთა შვილინი“. ალექსიმ უარი მიიღო, რადგანაც ის თამარს ნათესავედ ხედებოდა, რაც შეეხება „ოსთა მეფეთა შვილებს“, მათი განხრახვა ექმ იქმნაო, ამბობს ისტორიკოსი. რატომ? ისინი ნათესავედ არ ხედებოდნენ თამარს, ქრისტიანებიც იყვნენ, ამასთან ერთად „შუენიერნი და სახეკეთილნი მოყმენი... მინდობილნი ქაბულობისა თვისისანი“<sup>1</sup>. მაშ რატომ უთხრეს მათ უარი? იმავე მოსაზრებით, რა მოსაზრებითაც გვერდი აუარეს ამ შემთხვევაში დავით სოსლანს: ოსთა მეფისწულების საქართველოს ტახტზე აყვანა, თუგინდ ქმრის სახით, შეუძლებლად მიაჩნდათ.

იმდროინდელ ჩვენს თეორეტიკოსებს ამგვარი გრძნობისა და განწყობილების გამართლებას და თავისებურ იდეოლოგიურ დასაბუთებას აძლევდა იგივე ბიბლია, სადაც ხაზგასმით არის აღნიშნული შემდეგი გარემოება: იუდას და მის შთამომავლობას (იგულისხმებიან ქართველთა ბაგრატიონები) ყოველგვარი უპირატესობა აქვთ ეფრემისა და მისი შთამომავლობის (ოსთა ბაგრატიონების) წინაშე. ჩიუდა, შენ გაქებდნენ ძმანი შენნი, თაყუანისცემდნენ შენ ძენი მამისა შენისანი (შესაქ. 49, 8)! საქართველოში საძეფოდ მოწოდებული არიან მხოლოდ ქართველთა ბაგრატიონები, ოსეთის ბაგრატიონებს ამის პრეტენზია არ შეიძლება ჰქონდეთ, რადგანაც ღმერთმა «თესლი ეფრემისი არ გამოიჩინა, არამედ გამოიჩინა მან თესლი იუდასი» (ფსალ. 77, 67—68), და არა მართო გამოიჩინა, მისი განხრახვა უფრო შორსაც მიდის: ოსები მათი მეფეებით საქართველოს შემადგენლობაში უნდა შევიდნენ: მივსცნე ტომნი ეფრემისნი ტომსა იუდასსა და იყვნენ ერთ კუერთხ (იებუკ. 37, 18—19), ამთავარი ერთი იყოს მათ ყოველთა მეფედ და არა განიყოფოდინ ორთა მეფეთა მიმართ (იებუკ. 37, 23). მხოლოდ ამათ მოისპობა მათ შორის შური და უსიამოვნება, ამის შემდეგ მოისპოს შური ეფრემისი, ეფრემ არა ეშურვოს იუდას და იუდამან არა აქირვოს ეფრემს (ისაია XI, 13). ერთი სიტყვით, თანახმად ბაგრატიონთა ღერბის წარწერისა: ეფუცა უფალი და-

<sup>1</sup> ისტორიანი და აზმანი შარავანდეთანი, გვ. 82, სტრ. 6—9.

ვითს ქეშმარიტებითა: ნაყოფისაგან მუცლისა შენისა დაესვა საყდართა შენთა (ფსალ. 131, 11), ექუნისამდე განმზალო ნათესავი შენი და აღვაშენო თესლითი თესლამდე საყდარი შენი» (ფსალ. 88, 4), — ოსთა ბაგრატიონებს არ შეუძლიათ რაიმე მეტოქეობა გაუწიონ ქართველ ბაგრატიონებს, ეინაიდან ისინი, ოსები, არიან „ნაყოფი“ და „ნათესავი“ არა დავითისა, არამედ ეფრემისა.

გოგორგი რუსის გაქეთების შემდეგ, როგორც ცნობილია, კრიზისი შეიქნა, სხვა გამოსავალი აღარ იყო. ამიტომ საქართველოს ტახტზე, როგორც ქმარი დედოფლისა, „ეფრემიანი“ დავით სოსლანი იქნა მოწვეული, მაგრამ ამ აუცილებლობისა და გამონაკლისისათვის თეოროიული საფუძველი იქნა მოძებნილი, სახელდობრ:

1. ეს არჩევანი არის საქმე ღვთის განგებისა; ასეთი შეხედულება მკვეთრადაა ჩამოყალიბებული თამარის პირველს ისტორიაში, დავით სოსლანის მოწოდების შესახებ მოთხრობის დასაწყისში: „ჰოვეს ღონე განგებულებითა ღმრთისაჲთა, რომელი აღამალლებს მდაბალთა (იგულისხმება ეფრემის შთამომავლობა)... ვითარცა იტყვს დავით: უმცირეს ვიყავ მე ძმათა შორის ჩემთა და უმრწემეს სახლსა შინა მამისა ჩემისასა (იგულისხმება ეფრემი, უმცროსი ძე იაკობის უმცროსი შვილის იოსებისა), ხოლო თავადმან უფალმან აღმიღო და მცხო ზეთითა ცხებულისა მისისაჲთა“<sup>1</sup>. რუსულდანიც ხომ ეუბნება თამარს: „უქუეთუმცა არა იყო ზენაჲ განგებაჲ, ღმრთისაჲ, დავითის არჩევანი არ ნობდებოდაო“<sup>2</sup>.

2. იმავე ისტორიის ცნობით, დავით სოსლანი (ორთავე კერძოთა გუართაგან საქელმწიფო იყო), ამიტომ, თუ ის მოწოდებული იყო თამარის მეუღლედ. არა იმიტომ, რომ ის ოსთა ბაგრატიონის შთამომავალი იყო, არამედ იმიტომ, რომ ის ღვთის მხრით ქართველ ბაგრატიონთა ნაშიერი იყო; იგულისხმება ამ შემთხვევაში ის გარემოება, რომ ერთ-ერთ ნის წინაპარს, დავით მეორეს, ცოლად ჰყავდა დავით აღმაშენებლის ქალი რუსუდანი<sup>3</sup>.

მაშასადამე, როდესაც თანამედროვენი დავით სოსლანს „ეფრემიანს“ უწოდებდნენ. ამით მათ სურდათ, ერთი მხრით, ალბათ, აღენიშნათ მისი გულოვნობა და მამაცობა, რომელიც ბიბლიურ ეფრემს ახასიათებდა, მეორე მხრით კი გაეთვალისწინებინათ ყველასათვის, რომ მას ლეგიტიმიზმის პრინციპის მიხედვით არ რგებია ის დიდი პატივი, რომელიც მას წილად ხვდა; ლეგიტიმიზმის პრინციპით ის ვერც მიაღწევდა ამ პატივს, რადგანაც მამით ის „ეფრემიანი“ იყო.

ასე და ამრიგად, ისეთი, ერთი შეხედვით, უნინშენლო სიტყვა, როგორცაა დავით სოსლანის ტიტული „ეფრემიანი“, გვითვალისწინებს ჩვენი წარსულის გარკვეულ ისტორიულ მიმდინარეობას, ის ანარეკლია იმდროინდელი პოლიტიკური აზროვნებისა და მაჩვენებელი იმ რთული დინასტიური დუდილისა, რომელიც ოფიციალურ საისტორიო ძეგლებში, სამწუხაროდ, ყოველთვის არ გვესმის მკაფიოდ.

<sup>1</sup> ისტორიანი და ახმანი შარავანდედთანი, გვ. 88, სტრ. 21—24.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 88, სტრ. 32—33.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდები: უნივ. შრომები, VII, 119—120.

## საკუთარ სახელთა საძიებელი\*

(შეადგინა კ. თევზაძემ)

ა

- აბაზაძე 91.  
 აბაზინი 91.  
 აბაშიძენი 229 — 230.  
 აბაშნი 179.  
 აბლონ 107, 113.  
 აბელი 218.  
 აბესალოძე 260.  
 აბესაძე 94.  
 აბიათარი 64 — 65, 68 — 69, 71, 73 — 74, 76.  
 აბიბოს ნეკრესელი 20 — 25, 38 — 41, 43, 47 — 50, 136, 269.  
 აბო, „აბოს წაუბის“ მოქმედი პირი 46, 304; იხ. კიდეე ჯაბო ტფილელი.  
 აბრამი პიბ. 172, 260, 303.  
 აბულასალი 302.  
 აბულაძე ილ. 14, 47 — 49, 67, 103 — 104, 119 — 120, 153, 164, 300 — 301.  
 აბულქერიძი 166.  
 აბუსერი 265.  
 აბუსერიძე ტბელი 123.  
 აბუძარბი 163, 165.  
 აბულეთი 91; იხ. კიდეე აფხილეთი.  
 აბათანგელე 114.  
 ავ-შაგუგელნი 179.  
 ავრიზაძე 302.  
 აღარნაძე 307.  
 აღიში 307.  
 აღმა 260.  
 აღარ 269; იხ. კიდეე ატარ.  
 აღარნაძე შავისტროსი 164.  
 აღიბიბენი 171.  
 აღონცი ნ. 94, 152.  
 აღრბაღაგანი 152.  
 აღრიაკი 181.  
 აღრიაკიციის ზღვა 80.  
 ავაზაკნი 179.  
 ანაზი 98  
 ავალნი 179.  
 ავაშნი 179.  
 აეთანლილი 10, 17 — 18, 214 — 215.  
 აელაღლნი 171.  
 აელუსტო კეისარი 251.  
 აზერბაიჯანი 5.  
 აზოუ-ტაერილი 80.  
 ათანასე დიდი, ათონზე სამონასტრო ცხოვრების ინიციატორი 159.  
 ათანასი ალექსანდრიელი 119.  
 ათანისი 179.  
 ათონოგენ სებასტიელი 128, 130.  
 ათონ, დავით სოსლანის მამის შამა, დავით აღმაშენებლის ქალის — რუსუდანის ძე 313 — 314.  
 ათონი 8, 84, 159 — 162, 165, 183, 242, 249, 252, 307, 315.  
 Aigrain R. 27.  
 აინინა 266.  
 აკაკიოს, ტისიკოპოზი არარათისა 52 — 53, 59, 60.  
 აკლინა 105 — 106.  
 აკუბანელი 172.  
 ალავერდი 20, 24.  
 აღამანი 179.  
 აღანელი 179.  
 აღაპი 15.  
 აღბანელი 179, 207.  
 აღბანია 62, 93, 134, 137 — 138, 152, 164, 178.  
 აღბერი 276; იხ. კიდეე აღბერტ დიდი ბოლშტედელი.  
 აღბერტ დიდი ბოლშტედელი 276 — 277; იხ. კიდეე აღბერი.  
 აღ-პირენი 102.  
 აღუე 313.  
 აღექსანდრე ბაქარის ძე 285.  
 აღექსანდრე შაველონელი 63, 180, 251.  
 აღექსანდრე მეფე 261 — 262, 286 — 288.  
 აღექსანდრია 7, 110, 142, 149.  
 აღექსი, ბერძენთა მეფისწული 317.  
 აღუანი 181.

\* საძიებელში გვხვდება შემდეგი შემოკლებანი: ბიბ. — ბიბლიური, მდ. — მდინარე, წმ. — წმინდანი.

- აღვანქ, იაფეთის შთამომავალი 177.  
 ალიშერ ნაეოი 193.  
 ალლუზიანი 314; იხ. კიდეე იოანე იაღლუ-  
 ზიძე.  
 ალლუზონი ოსთა მეფე 314.  
 ამზონენი 172.  
 ამბროსი მედიოლანელი 119.  
 ამერიკა 183.  
 ამიანე მარტელინი 150.  
 ამიღა 29 — 30.  
 ამიერკავკასია 77, 93, 153.  
 ამილახერიშვილი ალექსანდრე 285.  
 ამილახერიშვილი დიმიტრი 285.  
 ამინადაბი 72.  
 ამწონიოს ერმისი 277, 279, 282.  
 ამორეველნი 171 — 172, 179.  
 ამორია ქალაქი 135.  
 ანა დედოფალი 20, 35.  
 ანა მღვდელმთავარი 69, 76.  
 ანაკოფიის ციხე 316.  
 ანასტასი იმპერატორი 28.  
 ანასტასი სინელი 247, 258, 260.  
 ანასტასი სპარსი 149.  
 ანასტოს, ბაღის მკველის ცოლი, რომელ-  
 საც წმ. ნინომ შვილიერება მისცა 65.  
 ანატოლია 111.  
 ანგჰარი 172.  
 ანგეველნი 171.  
 ანდრია კრიტელი 189, 248.  
 ანდრია მოციქული 69, 74, 82.  
 ანდრია სალოსი 180.  
 ანდრონიკე 105.  
 ანისი 207.  
 ანტიოქია 23—25, 27, 37, 40, 83, 96—97,  
 188, 258.  
 ანტონ კათალიკოზი 54 — 55, 226, 261,  
 270 — 273, 275, 277, 280, 286, 297.  
 ანტონ მარტოფელი, სირიელი მოღვაწე  
 20, 22 — 25, 32, 34, 37 — 38, 43.  
 ანტონი, მელქისედეკის დედის ძმა 244,  
 247.  
 ანტონი მროველი 46.  
 ანტონ I 153; იხ. კიდეე ანტონ კათალი-  
 კოზი.  
 ანტონი ჭელუეკიის ეპისკოპოსი 57.  
 ანტონინე მარტირი 85, 89, 95.  
 ანჩა 77.  
 აპრი ეპისკოპოსი 53.  
 არაბები 5, 133 — 135, 138 — 139, 171,  
 179.  
 არაბეთი 8, 96; იხ. კიდეე არაბია, არაბის-  
 ტანი.  
 არაბია 183; იხ. კიდეე არაბეთი, არაბის-  
 ტანი.  
 არაბისტანი 28; იხ. კიდეე არაბეთი, არაბია.  
 არაღიელი 173.  
 არამი 171, 174.  
 არამიელნი 171, 174.  
 არანი 9, 178; იხ. კიდეე აზერბაიჯანი.  
 არაქელაღი სტეფანე სიმონის ძე 216.  
 არაქსი 5, 77.  
 არღიელი 179.  
 არეგი 106.  
 არეველნი 172.  
 არეზი 90 — 91.  
 არეღი 179.  
 არხრუში 15.  
 არიანები 87, 175.  
 არიმათელი; იხ. იოანე არიმათელი.  
 არიოზი 303.  
 არისტაკესი 178.  
 არისტოტელე 271, 275 — 279.  
 არკადი იმპერატორი 82.  
 არკადი, კვიპრის მთავარეპისკოპოსი 37.  
 არკადია 181.  
 არკადიოს წმ. 59.  
 არმაზი, კერპი 61, 66, 114—115, 266—270.  
 არშაზის შთა 66.  
 არშენები 92; იხ. კიდეე სომხები.  
 არშენია 274; იხ. კიდეე სომხეთი.  
 არასლანი 286.  
 არვანტიელი 68.  
 არრანი 92 — 93.  
 არსენ ბერი დავით აღმაშენებლის მოძღვა-  
 რი 257.  
 არსენ ბელაშისჩის ძე, კათალიკოზი, XIII  
 საუკუნის მწერალი 20, 265.  
 არსენი დიდი სიფარელი 48, 50, 78.  
 არსენ ვაჩესძე 257 — 259.  
 არსენ ივალთოელი 189, 248, 257 — 259,  
 280 — 282.  
 არსენ კალიპოელი 257 — 258.  
 არსენ I დიდი, კათალიკოზი, ავტორი პო-  
 ლემიკური ტრაქტატისა: „განყოფისა-  
 თვის ქართლისა და სომხეთისა“ 21—22,  
 126.  
 არსენ II კათალიკოზი, შემდგენელი იოანე  
 ზღაპუნელის, შიო მღვიმელის და ისე  
 წილკნელის მცტაფრასულ ცხოვრებათა



- არქეტიპისა 21 — 22, 24—26, 44—45, 47 — 49.
- არტანი 287.
- არუქველი 173.
- არფაქსად 180.
- არშაკილები 114.
- არშაკუნინათა ღინასტია 149.
- არშუშა ქართლის პიტიახში 62, 151; იხ. კიდეე აშუშა.
- არჩილ მეფე 62, 152, 164, 196, 212—213, 216, 223.
- ასია 53, 181.
- ასეშანი 51.
- ასირია 251.
- ასიკიდა 303.
- ასკოლდი 80.
- ასპურაგანელი 171, 175.
- ატარტა, სემიტურ ნიადაგზე წარმოშობილი ლეთაება 266.
- ასტარტე, ქალღმერთი 267.
- ასტვპალი 172.
- ასტრია-ფროლიტე 129.
- ასურასტანელი 171; იხ. კიდეე ასურელები.
- ასურასტანი 180; იხ. კიდეე ასურეთი.
- ასურეთი 31, 290; იხ. კიდეე ასურასტანი.
- ასურელები 40, 174; იხ. კიდეე ასურასტანელი.
- ასურელი მოღვაწეები 23.
- ასური, სემის შთამომავალი 171; 180.
- ასურნი-ველქნი 179.
- ასუგელი 179.
- ატარ, ლეთაება ცეცხლისა 269; იხ. კიდეე აღარ.
- ატენი 137, 141.
- ატენის ციხე 137, 141.
- ატროპატენა 152.
- ატტიკე 181.
- აფრასიაბი 192.
- აფრიკელი 171, 175, 263.
- აფსარი, მდინარე 91.
- აფსოლები 177 — 178.
- აფსილეთი 91; იხ. კიდეე აბშილეთი.
- აფხაზები 89, 91, 97 — 98, 134, 136, 141, 171, 175, 179, 229, 236.
- აფხაზეთი 10, 138, 140, 230, 269, 313.
- აფხაზ-კახელები 137; იხ. კიდეე კახელები.
- აქიაი 181.
- აქილიაღოს ეპისკოპოსი 53.
- აქსმიტელი 171.
- აღმოსავლეთ-საქართველო 90; იხ. კიდეე საქართველო.
- ამოტ კურაპალატი 82, 208, 234, 313.
- ამუშა 148, 150, 153; იხ. კიდეე არშუშა ქართლის პიტიახში.
- აკნი 179.
- ახალიხე 295.
- ახაშენი 293.

## ბ

- ბაბილონი 180 — 181; იხ. კიდეე ბაბილონი, ბაბილონია.
- ბაბილონელი 171, 174.
- ბაბილონი 76, 134, 145, 171, 200, 269; იხ. კიდეე ბაბილონი, ბაბილონია.
- ბაბილონია 180, 251; იხ. კიდეე ბაბილონი, ბაბილონი.
- ბაგრატ I 164.
- ბაგრატ II 164.
- ბაგრატ III 242.
- ბაგრატ IV კურაპალატი 134, 136 — 137, 141, 156, 232 — 234, 239 — 242, 281, 288, 295, 316.
- ბაგრატ VI 91.
- ბაგრატ ბატონიშვილი 283.
- ბაგრატიონები 10, 154, 164, 218, 280, 292; იხ. კიდეე ბაგრატიონნი, ოსთა ბაგრატიონები, ქართველთა ბაგრატიონები.
- ბაგრატიონნი 274, 285; იხ. კიდეე ბაგრატიონები, ოსთა ბაგრატიონები, ქართულთა ბაგრატიონები.
- ბაზუნნი 92 — 93.
- ბაზთა ქვეყანა 93.
- ბაქტრიანელი 171.
- ბაკურ მეფე ღიდი, 421 წლის მახლობლად სპარსეთის მეფის მხედართმთავრად ითვლებოდა 60 — 61.
- ბალავარი 83, 310.
- ბალავარი იხ. ბალავარი.
- ბალღვიონ, იერუსალიმის მეფე 286.
- ბალზაკი 184.
- ბალის წყალი 289.
- ბალკანეთი 87 — 88.
- ბანა 77.
- ბარაბა, ავახაკი, რომელც ქრისტესთან ერთად აწამეს 76.

- ბარათა, ბარათაშვილთა წინაპარი ვახტანგ  
 გორგასალის დროისა 295.  
 ბარათაშვილი, ლაშა გიორგის დროისა  
 293, 295.  
 ბარამი, „ბარამგურიანის“ გმირი 193.  
 ბარამიძე ა. 212—213, 217, 224, 299.  
 ბარბაქანი 179.  
 ბარდავი 151—152.  
 ბარდავის კალა 289.  
**Bardenhower O.** 87.  
 ბარზაბოდ პიტიახში 151.  
 ბარონ ლეტერნი 287.  
 ბასიანი 97—91, 94; იხ. კიდეე ფაზიანი.  
 ბასილი დიდი 157, 161—162, 189, 247.  
 ბასილ კათალიკონი 22.  
 ბასილი კეისარი 242.  
 ბასილა კესარიელი, აუტორი „თხზულებსა  
 „ექუშთა დღეთათჳს“ 261.  
 ბასიმ 171, 175.  
 ბასილინუპოლი 53.  
 ბასიშვილი 91.  
 ბატნი 179.  
**Bauer A.** 168, 177—179.  
**Baumstark** 132.  
 ბაქრაძე ა. 160—161.  
 ბაქრაძე დ. 222, 239, 314.  
 ბაღდადი 7.  
 ბახალი 294.  
 ბაქრამ V, შახი 60.  
 ბეატრიხე 14.  
 ბეთლემი 208.  
 ბეთხოვენი 184.  
**Becker I.** 139.  
 ბენეკანი 172.  
 ბენედიკტე, ბერძენი მწერალი 296.  
 ბენეშევიჩი ელ. 301.  
 ბენიამენი 76, 208.  
**Berlin** 86.  
 ბერნარდე 191.  
 ბერძენიშვილი ნ. 90—91, 151, 213, 224,  
 238—239, 240.  
 ბერძნები 5, 10, 27, 66, 79—81, 83, 88,  
 148—149, 156, 159, 172, 176, 179,  
 188, 198, 206, 287, 296, 307, 316.  
 ბერძენიშვილი მ. 163.  
 ბესარიონ გაბაშვილი 218.  
 ბესები 86, 98.  
 ბესელია 94.  
 ბესელიძე 94.  
 ბესიკი 218—219.  
 ბიბრანნი 179.  
 ბიბრიხები 177.  
 ბიზაქენები 175.  
 ბიზანტია 7—9, 14, 27, 36, 51, 58, 79,  
 82—83, 90, 120, 126, 164, 168,  
 179, 185, 187, 198, 239, 241—243,  
 249, 251, 316.  
 ბიზანტიელები 81, 136—139, 313.  
 ბითვიგები 175.  
 ბითუნია 180.  
 ბიკტორ წამებული 106, 118.  
 ბიონელნი 175.  
 ბირანები 177.  
 ბლეიკი რ. 21, 167, 240, 301.  
 ბოდბე 77.  
 ბოლორუკი ე. 40, 57, 61, 100, 103, 118,  
 127, 131—132.  
**de Boor** 181, 263.  
 ბორღალ 172, 176.  
 ბორღალნი 179.  
 ბოსპორი 181.  
 ბრანჯნი 76, 179.  
 ბრეტანელი 172.  
 ბრეტანია 172.  
 ბრიტანეთი 84, 86.  
 ბრიუსელი 133.  
 ბროსე მ. 123, 129, 238—239, 266, 298.  
 ბულგარეთი 8, 82.  
 ბურღუხან დედოფალი 222.  
 ბულა თურქი 134, 136—141, 145, 286.

## 8

გა... ვერცხლის კერპი 115, 266.  
 გაბაშვილი ბ.; იხ. ბესარიონ გაბაშვილი.  
 გაბაშვილი ზ.; იხ. ზაქარია გაბაშვილი.  
 გაბაშვილი ტ.; იხ. ტიშოთე გაბაშვილი.  
 გაიანე 122.  
 გალატელი 172, 176.

გალატია 181.  
 გალოელი 172.  
 გალცია 88.  
 გამერ 172, 175.  
 განვენი 175.  
 განა 289.

- განძთა ქუაბი 269.  
 გარბანელნი 172, 176, 179.  
 გარდაბანელნი 134, 136.  
 გარეჯი 37.  
 გარეჯის უღაბნა 35.  
 გარმატონი 179.  
 გაჩიანი 148.  
 გაცი, ოქროს კერპი 115, 266.  
 გა-ც ასტარტა 267; იხ. ასტარტა.  
 გვეუთი 222.  
 გელათი 8, 265.  
 გელათის მონასტერი 260.  
 გელასი 303.  
 ველასი კესარიელი 79, 96.  
 ველასი კვიციელი 95.  
 Gelzer 39.  
 გეონი: იხ. ნილოსი.  
 გერგესეველნი 171 — 172.  
 გერგესელნი 179.  
 გერჰანე 107.  
 კერჰანელნი 171 — 172, 176.  
 გერონტი 302.  
 გეტულუბი 171, 176.  
 Gewer P. EG  
 ვიორგი I 313.  
 ვიორგი II 283.  
 ვიორგი III 157, 222 — 223.  
 ვიორგი XIII 221.  
 ვიორგი, აფხაზთა მეფე 236.  
 ვიორგი დავითიანი 279.  
 ვიორგი, ოსთა მეფის დიმიტრის შთამომავალი 314.  
 ვიორგი ლაშა; იხ. ლაშა ვიორგი.  
 ვიორგი, არჩილ მეფის ვაჟი 216.  
 ვიორგი რუსი 6, 318.  
 ვიორგი ამარტოლი 180, 250.  
 ვიორგი, ალექსანდრიის პატრიარქი 142.  
 ვიორგი სვინგელოზი 169, 180; იხ. კიდეჯე ვიორგი ამარტოლი.  
 ვიორგი ოლთისელი; იხ. ვიორგი ოლთისარი.  
 ვიორგი ოლთისარი, ათონის მონასტრის წინამძღვარი 315.  
 ვიორგი ხუცეს-მონაზონი 58, 155, 208, 211, 217.  
 ვიორგი მაწევერელი 231.  
 ვიორგი ჭყონდიდელი 156, 160 — 161.  
 ვიორგი I, ვარაზუაჟი, ათონის მონასტრის წინამძღვარი 165, 167, 242.  
 ვიორგი ამარტოლი 180 — 182, 250 — 251, 256, 259 — 261, 263, 265.  
 ვიორგი ათონელი — შაწმიდელი, ათონის ივერიის მონასტრის მამასახლისი 15, 58, 127, 158 — 159, 163 — 166, 186 — 190, 208, 217, 346, 252, 280 — 281, 315.  
 ვიორგი მერჩული 231, 233.  
 ვიორგი, ალექსანდრიის პატრიარქი 140.  
 ვიორგი, ქართული წმინდანი 157.  
 Günzel 102 — 103, 109, 114.  
 გუბაზიონი, ლაშთა მეფე 95.  
 გულერძი ფირალოვი; იხ. ფირალოვი გულერძი.  
 გუეთე 184.  
 გუთა 184.  
 Гогуиакхи E. 80.  
 გუმაჩეთი 236.  
 გორგაძე ს. 103 — 104, 119, 189, 268, 281.  
 გორი 226, 272, 274.  
 გორტუნე 172.  
 გოსტასაბი, ირანის მეფე 74 — 75.  
 გრიგოლ არშარუნი 114, 129.  
 გრიგოლ განმანათლებელი; იხ. გრიგოლ პართელი.  
 გრიგოლ დიდი; იხ. პაპი გრიგოლ დიდი.  
 გრიგოლ შანაჰიკრი 151.  
 გრიგოლ ნაზიანზელი 231.  
 გრიგოლ ნარეკელი 207.  
 გრიგოლ პართელი 77 — 78, 92, 129 — 130.  
 გრიგოლ ფიჩან-გუმუნასპი 151.  
 გრიგოლ ხანძთელი 97, 208, 231 — 234, 302, 309, 313.  
 გრიგოლ ლეთისმეტყველი 241.  
 გრიგოლი დიაკვანი 65.  
 გრიგორი, ანატოლიას კჰარი 111.  
 გრიგორი ნოსელი 278.  
 გუარამ, სტეფანაზის მამა (მარიამ დედოფლის „ქართლის ცხოვრების“ ცნობით იგი არის ქართლში პირველი ეროვნული ხელისუფალი 39).  
 გუარამ კურაპალატი 39.  
 გუასპურაგანი 77 — 78, 152.  
 გუგარეთი 147.  
 გულა 121.  
 გუთნი 87, 171, 174.  
 გულაბრიძე ნიკოლოზ; იხ. ნიკოლოზ გულაბრიძე.

გულანდებტი 107, 119, 179.

გულანშარი 7.

გურამიშვილი დავით; იხ. დავით გურამიშვილი.

გურგანი, ირანელი პოეზიის კლასიკოსი 9.

დავით I კურაპალატი 155, 164.

დავით აღმაშენებელი 5, 7, 15, 122, 135, 141, 157, 251, 257—261, 263, 278, 280, 286.

დავით მეორე, ოსთა მეფე, რომელსაც ცოლად ჰყავდა დავით აღმაშენებლის ქალი რუსუდანი 313, 318.

დავით გურამიშვილი 217.

დავით სოსლანი 285, 288, 312—318.

დავით ნარინი 157, 284, 295.

დავითი ულუ; იხ. ულუ დავითი.

დავითი დამიტრის ძე, კახეთის მეფე 287.

დავით ბატონიშვილი 283.

დავით რექტორი 230.

დავით ვარჯელი 20, 22, 24—25, 31—32, 35—37, 42—43, 49.

დავით ტბელი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მთარგმნელი 241.

დავითი, ებრაელთა მეფე 72, 218, 232, 251, 261, 297—298, 313, 315—316.

დავითი, სომეხი წმ. 48.

დავრიში 286.

დავია 87.

დალილა 262.

დალშატიაჰ 181.

დამიანე 119.

დანიელ მესხვეტე 84, 95.

დანიელ, კონსტანტინოპოლელი ეპისკოპოსი 60.

დანიელ, ასურელი ვართაგეტი 290, 296.

დანნა 266.

დანტე ალიგიერი 184.

დანუბი 103.

დარჯანდ ღვთოფალი, ირაკლი II-ის მეუღლე 228.

დარჯანი, არჩილ მეფის ასული 216.

კურგენი 39.

გურზანი 92, 91.

გურიელი, მარიაჰ დედოფლის მეუღლე 226.

Cutschmid A. 110.

## დ

დარიელ პიტიახში 151.

დარდანნი 175.

დარიალი 93.

დარიალის კარები 92.

დარუბანდი 5, 93, 152—153, 285.

დასაულეთი ეეროზა 198.

დასაულეთი საქართველო 90—91, 93—94, 96, 138; იხ. კიდევ საქართველო.

დეენი 179.

დეკოზ მეფე 105.

დეუმიტელნი 171, 175.

დეუმელნი 179.

დემეტრე, დავით აღმაშენებლის ძე 157.

დერბე 181.

დვალნი 179.

დვინა მდ. 7.

დვინელი შაჰოორი 78.

დვინი, ქალაქი 39, 78, 92.

Дьяконов А. 32.

დიასპორი 64.

დიდი კვპრე 172; იხ. კიდევ კვპრე.

დიღონი 179.

დიქენსი 184.

დიმეტრი, ბაგრატ მეოთხის ძმა 313.

დიმეტრი, გიორგი პირველის ძე 313.

დიმეტრი, ოსეთის მეფე, დავით სოსლანის წინაპარი 314—315, 317.

დიოკლეთიანე 105.

დიონისე არეოპაველი 97, 256, 262.

დირი 80.

Дмитриевский А. 159

დიდო, სირიელი მღვდელაწე 37.

დიმენტიანოსი 302.

დონი მდ. 93.

დონითეონი 80.

დუნაი მდ. 93.

## ე

ებერ, ზიბ. სემის ვაჟი, ებრაელთა წინაპარი 171.

ებრაელები 10, 64, 71, 76, 101, 179, 251, 315.

ეგერატიჰ, სამეგრელოს სომხური სახელი 177.

ეგვიპტე 7, 27, 51, 76, 109, 110, 114, 116, 143, 171—173, 175, 180.

- ელსია, ქალაქი 23 — 24, 34, 38, 83.  
 ელოში 200.  
 ეპა 13, 218.  
 ეპაგრე 38.  
 ეპბოლო 240.  
 ევდემონია 180.  
 ევოლა 171, 173, 175.  
 ევკინი 181.  
 ევლაივო კათოლიკოზი 34 — 35, 41, 53.  
 ევმანუელ 115, 122.  
 ევოლი 138.  
 ევოპტიოს 59.  
 ევროპა 1, 4, 183.  
 ევროპო 172.  
 ევაევი კესარიელი 178.  
 ევტეპი 303.  
 ევფრატი 180.  
 ეზდერიოს (ისიდორე) სამთავნელი, სირი-  
 ელი მოღვაწე 24, 37.  
 ეზეკია 304.  
 ეზრა 304.  
 ეთიოპ, პრ. ქამის შთამომავალი 171, 175.  
 ეთიოპელი 83, 110, 126, 171, 180.  
 ეთაქლი 179.  
 ელაჟ 8.  
 ელჟ. ბიზ. სემის ვაევი, ელაშელთა წინა-  
 პარი 171, 174, 180.  
 ელაპანელი, პრ. სემის შთამომავალი 171.  
 ელაშელი 174; ნახე კიდევ სპარსელები.  
 ელაპირელი 171, 174 — 175.  
 ელანინი 175.  
 ელენე დედოფალი, კონსტანტინე იმპერა-  
 ტორის დედა 67 — 68, 70, 76, 79,  
 83, 104, 109.  
 ელია დიაკონი, სირიელი მოღვაწე 24 — 25.  
 ელია, პატრიარქი იერუსალიმისა 35 — 36.  
 ელია წინააწარმეტყველი 210, 303.  
 ელიაზარი 71.  
 ელინნი/ელენენი 9, 172, 176, 263, 274,  
 276; იხ. კიდევ ბერძნები.  
 ელიოზ მცხეთელი 63, 69, 71 — 72, 76.  
 ელისა 172, 176, 180, 210, 303.  
 ელისაბედ ბიზ. 119, 302.  
 ელისაბედი, რუსეთის დედოფალი, პეტრე  
 დიდის ასული 272.  
 ელვმა 180.  
 ემანუელ 147.  
 ემანუილ 114.  
 ენოტელი 175.  
 ენტრეპიოზი, ქიოსის ეპისკოპოზი 53.  
 ეოლიანი 180.  
 ეპიკელი 172.  
 ეპიფანე კეპირელი 169, 173 — 179, 182.  
 ეპიფანე გლვდელმონაზონი 82.  
 ერეკლე მეფე 220.  
 ერენიანე 52.  
 ეროლე მეფე 76.  
 ერჩითნი 179.  
 ესაია 261.  
 ესენეელი 173.  
 ესთერ 111 105.  
 ესოში 89.  
 ესპანია 177.  
 ესტატე მცხეთელი 34 — 35, 39, 151, 153.  
 ეტოლია 181.  
 ეფესო 53, 77.  
 ეფესოს კრება 52, 54 — 55, 57 — 58,  
 61 — 62.  
 ეფთვი, იხ. ექვთიმე ათონელი.  
 ეფრასი 29.  
 ეფრემი, ანტიოქიის პატრიარქი 29 — 30.  
 ეფრემ ასური 157, 231.  
 ეფრემი ბიზ. 314 — 316, 318.  
 ეფრემი, დავით სოსლანის წინაპარი 312,  
 315.  
 ეფრემ შკირე 14, 156, 187 — 188, 190,  
 246, 252, 254, 256 — 259, 280, 282.  
 ექვთიმე ათონელი 80, 123, 130, 155 — 163,  
 165, 167, 169 — 170, 173 — 175,  
 177 — 179, 182, 186, 188 — 189, 231,  
 246 — 249, 252.  
 ექვთიმე კათოლიკოზი 296 — 297.  
 ექვთიმე I ზარზმელი 296.  
 ექვთიმე II 296.  
 ელიშე ვარდანეტი 60, 150.  
 ემბიანინი 290, 296.

## 3

- ეპტრანი 180.  
 ეპტროი 180.  
 ელაშევეტი 77.  
 ევა-ფშაველა 298.  
 ვარაზ-ბაქური 151 — 152.  
 ვარაზიანე 163, 167; იხ. კიდევ ორანე ვა-  
 რაზიანე.  
 ვარაზი, ალმანის მთავარი 164.

- ვარაზმანი 164.  
 ვარამ შაპუი 149.  
 ვარაშ პიტიახში 151.  
 ვარდან მამიკონიანი 39.  
 ვარდანისძე 294.  
 ვარდისანი წმ. 264.  
 ვართანუხი 164.  
 ვართაპეტი მადინაშვილი 277.  
 ვარლაში 83.  
 ვასანტნი 172.  
 ვასილი 249.  
 Вахушян А. 95, 139.  
 ვასურაგანი 152.  
 ვასტანელნი 172, 176.  
 ვასქენი 151 — 153, 268.  
 ვაჩე კარიკისძე 255.  
 ვახტანგ გორგასალი 60, 151 — 152, 164, 222, 269, 295.  
 ვახტანგ VI 20, 22, 193 — 195, 216, 285 — 286.  
 ვახუშტი ბატონიშვილი, ვახტანგ VI შვილი 90 — 91, 222 — 223, 230, 284 — 288, 292, 295, 314 — 315.  
 ვეზნდოკი ო. გ. 267.  
 ველიციხე 289, 293.  
 ვენერა მიო. 4.  
 ვეჟან ბუზირი 152.  
 ვიზორის ციხე 285.  
 ვიკენტი რომაელი 287, 296.  
 ვიოტიაა 181.  
 ვირ, ბიბ. იაფეთის შთამოვავალი 177.  
 ვლაქერნის ტაძარი 80.  
 ვლემონნი 171.  
 ვოღა მღ. 93.  
 ვრეტანია 181.  
 ვულდანტო 265.  
 ვუტარნია 181.

## ზ

- ზაბილონი, წმ. ნინოს მამა 76.  
 ზადენ, ლეთაება 266.  
 ზაკითოა 172.  
 ზაკნიონი 181.  
 ზანგნი 179.  
 ზანქან ზორობაბელი 6, 10.  
 Задзерский И. 130, 161.  
 ზარდაშტი, „შანამეს“ პერსონაჟი 74.  
 ზარიარი, „შანამეს“ პერსონაჟი 74.  
 ზაქარია კათოლიკოზი 82.  
 ზაქარია ვართაპეტი მადინაშვილი 277.  
 ზაქარია გაბაშვილი 280 — 281.  
 ზაქარია მხარგრძელი 286.  
 ზაქე 69 — 70.  
 ზაქეოსი; იხ. ზაქეოზი.  
 ზაქეოზი 70 — 71.  
 ზედაზენი 21, 25, 41.  
 ზედაძენი; იხ. ზედაზენი.  
 ზემო ქართლი 136, 139; იხ. კიდეე ქართლი.  
 ზემონი ქუეყანანი 136.  
 ზენა სოფელი 23, 39, 42, 135 — 137.  
 ზენონ იყალბოელი, სირიელი მოღვაწე 24 — 25.  
 ზენონ ხანძელი 309 — 310.  
 ზირაქი, სპასალარი 134, 141.  
 ზოვილე 302.  
 ზოია, იმპერატორ ლეონ VI მუელლე 80.  
 ზოსიმე 180.  
 ზურაბი, „როსტომიანის“ გმირი 192.  
 ზღვსკაცნი 179.

## თ

- თაბორი 115, 122.  
 თათა სტეფანწმიდელი, სირიელი მოღვაწე 24 — 25, 37.  
 თათარნი 179.  
 თალაღე 107, 164, 169.  
 თამარ მეფე 5 — 7, 135, 138, 141 — 142, 157, 211, 222 — 223, 226, 260 — 262, 286 — 287, 290 — 291, 294, 298 — 299, 313, 315 — 317.  
 თამარაშვილი მ. 51.  
 თარგამოს 169.  
 თარში 169.  
 თაყაიშვილი ე. 34, 62 — 63, 115, 122, 148 — 149, 164, 236, 304.  
 თბილისი 39, 134 — 135, 139 — 140, 151, 163, 184, 221, 228, 240, 269, 272, 290, 292, 294, 296.  
 თევდოლოსი 306.  
 თევდოროს 106.  
 თევდოსი/თეოდოსი, მეფე აფხაზთა 141.

თეიმურაზ ბატონიშვილი 219, 227, 283.  
 თეიმურაზ I 3, 184, 193, 195—196, 211, 223, 226.  
 თეიმურაზ II 4, 196, 224, 230, 272.  
 თელავი 227—228, 295, 298.  
 თეოდორა იმპერატრიცა 29, 81, 134, 139—140, 142.  
 თეოდორე 107, 306.  
 თეოდორე წმ. 240.  
 თემურლენგი 287.  
 თეოდორე, ეპისკოპოსი, თეოდოსი დიდის „სხოვრების“ ავტორი 84, 90, 96.  
 თეოდორიტე კვრელი, ისტორიკოსი 42, 60.  
 თეოდოსი იმპერატორი 58, 61—62.  
 თეოდოსია 107.  
 თეოდოსი დიდი 251—252.  
 თეოდოსი, სირიელი მღვდელწმ. 24—25, 84—85, 87—89, 95.  
 თეოდოსის ლავრა 97.  
 თეოდოტე 52, 59.  
 თეოდოლოს 85.  
 თეოდულე, ეპისკოპოსი ბასილინუპოლისა 53.  
 თეოპემპტოს 60.  
 თეოფანე ბიზანტიელი 39, 150.  
 თეოფილაქტე ბელდარელი 245.  
 თეოფილე, ტარანის მიტროპოლიტი 58.  
 თეოფილე იმპერატორი 139.  
 თეოქტისტე 302.  
 თესალიელები 176.  
 თეტალეები 176.

## O

ოაკობი, ბიბ. 76, 209, 218, 260, 315, 318.  
 ოაკობი, წმ. ნინოს „სხოვრების“ პერსონაჟი 64.  
 ოაკობ მშურტკველი 30.  
 ოაკობ სურტაველი; იხ. ოაკობ ზუცესი.  
 ოაკობ ზუცესი 268.  
 ოაკობიტელი 179.  
 ოანაზიანი 172.  
 ოასოა 171.  
 ოაფეთი/ოაფეტი 168—169, 172, 174—180.  
 ობერები 89—90, 96, 98, 177, 179.  
 ობერია 39, 51, 58, 61—62, 77, 89, 94, 97, 147—148, 150, 152—154, 177, 286.  
 ობნალათირო, მუსლიმანი მწერალი 289.  
 იეგოვა, ებრაელთა ღმერთი 15.

თეტალია 181.  
 თიანეთი 294—295, 297.  
 თიფია 180.  
 თინათინი 12, 18, 215—216.  
 თირა, ბიბ. იაფეთის შთამომავალი 176, 180.  
 თობელ, იაფეთის შთამომავალი 172, 176, 180.  
 თოთი, ლეთაბა 114.  
 თომა აქვინელი 278.  
 თომა არწრუნე 134—135, 137—141.  
 თომა მოციქული 83.  
 თორნიკე, ძე იოანე ვარაზაჩეხისი 165, 167.  
 თორნიკე (იოანე) ათონელი 231.  
 თოხთამიშ, ტონღანშა ხვარასნელის ძე, თამარ მეფის დროს მძევლად თენა მოყვანილი საქართველოში. მან აქ ქრისტიანობა მიიღო და ამის შემდეგ ღმირტრად იწოდებოდა 286—287.  
 თრაკია 53, 86—88, 181.  
 თრაკიელები 88, 98, 172.  
 თრადტ მეფე 122.  
 თრიალეთის ქედი 148.  
 თურანი 10.  
 თურქი პეწინაკი 172.  
 თურქები 10, 176, 179.  
 თურქისტანი 287.  
 თუშები 89—90.  
 თუშეთი 220.  
 თუშნი ლუედეკენი 179.  
 თხოთის მთა 66, 73.

ივზლიგერდ I 61.  
 ივზლიგერდ II 60, 62.  
 ივზლიგერდ ძეა ბარამგურისა 286.  
 იერემია, აღმანთა ეკლესიის მეთაური 61.  
 იერემია იბერიელი 53—54, 57—58, 60, 62, 154.  
 იერემია ქართველი, მებუთე საუკუნის მოღვაწე 150.  
 იერემია წინასწარმეტყველი ბიბ. 201, 210, 223.  
 იერონიმე ნეტარი 87.  
 იერუსალამი 5, 21, 31, 35—36, 43, 67—69, 72, 77—78, 80—81, 94—97, 125—126, 166, 174, 200—201, 210, 222—223, 227, 229, 230, 246, 262—263, 286, 303—304.

- იესე, ბიბ. 232.  
 იესო/იესუ ქრისტე; იხ. ქრისტე.  
 იებუნალოს 52.  
 იევრია; იხ. იბერია.  
 იევრნი 274; იხ. კიდევი იბერები.  
 იელიანოსი 106.  
 იესტენა 107.  
 იზიდ-ბოზიდი 151.  
 ითაკი 172.  
 ითაკინი 181.  
 ითრუჯანი, ქალდეველთა ღმერთი 266—268, 270.  
 ითრუშანი 304.  
 ილიადა 10.  
 ილარიონ ქართველი 81, 157.  
 ილარიონ პარფევი 231.  
 ილია, ბიბ. 80.  
 ილია ერენბურგი 184.  
 ილირიანნი 172.  
 ილირიელები 172.  
 ილვრია 181.  
 იმბროა 171.  
 იმერეთი 229—230.  
 იმგლისი 92.  
 ინგოროყვა პ. 99, 123, 143, 148, 260, 301.  
 ინდოეთი 7, 10, 17, 83.  
 იოანე აბულქერიოთი 163, 166.  
 იოანე ათონელი 163, 165.  
 იოანე ასური 42.  
 იოანე, ბანელი ეპისკოპოსი 295.  
 იოანე ბატონიშვილი 153, 228, 230, 283, 282, 284—287, 290, 292, 296—297, 314.  
 იოანე დამასკელი 157, 189—190, 201, 246, 278.  
 იოანე ეფესელი 27—30, 39.  
 იოანე ვარაზხანი 155, 163—166, 177.  
 იოანე, ღვინის კათოლიკოსი 39.  
 იოანე კათოლიკოსი (სომეხი) 139—140.  
 იოანე ზედაზნელი, სირიელი მოღვაწე 20—22, 24, 26, 32—33, 35, 37—38, 40—41, 43—45, 47.  
 იოანე-ზოსიმე 79, 104, 123, 125—126, 128, 130.  
 იოანე-თორნიკე 163, 166—167, 231.  
 იოანე იალღუშიძე 314.  
 იოანე-იტალი 13—15.  
 იოანე კომენტარი 30.  
 იოანე კომსი 59.  
 იოანე მზარხელი 160—162, 248.  
 იოანე მოსხი 85, 96.  
 იოანე შტებუარი 306.  
 იოანე ნათლისმცემელი 129—130, 281.  
 იოანე ოსესძე 272, 281.  
 იოანე ოსეშვილი; იხ. იოანე ოსესძე.  
 იოანე ოქროპირი 82, 119, 127—128, 140, 142, 157, 241, 243—244, 246, 249.  
 იოანე მხარგრძელი 294.  
 იოანე პატრიკ ყოფილი 280.  
 იოანე პეტრიწი 14, 152, 189, 252, 256—258, 274, 276—277, 279—282.  
 იოანე საბანისძე 46, 79.  
 იოანე სინელი 280.  
 იოანე სპარსი 60.  
 იოანე ქსიფილოსი 246.  
 იოანე წინაპრობული 279.  
 იოანე კომპიელი 258, 260, 282.  
 იოანე ხუცესი 282.  
 იოანეს საკანე ათონელი 160.  
 იობენალ პატრიარქი 66.  
 იობოსელი 173, 179.  
 იოლასფი 83, 302, 310, 311.  
 იოვან, ბიბ. იაფეთას შვილი 172, 175, 180.  
 იოვენალიოს 59.  
 იონა წინასწარმეტყველი 126.  
 იონია 18.  
 იონიტი, ბიბ. ნოეს ძე 72.  
 იორდანე 85—86, 95, 304.  
 იოსებ ალავერდელი. სირიელი მოღვაწე 23, 24—25, 32—33, 37.  
 იოსებ არიმათელი 231.  
 იოსებ გაპრეკლოსძე 295.  
 იოსებ თბილელი 213—214, 230, 288.  
 იოსები, ბიბ. იაკობის ძე 218, 315, 318.  
 იოსებ ფლაბიოსი 256, 260, 262, 287.  
 იოსელიანი პ. 88—89, 297—298.  
 იოზაბოს; იხ. იოსებ ფლაბიოსი.  
 იპირიტი 181.  
 იპოლიტე რომელი 104, 168—169, 173—179, 182, 231—232, 234.  
 ირაკლი, ბიზანტიის იმპერატორი 164.  
 ირაკლი კეისარი 120, 124.  
 ირაკლი II 218—221, 227, 230, 273, 277, 281.  
 ირანელები 150; იხ. კიდევი სპარსელები.  
 ირანი 5, 8, 9—10, 13, 73—75, 100, 109, 116, 124, 150—152, 185, 228—229, 269; იხ. კიდევი სპარსეთი.



ირკანელნი 171.  
 ირმოლოვიონი 135.  
 ისააკ, ბიბ. 260, 303.  
 ისათა წინაწარმეტყველი 53, 60.  
 ისე წილქნელი, სირიელი მოღვაწე 20—22,  
 24—25, 37.  
 ისილორე; იხ. ეზდერიოს (ისილორე).  
 ისო ბიბ. 181, 251.  
 ისრაელები 71, 173, 181, 201, 210, 307.  
 ისრაიტელი 170, 174.  
 ისტარინი ე. 6. 181.  
 იტალია 7.  
 ივლა ბიბ. 67—71, 303, 315—317.

## კ

კაბაჯუკელნი 171.  
 Кагаганатанай М. 164.  
 კაკესია S, 10, 78, 91, 152—153, 169,  
 238.  
 კაკაბაძე ს. 21, 44, 122, 214, 238—240,  
 265.  
 კალაერელნი 172.  
 კალენიკე 105—106.  
 კალინიკი, ქალაქი 30.  
 კალისტრატე 107.  
 კალენდონ. იხ. კოლხიდა.  
 კამალია 180.  
 კამიალენელი 171.  
 კამპანელი 172.  
 კანდიდიანე 58.  
 კამალოკიელები 176—177.  
 კამალოკია 53, 89—90, 109, 116, 124,  
 181.  
 კასპიის ზღვა 7, 92—93, 153.  
 კასანი 179.  
 კარამელი 171.  
 კარანთე 172, 175.  
 კარელი 171.  
 კართაგენი 149.  
 კარიაა 180.  
 კარიკისძე ე.; იხ. ვაჩე კარიკისძე.  
 კარნი 175.  
 კარპატი 88.  
 კარტენელი 172.  
 კარქელი 148.  
 კარქედონეშაძე; იხ. კარქედონელთა დი-  
 ნასტია.  
 კარქედონელთა დინასტია 150.  
 კარხედონ, იხ. კოლხიდა.

იულოის კრისარი 110.  
 იულოისის კალენდარი 109.  
 იულოისის წელი 109.  
 იუსტინე დიდი 28.  
 იუსტინე I 28, 36, 95.  
 იუსტინე II 28, 30.  
 იუსტინიანე დიდი 27, 29—30, 57, 89—  
 90, 94, 96, 230.  
 იყალთო 7, 24.  
 იშტარ 267.  
 იშხანი 77, 232—234, 304.  
 იხთიოფაგნი 175.

კასრის ხევი 314.  
 კახეთი 42, 147, 226—227, 229, 269,  
 273, 287, 293.  
 კახელები 134, 136.  
 კედონელი 171, 174.  
 კეკელიძე კ. 22, 42—43, 49, 63, 66,  
 71—72, 78, 82; 84, 111, 126, 128,  
 138, 150—151, 174, 180, 190—191,  
 211, 213, 216, 223, 235—236, 272,  
 299, 313, 318.  
 კეკელიძე მ. 89, 216.  
 კელსტინე 52.  
 კელტებერები, ბიბ. იაფეთის შთამომავალ-  
 ნი 177.  
 კელნი 172.  
 კელტქართველი 172, 176; იხ. კიდე  
 ქართველი.  
 კენობიარქი 84.  
 კერდუსელი 171.  
 კერკენა 172.  
 კერკურა 171, 181.  
 კესარია 129.  
 კეფალინია 172, 181.  
 კეიპრე 37, 181.  
 კეირიაკოზი 70.  
 კეირიკე, კახთა შუფე 240.  
 კეირტანელი 176.  
 კილიკელი 171, 175.  
 კილიკია 106, 180.  
 კიზირია ა. 306.  
 კირილე ალექსანდრიელი 231.  
 კირილე იერუსალიმელი 70, 103.  
 კირილე სკევითაპოლელი 84, 90, 95—96,  
 98.

- კირილე, სლოვენთა ვანმანათლებელი 98.  
 კირიონი 51.  
 კლდე-კარი 148.  
 კლავდია პროკული 72.  
 კნინდე 172.  
 კოდული ეპისკოპოზი 53.  
 კოზმან 119.  
 კოილნი 175.  
 კოლნელნი 172.  
 კულქელნი 172, 177 — 179.  
 კოლქისი 181.  
 კოლხები 177.  
 კოლხიდა 148.  
 კოლხიდონ, იხილეთ კოლხიდა.  
 კომაგენი 175.  
 კომარონ 60.  
 კომმაგენი 180.  
**Conybearu** 109, 114, 118, 129, 266.  
 კონსტანტი კახი 133 — 137, 140 — 141, 144 — 146.  
 კონსტანტი კეისარი 242.  
 კონსტანტი იმპერატორი 66, 79.  
 კონსტანტინე დიდი 66, 251, 286.  
 კონსტანტინე დუკიწი 281.  
 კონსტანტინე იმპერატორი 67 — 68, 76, 80, 98, 103.  
 კონსტანტინე მყავლანელი 287.  
 კონსტანტინე პატრიკოსი 134 — 135, 139.  
 კონსტანტინე პორფიროგენიტი 164.  
 კონსტანტინე, სომეხი, ბიზანტიის პატრიკოსი, სიძე თეოდორასი.
- კონსტანტინოპოლი 13, 20, 30, 39, 52—55, 57 — 58, 60 — 61, 78 — 80, 82—83, 93 — 94, 96 — 97, 111, 123, 242, 246, 252, 254, 260, 266.  
 კოონი 171.  
 კოპტები 88, 110, 126.  
 კორდოვა 93.  
 კორო 184.  
 კორდოვა 180.  
 კორდუნელნი 171.  
 კორზინელნი 172.  
 კოსელნი 175.  
 კრავია 13.  
 კრავონები 175.  
 კრიტე 172, 181.  
 კრიტელნი 171.  
**Krumbacher** k. 55.  
 კრწანისი 292.  
 კვთირიან 172, 191.  
 კელესურია 180.  
 კვრინე 180.  
 კვრინელასურნი 171, 175; იხ. კიდეკასურელები.  
 კვრტანელნი 172.  
**Krieger** A. 92.  
 კუერცხოზი 141.  
 კუკავა დ. 271.  
**Ky. zakovskii** Ю. 59.  
 კურსული 171, 175.  
 კუხეთი 42.  
**Kuhn** 8 9

## ლ

- ლაერენტი 104, 113.  
 ლაერი 81.  
**Лаврон** H. 98.  
 ლაზარე ფარაგეტი 62.  
 ლაზები 93, 95 — 96, 174 — 175.  
 ლაზია 177.  
 ლაზიკა 91, 94 — 95, 97.  
 ლაზონნი 174.  
 ლათინები 27, 88.  
 ლაკონნი 171, 174.  
 ლარაქე 3. 221.  
 ლასია 205.  
 ლატონვეი ვ. 80, 178.  
 ლაშა გიორგი 9, 283, 285, 289 — 290, 292 — 293, 295 — 299.  
 ლახნიტი 181.  
 ლებტიტელნი 171.  
 ლუკანი 216, 218.  
 ლეზი 181.  
 ლუკნი 169, 172, 176, 178 — 179.  
 ლუკომიველნი 171.  
 ლენინგრაღი 183; იხ. კიდეკასურელები.  
 პეტროგრაღი.  
 ლუო, ბიბ. 218.  
 ლეონ 218, 219, 229 — 230.  
 ლეონ ბრძენი 78.  
 ლეონ დიდი 80, 95.  
 ლეონ VI, იმპერატორი 80.  
 ლეონარდო დე ვინჩი 184.  
 ლეონილე არქიმანდრიტი 88.  
 ლეონიძე ვ. 214.  
 ლეონიძე ს. 220.

ლუონტი შროველი 46—47, 60—61, 63,  
79, 115, 122—123, 151, 169, 207,  
265, 270.

ლესბო 172.

ლესუო 172.

ლიახვის ხეობა 128.

ლიბანი 65, 72, 141.

ლიბანის მთა 72.

ლიბია 180.

ლიბიელნი 171, 176.

ლიბისტინელნი 172.

## მ

მავარდელნი 171.

მაგნეტები 175.

მაგოგ 172, 175, 180.

მალაი 180.

მალამ 172, 175.

მალანელნი 171.

მალინაშვილი; იხ. ეართაპეტე მალინაშვილი.

მავრიკი კეთისარი 39.

მავრიტანია 180.

მავრუსიები 175.

მავსურელნი 171, 175.

მათე მოციქული 180, 303.

მაკედონია 181, 251.

მაკედონნი 171—172.

მალხასიანცი ს. 150, 153.

მაშეიონიანი ე.; იხ. ვარდან მაშეიონიანი.

მანასია, ბბ. 315.

მანგანის აკადემია კონსტანტინოპოლში 13,  
252.

მანგანის მონასტერი 257.

მანუელ, იხ. ემანუელ.

მარდონელნი 171, 174.

მარზოკენი 171.

მართა 58, 84, 281, 303.

მარი 5, 4, 19, 34, 42—43, 58, 67—68,  
75, 83—84, 90—91, 94, 96—97,  
104, 106, 117, 123, 133, 180, 191,  
206, 208, 231, 234, 237, 266—267,  
269, 305, 309, 312.

მარიამ, დელოფალი 34, 226, 242.

მარიამ ლეთისმშობელი 108, 119, 130, 204,  
217—218, 303.

მარიანდონელნი 171—172.

Marquart J. 92, 139, 147, 150, 152, 164  
169, 178.

მარკოზ მახარებელი 302—304.

ლიკელნი 171.

ლოლიშელნი 171.

ლოპოური თ. 90—91, 283.

Μοναπην X. 80, 143.

ლორკია 181.

ლვლია 180.

ლვკაონია 180.

ლვკაია 180.

ლულ 171, 174, 180.

ლუკა, მახარებელი 72—73.

ლუკიანე 37, 70.

ლუსიტანელი 172.

მარმარი 180.

მარმარილნი 175.

Martin S. 60, 140.

მარტინა, ირაკლი იმპერატორის ჰედელე.  
164.

მარტოთვალნი 179.

მარუშინი ზეიად 236.

მარქსი 1, 184.

მარტელინი ა.; იხ. აშინა მარტელინი.

მასინელნი 171.

მასურიია 180.

მალუსელნი 171.

მაქსიმე აღმსარებელი 84, 169, 182, 275.

მაქსიმიანე 105.

მაქსიმილა 264.

მაკეტაძე ონოფრე 49.

მეგრელები 97, 169, 171, 175, 177—179.

მეგუპტელნი 171.

მეთოდი პატრელი 180.

მეჟარვენი 171.

მელიტონ 171.

მელიქშა 286.

მელქისედეკ კათოლიკოზი 238—239, 241—  
249.

მემნონი 52.

მესოპოტამია 20, 132.

მეოტელნი 172.

მესოტისი 181.

მესრემ 180.

მესრობი 62.

მესტრაენ 171, 175.

მესტრაამ 175.

მესხები, ეზლანდელი კაპადოკიელები 176.

მეწამული ზღვა 181.

მეხურელნი 171, 174, 177.

მთიულეთი 78.

მიაფორი ღვინელი 78.  
 მიაფორი სომეხი 79.  
 Migne 161, 164, 169, 317, 177—178.  
 მიღეთი 181.  
 მიღია 181.  
 მიღიელები 174.  
 მიზია 87.  
 მინისი 172.  
 მირდატი 60 — 61, 164.  
 მიროან შეფე 35, 64, 66, 68, 73, 76, 115.  
 მირიანი, ვახტანგ გორგასლის ბიძაშვილი 164.  
 მიქელი, განძის უქველესი ხელნაწერის გადამწერი 166.  
 მიქელი, ზარზმის წინამძღვარი 237.  
 მიქელი, ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარი 20, 44, 46.  
 მიქელი მოღრევილი 123, 125, 127, 135, 137, 139, 143 — 144, 146, 178.  
 მიველ პარეხელი 235.  
 მიველ საბაწმინდელი 190.  
 მიქელი უღუმბოელი, სირიელი მოღვაწე 24 — 25.  
 მიქელი, ხუც-გალატოზი 236.  
 მიწობლიძენი 293.  
 მიხეილი ალბანიის კათალიკოზი 164.  
 მიხაილი, ვახტანგ გორგასლის ღრონდელი ეპისკოპოსი 286.  
 მიხეილ ფსელოსი 13 — 14.  
 მიპრი 164.  
 მოღე-მოძვე 299.

მოკაანი 151 — 153, 169.  
 მოლასი 181.  
 მონოლოგები 179, 260, 287, 289.  
 მოსე ანისის ეპისკოპოზი 207.  
 მოსე, ბიბ. 143, 218.  
 მოსე კალანკატავი 207.  
 მოსე ხონელი 207.  
 მოსე ხორენელი 54, 62, 164, 178.  
 მოსეიწყელი 172, 175 — 178.  
 მოსინელი 171.  
 მოსკოვი 160, 183, 221, 285, 308.  
 მოსოქი 176.  
 მოსოხი 178, 180.  
 მოსესილები 175.  
 მოსუქი 172, 176.  
 მტყუარი 7, 24, 191.  
 მესია 180.  
 მესიანი 180.  
 Müller C. 72.  
 მერკანე ყრუ 91.  
 მურკანოზი 51.  
 მულაუბი 259.  
 მუყათლი 134.  
 მუხრანი 10.  
 მუხრე აზია 27, 110.  
 მცხეთა 23, 45, 49, 62, 64 — 66, 69, 71 — 73, 76, 114, 121, 151, 227—228, 238 — 241, 243 — 244, 249, 269, 305.  
 მცხეთა-არქაზი 147, 153; იხ. კიდეე არქაზი.

## 6

ნავატ 264.  
 ნავოი 193.  
 ნათან 24 — 25.  
 ნანა დედოფალი, მირიან მეფის მეუღლე 65, 76, 115.  
 ნანუჩა 214 — 215.  
 ნაპოლეონ I 221.  
 ნარკადოველნი 66.  
 ნასამონელი 171.  
 ნასირი ზალიფა 93.  
 ნაქარმაგვეი 10.  
 ნებროთ 171, 260; იხ. კიდეე ნებროთ გმირი.  
 ნებროთ გმირი 251.  
 ნებროთის 269; იხ. კიდეე ირანი.  
 ნევროდ იხ. ნებროთ.

ნეკრესი 269; იხ. კიდეე ნეკრესის კათედრა, აბიბოზ ნეკრესელი.  
 ნეკრესის კათედრა 47, 49.  
 ნემესიოს ემესელი 189, 253, 256, 275, 280, 282.  
 ნერსე დიდი 164.  
 ნესტან-დარეჯანი 3, 12, 14, 18, 214, 216.  
 ნერსე სომეხთა კათალიკოზი 233.  
 Nestle E 67, 87, 89.  
 ნესტორი, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი 61.  
 ნესტორი, იმპერატორი 59.  
 ნეფთალეშელი 171.  
 ნიზამი დანჯელი 9, 12, 193.  
 ნიკიტა-დავით პაფლონელი 82.  
 ნიკიტა სტიოთატი 258.

ნიკიტა, ქ. რემესიანის ეპისკოპოსი 86—87.  
 ნიკოდიმოსი 68.  
 ნიკოლოზ ანდრონიკაშვილი, სვეტიცხოვე-  
 ლის ღვკანოზი 228.  
 ნიკიის კრება 286.  
 ნიკოლოზ გულაბრიძე 13, 169.  
 ნიკოლოზ თესალონიკელი 287.  
 ნიკოლოზ პირველი 221.  
 ნიკოლოზ არხიმანდრიტი 221.  
 ნიკომიდიო 107.  
 ნილოსი 181.  
 ნინი, ასურეთის მეფე 287.  
 ნინო, წმ., საქართველოს განმანათლებელი  
 13, 46, 63—66, 69, 73—74, 76—79,  
 83, 112, 116, 267—268, 286.

ნისიმა, იხ. ონისიმა.  
 ნისტორი 264.  
 ნისურა 172.  
 ნიქოზი 269.  
 ნოე 72, 168—170, 172—174, 180, 266,  
 284.  
 ნონოსი 302.  
 ნოსტე 213.  
 ნემიდელნი 171.  
 ნეჰილია 183.  
 ნემერიანოზი 106—107.  
 ნურაჰადარ ჩარა ასლანის ძე 286.  
 ნურქარღინ 286.

### ო .

ოესეთი 94; იხ. კიდეე ოესეთი.  
 ოესნი 313; იხ. კიდეე ოესები.  
 ოზია 69, 71.  
 Оутраженіи II. 89.  
 ონანა შდივანი 193.  
 ონისიჰა 147.  
 ონორის კეისარი 104.  
 ონორფე, რომლის იძულებით დაიწერა და-  
 ეთ გარეჯელის მეტათრასული „ცხოვე-  
 რება“ 49.  
 ონსორი 9.  
 ოპიზა 281, 307.  
 ოპიზის მონასტერი 235.  
 ორბელიანი პაპუნა 226.

ორბელიანი სულხან-საბა 47, 99, 113, 165,  
 193—195, 261.  
 ორენტი მდ. 259.  
 ორიგენი 264.  
 ოროგინე 302.  
 ოსები 10, 128, 171, 175, 179, 317; იხ.  
 კიდეე ოესნო.  
 ოსეთი 90, 317; იხ. კიდეე ოესეთი.  
 ოსეშვილი იოანე, ტფილისის ჯუარის საყ-  
 დრის ღვკანოზი 272.  
 ოსთა ბაგრატიონები 313—315, 318; იხ.  
 კიდეე ბაგრატიონები, ბაგრატიონანი,  
 ქართველთა ბაგრატიონები.  
 ოტია, მარიამ დედოფლის ვაჟი 226—227.  
 ოშვი 306.

### პ

პაატა ბატონიშვილი 285.  
 პაელე, ანტიოქიის პატრიარქი 28.  
 პაელე დიოკონი I 149.  
 პაელე მოციქული 70—71, 105, 188, 230.  
 პაელე ნოლანელი 87.  
 პაელე სამუსატელი 264.  
 პაელე, სირიელი მოღვაწე 29.  
 პაელე, წმ., იოანე პეტრიწის ძმა 157—158.  
 Pauly 86.  
 პაელოა 172.  
 პალამიდი 263.  
 პალესტინა 8, 27—28, 36, 51, 64—65,  
 84, 86—89, 96, 98, 107, 125, 130,  
 132, 171—173, 183.  
 პალესტინელი 171.

პამფილია 53.  
 პამფულია 180.  
 პანემოტიტიტონი 53.  
 პანონელი 172.  
 პანფინელი 171.  
 პართნი 171, 174.  
 პაროზი 128, 147, 184.  
 პარმენიდე 274.  
 პატრუსიმელი 171.  
 პაფლაონია 181.  
 პაპანიკი 179.  
 პეეტერსი პ. 97, 133—144, 146, 148,  
 235, 240.

- პელაგონი 181.  
 პელინისი 181.  
 პეონელი 171.  
 პელოპონისოა 181.  
 პერი არმენია 282.  
 Pictavius 179.  
 პეტერბურგი 221; იხ. კიდევ ლენინგრადი, პეტროგრადი.  
 პეტრა, ქალაქი არაბეთში 84, 96.  
 პეტრე იბერიელი, შაიუმის ეპისკოპოზი 28, 34, 42—43, 51, 57, 60.  
 პეტრე მოციქული 73, 104—105, 264, 302.  
 პეტრე პატრიკ ყოფილი 281.  
 პეტრე I 272.  
 პეტრიწონი 20, 252.  
 პეტროგრადი 142; იხ. კიდევ ლენინგრადი, პეტერბურგი.  
 პეწინაყნი 176, 179.  
 პილატე 72—73.  
 პიმენ, ასურელი შოღვაწე 24—25.
- პირონის ნახევარკუნძული 150.  
 პიროს ბრეთელი, სირიელი შოღვაწე 24—25.  
 პისილია 180.  
 პისიდელი 171.  
 პლატონი, ბერძენი ფილოსოფოსი 271, 274, 277—278.  
 პლუტარქი 8.  
 პოლონეთი 221.  
 პომპილვესკი ი. ვ. 126.  
 პონტო 73, 95.  
 პონტოელი 171.  
 პორფირი ფილოსოფოსი 279.  
 პოტაჟიონ ეპისკოპოზი 60.  
 პრისკილა 264.  
 პრობოს 105.  
 პროკლე დიაკონოსი 189, 271, 274, 276.  
 პროკოპი კესარიელი 38, 88—90, 92, 94, 107.  
 პრუსია 217.  
 პროტეგემოსი 91, 95.  
 პულქერია დედოფალი 61.

## ჟ

ჯორდანია თედორე 21, 48, 156, 188, 238—239, 265.

## რ

- Raabe R. 60—61.  
 რაბაჟ 210.  
 რაბი ჰისდაი 93.  
 რაგა 171, 175.  
 Rae 83.  
 რანი 153.  
 რანნი (რანის მცხოვრებნი) 169.  
 რაქაელ 208.  
 რაკა 90, 229—230, 298.  
 რებამა 171, 175.  
 რემეზიანი 86.  
 რეხი 39, 136.  
 რიზოკურტი 170, 173.  
 რიონი 91.  
 რიდისიჟე 77, 107, 117, 122.  
 როარტაგი 58.  
 როგავა აპ. 271.  
 როდოა 171, 181.  
 როდონიონ 172.  
 Розен В. 68.  
 რომაელი 1; იხ. კიდევ პროზნა.  
 რომანოზ არგვიროსი 239, 242.  
 რომი 30, 57, 66, 76, 82, 119, 150, 242, 247.  
 რომო; იხ. რომი.  
 რონიკი 177.  
 რომალუსა 171, 175.  
 რებენი 303.  
 რუის-ურბნისი 257.  
 რუის-ურბნისის კრება 251.  
 რუმინები 87.  
 რუმინეთი 86.  
 რუსები 10, 94, 172, 176, 179.  
 რუსეთი 1, 198, 283—284.  
 რუსთაველი შოთა 1—4, 7—15, 18, 190, 195—197.  
 რუსტიკი, რომის ეკლესიის დიაკონი 57.  
 რუსუდანი, დავით აღმაშენებლის ქალი 313, 318.  
 რუსუდანი, თამარის ასული 157, 286—287, 289, 294—295.  
 რუსუდანი, თამარის მამიდა, გიორგი III და. 312—313, 318.  
 რუფინუსი 79.  
 რუსაძე ტ. 297.

## ს

- სააკაძე გიორგი 213.  
 საბა ასური 84—90, 95.  
 საბა იშხნელი 232—234.  
 საბას ლავრა 42, 97.  
 საბეანელნი 171.  
 საბერძნეთი 10, 64, 68, 119, 134, 156, 208.  
 საბინინი მ. 20, 59, 44—45, 47—48, 133, 136, 142, 146, 156.  
 საბირები 93.  
 საბოთა კავშირი 4.  
 საგაჟი შდ.  
 საველე ბიბ. 70—71.  
 საერუპატრენლნი 172.  
 სალოპე უეარშელი 64.  
 საშარია. ქალაქი პალესტინაში 130, 134—135, 138—140, 145.  
 სამპარიტელნი 45.  
 სამეგრელო 269.  
 სამოხ 171.  
 სამეილ კათალიკონი 46.  
 სამეტანი. ბიბ. 251, 262.  
 სამშვილდე 213.  
 სამიხე 229, 281, 309—310.  
 სანიკიძე 91.  
 სანნი 179.  
 სარკისიანი ბ. 168.  
 სარღაიანი 191.  
 სარღონა 172.  
 სართაგელნი 179.  
 სარკიტნი 179.  
 სარმატე 181.  
 სარმატელნი 172, 176.  
 სასანელთა დინასტია 150.  
 სასანიდები 114; იხ. კილდე სასანელთა დინასტია.  
 საული. „ღაჯთ-საულიანის“ გმირი 297.  
 საულ მფეუ 232.  
 საქართველო 1, 3, 5—10, 13, 39, 69, 72, 74, 79—80, 124, 147, 158, 179, 183, 185, 190, 196, 208, 219, 227—229, 238, 241—243, 273, 283—284, 316—317.  
 საჰაე დიდი, სომეხთა კათალიკონი 62.  
 საჰაე იმნაილის ძე, თბილისის ამირა 134, 136, 139.  
 სებასტია, ქალაქი 129—130.  
 სებასტიანე 106.  
 სემუსი, სომეხთა ისტორიკოსი 39, 149—150.  
 სებეროს 60.  
 სევერც 303.  
 სევეროზი, ანტიოქიის პატრიარქი 28.  
 სევეროზი, კოდულის ეპისკოპოსი 53.  
 სეითი, ბიბ. 218, 260.  
 Селваниде М. 80.  
 სელჯუკები 5, 10.  
 სელჯუკიანობა; იხ. სელჯუკები.  
 სემი, ბიბ. 168, 170—174, 176—181.  
 სენენ 104, 113.  
 სერაპიონ ზარზმელი 235—237.  
 სერვანტესი 184.  
 სენათი 90, 298.  
 სენანი 179, 237.  
 სეპტიცხოველი 227—228, 244.  
 სეიპონ კათალიკონი 249.  
 სეიმეონ ლოლოთეტი-204.  
 სეიპონ მესვერტე 41—42, 58, 84.  
 სეიპონ მეტაფრასი 80, 246.  
 სეიპონ-პეტრე, კრისტეს მოწაფე 72.  
 სეიპონ საკვირველთმოქმედი 37, 40, 43—44.  
 სეიპონ ჯულფელი 275.  
 სეირტინელნი 171.  
 სიბიმიელნი 171.  
 სიბინნი 175.  
 სიღონია 64—65, 68—71.  
 სიღონელნი 173.  
 სიენიეთი 77—78, 93, 152.  
 სითო 260.  
 სიკილია 172, 181.  
 სილია აკვიტანელი 125.  
 სიმონი, ბიბ. იუდას მამა 67.  
 სიმონ მოგვი 264.  
 სინას მთა 85, 87, 89, 95, 104, 108, 117, 183, 249.  
 სინლნი 179.  
 სირია 23, 25—26, 28—32, 34, 36—37, 41—42, 44, 51, 67, 83, 132.  
 სირია-პალესტინა 19, 43; იხ. კილდე პალესტინა.  
 სირთელნი 40, 88.  
 სისაგანი 92.  
 სლავები 88.  
 Сланинъ М. 131.  
 სკითყლნი 172, 175, 177.

- სკეითია 181.  
 სკორტელნი 172.  
 სოკრათი 273.  
 სოლომონი, ბიბ. 251, 262.  
 სოლომონ სევორდი 134.  
 სომხები 10—11, 62, 85, 88, 103, 141, 169, 171—172, 177—179, 290—291, 296; იხ. კილევ არმენები.  
 სომეხ-ქართველნი 39, 137; იხ. კილევ ქართველები.  
 სომხეთი 24, 31, 34, 38, 48, 60—62, 67, 78, 93, 100, 109—110, 116, 122, 124, 128—130, 132, 148, 152—153, 164, 181, 227, 229, 270, 286, 295; იხ. კილევ არმენია.  
 სონები 177.  
 სოფრონ კრიტელი 138.  
 სოფრონ შატბერდელი 231.  
 სპანნი 172.  
 სპარსეთი 7, 26, 28, 30, 34, 36, 38—39, 51, 60—62, 92, 114, 120, 124, 130, 132, 148, 151, 154, 170, 174, 180, 251, 270, 194—195.  
 სპარსეთის არმენია 92, 150; იხ. კილევ არმენია.  
 სპარსეთის იბერია 150, 154; იხ. კილევ იბერია.  
 სპარსელები 10, 38, 174, 179, 287.  
 სტამბოლი 213.  
 სტეფანე ბიბ. იუდას ამა 71.  
 სტეფანე მტბევარი 46, 231.  
 სტეფანე ქისიყელი, სირიელი ჰოლენაჟე 24—25.  
 სტეფანოზი, გუარამ კუროპალატის ძე 39.  
 სტოელები 274.  
 სტრაბონი 88, 177.  
 სუმბატ არტანუჯელი 164.  
 სუმბატ დავითის ძე 164.  
 სუმბატ ერისთავთ-ერისთავი 164.  
 ტუეტისხოველი 305.  
 სუინდნი 179.  
 სუსანა 293—294, 298.  
 სუჯი 77.

## ბ

- ბაგრატიონი 181.  
 ბანაიტი 93.  
 ბანდანი მელიქ სულთანი 286.  
 ბაო 165; იხ. კილევ ბაოკლარჯეთი.  
 ბაოკლარჯეთი 77, 82, 136—137, 164, 233.  
 ბარბორი, არქიმანდრიტი 207.  
 ბარბა; იხ. ბარბელ.  
 ბარბელი 10, 17—18, 214, 223.  
 ბარსუ 58.  
 ბასკუნნი 94.  
 ბატიანე 264.  
 ბატიტუსი 164.  
 ბეიროსი, ქალაქი 28.  
 ბებრანელი 172, 177—178.  
 ბეგრისი 181.  
 ბეგოთე გაბაშვილი 261, 273—274, 281-  
 ბეგოთე ანტიოქელი 206.  
 ბეიკიანი 48.  
 Tomaschek 86.  
 ტონლანშა ხვარანსელი 286—287.  
 ტრაპიზონი 5.  
 ტრაპისი 105.  
 ტრიირი, ქალაქი 68.  
 ტროადია 180.  
 ტროელენი 10.  
 ტურდეტანები 177.  
 ტურდული 286.  
 ტფილისი; იხ. თბილისი.

## ჰ

- ჰოლიტი; იხ. იპოლიტი რომაელი.  
 ჰუკანია 180.

## უ

- უაკელი 172.  
 უბარაბ ერისთავი 60.  
 უენელი 172.  
 უზბეკეთი 193.  
 Usener H. 85, 87.  
 უციანი 171.  
 ულუ დავითი 157, 284, 296.  
 ულუმბოს მთა 81.



ულფილა 87.  
უნჯნი 179.  
Wordrop 266.  
უეარმა, ქალაქი 66, 73.  
უეყთა ქუეყანა 174.  
უეყენი; იხ. ელაშიტელნი.

ურაბაბ; იხ. ვარაშ პიტიახში.  
ურბნელი ნ. 299.  
ურბნისი, ქალაქი 114.  
Успенский В. 61, 93, 167.  
უმა; იხ. უჩა:  
ურა 147, 149.

## ფ

ფაზიანი 91.  
ფარსადან გორგიჯანიძე 226, 230.  
ფარსვან მუორე 34 — 35, 94, 164, 207.  
ფასგინელი 171.  
ფასი; იხ. ფასილი.  
ფასილი 98.  
ფასის მთა 91.  
ფებლარნელი 172.  
ფებრონია 302, 305.  
ფეთხანის ეკლესია 269.  
ფერეზელი 173.  
ფერელი 179.  
ფეშანი ფაშვიბერტყაძე 196.  
ფილექტიონი 106.  
ფილიპე ყაითმაზაშვილი 54.  
ფილიპოს, რომაელი ხუცესი 59.  
ფილისტიმელი 171.  
ფინეზი 251.  
ფინიკელი 171, 174 — 175, 263.  
ფირალოვი გოდერძი 220.  
ფირანგუშნასპი 152.  
ფირდოუსი 9, 10, 74, 192.

ფირმოს არქიეპისკოპოსი 52, 59.  
ფლაზიანე, ანტიოქიის პატრიარქი 28, 52.  
ფლაკიანოს ეპისკოპოსი 59.  
ფოთი 91.  
ფოკათა ეკლესია, ჯავახეთში 243.  
ფონ. ვეზენდოცი; იხ. ვეზენდოცი.  
ფოტელი 179.  
ფოტი, პატრიარქი 80, 82, 248.  
ფრანგნი 172, 176.  
ფრიგია 180 — 181.  
ფრიგიელი 172, 175.  
ფრიდონი 10, 215.  
ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი; იხ. დიონისე არეოპაგელი 256.  
ფსევდო-ეფრემი 269.  
ფსილიტები 175.  
ფუთელი 171, 176.  
ფუთი 171, 174 — 176, 180.  
ფუკიდილე 8.  
ფშაჟი 220, 294, 298.  
ფშაჟ-ხევსურეთი 128, 292, 294, 298. \*

## ძ

ქალდეელი 267, 269.  
ქალიბელი 172, 177 — 178.  
ქალკედონი 53, 149.  
ქამი ბიბ. 168, 171 — 172, 174 — 176, 178 — 181.  
ქანანელი 170, 171, 174, 204.  
ქანან, ბიბ. 171 — 173, 175, 180 — 181.  
ქარანელები 100.  
ქარანი 100.  
ქართველები 42, 44, 77, 81, 84, 88 — 89, 96, 134, 136, 141, 148 — 150, 160, 169, 171, 175, 177, 179, 188, 226, 229, 276, 290.

ქართველთა ბაგრატიონები 318; იხ. კიდე ბაგრატიონები, ბაგრატიონანი, ოსთა ბაგრატიონები.  
ქართლ-კახეთი 77; იხ. კიდე კახეთი.  
ქართლი 19, 23, 25 — 27, 31 — 32, 34, 36 — 37, 39 — 43, 48, 60 — 61, 63 — 64, 66, 68, 76, 78 — 80, 82, 93, 129, 151 — 153, 156, 226 — 227, 229, 233, 243, 270, 272, 287.  
ქასიომისელი 171.  
ქაჩიბაძე ბარათა 295.  
ქაშაგნი 179.  
ქეში, ბიბ. 176.

- კეტელნი 171, 179.  
 კეტულსნი 171.  
 ქვემო-ქართლი 148, 152; იხ. კიდეე ქარ-  
 თლი.  
 ქიზიყი 220.  
 ქიონელი 171.  
 ქიონი 181.  
 ქიოა 172.  
 ქიშტი 179.  
 ქრამ-ხუარბორ-ხარდ პიტიახში 151.  
 ქრისტე 26, 46, 54, 59, 65, 67—73, 76,  
 80, 89, 107, 113, 117, 121, 140—141,
- 143—145, 165—166, 203, 205, 217,  
 232—233, 251, 254, 264—265,  
 272—273, 275, 286, 291, 296, 301—  
 303, 306.  
 ქრისტეფორე 105—106, 306.  
 ქრისტეფორე ციციშვილი 130.  
 ქსიფილინოსი 253, 256.  
 ქსვსტო 104.  
 ქუნანი 172.  
 ქუთაისი 143.  
 ქურდნი 179.  
 ქუში 171, 175.

## ლ

- ლადირი 180.  
 ლადერონი 171.  
 ლაელოა 171.  
 ლაზა, ქალაქი 28.
- ლალისოს 264.  
 ლამერ, იაფეთის შთამომავალი 180.  
 ლასაფენელი 171.  
 ლუნები; იხ. ჰუნები.

## შ

- ყაითმაზაშვილი ფილიპე 271.  
 ყაუჩიშვილი ს. 84, 89, 91, 94, 96, 164,  
 181, 250, 256, 259, 261—263.
- ყივჩაღები 5, 10, 179.  
 ყუბანეიშვილი ს. 298.  
 ყურთულნი 179.

## შ

- შაბნი 179.  
 შავი ზღვა 5, 90—91, 93, 98.  
 შავი მთა 8, 252.  
 შავშეთი 309—310.  
 შალვა ახალციხელი 294.  
 შანიძე ა. 67, 104, 121, 300—301, 310.  
 შანქორი 316.  
 შანქორის ომი 313.  
 Шаншиев П. 60—62.  
 შაპუკი; იხ. ვარამ შაპუკი.  
 შარვანი 9.  
 შატისატი, ქალაქი 129.
- შაფარბი 88.  
 შექსირი 184.  
 Schwartz Ed. 54—55, 57, 60—61.  
 შიდა ქართლი 136; იხ. კიდეე ქართლი.  
 შიშონი; იხ. სიშონი.  
 შიო მღვიმელი, სირიელი მოღვაწე 20—26,  
 32—33, 35, 37, 40—42, 196.  
 შიშველ-მართალნი 171, 179.  
 Шонин Н. 164.  
 შუამდინარე 27, 180.  
 შუამდინარელები 171.  
 შუშანიკი 103, 153, 268, 302—303.

## ჩ

- ჩაჩნები 89—90.  
 ჩახრუხაძე 312—313.  
 ჩერქეზეთი 230.  
 ჩერქეზნი 229.  
 ჩინგიზ-ხანი 289.
- Чирокш 97.  
 ჩრდილო კავკასია; იხ. კავკასია.  
 ჩუბინ ქირმანელი 193.  
 ჩუბინაშვილი დ. 238—239, 243.

## U

ცაგარელი ა. 84, 123, 167, 297.  
 ცილამტკაველნი 179.  
 ცისკარიძე 89.

ციციშვილი ნოდარ 193.  
 ცურტაუი 148.  
 ცხეთა; იხ. მცხეთა.

## ძ

ძალისპირნი 179.

## წ

წათე, ლანთა მფეუ 95.  
 წანართა ქვეყანა 134.  
 წანარნი 134, 136.  
 წუნელოა 171.  
 წირეთელი მ. 266 — 267, 269.

წითლოსანნი 179.  
 წინაზია 5, 100.  
 წოვა-თუშები 90; იხ. კიდე თუშები.  
 წყისი 120.

## ჭ

ჭანიშვილი 91.  
 ჭანნი 179.  
 ჭერემის ეკლესია 293.  
 ჭიკინაძე ზ. 284, 297.

ჭოროხი 91.  
 ჭკონდიღელბედიელი, მთავარეპისკოპოსა 281.

## ხ

ხაზარნი 93, 172, 176, 179.  
 ხაჯანი 9 — 10.  
 ხალიბნი 175.  
 ხალიფა მეთაქაილი 134, 138.  
 ხაშაშნი 179.  
 ხარკოშვილი გიორგი 297.  
 ხახანაშვილი ა. 130, 133, 160 — 161, 284.  
 ხევსურეთა 292.  
 ხევსურნი 220.  
 ხეთა 271.  
 ხელაშვილი იონა 221.  
 ხუარა, სპარსი მოვეთმთავარი 65.  
 ხუარაზშელები 10.

ხუარაშხა 5.  
 ხუარაშხე, ვახტანგ გორგასალის და 164.  
 ხუარასანი, ირანის პროვინცია 5.  
 ხუასრო, სპარსეთის მფეუ 23, 34, 38—39, 286.  
 ხუაშაქი 13.  
 ხლათი 289.  
 ხორენელი მოსე 61, 77, 91, 114.  
 ხოსრო დეპლევი 193.  
 ხრისაფიოსი ეპისკოპოსი 53, 60.  
 ხუარასანნი 179.  
 ხუნანგი 179.  
 ხუს, შიბ. ქაშის ვაგი 180.

## ჯ

ჯადრონ, დავით სოსლანის მამა 313—314.  
 ჯავახეთი 122, 243.  
 ჯაკობია გ. 212.  
 ჯავახიშვილი ივ. 31, 35, 39, 48 — 49, 69, 74, 77, 79, 138, 141, 150 — 151, 211, 239, 267, 269, 288, 300.  
 ჯანაშვილი მ. 39, 106, 163, 283, 285, 298.

ჯანაშია ს. 90, 150 — 151.  
 ჯალაქუ სულთანი 286.  
 ჯეღალედინი 110.  
 ჯეგონი, მღ. 191.  
 ჯეგირი, მონასტერი 86.  
 ჯეჟინი 171, 175, 179.  
 ჯეღანშერი 91, 207.

## ჰ

ჰაბო ტფილელი 140, 303.

ჰათიფი 193.

ჰაიქ 177.

**Hamilton-Brooks 92.**

ჰარვარდის უნივერსიტეტი 240.

ჰარნაკი ა. 183.

ჰერეთი 62, 178.

ჰერელნი 179.

ჰერნი 169, 171, 175, 177 — 178.

ჰეროლე 69.

ჰინდოეთი 170, 174, 180; იხ. კიდეც ინ-  
დოეთი.

ჰინდონი 171, 179.

ჰიშიროსი 10.

ჰრომი; იხ. რომი.

ჰროზნი 172, 179; იხ. კიდეც რომაელი.

ჰუნები 93.

ჰუნთა ქვეყანა 92 — 93.

ჰურიასტანი 68, 204.

## ს ა რ ო ვ ი

	ბგ.
I. დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა . . . . .	1—18
II. საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსულის შესახებ . . . . .	19—50
III. იერემია იბერიელი . . . . .	51—62
IV. წერილები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან . . . . .	63—98
A. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენ- დენციები . . . . .	63—83
B. ვინ არიან „ბეგები“ . . . . .	84—98
V. ძველი ქართული წელიწადი . . . . .	99—124
VI. ძველი ქართული ეორტალოგიური წელიწადი . . . . .	125—132
VII. კონსტანტი კაზის მარტვილობა და ვინაობა . . . . .	133—146
VIII. აშუშა პიტიახშის ბეკდის წარწერის გაგებისათვის . . . . .	147—154
IX. ზოგიერთი საკითხი ექვთიმე ქართველის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ	155—167
X. ხალხთა კლასიფიკაციისა და გეოგრაფიული განრიგების საკითხები ძველს ქართულ მწერლობაში . . . . .	168—182
XI. მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი	183—197
XII. „გოდების“ ენარი და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში . . . . .	198—230
XIII. ციტატი ოპოლიტე რომელიდან გიორგი მერჩულის შრომაში . . . . .	231—234
XIV. „სუე“ ტერმინისათვის სერაპიონ ზარხმელის ცხოვრებაში . . . . .	235—237
XV. მცხეთის დოკუმენტი XI საუკუნისა და მისი ცნობები ქართულ მწერლობის შესახებ . . . . .	238—249
XVI. შენიშვნები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან . . . . .	250—282
A. ქართული მთარგმანი გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფიისა . . . . .	250—265
B. ითრუჯანი . . . . .	266—270
C. სპეკალი . . . . .	270—282
XVII. ახალი ლიტერატურული წყაროები ლაშა გიორგის ისტორიისათვის . . . . .	283—299
XVIII. „წინაშე“, „თანა“ და „ზედა“ თანდებულთა სინტაქსური ფუნქციისათვის ძველ ქართულში . . . . .	300—308
XIX. ძველი ქართული ლიტერატურის ძველთა გამოცემისათვის . . . . .	309—311
XX. ერთი მომენტი ქართული პოლიტიკური აზროვნებისა კლასიკური ხანის ლიტერატურაში . . . . .	312—318
საკუთარ სახელთა საძიებელი . . . . .	319—340

რედაქტორი ქ. თევზაძე

კონტროლიორ-კორექტორი პ. ლაბარტყავა

კორექტორი ზ. უზნაძე

---

---

უფ. 01583.

შეკვეთის № 93.

ტირაჟი 5000.

გადაეცა წარმოებას 16/1-1956 წ. ხელმოწერილია დასაბუქდად 28/IX-1956 წ.  
ანაწყოების ზომა 7×11. კალაღდის ზომა 70×102. სასტამბო ფორმათა რაო-  
დენობა 29,8. სააღრიცხვო-საგამომცემლო ფორმათა რაოდენობა 25,37.

ფახი 12 მანეთი

---

---

სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობის  
სტამბა-ლითოგრაფია, უნივერსიტეტის ქ., 1.

Типо-литография издательства ТГУ имени Сталина, Университетская, 1.