

აკაკი გაწერელია

საქართველოს
ნაწილობრივი

ტომი

I

ისტორიო-ლიტერატურული. ანოტირებული

სტენოგრაფიული. პოლიტიკური
და
ისტორიული

1949-1975

„რ ჩ ე უ ლ ი ნ ა წ ე რ ე ბ ი ს“ სამი ტომისათვის მასალა განაწილებული გვაქვს შემდეგნაირად:

პ ი რ ვ ე ლ ტომში ძირითადად შევიდა 1970—1977 წწ. გამოქვეყნებული ნაშრომები რუსთველოლოგიისა და არეომატიკის საკითხებზე. წიგნის დიდი ნაწილი უჭირავს აგრეთვე რეცენზიებსა და საპოლემიკო ნარკვევებს იმავე საკითხების გარშემო. ბუნებრივია, რომ ცალკეულ დებულებათა განმეორებანი გამოიწვია ზოგიერთი ხელახლად წამოჭრილი პრობლემის ახალმა დასაბუთებამ და წინათ გამოთქმულ მოსაზრებათა მკაფიოდ ხაზგასმამ. მათი შეცვლა საჭიროდ არ ჩაეთვალო.

აქვე მოთავსებული ზოგი სხვა შინაარსის რეცენზია თუ „რეპლიკა“ ერთგვარ დამატებას წარმოადგენს. ჩვენი სურვილია ამ წიგნით სამუდამოდ გამოვეშვიდობოთ ყოველგვარ პოლემიკას, რომელიც დღემდე მხოლოდ ექვემოტანელი საბუთების დაცვაში გამოიხატებოდა. გათვალისწინებული გვაქვს პოლემიკური ნარკვევების სადავო სტილიც — ერთი შეხედვით ზედმეტი მაქსიმალიზმი მსჯელობის დროს. მაგრამ მკითხველი შეამჩნევს, რომ ეს მაქსიმალიზმი გარდუვალად წარმოშვა უსაბუთო და უნიადაგო „კონსეფციების“ ჯიუტად დაცვამ. რაც შეეხება ამბიციურ, ცილისმწამებლურ და ქედმაღლურ განცხადებებს ჩვენი მისამართით, ბუნებრივია, მათ მიმართ ტკბილმოუბარი ვერ დაერჩებოდით: ფილოლოგია არასოდეს არ ყოფილა სუბიექტური ვენებების დაცხრომის სდგრა და ჩვენი მსჯელობის მაქსიმალიზმიც არსებითად ასეთი ვენებების წინააღმდეგაა მიმართული.

წინამდებარე ტომში შესული მასალა, რამდენიმე წერილის გარდა, პრესაში იბეჭდებოდა ზშირად მძიმე კორექტურული და არაკორექტურული ხასიათის შეცდომებით. აქ შეძლებისამებრ გასწორებული და რედაქტირებულია ტექსტი, დაზუსტებულია თარიღები და ცალკეული გამოთქმები, მოტანილია ზოგი ახალი და დამატებითი დეტალიცონობა და ა. შ.

მ ე ო რ ე ტომი შეიცავს ნარკვევებს, ლიტერატურულ წერილებსა და პორტრეტებს, რომლებიც 1962 წლის შემდეგ დაებეჭდეთ ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში.

ორივე ტომში შეტანილი მასალა პირველად ქვეყნდება ცალკე წიგნების სახით

მ ე ს ა მ ე ტომში შევა ორი მონოგრაფია: „ქ ა რ თ უ ლ ი კ ლ ა ს ი კ უ რ ი ლ ე ქ ს ი (V I I — X V I I I ს.ს.)“, „ე ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ნ ი ს პ ო ე ტ ი კ ი ს ზ ო გ ი ვ რ თ ი ს ა კ ი თ ხ ი“ და წერილები: „ქართული ვერსიფიკაციისა და პიმნოგრაფიის საკითხები“, „ახუილებელი განმარტებანი“ (ერცული ვარიანტი), „რითმისა და მეტაფორის სწორი გავებისათვის“ და ცალკეული სტატიები ქართული ლექსთწყობის საკითხებზე.

სამტომეულში არ მოხვდა ჩვენი „რჩეული ნაწერების“ I ტომი, რომელიც 1962 წელს გამოვიდა. შიგ მოთავსებულია 1932—1961 წლებში გამოქვეყნებული მონოგრაფიები, ნარკვევები, ცხები და პორტრეტები (საქართველო, რუსეთი, უცხოეთი), ისინი უფრო ადრეც არაერთხელ იყო დაბეჭდილი ცალკე წიგნებად. ამრიგად, 1962 წელს დაბეჭდილი I ტომი ამ სერიის მ ე ო თ ხ ე ტ ო მ ა დ უ ნდა იქნას მიჩნეული.

აპტონრი

თბილისი 19.XII.75

ზეცის მხატვრული მოღვაწეობა რუსთაველთან და დანტესთან

შესავალი

ჩვენი გამოკვლევის მიზანია: ვაჩვენოთ შინაგანი კავშირი ორ გრანდიოზულ ქმნილებას, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანსა“ და დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“ შორის, უმთავრესად ზეცის მხატვრული მოღვაწის ცხადყოფით, რომელიც მთელ რიგ ხაზებში ერთნაირადაა წარმოდგენილი დასახელებულ პოემებში.

ცხადი ხდება, რომ რუსთაველისა და დანტესათვის ამ სფეროში ერთ-ერთი ამოსავალია ბიზანტიური ღვთისმეტყველების მამამთავრის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (V ს.) ტრაქტატები, ხოლო ამ თეოლოგიის დამოწმება ორი პოეტის მიერ უშუალოდ აახლოვებს მათ ერთმანეთთან. თავისთავად ეს ფაქტი მოულოდნელი არ უნდა ყოფილიყო. რუსთაველი ქართული ჰუმანიზმის უდიდესი წარმომადგენელია (XII ს.—XIII ს. I ნახევარი), დანტე კი (1265—1321) იტალიური აღორძინების ზღურბლთან დგას. მსოფლიო კულტურის ამ დიდი მონაკვეთის ფარგლებში საქართველოს, ბიზანტიისა და დასავლეთ-ევროპის სოციუმის ზედნაშენია ქრისტიანობა, რაგინდ ცალკეული სხვაობანი არ მოიპოვებოდეს სოციალ-პოლიტიკურ სტრუქტურებსა და რელიგიურ დოგმებს შორის დასახელებული ქვეყნების მერიდიანებზე. ქრისტოლოგია კი ბიზანტიაში უკვე VII საუკუნიდან განიმსჭვალა ფსევდო-დიონისეს აზრებით, ხოლო საქართველო უშუალოდ იყო დაკავშირებული ბიზანტიასთან IV—XV საუკუნეებში. იტალიურმა კათოლიციზმმაც მთლიანად შეიწოვა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება.

არ უნდა დავივიწყოთ ისიც, რომ ქრისტიანული მსოფლგაგება სრულიად ხელს არ უშლიდა რუსთაველსა და დანტეს სიყვარულის დიადი ჰიმნი ემღერათ. „ვეფხისტყაოსანს“ დაპნათის თამარ მეფის ღვთაებრივი სახე, ხოლო „კომედიის“ ავტორი თავის ზმანებაში ბეატრიჩეს იდეალური სახის ხილვისაკენ ისწრაფვის.

აღსანიშნავია შემდეგიც.

საკუთრივ საქართველოს ტერიტორიული და კულტურული მეზობლობა ჰქონდა აღმოსავლეთთან, უმთავრესად ირანთან. მაგრამ საერო ლიტერატურის განვითარება იქ ანტირელიგიური (ანტიმუსულმანური) ელფერიითაა აღბეჭდილი, უმთავრესად ჰედონიზმით გამსჭვალული მწერლობის სახით. სულ სხვა მდგომარეობაა XII ს-ის საქართველოში. ამ ეპოქის საერო ლიტერატურის წარმომადგენელი — ჩახრუხაძე, შავთელი და განსაკუთრებით რუსთაველი — მიმართავენ ბიბლიას (ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს, მოციქულთა ეპისტოლეებს) და იქედან მოქონდათ ამდღეული სიყვარულის არგუმენტები. ამასთან, თუ სპარსული მწერლობა არეკლავდა ჰარამხანის ატმოსფეროს, ქართულ ლიტერატურაში ქალი სახელმწიფოებრივი იერარქიის მაღალ საფეხურზე წარმოიდგინებოდა „ღვთისმშობლის წილხდომილ“ და წმ. ნინოს ქვეყანაში. ამიტომ მოხდა აღნიშნულ ეპოქაში ქალისადმი პატივისცემის დასაბუთება ჯერ რელიგიურ-პოლიტიკურ ასპექტში (ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავი სუეტიცხოველსაჲ“. განსაკ. თავი: „ღირსებისა და პატივისათვის ქალისა“), შემდეგ კი პოეტურში (შავთელი, ჩახრუხაძე, რუსთაველი... გავიხსენოთ რუსთაველის სიტყვები: „თუმცა ქალია ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია“ და სხვ.). XII ს-ის ქართული სახელმწიფოებრივი პირობების შესაბამისად მოსათმენმა იდეამ ქალის ემანსიპაციისა, რაც იმდროინდელი მსოფლიოს მასშტაბით გაუგონარ ფაქტში, თანარის გამეფებაში გამოიხატა, ვეფხისტყაოსნის სახით მის მაღალ პოეტურ კანონიზაციას შეუწყო ხელი. ანალოგიური ისტორიული ფაქტი უცნობია თვით სენიორულ-ვასალური დასავლეთისათვის. რაც შეეხება ამ ეპოქის აღმოსავლეთის, კერძოდ სპარსეთის მწერლობას, რუსთაველის ქმნილება ერთგვარი კონტრთეზაა, მაგალითად, ირანული ეპოსისა, სადაც ქალი იურიდიული კიბის დაბალ საფეხურზეა წარმოდგენილი მამაკაცთან შედარებით და სადაც სასიყვარულო პერიპეტეიები იშვიათად სცილდებიან ქალ-ვაჟთა თავგადასავლის სკანდალური ქრონიკის ფარგლებს (მაგ. „ვისრამიანში“). ანალოგიური მხატვრული ფაქტებისაგან არც დასავლეთის კურტუზული ლიტერატურაა დაზღვეული, რომელიც ფეოდალური ამორალიზმის ინდიფერენტულ ან მეტწილად თანაგრძნობით გამსჭვალული თხრობის მაგალითებითაა მდიდარი (კურტუზული ლირიკა, „ტრისტან და იზოლდას“ ეპოსი...).

დასავლეთში მხოლოდ დანტესთან ამდღეა ქალი ღვთაებრივ სახებამდე აბსოლუტური მხატვრული სრულყოფილებით. ამ მხრივ მას

ბადალი არ მოეპოვება ევროპულ პოეზიის ისტორიაში.

ორსავე შემთხვევაში, რუსთაველისათვის და დანტესათვის, ქრისტიანობის საწინააღმდეგო ამაში არაფერია. უნდა აღინიშნოს, რომ თვით იტალიური რენესანსის აღმოცენებისა და განვითარების ყველა სტადიაზე ქრისტიანობა რჩება იმ ბაზისად, რომელზედაც ახალი კულტურა იქმნება და მას ხელი არ შეუშლია ამ კულტურის აყვავებისათვის. პაპისა და მისი კურიის, აგრეთვე ბერების უალთაბანდობისა და ავხორცობის გამანადგურებელი კრიტიკა გვხვდება უაღრესად მორწმუნე-კათოლიკებთან — დანტესთან, პეტრარკასთან და ბოკაჩოსთან. არც ერთი მათგანი არ ყოფილა ერეტიკოსი და მით უფრო — ათეისტი. მართლმორწმუნე კათოლიკე დანტეს რომ თავი დავანებოთ, მაგალითად კმარა თუნდაც განთქმული „კანცონიერეს“ შემოქმედი, ავინიონის აბატი პეტრარკა. რომელიც ნეტარი ავგუსტინეს (გარდ. 430 წ.) მიმდევრად თვლიდა თავს (იხ. მისი ტრაქტატი „ჰეკეხნიერებისადმი ზიზღის შესახებ“, რომელიც ნაკვებია ავგუსტინეს „აღსარების“ საკვირველი ფურცლებით, ამ თეოლოგის დედის მონიკას სიკვდილს რომ აგვიწერს). პეტრარკასათვის, რომელიც ყველაზე დიდი სახელია იტალიური რენესანსული ლიტერატურისა, ერეტიკოსობა ან ათეისტობა არავის დაუწამებია.

რაც შეეხება ძველ ქართულ სასულიერო ლიტერატურასთან რუსთაველის მიმართებას, შეიძლება იგი დახასიათდეს შემდეგი ზოგადი განცხადების ფარგლებში: „...ქართული საერო მწერლობის ჩამოყალიბების პროცესში, რომელსაც XI საუკუნიდან ვამჩნევთ, ერთ-ერთ მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა მთელი წინანდელი ლიტერატურული მემკვიდრეობა, სახელდობრ ის სასულიერო მწერლობა, რომელიც XI საუკუნემდე ბატონობდა ჩვენში“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები... II, 1945, გვ. 3—5).

თუ როგორია რუსთაველის. დამოკიდებულება საკუთრივ ბიზანტიურ-ქართულ თეოლოგიასთან, კერძოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატების ეფრემ მცირისეულ თარგმანებთან, ეს საკითხი (სხვა სპეციალურ საკითხებთან ერთად) განხილული გვავს ამ ნაშრომის პირველ თავში, მეორე თავი კი ეძღვნება თემას „დანტე და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი“.

* * *

საჭიროდ ვთვლით შესავალში რამდენიმე სიტყვა ვთქვათ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ვინაობისა და პოემაში რეალურ ისტორიულ პერსონაჟთა ძიების საკითხების გამოც.

ჩვენ არ ვიცით, რამდენად დაგვეხმარებოდა, კერძოდ ვეფხისტყაოსნის ამომწურავი გაგების მხრივ, მისი ავტორის ბიოგრაფიის თუნდაც ზოგადი მომენტების ცოდნა. გენიალურ ქმნილებათა ავტორების ბიოგრაფია ხშირად ბუნდოვანებითაა მოცული (მაგ. შექსპირისა), ხოლო ზოგიერთისა — სრულიად არაფერი ვიცით (მაგ. ჰომეროსის). ამასთან, წარსულის ბევრ გრანდიოზულ მხატვრულ ძეგლში პიროვნული ხშირად წაშლილია, ან, თუ ასეთ ძეგლთა ავტორებზე ბიოგრაფია ცნობილია, იგი დიდად არ გვეხმარება თვითონ ძეგლთა გაგების მხრივ. მიქელ-ანჯელოს ბიოგრაფია ზედმიწევნითაა შესწავლილი, მაგრამ „პიეტას“ ან „მოსეს“ გაგებისათვის მას დიდი მნიშვნელობა არა აქვს. სამაგიეროდ ბიბლიის ცოდნას დასახელებულ ნაწარმოებთა ინტერპრეტაციისათვის გაცილებით მეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. იგივე ითქმის ლეონარდო და ვინჩის სურათებისა და ფრესკების (მაგ. „საიდუმლო სერობის“) ან ბახის „პასიონების“ შესახებ. გოეთე წინააღმდეგი იყო „ფაუსტში“ ბიოგრაფიული ელემენტები ეძებნათ, იგი არც ამ პოემიდან მწყობრი ფილოსოფიური კონცეფციის გამოყვანის მომხრე გახლდათ (იხ. მისი საუბრები ეკერმანთან). გენიოსი უჩინარი ღმერთივით ქმნის თავის სამყაროს და ჩვენ არაფერი ვიცით თვითონ შემოქმედის ემოციების შესახებო, — წერდა ფლობერი.

მსოფლიო პოეზიაში შეიძლება დანტე იყოს გამონაკლისი, რომლის ბიოგრაფია მართლაც გამსჭვალავს „ახალი ცხოვრებისა“ და „კომედიის“ სულს.

რასაკვირველია, ბედნიერება იქნებოდა, რომ ჩვენ ხელთ გვექონდეს დოკუმენტური ბიოგრაფია რუსთაველისა, მაგრამ ასეთი დოკუმენტები თუ ტექსტები ჭერჭერობით არ ჩანს. „ისტორია კი შენდება მხოლოდ ტექსტების საფუძველზე, მათი შეცვლა არ შეიძლება პირადი შეხედულებებით. საუკეთესო ისტორიკოსი ისაა, რომელიც ყველაზე ახლოსაა დოკუმენტებთან, რომელიც წერს და ფიქრობს მხოლოდ მათი მიხედვით. გაბედულ დასკვნებს მეცნიერებასთან საერთო არაფერი აქვთ“ (შ. დ. ი. ბიზანტიური ისტორიის ძირითადი პრობლემები. 1947, გვ. 174. ავტორს მოყავს ევროპული ფეოდალიზმის დიდი ისტორიკოსის ფიუსტელ დე კულანჯის სიტყვები).

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ვინაობაზე არსებობს მრავალი შეხედულება, ჰიპოთეზა და ვარაუდი, მაგრამ მეცნიერულ აზრს არ შეუძლია ჰიპოთეზის რეგლამენტირება, თუმცა თვითონ ჰიპოთეზის დაშვება არავის აუკრძალავს. საქმე ეხება მხოლოდ ყოველ-

გვარი პრეზუმციის გამიჯვნას ფაქტიურ ჩვენებათაგან.

როგორი ფაქტიური, ტექსტობრივი ჩვენებანი არსებობენ ამჟამად?

უწინარეს ყოვლისა ესაა პოემის პროლოგში და ეპილოგში დაცული ცნობები. პოემის შესავალში პოეტი თვითონ ასახელებს თავის გვარს, ზედწოდებას თუ თანამდებობას. აი სათანადო ტაეპებიც:

7, 3: დავე, რუსთველან გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი
და 8, 1: მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი.

ეპილოგში, რომელიც ზოგიერთი სტროფის გამოკლებით უმკველია ინტერპოლატორს ეკუთვნის, ნათქვამია (მთელი რიგი ხელნაწერები ამ წაკითხვას მხარს უჭერს):

ვერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა.

ე. ი. პოემის გამგრძელებელმა ძირითადი ტექსტის თავდაპირველ ეპილოგში (სადაც, აგრეთვე, რუსთველს ეკუთვნის მაგ. სტროფი, რომელიც იწყება სიტყვებით „ქართველთა ღმრთისა დავითისა“...) შეტანილია რამდენიმე ხანა, მათ შორის პირველი, რომელიც პოემის გმირთა „სოფლიდან გარდახდომის“ (გარდაცვალების) ამბების აღწერას შეიცავს. სწორედ ამ ინტერპოლატორს, „ვინმე მესხს“, ეკუთვნის ზემოთ მოტანილი ტაეპი. იგი პირდაპირ აცხადებს, რომ რუსთაველის ეპიგონია, ჰბაძავს მას („...რუსთველისად ამისა“). მთელი პოემა თავდება იმავე ინტერპოლატორის სტროფით (1598):

ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,
აბდულმესია—შაეთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,
დილარგეთ—სარგის თმოგველსა, მას ენა — დაუშრომელსა
და ტარიელ — მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლშეუშრობელსა.

¹ ქართველთა ღმრთისა დავითის, ვის მზე მსახურებს სარებლად, ესე ამბავი გავლექსე მე მათად მოსახმარებლად, ვინ არის აღმოსავლეთით დასავლეთს ზართა მარებლად, ორგულთა მათთა დამწველად, ერთგულთა გამახარებლად! (1597). ამ სტროფის მესამე ტაეპში, როგორც მ. ჯანაშვილმა შენიშნა პირველად, გვაქვს ზმა „თამარ“, ე. ი. სტროფში მოხსენებულია დავით სოსლანი და თამარი. ზმა „თამარ“ არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს შემთხვევითად. ცნობილია თუ როგორ ახლოსა ასეთი ზერხის (და სხვა სტილური ზერხების) გამოყენების მხრივ; რუსთაველი ქართველ მეხოტბეებთან (იხ. Н. Марр. Др. груз. одописцев... შტრ. ჩვენი „რუსთაველის პოეტიკის საკითხები“. 1932). მაგ: „შაეთელთან გვაქვს ასეთი ზმა (ომონიმის ჩარჩობში): „დავითისა და? დავითი სადა“; ეს ტაეპი ანალოგიურია რუსთველის „ზართა მარებლისა“.

თავი რომ დავანებოთ ამ ხანის მხატვრულ უმწეობას (ოთხტაეპ-ში აუტანელ ტავტოლოგიებთან გვაქვს საქმე: „უქია-უქეს“, „მას-მას“, „მისსა-მისთვის“ და ა. შ.) იგი მაინც საინტერესოა იმ მხრივ, რომ მასში ნათლადაა ნათქვამი რუსთაველზე, როგორც სხვა პირზე და ტარიელის ამბავის ანუ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორზე. ამასთან, სტროფში იმ გარემოებაზედაცაა მითითებული, რომ რუსთაველი მოსე ხონელის, შავთელისა და სარგის თმოგველის ეპოქას ანუ თამარის მეფობის ხანას ეკუთვნის, ე. ი. მოტანილი სტროფის უძველეს ავტორს ჩინებულად მოეხსენებოდა, თუ რომელი ეპოქისათვის მიეკუთვნებინა „ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედი; ესაა ეპოქა ქართული პატრონ-ყმობის ინსტიტუტისა.

ამდენად ინტერპოლატორი რუსთაველის პირველი ძუნწი ბიოგრაფია.

რაც შეეხება სახელს „შოთა“ ცნობილია, რომ იგი მომდინარეობს თეიმურაზ პირველის (1589—1663) „იოსებ ზილიხანიანიდან“. ამ პოემის პროლოგში თეიმურაზი ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს და სხვათაშორის აღნიშნავს:

7, 2: ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მჭობითა,
თვით მინდობილმან სიბრძნესა, მერე თამარის ხმობითა.

არსებითად თეიმურაზის შემდეგ მოხდა რუსთაველის სახელად შოთას დაკანონება ქართულ ლიტერატურაში. უნდა გავიზიაროთ საერთოდ გავრცელებული შეხედულება, რომ თეიმურაზ I, რომლისთვისაც რუსთაველი უმადლეს ესთეტიკურ მეტრს წარმოადგენდა, რაიმე ფაქტიურ ჩვენებაზე დაყრდნობით უწოდებდა რუსთაველს „შოთას“. მეფე-მგოსნის განცხადება არ უნდა იყოს მის მიერ თვითნებურად გამოწვეული რამ — თანამედროვეებისათვის დასაეჭვებელ ცნობას თეიმურაზი, რასაკვირველია, კატეგორიული განცხადების სახით ვერ შეიტანდა თავის პოემაში. მართლაცდა — არც ერთს მის თანამედროვეს (მათ შორის არჩილ მეფეს, თეიმურაზის ბიოგრაფს) რაიმე უნდობლობა თეიმურაზის ცნობისადმი არ გამოუცხადებია. ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, რომ გენიალური პოემის ავტორს მართლაც შოთა ერქვა.

რაც შეეხება პოემის დაწერის თარიღს — აგრეთვე თვით ნაწარმოების ჩვენების საფუძველზე — ერთი რამ უცილობელია: რადგან მასში მოხსენებულია თამარის მეუღლე დავით სოსლანი (პროლოგსა და ეპილოგის უტყუარ სტროფებში და ისიც, როგორც ცოცხალი პირი) პოემის შექმნა, თავდაპირველი ვარიანტისა მაინც, არ შეიძლება გადასცილდეს 1207 წელს, დავითის გარდაცვალების თარიღს. ზოგი-

ერთი დამატებითი, ისტორიული რეალიების მოშველიებას (მაგ. პოემაში ბიზანტიის არდასახელებას¹, რომელიც ამ დროს მართლაც აღარ წარმოადგენდა მთლიან იმპერიას ჯვაროსანთა ომების შედეგად და სხვ.) შეუძლია გაამაგროს პოემის აღმოცენების თარიღის უეჭველობა. მაგრამ ამგვარი ისტორიული ცნობების უხვად დამოწმებამ შეიძლება დაუსრულებელი ექსკურსის უღრან ტყეში შეგვიყვანოს და მსჯელობა ისევ მოსწყვიტოს ტექსტს, რაც თვითონ არგუმენტაციას რეალურ საფუძველს გამოაცლის.

დამაჯერებელი უნდა იყოს აგრეთვე შოთა რუსთაველისა და ცნობილ „შოთა მექურჭლეთუხუცესის“ იდენტიფიკაცია. მაგრამ წერტილი აქ უნდა დაისვას: სანამ დამატებითი, ფაქტიური ანუ ტექსტობრივი ჩვენებანი არ მოგვეპოვება, ამ საკითხზე ვრცლად მსჯელობა, მეცნიერული სიზუსტის პრეტენზიით, უეჭველად ცუდ ბელეტრისტიკაში გადავა (მხედველობაში გვაქვს რუსთაველის ვრცელი ბიოგრაფიის აღდგენის ცდა ზემოთ აღნიშნული და მაინც ჯერჯერობით პირობითად მისაღები იდენტიფიკაციის საფუძველზე).

რუსთველოლოგიიდან უნდა განიღვენოს ყოველგვარი *circulus viliosus*, როცა დასაბუთებისას მოტანილია არგუმენტი, რომელიც თავის მხრივ მოითხოვს დასაბუთებას.

დასასრულ უნდა აღვნიშნოთ.

უკვე ზემოთ ვთქვით, რომ რუსთაველისაგან განსხვავებით, დანტეს ბიოგრაფია კარგადაა ცნობილი და იგი დიდად გვეხმარება „კომედიის“ შინაარსის მთელი რიგი ადგილების გაგების მხრით. მაშასადამე, დანტეზე არ ითქმის იგივე, რაც ჰომეროსის ან რუსთაველისა და მათი ქმნილებების შესახებ შეიძლება ითქვას. მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოებაც, რომ „ღვთაებრივი კომედია“ არაა

¹ ბიზანტიის იმპერიამ, როგორც მალანამა და ცენტრალიზებულმა სახელმწიფომ 1/2 საუკუნეზე მეტი ხნით შესწყვიტა არსებობა 1204 წელს, ჯვაროსანთა მიერ კონსტანტინოპოლის აღებისა და მისი გაძარცვის შედეგად. ბიზანტია ქუცვაცდება მთელ რიგ მხარეებად, რომელთაც დამოუკიდებელი გამგებლნი მართავდნენ. ამ პროცესს ზღვარი დაედო მხოლოდ მიქაელ პალეოლოგის კეისრობისას (1261—1272). ამასთან აღსანიშნავია ისიც, რომ ვეფხისტყაოსანში ხორაზმი რეალურ სახელმწიფოდ იხსენიება, ხოლო ამ უკანასკნელმა კი თავისი არსებობა შესწყვიტა; XIII საუკუნის 20-იან წლებში (ამ ქვეყნის უკანასკნელი მფეფ-მემკვიდრე ჯელალედინი ლახორში იყო გაქცეული. იხ. Н. К. Сиха, А. Ч. Банержи. История Индии. пер. с английского. ИЛ. М., 1954, გვ. 150). რუსთაველს, რასაკვირველია, თანამედროვეებისათვის გასაგები ისტორიული პროცესები ჰქონდა გათვალისწინებული. მაგრამ ვეფხისტყაოსანი არაა ისტორიული ეპოსი ამ სიტყვის პირდაპირ მნიშვნელობით. ამიტომ ისტორიული რეალიები მასში მყოფრებულია და მათი გამოვლენება დიდი სიფრთხილით უნდა მოხდეს. ეს სიფრთხილუ ზოგიერთ რუსთველოლოგიურ შტუდიებში, სამწუხაროდ, ნაკლებად ჩანს.

გამოგონებული ფაბულის შემცველი ეპოსის ნიმუში, იგი მისტიკური ხასიათის ავტობიოგრაფიული შინაარსის პოემაა და სტრუქტურული თვალსაზრისით გრანდიოზულ პოეტურ აღსარებას წარმოადგენს.

აქვე დავძენთ:

ამ შრომის მეორე თავში „კომედიის“ იტალიური ტერცინები მოტანილია ჩვენი მეგობრის ბ ა ჩ ა ნ ა ბ რ ე გ ვ ა ძ ი ს დახმარებით. მასვე ეკუთვნის ამ ტერცინების ქართული პროზული, ზუსტი თარგმანები. საერთოდ, წინამდებარე ნაშრომის დამზადებაში მისგან დიდად დავალებული ვართ, რისთვისაც გულითად მადლობას მოვახსენებ.

თ ა ვ ი კ ი რ ვ ე ლ ი

რუსთაველი და შსეველ-დიონისე არეოკაბელი

1

რუსთაველის პოემაში არის რამდენიმე სტროფი, რომელთა აზრის სწორ გაგებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს პოეტის მხატვრული მსოფლმხედველობის, მისი ფილოსოფიურ-რელიგიური კრედოს, სამყაროს, როგორც თავისებური მხატვრული მოდელის ასახვისა და, ბოლოს, წყაროებისადმი პოეტის დამოკიდებულების დასახასიათებლად. საკითხების ეს კომპლექსი უნდა იქნას გათვალისწინებული პოემის ცალკეული ტაეპებისა თუ სტროფების სწორი წაკითხვისა და გასწორების დროსაც. მეტიც: ყოველგვარი თვითნებობა ამ სფეროში უნდა გამორიცხული იქნას და კონტროლის უფლება მიენიჭოს რუსთაველის ეპოქის იმ ძეგლებს, რომელთაც ვეფხისტყაოსნის ავტორი იცნობდა, აგრეთვე სტილურ ფორმულებსა და ლიტერატურულ რემინისცენციებს, რომელთა პირველწყაროების პოვნა შეიძლება და რომელთა ანალოგებს ან გამოძახილს აგრეთვე სხვა (სინქრონულად ახლო მდგომ) პოეტურ ნაწარმოებებშიაც ვხვდებით. გენიალური ქმნილების სტრუქტურული ინგრედიენტები უთვალავი — და ზოგჯერ უხილავი — ძაფებითაა დაკავშირებული წარმომშობი ეპოქის ლიტერატურასთან, როგორც მთლიან სისტემასთან.

ამასთან, რუსთველოლოგიის თანამედროვე დონე გვიკარნახებს

უდავო პოსტულატად მივიჩნით რამდენიმე ფუნდამენტური მნიშვნელობის დებულება. აი ისინიც:

ყოველგვარი ლიტერატურა ეპოქის გარკვეულ მონაკვეთში, ამითუ იმ სოციალურ-პოლიტიკური ფორმაციის წიაღშია აღმოცენებული და იგი უკუპროექტირებულია ამ ფორმაციაზე. კერძოდ, რუსთაველი ქართული განვითარებული ფეოდალიზმის კულტურის უდიდესი წარმომადგენელია, თუმცა ამ კულტურის ზღუდეები მისთვის ვიწროა, — გენიოსი წინ უსწრებს თავის დროს. მიუხედავად ამისა, სრულიად გაუგებარი (და ამასთან დასაგმობი) იქნებოდა, თუ იგი თავისი ეპოქის ტენდენციებს, რეალურ გარესამყაროს და ქართველი ხალხის საუკეთესო მისწრაფებებსა და რელიგიურ-ფილოსოფიურ მრწამსს არ ასახავდა მხატვრულად. რუსთაველის დროს კი ქართველი ერის ყველა დიადი შვილი ქრისტიანი იყო, მათ შორის, რასაკვირველია, უდიადესიც: ვეფხისტყაოსნის ავტორი!

ამიტომ: რუსთაველი არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას (წარსულში კი ამგვარი ცდები იყო) „ათეისტად“, „წარმართად“, „ურჯულოდ“, „განდგომილად“, „ერეტიკოსად“, „მაჰმადიანად“, „მანიქველად“, „პანთეისტად“, „სტროიციისტად“ და ა. შ. მომავალში ყოველგვარი ცდა ამ მიმართულებით (ე. ი. ერთგვარი გალვანიზაცია უსაფუძვლო ჰიპოთეზებისა) — წყლის ნაყვა იქნება და მეტი არაფერი.

რუსთაველი — XII საუკუნის ქართველი ქრისტიანია. უბედურებაც ის იქნებოდა — ასე რომ არ ყოფილიყო!

საშუალო საუკუნეების საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის წინაშე პირდაპირი თუ შენიღბული დალატი იყო გზა არამარტო სარწმუნოებრივი რენეგატობისა, არამედ საერთოდ სახელმწიფოებრივი და ეროვნული დალატიც. ქრისტიანობა, თავის დროის ყველაზე ჰუმანური და პროგრესული რელიგია სხვა რელიგიათა შორის, ქართველი ხალხისათვის ეროვნული თავდაცვის დროშასაც წარმოადგენდა აგრესიულად განწყობილ მუსულმანურ იმპერიათა გარემოცვაში. საქართველოს სწორედ ამიტომ არ გაუწყვეტია იდეოლოგიური კავშირი ბიზანტიასთან IV—XV საუკუნეების მანძილზე. XII საუკუნეში ქართველი ხალხის ყველაზე დიდი შვილი — ამ ხალხის სარწმუნოებას არ უღალატებდა.

აკი ქართულ ნიადაგზე თვით არაბმა აბო თბილელმა აღიარა ქრისტიანობა VIII საუკუნეში? მით უფრო თამარის მეზობტე არ იქნებოდა „ურჯულო“ ან „განდგომილი“.

რუსთაველის რელიგიური მრწამსი — ქრისტიანობის მრწამსია, გამდიდრებული ქართული თეოლოგიური ლიტერატურიდან მიღებული ცოდნით და მისი მხატვრულად გამოყენებით. თუ ასეა, მაშინ იგი არ შეიძლება იყოს ერეტიკოსი, არც პანთეისტი, რომლისთვისაც ღმერთი ბუნებაშია გაღობილი. რუსთაველი არ ყოფილა რომელიმე ისეთი ფილოსოფიური ან რელიგიური დოგმის მიმდევარი, რომელსაც XI—XII ს-ის ქართული თეოლოგიური აზროვნება თავგამოდებით ეზბოდა (იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი...). რუსთაველი, მიუხედავად მისი უნივერსალობისა, ვერ მოსწყდებოდა თავის ეპოქას, პირიქით — იგი ამ ეპოქის კულტურის საუკეთესო მიღწევათა დონეზე დგას, გამოხატავს ქართველი ხალხის ყველა არსებით ფილოსოფიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ შეხედულებებს. რუსთაველი ამ შეხედულებათა და მისწრაფებათა სუბსტრატს იძლევა, ისიც მხატვრულ ასპექტში, — რუსთაველი რომელიმე სისტემის ილუსტრატორი არ ყოფილა.

ამიტომ, ოდესღაც ასე გავრცელებული ტენდენცია ჩვენი დიდი პოეტის მოდერნიზაციისა ერეტიკოსობისა და ქრისტიანობიდან განდგომილობის მიმართულებით — ამჟამად არათუ მიუღებელია, არამედ პრინციპულად დასაგმობიც, აგრეთვე რუსთაველის გამოცხადება ეკლექტიკოსად (თითქოს მასში „სინკრეტულად“ იყო შეზავებული „პანთეიზმი“, „ქრისტიანობის ელემენტები“, „მანიქეიზმი“, „არეოპაგიტიკა“ და ა. შ.) — აგრეთვე გაუმართლებელია. იგი სრულიად არ ასახავს ფაქტიურ ვითარებას: რუსთაველი ფილოსოფიურ-რელიგიურ იდეათა მოზაიკის ოსტატი არ ყოფილა, მაშინ ის რუსთაველი არ იქნებოდა.

რუსთაველის ქრისტიანობა გამდიდრებულია არეოპაგიტული მოძღვრებითაც, მაგრამ იმდენად, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ქრისტოლოგიის შემავალი და ორგანული, განუყრელი ნაწილი გახდა განსაკუთრებით VII საუკუნიდან. ვეფხისტყაოსნის ავტორი ისევე აზროვნებს, როგორც იმდროინდელი ყველა სხვა ქართველი პოეტი (შავთელი, ჩახრუხაძე...) და მთელი ქრისტიანული მსოფლიო (დასავლეთის პოეზიაში ყველაზე დიადი სახელი ამგვარი აზროვნებისა — დანტეა). რუსთაველის „რომელმან“ არარაობისაგან სამყაროს შემქმნელი პიროვნული ქრისტიანული ღმერთია, ის „ერთი“ ღმერთი, რომელშიაც წინასწარ იგულისხმება მისი სამება (სამგვამოვანება ანუ ტრინიტეტი — მამა, ძე და სულიწმინდა). ეს „ერთი“ იგივე „უხილავი ძალია“, სამპიროვნანი, რომლის ერთი

წევრიც (მეორე პირი) ქრისტეა. ეს ღმერთი მნათობთა და ზეცის მიღმა, ემპირიუმში „ზეგარდმო არსთა“ ანუ ანგელოზებს მალა „ზის“ საღმრთო ნისლში და „საზღვრებს დაუსაზღვრებს“ ამ უკანასკნელთ (რუსთაველი: „ვინ არს ძალი უხილავი... ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“). ვინც ასე აზროვნებდა, იგი „განდგომილი“ ან „უჩულო“ კი არ იყო, არამედ ქეშმარიტი ქრისტიანი.

ჩვენი ეს დებულებანი ქვემოთ იქნება დასაბუთებული.

შესავალში უკვე ნათქვამი გვაქვს, რომ ქრისტიანობას არ შეუშლია ხელი კათოლიციზმის დედაბოძის ნეტარი ავგუსტინეს აღმშენებლისათვის, ფრანჩესკო პეტრარკასათვის (XIV ს.) ლაურასადმი მიძღვნილი სატრფიალო სონეტები („კანცონიერე“). ამიტომ დარჩა იგი იტალიის რენესანსული ლიტერატურის მთავარ ბურჯად ამ ლიტერატურის განვითარების სამსავე ეტაპზე. ევროპული აღორძინების ეპოქაში არც ერთი ათეისტი-პოეტი არ ამალღებულა „კანცონიერეს“ ავტორის სიღიადემდე, ასეთი ერეტიკოსი ან ათეისტი პოეტი — უცნობია.

საერთოდ — ევროპული რენესანსი ქრისტიანიზმის ბაზაზეა დამყარებული. „ადამიანისა და ბუნების ხელახლა აღმოჩენას“ (ბურკჰარდტი) ეს იდეოლოგიური ბაზისი არ მოუხსნია. ქრისტიანობამ შეიწოვა ანტიკური იდეალები და არა პირიქით. რენესანსის საერთო სურათს ცალკეული გადახვევანი სრულიადაც არ სცვლიან. აგრეთვე ასკეტობის, პაპიზმის ან ობსკურანტობის კრიტიკას ქრისტიანობის გაუქმება არ დაუსახავს მიზნად...

რუსთაველი ან პირდაპირ ასახელებს ავტორს (რომელიმე „ბრძენს“, „წინასწარმეტყველს“ ან „მოციქულს“...), ან კიდევ კონკრეტულ ნაწარმოებს. საიდანაც მოაქვს ყველაზე ცნობილი გამოთქმა. რუსთაველი ყოველთვის ლაპიდარულად გადმოსცემს მთელი ნაწარმოების დედააზრს ტიპური და შერჩეული სენტენციის ან რომელიმე რელიგიური თუ ფილოსოფიური დებულების მოტანით. ეს გარემოება ადრეც იყო შემჩნეული. რუსთაველი ამ მხრივაც არ წარმოადგენს გამონაკლისს მისი ეპოქის სხვა პოეტებს შორის (შავთელი, ჩახრუხაძე...). ამასთან, ამა თუ იმ ძეგლის დამოწმებისას რუსთაველის ტაეპში (ან სტროფში) ყოველთვის არეკლილია თვითონ ძეგლის რომელიმე პასაჟის ერთი ან რამდენიმე ლექსიკური ერთეული (პირდაპირ ან სახეცვლილად), არ მოიპოვება არც ერთი შემთხვევა, რომ პოეტი ამ კანონიდან უხვევდეს. ეს შეკუმშვა დამოწმებული პასაჟის

ვრცელი შინაარსისა ერთ ან რამდენიმე ტაეპად — რუსთაველის გასაოცარი სტილის დამახასიათებელი თვისებაა. მოკლედ — რუსთაველის დამოკიდებულება წყაროებისადმი ინტენსიურია და არა ექსტენსიური (გაერცობითი). იგი ქმნიდა, როგორც დიდი პოეტი და არა როგორც კომენტატორი.

ყოველგვებზე თქმული უნდა გაითვალისწინოს მკითხველმა, თუ იგი ჩვენი მსჯელობის ლოგიკური თანმიმდევრობის დაჯერებას მოისურვებს.

2

თავდაპირველად მოვიტანთ რამდენიმე, საყოველთაოდ ცნობილ ნაგალითს, რომლებიც უდავოდ არიან აღიარებული რუსთაველოლოგიაში.

პოემის 793 სტროფში ნათქვამია:

წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

„ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ა დ გ ვ ა მ ა დ ლ ე ბ ს“, ვით ევეანნი, ამას ეღერენ.

ეს ადგილი პირდაპირი პერიფრაზია პავლე მოციქულის შემდეგი სიტყვებისა (წყაროზე პირველად მიუთითეს ვახტანგ VI და კ. კეკელიძემ):

„ხოლო კერპთ-ნაზორევთა მათთვის ვიცით, რამეთუ ყოველთა მეცნიერება გუაქუს; მეცნიერებაჲ განალადებს, ხოლო ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ა დ ა შ ე ნ ე ბ ს“ (I კორინთ. 8,1).

კორინთელთადმი მოციქულის ეპისტოლეს მოტანილი მუხლიდან მომდინარეობს რუსთაველის კიდევ ორი ტაეპი:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“ (792,3).

„არას გარგებს სწავლებული, თუ არა იქმ ბრძნეთა თქმულსა“ (903,3).

იმავე ეპისტოლედან მომდინარეობს რუსთაველის ტაეპი (რაზედაც აგრეთვე კ. კეკელიძემ მიუთითა):

„ბრძენთა უთქვამს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, ბოლოდ მისი არ წახდომა“ (1543,4)

შდრ:

„ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს უ ლ გ რ ძ ე ლ არ ს...“ (I კორინთ. 13,4);

„ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი არსადა დავარდების, გინა თუ წინა-მსწარმეტყუელეზანი განქარდენ, ანუ თუ ენანი და-ვესცხარენ, გინა

თუ მეცნიერებანი განქარდენ“ (I კორინთ. 13,8), და ა. შ.

მკითხველი ხედავს, რომ რუსთაველს გულდასმით უკითხავს ახალი აღთქმა („წაგვიტხავს?“ — ეს შეკითხვა თვითონ პოეტს აქვს!); იგი კორინთელთადმი I ეპისტოლეს რამდენიმე მუხლის შინაარსს მოკლედ და შედედებულად გადმოგვცემს, ოდნავ სახეცვლილი ლექსიკური ვარიაციებით (რუსთ.: „სიყვარული აღგვამაღლებს“ — მოციქ.: „სიყუარული აღაშენებს“). იქვე ეპისტოლეს ვრცელი ადგილი მართოდენ „მეცნიერების“ (ე. ი. ცოდნის, სწავლულუბის) უსარგებლობაზე რუსთაველთან აგრეთვე გადმოცემულია მოკლედ (რუსთ. „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს...“ შეად. მოციქ.: „არას გარგებს სწავლულება, თუ“... და სხვ.). ასევე: მოძღვრება სიყვარულის ხანგრძლივობაზე, რომელსაც დასახელებული ეპისტოლეს რამდენიმე მუხლი ეძღვნება, რუსთაველს ლაბიდარულად აქვს გადმოცემული: „ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ წახდომა“. (მდრ. „სიყუარული სულ გრძელ არს..“ და „სიყუარული არასადა დავარდების...“).

რუსთაველი მოხიბლულია პავლეს ეპისტოლეს იმ მუხლებით, რომელიც მთელმა ქრისტიანულმა მსოფლიომ ზეპირად იცოდა.

მეორე მაგალითი.

აეთანდლის ანდერძში ნათქვამია (789,3—4):

791,2—3; მე სიტყვასა ერთსა გყადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერზე სულსა“.

მეორე ადგილას:

რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა (792, 1).

ამ გამოთქმათა წყარო ძველ-ქართულ აპოფთეგმების კრებულში იქნა მიგნებული, მიეწერება პლატონს და ასე გამოიყურება.

„შური და ტყუილი და ორპირობა თავი არს ყოვლისა უბედურებისა“.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის სიტყვები ზოგიერთების მიერ მიჩნეული არაა მის ნამდვილ სენტენციად. ზოგის აზრით, პლატონს რუსთაველი თითქოს ასახელებს უმთავრესად როგორც საყოველთაოდ აღიარებულ ბრძენსა და ავტორიტეტს. სხვა კი კატეგორიულად აცხადებს — რუსთაველის მიერ ციტირებულა სიტყვები „რასაკვირველია“ (?) პლატონს არ ეკუთვნისო.

მორის ბაურა (C. M. Bowra) წიგნში „შთაგონება და პოეზია“ (Inspiration and Poetry. London 1955, გვ. 46) ამბობს, რომ რუსთაველს ზუსტად მოაქვს ციტატა (შდრ. მორის ბაურა. „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1966, გვ. 4: „...პლატონის მარჯვედ ციტირება“), მაგრამ თუ რომელი ტრაქტატიდან — ამას არ აღნიშნავს.

რუსთაველის უშუალო წყარო, რა თქმა უნდა, ძველ-ქართული აპოფთეგმების კრებულია, მაგრამ შეიძლება ამ კრებულში თვითონ პლატონის ნამდვილი გამოთქმაა მოხვედრილი? ამიტომ საჭიროა უდიდესი ელინელის არამართო რამდენიმე დიდად პოპულარული დიალოგის ცოდნა, რომ ნაუცბათევი დასკვნა არ გამოვიტანოთ.

რუსთაველის მიერ პლატონის დამოწმება სრულიად ორგანულია პოეტის დროის მხატვრული, ფილოსოფიური და ისტორიოგრაფიული ძეგლების ფონზე. ქართველი მეხოტბენი ხშირად ახსენებენ პლატონს სხვა დიდ ბერძენ ფილოსოფოსებთან ერთად (სოკრატე, არისტოტელე და სხვ.). მაგრამ რუსთაველი ჩვეულებრივ არ ახსენებს ბერძნული ოლიმპოს ღმერთებს, იგი, როგორც ქრისტიანი პოეტი, რადიკალურადაა გამიჯნული ანტიკური წარმართობისაგან. მაგრამ „წარმართი“ პლატონი მისთვის ისეთივე დიდი ბრძენია, როგორც ქართველი მემკვიდრეებისა და მეხოტბეებისთვის. მაგ. „ქართლის ცხოვრება“-ში ნათქვამია:

„ვითარცა იტყვისცა დღეთა ბერძენთა ხედვისა პლატონ: „კეთილ კეთილათავს არს კეთილი, ვინა იგივე კეთილი ბოროტისათვის ბოროტ“. (ქ. ცხ-ა, თბ., 1959, ტ. II, გვ. 53, შდრ. იოანე პეტრიწი, შრომები. II, გვ. 32—35).

ან კიდევ ერთი ადგილი მათიანედან „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი“:

„...სოლომონ, სოკრატ და პლატონ ბრძენთა შორის“ (ქ. ც-ხ, II, გვ. 3).

შდრ. ჩახრუხაძე:

I, 4: უმირის პლატონ, სიტყვა დამატონ.

II, 23, 15: პლატონის ენა, დავითოს ქნარი.

VIII, 54: პლატონს მუსიკი მწეობრ შენახმეველ.

აქვე უნდა მოვიგონოთ, რომ „სოკრატეს, პლატონის და არისტოტელეს გამოხატულებას, როგორც ქრისტიანობის წინამორბედებისას, ხშირად ეკლესიის კარიბჭეშია ცი კი ათავსებდნენ“ (ც. კეკელიძე, ქ. ლ. ისტ., I², გვ. 269).

ამის შემდეგ მოკლედ შევეხებით იმ სტროფებს, რომელთაც უფრო ღრმად შევყავართ რუსთაველის რელიგიური მრწამსის სფეროში და რომელნიც, წინა მაგალითების მსგავსად, აგრეთვე ნათელყოფენ წყაროებისადმი პოეტის დამოკიდებულების ხასიათს.

1492 სტროფში რუსთაველი ახსენებს „ბ რ ძ ე ნ დ ი ე ნ ო ს ს“:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,

აკ. შ ა ნ ი ძ ი ს ა და ა ლ. ბ ა რ ა მ ი ძ ი ს გამოცემაში (1966) პირველი ტაეპი ასე იკითხება:

ამ საქმესა დაფარულსა ბ რ ძ ე ნ დ ი ო ნ ო ს გააცხადებს. (1491)

ორსავე შემთხვევაში იგულისხმება „დიონისე“.

ყველაზე ადრე ვახტანგ VI აღნიშნა, რომ ეს „დიენოს“ — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელია:

„ამ საქმესა: აქ დიონისე არეოპაგელს მოწმობს, დიონისე იტყვის ღრთს ყველა კეთილად დაუბადებიაო. მაგრამ თუ კაცი ავს იქს იმის ბრალიაო. შესავლათაცა უთქვამს და თავისი სიბრძნე გამოუჩენია ეს წიგნიც წამიკითხავსო“ (ვეფხისტყაოსანი, 1712 წ. გამოც. გვ. ტნა).

ვახტანგ VI მართალია: რუსთაველს ზედმიწევნით კარგად ჰქონდა შესწავლილი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „წიგნი“ (წიგნები), ქართულად თარგმნილი ეფრემ მცირის მიერ XI ს-ში. მაგრამ სანამ ამ წყაროდან მოვიტანდეთ პარალელებს, არ შეიძლება არ აღინიშნოს ერთი ფაქტი, ჩვეულებრივ იგნორირებული რუსთველოლოგიაში.

პოემის უორდროპისეულ თარგმანში (1912) ამ სტროფთან დაკავშირებით ოლივერ უორდროპი კომენტარში მიუთითებს (თბილ. გამოც. 1966 გვ. 329): «Cf. Migne, Patrologia, vol, CXII., De divinis nominibus, cap. IV., 1141. C «non igitur ex Deo malum»; 1142. C «malum istambille est».

ოლივერ უორდროპისათვის საეჭვო არაა, რომ „დიენოს“ — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელია.

უეჭველია — ოლივერ უორდროპს არეოპაგელის ტრაქტატის „საღმრთოთა სახელთათჳს“ („დე დიენის ნომინიბუს“) სათანადო ადგილები აპოვნინა ვახტანგ VI კომენტარმა. ვახტანგის გამოცემის შენიშვნები მისთვის ცნობილი ყოფილა, რაც კარგად ჩანს ინგლისური თარგმანისათვის

დართულ ბიბლიოგრაფიიდან (იქვე, გვ. 365: «(o) King Wakhtang: Preface to Tiflis edition of 1713(?)»

ამრიგად, რუსთველოლოგიაში პოეტის სტროფში („ამ საქმესა დაფარულსა“...) ასახული არეოპაგიტული მოძღვრება ბოროტისა და კეთილის შესახებ დოკუმენტური მითითებით პირველად გვხვდება უორდროპისეული თარგმანის (1912) შენიშვნებში. ეს ოლივერ უორდროპის დამსახურებაა და დავიწყებული არ უნდა იქნას.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი (ბერძნულად და მისი ლათინური თარგმანით) დაბეჭდილია მინის ცნობილ „პატროლოგიაში“, რომლის ტომსაც ოლივერ უორდროპი უთითებს. აქედან მოაქვს მას ორი ფრაზა ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“ (ოლივერ უორდროპი, რასაკვირველია, არ იცნობდა XI ს-ში ქართულად თარგმნილ იმავე ძეგლს, რომლითაც რუსთაველი სარგებლობდა):

1. „ნონ იგიტურ ექს დეო მალუმ“ (-„ღმერთისაგან არაა ბოროტი“).

და

2. „მალუმ ინსტამბილე ესტ“ (-„ბოროტი არა მტკიცე არს“).

რუსთაველს არა მარტო ღრმად აქვს შესწავლილი (ეფრემ მცირის თარგმანების მეშვეობით) ფსევდო-დიონისეს თხზულებანი, კერძოდ, მისი მოძღვრება „ბოროტისა და კეთილის შესახებ, არამედ მას ამ დიონისეს კონკრეტული დებულებანიც აქვს ნაგულისხმევი „დიენოსის განცხადება“-ში.

კეთილისა და ბოროტის შესახებ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ვრცლად მსჯელობს განსაკუთრებით ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“¹.

რუსთაველის სტროფი ლაკონიურად გადმოსცემს, როგორც მის ავტორს სჩვევია, ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატის მთელი თავის დედააზრს. კეთილისა და ბოროტის გამიჯვნა, კეთილის ღვთაებრიობისა და მისი მარადიულობის (შდრ. რუსთ.: „არსება მისი გრძელია“) კონსტატაცია, ხოლო ბოროტის ხანმოკლეობისა და ბოლოს მისი არსად არასოდეს არსებობის აღიარება, — ასეთია დედააზრი ტრაქტატისა

¹ იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი. ს. ენუქაშვილის რედაქციით. თბ. 1961, გვ. 29-53, თავი დ.

„სადმართოთა სახელთათვის“, კერძოდ, თხზულების მეოთხე თავისა: „სახიერებისათვის, ნათლისათვის, კეთილისათვის, ტრფიალებისათვის, განკვირვებისათვის, შურისათვის და ვითარმედ ბოროტი არცა არს არს, არცა არსიგან, არცა არსთა შორის“ („შრომები“, 29—38).

კეთილის დასაბუთებას ეძღვნება ტრაქტატის მეოთხე თავის 7-10 პარაგრაფები. უკანასკნელ (მე-10) პარაგრაფში ფსევდო-დიონისე ამბობს:

„და რაჟთა შემოკრებულად ვთქუა: ყოველნი არსნი კეთილისაგან არიან სახიერებისა და ყოველნი არა არსნი ზეშთაარსებისა კეთილსა შინა არიან და სახიერებასა. და იგი არს ყოველთა დასაბამ და დასასრულ ზეშთადასაბამისა და ზეშთადასასრულისა“ (გვ. 38).

ბოროტის გაგებასა და მის სრულ ნეგაციას კი ეხება ტრაქტატის § 18—34 („შრომები“, 43—57).

ფსევდო-დიონისე ასაბუთებს, რომ ბოროტი არათუ ღმერთში, ეშმაკშიაც არაა. ამიტომ ყოველგვარი ბოროტება, არათუ „ნაკლოვანება“, არსებითად იგი ეფექტურულია — წარმავალი და არა მტკიცე. მეტიც: იგი საერთოდ არაა. ფსევდო-დიონისე დაასკვნის უკანასკნელ პარაგრაფში (§ 34. გვ. 57):

„არასადმე არს არს ბოროტი, არცა არსთა შორის არს ბოროტი, რამეთუ არასადა არს ბოროტი, ხოლო ბოროტ-ყოფაჲ არა ძალისა არს, არამედ უძღურებისა და ეშმაკთაცა, რომელი-იგი არიან, კეთილისაგან არიან და კეთილ არს არსებაჲ მათი“.

რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი ა რ ღ ე ბ უ ლ ო ბ ს ბ ო რ ო ტ ი ს ა მ მ ი ს ტ ი კ უ რ და უ კ ი დ უ რ ე ს ნ ე გ ა ც ი ა ს (ამაზე ცოტა ქვემოთ), მაგრამ მისთვის უეჭველ ჰეშმარტებას შეადგენს ფსევდო-დიონისეს შეხედულება, რომ:

„ვინაჲცა არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის არს ბოროტი და ბოროტი არა საღმრთო არს“ („შრომები“, გვ. 49). შღრ. ეიკალოვიჩის თარგმანი:

«Итак, значит, не в бoге зло, и зло не божественно: и не от бога происходит зло» (П с е в д о - Д и о н и с и й А р е о п а г и т. О божественных именах. Перевод Игумена Геннадия (Е и к а л о в и ч а. Буенос-Айрес, 1957, გვ. 64).

და ბოლოს:

„და ბოროტი და უღვრომელ არს“ („შრომები“, 51). რუს.: Однако зло не постоянно» (ეიკ. გვ. 66).

ესაა სწორედ ოლივერ უორდროპის მიერ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატის ლათინური თარგმანიდან მოტანილი ციტატა: „მ ა ლ უ მ

ინსტამბილე ესტ“, რომელსაც ზოგიერთი იმოწმებს (თუმცა უორდროპის კომენტარზე არ უთითებს). იგი წერს:

„რასაკვირველია, ბოროტს ხანგრძლივობა არა აქვს; ბოროტს აქვს მხოლოდ სიმოკლე.“

ფატმანი განთავისუფლებულ ნესტანს შეხვედრისას — ეტყვის: „ღმერთო რა გმსახურო, გამინათლდა რათგან ბნელი, ვცან სიმოკლე ბოროტისა...“ (1435).

სწორედ იგივე აზრი აქვს გამოთქმული დიონისე არეობაგელს, ბოროტის სიმოკლის გამო, როდესაც ამბობს (725, ა): ბოროტება მყარი არ არისო. ანუ ეფრემ მცირეს ნათარგმნით:

„და ბოროტი დაუდგრომელ არს“, რაც ლათინურად არის ნათქვამი სიტყვით — „მაღუმ ინსტამბილე ესტ“. ესე იგი: ბოროტება არ არის ხანგრძლივი; იგი არის მერყევი, მოკლე.

მაშასადამე, ფატმანი იმასვე იმეორებს, რაც დიონისე არეობაგელს უთქვამს¹.

ღმრთისაგან მოდის ყოველი კეთილი, იგი თვითონაა დაუსაბამო კეთილობა — „სახიერება“, რასაც ბოროტი მოკლებულია. ამ აზრს რუსთაველი ხშირად იმეორებს. აი სხვების მიერაც არა ერთხელ მოტანილი იგივე მაგალითი, რომელიც ჩვენ აქ გვიანტიერესებს ფრაზეოლოგიურადაც:

იტყვის „ღმერთო, რა გმსახურო, გამინათლდა რათგან ბნელი! ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი“ (1434,3—4).

მთელს პოემაში აგრეთვე ეს მოტივი უღერს:

ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია.
(1361,4)

რამდენიმე ტაეპის ფარგლებში ანტითეზების („ბოროტისა“ და „კეთილის“) ასეთი მიჯრით განლაგება განმარტავს ანალოგიურ განლაგებას 1492-ე სტროფის მე-2 ტაეპში:

ღმერთი კარგსა (კეთილს) მოავლინებს ავ-ბოროტსა არ დაჰბადებს.

„კარგი“ — „კეთილის“ ლექსიკური ვარიაციაა. ეს რუსთაველის სტილის თვისებაა (მღრ. რუსთაველის „სიყვარული აღგვანაღლებს“ და პავლე მოციქულის „სიყვარული აღაშენებს“). რუსთაველი მუდამ აბსოლუტურად ზუსტ სტილისტურ დუბლიკატს რომ ქმნიდეს — იგი დიდი პოეტი არ იქნებოდა!²

¹ ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება. პარიზი, 1963, გვ. 141.

² ილანიშნავია, რომ ერთ ვარიანტში (იხ. „ვ. ტყ.“ აქაკი შანძისა და ლექსანდრე ბარამიძის რედაქციით, 1966, გვ. 492): „კარგი“ სიტყვას ენიცვლება „კეთილი“ (1491—1492. ვარიანტები).

და მაინც: ერთი და იგივე აზრი მეტწილად ერთი და იგივე სტყევებითაა გამოთქმული ფსევდო-დიონისესთან და რუსთაველთან — პირველთან ვრცლად, ხოლო მეორესთან — მოკლედ. ვეფხისტყაოსნის ავტორი ჩვეულებრივ მთელი ტრაქტატის ძირითად ღებულებათა სუბსტრატს იძლევა.

ეს თვისება, ვიმეორებთ, ნიშანია არამარტო რუსთაველის მხატვრული აზროვნებისა, არამედ მისი პოეტიკისაც.

4

მთელი რიგი მკვლევარები ფსევდო-დიონისეს აზრს ბოროტისა და კეთილის შესახებ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მთავარ ელემენტად აცხადებენ. ამ მკვლევართა შეხედულებანი კარგად ცნობილია და მათი მიმოხილვის საჭიროება არცაა.

მაგრამ, მიუხედავად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან რუსთაველის დამოკიდებულებისა (და ამის სხვა მაგალითებს ქვემოთ კიდევ მივუთითებთ), ვეფხისტყაოსნის ავტორი მთლიანად მის აღებ-ტად არ ჩაითვლება. ამიტომ ამთავითვე გვინდა აღვნიშნოთ, თუ რა პუნქტებში ხედებიან და სად სცილდებიან ისინი ერთმანეთს.

რუსთაველისათვის ზედმიწევნით ცნობილია ფსევდო-დიონისური დახასიათება ღვთაებისა „დადებითი“ და „უარყოფითი“ ნიშნებით. ამიტომაც, რომ იგი ხშირად ერთ ტაეპში აერთებს ღვთაების როგორც ნეგატიურ, ისე პოზიტიურ ატრიბუტებს, მაგ.:

„ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე, ყოვლთა მიწიერთად“!

„უხილავი“ — ნეგატიური თვისებაა უზუნაესისა (ე. წ. აპოფატია), „შემწე“ კი — პოზიტიური ატრიბუტი მისი (ე. წ. კატაფატია).

რუსთაველის მთელი რიგი ასეთი განსაზღვრებანი ღვთაებისა მეტწილად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის („ბრძენი დივნოსის“) თეოლოგიურ ღებულებათა წრეში ექცევიან. ამისგანვე მომდინარეობს პოემაში ზემოთ აღნიშნული იდეა სიკეთის ხანგრძლივობისა და ბოროტის ხანმოკლეობისა (პირველის „არსების გრძეობისა“ და მეორის საბოლოო „დაძლევისა“). ეს საკმაოდ ცნობილი ფაქტებია.

მანანა გიგინეიშვილმა თავის ნარკვევში (იხ. ძვ. ქართ. მწერლობის საკითხები“. წ. III) საბოლოოდ დაასაბუთა, რომ რუსთაველის „ერთარსებისა ერთისა“ („ერთარსებისა ერთისა, მის უყამოსა ყამისა“) ღვთაების სამეზასთან ერთად გულისხმობს მის მე-

ორე პირს ქრისტეს და რომ „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამიც“ მაცხოვარს აღნიშნავს. რუსთაველის ტრინიტარისტობის უარყოფა ამიერიდან განვლილ ეტაპად უნდა ჩაითვალოს რუსთველოლოგიაში (ამაზე უფრო ვრცლად — ქვემოთ).

ერთხელ კიდევ ვიმეორებთ: რუსთაველი მოაზროვნე — ეკლექტიკოსი არ ყოფილა, „ვეფხისტყაოსანში“ ქრისტიანული აგენტი სრულიად ხშავს და აქარწყლებს სხვა მოჩვენებითსა და „უცხო“ აგენტებს („ათეისტობას“, „პანთეისტობას“, „ერექტიკოსობას“, „მანიქველობას“, „ურწმუნობას“, „განდგომილობას“, „სტოიციკობას“ და ა. შ.). დომინანტის პრინციპი ვრცელდება არა მარტო პოემის სტრუქტურულ ელემენტებზე, არამედ პოეტის მხატვრული აზროვნების სფეროზე და ც.

მაგრამ აქ ერთი კორექტივი.

ფსევდო-დიონისესთან (მაგ. ტრაქტატში „სალმრთოთა სახელთათვის“) ბოროტის ნეგაცია ბოლომდე მიყვანილი — ბოროტი არამარტო „დაუდგრომელია“, „ნაკლულევანებაა“, შემთხვევითი თვისებაა სალმრთო ენერჯისა (ე. წ. „სიმბებეკოს“), არამედ არსად და არაფერში (თვით ეშმაკშიაც) იგი არაა საერთოდ (იხ. ზემოთ, ამონაწერები დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატიდან ამ საკითხზე). ღმერთს უფრო ახასიათებს ის, რაც ის არ არის („უხილავია“, ე. ი. რის ხილვა არ შეიძლება; „უცნაურია“, ე. ი. შეუცნობელი; „უთქმელია“, ე. ი. მისი გამოთქმა არ შეიძლება და ა. შ.), ვიდრე ის, რაც იგი არის (მაგ. რომ ის „კეთილია“, „შემწე“, „სახიერი“, „არსი“, „ცხოველმყოფელი“, „ბრძენი“, თვითონაა „ცხოვრება“: იგი „ზრდის და სცვილ“, „განაახლებს“, „შეაერთებს და განატვობს“, „დაამყარებს და აღმოაცენებს“ და ა. შ.). ე. ი. ეფრემ მცირის თარგმანით რომ გამოვთქვათ უზენაესი „არა რაჲ იგი არს. არამედ რაჲ იგი არა არს“ („ზეცათა მღღელთმთავრობისათვის“)¹. საბოლოოდ ღმერთი ყველა „გრძნობადზე“ (ეფრემ მცირისეული თარგმანი ტერმინისა. თავი ბ, § 3) და ცნობიერი ვითარების ზემოთაა. არ აჩვენობს „ზეშთაარსის“ ამომწურავი პრედიკატები — ღვთაების არც წარმოდგენა შეიძლება, არც დახასიათება, არც განსაზღვრა. ე. ი. მისი „ცოდნა“ არ შეიძლება. ამრიგად, ფსევდო-დიონისესთან კატაფატიკურ დვთისმეტყველებაზე (ეფრემ მცირით —

¹ შტრ. რუსული თარგმანი: «...не то, что Он есть, но что Он не есть» (Святого Дионисия Ареопагита О небесной Иеррхии. М., 1813, გვ. 8).

„წართქუმი თი ღმრთისმეტყუელება“) ამალლებულია აკოფატიკური ღმრთისმეტყუელება (ეგრემ მცირით „უკუთქუმი თი ღმრთის-მეტყუელება“). ყველაფერზე აღმატებულობისა და ძლიერების გამო, ღმერთი, რომელიც „ძალთა დამბადებად შემძლებელია“, თვითონ არის „ძალი უთქმელი და უცნაური და მოუგონებელი“, „ძალმყოფელი ძლიერება“, „ყოველთა უზეშთაესი“, იგი „ძლიერებას უძღურ ყოფს“, ხოლო „უძღურებას ძლიერად“, მაგრამ ენერგიის გამოვლენის ყველა ასპექტში იგი ყველაფერზე მაღლაა და გარშეუწერელია. ღმერთის ენერგია განფენილია ბუნებაში, სამყაროში მთლიანად, მაგრამ იგი მეტია, ვიდრე ბუნება და სამყარო: „მისი არს ყოფად, ხოლო თვით იგი არა ყოფად არს“, „მას აქუს ყოფად არათუ იგი აქუს ყოფასა“ (იხ. ტრაქტატი „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათვის“). ღმერთი არსებითად გონებასათვის მიუწვდომელი უნივერსია. ზემოთ ჩამოთვლილ ატრიბუტებს მოკლებულია, იგი მისტიკური „არაფერი“ ანუ „არცაა“, რადგან „არცა არას შინა არს, არცა რა აქუს მათგანი“ (იქვე, თავი დ.) ასეთი გაგება რადიკალურად გამორიცხავს პანთეიზმს¹. უდიდესი მისტიკოსი-ქრისტიანის პანთეისტად მიჩნევა და ამ გზით რუსთაველის გამოცხადება მის მიმდევრად — სრული გაუგებრობაა. ფსევდო-დიონისეს ქრისტიანულ თეიზმსა და პანთეიზმს შორის ღრმა უფსკრულია. ფსევდო-დიონისე და რუსთაველი პანთეისტები არ ყოფილან არც ერთი წამით.

¹ ჩვენ ძალიან შოთს წაივიცანდა ფსევდო-დიონისეს პანთეისტად მიჩნევის ისტორიის მიმოხილვა (ამ საკითხზე იხ. მაგ. Александр Бриллиантов. Влияние восточного богословия на Западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898; ვანსაკ. გვ.გვ. 142—178; ვ. ლოსკის შრომები და წრ. სხვ.). აღენიშნებათ მხოლოდ, რომ ამჟამად არც ერთი სერიოზული სპეციალისტი არ თაბავთიკოსა ასეთ უცაღბ გაგებას არ იზიარებს. ამ მხრივ დამახასიათებელია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შესახებ ერთ-ერთი შესანიშნავი ნარკვევის ავტორის ვ. ნ. ლოსკის შეხედულება იმ ისტორიკოსებზე, რომელნიც არეოპაგეტიკაში ნეოპლატონური მეტაფიზიკის ანარქულს გარდა არაფერს არ ხედავენ და გვერდს უვლან თვითონ ძირითად ბირთვს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებისა. იგი წერს: «Весьма понятны, при таких условиях обычные заявления о «пантеизме» и «манатизме» Дионисия. Siebert (Die Melaphisik und Ethik des pseudo-Dionisius Areopagita, Iena, 1894) легко мысленно приписывает Дионисию «дупантисмический Пантеизм», повторяя выражение Zeller'a, справедливо отнесенное к системе Ареопита» (В. Н. Лосский. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. «Seminarium Kondacovianum», III, 1929, Prague, გვ. 137. შენიშვნა).

ზოგი მკვლევარი შეაცდინა იმ გარემოებამ, რომ ფსევდო-დიონისესთან აპოფატიკას მინიჭებული აქვს უპირატესობა კატაფატიკასთან შედარებით. ღმერთის დახასიათება საერთოდ არაფრით არ შეიძლება. ყველა განსაზღვრა უმწეოა, მაგრამ ეს თვითონ კატაფატიკის გაუქმებას სრულიად არ ნიშნავს. ფსევდო-დიონისეს აზრით, აპოფატიკურ განსაზღვრებებისათვის უპირატესობის მინიჭება სწორედ ღმერთის არსებობასთან ერთად მის უნივერსალობაზე მითითებას გულისხმობს: ღმერთის არც „მოკლება“ შეიძლება, არც „მატება“ (მიმატება). ფსევდო-დიონისე პირდაპირ წერს: „...ფრიად რაღმე უპირატესობით ზეშთა მყოფ არს იგი მოკლებათა და უზეშთაეს ყოველთა მატებათა და კლებათა“ („საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათვის“. თავი ა. § 3). იოანე მოციქულის „ნათელი (რომელიც) ბნელსა შინა ჩანს“ ანუ ღმერთი — დიონისესთან იქცევა „არცად“, ე. ი. აპოფატიკის უმაღლეს საფეხურზე უნივერსი ქრება, როგორც ჩვეულებრივი გონებისათვის მისაწვდომი და სახილველი რამ. ჩვენს გონებას შეუძლია შეაღწიოს ამ „არცა“-ში, მხოლოდ როგორც „ნისლში“ („გნოფონ“), სადაც ღმრთის მკვიდრობაა არს“ და სადაც რისაღმე „მოგონება“ და რაღმე „სიტყუაობა“ (ე. ი. საჭიროება ღვთაების ატრიბუტების აღნიშვნისა) — საესებით მოხსნილია. ამრიგად, ფსევდო-დიონისესთან ეს აღმართსვლა აღამიანის გონებისა მთავრდება მისტიკურ ნისლში მოხვედრით: „ვინა მთგან რაოდენ აღმართვის ხილვიდეთ“ და „რაჟამს ზეშთაგონებისასა მანისლსა შევიდოდეთ, არღარა მცირედ სიტყუაობასა არამედ ყოვლითურთსა უტყუებასა და მოუგონებლობასა ვჰპოვეთ“ (იქვე. თავი გ. „ვითარმედ არიან წართქუმითნი ღმრთის-მეტყუელება ანუ რანი არიან უკუთქუმითნი“). ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ჰაღმრთო ნისლში შეღწეული გონების მიერ ღვთაების „ვერ მხილველობა“ და „უმეცრებითა ხილვა“ (ე. ი. უხილველობა) სწორედ სრულყოფილი გზაა უზეშთაესის ნამდვილი ხილვისა და ცნობისა: „ამას ზეშთა ნისლსა შიგან ქმნად ვილოცოთ ჩუენცა და ვერ მხედველობითა უმეცრებითა ხილვად და ცნობად უზეშთაესსა ხილვისა და ცნობისაჲთა თვთ მით არა ხილვითა და არცა ცნობითა. რამეთუ ეს არს ნამდვილვე ხილვა და ცნობა (იქვე, თავი ბ.). ამიტომაა, რომ ამ განყენებული აპოფატიკის მწვერვალზე „ერთი“ და „სამება“ ანუ „ღმერთი“ — „არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხორება არს, არცა არსება, არცა საუკუნე,

არცა უამ... არცა საცნაურ შესახებელი არს მისი, არცა კელოვნება, არცა კეშმარტება არს, არცა მეუფება, არცა სიბრძნე, არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმერთებება გინა სახიერება“ (იქვე). და ასე დაუსრულებელი „არცა“.

საერთოდ აპოფატიკას შორეული, ტერმინოლოგიური ძირები აქვს, იგი გვხვდება ძველ აღთქმაში, პლატონთან, ფილონთან, პლოტინეს „ენეადებში“, კლიმენტი ალექსანდრიელთან, ორიგენესთან, ავგუსტინესთან და სხვა. ამ ძირებს ჩვენ არ ვეხებით, რადგან რუსთაველის უშუალო წყარო— ფსევდო-დიონისე არეოპაგელია.

მაგრამ ღიდ უმეცრებას გამოვიჩინდით, თუ ფსევდო-დიონისეს ამ „არცაში“ ღვთაების არსებობის უარყოფას ვიგულისხმებდით. დიონისეს თეოსოფიურ-მისტიკური ნეგაცია (რომელიც შესანიშნავად თავსდება მის სპეკულატურ-თეოლოგიურ სისტემაში), მსოფლიო მასშტაბით განუყოფელი აპოლოგიაა ტრანსცენდენტური ღმერთისა, მაგრამ ამ უნივერსთან მიახლოების გზა მოჭრილი არაა. პირიქით, ყველაფერი ღმერთისაგანა გამოსული და ღმერთს უნდა დაუბრუნდეს, ყველა არსების სიცოცხლის მიზანი ღმერთთან „მომსგავსებაშია“. ადამიანს შეუძლია ღმერთამდე ამაღლება, მის სადგომთან მიახლოება, მასთან „გაერთიანება“. ეს კირჩეულთა ხვედრია და შესაძლებელია რამდენიმე საფეხურის გავლით: ყოველგვარი „გრძობადის“ დათრგუნვით ანუ განწმენდით („კათარსის“), გონების აზრისაგან სრული დაცარიელების („უ-აზრობის“) შემწეობით და ნამდვილი სულიერი ნათელხილვის მოპოვებით ანუ განათლებით („ფოტისმოს“). ღვთაების მისტიკური შეცნობით ანუ სრულყოფით („ტელეიოსის“)¹, ლოცვისა და ექსტაზის გზით (დიონისე იგონებს მოსეს ექსტაზს, როგორც მაგალითს). ესაა გზა თვითონ ადამიანის გაღმერთებისა, ეფრემ მცირით „გაღმერთობისა“ („თოზის“, «обожение»), „ხოლო განღმერთობა ადარს ღმერთისა მიმართ, რაოდენ დასატევნელ

¹ შტრ. Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, MCMLIX, S. 349. ფსევდო დიონისეს შესახებ არსებულ ზღვა ლიტერატურიდან იხ. ვლ. ლოსკის, რენე როკის და სხვათა ნარკვევების გარდა The Cambridge History of Later greek and early medieval Philosophy (Chapter 30, გვ. 457—472; The pseudo-Dionysius. ამსტრონგის შერილი). შტრ. ახალი ბიბლიოგრაფიები: Jan Michel Hornus. Les recherches dionysiennes de 1955 á 1960. «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1961 გვ. 22—81. ძველი შრომებიდან, ბრილიანტოვის წიგნის გარდა იხ. И. В. Попов, Идея обожения в древне-восточной церкви («Вопросы философии и психологии», М., 1909, გვ. 165—213). С. А. Епифанов и ч. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915, გვ. გვ. 21—27 ღა შრ. სხვ.

არს, მსგავსება და ერთობა“ („საეკლესიო მღვდელთ-
მთავრობისათვის“. თავი ა.ვ). რელიგიური მისტიკა ამაზე შორს არ წა-
სულა. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ადამიანი თვითონ შე-
იძლება უნივერსად მოგვევლინოს, ფსევდო-დიონისეს სიტყვები ასეთ გა-
გებას გამოარცხავს: დიონისეს მხედველობაში აქვს ღვთაებრივ „ნათელ-
თან“ თანაზიარობა და არა ადამიანის მართლა ღმერთად ქცევა. თვითონ
დიონისე წერს: „დაღათუ თვთ ღმრთისათანავერ მი-
სწუთა, ხოლო იხილა არათვთ იგი, რომელი უხი-
ლავე არს, არამედ ადგილი, სადა იგი დადგა“
(„შრომები“, გვ. 222: „სიღუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათვის“, 1,3).
დიონისეს საერთოდ მხედველობაში აქვს ღმერთის სიტყვები მოსესადმი
(„მეორე გამოსვლ.“ ლგ. კ.): „დაჰრქუა ვერ ძალგიც პირისა
ჩემისა ხილვად, რამეთუ არა არს კაცო, რომელ-
მანცა იხილა პირი ჩემი და ცხოვნდა“. (შდრ. რუს.
თარგ. Исход, 33, 20: «И сказал Он: не можешь видеть лицо Мое-
го: потому что человек не может увидеть Меня, и остаться в живых“).

ღმერთის ნამდვილი ხილვა არ შეიძლება („ვინ არს ძალი უხილავი“)¹.
რუსთაველი რჩება ამ ქვეყნად, „ტურფა საბალნაროში“, „კაცთა-
თვის მოცემულ ქვეყანაში“, რომელიც აგრეთვე ნაწილობრივ ეშ-
მაკის წილნაყარიცაა. ქრისტიანულ-ასკეტურ კვიეტიზმს (სიმშვიდე-
სა და მორჩილებას) რუსთაველი უარყოფს. თუ პოეტის ქმნილება-
ში ზეცის მხატვრული მოდელი, არა მკაფიოდ, მაგრამ მაინც ფსევ-
დო-დიონისეს „ზეციური იერარქიის“ მიხედვითაა აგებული, სამა-
გიეროდ ამ ქვეყნად იგი კეთილთან ერთად ხედავს ბოროტს და ან-
ტაგონისტურ საწყისთა გამიჯვნისა და პოლარიზაციის არსებობის დაშ-
ვების დროს რუსთაველი აქტიური ბრძოლის მქადაგებელია. აქედან
მომდინარეობს რუსთაველის პრინციპულად ანტიკვიეტიტისტური, შეუ-
რიგებელი და მრისხანე ეთიკაც:

¹ შდრ. კ. კეკელიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი („ეტიუდე-
ბი“, 4, 1957, გვ. 38—39).

აღსანიშნავია, რომ არა ერთი გამოჩენილი მკვლევარი არეოპაგეტიკისა დიონისეს
აპოფატიკის სათავეს ნახულობს ძველს აღთქმაში, მაგ. მიუთითებენ „შესაქმეზე“.
სადაც ღმერთზე ნათქვამია: „ხოლო კითხა მას იაკობ და ჰრქუა: მითხარ მე სახელი შენი
და თქუა: რასათვის იკითხავ შენ სახელსა ჩემსა? და ესე არს საკურველ“ (შესაქმე,
თავი ლბ., მუხლი კთ. ებრაულიდან თარგმნილ რუსულ ბიბლიაში „ესე არს საკურველ“ —
არაა. იხ. БЫТИЕ, თავი 32, 30. სამაგიეროდ, იგი («Оно чудно») მოიპოვება სხვაგან ქარ-
თულად და რუსულად (იხ. მსაქულთა, თავი ივ, მუხლი იქ. შდრ. Книга царств, кн.
13, 17, 18). და, რაც მთავარია, ჩვენ მიერ მოტანილი ფრაზა „შესაქმედან“ თვითონ ფსევ-
დო-დიონისეს აქვს საგანგებოდ ციტირებული. (იხ. „შრომები“, გვ. 11)

კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად (163,4).
ჩვენი ქრისტიანი პოეტისათვის კრავისებური თვინიერება — უცხოა. ეს მის ჰუმანიზმს არაფერს აკლებს.

იხილეთ მოვიგონოთ, რომ ჰუმანიზმს დანტეს „ჯოჯობეში“ იუდაიკარიოტელი, აგრეთვე იულიოს კეისარის მკვლელები ბრუტოსი და კასიუსი ლუციფერის ხახაში არიან მოქცეული.

ორი გიგანტი — რუსთაველი და დანტე — ერთნაირად სჭიან ცრუსა და მოღალატეს!

ერთი სიტყვით — რუსთაველი მისტიკოსი არ ყოფილა.

აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ კ. კეკელიძემ ჯერ კიდევ 1941 წელს პირველად აღნიშნა, რომ რუსთაველის პოემაში ღვთაების დასახსიათებლად გამოყენებული უარყოფითი ატრიბუტები მოწმობენ იმას, რომ „აქ წარმოდგენილია ... ფსევდო დიონისისებური აპოფატკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში“, ხოლო დადებითი განსაზღვრებანი ღმერთისა ჩვენი პოეტის ქმნილებაში მიუთითებენ იმაზე, რომ „აქ მოცემულია პოზიტიური ატრიბუტები ღვთაებისა — კატაფატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა“, („ქ. ლ. ისტ.“ I², 1941, გვ. 187. იქვეა მოტანილი ჩვენ მიერ ზემოთ დასახელებული მაგალითები).

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იმავე კ. კეკელიძემ 1924 წელს ჩაუყარა საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობის მეცნიერულად შესწავლის საქმეს. შემდეგი ძიებანი არსებითად აფართოებენ, აღრმავებენ და აზუსტებენ კორნ. კეკელიძის ფუნდამენტურ დებულებებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ქრისტიანობაზე და კერძოდ, მის პოეზიაში წარმოდგენილ აპოფატკიასა და კატაფატიკაზე. ყოველგვარი გადახვევა ამ დებულებიდან „ორიგინალურ კონცეფციებს“ კი დაჰბადებს, მაგრამ ქეშმარიტებასთან მათ არავითარი კავშირი არ ექნებათ (როგორც წარსულშიაც არ ჰქონდათ მათ რაიმე კავშირი სიმართლესთან). გასაოცარი მხოლოდ ისაა, რომ ამ ქეშმარიტების მიღებას 45 წელიწადი დასჭირდა და ვინ იცის, ეგებ ზოგისთვის იგი დღესაც საცილობელია. მაგრამ ამ შემთხვევაში კ. კეკელიძის თეოლოგიური ერუდიცია პასუხს არ აგებს.

რომ მკითხველისათვის ეს ფაქტი სავსებით ნათელი გახდეს, მოვიტანთ სათანადო ამონაწერს, კ. კეკელიძის სიტყვებს შთლიანად:

„პოეტი ქვეყნისა და ადამიანის არსებობის პრინციპად აღიარებს ტრანსცენდენტურ არსებას — ღმერთს. იმ ღმერთს, რომელიც მისი სიტყვით, არის არა მარტო „უცნაური და უთქმელი“ (809, 917, 1250), „ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250), „ძალი უხილავი“ (792),

„უჟამო ჟამითა“ (836)¹), არამედ აგრეთვე „ერთი“ (836), „ცხოველი“ (872), „უკვდავი“ (792), „უფალი უფლებათა“ (809), „მართლისა მბჭობელი“ (1432), „შემქმნელი სამყაროსი“ (1), „ხმელთა და ცათა“ (809), „ქვენათ-ზენასი“ (809), კერძოდ ადამიანისა (792). „კეთილისა მომვლინებელი და ბოროტის არ დამბადი“ (113, 1492, 1509), „უხვი“ (931), „სახიერი“ (576), „მფარველი“ (84, 1046). „გამკითხველი“ (865), „შემნდობი შეცოდებულთა“ (470), „მოწყალე“ (811, 1250), „ჭირთა მომალხენელი“ (1250). „ნუგეშინის მცემი“ (931), „მფლობელი გულისთქმათა, მომცემი პატიყთა და კეთილთა“ (809), „მზრდელი ყოვლისა“ (929), „ტკბილად მწყალობელი და მხედი“ (112, 113), „შემწე ყოველთა მიწიერთა“ (792).

სათანადო შენიშვნებში ნათქვამია: „1. აქ წარმოდგენილია პლატონისებური ნეგაციური ან ფსევდო-დიონისეული აპოფატიკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში. 2. აქ კი მოცემულია პოზიტიური ატრიბუტები ღვთაებისა — კათაფატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა“ („ქ. ლ. ისტ.“, II², 1941, გვ. 187). აქვე დავუმატებთ რომ კ. ეკაშვილმა, მ. გიგინეიშვილმა და სხვებმა მართებულად მიუთითეს, რომ „უჟამო ჟამი“ — ქრისტეა და ის აპოფატიკურ განსაზღვრებათა წრეში არ უნდა ყოფილიყო შეტანილი².

ფსევდო-დიონისე არეობაგელის მოძღვრება, როგორც ცნობილია, ქრისტიანობამ უკვე VII საუკუნიდან შეისისხლხორცა (მაქსიმე აღმსარებელი). ეფრემ მცირეს თარგმანებმა იგი უაღრესად პოპულარული გახადეს ქართულ განათლებულ წრეებში XI საუკუნიდან. ამიტომ შემთხვევითი არაა მისი დიდი გავლენის შექრა XII ს-ის ქართულ საერო პოეზიაშიც. რუსთაველი ეკუთვნის იმ ლიტერატურულ სკოლას, რომელსაც შავთელი და ჩახრუხაძე ეკუთვნოდნენ, ეს ორი

¹ კ. კეკელიძე, ქ. ლიტ. ისტორია, 1941.

² უკვე აღნიშნულია, რომ „უჟამო ჟამი“ ქრისტეა და კერძოდ რუსთაველთან ეს გამოთქმა ფსევდო-დიონისესგან უნდა მომდინარეობდეს. ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელათეს“ დიონისე წერს ღმერთის გამო, რომ მან „თავისა მიმართ თვისისა იღუწოდა და შეიერთა ღმერთებამან უკანასკნელი სიგლახაკე ჩუენი, რომლისა მიერ მართივი იესუ გამოუთქმელად შეიორკეცა და განეცეღებამა ქამიერი მიიღო უჟამომან“ („შრომები“, გვ. გვ. 8—9). დიონისეს ეს სიტყვები რუსულად ასეა თარგმნილი: «Она воистину и совершенно приобщилась нам в одной из своих Впостасей, призывая к Себе человеческое ничтожество» (О бож. именах, гл. 4, стр. 26). მაშასადამე. ნათელია, რომ ეფეზისტყაოსანში ქრისტე არაპირდაპირ მოხსენებულია.

უკანასკნელი რუსთაველის წინამორბედნი არიან არამარტო პოეტიკის, არამედ ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სფეროშიც. შემთხვევითი როდია, რომ ჩახრუხაძე რამდენჯერმე ახსენებს დიონისეს (არეოპაგელს). იგი პირველ ქებაშივე პირველად სწორედ დიონისეზე მიუთითებს:

1. მო, ფილოსოფნო, სიტყვეთა არსნო, თამარს ვაქებდეთ გულის კმიერსა.

2. დიონოსითგან, ვით ენოსითგან, სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა.

რა თქმა უნდა, ჩახრუხაძისათვის დიონისე არის I საუკუნის ის ათენელი ბრძენი, რომელიც ახალი აღთქმის თანახმად პაულე მოციქულმა მოაქცია ქრისტიანობაზე (საქმე 17, 34) და მისი სახელით ცნობილი თეოლოგიური ტრაქტატები (V ს.) ამ ათენელის თხზულებად მიაჩნია. ის შეხედულება კი, თითქოს ჩახრუხაძე ამ თხზულებათა ავტორად პეტრე იბერიელს (V ს.) სთვლიდა — სრულიად უსაფუძვლოა და კ. კეკელიძე მართალი იყო, როცა წერდა:

„დიონისეს პირველ ადგილზე დაყენება აიხსნება არა იმით, რომ ის პეტრე იბერიელია ჩახრუხაძის შეგნებით, არამედ იმით, რომ ის ქრისტიანი ბრძენია, რომელიც საქართველოში იმ დროს დიდი პოპულარობით სარგებლობდა, მის შემდეგ ხოტბაში წარმართი ფილოსოფოსები არიან ჩამოთვლილნი: სოკრატი, პომეროსი, პლატონი არისტოტელი“ (გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1948, 20 ივნისი, გვ. 4).

ჩახრუხაძე კიდევ ახსენებს იმ დიონისეს თექვსმეტმარცვლიან შაირში:

შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი.

შეიძლებოდა კიდევ არა ერთი მაგალითის მოტანა, მაგრამ ამჟამად ესეც კმარა, თანაც — სპეციალურ ლიტერატურაში ეს მაგალითები არა ერთხელაა დასახელებული.

5

დავუბრუნდეთ ისევ იმ სტროფს (794. 2—3), სადაც „ძალი უხილა ვი“-ს შესახებ შემდეგია ნათქვამი:

ვინ არს ძალი უხილა ვი, შემწედ ყოვლთა მიწიერთადე

¹ რუსთაველის ამ გამოთქმის გასაგებად, ძველი აღთქმის გარდა, აუცალებელია გათვალისწინება პაულე მოციქულის შემდეგი სიტყვებისა „რამეთუ უხილა ვი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისაჲთ ქმულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების და სამარა-3. აკაკი გაწერელია

ვინ საზღვარსა და უსაზღვრებს, ზის უკვდავი
ღმერთი ღმერთად.

მაშასადამე, ავთანდილის ანდერძის „უხილავი ძალი“ რომ ქრისტიანული ღმერთია, ეს კარგად იხსნება. ძველი და ახალ აღთქმის (ბიბლია) მიხედვით და ამაზე ვრცლად საუბარი არცაა საჭირო. ამასთან, რომ უზენაესი „შემწეა“, ესეც ცნობილი გამოთქმაა ქრისტოლოგიაში. ყოველივე ამაზე ჩვენ ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ. გასარკვევია მხოლოდ — ეს „ძალი უხილავი“ და „ყოვლთა მიწიერთა შემწე“ ანუ ქრისტიანული ღმერთი ვის ან რას „დაუსაზღვრებს საზღვრებს“. ქართულ „ძველ აღთქმაში“ ნათქვამია (2. მოსე. სჯულ., 11,8): „რაჟამს მიმოიყუანა ნათესავნი იგი, ვითარი-იგი მიმოდათესნა ძენი ადამისნი, დაამტკიცნა საზღვარნი იგი თესლებისნი მსგავსად რიცხუთა მათ ანგელოზთა ღმერთისათა“.

ებრაულიდან თარგმნილ რუსულ ბიბლიაში ეს ადგილი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

«Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил пределы народов по числу сынов Израелевих». (Библия или книги Священного писания Ветхого и Нового завета. В русском переводе. Москва, 1956, глава 32, 2).

შენიშვნაში თქმულია: «В греческом переводе: по числу Ангелов Божних» (198).

მაშასადამე, ქართული თარგმანის ზემოთ მოტანილი ადგილი დამოკიდებულია ბიბლიის ბერძნული თარგმანიდან და არა ებრაული ორიგინალიდან („მსგავსად რიცხუთა მათ ანგელოზთა ღმერთისათა“ მომდინარეობს ბერძნულ სემპტანტადან და არა ძველი აღთქმის ებრაულ დედნიდან).

დოსთა იგი ძალი მისი და ღმრთებაჲ რაჲთა იყვნენ იგინი ვერ სიტყჳს მგებელ“ (რომელ. 5, 20). პავლეს ეპისტოლეს ეს მუხლი მოჰყავს ფსევდო-დონისესაც ტრაქტატში „სამართთა სახელთათჳს“ („შრომები“, გვ. 34). შდრ. რუსული თარგმანი: «Ибо невидимое Его вечная сила и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимо» (Римл. I, 20). თავის მხრივ პავლე მოციქული ეყრდნობა ძველ აღთქმას (იხ. ზემოთ „გამოსვლ.“ 33, 20). დავუმატებთ, რომ პავლე მოციქული სა და რუსთაველის „ძალი“ ერთი ღმერთის ეპითეტია და მასში ქრისტე არ იფულისხმება, როგორც ამას ზოგი ფიქრობს (რუსულ თარგმანში «сила» ასომთავრულით არ იწერება).

ებრაულ ორიგინალს მისდევს მარტინ ლუთერის გერმანული თარგმანიც:

«8. Da der Allerhöchste die Völker zerteilte und zerstreute der Menschen Kinder, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israel» (2. Mose, 11, 8).

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი კი ეყრდნობა „ძველი აღთქმის“ ბერძნულ თარგმანს, როცა „დასაზღვრებაზე“ ლაპარაკობს ტრაქტატში „ზეციური იერარქიის“ შესახებ (ეფრემ მცირის თარგმანში „ზეცათა მღდელმთავრობისათვის“). სათანადო პასაჟი ასეა წარმოდგენილი: „ამის მადლისათვის ღმრთის-მეტყუელებამან ჩუენდა მომართი იგი მღდელმთავრობაჲ ანგელოზთა განუყო და მთავრად ისრაელთა მიქაელს სახელ-სდებს. და კუალად სხვსა ნათესავისასა სხუასა. და ვინამცა იტყვს: დაადგინა საზღუარნი თესლებისანი მსგავსად რიცხვსა ანგელოზთა ღმრთისათაჲსა“ („შრომები“, „ზეცათა მღდელმთავრობისათვის“. თბ. თ. მთავრობათათვის. ანგელოზთა და ანგელოზთა და დასასრული-საჲსა მის მათისა მღდელთ მთავრობისა“ § 2, გვ. 129).

რუსული თარგმანით:

«Потому Богословие вверяет священноначальство над нами Ангелам, когда называет Михаила князем Иудейского народа (Дан. гл. X.), равно как и других Ангелов князьями других народов: ибо Вышний постави [л] пределы языков по числу Ангел божиих (Втор. XXXII, 8)». (იხ. Святого Дионисия Ареопагита О небесной Иерархии. глава IX: О Начальствах, Архангелах и Ангелах и о последней их Иерархии). М., 1843, § 2, стр. 39—40).

მაშასადამე, ფსევდო-დიონისე ასაბუთებს და ავრცელებს „ძველი აღთქმის“ აზრს ღვთაებრივი „დასაზღვრების“ შესახებ. ზოგიერთ მკვლევარს ეს მომენტი სავსებით გამოორჩა მხედველობიდან და რუსთაველის ტაეპში „პანთეისტური“ დასაზღვრება (?) დაინახა!

¹ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი საყრდენად იყენებს პუნქტში არ სწედება ბიბლიის ჩვენებებს, ყოველი თავისი აზრის დასაბუთებისას ის ეყრდნობა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს, დაუსრულებლად მოაქვს ციტატები ამ წიგნებიდან. ... დიონისეს წიგნებში არ არის არც ერთი პუნქტი, რომლის საფუძველი და საყრდენი საღვთო წერილში არ იყოს მოძებნილი და ნაჩვენები, თვით ისეთი პუნქტიც კი, რომელიც ადამიანის „გალმერთებას“ გულისხმობს: „მე ვთქვი, ღმერთი სამე ხართ“ (ფსალ. 81, 6; იოან. 10, 34) (ქ. კეკელიძე, ეტიუდები... მე-4, 1957, გვ. 38—39). სრული ქეშმარიტებაა: „თეოზისის“ იდეაც ფსევდო-დიონისესთან ძირითადად ბიბლიიდან მომდინარეობს და არა პლოტინიდან ან პროკლ დან.

მოტანილი მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ რუსთაველის ტა-
ეპში აირეკლა ფსევდო-დიონისეს ანგელოზთა იერარქიის ხასიათი,
რადგან „დასაზღვრების“ შემდეგ საუბარია იმაზე, რომ ღმერთი
„ზის“, ხოლო ღმერთი (პავლე მოციქულთან — საკუთრივ ქრისტე)
სწორედ დასაზღვრულ ანგელოზთა პირველი ტრიადის
ზემოთ „ზის“ (იხ. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“. თავი მე-6,
§ 2). მაშასადამე ტაეპი — „ვინ საზღვარსა და უსაზღვ-
რებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ — სწორედ
ამას ნიშნავს.

მოტანილი ტაეპი ღვთაების ერთ-ერთი დეფინიციაა და ამ დე-
ფინიციის პირველ ნახევარში იგულისხმება არა მარტო ხალხთა და
ენათა შორის „დასაზღვრება“ (სივრცეული თუ ტომობრივი), არა-
მედ საზღვრებიც ანგელოზთა იერარქიაში. კერძოდ „ზეცის
არსთა“ თუ „ძალთა“ იმ სამ ტრიადას შორის,
რომელიც დიონისესთანაა გამომუშავებული.
ეს სამი ტრიადა (3 დასი) ფსევდო-დიონისეს სწავლით შემდეგია:

1. სერაფიმი, ქერობინნი და საყდარნი.
2. უფლებანი. ძალნი და კელმწიფებანი.
3. მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი.

(იხ. ეფრემ მცირეს თარგმანი „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისა-
თვის“).

პირველ ტრიადას ამთავრებს ანგელოზთა ერთი „დასი“ ან
გუნდი „საყდარნი“, ხოლო „უხილავი ძალი“ (ღმერთი)
ჩვეულებრივ ამ უკანასკნელი გუნდის — „საყდართა“ — ზემოთ
„ზის უკვდავად“ („ზის უკვდავი ღმერთი ღმერ-
თად“, შდრ. დიონისეს დასახ. ტრაქტატი, VI, 2). დანტეს
„ღვთაებრივ კომედიასი“ ასეა.

რომ უკვდავი ღმერთი „ზის“ ანგელოზთა ზემოთ. ცნობილია
ჯერ კიდევ ბიბლიიდან, კერძოდ ძველი აღთქმიდან:

„და ვიხილე და აჰა ზედათ სამყაროსა, ზეშთა თავისა ქეროვიმ-
თასა, ვითარცა ქვისა საფირონისაჲ, მსგავსებაჲ სახესა საყდრისასა
მათ ზედა“ (ეზეკ. თავი 10,1).

შდრ. «И видел я: на своде который над главами Херувимов,
как бы камень сапфир, как бы явление, подобное престолу, видимо
было над ним» (Иезек., X, 1).

„ქეროვიმნი“ (ქერობინნი, ქერუბინნი) — ანგელოზებია, ხოლო
„საყდარი“ აქ უფლის ტახტია, დიონისესთან კი — უკვე ანგელოზი
(„საყდარნი“).

„ახალ აღთქმაში“, კერძოდ იოანეს „გამოცხადებაში“ „საყდარ-ნი“ ჯერ კიდევ ანგელოზთა ტახტია და ისინი ქრისტესთან დაკავშირებით არიან მოხსენებული (გამოც. XX, 4).

პაულე მოციქულთანაც ქრისტე სამებისგან განუყოფლად და მამა ღმერთის მარჯვნივ და ანგელოზებს ზემოთ ზის:

„... და დაჯდა იგი მარჯვენით სიმდიდრესა მისსა მაღალთა შინა. ესოდენ უმჯობეს იყო ანგელოზთა, რავდენცა უდიდებულესი მათსა დაიმკვდრა სახელი“ (ებრ. I, 3,4)¹.

„სალმრთო ნისლში“ მჯდომი ამ ღმერთის ხილვა აღამიანს არ ძალუძს („ვინ არს ძალი უხილავი“).

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში ხშირად არათანმიმდევრულად მოხსენებულ და ეკლესიის ცალკე მამებთან (იოანე ოქროპირი, კირილე იერუსალიმელი...) არა სრულად და უსისტემოდ დასახელებულ ანგელოზთა მწყობრი იერარქია შექმნა, სამ ძირითად ტრიადად და ცხრა ჩინად დაპყრო ისინი და დაადგინა მათ შორის „ს ა ზ ღ ვ ა რ ნ ი“. მსოფლიო ქრისტოლოგიაში ფსევდო-დიონისეს იერარქია ისე დამკვიდრდა, რომ თვით რომის პაპის გრიგოლ დიდის კორექტივი ეკლესიამ არ მიიღო. რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი, ი ს ე ვ ე რ ო გ ო რ ც დ ა ნ ტ ე, ყ ვ ე ლ ა ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ი ს მ ს გ ა ვ ს ა დ ფ ს ე ვ დ ო - დ ი ო ნ ი ს ე ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ი დ ა ნ გ ა მ ო დ ი ს, ი ზ ი ა რ ე ბ ს მ ი ს მ ი ე რ შ ე მ უ შ ა ვ ე ბ უ ლ ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა ი ე რ ა რ ქ ი ზ მ ი ს პ რ ი ნ - ც ი პ ს².

მხოლოდ ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ შეიძლება გავიგოთ აზრი რუსთაველის ტაეპისა:

¹ შტრ. „რომელ ქმნა ქრისტეს თანა, რამეთუ აღადგინა იგი მკუდრებით და დასუა მარჯვენით მისა ზეცათა შინა, უზეშთაეს ყოველთა მთავრობათა და ქელმწიფებათა და ძალთა და უფლებათა“... (I ეფეს 1,20, 21). მოციქულის ეპისტოლეს თუნდაც ეს მუხლი კმარა რუსთაველის გაანალიზებული ტაეპების შინაარსის გასაგებად. უფრო დაწვ. იხ. „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“.

² „შვეთელის ხანაში არეოპაგეტიკების აზრები საქართველოში საყოველთაოდ ცნობილი და მიღებული იყო. და რა გასაკვირია თუ ამ აზრებმა შვეთელის ან სხვა რომელიმე მწერლის თხზულებაში გამომხატურება ჰპოვეს? განსაკუთრებით ეს უნდა ეთქვას „ზეციური და ქვეყნიური იერარქიის“ შესახებ. რა გასაკვირია, თუ მეთორმეტე საუკუნეში, ფეოდალური იერარქიზმის უმწვერვალეს წერტილში შვესელის ხანაში, არეოპაგეტიკულ იერარქიას იგონებენ მწერლობაში და სანქციას უკეთებენ შექმნილ მდგომარეობას?“. (კ. კვეციანი, რუსთაველისა და ქართული რენესანსის საკითხისათვის. ვაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1948, 20 ივნისი, გვ. 4.).

ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად (794,3).

ანგელოზთა დასების იერარქია, ფსევდო-დიონისური, ამ ტაეპში თავისთავად იგულისხმება.

ზეცის მხატვრული მოდელი რუსთაველთან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იერარქიზმის პრინციპითაა აგებული და თუ მის პოემაში თვითონ ანგელოზთა სახელწოდებანი სრულად არ გვხვდება — ეს გამოწვეულია ნაწარმოების პირობითი მუსულმანური გარსით: „მაჰმადიან“ ავთანდილს არ შეეძლო მთლიანად ქრისტიანულ-თეოლოგიური ლექსიკონით ელაპარაკნა (ქვემოთ ვნახეთ, რომ ამ წესს იგი რამდენიმე ადგილას მაინც არღვევს).

თვალსაყვამია შემდეგი გარემოება, რომელიც ჩვენამდეც იყო აღნიშნული.

ვეფხისტყაოსნის 1953 წლის გამოცემაში რუსთაველის ზემოთ მოტანილი სტროფის ჩვენ მიერ განხილული ტაეპი („ვინ არს ძალი უხილავი, შემწედ ყოვლთა მიწიერთად“...) ერთი ხელნაწერის მიხედვით ასეა შესწორებული:

ვინ არს ძალთა მეცნიერი შემწედ ყოვლთა მიწიერთად.

ეს კი სტროფიდან აქვეებს ღმერთის ნეგატიურ ატრიბუტს „უხილავს“ (აპოფატია) და სცვლის მას არაფრის მთქმელი გამოთქმით — „ძალთა მეცნიერთ“.

რატომაა ეს საჭირო?

ზოგიერთს ასეთი შესწორება სჭირდება იმის დასაბუთებლად, თითქოს რუსთაველისათვის უცნობია ქრისტიანული ღმერთი („ძალი უხილავი“), რომ იგი თითქოს პანთეისტურ „ღმერთს“ ანუ ბუნებას სცნობს მხოლოდ. ამიტომ მოაქვთ თავისი შეხედულების დასაბუთებისას ტაეპები ამგვარად:

„ვინ არს ძალთა მეცნიერი(?) შემწედ ყოვლთა მიწიერთად
ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს...“

მეორე ტაეპის მეორე ნახევარი „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ განზრახ ჩამოკვეთილია, რადგან პანთეისტური ღმერთი არსად არ „ზის“, ზის მხოლოდ იუდეველთა ან ქრისტიანთა ღმერთი, ისიც ანგელოზთა პირველი სამეულის ტრიადის ზემოთ. ამიტომ, ჩვენი მტკიცების შემდეგ დავას არ უნდა იწვევდეს ის აზ-

რი, რომ რუსთაველის სტროფი ხელუხლებლად უნდა იბეჭდებოდეს. არავითარი „ძალთა მეცნიერი“ იქ ნაგულისხმევი არაა. რუსთაველის პოემიდან ძველი და ახალი აღთქმის ცნებათა და ფსევდო-დიონისური აპოფატიკის გაძევება — სრულიად გაუმართლებელია. რუსთაველის „პანთეიზმს“ ამგვარი საშუალებებით ვერ დავამტკიცებთ.

აქვს თუ არა ამ მომენტს მნიშვნელობა ტექსტის სწორად გაგებისათვის? როგორც ზემოთ დავინახეთ — თურმე აქვს!

6

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ ჩვენ უნდა მივმართოთ პოემის პირველ სტროფს და მეორე სტროფის პირველ ტაქსს. აი ისინი:

1. რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზევარდმით არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა.
ჩვენთ, კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავით ფერითა
და მისგან არს ყოვლი ზელმწიფე სახითა მის მიერითა.
2. ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექქენ სახე ყოვლისა ტანისა.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ პოემა იწყება ღმერთის („რომელმან“) მოხსენიებით და მთელი სტროფი გვიხატავს სამყაროს შექმნის სურათს ისეთი ასოციაციებით, რომელნიც ბიბლიის მცოდნისათვის საკლებით გასაგებია (სამყარო ღმერთმა შექმნა არარაობისაგან, ex nihilo).

„რომელმან“ — ქრისტიანული ღმერთია, ეს ნაცვალსახელი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში ჩვეულებრივ იდენტურია სახელითა „ღმერთი“, მაგ. პავლე მოციქულთან:

1. „რომელი-იგი არს ბრწყინვალეობაჲ დიდებისაჲ და ხატი ძლიერებისა მისისაჲ უტკრთვან ყოველნი სიტყვთა მით ძლიერებისა მისისა თავისა მიერ თქმისა განწმენდა ცოდვათა ჩუენთა ყო და დაჯდა მარჯუენით სიმდიდრესა მისსა მალალთა შინა“ (ებრ. 1,3).

2. „რომელი-იგი ჟამთა თჳსითა აჩუენოს ნეტარმან მან და მხოლომან ძლიერმან მეუფემან მეუფეთამან და უფალმან უფლებათამან“ (I. ტიმ. 6, 15; შდრ. ავთანდილის ლოცვიდან: „... უფლება უფლებათაო“. სწორედ ეს კატაფატიკური გამოთქმა ხშირად გვხვდება დიონისე არეოპაგელთან, თუმცა, როგორც პავლეს ეპისტოლედან ჩანს, თვითონ განსაზღვრის ტრადიცია ქრისტოლოგიაში დამკვიდრებულია ბიბლიიდან).

3. „რომელსა მხოლოსა აქუს უკუდავება და ნათელსა მყოფ არს მიუწდომელსა, რომელი არვინ იხილა კაცთაგანმან. არცა ხილვად კელეწიფების, რომლისაჲ არს პატივი და ძალი საუკუნოჲ“ (I ტიმ. 6, 16; შდრ. რუსთაველი: „ვინ არს ძალი უხილავი“. დიონისე არეოპაგელის „ნისლში“ მბჟუტავი „ნათელი“ მომდინარეობს იოანეს სახარებიდან და პავლე მოციქულის „მიუწდომელ ნათელი“-დან, რომლის „ხილვა“ არავის „კელ-ეწიფების“).

მაშასადამე — რუსთაველის „რომელმან“ არის ქრისტიანული ღმერთი, იგივე „ძალი უხილავი“, „უკვდავი რომ ზის ღმერთი ღმერთად“, „უფალი უფლებათა“.¹

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში, მაგ. იოანე მტბევარის საგალობელში თქმულია (პირველად მიუთითა მ. ჯანაშვილმა):

„რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მადალნი ძალითურთ და შეჰქმნა ქუეყანა ყოვლითურთ მკვდრითურთ“.

აქაც, საგალობელში, ასახულია ღმერთის („რომელმან“) პიერჯერ ცათა და ანგელოზთა („ძალითურთ“ — ანგელოზებს ნიშნავს, „ძალნი“ — ანგელოზებს), შემდეგ კი — „ქვეყნის“ შექმნა (შდრ. რუსთაველი: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა“).

„ზეცის ძალთ“ იცნობს ჩახრუხაძე:

მე-18, 101. 1. ვთქვი შიშით მკრთალმან: საღმრთომან ძალმან მობერასიონს ბრმად მეცნიერსა.

„საღმრთო ძალი“ რომ აქ ანგელოზია, ამას ადასტურებს მეორე ტაეპის სიტყვა „მობერა“.

ყოველივე ამის შემდეგ სავსებით ნათელი უნდა იყოს, რომ რუსთაველის „ზეგარდმოთ არსნი სულითა“ — ანგელოზებია და იგი ღმერთმან „ყვნა ზეციით მონაბერითა“. ორივე გამოთქმა — ტიპიური ფსევდოდიონისური ა.

¹ ქართულ სასულიერო მწერლობაში შაბლონად ქცეული უფლის აღმნიშვნელი ესტერიზები, მაგ. შესულია ერისთავთ-ერისთავის დადგინება-ლოცვის წესშიაც: „მე უფეთა მიუფეთათა და უფალთა უფლებათათა. რომლისა განგებულებითა და ბრძანებითა განაწესნეს მთავრობანი და ქელმწიფებანი და ძალნი ზეცისანი და ქუეყანისანი“... (ქ. კეკელიძე, „მთავართა“ და „ერისთავთა“ დადგინების წესი ძველ ქართულ მწერლობაში“. „ეტიუდები“... III, გვ. 163). ეს სახელები პავლე მოციქულისაგან და მისი უდიდესი მიმდევრისაგან, დიონისე არეოპაგელისაგან მომდინარეობს. საერთოდ, ფსევდო-დიონისესათვის, როგორც ყველა გამორჩენილი ბიზანტიელი თეოლოგისათვის, ქრისტეს შემდეგ პავლე მოციქული ყველაზე დიდი ავტორიტეტია (იხ. „საღმრთოთა სახელათეს“. „შრომები“, გვ. 41).

ჩახრუხადის ტაეპი განმარტავს რუსთაველისას, რუსთაველისა კი — ჩახრუხადისას!

ასევე ესმის „ძალნი“ შავთელსაც:

22,4 უსხეულონი ზეცისა ძალნი მისთვის იშვებენ სიხარულითა.

77, 1—4: ღმერთან და ძემან ღმერთისა სიბრძნემან, ყო ეს უადრეს სულთა
თაყოველთა

ნათლად ცხორებად, არ განშორებად ზეცისა ძალთა, გუნდთა ცხოველთა.

მაშასადამე, ქრისტიანმა შავთელმა კარგად იცის, რომ „ღმერთმა და ძემან“ „უადრეს (უწინარეს) სულთა“ (ე. ი. ყველა სულიერზე ადრე) შექმნა „ზეცისა ძალთა გუნდნი“ და მასვე კარგად მოეხსენება, რომ ეს „ძალთა გუნდნი“ ანუ ანგელოზები „უსხეულონი“ არიან (ეს ტერმინი უხორცო“-ს სახით გვხვდება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან. არა ერთხელ ქართულ სასულიერო მწერლობაში, ბიზანტიურ და მისგან მომდინარე თუ ორიგინალურ ჰიმნოგრაფიაში). რუსთაველის „ზეგარდმოთ არსნი სულითა“ მიტომ არიან „ზეციით მონაბერნი, რომ უსხეულონი“, ე. ი. „უხორცონი“ ანუ წმინდა სუბსტანციები (იგივე დანტეს „ინტელექტები“) არიან!¹.

ამასთან, რადგან შავთელი ახსენებს ანგელოზთა („ზეცის ძალთა“) „გუნდებს“, ეს იმას ნიშნავს, რომ მას ფსევდო-დიონისეს ანგელოზთა იერარქია აქვს მხედველობაში, აკი მისი თანამედროვე ჩახრუხადე (რომელიც ზუსტად იმავე ქრისტიანული დეფინიციებით მსჯელობს, როგორც შავთელი) კარგად იცნობს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს (გაეიხსენოთ მისი ტაეპი: 1, 2: „დიონოსით გან, ვით ენოსით გან“ და „დიონოსს წიგნთა შესხმა-ნი“).

დავასკვნათ:

ანგელოზთა გუნდებად „დასაზღვრება“, რაზედაც ბიბლიაშია ნათქვამი, საფუძვლად დაედო ფსევდო-დიონისეს იერარქიზმს

¹ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი სჯიჯჯოდ ლაპარაკობს ანგელოზთა შესახებ, როგორც „ზეცის არსებებზე“ და მათს ღვთაებრივ „მონაბერბუნებზე“... მაგ. „მღდელთმთავრობითისა მობერვისასა“ (იხ. § 15 „შრომები“ გვ. 145. უფრო დაწვრილვით იხ. „ვეფხისტყაოსნის ღმერთისმეტყველება“. თუმცა ჩვენი არგუმენტაცია არსებობს დასჯიჯჯოდ ანგელოზთა სუბსტანციისა და არეოპაგელის სუბსტანციისა (ანგელოზთა) განსხვავებისა და „აწ უკუე უხორცოთა იგი სერაფიმა“ და ა. შ. („საეკლესიო მღდელ-მთავრობისათვის“, თავი დ. III, ნაშრომები“, 189).

და იგი ქრისტოლოგიის განუყრელ ნაწილად იქცა. რუსთაველიც ამ იერარქიზმიდან ამოდის.

რომ ღმერთის მიერაა შექმნილი და „დამტკიცებული“ ყოველივე, „ზეცად“ და „ქვეყნად“ და უწინარესად ანგელოზნი, ესეც კარგადაა ცნობილი ძველი აღთქმიდან. კერძოდ დავითის „ფსალმუნ-ში“ (XXXIII, 6) ნათქვამია:

„სიტყვათა უფლისათაა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისი-სათა — ყოველი ძალი მათი“ (მდრ. რუს.: «Словом Господним созданы небеса и дух уст Его — все Воинство их». Псал. XXXIII, 6).

„ყოველი ძალი“ ან რუსულა «все Воинство» (იგივე ძე. ქართული „მკედრობანი“) — ანგელოზებია.

ძველი აღთქმის წიგნებში ეს „ძალნი“ ანუ ანგელოზები სხვა მათი სახელებით (ქერობინნი, სერაბინნი, მთავარანგელოზნი და სხვ.) არა ერთხელ არიან მოხსენებული. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა აგრეთვე პავლე მოციქულის სიტყვები, რომლებიც ავსებენ „ზეცის ძალთა“ სახელებს:

„რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქუეყანა-სა ზედა, ხილულნი და არა ხილულნი, ანუ თუ საყდარნი, ანუ თუ უფლებანი, გინა თუ მთავრობანი გინა თუ კელმწიფებანი: ყოველივე მის მიერ და მისა შიშართ დაებადა“ (კოლას. I, 16).

„საყდარნი“, „უფლებანი“, „მთავრობანი“ და „კელმწიფებანი“ — ყველა ესენი ანგელოზებია და ისინი ბიბლიის სხვა ანგელო-ზებთან ერთად ფსევდო-დიონისეს მიერ გამომუშავებულ ზეცის ძალთა იერარქიაში (სამ ტრიადაში, 9 ჩინში) არიან შესული. „ძალნი“ მასთან ცალკე დასს ქმნიან. ამიტომ რუსთაველი იცნობს არა მარტო „ზეგარდმო არსთ“ ზოგადად, არამედ ფსევდო-დიონი-სეს „ძალთა დასებსაც“. აი სათანადო ტაეები:

„მარტოზა ვერას მიზამს. მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ (164: 2).

ყმაზნ უოხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა.

ვისგან ძალნი ზეციერნი გააგებენ აქა ქმნადსა (1050.1—2).

ამ ტაეებების დაწერა შეეძლო მხოლოდ იმას, ვინც კარგად იყო გაეცნობოლი არა მარტო ბიბლიას, არამედ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატ-საც „ზეცათა მდღელთ-მთავრობისათვის“, სადაც „ზეციერ ძალთა“ ამ ქვეყნიური ფუნქციების („განმგებლობის“) შესახებ ვრცლადაა საუბარი:

„...წესად ანგელოზებრივად თვსაგან მას სახელ-სდებენ, რომელი-იგი აღმავსებლობით შეასრულებს საღმრთოთა მათ დასთა ზეცისათა“. („შრომები“, 116). „ხოლო დასასრულისასა მას დასსა ზეცისა გონებათასა არა აქუს სიტყუაჲ მთავრობად ანუ საყდრად გინა სერაფიმად სახელის-დებაისაჲ, რამეთუ ვერ მქონებელ არს ძალსა უზეშთაესთა მათ ძალთასა, არამედ ვითარი-იგი უქუემოესი დასი ანგელოზთაჲ, ჩუენთა ამათ საღმრთოთა მღვდელთმთავართა აღიყვანებს მისდა ცნობილისა მის ღმერთმთავრობითთა გამობრწყინებათა სიმაღლისა მიმართ“ (იქვე, 116—117).

მაშასადამე—ფსევდო-დიონისეს იერარქიის მიხედვით „ანგელოზთა სულ ბოლო დასზე“ ზემოთ „ზეცის დასნი“ — „ძალნი“ — იმყოფებიან, და არა პირველ დასთა შორის. მართლაც, ფსევდო-დიონისეულ ანგელოზთა იერარქიაში „ძალნი“ შედიან მეორე ტრიადაში („უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი“). რუსთაველის „ცისა ძალთა დასი“ — ამ ტრიადის ანგელოზთა ერთი გუნდია. გარდა ამისა, როცა რუსთაველი მიმართავს ღმერთს:

„ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოტის წამისად“ (837,3) — იგი გულისხმობს ანგელოზებს („ციერნი“ — ანგელოზებია), რომელნიც ბიბლიისა და კერძოდ ქრისტიანთა მიხედვით — „ღმერთს მორჩილებენ“. ქრისტიანული გაგება აგრეთვე იმის აღნიშვნაც, რომ ზეცის მნათობთა შორის მზე უპირველესია, როგორც მისი ხატი და მას მორჩილებენ დანარჩენი მნათობები. ვეფხისტყაოსანში ნათქვამია (ავთანდილი მიმართავს თინათინს):

კელაჲ ჰკადრა: „აჲ, მზუ, ღმერთან რათან მზედ დაგბადა,
მით გმორჩილობს ზეციური მნათობია რაჲ სადა (137. 1—2).

ამ საკითხის შესახებ არსებული ლიტერატურის მიმოხილვა შორს წაგვიყვანდა. ერთი რამ უეჭველია: რუსთაველი მთლიანად თავისი ეპოქის მწერალია და ქრისტიანულ-თეოლოგიურ გაგებათა წრეშია მოქცეული „ზეცის ძალთა“ შესახებ არსებულ წარმოდგენათა თვალსაზრისით.

7

ახლა რუსთაველის „ერთი“-ს გამო, საიდანაც მისი ანტიტრი-ნიტარისტობა გამოყვადათ.

მეორე სტროფი იწყება ღმერთისადმი პირდაპირი მიმართვით:

2. კე. ღმერთო, ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოვლისა

ტანისა.

ღმერთმა რომ „ყოველი ტანის სახე“ შექმნა თავისავე სახისა-მებრ, ეს კაცობრიობამ იცოდა ათასეული წლების წინ, ქრისტოლოგიიდან კი ცნობილია, რომ ღმერთი „ერთია“ და იმავე დროს სამპიროვანი, „ერთის“ ხმარება უკვე გულისხმობს ღმერთის სამგვამოვნობას, განმარტავს პას (იპოსტასს). ძველ და ახალ აღთქმაში ღმერთის აღსანიშნავად ხშირად იხმარება „ერთი“ „Един“¹ და მისი („ერთის“) შინაარსი ვრცლად აქვს დასაბუთებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“. რომლის ქართული თარგმანი რუსთაველს წინ უძევს. აი სათანადო პასაჟი დიონისეს თხზულებიდან, რომელიც სრული სიცხადით განმარტავს „ერთის“ მნიშვნელობას:

„ამისათვის უკუე ღმრთის-მეტყუელებამ ყოველსა ღმერთ-მთავრობასა. ვითარცა ყოველთა მიზეზსა, უგალობს სახელდებითა ერთობისა და ერთ არს ღმერთი მამა და ერთ უფალი იესუ ქრისტე და ერთი სული წმიდა ზეშთა-გარდამატებულითა მით ყოვლისა ღმრთეებისა ერთობისა განუყოფლობითა, რომლისა შორის ყოველი ერთობითად შემოკრებულ არს“ („საღმრთოთა სახელთათვის. თავი იგი. სრულისათვის და ერთისა“ გვ. 95)².

¹ ქრისტე: „შეღამამა ერთგართ“ (იოანე 10,30); „ღმერთი შენი უფალ ერთ არს“ (მარკ. 12, 29) პავლე მოციქული: „ვიწითგან ერთ არს ღმერთი“ (რომ. 3, 30). ღმერთის „ერთის“ ეპითეტით მოხსენიებით ჩვეულებრივია ძველ აღთქმაშიც.

² შდრ. ვიკატოვიჩის თარგმანი: «Поэтому то Богословие прославляет все Богоначалие, как причину всего, под именем Единого; Един — Бог Отец, Един Господь Иисус Христос и Един и тот же самый Дух в запредельной нераздельности всецелого божественного Единства, в котором все сведено во-едино и сверхсущностно, превосходит превыше [всякого] Единения» («О бож. именах», Гл. XIII, О совершенном и Едином, Гл. XIII стр. 113).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფსევდო-დიონისეს მკაცრი ტრინიტარისტობა აღიარებული იყო ჰიმნოგრაფიაშიც. მაგ. ქართულად თარგმნილია ჰიმნოგრაფ თეოფანეს „კანონი“, რომლის შინაარსს გადმოსცემს კ. კეკელიძე. იგი წერს, რომ თეოფანეს მიხედვით „მთავარი თემა მისი (დიონისეს, ა. გ.) სწავლა-მოდღვრებისა ყოფილა ერთი ღმერთი, სამპიროვანი: „ჰქალაგე შენ ერთ არსება ბუნებისა მისა და თუთება გუამთა“; „ერთ ღმრთეება ჰქალაგე შენ, ღირსო“... „სამება ერთ არსებაღ განუყოფელი უქალაგე ყოველთა“, ან „სამებისა ერთღმრთეება ჰქალაგეო“. აქ უკვე ჰიმნოგრაფი ეყარდნობა მთლიანად დიონისეს თხზულებებს, რომლებშიაც გარკვეულია საკითხი ღვთაების ერთარებისა და სამპიროვნების შესახებ“. (იხ. კ. კეკელიძე, დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. ეტიუდები... მე-6, 1960. გვ. 334—335).

მთელი ქრისტოლოგია სამების, როგორც ერთის, მაგრამ შინაგანად (იპოსტასების მხრივ) განუყოფლობას დიონისემდეც ასაბუთებდა (ათანასე ალექსანდრიელი, კირილე იერუსალიმელი და მრ. სხვ.).

რუსთაველის „ერთის“ ცნების ყალბად გაგებას მთელი ისტორია აქვს. მაგ. ცნობილია, რომ პოემას ხელნაწერებში პირველ სტროფს წინ უძღვის ინტერპოლაცია.

პირველ თავი დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად უზმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქს ზორცს არ სულად, საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქნას აღსასრულად.

ვარიანტი:

ბ. „თუ უყურა მონაზონმან შეიქმნების გაპარსულად“.

ზოგიერთმა მკვლევარმა ამ მართლაც „ტლანქ ინტერპოლაციაში“ (კ. კეკელიძე) დაინახა პოემის თეოლოგიური მხარის დახასიათება. ამ საკითხზე ქართულად არსებობს ვრცელი ლიტერატურა, რომლის მიმოხილვა საჭიროდ არ მიგვაჩნია.

ინტერპოლატორის სიტყვები — „ნათქვამია იგ სპარსულად“ — რა თქმა უნდა გამომხაურებაა რუსთაველის სიტყვებისა — „ესე ამბავი სპარსული“... — ზოლო თქმა იმისა, რომ პოემაში სამება არაა ნახსენები, ეს უკვე ინტერპოლატორის უმეცრებაა. თავდაპირველად, კ. კეკელიძის, შემდეგ იმავე კ. კეკელიძის, კ. ეკაშვილის, და სხვათა შრომებში მოტანილი საბუთების შემდეგ ჩვენ ზედმეტად ვთვლით მასზე შეჩერებას. მიუხედავად ამისა, საჭიროა ზოგი დეტალის დაზუსტება.

რუსთაველის პოემაში ღვთაების მოხსენება ფორმით — „ჰე, ღმერთო, ერთო“ — ზოგი სერიოზული უცხოელი მკვლევარის მიერაც გაგებულ იქმნა ისე, თითქოს ავტორი არ სცნობდა ღმერთის სამგვამოვანობას (ტრინიტეტს)¹.

რუსთაველის წინამორბედთათვის, ჩაზრუნაძისა და შავთელისა-

¹ სახარებაში ღმერთის პრედიკატია „ერთი“, მაგრამ იქვეა პირველი ტრინიტარისტული ფორმულაც: „... ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“ (მთ. 28. 19). ამ საკითხზე იხ. Harry Austryn Wolfson. The Philosophy of the Chorch Fathers. Cambridge, ჰარვარდის უნივერსიტეტი, 1970; შესამე გამოც. გვ. 149). ამიტომ უნდა განვასხვავოთ ახალი აღთქმის „ერთი“ ღმერთი ძვ. აღთქმის „ერთი“-სგან.

თვის „ერთის“ იპოსტასური შინაარსი სავსებით ნათელია — ისინი ჩვეულებრივ „ერთი“-ს გვერდით ახსენებენ „სამებას“, როგორც „ერთი“-ს განმარტებას. მაგ. ჩაბრუხაძე:

11.20.1: მალაღმან ლმერთჳან, სამებით ერთჳან.

შავთელი:

1,1: სამებით ერთჳან, არსებით ერთჳან.

64,2: ნათელჳან ერთჳან სამებისაგან.

რუსთაველს არ დასჭირვებია „ერთთან“ „სამების“ ხსენება, რადგან პირველი თავისთავად გულისხმობდა მეორეს. ჩაბრუხაძე, შავთელი და რუსთაველი საერთო რელიგიურ credo-ს მატარებელნი არიან, ისინი, ყველანი, ბიბლიასთან ერთად დიონისე არეოპაგელის თხზულებებს ეყრდნობიან.

ამიტომ, ამა თუ იმ პოეტის (თუნდაც გენი-ალურის) რომელიმე ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შინაარსის მჭონე გამოთქმათა იზოლირება უძველეს დროიდან საყოველთაოდ გავრცელებულ და ყოველი განათლებული ქრისტიანისათვის ელემენტარულ ჰემმარიტებად ქცეულ ცნებებიდან — დაუშვებელია. ისტორიულ კონტექსტიდან ასეთ ცნებათა ამოგლეჯას შეიძლება ბევრი უხერხულობა და შეცდომა მოჰყვეს. ქრისტიანული კულტურის ყველა გენიალური ქმნილება განხილულ უნდა იქმნას ლიტერატურული ტრადიციების და მისი ეპოქის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ თხზულებათა ფონზე. შოთას პოემა ექცევა მისი დროის სიტყვაკაზმულ მწერლობაში, როგორც გარკვეული ხანის ლიტერატურულ სისტემაში. ასე ყოფილა ყველგან და ყოველ დროს.

შოთას „ერთის“ გაგების მხრით ბევრი კიდევ ჩამორჩება ვახტანგ VI -ეს, რომელიც მას სწორად განმარტავდა:

„ჰე, ლმერთო. ერთჳან ღ'თჳან მამაჳან, ძემან და სულმან წმიდამან შეჰქმნა სახედ ყოველი აგებულება... (გვ. სპ).

ყოველივე ამის შემდეგ ვასაგები უნდა იყოს თუ რატომ მიაწერს რუსთაველი შაირობასა და კერძოდ თავის პოემას პრედიკატს „საღმრთო“-ს:

12, 1—2; შაირობა პირველადე ს ი ბ რ ძ ნ ი ს ი ა ერთი დარგი
ს ა ლ მ რ თ ო ს ა ლ მ რ თ ო ლ ვასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი.

შემთხვევითი როდია, რომ შავთელიც „ს ი ბ რ ძ ნ ე ს“ უკავ-
შირებს „ს ა მ ე ბ ი თ ე რ თ ს“ ანუ „ლ მ ე რ თ ს“:

II. 20. 1: ს ი ბ რ ძ ნ ი თ ქ მ ნ ა ღ მერთან, ს ა მ ე ბ ი თ ე რ თ მ ა ნ .

მოტანილ მაგალითებში საერთოა არა მარტო აზრი, არამედ სა-
ერთოა ფრაზეოლოგიაც, ტაეპთა ლექსიკური შედგენილობაც. მაგ-
რამ მკითხველს მაინც დაებადება კითხვა. რატომ არაა იქვე ნახსენები
სიტყვა „სამება“ ან კი სადმე სხვაგან სხვა გამოთქმით არის იგი
ნახსენები?

რომ ვეფხისტყაოსანში ნაგულისხმევია სამება, მეტიც — რომ
რამდენჯერმე მითითებულია საკუთრივ ქრისტეზე, ეს საბოლოოდ ნა-
თელი გახდა რუსთაველის 837 სტროფის 1—2 ტაეპების უცდომელ-
მა და ღრმა ანალიზში, რომელსაც თავისი ტრადიცია აქვს და რო-
მელიც უკანასკნელად დასაბუთებულია მ. გიგინეიშვილის შრომაში
„მზიანი ღამე“ და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკით-
ხი“ („მც. ქართ. მწერლობის საკითხები“, II. თბ., 1968). აი ეს
ტაეპებიც:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უყამოსა ჟამისა.

მ. გიგინეიშვილის შრომაში საკითხის შესახებ არსებული ლი-
ტერატურის მიმოხილვისა და ყოველმხრივი ანალიზის შემდეგ მი-
ღებულია დასკვნები:

„ამრიგად, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ — ქრისტესი, მზე
არის ხატი „ერთარსებისა ერთისა“ წმიდა სამებისა და ამდენად ქრის-
ტესიც. მზე არის ხატი „უყამო ჟამისა“ — ქრისტესი“.

მ. გიგინეიშვილის გამოკვლევაში ეს შეხედულება დასაბუთებუ-
ლია ისე კარგად, რომ ამჟამად მასზე სიტყვას არ გავაგრძელებთ.

თავი რომ დავანებოთ ვახტანგ VI და თეიმურაზ ბაგრატიონის
„განმარტებებს“. ისიც კმარა, თუ აღვნიშნავთ: ვისაც სპეციალურ ლი-
ტერატურაში ჩაუხედავს, მან იცის, რომ XX საუკუნის ქართულ
ფილოლოგიაში პირველად (1927 წელს) პროფ. კ. კეკელიძემ დაასა-
ბუთა რუსთაველის ტრისნიტარისტობა. რუსთაველის ცნობილი ტაე-
პის — „ერთარსებისა ერთისა, მის უყამოსა ჟამისა“ — საფუძველზე
(იხ. „მნათობი“, 1927, № 2, გვ. 199) იგი წერდა შოთას „მანიჭიებმ-
თან“ დაკავშირებით:

„ტყუილია, რომ ვეფხისტყაოსანი არ ახსენებს სამებას, პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხატია „ერთარსებისა ღვთისა“ (სტრ. 719). თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთარსება“ implicite ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“.

ამ შეხედულებას ამართლებს მთელი ბიზანტიური ღვთისმეტყველება, ბიზანტიურ-ქართული ჰიმნოგრაფია და სასულიერო მწერლობა საერთოდ, სადაც „ერთარსება“ უთვალავ-ჯერაა ნახმარი და მას ერთადერთი გაგება — სამება — აქვს. ნეოპლატონისტურ „ერთარსებასთან“ მას არავითარი კავშირი არ აქვს.

კ. კეკელიძის შენიშვნა რუსთველოლოგიაში ეტაპური მნიშვნელობის განცხადება აღმოჩნდა¹. 1936 წელს კ. ეკაშვილი აღნიშნავდა:

„რაც შეეხება მანიქეურ თეოსოფიას, სჯობია დავანებოთ ამას თავი; პროფ. კ. კეკელიძის წერილის შემდეგ „ვეფხისტყაოსანზე“ მანიქეიზმის გავლენის ძებნა ზედმეტია...“ (კ. ეკაშვილი. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მსოფლმხედველობისათვის“. კრებული: „შოთა რუსთაველი“. თბ. 1966, გვ. 233).

იგავე ავტორი წერს:

„ერთარსება, როგორც პროფ. კ. კეკელიძეს... აქვს განმარტებული. უკვე გულისხმობს ღვთაების სამპიროვნებას, სამგვამოვანებას, და ეს ცნება (ომოუსია) გამომუშავებულია პირველი მსოფლიო კრების მიერ 325 წელს და მის შემდეგ შევიდა, როგორც ღვთაების შინაგანი ცხოვრების გამომხატველი ცნება თვით სარწმუნოების სიმბოლოში, საქრისტიანო ლიტერატურაში და ღვთისმსახურებაშიც კი. ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიაში ქრისტიანებს ყოველდღე ესმის: „ღირს არს და მართალ თაყუანის-ცემა მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა სამებისა ერთარსებისა და განუყოფელისა“ (იქვე, 236)².

¹ ცნების „ერთარსების“ („ომოუსიოს“) სარწმუნოების სიმბოლოში შეტანა მოხდა ნიკეის კრებაზე 325 წელს, ათანასე ალექსანდრიელს მიერ და იმპერატორ კონსტანტინე დიდის დახმარებით. („ერთარსება“ (единосушій) ცნების ისტორიისათვის ჰანს გეორგ ბეკის წიგნის გარდა იხ. А. Лебедев. Вселенские соборы IV и V веков. М., 1879 - 1882, განსაკ. გვ. 90; Ш. Диль. История Византийской империи. М., 1948, გვ. 24. ვრცლად — უოლფსონის წიგნი და მრ. სხვ.). ათანასე ალექსანდრიელი მგონი ნეოპლატონიკოსი არ ყოფილა

² ნიკეის კრებაზე (325) ათანასე ალექსანდრიელის მიერ საქრისტიანო სიმბოლოში შეტანილ ამ ცნებაში („ომოუსიოს“), „ერთარსებისა ერთისა“-ში რომ ქრისტეც

ხოლო რუსთაველის პანთეიზმის თაობაზე მოტანილი ციტატის ავტორი სამართლიანად წერს:

„რაც შეეხება [შოთას] პანთეიზმს, ტექსტში ნათქვამის შემდეგ ეს უნდა ჩაითვალოს გაუგებრობად“ (გვ. 266).

836 სტროფის (იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად...“) გაანალიზების შემდეგ კ. ეკაშვილი უაღრესად საგულისხმო და სავსებით გასაზიარებელ აზრს გამოთქვამს:

„გარჩეულ სამ სტრიქონში რუსთაველი არამც თუ ახსენებს „სამებასა“ და მით უკუაქცევს საბაბს „ვეფხისტყაოსნის“ დევნისა, არამედ მთლიანად წარმოგვიდგენს ქრისტიანული დოგმატიკის უმთავრეს ნაწილს, რომელსაც დთვისმეტყველებაში ანდომებენ ათასფურცლოვან ტრაქტატებს და მრავალტომიან გამოკვლევებს“ (იქვე, 237).

მგონი სადაო არაა, რომ თეოლოგიურ საკითხებში კ. ცინცაძე ზოგიერთ რუსთაველოლოგზე უკეთ იყო გაჩვეული. მიუხედავად დიდი რანგისა, როგორც მღვდელმსახურისა, მას სრულიად არ დავიწყუნია რუსთაველის პოემის საერო შინაარსი და ამ უკვდავ ქმნილებას იგი არ მისდგომია ცალმხრივად. კარგი წერილის ავტორი დამაჭერებლად უარყოფს ქართული ეკლესიის მხრივ შოთას დევნის უსაფუძვლო აზრს, მაგრამ ამ საკითხში ანალოგიური საღი მოსაზრება ბევრს სხვასაც (რომელთაც ეკლესიასთან საერთო არაფერი აქვთ) გამოუთქვამთ მანამდე და მას შემდეგაც.

აქ უნდა მოვიგონოთ ისიც, რომ „ერთარსების“ ცნებას პროფ. კ. კეკელიძე გვიან კიდევ დაუბრუნდა და კატეგორიულად განაცხადა:

„ერთარსება *implicite* გულისხმობს „სამებას“ (არ უნდა ავუროთ ერთმანეთში. — სამწუხაროდ ესეც ხდება ხოლმე. — „ერთლმერთიანობა“ — Единობность, რომელსაც სხვა რელიგიებიც, მაგალითად, მაჰმადიანობა, იუდაიზმი, აღიარებენ და „ერთარსება“, რომელიც ქრისტიანული დოგმატიკით, სამპიროვანი ღმერთის თვისებაა). სხვა რომ არაფერი იყოს ვეფხისტყაოსანში, ეს ტერმინიც საკმარისი იქნებოდა მისი ავტორის ტრინიტარისტობის (სამების აღმსარებ-

იგულისხმება, ეს ძალიან კარგად ესმოდა ვახტანგ VI. მისი განმარტება ასეთია: „იტყვის: ერთარსებისა ერთისა ხომ ქრისტე არის და ქრისტეს ვხევეწება და აქეხს“... (გვ. ტმგ.), ის, რაც პირველად აღნიშნა ვახტანგ VI, დასასაბუთებელი აღმოჩნდა ჩვენი საუკუნის 20-იან, 30-იან და ასე გასინჯეთ, 70-იან წლებში. თვითონ ცნების შინაარსს არავითარი ცვლილება არ განუცდია ქრისტოლოგიაში. მისი სხვაგვარი განმარტების ცდაც არ შეიძლება.

ლობის) დასამტკიცებლად. ეს ნათელი, ანბანური ჭეშმარიტებაა იმისათვის, ვისაც ოდნავც წარმოდგენა და ცოდნა მაინც აქვს ქრისტიანული დოგმებისა“. („რუსთველოლოგიური შტუდიები“... „ეტიუდები“... 1962, ტ. VIII, გვ. 163—164. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.).

რასაკვირველია, საბუთად არ გამოდგება ის მოსაზრება, რომ ნიკეის სიმბოლოს („ერთარსებას“) ზოგიერთი ერეტიკოსი და თვითრამდენიმე ორთოდოქსი (მაგ. კირილე იერუსალიმელი) არ იზიარებდა. ქრისტიანობა (მართლმადიდებლური, კათოლიკური) ამ დოგმატის გარეშე არ არსებობს.

ზოგიერთ რუსთველოლოგს ისე უჭირავს თავი, თითქოს ეს საკითხი საბოლოოდ არ იყოს გადაჭრილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. ისევე ითხზება ახალ-ახალი „თეორიები“, რომელთა მიხედვით რუსთაველი „ერეტიკოსად“, „პანთეისტად“, ასტროლოგად და ლამისათეისტადაც გამოაცხადონ. ხდება უკვე სამუდამოდ უკუგდებულ კონცეფციათა წინა პლანზე წამოწევა. ყველაფერი ეს ნაკარნახევია ან პოეტის მოდერნიზაციით, ან დანგრეული თეორიული შენობების უნაყოფო რესტავრაციის მიზნით. მეცნიერული სოლიდობის ამ ამაში არაფერია, ჯიუტობა და უმწეობა კი — ძალიან ბევრი!

თუ რამდენად მნიშვნელოვანია პოეტის ქრისტიანული მრწამსის როლი, ეს ჩანს სხვა „რუსთველოლოგიურ გაუგებრობათა“ ფონზედაც.

ვეფხისტყაოსანში რომ პირობითი მუსულმანური გარსი ხშირად ირღვევა მასში ქრისტიანული აგენტის ბატონობის გამო, ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს მიზგითაში ავთანდილის ლოცვა, რომლის ერთი სტროფი აშკარად წარმოაჩენს ავტორის ქრისტიანობას. აი ისიც:

ილოცავს, იტყვის: „მაღლო, ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო ბატყთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო. უფალო უფლებათაო.
მომეც დათობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო. (1811)

მესამე ტაეპში მოცემულია ქრისტიანული აპოფატიკა და კატაფატიკა ერთბაშად: ღმერთი რომ „უცნაურია“ (შეუცნობელი) ეს მომდინარეობს ევანგელიედან (საქმე 17, 23: „რამეთუ, მიმო-რაჯვიქცეოდე და მოვიხილევდ სამსახურებელთა თქუენთა ვპოვე ბომონიცა, რომელსა ზედა წერილ იყო: „უცნაური ღმერთი“), ხოლო „უთქმელი“ — ჩვეულებრივი აპოფატიკური განსაზღვრაა

ღვთაებისა. კატაფატიკური „უფლებათა უფლებათა“ აგრეთვე პავლე მოციქულისაგან მომდინარეობს (I ტიმ. 6, 15)¹. ფსევდოდონისე უმათავრესად აქ მოტანილი ნეგატიური ატრიბუტებით ახასიათებს „ერთს“ და „სამებით ერთობას“ ანუ ღმერთს: „...რაჟამს ღმრთისმეტყუელებითთა განწესებათა დაწვერდეთ ერთისა მის უმეტესად უცნაურისა“, რომლისა „არცა გამოთქუმაჲ, არცა მოგონება შესაძლებელ არს“... და „ვითარებაჲ მათი გამოუთქუმელ და უცნაურ არს“... და ა. შ. („საღმრთოთა სახელთათჳს“. „შრომები“, გვ. 10).

ავთანდილის ლოცვის ქრისტიანულ შინაარსის გამო აკად. ი. ორბელმა მთელი „ლოცვა“ პოემაში ჩანართ ადგილად გამოაცხადა. იგი წერდა:

„ბევრი ეს შემდგომ შეტანილი ტაეპი თავისი შინაარსით და ხასიათით ეწინააღმდეგება დიდი პოეტის მთელ მსოფლმხედველობას (?). რუსთაველი თავისუფალი იყო რელიგიურ სახეთა კონკრეტულობისაკენ მისწრაფებისაგან და მით უმეტეს, რაიმე მუსლიმანური ან ქრისტიანული ეკლესიურობისაგან. ამიტომ რუსთაველს არ შეეძლო გაეგზავნა თავისი გმირი მიზგითის სალოცავად“ (გაზ. „კომუნისტი“. 1937, 24 დეკ. გვ. 3).

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ სწორედ ქრისტიანულ-რელიგიურ სახეთა კონკრეტულობამ, ავთანდილის მიერ შეუფერებელ ადგილას უფლისადმი აღვლენილ გენიალურ ქრისტიანულ ლოცვაში გამოხატულმა, გაამხილა არა მარტო ავტორის, არამედ მისი გმირების მრწამსიც, რომლებიც მუსულმანურ ნიღბებს ატარებენ. არც პოეტმა, არც მისმა პერსონაჟებმა მაჰმადიანური ლოცვა არ იციან. ისინი ქრისტიანები არიან და ქრისტიანულად ლოცულობენ თვით მიზგითაში.

ავთანდილის „ლოცვა“ — გენიალური პოეტური ქმნილებაა და თანაც ღრმად ორგანული ნაწილი პოემის მხატვრული ქსოვილისა.

აკად. ი. ორბელის ლოგიკის მიხედვით ჩვენ პოემიდან უნდა ამ-

¹ ტერმინები „უცნაური“ და „გამოთქუმელი“ ღმერთსადმი ნახშირბა პეტრე იბერიელისადმი მიძღვნილ ჰიმნოგრაფიულ მასალაშიც (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, გვ. 242: „და გიცნა შენ უცნაური ღმერთი დაუსაბამოჲ“ და სხვ.) ეს უაზლონია და მომდინარეობს ჭერ კიდევ პლატონიდან, თუმცა ქრისტიანობაში მისი მნიშვნელობა სრულიად მოდიფიცირებულია

ოგვეგდო არა მარტო ანალოგიური სტროფები, არამედ კიდევ ერთი შემდეგი უბრწყინვალესი ხანაც (1250):

გულითა ღმერთსა აღიდებს ავთანდილ ცრემლთა მღვწელი;
თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჳირთა მომალხენელი,
უოფილი. მყოფი. უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი.
წყალობა თქვენი იჩითად არს ჩვენი გარდომფენელი.

ეს ჳეშმარიტი ჳრისტიანის ლოცვაა და არა „მაჳმადიანი“ ავთანდილისა.

სტროფის მესამე ტაეპში მოტანილ ღვთაების განსაზღვრებათა სრული ანალიზი აგრეთვე ნათელს გახდიდა პოეტის ღრმა თეოლოგიურ ერუდიციას და კერძოდ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატების ჳართული თარგმანების ბრწყინვალე ცოდნას. მაგრამ ეს სამუშაო სხვა პირთ ნაწილობრივ უკვე ჩატარებული აქვთ. გვინდოდა მხოლოდ აგვენიშნა ის ფაქტი, რომ ავთანდილი მოყვანილ სტროფში აგრეთვე ჳრისტიანულ ღმერთს აღიდებს. იმდენად ღრმაა რუსთაველის განსწავლულობა ღვთისმეტყველების საკითხებში, რომ სწორედ ამ გარემოებამ აიძულა დიდი ჳართველი თეოლოგი ანტონ I „წყობილსიტყვაობა“-ში რუსთაველის შესახებ ეთქვა:

თუ სამ ჳსწადოდა, ღუთის-მეტყუელიცა
მაღალ-ო.

8

განვიხილოთ ახლა 178 სტროფის შემდეგი ტაეპები (1—2):

ამ საქმესა ვემოწმების დიონოსი, ბრძენი ვზროს;
საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, დაცაეზროს.

პირველ ტაეპში მოხსენებული დიონოსი ვახტანგ VI დიონისე არეოპაგელად მიიჩნია (ვ. ტყ., 1712, გვ. ტიე), რომელიც თითქოს ჳაველ მოციქულმა მოაქცია ათენში ჳრისტიანობაზე და რომელსაც „წიგნი“ ჳქონია დაწერილი. რასაკვირველია, ვახტანგ VI იზიარებს დიდი ხნიდან ფეხმოკიდებულ შეხედულებას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ავტორი თეოლოგიური ტრაქტატებისა (V ს.) და ათენელი დიონისე (I ს.) ერთი და იგივე პირია.

ვახტანგ VI სცდება — 178 სტროფის „დიონოსი“ არაა არც პირველი გაქრისტიანებული ათენელი, არც V ს.-ის მისტიკოსი და თეოლოგი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

თეიმურაზ ბაგრატიონმა რუსთაველის „დიონოსი“ დიონისე ჳალიკარნასელად მიიჩნია (იხ. „განმარტება ვეფხისტყაოსნისა“, თბ.

1960, გვ. 31—32). მაგრამ ბერძენი ისტორიკოსის დიონისე ჰალიკარნასელის „ათი სხვა წიგნი“ ძველად ქართულად არ ყოფილა თარგმნილი. თეიმურაზი მხოლოდ ერთში მართალია — რუსთაველის „დიონოსი“ — დიონისე არეოპაგელი არაა, ამ უკანასკნელის „წიგნებში“ არაფერია თქმული ვარდის „დათრთვილვისა“ და „თოვლის“ მიერ მისი „დაზრობის“ შესახებ. რუსთაველი კი, როცა ვისმეს იმოწმებს, ყოველთვის კონკრეტულ თხზულებას და ამ თხზულების გარკვეულ პასაჟებს ან გამოთქმებს გულისხმობს.

შეცდომითაა განმარტებული თეიმურაზის მიერ „ეზრო“-ც („ეზროს აზრზე თანხმობა (ესე იგი დიონოსოს ბრძენი თანახმა არის ამ ლექსის აზრისაო). ეზროს — ეაზროს“. იხ. „განმარტ.“, 32).

რუსთაველის „დიონოსი“-ს ყურადღება მიაქცია ოლივერ უორდროპმა, 1912 წლის ინგლისური თარგმანის სათანადო ადგილას, შენიშვნებში ნათქვამია:

«2? the Apeopagite. Cf. 1468. ? a spurious quatrain» (იხ. *The Man in the Panther's Skin. A romantic Epic by Shota Rustaveli, a Close Rendering from the Georgian Attempted by Marjory Scott Wardrop With a Preface by Sir Oliver Wardrop.* [London. 1912]. Tbilisi, 1966, p. 56).

კომენტარის ავტორი სათუოდ მიიჩნევს „დიონოსი“-ს („Dionosi“) არეოპაგელად, ხოლო მთელი სტროფი „ყალბ კუპლეტად“ („a spurious quatrain“) მიაჩნია ალ. სარაჯიშვილის ნაშრომის „ვეფხის ტყაოსნის ყალბი ადგილები“ გავლენით. ამასთან, ო. უორდროპი კითხვის ქვეშ სვამს 178 სტროფის „დიონოსი“-სა და 1492 სტროფის „დიონოს“-ის იგივეობას.

ო. უორდროპი მართალია, როცა „დიონოსისა“ და „დიონოსს“ ერთმანეთისაგან განასხვავებს, მაგრამ სტროფის ნამდვილობა საექვეო არაა. სიაჭირო იყო მხოლოდ მისი სწორი ახსნა.

1924 წელს პროფ. აკ. შანიძემ სტროფის პირველ ტაეპში მოხსენებული ეზრო მიიჩნია ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველად, ხოლო „დიონოსი“ — ამ ეზროსადმი მიწერილ, ბერძნულად დაწერილი ასტროლოგიური თხზულების „დიადნოსი“-ს დამახინჯებულ წაკითხვად. („ჩვენი მეცნიერება“, 1924, № 8, გვ. 48—49. შდრ. მისივე „ვეფხისტყაოსნის საკითხები“. I, თბ., 1966). აკაკი შანიძის ამ გამოკვლევას ჩვენ საგანგებოდ ვეხებით ქვემოთ, აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ავტორის წერილში დაწერი-

ლებითაა გადმოცემული საკითხის ისტორია (1924 წლამდე გამოთქმული მოსაზრებების მიმოხილვა), რაც ჩვენ გვათავისუფლებს დეტალიზაციისაგან.

1926 წელს ს. კაკაბაძის მიერ გამოცემულ ვეფხისტყაოსნის შენიშვნებში „ეზრო“ და „დიონოსი“ ასეა განმარტებული:

„ეზროს (154) — ეზდრა წინასწარმეტყველი“ (გვ. 96).

„დიონოსი (154, 1461) — დიონოსი არეოპაგისტი (I საუკ. ქრ. შმდ.)“ (გვ. 195). არც ერთი განმარტება სწორი არაა.

1937 წლის პოემის საიუბილეო გამოცემის ლექსიკონში (შედგენილი პროფ. იუსტ. აბულაძის მიერ) ნათქვამია:

„ეზროს, 171, 1. თითქოს ვიღაც ბრძენის სახელი უნდა იყოს“ (გვ. 362).

„დიონოსი, 177, 1 ან დიენოს 1492,1. ფილოსოფოსი ნეოპლატონიკოსი დიონისი არეოპაგელი. დიენოს არის ლექსისათვის შეცვლილი დიონოსი“ (გვ. 362).

აქ 177 სტროფის „დიონოსი“ და 1492 სტროფის „დიენოს“ გაიგივებულია, რაც შეცდომაა, ეზრო კი გაურკვეველ პირადაა მიჩნეული.

ზოგიერთმა „დიონოსში“ ამოიკითხა არაბული სახელწოდება ლექსთა კრებულისა „დივანი“, ხოლო ეზრო-ში დაინახა XII ს-ის პოეტი ეზრა. აქედან მიიღო სათანადო დასკვნაც — შოთა რომ ორიგინალებში იცნობდა არაბულ მწერლობას, იქიდან ჩანს, რომ იგი ეზროს დივანს ასახელებსო. ამ ეზროს უცხოეთის ყარიზობაში გაუტარებია წლები და მისი „დივანი“ შეიცავს მელანქოლიურ მოგონებებს სამშობლო ქვეყნის შესახებო.

დაახლოებით ასე ფიქრობდა პროფ. შ. ნუცუბიძეც.

ეს შეხედულება არც ერთი კონკრეტული ჩვენებით არაა დასაბუთებული.

რუსთაველის სტროფში სამშობლოდან გადახვეწილი მგოსნის სევდა სამშობლოზე (ნოსტალგია) სრულიად არაა გადმოცემული. ბოლოს, სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე გამორკვეულია, რომ ამ პოეტ ეზრას ლექსებში არაფერი აღმოჩნდა ისეთი, რომელიც რუსთაველის სტროფში ასახულ ვარდის დაზვრას, მის დათრთვილვას მოგვაგონებდეს¹.

¹ პოეტი ეზრა (მოსეიზნ ეზრა, გარდ. 1138 წ.), წარმომოხით ებრაელი და გაესპანებული, არაბულად სწერდა ეპიკურული განწყობილებით გამსჭვალულ ლექსებს (А. А. Смирнов. Средневековая литература Испании. М.-д, 1969, გვ. 30). რუსთაველის სტროფში კი ეპიკურული არაფერია. რუსთაველის ტაეპისათვის ეზრას კანდიდატურას უარყოფს დოც. დ. იმ. ქუშსიშვილიც („მნათობი“, 1969, № 8).

დაეუბრუნდეთ ისევ 178 სტროფის პირველ ორ ტაქსს:

ამ საქმესა შემოწმების დიონოსი ბრძენ ეზროს:

საბრალოა, ოდეს ვარდი დათრთვილოს, დაცაეზროს.

ამ სტროფს ერთი ხანის გამოშვებით ეხმაურება კიდევ ერთი ტაქსი (180,1):

ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრთვილა, დანასა.

ვარდის სიმბოლიკა ვეფხისტყაოსანში ჩვეულებრივია, ამიტომ ამ სახელის ძიებას რომელიმე ავტორთან აზრი არ აქვს. საძებარია 'სხვა — თვითონ ვარდის ან საერთოდ მცენარის „დათოვისა“ და „დათრთვილის“, მისი „დაზრობის“ ამსახველი თხზულება, რომლის ავტორად რუსთაველი ვინმე ბრძენ ეზროს ასახვლებს. ბრძენს კი, როგორც დავინახეთ, რუსთაველი ყოველთვის ფილოსოფოსს ან წინასწარმეტყველს ეძახის, თანაც მისი რომელიმე კონკრეტული თხზულება აქვს მხედველობაში.

ერთი სიტყვით — უნდა მოძებნილი ყოფილიყო რეალური ტექსტი, რომელსაც რუსთაველი ეყრდნობა. პროფ. აკაკი შანიძემ სწორედ ამ მიმართულებით წარმართა თავისი ძიება.

პროფ. აკაკი შანიძეს თავისი ნარკვევი პირველად მოხსენების სახით წაუკითხავს 1924 წლის 15 იანვარს „ქართული საენათმეცნიერო საზოგადოების სხდომაზე“. ზემოთ აღვნიშნეთ კიდევ, რომ იგი დაიბეჭდა იმავე წელს („ჩვენი მეცნიერება“, 1924, № 8) და, ბოლოს, ავტორმა იგი შეიტანა რუსთაველოლოგიური შრომების კრებულში „ვეფხისტყაოსნის საკითხები“ 1966 წელს (წ. I. გვ. 192—196: „დიონოსი“). მეცნიერის შეხედულებით, ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველს მიეწერება ასტროლოგიური ტრაქტატი „დიადნოსი“ („ეზრადიადნოსის“), რომლის ქართული თარგმანი შენახულია მეთექვსმეტეულის ხელნაწერში (იქვე, გვ. 195), სათაურით „კალანდაჲ, თქუმული ეზრა წინასწარმეტყველისაჲ“ (ტექსტი იხ. დ. ბაქრაძე, ისტორია საქართველოსი, 1889 გვ. 236; ს. ყუბანეიშვილი, ძვ. ქ. ლიტ. ქრესტომათია. წ. I; აკ. შანიძის წერილი, გვ. 195. შენიშვნები). აკ. შანიძე რუსთაველის სტროფს უკავშირებდა ამ „კალანდაჲ“-ს (იხ. აქვე, გვ. 195), „დიონოსი“ კი მას ფსევდო-ეზრას „დიადნოსის“ სახეცვლილ წაკითხვად თვლიდა (იქვე). პროფ. აკ. შანიძე ამასთან უშვებდა შესაძლებლობას — სტროფი შეიძლება ჩანამატი იყოსო. მაგრამ ალ. სარაჯიშვილის ვარაუდი, რომელსაც პატივცემული მეცნიერი ასე თუ ისე ითვალისწინებს, არაა გამართლებული, რადგან ეს სტროფი თუ

ჩანამატია, მაშინ მე-179 ხანაც ჩანამატი ყოფილა, რადგან მასშიც, 177 სტროფში ნახსენები საბრალოდ და თოვლილი და დათრ-თვილული ვარდი ისევ ჩნდება. მაგრამ ეს არაა მთავარი. შე-სანიშნავია თავისთავად ეზროს ვინაობის გარკვევა, რომელიც მთელი სტროფის შინაარსს გასაგებს ხდის. ამ მხრივ აკაკი შანიძის მიგნება რომ იქვს არ იწვევს, შეიძლება დამტკიცდეს დამატებითი ფაქტებით, რომლებიც კიდევ ერთს ილუსტრაციას წარმოადგენს რუსთაველის მიერ კონკრეტული ძეგლის დამოწმებისა.

„კალანდაჲ“-ში სიტყვა „თოვლი“ ან „თრთვილი“ არ გვხვდება, მაგრამ ეს ლექსიკური ერთეულები მოიპოვება იმ ასტრო-ლოგიურ თხზულებათა კომპენდიუმში, სადაც შესულია „კალან-დაჲ“-ც, რომელიც აკ. შანიძის მიერ დასახელებულ ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველს მიეწერება. ამ კომპენდიუმში შედის სამი თხზუ-ლება:

1. „სიბრძნისაგან ფილოსოფოსთაჲსა წინაჲ-სწარმეტყუელებად ჟამთა და შტენებათა წელიწ-დისა მოწვევნადთათჳს, თუ ვითარ იყვნენ“.

2. „კალანდაჲ, თქუმული ეზრა წინაჲსწარ-მეტყუელისაჲ“.

3. „ძრვისა და ქუხილისა გამოცხადებაჲ“.

ეს თხზულებანი უთარგმნია იოანე პეტრიწს (კ. კეკელიძე). კერ-ძოდ „კალანდაჲ“, როგორც ცნობილია, უფრო ადრინდელი, X საუ-კუნის თარგმანის სახითაცაა მიღწეული (ე. ი. შესრულებულია გაცი-ლებით ადრე. ჩვენში იგი პირველად დაბეჭდა დ. ბაქრაძემ. იხ. ზე-შოთ).

სამივე თხზულება უკვე გამოქვეყნებულია (იხ. „ძველი ქართუ-ლი ლიტერატურის ქრესტომათია“, 1946, I, გვ. 28—31).

რუსთაველს, როგორც ჩანს, მთელი კრებული ეზრა წინასწარმე-ტყველის (ბიბლია) ქმნილებად მიუჩნევია. ეს ჩანს შემდეგიდან: ეპი-თეტი „ბრძენი“ რუსთაველთან მეტწილად გულისხმობს რეალურ ავ-ტორს — ფილოსოფოსს ან წინასწარმეტყველს. ამიტომ პირველი თხზულების სათაურიდან „სიბრძნისაგან ფილოსოფოსთაჲსა წინაჲსწარმეტყუელებად“... რუსთაველს მოაქვს ეპითეტი „ბრძე-ნი“, ხოლო მეორე ნაწარმოების — „კალანდაჲ, თქუმული ეზრა წინაჲსწარმეტყუელისაჲ“ — სათაურიდან სახელი „ეზრა“. ამრიგად რუსთაველი ახდენს ამ ორი ლექსიკური წევრის „სიბრძნისა“ და „ეზრას“ — შერწყმას, მათს კონტამინაციას-ვლებულობთ „ბრძენ ეზრას“.

ჩვენი აზრით, რუსთაველის პოეტიკა გამოირჩევა სხვაგვარ ინტერპრეტაციას.

თქმულის შემდეგ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ რუსთაველს ვარდის „დათოვისა“ და „დათრთვილის“ პოეტური რემინისცენცია მომდინარეობს არა „კალანდაჲ“-დან, არამედ კომპენდიუმის პირველი ასტროლოგიური თხზულებიდან „სიბრძნისაგან ფილოსოფოსთაჲსა“, რომლის ავტორადაც პოეტს ეზრა მიუჩნევია. სწორედ ამ ნაწარმოებში გვხვდება პასაჟები, რომელნიც შემდეგს გამოთქმებს შეიცავენ:

1. „მარტისა განსვლითგან წკჷმანი და თოვლნი აღტყდნენ და თრთვილი ფიცხელი“ (XV).

2. „უკეთუ იყოს ზედნადები ი'თ. მას წელ იყოს ზამთარი თოვლიანი, გაზაფხული მსთუაჲ, თვრთლისაგან ვნებაჲ იყოს...“ (XVIII).

3. „მაისსა ჭ' თვრთილმან ავნოს-რე ვენახთა“...

4. „თვრთილმან ავეისტოჲსა ნაშრომნი მოსრნეს“.. (XIX). („ქრესტ.“ I, გვ. 30).

როგორც ვხედავთ, მოხსენებულ თხზულებაში არაერთგზის (4-ჯერ) განმეორებულია „თრთვილი“. რუსთაველის ტაეპები—

„საბრალოა, ოდეს ვარდი დაეთრთვილოს, დაცაზროს“

და „ახალმან ფიფქან დათოვა, ვარდი დათრთვილა, დანასა“ —

მომდინარეობენ ძველ-ქართული ნათარგმნი ასტრონომიული კომპენდიუმის პირველი თხზულებიდან. ამ თხზულებაში ერთად მიჯრილი და ხშირად ხმარებული სიტყვები „თოვლიანი“. „თოვლი“ და „თრთვილი“ განსაკუთრებით ღრმად აღბეჭდილა პოეტის ცნობიერებაში. კლიმატის ამგვარი ვითარების მსხვერპლი, ვარდი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის თანაგრძნობას იწვევს.

„ფიფქის“, „თრთვილის“, „დაზრობისა“ და „დათოვის“ შესახებ რუსთაველი სხვაგანაც ლაპარაკობს. შდრ. ტაეპები (აკ. შანიძისა და ალ. ბარამიძის 1966 წ. გამოცემის მიხედვით):

1. ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღარად ანატირსა
2. დაღუმდი, ვარდსა ნუ აზრობ. ცრემლითა ნუ ითოვნებო
3. ტარიელის ვარდი იყო დათრთვილი, არ-დაზრული
4. ასმათ ჰკადრა: მადლი ღმერთსა, ვარდი ენახენ არ დაზრულნი
5. ზამთარი ვარდთა გაახმობს ფურცელნი ჩამოსცვიდნიან

ამრიგად: მცენარეთა და ყვავილთა დათრთვილებისა და დაზრო-
ბის ასოციაცია ვ. ტყ-ში, უეჭველია, მომდინარეობს პოეტის მიერ
ეზრა წინასწარმეტყველის თხზულებად მიჩნეულ ძველ ქართული
თარგმანის ტექსტიდან. მნიშვნელოვანი ისაა, რომ
ვეფხისტყაოსანში სწორედ ეზრას მოხსენე-
ბის კონტექსტში გვხვდება პოეტის მიერ არა-
ერთხელ ნახმარი სიტყვა „თრთვილი“.

ჩება საკითხი — როგორ გაჩნდა „დიონოსი“ ვეფხისტყა-
ოსანში?

რადგან ჩვენ არ გვეუბნება, რომ რუსთაველმა ფსევდო-ეზრა
წინასწარმეტყველის თხზულებად მიიჩნია არამარტო „კალანდაჲ“,
არამედ კომპენდიუმში მოხვედრილი მეორე თხზულებაც, ეს გა-
რემოება იძლევა საბაბს იმისა, რომ აკ. შანიძის მეორე ვარაუდიც
გავიზიაროთ: რუსთაველს სცოდნია, რომ ეზრა წინასწარმეტყველის
ნაწარმოებად მიჩნეული იყო ასტროლოგიური თხზულება „დიონო-
სი“¹.

ჩვენ გვაქვს მაგალითები ანალოგიისათვის. ასე, პოემაში ზოგჯერ
სხვაგანაც გვხვდება თხზულების სათაურის მოხსენიება. ავილოთ ტაე-
პები:

„მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან“
(351,1—2). და: „შევჰხედე, ვნახე სასთუმალს მუსაფი გაშლით
მღებარე“ (530,1).

„დაივიწყეს იგი ფიცი, რა მუსაფნი, რა მაქანი“ (1166.3).
ყველგან ნაგულისხმევია „ყურანი“ („მუსაფი“).

„დიონოსი“ დამახინჯებული ფორმა უნდა იყოს, როგორც ფიქ-
რობს აკ. შანიძე, ბერძნული „დიონოსი“-სა. სავალდებულო
როდი იყო, პოემის გადამწერიანი რუსთაველის
ერუდიციის დონეზე მდგარი ყვენენ. მაგ. „სარა-
ტანი“ არაბული სიტყვაა და კირჩხიბს ნიშნავს (ვახტანგ VI, ნ. მა-
რი), ზოგ გვიანდელ გადამწერს კი იგი „საროსტანად“ მიუჩნევია.
გადამწერთა ტექსტოლოგიურ უმეცრებათა კა-
ნონიზაცია სრულიად არაა სავალდებულო.

აქვე დავსძენთ: მეცნიერებაში დიდი ხანია დადგენილია, რომ

¹ სიტყვა „დიონოსი“ დადასტურებულია ძველ ქართულ მწერლობაში. აკ. შანიძე წერს: „პროფ. ლ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიმაქცევინა, რომ ათონის ქართ-
ველთა მონასტრის ალაპებში მოხსენებულა „წიგნი სიმტიკისა, რომელსა ჰქუიან დი-
ონოსი“ („ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელთნაწერი ალაპებით“, გვ. 270)“. („ვეფხისტყაოსნის საკითხები“, გვ. 195, შენიშვნაში).

რუსთაველი კარგად იცნობს იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილ ბროკლე დიადოხოსის ტრაქტატს „კავშირნი“ (ნ. მარმა ზიუთითა, რომ ამ ძეგლიდან მომდინარეობს მისი ტაეპი „დამხსნიან ჩემნი კავშირნი, შვეპროთვივარსულთასირასა“). თუ ზემოთ ნახსენები ასტრონომიული კომპენდიუმი პეტრიწის მიერაა მართლაც ხელახლა ნათარგმნი, მაშინ ეს ზედმეტი საბუთი იქნება იმისა, რომ რუსთაველი იოანე პეტრიწის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას შედარებით სრული მოცულობით იცნობდა. როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი — პროფ. აკ. შანიძის ვარაუდი — რუსთაველის „ეზრო“ რომ ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველია — ამიერიდან სადაო არ უნდა იყოს. ეფიქრობთ „თრთვილმა“ საბოლოოდ გააძევა სხვა კანდიდატი ვეფხისტყაოსნის განხილული ტაეპისათვის.

ყოველივე თქმულის შემდეგ შეიძლება გაზიარებულ იქნას აკ. შანიძის ჭერ კირეე 1924 წელს წამოყენებული მოთხოვნა, რომ 178 სტროფის I ტაეპი:

ამ საქმესა მემოწმების დიონოსი ბრძენი ეზროს

გასწორდეს ასე:

ამ საქმესა მემოწმების დიადნოზი ბრძენისა ეზროს.

ფილოლოგიაში დიქტატი არ არსებობს, მაგრამ დამაჯერებელი ანალიზი სწორ არჩევანზე უნდა მიგვითითებდეს.

9

ბოლოს უნდა შევნიშნოთ:

მკითხველმა არ უნდა გაიგოს ყველაფერი ზემოთ თქმული ისე, თითქოს რუსთაველი არ სცილდება ქრისტიანულ გაგებათა ფარგლებს, ან დიონოსე არეოპაგელის მოძღვრებას. მისი ქრისტიანობა — ეს XII—XIII საუკ. ქართველი მოაზროვნე-პოეტის რელიგიური მრწამსია, რომლის საფუძველზე (ე. ი. ძირითად ქრისტიანულ დოგმატებზე, ა. გ.) დგომა მას სრულიად არ უშლის ხელს დიადი საერო კულტურის შედევრი შექმნას. პირიქით: სწორედ ის გარემოება, რომ რუსთაველს არ უღალატნია თავისი ხალხის სარწმუნოებისათვის, ამიტომ ააშენა მისი პოემა უადრესად ორიგინალური, რომლის პირობითი მაქმადიანური მხატვრული გარსი (სიუჟეტიის „უცხოური“ ელემენტები,

„არაქრისტიანი“ პერსონაჟები...) ხშირად ნაფლეთებად იქცევა მასში ქრისტიანული აგენტის მუღმივი მონაწილეობის გამო: მაჰმადიანი ავთანდილი თავის „ანდერძში“ მიმართავს მზეს, როგორც „მზიანი ღამის“ ანუ ქრისტეს ხატს, იმ ქრისტეს, რომელიც სამების („ერთ-არსების“) ერთი წევრი. (როგორც „უჟამო ჟამი“ ანუ დაუსაბამო საღმრთო სიტყვა. მოქცეული „უჟამში“, ე. ი. დროებით განკაცებული, „აღსების“ დროს რომ ისევ დაუბრუნდა თავის იპოსტასს)¹. ამიტომ, რომ იგივე ავთანდილი მიზგითაში ლოცულობს არა ყურანის სურებით, არამედ ქრისტიანული დეფინიციებით: მისი ღმერთი ქრისტიანული ღმერთია — „უცნაური და უთქმელი. უფლება უფლებათა“ (თვითონ ყურანში ზოგი ეს გამოთქმა ბიბლიიდან გადავიდა).

არაფერი ისე არ წარმოაჩენს რუსთაველს, როგორც XII—XIII ს-ის უდიდეს შემოქმედ ქართველს და მასთან უაღრესად ეროვნული და ორიგინალური ქმნილების ავტორს, როგორც მისი ქრისტიანობა.

ეს გასაგებია ისტორიულად, ხოლო ფრიად დადებითი მოვლენაა მხატვრული თვალსაზრისით: პოემის ორიგინალობის ფუნდამენტი სრულიად ურყევი ხდება!

არ იქნება ზედმეტი გავიხსენოთ გოეთეს სიტყვები, ეკერმანთან საუბარში თქმული 1832 წლის 11 მარტს, გარდაცვალებამდე 11 დღით ადრე. გოეთე ეუბნება თავის მდივანს (მოგვაქვს რუსული თარგმანი): «Пусть духовная культура непрерывно идет вперед, пусть естественные науки непрерывно растут шириь и глубь, пусть дух человеческий охватывает все более и более широкие горизонты, — высот нравственной культуры христианства, озаряющей из Евангелия, мы никогда не превзойдем» (Разговоры Гете с Эккерманом. М., 1934, стр. 848).

და კიდევ: «...я все четыре Евангелие считаю несомненно подлинными, так как на всех лежит отблеск той духовной высоты, источником которой была личность Христа и которая является божественной более, чем что-нибудь другое на земле» (იქვე, 847).

ასე ოქროპირობს ვაიმარელი ბრძენი სიკვდილის წინ.

¹ იხ. მ. გიგინეიშვილის დას. ნაშრომი, რომელშიაც ეს საკითხი დაწვრილებითაა განხილული (შტრ. ზემოთ).

მით უფრო: XII საუკუნის ქართველი გენიოსი თავისი ხალხის სარწმუნოების მოღალატე არ იქნებოდა. სასაცილოდ მოგვეჩვენებოდა შეხედულება, თუ ვინმე იმის მტკიცებას დაიწყებდა, რომ ასეთი თვალსაზრისის დასაბუთება რუსთაველის კლერიკალად გამოცხადებას ნიშნავს. მაგრამ უმეცრებასა, დემაგოგიასა და სოლიდურ კვლევას შორის — დიდი მანძილია. ვეფხისტყაოსნის ავტორი არც „განდგომილი“ ყოფილა, არც „ურჯულო“, არც „პანთეისტი“, არც კლერიკალი. სამყაროს უზენაეს მოვლენათა ახსნის კრიტიკრიუმად რუსთაველს, როგორც მართლმადიდებელი ქრისტიანი დიად შვილს, ქრისტიანობა მიაჩნდა და „ერესებსა“, „პანთეიზმსა“ და „ურჯულოებაში“ არ უძებნია ზეცის აგებულების მხატვრულ-ფილოსოფიური გასაღები.

მკვლევარიც არც ერთი წამით არ უნდა მოსწყდეს ისტორიზმის ნიდაგს.

თავი მეორე

დანბა და ფსევდო-ფიონისა არმოაბელი

დანტეს (1265—1321) ბიოგრაფებს ჩვეულებრივ უყვართ უდიდესი ფლორენციელის შესახებ შემდეგი ერთ-ერთი ანეკდოტური ცნობის მოტანა:

„ვერონაში მას ასეთი რამ შეემთხვა: ერთხელ, როცა შორს გავრცელდა დიდება მისი ნაწარმოებთა, სახელდობრ „კომედიის“ იმ ნაწილისა, რომელსაც მან „ჯოჯოხეთი“ უწოდა, იგი მიდიოდა [ქალაქის] ალაყაფის გასწვრივ, სადაც რამდენიმე ქალი იჯდა; ერთმა მათგანმა ჩუმად თქვა, მაგრამ ისე, რომ დანტესა და მის მხლებლებს შეეძლოთ გაეგონათ: „შეხედეთ, აი ადამიანი, რომელიც ჯოჯოხეთში ჩადის, სურვილისამებრ იქედან ბრუნდება და მოაქვს ცნობები იმათზე, ვინც იქ არიან“. ამაზე მეორემ მიაამიტურად მიუგო: „ჰო, რასაკვირველია, მართალს ამბობ. დახე, როგორი შეტრუსული ხუკუპი წვერი აქვს, როგორი შავგვრემანია. ეს, რა თქმა უნდა, ჯოჯოხეთის ალმურისა და კვამლისაგანაა“. დანტე მიხვდა, რომ ეს სიტყვები ქალების უბრალო რწმენის გამობატულება იყო, გაელიმა და მასზე ასეთი შეხედულების გამო გახარებულმა თავისი გზა განაგრძო“¹.

¹ ეს ცნობა დატული აქვს ჟიოვანი ბოკაჩოს (1313—1375) თავის Vita

თუ ამ გადმოცემას ანეკდოტის ხასიათი აქვს, სამაგიეროდ სრულიად რეალურია მეორე დიალოგი, ჩაწერილი გოეთეს მდივნის მიერ 1824 წლის 24 დეკემბერს. გოეთე ათვალიერებდა უცნობი ოსტატის მიერ შესრულებულ ძველ მედალიონს, რომელზედაც დანტეს პროფილი იყო ასახული და ასე ახასიათებდა „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორის გარეგნობას: „ესაა მხრებში მოხრილი მოხუცი, მოღუშული, დამპყნარი და ჩაშავებული სახის ნაკვთებით, გეგონებათ ეს-ესაა ჯოჯოხეთიდან დაბრუნებულაო“ (ეკერმანი, საუბრები გოეთესთან). ორი დღის შემდეგ ვაიმარელი ბრძენი დანტეს უწოდებდა ნატურას, რომლის დამახასიათებელ თვისებას, მისი აზრით, „ყოველის მომცველი ნიჭიერება“ შეადგენდა (იქვე).

მართლაც, თუ გენიოსის ერთ-ერთ თვისებას დაუჯერებლისათვის რეალურობისა და სკულპტურული სიცხადის მინიჭება შეადგენს, დანტე ალიგიერი ყველაზე მეტად იყო დაჯილდოვებული ამ თვისებით.

დანტეში „ალაპარაკდა ათი მუნჯი საუკუნე“, მისი გრანდიოზული ქმნილება სასწაულებრივი სინთეზია შუა საუკუნეთა ცოდნის, სიბრძნის, სამყაროზე წარმოდგენებისა და კაცობრიობის მომავალი იდეალების წინასწარი განჭვრეტისა. ფრ. ენგელსს ეკუთვნის კლასიკური დახასიათება ამ საკვირველი ისტორიული ფენომენისა: „...ფეოდალური შუა საუკუნეთა დასასრული და თანამედროვე კაპიტალიზტური ხანის დასაწყისი აღნიშნულია კოლოსალური ფიგურით. ეს იტალიელი დანტეა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის შუა საუკუნეების უკანასკნელი პოეტი და ახალი დროის პირველი პოეტი“.

di Dante-ში, რომელიც პირველად დაიბეჭდა 1477 წ. ვენეციაში (Paget Toynbee. Dante Alighieri, London [1924], Six Edition, გვ. 229). გამოყენებული აქვს პოეტის ერთ-ერთ ბიოგრაფს, ცნობილ დანტოლოგ გ. სკარტაციონს (Г. Скартаццини. Данте. СПб., 1905, გვ. 121—130. ქვემოთ ყველგან მოკლედ — სკარტაციონი) და ბევრ სხვას. ვრცელი ამონაწერები ბოკაჩოს Vita-დან ნახე Toynbee-სთან (Op. cit., 176—147—157; მასთანვე — საერთოდ ანეკდოტები დანტეს შესახებ, კერძოდ პეტრარკას მიერ ჩაწერილი, გვ. 176—177; შდრ. Francesco Petrarca. Dichtung und Prosa, 1968, 447—44; «Über Dantes»). დანტეზე არსებული ზღვა ლიტერატურიდან პირველი წყაროების მიმოხილვა იხ. Toynbee-სთან (Op. cit., 229—233; «Appendix») და სკარტაციონის წიგნში. დანტეს პორტრეტებისა და სკულპტურული გამოსახულებათა შესახებ დასახ. შრომების ვარდა ნ. სპეციალურად Franz Xaver Kraus. Dante. Sein Leben und sein Werke. Berlin, 1897, S. 159—222: Dante's Körperliche Erscheinung: seine Bildnisse). რუსულ ენაზე В. З. Подлинные портреты Данте. «Исторический Вестник», СПб, 1895, т. XXII, გვ. 180—189 და სხვ.

ჯერ ძალიან მოკლედ დანტეს უკვდავი ქმნილების შინაარსის გამო.

„კომედია“ („ლა კომმედია“), რომელსაც შემდეგ ეწოდა „ღვთაებრივი კომედია“ („ლა დივინა კომმედია“) და რაც მის უმაღლეს მხატვრულ თვისებებზე და იმავე დროს ღრმა ხალხურობაზე მიუთითებდა (დაწერილია ლიტერატურულ-ფლორენციულ დიალექტზე) ვეება პანორამა პოეტის ზმანებისა, სიზმრის სახით გამოხატული, — პოეტის სულის მოგზაურობისა საიქიოში, რომელიც კათოლიკური ესქატოლოგიის მიხედვით სამი ნაწილისაგან შედგება. ესენია: „ჯოჯოხეთი“ („ინფერნო“), „განსაწმენდელი“ ანუ „სალხინებელი“ („პურგატორიო“) და „სამოთხე“ („პარადიზო“). თვითელი ნაწილი 33 სიმღერისაგან („კანტო“) შედგება. „ჯოჯოხეთს“ წინ ერთვის კიდევ ერთი სიმღერა, ამიტომ „კომედია“ 100 სიმღერას შეიცავს (რაცხვს 3-ს დანტეს პოემაში საკრალური მნიშვნელობა აქვს და ღვთაების სამებაზე მიუთითებს).

პირველ ნაწილში („ჯოჯოხეთი“) სამუდამოდ დაღუპულთა (დასჯილთა) სულებია მოთავსებული, მეორეში — ცოდვათა მომნანიებელნი და გაწმენდისათვის გამზადებულნი, მესამეში — ნეტარნი. ამასთან, „კომედია“ კოსმიური მასშტაბის სასიყვარულო ჰიმნია ბეატრიჩესადმი, რომელიც დანტეს თავდავიწყებით უყვარდა სიყრმიდანვე, ადრე გარდაცვლილა და სამოთხეში იმყოფება.

დანტეს კოსმოლოგიური წარმოდგენით, რომელიც პტოლემეაოსის სისტემას ემყარება და რაც პოეტის ყველა თანამედროვესათვის სავსებით გასაგები იყო (ბურკჰარდტი), სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია უძრავი პლანეტა დედამიწა, რომლის ირგვლივ განლაგებულია შვიდი მნათობი და კიდევ სამი ზეციური სფერო. პოემა იწყება იმით, რომ დანტეს დედამიწაზე თავისი ცხოვრების შუაგულ გზაზე შემოღამებია, ე. ი. როცა პოეტი 35 წლისა იყო. ეს ასაკი მას 1300 წელს შეუსრულდა (ასაკის დადგენის თვალსაზრისით იხ. მისი Convivio ანუ „ნადიმი“¹ (IV, 23. 1. შდრ. სკარტაცინი, 136). როცა დანტეს გამოვლვიძა, გამთენიისას დაინახა, რომ მას გზა აბნეოდა უსიერ ტევრში (ალეგორიულად იგულისხმება ამქვეყნად აღმდინის ცხოვრება, აღსავსე ცოდვებით და ა. შ.). პოეტი ცდილობს თავი

¹ დანტეს „ნადიმი“ ქვემოთ ყველგან მითითებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968. ქვემოთ მოკლედ: „ო პ ე რ ა მ ი ნ ი რ ა“.

დააღწიოს მას და მიუახლოვდეს ცისკრის სხივებით განათებული მაღლობის ძირს. მაგრამ დანტეს აქ შემოეყრება სამი მხეცი — პანთერა (ზაბარი), ლომი და ძუ მგელი, რომლებიც მას გზას უღობავენ მაღლობისაკენ. იმედდაკარგული დანტე კვლავ უსიერ ტევრში იხვეს. სწორედ ამ დროს გამოეცხადება მას სათაყვანებელი მასწავლებლის, ოქტავიანე-აგუსტუსის ეპოქის დიდი რომაელი პოეტის ვერგილიუსის ლანდი, რომელსაც ბეატრიჩე მოუვლენს გზააღდენილს. ვერგილიუსი ამხნევებს დანტეს ბეატრიჩეს სახელით და ისიც სიხარულით მიჰყვება გზის გამკვლევს („ჯოჯ“. II, 136). მათ უნდა გაიარონ ჯერ ჯოჯოხეთი, მერე სალზინებელი, რომლის ზევით დანტეს უფრო ღირსეულის სული (იგულისხმება ბეატრიჩე) გაუძღვება მიწიერ სამოთხისაკენ, სადაც ვერგილიუსს არ შეუძლია შესვლა, ვითარცა წარმართს.

დანტეს საშველად ვერგილიუსი ჯოჯოხეთის პირველი წრიდან (ლიმბიდან) გამოდის, იწყება მიწისქვეშ მოთავსებულ, ძაბრისებური ფორმის, 9 გარსიანი და ჯურღმულებიანი უფსკრულის მსგავს ჯოჯოხეთში ჩასვლა. მისი შესავალი კარები ღიაა და მას არაფერი იცავს. „ინფერნოს“ აქვს თავზარდამცემი წარწერა: „აქ შემოსულმა გარდიწყვიტოს ყველა იმედი!“

დანტე და ვერგილიუსი გაივლიან ჯოჯოხეთის 9 გარსს. პირველ გარსში (ლიმბში), სადაც უნებლიე ცოდვილნი იმყოფებიან, ისინი ხედებიან ანტიკური ხანის უდიდეს პოეტებს, ფილოსოფოსებსა და მეცნიერებს („ჯოჯ.“, კანტო IV), რომელნიც თავის წრეში მიიღებენ დახტეს. ნამდვილი ჯოჯოხეთი არსებითად იწყება მეორე გარსიდან („ჯოჯ.“, V), რომლის შესავალთან დგას მინოსი (იქვე, V, 16—18). იგი სასტიკი მსჯავრმდებელია და თავისი კუდის ქნევით მიუჩენს ცოდვილთ (მრუშებს) ადგილს ჯოჯოხეთში. დანარჩენი გარსების ჯურღმულებში სხვადასხვა ცოდვილნი იტანჯებიან. დანტეს ფანტაზია განუსაზღვრელია მათი სკულპტურული გამოსახვის თვალსაზრისით. II—VII გარსებში იმყოფებიან ღორმუცელები და მფლანგველები, განდგომილნი (ერეტკოსები), ათეისტები და მატერიალისტები (მაგ. განთქმული ეპიკურე და სხვ.). მკითხველის თვალწინ გაივლის წარსულისა და პოეტის ეპოქის მრავალი მოღვაწე, პოლიტიკოსები, დესპოტები და ტირანები (მაგ. ატილა და სხვ.), დანტეს პარტიული მეტოქენი — გიბელინები, მოძალადენი და სოდომიტები და ა. შ. მერვე გარსის პირველ მღვიმეში იტანჯებიან მაცდუნებელნი და მაქანკლები. მეორეში — პირფერნი და ავხორცნი, მესამეში — სიმონის მიმდევარნი და თვითონ რომის პაპი ბონიფაციუს მერვე, რომელიც პოემის შექმნისას ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო; მეოთხეში — გრძნეულ-

ნი და სხვ. V—X მღვიმეებში — სახელმწიფო დამნაშავენი, ფარისე-ველნი, ქურდები, ღვთისმგმობელნი, მექრთამეები, ბოროტი და ყალბი მოთათბირენი (აქაა მაგ. ოდისევსი), განხეთქილებისა და გათიშვის ხელოვანნი, მაჰმადი, პროვანსალელი ტრუბადური ბერტრან დე ბორნი, რომელსაც ცალ ხელში საკუთარი თავი უპყრია და ა. შ.

ჯოჯოხეთის მეცხრე გარსში („ჯოჯ.“, XXXIV), რომელიც ოთხ ჯურღმულად იყოფა, ისჯებიან მოღალატენი¹, ნათესავეთა, სამშობლოსა, სტუმართა და მფარველთა გამცემნი. დანტეს ღალატი მიაჩნია ყველაზე უდიდეს დანაშაულად. მაგ. მეოთხე მღვიმეში, ლიუციფერი თავის სამ ხახაში ღეჰავს კაცობრიობისათვის ცნობილ სამ მთავარ მოღალატეს — ქრისტეს მოღალატე იუდა ისკარიოტელსა და იულიუს კეისრის მკვლელებს — ბრუტუსსა და კასიუსს. მეცხრე გარსშივე აქვს მოთხრობილი დანტეს შემადარწუნებელი სცენა უგოლინოსი, რომელიც ხრავს არქიეპისკოპოსის რუჯერის თავის ქალას (მას ღალატი ტყუილუბრალოდ დაუწამებია უგოლინოსათვის) და ჰყვება იმაზე თუ როგორ ამოხოცა რუჯერიმ ციხეში შიმშილით იგი შვილებითურთ.

ჯოჯოხეთის მეცხრე გარსის დატოვება დანტესა და ვერგილიუსს უხდებათ დედამიწის ორ ნახევარსფეროს შორის გახილულ ლიუციფერის ტანზე გავლით (ეს ანგელოზი ღმერთს ჯოჯოხეთში ჩამოუგდია წინააღმდეგობის გაწევის გამო და დემონად გადაქცევია იგი). დანტე და ვერგილიუსი გამოდიან სხვა ჰემისფეროზე, ისევ ხედავენ ვარსკვლავებს და მიემართებიან „სალხინებლისაკენ“. ისინი აღწევენ განსაწმენდელის მთის ძირს, სადაც იმყოფებიან სულები, რომელთაც ჯერ კიდევ ვერ მოუწანიებიათ შეცოდებანი. სალხინებლის კარებს სდარაჯობს „ვინმე მოხუცი“, ანუ კატონ უტიკელი, რომის რესპუბლიკის დამცველი (95—46 ძ. წ.) და დანტეს ურჩევს განიბანოს ჯოჯოხეთის მკვარტლისაგან ზღვის ტალღებში, თანაც გზას უჩვენებს განწმენდის მთისაკენ, რომელიც სალხინებლის შესავალია. აქვეა დანტეს მეგობარი მუსიკოსი კაზელა. ორ პოეტს უახლოვდება ხომალდი, რომელსაც წარსულის ბევრი მოღვაწე ხვდება. ყვავილოვან ხეობაში ღამის გათევის შემდეგ დანტე ხედავს, რომ წმინდან ლუჩიას იგი სალხინებლის კარებთან მოუყვანია. აქ დგას ანგელოზი ვერცხლისა და ოქროს გასაღებებით. ამოწვდილი ხმლით იგი შვიდჯერ აწერს დანტეს შუბლზე ასო P-ს (= ცოდვა), შვიდი ცოდვის ნიშანს,

¹ შდრ. რუსთაველი:

„კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახერთა დასაქრელად“
და „გვგობ კაცსა აუციანსა, ცრუსა და ღალატინსა“.

რომელიც სალხინებლის შვიდ გარსში უნდა ჩამოიწმინდოს მან (ე. ი. შვიდი ცოდვისაგან განიკურნოს)¹. ყოველი გარსის გავლისას ანგელოზი შლის დანტეს შუბლზე თითო P-ს.

შვიდი გარსის გავლის შემდეგ დანტე აღის ზევით, განსაწმენდლის (სალხინებლის) მწვერვალზე, რომელიც მიწიერ სამოთხეს წარმოადგენს. დანტე და ვერგილიუსი ჯერ მოხვდებიან ხეივანში, რომელიც ბროლივით გამკვირვალეა და წმინდა წყაროთი ირწყვება. დანტეს ზეციური ეტლით გამოეცხადება თითონ ბეატრიჩეს სული (განსახიერება ღვთაებრივი სიბრძნისა ანუ ღმრთისმეტყველებისა), რომლის დახმარებით დანტე გაივლის ცეცხლის ზღუდეს და მიწიერ სამოთხეში მოხვდება. ვერგილიუსი სტოვებს დანტეს.

მიწიერ სამოთხეში ერთი სათავეიდან გამოდის ორი მდინარე ლეთა და ევნოე. ციური ქალწულის მატლდას (ღვთაებრივი სათნოების განსახიერება) რჩევით დანტე განიბანება ჯერ ლეთაში, მერმე ევნოეში. ბეატრიჩე და დანტე, გაწმენდილი შვიდი ცოდვისა და საერთოდ ყოველგვარი ბიწიერებისაგან, გაემართებიან ზეციური სამოთხისაკენ.

ზეციური სამოთხე იმავე პტოლემეაიოსის ასტრონომიული სისტემის მიხედვით ათი ცისაგან ანუ სფეროსაგან შედგება. პირველი შვიდი სფერო პლანეტებია და ისინი დედამიწის ირგვლივ არიან განლაგებულნი. ესენია (დედამიწისაგან დაშორების მიხედვით): მთვარე, მერკური, ვენერა, მზე, მარსი, იუპიტერი და სატურნი. დანტე ამ სფეროთა მთელს პარმონიას გვიხატავს. ეს პლანეტები ნეტარ სულთა სამყოფელს წარმოადგენენ. დანტე და ბეატრიჩე ელვისებური სისწრაფით მიემართებიან ერთი სფეროდან მეორეზე. პირველ სფეროში, მთვარეზე, ისინი ხედავენ ნეტარ სულთ, რომელთაც ფიცი დაურღვევიათ (იერარქიზმის პრინციპი აქაც დაცულია). მეორე სფეროში, მერკურზე იმყოფებიან ნეტარნი, რომელნიც დედამიწაზე ამქვეყნიურ დიდებას ესწრაფებოდნენ (მაგ., იმპერატორი იუსტინიანე და სხვები); მესამე სფეროში, ვენერაზე, იმყოფებიან ისინი, ვინც ოდესღაც მიწიერი სიყვარულით იყვნენ შეპყრობილნი (მაგ. ფრანკთა მეფე კარლ მარტელი და სხვები); მეოთხე ცაზე ანუ მარად ბრწყინ-

¹ ადამიანის შვიდი მთავარი ცოდვის ცნება მომდინარეობს ახალი აღთქმიდან. იხ. მათე, XVIII, 21: „მაშინ მოუვდა მას პეტრე და პაქუა: უფალო რაოდენ გზის შემცოლოს ძმან ჩემან და მიუტეო მას? ვიდრე შუდ გზისამდეა?“. აგრეთვე ლ უ კ ა, XVII, 4: „დალათუ შუდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შუდ გზის მოაქციოს, და გრქუას შენ: შევინანე, მიუტევე მას“. აღსანიშნავია რომ რუსთველისათვისაც კარგად ცნობილია ახალი აღთქმის ეს ცნება (შდრ. კ. კეკელიძე, „ქართ. ლიტ. ისტორია“, 1941, ტ. II, გვ. 201 და ამ შრომის ბოლო).

ნავ მზეზე დანტე სხვათა შორის უდიდეს თეოლოგთა შორის ხედავს სოლომონ ბრძენს, თომა აქვინელს. ნეტარ ავგუსტინეს, ხოლო ალბერტ დიდისა და პეტრე ლომბარდიელის გვერდით — დ ი ო ნ ი ს ე ა რ ე ო პ ა გ ე ლ ს (რაც ჩვენი თემის თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია) და სხვებს; მეხუთე სფეროში, მარსზე, იმათი სულელებია, ვინც უფალს ემსახურებოდნენ იარაღით ხელში; მეექვსე ცაზე, იუპიტერზე ნეტარი იმპერატორები იმყოფებიან, მეშვიდე სფეროში, სატურნზე, მარადიულ ჭკრეტაში გადასული წმინდა ნეტარნი არიან.

შვიდ მნათობთა შემდეგ იწყება მერვე ცა ანუ უძრავ ვარსკვლავთა სფერო. დანტე აქ ხედავს იესო ქრისტეს, განკაცებულსა და მოციქულებით გარშემორტყმულს. ღვთის ძის ნათების ჭკრეტა დანტესთვის უმძიმესი და აუტანელია ბედნიერების თვალსაზრისით. ამ ცაზე დანტე გამოცდას აბარებს მოციქულ პეტრეს რწმენის საკითხებში, ევანგელისტ იოანეს — ღმერთისადმი სიყვარულში, ხოლო წმინდა იაკობს — იმედში და ა. შ. დანტე წარმოსთქვამს ტირადებს რომის პაპის ბონიფაციუს VIII დასატუქსავად; აქვე ისმენს იგი ადამის ნაამბობს თავის პირველ შეცოდებაზე და სხვ. დანტე და ბეატრიჩე გაემართებიან მეცხრე ანუ ბროლის ცისაყენ. რომელიც პირველადი მოძრაობის სფეროა, სადაც ბეატრიჩეს მომხიბვლელობა და სილამაზე უფრო და უფრო აჯადოვებს დანტეს. აქ ისინი ხედავენ ანგელოსთა ტრიადულ სვლას (როგორც ქვემოთ, სპეციალურად აღვნიშნავთ — ეს სვლამთლიანად დიონისე არეოპაგელის იერარქიულ სისტემასზეა დაფუძნებული). დანტე და ბეატრიჩე აღწევენ მეათე, უკანასკნელ ცას ანუ უფლისა და ყველა ნეტართა სამკვიდრებელს, თვითონ ემპირიუმს, სადაც ბეატრიჩეს სილამაზე იგავმიუწვდომელი ხდება და რომლის სიტყვებით გამოხატვა დანტეს არ შეუძლია. ბეატრიჩე სტოვებს დანტეს და ჯდება ნეტართა წრეში. პოეტის მრჩეველი კი ამ მომენტიდან „მოხუცი“ ანუ „ღვთისმეტყველი“, მისტიკოსი ბერნარდ კლერვოელი ხდება (ისევე, როგორც მათილდა მიწიერ სამოთხეში). დანტე აღწევს უკანასკნელ ზღვარს ყოფნისა. ბერნარდი უთითებს მას ცათა დედოფალ ქალწულ მარიამზე, რომლის ირგვლივ სხედან ბიბლიური ქალები — სარა, რებეკა, ივდითი და რუთი; დანტე ხედავს აგრეთვე მოსე სჯულმდებელს, მთავარ ანგელოზ გაბრიელს, პეტრე მოციქულს, იოანეს და მთელ რიგ წმინდანთ. დანტე იძირება ნისლით შებურვილ „გამოუთქმელი ნათელის“ ანუ ღვთაების შუქის მისტიკური ექსტაზით

გამსჭვალულ ჰერეტაში, რომლის გამოსათქმელად პოეტის სიტყვები უძლურია („სამოთხე“, XXXIII, 82—84, 121—123 და სხვ.) და რამაც (ნათელმა) ლამის არ დააბრმავა იგი. დანტე, ყველაფერი მიწიერის დათმობის შემდეგ აღწევს ამ ღვთაებრივ ნათელთან შიახლოვებას, რაც მისთვის უდიდესი ნეტარების მწვერვალს წარმოადგენს. აღსანიშნავია, რომ „კომედის“ ამ ფინალურ ტერცინებში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „თეოზისის“ (აღამიანის „გალმრთობის“, ღმერთთან „მიმსგავსების“ ანუ ღვთაების ნათელთან თანაზიარობის იდეა¹, რომელიც უდიდეს ბიზანტიელ თეოლოგ-მისტიკოსს განვითარებული აქვს ტრაქტატში „მისტიკური თეოლოგია“ („საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“) კათოლიკე-მისტიკოსის დანტეს პოემაში პოეტური ზმანების სახით არის მიღწეული. დიონისე არეოპაგელის მიხედვით „გ ა ღ მ რ თ ო ბ ა არ ს ღ მ რ თ ი ს ა მ ი მ ა რ თ, რ ა ო დ ე ნ და ს ა ტ ე ვ ნ ე ლ არ ს, მ ს გ ა ვ ს ე ბ ა და ე რ თ ო ბ ა“ („საეკლესიოესა მღდელთ-მთავრობისათვის“, თავი ა. § 3. „შრომები“, გვ. 158).

საერთოდ ემპირიუმში დანტე ღვთაების (სამების) შუქის ჰერეტით ეზიარება თვითონ ღმერთს. დე სანკტისი წერს: «...эмпирей-лицезрение бога, слияние с божественным; где умиряется желание». იხ. მისი История итальянской литературы, М., 1963, т. 1, გვ. 287).

¹ ბიბლიიდან მომდინარე ამ იდეის შესახებ ეწერტ ნარკვევის პირველ თავში. დიონისეს ზეგავლენას დანტეზე ამ კონტექსტში აღნიშნავს, მაგალითად, კარლ ფოსლერიც (Karl Vossler. Die Göttliche Komödie. Heidelberg 1907, I Band, I-Teil. S. 39—91; «Dionysius Areopagita». კ. ფოსლერს მოყავს ციტატა დიონისე არეოპაგელის „მისტიკურ თეოლოგიიდან“ ი. ჰუბერიის წიგნის მიხედვით (დიონისეს ტრაქტატს იგი არ ასახელებს) იმაზე, რომ „ღმერთი უხილავია სინათლის სიუხვისაგან“ და რომ ეს „ნათელი დაფარული და შებურვილია“. აღნიშნული აქვს ისიც, რომ „სამოთხის ნათელმოსილ რევიენებში ... დანტე გამოხატვის საშუალებებს შებრძოლებდა და ადამიანის სიტყვის უძლურებას მრავალჯერს გაკვიმხელს“ (გვ. 89). ფოსლერი აღიარებს, რომ „უდავოა, რომ დანტემ დიონისეს ბუნდოვანი და გადაქარბებული ეგზალტიურობა გაშინდა და გაასუფთავა (?) თავისი მტკიცე რწმენითა და პლასტიკური სიცხადით“ და იქვე დასძენს სრულიად უსაფუძვლოდ, თითქოს „ეს აღმოსავლური მისტიკა“ დანტესთვის „ნაკლებად ვახდა სახელმძღვანელო“ (91). სამწუხაროდ, კ. ფოსლერის ნაშრომის ეს პატარა თავი საკითხის ღრმა ცოდნით არ ბრწყინავს. შესანიშნავი ლინგვისტისათვის ისიც არაა ცნობილი, რომ დანტე „ჰუგო ფონ სან ვიქტორი“-ს კომენტარების მიხედვით კი არ იცნობდა დიონისე არეოპაგელის თხზულებებს! (გვ. 91, შენიშვნა. უეჭველად იგულისხმება Saint Victor-ის ცნობილი Expositio in Hierarchiam Caelestem. ეუთოთებთ მ. განდილაკის შრომის „დანტე“ მიხედვით), არამედ საგანგებოდ ჰქონდა შესწავლილი ყველა ტრაქტატი და ეპისტოლე ბიზანტიელი თეოლოგისა (კ. ფოსლერის შრომის გაცნობა გაკვიადვილა ოთარ ქინორიამ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებ).

ამ მოკლე შესავლის შემდეგ გადავდივართ იმ საკითხებზე, რომელიც ჩვენი გამოკვლევების უშუალო თემას შეადგენს. ექსკურსმა ნათელი უნდა გახადოს დანტეს პოემის დამოკიდებულება დიონისე არეოპაგელზე კონკრეტულ პასაჟებში. არც დანტეს ქმნილების თუნდაც ზოგადი განხილვა, არც პოეტის ბიოგრაფიის საკითხები ჩვენი ნარკვევის ფარგლებში არ შემოდის, ასეთი მიზანი დანტეს გამოჩენილი სპეციალისტების ვრცელ შრომებშიაც არაა ბოლომდე მიღწეული. დანტე იმდენად დიდი მასშტაბის შემოქმედია, რომ მისი განთქმული პოემის ყოველმხრივი, მისა პირდაპირი და ალეგორიული მხარის¹ წვდომა — შეიძლება აღემატებოდეს კიდევ ჩვეულებრივ ადამიანურ შესაძლებლობათა ფარგლებს.

* * *

„სამოთხის“ მეათე კანტოში, რომელიც გვიხატავს დანტესა და ბეატრიჩეს ყოფნას მეოთხე ცაზე (მზეზე), ისინი ხედავენ ღვთისმეტყველ თომა აქვინელს, რომელიც პოეტს უჩვენებს და უხასიათებს აქვე მყოფ თეოლოგებსა და ბრძენთ. XII საუკუნის ღვთისმეტყველ პეტრე ლომბარდიელისა და ბიბლიური სოლომონ ბრძენის შემდეგ იგი უთითებს „სინათლის შუქზე“, რომელშიაც დანტე დიონისე არეოპაგელს გულისხმობს. აი ეს ტერცინაც („Parad.“ X, 115 — 117):

Appresso vedi il lume di quel cero
Che giù, in carne, più a dentro vide
L'angelica natura e 'l ministero

[მის] მახლობლად შენ შეხედავ იმ სინათლის შუქს, რომელიც, დაბლა [მიწაზე] ხორცშესხმული, ყველაზე ღრმად ჩააწვდა ანგელოსთა ბუნებას და მათ მსახურებას].

აქვე მოგვეყავს ქართულად ურითმოდ თარგმნილი იგივე ტერცინა:

115. შემდგომად ამის, ალბათ, ხედავ შუქს მოელვარეს
ვინცა ბუნება ანგელოსთა ზესთა-ზენური
ყველაზე უკეთ შეისწავლა და განგვიმარტა².

¹. რაც შეეხება პოემის ალეგორიულ მხარეს აქ დავკმაყოფილებით დე სანკტ-ტისის სიტყვებით: «Аллегорически в Данте символизирована душа, в Вергилий — разум, в Беатриче — божья благодать» (Де Санктис, Ист. итал. лит-ры, I, 183).

². დანტე ალიგვიერი, ღვთაებრივი კომედია. კ. გამსახურდიას და კ. კიკინაძის თარგმანი. თბ., 1941.

ზღრ. რუსული რითმიანი თარგმანი¹.

115. За ним ты видишь светоча
горенье,

Который, во плоти, провидеть мог
Природу ангелов и их служенье.

სათანალო კომენტარში (გვ. 645) თქმულია: «С в е т о ч — Дионисий Ареопагит (I в.), первый афинский епископ, которому в средние века приписывалось сочинение «О небесной иерархии».

კომენტარი სრული არაა.

დანტეს ყველა სერიოზული კომენტატორის (მაგ. XIX—XX ს-ში — ბიანჩი, სკარტაცინი, ეუგენიო კამერინი და სხვ.) მიხედვით მოტანილ ტერცინაში იგულისხმება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ავტორი ბერძნულად დაწერილი განთქმული თეოლოგიური ტრაქტატებისა და ეპისტოლეებისა². „კომედის“ სხვა ადგილას ეს დიონისე პირდაპირაა დასახელებული. საერთოდ ამ საკითხს რაიმე დავა არ გამოუწვევია. დანტეს ღრმად აუთვისებია ცნობილი ღვთისმეტყველისა და მისტიკოსის მოძღვრება „ანგელოსთა ბუნების“ შესახებ, რაც დიონისეს ჩამოყალიბებული აქვს ტრაქტატში „ზეციური იერარქიის შესახებ“, რომლის ლათინური თარგმანის სათაურია De caelesti hierarchia და რომლითაც სარგებლობდა დანტე. კონკრეტულად ამას ცხადყოფს დანტეს ზმანება ანგელოზებისა, გადმოცემული „სამოთხის“ IX, XVIII და XXIX კანტოთა ტერცინებში.

IX სიმღერის მიხედვით დანტე იმყოფება მესამე ცაზე, ვენერა-

¹ Данте. Божественная комедия. Пер. М. Лозинского, 1967 (არსებობს რამდენიმე გამოცემა). ტერცინები ჩაჩვენებია ამ გამოცემის მიხედვით.

² ესენია (მოგვყავს მხოლოდ თანამედროვე ქართული და ეფრემ მცირისეული ძველი ქართული სახელწოდებანი):

ა. „ღვთაებრივი სახელების შესახებ“ („საღმრთოთა სახელთათქს“).

ბ. „ზეციური იერარქიის შესახებ“ („ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათქს“).

გ. „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“ („საეკლესიოთა მღვდელთ-მთავრობისათქს“).

დ. „მისტიკური თეოლოგიის შესახებ“ („საიდუმლოდ ღმრთის მეტყველებისათქს“). ეპისტოლეები: — გაიოზ ბერს, დორეთეს მსახურს, წმინდა სოპატრეს, პოლიკარპე ეპისკოპოსს, დემოფილე ბერს, ეპისკოპოს ტიტეს, იოანე თეოლოგს იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961.

ზე. აქედან იგი ხედავს, რომ ღმერთის სამკვიდრებელიდან ანუ ემპირიადან („ემპირეუმ“) ღვთაება უნათებს მას „ს ა რ კ ე თ ა“ ანუ ანგელოზთა (კერძოდ „საყდართა“) საშუალებით („Parad.“, IX, 61—63):

Su sono specchi (voi dicete T r o n i)
Onde refulge a noi Dio giudicante;
Sì che questi parlar ne pajon buoni.

[მაღლა ემპირიაში არიან ს ა რ კ ე ნ ი (თქვენ მათ უწოდებთ ს ა ყ დ ა რ თ). საიდანაც ჩვენ გვინათებს მსაჯული ღმერთი: ასე რომ ზემო სიტყვები სარწმუნონი ხლებიან მისით (-იმის მიერ)].

შლრ. ქართული ურითმო თარგმანი:

61. უფლის გარშემო დადგმულია ს ა რ კ ე ნ ი დიდნი
სადაც მრისხანე სახე მისი საცნაურ ხლება,
მე მახედვინებს განცხადებას აქ ნაუბარის.

„საყდარნი“ აქ გამოტოვებულა.
რუსული რითმიანი:

61. Вверху есть з е р к а л а (для вас —
П р е с т о л ы),
Откуда блещет нам судящий бог:
И эти наши истины глаголы.

ს ა რ კ ე ე ბ ზ ე, როგორც ღვთაების შუქის ამრეკლავ ანგელოზებზე დანტე ლაპარაკობს „სამოთხის“ XXIX სიმღერაშიც (Parad.“, XXIX, 142—145):

Vedi l'eccelso omai e la larghezza
De l'eterno valor, poscia che tanti
S p e c u l i f a t t i s'ha in che si spezza
Uno manendo in sé come davanti.

[იხილე სიდიადე და სიუხვე მარადიული ძალმორკმულებისა, მისი, ვინც შექმნა ამდენი ს ა რ კ ე ნ ი, რომლებშიაც (არეკლილი) იმსხვრევა, მაგრამ მაინც რჩება ისე, ვით უწინ].

ქართული ურითმო ტერცინა:

142. აჲ შეიციანი ძლიერება მისი მარადი,
ვისაც წინ უდგას ესოდენნი ვრცელნი ს ა რ კ ე ნ ი,
სადაც მრავალგზის შუქის მისის სჩანს ათინათი.

145. თუმც თავთ იგი რჩება მარად განუყოფელი.

ზღრ. რუსული თარგმანი:

142. Суди же, коль пространно вознесен
Предвечный, если столькие з е р ц а л а
Себе он создал, где дробится он.

145. Единый сам в себе, как изначала.

„სარკენი“ საერთო სახელწოდებაა ანგელოზებისა, მათ შორის ზეცის პირველი ტრიადის ბოლო დასის „საყდრებისა“ (Троні, Престолы), რომელნიც უშუალოდ ღმერთისაგან იღებენ შუქს და მას გადასცემენ უფრო ქვემო, მეორე ტრიადის ანგელოზებს, ხოლო ეს უკანასკნელნი სულ ბოლო, მესამე ტრიადის ანგელოზებს, რომელნიც მას (შუქს) ჰყვენენ მთლიანად სამყაროს. ამასთან საყდარნი, იგივე ანგელოზნი, ვენერას ცის მამოძრავებელი წმინდა სუბსტანციები („ინტელექტები“) არიან.

„სარკეების“ განმარტებას არაერთგზის ვხვდებით დიონისე არეოპაგელთან, კერძოდ ტრაქტატში „ზეციური იერარქიისათვის“. ეფრემ მცირის თარგმანში ერთ-ერთი განმარტება ასეთია:

„...და საღმრთოაჲსა მის შეუნიერებისა მიმართ მიუღრეკელად უკუე ხედავს, ხოლო რაოდენ უძლავს, ეგოდონ ხოლო დაისახვის და თჳსსა მას მწყობრსა ღმრთის მგალობელთასა ქანდაკებად საღმრთოდ სრულ ჰყოფს სარკედ საწადელ სახილველად და შეუმწინეულებლად შემწყნარებლად შარავანდელსა ნათელთ-დასაბამისა ღმერთ-მთავრობისასა და მისგან გამომკროლოვარეთა მათგან ბრწყინვალებათა თჳთცა სიწმინდით აღმომკსებლად და კუალად მასვე შემდგომთაცა მათთა მიმართ მსგავსად ღმერთ-მთავრობითთა შჯულის-დებათა უმშურველობით გამომბრწყინვებლად“ (იხ. „ზეცათა მღღელთ-მთავრობისათჳს“, თავი გ. „თუ რაჲ არს მღღელთ-მთავრობაჲ ანუ რაჲ არს სასყიდელი მღღელთ-მთავრობისაჲ“. „შრომები“, გვ. 110—111).

თანამედროვე მკითხველისათვის რომ უფრო ნათელი გახდეს მოტანილი ადგილის შინაარსი, აქვე მოვიტანთ რუსულ თარგმანს:

«... и постоянно взирая на Божественную Его красоту, она возможности впечатлевает в себе образ Его, и своих причастников творит Божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, приемлющими в себя лучи светоначального и Богоначального света так, что исполняясь священным сиянием, им сообщаемым, они сами наконец, сообразно с Божественным установлением, обильно сообщают оное низшим себя». (Святого Дионисия Ареопгита О небесной иерархии).

Пер. с греческого, М., 1843, Глава III: Что есть Иерархия и какая цель Иерархии? § 2, გვ. 15).

ანგელოზებზე, როგორც ღმერთის სარკეებზე, დიონისე წერს აგრეთვე ტრაქტატში „საღმრთოთა სახლთათჳს“. აი ერთი პასაჟიც:

„ვინაჲცა ხატი ღმრთისაჲ არს ანგელოზი, გამომაცხადებელი უხილავისა მის ნათლისაჲ, სარკე სრული ბრწყინვალე, შეუმრღ-
უვეელი, უხრწნელი, უბიწო და, ჳერ-არს თუ თქუემაღ, მიმთუალვე-
ლი ყოვლისაჲე მის მჴუენიერებისა სახიერების სამისა და ღმრთისა სა-
ხისაჲ, რომელსა შეურევნელად გამოაბრწყინვებს თავსა შორის
თჳსსა (ვითარ-რაჲმე იგი არს სახიერებაჲ) შეუვალთა შინა ღუმელი-
სათა“ („საღმრთოთა სახელთათჳს“, თავი დ. § 22; „შრომები“, გვ. 50).

შდრ. რუსული თარგმანი:

«Таким образом ангел — это икона Бога, являющая неявленный свет, чистое зеркало, прозрачайшее, нетронутое, незапятнанное, безупречное, воспринимающее, если позволено так выразиться, всю совершенную красоту благовидной богообразности, и, поскольку это возможно, в самом себе пречисто возсияющее бла-
гость неприступного безмолвия». (იხ. პსევდო — დიონისიე
Ареопагит. О божественных именах. Перевод
Игумена Геннадия (Эйкаловича). Буенос Айрес.
1957, гл. 1, § 1, გვ. 65).

მაშასადამე, დიონისეს მოძღვრებით, ანგელოზები ანუ „ღმრთის-
ხატნი“, როგორც სარკენი, არეკლავენ ღვთაების შუქს, თვითონ
დანტე თავის IX წერილში კარდინალებისადმი
ლაპარაკობს ანგელოზებზე, როგორც სარკე-
ებზე და საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ზეციურ
არსთა ამგვარი ბუნების გაგების მხრივ იგი
დიონისე არეოპაგელზეა დამოკიდებული:

«...низшие воспринимают свет как бы от солнца и, подобно
зеркалу, отражают свыше лучи на тех, что ниже их. Об этом, сд-
ается, ясно говорит Дионисий, когда рассуждает о небесной иерар-
хии» („ოპერა მინორა“, 391).

ამ ადგილის გამო რუსული გამოცემის კომენტარში (№ 28) აღნიშ-
ნულია:

«Дионисий — Псевдо-Дионисий Ареопагит, неоплатони-
стический писатель, по всей вероятности ученик Прокла (V в.), ав-
тор сочинении «О небесных именах» (?) и «О небесной иерархии».

Имел большое влияние на мысль средневековья, а также и Возрождения. Данте цитирует его несколько раз, в том числе в «Рае» (X, 115)» („ოპერა მინორა“ 633)¹.

კომენტარში შეცდომაა დაშვებული: დიონისეს „ზეციურ სახელებზე“ კი არ აქვს დაწერილი ტრაქტატი, არამედ „სადმართოთა სახელთათვის“.

საყდარნი — ანგელოზთა გუნდია, რომელნიც დიონისეს „ზეციურ იერარქიაში“ ანგელოზთა პირველ ტრიადას აბოლოვებენ, ამ ტრიადაში მესამე ადგილი უჭირავთ. (იხ. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“, თავი გ. „სერაფიმთათვის და ქერობინთა და საყდართა და პირველისათვის მათისა მღდელთ-მთავრობისათვის. „შრომები“, გვ. 118; შდრ. რუსულ თარგმანში: «О небесной иерархии»: Глава VII. «О Серафимах, Херувимах и Престолах и о первой их иерархии».

დანტესთან საყდართ ეწოდება Troni (იხ. ზემოთ „Parad.“. IX, 1). სწორედ ეს საყდარნი, პირველი ტრიადის სხვა ანგელოზებთან ერთად, პირველად არეკლავენ ღმერთისაგან მომდინარე ნათელს.

აღსანიშნავია, რომ პავლე მოციქულთანაც საყდარნი პირველადაა მოხსენებული დანარჩენ ანგელოზებს შორის:

„რამეთუ მის მიერ დაებადა ყოველივე ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა, ხილულნი და არა ხილულნი, ანუ თუ საყდარნი, ანუ თუ უფლებანი გინა თუ მთავრობანი, განა თუ ქელმწიფებანი: ყოველივე მის მიერ და მის მიმართ დაებადა“ (კოლას. I, 16; შდრ. ზემოთ, გვ. 42).

რუსული თარგმანი:

«Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: Престолы ли, Господства ли, Начальства ли, Власти ли: Все Им и для Него создано» (Колас, 1, 16).

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „საყდარნი“, „უფლებანი“, „მთავრობანი“, „ქელმწიფებანი“ — ანგელოზებია და ფსევდო-დიონისეს იერარქიის ტრიადებში მათ თავ-თავიანთი ადგილი უჭირავთ. დანტე კი ზუსტად იმეორებს დიონისეს ტრიადებს, რაზედაც ქვემოთ ვიტყვი.

ზემოთ მოტანილი ტერცინა დანტესი („სამოთხე“, IX, 61), კერ-

¹ დანტეს „კომედიის“ საკუთარქ სახელთა ლექსიკონისათვის იხ. Paget Toynbee. A Dictionary of proper names notable matters in the Works of Dante. Oxford 1938.

ძოდ „საყდართა“ მნიშვნელობის დადგენის მხრივ, რუს კომენტატორს ასე აქვს განმარტებული:

«61—63. Престолы. — третий по старшинству ангельский чин. Куница поясняет, что эти ангелы, пребывающие в Эмпирее, отражают, как зеркала, мысли бога, верховного судьи, и, читая в них эти мысли, блаженные души могут предсказывать будущее» („ოპერა მინორა“, 642).

მაგრამ ამ კომენტარში არაა აღნიშნული, რომ დანტე ანგელოზთა, როგორც სარკეთა, ბუნების გაგების მხრივ, დიონისეზეა დამოკიდებული, რაც ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილ, თვითონ დანტეს სიტყვებიდან კარგად ჩანს!

მკითხველი უნდა გავაფრთხილოთ, რომ „კომედის“ შექმნამდე დანტე ჯერ კიდევ გრიგოლ დიდის გაგებას იზიარებდა ანგელოზთა იერარქიაზე. მაგ. თავის ტრაქტატში Convivio („ნაღიმი“, II, V) დანტეს რომის სახელგანთქმული პაპისა და თეოლოგის გრიგოლ დიდის მიხედვით „საყდარნი“ ნავარაუდევია აქვს შემდეგ ტრიადაში: „პირველი — ანგელოზნი, მეორე — მთავარ-ანგელოზნი, მესამე — საყდარნი“ („ოპერა მინორა“, 143). დიონისეს მიხედვით კი ეს რიგი განსხვავებულია გრიგოლ დიდის ტრიადასაგან. დიონისეს ტრიადაა: „სერაფიმნი, ქერობინნი, საყდარნი“. „კომედიაში“ დანტე უკვე დიონისეს ამ ტრიადას იცავს. რუსი კომენტატორი კი ამ საკითხზე წერს:

«Третий — Престолы. — В «Пире» Данте принял иерархическое деление небесных духов Григория Великого; в «Божественной Комедии» («Рай», XXVIII, 103—104) порядок чинов следующий: ангелы, архангелы, начала. В 130—135 говорится об ошибке папы Григория (конец VI — начало VII в.), который «сам же над собой посмеялся». Данте воспринял в это время учение о небесных силах Псевдо-Дионисия Ареопагита. см. также о престолах «Рай» (IX, 61—63)». (იხ. „ოპერა მინორა“, 533).

რუსი კომენტატორის გოლენიშჩევ-კუტუზოვის განმარტებაში შეცდომაა დაშვებული. „სამოთხეში“ ანგელოზთა ჩინთა რიგი ისე არაა წარმოდგენილი, როგორც კომენტატორი აღნიშნავს («Архангелы, Ангелы, Начала»), არამედ შემდეგნაირად (რუსულ თარგმანში): «Начала (-На-

¹ დანტეს „კომედის“ ზოგიერთ კომენტატორსაც არ აქვს აღნიშნული ეს მომენტი (შდრ. მაგ. „კომედის“ 1909 წლის გამოცემა ე უ გ ე ნ ი ო კ ა მ ე რ ი ნ ი ს შ ე ნ ი შ ე ნ ე ბ ი თ. Livorno 1909, გვ. 338).

чальства), Архангелы, Ангелы». ეს მესამე ტრიადაა და ქართულად ასეა: „მთაწრობანი, მთაწარ-ანგელოზნი, ანგელოზნი“.

ახლა საერთოდ დანტეს დამოკიდებულებაზე დიონისე არეოპაგელისადმი.

ჯერ კიდევ „ნადიმში“ („Convivio“) დანტე თავის დიდ მასწავლებელ ფილოსოფოსთა შორის უწინარეს ყოვლისა ასახელებს „სოკრატეს, პლატონს და დიონისე აკადემიკოსს“ („ნადიმი“, II, XIII, „ოპერა მინორა“, 155) და რამდენჯერმე იმავე ტრაქტატში. საზღვარგარეთელი და საბჭოთა დანტოლოგების მიერ ერთხმადაა აღიარებული, რომ დანტეზე უდიდესი გავლენა მოახდინა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა, რომლის ნაწერების ციტაციას მიმართავს იტალიელი გენიოსი და რომლის „სამოთხის“ XXVIII კანტონში ანგელოზთა იერარქია მთლიანად დიონისეს მიხედვითაა წარმოდგენილი („ოპერა მინორა“, 632)¹. ფიქრობენ, რომ საფრანგეთში ყოფნისას (დაახლ. 1307—1308 წ.წ.), დანტე სენ-დენში „საგანგებოდ სწავლობდა ფსევდო-დიონისეს კოსმოგონიას, რომელმაც გავლენა მოახდინა „ღვთაებრივი კომედიის“ უკანასკნელ ნაწილზე და მის (დიონისეს, ა. გ.) კომენტატორ იოანე სკოტ ერუგენაზე“ (ი. ნ. გოლენიშჩევი-კუტუზოვი. დანტეს ცხოვრება. „ოპერა მინორა“, 439). მართლაც, ჩვენ დავინახავთ, რომ „სამოთხის“ XXVIII სიმღერაში პოეტის მიერ ხილვა ანგელოზთა სამი ტრიადისა აბსოლუტურად ზუსტი ესტამპია ფსევდო-დიონისეს „ზეციურ იერარქიაში“ წარმოდგენილი ანგელოზთა სამი ტრიადისა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი.

ბეატრიჩე სამოთხეში უხსნის დანტეს, რომ ცანი თავისთავად კი არ მოძრაობენ, არამედ ანგელოზებს მოჰყავთ ისინი მოძრაობაში. ამ მოძრაობებულ ძალებს დანტე „ჯოჯოხეთის“ და „სამოთხის“ მთელ რიგ ტერცინებში უწოდებს ან „ღრმა-ბრძენთ“ («metre profonda»), ან „გონებას“ («intelletti») ან „გონებათ“, «разум», «intelligenza») („ოპერა მინორა“.

¹ მე-XI წერილში იტალიელი კარდინალებისადმი დანტე უჩივის, რომ „ობობას ქსელს დაუფარავს და დამტვერიანებულა გრიგოლ [დიდის], ამბროსი [მილანელის], ნეტარი ავგუსტინეს, დიონისე [არეოპაგელის], იოანე დამასკელის და მონაზონ ბედას ქმნილებანი“ („ოპერა მინორა“, 382). წერილის ამ ადგილთან დაკავშირებით სათანადო კომენტარში ნათქვამია: «Дионисий-псевдо-Дионисий Ареопагит, которого в средние века считали учеником Апостола Павла, оказал очень сильное влияние на Данте, Ср. «Рай» (X, 115—117, XXIII, 130—133; 136—39)» („ოპერა მინორა“, 627).

140). ანგელოზთა ასეთი გაგების საფუძველიც დიონისე არეოპაგელთანაა. ეს აღნიშნული აქვს რუს კომენტატორსაც „ნადიმის“ ერთი ადგილის გამო, სადაც დანტე წერს, რომ ზეცათა მამოძრავებელი ძალები სხვა არაფერია თუ არა სუბსტანციები, მატერიისაგან გამოყოფილნი, ე. ი. ი ნ ტ ე ლ ე ქ ტ ე ბ ი („ნადიმი“, II, § 6: „ოპერა მინორა“, 140). მაგ. დანტე აღნიშნავს, რომ „საყდარნი“ რომელთაც დავალებული აქვთ ვენერას მართვა, მცირერიცხოვანნი არიან“ და რომ „მდაბიურად ხალხი მათ ანგელოზებს უწოდებს“ („ოპერა მინორა“, 144).¹

სპეციალურ ლიტერატურაში ისიცაა აღნიშნული, რომ დანტე იცნობდა პლატონის მოძღვრებას იდეებზე, როგორც უშუალოდ („ტიმეოსი“), ისე არა პირდაპირი გზით (ციცერონი, ავგუსტინე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, მაკრობიუსი, სერვიუსი, XII ს-ის ნეოპლატონიკოსები. იხ. „ოპერა მინორა“, 533) და რომ ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი მ ი თ ო ლ ო გ ი ი ს ა ნ გ ე ლ ო ზ ე ბ ი მ ი ს თ ვ ი ს პ ლ ა ტ ო ნ ი ს ი დ ე ე ბ ი ს თ ა ნ ა ბ ა რ მ ი შ ვ ნ ე ლ ო ვ ა ნ ნ ი ი ყ ვ ნ ე ნ“ (ვრცლად ამ საკითხის გამო იხ. „ნადიმი“, II, § 5, „ოპერა მინორა“. 143—144. იქვე იხ. გრიგოლ დიდისადმი დანტეს დამოკიდებულების შესახებ ამ საკითხში).

* * *

მაშასადამე, „ღვთაებრივ კომედიაში“ ანგელოზთა იარაქია ზუსტად დიონისურია. ჭერ გავისხენოთ თუ როგორაა წარმოდგენილი ეს იერარქია დიონისეს ტრაქტატში „ზეციური იერარქიისათვის“. ქართველ მთარგმნელს ანგელოზთა სახელწოდებანი, რასაკვირველია, აღებული აქვს ქართული ბიბლიიდან, ისევე, როგორც ტრაქტატის რუსულად მთარგმნელს — რუსული ბიბლიიდან.

ეგრემ მცირით („ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათჳს“, თავები ზ (VII), 8 (VI1I) და თ (IX):

- 1 ტრიადა: სერაფიმნი, ქერობინნი, საყდარნი.
- 2 ტრიადა: უფლებანი, ძალნი, კელმწიფებანი.
- 3 ტრიადა: მთავრობანი. მთავარ-ანგელოზნი, ანგელოზნი.

¹ შტრ. „ოპერა მინორა“, 532: «Альберт Великий пишет: «Эти интеллекты в простом народе зовутся ангелами» («Метафизика», II, 2). Данте, противопоставляя свое мнение Августину и приближаясь к взглядам неоплатоников и Псевдо-Дионисия Ареопагита, полагал, что чистые интеллектуальные субстанции вполне отделены от материи».

„ზეციური იერარქიის“ რუსული თარგმანით (მოსკ., 1843, VII, VIII, IX):

1 ტრიადა: Серафимы, Херувимы, Престолы.

2 ტრიადა: Господства, Силы, Власти.

3 ტრიადა: Начальства, Архангелы, Ангелы.

„კომედის“ ლოზინსკისეულ თარგმანში, ეს რუსული სახელწოდებანი ზუსტადაა დაცული. იგი იტალიურ დედანს მიჰყვება, ხოლო დანტეს ორიგინალში სრული თანმიმდევრობითაა განმეორებული დიონისეს ტრიადები („სამოთხე“, XXVIII, 97—126):

1 ტრიადა: Serafi, Cherubi, Troni (სერაფიმნი, ქერობინნი, საყდარნი).

2 ტრიადა: Dominationi, Vertudi, Potestadi (უფლებანი, ძალნი, ჯელმწიფებანი).

3 ტრიადა: Principati, Arcangeli, Angelici (მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი)¹.

მეცხრე ცაზე ანუ უძრავ სფეროში ბეატრიჩე სწორედ ამ ანგელოზთა ბუნებას განუმარტავს დანტეს. აქ მოგვაქვს ყველა ტერცინა „სამოთხის“ XXVIII კანტოდან, რომლებშიაც ეს ტრიადებია წარმოდგენილი, ქართული პროზაული თარგმანითურთ, რომელიც აგრეთვე ბ. ბრეგვაძეს ეკუთვნის:

97—99: E quella che veda i pensier dubi

Ne la mia mente, disse: «I cerchi primi

T'hanno mostrati Serafi e Cherubi»

[და მან, ვინც ჰვრეტდა იქვნარევ აზრებს ჩემს გონებაში, მითხრა: „პირველმა წრეებმა შენ გიჩვენეს სერაფიმნი და ქერობინნი...“]

103—105: Quelli altri amor che dintorno li vonno,

Si chiaman Troni del divino aspetto,

Per che 'l primo ternaro terminonno.

[ის სხვა სიყვარულნი [ანგელოზნი], რომელნიც მათ გარშემორტყმიან, ღვთის სახის საყდრებად იწოდებიან, რადგან ისინი ასრულებენ პირველ სამეულს].

¹ შტრ. Dante Alighieri. La Divina Commedia. ეუგენიო კამერინის გამოცემა შენიშვნებითურთ, ლიფონრო 1909, გვ. 409—410: „კომედის“ XXVIII კანტოს 97—126 ტაბეების განხილვისას და ანგელოზთა რიგების დალაგებისას ე. კამერინი ასახელებს ფსევდო-დიონისეს ორ ტრაქტატს „საღმრთოთა სახელებისათვის“ და „ზეციური იერარქიისათვის“.

121—123: In essa gerarcia son l'altre Dee:

Prima Dominazioni, e poi Virtudi;
L'ordine terzo di Podestadi è.

[ამ იერარქიაში არის სამი ქალღმერთი. თავდაპირველად — უფლებანი, შემდეგ — ძალნი, და, ბოლოს, მესამე რიგს ეკუთვნიან — ჯელმწიფებანი].

124—126: Poscia ne' duo penultimi tripudi

Principati e Arcangeli si girano;
L'ultimo é tutto d' Angelici ludi.

[შემდეგ ორ, უკანასკნელის წინა მოზეიმე წრეში მთავრობანი და მთავარანგელოზნი ბრუნავენ; უკანასკნელი კი მთლიანად მგალობელ ანგელოზთ ეკუთვნის].

ამ პასაჟის დამამთავრებელი ტერცინის ტაეპებიც (136—139) დიონისეს ეხება:

136. E se tanto secreto ver proferse

Mortale in terra, non voglio ch'emmiri;

Ché chi 'l vide qua su gliel discoperse

139. Con altro assai del ver di guesti giri.

[მე არ მინდა გაგიკვირდეს, თუ მოკვდავმა (დიონისემ, ა. გ.) ამ ქვეყნადვე გააცხადა ამდენი დაფარული ქეშმარიტება, რადგან ყოველივე ეს ამ წრეთა მრავალ სხვა ქეშმარიტებასთან ერთად, მას გაუმჟღავნა იმან [ე. ი. პავლე მოციქულმა, ა. გ.], რომელიც ქვემოთ, მიწაზე, იხილა]¹.

დანტე არც ერთ თეოლოგს არ უძღვნის ამდენ ქებას და არც ერთის კოსმოლოგიისაგან არაა დავალებული „სამოთხეში“ ისე, როგორც ფსევდო-დიონისეს ზეციურ არსთა იერარქიისაგან.

დასასრულ საგულისხმოა ისიც, რომ დანტე აღნიშნავს („სამოთ-

¹ შტრ. რუსული თარგმანი.

136. И если столько тайных правд явил

Пред миром смертный, чуда в том не много:

Здесь их узревший — их ему внушил.

139: Среди прочих истин этого чертога.

ქართული:

136. ნუ გაცდები, რომ შეიძლო შეიღმა სოფლისა,

ქეშმარიტების მისტიურის აგრე ჩაწვდენა

ეს მან შეიციო, ვინც იხილა ცათა საუფლო,

139.: აქ მან მრავალი სხვა სიმართლეც კეთ საცნაური.

ზე“, XXVIII, 130—132), რომ გრიგოლ დიდი „გაეპაექრა დიონისეს-სო“. ტერცინის მოტანამდე უნდა აღინიშნოს შემდეგი:

რომის პაპს გრიგოლ დიდს (გარდ. 604 წ.) ეკუთვნის ე. წ. „საუბრები ევანგელიეზე“, რომელშიაც იგი სხვაგვარად ადგენს ანგელოზთა იერარქიას დიონისეს იერარქიასთან შედარებით. გრიგოლ დიდიც ანგელოზებს სამ ტრიადად (9 ჩინად) ყოფს, ოღონდ ამ ტრიადის ანგელოზთა ფუნქციები მას სხვაგვარად აქვს წარმოდგენილი, ვიდრე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. აი ერთ-ერთი საყვედური დიონისესადმი (ვსარგებლობთ გრიგოლ დიდის „საუბრების“ სათანადო ადგილის რუსული თარგმანით):

«...высшие оные чины блаженных духов так созданы, что одни поставлены выше других. Дионисий же Ареопагит, древний и досточтимый Отец, говорит (О небесн. иерарх. 7. 9. 13), что из низших сонмов Ангелов видимо, или невидимо, посылаются во внешний мир для исполнения служения, именно потому, что для человеческих утешений приходят Ангелы и Архангелы. Ибо высшие оны сонмы никогда не отлучаются от горняго мира: погому что те, которые имеют высшие степени, отнюдь не исправляют обязанностей внешнего служения» (დამოწმებულია ისაია, VI, 6, 7. იხ. Б е с е д ы на Е в а н г е л и я, иже во святых Отца нашего Г р и г о р и я Д в о е с л о в а, в двух книгах, переведенная с латинского языка на русский Архимандритом Климентием. Книга первая. Санктпетербург. 1860, Беседа XXXIV, стр. 198).

საღვთო წერილზე (ბიბლიაზე) დამყარებით გრიგოლ დიდს ანგელოზთა რიგი ასე აქვს წარმოდგენილი: ანგელოზნი, მთავარ-ანგელოზნი, ძალნი, უფლებანი, ქელმწიფებანი, მთავრობანი, საყდარნი, ქერობინნი და სერაფიმნი (იქვე, 187, შდრ. აგრეთვე გვ. 189—191). სხვა ადგილას ეს რიგი მას ოდნავ შეცვლილი აქვს. განკითხვის დღეს გრიგოლ დიდის მიხედვით მაცხოვარი ასე მოეველინება ქვეყანას:

«Без сомнения, в день страшного испытания. Он явится с Ангелами, Архангелами, Престолами, Господствами, Началами и Властями, при горении неба и земли при содрогании всех стихии от страха послушания своего» (იქვე, ч. II, Беседа XXVI, стр. 78—79)¹.

¹ აღსანიშნავია, რომ ასეთი განკითხვის დღე (მეორეთ მოსვლა) იხილა პეტრე იბერელი სულიერმა მოძღვარმა იოანემ, მითრიდატე ლაზმა, როგორც ამაზე მოკითხრობს პეტრეს ბიოგრაფი იოანე რუფუსი (იხ. Raabe. Petrus der Iberer. Leipzig 1895, S. 44. ჩვენი გამოკვლევა „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხებში“. „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 164).

დანტეს ყოველივე ეს (გრიგოლ დიდის კონცეფციის განსხვავება დიონისე არეოპაგელის იერარქიზმისაგან) გათვალისწინებული აქვს.

საერთოდ ანგელოზთა სამი ტრიადა რომ დიონისესგან მომდინარეობს დანტესთან, ეს აღუნიშნავს ჯერ კიდევ პოეტის ძეს პიეტრო ალიგიერს „კომედიის“ კომენტარებში (სკარტაცინი), მაგრამ „კომედიის“ მითითებული წყაროზე. XXVIII კანტოს 130—133 ტერცინაში დიონისე პირდაპირაა დასახელებული ანგელოსთა ტრიადებთან დაკავშირებით:

130. E Dionisio con 'anto disio,
A contemplar guesti ordini si mise,
Che li nomò e distinse com'io.

[და დიონისე ისეთი ვნებით მიიქცა ამ ხარისხთა ჰერეტად, რომ იგივე სახელები უწოდა მათ და ისევე განასხვავა ურთიერთისაგან, როგორც მე].

ხოლო მომდევნო ტერცინაში (133—135) დანტე საგანგებოდ აღნიშნავს, თუ როგორ გაემიჯნა გრიგოლ დიდი დიონისეს ამ საკითხებში და შემდეგ კი თვალახილულმა თავის თავს დასცინა:

133. Ma Gregorio da lui poi si divise:
Onde, sì tosto come li occhi aperse
In questo ciel, di sé medesimo rise.¹

[თუმცა გრიგოლი შემდგომ გაემიჯნა, მაგრამ როგორც კი თვალნი ალახილნა ამ ცაში, თვითონვე დასცინა თავისავე თავს].

გრიგოლ დიდის „საუბრებიდან“ ზემოთ მოტანილი ადგილი დანტეს ამ ტერცინის შინაარსს უფრო გასაგებს ხდის.

ასეთია ზეცის მხატვრული მოდელი დანტეს „კომედიის“ ზეციურ ძალთა იერარქია მას წარმოდგენილი აქვს ფსევდო-დიონისეს

¹ ამ ორი ტერცინის რუსული რიჟიანი თარგმანი:

130. И Дионисий в тайну бытия
их степеней так страстно погружался,
что назвал их и различил, как я.

133. Григорий с ним потом не соглашался:
Зато, чуть в небе он, глаза раскрыл.

Он сам же над собой посмеялся.

ქ (შდრ. ქართ. თარგმანი, ქება 28, 130, 136).

მეორე გამოქვეყნებული იერარქიზმის მიხედვით¹. ეს ის დიონისეა, რომელსაც დანტე „სინათლის შუქს“ უწოდებს, ხოლო რუსთაველი „ბრძენ დივნოსს“ და რომელმაც აგრეთვე გარკვეული გავლენა იქონია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორზე.

ამ კონტექსტში ხელმეორედ მოგვაქვს შემდეგი ფაქტი.

რუსთაველზე დიდი ქართველოლოგი თეოლოგი ანტონ I სწერდა „წყობილსიტყვაობაში“.

თუ სამ სწადოდა ღუთისმეტყველიცა მალალ!

ე. ი. თუ მოიწადინებდა, შეეძლო დიდი ღვთისმეტყველიც ყოფილიყო. ანტონ I, რასკვირველია, კარგად ჰქონდა გათვალისწინებული რუსთაველის პოემის ქრისტიანულ-თეოლოგიური ადგილები და ჩინებულად ესმოდა პოემაში ნახმარი ქრისტიანული დეფინიციები („ერთარსებისა ერთისა“, „უუამო უამი“, „მზიანი ღამე“, „ძალი უხილავი“, „უცნაური და უთქმელი“, „უფლება უფლებათა“, „ზეგარდმო არსნი“, „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“, „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“ და მისთ.).

აღსანიშნავია, რომ დანტესაც პოეტ-თეოლოგად სთვლი-

¹ დანტეს იერარქიზმის დამოკიდებულებას ფსევდო-დიონისეს „ზეციური იერარქიზაგან“ და სხვა წყაროებისგან ეხებინან ბიანი და ვანსაკუთრებით გ. ა. სკარტატა ინი (იხ. Dante Alighieri. *La Divina Commedia Reveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazini*. Milano 1896, იხ. გვ. 776 (Troni-ს განმარტებაში ფსევდო-დიონისე კი არაა დასახელებული, არამედ დანტეს „კონვივიო“, კოლს. I, 16 და თომა აქვინელის *Summa theol.*, I, 108, 5, 6); გვ. 789 (სხვა ავტორებთან ერთად „პარადიზოს“ X კანტოს 115 ტერცინის შენიშვნაში დასახელებულია პირველად დიონისეს „ზეციური იერარქია“); გვ. 979 (ტრიალებთან დაკავშირებით, „პარადიზოს“ XXVIII კანტოს სათანადო ტერცინების განმარტებებში დასახელებულია ფსევდო-დიონისეს იგივე წიგნი) და გვ. 981 (გრძობლ დიდის განმარტებასთან ერთად „პარადიზო“-ს XXVIII კანტ. 130 ტაქში მოხსენებულია ფსევდო-დიონისე, როგორც „ზეციური იერარქიის“ ავტორი). უფრო მოკლეა ე. კამერინის გამოცემის სათანადო ადგილების კომენტარები. Eugenio Camerini. *La Divina Commedia*. Livorno, 1909), აგრეთვე უახლესი პოპულარული გამოცემების შენიშვნები (მაგ. იხ. Dante Alighieri. *La Divina Commedia*. Milano 1965. ტექსტი აქ დაბეჭდილია დანტეს იტალიური საზოგადოების მიერ გამოც. კონონიკური ტექსტის მიხედვით.). დანტეს ტრიალები მთლიანად მოაქვს თავის წიგნში მორისგან დილაკს (იხ. Dante par Maurice de Gandillac. Paris. 1968, გვ. 138). მის მიერ დასახელებული წყაროები შემდეგია: ფს.-დიონისე არეოპაგელის „ზეციური იერარქია“, პარიზ-ლიონის 1958 წ. გამოც. მიხედვით. მიუთითებს იამბლიხოსზე, კირილე ალექსანდრიელზე, იოანე ქრისტოპომოსზე (ოქროპარი), გრიგოლ ნაზიანელზე და გრიგოლ დიდის „ლაპუსზე“. (გვ. 138. შენიშვნა მოკლეა). სხვა სპეციალურ შრომა ხელთ არ ჩავკვარდნია, მაგრამ არაა გამორიცხული, რომ ისეთი ნაშრომი არსებობს (1971).

დნენ. მაგ. სწავლულ ფილოლოგ ჯიოვანი დელ ვირჯილიოს „ეპიტაფიაში“ დანტეზე პირველ ტაეპშივე თქმულია:

„დანტე თეოლოგი-პოეტი, ყველა დოქტრინაში გაწაფული“ („ოპერა მინორა“, 404).

ორივე პოეტის ქმნილებებში განსაკუთრებით ვრცელი ასახვა პპოვა დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებამ, საკუთრივ ამ უკანასკნელის ტრაქტატებმა „ზეციური იერარქიის შესახებ“ და „ღვთაებრივი სახელების შესახებ“. მსგავსი საერთო წყაროები, რომლებიც ერთნაირად გამსჭვალავენ „ვეფხისტყაოსანსა“ და „კომედიას“, სხვა რომელიმე ორი გენიალური პოეტის ქმნილებათა შედარებისას — მსოფლიო პოეზიაში ნაკლებ ცნობილია.

დანტესა და რუსთაველს ერთმანეთთან ზოგადი შედარება ახალი როდია, იგი იწყება XIX ს-ის პირველი ნახევრიდან (პ. იოსელიანი და სხვ.). მაგრამ შედარების კონკრეტული საფუძველი დღემდე მიკვლეული არ ყოფილა. ფსევდო-დიონისე ამ საფუძველს ქმნის. ამდენად ჩვენ მიერ აღნიშნული დამთხვევანი სცილდებიან ქართული ლიტერატურის ან ვიწრო ფილოლოგიურ პრობლემათა ფარგლებს და, შეიძლება გადაუქარბებლად ითქვას, მათ მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისით ენიჭებათ გარკვეული მნიშვნელობა. რუსთაველოლოგიაში ამ საკითხს დღემდე არავინ შეხებია. ამასთან, ჩვენ აღვნიშნეთ არა უბრალო პარალელები ან ორი პოეტის მიერ ზეცის მოდელის გაგების ანალოგიები, არამედ ორი პოეტის თეოლოგიური და კოსმოგონიური წარმოდგენების საერთო წყაროებიც.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულთან ერთად ინტერესს მოკლებული არ იქნება აქ მოკლედ აღვნიშნოთ სხვა, ნაკლებ მნიშვნელოვანი და დღემდეც ცნობილი შეხვედრებიც ორი პოეტის პოემებში.

რუსთაველთან და დანტესთან დასახელებულია შვიდი მნათობი, რომლებიც დედამიწის ირგვლივ არიან განლაგებულნი. ორივე პოეტი ძირითადად პტოლემეაიოსის სისტემას ემყარება, თუმცა მნათობთა რიგი, დედამიწიდან დაშორებით, მათთან განსხვავებულია. ეს საკითხი ასე თუ ისე შესწავლილია რუსთაველოლოგიაში. საერთოდ კი მართებულად სწერდა ერთი მკვლევარი: „ამ მხრივ დანტეს თხზულების კონცეფცია იმ წყაროდან მომდინარეობს, რომელმაც რუსთაველზედაც იმოქმედა“ (ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 22). ნიზამის პოემებშიაც, მაგ. „ბარამგურში“, „ლეილ-მენჯუნნიანში“... მოხსენებულია შვიდი მნათობი,

დღეთა და ფერების აღნიშვნით, თუმცა ამ მნათობთა თანმიმდევრობა განსხვავებულია რუსთაველის მნათობთა თანმიმდევრობისაგან. რუსთაველი ნიზამის ხედება მხოლოდ ზოგიერთი მნათობის სახელწოდებათა სფეროში. მაგ. ნიზამისთანაც აღნიშნულია: ზუალ ანუ სატურნი, მარის (რუსთ. მარისი) ანუ მარსი, უტარიდი (რუსთ. ოტარიდი) ანუ მერკური, მუშთერი (რუსთ. მუშთარი) ანუ იუპიტერი და ა. შ.

არც რუსთაველთან, არც დანტესთან ან ნიზამისთან შვიდი მნათობის მოხსენება დაკავშირებული არაა მანიქური შედგენილობის ორფიკულ ჰიმნთან, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს სრულიად უსაფუძვლოდ. კერძოდ, რუსთაველთან ამ მნათობთა ასტრონომიულ-ასტროლოგიური ასპექტების წანამძღვრები XII ს-ის ქართულ პოეზიაშია. მაგ. შავთელთან ნათქვამია:

მზე დაუვალი, მყის დაუვალი არს შვიდი მნათი მას ზედა მოწმედ. ან:

დოვლათ სვიანად, სუფევს მზიანად შვიდთა მნათობთა გარმოზღუდვილად.

და ბოლოს, ზემოთ უკვე აღნიშნული გვექონდა, თუ როგორ განიწმინდება დანტე შვიდი ცოდვისაგან „სალხინებელში“ და რომ შვიდი ცოდვის ეს ცნება მიმდინარეობს ახალი აღთქმიდან (მათე, XVIII, 22; ლუკა, XVII. 4). იგი კარგად ცნობილია რუსთაველისთვისაც:

ამად რამე შეცოდება შვიდგზის თქმულა შესანდობად!

შეიძლებოდა კიდევ არა ერთი ქრისტიანული ცნების აღნიშვნა, რომელიც რუსთაველისა და დანტესათვის საერთონი არიან, მაგრამ ისინი საერთო ცნებებს წარმოადგენენ არა მარტო მათთვის, არამედ ყველა ქრისტიანი პოეტისათვის და ამდენად მათ ჩამოთვლას ჩვენი თემის თვალსაზრისით რაიმე ახლის თქმა არ შეუძლია.

კაცობრიობის ორი დიდი სახელი, რუსთაველი და დანტე, შინაგანად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან. ამ შინაგან კავშირს უმთავრესად ჰქმნის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება. ორ გიგანტს შორის მაკავშირებელი ხიდი აღმოჩენილია.

ამასთან, დანტე უკავშირდება თვითონ საქართველოსაც: მისი პოემის მთელი რიგი ტერცინები ჩვენი ქვეყნის პრეისტორიულ წარსულს ეხებიან.

P. S. ჩვენ მიუძღებლად მიგვაჩნია ტენდენცია ზოგიერთი მკვლევარისა: უსათუოდ დაუახლოვოს ერეტიკოსებს დანტე. ეს ტენდენცია გამსჭვავ-
84

ლავს მაგ. ცნობილი საბჭოთა მკვლევარის ა. ჭველეგოვის წიგნს „დანტე ალიგიერი“ (იხ. ქართ. თარგმ. თბ. 1968). მაგრამ დანტეს თანამედროვე ერეტიკოსებს არ სწამდათ კათოლიკური ესქატალოგია, რასაც „ღვთაებრივი კომედია“ ემყარება. აკი თვითონ ა. ჭველეგოვი წერს: „ერესი — მატერიალიზმის ელემენტარული შუასაუკუნეობრივი ფორმულებით ძალიან პოპულარული იყო ტოსკანაში და განსაკუთრებით ფლორენციაში. იგი უარყოფდა სულის უკვდავებას, ესე იგი მთელ კათოლიკურ ესქატალოგიას — ჯოჯოხეთს, სალხინებელსა და სამოთხეს — და აქედან გამომდინარე მორალის მთელ საფუძველს“ (დასახ. ნაშრ. გვ. 32). განა ამის შემდეგ რაიმე მნიშვნელობა აქვს ფლორენციელ დანტეს პოემაში ზოგი ერეტიკოსის (დანტეს მეგობრის) შეყვანას სამოთხეში, რაშიაც პოეტის პირადი სიმპათიების ანარეკლი შეიძლება დავინახოთ მხოლოდ? რაც შეეხება ანტიკური მითოლოგიის პერსონაჟთა (მაგ. მინოსის და სხვ.) მოხსენებას ვითომცდა ეკლესიური დოგმების საწინააღმდეგოდ — განა ეს ოდნავადაც არყევს პოეტის რელიგიურ მრწამსს? იგივე მკვლევარი ბეატრიჩეს გაღმერთებაშიაც კი ხედავს „დივინა კომედიას“ ავტორის ოპოზიციას ოფიციალური რელიგიური დოგმებისადმი. მაგრამ ჩვენ უფრო დამარწმუნებლად მიგვაჩნია დე სანკტისის სიტყვები: «Если бы Данте ожил и услышал, что в образе Беатриче видят ересь или ее уподобляют душе самого поэта, что гарпии — это монахи доминиканского ордена, а Люцифер папа и что язык «Комедии» — это жаргон особой секты, если бы он увидел,] сколько] тайных мыслей ему приписывают, он бы многим;] надрал уши и сказал: «это «но» не мое». შენიშვნაში (2) დე სანკტისი წერს: «Сакетти пишет «Данте Алигиери, услышав, что какой-то погонщик осла поет его стихи и времени понукает животное криком «но» ударил его, говоря: «Это «но» не мое!» (Триста новелл, СХV)» (Д е С а н к т и с. История итальянской литературы. Т. I, стр. 207. М., 1963).

დე სანკტისის ირონია სამართლანად დაიმსახურეს იმათ, ვისაც დანტე ერეტიკოსობაზე მიდრეკილად მიაჩნდათ. მის სარკასტულ ღიმილს ჩვენ ვავრცელებთ რუსთაველის ერეტიკოსად ამლიარებლებზედაც.

1969—1970

ქართველი მკითხველისათვის ალბათ უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი აღმოჩნდება ის ფაქტი, რომ კაცობრიობის ერთ-ერთი უდიდესი მნათობისათვის, იტალიელ დანტესათვის ქართული თემა უცხო არ ყოფილა. თუ აქამდე სწერდნენ რუსთაველისა და დანტეს ჰუმანიზმის, ან მათ პოემებში ასახულ, თითქმის ერთნაირ ასტრონომიულ წარმოდგენათა შემხვედრი წერტილების შესახებ; ამიერიდან მკითხველთა ფართო წრისათვის ცნობილი ხდება ის მოვლენა, რომ დანტე ჩვენი ქვეყნის პრეისტორიული ხანის შესახებ არსებულ ერთ-ერთი, მითოლოგიზირებული ხასიათის, მაგრამ ძირითადად სინამდვილის არაპირდაპირ ამრეკლავ გადმოცემასაც ყოფილა გაცნობილი: მის „კომედიაში“ მოკლედ, მაგრამ გენიალურად აისახა თქმულება კოლხიდაში არგონავტების მოსვლისა და, რაც მთავარია, ეს თქმულება ისეა ინტერპრეტირებული პოეტის მიერ, რომ დანტეს დიადი სახელი ჰირდაპირ მშობლიური ხდება ქართველი ხალხისათვის.

ქართული თემა დანტეს პოემაში დღემდე არავის გაუანალიზებია საგანგებოდ, არც ერთ ქართველ ფილოლოგს არ უჩვენებია მისი წყაროები და ამ წყაროებისადმი „კომედიის“ ავტორის დამოკიდებულების ხასიათი. არ არსებობს სპეციალური წერილი ან ნარკვევი კულტურულ-ისტორიული შინაარსისა ადრინდელ საკითხზე. მიუხედავად ხანგრძლივი ძიებისა; იგი ჩვენ არ შეგვხვედრია ცნობილი მკვლევარების მონოგრაფიებშიც დანტეს შესახებ (სკარტაცინი, ტრინბი, დე სანკტისი, კარლ ფოსლერი, მორის ბაურა; ჩვევლეგოვი და სხვ.). მართალია, „არგო“, „კოლხეთი“, მედეა და იაზონი დასახელებული და განმარტებული არიან უმთავრესად ზოგადად, შეტწილად პოემის ინდექსებსა, კომენტარებსა და ლექსიკონებში, მაგრამ სპეციალური ნაშრომი ან წერილი ჩვენი სტატიის სათაურში გამოხატულ თემაზე არც ერთ ავტორთან არ შეგვხვედრია. დანტე კი იმდენად „კოლოსალური ფიგურაა“ (ენგელსი), რომ თითოეული მისი პასაჟი საქართველოზე მსოფლიო მნიშვნელობის ღირებულებისაა.

* * *

დანტეს „კომედია“ („ლა კომედია“), ცნობილი როგორც „ღვთაებრივი კომედია“ („ლა დივინა კომედია“), საიქიოს ზმანების გრანდიოზული პანორამაა. იგი სამი ნაწილისაგან შედგება: „ჯოჯოხეთი“ („ინფერნო“), განსაწმენდელი ანუ „სალხინებელი“ („პურგატორიო“) და „სამოთხე“ („პარადიზო“), „ჯოჯოხეთი“ („ინფერნო“)

ოყოფა ცხრა გარსად ანუ წრედ. აქ იტანჯებიან ცოდვილნი. მერვე გარსის პირველ მღვიმეში ანუ ჭურღმულში, სადაც მაჭანკალნი და მაცდუნებელნი არიან მოქცეულნი. ბეატრიჩეს მიერ დანტესათვის გზის გამკვლევად მივლინებული ვერგილიუსის ლანდი და დანტე შეჩერდებიან ერთ ადგილას და აქ, „ძველთაძველ ხიდთან“, ისინი შესცქერიან ცოდვილთ, დემონებისაგან შოლტით გვემულნი და გაბაწრულნი რომ მოემართებიან და მათ უახლოვდებიან. ვერგილიუსი ასე განუმარტავს შეცოდებულთა ვინაობას დანტეს („კომედიის“ ყველა ტერცინის სიტყვასიტყვითი თარგმანი იტალიურიდან ეკუთვნის ბ ა ჩ ა ნ ა ბ რ ე გ ვ ა ძ ე ს):

82. და კეთილმა მოძღვარმა, ჩემდა შეუკითხავად, მითხრა: შეხედე ამ დიდებულს, ჩვენსკენ მომავალს, რომელსაც ტანჯვა ცრემლს ვერ აფრქვევინებს.

85. რაოდენი მეფური ზვიადობა შერჩენია კიდევ! ესაა იაზონი, რომელმაც სიმამცით და ჭკუით ოქროს საწმისი წარსტაცა კოლხებს.

(Quelli è Jason, che per cuore e per senno
Li Colchi del monton privati fene).

88. ის ეწვია კუნძულ ლემნოსს, მას შემდეგ რაც სასტიკმა და გულქვა ქალებმა მუსრი გაავლეს იქაურ მამრთა მოდგმას.

91. იქ ფიცითა და შემპარავი სიტყვებით მოატყუა ქალწული ჰიპსიპილე, რომელმაც უმაღ ყველა თავისი თანამზრახველნი გააცურა.

94. მერე მიატოვა იქ ფეხმძიმე და მარტოხელა.

აქ ამ ცოდვის სანაცვლოდ ამნაირად ეწამება იგი;

აქვე იხდის საზღაურს მედეას მიმართ

შეცოდებისათვისაც.

(E anche di Medea si fa vendetta)

(„ქოჯობით“, XVIII, 82—94).

„ღვთაებრივი კომედიის“ ეს პასაჟი განსაცვიფრებელია თავისი მოულოდნელობითა და არგონავტების მითის ძირითადი ბირთვის განმარტების თვალსაზრისით. ბერძნული ლეგენდის ლათინური ტრადიცია, ე. ი. რომაულ ლიტერატურაში ამ ლეგენდის დამუშავების ხასიათი დანტეს საფუძველს არ აძლევდა ზემოთ მოტანილი და სიტყვასიტყვით თარგმნილი ტერცინების შინაარსის შესაბამისად განემარტათვითონ თქმულების შინაარსი.

უწინარეს ყოვლისა, პოემაში ერთი სიტყვით არაა დასახელებუ-

ლი მედღა, როგორც ჯერ ძმისა და მერმე საკუთარი შვილების მკვლელი და, საერთოდ, როგორც „ბარბაროსთა“ ქვეყნიდან მოვლენილი ქალი (ლათინური წყაროები ძირითადად ასე ახასიათებენ მას). ასეთი ბოროტმოქმედნი კი დანტეს ჯოჯოხეთში იტანჯებიან, ხოლო მედღა აქ არა ჩანს. მეტიც: 94-ე ტერცინაში აშკარად გამოსჭვივის პოეტის სიმპათია გაუბედურებული კოლხი ქალისადმი. მოტანილ პასაჟში იგნორირებულია ის ფაქტი, რომ არგონავტებზე არსებული ბერძნული თქმულების ლათინურ ვარიაციებში (კატულუსი, ჰორაციუსი, ოვიდიუსი, ტიბულუსი, ლუკანუსი, სენეკა და სხვა) მედღა უარყოფითადაა დახასიათებული, ხოლო უდიდესი ერუდიციის მქონე დანტე ბერძნულად არსებულ თავდაპირველ მითებს მედღაზე უშუალოდ არ იცნობდა (არც ერთ მითში მედღა შვილების მკვლელად არაა გამოყვანილი). დანტე ბერძნულს არ ფლობდა, მით უფრო ღირსშესანიშნავია მისი დამოკიდებულება მედღასადმი.

დანტე არა მარტო „ჯოჯოხეთში“, არამედ „სამოთხეშიაც“ იგონებს არგონავტებზე თქმულების ცალკეულ დეტალებს. მაგ. უფლის სადგომ მეთაე ცაზე პოეტი არ ივიწყებს კოლხეთსა და იაზონს. სამოთხის ჩვენებათა გამო გაოგნებული პოეტი აღნიშნავს („სამოთხე“. II, 16):

ის სახელოვანნი, რომელნიც ჩავიდნენ კოლხეთს, ისე არ განცვიფრებულან,
როცა იხილეს მხვნელად ქცეული იაზონი,
როგორც თქვენ განცვიფრდებით ახლა.

Que' gloriosi che passaro a Colco
Non s'ammiraron come voi farete,
Quando Jason vider fatto bifolco («Parad.» II, 16-18).

ამ ტაეპების წყაროა ოვიდიუსის „მეტამორფოზები“ (7, 1—158), რაზედაც ქვემოთ ვიტყვით. ტერცინის შინაარსი გადმოგვცემს არგონავტების თქმულების იმ დეტალს, რომლის მიხედვით კოლხეთის გოლიათმა მეფემ აიეტმა ოქროს საწმისის საზღაურად იაზონს დაავალა ძნელად შესასრულებელი საქმე, რასაც თვითონ ადვილად აკეთებდა: გუთანში შეება არესის ველზე მობალახე ორი სპილენძისჩლიქებიანი ხარი და მიწა მოეხნა დაღუპვის მომასწავებელი ამგვარი დავალებისაგან იაზონმა თავი იხსნა მასზე შეყვარებული კოლხეთის მეფის ასულ გრძნეულ მედღას დახმარებით, რომელმაც თესალიელ უფლისწულს ჯადოწამალი („პრომეთეს წამალი“) გადასცა, რითაც ტანდაზღელი იაზონს ძალ-ღონე შეემატა და ისრისა და ცეცხლისაგან

უვნებელი გახდა. დამორჩილებული ხარები გუთანში შეაბა და გავ-
ლებულ ხნულში ჩათესა აიეტისაგან მიღებული გველეშაპის კბილე-
ბი, რომლებსაგანაც აღმოცენებული შექურვილი დევგმირები აღ-
ვილად შემუსრა.

„სამოთხის“ სხვა ალაგასაც (XXXIII, 94—96) „გამოუთქმელი
ნათელისგან“ ანუ ღვთაებისაგან მომდინარე შუქის ცქერით ლამის
დაბრმავებული პოეტი ამბობს, რომ ასეთი ხილვის წუთი უფრო ავი-
წყებს მას ყველაფერს, ვიდრე ოცდახუთი საუკუნის წინ რომ გა-
ნაცვიფრა ნებტუნუსი არგოს ხომალდის დანახვამ:

მხოლოდ ერთი წუთი მავიწყებს ყოველს
ვიდრე ოცდახუთი საუკუნე, რომელმაც განვლო იმ ნაოსნობის
შემდეგ,

როცა ნებტუნუსი განაცვიფრა არგოს ლანდმა [აჩრდილმა].

Un punto solo m'è maggior letargo,
Che venticinque secoli alla 'impresa,
Che fe' Nettuno ammirar l'ombra d'Argo
(«Parad.» XXXIII, 94—96).

შდრ. კ. გამსახურდიას თარგმანი:

94—96; მე დამავიწყდა ეს სურათი ერთ წუთში უფრო
მომეტებულად, ვიდრე ლანდი არგოს თემისა,
ნებტუნის მიერ შენიშნული ზღვის ზედაპირზე.
ლოზინსკისეული რუსული თარგმანი:

94—96: Единый миг мне большей бездной стал,
Чем двадцать пять веков — зетее смелой
Когда Нептун тень Арго увидал.

დანტე თვით სამოთხეშიაც არ ივიწყებს არგონავტების კოლხეთ-
ში ლაშქრობის ეპიზოდებს.

არგონავტებზე თქმულების ბევრი დეტალი „კომედიაში“ რასა-
კვირველია, გადმოცემული არაა. მაგრამ „ჯოჯოხეთის“ აქ მოტანი-
ლი პასაჟისა და „სამოთხის“ ცალკეული ტერცინების შინაარსიდან
კარგად ჩანს, თუ როგორ ღრმად იცნობდა დანტე აღნიშნულ თქმუ-
ლებას¹. „ჯოჯოხეთის“ ზემოთ მოტანილი ზოგიერთი ტერცინის
უკეთ გასაგებად აღვნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს.

¹ თვითონ თქმულების მთელი შინაარსი ქართულად გადმოცემული აქვთ: პროფ. ს.
ყაუხჩიშვილს (ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, 1949, II, 100—107; პროფ. აკ.
ურუშაძეს. აპოლონიოს როდოსელი. არგონავტიკა, 1948, გვ. 11—15; შდრ. მისივე:

კოლხეთი საერთოდ ძვირფასი მადნეულობით მდიდარ მხარედ ითვლებოდა უძველეს ხანაში და ლეგენდა ბერძენთა ექსპანსიონის-ტური ექსპედიციის შესახებ ამ მხარეში ოქროს საწმისის მისატაცებლად სინამდვილის მითოლოგიზირებული ასახვაა. დანტე აღნიშნავს, რომ იაზონი ეწვია კუნძულ ლემნოსს და ასახელებს ქალწულ ჰიპსიპილეს. თქმულების მიხედვით, როცა უფლისწული იაზონი მისი ტახტის მიმტაცებელი ბიძის პელიასის ვერაგული დავალებით გამოემართა კოლხეთისაკენ, იქიდან ოქროს საწმისის (ზევსისათვის შეწირული ოქროს ვერძის ტყავის, რომელიც არესის ტყეში ხეზე ეკიდა) წამოსაღებად, გზად მან ხმელთაშუაზღვის კუნძულ ლემნოსზე შეიარა, სადაც იქვიან ქალებს ერთ ღამეს დაეხოცათ ქმრები და მთლად მართა სქესი ამოეწყვიტათ. ორი წლის განმავლობაში არაგონავტები ცხოვრობდნენ ლემნოსელ ქალებთან, ხოლო იაზონმა აცდუნა ამ კუნძულის დედოფალი ჰეპსიპილე, რომლისგანაც იაზონს ტყუპი ვაჟი (ევნეოსი და თოანტი) შეეძინა. შემდეგ იაზონი სტოვებს ლემნოსს და ჩადის კოლხეთში. პელიოს-მზის შვილის აიეტის ასულის მედეას დახმარებით იგი არესის ტყეში მიაძინებს ოქროს საწმისის თვალმოუხუჭავ და პირიდან ცეცხლისმფრქვეველ დარაჯს ურჩხულს, ხოლო შემდეგ ნადავლთან და მედეასთან ერთად გაიქცევა სამშობლოში, თესალიის ქალაქ იოლკოსში.

კოლხები დაედევნებიან არგონავტებს. თქმულების ტენდენციური გადმოცემით, მედეამ მოაკვლევინა თან წაყვანილი საკუთარი ძმა, ყმაწვილი აფსირტე, რომელიც ნაკუწ-ნაკუწად აქციეს. აფსირტეს სხეულის ნაწილების შეგროვებამ მდევარი დააყოვნა. ამით ისარგებლეს არგონავტებმა და მდევრებს ხელიდან გაუსხლტნენ. მედეა და იაზონი აღწევენ იოლკოსს, მაგრამ მეფე პელიასი მაინც არ უთმობს ტახტს ძმისწულს. მედეა აქაც ეხმარება იაზონს, მოატყუებს მოხუცი მეფის ქალიშვილებს, პელიადებს, და მათ მამას მოაკვლევინებს. დანაშაულის გამოძევების შემდეგ მედეა და იაზონი გარბიან კორინთოში (საბერძენეთი), სადაც იაზონს უნდა ითხოვოს ამ კუთხის მეფის კრეონტის ასული გლავკე (კრეუზა); მედეას უკვე ჰყავს შვილები იაზონისაგან. თავის სიყვარულში მოტყუებული კოლხი ქალი შურს იძიებს მოღალატე ქმარზე: იგი საწამლაგით გაქდენთილ საჩუქარს უგზავნის მეტოქე პატარძალს, რის გამოც კრეუზა და მისი მამა კრეონტი იღუპებიან. მედეა სტოვებს შვილებს კო-

„ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში“, თბ., 1964. აგრეთვე: აკაწ. ივ. ჭავჭავაძის მიხედვით, პროფ. ნ. ბერძენიშვილი, აკად. ს. ჭანაშია, საქართველოს ისტორია, 1943, გვ. 40—41; პროფ. ლ. სანიკიძის და მრ. სხვ.).

რინთოში, ჰერას საკურთხეველთან, თვითონ კი ათენში გარბის. კორინთელები მდევას ბავშვებზე იძიებენ შურს.

ასეთია არგონავტების თქმულების ის დეტალები, რომლებიც დანტეს ტერცინების შინაარსის უკეთ გასაგებადაა გასათვალისწინებელი.

როგორი ლიტერატურული საფუძველი აქვს დანტეს თანაგრძნობას მდევასადმი და იაზონის მოქცევას ჯოჯოხეთში „მედეას მიმართ შეცოდების საზღაურად“?

ცნობილია, რომ არგონავტების შესახებ თქმულების სამი ბერძნული ვერსიის მიხედვით მდეა შვილების მკვლელი არაა (დაწვრ. იხ. გრიგოლ წერეთელი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, თბ. 1927, II. ტრაგედია, გვ. 240; სიმონ ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, თბ. 1940, I, გვ. გვ. 330—340, 342). „ლეგენდა, რომელიც მოგვითხრობდა მდევას მთელ რიგ ბოროტმოქმედებას, არ მიაწერდა მას შვილების მკვლელობას. ამ ახალი მოტივის შეტანა, როგორც ჩანს, უნდა მივაწეროთ თვით ევრიპიდეს, რომელიც სწორედ ამაზე აშენებს თავისი ტრაგედიის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს“ (გრ. წერეთელი, 240). ყოველშემთხვევაში, მდევას მიერ შვილების მოკვლა მომდინარეობს ევრიპიდედან, რომელიც ქალთმოძულეობით იყო ცნობილი. ევრიპიდედან მომდინარეობს აგრეთვე იგივე ტრადიცია რომაულ ლიტერატურაშიც. ევრიპიდემდე არც ერთი ბერძენი ლირიკოსის, დრამატურგის ან ეპიკოსის თხზულებაში მდეა შვილების მკვლელად არ გვევლინება.

აღსანიშნავია, რომ ერთ-ერთი ლეგენდის (სვიდა) მიხედვით „ევრიპიდე ქალებმა დაგლიჯეს და ამით შური იძიეს მათ წინააღმდეგ მიმართული მგოსნის მკაცრი იერიშებისათვის“ (გრ. წერეთელი, 220).

ევრიპიდეს (480—406 წ.წ.) 6 პიესიდან არგონავტების თემაზე ჩვენამდე მოაღწია მისმა განთქმულმა ტრაგედიამ „მედეა“, რომელშიაც პირველად გვევლინება კოლხი ქალი ბავშვების მკვლელად. რამდენად საფუძვლიანია ევრიპიდეს მხატვრული ვერსია, რომელიც მხოლოდ მისი კონცეფციის შესაბამისია?

საქმე ისაა, რომ თვით ბერძნულ მწერლობაში მოიპოვება გენიალური დრამატურგის საწინააღმდეგო გაგება მდევას თავგადასავლისა და იგი სავსებით დამაჯერებელი ჩანს. თავდაპირველად მხედველობაში გვაქვს რომაული ეპოქის ბერძენი მწერლის და ისტორიკოსის კლაუდიუს ელიანუსის (დაახლ. 170—234 წ.წ.) ცნობები, დაცული მის წიგნში „ნაირნაირი მოთხრობები“. იგი ჰყვება:

„ერთი გადმოცემა ამბობს, რომ მედეას შესახებ ხმა ტყუილი არის, რადგან მან კი არ დახოცა (თავისი) ბავშვები, არამედ კორინთელებმა (დაუხოცეს მას). ამბობენ, რომ ეს ზღაპარი კოლხიდის შესახებ და დრამა ევრიპიდემ კორინთელთა თხოვნის თანახმად წარმოადგინა და ავტორის პირადი განწყობილების წყალობით ჭეშმარიტებას ტყუილმა დასძლია. ამბობენ, რომ კორინთელები ამ საზარელი საქციელის გამო დღემდე სწირავენ მსხვერპლს ამ ბავშვებს, თითქოს მათ ხარკს უხდიან [ამითი]“¹.

ელიანუსის ცნობის გამო მისი თხზულების რუსული თარგმანის შენიშვნებში თქმულია:

„თანახმად მითის გაბატონებული (?) ვერსიისა, რომელიც ევრიპიდეს ტრაგედიას „მედეას“ დაედო საფუძვლად (?) კოლხი მედეა, იაზონის შეყვარების გამო, დაეხმარა მას მოეპოვებინა ოქროს საწმისი და მასთან ერთად გაიქცა კოლხეთიდან. მთელი რიგი თავგადასავლის შემდეგ ისინი დასახლდნენ კორინთოში, სადაც მედეამ იაზონზე შურისძიების მიზნით, რომელმაც გადაწყვიტა ცოლად ეთხოვა მეფის ასული, დალუბა იგი (გლავკე) და ბავშვები, იაზონისაგან რომ ჰყავდა“².

არავითარი ცნობა „გაბატონებულ ვერსიაში“ მედეას მიერ შვილების დახოცვაზე არ მოიპოვება. ელიანუსის ნაამბობი კი გაცილებით ახლოსაა ჭეშმარიტებასთან: იგი უკუთვალს „ბარბაროსების“ მიმართ მე-V საუკუნის (ძვ. წ.) ქედმაღლურად განწყობილ ბერძენთა დამოკიდებულებას, რაც ევრიპიდეს ტრაგედიაში გამოსჭვივის. ამიტომ გაუმართლებელია ის აზრიც, თითქოს „ელიანუსის ცნობა ანეგდოტი“ იყოს (იხ. ბერძნული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, ეპოსი, ლირიკა, დრამა, კლასიკური პერიოდისა. სსრ აკადემიის გამოცემა. მოსკ. ლენ. 1946, გვ. 381).

საკითხავია: რალა მედეას მიერ შვილების დახოცვის შესახებ უძველესი ლეგენდის „გაბატონებული ვერსია“ დაიკარგა და სხვა (სამი მითი, რომელშიაც ანალოგიური რამ მოთხრობილი არაა) შემორჩა? ამიტომ თქმა იმისა, რომ „შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ევრიპიდემ ბრწყინვალედ დაამუშავა ერთ-ერთი ვარიანტი მედეაზე თქმულებისა“—ო (იქვე 381) — დოკუმენტურად არ მართლდება.

დიდად მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ ელიანუსი ცი-

¹ იხ. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1969, II, გვ. 192.

² Элиан. Пестрые рассказы. 6. г. Полиакоевс თარგმანი. მოსკ. ლენ. 1966, გვ. 154.

ლისწამებად აცხადებს აგრეთვე ცნობას მედეას მიერ საკუთარი ხელით თავისივე ძმის აფსირტეს დაღუპვის შესახებ. იგი წერს (თხზულებაში „ცხოველთა ბუნების შესახებ“, XIV, 25):

„მიზიელები... რომლებიც... პონტოს დაბლა სკვითის ქვეყანაში სახლობენ, მე ვამბობ პერაკლეის მახლობლად და მდინარე აქსიოსის (მიდამოში)... აქ ირწმუნებიან ადგილობრივი მცხოვრებნი მედეას, აიეტის ასულის შესახებ, რომ მან ის საქმე ჩაიდინა, თავისი ძმის აფსირტეს მიმართ საკუთარი ხელებით. გეფიცებით ზეესს, რომ კოლხი გრძნეულის მიმართ ეს საშინელი ხმა ყველა სხვა (ხმასთან) შედარებით რაც კი ელინებში ყოფილა, მიზიელებმა გაავრცელეს“¹.

ამრიგად, ელიანუსი „მედეას გრძნეულებას აღიარებს, მაგრამ ბოროტმოქმედებას ყველგან უარყოფს“ (იქვე), ერთი სიტყვით, ელიანუსის გულმოდგინე ფიცი შეუძლებელია უსაფუძვლო იყოს!

არც ის გარემოებაა ინტერესს მოკლებული, რომ მეორე განთქმული ბერძენი მწერალი პავსანიას (II ს. ახ. წ.), ავტორი შესანიშნავი „ელადის აღწერალობისა“, აგრეთვე უარყოფს მედეას ბოროტმოქმედებას. იგი ჰყვება:

„ამ წყაროს (იგულისხმება გლავკეს წყარო, კორინთოში, ა. გ.) ზემოთ აგებულია ეგრეთწოდებული ოდეონი. მის გვერდით კი ძეგლია მედეას ბავშვებისა. მათი სახელებია: მერმეროსი და ფერეტი. ამბობენ, რომ ისინი კორინთელებმა ჩააქვავეს იმ საჩუქართა გამო. რომლებიც გადმოცემის თანახმად მათ გლავკეს მიუტანეს“².

აღსანიშნავია, რომ ელინისტური ეპოქის ცნობილი პოეტის აპოლონიოს როდოსელის (295—215 ძვ. წ.) პოემის „არგონავტიკის“ მიხედვით იაზონი თავიდანვე მლიქვნელად და მედეას მხრივ გაწეული სამსახურის დამეიწყებლად და დახატული (სიმღერა 4). აპ. როდოსელის ნაწარმოების წყარო კი არგონავტების მითია, უძველესი და მზამზარეული მასალა, რომელიც ბერძნული მწერლობის ელინურ პერიოდში არაერთხელ იყო დამუშავებული, უმთავრესად დრამის ჟანრში. რაც შეეხება მედეას თავგადასავალს კორინთოში, პოემაში მასზე არაფერია ნათქვამი — ნაწარმოები თავდება იმით, რომ არგონავტები აღწევენ პაგასის ნაპირებს ანუ ქალაქ იოლკოსს.

აპ. როდოსელის „არგონავტიკამ“ დიდი გავლენა მოახდინა რომაულ ლიტერატურაზე (მაგ. ვერგილიუსის „ენეიდის“ იმ ნაწილზე, რომელიც კართაგენის ქვრივი დედოფლის დიდონას ტროელი ენე-

¹ თ. ყაუხჩიშვილი, დასახ. წიგნის გვ. 132 (ტექსტი, გვ. 170—171).

² ავ. ურუშაძე, ძველი კოლხეთი, გვ. 455. შტრ. Павсаний. Описание Эллады. ტ. I და II. შესავალი წერილი და თარგმანი პ. კონდრატიევისა, მოსკ. 1938, 1940.

ასისადმი სიყვარულს ეხება), მაგრამ მედეას მიერ ვითომც-და შევი-
ლები მოკვლის ვერსია „არგონავტიკის“ მიხედვით არ შეიძლებოდა
იქ გავრცელებულიყო.

საერთოდ მედეაზე ცილისწამების სათავე რომ ევრიპიდესთანაა,
ეს თითქმის საეჭვოდ არ ითვლება. სპეციალისტი წერს: „ღვიძლი
შვილების დახოცვის ამბავი რომ ევრიპიდეს გამონაგონია, ამას მხარს
უჭერს ძველ დროშივე გავრცელებული ამბავი, რომელიც ალექსან-
დრიული ხანის გრამატიკოსსა და კომენტატორს, არისტოფანე გრამა-
ტიკოსისა და არისტარქეს მოწაფეს პარმენისკეს (ძვ. წ. III საუკუნე)
გადმოუცია პარმენისკეს მიეწერება ჰომეროსის პოემების, გრამატი-
კოსთა ნაწარმოებებისა და არატეს თხზულების განმარტებათა ავტო-
რობა, განმარტებათა წერის დროს პარმენისკეს, ცხადია, ხელთ
ჰქონდა ძველისძველი წყაროები და კარგად იცოდა, რომ მითის არც
ერთ ვერსიაში არ კლავდა მედეა შვილებს. ევრიპიდეს „მედეას“
სქოლიონში (სქ. 1) დამოწმებულია პარმენისკე: „ფილოსოფოსებში
მეტად გავრცელებულია ერთი ამბავი, რომელსაც პარმენისკე გად-
მოგვცემს: ევრიპიდემ თითქოს კორინთელებისაგან ხუთი ტალანტი
(ტალანტი=1500 მანეთს. შენიშვნა წიგნის ავტორისა. ა. გ.) აიღო და
ბავშვების დაკვლა მედეას გადააბრალა. მედეას ბავშვები კი მოკლეს
კორინთელებმა, რომლებიც აღშფოთდნენ იმით, რომ (მედეას) მე-
ფობა უნდოდა, ვინაიდან კორინთო მისი მამისეული ხვედრი იყო“¹.

„ევრიპიდეს მიერ დანერგილმა შვილების დახოცვის ამბავმა მტკი-
ცედ მოიკიდა ფეხი, გავრცელდა და არგონავტთა თქმულების მერ-
მინდელ გადმოცემებში ცენტრალური ადგილი დაიკავა“, — ამბობს
მკვლევარი (იქვე, 41).

იგივე ამბავმა ფეხი მოიკიდა რომაულ ლიტერატურაში, რასაც,
უეჭველია, დანტე კარგად იცნობდა. „ღვთაებრივი კომედიის“ ავ-
ტორის წყაროები ლათინურია. ძირითადად ეს წყაროებია დიდი რო-
მაელი მწერლების — თვითონ პოეტის „მოძღვრისა“ და საიქიოში
მისი თანამგზავრის ვერგილიუსის, უმთავრესად ოვიდიუსის, შემდეგ
კი ჰორაციუსის, ლუკანუსისა და სენეკას თხზულებანი. ჩვენც მოკ-
ლედ ამ თხზულებებზე შევჩერდებით, რადგან მათი ავტორები თვი-
თონ დანტეს აქვს დასახელებული „კომედიაში“. ასე, მაგალითად
„ჯოჯობეთში“ (IV, 88—90) ნათქვამია, რომ პოეტს (დანტეს) და ვერ-

¹ ვრცელი ექსკურსი არგონავტების თქმულებისა ყველა ბერძნული ცნობით. ტექ-
სტები და თარგმანებით. იხ. ა. ურუშაძის შრომაში „ძველი კოლხეთი არგონავტების
თქმულებაში“. იქვეა მითითებული ლათინური წყაროები.

გილიუსს უახლოვდება ოთხი ლანდი ანტიკური სამყაროს უდიდესი პოეტებისა — ჰომეროსის, ჰორაციუსის, ოვიდიუსისა და ლუკანუსის:

ესაა ჰომეროსი, უზუნაესი პოეტი,
მეორე სატირიკოსი ჰორაციუსი,
მესამე ოვიდიუსია, ხოლო მეოთხე — ლუკანუსი.

Quegli é Omero poeta sovrano;
L'altro é Oratio saziro che viene;
Ovidio é il terzo, e l'ultimo Lucano.
(«Lnf.» IV, 88—90).

მდრ. ლოზინსკის თარგმანი:

Гомер, превысший из певец всех стран;
Второй — Гораций, бичевавший нравы
Сындый: — третий, а за ним — Лукан.

„ჯოჯოხეთის“ იმავე სიმღერაში, სადაც ზემოთ ჩამოთვლილი პოეტებია დასახელებული, დანტე ცოტა ქვემოთ (IV, 140) მოიხსენიებს სენეკასაც.

დანტე, რასაკვირველია, ზედმიწევნით იცნობდა თავისი მასწავლებლის, დიდი რომაელი პოეტის ვერგილიუსის (პუბლიუს ვერგილიუს მარონი, 79—19 ძვ. წ.) შემოქმედებას. განთქმულ „ენეიდაში“ არგონავტები და მედეა დასახელებული არაა, მაგრამ კარგად ცნობილია (იხ. ზემოთ), რომ დიდონასა და ენეასის სიყვარულის აღწერისას ვერგილიუსი აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ (ნაწ. III) გავლენას განიცდის, ვერგილიუსის „ბუკოლიკებსა“ და „გეორგიკებში“ კი არგონავტების თქმულების ცალკეული დეტალებია ნაგულისხმევი. მაგ. „ბუკოლიკებში“ (ეკლოგა. IV, 34—35) მოხსენიებულია მესაქე ტიფისი და არგო, რომელსაც მიჰყავს რჩეული [ვაჟაკები კოლხეთში]. „ბუკოლიკების“ VIII ეკლოგაში (ტაეპები 46—48) მედეაზე არაპირდაპირ თქმულია, რომ „ბოროტმა და სასტიკმა, ამურმა ასწავლა (მედეას) თავისი შვილების სისხლში გაესეარა ხელები“.

ვერგილიუსის ტაეპში აისახა როგორც აპოლონიოს როდოსელის გავლენა (ამურის, ეროტის მხრივ მედეას გულის სასიყვარულო ისრით დაკოდვა), ისე ევრიპიდესაგან მომდინარე ტრადიციის გავლენაც.

რაც შეეხება „გეორგიკებს“ („Georgica“), ვერგილიუსი ამ დიდაქტიკურ პოემაში იმეორებს ზოგიერთ ცნობას არგონავტებზე თქმულებისას. მაგ. პირველ წიგნში (I. 58) მოხსენიებულია „შიშველი ხალიბი რკინა“, მეორე წიგნში კი (II, 140—141) ნათქვამია ნესტოე-

ბიდან ცეცხლისმფრქვევე ხარებზე და მძვინვარე ჰიდრას კბილების და-
თესვაზე. პოეტისათვის ცნობილია ფაზისიც, მაგ. მწყემს არისტეზე
იგი ამბობს, რომ „...მან იხილა ფაზისი და ლიკოსიო“ (IV, 355—365
—368. „ლიკოსი მდინარე მცირე აზიაში“).

დანტეს მიერ დასახელებული დიდი რომაელი ლირიკოსი ჰორა-
ციუსი (კვინტუს ჰორაციუს ფლაკუს, 65—8 ძვ. წ.) ხშირად მოიხ-
სენიებს თავის ოდებსა, ეპოდებსა და მეორე ეპისტოლეში („დე არ-
ტე პოეტია“) არგონავტების თქმულების ცალკეულ ეპიზოდებს, ახა-
სიათებს შედეას. ჰორაციუსისათვის ცნობილია „ველური კავ-
კასია“ („არისტიდ ფუსკისადმი“ (ოდ. I.) „კოლხური შხამი“
(ოდ. XIII), „კოლხი“ (ოდ. XX). განთქმულ ლექსში „მეცენატი-
სადმი“ (ეპოდ. III) პოეტი წერს, რომ არგონავტთაგან ყველაზე
მშვენიერმა ბელადმა თვალი მოკრა მედეას, რომელმაც წამლით და-
ზილა იგი ხარების გუთანში შესაბამელად და იმავე წამლით გაჟღენ-
თილი საჩუქარი გაუგზავნა მეტოქეს (იგივე გლავკე, ა. გ.), შემდეგ კი
ფრთოსანი გველეშაპით გაფრინდაო. ჰორაციუსის ამ სიტყვებშიც არ-
ეკლილია ევრიპიდეს ტრაგედიიდან მომდინარე ტრადიცია. სხვა
ლექსში, „თილისმა კანიდისადმი“ (ეპოდ. V), ჰორაციუსი ახსენებს
„შხამით მდიდარ იოლკოსს და იბერიას“, იქვე ახსენებს „კოლხიდას“
(V, 20) და სხვ. საკუთრივ მედეაზე იმავე ეპოდში თქმულია
(V, 6): „მედეას შხამები, იმ ბოროტი ბარბაროსი ქალისა, რომელიც
გაიქცა სახელოვანი მეფის კრეონტის ასულზე შურისძიების შემდეგ“
და სხვ. ლექსში „რომაელი ქალებისადმი“ (ეპოდ. XVI, 57—58) ჰო-
რაციუსს აღნიშნული აქვს მედეაზე, რომ ამ „კოლხმა ქალმა სირცხვი-
ლი დაჰკარგაო“. „კოლხურ შხამებს“ ახსენებს ჰორაციუსი XVII ეპ-
ოდში („კანიდისადმი“), ხოლო „პიზონებისადმი მიმართვაში“ („დე
არტე პოეტია“, ეპოდ. II) რამდენჯერმე არის მოხსენებული „კოლ-
ხელი“, ხოლო მედეაზე თქმულია რომ „მედეა მკაცრია“ და „დე,
მედეა ნუ ლუპავს შვილებს ხალხის თვალწინო“.

დანტე იცნობს ჰორაციუსს, მაგრამ ოქტავი-
ანე-ავგუსტუსის ეპოქის გენიალური ლირიკო-
სის უარყოფითი დამოკიდებულება მედეასად-
მი „კომედის“ ტერცინებში არ გახმაურებუ-
ლა.

დანტეს უმთავრესი წყარო, ჩანს, მაინც ოვიდიუსის თხზუ-
ლებანია („მეტამორფოზები“, „ჰეროიდები“). პუბლიუს ოვიდიუს
ნაზონის (43 წ. ძვ. წ. — 18 წ. აბ. წ.) პოეტურ კრებულში „ჰეროიდე-
ბი“ („ჰეროიდეს“), რომელიც ლეგენდარული და ისტო-

რიული ქალების ლექსითი ბარათებისაგან შედგება (ამ ბარათებს ისინი თითქოს თავიანთ გმირებს სწერენ), შესულია ჩვენი თემისათვის განსაკუთრებით საინტერესო ორი ეპისტოლე: VI — „ჰიპსიპილე იაზონისადმი“ და XII — „მედეა იაზონისადმი“. ჰიპსიპილე სწერს ბარათს მაშინ, როცა იაზონი კოლხეთიდან დაბრუნებული ჯერ კიდევ იოლკოსში იმყოფება. ჰიპსიპილეს მიმართვაში, სხვათაშორის, აღნიშნულია, რომ მან იცის, იაზონი კოლხიდის ველზე რომ ხნავდა ყანას და გოლიათები აღმოაცენა იქ; გაუგია, რომ გველეშაპი იცავდა ოქროს საწმისს და როგორ მოიპოვა იგი იაზონმა. ჰიპსიპილემ ისიც კარგად იცის, რომ იაზონს გრძნეული ქალი თან წაუყვანია და მასთან იზიარებს სარეცელს, საყვედურობს იაზონს ფიცის გატეხასა და დაპირებათა შეუსრულებლობას (კოლხეთიდან დაბრუნებულს უნდა შეეველო მასთან ლემნოსზე), უწოდებს ვერაგს და ა. შ. როგორ შეგეძლო არ შეგეხედნა შენი ბავშვებისათვის, და რა სასჯელს შეუძლია ასეთი მუხანათობის დაღის წაშლაო, — სწერს ჰიპსიპილე იაზონს.

ჰიპსიპილეს ეპისტოლეს ბოლოს მინიშნებულია მედეას შურისძიება: როგორც დაჲ (მედეას დას ქალკიოპე ერქვა) და ასული იყო იგი ერთგული, ასეთივე ერთგული დედა და მეუღლე იქნებაო, — უთვლის ჰიპსიპილე იაზონს და დასძენს „ხმელეთი და ზღვა არ მიიღებენ იმას და ჰაერს მიენდობაო“. აქ ნაწინასწარმეტყველებია მედეას მიერ საკუთარი ბავშვების დახოცვისა და შემდეგ მფრინავი გველეშაპით თავის შეველა კორინთოდან, რაც ეერიპიდეს ტრაგედიის შინაარსისა და მისი ფინალის ზეგავლენაზე ლაპარაკობს.

მითი ჰიპსიპილეზე დამუშავებული იყო ბერძნულ ტრაგედიაში (მაგ. სოფოკლეს მიერ, რომელსაც დაუწერია პიესა „ჰიპსიპილე“ და ა. შ.). ოვიდიუსის უშუალო წყაროა აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ლათინური თარგმანი. „არგონავტიკის“ მიხედვით კი ჰიპსიპილე მიმზიდველი ქალია¹.

დანტეს თანაგრძნობა ჰიპსიპილესადმი ოვიდიუსისგან მომდინარეობს.

XII მიმართვაში — „მედეა იაზონისადმი“ — კოლხი ქალი იაზონს ღალატს უსაყვედურებს. ეპისტოლეში მოკლედ გადმოცემულია იაზონისა და მისი მეგობრების მოსვლა კოლხიდაში, მოხსენებულია რიონი, რომლის წყალი აქაველებს შეუსევამთ (თუ ფ. ზელინსკი

¹ ოვიდიუსის VI ეპისტოლეს რუსული თარგმანი იხ. წიგნში: Баллады—Послания. ფ. ზელინსკის თარგმანი, შესავალი წერილი და კომენტარები, მოსკ. 1916, გვ. 101-106.

სწორად თარგმნის სათანადო ადგილს, მაშინ ოვიდიუსს ბერძნული წყაროებისაგან დამოუკიდებლად სცოდნია ფაზისის ქართული სახელწოდება). მედეა იგონებს თუ როგორ ეწვივნენ მის „მშვენიერ სამშობლოს“ არგონავტები, როგორ ღირსეულად მიიღო მამამისმა (აიეტმა, ა. გ.) პელაზგეთიდან ჩამოსულნი, როგორ მოჰკრა თვალი იაზონს და პირველად აუძგერდა გული იმის გამო, რომ მოიცვა ბედისწერამ იგი და ა. შ. „შენს მსურველ თვალებში გაფერმკრთაღდნენ ჩემი თვალებიო“ — სწერს მედეა იაზონს. „ამას მიმიხვდი შენ, ბოროტი არსებაო“ — ნათქვამია ბრათვი. მედეა მოუთხრობს იმაზე, თუ როგორ გაიმარჯვა იაზონმა მისი დახმარებით სპილენძისჩლიქებიან ხარებზე კოლხეთში. მედეა იგონებს თესალიელი უფლისწულის ტკბილ და ცბიერ სიტყვებს, მის მუდარას და იმას, თუ როგორ ირწმუნა იაზონის ვერაგული აღთქმა და ცრემლები. ეპისტოლეში აღწერილია ოქროს საწმისის მცველი გველეშაპი. თუ როგორ იქნევს კუდს იგი, როგორ დააძინა თვალმოუხუჭავი ეს დარაჯი მედეამ და უშიშრად ჩაუგდო ხელში იაზონს კოლხეთის სიმდიდრე. ასე გავეცი მამა, მამისეული სამეფო, საყვარელი დედა და მხოლოდ ძმა ვერ დავეტოვეო, — სწერს იგი (მითის უძველესი ვერსიის მიხედვით აფსირტე მედეამ თვითონ წაიყვანა. ა. გ.). მედეა იხსენებს აგრეთვე მოძრავ ორ კლდეს სიმპლეგადებს (ბოსფორის ყურეში) და სკილს და ქარიბდს, რომელთაც არგონავტები გაუსხლტნენ; იოლოკოსში პელიადების ცოდვას, მოხუცი მამა რომ მოჰკლეს მისი (მედეას) კარნახით და სხვ. ამდენი დანაშაული ჩაუდენია თითქოს მედეას იაზონისადმი სიყვარულის გამო. შემძირწუნებელი და თან ბრწყინვალეა, როგორც მართებულად ფიქრობს ფ. ზელინსკი, ოვიდიუსის XII ეპისტოლეს ის პასაჟი, სადაც გადმოცემულია მედეას უმცროსი ბიჭის მიამიტური აღტაცება მამის დანახვის გამო, იაზონის ახალი საქორწინო კარნავალის ცქერის დროს. მძვინვარე ხარები და გველეშაპი მოვათვინიერე. შენ კი, მეუღლე, ვისთვისაც დაგვარგე სახლი, სამშობლო და სამეფო, ვერ მიგჩივებ, გველი დავაშოშმინე, ჩემი თავი კი ვერაო, — დასძენს მედეა.

ოვიდიუსი მხოლოდ თავის „სე ვ დ ი ა ნ ლ ე ქ ს ე ბ შ ი“ („ტ რ ი ს ტ ი ა“) ამალდა ასეთს პოეტურ ტრაგიზმამდე!

ეპისტოლეში თანდათან ძლიერდება შურისძიების გადმოცემის გრძნობა: იცოდე, სანამ დედამიწაზე არსებობს მახვილი, შხამი და ცეცხლის ალი, ჩემს შურისძიებას ვერავინ ასცდებაო — აცნობებს მედეა იაზონს. თანაც ემუდარება — მე თუ გვზიზღები, შვილები მაინც შეიბრალებ, ისინი შენ გგვანან, მათი სახე მათრთოლებს. ხოლო

დედინაცვალი ჩემზე ბოროტი არსება აღმოჩნდება მათთვისო. ეპისტოლეს ეს ადგილი ნამდვილი მოთქმაა. დამიბრუნე სიყვარული, რის გამო ამდენი რამ უარყავიო, — სთხოვს მედღა მოლაღატე ქმარს. მაგრამ კოლხმა ქალმა იცის, რომ იაზონი ეგოისტია და იგი ამიტომ არავითარ ილუზიას არ უქმნის თავის თავს. მიმართვის ბოლო ტაეპები მომავალი შურისძიების წინათგრძნობას გადმოსცემენ. მრისხანებას შევწირავ ყველაფერს, თუშეა ჩადენილი საქციელის გამო შემდეგ ვინანებ, იცოდეს ღმერთმა, რაც ჩემს გულს სწადია, ვატყობ სასწაულებრივ საქმეთა ჩადენა განუზრახავს მასო, — უთულის მედღა იაზონს. მაგრამ სახელდობრ რა აქვს გადაწყვეტილი ჯერ კიდევ არ ჩანს. მიუხედავად ამისა, XII ეპისტოლეს ფინალი ძალზე გამჭვირვალეა.

ფ. ზელინსკის შეხედულებით, ამ ეპისტოლეში ოვიდიუსი მისდევდა მისსავე დრამას „მედღა“, რომლის ფრაგმენტებს ჩვენამდე მოუღწევია, რომელი პოეტის ტრაგედიის ერთი წყარო ყოფილა სოფოკლეს „კოლხი ქალები“, რომლის მოქმედება კოლხიდაში მიმდინარეობდა¹, მეორე კი — ევრიპიდეს განთქმული პიესა. XII ბარათში ასახულია მედღას სულიერი ვითარება გლავკე-კრეუზაზე იაზონის ქორწინების შემდეგ².

მედღასადმი დანტეს თანაგრძნობა ნაწილობრივ ოვიდიუსის ამ ეპისტოლეზეა დამყარებული. ჰიპსიპილესა და მედღას ეპისტოლეებს დანტე, რასაკვირველია, კარგად იცნობდა.

იტალიელი გენიოსის ერთ-ერთი ძირითადი წყარო იყო აგრეთვე იმავე ოვიდიუსის ცნობილი „მეტამორფოზები“ („გარდაქმნანი“). ამ თხზულებაში (VII, 1—424) ვრცლად და პოეტურადაა გადმოცემული არგონავტების თქმულების შინაარსი. აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ გავლენა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ნაწარმოების იმ ადგილებში, რომლებიც მედღას მიერ იაზონის შეყვარება და კოლხი ქალის სულიერი განცდებია ასახული³.

დანტე შესანიშნავად იცნობს ოვიდიუსის „მეტამორფოზებს“. „ღვთაებრივი კომედიის“ კომენტატორები (ბიანჩი, სკარტაცინი, კამპერინი და მრ. სხვ.) ამ ფაქტს ერთხმად აღნიშნავენ. მაგრამ თავის პოემაში დიდი პოეტი კრინტს არ სძრავს მედღასადმი მიწერილ ბოროტ-მოქმედებათა გამო.

¹ Баллады Послания ф. Зелинского таджани. შესავალი წერილი და კომენტარები. მოსკ. 1916, გვ. 101—106.

² იქვე, ტექსტის გვ. 162—170.

³ ტექსტის შინაარსის მთლიანად განაცნობად იხ. Овидий. Метаморфозы. Пер. С. Шервинского. «Academia», 1933).

არგონავტებსა და მედეას ეხება დანტეს მიერ „ჯოჯოხეთში“ მოხსენებული (სიმღერა IV, 38—89) რომაელი ეპიკოსი პოეტი ლუკანუსი (მარკუს ანეუს ლუკანუსი. 39—65) პოემაში „ფარსალია“, რომელიც იულიუს კეისრისა და პომპეუსის განხეთქილებასა და მათ შორის წარმოშობილი ომის აღწერას შეიცავს. პოეტს გაუგონია „ფაზისის ცივი ტალღები“ (III, 585—586), „ქველი კოლხები“ (II, 591), „ფაზისში მცურავი პაგასის ხომალდი“, იგივე „არგო“, რომელიც გაუსხლტდა მოძრავ კლდეებს „სიმპლევადებს“ (II, 715—719, შდრ. IV, 400—401), „კოლხეთის ზღვა“, „იოლკოსი“ და „არგო“ და სხვ. (III. 190—193); „ურჩხულის კბილების ძენი სისხლით მორწყულ ფაზისის ველზე“ და „მედეას შეძრწუნება ჩადენილი ბოროტმოქმედების გამო, რომელმაც ბალახი მოხარშა ჯერ გამოუცდელი ხელით“ (IV, 553—556); „კოლხი სტუმარი ქალი“ (ივლ. მედეა, ა. გ.), რომელიც „თესალიის მიწაზე აკროვებდა ბალახებს, თან რომ არ წამოულია“ (VI, 441—442): „კოლხეთის დედოფალი (მედეა, ა. გ.), მეფის ღალატისა და გაქცევისა რომ ეშინია და უცდის შუბოსან მამას და საკუთარი ძმის თავის მოკვების გამოა გამზადებული“ (X, 464—467)¹.

დასასრულ სენეკას ტრაგედიის გამოც. როგორც ზემოთაც გვქონდა აღნიშნული, დანტე იცნობს ამ რომაელ ტრაგიკოსს („ჯოჯოხეთი“, IV. 140). ლუციუს ანეუს სენეკას (გარდ. 65 წ. ჩ. წ.) „მედეა“ სიუჟეტურად ევრიპიდეს ტრაგედიის მიხედვითაა დაწერილი (ცნობილია ერთი სპეციალისტის სიტყვები: „სენეკას მედეას უკვე წაკითხული აქვს ევრიპიდეს „მედეა“). მაგრამ დანტეს არ გაუზიარებია სენეკას პირქუში სტოიციზმით შეფერილი ინტერპრეტაცია მედეას სახისა (იხ. სენეკას ტრაგედიების რუსული თარგმანი, შესრულებული სოლოვიევის მიერ. „Academia“ 1933).

ჩვენ აქ არ შევხებივართ ბერძნულ და განსაკუთრებით რომაულ ლიტერატურაში სხვა ავტორების მიერ არგონავტების თქმულების, იაზონისა და მედეას მხატვრულ სახეთა ინტერპრეტაციების დანარჩენ ნიმუშებს (უმთავრესად კატულუსის, ტიბულუსის, პროპერციუსის, ვალერიუს ფლავუსის და სხვათა ნაწარმოებთ), ე. ი. არ ვასახელებთ ჩვენამდე მოღწეულ, თემის მხრივ ნაკლებ მნიშვნელოვან სხვა

¹ იხ. Марк Анней Лукан. Фарсалия или поэма о гражданской войне. Пер. А. Г. Остроумова. М.-Лд, 1951.

ლირიკულ, ეპიკურ თუ დრამატიულ თხზულებებს (მეტი წილი ამ თხზულებებისა რუსულად თარგმნილია) და რომელთა ცოდნა დანტეს მიერ სავარაუდებელი არაა. ამიტომ შემოვიფარგლეთ მხოლოდ იმ ავტორებით, რომელთაც დანტე თვითონ ასახელებს „კომედიაში“.

* * *

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის შემდეგ მკითხველი ხედავს, რომ „არგონავტების“ თქმულების ამსახველი ტერცინები დანტესი ცხადყოფენ, რომ „კომედიაში“ უაღრესად კონდენსირებული სახითაა გადმოცემული სინამდვილის ამრეკლავი მითის შინაარსი. დანტემ ზედმიწევნით იცის მის მიერ დასახელებულ პერსონაჟთა თავგადასავალი, მაგრამ მასალისადმი პოეტის დამოკიდებულება, როგორც ყოველთვის (და რუსთაველის დარად) ინტენსიურია და არა ექსტენსიური (გავრცობით).

დანტე ალიგიერის პოეტურ პასაჟებს ის მნიშვნელობა აქვთ, რომ ისინი მედეას ამართლებენ, უბედურ ქალად მიიჩნევენ მას, ხოლო იაზონი ჯოჯოხეთში ისჯება კოლხი ქალის წინაშე „შეცოდების გამო“. „კომედიაში“ უკუგდებულა ყოველგვარი ცილისწამება მედეაზე.

ასეთი გაგება შეესაბამება დანტეს ეთიკურ კონცეფციას: „კომედიის“ შემოქმედი ადამიანის დანაშაულთა შორის უმძიმესად სწორედ დალატს მიიჩნევს. ამიტომაც დანტე იაზონისადმი ეგზომ სასტიკი და ულმობელი. ერთი სიტყვით, კოლხეთის სიმდიდრის წარმტაცებელი, ცბიერი და ვერაგი იაზონი ჯოჯოხეთში იტანჯება და იქედან თავის დახსნა მას არ უწერია: დიდი ფლორენციელის კალამმა სამარადისოდ მოათავსა იგი ინფერნოს ჯურღმულებში.

P. S.

„ღვთაებრივი კომედიის“ ტერცინები ყველგან მოტანილია კანონიკური ტექსტის მიხედვით (იხ. Dante Alighieri. La Divina Commedia. A cura di Fredi Chiapelli. Milano 1965). გამოყენებულია აგრეთვე შემდეგი გამოცემები: G. A. Scartazzini-ს (Milano 1896), E. Camerini-ს (Milano 1909), Bianchi-ისა და სხვ. უახლოესი ლიტერატურიდან დანტეს შესახებ იხ. Maurice de Gandillac. Dante (Paris 1968; განსაკ. გვ. 160, შენიშვნა ჰიპსიპილეს შესახებ და გვ. 189, შენ. 9 და 10 — არგონავტებისა და იაზონის შესახებ).

(წიგნიდან „პეტრე იბერიელი“)

ეს ნარკვევი ეხება ქართველი უფლისწულის მურმანის (შემდეგში — პეტრე იბერიელი) აღმზრდელს, ბიზანტიის დედოფალ ათენაიდა-ევდოკიას. აქ მოთხრობილი ეპიზოდები პეტრეს ცხოვრების ქრონოლოგიის შესაბამისად არის გაშლილი, მაგრამ ერთად თავმოყრილი. — მონოგრაფიაში ისინი თავ-თავის ადგილას იქნება მოტანილი. ათენაიდა-ევდოკია ყველაზე მომხიბლავი და თანაც დრამატიული ფიგურაა ბიზანტიის დედოფალთა შორის.

ვბეჭდავთ ათენაიდასადმი მიძღვნილი თავის პირველ ნაწილს.

1

იბერიის მეფის ბუზმიძის¹ ძე მურმანი² 422 წელს³ ჩადის კონსტანტინოპოლში, როგორც ქართლის მეფის მძევალი.

„ანონიმის“ (იოანე რუფუსის) Vita Petri ასე გადმოგვცემს აღნიშნულ ფაქტს:

„თორმეტი წლის ასაკში⁴ [ნაბარნუგიოსი] გაიგზავნა მძევლად ღვთისმოშიშ და ქრისტიან თეოდოსი მცირესთან, რომაელთა მეფესთან. ამან რამდენჯერმე გაგზავნა შიკრიკები (იბერიასში) და ბოზმარიოსმა, მისმა მამამ, იბერთა ქვეყნის მაშინდელმა მბრძანებელმა, გაგზავნა იგი, ვინაიდან ის ქრისტიან რომაელთა მეგობრობას უფრო აფასებდა, ვიდრე უღვთო სპარსელების დახმარებას. იგი გაიგზავნა დიდის ზეიმით და დიდის პატივით. და როდესაც ის მოვიდა ცხონებულ თეოდოსისთან, მან იგი სიყვარულით მიიღო და აღზარდა და შეიყვარა, როგორც საკუთარი შვილი; (ბავშვმა) სრული ღვთისმოშიშობა და ქრისტესადმი სიყვარული დაინახა მეფეში და დედოფალ ევდოქსიაში, მის მეუღლეში, რომელიც იმავე რწმენით სულდგმულობდა“...⁵.

„პეტრე ქართველის ცხოვრებაში“, რომელიც რუფუსის მიერ ბერძნულად დაწერილ Vita Petri-ს სირიულ თარგმანიდან არის ქართულად თარგმნილ-გადმოკეთებული და ამ უკანასკნელის მაკარისეულ და შემდეგ რედაქტირებულ ვერსიად ითვლება (დაახლ. XIII და XV სს.), ზემოთ მოტანილი პასაჟი ასეა გადმოცემული:

„ხოლო რამეთა არა განიწვალნენ ბერძენნი და ქართველნი და რამეთა იყოს მათ შორის მშვიდობაჲ და სიყუარული, ამისთვისცა თავს

იღვა მეფემან ქართველთამან და წარგზავნა ძე თვისი მურვანოს ათორ-მეტისა წლისაჲ, დიდითა დიდებითა ქალაქად სამეფოდ კოსტანტინეპოლედ მეფისა ბერძენთა[ჲ]სა თევდოსისა, ხოლო მეფემან თევდოსი შეიწყნარა იგი დიდითა პატივითა და ეპყრა პალატსა შინა ვითარცა შვილი თვისი დიდითა დიდებითაჲ.

Vita Petri-ს ქართული ვერსიის ამ ადგილას ბიზანტიის დედოფლის სახელი არა ჩანს.

რუფუსის ცნობასთან შედარებით უფრო მოკლეა პეტრეს მეორე ბიოგრაფის ზაქარია რიტორის ანუ სქოლასტიკოსის ნაამბობი, ქართველი უფლისწულის ბიზანტიაში ჩასვლასთან დაკავშირებით:

„...პეტრე იბერიელი, მთელ მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი, მეფის შვილი, რომელიც მძევლად გადაეცა თეოდოსის; ამას და მის მეუღლეს ეედოკიას ძალიან შეუყვარდათ პეტრე მისი საუცხოვო თვისებების გამო, აღზარდეს სასახლეში და დააყენეს სამეფო საჩინბოს გამგედ. მაგრამ ის გადადგა და მიეცა ქრისტეს სამსახურს...“⁴⁷.

რ. რააბე და ზაქარია რიტორის „საეკლ. ისტორიის“ მთარგმნელი (არენსთან ერთად) გ. კრიუგერი უარყოფენ ბიოგრაფის ცნობას ქართველი უფლისწულის მეჭინბეთუხუცესობაზე ბიზანტიის სატახტოში⁴⁸.

მოტანილი ადგილებიდან კარგად ჩანს, რომ იბერიის მეფის შვილი, მძევლად წაყვანილი ბიზანტიის კეისრის მიერ, განსაკუთრებით შეპყვარებული იმპერატორსა და დედოფალ ეედოკიას. მათ აღზარდეს შემდეგში „მთელ მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“ — პეტრე იბერიელი. ამ საქმეში განსაკუთრებით დიდი როლი ითამაშა დედოფალმა, რომლის ისტორიულ-ფსიქოლოგიური პორტრეტის ქართველი მკითხველისათვის გაცნობას მიზნად ისახავს ჩვენი ეს ნარკვევი.

2

იბერიელი უფლისწული კონსტანტინოპოლში ჩავიდა ბიზანტია-ირანის ომის პერიოდში. ამ ომის (420—422) ზოგადი ფონის გასათვალისწინებლად საჭიროა მოკლედ მოიხაზოს ჯერ სასანიდების მეფის იეზიდგერდ I პიროვნების პოლიტიკური და იდეური აზრისი და მის მიერ ჩატარებული რეფორმების ხასიათი⁴⁹.

სასანიდების იმპერია წარმოიშვა პართიის სახელმწიფოს (347 ძ. წ. — 226 ახ. წ.) ნანგრევებზე, სასანიდი არდაშირის დამპყრობელი ომების წყალობით: მან 224 წელს აიღო პართიის დედაქალაქი ქტე-

ზიფონი (მდ. ტიგროსზე, დღევანდელი ბაღდადის ახლოს) და ცენტრალურ ირანს შეუერთა ყველა მისი პროვინციითურთ. არშაკიდების დინასტია შეცვალა სასანიდების დინასტიამ, რომელმაც რამდენიმე საუკუნე იარსება (226—651), ირანის საბოლოო მუსლიმანიზაციამდე, როცა იგი ხალიფატში მოექცა (651 წ.)

სასანიდების ოფიციალური რელიგია, რომელსაც ჩვენ ამ სარწმუნოების ერთადერთი ძეგლის „ავესტას“ მიხედვით ვიცნობთ, იყო ზოროასტრიზმი¹⁰. მის დამაარსებლად ითვლება ზარატუშტრა და საფუძვლად უდევს მოძღვრება სამყაროში ორი საწყისის — კეთილის (აპურამაზდა, ბერძნ. ორმუზდი) და ბოროტის (აპრიმანის, „ანზრა-მაჰნუ“-ს) მუდმივი კიდილის შესახებ, არსებობდა სხვა ღმერთების კულტიც, მაგ. შისისა და სინათლის ღმერთის მითრასი (ე. წ. მითრაიზმი). ზოროასტრიზმი უძველესი რელიგიაა. იგი ჩაისახა ჯერ კიდევ ბაქტრიაში, რომელიც წინ უსწრებდა პართიის ჩამოყალიბებას (ბაქტრიამ იარსება III—I სს-ში ძ. წ., აღმოცენდა ალექსანდრე მაკედონელის იმპერიის ნანგრევებზე და ნახევრად ბერძნულ ხასიათს ატარებდა).

არშაკიდებისა და სასანიდების ოფიციალური სახელმწიფო ენა იყო ფალაური (თავის შიგნით ფალაურს რამდენიმე განშტოება აქვს: საკუთრივ არშაკიდულისათვის გამოყენებულია ტერმინი — პართული, ხოლო სასანიდურისათვის — საშუალო სპარსული)¹¹.

ბიზანტიასა და ირანს შორის საუკუნეების მანძილზე წარმოებდა ომი სომხეთისა და იბერიის გამო. თუ სასანიდებმა აღმოსავლეთი სომხეთი ბოლოს შეიერთეს, ორი იმპერიის გასაყარზე მდებარე იბერია ადვილად არ თმობდა დამოუკიდებლობას და მოპირისპირენი თავის მხრით მის პოლიტიკურ გადაბირებასა და მოკავშირედ გადაქცევას ცდილობდნენ. ბიზანტიისა და ირანის ინტერესები განსაკუთრებით იბერიის მიმართ დამოკიდებულებისას მკლავდებოდა. ეს მწვავე ისტორიული პროცესი შერბილდა იეზიდგერდ I-ის (339—420) მეფობის დასაწყისიდანვე, როცა სასანიდების იმპერიის მმართველმა ბიზანტიური ორიენტაცია აიღო, თვით მცირეწლოვანი იმპერატორი თეოდოსი II (შემდეგში პეტრე იბერიელის ერთ-ერთი აღმზრდელი) თავისი „მფარველობის“ ქვეშ აიყვანა და ქრისტიანებისადმი ტოლერანტული დამოკიდებულების გზას დაადგა. უმთავრესად მისი მეფობის დროს იწყება ირანში ბიზანტიელი მღვდლების ქრისტიანულ-მისიონერული მოღვაწეობა. ამის მიზეზი გახლდათ¹² ირანში მსხვილი მიწათმფლობელების სეპარატისტული ტენდენციების გაძლიერება, რასაც მოჰყვა ბრძოლა ცენტრალურ ხელისუფლებასა (მეფე და

მისი ბიუროკრატია) და წარჩინებულ მემამულეთა შორის, ზორო-ასტრულ ფენებსა და „განდგომილთა“ შორის. ფეოდალთა თვითნებობის ალაგმვის მიზნით, იეზდიგერდ I-მა გადაწყვიტა მოკავშირეები ეძებნა ქრისტიანებს შორის და მათ დაყრდნობოდა ამიტომ აღჭურვა ისინი მთელი რიგი პრივილეგიებით, ზოროასტრული რელიგიისა და მისი მსახურების საზიანოდ. იეზდიგერდ I ამ პერიოდში ამყარებს მკიდრო კავშირს ბიზანტიასთან. ირანში საბოლოოდ ფეხს იკიდებენ ქრისტიანული სექტები.

სასანიდი მეფე — ქრისტიანების დამცველი, ხოლო ზოროასტრული ქტეზიფონი, სასანიდების სატახტო ქალაქი — „აღმოსავლური რომის იმპერიისა“ და შედარებით ახალი რელიგიის, ქრისტიანობის ციტადელის კონსტანტინოპოლის მოკავშირე!

აღნიშნულ კონტექსტში გასაგებია ირანის მეფის ის ცალმხრივი დახასიათებანი, რომელნიც ისტორიულ წყაროებში აისახა. ერთი სირიული ჩვენების მიხედვით იეზდიგერდ I იყო „კეთილი“, „ნეტარი“ და ა. შ. იგი ღარიბთა და გლახაკთა გამკითხავია. დიდად აფასებს მას ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოფი კესარიელი თავის „სპარსულ ომებში“. სამაგიეროდ არაბი და სპარსი მემამულიანნი, რომლებიც სასანიდურ ისტორიოგრაფიაზე არიან დამოკიდებული, იეზდიგერდ I თვლიან „ცოდვილად“ და „მატყუარად“¹³. ამ ეპოქის არაბი ქრონისტი ტაბარი (ე. ი. ოფიც. სასანიდური ტრადიცია) ამგვარ გაგებას იზიარებს. თვით იეზდიგერდ I-ის ძის ბაპრამ V დახასიათებით, მამამისი სათნო და კეთილი სულის პატრონი ყოფილა, მაგრამ შემდეგ ბევრი სისხლი დაუღვრია. ასე თუ ისე, „სასანიდი მეფის შერყვნილ პორტრეტში მკაფიოდ ვარჩევთ ენერგიული მონარქის თვისებებს“ (ქრისტენსენი). მაგრამ კეთილშობილურ ბუნებასთან ერთად, მას ახასიათებდა ზედმეტი დაუნდობლობა პრივილეგირებული ფენების მიმართ, რომელთა უფლებებს იგი შეგნებულად ზღუდავდა. როცა ბიზანტიასა და ირანს შორის ზავი არსებობდა, ხოლო ყრმა თეოდოსი II კეისარს ჭერ კიდევ მამამისის არკადი კეისრის (395—408) დროიდან იეზდიგერდ I-ის მეურვეობის კალთა ეფარა, ირანის მეფე შორსმჭვრეტელ და ჰკვიანურ პოლიტიკას აწარმოებდა. ეს ფაქტი ძირითადად იმით იყო გამოწვეული, რომ თეოდოსი II თავის კეისრობისას ირანში მიაღწინა მესოპოტამიის ქალაქის ტაგრიტის (მარტიროპოლისის) არქიეპისკოპოსი მარუთა (გარდ. დაახლ. 420 წ.), სირიული ეკლესიის უსაჩინოესი მასწავლებელი და შემდეგში წმინდანად ჩარიცხული ამ ეკლესიის მიერ¹⁴.

მარუთა მრავალმხრივ განათლებული მოღვაწე და მწერალი იყო.

მის ავტორიტეტზე ისიც ლაპარაკობს, რომ მარუთამ მონაწილეობა მიიღო მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე 381 წელს. როცა ირანში ქრისტიანების დევნა დაიწყო, იგი ორჯერ ჩავიდა კონსტანტინოპოლში, პირველად 395 წელს, კეისარ არკადისთან, რათა იმპერატორს რაიმე ეღონა და შაბურის (შაპსურ IV, გარდ. 399 წ.) დროს მიმდინარე რეპრესიებისათვის დაედო საზღვარი. მარუთას ამ მისიიდან არაფერი გამოვიდა, არც კონსტანტინოპოლში მისი მეორედ ჩასვლიდან (404 წლის წინ), რადგან კონსტანტინოპოლში მაშინ განთქმული იოანე ოქროპირის (იოანე I ქრიზოსტომოსი, კონსტანტინოპოლის პატრიარქი 398—404 წწ.) წინააღმდეგ ბრძოლა იყო გაჩაღებული* და მარუთას თხოვნისათვის დიდი ყურადღება არ მიუქცევიათ. მარუთა იძულებული გამხდარა უკანვე, მესოპოტამიაში გაბრუნებულიყო, მაგრამ უკვე 404 წელს არკადი კეისარმა იგი დიპლომატიური მისიით მიავლინა იეზდიგერდ I-თან. თეოდოსი II დროიდან კი მარუთას მოღვაწეობას ირანში უფრო რეალური შედეგები მოჰყვა. მესოპოტამიის მღვდელმთავარმა ბოლოს და ბოლოს შესძლო სასანიდების ირანი ბიზანტიის მოკავშირედ ექცია. მარუთამ, ეტყობა, მალე დაიმსახურა ირანის მბრძანებლის ღიმილი, რაც იქიდანაც ჩანს, რომ ამ ხანიდან ქრისტიანების დევნა ირანის ტერიტორიაზე სავსებით შეწყდა¹⁵. მარუთამ მოხიბლა სასანიდი მეფე, იგი დაუმეგობრდა იეზდიგერდ I, დაიმსახურა მისი ნდობა და ტყვე ქრისტიანები გაათავისუფლებინა (ქრისტენსენი, 270). ყოველივე ამან ზოროასტრელი მოგვების შური გამოიწვია, ისინი შიშობდნენ, რომ თვით მეფე არ მოექცია ქრისტიანობაზე ირანში ჩასულ მესოპოტამიელ ეპისკოპოსს. მარუთაზე არსებულ ბიოგრაფიულ ლიტერატურაში გამოყენებულია ბიზანტიელ ისტორიკოსის სოკრატეს მიერ მოთხრობილი ერთი დამახასიათებელი ეპიზოდი ქრისტიანი ეპისკოპოსისა და სასანიდი მეფის ურთიერთობიდან. როდესაც იეზდიგერდ I-მა დაინახა ეპისკოპოსის არაჩვეულებრივი სათნოება, ღრმა პატივისცემით განიმსჭვალა მისდამი და ისმენდა მის რჩევებს, როგორც ღმრთისგან მოვლენილ ადამიანისგან. თავის ლოცვებით მარუთას თითქოს განუკურნავს მეფე თავის ტკივილისაგან, რაც მოგვებს ვერ მოეხერხებინათ. მაშინ ზოროასტრელ მოგვებს ეშმაკური ხერხისათვის მიუმართავთ. იეზდიგერდ I ჩვეუ-

* განთქმულ იოანე ოქროპირის (დაიბ. 347 წ.) კონსტანტინოპოლში დამცველი არა-ვინ ჰყავდა, თავდაპირველად იგი მღვდელმთავრის მაღალ რანგს გაურბოდა და ბერძონაზნობის იდეალების მომხრე იყო. კონსტანტინოპოლში პატრიარქობის დროს ის არ ესწრებოდა დიდებულთა ნადიმებს, ეხმარებოდა ღარიბებს და საქველმოქმედო დაწესებულებებს, ამხელდა ფუფუნებას კონსტანტინოპოლელი ქალებისას და ა. შ. ყველაფერმა ამა და სხვა მანქნებშიც იოანეს მრავალი მტერი გაუჩინა.

ლებრივ ერთ ტაძარში დადიოდა თაყვანისსაცემად ცეცხლისა, რომელიც მარად ენთო. ამ ტაძარში მოგვებს დაუმალავთ ვიღაც კაცი და უსწავლებიათ მისთვის, თუ რა დაეძახნა მეფისათვის იმ დროს, როცა იგი ტაძარში გამოჩნდებოდა: „უღირსმა მეფემ, რომელიც პატივს დებს ქრისტიან მღვდელს, ტაძარი უნდა დასტოვოს!“. ამ სიტყვების გამგონე იეზდიგერდ I განუზრახავს მარუთა დაეთხოვა. მაგრამ მარუთას ლოცვა აღუვლენია უფლისადმი და ამ გზით შეუტყვია მოგვებრს სიცრუე, მისულა მეფესთან და უთქვამს: „ნუ მოტყუვდები, მეფეო, არამედ ტაძარში შესული ხვას რომ გაიგონებ, უბრძანე ახადონ ტაძრის იატაკი, მაშინ შენ აღმოაჩენ მოგვების ეშმაკობას. ცეცხლი კი არ ლაპარაკობს რასმე, არამედ მოგვები გატყუებენ შენ“. მარუთას რჩევით მეფე ისევ შესულა ტაძარში მზისადმი თაყვანისცემის გამოსატქმელად და როცა იგივე გაუგონია, ბრძანება გაუცია იატაკი აეხადათ და უნახავს კაცი, რომელიც მის მიერ მოსმენილ სიტყვებს იმეორებდა. გაჭაერებულ მეფეს ყოველ ათ მოგვთაგან თითო-თითო სიკვდილით დაუსჯია. ამის შემდეგ იეზდიგერდ I ნება დაურთავს მარუთასთვის ეკლესიები აეგო ყველგან, სადაც მოისურვებდა: ამავე დროიდან დაწყებულია ქრისტიანული რწმენის ფართო გავრცელება ირანში¹⁶.

სოკრატეს ცნობა, უნდა ვიფიქროთ, აგიოგრაფიული შტრიხია მარუთას ბიოგრაფიისა, მაგრამ ის სავსებით ეთანხმება ისტორიულად ზუსტ მონაცემებს ირანში წარგზავნილი ეპისკოპოსის დიდ ზეგავლენაზე სასანიდი მბრძანებელის სამეფო კარზე.

იმავე სოკრატეს ცნობით, მარუთა ცოტახნის შემდეგ კონსტანტინოპოლში დაბრუნებულა, საიდანაც მალე იმპერატორს ისევ ირანში გაუგზავნია. მოგვებს ამ ჭერადაც მიუმართავთ ზემოთ მოთხრობილი ეშმაკური ხერხის მსგავსი საშუალებისათვის, მაგრამ მოგვებს მეორედაც გატრუვებიათ იმედი და მეფეს ისევ მძიმედ მიუზღავს მათთვის¹⁷.

410 წელს მარუთამ სელევკიაში მოიწვია საგანგებო საეკლესიო კრება ქტეზიფონ-სელევკიის კათალიკოს ისააკთან ერთად, რომელიც საზეიმო ვითარებაში და სასანიდი მეფისადმი მიმართული ხოტბით გაიხსნა. ამ კრებაზე მიიღეს მთელი რიგი დადგენილებანი და დოგმები, თანაც აღმოსავლეთის ეკლესიის ძირითადი თეოლოგიური სიმბოლოები დასავლეთის ეკლესიასთან იქნენ შეთანხმებული. ასე, მაგალითად, მარუთას თაოსნობით მეორედ, 415 წელს, მოწვეულ კრებაზე მიიღეს ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ 325 წელს გამოძეწეული სიმბოლო რწმენისა სამების ერთარსე-

ბის („ომოუსიოს“) შესახებ¹⁸. ირანის ქრისტიანული საეკლესიო იერარქიაც რეორგანიზებულ იქნა (ქრისტენსენი 271). სელევკიის მთავარეპისკოპოსს, რომელიც მთელი ირანის ქრისტიანთა კათალიკოსიც იყო, დაემორჩილა 30 ეპისკოპოსი ბეთლაპატისა (გუნდეშაპური, სიუზანაში), 5 ეპისკოპოსი ნიზიბინისა (მესპოტამია) და მრსხვა.

იეზდიგერდ I დაამტკიცა სელევკიის საეკლესიო კრების დადგენილებანი. ამას მოჰყვა უფრო კონკრეტული ნაბიჯები. მაგ., მეფის ბრძანების თანახმად ეპისკოპოსებს იწვევდნენ სატახტოში და ირანის მპყრობელის სახელით დიდვზირნი ატყობინებდნენ მათ, რომ ქრისტიანთა თავისუფლებას უზრუნველყოფდნენ, ნებას რთავდნენ ირანის ტერიტორიაზე თავიანთი კულტი თავისუფლად შეესრულებინათ და ეკლესიები აეგოთ. სასტიკად დასჯიდნენ ყველას, ვინც მარუთასა და ისააკის მოღვაწეობას წინ აღუდგებოდა (იქვე) და ა. შ. მარუთას მიერ ირანში ორჯერ მოწვეული საეკლესიო კრების შედეგად აღდგენილ იქნა შაბურის დროს დანგრეული ქრისტიანული ტაძრები, ხოლო მარუთამ სპარსელ მოწამეთა ნაწილები გადაიტანა თავის საეპისკოპოსო ქალაქ ტაგრიტში, რომელსაც ამის გამო მარტიროპოლისიც ეწოდა (ნიშნავს „წამებულთა ქალაქს“). აქვე აღესრულა მარუთა დაახლ. 420 წელს¹⁹.

რამდენიმე წლის შემდეგ კათალიკოს ისააკის მემკვიდრე ი ა ბ ა ლ ა იგზავნება კონსტანტინოპოლში, სადაც მან მიიტანა ორი იმპერიას შორის საბოლოო შერიგების წინადადება. იაბალა დიდი საჩუქრებითურთ დაბრუნდა ბიზანტიის სატახტოდან, რაც მან ახალი ეკლესიების ასაშენებლად გამოიყენა (ქრისტენ., 271). იეზდიგერდ I-ის პოლიტიკა მშვიდობიანობის შენარჩუნების მიზნით იყო ძირითადად ნაკარნახევი. ამიტომაც აღმოჩნდა ეს ზოროასტრელი სასანიდი მეფე მთელი ირანის ტერიტორიაზე ქრისტიანი მღვდლების თავისუფალი მიმოსვლისა და საეკლესიო მშენებლობის წამხალისებელი. ნაწილობრივ ეს თვით მეფის რელიგიური შემწყყნარებლობისაგან გამომდინარეობდა. იეზდიგერდ I თვითონ შეირთო ებრაელი ქალი (ქრისტენსენი, 272). ამასთან, როგორც ჩანს, სამეფო კარზედაც არაერთი გავლენიანი ქრისტიანი მოღვაწეობდა.

მაგრამ იეზდიგერდ I-ის მმართველობის დროს ბიზანტიაზე ორიენტაციის აღებას, ქრისტიანული სექტების თავისუფელ მოღვაწეობას და თვით მეფის ტოლერანტობას რელიგიურ საკითხებში, ბოლოს და ბოლოს არ შეეძლო უარყოფითი რეაქცია არ გამოეწვია. ირანის მეფეს არ შეეძლო არ დაენახა, რომ ფეოდალური სეპარატიზმის შე-

სუსტებას მოჰყვა არანაკლები საშიში ვითარება — ზოროასტრული კულტისადმი ინდიფერენტიზმის გავრცელება, რასაც ოფიციალური რელიგიის დამცველთა მხრით მკაცრი ოპოზიცია უნდა მოჰყოლოდა. მართლაც-და, ამ გარემოებამ დარაზმა საზოგადოებრივი აზრი „ცოდ-ვილი“ და „მატყუარა“ სასანიდი მეფისადმი. ჩანს, იეზდიგერდ I სწორედ ამ მოვლენებმა იმსხვერპლა.

ინტერესს არაა მოკლებული ის ძუნწი ცნობები, რომლებიც ზოგად კონტურებში აღადგენენ სასანიდი მეფის ისტორიის სარბიელი-დან ჩამოსვლის წინა პერიოდს.

თავისი მმართველობის უკანასკნელ წლებში იეზდიგერდ I-მა რადიკალურად შესცვალა თავისი პოზიცია ქრისტიანობისადმი, ხოლო ბიზანტია-ირანის ომის დასაწყისიც მისი გარდაცვალების წელს (420) ემთხვევა. მეფის რელიგიურ შემწყნარებლური პოლიტიკის ასეთს ტრანსფორმაციაში, ჩანს, თვით ირანში მოღვაწე ქრისტიანებსაც ედოთ ბრალი. თავიანთი გამომწვევი მოქმედებებით მათ მტრულად განაწყვეს არა მარტო ზოროასტრული მოგვები, არამედ მასების ფართო ფენებიც, რამაც საპასუხო რეპრესიები გამოიწვია. მაგ., ორ-მიზლ-არდეშირში (სუზიანა) ქრისტიანმა მღვდელმა ჰაშუმ (Hashu), ეპისკოპოს აბდა-სთან (რომელიც წინათ მარუთას თანამებრძოლი იყო) ჩუმი თანხმობით დაანგრია ზოროასტრული ტაძარი, რომელიც ქრისტიანული ეკლესიის გვერდით იდგა. ჰაშუმ სხვა მის თანამონაწი-ლებთან ერთად დააპატიმრეს. მეფემ პირადად დაკითხა ისინი. აბ-და უარყოფდა ტაძრის დანგრევაში მონაწილეობის მიღებას, მაგრამ ჰაშუმ აღიარა, რომ მან დაანგრია ზოროასტრული ტაძარი, როგორც მოგვებისადმი მტრულად განწყობილმა მართლ-მორწმუნემ. იეზდი-გერდ I-მა უბრძანა მას ხელახლა თვითონ აეშენებინა ტაძარი. ჰაშუმ უარი განაცხადა. იგი გადაასახლეს და მერე დასაჯეს კიდევ.

ტიპიურია მეორე მაგალითიც.

მღვდელმა შაჰპურმა (Scháhpur) აიძულა ერთი დიდებული, აზ-ურფანაბადი ქრისტიანული სჯული მიეღო და დაჰპირდა, რომ ავადმ-ყოფობისაგან განკურნავდა. დიდებულმა მიიწვია მღვდელი თავის მა-მულში და ნება დართო იქ ეკლესია აეშენებინა. მაშინ მთავარმა მობედმა (ზოროასტრული მოგვი, ვეზირი, ქურუმი) შეატყობინა მე-ფეს ეს ამბავი, როგორც მაგალითი დიდებულთა განდგომისა, რის შემდეგ იეზდიგერდ I დაავალა მობედს პროზელიტი დიდებული ისევ ზოროასტრიზმის წიაღში მოექცია. დიდებული მართლაც დაუბრუნ-და მშობლიურ რელიგიას, თანაც ჩამორთმეული ქონების დაბრუნე-ბა მოითხოვა. რაც შეეხება მღვდელ შაჰპურს, იგი გაიქცა ქრის-

ტიან მღვდელ ნარსეს შეგონებით. ეკლესია ზოროასტრულ ტაძრად აქციეს. მაგრამ ახლა ნარსემ გამოიტანა ცეცხლი ტაძრიდან და იქ ქრისტიანული მღვდელმსახურება აღადგინა. მოხედმა დააჭერინა ნარსე და გაგზავნა ქტეზიფონში, სადაც მას დაჰპირდნენ უშიშროებას, თუ ზარალს აანაზღაურებდა. ნარსემ უარი განაცხადა და იმანაც ჰაშუს ბედი გაიზიარა.

ქრისტიანთა ამგვარმა ნაბიჯებმა აამხედრა ზოროასტრული ირანი მათდამი. ამის შემდეგ იეზდიგერდ I პრემიერ-მინისტრად ნიშნავს ქრისტიანთა მოძულე მირ-ნარსეჰსს. ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებდა, რომ მეფემ საესებით შეიცვალა აზრი ქრისტიანებზე და ხელი აიღო თავის ადრინდელ პოლიტიკურ რეფორმებსა და რელიგიურ შემწყნარებლობაზე. დაიწყო ახალი რეპრესიები ქრისტიანთა მიმართ. ბიზანტია-ირანის ომი გარდუვალი გახდა (420 წ.)

თუმცა ეს ომი იეზდიგერდ I-ის მეფობის უკანასკნელ წელს ემთხვევა (ქრისტენსენის ქრონოლოგიით კი — 421 წელს), ეტყობა ძველი „ცოდებისათვის“ სასანიდ მეფეს მაინც მიეზლო სამაგიერო. მისი სიკვდილი (420 წელს) საიდუმლოებითაა გარემოცული. სასანიდური ტრადიცია (რომელიც ფირდოუსს შემოუნახავს) ასე მოგვითხრობს მისი სიკვდილის ამბავს: როცა მეფე სანადიროდ წასულა ირანის ჩრდილო-აღმოსავლურ პროვინციაში, გურგანში (პირკანია) და ერთ წყაროსთან მისულა, საიდანღაც თურმე ანაზღეულად ისკუბა იშვიათი სილამაზის ცხენმა, რომელიც თავისთან არავის უშვებდა, როცა იეზდიგერდ I მიუახლოვდა მას, ცხენმა ქუსლით მკერდი ჩაუნგრია. მეფემ იქვე სული განუტევა (დიაკონოვი, ქრისტენსენი). სპეციალისტები ფიქრობენ, რომ მართებულია თ. ნელდეკეს ვარაუდი; ეს ლეგენდა ფეოდალი წარჩინებულების მიერ უნდა იყოს შეთხზული დანაშაულის კვალის დასაფარავად, რასაც ამ დიდებულთა შემდგომი მოქმედებანი ადასტურებენო.

იეზდიგერდ I დარჩა სამი ძე შაჰპური, ბაჰრამი და ნარსეჰი. ამათგან ბაჰრამმა (ბაჰრამ V) გაბედული მოქმედებებით ხელთ იგდო მამის ტახტი, რომელიც დროებით მიტაცებული ჰქონდათ დიდებულებს. ამ ბაჰრამის მეფობის ხანას (421—438 ან 439 წწ.) ემთხვევა ბიზანტია-ირანის ომის ვაგრძელება და მისი დამთავრება ირანის დამარცხებით 422 წელს.

იბერიიდან ბუზმიჰრის ძის მურმანის (ნაბარნუგის) გამგზავრებამდე ირანში მიმდინარე ამბები, ზემოთ მოთხრობილი, რასაკვირველია

ლია, ქართლში კარგად იყო ცნობილი. უეჭველია, იბერიის მეფე გულდასმით აღევნებდა თვალს მათ. 12 წლის უფლისწულიც ასევე კარგად ორიენტირებული უნდა ყოფილიყო იმ სიტუაციაში, რამაც მამამისი აიძულა საბოლოოდ ბიზანტიური კურსი აეღო თავისი პოლიტიკური მოღვაწეობის დროს, განსაკუთრებით იეზიდგერდ I-ის მიერ დაწყებული ქრისტიანების დევნის შემდეგ, ჭიუტობა დაეთმო და ბოლოს თეოდოსი II-ისათვის მძევლად ყრმა უფლისწული გაეგზავნა, რაც იმას ნიშნავდა რომ ირან-ბიზანტიის ომში, 420—422 წლებში, იგი ქტეზიფონის მხარეს არ დაიჭერდა. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქართლის სამეფო კარის ოფიციალურ რელიგიას დიდი ხანია ქრისტიანობა წარმოადგენდა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ მაიუმის მომავალი ასკეტი პეტრე ბავშვობიდანვე ამ რელიგიისადმი ფანატურად განწყობილ არსებულ ჩანს. პეტრეს ბიოგრაფოსის იოანე რუფუსის ვრცელ ცნობებს რომ თავი დავანებოთ, ამას ის ფაქტიც მოწმობს, რომ ყრმა მურმანს იბერიიდან კონსტანტინოპოლში თან მიაქვს სპარსელი ქრისტიანი მოწამეების ძვლები. ცალკე საკითხია — როგორ მოხვდა ქართლში მათი ნეშტები (ეს საკითხი მონოგრაფიის სხვა ადგილას იქნება გაშუქებული).

როცა მურმანი კონსტანტინოპოლში ჩავიდა, მის მთავარ აღმზრდელად ათენაიდა-ევდოკია აღმოჩნდა. უფლისწული რომ აღრე დაეწაფა ბერძნულ ენასა და კულტურას, რომ ის შემდეგში მონოფიზიტების „ბურჯად“ და „ფალავნად“ იქცა სირია-პალესტინაში (ივანე ჯავახიშვილი, რენე როკი...). — ყველაფერი ეს აიხსნება უმთავრესად ათენაიდა-ევდოკია აუგუსტას ზეგავლენით. უფლისწულის ნათლიასთან, მითრიდატე ლაზთან ერთად ბიზანტიის დედოფალი იყო მურმანის ინტელექტუალური აღმზრდელი. სწორედ „მწიგნობარი დედოფლის, ცნობილი პოეტის ევდოკიას ხელმძღვანელობით ქართველმა ბატონიშვილმა მიიღო საფუძვლიანი განათლება“²⁰.

უხვი ისტორიული მასალა ნიადავს ქმნის გენიალური ქართველის სულიერად და გონებრივად აღმზრდელი დედოფლის ისტორიული და ფსიქოლოგიური პორტრეტის აღდგენისათვის.

ბიზანტიის დედოფლის დაბადების წელი ზუსტად ცნობილი არაა²¹. მისი ერთი ბიოგრაფოსის ვარაუდით, იგი უნდა დაბადებულიყო დაახლ. 400 ან 401 წელს, ათენში (გრეგოროვიუსი, 23). ათენიდან მომავალი მეუღლე, თეოდოსი II მცირეც ამ ხანებში, სახელდობრ 401 წლის 10 აპრილს დაიბადა (იქვე, 40): მაშასადამე, ისინი ტოლნი იყვნენ და ოცი წლისანი შეუღლდნენ 421 წლის 7 ივნისს (შ. დილი).

ათენაიდას ბიოგრაფოსები, რომლებიც მეტწილად თვითონ დედოფლის თანამედროვე ქრონოგრაფებსა, საეკლესიო ისტორიკოსებს (სოკრატე, სოზომენე და სხვ.) და შედარებით გვიანდელ მემატიანეებს (ევავრი, იოანე მალალა და სხვ.) ემყარებიან, საკმაოდ რელიეფურად გვიხატავენ ათენაიდას ცხოვრების პერიპეტეებს. რა თქმა უნდა, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მათს თხრობაში ზოგი რამ შელამაზებულია, ზოგიც გაზვიადებული ან სახეცვლილი.

თუ როგორ მოხდა ათენელი წარმართი ქალიშვილისა და ქრისტიანი იმპერატორის ქორწინება, ეს ამბავი ნაშრომის ამ ნაწილის ბოლოს იქნება მოთხრობილი. მანამდე კი შედარებით ვრცლად უნდა გადმოვიცეს ჩვენს ხელთ არსებული ცნობები ათენაიდას ახალგაზრდობის პერიოდზე და იმ გარემოზე, სადაც ყალიბდებოდა მომავალი დედოფალი-ავგუსტა და რომელსაც წილად ხვდა ქართველი უფლისწულის აღზრდა კონსტანტინოპოლში თავის აღზევების მეორე წლიდანვე.

ათენაიდას მამას ლეონტი ერქვა. მისი ნამდვილი წარმოშობის ირგვლივ ზუსტი ცნობები არ შენახულა. ზოგი მკვლევარი ვარაუდობს, თითქოს შეიძლება იგი სხვებივით უცხოეთიდან ათენში იყო ჩამოსული სასწავლებლად. დანამდვილებით არც ამ აზრის მტკიცება შეიძლება, გრეგოროვიუსის ასეთ დაეჭვებას მთლად რეალური საფუძველი არ უნდა ჰქონდეს, რადგან ლეონტი, ჩანს, გავლენიანი პირი იყო ათენელთა შორის, რაც უცხოელისათვის არც თუ ადვილად მისაღწევი უნდა ყოფილიყო. ამასთან, იგი ათენის მკვიდრად დარჩა სიკვდილამდე.

ლეონტის სოფისტის კათედრა ეჭირა ათენის უმაღლეს სასწავლებელში, სადაც რიტორიკას ასწავლიდა და თვითონაც კარგი მქვერ-მეტყველი ყოფილა. ამ ნიჭით, როგორც ცნობილია, მისი ასულიც იყო დაჯილდოებული და ეს მამისაგან შეძენილი ან მისი თანდაყოლილი თვისება უნდა ყოფილიყო.

იმპერატორების არკადისა და თეოდოს II-ის დროინდელი გავლენიანი მოღვაწის, პოეტისა და მემატიანის ოლიმპიოდორეს დაყინებული თხოვნით ლეონტის დაუკავებია პროფესორის კათედრა. თავდაპირველად იგი წინააღმდეგი ყოფილა სოფისტის „ტახტზე“ ასულიყო და ახალგაზრდებისათვის სულიერი და გონებრივი მამობა გაეწია, რაც იმაზე ლაპარაკობს, რომ ათენაიდას მამა პატივმოყვარე არ ყოფილა (გრეგორ., 14).

ლეონტი მოწმე იყო ანტიკური სამყაროს რღვევისა, ელადის ოდესლაც ბრწყინვალე კულტურის დაისისა. ჩვენი წ. — აღ-ის IV—

V სს-ების ათენი, ოდესღაც მთელი საბერძნეთის კულტურული ჰეგემონი-პოლისი, ბიზანტიის იმპერიის პერიფერიულ და პროვინციულ ქალაქად ითვლებოდა. მაგრამ იგი ჯერ კიდევ გარეგნულად თუ გამოიყურებოდა ქრისტიანულ პოლისად. სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს ქალაქი ისევ რჩებოდა წარმართული სიბრძნის კერად და ახალი რელიგიის გავრცელებას აქ ისეთი მკაცრი ფორმები არ მიუღია, როგორც, მაგალითად, ეგვიპტეში (ცერძოდ ალექსანდრიაში), ანტიოქიაში, სირია-პალესტინაში და თვით მეტროპოლიის ცენტრში — კონსტანტინოპოლში. ლეონტი და მისი წინაპრები მოწმენი არ ყოფილან წარმართული კერპების ისეთი შემუსვრისა, რასაც იმპერიის სხვა ადგილებში ჰქონდა ადგილი. მემატიანენი მშვენივრად აღადგენენ ამ დროინდელი ათენის სურათს. IV—V სს-ში აქ კიდევ იყო შენარჩუნებული ფილოსოფიური და ლიტერატურული ტრადიციები, რწმენა ჰომეროსის ღმერთებისადმი, რომელთა თაყვანისცემა ძველ ელინელებს ჯერ კიდევ ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ ჩაუნერგა ხალხის უმეტესი ნაწილი დიდხანს არ გამოთხოვებია წინაპრების იდეალებსა და კოსმოგონიურ წარმოდგენებს. ეს ტრადიცია მომდინარეობდა არა მარტო ელინური, არამედ ელინისტური და რომაული ეპოქებიდან, როცა ლიტერატურულმა ცენტრმა ათენიდან უმთავრესად ალექსანდრიაში გადაინაცვლა, მაგრამ ატიკოს დედაქალაქს მთელი ამ ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე არ დაუკარგავს ჰემმარიტი და უმაღლესი სიბრძნის ადგილის სახელი. ათენის ქუჩებს თან სდევდა იმ კოსმიური მასშტაბისა და უდიდესი ზნეობრივი შარავანდელით მოსილი მოხუცის სახე, რომელიც ოდესღაც ფილოსოფიური „მეგეტისი“ („ბებიაქალობის“) ხელოვნებას უხსნიდა ამ ქუჩებში პირველად შეხვედრილ პირთ. ამიტომ იყო, რომ ლეონტისა და მისი არაჩვეულებრივი ასულის ათენიდან დროსაც ისევე მოისწრაფოდნენ უმაღლესი ცოდნის შესაძენად ათენში, როგორც პტოლემეაიოსების დროინდელ ეგვიპტედან (ათენში ასწავლიდა ეპიკურე!!), ისე იულიუს კეისარისა თუ ოქტავიანე-ავგუსტუსის რომიდან.

ათენი ისტორიული დიდებით იყო მოსილი, თუმცა, როგორც ვთქვით, იმპერიაში ის პროვინციულ ქალაქად ითვლებოდა. სამაგიეროდ აქ ცხოვრობდნენ განუუმეორებელი ისტორიული მოგონებანი სიამაყის მომგვრელ ომებზე სპარსელებთან და სპარტელებთან, მოგონებანი, რომელთა გაცოცხლება თითოეულ ათენელს შეეძლო ჰეროდოტეს გრანდიოზული „ისტორიისა“ და თუკიდიდეს ღრმა ანალიტიკური თხრობით აღბეჭდილი „პელოპონესის ომის ისტორიის“ მეშვეობით. არც ერთი უცხოელი, განსაწყლის შემდგომ, არ სტოვებდა ამ

„მკედარ“ ქალაქს ისე, რომ იქედან არ წაედო თითქმის ზეპირი ცოდნა ჰომეროსის ეპოსის ცალკეული ადგილებისა ან ზედმიწევნით არ დაეხსოვებინა ყველა ეპოქისათვის განუმეორებელი სრულყოფილობით აღბეჭდილი ბერძენი ლირიკოსების ქმნილებები. თვით ათენელი კლიმენტი ალექსანდრიელისათვის, რომელსაც ათენში არ უსწავლია, მაგ. ჰომეროსის ეპოსი ან პინდარეს ლირიკა ციტაციის საგანი იყო ისევე, როგორც ევანგელისტების ნაწერები.

რაც შეეხება ფილოსოფიას, ათენი უწინარეს ყოვლისა ამაყობდა პლატონის აკადემიით, რომლის გვიანდელ გამოძახილს აქ განახლებული პლატონური და უმთავრესად ნეოპლატონური ფილოსოფიის სწავლება შეადგენდა. აქი ბერძნული, ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი სიტყვა თქვა პროკლე დიადოხოსმა (410—485), რომელიც ათენში ისმენდა ნეოპლატონიკოს პლუტარქეს ლექციებს, ხოლო შემდეგ თვითონ დაიკავა აკადემიის პრეზიდენტის ადგილი.

მაგრამ ყოველივე ამით ოდნავადაც არ ამოიწურება IV—V სს-ის ათენის მნიშვნელობა იმ დროინდელი ფილოსოფიური და ლიტერატურული სამყაროსათვის. მაგ. ცნობილმა სოფისტმა მჭევრმეტყველმა ანტიოქელმა ლიბანიოსმა (314—393) ათენში მიიღო განათლება და თემისტოქოსთან (317—393) ერთად ითვლება ანტიკური მჭევრმეტყველების გამგრძელებლად, ხოლო 441 წელს, როცა ათენაიდა-ევდოკია ჯერ კიდევ არ იყო ქმარს გაყრილი, ლიბანიოსმა „გახსნა საკუთარი სკოლა კონსტანტინოპოლში“²². ეს ფაქტი იმ მხრივაც არის აღსანიშნავი, რომ ათენში სწავლობდნენ ლიბანიოსის მოწაფეები, ეკლესიის „დიდი მამები“, კაპადოკიელნი ბასილ კესარიელი (331—390) და ამ უკანასკნელის უახლოესი მეგობარი გრიგოლ ნაზიანზელი (ღვთისმეტყველი, 329—390), ხოლო გრიგოლ ნაზიანზელს კონსტანტინოპოლში უსმენდა იოანე ოქროპირი, შემდეგში ამ ქალაქის პატრიარქი. ათენში სწავლობდა ბიზანტიური ლიტერატურის გამოჩენილი წარმომადგენელი, მწერალი და ჰიმნოგრაფი სვინესიოს კვირინელი (დაიბ. დაახლ. 390 წ.). მან „ჯერ განათლება მიიღო ალექსანდრიაში, სადაც ის მათემატიკოს თეონის ქალიშვილის ჰიპათიას წყალობით ეზიარა ნეოპლატონიკურ ფილოსოფიის სამყაროს. მოკლე ხანი დაჰყო მან აგრეთვე ათენში“²³. სვინესიოს კვირინელი ცდილობდა ანტიკური მეტრიკის წესების დანერგვას ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში, არსებითად კი წმინდა ბიზანტიურ (არა ქვანტიტეტურ) ლექსებს თხზავდა, რაც ბიზანტიური ხანის ბერძნულით იყო განპირობებული. ამ თვალსაზრისით,

ათენაიდას პოემა „წმინდა კიპრიანეზე“, როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, უფრო უახლოვდება ანტიკურ მეტრიკას, კერძოდ ჰეგზამეტრს. აქვე უნდა მოვიგონოთ გრიგოლ ნაზიანზელის მოღვაწეობა (უფრო თეოლოგიური ხასიათისა) სწორედ ათენში, 353—357 წლებში, როცა იგი ბასილ კესარიელს დაუმეგობრდა. ბასილის თხზულებათა მსგავსად გრიგოლ ნაზიანზელის შრომებიც, თვით მისი პოლემიკური ხასიათის ნაწერებიც კი, წამდაუწუმ ამჟღავნებენ ბრწყინვალე განსწავლულობას ბერძნულ-ანტიკურ მწერლობასა და ფილოსოფიაში. ასევე ზემოთ მოხსენებული კლიმენტი ალექსანდრიელი ორ თავის ფუნდამენტურ შრომაში „პედაგოგი“ და „Stromata“ („ხალიჩები“)²⁴. გრიგოლ ნაზიანზელი ათენში გაეცნო იულიანეს (ბიზანტიის იმპერატორი 361—363 წლებში), რომელიც ისტორიაში „განდგომილის“ სახელითაა ცნობილი. ამ განდგომის მიზეზი — IV ს-ის ათენის კულტურული გავლენა იყო.

ამრიგად, წმინდა იდეოლოგიური თვალსაზრისით, IV—V სს-ის ათენი სრულიად არ წარმოადგენდა ანაქრონიზმს. პავლე მოციქულისა და მის მიერ ქრისტიანობაზე მოქცეული, ლეგენდარული დიონისე არეოპაგელის (I ს.) ქალაქში ათენის აკროპოლისი უფრო მომჯადოებლად მოქმედებდა, ვიდრე აქა-იქ გაბნეულ ეკლესიებზე ამართული ჭვარცმულის სიმბოლო. ათენში ჯერ კიდევ იდგა ლიკეიონი (ლიცეუმი) და ძენონის ცნობილი სტოას ჭრელი დარბაზები, შებღალვისა და გახუნების შემდეგაც რომ აცვიფრებდნენ მაყურებლებს. ათენი — ღვთაებრივ ძეგლთა ისეთი „სასაფლაო“ იყო, რომელიც უფრო იზიდავდა ელადის კულტურაზე შეყვარებულთ, ვიდრე იმხანად საკმაოდ პრიმიტიული ლიტურგია ქრისტიანული ტაძრებისა აქ ჯერ კიდევ განაგრძობდნენ, მართალია, ეფემერულ ცხოვრებას, ძველი ელადის მგოსანთა, ფილოსოფოსთა და ორატორთა აჩრდილები.

რა თქმა უნდა, არავითარი საეჭვო არაა, რომ წარმართი ათენაიდა არც ერთ უცხოელზე ნაკლებ არ იყო დაინტერესებული მშობლიური ქალაქის სიძველეებით და ისიც ხშირად არბოდა აკროპოლისის განიერ კიბეებზე, იმ აკროპოლისზე, რომლის მთავარ ტაძარში, გენიალურ პართენონში, ანტიკური სამყაროს უდიდესი მოქანდაკის ფიდიასის სკულპტურული ხელოვნების სრულიად შეუდარებელი ქმნილება „ათენა-პრომაქოსის“ („ათენა-მებრძოლის“), ზევსის თავიდან შობილი ქალღმერთის ქანდაკება იდგა, ოქროსა და სპილოს ძვლისაგან გაკეთებული. მართალია, პართენონის შესასვლელ კარს ბოქლომი ეკიდა, მაგრამ ათენაიდას შეეძლო დამტკბარიყო ფიდიასის ქმნილების ჭკრეტით პართენონის კედლების ბზარებიდან და თვით პართე-

ნონის განთქმული ფრონტონების ხილვით²⁵. აკროპოლისის ნანგრევებად ქცევა, პართენონისგან მარტოოდენ სვეტების შემორჩენა და თვით ფიდასის ქმნილების დაკარგვა ათენაიდას კონსტანტინოპოლში ჩამოსვლის შემდგომ ხანებს ეკუთვნის. ასე, რომ ათენაიდას არ სჭირდებოდა ბრძენ ეპიკტეტის (I ს. ა. წ.) შეგონება „...ყველანი წადით ოლიმპიაში, რათა იხილოთ ფიდასის უკვდავი ქმნილება. უდიდესი უბედურებაა, მოკვდე ისე, რომ ვერ ნახო ასეთი საოცრება“²⁶. ჰომეროსის ჰიმნების ჩინებულ მცოდნეს, ათენაიდას, ზედმიწევნით მოეხსენებოდა თვითონ ათენას წარმოშობის მითიც („ილიადას“ ავტორისადმი მიწერილ ერთ ჰიმნში ეს მითი მოკლედაა გადმოცემული).

ჩვენი წელთაღრიცხვით V საუკუნეში, როგორც ამ ეპოქის ერთი ისტორიკოსი (ზოსიმე) მოგვითხრობს, ათენას ქანდაკება ჯერ კიდევ იდგა პართენონში. ამ ქანდაკების შემდგომი ნამდვილი ბედის გამო ისტორიამ დუმილი აირჩია.

ასევე ათენაიდას არ შეეძლო დიონისეს თეატრის რომელიმე ქვის მერხზე არ მჯდარიყო და თავისთვის არ გაემეორებინა იმ ტრაგედიების სტროფები, ანტისტროფები და სტასიმები, რომლებიც ესქილეს, სოფოკლესა და ევრიპიდეს პიესებიდან ესმოდათ ოდესღაც ათენელებს (გრეგ., 5) ცხრა საუკუნის წინ, ან მის ირონიულ ჭკუას არ დაეხსომებინა არისტოფანეს კომედიების რომელიმე ფრთიანი ფრაზა.

ბანისა და აპოლონის გროტები, არეოპაგი, ზევსისა და არესის დიდებული კოშკები და მრავალი სხვა ძეგლი, რომელთაც ბერძენი მწერალი-მოგზაური პავსანია აგვიწერს, ათენაიდას დროს ისევე იდგნენ, მართალია, მიტოვებულნი და საყოველთაო პატივისცემას მოკლებულნი, მაგრამ მათი სიმეტრიების დახვეწილობა შთამაგონებლად მოქმედებდა სრულყოფილი ხელოვნების მოყვარულებზე, განსაკუთრებით კი ისეთ არსებაზე, როგორიც ათენაიდა იყო, მომავალი პოეტი და თავისი სახელის ფიზიკურადაც დამამშვენებელი. მართალია, მის ეპოქაში ათენს აღმაცერად უყურებდნენ ქრისტიანები, თვით აქ ნასწავლი გრიგოლ ნაზიანზელი ათენს ახალგაზრდების სულის გამფუჭებელ ზეგავლენას მიაწერდა, მაგრამ იგივე ღვთისმეტყველი ამბობდა, რომ არაფერი ისე მტკივნეული არაა, როცა ათენსა და აქაურ მეგობრებს სცილდებიო (გრეგ., 6).

IV—V სს-ის ათენი, რომლის სამხედრო დაცემაზე დიდიხანია პირეოსის ცარიელი ნავთსადგურიც მეტყველებდა (აქ დიდი ხანია აღარ იდგნენ ის ხომალდები, რომლებიც ჰეროდოტესა და თუკიდიდეს შიერ აღწერილ ეპოქებში თავზარსა სცემდნენ აქემენიდების ირანს),

ისევ რჩებოდა მიწშიდველ ადგილად, რომელსაც მას ანიჭებდა არქიტექტურული ანსამბლებისა და ბრწყინვალე მონუმენტების იგავმიუწვდენელი სიმშვენიერე. სილამაზის იდეალი, რომელიც ათენმა კაცობრიობას უანდერძა, ჯერ კიდევ შარავანდედად ადგა პერიკლეს ქალაქს-ინგლისური ანდაზისა არ იყოს — „მკვდარი იჭერს ცოცხალს!“.

აქ იზრდებოდა ათენაიდა, აქ ვაჟკაცდებოდა მისი პოეტური მუზა (ეს ტრივიალური გამოთქმა აღნიშნული პერიოდისათვის ზედგამოჭრილია), რადგან ეს ის ხანაა კაცობრიობის ისტორიისა, როცა ათენი ჯერ კიდევ რჩებოდა ფილოსოფიისა და ხელოვნების ცენტრად. აქეთ მოემართებოდნენ აზიისა და აფრიკის პროვინციებიდან, ბიზანტიიდან, პონტოდან და სომხეთიდან, ეგვიპტიდან და ევროპიდან სწავლას მოწყურებული ახალგაზრდები. ფიქრობენ, რომ ზემოთ მოხსენებული ალექსანდრიელი მათემატიკოსის თეონის შესანიშნავი ქალიშვილი, ნეოპლატონიკოსი ჰიპათიაც, ჰიმნოგრაფ სვინესიოს კვირინელის მასწავლებელი, ათენში იძენდა განათლებას. არც ლათინურ ევროპას შეუწყვეტია კავშირი ათენთან. ასე, მაგალითად, კარგად ცნობილია, რომ გარეგნულად გაქრისტიანებული ანტიკური რომის უკანასკნელი ბრძენი ბოეციუსი (V ს.) მთელი წელიწადი სწავლობდა ათენში, შემდეგ იგი ძალით აკურთხეს ეპისკოპოსად რომში; მაგრამ ბოლოს წარმართული მიდრეკილებანი რომ გაუგეს (ღამდამობით იგი ბერძნების ღმერთს აპოლონს აღუეღენდა ლოცვას), იმპერატორ თეოდორიხის ბრძანებით ჩამოადრჩვეს 525 წელს. თვითონ ათენში კი ქრისტიანობა ნაკლებ მტრულად ეკიდებოდა წარმართობას. ისედაც, პართენონის ფრონტონებსა და ფრიზებს ქრისტიანული ბაზილიკები მეტოქეობას ვერ გაუწევდნენ. ფ. გრეგოროვიუსი მართებულად შენიშნავს, რომ ყოველივე ამას ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ ათენელ მარტივართა (წამებულთა) რიცხვი ისტორიაში ძალიან მცირეა (გვ. 8). ათენში ეკლესიას არ ჰქონდა ისეთი ძალაუფლება, როგორიც სხვა ადგილებში. ამასთან, თუ IV—V სს-ში კონსტანტინოპოლში ბიზანტიურ-ორიენტალური ეკლესიების კრებებზე უმძაფრესი თეოლოგიურ-დოგმატიკური ბრძოლები იყო გაჩაღებული, ასეთ რასამე პლატონის ქალაქში, სადაც „ნადიმისა“ და „ფედონის“ ავტორის გრძნეული სტილი ჯერ კიდევ აბრუებდა მკითხველი ინტელიგენციის გონებას, ადგილი არ ჰქონია და კონფესიური ძალდატანებებისათვის რეალური ნიადაგი არ არსებობდა. მხოლოდ V ს-ში ჩნდება რომში სამი ათენელი ეპისკოპოსის სახელი. წარმართ ათენელებს ძალიან დიდხანს ისევ ძველი ოლიმპოს ღმერთები სწამდათ, ცის გრგვინვა მათ ზევსის განრისხების გამოვლინებად მიაჩნდათ და არა ქრისტიანული

კოსმოგონიის ცალკეულ აქტად. სატირული ისრები, რომელსაც დიდი ხნის წინათ ლუკიანე უშენდა ჰესიოდეს თეოგონიურ შენობას, ათენელებისათვის ფაქტიურად არ არსებობდა. ამიტომ სრულიად არაა გასაკვირი ის მოვლენა, რომ კონსტანტინოპოლში ათენაიდა ჩავიდა, როგორც წმინდა წარმართი. სხვა განათლება ათენში, სადაც მის დროს ქრისტიანული სკოლები არც არსებობდა, ათენაიდას არ შეეძლო მიეღო. ამიტომ მთლად დამაჯერებელი არაა ფ. გრიგოროვიუსი, როცა ამბობს (გვ. 11), IV—V საუკუნეების ათენი ცხოვრებას განაგრძობდა როგორც მართოდენ (?) წმინდა სიძველეთა მუზეუმი და ანტიკვარულ აჩრდილთა სამეფო. გარკვეული ტრადიციების შემდეგ განათლებულ ადამიანთა ცნობიერების უმაღლეს დონეზე წარსულის აჩრდილები შთაგონების მხრივ უფრო დიდ ადგილს იკავებენ ხოლმე, ვიდრე პროზაული ცხოვრების მოსაწყენი, რეალური მოდელები. მსოფლიო ისტორიამ სხვა ქვეყნებისა და დანგრეული იმპერიებისადმიც იცის ასეთი მაგალითები. ჯერ კიდევ საკითხავია: ნაპოლეონის დამარცხების შემდეგ კორსიკელ ბონოპარტეს აჩრდილი უფრო შთაგონებდა საფრანგეთის ხალხს თუ ტანტზე მჯდომი რომელიმე გონებაშეზღუდული ბურბონი!

ყოველ შემთხვევაში, IV—V სს-ის ათენი იყო ის ადგილი, სადაც ძველი ბერძნული ფილოსოფია აქტიურ ინგრედიენტად შედიოდა ყოველი შეგნებული მოქალაქის სულიერ და გონებრივ ცხოვრებაში და სადაც ამ ფილოსოფიიდან მომდინარე იმპულსური ბიძგები იქ განსწავლულ თუ შორეულ ადგილებში მცხოვრებ ქრისტიან თეოლოგებსაც უხვად კვებავდა (ბასილ კესარიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი, კირილე ალექსანდრიელი, ფილონი, ტერტულიანე, ნეტარი ავგუსტინე და მრ. სხვ.).

4

არსაიდან ჩანს, რომ ათენაიდას მამა რომელიმე ცნობილი მჭევრ-შეტყველის უშუალო მოწაფე ყოფილიყო, ამ დროისათვის კლასიკური რიტორიკა დიდი ხნის წარსულს ეკუთვნოდა და IV—V სს-ში მას გამოჩენილი წარმომადგენლები არ ჰყოლია (გრეგ., 15). მიუხედავად ამისა, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ათენში სოფისტების კათედრები მაინც არსებობდა, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი მნიშვნელოვანი სიტყვა თქვა პროკლე დიადოხოსმა (V ს.), ათენელი ნეოპლატონიკოსის პლუტარქეს მოწაფემ და სოფისტთა უნივერსიტეტის უკანასკნელმა პრეზიდენტმა. ამიტომ დასა-

ჭერებელი არაა სვინესიოს კვირინელის ერთი წერილი, სადაც თქმულია, რომ მისი თანამედროვე ათენი, „არაფერ ამალღებულს“ არ შეიციავსო. რასაკვირველია, მისი დროის ათენის პირდაპირი ანალოგია ძველ ათენთან არ შეიძლებოდა, მაგრამ თქმა იმისა, რომ ათენი ამ დროს მხოლოდ თავლით მოვაჭრეებით იყო ცნობილი, არა თუ გადაჭარბებაა, არამედ სრულიად უსაფუძვლო მოსაზრება. როცა სვინესიოსი ამ ბარათს წერდა, მისი სათაყვანებელი მასწავლებელი, ნეოპლატონიკოსი ჰიპათია, ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო (გრეგ., 17). მათემატიკოს თეონის ქალიშვილი გარდაიცვალა 415 თუ 416 წელს, ხოლო სვინესიოს კვირინელის უკანასკნელი ეპისტოლეების თარიღი 412 წელს არ სცილდება.

ფ. გრეგოროვიუსის აზრით სვინესიოსის მკაცრი განაჩენი ათენზე იმით უნდა აიხსნას, რომ არსებობდა ერთგვარი იქვიანობა ათენურ და ალექსანდრიულ სკოლებს შორის. მაგრამ ბიოგრაფოსს უნდა გახსენებოდა ის ფაქტი, რომ ალექსანდრიული სკოლა თვითონ დიდად იყო დავალებული ათენისაგან, ხოლო ამ უკანასკნელს სრულიად არაფერი არ აუღია ალექსანდრიის ქრისტიანული თეოლოგიისა და მისტიკისაგან. ამასთან, ათენის ნანგრევები და თვით დღემდე შერჩენილი მონუმენტები (მაშინ ისინი მთლად გაძარცვული ან დამახინჯებული არ იყვნენ) სვინესიოს კვირინელის დროს დიდ შთაბეჭდილებებს სტოვებდნენ მნახველებზე — ქალაქს „ანტიკური ფიგურა“ ჯერ კიდევ შენარჩუნებული ჰქონდა. მწერალმა და ჰიმნოგრაფმა ჯეროვნად ვერ დააფასა თვით განთქმული Stoa, რომლის გამო იგი „ერთგვარი ბრაზიანი სიხარულით“ წერს და არ კიცხავს გუთებს, იმ ბარბაროსებს, რომელთა შემოსევის წყალობით სტოას დარბაზებმა რბევა განიცადეს. ათენაიდას ბიოგრაფოსი სვამს კითხვას—ეგებ უკვე ამ დროიდან სვინესიოსი ქრისტიანობისადმი იყო მიდრეკილიო. მაგრამ არსებულა სხვა წყარო, რომელიც სვინესიოსის ვერდიქტს ამსუბუქებს. ეს წყარო გვამცნობს, რომ პოეტის სტუმრობის შემდეგ ათენი კიდევ ჰყვაროდა და იქ სამეცნიერო სკოლები არსებულა. მემატთანე თავის აზრის დასადასტურებლად თვით ათენაიდას იშველიებს (გრეგ., 21). საერთოდ ათენმა გაუძლო სხვა, უფრო საშინელ შემოსევებსაც IV—V სს-ში და ფილოსოფოსი სოფისტები დაუბრკოლებლად განაგრძობდნენ თავიანთი ლექციების კითხვას. პოლიტიკური კათაკლიზმები არც ისე ადვილად და სწრაფად ჰკლავენ ხალხის ტრადიციებსა და სულიერ მიდრეკილებებს..

ყველა ეს ამბავი ლეონტის თვალწინ მიმდინარეობდა. იგი არც თუ მცირე ქონების მფლობელი ყოფილა, ქალაქში გავლენიან პიროვნებად ითვლებოდა, ხოლო მისი სახლის კარები სტუმრებისათვის ხშირად იღებოდა; ერთი სიტყვით, ლეონტის შეეძლო ფუფუნებით ეცხოვრა (გრეგ. 23). იოანე მალალას ქრონოგრაფიის მიხედვით, ათენიანდას გარდა მას ჰყავდა ორი ვაჟი — ვალერი და გეზი.

ათენიანდას ლიტერატურული მემკვიდრეობა ცხადყოფს, რომ ლეონტის თავისი ერთადერთი ქალიშვილისათვის საფუძვლიანი განათლება მიუცია.

მისი მომხიბლავი ასული გუთების შემოსევის შემდეგ დაიბადა (400 თუ 401 წ. იხ. ზემოთ). ისტორიაში კარგადაა ცნობილი, რომ ბერძენი ფილოსოფოსები თავიანთ შვილებს გადასცემდნენ იმ ცოდნას, რასაც შეგირდებს ასწავლიდნენ. ათენიანდას ბიოგრაფოსი იმოწმებს თეონის მაგალითს, რომელმაც თავის ასულს ჰიპათიას ჩინებული განათლება მიაღებინა. ასევე მოიქცნენ პლუტარქე ათენში, ხოლო ოლიმპიოდორე — ალექსანდრიაში.

ათენიანდას, უწინარეს ყოვლისა, ბერძნული ენა და ლიტერატურა უნდა შეესწავლა ზედმიწევნით, რადგან ის პოეტი გამოვიდა და თავისი საპატიო ადგილი უჭირავს ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში. ბევრი იმდროინდელი ქალის მოღვაწეობიდან ჩანს, რომ მათთვის განათლების უმაღლესი საფეხურის მიღწევა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო (გრეგ., 23). გრამატიკა, მკვერმეტყველება. მუსიკა, პოეტური ხელოვნება, მათემატიკა, — აი ის საგნები, რომელსაც მაშინ ორივე სქესის წარმომადგენლები სწავლობდნენ ათენში. ამას ზედ ერთვოდა გატაცება სხვადასხვა ხელსაქმით.

აქაც უნდა გავიმეოროთ ბიოგრაფოსის დამაჯერებელი ვარაუდი, რომ ათენიანდაზე ბავშვობიდანვე დიდი შთაბეჭდილება უნდა მოეხდინა ათენის მხატვრულ ძეგლებს და მომავალი პოეტის გემოვნების გამომუშავებაში მათ გარკვეული როლი უნდა შეესრულებინათ. რასაკვირველია, ათენიანდას დროინდელი ათენი გრანდიოზულობით ვერ შეედრებოდა ალექსანდრიას და მით უფრო კონსტანტინოპოლს, მაგრამ ლეონტის ქალიშვილის მშობლიური ქალაქი ინტელექტუალური ელიტის მხრივ ორივეს წინ უსწრებდა. ამასთან, ათენში ჯერ კიდევ ცოცხლობდნენ ძველი არქონტების ჩამომავალი არისტოკრატები. ბოლოს და ბოლოს, ქალაქის გრანდიოზულობა ყოველთვის არ ქმნის ინტელექტუალური ან ესთეტიკური უპირატესობის გარანტს. გავიხსენოთ უახლესი მაგალითი: გოეთესა და შილერის ქალაქის, პატარა ვაიმარის წინაშე პრუსიის დედაქალაქი ბერლინი კულტურულ ჰეგე-

მონობას ვერ დაიტრახებდა — გერმანული პოეზიის ორი გიგანტი ვაიმარში მოღვაწეობდა.

გრეგოროვიუსი ფიქრობს, თითქოს თავის ვაჟიშვილებს მამა განსაკუთრებულ პატივს არ სცემდა. კონკრეტული ცნობა ამ აზრის უარსაყოფად ან გასაზიარებლად არ არსებობს. ერთი კი აშკარად. ჩანს: ეტყობა, ლეონტი ზრუნვას არ აკლებდა თავის ნიჭიერ ასულს. ათენში ყველა ხედავდა სრულიად არაორდინალურ, იშვიათი სილამაზითა და ნიჭიერებით დაჯილდოებულ ათენაიდას ღირსებებსა და მის გონებრივ წარმატებებს. შემდეგში, კონსტანტინოპოლში დედოფლობის დროსაც, ათენაიდამ მშვენივრად დაამტკიცა, რომ „მისი სათაყვანებელი ჰომეროსი არასოდეს არ დაეიწყინა“. ეს ცქრილა გოგონა, პლატონის ქალაქში რომ მკვირცხლად დარბოდა, თავისუფლად წარმოთქვაძდა დემოსთენესა და ჰასამართლო მჭეგრმეტყველების ოსტატის ლისიას სიტყვებს, თვითონაც შესანიშნავ წერილებს წერდა, თანაბრად ნიჭიერი იყო პროზასა და ლექსში. ლეონტის ასულს საქმიანი კამათი უყვარდა ძველი ავტორების ფრაზების გამო ან სოფისტურ პრობლემებზე, მსმენელს ხიბლავდა გონებამახვილური საუბრით და შეეძლო თავისი ეს უნარი ვრცელ აუდიტორიაშიაც გამოემჟღავნებინა. სწორედ ათენაიდას დროს პლატონის აკადემიას სათავეში ედგა ნეოპლატონიკოსი პლუტარქე და ახალგაზრდა სტუდენტი გულდასმით ისმენდა პლოტინის რთულ და მისი ყმაწვილი გონებისათვის ბუნდოვან მოძღვრებას ღვთაების ემანაციაზე, სულის მატერიალურ მგრძობიარობისგან განთავისუფლებასა და ყოველგვარი მიწიერების დათმობითა და ექსტაზით აბსოლუტთან (ღმერთთან) შეერთებაზე, ე. ი. ზოგიერთ იმ ფილოსოფიურ ელემენტებზე, რომლებიც მერე ქრისტიანობამ თავისებურად შეიწოვა. ათენის ამ უნივერსიტეტში უნდა დამეგობრებოდა იგი პლუტარქეს აგრეთვე დიდად ნიჭიერ ასულ ასკლეპიგენიას. ამ ორი ქალიშვილის სახელები ათენში ყველას პირზე ეკერა (გრეგ. 27).

მამას თავისი ასულა სიბრძნის ქალღმერთის ათენასათვის მიუძღვნია, პლუტარქეს კი — ღმერთ ასკლეპიოსისათვის, რომელსაც ძველთაგანვე ბერძნები „მხსნელს“ ეძახდნენ და რომლის ტაძარი აკროპოლისის სამხრეთ ფერდობზე იდგა IV ს-ის ბოლოს, იგი შემდეგაც დიდხანს არ დაუნგრევიათ. აკადემიის სახლი კი ასკლეპიოსის ტაძრისა და დიონისეს თეატრს შუა მდებარეობდა. ამ სახლში ცხოვრობდნენ პლუტარქე და უფრო ადრე სვინესიოს კვირინელი. ათენაიდა ქალაქში უკვე აღარ იმყოფებოდა, როცა იქ დაბინადრდა სოფისტების კათედრაზე პლუტარქეს შემცვლელი, გენიალური ნეოპლატონიკოსი პროკლე დიადოხოსი.

ათენში ლეონტის ასულის ცხოვრების პერიოდიდან არ შეიძლება გამოვიციხოთ ქრისტიანებთან მისი ურთიერთობის საკითხი. შეიძლება ათენაიდას მათთან ნებისით თუ უნებლიეთი კონტაქტი მაინც ჰქონდა. ბოლოს და ბოლოს, რაც არ უნდა იყოს, ქრისტიანობა აქ ოფიციალურ რელიგიად იყო აღიარებული. ამასთან, ლეონტის ერთი დაი კონსტანტინოპოლში ცხოვრობდა, უნდა ვიფიქროთ, აგი უკვე აღარ იყო წარმართი. სწორედ მამიდასთან ჩასვლამ გადაწყვიტა შემდეგ ათენაიდას ბედი — ბიზანტიის დედოფლის დიადემით დაემშვენებინა შუბლი. კონსტანტინოპოლში ჩასვლამდე კი ათენაიდა ცოტათი მომზადებული მაინც იქნებოდა ქრისტიანობის საკითხებში. დამაჯერებელი ჩანს ბიოგრაფოსის ვარაუდი — ათენაიდა თუ უშუალოდ არ იხედებოდა ევანგელიეში, ნეოპლატონიკოსების პრიზმაში გატარებული ქრისტიანობა, ე. ი. დამახინჯებული და ნეგატიურად ინტერპრეტირებული, მას უეჭველად უნდა სცოდნოდა (გვ. 23). აშკარაა, ათენაიდას მხოლოდ პლუტარქესაგან უნდა მოესმინა ლექციები ძველი, პოლითეისტური რელიგიის უპირატესობაზე ქრისტიანობასთან შედარებით (პროკლე ათენში ჩავიდა 429 წელს, ხოლო 450 წელს მან პლუტარქეს კათედრა დაიჭირა. ათენაიდა კი 421 წელს უკვე ბიზანტიის დედოფალია). პლუტარქე ალბათ ქრისტიანობის ზოგიერთ გარეგან მხარეებზე მიაქცევდა შეგირდების ყურადღებას და ამ რელიგიის მორალური მხარის სიდიადე, ადამიანის სულიერ სიღრმეთა პლასტებზე ყურადღების გადატანა ათენელი სოფისტისა და მისი მოწაფეებისათვის — განზრახ თუ შეგნებულად — ყურადღების გარეთ უნდა დარჩენილიყო. ქრისტიანული ქადაგებანი, რომელნიც ტანჯვისა და სიკვდილის წინაშე შიშის ფენომენებით იყო შეზავებული, ისიც ძალზე ცალმხრივად განმარტებული, პართენონის სილამაზეზე შეყვარებულ ახალგაზრდობაში მხოლოდ უარყოფით რეაქციას თუ იწვევდნენ. პლუტარქეს არ გაუძნელდებოდა ამ ფენომენებზე მსჯელობით თავისი შეგირდები დაეშინებინა (გრეგ., 30), ოლიმპოს ღმერთები, ნახევრად შიშველნი რომ იყვნენ განსახიერებული ბრწყინვალე ქანდაკებებში, ათენელი ახალგაზრდების თვალში ძალზე ამცირებდნენ თხრობას ახალი რელიგიისათვის წამებულია ტანჯული სახეების შესახებ, პროზერპინას ან აფროდიტეს ქანდაკებანი უფრო მეტს ეუბნებოდნენ მათ, ვიდრე მარიამ მაგდალინელის თავგადასავალი. მშობლიური წარმართული რელიგიის უპირატესობა ათენაიდას აშკარად უნდა ეგრძნო იმ ატმოსფეროში, რომელშიაც ბავშვობიდან იზრდებოდა. მას არ შეეძლო ზურგი შეექცია უქცნობი ანტიკური სი-

ლამაზისათვის. იგი თვითონაც ამ სილამაზის განსახიერება გახლდათ და ბუნებისგან ნაბოძები ღირსების შეგნება მასში ძლიერი უნდა ყოფილიყო. ხორცის გვემის ფილოსოფია არც მის აღზრდას შეეფერებოდა, არც მის ესთეტიკურ იდეალებს, რომელნიც ჰომეროსის ეპოსიდან მომდინარეობდა, სადაც ხშირად ჩნდება სწორედ ის ქალღმერთი, რომლის ბომონზე ფარულად იყო მიყვანილი მამის მიერ თვითონ ათენაიდა. ლეონტის ქალიშვილი მთლიანად ბერძნული კერპთათყვანისმცემლობით იყო გამსჭვალული, თუმცა შორეული, დამახინჯებული და ბუნდოვანი წარმოდგენა ქრისტიანობის ზოგიერთ მხარეზე მას უნდა ჰქონოდა. მაგრამ ბიზანტიის მომავალი დედოფლისათვის ყოველივე ეს არც საკმარისი იყო, არც გამოსაყენებელი, რაც ათენაიდას ცხოვრების კონსტანტინოპოლისეულ და განსაკუთრებით იერუსალიმურ პერიოდებში მთლად ცხადი გახდა: ამ ხანებში ათენაიდას ახალი თეოლოგიური განსწავლულობა ქრისტიანობაში უკვე ჰადავო აღარაა, იგი უფრო შორს წავიდა სარწმუნოებრივი რენეგატობის გზაზე, ვიდრე სხვა, ახალ რელიგიაზე მიქცეული რომელიმე წარმართი — ქალი (ა. თიერი).

ათენაიდა დაბადებულიც არ იყო, როცა თეოდოსი I დიდის ბრძანების თანახმად აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში ყველა ხალხს ქრისტიანობის აღიარება დაევალა. ეს კანონი ათენში არ გატარებულა და პართენონს არ გაუზიარებია ის ხვედრი, რომელიც წილად ზედა, მაგალითად, სირიულ ტაძრებს ან ეგვიპტის განთქმულ სერაპიუმს (391 წელს იგი ნაწილობრივ დაანგრის, მერმე ქრისტიანულ ეკლესიად გადააკეთეს). არკადი კეისრის ბრძანებითაც წარმართულ ტაძრიდან უნდა წარეხოცათ წმინდანთა და თვით ქრისტეს ფრესკები, ძველი შენობები დაენგრიათ, ან საზოგადოებრივი მიზნებისათვის გამოეყენებიათ. არც ეს ბრძანება განხორციელებულა კეისრის სიცოცხლეში, ამის მიზეზი კი ის იყო, რომ ათენში ქრისტიან ეპისკოპოსთა სისუსტე და საზოგადოებრივი აზრის ძალა გადაულახავ ზღუდედ აღიმართა კონსტანტინოპოლის ბასილევსის განზრახვის განხორციელების გზაზე. ძველი რწმენის საყრდენებს ათენში ტრადიციული სამეცნიერო ინსტიტუტები წარმოადგენდნენ.

ათენაიდა მაინც ხედავდა, რომ სახელის მოზიარე ქალღმერთის პატივსაცემად ოდითგანვე დაწესებული საზეიმო რიტუალის შესრულება დღისით — მზისით არ შეიძლებოდა, გირლანდებით მორთული შშვენიერი თავით იგი ვერ გაუძღვებოდა პროცესიას პანთენონისაკენ და ამგვარი რიტუალი მხოლოდ შინ უნდა შეესრულებია მამამისს,

ფარულად და ისიც საზეიმო ხმაურისა და ყოველგვარი ბრწყინვალე-
ბის გარეშე (გრეგ.).

ბიოგრაფოსი ამბობს, რომ ლეონტიმ სრულყოფილი ანტიკური
განათლებით აღჭურვა თავისი ქალიშვილი, მაგრამ გამოეპარა მისთვის
ქმრად ღირსეული და კეთილშობილი ახალგაზრდა შეერჩიაო (გვ. 37).
მაგრამ ამ საკითხზე კატეგორიული მსჯელობისათვის საბუთები არ
მოიძებნება, ჩვენ ზუსტად ისიც არ ვიცით, რამდენი წლისა იყო ათე-
ნაიდა, როდესაც მამამისი დაქვრივდა (ვფიქრობთ, რომ ეს უნდა
მომხდარიყო 420 წლამდე, რადგან დაობლებული ათენაიდა ძმებთან
ხანგრძლივი დავის შემდეგ ჩადის კონსტანტინოპოლში და 421 წელს
უკვე ბიზანტიის დედოფალია). ათენაიდას თვითონვე შეეძლო აერ-
ჩია ღირსეული საქმრო. ასეა თუ ისე, ლეონტის ანდერძი ერთგვა-
რად ეწინააღმდეგება ოდესღაც ქალიშვილის ბედზე მზრუნველი მამის
გრძობებს: ამ ანდერძის მიხედვით, ლეონტიმ თითქმის მთელი
თავისი ქონება ვაჟიშვილებს, ვალერისა და გეზის მიუბოძა. შარლ დი-
ლი მართებულად ნათლავს ლეონტის ამ საქციელს „უცნაურ კაპრი-
ზად“.

ანდერძში ნათქვამი იყო:

„ჩემს საყვარელ ქალიშვილ ათენაიდას გადაერიცხოს ასი ოქრო,
ის შესძლებს სხვა ქალებზე უკეთ მოეწყოს ბედნიერი შემთხვევის
წყალობით, ჩვენ ვიტყოდით, ბედნიერი ვარსკვლავის წყალობით“
(შ. დილი).

ამ ანდერძთან დაკავშირებით ბიოგრაფოსს მოყავს ლეგენდა თი-
თქოს ლეონტის მართლაც ვარსკვლავებში ამოეკითხოს ათენაიდას
ბრწყინვალე მომავალი (გრეგოროვიუსი).

უსახსროდ დარჩენილი ათენაიდა არაერთგზის მუხლმოდრეკი-
ლი ევედრებოდა ძმებს უმართებულო ანდერძისათვის ყური არ
ეთხოვებინათ და მისთვის მემკვიდრეობით კუთვნილი ქონების მესამე-
დი მიეცათ (შ. დილი, ფ. გრეგოროვიუსი), მაგრამ გულქვა ძმებს მი-
სი თხოვნა არ შეუწყნარებიათ, შინიდანაც კი გაუძევებიათ, რის გა-
მოც ათენაიდას დეიდასთან შეუფარებია თავი და მერე მასთან ერ-
თად გამგზავრებულა კონსტანტინოპოლში მართლმსაჯულების საძი-
ებლად იქ მცხოვრებ მამიდამისის დახმარებით. ათენაიდამ დასტოვა
მისთვის ეგზომ სათაყვანებელი მშობლიური ქალაქი, ძუნწ ძმებთან
ქონების უმედგო და დიდი ხნის დავის გამო (გრეგ., 38). ამის შემ-
დეგ ათენაიდას, ბიზანტიის დედოფალს, პარტენონის ფრონტონები
არც ერთხელ არ უხილავს.

კონსტანტინოპოლში ლეონტის ასული 420 ან 421 წელს უნდა

ჩასულიყო, რადგან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მას ძალიან მალე მოუხზბლავს იმპერიის ფაქტიური მმართველი, თეოდოსი II კეისრის უფროსი და პულხერია, რომელიც იმ ხანებში თავისი ძმისათვის ღირსეულ საცოლეს ეძებდა, მაგრამ ასეთი მთელს იმპერიაში ვერ უპოვნია. საკმარისი აღმოჩნდა კონსტანტინოპოლის კეისრის სასახლეში ათენაიდა გამოჩენილიყო, რომ პულხერიას ბერძნული კამე-ებიდან გამოშჩირალი ელინური სილამაზის ცოცხალი განსახიერება დაენახა.

6

თეოდოსი II მცირე (408—450)²⁷ იყო ძე იმპერატორ არკადისა (395—408) და შვილიშვილი თეოდოსი I დიდისა (379—395). იგი მონათლა კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა იოანე I ქრიზოსტომოსმა (398—404). საეკლესიო ისტორიაში ეს იერარქი უმთავრესად იოანე ოქროპირის სახელითაა ცნობილი. მას დიდხანს ებრძოდა ალექსანდრიის ძლიერი პატრიარქი კირილე. როცა ერთხელ იოანემ საჯაროდ გაკაცა არკადის მეუღლე ვედოკია (თეოდოსი II-ის დედა), ამ გარემოებამ დააჩქარა მისი გაძევება კონსტანტინოპოლიდან, მაგრამ ექსორია ქმნილი იოანე ოქროპირი, ისევ დააბრუნეს კონსტანტინოპოლში, სადაც მომხდარი მიწისძვრა დაპატიმრებული იერარქის ბედის გამო განრისხებული ღმერთის სასჯელად მიიჩნიეს. მაგრამ მეორედ ექსორია ქმნილი, როცა ბიჭვინთაში მიემართებოდა 407 წელს უკანასკნელი ნავთსაყუდელის მოსაპოვებლად (პირველად იგი გადაასახლეს 404 წ. ქ. კუქუსოში, სომხეთში) ექსორიის ადგილს ვერ მიადწია და გზაში, კომანაში გარდაიცვალა 14 სექტემბერს²⁸.

თეოდოსი II აღმოსავლეთ რომის იმპერიის თვალსაჩინო და კოლორიტული მოღვაწეა. იგი თავისი ეპოქის (V ს. პირველი ნახევარი) მღელვარე პოლიტიკური და რელიგიური ბრძოლების ცენტრშია. ისიც ცნობილია, რომ კონსტანტინოპოლი სწორედ ამ კეისრის დროს იქცა ულამაზეს ქალაქად, ხოლო მთელი იმპერიის ფაქტიურ სატახტო ქალაქად კონსტანტინოპოლის საზეიმოდ გამოცხადებაც იმავე თეოდოსი მცირის დროს მოხდა (430 წ. 11 მაისს). იმპერატორის მიდრეკილება მშვიდობიანობისადმი იყო მიზეზი ქალაქის მოსახლეობის გაზრდისა, რის გამოც იმპერიის გამგებელმა მას ირგვლივ ახალ-ახალი კედლები შემოაგლო²⁹.

თეოდოსი II ცნობილია აგრეთვე, როგორც სჯულმდებელი, მან გამოსცა კანონი, რომლის მიხედვით ეკლესიას მიენიჭა უფლებები ანდერძის დაუტოვებლად გარდაცვლილი კლირიკების ქონების

მფლობელი გამხდარიყო. ბიზანტიური ლიტერატურის მნიშვნელოვან ძეგლად ითვლება მისი განთქმული „კოდექსი“ (Codex Theodosianus, 438 წ. (თ. უსპენსკი, კ. კრუმბახერი, ოსტროგორსკი, კემბრიჯის გამოცემები „საშ. საუკუნების ისტორიისა“ და მრ. სხვ.).

თეოდოსი მცირე 7 წლისა აკურთხა (408 წ. 1 მაისს) კეისრად კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ატიუქსმა (406—426). ფიქრობენ, რომ ყველაფერი ეს მოხდა დასავლეთ რომის იმპერატორის ჰონორიუსის (გარდ. 423 წ. 15 აგვისტოს) სურვილის წინააღმდეგ. არკადის აღრე უზრუნვია თავის ძის მემკვიდრედ დატოვებაზე, რის გამოც ვაჟის მეურვეობა რომის მოსისხლე მტრისა და „რაინდული სულის მქონე“ სასანიდი მეფის იეზდიგერდ I-ისათვის მიუხდელია. ამ უკანასკნელს, როგორც ქრისტიანობის აღიარებულ მეგობარს, კონსტანტინოპოლში საგანგებოდ მიუვლენია სანდო და განათლებული კარისკაცი ანტიოპე, რომელიც ოთხი წლის მანძილზე კეთილსინდისიერად ასრულებდა დაკისრებულ მისიას — მომავალი ბასილევსის აღზრდისა და მასზე ზრუნვის მეთვალყურეობის საქმეს (გრეგ., 43). პირველწყაროებში ამ ფაქტის ირგვლივ უფრო ვრცელი ცნობები მგონი არ მოიპოვება, ყოველ შემთხვევაში — ისინი ჩვენს ხელთ არაა.

თეოდოსი მეორეს ოთხი და ჰყავდა; მათ შორის ყველაზე უფროსი, პულხერია, არა მარტო იმპერიის ფაქტიური მმართველი იყო, არამედ თავისი ძმის და კეისრის უშუალო აღმზრდელი.

პულხერიას მსგავსად, თეოდოსის დანარჩენი დებიც ღვთისმოსავნი იყვნენ. 414 წელს, როცა პულხერიას 15 წელი შეუსრულდა, ყრმა კეისარმა იგი ავგუსტად გამოაცხადა. ქვეყნის მმართველობის ტვირთი ამიერიდან ახალგაზრდა ქალიშვილს აწვა მხრებზე, მისი არაპირდაპირი ბასილევსობა თვითონ თეოდოსი II-ის მიერ იყო სანქცირებული. ბაზილიკურ აიხ — სოფიას ტაძარში პულხერიამ უქმრობის ფიცი დასდო ძვირფასი თვლებით მოოქვილ ოქროს ანალოეზე, რომელიც თვითონ მიუძღვნა საყდარს საჩუქრად. დებმაც მის მაგალითს მიბაძეს.

პულხერიამ ცბიერებითა და გარყვნილებით სავსე კონსტანტინოპოლის სასახლე ნამდვილ მონასტრად გადააქცია. ბევრი რამ აქ ირანის მეფეთა სასახლეებში გავრცელებულ ჩვეულებას აგონებდა მნახველთ. კონსტანტინოპოლის კეისრის დარბაზებშიაც ფარფაშებდნენ ე. წ. მესაწოლენი (ცუბიკულიარები), რომელთაც დიდი გავლენა ჰქონდათ სამეფო კარზე. მაგრამ ისინი ნამდვილი კასტრატები არ ყოფილან და ეს ბიოლოგიური კამუფლაჟი გულისამრევი თვალთმაქცობის შთაბეჭდილებას ახდენდა ისინი ვნებათაგან დაცლილ და უცოდ-

ველ ბატკნებად გამოიყურებოდნენ, თუმცა ზოგიერთი მათგანი ქალაქის უბნებში ახალგაზრდა გოგონებისაგან შემდგარი ჰარამხანის მფლობელი იყო (მაგ. კუბიკულიარი ქრიზაფიოსი). პულხერიამ ამ ცერემონიალში ახალი ელემენტი შეიტანა: სასახლეში ყოველდღე ხმამალა კითხულობდნენ ფსალმუნს, სეფე-ქალები მონაზვნებს მიაგავდნენ, ისინიც დღისით და ღამით გალობდნენ ჰიმნებს, მათთვის უქმედღე აღარ არსებობდა. ასეთ გარემოცვაში ყრმა თეოდოსი II-ის ახალგაზრდობისა და დავაყაყცების ხანა უხალისოდ მიმდინარეობდა. ამასთან, იგი კარგად ხედავდა რომ „ხორცგვემული“ კუბიკულიარები საშინელი ინტრიგანები, დესპოტები და დიდი ქონების შექენაზე დახარბებული და გარყვნილი კარისკაცები იყვნენ.

პულხერიას სასახლეოდ უნდა ითქვას, რომ თავისი ჭკუით, ცოდნით, სახელმწიფოს ენერგიული მმართველობით და მაღალი მორალური თვისებებით, იგი შეძლებისამებრ ცდილობდა წესრიგი დაემყარებინა სასახლეში და ყოველგვარ ხელყოფას მისი უფლებების სფეროში — სასტიკად თრგუნავდა. მისდამი ოპოზიცია არამარტო კარისკაცებს ძვირად უჯდებოდა ხოლმე, არამედ თვით პატრიარქებსაც კი.

პულხერიას გულისყური უმთავრესად მცირეწლოვანი კეისრისადმი იყო მიპყრობილი. თეოდოსი II-ის აღზრდაში მონაწილეობას იღებდა თვითონ პატრიარქი ატიკუსიც, განათლებული იერარქი, მწიგნობარი და თავისი დროის შესანიშნავი მკვერპეტყველი, ქალაქში ხმა იყო დარჩეული: თეოდოსი მცირის აღზრდისათვის თვითონ ღმერთმა იზრუნა და მისი სამფლობელოც უზურპატორებისა და აჯანყებებისაგან დაიცვაო. მართლაც-და: თეოდოსი II-ის მმართველობის ხანა (408—450) ბიზანტიის ისტორიაში მშვიდობის პერიოდად ითვლება. ხალხი მას აღიღებდა ჯერ კიდევ ბავშვობიდანვე, განებივრებულ ყრმა იმპერატორს შეეძლო წაუკითხავად მოეწერა ხელი კანონებისა და სხვადასხვა სახელმწიფო აქტებისათვის. მისი პირველი მინისტრიც, სახელმწიფო საქმეთა ოფიციალური გამგებელი ანთიმოზი, აგრეთვე ჭკვიანი პიროვნება იყო, როცა 410 წელს რომი ბარბაროსი გუთების ნადავლი გახდა, მან შეძლო ბიზანტიის დაცვა ველური ურდოების შემოსევისაგან, კონსტანტინოპოლი დაიცვა ბოსფორის მხრიდან, ხოლო 413 წელს ქალაქის ამ ნაწილს მაგარი კედელი შემოართყა (გრეგ. 46—47), ცნობილია თუ რა დიდი მსხვერპლის გაღებად დაუჯდა მუჰამედ II-ს ამ კედლის აღება 1453 წელს, რასაც ბიზანტიის იმპერიის აღსასრული მოჰყვა.

იმპერატორის პირველი მინისტრის სახელი 415 წლიდან აღარ ჩანს.

თეოდოსი II რელიგიური ადამიანი იყო. გავლენიანმა დამ პულ-
ზერიამ შთაუწერა მას ღმრთისადმი შიში და სიყვარული. ბიოგრა-
ფოსი იმორწმებს იმპერატორის თანამედროვე ისტორიკოსს სოზომენ-
ნეს, რომელსაც უთქვამს: ეს ქალწული (პულზერია) თვითონ ღმრთ-
მა გამოგზავნა, რომ იმპერატორი ყველაზე მორწმუნე მეფედ ექციაო.
რეგენტ ქალს ასეთი ქება მრავალისაგან ესმოდა. ღვთისადმი მოშიშო-
ბის მაგალითებს თვითონ იგი იძლეოდა. ამასთან — საეკლესიო დოგ-
მატების დრმა ცოდნა უადვილებდა მას საეკლესიო კრებების დროს
კლირიკებზე დიდი ზეგავლენა მოეხდინა. ყველასათვის ცნობილი იყო
პულზერიას მეგობრობა ალექსანდრიის უძლიერეს და სახელგანთქ-
მულ პატრიარქ კირილესთან. განათლებით პულზერია არ დაუვარ-
დებოდა ბიზანტიის მომავალ დედოფალ ათენაიდას, მაგრამ მისი გან-
სწავლულობა ქრისტიანული იყო, ლეონტის ქალიშვილისა კი — წარ-
მართული. ეს უკანასკნელი უფრო გვიან დაადგა რელიგიური დღა-
ტის გზას, ბოლოს სავსებით გამოეთხოვა პოლითეისტურ წარ-
მოდგენებს და თავისი სიცოცხლე დაასრულა იერუსალიმში, რო-
გორც მართლმადიდებელმა (460 წ.).

თეოდოსი II „წიგნების ჩრჩილი“ იყო, მის საყვარელ საქმიან-
ობას რელიგიური შინაარსის თხზულებათა გადაწერა შეადგენდა,
რის გამო მას „კალიგრაფიც“ კი შეარქვეს. იგი სუსტი აგებულები-
სა იყო, თუმცა რაინდული ვარჯიშობანი უყვარდა და კარგ მონადი-
რედაც ითვლებოდა. იეზდიგერდ I-ვით ისიც ნადირობისას დაიღუპა,
თუმცა სულ სხვა პირობებში, რაზედაც სათანადო აღვილას გვექნება
საუბარი.

პულზერიამ შეძლებისამებრ გაწმინდა კონსტანტინოპოლის
სასახლე უღირსი და უწმიდური პირებისაგან, იგი ბევრს ზრუ-
ნავდა იმპერატორის გარემოცვა ღირსეული კარისკაცებისგან შემდგარ-
ი ყოფილიყო. ბოლოს, როცა თეოდოსი II სრულწლოვანი გახდა,
პულზერია შეუდგა მისთვის შესაფერი მეუღლის ძებნას. თეოდოსი
II-ის სურვილი იყო — მომავალი დედოფალი ფიზიკური და სული-
ერი სილამაზის განხორციელება ყოფილიყო, თუნდაც სამეფო დინას-
ტიის წარმომადგენლებს არ კუთვნებოდა. პულზერიას შესაფერი შემ-
თხვევა მიეცა: ლეონტის დამ, რომელიც კონსტანტინოპოლში ცხოვ-
რობდა და ქრისტიანი იყო, სასახლეში მიიყვანა ათენიდან ძმების სა-
ჩივლელად ჩამოსული ათენაიდა, რომლის მჭევრმეტყველებამ, იშვიათ-
მა სილამაზემ და თავის დაქვრამ იგი უსაზღვროდ მოხიბლა. პულზე-
რიამ უმაღვე აცნობა ძმას სატახტოში არაჩვეულებრივი ქალწულის
გამოჩენა. მან მოაწყო ძმისა და ათენაიდას შეხვედრა თავისებურ სი-

ტუაციაში: იმპერატორი და მისი სიყრმის მეგობარი, გავლენიანი კარის-კაცი (Magister officiorum), ულამაზესი პაულინი ფარდის უკან დამალა. როცა ამათ ფარდის კრილებიდან დაინახეს ათენაიდა, პაულინს გული შეუღონდა მიღებული შთაბეჭდილებისაგან, ხოლო გაოგნებულმა იმპერატორმა გადაწყვიტა უმაღლეს მეუღლედ დაესვა იგი. ათენაიდა მოინათლა, ევდოკია ეწოდა და ბიზანტიის დედოფალი გახდა (421 წ. 7 ივნისი). როცა 422 წელს ათენაიდა-ევდოკიას ქალიშვილი ევდოკია შეეძინა, იმპერატორმა მეუღლეს ავგუსტას წოდება მიუბოძა 403 წ. ბიზანტიის სატახტოს დიდხანს აშშვენებდა ათენის პართენონის გაცოცხლებული ფრიზა ათენაიდა-ევდოკიას სახით. სწორედ ამ ხანებში, სახელდობრ 422 წელს კონსტანტინოპოლში ჩადის ბიზანტიის მძევალი, 12 წლის მურმანი — ნაბარნუგი, ქართველი უფლისწული, რომელიც უშუალოდ ეცნობა სასახლის ცერემონიალის მშვენიერებს და იმდენად შეაყვარებეს თავს ღვთაებრივი სილამაზის მქონე დედოფალს, რომ ეს უკანასკნელი გადაწყვიტს „შვილი იგი თ ა ლ ზ ა რ ღ ო ს“ იგი.

შენიშვნები

¹ [რუფუსის] Vita Petri—ს მიხედვით ბუზმიძრის ძეს ნაბარნუგი[ოსი] ერქვა. ნაბარნუგად იწოდება იგი „პლეროფორიებშიც“ (F. Nau-ს გამოცემა. 1911, გვ. 113), იმავე რუფუსის თხზულებაში.

² „პეტრეს ცხოვრების“ ქართულ ვერსიაში ბუზმიძრის ძეს „მურვანოსი“ ჰქვია, ხოლო მამას—ვარაზ-ბაკური. „ბუზმიძრის“ ქართულ ონომასტიკონთან პირველად დაკავშირება ეკუთვნის ივ. ჯავახიშვილს („ქართ. ერის ისტორია“, 1928, I, გვ. 217).

³ მურმანის კონსტანტინოპოლში ჩასვლის თარიღად შ ა ბ ო (J. -B. Chabot) დებს 422 წელს. (Revue de l'Orient, 1895, III, 392, სქოლიო მეორე, სადაც წარმოდგენილია პეტრეს ცხოვრების თარიღები, თუმცა ზოგან არასწორად). როგორც ჩანს, იგი იზიარებს რიხ. რააბეს საბუთებს, რომლებიც შემდეგია: „მართალია პეტრეს დაბადების დღე ზუსტად ვერ გავიკვლევა, რადგან ავტორის („ანონიმის“ ე. ი. რუფუსის, ა. გ.) თარიღთა მითითებანი საჯარაუდოა (მიახლოებითი), მაგრამ სააღბათოდ 409 წელი შეიძლება მივიჩნიოთ, რადგან, ერთი მხრივ, როდესაც იგი თორმეტი წლისა იყო, კონსტანტინოპოლს ჩამოვიდა, თოდოსი და ევდოკია უკვე დაქორწინებული იყვნენ, მეორე მხრით 424 წელს ის („ნაბარნუგოსი“ ანუ მურმანი, ა. გ.) წმ. მელანის შეხვდეს კონსტანტინოპოლში (გვ. 29); ამრიგად, 422 წელი შეიძლება მივიჩნიოთ მისი კონსტანტინოპოლში ჩასვლის წელს და ამის შესაბამისად 409 წელი მისი დაბადების წელად“ (Petrus der Iberer, 10, სქოლიო, Einleitung), ეს თარიღი გასაზიარებელია აგრეთვე შემდეგი ფაქტების გავალისწინებით: ბიზანტია-ირანის ომი, რომელიც სასანიდი მეფის ივრდიგერ I-ის სიცოცხლეში (კერძოდ 420 წელს) დაიწყო, დამთავრდა 422 წელს. მაშასადამე, ამ წლის შემდეგ ქართველი უფლისწულის მძევლად მოთხოვნას არავითარი აზრი არ ექნებოდა. ამისთან, რასაც რ. რააბეც აღნიშნავს, ბიზანტიის სატახტოში მურმანს დახვდა დედოფალი 9. აკაკი გაწერელია

ევლოკია, რომელიც თეოდოსი. II-მ 421 წლის 7 ივნისს შეიერთო. თანაც კონსტანტინოპოლში მურზანის ჩასვლისას იმპერატორის უკვე ჰყავს ასული, რომელსაც აგრეთვე ევლოკია შეარქვეს შობილებმა და რომელიც შემდეგ 15 წლისა მისთხოვდა რომის იმპერატორ ვალენტინიანეს (ამაზე ვრცლად იხ. მონოგრაფიაში). თეოდოსი II-ისა და ათენაიდა-ევლოკიას ასული კი დაიბადა 422 წლის აპრილში. მაშასადამე, მურზანი კონსტანტინოპოლში 422 წლის გაზაფხულზე ადრე ვერ ჩავიდოდა.

პეტრეს დაბადების თარიღად ი. მარკვარტი სდებს 409 წელს, რააბესა და შაბოს შრომების გამოქვეყნებიდან (1895 წ.) 36 წლის შემდეგ (I. Markwart, Die Bekehrung Iberiens... Caucasia, Fasc. 7, Leipzig, 1931, s. 166), მაგრამ აღნიშნული თარიღის (409) პირველად მიღება მურზანის დაბადების წლად ეუთვნით რ. რააბესა და შაბოს (1895). ამასთან ვასთვალისწინებელია ისიც, რომ სხვა თარიღები (ნ. მარისა და კ. კეკელიძის — 412, ე. ჰონიგმანის — 411) ანგარიშგასაწევია მას შემდეგ, როცა ვიცით რომ პეტრე 80 წლისა გარდაიცვალა 491 წლის 1 დეკემბერს და რაც ზუსტად გარკვეია ელ. შვარტცმა (Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma von E. Schwartz. «Abhandlungen der Bayerischen Academie der Wissenschaften. Philosophisch historische Abteilung». Neue Folge. Heft 10. S. 211. (სქოლიო). München, 1934). ელ. შვარტცი აანალიზებს მთელ რიგ მომენტებს და აღნიშნავს, რომ თავისი „მოხსენებაში“ პიიდელებერგის აკადემიაში იგი „დამარცხდა“, როცა პეტრეს გარდაცვალების წლად 489 წლის 1 დეკემბერი ივარაუდა (შდრ. ჩვენი წერილი „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული „ცხოვრების“ გამო“. ე. „მნათობი“, 1971, №8). ელ. შვარტცი გულისხმობს თავის შრომას: Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller. «Sitzungsberichte der Heidelberger Academie der Wissenschaften», 16. Heidelberg, 1912.

ელ. შვარტცის მიერ დადგენილი თარიღის (491 წ. 1 დეკ.) მიხედვით 80 წლის გარდაცვალებული პეტრე უნდა დაბადებულიყო 411 წელს, როგორც ე. ჰონიგმანი წერს (Pierre l'Iberien... 11). პოლ დევი კი (Paul Devos. Quand Pierre l'Ibère wint-il à Jérusalem? («Analecta Bollandiana. Tome 86—Fasc. 3—4, 348) რუფუსის მიერ დაწერილ Vita Petri-ს (იგულ. რ. რააბეს გამოცემა) გაანალიზების შედეგად საბოლოოდ უარყოფს პეტრეს დაბადების თარიღად 409 წელს და ამბობს (გვ. 348): „ამგვარად პეტრე უნდა დაბადებულიყო საქართველოში დაახლოებით 412 წელს“. («De la sorte, Pierre aura vu le jour, en Georgie vers 412») და რომ „ეს თარიღი დაემთხვეოდა იმ „ოთხმოც წელს“ რომელსაც იმ ხანად პეტრეს ცხოვრების მოწმე იოანე რუფუსი აძლევს მას გარდაცვალების მომენტში“ (იქვე).

ამრიგად, მეცნიერებს არ აქვს ერთი პასუხი პეტრეს დაბადების თარიღზე. რატომ ვეძვრობით მაინც ჩვენ 409 წელს? მურზანი რომ კონსტანტინოპოლში 12 წლისა ჩავიდა, ეს ცნობა, მართალია, თვითონ პეტრესგან მომდინარეობს და ჩაწერილი აქვს 518 წელს Vita-ში მის მოწაფეს რუფუსს („ანონიმს“), მაგრამ საიდან ვიცით, რომ მურზანი ზუსტად 12 წლისა ჩავიდა ბიზანტიის სატახტოში? ამასთან თუ 422 წლის ზაფხულსა და შემოდგომას გამოვრიცხავთ პეტრეს ცხოვრებიდან, მაშინ პეტრე 409 წლის მიწურულს ან 410 წლის დამდეგს უნდა დაბადებულიყო. მაგრამ ამ თარიღებს ეწინააღმდეგება 80 წლის ასაკის გარდაცვალება 491 წლის 1 დეკემბერს. მაგრამ აქაც ისმის კითხვა—ზუსტად 80 წლისა გარდაიცვალა განთქმული წმინდანი? ხომ არა გვაქვს საქმე აგიოგრაფიულ შაბლონთან? ყოველ შემთხვევაში ეს საკითხიც ღიად რჩება. გარეგნულად კი ელ. შვარტცის კონსტატაცია ე. ჰონიგმანის მიერ მიღებული თარიღის (411) სასარგებლოდ ლაპარაკობს (491—80=411). ე. ჰონიგმანს, ეტყობა, ელ. შვარტცის მიერ დადგენილი ფაქტი აქვს მხედველობაში და მასზე ამყარებს პეტრეს დაბადების თარიღს, თუმცა საგანგებოდ

ამაზე არ მსჯელობს (მას სადავოდ არ მიაჩნია პეტრეს გარდაცვალების თარიღი: 491 წ. 1 დეკემბერი).

დამატებით აღვნიშნავთ, რომ ელ. შვარტცის ორი შრომის გაუთვალისწინებლობის შედეგად პეტრესა და მისი მოწაფის რუფუსის ბიოგრაფიის საკითხებში არა ერთი უცხოელი და ქართველი მკვლევარი უშვებს შეცდომებს (და არა მარტო ქრონოლოგიის თვალსაზრისით). ამგვარი შეცდომებისგან არ არიან დაზღვეული, კერძოდ, J. Markwart-ი (Bekehrung Iberiens... 1931), უფრო ადრე Anton Baumstark-ი (Geschichted. syrischen Literatur. Bonn, 1922). უცხოელ მკვლევართაგან არ ცდებიან მხოლოდ Paul Devos, I. Hausherr და ნაწილობრივ René Roques, რაც შეეხება C. Tumanoff-ს, იგი ორ შესაძლებელ ვარიანტს ვკეთავოზობს და კატეგორიულად არც ერთს არ ანიჭებს უპირატესობას: «Busmarios, king of Iberia, son of Busmarios and father of the noel-know Peter the Iberien, Monophysite Bishop of Mayuma (b. 409—488, or 411—491; Tarchnišvili, Georg. Literatur 246 and. n. 3). Peter's genealogy is given in one of his two biographies, — his Syriac Life (itself, a translation of lost Greek original), ascribed to John, Rufus, another Monophysite Bishop of Mauuma» (C. Tumanoff. Studies in Christian Caucasian History, 1963, P. 261. - „ბუშმარიოსი, იბერიის მეფე, ძე ბუშმარიოსისა და მამა კარგად ცნობილი პეტრე იბერიელისა, მიუხედავად მონოფიზიტო ეპისკოპოსისა (დაიბ. 409, გარდ. 488 ან დაიბ. 411 წ. გარდ. 491. თარხნიშვილი. ქართ. ლიტერატურა, 246 და შენ. 3). პეტრეს გენეალოგია მოცემულია მის ერთ-ერთ ბიოგრაფიაში — სირიულ ცხოვრებაში (თარგმნილია დაკარგულ ბერძნულ ორიგინალიდან), რომელიც მიეწერება იოანე რუფუსს, სხვა მონოფიზიტო ეპისკოპოსს მაიუმისას.) ამ ციტატიდან ისიც ჩანს, რომ Vita Petri-ს ავტორობის საკითხი თუმანოვისათვისაც ისევე გადაწყვეტილია, როგორც მაგ. Paul Devos-სთვის (იხ. პოლ დევო, Op. cit, 337, სქოლიო 3: «Écrite en greek par l'Antiochien J'ean Rufus'ou' de; Bet Rufina, l'acuvre n'est plus conservé equ'en syriaque, BHO, ed. R. Raabe, Petrus der Iberer. „დაწერილი ბერძნულად ანტიოქელი იოანე რუფუსის ანუ ბეტ რუფინას მიერ, ნაწარმოები შენახულია მხოლოდ სირიულად... გამოც. რ. რააბე. „პეტრე იბერიელი“. სხვაგვარად ფიქრობდა ა. ბაუმშტარკი. Vita Petri-ს ავტორი, ბაუმშტარკის აზრით, იმავე „რუფუსის წრეში“ უნდა ვეძიოთ. Vita-ს ბაუმშტარკი პეტრეს „ფასდაუღებელ ბიოგრაფიას“ უწოდებს, ხოლო ქართულ, „მაკარიულ ვერსიას“ აქედან მომდინარედ აცხადებს. მაგრამ ამ საკითხში იგი ორიგინალური არაა (იხ. ქვემოთ), თანაც მისი შეცდომა იქიდან გამომდინარეობს, რომ ფიქრობს Vita Petri თითქოსქვეყნარბოდეს იმ „პეტრეს ცხოვრებას“, რომელიც ზაქარია რიტორმა (მიტილენის ეპისკოპოსმა) დაწერა ჭკრ კიდევ ბეირუთში 490 წ. მისივე მოწმობით, ისაია დაყულებულისა და თეოდორეს ბიოგრაფიებთან ერთად (ბაუმშტარკი, Op. cit., 184: «Iohannes Ruphos»). ბაუმშტარკი ამ საკითხებში ემყარება დ-რ სიკორსკის (D-r Sikorski) მიერ 1914 წ. 31 იანვარს წაბეჭდილ მოხსენებას „ზაქარია სქოლასტიკოსზე“ (იხ. Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur. 92. Jahres bericht. IV. Abteilung, a. Philologisch-archäologische Sektion. S. 1—17). ბაუმშტარკი ამ მოხსენებაზე სქოლიოში მიუთითებს (Geschichte... S. 184, n. 6).

[სტ.] სიკორსკის შეხედულებანი ასეთია: 1. ზაქარია სქოლასტიკოსის (ე. ი. რიტორის, ა. გ.) სახელით ჩვენამდე მოღწეულია მთელი რიგი შრომები. სახ. პეტრეს ერთ-ერთი მესენაეის სახელი „ზაქარია“ გვხვდება „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita Petri-ში (სიკორსკი ე არ იცნობს ელ. შვარტცის 1912 წლის შრომას, სადაც Vita-ს ავტორის ვინაობა დადგენილია), აგრეთვე იმავე რუფუსის „პლეროფორიებში“. ეს მართალია, მაგრამ პეტრეს მესენაე „ზაქარია“-ს ასახელებს ზაქარია რიტორიც (სქოლასტიკოსი) თავის

„სვევეროსის ცხოვრებაში“, ასე რომ ზაქარია რიტორის იდენტიფიკაცია ამ ზაქარიასთან— შეუძლებელია, თანაც ზაქარია სქოლასტიკოსი პეტრეს შესწავლე არ ყოფილა (პეტრეს შესწავლე „ზაქარიას“ შესახებ კი დაწერ. სხვა დროს.). რაც შეეხება XIII თუ XIV ს. ქართულ „პეტრეს ცხოვრებაში“ (მაკარი მღვდლის თარგმანში) მოხსენებულ ზაქარიას, სიკორსკი მართებულად თვლის მას ზაქარია [რიტორად], რომელიც ქართული „ცხოვრების“ რედაქტორმა პავლე ლეჟანოვმა (XV ს.) თავის „ანდერაში“ „ზაქარია ქართველანს“ აქცია (და არა მაკარიმ). 2. თავისი მოხსენების მეორე თავში სიკორსკი აკრიტიკებს მ.-ა. კუგენერის აზრს იმის შესახებ, რომ ზაქარია რიტორი (ავტორი კომპილატორის ხელში გავლილ „საეკლესიო ისტორიისა“ და „ისაია ასკეტის ცხოვრებისა“) უნდა განვასხვავოთ „სვევეროსის ცხოვრების“ ავტორ ზაქარია სქოლასტიკოსისაგან. სიკორსკის მართებულად მიაჩნია ამავე ავტორის თხზულებად ბერძნულად დაწერილი და სირიულად თარგმნილი (ორივე დაკარგულია) „პეტრეს ცხოვრება“, რომლის ფრაგმენტი Sachau-მ დაბეჭდა (ს. 4). სიკორსკი ფიქრობს, რომ „ანონიმის“ Vita Petri ზაქარია რიტორის ზემოთ ნახსენებ, დაკარგულ Vita-ს მოკლე რედაქცია უნდა იყოს. ეს შეცდომაა, რაც ქვემოთ გვექნება გამოჩვენებული. არც ისაა მართალი, თითქოს ზაქარია რიტორის Vita-ს შემორჩენილი ფრაგმენტი შინაარსეულად არაფერს გვეუბნება (მასში ნათქვამია, რომ პეტრემ და მისმა მოწაფეებმა დასდეს „ღუმილის ალთქმა“, რასაც მონოფიზიტების მისტაკში განსაკუთრებული, მნიშვნელობა ჰქონდა). სიკორსკი ითვალისწინებს Brooks-ის მართებულ აზრს იმაზე, რომ ფრაგმენტი არ შესაბამება „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita Petri-ს გამოცემის დასასრულს და ამ საკითხში არ ეთანხმება მას. მაგრამ მართალია Brooks-ი და არა სიკორსკი. 3. სიკორსკი მართალია, როცა ზაქარია სქოლასტიკოსს, „სვევეროსის ცხოვრების“ ავტორს და „კირხენგეშიხტეს“ დამწერ ზაქარია რიტორს ერთი და იმავე პირად მიიჩნევს და რომ ამავე ავტორს ეკუთვნის ბერძნულად შემორჩენილი ტრაქტატი მანიქეელების საწინააღმდეგოდ— „ანტირეზიზი“ («Antirhesis» იხ. ს. 6) და დიალოგი „ამონიოსი“ და რომ ეს თხზულებანი „ერთს უღოვნად მიუთითებენ ერთს ავტორზე“. სიკორსკის სავესებით დამაჯერებელი ანალოგიები და დამთხვევანი მოაქვს „კირხენგეშიხტესა“ და „სვევეროსის ცხოვრებას“ შორის, მიუთითებს „მათს იდენტურობასა“ (ს. 6) და „მკვიდრო ურთიერთ კავშირზე“... განსაკუთრებით საინტერესოა სიკორსკის მოხსენების მესამე თავი, რომელიც „პეტრე იბერიელის ცხოვრების ალფერილობას“ შეეხება. ავტორი ჯერ განიხილავს მ.-ა. კუგენერის შეხედულებას (მის. შეს. ვრცლად იხ. ჩვენს წერილში „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული „ცხოვრების“ გამო. „მნათობი“, 1970 № 8) და შემდეგ მიღის იმ დასკვნამდე, რომ ზაქარია რიტორის „პეტრეს ბიოგრაფია“ უნდა დაეწერა ზენონის კენსრობის პერიოდში (ს. 7 და 10), ე. ი. 491 წლამდე (ეს კი პეტრეს გარდაცვალების წელია) და რომ „სვევეროსის ცხოვრების“ I ნაწილი (გამოცემა მ.-ა. კუგენერმა 1907 წ.) შეესიტყვება ზაქარია რიტორის „კირხენგეშიხტეში“ ჩართულ პეტრეს მოკლე ცხოვრებას. ესეც ძირითადად სწორი მოსაზრებაა, სიკორსკის აქაც დამაჯერებელი პარალელები მოჰყავს (ს. 8, 9). სიკორსკი ზაქარიას „ზომიერ“ (?) მონოფიზიტად თვლის (ს. 9). დამაჯერებელია ვარაუდი იმისა, რომ ზაქარია რიტორს „პეტრეს ცხოვრება“ (დაკარგული) კონსტანტინოპოლში „ხელახლა“ უნდა გადაეწერა.

მაგრამ თავისი მსჯელობის ამ პუნქტის შემდეგ სიკორსკი უფრო იბნევა. მისთვის უცნობია (1914 წელს!) ის ფაქტი, რომ რ. რაბეს მიერ 1895 წელს „ანონიმის“ სახელით გამოცემულ Vita Petri-ს ავტორია ითანე რუფუსი, ავტორი აგრეთვე „პლეროფორიების“-ა (ს. 10), რადგან ამ უკანასკნელ თხზულებაში, ბერძნულიდან სირიულად თარგმნილში, რუფუსის სახელი აღნიშნულია, Vita-ს სირიულ თარგმანში კი არა. მაგრამ ედ.

შვებრტემა ხომ 1912 წელს გააკრევა ეს ფაქტი? სიკორსკის დამსახურება ისაა, რომ მან დამაჯერებელი პარალელები მოიტანა ამ ორი ძეგლიდან ისევე, როგორც „კირხენგეშხიტედან“ და „სევეროსის ცხოვრებიდან“. იგი მართებულად აღნიშნავს, რომ ზაქარიას „არ ეშინოდა“ თავისი სახელის აღნიშვნისა თხზულების წინ. ასე რომ „ანონიმის- Vita Petri არ შეიძლება ზაქარია რიტორის თხზულება იყოს. სიკორსკი ზოგიერთ მსგავსებას მაინც ხედავს „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita Petri-სა და ზაქარია რიტორის ნაწერებს შორის, თუმცა აბსოლუტურ განსხვავებასაც კარგად ამჩნევს (მაგ. „ანონიმთან“, ე. ი. რუფუსთან ქალკედონისტი კეისარი მარკიანე ვალანძლულია, ზაქარია კი ამგვარი რამისგან თავს იკავებს!); და თუ ზაქარიას „კირხენგეშხიტესა“ და რუფუსის „პლეგროფორიებს“ შორის მსგავსებანი არსებობენ (ისინი ეხებიან ლეგენდების ციკლს, აგრეთვე პეტრეს გამგზავრებას ეგვიპტეში და სხვა. იხ. s. 11), ასეთი შეხვედრების ნიადაგს წმინდანის ბიოგრაფიის საერთო მასალა ქმნის, ფრაზობრივი დამთხვევანი კი არა ჩანს. სიკორსკის რჩება ერთი გამოსავალი—„ანონიმის“ (რუფუსის)წყაროდ ზაქარია რიტორის მიერ ბეირუტში 490 წ. (?) ბერძნულად დაწერილი და დაკარგული „პეტრეს ცხოვრება“ ივარაუდოს. ქართული ვერსიის „ზაქარიაშიც“ იგი ზაქარია რიტორის ვარაუდობს (თითქოს ქართველმა მთარგმნელმა „აურია“ ერთმანეთში ზაქარია რიტორი და „ზაქარია ქართველი“. ნამდვილად კი „ზაქარია ქართველი“ რედაქტორის პავლე დეკანოზის მიერ გადაკეთებულ ქართულ „პეტრეს ცხოვრებაში“ გაჩნდა, ძეგლის ბოლოს, თვით რედაქტორის „ანდერაში“, მთარგმნელ მაკარის ანდერაძის წინ!). საქმე ისაა, რომ სირიულიდან ქართულად „ანონიმის“ Vita Petri-ს გადმომღები მაკარი მესხი სარგებლობს ზაქარია რიტორის „საეკლ. ცხოვრებისა“ და „ისაია ასკეტის ცხოვრების“ (ორივე ნაწარმოებზე გადაკეთებული სახითაა შესული გვიანდელ კომპილაციაში) ცალკეული ექსცერპტებით და ამიტომ „უავტორო“ Vita Petri მას იმავე ზაქარია რიტორის თხზულებად მიუჩნევია. უმეტესი ნაწილი მაკარის თარგმანისა კი მომდინარეობს „ანონიმის“ (რუფუსის) თხზულებიდან (დაწვ. ჩვენი „პეტრე იბერეილის ბიოგრაფიის საკითხები“, ე. „მნათობი“, 1970, № 8).

კარგია სიკორსკის შენიშვნა იმის გამო, რომ პეტრე თავის „თანატოლ“ ზაქარიას („ქართველს“) არ მიმართავდა სიტყვით „შვილო!“ ერთი სიტყვით — სიკორსკი ამჩნევს, რომ ქართულ ვერსიაში (რომელსაც ნ. მარის თარგმანში იცნობს) ყველაფერი რიგზე ვერაა. მან მხოლოდ ვერ შეამჩნია ის ფაქტი, რომ მაკარი კი არა, რედაქტორმა აქცია ზაქარია რიტორი „ზაქარია ქართველად“... მაგრამ სიკორსკი კარგად ხედავს (თუმცა პარალელუბი არ მოყავს, რაც საბოლოოდ გააკრევედა რუფუსის ტექსტიდან ქართული ვერსიის წარმომავლობას), რომ მაკარის თარგმანი-გადმოკეთება რუფუსის Vita Petri-ს ქართულ ვერსიას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, სიკორსკი ფიქრობს, თითქოს ორივე ძეგლი ერთი და იმავე წყაროდან მომდინარეობს (s. 14—15), თუმცა ხედავს რომ ავტორისა და ქართველი გადმომღების რელიგიური credo—ურთიერთისგან რადიკალურად განსხვავებულია („ანონიმი“ ანუ რუფუსი—მონოფიზიტა, მაკარი მღვდელი კი—დიოფიზიტი, ქალკედონისტი, ასევე მისი რედაქტორიც, ე. ი. XIII—XV სს. ქართველი სასულიერო მოღვაწენი). მაინც რომელია საერთო წყარო? სიკორსკის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ასეთ წყაროდ კერძოდ ზაქარია რიტორის ნაწერები მიაჩნია. მაგ. იგი „გადამწყვეტ მნიშვნელობას“ ანიჭებს ერთ ეპიზოდს, რომელიც ერთნაირადაა მოთხრობილი ზაქარია რიტორის „კირხენგეშხიტეში“ (აგრეთვე იმავე ავტორის „ისაია ასკეტის ცხოვრებაში“, ა. გ.) და მაკარის ვერსიაში, სახელდობრ ზაქარია რიტორის ნაამბობს იმპერატორ ზენონის ემისარ კოზმაზზე, რომელსაც კეისრის დავალებით უნდა ჩაეყვანა პეტრე და ისაია კონსტანტინოპოლში, მაგრამ ისაიამ ავაღმყოფობა მოიმიზეზა, ხოლო პეტრე

გაიქცა და დაიშალა. „ანონიმი“ (რუფუსი) ამ ეპიზოდს ძალზე მოკლედ გადმოგვცემს, ზაქარია რიტორი და მისგან დამოკიდებული (ამ ადგილას) ქართული ვერსია კი ფრცვლად და საესებით ერთნაირად.

აღსანიშნავია, რომ სიკორსკისაგან სრულიად დამოუკიდებლად ეს მომენტი 1936 წელს შენიშნა სიმონ ყაუხჩიშვილმა («გეორგიკა», ტ. III), რაც ჩვენც უყოყმანოდ გავიზიარეთ. მაგრამ ეს ფაქტი არ გამოდგება სიკორსკის იმ ჰიპოთეზის საბუთად, თითქოს „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita-ს და მისი ქართული ვერსიის საერთო წყარო ზაქარია რიტორის დაკარგული „პეტრეს ცხოვრება“ იყოს. ქართული „პეტრეს ცხოვრება“ რუფუსის („ანონიმის“) Vita Petri-ს შემოკლებული გადმოღება-თარგმანია, მასში გამოყენებულია ზაქარია რიტორის თხზულებათაგან ექსცერპტებიც, იგი ნაწილობრივ კომპილაციაა (კოზმას ეპიზოდი მხოლოდ ჩართულია ქართულ „ცხოვრებაში“), ხოლო რუფუსის Vita Petri-ს გამოყვანა ზაქარია რიტორის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვრებიდან“ — სრულიად გამორიცხულია, რადგან: 1. Vita Petri დაწერილია პეტრეს მესენაქის მიერ, რომელიც მასწავლებლის სიკედილს დაესწრო და აღწერა იგი. ზაქარია რიტორს კი, ბეირუთიდან მაიუმში დაბრუნებულს პეტრე გარდაცვლილი დახვდა. ამასთან ზაქარია რიტორი პეტრეს მესენაქე არ ყოფილა, 481—491 წლებში იგი ალექსანდრიასა და ბეირუთში სწავლობდა. 2. მართალია, ზაქარია რიტორი მონათფიზიტი იყო, ის პეტრეს მოწაფედ და მიმდევრად ითვლება, ჰქონდა მასთან ურთიერთობა, ა რ ა ე რ ხ ე ლ ი ნ ა ხ უ ლ ა ი გ ი მ ო ნ ა ს ტ ე რ შ ი, მაგრამ თავისი დიდი იდეური მასწავლებლის ბიოგრაფია ძირითადად მან დაზულთაგან მოსმენილი ცნობების ნიადაგზე შეთხზა, რაზედაც თვითონვე წერს (იხ. „მნათობი“, 1971, № 8). რუფუსი კი უშუალოდ პეტრესაგან (თავის „ამბასგან“) ისმენდა წმინდანის თავგადასავალს 482 წლიდან გარდაცვალებამდე, რასაც აგრეთვე თვითონ გვაშენობს. რუფუსს არ უსარგებლია ზაქარიას დაკარგული Vita Petri-თ, რადგან ამის საჭიროება მისთვის სრულიად არ არსებობდა. სიკორსკის შეცდომის მიზეზი ისაა, რომ ის არ იცნობდა ედ. შვარტცის შრომას („იოჰანეს რუფუს“... 1912).

ა. ბაუმშტარკისათვისაც უცნობი დარჩენილა ედ. შვარტცის შრომა 1922 წელსაც საკითხის შესახებ არსებულ ლიტერატურაში მას არ ასახელებს). აი როგორ იმეორებს იგი ზოგან სიკორსკის შეხედულებებს (იხ. მისი Geschichte d. syr. Literatur, S. 183).

ა. ბაუმშტარკის აზრითაც, პეტრეს მეორე ბიოგრაფი „ზაქარია რიტორი ანუ სკოლასტიკოსი“ («Zacharias, Rhetor oder Scholastikos», S. 183) მიტილენის ეპისკოპოსი იყო და მის ყალბს ეკუთვნის ბერძნულად დაწერილი ორი თხზულება—დილო-გი „ამონიოსი“ (ამონიოს ერმიას ძე, VI ს.) და მანიქეელების წინააღმდეგ მიმართული „ანტირპეზისი“, აგრეთვე სირიულად მოღწეული ცხოვრებანი ისანა დაყუდებულისა, თეოდორე ანტინოელისა და 488 წელს (?) გარდაცვალებული მაიუმის ეპისკოპოსისა და ტაძრის დამაარსებლის პეტრე იბერიელისა, „რო მ ლ ი ს წ რ ე ს ა ც ი გ ი ა დ რ ე ე ე პ ა ლ ე ს ტ ი ნ ა შ ი ე ე უ თ ვ ნ ო დ ა“. ამ უკანასკნელისაგან გადარჩა ერთი სირიული ნაწყვეტი. ბაუმშტარკიც ფიქრობს, რომ მისგან (ზაქარია რიტორის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვრებიდან“) უნდა მიმდინარეობდეს „ანონიმის“ Vita Petri და ა. შ.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ ზაქარია რიტორი და ზაქარია სკოლასტიკოსი რომ ერთი და იგივე პირია, სადავო არაა კ. კრუმბახერისათვის (Geschichte der Byz. Litteratur 1897) და პოლ დევოსათვის (Paul Devos, Op. cit., 384, n. 4; „...Zachariae le scolastique (ou le rhétor“...) და სხვ. ბაუმშტარკი უმთავრესად სიკორსკის ეყრდნობა, როცა ასეთი იდენტიფიკაციის მომხრეა, ე. ი. იზიარებს შეხედულებას, რომელიც პირველად საეპქო ვახადა მ.-ა. კუგენერმა 1900 წელს და მისი გავლენით, Markwart-მა 1931

წელს (იხ. ჩენი ნარკვევი „მნათობი“, 1971, № 8) და რაც შეუძლებელია ხელახლა სადავო ვახდეს. მკაფიო არაა ოლონდ ე. ჰონიგმანის შეხედულება, იგი თითქოს კუგენერს ეთანხმება: (ცალკე ასახელებს ზაქარია რიტორს, ცალკე ზაქარია სქოლასტიკოსს), სიკორსკის შრომა მას, ბრწყინვალე ერუდიტს, დასახელებული არ აქვს, თორემ, ვფიქრობთ, სიკორსკის მიერ მოტანილი პარალელები ორი სახელით ცნობილი, მაგრამ ერთი ავტორის ზაქარია რიტორის შრომიდან ე. ჰონიგმანს სწორ შეხედულებას შეუქმნიდა. სიკორსკის და ბაუმშტარკის ცალკეული შეცდომები მომდინარეობს ედ. შვარტცის შრომის არ ცოდნიდან, სხვებისა კი — სიკორსკის ზოგი სწორი დაკვირვების უნებლიე იგნორაციიდან (პეტრუს ბიოგრაფიების მიმოხ. იხ. აგრეთვე Otto Bardenhever. GAL, t. IV., 1924.)

4. შდრ. ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი. ბიზ. ლიტ. ისტორია, თბ., 1963, გვ. 306.

5. ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გეორგიკა. ტ. 2, გვ. 256. თბ., 1965.

6. ძველი ქართული ავთოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი II, (XI—XV სს.). დასაბუქდლ მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. ათანელიშვილმა, მ. დოლაჭიძემ, ც. ქურციკიძემ და ე. ჯღამიაძემ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ., 1967, გვ. 218.

მაკარის ვერსია, „წინაუკმო“ და „ფურცლებ-აშლილი“, ხელთ ჩავარდნია მის რედაქტორს პავლე დეკანოზს (XV ს.), რომელსაც შესავალი დაურთავს, სასწაულებით „გაუვრცელებია“ და „ბოლოც კეთილად დაუსრულებია“ (ამ „ბოლოში“ გაჩნდა მისი წყალობით სირიულიდან თარგმნილი რუფუსის ნაწარმოების ავტორად ფიქციური „ზაქარია ქართველი“). ივ. ჯავახიშვილი საესებით მართებულად ფასებდა რედაქტორის მუშაობას, როცა წერდა: „...ქართულ თარგმანშია, რომელიც პავლე ხუცესსა და დეკანოზს შეუსწორებია (ცაა, 53—54. ივულ. ნ. შარის, გამოცემა, ა. გ.) სწორედ შესავალი და მეტადრე მეფეთა საკუთარი სახელები გადაუკეთებია, ამასთანავე მას თვით შესავალიც კი იმდენად გადაუსწორებია, რომ მეფე მირიანისა და წმინდა ნინოს შესახებ ცნობები ჩაურთავს. ასურულ დედანში კი არც ერთი, არც მეორე მოხსენებული არ არის (შეად. ასურული ცაა, 4—16. გვრმ. თარგმ. 14—24, ქართული ცაა, გვ. 3—10), ამიტომ იქნებ სწორედ ასურულში იყო შენახული პეტრე ქართველის ერობის სახელის მართლწერა. მაინცდამაინც სხვათა სახელები ასურულში უკეთესად არის შენახული, ვიდრე ქართულში“. (იხ. ქართული სამართლის ისტორია, წიგნი I, ტფ. 1928, გვ. 176). ყოველივე ამას უნდა დავტოვოთ ის ქრონოლოგიური, ისტორიული და თეოლოგიური ხასიათის შეცდომები და შეუსაბამობანი, რომელნიც ჩვენც გვაქვს აღნუსხული („მნათობი“, 1970, № 3, და „მნათობი“, 1971, № 8, „მნათობი“, 1973, № 6), თუმცა არა ამომწურავად.

ზემოთ მოტანილი ამონაწერი აგრეთვე საყურადღებოა იქნებ, რომ ივ. ჯავახიშვილიც ქართულ „ციხოვრებას“ სწორედ „ანონიმის“ (ე. რეფუხსის) თხზულებიდან გადმოღებულ და შეკეთებულ ვერსიად ფელის, რაც აბსოლუტურად მართალია. და რად განასხეა, რედაქტორის მიერ ტექსტში ჩართულ „ანდერძში“ გაჩენილი ფიქციური „ზაქარია ქართველი“ თავისთავად ქრება ედ. შვარტცის მიერ 1912 წელს ანონიმის ვინაობის გარკვევის შემდეგ ეს საკითხი სადავო აღარაა.

⁷ ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი. გეორგიკა. 1936, III, გვ. 4 (ციტატა—ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ მესამე წიგნიდან, შდრ. მისივე—ბიზანტ. ლიტ. ისტორია, 105).

⁸ Ibidem, სქოლიო № 2; ბიზ. ლიტ. ისტორია, 107.

⁹ იუზლიგერ I-ის პიროვნება და მისი მოღვაწეობა გაშუქებული აქვთ ა. ქრისტენსენს (L' Iran sous les Sasanides par Arthur Christensen. Copenhagen, 1944, 269—272. იქვეა იუზლიგერ I-ის (Yazdgerd I (399—421?) მონეტის ანაბეჭდი) და

მ. დიაკონოვს (М. М. Дьяконов, Очерки истории древнего Ирана, М., 1961) და მრ. სხვ. ყველას ძირითადი წყაროა არაბი ისტორიკოსის და თეოლოგის ტაბარის (838—923) თხზულება „წ ი ნ ა ს წ ა რ მ ე ტ ყ ე ე ლ თ ა დ ა მ ე ფ ე თ ა ის ტ ო რ ი ა“, ეპოქის ამბების მიმოხილვა მასში მოტანილია 914 წლამდე (იხ. Brit. Encyclopedia, 1959, Vol. 21, s. 728—729; ბროკაუზისა და ეფრონის ენციკლ. ტ. XXXII, 436, 1901, სიტყვაზე — „ტაბარი“ ბიბლიოგრაფიითურთ). ტაბარის შრომა მთლიანად არაა გამოცემული (1901 წლისათვის გამოქვეყნებული იყო 16 ტომი). კლასიკური შრომები თ. ნელდეკის: (Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, zum zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari... Leyden, 1879 და მისივე Aufsatz zur persische n Geschichte. Lp'z. 1887). რუსულად იხ. Иисст-ранцев. Сасанидские этюды, СПб, 1909, ე. ბერტელსისა და სხ. შრომები.

¹⁰ ზოროასტრული რელიგიის შესახებ: H. S. Nyberg. Die Religion des alten Iran. Berlin, 1938; E. შ. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., 1960, გვ. 31—66 (ზოროასტრიზმი, „ავესტას“ შინაარსი. ცალკეული კინნების თარგმანები, მითრას კულტი; სქოლიოებში—წყაროების დახასიათება, მიზიილება ახალ შრომებზე და სხვ. ბერტელსის ექსკურსის თავდაპირველი გაცნობა აუცილებელია მათთვის, ვინც ამ საკითხით დაინტერესდება. შდრ. დიაკონოვი, op. cit., გვ. 397: ბიბლიოგრაფია და სხვ.).

¹¹ იხ. მ ზ ი ა ა ნ დ რ ო ნ ი კ ა შ ვ ი ლ ი. ნარკვევები ჩრანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, გვ. 142, თბილ., 1966.

¹² М. М. Дьяконов, Op. cit., 272 (ამ შრომის სხვა გვერდებზე მითითებანი იხ. ტექსტში).

¹³ Christensen, Op. cit., 271 (დანარჩენი ადგილები მითითებულია ტექსტში).

¹⁴ მესომოტამის ქ. ტაგრიტის ეპისკოპოსი შ ა რ უ თ ა (ქრისტენსენით Marutha, Mayfariqin, ა. ბაუშმტარკით—Márút(h)a v. Maipergal) თავისი დროის გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე და მწერალი იყო. მისი მთავარი თხზულებაა „ს პ ა რ ს ე ლ შ ა რ ტ ვ ი ლ თ ა ის ტ ო რ ი ა“, რომელიც მოგვითხრობს გაქრისტიანებულ ირანელთა თავგადასვლებსა და ტანჯვებს, უმთავრესად 330—370 წწ. ატორს ის სირიულ-ქალდეურ ენაზე შეუდგენია. ხელნაწერი პირველად ინახებოდა ეგვიპტის ქრისტიან ბერებთან. რომის პაპს კლემენტი XI-ეს (ამ პაპთან ჩავიდა სულხან-საბა რომში) Joseph Simon Asseman-ისათვის დაუვალდებია მისი მოპოვება. ასემაწმა მარუთას შრომას მიაგნო 1715 წელს და მისი სირიულ-ქალდეური ტექსტი ლათინური თარგმანითურთ დაბეჭდა რომში Acta Sanctorum Martirium Orientalium-ის I ტომში. იგი ითარგმნა გერმანულადაც 1836 წ. ხოლო რუსულად გამოქვეყნდა Христианское чтение-ს 1827—1828 წ. წ. ტომებში. მარუთას „ისტორია“ მრავალ შემადარწუნებელ ეპიზოდებს შეიცავს (შდრ. თუნდაც «Хр. Чт.», 1827, ч.ч. XXV—XXVII და 1828 წ. იმავე სერიის ნაწილები). ლიტერატურა მარუთას შესახებ: G. Hoffmann, Auszüge aus syrischem Akten persischer Märtyrer. Leipzig 1880; შაბოს შრომა, პარიზი, 1895; А. Крымский, Сирийская литература (ბრჯ. და ეფრ. ლექსიკონში, გვ. 68); Св. Маруфа. (იგივე ლექსიკონი. ტ. XVIII A, გვ. 704; 189). Краткое сведение о святом Маруфе, епископе Тагритском, в Месопотамии («Христианское чтение», СПб, 1827, ч. XXV, გვ. 3—13); Anton Baumstark. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922 (S 53—54; მიმოხილვა მარუთას სრული ლიტერატურული მემკვიდრეობისა. სქოლიოებში დასახელებულია პირველწყაროები და სხვ.). ლიტერატურა მარუთას შესახებ. მიუხედავად ამისა, ა. ბაუშმტარკი უშვებს მთელ რიგ ქრონოლოგიურ შეცდომებს, მაგ. სასანიდებთან მარუთას რაძღენიმე ელჩობის თარიღებში და სხვ.). უახლესი ლიტერატურიდან მარუთას შეს. იხ.

Jacques Noret. La Vie grecque ancienne de S. Maruta de Mayqergat. «Analecta Bollandiana», Tome 91—Fasc. 1—2, p. 77-103. ავტორს მადლობას მოვახსენებ ნაშრომის გამოგზავნისათვის.

¹⁵ Христ. чтение, 1827, ч. XXV, гв. 8.

¹⁶ იქვე, 9—11.

¹⁷ იქვე, 10—11.

¹⁸ „ერთარსების“ (ომოუსიოს. единосушнѣи) ცნების შეტანა ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოში მოხდა ნიკეის მსოფლიო კრებაზე 325 წელს, იმპერატორ კონსტანტინეს (324—337) დროს, ცნობილი ათანასე ალექსანდრიელის (გარდ. 373 წ.) მიერ გამომუშავებული თეოლოგიური დეფინიციის საფუძველზე. ამ დეფინიციის განმარტებელი ტექსტი, შედგენილი თვითონ ათანასეს მიერ, მრავალგზისაა მოტანილი ეკლესიის ისტორიკოსების მიერ, იგი შეტანილია თვითონ ათანასეს თხზულებებში და მათს თარგმანებში (მაგ. რუსულად იხ. Творения иже во святых отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийского. Часть четвертая, М., 1854, стр. 528—529; „Символ“... პროფ. ლებედევის შრომებში და პრ. სხვ. რაც შეეხება პეტრე იბერიელის რელიგიურ მრწამსს, ამ საკითხს ვრცლად ვეხებით მონოგრაფიის თავში „პეტრე იბერი და ეკონოფიზიკობა“. იქვე იქნება დაწვრილებით განხილული პეტრესა და ფსევდო-დონისეს იდენტოფიკაციის საკითხი.

¹⁹ A. Baumstark, op. cit. s. 53. ნაწილობრივ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მარტას ივზლიგერდ I-ისათვის უთხოვია იმ ქრისტიან მოწამეთა ნუშტები, რომლებიც შაბურის დროინდელი რეპრესიების მსხვერპლნი გამხდარან და წაუღია ისინი თავის შობილურ ქალაქ ტაგრიტში (მესოპოტამიაში). რის გამოც ქალაქს მეორე სახელიც — „მარტა-როპოლისი“ („წამებულთა ქალაქი“) ეწოდა («Христ. чтение», 1827, ч. XXV стр. 12). იქვე დაუკრძალავთ თვითონ მარტა, მაგრამ არაბთა შემოსევის შედეგ მისი ცხედარი გადაუსვენებიათ ეგვიპტეში, სადაც იგი ღვთისმშობლის მონასტრის მღვიმეში დაუფლიათ, რჩაგორც სირიელი ბერები ირწმუნებინანო, — ამბობს ერთი წყარო («Христ. чтение», 1827, ч. XXV, стр. 12).

²⁰ ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი. ბიზანტიური ლატ ისტორია, 105.

²¹ ესარგებლობთ შემდეგი წყაროებით: Athenais. Geschichte einer byzantinischen Kaiserin von Ferdinand Gregorovius. Zweite Auflage. Leipzig, 1882, (კრუმბახერი ასახელებს მესამე, 1892 წ. გამოცემასაც, იხ. მისი Geschichte d. byz. Litteratur, 1897. S. 1073); Шарль Днль, Византийские портреты (რამდ. გამოცემა. ეტიული «Афинанда»); Несторий и Евтихий, ереснархи V века. Сочинение Амадея Тьерн. Киев. ч. I, 1880; ч. II, 1883, Пер. Д. Поспехова). ბროკჰაუს-იფრონის ლექსიკონი, ტ. XI, გვ. 416, 1893; K. Krumbacher, G. d. byz. Lit..., 1897, s. s. 894, 915, 1073; Wilamowitz-Möllendorf - ის წერილი - «Hermesa» 1890, 25, S. 198 ets; [რუფუსის] Petrus der Iberer და ზაქარია რიტორის Kirchengeschichte; Weigang. Eudoxia, Gemahlin des oströmischen Kaisers Theodosius II, Ein kulturhistorisches Bild zur Vermittelung des Humanismus und Christentums. Worms, 1871 კრუმბ., op. cit., 1071 სქოლიო; თ ა მ ა რ ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ბიზანტიური მონეტები, თბ., 1965, ამ მშვენიერი გამოკვლევის ავტორისაგან დავალებული ვართ, რისთვისაც მას გულითად მადლობას მოვახსენებ). O. Bardenhever. Geschichte altkirchlichen Literatur (Freiburg im Breslau. IV, 1924, S 126—130); Памятники Византийской литературы IV—IX веков, М., 1968 (გვ. 132—141: «Императрица Евдокия (Афинанда)». სხვა წყაროები დასახელებულია ქვემოთ, ხოლო გ რ ე გ ო რ ო ვ ი უ ს ი ს ა, ა. თ ი ე რ ი ს ა და

შ. დ ი ლ ი ს წიგნებიდან გვერდები მითითებულია ტექსტში ი, ზოგჯერ მხოლოდ ამ ავტორთა სახელებია აღნიშნული და ყველგან იგულისხმება ზემოთ ჩამოთვლილი მათი შრომები. ევდოკიას პოემის ნაწყვეტი მოთავსებულია გრეგორიოვისის წიგნში: Ciprianus und Justine. Zweiter Gesang: Das Bekenntnis des Ciprianus. გვ. 264—284; Памятники... 1968, стр. 140—141.

²² ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზ. ლიტ. ისტორია, 87—88 შდრ. „გეორგიკა“, I, 1961, გვ. 59—68. იქვეა ლიბანიოსის მიმოწერა ბაქურთან და სათანადო ლიტერატურა. აღნიშნავთ აქვე, რომ ცნობილი ქეშმარიტებაა ის აზრი, რომ ლიბანიოსის „ლოგოსი“ სულ სხვაა, ვიდრე ქრისტიანული „ლოგოსი“ (სიტყვა), რომელიც სამების მეორე პირს (იპოსტასს) ანუ ქრისტეს გულისხმობს („გეორგიკა“ I, 61—62, სქოლოები). ლიბანიოსი წარმართი იყო და მას ერთი წამითაც არ შეეძლო დაეშვა „ლოგოსის“ ცნებაში სამების მეორე პირის (იპოსტასის) ცნების შეტანა (იქვე, 62, სქოლიო).

²³ ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზ. ლიტ. ისტორია, 23—51 (იქვე—დაწვრილ. დახასიათება სეინესიოს კვირინელის პოეზიისა. მითითებულია სათანადო ლიტერატურა).

²⁴ Творения Григория Богослова. I—V, СПб, 1840—1845, უფრო ადრე მისი ზოგერთი პოლემიკური და დოგმატიკური ნაწერების თარგმანი იხ. Христианское чтение, 1828, ч. XXXI, 134—175; Святого отца нашего Григория Богослова Догматическое учение; გაგრძელ, იქვე, 254—345; г. XXXII, გვ. 268—317. აქ შედის მისი პოლემიკა ევენოზისტთან, სწავლა სამებაზე, ერთარსებაზე და სხვ. ეს ნაწერებიც მტკიცელებენ ავტორის ღრმა განსწავლულობაზე ბერძნულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. იგივე ითქმის ბასილი კესარიელის შესახებ. რუსულადაა თარგმნილი კლომენტი ალექსანდრიელის ორი მთავარი თხზულებაც (იხ. Педагог, Творение учителя церкви Климента Александрийского, с первоначального текста перевод с примечаниями Н. Корсунского, Ярославль, 1890; Строматы. Творение учителя церкви Климента Александрийского. Пер. с примечаниями Н. Корсунского. Ярославль, 1892 (ჩვენ ამ თარგმანებით ვსარგებლობდით). ყველა მათს შესახებ არსებობს მდიდარი ლიტერატურა. ბოლო ხანების კლასიკურ შრომად უნდა ჩაითვალოს Harry Austrin Wolfson. The Philosophy of the Chorch Fathers. Volume I. Faith, Trinity, Incarnation. მესამე გამოცემა პარეარდის უნივერსა, 1970 (ავტორი განიხილავს ზემოთ დასახელებული თეოლოგების მოძღვრების ძირითად დებულებებს).

²⁵ დაწვრილებით ფიდიასისა და მისი მთავარი ქმნილების შესახებ იხ. ო. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ი ს წიგნი: „ფიდიასი“, თბ., 1965. იქვეა პარტენონის აღწერა. შდრ. С. Нюберг, Фидий, Москва. 1961. საბერძნეთის სიძველეთა შესახებ ერთ-ერთ პირველ წყაროს წარმოადგენს პ ა ვ ს ა ნ ი ა ს (II ს. დასასრული) შესანიშნავი „ელადის აღწერილობა“, რომლის რუსული თარგმანი ორ ტომად არის გამოცემული (მოსკ., 1939—1940). ფიდიასზე არსებულ მრავალ შრომათაგან იხ. აგრეთვე „ხელოვნების ზოგადი ისტორიების“ ავტორთა შენიშვნები (მაგ., რუსულად ალპატოვის წიგნის I ტომი და სხვ.).

²⁶ ო. ლ ო რ თ ქ ი ფ ა ნ ი ძ ე, იქვე; შდრ. მისივე: ანტიკური არქეოლოგია. თბ. 1971 (თავი: „ფიდიასის ეპოქა“, გვ. 113—196).

²⁷ A. Guldenpenning. Geschichte des oströmischen Reichs unter den Kaisern Arcadius und Theodosius II. Halle, 1885. (ეს წიგნი ხელთ არ გვექონია). თეოდოსი II-ის „კოდექსის“ შესახებ კ. კრუმბახერთან და სხვ.

²⁸ კეკელიძე, I2, 629—643; ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ბიზანტ. ლიტ. ის-

ტორია, გვ. 104. მისივე: „გეორგია“, I, გვ. 24. 292 თბ., 1961. პუბლიკაცია: მამათა სწავლანი. X და XI ს-თა ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა ილია აბულაძემ. ა. შანიძის რედაქციით, თბ., 1955. სინური მრავალთავი 864 წლისა. აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით. თბ., 1959. რუსულად იოანე ოქროპირის თხზულებათა სრული კრებულების რამდენიმე გამოცემა არსებობს.

²⁹ История Византии, т. I, гв. 106—107 (თეოდოსის ეპოქის შესახებ სათანადო ლიტერატურა იხ. იმავე ტომის ბიბლიოგრაფიაში).

პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები

ეს გამოკვლევა ეხება ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლის, პეტრე ქართველის (იბერიელის) „ცხოვრების“ მაკარისეული თარგმანის საკითხებს. რამდენადაც ეს საკითხები უკავშირდება ბიზანტინოლოგიის სფეროს, მათ შესახებ ჩვენ ვრცლად მოგვიხდება საუბარი. ამ პრობლემათა წრეში მეტი სინათლის შეტანას თავისთავად აქვს მნიშვნელობა ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისითაც, უმთავრესად კი — პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის ერთ-ერთი წყაროს კარგად შესწავლის მხრივ.

უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა მოკლედ მოიხაზოს ზოგადი ქრონოლოგიური ქარგა პეტრე იბერიელის ცხოვრებისა, რომ მკითხველისათვის უფრო ნათელი გახდეს ჩვენი მსჯელობის ხასიათი და წყაროებისადმი დამოკიდებულების მეთოდიც.

მე-V საუკუნის სახელგანთქმული მოღვაწის, მაიუმის (ქ. ღაზის ახლოს, პალესტინაში) ეპისკოპოსის პეტრე იბერიელის ბიოგრაფია შედარებით კარგად არის ცნობილი. იგი იყო ქართველი უფლისწული (დაიბ. 409/412 წ. — გარდ. 491 წ.), ქართლის მეფის ბუზმირის (იგივე ბურზმიპრი, „ბუზმარიოსი“) ძე მურმანი (იგივე მურვანოსი ან ბერძნულ-სირიული წყაროების მიხედვით — ნაბარნუგი|| „ნაბარნუგიოსი“). თორმეტი წლის მურმანი დიდი ამალით გაუგზავნა მძევლად მამამისმა ბიზანტიის კეისარ თეოდოსი II-ს (408—450), ამ უკანასკნელის დაქინებული მოთხოვნით, რათა სპარსეთ-ბიზანტიის ომში (დაიწყო 420 წ.) იბერიის ხელისუფალნი ირანს არ მიმხრობოდნენ. კონსტანტინეპოლში მურმანი განსაკუთრებული პატივითა და სიყვარულით გარემოცული იზრდებოდა. აქვე ზედმიწევნით შეისწავლა ბერძნული ენა. თეოდოსი II და დედოფალი ევდოკია მურმანს „შვილივით ზრდიდნენ“. მაგრამ ყოველგვარ სამეფო პატივს

იგი თმობს¹. როგორც ჩანს, ახალგაზრდა უფლისწულში ადრე გა-
ულვიძია რელიგიურ გრძნობას, ასკეტობისადმი მიდრეკილებას, მით
უფრო, რომ კეისრის სასახლის წრე, რომელშიც ახალგაზრდა მურ-
მანი იზრდებოდა, მორწმუნეებისა და მწირობისადმი მიდრეკილი
პირებისაგან შედგებოდა. მისი მეგობარი და ნათლია მითრიდატე
ლაზიცი² იმავე გრძნობით იყო შეპყრობილი კონსტანტინოპოლში.

მურმანი სატახტო ქალაქიდან გაიპარა დაახლ. 437 წ. მიწუ-
რულს ან 438 წ. დასაწყისში (პოლ დე ვო) რამდენიმე სპარსე-
ლი მოწამის ძვლებითა და წმინდა ძელის (ჯვრის) ნაწილით („წმინ-
და ნაწილებით“) ქ. იერუსალიმში. აქ ისინი ბერად აღიკვეცენ არ-
ქიმანდრიტ გერონტიოსის ხელდასხმით — მურმანს ეწოდა პეტრე, ხო-
ლო მითრიდატე ლაზს — იოანე. 444 წელს პეტრე და იოანე თავს
შეაფარებენ ქ. მაიუმის მონასტერს, რომელიც მათვე ააშენეს. 452 წ.
როცა ქალკედონური კრების (451 წ.) შემდეგ არეულობა დაიწყო და
იერუსალიმიდან გაიქცა მონოფიზიტების მღვდელი პატრიარქი იუვე-
ნალი, პეტრე მისი სურვილის წინააღმდეგ ამ ქალაქის ეპისკოპო-
სად აკურთხა იუვენალის მემკვიდრემ, იერუსალიმის ახალმა პატ-
რიარქმა მონოფიზიტმა თეოდოსი ეგვიპტელმა. ექვსი თვის შემდეგ
პეტრე სტოვებს მაიუმს და თავის მეგობართან იოანესთან ერთად გა-
ემგზავრება ალექსანდრიაში (ეგვიპტეში), სადაც მან და ეპისკ. ევ-
სები პელუზიელმა მონოფიზიტი ტიმოთე ელური ამ ქალაქის პატრი-
არქად აკურთხეს დიოფიზიტი პატრიარქის პროტერის ეკლესიაში მო-
შთობის შემდეგ, კეისარ ლეონის მეფობისას (457 წ.). ამის შემდეგ
პეტრე პალესტინაში ბრუნდება და იოანესთან ერთად ასკეტურ
ცხოვრებას განაგრძობს თავის მიერ დაარსებულ მონასტერში, ბევრს
მოგზაურობს და ა. შ. იოანე ლაზის გარდაცვალების (464 წ. 4 ოქტომ-

¹ „კაბუკი პეტრე კონსტანტინოპოლის სასახლეშიც მკაცრ ასკეზს იცავს, მხოლოდ
ერთხელ კაშს, სამ ან ოთხ, ზოგჯერ კი შვიდ დღეში“ (E. Schwartz. Iohannes Rufus,
ein monophysitischer Schriftsteller. «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie
der Wissenschaften», Philosophisch-historische Klasse, 16 Abhand., 1912, S. 27.
მოტანილია ციტატა იოანე რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანისა. იგი
მოიპოვება მაკარისეულ „პეტრე ქართველის ცხოვრებაშიც“).

² ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს აზრით, „როგორც ჩანს მის (მურმანის ა. გ.) აღმ-
ზრდელად გამოუწერიათ ლაზიკიდან (ე. ი. დასავლეთ საქართველოდან) ვინმე მითრი-
დატე“. ეს მითრიდატე ლაზი, ჩვენი მეცნიერის შეხედულებით, უეჭველად დაკავშირე-
ბული უნდა ყოფილიყო დასავლ. საქართველოში იმ დროს განთქმულ ფილოსოფიურ-
რიტორიკულ სკოლასთან, ფაზისის მახლობლად („ბიზანტიური ლიტერატურის ის-
ტორია“, 1963, გვ. 106; შდრ. ქ. ცხ-ა, 1, გვ. 033).

ბერს)¹ შემდეგ პეტრეს უმოგზაურნია არაბეთის ქვეყნებში, ფინიკიაში და სხვაგან. გარდაიცვალა პეტრე 491 წ. 1 დეკემბერს, ზენონის კეისრობისას (474—491). დაკრძალეს მისი ნათლისა და სინკლოსის იოანესა და ასკეტ აბრამ ატრიბელის გვერდით.

თავისი რელიგიური მრწამსით პეტრე მონოფიზიტი (ქრისტეს ერთბუნებოვანების, მხოლოდ ღვთაებრივის აღმსარებელი) იყო, ამას მოწმობს ის გარემოებაც, რომ მას ირჩევენ მაიუმის მთავარ ეპისკოპოსად ქალკედონის კრების (451 წ.) შემდეგაც, ე. ი. სატახტოში დიოფიზიტების გამარჯვების ხანაში, ხოლო კეისარი ზენონი მას კონსტანტინოპოლშიაც კი იწვევს მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების შემარბეებელ აქტზე „პენოტიკონზე“ ხელმოსაწერად, მაგრამ პეტრე იქ არ ჩასულა².

პეტრე იბერიელი (ასე იწოდებოდა იგი მთელ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში) იყო ნამდვილი ვიზიონერი და „ნათელმხილველი“, რომელსაც მისი ბიოგრაფების გადმოცემით თვით მაცხოვარი „გამოცხადებია“ არა ერთხელ. პეტრე ღაზის მონოფიზიტთა ცენტრალური ფიგურაა, ეს უმთავრესად იქიდან ჩანს, რომ კოლოსალური ავტორიტეტით სარგებლობდა მათ შორის, ვითარცა წმინდანი და სასწაულთმოქმედი. ამასთან მას, მიუხედავად მონოფიზიტობისა (რომელიც შეიძლება მთლად ორთოდოქსული არ იყო), ყოველთვის იცავდა მეფური ჩამომავლობა³ და ბიზანტიის სასახლის მფარველი ხელი თვით მონოფიზიტების რეპრესიების ხანაში. მართლაც-და, ყველაფრიდან ჩანს, რომ პეტრე არ იყო ორდინარული პიროვნება, პირიქით, იგი გვევლინება „საკვირველ“ და „სახელგანთქმულ“ ადა-

¹ Э. Хонигман. Петр Ивер и сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита (თს უ-ს შრომები, 1955. ტ. 59, გვ. 30 და 36. ქვემოთ ყველგან მოკლედ — ე. პონიგმანი). ელ. შვარტი იწერს, რომ 4 ოქტომბერი „იყო მოსახსენებელი დღე მისი (პეტრეს, ა. გ.) ძველი შეგობრისა, ეენუქი იოჰანესი, რომელიც მასთან ერთად კონსტანტინოპოლიდან იყო გამოქცეული“ (იხ. იოჰანეს რუფუსი, გვ. 20, შენიშვნა 2).

² პეტრემ რომ უარი თქვა იერუსალიმში გამგზავრებაზე და „პენოტიკონზე“ ხელისმოსაწერად, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი „პენოტიკონს“ არ თანაუგრძნობდა. „პენოტიკონი“ 482 წელს გამოსცა ზენონმა, რომელსაც მებრძოლ მხარეთა შორის მშვიდობიანობა უნდა ჩამოეგდო კომპრომისის გზით, მაგრამ „პენოტიკონს“ თან დაჰყვა ის ნაკლი, რომ ქალკედონელებს გარკვევით არ შეაჩვენებდა“ (ელ. შვარტი, გვ. 14). მონოფიზიტ პეტრესთვის ეს კი მიუღებელი იქნებოდა. საერთოდ „პენოტიკონი“ არ აკმაყოფილებდა არც მონოფიზიტებს და არც დიოფიზიტებს. 30 წლის მანძილზე ეს დიდ ბრულომას იწვევდა. მხოლოდ პატრიარქმა აკაკიმ (472—489) პირველად დაამტკიცა იგი, რის გამო ქალკედონიანობამ საბოლოოდ გაიმარჯვა.

³ „იგი (პეტრე, ა. გ.) მაინც მეფის შთამომავლობის უფლისწულად დარჩა, თვით ანაფორაშიაც კი“, — იწერს ელ. შვარტი (იოჰანეს რუფუსი, გვ. 5).

მიანად, „მ ე ო რ ე პ ა ვ ლ ე დ“, რომლის შესახებ თხრობისას ბი-
ოგრაფები არა ერთგზის იმეორებენ შეფასების უმაღლეს ეპითეტებს.

* * *

პეტრე იბერიელის მოუსვენარი და ნახევრად მოხეტიალე ცხოვ-
რება ძირითადად დაკავშირებულია ბიზანტიაში ორი რელიგიური პარ-
ტიის— მ ო ნ ო ფ ი ზ ი ტ ე ბ ი ს ა და დ ი ო ფ ი ზ ი ტ ე ბ ი ს —
ბრძოლის პერიპეტეებთან.

ჯერ კიდევ კონსტანტინოპოლის განთქმული პატრიარქი ნ ე ს-
ტ ო რ ი ქადაგებდა, რომ ქრისტე ჯერ იყო მარტოოდენ ადამიანი და
შემდეგ გახდა იგი ღმერთი. ნესტორი უარყოფდა მარიამის „ღ ვ თ ი ს-
მ შ ო ბ ლ ო ბ ა ს“ („თ ე ო ტ ო კ ო ს“)¹. რომის პაპის ცელესტინეს დახ-
მარებით პატრიარქმა კირილე ალექსანდრიელმა შეზღუდა ნესტორის
უფლებები ბიზანტიის სატახტოში, ხოლო ნესტორიანობა, როგორც
ერეტიკოსობა, ოფიციალურად იქნა დაგმობილი 431 წელს, ეფესოს
საეკლესიო კრებაზე. რამდენიმე წლის შემდეგ, როცა ევტიქიმ კირი-
ლე ალექსანდრიელის მართლმადიდებლური მოძღვრება (ქრისტეში
ღვთაებრივისა და ადამიანურის თანაარსებობა, მარიამის მიერ ერთ-
დროულად ღმრთისა და კაცის შობა) ისევ დაამახინჯა ქრისტეში მარ-
ტოდენ ღვთაებრივი ერთბუნებოვანობის აღიარებით (ესაა მ ო ნ ო-
ფ ი ზ ი ტ ო ბ ა) კონსტანტინოპოლში დროებით იქმნა გაზიარებული ეს
ანტიდოქსოზიტიური დოგმა (მონოფიზიტობას ენერგიულად მხარს
უჭერდა ალექსანდრიის ახალი პატრიარქი დიოსკორე). ყოველივე
ამან, მონოფიზიტური ორიენტაციის დროებითმა წარმატებამ საეკლესიო
დოგმატების საკითხში, მონოფიზიტების წინააღმდეგ გააერთიან-
ნა კონსტანტინოპოლის ახალი კეისარი მარკიანე (451—457) და რო-
მის პაპი ლეონ დიდი. ქალკედონის საეკლესიო კრებაზე (451) ლეონ
დიდის ფორმულის შესაბამისად აღიარებულ იქნა ქრისტეს პიროვნე-
ბაში ორბუნებოვანობა (ესაა დ ი ო ფ ი ზ ი ტ ო ბ ა). იმავე დროს ეს
იყო ახალი კეისრის გამარჯვებაც. იმპერატორი ამიერიდან თვითონაა
უმაღლესი „იერარქი“ იმპერიაში, იგი ნიშნავს სანდო პირს კონსტან-
ტინოპოლის პატრიარქად. მარკიანეს გარდაცვალებამდე (457 წ.) დო-
ქსოზობა მეტროპოლიაში საბოლოოდ ზეიმობს და არც შემდეგ გა-
ნუცდია მას რაიმე ყურადსაღები მარცხი.

¹ «Der Terminus Theolokos wird ohne jede Präzision gebraucht-kurz, gerade
«barocke Formulierungen» sind ihnen besonders lieb» (Hans-Georg Beck, Kirche
und theologische Literatur im Bizantinischen Reich. München, MCMLIX, S. 285).

სწორედ ამ ისტორიულ მოვლენებს მოჰყვა მონოფიზიტების მასობრივი ლტოლვა ბიზანტიის სატახტოდან, მაგრამ რეპრესიები პალესტინაში მყოფ პეტრეს დიდხანს არ შეჰხებია. ამის მიზეზი იყო პირადად მისი პიროვნებისადმი განსაკუთრებული პატივისცემა სასახლისა და თვით პეტრეს მხრით თავდაპირველობა უმძაფრეს რელიგიურ ბრძოლებში, რომელიც ქალკედონის კრების წინა პერიოდში მიმდინარეობდა¹. თანაც დიოფიზიტების გამარჯვების შემდეგ მონოფიზიტების მოღვაწეობისა და ძლიერების კერებად დაჩინენ ეგვიპტე, პალესტინა და სირია, სადაც პეტრე და იოანე მოღვაწეობდნენ. პეტრე იბერიელის ცხოვრების დიდი ნაწილი სწორედ ამ გეოგრაფიულ მერიდიანებს ხვდება.

* * *

ახლა პეტრე იბერიელზე ქართული წყაროების შესახებ.

ჩვენამდე მოღწეულია პეტრე იბერიელის შესახებ ქართულად ნათარგმნ-გადმოკეთებული თხზულება, რომლის სრული სათაურია:

„ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისაჲ, რომელი იყო ძე ქართველთა მეფისაჲ“
იხ. „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები“, წ. II (მე-XI—XV სს.). ი. აბულაძის რედ. თბ., 1967, გვ. 213—263).

ეს „ცხოვრება“, თითქოს ასურულად დაწერილი პეტრეს მოწაფის „ზაქარია ქართველის“ მიერ მე-V ს-ში, ქართულად უთარგმნია ხუცეს მაკარი მესხს XIII თუ XIV ს-ში, ხოლო მისი „ამლილი“ ნუსხა უფრო გვიან დაულაგებია, განუვრცია და გადაუქვეთებია ვინმე პავლე დეკანოზს. მასვე დაურთავს „ცხოვრებისათვის“ ანდერძი.

„ცხოვრების“ ტექსტი ორი რედაქციითაა ჩვენამდე მოღწეული, ვრცელითა და შემოკლებულით. ორივე რედაქცია XVIII ს-ის ხელნაწერის მიხედვით 1896 წელს გამოსცა პროფ. ნ. მარმა (ამ გამოცემის შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ). მოკლე რედაქციას რაიმე ისტორიულ-ლიტერატურული ღირებულება არა აქვს.

¹ პეტრე იბერიელზე ამჟამად არსებობს მდიდარი ლიტერატურა, როგორც უცხოურ ენებზე, ისე ქართულად. უცხოური ლიტერატურიდან ძირითადი შრომები დასახელებული აქვთ: რ. რააბეს, ე.-ი. შაბოს, ედ. შვარტცს (1858—1940), ერნესტ ჰონიგმანს, ს. ყაუხჩიშვილს (ქ. ცხ-ა, I, 030—034 და „გეორგია“, III), დ. მ. ლანგს, ორნიუს და სხვებს.

სანამ ნ. მარის გამოცემასა და მას შემდგომ განხორციელებულ პუბლიკაციებს შევეხებოდეთ, საჭიროა გავეცნოთ თვითონ „ცხოვრების“ შესახებ პირველ და ძირითად ცნობებს, რომელიც სპეციალურად დღემდე არ ყოფილა მიმოხილული.

მაკარი მესხის ხელნაწერის ასლი 1838 წელს რუსეთის სამეცნიერო აკადემიას გადაუგზავნა პ ლ ა ტ ო ნ ი ო ს ე ლ ი ა ნ მ ა. 1849 წელს მან საგანგებოდ აღნიშნა ეს ფაქტი თავის წიგნში «Жизнеописание святых, прославляемых православною грузинскою церковию». Тиф., 1850 (პირველად დაიბეჭდა «Закавказский Вестник»-ში, 1849 წლის №№-ში). პ. იოსელიანი წერდა:

«Из жизнеописания его, существующаго в Грузии, видно, что он назывался Мурваном и на 12 году жизни был отправлен заложником к Греческому Императору Феодосию младшему. Из Константинополя прибыл в Палестину, вступил в монашество под именем Петра и потом от Иерусалимского Патриарха поставлен Епископом города Манума. Здесь он и скончался чудотворцем. Жизнь и чудеса его описаны учеником его и очевидцем каким-то Захарием из Грузин на Сирском языке. С Сирского же языка жизнеописание его переведено на Грузинский язык каким-то Священником Макарием. Копия с этой истории доставлена и в Академии наук (1839 (?) года).

Об этом Петре пишется в Истории Барония (Annał. Eccl. Tom VI. pag. 149. sub anno 452), заимствовавшаго все сведения о Петре из истории Евагрия (lib. III, cap. V, VIII), который повествует, что Петр Майумский Епископ родом из Грузии (Petrus Majumae Episcopus ex Hiberia ortus) был избран на кафедру города Манума Евтихианами во время смут, происходивших в Сирии и Палестине после Халкидонского Собора» («Жизнеоп.», (С. 13-14 А. 13)¹.

ნ. მარის გამოცემიდან (იხ. წინასიტყვაობა) ჩანს, რომ პ. იოსელიანის ასლი ამ უკანასკნელის რომელიღაც მოწაფის მიერ ყოფილა შესრულებული და ისიც შეცდომებით, იგი ხელთ ჰქონია მარია ბროსეს, რომელიც მაკარის „ცხოვრებაზე“, როგორც პ. იოსელიანის მიერ მიწოდებულ პირზე („copie“) საგანგებოდ ლაპარაკობს თავის Н. de la G...-ში (1849, I, p. 139, სქოლიო).

¹ „პეტრეს ცხოვრება“ შეტანილი ყოფილა აგრეთვე ქართველ მარტვირთა ცხოვრების კრებულში, რომელიც შიო-მღვიმის მონასტერში ყოფილა დაცული. (დაწვრ. იხ. П. Иоселиани. Описание Шно-Мгвимской пустыни. Тиф., 1845, გვ. 42. შდრ. დ. ბ ა ქ ა ძ ე. ისტორია საქართველოსი. ტფ., 1889, გვ. 153).

პ. იოსელიანთან ერთად მარი ბროსეც მაკარის მიერ თარგმნილ „ცხოვრებას“ „ზაქარია ქართველის“ („...Zacharia Georgien...“ იქვე, 139) თხზულებად სთვლის, ორივენი ფიქრობენ, რომ ამ „ზაქარიას“ სირიულ ენაზე დაუწერია პეტრეს ბიოგრაფია, ხოლო „ვინმე მაკარი ხუცესს“ იგი „სირიულიდან ქართულად უთარგმნია“ (პ. იოსელიანი ამ შენიშვნებს აკეთებს 1710 წელს ვახტანგ VI სტამბაში ნუსხახუცურად დაბეჭდილ „ჟამთაჲნი“ („Часопись“) დაკავშირებით. სხვათა შორის — ამ წიგნში პეტრეს მოსახსენებელ თარიღად დადებულია 2 დეკემბერი. ამბაკუმის („ამბაკუმის“) მოხსენებას მოსდევს სიტყვები: „[ა] მისვე ღ'სა წ'რისა მამისა ჩ'ნისა პ'ე მია-მოსა ქალაქისა ეპისკოპოსისა. ესე იყო ძე ქართველთა მეფისა“.

ვახუშტი (მე-XVIII ს.) იცნობდა მაკარი მღვდლის ვერსიას, მაგრამ მაკარის ან „ზაქარია ქართველის“ სახელს იგი არ ახსენებს: „გამეფდა ძე მისი ვარზა-ბაქარ, ხოლო ამან შეირთო ცოლად რევის ძის ტირიდატის ასული და ანგელოსისა ხარებითა ეშვა ძე და უწოდეს მურვანოს (რომელი იწოდა პეტრე და იქმნა წმინდა და მია-მოს ეპისკოპოსი, რომლისა ცხოვრებას მოგვითხრობს მეტაქრასი მისი“ (იხ. ვახუშტი. საქართველოს ისტორია. განმარტებული და შევსებული ახლად შექმნილის არხეოლოგიურისა და ისტორიულის ცნობებით დ. ზ. ბაქრაძის მიერ. ტფ., 1885, გვ. 79).

სამაგიეროდ დ. ბაქრაძე ვახუშტის ამ ცნობას, დამყარებულს მაკარის ვერსიაზე („მეტაქრასზე“) უკეთებს შენიშვნას:

„მურვანოსის ანუ წმინდა პეტრეს ვინაობას და მოღვაწეობას მოგვითხრობენ როგორც ჩვენი წყაროები, აგრეთვე უცხო ტომთა მემბტიანენი. ამ უკანასკნელთაგანნი არიან ევაგრი და ზაქარია მიტილენელი (რიტორი. ა. გ.), რომლის ცნობანი მასზე. ჩაუტრთავს გასულ საუკუნეში ლათინურ ენაზე ასევემან აღმოსავლეთის ეკლესიის მამათ-ცხოვრებაში. გარდა ამისა ხელში გვაქვს სირიის პატრიარხის მიხეილის ცნობანი პეტრეზე; დაწვრილებით მოღვაწეობა აღუწერია სირიულ ენაზე თვით იმის მოწაფეს ზაქარია ქართველს და ქართულად უთარგმნია მღვდელს მაკარის. ეს ცნობანიც ქართლის ცხოვრებაშიაც შემდეგ შეუტანიათ. „არა სხვისგან თხრობილსა, გინა სხვისგან სმენილსა მოქენე ვარ აღწერად — ამბობს ზაქარია, — არამედ რომელსა თვით მხილველ ვიქმენ, რამეთუ სიყრმიდან შეუდეგ წმინდასა მას ვითარცა ერთგული, სადაცა იგი არნ...“ (იქვე, 80).

შემდეგ დ. ბაქრაძეს კიდევ მოჰყავს მაკარის ვერსიიდან ამონაწე-

რები, რომლებიც პეტრეს ბიოგრაფიის სხვა მომენტების აღწერას შეიცავენ.

მაშასადამე, დ. ბაქრაძისთვის მაკარის „თარგმანი“ ცნობილი იყო. მისი შეხედულებითაც პეტრეს ცხოვრება სირიულ ენაზე თვით მისი მოწაფეს ზაქარია ქართველს აღუწერია და ქართულად უთარგმნია მაკარი მღვდელს“. ჩვენი სახელოვანი ისტორიკოსისათვის ცნობილია პეტრეს სხვა ბიოგრაფიებიც: ზაქარია მიტილენელი (ზაქარია რიტორი, ა. გ.), ევაგრი, მიქელ ასური და სხვ.

ზაქარიას ქართველობაში პირველად იკვი შეიტანა ნიკო მა რ - მ ა. ჩვენ მისი გამოცემის წინასიტყვაობას და თვით ტექსტს აქ დაწვრილებით შევებებით.

ნ. მარის გამოცემაში ქართული ტექსტისა და მისი რუსული თარგმანის სათაური ასეთია:

ც ხ ო ვ რ ე ბ ა

პ ე ტ რ ე ი ვ ე რ ი ს ა

მოღვაწე მეფის-წულის და მაიუმელ ეპისკოპოზის მე-5 საუკუნისი.

რუსულად სთარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო, ქართული დედანი გამოსცა

ნ ი კ ო მ ა რ რ მ ა ნ .

Житие

Петра Ивера

Царевича-подвижника и епископа

Майумского V века.

Грузинский подлинник

Издан, перевел и предисловием снабдил

Н. М а р р .

(იხ. Православный Палестинский Сборник. Том XVI, выпуск второй. С.-Петербург. 1896).

თავის დროისათვის ეს გამოცემა შესრულებულია სანიმუშოდ. ნ. მარის ბევრი დაკვირვება დღესაც ინარჩუნებს თავის მეცნიერულ მნიშვნელობასა და ღირებულებას. არა ერთი მკვლევარი, რომელიც პეტრე იბერიელის ქართული „ცხოვრების“ საკითხებს შეხებია, იმეორებს მის შეხედულებებს (ზოგჯერ ნ. მარის დაუსახელებლად) ან გამოდის მისგან და თავის დაუსაბუთებელ ჰიპოთეზებს გვთავაზობს (სიფრთხილე, რომელსაც ნ. მარი იჩენდა, უკანასკნელთ უკვე აღარ ახასიათებთ). მით უფრო აუცილებელია ნ. მარის ძირითად მოსაზრებათა მიმოხილვა.

„შესავალში“ ნ. მარი გადმოსცემს პეტრეს ბიოგრაფიას. სხვადასხვა წყაროების (უმთავრესად სირიულისა და ბერძნულის) მიხედვით (ზაქარია

რიტორი, ევაგრი, „ანონიმის“ ანუ რუფუსის ასურული ტექსტი პეტრეს „ცხოვრებისა“ . . .). სამეცნიერო ლიტერატურაში ნ. მარმა პირველად მიუთითა მონოფიზიტზაქარიის რიტორის იმ ცნობაზე, რომელიც გადმოგვცემს პეტრეს გაჯავრებას იმის გამო, რომ მას ერთხელ მისი სახელით წარწერილი თხზულება უნახავს რომელიღაც მონასტერში, დაუწყევლია ავტორი და სხვ. (მითითებულია გამოცემა: *Anecdota Syriaca*. ed. Land., III, გვ. 130—131).

გამომცემელი გადმოგვცემს პეტრეს მდგომარეობას ქალკედონის კრების შემდეგ, აგრეთვე რომ პეტრე გაიქცა ტიმოთე ელურთან ერთად ლაზიდან (კი არ „გაუძევებიათ“, როგორც პეტრეს „ცხოვრების“ ასურული ტექსტის გამომცემელ რ. რააბეს აქვს აღნიშნული. მითითებულია: *R. Raabe. Petrus der Iberer. Leipzig. 1895. Einleitung, გვ. 4 და სხვ.*). ამასთან ნ. მარი დასძენს: «Но был ли он сам ярым противником Халкедонского собора, этого еще не видно» (IV).

აქვე აღსანიშნავია ნ. მარის შემდეგი ორი შენიშვნა:

1) Однако вне всякого сомнения: *Ж и т и е П е т р а И в е р а* (იგულ. რ. რააბეს მიერ გამოცემული სირიული ტექსტი), служившее Евагрию источником, было составлено монофизитом. Но само *Ж и т и е* не дошло до нас на греческом языке» (IV).

2) «На западе имя Петра Ивера, повидимому, не было известно. Только в *Г р у з и н с к и х* летописях (იგულ. ქ. ც-ბა, ა. გ.) повторяются дважды (груз. текст, ч. 1, стр. 103 и 105) (იგულ. ბროსეს გამოცემა, ა. გ.), что «Григорий Диалог, патриарх римский, написал в своей книге похвальное слово блаженному Петру». Броссе замечает (ч. 1, стр. 139, прим. 1), что он не мог найти этого похвального слова, написанного «Григорием Теологом». Но тут, пожалуй, недоразумение, и прежде всего со стороны тех, которые внесли *Ж и т и е П е т р а* в *Г р у з и н с к и е* летописи. Дело в том, что Григорий Великий действительно пишет в своей книге *Dialogorum* (Migne, Patr. Lat., т. 77, стр. 381—382) несколько вочувственных слов о святом монахе Петра Ивере, подвизавшемся в Евазе, и со слов одного иллирийского монаха упоминает о видении, в котором Петр видел ад. Но этот Петр Ивер, предполагается, происходил из Иверии — Испании, а не Грузии, и у нас нет особых оснований, чтобы настанвать на ошибочности этого предложения¹⁴ (IV—V).

შენიშვნაში (1) ბ. მარი წერს:

«Диалогы Григория, быть может, следует подразумевать под Книгой диалогов, значащеюся в числе переводов с греческого Евфимия Святогорца (А. Цагарели, Сведения, вып. 1, стр. 58, № 50). Отожествление Петра Испанца с Петром Грузином может исходить от грузинского переводчика Диалогов» (V).

ბ. მარის ეს დაკვირვებანიც გამართლდა. ჩვენ აქ მცირე ხნით გადაუხვევთ და ამ საკითხს სპეციალურად შევეხებით.

ლეონტი მროველის ტექსტის იმ ადგილას, რომელიც ქართლის მეფის ვარაზ-ბაქარის (ქართული „ცხოვრების“ მიხედვით—ვარაზ-ბაკურის ანუ პეტრეს მამის, რომლის ნამდვილი სახელი ბუზმირი იყო) ცხოვრებას ეხება, ვახტანგისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“ მიჰყვება ორი ჩანართი, აქედან მეორე ჩანართის დაბოლოება ასეთია:

„ხოლო ამის ნეტარისა (პეტრეს ა. გ.) ფრიადი ქება აღეწერა გრიგოლ დიალოღსა, წმიდასა პატრიარქსა ჰრომისასა, წიგნსა თჳსსა, ხოლო ჩვენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“ (იხ. ქ. ცხ-ბა, ს. ყაუხჩიშვილის რედ. I, გვ. 135).

არც ერთს ჩანართში ზაქარიას სახელი არა ჩანს. როგორ გაჩნდა მეორე ჩანართის ბოლოს გრიგოლ დიალოგოსის სახელი? ბ. მარმა სრული სიზუსტით მიუთითა წყაროზე: ესაა ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ ბეძნულიძან თარგმნილი „დიალოგები“ გრიგოლ დიდისა. ამ ფაქტსაც ზოგი ივიწყებს, მისი დადგენა კი ბ. მარის დამსახურებაა.

„გრიგოლ დიალოღოსი“ არის რომის სახელგანთქმული პაპი გრიგოლ დიდი (540—604). იგი ცნობილია აგრეთვე შემდეგი ზედწოდებებით: გრიგოლ პირველი და გრიგოლ დიალოგოსი (რუსულად Григорий Двоеслов ან Григорий Беседовник). უკანასკნელი ზედწოდებით იგი იმიტომაც ცნობილი, რომ მას ეკუთვნის განთქმული „დიალოგები“, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საშუალო საუკუნეებში. ეს წიგნი („დიალოღონი“) ქართულად უთარგმნია ექვთიმე ათონელს (955—1028). კ. კეკელიძეს თავის შრომაში „უცხო ავტორები ქართულ ლიტერატურაში“ გრიგოლ დიდის შრომები საგანგებოდ აქვს მოხსენებული („ქ. ლ. ისტ.“, I², 588):

„38.. გრიგოლ პაპი რომისა (გარდ. 604 წ.)
(Gregorius, Papa Romae).

„1. დიალოღონი“, A 67, 167, 238, 800, 1103. თარგმანი ექვთიმე ათონელისა. Migne, PL. tom. 77“.

მეორე ადგილას:

„გრიგოლ ჰრომთა პაპი — „ესე ღმერთშემოსილი და ნეტარი მამა ჩუენი გრიგოლ, რომელსა ეწოდა დიალოღონი“ A 121, 167, ათონ. 73 ა. ქ. კეკელიძე, *Kiemenia*, გვ. 125—132“ (იქვე, 683).

გრიგოლის „დიალოღონი“ ექვთიმეს უთარგმნია 1011 წელს (იქვე, 179—180).

გრიგოლ პირველი კათოლიკური ეკლესიის ერთ-ერთი ბურჯი იყო. თავდაპირველად მისი მისიონერული მოღვაწეობის სარბიელი იყო ბრიტანეთი. იგი გენიალურ ნეტარი ავგუსტინეს (ავრელიუს ავგუსტინე, 354—430) გავლენით თავის თავს „უფლის მონათა მონას“ ეძახდა (ასე იწყება მისი I დიალოგის შესავალი). გრიგოლის მოსახსენებელ დღედ დასაველეთის ეკლესიას დადებული აქვს 12 მარტი.

გრიგოლ დიდის კალამს ეკუთვნის, გარდა „დიალოგების“ 2 წიგნისა, „ეპისტოლეები“ და სამონაზონო წესდებათა წიგნი, განთქმული *Regula pastoralis*. ამ წიგნის გარდა რუსულად თარგმნილია აგრეთვე მისი *Беседы на Евангелия, иже во святых Отца нашего Григория Двоеслова, в двух книгах, переведенная с латынского языка на русский Архимандритом Климентом*. Спб, 1860. (უკანასკნელს ჩვენ სპეციალურად ვეხებით გამოკვლევაში „ზეცის მხატვრული მოდელი რუსთაველთან და დანტესთან“)

გრიგოლ დიდის „ეპისტოლეთა“ წიგნიც გამოცემულია ლათინურად. ამ ეპისტოლეთა შორის მოიპოვება სწორედ ის „პასუხი“, რომელიც პაპმა მოსწერა კირიონ ქართლის ეპისკოპოსს, როცა ამ უკანასკნელს მისთვის მიუმართავს „ერთ-ერთი დოგმატურ ხასიათის შეკითხვაზე“ (ქ. კეკელიძე, I², 310). ამ ფაქტზე პირველად მიუთითა პ. იოსელიანმა. იგი აღნიშნავს: «В посланиях Св. Папы Римского Григория сохранилось одно писанное в 603 к Кириону Каталикосу Грузинскому. Epist. lib. 11, 67». (Платон Иоселиани. Краткая история грузинской церкви. СПб, 1843, Изд. второе, гв. 57. სქოლიო).

გრიგოლ დიდის ეპისტოლე-პასუხის ქართული თარგმანი დაბეჭდა მიქელთამარაშვილმა (იხ. მისი: „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“, ტფ., 1902, გვ. 24—26; ლათინური ტექსტი იქვე, გვ. 575—577. ეპისტოლეს ბოლოს მითითებულია: „*Epistolarum liber, 9, p. 132, Epistola 61*“).

მ. თამარაშვილი გრიგოლ დიდის უთარილო ეპისტოლეს 596 წლით ათარიღებს („ისტორ. კათოლ.“ გვ. 26).

ქ. კეკელიძე რამდენჯერმე იმოწმებს თამარაშვილის წიგნის ამ ადგილებს („ქ. ლ. ისტ.“, 1941, I², გვ. 56, 114: „*Epistolarum liber IX, p. 132, Epist. 61*“). და სხვ. მ. თამარაშვილისა და პ. იოსელიანის მითითე-

ბანი ერთმანეთისაგან განსხვავდებაან წიგნის ტომისა და გვერდის ჩვენებათა მხრივ).

რომის პაპის ეპისტოლე განეკუთვნება სომეხ-ქართველთა საეკლესიო ცილობის ხანას. გრიგოლ პირველის პასუხიდან ჩანს, რომ კირიონს „მისთვის მიუმართავს სხვადასხვა მწვალებლის, კერძოდ ნესტორიანთა, საკითხის გამო“ (კეკ., იქვე, 432)¹.

აი ეს გრიგოლ დიდა დასახელებული პეტრე იბერიელის ქების დამწერად ქ. ც-ბის მეორე ჩანართის ბოლოს. როგორც ნ. მარმა აღნიშნა, მარი ბროსემ ამ გრიგოლის ვინაობა ვერ ახსნა, მისი «Gregorie le Theologien» (H. de la G., 1849, I, p. 139, სქოლიო, შდრ. ნ. მარი, Житие, IV) არის „დილოგების“ ავტორი გრიგოლ დიდი, რომელსაც მართლაც ყავს მოხსენებული პეტრე იბერიელი, მაგრამ ნ. მარის მართებული შენიშვნით, იგულისხმება ესპანელი პეტრე იბერიელი და არა პეტრე ქართველი. ნ. მარმავე მიუთითა ამ შეცდომის წყაროზე, ექვთიმე ათონელის მიერ თარგმნილ „დილოლონზე“, ოლონდ უცნობი იყო — სახელდობრ რომელი ადგილი ექვთიმეს თარგმანისა დაედო საფუძვლად ქ. ცხაის ჩანართის და პეტრე ქართველის ცხოვრების ერთ-ერთი სვინაქსარული რედაქციის ცნობას რომის პაპის მიერ პეტრეს ქებით მოხსენიების თაობაზე. ამ კითხვას კ. კეკელიძემ გასცა პასუხი. რადგან ეს ფაქტი უკვე აღნიშნულია სპეციალურ ლიტერატურაში, ჩვენც მას დავიმოწმებთ.

ჩვენამდე მოღწეულია პეტრე ქართველის ცხოვრების სვინაქსარული რედაქციები, რომელთა წყაროები ქართული სვინაქსარების გამომცემელს ზუსტად აქვს ნაჩვენები². ეს წყაროა „ქ. ცხ“ ჩანართები. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ მეორე სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტი პეტრე იბერიელისა („ამასვე დღესა წმიდისა მამის ჩუენისა პეტრე ქართველისა“), რომელიც სულ რ მცირე აზნაცს შეიცავს, თავდება ასე:

„რამეთუ იყო დიდი და წმიდა წინაშე ღმერთისა და მოღუაწე, რომელ არავინ იყო შემძლებელ კეთილის-მოქმედებისა ქებად მისსა,

¹ ეს საკითხები გაშუქებულია ზაზა ალექსიძის ნაშრომში „ეპისტოლეთა წიგნი“ (თბ., 1968). კირიონ ქართლი (ქართლელი), რომელიც ძველ წყაროებში ცნობილია აგრეთვე კირონ სკუტრელის სახელით (რადგან იგი ჭავჭავთის ამავე სახელწოდების სოფლიდან ყოფილა) ფართო მასშტაბის მოღვაწედ გვევლინება. მისი ლიტ. მემკვიდრეობა შემორჩენილა სომხურად. აღნიშნული ნაშრომის მეორე ნაწილი, რომელიც კირონ ქართლის კათალიკოსის აღ-მუკავასთან და კირონ ფაზისელთან მის იდენტიფიკაციას ეხება — არაერთი დაკვირვებითაა მდიდარი.

² „სვინაქსარული რედაქციები“ (მე-XI—XVIII სს.) ენრიკო გაბიძაშვილის რედ. გვ. 194.

გარნა გრიგოლ დიოლოდი, რომელსა აღუწერია ქება მისი წიგნსა შინა თვისსა“¹.

ეს პასაჟი — ქ. ცხ-ის მეორე ჩანართის განმეორებაა.

ამიტომ გამომცემელი მართალია, როცა აღნიშნავს, რომ სვინაქსარული რედაქციის ეს ცნობა (რომ გრიგოლ დიოლოდოსმა დაწერა პეტრეს „ქება“) „ქ. ცხ“-ის ნუსხეებიდან მომდინარეობს“ და „მასში ვახტანგ VI მიერ შექმნილი მეცნიერ კაცთა კომისიის მიერ უნდა იყოს შეტანილი, როგორც სხვა მრავალი ჩანამატიც“ და რომ „ეს შეცდომა ექვთიმე მთაწმიდლიდან მომდინარეობს, რომელმაც გრიგოლ რომთა პაპის ეს თხზულება — „დიოლონი“ თარგმნა. ამ თხზულებაში მოხსენებული პეტრე იბერიელი ანუ ესპანელი, მას ქართველად უქცევია: „მონაზონი ვინმე იყო სახელით პეტრე ნათესავით ქართველი. და იგი მოგვითხრობდა ცხოვრებისათჳს თვისისა უმანკოდ, ვითარმედ: ვიყავ რაჲ ქუეყანასა ქართლისასა“... (კ. კეკელიძე, 1951, I², 180). აქედან ეს ცნობა, როგორც ვნახეთ, „ქართლის ცხოვრების“ ჩანამატშიაც შესულა და ეს პატრე იბერიელი-ესპანელი პეტრე ქართველთან გაუიგივებიათ. პეტრეს სვინაქსარული ცხოვრების II რედაქციასაც უსარგებლია ამ ცნობით და გრიგოლის მიერ პეტრე იბერიელის (ქართველის) ქების აღწერა მასაც სარწმუნო ფაქტად მიუჩნევია“ (გვ. 195).

ე. ჰონიგმანიც საგანგებოდ აფრთხილებს მკითხველს, რომ ქართველ პეტრედ არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას «... так же и монах Petrus ex regione Hiberiae (Грузия? Испания?), который согласно папы Григория Великого, якобы возвратился из преисподней. (Gregorius M., Dialogi, IV, 36, в PL, т. 77, кол. 381 В, 384 А; издание Umberto Moricca (Рим, 1924), стр. 285. იხ. ე. ჰონიგმანი, 28, სქოლიო 3).

ამის შემდეგ დაეუბრუნდეთ ნ. მარის სხვა მოსაზრებებს „პეტრე ივერის ცხოვრების“ შესახებ. იგი თანმიმდევრულად გადმოგვცემს „ცხოვრების“ შინაარსს მის მიერ მიღებული ტექსტის თავებად დაყოფის შესაბამისად. „წინასიტყვაობაში“ მოცემულია ცნობები, რომელთაც შემდგომი მკვლევარნი ხშირად იმეორებენ. ასე, ნ. მარმა აღნიშნა (კრიუგერზე დაყრდნობით) რომ ევაგრი დამოკიდებულია პეტრეს ბიოგრაფ ზაქარია მიტილენელისაგან და რომ სირიულ წყაროებს მიეკუთვნება მიქელ ასურის „ისტორია“-ც (VIII). აღსანიშნავია,

¹ იქვე, გვ. 384 (სურათი: „ძვ. ქარ. ავოგრაფიული ძეგლები“, წიგნი IV, თბ., 1968).

რომ ნ. მარისათვის მაშინ უცნობი ყოფილა სომხური წყაროები პეტრე იბერიელზე (გვ. X), მაგ. იოანე რუფუსის „პლეროფორიების“ სომხური თარგმანი XIV საუკუნისა (ლ. მელიქსეთბეგი). მისი აზრით ძველად არც ქართველებს სცოდნიათ პეტრეს ვინაობის შესახებ რაიმე (ჩვენი მათიანეების კრებულის პირვანდელი რედაქციები პეტრეზე არავითარ ცნობებს არ შეიცავენ. იხ. გვ. XII), ხოლო ვახტანგის კომისიის მიერ გამოცემულ ქ. ცხ-ში დაცული ჩანარები ნ. მარის აზრით მომდინარეობენ (?) სვინაქსარებიდან (გვ. XIII). ნ. მარს არც ის დაეწინა, რომ მიეთითებინა: ვახტანგის ბრძანებით თბილისში 1709—1710 წელს დაბეჭდილ „ჟამნში“ იხსენიება „წმინდა პეტრე მიაიმოს ეპისკოპოსი“-ო და მიუთითებს წყაროზე, პ. იოსელიანის წიგნზე „Жизнеописание“... 1850 (XIII). ამ ცნობას იმეორებს ე. ჰონიგმანი (გვ. 68).

საერთოდ მთელს წინასიტყვაობას ახასიათებს წყაროებისადმი დიდი ყურადღება, ხოლო მათი დასახელების დროს—იშვიათი სიზუსტე. ამ მხრივ დამახასიათებელია ნ. მარის სიტყვები: «Грузиноведы почти все более или менее касались предмета настоящей работы, так особенно Пл. Иосселиан (ор. с., стр. 13—14), Броссе (ор. с., стр. 7 — 8. 136 — 139), проф. Цагарели (ор. с., стр. 33—36)», (XIV);

ნ. მარი იქვე უმატებს — „რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია“ ისინი არ შეჰხებიან „ცხოვრების“ ორი რედაქციის არსებობასო. (XIV). მართალია, ნ. მარის გამოცემის შემდეგ გახდა ცნობილი „ცხოვრების“ ორი რედაქციის — ვრცელისა და შემოკლებულის — არსებობა.

მარის განკარგულებაში ყოფილა „ცხოვრების“ XVIII ს. ხელნაწერები (XIV). თვითონ ძეგლს ნ. მარი ათარიღებს — ენობრივ-ლექსიკური და სხვა მონაცემების საფუძველზე — XIII—XIV ს-ით (გვ. XXI).

შემოკლებული რედაქცია, რომელიც ვრცელისაგან მომდინარეობს, უფრო ახალია და ნ. მარის მართებული შენიშვნით, „როგორც ხელნაწერი არავითარ ინტერესს არ წარმოადგენს“ (XV): ვრცელის შესახებ კი ნ. მარი ამბობს: «Другой список (!) пространной редакции — полон, но, к сожалению обработан неким протоиереем Павлом, из записи которого... мы приведем все существенное»... (XV). (ხაზგასმა ჩვენია, ა. გ.).

ნ. მარს მოყავს შემოკლებული რუსული თარგმანი ამ „ვინმე ხუცესჭაველეს“ ანდერძისა, რომლის ქართული დედანი მის გამოცემაში დართული აქვს „ცხოვრებას“. ჩვენ ის აქ მოგვაქვს სრულად (გვ. 53—54):

წმინდანო ლუთისანო და მამანო ღმერთშემოსილნო, თუმცა არა ღირს ვარ, გარნა ქრისტეს მცნებათა და ლოცუა ჰყავთ ჩემთვისცა პავლე ხუცისა და დეკანოზისა. დაღაცათუ წერა არა ვიცოდი, არამედ გულს მოდგინება ფრიად მაქუნდა. ლუთისა სახელითა ვიტყვი და მანვე მხოლომან ღმერთმან უწყის, თუ რა ქირი მინახავს ამის წმიდისა და ოქროვანისა და მნათობისა ჩუქნისა ცხოვრებისა წერასა, და ნუ შემიწუხდებით, გაცამივრცელებია შესავალითაცა და სასწაულთა მიწყებითა და ბოლოსა კეთილად დასრულებითა, რამეთუ მე დიდად უგუნურ ვარ და ვიყავ, მაგრა რომლისა დედ[ნ]ისაგან ვწერდი არ ვიცოი, თუ რა ვიღავის დაეწერა აშლით და წინაუკმო და არცა შესავალი რა იყო და არცა დასასრული. წიგნი საეკლესიოდ საკითხავი არა აშლილი გამს და წინაუკმო, ყოველსავე ზედა შემინდევით ლუთისათვის და ლოცუასა წმიდასა თქუტნსა მომიკსენეთ. და ვინ პირველ წარიკითხოს გულისკმის ყოფით ცხოვრება წმიდისა პეტრესი და ესეცა მან ცნას, რომელ არა ფრიად უგუნურებით ვიტყვი. უფალმან ღმერთმან მეოხებითა ყოველადწმიდისა დედოფლისა ლუთისმშობლისათა და წმიდისა ნეტარისა პეტრესითა შეგვიწყალენ. ამინ“ (დაყოფანი ჩვენია. ა. გ.).

ამ ანდერძის გამო ნ. მარი საგანგებოდ შენიშნავს, რომ „ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანი იქნებოდა რომ „ცხოვრებას“ პირვანდელი, თუნდაც უწესრიგოდ და ადგილებ გადანაცვლებული სახით მოელწიაო“ და დასძენს: «Но мы не можем не быть благодарным протонерею Павлу за его совершенно ясные указания того, что он исправил, что внесено в Ж и т и е впервые им; это — вступление, заключение и иной порядок в повествовании чудес. Вступление... и заключение... выделяются без труда, порядок же эпизодов не имеет столь существенного значения в вопросе о первоначальном составе» (XV—XVI).

ნ. მარი აქაც მართალია. ჩვენ ქვემოთ დავინახავთ, რომ „ცხოვრების“ ქართული ტექსტის ბოლოს „ზაქარია ქართველის“ გაჩენა — ეს პავლე ხუცისის ნახელავია, ხოლო ეპიზოდების თანმიმდევრობის საკითხი ირკვევა ქართული „ცხოვრების“ რააბეს ტექსტთან მიმართებაში, რასაც აგრეთვე ქვემოთ ვეხებით საგანგებოდ (სრული თანმიმდევრობა, რასაკვირველია, შეუძლებელია დაცული იყოს ხელახლა დალაგებულ და მეტწილად გადაკეთებულ ქართულ თარგმანში).

6. მარს აღნიშნული აქვს, რომ მას ხელთ ჰქონდა არა ავტოგრაფი პავლე დეკანოზისა, არამედ გვიანდელი გადაწერი, რომელიც 1838 წელს არუსეთის აკადემიისათვის გაუმზადებია თბილისში პ. იოსელიანის მოწაფეს, რომელიც ძველ ქართულს, ეტყობა, კარგად ვერ ფლობდა და ამიტომ იგი შეცდომებით აუჭრელებია; და რომ, სამწუხაროდ, პ. იოსელიანს ხელნაწერი არ გადაუთვალთვარებია. სამაგიეროდ მნიშვნელოვანია თვით პ. იოსელიანის მინაწერი მეექვსე ფურცლის ბოლოს — იგი გადაწერილია «с весьма древнего подлинника» (გვ. XVI).

შემდეგ ნ. მარი ეხება „ცხოვრების“ სვინაქსარულ რედაქციებს, აგრეთვე თვითონ „ცხოვრების“ სირიულიდან მთარგმნელს მაკარი [მესხს] და ამბობს, რომ სად და როდის თარგმნა მაკარი იგი — ცნობილი არაა (XX). „რაც შეეხება ზაქარიას, ცხოვრების ავტორს (?), მისგანაც ჩვენ გვაქვს ჩანაწერი, ჩვენ მიერ უკვე თარგმნილი“ — იწერს ნ. მარი (XXI). ჩვენ აქ მოგვყავს ყველა ადგილი „ცხოვრების“ უკანასკნელი მეცნიერული გამოცემის მიხედვით, რომლებიც ფსევდო-ზაქარიას ფსევდო-აღსარებებს შეიცავენ. აი ისინიც:

„...რამეთუ არა სხუათაგან თხოობილსა გინა სხვსაგან სმენილსა მოქენე ვარ აღწერად, არამედ რომელსა თვთ თუალითა მხილველ ვიქმენ, იგი აღვწერო, რამეთუ სიყრმითგან შეუდეგ მე წმიდასა მას ვითარცა შვილი ერთგული, სადაც იგი არნ და სადაცა წარვალნ“ („ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები“, წიგნი II. მე-XI—XV სს. ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ., 1967, გვ. 214—215; შდრ. ქრესტ., I, 257; შესავალი).

„ცხოვრების“ მიხედვით ეს ზაქარია დაყინებით უსვამს ხაზს, რომ იგი პეტრესთან იყო კონსტანტინოპოლში, მოწმეა მისი განსწავლისა:

„ხოლო თუ ვინმე იკითხვიდეს, თუ ვითარ მეტყუელებდა ბერძულ ნეტარი პეტრე, მე ვაუწყო, რამეთუ ჩუენსა მას ყოფასა კონსტანტინეპოლის ეზომ ადვილად დაისწავლა მან ენა ბერძული და სწავლა ვიდრე-ღა უკრ-ღა ფრიად მეფესა (იგულ. თევდოსი II. ა. გ.) და ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა სიმამხვლე გონებისა მისისაჲ და ეგრეთ, რაჟამს წარვედით იერუსალმდ, კუალად ისწავა მუნ

ენამ და სწავლამ ასურებრივი“. („ძვ. ქართ. აგი-
ოგრ. ძეგლები“, II, 224. შდრ. ქრესტ. I, 259).

ბოლოსიტყვაობიდან („ცხოვრების“ ბოლოს „ზაქარია“ თავის ქარ-
თველობაზედაც გვიამბობს შემდეგს):

„ხოლო მე, გლახაკმან ზაქარია, მოწაფე მი-
სი ქართლითგანვე, უკ[უ]ანა შეუდევ წმიდასა
მას ვიდრე მიცვალებადმდე მისა, ამისთვისცა
აღვწერე ცხოვრებაჲ მისი და სასწაულნი თუ-
ალითა ჩემითა ხილულნი და ყურითა სმენელ-
ნი, და რამეთუ თვთ იგი ნეტარი და წმიდა არს
და გუფარვიდა ჩუენ, ვითარცა მამაჲ სახიერი
შვილთათვის სარგებლისათვის ჩუენისა, არამედ
გუაუწყებდის ჩუენებათა და გამოცხადებათა
ღმრთისაჲ მიერ.

ხოლო სასწაულთათვის თუალნი ჩემნი იყვნეს
მოწამე უტყუველ და უწყის ქრისტემან, რა-
მელ მრავლისაგან მცირედნი აღმიწერიან და
ვითარცა ზღვსაგან ვრცელისა და დიდად გან-
ფენილისა ნაწუეთნი კნინოდენნი გამომიხუ-
მან, რაჲთა არა სიმრავლისათვის სასწაულთაჲსა
ურწმუნოდ აღუჩნდეს ვისმე მტერისა მიერ
მოშუარნისა.

ხოლო ჩემდა ოდენ ნუ იყოფინ ტყუვილი და
ურწმუნობა საღმრთოთა შინა წერილთა და
ცხოვრებასა შინა წმიდათასა. ვითარცა იგი
პირველვე ვთქუ“. (იქვე, 262—263, შდრ. „ქრესტ.“ გვ. 272).

„ცხოვრების“ ძირითადი ტექსტი თავდება მთარგმნელის (მა-
კარის) შემდეგი სიტყვებით:

„ესე ცხოვრებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამი-
სა ჩუენისა პეტრე ქართველისა ამას კურთხე-
ულსა და სანატრელსა ზაქარიას, მოწაფესა
მის წმიდისა პეტრესსა, ასურებრითა ენითა
აღეწერა, ვინაჲთგან ფრიად მეცნიერ ყოფი-
ლა მათსა ენასა და კუალად რამეთუ პალესტი-
ნეს ასურნი მრავალ არიან და დიდად და
უფრომასად ქალაქსა მაიუმისასა სადა იგი
წმიდაჲ პეტრე მღვდელმთმოდღურობდა.

ხოლო მე გლახაკმან მაკარი ხუცესმან

მესხმან გარდამოვთარგმნე ქართულად ასურ-
თა ენისაგან, რამეთუ მეცა მეცნიერ ვიყავ
მათსა ენასა თქუენითა მადლითა, და ლოცვა
ყავთ ჩემ ცოდვილისათვის, წმიდანო ღმრთისა-
ნო, რომელთაცა აღმოიქითხოთ და ისმინოთ-
ამენ“ („ძვ. ქართ. აგიოგრ. ძეგლები“, II, გვ. 263 შდრ. ქრესტ.,
I, 256. დაყოფა ყველგან ჩვენია. ა. გ.)

პავლე დეკანოზის ანდერძი მხოლოდ ნ. მარის გამოცემაშია და-
ბეჭდილი.

„ზაქარია ქართველის“ მიერ პირველი პირით თხრობა ერთი შე-
ხედვით მას რეალურ პიროვნებად აქცევს. ასეთად მიიჩნევს მას
ნ. მარიც, თუმცა, როგორც დაეინახავთ, ბოლოს მის მსჯელობაში
სკეპსისიცი იკრება. ნ. მარი იმავე დროს პირველი მეცნიერია, რომელ-
მაც უნდობლობა გამოუტყნადა პავლეს მიერ ჩატარებულ მანიპულა-
ციებს მაკარის ტექსტზე და თვით „ზაქარია ქართველის“ რეალობას!

ნ. მარის „წინასიტყვაობის“ ყველაზე სუსტ მხარეს წარმოადგენს,
სამწუხაროდ, რ. რააბეს მიერ გამოცემული „პეტრეს ცხოვრების“ სი-
რიული ტექსტის¹ (ბერძნულიდან თარგმნილისა და მაშინ ანონიმის
თხზულებად მიჩნეულის) შედარება მაკარის „თარგმანთან“ (XXI—
XXVII). ამასთან არ მართლდება ზოგიერთი მისი დასკვნაც, სა-
დაც იგი მერყეობას იჩენს, რაც გასაკვირი არაა 1896 წლისათვის, რო-
ცა ანონიმის ნამდვილი ვინაობა ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი.

რააბეს მიხედვით, მის მიერ გამოცემული სირიული ტექსტის ავ-
ტორი ჯერ კიდევ ევაგრეს დროს (536—593) უცნობი ყოფილა. აშ-
კარა იყო მხოლოდ, რომ ასურული „ცხოვრება“ დაწერილია
პეტრეს მოწაფის მიერ ქ. მაიუმში V-ს-ის დასასრულს ან VI ს. დასა-
წყისს (გვ. XXII). ტექსტისა და გერმ. თარგმანის მიხედვით ნ. მარი
შენიშნავს: ანონიმი ჯერ ამბობს რომ „ვინც ამას წერს... მას მოუს-
მენია თვითონ წმინდანისაგან“ (ესაა პირველი პირით ნათქვამი).
ნ. მარის აზრით. ანონიმი შემდეგ, ჩანს, აფრთხილებს მკითხველს — რა-
საც აწი ვიტყვი, ვიტყვი არა როგორც მე, თვითმხილველი, არამედ
ნამდვილი თვითმხილველის პირითო; ამქამად, როცა ცნობილია ანო-
ნიმის ნამდვილი ვინაობა (იგი პეტრეს მოწაფე და მაიუმის საეპისკო-
პოსო ტანტზე მისი მემკვიდრე იოანე რუფუსია, ა. გ.), ნ. მარის
მტკიცებანი ასურული ცხოვრების ავტორის ვინაობაზე — საფუძველს

¹ R. Raabe. Petrus der Iberer. Leinizig, 1895. ესაა „ანონიმის“ ბერძნული (და-
კარგული) ტექსტის სირიული გამოცემა გერმანული თარგმანითურთ. ანონიმის ვინაობა
გაარკვია 1912 წელს ედ. შვარტცმა.

მოკლებულია. უფრო მნიშვნელოვანია მეცნიერის დაკვირვებანი თვითონ სირიული და ქართული ტექსტების ურთიერთობაზე:

«...сирийский текст Анонима, разумеется, не может быть подлинником грузинского перевода, но это, конечно, не исключает возможности, чтобы у них было много общего. И действительно, минуя объем, сходство на первый взгляд такое разительное, что в пору принять грузинский текст за извлечение из сирийского Жития Анонима. Указывать на сходства излишне (?), напротив, мы отметим разногласия, и то те, которые делают невероятную (?) зависимость нашего грузинского перевода от изданного Р. Раабе сирийского текста» (გვ. XXIII).

ნ. მარი აქ არაა თანმიმდევრული. „ცხოვრების“ პირველ გამოცემელს ყველაზე უკეთ მოეხსენებოდა, რომ განსხვავებათა დადგენას, შეიძლება ითქვას, გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს დასმული პრობლემის გარკვევის თვალსაზრისით. განსხვავებანი მოსალოდნელი იყო: აკი პავლე ხუცესის ანდერძის მიხედვით ვიცით, რომ „ცხოვრება“ სწორედ მის მიერაა „გავრცელებული“, მასვე ჩაუმატებია ადგილები მაკარის თარგმანში, შეუცვლია ადგილთა თანმიმდევრობა, დაურთაეს შესავალი და ბოლოსიტყვაობა, სადაც ფსევდო-ზაქარია თავის ქართველობაზე გვიამბობს, მიუმატებია სასწაულები და ა. შ. ეს ფაქტი თავისთავად განსხვავებების არსებობის მაწმყებელია და რაც მთავარია, ქართულ „ცხოვრებაში“ პეტრე გვევლინება ქალკედონისტად, რაც შეუძლებელია მონოფიზიტ პეტრეს „ქართველი მოწაფის ზაქარიას“ (ისიც ხომ მონოფიზიტი უნდა ყოფილიყო) ასურულად დაწერილ ორიგინალში ყოფილიყო. ამასთან, ტექსტის თანმიმდევრობა ხომ დეკ. პავლეს მიერაა „მოწესრიგებული“ (მას ფურცლებამშლილი ტექსტი ჩაეარღნია ხელთ)?

რა თქმა უნდა, ნ. მარს ყველაფერი ეს გათვალისწინებული აქვს (გვ. XXIV), მაგრამ იგი ცდილობს — თავისი მტკიცების პირველს სტადიაზე მაინც — ტექსტის ყალბი ადგილების ავთენტურობა დაამტკიცოს. ასე, ქალკედონიანობისადმი პეტრეს დამოკიდებულების ასახვა მაკარის ტექსტში (რომელიც პავლეს მიერაა „რედაქტირებული“), ნ. მარის მიერ ასეა დახასიათებული:

«Одно видение [Петра] касается противников Халкедонского собора, и оно в грузинском переводе получает странное назначение уяснить Петру правоту халкедонитов». (გვ. XXIV. ხაზგასმა ჩვენია, ა. გ.). ნ. მარი ამ „უცნაურ ფაქტს“ არ უნდა გაეკვირვებინა.

ბ. მარის ასკენის:

«Словом, отсутствие в грузинском Ж и т и е П е т р а фактов, изображающих его деятельным участником в движении из-за Халкедонского собора, могут объяснять тем, что в сирийском тексте, оригинале грузинского (?), эта сторона деятельности Петра была разработана в духе, неприязненным православию» (გვ. XXIV).

ე. ი. ერთი მხრით, ბ. მარის მტკიცების თანახმად, „ანონიმის“ თხზულების ასურული თარგმანი იმდენად ახლოსაა ქართულ „თარგმანთან“, რომ ეს უკანასკნელი შეიძლება „ზოგჯერ ანონიმის სირიული ცხორებიდან გამოკრებილ ტექსტად მივიჩნიოთ“, ხოლო, მეორე მხრით, — განსხვავებები მიუთითებენ იმაზე, რომ ყოფილა „ქართულის სირიული ორიგინალი“ (?), სადაც პეტრე ანტიქალკედონისტად იყო გამოყვანილი და თხზულება („ორიგინალი“) საერთოდ „დამუშავებული ყოფილა „в духе, неприязненным православию.“ და ეს უნდა გაეკეთებია „ზაქარია ქართველს“, მონოფიზიტ პეტრეს უერთგულეს მოწაფეს ასურულად, მაიუმში და იმ წრეში, რომელიც მონოფიზიტებისაგან შედგებოდა და სადაც ასეთი რამ მონოფიზიტადეპტისაგან დასაშვები იყო?

მაგრამ არავითარი „ასურული ორიგინალი“ „ზაქარია ქართველისა“ არ არსებობდა, რადგან მისი „ავტორი“ არ არსებობდა.

ერთი სიტყვით: პეტრეს მონოფიზიტ მოწაფისაგან ქალკედონისტობის თუნდაც ოდნავი გამართლება — გამორიცხულია. ამასთან, ქვემოთ დავინახავთ, რომ ქართული „ცხორების“ სირიული ორიგინალი — „ანონიმის“ თხზულებაა მხოლოდ, ხოლო ამ ანონიმის ნამდვილი ავტორიც ცნობილია: იგია არა ფიქციური „ზაქარია ქართველი“, არამედ იოანე რუფუსი, ქეშმარიტი მონოფიზიტი.

ბ. მარის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ ბოლოს და ბოლოს ის თვითონვე ანგრევს თავის ჰიპოთეზას:

«С другой стороны можно объяснить тенденциозность грузинского православного переводчика и то обстоятельство, что рукоположение Петра и Иоанна во священники совершается нерусалимским патриархом Анастасием... чему между прочим противоречат хронологические данные... тогда как у монофизита Анонима (стр. 50—51) это событие в жизни свя-

того излагается совершенно иначе» (XXIV — XXV; დაყოფა ყველგან ჩვენია. ა. გ.).

აქ კი ყველაფერი თავის ადგილზეა. ამასთან — ნ. მარი კარგად გვიხსნის მაკარის თუ პავლეს მუშაობის მეთოდს. გასაგებია ისიც, თუ რატომ უვლის გვერდს ქართველი „მთარგმნელი“ „ანონიმის“ სირიულ ტექსტში გადმოცემულ თეოლოგიურ ადგილებს: XIII—XIV ს-ბის ქართველი საეკლესიო მოღვაწეები (მაკარი და პავლე) „ანტიმართლმადიდებლური“ (მონოფიზიტური) იდეების პროპაგანდისტები ვერ იქნებოდნენ. მათ თავისებურად „გაწმინდეს“ ტექსტი, თავისებურად შეაფეს იგი, ამიტომ ნ. მარს არ უნდა გაკვირებოდა ის, რომ «И в оставшейся части грузинский и сирийский тексты далеко не вполне покрывают друг друга» (XVI. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.)

თუ რატომ არ ემთხვევიან მთლიანად სირიული და ქართული ტექსტები— ეს თავისთავად გასაგებია.

ამის შემდეგ ნ. მარი ჩამოთვლის ორი ტექსტის (სირიულისა და ქართულის) შეუთანხმებლობის მაგალითებს, რომლებიც სავსებით მოსალოდნელია, რადგან მაკარის „მთარგმანი“ არ შეიძლებოდა ყოფილიყო „ანონიმის“ სირიული ტექსტის ადექვატური არც რელიგიურ ასპექტში, არც ცალკეული ეპიზოდების თანმიმდევრობის აბსოლუტური დამთხვევის თვალსაზრისით. ამ მოვლენას აქვს თავისი ახსნა, რაზედაც ქვემოთ ვიტყვით. დამაჯერებელი არაა იმ აზრის დასაბუთებაც (ტექსტისადმი ლინგვისტური მიდგომით), თითქოს «изданный Рихардом Раабе текст опять таки не есть тот подлинник, который подлежал грузинскому переводчику Макару» (XXXI).

ნ. მარი ყველა ამ საბუთებთან შედარებით უპირატესობას ანიჭებს ერთ არგუმენტს, სახელდობრ: ქართული „ცხოვრების“ ავტორი „ზაქარია ქართველი“ წმინდა ესაიას გამო წერს, რომ მას საგანგებოდ აღუწერია აგრეთვე ამ ესაიას (ასურის) ცხოვრება, ხოლო ანონიმის ტექსტში (რააბეს გამოცემაში), სადაც აგრეთვე ბევრია თქმული ამ ესაიას შესახებ, ავტორს („ანონიმს“) სიტყვაც არ აქვს თქმული იმაზე, რომ მას დაწერილი ჰქონია ესაიას „ცხოვრება“, პირიქით, ასეთი საქმისთვის იგი თითქოს მოწოდებული არც იყო („შორს იდგამისგან“) (გვ. მე-XXXI).

ნ. მარის ამ შენიშვნის საფუძველზე ზოგიერთმა ქართველმა მკვლევარმა ის დასკვნა გამოიტანა, თითქოს „ზაქარია ქართველს“ ორი თხზულება ჰქონია დაწერილი ასურულად —

„პეტრეს ცხოვრება“ და „ესაია ასურის ცხოვრება“.

რა გვეთქმის ყოველივე ამის გამო?

1. რააბეს გამოცემული ტექსტის ავტორის ნამდვილი ვინაობა, როგორც უკვე ვიცით, გამოარკვია ედ. შვარტცმა 1912 წელს: იგი იოანე რუფუსია და მას კიდევ ჰქონია დაწერილი თხზულება („პლე-როფორიები“), რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია. ასე რომ მწერლობისგან იგი „შორს არ იღა“.

2. „პეტრეს ცხოვრება“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ დაწერილი ჰქონდა არა „ზაქარია ქართველს“, არამედ პეტრე იბერიელის მოწაფე ზაქარია რიტორს (ორივე ბერძნულად, არსებობდა მათი სირიული თარგმანები. მეორეს, რედაქტირებულს, ჩვენამდეც მოუღწევია). წინააღმდეგ შემთხვევაში კარგი სურათი გვექნებოდა: მაიუმში ორ ზაქარიას უწერია მასწავლებლისა და მისი ერთგული თანამოღვაწის ესაიას ბიოგრაფიები — ერთს ბერძნულად, მეორეს კი — სირიულად. ოლონდ — ზაქარია რიტორის ბერძნული თხზულებების სირიულ თარგმანთა არსებობა დადასტურებულია, „ზაქარია ქართველისა“ კი (ასურული) — არა!!

ბ. მარის უკანასკნელი და „გადამწყვეტი“ არგუმენტიც არამყარია აღმოჩნდა. ამას მოსდევს მეცნიერის შემდეგი მტკიცება (რომელსაც სხვებიც იმეორებენ, აგრეთვე ხშირად ნ. მარის დაუსახელებლად, გარდა ივ. ჭავჭავაძისა):

«Из всего предпосланного явствует, что сирийский текст Жития Петра, принадлежащий Анониму, не есть подлинник изданного нами грузинского текста, и, следовательно, на сирийском языке существовало, и, быть может, где либо и ныне имеется другое Житие Петра, составленное современником святого и автором Жития Исаии, носившем имя Захария» (XXXI—XXXII).

ეს მოსაზრება არა თუ დამაჯერებელი არაა, არამედ — პეტრე იბერიელზე თანამედროვე მეცნიერული ცნობების ფონზე — აშკარაა მცდარია და განვილილ ეტაპად უნდა ჩაითვალოს. ეს რომ ასეა, ჩანს შემდეგი მაგალითიდან.

ბ. მარი ამაოდ ეძებს „ზაქარია ქართველის“ „სირიული თხზულების“ დედანს (ორიგინალს). ამ მხრივ დამახასიათებელია შემდეგი არგუმენტი ნ. მარისა (რომელზედაც ზოგადად ზემოთ უკვე ვთქვით):

«...в сирийском тексте Жития Севера Антиохийско-

го (рп. Берлинской королевской библиотеки, № 321 der Sachauschen Sammlung., Л. 127а, по Raabe, Einl., стр. 7) автор Захария дает следующее чрезвычайное интересное указание:

«Я описал добродетели богоносных людей — Петра Ивера и великого подвижника Исаии, египтянина, так как оба эти мужа, живя в Палестине, стяжали великую славу среди всех христиан».

Повидимому, в этом Захарии, написавшем между прочим Жития Петра и Исаии, мы имеем автора сирийского текста, переведенного священником Макаром на грузинский язык, так как и он носил имя Захарии, и он был автором Ж и т и я Петра и Исаии. Против этой видимости стоит то, что по сирийским источникам (Raabe, Einl., стр. 8), Захария не был учеником Петра, всюду сопровождавшим его, и был из приморского местечка Газы, т. е. Майумы» (XXXII—XXXIII).

სამწუხაროდ, ნ. მარის აქ მძიმე შეცდომებს უშვებს. ეს იქიდან ჩანს, რომ „სევეროს ანტიოქელის ცხოვრების“ ნამდვილი ავტორი ზაქარია სქოლასტიკოსი (რიტორი), ავტორი აგრეთვე პეტრესა და ისაიას „ცხოვრებათა“ (ეს დავას არ იწვევს) არ შეიძლება ყოფილიყო მაკარის მიერ თარგმნილი ტექსტის სირიული ორიგინალის ავტორი. მაკარის ძირითადად უთარგმნია „ანონიმის“ (ე. ი. რუფუსის) პეტრეს „ცხოვრების“ ბერძნულიდან სირიულ ენაზე თარგმნილი ტექსტი! ამრიგად — მაკარის ტექსტის „ზაქარია ქართველი“ — ფიქციური ორეულია ზაქარია რიტორისა. ეს ბიოგრაფი პეტრესი მიტილენის ეპისკოპოსად პეტრეს სიკვდილის შემდეგ, გვიან იქნა არჩეული. რაც შეეხება ცდას რააბეს მიერ გამოცემულ და ქართულ ტექსტთა „საერთო“ წყაროს ავტორად „ზაქარია ქართველი“ ვცნოთ (ორ ტექსტს შორის „განსხვავებათა“ სერიის აღნიშვნის შემდეგაც!...) — ამჟამად მხოლოდ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს: როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რააბეს სირიული ტექსტის ავტორი 1912 წლიდან უკვე ცნობილია — იგი პეტრეს მოწაფე იოანე რუფუსია. ამრიგად ნ. მარის „повидимому“-ს საფუძველი არ აქვს.

თვით ნ. მარის მიერ მოტანილი სიტყვები „ზაქარია სი“ — ზაქარია რიტორის სიტყვებია!

ასეთი ფაქტების გათვალისწინების შემდეგ მნიშვნელობა ეკარგება რააბეს ტექსტის ონომასტიკონის ანალიზს (XXXV) და უფრო წვრილმან არგუმენტებს.

მაგრამ, მიუხედავად ასეთი ჰიპოთეზური მსჯელობებისა, ვარაუ-

დებისა და მახვილი ლინგვისტური ანალიზისა, ნ. მარი მაინც გრძნობს, რომ მაკარის „ცხოვრებაში“ პავლეს მანიპულაციების შედეგად ყველაფერი წესრიგში ვერაა, და რომ „ზაქარია ქართველიც“ შეიძლება ამ პავლეს გამონაგონი იყოს. ნ. მარი არ იქნებოდა დიდი ფილოლოგოსი, რომ ეს მას არ შეემჩნია. მართლაც და, იგი წერს:

«Мы даем все эти объяснения лишь как возможности, так как в наших руках нет грузинского перевода Жития в первоначальном виде, и возможно, что некоторые подробности об авторе Захарии впервые внесены позднейшим исправителем — прот. Павлом, или еще раньше автор искомого сирийского подлинника был обращен в грузина самым переводчиком» (XXXIII. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.).

ნ. მარი აქ ისევ თავისი დრამა მეცნიერული ინტუიციის სიმალღეზე დგას! ერთია ოღონდ — ზედმეტია „возможно“ და გაუმართლებელია მაკარისადმი ბრალდება — შეიძლება პავლემ კი არა, მაკარიმ („მთარგმნელმა“) „აქცია [ზაქარია] ქართველად“, ფიქციური „ზაქარია“ თავის ქართველობაზე ჰყვება სწორედ იმ შესავალსა და ბოლოსიტყვაობაში, რომლებიც პავლე ხუცესმა შეიტანა „ცხოვრებაში“ და რასაც იგი (პავლე) თვითონვე აღნიშნავს ანდერძში. ამიტომ — ჩვენ ხელთ რომ გვექონდეს მაკარის თარგმანის დედანი, იქ არავითარი „ზაქარია ქართველის“ ხსენება არ იქნებოდა. ამაში აბსოლუტურად დარწმუნებული უნდა ვიყოთ. ფალსიფიკაციაში დამნაშავეა პავლე ხუცესი და არა მაკარი!

ნ. მარი ყველაფერს ამას ჩინებულად გრძნობს და ამიტომ მისი მსჯელობის ფინალიც შესაფერისად ჟღერს:

«конечно, пока нет возможности привести убедительные доводы в подтверждение того, что Захария, автор сирийского Жития, был грузин, как это явствует из грузинского перевода, и вообще вопрос этот пока преждевременен» (XXXIV—XXXV).

სამწუხაროდ და სავალალოდ ნ. მარის ამ გაფრთხილებას არავინ (გარდა კ. კეკელიძისა) არ ათხოვა ყური, მეტიც — მისი თავდაპირველი ჰიპოთეზა „ქართველ ზაქარიაზე“ ახალი ზღაპრებით განავრცეს. მხოლოდ კ. კეკელიძე მიუახლოვდა ნ. მარის მეორე, სკეპტიკურ თვალსაზრისს (ვამბობთ — „მიუახლოვდაო“, იმიტომ, რომ პავლეს დანაშაული მან მხოლოდ მაკარის გადააბრალა).

როგორ დგას საერთოდ „ზაქარია ქართველის“ საკითხი კ. კეკელიძისთან? იგი წერს:

„პეტრეს ცხოვრება მეხუთე საუკუნის გასულს თუ მეექვსეს დაშედგს აუწერია, თუ ქართულ ვერსიას დავეუჯერებთ, მის მოწაფეს და თანამხლებელს ზაქარიას, ქართველს, ასურულ ენაზე (ცხოვრება, გვ. 2—3). ხოლო ქართულად უთარგმნია — გადმოუკეთებია ვიღაც მღვდელს მაკარის. ამის შესახებ ცხოვრებაში ნათქვამია: „ესე ცხოვრებაა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისაჲ ამას კურთხეულსა და სანატრელს ზაქარიას, მოწაფეს მის წმიდისა პეტრესსა, ასურებრითა ენითა აღეწერა, ვინაჲთდან ფრიად მეცნიერ ყოფილა მათსა ენასა და კულად რამეთუ პალესტინეს ასურნი მრავალნი არიან და დიდად და უფროხსად ქალაქსა მაიუმისასა, ზადა იგი წმიდაჲ პეტრე მღვდელმობღღრობდა. ხოლო მე, გლახაკმან მაკარ ხუცესმან, გადმოვთარგმნე ქართულად ასურთა ენისაგან, რამეთუ შეცა მეცნიერ ვიყავ მათსა ენასა“ („ქართ. ლიტ. ისტ.“, I², 1941, გვ. 310. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.).

იქვე გვერდზე № 1 შენიშვნაში თქმულია:

„1. ნამდვილად კი ზაქარია რიტორს, ისაიას და სევეროზ ანტიოქელის ცხოვრებისა და ცნობილი „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორს, დაუწერია ბერძნულად პეტრე მაიუმელის ცხოვრებაც; ეს ბერძნული „ცხოვრება“ არ შენახულა, დარჩენილა მხოლოდ ფრაგმენტები ასურული თარგმანისა, იმ თარგმანისა, რომელიც საფუძვლად უდევს ქართულ ვერსიას“ (კ. კეკელიძე, იქვე, გვ. 173—178. ავტორი მიუთითებს თავის წერილზე: „ქართული კულტურის ორი დღესასწაული“. „მნათობი“, 1929, № 7, გვ. 148)“. („ქ. ლ. ისტ.“, I², 310).

კ. კეკელიძის ეს შეხედულება მხოლოდ ნაწილობრივ არის გასაზიარებელი. მაკარის „თარგმანს“ ზაქარია რიტორის ბერძნულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრების“ (დაკარგულია) ასურული თარგმანის (აგრეთვე დაკარგულია) არ არსებულის „ფრაგმენტები“ კი არ უდევს საფუძვლად, არამედ (როგორც ეს ქვემოთ ზუსტად იქნება გარკვეული) ძირითადად რააბეს მიერ დაბეჭდილი ტექსტი, პეტრეს მოწაფის იოანე რუფუსის ბერძნული „პეტრეს ცხოვრების“ (ორიგინალი დაკარგულია) სირიული თარგმანი, დიდხანს ანონიმის ნაწარმოებად მიჩნეული. ზაქარია რიტორის ნაწარმოების ასურული თარგმანის მხოლოდ რამდენიმე სტრიქონია შემორჩენილი (ე. ჰონიგმანი) და არა „ფრაგმენტები“, რომლებიც ბუნებაში არ არსებობენ. მეორე მხრით, კ. კეკელიძე მართალია, როცა მაკარისეული „ცხოვრების“

ტექსტში (და არა პავლეს ჩანართებში) მოხსენებულ ზაქარიაში ვარაუდობს ზაქარია რიტორს, ისაიასა და სევეროზ ანტიოქელის „ცხოვრებათა“ ავტორს, რომელთა ასურული თარგმანების არსებობა მაკარის სცოდნია. ეს იქიდან ჩანს, რომ ქართულ „ცხოვრებაში“ ზაქარია ამბობს — „ესაიას ცხოვრებაც“ აღმიწერიაო. ეს სიტყვები პერიფრაზია ზაქარია რიტორის იმ სიტყვებისა, რომელიც ნ. მარს მოჰყავს (იხ. ზემოთ), თუმცა ნ. მარს აქედან სულ სხვა, მცდარი დასკვნა, გამოჰქონდა.

კ. კეკელიძეს თავის მსჯელობის დროს ლოგიკურად უნდა დაესკვნა, რომ „ზაქარია ქართველი“ — ზაქარია რიტორის ფიქციური ორეულია. 1941 წელს მას ასეთი ლოგიკური დასკვნა ხაზგასმით არ გაუყეთებია (რომ „ზაქარია ქართველი“ გამოგონილი პირია!). ნიკო მარის სკეპტიციზმს კი შეეძლო მისი დაკვირვება უფრო გაელრმავებინა. მაგრამ 1951 წელს თავის „ქ. ლიტ. ისტორიის“ გამოცემაში კ. კეკელიძემ განმეორებით დაბეჭდა ზემოთ მოტანილი შენიშვნა და ამჯერად კი ლოგიკურად დაამთავრა იგი შემდეგი ფრაზით: „ზ ა ქ ა რ ი ა რ ი ტ ო რ ი მ ა კ ა რ ი ს ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ა დ უ ქ ც ე ვ ი ა“ (გვ. 316. ზუსტად იგივეა განმეორებული „ქ. ლ. ისტ-ის“ მესამე, 1960 წლის გამოცემაში. გვ. 334)¹. მიუხედავად სიმართლესთან მიახლოებისა, ეს ფრაზაც მოითხოვს კორექტივს: 1. ზაქარია რიტორი „ზაქარია ქართველად უქცევია“ არა მაკარის, არამედ პავლეს. 2. დიდი მეცნიერის კატეგორიული განცხადება არაა ვრცლად დასაბუთებული.

ასეა თუ ისე, თანდათან ირკვევა, რომ მაკარისეულ „ცხოვრებაში“ „ზაქარია ქართველი“ . ლაპარაკობს როგორც არა მარტო „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი, არამედ როგორც „ესაიას ცხოვრების“ აღმწერიც. ასეთ ავტორად კი მეცნიერებამ იცის მხოლოდ ერთი პირი — ზაქარია რიტორი.

კ. კეკელიძის აზრით, პავლეს იმიტომ „გაუვრცელებია“ „ცხოვრება“, რომ „დედანი, რომლიდანაც იგი წერდა, აშლილი და უთავბოლო ყოფილა, საეკლესიოდ საკითხავი წიგნი კი „არა აშლილი ჯამსო“ (I², 310) და განაგრძობს:

„პავლეს უნდა ეკუთვნოდეს წინა და ბოლოსიტყვაობა (თ. 1 და 70). პავლეს რედაქციიდან ვიღაცას გადმოუყეთებია მოკლე სვინაქსარული რედაქცია და ამ უკანასკნელიდან, ვახტანგ მეექვსეს, როდესაც ის ჯერ კიდევ ბატონიშვილი იყო, მაშასადამე, 1711 წლამდე, შე-

¹ ეს ფრაზა არ ისმის კ. კეკელიძის წერილში „დროისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი“ („ნეტოულები“... 1950, ტ. VI, გვ. 237), მაგრამ სრულიად შეუთხვევით.

უტანია ქართლის ცხოვრებაში“ (I, გვ. 310. შდრ. M. Brosset. H. de la G., I, გვ. 138, სქოლიო).

გამოთქმა „პავლეს უნდა ეკუთვნოდეს“ — ზედმეტი, რადგან „ცხოვრების“ წინასიტყვაობისა და ბოლოსიტყვაობის შესახებ ცნობა მათი ავტორისგან ანუ პავლესგან მომდინარეობს და ამას თვითონ კ. კეკელიძე აღნიშნავს.

მაკარი მღვდელის „ცხოვრებას“ არ შეიძლება ყოველთვის ეწოდოს თარგმანი დღევანდელი გაგებით. მაკარი და მისი რედაქტორი მისდევენ კონტრამინაციის წესს: აერთებენ ქრონოლოგიურად ერთმანეთისაგან დაშორებულ ამბებს, ალაგ-ალაგ ახდენენ ამბავთა ლოკალიზაციას, რაც არ შეიძლება V ს-ის ასურულ ძეგლში ყოფილიყო. ნაწილობრივ ეს შენიშნა ჯერ კიდევ ნიკო მარმა. ამიტომ კ. კეკელიძე სრულიად მართალი იყო, როცა სწერდა ამ ძეგლის დათარგმნებასთან დაკავშირებით.

„ცხოვრებაში“ მოხსენებულია ნიკიტა საღვთო ფილოსოფოსი (გარდ. 890), თხზულება „მიმოსვლანი და ქადაგებანი ანდრია მოციქულისანი“ (გვ. 3), რომელიც ქართულად მეათე საუკუნის გასულს ითარგმნა ექვთიმე ათონელის მიერ; აქვე გვხვდება ცნობა ნინოს ქადაგების შესახებ (გვ. 3), რომელიც მე-IX—X სს. იკიდებს ფეხს ჩვენში; მას შემდეგ, ნათქვამია აქ, „არა მიდრეკილი არს ქვეყანა იგი ქართლისა წმიდისა და მართლისა სარწმუნოებისაგან და არცა მიედრკეთ უკუნისამდე მადლითავე წმიდისა საპებისაო“ (გვ. 3—4). ეს ადგილი გვაგონებს რუის-ურბნისის კრების (1103 წ.) ძეგლის წერიის სიტყვებს: „არცა განგცეთ შენ, სიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომელსა არცა განმცემელ ქმნილ ვართ, ვინაჲთგან შემეცნებასა შენა ქმნილ ვართ“. ამ ადგილების მიხედვით, რომელთაც, რასაკვირველია, ზაქარიას ვერ მივაკუთვნებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცხოვრება იმდენად ნათარგმნი არაა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, რამდენად გადმოკეთებულია; გადმოკეთებულია ის რუის-ურბნისის კრების შემდეგ. ენის მიხედვით, ნ. მარი მას მე-XIII—XIV სს. აკუთვნებს (გვ. XX—XXI), თუმცა მეზოსტნე, რომელიც მას, სხვათა შორის მოჰყავს თავის აზრის დასამტკიცებლად, გაცილებით ადრე გვხვდება სხვადასხვა ძეგლებში. ის უნდა გადაკეთებული იყოს, როდესაც მამლიუკთა შევიწროების გამო პალესტინელ ქართველებში ერთგვარი მოძრაობა დაწყებულა“ (I², 310—311).

ამრიგად ირკვევა, რომ მაკარი-პავლეს კომპილაციაში შერწყმულია სხვადასხვა დროის მოვლენები, რაც მათს შრომას, როგორც

„ზაქარია ქართველის“ თხზულების სირიულ ორიგინალიდან (რომელიც ბუნებაში არ არსებობდა) მომდინარე ძეგლს — ფიქციად აქცევს.

ჯერ ერთი დეტალის გამო, რომელიც „ცხოვრების“ პირველ პა-
საჟს ეხება: მაკარი მესხის „თარგმანის“ მიხედვით პეტრე იყო ძე
„დიდი მეფის ვარაზ-ბაკურისა“, ხოლო, როგორც კ. კეკელიძე სა-
მართლიანად შენიშნავდა (რააბეს გამოცემაზე დაყრდნობით) „პეტრე
იყო ძე ბუზმარიოსისა და დიდი ბაკურის ქალის ბაკურდუხტისა“ (I²,
309. ეს ფაქტი კორნელი კეკელიძემ აღნიშნა ჯერ კიდევ 1929 წ.
„მნათობში“, № 7, გვ. 148 I², 310. შდრ. მისი „იბერიის ქრისტიანი-
ზაციის საწყისებთან“, „ეტიუდები“, I-II, გვ. 18—22). მაკარი აქარ-
თულებს თარგმანსა და შეცდომებს უშვებს. სირიულ ტექსტში (რაა-
ბეს გამოცემა) ეს შეცდომები არაა.

რააბეს ტექსტისა და მაკარის მიერ „თარგმნილი“ პეტრე ქარ-
თველის „ცხოვრების“ შესახებ თავისი შეხედულებანი გამოთქვა აკადე-
მიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა, „ანონიმის“ შრომისადმი
იგი ნდობითაა განწყობილი. აი მისი დასკვნითი სიტყვები:

„საერთოდ შეიძლება ითქვას, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრე-
ბა, სასწაულთმოქმედების შესახებ ცნობათა გარეშე, თავისი შინა-
არსიანობითა და ღირსებით მე-V საუკუნისავე ქართველი აგიოგრაფის
იაკობ ხუცესის ნაწარმოებს არ ჩამოუვარდება. ხოლო, რადგან იქ
თავში აღმოს. საქართველოს პოლიტიკურ-კულტურული და სარწ-
მუნოებრივი სურათია გადაშლილი ასი წლის განმავლობაში, ამიტომ
ასურულად დაცული ძეგლის შინაარსს იაკობ ხუცესის ნაწარმოებზე
თუ მეტი არა, ნაკლები მნიშვნელობა არა აქვს“ („ქართველი ერის
ისტორია“. წიგნი პირველი. მეოთხე გამოცემა. თბილისი, 1951, გვ.
220).

ივ. ჯავახიშვილისათვის „ზაქარია ქართველის“, ამ ფიქციური
პირის, ისტორიული არსებობა იჭვს არ იწვევს. ჩვენი სახელოვანი
მეცნიერი ერთი სიტყვითაც არ ეკამათება ნიკო მარს, რომელმაც
პირველმა შეიტანა იქვე „ზაქარია ქართველის“ ნამდვილობაში (აღ-
მანიშნავია, რომ ნ. მარის გამოცემის კორექტურა გაუსწორებია
„პეტრედენტ ი. ა. ჯავახიშვილს“. იხ. „Житие“... გვ. 39). დიდი ივანე
ენდო პავლე ხუცესის ბოლოსიტყვაობას, სადაც „გლახაკი ზაქა-
რია“ თავის მოკლე ავტობიოგრაფიას ჰყვება და, სამწუხაროდ, ეს
ფალსიფიკაცია სასიქადულო ქართველი ისტორიკოსის ვრცელი კრი-
ტიკული მსჯელობის საგანი არ გამხდარა. მეტიც: ივ. ჯავახი-
შვილსაც მიაჩნია, რომ „ზაქარია ქართველს“ ისაია ეგვიპტელის
ცხოვრებაც ჰქონია ასურულად დაწერილი (იქვე, 215). ასევე — მა-

ჯარის ანდერძში თქმული — „ესე ცხორება წმიდისა და ნეტარისა შამისა ჩუენისა პეტრე ქართუელისა ამის კურთხეულსა და სანატრელსა ზაქარიას, მოწიფესა მის წმიდისა პეტრესა ასურებრითა [ენითა] აღეწერა“ — ივ. ჭავჭავიძელს მიაჩნია არა ზაქარია რიტორის ღვაწლის დაფასებად (რომელმაც მართლაც აღწერა პეტრეს „ცხოვრება“ და რომლის ასურული დედნის არსებობა მაქარის სცოდნია, ოღონდ დაკარგული ვერსიით სარგებლობა მას არ შეეძლო! ან, და ეს ჩვენთვის ოდნავადაც საეჭვო არაა, შეიძლება მაქარიმ Vita Petri-ს ასურული ტექსტის ავტორად სცნო ზაქარია რიტორი), არამედ „ზაქარია ქართველის“ „ასურულად“ დაწერილი თხზულების არსებობის ფაქტის აღნიშვნად, ოღონდ: არავითარი ცნობა „ზაქარია ქართველის“ ასურულ ენაზე ასეთი „ცხოვრების“ არსებობის შესახებ არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს (თვითონ ორიგინალზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია). მაინც როგორ მოხდა, რომ „ზაქარია ქართველის“ ორი თხზულება ასურულ ენაზე — „პეტრეს ცხორება“ და „ისაიას ცხორება“ — უგზოუყვლოდ დაიკარგა, ხოლო ზაქარია რიტორის მიერ ასეთი ნაწარმოებების დაწერა კი ფაქტია?! (პირველი თხზულების რამდენიმე სტრიქონი დარჩენილა, ხოლო მეორეს ჩვენამდეც მოუღწევია ასურულ თარგმანში და კომპილატორის ხელში გავლილს).

როგორ უცქერის აკად. ივ. ჭავჭავიძელი რ. რააბეს მიერ გამოქვეყნებულ ასურულ ტექსტს?!

„...პროფ. ნ. მარმა გამოარკვია, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოქვეყნებული პეტრე ქართველის ცხორება ის ზაქარია ქართველის მიერ ასურულად დაწერილი ცხორება არ არის, რომელიც მაქარი ხუცესს ქართულად უთარგმნია. გამოცემული ასურული ტექსტიც (იგულ. რააბეს ტექსტი, ა. გ.) გადაკეთებულ-გადამუშავებული ჩანს. თუ ქართული ტექსტის ავტორი მკითხველს ბევრგან აგრძნობინებს, რომ ის მომთხრობელი იმავე დროს ნაამბობის თანადამხდურია და ჩვენობით ლაპარაკობს, ასურულ გამოცემულ ტექსტში ეს მხოლოდ ბოლოში ეტყობა, სხვაგან კი მომთხრობელი არსადა ჩანს (დამოწმებულია ნ. მარი, ა. გ.). ხოლო პროფ. ნ. მარს სამართლიანად აღნიშნული აქვს, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოცემულ პეტრე ქართველის ასურული ცხორების ტექსტშიაც დაცულია ქართველთა საკუთარი სახელები ნაბარანუგოს, ბუზმარიოს, ბაკურიოს, ფარსმანიოს, ბაკურდუხტია, დუკტია, ოსდუკტია, რომლებშიაც ბერძნულ „ოს“ და „ა“ დაბოლოების ჩამოცილების შემდგომ რჩება ნაბარანუგი, ბუზმარი, ბა-

კური, ფარსმანი, ბაკურდუხტი, დუხტი, ოსდუხტი, ე. ი. ყველა საკუთარ სახელებს სახელობითი ბრუნვის ქართული „ი“ დაბოლოება ახლავს და შენარჩუნებული აქვს. ეტყობა ავტორს (იშდროს „ანონიმად“ მიჩნეულს, ა. გ.) ქართული საკუთარი სახელები კარგად სცოდნია. ერთი სიტყვით ზემომოყვანილ და კიდევ ბევრ სხვა მოსაზრებათა მიხედვით პროფ. ნ. მარს სამართლიანად დასკვნითი აქვს, რომ გამოცემულ ასურულ გადაკეთებულ ცხოვრებასა (რააბეს ტექსტს, ა. გ.) და პეტრე ქართველის ცხოვრების მთარგმნელს მაკარი ხუცესს უფრო საფიქრებელია, რომ ამ ძეგლის ერთნაირი, სახელდობრ ზაქარია ქართველის მიერ აღწერილი, ასურული დედანი ჰქონდათ (დამოწმებულია ნ. მარი ა. გ.). ეს გარემოება მკვლევარს საშუალებას აძლევს პეტრე ქართველის შეკეთებული ქართული თარგმანისა და გადაკეთებული (?) ასურული დედანის (რააბეს ტექსტის, ა. გ.) შედარებითი შესწავლით ამ ძეგლის შინაარსის არსებითი ისტორიული ნაწილი აღადგინოს“ (217).

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნულ პრობლემას სხვა შრომებშიაც ეხება, მაგრამ არსებითი დასკვნები მეცნიერისა, რომელიც ჩვენ მოგვყავს, კმარა მისი შეხედულებების გასაცნობად.

ივ. ჯავახიშვილი, როგორც ვხედავთ, ეპკით არ უტკეპრის თვითონ „ზაქარია ქართველის“ რეალობის საკითხს. მეტიც: მას დასაშვებად მიაჩნია, რომ არსებობდა მაკარისეული „ცხოვრების“ ორიგინალი, ასურული ტექსტი, რომელიც არ ემთხვევა რააბეს ასურულ ტექსტს, რასაც ქართული ვერსია ამტკიცებს (ნ. მარი მაინც ნახულობდა ბევრ რასმე საერთოს მათ შორის. იხ. ზემოთ) და რომ რააბეს ტექსტის ავტორსა და მაკარის ერთნაირი ასურული დედანი, სახელდობრ „ზაქარია ქართველის“ დედანი, „უნდა ჰქონოდათ“ ხელთ, ოღონდ — ეს დედანი არ ჩანს. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ გამოთქმა „უნდა ჰქონოდა“ ჩვენი დიდი მეცნიერისათვის ჩვეულებრივ დამახასიათებელი სიფრთხილეზე მიუთითებს!

ამჟააა, რომ პავლე დეკანოზს ხელთ ჰქონია ფურცლებ დაშლილი ხელნაწერი — მაკარის „თარგმანი“. ამასთან ისიც ვიცით, რომ პავლე ხუცესს იგი განუეცელებია სასწაულებით, შესავლითა და ბოლოსიტყვაობით. თანაც — ეპიზოდების თანმიმდევრობა მასში დარღვეულია. ამიტომ მაკარისეული „ცხოვრების“ მიხედვით ასურული „ორიგინალის“ (ფაქტიურად — არ არსებულის) სტრუქტურაზე მსჯელობა შეუძლებელია. თანაც ქართული თარგმანის კომპილაციური ხასიათი ამის საშუალებას არ იძლევა. აქედან ის დასკვნაც

უნდა გამოვიტანოთ, რომ რააბეს ასურული ტექსტის ავტორს (ე. ი. იოანე რუფუსს) არ შეიძლება ხელთ ჰქონოდა „ზაქარია ქართველის“ ასურული დედანი (რომელიც, როგორც ქვემოთ უფრო დავრწმუნდებით, არ არსებობდა).

როცა ივ. ჯავახიშვილი „ქ. ერის ისტორიას“ სწერდა (1928 წ.). რააბეს მიერ გამოცემული ასურული ტექსტის ავტორის ვინაობა უკვე ცნობილი იყო. (1912 წელს), მაგრამ ჩვენს სახელოვან მეცნიერს ხელთ არ ჩავადრნია ედ. შვარტცის შრომა; სადაც ეს საკითხი იყო გადაჭრილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში დიდი ქართული ისტორიკოსის იშვიათი ნიჭი „ქართველ ზაქარიას“ საკითხს თავის დროზე ყველაზე უკეთ გადაჭრიდა და დღეს ამაზე არავინ იღავებდა. და ეს ნარკვევიც არ დაიწერებოდა.

შემდეგ: რადგან ამჟამად ვიცით, რომ რააბეს ტექსტის ავტორი; იოანე რუფუსი, პეტრეს უშუალო მოწაფე იყო, განა მოულოდნელია, რომ მას კარგად სცოდნოდა—მასწავლებლის ნაამბობის საფუძველზე—ქართველ პირთა სახელები? (რუფუსის „პეტრეს ცხოვრება“ ბერძნულად იყო დაწერილი, იგი დაკარგულა; რააბემ ამ „ცხოვრების“ სირიული თარგმანი გამოსცა, როგორც ანონიმის თხზულება, 1895 წელს).

ამჟამად რააბეს გერმანული თარგმანიდან ნაწილობრივ ქართულად შესრულებული თარგმანის (რომელიც პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს ეკუთვნის) ფილოლოგიური შედარება მაკარის თარგმანთან ცხადყოფს (ნახე ბოლოში), რომ მაკარის უმთავრესად უსარგებლნია რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანით, რომელიც, ჩანს, მან მიიჩნია „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ (რომლის ასურულ თარგმანს იგი იცნობდა) ავტორის ზაქარია რიტორის ნაწარმოებად. მაკარის შრომა კი შემდეგ თავისებურად გადააკეთა პავლემ, რომელმაც ზაქარია რიტორი — „ზაქარია ქართველად“ აქცია. ასეთია ფაქტობრივი ვითარება. რაიმე დაქვეება ამაში — გამორიცხულია.

ქართულ ტექსტზე პავლე ხუცესის ავბედითმა „მუშაობამ“ ბევრი მკვლევარი შეიყვანა შეცდომაში (საბოლოოდ მაინც არ მოტყუვდნენ ნ. მარი, კ. კეკელიძე და ე. ჰონიგმანი. ს. ყაუხჩიშვილი კი ამ საკითხს საგანგებოდ არ შეხებია).

მაკარისეულ „ცხოვრებაში“ ქართული რეალიების არსებობა კი სწორედ იმას მოწმობს, რომ „მთარგმნელს“ ამ მხრივაც შეუვსია ქართული ტექსტი. უფრო კარგი ვითარებაა ასურულ ორიგინალში.

რომლის რეალიზების შესახებ ივ. ჯავახიშვილი სავსებით მართებულად წერს:

„მის ავტორს („ანონიმს“ ა. გ.) ქართული ცხოვრების დიდი ცოდნა ეტყობა, ქართველთა მაშინდელი პოლიტიკური მდგომარეობაცა და იდეალიც საუცხოვოდ აქვს დასურათებული“ (გვ. 219).

ასეთს რეალიზებზე ივ. ჯავახიშვილი თავის შრომაში რამდენჯერმე მიუთითებს.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ არა ერთი ქართული ისტორიული რეალია, რომელიც ზოგი ქართველი ფილოლოგის მიერ არ არსებულ „ზაქარია ქართველის“ თხრობადაა მიჩნეული, მაკარისეულ „ცხოვრებაში“ მომდინარეობს უშუალოდ იოანე რუფუსისგან, პეტრეს უახლოესი მოწაფისგან (მაგ. ცნობა საქართველოში „მამამძეძობის წესის“ შესახებ, რომელიც რეალურ მოწაფეს თავის მასწავლებლისგან მოუსმენია. თანაც, რუფუსთან ამ წესის შესახებ უფრო ვრცელადაა ნათქვამი). ივ. ჯავახიშვილის აზრი ასურულ ძეგლებზე ზუსტია¹.

რომ იოანე რუფუსს არ შეეძლო ნავარაუდევო (ნამდვილად კი — არარსებულო) „ზაქარია ქართველის“ ასურული „ორიგინალით“ ესარგებლნა, ამას ქვემოთ უფრო დამაჯერებლად ცხადვყოფთ. აქ კი მხოლოდ აღვნიშნავთ ერთს დამახასიათებელ დეტალს. მაგ. გამოთქმა „გ ა ნ თ ქ მ უ ლ ი ი ბ ე რ თ ა ქ ვ ე ყ ა ნ ა“ ეკუთვნის რუფუსს („გეორგია“, 2, 248) და მას არ შეეძლო „ზაქარია ქართველის“ არ არსებულ თხზულებიდან აეღო აღნიშნული ადგილი.

* * *

მაკარი მესხის „ცხოვრების“ ასურული დედნის „ავტორის“ „ზაქარია ქართველის“ შესახებ თავისი აზრი გამოსთქვა ფსევდოდონისე არეოპაგელის ეფრემ მცირისეული თარგმანების გამომცემელმაც. ჩვენ მიერ „ცხოვრებიდან“ ზემოთ ციტირებული ადგილების მოტანის შემდეგ საქართველოდან კონსტანტინოპოლში მურმანის (შემდეგ — პეტრე იბერიელის) ამალით გამგზავრებასთან დაკავშირებით იგი წერს:

„პეტრეს ბიოგრაფიულ ცნობებზე მსჯელობისას არეოპაგეტიკის მკვლევარები (შ. ნუტუბიძე, ე. ჰონიგმანი, ს. ყაუხჩიშვილი) სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ მურვანს ქართლის სამეფოდან თან გააყოლეს მითრიდატე ლაზი, რომ მას იმპერატორის სასახლიდან გაქცე-

¹ ამ შრომის საყურნალო ვარიანტში ჩვენ შეცდომით მივიჩნეთ ანონიმის თხზულების ქება მაკარი-პაულეს კომპილაციის დახასიათებად. ეს დაუკვირებლობა არ გვეპატივება. ა. გ.

ვისას თან ახლავს იგივე პირი. მაგრამ საკითხთა წრე შეიძლებოდა გაგვეფართოებინა, თუ კვლევებისათვის მოვიშველიებდით იმ მონაცემებს, რომლებსაც გვაწვდიან თუნდაც პეტრეს შესახებ ქართული წყაროები¹.

გამომცემელი უმთავრესად იმოწმებს „ქ. ცხ“-ის ცნობილ აღწერას (რომ ქართლის მეფემ თავისი ძე გაგზავნა „ქალაქად კონსტანტინეპოლედ სხუათა თანა სეფეწულთა, მრავლითა პატივითა და დიდებითა“) და დასძენს რომ „ამალის შემადგენლობაში, ცხადია, იქნებოდა, მითრიდატე ლაზი, როგორც უფლისწულის მასწავლებელი, და აგრეთვე სხვა პირებიც, რომელთა შორის იმყოფება (?) ზაქარია ქართველი. ამას ჩვენ გვაუწყებს თვითონ ზაქარია თავის (?) „პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში“², (შემდეგ მოტანილია ქ. ცხ-ის „ჩანართიდან“ ციტატები, რომლებსაც მკითხველი ზემოთ გაეცნო).

ის, რაც ცხადია პ-ლი მკვლევარისათვის, სრულიადაც არ არის ცხადი ჩვენთვის. მაგ. 1. „ზაქარია ქართველი“ მოხსენებული არაა, როგორც პეტრეს მოწაფე, არც ერთ ქართულ წყაროში და პეტრე იბერიელის რამდენიმე უცხოურ ბიოგრაფიაში. 2. მაკარის „თარგმანის“ ანალიზი იქვს არ სტოვებს, რომ „ზაქარია ქართველი“ არ არსებობდა და, მაშასადამე, ქართლიდან ვერ გაჰყვებოდა უფლისწულს. 3. ჰონიგმანი არ ამბობს, რომ ქართველ უფლისწულს საქართველოდან გაჰყვა მითრიდატე ლაზიო. იგი ამბობს — მითრიდატე კონსტანტინოპოლში უნდა გაეცნო მასო. ამასთან: რუფუსი აღნიშნავს, რომ ნაბარნუგოსმა (მურმანმა. ა. გ.) ქრისტიანობისადმი ერთგულება დაინახა კონსტანტინოპოლის სამეფო კარის „ყველა ქალებსა და ვაჟებში“, „განსაკუთრებით კი იმ საჭურისებში, რომელთაც კუბიკულიარები ეწოდებოდა“ („გეორგიკა“, 2, გვ. 256). მითრიდატე ხომ ამ წრიდან არ იყო?! მაგრამ მითრიდატე პეტრეს ნათელია იყო და, რასაკვირველია, იგი ქართლიდან უნდა გაჰყოლოდა თავის მოწაფეს.

უნდა გავიმეოროთ არა ერთგზის თქმული: მეცნიერებამ იცის შხოლოდ ზაქარია რიტორის შრომები (მართალია, მისი „პეტრეს

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდოდონისე არეოპაგელი). შრომები. ეფრემ მციარის თარგმანი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთა ს. ენუქაშვილმა. თბ., 1961, გვ. 0190).

² იქვე. შრომაში საერთოდ არა ერთხელაა მითითებული „ზაქარია ქართველზე“, როგორც რეალურ პირზე (შდრ. გვ.გვ. 0188, 0189, 0193, 0194 და 0195). აქვე დაეძენთ: კონსტანტინოპოლის პატრიარქი გერმანე III წარმოშობით ლაზი იყო (კ. კეველიძე, მარტვირი ქართველი. იხ. „ლიტ. ძიებანი“, III, 272). ივლისხმება გერმანე III (1255—1266).

ცხოვრება“ დაკარგულია, მაგრამ ამ თხზულების რამდენიმე სტრიქონი მაინც გადარჩენილა, დანარჩენები კი ცნობილია სირიულ თარგმანებში), „ზაქარია ქართველის“ ვითომც უშუალოდ „სირიულ ენაზე დაწერილი ორივე ნაწარმოები“ („პეტრეს ცხოვრება“ და „ესაია ასურის ცხოვრება“) კი ისე გამქრალა, რომ მათ შესახებ სირიულ წრეებს ან სხვა გზით მომდინარე წყაროებს არავითარი ცნობა არ შემოუნახავთ, გარდა მაკარის ცნობისა მის მიერ „თარგმნილ“ „ცხოვრებაში!“. პეტრე იბერიელი იმდენად დიდი პიროვნება იყო, რომ მის შესახებ ვითომც „ზაქარია ქართველის“ მიერ სირიულად დაწერილი „შრომები“ („ესაია ასკეტზე“ დაწერილ შრომასთან ერთად) უგზო-უკვლოდ არ დაიკარგებოდა. გარდა ამისა, ქართულად ნათარგმნი „პეტრეს ცხოვრება“ არსებითად კომპილაციაა, ძირითადად იგი იოანე რუფუსის „ცხოვრების“ პასაჟებს იმეორებს, „გაქართულებულია“ დ. ა. შ.

დასასრულ: თარგმნილ აგიოგრაფიულ თხზულებაში სწირად შექჷნდათ ისეთი ადგილები, რომელთაც ლიტერატურული მისტიფიკაციის ხასიათი ჰქონდათ (მეტწილად პერსონაჟთა ბიოგრაფიების ცალკე დეტალების რადიკალური შეცვლით, მათში ლოკალური ელემენტების შეტანით და ა. შ.). თვით ბიზანტიური (და არა მარტო ბიზანტიური) აგიოგრაფია აღსავსეა ასეთი მაგალითებით, სპეციალურ ლიტერატურას გაცნობილ პირისათვის ეს კარგად ცნობილია და აქსაჷროდ არ ვთვლით მაგალითების მოტანას.

* * *

პეტრე იბერიელისა და მისი „ცხოვრების“ ქართულ ვერსიაზე უფრო ადრე გამოთქმული მცდარი შეხედულებანი შეაჯამა და ახალრ ამბებით შეავსო ერთ-ერთმა პ-ლმა მკვლევარმა 1939 წელს. იგი წერდა:

„პეტრე იბერიელის ბიოგრაფია დაუწერია მის მოწაფეს ზაქარია ქართველს — V საუკუნის დასასრულში“ („მნ.“, 1939, № 2, 161), შემდეგ მკვლევარი იმეორებს იმ შეთხზულ ცნობებს, რომელიც პავლე ხუცესს შეუტანია პეტრეს „ცხოვრებაში“ (თითქოს „ზაქარია ქართველი“ მასწავლებელს გაპყოლია ქართლიდან და მასთან ყოფილა სიკვდილამდე, ა. გ.) და რომ „ბიოგრაფია პეტრე იბერიელისა ზაქარია ქართველს გამოუქვეყნებია ასურულ ენაზე (პალესტინაში ამ დროს ასურული ენა ფართო გავრცელებით სარგებლობდა), და აგრეთვე, სჩანს (?), ქართულს ენაზედაც (?) თავის თანა-

შემამულეთათვის“ (იქვე, დამოწმებულია ივ. ჯავახიშვილი, ქ. ე. ისტ. 1928). ამას მოსდევს შემდეგი სიტყვები:

„ზაქარია ქართველის შემდეგ პეტრე იბერიელის ბიოგრაფია, სხვებსაც აღუწერიათ, და შემდეგ დროინდელს რედაქციებს საფუძვლად დასდებია ზაქარია ქართველის ნაშრომი. ასე, ჩვენ დრომდე მოღწეულია ასურულ ენაზე პეტრე იბერიელის ცხოვრების ტექსტი VI საუკუნისა, რომელიც, როგორც ირკვევა (?) ძირითადადში დამყარებულია ზაქარია ქართველის თხზულებაზე (?). ზაქარია ქართველის მიერ დაწერილი ბიოგრაფიით უსარგებელია აგრეთვე (?) VI საუკუნის ბერძენ მწერალ ზაქარია რიტორს, რომელიც ვრცლად (?) მოგვითხრობს პეტრე იბერიელის ცხოვრების შესახებ.

რაც შეეხება პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის პირვანდელს ძველ ქართულ დედანს, იგი ჩვენ დრომდე არ გადარჩენილა, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს აკად. ივ. ჯავახიშვილი, პეტრე იბერიელის ცხოვრება, საფიქრებელია, მოუსპიათ იმის გამო, რომ პეტრე მონოფიზიტური იდეოლოგიის ლიდერად ითვლებოდა, ხოლო საქართველოში, მე-6—7 საუკუნეთა საზღვარზე, როგორც აღნიშნული გვექონდა, ანტიმონოფიზიტურმა იდეოლოგიამ საბოლოოდ გაიმარჯვა და ამის შემდეგ მონოფიზიტობა მწვალებლურ (ერეტიკულ) მოძღვრებად იყო მიჩნეული“ (იქვე).

მაგრამ ივ. ჯავახიშვილს კატეგორიულად არ უფიქრია, თითქოს „ზაქარია ქართველის“ პირვანდელი ქართული დედანი არსებობდა. ივ. ჯავახიშვილი წერს:

„...მაიუშში ასურთა სიმრავლის წყალობით ზაქარიას ასურული ენა ისე კარგად შეუსწავლია, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრება ადგილობრივ მცხოვრებ ქრისტიანთა დედაენაზე, ასურულად დაუწერია“ (ქ. ე. ისტ. I⁴, გვ. 216), მაგრამ ივ. ჯავახიშვილი იქვე ფრთხილად დასძენს:

„საფიქრებელია, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრება მის მოწაფეს ზაქარია ქართველს თავის თანამოძმეთათვის ქართულადაც ექმნებოდა დაწერილი, მაგრამ დროთა განმავლობაში, რაკი პეტრე ქართველი მონიფიზიტობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მნათობთაგანად ითვლებოდა, საქართველოში მონოფიზიტობის საბოლოოდ უარყოფის შემდგომ ეს ძეგლი მოსპობილი იქმნებოდა იმგვარადვე, როგორც ქართულ მერმინდელ მწერლობაში ამ ხანის ყოველივე კვალი გულმოდგინედ წარხოცილი ჩანს“ (იქვე, 220).

ჩვენი დიდი მეცნიერის ვარაუდი „ზაქარიას ქართველობისა“

გასაგებია იმ დროს, როცა „ქ. ერის ისტორია“ I ტომი დაიწერა (1928 წ.), მაგრამ ივ. ჯავახიშვილს ფიქრად არ მოსვლია თითქოს ამ „ზაქარია ქართველს“ უსათუოდ ქართულადაც დაუწერია პეტრეს „ცხოვება“. (შლრ. ამონაწერი). ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ მკაპრისეული „ცხოვრების“-ა და რააბეს ასურული ტექსტები „ზაქარია ქართველის“ დაკარგული ასურული ცხოვრებიდან უნდა მომდინარეობდესო. მაგრამ ეს ადრინდელი, მარისეული ვარაუდებიც ივ. ჯავახიშვილს მისთვის ჩვეული სიფრთხილით აქვს გამოთქმული — „ს ა ფ ი ქ რ ე ბ ე ლ ი ა ო“ (ქ. ე. ისტ., I, გვ. 217). „ზაქარია ქართველის“ მიერ პეტრეს „ცხოვრების“ ქართულად უეჭველად დაწერის ჰიპოთეზა მას არ წამოუყენებია. ეს დიდი ივანეს სტილი არაა. „ს ა ფ ი ქ რ ე ბ ე ლ ი ა“ და „ე ქ ნ ე ბ ო დ ა“ — უეჭველად დაწერის ფაქტს არ გულისხმობს. ეს მხოლოდ ფრთხილი ვარაუდებია!

მკვლევარი ზუსტად არ უთითებს აგრეთვე იმ „ასურულ ტექსტს“, რომელიც თურმე „ზაქარია ქართველის“ თხზულებაზე ყოფილა „დამყარებული“, იგი, რა თქმა უნდა, გულისხმობს რიხ. რააბეს მიერ 1895 წელს გამოცემულ „პეტრეს ცხოვრების“ სირიულ ტექსტს, რომელიც დიდხანს ანონიმის ნაწარმოებად ითვლებოდა. მერმე, არ არსებობს ზაქარია რიტორის არც ერთი თხზულება, ჩვენამდე მოღწეული, რომელიც „ვერცლად“ მოგვეთხრობდეს პეტრე იბერიელის ცხოვრებაზე. კიდევ: ზაქარია რიტორს არ შეეძლო ესარგებლნა „ზაქარია ქართველის“ თხზულებით, რომელიც ბუნებაში არ არსებობდა და თვითონ „ზაქარია ქართველიც“ — ფიქციაა. ზაქარია რიტორი წერს „სევეროსის ცხოვრებაში“: დიდი პეტრეს ცხოვრების აღწერას ბეირუთში შევეუდღექიო. იგი არ ტყუის. ზაქარია ქართველის ვინაობა შეთხზა XV ს-ის მოღვაწემ პავლე ხუცესმა. „ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ს“, ფ ი ქ ც ი უ რ პ ი რ ს, პ ე ტ რ ე ს „ც ხ ო რ ე ბ ა“ არ დაუწერია, არც ქართულად, არც ასურულად. ფიქციური არსებანი თხზულებებს არ წერენ! იგივე მკვლევარი აფართოებს „ზაქარია ქართველის“ მოღვაწეობის მასშტაბს:

„დასასრულ დაგვრჩენია აღვნიშნოთ: რომ მე-5 საუკუნის ამ ავტორის ზაქარია ქართველის სალიტერატურო მოღვაწეობა არ განისაზღვრებოდა მარტო პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის შედგენით. ასე, ზაქარია ქართველს, გარდა პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიისა აღუწერია პეტრეს თანამოღვაწის ისაია ასურის ცხოვრება“ („მნათობი“, 1939, № 2, გვ. 169).

ე. ი. ზაქარია რიტორის ბერძნული თხზულების „ისაიას ასკეტის ცხოვრების“ (რომლის სირიული თარგმანი, კომპილატორის ხელში გავლილი, მოღწეულია) ანალოგიური შინაარსის ცხოვრება უფრო ადრე „ზაქარია ქართველსაც“ დაუწერია და, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაშიც ზაქარია რიტორი, ჩვენი ფიქციური თანამემამულის სირიულ ტექსტს „დაემყარებოდა“, ოღონდ... ეს სირიული ტექსტი „ზაქარია ქართველისა“ არ არსებობს და არც შეიძლება არსებულებოდა! ამ ფილოლოგიურ ცოდვათა წყარო — პავლე ხუცესია!

სამწუხაროა, რომ ჩვენ ხშირად გვიხდება ამ აზრის განმეორება! მაგრამ... „განმეორება ცოდნის დედაა!“

აღსანიშნავია, რომ ბევრი რამ მაკარისეული „ცხოვრების“ შესახებ თანდათან ნათელი გახდა. ტექსტი გამოიცა ორჯერ¹, ხოლო პეტრე ქართველის ცხოვრების“ სვინაქსარული რედაქციების გამოცემა ზოგიერთ დეტალს უფრო აზუსტებს², თუმცა ამ უკანასკნელი სერიის („სვინაქსარული რედაქციები (XI—XVIII სს.)“ კარგ გამომცემელს ალაგ-ალაგ ძველი თვალსაზრისისათვის მთლად ვერ დაუღწევია თავი:

„ცნობები მე-V საუკუნის ქართველი მოღვაწის — პეტრე იბერიელის შესახებ შედარებით გვიანდელ ქართულ წყაროებს შემოუნახავს. მისი ცხოვრება-მოღვაწეობის ეპიზოდების შემცველი ძირითადი წყარო ვრცელი ცხოვრების ქართული ნუსხაა, რომლის აღმოცენებას XIII საუკუნეში დებენ. საქმე ისაა, რომ მის შესახებ გაცილებით ძველი თხზულება შემონახულია ასურულ ენაზე, საიდანაც მომდინარეობს ქართული წყაროებიც. პეტრე ქართველის ნუსხა მისი მოწაფის ზაქარიას („ზაქარია ქართველის“, ა. გ.) მიერ სირიულ ენაზე შექმნილი (V—VI სს) ძეგლის ქართულ თარგმანად და ნაწილობრივ გადმონაკეთებად არის გამოცხადებული“ (დაყოფა ჩვენი. ა. გ.).

ზოგი რამ მკვლევარის მსჯელობაში მკაფიოდ არაა გამოთქმული, ასე, მეორე შენიშვნა ითვალისწინებს ნ. მარის გამოცემას („ცხოვრება პეტრე ივერისა“... 1896), მესამე კი რ. რააბეს წიგნს („პეტრუს დერ იბერერ“, 1895), მაგრამ „სვინაქსარების“ გამომცემელი რატომღაც არ აღნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელი (რააბეს ასურული

¹ ს. ყუბანეიშვილის მუხრ. (ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტომათია, ტ. I, 1946). აგრეთვე „ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები“, II, 1967, ილ. აბულაძის რედ.

² იმავე სერიის ტ. მე-4, 1968, ენრიკო გაბიძაშვილის რედაქციით.

ტექსტი) იოანე რუფუსის „ცხოვრების“ ბერძნული ორიგინალის სირიული თარგმანია, რომელიც ედ. შვარტცის გამოკვლევამდე (1912) ანონიმის თხზულებად ითვლებოდა. და თუ მაკარი-პავლეს კომპილაციის ძირითადი ფენა იოანე რუფუსის სირიულ თარგმანიდან მომდინარეობს (ამ უკანასკნელის გადმოკეთება-შეცვლა), მაშინ „ზაქარია ქართველის მიერ“ სირიულ ენაზე „შექმნა“ (ვიტომც V—VI ს-ში) „პეტრეს ცხოვრებისა“ — თავისთავად გამორიცხულია, და როგორც ქვემოთ, სათანადო პარალელების საფუძველზე დავინახავთ, ეს ასეცაა.

წინასწარ კი ამაში პატივცემულ ე. გაბიაშვილს დაარწმუნებდა ნ. მარის დაეკვებანი, კ. კეკელიძის აზრი და, ბოლოს, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შესრულებული ქართული თარგმანი რუფუსის შრომისა (ე. ი. რააბეს გერმანული ტექსტისა), რომელიც 1965 წელს დაიბეჭდა („გეორგიკა“, ტომი მეორე, თბ. 1965).

დადგინდა ისიც, რომ პავლე დეკანოზი უფრო ადრინდელი ხანის მოღვაწეა, ვიდრე აქამდე ეგონათ (ნ. მარი და სხვ.). ამასთან დაკავშირებით სავსებით დამაჯერებელია იმავე „სვინაქსარული რედაქციების“ გამომცემლის სიტყვები:

„აკად. ნიკო მარმა მიაკვლია მაკარი მესხის პეტრე იბერის ცხოვრების ისეთ ნუსხას, სადაც მეორე პირი ჩარეულია და ამ ძეგლში მცირეოდენი (?) დამატებები შეუტანია, დაუმატებია შესავალი, გამართვის მიზნით წყობა ადგილ-ადგილ შეუცვლია და დაურთავს ანდერძ-ბოლოსიტყვაობა, საიდანაც ჩვენ ვგებულობთ მისი რედაქტორული საქმიანობის შესახებ. ნიკო მარს ეს შესწორებანი, შეტანილი პავლე დეკანოზის მიერ, XVII (?) საუკუნისად მიაჩნია, რასაც იმეორებს ს. ყუბანეიშვილი. სინამდვილეში პავლე დეკანოზს ეს შესწორებანი და დამატებანი არ შეიძლება XIV—XV ს-ზე გვიან შეეტანა, რადგან XIV—XV სს. ხელნაწერში ჩვენ გვაქვს მაკარის რედაქციის ისეთი ცხოვრების ნუსხა, რომელშიაც პავლე დეკანოზის მიერ მითითებული ადგილები ზუსტად ისევეა, როგორც ნიკო მარის მიერ გამოქვეყნებულ პავლე დეკანოზის ანდერძის შემცველ ტექსტში, თუმცა ამ ანდერძის გარეშე. ამდენად, თუ მაკარის მიერ თარგმნილი ცხოვრების რედაქციაში პავლემ მართლაც შეიტანა ასეთი შესწორებები, მაშინ ჩვენთვის უცნობი ყოფილა მაკარის გადმოკეთებული პეტრე იბერიელის ცხოვრების რედაქცია. ჩვენამდე მოღწეული ამ ცხოვრების უძველესი ნუსხა პავლეს შენასწორებ ნუსხად უნდა მივიღოთ, რაც არ შეიძლება გადასცილდეს XV ს. ფარგლებს“ (გვ. 188).

ასეა თუ ისე — პავლეს შესწორებანი და გავრცელებანი მაკარის

„თარგმანისა“ — ფაქტია, ხოლო თვითონ პავლე ხუცესის „ასაკის“ დადგენაც სავსებით დამაჯერებელია.

მიუხედავად ამისა, არ შეიძლება ზუსტად დადგინდეს — რა მოცულობისაა პავლეს ყველა შესწორება, რომელიც მას შეუტანია ტექსტში, ხელნაწერის სახელდობრ რომელი სავარაუდებელი ხარვეზები შეავსო მან და ა. შ. მოკლედ: ჩვენ ვერ გავითვალისწინებთ პავლე დეკანოზის გამოკლება-მიმატების, აგრეთვე გამოგონებათა და ფანტაზიათა სრულ მასშტაბს და ცალკეულ ნიუანსებს, სანამ სირიული ტექსტი არაა მთლიანად თარგმნილი, რადგან რააბეს თარგმანში ზოგი ძალზე მნიშვნელოვანი შეცდომა ყოფილა გაპარული.

* * *

ახლა პეტრეს შესახებ არსებულ სხვა თეორიათა შესახებ.

ჯერ პეტრე იბერიელის ცხოვრების უცხოური წყაროების გამო (მოგვიხდება ზოგიერთი ცნობის განმეორება).

პეტრეს ბიოგრაფთა შორის ცენტრალური ადგილი უჭირავს ორ პირს: იოანე რუფუსს და ზაქარია რიტორს.

პეტრეს მოწაფე ზაქარია რიტორი, რომელიც შემდეგ მიტილენის ეპისკოპოსი იყო, დაიბადა მაიუმში, სადაც პეტრე მოღვაწეობდა. ს. ყაუხჩიშვილის სიტყვით: „482—489 წ. წ. მახლობლად ის სწავლობდა ალექსანდრიაში“. ქ. მაიუმში „პეტრე იბერიელის წრემ მასზე დიდი გავლენა მოახდინა“. „536 წელს ის, როგორც მიტილენის ეპისკოპოსი, მონაწილეობას ღებულობს კონსტანტინეპოლის სინოდში. ამის შემდეგ ცნობები ზაქარიას შესახებ აღარ არის. 553 წლის სინოდში მიტილენის წარმომადგენლად უკვე მიტროპოლიტი პალაღია.

ზაქარიას შრომებია:

1. De mundi opificio contra philosophos disputatio. Migne PG, 85, 1011—1144 (იგულ. მ ი ნ ი ს სერია „პატროლოგია გრეკა“. ა. გ.).

2. პეტრე იბერიელის ცხოვრება. დაკარგულია. ეს არ არის Raabe-ს მიერ გამოცემული „ცხოვრების“ იდენტური.

3. მამა ესაია ასკეტის ცხოვრება.

4. სევერეს ცხოვრება (Spanuth-ის გამოცემა). შედგენილია 512—518 წლებში, კონსტანტინეპოლში.

5. მანიქეველთა წინააღმდეგ (Pitra. Analecta Sacra 5, [1888], 67-70).

6. „საეკლესიო ისტორია“ (ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ი ვ ლ ი, გ ე -

ორ გიკა ტომი მესამე, ტფ., 1936, გვ. 1. უფრო ადრე ეს ცნობები მოტანილია ზაქარია რიტორის „საეკლ. ისტორიის“ გერმანული თარგმანის შესავალში და ეკუთვნის კრიუგერს).

მამასადამე ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრება“, რომელიც ბერძნულად იყო დაწერილი, დაქარგულია. ასევე დაქარგულია მისი სირიული თარგმანიც. შენახულია „ცხოვრების“ მხოლოდ ბოლო სტრიქონები¹.

რაც შეეხება ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიას“, ცნობილია, რომ ეს „ისტორია“-ც დაწერილი იყო ბერძნულად და მისი შრომა — ბერძნულ დედანში დაქარგული — დაცულია ასურული თარგმანისა თუ განვრცობის სახით, რომელიც შენახულია *Historia miscella*-ს სახელით ცნობილ კომპილაციაში“. „ეს კომპილაცია შედგენილია 554—555 წლებში“ („გეორგიკა“, 1936, III, გვ. 2).

„ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი, რომელსაც ეხება ზაქარიას „ისტორიის“ ქვემოთ მოყვანილი ადგილები, — განაგრძობს პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, ეს — პეტრე ქართველის მოღვაწეობაა. ამ საკითხზე ჩვენამდე მოღწეულია ორი ძეგლი: პეტრეს ასურული (R. Raabe, *Petrus der Iberer*. Lpz. 1895) და ქართული (ნ. მარრი, *ცხოვრება პეტრე ივერისა*. СПб 1896) „ცხოვრებანი“. ქვემოთ მოყვანილი მასალები ზაქარიას „ისტორიისა“ დაარწმუნებს მკითხველს, რომ ამ სამივე თხზულების წყარო ერთი და იგივე უნდა იყოს“ (იქვე, 2. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.). როგორც ვხედავთ — ს. ყაუხჩიშვილი 1936 წელს ფრთხილად სწერდა — „ერთი და იგივე უნდა იყოს“-ო.

„გეორგიკის“ ამ ტომში მოტანილია ქართული თარგმანები ზაქარიას ბერძნული „ისტორიის“ ექსცერპტების ასურული (სირიული) თარგმანის თუ გავრცობილი ფრაგმენტებისა გერმანული და ინგლისური თარგმანების მიხედვით (იხ. გვ. 3—12).

¹ აი ეს სტრიქონები, რომელიც ჰონიგმანს¹ მოჰყავს ლათინურად (გვ. 62). „...და აგრეთვე ფუჟი დიდებისაგან (პატივმოყვარეობისაგან), რომლისგანაც ჩვეულებრივ იბადებიან ბიწურების ვნებანი. და მიიღეს (დასდეს) დროებითი დუმისის ეს აღთქმა, რათა მისი მეოხებით განიწიღონ და სილიადე სიტყვისა და მღუმარებისა“, როგორც იტყვის გრაგოლი, შვიმეცონი“ (თარგმანი ბ. ბრეგვამისა). გრიგოლი — გრაგოლი ნაზიანელი (გარ. 389/390 წ.), რომლის ფრაზა ბერძნულად მოყავს ი. ჰონიგმანს (იქვე, შენიშვნაში). და ეუმატებთ. რომ გადარჩენილი სტრიქონები ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრებისა“ გამოორიცხავს ამ დაქარგული ნაშარმოების ძიებას „ანონიმის“ (რუფუსის) თხზულებაში.

1936 წელს, როცა პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა გამოსცა „გეორგიკის“ III ტომი, ჩვენში უცნობი იყო ის ფაქტი, რომ რააბეს მიერ დაბეჭდილი ასურული ტექსტი (პეტრეს ბიოგრაფია), დიდხანს ანონიმის თხზულებად მიჩნეული, პეტრეს მოწაფისა და მასწავლებლის გარდაცვალების (491 წ. 1 დეკ.) შემდეგ მაიუმის საეპისკოპოსო ტახტზე მისი მემკვიდრის იოანე რუფუსის ბერძნულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანია.

მაშასადამე, მკითხველმა ახლა იცის, რომ

1. ზაქარია რიტორის ნაწარმოები „პეტრეს ცხოვრება“ ბერძნულად იყო დაწერილი. იგი დაკარგულია (დაკარგულია მისი სირიული თარგმანიც), ამიტომ არაა სწორი პროფ. შ. ნუცუბიძის სიტყვები: «Мы не знаем, что собой представляла утраченная биография Петра Ивера, составленная на сирийском (?) языке Захарием Ритором» («Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита». Тиф., 1942., стр. 2. იგივე ფრაზასრულიად უცვლელადაა განმეორებული ავტორის შრომებში «Петр Ивер и античное философское наследие». Тб., 1963, стр. 107 და „ქართ. ფილ. ისტორია“, 1, გვ. 142.).

შეცდომაა, ზაქარია რიტორს უშუალოდ „სირიულ ენაზე“ არავითარი ბიოგრაფია პეტრე იბერიელისა არ „შეუდგენია“ (არც სხვა შრომა). არსებულა მხოლოდ მისი ბერძნული ორიგინალის სირიული თარგმანი, რომლის მხოლოდ რამდენიმე სტრიქონს მოუღწევია ჩვენამდე (იხ. ზემოთ). ეს ცნობა ეკუთვნის ე. ჰონიგმანს, რომლის შრომის რუსული თარგმანი შ. ნუცუბიძის წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით დაიბეჭდა¹.

2. ზაქარია რიტორს აგრეთვე დაუწერია პეტრე იბერიელის უახლოესი მეგობრის „ესაია ასკეტის (ეგვიპტელის) ცხოვრებაც“ ბერძნულად. ს. ყაუხჩიშვილი წერს, რომ

«Land-მა გამოაქვეყნა Historia miscella -ს დამატების სახით აგრეთვე მეორე თხზულება ზაქარიასი „მამა ესაია ასკეტის ცხოვრება“. Ahrens-Krüger-ის თარგმანშიაც ის დამატების სახით არის ბოლოში, გვ. გვ. 263-274. დართული“ („გეორგიკა“, III, 10, შენიშვნა).

ადგილები „ესაია ასკეტის ცხოვრებისა“, რომელიც დასახელებულ კომპილაციაშია შესული და რომლის ტექსტი Land-მა გამოაქ-

¹ აღსანიშნავია, რომ ჰონიგმანის მიერ მოტანილი ადგილი რუფუსიდან — მეორედ მოსვლის ხილვა იოანე ეფრემის მიერ — ცუდთაა გადმოცემული რუსულად: ანგელოსთა სახელწოდებანი სწორად არაა გადმოღებული. არც შესაბამისი რუსული ეკვივალენტებია გათვალისწინებული.

ვეყნა, ქართულად ნაწილობრივ თარგმნილია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ზერმანულიდან და დაბეჭდილია იმავე „გეორგიის“ მე-III ტომში. დასაწყისში უცნობი კომპილატორი წერს:

„ეს ისტორიაც („ესაიას ცხოვრება“) ზაქარია სქოლასტიკოსმა დასწერა, რომელმაც საეკლესიო... ისტორია შეთხზა“ („გეორგ.“ III, 10).

შენიშვნაში (№ 3) ს. ყაუხჩიშვილი წერს;

„როგორც თავის დროზე ნ. მარტოც (I, c. XXXIV) შენიშნა, საგულისხმოა, რომ პეტრეს ქართული „ცხოვრების“ ავტორსაც ესაიას ცხოვრება ჰქონია ცალკე დაწერილი: „ამის ნეტარისა მამისა ესაიას ცხოვრება და მოქალაქობაჲ და დიდნი მოღუაწებანი და სასწაულნი აღგვწერიან სხუაგან მადლითა ღუთისათა“ (ნ. მარტი, I, c. 39)“ („გეორგიკა“, III, გვ. 10; შდრ. „ქრესტომათია“, I, გვ. 268: „ამის ნეტარისა მამისა ესაიას ცხოვრება და მოქალაქობაჲ და დიდნი ოგი მოღუაწებანი და სასწაულნი აღგვწერიან სხუაგან მადლითა ღუთისათა“).

აქ გაზიარებულია ნ. მარტის შეხედულება¹.

ყოველ შემთხვევაში, პროფ. ნ. მარტი და პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს კატეგორიულად არ აღუნიშნავთ — ზაქარია რიტორის მიერ ბერძნულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრება“ ან „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ ზაქარია ქართველის (ფიქციის) თხზულებებზეა „დამყარებული“. ნ. მარტი და ს. ყაუხჩიშვილი ვარაუდობდნენ (ქართული „ცხოვრების“ ჩვენების საფუძველზე), რომ „ზაქარია ქართველსაც“ დაუწერია პეტრესა და ესაიას „ცხოვრებანი“ ასურულ ენაზეო. ზოგი მკვლევარი კი ძალიან შორს მიდის და აცხადებს, რომ „ზაქარია ქართველის“ თხზულებაზეა „დამყარებული“ არა მარტო პეტრეს ცხოვრების ასურული ტექსტი „ანონიმისა“ (იგულისხმება რააბეს მიერ გამოცემული ასურული ტექსტი რუფუსისა, ა. გ.), არამედ „ზაქარია ქართველის“ ასურულ თხზულებებზე „დაუმყარებია“ ზაქარია რიტორსაც თავისი ბერძნული „ცხოვრება პეტრესი“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრებაც“. ეს ზაქარია რიტორი აგრეთვე თურმე „ვრცლად“ მოგვითხრობს პეტრე

¹ სიმ. ყაუხჩიშვილი „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში“ (1963, გვ. 111) პეტრეს 5 ძროთად ბიოგრაფიას შორის მეოთხე „ცხოვრებად“ მიიჩნევს „ქართულად დაწერილ“ „ცხოვრებას პეტრე იბერიელისა“, რომლის ავტორი თავის თავს უწოდებს „გლახაკი ზაქარია მოწაფე მისი“. თუ ვინაა რეალურად ეს ზაქარია — ჩვენი ბიზანტინისტი ამას საგანგებოდ არ აღნიშნავს. ჩვენთვის ეს საკითხი საბოლოოდ გადაწყვეტა ნწორედ ს. ყაუხჩიშვილის მიერ რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ ქართულად თარგმნაში.

იბერიელის ცხოვრების შესახებ. გამოდის, რომ ყველანი ჩვენს „ზაქარიას“ (ფიქციას) „ემყარებოდნენ?“

ნამდვილად კი ნ. მარის თავდაპირველი და ნაწილობრივი ვარაუდია („ზაქარია ქართველის“ არსებობის დაშვება) „გავრცელებული“.

მინც საკითხავია: საიდან დაასკვნეს ჩვენში, თითქოს VI საუკუნის (?) ასურული ტექსტი „ზაქარია ქართველის“ დღემდე უცნობ (და სინამდვილეში არ არსებულ) ტექსტზეა „დამყარებული“? ან რომელ ნაწარმოებში მოგვითხრობს „ვერცლად“ ზაქარია რიტორი პეტრეს ცხოვრებას? (აკი მისი ბერძნულად დაწერილი და შემდეგ ასურულადაც თარგმნილი „ცხოვება“ დაკარგულია, ე. ი. ჩვენ არ ვიცით მისი შინაარსი და მოცულობა), ხოლო იმავე ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ სირიული თარგმანიდან აგრეთვე მოკლე ექსცერპტებია მოღწეული, მისივე სევეროსისა და ისაიას. „ცხოვებანიც“ პეტრეზე ფრაგმენტულ ცნობებს შეიცავენ?!

ახლა რ. რააბეს „ანონიმის“ (ე. ი. იოანე რუფუსის) თხზულების შესახებ.

უკვე არაერთხელ აღნიშნული გვექონდა, რომ რააბეს მიერ 1895 წელს გამოცემული ტექსტი „პეტრეს ცხოვრებისა“ (სირიულ ტექსტში ავტორი დასახელებული არაა) წარმოადგენს პეტრე იბერიელის მოწაფის იოანე რუფუსის მიერ ბერძნულად დაწერილ, მაგრამ დაკარგული ტექსტის სირიულ თარგმანს. ავტორის ვინაობა რააბემ არ იცოდა. ს. ყაუხჩიშვილი იოანე რუფუსთან დაკავშირებით უკვე 1965 წელს დაბეჭდილ „გეოგრაფია“-ს მეორე ტომში (გვ. 245—246) წერს:

„იოანე რუფუსის „პეტრე იბერის ცხოვრება“ დაწერილია VI საუკუნის დასაწყისში. როგორც ითქვა, იგი დაწერილი იყო ბერძნულად, ხოლო ჩვენამდე მოღწეულია მისი სირიული თარგმანი. ამ თხზულების სირიული ტექსტი გამოსცა და გერმანული თარგმანი დაურთო რიხარდ რააბემ“ (გვ. 245. შემდეგ მოტანილია რააბეს 1895 წლის გამოცემის სრული სათაური. ა. გ.).

ცოტა ქვემოთ:

„პეტრე იბერის ამ „ცხოვრების“ ავტორი დიდი ხნის განმავლობაში უცნობი იყო. დღეს მეცნიერებაში უკვე გარკვეულია, რომ მისი ავტორია იოანე რუფუსი. ეს გაარკვია ედ. შვარცმა, რომელმაც დაადგინა, რომ იოანე რუფუსმა „პეტრე იბერის ცხოვრება“ ბერძნულ ენაზე დაწერა 518 და არა 500 წელს, როგორც რააბე ფიქრობდა!“ (გვ. 246).

შენიშვნაში (№ 2). ს. ყაუხჩიშვილი მიუთითებს:

«Ed. Schwartz. Iohannes Rufus. 1912.

შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, 1956 ტ. I, გვ. 462.
(„გეორგიკა“, 246).

ელ. შვარტცის შრომის გვერდებს არ უთითებს შ. ნუცუბიძე ზემოთ დასახელებული წიგნის („ქ. ფილ. ისტ.“) სათანადო ადგილას (შდრ. „ამ სირიული ძეგლის შესახებ უკანასკნელ დროს გაირკვა (?) რომ მისი ავტორი იოანე რუფუსი ყოფილა, რომელმაც იგი ბერძნულ ენაზე დასწერა 518 წ. და არა 500 წელს, როგორც შეცდომით წერს რააბე თავის გამოცემაში. ეს გაარკვია Ed. Schwartz. Johannes Rufus 1912». დაყოფა ჩვენია, ა. გ.).

ჯერ ერთი: უხერხულია თქმა „უკანასკნელ დროს გაირკვა“, თუ ეს საკითხი ჯერ კიდევ 1912 წელს ყოფილა გარკვეული. მერმე: მაინც საიდან გახდა ცნობილი, რომ ელ. შვარტცის შრომაში ყოფილა დადგენილი რააბეს მიერ გამოქვეყნებული სირიული ტექსტის ავტორის ვინაობა?

ეს საკითხი ქართულ ფილოლოგიაში პირველად დაისვა მას შემდეგ, რაც 1952 წელს (ე. ი. შვარტცის შრომის დაბეჭდვიდან 40 წლის შემდეგ) ბელგიაში მომუშავე გერმანელმა აკადემიკოსმა ერნესტ ჰონიგმანმა ბრიუსელში ფრანგულად გამოაქვეყნა დიდი შნიშვნელობის ნაშრომი „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“ და რომლის რუსული თარგმანი შ. ნუცუბიძის წინასიტყვაობით და შენიშვნებით, აგრეთვე ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობითა და დამატებითი კომენტარებით, დაიბეჭდა თბილ. უნივერსიტეტის „შრომებში“ 1955 წელს (ტ. 59, გვ. 19—69; წინა-სიტყვ. გვ. 1—18, შენიშვნები, გვ. 70—78), სათაურით:

«Хонигман. Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита»¹.

მოგვეყვას სათანადო ადგილი ჰონიგმანის შრომიდან, რომელიც „პეტრე იბერის ბიოგრაფიის წყაროებს“ ეხება. პირველ რიგში იგი სწორედ იოანე რუფუსის შრომას ასახელებს („შრომები“, 64):

«Житие Петра на сирийском языке, перевод с греческого, которое опубликовано (შენიშვნაში მითითებულია რ. რააბეს გამოცემა. ა. გ.) и обыкновенно цитируется как аноним, но автором которого, совершенно определенно является Антиохиец Иоанн Руфус или Иоанн Бет Руфин (მოტანილია ბერძნული დაწერილობა მისი სახელისა,

¹ ს. ყაუხჩიშვილი წერს, რომ ჰონიგმანის შრომა „ჩვენთვის ცნობილი გახდა მ-მ-დინარე წელს“ (იხ. მისი რედაქციით გამოსული „ქ. ცხოვრება“, ტ. I, 1955, გვ. 031). სხვა ასე არ წერს.

სათანალო კომენტარებით. ა. გ.), преемник Петра в качестве монофизитского епископа в Майуме, как это окончательно доказано Эдуардом Шварцем³. Это случилось, несомненно, после 518 г., т. е. тридцать лет спустя после смерти Петра, что Иоанн Руфус написал его биографию. Но, поскольку будущий биограф Петра Ивера, в течение последнего десятилетия его жизни почти никогда не покидал своего учителя и обожаемого предшественника, он был хорошо подготовлен для выполнения своей задачи».

შენიშვნაში (3) ე. ჰონიგმანი მიუთითებს ედ. შვარტცის შრომაზე და განაგრძობს:

«Издатель Раабе, не заметив, что автор говорит о многих переменах событий в его жизни, плохо перевел соответствующие пассажи“. მითითებულია რააბეს ერთ-ერთ კრიტიკოსზე, რომელმაც «...уже заметил справедливо: «Я бы попробовал задать себе вопрос, не есть ли, случайно, наш Иоанн Руфус, автор доселе неизвестный, Жития Петра Ивера. Это не больше как гипотеза...» О деталях, подтверждающих это мнение, Ср. P. Maas: BZ, 22 (1913) стр. 248» (იქვე).

ედ. შვარტცის წიგნი, როგორც ჩანს, სამწუხაროდ, ხელთ არ სკვერია შ. ნუცუბიძეს, იგი მხოლოდ ჰონიგმანის მიხედვით (ამ კონტექსტში დაუსახელებლად) მსჯელობს მასზე. ეს ჩანს კიდევ მეორე მაგალითიდან.

ე. ჰონიგმანი აღნიშნავს, რომ „ედ. შვარტცი, რომელმაც შეისწავლა გულდასმით, როგორც არაეინ მანამდე, პეტრეს ცხოვრება, გადაჭრით უარყოფს მთელს მის „სილიადეს“ (გვ. 52) და მოაქვს ციტატა ედ. შვარტცის წიგნიდან, რომელიც რუსულ თარგმანში ასეა წარმოდგენილი: «Этот грузин не был какой-либо выдающейся личностью и аскетическое движение среди высокообразованных и духовно возвышенных выучеников Бейрута исходило не от него, а кристаллизовалось вокруг него, как данного центра»¹.

შენიშვნაში (№ 1) კი მითითებულია:

«1. Ed. Schwartz. Iohannes Rufus, стр. 25» (ჰონიგმანი, 52).

ე. შვარტცის ეს ნეგატიური სიტყვები პეტრე იბერიელის მიშართ (თანაც იგი ერთად ერთი ციტატაა ედ. შვარტციდან), რომელსაც ე. ჰონიგმანი ბრწყინვალედ აქარწყლებს, შ. ნუცუბიძესაც მოჰყავს თავისი წიგნის შენიშვნაში:

«Eduard Schwartz, исследователь биографии Петра Ивера, составленной Иоанном Руфусом, так отзывается о Петре Ивере: «Этот грузин не был какой-либо выдающейся личностью, и аскетическое

движение среди высокообразованных... выучеников Бейрута исходило не от него, а кристаллизовалось вокруг него, как вокруг данного центра». Johannes Rufus, стр. 25» (იხ. მისი პეტრე ივერის ანტიკ. ფილოს. მემკვიდრეობა, 1963, გვ. 216)¹.

ამრიგად განსვ. მეცნიერი ჰონიგმანის წიგნის რუსული თარგმანის სათანადო (ზემოთ მოტანილ) ადგილს იმეორებს. ანალოგიურ მაგალითებს ვხვდებით ჩვენი ავტორის დასახელებული წიგნის 211—213 გვერდზე ჰონიგმანისეული საბუთების ჩამოთვლისას, რააბეს მიერ გამოქვეყნებული რუფუსის სირიული თარგმანის შეცდომების აღნიშვნის დროს (შდრ. ჰონიგმანი, გვ. 51—52).

ედ. შვარტცის სხვა ციტატა, გარდა ე. ჰონიგმანის მიერ იმავე ედ. შვარტცის წიგნიდან მოტანილისა (რომელიც ჰონიგმანს წინწყლებში აქვს ჩასმული) მის შრომებში არსად არ გვხვდება. ეტყობა — ედ. შვარტცის წიგნს იგი იცნობს მხოლოდ ე. ჰონიგმანის გამოკვლევის მიხედვით. მაგრამ ეს — წერილობითი.

ე. ჰონიგმანის მეორე ძირითად წყაროდ პეტრე ივერზე არსებულ უცხოურ ლიტერატურაიდან დასახელებული აქვს იმავე იოანე რუფუსის „პლეორონიკები“, რომელიც ავტორს დაუწერია ბერძნულად 512 წლის² შემდეგ და იგი სირიულ ენაზე შენახულა (ჰონიგმანი, 66. „გეორგიკა“, II, 290). ეს სირიული ტექსტი ფრანგულად თარგმნა ფ. ნო-მ (ჰონიგმანი, 66, შენიშვნა.), ხოლო ფრანგულიდან ქართულად პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა („გეორგიკა“, II, 291—297). ფ. ნო-ს გამოცემა ჩვენს ხელთაა.

მესამე წყაროდ ე. ჰონიგმანი ასახელებს ზაქარია სქოლასტიკოსის (რიტორის, ა. გ.) „პეტრეს ცხოვრებას“, ბერძნულად დაწერილს, რომელიც დაკარგულა (როგორც ითქვა, იგი აგრეთვე სირიულ ენაზე

¹ აღსანიშნავია, რომ გერმანულ ტექსტში ედ. შვარტცის სიტყვა „ეს“ (ესა) არ მოეპოვება (იხ. Johannes Rufus, 25). საერთოდ ფრანგულიდან რუსულად თარგმნილი გერმანული ციტატა სხვა დეტალებშიც შორდება დედანს. გარდა ამისა, ედ. შვარტცის შრომა იწყება ასეთი სიტყვებით: „დღი მონოფიზიტი წმინდანის, იბერიელი უფლისწულის, ასკეტისა და ეპისკოპოსის ცხოვრებაში...“ (შვარტცი, გვ. 1). ამტომ მთელი ციტატის კონტექსტში გათვალისწინება აუცილებელია. რასაკვირველია შვარტცი ცდება, როცა პეტრეს ორდინარულ პიროვნებად მიიჩნევს და შ. ნუტუბიძის რეპლიკა ძირითადად სწორია.

² ვეკლაფერი ეს გაარკვეა 1912 წელს ედ. შვარტცმა. იგი წერს, რომ „პეტრეს ბიოგრაფიის სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა იოანე რუფუსის, რომელსაც მეტსახელად ლაზარე ერქვა“ (რუფუსის ეპითეთი „ლაზარე“ მოტანილი აქვს ზაქარია სქოლასტიკოსის „სევერუსის ცხოვრებაში“. ედ. შვარტცი ამ შრომას გულისხმობს).

ყოფილა თარგმნილი. ამ ზაქარიას „ცხოვრების“ მხოლოდ ბოლოსტრიქონები დარჩენილა. იხ. ჰონიგმანი, 67 შლრ. გვ. 62. ეს სტრიქონები ლათინურად მოყვანილი ჰონიგმანის მიერ, ზემოთ მოვიტანეთ ბ. ბრეგვადის თარგმანში.)

მეთხე წყაროდ დასახელებულია ქართული „ცხოვრება“ პეტრესი (მაკარის „თარგმანი“. ა. გ.). ამ „ცხოვრების“ შესახებ ჰონიგმანის აზრს ქვემოთ გავაცნობთ მკითხველს.

მეხუთე ადგილზეა დასახელებული ზაქარია სქოლასტიკოსის „საეკლესიო ისტორია“, რომლის შემოკლებული სირიული თარგმანი შესულია ანონიმის კომპილაციაში. ადგილები ამ „ისტორიიდან“ თარგმნა ს. ყაუხჩიშვილმა გერმანული თარგმანის მიხედვით ქართულად („გეორგიკა“, 1936, III, გვ. 3—12. იხ. ზემოთ).

ჰონიგმანი აღნიშნავს, რომ პეტრე იბერს რამდენჯერმე ენება ზაქარია „სევეროსის ცხოვრებაში“ (ჰონ., 68), აგრეთვე: იოანე ბეთ აფტონი თავის „სევეროსის ცხოვრებაში“ უძღვნის პეტრეს რამდენიმე გვერდს, მაგრამ ის ახალს არაფერს შეიცავს (ჰონ., იქვე). იოანე რუფუსი თავის თხრობაში თეოდოსი იერუსალიმელის სიკვდილის შესახებ შემთხვევით ახსენებს პეტრე იბერს (იქვე). „ესაიას ცხოვრებაში“ ზაქარია სქოლასტიკოსი (რიტორი) არა ერთგზის ენება პეტრე იბერს (იქვე). ეს ადგილები ნაწილობრივ თარგმნა ს. ყაუხჩიშვილმა (იხ. ზემოთ). და, ბოლოს, მეთხე წყაროდ ჰონიგმანი ასახელებს წმინდა იაკობ სპარსელის „წამების“ კოპტური წარმოშობის ტექსტს, რომელსაც დაუცავს ცნობა, თუ როგორ გადაუსვენებიათ წმინდა იაკობის ნეშტი პეტრეს ორ მოწაფეს იმ დროს, როცა პეტრე გაქცეულა ალექსანდრიაში და აქედან ოქსირონში. ამ ტექსტის არაბულ ვერსიაში (1952 წლისათვის ის გამოუცემელი იყო. იხ. ჰონიგმანი) პეტრე ედესელად არის მიჩნეული, ხოლო იერუსალიმი — ედესად (ჰონ., 68—69).

ე. ჰონიგმანის ექსკურსი პეტრეს ბიოგრაფიის წყაროებისა ამით თავდება (უფრო გვიანდელი ავტორების, მაგ. ევაგრიუს, შრომებში გაფანტულ ცნობებს, რომლებიც ძირითადად პეტრეს ყველაზე აღრინდელ ბიოგრაფთა ცნობების განმეორებებს წარმოადგენს, ჰონიგმან არ ენება).

როგორც დავინახეთ, პეტრე იბერის ბიოგრაფთა შორის ცენტრალური ფიგურებია — იოანე რუფუსი¹ და ზაქარია რიტორი. ხოლო

¹ „დღესდღეობით გამორკვეულია. რომ ყველაზე დიდი მოღვაწე პეტრე იბერიელის მოწაფეთაგან იყო იოანე რუფუსი. ჩვენს ხელთ არის მისი ორი თხზულება მაინც, რომელთაგან ერთი, 150 დაბეჭდილი დღევანდელი სტამბური გვირდის შემცველია და ეწო-

— ზაქარია სქოლასტიკოსის (რიტორის) „პეტრეს ცხოვება“ (დაკარგული), „საეკლესიო ისტორიის“ ფრაგმენტების სირიული თარგმანები, სევეროსისა და ესაია ასკეტის „ცხოვრებანი“ და იოანე რუფუსის ორი შრომა „პეტრეს ცხოვრება“ და „პლეროფორიები“ მაიუსის დიდი მთავარეპისკოპოსის ბიოგრაფიის ძირითადი წყაროებია ამჟამად (ზაქარია რიტორის დაკარგული Vita-ს გამოკლებით).

რაც შეეხება ვარაუდს — თითქოს ზაქარია რიტორისა და „ანონიმის“ (იოანე რუფუსის) თხზულებათა სირიული თარგმანები და ქართული „პეტრეს ცხოვრება“ შეიძლება საერთო წყაროდან მომდინარეობდენ — არ მართლდება. საქმე იმაშია, რომ ასეთი საერთო წყარო არასოდეს არ არსებობდა. ზაქარია რიტორი და იოანე რუფუსი არ არიან ერთმანეთისაგან ლიტერატურულად დავალებული, ხოლო „პეტრეს ცხოვრების“ ქართული კომპილაციის შემთხვევლი პირი (მაკარი) ორივეს თხზულებებზეა დამოკიდებული. ქართული „ცხოვრების“ ვითომცდა სირიული დედნის (არ არსებულის) „ავტორი“ „ზაქარია ქართველი“ სინამდვილეში ზაქარია რიტორის ფიქციური თრეულია ფსევდონიმის თვალსაზრისით, ხოლო ლიტერატურულად — უმთავრესად იოანე რუფუსისა.

ერნესტ ჰონიგმანი ასე ახასიათებს „პეტრეს ცხოვრების“ ქართულ ვერსიას, რომელიც პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის მეოთხე წყაროდ აქვს დასახელებული:

«Грузинское Житие довольно поздней эпохи (ჰონიგმანი იმოწმებს ნ. მარის გამოცემას. ა. გ.), согласно сведению его редактора, священника Макара — перевод сочинения Захария — «ученика Петра Грузина», написанного на сирийском языке. Форма изменения имен, как, например Мурвана вместо Набарнугия, Атомокона вместо Betman'a, Зенона — вместо Sanā не может ввести в заблуждение того факта, что дело касается Жития, составленного Иоанном Руфусом. К сожалению, текст этого Жития настолько испорчен известным священником Павлом, который не только прибавил введение

დება „პეტრე იბერიის ცხოვრება და მოღვაწეობა“ (იგულ. რაბეს ასურული ტექსტი. ა. გ.). მეორე თხზულება ამავე ავტორისა არის „პლეროფორიები“, საკმაოდ სქელტანური ნაწილი, რომლის . ორი შესამედი მიძღვნილი აქვს პეტრე იბერიელის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას“ (ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ი ლ ი, არეოპაგიტული წიგნების გარეშე (პეტრე იბერიელი და დონისე არეოპაგელი). „მნათობი“, 1963, № 10, გვ. 155—156).

и заключение, но также изменил текст таким манером, что он уже не представляет исторической ценности. Петр там становится халкедонским святым. Большая часть собственных имен изменены, и а п р и м е р, Ювенал переделан в Анатолия, Финикия — в «чужую» или в «неизвестную» страну, монофизитство V века — в «эрес Севера и якобитов». Ни одна из рукописей, опубликованных Марром не относится по времени раньше XVIII в. Составители Грузинской Хроники уже знали биографию Петра. Одна из рукописей содержит «воззвание в честь царственного принца Вахтанга (перед его вступлением на трон в 1711 г.) и его семьи за нахождение и публикацию отрывков Жития святого» (მითათებულია ბროსეზე. ა. გ. იხ. გვ. 67—68).

ე. ჰონიგმანის დაკვირვებანი და შენიშვნები აბსოლუტურად ზუსტია, ამასთან იგი საესებით მართებულად მიუთითებს რომ მაკარისა და პავლეს კომპილაცია ძირითადად დამოკიდებულია იოანე რუფუსის „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიულ თარგმანზე. სწორია მისი აზრი იმის შესახებაც, რომ „ცხოვრების ქართული ტექსტი პავლე დეკანოზის მიერაა შერყენალი“, კ. კეკელიძე კი იმეორებს ნ. მარის შეხედულებას, როცა წერს:

„მაკარის შრომა არ არის გადმოკეთება-თარგმანი იმ ასურული ცხოვრებისა, რომელიც გამოსცა R. Raabe-მ“ („ქართ. ლიტ. ისტ.“, 1941, I², 311. შდრ. 1951 წ. გამოცემის გვ. 316 და 1960 წ. გამოცემის გვ. 336).

ეს ნ. მარის თავდაპირველი ვარაუდის განმეორებაა. მაკარისა და პავლეს კომპილაცია მხოლოდ იმდენად არაა, რააბეს სირიული ტექსტის (რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“) „თარგმნა-გადმოკეთება“, რამდენადაც ის „გავრცობილი“ და „გადაკეთებულია“ განსაკუთრებით პავლე ხუცესის მიერ. მასში მოხვედრილია ზაქარია რიტორის რამდენიმე ცნობაც, „ცხოვრების“ ავტორად გამოცხადებულია ფქციური „ზაქარია ქართველი“, შეტანილია ქართული რეალები. რუფუსის ონომასტიკონი (მაგ. პირთა და გეოგრაფიული სახელები ქართულადაა წარმოდგენილი, რუფუსის „ქალაქი“ — მცხეთად, „მდინარე“ — მტკვრად, რამდენადაც სირიულ ტექსტში ქართველი მეფის ქალაქად მოსვლის წინ მდინარესთან დაყოვნების ეპიზოდია გადმოცემული, „ბოზმარიოსი“ — ვარაზ-ბაკურად და ა. შ.), მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვანი პასაჟები რუფუსის თხზულებისა (ზოგან პირდაპირ, ზოგან კი მეტწილად გავრცელებული ან ძალზე შემოკლებული), უეჭველად ამ ავტორის თხზულების სირიული დედნიდან, ე. ი. რუფუსის

თხზულებიდან არის გადმოსული ქართულში. ეს გამოჩნდება იმ პარალელურ ადგილებიდან, რომელთაც აქ მოვიტანთ (სამწუხაროდ, რუფუსის სირიული დედნისა და ქართული „ცხოვრების“ შედარებას მეთოდით დღემდე არავის უცდია. მთელი მოცულობით ეს საქმე უნდა შეასრულონ იმათ, ვინც სირიულს კარგად ფლობენ. მაშინ ზოგი დეტალი უფრო დაზუსტდება. საერთოდ საჭიროა სირიული ტექსტის სრულად თარგმნა).

ახლა მოგვყავს ძირითადი პასაჟები, რადგან ყველას აქ მოტანა ძალიან გაზრდიდა ჩვენს შრომას. ქართველი მკითხველისათვის სავსებით კმარა რუფუსის წიგნიდან თარგმნილი ადგილების შედარება ქართულ ძეგლთან. ამასთან აღვნიშნავთ, რომ ზოგი პასაჟის მომდინარეობა ამ ორ ძეგლს შორის განსხვავებულია და, როგორც არა ერთხელ აღვნიშნეთ, აიხსნება იმით, რომ ქართული ტექსტის რედაქტორსა და შემავსებელს პავლე ხუცესს ხელთ ჰქონია ფურცლებ-აშლილი ხელნაწერი, ამიტომ მის ვერსიაში დედნის პირვანდელი ფენის თანმიმდევრობის ნამდვილი სახე დაკარგულია. საერთოდ პავლე დეკანოზს თვითნებური რეკონსტრუქცია მოუხდენია ტექსტისა. წინასწარ კი მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ სიმონ ყაუხჩიშვილის თარგმანი სრული გარანტიაა იმისა, რომ ორი ტექსტის იდენტურობა (ძირითად ნაწილებში) დამტკიცდეს (საერთოდ, ს. ყაუხჩიშვილმა პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის შესწავლის საქმეში გააკეთა უფრო მეტი, ვიდრე სხვა ქართველმა მკვლევარებმა, ერთად აღებულმა).

რ უ ფ უ ს ი:

1. „დიდი ბაკურიოსი, რომელიც იბერთა მეფეებიდან პირველი ქრისტიანი (მეფე) იყო, და მისი მეუღლე დუხტია ღვთისმოსიშობის ისეთ სიმაღლეზე ავიდნენ, ისეთ სათნოებამდე და ისეთ ქცევამდე ქრისტეს მიერ უფლისა, რომ ისინი, თუმცა მეფური მოდგმისანი იყვნენ, თავიანთი მეფობის განმავლობაში მონაზონის ასკეტურ ცხოვრებას მისდევდნენ“... („გეორგიკა“, II, გვ. 249—250). ქვემოთ მარტო გვერდების ნომერაციაა ნაჩვენები; პასაჟებში განსაკუთრებით თანხვედრილი ადგილებია დაყოფით მოტანილი).

მ ა კ ა რ ი-პ ა ვ ლ ე:

(პეტრეს მამის დახასიათება, ბოზმარიოსი ქართულ მატთანეთა თანახმად ბაკურადაა მოხსენებული).

„იყო მეფე ქართველთა ზედა დიდი ვარაზ-ბაკურ (მე-

ოთხე მეფე იყო ესე მირიანის მეფობითგან). ესე უკუე მეფე ვარაზ-
ბაკურ იყო მართლმადიდებელი და დიდად ღმერთის-მსახური მამის-მა-
შეულად და მკურვალე სარწმუნოებასა ზედა უფლისა
ჩუენისა იესუ ქრისტესსა“ („ძვ. ქართ. აგიოგრ. ძეგ-
ლები“, 1967, II, გვ. 215; ქვემოთ მარტო გვერდები იქნება მითი-
თებული).

რ უ ფ უ ს ი :

2. „ხოლო ნურავინ გამოიჩინს სულმოკლეობას და ზედმეტად
ნუ ჩათვლის ამ სახელების ჩამოთვლას... ამიტომ ჩვენც, უკნინესებ-
მა, სამართლიანად მივიჩნიეთ იმათი ხსოვნა, რომლებიც იმან მოსა-
გონარი დღესასწაულის ღირსად ჩათვალა და რომელთაგანაც ასეთი
ყვაავილი წარმოიშვა“.. (249).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ რუფუსის ცნობა, თითქოს იბერიის
შეფეთაგან „დიდი ბაკუროსი“ იყო პირველი ქრისტიანი მეფე — შეც-
დომაა. თავის დროზე ეს შეცდომა გასწორებული აქვს კ. კეკელი-
ძეს. (იხ. მისი „იბერიის ქრისტიანიზაციის საწყისებთან“. „ეტიუდე-
ბი“, III, გვ. 18—22).

მ ა კ ა რ ი - პ ა ვ ლ ე :

(გამოშვებულია პეტრეს წინაპრების ჩამოთვლა, რომელიც რუ-
ფუსთანაა, მაგრამ დარჩენილია ახალგაზრდა პეტრეს შედარება „ყვა-
ვილთან“, რომელიც რუფუსიდან მომდინარეობს):

„არამედ ევა მოსწრაფე იქმნა სარბიელი სიტყვსა ჩუენისა და
უსწრობს მოთხრობად სათნოებასა ყუაავილოვნებათა
მისთასა პირველ აღმოცენებისა და აღორძინებისა
და აღზრდისა ნათესაობისა მისისა“ (214. პეტრეს ნათესავთა გენეა-
ლოგიური შტო ისე ვრცლად არაა წარმოდგენილი, როგორც რუფუს-
თან).

3. რ უ ფ უ ს ი :

„როდესაც მისი (პეტრესი, ა. გ.) მამა ბოზმარიოსი აგა-
რაკიდან... ბრუნდებოდა, რომ ქალაქში მისული-
ყო, მიადგა ერთ მდინარეს, გზაზე რომ ჩამო-
დიოდა; იგი ამ დროს ძლიერი ნაკადით მოე-
დინებოდა და გადასვლას... აბრკოლებდა. და
როდესაც იგი იძულებული იყო თავის ნაპირზე დაყოვნებულიყო და
ღველავდა, დაინახა მან ერთი კაცი, რომელმაც მას ასეთი სიტყვე-

ბით მიმართა: „ბოზმარიოსო, აჰა, ამ მდინარეზე შენ გადახვალ-
მაშ, ადევ და გადადი; შინ წადი და შეეყავ შენ ცოლ-
სა; ის დაორსულდება და გიშობს ძეს, რომე-
ლიც თაყვანისცემული იქნება ღმერთის წინა-
შე და აღამიანთა წინაშე“ (256).

მაკარი-პავლე:

„ერთსა უკუე ჟამსა მოვიდა იგი [ქართლის
მეფე] ქუეყანითგან თვსთა ქალაქად თვსად
სამეფოდ მცხეთად, და დაუღამდა კიდესა
მდინარისა მის დიდისასა, რომელსა ეწოდე-
ბის მტკუარი. და ინება მეფემან მუნ განსვენებად მწუხრსა
მას. და ვითარცა ილოცა, მიწვა განსუენებად, რამეთუ თვნიერ ლოც-
ვისა არა დაიძინოს, ხოლო ვითარცა მიერულა, წარმოუდგა მას ანგე-
ლოზი უფლისა ბრწყინვალე და დიდებული, მოსილი სამოსლითა
სპეტაკითა ელვარედ და ბრწყინვიდა პირი მისი ვითარცა მზის-თუალი.

ხოლო მეფემან ვითარცა იხილა ანგელოზი იგი, იქმნა შეშინე-
ბულ ფრიად, ჰრქუა მას ანგელოზმან უფლისამან:
„ნუ გეშინინ, მეფე! მე ვარ ანგელოზი უფ-
ლისა და მოვივლინე შენდა უფლისა ღმერთისა
მიერ, რამეთუ შეისმნეს ლოცვანი შენნი, და
აჰა მიუდგეს ცოლი შენი და გიშვეს შენ ძე,
რომელი იყოს დიდ და სრულ წინაშე ღმერთი-
სა და კაცთა, და მრავალნი ერნი ღმერთისა მო-
აქციენს“.

და ვითარცა განიღვა მეფემან, იყო სული მისი მხიარულ და
ადიდებდა ღმერთსა.

და შემდგომად ღღეთა რავოდენთამე მიუდგა ცოლი მეფისა მის
და უშვა მას ძე. და რავოდენისამე ჟამისა შემდგომად ნათელსცეს
ყრმასა მას სახელსა ზედა წმიდისა სამებისასა და უწოდეს სახელი
მურვანოს“ (216—217).

4. რ უ ფ უ ს ი:

„მის შემდეგ რაც ის ასეთი ღვთაებრივი წყალობის შემწობით
ჩაისახა და დაიბადა, და აღიზარდა, იგი თორმეტი წლის
ასაკში გაიგზავნა მძევლად ღვთისმოსიშ და
ქრისტიან თეოდოსი მცირესთან, რომაელთა
მეფესთან. ამან რამდენჯერმე გაგზავნა შიკრიკები (იბერი-

აში) და ბოზმარიოსმა, მისმა მამამ, იბერთა ქვეყნის მაშინდელმა მბრძანებელმა, გაგზავნა იგი, ვინაიდან ის ქრისტიან რომაელთა მეგობრობას უფრო მალა აფასებდა, ვიდრე უღვთო სპარსელების დახმარებას. იგი გაიგზავნა დიდის ზეიმით და დიდის პატივით. და როდესაც ის მოვიდა ცხონებულ თეოდოსისთან, მან იგი სიყვარულით მიიღო და აღზარდა და შეიყვარა, როგორც საკუთარი შვილი“ (256).

მაკარი-პავლე:

„და ვითარ იქმნა ყრმაჲ იგი სამის წლის, მისცეს საშწ[ი] გნობრედ, და დაისწავლა მან ყოველივე სწავლაჲ და გულის კმის-ყოფით აღმოიკითხავნ წმიდათა წერილთა და იწურთინ მათ ღღე და ღამე, და აღორძინდებოდა და წარემატებოდა შიშითა ღმრთისაჲთა“.

(ბერძენთა და სპარსელთა შორის ბრძოლის ჟამს ბიზანტიის იმპერატორი ქართლის მეფეს სთხოვს მძევლად ძეს): „ხოლო მეფემან თევდოსი უმეტესისა სიმტკიცისათჳს მოსთხოა მძევალიცა მეფესა ქართველთასა“.

„...და წარგზავნა ძე თჳსი მურვანოს ათორმეტისა წლისაჲ დიდი და დიდებითა ქალაქად სამეუფოდ კონსტანტინეპოლედ მეფისა ბერძენთა [ჲ]სა თევდოსისა, ხოლო მეფემან თევდოსი შეიწყნარა იგი დიდითა პატივითა. და ეპყრა პალატსა შინა, ვითარცა შვილი თჳსი დიდითა დიდებითა“ (217—218).

რუფუსი:

5. „[პეტრეს ეწადა] ეტარებინა ქრისტეს სახელი და ედიდებინა და ექადაგა აღამიანთა წინაშე, სიკბაბუიდან დაწყებული ვიდრე სულის უკანასკნელ ამოსვლამდე, მართლმადიდებელი სარწმუნოება; ამავე დროს დარჩენილიყო მოციქულთა მოწაფედ და ქეშმარიტ მიმბაძველად, მუდამეჲმ ყოფილიყო ქრისტეს ჯვრის მტვირთველი და აღსავსე სულიწმიდით. თავისი ძალის მეოხებით მან ბევრი შესძინა ქრისტეს და სახარების მორჩილებას; იგი თვითონ იყო ნიმუში ყოველი კეთილისა და ვაჟკაცური ცხოვრებისა თანახმად მოციქულის მოწოდებისა: სიტყვით, ქცევით, სიყვარულით, რწმენით, უმანკოებით...“

[გვ. 254 რააბე მიუთითებს: „ტიმოთე 4, 12“. შდრ. „გეორგია“, იქვე. მოვიტანთ პავლე მოციქულის სიტყვებს აქ მოტანილი პარალელური ტექსტების ერთნაირ დაბოლოებათა შინაარსის უკეთ გაგების მიზნით:

„ნუმცა ვინ სიკაბუკესა შენსა შეურაცხყოფნ; არამედ სახე ექმნენ მორწმუნეთა მათ სიტყვთა, სლვითა, სიყუარულითა, სულითა, სარწმუნოებითა, სიწმინდითა“. I ტიმ. 4, 12. რუფუსიც იქვე ჩამოთვლის პეტრეს იშვიათ ქრისტიანულ თვისებებს].

მ ა კ ა რ ი-პ ა ვ ლ ე :

„IV. ხოლო ყრმამან ვითარცა იხილა მეფე და დედოფალი და ყოველი პალატი, რამეთუ იყენეს დიდსა შინა ღმრთის-მსახურებასა მარხვითა და ლოცვითა და გლახაკთა მოწყალებითა, უფროსად განამრავლნა მან სათნოებანი თვისნი: მარხვა ფრიადი, მღვიძარებაჲ უზომოდ ლოცვაჲ დაუცბრომელი, გლახაკთ-მოწყალებაჲ, სიმშვიდე, სიყუარული, სახიერება, მოთმინებაჲ, და ყოველნი ნაყოფნი სულისანი შეიტკბნა, რომელ არიან სათნოებანი სიტყვსაებრ წმიდისა მოციქულისა“ (გვ. 219).

რ უ ფ უ ს ი :

6. „ის მკვდარი იყო ხორციელად, მაგრამ ყოველ დროისათვის ცხოველი იყო და ცეცხლებრი იყო სულით. ის იყო ღარიბი, მაგრამ ბევრს მდიდრად ხდიდა. რამდენადაც სულებსა და სხეულებსაც კვებავდა ყველას თავისი შესაფერი საკვებით. ის იყო ის, რომელსაც არაფერი აქვს და მიუხედავად ამისა, ყველაფერი ჰქონდა, არა მხოლოდ ის ჰქონდა, რაც მიწაზეა, არამედ ის განძეულობაც ჰქონდა, რაც ზეცაშია“ (255).

მ ა კ ა რ ი-პ ა ვ ლ ე :

„ემოსა [პეტრეს] ფლასი ფიცხელი და მქისე ქუეშე კერძო სა-შეუფოთა შესამოსელითა და იმარხავნ იგი ორ-ორით, სამ-სამით და უფრო[ა]სლა შვიდეულით, ვითარცა დანიელ და სამნი ყრმანი. და ამით დასცემდა იგი კორცთა სიმჭურვალესა და ცეცხლსა მას სულიასა განაძლიერებდა, რომლისა მიფენად მოვიდა ქრისტი, ძე ღმრთისაჲ“ (219—220).

7. [რუფუხის ამ პასაჟს თითქმის სრულად იმეორებს მაკარის ვერსია):

„...მან გამოამყვანა სახარებისებური უეჭველობა, სიმშვიდე და მომთმენობა უკვე, ასეთ (პატარა) ასაკში თავისი უკმაყოფილება ლოცვით შეცვალა. იგი იწვოდა რწმენისა და სულიერი ცეცხლისაგან და ამ წმინდანებისადმი ლოცვით მიმართვის შემდეგ, როდესაც ღამისთევის საღამო დადგა, ყველა ჭრაქი (ქართული „ცხოვრების“ კანდელი. ა. გ.), ნაცვლად ზეთისა, წყლით აავსო და ისე მოუკიდა და გამოდგა, და ეს ჭრაქები მთელი დღესასწაულის განმავლობაში, შვიდი დღის მანძილზე, ერთო განუწყვეტლივ, ღამით და დღისით.

ეს რომ მეფემ და ყველა მისიანებმა და სენატმა გაიგეს, ყველაში განცვიფრება გამოიწვია ისე, რომ ბევრს მოთხოვნილება დაეხდა მიებაძათ მისი ქცევისათვის და მისი ასკეტური ცხოვრებისათვის. და მასთან შეგროვდა აუარებელი რაოდენობა ისეთებისა, რომელნიც მას ედარებოდნენ ასკეტობაში და აღგზნებაში. და, აი, ერთხელ, როდესაც ის მათ შორის იდგა და მათ ესაუბრებოდა, უცბად დაინახა მათ შორის ჩვენი უფალი ნაზარეველის (მონაზონის) სამოსელში. და ის დავარდა, ეთაყვანა და მის ფეხებს ხელები მოხვია; იგი არავის დაუნახავს, როდესაც მან ტირილით და ცრემლებით წამოიძახა: „ჩემო-უფალო და ჩემო ღმერთო!“ ხოლო მას ეგონა, რომ სხვებიც ხედავდნენ მას, არამედ მართო ის ხედავდა, ასე რომ ყველანი, ვინც იქ იყვნენ, დიდს განცვიფრებაში, შიშსა და კანკალში იყვნენ, მის შემდეგ რაც იმათ იცნეს ის ღვთაებრივი სახე, რომელიც მან დაინახა, და კიდევ უფრო გაამრავლეს თავიანთი ღვთაებრივი აღგზნება. და თავიანთი სიყვარული. ამიტომ ბევრმა მათგანმა უარყო ეს ქვეყანა და ჩაიცვა მონაზონის სამოსელი“ (258—259).

მ ა კ ა რ ი - პ ა ვ ლ ე :

[პეტრე მოითხოვს ზეთს „კანდელთა აღსანთებად წინაშე ნაწილთა მით წმიდათა მოწამეთასა“ სულის მოფენის დღესასწაულთან დაკავშირებით, მაგრამ ზეთი არ მიაქვთ მასთან]:

„ხოლო იგი განრისხნა და ჰრქუა მას „რაჲ არს ესე, რამეთუ ამას დღესასწაულსა ყოველნი ქრისტიანენი იხარებენ, ხოლო ჩუენ მონაზონთა წესი გვპყრია?“ და არა მოართუეს მას ზეთი, არამედ განიზრახვიდეს სიკუდილსა მისსა, რაჲთამცა განთავისუფლდეს მისგან. და ნებასამცა თვისსა ზედა იქცეოდეს. ხოლო ნეტარი მურვანოს არა განრისხნა, არამედ აღდგა დაწყნარებულად და მოიღო წყალი ნაცვ[ა]-

ლად ზეთისა და აღავსნა კანდელნი წყლითა და აღიპყრნა კელნი და ითხოვა მადლი ზეგარდმო ღმრთისაგან და წმიდათა მოწამეთაგან, რამეთა აღენთენ კანდელნი იგი, და ეპა საკვრველი, რამეთუ მეყსა შინა აღენთენ და ენთებოდეს შვდ ღღე და შვდ ღამე თვნიერ ზეთისა დიდად ბრწყინვალედ.

და მიიწია ჰამბავი ესე მეფისა თევდოსისა და მოვიდა მეფე და ყოველნი მთავარნი მისნი ხილვად სასწაულისა მის, და იხელეს რამ ვითარ — იგი ენთებოდეს ბრწყინვალედ თვნიერ ზეთისა კანდელნი იგი, და განკვრდეს და აღიდებდეს ღმერთსა, და ჰნატრიდეს მონასა მისსა მურვანოსს. და ამბორს-წყოფდა მეფე პირსა მისსა წმიდასა. მიერ ეამითგან უმეტეს შეიყ[უა]რა იგი მეფემან და ყოველთა მთავართა“ (221—222).

„VI. დღესა უკუ ერთსა დგა წმიდაჲ იგი და ილოცვიდა მკურვალედ ღმრთისა მიმართ. და ვითარ ილოცვიდა ცრემლითა მკურვალითა, იხილა ქრისტე უფალი წინაშე მისსა მდგომარე. და მეყსეულად თაყუანის-სცა უფალსა და შეუერთდა ფერკთა მათ საუფლოთა. და დაალტობდა ცრემლითა მიერ თვსთა კუარცხლებესა წმიდათა ფერკთა მისთასა და ევედრებოდა და იტყოდა: „უფალო, უფალო, ნუ დამიტევებ მე“. ხოლო რომელნი იგი დგეს მის თანა, არას ხედვიდეს, არამედ გულისკმა ყვეს, ვითარმედ გამოცხადებამა რამე იხილა“ (222).

რ უ ფ უ ს ი :

8. „...როგორც მე არაერთხელ მსმენია, ვინაიდან ცხონებულს უამბნია თავისი მეგობრებისათვის, რომელთაც აგრეთვე ბედნიერება ხვდათ ასეთი ამბებიც სკოდნოდან (ჰოი საკვირველებავ!) — თუ როგორ უძლოდნენ მათ წინ ღრუბელი ან ცეცხლოვანი... სვეტი სიბნელეში. ისინი ხოტბას ასხამდნენ და გალობდნენ ერთგვარი კეთილ-ხმოვნებით... შესაფერისი და ტკბილი მელოდით შეთხზულ ღვთაებრივ ჰიმნს, რომლის სიტყვებსაც მე გადმოგცემთ. ეს სიტყვები შემდეგია:

„ეძიე ქრისტე და იხილე შუქი შუქისაგან, და მიუღწეველი დიდებულეზა: და მათ, რომელნიც მას ეძიებენ. ის დააჯილდოვებს“ (261).

(მაკარის „ცხორებაში“ ვრცლადაა მოცემული იმ ჰიმნის სიტყვე-

ბი, რომელიც რუფუსს აქვს ჩაწერილი. თვითონ რუფუსი ამ ფაქტს, ჰიმნის სიტყვების მოტანას, საგანგებოდ აღნიშნავს. ა. გ.).

მ ა კ ა რ ი - პ ა ვ ლ ე :

(კონსტანტინოპოლს სტოვებენ პეტრე და მისი მასწავლებელი მითრიდატე ლაზი):

„VIII. არამედ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ. რამეთუ იყვნეს რამ განზრახვასა მას. რამთა წარვიდენ, ერთსა უკუე ღამესა პონეს ჟამი მარჯუჴ და აღიხუნეს ნაწილნი იგი წმიდათანი რომელთა იგი ჰმსახურებდეს და საფასე, რამზომი უკმდა. და გამოვიდეს ქალაქით კონსტანტინეპოლით. და იხილეს წინაშე მათსა, რამეთუ სუეტი ნათლისაჲ უძლოდა მათ ღამესა მას უკუნსა. და კმაჲ ისმოდა ნათლისა მისგან სუეტისა, რომელი იტყოდა: „ეძიებდეთ ნათელსა, რომელი გამოვიდა მამისაგან ნათლისა და რომელი ეძიებდეს მას ნათელსა, სასყიდელი სრულებით მიიღოს“. და ვითარცა იხილეს სუეტი იგი ნათლისაჲ წმიდათა მათ და ესმა კმაჲ იგი ნათლისა [ჲ] მისგან, მხიარულ იქმნეს და აღიდებდეს წმიდასა სამეებასა“. (224—225).

რ უ ფ უ ს ი :

9. „ხოლო როდესაც ისინი წმინდა ქალაქის იერუსალიმის მახლობლად იყვნენ, რომელიც მათ უყვარდათ და პირისპირ მდებარე, ხუთი სტადიონით დაშორებულ მაღლობიდან დაინახეს, როგორც მზის ამოსვლის ბრწყინვალეობა, მაღალი სახურავი წმინდა და სათაყვანებელი ეკლესიებისა. მაცხოვრებელი და სათაყვანებელი ჯვარის ეკლესიისა, წმინდა აღდგომის ეკლესიისა, შემდეგ აგრეთვე მის პირდაპირ მთაზე მდებარე სათაყვანებელი ამადლები ეკლესიისა... ანთებული სიყვარულის სიჭარბის გამო არ შეწყვიტეს იმ მაღლობზე ლოცვა და მუხლიჩოქით ცოცვა. ხშირად ტუჩებით და თვალებით იმ წმინდა ნიადაგის მთხვევა, სანამ წმინდა კედლების შიგარ აღმოჩნდნენ, თვით სათაყვანებელი ჯვარის (მეგვრულისხმობ წმინდა გოლგოთას) და წმინდა აღდგომის ეკლესიის საფუძველს არ მოხვიეს

ხელი: ისინი ერთსა და იმავე დროს ხარობდნენ და ტიროდნენ..“ (264).

მაკარი-პავლე:

(პეტრე და იოანე იერუსალიმში არიან):

„და ვითარცა მიეახლნეს და იხილეს წმიდაჲ იგი ქალაქი, დადგეს და ტიროდეს მყუჟარ ჟამ მკურვალედ, და მერმე შევიდეს და მოილოცნეს წმინდანი იგი აღგილნი და ეკლესიანი, და წმიდაჲ აღდგომაჲ და გოლგოთაჲ და დიდებული ბეთლემი, და ზეთის ხილთა მთაჲ წმიდაჲ და გესამანია. რომელმან შეიწყნარა გუამი იგი ღმრთივ-შემწყნარებელი... და სხუანი ყოველნი წმიდანი აღგილნი ცრემლითა მკურვალითა მოილოცნეს“ (226—227.).

რუფუსი:

10. „...ისინიც ოქროს ყუთით ატარებდნენ მათ სათაყვანო ნეშტებს. მაგრამ გარდა ამისა მათ თან ჰქონდათ მხოლოდ კიდევ იოანეს სახარების პატარა წიგნი, რომელშიაც ჩატანებული იყო წმინდა და სათაყვანებელი განმკურნებელი ჯვარის ხის-ტარის ერთი ნაწილი, რომლის შემწეობით ისინი დაცულნი იყვნენ და რომლის მეშვეობითაც ჩვენმა უფალმა მრავალი სასწაული და არა ნაკლები ძლეულებანი აჩვენა: მათი გამხსნევებისა და ნუგეშისცემისათვის მან ჩაუდგა ნაზი ძალა.

ჯვარის იმ ნაწილს მგზავრობის დროს განუწყვეტლივ მთელი კვირის განმავლობაში ზეთი სდიოდა, ისიც იმდენი, რომ ისინი თავიანთი ხელით იღებდნენ ამ ზეთს და იცხებდნენ სახეზე და სხეულზე...“ (262).

მაკარი-პავლე:

„ხოლო ვითარცა წარვლეთ ზღუაჲ და განვედით კმელად? აღიხუნეს წმიდათა მათ ნაწილნი იგი წმიდათა, მოწამეთანი და წმიდაჲ სახარებაჲ და ნაწილი ძელისა ცხორებისა და ვიწყეთ სლვად, და რაჟამს დაშურიან, მოიღიან ევლოგიაჲ და სცხიან კორცთა თვისთა, და სიძაშურალე იგი ყოველი განეშორის. რამეთუ ნაწილსა მას ძელისა პატიოსნისასა აღმოეცენებოდა მიპრონი ყო-

ლად საკვრელი, რომელი-იგი იხილიან რამე წმიდათა მათ, აღიდებდნიან ღმერთსა საკვრელე ბათასა“. (გვ. 225—226).

[მაკარი-პავლეს რედაქციაში რუფუსის „ზეთი“, რომელსაც სახეზე და სხეულზე („ხოროთა თვისთა“) იცხებდნენ პეტრე და იოანე, გადმოღებულია „მიჰრონად“. პასაჟების დამთხვევა ზუსტია].

რუფუსი:

11. „[ღმერთმა] იმთავითვე გაუმზადა რა მათ კეთილმესტუმრე მეგობარი ქალი, მე ვგულისხმობ ნეტარ მელანიას, იმ რომაელ ქალს, რომელიც თავის მეუღლესთან, პინიანუსთან და თავის დედასთან, ალბინასთან ერთად [ცხოვრობდა იქ]“ (265).

„როდესაც მან (მელანიამ?) წმინდა ყმაწვილების, პეტრეს და იოანეს იერუსალიმში მისვლა შეიტყო (მაშინ მათ ჯერ კიდევ მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით [nach den Sprachen ihrer Länder] ერქვათ ნაბარნუგიოსი და მითრიდატე) და გამოკითხა, თუ ვინ იყვნენ ისინი და საიდან მოსულიყვნენ, დიდის სიხარულით შეიხიზნა ისინი, რამეთუ მას კარგად ახსოვდა, რომ, როდესაც ის ოდესღაც კონსტანტინეს ქალაქში ჩავიდა, იქ ნახა ნეტარი პეტრე როცა მას, როგორც ახალგაზრდა ყმაწვილს ზრდიდნენ“ (1266).

მაკარი-პავლე:

(პეტრე და იოანე იერუსალიმის მახლობლად არიან).

„IV. ხოლო იყო ვინმე მეფე პრომით მოსრული, სახელით პინინოს და სახელი მეუღლისა მისისაჲ მალენიოს. ამათ აღაშენნეს ორნი მონასტერნი, ერთი სამამოჲ და ერთი სადედოჲ და მონაზონ იქმნნეს თვსთა მათ მონასტერთა.

ხოლო მეფე პინინოს ზურგითა თვსითა კრებდა შეშასა თვსსა მას მონასტერსა, რამთა სახე სიმდაბლნა ექმნეს ძმათა გონებითა მალალთა. და ეგრე მალენიოს დედოფალი თვსთა კელთ-აჲქმროთა მოიღრეწდა საზრდელსა, რამეთუ ექსნა სიტყუაჲ იგი მოციქულისაჲ, ვითარმედ:

„უქმი იგი ნუცა ჭამნ და კელნი ჩემნი მსახურებდეს მე“.

ამან მალენიოს დედოფალმან იცნა მურვანოს და იოვანე, და მოურავ და მოღუაწე ექმნა მათ, რამეთუ იხილვნეს იგინი კონსტან-

ტინეპოლეს, და წარგზავნა მონასტერსა პინინოს მეფისასა“ (227—228).

რ უ ფ უ ს ი :

12. „ერთ-ერთი წარჩინებული სამღვდლო პირი იყო მათი მეზობელი, რომელმაც სწორედ იქვე აირჩია ადგილი და შენობა ააგო. მაგრამ როდესაც, როგორც ეს ჩვეულებრივ მოსდით მეზობლებს, საზღვრის გამო დავა აუტყდათ, თვითონ ცხონებული პეტრე წყნარად იყო თავის საკანში. იოანე საჭურისი კი, რომელიც გარეთ მუშებთან იმყოფებოდა, მას წყნარად და თავმდაბლად არწმუნებდა, როგორც ეს მას ჩვეულებად ჰქონდა: თავმდაბლობაში იმ მოსეს ჰგავდა. მან კი, რომელიც უსამართლოდ იქცეოდა, თითქოს მის წინააღმდეგ იმას მძიმე უსამართლობა ჩაედინოს, ვინაიდან ის საერთოდ მის წინააღმდეგ ლაპარაკობდა, რაც ძალი და ღონე ჰქონდა გაართყა ლოყაში ცხონებულ (იოანეს), როგორც კაი[ა] ფას მსახურის მიმბაძველმა. თუმცა იოანე სილაგარტყმული იყო და მწარე ტკივილს გრძნობდა, მან სრულიად არაფერი უპასუხა იმას, დასტოვა მუშები და ის გაცოფებულ, და შევიდა მამა პეტრესთან და ტირილით აჩვენა თავისი ლოყა, რომელიც ხელით ეჭირა, რამეთუ იმ გარტყმამ ტკივილი გამოიწვია...“

მეორე დღეს დილით ის უსირცხვილო მკვდარი ნახეს“... (277—278).

მ ა კ ა რ ი - პ ა ვ ლ ე :

„და რაოდენამე დღეთა შემდგომად კუალად მოიქცეს იერუსალიმადე და კუალად აღაშენეს ქალაქს[ა] შინა სახლი სასტუმროჲ და იწყეს შენებად ეკლესიისა და სხუაცა ვინმე ერისკაცი მთავარი აშენებს და მახლობლად მათსა ეკლესიასა თვისსა და ერჩოდა მოწაფესა ნეტარისა პეტრესსა საზღვრისათჳს.“

და დღესა ერთსა წარმოვიდოდა იოვანე მუშათა და თანა ეკლესიისათა და აღუშფოთდა მთავარი იგი იოვანეს, და უხეთქნა დაწუსა მისსა და განასხნა მუშაკნი ეკლესიისანი. ხოლო იოვანე არაჲ მიუგო, არამედ შევიდა წმიდისა პეტრესსა და აუწყა საქმე ესე. ხოლო წმიდამან პეტრე არასწყვეა მას, არამედ ესრეთ თქუა: „მ საკრველი, უკეთუ კაცი იგი ამას ღამესა არა მოკუდეს“.

და ვითარ განთენა, მოსარჩლე იგი მათი მომკუღარ იყო“ (235—236).

რ უ ფ უ ს ი:

13. „გამუდმებით დაეხეტებოდა პირველი მორბედის იოანეს უდაბნოში, რომელიც (იოანე) იყო ასეთი სახარებრივი ქცევის დამფუძნებელი და მასწავლებელი; გეგულისხმობ იმას, რომელიც იორდანისკენ მიიჩქაროდა... და იქ ატარებდა თავის ცხოვრებას“... (270).

მაკარი-პავლე:

„ამის შემდგომად გამოვიდეს მიერ წმიდა პეტრე, იოვანე, ნეტარნი მამანი, და წარვიდეს იორდანისა პირსა ადგილსა უდაბნოსა“ (231).

რ უ ფ უ ს ი:

14. „როდესაც ერთხელ ცხონებულ იოანე საკურისს სახეზე ერთი მძიმე იარა, სირსველი, გაუჩნდა და მთელი სახე დაუქამა, ორთავენი საგონებელში ჩავარდნენ და, რადგან ამის გამო ისინი დიდ ტკივილს განიცდიდნენ, ხოლო ცხონებულ იოანეს რცხვენოდა ხალხში გამოჩენაც კი“... (გვ. 274).

(როგორც რუფუსთან, მაკარის თხრობაშიაც პეტრე მიიყვანს იოანეს უფლის საფლავთან).

მაკარი-პავლე:

„...უამსა ერთსა გამო-რაჲმე—აჲდა პირსა იოვანესსა და დაესხა ურვილი და სკამდა პირსა მისსა. და მიუღებდა ნათელსა თუალთა მისთასა. და ჰრცხუენოდა მისლვად კაცთა თანა და იფარვიდა პირსა მისსა“ (232).

რ უ ფ უ ს ი:

15. „და, აი, ცხონებულმა პეტრემაც აირჩია ასაშენებლად ერთი ადგილი სიონის ეკლესიის ზემოთ... და იქ აავგო მონასტერი, რომელსაც დღესაც იბერთა მონასტერი ჰქვია“ (277. ხაზგასმა ტექსტშია. ა. გ.).

„და მიერიტვან განძლიერდა ძალითა და შეწვევნითა უფლისაჲთა, და სრულყო შენებაჲ ეკლესიისაჲ და მონასტრისაჲ... და ჰრქვან მონასტერსა მას „ქართველთა მონასტერი“ (231).

ჩვენ აღარ განვაგრძობთ პარალელური პასაჟების ამოწერას. ისე-დაც ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ა დ ნ ა თ ე ლ ი ა მ ა კ ა რ ი ს მი ე რ გა დ მო კ ე - თებულ „ცხოვრების“ თითქმის ყველა ძირითადი ეპიზოდის დამოკიდებულება იოანე რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ ასურულ თარგმანზე. მკითხველი ხედავს, თუ როგორ აქართულებენ რუფუსის პასაჟებს მაკარი მესხი და განსაკუთრებით პავლე დეკანოზი (რომ მაკარის „თარგმანი“ საფუძვლიანადაა გადაკეთებული პავლეს მიერ, ამას თვითონ რედაქტორი არც მალავს, — ეს მისი ერთადერთი და ფრიად მოსაწონი ღირსებაა). დაშვება ჰიპოთეზისა, თითქოს ფიქციურ „ზაქარია ქართველის“ არ არსებულ ასურულ ტექსტზეა „დამყარებული“ იოანე რუფუსის ტექსტის ზემოთ მოტანილი პასაჟები (ტექსტისა, რომელიც ბერძნული ორიგინალიდან სირიულზეა თარგმნილი!) და ვარაუდი, თითქოს „ზაქარია ქართველს“ ქართულადაც ჰქონია დაწერილი „პეტრეს ცხოვრება“ — შეცდომაა.

რუფუსის „ცხოვრების“ ქართულად გადმოკეთებულ ტექსტს უნდა ვაკმაროთ პავლე ხუცესის მანიპულაციები. ზაქარია რიტორის აჩრდილი — „ზაქარია ქართველი“ — აქ არაფერ შუაშია- ეს უკანასკნელი პავლე ხუცესის გამოწვანის პირია!

ეგებ კიდევ რაიმე დამატებითი საბუთია საჭირო? მაშინ აი ისიც.

იოანე რუფუსი გადმოგვცემს პეტრეს ნათლიის იოანეს ხილვას მეორედ მოსელაზე, თუ როგორ გამოეცხადა მას ანგელოსებით გარემოცული მაცხოვარი. ანგელოსთა დასის სვლა რუფუსის მიერ ისეა გადმოცემული, რომ მან საბაბი მისცა შ. ნუცუბიძეს და ე. ჰონიგმანს მასში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (V ს.) მიერ შექმნილი ანგელოსთა დასის სამი ტრიადის ანარეკლი დაენახათ. ფსევდო-დიონისეს თავისი მოძღვრება ზეციური ძალების ანუ დასთა სამ ტრიადად (9 ჩინად) წარმოდგენისა მოცემული აქვს ტრაქტატში „ზ ე ც ი უ რ ი ი ე რ ა რ ქ ი ი ს შ ე კ ა ხ ე ბ“, რომელიც ეფრემ მცირემ (მე-XI ს.) თარგმნა სათაურით „ზ ე ც ა თ ა მ ღ დ ე ლ თ - მ თ ა ვ რ ო ბ ი ს ა - თ ვ ს“. დიონისეს ამ შრომას (მის სხვა შრომებთან ერთად) გავლენა მოუხდენია რუსთაველზე. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის დასახელებული წიგნის მიხედვითაა მთლიანად აგებული დანტეს La Divina

Commedia-ს მესამე ნაწილის — „სამოთხის“ — ანგელოსთა გუნდების ტრიადა.

იოანე რუფუსის მიერ ჩაწერილ იოანე ლაზის მიერ ზეპირად მონათხრობს მაცხოვრის ხილვაზე (მეორედ მოსვლაზე) შემოკლებით იმეორებს მაკარი-პავლეს „ცხოვრებაც“. აი პარალელური პასაჟები:

იოანე რუფუსი:

„ერთხელ ამ ცხოვრებულმა იოანემ ჩვენება ნახა და მთელი სამი დღე ამ მოჩვენებაში გაატარა, ისე რომ არავისთან არ ულაპარაკნია. მაგრამ მან იხილა ჩვენი უფლის საშინელი და საუფლო მეორედ მოსვლა: ერთბაშად გაიხსნა ცა და მოისმა საყვირები, დედაშიწის შერყევვა, ცვალება, ესე იგი ელემენტების შეცვლა, ყველაფერი სავსე იყო შუქითა და შიშით დამსხვრევის წინაშე, და [სავსე იყო] რყევით და არეგ-დარევით. წინ მიდიოდნენ ანგელოზები და ზეციური რაზმების პირველი წყებები, ანგელოზები, მთავარანგელოზები, ძალები... მძლავრობანი (?)... დიდებულებანი...¹ წყებანი წმინდა მოციქულებისა. წინასწარმეტყველთა, მოწამეთა, მართალთა, ქერუბიმთა, სერაფიმთა და ყველა მათ შემდეგ სათაყვანებელი და გამკურნებელი ნიშანი უფლისა ჯვარისა და თვით უფალიც. მაცხოვარი და მესია, რომელიც მოდიოდა დიდებულ მამასთან ერთად გამოუთქმელი ძლიერებით, (და ი ნ ა ხ ა) მომზადებული საყდრები და ღვთაებრივი და საზარელი სამსჯავრო, რომლებიც დიდი ხნის წინათ წინასწარ გვაუწყეს ჩვენ ბევრჯერ წმინდა წინასწარმეტყველებმა და მსაჯულებმა და თვით მაცხოვარმა“ („გეორგიკა“, 1965, ტ. II, გვ. 275—276).

ეს პასაჟი მაკარის ტექსტში ასეა გადმოცემული:

„მერმე კუალად ჩუენებასა იხილვიდა ნეტარი იოვანე სამ დღე და სამ ლამე სენაკსა შინა თვსსა და ხედვიდა, რამეთუ საყდარნი დაიდგნეს სასჯელისანი და ძელი ჯუარისა გამოუჩნდა ღრუბელთა თანა ცისათა, და მაშინლა მსაჯული დაჯდა. და იყო მსაჯულისა მის გარემოას სიმრაელე და ურიცხვ ანგელოზთაჲ და მთავარანგელოზთაჲ, სერობინთაჲ და ქერობინთაჲ. და იხილნა კუალად წმიდანი მოციქულნი საყდართა ზედა მსხდომარენი და წინაჲსწარმეტყუელნი და ყოველნი წმინდანი და მართალნი მართლმსაჯულისა ქრისტეს ღმრთისა მდგომარენი“ („ძვ. ქართ. აგ. ძეგლები“, II, გვ. 233—234. უღრ. „ქრესტ.“, II, 262).

საერთო დამთხვევა აშკარაა. გადახვევები, უეჭველია, გამოწვეუ-

¹ სახელთა ბერძნული დაწერილობანი გამოშვებული გვაქვს. ა. გ.

ლია იმით, რომ მაკარის (?) შეუკვეცია იგი. ეს საბუთი გადამწყვეტია — რუფუსის ბრწყინვალე პასაჟი თარგმანში ალაგ-ალაგ შემოკლებულია, დარღვეულია ანგელოსთა ტრიადული სვლა და სხვ., რაც შეუძლებელია მომხდარიყო პირიქით შემთხვევაში (რუფუსი რომ იყოს დავალებული „ზაქარია ქართველისგან“).

ე. ჰონიგმანი თავის შრომის იმ ადგილას, რომელიც ეხება რუფუსის მიერ მოთხრობილ იოანეს ჩვენებას მეორედ მოსვლაზე, უენიშვნაში წერს (ნ. მარის გამოცემაზე დაყრდნობით):

«То же видение рассказано в грузинской версии «Жития Петра», гл. 26 (пер., стр. 93). Эта версия, кажется основана целиком на сирийском «Житии Петра», или возможно, на его греческом оригинале» (33).

რუფუსის ბერძნული ორიგინალი არ ჩანს, ხოლო მაკარის „ცხორება“ თარგმნილია ასურულიდან (ამას თვითონ მაკარი საგანგებოდ აღნიშნავს). ქართულ ვერსიაში დაცული უფლის ჩვენების პასაჟის შესახებ მსჯელობა მხოლოდ რუფუსის თხზულების სირიულ თარგმანთან ან ნაწილობრივ რააბეს გერმანულ თარგმანთან შეჯერებით შეიძლება. ე. ჰონიგმანის დამატებითი რეპლიკა („შეიძლება“) არაფრით არაა გამართლებული და საკვირველია, როგორ გაჩნდა იგი მის გამოკვლევაში, მით უფრო, რომ ჰონიგმანი კარგად იცნობს ნ. მარის წიგნს!

მაგრამ მაკარის „გადმოკეთების“ ხასიათი ამით არ ამოიწურება. ჯერ კიდევ ნ. მარმა უენიშნა, რომ ქართული „ცხორების“ მთარგმნელი პეტრეს რელიგიური მრწამსის „რეკონსტრუქციასაც“ ახდენს თავისი ეპოქის შესაბამისად: მონოფიზიტი პეტრე ქართულ „ცხორებაში“ ქალკედონისტადაა გამოყვანილი!

ჩვენ ზემოთ უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ პეტრე იბერიელმა კონსტანტინოპოლი დატოვა ჯერ კიდევ ქალკედონური პარტიის გამარჯვებამდე სატახტოში. დიოფიზიტების ტრიუმფის ხანაა მარკიანეს მეფობის წლები (451—457) და მთელი მომდევნო პერიოდი ე. წ. მართლმადიდებლობისა. მაკარის „თარგმნილ“ „ცხორებაშიც“ ქალკედონისტები ერთადერთ ჭეშმარიტ ქრისტიანებად არიან გამოყვანილი, შექებულია იმპერატორი მარკიანე. აი სათანადო პასაჟები:

„XVI. მათ დღეთა შინა დაესრულა მეფობაჲ თევდოსი მცირისა და დაიპყრა მეფობაჲ მარკიანე და შეკრიბა კრებაჲ მეოთხე კალკიდონს ექუსას ოცდაათთა მამათაჲ და დაამტკიცეს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი. სევერიანოსნი-იაკობნი — შეჩუენებულნი — არა შეიწყნარებდეს ქრისტეს ორთა ბუნებათა და არცა განჯორციელებასა მისსა წმიდისა ღმრთისმშობელისაგან.

მაშინ ნეტარმან კვრილე ალექსანდრიელმან და ყოველთავე მათა შეაჩუნნეს იაკობნი და ყოველნი მწვალებელნი, რომელთა არა ჰრწამს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი და კაცებაჲ მისი წმიდისა ღმრთის-მშობელისაგან.

ხოლო მეფემან შარკიანე წარმოავლინა კაცი სამეუფოჲ პალესტინედ რაჲთა განასხნეს მწვალებელნი ქუეყანით მათით“. („ძვ. აგ. ძეგლები“ II, გვ. 243—244. ივულ. დიოფიზიტი იუვენალი, იერუსალიმელი პატრიარქი, რომელიც პალესტინის მონოფიზიტებმა შემდეგ გააძევეს იერუსალიმიდან. ა. გ.)

ამას მოსდევს თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ გარდაიცვალა იმპერატორი მარკიანე ექვსი წლის შემდეგ, ხოლო „პოვეს უამი მწვალებელთა (ე. ი. მონოფიზიტებმა!! ა. გ.) და კუალად აღეგზნეს და აღტყდეს, ვითარცა ცეცხლნი, და დაიპყრნეს რომელნიმე კერძონი ქუეყანისანი და შეკრბეს და განიზრახეს, რაჲთა მოკლან წმიდაჲ პეტრე ქართველი მღვდელთ-მოძღუარი“ (გვ. 244). და პეტრეც მიმართავს „მწვალებელთაგან“ გასაქცევად „ზაქარია [ქართველს]“ (იქვე).

ამრიგად, ქართულ „ცხოვრებაში“ პეტრე გამოყვანილია ქალკედონისტად, „მწვალებელნი“ (ე. ი. მონოფიზიტები!!) მას, როგორც ქალკედონისტს, მოკვლითაც ემუქრებიან. პეტრე კი მონოფიზიტი იყო!!!

ეს აშკარა ალოგიზმი, რა თქმა უნდა, ისტორიული სიცრუეა და გამოწვეული უნდა იყოს იოანე რუფუსის თხზულების ქართული კომპილაციის რედაქტორის პავლე დეკანოზის ფალსკიფიკაციით, ქართულ დიოფიზიტურ ეკლესიასთან პეტრე იბერიელის ცხოვრებისა და მისი რელიგიური credo-ს შეთანხმების მიზნით. სხვაგვარი ახსნა — შეუძლებელია. დაახლოებით ასე ფიქრობდა ნ. მარიც. ამიტომ მართალია ე. ჰონიგმანი, როცა წერს ქართული ვერსიის ამ კონტექსტის მისამართით:

«К сожалению, текст этого Жития настолько испорчен известным священником Павлом, который не только прибавил введение и заключение, но также изменил текст таким манером что он уже не представляет исторической ценности. Петр там становится халкедонским святым». (67).

როგორც ვხედავთ, დეკანოზმა პავლემ არა მარტო ზაქარია რიტორი აქცია „ზაქარია ქართველად“, არამედ მონოფიზიტი პეტრე იბერიელი — დიოფიზიტად! პავლეს მუშაობა „ცხოვრების“ ტექსტზე (შეიძლება „პატრიოტული“ მოსაზრებით გამოწვეული) — ყალბისმქნელობაში გადადის!

რასაკვირველია, ქალკედონისტების წინააღმდეგ მებრძოლ მონოფიზიტ იოანე რუფუსის „ცხოვებაში“. მისი მასწავლებელი, მონოფიზიტი პეტრე იბერიელი ქალკედონისტად არაა დახასიათებული (ეს კურიოზი იქნებოდა). იგი უმთავრესად დეკ. პავლეს ნასაქმია, ძირითადად რუფუსის ტექსტიდან შესრულებული ქართული თარგმანის დედანზე ჩატარებული. ე. ჰონიგმანის გულისწყრომა გასაგებია!

ამ საკითხთან დაკავშირებით უნდა აღენიშნოთ შემდეგი: 1956 წელს გამოვიდა დ. მ. ლანგის მიერ შედგენილი ანთოლოგია „ქართველ წმინდანთა ცხოვრებათა და ლეგენდათა“ თარგმანებისა ინგლისურად (Lives and Legendes of the Georgian Saints. Selected and Translated from the original text by David Marchal Lang. London 1956). კრებულში მოთავსებულია პეტრეს ქართული „ცხოვრების“ თარგმანიც დ. ლანგის მოკლე შესავლით (გვ. 57—80). დ. მ. ლანგი პეტრეს თვლის მაიუმის მონოფიზიტთა მეთაურად (გვ. 57: «champion»), ხოლო რაც შეეხება ერნესტ ჰონიგმანის ცნობილ თეორიას, რომელიც მიზნად ისახავს პეტრესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაციას, იგი წერს, რომ ამ თეორიამ გამოიწვია მნიშვნელოვანი დავა (დისკუსია) ბოლო წლებში, მაგრამ საყოველთაო აღიარება მას არ მოუპოვებიაო. «This theory has aroused considerable discussion in recent years, but has not found general acceptance» (გვ. 58). შ. ნუცუბიძე გამოეკამათა დ. ლანგს ამ ორი დებულების გამო (იხ. „დ. მ. ლანგის შენიშვნებისათვის“. „პეტრე იბერის ცხოვრების“ ინგლისურად გამოცემის გამო. „დროშა“, 1962, № 2, გვ. 4—5; შტრ. მისი „კრიტიკული ნარკვევები“, 1966, გვ. 86—90). იგი იცავს თავის თეორიას პეტრესა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობაზე და უარყოფს პეტრეს მონოფიზიტობას (მით უფრო მის „ფალაგნობას“ მონოფიზიტთა შორის) იმ მოსაზრებით, რომ „მთავარი საბუთი, რომელსაც ნ. მარი არ იცნობდა, იყო მოძღვრება „თეოზისის“ შესახებ, რომელიც ეწინააღმდეგება მონოფიზიტობას“ (ქურნ. გვ. 4). მაგრამ ჯერ უნდა აბსოლუტური სიზუსტით დამტკიცდეს, რომ თხზულება, რომელშიაც ეს მოძღვრებაა განვითარებული, ნამდვილად პეტრეს დაწერილია. პეტრე ცენტრალური ფიგურაა მაიუმის მონოფიზიტთა შორის, მისი განთქმული ბიოგრაფები, მათ შორის იოანე რუფუსი, ტიპიური მონოფიზიტი მწერლები არიან. „ცნობილია, რომ მონოფიზიტობის ერთ ბურჯთაგანად და სახელგანთქმულ მოღვაწედ სწორედ პეტრე იბერიელი იყო“—სწერდა ივ. ჯავახიშვილი („ქ. ერის ისტ.“, I, 312).

პეტრე იბერის მონოფიზიტობას უარყოფს შ. ნუცუბიძე სხვა თავის შრომებშიც (იხ. მაგ. „ქართ. ფილ. ისტ.“, I, 143; „როგორც ზაქარია რიტორმა ფსევდო-დიონისე მონოფიზიტად დასახა, თუმცა,

როგორც ვიცით არეოპაგისტული წიგნები საამისოდ პირდაპირ საბაბს არ იძლეოდენ, ისე ბიოგრაფმა იოანე მაიუმელმა ანუ რუფუსმა პეტრე იბერი მონოფიზიტად გახადა“). ერთ-ერთი საბუთი: ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“ ადამიანის „გღმერთობაზეა“ („თეოზისი“) ლაპარაკი, რაც მონოფიზიტს არ შეეძლო დაეწერა! თეოზისის იდეა წარმოდგენილია ახალ აღთქმაში და აქედან ფსევდო-დიონისესთანაც. ამ იდეას არც ერთი მონოფიზიტი არ უარყოფდა, — მაგრამ ამ საკითხზე სხვა დროს.

ერთი სიტყვით, მტკიცება, თითქოს რუფუსის „ცხოვრება“ („მე-6 საუკუნის ასურული ძეგლი“) და ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრება“ (დაკარგული) „დამყარებულია“ „ზაქარია ქართველის“ (?) მიერ ასურულად შედგენილ (?) „ცხოვრებაზეო“ — ძალზე უხერხულად გამოიყურება.

პეტრე იბერიელის მოწაფე და მასწავლებლის მემკვიდრე საეპისკოპოსო ტახტზე მაიუმში, იოანე რუფუსი, რასაკვირველია, ტიპიური მებრძოლი მონოფიზიტი იყო და მისი „პეტრეს ცხოვრება“ და „პლეროფორიები“ მხოლოდ ჭეშმარიტ მონოფიზიტს შეეძლო დაეწერა. ისინი ბერძნულად დაწერა ავტორმა, ჩვენამდე მათი სირიული თარგმანებია მოღწეული. აღსანიშნავია, რომ რუფუსის „პლეროფორიებს“ აგრეთვე მოუღწევია სომხურ ენაზე სამ ვერსიად, რომლის ის ადგილები, რომლებიც პეტრე იბერიელს ეხება, სომხურიდან ქართულად თარგმნა და დაბეჭდა, სომხური ტექსტის პარალელურად, პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგმა¹.

„პლეროფორიების“ (რომელიც უფრო აგიოგრაფიული ეპიზოდებითაა მდიდარი, ვიდრე აპოფთეგმებით!) წყაროთა შესახებ მთარგმნელი, სხვათა შორის, წერს: „[პლეროფორიების] წყაროები ყოველთვის სიტყვიერია. საერთოდ, იოანე რუფუსმა, მაიუმის ეპისკოპოსმა, შეადგინა იგი ბერძნულად, 512 წლის შემდგომ ხანებში, რამდენიმე საკუთარ მოთხრობებთან ერთად, რომლებიც მას მოესმა პეტრე იბერიელისაგან, აგრეთვე ბერ-მონაზონთა და მნახველთაგან, მაიუმის ლავრაში ღაზის მახლობლად, რომლის ეპისკოპოზად თვით იყო. ეს არის აპოფთეგმები(?) ახალი

¹ ლ. მელიქსეთ-ბეგის. სომხური „ეპისტოლეთა წიგნის“ ახალი ვარიანტი და პეტრე იბერიელის მოწაფე იოანე მაიუმელი (საქ. მუხ. მოამბე, მე- XI, 41—80. განსაკ. 63—79).

სახისა, რომელთაც მიზნადა აქვთ არა წვრთნა, არამედ ბრძოლა ქალკედონის კრებისა და მის დამცველთა წინააღმდეგ¹.

ამ ფაქტს მეორე მნიშვნელობაც აქვს. რუფუსის თხზულებანი, სირიულ თარგმანებში შენახული, თურმე პოპულარობით სარგებლობდნენ სამუალო საუკუნეების საქართველოსა და სომხეთში. მაკარის „ცხოვრების“ თარგმნა-გადმოკეთება და რედაქცია ვარაუდით XIII—XIV საუკუნეებს ეკუთვნის, „პლეროფორიების“ სომხური თარგმანის ერთი ვერსიაც, საქ. მუზეუმში დაცული, დათარიღებულია 1316 წლით. ეს თითქმის ერთი და იგივე ეპოქაა.

მაკარი მესხმა, უეჭველია იცოდა, რომ ზაქარია [რიტორი] პეტრეს მოწაფე და ბიოგრაფი იყო, ხოლო „ანონიმის“ ვრცელი, ასურულ ენაზე შემონახული „ცხოვრება პეტრესი“ (იოანე რუფუსის თხზულება) მის ნაწარმოებად მიიჩნია. მწიგნობარ მაკარისა და პავლე ხუცესის აგრეთვე არ შეიძლება არ სცოდნოდათ, რომ ქართველ უფლისწულს ქართლიდან დიდი ამაღა გააყოლეს (რუფუსის Vita-ში ეს აღნიშნულია). ამიტომ კერძოდ პავლე ხუცესმა ზაქარია რიტორი აგრეთვე ვითომცდა ქართლიდან უფლისწულთან ერთად გამგზავრებულ „ზაქარია ქართველად“ მონათლა. ჩვენ ვფიქრობთ (და ეს ოდნავადაც საეკვო არაა), რომ ამ ფიქციური „ზაქარია ქართველის“ გაჩენა მაკარის ტექსტში სწორედ რედაქტორის ნახელავია. ნ. მარის იქვი და კ. კეკელიძის მოკლე კატეგორიული განცხადება (თუმცა არა პირდაპირი მისამართით) მართალი აღმოჩნდა. საჭირო იყო მხოლოდ მათი დასაბუთება.

„პეტრეს „ცხოვრების“ ქართულ რედაქციას აშკარად ეტყობა ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ ექსცერპტების ან პირდაპირ

¹ იქვე, 62; შენიშვნაში მითითებულია: Patrologia Orientalis, t. VIII, vol. 1 (იგულისხმება „პლეროფორიების“ გამოცემა F. Nau-ს რედ. და თარგმანით). ავტორის თავისი შრომა წაუკითხავს მოხსენებად პირველად 1934 წ. თბილისში, მეორედ კი — 1940 წელს ერევანში. ამ დროს ლ. მელიქსეთ-ბეგისათვისაც უცნობი ყოფილა, რომ იოანე მიიუშელის კალამს ეკუთვნის „პეტრეს ცხოვრებაც“, ანონიმის თხზულებად გამოცემული რ. რააბეს მიერ. ედ. შვარტცის შრომას (1912) არც ის იცნობს.

ერთივე უნდა აღვნიშნოთ:

ლ. მელიქსეთ-ბეგის შრომაში — „ს ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ო ს ის ტ ო რ ი ი ს წ ე რ ო ლ ო ბ ი თ ი წ ყ ა რ ო ე ბ ის პ უ ბ ლ ი კ ა ც ი ე ბ ი. კატალოგი I, თბ., 1949“ — მე-60 წყაროდ დასახელებულია მაკარის „ცხოვრება“ ასე: „60. „ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ი, მ ა კ ა რ ი მ დ ე დ ე ლ ი და პ ა ვ ლ ე დ ე ქ ა ნ ო ზ ი“ (გვ. 59). ამიერიდან პირველი პირი უნდა მოიშალოს, — იგი როგორც ფიქცია, მკვდარია, მკვდარია მასთან დაკავშირებული ფილოლოგიური ფიქციებიც. რჩებიან მხოლოდ — „მთარგმნელ-გადმოკეთებელი“ მაკარი მესხი და ტექსტის „გ ა მ ფ უ ქ ე ბ ე ლ ი“ (პონიგმანის გამოთქმა), მასში სხვადასხვა ადგილების შემტანი პ ა ვ ლ ე ხ უ ც ე ს ი!

მაშინ, XIII ს-ში სრულად არსებული (?) სირიული თარგმანის, გავლენა (მაგ. ცნობა ისაია ეგვიპტელის შესახებ). ზაქარია [სქოლასტიკოსის] ქართველად ჩათვლა დეკ. პავლეს (ან მაკარის?) სწორედ ამ გარემოებამ გაუადვილა, ხოლო რადგან „პეტრეს ცხოვრების“ სირიულ თარგმანში ავტორი (იოანე რუფუსი) დასახელებული არ იყო, ამიტომ მთარგმნელმა მაკარიმ „ანონიმის“ თხზულება იმავე ზაქარიას მიაწერა. პავლემ კი ამ ზაქარიას ქართველობა შეთხზა „ბოლოში“. ეს რომ ასეა, უმთავრესად იქიდან ჩანს, რომ მაკარის რედაქციაში ზაქარია ამბობს — ესაია ასურის ცხოვრებაც აღმიწერიაო. ეს კი ზაქარია რიტორის თხზულებაზე მიუთითებს („კომპილაციაში“ ნათქვამია: „ეს ისტორია [„ისაიას ცხოვრება“ ა. გ.] ზაქარია სქოლასტიკოსმა დასწერა, რომელმაც საეკლესიო ისტორია შეთხზა“ (იხ. „გეორგიკა“, III, გვ. 10). ამ ზაქარიას „ისაიას ცხოვრების“ ასურული თარგმანი არსებობს, იგი მცირე ცნობებს შეიცავს პეტრე იბერიელზე (თარგმნა ს. ყაუხჩიშვილმა). არ არსებულ „ზაქარია ქართველს“ კი მისი დაწერა მგონი არ შეეძლო!

მამსადაამე, პავლე ხუცესს ზაქარია რიტორის [სქოლასტიკოსის] „ისაია ასკეტის“ თხზულებაც „ზაქარია ქართველის“ თხზულებად გამოუცხადებია. არაერთარი საეპკო არაა, რომ მაკარი მესხის თარგმანის დედანში ზაქარიას ქართველობა არც იყო აღნიშნული. საეპკო არ უნდა იყოს ისიც, რომ ზაქარიას გაქართველება რედაქტორის ნასაქმია, რადგან, როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, იგი ჩნდება სწორედ იმ შესავალსა და „ბოლოში“, რომელიც პავლე ხუცესს შეუტანია, მისივე განცხადებით, მაკარის ხელნაწერში.

თუ ყოველივე ამას არ ვირწმუნებთ, მაშინ მაკარი მესხთან და პეტრე იბერიელის ბიოგრაფებთან დაკავშირებით ასეთი სურათი გადაიშლება:

პეტრეს ჰყოლია რამდენიმე მოწაფე, მათ შორის რამდენიმე ზაქარია:

1. ზაქარია რიტორი ანუ სქოლასტიკოსი, შემდეგში მიტილენის ეპისკოპოსი, მასწავლებლის ბიოგრაფი, რომელსაც დაუწერია „პეტრეს ცხოვრება“ და პეტრეს შეგობრის „ესაია ასკეტის ცხოვრება“. პირველის რამდენიმე სტრიქონს მოუღწევია ჩვენამდე, მეორის სირიული თარგმანი არსებობს.

2. ზაქარია სინკელოსი, ანდრეასთან და თეოდორე ასკალონელთან ერთად მაიუმში დაყუდებული.

3. „ზაქარია ქართველი“, რომელიც თურმე ქართლიდან კონსტანტინოპოლში გაჰყოლია მას, „სიკვდილამდე“ მასწავლებელთან ყოფი-

ლა და აგრეთვე დაუწერია „პეტრეს ცხოვრება“ (ზოგის აზრით — ქართულადაც და ასურულადაც!) და „ისაია ასურის ცხოვრება“, ოლ-ონდ... არც ერთი ამათგანს ჩვენამდე არ მოუღწევია და სირიულ წყაროებს მათ შესახებ არავითარი ცნობა არ შემოუნახავთ (რომ თითქოს „ზაქარია ქართველის“ ქართულად დაწერილი ცხოვრება „ნ—7 ს-ში“ მოსპეს — ეს დაუჭერებელია: არ არსებულის მოსპობა არ ხდება!).

ერთი სიტყვით, ისე გამოდის, თითქოს მაიუმში რამდენიმე ზაქარია ლიტერატურული საქმიანობის დუბლირებას ეწევა: ერთდამივე პირთა ბიოგრაფიებს ადგენენ — ზაქარია რიტორი ანუ სქოლასტიკოსი ბერძნულად (ლაზაში და უმთავრესად ბეირუთში), „ზაქარია ქართველი“ კი — სირიულად. პირველის თხზულებანი შემდეგ სირიულად ითარგმნება, ხოლო მეორის სირიული „ორიგინალური“ თხზულებანი უგზო-უკვლოდ ჰქრებიან!

განა შეიძლება ამ ზღაპრის დაჯერება?

ეგებ მთლად ასე არ უნდა იყოს საქმე. და აი ითხზება თეორია: „მე-6 საუკუნის დამდეგს“ თურმე ზაქარია რიტორი „ემყარება“ „ზაქარია ქართველის“ სირიულ ტექსტს, როცა თავის „პეტრეს ცხოვრებას“ წერს ბერძნულად. მაგრამ თუ „ზაქარია ქართველის“ სირიული ტექსტი — პროტოტიპი ბერძნულისა — არსებობდა, მაშინ ზაქარია რიტორის „ცხოვრებას“ რატომ გადათარგმნიდნენ ბერძნულიდან სირიულზე? „ანონიმიც“ (იოანე რუფუსი) თურმე აგრეთვე „ემყარება“ „ზაქარია ქართველის“ სირიულ ტექსტს (არ არსებულს), ბერძნულად წერს „პეტრეს ცხოვრებას“ და შემდეგ სირიულად თარგმნიან მის თხზულებას („ზაქარია ქართველის“ ვითომც სირიულ თხზულებაზე „დამყარებულს“).

მაინც რატომ ჩაგრაოდნენ „ზაქარია ქართველს“ ასე უმოწყალოდ — მის სირიულ ტექსტს „ემყარებოდნენ“ და ბერძნულად წერდნენ (ზაქარია რიტორი და იოანე რუფუსი) და ამათ თხზულებებს კი შემდეგ სირიულად თარგმნიდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ „ზაქარია ქართველის“ ვითომც სირიული, ორიგინალური თხზულებანი, „პროტოტიპები“ ზაქარია რიტორის და რუფუსის თხზულებებისა, ხელთჰქონდათ უშუალოდ სირიულ ენაზე?!

„ზაქარია ქართველი“ — პავლე ხუცესის მიერ შექმნილი პირია. მაქარის „ცხოვრება“ ზაქარია რიტორის თხზულებათა ექსცერპტებისა და უმთავრესად რუფუსის თხზულებიდან გამოკრებული ადგილების კომპინირებაა, შეე-

სებული პავლე' ხუცესის პასაჟებით. მაკარი-
პავლეს შრომა-კომპილაციაა (პავლე ხუცესის
მიერ შეტანილ ადგილებში კი—ფალსიფიკა-
ციაც!).

ყოველივე ზემოთ თქმული რომ შევაჯამოთ, ჩვენ თვალწინ სრულ-
ლიად რეალური სურათი გადაიშლება.

1. მაკარი მესხს ხელთ ჰქონია უმთავრესად იოანე რუფუსის
(ე. წ. „ანონიმის“) „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანი. მან არ
იცოდა და არც შეიძლება სცოდნოდა სირიული ტექსტისა და მისი
ბერძნული ორიგინალის (დაკარგულის) ნამდვილი ავტორის სახელი
(სირიულად თარგმნილ ვარიანტში ავტორი მოხსენებული არაა), მაგ-
რამ მან იცოდა, რომ ზაქარია რიტორის სახელით არსებობდა „პეტ-
რეს ცხოვრება“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრება“.

აქ აღსანიშნავია შემდეგი გარემოება.

ე. ჰონიგმანის შრომის რუსული თარგმანის კომენტარებში [ოსტუ-
შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 74—75] შ. ნუტობიძე აღნიშნავს, რომ მა-
კარის თარგმანში შენახულა—პეტრეს უშუალო მოწაფის „ზაქარია [ქარ-
თველის“] მიერ სირიულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრების“ კვალი და
გვიანდელი კლერიკალური დამახინჯებანი“. იგი წერს ქართულ „ცხოვრე-
ბაზე“ „Последнее (прошедшее через очистителен Макара и Павла),
конечно представляет собой полное искажение идейной стороны
памятника“ (74). მაგრამ ყველაფერი ძველის ამოშლა მაკარისა და პავ-
ლეს მიანიც ვერ მოუხერხებიათ: „Исказители не сумели, как это бы-
вает в таких случаях, искоренить все старое, первоначальное“. მაგრამ რას წარმოადგენდა ეს „старое“ და „первоначальное“? ასეთი
ყოფილა ცნობა, მაგალითად, ქართული სკოლის არსებობის შესახებ სი-
რიაში პეტრეს მეთაურობით. მაგრამ იყო კი ეს ცნობა „ზაქარია ქართ-
ველის“ არ არსებულ „სირიულ ტექსტში“? როგორ შევამოწმოთ ყოვე-
ლივე ეს?

ყურადღების ღირსია მეორე ფაქტიც.

1951 წელს დ. მ. ლანგმა გამოაქვეყნა ნარკვევი Peter the Iberian
and his Biographers (Journal of Ecclesiastical History, L., 1951, vol.
II), რომელშიც (იხ. გვ. 157—168) ავტორი ნ. მარის მიერ გამოცემულ
„პეტრე ივერის ცხოვრებაზე“ დაკვირვების საფუძველზე ფიქრობს, რომ
ქართული ტექსტი, „ზაქარია ქართველის“ თხზულების სირიულიდან
თარგმნილი. სახეველილების მიუხედავად, ძირითადად გადმოსცემს ზაქარია
ჰქოლასტიკოსის შრომას, რომელიც დაკარგულად ითვლებოდა. (შდრ.
შ. ნუტობიძე, შენ. გვ. 75. და მისივე „ქ. ფილ. ისტ., I, 142, 464, 471).

ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრების“ ბერძნული ორიგინალი და მისი სირიული თარგმანი ამჟამადაც უცნობია, მაკარის თარგმანის შედარება მასთან შეუძლებელია. დ. ლანგის შეხედულება—ჰიპოთეზაა. ამასთან—კიდევ რომ დავუშვათ, რომ მაკარს ზაქარია რიტორის ანუ სქოლასტიკოსის „შრომა“ უთარგმნია, მაშინ „ზაქარია ქართველი“ რა შუაშია? მაგრამ ყოველივე ამგვარი ჰიპოთეზა ქარწყლდება იმ პარალელების შემდეგ, რომელიც ზემოთ მოვიტანეთ (რუფუსისა და მაკარი-პავლეს რედაქციათა შედარების სახით).

აქვე აღნიშნავ ჰანს გეორგ ბეის აზრს დ. ლანგის შრომაზე: „D. M. Lang. Pater the Iberian and his Biographers. Journal of Ecccl. History, 2 (1951) 158-168, glaubt in der georg. Vita des Peters (ed. N. Marr, Pravoslav. Palestinskii Sbornik, 16, Petersburg, 1896) hoch die Vita des Zacharias zu erkennen; doch scheint die Wahrscheinlichkeit dafür gering zu sein“. (Hans-Georg Beck, Kirche... 385, შენ. 3).

2. მაკარისათვის ცნობილი ყოფილა, რომ ეს ზაქარია პეტრეს მიმდევარი იყო.

3. ფალსიფიკაციაში მკითხველის დარწმუნების მიზნით პავლე ხუცესი თავის პერსონაჟს დაჟინებით ათქმევინებს: „ჩემდა ნუ იყოფინ ტყუილი და ურწმუნობაო!“

ასე დაიბადა ორი ზაქარია—პეტრეს ბიოგრაფები. პავლე ხუცესმა ზაქარია რიტორი „ზაქარია ქართველად აქცია“.

4. ქართულ „ცხოვრებაში“ ფიქციური „ზაქარია ქართველი“ ჰყვება იოანე რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ პასაჟებს, რაც თავისთავად გამორიცხავს „ზაქარია ქართველის“ არსებობას.

ყველაფერი ეს არც თუ ისე გასაკვირია. ჩვენ შეგვეძლო მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიიდან მოგვეყვანა უთვალავი მაგალითი ანალოგიური მისტიფიკაციისა, ქართული ლიტერატურა და ფილოლოგია ამ მხრივ გამოჩაჩისი როდია. მეტიც: იმასთან შედარებით, რაც დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში ხდებოდა, პავლე ხუცესის მაგალითი ნამდვილი წვეთია ზღვაში. აგერ, თითქოს გუშინწინ, ლესაჟი, სტენდალი და მერიმე სხვადასხვა მისტიფიკაციებით ერთობოდნენ და სხვებსაც ართობდნენ.

მაგრამ შორს ნუ წავალთ.

თუ ისეთი გიგანტი ძველი ქართული მწერლობისა, როგორც ექვთიმე მთაწმიდელი იყო, გასაგები შეცდომის გამო, გრიგოლ დიდის „დილოგების“ პერსონაჟ პეტრე იბერიელ-ესპანელს „ქართველთ ნათესავად“, მონაზონ პეტრე იბერიელად რაცხდა,

ხოლო თავის მხრივ დასძენდა, თითქოს ეს პეტრე თვითონ „უთხრობდა ცხოვრებისათვის თვისისა უმანკოდ, ვითარმედ ვიყავ რა ქუეყანასა ქართლისასა“-ო, — რა გასაკვირია თუ „ვინმე პავლე“ (ნ. მარი), მაკარისეულ „ცხოვრების“ ტექსტზე თვითნებური მანიპულაციების მომხდენი, უფრო დიდ გულმოდგინებას გამოიჩენდა ზაქარია [რიტორის] გაქართველებაში და ტექსტის „დადგენისას“, უვიცობით ან სრულიად შეგნებული მოსაზრებით?!

აქ ვსვამთ წერტილს. პავლე ხუცესის მიერ გამოგონილი „ზაქარია ქართველი“ — ქართული ფილოლოგიის ეს კიჟე — ამიერიდან მკვდარია.



სეპტემბერი



ჰოლმისა



რუსთველოლოგიური და არეოაკაგიტული შენიშვნები

1

1. დღევინდენ თუ არა ვეფხისტყაოსანს ან მის ავტორს?

ძველი ქართული ლიტერატურისა და კერძოდ რუსთაველის ქმნილების მკვლევართა შორის დიდხანს იყო გავრცელებული შეხედულება, თითქოს რუსთაველის პოემა დევნისა და დაუსრულებელი კიცხვის საგანი იყო. ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ უმთავრესად მოქონდათ პოემის წინა დანართი სტროფი და ტიმოთე გაბაშვილის ცნობლი სიტყვები მისი „მოხილვიდან“.

შეითხზა ლეგენდაც, რომლის მიხედვით ანტონ კათოლიკოსმა ვეფხისტყაოსნის დაბეჭდილი ეგზემპლარებიც კი მოსპო (ეს ლეგენდა რუსთველოლოგიურმა ძიებებმა უკვე გაჟღანტეს.). ასეთი სიძულვილი თუ აგრესიის აშკარა ფაქტები მომდინარეობდა თითქოს უმთავრესად „შავი სამღვდლოებისგან“ ან ეკლესიისგან („ეგზოტერული თეოლოგიის“ წარმომადგენლებისგან) და ა. შ.

ისტორიაში უცნობია კონკრეტული პირი შავი სამღვდლოებიდან, რომელიც ვეფხისტყაოსნის მღვენელად შეიძლება ვცნოთ (არავინ იცის ვის ეკუთვნის პოემის დანართი სტროფი). რუსთაველთან პოლემიკას სპორადული ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ პოლემიკა არ ნიშნავს აგრესიასა და განადგურებას.

ე. წ. „ეგზოტერული“ (ე. ი. გარეგანი) თეოლოგიის დიდმა წარმომადგენელმა ანტონ I თვითონ უწოდა რუსთაველს „ღუთისმეტყველი“. ასე რომ, ე. წ. „შავი“ და „თეთრი სამღვდლოება“, რომელთაც რუსთაველის პოემის დევნა ბრალდებათ — ჩვენთვის უცნობია. ყოველ შემთხვევაში — ამ ფენის წარმომადგენელთა შეხედულებანი ფიქსირებულად არ შენახულა. ამასთან: როგორც ჩანს, თავსართის სტროფის ავტორი პოემის გადამწერი თუ არა, მისი გულმოდგინე მკითხველი მაინც უნდა ყოფილიყო და თუ ზოგი რამ მასში ვერ გაუგია ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ იგი უთუოდ „შავი სამღვ-

დელოების“ წარმომადგენლად ან ამ ფენის თვალსაზრისის დამცველად მივიჩნით. ჩვენს დროშიაც მოიპოვებიან ანალოგიური „ექსტრემიზმის“ წარმომადგენლები, ისინი რუსთაველის პანთეიზმზე ან ათეიზმზედაც კითხულობენ ხოლმე მოხსენებებს. რაც შეეხება ვახტანგ VI-ის განცხადებას, რომ რუსთაველის პოემას „უცოდინარობითა და სოფლისა ნიეთთა შემსკვალვითა სამეძაოდ თარგმნიდნენო“, იგი ეხება არა მარტო სამღვდელთა რომელიმე ფენას, არამედ ცალკეულ პირებს საზოგადოების ყველა ფენიდან. ამასთან რუსთაველთან „პოლემიკა“ მარტო კონფესიურ ხასიათს არ ატარებდა. მაგ., „რუსთაველისა და თეიმურაზის გაბაასება“ საერთო ლეგიტიმურ წრეში შეიქმნა. ანალოგიურ შემთხვევას ჰქონდა ადგილი დანტესა და გოეთეს მიმართაც.

საერთოდ — რუსთაველს რომ არ სდევნიდა ე. წ. „კლერიკალური საზოგადოება“, დღეს ეს თითქმის არც ითვლება სადაოდ. კერძოდ ანტონ კათალიკოსთან დაკავშირებით (რომელიც რუსთაველს „ლუთისმეტყველს“ კი უწოდებდა, მაგრამ მაინც ამბობდა „ამაოდ დაშურაო“) უნდა ითქვას: საეკვო არაა, რომ მას მხედველობაში ჰქონდა პოემის საერთო ხასიათი და ირანული ეპოსის ძეგლების გავლენები („ესე ამბავი სპარსული...“), თუმცა ასეთი „გავლენები“ პოემაში ეპოქისადმი გაღებულ ლიტერატურულ ხარკს წარმოადგენს. ამ საკითხს წინადაც ვეხებოდით, ქვემოთ ახლაც ვიტყვით რამდენიმე სიტყვას აღძრულ საკითხზე, ოღონდ წინასწარ უნდა ითქვას: ანტონი დიდი ღვთისმეტყველი იყო და თუ ის რუსთაველსაც თეოლოგად თვლიდა („ლუთისმეტყველიცა მაღალ“), უნდა ვივარაუდოთ, რომ მას ძალიან კარგად შეეძლო პოემის ამ მხარის წვდომა და — არავისზე ნაკლებ. ამიტომ ქართული წარსული სამღვდელთა დელოებისათვის „ტოტალური უმეცრების“ თავზე მოხვევა გადაჭარბებულად მიგვაჩნია. ბოლოს და ბოლოს ყველა ე. წ. „საიდუმლო ცოდნა“ (იქნება ეს ეგზოტერული თუ ენოტერული) უმთავრესად თეოლოგიურ დოგმატებშია შემონახული, ხოლო ამ დოგმატებს თავგამოდებით სწორედ ეკლესია (მათ შორის ქართული ეკლესიაც) და ეკლესიის მამები იცავდნენ. ამ მამათა ნაწერებს კი ქართული ეგზოტერული ეკლესიის წარმომადგენლები თარგმნიდნენ. ჩვენ ვერ დავასახელებთ გამოჩენილ ავტორიტეტებს არა ეგზოტერული ფენებიდან: საერთოდ, რომელთაც ქრისტიანული რელიგიის ყველაზე რთული, თეოლოგიური პრობლემებისადმი მიეძღვნათ ტრაქტატები: სათანადო აღექსანდრიელი, იოანე ოქროპირი, ნეტარი ავგუსტინე, დიდი კაპადოკიელი მამები, კირილე ალექსანდრიელი და კირილე იერუსალიმელი, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი და სხვები — ან პატ-

რიარქები იყვნენ, ან მთავარეპისკოპოსები ან კიდევ ეპისკოპოსები. აპოფატიზმის უდიდესი სისტემატიკოსი და ქრისტიანული თეოლოგიის ფუძემდებელი ფსევდო-დიონისე ავტორია „საეკლესიო იერარქიისა“ და თუ ამ ფსევდონიმის ქვეშ პეტრე ბებრი იმალება — იგი მაიუმის ეპისკოპოსი ყოფილა. ან ბერი, ე. ი. „შავი სამღვდლოების“ წარმომადგენელი-ასკეტი!

ქრისტიანული თეოსოფიისა და ირანციონალიზმის ყველა გზებს ეკლესიასთან მრევყევართ და არა მარტოოდენ ეზოტერიულ ქერებთან, საიდანაც არც ერთი დიდი თეოლოგი არ გამოსულა. საერთოდ მე ძალიან მეეჭვება ვინმეს უფრო ღრმა სიტყვა ეთქვა ქრისტიანობის ფარულ ქეშმარიტებებზე, ვიდრე იპონიის ეპისკოპოს ნეტარ ავგუსტინეს ან ნაზიანზის ეპისკოპოს გრიგოლს (რომელსაც ვ. ლოსკი წამდაუწუმ იმოწმებს), ან კიდევ კესარიის ეპისკოპოს ბასილ დიდს. აღარაფერს ვამბობ იოანე დამასკელზე, რომელიც ქრისტიანული დოგმატიკის გამფორმებელია და ქრისტიანული მისტიკის უდიდესი მცოდნეც. ყველა ამ ავტორებს ქართული სამღვდლოების წარმომადგენლები თარგმნიდნენ. კერძოდ ფსევდო-დიონისეს აპოფატიზმზე სავსებით მართებულ აზრს გამოთქვამს ვლ. ლოსკი: «Что не эзотеризм более совершенного учения, сокрытого от непосвященных, не деление, как у гностиков, на духовных, душевных и плотских, но школа созерцания, где каждый получает свою часть в опытном познании тайны христианства, которым живет Церковь» (Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной церкви. «Богосл. труды», М., 1972, т. VIII, гл. 26/ ან კიდევ: «Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образсывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности» (იქვე).

ქართული მართლმადიდებლური ეკლესია არ შეიძლება და თავს დასხმოდან მართლმადიდებელ რუსთაველს, რომლისთვისაც ამ ეკლესიის დოგმატები ქარგად იყო ცნობილი. მით უფრო არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ რუსთაველი ამ დოგმატების წინააღმდეგ მოაზროვნედ ან მათგან განდგომილად, რადგან დოგმატების გარეშე ქრისტიანობა არ არსებობს. «Мы часто слышим суждение, будто бы мистика является областью, предназначенной немногим, неким исключением из общего правила, привилегией, дированной некоторым душам, опытно обладающим истиной, в то время как все прочие должны до-

вольствоваться более или менее слепым подчинением догматическому учению, наложенному извне в виде принудительного авторитета» (В. Лосский. Мистическое богословие... «Богосл. труды», М., 1972, 33. 9). «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью» (იქვე) «Духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви» (იქვე, 33. 12). «Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не уныли догматического учения, лежащего в его основе» (33. 16).

არავითარ ნორმალურ ქრისტიანულ ვაგებებთან გადახვევებს ვეფხისტყაოსანში აღვნიშნავ. სამყაროზე პოეტის წარმოდგენა — მისი ეპოქის, თამარის ეპოქის წარმოდგენებს ემთხვევა. მაგრამ ვეფხისტყაოსანი არის გრანდიოზული. საერო ლიტერატურის ძეგლი და არა დოგმატების ილუსტრაცია, რომლებიც მის მხოლოდ რამდენიმე სტროფშია გადმოცემული და ეს სავსებით საკმარისია ჩვენი პოეტის ქრისტიანად მიჩნევისათვის. სხვა მხრივ ვეფხისტყაოსანი რომანიული ქარგის შემცველი პოეტური ქმნილებაა, ვრცელი, საერო ეპოსი, ეპოქის საზოგადოებრივი ცხოვრების ზოგიერთი რეალიების ამსახველი პასაჟებით, რეალისტური ბატალიებით, ამ ქვეყნიური სიყვარულის ხოტბით და ა. შ. ვეფხისტყაოსნის შემოფარგვლა არ შეიძლება არც დოგმატებით, არც რომელიმე გამოგონილი „იზმით“, — იგი უდიადესი ხელოვნებაა, რომელსაც თავისი სპეციფიკური მხატვრული ნიშნები წარმარდავს.

2. შეიძლება თუ არა რუსთაველის სიუჟეტის ალეგორიული
ინტერპრეტაცია?

კარგად ცნობილია, რომ ესათუის ქრისტიანი თეოლოგი ძველი აღთქმის ზოგიერთ ძეგლს („ქება ქებათაჲ“, „ეკლეზიასტე“...) ალეგორიულად, ე. ი. მათი ქრისტიანიზაციის მიზნით განმარტავდა. მაგ. „ქება ქებათაჲს“ ალეგორიული ინტერპრეტაცია, თუნდაც გრიგოლ ნოსელისეული, ყოველგვარ ისტორიულ საფუძველსაა მოკლებული. ამ საკითხზე შეუძლებელია გავიზიაროთ თვით ვ. ლოსკის შეხედულება. ძველი აღთქმის რომელიმე წიგნის „ქრისტიანიზაცია“, რომელიც ეკლესიის დიდ მამებთან გვხვდება — მეცნიერული თვალსაზრისით უნიადაგოა. ისტორიულად ეს გასაგებია (ევანგელიესა და ძველ აღთქმას შორის ხიდის გადება ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება უწინარეს ყოვლისა თვით ევანგელიეში, მოციქულებთან და ეკლესიის გამოჩენილ მამებთან). მაგრამ თანამედროვე მკვლევარს „ქება ქებათაჲს“ გაგების ამგვარი ასპექტის გაზიარება არ შეუძლია. „ქება ქებათაჲ“ ყველაზე ჰედონისტური ნაწარმოებია ძველ აღთქმაში (ამიტომ გახდა საჭირო მისი ალეგორიული ინტერპრეტაცია), იგი გენიალური ჰიმნია ე. წ. ხორციელი სიყვარულისა, ერთი მკვლევარის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ალალ-ბედათაა დაშორებული თვით პორნოგრაფიას“. ან რომელი ალეგორიული ინტერპრეტაციით შეიძლება აიხსნას ასეთი გამოთქმები:

„ორნი ძუძუნი შენნი ვითარცა ორნი თიკანნი მარჩბიენი ქურციკისანი, რომელი სძოვდეს შორის შროშანთა“ (ამ შედარებას ბიბლიური პოეტი სხვა თავებშიაც იმეორებს); „გოლი მოსწუეთის ბაგეთა შენთა სძალო, თაფლი და სძე ქუეშე ენასა შენსა და კეთილსულნელება სამოსელსა შენთა ვითარცა კეთილ-სულნელება ლიბანისა“; „იყუნენ ძუძუნი შენნი ვითარცა ტევანნი ვენახისანი.. და სასა შენი ვითარცა ღვინო კეთილი“; და, ბოლოს, განთქმული გამოთქმა „ძლიერ არს ვითარცა სიკუდილი სიყუარული, ფიცხელ ვითარცა ჯოჯონეთი შური“. შემთხვევითი როდია, რომ გი დე მოპასანის ერთი რომანი ატარებს „ქება ქებათაჲსგან აღებულ ამ გამოთქმის პირველ ნახევარს („ძლიერი როგორც სიყვარული“). ამ სიტყვების სწორი გაგების გამო ქვემოთ კიდევ გვექნება საუბარი.

ასევე: შეუძლებლად მიგვაჩნია ვეფხისტყაოსნის სასიყვარულო მოტივების ინტერპრეტაცია ალეგორიზმის წიადაგზე, რასაც ვახტანგ VI ჩაუყარა საფუძველი. აი რუსთაველის ტაეპი, რომელიც ტარიელის სრულიად ადამიანურ და მასთან „ხელად გაჭრილი“ მიჯნურის მხეც-

თან შებმის დროს აღმოცენებულ გრძნობას გადმოგვცემს (სტროფი-912,2):

მის გამო კოცნა მომინდა, ვინ მწვავეს ცეცხლითა ცხელითა. მე გამიჭირდებოდა ასეთ ტაეპებში რაიმე ღვთაებრივი დამენახა. სტროფები, რომლებშიაც პოემის მთავარი პერსონაჟების სასიყვარულო განცდებია ასახული, რეალისტურ (და არა ალეგორიულ) შინაარსს შეიცავენ. როდესაც პოეტი სამყაროს სტრუქტურაზე მსჯელობს, იგი ქრისტიანული აზროვნების ნიადაგზე დგას (საეკლესიოდოგმატიების ფარგლებში). მაგრამ თავისი პერსონაჟების რომანტიკული თავგადასავლის თხრობისას, პოეტი მიწას არ წყდება: თუ მისი გმირების სურვილია სიკვდილის შემდეგ სამოთხეში დავენება, ეს ალეგორიზმის საფუძველს არ ქმნის. ვეფხისტყაოსანი ქართული საერო ლიტერატურის უდიდესი ძეგლია. ამიტომ „ქება ქებათაჲ“-ს ნოსელისეული (და შემდეგი დროის მრავალი ავტორის, თეოლოგისა და არათეოლოგის) ან „ეკლესიასტეს“ ალეგორიული განმარტების ანალოგიით ვეფხისტყაოსნის მიჯნურობის კვლევა სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა. გვინდა მოვიგონოთ კარგად ცნობილი ფაქტი: არა მარტო „ქება ქებათაჲს“, არამედ ძველ აღთქმას მთლიანად ალეგორიულად განმარტავდნენ ფილონ ალექსანდრიელი (I ს.) და განთქმული ქრისტიანი თეოლოგი-მეცნიერი, ეკლესიის ერთ-ერთი დიდი მამა კლიმენტი ალექსანდრიელი (გარდ. 217). ამ უკანასკნელის ნაწერებიდან ორი უმთავრესი თხზულება „პედაგოგი“ (იგულისხმება ქრისტე) და „Stromata“ („ხალიჩები“) რუსულადაცაა თარგმნილი კორსუნსკის მიერ (გადმოცემულია იეროსლავლში). კლიმენტის „ალეგორიზმი“ იმდენად გადაჭარბებული აღმოჩნდა, რომ იგი მსოფლიო ქრისტიანულ თეოლოგიაში არ დამკვიდრებულა. ეს ის კლიმენტი ალექსანდრიელია, რომელმაც მშობლიური ქალაქი ათენი კი დასტოვა ადრევე, მაგრამ თავის ნაწერებში სახარებიდან მოტანილ ციტატებს ასაბუთებდა ჰომეროსის პოემიდან ან მენანდრეს კომედიიდან აღებული ციტატებით, პინდარეს, სოფოკლესა და ჰორაციუსის ლექსებს ამა თუ იმ ქრისტიანული დებულების საილუსტრაციოდ იყენებდა და ა. შ. კლიმენტი ალექსანდრიელის „ელინურ“ გზას ადგა ამ უკანასკნელის უშუალო მოწაფე ორიგენიც, ორთოდოქსული ეკლესიის მიერ სამართლიანად გარიყული (ე. კარსავინი).

ფილონის, კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ორიგენის ალეგორიზმი და რაციონალიზმიც ისტორიულად უნდა იქმნას ახსნილი ისევე, როგორც გრიგოლ ნოსელისეული ალეგორიული განმარტება „ქე-

ბა-ქებათაჲ“-სა. „აღეგორიზმის“ ჰიპერტროფია, რომელსაც ვახტანგ VI-სთან აქვს ადგილი, რუსთაველის პოემის სამიჯნურო პოეტიკის მიმართ უარსაყოფია.

აქვე დავუმატებ, რომ ძველი აღთქმის მთელ რიგ წიგნებში ისეთი აზრებია გამოთქმული, რომელსაც არასოდეს ქრისტიანი არ გაიზიარებს და მათი ალეგორიული განმარტებაც არ შეიძლება. სწორედ „ქება ქებათაჲ“-ს ავტორს მიეწერება გენიალური „ეკლეზიასტეც“, სადაც თქმულია ცხოველებზე და ადამიანებზე: „ვითარცა სიკუდილი მისი, ეგრეთ სიკუდილი ამათი, და სული ერთი ყოველთა შინა არა რაჲ უმეტეს აქუს კაცს პირუტყუთა“ (3, 19: «Потому что участь сынов человеческих и участь скотов одинаковая участь: как те умирают, так умирают и эти, и один дух у всех, и преимущества у человека пред скотом нет; потому что все суета»). ქრისტიანობა კი ასწავლავს ადამიანს ამალლებას ღმერთამდე, მართლმადიდებლური ეკლესიის მიზანი, ვ. ლოსკის მართებული შეხედულებით, იყო обнажение, „გალმობობა“, თეოზისი, ან უდეოფიკაციაო. „ეკლეზიასტეს“ ავტორს ფიქრადაც არ მოსვლია ასეთი რამ: ადამიანის ყოველგვარ საქმიანობას იგი ამაოებად თვლიდა. ძველი რომაელებიც ამბობდნენ: Post mortem-nihil (სიკვდილის შემდეგ—არარაობა).

ხომ ცნობილია, რომ „ეკლეზიასტესაც“ ქრისტიანულ ნიადაგზე განმარტავდნენ (იხ. კ. კეკელიძის გამოცემა ბიტროფანე ზმვირნელ ეპისკოპოსის წიგნისა: „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“, თბ., 1920).

ძველი აღთქმის „ქრისტიანული“ შინაარსი, რასაც უდიდესმა თეოლოგებმა თავისი გენიალური ნიჭი და ანალიტიკური უნარი მოახმარეს— ისტორიულად უნდა აიხსნას. ასეთივე მეთოდით უნდა მივუღვეთ ვეფხისტყაოსანსაც.

დავუშვათ, რომ პოემა მხოლოდ ვიწრო წრეებისათვის, ფარულად ხელდასხმულთათვის ყოფილიყო დაწერილი და მას ალეგორიული მნიშვნელობა ჰქონდა. მაშინ როგორ ნაწარმოებთან გვექნებოდა საქმე? მისი რომანი ული ქარგა როგორი შინაარსისა იქნებოდა? და საერთოდ იქნებოდა იგი საერო ლიტერატურის გენიალური ძეგლი, თუ ისეთივე ხასიათის პოეტური ენციკლოპედია, როგორც მაგ. ჯვალ ედინ რუმის სუფისტური „მესნევი?“ (წმინდა ალეგორიზმი დამახასიათებელია მთელი რიგი სუფი პოეტებისა). ქართველმა რუსთველოლოგებმა (ნ. მარი, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, დ. კობიძე და სხვ.) ბევრი რამ გამოავლინეს მაგ. ირანულ ეპოსის ძეგლებთან რუსთაველის პოემის კავშირის სფე-

როში და ავი დამახასიათებელია, რომ ეს კავშირი ჩვენი გენიალური პოემის პერსონაჟების. ცალკეულ გამოთქმების იდენტურობით როდი იფარგლება, არამედ სიუჟეტური პასაჟების შემხვედრი პარალელუბით. რასაკვირველია, მეტწილად საწინააღმდეგო შინაარსითა და ხასიათით. რუსთაველი არა მარტო თეოლოგოსი იყო, არამედ, უწინარეს ყოვლისა პოეტი, ქართული და ირანული საერო ლიტერატურის ძეგლების ღრმა ცოდნით აღჭურვილი გენიოსი (მაგ. სპარსული ლიტერატურის პერსონაჟებს იგი პირდაპირ ასახელებს). მთელი დინამიკა პოემის სიუჟეტისა — მიწიერი ადამიანების რეალური განცდების დინამიკაა, ემოციური პლანი პოემისა — ღრმად რეალისტურია, მისი საყვარელი პერსონაჟების (მაგ. ნესტანის, ავთანდილის...) სულიერი და ინტელექტუალური მისწრაფებანი კი ამადლებული და, რასაკვირველია, ქრისტიანული მსოფლგაგებით გამსჭვალული; მაგრამ მათთვის არც ასეთი გაგებისგან „გადახვევებია“ უცხო, — უწინარეს ყოვლისა მათივე მოქმედებების ფონზე. ამასთან, ვეფხისტყაოსნის ფაბულის რეგულატორია — ქაჯებთან დატყვევებული ნესტანის გამოხსნისათვის ზრუნვა, რომელიც ნამდვილი ბატალით მთავრდება. რუსთაველმა, როგორც უნივერსალურმა ბრძენმა, ყველაზე უკეთ იცოდა, რომ ადამიანთა ცხოვრება, რომელიც ბოროტისა და კეთილის პოლარულ შეჯახებათა ფონზე მიმდინარეობს, არ ამოიწურება გონებისმიერი ან სულიერი რეფლექსიებით. ტარიელის (რომელსაც პოეტი ფირდოუსის როსტომს ადარებს და რომელსაც ძლიერი მათრახი უპყრია ხელთ) დროებით პარალიზებულ ნებისყოფას ერთგული მეგობრობის დახმარება დასჭირდა. ერთგულება არის ის უმაღლესი ადამიანური თვისება, რომელიც ამ სამ გმირს აკავშირებს ერთმანეთთან. მათი მიზანი — ამ სოფლიური ბედნიერებისადმი, კერძოდ ცოლქმრობისადმი ლტოლვაა. ასეთ ლტოლვაში შეუძლებელია ე. წ. „გადმართობა“ (დეიფიკაციო, თეოზისი) დავინახოთ. თეოზისი არის ადამიანის ინდივიდუალურ-რელიგიური ცდის ფორმა, წმინდა ასკეტური გზა უნივერსთან მიახლოებისა. ეს გზა იწყება ე. წ. „აპათიით“, რაც რუსთაველის პერსონაჟებს აბსოლუტურად არ ახასიათებთ. პირიქით.

საერთოდ არეოპაგატიზმი — ძალზე განყენებული მისტიკაა, „თეოზისი“ არ გულისხმობს ღმერთთან უშუალოდ „შეერთებას“ და „აღ-

რევას“ თუნდაც მისტიკური ვაგებით, რადგან იგი არის „არცოდნით“ წვედომის სამეხისა, — კათარზისის და ექსტაზის, სხეულის გვემის, გონების აზრისგან სრული დაცალიერების („უ-აზრობის“), უნივერსის პირდაპირი ხილვისა და შეცნობის ყველა საშუალების დახშობის გზით, რადგან ღმერთი უხილავია, შეუცნობელი და გონება უმწეოა მას რაიმე სახელი დაარქვას, თვით „ღმერთიც“ კი. „თეოზისი“ გულისხმობს ტრანსცენდენტურ „არცა“-სთან, უკეთ, ყველაფერ არსებულზე ამაღლებული ღვთაების „სამკვიდროსთან“ მიახლოებას „არახილვითა“ და „არაცნობითა“, რადგან ნეგაციის უქანასკნელ ეტაპზე ღმერთი „ღმრთეობაც“ კი აღარაა (იხ. ფსევდო-დიონისეს „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათვის“). გაღმრთობის ანუ თეოზისის პირობაა არა უშუალო ზიარება ღმერთთან, არამედ მისი შეცნობა „არ შეცნობით“, ანუ არცოდნით, ღმერთზე, როგორც სამებაზე სამუდამო ტაბუა დადებული (ამ ტაბუს ახსნა — მარტოოდენ რჩეულთა ხვედრია, მათ შეუძლია შინაგანად „იხილონ“ კიდევ ღმერთი, მაგრამ მაინც ეკლესიის წილში. მსგავსი „სუბლიმაციის“ დანახვა რუსთაველის პერსონაჟების შეგნებაში შეუძლებელია). ფსევდო-დიონისე რუსთაველის მასწავლებელია უმთავრესად „ბოროტების“ დაძლევის იდეის სფეროში („ბოროტსა სძლია კეთილმან არსება მისი გრძელია“), მაგრამ არა მთლიანად (რუსთაველი უშვებს ბოროტისა და კეთილის პოლარიზაციას, ბოროტების „არასუბსტანციულობა“, ფსევდო-დიონისეული, მასთან არ გვხვდება!), აგრეთვე ანგელოლოგიის სფეროში („ზეცისა ძალნი“, „ზეცის დასნი“, „საზღვარნი“ და ა. შ.) და არა „თეოზისის“ ანუ „გაღმრთობის“ სფეროში, როგორც ეს ესმოდა V საუკუნის გენიალურ მისტიკოსს. თვითონ ფსევდო-დიონისეს „კათარზისი“ — მისტიკური ტრანსია და რუსთაველის გმირები ასეთ რამეს არ განიცდიან.

პოეზიას თავისი გზა აქვს, თეოლოგიას და მისტიკას კი — თავისი.

3. იყო თუ არა რუსთაველი ნეოპლატონიკოსი?

ძალიან დამახასიათებელია, რომ ხანგრძლივი დავისა და პოლემიკის პერიოდის განვლის შემდეგ, ამჟამად აღარ შეიძლება მსჯელობა რუსთაველის „მაჰმადიანობაზე“, მის „სოლარულ პაგანიზმზე“ ან „დეიზმზე“, არც პოეტის „სეფასიანობაზე“ თუ „მანიქეიზმზე“. მაგრამ ჯერ კიდევ აქა-იქ ბოგინობს ე. წ. რუსთაველის „პანთეისტობის“

და „მატერიალისტური პანთეისტობის“, აგრეთვე მისი „ნეოპლატონიკოსობის“ თეორიები.

რუსთაველის „პანთეისტობა“, მეტიც — მისი „მატერიალისტური პანთეისტობა“ — გამოგონილი ამბავია. ეს ზღაპარი რუსთაველოვან საბოლოოდ გაფანტა, მასზე ვრცლად შეჩერება უკვე აღარც ღირს, მაგრამ ასე არ დგას საკითხი რუსთაველის „ნეოპლატონიკოსობის“ მიმართ და ამიტომ მასზე საგანგებოდ უნდა შეჩერდეთ.

რუსთაველის ნეოპლატონიკოსად გამოცხადებას დიდი ხნის ისტორია აქვს. იგი მომდინარეობს პ. იოსელიანის შემთხვევითი ფრაზებიდან, თუმცა ისიც უნდა მოვიგონოთ, რომ პ. იოსელიანი არა თუ არ სწყვეტდა რუსთაველს ქრისტიანობას, არამედ მის პოემაში კერძოდ დიდი კაპადოკიელი მამის ბასილი კესარიელის გავლენასაც კი აღნიშნავდა. რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობას ამჟამადაც ჰყავს ზოგიერთი დამცველი, იწერება ასეთი ფრაზებიც: „ვეფხისტყაოსანს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონისტური კონცეპციაო“ და მისთ.

ჭერ უნდა ვიკითხოთ, რა ფორმით უნდა მიეღო ეს „კონცეპცია“ რუსთაველს?

ვეფხისტყაოსნის ავტორს ეკუთვნის განთქმული ტაეპი:

„დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევპრთევიარ სულთა სირასა“ (იგულისხმება სიკვდილი, სხეულის ელემენტებად დაშლა).

ნ. მარის დამსახურებაა, რომ მან ეს ტაეპი პროკლე დიადოხოსის პეტრიწისეულ თარგმანის გარკვეული ადგილის რემინისცენციად ჩათვალა. მაგრამ საკითხავია — თვითონ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ ანუ „თეოლოგიის ელემენტები“ შეეძლო თუ არა მას უშუალოდ, წმინდა ფილოსოფიურ (და არა ქრისტიანულ) და წარმართულ სისტემად მიეჩნია (ასეთია თვითონ ტრაქტატის შინაარსი), თუ ქრისტიანული ასპექტით განმარტებულ თხზულებად? პროკლესა და რუსთაველს შორის დგას იოანე პეტრიწი, მთარგმნელი და კომენტატორი, ქრისტიანი თეოლოგი, ხოლო ამ უკანასკნელის გამოცხადება ნეოპლატონიკოსად ან წარმართად, რომელიც თურმე ოფიციალური ეკლესიის დოგმატებს უპირისპირდებოდა და ამიტომ იყო დევნილი საქართველოში — ჩვენს მეცნაერებაში ისტორიული გაუგებრობების დახვევების ხანას ეკუთვნის და მათი თანამედროვე გალვანიზაცია სრულიად უნაყოფო საქმეა. იოანე პეტრიწი ქართული ქრისტიანული ეკლესიის დოგმატიკოსი-თეოლოგი იყო. კეკელიძემ პირველად ჩამოაყალიბა ეს თვალსაზრისი კატეგორიულ ფორმებში; იგი წერდა: „ვინც ქრისტიანული

დოგმატების ისტორიაში ერკვევა, ვისაც უნარი აქვს პეტრიწის ენაში გაერკვეს და მის ნაწერებში სწორედ ის ამოიკითხოს, რასაც ავტორი ამბობს, სხვანაირ დასკვნას ვერ გამოიტანს. არავითარ გადახრას ქრისტიანულ დოგმატებიდან, არავითარ გადახრას წარმართობისაკენ, იქნება ის ბერძნული თუ ქართული, იმაში ადგილი არ აქვს“ (ქ. ლიტ. ისტ.“ 1941², გვ. 275). კარგად ცნობილია, თუ რა დამართა პეტრიწთან მოხსენებულ ვითომც ქართულ წარმართულ „ღმერთ“ „არდს“, რომელიც ბერძნულად ნიშნავს „მყის“, როგორც ეს სიმონ ყაუხჩიშვილის მიერ არის განმარტებული (იქვე, 2). პეტრიწის „ფილოსოფიური მოღვაწეობის მთავარი მიზანია ქრისტიანული თეოლოგიის გამართლება ფილოსოფიის გამოყენებით, როგორც ფორმალურად — დიალექტიკურად, ისე შინაარსობლივადაც, იმის აღნიშვნით, რომ ქრისტიანული ჰუმანიტების ნამცეცები ფილოსოფოსთა მოძღვრებაშიც კი იჩენენ ხშირად თავსო“ (კ. კეკელიძე, იქვე, გვ. 28). „იოანე ისეთივე დამცველია ეკლესიური დოგმატიზმისა, როგორც მისი წინამორბედი თუ თანამედროვენი“ (იქვე, 276), აღსანიშნავია, რომ კ. კეკელიძე თავის წიგნის 281 გვერდის 1 შენიშვნაში წერს:

„სიამოვნებით აღნიშნავთ, რომ ზოგიერთ აქ წამოყენებულ მოსაზრებას, დებულებას და არგუმენტაციას, გამომცემლობაში 1938 წლის სექტემბერში გადაცემულს, მხარს უჭერს პროფ. მ. გოგიბერიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის კვლევა-ძიებითი მუშაობის შედეგები, რომელთაც ჩვენ ვხედავთ ორი წლის შემდეგ (1940) გამოსულს იოანე პეტრიწის შრომების I ტომში“. ჩვენს დიდ მეცნიერს მხედველობაში აქვს შემდეგი ფაქტები:

1) ს. ყაუხჩიშვილმა დაადგინა, რომ პეტრიწის კომენტარების წყაროებს წარმოადგენს არა მარტო პლატონისა და არისტოტელის, არამედ ეკლესიის დიდი ავტორიტეტის გრიგოლ ნაზიანზელის შრომები. ჩვენს ბიზანტინისტს თავის აზრის ნათელსაყოფად უშუალო პარალელები მოჰყავს, ბერძნული და ქართული. მეტიც: აღმოჩნდა, რომ ყველაზე მეტად პეტრიწი სწორედ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებს ემყარება (იხ. იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. 1, 1940, გვ. XXXV და შმდ.).

2. რაც შეეხება მ. გოგიბერიძეს, იგი აღნიშნავდა, რომ პეტრიწის „გამოცხადება რომელიმე ანტიკური ფილოსოფოსის ადექტად არამცთუ ორიგინალობას მოკლებული წამოწყებაა, არამედ საქმის ფაქტური მხარის საწინააღმდეგო გარემოებაც; არის“ (იოანე პეტრიწის შრომები, I) „პეტრიწის უმაღლესი ავტორიტეტი იყო არა მის მიერ ქრისტიანულად გააზრებული პროკლე დიადოხოსი, არამედ პავლე მოციქული“ (გვ. LXII) და რომ „პეტრიწი იყო გამოჩენილი მოაზროვნე და თეოლოგი ორთოდოქსალური ნიკეიისა და ქალკიდონის ქრისტიანობისა“ და რომ „მისი კომენტარები ქალკიდონისტიის კალმით არის დაწერილი“ (XCI). ავტორის მიერ ვრცლად ილუსტრირებულ ყველა ამ დახასიათებას უნდა დავეთანხმეთ.

კ. კეკელიძემ და მისმა მიმდევრებმა ამ საკითხში იჭვმიუტანლად დაამტკიცეს, რომ იოანე პეტრიწი პროკლეს ტრიადას (ერთი, გონება, სული) ქრისტიანული ტრინიტარიზმის საფუძველზე განმარტავდა და ამ უკანასკნელს უთანხმებდა (იხ. აგრეთვე თ. ჭყონია. იოანე პეტრიწის განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის ერთი წყარო. „ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი“. თბ., 1966, გვ. 69—125).

ამრიგად, პროკლეს „ნეოპლატონიზმის“ გაცნობა რუსთაველს შეეძლო მხოლოდ და მხოლოდ მისი ქრისტიანული, პეტრიწისეული ფილტრაციის ნიადაგზე. სხვა გზით კი რუსთაველის ე. წ. „ნეოპლატონიკოსობაზე“ მსჯელობა არ შეიძლება.

ახლა ნ. მარის გამოც, რომელიც პეტრიწს ნეოპლატონიკოსად სთვლიდა. ზედმეტია აქ იმის აღნიშვნა, რომ ნ. მარი უდიდესი მეცნიერია, მაგრამ შეხედულებათა ცვლა ერთგვარად მას ახასიათებდა. მაგრამ მოვიგონოთ ისიც, რომ ნ. მარმა გარდაცვალების წინ გამოსაცემად მოამზადა თავისი წერილი „Груизкинский язык“ (გამოცა პროფ. ი. მეგრელიძემ. სტალინირი, 1949), რომელშიაც მან ჩახრუხაძისა და რუსთაველის იდენტიფიკაციის საფუძველზე ვეფხისტყაოსნის ავტორი ქრისტიან ტრინიტარისტად აღიარა: „რუსთაველი... furioso „მაშა მე ხელი“... თამარს თავის სალექსო ჰიმნებში (песнопения) აღიდებს და სარგებლობს ქრისტიანული სამების წმინდა

ტერმინებით“ (დასახ. შრ., გვ. 17. ეს ნარკვევი ნ. მარს ავად-მყოფობის წლებში დაუწერია და ნდომებია მისი გამოქვეყნება 1934 წ. იხ. იქვე). რა თქმა უნდა—რუსთაველისა და ჩახრუხხადის იდენტიფიკაცია არაა სწორი და რუსთაველის „ქებაში“ უნდა იგულისხმებოდეს თვითონ ვეფხისტყაოსანი, როგორც კ. კეკელიძე ფიქრობდა.

ნ. მარის ადრინდელმა თვალსაზრისმა ბევრზე მოახდინა გავლენა, ერთ დროს ნაწილობრივ თვით კ. კეკელიძეზე. ყოველივე ამან საბაბი მისცა ერთ მკვლევარს 1954 წელს თავის „ფერთამეტყველებაში“ განეცხადებინა: „როგორ შეიძლება ვეფხისტყაოსნის ნეოპლატონიანობაზე ლაპარაკიც კი, თუ ვიცით, რომ ნეოპლატონიზმი არამცთუ ამ ქვეყნიურ სიყვარულს უარყოფს, არამედ ხორცს და მათ ვნებათ სასტიკად უარყოფს“ (გვ. 181). ნ. მარისა და კ. კეკელიძის მისამართით იგი წერს: „საერთოდ ნეოპლატონიზმს არა სწამდა მატერია, არა სწამდა ხორცი, მით უმეტეს ხორციელი სიყვარული, გარნა სწამდა სიყვარული ღმრთისადმი, — ამ მისტიური სიყვარულისგან, რომელმა ქრისტიანულ მოძღვრებაზე დიდი გავლენა მოახდინა, კერძოდ, ბერ-მონაზვნურ მსოფლმხედველობაზე, — როგორ განვითარდა ხორციელი სიყვარული, მიჯნურობა და რაინდობა, ეს გაუგებარია, და მხოლოდ ზემოდასახელებულ მკვლევართა საიდუმლოებას შეადგენს“ (იქვე, 182) და ა. შ. ეს განცხადებანი მართებულა, მაგრამ მკვლევარი თვითონაა დავალებული კ. კეკელიძისაგან, ამიტომ მისი სიტყვების აგრესიული ტონი გამართლებული არაა.

დასახელებული წიგნის ავტორი ივიწყებს, რომ ზოგი მის მიერ აღნიშნული ფაქტი უფრო ადრე კ. კეკელიძეს აქვს აღნიშნული. მაგ., „ფერთამეტყველებაში“ ავტორი ვრცლად მსჯელობს რუსთაველის ტაქტიკაზე — „გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“ (გვ. 104—108), მკაცრად თავს ესხმის მთელ რიგ მკვლევარებს, კერძოდ, მის. წერეთელს, რომელსაც პოეტის გამოთქმა „უაზრო ფრაზად“ მიუჩნევია და აღნიშნავს, რომ „უაზრო ფრაზა“ არის არა ეს ლექსი ვეფხისტყაოსნისა, არამედ უაზროა ბ-ნ მ. წერეთლის ნათქვამი“ (106). მკვლევარი აღგენს, რომ „ტყვიის გრდემლი მარჯალაც არსებობდა. ტყვიის გრდემლი აღმასას სათლელი იარაღი იყო! ქვა მაგარი ანუ ძვირფასი ქვა მაგარი აღმასი იყო და არის! ტყვიის გრდემლით აღმასის გათლას, „გატეხა“ ეწოდებოდა“ (107). მკვლევარს მოაქვს მრავალი მაგალითი და გადააწყვეტ არგუმენტად იმოწმებს ნიზამის.

„ნიზამი თავის შესანიშნავ პოემაში „ისქანდერ ნამე“, რომელიც არის ალექსანდრე მაკედონელის წარმტაცი ზღაპრული ამბავი, ერთ ადგილზე ამბობს:

ტყვიით სტეხენ უმაგრეს ალმასს ანუ როგორც რუსულ თარგმანშია:

...«Свинцом разбивают крепчайший алмаз»

ამ საკითხის გამო პროფ. ბერტელსი უნიშნავს: «алмаз гранили свинцовым инструментом» (გვ. 108). „მარტო ეს ცნობა იყო საკმაო იმის გამოსაკვევად, თუ რა არის ვეფხისტყაოსნის „ქვა მაგარი“ და რა არის „გრდემლი ტყვიისა“. ამგვარად საკითხი საბოლოოდ და სავსებით გამოკვეთულია“ (იქვე); ასე წერდა ავტორი 1954 წელს, მაგრამ ეს საკითხი საბოლოოდ და სავსებით გამოარკვია კორნ. კეკელიძემ ჯერ კიდევ 1941 წელს, ე. ი. 13 წლით ადრე, დასახელებული შრომის გამოქვეყნებამდე. იგი წერდა: „ჩვენ რომ ავიღოთ ნიზამი განჯევის „ხოსროვ-შირინიანი“, რომელიც 1180 წელსაა დაწერილი, ვნახავთ, რომ „გათლილი“ ძვირფასი ქვები აქ ჩვეულებრივი მოვლენაა“ („ქ. ლ. ისტ.“, II², გვ. 134—135, 1941). ამასთან არ შეიძლება ხელაღებით მივაწეროთ კ. კეკელიძეს აზრი რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობისა (ნ. მარის გავლენით ეს აზრი მან მხოლოდ 1924 წელს გამოთქვა), რადგან მას ჩინებულად მოეხსენებოდა, რომ ეს უკანასკნელი წარმართული ფილოსოფია იყო. კ. კეკელიძეს ეკუთვნის სიტყვები, გამოთქმული საკითხზე ხანგრძლივი დაფიქრების შემდეგ: „პოემაში მოიძებნება აზრები და დებულებანი, რომელნიც ახასიათებენ როგორც არისტოტელიზმს, ისე პლატონიზმს და ნეოპლატონიზმს¹, თუ გნებავთ სტოიციზმსაც, მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ პოეტი უთუოდ ან პლატონიკია, ან არისტოტელიკი, ან სტოეღი, ან ნეოპლატონიკი, რომ ის ამა თუ იმ კონკრეტული ფილოსოფი-

¹ საჭირო არ იყო გახსენება კ. კეკელიძის ძველი შეხედულებისა: „...პროფ. ნ. მარმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი, ნეოპლატონიზმი კი არის პირდაპირ უარყოფა მანიქეიზმისა“ („ქ. ლიტ. ისტ.“, 1924, II, გვ. 99), მაგრამ იმავე გამოცემაში კ. კეკელიძემ მოიტანა პარალელები ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან და აღნიშნა, რომ ავტორმა ზედმიწევნით იცის საღეთო წერილი.

ური სკოლის ადეპტია“ (იქვე 185). ეს აბსოლუტურად სწორი დებულებაა, ისევე, როგორც განცხადებანი: „მაგრამ... ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენი პოეტი მატერიალისტი და ათეისტია, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს“ (იქვე, 186). და რომ „იქვემითუტანლად შეიძლება ითქვას, რომ იგი წმინდა წყლის თეისტია და, როგორც ასეთი, მიმდევარი გარკვეული რელიგიური სისტემისა“ (გვ. 177). კორნელი კეკელიძემ მართლაც იქვემითანლად დაამტკიცა, რომ რუსთაველი „ქრისტიანობის მიმდევარი“ იყო. სხვა რომელიმე რელიგიური სისტემის მიმდევარი რუსთაველი ვერასგზით ვერ იქნებოდა. ამასთან, რატომ უნდა ჩავთვალოთ „სოლარული პაგანიზმი“, „მანიქეიზმი“, „მაჰმადიანობა“, „სეფასიანობა“ თუ „ნეოპლატონიკოსობა“ ქრისტიანობაზე უფრო პროგრესულ მოვლენად 12 საუკუნის მართლმადიდებლური საქართველოსათვის, კერძოდ ეკლესიის მიერ წმინდანად შერიცხული თამარის ეპოქისათვის? ეს ანტიისტორიზმია. რელიგიური სისტემები ასახავენ გარკვეული სოციალური ფორმაციის იდეოლოგიურ ზედნაშენებს. ვამტკიცებ, რომ გვაროვნული წყობილება ან მონათმფლობელობა, როგორც სოციალური სტრუქტურები, ფეოდალიზმთან შედარებით პროგრესული მოვლენები იყო?

მაგრამ არც ის ფაქტი, რომ რუსთაველს პროკლესტრატატი მხოლოდ მისი ქრისტიანული ინტერპრეტაციით შეეძლო სცოდნოდა და არც ის შენიშვნა, რომ ნეოპლატონიკოსი ამ ქვეყნიური სიყვარულის მომდერალი ვერ იქნებოდა — ჯერ კიდევ არ კმარა, გარეგნულად მაინც, მისი „ნეოპლატონიკოსობის“ მოხსნისათვის. რუსთაველის თეოლოგიური აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი წყარო, ბიბლიის შემდეგ, არის ფსევდო-დიონისე, ხოლო ეს უკანასკნელი ნეოპლატონიკოს თეოლოგად მიაჩნდათ (ზოგიერთებს ახლაც, ჩვენშიც და საზღვარგარეთ), თუმცა ვლ. ლოსკის სწორი შენიშვნით, იგი „ბიზანტიური

ღვთისმეტყველების მამად“ უნდა ჩაითვალოს. (იხ. მისი Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. «Seminarium Kondacovianum», Prague, 1929, ტ. III, გვ. 137). ფსევდო-დიონისე პროკლეს რამდენიმე თხზულებას კარგად იცნობდა, ე. პონიგმანის გადაჭარბებული თქმით თურმე „ამ მოდელის გარეშე მისი წარმოდგენა არ შეიძლება“. კ. კეკელიძე იმასაც აღნიშნავდა, რომ ჩვენში ეფრემ მცირეს პირდაპირ სდევნიდნენ ფსევდო-დიონისეს თხზულების თარგმნის გამო, თუმცა ასეთი დევნის მაგალითები არ მოაქვს. თვითონ კ. კეკელიძე აღნიშნავდა, რომ ფსევდო-დიონისესთან არაა არც-ერთი პუნქტი, რომელიც საღვთო წერილში არ იქნეს დაძვინილიო. ეს ზუსტი დებულებაა. ამასთან აღსანიშნავია, რომ თვითონ ფსევდო-დიონისესა და მისი „ღვთაებრივი მოძღვრის“ იეროთეოსის გამოსახულებანი გვხვდება ქართული ეკლესიის ფრესკებში. (იხ. მაგ. გივი სოხაშვილი. სამთავისი. თბ., 1973, გვ. 51 და 53).

როგორია საქმის ფაქტიური ვითარება?

ფსევდო-დიონისეს ორთოდოქსული ნეოპლატონიკოსობის ყალბი იდეა დღევანდელი ცოდნის დონეზე — მოძველებული ამბავია. პროკლე (გარდ. 485 წ.) უკანასკნელი დიდი სისტემატიზატორია ნეოპლატონიზმისა. მაგრამ იგი იყო წარმართი ფილოსოფოსი, „ელინელი“ და მისი ტრიადის პირველი იპოსტასი „ერთი“ არის ფილოსოფიური უსახო „ღმერთი“ და არა ქრისტიანულ-რელიგიური პიროვნული ღმერთი, „ერთისამება“, — ეს სრულიად სხვადასხვა ცნებებია. ფსევდო-დიონისეს დაკავშირება არ შეიძლება თვითონ ნეოპლატონიზმის ფუძემდებლის პლოტინეს სისტემასთანაც, როგორც იგი ჩამოყალიბებულა ფილოსოფოსის განთქმულ „ენეადებში“, განსაკუთრებით IV და VI ენეადებში (არსებობს მათი ჩინებული რუსული თარგმანი; VI ენეადის ქართული თარგმანი ეკუთვნის ბ. ბრეგვაძეს). ვლ. ლოსკი წერს: «Из Дионисия часто хотели сделать неоплатоника. Действительно, сравнивая экстаз Дионисия с тем, который описан Плотинном в конце VI эннеады, нам приходится признать их поразительное сходство» («Богосл, труды», VIII, გვ. 20. 1972). ვლ. ლოსკის მოაქვს VI ენეადის ბოლო სტრიქონები, რომლებიც პლოტინეს ფილოსოფიური „ღმერთის“ („ერთის“) ნეგატიური ატრიბუტების ჩამოთვლას შეიცავენ და რომლებიც ძალიან მიავავენ ფსევდო-დიონისეს „მისტაკური თეოლოგიის“ (ეფრემ მცირით „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებსათჳს“) ნეგატიურ დახასიათებებს და

ბოლოს გამოყოფს სიტყვებს იმის შესახებ, რომ „ერთი“ არსებობს შობადობაზე და უძრავობაზე აღრე «ибо эти свойства заключаются в бытии и делают его множественным» (20).

პლოტინეს ეს სიტყვები, ვ. ლოსკის უდავო აზრით, „დემარკაციულ ხაზს ავლებენ“ ქრისტიანულ მისტიკასა და ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიურ მისტიკას შორის. ფსევდო-დიონისე არ იცნობს „ერთისა“ და „სიმრავლის“ დაპირისპირებას (იდეა, რომელსაც დაწვრილებით ავითარებს პროკლე!), ანუ პლოტინესეულ „ერთსა და ერთობას“ (Единое-Единство). და როცა ფსევდო-დიონისე „მისტიკურ თეოლოგიაში“ ამბობს, რომ ღმერთი არაა „არცა ერთ, არცა ერთობა“ (ეფრ. მცირის თარგმანი. იხ. პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), „შრომები“, გვ. 228), იგი პირდაპირ ეკამათება პლოტინეს (ლოსკი, 21). ფსევდო-დიონისესათვის „ერთი“ არის „სამება“, იგი არაა პლოტინესეული უპიროვნო პრინციპის „ერთისა“ და „სიმრავლის“ დაპირისპირება და რომ „სამება“ სძლევს პლოტინეს ანტინომიას, რაც შეეხება პლოტინესეულ ნეგაციას („ერთის“ ისეთივე ატრიბუტებით დახასიათებას, რომელსაც ჩვენ ვხვდებით ფსევდო-დიონისესთან) აიხსნება მხოლოდ და მხოლოდ იმ დროს, განსაკ. III—V სს.—ში გავრცელებული ტერმინოლოგიით და მათ „მხოლოდ გარეგნული მსგავსება შოუპოვებათ“ (ლოსკი, გვ. 21). ამასთან, პლოტინეზე აღრე ზუსტად იმავე ნეგატიურ ატრიბუტებს ფილოსოფოსთა „ღმერთის“ დასახასიათებლად იყენებდა ჯერ კიდევ პლატონი (მაგ. „პარმენიდე“-ში), შემდეგ — გაქრისტიანებული ფილონ ალექსანდრიელი (I ს. ა. გ.), გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილ დიდი და სხვები.

როგორც ვთქვით, ფსევდო-დიონისესთან „ერთი“ არის განუყოფელი „სამება“, თანაც იგი არის პიროვნული ღმერთი, რომელთანაც დაკავშირებულია ფუნდამენტური დებულება ქრისტიანობისა — აბსოლუტური არარაობისგან სამყაროს შექმნა, „შესაქმე ex nihilo“, ქრისტიანული რწმენის დოგმატი. არაფერი ამის მსგავსი ნეოპლატონიზმთან დაკავშირებით არ შეიძლება ითქვას. პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ რუსულად მთარგმნელი, ბერძნული ფილოსოფიისა და მითოლოგიის დიდი მცოდნე, საბჭოთა მეცნიერი ა. ლოსკი პროკლეს „ერთის“ (Единое) შესახებ კატეგორიულად წერს: «...высшая и последняя основа всего бы-

тия, признаваемая у Прокла, не имеет ничего общего ни с какой монотеистической религией, поскольку единое является здесь совершенно безличным принципом» (Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, 142. ბოლოსიტყვაობა). ამასთან, პროკლესთან „ერთსა“ და „გონებას“ შორის მოქცეული არიან „რიცხვები“ (ეს მკაფიოდ ჩანს იოანე პეტრიწის თარგმანშიც) და ისინი წარმოადგენენ „საგანთა საწყისებს“ გარდა წარმართული ღმერთების ციფრობრივ სიმბოლოებს, ხოლო ეს ღმერთები, იმავე ა. ლოსევის განმარტებით «самые настоящие языческие греко-римские боги, т. е. все эти Зевсы, Аполлоны Афины-Паллады и пр.» (იქვე, 142). რუსთაველი კი ქრისტიანული კრეაციონიზმისა და მონოთეიზმის ერთგულია, ნეოპლატონიკოსი არასოდეს არ დაწერდა ტაეპებს „რომელმან შეჰქმნა სამყარო ძალითა მის ძლიერთა“ ან „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ...“ რადგან პროკლეს და საერთოდ ნეოპლატონიკოსების „ერთი“ არაა ის პიროვნული აბსოლუტი ანუ „ერთი-სამება“, რომელიც სამყაროს ქმნის.

აქედან მგონი აშკარა უნდა იყოს, რამდენად უჭირს რუსთაველისათვის გამოგონილ „ნეოპლატონიკოსობას!!“ ეს ზღაპარიც რუსთაველის „მაჰმადიანობასთან“, „მანიქეელობასთან“, „სეფასიანობასთან“, „სოლარულ პაგანიზმთან“, „პანთეიზმთან“ და „მატერიალისტურ პანთეიზმთან“ ერთად საბოლოოდ ისტორიას უნდა ჩაბარდეს.

ეგებ ნეოპლატონიკოსების ტრიალის მეორე იპოსტასს, „გონებას“ თუ „გონს“ ახასიათებს ქრისტიანული სამების რომელიმე პირის რაიმე აქტივობა? მაგრამ ნეოპლატონიკოსების ტრიალის ეს მეორე იპოსტასიც „გონი“ — რადიკალურად დაშორებულია ქრისტიანულ-თეისტურ ასპექტს. იგივე ა. ლოსევი აცხადებს: «Конечно, этот надмировой ум не имеет ничего общего с христианским теизмом, поскольку он вовсе не является личностью, но представляется собою такое же внеличное начало, как и космос» (იქვე, 123).

საერთოდ დიდად სახიფათოა ხელუხლებლად „ელინიზმის“ გადმოტანა საშუალო საუკუნეებში, რადგან ამ საუკუნეებში იყო უმ-

თავრესად ერთი ფილოსოფია—თეოლოგია, ხოლო ბერძნულ-წარმართული ფილოსოფია მისი მსახურის, მეტიც—მისი ვასალის როლში გვევლინება. V ს-ის შემდეგ „ელინიზმს“, რასახი-თაც არ უნდა მოგვლინებოდა იგი, სრული ავტონომიური უფლებებით არასოდეს არ გად-მოულახავს ქრისტიანული სამყაროს ზღურბ-ლი საშუალო საუკუნეებში. ამის მიზეზი იყო ეკ-ლესიის ბატონობა ამ ეპოქებში, მაგრამ, აი, ფიქრობენ, რომ რუსთაველის ტაეპები —

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, პაერაჲ თანა ძრომასა (1304)—

თითქოს მატერიალისტ ემპედოკლესთან (483—423 ძვ. წ.) მის-კავშირს გულისხმობს. ესეც გაუგებრობაა, რადგან ემპედოკ-ლეს ოთხი ელემენტი („სტოიხეა“), რომელსაც პეტრიწი კარგად იცნობს, არისტოტელეს მი-ბაძვით (იოანე დამასკელი) დამკვიდრდა ქრისტიანო-ბაში, როგორც ამ უკანასკნელის ბუნებისმეტყ-ველებითი ნაწილი. ანტიქრისტიანული რამ ამ ფაქტში აბსოლუტურად არაფერია. თანაც—ემპე-დოკლეს ჰეგზამეტრებით დაწერილი ორი პოემა „ბუნების შესახებ“ და „განწმენდა“ (რომელთა 5000 სტრიქონისგან მარტოოდენ და-ახლ. 450 ტაეპია მოღწეული) რუსთაველს უშუალოდ არ შეიძლებო-და სცოდნოდა. თვით კლიმენტი ალექსანდრიელი „სტრომატაში“ (III, 14 და სხვ.) ემპედოკლეს ნაწერების ექსცერპტებს იცნობს მხო-ლოდ. რაც შეეხება 1304—1305 სტროფების მიხედვით (სადაც ზე-მომოტანილი ტაეპებიც გვხვდება) რუსთაველის ნეოპლატონიკოსო-ბაზე საუბარი აგრეთვე არ შეიძლება და კ. კეკელიძე ამ საკითხშიაც მართალი იყო, როცა აღნიშნავდა: „ამ ადგილს მთელი რიგი მკვლევარებისა, ნ. მარიდან მოყოლებუ-ლი, ნეოპლატონიკურად განმარტავენ, თუმცა ჩვენთვის გაუგებარია—რა საერთო უნდა ჰქონდეს ასეთ გაგებასთან ნეოპლატონიზმს,

¹ „...ღუთსმეტყველების ეს უზენაესი მბრძანებლობა გონებრავი მოქმედების მკელს ასპარეზზე აუცილებელი შედეგი იყო ეკლესიის მდგომარეობისა, როგორც ფეოდალური წესწობილების საერთო განზოგადოებისა და სანქციისა“ (ფ. ენგელსი. ვლუხთა ომი გერმანიაში).

რომელმაც მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთაება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა? არის თუ არა ამ სტროფებში რაიმე იმის მსგავსი, რაც ღვთაებამზის ან სოლარული პაგანიზმის თეორიას აღასტურებდეს? არავითარი“ (ქ. ლ. ისტ. 1941², გვ. 195). აქ საჭიროა ერთი კორექტივი—აპოფატიკური ღმერთი აღმოსავლური ეკლესიისა აგრეთვე ტრანსცენდენტურია, მაგრამ მასთან პიროვნულიც, ხოლო რუსთაველს, როგორც ქრისტიანს, მზე ღმერთად კი არ მიაჩნდა, არამედ, „ღმერთის ხატად“, ამას უწინარეს ყოვლისა თვითონ რუსთაველი ამბობს. ქრისტიანული პიროვნული ღმერთის ხატად მზის დასახვას—ნეოპლატონიზმთან საერთო არაფერი აქვს¹. უმაჯრესი კი ისაა, რომ პლოტინეს აპოფატიზმს, რომელსაც პროკლე აგრძელებს, რადიკალურად სხვა მიმართულება აქვს, ვიდრე ქრისტიანულ აპოფატიზმს. „ეს გზა პლოტინესთან აღწევს თავის უკიდურეს ზღვარს, როცა ფილოსოფია თვითონვე ჰკლავს თავის თავს და ფილოსოფოსი იქცევა მისტიკოსად, მაგრამ ქრისტიანობის გარეშე მას (აპოფატიზმს) მივყევართ მარტოოდენ ღმერთისა და მისი მადიებელი ადამიანის გაუპიროვნებასთან. ამიტომ ასეთ ძიებებსა და კრისტიანულ ღმერთისმეტყველებას შოთის ძუც“ უფსკრული, მაშინაც კი, როცა ღმერთისმეტყველება, თითქოსდა, პლოტინეს კვალდაკვალ მიდის. ნამდვილად კი, ისეთი ღვთისმეტყველნი, როგორც [იყვენენ] გრიგოლ ნოსელი ან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი (თავის შრომით „მისტიკური ღვთისმეტყველება“) აპოფატიზმში ხედავენ არა თვითონ გამოცხადებას, არამედ

¹ კერძოდ რუსთაველს, როგორც „ნეოპლატონიკოსს“, ყოვლად შეუძლებელია დაეწერა სიტყვები:

„რომეც ცოდვითა შესუბუქება, მუნ თანა [საიქოში] წასატანისა ან „სრულად მოვწყდეს სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი“ (მღრ. კევ. II², 186—187). რუსთაველის ქრისტიანულ ესკატოლოგიაში რაიმე ნეოპლატონისტურის აღმოჩენა სრულიად წარმოუდგენელია.

შის საწყაულს (вместилище); ასე აღწევენ ისინი შებურვილი (сокрытого) ღმერთის მონაწილეობას (присутствия) [შესაქმეში]. უარყოფის გზა მათთან არაა გაღობილი რომელიმე სიციარიელეში, რომელიც ნთქავს სუბიექტსაც და ობიექტსაც; ადამიანის პიროვნულობა კი არ ითქვიფება (растворяется), არამედ აღწევს ღმერთის წინაშე წინაღობას, მასთან შეერთებას აღრევის გარეშე“ (ლოსკი, 134). ეს გაერთიანება არ ნიშნავს „შეუცნობელის“ „შეცნობას“, არც ფიზიკურ ხილვას. ღმერთთან გაერთიანება („თოზისი“) ხდება მისი ატკონდის ანუ „შეუცნობლობის“ და ფიზიკური „უხილავობის“ გზით. ამის ახსნა ფილოსოფიურ პლანში არასოდეს არ ხერხდება, რადგან „ღმერთი — მეცნიერების საგანი არაა, და ღვთისმეტყველება რადიკალურად განსხვავდება ფილოსოფიური აზროვნებისაგან“ (ლოსკი, 131). რუსთაველი კი ქრისტიანულად აზროვნებს, მისი ღმერთია — სამყაროს შემქნელი ბიბლიური ღმერთია და არა ფილოსოფოსების „ღმერთი“ (იდეა — „სიკეთე“), ეს გაგება თავისთავად ხსნის ჩვენი პოეტის ნეოპლატონიკოსობის საკითხს „ფილოსოფიურ ასპექტშიაც“.

მაგრამ დამთავრებულია თუ არა დავა ამ საკითხზე?

1973 წელს დაიბეჭდა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ნარკვევები“ (კრებული მეორე), რომელიც იხსნება სტატიით რუსთაველის ესთეტიკურ შეხედულებებზე. ავტორი იცავს იმ შეხედულებას, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობის საფუძველი ნეოპლატონიზმია, ხოლო არეოპაგეტიკაც გაგებულია, როგორც ნეოპლატონიზმის სახეობა და ამდენად — ჩვენი პოეტის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ წყაროდ. არც პირველია მართალი, არც მეორე. მეტიც: ორივე ღრმა შეცდომაა.

ავტორი აცხადებს, რომ „შუა საუკუნეების სააზროვნო ვითარების ცოდნა იძლევა საფუძველს ზოგადი დასკვნისათვის, რომ ამ ეპოქის მთელი ფილოსოფიური აზროვნება (?) საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიით იკვებება. შუა საუკუნეების ქართული სააზროვნო ვითარების შესწავლა, ნ. მარისა და განსაკუთრებით შალვა ნუცუბიძის გამოკვლევების საფუძველზე, მივიდა უტყუარ დასკვნამდე (?), რომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების

ძირითადი (?) და უმნიშვნელოვანესი (?) ნაკადი ნეოპლატონიზმის, უფრო ზუსტად — პროკლეს (410—485) მოძღვრების საფუძველზე ჩამოყალიბდა (?). ამ მიმდინარეობამ, რომელსაც მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები ჰყავდა საქართველოში (პეტრე იბერიელი, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი) თავის განვითარების უმაღლეს საფეხურს. რუსთაველის ეპოქაში მიაღწია“ (6). ამ დებულებების გასამაგრებლად წერილის ავტორი იძლევა ვეფხისტყაოსნის ცალკეული სტროფებისა თუ გამოთქმების ისეთს ინტერპრეტაციას, რომელსაც ქეშმა-რიტებასთან არავითარი საერთო არ აქვს.

წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ IV—XV ს. ს. მთელს მანძილზე ქართული აზროვნება არ მოსწყვეტია ბიზანტიურ თეოლოგიას, ხოლო ეს უკანასკნელი ფხიზლობდა, რომ მასში ავტონომიურად ან რაიმე სხვა სახით არ შეღწეულიყო „ელინიზმი“ ისევე, როგორც ერეტიკული მიმდინარეობანი (არიანობა, ორიგენიზმი, ნესტორიანობა, მონოფიზიტობა, მონოთელიზმი, აპოლინარიზმი და სხვ.). კერძოდ ფსევდო-დიონისე მამამთავარია ბიზანტიური ქრისტიანული მისტიკისა და მისი მიჩნევა ნეოპლატონიკოსად — შეუძლებელია (იხ. ზემოთ). ქრისტიანი — ტრინიტარისტი (ერთი, მაგრამ სამპიროვანი ღმერთის აღმსარებელი) არ შეიძლება ნეოპლატონიკოსი იყოს, ფსევდო-დიონისე კი უდიდესი ტრინიტარისტია (იხ. მისი „საღმრთოთა სახელთათვის“).

ამრიგად, სტატიის ავტორის განცხადება, თითქოს პეტრე იბერიელი, ეფრემ მცირე ან იოანე პეტრიწი — პროკლესეული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლები იყვნენ საქართველოში (კერძოდ პეტრე იბერიელს საქართველოში არ უმოღვაწია!) — სიმართლეს მოკლებული განცხადებაა.

შველევარი თავის აზრის საილუსტრაციოდ იმოწმებს შვიდ მნათობთაღმე ავთანდილის მიმართვას და მასში ეძებს ღმერთების „ანტიკური პანთეონის“ რესტავრაციას. მაგრამ შვიდ მნათობთაღმე ლოცვა გვხვდება ნიზამისთანაც. სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია (ე. ბერტელსი და სხვ.), რომ აღნიშნული ლოცვის წყარო ძველ-ბაბილონური ასტროლოგიური და ასტრონომიულ წარმოდგენებშია, კერძოდ ნიზამის შეეძლო ის რომელიმე უძველესი წყარო-

¹ კერძოდ, თუ როგორ ესმის პეტრიწის ტექსტი სტატიის ავტორს, ეს ცხადყო თ. კუ-კავამ (იხ. მისი „იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა“, თბ., 1971, გვ. 89, 117—119, 122, 123). შველევარს გამოაქვს დასკვნა: „...მხოლოდ იმას შეუძლია თქვას, რომ პეტრიწთან მიზეზი და შედეგი თანადროული არიან, ვისაც კარგად არ ჩაუხედავს პეტრიწის ტექსტში“.

ტრაქტატიდან გაეგო (ამ საკითხზე ქვემოთ). თუ წერილის ავტორი არ იცნობს ამ ძეგლებს, ეს მისატყვევებელია — იგი არაა ლიტერატურის ისტორიკოსი, ამიტომ საგანგებოდ არ უკვლევია ვეფხისტყაოსნისა და ირანული ეპოსის ცალკეულ პასაჟთა დამთხვევების საკითხები. ეტყობა მას გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება“ სპეციალურად არ შეუსწავლია ამ თვალსაზრისით. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ დაწერდა „მოტანილი სტროფების [957—964] მიხედვით ღმერთის ხატად შეიძლება მივიჩნიოთ არა მხოლოდ მზე, არამედ ანტიკური პანთეონის ცნობილი ღვთაებები, რომლებიც ავთანდილის სიტყვებში ლოცვის საგანს წარმოადგენენ“ (კრებული გვ. 28) და რომ „მზის მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმში (პლოტინი, პროკლე, არეოპაგიტია, პეტრიწი) ცნობილია“ (გვ. 31).

მაინც როგორ გამოიყურება „მზის მნიშვნელობა“ რუსთაველთან ამგვარი მსჯელობის ფონზე?

„მზეს გააჩნია მნათობთათვის დამახასიათებელი ნიშნები და კერძოდ თვისება — გაიგონონ და შეისმინონ ადამიანის ღაღადისი“ (გვ. 31. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.) „... როგორც ნეოპლატონიზმში, აგრეთვე რუსთაველთან, მზის, როგორც ღმერთის ხატის მნიშვნელობა, არ დაიყვანება, ჩვენი აზრით, ხატის ჩვეულებრივ, ქრისტიანულ-რელიგიურ წარმოდგენაზე“ (გვ. 27) და იქვე მოტანილია სტროფები ავთანდილის ლოცვისა შეიღი მნათობისადმი:

მამალი ცაა შესტირს, ეუბნების. ეტყვის მზესა:
აჰა, მზეო, გააქები ნენ, უმძლესთა მალეთა მძლესა

და ა. შ. (მიმართვა ზუალის, მუშთარის, მარხის, ასპიროზის, ოტარილის, მთვარისადმი). ამ მიმართვის ბოლო სტროფი ასეთია:

აჰა, მმოწობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემოწმებთან,
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებთან,
მთვარე, ასპიროზ, მარხი მოვლენ და მოწმად ღვებთან
მას გააგონე, რანიცა ცეცხლი უშრეტნი მდებთან. (გვ. 27—28).

ე. ი. „არაბი“ ავთანდილის, პერსონაჟის მიმართვა პლანეტებისადმი, რომელშიაც ასახულია უძველესი ასტრონომიულ-ასტროლოგიური წარმოდგენები, თვით პოეტის „ნეოპლატონისტური“ კონცეპციის ნიმუშადაა მოტანილი; ამასთან, ფამოდის, რომ რუსთაველის ღრმარწმენით, თურმე მაგ. მზეს შეუძლია „გაიგო-

ნოს და შეისმინოს ადამიანის ღაღადისი!“ და-
ეპ სწამლა XII-ს-ის უგანათლებულეს რუსთა-
ველს!... მეტიც: ავთანდილს ლოცვაში თურმე ნაგულისხმევია-
[ანტიკური] „პანთეონის წვერის (თუ „წვერების“? ა. გ.) სპეციფი-
კური ღვთაებრივი ფუნქციები“ (28).

მაგრამ ასეთ შემთხვევაში, როგორც ვთქვით, ანალოგიური რამ უნ-
და მოგვენახა ნიზამისთანაც. სპეციალურ ლიტერატურაში არ ითვლება-
სადავოდ, რომ რუსთაველი, როგორც ეს დაამტკიცა კ. კეკელიძემ, იცნობ-
და ნიზამის პოემას „ლეილმეჩუნნიანს“ (კ. კეკელიძე. ეტიუდები... ტ.
IV; აღ. ბარამიძე. ნარკვევები... ტ. IV, 1964, გვ. 253—265. იმოწმებს
კ. კეკელიძეს, რომ „ლეილმეჩუნნიანის“ პერსონაჟები (კასი, ლეილა, სა-
ლა) მოხსენებულა ვეფხისტყაოსანში. შდრ. დ. კობიძე. რუსთაველი და
სპარსული ლიტერატურა. წიგნში „ქართულ-სპარსული ლიტერა-
ტურული ურთიერთობანი“. თბ., 1960. II, გვ. 95. დასახელებულია
კ. კეკელიძის სტატია Руставели и Низами Гянджеви და აღნიშნულია,
რომ „მას [რუსთაველს, ა. გ.] როგორც ჩანს, ნიზამის მეორე პოემა
„ხოსროვ-შირინიანი“ უნდა სცოდნოდა“ (გვ. 95). ეს განცხადებები უცი-
ლობელია. მაგ. „ლეილმეჩუნნიანში“ ჩამოთვლილია (იხ. თავი „მეჩუნ-
ნის ლოცვა უზენაესის წინაშე“) მთვარე, მზე, უტარიდი (=მერკურს, რუს-
თაველის „ოტარიდი“), ზუხარე (=ვენერას), მერიხი (=მარსს, რუსთაველის
„მარიხი“), მუშტერი (=იუპიტერს, რუსთაველის „მუშთარი“) და ზუპალი
(=სატურნს, რუსთაველის „ზუალი“)... „შვიდმთიებში“ ბარამის დავალებით
არქიტექტორი აგებს შვიდ სასახლეს შვიდი გუმბათით, რომლებიც
სხვადასხვა ფერითაა შეღებილი და ჩამოთვლილია იგივე პლანეტები მათი
ფერების მიხედვით. ეს განლაგება ფერებისა იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ
«онo восходит к древне-вавилонским астрономическим представле-
ниям» (Бертельс. Великий азербайджанский поэт Низами. 1940, გვ.
90. შდრ. Семь красавиц. მ. არიფის წინასიტყვაობა, გვ. XIII).

რუსთაველის შვიდ მნათობისადმი ლოცვას-
თან დაკავშირებით „ანტიკური პანთეონი“ არა-
ფერ შუაშია, თვითონ ეს პანთეონიც, ნა-
წილობრივ მკინც, უძველესი წარმოშობი-
საა; ზ. ავალიშვილის განმარტებანი (მაგ. ზუალისა და მუშთარისა,
როგორც სატურნისა და იუპიტერისა და ა. შ.) საქმეს ვერ უშველის,
რადგან ნიზამისთანაც ამ მნათობებზე იგივე ასპექტები აქვთ, მაგ-
რამ ნიზამის ღმერთი იყო ალაპი ისევე, რო-
გორც რუსთაველისათვის „რომელმან“ ანუ
იგივე „ერთარსება ერთი“ — ქრისტიანული ღმერთ-

თ-ს ა მ ე ბ ა. არც ერთი არ იდგა რელიგიური მრწამსის თვალსაზრისით „ანტიკური პანთეონის“ აღიარების ნიადაგზე (შვილ მნათობთაღმი ლოცვის შესახებ. იხ. აგრეთვე მ ა ი ა მ ა მ ა ც ა შ ვ ი ლ ი-გალობა შვილთა მნათობთაღმი „ვეფხისტყაოსნისა“ და ნიშამის „ლეილი და შაჰნუნი“. ჟ. კეკელიძის სახ. ხელნაწ. ინსტიტუტის XIII სამეცნ. სესია“. თბ., 1971, გვ. 5. თეზისები, აგრეთვე მისი სპეცნარკვევები ამ საკითხზე).

წერილის ავტორი აცხადებს:

„პლოტინის მნათობები ხილულ ღმერთებად მიაჩნია. ყურადღებას იპყრობს ერთი უნარი, რომლითაც პლოტინი მნათობებს (ვარსკვლავებს, მზეს, მთვარეს) აჩილდოვებს და რომელმაც შეიძლება ნათელი შეიტანოს ავთანდილის ლოცვის ახსნა-განმარტებაში“ (გვ. 30). და აი, პლოტინის IV ენეადის დამოწმებით ცდილობს ჩვენი ავტორი „ნათელი შეიტანოს“ ავთანდილის ლოცვაში: მნათობებს თურმე აქვთ უნარი ადამიანის დადადისის „შესამენისა“ და „გაგებისა“ (იქვე) და თითქოს თვითონ რუსთაველსაც ასეთი რამ სწამდა!

არაფერი ამის მსგავსი რუსთაველს არ სწამდა!

ნამდვილად კი, რუსთაველისათვის „შემწე“ და „მწყალობელია“ ქრისტიანული ღმერთი, ის „რომელმან“ ანუ „ერთი“, რომელიც სამყაროს ჰქმნის („რომელმან შეჰქმნა“ და „ჰელმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ...“). ასეთ ღმერთს კი ნეოპლატონიზმი არ იცნობს. ნეოპლატონიკოსების „ერთი“ — ზეკოსმიური უპიროვნო აბსოლუტია.

ახლა იმის შესახებ, თუ როგორაა გაგებული ფსევდო-დიონისეს აპოფატია-კატაფატის საფუძველზე რუსთაველის ღმერთი. ჩვენი ავტორის განცხადებით: „პოემაში არის სტრიქონები, სადაც ღმერთის მოაზრება არ ეტევა (?) რელიგიური წარმოდგენების (?) ფარგლებში და უფრო ფართო მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე შეიძლება აიხსნას“ და რომ ეს „ფართო მსოფლმხედველობრივი საფუძველი“ თურმე „გარკვევით (?) ნეოპლატონისტური წარმომავლობისაა“ (21).

ამას მისდევს კონკრეტული „დასაბუთებანი“:

„პირველ შემთხვევაში ღმერთი მოაზრებულია, როგორც სამყაროს შემოქმედი („რომელმან შექმნა სამყარო...“), მეორე შემთხვევაში... ღმერთს მიეწერება ნიშნები შეუცნობადობისა, გამოუთქმელობისა (აპოფატური თვალსაზრისი) და აბსოლუტური უფლებისა

და მარადიულობისა (კათაფატიკური თვალსაზრისი)“ (გვ. 21), თან მოტანილია სტროფი „ილოცავს, იტყვის“ და დაყოფითაა აწყობილი სიტყვები:

„უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო“,
ხოლო მომდევნო სტროფში („გულითა ღმერთსა აღიღებს“) სიტყვები:

„ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მო-
უსმენელი“

და დასძენს, რომ „ამჟამად არ ეხება საკითხს, ღმერთის, როგორც შე-
მოქმედის წარმოდგენას მის (რუსთაველის, ა. გ.) ფილოსოფიურ
მსოფლმხედველობასთან კავშირში“ (26). ეტყობა, ავტორი
არ ცნობს ქრისტიანულ პიროვნულ ღმერთს
პოემის პირველ სტროფში „რომელმან შექმნა“!..

თავდაპირველად საინტერესოა გავიგოთ, როგორ ესმის ჩვენს ავ-
ტორს გამოთქმა „უცნაურო და უთქმელო“. იგი აცხა-
დებს, რომ ღმერთის გაგება, როგორც „სასესებისა“, ნეოპლატონის-
ტური წარმომავლობისაა: „ნეოპლატონისტური წარმო-
მავლობა ამ წარმოდგენებისა დასტურდება(?)
პირველყოფლისა(?) ღმერთის „გამოუთქმელო-
ბით“, რაც, როგორც წინა სტროფების „უცნა-
ური“, აპოფატიკური გააზრების ნიმუშია“. (20)

რა გვეთქმის ყოველივე ამის გამო?

აპოფატიკისა და კატაფატიკის უდიდესი სისტემატიკოსი იყო „ბრძე-
ნი დივნოს“, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. მაგრამ ორივე გამოთქმა
(რომ ღმერთი „უცნაური“ ანუ შეუცნობელი და „უთქმელი“ ანუ გამოუ-
თქმელია), რომელსაც ფსევდო-დიონისეც ხშირად ხმარობს „ერთსა“ და
„სამებასთან“ დაკავშირებით, მხოლოდ ტერმინოლოგიუ-
რად მომდინარეობს ჯერ კიდევ ელინური პერიოდის ფილოსოფიიდან,
მაგ. პლატონიდან, მაგრამ არავითარი პიროვნული აბ-
სოლოტის და სამყაროს შემქმნელი „უცნარი და
უთქმელი“ ღმერთის არსებობა არც ერთ ელინელ
ან ელინისტ ფილოსოფოსს ფიქრად არ მოსვლია.
უფრო ადრე გენიალურ კოსმოგონიურ ტრაქტატში „ტიმეოსი“
პლატონი ხმარობს ტერმინებს „ღმერთი“, „მშენებელი“,
„პირველხატი“ („არქეტიპოს“, ეფრემ მცირის მიხედვით „პი-
რამუოჲ“) „დემიურგი“, „მამა“ და ა.შ. და არსად
არ გულისხმობს მონოთეისტური რელიგიის სა-

მყაროს შემოქმედ ღმერთს. ზუსტად ასევეა პლოტინესთან და პროკლესთანაც. რაც შეეხება ქრისტიანულ-აპოფატიკურ დეფინიციებს („უცნაური“, „უთქმელი“ და სხვა) მათ ქრისტოლოგიაში სულ სხვა შინაარსი აქვთ, ვიდრე ელინელ ან ელინისტ ფილოსოფოსებთან, მოდიფიცირებული ეს ტერმინები წარმოადგენენ ქრისტიანული ცოცხალი ღმერთის ატრიბუტებს, რაც იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ მოტანილ ტაეპში მათ მიჰყვება კიდევ სხვა პრედიკატი ქრისტიანული ღმერთისა „უფლება უფლებათა“, რომელიც მომდინარეობს პავლე მოციქულის I ეპისტოლედან ტიმოთესადმი (I. ტიმ 6, 15): „მეუფემან მეუფეთამან და უფალმან უფლებათამან“. რუსულად: „Царь царствующих и Господь господствующих“ გერმ. „König aller Könige und Herr aller Herren“; ინგლ. „King of kings, and Lord of Lords“. ქრისტიანული ღმერთის ამ პრედიკატს საგანგებოდ აანალიზებს ფსევდო-დიონისე ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათჳს“. (იხ. „შრომები“, 92—94).

ფილოსოფოსების „ერთი“ ანუ „ღმერთი“ (უსახო და უპიროვნო, იგივე „სიკეთე“ ანუ ზოგადი პრინციპი, იდეა) არაა ქრისტიანულ-რელიგიური ღმერთი და ფილოსოფიური აზროვნება რადიკალურად განსხვავდება რელიგიურ-თეოლოგიური აზროვნებისგან. ამასთან, როგორც ითქვა, პიროვნული ღმერთი არაა მეცნიერების ან ფილოსოფიის საგანი, იგი ღვთისმეტყველების საგანია. ჰეგელის მაგალითით თავს ნურავინ გაიმართლებს.

სრული გაუგებრობა მტკიცება, თითქოს ფსევდო-დიონისეს აპოფატიკას (ღმერთის ნეგატიური ატრიბუტებით დახასიათებას — რომ ის „უხილავია“ „შეუცნობელი“, „გამოუთქმელი“ და ა. შ.) ღმერთის არსებობის უარყოფამდე მივყევართ. პირიქით — ფსევდო-დიონისეს აპოფატიზმი საფუძველია მთელი აღმოსავლური (ბიზანტიური, სლავური, ქართული...) ეკლესიისა, ხოლო იმავე ფსევდო-დიონისეს კატაფატია (ღმერთის დახასიათება პოზიტიური ანუ დადებითი ატრიბუტებით — რომ ის „კეთილია“, „ბრძენი“, „მწყალობელი“ და ა. შ.) საფუძველია დასავლური (კერძოდ კათოლიკური) ეკლესიისა. მაშასადამე არსებობს აპოფატი-

კური თეოლოგია და კატაფატიკური თეოლოგია. რუსთაველი კი ღმერთის დახასიათების ორივე მეთოდს სცნობს. ამის საფუძველი თვითონ ფსევდო-დიონისესთანაა: „ვინაჲცა ყოველთა შორის იცნობების ღმერთი და გარეგან ყოველთა, და ცნობითაცა იცნობების ღმერთი და უცნაურებითაცა“ („საღმრ. სახელ.“, „შრომები“, 72).

ამასთან მკვლევარს ავიწყდება, რომ ტერმინებს „ერთი“, „უცნაური“ და „უთქმელი“ ფსევდო-დიონისე ხმარობს სწორედ ქრისტიანულ სამეზასთან დაკავშირებით: „არამედ ვითარ-იგი გვტქუამს, რაჟამს ღმრთის-მეტყუელებითთა განწესებათა დაეწერდეთ ერთისა მის უმეტესად უცნაურისა, არსებათა უზეშთაესისა თვთსახიერებისა, ესე იგი არს, რომელ ვიტყვ სამეზითისა ერთობისა, ერთ-ღმრთეებისა და ერთსახიერებისა არცა გამოთქუმამ, არცა მოგონებამ შესაძლებელ არს. და არა ხოლო იგი, არამედ წმიდათა მათცა ძალთა ანგელოზ-შუენერებითისა ერთობისა, რომლითა-იგი გინა თუ გამოკრთოლვად გინა თუ მიმღებლად ჯერ-არს თქუმამ, ზეშთაუცნაურისა და ზეშთასაჩინოჲსა სახიერებისა ვითარებამ მათი გამოთქუმელ და უცნაურ არს და მხოლოდ მათგან ოდენ საცნაურ, რომელნი-იგი ზეშთაცნობისასა მას ღირს-ქმნულ არიან“ („შრომები“, გვ. 10; შდრ. გენადის (ეიკალოვიჩის) რუს. თარგმ. § 4, გვ. 26). საერთოდ: „ღმერთი რომ „გამოთქმელია“, ეს უაბლონური დებულებამა ქრისტიანულ კატეხიზისა“ (ც. კეკელიძე, ეტიუდები... IV, გვ. 45)¹.

პლოტინეს ნეგაცია ფილოსოფიური წარმოშობისა, ფსევდო-დიონისესიკი ქრისტიანულტრინიტარისტული. თანაც, ფსევდო-დიონისე არც ერთს მოციქულს არ აციტირებს ისე ხშირად, როგორც პავლეს, რომლის განთქმული სიტყვები „... ქრისტეს თანა ჯუარ-ცუმულ ვარ. ხოლო ცხოველ არღარამე ვარ, არამედ ცხოველ

¹ მეტიც: ღმერთი რომ „უეუცნობელია“ და „გამოთქმელია“ პლოტინისა (205—270), პროკლესა (410—485) და ფსევდო-დიონისეზე (V ს.) ადრე დამოწმებულა „ახალ აღთქმაში“: „რამეთუ ვინ ცნა გონება უფლისაჲ“ (რომ. 11, 34; შდრ. «Кто по звану Господену?») და „ხოლო მაღლი ღმრთისა გამოთქუმელთა მათ ნიქთა მისთა ზედა“ (2 კორ. 9, 15. შდრ. «Благодарение Богу за не изреченных дел его»). აქი პავლე მოციქულმა ათენში ბომონზე წიკთხა „უცნაური ღმერთი“ (საქმე, 17, 23). ყვილა აქ მოტანილი გამოცემა პავლესა, რომელიც ზემოთ დასახელებულ ფილოსოფოსებზე ადრე ცხოვრობდა.

არს ჩემ თანა ქრისტე“ (გალატ. 2, 20 შდრ. რუს. „Я со-
распаялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос“)—
უდიდესი სინათლით ავსებს ფსევდო-დიონისეს არსებას. (შდრ. ფსევდო-
დიონისეს „შრ.“, გვ. 41). ტრაქტატი „საღმრთო სახელთა-
თვს“ პავლე მოციქულის მთელი რიგი გამოთ-
ქმების ვრცელი დასაბუთების და განმარტებე-
ბის შემცველი თხზულებაა. მოკლედ: ფსევდო-დი-
ონისესათვის, როგორც ქვეშაარიტი ქრისტიანი-
სათვის, ევანგელისტების შემდეგ პავლე მოცი-
ქულია მთავარი ავტორიტეტი.

ისიც უნდა მოვიგონოთ, რომ პავლეს გამოთქმები „შეუცნობელი“ და
„მიუწვდომელი“ (непостижимый) შეტანილია ჭერ კიდევ ნიკეის საეკლე-
სიო კრების (325) რწმენის სიმბოლოში, რომელიც მთელი ქრისტიანული
მსოფლიოს მრწამსის ქვაკუთხედაა. ამ „რწმენის სიმბოლოში“ (რომე-
ლიც განთქმული ათანასე ალექსანდრიელის მიერაა შემუშავებული და
ვისაც თავის „მრჩეულად“ და „ღმრთისგან მოვლენილად“ სთვლიდა კა-
პადოკიელი ბასილ დიდი) მკაფიოდაა გამოთქმული უზენაესის „შეუცნო-
ბადობა“ და „მიუწვდომლობა“. ძველი ქართული ტექსტის ნაცვ-
ლად აქ მოგვაქვს ერთი ადგილი რუსულად, თანამედროვე მკითხველს რომ
გაუადვილდეს მისი გაგება: „Отец непостижим, и Сын непостижим,
непостижим и Дух Святой“ (Творения... Афанасия, архиепископа
Александрийского. ч. IV, М., 1854, გვ. 528).

და ეს თქმულია ღმერთის სამივე იპოსტასზე!

არ უნდა შეგვაცდინოს აგრეთვე პროკლეს ტრაქტატის სათაურმა: Ele-
menta theologia („კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“). ა. ლოსევი წერს:
«...Теология», о котором говорит Прокл в наименовании своего
трактата, есть попросту диалектически осоз-
нанная языческая мифология» (რუს. თარგ. გვ. 142)
«...ни в каком случае нельзя отрывать у Прокла от его языческой
мифологии, чтобы не впасть в антиисторическую модернизацию и
не уничтожить самое специфику этой диалектики Прокла и этой
его материалистической тенденции» (იქვე, 143). ფსევდო-დიონ-
ისესთან რაიმე მატერიალისტურის ძიება აგ-
რეთვე დიდი გაუგებრობა იქნებოდა. არც პეტ-
რიწთან შეიძლება მსგავსი რამის მოძებნა.

აქედან კარგად ჩანს, შეიძლება თუ არა „რუსთაველის მსოფლ-
მხედველობის საფუძველი“ იყოს პროკლეს წარმართულ მითოლო-
გიასთან დაკავშირებული ნეოპლატონიზმი, და რომ „ქართული ფი-

ლოსოფიური აზროვნების ძირითადი და უმნიშვნელოვანესი ნაკადი ნეოპლატონიზმის, უფრო ზუსტად — პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე ჩამოყალიბდა“ და რომ მას ჩვენში ჰყოლია მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები — პეტრე იბერიელი, ეფრემ მცირე (ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე და მთარგმნელი! ა. გ.) და იოანე პეტრიწი!! ლოსივეის აზრი, რომ „პროკლეს მოწვევებია არას გზით არ შეიძლება მის წარმართულ მითოლოგიისაგან“ და რომ მისი თეოლოგია არის „დიდ-ლექტიკურად გააზრებული წარმართული მითოლოგია მატერიალისტური ტენდენციით“ თურმე ეხამება იმ აზრს, რომ ასეთი „წარმართული მითოლოგია“ საფუძველი ყოფილა ჩვენი კლასიკური პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნებისა და კერძოდ რუსთაველის ესთეტიკისაც!

ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი „ომოუსიოს“ („ერთარსება“) „იპოსტასთან“ ერთად გვხვდება პლოტინეს „ენეადებშიც“ (ამ ცნებას იცნობს ფილონიც, I საუკ.), პლატონისა და არისტოტელეს „უსიაზე“ („არსი“) დაყრდნობით, მაგრამ პლოტინესეული ტრიადა შედგება ცალკეული ერთარსებიანი იპოსტასებისაგან, რომელნიც ერთმანეთში გადადიან დაღმავალი სუბორდინაციით: 1. ერთი 2. გონი 3. სული. ვ. ლოსკი მართებულად გვაფრთხილებს: „მაგრამ მათი ერთარსება არ მაღლდება ქრისტიანული დოგმატის სამეზისეულ ანტინომიამდე“-ო.

დავუმატებთ, რომ ფსევდო-დიონისესათვის ტრანსცედენტური ღმერთის დახასიათების დროს, ცნობიერების უმაღლეს ეტაპზე, დახასიათებელია თვით კატაფატიკისა და აპოფატიკის მოხსნა. გენიალური აპოფატიკური ტრაქტატის, მოცულობით ყველაზე პატარა ნაწარმოების, ფსევდო-დიონისეს „მისტიკური თეოლოგიის შესახებ“ (ეფრ. მცირის თარგმანი „საიდუმლოდ ღმერთისმეტყუელებისათვის“) თავდება სიტყვებით (თავი V, „შრ.“ გვ. 22):

„არცა არს ყოვლად მისი მატებაჲ გინა მოკლებაჲ; არამედ შემდგომად, მისსალა ვჰყოფთ მატებასა და მოკლებასა, და მას თავადსა არცა რას ვჰმატებთ, არცა რას მოვაკლებთ, ვინაჲთგან ზეშთაყოველთა მატებათა არს ყოველით კერძოჲ და ერთობითი მიზეზი ყოველთაჲ და ზეშთაყოველთა მოკლებათა მარტივად ზეშთაგარდაფენილი ყოველთაჲ და მიერკერძო ყოველთაჲ“. რუსულ თარგმანში: «Его самого ни о п р е д е л я е м, н и о т р и ц а е м: поэ тому Он

есть совершен, превыше всякого определения, и есть единственная вина всяческих и превосходство превыше всякого отрицания, существо от всего совершенно отвлеченное и над всем превозвышенное» («Христ. чтение», ч. XX, Спб. 1825, гв. 14). საბოლოოდ დიონისეს უნივერსი — კატაფატიკაზე და აპოფატიკაზე ამალღებული ღმერთია.

აქვე აღსანიშნავია, რომ ფსევდო-დიონისეს ფორმულას — ქრისტეს გამოცხადების აქტში „ახალი მოქმედების (ენერჯის)“ ხაზგასმისა — ურდნობოდ ნენ მონოთელისტები (მონოთელიზმი — მონოფიზიტობის სახეობაა), განსაკუთრებით თავგამოდებით — კირონ ფაზისელი, შემდეგ ალექსანდრიის პატრიარქი, რომლის იდენტიფიკაციას ქართლის ეპისკოპოს კირიონთან ჩვენს ფილოლოგიაში სპეციალურად შეეხო ზ. ალექსიძე („ეპისტოლეთა წიგნი“. თბ., 1968, გვ. 244). მკვლევარი სავსებით მართალია, როცა წერს, რომ „მონოთელიზმის ძირითადი იდეა $\mu\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\iota\kappa\eta \epsilon\upsilon\epsilon\phi\epsilon\upsilon\epsilon\zeta$ დიონისე არეოპაგელისგან არის აღებული“ (დასახ. შრ. გვ. 244). ეს საკითხი უცხოურ და რუსულ მეცნიერებაში ცნობილია (Hefele, ვ. სოლოვიევი...). მხედველობაში აქვთ განსაკუთრებით შემდეგი ადგილი ფსევდო-დიონისეს IV ეპისტოლესი გაიოზისადმი, რომელშიაც ფსევდო-დიონისე ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ქრისტე არა მარტო „ღმერთ არს“ და იმავე დროს „ქეშმარიტკაც“, არამედ ის აღჭურვილია „ახალი რაიმე ღმერთმამაკაცებრივი მოქმედებით“. გაიოზისადმი IV ეპისტოლე თავდება სიტყვებით „და მიერთავან არა ხოლო ღმრთეებით მოქმედი საღმრთოთაჲ, არცა კაცობრივ ოდენ კაცობრივთაჲ, არამედ, განმამაკაცნა რაჲ ღმერთი, ახალი რაჲმე ღმერთმამაკაცებრი მოქმედებაჲ მოქალაქობდა ჩუენ შორის“ („შრომები“, გვ. 235). რუსულად ეს სიტყვები ასეა თარგმნილი: «И совершал действия Божественные, не как Бог, и человеческие, не как человек, но как Бог, и человеческие, не как человек, но как вочеловечившийся Бог, действовал, пребывая с нами, новою некоею Богомужною силою» («Христ. чт.», Спб, 1825, ч. XX, гв. 243).

მონოთელისტებთან სწორედ ეს ფორმულა იყო ხაზგასმული. ვ. სოლოვიევი სწერდა: «Предложено было различать естество или природу от действительности (энергии) и, допуская в Христе два естества, настаивать только на том, что в нем одна Богомужная действительность ($\theta\epsilon\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\iota\kappa\eta \epsilon\upsilon\epsilon\phi\epsilon\upsilon\epsilon\zeta$ —

— выражение, встречающееся в сочинениях т. н. Дионисия Ареопагита, получивших с половины VI в. большой религиозный авторитет). Главный автор этой комбинации — Кир, епископ Фазиса в Колхиде — был перемещен имп. на патриарший престол в Александрии (как центра монофизитства), и ему удалось в 633 г. на основании формулы $\mu\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\chi\acute{\eta} \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\lambda\alpha$ устроить унию между значительною частью египетских монофизитов и православными. К ней примкнули почти все восточные и греческие иерархи с патриархом константинопольским Сергий во главе» (Вл. Соловьев. Монофелитство. ბრძ. და ეფრ. ლექსიკონი, 788). ამ საკითხს არა ერთი რუსი და საზღვარგარეთელი ბიზანტინისტი შეხებია წარსულში.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება საშუალო საუკუნეებში, როგორც ვხედავთ, მარტო მართლმადიდებლური (დიოფიზიტური) ქრისტიანობისათვის არ ყოფილა ავტორიტეტული დოგმების შემცველი. ხომ არ ლაპარაკობს ეს ფაქტი ფსევდო-დიონისეს მისტიკაში მარტოოდენ დიოფიზიტური საფუძვლების დანახვის წინააღმდეგ, რაზედაც ე. ჰონიგმანი მართებულად წერდა? თანაც, განა უადრესად მნიშვნელოვანი არაა ის ფაქტიც, რომ ფსევდო-დიონისე არსად არ იყენებს ნიკეის კრებაზე დადგენილ ფორმულას სამების „ერთარსების“ („ომოუსიოს“) შესახებ, ამ ტერმინის ნაცვლად იგი სისტემატურად მიმართავს ტერმინს „ზეშთაარსი“ („ჰიპერუსიოს“), რაც ერთგვარად უპირისპირდება კიდევ ერთარსებას“. ამრიგად, ფსევდო-დიონისეს მარტოოდენ ორთოდოქს დიოფიზიტად ან მონოფიზიტად აღიარებას საფუძვლები ენგრევა. ფსევდო-დიონისეს უნივერსულის დახასიათება არ ეტყვა დიოფიზიტურ ან მონოფიზიტურ დეფინიციებში, უკეთ — იგი ამ ორი რელიგიური შტოს საერთო საფუძველია.

ყოველშემთხვევაში, ფსევდო-დიონისეს თეოლოგიის ამ მხარეების გათვალისწინების შემდეგ მისი მოძღვრების ძირითადი ბირთვის მონათვლა ნეოპლატონისტურად — საკითხის არცოდნიდან მომდინარეობს.

პროკლე დიადოხოსის ნეოპლატონისტურ

ფილტრაციაში გატარებული ქრისტიანი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი—ყალბად გაგებულ „ფილოსოფოსი“ ფსევდო-დიონისეა. ასეთი იგი არ ყოფილა. (საერთო — ფსევდო-დიონისე ფილოსოფოსი არ ყოფილა!). იგნორირებულია „მთავარი ღერძი“, „ძირითადი ბირთვი“ ფსევდო-დიონისეს ღრმად ქრისტიანულ-მისტიკური მოძღვრებისა. ამ მოძღვრების წარმართული შინაარსით ავსება (მოღერნიზაცია!) და შემდეგ მისი გამოცხადება რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროდ — ანტიისტორიზმია და სრულიად უსაფუძვლო.

ამ საკითხში ჭიუტობა უკვე აღარ შეიძლება ჩაითვალოს მეცნიერების მოვლენად. როცა მრავალწლიანი „კონცეფციების“ ნანგრევების წინაშე ვლგავართ — ჭიუტობა ფილოსოფიურ საქმიანობაში არ შედის. ასეთი საქმიანობის ნიმუშია იმავე ავტორის „მოკლე განმარტება გრძელი რეპლიკების გამო“ („მაცნე“, 1973, № 1), რაზედაც თავის ადგილას გვაქვს საუბარი.

საერთოდ კ. კეკელიძე მართებულად წერდა, რომ მცდარია შეხედულება, თითქოს „საქართველოს კულტურა ე. წ. „კლასიკური“ პეროფდისა მისტიკურ-ერეტიკულ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული, რომ ყველა თითქმის მოაზროვნე და მწერალი ამ პერიოდისა ჩვენში ან წარმართი იყო, ან ერეტიკოსი. წარმართული კულტურა საშუალო საუკუნეთა ქრისტიანული საქართველოსათვისაც უკვე დიდი ხნის განვლილი ეტაპი იყო და საეჭვოა, ქრისტიანული კულტურის წინაშე მას უპირატესობა ჰქონოდა. არც თუ ერეტიკოსობა, როგორც ვითომცდა საფუძველი ეროვნული კულტურისა, იყო მაინცდამაინც სასიქადულო; ყოველგვარი ერესი არსებითად ხახიათდება ფანატიზმით, ზოგ შემთხვევაში უკიდურესით... ფანატიზმი, სექტანტობა და უკიდურესობა ყოველთვის და ყველაფერში მოსაწონი და სასიქადულო არ არის“ („ეტიუდები“... 1957, IV, გვ. 36—38).

არავითარი წარმართი, „ანტიკური პანთეონი“

ნის „რესტავრატორი“ ან ნეოპლატონიკოსი
რუსთაველი არ ყოფილა.

არ იქნებოდა ზედმეტი, თუ ყველა ამ საკითხებთან დაკავშირე-
ბით ჩვენ გავიხსენებდით ზოგიერთ თეოლოგიურ დებულებას.

1. ქრისტიანულ „სამებაზე“ მსჯელობისას რაიმე სუბორდინაციაზე
ლაპარაკი არ შეიძლება, ცალკეულ იპოსტასებს (მამა, ძე, სულიწმინდა)
იგი არ ეხება. ამიტომ ქრისტიანულ „ერთარსებას“ („ომოუსიოს“) აბსო-
ლუტურად სხვა მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე იმავე ტერმინს ნეოპლატონი-
კოსებთან, სადაც სუბორდინაციონიზმთან გვაქვს საქმე. «Единая при-
рода и три ипостаси одновременно представляются нашему уму, и
ни Первая не предваряет Вторых, ни Второе — Первую» (В. Лос-
ский. Исхождение Святого Духа... «Жур. Моск. патр.» 1973,
№ 9, გვ. 65). «Когда мы говорим Бог есть Троица, мы выходим из
ряда чисел, подлежащих счету» (იქვე, გვ. 66). «Когда мы говорим о
личном Боге, Который не может быть монадой, когда, держа в мыс-
лях известное «плотиновское» место из святого Григория Богослова
(იგულ. ნაზიანზელი. ა. გ.), мы говорим, что Троица есть превосхож-
дение диады и двух Ее противопоставленных терминов, то от-
нюдь не имеем в виду идей неоплатоников о
bonum diffusivum (благом распространении са-
мого себя) или какого-либо нравственного
обоснования Троицы как любви, например,
желающей передать другим свою полноту»
(იქვე, გვ. 66).

2. ფსევდო-დიონისეს გაგება ნეოპლატონიზმის და, კერძოდ, პროკლეს
ფილოსოფიის ფონზე—ყალბი ინტელექტუალიზმის გზაა. იგი
განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა დასავლეთის ჰუმანიტებთან, რასაც
თავისი მიზეზი ჰქონდა. «...древный эллинизм, превзойденный в бо-
гословии, вновь появляется у этих гуманистов, воспитанных на фи-
лософии и стремящихся видеть Кападокинцев в свете Платона, Ди-
онисия в свете Прокла, Максима (იგულ. აღმსარებელი. ა. გ.) и Ио-
анна Дамаскина через Аристотеля» (В. Лосский. Паламитский син-
тез. «Вестник русского Западно-Европейского патр. экзархата».
Paris, 1968, № 62—63, გვ. 153). აბსოლუტურად სწორია ამავე ავტორის
აზრი იმის შესახებ, რომ არ შეიძლება ჭეშმარიტებად იქნას მიჩნეული
«Дионисия платонизированного, понятого через Прокла и неопла-
тоновскую традицию, Дионисия, лишённого самой осн своей бого-
словской мысли, т. е. того учения об энергиях, согласно которого
Бог сообщаясь и открываясь твари, несказанно отличается от
Своих δυνάμεις» (იქვე, გვ. 156).

აღორძინების ეპოქის ევროპელი ჰუმანისტების მიერ მთლიანად „ელინისტიკურული“ თუ ფილოსოფოსების მიერ ნეოპლატონისტურად განმარტებული ფსევდო-დიონისე არ ყოფილა ის ღვთისმეტყველი „ბრძენი დივნოს“, რომელიც რუსთაველის ერთ-ერთი მასწავლებელი იყო და რომლის თხზულებებს გენიალური ქართველი პოეტი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწისა და ქრისტიანი-თეოლოგის ეფრემ მცირის შესანიშნავ თარგმანებში იცნობდა. ერთხელ და სამუდამოდ უნდა დავიხსოვოთ ის ჰუმანისტებაც, რომ ტერმინები, რომლებიც ქრისტიანობაში (უმთავრესად ეკლესიის მამებთან) გადმოვიდა ელინური თუ ელინისტური ფილოსოფიიდან—არ შეიძლება იმ მნიშვნელობით იქმნან ინტერპრეტირებული, რომელიც მათ ანტიკურ-წარმართულ ფილოსოფიაში ჰქონდათ. ამასთან კარგი იქნება, თუ რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის ირგვლივ დავას დამთავრებულად ჩავთვლით. კიდევ უფრო კარგი იქნებოდა, რომ ეს საკითხი ხელახლა არ წამოჭრილიყო. ძველი შეხედულებების „რევიზიამ“ ჰუმანისტება უნდა დაადგინოს. ყოველ შემთხვევაში, დიდი ხნის წინ უარყოფილი მცდარი მოსაზრების რესტავრაცია ასეთი რევიზიების მიზანი არ უნდა იყოს. ახალ-ახალი სტატიების წერა გაფანტული წინანდელი აშკარა შეცდომის ხელახალი სტაბილიზაციის ხელის შემწყობი ფაქტორი არასოდეს არ ყოფილა.

და ბოლოს, საკითხის მეტი სისრულით განხილვის მიზნით, დამატებით აღვნიშნავთ შემდეგს:

ფსევდო-დიონისეს მისტიკის ნეოპლატონისტური და პანთეისტური ინტერპრეტაცია განსაკუთრებით მკაფიოდ აღინიშნა ჯერ კიდევ აღორძინების ეპოქის მოაზროვნეებთან (მაგ. ნიკ. კუზანელთან...). ასეთ მოაზროვნეებთან „ელინური ასპექტი“ იმდენად თვალსაჩინოა, რომ იგი საგანგებო მიმოხილვას აღარც საჭიროებს. არსებითად ამ ეპოქიდან მომდინარეობს ფსევდო-დიონისეს თეოლოგიის ფილოსოფიურ სისტემად გადაქცევის ისტორია. თუ მცა ქრისტიანულ თეოლოგიასა (რომლის ერთ-ერთი მამამთავარიც ფსევდო-დიონისე

იყო) და „ელინურ“ ფილოსოფიას შორის ღრმად უფსკრულია. „სადეთო სახელების“ ავტორის მართოდენ პროკლესეულ პრიზმაში დანახვა რენესანსის შემდეგ ერთგვარ ინერციად იქცა და იგი გამოიხატა მთელი რიგი შრომების სათაურებშიც კი („ფსევდო-დიონისე და პროკლე“, „ფსევდო-დიონისე და ნეოპლატონიზმი“ და ა. შ.). აღნიშნული საკითხის ანალიზი ინტერპრეტაცია სისტემატურ ხასიათს დებულობს ფილოსოფიის ისტორიის სხვადასხვა ავტორებთან, ანთოლოგიური ხასიათის ნარკვევებში, რელიგიის ისტორიკოსებთან და ფილოლოგებთან. საშუალო საუკუნეებში კი, განსაკუთრებით ბიზანტიაში, ასეთ რასმე ადგილი არ ჰქონია, ხოლო ბიზანტიურ ღვთისმეტყველებას ყველაზე უკეთ XIX ს-ში რუსული მართლმადიდებლური თეოლოგიის წარმომადგენლები იკვლევდნენ (ბრილიანტოვი, პოპოვი, ბოლოტოვი და სხვ.). და ეს შემთხვევითი სრულიად არაა — ფსევდო-დიონისეს წმინდა ქრისტიანული ტრინიტარიზმი მათთვის ელემენტარულ კეშმარიტებას წარმოადგენდა, რუსული ეკლესია ბიზანტიურის შვილი იყო! მაგრამ საკმარისი იყო ფსევდო-დიონისე პლოტინეს ან პროკლეს ფილოსოფიის ფონზე განეხილა რომელიმე ავტორს თვით რუსეთშიც, რომ უმაღვე თავი ეჩინა „ელინურ რეციდივს“ ანუ ფსევდო-დიონისეს ქრისტიანული თეოლოგიის ძირითადი ბირთვის დაკავშირებას პლოტინეს წარმართულ ფილოსოფიასთან. ამ ტენდენციის წარმომადგენლები იყვნენ რუსეთში, მაგ. მ. ვლადისლავლევი¹ და პ. ბ. ბლონსკი². წინააღმდეგობებით აღსავსე მათი შეხედულებების მიმოხილვა სპეციალური გამოკვლევის თემას წარმოადგენს და აქ მხოლოდ ერთი მათგანის ზოგიერთ დებულებას შევხვებით, ისიც ჩვენს თემასთან უშუალო კავშირში.

პ. ბლონსკი წერს:

«...средневековая философия (?) есть прежде всего, христианская философия, но, поскольку в ней веет дух эллинской диалектики, она — приемница (?) не Платона и Аристотеля, но римской школы Плотина и афинской школы Прокла. Мы имеем все основания говорить, прежде всего, о плотинизме и проклизме средневековой философии» (301). ასეთი თვალსაზრისი პ. ბლონსკის უადვილებს

¹ М. Владиславлев. Философия Плотина. СПб. 1868.

² П. П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918 (ადგილებს ამ გამოცემიდან ვუთითებთ).

განაცხადოს, რომ «У Плотина отцы церкви находили материал для своего учения о Троице, Св. Духе, Провидении и бессмертии и имматериальности души, а также их привлекало у Плотина его бегство от телесного мира и мистическое слияние с Богом» (260).

ყოველი დებულება სადავოა! ჩვენს მიერ ზემოთ განვითარებული შეხედულებანი თავისთავად წარმოადგენენ ამგვარ განცხადებათა პასუხს.

პ. ბლონსკი გამოყოფს იმ „ეკლესიის მამებს“, რომელთაც განიცადეს პლოტინეს „გავლენა“. ამ კონტექსტში განსაკუთრებით ყურადღებას იქცევს ხაზგასმა ნეობლატონიზმის კავშირისა ნეტარ ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისესთან. ამ უკანასკნელის გამო პ. ბლონსკი კატეგორიულად ამბობს:

«Сочинения псевдо-Дионисия являются, как общепризнано, результатом сильнейшего влияния неоплатонизма, правда, не только Плотина, но и Ямблиха и особенно Прокла» (260. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.).

მიუხედავად მოტანილი ციტატის კატეგორიულობისა, პ. ბლონსკი მაინც ხედავს, რომ «...христианство училось (?) у Плотина. Но было бы существенно важно взвесить влияния Плотина на христианство. Нам кажется, что как это влияние обычно изображается, значение его переоценено» (299, დაყოფა ავტორისაა. ა. გ.). იგი თვითონ ჩამოთვლის ტრაფარეტებად ქცეულ „გავლენებს“, ათავისუფლებს მათგან ქრისტიანობას და ბოლოს ასკვნის, რომ «В результате, надо сознаться, останется не слишком много. Христианство было не столь усвоением неоплатонизма, сколько преодолением его» (299. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.). და სწორედ ფსევდო-დიონისესთან გვაქვს საქმე არა მარტო ნეობლატონიზმის „დაძლევასთან“, არამედ მასთან პირდაპირი პოლემიკის მაგალითებთანაც.

პ. ბლონსკის ამგვარი პოლემიკები არ გაუთვალისწინებია, თუ საერთოდ დაფიქრებულა მათზე. მიუხედავად ამისა, მას კარგად მოეხსენება, რომ «...христианство чувствовало себя в своей основе чуждым неоплатонизму» (300).

რა მომენტები ქმნიდნენ ამ „განსხვავებას“?

ამ კითხვას უპასუხებს თვითონ პ. ბლონსკი და ჩვენ თავს ნებას მიეცემთ ვრცელი ამონაწერი მოვიტანოთ მისი შრომიდან:

«...экстаз Григория Нисского и псевдо-Дионисия — экстаз Филона, а не Плотина, экстаз Августина совершенно уже иной, совсем почти не сходный. И даже учения о Троице не слишком сходны: здесь (в философской формулировке) Бог-Отец, Бог-Слово и Святой Дух, а там—Единое, Ум-творец и Мировая Душа, при чем Ум не совпадает с Словом (Рассудком), Душа с Духом (пневмой), и еще вопрос, насколько Единое отвечает образу Бога-Отца (я совершенно не касаюсь самого главного, именно, что в христианстве мы имеем дело с религиозными образами, каковые у Плотина имеются лишь как мало типичная иллюстрация); далее, там Единосущная Троица, а здесь Сущность каждой следующей «ипостаси» (substantia, а не persona) производится предыдущей и существует хуже, слабее той. Словом, скажем настойчиво, христианство и философия Плотина—разнородные вещи, и борьба между ними вполне понятна. Эта борьба, кончилась, в общем победой христианства. Христианская религия победила эллинскую философию Плотина. На долгие века философия замирает...» (300. დაყოფანი ჩვენია. ა. გ.).

«В деталях христианской и плотиновой философии есть много общих черт, но основы христианства и плотинизма совершенно различны: здесь язычество и философия, там христианство и религия» (300. დაყოფა ავტორისა, ა. გ.).

მოტანილ ბოლო ციტატებში ყველაფერი თავის ადგილზეა. იგი კარგად უნდა დაიხსომონ მათ, ვისაც ფსევდო-დიონისეს „ნეოპლატონისტ ფილოსოფოსად“ თუ „გაქრისტიანებულ ნეოპლატონიკოსად“ გადაქცევა სწადია.

ის რაც პ. ბლომსკის ნაშრომთან დაკავშირებით ითქვა, შეიძლება ითქვას არა ერთი უცხოელი მკვლევარის გამოკვლევებზე. თეოლოგ ფსევდო-დიონისეს სისტემის სწორი გა-

გება შეიძლება ისევ თეოლოგებთან და არა ფილოსოფოსებთან.

დასასრულს, საჭიროდ მიგვაჩნია დავიმოწმოთ იგივე პ. ბლონსკი ერთს საკითხში — ქრისტიანული კრეაციონიზმისა და პლოტინისეულ ინტელექტუალიზმს შორის განსხვავების საკითხში, რაც საბოლოოდ ეთანხმება თანამედროვე ცოდნას ორთავე გაგების პოლარულობის ირგვლივ:

«У платоников никакого рода любви к христианам не было. Так, платоник Цельс дал самую острою критику христианства, Аммоний был отступником от христианства, Плотин на своих собеседованиях спорил с христианами, Порфирии дал вторую по силе систематическую критику христианства, ученики Ямблиха пытались реставрировать язычество, Юлиан был неоплатоником, ученики Прокла были «последними язычниками». Дух неоплатонизма враждебен христианству своим интеллектуализмом, учением о материи, отрицанием креационизма и Провидения, учением о предсуществовании души и т. п.» (299).

პ. ბლონსკის მიერ ჩამოთვლილი ნიშნები ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობას შორის განსხვავებისა ფსევდო-დიონისეს რადიკალურად აშორებს პროკლეს მოძღვრების ძირითადი არსისაგან. ასე რომ ერთ სიბრტყეზე მოთავსება, ერთი მხრით მაგ. ნეოპლატონიკოს პროკლეს მეგობარ სინესიოსის (წარმართის) ან ენეა ღაზელისა და, მეორე მხრით, ფსევდო-დიონისესი, რომლებიც „ასე თუ ისე ეხებიან (соприкасаются) პლოტანეს“ (ბლონსკი, 299) — უფრო მეტია, ვიდრე გადაჭარბება. ფსევდო-დიონისეს მისტიკა „ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადაამუშავება“ და ამ გზით ორთოდოქსულ ქრისტიანიზმში მისი ერთგვარი ინსპირაცია კი არაა, არამედ სწორედ ორთოდოქსული ქრისტიანიზმის გაღრმავება და, თუ გნებავთ, უაღრესად ტრანსცედენტურ ფორმულებში გამოხატული უმაღლესი აპოლოგია ქრისტიანული მრწამსისა, რასაც ნეოპლატონიზმთან არავითარი კავშირი არ აქვს.

ფსევდო-დიონისე მხოლოდ ნაწილობრივ იცნობდა ნეოპლატონიკოს პროკლეს, მაგრამ არც ერთი მისი ფუნდამენტური დებულება

მას არ გაუზიარებია. პირიქით. და ეს იმიტომ, რომ პირველი წარმართი ინტელექტუალისტი-ფილოსოფოსი იყო, ქრისტიანობის მოძულე, მეორე კი უღრმესი ქრისტიანი თეოლოგი და მისტიკოსი, ჯვარცმულის ფენომენით გაოგნებული უდიდესი მორწმუნე.

სახელდობრ ორთოდოქსული ქრისტიანობის წარმომადგენლებს გაცილებით ზედმიწევნით ესმოდათ ბიზანტიელი ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება, ვიდრე „ელინურ“ ფილოსოფიაზე აღზრდილ ევროპელ ჰუმანისტებს ან შემდეგი საუკუნეების მათს ეპიგონებს, ფილოსოფიის ისტორიკოსებს თუ თეოლოგიური ცოდნისგან დაშორებულ ფილოლოგებს, რომლებიც მიამიტურად იმეორებდნენ და იმეორებენ მოარულ გამოთქმებს „მისტიკური თეოლოგიის“ გენიალურ ავტორზე.

რუსთაველის „ძალითა მით ძლიერთა“-ს გაბავისათვის

რუსთაველის პოემის პირველივე სტროფის შინაარსის გამო ბევრი დაწერილა (კ. კეკელიძე და სხვ.). შევეცდები აქ წარმოვადგინო გაგების ის ასპექტი, რომელიც ჩვენ მიგვაჩნია დამაჯერებლად და რომელსაც ვიცავდით და ახლაც ვიცავთ.

პირველ სტროფში ნათქვამია:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერთა,
ზეგარდმოთ არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერთა“

უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს რომ „ძ ა ლ ი“ ძალიან იშვიათად ნიშნავს „ძ ე ს“, ლ ო გ ო ს ს, აგრეთვე ძალიან იშვიათად, სულისწმიდასაც, იგი უ მ თ ა ვ რ ე ს ა დ ა ლ მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ი ა მ თ ლ ი ა ნ ა დ ღ ვ თ ა ე ბ ი ს ა (სამებისა). XIV ს.-ის ბიზანტიელი მისტიკოსის გრიგოლ პალამას აზრით «...энергии не суть нечто свойственное той или другой Божественной и постаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом» (О. Василий (Кривошейн). Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. «Seminarium Kondacovianum», 1936, VIII, გვ. 120).

ასევე, „ს უ ლ ი“, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სახარებაში ზოგჯერ სულიწმიდას აღნიშნავს, მაგრამ ტაეპში — „ზეგარდმოთ არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერთა“ — ღვთაების მესამე იპოსტასის დანახვა შეუძლებელია. თუმცა ევანგელისტთან ნათქვამია ქრისტეზე „შეჰბერა მათ და ჰრქუა: მიიღეთ სული წმიდაჲ“ (იოანე, 20, 22), რ ა ს ა ც ე მ ყ ა რ ე ბ ა ვ. ლ ო ს კ ი ც „მ ი ს ტ ი კ უ რ

თეოლოგიაში“ (გვ. 88 და 89)) და რამაც შეიძლება ვინმე შეიყვანოს შეცდომაში. ამასთან, სულიწმიდა, რომელიც მოქმედებს როგორც „ქრისტეს შემწე“ (ვ. ლოსკი) თვითონ „სახარებაში“ იწოდება აგრეთვე მოკლედ „სული“. მაგ., იმავე იოანეს სახარებაში ქრისტე ამბობს (15,26): „ხოლო რაჟამს მოვიდეს ნუგეშინის-მცემელი იგი, რომელი მე მოვაველინო თქუენდა მამისა ჩემისა მიერ, სული ჭეშმარიტებისაჲ, რომელი მამისაგან გამოვალს, მან წამოს ჩემთვის“. ასევეა რუსულ და ინგლისურ თარგმანებში. აგრეთვე ლუთერთან.

სახარებაში სულიწმიდაზე ერთხელ ნათქვამი „მიჰბერა“ სხვაა, და რუსთაველის „მონაბერითა“ კი — სულ სხვა.

სულიწმიდა „ნუგეშინის-მცემელია“ და მამისგან „გამოსული“, როგორც „სული“, საერთოდ ზემოთ მოტანილი სიტყვები ევანგელისტისა — ძირითადი დეფინიციია სულიწმიდისა და მთელი ქრისტიანული დოგმატიკა ძირითადად ამ საკითხში მისგან გამოდის. ბიზანტიური და ქართული ჰიმნოგრაფიაც იოანეს სახარების ამ მუხლის (და მსგავსი მუხლების) პარაფრაზებსა და ვარიაციებს შეიცავს.

აქვე გვინდა გავფანტოთ ზოგიერთ ავტორთან აღნიშნული მცდარი მოსაზრება, თითქოს ევანგელიეს ღმერთი ორპიროვანია, რომ ევანგელისტები საერთოდ არ იცნობდნენ სამპიროვან ღმერთს, ტრინიტეტს. ჩვენთვის საერთოდ გაუგებარია, საიდან და როგორ აღმოცენდა ასეთი შეხედულება, საკმარის ფართოდ გავრცელებული.

ევანგელიეში რომ მამა, ძე და სულიწმიდა ხშირადაა ნახსენები (და მათი განუყოფლობაცაა იქ აღნიშნული), ეს არა ერთი მაგალითით დასტურდება და მასზე ხშირად უწყრიათ დიდ კაპადოკიელ მამებს. საამისოდ ვ. ლოსკის არა ერთი მაგალითი მოაქვს ახალი აღთქმიდან. მოგვაქვს რამდენიმე სხვა მაგალითიც.

1) „ხოლო რაჟამს მოვიდეს ძე კაცისაჲ დიდებითა თვისითა“ (მთ. 25.31).

2) „...ნათელ-სცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“ (მთ. 28,19). (მკაფიოდ გამოხატული).

3. „და მეყსეულად სულმან განიყვანა იგი უდაბნოდ“ (მარკ. I.12).

4. „და იყო მისა უწყებელ სულისაგან წმიდისა არა ხილვად სიკუდილი“... (ლუკა, 2.26).

5. „და მოვიდა სულითა წმიდითა ტაძრად უფლისა...“ (ლუკა. 2.27).

6. „და გარდამოკდა სული წმიდაჲ კორციელითა ხილ-
ვითა ვითარცა ტრედი“ (ლუკა 3,22).

7. „პრქუა მათ იესო: უკუეთუმცა ღმერთი მამაჲ თქვენი იყო,
გიყუარდიმცა მე, რამეთუ ღმრთისაგან გამოვედ-
და მოსრულ ვარ...“ (იოანე, 8.42).

8. „მე და მამაჲ ჩემი ერთ ვართ“ (იოანე, 10.30).
და „რამეთუ მამაჲ ჩემ თანა არს, და მე მამისა
თანა“ (იოანე, 10.38). ესაა სამების პირთა განუყოფლობა.

9. „და მე ვპკითხო მამასა ჩემსა, და სხუაჲ ნუ გე-
შინის-მცემელი მოგივლინოს თქუენ, რაჲთა თქუ-
ენ თანა დაადგრეს უკუნისამდე“ (იოანე, 14,16) და ა. შ.

ტრინიტეტის იდეა გასდევს მოციქულთა ნაწერებს (მაგ., პეტ-
რე, 1,2; I იოანე 5,6; პავლე მოციქული. რომ, 8,9 1; კორინთ 12.
4,5, 6; 2 კორინთ. 13.13 (ძალიან მკაფიოდ გამოხატული); ეფეს., 2,22;

ეს ღმერთი-სამება არის ის ერთი, რომელზედაც იგივე პავ-
ლე მოციქული წერს „ვინაჲთგან ერთ არს ღმერთი“
(რომ. 3.30), მაგრამ მასვე ეკუთვნის სიტყვები: „მადლი უფ-
ლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და სიყუარული
ღმრთისა და მამისაჲ, და ზიარება სულისა წმი-
დისაჲ თქუენ ყოველთა თანა“.

„ერთისა“ და „სამების“ ცნება, სამი პირის „ერთარ-
სების“ („ომოუსიოს“) დოგმატი ევანგელიეს ემყარება, მასზეა
დაფუძნებული. ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებამ იმპერატორ
კონსტანტინე I მეთაურობით და ათანასე ალექსანდრიელის მეშვეობით
საბოლოოდ გააფორმა ის, რაც სახარებაში იყო აღნიშნული.

ახლა დავუბრუნდეთ „სული“, „ზეგარდმოთ“ და „მო-
ბერვა“ სიტყვებს, რომლებიც ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფ-
შია გამოყენებული.

„ზეგარდმოდ“ (ზევიდან) მოვლენილ „არსნის“, „სულის“ და
„მობერვის“ განმარტება ვახტანგ VI-სთან ბუნდოვანია: „ღმერთ-
მან შექმნა ქვეყანა: ქვეყანასა მისცა ძალი თავის ძლიე-
რებით და ზეცილამ სული მოჰბერა, რომელნიც მყოფნი ვართ“ (ვე-
ფხისტყაოსანი. ვახტანგ VI გამოცემის აღდგენილი ტექსტი აკ. შა-
ნიძისა). როგორც ჩანს, „სულით მონაბერ არსებებად“ იგი ადა-
მიანებს თვლიდა.

ჩვენი აზრით, ვ. ტყაოსნის I სტროფის II ტაეპის სიტყვა „სუ-

ლითა“ არ შეიძლება მიჩნეულ იქმნას „სულიწმიდად“, ე. ი. სულიწმიდის მეშვეობით. მაგალითად, საბას ლექსიკონშიც ერთგან „სული“ — სულიწმინდასაც აღნიშნავს („სული, სულიწმინდა, დამბადებელი ამათ ყოველთა პირველი ნათელი და მიუწოდებელი“), მაგრამ იქვე მისი მეორე, ჩვენთვის საინტერესო განმარტებაცაა მოცემული: „ქარიცა სულად უთქვამთ“. რაც შეეხება „მოზერვა“-ს, საბასე განმარტავს მას: „მოზერვა — ქარის მოქროლება, მოზერვა არის შინაგანი მოცემა ღუთისა მიერ“. ვფიქრობთ ასეთი „სულიერი ქარის“ ანუ ანგელოზის „მოზერვაზეა“ საუბარი ჩახრუხაძესთან:

„ეთქვი შიშით მკრთალმან, საღმრთომან ძალმან მოზერა სიონს ბრძნად მეცნიერსა“ („საღმრთომან ძალმან“ — ღმერთის ძალამ, ენერგიამ).

„სიონს“ კი საბა ასე ხსნის: „სიონი სადგური ღუთისა, ტაძარი... სიონი ეწოდების მადალსა, რომელ არს ეკლესია“. ძველი აღთქმიდანაც ყოველივე ეს კარგად ცნობილია.

ისიც აღსანიშნავია, რომ „სული წმიდა“-ს და „სულს“ ზოგჯერ ერთმანეთსაგან განასხვავებს საბაც: პირველის განმარტების შემდეგ იგი წერს: „ხოლო წმიდა სული არს სული ანგელოზი“... თვითონ „ანგელოზი“ კი ასეა ახსნილი: „ესე არს „არსება გონიერი, უნივთო, უსხეულო, დასაბამიერი და დაუსრულებადი. სული ნათელი და მსრაფლ მიმდრეკი, წინაშე ღვთისა მდგომელი“ („სიტყვის კონია“).

ამიტომ, როცა ჩახრუხაძე „სიონთან“ დაკავშირებით ხმარობს „მოზერვა“ სიტყვას, იგი გულისხმობს „ანგელოზის მოზერვას“, „სულიერი ქართა“ აქტივობას. ეს ჩვენი ხელოვნური კონსტრუქცია როდია. საქმე ისაა, რომ ჩახრუხაძე უთუოდ გულისხმობდა სწორედ ევანგელიეს, როცა თავის ზემოთ მოყვანილ ტექსტებს წერდა. პავლე მოციქულთან ნათქვამია:

„არამედ მოსრულ ხართ თქუენ მასა სიონსა და ქალაქსა ღმრთისა ცხოველისასა, იერუსალემსა ზეცისასა და ბევრეულსა ანგელოზთა კრებულსა“. (ებრ. 122). ჩახრუხაძეს და საბას სახარების ეს მუხლი აქვთ მხედველობაში. იოანე მახარებლის „გამოცხადებაშიაც“ ნათქვამია: „და ვიხილე და მესმა, ვითარცა კმა ანგელოზთა

მრავალთაჲ გარემო საყდრისა (=სიონს) ცხოველთა და მღდელთაჲსა, და იყო რიცხვ მათი ბევრნი-ბევრთანი და ათასნი ათასთანი“ (5.11). ეს „ბევრნი“ — ანგელოზებია.

ამის შემდეგ გადამწყვეტი მნიშვნელობა „არსნი“ და „მოკბერა“ სიტყვების შინაარსის დადგენისას უნდა მიეკუთვნოს რუსთაველის „დივნოსის“ ანუ ფსევდო-დიონისეს ვრცელ მსჯელოებებს, რადგან სწორედ ძველ და ახალ აღთქმაზე დაყრდნობით იგია შემქნელი არა მარტო ანგელოზების ცერარქიისა, არამედ თვით ანგელოზების ბუნების განმმარტებელიც. ტრაქტატში „ზეცისა მღდელთ-მთავრობისათვის“ (თავი იე, ნ. „შრ.“, 147) იგი წერს საკუთრივ ანგელოზებთან დაკავშირებით: „ხოლო ქარსახელის-დებითა¹ მათითა სიმახვლე მათი მოესწავების და ყოველთა მიმართ განცხადებულად უყამოდ მიბერვამ მათი (სულიწმინდა აქ გამორიცხულია. ა. გ.), გინა თუ ფრინვაჲ ზენაჲთ ქუმოთა და კუალად ქუნაჲთ ზემოთა მიმართ წილ-მავლობითა მოძრავობითთა მოძრავობითა, რომლითა მეორენი იგი აღიყუანებინ უმეტესისა მის სიმაღლისა მიმართ, ხოლო უპირველესნი იგი აღიძრვიან ზიარებითობისა და წინაგანგებითობისა მიმართ უდარესთა მათთვს წინა-გამომავლობითა“.

რა უადვილებს ანგელოზთ ასეთ „მიბერვასა“ და „ფრინვას“? ფსევდო-დიონისე განმარტავს: „...ვინაჲცა ფრთოვნად გამოსახნა ღმრთის-შეტყუელებამან ფერჯნი იგი წმიდათა მათ გონებათანი (გაიხსენეთ საბას აზრი ანგელოზის შესახებ: „არსება გონიერი“, ა. გ.), რამეთუ ფრთეებითა გამოაჩინებს აღსლვითა მას სიმახვლესა და ზეცისასა და აღმართისა მიმართ გზა-ყოფითსა და ყოვლისავე ქუმემთრევისაგან აღმართ სლვითა მით განშორებულსა. ხოლო ფრთეთა სისუბუქითა, ვითარმედ არარას ქუმეყანიერსა ვლენ, არამედ ყოვლად შეურევნელად და დამუმიმებელად სიმაღლედ აღვლენ“ („შრ.“, 146). ჩვენ შეგვიძლია მოვისმინოთ სწორედ მათი (ანგელოზების) „ფრინვა“ და „მობერვა“ ყურით: „ხოლო ყურთა — ძალითა მიმღებლობასა და მცნობელობისა შემწყნარებლობასა ღმერთ-მთავრობითისა მობერვისასა“ (იქ-

¹ შდრ. მაგ. ფსალმუნნი, XVIII, 11. რომელიც ფსევდო-დიონისეს აქვს მხედველობაში. რუსულად იგი ასეა გადმოტარნილი: «И возсел на Херувима, и понесся, и полетел на крыльях ветра» (Псал., XVIII, 11).

ვე, გვ. 145). ყველაფერი ეს მხოლოდ და მხოლოდ ანგელოზების ბუნებაზე აქვს ნათქვამი ფსევდო-დიონისეს. მისი ანგელოზები იმიტომ „ფრინველნი“ და „მონაბერნი“ არიან, რომ მათს ერთ-ერთ ნიშანს „უხორცობა“ შეადგენს („აწუკუე უკორცოთა იგი სერაფიმთა“ და სხვ. „შრ.“, 189). ამიტომ არიან ისინი „ფრთებსუბუქნი“. „არსნი“ ანუ ანგელოზები, „დაუმძიმებლად“ რომ „აღვლენ“. „ზეციური იერარქიის“ („ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“) ერთ-ერთი თავის (ია) სათაურია: „თუ რა მსათვის ყოველთა ზეცისა არსებათა საზოგადოდ ძალნი ზეცისანი სახელ-ედებიან“. (132). რუსთაველის „არსნი“—ეს ფსევდო-დიონისეს „ძალნი ზეცისანი“ არიან, რომელთა გამოიქვეა თქმული: „ერთბამად ყოველთა ანგელოზებრთა არსებათა ძალ ზეცისა ჩუეულვართ წოდებათ“. („შრ. 132). „ზეგარდმოდ გადმოსული არსნი“, იგივე „ზეცისა ძალნი“ ანგელოზებია ფსევდო-დიონისესთან და, მაშასადამე, რუსთაველთანაც.

დამახასიათებელია, რომ თვით სიტყვა „ზეგარდმო“ (ზე-მოდან) ფსევდო-დიონისეს „ზეციურ იერარქიაში“ ტრაქტატის დასაწყისშივე გვხვდება სწორედ ანგელოზებთან დაკავშირებით: „ყოველი მოცემაჲ კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდამო არს გარდამომავალ მამისაგან ნათელთაჲსა“ (გვ. 101). მაშასადამე, „ანგელოზებიც“—როგორც „ნიჭი სრული“—აგრეთვე მამისაგან (სამების პირველი პირისაგან) არის „ზეგარდამო გარდამომავალი“ და ეს აქტი სულიწმინდის ფუნქციაში არ შედის ისევე, როგორც მას არ აქვს არც „სუბუქი ფრთები“ და მის „უხორცობაზედაც“ არ მსჯელობს არც ევანგელიე, არც რომელიმე თეოლოგი. „არსთა მიმართ“ (ფსევდო-დიონისეს მიხედვით) ინიციატივა—მამისაგან მომდინარეობს: „რამეთუ მისგან და მისსა მიმართ არს ყოველი“ (იქვე).

ამასთან, „მობერვაში“ უბრალო „ფრინვა“ (ფიზიკური გაგებით) მარტო როდი იგულისხმება, ფსევდო დიონისესთან

მამალმერთის „შემწეობა“ ადამიანებისადმი სხვათაშორის ანგელოზთა „მობერვითაცაა“ რეალიზებული. დიდი თეოლოგი პირდაპირ წერს, რომ საკიროა გალობა „ჩვენცა ვთქვენთ“ იმისადმი (ე. ი. ღმერთისადმი), ვინც „რაოდენ ჩუენდა მისაწდომელ არს, ღმერთ-მთავრობითისა მის მობერვისა შემწედ მოწოდებით“ („საეკლ. მღვდელმთ.“ თავი გ. § 11. „შრ.“, 180). ასეთ „მობერვა-შემწეობა“ ახასიათებთ სწორედ „სულიერ არსთ“ ანუ ანგელოზებს. ტრაქტატის რუსული თარგმანიდან თანამედროვე მკითხველისათვის ეს აზრი მთლად აშკარაა. (გაეიხსენოთ აგრეთვე გამოთქმა „მფარველი ანგელოზი“). ამ ქვეყნიურ საქმეთა გამგებლობა ანგელოზების ფუნქციებშიც შედის და არა მარტო სულიწმინდას „სახლმშენებლობაში“ (ДОМОСТРОИТЕЛЬСТВО).

აქ აღარ მოგვაქვს მთელი რიგი პასაჟები ფსევდო-დიონისეს „ზეციური იერარქიიდან“, რათა ცხადვყოთ ანგელოზთა ეს დანიშნულება. ნი. საკითხში ჩახედულისათვის იგი კარგად ცნობილია. ამიტომ რუსთაველის ტაეპები:

165,2: „მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“ და 1050,2 „ვისგან (ე. ი. ღმერთისაგან ა. გ.) ძალნი ზეციერინი გააგებენ აქა ქმნადსა“ — ანგელოზთა დანიშნულების ფსევდო-დიონისესებური გაგების კვინტესენციაა. „ძალთა დასი“ და „ზეციერინი ძალნი“ ამქვეყნიური „ქმნადის“ გამგებელნი არიან, ინიციაცივა კი ეკუთვნის მამალმერთს. სულიწმინდას კი „ძალთა დასი“-ს შექმნა არ მიეწერება, არც მათი საქმიანობის ინიციაცივა.

არ იქნება ზედმეტი ამ საკითხთან დაკავშირებით აღვნიშნოთ შემდეგი.

ფსევდო-დიონისე საერთოდ თეოლოგიურ ცოდნაში გაწვრთნას შიაწერს თავის „ღვთაებრივ მასწავლებელს“, კონკრეტულ პირს, იერთეთოსს, რომელსაც იგი არა ერთგზის ახსენებს. აი ეს ჩვენებანი:

1. „... ზოგადმან მან ჩუენმან მოძღუარმან...“ („საღმრ. სახელ.“, 2.11. „შრ.“, 24).

2. „... დიდებულსა მას მოძღუარსა ჩუენსა

იეროთეოსს შემოეკრიბნეს ღმერთის-მეტყუელებითნი თხო-
ბის-შენივთებანი ზეშთაბუნებისა“ (იქვე, 3.2. „შრ.“, 26).

3. „...გარნა უწულიღესადრე ოდენ ნაწილ-ნაწილთა. შემოკლე-
ბულად თქმულთა ნამდვლვე ტაძრისა ღმერთისა იეროთე-
ოსისთაჲთა“ (იქვე, 3.3 „შრ.“, 29).

4. „ესევე დიდებულმანცა ჩუენმან მღდელთ-სრულ-
მყოფელმან საღმრთოდ მოგვხზრა სატრფიალოთაებრ ქება-
თა“... (იქვე, 4.14. „შრ.“, 42).

5. ანგელოზების სამ დასად დაყოფას იგი მიაწერს თავის მოძღვარს
— „მღდელთ სრულ-მყოფელს“: „და ამათ სა-
მობითა შემკულეებათა სამად განჰყოფს საღმრ-
თოჲ იგი ჩუენი მღდელთ სრულ-მყოფელი“ („ზე-
ცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“, 6. 2. „შრ.“, 117. რუსულად: «Наш
божественный руководитель разделяет их на три тройственные сте-
пени» (Святого Дионисия Ареопажита О небесной иерархии. Изд.
II, М., 1843, стр. 24).

6. „და ამას სამობითა შემკულებასა, ვითარცა ერთსა და თანამოდა-
სესა, ნამდვლვე პირველად მღდელთ-მთავრობად იტყვს დიდებულ ი
წინამძღუარი ჩუენი“ (იქვე, „შრ.“, 118. რუსულად: «О
сей то тройственной степени — наш славный наставник говорит как
о единой, единокупной и истинно первой Иерархии». стр. 25).

7. „რამეთუ ამას მეტყოდა ამისი მასწავლებელი ჩემდა,
მიზეზად სერაფიმისა მოვლინებისა“ (იქვე, თავი XIII, 4. „შრ.“, 140
—141). რუს. «Вот что означает, по словам моего учителя,
посольство Серафима». (გვ. 56).

8. „ამას უკუე იგი მასწავებდა მე, ხოლო მე გარდმოგცემ შენ“ (იგი-
ვე, თავი XIII, 4. „შრ.“, 141). რუს. «Так наставник учил меня, а я
сообщаю и тебе его наставления» (56).

9. „რამეთუ ვითარცა დიდებულმან მოძღუარმან ჩუ-
ენმან თქუა“... („შრომები“, 160).

ფსევდო-დიონისეს ამ განცხადებების გულწრფელობაში რაიმე
იქვის შეტანა ყოვლად შეუძლებელია. მაგრამ ვინაა ეს რეალური
„დიდებულ მოძღვარი“ მისი, „იეროთეოსის“ ფსევდონი-
მით? ე. ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით იგი არის მითრიდატე ლა-
ზი, პეტრე იბერის ნათლია და სულიერი მოძღვარი. და თუ ასეა, მა-
შინ მთელი აღმოსავლური ქრისტიანული რელიგიის ძირითადი ბირთ-
ვის, აპოფატიზმის, ნაწილობრივ მაინც ჩამოყალიბება და ანგელოზთა-
იერარქიის შექმნა (რაც მთელ ქრისტიანულ მსოფლიოში დამკვიდრდა
და ლიტერატურაშიც ჰპოვა გენიალური ასახვა, მაგ. დანტეს პოემის:

ტერცინებში) — ორი ქართველი კაცის დვაწლი ყოფილა. ასეთი უნივერსალური მასშტაბის საქმე არც ერთ ძე ხორციელს არ განუხორციელებია თეოლოგიაში. მაგრამ ეს მაინც ჰიპოთეზის სფეროა და აღნიშნულ პრობლემაზე საბოლოო სიტყვის თქმა — შემდგომი მეცნიერული ძიების საგანია.

5. რუსთაველის „ძალი უხილავი“-სა და „საზღვრის დასაზღვრების“
ბარშემო

„ავთანდილის ანდერძში“, არის განთქმული სტროფი 794, რომელიც საგანგებოდ გააანალიზეს ჩვენამდეც; აი ისიც.

ვინ დამბადა, შეძლება მანვე მომცა ძლევად მტერთად;
ვინ არს ძალი უხილავი, შემწოდ ყოვლთა მიწიერთად,
ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთად,
იგი გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად.

მთელი სტროფი (ისევე როგორც პოემის პირველი ხანა) გულისხმობს ერთ ღმერთს, მაგრამ ცალკეულ ჰიპოთეტასთა ფუნქციები მასში ჩამოთვლილი არაა, ყველა პრედიკატი აღნიშნავს ერთი ქრისტიანული ღმერთის ზოგად თვისებებს. უწინარეს ყოვლისა მხოლოდ მამაღმერთია „უხილავი ძალი“, იგი საღმრთო ნისლშია „შებურვილი“. „უხილავი“ აპოფატრიკური ატრიბუტია როგორც ძველი აღთქმის, ისე ახალი აღთქმის ღმერთისა და იგი ქრისტესადმი „ოთხთავში“ არც ერთხელ არაა ნახმარი, ქრისტე კაცობრიობამ ერთხელ იხილა, ერთი ღმერთი-სამება კი არავის უხილავს, გარდა იოანე მახარებლისა და აგიოგრაფიული პერსონაჟებისა, რომლებთანაც ღმერთის ხილვა ვიზიონს (ე. ი. შინაგან ხილვას) წარმოადგენს.

ძველ აღთქმას რომ თავი დავანებოთ, საიდანაც გადმოვიდა სახარებაში ღმრთის უხილავობა,¹ როგორც ერთის (სამების) ატრიბუტი, ევანგე-

¹ მაგ. — და პრქვა: „ვერ ძალგიც პირისა ჩემისა ხილვად, რამეთუ არა არს კაცი, რომელმანცა იხილა პირი ჩემი და ცხოვნდა“ (2 მოსე. გამოსვლ. თავი ლგ). შდრ. რუს. «И сказал Он: не можешь видеть лицо моего; потому что человек не может увидеть Меня, и остаться в живых» (2 Моисей. Исход 33, 2).

ლისტ იოანესთან თქმულია ღმერთზე (118): „ღმერთი არავინ სა-
დაიხილა; მხოლოდ შობილმან ძემან, რომელი იყო წიალთა მამისა-
თა, მან გამოთქუა“. აქ პირდაპირ გამოიყენებოდა მამის „უხი-
ლავეობა“ ძის მიერ მისი „გამოთქმისაგან“, ე. ი. შო-
ბილის მიერ „მშობელის“ ანუ პირველი ჰიპოსტასის ამქვეყნიური ნე-
ბის რეალიზაციისაგან. რაც შეეხება პავლე მოციქულს, იგი ამბობს (რომ.
1. 20): „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებით-
გან სოფლისაჲთ ქმნულთა მათ შინა საცნაურ-
ად იხილვების, და სამარადისოჲ იგი ძალი
მისი და ღმრთეება, რაჲთა იყვნენ იგინი ვერ
სიტყვს მგებელ“. პავლე მოციქულის „უხილავი
იგი“ და „ძალი მისი“ გულისხმობს მამა
ღმერთს. ეს კარგად ჩანს რუსული თარგმანიდან, სადაც „ძალი მი-
სი“ თარგმნილია, როგორც «сила Его» („Ибо невидимое Его, вечная
сила Его и божество»). სილა რომ მეორე ჰიპოსტასს გულისხმობდეს, რუ-
სულში იქნებოდა «Сила Его». (ასე არაა გერმანულ და ინგლისურ თარგმანებ-
შიც). პავლე მოციქულის ეპისტოლეს ამ მუხლში „ძალი მისი“ —
„მამა ღმერთის“ — აღმნიშვნელი სახელია და არა სამების რომელიმე ჰი-
პოსტასისა. „უხილავიც“ აქ პრედიკატია მამა ღმერ-
თისა და არა ქრისტესი ან სულიწმიდისა. ასე-
ვეა რუსთაველთანაც. ამასთან თვითონ ქრისტე „ხატია“
„უხილავის“ ანუ მამა ღმერთისა. პავლე მოციქულთან
თქმულია: „რომელი—იგი (ქრისტე, ა. გ.) არს ხატი უხი-
ლავისაჲ (მამაღმერთის, ა. გ.), პირმშოჲ ყოველთა და-
ბადებულთაჲ“ (კოლას. 1. 15. რუსულად: «Который (Христос)
есть образ Бога невидимого, рожденный
прежде всякой твари»).

აქაც „უხილავია“ არა ქრისტე ან სულიწმი-
და, არამედ მამა-ღმერთი. ამ ღმერთზეა თქმუ-
ლი აგრეთვე პავლე მოციქულის I ეპისტო-
ლეში ტიმოთესადმი:

„ხოლო მეუფესა მას საუკუნეთასა უხრწნელ-
სა, უხილავსა, მხოლოსა ბრძენსა ღმერთსა პა-
ტივი და დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე“ (I ტიმ.
1. 17). ესეც მამაღმერთია და არა სამების მეო-
რე ან მესამე პირი, რომლებსაც პავლე მოციქულის თანახმად
„უხილავი ღმერთი“, ანუ „მეუფე მეუფეთანი და
უფალი უფლებათა“ (რომელიც „ნათელსა მყოფ
არს მიუწდომელსა, რომელი არავინ იხილა კაც-

თაგანმან, არცა ხილვად ჯელ-ეწიფების“) „აჩუ-
ენებს“ (откроет) მსოფლიოს ქრისტეს (ეს „ერ-
თი“ ღმერთია რუსთაველის ავთანდილის „უფ-
ალი უფლებათა“ „უცნაური და უთქმელი“. პო-
ეტს სამების პრედიკატებიდან აღარ შეაქვს
ავთანდილის ლოცვაში მთლიანი გამოთქმა „მე-
უფე მეუფეთანი და უფალი უფლებათა“, რომელ-
შიაც იგულისხმება მამალმერთი და არა ქრისტე).
როცა მაცხოვარი დაუტევებს ეგვიპტეს, მასზე ზღვე მოციქული ამბობს,
რომ მაცხოვარს არაფრის შეეშინდა: „რამეთუ უხილავი იგი
(მამალმერთი, ა. გ.) ვითარცა ხილული შეჰრაცხა“
(ებრ. 11. 27. შეად. რუს. «Ибо Он, как бы видя Невидимого, был
тверд»). აქაც „უხილავი“ (Невидимое) — მამალ-
ღმერთია.

პავლე მოციქულთან „უხილავი“ ან „უხილავი
ძალი“ ყველგან, უკლებლივ, გულისხმობს სა-
მების პირველ პირს, მამასადამე, მამალმერთს
და არა ქრისტეს ან სულიწმიდას.

იოანე მახარებლის გამოცხადებში ღმერთის ხილვა (იოანე მახ.
4) მომდინარეობს ძველი აღთქმის წიგნებიდან (გამოსვლ. 6. 1—3.
ეზეკ. 1), მაგრამ მასაც ვიზიონის ხასიათი აქვს. ვერც მოსემ იხი-
ლა ღმერთი მთლად სინაის მთაზე, მისი (ღმერთის) გამოცხადების
დროს. არც ერთ ევანგელისტთან, არც პავლე
მოციქულთან სამების მეორე იპოსტასს, ქრ-
ისტეს, ატრიბუტი „უხილავი“ ან „ძალი უხილავი“
არ მიემართება. რუსთაველის „ვინ არს ძა-
ლი უხილავი“ — ზუსტად მამალმერთს ნიშნავს.

არის თუ არა „ძალი“ (ამ ფორმით) ქრისტეს მიმართ გამოყენე-
ბული ევანგელისტებთან (იოანესთან, ლუკასთან, მათესთან და მარ-
კოზთან)? არსად! სამების მიმართ მათთან იხმარება „ძლიერი“
ან „უძლიერესი“ და არა „ძალი“, რაც ერთი და იგივე არაა.
რუსულ თარგმანშიაც ასეა გამიჯნული „сила“ და „сильный“. — ეს სხვა-
დასხვა ცნებებია. პირველა აღნიშნავს საღვთო ენერგიას, მე-
ორე კი — ნების აქტივობის ხარისხს (პარნაკი).

აი ქრისტეს ეპითეტები ევანგელისტებთან:

1. მათე. 3. 11: „... რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალს, უძ-
ლიერეს ჩემსა არს...“

2. მარკ. 1. 7: „ესერა მოვალს უძლიერესი ჩემსა შემდგომად ჩემსა“.

3. ლუკა. 3. 16. „ხოლო მოვალს უძლიერესი ჩემსა, რომლისა არა ვარ ღირს ჯამლთა მისთა ტკრთვად“.

4. ლუკა, 24. 19: „...იესო მსტვს ნაზარეველისა, რომელი იყო კაცი წინამსწარმეტყუელი, ძლიერი საქმითა“.

არც ერთ ევანგელისტთან „ძალი“ პრედიკატი ქრისტეს არ მიემართება.

პავლე მოციქულთან (თესალოკ. 2.9) ეპითეტო „ძლიერი“ (და არა „ძალი“) გამოყენებულთა მხოლოდ ერთხელ ქრისტეზე: „... პირისაგან უფლისა. და დიდებისაგან ძლიერებისა მისისა“. ესაა და ეს.

„ძალი“ მხოლოდ „გამოცხადებაშია“ ნახმარი ქრისტეზე: „ღირს არს იგი დაკლული მიღებად ძალისა“ („გამ.“ 5. 12) და „... და მადლობა და პატივი და ძალი ღმრთისა ჩუენისა“ (7.12). მეორე შემთხვევაში ნავარაუდევია ქრისტე, როგორც „ღმრთის ძალი“, არსებითად ქრისტეს მხოლოდ ერთხელ მიემართება პირდაპირ ეპითეტო „ძალი“ მთელს ევანგელიეში (მაგრამ არა ოთხ ევანგელისტთან ან პავლე მოციქულთან).

რაც შეეხება რუსთაველის კონტექსტს „ძალი უხილავი“, ასეთი რამ ქრისტეს არ გულისხმობს. არც ერთი ასეთი გამოთქმა ქრისტეზე ევანგელისტებთან არ გვხვდება.

როცა ფსევდო-დიონისე ამბობს „უხილავნი იგი ღმრთისანი სოფლისაჲთ ქმნულთა შორისო“ და ა. შ. მას მხედველობაში აქვს პავლე მოციქულის სიტყვები, რომელიც ჩვენ უკვე მოვიტანეთ: „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან რომელისაჲთ ქმნულთა მათ შინა (ე. ი. როცა ღმერთს ვცნობთ მისი ენერჯის გამოვლენაში ამ ქვეყნიურ „ქმნულთა“ (Тварь) შორისო, ა. გ.) საცნაურად იხილვების და სამარადისოჲ იგი ძალი მისი და ღმრთეებაჲ, რაჲთა იყვნენ იგინი ვერ სიტყვის მგებელ“ (რომ. 1.20).

მასთანადაჲ, აქ იგულისხმება ღმერთი-ერთის ძალი ანუ ძალა. საუბარია ერთ ღმერთზე და არა მის რომელიმე პირზე, მაგ. ქრისტეზე.

ესაა რუსთაველის „ძალი უხილავი“ და „ძალითა მით ძლიერიითა“.

ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ ღმრთის „ძლიერებაზე“-დაც

არის თქმული ევანგელისტებთან, მოციქულებთან და „გამოცხადებაში“; აი ისინი:

ლუკა, 149: „... რამეთუ ყო ჩემ თანა დიდებული ძლიერ-მან, და წმინდა არს სახელი მისი“.

ეს პირველ ჰიპოსტასზე (მამაზე) არის თქმული.

პავლე (ეფეს. 1. 19): „და რაჲ იგი არს გარდამეტებული სიმდიდრეჲ ძლიერებისა მისისაჲ“ — ესეც ნათქვამია მამაზე. რადგან იმავე ეპისტოლეს მე-20 მუხლში თქმულია, რომ ამ „რომელმან“ „დასუა მარჯუნით მისა ზეცათა შინა“ ქრისტე. შდრ. ეფეს. 6.10: „ძლიერებისა მისისაჲთა“... ამავე ეპისტოლეს 1,8 და 9 მუხლებში კი აღნიშნულია ამ „ძალზე“: „რომელი იგი“ და „გვაუწყა ჩუენ“...

მაშასადამე, „უხილავ ძალზე“ ნათქვამი „ძალითა განძლიერებულნი“ და „რომელმან“, ნათლად განმარტავს რუსთაველის სიტყვებს „ვინ არს ძალი უხილავი“ და „რომელმან შექმნა... ძალითა მით ძლიერიითა“.

„ძალი მისი“ (сила Его და არა Сила Его) ერთ ღმერთს გულისხმობს. ძალა, „ძალი“ ან „ძალნი“ — ამ ერთი-ღმერთის ენერჯიის ან ენერჯიათა აღმნიშვნელი ცნებებია. შდრ. ფსევდო: დიონისე: „ყოვლად ძლიერ არს ღმერთი“ („შრომები“, 76).

როცა ღმრთის სახელებზე ვმსჯელობთ, ევანგელიეს შემდეგ ჩვენთვის ყველაზე დიდი ავტორიტეტი უნდა იყოს ფსევდო-დიონისე, რომელმაც ამ საკითხს ვრცელი თხზულება მიუძღვნა („საღმრთოთა სახელთათვის“). იგი წერს: „რამეთუ მისგან და მის ძლით და მის შორის და მისა მიმართ არს ყოველი“, ვითარცა იტყვს სიტყუაჲ განწმედილი“ („შრ.“, 38) და გულისხმობს პავლე მოციქულის სიტყვებს „რამეთუ მისგან და მის მიმართ არს ყოველი“. იგულისხმება მამაღმერთი.

ფსევდო-დიონისეს ამასთანავე დაკავშირებით აღნიშნული აქვს:

„ვინაჲცა ყოველი ღგომად და ძრვად მისგან და მის ძლით და მის მიერ და მისსა მიმართ არს“. („შრ.“ 37), ყველაფერი ნაზიარებია ერთი-ღმერთის ძალას.

მამისაგან მომდინარეობს ყველაფერი, მათ შორის „ყოველნივე საზღვარნი, წესნი, მთავრობანი, ნივთნი, სახელი, ყოველი არსებანი, ყოველი ძალი“ და ა. შ. („შრ.“, გვ. 38). ამ ერთი ღმერთის, უწინარესად მამის, ერთ-ერთი ატრიბუტია „ძალი“, მისი ენერჯიის განმმარტებელი.

მაგრამ ყველაზე თვალსაჩინოდ „ძალი“-ს, როგორც მამა ღმერთის ერთ-ერთ სახელზე ფსევდო-დიონისე მსჯელობს თავისი განთქმული ტრაქტატის სპეციალურ თავში, რომლის სათაურია „ძალისათვის, სიმართლისათვის, ცხორებისათვის, გამოხსნისათვის, რომელთა შინა არს უსწორობისათვისცა“ (თავიჭ. „შრ.“, 74—79). იგი ასე იწყება:

„1. არამედ ვინაჲთგან საღმრთოსა ქეშმარიტებასა და სიბრძნეთა უზეშთაესსა მას სიბრძნესა, ვითარცა ძალად და ვითარცა სიმართლედ უგალობენ ღმრთის-მეტყუელნი“ („შრ.“ 74). „უზეშთაესის“ ე. ი. ღმერთის (სამების) ერთერთი ატრიბუტია „ძალი“. ფსევდო-დიონისე, რომელიც ამბობს, რომ „მოვედ, რაჲთა ესეცა ღმრთის სახელები განეკმარტო“-ო, სხვათაშორის, მიზნად ისახავს — „ანუ თუ ვითარ მის ზედა მივიღებთ ძალისა სახელ-დებასა“? (გვ. 74) — განაგრძობს:

„2. ესე საძიებელ არს, ვიტყვთ უკუე, ვითარმედ ძალ არს ღმერთი, ვითარცა ყოველისავე ძალისა თავსა შორის თვისსა მქონებელი და წინაჲთვე მქონებელი და ვითარცა ყოველისავე ძალისა მიზეზი“ (74). ან: „მას ძალმყოფელსა ძლიერებასა მისსა და ძალსა უთქმელსა და უცნაურსა და მოუგონებელსა ყოველთა უზეშთაესობასა“... 74). პრედიკატები „უთქმელი“, „უცნაური“ და „მოუგონებელი“ — მამალღმერთს მიემართება (შდრ. რუსთაველი: „უცნაურო და უთქმელო“) „ძალთან“ ერთად! კიდევ: „... არსებითი რაჲმე ძალი აქუს“ (75); „ძალი იგი მყოფობისა ზეშთაარსებისაჲსა მისგან ძალი აქუს“ (75); „განუზომელისა მისგან ძალისა მიუღებიეს“ (75); „...თვთ მასცა ძალსა მყოფობისა სა“ (75); „იგი ძალისა ღმრთისაჲ კაცთა მიმართცა“... (75); „ვითარცა ყოვლად ძლიერსა“ (77); „ზეშთაგარდაბეტებულისა ძა-

ლისა მისისაჲთა“ (77) და ა. შ., ეს ძალია „საზღვრის მდებელი“: „რამეთუ ყოველთავე ზედა საღმთოჲ იგი სიბრძნე განმაწესებლობს და საზღვრის-მდებლობს“ (77. შდრ. რუსთაველი „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“). „თვსსა წესსა და სახესა და ძალსა ზედა სცავს“ (77) — და ასე დაუსრულებლად.

ყველგან იგულისხმება ერთი ღმერთი (სამება) და არსად — მისი მეორე ჰიპოსტასი — ქრისტე ან მესამე პირი — სულიწმინდა.

ყოველივე ამას წერს უდიდესი ტრინიტარისტი და თეოლოგი მთელი აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური ეკლესიისა.

ბოლოსდაბოლოს ისიც ვიკითხოთ, საიდან მომდინარეობს ღმერთის პრედიატად „ძალი“? იგი მომდინარეობს ძველი აღთქმიდან. მოვიტანთ მხოლოდ ერთ მაგალითს. „ფსალმუნში“ (28.11) თქმულია: „უფალმან ძალი ერსა თვსსა მოსცეს, უფალმან აკურთხოს ერი თვისი მშვიდობით“. ძველი აღთქმის ეს „ძალი“ მიეკუთვნა ქრისტიანულ ერთ ღმერთს (სამებას), უმთავრესად მამაღმერთს. ძველი აღთქმის ღმერთს ხომ არც ერთი ჰიპოსტასი არ გააჩნია?

მაშასადამე, „ძალის“, როგორც მამაღმერთის ან მთლიანი სამების ატრიბუტის მნიშვნელობა — აბსოლუტურად ნათელი უნდა იყოს.

სამწუხაროდ, ზოგიერთს ევანგელიეს ეს ჩვენებანი სრული მოცულობით არ გაუთვალისწინებია. ჩვენს წერილში („ციცკარი“, 1970, № 8) „ძალი უხილავის“ ცნება ახსნილია მხოლოდ ამ ჩვენებათა საფუძველზე. აქაც თავს ვკავებთ სათანადო ადგილების დამოწმებისაგან ათანასე ალექსანდრიელის, ნეტარი ავგუსტინეს, ბასილი დიდის ან გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებიდან, თუნდაც იმიტომ, რომ ევანგელისტ იოანესა და პავლე მოციქულის ზემოთ მოტანილი მუხლების განმმარტებელი თეოლოგიური ლიტერატურა თითქმის ამოუწურავია და ვინც ამ გზას დაადგება, მან ტომები უნდა წეროს. ამასთან, გამორიცხული არაა ორიგინალური და უსაფუძველო კონსტრუქციების დახვავებაც. კ. ცინცაძემ კარგად აღნიშნა, რომ რუსთაველი რამდენიმე სტროფით გადმოსცემს იმ ქრისტიანულ დოგმატებს, რომლებსაც ათასფურცლოვან ტომებს ანდომებდნენ (არც ის უნდა გაგვიკვირდეს, რომ ამ მამებთან ტერმინების ზოგჯერ სხვადასხვაგვარად ხმარებასთან გვაქვს საქმე). რუსთაველის

ლაკონიზმი — მისი უნივერსალური გენიის ერთ-ერთი თვისებაა.

სანამ გაირკვეოდეს საკითხი თუ ვინ (მამალმერთი თუ ღმერთი-სამებაან მისი მეორე თუ მესამე პირი, სულწმინდა) „დაუსაზღვრებს საზღვარს“, საჭიროა თვითონ ამ ცნების შინაარსის დადგენა.

მკვლევარი წერს: „... „დასაზღვრება“ ცნობილი დებადია ნეო-პლატონიზმში“, კერძოდ პროკლოსის ფილოსოფიაში“ („ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“. პარიზი, 1963, გვ. 169), მაგრამ მისივე სწორი შენიშვნით „ნეოპლატონური ერთი არავის არ ეხმარება მტერთან ბრძოლაში; არავის მიწიერს არავითარ შემწეობას არ აღმოუჩენს, არავის არ მფარველობს და არც „ზის“ კაცთა მომვლელად და მათზე მზრუნველად“ (იქვე). „ამგვარად ერთი არის განმსაზღვრელი სერიათა, ანუ სირთა საზღვრებისა. პროკლოსის ეს სწავლა თითქოს უდგება ავთანდილის თქმას: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს“... ესაა მხოლოდ და მხოლოდ სიტყვათა მსგავსება, — არცა მეტი, არცა ნაკლები“ (გვ. 170). ეს მოსაზრებაც აბსოლუტურად სწორია. მართალია ავტორი მაშინაც, როცა ამბობს: „მოქმედე“ და „საქმიანი“ ერთი-ღმერთი ნეოპლატონიზმს სრულიად არ გააჩნია“ (იქვე, გვ. 171). მისივე დასკვნით: „ვეფხისტყაოსნის ღმერთი საზღვარს დაუსაზღვრებს, მაგრამ ვის? თუ იგი საზღვარს დაუსაზღვრებს „ვის“—მე, მაშინ აქ ლაპარაკი უნდა იყოს მხოლოდ სულიერ არსებაზე, —ესეთნი სულიერი არსებანი კი არიან ანგელოზები, და მართლაც: ანგელოზები, რომლებიც ღმერთმა შექმნა მსოფლიოს შექმნამდე, ურთიერთშორის დასაზღვრულნი არიან, რადგან ისინი ცხრა სხვადასხვა ჯგუფს ეკუთვნიან და ერთ ჯგუფს მეორესაგან საზღვარი ჰყოფს, ანგელოზის ერთი გუნდის საზღვარს მეორე გუნდის ანგელოზები მიჰყევიან და იმას გარდა თითოეულ გუნდში სამ-სამი რიგი ანგელოზთა საზღვარდადებულია“ (გვ. 171). მკვლევარი აგრეთვე ითვალისწინებს „მსოფლიოს გარეგან და შინაგან საზღვართა დაწესებას“ და ასკვნის: „მგონია, აქ საზღვრის დასაზღვრა დიდ მსოფლიოს, ყოვლად მსოფლიოს, ხილულსა და არა ხილულ მსოფლიოს ეხება. ეს დასაზღვრა ეხება, როგორც ანგელოზთა სამეფოს, ისე კაცთა სამეფოს, ცასა და ხმელეთს“ (171). შემდეგ მოტანილია ამონაწერები დასაზღვრებაზე ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან, ბასილი დიდრიდან და ფსევდო-დიონისედან (საკმაოდ ვრცლად), მაგრამ მხოლოდ ისეთი ციტატები,

რომლებიც კონკრეტულად ანგელოზთა შორის საზღვრებს არ ეხება. ასე მსჯელობას მთლად მყარი ფუნდამენტი არ გააჩნია. ამიტომ მასზე შეჩერება ან კამათი ჩვენს წერილში, რომელიც „ცისკარში“ დაიბეჭდა—ზედმეტად ჩავთვალეთ.

ზემოთ მოტანილი სიტყვების ავტორს, რა თქმა უნდა, კარგად მოეხსენება, რომ ფსევდო-დიონისეს ანგელოზთა იერარქიაში გუნდებს შორის საზღვრები არსებობს, მაგრამ მას არ აქვს ნაჩვენები, თუ რომელია ის უშუალო წყარო, რასაც ეფუძნება ფსევდო-დიონისეს „დასაზღვრება“ და საზოგადოდ ღმერთის სამყაროში აქტივობის ეს მომენტი, აგრეთვე ანგელოზების იერარქის შექმნის ინიციატივა. მკვლევარის არგუმენტაცია, აგრეთვე ციტაციები ბიბლიიდან და სხვა ავტორებიდან-დაუსაბუთებელია, რადგან ამოსავალი უშუალო წყარო რუსთაველის ტაეპისა მასთან ნაჩვენები არაა. ვფიქრობთ, რომ ჩვენს მიერ დამჭერებლად იყო ეს საკითხი ახსნილი..

უ. „ცისკარში“ დაბეჭდილ ჩვენს შრომაში (№ 7 და 8) ეს საკითხი შემდეგნაირადაა გაშუქებული (შდრ. აქვე):

ქართულ „ძველ აღთქმაში“ (2 მოსე, მეორე სჯულ. 32.8) ნათქვამია:

„რაცამს მიმოიყუანა ნათესავნი იგი, ვითარც-იგი მიმოდათესნა ძენი ადამისნი დაამტკიცა საზღუარნი იგი თესლებისნი მსგავსად რიცხუთა მათთა ანგელოზთა ღმერთისათა“.

ბიბლიოლოგიაში კარგად ცნობილია, რომ ამ ადგილის ბოლო „მსგავსად რიცხუთა მათ ანგელოზთათა“—ებრაულ ძველ აღთქმაში არ მოიპოვება, იგი მოიპოვება ძველი აღთქმის ბერძნულ სეპტანტაში, რომელსაც მისდევს ქართული თარგმანი. კ. კველიძის აღნიშვნით, ქართული ბიბლიის (კერძოდ ძველი აღთქმის) რედაქციები „მომდინარეობენ უმეტეს შემთვხვევაში აღმოსავლური წყაროებიდან, შეუსწორებლად ანდა ბერძნული სეპტანტის ზეგავლენით“ („ქ. ლ. ისტ.“ 1², 383). ერთი ქართული ბიბლია, ე. წ. მცხეთისა, „გადაწერილი უძველესი ზხელნაწერიდან“, „უფრო ხშირად ბერძნულ სეპტანტას მისდევს“. (იქვე). ქართველები ბიბლიის თარგმანს „მეშვიდე საუკუნიდან, თვითონ, დამოუკიდებლად, ბერძნული ტექსტების მიხედვით ასწორებდნენ“ (გვ. 1287). ეს პროცესი „დასრულდა მხოლოდ მეთერთმეტე საუკუნეში, გიორგი მთაწ-

მინდელის და ეფრემ მცირის ხელქვეით“ (გვ. 287). თუ როგორი იყო თავდაპირველი თარგმანი-არქეტიპი ქართული ძველი აღთქმისა, ეს საკითხი გადაწყვეტილი არაა. ყოველ შემხთვევაში, ჩვენთვის საინტერესო ადგილის ბერძნული სეპტანტიდან წარმომავლობა აშკარაა, რადგან მაგ. უშუალოდ ებრაულიდან თარგმნილ ლუთერისეულ ბიბლიაში ფრაზა „მ ს გ ა ვ ს ა დ რ ი ც ხ უ თ ა ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა“ არ მოიპოვება, არც ინგლისურში, არც ძველ სლავურში და არც ახალ რუსულში (გერმ. 2 Mose, 32, 8; ინგ., 2. Mose. Exodus, 32, 8; რუს. Библия, 1956, გვ. 198. შენიშვნაში აღნიშნულია: В греческом оригинале: по числу Ангелов Божиих». (მღრ. აქვე, გვ. 34). „ზეციურ იერარქიაში“ კი ფსევდო-დიონისე ემყარება სწორედ ბერძნულ სეპტანტას, როცა წერს: „ამის მაგალითისათვის ღმერთის-მეტყუელება მან ჩუენდა მომართი იგი მღდელთ-მთავრობაჲ (იგულ. „იერარქია“, ა. გ.) ანგელოზთა განუყო და მთავრად ისრაელთა ერისა მიქაელს სახელს-სდებს და კუალად სხვსა ნათესავისა სხუასა, ვინაჲცა იტყვს: დაადგინა საზღუარნი თესლებისნი მსგავსად რიცხვსა ანგელოზთა ღრთისათაჲსა“ („შრომები“, გვ. 121. „ზეცისა მღდელთ-მთავრობისათეს“, თავი თ. § 2). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აბზაცის პირველი ნახევარი „მთავრად ისრაელისა ერისა მიქაელს სახელს-სდებს“ მომდინარეობს დანიელის წიგნის X თავიდან, სადაც ებრაელთა ბაბილონისეულ ტყვეობაზეა საუბარი, დანარჩენი კი-მოსეს მეორე სჯულიდან, გარდა ბოლო სიყტეებისა („მსგავსად რიცხვსა“...).

მაშასადამე, ძველი აღთქმის ბერძნული თარგმანის ზემოთ ციტირებულმა ადგილმა ფსევდო-დიონისეს მისცა ერთ-ერთი საბაზი ანგელოზთა იერარქიაში საზღვრების დადგენისა. თანაც, მის წარმოდგენაში ძველი აღთქმის ღმერთმა „დაადგინა საზღვარნი“ ანგელოზთა შორის, „მღდელთ-მთავრობაჲ (-იერარქია) ანგელოზებს განუყო“, ხოლო ძველი აღთქმის ღმერთი მისთვის, როგორც უდიდესი ქრისტიანისათვის, არის მთლიანი სამება და „საზღვართა დადგენა“ ამ მთლიანი, ერთი ღმერთის ანუ სამების აქტია. აშკარაა, რუსთაველის „ვინ“ მე-II ტაეპისა, რომელიც „საზღვარს დაუსაზღვრებს“, არ შეიძლება იყოს სამების მეორე პირი (ქრისტე) ან მესამე პირი—სულიწმიდა, რადგან პირველი ან მეორე პირისათვის „ანგელოზთა შორის დასაზღვრების“ დადგენის

ფუნქცია ანგელოლოგიაში უცნობია. მეტიც—გიმის ფუნქციაში კი არ შედის, არამედ მამამღერთის ნების აქტში, იმ ღმერთისა, რომელიც „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“.

ძველ და ახალ აღთქმაზე დაყრდნობით სხვაგვარად ფიქრი არ შეიძლება.

ამრიგად მოტანილ სტროფში („ვინ დამბადა“...) ჰიპოსტასური დიფერენციაცია სამყაროში არ იგულისხმება.

„ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველების“ ავტორმა თავისი არგუმენტების ძიება დაიწყო ბიბლიური და არაბიბლიური ციტატების ახლო-მახლო, მაგრამ მან ვერ მიაგნო ძირითად წყაროს: „ზეციური ერარქიის“ ეფრემ მცირისეულ ტექსტს, რომელიც რუსთაველს წინ ედო და რომლის მეორე (ან პირველი) წყაროც ამ ტექსტთან ერთად ძველი აღთქმის ბერძნულიდან გადმოღებული ქართული ტექსტი გახლდათ.

6. რუსთაველის „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“.

ახლა რუსთაველის სიტყვების — „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ — გამო.

ქრისტოლოგიიდან ცნობილია, რომ „ზის“ არა მარტო მამამღერთი („სამართო ნისლში“ *прав*) არამედ შისი ლოგოსიც, სამების მეორე პირი ანუ ქრისტე. ეს მომენტი დაკავშირებულია მაცხოვრის მკვდრეთით აღმდგომასთან. ახალ აღთქმაში სულაწმინდასთან დაკავშირებით ეს საკითხი არ დგას.

მოკლედ ამ პრობლემის გამოც, რადგან მას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის მთელი სტროფის გასაგებად.

ღმერთის ემპირიუმში „ჯდომა“ ევანგელიეში გადმოვიდა ძველი აღთქმიდან. მაგ. მე-8 გალობაში (იხ. ფსალმუნნი. მზექალა შანიძის გამოც. გვ. 439; 8,29(54) თქმულია: „კუთხეულ ხარ შენ, რომელი ჰზი ქერობინთა და ხედავ უფსკრულთა...“ ერთპიროვანი ებრაული ღმერთის ეს ატრიბუტი გავრცელდა ქრისტიანულ სამებაზე. მაგრამ იგივე ატრიბუტი ზოგჯერ თან ახლავს მეორე პირს, ღმერთის ძეს

ქრისტეს, რომელიც მამაღმერთმა ძის მიწაზე მიცვალების შემდეგ აღადგინა და მარჯვენით დაისვა. ეს ატრიბუტიც შოდის „ფსალმუნდან“ (109,1): „ჰრქუა უფალმან უფალსა ჩემსა: დაჯედ მარჯუენით ჩემსა, ვიდრემდის დაესხნე მტერნი შენი ქუეშე ფერკთა შენთა“. ევანგელიეში მოხდა ინტერპონირება (გადატანა) ამ ატრიბუტისა ქრისტეზე, მის აღდგომასთან დაკავშირებით: მათე, 25, 31; „ხოლო რაჟამს მოვიდეს ძე კაცისა დიდებითა თუსითა და ყოველნი ანგელოზნი მისნი მის თანა, მაშინ დაჯდეს საყდართა დიდებისა თუსისათა“. მარკ. 14,62: „ხოლო იესო მიუგო მას, ვითარმედ: მე ვარ. და ამიერთგან იხილოთ ძე კაცისა მარჯუენით მჯდომარე...“ მარკ. 16,19: „ხოლო უფალი შემდგომად სიტყუათა ამათ მათა მიმართ ამაღლდა ზეცად და დაჯდა მარჯუენით ღმრთისა“.

ლუკა 20.42: „რამეთუ თვით იგი დავით იტყვს წიგნსა ფსალმუნთასა: ჰრქუა უფალმან უფალსა ჩემსა: დაჯედ მარჯუენით ჩემსა“...

ინტერპონირების მომენტი ამ მუხლში მკაფიოდ ჩანს!

პავლე მოციქულს ძველი და ახალი აღთქმის ეს ადგილები აქვს მხედდველობაში, როცა ქრისტეს მკვდრებით აღდგომაზე მსჯელობს. (მაგ. რომ. 8:9, 11. ნახე აგრეთვე-საქმე 2, 25: „... რამეთუ მარჯულ ჩემსა არს, რაჟთა არა შევიძრა“. 2, 32: „ესე აღადგინა ღმერთმან, რომლისა ვართ ჩუენ ყოველნი მოწმე. 33. მარჯუენითა უკუე მისითა აღამაღლა“. რომ. 8, 34: „... ქრისტე იესო, რომელი მოკუდ, უფროას-ლა აღდგა, რომელი იგი არს მარჯუენით ღმრთისა“...)

ეფეს. 1. 20: „რომელ ქმნა ქრისტეს თანა, რამეთუ აღადგინა იგი მკუდრებით და დასუა მარჯუენით მის ზეცათა თანა“ (შდრ. რუს.: ... посадив одесную Себя на небесах. ინგ. ... and set him at his own right hand in the heavenly places) შდრ. პეტრ. 3. 22; კოლას. 3. 1; ებრ. 1. 3, 13, 8, 1; 10, 12, 22, 2). იოანე მახარებლის „გამოცხადებაში“ ქრისტე თვითონ ამბობს (3. 21): „დაჯედ მამისა ჩემისა თანა საყდარსა მისსა“, ხოლო მასზე პირდაპირ სწერია (5. 13): „... რომელი ზის საყდართა ზედა“... ინგლისურშიც ზუსტად ასეა: ...by unto him that sitteth upon the throne.

ამოუწყურავია ღმრთისა, სადაც ეს საკითხი დიდობანია განმარტებულია. ამიტომ

ჩვენ მხოლოდ და უშუალოდ რამდენიმე საეკლესიო მწერალს დავიძოვებთ.

მარტოდენ „შობილი ძე“ ზის მამის მარჯვნივ. კირილე იერუსალიმელი ძველი აღთქმის ჩვენების ევანგელისეული ანუ ქრისტიანული გაგების საფუძველზე განმარტავს მოტანილ ცნებებს ტრაქტატში „აღდგომისათვის მკუდრეთით“: „პრქუა უფალმან უფალსა ჩემსა: დაჯედ მარჯუენით ჩემსა, ვიდრემდე დავსსნე მტერნი (ფსალ. 109.1)“ (იხ. კირილე იერუსალიმელი: „აღდგომისათვის მკუდრეთით“. „სინური მრავალთავი 864 წლისა“. აკაკი შანიძის გამოცემა. თბ., 1959, გვ. 168). ეს თეოლოგი შემდეგ ეყრდნობა პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს რომაელთა, ეფესელთა, კოლასელთა და ებრაელთა მიმართ. იგი რამდენჯერმე ასე იმეორებს მოციქულის სიტყვებს: „უკეთუ ქრისტეჴს თანა ასდექით, ზეცისასა ეძიებდეთ, სადა-იგი ქრისტე არს მარჯუენით მამისა მჯდომარე“ („სინ. მრ.“, 169); „რომელი გარდამოკდა და აკდა, მარჯუენით მამისა სამარადისოდ უპყრიენ საყდარნი და მამისა თანა ზის (ებრ. 12.2)“ („სინ. მრ.“, 169). „რომელი იგი ზეცათა შინა მამისა თანა ზის და ჩუენ შორის არს და თითუულსა წესსა ჰხედავს და სიმტკიცესა სარწმუნოებისასა“ („სინური მრავალთავი“, 170). ეკლესიის მამებისათვის ასეთი განმარტებანი — შაბლონია.

ქრისტეს მოვლინება ამ ქვეყნად და კვლავ მისი აღდგომა ევანგელიეს კონცეფციის თანახმად გამოწვეულია ჩვენი ხორცის სახსნელად და მის დასაკავშირებლად მამადმერთან, თუცა ევანგელიეს იუდაისტური ბიბლიისაგან (ძვ. აღთქმისაგან) განსხვავებით განმსკვალავს ადამიანისადმი სიყვარული ანუ ყოვლის მომცველი ფილანთროპია (სიტყვა, რომელსაც ვ. ლოსკის დაკვირვებით, განსაკუთრებით ხშირად იყენებს ფსევდოდოონისე თავისი ნაწერების ბერძნულ ორიგინალში და რომელიც ეფრემ მცირეს გადმოაქვს ტერმინით „კაცთმოყუარება“). ქრისტიანული ღმერთი — „ტკბილი“, „კაცმოყვარე“ და „ყოველთა მიწიერთა შემწეა“ და ამ თვისებებით, ქვეყნად თავისი კეთილი ენერგიის გამოვლინებით განსხვავდება იგი იუდეველთა და მაჰმადიანთა სასტიკი და მკაცრი

ღმერთისაგან (კ. კეკელიძე, ვ. ლოსკი...). რუსთაველიც ღმერთის კეთილი ნების ასეთ გამოვლინებას იცნობს:

ვინ არს ძალი უხილავი, შემწე ყოვლთა მიწიერთა!

საერთოდ, სახარებას წითელი ზოლივით გასდევს თანმიმდევრული ფილანთროპიული თვალსაზრისი, ცოდვილთა შეწყნარების იდეა (აკი ღმერთმა აჩუქა კაცს ხორცი, რომ ის პირველი ცოდვით არ შეებღალა თვითონ ადამიანს, ვის მსხსნელადაც მოევლინა სამების მეორე პირი, მაცხოვარი ანუ უფალი ქვეყანას) და ღრმა სიყვარული ადამიანისადმი. სხვაგვარად ფიქრი—ევანგელიეს ანის და ჰაეს არ ცოდნაა.

სამაგიეროდ ეს ანი და ჰაე ზედმიწევნით კარგად ესმოდათ სწორედ ეკლესიის მამებს, დიდ თეოლოგებს წარსულში და ჩვენს დროში, საქართველოში კი, რასაკვირველია, უწინარეს ყოვლისა კორნელი კეკელიძეს.

ათანასე ალექსანდრიელის სიტყვით „[მარიამმა] სიტყუაჲ (ე. ი. ქრისტე) ჯორციელი შვა“ („სინური მრავალთავი“, 38) და „სიტყუაჲ ღმრთისა კაცისა ხატად გამოჩნდა“ (იქვე). იოანე ოქროპირის განცხადებითაც „რაჟამს ღმრთეებაჲ იგი მისი კაცებასა ჩუენსა შეეზიარებოდა... ღმერთეებითა თვისითა განამდიდრებდა... ღრუბლითა ადამაღლებდა ჯორცთა ჩუენთა“ („სინ. მრ.“ 179); „და ამაღლდა მეუფე იგი ჩუენი ძლევითა და დაჭდა მარჯუენით მამისა თვსთა“ (გვ. 180) და „რომელი ამაღლდა დღეს ძლევით და აღმიყვანნა ჩუენ მის თანა მაღლად ჯორციითა მით რომელ შეიხსნა ჩუენგან“ (იქვე). ყველა ასეთი გამონათქვამი, რომლებითაც აღსავსეა ქრისტიანული სწავლანი, აგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია, უმთავრესად მომდინარეობენ პავლე მოციქულისაგან. თავის პირველ ეპისტოლეში კორინთელთადმი (I კორინთ. 6.19) იგი ღაღადებს, რომ „ჯორცი“ ადამიანს ბოძებული აქვს ღმერთისაგან („რომელ-ეჲვე გაქუს ღმრთისაგან“). იმავე ეპისტოლეში მოციქული აგრეთვე აუწყებს ადამიანებს (I კორინთ. 6.20): „ადიდეთ უკუთმე ღმერთი ჯორციითა მაგით თქუენითა, რომელი იგი არს ღმრთისა“. ევანგელიედან მომდინარეობს ადამიანის „გადმრთობის“ იდეაც: „რა-მეთუ შვილნი ღმრთისანი ხართ“ (გალატ. 3.26).

„რამეთუ კაცი ხარ და გიყოფიეს თავი შენი ღმერთი“ (იოანე, 10.33); „მე ვთქუ: ღმერთნი სამე ხართ“ (იოანე, 10.34). ჩვენში თავის ღროზე ეს ფაქტი კ. კეკელიძემ აღნიშნა.

ქრისტეს ფენომენი ხორციელი ადაშიანის ღმერთთან ზიარების ფენომენიცაა. რაც შეეხება ამაღლებულ სიყვარულს, ფილანთროპიას საერთოდ, იმავე პავლე მოციქულს ეკუთვნის სიტყვები, რომლებიც მთელმა კულტურულმა კაცობრიობამ თითქმის ზეპირად დაიხსომა (მას ხშირად იმეორებდა გოეთე) და რომელზედაც აგებულია რუსთაველის მთელი რიგი ტაეპები (რაზედაც მიუთითეს ვახტანგ VI და ზუსტად — კ. კეკელიძემ):

„სიყუარული აღაშენებს“ (I კორინთ. 8.1).

„ენათა-ლა თუ კაცთასა და ანგელოზთა ვიტყოდი, ხოლო სიყუარული არა მაქუნდეს, ვიქმენ მე, ვითარცა რვალი, რომელი ოხრინ, გინა წინწილანი, რომელნი ვმობედ“ (I კორინთ. 13. 1). შდრ. რუს. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею то я медь звенящая, или кимвал звучащий». ზუსტად ასევეა ეპისტოლეს გერმანულ და ინგლისურ თარგმანებშიც. (ოდიოგანვე ცნობილი და მარტივი ჭეშმარიტებაა — ბიბლიას ზედმიწევნით ზუსტად თარგმნიდნენ ყველა ენაზე).

ესაა რუსთაველის — „სიყვარული აღგვამაღლებს, მოციქულნი ამგვარ უღერენ!“

ამრიგად, შევაჯამოთ ჩვენი შეხედულებანი:

1. რუსთაველის „ძალი უხილავი“ — არის „მაშაღმერთი“, იგივე „ყოველთა მიწიერთა შემწე“.
2. ეს ღმერთი ანგელოზებს, როგორც „გონიერ“ და „ნათელ არსებათ“ „დაუსაზღვრებს საზღვარს“ და „ზის უკვდავად“ თავის „სამკვიდროში“ ანუ „საღმართო ნისლში“. 3. ეს „ერთი“ ღმერთი (რუსთაველის „ჰე ღმერთო, ერთო“) არის „სამება“, რადგან პრედიკატი „ერთი“ რუსთაველს შეეძლო მხოლოდ და მხოლოდ „სამებების“ მნიშვნელობით ეხმარა. 794 სტროფში საუბარია სამყაროს არარაობიდან (ex nihilo) შემქმნელ და ყველაფრის დამბადებელ მამაღმერთზე („რომელმან შექმნა“, „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შექმენ“ და „ვინ დამბადა“...).
4. 794 სტროფში სამების ჰიპოსტასების სამყაროში აქტივობის დიფერენციაცია კი არაა გამოხა-

ტული, არამედ ერთი-სამების, როგორც ღმერთის, მთლიანი ნება. ეს არ ეწინააღმდეგება ტრინიტეტის იდეას, პირიქით, რუსთაველის „ერთი“ იმთავითვე გულისხმობს „სამებას“ („მნათობი“, 1973, № 6), რაზედაც ვწერდით ჩვენც და ჩვენზე ადრე ბევრი სხვაც (უწინარეს ყოვლისა კორნ. კეკელიძე); თუმცა ჩვენი არგუმენტაცია მათი შეხედულებებიდან განსხვავდება. ბოლოსდაბოლოს—ყველაფერი აქ თქმული დაწვრილებით განმარტებული აქვს ჯერ კიდევ გრიგოლ ღვთისმეტყველს (ნაზიანზელს) და მრ. სხვას.

„სამების“ ცნება შეიცავს სამი ჰიპოსტასის დამოუკიდებლობას მათს განუყოფლობასა და ერთიანობაში ($3=1$ და $1=3$). ესაა რელიგიური „პარადოქსი“, რომლის რწმენა შეიძლება, მაგრამ მათემატიკურ ან ფილოსოფიურ ასპექტში მისი ახსნა კი—არასოდეს, რადგან კარგად ცნობილია, რომ „ომოუსიოს“ („ერთარსება“) ტერმინით ეკლესიამ გამოთქვა ერთარსობა მონადისა: დ. ტრიადისა, ერთი ბუნების ერთდროულობაც და სამი ჰიპოსტასის ურთიერთ განსხვავებაც. ეს მომენტი ქრისტიანული რწმენის ძირითადი საფუძველია და ვისაც იგი არ ესმის, მას არც რუსთაველის „ერთი“ ესმის. ტერმინი „ჰომოუსიოს“ „ჰიპოსტასთან“ ერთად გვხვდება პლოტინეს „ენეადებშიც“ და, როგორც ვთქვით, ამ ცნებას უფრო ადრე იცნობს ფილონიც (I ს.) და სხვ. მაგრამ პლოტინისეული ტრიადა ანუ სამება შედგება ცალკეული ერთარსებიანი ჰიპოსტასებისაგან, რომელნიც ერთმანეთში აირეკლებიან დაღმავალი სუბორდინაციით 1) ერთი 2) გონი და 3) სული: «Однако их единосущность („ერთარსება“ ა.გ.) не поднимается до Троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей перархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются. Это лишний раз показывает как ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются в духе эллинистической философии. Откровение развер-

зает пропасть между Истиной, которую оно провозглашает, и истинами, которые могут быть открыты путем философского умозрения». (Лосский, 30). «Тайна Троичности становится доступной только незнанию, подымающемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов» (იქვე). ვ. ლოსკი არსებითად გამოთქვამს აზრს, რომელიც ჯერ კიდევ დიდი კაპადოკიელი მამების მიერ იყო დასაბუთებული, თუ მცა ისინი ხშირად მიმართავენ ანტიკური ფილოსოფიის ტერმინებს თავისი მიზნისათვის — ქრისტოლოგიური ცნებების დასაბუთებისათვის.

ქრისტიანულ „სამებაში“ — სუბორდინაციონიზმი მოხსნილია და რუსთაველი ამოდის სამყაროს შექმნის მხოლოდ ბიბლიური გაგებითადაც.

უდიდესი თანამედროვე ფიზიკოსი ვერნერ ჰაიზენბერგი აღნიშნავს (წიგნში „ფიზიკა და ფილოსოფია“), რომ თუ ერთი წერტილიდან ვივლით, ვთქვათ, სულ დასავლეთით, ბოლოს იმავე წერტილთან აღმოვჩნდებით. რუსთველოლოგია, რომელიც „ერთი წერტილიდან“ დაიძრა 50 წლის წინ, მართალია, მკაფიოდ გამოხატული ზიგზაგებით, ბოლოს იმავე წერტილს უბრუნდება. ვფიქრობთ, რომ კეშმარიტების წრე იკვრება და სხვაგვარად არც შეიძლება მომხდარიყო.

7. ორიოდე სიტყვა რუსთაველის „ზა-ხატისა“ და „ზინანისა ლამისა“ შესახებ

რუსთველოლოგიაში მზის, როგორც ღვთის „ხატისა“ და „ზინანი ლამის“ სხვადასხვა გაგება არსებობს. ყველა თვალსაზრისის გაანალიზება ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. ყოველ შემთხვევაში, „ზინანი ლამე“, „ერთარსება ერთი“, „უქამო ქამი“ დი „მზე-ხატი ღმრთისა“ რომ „ქრისტიანული გაგებებია“, ეს სადავო არაა. სადავო შეიძლება იყოს მათი ინტერპრეტაცია. ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთ ამ ცნებაზე განსხვავებულ თვალსაზრისთა გაჩენა გასაკვირი არაა. მაინც ვიტყვით ორიოდე სიტყვას ამ საკითხების გამოც.

წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეკლესიის დიდ მამებს ჩინებულად ესმოდათ ნათელის დაკავშირება მამა ღმერთთან, ხოლო ნათელის კონკრე-

ტული სახის, „დაუღამებელი მზის“ სიმბოლიკისა—ქრისტესთან. ქრისტიანულ თეოლოგიაში ცნობილია ერთ-ერთი ფუნდამენტური ცნება „ხელთუქმნელი საღმრთო ნათელისა“ («Несозданный божественный свет»). ქრისტიანობაში ისიც უშუალოდ ძველი აღთქმიდან გადმოვიდა. „ფსალმუნში“, მაგალითად, ნათქვამია ღმერთზე (35.10): „რამეთუ არს წყარო ცხორებისა და ნათლითა შენითა ვიხილოთ ჩვენ ნათელი“. ესაია წინასწარმეტყველის წიგნში (58. 8) საესებით მკაფიოდაა ეს აზრი გამოთქმული: „მაშინ განეფინოს მსთუად ნათელი შენი და კურნებანი შენი მალე აღმოვლენ...“ («Тогда свет твой воссияет как заря...»). ღმერთი წყვილიაღმიაც ავრცელებს თავის ნათელს. იგივე ესაია ამბობს: „...მაშინ აღმოვრწყინდების ბნელსა შინა ნათელი შენი და ბნელი შენი ვითარცა შუადღე“ (58, «10... тогда свет твой будет сиять во тьме, и мрак твой будет как полдень»). ევანგელისტ იოანესთან იუდეველთა ღმერთის ეს „უქმნელი საღმრთო ნათელი“ ინტერპონირებულია ქრისტიანულ ღმერთზე: „და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი მას ვერ ეწია“ (იოან. 1. 5 და სხვ.). იგივეა არაერთხელ თქმული ღმერთზე იოანე მოციქულთანაც: „...რამეთუ ღმერთი ნათელ არს და ბნელი არა არს მის თანა არცა ერთ“ (იოან. 1. 5). და სხვ.

ეკლესიის დიდი მამების, განსაკუთრებით კაპადოკიელთა, ნაწერები აღსავესა ამ სიმბოლიკით, იგი გამსჭვალავს მთელს ბიზანტიურ და ქართულ ჰიმნოგრაფიას. ჩვენში ამ საკითხს სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა გ. იმედაშვილმა („ქართული კლასიკური საგალობელის პოეტური მეტყველების ზოგი საკითხი“). მან მოიტანა, მაგ. შთამაგონებელი მაგალითი: „დაუღამებელი მზე ქალწულისა გამოვრწყინვებად მოვალს, რაათა განანათლეს მან დაბნელებულნი“ (იქვე, გვ. 166). ეს თქმულია ქრისტეზე—იგი „დაუღამებელი მზეა“, ჩვენი აზრით—იგივე „მზიანი ღამე“. ასეთი მაგალითების მოტანა შეიძლება მრავალი ძველი ავტორიდანაც, ჰიმნოგრაფებიდან და სხვ. მოვიგონოთ მხოლოდ თაბორზე. ქრისტეს გვამის ბრწყინვაც, ღამით მღვიმეში, რომელმაც მოხიბლა მარიამ მაგდალინელი.

ვფიქრობთ, რომ „მზიანი ღამის“ ძირების

კვლევებისას კმარა ბიბლიის და ჰიმნოგრაფიის ფარგლებში დარჩენა, თუმცა გენეტიკური ექსპურსი ზედმეტი არაა. რელიგიურ ცნებებსა და ტერმინებს ახასიათებთ გარკვეული მიგრაცია ეპოქიდან ეპოქაში, ერთი რელიგიური სისტემიდან მეორეში, მაგრამ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს სინქრონიის პლანი, ტერმინთა ძირეული მოდიფიკაციის მომენტი ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ რუსთაველის „დივნოსი“ (ქრისტიანი ფსევდო-არეოპაგელი), რასაკვირველია მკაცრად განასხვავებს მზეს ღმერთისაგან. იგი წერს:

„ამას ყოველსა ზედა არა ვიტყვ მე ძუელე ბრევისა მისებრ სიტყუსა, ვითარმედ ღმერთ არს მზე და, ვითარცა დამბადებელი ამის ყოვლისაჲ, თვებით მოიხილავს ხილულსა ამას სოფელსა, არამედ ამას ვიტყვ ვითარმედ: „უხილავნი იგი ღმრთისანი დაბადებით სოფლისაჲთ ქმნულთა მათ შორის საცნაურად იხილვებიან სამარადისოჲ იგი ძალი მისი და ღმრთეებაჲ“, არამედ ესე ჩუენ სახის მეტყუელებითსა ღმრთის-მეტყუელებასა შინა გვთქუამს“. („სადმრთოთა სახელთათუს“ „შრომები“, ს. ენუქაშვილის რდ. გვ. 34. შდრ. ეიკალოვიჩის რუს. თარგმ. თავი IV. § 4. ფსევდო-დიონისე იმოწმებს პავლე მოციქულს. რომ. 1,20).

ფსევდო-დიონისეს ზემოთ მოტანილი განმარტების საფუძველზე გასაგები ხდება რუსთაველის სიტყვები ღმერთზე:

838. ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილასოფოსნი წინანი.

ან 837: იტყვის „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად.

რუსთაველს არასოდეს მიუჩნევია მზე ღმერთად (ასეთი დრამად ჩამორჩენილი იგი არ იყო!), ხოლო ღმრთის ხატად მზის დასახელებაში სპეციფიკური ნეოპლატონიკური არაფერია. მზის სიმბოლიკა ევანგელიეში ჩვეულებრივია, ორგან ეპითეტისა და შედარების სახით მზე მიემართება თვითონ ქრისტეს: „და იცვალამით წინაშე სხუად ფერად, და განბრწყინდა პირი მისი, ვითარცა მზე, ხოლო სამოსელი მისი იქმნა, სპეტაკ, ვითარცა ნათელი“ (მთ. 17,2) ან „პირი

მისი, ვითარცა მზე“ (გამოცხ. 10,1).

ბიზანტიურ და ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ღმრთის სიტყვას ანუ ლოგოსს (ქრისტეს) ხშირად ეწოდება „მზე“ (მაგ. „მზე-სიტყვა“ — იოანე დამასკელის „ქრისტეს შობის მეორე კანონში“; „მზე-ქრისტე“ — კოზმა მაიუმელის „მეორე კანონში“ და ა. შ. (იხ. Богослужбные каноны. Пер. на русский язык... Евграфом Ловягиним. Изд. II-е. СПб, 1875, Стр. 10, 26, 33).

მზე რომ ხატია ღვთისა, ეს საკითხი დაწვრილებითაა განხილული რუსთველოლოგიაში. (იხ. „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“, 1957, განსაკ. გვ. 169; შდრ. მისივე „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“).

თვითონ ფსევდო-დიონისესთანაც ღმერთი არა ერთხელაა შედარებული მზესთან „... ღმრთისა საჩინოა სახე, დიდი ესე და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე“ („საღმრ. სახელთ.“, „შრომები“, 32). „ამითვე საჩინოა სახატისა სამისა მსგავსებათა ნათელისა... ვინაჲცა მზე იწოდების“ (იქვე, 38). და კიდევ რამდენ ღვთისმეტყველთან?

სასულიერო მწერლობაში „ჩვეულებრივი მეტაფორაა აგრეთვე სამების გამოხატვა სამი ნათელით“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები... IV, გვ. 45).

საერთოდ, ეს საკითხები საქმოდ ამომწურავადაა გაშუქებული სპეციალურ ლიტერატურაში და რაიმე ახალი სიტყვის თქმა და, მით უფრო, ახალი „ნეოპლატონისტური აღმოჩენების“ მიმართულებით — სრულიად უპერსპექტივოა.

1973. აგვისტო-ოქტომბერი

ისევ „ზაპარია ქართველის“ გავო

პეტრე იბერიელის (მე-V ს.) პიროვნება დიდი ხანია არა მარტო ქართველი მკვლევარების, არამედ ბიზანტიური კულტურის საზღვარგარეთელი მკვლევარების ყურადღებასაც იქცევს. ასეთი ინტერესი

მას შემდეგ უფრო გავრცელდა, რაც ბიზანტიური თეოლოგიის ფაქტიური მამამთავრის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (მე-V ს.) ნაწერების ნამდვილი ავტორის ძიების პროცესში წამოყენებული იქნა ჰიპოთეზა, რომ დიონისეს ტრაქტატებისა და ათი ეპისტოლეს ავტორია ჩვენი თანამემამულე პეტრე იბერიელი, ქართლის მეფის ბუზმირის ძე მურმანი (თუ მურვანი), რომელიც მამამ 12 წლის ასაკში მძევლად გაუგზავნა კონსტანტინოპოლში კეისარ თეოდოსი II-ეს (408—450). სპარსეთ-ბიზანტიის ომის დაწყების (420 წ.) პერიოდში. მურმანი იყო გარანტი იმისა, რომ ქართველები ამ ომში სპარსელებს არ მიემხრობოდნენ. კონსტანტინოპოლში მურმანი იმპერატორისა და მისი მეუღლის ევდოკიას მხრივ დიდი პატივითა და სიყვარულით გარემოცული იზრდებოდა, მაგრამ ახალგაზრდა უფლისწულში ადრე გაუღვიძია ასკეზისადმი მიდრეკილებას და თავის ნათლიასთან, ლაზ მითრიდატესთან ერთად კონსტანტინოპოლიდან იერუსალიმში გაპარულა, სადაც იგი ბერად აღიკვეცა გერონტიოზის ხელდასხმით. მურმანი ამის შემდეგ უმთავრესად ცნობილი იყო ბერობის სახელით — პეტრე, მითრიდატე კი — იოანეს სახელით. შემდეგ (452) პეტრე იძულებით აკურთხეს ქ. მაიუმის (ღაზასთან) ეპისკოპოსად, თუმცა მღვდელმთავრის მოვალეობა ფაქტურად არ შეუსრულებია და ექვსი თვის შემდეგ ისევ სინკელოსის (მესენაკის) ცხოვრებას დაბრუნებია ნათლიასთან ერთად. გარდაიცვალა პეტრე 491 წ. 1 დეკემბერს, როგორც ეს დადგენილი აქვს გერმანელ მეცნიერს ედ. შვარტცს.

პეტრე იბერიელი მთელს აღმოსავლეთში განთქმული წმინდანი და ასკეტი იყო, ორი მონასტრის ამშენებელი და „ნათელმზილველი“ (ვიზიონერი). მას მეორე „მოციქულ პავლედაც“ კი რაცხდნენ.

პეტრეზე არსებობს ასკეტის გარდაცვალებას შემდეგ უშუალოდ მისი მოწაფეების მიერ შედგენილი „ცხოვრებანი“ (სხვა, გვიანდელ ავტორებს, მაგ., ევაგრეს, მიქელ ასურს და სხვ. არ ვეხებით). ჩვენამდე მოღწეულ ბიოგრაფიათა შორის პირველი ადგილი უჭირავს 1912 წლამდე „ანონიმის“ სახელით ცნობილ „პეტრე იბერიელის ცხოვრებას“, რომელიც ავტორს ბერძნულად დაუწერია და მხოლოდ მისი სირიული თარგმანი გადარჩენილა. საკმაოდ დიდი მოცულობის ამ „ცხოვრების“ სირიული ტექსტი გერმანული თარგმანითურთ გამოსცა რ. ი. ხ. რააბეჟი 1895 წელს („პეტრუს დერ იბერიერ“, ლაიპციგი, 1895). გერმანულიდან „ცხოვრების“ ის ნაწილები, რომლებიც განსაკუთრებით საყურადღებოა პეტრეს ბიოგრაფიის თვალსაზრისით, ქართულად გამოაქვეყნა პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა ხუთი წლის წინ (იხ. „გეორგიკა“, ტ. 2, თბ., 1965). ოდესღაც „ანონიმად“ ცნო-

ბილ ავტორს „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ დაუწერია დაახლ. 518 წელს. ედ. შვარტცმა 1912 წელს დაადგინა, რომ „ცხოვრების“ ნამდვილი ავტორია პეტრეს მოწაფე და მაიუმის საეპისკოპოსო ტახტზე მისი მემკვიდრე, ანტიოქიელი იოანე რუფუსი (ედუარდ შვარტცი, იოჰანეს რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი. ჰაიდელბერგი. 1912).

მეორე მნიშვნელოვანი ძეგლი — პეტრეს ბიოგრაფიებს შორის — არის აგრეთვე ბერძნულად დაწერილი და მხოლოდ სირიულ თარგმანში ჩვენამდე მოღწეული „პლეროფორიები“ და ეკუთვნის იმავე იოანე რუფუსს, რაც ძეგლის სათაურის ქვეშ საგანგებოდაა აღნიშნული. ამ ნაწარმოების ფრანგული თარგმანის რამდენიმე ადგილი ქართულად გამოაქვეყნა ს. ყაუხჩიშვილმა 1965 წელს („გეორგიკა“, ტ. 2). „პლეროფორიები“ ქალკედონისტების წინააღმდეგაა დაწერილი 512 წლის შემდეგ, 512—518 წლებში.

პეტრეს ცხოვრება აღუწერია აგრეთვე მის მოწაფეს, შემდეგში მიტილენის ეპისკოპოსს ზაქარია რიტორს ანუ სქოლასტიკოსს ბერძნულად. ორიგინალი და მისი სირიული თარგმანიც დაკარგულია. სირიული თარგმანის მხოლოდ რამდენიმე სტრიქონია გადარჩენილი (ამ სტრიქონების ქართული თარგმანი იხ. ჩვენს გამოკვლევაში „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 153).

ამავე ზაქარია რიტორის სახელით იყო გამოცემული ბერძნულად „საეკლესიო ისტორია“. ძეგლის სირიული თარგმანი შემონახულია და იგი ერთს, 554—555 წლებში (?) შედგენილ კომპილაციასში შეუტანიათ (დაწვრ. იხ. „გეორგიკა“, 1936, III, გვ. 2). პეტრე ქართველის შესახებ ზაქარიას ცნობები ექსცერპტების სახით კომპილატორის მიერ გადმოცემულია III—VI წიგნებში; ისინი გერმანულ-ინგლისური თარგმანის მიხედვით ქართულად გამოაქვეყნა ს. ყაუხჩიშვილმა (იქვე). მანვე თარგმნა ბერძნულად დაწერილი და მხოლოდ სირიულ თარგმანში დაცული ზაქარია რიტორის კიდევ ერთი თხზულების „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ ის ადგილები, რომლებიც პეტრეს ეხებოან. ეს ადგილები გერმანული თარგმანის მიხედვითაა ქართულად შესრულებული და გამოქვეყნებულია „გეორგიკის“ III-ე ტომში.

ზაქარია სქოლასტიკოსი ანუ რიტორი პეტრეს გაკვრით ახსენებს თავის „სევეროსის ცხოვრებაშიც“ (შედგენილია 512—518 წლებში, ე. ი. სწორედ იმ წლებში, როცა რუფუსმა დაწერა „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ და „პლეროფორიები“).

მე-XIII თუ მე-XIV ს.ს-ში მღვდელ მაკარი მესხს „ასურულიდან“ (ე. ი. სირიულიდან) ქართულად გადმოუღია (ზოგან პირ-

დაპირ, ზოგან კი გავრცობილი თუ შემოკლებული სახით) „პეტრე ქართველის ცხოვრება და მოქალაქეობა“. ეს „ცხოვრება“, ფურცლებამილი, ხელთ ჩავარდნია ვინმე დეკანოზ პავლეს (მე-XV ს.), თავისებურად დაულაგებია ხელნაწერი, დაურთავს წინასიტყვაობა, განუვრცია სასწაულებით და „ბოლოც კეთილად დაუსრულებია“. ყოველივე ამას რედაქტორი თვითონ აღნიშნავს „ანდერძი“, რომელიც მას მაკარი მესხის ქართული რედაქციისათვის დაურთავს სულ ბოლოს (იხ. ნ. მარის გამოცემაში: „ანდერძი მმართველისა“. შდრ. „მნათობი“, 1970 № 3, გვ. 141).

როგორც ვთქვით, მაკარი მესხს არსებითად მთელ რიგ პასაჟებში უსარგებლია იოანე რუფუსის ნაწარმოების — „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ — სირიული თარგმანით. „მართლმადიდებელ“ მთარგმნელსა და რედაქტორს მონოფიზიტი (ქრისტეს ერთბუნებოვნების აღმსარებელი) პეტრე იბერიელი დიოფიზიტად (უფლის ორბუნებოვანების აღმსარებლად) უქცევიათ. ამასთან — რედაქტორი „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ ნაწარმოების ავტორად სახავს „ზაქარია ქართლელს“, რომლის ფიქციურობა იმიტაც მტკიცდება, რომ მაკარის სირიული დედნის ავტორი იოანე რუფუსია და არა გამოგონილი „ზაქარია ქართლელი“ (დაწვრ. იხ. ჩვენი შრომა, „მნათობი“, 1970 № 3, გვ. 141 შდრ. იქვე).

მაკარის „თარგმანი“ პირველად გამოსცა ნ. მარმა 1896 წელს (იხ. „ქიტიე პეტრა ივერა...“ სპბ, 1896). ჩვენში იგი ხელახლა დაიბეჭდა ორჯერ. რედაქტორის „ანდერძი“ მხოლოდ ნ. მარის გამოცემაშია.

1955 წლამდე მთელი რიგი ქართველი მკვლევარების მიერ ქართული „ცხოვრების“ სირიული ორიგინალის არქეტიპის ავტორად მიჩნეული იყო „ზაქარია ქართლელი“, რომელიც „ცხოვრების“ „ბოლოს კეთილად დასრულებელი“ რედაქტორის წყალობით გაჩნდა ტექსტში. „ზაქარიას ქართველობა“ ნაწილობრივ სწამდა ძეგლის პირველ გამომცემელს, აკად. ნ. მარსაც. მაგრამ ნ. მარი აგრეთვე პირველი მეცნიერია, რომელმაც ეჭვი შეიტანა მის რეალობაში. ნ. მარი წერდა:

«... в наших руках нет грузинского перевода жития в первоначальном виде, и возможно, что некоторые подробности об авторе Захарии впервые внесены позднее исправителем прот. Павлом, или раньше автор искомого сирийского подлинника был обращен в грузина самым переводчиком» («Житие»... XXXII).

ნ. მარის ამ დაკვირვებას ბევრი უნდა გაეფრთხილებინა, ოღონდ „ცხორების“ გამომცემელს სიტყვა „ვოზმოუნო“ არ უნდა დაეწერა. საქმე იმაშია, რომ სახელი „ზაქარია“ გვარ-ტომობის აღმნიშვნელი სიტყვებით („ქართლეთგანვე მოწაფე“...) გვხვდება სწორედ რედაქტორის მიერ ტექსტში შეტანილ „კეთილ“ დაბოლოებაში, რომელიც წინ უძღვის მაკარის ანდერძს. აი ეს ადგილიც:

„ხოლო მე გლახაკმა ზაქარია, მოწაფე მისი ქართლითგანვე უკ(უ) ანა შეუღდეგ წმიდასა მას მიცვალებადმდე მისა, ამისათვისცა აღვწერე ცხორებაჲ მისი და სასწაულნი თუალითა ჩემითა ხილულნი და ყურითა სმენელნი...“ („ძვ. ქართ. აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, II, 262).

ეს ადგილი — რედაქტორის ფალსიფიკაციაა, „ცხორების“ „ბოლოს კეთილად დასრულების“ შედეგად მიღებული. ამგვარ „ბოლოს“, რომელიც რედაქტორს ჩაურთავს ძეგლში, თვითონ „ცხორების“ სირიულიდან გადმომღების მაკარი მესხის ანდერძი მოსდევს, სადაც, სხვათა შორის, თქმულია:

„ესე ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისა ამას კურთხეულსა და სანატრელსა ზაქარიას, მოწაფესა მის წმიდისა პეტრესსა, ასურებრითა ენითა აღეწერა, ვინაჲთგან ფრიად მეცნიერ ყოფილა მათსა ენასა და კუალად რამეთუ პალესტინეს ასურნი მრავალ არიან და დიდად და უფროჲსად ქალაქსა მიაჲუმისასა, სადა იგი წმიდაჲ პეტრე მოძღვრობდა.

ხოლო მე გლახაკმან მაკარი ხუცესმან მესხმან გარდმოვთარგმნე ქართულად ასურთა ენისაგან, რამეთუ მეცა მეცნიერ ვიყავ მათსა ენასა...“ (263). „ქართლელი“ ზაქარია აქ არა ჩანს!

ამიტომ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სიტყვები — „ამას კურთხეულსა და სანატრელსა ზაქარიას“ (რომელიც „ცხორების“ შესავალშია ცაა მოხსენებული) სრულიად არ გულისხმობს რედაქტორის მიერ ბოლოში მაკარის ანდერძის წინ ჩამატებულ „ქართლელ მოწაფე ზაქარიას“, არამედ ზაქარია [რიტორს], ავტორს „ესაია ასკეტის ცხოვრებისა“, რომლის არსებობა მაკარის სცოდნია, რადგან ქართულ ძეგლში მაკარი ზემოთ ათქმევინებს „ცხორების“ ავტორს ესაიაზე მსჯელობის დასასრულს: „ამის ნეტარისა მამისა, ესაიაჲს ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ აღგვწერიან სხუაგან მადლითა ღმრთისაჲთა“—ო. ცნობილია ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ (სირიულ თარგმანში დაცული და, მართალია, კომპილატორის ზელში გავლილი). მაკარი მესხს კი „ანონიმი“ სწორედ ამ ზაქარიად მიუჩნევია: მის მიერ გადმოღებულ ნაწარმოებში ნამდვილი ავტორი

აღნიშნული არ იყო, ხოლო სირიულ ტექსტში პეტრეს მოწაფეთა შორის სხვებთან ერთად მოხსენებული არიან ზაქარია და ანდრეა (იხ. რააბეს თარგმანის გვ. 123). მაშასადამე, მაკარის ზაქარია [რიტორი] რედაქტორის წყალობით „ზაქარია ქართლელად“ იქცა შემდეგნაირად:

1. მაკარიმ „ანონიმის“ (რუფუსის) ტექსტში ამოიკითხა სახელი „ზაქარია“. ამასთან სირიული თარგმანი მას ორიგინალურ ქმნილებად მიაჩნია („ზაქარიას... ასურებრითა ენითა აღეწერა“). ნამდვილად იგი ბერძნულიდანაა თარგმნილი.

2. მაკარიმ იცოდა, რომ „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ დაწერილი ჰქონდა (თითქოს ასურულად) ზაქარიას [რიტორს], ამიტომ ანონიმის (ე. ი. რუფუსის) თხზულებაც „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ ავტორს ზაქარიას [ე. ი. რიტორს] მიაწერა.

3. მაკარისეული „ცხოვრების“ რედაქტორმა კი ეს ზაქარია [რიტორი] „ზაქარია ქართლელად“ აქცია და „მისი“ ბიოგრაფია განავრცო.

თუ ასე ლოგიკურად არ ვიმსჯელებთ, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ „ზაქარია ქართლელს“ პეტრეს ცხოვრების გარდა „ესაიას ცხოვრებაც აღუწერია“ ასურულად, როგორც ეს მაკარის რედაქციაშია თქმული. შეცდომა კიდევ იქედან მომდინარეობს, რომ მაკარიმ არ იცოდა (ასურულის არმცოდნე რედაქტორი კი მთლად დაბნეულა!), რომ მის მიერ გადმოკეთებულ-თარგმნილი „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ (რუფუსის თხზულება) ბერძნულად იყო დაწერილი (დაკარგულია), მაკარის კი წინ ედო ძეგლის მხოლოდ სირიული თარგმანი, რომელიც მას ორიგინალად მიუჩნევია. ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრებაც“ ბერძნულად იყო დაწერილი, იგი დაკარგულა და მაკარი მასაც მხოლოდ სირიულ თარგმანში იცნობდა, როგორც ვითომდა უშუალოდ სირიულ ენაზე დაწერილს ზაქარიას [რიტორის] მიერ. მგონი ყოველივე ეს ნათელი უნდა იყოს იმისათვის, ვინც პეტრეს „ცხოვრებათა“ ისტორიას იცნობს.

ამასთან: ზაქარია რიტორს ხომ „პეტრეს ცხოვრებაც“ ჰქონდა ბერძნულად დაწერილი, მაგრამ ორიგინალი და მისი სირიული თარგმანი დაკარგულა? ყოველივე ამის შემდეგ რაღა გასაკვირია, თუ მაკარი მესხმა „ანონიმის“ თხზულება სწორედ ზაქარიას [რიტორის] ნაწარმოებად მიიჩნია? „ზაქარია ქართველის“ „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ და „ესაია ასურის ცხოვრება“ კი, თითქოს უშუალოდ ასურულად დაწერილი, ბუნებაში არ არსებობდა (რაღა ორივე ძეგლი დაიკარგა?), რადგან თვითონ „ზაქარია ქართველი“ არ

არსებობდა (რასაკვირველია, მთლად გამორიცხული არაა, რომ მაკარიც ზაქარიას ქართველად რაცხნდა ისევე შეცდომით, როგორც ბერძნულიდან სირიულად თარგმნილ ძეგლს — ორიგინალურ ქმნილებად).

აი ამ შეხედულების დასაბუთებას მიეძღვნა ჩვენი ვრცელი გამოკვლევა („მნათობი“, 1970, № 3 და აქ), რომლის იოლად გაქარწყლება საერთოდ უიმედო საქმიანობად მიგვაჩნდა, მაგრამ საკითხი მაინც საკამათო გახდა.

* *

ამჟამად ქართველი მკითხველებისათვის საინტერესო ამ საკითხს ჩვენ ხელახლა უნდა დაუვბრუნდეთ. მიზეზს ქვემოთ მოგახსენებთ, წინასწარ კი შევნიშნავთ შემდეგს:

მაკარი მესხი მარტო გადმომკეთებელი, ალაგ-ალაგ გამავრცელებელი ან შემმოკლებელი როდია „პეტრეს ცხორების“ სირიული თარგმანის ტექსტისა. მაკარი ზოგჯერ თითქმის უცვლელად თარგმნის სირიულ ტექსტს. ჩვენს გამოკვლევაში მოტანილია (არა ყველა) ზუსტი პარალელები მაკარის შრომიდან. მაშასადამე, გარკვეულ პასაჟებში ქართული „ცხორება“ უცვლელად იმეორებს „ანონიმის“ ტექსტს, ძირითადად მაკარი ამ „ანონიმზე“ დამოკიდებული. მაგრამ ქართული „ცხორება“ გაფუჭებულია გვიანდელი მთარგმნელისა (XIII ს.) და უფრო კი თარგმანის რედაქტორის (XV ს.) მიერ. ამის შესახებაც დაწვრილებით გვაქვს საუბარი გამოკვლევაში. რედაქტორის მიერ მაკარის ტექსტის იდეურად დამახინჯებისა, მასში ლოკალური ელემენტების შეტანისა და სხვადასხვა ანაქრონიზმის გაჩენის გამო გვრმანელი მეცნიერი, ბელგიის აკადემიის წევრი, აწ განსვენებული პროფ. ერნესტ ჰონიგმანი იძულებული იყო აღენიშნა უმთავრესად რედაქტორის ნამუშევარის გამო (ჰონიგმანი იცნობდა ქართული „ცხორების“ ნ. მარისეულ რუსულ თარგმანს): «...он уже не представляет исторической ценности».

ე. ჰონიგმანი ამ საკითხში, რასაკვირველია, ცამდე მართალია, ჩვენს შრომაში არაერთი მაგალითია მოტანილი ნ. მარის იკვის, კ. კეკელიძის განცხადებისა, ე. ჰონიგმანისა და ი. მარკვარტის მოსაზრებათა ვრცლად დასაბუთებლად, რადგან მათი შეხედულებანი მეტწილად მოკლე განცხადებებს ან ვარაუდს ემყარებოდა.

ჩვენ აგრეთვე აღვნიშნავდით, რომ თუ წინათ ზოგიერთი ქართველი მკვლევარი ფიქრობდა, რომ „ზაქარია ქართველი“ ნამდვილად არსებობდა, ამის მიზეზი ის გახლდათ, რომ ედ. შვარტცის გამოკვლე-

ვა მათ ხელთ არ ჩავარდნიათ. ედ. შვარტცის შეხედულება კი ამჟამად საკამათო არ უნდა გამხდარიყო.

როცა იოანე რუფუსის ბერძნულად დაწერილი, მაგრამ სირიულ ენაზე შემონახული ტექსტი სრულად გადმოითარგმნება, არაერთი დეტალი უფრო დაზუსტდება, მიუხედავად ამისა, რააბეს გერმანული და ს. ყაუხჩიშვილის ქართული თარგმანის შედარებამ მაკარისა და რედაქტორის ნაშრომთან (მე-XIII—XV ს. ს.) ერთი კი აბსოლუტურად ნათელყო: მაკარის ქართულად გადმოულია რუფუსის „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“, ქართველი „მართლმადიდებელი“ მკითხველისათვის მისაღებ ნაწარმოებად გადაუმუშავებია იგი, ხოლო რედაქტორს მთელი ეს ნაშრომი ფიქციურ „ზაქარია ქართველისათვის“ მიუწერია.

რატომ დავუბრუნდით ამ საკითხს, თუმცა იგი საბოლოოდ გადაკრილად გვეჩვენებოდა? თუ იმ აზრს გავიზიარებთ, რომ რ. რააბეს მიერ გამოცემული სირიული თარგმანის დაკარგული ორიგინალის (ბერძნულის) ავტორი იოანე რუფუსია, მაშინ „ზაქარიას ქართლელობა“ ხომ თავისთავად იხსნება?! მაგრამ მაინც გაჩნდა საწინააღმდეგო შეხედულება და მისი ავტორია ჩვენი კოლეგა ფილ. მეცნიერებათა დოქტორი ი. ლოლაშვილი.

დასმული საკითხების ანალიზისას სიჯიუტე არც ერთ მხარეს არ მართებს, ლიტერატურული კვლევის მიზანი — ქეშმარიტების დადგენა, როგორც ჩანს, ჩვენ ვერ დავაკმაყოფილეთ ი. ლოლაშვილის მოთხოვნები ამ სფეროში, ამიტომ საჭიროა დამატებით შევეხოთ აღძრულ საკითხს და, ვფიქრობთ, ამჯერად მაინც დავარწმუნებთ მკვლევარს, რომ მართალი ვყოფილვართ: მას, როგორც გამოცდილ მკვლევარს, ალბათ არ უღალატებს ფილოლოგიური ალღო და „ურწმუნო თომად“ არ დაჩივება. პეტრე იბერიელის პრობლემის კვლევა, რა თქმა უნდა, არავის მოწონპოლიას არ შეადგენს და სიმართლის სასწორი იმისაკენ უნდა გადაიხაროს, ვის ხელთაც უტყუაჯი არ-გუმენტები აღმოჩნდება.

* *

ჩვენი გამოკვლევა — „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ დაიბეჭდა წლეულს, ე. „მნათობის“ № 3-ში. ამავე წლის 23 ივნისს ი. ლოლაშვილს შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიაზე წაუკითხავს მოხსენება: „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ (იგულ. რააბეს ტექსტი.

ა. გ.) ავტორის ვინაობისათვის“. მოხსენებას ჩვენ ვერ დავესწარიტ, მიუხედავად დიდი სურვილისა, მაგრამ სესიის თეზისები დაბეჭდილია და შეგვიძლია ვიმსჯელოთ მოხსენების დებულებათა გამო. „თეზისები“ — ლიტერატურულ დოკუმენტს წარმოადგენს, მასში მოკლედ, მაგრამ ზუსტად უნდა აირეკლოს ის მოსაზრებანი, რომლებიც ავტორს სწამს. ი. ლოლაშვილს კი სჯერა, რომ „ქართველი ზაქარია“ ნამდვილად არსებობდა და იგი უნდა ჩაითვალოს ე. წ. „ანონიმის“ (და არა მისი ნამდვილი ავტორის იოანე რუფუსის) თხზულების ავტორად. არსებითად არც ნ. მარს (ნაწილობრივ), არც კ. კეკელიძეს, არც ელ. შვარტცს და არც ამ სტრიქონების ავტორს, თურმე, დამაჯერებელი საბუთები არ გააჩნიათ ფიქციური „ზაქარია ქართლელის“ რეალობის უარსაყოფად. მაგრამ გავეცნოთ ჯერ თვითონ „თეზისებს“.

პირველი თეზისი ასეთია:

„1. ჯერ-ჯერობით ცნობილია „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ანონიმური ასურული ტექსტი, რომელიც გერმანული თარგმანითურთ გამოსცა 1895 წელს რ. რააბემ, და მისივე ქართული რედაქცია, დამუშავებული დაახლოვებით მე-13 საუკუნეში მაკარი მესხის მიერ (ტექსტი გამოსცა 1896 წელს ნ. მარმა. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.).

პირველ თეზისში შეცდომა არაა, რადგან ეს ინფორმაცია საკმაოდ ცნობილ ფაქტებს შეიცავს.

მეორე თეზისში თქმულია:

„2. ქართულ რედაქციას ერთვის ანდერძი (ვისი? ა. გ.), რომლის მიხედვითაც ასურული „ცხოვრების“ ავტორად მიჩნეულია ზაქარია ქართველი, პეტრეს მოწაფე და თანამოსენავე. ამის საფუძველზე მკვლევართა ერთი ჯგუფი (მ. ბროსე, პ. იოსელიანი, დ. ბაქრაძე, მ. ჯანაშვილი, ი. ჯავახიშვილი, პ. ინგოროყვა) ფიქრობს, რომ ასურული „ცხოვრება“ დაუწერია ზაქარია ქართველს, ხოლო ქართული ტექსტი მის (ე. ი. რააბეს ტექსტის? ა. გ.) თარგმანს წარმოადგენსო. მკვლევართა მეორე ჯგუფი (კ. კეკელიძე, ი. მარკვარტი, ა. გაწერელია) აღნიშნავს, რომ ზაქარია ქართველი არ არსებობდა; მაკარი მესხს (თუ პავლე დეკანოზს) ზაქარია ქართველად გაუსაღებია ბერძენი მწერალი ზაქარია რიტორი, მიტილენის ეპისკოპოსი და „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორი, ხოლო ნ. მარი ამბობდა, რომ ზაქარიას ქართველობაზე საკითხის დასმა ჯერ კიდევ ნაადრევიანა“.

მეორე თეზისში რამდენიმე შეცდომაა დაშვებული, მაგ. ივანე ჯავახიშვილი არ ფიქრობდა, რომ მაკარისეულ „ცხოვრების“ „ზაქარია

ქართველი“ ასურულ ენაზე შემორჩენილი „ცხოვრების“ ავტორი იყოს. ივ. ჭავჭავაძის წერდა:

„...პროფ. ნ. შარმა გამოარკვია, რომ რიხ. რააბეს მიერ გამოცემული პეტრე ქართველი ცხოვრება ის ზაქარია ქართველის მიერ ასურულად დაწერილი ცხოვრება არ არის, რომელიც მაკარი ხუცესს ქართულად უთარგმნია“ და რომ „ასურულ გადაკეთებულ ცხოვრებასა (ე. ი. რააბეს ტექსტს, ა. გ.) და პეტრე ქართველის ცხოვრების მთარგმნელს მაკარი მესხს უფრო საფიქრებელია, რომ ამ ძეგლის ერთნაირი, სახელდობრ ზაქარია ქართველის მიერ აღწერილი, ასურული დედანი ჰქონდათ“ (შდრ. ჩვენი შრომა, უჩრ. გვ. 148). მაშასადამე, ივ. ჭავჭავაძის მაკარი მესხს „ანონიმის“ თხზულების მთარგმნელად არ სთვლიდა, იგი „ზაქარია ქართველის“ დაკარგულ ასურულ დედანს ვარაუდობდა, როგორც „ანონიმისა“ და მაკარის თარგმანის საერთო წყაროს და ამ საკითხში ნ. მარის მტკიცებას (რომელიც ნ. მარმა სკეპტიკური შეხედულებებითაც შეავსო!) ეყრდნობოდა. ამიტომ ივ. ჭავჭავაძის არ უნდა მოხვედრილიყო პირველ ჯგუფში, მისი შეხედულება აღნიშნულ საკითხში რადიკალურად განსხვავდება, მაგ. პ. იოსელიანისა და დ. ბაქრაძის მოსაზრებებისაგან და უფრო ნ. მარის დებულებებს უახლოვდება.

მეორე: ნ. მარი მარტო იმას კი არ ფიქრობდა, „რომ ზაქარიას ქართველობის საკითხის დასმა ჯერ კიდევ ნაადრევიაო“ (1912 წლამდე ასე ფიქრი მართლაც დასაშვები იყო!), არამედ აგრეთვე გამოთქვამდა იქვე: „შეიძლება დეკ. პავლემ ან მაკარი მთარგმნელმა „აქცია ზაქარია ქართველადო“ (რუსული ციტატა იხ. ზემოთ). ნ. მარის დიდი ფილოლოგიური ინტუიციის ეს მაგალითი, ვფიქრობთ, თეზისებში უნდა არეკლილიყო, რათა მაკარის ტექსტის პირველი გამომცემლის შეხედულებანი ივ. ლოლაშვილს ცალმხრივად არ წარედგინა მსმენელებისა და თეზისების მკითხველისათვის. მაშინ ნ. მარი მეორე ჯგუფში უნდა მოხვედრილიყო, რა თქმა უნდა, პირობითად მაინც.

მესამე: ზაქარია მიტილენელის ბერძნულად დაწერილ და ჩვენამდე სირიულად მოღწეული „საეკლესიო ისტორია“ მთლიან ნაწარმოებს არ წარმოადგენს, იგი უფრო „გავრცობილი“ უნდა იყოს (ს. ყაუხჩიშვილი). ზაქარია რიტორის „ისტორიის“ თარგმანი შესულია კომპილაციაში, რომელშიაც ყველა ადგილი მთლიანად ზაქარიას არ ეკუთვნის. ამ კომპილაციაში ავტორს (კომპილატორს) მხოლოდ ზაქარია რიტორის შრომის ცალკე ექსცერპტები ამოუკრებია (იხ. „გეორგიკა“, ტ. III, შდრ. ე. ჰონიგმანი, გვ. 68). ხომ ცნო-

ბილია, რომ ზაქარიას „პეტრეს ცხოვრება“ ჰქონდა დაწერილი (ბერძნული ორიგინალი და სირიული თარგმანი, ორივე, დაკარგულია). აგრეთვე ჩვენამდე მოღწეულია (სირიულ თარგმანში) მისი „სევეროსის ცხოვრება“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრება“, რომლებიც პეტრეზედაც შეიცავენ ცნობებს. თავის გამოკვლევაში, რასაკვირველია, ივ. ლოლაშვილს ყველაფერი ეს ალბათ გათვალისწინებულ ექნება, ოღონდ თეზისებში ზაქარია რიტორი „მკლდეა“ წარმოდგენილი. ამასთან იგი ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრებას“ თუ არ ასახელებს, ეს ალბათ განზრახაა გაკეთებული — ამჯერად ამ ფაქტის აღნიშვნა მკვლევარისათვის, მგონი, ხელსაყრელი არ უნდა იყოს.

მესამე თეზისი ასეთია:

„3. 1912 წელს ედუარდ შვარტცმა გამოთქვა ახალი მოსაზრება, რომ ასურული „ცხოვრების“ (ე. ი. რააბეს მიერ გამოცემული სირიული ტექსტის. ა. გ.) ავტორია იოვანე რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი, რომელიც დაახლოებით 482 წლიდან პეტრს თანამოსენაყე იყო და მისი სიკვდილის შემდეგ მაიუმის ეპისკოპოზიც გახდა. ეს მოსაზრება გაიზიარეს ე. ჰონიგმანმა, ს. ყაუხჩივილიმა, შ. ნუცუბიძემ, შ. ხიდაშელმა და ა. გაწერელიამ. მაგრამ ედუარდ შვარტცს არ წამოუყენებია არც ერთი მყარი წანამძღვარი იმისათვის, რომ ასურული „ცხოვრება“ იოვანე რუფუსს მივაწეროთ. მისი მოსაზრება მხოლოდ დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზაა“.

ივ. ლოლაშვილი აქ მხოლოდ ერთშია მართალი: ზემოთ ჩამოთვლილმა პირებმა უყოყმანოდ მიიღეს ედ. შვარტცის დებულება, როგორც უცილობელი პოსტულატი. ქვემოთ ჩვენ საგანგებოდ შეგჩერდებით ედ. შვარტცის „მყარ წანამძღვრებზე“, რომლებიც აბსოლუტურად ნათელს ხდიან საცილობელ საკითხს. ედ. შვარტცის მოსაზრებანი ექვემიუტანელია. ივ. ლოლაშვილი, რასაკვირველია, გრძნობს, რომ თუ რუფუსის ავტორობა მოიხსნა, მაშინ „ქართველი „ზაქარია“ (ფიქცია) გადარჩენილია.

მეოთხე თეზისი შეიცავს შემდეგ მტკიცებებს:

4. ქართული „ცხოვრება“ არის ასურული „ცხოვრების“ გადაშუშავებული რედაქცია, ოღონდ ქართულში შენახულია შესავლისა და დასასრულის გარეშე დედნის ზოგადი შინაარსი, არქიტექტონიკა და ეპიზოდთა თანმიმდევრობა. მაკარი მესხს ასურული ტექსტი კი არ უთარგმნია, არამედ გადმოუკეთებია ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით (ზოგან შეუმოკლებია, ზოგან გაუვრცია და მართლმადიდებლური თვალსაზრისითაც „გაუჩაღხავს“), მაგრამ გარკვევით

ჩანს, — რომ გადმოკეთებელს, ხელთ ჰქონია „პეტრეს ცხოვრების“ ის ასურული რედაქცია, რომელიც რ. რააბემ გამოსცა. ჩანს, მის ძველ ხელნაწერებს შემოუნახავს ავტორის ანდერძი, რომელიც მაკარის უთარგმნია ქართულადაც“ (დაყოფა ჩვენია, ა. გ.).

ე. ი. ივ. ლოლაშვილის შეხედულება ამ საკითხში ნ. მარისა და ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებებისაგან ძირეულად განსხვავდება.

მამასადამე, ივ. ლოლაშვილის აზრით „გარკვევით ჩანს, რომ გადმოკეთებელს (მაკარის, ა. გ.) ხელთ ჰქონიათ „პეტრეს ცხოვრების“ ის ასურული რედაქცია (წინათ „ანონიმის“ სახელით ცნობილი, ა. გ.), რომელიც რ. რააბემ გამოსცა“. ეს მართალია, მაგრამ უნდა ვიკითხოთ — როდის „გამოჩნდა“ გარკვევით ეს ფაქტი (ნ. მარს პარალელები არ მოუტანია)? ვინ მოიტანა პარალელები, რომელთაც „გარკვევით გამოაჩინეს“ რააბეს ტექსტისაგან მაკარის რედაქციის წარმომავლობა? თავის შრომაში ივ. ლოლაშვილი, ალბათ, ამ ფაქტს აღნიშნავს, თეზისებში კი იგი აღნიშნული არაა. „ყველაფერს ხომ ვერ აღვნიშნავდიო“, — გვეტყვის ალბათ მკვლევარი, მაგრამ არსებითი ფაქტის დადგენა — „ყველაფერში“ არ შედის.

მე-4 თეზისში დაშვებულია უზუსტობანიც. მაგ. როგორ შეიძლება ვთქვათ, რომ მაკარის რედაქცია, შესავლისა და დასასრულის გარეშე (ქართული „ცხოვრება“ თავდება მაკარის ანდერძით!), ასურული „ცხოვრების“ მხოლოდ „ზოგად შინაარსს“ გადმოგვეცემდეს, და რომ მასში ასურული ტექსტის ადგილები მხოლოდ „შემოკლებულია“, „ზოგან გავრცელებული“ და „მართლმადიდებლური თვალსაზრისითაა გაჩაღებული“?! ყველაფერი ეს; რასაკვირველია, ახასიათებს მაკარის რედაქციას (ამ საკითხს ჩვენ ვრცლად ვეხებით გამოკვლევაში). მეტიც: მასში ყალბისმქნელის, რედაქტორის ხელიც ურევია, ალაგ-ალაგ მთლად გაქართულებულია, მოხსენებულია გვიანდელი ძეგლები და ზოგი ავტორიც კი (მაგ. მე-9 ს-ის „ნიკიტა ფილოსოფოსი“), მაგრამ საკუთრივ პეტრეზე მოთხრობილი არა ერთი კონკრეტული პასაჟი თითქმის პირდაპირაა თარგმნილი. რამდენიმე ტიპიური მაგალითი ჩვენს შრომაშია მოტანილი. მოგვყავს კიდევ ერთი მაგალითიც. „ანონიმი“, ე. ი. რუფუსი ჰყვება:

„[პეტრემ] უცხად დაინახა მათ შორის ჩვენი უფალი ნაზარეველის (მონაზონის) სამოსელში. და ის დაეარდა, ეთაყვანა და მის ფეხებს ხელი მოჰხვია, იგი არავის დაუნახავს, როდესაც მან ტირილით და ცრემლებით წამოიძახა: „ჩემო უფალო და ჩემო ღმერთო!“

ხოლო მას ეგონა, რომ სხვებიც ხედავდნენ მას, არამედ მარტო იხ ხედავდა“ („გეორგიკა“, 2, გვ. 259; შდრ. ჩვენი გამოკვლევა, ქურნ. გვ. 161).

მაკარის რედაქცია:

„იხილა (პეტრემ, ა. გ.) ქრისტე უფალი წინაშე მისა მდგომარე და მეყსეულად თაყუანის-სცა უფალსა და შეუვარდა ფერკთა მათ საუფლოთა. და დაალტობდა ცრემლთა მიერ თვისითა კუარცხლებესა წმიდათა ფერკთა მისთასა და ევედრებოდა იტყოდა: „უფალო, უფალო ნუ დამიტევებ მე“, ხოლო რომელნი იგი დგეს მის თანა, არას ხედიდეს, არამედ გულსკმა ყვეს, ვითარმედ გამოცხადება რამე იხილა“. (იხ. „ძეგლები“, II, 222. შდრ. ქურნ. გვ. 161 და აქ).

მე-XIII საუკუნისათვის უფრო ზედმიწევნით თარგმნა უცხო დედნისა — წარმოუდგენელია. ჩვენს გამოკვლევაში ანალოგიური პარალელები საკმაოდაა მოტანილი. როცა სირიული ტექსტი მთლიანად ითარგმნება ქართულად, მსგავსი დამთხვევანი უფრო ნათლად გამოჩნდება (რადგან რააბეს გერმანული ზრული თარგმანი ასეთს პარალელებს უხვად შეიცავენ).

მაშასადამე, არ შეიძლება თქმა—მაკარის ქართული რედაქციის „ცხოვრებისა“ „ანონიმის“ ასურული ტექსტის თითქოს მხოლოდ „ზოგად შინაარსს“ გადმოსცემდეს. არა, მაკარი არაერთგზის პირდაპირ თარგმნის ასურული ტექსტის ცალკეულ პასაჟებს (მე-XIII ს-ის თარგმნითი დონის მიხედვით).

შემდეგ: რომელ „არქიტექტონიკაზე“ შეიძლება საუბარი, როდესაც პავლე დეკანოზს, მაკარის რედაქციის რედაქტორს „ცხოვრების“ „ფურცლებამლილი“ ხელნაწერი ჩაეარდნია ხელთ (თვითონ წერს „ანდერძში“) და ნებისმიერად დაულაგებია ისინი? — მე-XV ს-ის რედაქტორს რომ ხელთ ჰქონოდა ასურული ტექსტი და იმის მიხედვით მოეწესრიგებინა „ამლილი ფურცლები“, მაშინ თანხვედრილი ცალკეული პასაჟების თანმიმდევრობა მართლაც დაცული იქნებოდა ორივე ძეგლში, მაგრამ ასეთი თანმიმდევრობა — ასურული „ცხოვრებისადმი“ ქართული რედაქციის მიმართების თვალსაზრისით — სრულიად არაა დაცული ქართულ „ცხოვრებაში“ (ასურული ტექსტის გერმანულ თარგმანთან, ხოლო გერმანულიდან ს. ყაუხჩი-შვილის მიერ ნაწილობრივად ქართულ ენაზე თარგმნილ ტექსტთან მაკარის რედაქციის შედარებიდან ეს ფაქტი ზედმიწევნით ირკვევა ამ საკითხზე ვრცლად ვმსჯელობთ ჩვენს გამოკვლევაში).

მაკარის „თარგმანი“, რა თქმა უნდა, იდეურად დამახინჯებულია (მონოფიზიტი პეტრე მასში ქალკედონისტად; დიოფიზიტადაა

გამოყვანილი, რაც მაკარის ეპოქის თვალსაზრისით სავსებით გასაგებია), მაგრამ მთელ რიგ პასაჟებს დამახინჯება და რადიკალური გადაკეთება არ განუცდიათ თარგმანში. ეს მომენტიც გასათვალისწინებელია, რადგან იგი ცხადყოფს ერთ ფაქტს: მაკარი მესხის მთელი რიგი აღგილები პირდაპირ „ანონიმის“ (ე. ი. რუფუსის) თხზულებაზეა დამოკიდებული. საშუალოდ ივ. ლოლაშვილის თეზისებში აღნიშნული მომენტი გათვალისწინებული არაა: ძეგლის „ზოგადი შინაარსის“ გადმოცემისას კონკრეტულ პასაჟებს სიტყვა-სიტყვით არ იმეორებენ.

ივ. ლოლაშვილი წერს მე-4 თეზისში, რომ მაკარის რედაქციის „ძველ ხელნაწერებს შემოუნახავს ავტორის (ე. ი. „ზაქარია ქართლელის?“ ა. გ.) ანდერძი, რომელიც მაკარის უთარგმნია ქართულად“. ჩვენ არ ვიცით ასეთი ანდერძის არსებობა. მაკარი თავის ანდერძში ახსენებს მხოლოდ „ზაქარიას“ და მის ქართველობაზე არაფერს ამბობს, ხოლო მაკარის ანდერძის წინა ანდერძი, სადაც ზაქარია თავის „ქართლელობაზე“ ჰყვება, ეკუთვნის „ცხოვრების“ ბოლოს „კეთილად დამსრულებელ“ პავლე დეკანოზს, რომელმაც მაკარის ზაქარია [რიტორი] „ქართლიდან“ მურვანის თანმხლებელ პირად გამოაცხადა.

„ზაქარია ქართველის ანდერძი“ ბუნებაში არ არსებობს. რედაქტორის ნაყალბევი ივ. ლოლაშვილს არ არსებულ „ზაქარია ქართველის“ ნამდვილ ანდერძად მიაჩნია.

უკანასკნელი, მე-5 თეზისი ასეთია:

„5. პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ (ე. ი. რააბეს მიერ გამოცემული ასურული ტექსტი, ა. გ.) დაუწერია ზაქარია ქართველს და არა იოვანე რუფუსს ან სხვა რომელიმე ზაქარიას. ჯერ-ჯერობით არავითარი საბუთი არ მოგვეპოვება, რომ ზაქარია ქართველი გამოგონილ პირად ვსცნოთ“.

ყველაფერი ეს თქმულია ჩვენი ვრცელი გამოკვლევის გამოქვეყნების შემდეგ, სადაც საქმოდ უხვადაა მოტანილი საბუთები და, ვფიქრობთ, არც თუ მიამიტურად გაანალიზებული. ივ. ლოლაშვილისათვის, ჩანს საკმარისი არ აღმოჩნდა ჩვენს შრომაში მოტანილი არჯუმენტები, რომელნიც „ზაქარია ქართლელის“ რეალობას ყოველგვარ საფუძველს აცლიან. მაგრამ დავუხსნათ ჩვენს საბუთებს, მთავარია — მკვლევარი ამჟამად მიანიც დავარწმუნოთ, რომ ედ. შვარტცის აღმოჩენა — რააბეს მიერ გამოცემული სირიული ტექსტის „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ნამდვილი ავტორი რომ იოანე რუფუ-

სია — ზედმიწევნით დასაბუთებულა. გერმანელი მკვლევარის „მოსაზრება დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზა“ კი არაა, არამედ უტყუარი ფილოლოგიური მიგნება. თუ ეს ჩვენი აზრი ედ. შვარტცის შრომაზე იჭვმიუტანელი არგუმენტებით ხელახლა თვალნათლივ იქმნა ილუსტრირებული (რასაკვირველია, ძირითადად თვითონ ედ. შვარტცის საბუთებზე დაყრდნობით), მაშინ „ზაქარია ქართლელი“, როგორც ფიქცია, ხელმეორედ გადაიქცევა ფილოლოგიურ მირაჟად, თუმცა, ვფიქრობთ, ყოველივე ამის საჭიროება არ უნდა წარმოშობილიყო.

* *

სანამ უშუალოდ ედ. შვარტცის რამდენიმე არსებით არგუმენტს შევეხებოდეთ, მისგან დამოუკიდებლად უნდა აღინიშნოს რამდენიმე მომენტი, რომელიც გამორიცხავს „ანონიმი“ ფიქციურ „ქართლელ ზაქარიას“ ძიებას. ეს მომენტებია:

1. „ანონიმი“ (რუფუსი) ასე გადმოგვცემს პეტრეს გენეალოგიას:

„ჩვენი მამისა და ეპისკოპოზის, ცხონებული პეტრეს მამა იყო ბოზმარიოსი, იბერთა მეფე, მისი (პეტრეს, ა. გ.) მამის მამა იყო ბოზმარიოსი, მისი დედა ბაკურდუხტია, ხოლო მისი დედის დედა წმინდა დუხტია; მისი პაპა დედის მხრით იყო დიდი ბაკურიოსი, დუხტიას მეუღლე, რომელიც ამ ქვეყნის მმართველთაგან პირველი ქრისტიანე მეფე იყო და მთელი ის ხალხი დვთისმოშიშობამდე მიიყვანა“. („გეორგიკა“, 2, გვ. 248);

სახელები რომ ბერძნულადაა მოყვანილი „ანონიმთან“, ეს იმით აიხსნება, რომ სირიული ტექსტი ბერძნულიდანაა თარგმნილი. ოღონდ... ანონიმმა არ იცის, რომ იბერიის პირველი ქრისტიანი მეფე იყო არა დიდი ბაკური, არამედ მირიანი. რატომ? იმიტომ, რომ „ანონიმი“ უცხოელია და არა „ქართლელი ზაქარია“, რომელიც ფაქტიურად რომ არსებულებოდა, ქართლის (იბერიის) პირველი ქრისტიანი მეფის სახელს ვერ დაივიწყებდა. მეტიც: მას (ვითომც „ზაქარია ქართლელს“, ა. გ.) დაევიწყნია თვითონ პეტრეს პირველი ნათლობის სახელი — მურჰანი („მურვანოს“). „ანონიმი“ (რუფუსი) წერს:

„ამ ქვეყნის (იბერიის, ა. გ.) ენაზე მას თავდაპირველად ერქვა ნაბარნუგიოსი, ხოლო როდესაც მან მონაზონის წმინდა სამოსელი ჩაიცვა, ნაცვლად ამ სახელისა მას მიეკუთვნა სახელი პეტრე, პირველი შოციქულის სახელი“ (იქვე).

„მისმა მოწაფემ“, „ქართლიდან რომ გაპყოლია“, ე. ი. „ზაქარია ქართლელმა“ რატომ დაივიწყა „იგი“ და „თავის“, ვითომც სირიულ ბიოგრაფიაში მას „ნაბარნუგიოსად“ ახსენებს?.. (პეტრეს წინაპარების ვინაობა და სახელწოდებანი დადგენილი აქვს ი. მარკვარტს. შტრ. ჰონიგმანი, 64).

ამასთან, უნდა დაუვკვირდეთ „ანონიმის“ (უცხოელის) ცნობის სტილს — იგი ქართველის დაწერილი არაა. ყველაზე ადრე ს. ყაუხჩიშვილმა მიაქცია ყურადღება „ანონიმის“ შემდეგ ადგილს:

„წინათ მკვლევარებს არ მიუქცევიათ ყურადღება „პეტრე იბერის ცხოვრების“ იმ ადგილისათვის, სადაც ლაპარაკია პეტრეს და იოანეს (ლაზის, ა. გ.) მშობლიურ ენებზე. მაგრამ ახლა, როდესაც გამოჩვეულია, რომ იოანე არის ლაზეთიდან, სხვა მნიშვნელობას დებულობს ასეთი ცნობა: „როდესაც მელანიამ წმინდა ყმაწვილების, პეტრეს და იოანეს, იერუსალიმში მისვლა შეიტყო (მაშინ მათ ჯერ კიდევ მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით (nach den Sprachen ihrer Länder) ერქვათ ნაბარნუგოსი და მითრიდატე, გამოიკითხა თუ ვინ იყვნენ ისინი“ („გეორგია“, 2, გვ. XI). ცოტა ქვემოთ მეცნიერი ამბობს:

„ახლა კი მკვლევარი უთუოდ საგანგებო ყურადღებას მიაქცევს, სირიულ ტექსტს შეუდარებს ამ ცნობას და ამ ენათა რაობის გარკვევის დროს გამოიყენებს აგრეთვე სხვა ცნობასაც, სადაც ნათქვამია: „ცხოვნებული ძეძო კი, რომელმაც ცხონებული პეტრე აღზარდა... ღამით დგებოდა ხოლმე და ქართულად (in iberischer Sprache) შემდეგს ამბობდა...“ (იქვე, XII).

სიტყვები — „მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით“ — „ქართლელ ზაქარიას“ (და არც ვინმე სხვა ქართველს) არ შეეძლო დაეწერა.

კიდევ ერთი მაგალითი იმავე „ანონიმის“ თხზულებიდან:

„ამ კაცის (იგულ. მონოფიზიტი გერონტიოსი, მურვანისა და მითრიდატეს ბერებად მოქნათლავი, ა. გ.) ხელებმა მისცეს ჩვენს მამებს პეტრეს და იოანეს (მონაზონის) შესამოსელი და მან დაარქვა მათ ეს სახელები ნაცვლად იმ სახელებისა, რომლებიც მათ თავიანთ ქვეყანაში ერქვათ“ („გეორგია“, 2, გვ. 268. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.)

„ქართლელ ზაქარიას“ არ შეეძლო დაეწერა — „რომლებიც მათ თავიანთ ქვეყანაში ერქვათ!“ იგი დასწერდა — „რომლებიც ჩვენს ქვეყანაში მათ ერქვათ“.

რავინდ ძალიან გადაკეთებულად არ ვცნობთ „ანონიმის“ ტექსტი (სა-
ამისო მტკიცებისათვის კი საფუძველი არაა), ზერძულიდან სირიულად
თარგმნილ, ზემოთ მოტანილ ადგილებს მაინც რადიკალური სტილის-
ტური ტრანსფორმაცია არ უნდა განეცადათ. პეტრეს ბიოგ-
რაფია უცხოელის (არა ქართველის) დაწერი-
ლია და ამიტომ სავსებით გასაგებია, რომ თავისი თხზულების
მოქმედი პირების, ქართველ პეტრესა და იოანეს სამშობლოს იგი
„მათს ქვეყანას“ ეძახის, ხოლო ამ ქვეყნის შვილების ენას
— „მათი ქვეყნის ენას“. განა რაიმე დაეჭვება ამაში შე-
საძლებელია? განა „ქართლელ ზაქარია“ დაავიწყდებოდა ქართლის
(იბერიის) პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი და თვითონ პეტრეს
ერობის სახელი? ან მოუთხრობდა — „მათი ქვეყნის ენაზე“ პეტრეს
„ნაბარნუგოსი“ ერქვაო? პეტრეს ხომ „თავისი ქვეყნის ენაზე“
მურმანი („მურვანოსი“) ერქვა?!!

„ანონიმისათვის“ (ე. ი. რუფუსისათვის) კი იბერია, რასაკვირვე-
ლია, „ჩვენი ქვეყანა“ არ იყო. ნუთუ ივ. ლოლაშვილისათვის ამ ფაქტს
რაიმე მნიშვნელობა არ აქვს? განა „ქართლელი ზაქარია“ დასწერდა —
„ბაკურიოსმა მთელი ის ხალხი ღვთისმომშობამდე მიიყვანაო“.
„ზაქარია ქართლელისათვის“ ხომ ქართლელები „ის ხალხი“ არ
უნდა ყოფილიყო (რომ არაფერი ეთქვათ ქართველისგან მოულოდ-
ნელ შეცდომაზე — პირველი ქართველი ქრისტიანი მეფის სახელის
არცოდნაზე).

ნუთუ უმეცარ ქართლელს გააყოლებდნენ კონსტანტინოპოლში
იბერიის უფლისწულს? მურმანის თანმხლები პირები ხომ მათთვის
იბერიის არცთუ შორეული წარსულის ჩინებული მცოდნენი უნდა ყო-
ფილიყვნენ?!

2. „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიულ თარგმანს სხვა ადგი-
ლასაც ნათლად ემჩნევა უცხოელის სტილი, საკუთრივ პეტრეს ცხოვ-
რების მომენტების გადმოცემისას. „ანონიმი“, მაგ. წერს:

„ცხონებული პეტრეს სამშობლო იყო ცნობილი ქვეყანა იბერთა,
იმ ჩრდილოელთა..., რომელნიც მზის აღმოსავალთან ცხოვრობენ...
ამ ქვეყნის ენაზე მას თავდაპირველად ერქვა ნაბარნუგოსი“
(„გეორგიკა“, II, გვ. 248).

ივ. ლოლაშვილმა უნდა დაგვიჯეროს — ეს უცხოელის, არა ქართ-
ველის თხრობაა. „ზაქარია“ დაწერდა — „ჩვენი ქვეყნის ენა-
ზეო“, ნაცვლად გამოთქმისა „ამ ქვეყნისა ენაზეო“!

3. ივ. ლოლაშვილი ალბათ ყურადღებას მიაქცევს სირიული ტექ-

სტის შემდეგ ადგილსაც (რააბეს გერმანული და ქართული თარგმანების მიხედვით):

„როდესაც მისი (პეტრეს, ა. გ.) მამა ბოზმარიოსი აგარაკიდან ბრუნდებოდა, რომ ქალაქში მოსულიყო, მიაღდა ერთ მდინარეს, გზაზე რომ ჩამოდიოდა“ („გეორგიკა“, 2, 256).

ანონიმმა (ე. ი. რუფუსმა) არ იცის იბერიის მეფის ბუზმირის სატახტო ქალაქის მცხეთის სახელი, რაც გასაკვირი არაა, არც იმ მდინარის სახელი, რომელზედაც მცხეთაა გაშენებული, ე. ი. მტკვარის სახელწოდება. „ქართლელ ზაქარიას“ კი, ის რომ მართლაც არსებულიყო, ეს სახელები არ დააეწიყდებოდა. ამიტომ, რომ მაკარის თარგმანში ეს გეოგრაფიული ხარვეზები შევსებულია. ქართულ „ცხორებაში“ ზემოთ მოტანილი პასაჟი ასეა გადმოღებული მაკარის მიერ:

„ერთსა უკუე უამსა მოვიდა იგი (ქართლის მეფე, ა. გ.) ქუეყანიტან თვსთა ქალაქად თვსად სამეუფოდ მცხეთად, და დაულამდა კიდესა მდინარისა მის დიდისასა, რომელსა ეწოდების მტკუარი“ („ქ. ქართ. ლიტ. აგიოგრ. ძეგლები“; 1967, II, გვ. 216).

ის, რაც არ იცოდა უცხოელმა („ანონიმმა“) ანუ რუფუსმა, ბერძნული ორიგინალის ავტორმა, რომლის სირიული თარგმანი შემოჩა — იცის ქართველმა მთარგმნელ-გადამოკეთებელმა მაკარიმ. მგონი ყოველივე ეს ძალიან ნათელი და გასაგებია!

ვიმეორებთ: „ქართლელ ზაქარიას“ მგონი „მცხეთა“ და „მტკვარი“ არ დააეწიყდებოდა. ხომ ლოგიკურია ასე მსჯელობა?

* *

უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ მაკარის შემოკლებულად გადმოაქვს „ანონიმის“ არაერთი პასაჟი, მაგრამ ჩვენთვის ზოგჯერ მათს შინაარსს სირიული ტექსტის რააბესეული გერმანული თარგმანი აზუსტებს დეტალებში. მოვიტანთ ერთ მაგალითს. მაკარის რედაქციაში მოთხრობილია:

„და იყო ვინმე კელოსანი დედოფლისაჲ მას სოფელსა, სახელით ელია, დიდად გლახაკთ-მოწყალე და სტუმართ-მოყუარე, და იყო იგი ყრუ და ვითარ ვსხედით მის თანა, აღიღო მან საბეჭდური ნეტარისა და წმიდისა პეტრესი და დაიდვა ყურთა თვსთა ზედა, და მეყსეულად განეხუნეს მას სასმენელნი მისნი, და აღიდებდა ღმერთსა.“

ამან ელია დაკვირნა ზაფხული ყოველ, რამეთუ იყო ადგილი

იგი გრილ და ჰაეროვან, და იყო მუნ ტბაჲ ერთი, და წარავლინის ელია ყრმაჲ თვისი თევზობად ტბასა მას. და ყოველთა დღეთა შეიპყრის ერთი თევზი, ვითარცა ღმრთისა განგებითა, და მოართვან ებისკოპოსსა წმიდასა პეტრეს, ხოლო სხუაჲ ვერ შეიპყრიან“ („ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები“, II, 249).

სირიული ტექსტის, „ანონიმის“ (რუფუსის) თხზულების გერმანული თარგმანის ეს ადგილი ქართულად არაა თარგმნილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. რ. რააბეს გერმანული თარგმანი კი მაკარის მიერ შემოკლებულად გადმოღებულ პასაჟს უფრო ნათელს ხდის ეპიზოდის დეტალების მხრივ (იხ. „პეტრუს დერ იბერერ“, გვ. 92—93). იქ ნათქვამია, რომ იყო „ვინმე“, „სახელით ელია“ («Namens Elias»), რომელიც თურმე ორთოდოქსი (ე. ი. მონოფიზიტი, ა. გ.) ყოფილა და რომელსაც ოდესღაც კონსტანტინოპოლში „ტრიბუნის ადგილი ეკავა“. იგი ყოფილა „ყრუ“ («...namlich taub war»). ამასთან მაკარის არ აქვს აღნიშნული „დედოფლის“ სახელი. „ანონიმის“ თხზულების მიხედვით კი ვიგებთ, რომ ელია იყო დედოფალ ევდოკიას («Königin Eudokia») „ორთოდოქსთა წევრი“ (ე. ი. რააბეს გერმანულ თარგმანში მოხსენებულია თეოდოსი II-ის მეუღლე, მურმანის ერთ-ერთი აღმზრდელი, ა. გ.), აღნიშნულია, რომ როცა „ზაფხული («Sommer») იყო და ვაკეში დიდი პაპანაქება («Hitze») სუფევდა“, ელია ერთხანს შთაში დარჩენილა. ვიგებთ იმასაც, თუ როგორ განკურნა იგი სიყრუისაგან პეტრემ (ამას თვითონ ელია მოგვითხრობს), მითითებულია „ღრმა წყარო“ (ქართული ცხორების „ტბა“), რომელშიაც „თევზები ბუდობდენ“. ანონიმი ჰყვება რომ „ერთ-ერთ ძმათაგანს“ ამ წყაროში „ორი თევზი დაუჭერია“. სხვებს კი „სამი დღის განმავლობაში დილიდან საღამომდე“ „თევზის დაჭერა ვერ მოუხერხებიათ“ და ა. შ. ერთი სიტყვით: „ცხორების“ ქართული რედაქციის ბუნდოვანი თუ ხარვეზებიანი ადგილის შესავსებად ანონიმის (ანუ რუფუსის) ტექსტს უნდა მივმართოთ. აირატომ ააუცილებელი რუფუსის მიერ ბერძნულად დაწერილი და დაკარგული „პეტრე მბერიელის ცხორების“ სირიული თარგმანის (რააბეს გამოცემა) მთლიანად თარგმნა ქართულად.

* *

ჩვენს გამოკვლევაში „ანონიმის“ ნამდვილ სახელად, სხვა მკვლევარებთან ერთად, ყველგან ვასახელებთ იოანე რუფუსს, ელ. შვარტ-

ცის გამოკვლევებზე დაყრდნობით. ეს პრობლემა გადაწყვეტილად მიგვაჩნდა ისევე, როგორც მაგ. ე. ჰონიგმანს. ნუთუ ივ. ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ ჩვენ მიაბიძურად ვენდეთ ელდუარდ შვარტცს, მიუხედავად ამ მეცნიერის დიდი ავტორიტეტისა? ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს ასე არაა.

ჩვენ აქ ვრცლად ვერ დავახასიათებთ თვითონ ედ. შვარტცს (1858—1940), როგორც უაღრესად გამოჩენილ, დიდი მასშტაბის ფილოლოგს. მისი მონუმენტური შრომები (მაგ. „ანტიკურობის დამახასიათებელი თავები“, „ბერძენი ისტორიკოსები“, „ევსების ეკლესიის ისტორია“, „იუსტიანიანეს დოგმატიკური თხზულებანი“, უზარმაზარი ციკლი მსოფლიო საეკლესიო კრებათა აქტების გამოცემისა და მრავალი სხვა, მსხვილმანი თუ უფრო წვრილმანი შრომები, 700-დე სახელწოდებისა) საშუღამოდ შევიდა ბიზანტიოლოგიაში, როგორც პირველხარისხოვანი, იშვიათი სიზუსტით შესრულებული და ამომწურავი სამეცნიერო აპარატურით მდიდარი გამოკვლევები. პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის შესწავლის დარგში მისი წვლილი უაღრესად თვალსაჩინოა არა მარტო „ანონიმის“ ნამდვილი ვინაობის ამოხსნის (შრომაში — იოჰანეს რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი“, 1912), არამედ პეტრეს გარდაცვალების თარიღის ზუსტად დადგენის (შრომაში — „პუბლიცისტიზე ზამლუნგენ ცუმ აკაკიანიშენ სქიზმა“, 1924) თვალსაზრისითაც. ედ. შვარტცის სახელი არ ცილდება ბიზანტიური ლიტერატურის შესახებ უკანასკნელად გამოქვეყნებულ ფუნდამენტურ გამოკვლევებსაც (ზღრ. თუნდაც ჰანს გეორგ ბეკის ცნობილი „კირხე“... და მრ. სხვ.). ე. ჰონიგმანი შემთხვევით როდო წერდა — ედ. შვარტცმა „საბოლოოდ დაამტკიცა“, რომ ანონიმი — იოანე რუფუსიაო. მაგრამ ივ. ლოლაშვილს შეუძლია სრულიად სამართლიანად გვითხრას — ფილოლოგიას (და საერთოდ მეცნიერებას) კერპები არ უყვარსო. ეს მართალია, შეცდომა ხშირად გამოჩენილ მეცნიერებსაც მოსდით. მაგრამ ედ. შვარტცი იმდენად ზუსტი მეცნიერია, რომ ადვილად მას ზელს ვერ წამოვკრავთ. მისი 28-გვერდიანი სტატია „იოჰანეს რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი“ ბრწყინვალე ნიმუშია ფილოლოგიური აღმოჩენისა, ამასთან იგი სანიმუშოა წყაროების პირდაპირ კოლოსალური ცოდნით. ასეთი შრომა ადვილად არ იწერება. |

მაგრამ ყველაფერი ეს შეიძლება ზოგად განცხადებად დარჩეს. თუ კონკრეტულად არ ვაჩვენებთ ედ. შვარტცის აღმოჩენის აბსოლუტური კუთვნილებას, რომელიც, ვფიქრობთ, ივ. ლოლაშვილისათვის ხელსაყრელი არ არის, იმიტომ რომ მას ფიქციურ ქართულ ზაქა-

რისა“ გადაარჩენა სწადია. პირდაპირ უნდა ვუთხრათ პატივცემულ შველევარს, რომ ეს მას არასგზით არ გამოუვა.

და აი რატომ.

როდესაც ედ. შვარტცი კატეგორიული ტონით წერს, რომ „პეტრეს ბიოგრაფოსი სხვა არავინ შეიძლება იყოს, თუ არა იოჰანეს რუფუსი, რომელსაც მეტსახელად ლაზარე ერქვაო“ (იხ. მისი „იოჰანეს რუფუს...“ გვ. 9), იგი რააბეს მიერ გამოცემულ „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიული ტექსტის (რომლის სათაურში ავტორი მოხსენებული არაა, რაც რ. რააბეს გერმანული თარგმანის მიხედვითაც კარგად ჩანს) ღრმად ანალიზს ეყრდნობა. ედ. შვარტცი აქვ-მიუტანლად აჯგენს, რომ „ანონიმი“, ე. ი. რუფუსი ბეირუთიდანაა (ანტიოქელი რუფუსი ანუ ბეტ რუფინი ბეირუთის უნივერსიტეტში სწავლობდა), ედ. შვარტცი წერს (გვ. 2—3):

„ის გარემოება, რომ მწერალი თავის თავს დიდი მორჩილებითა და თავმდაბლობით ახსენებს, ეს თავისთავად გასაგები უნდა იყოს, მაგრამ მეორე ადგილას საკმარის ჭარბად დასტურდება, იქ, სადაც ის გვიამბობს თუ როგორ მიადგინა (მან) პეტრეს წრეს («...wie er ein die Umgebung des Petrus gelangt ist.»), ... მას შემდეგ, რაც მან მოგვითხრო (ჩამოთვლილია სხვადასხვა ეპიზოდები, ა. გ.)... ტიმოთე ელურის სიკვდილი, უშუალოდ გაძევების დეკრეტის გამოსვლის წინ, ის უკვე თავისთავზე დაწვრილებით ცნობებსა და აღსარებებს გვაწვდის“ (გვ. 2—3. მოტანილია სირიული ტექსტი და საკუთარი თარგმანი ბერძნულად, ადგილის თვალსაჩინოებისათვის). ივ. ლოლაშვილს რომ მოტანილი ციტატა სათანადო, გერმანული (რააბესეული) თარგმანისათვის კარგად შეედარებინა, დაინახავდა, რომ მთელი ამ პასაჟის მიხედვით „ცხოვრების“ ავტორი მართლაც პეტრეს სინკელოსი (თანამოსენაე) და ამასთან ანტიოქელია. სწორედ ამ დოკუმენტური ჩვენების საფუძველზე ფიქრობს ედ. შვარტცი, რომ „ე. ი. პეტრემ, რომელიც მაიუმის ეპისკოპოსი იყო, იგი (ანტიოქელი მონოფიზიტი რუფუსი, ა. გ.) თავისი სინკელოსი გახადა“ (გვ. 4) და რომ „ამრიგად, იგი (რუფუსი, ა. გ.) ეკუთვნოდა ბეირუთის იმ უამრავ იურისტ სტუდენტთა რიცხვს, რომლებიც შეპყრობილი იყვნენ ბერ-მონაზვნობის ციებ-ცხელებით, სქოლასტიკოსის წამოსასხამზე უარს ამბობდნენ და ბერ-მონაზვნის სამოსს იცვამდნენ“ (გვ. 4). პეტრესთან რუფუსი დაახლ. 482 წელს მისულა. „წმინდანმაც (პეტრემ, ა. გ.) ასევე თავის სინკელოსად დანიშნა იგი და რომ „იოანეს ისე როგორც მის მასწავლებელს (პეტრეს, ა. გ.) ეპისკოპოსის თანამედრობა პრაქტიკულად არ შეუსრულებია“ (გვ. 10). ყ ვ ე ლ ა ე ს ც ნ ო ბ ა ზ უ ს ტ ი ა ი

ედ. შვარტცი ვარაუდობს, რომ მისი მკითხველი ზედმიწევნითაა გაცნობილი რააბეს გამოცემას. ივ. ლოლაშვილიც, რასაკვირველია,

მას კარგად იცნობს, მაგრამ, როგორც ჩანს, ყურადღებას არ აქცევს ედ. შვარტცის ზემოთ მოტანილ დაკვირვებას. მართლაცდა: „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ავტორი ღრმად ააორიენტირებული ბეირუთის მონაწილეობის გარეშე, რაც „ქართლელ ზაქარიასგან“ არავითარ შემთხვევაში მოსალოდნელი არ იყო: იგი ხომ დიდხანს მასწავლებელს არ მოშორდებოდა და ბეირუთელ სტუდენტებსა და „სქოლასტიკოსებში“ არ გაერეოდა? ერთი სიტყვით — პეტრეს რომელიმე ქართველი მოწაფის ცხოვრების პერიპეტეიების ბეირუთის მონაწილეობა წრესთან დაკავშირება შეუძლებელია. ეს აზრი სადავო არ შეიძლება იყოს.

რომ „ანონიმი“ (ე. ი. რუფუსი) ბეირუთიდანაა (ე. ი. ბეირუთელი სტუდენტი ყოფილა) ეს მტკიცდება რააბეს გამოცემაში გერმანული ტექსტის არა ერთი პასაჟით, რომლებიც არავითარ ეჭვს არ სტოვებენ ედ. შვარტცის დაკვირვების სისწორეში. ეს პასაჟები (მაგალითისათვის შდრ. „პეტრეს დერ იბერერ“, გვ. 78—79, 107 და სხვ., რომლის ქართული თარგმანები დიდად გაზრდიდა ჩვენს წერილს) მხოლოდ და მხოლოდ ბეირუთელ სტუდენტყოფილს შეეძლო დაეწერა.

მაგრამ ისინი ივ. ლოლაშვილს, როგორც ჩანს, „საბუთებად“ არ მიაჩნია, მაგრამ ედ. შვარტცს მოაქვს რამდენიმე სხვა არგუმენტიც, რომელნიც საბოლოოდ საფუძველს აცლიან ყოველგვარ სკეპტიციზმს და „ანონიმის“ მიღმა მხოლოდ და მხოლოდ იოანე რუფუსის სახეს აჩვენენ. სჩანს, ივ. ლოლაშვილს ამ არგუმენტებისათვის სათანადოდ ყურადღება არ მიუქცევია და არ შეუმოწმებია ისინი.

უყურადღებოდ რომ დავტოვოთ სხვადასხვა მნიშვნელოვანი ცნობა, კალენდარული გამოთვლები და ა. შ. რომელთაც ედ. შვარტცი ჩამოთვლის, შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ გერმანელი მეცნიერის რამდენიმე მთავარ და გადამწყვეტ არგუმენტს, რომელნიც საბოლოოდ ადგენენ „ანონიმის“ ვინაობას. მაგ. ედ. შვარტცი წერს:

„მაგრამ არსებობს იოანე რუფუსის კიდევ ერთი წიგნი, რომელიც სრულიად დამოუკიდებლად Vita Petri-ს გვერდით დგას, ეკრეთწოდებული პლეროფორიები. მისი ბერძნული ორიგინალი ასევე დაკარგულია, სირიული თარგმანი გამოქვეყნებულია F. Nau-ს მიერ Patrologia orientalis-ის 8 ტომში“ (ედ. შვარტც. იოჰანეს რუფუს... გვ. 11).

ედ. შვარტცი აღნიშნავს, რომ ამ ძეგლის სირიული თარგმანის სათაურში დასახელებულია ავტორი — იოანე ბეტ რუფინი, რომელ-

საც თავი მოუყარა წმინდანთა „ჩვენებებისა და ზეშთაგონებისათვის“. „პლეროფორიების“ ის ნაწილები, რომლებიც პეტრეს ეხებიან, ქართულად თარგმნა (არა ყველა) ს. ყაუხჩიშვილმა და დაბეჭდა „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ნაწილობრივ თარგმანთან ერთად 1965 წელს (იხ. „გეორგიკა“, 2). ქართული თარგმანის ქვეშ აღნიშნულია, რომ „...ამათ (ჩვენებებს, ა. გ.) თავი მოუყარა პეტრე იბერის ერთ-ერთმა მოწაფემ, სახელდობრ მღვდელმა იოანე ბეიტ რუფინმა, ანტიოქიელმა, ლაზას მაიუმის ეპისკოპოსმა“ (იხ. „გეორგიკა“, 2, გვ. 291).

ედ. შვარტცი აღგენს ორ ძეგლს (1912 წლამდე „ანონიმის“ თხზულებად მიჩნეულ „პეტრე იბერიელის ცხოვრებასა“ და „პლეროფორიებს“) შორის არსებულ უეჭველ იდენტურობას. იგი წერს: „პლეროფორიებშიც იგივე აზროვნების სამყარო ვლინდება, ოღონდ სხვა ორიენტაციისა, რამდენადაც აქ ბიოგრაფიული ცენტრალური პუნქტი არ არის, თვით პეტრეც აქ გმირი კი არა, მონათხრობის თავმღეობია“ („იოჰანეს რუფუს“... გვ. 12). ამასთან „მისი დიდი ნაწილი დამყარებულია პირადად პეტრე იბერის ნაამბობზე“ (პონიგმანი, 63).

ედ. შვარტცის ამ განცხადების სისწორის შემოწმება იკმარებდა იმისათვის, რომ „ანონიმის“ ვინაობის საკითხი გადაწყვეტილიყო. თვითონ ედ. შვარტცი ვრცლად არ მსჯელობს თავისი არგუმენტის დასასაბუთებლად კონკრეტული პარალელების მოტანით, იგი გულისხმობს, რომ დაინტერესებული მკითხველი თუ მკვლევარი დასახელებულ ორ ძეგლს ზედმიწევნით იცნობს. ამიტომ იგი უმთავრესად რამდენიმე, ზოგადი მინიშნებით კმაყოფილდება. ასე მაგ. ედ. შვარტცი ყურადღებას აქცევს პეტრეს ვიზიონს — უფლის გამოცხადებას — და რომ ასეთი ხილვა პეტრეს კონსტანტინოპოლში ყოფნისას სწვევია: „ფორმულა, რომ ჭვარცმული ტრინიტეტის ერთი სამპიროვნებათაგანია... პეტრე იბერიელს, როგორც ის ამტკიცებს, ჭერ კიდევ იმ დროს, როდესაც ყმაწვილი კონსტანტინოპოლში იმყოფებოდა, ღვთის ხილვით (vision) დაუმტკიცდა“ („იოჰანეს რუფუს“... გვ. 37). ე. ი. რუფუსი იგონებს პეტრეს ნაამბობს („როგორც ის ამტკიცებს“). „ქართული ზაქარია“ ასე არ მოყვებოდა — აკი იგი კონსტანტინოპოლშიც მასთან იყო თითქოს?!

პეტრეს მიერ მაცხოვრის ხილვაზე გაკვრით ლაპარაკობს ზაქარია რიტორიცი „საკლესიო ისტორიაში“. ეს გავრცელებული შაბლონია აგიოგრაფიაში. მაგრამ „პეტრე იბერიელის ცხოვრებასა“ და „პლეროფორიებში“ აღწერილი ვიზიონები პეტრესი ისეთი აბსოლუტური სიზუსტით ემთხვევიან ერთმანეთს, რომ ორ სხვადასხვა პირს მა-

თი აღწერა არ შეეძლო. ედ. შვარტცი საჭიროდ არ თვლის ამ პასაჟების მოტანას, მაგრამ ივ. ლოლაშვილის დასაარწმუნებლად და თვით საკითხის ნათელსაყოფად ჩვენ მოვიტანთ მათ.

იოანე რუფუსის „პლეროფორიებში“, რომელიც 512 წლის შემდეგაა დაწერილი (დაახლ. 512—518 წლების ფარგლებში), მოთხრობილია შემდეგი ვიზიონი:

„ამ დროს მოხდა მეორე სასწაული, დაახლოებით იმავე სახისა, როგორც გვიამბო ჩვენმა მამამ პეტრემ, მაშინ როდესაც ის ჯერ კიდევ იერუსალიმში ცხოვრობდა. ...ის გვიამბობდა შემდეგს: „ეგრეთწოდებულ „ცხოვართა საბანელის“ ეკლესიაში, სადაც უფალმა განკურნა დაბლა-დაცემული, ახალგაზრდა მეწიგნე... ერთი იმათგანი, რომლებიც იქ მსახურობდნენ, რომელიც ასრულებდა თავის (საყარაულო) მორიგეობას, დილით ადრე დაშდგარიყო ამ წმინდა ადგილას, — და ნათლად უხილავს იესო, ჩვენი უფალი და ჩვენი ღმერთი“ („პლეროფორიები“, თავი 18; „გეორგიკა“, 2, გვ. 292 — 293).

რუფუსისათვის პეტრეს შიერ „ნაამბობი“ ანალოგიური (იმავე სახის) ვიზიონი წმინდანისა მოთხრობილია 518 წელს დაწერილ „პეტრე იბერიელის ცხოვრებაშიც“. აი ისიც:

„და, აი, ერთხელ, როდესაც ის (პეტრე ა. გ.) მათ შორის (ასკეტებს შორის, კონსტანტინოპოლში. ა. გ.) იდგა და მათ ესაუბრებოდა, უცბად დაინახა მათ შორის ჩვენი უფალი ნაზარეტელის (მონაზონის) სამოსელში და ის დაეარდა, ეთაყვანა და მის ფეხებს ხელი მოხვია: იგი არავის დაუხანავს, როდესაც მან ტირილით და ცრემლებით წამოიძახა: „ჩემო უფალო და ჩემო ღმერთო“ („გეორგიკა“ II, გვ. 259).

ერთნაირია თხრობა, სტილი და ლექსიკაც („ჩვენი უფალი და ჩვენი ღმერთი“ — „ჩვენო უფალი და ჩვენო ღმერთი“).

განა ოდნავადაც დასაეჭვებელია, რომ ორივე პასაჟი (სხვადასხვა ძეგლიდან) ერთი და იგივე პირის დაწერილია? ლიტერატურაში ზუსტ დუბლიკატს ან ერთი პირი ქმნის, ან პლაგიატს მოაქვს იგი სხვა ძეგლიდან. „ზაქარია ქართველმა“ ხომ არ მოპარა იგი რუფუსს (Vita დაწერილია „პლეროფორიების“ შექმნის ახლო ხანებში!). ან პირიქით? მაგრამ პეტრეს წრე ფანატიკოს მორწმუნე მონოფიზიტებისაგან შედგებოდა და 512—518 წლებში მათ შორის ლიტერატურული ყალთაბანდობა

საგულეებელი არაა, არც სხვა პერიოდში (ასეთ საქმიანობას ხომ „უწმინდურობად“ ჩათვლიდნენ?).

ეგებ არც ამ არგუმენტმა დააჯეროს ივ. ლოლაშვილი. მაშინ მოვიტანთ მეორე, უფრო თვალსაჩინო პარალელს (ედ. შვარტცს არც ის მოაქვს).

„პლეროფორიებში“ რუფუსი მოგვითხრობს იერუსალიმში პეტრეს ცხოვრების შემდეგ ეპიზოდს:

„ერთ დღეს, როდესაც კრება იყო წმინდა სიონში (იუვენალმა გაგზავნა კაცები, რათა ის (პეტრე, ა. გ.) გამოეყვანათ მისი სენაკიდან, რომელიც მეზობლად მდებარეობდა და მასთან მოეყვანათ. როდესაც ეს გაგზავნილი კაცები მის სენაკს მიადგნენ, პეტრეს მოესმა ხმა, რომელმაც უთხრა: „ადექი [და] გაიქეცი იმ პატარა კართ, რადგან იუვენალმა კაცები გამოგზავნა შენ წასაყვანად ძალით (და ამას შერება იმ მიზნით), რომ შენ მღვდლად გაკურთხოს“. ის მაშინვე ადგა... და გაუსხლტა ამ ხალხს“ („გეორგიკა“; 2, გვ. 294. „პლეროფორიები“-ს თავი 42).

„პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში“ ზუსტად მეორდება ეს პასაჟი:

„როდესაც ის (პეტრე, ა. გ.) ჭერ კიდეც წმინდა ქალაქში ცხოვრობდა, და იუვენალი, რომელიც მაშინ ამ ქალაქის ეპისკოპოსი იყო, ბერჯერ ეცადა ის ეკურთხებინა, მაგრამ ვერ შესძლო ამის შესრულება, რადგან ღმერთი მას (პეტრეს) იმისაგან იცავდა, სახელდობრ, შემდეგნაირად: როდესაც წმინდა სიონის ეკლესიაში მიდიოდა ღვთისმსახურება, გაბედა იუვენალმა რამდენიმე ყოჩალი კაცი გაეგზავნა, რათა იგი (პეტრე) მიაიქევე ახლოს მყოფი სენაკიდან გამოეყვანა. როდესაც მათ განიზრახეს მისვლა, მას (პეტრეს) ეჩვენა ანგელოზი და უთხრა: აჰა, მოდიან ისინი, რათა შენ წაგიყვანონ საკურთხებლად, მაგრამ ადექი, გაიქეცი! და ასე რომ გაიპარა, მან თავი შეინახა ზედმიწევნით“ („გეორგიკა“, II, გვ. 282. შტრ. „პეტრუს დერ იბერერ“, 51—52).

ორივე პასაჟი იმდენად იდენტურია (ცალკეული გამოთქმების მხრივაც კი. მაგ. ორივეგან ნათქვამია: „ადექი, გაიქეცი“!) რომ მათი ერთი ავტორი (ამ შემთხვევაში — იოანე რუფუსი) ზერეღე მკითხველისათვისაც კი ნათლად უნდა ჩანდეს. მით უფრო ეს ივ. ლოლაშვილისათვის არ უნდა გახდეს საეჭვო.

ბერძნულად დაწერილი და სირიულში შემონახული „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ (რომლის ავტორი ედ. შვარტცის გამოკვლევამდე ცნობილი არ იყო) და „პლეროფორიები“ (აგრეთვე ბერძ-

ნულად შედგენილი და სირიულად შემონახული) — დაწერილია ერთი პირის იოანე რუფუსის მიერ. ბუნებაში არ არსებულ „ზაქარია ქართველს“ პირველი ამ თხზულებათაგანი არ დაუწერია.

* *

ეგებ კიდევ მოიძებნება არჯუმენტი, რომელიც ედ. შვარტცის აღმოჩენის, მისი მიგნების სასარგებლოდ ლაპარაკობს? ასეთი დამატებითი საბუთებიც არსებობს.

ჩვენი პირველად ს. ყაუხჩიშვილმა აღნიშნა შემდეგი: „საყურადღებოა ჩვენი აზრით, რომ „პლეროფორიების“ ავტორიც იმეორებს, რომ პეტრე იბერის სახელი ბერად აღკვეცამდე იყო ნაბარნუგი“ („გეორგია“, II, გვ. 10).

მართლაც, „პლეროფორიების“ 56 თავში მოთხრობილია იუვენალის ერთი კაცის, „ლუცენარის“, მკაცრად დატუქსვის ეპიზოდი (ამ კაცს პეტრე თურმე „იცნობდა... მეფის კარზე ყოფნის დროს“, ე. ი. კონსტანტინოპოლში, ა. გ.), პეტრეს მუქარის შემდეგ იუვენალის მოგზავნილ პირს წმინდანის წინაშე მუხლი მოუყრია:

„მაშინ, ამან, შიშითა და კანკალით აღსავსემ იცნო ის (პეტრე, ა. გ.), ფეხებში ჩაუვარდა და მას ყველას თანდასწრებით სთხოვა: „მაპატიე“, უფალო ნაბარნუგი, მე არ ვიცოდი, თუ შენი უწმინდესობა აქ იყო“... („გეორგია“, II, გვ. 296. „პლეროფორიების“ თავი 56).

პეტრეს შეჩახვებ დაწერილ არც ერთ ბიოგრაფიაში, გარდა რუფუსის „პლეროფორიებისა“ და რააბეს მიერ გამოცემულ „პეტრე იბერიელის ცხოვრებისა“ პეტრეს საერო სახელად „ნაბარნუგი“ არსად არ იხსენიება. ასეთი რამ თუ გვხვდება სხვა გვიანდელ ავტორთან — იგი უეჭველად რუფუსის ნაწერებიდან მომდინარეობს.

დავასკვნათ: ედ. შვარტცის განცხადება: „პლეროფორიებშიაც“ იგივე აზროვნების საწყარო ვლინდება“, როგორც „პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში“, — ამ ორი ძეგლის არა მარტო იდეური ნათესაობით დასტურდება, არამედ სრულიად კონკრეტული, აბსოლუტურად იდენტური პარალელებით, რომელთა ანალოგიების ძიება პეტრეს სხვა ბიოგრა-

ფეხთან — სრულიად გამორიცხულია. ეს ფაქტი კოთავისთავად აქაზდება „ზაქარია ქართლელის“ რეალურად არსებობას. ვფიქრობთ: ივ. ლოლაშვილი ამიერიდან მაინც დაიჭვრება, რომ ედ. შვარტცის მიგნება „დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზა“ კი არაა, არამედ ექვმიუტანელი დადგენა ფაქტისა. „ზაქარია ქართლელის“ — „მეხსიერებას მოკლებული“ და ფაქტიურად არ არსებულ პირის — ხელახლა „გაცოცხლების“ ცდა — ეფემერული საქმიანობაა.

* *

დამატებით რამდენიმე საკითხის გამოც.

„პლეროფორიების“ სირიული თარგმანის სათაურის ქვეშ დასახელებულია ავტორი. „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიული თარგმანის სათაურის ქვეშ კი ავტორი (რუფუსი) დასახელებული არაა. რატომ?

საქმე ისაა, რომ ორივე ძეგლის ბერძნული ორიგინალები დაკარგულია და ძნელია თქმა, რატომ არაა მოხსენებული რუფუსი Vita Petri-ს სათაურის ქვეშ. ედ. შვარტცის აზრით, ეს ავტორის მოკრძალებით შეიძლება აიხსნას. მაგრამ „პლეროფორიების“ თარგმანს რომ შემოუნახაეს რუფუსის სახელი? ამიტომ საკითხავია: საიდან ვიცით, რომ „პლეროფორიების“ ვრცელი ქვესათაური, რომელშიც როანე ბეტ რუფინია მოხსენებული, ბერძნულ ორიგინალსაც ჰქონდა? ეგებ ძეგლის სირიულად მთარგმნელის ნახელავია იგი (ნამდვილი ავტორი მას ეცოდინებოდა) და ასეთი რამ შეიძლება Vita-საც ჰქონდა დართული თავდაპირველად და შემდეგ გამქალა. დასაშვებია მეორე შესაძლებლობაც: ორიგინალებში არც ერთს არ ჰქონდა ქვესათაური.

ამ საკითხს სხვადასხვანაირად შეიძლება მიუდგეს მკვლევარი. მაგრამ „პლეროფორიების“ ავტორის სახელიც რომ არ გვცოდნოდა, ორი ძეგლის — „ანონიმის“ „პეტრე იბერიის ცხოვრებისა“ და „პლეროფორიების“ — ერთმანეთთან შეჯერებას მაინც იმ დასკვნამდე უნდა მიეყვანა მკვლევარი, რომ ისინი უმკველად ერთი ავტორის ხელიდან არიან გამოსული. რუფუსის სახელი არ გვეცოდინებოდა, მაგრამ ორი სხვადასხვა „ანონიმი“ მაინც არ იქნებოდა სავარაუდებელი. ედ. შვარტცის გამოკვლევის შედეგად კი ამჟამად ვიცით თუ ვინაა ამ ძეგლების ნამდვილი ავტორი: ორივე ძეგლი უმკველად ბერიუთის ყოფილი სტუდენტის იოანე

რ უფუნის კალამს ეკუთვნის! თუნდაც იუვენალის მიერ პეტრეს ძალით მღვდლად კურთხევის ეპიზოდიც, ორივე ძეგლში ერთნაირად მოთხრობილი, იკმარებდა აღნიშნული ძეგლების ერთი ავტორის დასადგენად. და ასეთი ეპიზოდები ორივე ძეგლში ხომ ბლომად აა?

ამით ვაბთავრებთ ჩვენს დავას ივ. ლოლაშვილთან.

აქვე უნდა შევეხოთ რამდენიმე სხვა საკითხს, რასაც ზემოაღნიშნულ დავასთან საერთო არაფერი აქვს.

ზოგი მკვლევარი „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიული დედნის (რააბეს გამოცემა) შესახებ მსჯელობისას სხვათა შორის ეყრდნობა ივანე ჭავჭავაძის ავტორიტეტსაც — რომ დიდი ივანე „ზაქარია ქართველის“ რეალურ არსებობას სცნობდა და სირიულ Vita-ს მაღალ შეფასებას აძლევდა, თუმცა იმასაც აღნიშნავდა, რომ „ასურული ტექსტიც გადაკეთებულ-გადამუშავებული ჩანს“. ამიტომ მივიჩნით სადავოდ როგორც რააბეს ტექსტის (თარგმანის), ისე მაკარის ნაშრომის (თუმცა ივ. ჭავჭავაძის უმათავრესად რააბეს ტექსტს გულისხმობდა) შედარება „შუშანიკის ცხოვრებასთან“, ბრწყინვალე ორიგინალურ ძეგლთან. ჩვენ საჭიროდ ვთვლით ამ საკითხის დაზუსტებას. ამასთან ჩვენ არ დაგვიწყნია საგანგებოდ აღგვენიშნა. რომ „ჩვენს დიდ მეცნიერს ხელთ არ ჩავარდნია (1928 წელს, ა. გ.) ედ. შვარტცის შრომა, სადაც ეს საკითხი (Vita-ს ავტორობისა, ა. გ.) იყო გადაჭრილი. წინააღმდეგ შემთხვევაში დიდი ქართველი ისტორიკოსის ანალიტიკური ნიჭი „ქართველ ზაქარიას“ საკითხს თავის დროზე ყველაზე უკეთ გადაჭრიდა“ („მნ.“, 1970, № 3, გვ. 149).

ივანე ჭავჭავაძის ერთ-ერთი უდიდესი თვისება კვლევის დროს იყო — არაჩვეულებრივი სიფრთხილე, ორგანიული სიძულვილი დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზების წამოყენებისა. ეს ჩანს ერთი დეტალიდანაც.

ჩვენ ვწერდით გამოკვლევაში (იხ. დასახ. უკრნ. გვ. 15):

ივ. ჭავჭავაძის არც უფიქრია, თითქოს „ზაქარია ქართველს“ ქართულადაც ჰქონდა დაწერილი პეტრეს ბიოგრაფია და ასურულადაც გამოუქვეყნებია იგი“ და რომ „ზაქარია ქართველის მიერ პეტრეს „ცხოვრების“ ქართულად დაწერის სრულიად უნიადაგო ჰიპოთეზა მას არ წამოუყენებია.

მთელს ჩვენს მონოგრაფიაში მხოლოდ ეს ადგილი მოითხოვს დაზუსტებას.

ივანე ჯავახიშვილი მართლაც წერდა:

„საფიქრებელია, რომ პეტრე ქართველის ცხოვრება მის მოწაფეს ზაქარია ქართველს თანამომამეთათვის ქართულადაც ექნებოდა და დაწერილი, მაგრამ დროთა განმავლობაში, რაკი პეტრე ქართველი მონოფიზიტობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მნათობთაგან ითვლებოდა, ჯაქართველოში მონოფიზიტობის საბოლოო უარყოფის შემდგომ, ეს ძეგლი მოსპობილი იქნებოდა...“ (იქ. ე. ისტ., 1⁴ გვ. 220).

მაგრამ ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ივ. ჯავახიშვილის განცხადება არის ძალიან ფრთხილი ვარაუდი და არა ჰიპოთეზა, რომელიც ასეთეუ ისე მოითხოვს არგუმენტებს. „საფიქრებელია“ და „ექნებოდა“ არ გულისხმობს იმაას, თითქოს ივანე ჯავახიშვილი კატეგორიული უექველობით აცხადებდა—„ზაქარია ქართველს“ ქართულად და ასურულადაც დაუწერია პეტრეს „ცხოვრებაო“. ვიმეორებთ, ჩვენს გამოკლევაში თქმულს: „ეს დიდი ივანეს სტილი არაა!“ დაუსაბუთებელ ჰიპოთეზებს იგი არ გვთავაზობდა, ხოლო მისი ფრთხილი ვარაუდები კატეგორიული ბტკიცებისათვის ყოველთვის ურყევ საფუძველს არ ქმნის. კვლევის ასეთს მეთოდს უწინააღეს ყოვლისა თვითონ ივანე ჯავახიშვილი უარყოფდა.

უმჯობესია ჩვენი უსაყვარლესი ისტორიკოსისა და უდიდესი ქართველისაგან ყველამ ისწავლოს იოლად გამოთქმული და ნაუცბათევი ჰიპოთეზებისაგან თავის შეკავება, ვიდრე მის მიერ ფრთხილად გამოთქმულ რომელიმე ვარაუდზე წარმოუდგენელი და ვრცელი ხუნულების აგება. სწორედ ასე მუშაობა—ღირსეული პატივისცემა და დაფაჩება იქნება იმ ადამიანის: უზარმაზარი ღვაწლისა, რომელიც მეცნიერული ძიების დროსაც უმადლესი და დღემდე განუმეორებელი ეთიკური იდეალის განსახიერება გახლდათ.

ივლისი, 1970

1. პასუხი რაკლიკაზე

უკრანალ „მნათობის“ 1970 წლის № 3-ში დაიბეჭდა ჩვენი ვრცელი გამოკვლევა „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“. ნაშრომის ძირითადი ამოცანა მდგომარეობდა იმაში, რომ გვეჩვენებინა XIII ს-ში სირიულიდან მაკარი მესხის მიერ (მასზე არავითარი ცნობები არ შენახულა) თარგმნილ-გადმოკეთებული „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ ფალსიფიკაციური ხასიათი.

პეტრე იბერიელის ცხოვრება საერთოდ ქართველი და უცხოელი მკვლევარების ყურადღებას იქცევს. პეტრე უშუალო მოწმე (და ნაწილობრივ აქტიური მონაწილეც) იყო ორი რელიგიური პარტიის — მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების სასტიკი ბრძოლებისა. ქართველი პეტრე პალესტინა-სირიაში „მოწოდების ბურჯი“ იყო (ივ. ჯავახიშვილი). მართლმადიდებელ (ე. ი. დიოფიზიტ ანუ ქალკედონისტ) მაკარი მესხსა და მის რედაქტორს დეკანოზ პავლეს (XIII და XV სს.) ეს პეტრე თავის დროის შესაბამისად დიოფიზიტად უქცევიათ, ხოლო კერძოდ რედაქტორს თარგმანის ფურცლებ-აშლილი ნუსხა თავისებურად დაულაგებია, დაურთავს წინასიტყვაობა, „გაუვრცელებია სასწაულებით“ და „ბოლოც კეთილად დაუსრულებია“. ყოველივე ამაზე თვითონ რედაქტორი წერს თავის ანდერძში, რომელსაც „ანდერძი მმართველისა“ ეწოდება. სწორედ ამ „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“, მაკარის ანდერძის წინ, პეტრე იბერიის ცნობილი ბიოგრაფი ზაქარია (რიტორი ანუ სქოლასტიკოსი) რედაქტორს „ზაქარია ქართველად“ უქცევია, რადგან „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ტექსტის ნამდვილი ავტორი იოანე რუფუსისი მთარგმნელისა და შემკეთებლისათვის (მაკარისათვის) უცნობი ყოფილა, ხოლო ზაქარია (რიტორის) თხზულებებს კი იგი კარგად იცნობდა.

ამ ძირითადი დებულებების დასაბუთებას მიეძღვნა ჩვენი გამოკვლევა მრავალი არგუმენტის გათვალისწინებით. რადგან 1912 წლიდან მაკარის თარგმანის სირიული დედნის ავტორი უკვე საბოლოოდ დადგენილია (იგი პეტრეს

მოწაფე და ბიოგრაფი, ანტიოქელი იოანე რუფუსია, ხოლო ქართული „ცხოვრება“ ძირითადად ამ ავტორისა და ნაწილობრივ ზაქარია რიტორის ცალკეულ თხზულებათაგან ამოღებულ პასაჟებს ემყარება. ეს გარემოება თავისთავად და სრულიად უდავოდ აქარწყლებს გამომგონილ „ზაქარია ქართველს“ და მას ფიქციად აქცევს.

რომ „ზაქარია ქართველი“ არ არსებობდა, ეს აზრი ბევრ გამოჩენილ მეცნიერს (ჩვენში და საზღვარგარეთ) გამოუთქვამს ჩემამდე, მაგრამ ზოგადად. „მნათობში“ ჩვენს მიერ მოტანილმა პარალელურმა ადგილებმა რუფუსის „ცხოვრებიდან“ და ქართულ პეტრეს „ცხოვრებიდან“ (მაკარის ვერსიიდან) აღნიშნული მოსაზრება იჭვნიუტანელად დააბაბუთეს.

ფილოლოგიაში ყოველგვარი სიახლე და ტრაფარეტული შეხედულები წინააღმდეგ დასაბუთებული აზრის გამოთქმა მუდამ აწვევს საკითხებში ღრმად ჩახედულთა მოწონებას. მიუხედავად ამისა, ჩვენში ზოგიერთი ნეგატიურად განწყობა ამ ნაშრომის მიმართ, მკონი ისინი, რომელნიც ალბათ ფიქრობენ, რომ პეტრე იბერიის ბიოგრაფიის კვლევა მათს მონოპოლიას შეადგენს, ან კიდევ ისინი, ვინც ქართულ აგიოგრაფიაზე მსჯელობას მარტოდენ თავიანთი კვლევითი სენიორიის ფარგლებში ვარაუდობენ. ასეთი რამის უფლება თვით კორნელი კეკელიძეს არ მიუცია თავის თავისათვის. მაგრამ ამჟამად ეს გასაკვირი არაა!

ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები მეცნიერულად გამოცემულია, მათი ანალიზის უფლება კი ყველას აქვს. ამ უფლებაზე მონოპოლიის გამოცხადება, მეტი რომ არა ვთქვათ, პროვინციულია.

სამწუხაროდ, ჩვენი ნაშრომის წინააღმდეგ განწყობილთა შორის მოულოდნელად აღმოჩნდა მკვლევარი ი. ლოლაშვილი, მან ჯერ კიდევ 1970 წლის 23 ივნისს წაიკითხა მოხსენება „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ავტორის ვინაობისათვის“, რომლის თეზისები დაწვრილებით განვიხილეთ პრესაში (იხ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1970, 7, 14 და 21 აგვისტოს №№). მომხსენებელს მიზნად დაუსახავს გაეფანტა ედ. შვარტცის მიგნება — რიხარდ რააბეს მიერ 1895 წელს „ანონიმის“ სახელით გამოცემული „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ტექსტის (ბერძნული ორიგინალი დაკარგუ-

ლია) ნამდვილი ავტორი რომ ანტიოქელი იოანე რუფუსია. ჩვენ ვრცლად ვილაპარაკეთ ედ. შვარტცის მიგნებაზე და დამატებით არგუმენტებით დავასაბუთეთ იგი. მკვლევარზე არც ამ არგუმენტებმა გასჭრეს. უალრესად დელიკატური ფორმით დაწერილ სტატიაში („ჩვენი კოლეგა“, „გამოცდილი ფილოლოგი“ და ა. შ.) გარჩეულია თვითეული პარაგრაფი მისი მოხსენების თეზისებისა და, ვფიქრობთ, მათი ხელახლა გადაკითხვა ავტორს ამჟამად არცთუ დიდ სიხარულს ანიჭებს.

მეცნიერული ობიექტურობა მოითხოვს, რომ მიიღო შენიშვნები, რომლებიც თითქმის ზედმეტად დასაბუთებულია. მკვლევარმა კი, როგორც ჩანს, ჩემთვის გაუგებარი ბოლმა გულში დაიგროვა, შეცდომების დელიკატური მხილება არ მოეწონა და „რევანშის“ აღების მიზნით მეორედ, შვიდი თვის შემდეგ, კვლავ სცადა ჩვენი დებულებების დარღვევა. მაგრამ წინასწარ უნდა ვთქვათ, რომ რევანშის მოყვარულთ მართო პოლიტიკაში როდი მოხდით ხოლმე საბედისწერო შეცდომები. ასეთი ზრახვებით სიარულს არავის ვურჩევთ.

„რევანში“ კი არაა საჭირო, არამედ თვითეული არგუმენტის გაბათილება. შეძლო კი ეს ჩვენმა პოლემისტმა? ოდნავადაც ვერა. მეტიც: თავის ძველ შეცდომებს ახალი შეცდომები მიუმატა და, საკუთარი შეხედულების დაცვის მიზნით (რის უფლებაც ყველას აქვს) ახალი თვალსაზრისი განავითარა.

1970 წლის 16 დეკემბერს ჩვენმა პოლემისტმა თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის სამეცნიერო სესიაზე წიკითხა მოხსენება თემაზე: „ზაქარია რიტორი, ზაქარია ქართველი და მათი თხზულებანი“. თეზისები დაბეჭდილია (თბ., 1970) და იგი ლიტერატურულ დოკუმენტს წარმოადგენს. მოხსენების თეზისებს უჭირავს 16—17 გვ. გვ. (არა მთლიანად). მათი დასაბუთებობას არც ერთი მნიშვნელოვანი არგუმენტი მომხსენებელს არ წამოუყენებია, ავტორის მსჯელობის კვინტესენცია თეზისებშია წარმოდგენილი და, მაშასადამე, მათ შესახებ საუბარი შეიძლება.

უნდა პირდაპირ ვთქვათ: პირველად ჩვენს თვალს არც კი დაუჯერეთ — როგორ შეიძლება იმდენი შეცდომა იქნას დაშვებული ფიქსირებული სახით, როგორც ეს თეზისებშია. მივყვით მათ კვალდაკვალ.

„1. „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ავტორის ვინაობასთან დაკავშირებით გამოითქვა მოსაზრება, რომ ზაქარია რიტორი, „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორი, აღრეულია ზაქარია ქართველში (სტ. სი-

კორსკი, კ. კეკელიძე, ი. მარკვარტი, ა. გაწერელია). ეს მოსაზრება არ არის სწორი: ზაქარია რიტორი და ზაქარია ქართველი სხვადასხვა პირია (16)“.

სამწუხაროდ ასეთი რამის დაწერა შეეძლო მხოლოდ იმას, ვისაც ჩვენი გამოკვლევის დედააზრი სრულიად ვერ გაუგია. არც ი. მარკვარტს, არც კორნ. კეკელიძეს და არც ჩვენ მაკარის მიერ სხვადასხვა პირთა „აღრევაზე“ არაფერი დაგვიწერია. მაგ. კორნ. კეკელიძე აცხადებდა: „ზაქარია რიტორი მაკარის ზაქარია ქართველად უქცევია“ (ქართ. ლიტ. ისტ., I², 334. ურნ. გვ. 146). ჩვენ კი ვამბობთ, რომ მაკარი მესხის ზაქარია რიტორი რედაქტორმა აქცია „ზაქარია ქართველად“. მაშასადამე, ეს უკანასკნელი ფიქციაა, ხოლო ფიქციისა და რეალური პირის „აღრევა“ მაკარის მიერ — არც კორნ. კეკელიძეს და არც ჩვენ — ფიქრალად არ მოგვსვლია. ერთი სიტყვით — „აღრევა“ და „გადაქცევა“ (გამოგონება) სხვადასხვა ცნებებია.

რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ მკვლევარი თეზისების სათაურსა და მის პირველ პარაგრაფშივე „ზაქარია ქართველს“ რეალურ პირად მიიჩნევს, ეს ალბათ კორნ. კეკელიძისა და მისი ყოფილი სტუდენტის (ე. ი. ჩვენი) ფილოლოგიური კვლევის დაბალი დონის მჩვენებელია, ერთის მხრით, ხოლო თეზისების ავტორის უცთომელი ფილოლოგიურ-კრიტიკული ალღოსი — მეორეს მხრით. ასე ფიქრის უფლებაც ყველას აქვს, მაგრამ, ვფიქრობთ, სხვას არ უნდა მივაწეროთ მოსაზრება, რომელიც მას არ გამოუთქვამს.

„2. ზაქარია რიტორი პეტრე იბერიელთან არ იმყოფება მაიუმში, იგი არც ბერი იყო და არც პეტრეს მოწაფე. ზაქარიამ პეტრე მხოლოდ ერთხელ ნახა, ისიც გზაზე გავლით. მაშინ, როდესაც იგი არდადეგებზე ალექსანდრიიდან ბრუნდებოდა ლაზაში. ფაქტიურ შეცდომას უშვებს ა. გაწერელია, როდესაც ზაქარია რიტორს თვლის პეტრეს მოწაფედ („მნათობი“, 1970 № 3, გვ. 145, 167, 168). ხოლო ზაქარია ქართველი, როგორც ქართული წყაროებიდან (?) ირკვევა, იმყოფება პეტრესთან მაიუმის მონასტერში ბერად, არის მისი მოწაფე, თანამოსენაკე და მსლებელი“ (16).

ჯერ ერთი: ჩვენ არსად არ გვიწერია, რომ ზაქარია რიტორი ბერი იყო. ჩვენს გამოკვლევაში ნოტანილია ს. ყაუხჩიშვილის „გეორგიკადან“ (ტ. III, 1936) ცნობები ზაქარია რიტორზე (ამ ცნობებიდან მკვლევარი ზოგიერთს თავის დაკვირვებადაც აცხადებს, რა-

ზედაც ქვემოთ ვიტყვი თ), მართალია, არა მთლიანად, მაგრამ ის ხომ კარგად ჩანს, რომ ზაქარია რიტორზე არსებულ ჩვენებებს თუნდაც მარტო დასახელებული შრომის მიხედვით ვიცნობთ? ს. ყაუხჩიშვილი კი წერს, რომ „პეტრე იბერიელის წრუმ მასზე (ზაქარია რიტორზე, ა. გ.) დიდი გავლენა მოახდინა, ისე რომ ბერად აღკვეცას ფიქრობდა“ („გეორგიკა“, III, 1). ასე რომ მე არც მიფიქრია თითქოს ზაქარია რიტორი ბერი იყო. იმავე წყაროდან ყველამ იცის (1936 წლიდან!), რომ ზაქარია რიტორი ავტორია არა მარტო „საგულესაო ასტორიისა“, არამედ ბერძნულად დაწერილი და შემდეგ სირიულად თარგმნილი „პეტრეს ცხოვრებისა“ (ორიგინალი და თარგმანი, ორივე, დაკარგულია) და პეტრეს მეგობრის ესაია ასკეტის „ცხოვრებისა“ („გეორგიკა“, III, იქვე). აქედან ვასკვნით, რომ მაკარის მიერ ნახსენები ზაქარია (ქართული ვერსიის ძირითად ტექსტში) ზაქარია რიტორია, რადგან ქართული „ცხოვრების“ „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ რედაქტორის მიერ გაჩენილ, რეალურად არ არსებულ „ზაქარია ქართველს“ იგივე ბიოგრაფიები (პეტრესა და ესაიასი), ე. ი. ლიტერატურული დუბლიკატები — არ შეეძლო დაეწერა. მკვლევარის მიერ მითითებულ გვერდებზე („მნათობში“) აი რას ვწერდით:

გვ. 145: „ამრიგად — მაკარის ტექსტის „ზაქარია ქართველი“ — ფიქციური ორეულია ზაქარია რიტორისა“ და იქვე მოგვყავს ნ. მარის დაეჭვება (რომლის მოტანას მკვლევარი რატომღაც გაუბრძის): «Возможно, что некоторые подробности об авторе Захарии впервые внесены позднейшим исправителем — прот. Павлом, или еще раньше автор искомого сирийского подлинника был обращен в грузина самым переводчиком», ე. ი. ნ. მარის დაეჭვებითაც (ჯერ კიდევ 1896 წელს!) რედაქტორს თუ მთარგმნელს „ავტორი ზაქარია“ „ქართველად უქცევია“ («Обращена»). 1896 წელს სირიული ტექსტის ავტორის („ანონიმის“) ვინაობა რომ ცნობილი ყოფილიყო, ნ. მარი არ დაწერდა «ВОЗМОЖНО»-ს.

ჩვენ იქვე ვწერდით: „ამიტომ — ჩვენ ხელთ რომ გვექონდეს მაკარის თარგმანის დედანი, იქ არავითარი „ზაქარია ქართველის“ ხსენება არ იქნებოდა!“ და ა. შ.

სადაა ამ გვერდზე საუბარი ზაქარია რიტორზე, როგორც ბერზე? ან საერთოდ მთელს გამოკვლევაში, თუნდაც ერთი სიტყვით?

გვ. 168: „მაკარისათვის ცნობილი ყოფილა, რომ ეს ზაქარია (რიტორი) პეტრეს მიმდევარი იყო“. უფრო ზევით: „ერთი სიტყვა-

ვით, ისე გამოდის, თითქოს მაიუმში პეტრესთან მყოფი ორი ზაქარია ლიტერატურულ დუბლირებას ეწევიან: ორივენი ერთი დამავე პირთა ბიოგრაფიებს ადგენენ: ზაქარია რიტორი ანუ სქოლასტიკოსი ბერძნულად, „ზაქარია ქართველი“ კი — სირიულად. პირველის თხზულებანი შემდეგ სირიულად ითარგმნება, ხოლო მეორის სირიული ორიგინალური თხზულებანი უგზოუკვლოდ იკარგებიან! ეგებ მთლად ასე არ იყოს საქმე... „(145). „ასე დაიბადა ორი ზაქარია: პავლე ხუცესმა ზაქარია ბერძენი ზაქარია ქართველად აქცია“ (იქვე).

ე. ი. ჩვენ ვანგრევთ თვალსაჩინო ალოგიზმს, მკვლევარი კი ფიქრობს, თითქოს ჩვენ ამ ალოგიზმს ვასახულებთ. მაგრამ რატომ არ დაუკვირდა ჩვენი პოლემისტი გამოთქმებს — „ისე გამოდის, თითქოს“ და „ეგებ მთლად ასე არ იყოს საქმე“? ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ დუბლირების მომენტს ჩვენ თვითონ გამოვრიცხავთ? მთელი ჩვენი გამოკვლევის დედაზრი იმის მტკიცებაა, რომ ასეთ რამეს ადგილი არა ჰქონია. თეზისების ავტორი კი განმარტავს: აკ. გაწერელია ცდება, როცა ფიქრობს, თითქოს მაიუმში ერთად იყვნენ ზაქარია ქართველი და ზაქარია რიტორი, და ისინი ლიტერატურული საქმიანობის დუბლირებას ეწეოდნენო. კი მაგრამ როგორ დავიწყებდით ამის მტკიცებას, როდესაც „ზაქარია ქართველის“ არსებობა არა გვწამს?

ჩვენს მკვლევარს არ უნდა გაითვალისწინოს ირონიული კვალიფიკაცია ისტორიული აბსურდისა: ჩვენ სწორედ იმას ვამტკიცებთ, რომ არავითარ დუბლირებას ადგილი არ ჰქონია და რომ ისინი ერთად არ ყოფილან მაიუმში. რადგან არ არსებულნი „ზაქარია ქართველი“ არსად არ ყოფილა!

როგორ უნდა გავიგოთ დუბლირების ცნება? მაგ. კორნ. კეკელიძეს დაბეჭდილი აქვს ნაშრომი „დიონისე არეოპაგელი და პეტრე იბერიელი ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიაში“ („ეტიუდები“, ტ. VI, 1960). თუ რომელიმე რეალური პირი ამიერიდან ხელახლა დაწერს ნარკვევს ამ თემაზე (ალბათ ზოგი უმნიშვნელო მასალის დამატებით, საერთოდ კი უეჭველად გაცილებით დაბალი ხარისხისას), მაშინ ჩვენ გვექნება ლიტერატურული საქმიანობის დუბლირება. ფიქციური პირი კი დუბლირებას არ ეწევა.

ახლა გვ. 167-ის შესახებ. ჩვენ ვწერთ: „მაკარი მესხმა, უეჭვე-

ლია, იცოდა რომ ზაქარია რიტორი პეტრეს მოწაფე და ბიოგრაფი იყო, „ანონიმის“ (რააბეს მიერ გამოცემული სირიული ტექსტის ავტორის, ა. გ.) ვრცელი, ასურულ ენაზე შემონახული „ცხოვრება პეტრესი“ (იოანე რუფუსის თხზულება) მის ნაწარმოებად მიიჩნია.

ყოველი სიტყვა აქ თავის ადგილასაა. შემდეგ: იყო თუ არა ზაქარია რიტორი პეტრეს მოწაფე და მიმდევარი? სანამ ჩვენს საბუთებს მოვიტანდეთ, აღვნიშნავთ, რომ მარტო ჩვენ არ ვთვლით ზაქარია რიტორს პეტრეს მოწაფედ. ეს ისტორიული ფაქტი ა. ჯერ კიდევ რამდენიმე წლის წინად. ს. ყაუხჩიშვილი წერდა („ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია“, 1963, გვ. 111):

„პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიებიდან“ ვგებულობთ შემდეგ ძვირფას ცნობებს: პეტრეს გარშემო ღაზასა და მაიუმში შემოიკრიბნენ იქაური მოწინავე ინტელექტუალური ძალები, რომელნიც, მასთან ერთად, ეწეოდნენ დიდ შემოქმედებითს მოღვაწეობას. ესენი იყვნენ ბიზანტიის ლიტერატურაში კარგად ცნობილი პირები: სევეროს ანტიოქელი, ზაქარია რიტორი, იოანე რუფუსი, ზაქარია სქოლასტიკოსი(?) და სხვები“. და რომ „მისი (პეტრეს, ა. გ.) გარდაცვალების უმალ მისმა მოწაფეებმა დაწერეს თავის მასწავლებელზე ვრცელი მონოგრაფიები“. ნაშრომის საძიებელში კი ზაქარია რიტორი ასეა დასახელებული წიგნის გვერდების ჩვენებით: „ზაქარია რიტორი... — ზაქარია — პეტრეს მოწაფეა“ (გვ. 294). შდრ. მისივე „გეორგია“ 1965, 2, გვ. 245: „მეხუთე საუკუნის გამოჩენილი მოღვაწის პეტრე იბერის ცხოვრება, პეტრეს გარდაცვალების უმალ, დაწერეს მისმა მოწაფეებმა. ამ მოწაფეთა შრომებია...“ და ა. შ. მესამე შრომად (რუფუსის შრომის შემდეგ) დასახელებულია ზაქარია რიტორის ნაწერები.

ზაქარია რიტორი რომ პეტრეს მოწაფეა, ეს ფაქტი არც ერთ მკვლევარს არ გაუხდია სადაოდ. აღსანიშნავია, რომ რენე როკი (René Roques) ზაქარიას თვლის პეტრეს მოწაფედ და სხვა¹.

¹ «Захарий Ритор, видный газский философ... является одним из учеников Петра Ивера... О несомненной идейной связи учителя с учеником свидетельствует удельный вес христологических интересов в умственном облике Захария Ритора» (Ш. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Арсепакита, 1942, стр. 15; მისივე: Петр Ивер и античное философское наследие, 1963, стр. 115). «...Захарий Ритор — верный и преданный ученик Петра Ивера...» («Тайна...» 16; «Петр Ивер...» 117) «Захарий Ритор» перекинул мост к идеям своего учителя Петра Ивера» (Тайна...» 19; «Петр Ивер...» 120). «Захарий Ритор, бывший учеником Петра Ивера» («Тайна...» 20; «Петр Ивер...», 121). იგივე გამოთქმები განმეორებული აქვს ავტორს თავის შრომის „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების“ ქართულ თარგმანში. იხ.

თეზისების ავტორს ტყუილად ჰგონია, რომ პეტრეს მოწაფედ შეიძლება მხოლოდ ისინი ჩაითვალოს, ვინც მისი თანამეცნიერები ან ქადაგებათა მსმენელნი იყვნენ. ასე არაა საქმე. მონოფიზიტ პეტრეს მოწაფედ ბევრი სირიელი, პალესტინელი და ეგვიპტელი მონოფიზიტი თვლიდა თავს (რომლებიც გეოგრაფიულად არც იყვნენ მასთან დაკავშირებული) და ასე გასინჯეთ, თვით პეტრეს სიკვდილის შემდეგაც გამოუჩნდა მას არა ერთ მიმდევარი და მოწაფე. მაიუმელი ზაქარია რიტორი მონოფიზიტი იყო, მაშასადამე პეტრეს იდეური მოწაფე, თანაც მისი ერთ-ერთი მთავარი ბიოგრაფი და ასეთად დარჩა იგი ისტორიაში (თუნდაც ქაბუკობიდანვე მისი მეზობელი, ალტაცებულის თანამედროვე და მხილველი არყოფილიყო). „მოწაფის“ ცნება ასე რომ უნდა გავიგოთ, ამაში გვარწმუნებს თვითონ პეტრეს დღესდღეობით ყველაზე ცნობილი ბიოგრაფი, მისი სინკლოსი და მაიუმის საეპისკოპოსო ტახტზე მასწავლებლის მემკვიდრე იოანე რუფუსი (1912 წლამდე იგი „ანონიმად“ იყო მიჩნეული). რუფუსი წერს პეტრეს ბეირუთში ჩასვლასთან დაკავშირებით:

„...როდესაც იგი (პეტრე, ა. გ.) ბეირუთში მოვიდა (... nach Beryt kam...) (ეს ბეირუთელის სტილია, ა. გ.), მაშინვე შეიტყვეს ეს ახალგაზრდა სქოლასტიკოსებმა (აქ მიიღო სქოლასტიკოსის ანუ აღვოკატის წოდება ზაქარია რიტორმა, ა. გ.), რომელნიც მას პალესტინიდან და ალექსანდრიიდან იცნობდნენ, და რომელიც მათთვის წმინდანად იყო ცნობილი და სხვა დანარჩენებიც მისდამი სიყვარულს ამჟღავნებდნენ, რათა მისი (პეტრეს) წმინდა მოძღვრებით (Lehre) გახარებულიყვნენ, და მისმა (პეტრეს) სიტყვებმა ისეთი გავლენა მოახდინეს, რომ მრავალნი უარყოფდნენ ამ ქვეყნიურ ცხოვრებას. და მას დაემოწაფნენ თვით მისი სიკვდილის შემდეგაც კი...“ («Peturs der Jberer»... 107). ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ პეტრეს წრესთან დაახლოებული ზაქარია სქოლასტიკოსიც (რიტორი) ერთ დროს უშუალოდ პეტრეთი მოხიბლული ბერად აღკვეცასაც აპირებდა, ქვემოთ ამ აზრის ნათელსაყოფად სხვა საბუთებიც იქნება მოტანილი.

კიდევ ერთი პასაჟი იმავე ბიოგრაფიიდან (გვ. 78-79):

„...ნეტარი პეტრე, რომელიც (ცხოვრობდა) პა-

მისი „კრიტიკული ნარკვევები“, 1966, გვ. გვ. 40, 44 და (63). ანალოგიური ამონაწერების მოტანა შეიძლება სხვა ავტორებიდანაც, და ბოლოს: შეიძლება სადმე თვითონ ზაქარია უწოდებს თავის თავს პეტრეს მოწაფეს?! ეგებ ჩვენმა პოლემისტმა მოქებონს—სახელდობრ სად?! რენე როკს მოაქვს ასეთი ადგილი!

ლესტინაში, ყველასათვის ცნობილი საყრდენი იყო, ისევე როგორც მზის შუქი (Sonnenslicht) ანათებდა მართლმორწმუნეთა სულებს, და არა მარტო პალესტინაში, არამედ ეგვიპტეში და ყველა ადგილებში“... პანეგორიკული სტილის მიუხედავად — მოტანილი ცნობა ისტორიული ფაქტია.

იოანე რუფუსს, რომელსაც ჩვენი პოლემისტი ცვლის გამოგონილ „ზაქარია ქართველით“, ალბათ უფრო დაუჭერებს ამ საკითხში თუ პეტრე იბერიის გამოჩენილი მკვლევარებისა და ჩვენი არასჯერაყოველღმერთხვევაში ერთი ნათელია: პეტრეს მოწაფეობა და მისი თანამესენაკეობა იდენტური ცნებები არაა. და თუ ასეა, მაშინ ჩვენი „ფაქტიური შეცდომა“ მექანიკურად იხსნება და ეს გამოთქმა მთლიანად თეზისების ავტორზე გადადის.

ამრიგად ზაქარია რიტორის „მოწაფეობის“ საკითხი ასეთუცე მოგვარებულია. ქვემოთ უფრო ნათელი სურათი გადაიშლება ამ სფეროში. ჭერჭერობით თქმულს დავჭერდეთ და გავარჩიოთ თეზისების სხვა დებულებანი.

რა ფაქტიური ცნობები მოეპოვება მკვლევარს იმაზე, რომ „ზაქარია ქართველი“ „პეტრესთან იმყოფება მაიუმის მონასტერში, არის მისი მოწაფე, თანამოსენაკე და მსლებელი“? რომელი „ქართული წყაროები“ არსებობს მაინც? არსებობს მხოლოდ ერთადერთი „წყარო“ — ისევ მაკარისეული ქართული ვერსია რუფუსის პეტრეს „ცხოვრებისა“, სადაც რედაქტორმა შეიტანა „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ ყალბი ცნობა „ზაქარია ქართველზე“. ვახტანგისეული ქართლის ცხოვრების გვიანდელი ორი დანართი, ვარაზ-ბაქართან დაკავშირებით, დაედო საფუძვლად პეტრეზე არსებულ მოკლე სვინაქსარებს და არა პირიქით (როგორც ნ. მარი ფიქრობდა), ხოლო ქ. ც-ის დანართები მომდინარეობენ მაკარის ვერსიიდან, შემოკლებული ფორმით (იხ. „მნათობი“, 3, გვ. 140). მაშასადამე, რჩება ისევე მაკარის რედაქტორის ყალბი ცნობა. არავითარი სხვა „ქართული წყაროები“ არ არსებობს. მკვლევარი მათ ვერ დაასახელებს! ეს პიპოთეზაც არაა. ეს გაუგებრობაა!

თეზისების მეორე პარაგრაფში ავტორი წერს, რომ „ზაქარია ამ (რიტორმა, ა. გ.) პეტრე მხოლოდ ერთხელ ნახა. ისიც გზად გავლით“ (16), ხოლო მესამე პარაგრაფში კატეგორიულად აცხადებს „ზაქარია რიტორი არ იცნობდა

პირადად პეტრესა და ესაიას“ (17). კარგად დავიხსოვ-
მოთ: ზაქარიამ თურმე „ერთხელ ნახა პეტრე, ისიც გზად გავლით“
და არც „იცილობდა პირადად“ მას!

ჯერ ვიკითხოთ — თუ „ერთხელ ნახა“ ზაქარია რიტორმა პეტრე
იბერი, არ გამოლაპარაკებია, მხოლოდ თვალი მოჰკრა და ისე ჩაუარა?
და თუ „ერთხელ ნახა“, არ შეეცადა გაეცნო ადამიანი, რომელიც
ასე სახელგანთქმული იყო და რომლის ბიოგრაფია მან დაწერა, ნაწი-
ლობრივ თვით პეტრეს სიცოცხლეში? აქი ზაქარიას მართო „საეკ-
ლესიო ცხოვრებაში“ და „ესაიას ცხოვრებაში“
არ უამბუნია მასზე, პეტრეს ბიოგრაფი ალფრთოვანე-
ბულ სტრიქონებს უძღვნის მას „სევეროსის
ცხოვრებაშიც“. მით უმეტეს ზაქარია რიტორს „პეტრეს
ცხოვრებაში“ (დაკარგულია) საგანგებოდ უნდა მო-
ეთხრო თავის ნაცნობობაზე სათაყვანებელ
პიროვნებასთან და სხვა საინტერესო მომენ-
ტებზე! ან განა შეიძლება ერთი წუთითაც გა-
მოვრიცხოთ ასეთი ვარაუდი?

მაგრამ მთელი გაუგებრობა იმისგან გამომდინარეობს, რომ
მკვლევარი არ იცნობს კონკრეტულ ფაქტებს, რომლებიც ზაქარია რი-
ტორისა და პეტრეს პირადი ურთიერთობის პერიპეტეიებს შეეხება.
სხვა წყაროებში თუ არა ყოველივე ამაზე მას შეეძლო
ამოეკითხა სწორედ იმ შრომაში, რომელსაც
უგულეებელყოფს თავისი კატეგორიული მსჯე-
ლობის დროს. და ამ შრომის ავტორია... ედ-
შვარტცი, ეგზომ ათვალწუნებული ჩვენი
მკვლევარის მიერ.

მიუხედავად ამგვარი ათვალწუნებისა, თვისების ავტორმა ზოგი რამ
მგონი მაინც ედ. შვარტცის შრომის მიხედვით იცის, კერძოდ ის ფაქტი,
რომ ზაქარიამ პეტრე ნახა, როცა იგი (ზაქარია) ალექსანდრიიდან მაიუმ-
ში ჩავიდა (ედ. შვარტცის გამოანგარიშებით ეს მოხდა 484—887 წლებ-
ში, ა. გ.). ე. შვარტცი ეყრდნობა (1912 წელს) თვითონ ზაქარია რიტო-
რის „სევეროსის ცხოვრებას“, რომლის სირიული ტექ-
სტი და ფრანგული თარგმანი (კუგენერისა) მის დროს უკვე გამოცემული
იყო. გ. კრიუგერიც ამ თხზულების მიხედვით მსჯელობს ზაქარიას „საეკ-
ლესიო ისტორიის“ გერმანული თარგმანის „შესავალში“, თუმცა „სე-
ვეროსის ცხოვრების“ სირიული ტექსტის თარგმანი მის დროს (1899 წელს)
არ არსებობდა, მაგრამ უსარგებლნია ამ ნაწარმოების ჩვენებით. თარგმანი
მისთვის არენსს გაუცვნია ანაბექტლებში. (იხ. Die sogenannte Kirchen-

geschichte des Zacharias Rhetor in deutscher übersetzung herausgegeben von K. Ahrens [und] G. krüger. Leipzig. 1899, XXI, შენ).
კრიუგერიკი „საეკლესიო ისტორიის“ შესავალში „სევეროსის ცხოვრების“ შინაარსს ძალიან მოკლედ გადმოგვცემს, უშვებს მთელ ხარვეზებს ზაქარიას ბიოგრაფიიდან და ა. შ.

ედ. შვარტიკი წერს „სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით:

„მან (ზაქარია რიტორმა, ა. გ.) დიდი პეტრე ერთხელ იხილა, როდესაც ალექსანდრიის უნივერსიტეტიდან არდადეგების დროს მაიუმში ჩავიდა“ (ედ. შვარტიკი, იოჰანეს რუფუს... 12).

მაგრამ რას ემყარება ჩვენი პოლემისტი, როცა კატეგორიულად აცხადებს „ზაქარია არ იცნობდა პირადად პეტრესო“?

კვიპრობთ, რომ იგი შეაცდინა გ. კრიუგერის მოკლე ინფორმაციამ („კირხენგეშისტე“.., XX—XXIII) ზაქარია რიტორზე, რომელიც მწირ ცნობებს შეიცავს ზაქარიასა და პეტრეს ურთიერთობაზე.

ან ეგებ ამის მიზეზია ედ. შვარტიკის შემდეგი სიტყვები „თუ მცა ზაქარიას დიდი წმინდანი (პეტრე, ა. გ.) ბერი უთუთი თვით არ უნახავს, მაგრამ თვალში გეცემათ, რომ იგი ამაზე სრულიად სდუმს, მით უმეტეს, რომ იოჰანეს რუფუსი მკვეთრად უსვამს ხაზს იმ გავლენას, რომელიც პეტრეს ნახვამ მოახდინა იქაურ სტუდენტებზე“ (ედ. შვარტიკი, 23).

და აგრეთვე:

„პეტრეს გარდაცვალების ამბავი იქ (ბეირუთში, ა. გ.) ჩავიდა მაშინ, როდესაც ორივე (ზაქარია რიტორი და ევაგრიოსი, ა. გ.) იქ სწავლობდნენ. სამოსატელი ევაგრიოსი, რომელიც იმავე დროს, როგორც ზაქარია, იქ ჩავიდა და თავის ირგვლივ ასკეტურად განწყობილი სტუდენტები შემოიკრიბა (მითითებულია ზაქარიას Vita Severi-ზე) დიდ გლოვასა და მწუხარებაში იყო, რომ მან (ე. ი. ევაგრიოსმა, ა. გ.) თავისი დიდი წმინდანი ვერასოდეს სახით ვერ იხილა“ (იქვე, 23), ე. ი. — ევაგრიოსზე ნათქვამი არ შეიძლება ზაქარია რიტორზე გავავრცელოთ.

საერთოდ რა გვეტყვის ყველა ზემოთ მოტანილი ცნობების გამო?

1. ზაქარია რიტორს უნახავს „დიდი პეტრე“ მაიუმში არდადეგებზე ჩასულს ალექსანდრიის

დან. ალექსანდრიაში კი ზაქარია რიტორი 4 წელი (484—887) „მხატვრულ მეცნიერებებს“ სწავლობდა. მაშასადამე, ამ ხნის მანძილზე იგი მხოლოდ ერთხელ ჩავიდა მაიუმში მშობლებთან? ასე არ ყოფილა.

2. ზაქარია რიტორი ბეირუთში გაემგზავრა 488 წლის შემოდგომაზე და იქ ჩავიდა იურიდიული განათლების მისაღებად ევაგრიოსთან ერთად. ედ. შვარტცი უცთომლად ადგენს ამ თარიღს და ასკვნის: „ამრიგად, ზაქარია და ევაგრიოსი 488 წლისა და 489 წლის აღდგომას შორის უნდა ჩასულიყვნენ ბეირუთში, ე. ი. მათ დაიწყეს თავიანთი სწავლა 488 წლის შემოდგომაზე“ (შვარტცი, 24). პეტრეს უფრო ადრე გაუვლია ბეირუთში (იქვე, 25) და ზაქარიას საშუალება არ მისცემია ბეირუთშიც ენახა იგი. მაგრამ აქედან იმის დასკვნის გამოტანა სრულიად არ შეიძლება, თითქოს ზაქარია რიტორი პირადად პეტრეს არ იცნობდა, — საკითხი ეხება კერძოდ ბეირუთში პეტრეს ჩასვლის მომენტს, იმ დროს, ეტყობა, ზაქარია ბეირუთში არ ყოფილა, თუმცა თვითონ შვარტცის მსჯელობიდან ჩანს, რომ ეს საკითხი დასაზუსტებელია. ვას მხედველობაში აქვს ზაქარიას ჩვენამდე მოღწეული ნაწერები პეტრეს შესახებ და ამის საფუძველზე ამბობს: „ამრიგად, ზაქარიასთან პეტრეს უშუალო პირად გავლენა-მოქმედებაზე ლაპარაკი არ არის... ცხადია, აქ მწერლის პატივმოყვარეობა და ცრუ მედიდურობაც რაღაც როლს თამაშობს. მაგრამ ეს მარტო ვერ ხსნის სრულ დუმილს წმინდანის ნახვის გამო (ბეირუთში, ა. გ.). აქ შესაძლებელია ხელს უშლიდეს ნაწარმოების აპოლოგეტური ტენდენცია“ (იქვე, 25).

ედ. შვარტცის ეს სიტყვები იმაზეც მიუთითებენ, რომ საერთოდ ზაქარია რიტორი დაწვრილებით არ მოგვიტხოვრობს პეტრესთან თავის ურთიერთობაზე, უეჭველია, ამ მხრივ ჩვენ მეტი გვეცოდინებოდა, რომ დღემდე შემონახულიყო მისი სპეციალური მონოგრაფია პეტრეზე. რაც შეეხება ბეირუთში პეტრეს ჩასვლის ფაქტს, მასთან დაკავშირებით სავსებით დამაჯერებელი ჩანს ედ. შვარტცის სიტყვები: „მან (ზაქარია მ. ა. გ.) ამჯობინა ამაზე (პეტრეს ნახვაზე, ა. გ.) სულაც გაჩუმებულიყო და ის მიდ-

რეკილეზია (მისწრაფება) ბერმონაზვნობისადმი, რომლითაც სტუდენტობა იყო შეპყრობილი ბერიუთში მისი (ზაქარია, ა. გ.) ყოფნიადროს, მხოლოდ იმ შორს მანძილზე მოქმედებით აეხსნა, რომელსაც ახდენდა მოხუცი ასკეტის პიროვნება, რომელიც თავისი სიკაბუჯის უამს გაეჭვა კონსტანტინოპოლის სასახლის გალიას და შემდეგში ასკეტის დიდებას აღმსარებლის დიდებაც მიუმატა“ (გვ. 25).

ედ. შვარტცის ეს დაკვირვებაც უდავოა, მას ამართლებს რუფუსის „პეტრეს ცხოვრებისა“ და „პლეროფორიების“ მთელი რიგი პასაჟები, აგრეთვე თვითონ ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრება“, რაზედაც რენეროკი საგანგებოდ მიუთითებს.

ასეა თუ ისე, ედ. შვარტცის განცხადებათა მიხედვით იმ დასკვნის გამოტანა არ შეიძლება, რომ ზაქარია რიტორი პირადად არ იცნობდა პეტრეს. ამის საფუძველს არც გ. კრიუგერის ძუნწი ცნობები („სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით გადმოცემული) გვაძლევს. შეიძლება მკვლევარი უკანასკნელს დაეყრდნო?

მაგრამ ყველაფერი ჩვენს მიერ ზემოთ თქმული ჯერ ვარაუდების სფეროს არ სცილდება და მე ვხედავ ჩემი პოლემისტის გახარებულ თვალებს იმის გამო, რომ დამადასტურებელი ცნობა ზაქარიასა და პეტრეს ნაცნობობის თაობაზე თითქმის ხელთ არ მოგვეპოვება.

ჩვენს მკვლევარს უნდა ვაცნობოთ, რომ აღნიშნულ საკითხზე დადებით პასუხს თვითონ ედ. შვარტცის შრომა შეიცავს. სანამ სათანადო ადგილებს მოვიტანდეთ, წინასწარ აღნიშნავთ მეცნიერებაში ცნობილ შემდეგ ფაქტებს:

ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „ზაქარია დაიბადა მიიუმში (ე. ი. იქ, სადაც პეტრე მოღვაწეობდა, ა. გ.). მისი მამის სახლი პეტრე იბერიელის მონასტრის მახლობლად იყო“ (გეორგია“, III, 1). ეს ცნობა ფაქტია, იგი ემყარება თვითონ ზაქარია რიტორის სიტყვებს „სევეროსის ცხოვრებიდან“. გ. კრიუგერიც იმავე წყაროს ითვალისწინებს, როცა წერს «...seines (ზაქარიას, ა. გ.) Vaters Haus lag nicht weit von dem Kloster Petros des Jberers in Majuma» (Kirchengeschichte, XXI), ე. ი. ზაქარია სიკაბუჯიდანვე სახელგანთქმული ასკეტის პეტრეს მეზობელი ყოფილა და განა საფიქრებელია, რომ იგი არც ერთხელ არ მოისურვებდა მასთან მისვლას, თუნ-

დაც ალექსანდრიაში გამგზავრებამდე? ეს ძალიან ძნელი წარმოსადგენია: პეტრე ლეგენდარული დიდებით იყო მოსილი მთელს ლაზაში.

ზაქარია რიტორი იცნობდა ესაიასაც, პეტრეს დიდ მეგობარს. (ყუგენერი და სხვ.).

სირიულად ჩვენამდე მოღწეულ (მართალია, კამპილატორის ხელში გავლილ) ზაქარიას „ესაიას ცხოვრებაში“ არის ერთი ადგილი, რომელიც ამ აზრს ასაბუთებს:

„წინათმობსენებულ მოთხრობას მე დავემატე ესაია, მეორე წინასწარმეტყველო, ჩვენი თანამედროვე, რომელიც რწმენაში და მართლმორწმუნეობაში და აგრეთვე თავის ქვეყანაში ყოველთვის იყო იმ სახელოვან მღვდელმთავართა, პეტრე (იბერიელისა) და თეოდორეს თანამოაზრე... ეს სამი ნეტარი აღამიანი ერთსა და იმავე დროს ცხოვრობდა: ნეტარი პეტრე, ის თეოდორე და მამა ესაია. ეს ისტორიაც ზაქარიას სქოლასტიკოსმა დასწერა, რომელმაც საეკლესიო ისტორია შეთხზა“ («გეორგიკა», III, 10; შტრ. B. Spuler. Zacharias Rhetor (Scholasticus) «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», 3 auf. VI Bd. Tübingen, 1962, col. 1859).

ყველა ზემოთ მოტანილი ცნობა თვითონ ზაქარია რიტორისაგან მომდინარეობს. ამ ცნობებს ემყარება ედ. შვარტციც.

მაგრამ ედ. შვარტცის ცნობები არ ამოიწურება მარტოოდენ იმ ადგილებით, რომლებსაც ეტყობა ჩვენი პოლემისტი ახე თუ ისე ითვალისწინებს(?). შეიძლება იგი მარტო გ. კრიუგერს ეყრდნობა? მაგრამ თავი დაჯანებოთ ახალ ვარაუდებს. საქმე ისაა, რომ მკვლევარს უნდა გაეთვალისწინებინა მთელი რიგი მომენტები, რომელთა უგულებელყოფამ დააწერიან მას სიტყვები „ზაქარია პირადად არ იცნობდა პეტრესო“.

როცა ზაქარია რიტორი ალექსანდრიიდან ბეირუთში გამგზავრასწავლის გასაგრძელებლად მაიუმიდან 488 წლის შემოდგომაზე, ე. ი. 4 წლით ადრე პეტრეს გარდაცვალებამდე (პეტრე გარდაიცვალა 491 წ. 1 დეკემბერს და ამ თარიღის დადგენაც ედ. შვარტცის დამსახურებაა), მართლა მხოლოდ „გზაზე გავლით“ მოჰკრა თვალი მან პეტრეს? არ მისულა მასთან? ერთი სიტყვითაც არ გამოელაპარაკა? და თუ გაესაუბრა, მაშასადამე, პირადად გასცნობია კიდევ პეტრეს (თუ: სიჭაბუკეში არ იცნობდა, რაც წარმოუდგენელია!) და რომლის შესახებ იგი მასალებს აგროვებდა მაიუმშივე.

თავის მონოგრაფიისათვის პეტრეზე, თვით პეტრეს სიცოცხლეში?! ედ. შვარტცი სხვა ადგილას (იოჰანეს რუფუს... გვ. 25) საგანგებოდ უბრუნდება ზაქარია რიტორის ალექსანდრიიდან მაიუმში ჩასვლის ფაქტს თვითონ ზაქარიას „სევეროსის ცხოვრების“ სათანადო ადგილებზე მითითებით (Spanuth-ის გამოცემის მიხედვით) და აღნიშნავს:

„ზაქარია გაკვრით გვაცნობს, რომ „როდესაც ის ალექსანდრიიდან შინ ბრუნდებოდა“, პეტრე ინახულა, წმინდანისაგან სხვა ვერა გაიგონა რა (გვ. 23, 39), გარდა სიტყვებისა „ჰამე, ყმაწვილო კაცო“, სიტყვები, რომელშიაც თვით ზაქარიამ დაინახა იმისი წინასწარმეტყველება, რომ შენ ბერმონაზვნად არ გამოდგებიო“ (გვ. 25). მაშასადამე — ერთხელ მაინც ხომ გასაუბრებია ზაქარია პეტრეს? ნამდვილად კი ზაქარიამ რამდენჯერმე ინახულა პეტრე მის მონასტერში. (ამის შესახებ სპეც. იხ. მე-III თავი).

რა გამოირკვა? პეტრესა და მის მეზობელსა და ბიოგრაფს საერთო ტრაპეზიც ჰქონიათ, რამდენადაც ამას 518 წლის ახლოს დაწერილი „სევეროსის ცხოვრება“ ადასტურებს. სპეციალურად ადრე დაწერილ და დაკარგულ ზაქარიას „პეტრეს ცხოვრებაში“ შეიძლება მათი არაერთი და ორი პირადი შეხვედრაც იყო აღნიშნული?!. მაშასადამე — ზაქარია რიტორი იცნობდა პეტრეს!

ვფიქრობთ, თავის თეზისებს ჩვენი პოლემისტი ამიერიდან მხიარულად ვეღარ ჩახედავს და ჩვენი ბრალი სრულიად არაა, რომ მკვლევარი მძიმე ფილოლოგიური კონფუზის წინაშე აღმოჩნდა!

მკითხველს ვანდობთ — მან გადაწყვიტოს, თუ ვინ უშვებს „ფაქტიურ შეცდომებს“. და მერე როგორ შეცდომებს!!!

ედ. შვარტცი აზუსტებს თავის თხრობას (ისევ ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ ადგილებზე მითითებით):

„ზაქარია უნდა გულისხმობდეს არაადგილებების დროს მოგზაურობას, როდესაც ის 484—487 წლებში შინ ბრუნდებოდა. იმ დროს პეტრე იმყოფებოდა მონასტერში მაიუმთან, ზაქა-

რიას მამის სახლის მახლობლად (გვ. 23, 26); იმ დროს აგრეთვე და (ზაქარია რიტორი, ა. გ.) აგრეთვე მასალას პეტრესა და ისაიას ბიოგრაფიებისათვის, რომლებიც მან 489 წელს ბეირუთში ორივეს სიკვდილის წინ შეთხზა. ისაიას ბიოგრაფია გვიჩვენებს, რომ ის შემდეგ სიკვდილამდე მიიყვანა“ (26).

თავის ამ შრომაში „იოჰანეს რუფუს“... 1912) ედ. შვარტიცი პეტრეს გარდაცვალების თარიღად სდებდა 489 წელს. მეორე შრომაში კონსტანტინოპოლის პატრიარქ აკაკის შესახებ (იხ., ჰონიგმანი, გვ. 29, შენიშვნები) მან საბოლოოდ დაადგინა თარიღი პეტრეს გარდაცვალებისა — 491 წ. 1 დეკემბერი (ეს თარიღი გაზიარებულია პეტრეს ბევრი ევროპელი მკვლევარის მიერ, მათ შორის რენე როკის მიერ). უნდა ვივარაუდოთ, რომ ზაქარია რიტორს მის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვრებაში“ მასწავლებლის სიკვდილიც ექნებოდა აღწერილი ნამბობის მიხედვით, როგორც იგი მოიქცა ესაია ასკეტის „ცხოვრებაში“. ზაქარია რიტორს „პეტრეს ცხოვრება“ საბოლოოდ უნდა დაემთავრებინა კონსტანტინოპოლში, რადგან პეტრეს სიკვდილის წელი და ზაქარიას ბეირუთში ყოფნის ბოლო წელი (491) ერთმანეთს ემთხვევიან: ამის შემდეგ ზაქარია რიტორი კონსტანტინოპოლშია (და არა 490 წლიდან, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ).

აქვე ისმის ერთი კითხვა: ზაქარია რიტორს ბეირუთში იურიდიული განათლებისათვის დასჭირდა ოთხი წელი (488-491)¹ და ამ ხნის მანძილზე იგი ერთხელაც არ ჩავიდოდა არადადეგებზე მშობლიურ მაიუმში, მამასთან, რომელიც პეტრეს მონასტრის გვერდით ცხოვრობდა და არ შეეცდებოდა თავისი ლიტერატურული შემოქმედების პროტაგონისტის პეტრე იბერის ნახვას და მასთან დალაპარაკებას? ესეც ძნელი დასაჯერებელია.

ეგებ ამ კითხვაზედაც ზაქარია იძლევა პასუხს?

¹ ბეირუთელ სტუდენტებზე ედ. შვარტიცი წერს: „სამართლის მიცნობების ოთხწლიანი სწავლების წესი, რასაც ჩვეულებრივად წინ უსწრებდა მოსამზადებელი განათლება ბერძნულ და ლათინურ გრამატიკაში. აგრეთვე რიტორიკაში, უსასხროთათვის ძნელად ხელმისაწვდომი იყო“ (აქ. 5). ზაქარია რიტორმა ასეთი წინასწარი მოსამზადებელი განათლება ალექსანდრიაში მიიღო. რომ მან სწავლა ბეირუთში განაგრძო აღვოკატის პროფესიის მისაღებად. მოწმობს იმას, რომ იგი შეძლებული ოჯახის შვილი იყო.

1 ედ. შვარტცი ისევ ზაქარიას „სევეროსის ცხოვრებაზე“ დამყარებით (Vita Severi, გვ. 23, 17 და შმდ.) ამბობს, რომ როცა ბეირუთში მივიდა ცნობა პეტრეს გარდაცვალებისა (ე. ი. 491 წელს), ზაქარიას რამდენიმე მეგობარი ჩასულა მაიუმის „მონასტერში უკვე (მონაზონოძახე) გადაბირებულ ზაქარიასთან, თუმცა ეს უკანასკნელი თავიდანვე ჭოჭმანობდა და თავის მამაზე მიუთითებდა, რომელიც მონასტრის მახლობლად ცხოვრობდა და (ამბობდა) უთუოდ ხელს შემიშლისო. მართლაც ის (ზაქარია ა. გ.) ისევ ბეირუთში დაბრუნდა. ევაგრიოსისა და ენეასის, ღაზელი სოფისტის წერილები, რომლებიც მის (ზაქარიას, ა. გ.) გადაწყვეტილებას ბოდიშს ხდიდნენ, ამართლებდნენ მას ბეირუთელ მეგობრებთან. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ ევაგრიოსიც მონასტერში იყო შემდგარი. და ამას ადასტურებს იოანე რუფუსი პლეროფორიებში“ (გვ. 8).

უაღრესად მნიშვნელოვანი ცნობაა, ამასთან — სავსებით გამჭვირვალე!

მაშასადამე, კარგად ჩანს, რომ ბერმონაზვნობით გატაცებული ბეირუთელი სტუდენტი ზაქარია რიტორი სწორედ მაიუმის მონასტერში (პეტრეს მონასტერში) აპირებდა ერთხანს ბერად აღკვეცილიყო — პეტრეს გარდაცვალების შემდეგ. ასე მოიქცა სევეროსიც 492 წელს. პეტრეს იდეური მოწაფეები ასე იქცეოდნენ.

ერთი რამ ცხადია, ზაქარია პეტრეს დიდი ზეგავლენით ასკეზისადმი მიდრეკილი ყოფილა, თუმცა პეტრეს გარდაცვალების უშუალო მოწმე არ ყოფილა („იორხენგეშიხტე“, XXI), მას მაიუმში ჩასვლამდე გაუგია პეტრეს გარდაცვალების ამბავი (იქვე), ხოლო ბერობაზე საბოლოოდ უარი უთქვამს მამის შიშითა და ბეირუთელი მეგობრების ხათრით. თუ როგორი იყო სხვა პერიპეტეები ზაქარიას მიერ მაიუმის მონასტერში შეკედლების ცდისა, ამჟამად უცნობია (მისა „პეტრეს ცხოვრება“ დაკარგულია) და როცა ედ. შვარტცი უარყოფს ზაქარიასთან (და არა ზაქარიაზე) პეტრეს „პირად გავლენა-მოქმედებას“, ეს გულისხმობს იმას, რომ ზაქარიას ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებებში ამაზე დაწვრილებით ცნობები არაა, მაგრამ ზაქარია რომ „პეტრეს პირადად იცნობდა“ — ეს ფაქტი ედ. შვარტცს თვითონ ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით აქვს დადგენილი. ზაქარია რიტორს ჩვენზე

უკეთ მოეხსენებოდა — იცნობდა თუ არა იგი პეტრეს. მგონი ასე უნდა ყოფილიყო!

მესამე პარაგრაფი ასეთია:

„3. ეს ორი, სხვადასხვა ადგილას მყოფი და სხვადასხვა ინტერესისა და განათლების მქონე ზაქარია არ ეწევა ლიტერატურული საქმიანობის დუბლირებას. ზაქარია რიტორმა თავის თანამედროვე დაზელთაგან ჩაიწერა ღვთისმოსავი კაცების — პეტრე იბერიელისა და ესაიას, დიდი ასკეტისა და მეგვიპტელის, სათნობანი (die Tugenden der gottbekleideten Männer, des Petros von den Jberern und des Jsaias, des grossen Asketen und Agypters), რომელთაც იგი „თხრობანს“ (Erzählungen-ს)¹ უწოდებს; ზაქარია ქართველმა კი დაწერა ორი ვრცელი აგიოგრაფიული საკითხავი „ნეტარისა მამისა ესაიას ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ და დიდნი იგი მოღუაწებანი და სასწაულნი“ და „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ პეტრე ქართველისაჲ“. ამასთან, ზაქარია რიტორი არ იცნობდა პირადად პეტრესა და ესაიას. ზაქარია ქართველი კი ორივესთან დაახლოებული პირი იყო“ (17).

ეს პარაგრაფიც სამწუხაროდ კრიტიკას ვერ უძლებს.

1. მხოლოდ პარაგრაფის ავტორს თუ მოეპოვება ცნობები (გარდა „ვინმე დეკანოზის“ მიერ შეთხზული პასაჟისა „ზაქარია ქართველზე“) ფიქციურ ზაქარიას ადგილსამყოფელზე, ფაქტიურად კი ასეთი ცნობები არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს. მკვლევარის ფანტაზიის ნაყოფია ცნობა აგრეთვე „ზაქარია ქართველის“ ნაცნობობაზე პეტრესა და ესაიასთან. ზემოთ ჩვენ დავინახეთ, რომ ზაქარია რიტორი ცნობებს აგროვებდა მაიუმიში ამ ორი ასკეტის შესახებ მათსავე სიცოცხლეში, გამოლაპარაკებია პეტრეს, ერთხანს მაიუმის მონასტერშიაც აპირებდა შეკედლებას, დაწერა მათზე მონოგრაფიები და ა. შ. ყველაფერი ეს — უტყუარი ისტორიული ფაქტებია. „ზაქარია ქართველი“ კი, როგორც გამოგონილი პირი, ზაქარია რიტორის მუშაობის დუბლირებას ვერ გასწევდა, ეს ალოგიზმია, რომელსაც ჩვენ ვაქარწყლებთ, მკვლევარი კი ფიქრობს, თით-

¹ გერმანული ფრაზები პერიფრაზება თვითონ ზაქარია სქოლასტიკოსის (რატორის) „სევეროსის ცხოვრებიდან“, რომელსაც მკვლევარი იცნობს კრიუკერის მიხედვით და არა უშუალოდ „სევეროსის ცხოვრებიდან“. (შდრ. „კირხენგეშიბტე“, XXIV).

ქოს ჩვენ ასეთი დუბლირება ფაქტად მიგვაჩინია, ამასთან, გამოგონილი „ზაქარია ქართველი“ პეტრესთან არ იმყოფება, ეს ცნობა შეთხზა მაკარის ვერსიის რედაქტორმა, რომელმაც ზაქარია (რიტორი) „ქართლიდან“ პეტრეს თანმხლებელ პირად აქცია.

2. „ეს ორი, სხვადასხვა ადგილას მყოფი... ზაქარია რიტორის ალექსანდრიაში; მაიუმში, ბეირუთსა და კონსტანტინოპოლში ყოფნის პერიოდები ზუსტად ცნობილია. „ზაქარია ქართველის“ ადგილსამყოფელი მხოლოდ დეკანოზის მიერ დაწერილი (შეთხზული) წინასიტყვაობისა და ბოლოს დართული ყალბი ცნობების მიხედვით უნდა ვივარაუდოთ. მაგრამ თუ ყალბი ცნობებს დავუჯერებთ, მაშინ „ზაქარია ქართველი“ 12 წლის პეტრეს გაჰყოლია კონსტანტინოპოლში და მაიუმშიაც მასთან ყოფილად გააუმორებლივ. საიდან ჩანს ეს? მაკარი მესხმა სირიულიდან (ბერძნული ორიგინალი დაკარგულია) გადმოიღო „პეტრეს ცხოვრება“, თანაც არც იცოდა, რომ მის მიერ გადმოთარგმნილ-შეკეთებული ტექსტი სირიული თარგმანი იყო ბერძნული დედნისა (აცხადებს: „ასურებრივითა ენითა აღეწერა...“). მაკარის რომ ძირითადად რააბეს მიერ გამოქვეყნებული ტექსტი გადმოუღია, ამას არც თეზისების ავტორი უარყოფს ჩვენი გამოკვლევის შემდეგ. ოღონად არ არის საეჭვო ეს ფაქტი აგიოგრაფიული ლიტერატურის ისეთი დიდი მკვლევარისათვისაც, როგორცაა ბოლანდისტი პოლ დევიო (Paul Devos). სირიული თარგმანის ბერძნული დედნის ავტორი კი იოანე რუფუსია, რომელიც ზაქარია რიტორივით აგროვებდა ცნობებს დაზელთაგან პეტრეზე, აგრეთვე უშუალოდ პეტრესგან, ამ უკანასკნელის ცხოვრების აღრინდელ პერიოდზე (რუფუსი მასთან მასწავლებლის სიკვდილამდე რამდენიმე წლის წინ, 482 წ. ან 485 წ. მივიდა მაიუმში). ამ მხრივ ზაქარია რიტორი გამონაკლისი არაა. ამასთან, ეს ზაქარია რიტორი რუფუსზე ადრე (ჰაბუკობიდანვე) იცნობდა პეტრეს. ახლა ვიკითხოთ: სირიულ თარგმანში ავტორი (რუფუსი) რატომ ჰყვება მხოლოდ ბოლოში თავის უშუალო შთაბეჭდილებებს? „ზაქარია ქართველი“ ხომ კონსტანტინოპოლის პერიოდის ამბებს მოჰყვებოდა, როგორც უშუალო მოწმე? თანაც: იოანე რუფუსს მოსდის ისეთი შეცდომები, როგორცაა ქართველი არავითარ შემთხვევაში არ დაუშვებდა (მან არ იცის ქართლის პირველი ქრისტიანი მეფის სახელი, მცხეთისა და მტკვრის სახელწოდებანი და ა. შ.), ეს

მომენტი ჯერ კიდევ პ. პეტერსს აღუნიშნავს (იხ. ჰონიგმანი, 65—66). რატომ? იმიტომ რომ იგი უცხოელია და არა ქართველი (დაწვრ. ამაზე იხ. ჩვენი სტატია „ლიტ. საქართველოში“ და აქ).

კიდევ: ვითომდა „ქართლიდან“ პეტრესთან ერთად გამგზავრებულ და „მის მოსენაკე“ „ზაქარია ქართველს“ დაზელთაგან ცნობების ჩაწერა ხომ არ დასჭირდებოდა ქართველი უფლისწულის კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმში ყოფნის პერიოდზე? აგრეთვე მის წინაპრეზსა და სიჭაბუკეზე? განმეორებით ვსვამ კითხვას: რატომ არ მოგვითხრობს მაშინ „იგი“ თავის უშუალო შთაბეჭდილებებს. ყოველივე ამაზე, თუ რუფუსის თხზულებაში „ზაქარია ქართველის“ ნაწარმოებს ვიგულისხმებთ (რადიკალური გადაკეთება ტექსტის — სირიელი მთარგმნელის მიერ არაფრით არაა დადასტურებულ!)? მთელი რიგი ცნობა, რომელიც რუფუსს მოჰყავს პეტრეს ცხოვრების შესახებ კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმში ყოფნის პერიოდიდან მას გადმოცემული აქვს ასეთი წინასწარი რეპლიკებით (ჩვეულებრივ ეპიზოდების წინ და დასასრულში): „როგორც ნეტარი პეტრე გვიამბობდა“ და ა. შ., აი ერთი მაგალითი.

კონსტანტინოპოლში ნაბარნუგის (პეტრეს) მიერ ნახული ერთი სასწაულის თხრობას რუფუსი წინ უმძღვარებს ასეთს განმარტებას: „...ჩვენმა ცხონებულმა, ჩვენმა ჰეშმარიტად ერთგულმა მამამ, რომელიც ამის მოწმე და მხილველი იყო, რამდენჯერმე გვიამბობევრის თანდასწრებით (მაიუმში, ა. გ.)...“ („გეოგრაფიკა“, 2, გვ. 273) და თვითონ სასწაულის (წმინდა ნაწილის მტრედად გადაქცევის ეპიზოდს) ამთავრებს განცხადებით: „ცხონებული კიდევ სხვას ამის მსგავს სასწაულს გვითხრობდა“ (იქვე, 274).

ყველა მსგავსი სასწაული პეტრესი კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმში მისი ყოფნის პერიოდს განეკუთვნება. მთხრობელი კომათი მოწმე არ ყოფილა!

მკითხველი მაინც დაგვეთანხმება, რომ ესაა თხრობა ბიოგრაფიისა, რომელიც აღნიშნულ ადგილებში პეტრესთან არ იმყოფებოდა! განა პეტრეს „ქართლიდან მხლებელი“, ვითომც-

და რეალური „ზაქარია ქართველი“, ასე მოგვიტოხრობდა? როგორ უნდა გაიხსნას ეს გორდიას კვანძი?

ერთად-ერთი ახსნა ასეთია: მაკარი მესხმა იცოდა, რომ ზაქარია რიტორს დაწერილი ჰქონდა „პეტრეს ცხოვრება“ და რუფუსის თხზულება ამ ნაწარმოებად მიიჩნია; იცნობდა მის „საეკლესიო ისტორიასა“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ სირიულ თარგმანებს. მაკარის ქართული ვერსიის რედაქტორმა კი ეს ზაქარია მონათლა „ზაქარია ქართველად“ მის მიერ „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ და პირველი პირობით მოათხრობინა (აშკარა დამახინჯებებით) მაკარისთან ერთად პეტრეს ცხოვრება. ყოველივე ეს დღესავით ნათელია, ხშირად ვიმეორებთ ამ სიტყვებს, მაგრამ „განმეორება ცოდნის დედააო“, — ამბობდნენ რომაელები.

საერთოდ, მაკარი მესხი რომ ზაქარია რიტორის ნაწარმოებებს იცნობდა, მტკიცდება ერთი თვალსაჩინო მაგალითით. ჯერ კიდევ 1936 წელს ს. ყაუხჩიშვილმა აღნიშნა ფაქტი, რაზედაც ჩვენს ნაშრომში „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ არ მიგვითითებია იმ უბრალო მიზეზით, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში ჩახედული მკითხველისათვის იგი კარგად ცნობილი უნდა იყოს. რადგან საჭიროებამ მოიტანა, ეს მაგალითი ახლა მოგვაქვს: მაკარი მესხს სცოდნია ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ სირიული თარგმანი, აგრეთვე მისივე „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ სირიული თარგმანი (შდრ. არენს-კრიუგერის ჯერმ. თარგმანი). ჩვენს ბიზანტინისტ მოჰყავს ერთი ადგილი ამ „ისტორიიდან“ და ანალოგიური პასაჟი „ესაიას ცხოვრებიდან“.

„მესამე თავი მოგვითხრობს, რომ როდესაც კოზმა (იმპერატორ ზინონის (474-491) ემისარი, ა. გ.) კეისართან უკან ბრუნდებოდა, ის პალესტინაზე წამოვიდა, რათა თან წამოეყვანა, თანახმად კეისრის ბრძანებისა, პეტრე იბერიელი და ესაია მონაზონი. როდესაც კოზმა უკან ბრუნდებოდა, ის პალესტინაზე წამოვიდა და ეძებდა სახელოვან პეტრეს და დაუცხრომელ... ესაია მონაზონს. მაგრამ პეტრე მან ვერ იპოვა: ის მის მოსვლამდე გამქრალიყო, რადგან წინასწარ გაეგო“ („გეორგია“, III, 9). ს. ყაუხჩიშვილი შენიშვნაში წერს:

„2. ამ ეპიზოდის გადმოცემაში ზაქარია რიტორს (აქაც და „ესაია ასკეტის ცხოვრებაშიც“, ქვემოთ გვ. 11) უთუოდ უახლოვდება პეტრეს ქართული „ცხოვრების“ ავტორი“ (9-10). შემდეგ მოტანილია ანალოგიური პასაჟი მაკარის ვერსიიდან ნ. მარის გამოცემის მიხედვით (10) და მეცნიერი დასძენს: „ანონიმური

ბიოგრაფია (რააბე 98-99) იძლევა განსხვავებულ რედაქციას“ (10.). ზუსტი დაკვირვება!

აი მაკარის „ცხოვრების“ აღნიშნული პასაჟი, მარის გამოცემიდან მოტანილი („გეორგიკა“, III, 10, შენიშვნა):

„ამას მეფესა ზენონს ესმა წმიდათა ამთ მამათათს ესაიამსი და პეტრესი დიდ-დიდთა სასწაულთა მათთაჲ, რომელსა ჰყოფდეს, და წარმოავლინა საკუთარი თვისი საჭურისი (კოზმა) და მოუწოდა ორთავე. ხოლო ესმა რაჲ წმიდასა და ნეტარსა პეტრეს, შეწუხნა ფრიად და შევიდა საღიაკონედ და ტიროდა ფრიად, და ევედრა ღმერთსა, რაჲთა არა იქმნას წარსლჲად მისი მეფისა. და ივლტოდა ღამით ნეტარი პეტრე და წარვიდა ქუეყანასა უცხოსა. ხოლო საჭურისმან მან წიგნი მეფისაჲ მიართუა ნეტარსა ესაიას. და ვითარცა წარიკითხა ნეტარმან ესაია წიგნი იგი მეფისაჲ შეწუხნა იგიცა ფრიად, და ითხოვა ღმრთისაგან სნეულებჲად გუამისაჲ და მეყსეულად, განსიენა ყოველი გუამი მისი, ვიდრემდის ვერ ეძლო სენაკითცა გამოსლჲად“ (ნ. მარის, ცხოვრება პეტრე ივერისა გვ. 38-39, შდრ. აგრეთვე გვ. XXIV)... (მაკარის ვერსიის უკანასკნელი გამოცემის სათანადო ადგილი იხ. ი. აბულაძის რედაქციით დაბეჭდილი „ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები“-ს II ტომში, 1967, გვ. 250-251).

აი მსგავსი ადგილიც ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრებიდან“:

„როდესაც ზენონმა, „ღვთიური შიშის განსახიერებამ“, გაიგონა მათ (ესაიას, პეტრე იბერიელისა და თეოდორეს) შესახებ, და სურვილი დაეზადა ეს კაცები ენახა, გაგზავნა კოზმა, ერთი სამეფო საჭურისთაგანი, რომელიც პირველ კაცებში ითვლებოდა, და გაატანა მათთან წერილები, სადაც სთხოვდა მათ, სხვა წმიდა კაცებთან ერთად მასთან მოსულიყვნენ, რათა მას თავისი საკუთარი თვლებით დაენახა მათი სათნობანი, მიეღო მათი ლოცვანი და ენეტარა მათი ჰუმბარიტად მოძღვრული და სულიერი დარიგებებითა და წყალობით. მაგრამ რადგან იმ დიდმა პეტრემ, ჯერ კიდევ სანამ მეფის წერილს გადასცემდნენ, ამ წერილის შინაარსი გაიგო, დაიმალა...“ („გეორგიკა“, III, 11-12).

განა ამის შემდეგ მაინც აბსოლუტურად ცხადი არაა, რომ მაკარის ვერსიის პასაჟი, ზემოთ მოტანილი, ზაქარია რიტორის ორი თხზულების სათანადო ადგილებიდან მომდინარეობს? მაშასადამე, როდესაც ახლავით, რომ პეტრეს ანონიმური ბიოგრაფიის (რააბეს გამოცემა) ავტორი რუფუსია, ხოლო მისი ნაწარმოების სირიული თარგმანის ქართული მთარგმნელ-გადმომკეთებე-

ლი სარგებლობს ზაქარია რიტორის ნაწერებში —
თაც პეტრესა და ესაია ასკეტის შესახებ, —
სავსებით ნათელი ხდება, რომ მაკარიმ ეს ზაქარია
მიიჩნია ანონიმის თხზულების ავტორადაც,
რადგან ამ უკანასკნელის თხზულების სირიულ
თარგმანში ნამდვილ ავტორზე ლაპარაკი არაა,
ხოლო ზაქარიას ნაწერების სირიულ თარგმანებში
„ზაქარია სქოლასტიკოსი“ მოხსენებულია.
სწორედ ამ ნიადაგზე, მაკარის ვერსიის
„კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ ნამდვილი
ავტორი ზაქარია (რიტორი) „ზაქარია ქართველად“
იქცა.

დიდი დაკვირვება არაა საჭირო იმის მისახვედრად, თუ როგორ დაიბადა ეს უკანასკნელი ფიქცია.

ზემოთ მოტანილი ფაქტების გათვალისწინების საფუძველზე ვწერდით ჩვენ „მნათობში“:

1. „ზაქარია ქართველი“ — ფიქციური ორეულია ზაქარია რიტორისა“ (145). ამასვე გრძნობდა ნ. მარი (იხ. ზემოთ), ნაწილობრივ მ.-ა. კუგენერიც ჰერ კიდევ 1900 წელს.

2. „მაკარის შრომა არაა რომელიმე ასურული ძეგლის სრული განმეორება, იგი კომპილიცია“ (147) და რომ „მაკარის ცხოვრებას არ შეიძლება ეწოდოს თარგმანი დღევანდელი გაგებით. მაკარი და მისი რედაქტორი მისდევენ კონტამინაციის წესს“ (158).

3. „მაკარი მესხმა უეჭველად იცოდა, ზაქარია (რიტორი) პეტრეს მოწაფე და ბიოგრაფი იყო“ (167). „ზაქარია სქოლასტიკოსის ქართველად ჩათვლა დეკ. პავლეს სწორედ ამ გარემოებამ გაუადვილა. ხოლო რადგან „პეტრეს ცხოვრების“ სირიულ თარგმანში ავტორი (იოანე რუფუსი) დასახელებული არ იყო, ამიტომ მთარგმნელმა მაკარიმ „ანონიმის“ (ე. ი. რუფუსის) თხზულება იმავე ზაქარიას მიაწერა. პავლემ კი ამ ზაქარიას ქართველობა შეთხზა ბოლოში“ (167). „არავითარი საეჭვო არაა, რომ მაკარი მესხის თარგმანში ზაქარიას ქართველობა არც იყო აღნიშნული“ (იქვე). „მაკარის „ცხოვრება“ ზაქარია რიტორის თხზულებათა ექსცერპტები-

სა და უმთავრესად რუფუსის თხზულებიდან გამოკრეფილი ადგილების კომბინირებაა, შევსებულ პავლე ხუცესის პასაჟებით. მაკარი-პავლეს შრომა — კომპილაციაა“ (გვ. 168. შდრ. იქვე, სვეტი მეორე).

მკითხველი ხედავს, რომ ზაქარია რიტორის ნაწარმოებებიდან აქ დამატებით მოტანილი პასაჟების მაკარის ვერსიის პასაჟებთან შეპირისპირების შემდეგ თვითეული ჩვენი განცხადება სრულ ჭეშმარიტებას შეიცავს. ფაქტებზე დაყრდნობით ლოგიკური მსჯელობის უფრო დიდი უნარი ჩვენ არ გავგაჩნია.

მკვლევარი წინწყლებში სვამს ფიქციური „ზაქარია ქართველის“ „ორ აგიოგრაფიულ საკითხავს“. მეორის სათაური ცნობილია — ეს მაკარის ვერსიაა ანუ რუფუსის თხზულების თარგმანი-გადმოკეთება. მაგრამ პირველის სათაური საიდან გაჩნდა? იგი ჩვენმა პოლემისტმა გამოჰკრა იმავე მაკარი მესხის რედაქტირებულ ვერსიაში დაცული პასაჟის მიხედვით. ქართულ „ცხოვრებაში“ სწერია:

„ამის ნეტარისა მამისა ესაიაა მს ცხოვრება და მოქალაქობა და დიდნი მოღუაწებანი და სასწაულნი აღგვწერიან სხუაგან მადლითა ღმრთისა და“ „(ძვ. ქართ. აგიოგრ. ძეგლები“, წიგნი II (XI—XIV სს). თბ., 1967, გვ. 251).

ეს სიტყვები ტექსტში უშუალოდ მისდევს მაკარის მიერ ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრებიდან“ აღებულ პასაჟს ზენონის ემისარ კოზმას შესახებ და, მაშასადამე, იგი ზუსტად მიუთითებს მაკარის ნამდვილ წყაროზე — „ესაია ასკეტის ცხოვრებაზე“, რომლის კუთვნილება ზაქარია რიტორისადმი — ფაქტია. იგი სირიულ ენაზე შემონახულა. მისი ცალკეული ადგილები ქართულად თარგმნა, გერმანული და ინგლისური თარგმანების მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილმა („გეორგიკა“, ტ. III. იხ. ზემოთ). ჩვენმა პოლემისტმა კი მაკარის ზემოთ მოტანილ ადგილს წააცალა „სიტყვები ამის და აღგვწერიან სხუაგან“ და მიიღო „ზაქარია ქართველის“ აგიოგრაფიული საკითხავის“ სახელწოდება, რის უფლებაც სრულიად არ ჰქონდა. განა მაკარის ვერსიას აკლია რედაქტორის მანიპულაციები, რომ მათ კიდევ ჩვენიც მივეუმატოთ?!

ვიკითხოთ: მაინც როგორ შეგვიძლია გავიგოთ — მაკარის ვერსიაში ზუსტადაა დაცული „ზაქარია ქართველის“ „აგიოგრაფიული საკითხავის“ სახელწოდება? ერთი წუთით დავუშვათ, რომ „ზაქარია ქართველი“ მართლაც არსებობდა, მაგრამ რომელ ენაზე დაწერა მან „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ (რომელიც არ არსებობს!) — სირიულად თუ ბერძნულად (როგორც რეალურმა ზაქარია რიტორმა)? აკი თვით მაკარიმ, რომელმაც სირიულიდან თარგმნა რუფუსის თხზულება (თავდაპირველად ბერძნულად დაწერილი) იგი უშუალოდ სირიულ ენაზე დაწერილად მიიჩნია (არ ყოფილა დიდად განათლებული, ან ეს ცოდვა მას რედაქტორმა მიაწერა)? თანაც — საიდან ვიცით, რომ ქართული „ცხოვრების“ სათაური ზუსტად აღმოგვეცემს სირიული ძეგლის სათაურს (აკი რედაქტორის ნუსხას შესავალი აკლდა)?! მით უფრო, განა დასაშვებია ხელოვნური ოპერაციების საშუალებით მსჯელობა არ არსებულ „ზაქარია ქართველის“ თხზულებაზე („აგიოგრაფიულ საკითხავზე“) და მისი სათაურის თვითნებური გამოქრა?!

ნამდვილად არსებობდა მხოლოდ ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრება“, საიდანაც აიღო მაკარი მესხმა პასაჟი ზენონის ემიქსარზე. არავითარი „ზაქარია ქართველის“ ანალოგიური თხზულება არ არსებულა და არ შეიძლება არსებულყო. ვიმეორებთ „მნათობში“ თქმულს: ფიქციური არსებანი თხზულებებზე არ წერენ.

თანაც: მაკარის ვერსიაში მოხრობელი პირველი პირით გვიამბობს. მხოლოდ მიაპიტი მკითხველის შეცდენა შეუძლია ამ ლიტერატურულ ხერხს, რომელსაც მთარგმნელ-გაღმომკეთებელი (თუ რედაქტორი) მიმართავს! ნ. მარი და ე. ჰონიგმანი ამ ხერხს არ შეუცდენია, ისინი მიაპიტი მკვლევარები არ იყვნენ!

მეოთხე პარაგრაფი ასეთია:

„4. ამათგან ჩვენამდე თარგმანების სახით მოღწეულია ზაქარია რიტორის „მოთხრობა ესაია ასკეტის მოქალაქობაზე“, რომელიც შეიცავს ღაზელ თანამედროვეთა მოგონებებს და თვით ზაქარიას მოკლე მიმოხილვას ესაიას ცხოვრების შესახებ, და ზაქარია ქართველის „პეტრეს ცხოვრება“, რომელიც წარმოადგენს ვრცელ ბიოგრაფიულ ნარკვევს(?)“. დაკარგულია ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრება“, რომელიც თვით ავტორის

ტორისავე ცნობით, შეიცავდა ამ მოღვაწის სათნოებათა აღწერას (მისი ექსცერპტები, ალბათ, დაცულია „საეკლესიო ისტორიაში“) და ზაქარია ქართველის „ესაიას ცხოვრება“ (17. ხაზგასმა ჩვენია ა. გ.).

ჯერ ბოლო, ხაზგასმული ფრაზის შესახებ. იგი ორიგინალური არაა. ს. ყაუხჩიშვილს მოყავს ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიიდან“ ერთი ადგილი:

„სხვა საუცხოვო რამეც მოხდა ამ კაცის შესახებ, რაზედაც მე ახლა აღარ ვილაპარაკებ, რათა მოთხრობა არ გამიგრძელდეს“ (გვ. 1.), შენიშვნაში (№ 1) კი მეცნიერი დასძენს: „1. ეს სიტყვებში ამტკიცებენ, რომ ჩვენ თხზულებაში მოთხრობილი ცნობები პეტრე ქართველის შესახებ წარმოადგენს ექსცერპტებს იმავე ავტორის მიერ დაწერილ „პეტრეს ბიოგრაფიიდან“ („გეორგიკა“ III, გვ. 5).

შემდეგ: მაინც რომელაა „ზაქარია ქართველის“ „ვრცელი ბიოგრაფიული ნარკვევი“ ანუ „პეტრეს ცხოვრება“, რომელსაც ჩვენამდე მოუღწევია? მკვლევარი ვარაუდობს რ. რააბეს მიერ გამოცემულ სირიულ ტექსტს, რომელსაც 1912 წლამდე „ანონიმს“ მიაწერდნენ და რომელიც ნამდვილად იოანე რუფუსის თხზულებაა. ახალ თეზისებში ავტორი ამას პირდაპირ არ აღნიშნავს. სამაგიეროდ თავის პირველ თეზისებში იგი წერდა: „გარკვევით ჩანს, რომ გადმომკეთებელს (მაკარი მესხს. ა. გ.) ხელთ ჰქონია „პეტრეს ცხოვრების“ ის ასურული რედაქცია, რომელიც რააბემ გამოცა“. გარკვევით ეს ფაქტი ჩვენი გამოკვლევების დაბეჭდვის შემდეგ გამოჩნდა. მაგრამ მკვლევარი შორს მიდის: იგი „ანონიმის“ (რუფუსის) ტექსტში „ზაქარია ქართველის“ „ვრცელ ბიოგრაფიულ ნარკვევს“ ვარაუდობს. ეს კი ედ. შვარტცის მიცნების „ანულორებაა“, ე. ი. დადგენილი ჰეშმარიტების უარყოფა.

მართლა ასეა საქმე?

„ლიტ. საქართველოს“ ფურცლებზე („ისევ „ზაქარია ქართველის“ გამო“) ჩვენ დამატებით ვილაპარაკეთ იმის შესახებ, რომ რააბეს მიერ გამოცემული ასურული ტექსტის დაკარგული ორიგინალის (ბერძნულს) ავტორია იოანე რუფუსი, როგორც ეს დაადგინა ედ. შვარტცმა 1912 წელს. ედ. შვარტცის აღმოჩენის სასარგებლოდ სი-

მონ ყაუხჩიშვილმა და შემდეგ ჩვენც იმდენი დამატებითი საბუთი მოვიტანეთ, რომ ამ საკითხის ხელახლა დასმა შეუძლებლად მიმაჩნდა. აღვნიშნავ მხოლოდ, რომ ანტიოქელი იოანე ბეტრუფინი (რუფუსი), ქრისტიანი ანტიოქიელი, რომელიც ბერძნულად წერდა, იმდენ ადგილას ამჟღავნებს თავის ეროვნულ წარმოშობას (მისი „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანის არაბული სუბსტრატის ცალკეული დეტალებითაც, რომლებიც ბერძნულ ორიგინალშიაც უეჭველად უნდა ყოფილიყო), რომ მისი ქართველით შეცვლა შეუძლებელია (რუფუსი არაბული ოჯახიდან იყო). ამ საკითხზე სხვა დროს, რადგან ჩვენს მიერ არაერთგზის მოტანილი სხვა მაგალითებიც საესებით კმარა. საერთოდ ამჟამად სერიოზულად არ შეგვიძლია ხელშეორედ ვეკამათოთ რუფუსის ავტორობის გამო მკვლევარს, რადგან იგი უცილობელ არგუმენტებს ანგარიშს არ უწევს, დაჟინებით იმეორებს შეხედულებას, თითქოს რ. რააბეს მიერ გამოცემული ტექსტის ავტორი, 1912 წლამდე „ანონიმად“ მიჩნეული, იოანე რუფუსი არაა, და რომ ედ. შვარტცის მიგნება „დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზაა“. „ლიტ. საქართველოში“ და ამჟამადაც ჩვენ შთამაგონებელი საბუთები მოვიტანეთ ედ. შვარტცის უტყუარი მიგნების სასარგებლოდ, მაგრამ ზოგიერთს ჩვეულებად აქვს: ყველა არგუმენტი ერთ ყურში შეუშვას და მეორედან გაუშვას ისე, რომ თვითონ ამ არგუმენტებზე არაფერი თქვას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ჩვენი მკვლევარი აღნიშნულ საკითხში ტოტალურ ოპოზიციას უცხადებს მსოფლიო მეცნიერულ აზრს. მაგრამ ეს გამბედაობისა და საკუთარი ძალების გადაჭარბებულ შეფასებად შეიძლება მივიჩნიოთ და არც ისეთ დიდ ცოდვად ჩათვლება ვისმე.

ახლა ვიკითხოთ: მართო ჩვენ ვიზიარებთ ედ. შვარტცის აღმოჩენას? ასეთი პრეტენზია ჩვენ არა გვაქვს (არ გვექნებოდა იგი არც ნეგატიურ პლანში!). აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ედ. შვარტცის აღმოჩენას იჭვის ქვეშ არ აყენებს დიდი უმრავლესობა სპეციალისტებისა, გამოჩენილი ბიზანტინისტები და ბოლანდისტები, ზოგიერთი მათგანის შეხედულებას გავაცნობთ მკითხველებს.

1. ერნესტ ჰონიგმანი სრული უექველობით ადგენს, რომ ქართული „ცხოვრება“ რააბეს სირიული ტექსტის გადმოკეთებაა დამახინჯებით (ჩვენი აზრით — ზოგან უცვლელად):

ჩვენმა პოლემისტმა ჩინებულად იცის, რომ თუ ე. ჰონიგმანი მართალია, მაშინ „ზაქარია ქართველი“, როგორც ფიქცია, ჰქრება! ამიტომ ცდილობს იგი ედ. შვარტცის ვითომდა „ჰიპოთეზის“ მოხსნას (ამ საკითხზე მას მოხსენებაც კი წაუკითხავს 1970 წლის 18 დეკემბერს უნივერსიტეტის სხდომათა დარბაზში. ამ მოხსენების დებულებებზედაც გვაქვს ჩვენ ცნობები. თუ იგი დაიბეჭდა — მკითხველებს საშუალება ექნებათ მათი სწორი შეფასების გაცნობისა).

2. სიმონ ყაუხჩიშვილმა 1965 წელს რ. რააბეს მიერ გამოცემული „პეტრე იბერის ცხოვრების“ სირიული ტექსტის მნიშვნელოვანი ადგილები ქართულად თარგმნა (გერმანული თარგმანის მიხედვით) და გამოსცა იოანე რუფუსის სახელით. მისი მეორე ნაწარმოების „პლეროფორიების“ ცალკეული ნაწილების თარგმანებთან ერთად („გეორგიკა“, 1965, 2, გვ. 243: „დამატება. მასალები პეტრე იბერის ბიოგრაფიისათვის. 1. იოანე რუფუსი — „პეტრე იბერის ცხოვრება“. 2. იოანე რუფუსი — „პლეროფორიები“). ამ შრომათა წინ დართულ შესავალში მთარგმნელი სხვათაშორის წერს (მოგვყავს ცალკეული ადგილები. დაყოფანი ყველგან ჩვენია. ა. გ.).

„მეხუთე საუკუნის მოღვაწის პეტრე იბერის ცხოვრება პეტრეს გარდაცვალების უმაღლვე აღწერეს მისმა მოწაფეებმა. ამ მოწაფეთა ნაშრომები, რომლებიც დაწერილია VI საუკუნის დასაწყისში და შუა წლებში, ჩვენამდე მოღწეულია მათი სირიული თარგმანის სახით და არა მათი ბერძნული ორიგინალებით“ (245). რ. რააბეს მიერ გამოცემული ტექსტის გამო ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „პეტრე იბერის ამ ცხოვრების ავტორი დიდი ხნის განმავლობაში უცნობი იყო. დღეს მეცნიერებაში უკვე გარკვეულია, რომ მისი ავტორია იოანე რუფუსი. ეს გაარკვია ედ. შვარცმა. რომელმაც დაადგინა, რომ იოანე რუფუსმა „პეტრე იბერის ცხოვრება“ ბერძნულ ენაზე დასწერა 518 წელს და არა 500

წელს (როგორც რააბე ფიქრობდა)“ (იქვე, გვ. 246-
შდრ. ნისივე „ბიზანტ. ლიტ. ისტორია“, III).

ამრიგად, ჩვენი ბიზანტინისტიკოსის ოდნავადაც არაა საკამათო
(და ამუშად ჩვენთვის ეს გარემოება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია),
რომ იოანე რუფუსი სცვლის „ანონიმს“,
ხოლო თუ მაკარი მესხს ძირითადად „ანონი-
მის“ თხზულება გადმოუღია ქართულად, მაშინ
„ზაქარია ქართველი“, რედაქტორის მიერ გა-
მოგონილი პირი თავისთავად ქრება.

3. პროფ. კ. ცეგლერი (ბუდაპეშტი), რომელმაც სპეციალუ-
რი ნარკვევი გამოაქვეყნა სათაურით „პეტრე იბერის სი-
რიული ცხოვრების გამო“ (ქართული თარგმანი იხ. კრე-
ბულში „აღმოსავლური ფილოლოგია“, თბ., 1969, გვ. 7-14) პირველ-
სავე გვერდზე წერს პალესტინის ეპიგრაფიკული ძეგლების აღმოჩე-
ნებთან დაკავშირებით (გვ. 7).

„ყველაფერი ეს უფრო მნიშვნელოვანს ზღის პეტრე იბერის სი-
რიულ ცხოვრებას, რომელიც, როგორც ცნობილია, დაწე-
რილია იოანე ეპისკოპოსის მიერ (ეს უკანას-
კნელი პეტრე იბერის მემკვიდრე იყო მაიუმის
საეპისკოპოსო ტახტზე)“.

კ. ცეგლერის იოანე ეპისკოპოსი — იოანე რუფუსია. ეს სა-
ზოგადოდ „ცნობილი“ ფაქტი კი — ედ. შვარტცის
აღმოჩენის წყალობაა.

4. პოლ დევო თავის გამოკვლევაში „როდის ჩავი-
და პეტრე იბერიელი იერუსალიმში?“ („ანალექტა
ბოლანდიანა“, 1968, ტ. 86, რვ. 3—4, გვ. 338, შენიშვნ.) ამბობს
რომ „პეტრეს ცხოვრება“ დაწერილია ბერძნუ-
ლად ანტიოქელ იოანე რუფუსის მიერ და შე-
მორჩენილია სირიულ ენაზე, თანაც მითითე-
ბულია რ. რააბეს გამოცემაზე, ხოლო მაკარის
გადმოკეთებას ამ „ცხოვრების“ ქართულ ვერ-
სიად თვლის და ასახელებს ნ. მარისა და ი. აბუ-
ლაძის გამოცემებს. საერთოდ პოლ დევოს არა-
ერთი პასაჟი მოაქვს რააბეს გამოცემიდან და
ყველგან ამ პასაჟების ავტორად იოანე რუ-
ფუსს გულისხმობს. რუფუსის ავტორობის სა-
კითხი პოლ დევოსათვის საბოლოოდ გადა-
წყვეტილია.

ესარგებლობ ჩემთვის დიდად სასიამოვნო გარემოებით და ღრმა მადლობას მოვანსენებ ბ-ნ პოლ დევოს თავისი გამოკვლევის ჩვენთვის საჩუქრად გამოგზავნისათვის ქ-ნ ელენე წერეთლის მეშვეობით, რომელმაც აგრეთვე რენე როკისა და პ. პეტერსის ფუნდამენტური გამოკვლევების კრებულები გამომოგვიგზავნა ქ. ბრიუსელიდან.

5. რენე როკი არა ერთხელ იხსენიებს ედ. შვარტცის შრომას („იოჰანეს რუფუს...“), ხოლო პეტრუს გარდაცვალების თარიღის (491 წ.) აღნიშვნისას მას ედ. შვარტცის აზრი უდავოდ მიაჩნია.

მართო ამ სახელების ჩამოთვლიდანაც კარგად ჩანს, თუ რამდენად ავტორიტეტულია ედ. შვარტცი თანამედროვე მსოფლიო მეცნიერული აზრის თვალსაზრისით.

ჩვენი მკვლევარი მათ არ ასახელებს, ზოგის წინაშე გაჩუმებულია და, ალბათ, ხელმძღვანელობს იმ სიბრძნით, რომ „საცა არა სჯობს, გაცლა სჯობს კარგისა მამაცისაგან“.

მაგრამ თავი დავანებოთ ავტორიტეტებს. ერთი უცილობელ ფაქტი ხომ რჩება: რააბეს მიერ გამოცემული „პეტრუს ცხოვრება“ შექველად დაწერილია იმ უცხოელი ბიოგრაფის მიერ, რომელიც მასთან იყო ცხოვრების უკანასკნელი წლების მანძილზე! მაშასადამე—ვითომცდა „ქართლიდანვე მასთან მყოფი“ „ზაქარია ქართველი“ აქ რა შუაშია? რომელ სოფისტიკას ან „ტექსტუალურ ანალიზებს“ (ვრცელი კომენტარებით დატვირთულს) შეუძლია თავი დაადწიოს ამ უცილობელ ფაქტს? ამგვარ ცდებისაგან არასოდეს არაფერი არ გამოვა.

ფილოლოგიურ ფაქტებს—ანალიზის სისწორე ანიჭებს არსებობის უფლებას. და კიდევ ბევრი რამ!

თეზისების უკანასკნელი, მეხუთე პარაგრაფი გვამცნობს:

„5. ჭერჯერობით არ არსებობს ისეთი საბუთი, რომ ზაქარია ქართველი ვცნოთ „ქართული ფილოლოგიის კიევე“ ან „ფილოლოგიურ მირაჟად“ და მისი ლიტერატურული საქმიანობა გამოვაცხადოთ ფიქციად იმის გამო, რომ V—VI საუკუნეთა მიჯნაზე ლაზარის ცხოვრობდა ზაქარია რიტორი, რომელსაც აღუწერია „პეტრუსა და ესაიას სათნო-

უბანი“, და თითქოს მაკარი მესხს („პეტრეს ცხოვრების“ ქართულად გადმომკეთებელს) ეს ზაქარია ეცნოს ანონიმური „ცხოვრების“ ავტორად, ხოლო პავლე დეკანოზს, ქართული მწერლობის ამ კეთილსინდისიერ მუშავს და მაკარის შრომის ნიჭიერ რესტავრატორს, იგი ექციოს ზაქარია ქართველად. „პეტრეს ცხოვრების“ ქართული რედაქციის ლიტერატურული ცნობის გაუფასურება ჰიპოთეტური მოსაზრებით მეცნიერულად გაუმართლებელია“ (17. დაყოფა ჩვენა ა. გ.). კიდევ კარგი, რომ ამ პარაგრაფში მაინც არ ლაპარაკობს ავტორი „აღრევაზე“! საკუთარ წინააღმდეგობებს იგი სრულიად ვერ აჩვენებს!

ყველა საბუთი „ზაქარია ქართველის“ ფიქციურობაზე მეტყველებს, მის სასარგებლოდ კი — არც ერთი!

მკვლევარის მიერ წინწყლებში შეტანილი გამოთქმები ჩვენ გვეყუთვნის, ხოლო „ზაქარია ქართველის“ ფიქციად გამოცხადების სფეროში პარაგრაფის ბოლო სტრიქონები არა მარტო ჩემზე, არამედ მთელ რიგ გამოჩენილ მეცნიერებზე „აკადემიურად“ და არა პირდაპირად გადაკრული „შენიშვნაა“!

ჩვენს საბუთებს მკვლევარი საერთოდ ანგარიშს არ უწევს. მისთვის, ალბათ, ისეთ არგუმენტებს აქვს მნიშვნელობა, რომელიც მას მოეპოვებია იმის თაობაზე, რომ „ზაქარია რიტორი არიცნობდა პირადად პეტრეს“! მაართალია — ასეთი ეფემერული საბუთი ჩვენ არსად არ მოგვიტანია!

რაც შეეხება ჩვენს მიერ მაკარის „რედაქციის“ (უნდა იყოს — რედაქტორის!) „ცნობის“ („ზაქარია ქართველზე“, ა. გ.) „გაუფასურებას“ თითქოსდა „ჰიპოთეტური მოსაზრებით“, რაც მკვლევარის აზრით „მეცნიერულად გაუმართლებელია“ — უნდა განვაცხადოთ:

ნუთუ მარტო მე „გაუფასურებ“ ქართული „ცხოვრების“ რედაქტორის „ცნობას“, აგრეთვე მის „კეთილსინდისიერებას“ და „ნიჭიერ რესტავრატორულ“ მუშაობას? სანამ ამ სიტყვებს დაწერდა, მკვლევარს ფრჩხილებში მაინც უნდა დაესახელებინა ის მეცნიერი, რომელთაც ჩემზე გაცილებით აღრე გამოთქვეს თავიანთი უარყოფითი დამოკიდებულება აღნიშნული ცნობისადმი და საერთოდ მაკარის ვერსიისა და მისი რედაქტორის მუშაობისადმი. მკვლევარი ასე

არ იქცევა (გამონაკლისია უმთავრესად კორნ. კეკელიძე!). მაშინ ჩვენ კიდევ ერთხელ გავაცნობთ (ძალიან მოკლედ) მკითხველებს ქართველი და უცხოელი მკვლევარების შეხედულებებს. ამ საკითხზე.

1. ნ. მარი: «Другой список (I) пространно в редакции полон, но к сожалению обработан неким протоиерем Павлом» («Житие Иверя», XV).

ნ. მარის ეს „ვილაც დეკანოზი“—ფალსიფიკატორი ჩვენს მკვლევარს „განათლებულ“ და „კეთილსინდისიურ“ მოღვაწედ მიაჩნია, თუმცა ჩვენ არ ვიცით — რა ფაქტიური მასალა მოეპოვება მას ამ „ვილაც დეკანოზის“ განათლებასა და კეთილსინდისიერებაზე. ასეთი მასალა არ არსებობს. არავითარი.

2. ივ. ჯავახიშვილი იმდენად არ ენდობოდა ქართულ „ცხოვრების“ ჩვენებებს, რომ იგი რ. რააბეს სირიული ტექსტისა და მისი გერმანული თარგმანის (ე. ი. რუფუსის ნაწარმოების) მიხედვით მსჯელობს მასში საქართველოზე დაცული ისტორიული რეალიები-ბის შესახებ¹. ამიტომ ივ. ჯავახიშვილი ასურული ძეგლის ღრსებებზე მსჯელობს უმთავრესად, და არა მაკარის თარგმანზე, როგორც ჩვენ შეცდომით ვწერდით. ამასთან ივ. ჯავახიშვილი ქართულ „ცხოვრებას“ „შეკეთებულ ქართულ თარგმანს“ (იქვე, 148) უწოდებს და სრულიად მართებულად (ქართული „ცხოვრების“ ის ადგილები, რომლებიც რუფუსის შრომიდან და ზაქარია რიტორის ნაწერებიდან ამოკრფილი ცნობების გვერდით აქვთ მოცემული მაკარი მესხსა და და მის რედაქტორს — არავითარი ისტორიულ-

¹ აღსანიშნავია, რომ რუფუსის „პეტრეს ცხოვრებაში“ ისტორიული რეალიების“ გადმოცემისას ავტორი (რუფუსი) უშვებს მიუტყვებელ შეცდომებს, რაც მხოლოდ იმით უნდა აიხსნას, რომ რუფუსმა თავისი შრომა მასწავლებლის სიკვდილიდან 30 წლის შემდეგ (518 წელს) დაწერა და შეიძლება ბევრი რამ დაიწიქებოდა. თანაც თხრობის ფორმა ისეთია („იმით (ე. ი. მურვანისა და მიტრიდატულაზის, ა. გ.) ქვეყანაში“... „იქ (იბერიისაში. ა. გ.) მიიყვანა და მრ. ამგვარი), რომ იგი მშვენიერად ამხელს უცხოელ მსმენელს, რომელიც მაიუში იწერდა პეტრეს ნაშრომს. ამ ნიშნებს გარდა რუფუსის ბიოგრაფიაში ბევრი ისეთი დეტალია, რომლის ქართველისგან წარმოშობა — აბსოლუტურად გამორიცხულია. ვინც ამგვარი რამის მტკიცებას დაიწყებს მომავალში იგი პირდაპირ კერაოზულ მდგომარეობას შეუქმნის თავის თავს. ჩვენი გულწრფელი სურვილია — ასეთი რამ: ვისმეს არ შეემთხვას. რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ ზოგიერთი ჩვენებანი — თუ ისინი გამორჩათ მხედველობიდან, — კიდევ ახალი ფილოლოგიური მარცხის გარანტიებს შეიცავენ. კარგი იქნება თუ ჩვენს ამ გაფრთხილებას ყურს ათხოვებენ, — შემდეგ გვიან იქნება.

ლიტერატურულ ღირებულებას არ შეიცავენ. ტექსტუალური შედარების გზით ეს გარემოება ზედმიწევნით მტკიცდება!).

3. კორნ. კეკელიძე საერთოდ ცუდი აზრისა იყო მაკარის თარგმანზე, რომელშიაც მან არა ერთი ლექსიკური, ქრონოლოგიური და ისტორიული შეუსაბამობანი, აგრეთვე გვიანდელი კომპილიაციები აღნიშნა (ყურნ. გვ. 147). ჩვენ კი ვასაბუთებთ, რომ მაკარის ვერსიაში ამ ნაკლოვანებათა გაჩენა მეტწილად რედაქტორის „მუშაობის“ შედეგია და ვემყარებით მისავე „მმართველის ანდერძს“.

4. ერნესტ ჰონიგმანი, რომელმაც თავისი შრომით პეტრე იბერიელზე, ერთი მეცნიერის (ჰიერონიმე ენგებერდინგი) სიტყვით „განცვიფრებაში მოიყვანა მეცნიერთა სამყარო“ (ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტ. ლიტ. ისტორია, 115) ასე აფასებს ქართულ „ცხოვრებას“:

«К сожалению, текст этого Жития настолько испорчен известным свящ. Павлом который не только прибавил введение и заключение, но также изменил текст таким манером, что он уже не представляет исторической ценности. Петр там становится халкедонским святым» (თსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 67).
სავსებით სწორი მოსაზრებაა!

ვინ იცის, ეგებ ჩვენს მკვლევარს ე. ჰონიგმანი დილეტანტად მიაჩნია აგიოგრაფიის საკითხებში?! ყოველ შემთხვევაში — თვით რენე როკი, რომელიც ჰონიგმანს ედავება თეოლოგიურ პლანში, ასეთი ფიქრის უფლებასაც არ აძლევს თავის თავს (როკის შრომებიდან ისიც ჩანს, რომ ედ. შვარტცს იგი დიდ პატივს სცემს, ასეც უნდა ყოფილიყო!).

5. შ. ნუცუბიძე შემდეგი სიტყვებით აფასებდა მაკარისა და მისი რედაქტორის მუშაობას.

«Последнее (прошедшее) через очистителей Макара и Павла, конечно, представляет собой полное искажение идейной стороны памятника. Тем не менее искажители не сумели, как это бывает в таких случаях, полностью искоренить все старое, первоначальное». (თსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 74).

1 მ. მ.-ა. კუგენერი და მისი გავლენით ი. მარკვარტი ქართ. „ცხოვრების“ ცნობას ნატყუარად თვლიდნენ!

ჩვენს გამოკვლევაში ყველა ზემოთ მოტანილი მოსაზრება კონკრეტული ანალიზითაა დასაბუთებული. საილუსტრაციო პარალელების რიცხვიც საკმაო რაოდენობით (თუმცა არა ამომწურავად) არის მოტანილი. მკვლევარი მათ არ ამჩნევს. ამასთან, ისე გამოდის, თითქოს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მეცნიერის შეხედულებანიც „დაუუსაბუთებელ ჰიპოთეზებად“ უნდა მივიჩნიოთ. მხოლოდ თეზისების ავტორია მართალი! არა გვგონია, რომ ეს მართლაც ტოტალური ოპოზიცია ქართველი და უცხოელი მეცნიერების ერთობლივი აზრისადმი ოდნავადაც საფუძვლიანი აღმოჩნდეს.

თუ რას წარმოადგენს მაკარის ვერსია ისტორიული უტყუარობის თვალსაზრისით, მოვიტანთ ერთ პასაჟს:

„მაშინ ნეტარმან კვრილე ალექსანდრელმან და ყოველთა მამათა შეაჩვენნეს იაკობნი და ყოველნი მწვალებელნი, რომელთა არა ჰრწამს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი და კაცებაჲ მისი წმიდისა ღმრთის-მშობელისაგან“ („ძვ. ქართ. აგიოგრ. ძეგლები“, 1967, II, 243).

ლიოფიზიტის ეს წყევლაკრულვა მონოფიზიტების მისამართით შეტანილია მონოფიზიტ პეტრე ქართველის „ცხოვრების“ ვერსიაში!!!

საერთოდ მაკარის ვერსიაში მებრძოლი მონოფიზიტი პეტრე ქართველი, ქრისტეს ერთბუნებოვანების (ღვთაებრივობის) აღმსარებელი, ჩათვლილია ქალკედონისტებში (ქრისტეს ორბუნებოვანების აღმსარებლებში ანუ „მართლმადიდებლებში“). ეს გასაგებია ისტორიულად — მართლმადიდებელი მაკარი და მისი რედაქტორი პეტრე იბერის რელიგიურ მოდერნიზაციას ეწევიან, მაგრამ „კეთილსინდისიერება“, „განათლებულობა“ და ტექსტის „ნიჭიერი რესტავრატორობა“ აქ არაფერ შუაშია, ისტორიულ ფალსიფიკაციას ეს ეპითეტები არ შეეფერის. ჩვენი პოლემისტი კი სხვაგვარად ფიქრობს. ეს მისი საქმეა, მაგრამ მეცნიერებისა კი — არა. პეტრე — მონოფიზიტი იყო და ამ რელიგიური მოდელის გარეშე მისი წარმოდგენა შეუძლებელია! სწორედ ასე იქცევიან მაკარი და მისი რედაქტორი!

¹ თეზისების ავტორისათვის სრულიად უცნობია, რომ ი. მარკვარტმა მექანიკურად ჯაიმეორა მ.-ა. კუგენერის აზრი (ა. გ.).

მაინც რატომ არ ეკითხება მკვლევარი თავის თავს: შეიძლება თუ არა კეთილსინდისიერება ეწოდოს სათარგმნი ძეგლის შინაარსის ისე გადმოღობას, როცა მთავარი პერსონაჟის მსოფლმხედველობა, მისი იდეური სამყარო რადიკალურად შეცვლილი და დამახინჯებულია? რაგინდ ეპოქის კარნახით არ იყოს ესა თუ ის ძეგლი წარმოშობილი, ანალოგიური მუშაობის კვალიფიკაციისათვის არსებობს მხოლოდ ერთი სიტყვა—ფალსიფიკაცია. პეტრე იბერიელი მონოფიზიტი იყო, „მონოფიზიტობის ბურჯი“ (ივ. ჯავახიშვილი) და „ფალავანი“ (რენე როკი) პალესტინა-სირიაში. მონოფიზიტები და დიოფიზიტები კი დანასისხლად იყვნენ ერთმანეთთან (მათი ურთიერთობა სისხლის ღვრისა და მკვლელობათა შემადრწუნებელი მარტიროლოგიაა: მარტო ალექსანდრიის პატრიარქად დიოფიზიტ პროტერის დასმა და შემდეგ მისი ბედის გახსენება რად ღირს!). და აი, მაკარი მესხსა და მის რედაქტორს, წინააღმდეგ ისტორიული სინამდვილისა, პეტრე იბერიელი გამოყავთ დიოფიზიტად, ე. ი. ქალკედონისტად! მეტიც: ღაზელი მონოფიზიტების ლიდერს სიკვდილითაც კი ემუქრებიან... თვითონ ღაზელი მონოფიზიტები, რომელნიც, როგორც ცნობილია თავიანთი მასწავლებლის პირდაპირ ჰიპნოზური ზეგავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ! და ამ ისტორიული აბსურდის ქართულად გამსაღებელი პირები თეზისების ავტორს „კეთილსინდისიერ“ პირებად მიაჩნდა. ძველი ქართული მწერლობის პერიფერიაში მოღვაწენი, თურმე, უკლებლოვ, ყველა უბიწო კრავები ყოფილან! ასე არ იყო.

როგორც ჩანს ფილოლოგიურ „კეთილსინდისიერებაზე“ და ტექსტის „ნიჭიერ რესტავრატორობაზე“ ჩვენ და თეზისების ავტორს სულ სხვადასხვა წარმოდგენები გვაქვს (და ნაწარმოების „არქიტექტონიკაზეც“, როგორც თავის პირველ თეზისებში წერდა).

„ვინმე დეკანოზის“ ერთადერთი კეთილსინდისიერება იმაში გამოიხატა, რომ მან თავის მრევლს არ დაუშალა, რომ მაკარის ვერსიას შესავალი და „კეთილი ბოლო“ დაუმატა და „სასწაულებით განავრცო“ იგი. ყოველივე ამის შესახებ ფალსიფიკატორი თვითონ წერს „მმართველის ანდერძში“. ნ. მარის არ იყოს, ამ ცნობისათვის ჩვენ მისი მადლობელნი უნდა ვიყოთ. ეს ცნობა რომ არა, „კეთილად დასრულებულ ბოლოში“ გაჩენილი „ზაქარია ქართველი“ ზოგიერთ მიაშიტ მკითხველს შეიძლება მართლაც რეალურ ისტორიულ პირად ეცნო. დავთმოთ ჯიუტობა: „ზაქარია ქართველი“ რუფუსისა

თხზულებასა და მაკარის ვერსიის შორის რედაქტორის მიერ გაჩენილი ვაკუუმი.

თვითონ „ვინმე დეკანოზი“ მოკრძალებული და თანაც ობიექტური კაცი ჩანს საკუთარი ერუდიციის შეფასებისას: „მე დიდად უგუნურ ვარ და ვიყავო,“ — აცხადებს იგი თავის „მმართველის ანდერძში“ (იხ. ე. „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 141). შეიძლება აჰარბებს, მაგრამ ჰეშმარიტებისაგან მთლად შორს არ უნდა იყოს — საკუთარ შესაძლებლობათა შეგნება აქვს და ეს მას ერთადერთ ღირსებად უნდა ჩაეთვალოს. ყოველ შემთხვევაში, ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მისი „ღვაწლი“ მარტოდენ მაკარი მესხის შრომის ფურცლებაშლილი ნუსხის „შეკეთებასა“ (ნ. მარი, ივ. ჭავჭავიძე, კორნ. კეკელიძე) და „გაფუჭებაში“ (ა. ჰონიგმანი) გამოიხატა. რედაქტორის სხვა ლიტერატურული დამსახურება უცნობია. ალბათ ჩვენს მკვლევარს მოეპოვება ახალი მასალა. მაგრამ ასეთი მასალა არ არსებობს.

ამასთან აღვნიშნავთ, რომ ზაქარია რიტორის „მოწაფეობა“ თუ „პირადი ნაცნობობა პეტრესთან“ აბსოლუტურად არაფერს არ ნიშნავს ჩვენი თემის თვალსაზრისით. მთავარი იყო ამ ფაქტის აღნიშვნა, რომ მაიუშელი ზაქარია პეტრეს ცხოვრებას წერდა თვითონ პეტრეს სიცოცხლეშივე (ყოველშემთხვევაში — მასალებს აგროვებდა) და რომ მას ეკუთვნის „ესაია ასკეტის ცხოვრებაც“. ამ ლიტერატურულ საქმიანობას იგი ეწეოდა მაიუშსა, ბეირუტსა და, როგორც ჩანს, ნაწილობრივ კონსტანტინოპოლშიც, ფიქციურ „ზაქარია ქართველს“, ვითომცდა „მაიუშში მყოფს“, ამგვარი დუბლირება არ გაუწევია, ანალოგიური შრომები მისი არ დარჩენილა იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ავტორი რეალურად არ არსებობდა.

დაბოლოს: ფილოლოგის ერთ-ერთი ამოცანაა — მსჯელობა არმოსწყვიტოს ტექსტის ჩვენებებს, მაგრამ ამასთან საჭიროა თვით ტექსტის კრიტიკული ანალიზი, ცხადყოფა — ტყუის თუ არა სადმე ავტორი ან მთარგმნელი, ან გაპარულა თუ არა მათს ნახელავში, ნებისით თუ უნებლიეთ, რაიმე ანაქრონიზმი, ისტორიული აბსურდი და ა. შ. არც უკვე გამოქვეყნებული ტექსტებია ყოველთვის ბრმად სანდო.

ქართველი მკითხველისათვის ზედმეტი არ იქნება თუ აქ მოვიტანთ ზოგიერთ აუცილებელ ცნობას ჩვენი თანამემამულის პეტრე იბერის ბიოგრაფ ზაქარია რიტორის ანუ სქოლასტიკოსისა და მისი ნაწერებს შესახებ.

სანამ თვით ზაქარიას ფრაგმენტულ ავტობიოგრაფიულ ცნობებს შევეხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია იმ მოკლე მითითებების ჩვენება, რომელთაც ვხვდებით რუსულ და ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, XIX—XX ს-ში.

1864 წელს В. Певницкий ბეჭდავს შრომას «Из чтений по истории христианской литературы. Философия у христиан в веке падения римской империи (V—VI вв.). (Труды киевской духовной академии 1864). (მარტი-ივლისის №№), კერძოდ ივლისის ნომერში (გვ. 384) ავტორი სხვათაშორის წერს, რომ ალექსანდრიაში «Эней Газа слушал философию у Гиерокла, Захарий Схоластик принимал участие в настоятельных беседах Аммония, сына Эрмия, Иоанн Филиппон был формальным учеником этого Аммония».

ვ. პევნიცკის ეს ცნობები იმ მხრივია საინტერესო, რომ იგი ემყარება ზაქარია რიტორის ბერძნულად შემორჩენილ შრომების ცოდნას. ამიტომაც, რომ ძირითადად პევნიცკის გამოკვლევის მიხედვით ვით მსჯელობენ პეტრე იბერის ბიოგრაფის შესახებ სხვადასხვა ენციკლოპედიებში. მაგ. „ბროკჰაუზ-ეფრონის ენციკლოპედიაში“ (ტ. XII, 1894) ნათქვამია:

«Захарий Схоластик. Древнехристианский писатель, обучался в Александрии под руководством Аммония, был епископом в Митилене, † в 560 г. Зах. оставил два сочинения. В одном он развивает идею о сотворении мира (издано Тарином под загл. Zachariae Scholastici. Ammonius seu de mundi opif. contra philos., graeca et latina, una cum Origenis philosophia» (1616, 1624); второе, направленное против дуализма манихеев, помещено у Конизия: «Antiquae lectiones» (т. 1, Ингольшт. 1. 1601). Ср. статью проф. Певницкого: «Из чтения по истории христианской литературы» (в «Трудах Киевск. Духовн. Академии», 1864). (სათაურებში შეცდომებია. ა. გ.).

ვ. პევნიცკის ცნობას არ სცილდება „მართლმადიდებლური საღვთისმეტყველო ენციკლოპედია“ (1904):

«Захарий Схоластик древне-христианский писатель, епископ Митилени, ученик Аммония Александрийского... скончал-

სა 560. გ. ოთ ნეგ ოსტალეს დვ სოჩინენი: «ო სოთვორენი მირა» ო «ፆროთივ დუალიზმა მანიხეევი». ፆრვე ოზდან ፆრინომ ვ 1624 გ., ოთვორე ო კონიზიი ვ «Antiquae lectiones», ტ. I, ინგოლშტადტ, 1601» (მითითებულია პევენიციის შრომაზე).

ალსანიშნავია, რომ ორ უკანასკნელ ცნობაში ზაქარია რიტორის გარდაცვალების თარიღად დადებულია 560 წელი, რასაც გ. კ რ ი უ-გ ე რ ი (იხ. ქვემოთ) არ იცნობს. ეს წელია მიღებული ზაქარიას გარდაცვალების თარიღად საბჭოთა „ბიზანტიის ისტორიის“ I ტომშიაც, სადაც ჩვენი მწერლის დაბადების წელიცაა ნაჩვენები. იქ სწერია:

«На сирийском языке сохранился перевод греческой «Истории» Захария Ритора (ок. 480 — ок. 560)». (История Византии. М., 1967, стр. 51). დაბადების თარიღი სწორი არაა: ზაქარია რიტორი ალექსანდრიაში სასწავლებლად ჩავიდა 484 წელს, მამასადამე, იგი 4 წლის ვერ გაემგზავრებოდა ეგვიპტეში.

აქ ისიცაა აღსანიშნავი, რომ „მართლმადიდებლურ საღვთო ენციკლოპედიაში“ ზაქარია რიტორი (სქოლასტიკოსი) გამოცხადებულია მხოლოდ ბერძნულად დაწერილი ორი შრომის ავტორად. მართლაც — ჩვენამდე ზაქარიას ნაწერებიდან ბერძნულ ენაზე მხოლოდ აღნიშნულ ენციკლოპედიაში დასახელებული ორი ნაწარმოებია მოღწეული.

ვ. პევენიცი ასახელებს ალექსანდრიელ თეოლოგს ამონიოსს და მის მოწაფეებს ენოსსა და ფილოპონოსს ზაქარიასთან ერთად. მოკლედ პირველი სამის გამოც.

ამონიოსი, ჰერმის ძე, V ს-ის მიწურულის ალექსანდრიელი ფილოსოფოსია (Karl Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. Zweite Auflage. München, 1897, 5. მოკლედ: კ რ უ მ ბ.), ცნობილი ნეოპლატონიკოსის პროკლეს მოწაფე, ერთ-ერთი გამოჩენილი კომენტატორი არისტოტელესი, კერძოდ მისი „ფიზიკისა“, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით „არისტოტელეს ფიზიკის ბერძნული სქოლიოები“. იგი გამოცემულია ბერლინში 1837 წ. (ბროკ-ეფრ. ლექსიკონი, ტ. 1, 1890, გვ. 658; ბარდენჰევერი, IV და სხვ).

ამონიოსთან უსწავლია იოანე ფილოპონოსს, ეს უკანასკნელი საკმარის ცნობილი მწერალია ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში (სპეც. იხ. კ რ უ მ ბ., 581). ისიც არისტოტელიანელი იყო და ზაქარიასთან ერთად სწავლობდა ამონიოსთან გრამატიკას, ფილოსოფიასა და დოგმატიკას. ამონიოსთან სწავლობდა აგრეთვე პეტრე იბერის დიდი მიმდევარი სევეროს ანტიოქელი (კ რ უ მ ბ., 581), შემდეგ ანტიოქიის პატრიარქი 512—518 წლებში (იოანე ფილოპონოსის შრო-

მები და მასზე არსებული ლიტერატურა მიმოხილული აქვთ კ რ უ მ ბ ა -
ხ ე რ ს. იხ. გვ. 53, 582 და 624 და ბ ა უ მ შ ტ ა რ კ ს (იხ. D-r Anton
Baumstark, Geschichte der syrischen literatur, Bonn, 1922, S. 162
—163)

კ. კეკელიძის ცნობით, იოანე ტარიჭისძეს (XI—XII ს.) ქართუ-
ლად უთარგმნია „ამონიოს ერმისის“ ორი ნაწარმოები (ქ. ლიტ. ისტ.
I², გვ. 284, ამონიოსის შეს. იხ. ბაუმშტარკი, 84—85).

იოანე ფილოპონოსთან, ზაქარიასთან და სევეროსთან ერთად
ამონიოსთან უსწავლია აგრეთვე ე ნ ე ა ლ ა ზ ე ლ ს. ბიზანტიურ
მწერლობაში იგი ცნობილია როგორც ავტორი დიალოგისა „თეო-
ფრასტე“ და 25 წერილისა (პონიგმანი, 54, შენ. 6). ზაქარია რიტორის
იგი მოხსენებული აქვს თავის „სევეროსის ცხოვრებაში“.

უნდა გავიხსენოთ, რომ ეს ენეა მოხსენებულია ჩახრუხაძის „თა-
მარიანში“ („დიონისისგან, ვით ე ნ ო ს ი ს გ ა ნ“)¹.

XIX ს-ის დასავლეთ-ევროპულ მეცნიერებაში შრომა ზაქარია
რიტორზე არ დაწერილა, მის შესახებ ცნობებს ვხვდებით მხოლოდ
საეკლესიო ისტორიისა და სირიული ლიტერატურის მიმოხილვებში,
აგრეთვე ჩვენი მწერლის ცალკეული თხზულებების ბექდური გამო-
ცემების წინასიტყვაობებისა და შენიშვნების ავტორებთან. განსა-
კუთრებით აღსანიშნავია გ. კ რ ი უ ზ ე რ ი ს მოსაზრებანი, რომელ-
თა გამო შედარებით ვრცლად ქვემოდ გვექნება საუბარი. მანამდე კი
აღვნიშნავთ, რომ კ. კრუმბახერი სპეციალურად არ ჩერდება ზაქარია
რიტორზე, მისი მოკლე ცნობები გაფანტულია ავტორის ვრცელ კომ-
პენდიუმში. კრუმბახერს აღნიშნული აქვს, რომ ზაქარია რიტორმა ანუ
სქოლასტიკოსმა („Zacharia Rhetor oder Scholastikos“) მიტილენის
ეპისკოპოსმა 518 წელს ქრ. შ. ბერძნულად შექმნა „საეკლესიო ის-
ტორია“. ესაა სირიულში გადასული (როგორც ნაწილი, წიგნი 3—6)
ნაწარმოები ერთი სირიელი ბერის კომპილაციიდან, რომელიც შედ-
გენილ იქნა 569 წელს (გვ. 403). კრუმბახერი აგრეთვე აღნიშნავს,
რომ პროკოფი და მისი ძმა ზაქარია სქოლასტიკოსი, რომელიც შემ-
დეგ მიტილენის ეპისკოპოსი გახდა, დიალოგებსა და სხვა წერილებში
იცავდნენ ქრისტიანობას წარმართული ფილოსოფიისაგან (გვ. 432) და
რომ ე ვ ა გ რ ი ო ს თ ა ნ (სქოლასტიკოსი, V ს. „საეკლესიო ისტო-
რიის“ ავტორი, ა. გ.) მრავალჯერ ციტირებული ზაქარია რიტორი სი-
რიულ ქრონიკებში შეცდომით ზაქარია მალალად მოიხსენიება (გვ.

¹ ენეას ლაზელზე არსებობს სპეციალური შრომა St. Sikorski-სა („ენეა ლაზელი“
1900), რაზედაც მიუთითებს შ. ნუტუბიძე (Таїна, ... 1942, стр. 7); შტრ. მისი „კრი-
ტიკული ნარკვევები“, 29-30 და Петр Илер, 106.

33). კრუმბახერის ცნობები ზუსტია, მათ შორის ისიც, რომ ზაქარია რიტორი და ზაქარია სქოლასტიკოსი ერთი და იგივე პირია, რასაც გვიან (1900 წელს მ.-ა. კუგენერი და ამის გავლენით ი. მარკვარტი 1931 წელს) სადაოდ ხდიდნენ. ამასთან, კრუმბახერთან ზაქარია რიტორის ზოგიერთი თხზულების გამოცემები სრულადაა დასახელებული (გვ. 404).

მოკლედ უნდა შევჩერდეთ იმ ცნობებზე, რომელსაც გადმოგვცემს გ. კრიუგერი ზაქარია რიტორის შესახებ. ეს ცნობები მას ამოკრეფილი აქვს ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრებებიდან“ (აქ არ ჩამოვთვლით ზაქარია რიტორის თხზულებებს, რომელთა სათაურები მოტანილი აქვთ გ. კრიუგერის (გვ. XXIII—XXVII) და ს. ყაუხჩიშვილს. იხ. „გეორგია“, III, გვ. 1; შდრ. ჩენი გამოკვლევა, „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 153).

ზაქარია რიტორის სირიულ ენაზე შემორჩენილი და კომპილაციური შესული „საეკლესიო ისტორიის“ გერმანული თარგმანი გამოქვეყნდა 1899 წელს (სრული გერმ. სახელწ. იხ. ზემოთ). „თარგმანი შესრულებულია Land-ის სირიული ტექსტის გამოცემის (1870) მიხედვით“ („გეორგია“, III, 2).

გამოცემას წინ უძღვის გ. კრიუგერის ჩინებული „წინასიტყვაობა“ („აინლაიტუნგ“), რომელშიც სხვათაშორის გადმოცემულია ცნობები ზაქარია რიტორზე ამისავე „სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით (სირიულში შენახული ამ თხზულების მიხედვით. სირიულში შენახული ამ თხზულების თარგმანი 1899 წელს არ არსებობდა).

გ. კრიუგერი წერს (XX), რომ ზაქარიას შესახებ ცოტა რამ როდი ვიცით, მისი ცხოვრების მთავარი წყაროა მის მიერვე დაწერილი ანტიოქელი პატრიარქის (512—518 წ.) სევეროსის ცხოვრების აღწერა, შემონახული მხოლოდ სირიულად და მარტოოდენ მცირე წრისათვის ხელმისაწვდომი, ველოდები სპანუთის მიერ დაპირებულ თარგმანს. გ. კრიუგერი შენიშვნაში (XXI) მაღლობას უხდის არენსს, რომ მან გააცნო ძეგლის გერმანული თარგმანი ჯერ კიდევ ანაბექდებში, მის ტექსტში მოყვანილი ადგილები სიტყვა-სიტყვით არის თარგმნილი. Nau მუშაობს თარგმანზე და იგი მალე გამოქვეყნდებაო (XX).

გ. კრიუგერი მის ხელთ არსებული Vita Severi-ს თარგმანის მიხედვით და სათანადო გვერდების მითითებით მოკლედ აღადგენს ზაქარიას ბიოგრაფიას (გვ. XXI—XXIII). ზაქარია დაბადებულა ქრისტიანულ ოჯახში მაიუმში, ლაზას ნავთსადგურთან, მისი სახლი პეტრე იბერის მონასტრის მახლობლად ყოფილა (23, 26). სწავლობდა „კაზმული-სიტყვიერე-

ბის მეცნიერებებს“ ალექსანდრიაში რიტორ სოპატროსთან და სხვ. (2, 17). იმ დროს პეტრე მონგი (7, 27 და შშდ.) ეპისკოპოსი იყო (482—489), სახელდობრ ილოსის, ლეონტისა და პამპრერიოსის აჯანყებების ჩახშობის შემდეგ (10, 18), ე. ი. 488—489 წლების წინ. ალექსანდრიიდან იგი შესაძლებელია 489 წელს (12, 10) გაემგზავრა ბეირუთში იქ სამართლის მეცნიერების (Rechtswissenschaft) შესასწავლად. ალექსანდრიაშივე გამომქლავნდა მისი გულმოდგინე ქრისტიანობა. განსაკუთრებით ცხოველ მონაწილეობას იღებდა კერპების მასობრივ შემუსვრაში მანუტინში, რაც მან თვალნათლივ გადმოსცა. ბეირუთში ახლო მეგობრობა დაამყარა სევეროსთან, რომელიც ჯერ კიდევ ეგვიპტეში გაიცნო და მის მონათვლას ესწრებოდა ტრიპოლისში (21, 29). ღვთისმოსავი პეტრე იბერიის გავლენის ქვეშ მყოფ წრეებთან მრავალგზის ურთიერთობის გამო იგი სიამოვნებით გახდებოდა ბერი (23, 24), მაგრამ აკავებდა ფიქრი თავის მშობლებზე (23, 27). ის უკვე აპირებდა მაიუმში გამგზავრებას, რომ ამასობაში პეტრეც გარდაიცვალა და მასაც ფრთები შეეკვეცა და ბეირუთში დაბრუნდა (23, 24). ქრათა სწავლა განეგრძო. სწავლის დამთავრების შემდეგ კვლავ სამშობლოს მიაშურა. ისევ შეიპყრო იგი ფიქრმა მაიუმში ბერებთან დარჩენისა, მაგრამ „სულის სისუსტემ“ (Seelenschwäche) და „გამოცდამ“ («Prüfung»), რომელიც მამამ მოუწყო, აიძულა იგი რეზიდენციაში წასულიყო და ადვოკატი (Rechtsanwalt) გამხდარიყო (25, 24). ეს მოხდა ჯერ კიდევ ზენონის სიცოცხლეში. ზაქარია თვითონ წერს, რომ (XXII) ნეფალიოსის მიერ აღძრული არეულობის დროისათვის იგი კონსტანტინოპოლშია... აქ იგი მოწმე იყო სევეროსის ჩამოსვლისა, რომელიც პალესტინელმა ბერებმა ნეფალიოსის საქმის გამო სატახტო ქალაქში გამოგზავნეს (იხ. აგრეთვე 87, 33, 131, 24), და სამი წელიწადი კონსტანტინოპოლში დაჰყო (490/1—ან 493/4-მდე). როგორც ჩანს, მას აქ ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ევპრაქსიოსთან, რომელიც ერთ-ერთი ევნუქი იყო სამეფო საწოლებისა (კრიუგერი შენიშვნავს, რომ სირიელი მთარგმნელი მას შეცდომით ჯარისკაცს უწოდებს მესამე წიგნის სარჩევში იხ. XXII, შენიშვნა), და რომელზედაც მიმართულია „საველესიო ისტორია“ და რომელიც სევეროსთანაც იყო დამეგობრებული. ბოლოს Vita გვამცნობს თუ რა ვითარებაში გახდა სევეროსი ანტიოქიის პატრიარქი, ისე რომ ავტორი შემდეგ აღარ ჩნდება. ის ცვლილებები ზაქარიას ცხოვრებისა, რომელნიც თავს იჩენენ მაშინ, როდესაც იგი სასულიერო წოდებას მოიპოვებს, Vita Severi-ს შედგენის დროისათვის, ე. ი. 515 წელს, არ მომხდარა. იგი (ზაქარია; ა. გ.) ჯერ კიდევ ერისკაცი იყო, როდესაც 527 წელს დაწერა თავისი ნაწარმოები მანიქველთა წინა-

აღმდგ. ამ ნაწარმოების შესავალში ზაქარია მოიხსენიება (ბერძნულ სახელწოდებას ვუშვებთ. ა. გ.) უზენაეს სასამართლოს ექილად. ამრიგად (ზაქარიას) თვალსაჩინო საერო მდგომარეობა ჰქონდა. მაინც არ არსებობს საფუძველი ექვის ქვეშ დავაყენოთ მისი იდენტურობა მიტილენის ეპისკოპოსთან, რომელსაც იგივე სახელი ერქვა და 536 წელს კონსტანტინოპოლის სინოდში მონაწილეობას იღებდა, რასაც ადასტურებენ გარკვეული მოწმობანი (XXII). საერთოანამდებობიდან სწრაფი გადასვლა მაღალ სასულიერო თანამდებობაზე არც თუ იშვიათი იყო. ზაქარია ეკუთვნოდა სინოდის წარგზავნილებს, რომელთაც ნაკლებსაიამოვნო დავალება როდი ეკისრებოდათ — პატრიარქი ანთიმოზი მამათა წინაშე ემხილებინათ. იგი ჩაება პაექრობებში (Debatte) (8, 933) და დაეთანხმა ანთიმოზის შეჩვენებას. ყოველ შემთხვევაში, ასე ჩანს ზოგიერთი ხელნაწერიდან. მისი შემდგომი ბედ-იღბლის შესახებ არაფერი ვიცით. მისი სიკვდილის დრო უცნობია. ეკუმენის სინოდში 553 წელს მიტილენის მიტროპოლიტად პალადია (Kirchengeschichte, XX—XXIII).

როგორც ვხედავთ, კრიუგერ-არენსის გამოცემაში, უმთავრესად „წინასიტყვაობის“ იმ ადგილას (გვ. XX—XXIII), სადაც კრიუგერი სპეციალურად და მოკლედ გვიყვება „სევეროსის ცხოვრების“ შინაარსს, პეტრესა და ზაქარიას ურთიერთობაზე დაცული ცნობები თვით ზაქარიას ნაშრომიდან Vita Severi, შეიძლება ითქვას, ძალზე შეკვეცილადაა გადმოცემული. ზაქარია რიტორის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვრებასთან“ დაკავშირებით კი (გვ. XXIV—XXV) გ. კრიუგერი სჯერდება ამავე Vita Severi-დან ზაქარიას იმ სიტყვების პერიფრაზს. რომლის მიხედვით ვტყობილობთ მხოლოდ, რომ როცა ევაგრიოსი ასკეზის უშუალო ზეგავლენის ქვეშ იმყოფებოდა და სხვებსაც აქეთ მოუწოდებდა, „დაზელთაგან მეღვთისმოსავ შამაკაცთა (8) პეტრე იბერიელისა და ესაიას, დიდი ასკეტისა და ეგვიპტელის, სათნოებებს ვწერდი, ორივემ, როდესაც პალესტინაში ცხოვრობდნენ, დიდი სახელი მოიხვეჭეს ყველა ქრისტიანთა შორისო“. კრიუგერი იქვე დასძენს რომ ეს ბიოგრაფია (დაკარგული „ცხოვრება პეტრესი“) რააბეს მიერ გამოცემული ბიოგრაფიის იდენტური არ უნდა იყოს. გადამწყვეტი ისაა, რომ ანონიმი იბერის სიკვდილის უამს აქ იყო (რააბე, 114 და შემდ.), მაშინ, როცა ზაქარია გარკვევით შენიშნავს, რომ წმინდანის სიკვდილის ცნობა მან ბეირუთში მიიღო. აგრეთვე ანონიმმა თავისი Vita უეპველად დაწერა პეტრეს მონასტერში მაიუმთანო.

ერთი სიტყვით, ზაქარია რიტორის თხზულებათა შინაარსის გადმოცემისას გ. კრიუგერი არ ამოწურავს პეტრეს შესახებ იმ ცნობებს, რომლებიც ამ თხზულებებშია მოყვანილი. ასეთი ამოცანა მას არც დაუსახავს. ამ გარემოებამ შეაძლია ჩემი ზოგიერთი პოლემისტი. მაგრამ საჭირო იყო სათანადო ლიტერატურის კარგად გაცნობა, რათა საკუთარი შეცდომები თავიდან აეციინათ.

ამ ლიტერატურიდან ამჟამად მივუთითებთ მხოლოდ რამდენიმე აუცილებელ წერილს და შრომას (ჩვენს მონოგრაფიაში პეტრე იბერიელზე ბიბლიოგრაფიული მიმოხილვა სრული იქნება).

1900 წელს მ. ა. კუგენერმა გამოაქვეყნა საინტერესო სტატია «Observations sur la Vie de l'askète Jsaie et sur les Vies de Pierre l'Jbérien et de Theodore d'Antinoe par Zachariae le Scolastique» (Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, 1900, IX, S. 464—470), რომელსაც მრავალმხრივ აქვს მნიშვნელობა ჩვენი თემისათვის; რადგან იგი ეკუთვნის შემდეგში ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ სირიული ტექსტისა და მისი თარგმანის (შენიშვნებითურთ) გამომცემელს. მოგვაქვს მ.-ა. კუგენერის დაკვირვებანი და ზოგიერთი შეცდომები, რომლებიც 1900 წელს, ე. შვარტცის შრომის გამოქვეყნებიდან 12 წლით ადრე, შეიძლება მკვლევარს მოსვლოდა.

მ.-ა. კუგენერი თავის სტატიას იწყებს ზაქარია სკოლასტიკოსის მიერ 512—518 წლებში დაწერილი „სევეროსის ცხოვრებიდან“ იმ ადგილის მოტანით, რომელშიც ზაქარია ამბობს, რომ იმ დროს როცა დიდი მორწმუნე ევაგრიოსი (ზაქარიას მეგობარი და მასთან ერთად ბერიუთში მოსწავლე) სამონასტრო ცხოვრებისა და ასკეტობისაკენ მოუწოდებდა მრავალს, მე დაკავებული ვიყავი ღვთისმოსავი ადამიანების პეტრე (იბერიელის) და ჟსაია ასკეტის სათნო საქმეების აღწერით, რადგან ამ ორმა ადამიანმა დიდი რეპუტაცია მოიხვეჭეს ქრისტიანულ წრეებში, პალესტინაში თავიანთი ყოფნის დროსო (შდრ. ზემოთ). კუგენერი იქვე შენიშვნაში (464, 1) აფრთხილებს მკითხველს, რომ ზაქარია სკოლასტიკოსს აიგივებენ ზაქარია რიტორთან, ეს ორი ზაქარია ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვაოთ და სახელი „რიტორი“ უნდა შევუნარჩუნოთ „საეკლესიო ისტორიის“ დამწერსო. კუგენერი რა თქმა უნდა ცდება — ზაქარია რიტორი იგივე ზაქარია სკოლასტიკოსია. მარკვაარტს (იხ. ქვემოთ) კუგენერის გან-

ცხადება აქვეს მხედველობაში, რადგან, მის წერილს ასახელებს ბიბლიოგრაფიაში¹.

კუგენერი აღნიშნავს, რომ ზაქარიას „ესაიას ცხოვრება“ არ გაგვაჩნიაო. ეს განცხადება ნაწილობრივ მართალია: ზაქარიას ნაშრომი თავდაპირველად ბერძნულად იყო დაწერილი და მხოლოდ მისი სირიული თარგმანია გადარჩენილი, ისიც კომპილატორის ხელში გავლილი. თარგმნილია არენს-კრიუგერის მიერ გერმანულად (Kirchengeschichte, გვ. გვ. 262—274).

მ.-ა. კუგენერის სხვა შენიშვნებიდან აღსანიშნავია აგრეთვე აზრი (კრიუგერის თანახმად) იმაზე, რომ ზაქარია რიტორი კონსტანტინოპოლში უნდა ჩასულიყო 491 წლის 9 აპრილს, როდესაც იმპერატორი ზენონი (474—491) ჭერ კიდეც ცოცხალი იყო (გარდ. 491 წ.). დაკარგული პეტრე იბერიელისა და ესაიას ცხოვრებათა შესახებ მსჯელობისას კუგენერს წამოყენებული აქვს მთელი რიგი მოსაზრებანი. წერილის ავტორს კრიუგერივით მოყავს თვითონ ზაქარიას სიტყვები („სევეროსის ცხოვრებიდან“). რომ მას (ზაქარიას) ბეირუთში მიუღია ცნობა პეტრეს სიკვდილის შესახებ (გვ. 465). აღნიშნავს რომ ესაია ასკეტის 11 აგვისტოს გარდაცვალება უნდა მიეკუთვნოს ზუსტად 488 წელს (გვ. 465), ხოლო პეტრეს დაბადების თარიღად მიღებულია 409—412 წ.წ. და რომ პეტრე 80 წლისა გარდაიცვალა იმპერატორ ზენონის დროს, ხუთშაბათს, გამთენიისას. ეს თარიღი ემთხვევა 488 წ. 1 დეკემბერს, მაგრამ კუგენერის ეს შეხედულება უარსაყოფია ედ. შვარტცის შრომის შემდეგ. შაბო-ს შეხედულებასთან ერთად, რომელსაც კუგენერი უყოყმანოდ იზიარებს (შეცდომა განმეორებულია 467 გვერდის მე-3 შენიშვნაშიც).

კუგენერის აზრით, ზაქარიამ პეტრესა და ესაია ასკეტის ცხოვრებანი დაწერა ბეირუთში (გვ. 467) და გამოაქვეყნა თუ არა ისინი — არ ვიცითო. მართალია მისი აზრი იმის შესახებ, რომ „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ ნაწილობრივია შემონახული სირიულად და რომ თვით სათაურიც („აი ისტორია წმიდა მამის ნეტარ ესაიას ცხოვრებისა“) ავტორს (ზაქარია რიტორს) კი არ ეკუთვნის, არამედ კომპილატორს. კუგენერის ამონაწერებიდან (ზაქარიას „საეკლესიო ისტორიიდან“) განსაკუთრებით საინტერესოა სიტყვები: „ამ თხზულებათა (საში წმინდანის პეტრეს, ესაიას და თეოდორე ანტინოელის „ცხოვრებანი“) ნაწილი მე მოსმენილი მაქვს მრავალჯერ

¹ კუგენერის შეცდომას იზიარებს „ბრიტ. ენციკლოპედია“ (ტ. 25, გვ. 315. შენიშვნა. 1926 წ.).

სხვადასხვა მორწმუნეთაგან, ხოლო ნაწილი პირადი გამოცდილებიდან“ (მითითებულია ლანდისა და არენს კრიუგერის გამოცემათა სათანადო გვერდები). კუგენერის დასკვნებიდან აღსანიშნავია შემდეგი ადგილები:

1. გვ. 469: კუგენერი ამბობს, რომ ბეირუთში ყოფნისას ზაქარიამ აღწერა პეტრესა და ესაიას ცხოვრებანი, „რომელთა ნაწილი მას მოუყვენენ და ნაწილის მოწმეთვითონ იყო. მათი მონასტრები მის მშობლიურ ქალაქ მაიუმის მახლობლად (ლაზასთან) მდებარეობდა. „მან (ზაქარიამ) დაწერა ეს შრომა ამ ორი ასკეტის სიცოცხლის დროს, მაგრამ არ უნდოდა გამოექვეყნებინა იგი“. ზაქარიას შეუსრულებია ევაგრიოსის თხოვნა (გვ. 470) — შემდეგ თავის შრომისათვის მიუმატებია მესამე წმიდანის თეოდორეს ცხოვრებაც, „რომელსაც აგრეთვე პირადად იცნობდა“ და რომ ეს ცხოვრება ზაქარიამ პერსონაჟის მნიშვნელობის გამო მოათავსა პეტრესა და ესაიას შუა (გვ. 470). აღსანიშნავია, რომ ჩვენს მიერ ხაზგასმულ სიტყვებთან დაკავშირებით ზაქარიას მიერ პეტრეს „პირად იცნობობაზე“ კუგენერი 470 გვერდის 1 შენიშვნაში წერს: „ზაქარია სევეროსის ცხოვრებით გვაცნობს, რომ მას (ზაქარიას, ა. გ.) ურთიერთობა ჰქონდა პეტრე იბერიელთან, იოანე სებენიტოსთან, თეოდორე ანტინოელთან და ესაიასთან“ («Zacharias nous apprend la Vie de Sévère (p. 20, 1, 28—35) qu'il communiquait avec Pierre l'Jberien, Jan de Sebenytos, Théodore d'Antinoé et Jsaïe»).

მ.-ა. კუგენერი გამომცემელია ზაქარია სქოლასტიკოსის „სევეროსის ცხოვრებისა“ და მას კარგად მოეხსენება—იცნობდა თუ არა ეს ზაქარია პეტრეს და ჰქონდა თუ არა ურთიერთობა წმინდანთან მის ბიოგრაფს. კუგენერი ეყრდნობა თვითონ ზაქარიას ცნობებზე. ჩემი პოლემისტები კი ეყრდნობიან... არაფერს!

კუგენერმა „სევეროსის ცხოვრების“ თარგმანი გამოაქვეყნა 1904—1907 წლებში. BZ-ში კი უკვე 1900 წელს აღნიშნა მასში დაცული ცნობები პეტრესა და ესაიაზე (უკეთ, ვიდრე კრიუგერმა). თანამედროვე მკვლევარს ეს ფილოლოგიური ლიტერატურა გათვალისწინებულ იქნა უნდა ჰქონდეს (ჩვენში არიან პოლიგლოტები, დაზმარებისთვის მათ უნდა მიემართოს!).

როგორია კუგენერის აზრი ნ. მარის გამოცემაზე?

კუგენერი აღნიშნავს, რომ ნ. მარმა 1896 წელს გამოაქვეყნა ქართული პეტრე ივერის „ცხოვრება“, რუსული თარგმანით და ვრცელი და საინტერესო წინასიტყვაობით, რამაც მეცნიერთა ყურადღება მიიპყრო (მითითებულია BZ, VI, 457). კუგენერი გვამცნობს, რომ მას და მის ამხანაგებს სწრაფად განუხილავთ ეს გამოცემა. კუგენერის დაკვირვება შემდეგია: მკვლევარს არ ატყუებს მაკარის ვერსიის „ავტორის“ განცხადება, რომ იგი პეტრეს ყველგან თან დასდევდა, სადაც არ უნდა წასულიყო და ჰყვება მხოლოდ იმას, რაც საკუთარი თვალთ ნახა და არა იმას, რასაც სხვები მოუთხრობენ. კუგენერის აზრით ეს ავტორი (ე. ი. „ზაქარია ქართველი“, ა. გ.) სახე-შეცვლილი „ცხოვრებისა“ — უბრალო მიმთვისებელია დღეისათვის დაკარგულ ზაქარია (რიტორის) პეტრეს ცხოვრებისა. როგორც არ უნდა იყოს, ქართული ცხოვრება დამოუკიდებელია რააბეს მიერ გამოცემული სირიული ცხოვრებისაგან და უნდა მომდინარეობდეს ბერძნული ორიგინალიდან, რადგან მასში ვხვდებით მრავალ ელინიზმსო, — წერს კუგენერი (470, შენ. 2).

მაშასადამე, კუგენერის აზრით, ქართული ცხოვრების ავტორი („ზაქარია ქართველი“) მიმთვისებელია სხვისი, ზაქარია რიტორის. ბერძნული „პეტრეს ცხოვრებისა“ და რომ რააბეს ტექსტისაგან ქართული „ცხოვრება“ დამოუკიდებელია!

კუგენერი აქ ნაწილობრივია მართალი. ის მიხვდა (ე. ჰონიგმანამდე), რომ ქართული „ცხოვრება“, სირიულიდან თარგმნილი, ქართველის ორიგინალური თხზულება არაა, მაგრამ არავითარ ქართველს სხვისი შრომა არ მიუთვსისებია: მაკარიმ გადმოიღო სწორედ ანონიმიზ (რუფუსის) თხზულება, რააბეს ტექსტთან შედარებას იგი ამ დასკვნამდე უნდა მიეყვანა. ამიტომ სწორი არაა ის შეხედულება, თითქოს „ქართველ ავტორს“ ზაქარია რიტორის ბერძნულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრება“ მიეთვისებინოს (მის ამ აზრს იმეორებს ი. მარკვარტი). არა, მაკარის უსარგებლნია ძირითადად რუფუსის თხზულებით (რააბეს გამოცემა) და ნაწილობრივ ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიისა“ და „მესაიას ცხოვრებისა“.

ექსცერპტებით (როგორც ეს ჩვენ გამოკვლევასში და წინამდებარე წერილშია ნაჩვენები), ზოლო ანონიმის თხზულებაც ამ ზაქარიას ნაწარმოებად მიუჩნევია. მაკარის მიერ გაქართველებული „ზაქარია ქართველი“ კუგენერის აზრით მიმთვისებელია სხვისი შრომისა, მაგრამ არ არსებულ ავტორს სხვისი ნაშრომის მითვისება არ შეეძლო. რაც შეეხება „მრავალ ელინიზმს“, ეს ახასიათებს სწორედ რუფუსის შრომასაც (რაც მაკარის ვერსიას არ ახასიათებს, რადგან მრავალ ადგილას „გაქართულებულია“). ასე რომ ამ საბუთით ქართული ცხოვრების მომდინარეობას ზაქარია რიტორის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვრებიდან“ ვერ დავამტკიცებთ. ამჟამად ეს საკითხი მოხსნილია: ჩვენი გამოკვლევების შემდეგ მაკარის ვერსიის რუფუსის თხზულებიდან მომდინარეობა არ შეიძლება სადაო იყოს ოდნავ კრიტიკული ალლოთი აღჭურვილი ფილოლოგისათვის. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ 1900 წელს კუგენერს შეეძლო ისე ეფიქრა, როგორც ფიქრობდა, რადგან ე. შვარტცის შრომა 1912 წელს დაიბეჭდა. მაგრამ ი. მარკვარტს, რომელიც არ ითვალისწინებს (1931 წელსაც კი); შვარტცის ნაშრომს, ეს ნაკლებად ეპატიება. არც კუგენერს, არც მარკვარტს ქართული ცხოვრების შედარება რააბეს ტექსტთან სპეციალურად არ უცდიათ.

რამდენიმე საუკუნა თვითონ ი. მარკვარტის შეხედულების გამოც. ი. მარკვარტის მოკლე შენიშვნები ზაქარია რიტორისა და ქართული „პეტრეს ცხოვრების“ შესახებ მოიპოვება მის წერილში: „იბერიის მოქცევა და იბერიული ეკლესიის ორი უძველესი დოკუმენტი“ (J. Markwart. Die Bekehrung Iberiens und die beiden ältesten Dokumente der iberischen Kirche. «Caucasica», 1931, Fasc. 7. S. 134). ავტორი იქვეს ქვეშ აყენებს მ. ბროსეს ცნობას, რომ ქართული Vita თითქოს თავდაპირველად სირიულად იყო დაწერილი წმინდანის მოწაფის ზაქარია ქართველის მიერ, რომელიც მას სიკვდილამდე თან ახლდა, და მოგვიანებით კი ითარგმნა იბერიულად პრესბიტერ მაკარის მიერ (მითითებულია ბროსეს „ქართლის ცხოვრების“ I ტომის ფრანგული თარგმანის სათანადო შენიშვნაზე, ა. გ.). ი. მარკვარტი ამბობს, რომ ეს ცნობა არ არის სავსებით ზუსტი. საეჭვო არ არის, რომ აქ იგულისხმება ზაქარია სქოლასტიკოსი და მის მიერ ბერძნულად დაწერილი პეტრე იბერიელის ცხოვრება, რომელიც ერთ დროს მოღწეული იყო სირიულ თარგმანში და დღეს სამწუხაროდ დაკარგულია. შენიშვნაში (5) მარ-

კვარტი იმოწმებს ზემოთ ჩვენს მიერ განხილულ კუგენერის წერილს, 1900 წელს BZ-ში დაბეჭდილს და მოყავსამ უკანასკნელის აზრი იმის შესახებ, რომ ზაქარია სქოლასტიკოსი უნდა განვასხვავოთ „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორის ზაქარია რიტორისაგანო. როგორც ჩანს, ამ საკითხში იგი ეთანხმება კუგენერს, რაც შეეძლოა. ი. მარკვარტი მართალია (კუგენერის გავლენით) როცა ამბობს, რომ მაკარის ვერსიაში იგულისხმება ზაქარია რიტორი, ავტორი „პეტრეს ცხოვრებისა“, მაგრამ ქართველ მთარგმნელ-გადმომკეთებელს შეეძლო მხოლოდ სცოდნოდა, რომ ამ ზაქარიას დაწერილი ჰქონდა „პეტრეს ცხოვრება“, ხოლო XIII ს-ში ამ „ცხოვრებით“ სარგებლობა მაკარის არ შეეძლო და არც უსარგებლნია: ჩვენი გამოკვლევების ერთ-ერთი ძირითადი თეზის მიხედვით (წინააღმდეგ ნ. მარისა) მაკარიმ არსებითად ისარგებლა „ანონიმის“ (რუფუსის) ნაწარმოების სირიული თარგმანით, რომლის ავტორობა ხელნაწერში აღნიშნული არ იყო და ამიტომ მიიჩნია სირიული დედნის ავტორად ზაქარია რიტორი, რომლის ნაწერებს („საეკლესიო ისტორიის“ და „ესაიას ცხოვრების“ სირიულ თარგმანებს) იგი იცნობდა. ი. მარკვარტის მცდარი შეხედულება მაკარის ვერსიის წყაროზე — მთლიანად კუგენერიდან მომდინარეობს. ჩემს ზოგიერთ პოლემისტს ეს არ გაუთვალისწინებია იმ უბრალო მიზეზით, რომ —ა. კუგენერის წერილი არ წაუკითხავს და არც თვითონ მარკვარტის მითითებისათვის (BZ-ზე) მიუქცევია სათანადო ყურადღება.

ესეც მძიმე კონფუზია. სერიოზული პრობლემის კვლევისას საჭიროა სათანადო ლიტერატურის კარგად გაცნობა. ასეთი საქმიანობის დროს აჩქარება არ ვარგა. კორექტურული შეცდომები ან უმნიშვნელო lapsus-ები ყველას მოუვა, დებულებანი და „კონცეფციები“ არ უნდა იყოს მცდარი.

ახლა ზოგიერთი სხვა ფილოლოგიური ცნობების გამოც.

ლ. პტიმ (L. Petit) 1900 წელს გამოაქვეყნა სპეციალური წერილი ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ არენს-კრიუგერის გამოცემაზე (Byzant. Zeitschrift, 1900, IX, S. 527—530). მისი აზრით,

გ. კრიუგერის „შესანიშნავ წინასიტყვაობაში“ სწორადაა მითითებული, რომ ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიის“ ნაწილები სირიული კომპილაციის მე-3 და მე-6 წიგნებშია საძიებელი. და რომ იგი მოიცავს გარკვეული პერიოდის, 450—491 წ.წ. ამბებს. შემდეგ ლ. პტი, კრიუგერივით, ზაქარია რიტორის ბიოგრაფიას გადმოგვცემს „სევეროსის ცხოვრებაში“ დაცული ავტობიოგრაფიული ცნობების მიხედვით. ლ. პტის მიერ არენს-კრიუგერის გამოცემის მაღალი შეფასება ყოველმხრივ საფუძვლიანია. ზოგიერთი ქრონოლოგიური უზუსტობანი, რომელსაც იგი გ. კრიუგერის კვალდაკვალ იმეორებს, 1900 წლისათვის სავსებით გასაგებია. ეს უზუსტობანი გასწორებულია ელუარდ შვარტცის მიერ და მათ ჩამოთვლას აქ არ შეეუდგებით.

ზაქარია რიტორის ცნობებს პეტრე იბერიელზე ლ. პტი არ ეხება.

1904—1907 წლებში დაიბეჭდა მ.-ა. კუგენერის ფრანგული თარგმანი ზაქარია სქოლასტიკოსის „სევეროსის ცხოვრებისა“. ერნესტ ჰონიგმანმა 1952 წელს მოკლედ გადმოხსია ამ ძეგლის შინაარსი. ჩვენ მოგვყავს ყველა ადგილი ჰონიგმანის შრომისა, რომელიც ზაქარიას „სევეროსის ცხოვრებას“ ეხება.

1) «6^o. В своем «Житии Севера» Захарий говорит о Петре несколько раз⁴».

და შენიშვნა (4):

«4. Захарий Схоластик, Житие Севера, изд: М.-А. Kugener: P (atologia), O(rientalis), II (Париж, 1907), стр. 7—115 (Петр, его монастырь и его преемники там упоминаются на стр. 93 сл., 97. 102, 108 сл.). Он там замечает о Петре и Исаии (стр. 83, 9), что «эти два человека, за время своего пребывания в Палестине, приобрели большую репутацию среди всех христиан». (თსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 68).

ჰონიგმანს კიდევ რამდენჯერმე აქვს დამოწმებული ზაქარიას ეს ნაწარმოები:

გვ. 62: «Захарий Схоластик (Житие Сев. РО, II, стр. 78) говорит о Петре, что «он отличался замечательной философией, опытом монастырской жизни и свершением апостолических чудес».

გვ. 63: «Захарий Схоластик говорит (Житие Севера, в РО, II, стр. 94) о людях, «которые принуждались (великим Петром) хранить полное молчание перед всем миром десять лет и далее». და ა. შ.

ასევე, მ.-ა. კუგენერის თარგმანის უშუალო ცოდნას ემყარება ს. ყაუხჩიშვილის ინფორმაცია. ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრებასთან“ დაკავშირებით ჩვენი ბიზანტინისტი წერდა 1963 წელს:

„ანტიოქიის პატრიარქის სევეროზის (512—518 წ. წ.) „ცხოვრებაში“, რომელიც ითვლება ზაქარია სქოლასტიკოსის თხზულებად, პეტრე იბერი ხშირად არის მოხსენიებული, როგორც დიდი ავტორიტეტი მაშინდელ საზოგადოებაში. ამ „ცხოვრებაში“, რომელიც სირიულად არის მოღწეული, პეტრე იბერს ეწოდება „დიდი პეტრე“, „ბრწყინვალე პეტრე“. მის მრავალრიცხოვან მოწაფეთა შორის დასახელებული არიან: იოანე კანოპიტე, ზაქარია, ანდრია, თეოდორე და იოანე რუფუსი. (იხ. Patrologia orientalis, t. II: Sévère, Patriarche d'Antioche 512—518. Textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. Kugener; პირველი ნაწილი, პარიზი 1907 წ. გვ. 115; მეორე ნაწილი. პარიზი 1904 წ. გვ. 203—264, „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია“, 1963, გვ. 119; შდრ. მეორე გამოც. 1973, გვ. 117).

ბიბლიოგრაფიული ჩვენების თვალსაზრისით ს. ყაუხჩიშვილის ზოგი ცნობა უფრო სრულია.

რა თქმა უნდა, ზედმიწევნით იცნობს კუგენერის თარგმანს René Rogues (იხ. მისი Structures théologiques, Paris, 1962, p. 98). იგი აკვირდება პეტრეს ბიოგრაფიების ცნობებს და ასკვნის, რომ მონოფიზიტებს შორის პეტრე წინა პლანზეა, როგორც მთავარი პერსონაჟი, იგი მთლიანად და ღრმად ჩაფლულია მისი დროის თეოლოგიურ ბრძოლებში. მისმა რეპუტაციამ მისსავე სახელს გადააქარბა, რადგან ზაქარია სქოლასტიკოსი, სევეროს ანტიოქელის ბიოგრაფი, თავის გმირს წარმოგვიდგენს როგორც „მეორე პეტრეს“ „second Pierre.“ (დამოწმებულია კუგენერის გამოცემის გვ. 14,4 იხ. „Structures“... p. 98).

მონოფიზიტი სევეროს ანტიოქელი, ანტიოქიის პატრიარქი 512 — 518 წლებში ზაქარიასთან ერთად სწავლობდა ბეირუთში 488—491 წლებში. 492 წელს იგი პეტრეს მონასტერში ცოტახნით აღიკვეცა ბერად დიდი ასკეტის სიკვდილის შემდეგ. რაც საკმაო სიცხადით ამჟღავნებს სევეროსის იდეურ მიმდევრობას მაიუმის ეპისკოპოსისას, თუმცა ამ უკანასკნელის ზინკელოსი არ ყოფილა. მონასტრის დატოვების შემდეგ იგი აღწევს უმაღლეს სასულიერო რანგს ანტიოქიის პატრიარქისას. სევეროს ანტიოქელი ყველაზე „დიდი კკუა“ მონოფიზიტებს შორის ჩვენამდე მოღწეული მისი თეოლოგიური და პოეტური ნაწერების მიხედვით

(სევეროსის ჰიმნები შეტანილია Pitra-ს კრებულში *Himnographie* და სხვათა ანთოლოგიებში. იხ. კ რ უ მ ბ. 662. სევეროსის შეს. იქვე გვ. 54, 56, 128, 187, 581, 935; ცალკეული თხზულებანი და ციტატები სევეროსიდან Mai-სთან და Migne-სთან, კ რ უ მ ბ. 54). იმ დენად დიდია სევეროსის, როგორც თეოლოგის რეპუტაცია, რომ 1928 წელს J. Stiglmayr-მა წამოაყენა ჰიპოთეზა უდიდესი თეოლოგისა და მისტიკოსის ფსევდო-დიონისესა და სევეროსის იდენტიფიკაციისა (იხ. ჰონიგმანი, 41—42; როკი, დასახ. წიგნის გვ. 92—115). კრუმბახერის დახასიათებითაც, სევეროსი გენიალური პიროვნებაა მონოფიზიტებს შორის.¹

სევეროს ანტიოქელი მოჯადოებელი იყო პეტრეს პიროვნებით. როგორც ვთქვით, 492 წელს იგი პეტრეს მონასტერში აღიკვეცა ბერად დიდი მასწავლებლის გარდ. შემდეგ. აქედანაც ჩანს თუ რა დიდი სულისა და ინტელექტის მატარებელი უნდა ყოფილიყო პეტრე, ყმაწვილობისას იბერიელი უფლისწული და შემდეგ მაიუმის ასკეტი; ამ ქართველი მონოფიზიტის გონება მართლაც „მზის შუქივით“ ანათებდა მთელს აღმოსავლეთში.

დასასრულ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზაქარია რიტორზე ცნობები მოიპოვება ძველი საეკლესიო ლიტერატურისა და სირიული მწერლობის მიმოხილვებში, მაგრამ ისინი არ შეიცავენ ახალს რასმე იმასთან შედარებით, რაც ზემოთ იყო მოტანილი. ჩვენს მონოგრაფიაში აღვნიშნულ მიმოხილვებს მაინც ვეხებით ბიბლიოგრაფიული სისრულის მიზნით.

¹მონოფიზიტობის შესახებ უხლესი ლიტერატურიდან (იხ. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I; Harvard University Press. მესამე გამოც. 1970). საკითხი პეტრეს მონოფიზიტობისა ვრცლად იქნება განხილული ჩვენი მონოგრაფიის სპეციალურ თავში „პეტრე იბერი და მონოფიზიტობა“. ამავე თავში ვრცლად ვეხებით პეტრესა და ფსევდო-დიონისეს იდენტიფიკაციის, აგრეთვე „იეროთეოსის“ პრობლემას, პეტრესა და მისი აღმზრდელის, ბიზანტიის დედოფალ ათენაიდა-ვედოკიას ურთიერთობის საკითხებს და სხვ. ვფიქრობთ, ამ საკითხებთან დაკავშირებით ქართველი მკითხველისათვის ბევრი დღემდე უცნობი მასალა იქნება გამოშეუყრებელი.

3. ზაქარია სომლასტიკოსის (რიზორის) „სავეროსის ცხოვრება“,
როგორც კატრე იბერიელის ბიოგრაფიის წყარო

ჩვენ ზემოთ შევხებით პეტრეს მოწაფისა და მიმდევრის ზაქარია სკოლასტიკოსის შესახებ წყაროებს, თუმცა არა სრულად¹, საგანგებოდ კი მის თხზულებას „სევეროსის ცხოვრებას“ („Vita Severi“), რომელიც ავტორს ბერძნულად ჰქონდა დაწერილი და მისი სირიული თარგმანი შემონახულა მხოლოდ. პირველად იგი გამოსცა Spanuth-მა (გოტინგენი, 1893), კრიუგერისა და არენსის მიერ იმავე ზაქარიას „საეკლესიო ისტორიის“ სირიული თარგმანის გერმანულ გამოცემაზე აღრე (1896) და რ. რააბეს მიერ „ანონიმის“ (რუფუსის) „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თარგმანის და აქედან შესრულებული გერმანული თარგმანის გამოქვეყნებამდე (ლაიპციგში, 1895).

„სევეროსის ცხოვრების“ სირიული ტექსტი ფრანგული თარგმანითურთ და ვრცელი შენიშვნებით განახორციელა მ.-ა. კუგენერმა 1904—1907 წლებში „პატროლოგია ორიენტალის“-ის სერიაში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ სერიის II ტომში (1907) დაბეჭდილი სირიული ტექსტი და მისი ფრანგული თარგმანი, რაზედაც ქვემოთ შევჩერდებით. მანამდე საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ შემდეგი.

ელ. შვარტცს, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სპანუთის მიერ დაბეჭდილ „სევეროსის ცხოვრებიდან“ მოაქვეს პასაჟი (მოკლე შინაარსის გადმოცემით, რომელიც პეტრესთან ზაქარიას მისვლას შეეხება. ელ. შვარტცის გადმოცემა ასეთია:

«Im Vorübergehen berichtet Zacharias, daß er, 'als er von Alexandrien heimkehrte', Petrus besuchte; er bekam von dem Heiligen nichts anderes zu hören, als (p. 23, 39) 'ið, junger Mann', ein Wort, in dem er später eine Weissagung seiner Unfähigkeit zum Mönchtum erblickte». (იხ. J o h a n n e s R u f u s, ein monophysiti-

¹ ეს მიმოხილვება: 1. Syriac Literatur (ბრიტ. ენციკლოპედიაში); 2. W. Wright, History of Syriac Literatur. 1895. 3. Rubens Duval. La literature syriaque. Paris, 1899. (ეყრდნობა არენს-კრიუგერის „საეკლესიო ისტორიის“ გამოცემის ცნობებს); 4. A. Baumstark. Geschichte der Syrischen Literatur, Bonn, 1922 (ყარგი შრომა სახამაშო ფაქტური შეცდომებით იხ. მაგ. გვ. 182 იოანე რუფუსზე და ზაქარია რიტორზე, ივ. გვ. 183—184.); 5. Bardenhever, Geschichte der altkirchlichen Literatur. I. IV. (წოდები ცნობები); 6. Zacharias Rhetor. Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer übers., herausg., von I. Spanuth. Göttingen 1893. (თვითონ სპანუთის მოკლე ცნობები „სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით), 7. The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, Translated into English by E. W. Hamilton and E. W. Brooks. London, 1899 და სხვ.

სcher Schriftsteller von E. S c h w a r t z. Heidelberg, 1912, S. 25). ქართული თარგმანი:

„ზაქარია გაცვრით გვამცნობს, რომ „როდესაც ის ალექსანდრიიდან შინ ბრუნდებოდა“, პეტრე ინახულა; წმინდანისაგან სხვა ვერა გაიგონა რა (გვ. 23, 39), გარდა სიტყვებისა „ჰამე, ყმაწვილო კაცო“, სიტყვები, რომელშიაც თვით ზაქარიამ დაინახა იმის წინასწარმეტყველება, რომ შენ ბერმონაზვნად არ გამოდგებო“.

არც რ. რააბეს, არც სხვა მკვლევარებს (კრიუგერი, ბრუესი, რაიტი, ლ. პტი, ე. ჰონიგმანი...) საგანგებოდ არ გაუმახვილებიათ ყურადღება ზაქარია სქოლასტიკოსის „სევეროსის ცხოვრების“ იმ პასაჟზე, რომელიც მხედველობაში აქვს ედ. შვარტცს და რომელსაც წყაროების არმცოდნე ზოგიერთი პირი ჰიპოთეზებისადმი სიყვარულს სწამებს. ამეამად ჩვენს ხელთაა მ.-ა. კუგენერის გამოცემა, რომელიც ედ. შვარტცის ცნობას უფრო ავრცელებს და საბოლოოდ ანგრევს ამ ზოგიერთის სრულიად უსაფუძვლო განცხადებას.

მ.-ა. კუგენერის თარგმანის მიხედვით ნათელი ხდება, რომ ყველა ცნობა, რომელიც ზაქარია სქოლასტიკოსის (რიტორის) ბიოგრაფებს (რ. რააბე, კრიუგერი, ბრუესი, რაიტი და სხვ.) მოაქვთ (თვით ამ მკვლევართა მითითებით) „სევეროსის ცხოვრებას“ ემყარება. ისინი საგანგებოდ აღნიშნავენ Vita Severi-ს მნიშვნელობას პეტრეს მემატიანის ბიოგრაფიისათვის. Vita Severi-ს ავტორი ზაქარია სქოლასტიკოსი აღნიშნავს (იხ. კუგენერის გამოც. „პატრ. ორიენტ.“ II), რომ იგი (მაიუმში) წერდა პეტრესა და ისაიას ცხოვრებას (გვ. 84) და რომ პეტრეს სიკვდილი მას ბეირუთში გაუგია იქაურ სტუდენტებთან ერთად; ევაგრიოსი ძალიან დაღონებულა, რომ მას პეტრე პირადად არასოდეს არ უნახავს (86); პეტრეს მესენაკენი ყოფილან იოანე კანობიტე, ზაქარია, ანდრეა, თეოდორე და (იოანე) რუფუსი, რომელსაც ასკეტობის გამო ლაზარეც ეწოდებოდა, ხოლო თეოდორეს — „წრფელი“ (იქვე); ზაქარია სქოლასტიკოსის მშობლების სახლი პეტრეს სახლის მახლობლად („არა შორს“) ყოფილა; მშობლები ხელს უშლიდნენ ზაქარიას ბერად აღკვეცილიყო პეტრესთან მონასტერში და სხვ. ავტორი კარგად იცნობს პეტრეს მონასტრის შინა ცხოვრებას, იქაურ წესებს და ა. შ. ყველა ეს ცნობა (და სხვა) მთლიანად იქნება მოტანილი ჩვენს მონოგრაფიაში. ამეამად კი ვაქვეყნებთ იმ პასაჟს, რომელიც პეტრესა და ზაქარიას ნაცნობობას შეეხება. ზაქარია ჰყვება (გვ. 89):

«La prophétie que l'illustre Pierre avait faite à mon sujet s'était accomplies: Lorsque je le revis, à l'époque où j'étais nouvel-

lement revenu dans mon pays d'Alexandrie, — j'étais accompagné de Plousianos (...) d'Alexandrie, qui est aujourd'hui un pieux moine; il faisait alors partie de la cohorte (...) du préfet d'Egypte et était venu auprès de Pierre pour (recevoir) sa prière et (sa bénédiction?) — lorsque, dis-je, je le vis alors, il dit à mon compoagnon, après l'avoir regardé et après avoir deviné son nom: «Va et tonds ta chevelure»; mais à moi il me dit, pendant que je mangeais avec ses disciples à l'heure du repas: «Mange, jeune homme». Il s'ensuivit que, peu de temps après, mon compoagnon choisit la vie monastique, dans laquelle il s'est distingué jusqu'à ce iour, au couvent dit 'Ορθοκλαμδελκων; et que, quant à moi, j'embrassai la profession d'avocat (...), m'étant réellement montré «jeune homme» et plongé dans de nombreux péchés».

ქართული თარგმანი:

„ის, რაც სახელგანთქმულმა პეტრემ იწინასწარმეტყველა ჩემს შიშართ, აღსრულდა: როცა მე ხელახლა ვიხილე იგი. ალექსანდრიიდან ჩემს მხარეში (ქვეყანაში, კუთხეში) ხელმეორედ ჩასვლის შემს, — მე თან მახლდა პლუსიანოს ალექსანდრიელი, რომელიც დღეს ღვთისმოსავი მონაზონია; მაშინ ის ეგვიპტის პრეფექტის კოპორტის წვერი იყო და პეტრეს ეახლა, რათა მისი ლოცვა-კურთხევა მიეღო, — დიახ, როცა კვლავ ვიხილე იგი, მან უთხრა ჩემს მეგობარს, რა შეხედა და მისი სახელი გამოიძნო „წადი და თმა შეიკვეციე“. მე კი, მის მოწაფეებთან ერთად რომ ვკამდი საღილობისას, მან მითხრა: „ქამე, ყმაწვილო კაცო“. ამის შედეგი იყო ის, რომ, ცოტა ხნის შემდეგ, ჩემმა მეგობარმა სამონასტრო ცხოვრება აირჩია, რომელშიაც დღემდე გამორჩეულია, ოქტოკაიდეკატონის მონასტერში; ხოლო რაც შემეხება მე, მე ადვოკატის პროფესია (...) ვირჩიე, რითაც დავამტკიცე, რომ „ქაბუკი“ ვიყავ და ურიცხვ ცოდვაში ჩაფლული“ (თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა).

რა ირკვევა? ზაქარიას ერთხელ კი არ უნახავს პეტრე, არამედ რამდენჯერმე. („როცა მე ხელახლა ვიხილე“, „ხელმეორედ ჩასვლის შემს“, „დიახ, როცა კვლავ ვიხილე იგი“ — ეს თვითონ ზაქარიას სიტყვებია). მის დაკარგულ „პეტრეს ბიოგრაფიაში“, შექველია, მათი სხვა შეხვედრებიც უნდა ყოფილიყო აღწერილი. ასეა თუ ისე ზაქარიას „ხოლოდ ერთხელ არ უნახავს პეტრე, ისიც გზად გავლით“, ხოლო დაწერა იმისა, რომ

„ზაქარია არ იცნობდა პირადად პეტრეს“ — უხეში ფაქტიური შეცდომაა.

ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრება“ გადაჭრელებულია გამოთქმით „დიდი პეტრე“ („grand Pierre“). რენე როკი მართალია, როცა პეტრეს პიროვნების ზაქარია რიტორისეულ დახასიათების ნიადაგზე პეტრე იბერს მონოფიზიტების ფალაფნად („ჩემპიონი“) თვლის. მონოფიზიტი ზაქარია რიტორი, პეტრეს ბიოგრაფი და ალტაცებული შემატიანე — მისი იდეური მოწაფე იყო და სულიერად მაიუმის მონასტერში იყო დასადგურებული¹. იგი დაზელთა შორის აგროვებდა (და ნაწილობრივ წერდა) პეტრე იბერის და მის თანამესენაყეთა ბიოგრაფიებს. იოანე რუფუსიც ასე იქცეოდა.

4. ერთი პრონოლოგიური დებალის გამო

ის შეხედულება, თითქოს რ. რააბეს მიერ გამოცემული „ანონი-მის“ (რუფუსის) ბერძნული თხზულების — „პეტრეს ცხოვრების“ — შემორჩენილი სირიული თარგმანი ან მისი ბერძნული არქეტიპი „ზაქარია ქართველის“ ნაწარმოების სირიული რედაქციაა (ხოლო ქართული „პეტრეს ცხოვრება და მოქალაქობა“ — მეორე ქართული რედაქციაა იმავე „ზაქარია ქართველის“ თხზულებისა) — სრული გაუგებრობაა, ასეთი რამის მტკიცება უხერხულია, მეტი რომ არა ვთქვათ.

ასეთ უხერხულობას მსოფლიო ფილოლოგიური აზრის წინაშე ადვილად აეციდნენ, თუ ერთ დეტალს (ამ საკითხისათვის ძალიან მნიშვნელოვანს და გადამწყვეტს) დაუუკვირდებით:

ქართული ცხოვრების რედაქტორის ყალბი ჩვენების მიხედვით „ზაქარია ქართველი“ თითქოს „სიყრმიდან ყველგან თან ახლდა“ პეტრეს და იგი საქართველოდან გაჰყოლია თითქოს მას კონსტანტინოპოლში. მაშასადამე, იგი ხომ პეტრეზე 10 წლით უფროსი მაინც იქნებოდა (ამალის წევრები ყრმაზე უფროსი იქნებოდნენ). პეტრე კი დაიბადა 409 წელს. მაშასადამე, გამოდის, რომ „ზაქარია ქართველი“ 400 წლის ახლო ხანს უნდა დაბადებულიყო. პეტრე გარდაიცვალა 491 წელს. ხოლო „ანონიმის“ (ე. ი. რუფუსის) თხზულება დაიწერა 518

¹ პეტრე 491 წელს რომ არ გარდაცვლილიყო, ე. ი. ზაქარია რიტორის მიერ ბეირუთის უნივერსიტეტის დამთავრების წელს, ეს უკანასკნელი პეტრესთან ალიკვეცებოდა ბერად მაიუმში, როგორც შემდეგ სევეროსი მოიქცა. პეტრეს პიროვნების მომჯადოველები ზეგავლენა ამის უეჭველი გარანტია იქნებოდა. მასწავლებლის სიკვდილის შემდეგ მრმდეერების გაფანტვა თავისთავად მოსალოდნელი იყო.

წელს (ეს თარიღი დაადგინა ედ. შვარტცმა), პეტრეს გარდაცვალებიდან 30 წლის შემდეგ. როგორ, „ზაქარია ქართველმა“ (და არა რუფუსმა) დაწერა იგი როცა 118 წლისა იყო? შემდეგაც ხომ იცოცხლებდა იგი, ცოტა ხანს მაინც? ნუთუ ბიბლიურ მათესალასავით დიდხანს იცოცხლა ფიქციურმა „ზაქარია ქართველმა“?!

მაშინაც თუ „ზაქარია ქართველს“ პეტრეს ძუძუმტედ ან თანატოლად ვიგულებთ (ე. ი. 409 ან 410 წ. დაბადებულად) — მაინც დაუჯერებელი იქნება, 108 წლის „მოსენაკის“ მიერ პეტრეს ბიოგრაფიის დაწერა!

ეგებ „ზაქარია ქართველის“ მიერ „ადრე“ დაწერილი შრომა „მოიპარა“ იოანე რუფუსმა უფრო გვიან? მაგრამ „სიკვდილამდე თითქოს პეტრესთან მყოფი“ „ზაქარია ქართველი“ რატომ ერთხელ მაინც ვერ დაინახეს ზაქარია რიტორმა და რუფუსმა?! იმიტომ, რომ ფიქტიური პირების ვიზიონი პეტრეს ბიოგრაფებს არ სწევიათ!

ყველაფერი ეს ზღაპარია. სინამდვილე კი ისაა, რომ არავითარი „ზაქარია ქართველი“ არ არსებობდა.

დავატავითი ცნობები

1

ზაქარია რიტორი წერს, რომ პეტრე იბერიელის თანამესენაკენი იყვნენ: იოანე კანოპიტე, ზაქარია, ანდრია, თეოდორე (ასკალონელი) და (იოანე) რუფუსი (იხ. „სევეროსის ცხოვრება“, კუგენერის გამოც. გვ. 86. შდრ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, გვ. 119). იოანე რუფუსიც („ანონიმი“) ასახელებს ანდრიას („ანდრეასი“), თეოდორე ასკალონელს, ზაქარიას და „დიდ იოანეს“ (კანოპიტეს) (რააბეს გამოც. გვ. 123), არსად „ზაქარია ქართველი“ არ ჩანს, რადგან არ არსებულ „მესენაკეს“ ბიოგრაფები ვერ დაასახელებდნენ. ეგებ ზემოთ ორჯერ ნახსენები „ზაქარია“ მიიჩნიოს ვინმემ ქართველად? ვაი თუ ასეთი „შეხედულება“ გაუჩნდეს ვისმე?

2

ჰაუსჰერი წერილში «ფსევდო-დიონისე პეტრე იბერიელია?» არც აყენებს „ანონიმის“ ვინაობის საკითხს, რადგან ეს პრობლემა მასაც გადაწყვეტილად მიაჩნია. ერთ წინადადებას იგი პირდაპირ ასე იწყებს: «L'auteur même de la Vie de Pierre, Jan Rufus...» „თვით ავტორი

პეტრე იბერიელის ცხოვრებისა, იოანე რუფუსი“... და ა. შ. იხ. I. Hausherr. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Jberien? «Orientalia Christiana Periodica», t. 18 (1953), p. 248).

აღსანიშნავია, რომ „პეტრეს ცხოვრების“ ნამდვილი ავტორის საკითხი არც ქართულ ისტორიოგრაფიაშია საცილობელი. მაგ. ლ. ნ. ჯანაშია თავის გამოკვლევაში „ლაზარ პარფეცის ცნობები საქართველოს შესახებ“ (თბ. 1962) რააბეს გამოცემასთან („პეტრუს დერ იბერერ“... 1895) დაკავშირებით წერს: „თხზულების დაწერის დრო და მისი ავტორი დადგენილია ედ. შვარცის მიერ“ და მიუთითებს ამ უკანასკნელს შრომაზე „იოჰანეს რუფუს...“ (იხ. გვ. 91, შენიშვნა-ში).

ჩვენს გამოკვლევაში ედ. შვარცის აბსოლუტურად ზუსტ საბუთებზე ვრცლად გვექნება საუბარი.

3

ედ. შვარცის შრომას III საეკლესიო კრების (ეფესოს კრების) შესახებ იყენებს კ. კეკელიძე იერემია იბერიელის პიროვნების დასადგენად (დაწვ. იხ. მისი „იერემია იბერიელი“. „ეტიუდები“, I გვ. 52—53). შვარცის შრომების გაცნობა ბევრ სხვა ზაინტერესსაც აღმოაჩენდა ქართული კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით.

4

ანტიოქიის პატრიარქ სევეროსს, პეტრეს მიმდევარს, შეეხო კ. კეკელიძე წერილში „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“. იგი წერდა: „ანტიოქიის პატრიარქის ფლაბიანეს კათედრიდან ჩამოგდების შემდეგ მისი ადგილი დაიკავა მონოფიზიტთა ერთ-ერთმა ბელადმა, სევეროზმა, რომელიც პეტრე მაიუმელის 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 დევნულთ-

ბამ 519—520 წლებში, ანტიოქიის პატრიარქის პავლეს დროს, რომელმაც დაიკავა გაქვევებული სევეროზის ადგილი“ („ეტიუდები“, I, გვ. 28). ყველა ამ ცნობათა სათავე, ისევე ზაქარია სქოლასტიკოსია, რომლის „სევეროსის ცხოვრება“ მარტო კი არ შეიცავს უხვ ცნობებს პეტრე იბერიელის გენიალურ მიმდევრებზე, არამედ იმავე ავტორის „საეკლესიო ისტორიაც“, სადაც მოტანილია ცნობები სევეროსზე, მისი ვრცელი მიმოწერა სხვადასხვა პირებთან და ა. შ. იქვეა მოყვანილი იმპერატორ ზენონის (474—475, 476—491) მიერ გამოცემული ედიქტი „პენოტიკონი“, მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების შემარიგებელი აქტი (იხ. „კირხენგეშისტე“, გვ. 75—78; მითითება ამაზე სიმონ ყაუხიშვილთან, „გეორგია“, III, გვ. 8, შენიშვნაში). ზენონმა ამ აქტზე ხელისმოსაწერად მიიწვია პეტრე იბერიელი კონსტანტინოპოლში, მაგრამ პეტრე იქ არ ჩასულა.

5

მონოფიზიტების ის ძირითადი იდეა, რომ ადამიანური იესოში „ბუნება“ კი არაა, არამედ „თვისება“ („...the humanity in Jesus is not a «nature», it is a «property» Wolfson. The Philosophy of the Church Fathers. 1970, p. 448) უმთავრესად სწორედ სევეროს ანტიოქელის შრომებში (ყროდ მის პოლემიკურ მიმოწერაში სერგი გრამატიკოსთან) არის დასაბუთებული (უოლფსონი, 448—470—471. იქვე იხ. სათანადო ლიტერატურა). მონოფიზიტობის ყველაზე დიდი მწერალი-თეოლოგი პეტრე იბერის იდეური მოწაფე, მის მონასტერში ბერად ნამყოფი სევეროსია.

აღსანიშნავია, რომ ელ. შვარტცი თავის მონუმენტურ შრომაში პატრიარქ აკაკის შესახებ (Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma von E. Schwartz. München, 1934) არა მარტო ზუსტად ადგენს პეტრეს გარდაცვალების თარიღს (გვ. 211), არამედ საგანგებოდ ეხება პეტრესა და სევეროსის ურთიერთობის საკითხებსაც (გვ. 238—239).

6

ქართულ „პეტრეს ცხოვრებაში“ (მაკარის ვერსიაში, რომელიც ძირითად ნაწილებში რუფუსის შრომის თარგმანსა და გადმოკეთებას წარმოადგენს) ეტყობა რედაქტორმა-ლექანოზმა შეიტანა ყალბი პასაჟი, რომელიც თავისთავად მეტყველებს ამ რედაქტორის „განთლებაზე“ ქრისტიანობის ისტორიის საკითხებში. თუნდაც ეს ერთი ადგილი კმარა საკითხის ნათელსაყოფად. აი ისიც (ხელმეორედ მოგვაქვს):

„დაიპყრა მეფობაჲ მარკიანე და შეკრიბა კრებაჲ მეოთხე ქალკი-
დონს ექუსას ოცდაათთა მამათაჲ, და დაამტკიცეს ორი ბუნებაჲ ქრის-
ტესი, სევერიანოსნი-იაკობნი — შეჩუენებულნი — არა შეიწყნარებ-
დეს ქრისტეს ორთა ბუნებათა და არცა განჯორციელებასა მისსა წმი-
დისა ღმრთის-მშობელისაგან.

მაშინ ნეტარმან კკრილე ალექსანდრიელმან და ყოველთა მამათა შეაჩუნეს იაკობნი და ყოველნი მწვალებელნი, რომელთა არა პრწყამს ორი ბუნებაჲ ქრისტესი და კაცებაჲ მისი წმიდისა ღმრთის-მშობელისაგან“ (ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, 1967, II, 243).

ამ პასაჟში ყველაფერი არეულია უმეცრების ნიადაგზე.

1. ქალკედონის საეკლესიო კრება შედგა 451 წელს. კირილე ალექსანდრიელი კი გარდაიცვალა 444 წელს.

2. 451 წელს ქალკედონში არ შეეძლოთ გაეციცხათ იაკობიტნი, რადგან ეს შტო მონოფიზიტებს მას შემდეგ გამოეყო, როცა განთქმული VI ს-ის საეკლესიო მოღვაწე, სირიელი მონოფიზიტი იაკობ ბართეოლოლე („ბურდენა“, „ბარადეაუსი“) 544 წელს ახერხებს ანტიოქიის პატრიარქად თავისი მეგობრის მონოფიზიტ სერგიოსის დაყენებას, უაღრესად პოპულარული პიროვნება ხდება და მიმდევრები („იაკობიტნი“) უჩნდება. იაკობიტნი („იაკობნი“) მონოფიზიტები იყვნენ. მაგრამ ამ სახელით მონოფიზიტების რომელიმე ფრაქცია თუ შტო VI ს-ის I ნახევრამდე შეუძლებელია არსებულობა, თვითონ იაკობი 578 წელს გარდაიცვალა (H. Kleyn. *Jacobus Baradaeus, de Stichter der Syrische monophysitische Kerk. Leyden, 1882; Прот. Петров. Восточные христианские общества. С.-Петербург, 1876; ბაუმშტარკი, op. cit, 174—175; მოკლედ მასზე იხ. აგრეთვე რაიტისა და ღუვალის „სირიული ლიტერატურის ისტორიებში“ და მრ. სხვ.). ამრიგად ქალკედონის კრებაზე 451 წელს იაკობიტთა „შეჩვენება“ კირილე ალექსანდრიელისა და „630 მამათა“ მიერ — ისტორიული აბსურდია (ქართულ საეკლესიო პოლემიკის დარგში იაკობიტთა და სევეროსიანთა წინააღმდეგ არსებული ლიტერატურის მიმოხილვა. იხ. კ. კეკელიძესთან, I², გვ. 418—451).*

3. თეოდოსი II-ის (408—450) მემკვიდრე კონსტანტინოპოლის სამპერატორო ტახტზე 451—457 წლებში იყო თეოდოსის დის პულხერიას მეუღლე, სრულიად უმეცარი მარკიანე. ამ პერიოდში კი იაკობი დაბადებულ იცა არ იყო. ქართული პეტრეს „ცხორების“ რედაქტორმა (თუ მაკარიმ?) ერთი საუკუნე-

ნით გვიან მომხდარი ამბები ქალკედონის კრებას დაუკავშირა (როგორც ვთქვით, იაკობიტზმის აღმოცენება VI ს-ის პირველ ნახევარს ეკუთვნის). თანაც ასეთი თეოლოგიური და ისტორიული ანაქრონიზმებით აღსავსე ცნობები მოტანილია იმ პეტრე ქართველის ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით, რომელიც 941 წელს გარდაიცვალა და, მასთანადამე, მას მგონი არც შეეძლო რაიმე სმენოდა VI საუკუნის „იაკობნის“ შესახებ. ზოგიერთს კი მაქარის ვერსიის რედაქტორის ამგვარი საქმიანობა („ნიჭიერი რესტავრატორობა“), „განათლებულება“ და „კეთილსინდისიერება“ რატომღაც ფაქტად მიაჩნია. ვფიქრობთ ჩვენი შენიშვნებიდან მართლაც განათლებულ მკვლევარს შეუძლია სათანადო დასკვნები გამოიტანოს, თუმცა ზოგიერთის მიმართ ამის იმედი სრულიად არ გვაქვს.

4) იოანე რუფუსისა და ზაქარია რიტორის განსწავლულობა — მაღალ დონეზეა, ისინი ღრმად არიან ორიენტირებული V ს-ში მიმდინარე რელიგიურ ბრძოლებში და თეოლოგიურ დებატებში. ამასთან, ასურული „პეტრეს ცხოვრება“ (ე. წ. Vita Petri) ცხადყოფს, რომ მისი ავტორი (რუფუსი) ჩინებულად იცნობს, მაგ. კაპადოციელ მამებს ბასილი კესარიელს და გრიგოლ ნაზიანზელს, აგრეთვე იოანე ქრისტოფომოსს (ოქროპირს) და სხვა ღვთისმეტყველთ. ასეთივე ერუდიციითაა აღბეჭდილი რუფუსის მეორე თხზულებაც „პლეროფორიები“ (ქრონოლოგიურად იგი Vita-ზე ადრე დაწერა ავტორმა, 512 წელს). იოანე რუფუსი (იოანე ბეტ რუფინა) ღრმა სიძულვილს გამოთქვამს ქალკედონის კრების (451) „მწვალებლური“ იდეებისადმი, სიმპათიას უცხადებს „მწვალებელთაგან“ (ე. ი. მართლმადიდებელთაგან ანუ დიოფიზიტებისაგან) გაკიცხულ დიოსკორეს, რომელიც ერთ დროს (444—451) ალექსანდრიის პატრიარქი იყო და ამ პოსტიდან მისი გადაყენების შემდეგ განგრაში (Vita-ის „gangara“), პაფლაგონიის ქალაქში, იქმნა ვაგზავნილი ექსორიის წესით. ყოველივე ამაზე ერთნაირად მოუთხრობენ რუფუსის Vita, მისივე „პლეროფორიები“ და ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“. ორივე მწერალი მტრულ დამოკიდებულებას გამოთქვამს რომის პაპის ლეონ I-ის ცნობილი ეპისტოლესადმი, რომელსაც „ტომოსი“ ეწოდება. იგი გამოიცა 449 წელს (Vita-ში იგი მოხსენებულია, აგრეთვე ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაში“). ხოლო ამ „ტომოსის“ საფუძველზე გამომუშავდა საბოლოოდ ქრისტეს ორბუნებოვანობის (ღვთაებრივისა და ადამიანურის) დიოფიზიტური ფორმულა. ორივე მწერალი უარყოფითად აფასებს აგრეთვე ბიზანტიის იმპერატორ ზენონის (474—475, 476—491) მიერ 482 წელს გამოცემულ „ჰენო-

ტიკონს“ ანუ „ერთიანობის“ აქტს. ცნობილია, რომ ეს აქტი მონოფიზიტებისათვის (ქრისტეს ერთბუნებოვანობის, ღვთაებრივის აღმსარებლისათვის) მისაღები არ აღმოჩნდა, რადგან მასში არ იყო გარკვეული დაგმობა ქალკედონის სინოდისა და ლეონის ტომოსისა, — წერს ზაქარია რიტორი („გეორგია“, 1936, III, 8, შენ. 2. შდრ. იქვე, გვ. 7. „ჰენოტიკონის“ სირიული ტექსტის გერმ. თარგმანი იხ. ზაქარია რიტორას „კირხენგეშხიტე-ში, არენს-კრიუგერის გამოც. 1899 წ. გვ. 75—78. შდრ. „გეორგია“, III, გვ. 8. შენ. 2).

ნუთუ „ყრმა ქართლელმა ზაქარიამ“ 482—500 წლებში სწრაფად შეისწავლა ყველა ეს საკითხები, მთლიანად ჩაეფლო მონოფიზიტურ თეოლოგიაში, შეადგინა „პეტრეს ცხოვრება“, რომელიც ბიზანტიის ისტორიის დეტალებშიაც ავტორის ღრმა განსწავლულობაზე მეტყველებს და რომელიც (თუ ქართული ვერსიის ნატყუარ ცნობას დავუჯერებთ) თურმე „ასურულად“ ყოფილა დაწერილი პირველად (თუმცა Vita ბერძნულიდანაა თარგმნილი, ხოლო ორიგინალი დაკარგულია). განა შეიძლება სერიოზული მტკიცება იმ შეხედულებისა, ვითომც ამ „ზაქარიას“ არ არსებული თხზულებების („პეტრეს ცხოვრებისა“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრების“) „არქეტიპს“ „დაემყარნენ“ გამოჩენილი მწერლები — იოანე რუფუსი და ზაქარია რიტორი?!

5. მიქელ ასურის ცხოვრების ერთ-ერთ გვიანდელ გლოსაში ნათქვამია: „იმპერატორმა თეოდოსიმ შვილივით აღზარდა იგი, პულხერიაშვილს, იმპერატორის დამ“ („გეორგია“. 2, 1965, გვ. 291. შენიშვნაში). ეს ცნობა ყალბია, იგი ეწინააღმდეგება ანონიმის (რუფუსის) სიტყვებს: „(პეტრე) თორმეტი წლის ასაკში მამამ გაუგზავნა მძევლად თეოდოსის“... „მან (თეოდოსიმ) იგი სიყვარულით მიიღო და აღზარდა და შეიყვარა, როგორც საკუთარი შვილი; (ბავშვმა) სრული ღვთისმოსიანობა და ქრისტესადმი სიყვარული დაინახა მეფეში და დედოფალ ევდოკიაში“ („გეორგია“ 2. გვ. 256). როცა 444 წელს ევდოკია იერუსალიმში ჩავიდა, უწინარეს ყოვლისა, მოძებნა პეტრე და როგორც „მოსიყვარულე დედამ“ და „აღმზრდელმა“ „აღფრთოვანებით მოისურვა მისი ნახვა“ და „ისაუბრა მასთან“ (იქვე. გვ. 280).

რუფუსის ცნობებს ეთანხმება ზაქარია რიტორის ცნობაც მის „საეკლესიო ისტორიაში“: „პეტრე მძევლად გადაეცა თეოდოსის... ამას და მის მეუღლეს ევდოკიას ძალიან შეუყვარდათ პეტრე მისი საუცხოო თვისებების გამო“ („გეორგია“, 1936, III, გვ. 4). თეოდოსი და ევდოკია მონოფიზიტობისადმი იყვნენ მიდრეკილი, დედოფალმა დიოფიზიტური მართლმადიდებლობა მიიღო იერუსალიმში,

იქ საბოლოოდ დამკვიდრების შემდეგ და ისიც სიკვდილის (460 წ.) წინ (იხ. ფერდინანდ გრიგოროვიუსის „ათენაიდა“, ამადეო ტიერის „ნესტორი და ევტიქი“ და მრ. სხვ.). პულხერია კი თავიდანვე დიოფიზიტი იყო, ერთ-ერთი ინიციატორი უმეცარ მეუღლე მარკიანესთან ერთად ცნობილი მართლმადიდებლური ქალკედონის კრებისა (451 წ.). პულხერიას არ შეეძლო აღზარდა პეტრე, რომელიც შემდეგ პალესტინაში „მონოფიზიტების ბურჯი“ გახდა. საერთოდ პულხერიამ დედოფლის წოდება მიიღო ძმის თეოდოსი II სიკვდილის (450) შემდეგ, იგი თავიდანვე მტრობდა ათენაიდა-ევდოკიას (რძლის) ყველა ერთგულსა და მახლობელ პირს. ამიტომ, როცა წერენ „პულხერიამ აღზარდა პეტრეო“, ეს იმას ნიშნავს, რომ პეტრეს ბიოგრაფიაში და 20—30—40—50-იანი წლების კონსტანტინოპოლის სამეფოს კარის და იერუსალიმში პეტრეს ცხოვრების ამბებში ცუდად არიან ორიენტირებული.

6. ო. ბარდენჰევერის აზრი ქართულ „პეტრე ქართველის ცხოვრებაზე“: „წმინდა პეტრეს“ ცხოვრება ქართულ ენაზე გვიანდელი დროისაა და მთლიანად სეკუნდარული ხასიათისაა. მაგრამ საკმაოდ (სავსებით) არაისტორიულიც, რადგან იგი მონოფიზიტ ეპისკოპოსს ორთოდოქსს წმინდანად აქცევს. მის საფუძველს, როგორც ჩანს, წარმოადგენს ბერძნული ბიოგრაფიის სირიული ტექსტის ქართული თარგმანი“ (იხ. Otto Bardenhewer. Geschichte der altkirchliche Literatur. Vierter Band. Freiburg im Breslau. S. 316—317).

7. ლოლაშვილს არ აკმაყოფილებს ქართულად ს. ყაუხჩიშვილის მიერ „პეტრეს ცხოვრებიდან“ და „პლეროფორიებიდან“ თარგმნილი ადგილები და ჩვენი პარალელები იერუსალიმის პატრიარქ იუვენალის მიერ პეტრესთან „ყოჩალი კაცების“ მიგზავნის შესახებ სენაკიდან მის გამოსაყვანად. თუ მკვლევარი თვითონ შეადარებს ჩვენს მიერ მოტანილ პარალელურ ადგილებს გერმანულ და ფრანგულ თარგმანებში („პეტრუს დერ იბერერ“, რ. რააბეს გერმ. თარგ. გვ. 51—52 და „პლეროფორიები“, ფ. ნოს ფრანგ. თარგმ. გვ. 93), იგი სავსებით დარწმუნდება ჩვენი მოსაზრების სისწორეში. ასეთი ზუსტი პარალელები კი ორივე ძეგლში — საკმაოდ ბევრია, და მათზე, უწინარეს ყოვლისა, ფ. ნო ძალიან ხშირად უთითებს შენიშვნებში.

გასულ წელს დაიბეჭდა ი. ლოლაშვილის წიგნი „არეოპაგითიკის პრობლემები“ (1972). ავტორის ერთ-ერთი მიზანია უტყუარ ცნობად მიიჩნიოს ასურულიდან თარგმნილ პეტრე ქართველის „ცხოვრების“ მკაცრი მესხისეულ ვერსიაში (XIII ს.) დაცული ჩვენება (უეპველად ჩამატებული რედაქტორის პავლე ხუცესის მიერ „კეთილად დასრულებულ“ ბოლოში!) ვითომდაც „ცხოვრების“ სირიული დედნის ფიქციურ ავტორ „ზაქარია ქართველზე“. ამასთან, ი. ლოლაშვილი ეკამათება ყველა იმათ, ვინც ამ „ზაქარიას“ გამოგონილ პირად თვლის. ნაშრომში საკმაო ადგილი უჭირავს ავტორის მსჯელობას პეტრესა და ფსევდო-დიონისეს იდენტიფიკაციაზე და „უარყოფს“ მას.

სამწუხაროდ ი. ლოლაშვილის წიგნი მცდარ დებულებებს ემყარება და მასში ადგილი აქვს ჩვენს წერილში „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული ცხოვრების გამო“ („მნათობი“, 1971) პირველად მოტანილი ცნობების სერიულ განმეორებებს, ხშირად ცალმხრივად, სრულიად დაუსახელებლად და მკითხველის შეცდომაში შეყვანის მიზნით. ამასთან, თვითონ ჩვენი ეს ნარკვევი ავტორს არც ერთხელ არ აქვს დამოწმებული (იგი ბიბლიოგრაფიულადაც არაა დასახელებული). ალბათ, ავტორს გადაუწყვეტია — უ. „მნათობში“ მოტანილი ცნობები მკითხველს უთუოდ დაავიწყდებოდა და ამჟამად იგი ჩვენი წიგნის მეშვეობით გაიგებს მათ, როგორც ახალ მიგნებებსო.

მაგრამ ჯერ „წვრილმანების“ ირგვლივ.

ი. ლოლაშვილი „ზაქარიას“ (ჩვენი აზრით ფიქციური პირის) და მკაცრი მესხის ანდერძებზე („პეტრე ქართველის ცხოვრებიდან“) წერს, რომ „ეს არის დოკუმენტური ფაქტი“. ჩვენი აზრით კი „ზაქარიას ანდერძი“ შეთხზულია რედაქტორის პავლე ხუცესის მიერ. ნუთუ ი. ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ ყველა „დოკუმენტი“ უტყუარია და ისიც აგიოგრაფიაში?! და, საერთოდ, ლიტერატურული ფალსიფიკაციები ან გადამწერტა შეცდომები არ არსებობენ?! აკი „ქართლის ცხოვრებაში“ „დოკუმენტურად“ დადასტურებულია იოანე ჭიმჭიმელის ლექსი, სადაც მოხსენებულია „თუთალი მილისეველი“, რომელიც დიდხანს ქართველ პოეტად და თამარის მეხოტბე-ეპიკოსად მიაჩნდათ? მაგრამ იგი ხომ თალეს მილეტელი აღმოჩნდა? ლიტერატურულ დოკუმენტებში შეიძლება არსებობდეს არა მარტო გადამწერტა უხეში შეცდომები, არამედ აშკარად ნატყუარი ცნობებიც. ფილოლოგიის

ერთ-ერთი მიზანი ხომ ასეთ „ცნობათა“ სიყალბის დადგენაა? „ზაქარია ქართველის ანდერძი“, რასაკვირველია „დოკუმენტი“, მაგრამ გამოწვინი დოკუმენტი. ეს ჩვენ ცხადგყავით.

საერთოდ, ჩვენ თუ ამათუიმ დაბეჭდილ დოკუმენტს ხშირად უნდობლად ვეკიდებით და ზოგჯერ დედნებში ჩაუხედავდაც შეგვიძლია მათში გაპარული შეცდომების აღმოჩენა, ეს გარემოება სწორედ ი. ლოლაშვილს არ უნდა ექვევებოდეს. მაგ. ჩვენ ვფიქრობდით, რომ საბას ე. წ. „საფიცრის წიგნში“ მოხსენებული „ხალილ-ფაშა“ შეცდომით უნდა ყოფილიყო დაბეჭდილი, რადგან 1690—1701 წლებში ამ სახელით ახალციხის მმართველი (საბას სიმამრი) არა ჩანს, ჩანს სალიმ-ფაშა (ვახუშტი). აი რას წერდა ი. ლოლაშვილი ამ საკითხზე „საფიცრის“ წიგნის დედნის გაცნობის შემდეგ: „მკვლევარებს სალიმ-ფაშა (იგივე სალი-ფაშა, თ. ჟორდანიას წაკითხვით ხალი-ფაშა) სულხან-საბა ორბელიანის სიმამრად მიაჩნიათ. ეს გარემოება სერიოზულ დაეჭვებას იწვევს. სალიმ-ფაშა, რომელიც სულხანს სიძედ მოიხსენიებს, ბეჭა ჭაყელის ჩამომავალია. ა. გაწერელიამ ჩვენთან პირად საუბარში გამოთქვა მოსაზრება, რომ სალიმ-ფაშა და სალიმ-ფაშა ერთიდაიგივე პირიაო. საისტორიო მასალების შესწავლამ ეს მოსაზრება დაადასტურა“ (იხ. მისი წერილი „სულხან-საბა ორბელიანი“. გაზ. „თბილისი“, 22 ოქტომბერი, 1959, № 250 (1948). გვ. 3).

ახლა სხვა, შედარებით უმნიშვნელო „შენიშვნების“ შესახებ.

1) ჩვენ მოგვყავს კ. კეკელიძის „ქართული ლიტ. ისტორიის“ I ტომიდან ფრაზა: „ზაქარია რიტორი მაკარის ქართველად უქცევია“ (წერილში „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“, „მნათობი“, 1970, № 3). ი. ლოლაშვილი ამის გამო შეგვნიშნავს: „ა. გაწერელიას ჰგონია (?), თითქოს კ. კეკელიძე ამ დასკვნამდე მივიდა 1951 წელს („საკითხები“, გვ. 146). იგი გვერდს უვლის(?) 1929 წელს დაბეჭდილ სტატიას, რომელშიაც ზაქარია ქართველი ფიქტიურ პიროვნებადაა აღიარებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში აღნიშნულ ციტატას თავის ნარკვევში დაიმოწმებდა“ (გვ. 103, შენ. 38). ახირებული საყვედური! ჩვენ ხომ არ ვამბობთ, რომ „კ. კეკელიძე პირველად ამ დასკვნამდე 1951 წელს მივიდა“? ყველა მკვლევარის შეხედულებანი „ზაქარია ქართველზე“ ჩვენს პირველ ნარკვევში (არც მეორეში!) ამომწურავად არ გადმოგვიცია (ეს ჩვენს მიზანს არც შეადგენდა), რადგან ამას პრინციპული მნიშვნელობა არც ჰქონდა. ჩვენთვის საყვედებით კმაროდა კ. კეკელიძის ქრონოლოგიურად უახლესი ნაშრომის დამოწმებაც, სხვა მისი ნაწერები ამ საკითხზე არც გვიძებნია. ი. ლოლაშვილის ლოგიკის მიხედვით ჩვენ მას უნდა ვუსაყვედუროთ, რომ ამომწურავად არ მოაქვს კ. კეკელიძის ყველა შეხედულება პეტრე იბე-

რის და ფსევდო-დიონისეს შესახებ? ან რენე როკის და სხვა უცხოელი მკვლევარების შეხედულებანი? თუ ასეთ „მხილებაზე“ მიდგა საქმე, მაშინ მოვავაგონებთ მას, რომ ბევრი რამ უბრალოდ აღებული აქვს (და არა „გამორჩენილი“) იმავე კ. კეკელიძისაგან. ამეჟამად მართოდენ ერთი მაგალითით დავკმაყოფილდეთ:

შავთელის „აბდულმესიანში“ (ქება 15,3) „შაპ-ნამეს“ პერსონაჟ საამთან ერთად დასახელებულია უთრუთი, რომელიც ფირდოუსის პოემაში არ მოიპოვება, მაგრამ სახელი „უთრუთი“ საქართველოში პოპულარული ყოფილა და ეს ფაქტი დაადგინა კორნ. კეკელიძემ. იგი წერდა: «В Барсову кожу одет подобно Тариелю... не только Рустем, но и Утрут с Гостамом, герой из произведения Шах-Намевского цикла: „აგრე ორისა ვეფხისა ტყავისა შესამოსელი და ორი ქული ისიც ვეფხის ტყავისა, ერთი უთრუთსა ჩააცვეს და მეორე გოსტამს (ხელნაწ. № 1959, ფ. გ.“ (იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები... 1962, VII, გვ. 144).

ჩვენი პოლემისტი, „აბდულმესიანის“ გამომცემელი, ძეგლის სათანადოდ ადგილის (ქება, 15, 3) განმარტებაში სხვათაშორის წერს, რომ უთრუთი არის „...ერთერთი ფალავანი „შაპნამეს“ გაგრძელებათა ციკლიდან“ (იხ. „აბდულმესიანი“, 1964, გვ. 204). განმარტებებში კ. კეკელიძის ხსენება არაა, მაგრამ ფაქტის პირველდამდგენელის (ან დამდგენელთა) სახელს, წყაროს საზოგადოდ, კომენტარებშიაც მიუთითებენ ხოლმე.

2) „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ ტექსტის გამოცემების საკითხებთან დაკავშირებით ი. ლოლაშვილი აცხადებს (გვ. 97, შენ. 23): „ა. გაწერელია „საკითხებში“ შეცდომითა წერს, თითქოს „პეტრეს ცხოვრება“ გამოიცა ორჯერ (გვ. 152)“ და იქვე ასახელებს სამ გამოცემას: 1. ნ. მარისას, 2. ს. ყუბანეიშვილისას და 3. ხელნაწერთა ინსტიტუტის სერიის, „ქართ. აგიოგრ. ძეგლების“ II ტომს (1967).

ჩვენ ვწერდით: „ტექსტი გამოიცა ორჯერ“ და შენიშვნაში ვუთითებთ: „I. ს. ყუბანეიშვილის მიერ (ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, ტ. I, 1946), აგრეთვე „ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები“, II, 1967, ილ. აბულაძის რედ.“ („მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 152), ე. ი. ვგულისხმობთ საქართველოში ორჯერ გამოცემულ ტექსტს, თორემ პეტერბურგში დაბეჭდილი ნ. მარის „პეტრე ივერის ცხოვრება“ ჩვენს ნარკვევში უაღრესად დაწვრილებით გვაქვს გარჩეული (ასე დაწვრილებით იგი არავის განუხილავს). როგორ ფიქრობს ავტორი, ასე რომ არ იყოს, 3-დე დათვლას ვერ შევძლებდით? ი. ლოლაშვილი სარგებლობს იმ მომენტით, რომ ჩვენს წერილში არ გვიწერია „ჩვენში გამოიცა“. მაგრამ სერიოზულ მკვლევარს შეეფერება ამგვარი ხერხე-

ბით პოლემიკა? თუ ასეთ წვრილმანებს გამოვეყიდებით, მაშინ ეს ძალიან შორს წაგვიყვანს. მას ერთგან დასახელებული ჰყავს ბერძენი მკვერმეტყველები „ლისიასი, ისოკრატი, დემოსთენი“ (გვ. 68). ლისიასი-ს მაგიერ ქართულად იწერება ლისია, ხოლო ისოკრატისა და დემოსთენის მაგიერ ისოკრატე და დემოსთენე („ლისიასის“ კვალობაზე მას უნდა დაეწერა „ისოკრატესი“, „დემოსთენესი“ და ა. შ.). ანალოგიური წვრილმანების სრული აღრიცხვისაგან თავს ვიკავებთ, მაგრამ რამდენიმე დამატებით მაგალითს მაინც მოვიტანთ.

ი. ლოლაშვილს მოსდის სისტემატური შეცდომები უცხო ავტორების სახელების გადმოცემისას. მაგალითად, სირიული ლიტერატურის ისტორიკოსის Wright-ის ანუ რაიტის სახელს იგი წერს ასე — „ვ რ ი გ ტ ი“ (იხ. გვ. 76 „ვრიგტის აღწერილობა“...), რადგან არ იცის რომ W არ იკითხება, ხოლო ინგლისური i გამოითქმის როგორც „აი“. ამიტომ მივიღეთ „რაიტი“-ს ნაცვლად „ვრიგტი“.

მაქსიმე აღმსარებლის აპოფთეგმების კრებულის „ფუტკარის“ გამოცემასთან დაკავშირებით ი. ლოლაშვილი შენიშვნაში წერს (იხ. მისი „სწავლანი“... 1969, შენ. 9):

„9. გამოიცა 1865 წელს შინეს რედაქციით (PG., წ. გვ. 722 1018).“ უნდა იყოს: „მინის რედაქციით“.

სწორად არაა დასახელებული სიკორსკის შრომაც (გვ. 102, შენ. 32). ი. ლოლაშვილი ასე იწყებს: «St. Sikorski, Zacharias Scholastikos». სიკორსკის წერილი მოხსენებად იყო წაკითხული „მღუზიშე გეზელშაფტის“ სხდომაზე 1915 წ. 31 იანვარს და ტექსტი იწყება ასე: «Herr Dr Sikorski sprach über Zacharias Scholastikos» (გვ. 1).

მოხსენების ავტორი სტ. სიკორსკია, მაგრამ მეცნიერის სახელი აქ დასახელებული არაა, თუ მაინცდამაინც იგი ფრჩხილებში უნდა ყოფილიყო შეტანილი. ეს ფილოლოგიური კვლევის კანონია. ამასთან, როგორც ჩანს, სიკორსკის სახელის ინიციალი მან ა. ბაუმშტარკის „სირიული ლიტ. ისტორიიდან“ (ბონი, 1922) იცის! ამ გზით შედგა ლოლაშვილისეული სრული კონტამინაცია!

აი როგორ იწერს ი. ლოლაშვილი ინგლისურ სათაურებს:

გვ. 111: „43 Jurnal of Eccl. Hystorie II, 1951, გვ. 151—168. (უნდა იყოს: History; შდრ. აგრეთვე გვ. 103, შენიშვნა 37: Hystorie) იქვე: «44. Lives und legendes of georgian Seints. აქ გერმანული კავშირი und ნახმარია ინგლ. and-ის ნაცვლად! რატომ გაუშვა მან und, როცა კავშირი and მისთვის მგონი ცნობილია (მაგ. იხ. გვ. 103, შენ. 37)? ან რატომ წერს ყველგან ინგლისურ History-ს ნაცვლად Hystorie-ს? მაშასადამე, კორექტურული (?) შეცდომები ყველას გაეპარება.

und და and-ს რომ თავი დავანებოთ, ი. ლოლაშვილს ზოგჯერ ცუდად გადმოაქვს გერმანული სტატიის სახელწოდებაც. მაგ. ჰიერონიმუს ენგბერდინგის სტატიის სახელწოდება მას ასე აქვს მოტანილი (გვ. 54, შენ. 78):

«H. Engberding. Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert (?) werden?»

ნამდვილად კი წყარო ასე უნდა დასახელებულიყო:

«Hieronimus Engberding. Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?»

სიტყვა identifiziert გერმანულში არ არსებობს. თვითონ ენგბერდინგის ციტატაც სწორად არაა გადმოცემული (პ. ენგბერდინგის «...Wie die des... გადმოწერილია, როგორც «Wie die das... და ა. შ.). ი. ლოლაშვილის ბროშურა წიგნია და არა საყურნალო ან საგაზეთო წერილი, რომელშიაც სახამუშო შეცდომებიც შეიძლება გაიპაროს ავტორის მიერ კორექტურის ცუდად გასწორების ნიადაგზე, მაგრამ როცა წიგნის კორექტურა წინ გვიძევს—ასეთი შეცდომები როგორმე თავიდან უნდა ავიცილოთ.

თავის ტექსტოლოგიურ შტუდიებში მკვლევარს საერთოდ მძიმე შეცდომები მოსდის, მას ზოგჯერ უჭირს თვით რუსული ხელნაწერებიდან ადგილების სწორად მოტანაც კი. თავის კარგ წიგნში „ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა“ (თბ., 1968) ი. ლოლაშვილმა გაიზიარა ჩვენი შეხედულება, რომ „თბილისის გიმნაზიის ყუავილში“ («Цветок Тиф. Гимназии») კერძოდ ამ ხელნაწერი ქურნალის № 2-ში მოთავსებული თარგმანი „ვისრამიანიდან“ ეკუთვნის ნ. ბარათაშვილს. ი. ლოლაშვილმა სრულად დაბეჭდა თავის წიგნში ძალიან მცირე მოცულობის ეს თარგმანი (გვ. 74—75), მაგრამ როცა ჩვენ გავეცანით გადმობეჭდილ ტექსტს, უმაღლვე თვალში გვეცა უხეში შეცდომები, რომლებიც რუსული ენის ჩინებულ მცოდნე ქართველ პოეტს არავითარ შემთხვევაში არ მოუვიდოდა. ჩვენ თვითონ აბსოლუტურად დამოუკიდებლად შევადარეთ ხელნაწერების ინსტიტუტში გამოქვეყნებული ტექსტი დედანს (რომელიც შესრულებულია პირდაპირ სანიმუშო, გამკვირვალე კალიგრაფიული ხელით) და აღმოჩნდა, რომ შეცდომები, ეკუთვნის... არა ნ. ბარათაშვილს, არამედ პროფესორ ივ. ლოლაშვილს (თეზისების სათაურს წინ უძღვის ეს მისი ტიტული).

1) დაბეჭდილია: «Дарбаз наполнился благоговенным испарением» (გვ. 75). ხელნაწერშია: «..благовонным испарением.» (გამოთქმა «благоговенные испарения» რუსულში საერთოდ არ არსებობს).

2) დაბეჭდილია: «З а ч е м-л и столпились звезды, что-бы со мною разделять плачь о Виси моей» (75). ხელნაწერშია: «З а т е м-л и...» და ა. შ. ეს ნებსითი თუ უნებლოე შეცდომები სრულიად უხმაუროდ და დამოუკიდებლად გავასწორეთ ნიკ. ბარათაშვილის აკადემიური გამოცემისათვის.

3) ი. ლოლაშვილს მოაქვს ციტატა ს. ყაუხჩიშვილის წერილიდან პეტრე იბერზე, სადაც სხვათაშორის აღნიშნულია, რომ „იოანე ლაზი მოწვეულ იქნა საქართველოს მეფის ბუზმარიოსის კარზე მეფისწულის აღსაზრდელად... მას დიდი ფილოსოფიური განათლება ჰქონდა უკვე მოპოვებული“... და ა. შ. (გვ. 58). შენიშვნაში მოტანილ ვრცელ ციტატასთან დაკავშირებით ი. ლოლაშვილი სხვათაშორის წერს (შენიშვნა 88, გვ. 58—58); „დამოწმებულ ციტატებში გამოთქმულ შეხედულებაზე ა. გაწერელიამ განაცხადა, რომ ეს „მოსაზრება საფუძვლიანი ჩანს ედ. შვარტცის შრომის (Iohannes Rufus) მიხედვითაც“-ო („მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 134). გაუგებრობაა! ედ. შვარტცის იოანე ლაზის ფილოსოფიურ განათლებაზე არაფერი აქვს ნათქვამი“.

ლოლაშვილის შენიშვნა თვითონაა გაუგებრობა!

ჩვენ ვწერდით: „ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, „როგორც ჩანს მის (პეტრეს, ა. გ.) აღმზრდელად გამოუწერიათ ლაზიკიდან (ე. ი. დასავლეთ საქართველოდან) ვინმე მითრიდატე“, ხოლო მითრიდატე ლაზის ფილოსოფიურ განათლებაზე ჩვენი მეცნიერის აზრი ზოგადადაა გადმოცემული, ე. ი. საკითხი უმთავრესად ეხება მითრიდატე ლაზის იბერიაში მიწვევას. ედ. შვარტცი კი იოანე ლაზის გარდაცვალების მოსახსენებელ დღესთან დაკავშირებით წერს (ჩვენ ის არ მოგვიტანია, მიუუთითეთ შრომის სათანადო ადგილი მხოლოდ):

„ეს იყო, მოსახსენებელი დღე მისი ძველი მეგობრისა, ევენუქ იოანესი, რომელიც მასთან ერთად უკვე კონსტანტინოპოლიდან იყო გამოქცეული“ [—«Es war der Gedächtnistag seines alten Genossen, der schon mit ihm zusammen aus Konstantinopel geflohen war des Eunuchen Iohannes.» Iohannes Rufus... 20, n. 2]. „მნათობში“ ეს ადგილი ციტატის ადგილის ჩვენებით მიუუთითეთ ზუსტად. (იხ. ჟურნ. გვ. 134, შენ. 2).

ჩვენ ისიც ვიცით, რომ პეტრეს „ძველი მეგობარი („ალტენ გენოსსენ“) მითრიდატე — მისი ნათლია და მოძღვარი ყოფილა, Vita Petri აღსავსეა აღტაცებული გამოთქმებით იოანესადმი! ჩვენ მხოლოდ არ ვიცით მთლად ზუსტად, როდის გაიცნო პეტრემ იგი, მაგრამ

¹ ეს შეხედულება გამოთქვა სიმონ ყაუხჩიშვილმა: „...ზოგი რამ დღესაც ბუნდო-

უფრო სავარაუდოა, რომ მათს „ძველ მეგობრობას“ იბერიისში ჩაყრო-
და საფუძველი. და თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ იოანეს ესქატალო-
გიური წარმოდგენები (მაგ. უფლის მეორედ მოსვლისა) ასე შთაბეჭე-
ნებელი გამხდარა პეტრესათვის, რატომ არ უნდა დავუშვათ ისიც,
რომ მითრიდატე (იოანე) მართლაც ლაზიკის გაქრისტიანებულ ფი-
ლოსოფიურ სკოლას ეკუთვნოდა (ბიზანტიურ პერიოდში ლაზიკაში
სწორედ ასეთი განხრის უმაღლესი სასწავლებლის არსებობაა სავარა-
უდებელი!) და ბუზმირს შეეძლო თავისი ყრმისათვის გამოეწერა
იგი კოლხეთიდან (კუბიკულიარის ანუ მესაწოლის წოდება მითრიდა-
ტეს კონსტანტინოპოლში უნდა მიეღო). თუ ეს საკითხი ჩვენთვისაც
ჭერჭერობით მთლად ნათელი არაა, მაინც პეტრესა და იოანეს „ძვე-
ლი მეგობრობა“ (ედ. შვარტცი) ექვეს არ უნდა იწვევდეს. ი. ლოლა-
შვილმა არ შეუდარა ს. ყაუხჩიშვილის ციტატა (არსებითად Vita
Petri-დან რომ მომდინარეობს) ჩვენს მიერ მოტანილ ედ. შვარტცის
შენიშვნას და მიმართა პათეტიკურ ამოძახილს: „გაუგებრობაა“. ამ-
გვარი ტონის საფუძველი — აჩქარებაა.

მაინც როგორ შეიძლება ვიფიქროთ (დოკუმენტის საფუძველზე და
არა პრეზუმპციის სახით), რომ იოანე ლაზიკიდან იყო გამოწვეული
და ბავშვობიდანვე მურმანის ნათლია და მოძღვარი-მასწავლებელი გახ-
და? Vita Petri იოანეს უწოდებს პეტრეს „მრჩეველსა და თანამგზავს
ცხოვნების სარბიელზე“ (სიმონ ყაუხჩიშვილი, „გეორგია“, II, 260). იქ-
ვეა აღნიშნული, რომ მითრიდატე „წარმოშობით ლაზიკის ქვეყნიდან იყო“
(გვ. 260). ამასთან ხელნაწერის აშიაზე ყოფილა შემდეგი წარწერა ამ
კონტექსტთან დაკავშირებით: „ამ იოანემ ცხოვრებული პეტრე ნათლობის
(ქურჭლიდან) ამოიყვანა“ („გეორგია“, II, 260, შენ. 2. შდრ. Vita
Petri ანუ „პეტრეს დერ იბერერ“, რააბეს, თარგმანი, შენიშვნები, გვ.
28: «Dieser Iohannes hat den seligen Petrus aus der Taufe gehoben.»)-
სიმონ ყაუხჩიშვილი მართებულად უმატებს „ე. ი. იოანე იყო პეტრეს
„ნათლია“¹ ამასთან: მითრიდატემ კონსტანტინოპოლში მონათლა მურ-
მანი (ნაბარნუგი?). საიდან ჩანს ეს? ქართველი უფლისწული უკვე მონათ-

ვანი და გამოსარკვევია. ასე, მაგალითად, არც ქართული და არც სირიული მასალებიდან
ჭერჭერობით არა ჩანს, თუ საიდან გაჩნდა მურმანთან (ე. ი. პეტრე იბერიელთან) „კინ-
მე იოანე“, რაღა მაინცდამაინც ლაზი (მეგრელი) შეხვდა მურმანს მის იდეურ გზაზე“
(ბიზანტ. ლიტ-რის ისტორია, 106).

¹ ზაქარია რიტორიცი „საეკლესიო ისტორიაში“ იოანეს თვლის პეტრეს ნათლიად:
„მისი (პეტრეს) ნათლია და მამა წყლითა და სულითა“ („გეორგია“, 1936, III, გვ. 4),
წერს იგი იოანეზე. ეს ფრაზა მოაქვს ი. ლოლაშვილსაც ზაქარია რიტორის „პირხე-
ნეუბტედან“ (გვ. 57), მაგრამ ს. ყაუხჩიშვილმა რომ თარგმნა იგი 1936 წელს, ამაზე
სლუმს!

ლული იყო, როცა ის 12 წლისა გაემგზავრა კონსტანტინოპოლში 422 წელს!

მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ მითრიდატე ლაზი მურმანის (პეტრეს) მამასყრმის მოსანათლად და აღზრდელად გამოუწერია სამეგრელოდან. თუ იბერიის მეფემ ეს გადაწყვიტა — რამდენად დიდი პიროვნება უნდა ყოფილიყო მითრიდატე (შემდეგში იოანე) ინტელექტუალურად, რომ მას მიანდო თავისი ერთადერთი ძის არა მარტო მონათვლა, არამედ აღზრდაც, რომ მურმანი ასე სწრაფად შეიყვარეს ქრისტიანული კონსტანტინოპოლის სამეფო კარზე, ამაში წილი უნდა ედოს სწორედ მითრიდატეს, რომელიც იმ კუთხიდან იყო, სადაც ელინურ-ქრისტიანული კულტურის ერთ-ერთი კერა არსებობდა, სახელდობრ კოლხეთის აკადემია. რატომ უნდა გამოვრიცხოთ იმის შესაძლებლობა, რომ ბუზმირი მართლაც ლაზიკიდან გამოიწერდა უმაღლესი განათლებით აღჭურვილ პირს და იგი თავის განათლებას გადასცემდა ნათლულს? აბა რომელი სხვა ნიშნის მიხედვით უნდა აერჩია იბერიის მეფეს უფლისწულის ნათლიად ლაზიკელი მითრიდატე?! სიმონ ყაუხჩიშვილის ვარაუდს რეალური საფუძველი აქვს.

თუმცა ჩვენ ამ საკითხებზე კატეგორიულად არაფერი გვიწერია, მაგრამ ედ. შვარტცის ფორმულაში „იოანეს ძველი მეგობარი“ — არც ეს მეორე მომენტია გამორიცხული, ჩვენ უნდა შევძლოთ ძუნწ ცნობებს შორის შინაგანი ლოგიკური და ისტორიული კავშირის დადგენა. ამის საფუძველს თვითონ Vita Petri-სა და ზაქარია რიტორის ცნობები ქმნის.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ როგორი კვალიფიკაცია უნდა მიეცეს ჩვენი მისამართით ი. ლოლაშვილის პათეტიკურ ამოძახილს („გაუგებრობაა!“)?

თანაც — არ შეიძლება უკრიტიკოდ იქნას გაზიარებული პეტრეს თანამედროვე მემბტიანეთა ყველა ცნობები მითრიდატესა და მურმანის კონსტანტინოპოლში ყოფნის პერიოდზე, რადგან არცერთი მათგანი კონსტანტინოპოლში პეტრეს ცხოვრების მოწმე არ ყოფილა.

3) ხანდისხან ჩვენი ავტორი ძალიან ახირებულა. მაგ. ჩვენ დავეწრეთ, რომ აკად. ივ. ჯავახიშვილი დიდად აფასებს მაკარი მესხის თარგმანს-მეთქი, ნამდვილად კი ჩვენი დიდი მეცნიერი მას იწუნებდა, ზოლო სირიულ დედანს Vita Petri-ს დიდად აფასებდა. ეს გარემოება ორჯერ აღვნიშნეთ პრესაში. ლოლაშვილიც ორჯერ (წიგნის გვ. გვ. 77 და 100) იმეორებს ერთსა და იმავეს ჩვენზე: „დააზუსტა“ და „არ აღიარაო“!

ი. ლოლაშვილს იმდენი მძიმე შეცდომები აქვს, იმდენი რამ ჩვენი ნაკრევებიდანაც წალეხული და არდასახელებული (მათ შესახებ ქვემოთ ველაპარაკებით მკითხველს), რომ ყოველივე ამის გამო მოვთხოვოთ მას შახსეი-ვახსეი მოუწყოს თავის თავს? ფილოლოგიურ შახსეი-ვახსეის ზოგიერთი საერთოდ სისტემატურად გაურბის და ასეთი დავალების წინაშე მას არც ამჟამად დაეაყენებთ. ამასთან: საერთოდ ივ. ჯავახიშვილს არავის დაცვა არ სჭირდება. ერთი ისიც ვიკითხოთ: რატომ უძღვნას ი. ლოლაშვილი ამდენ დიფერანსს პავლე დეკანოზს, რომლის მუშაობას ივ. ჯავახიშვილი უარყოფითად აფასებდა?! ან ერთხელ მაინც რატომ არ მოიყვანა ივ. ჯავახიშვილის აზრი ამ საკითხზე? არავის არ შეფერის ივ. ჯავახიშვილი მხოლოდ იმ საკითხებში დაიმოწმოს, რომელიც მას ხელს აძლევს და დაუპირისპირდეს იმ საკითხებში, რომლებშიაც დიდი ივანეს აზრები არავითარ დავას არ იწვევს.

4) გვ. 70. ავტორი შენიშვნაში წერს რუსთაველთან დაკავშირებით და ჩვენი მისამართით, ოღონდ არა პირდაპირ:

„შეცდომაა ისიც, რომ ტაეპი „ამ საქმესა მემოწმების დიანოსი, ბრძენი ეზროს“ გავასწოროთ როგორც „ამ საქმესა მემოწმების დიანოსი ბრძენისა ეზროს“ იმ მოტივით, თითქოს აქ ივარაუდებოდეს ეზრა წინასწარმეტყველის „კალანდაჲ“, რომელიც ჭერ კიდევ X საუკუნეში უთარგმნიათ ქართველებს („ცისკარი“, 1970, № 8, გვ. 121-125)“.

ავტორს მხედველობაში აქვს ჩვენი წერილის — „რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხები“ — მეორე ნაწილი, რომელიც ე. „ცისკარში“ დაიბეჭდა. ლოლაშვილი ცდილობს ჩვენი საბუთების გაქარწყლებას და თვითონ უშვებს შეცდომებს. აი ისინი:

ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველის (და არა ბიბლიის „ეზრა წინასწარმეტყველის“, როგორც ლოლაშვილი შეცდომით წერს! ა. გ.) „კალანდაჲს“ საფუძველზე ფიქრობდა აკად. ა. შანიძე, რომ რუსთაველის ეზრა — ფსევდო-ეზრა წინასწარმეტყველია. ჩვენი აზრით მან გააკაფა გზა ქეშმარიტებისაკენ.

ჩვენ კი მოგვაქვს ადგილები იმ კომპენდიუმიდან, რომელშიც ეს „კალანდაჲ“ არის შესული, მაგრამ არა თვითონ „კალანდაჲდან“, არამედ კომპენდიუმის პირველი ნაწარმოებიდან „სიბრძნისაგან ფილოსოფოსთაჲსა“... რომლის ავტორადაც პოეტს ბიბლიური მწერალი ეზრა მიუჩნევია („ცისკარი“, 1970, № 8, გვ. 123—124). ამ ტრაქტატში გვხვდება პასაჟები:

1. „მარტისა განსვლითგან წკმანი და თოვლი ალტყდნენ და თრთვლი ფიცხელი“ (ს. ყუბანეიშვილი, ქრესტ. I, გვ. XV).

2. „უკეთუ იყოს ზედნადები ით, მას წელს იყოს ზამთარი თოვლიანი, გაზაფხული მსთუაჲ, თვრთლისაგან ვნებაჲ იყოს“ (XVIII).

3. „მიანსა 37 თვრთილმან ავნოს-რე ვენახთა“ (XIX).

4. „თვრთილმან აგვისტოჲსა ნაშრომი მოსრნეს“. (XIX).

ამ პირველ ტრაქტატშია განმეორებული 4-ჯერ სიტყვა თრთვილი, ხოლო რუსთაველი ეზრასთან დაკავშირებით მოიხსენებს სიტყვებს „თრთვილს“ და „თოვლს“. შდრ.

178: „ამ საქმესა მემოწმების დიანოსი ბრძენი ვზროს

საბრალთა ოდეს ვარლი დაეთრთვილოს და-ცა-ეზროს.

და ერთი სტროფის გამოშვებით ისევ იმეორებს:

180: ახალმან ფიფქან დათოვა, ვარლი დათრთვილა, დანასა.

აქ ტრაქტატის „თოვლი“ და „რთვილიცაჲ“ განმეორებული.

როცა რუსთაველი იმოწმებს რომელიმე ავტორს, მას ყოველთვის მოაქვს ერთი ან რამდენიმე ლექსიკური ერთეული, ხშირად მთელი ფრაზაც (ზუსტად ან სახეცვლილად). ჩვენ ამ ერთეულებს მივაგენით ტრაქტატში „სიბრძნისაგან ფილოსოფოსთაჲსა“... და არა „კალანდაჲ“-ში, რომელიც კომპენდიუმში პირველ ტრაქტატს მისდევს და რაც ლოლაშვილს მხედველობიდან გამორჩა ჩვენთან კამათში (არ ვიცით — უნებლიეთ თუ განზრახ!).

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ვარდის დათრთვილვა“ და „დაზრობა“ რუსთაველის საყვარელი სახეებია საერთოდ. აი ისინიც (მაგალითები მოგვყავს აკ. შანიძისა და ალ. ბარამიძის 1966 წ. გამოცემის მიხედვით):

85: ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გელსა მდულრად ანატირსა.

260ა: დადუმდი, ვარდსა ნუ აზრობ, ცრემლითა ნუ ითოვნებ ი.

286კ: ტარიელის ვარდი იყო დათრთვილული, არ დაზრული.

და სხვ.

როგორც ვხედავთ, მოტანილ ტაეპებში და სხვაგანაც გამოყენებულია ზემოთხსენებული ასტრონომიული ტრაქტატის თითქმის ყველა ლექსიკური ერთეული ვარდის დაზრობასთან დაკავშირებით — „დათოვა“, „თრთვილი“, „ფიფქი“ და „დაზრობა“. ფსევდო-ლიონისესთან („დიგნოსთან“) კი არაფერი ამის მსგავსი არ მოიპოვება. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ „დიანოსი“ უნდა შეიცვალოს „დიადნოზად“, როგორც აკაკი შანიძე ფიქრობდა.

მოსაზრება, რომელიც ჩვენს მიერ ამდენი მაგალითით და დოკუმენტურად ილუსტრირებულია, ასეთუისე აზგარიშგასაწვეია. ყოველშემთხვევაში, ეს არგუმენტაცია მგონი უფრო დამაჯერებელია, ვიდრე ის „საბუთები“, რომელიც ლოლაშვილმა მოიტანა რუსთაველის ისტორიკოსობაზე! რუსთაველის ისტორიკოსობა — შეთხზულდ ამბავია, ეს ჰიპოთეზაც არაა! არც ჩაზრუნხაძეს წაუკითხავს სოფოკლეს ჩვენამდე არ მოღწეული ჰიმნები, როგორც იგი წერს „თამარინის“ გამოცემაში.

4) ლოლაშვილი საერთოდ ნეგატიურად არის განწყობილი ე. ჰონიგმანის ცნობილი შრომისადმი, მაგრამ ხშირად იყენებს შის ცნობებს არაპირდაპირი დასახელებით. ეს კი არასპეციალისტ მკითხველს უქმნის შთაბეჭდალებას, თითქოს ლოლაშვილი უშუალოდ იცნობს იმ წყაროებს, რომლებზედაც ი. ჰონიგმანი მიუთითებს. მაგ. ჩვენი ავტორი წერს (გვ. 51):

„სამართლიანად შენიშნავს ფრანც ჰიპლერი, რომ ბერძნული, სირიული და რომაული ეკლესიები იეროთეოსის დღესასწაულს ერთხმად აღნიშნავს 4 ოქტომბერს...“⁶⁰ და შენიშვნაში მითითებულია: „⁶⁰. თსუ შრ., 59, გვ. 38. Oriens Christianus, 38 (1954), გვ. 91“.

„თსუ შრ.-ის 59“ ტომში დაიბეჭდა ე. ჰონიგმანის შრომის რუსული თარგმანი, მაგრამ ავტორის სახელი პირდაპირ არაა მითითებული. ფრ. ჰიპლერის ციტატა კი მოაქვს ჰონიგმანს.

აი კიდევ ანალოგიური „დამოწმება“:

„იოანე ლაზის გარდაცვალების თარიღთან დაკავშირებით სირიული ლიტერატურის მკვლევარის შაბოს შრომაზე შენიშვნაში ასეა მითითებული (გვ. 53):

„74. I B (?) Chabot, Pierre l'Iberien: Revue de l'Orient Latin, III, 1895, გვ. 310, §29 (შდრ. თსუ შრ., 59 გვ. 36—37, სქ. 3)“.

„თსუ შრომების 59“ ტომში კი, ჰონიგმანის შრომის რუსული თარგმანის შენიშვნაში (გვ. 37 სქოლიო 3) წყარო შეცდომით ასეა დასახელებული (მას იმეორებს ლოლაშვილი): «Chabot (Pierre l'Iberien: Revue de l'Orient Latin, III [1895], p. 310, § 29)».

რადგან ლოლაშვილს არც კი ჩაუხედავს ჰონიგმანის გამოკვლევის ორიგინალში და არც შაბოს ტექსტში, ამიტომ მოსდის უხეში ფილოლოგიური შეცდომა. ეს კი შემდეგიდან ჩანს: შაბო იოანეს გარდაცვალების დღედ აღნიშნავს 4 ოქტომბერს (იგი სწორად კითხულობს Vita Patri-ს სირიული ტექსტის სათანადო ადგილს) თავისი შრომის არა 310 გვერდზე, როგორც ჰონიგმანის შრომის რუსულ თარგმანშია (თსუ შრ., 59, გვ. 37), არამედ 390 გვერდზე (იხ. Revue de l'Orient Latin, [1895], III § 29,

p. 390). ჰონიგმანის გამოკვლევის ფრანგულ ტექსტში იგი ზუსტადაა მითითებული (იხ. მისი Pierre l'Iberien... p. 22, n. 3). ლოლაშვილი კი იმეორებს რუსულ თარგმანში გაპარულ შეცდომას, ხოლო მკითხველს არწმუნებს, თითქოს შაბოს შრომაში ჩაეხედოს. ამ უკანასკნელს უჭირავს „რევიუს“ 367—397 გვერდები, ასე რომ „გვ. 310“ მასში საერთოდ არ მოიპოვება! „შდრ თსუ შრ. 59“ — აქ საქმეს არ შევლის!

ლოლაშვილი „ეკამათება“ ჰონიგმანს, მაგრამ ცუდად სარგებლობს მისი წყაროებით!

ე. ჰონიგმანის გამოკვლევით თუ ასე ვისარგებლებთ, საკუთარი ერუდიციის ეფებერულ ილუზიას კი შევეუქმნით მკითხველს, მაგრამ შეცდომები მაინც გაგვეპარება. რომელიმე შრომის დამოწმება, მისი ერთხელ სრულად მოხსენების შემდეგ რასაკვირველია, შეიძლება ასე: „შემოკლებით: თსუ შრ. 59“ (წიგნის გვ. 79), მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა საკუთრივ ამ შრომას ვეხებით, მაგრამ მასში დასახელებულ გამოკვლევებზე მითითებისას წყაროს პირველად მომტანის სახელი უნდა აღინიშნოს და „შდრ“ მერმე უნდა დაიწეროს. თანაც: წყარო უნდა შემოწმდეს ორიგინალში. წინააღმდეგ შემთხვევაში არარსებული „გვ. 310“-ის მსგავსი რამ ხშირად გაგვეპარება.

2

ი. ლოლაშვილი უმთავრესად და ვრცლად ეხება ორ საკითხს: 1) პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იდენტიფიკაციისა და 2) ფიქტიური „ზაქარია ქართველის“ ისტორიულად არსებობის დასაბუთების უნაყოფო ცდას. მეორე საკითხი ჩვენ გადაწყვეტილად მიგვაჩნია. მაგრამ იძულებული ვართ მესამედ დაეუბრუნდეთ მას.

ჯერ მივყვით წიგნს კვალდაკვალ. შესავალს („წინაბჭე“) ავტორი იწყებს შემდეგი სიტყვებით: „ქრისტიანული ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელი — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ძველ ქართულ მწერლობაში კარგად ცნობილი ავტორია“ (5). იქვეა დამოწმებული ს. გორგაძე („სამართლიანად წერს!“), რომლის აზრით ფსევდო-დიონისეს ავტორი „ნეოპლატონური ფილოსოფოსი ყოფილა“.

ი. ლოლაშვილი არ განიხილავს ფსევდო-დიონისეს „ნეოპლატონისტურ“ იდეებს, მისი მიზანი ეს არაა, მაგრამ მაინც უნდა შევნიშნოთ, რომ ბიზანტიური ქრისტიანული მისტიკის ფაქტიური მამამთავრის ნეოპლატონიკოსობის საკითხი გადასინჯულია და კრივოშენის, ვლ. ლოსკის, უოლფსონის და სხვათა შრომების გამოქვეყნების შემდეგ (თავი რომ დავანებოთ ძველი რუსი ბიზანტიანისტების შრომებს)

მცდარი ტრადიციული შეხედულების განმეორება ჩვენი ცოდნის თანამედროვე ეტაპს არ შეეფერება, ნეოპლატონიზმის ელემენტების არსებობას ფსევდო-დიონისეს ზოგიერთ ტრაქტატში არ გულისხმობს იმას, რომ ამ ტრაქტატების ავტორი „ნეოპლატონური ფილოსოფოსი“ იყო. ქრისტიანი-ტრინიტარისტი არ შეიძლება ნეოპლატონიკოსი-ფილოსოფოსი ყოფილიყო, ფსევდო-დიონისე კი ქრისტიანული სამების მხურვალე აღმსარებელია. ქრისტიანობაში ნეოპლატონიზმის ელემენტების არსებობას კი არავინ უარყოფს.

ი. ლოლაშვილი აცხადებს, რომ „ქართველმა ფილოლოგებმა ფსევდო-დიონისეს ვინაობასთან დაკავშირებით ობიექტური სიტყვა უნდა თქვან“ (6). მგონი ამგვარ მიზანს ისახავს ჩვენი ფილოლოგის წიგნიც. მკითხველი გაიგებს, თუ რამდენად გადაწყვეტილია ეს ურთულესი ამოცანა ავტორის მიერ.

მკვლევარი წერს, რომ „აზრთა ჰიდილში გარდამწყვეტი(?) მნიშვნელობა ეძლევა ბერძნულ-ქართულ საისტორიო და ბიბლიოგრაფიულ ცნობებს, სვინაქსარულ საკითხავებს, ჰიმნებს, საერო-მხატვრულ თხზულებებში დაცულ მასალებს და საერთოდ დიონისეს ვინაობასთან დაკავშირებულ ლიტერატურულ ტრადიციას“ (6). მაგრამ ძველი ბერძნული წყაროების მიხედვით ფსევდო-დიონისეს ვინაობა აუხსნელი დარჩა საუკუნეების განმავლობაში, ხოლო უშუალოდ მათგან მომდინარე ქართული წყაროები, ბუნებრივია, რაიმე „გარდამწყვეტ“ ცნობებს ამ საკითხზე არ შეიცავენ. ლოლაშვილი მოიხილავს ამ ცნობებს (ბევრი მათგანი აქამდეც ძალიან კარგად იყო ცნობილი, მაგ. დიონისეს ნატყუარი ბიოგრაფიის ქართული ვერსია და მასთან დაკავშირებული პრობლემები...), აპოკრიფულ მასალას, ბიზანტიური წყაროებიდან მომდინარე გადმოცემებს ახალი აღთქმის დიონისეზე და მის „მოდვარ იეროთეოსზე“, ბერძნულ-ქართულ საგალობლებს მათ შესახებ და ასკვნის: „დიონისესა და იეროთეოსის ურთიერთობისა და მათი ლიტერატურული თანამშრომლობის შესახებ ძველ ქართული საგალობლები არეოპაგიტულ წიგნებთან შედარებით ახალს არაფერს იძლევიან. ყველა ცნობა წარმოდგენს ტრადიციული ბიოგრაფიული მონაცემების უცვლელ განმეორებას“ (გვ. 43). მაშასადამე, „გარდამწყვეტი“ რამ მათში არაფერია!

27-ე შენიშვნაში (გვ. 27) ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ეფრემ მცირისეული თარგმანების ქართულ გამოცემაზე თქმულია: „სამწუხაროდ, ეს ტერმინოლოგია ვერ არის სრულად ასახული ს. ენუქაშვილის გამოცემის ლექსიკონში (შრ. გვ. 0117—0121, 265—294)“. მაგრამ მითითებული არაა ამ საკითხზე აკად. ა. შანიძისა და პროფ. 384

შ. ძიძიგურის რეცენზიები. ჩვენი ავტორი ხომ ბიბლიოგრაფიულ სისრულეს მოითხოვს სხვისგან და განა შეიძლებოდა დასახელებულ მეცნიერთა სპეციალური წერილების თუნდაც ბიბლიოგრაფიული წაყრუება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით? რასაც ლოლაშვილი აღნიშნავს, იგი ვრცლად და დასაბუთებულად აქვს განხილული ა. შანიძესა და შ. ძიძიგურს. რატომ „აუარა გვერდი“ მათ?

ლოლაშვილი წერს: „...მაქსიმე აღმსარებლისა და გერმანე პატრიარქის კომენტარების ქართული თარგმანი ჯერ კიდევ გამომცემელს ელიან. გამოუქვეყნებელ ნაწილში დაცულია ცნობები დიონისე არეოპაგელისა და მისი მოძღვრის იეროთეოსის ვინაობაზე. მათ არეოპაგიტის ქართველი მკვლევარნი დუმილით გვერდს უვლიან“ (34.). ყველა ქართულად თარგმნილი ძეგლის გამოცემა აუცილებელია და საჭირო, მათ შორის ეფრემ მცირის თარგმანისათვის დართული კომენტარების გამოცემაც, მაგრამ რაიმე განსაკუთრებით ღირებული და არეოპაგიტისათვის „გარდამწვევტი“ ცნობების შემცველი ეს თარგმანები არ შეიძლება იყვნენ, რადგან მათი ბერძნული დედნები დაბეჭდილი და ზედმიწევნით შესწავლილია. არეოპაგიტის გამოჩენილ მკვლევართ მაქსიმე აღმსარებლის ან სხვა კომენტატორთა ნაწერებში დასმულ საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი რამ არ უპოვიათ (ყველა კომენტატორს ფსევდო-დიონისე პავლე მოციქულის მოწაფედ მიაჩნია.). არეოპაგიტის რამდენიმე საუკუნეა იკვლევენ დასავლეთში და იქ დღესაც ძალიან კარგად იხედებიან ბერძნულ წყაროებში.

ფსევდო-დიონისეს ნამდვილი ვინაობის გარკვევის თვალსაზრისით დღემდე „გარდამწვევტი“ ცნობისათვის ქართულ წყაროებში ლოლაშვილს ვერ მიუგნია და მეექვსეა, რომ მან ოდესმე მიაკვლიოს ასეთ რასმე. თუ ეს მოხდა—მსოფლიო მეცნიერების წინაშე მისი დამსახურების აღიარება გარანტირებულია!

ლოლაშვილს მოაქვს ციტატა ეფრემ მცირის თარგმანის ხელნაწერიდან იეროთეოსზე (დაყოფით): „ვითარმედ იეროთეოს ტაძრად ღმრთისა გამოითარგმანების ენისაგან ბერძნლისა“ და უთითებს ხელნაწერზე „42. A 110, გვ. 45“ (გვ. 36). მაგრამ ეს ციტატა ხომ უკვე მოტანილია ბექტურად ეფრემ მცირის თარგმანთა გამოცემაში? და მასზე ხომ საგანგებოდ წერდა შემდეგ შ. ნუცუბიძეც?! რაც სხვას ჩვენამდე მოტანილი და აღნიშნული აქვს—არ უნდა დავივიწყოთ! ლოლაშვილი ხომ „ფილოლოგიური დუმილის“ წინააღმდეგია? იგი დაუბეჭდავი კომენტარების გამო „დუმილს“ საყვედურობს მკვლევართ, თვითონ კი დიდი ხნის წინ დაბეჭდილი ცნობების აღნიშვნას გაუარბის!

მე-4 თავში „დიონისე არეოპაგელი და ძველ-ქართული სასული-
ერო საერო-მხატვრული მწერლობა“ (გვ. 43 და შმდ.) მიმოხილულია
ცნობები დიონისეზე და ისევ ნეგატიური დასკვნაა გამოტანილი:
„...ჩვენამდე მოღწეულ თარგმნილსა თუ ორიგინალურ ქართულ სა-
კითხავებსა და ჰიმნებში, აგრეთვე ეფრემ მცირის „წინაბჭეში“ და
ძველ ქართულ საერო-მხატვრულ თხზულებებში ვერ ნახავთ ვერც
ერთ ცნობას, რომელიც უპირისპირდებოდეს დიონისეს ცხოვრებისა
და მოქალაქობის ამსახველ ტრადიციულ გადმოცემებს“ (გვ. 46). მა-
შასადამე, ამ ხაზითაც ლოლაშვილის ექსკურსს ამოდ ჩაუვლია.

ლოლაშვილი წერს: „ისმის კითხვა: სად არის ის შრომა, რომე-
ლიც პეტრე იბერს დაუწერია (თუ უთარგმნია) ქართულად? — იგი
არ დაწერილა საერთოდ“ (გვ. 48). პეტრეს ქართულად დაწერილი
შრომები არ ჩანს, მაგრამ რატომ არ შეეძლო პეტრეს ბერძნულად
(ატიკურ დიალექტზე) დაწერა რაიმე შრომა, ეს დიალექ-
ტი ხომ პალესტინურ-სირიულ წრეებში ასე გავრცელებული იყო?
განა უაღრესად დამაფიქრებელი არაა ის ცნობა, რომელიც პირველად
1936 წელს ჩვენი საზოგადოებისათვის ცნობილი გახდა სიმონ ყაუხ-
ჩიშვილის წყალობით? აი ეს ცნობაც, რომელიც პეტრეს ბიოგრაფ
ზაქარია რიტორს ეკუთვნის და რომელიც შემდეგ ხშირად იყო და-
მოწმებული სხვა მკვლევარების მიერაც (ამ ცნობის მნიშვნელობას
დაუსაბუთებლად ამცირებს ლოლაშვილი):

„მეათე თავი (ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიისა“, ა. გ.)
მოგვითხრობს იოანე რეტორის მწვალებლობის შესახებ ალექსანდ-
რიაში, თუ რაში მდგომარეობდა ის და როგორ იქნა დაწყევლილი. —
იოანე იყო ალექსანდრიელი სოფისტის პალლადის მიმდევარი... (და
სწერდა ბევრ წიგნებს). და რადგან ის შიშობდა, რომ ის, რასაც
სწერდა. ლანძღვის საგანი გახდებოდა, ამიტომ ის სწერდა თავის წიგ-
ნებს არა თავისი საკუთარი სახელით, არამედ ხან იერუსალიმელი ეპის-
კოპოსის თეოდოსის სახელს აწერდა მათ, ხან პეტრე იბერიელისას,
რათა მორწმუნენი შეცდომაში შეეყვანა და ეს წიგნები მიეღებინებო-
ნა. მაგრამ ამბობენ. რომ ერთხელ პეტრე იბერიელი ერთ მონასტერ-
ში წააწყდა ერთ ისეთ წიგნს, რომელიც მისი სახელით იყო დაწერი-
ლი და, როდესაც მან ის აიღო და წაიკითხა, გაჯავრდა და დასწყევლა
ის, ვისაც ეს წიგნი დაწერა, და არა მხოლოდ იქ, არამედ ალექსან-
დრიაშიც, პალესტინაშიც და სირიაშიც სწყევლიდნენ ის (პეტრე იბე-
რიელი) და თეოდოსი ამ კაცის წიგნებს“ („გეორგიკა“, სიმონ ყაუხ-
ჩიშვილის გამოცემა, 1936, III, 5—6).

პეტრე იბერიელს, თუ ის მწერალიც არ იყო, რატომ დასპირ-
დებოდა „წიგნის წაკითხვა“ მთლიანად და შემდეგ გაჯავრება, თუ
386

თვითონ არ წერდა „წიგნებსა“, რადგან ასეთ შემთხვევაში მას უბრალოდ იმ ფაქტის გაგებაც გააგულისებდა, რომ ვიღაც მისი სახელით ასაღებდა თავის დაწერილს. რომ პეტრე ამოწმებდა წიგნის შინაარსს, ეს მგონი იმაზე მიუთითებს, რომ მას უნდოდა გაეგო, ხომ არ ჰქონდა მითვისებული რომელიმე მისი ნაწერი ან შეხედულება დასახელებულ იოანეს, ს ხ ვ ი ს ი ნ ა წ ე რ ე ბ ი ს ა და მ ი გ ნ ე ბ ა თ ა მ ი მ თ ვ ი ს ე ბ ე ლ ნ ი ყ ვ ე ლ ა დ რ ო შ ი ა რ ს ე ბ ო ბ დ ნ ე ნ, ა რ ს ე ბ ო ბ ე ნ დ ლ ე ს ა ც.

ყოველ შემთხვევაში, ზაქარია რიტორის ცნობა უაღრესად მნიშვნელოვანია და მგონი ამიტომ ცდილობს მის დამცირებას ლოლაშიღილი თავისი წიგნის ბოლოს. მას გამორჩა მხედველობიდან ერთი დეტალი: პეტრეზე წინ დასახელებულია თეოდოსი იერუსალიმელიც, პეტრეს ეპისკოპოსად ხელდამსხმელი, ეს კი პატარას ნიშნავს?

ამასთან, რატომ არ შეეძლო პეტრეს ქართულადაც დაეწერა რამე? მაგრამ ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ პალესტინაში მცხოვრებ ასკეტ პეტრეს ფილოსოფაურ-თეოლოგიური თუ მისტიკური თხზულებანი შეეძლო დაეწერა მხოლოდ ბერძნულად, ამ ენის ბატონობის გამო ბიზანტიის პერიფერიებშიც (სირია, პალესტინა, ეგვიპტე...). ასეთი ხასიათის შრომების დაწერა ქართულ ენაზე მარტოოდენ იქ მცხოვრები ქართველი ბერებისათვის — სრულიად წარმოუდგენელია: მონოფიზიტების ბელადი თავის ლიტერატურულ საქმიანობას ისევე არ შეზღუდავდა ვიწრო ფარგლებით, როგორც არ ზღუდავდა იგი თავის ასკეტური მოღვაწეობის ფარგლებს (ის არა მარტო მარტოობის მოყვარული იყო, არამედ „მოხეტიალც“, — ასეთი თავისებურების მიმოხიზა პეტრეს ხასიათის თვისებაა!).

საესებით გასაზიარებელია რენე როკის შეხედულება, რომ პეტრე თავის დროის თეოლოგიურ პაექრობებში ღრმად იყო ჩაბმული (რენე როკი, თეოლოგიის სტრუქტურა. პარიზი, 1962, გვ. 92). ასეთი პიროვნების სანწერლო მოღვაწეობა (რაზედაც ჩვენ არაფერი გვიწერია) საეპკო არ უნდა იყოს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ საკითხზე პირდაპირი და ვრცელი დოკუმენტური ცნობები არ მოგვეპოვება.

¹ პეტრე იბერი ბერძნულად რომ წერდა. მან ზაქარია რიტორის ცნობიდან — მას პეტრესგან მიუღია ბარათი (დაგარჯულია. „პეტრეს დერ იბერიკ“ გვ. 9). სირიულ თარგმანში შემორჩენილია წერილი პეტრესა შინა მოწოდისა და ბიოგრაფის იოანე რუფუსისადმი, რომელსაც იგი შეუტანა თავის „პლეოფორიებში“. ქართულ ფილოლოგიაში ეს ფაქტი აღნიშნა ს. ყაუხჩიშვილმა („გეოგრაფია“, 1962, ტ. 2, გვ. 293). მას ეხება ელ. შვარტცი («Plerophories», გვ. 49—50: «Lettre de Saint Pierre. l'ibère»). ლოლაშიღი ამ მეორე ფაქტს მნიშვნელობას არ ანიჭებს. პეტრეს ეპისტოლარული შემკვიდრებლის ბერძნულად არსებობის ფაქტები კი პეტრეს მწერლობის მანიშნებელია. „ზაქარია ქართველს“ თუ სწერდა ბარათებს პეტრე?!

რომელიმე მოღვაწის ბიოგრაფია რომ ამოწურავდეს პერსონაჟის შთელს ცხოვრებას, მეცნიერებას საძიებელიც არაფერი ექნებოდა. ან: შეიძლება ნაწარმოებს მოედწიოს, მაგრამ ავტორის ბიოგრაფიას არ ვიცნობდეთ. რა ვიცი, მაგ. ჩახრუხაძეზე?

ი. ლოლაშვილი ბევრ დროს ხარჯავს იმის დასამტკიცებლად, რომ მკითხველი დააჭეროს: ტრადიციული გადმოცემით ახალი აღთქმის დიონისე არეოპაგელის (I ს) მოძღვრად მიჩნეულია იეროთეოსი და შას საერთო არაფერი აქვს იოანე ლაზთან (V ს.), როგორც ამას ფიქრობს ე. ჰონიგმანი. მაშასადამე — იეროთეოსი სხვა პირად უნდა ჩავთვალოთ მითრიდატე ლაზთან შედარებით. საბუთები?

აღვადგინოთ ავტორის მსჯელობა ამ საკითხზე.

„...რაკი გიორგი მთაწმინდელის „დიდ სვინაქსარში“ ან საგალობელთა კრებულებში 3 და 4 ოქტომბრის ქვეშ მოხსენებულნი არიან დიონისე არეოპაგელი და იეროთეოსი, უნდა ვივარაუდოთ თითქოს დიონისე ყოფილა პეტრე იბერიელი, ხოლო იეროთეოსი — იოანე ლაზი. ქრისტიანული კალენდარული ცნობები ასე შორს მიმავალი დასკვნების გამოტანის უფლებას არ გვაძლევენ“ (51). „დიონისე-იეროთეოსის დღესასწაულებს საფუძვლად დაედო ბიზანტიურ სამყაროში წარმოშობილი ტრადიცია, რომლის განმტკიცებას, ეპკვი არაა. ხელი შეუწყვეს არეოპაგიტული წიგნების სირიულმა, ლათინურმა და ქართულმა თარგმანებმა“ (5), რადგან Vita Petri-ს გერმანულ თარგმანში შეცდომით თქმულია რომ იოანე გარდაიცვალა 4 დეკემბერს და არა 4 ოქტომბერს, როგორც ეს „შეცვალეს“ (?) ჯერ შაბომ და მერმე ედ. შვარტცმა (გვ. 53), ლოლაშვილი, მეტწილად ენგ-ბერდინგის ლიტურგიკულ საბუთებზე დაყრდნობით, დაასკვნის, რომ იეროთეოსის გარდაცვალების თარიღად დატოვებულ იქნას 4 ოქტომბერი, ხოლო იოანეს გარდაცვალების დღედ 4 დეკემბერი, თანაც აღნიშნავს: „...საეპკვო მართლმადიდებლურ ეკლესიას ჯერ იეროთეოსის ხსენების დღე (4 ოქტომბერი) დაეწესებინა და მერმე ამ დღისათვის დაეახლოვებინა დიონისე არეოპაგელის დღესასწაული (3 ოქტომბერი). არავისთვის სადავო არაა, რომ ეკლესიისათვის დიონისე უფრო დიდი ავტორიტეტი იყო, ვიდრე იეროთეოსი“ (გვ. 54). „არც ქართული და არც ასურული მასალებიდან (?) ჯერჯერობით არა ჩანს, თუ იოანე ლაზი განათლებით ვინ იყო, ან წერდა თუ არა იგი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრაქტატებს. შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა ე. ჰონიგმანის მიბაძვით (?) იოანე ლაზი წარმოსახეს ფილოსოფიის პროფესორად და ისეთ გამოჩენილ მწერლად და მოძღვრად, როგორც იყო იეროთეოსი“ (გვ. 58. შემდეგ მიდის ამონაწერები 1. ყაუხჩიშვილისა და შ. ნუცუბიძის ნაშრომებიდან. ა. გ.)

ამ თავის მე-6 დასკვნა ასეთია: „6. უძველეს დროიდან XIX საუკუნემდე ქართველებმა იცოდნენ დიონისეს ვინაობაზე მხოლოდ ტრადიციული გადმოცემა, ე. ი. ის რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი ყოფილა არეოპაგის მოძღვარი, პავლე მოციქულისა და იეროთეოსის მოწაფე, რომელიც „საქმე მოციქულთას“ მიხედვით ცხოვრობდა პირველ საუკუნეში. მოსაზრება, თითქოს XI—XII საუკუნეების საქართველოში უკვე კარგად იცოდნენ „ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოება“, რომ არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია არა დიონისეს, არამედ სხვა პირის მიერ, ზემოთ განხილული ქართული წყაროებით არ დასტურდება“ (74—75).

განვიხილოთ ეს მოსაზრებანი.

ჯერ ერთი: ლოლაშვილი მკითხველებს ისეთ შთაბეჭდილებებს უქმნის, თითქოს ი. ჰონიგმანს გათვალისწინებული არ ჰქონდეს ის ფაქტი, რომ ბერძნულ ენაზე არსებულ სვინაქსარებსა და მენოლოგებში იეროთეოსის გარდაცვალების დღედ შეტანილია 4 ოქტომბერი. ჰონიგმანი საგანგებოდ წერს სირიულ მარტიროლოგ „რაბანა. სლიბა“-ში (დაახლ. 1300 წ.) აღნიშნული თარიღის (4 ოქტომბერი) მნიშვნელობის დახასიათების შემდეგ, რომ იგივე თარიღი შეტანილია ორთოდოქსულ სვინაქსარებსა და მენოლოგებში და მითითებული აქვს ფრ. ჰიპლერის წიგნი (იხ. თსუ შრ. 59, გვ. 37—38). ლოლაშვილმა არსებითად გამოიყენა ე. ჰონიგმანის ჩვენებანი (ფრ. ჰიპლერის წიგნიდან მოტანილი აზრიც მის შრომაში ჰონიგმანის გამოკვლევის წყალობით გაჩნდა), გაიმეორა მისი გამოკვლევის რუსულ თარგმანში დაშვებული ზოგი შეცდომა და ამ ჩვენებათა საფუძველზე დაუპირისპირა თავისი „არგუმენტები“... იმავე ე. ჰონიგმანს, რომლის მსჯელობას „ჩარხებმბრუნავ ლოგიკას“ უწოდებს!! არა მგონია, ასეთი რამ ფილოლოგიაში დასაშვები იყოს.

შემდეგ: ენგბერდინგის ან გრიუმელის კამათს ე. ჰონიგმანთან, მეტწილად ლიტურგიკული საბუთების ნიადაგზე, მაშინ მიენიჭებოდა „გარდამწყვეტი“ მნიშვნელობა, რომ „იეროთეოსი“ მართლაც რეალური პირი ყოფილიყო ან ფსევდო-დიონისეს წიგნებამდე იგი ერთი სიტყვითაც ყოფილიყო სადმე მოხსენებულ ი. ლოლაშვილის განცხადებას მე-6 დასკვნაში, მთლად არა მკაფიოს, შეუძლია მკითხველს აფიქრებინოს, თითქოს „საქმე მოციქულთა“-ში პავლე მოციქულის მოწაფე დიონისესთან (I ს.) ერთად იეროთეოსიც იყოს მოხსენებული. არაფერი ამის მსგავსი, რა თქმა უნდა, აღნიშნულ ძეგლში არ გვხვდება და ეს ლოლაშვილსაც მოეხსენება. „იეროთეოსი“ დიონისეს „მოძღვრად“ გაჩნდა პირველად ფსევ-

დო-დიონისეს თხზულებებში „კერძოდ ტრაქტატში „სამღრთოთა სახელთათვის“ („დე დივინის ნომინიბუს“) და სხვ., — ე. ი. V საუკუნეში. „იეროთეოსი“, როგორც მსახელი პიროვნებისა — ფიქციაა, გამოგონილია და მას საგანგებოდ აღნიშნავს ე. ჰონიგმანი. (თსუ შრ. 59, გვ. 36). „იეროთეოსი“ რომ ფსევდო-დიონისეს (V ს.) ნაწერებში გაჩნდა პირველად, ეს არაეისტოის სადაო არაა (შდრ. ო. ბარდენჰევერი, ტ. IV, გვ. 280—282), რამდენადაც რაიმე თვალსაჩინო საწინააღმდეგო საბუთი არ არსებობს!

ე. ჰონიგმანის ერთ-ერთი (და სრულიად უდავო!) დებულება თავისი წიგნის მკითხველებს სრულიად არ გააყნოს ლოლაშვილმა, ხოლო საწინააღმდეგოს „მტკიცებას“ კი შეუდგა! რატომ? იმიტომ, რომ უარყოს ფსევდონიმიზის გათიშვა რეალური პირისაგან, რომელიც ამ ფსევდონიმიზს ქვეშ იმალება. ვაღიარებთ პეტრე იბერიის მოძღვარ იოანე ლაზს ფსევდო-დიონისეს მოძღვრად ანუ „იეროთეოსად“, თუ უარვყოფთ მას, იეროთეოსი მაინც რჩება ფსევდონიმიად და ამ ფსევდონიმიზს მატარებელი რეალური პირი საძიებელია და ისიც V საუკუნეში. არავითარი დავა ამაზე არ შეიძლება.

ლოლაშვილს უნდა ეჩვენებინა, თუ ვინ მოახერხა ჰონიგმანის ზემოთ მოტანილი დებულების დარღვევა დამაჯერებლად? შ. ნუცუბიძე მართალი იყო, როცა აღნიშნავდა — 4 ოქტომბერი რეალური პირის გარდაცვალებადაა მიჩნეული. Vita Petri-ს ჩვენებაა 4 ოქტომბერი. იეროთეოსი-ფსევდონიმი კი ვერ გარდაიცვლებოდა წლის რომელიმე დღეს, რადგან ფიქციის (ფსევდონიმიზის) დაბადება და გარდაცვალება არ ხდება. მითრიდატე ლაზა კი მართლაც გარდაიცვალა 4 ოქტომბერს. ეს ძალიან მარტივი და გასაგებია ლოგიკურად!

კიდევ: ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატში „სამღრთოთა სახელთათვის“ შეტანილია თავები, რომლებსაც ავტორი „იეროთეოსს“ მიაწერს, ხოლო ეს ნაწილი ამხელს უცნობ პირს, რომელიც V ს-ის ფილოსოფოსის პროკლე დიადოხოსის ზოგიერთ ნაწერს იცნობს. მაშასადამე, „იეროთეოსს“, როგორც ვითომდა რეალურ პირს I საუკუნეში ვერ გადავასახლებთ. ამ საკითხზე დავა ე. ჰონიგმანთან (და მის წინაპრებთან აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით) უაზრო საქმიანობაა. უბრალოდ — ეს მეცნიერების სფეროს არ განეკუთვნება!

იოანე ლაზის გარდაცვალების თარიღად „4 ოქტომბრის“ მიღება (შაბოსა და ედ. შვარტცის მიერ Vita Petri-ს რაბბესეული არასწორი

თარგმანის სწორად წაკითხვის ნიადაგზე) მისაღებია მარტო იმიტომ კი არა, რომ ეს ზუსტი წაკითხვა (და არა უბრალო „შეცვლა“) სირიული ენის ორ გამოჩენილ მცოდნეს ეკუთვნის, არამედ a priori იმიტომაც, რომ ეკლესიაში საერთოდ სვინაქსარული ცნობები ხშირად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს და როცა ფსევდონიმი-იეროთეოსის გარდაცვალების დღედ 4 ოქტომბერია მეტწილად შეტანილი ბერძნულ სვინაქსარებში და სირიულ „რაბანა სლიბა“-ში — მაშინ ფსევდონიმი-ფიქციისა და რეალური პირის გარდაცვალების თარიღთა დამთხვევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

საკუთარი „კონცეფციისათვის“ საჩოთირო ამ საკითხებს ლოლაშვილმა ოსტატურად აუარა გვერდი. მაგრამ „იეროთეოსი“, როგორც ცალკე პირი არ არსებობდა, იგი არსებობდა, როგორც უცნობი პირის ფსევდონიმი! ამის შემდეგ გასაგებია თუ რა ღირებულებისა შეიძლება იყოს მტკიცება, თითქოს იეროთეოსის მოხსენებას ეკლესია დიონისეს გარდაცვალებას დღის შემდეგ არ შეიტანდა. ამგვარ „მტკიცებას“ მაშინ ექნებოდა ღირებულება, თუ იეროთეოსის სახელით ვინმე მართლაც არსებულებოდა. „იეროთეოსი“ რომ საერთოდ გამოგონებული პირია, ეს სადაო არ ყოფილა ჭერ კიდევ ალბერტ დიდისათვის, რაც 1962 წელს ცხადყო ფრ. რუელომ. ფსევდონიმად მიიჩნევდა „იეროთეოსს“ არაერთი გამოჩენილი რუსი ბიზანტიანტიკი.

ამასთან: რატომ არ უნდა ვენდოთ რააბეს გერმანულ თარგმანში დაშვებული შეცდომის კერძოდ ე. შვარტცისეულ აბსოლუტურად სწორ წაკითხვას იოანე ლაზის გარდაცვალების თარიღთან (4 ოქტომბერი) დაკავშირებით? იგი ხომ უშუალოდ სირიული ტექსტის ციტატის აღდგენილ წაკითხვას გვაწვდის? აი ისიც: „თუმცა ორიგინალში (ე. ი. სირიულ თარგმანში, ა. გ.) გარკვევით არის (მიდის სირიული ტექსტი. ა. გ.), რააბე მაინც 4 დეკემბრად თარგმნის“ [—«Obgleich im Original deutlich... (მიდის სირიული ციტატა, ა. გ.) dastelh übersetzt R a a b e am 4. Dezember». S. 20. n. 2]. ლოლაშვილს განზრახ არ მოაქვს შვარტცის შრომის ამ ადგილის თარგმანი, რადგან იგი მას ხელს არ აძლევს. ედ. შვარტცმა თავით ნებურად კი არ „შეცვალა“ რააბეს მცდარი თარგმანი (ეს ტყუილია), არამედ ზუსტად აღადგინა სირიული დედნის სათანადო ადგილი (როგორც შაბომ უფრო ადრე, მაგრამ სპეციალური მსჯელობის გარეშე). ი. ლოლაშვილს კი მგონი მცდარი წაკითხვანი და მცდარი თარიღები (მაგ. Vita Petri-ს დაწერის დროზე) უფრო ხელს აძლევს, ვიდრე სწორად აღდგენილი წაკითხვები. ოღონდ ედ. შვარტცს არ დაეთანხმოს და იგი მზადაა ამ უქანასკნელის მიერ უდა-

ვოდ დადგენილი ფაქტები უარყოს და ზოგი მათგანი ხშირად არც კი მოიხსენიოს (მაგ. ედ. შვარტცმა საბოლოოდ დაადგინა პეტრეს გარდაცვალების თარიღად 491 წელი 1 დეკემბერი, რასაც. ვ. კალანდაძის ზუსტი „უნივერსალური და მუდმივი კალენდარიც“ ადასტურებს!). ამასთან, ედ. შვარტცის მიერ Vita Petri-ს სირიული ტექსტის გარკვეული ადგილის სწორი წაკითხვის შემდეგ ყოველგვარი აზრი ეკარგება აღნიშნულ თარიღთან (4 ოქტომბერი) დაკავშირებით „მსჯელობას“ ზამთრის ნაადრევ „დადგომაზე“ და სხვა „კლიმატოლოგიურ საბუთებზე“. ამასთან: თუ „რაბანა სლიბა“-ში (1300) 4 ოქტომბერი ბერძნული კალენდრების გავლენით გაჩნდა, ამიტომ Vita Petri-ს ჩვენება იოანეს გარდაცვალების თარიღზე (4 ოქტომბერი) მნიშვნელობას ჰკარგავს? თუ პირიქით?

ახლა ი. ლოლაშვილის კამათზე იმათთან, ვინც იოანე ლაზის განათლებაზე ან მწერლობაზე მსჯელობს. რა თქმა უნდა, უშუალო წყაროები ამ საკითხზე არ არსებობს (მაშინ საძიებელიც არაფერი იქნებოდა!). პირადად ამ პრობლემას ჩვენ არსად არ შევხებივართ, მაგრამ ერთი საკითხავია; იოანემ მართო „ემბაზიდან ამოიყვანა“ მურმანი? აკი Vita Petri-ში აღნიშნულია, რომ იოანე პეტრეს „მრჩეველი და თანამგზავრი იყო ცხოვნების გზაზე“, პეტრეს დიდი ინტელექტი კი საერთოდ ცნობილია. და იოანე ლაზი, ასეთი პიროვნების აღმზრდელი, თვითონაც როგორა ინტელექტის მატარებელი უნდა ყოფილიყო? თუ „იეროთესოსისა“ და იოანეს იდენტიფიკაციის საკითხში ე. ჰონიგმანი მართალია, მაშინ იოანეს ფილოსოფოსობა და მწერლობაც აღარ იქნება სადაო.

ლოლაშვილი წერს: „ჩემი დაკვირვების შედეგი (ედ. შვარტცის ვითომცდა „შეცდომაზე“ — ეს მეცნიერი Vita Petri-ს სირიული თარგმანის ავტორად იოანე რუფუსს აღიარებს. ა. გ.) სიტყვიერად გავაცანი ა. გაწერელიას, მაგრამ მან მხარი დაუჭირა ე. ჰონიგმანს, ს. ყაუხჩიშვილს და შ. ნუცუბიძეს, რომელნიც ავტორიტეტულად აცხადებდნენ: „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი რომ იოანე რუფუსია, ეს საბოლოოდ დაამტკიცა ედ. შვარტცმა“ (გვ. 22). ზემოთ ჩამოთვლილ მეცნიერებთან ერთად ჩვენ ახლაც ვფიქრობთ, რომ ედ. შვარტცმა მართლაც საბოლოოდ დაადგინა Vita Petri-ს ავტორის ვინაობა. ამას დაეინახავთ იმ საწინააღმდეგო „არგუმენტების“ განხილვისას, რომელნიც ი. ლოლაშვილს მოაქვს და რომელნიც ისევე „ზუსტნი“ არიან, როგორც შაბოს შრომის გვერდის დამოწმება, ან როგორც ედ. შვარტცის მიერ Vita-ში ზუსტად ამოკითხული „4 ოქტომბრის“ იქვის ქვეშ დაყენება. შემდეგ არ შეიძლება, მაგ. ასეთი გამოთქმების ხმარება „შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა ე. ჰონიგმანის მიბაძვით

იოანე ლაზი წარმოსახეს ფილოსოფიის პროფესორად...“ და სხვ. (გვ. 58). დასახელებულ მეცნიერთ არავისი „მისაბაძი“ არა ჰქონდათ რა. მაგ. შ. ნუცუბიძემ ჰონიგმანიანთან დამოუკიდებლად დასვა ფსევდოდონონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის საკითხი ჭერ კიდევ 1942 წელს, რასაც საგანგებოდ, ორჯერ, ხაზს უსვამს რენე როკი თავის „თეოლოგიის სტრუქტურაში“ (პარიზი, 1962, გვ. გვ. 82 და 92), თვითონ ჰონიგმანიცი, ხოლო სიმონ ყაუხჩიშვილი პიონერია პეტრე იბერის ბიოგრაფიის მეცნიერული კვლევისა ჩვენში („გეორგიკა“, III, 1936). თუ მათ გაიზიარეს ჰონიგმანიის აზრი იეროთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტიფიკაციის საკითხში — ეს „მიბაძვა“ კი არაა, არამედ ჰონიგმანიის შეხედულების განვითარება.

ამის შემდეგ ჩვენ არ გვიკვირს შემდეგი სიტყვები ელ. შვარტცის მიმართაც: „მას ვერც ფილოლოგიის ისეთ კერპად ვაქცევთ, რომ მისი სავარაუდო შეხედულება მივიღოთ, როგორც „უცილობელი პოსტულატი“ (გვ. 84), ან: „ეს საკითხი (ანონიმის ვინაობისა, ა. გ.) ელ. შვარტცმა ვერ გადაწყვიტა. მისი მოსაზრება დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზაა. და მის დასაბუთებას ამაოდ(?) ცდილობს ა. გაწერელია. რომელიმე ევროპელი მეცნიერის წინაშე ქედის მოხრა და მისი ქება-დიდება, ან მენტორული შეგონება ქეშმარიტებას ვერ გაგვირკვევს“ (გვ. 96).

ფრიად სამწუხარო ციტატებია!!

თუ ი. ლოლაშვილმა „უცილობელ პოსტულატად“ მიიღო, მაგ. ნ. მარის გაუმართლებელი ვარაუდი პეტრეს „ცხოვრების“ „არქიტიპის“ არსებობის შესახებ (1896 წელს, შვარტცის მიერ 1912 წელს რუფუსზე შრომის გამოქვეყნებამდე, ასეთი ვარაუდი დასაშვები იყო!) და, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, სრულიად ამაოდ დაიწყო მისი დასაბუთება, რატომ არ შეგვეძლო ჩვენ უფრო დამარწმუნებლად მიგვეჩინა იმავე ნ. მარის მართლაც დიდი ინტუიციის მაჩვენებელი მეორე ვარაუდი — შეიძლება რედაქტორმა ან მთარგმნელმა აქცია „ზაქარია“ — ქართველადო? „უცილობელ პოსტულატად“ შეიძლება მიიღო მოსაზრება, რომელიც ღრმა ანალიზს ან დიდ ინტუიციას ემყარება, რასაც ჩვენს მიერ „კერპად“ გადაქცეულ ელ. შვარტცს ვერ წავართმევთ, რაგინდ ამის სურვილები და მისწრაფებანი აღგვეძრას. ელ. შვარტცის „ევროპელობა“ და მის წინაშე „ქედის მოხრა“ ან „ქება-დიდება“ აქ არაფერ შუაშია. „ქება-დიდებას“ ღირსი შეიძლება ევროპელი მეცნიერიც იყოს (ვინ არ აქვებს მაგ. აინშტაინს?) და ქართველიც (ვის ქება-დიდებას არ იმსახურებს, მაგალითად, ივ. ჭავჭავაძის შვილი?). ელ. შვარტცი გამოჩენილი მეცნიერია, ამას წარმოიდგინეთ. ი. ლოლაშვილიც აღიარებს, მრავალი უტყუარი აღმოჩენების ავტორი,

ერთ-ერთი დიდი ივტორიტეტი საეკლესიო ისტორიის საკითხებში და ასეთი რამის აღნიშვნა ფაქტის კონსტატაციაა და არა „ქედის მოხრა“ ევროპელის თუ ევროპის წინაშე. ქედის მოხრა არ ვარგა, მაგრამ გამომჩენილი ევროპელი მეცნიერებისათვის კეჟის სწავლებაც არაფერი მოსაწონია. მაგ. არ ვარგა ე. ჰონიგმანის დიდი ნიჭიერების მონათულა „ჩარხებმბრუნავ ლოგიკად“, მით უმეტეს, თუ მისივე წყაროებით უხეიროდ ვსარგებლობთ. ეს ფამილიარობაა.

რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ ი. ლოლაშვილმა „თავისი დაკვირვებების შედეგები გამაცნო სიტყვიერად“, მაგრამ მე საწინააღმდეგო მოსაზრებებისათვის „დამიჭერია მხარი“, — ამის გამო უნდა განვაცხადოთ: მკვლევარს მხოლოდ ეს ვუთხარი: სანამ იეროთეოსის მაგიერ სხვა რეალური პირი მოძებნილი არაა, ე. ჰონიგმანის ჰიპოთეზა შთამაგონებელია-მეთქი. ეგებ ი. ლოლაშვილმა დაგვისახელოს მკვლევარი, რომელმაც ამ საკითხზე უფრო დამაჯერებელი არგუმენტები მოიტანა, ვიდრე ე. ჰონიგმანმა? ენგბერდინგი ან ჰაუსპერი? მაგრამ მათ ახალი კანდიდატის ძებნა არ დაუწყიათ. რაც შეეხება იმის ფიქრს, თითქოს იეროთეოსი „ტრადიციული გადმოცემის მიხედვით“ მგონი მართლაც არსებობდა (რეალური პირი ამ სახელითა და არა ფსევდონიმით!) და ისიც I საუკუნის დიონისეს მოძღვრად ან ფსევდო-დიონისეს მოძღვრად, ეს ჰიპოთეზაც არაა, ეს ჩვენში ახლად შეთხზული ზღაპარია.

საერთოდ გასაოცარია ლოლაშვილის დამოკიდებულება წარსული ზოგი ქართველი ერუდიტი მწერლისადმიც. მაგ. ანტონ I-ის „მზამეტყველებიდან“ მას მოაქვს ციტატა დიონისეზე და დასძენს: „აქედან ჩანს, რომ ანტონს არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორზე სცოდნია ტრადიციული გადმოცემა, რომ დიონისე არის პაულე მოციქულის მოწაფე („მის მიერ განათლებული“), რომელიც თავის მოძღვარს „ეთანამოღვაწა“ (გვ. 73), ე. ი. ლოლაშვილი „ადგენს“ შემდეგ „ფაქტს“: საქართველოს დიდ იერარქს და განთქმულ ღვთისმეტყველს თურმე „სცოდნია“ ფსევდოდიონისეზე არსებული „ტრადიციული გადმოცემანი“!!! მაგრამ ვის უნდა სცოდნოდა უფრო ზედმიწევნით ასეთი გადმოცემანი, თუ არა ანტონ ბაგრატიონს?! ასეთ საკითხებში ანტონ I-ის ერუდიციის ხაზგასმა მიაშიტობაც არაა: ანტონ I-ს ცოდნას ღვთისმეტყველებისა და ეკლესიის მოღვაწეთა ცხოვრების საკითხებში ლოლაშვილის ატესტაცია არ სჭირდება.

წიგნის მეორე თავის დასაწყისში ნათქვამია: „მეხუთე საუკუნის დიდი ქართველი საეკლესიო მოღვაწის — პეტრე იბერიელის, ცხოვრების და მისი მოქალაქობის ამსახველი წყაროებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ ასურული და ქართული რედაქციები, მათი პროტოტიპი (თავდაპირველი რედაქცია(?),

რომელიც ამჟამად დაკარგულია(?), შეიქმნა V საუკუნის მიწურულში (პეტრეს გარდაცვალების ახლო ხანაში) და ჩვენამდე მოღწეულია ნასწორები ასურული ტექსტით (?) (იგულისხმება რ. რააბეს გამოცემა 1895 წ. ე. წ. Vita Petri, ა. გ.) და გვიანდელი გადამუშავებული თარგმანით“ (76).

მაშასადამე, ლოლაშვილის კატეგორიული განცხადებით (ნ. მარის ერთ-ერთი ვარაუდის კვალობაზე!) არსებობდა „პროტოტიპი Vita-სი, იგი დაწერილი უნდა ყოფილიყო 500 წლამდე, 9 წლის ფარგლებში (პეტრე გარდაიცვალა 491 წელს, 500-491-9). მაგრამ როდის მოხდა ამ „პროტოტიპის“ სირიულ ენაზე თარგმნა ბერძნულიდან, ან როგორ შევამოწმოთ — გავრცობილია იგი, მართლა რადიკალურად გადამუშავებული და „ნასწორები“? ასეთი შედარებისათვის ხომ დოკუმენტური საბუთი არ არსებობს — „არქეტიპი“ „გამქჩალა“! აქამდე დასავლეთის მეცნიერება იმ აზრისა იყო, რომ ჩვენამდე მოღწეული Vita-ს სირიული ვერსიის ერთი ბერძნული ორიგინალი არსებობდა, ახლა კი მარისეული (1896 წლის!) „ჰიპოთეზა“ წამოყენებული: Vita Petri-ს ბერძნული დედანი „პროტოტიპის“ გვიანდელი გადამუშავებული სირიული თარგმანი ყოფილა (ე. ი. ის „პეტრე იბერის ცხოვრება“, რომელიც რააბემ გამოსცა 1895 წელს). 9 წლის მანძილზე გაჩენილა „პროტოტიპი“, მისი რედაქციები, მათი სირიული თარგმანები და ა. შ.

როდის გაუჩნდა ეს ახალი „ჰიპოთეზა“ ლოლაშვილს? თავდაპირველად იგი მგონი ასეთ რამეს არ ფიქრობდა? „პროტოტიპის“ არსებობის კატეგორიულად აღნიშვნა, რომელიც მის ნაშრომშია, გაჩნდა განსაკუთრებით ჩვენი ნარკვევის „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული ცხოვრების გამო“ („მნათობი“, 1971, № 8) გამოქვეყნების შემდეგ, რომელშიაც დადგინდა შემდეგი ფაქტები: 1). თუ „ზაქარია ქართველი“ ქართლიდან 422 წელს გაჰყვა მურმანს (პეტრეს), როცა ეს უკანასკნელი თორმეტი წლისა იყო, იგი მასზე უფროსი ან თანატოლი მაინც უნდა ყოფილიყო, 409 ან 410 წელს დაბადებული. პეტრე ჯარდაიცვალა 491 წელს, „ცხოვრება“ დაიწერა (ბერძნულად) 518 წლამდე, რააბეს მცდარი ვარაუდით — 500 წელს, მაგრამ პირობითად დაეუშვათ ეს თარიღი, რადგან იგი ხელს აძლევს ლოლაშვილს. გამოდის რომ, „ზაქარია ქართველს“ თავისი შრომა („პროტოტიპი“) დაუწერია დაახლოებით 90 წლის ასაკში მაინც. და თუ ვიფიქრებთ, რომ თავისი თხზულების დაწერის უმაღლეს „იგი“ სულს არ დალევდა, მაშასადამე „მათუსალასავით დიდხანს უცხოვრია“ (მდრ. „მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 165). ლოლაშვილი ჩვენი ამ მომსაზრების (რასაც ის დაუსაბუთებლად ითვალისწინებს) დასაპირისპირებლად აგებს ახალ

„ჰიპოთეზას“, არსებითად ახალ ზღაპარს: „ზაქარია ქართველი“ მაიუმში ჩასულა გვიან (482 წელს?), როცა პეტრე იერუსალიმიდან ღაზაში იყო გადასახლებული და მაიუმში ბერად აღკვეცილი!

ყველაფერი ეს უფრო ცუდი ბელეტრისტიკაა, ვიდრე ფალოლოგია.

2) მაინც რამ გამოიწვია „პროტოტიპის“ დაკარგვა? თუ ჩვენამდე მოღწეული სირიული ვერსიის დაკარგული „პროტოტიპი“ 502 წლის ახლო ხანებშია შედგენილი, მაშინ როდის მოხდა „პროტოტიპის“ გავრცობა, შევსება და „გასწორება“? ეფემერულ „ზაქარია ქართველის“ გარდაცვალების შემდეგ? თუ 500 წელს? მაგრამ „ახალგაზრდა“ ზაქარიამ მარტო 18 წელი იცხოვრა მაიუმში (482—500 წ.)? როგორ მოხდა, რომ სირიულ წრეებში „პროტოტიპის“ გავრცობა და გადაკეთება დაუშვეს, ე. ი. აიღეს „პროტოტიპი“ თუ „არქეტიპი“, გამოიყენეს ვრცელი რედაქციისათვის, „შიაწებეს“ მას დამატებითი ადგილები და ასეთი კონტამინაციით დადგენილი ტექსტო (ჯერ ბერძნულად შედგენილი (?) და მერმე სირიულად თარგმნილი!) გავრცელდა, ხოლო „პროტოტიპი“ უკვალოდ დაიკარგა? ეგებ „ზაქარია ქართველმა“ ჯერ სირიულად დაწერა იგი, მერმე ბერძნულად თარგმნეს და ხელახლა სირიულად? თუ „პროტოტიპი“ ან „არქეტიპი“ აღრე იყო სირიულად თარგმნილი და ისიც გაქრა? თუ ეს თარგმანი სირიულ ვერსიაში ჩააწებეს? ნუთუ ი. ლოლაშვილი სერიოზულად ფიქრობს, რომ ასეთი ოპერაცია ჩაატარეს „პროტოტიპზე“ და ამაზე არავითარი ფაქტიური ცნობა არ შენახულა ან თვითონ „პეტრეს ცხოვრების“ ანალიზი საამისოდ რაიმე საბუთს შეიცავს? ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ ასეთი „საბუთები“ არსებობს, ქვემოთ დავინახავთ, თუ რა ღირებულებისაა ეს „საბუთები“.

3) თავი რომ დააღწიოს „ზაქარია ქართველის“ ფანტასტიკური ასაკის საკითხს, რაზედაც ჩვენ ვმსჯელობდით „მნათობში“ 1971 წელს და რაც ჩუმად გაითვალისწინეს (იხ. ზემოთ), ი. ლოლაშვილი აახალგაზრდავებს „ზაქარია ქართველს“: ის თურმე ქართლიდან გვიან ჩასულა პეტრესთან მაიუმში (დაახლ. 482 წელს?). ეს კი განზრახ ყალბი წაკითხვაა მაკარისეული ვერსიის ყალბი ცნობისა: „ქართლითგანვე უკანა შევეუდეგ წმიდასა მას...“ (გვ. 98). გამოოდის რომ ქართლში, ქალკედონის კრების (451 წ.) შემდეგ ცხოვრობდა ვილაც ახალგაზრდა „ზაქარია“, მას გაუგია, რომ მაიუმში (ღაზასთან) ცხოვრობდა მონოფიზიტი ასკეტი პეტრე იბერი, შორიდან აღტაცებულამისი სასწაულებით, წასულა მასთან და მისი ახალგაზრდა „მესენაე“ და მხურვალე მონოფიზიტი გამხდარა. და ყველაფერი ეს მას მოუსწრია რამდენიმე წლის მანძილზე! მთელ ამ „სქემას“ არ ერთვის ოლ-

ონდ გამოგონილი ფილოლოგიური ლანდის, „ზაქარია“-კიეეს მოგზაურობის სამარშრუტო რუკა ქართლიდან მაიუმაძე! თუ ფანტაზიას უსაზღვრო გასაქანს მივცემთ, რატომ არ შეიძლება ასეთი რამის შედგენაც?

4) „ზაქარია ქართველად“ მიიჩნევენ ი. ლოლაშვილი „ანონიმის“ (რუფუსის) „პეტრეს ცხოვრების“ სირიულ რედაქციაში (რააბეს გამოცემა) და ზაქარია რიტორის მიერ მოხსენებულ, პეტრეს ერთერთ მესენაკედ დასახელებულ ზაქარიას. ჩვენ ვწერდით („მნათობი“ 1971, № 8, გვ. 166):

„ზაქარია რიტორი წერს, რომ პეტრე იბერიელის თანამესენაკენი იყვნენ იოანე კანოპიტე, ზაქარა, ანდრია, თეოდორე (ასკალონელი) და (იოანე) რუფუსი (იხ. „სევეროსის ცხოვრება“. კუგენერის გამოც. გვ. 86, შდრ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, გვ. 119). იოანე რუფუსიც („ანონიმი“) ასახელებს: ანდრიას („ანდრეასი), თეოდორე ასკალონელს, ზაქარიას და „დიდ იოანეს“ (კანოპიტეს) (რააბეს გამოცემა, გვ. 123). არსად „ზაქარია ქართველი“ არ ჩანს, რადგან არ არსებულ „მესენაკეს“ ბიოგრაფები ვერ დაასახელებდნენ, ეგებ ზემოთ ორჯერ ნახსენები „ზაქარია“ მიიჩნიოს ვინმემ ქართველად? ვაი თუ ასეთი „შეხედულება“ გაუჩნდეს ვისმე?“ სწორედ ასეთი შეხედულება გაუჩნდა ი. ლოლაშვილს. განვიხილოთ იგი „არქეტების“ საკითხთან ერთად.

ი. ლოლაშვილი წერს: „ა. გაწერელიამ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ქართული „პეტრეს ცხოვრების“ უშუალო წყაროა ასურული ტექსტი. მართლაც მაჯარის ხელთ ჰქონია „ანონიმის“ „პეტრეს ცხოვრება“, მაგრამ არა ის რედაქცია, რომელიც რ. რააბემ გამოსცა(?), არამედ მისი არქეტები(?). რომელსაც გვიანდელი რედაქტორის ხელი არ შეჰხებია, როგორც ნ. მარი და ი. ჯავახიშვილი ფიქრობენ. ამაზე ქვემოთ ვრცლად ვიმსჯელებთ. ოღონდ აქ მკითხველის ყურადღებას შევაჩერებთ ესაიას განსივების სასწაულზე, რომელიც ასურულ-ქართულ რედაქციებში სხვადასხვანაირადაა აღწერილი“. (გვ. 121).

5. მარმა ასურული Vita Petri-ს „არქეტების“ არსებობის მცდარი ჰიპოთეზა წარმოადგინა 1896 წელს „პეტრე ივერის ცხოვრების“ შესავალ წერილში. მას შემდეგ დიდმა დრომ განვლო. ავტორიტეტების დამოწმება ამ საკითხში ზედმეტია, რადგან 76 წლის მანძილზე „არქეტების“ არსებობაზე ბაიბური არ ისმის და არც „ანონიმის“ თხზულების „გვიანდელი რედაქტორია“ აღმოჩენილი. ამასთან ნ. მარს „ანონიმის“ თხზულება არ შეუდარებია რუფუსის „პლეროფორიებთან“. ამ სფეროში დასავლეთისა და ქართული ფილოლოგიის (ს. ყაუხჩიშვილი და სხვ.) მიღწევები ი. ლოლაშვილისათვის ანგარიშგასაწე-

ვი არ აღმოჩნდა, ის უპირატესობას ანიჭებს ნ. მარის მიერ 76 წლის წინ გამოთქმულ ერთ-ერთ ვარაუდს და არა უეპველ ფაქტებს (მართალი აღმოჩნდა ნ. მარის მხოლოდ მეორე ვარაუდი: შეიძლება რედაქტორმა ან მაკარიმ აქციეს ზაქარია ქართველად!).

„არავითარი „არქეტიპი „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული თუ მისი ბერძნული ორიგინალისა — არ არსებობდა. ამიტომაც არ შენახულა მის შესახებ არავითარი ცნობა, — არც ბერძნულად, არც სირიულად!

აი ერთი ი. ლოლაშვილისეული „არგუმენტაც“, „არქეტიპის“ არსებობის „დასამტკიცებლად“:

„ანონიმი“ 96-ე გვერდიდან ჰყვება ამბავს, თუ პეტრე როგორ მივიდა და დაბინავდა ესაიას მონასტერში, პეტრესა და ესაიას მეგობრულ ურთიერთობაზე და, როდესაც მან გაიხსენა ზენონისაგან ამ ორივე ასკეტის დაბარებისა და დამალვა-განსივების ამბავი, პეტრეზე ყველაფერი გვითხრა, ესაიაზე კი დადუმდა. ეს რაღაც დაუჩერებელი ფაქტია(?). ცხადია(?) ასურული ტექსტი ნაკლულია, რატომ? იმიტომ, რომ აქ ასურული ტექსტის რედაქტორის(?) მანიპულაციასთან(?) გვაქვს საქმე. მოყვანილ ეპიზოდში მითითებულია, რომ „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორმა აღწერა „ესაიას ცხოვრებაც“. ეს არის მინიშნება თხზულების ავტორზე(?) რედაქტორმა(?) ჯერ შეასწორა „ანონიმის“ ცნობა(?) „აღგწერიან სხვაგან“ ამგვარად: „როგორც მის (ესაიას, ი. ლ.) შესახებ მოწმობენ ნარკვევები და მოთხრობები“ («Wie... die Abhandlungen und Erzählungen über ihn bezeugen»), ხოლო მერმე ესაიას განსივების სასწაული ტექსტიდან მთლიანად ამოიღო(?). ასეთი გასწორების(?) მიზანი ის იყო, რომ „პეტრეს ცხოვრების“ ნამდვილი ავტორის ვინაობას გადაჰფარებოდა საიდუმლოების ბურუსი(?). ქართულმა „ცხოვრებამ“ კი შემოგვინახა „პეტრეს ცხოვრების“ არქეტიპში დაცული ეპიზოდი და უაღრესად მნიშვნელოვანი ცნობა, რომ ზაქარია ქართველს დაუწერია „ესაიას ასკეტის ცხოვრებაც“, რომლიდანაც რამდენიმე ეპიზოდი პეტრესა და ესაიას ურთიერთობაზე „პეტრეს ცხოვრებაშიც“ ჩაურთავს⁴⁸“ (გვ. 121—122). ამ სრულიად უნიადაგო ვარაუდების შემცველ მსჯელობას მისდევს შემდეგი რეპლიკა ვენიშენაში (№ 48):

„48. შეიძლება ვინმემ(?) იფაქროს, რომ ქართული „პეტრეს ცხოვრების“ გადმომკეთებელს უსარგებლია ზაქარია რიტორის ე. წ. „ესაიას ცხოვრებით“, რომელშიც მოთხრობილია ესაიას განსივების ეპიზოდიც, (KG., გვ. 272—273), მაგრამ ეს შესაძლებლობა გამორიცხულია(?), რადგანაც ქართულში პეტრესა და ესაიას ურთიერთობა

(გვ. 250—251) აღწერილია „პეტრეს ცხოვრების“ ასურული ტექსტის მიხედვით(?). ამასთან ასურულსა და ქართულში ვხვდებით ამ ურთიერთობის ამსახველ ისეთ ფაქტებს, რომელთაც არ იცნობს ზაქარია რიტორი“ (იქვე).

მთელი ეს მსჯელობა ისევ გაუგებრობათა გაბმული ჯაჭვია და მართლაც „ბურუსში“ ხვევს საკითხებს. იმ მიზნით, რომ როგორმე დააჯეროს მკითხველი „ზაქარია ქართველის“ რეალობაში, აგრეთვე „არქეტაპის“ არსებობაში ი. ლოლაშვილი იძულებულია ჩვენამდე მოღწეული ასურული Vita Petri („ანონიმის“ ანუ რუფუსის თხზულება) გამოაცხადოს არ არსებული „არქეტაპის“ დამახინჯებულ და ნასწორებ ტექსტად: თურმე მასში ვხვდება ამ უცნობი „რედაქტორის“ „მანიპულაცია“: მას გადაუკეთებია Vita-ს ბერძნულ ორიგინალში (თუ მის სირიულ თარგმანში?) „ზაქარია ქართველის“ სიტყვები: „აღგვიწერია სხვაგან“ [ესაია ასკეტის ცხოვრება], ასე: „როგორც ამას მოწმობენ ნარკვევები და მოთხრობები“. მაშასადამე, ქართულში პირველი პირით ნათქვამი „აღგვიწერიან სხვაგან“, თურმე „არქეტაპში“ (ეფემერულ „ზაქარია ქართველის“ მიერ „სირიულად დაწერილ“ თხზულებაში) იყო და იგი Vita Petri-ს სირიული ვერსიის ფსევდო-„რედაქტორს“ შეუუცვლია!!!

ეს მორიგი ზღაპარია და ძალიან მიაგავს V ს.-ის 80-იან წლებში ქართლიდან ღაზაში „ზაქარიას“ „გამგზავრებას“.

„ანონიმის“ Vita Petri ბერძნულიდან არის სირიულად თარგმნილი. ი. ლოლაშვილს კი სჯერა მაკარის ცნობა, თითქოს ზაქარიას (პავლე ხუცესის ანდერძით „ქართველს“) უშუალოდ „აღუწერია“ იგი „ასურულად“. მაგრამ ანონიმის „პეტრეს ცხოვრება“ ხომ თავდაპირველად ბერძნულად იყო დაწერილი და ეს მაკარიმ არც იცის! ი. ლოლაშვილის „მტკიცების“ თანახმად, უნდა ვივარაუდოთ:

ა) „ზაქარია ქართველს“ ასურულად დაუწერია „არქეტაპი“ და ეს „არქეტაპი“ უთარგმნია მაკარის! ბ). ეს აზარსებული სირიული „არქეტაპი“ ალბათ უთარგმნიათ ბერძნულად და მერმე ისევ გადმოუღიათ სირიულად, რომელშიაც შემდეგ „რედაქტორს“ შეუტანია შესწორებანი (თუ ჯერ ბერძნულად და ისინი მერმე სირიულშიც გადმოსულა?). არ ვიცით ოღონდ—ეს ფილოლოგიური პერპეტუუმ-მობილე როგორ ხდებოდა „არქეტაპის“ მიმართ და რომელი წლების ფარგლებში?! რააპესა და ი. ლოლაშვილის თანახმად „ანონიმის“ თხზულება 500 წელსა დაწერილი, პეტრეს სიკვდილის შემდეგ, ე. ი. 492—500 წლების ფარგლებში „არქეტაპიც“ არსებობდა, მისი სირიულიდან ბერძნულზე თარგმნილი დედანი და ბერძნულიდან ისევ

სირიულად თარგმნილი და ისიც სირიული „არქეტის“ გვერდით?!. ჩვენი გონება სრულიად უძლურია ამგვარ, მართლაც მანიპულაციების ლაბირინთში გარკვევისას!

ქართული ვერსიის ნატყუარი ცნობა „აღვიწერიან სხვაგან“ [ესაიას ცხოვრება] — ი. ლოლაშვილისათვის იქცა „საფუძვლად“ იმისა, რომ აავოს ასეთი ფანტასტიკური სქემა:

1) „ზაქარია ქართველს“ ასურულად დაუწერია „პეტრეს ცხოვრება“ (ეყრდნობა ქართული ვერსიის ნატყუარ ცნობას!). მისი „არქეტიპი“ არ შენახულა!

2) ცნობილია რომ ჩვენამდე მოღწეული სირიული Vita Petri ბერძნულად იყო დაწერილი (ორიგინალი დაკარგულია), მაშასადამე — ი. ლოლაშვილის ლოგიკის თანახმად იგი „ზაქარია ქართველის“ სირიული „არქეტის“ თავდაპირველი ბერძნული ვერსია ყოფილა; მაგრამ სირიულ Vita Petri-ში რატომაა გადმოსული ბერძნული ონომასტიკონი? „ზაქარია ქართველი“ სირიულად წერდა ბერძნულ სახელებს („ბოზმარიოსი“, „ბაკურიოსი“ და სხვ. მისთ.)? ეგებ „რედაქტორმა“ შეიტანა ეს სახელები Vita-ს სირიულ თარგმანში? მაგრამ ასეთი რამ წარმოუდგენელია თვით ი. ლოლაშვილის „კონცეფციის“ თანახმად: სირიული თარგმანის „რედაქტორი“ ბერძნულ ონომასტიკონს ვერ შეიტანდა თარგმანში, ხოლო „ზაქარია ქართველის“ „არქეტიპიდან“ იგი ვერც ამ „არქეტის“ ბერძნულად გავრცობილ და შესწორებულ ვერსიაში გაჩნდებოდა, ვერც ბერძნულად თარგმნილ სირიულ „რედაქტირებულ“ ვერსიაში! ყველაფერი ეს (უნდა დაგვიჩვენოს მკვლევარმა) უსაშველოდ დიდი ზღაპარია და მეტი არაფერი!

ამ მომენტებს ლოლაშვილი სრულიად არ უკვირდება და ვერც ამჩნევს.

ისტორიული სინამდვილე კი ასეთია:

1. „პეტრეს ცხოვრება“ თავდაპირველად ბერძნულად იყო დაწერილი „ანონიმის“ (რუფუსის) შიერ, ე. ი. იმ კაცის ხელით, რომელსაც ბერძნულად აქვს დაწერილი „პლეროფორიები“ და „თხრობა თეოდოსი იერუსალიმელზე“, რომლებიც პეტრეს ეხებიან (უკანასკნელი — გაკვრით). ბერძნულიდან მომდინარეობს „პეტრეს ცხოვრებაში“ პეტრეს სახელად „ნაბარნუგი [ოსი]“¹ ისევე, როგორც რუფუსის „პლეროფორიებში“. არაფერი ამის მსგავსი „ზაქარია ქართველის“ „არქეტიპში“ არ შეიძლება ყოფილიყო, რადგან ეს „არქეტიპი“ საერთოდ არ არსებობდა. ეგებ ფიქტიურმა „რედაქტორმა“ გადაასწორა „ზაქარია ქართველის“ სავარაუდო „არქეტიპში“

¹ ფ. ნო ასე თარგმნის სირიულიდან პეტრეს საერო სახელს «...Seigneur Nabarnougi...» (Jean Rufus. Plérôphories. PO, VIII, Fasc. 1. p. 113. Paris, 1911).

დაცული სახელი „მურვანოსი“ — „ნაბარნუგიოსად“? განა ასეთი ზღაპრის დაჭერება შესაძლებელია? და ყველაფერი ეს ხდებოდა „ზაქარია ქართველის“ სიცოცხლეშივე, 500 წლის ახლო ხანებში? აკი „ანონიმის“ Vita Petri-ს დაწერის თარიღად რააბესთან ერთად ი. ლოლაშვილი 500 წელს თვლის?). ან შემდეგ საუკუნეებში?!

4). თუ „ესაიას განსივების სასწაული“ „ანონიმის“ თხზულებაში (Vita-ში) ქართულის მსგავსად არაა, ეს იმას ნიშნავს, რომ „არქეტიპში“ არსებობდა იმიტომ, რომ ქართულ ცხოვრებაშია იგი შეტანილი. ქართულ „ცხოვრებაში“ ისიცაა მოთხრობილი, თუ როგორ დასდევენ „მწვალებელნი“, ე. ი. მონოფიზიტები... მონოფიზიტ პეტრეს მოსაყლაკად, მაგრამ ასეთი აბსურდი ხომ „არქეტიპში“ მოსალოდნელი არ იყო? ქართულ ვერსიაში VI საუკუნის „იაკობიტნიც“ მოქმედებენ, მაგრამ ისინი პეტრეს ცხოვრების დროს საერთოდ არ არსებობდნენ, ეგებ ეს ადგილიც „ამოიღო“ რედაქტორმა „არქეტიპიდან“?! ამასთან ესაიას განსივების ეპიზოდი ქართულ ცხოვრებაში შეტანილია ზაქარია რიტორის „ესაია ასკეტის ცხოვრების“ მიზაძვით, რასაც სრულიად უსაბუთოდ უარყოფს ლოლაშვილი. მაგრამ ამ ფაქტზე პირველად მიუთითა სტ. სიკორსკიმ ზაქარია რიტორზე წაკითხულ მოხსენებაში 1915 წელს, ხოლო ჩვენში 1936 წელს — ს. ყაუხჩიშვილმა და მისი უარყოფა — გაუგებრობაა. სწორედ ეს ფაქტი („ესაიას ცხოვრებიდან“ მომდინარე ეპიზოდი წმინდანთან კოზმას მისვლისა) ერთ-ერთი უტყუარი საბუთია იმისა, რომ მაკარი მესხი ზაქარია რიტორის სირიულ ენაზე შემორჩენილ თხზულებებს (ყერძოდ ესაიაზე) იცნობდა და „ანონიმის“ ავტორწაუწერელი თხზულების ავტორადაც მას ეს ზაქარია მიუჩნევია, ხოლო რედაქტორს იგი გაუქართველებია. მაგრამ ამაზე ჩვენ დაწვრილებით ვწერდით წერილში „ისევ“, რომელსაც ი. ლოლაშვილი თითქოს არ იცნობს, თუმცა არა პირდაპირ ეკამათება იქ მოტანილ საბუთებს.

ქართული ვერსიის ცნობა, რომ „ზაქარია ქართველმა“ სირიულად აღწერა „ესაიას ცხოვრება“-ო ყალბია (თუ იგი ზაქარია რიტორს არ გულისხმობს). ამ „ცნობის“ საფუძველზე „არქეტიპის“ არსებობის მტკიცება ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია, თუნდაც ნ. მარის ავტორიტეტს მიემართოთ ცალმხრივად.

ყოველივე ამის შემდეგ ი. ლოლაშვილი იწყებს „ზაქარია ქართველის“ ადგილსამყოფელის „დადგენას“.

თურმე ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრებაში“ და „ანონიმის“ (რუფუსის) „პეტრეს ცხოვრებაში“ დასახელებული პეტრეს სინკელოსი, „ვინმე ზაქარია“ არის ის „ზაქარია ქართ-

ველი“, რომელსაც „არქეტიპი“ დაუწერია. ეს ზაქარია სვინგელოზო-
არის პეტრეს მემკვიდრე, „პეტრეს ცხოვრების“ (Vita-ს, ა. გ.) ავტო-
რად აქამდე მიჩნეული რუფუსი კი — არა. (გვ. 122). მკვლევარი გა-
ნაგრძობს: „პეტრეს ცხოვრების“ იმ რედაქციის (არქეტიპის) ავტორი,
რომელიც საფუძვლად დასდებია(?) ქართულს, სწორედ
ერთ-ერთი ამ ზაქარიათაგანი უნდა(?) იყოს“
(იქვე)¹, „ხოლო ზაქარია-ავტორი, პეტრეს მოწაფე — დადასტურე-
ბულია ქართული „პეტრეს ცხოვრებით“ და მისი ქართველობა ირ-
კვევა თვით ზაქარიასა(?) და მკარი მესხის ანდერძებიდან. ეს არის
ლოკუმენტური ფაქტი“ (გვ. 122). პავლე ხუცესის ანდერძი რატომ-
ღაც აქ დასახელებული არაა!

პეტრეს ერთ-ერთი (ხუთიდან) მესენაკე ზაქარია რომ არავითარ
შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს პეტრეს ბიოგრაფიის „არქეტიპის“
ავტორი, ამის შესახებ ჩვენ ქვემოთ ვწერთ. მაგრამ ჯერ გავეცნოთ
ი. ლოლაშვილის სხვა „არგუმენტებს“. მას საკიროდ მიაჩნია ამ სა-
კითხის გასარკვევად „პეტრეს ცხოვრების“ ასურულ და ქართულ
რედაქციათა ურთიერთობის საკითხის განხილვა. მკითხველს ისევ და
ისევ მოუხდება მკვლევარის მსჯელობის ისეთ ლაბირინთში მოხვედ-
რა, რომლისგან თავის დაღწევას საკითხის სპეციალური შესწავლის
გარეშე იგი ვერას გზით ვერ შეძლებს. მაგრამ ამ მკითხველს ჩვენ უნდა
დავეხმაროთ.

ჯერ მოტანილია ნ. მარის აზრი: „ქართული ტექსტი ლამის ანონი-
მის ასურული „ცხოვრებიდან“ ვცნოთ გადმოკეთებულად“ (ასე ფიქ-
რობდა ო. ბარდენჰევერიც 1924 წელს!). მაგრამ საწინააღმდეგო მრ-
სი შეხედულება იქვეა დამოწმებული: „პეტრეს ცხოვრების“ ასუ-
რული ტექსტი, რომელიც ანონიმს ეკუთვნის, არ არის ჩვენს მიერ
გამოცემული ქართული ტექსტის დედანი“ (123). ლოლაშვილს ხელს-
აძლევს (მსჯელობის ამ ეტაპზე) ნ. მარის ეს მეორე, 1896 წლისეული
და მცდარი ვარაუდი: თითქოს ასურულ და ქართულ რედაქციებს
ჰქონდეთ საერთო წყარო. ი. ლოლაშვილიც ამ წყაროს ეძებს: ესაა
ისევ არარსებულ „ზაქარია ქართველის“ არარსებული „არქეტიპი“.

ი. ლოლაშვილი ითვალისწინებს იმ ფაქტს, რომ „ქართულ „ცხოვ-

¹ სიტყვასიტყვით: „ამ სამი ზაქარია დან (ზაქარია რიტორი, პროკაუ-
ლაზელის ძმა ზაქარია და „ზაქარია სვინგელოზო“, ა. გ.) სწორედ ზაქარია
სვინგელოზო, რომელსაც პეტრეს მემკვიდრედ იხსენ-
ებენ „პეტრეს ცხოვრების“ ასურული რედაქცია და „ე-
ვეროსის ცხოვრება“... თავისი ბიოგრაფიული მონაცე-
მებით ძალიან ჰგავს ზაქარია ქართველს“ (გვ. 185). არა, კენმა-
რიტებას ყველადერი ეს სრულიად „არ ჰგავს“!

რებას“ „ზოგი რამ აკლია დედნის დეფექტურობის გამო“ და „რომ ასურულთან დასაპირისპირებლად მოგვეპოვება პავლე დეკანოზის რესტავრირებული ტექსტი“, და რომ ამ უკანასკნელს „ზოგი რამეც (მხოლოდ „ზოგი“? ა. გ.) რესტავრატორის წყალობით მიმატებია“ (გვ. 125). შემდეგ მიღის ვრცელი ამონაწერი პავლე დეკანოზის „ანდერძიდან“, რომელშიც თურმე „კეთილსინდისიერადაა აღნიშნული პავლეს მიერ მოხდენილი ძირითადი ცვლილებები“ (125). (ესაა „ზოგი რამის მიმატება“? ა. გ.). ამ ანდერძში, რომელიც ჩვენ სრულად ვაღმოვებქდეთ ნ. მარის გამოცემიდან წერილში „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ („მნათობი“, 1970, № 3), საგანგებოდ აღნიშნულია, რომ მას (პავლე ხუცესს) „გაუვრცელებია“ ტექსტი „შესავლისა და სასწაულების“ დართვით, რადგან ღელნაწერს შესავალი არ ჰქონია, ვილაცას „დაეწერა წინაუქმო“ და იმეორებს, რომ „არცა შესავალი რა იყო და არცა დასასრულიო“. აი რაძღენი რამ გაუყვებია რედაქტორს და განა ყოველივე ეს „ზოგი რამეს“ მიმატებაა?!

ე. ი. ლოლაშვილი უწონებს რედაქტორს იმ მუშაობას, რამაც ქართული „პეტრეს ცხოვრებას“ „ყოველგვარი ისტორიული ღირებულება“ დაუკარგა (ე. ჰონიგმანი) და საერთოდ „არაისტორიულ თხზულებად“ (ბარდენჰევერი) აქცია.

ი. ლოლაშვილი აცხადებს, რომ „მაკარისეული ტექსტის დეფექტურ ხელნაწერს ჩვენამდე არ მოუღწევია, ამიტომ ძნელია განსაზღვრა, თუ რა ხასიათისა და შინაარსისაა პავლეს ყველა გასწორება“ და რომ მისი ანდერძისა და ასურული „ცხოვრების“ არსებობა შესაძლებელს ხდის ქართული ტექსტიდან პავლეს ნახელავის გამოყოფას ძირითადად (თუ მიახლოებით)“ (126).

ე. ი. ლოლაშვილი გრძნობს რომ „ძნელია განსაზღვრა თუ რა შინაარსისაა პავლეს „ყველა გასწორება“, ოღონდ ჩვენს მიერ ადრე გამოთქმულ ამავე მოსაზრებას რატომღაც მაინც ეკამათება შენიშვნაში:

„49. გაუგებარია ა. გაწერელის განცხადება: „ჩვენ ვერ გავითვალისწინებთ პავლეს გამოკლებათა მიმატებას, აგრეთვე გამოგონებათა და ფანტაზიათა სრულ მასშტაბს (სანამ სირიული ტექსტი არაა მთლიანად თარგმნილი)“ (საკითხები, გვ. 152—153). საკვირველია(?) მკვლევარი რატომ აქ არას ამბობს იმაზე, რომ „პეტრეს ცხოვრების“ ასურული ტექსტი მთლიანადაა თარგმნილი გერმანულად რ. რააბეს მიერ? თუ მას არ აკმაყოფილებდა ს. ყაუხჩიშვილისმიერი ქართული ფრაგმენტული თარგმანი, რომლიდანაც ის ქართულ „ცხოვრებასთან“ შესაპირისპირებელ ციტატებს იმოწმებს, მას შეეძლო პავლეს „გამოგონებათა და ფანტაზიათა“ მასშტაბი გაეთვალისწინებინა გერმანული

თარგმანის მიხედვით“ (გვ. 126). ამ განცხადებით იგი თავისავე მოსაზრებას უპირისპირდება, მაგრამ ამას მოვეშვათ. „საკვირველ“ რამეს მოტანილი რეპლიკის გამო აქვე მოვახსენებთ ჩვენს მკვლევარს (მან ზომ იცოდა, რომ რააბეს თარგმანი ჩვენს ხელთ იყო?):

1) ქართული „ცხოვრების“ დახასიათებისას ასურული ტექსტის რააბესეულ გერმანულ თარგმანთან შედარება თუ ყოველთვის აუცილებელია, ეს იმას ნიშნავს, რომ მაკარი მესხს ძირითადად „ანონიმი“-ს სირიული ტექსტი (რააბეს გამოცემა) გადმოუღია (და ეს ასეცაა!) და არა „არქეტეპი“, როგორც ლოლაშვილი ზემოთ „ამტყვიებს“. ნუთუ ლოგიკურ შეუსაბამობას იგი ვერა გრძნობს, ე. ი., თუ როგორ ანვრევს თავისივე კონცეფციას!? ამასთან: ქართული ვერსია ხომ ძალზე მოკლეა ასურული „პეტრეს ცხოვრების“ ტექსტთან შედარებით?!

2) რააბეს გერმანული თარგმანი ცუდადაა შესრულებული და ამას ერთხმად აღიარებენ ასურული ტექსტის მცოდნენი (შაბო, კლერმონგანო, ნოდლეკე, განსაკუთრებით ედ. შვარტცი, ი. მარკვარტი, ჰონიგმანი და სხვ.), ბევრი რამ მასში შემდგომმა მკვლევრებმა დააზუსტეს (მარტო ის რად ღირს, რომ რააბემ ასურულში სწორად ვერ ამოიკითხა ვერც იოანეს „ლაზიკელობა“ და ვერც მისი გარდაცვალების თარიღი — 4 ოქტომბერი?). შედარებისას ყველა ფილოლოგიურ ნიუანსს აქვს მნიშვნელობა, თვით აბზაცთა თანმიმდევრობასაც, ხოლო საამისო საფუძველს, სპეციალისტების ერთობლივი აზრით, რააბეს გერმანული თარგმანი არ ქმნის. საკვირველი სწორედ ისაა, რომ თვით ი. ლოლაშვილი არ ითვალისწინებს ამ სპეციალისტების ზოგიერთ გასწორებებს. ერთი მაგალითი:

სირიულ-გერმანული თარგმანის ზეგავლენით ი. ლოლაშვილს პეტრე იბერის გენეალოგიურ შტოში მურმანის (პეტრეს) დის (ბუზშირის იგი ხარქასაგან შესძენია) სახელად შეაქვს „ბომიროს პარია“ („არეოპ. პრობლ.“, 155. შდრ. „პეტრუს დერ იბერერ“, 1895, გვ. 16). მაგრამ სირიული ტექსტის სათანადო ადგილი გაასწორა ი. მარკვარტმა 1931 წელს („დი ბეჟეპრუნგ...“ 128, შენ. 6) „ბუსმირთფურიად“ (ნიშნავს „ბუზშირის ასულს“). ეს ფაქტი ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე აღნიშნულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ ი. ლოლაშვილს დაკვირვებით არ მიუღწევნებია თვალი მის წინ მდებარე ზოგიერთი ნაშრომისათვის. ამასთან, ედ. შვარტცის ნარკვევის („იოანე რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი“, 1912) ერთ-ერთი დიდი მნიშვნელობა იმაშია, რომ რააბეს გერმანული თარგმანით სარგებლობა ამ

ნ ა შ რ ო მ ი ს და ხ მ ა რ ე ბ ი ს გ ა რ ე შ ე ა მ ი ე რ ი დ ა ნ ყ ო ვ ლ ა დ შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა, რასაც მართებულად აღნიშნავს ე. ჰონიგმანი (იხ. მისი *Pierre l'Iberien*, p. 53. შდრ. *თსუ შრომები*, ტ. 59, გვ. 65). ეს თუნდაც იმ მაგალითითაც დასტურდება, რომელიც ზემოთ იყო მოტანილი *Vita Peri*-ს სირიულ დედანში ნაჩვენები იოანე ლაზის გარდაცვალების თარიღის რააბისეულ მცდარ წაკითხვასთან დაკავშირებით.

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ მკითხველმა გადაწყვიტოს — გვქონდა თუ არა უფლება გამოვეთქვა სირიული ტექსტის ქართულად თარგმნის სურვილი (აქი ქართული „ცხოვრება“ ასურულიდანაა: გადმოღებული?) და რით შეიძლება გამართლებული იქნეს ი. ლოლაშვილის გაკვირვება ჩვენი განცხადების მისამართით („საკვირველია!“)? რააბეს თარგმანის მიხედვით თუ მან, ფილოლოგმა, პეტრეს გენეალოგიურ შტოში დატოვა სირიული წაკითხვა, არა ფილოლოგ პავლე დეკანოზისაგან ან მთარგმნელისაგან მეტი შეცდომები არ იყო მოსალოდნელი?! აი რატომ ვთვლით საჭიროდ *Vita*-ს სირიული ტექსტის ზუსტი ფილოლოგიური თარგმანის გამოჩენას (ყველაზე ადრე ეს სურვილი ს. ყაუხჩიშვილმა გამოთქვა), რადგან რააბეს თარგმანით სარგებლობა ხშირად სახიფათოა, ამაში „4 დეკემბრის“ მაგალითიც გვარწმუნებს. ამასთან, აქი თვით ი. ლოლაშვილი აცხადებს იმასვე, რასაც ჩვენ ვამტკიცებდით: „ძნელია განსაზღვრა, თუ რა ხასიათის და შინაარსისაა პავლეს ყველა გასწორებაო“. თუ რააბეს გერმანულ თარგმანს ყველაფერში ენდობა იგი, მაშინ ასეთი რამ თვითონ მაინც არ უნდა დაეწერა: აქი მას წინ უდევს ეს თარგმანი? ამასთან: ჩვენთან კამათში სიტყვა-სიტყვით იმეორებს... ჩვენსავე სიტყვებს!!

ამის შემდეგ მიდის უფრო გაშლილი პოლემიკა ჩვენთან ქართული „ცხოვრების“ რედაქტორის მუშაობის დახასიათების სფეროში. ი. ლოლაშვილის აზრით, ამ „ცხოვრების“ „თავბოლონაკლული და აშლილი ტექსტი პავლეს შეუხწავლია შინაარსობრივად(?) და სასწაულთა მიწყოებით თხრობის თანმიმდევრობა აღუდგენია; მისთვის წაუძღვარებია შესავალი და ბოლოც კეთილად შეუთავებია“ (125). მკვლევარი დიდად აფასებს მაკარის რედაქტორს, ხოლო უარყოფს ე. ჰონიგმანის კვალიფიკაციას, რომელმაც პავლე დეკანოზს ტექსტის წამხდენი (ან გამფუჭებელი) შეარქვა: „[რედაქტორმა] არა მარტო მიუმატა შესავალი და დასასრული, არამედ ასევე შესცვალა ტექსტი იზნაირად, რომ ის უკვე ისტორიულ ღირებულებას აღარ წარმოადგენს“, — წერს ჰონიგმანი. რაც შეეხება ჩვენს ნეგატიურ კვალიფიკაციებს,

რომლებიც ქართული ტექსტის დაწვრილებითს ანალიზს ემყარება, მკვლევარი მათ ცალკე ციტატების სახით თავს უყრის თავის წიგნში (გვ. 126—127) და ცდილობს მათს უარყოფას: „პაეღე დეკანოზი, ძველი ქართული მწერლობის ეს კეთილსინდისიერი მუშაკი, არავისგან გაციცხვას არ იმსახურებს“. (127). „პაეღე დეკანოზი არც „ფალსიფიკატორია“, არც „მანიპულატორი“ და არც „ყალბისმქნელი“ (იქვე). მისი ნიჭიერება თურმე იმით ირკვევა, რომ „ასურულ და ქართულ ტექსტთა არქიტექტონიკა და ეპიზოდების მიმდევრობა ერთნაირია“ (127). მაგრამ ამ მსჯელობის შედეგად ხომ ბათილდება თვით ი. ლოლაშვილის განცხადება: „...მაკარის ხელთ ჰქონია „ანონიმის“ „პეტრეს ცხოვრება“, მაგრამ არა ის რედაქცია, რომელიც რააბემ გამოსცა, არამედ მისი არქეტიპი, რომელსაც გვიანდელი რედაქტორის ხელი არ შეჰხებია“-ო (გვ. 121) რომელ ლოლაშვილს დავუჯეროთ: იმას, რომელიც „არქეტიპიდან“ ქართული „პეტრეს ცხოვრების“ წარმომავლობას ამტკიცებს თუ მეორეს, რომელიც რააბემს მიერ გამოცემული „ანონიმის“ თხზულების (რედაქტირებულის!) ეპიზოდების თანმიმდევრობის სრულ ანალოგს პოულობს ქართულ „ცხოვრებაში“?

ამავე დროს უნდა მოვავლოთ ლოლაშვილს ის ფაქტი (ამჟამად მისთვის დიდად საჩოთირო!), რომ 1970 წელს ჩვენი წერილის „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ აშკარა ზეგავლენით იგი სრულიად მართებულად ფიქრობდა, რომ: „...გარკვევით ჩანს, რომ გადმომკეთებელს (მაკარი მესხს, ა. გ.) ხელთ ჰქონია ის ასურული რედაქცია, რომელიც რ. რააბემ გამოსცა“ (იხ. შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტ-ის ისტორიის XXX სამეცნიერო სესიის თეზისები, თბ., 1970, გვ. 6, § 4). 1972 წელს გამოცემულ „არეობ. პრობლემებში“ კი სრულიად საწინააღმდეგოს წერს: „მაკარის ხელთ ჰქონია „ანონიმის“ „პეტრეს ცხოვრება“, მაგრამ არა ის რედაქცია, რომელიც რააბემ გამოსცა, არამედ მისი არქეტიპი, რომელსაც გვიანდელი რედაქტორის ხელი არ შეჰხებიაო“ (გვ. 121). სამი წელი (1970—1972) დროის არც ისეთი დიდი მონაკვეთია, რომ ლოლაშვილს „დავი-

წყებოდა“ წინაღ-დაწერილი საკუთარი სიტყ-
ვები! სად გაექცევა ამ ფაქტს ჩვენი მკვლევარი? რამ გამოიწვია
ასეთი სწრაფი ტრანსფორმაცია ლოლაშვილის აზროვნებაში? ჩვენ ეს
არ გვიცვარს, რადგან მიზეზი ვიცით: ლოლაშვილი გაეცნო ჩვენს მე-
სამე წერილს „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული ცხოვრების გამო“
(„მნათობი“, 1971, № 8), რომელშიაც დადგენილია, რომ ვითომც ქარ-
თლიდან პეტრესთან ერთად წასულ „ზაქარია ქართველს“ არ შეეძ-
ლო 518 წ. ან მანამდე დაეწერა „პეტრეს ცხოვრება“, რადგან ასეთ
შესაძლებლობას გამორიცხავდა „მისი“ ფანტასტიკური ასაკი — პეტ-
რე დაიბ. დაახლ. 409—411 წ.წ. შუა და მისი ქართლიდან მხლებელი
იმავე ასაკისაც რომ ყოფილიყო (რაც გამორიცხულია!), მაინც ძალიან
მოხუცებული იქნებოდა ლიტერატურული საქმიანობისათვის — „მას“
ზომ მურმანი-პეტრეს სიკვდილის შემდეგაც დიდხანს „უცოცხლია“?!
როცა ამ ჩვენმა რეპლიკამ თავის თავად გამო-
რიცხა ქართული ფილოლოგიის კიჟეს არსე-
ბობა, საჭირო გახდა პირველი პოზიციიდან უკ-
ან დახვევა, „არქეტიპის“ არსებობის უნაყოფო
შტკიცება და „ზაქარია ქართველის“ გაახალგაზ-
რდავება. (ამაზე დამატებით ქვემოთ!). მაგრამ რად-
გან „არქეტიპი“ არ არსებობს, ლოლაშვილი „ანალიზის“ დროს ისევ
„რედაქტირებულ“ „პეტრეს ცხოვრების“ ასურულ ტექსტს (რააბეს
გამოცემას) და ქართულ ვერსიას შორის „თანმიმდევრობას“ ადგენს!

ასეა გახლართული ლოლაშვილი საკუთარ წინააღმდეგობებში და
ეს მძიმე და უსიამოვნო ვითარება მან თავისთავს შეუქმნა პოლემიკუ-
რი უინიანობის ვითარებაში. არავითარი დანაშაული ჩვენ ამაში არ
მიგვიძღვის.

ლოლაშვილი მაინც იგონებს 1970 წელს მის მიერ წაკითხულ მოხ-
სენებას (თუშკა მე-4 პარაგრაფში კატეგორიულად ნათქვამს ამჟამად
ივიწყებს!) და წერს პავლე დეკანოზის მუშაობის შესახებ ჩვენს შეხე-
დულებასთან დაკავშირებით:

„ა. გაწერელიამ ჩვენი მოსაზრება (რომ თითქოს „ანონიმის“ Vi-
ta Petri-ს ეპიზოდებსა და ქართული „ცხოვრების“ ეპიზოდებს შორის
თანმიმდევრობა დაუკლია! ა. გ.) საკამათოდ აქცია, აღნიშნა: „რომელ
„არქიტექტონიკაზე“ შეიძლება საუბარი, როდესაც პავლე დეკანოზს,
შაკარის რედაქციის რედაქტორს, „ცხოვრების“ ფურცლებამზილი
ხელნაწერი ჩავარდნია ხელთ (თვითონ წერს „ანდერაში!“) და ნების-
მიერად (sic) დაულაგებია ისინი? XV ს-ის რედაქტორს რომ ხელთ
ქტონოდა ასურული ტექსტი და იმის მიხედვით მოეწესრიგებინა აშ-
ლილი ფურცლები, მაშინ თანხვედნილი ცალკეული პასაჟების თან-

მიმდევრობა მართლაც დაცული იქნებოდა ორივე ძეგლში, მაგრამ ასეთი თანმიმდევრობა — ასურული „ცხოვრებისადმი“ ქართული რედაქციის მიმართების თვალსაზრისით — სრულიად არაა დაცული ქართულ „ცხოვრებაში“ (ასურული ტექსტის გერმანულ თარგმანთან, ხოლო გერმანულიდან ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ნაწილობრივად ქართულ ენაზე თარგმნილ ტექსტთან მაკარის რედაქციის შედარებიდან ეს ფაქტი ზედმიწევნით ირკვევა (sic). ამ საკითხზე ვრცლად ვმსჯელობთ ჩვენს გამოკვლევაში“). (128). ჩვენი წერილიდან „ისევ „ზაქარია ქართველის“ გამო“ — აქ მოტანილი ამონაწერის (sic-ებით რომაა გადატირთული!) შესახებ ი. ლოლაშვილი აცხადებს: „ასეთმა კატეგორიულმა და განმეორებითმა განცხადებამ განმაცვიფრა (დაყოფა ჩვენი. ა. გ.) და ასურული „პეტრეს ცხოვრების“ გერმანული თარგმანი ხელახლა შევეუდარე ქართულ „ცხოვრებას“, რამაც ჩემი დებულების სისწორე დაადგინა: ორივე ძეგლს აქვს ეპიზოდთა ერთნაირი თანმიმდევრობა. ეს უდავო ფაქტია“ (გვ. 128) და მოტანილია 45 ეპიზოდი მათი შინაარსის მოკლე დასათაურებებით და გავლებულია „თანმიმდევრული“ პარალელები (გვ. 128—129). რა გვეთქმის ამ „შედარებათა“ სიის გამო?

1) თუ „ორივე ძეგლს აქვს ეპიზოდთა ერთნაირი თანმიმდევრობა“ (ე. ი. თუ რააბეს მიერ გამოცემულ Vita Petri-ს და ქართულ „ცხოვრებას“ შორის ამდენი იგივეობაა თვითონ ეპიზოდების თანმიმდევრობაშიაც კი), მაშინ მაკარის სწორედ ეს Vita Petri უთარგმნია ასურულიდან და არა მისი გამოგონილი „არქეტიპი“, რომლის ოდესღაც არსებობა ამჟამად მსოფლიო ფილოლოგიაში მართო ლოლაშვილს სჯერა(?).

2) თუ ზედმიწევნით ემთხვევიან ეპიზოდების „თანმიმდევრობანი“, მაშინ ქართული ცხოვრების „ფურცლებაშლილი“ ნუსხა XV ს-ში მცხოვრებ რედაქტორს ისეთი იდეალური სიზუსტით დაულაგებია (ასურული დედნის ხელში უქონლობისა და ასურულის არ ცოდნის პირობებში!), რომ ეს გარემოება პავლე დეკანოზს უეჭველად აქცევს იმ რანგის ფილოლოგად, როგორც იყო, მაგალითად, ბედიე! განა ასეთი რამ წარმოსადგენია?!

ყველაფერი ეს ჩვენ მართლაც გაგვაოცებდა, ლოლაშვილის სიზიფისდაგვარ შრომას რომ ოდნავ მაინც გამართლება ჰქონდეს!

ლოლაშვილი განზრახ არ აქცევს ყურადღებას იმ ფაქტს, რომ, საქმე იმაში კი არაა, რომ ორ ძეგლს (სირიულ დედანსა და მისგან გამომდებულ ქართულ „ცხოვრებას“) ერთნაირი ეპიზოდები აქვთ (ეს ანუა და პარალელები საკმაოდ მოვიტანეთ ჩვენ შრომაში „საკითხები...“), არამედ იმაში, რომ ქართულ „ცხოვრებ-

ბაში“ მეტწილად ერთი ეპიზოდი მოტანილია მეორის წინ ან პირუკუ, ან კიდევ — ხარვეზების დაშვებით (თუ მას რააბეს გამოცემას შევუღღარებთ). არსებითად რაიმე კანონზომიერ თანმიმდევრობაზე (ცალკეულ შემთხვევებს გარდა, რაც უეჭველია მაქარის ორიგინალიდან მომდინარეობენ) — ლაპარაკი ზედმეტია. ლოლაშვილის მიერ აღნიშნული თანმიმდევრობანი კი არ წყვეტენ საკითხს (რაგინდ ფურცლებაშლილი ნუსხა ჰქონოდა ხელთ რედაქტორს, გარკვეულ ნაწილში ასეთი თანმიმდევრობა მაინც დაცული იქნებოდა), არამედ ისეპაზოდები, რომლებიც ასეთ თანმიმდევრობას არ ექვემდებარებიან. და მათ ლოლაშვილი არ ხედავს.

აი მრავლიდან რამდენიმე მაგალითი ჩვენი შეხედულებებს საილუსტრაციოდ:

1) ქართულ „ცხოვრებაში“ (1967 წ. გამოც.) ჯერ ნათქვამია მურვანოსზე, თუ როგორ „აღმოცენდა“ მისი სახით „სათნოების ყვაილოვნება“ (გვ. 214), ხოლო შემდეგ მოთხრობილია მისი წინაპრების შესახებ (გვ. 215). ასურულ რედაქციაში (იხ. „პეტრუს დერბერა“, რააბეს გამოცემა, 1895) კი პირიქით — ჯერ მოთხრობილია პეტრეს წინაპრებზე (რააბეს გამოც. გვ. 14—15, შდრ. „გეორგიკა“, 2, გვ. 248—249), ხოლო შემდეგ იმაზე, თუ როგორ წარმოიშვა მათგან „ასეთი ყვაილი“ (რააბეს გამოც. გვ. 16. „გეორგიკა“, 2, გვ. 249).

2) რააბეს გამოცემაში მოთხრობილია 12 წლის ნაბარნუგიოსის (=ქართულ „მურვანოსს“) „მძევლად გაგზავნა“ „ქრისტიან თეოდოსისთან“ (რააბე, გვ. 23—24. „გეორგიკა“, 2, გვ. 256), რომელსაც წინ უძღვის ამ ნაბარნუგიოსის დახასიათება („ის მკვდარი იყო ხორციელად, მაგრამ... ცეცხლებრი იყო სულიერად“ და ა. შ. იხ. რააბე, გვ. 22. შდრ. „გეორგიკა“, 2, გვ. 255). ქართულ „ცხოვრებაში“ კი პირიქით „ჯერ მოთხრობილია 12 წლის მურვანოსის გამგზავრება „კონსტანტინეპოლედ“ (გვ. 218), ხოლო შემდეგ მისი სიღარიბე და ის, თუ როგორ „განაძლიერებდა ცეცხლსა მას სულისასა“ (გვ. 219).

3) ქართულ „ცხოვრებაში“ ნათქვამია, თუ როგორ „აშენა“ პეტრემ მონასტერი და „პრქვია მონასტერსა მას „ქართველთა მონასტერი“ (ცხოვრება, გვ. 231). ამ ეპიზოდს უშუალოდ მისდევს თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ „ამის შემდგომად გამოვიდეს მიერ წმიდაჲ პეტრე, იოვანე, ნეტარნი მამანი, და წარვიდეს იორდანისა პირსა ადგილსა უდაბნოსა. და იშენეს¹ მონასტერი“ (იქვე). Vita-ს გამოცემაში კი „სიონის ეკლე-

¹ არავიდარი მონასტერი პეტრეს ორდანიხ უდაბნოში არ აღშენებია. მაგრამ დაწერ. ამ საკითხზე — სხვა დროს (1976).

სიის“ (რააბეს Zjonskirche) ზემოთ „იბერთა მონასტრის“ აშენება მო-
თხრობილია 46 გვერდზე, ხოლო მას უშუალოდ მისდევს თხრობა მისი მო-
ძღვრის იოანე ლაზისათვის ერთი „წარჩინებული სამღვდელო პირის“
მიერ სილის გარტყმაზე (რააბე, 46—47), ეს ეპიზოდი ქართულ „ცხოვრე-
ბაში“ კი პეტრეს მიერ „ქართველთა მონასტრის“ აშენების ფაქტს მი-
სდევს არა უშუალოდ, არამედ არა ერთი ეპიზოდის მოთხრობის შემ-
დეგ, დიდი ინტერვალის გამოშვებით (ქართ. „ცხოვრ.“ გვ. 236).
თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ისტორიული რეალია ასეა გადასმულ-
გადმოსმული!

ჩვენ შეგვეძლო მთელი რიგი გვერდები შეგვეცვო ასეთი, ზემოთ
მოტანილი მაგალითების მსგავსი პარალელებით.

ვფიქრობთ, რომ ყოველივე ამას ი. ლოლაშვილი მგონი სრულიად
ჯანზრახ არ ამჩნევს, ალბათ იმ მიზნით, რომ ქართული „ცხოვრების“
„მშვენიერი არქიტექტონიკა“ დაიცვას და პავლე დეკანოზის „ნიჟიე-
რი რესტავრატორობა“ დაამტკიცოს. არაფერი არასოდეს აქედან არ
გამოვა!

ამასთან, ჩვენ ისიც გვიკვირს, თუ როგორ ვერ ამჩნევს ი. ლოლა-
შვილი ქრონოლოგიურ ანაქრონიზმებს, რომლებიც სწორედ ეპიზო-
დების თანმიმდევრობის დარღვევის ნიადაგზეა აღმოცენებული მაკა-
რი მესხის თარგმანში. ყველაფერი ეს — სწორედ მისი რედაქტორის
ღაბალი რედაქტორული საქმიანობის შედეგია. მაგ პეტრეს მოგზაუ-
რობათა მარშრუტის დადგენა, რასაც ასე აადვილებს Vita Petri,
მისი ქართული ვერსიის მიხედვით შეუძლებელია და ამ მხრივ თუ მას
ვენდეთ — პეტრეს ბიოგრაფიული თარიღები და ადგილ-მონაცვლეო-
ბა მთლიანად აირდაირევა (თვალსაჩინო მაგალითი — ამ წერილის
ბოლოს!). სამწუხაროდ ი. ლოლაშვილი არც ამას ხედავს. პირიქით,
იგი თვითდაჯერებული წერს თავის „სიაზე“; „ამ ნუსხიდან ჩანს, რომ
დაბადებიდან გარდაცვალებამდე პეტრეს ცხოვრების მომთხრობელი
ქართული ტექსტის თავდაპირველი არქიტექტონიკა და ეპიზოდთა
თანმიმდევრობა, რომელიც აღუდგენია პავლე დეკანოზს, ასურული
„ცხოვრების“ მსგავსია (ე. ი. ემთხვევა რააბეს გამოცემულ ტექსტს.
ა. გ.). შედარებისას ეს მსგავსება ასე მკაფიოდ არ გამოჩნდებოდა,
რომ ქართულში „დედნის ან ეპიზოდთა თანმიმდევრობის ნამდვილი
სახე დაკარგული“ (ჩვენი სიტყვებია, ა. გ.) ან ეპიზოდთა თანმიმდევ-
რობა დარღვეული იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში „თავისებურად
დალაგებული“ ტექსტი არ დაემთხვეოდა ასურული „ცხოვრების“
(ე. ი. რააბეს გამოცემული ტექსტის) ა. გ.) ამბავთა თანმიმდევრობას“.

ზემოთ ჩვენს მიერ მოტანილი თვალსაჩინო მაგალითები სავსებით აქარწყლებს ამ კატეგორიულ განცხადებას, ხოლო თვითონ ი. ლოლაშვილის სიტყვები აქარწყლებენ მისივე ახლანდელ მტკიცებას—მაკარის უთარგმნია არაის ტექსტი, რომელიც რააბემ გამოსცა, არამედ „არქეტიპიო“!

არა მარტო მაკარის ტექსტს არ ახასიათებს თანმიმდევრობა, არამედ თვით ი. ლოლაშვილის მსჯელობებს, რომელთა აღრიცხვა უკვე მგონი მკითხველისათვისაც თავმომაბეზრებელი ხდება.

აი ნაშრომის ამ თავის დასკვნაც:

„რა თქმა უნდა, პაულეს არ ჰქონდა ხელთ ასურული დედანი, არამედ ის მუშაობდა ქართულ აშლილ ტექსტზე, მაგრამ რაკი მას არეული ფურცლები სწორად დაულაგებია და სასწაულებიც ისე მიუწყვია ზედი-ზედ, როგორც მაკარისეულ დედანში უნდა არსებულიყო, როგორი თანმიმდევრობაც დაუცავს „ცხოვრებას“ (ე. ი. Vita-ს ა.გ.), ეს ფაქტი იმას მოწმობს, რომ რესტავრატორი ნიჭიერი და დაკვირვებული მწიგნობარი ყოფილა. ასურულ-ქართულ „ცხოვრებათა“ ეპიზოდების თანმიმდევრობის დამთხვევა იმასაც მეტყველებს, რომ მაკარი შესხს ხელთ ჰქონია რ. რააბეს მიერ გამოცემული თხზულების მსგავსი(?) ტექსტი და მის მიხედვით შეუქმნია ქართული „ცხოვრება“ (გვ. 129—130).

ამრიგად, მიუხედავად ყველა ეპიზოდის „თანმიმდევრობის“ ამო აღმოჩენისა ქართულ „ცხოვრებაში“, ლოლაშვილი ისევ უბრუნდება 1970 წლის თვალსაზრისს, ქართული ვერსიის რააბესეულ სირიულ Vita Petri-სგან წარმოშობის აზრს, რასაც ჩვენ ვიცავდით და ვიცავთ ასე დაყენებით (ჰონიგმანის შემდეგ და ნ. მარის ერთ-ერთი ვარაუდის თანახმადაც!), „არქეტიპის“ არსებობა (ნ. მარის მეორე, მცდარი ვარაუდის საფუძველზე წარმოშობილი!) თავისი ამ მსჯელობის ეტაპზე ი. ლოლაშვილმა თვითონვე უარყო. ეს მას ჩვენთან პოლემიკის დროს (ამ პუნქტში!) სჭირდება, მომენტისათვის, და მგონი ამიტომაც ივიწყებს (დროებით!) „არქეტიპის“ და სირიულ Vita Petri-ს „რედაქტორის“ — ამ მორიგი ფიქციების — არსებობას! მაგრამ, როგორც კი „ზაქარია ქართველის“ არსებობის დაცვას შეუდგება მკვლევარი, იძულებულია კვლავ ამოატივტივოს ისინი და აგრეთვე ნ. მარის ერთ-ერთ (მეორე) მცდარ ვარაუდს (და არა მის ღრმა ინტუიციურ მიგ-

ნებას!) ჩასკიდოს ხელი. აი ესაა სწორედ ფილოლოგიური პერპენ-ტუმ მობილე!

ლოლაშვილი მგონი ზოგჯერ ამჩნევს, ინსტინქტურად მაინც, თავისავე წინააღმდეგობებს და ცდილობს ისინი ლოგიკურ მთლიანობაში მოაქციოს. განსაკუთრებით ეს ეხება „ზაქარია ქართველის“ არსებობის დამტკიცების უნაყოფო ცდას.

ლოლაშვილის აზრით, ქართული „ცხოვრების“ „შესავალი ნაწილობრივ(?) პავლე დეკანოზის ფანტაზიის ნაყოფია“ (გვ. 130. შდრ. გვ. 131: „რაკი... თხზულებას ადრევე მოსცილებია შესავალი და პავლე დეკანოზი იძულებული გამხდარა, რომ იგი თავისი ფანტაზიით აღედგინა(???) რათა ძეგლი საექლესიო საკითხავად ვარგებულიყო“)... მკვლევარის სიტყვით, მაკარის თარგმანს ისეთივე შესავალი ექნებოდა(?), როგორიც აქვს რააბეს გამოცემულ ტექსტს; „მაგრამ რაკი მაკარისეულ“ ტექსტს საფუძვლად უდევს „ანონიმური“ ასურული „ცხოვრება“, უეჭველია მას ექნებოდა(?) ისეთივე დასაწყისი, როგორიც მოეპოვება „ანონიმის“ თხზულებას, უკეთ: ქართული ტექსტის დაკარგულ შესავალში მოთხრობილი იქნებოდა (?) პეტრეს წინაპართა — დიდი ბაპურიოსის, არსილიოსის, ბუზმარიოსებისა და მათი ოჯახების საღეთო საქმიანობა და V საუკუნის საქართველოს სამეფო კარის პოლიტიკური და რელიგიური ცხოვრებაც მსგავსად ისევე, როგორადაც გადმოცემულია ასურული „ცხოვრების“ შესავალში (გვ. 13—23/247—255). ამ ნაწილს მაკარი უყურადღებოდ არ დატოვებდა და უეჭველად გადმოაქართულებდა(!) კიდევც“... და ა. შ. (გვ. 131). ჩვეულებრივ — ავტორი საკუთარ წინააღმდეგობებს ვერ ამჩნევს, ამ კონტექსტში „არქეტიპზე“ კრინტი არაა დაძრული!

მაგრამ საკითხავია — ფიქციურ „ზაქარია ქართველის“ „არქეტაშიაც“ ქართველ მეფეთა „ონომასტიკონიც“ ბერძნული ფორმებით იყო წარმოდგენილი? მაგ. „არჩილის“ მაგიერ იქაც „არსილიოსი“ ეწერა? ამასთან, თუ „შესავალიც“ კი მაკარი მესხს რააბესეულ სირიული ტექსტის მსგავსი დედნიდან ექნებოდა გადმოღებული, მაშინ „არქეტიპის“ არსებობის საკითხი თავისთავად იხსნება. თანაც აქო ასურულ Vita-ში პეტრეს საერო სახელია „ნაბარნუგიოსი“ („ნაბარნუგი“), რომელსაც იოანე რუფუსი თავის მეორე თხზულებაშიც („პლეროფორიები“) უწოდებს პეტრეს და განა ფიქციური „ზაქარია ქართველი“, არ არსებულ „არქეტიპის“ „ავტორი“, მასვე უწოდებდა პეტრეს? ამის „დამტკიცება“ ი. ლოლაშვილს კი არა, მსოფლიო ფილოლოგების სინკლიტსაც არ შეუძლია, რადგან ასეთ „თვალსაზრისს“ ელემენტარული კრიტიკული ალლოც კი უარყოფს.

გავიხსენოთ (რამდენჯერ?) რომ რააბესეული Vita Petri არის ბერძნულიდან თარგმნილი ძეგლი, ამიტომ ქართული სახელები, ნ. მარისა და ივ. ჭავჭავიძის სწორი შენიშვნით, ბერძნული დაბოლოებებითაა შენახული სირიულ ტექსტში („ბაკური [ოსი]“, „ბოზმარი [ოსი]“ „არსილი [ოსი]“ (= არჩილი), „ნაბარნუგი [ოსი]“ და ა. შ.). მაგრამ ქართული „ცხოვრების“ ცნობის თანახმად ხომ თითქოს ზაქარიას „ასურულად“ აღუწერია პეტრეს თავგადასვალი (ე. ი. მაკარიმ არ იცოდა მის მიერ გადმოღებული დედნის ბერძნული ორიგინალის არსებობა!). ასეთი გამოგონილი „ცნობების“ შემცველ „ანდერძებს“ უტყუარ დოკუმენტებად მიიჩნევს ი. ლოლაშვილი.

პავლე დეკანოზის ფანტაზიორობას ახლა თვითონ ჩვენი მკვლევარიც აღიარებს, მაგრამ არ იძლევა მის კვალიფიკაციას: რამდენად სწორია ისტორიულად ის „შესავალი“, რომელიც ამ ფანტაზიორს შეუთხზავს? მაგ. მართლაც ვარაზ-ბაკური ვცნოთ პეტრეს მამად, თუ ასურული Vita-ს ბუზმირი („ბოზმარიოსი“ (?). ქართული „ცხოვრების“ „მურვანოსი“ დავტოვოთ პეტრეს ერობის სახელად თუ ასურული Vita-ს „ნაბარნუგი?“ (ი. ლოლაშვილს იგი რატომღაც ბერძნული ფორმით — „ნაბარნუგიოსი“ — შეაქვს პეტრეს გენეალოგიაში. იხ. გვ. 155, ე. ი. სირიული თარგმანის წაკითხვებს ხელუხლებლად სტოვებს და ი. ჭავჭავიძისა და ი. მარკვარტის კორექტივებს არ ითვალისწინებს).

ეს რაც შეეხება ქართული ვერსიის „შესავალს“, მის ნატყუარობას თვით ი. ლოლაშვილი აღიარებს პავლე დეკანოზის ცნობის კვალობაზე, რომ ეს ცნობა არა, ალბათ მასაც (შესავალს) „არქეტიპიდან“ მომდინარე ნაწილად მიიჩნევდა. სამაგიეროდ „არქეტიპი“ ისევ თავს ჰყოფს ქართული ცხოვრების ფალსიფიციკრებული დაბოლოების („კეთილად დამისრულებია!“) ლოლაშვილისეული ანალიზის დროს, რადგან „მტკიცებისათვის“ სხვა საფუძველი არ არსებობს, გარდა ამჟამად ბუნებაში არ არსებული (და არც ოდესმე არსებული) „არქეტიპისა“! მაგ. მაკარი მესხის „ანდერძთან“ დაკავშირებით იგი წერს: „საეჭვოა, პავლეს იმდენი თვითნებობა გამოეჩინა, რომ ზაქარიას ანდერძი შეეთხზა, თუ ის მის ხელთ არსებულ დეფექტურ დედანს არ ჰქონოდა. შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ მან თხზულების ავტორის ვინაობა სხვა წყაროდან იცოდა(?) და ანდერძი მის მიხედვით შეთხზა, მაგრამ ამგვარი ვარაუდი უნდა გამოვირიცხოთ, რადგანაც ასეთ ვითარებაში პავლე ამ წყაროს ცნობებს ანდერძში თავის სახელით შეიტანდა(?) და ზაქარიას პირველი პირით არ ალაპარაკებდა. ეს გარემოება

ადასტურებს(?), რომ ზაქარია არ არის პავლეს (ან მაკარის) ნახელავი-
იგი მომდინარეობს ასურული „ცხოვრების“ არქეტიპიდან და მისი გა-
მოცხადება ფალსიფიკაციად შეცდომა იქნებოდა (რ. რააბეს გამოცე-
მაში თხზულებას მართლაც მოცილებული აქვს(?) ავტორის ანდერ-
ძი)“ (გვ. 132).

აქ ისევ „არქეტიპმა“ წამოყო თავი, მაგრამ უნდა ვიკითხოთ:

1) საიდან ვიცით რომ ასურულ „ცხოვრებას“ ავტორის (რუფუ-
სის, ვინმე სხვის თუ „ზაქარია ქართველის“?) „ანდერძი“ ჰქონდა თუ
ექნებოდა? შეიძლება ასეთი რამის განცხადება? სირიული ხელნაწე-
რების რომელ ფილოლოგიურ ანალიზს ეყრდნობა იგი?

2) ქართულ „ცხოვრებაში“ „პირველი პირით“ ლაპარაკობს „ზა-
ქარია“ (რიტორის ორეული!) კერძოდ მაკარის ანდერძში, ხოლო
„ქართველად“ იგი მხოლოდ პავლეს მიერ ტექსტში ჩართულ მეორე
ანდერძშია მოხსენებული. ამასთან, თუ ქართული „ცხოვრების“ შე-
სავლის შეთხზვისას თვით ი. ლოლაშვილის აღიარებით პავლე დეკა-
ნოზმა თავის „ფანტაზიას“ ასე ფართოდ გაუღო კარი, რაღა „კეთილად
დასრულებულ ბოლოში“ შეიკავა თავი ეგზომ საშურო თვისებისა-
გან? ფილოლოგიური მარჩიელობა — „საექვოა, პავლეს იმდენი თვით-
ნებობა გამოეჩინა, რომ ზაქარიას ანდერძი შეეთხზაო“ — სრულიად
უადგილოა, რადგან მას იმდენი თვითნებობა აქვს დაშვებული (საკუ-
თარი აღსარებით!) ქართულ ტექსტში, რომ თავის მიერ ხელნაწერის
„კეთილად დასრულებისას“ არ არსებულ ასურულ „არქეტიპში“ ვერ
ჩაიხედავდა. ასეთი ტექსტი კიდევ რომ არსებულებიყო, რადგან XV ს-
ის ამ დეკანოზმა ასურული არ იცოდა (იგი იცოდა XIII ს-ის მაკარი
მესხმა). ხოლო თუ Vita Petri-ს დაკარგული ბოლო (ეს არსაიდან
ჩანს!) „არქეტიპის“ „გადანაშთებს“ შეიცავდა, ისიც შეცვლილი უნდა
ყოფილიყო და „ზაქარიას“ მაგიერ იქ „რუფუსის ანდერძი“ იქნებო-
და და არა ფიქციურ „ზაქარია ქართველისა“, რადგან ასურულ Vita-
ში პეტრეს სახელად „ნაბარნუგია“ ნახსენები, როგორც ამავე ავტო-
რის, რუფუსის სხვა თხზულებაში და არც ერთი სხვა ბიოგრაფიის
ნაწერში. ი. ლოლაშვილი უკვე ვეღარ ბედავს ქართული „ცხოვრე-
ბა“ მთლიანად „არქეტიპიდან“ გამოიყვანოს (ეს უკანასკნელი არც
არსებობს, რადგან არ არსებობდა!), მას შესაძარებლად მოაქვს ერ-
თი ტექსტი — „ანონიზის“ (იოანე რუფუსის) თხზულება (რააბეს გა-
მოცემა) და ასე გასაჩვენო, მათ შორის „ეპიზოდების თანმიმდევრო-
ბასაც“ კი ადგენს. მაგრამ როცა ქართული „პეტრეს ცხოვრების“
ნატყუარ ანდერძებზე და პავლე ხუცესის მიერ ძეგლის „კეთილად“
დასრულებულ ბოლოზე“ მიდგება საქმე — უმაღვე „არქეტიპის“

ლანდი იჩენს თავს. ამით კი პავლე დეკანოზის ფანტაზიას საბოლოოდ დაესვა წერტილი თვით მკვლევარის მიერ!!

ასე წერა და ბეჭდვა არ შეიძლება.

3) პავლე დეკანოზის „ნიჭიერი რესტავრატორობის“ მითს თვითონ ი. ლოლაშვილი აქარწყლებს, როცა ქართული „ცხოვრების“ იმ ბოლო ნაწილს ეხება, რომელიც პეტრეს გარდაცვალების აღწერას შეიცავს: „იგი ძლიერ მოკლეს, შეიცავს ზერელე თხრობას და გადმოცემულია მასში ფაქტები, რომელთაც სინამდვილესთან არაფერი აქვთ საერთო“ (136). მაგრამ ვისი მუშაობის ნაყოფია ყოველივე ეს („ზერელე თხრობა)? აი თვითონ ი. ლოლაშვილის სიტყვები, ტექსტში დაყოფით აწყობილი: „ქართული რედაქციის ახლანდელი დასასრული (ტირილი და დაკრძალვის ცერემონიალი) მაკარის კალმის ნაყოფი რომ იყოს, იგი უეჭველად დემონზვეოდა შინაარსობრივად ძირითად ხაზებში მაინც ასურული „ცხოვრების“ (ე. ი. Vita Petri-ს, ა. გ.) დასასრულს, მაგრამ რაკი წლები და ფაქტები დედანსა და გადმოკეთებაში განსხვავებულია, ეს მოწმობს, რომ ქართულში ბოლო კეთილად შეუთავებია ასურულისგან დამოუკიდებლად პავლე დეკანოზს“ (გვ. 136). „არქეტიპზე“ მსჯელობა ამ კონტექსტში მოხსნილია!

ამაზე სასტიკი მსჯავრი რედაქტორის მუშაობაზე ჩვენ არასოდეს გამოგვიტანია. თუ პავლე დეკანოზის მიერ „კეთილად დასრულებული ბოლო“ შეიცავს „ზერელე თხრობას“ და „მასში გადმოცემულია ფაქტები, რომელთაც სინამდვილესთან არაფერი აქვთ საერთო“ (ეს ფაქტები ჩვენ გამოვავლინეთ წერილებში „ზაქარია ქართველის“ გამო“ და „ისევ“.. ა. გ.), მაშინ პავლე დეკანოზის „ნიჭიერებაზე“, „კეთილსინდისიერებაზე“, მის „რესტავრატორულ ალღოზე“ და სხვა გულამაჩუყებელ თვისებებზე ლაპარაკი ზედმეტი ყოფილა! ოღონდ... ამ ყოვლად უვარგის „კეთილად შეთავებულ ბოლოში“ ერთი რამ კი თითქოს სწორად შეუტანია რედაქტორის „ფანტაზიას“ — „ზაქარია ქართველის“ სიტყვები იმის შესახებ თუ როგორ „დაემოწაფა იგი ქართლიდან პეტრეს!“ აი კრიტიკული ანალიზის „სიღრმეც“!

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ უკანასკნელსაც („ზაქარია ქართველის“ სიტყვებს) „სინამდვილესთან არაფერი აქვს საერთო“ და ისიც პავლე დეკანოზის „პატრიოტული ფანტაზიის“ სფეროს განეკუთვნება: მაინც რაღა ეფემერულ „ზაქარია ქართველის“ გამოგონების დროს უღალატა რედაქტორს. თავისავე ფანტაზიამ? და არც უღალატნია!

მკვლევარი ფიქრობს (გულწრფელად?), რომ რადგან ზაქარია „პირველი პირით ალაპარაკა“ რედაქტორმა, ეს „მიგვანიშნებს“, მის რეალობაზე! აქაც სრულ გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე. ქართულ „ცხოვრებაში“ ხშირად, ტექსტის შიგნით, „პირველი პირით“ არის მოთხრობილი მთელი რიგი ეპიზოდები და ამ ლიტერატურულ ხერხს თუ ვენდეთ, მაშინ ისიც უნდა დავივიწყოთ, რომ „ზაქარია ქართველი“ პეტრესთან იმყოფებოდა კონსტანტინოპოლსა და იერუსალიმში. პირველი პირითაა მოთხრობილი, მაგალითად, პეტრეს კონსტანტინოპოლში განსწავლის ამბავი: „ხოლო უკეთუ ვინმე იკითხვიდეს, თუ ვითარ მეტყუელებდა ბერძულ ნეტარი პეტრე, მე ვაუწყო, რამეთუ ჩუენსა მას ყოფასა კონსტანტინეპოლის. ეზომ ადვილად დაისწავლა მან ენაჲ ბერძული და სწავლაჲ, ვიდრე-ღა უკვრდა ფრიად მეფესა და ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა სიმაჲვეილე გონებასა მისისაჲ“ („ძეგლები“, II, გვ. 224).

განა ეს ადგილი იმ ფაქტს არ მოწმობს, რომ რედაქტორმა-ხუცესმა „ზაქარია ქართველად“ მიიჩნია („ანდერძში“) ეფემერული პერსონაჟი. რომელიც თურმე „ქართლიდანვე დამოწაფებია“ პეტრეს და ვითომც კონსტანტინოპოლში მასთან იმყოფებოდა?! და ამ „ზაქარია ქართველმა“, თითქოს 422 წელს რომ „ჩავიდა“ 12 წლის პეტრესთან ერთად ბიზანტიის სატახტოში (თვითონაც ხომ 12 წლის მაინც იქნებოდა, ე. ი. 409 ან 411 წ. დაბადებული?), დასწერა „არქეტიპი“ პეტრეს გარდაცვალების შემდეგ, 500 წლამდე? თუ მთლიანად Vita Petri?

ამ უხერხულობიდან გამოსავალს ჩვენი მკვლევარი თითქოს მაინც პოულობს. ახლა იგი ქართველი რედაქტორის (კონკრეტულად არ უთითებს — რომლის) „შესწორებებად“ თვლის ისეთ ადგილებს, როგორც ეს-ესაა მოვიტანეთ. რა თქმა უნდა, ასეთი „შესწორებების“ დაშვება მას ისევ „ზაქარია ქართველის“ რეალობის გადასარჩენად სჭირდება. მაგრამ ქართული ტექსტის ნატყუარი ცნობები, „პირველი პირით მოთხრობილი“, „ზაქარია ქართველის“ არსებობას ყოველგვარ საფუძველს აკლიან (არავითარი „ზაქარია ქართველი“ პეტრეს ქართლიდან არ გაპყოლია, რადგან თუ ამ „მესენაკემ“ მისი ბიოგრაფია („არქეტიპი“) დაწერა 500-ან თუ 520-ან წლებში, მაშინ მას პეტრეს სიკვდილის შემდეგაც რამდენიმე ათეული წელიწადი უცოცხლია!). ამიტომ საჭირო გახდა რედაქტორის „შესწორებებად“ იქნეს მიჩნეული ის ადგილები ქართული ვერსიისა, რომელთა მიხედვით „ზაქარია

ქართველი“ კონსტანტინოპოლშიც მასთან „იმყოფება“. ლოლაშვილი წერს (ტექსტუალურ „შედარებათა“ ექსკურსის შემდეგ, თუმცა ეს ექსკურსი არავითარ კრიტიკას არ უძღვება!), რომ „ქართული „ცხოვრების“ ამ ნაწილის (სადაც ნათქვამია, თითქოს პეტრესთან და იოანესთან „თანამგზავრად... ყოფილა „ზაქარია ქართველიც“, ა. გ.) კრიტიკული ანალიზიდან(?) ირკვევა, რომ ზაქარია ქართველი პეტრეს არც კონსტანტინოპოლში ვაპყვლია, არც ამ ქალაქში უცხოვრია მასთან ერთად და არც მასთან ერთად გაქცეულა იერუსალიმში. (ეს საკითხი ჩვენ დავაზუსტეთ პირველად, ა. გ.). რა თქმა უნდა(?), მაქარისეულ ტექსტში ცვლილებაა მოხდენილი. რაკი ზაქარია ამბობს „მოწაფე მისი ქართლითგანვე, უკანა შეუდგე წმიდასა მას“, ვილაც მწიგნობარს(?) (პავლე დეკანოზს თუ სხვა პირს) თხზულების ავტორი პეტრეს მთელი ცხოვრების თანაღამგზავრად ჰგონებია(?), რის გამო(?) მას ადგილადგილ(?) ტექსტი „შეუსწორებია“, მაგრამ მას „ცხოვრების“ პირველი ნაწილის თხრობა, რომელიც ძირითადად მიმდინარეობს მესამე პირით, პირველი პირის ზმნებით მთლიანად კი არ შეუცვლია, არამედ — ნაწილობრივ და ისიც უწესრიგოდ, მაგრამ რადგანაც ქართული ტექსტი შემუშავებულია ასურულიდან გადმოკეთება-გამოკრების შედეგად, ამგვარი ცვლილების დადგენა ორივე ძეგლის შედარების გზით ადვილად(?) ხერხდება?“ (150).

ჩვენ კარგად გვესმის მკვლევარის სუბიექტური ვითარებისა: მას შემდეგ, რაც ჩვენს წერილში „ისევე პეტრე იბერის ქართული ბიოგრაფიის გამო“ („მნათობი“, 1971, № 8) დავსვით „ზაქარია ქართველის“ ფანტასტიკური ასაკის საკითხი (სხვა საკითხებთან ერთად), რომელიც გამორიცხავდა ამ ეფემერულ „ზაქარია ქართველის“ ყოფნას ქართლიდან პეტრესთან ერთად გამგზავრებულ ამაღლაში (და აგრეთვე მის ყოფნას კონსტანტინოპოლში მოძღვართან ერთად), საჭირო გახდა ქართული „ცხოვრების“ იმ ადგილების ყალბად მიჩნევა, რომლებშიაც ფიქციური „ზაქარია ქართველი“ პირველი პირით ჰყვება თავის ყოფნაზე კონსტანტინოპოლში!!! აი რატომ სდუმს მკვლევარი ჩვენს ნარკვევებზე „ისევე“... რ ო მ ე ლ შ ი ც მ რ ა ვ ა ლ ი ს ხ ვ ა ფ ა ქ ტ ი ც ა ა ხ ა ზ გ ა ს მ უ ლ ი!

მაგრამ საკითხავია:

1) ვთქვით პავლე დეკანოზმა გამოიგონა (სათანადო ადგილების „შესწორების“ გზით!) „ზაქარია ქართველის“ ყოფნა პეტრესთან ერთად კონსტანტინოპოლში — ეს მის ღირსებაზე, როგორც რედაქტორისა, ლაპარაკობს თუ მის მიერ განზრახ ჩადენილ ფალსიფიკაციაზე?!

2) თუ ამ პავლეშ კი არა, არამედ „სხვა პირმა“ „გადაასწორა“, მაგალითად, ზემოთ მოტანილი ადგილი, რატომ პავლე ხუცესმა, ამ „ნიკიერმა რესტავრატორმა“ და „კეთილსინდისიერი ფანტაზიის“ მქონე პირმა ვერ შეამჩნია იგი და ტექსტის თავდაპირველი წაკითხვები თავის გუმანით მაინც არ აღადგინა? მაშინ ეს რედაქტორი რაღა ქართული კულტურის უანგარო მოღვაწე ყოფილა, თუ მისი ხელიდან სხვის მიერ დაშვებული ისტორიული სიყალბენი გაიპარა? როგორი ლიტერატურული ტალანტით ან ისტორიული ერუდიციით დაჭილდოვებული პირი უნდა ყოფილიყო ასეთი რედაქტორი?

3) ეგებ პავლე დეკანოზის გარდა კიდევ ყავდა მაკარი მესხის თარგმანს სხვა რედაქტორი? და ისიც პირველივეთ ფანტაზიორი იყო?!

ამ საკითხების გადაწყვეტა ჩვენი მკვლევარისათვის მიგვიწოდია. ფანტაზიის დახმარებით ყველა საკითხის „გადაწყვეტა“ შეიძლება!

ი. ლოლაშვილს „ზაქარია ქართველის“ „საზღვარგარეთ მოღვაწეობის“ ქრონოლოგიური ჩარჩოების დასადგენად მოაქვს ასეთი დაკვირვება (სიტყვები მის ტექსტში შავითაა აწყობილი):

„ანონიმი“ ავტორი, რომელიც 81 გვერდიდან (ვგულისხმობ რ. რააბეს გამოცემას), როგორც თვითმხილველი და თანადამხედური, პირველი პირით აღწერს პეტრეს მოგზაურობას არაბეთში, ბეთ-თაფ-შასა და მაგდალ-ტუთაში მისვლას, ესაია ეგვიპტელთან ურთიერთობას, სასწაულებს, პეტრეს გაქცევას ფინიკიაში და იქიდან პალესტინაში დაბრუნებას, მის გარდაცვალებასა და დაკრძალვას, ქართული „ცხოვრების“ მიხედვით, არის მწერალი, რომელიც თავისთავს „გლახაკ ზაქარიას“ უწოდებს. მაშასადამე, „ანონიმი“ და ზაქარია ქართველი ერთი და იგივე პირია. ეს ფაქტი(?) იმის მაუწყებელიცაა, რომ ზაქარია ქართველი პეტრესთან მისულა და მასთან დარჩენილა V საუკუნის 80-იან წლებში. არაბეთში თერმიულ წყლებზე გამგზავრებამდე რამდენიმე წლით ადრე. მაშინ ეს ზაქარია ყრმა ყოფილა(?), რაკი შენახულა(?) ცნობა — „რამეთუ სიყრმითგან შეუღდე მე წმიდასა მას, ვითარცა შვილი ერთგული“. ამიტომაც არის, რომ ხანდაზმული პეტრე თხზულების ავტორს მიმართავს, როგორც თავისზე უმცროსს — „შვილო ზაქარია“-ო, „ანონიმიც“ ახალგაზრდაა პეტრეზე, იგიც ერთგან (გვ. 151) თავის თავს უპირისპირებს მოხუც ბერებს — „ჩვენ და ეს მოხუცი ბერები“ (=Wir und diese Greise) ყრმა ზაქარია ქართლშივე დაპმოწაფებია პალესტინაში მყოფ სახელმთხვეპილ პეტრეს და მისი მიმდევარი გამხდარა, რის გამოც იგი უკანვე შესდგომია წმიდასა მას და მის გარდაცვალებამდე თავის მოძღვართან ყოფილა, ხოლო V საუკუნის გასულს (თუ VI საუკუნის დამდეგს) ამ ქართველ

მწერალს აღუწერია „პეტრეს ცხოვრება“. ამიტომაც არის, რომ ეს მწერალი პეტრეს ცხოვრებასა და მოქალაქობას ჯერ სხვათა (თვით პეტრესა და მის თანამოღვაწეთა) ნაამბობის მიხედვით მოგვითხრობს, მერმე კი თავის თვალთ ნანახ ამბებს გადმოგვცემს“ (151).

პავლე ხუცესის ფანტაზიები აქ ჩვენი მკვლევარის ფანტაზიები-თაა გამდიდრებული.

ი. ლოლაშვილი ქართული ცხოვრების მთარგმნელისა და რედაქტორის სტილისტური ხერხების ხასიათს ვერ ხედავს: „თუ ქართულ ცხოვრებაში“ პეტრე „შვილს“ უწოდებს „ზაქარიას“, ეს ნაწილობრივ ასურული Vita-ს გაჟღენას უნდა მიეწეროს, საიდანაც მაკარი მესხმა გადმოაყეთა — თარგმნა ქართული „ცხოვრება“. რედაქტორს კი თხრობის პირველი პირით გამართულ ტექსტში ეს მომენტი საერთოდ მხედველობიდან გამოჩა და იგივე ზაქარია პეტრესთან უკვე კონსტანტინოპოლში თანმხლებ პირად აქცია („მე ვაუწყო, რამეთუ ჩუენნა მას ყოფასა კონსტანტინეპოლის...“). გარდა ამისა, და რაც მთავარია, ქართულ „ცხოვრებაში“ პეტრე საერთოდ ასე მიმართავს თავის მესენაკეებს, მაგ. წმინდა ათანასეს: „შვილო ათანასე!“ გვ. 257, შდრ. გვ. 253: „შვილნო ჩემნო“ და ა. შ.). პეტრეს ყველა მესენაკე მისი „შვილები“ იყვნენ ასაკის თვალსაზრისით? და თუ ქართლიდან გაპყვა „ზაქარია ქართველი“ პეტრეს, ეს უკანასკნელი მას შვილს ვერ უწოდებდა, ხოლო „ზაქარიას“ 80-იან წლებში ქართლიდან პალესტინაში გამგზავრება — როგორც ვთქვით, ზღაპარია და მეტი არაფერი.

2) მაგრამ ი. ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ რადგან ასურული Vita Petri Iberi-ს ავტორიც („ანონიმი“) ახალგაზრდაა და იგი პირველი პირით მოუთხრობს უშუალოდ პეტრესთან თავის ყოფნას მაიუმიში (ღაზაში) ცხოვრების პერიოდიდან, ამიტომ ქართული „ცხოვრების“ პერსონაჟის ცნობა მოძღვართან „ერთად კონსტანტინოპოლში ყოფნაზე“ უსაფუძვლოა (რედაქტორის „შესწორებაა“) და ახდენს „მის“ („ზაქარია ქართველის“) იდენტიფიკაციას „ანონიმთან“, ე. ი. რუფუსთან, რომელიც მართლაც 482 წელს ახალგაზრდა ჩავიდა მაიუმიში პეტრესთან და მისი მესენაკე (სინკელოსი) გახდა. რუფუსი კი პეტრეს ბიოგრაფოსია!!

ამრიგად, ი. ლოლაშვილმა „ანონიმს“ (რუფუსს) „ჩამოართვა“ Vita Petri-ს ავტორობა და იგი გადასცა პავლე დეკანოზის ფანტაზიის მიერ შეთხზულ პერსონაჟს!! ედ. შვარტცის მიერ დადგენილი ვინაობა Vita-ს ავტორობისა — გაუქმებულია, სირიულ ენაზე მოღწეული, ბერძნული-

დან სირიულად თარგმნილი Vita Petri-ს ნამდვილი ავტორი ყოფილა ქართლიდან 80-იან წლებში პალესტინაში „გამგზავრებული“, დეკანოზის მიერ გამოგონილი „ზაქარია ქართველი“, რომელსაც ი. ლოლაშვილის ლოგოსის მიხედვით ისე ბრწყინვალედ შეუსწავლია ბერძნული (რადგან Vita თავდაპირველად ბერძნულად იყო დაწერილი) ან ასურული (აქედან ხომ არ ითარგმნა Vita ბერძნულად და მერმე ბერძნულიდან ისევ სირიულად?), რომ უცბად მონოფიზიტი გამხდარა („ანონიმი“ ხომ განსწავლული და მებრძოლი მონოფიზიტია?)¹ და პეტრესთან მონასტერში ბერად აღკვეცილა! ჭეშმარიტად, „დიდი ფანტაზია“ ყოვლის შემძლეა!

ლოლაშვილი წერს:

„ამრიგად, ქართული „პეტრეს ცხოვრების ცნობათა მეცნიერული ღირებულება ფასდაუდებელია. უპირველესად ეს უნდა ითქვას ზაქარია ქართველისა და მაკარი მესხის ანდერძებზე, რომელთაც ჩვენი კულტურის ისტორიისათვის ისეთივე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ, როგორც აქვს გიორგი მთაწმინდელის ცნობას „ბალავარიანის“ ბერძნულად მთარგმნელის — ეფთვიმე მთაწმინდელის შესახებ“ (151—152). კიდევ: „ქართულმა ხელნაწერებმა დაიცვა „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორის სახელი „გლახაკი ზაქარია, მოწაფე მისი ქართლითგანვე“ და მოდი, ნუ შეგვეცდებით(?) მის აღმოფხვრას და ამ მიზნით გზასაცდენილ და უსისტემო კვლევა-ძიებას“ (152).

როგორც ვხედავთ — „მაგრადაა თქმული!“

„გზას აცდენილი კვლევა“ უწარმოებით: ნაწილობრივ ნ. მარს, შემდეგ ელ. შვარტცს, ო. ბარდენჰევერს, ერნესტ ჰონიგმანს, კორნ. კეკელიძეს და მრავალ სხვას, ხოლო „სისტემური“ — უმთავრესად ლოლაშვილს, რომელმაც „ზაქარია ქართველით“ შეცვალა... „ანონიმი“ ანუ რუფუსი, შემდეგ ამ ზაქარიას ახალი „ასაკიც“ დაადგინა: ქართლიდან გვიან გაამგზავრა პალესტინაში და მხურვალე მონოფიზიტად აქცია იგი; თვითონვე ფანტაზიორად გამოაცხადა პავლე დეკანოზი, რომელსაც ისეთი ეპიზოდები შეუტანია ქართულ „ცხოვრებაში“, რომელსაც „სინამდვილესთან არაფერი აქვთ საერთო“, თუმცა იგივე რედაქტორი მაინც ტექსტის „ნიჭიერი რესტავრატორი“ და დიდად „კეთილსინდისიერი“ მსახური ყოფილა ქართული კულტურისა! აი

¹ Vita-სა და „პლეოფორიების“ ავტორის რუფუსის თეოლოგიური განსწავლულობა, აგრეთვე ბიზანტიის ამბებში ჩახედულება ძალიან მაღალ დონეზეა, ამ მხრივ იგი სწორედ ზაქარია რიტორს უდგას მხარში. ორივეს თხზულებაში მოთხრობილია, მაგ. პატრიარქ დიოსკორეს ექსორია ვანგრაში, ლეონ პაპის „ტომოსის“ შესახებ (რომლის საფუძველზე გამოშუშავდა ქრისტეს ორბუნებოვანების ფორმულა), ქალკედონის კრების (451) დაგმობა და მრ. სხვა.

ასეთი „კვლევა“ ყოფილა „სისტემური“ და „გზა აუცდენელი“!!! თანაც: ქართული ვერსიის ნატყუარი „ანდერძები“ ექვთიმე მთაწმინდელის მოღვაწეობის ბადალ მოვლენადაა გამოცხადებული, თვით გიორგი მერჩულესთანაა გამოგონილი „ზაქარია ქართველი“ შედარებული (157 გვ.). ეს უკვე „ჰიპერპატრიოტული“ განცხადებაა და არა მარტოოდენ აგრესიული რამ! სხვებს, მაგ. ჰონიგმანს თურმე „ჩარხ-მბრუნავი ლოგიკა“ ახასიათებს, ჩვენი მკვლევარის ლოგიკას კი... ალბათ თვით ამ დისციპლინის შემქმნელის (არისტოტელეს) „სიღრმე“, „აწონ-დაწონისა“ და მსოფლიო „აღმორჩენების“ უნარი!! ნეტარ არიან მორწმუნენი!!

ასეთი „აღმორჩენების“ საფუძველზე გამოტანილ „დასკვნებს“, რომელშიც „შეჯამებულია“ მისი „კვლევა-ძიება“ (გვ. 175—176) უკვე აღარ ვეხებით. ეს *summa summarum* რასაკვირველია, კარგად ასახავს მთელი ნაშრომის ღირსებებს. ყველაფერი ეს— ისევ „ვრიგტის აღწერილობა“-ს მიაგავს.

მაინც გასაოცარი ის ფაქტია, რომ ი. ლოლაშვილი თავის წიგნშიაც დაჟინებით იცავს იმ შეხედულებას, თითქოს ზაქარია რიტორი არ იცნობდა პირადად პეტრეს. აი ახალი „ფაქტები“:

1) ედ. შვარტცზე იგი წერს (ჩვენს დასაპირისპირებლად!): „მას (ე. ი. ედ. შვარტცს. ა. გ.) არსად არ უთქვამს, რომ ზაქარია (რიტორი) იყო პეტრეს მოწაფე, ან მასთან დაახლოვებული პირი. პირიქით, იგი წერს: „ზაქარიასთან არ არის საუბარი პეტრეს უშუალო პირად გავლენაზე“ (მოტანილია ციტატა გერმანულად ედ. შვარტცის შრომიდან „იოანე რუფუსი, მონოფიზიტი მწერალი“. 1912. „არეოპ. პრობლ.“, გვ. 115). მაგრამ ამ საკითხებზე ჩვენ ვწერდით: „როცა ედ. შვარტცი უარყოფს ზაქარიასთან (და არა ზაქარიაზე), პირად „გავლენა-მოქმედებას“, ეს იმას გულისხმობს, რომ ზაქარია (რიტორის) ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებებში ამაზე დაწვრილებით ცნობები არაა, მაგრამ ზაქარია რომ „პეტრეს პირადად იცნობდა“ — ეს ფაქტი შვარტცს თვითონ ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ მიხედვით აქვს დადგენილი“ (ყურნ. გვ. 148) და იქვე, შენიშვნაში, ვწერდით, რომ „სევეროსის ცხოვრებიდან“ მოტანილ ფრაზებს მკვლევარი იცნობს კრიუგერის მიხედვით და არა უშუალოდ „სევეროსის ცხოვრებიდან“. ჩვენი წერილის შემდეგ ი. ლოლაშვილს ლენინგრადიდან

მოუღია ზაქარია რიტორის ამ თხზულების ფოტო-ასლი, იქ მისთვის მანუეღეშებელი რომ ვერაფერი ამოუკითხავს, ჩვენ მიერ მოტანილ ადგილს ზაქარია რიტორის მიერ პეტრეს რამდენიმეჯერ ნახვის თაობაზე სწორედ ამიტომ წაუყარუა. არ ვიცით — რატომ იფიქრა მკვლევარმა, რომ „კვლევას“ ამგვარ „მეთოდს“ ვერ მივუხვდებოდით?! მან საჯაროდ არ აღიარა, რაღამ ღრმად შეცდა, როცა დაწერა — ზაქარია რიტორმა „მხოლოდ ერთხელ ნახა პეტრეო“!

კიდევ როგორი „არგუმენტი“ მოეძებნება ლოლაშვილს, რომ უაწყოს ზაქარია რიტორის პეტრესთან „დამოწაფება?“ აი ერთი მათგანი.

„დიდი სხვაობაა ნაცნობობასა და პირად ნაცნობობას შორის. ჩვენს სახელოვან ისტორიკოს ივანე ჯავახიშვილს ვიცნობდი კარგად(?), მას ეხვდებოდი უნივერსიტეტის დერეფნებში. ხანდისხან ვისმენდი ლექციებს და მოხსენებებს, რითაც აღფრთოვანებული ვიყავი, მაგრამ ჩემდა სამწუხაროდ ამ დიდ მეცნიერს პირადად არ ვიცნობდი და არც მისი უშუალო მოწაფე ვყოფილვარ, ასე რომ პეტრესა და ზაქარია რიტორის მოძღვარ-მოწაფეობის საკითხი უნდა მოიხსნას მიუხედავად იმისა, რომ დღეს მრავალი მეცნიერი 1942 წლიდან, როდესა შ. ნუცუბიძის Тайна გამოქვეყნდა ამ ზაქარიას პეტრეს მოწაფედ აღიარეს“ (გვ. 116—117).

დაუვიწყარ ივანე ჯავახიშვილის ლექციებს ვისმენდით ჩვენც, როგორც უშუალო მისი სტუდენტი; ვყოფილვარ მასთან და გრიგოლ წერეთელთან საქ. მუზეუმში რამდენჯერმე. ორჯერ ჩავაბარე გამოცდები საქართველოს ისტორიაში, მისი გარდაცვალების გამო ე. „მნათობი“ გაიხსნა ჩვენი წერილით ამ დიდ ადამიანზე (იხ. „მნ.“, 1940. № 11), მაგრამ მის მოწაფედ მაინც არ ვთვლი თავს (ისტორიკოსი არ გახლავართ), ეს ბედნიერება მე წილად არ მხდომია, მაგრამ დასაშვებია ასეთი მიაშიტური ანალოგია ზაქარია რიტორისა და პეტრეს შორის არსებული ურთიერთობის დახასიათებისას?

რამდენჯერ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ზაქარია რიტორი დაიბადა და აღიზარდა პეტრეს მონასტრის გვერდით, მაიუმში (ღაზაში), დიდი ასკეტის თვალწინ; იგი პეტრეს სიცოცხლეშივე სწერდა ლეგენდარული წმინდანის ბიოგრაფიას იმავე მაიუმში და ბეირუთში; უნდოდა ბერად აღკვეცილიყო პეტრესთან, მაგრამ მშობლებმა ამის ნება არ დაართეს; აღტაცებული იყო პეტრეს პიროვნებით და ამ უკანასკნელის წრემაც მასზე დიდი გავლენა მოახდინა; უშუალოდ ნახულობდა

პეტრეს და მასთან ტრაპეზიკ გაუზიარებია; პეტრე იყო „მონოფიზიტობის ბურჯი“ (რუფუსი, ი. ჭავჭავაძის...) და მონოფიზიტების „დიდი ავტორიტეტი“,¹ ზაქარია რიტორი თვითონაც მონოფიზიტი გახდა, ე. ი. პეტრეს მიმდევარი და იღუერი მოწაფე. პეტრეს პირადად მიუწერია ბარათიკ ზაქარიასთვის და ყოველივე ეს, უტყუარი ისტორიული ფაქტები იმავე რანგის მოვლენებია, როგორც ი. ლოლაშვილის მიერ ჩვენი დიდი ისტორიკოსის დანახვა „უნივერსიტეტის დერეფნებში“? იგი ხომ ერთხელაც არ ყოფილა ივ. ჭავჭავაძილთან და, ჩვენი დიდი მეცნიერი არც ბარათებს სწერდა მგონი მას! და არც თვითონ სწერდა დიდი ივანეს ბიოგრაფიას მის სიცოცხლეში!

ი. ლოლაშვილის „არგუმენტაციის“ მსუბუქი ტონი მართლაც საინიმიშოა!

რამდენჯერ უნდა გავიმეოროთ ისიც, რომ ჩვენს მკვლევარს არ უნდა დაიჯეროს, რომ „მესენაკე“-ს ცნება არ ამოსწურავს „მოწაფის“ ცნებას. მაგ. როცა ვამბობთ, „მარქსის მოწაფეო“, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თითქოს მარქსის ყველა მოწაფე მას პირადად იცნობდა, ამ გენიოსი თეორეტიკოსისა და რევოლუციონერის ბინაში ცხოვრობდა ან ახლა ცხოვრობს?! ამასთან, ჩვენ ხომ არსად არ გვითქვამს, რომ ზაქარია რიტორი — პეტრეს მესენაკე იყო?

პეტრე არ იქნებოდა „მონოფიზიტების ბურჯი“, რომ მისი მოწაფეების რიცხვი მხოლოდ მისი რამდენიმე მესენაკით შემოფარგლულიყო. სიტყვისა და ფრაზის მნიშვნელობას მსჯელობის კონტექსტი განსაზღვრავს. ამასთან: პეტრე იბერიელს მაიუმში უნივერსიტეტის კათედრა არ ეპირა და იგი ლექციებს არ უკითხავდა ვისმეს, დამახასიათებელია, რომ რუფუსის გარდა, არც ერთი მისი უშუალო მესენაკე მონოფიზიტი — მწერალი არ ყოფილა.

ყველა ზემოთ თქმულის შემდეგ მკითხველმა გადაწყვიტოს, თუ რამდენად სატუქელიანია ლოლაშვილის „ვარაუდი“ და ჩვენთან პოლემიკა.

ამრიგად, არც გასაკვირია და არც მოულოდნელი, რომ ზაქარია რიტორს, დაზელ ერისკაცსა, და ზაქარია ქართველს(?), მაიუმის მონასტრის ბერს, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ბერძნულად და ასურულად დაეწერათ ესაია ასკეტისა და პეტრე იბერიელის შესახებ

¹ «D'un mot, Pierre est une grande autorité monophysite» (რ. რაკი, თეოლოგიის სტრუქტურა. პარიზი, 1952, გვ. 93). ზაქარია რიტორი „სუვეროსის“ ცხოვრებაში დაუსრულებლად ხმარობს პეტრეზე ეპაუტს „დიკო“ («Grande Pierre») და ეს „დიდი პეტრე“ სხვებისთვის მიაჩნდა მას „დიდად“ და თავისთვის კი — არა?

თხზულებანი ზაქარია რიტორს — სხვადასხვა პირის მიერ გადმოცემული მემუარული „თხრობით“, ზაქარია ქართველს კი — „ცხოვრება და მოქალაქობა და დიდნი იგი მოღუაწებანი და სასწაულნი“. ცხადია(?), აქედან არ გამოდის, „თითქოს მაიუმში პეტრესთან მყოფი (sic) ორი ზაქარია ლიტერატურული საქმიანობის დუბლირებას ეწევიან: ორივენი ერთი და იმავე პირთა ბიოგრაფიებს ადგენენ — ზაქარია რიტორი ანუ სქოლასტიკოსი ბერძნულად, „ზაქარია ქართველი“ კი — სირიულად. პირველის თხზულებანი შემდეგ სირიულად ითარგმნება, ხოლო მეორის სირიული ორიგინალური თხზულებანი უგზო-უკვლოდ ჰქრებიან“ (ა. გაწერელია. საკითხები, — გვ. 168)“. („არეოპ. პრობლ.“ 114).

ჩვენს ციტატაში ყოველი სიტყვა თავის ადგილზეა. ოღონდ მკვლევარს ისევე ვერ გაუგია ჩვენი ირონიული კვალიფიკაცია ფაქტისა — ზაქარია რიტორმა მის მიერ აღნიშნული თხზულებანი მართლაც დაწერა, ხოლო „ზაქარია ქართველს“ არაფერი დაუწერია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ იგი საერთოდ არ არსებობდა. მათი საქმიანობის დუბლირება — ისტორიული ფიქციაა, წარმოშობილი ქართული „ცხოვრების“ ნატყუარი ცნობების საფუძველზე. (დაწვრ. იხ. ჩვენი წერილები, ე. „მნ“. 1970, № 3 და 1971, № 8). ჩვენი ამ აზრის გაგება მკვლევარს რატომღაც არას გზით არ უნდა.

ჩვენ არავის მოსაზრება არ „გაგვიზიარებია უკრიტიკოდ“ (გვ. 115). ზაქარია რიტორის „მოწაფეობა“ სადაო არაა არც ერთი ევროპელი მკვლევარისათვის, თუ ამ სიტყვაში ვიგულისხმებთ არა „მესენაკე მოწაფის“, არამედ იდეური მიმდევრობის მომენტს. ზაქარია რიტორი მაიუმში აგროვებდა ცნობებს პეტრეზე, იყო მისი თანამედროვე, აღზრდილი მის თვალწინ და უნდოდა ბერადაც აღკვეცილიყო პეტრესთან. რააბეს ან მარის შრომებიდან მოტანილი ციტატები (გვ. 115) ამ ფაქტს აბსოლუტურად არ ეწინააღმდეგებიან, ისინი მხოლოდ იმაზე მიუთითებენ, რომ ზაქარია რიტორი არ იყო „ბერი-მოწაფე“ პეტრესი, თუმცა ასეთიც უნდა ყოფილიყო, მშობლებს მისთვის ნება რომ დაერთოთ და თვითონაც პეტრე რომ არ გარდაცვილილიყო 491 წ., ზაქარია რიტორის მიერ ბერიუთის უნივერსიტეტის დამთავრებამდე იმავე წელს. მეტიც; ზაქარია რიტორზე უფრო მეტად ითქმის, რომ იგი „პეტ-

რეს მოწაფე“ იყო, ვიდრე პეტრეს ზოგიერთს „მესენაქე — მოწაფეზე“, მაგ. იოანე კანოპიტეზე, ანდრეაზე ან ვინმე ზაქარიაზე — მასთან ერთად მონასტერში დაყუდებულ ბერებზე, რომელთა „იდეური კავშირი“. პეტრესთან მარტოოდენ გეოგრაფიული ნიშნითაა ჩვენთვის ცნობილი (ერთად იმყოფებოდნენ). პეტრეს მონოფიზიტური იდეების ანარეკლი კი ჩვენ უნდა დავინახოთ ზაქარია რიტორის თხზულებებში ისევე, როგორც ეს მკაფიოდ ჩანს პეტრეს მესენაქე — მოწაფის რუფუსის თხზულებებში („Vita Petri“, „პლეროფორიები...“). ამასთან: ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრება“ — ჩვენამდე რომ მოედწია — ეს იდეური კავშირი (ბიოგრაფიულ პლანშია) ხომ უფრო მკაფიოდ გამოჩნდება?

არაფერი ამის დანახვა, და მით უფრო ხაზგასმა, ჩვენს მკვლევარს არა და არ უნდა!

უკვე მოტანილი ფაქტები მოწმობენ იმას, რომ ი. ლოლაშვილი არა პირდაპირ პოლემიკას ეწევა ჩვენი არგუმენტების წინააღმდეგ, მაგრამ მკითხველს ექმნება ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს ჩვენში ი. ლოლაშვილამდე არავის დაუსვამს „ზაქარიას“ ასაკის საკითხი, არც ის ფაქტი აღუნიშნავს, თუ ვინ იყვნენ პეტრეს მესენაქენი. ი. ლოლაშვილმა არ მიუთითა არც ს. ყაუხჩიშვილის შრომაზე, არც ჩვენს ნარკვევებზე. დაუშვათ, რომ თავისი წიგნის წერის დროს მას ჩვენი ნარკვევი „ისევე პეტრე იბერიელის ქართული ცხოვრების გამო“ („მნათობი“, 1971, № 8) წაკითხული არ ჰქონდა (?), მაგრამ ს. ყაუხჩიშვილის მიერ ქართულ ფილოლოგიაში პირველად (1963 წელს) მოტანილი ცნობა პეტრეს მესენაქეებზე ზაქარია რიტორის ნაწარმოებიდან („ბიზ. ლიტ. ისტ.“, 1963, გვ. 119) რატომ „გამორჩა“? აღიარებს ამას საჯაროდ?

მერმე: ი. ლოლაშვილი ერთი სიტყვითაც არ ასახელებს ჩვენს ნარკვევს („ისევე...“), თუმცა მისი წიგნის დიდი ნაწილი, როგორც ამ ნარკვევის „კონტრთეზა“ არც კი დაიწერებოდა, რომ მას ზედმიწევნით კარგად არ ჰქონდეს იგი წაკითხული და შესწავლილი. ეგებ ასეთ „დუმილს“ რაიმე საფუძველი აქვს? „საინუხაროდ“, თვითონ წიგნში არის ერთი დეტალი, რომელიც მამლის ბოლოს კარგად აჩენს. აი ისიც:

ი. ლოლაშვილი წერს პეტრესა და ზაქარია რიტორის ურთიერთობასთან დაკავშირებით:

„...ამის შემდეგ ზაქარიას პეტრე აღარც უნახავს. ცხადია ასეთი ურთიერთობა არ ნიშნავს არც პირად ნაცნობობას, როგორც რ. რააბე

აღნიშნავს (Einl., გვ. 8—9), არც მოძღვარ-მოწაფეობას, როგორც ამას ფიქრობენ შ. ნუცუბიძე და მისი გავლენით (?) ა. გაწერელია“ (გვ. 116).

მაგრამ ჩემს პირველ ნარკვევში („პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ „მნათობი“, 1970, № 1) მე არც ერთი სიტყვით არ დამიმოწმებია შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ საკითხში და თუ „გავლენაზე“ მიღვა საქმე, ამ საკითხზე სიმონ ყაუხჩიშვილის აზრი მივიჩნევ უდავოდ (და ასეთად მიმაჩნია დღესაც). შ. ნუცუბიძის სიტყვები კი სქოლიოში ერთ-ერთ დამატებით მოსახრებადაა მოტანილი სწორედ მეორე ნარკვევში „ისევ პეტრე იბერის ქართული ცხოვრების გამო“ („მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 144), მაშასადამე, ი. ლოლაშვილი კარგად იცნობს ჩვენს ამ ნარკვევს. და რადგან ამ უკანასკნელში უხვადაა მოტანილი ის მასალა, რომელიც ი. ლოლაშვილს ვითომდაც სრულიად დამოუკიდებლად მიუგნია—მკვლევარი იძულებული გამხდარა პირველწყაროების მოშტანის სახელის ხშირი დასახელებისგან თავის არიდების მიზნით ისეთი სახე მიეღო, თითქოს ჩვენს ნარკვევს არ იცნობს და ამიტომ არც ერთხელ მას არ ასახელებს. ვიმეორებთ, შ. ნუცუბიძე დავიმოწმე, სხვადასხვა არგუმენტის შემდეგ „მნათობში“ დაბეჭდილ მეორე ნარკვევის შენიშვნებში და არა პირველში!

ეხლა შევეხოთ იმ საკითხებს, რომელთა „გამუქების“ დროსაც ი. ლოლაშვილი აგრეთვე ედ. შვარტცს ეკამათება.

მკვლევარი ჩამოთვლის „პეტრეს ცხოვრების“ უცნობი („ანონიმი“) ავტორის (ე. შვარტცის მიერ ზუსტად დადგენილი რუფუსის) — წმინდანის ამ მესენაქის — გამოთქმებს იმაზე, თუ როგორ უამბობდა მოძღვარი მას თავისი წარსულის სხვადასხვა ეპიზოდებს და ასკენის, რომ რააბეს მიერ გამოცემული Vita-ს ავტორი არის „მაიუმელი ბერი. პეტრეს თანა მოსენაქე (სვინგლოზი)“ (გვ. 78). ამას მოსდევს კითხვა: „ვინ არის ეს ანონიმი?“ (79).

ი. ლოლაშვილი მოკლედ გადმოგვცემს საკითხის ისტორიას, აღნიშნავს რომ ედ. შვარტცმა 1912 წელს წამოაყენა „პიპოთეზა“ — „პეტრეს ბიოგრაფი შეუძლებელია იყოს სხვა პირი, თუ არა ლაზარეს ზედწოდებით ცნობილი იოანე რუფუსი“ (გვ. 79). ედ. შვარტცის

შრომის ეს ადგილი პირველად ციტატის სახით მოვიტანეთ ჩვენ 1970 წელს („მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 156, შენიშვნაში). ი. ლოლაშვილი საჭიროდ არ თვლის ამ ფაქტზეც მითითებას, მაგრამ, რაც მთავარია, საჭიროდ არ ცნობს არც იმის აღნიშვნას, რომ ჩვენ აღრე აღვნიშნეთ, თუ როგორ გამოჩნათ ედ. შვარტცის შრომა მთელ რიგ მკვლევარებს (შდრ. „არეობ. პრ.“ გვ. 79). რაზედაც სპეციალურად ვწერდით იმავე 1970 წელს და იმავე ნარკვევში!

ამის შემდეგ მიღის მსჯელობა იმის შესახებ თუ ე. ჰონიგმანმა როგორ დააყენა „ბიზანტინისტთა და ქართველოლოგთა ყურადღების ცენტრში 1952 წელს“ ედ. შვარტცის მოსაზრება“ და მისი ნაშრომი Vita-ს ავტორის შესახებ. ცნობილია, რომ თავის შრომაში „იოანე რუფუსი — მონოფიზიტი მწერალი“ (1912) სირიულ Vita Petri-ს დაკარგული ბერძნული დედნის ავტორად ედ. შვარტცმა მიიჩნია პეტრეს სინკელოსი იოანე რუფუსი“, ავტორი აგრეთვე შრომისა „პლეროფორიები“ (ისიც სირიულ თარგმანში შენახულა). ლოლაშვილი ედ. შვარტცის „ჰიპოთეზას“ უარყოფს და არ იზიარებს არც ევროპელი მეცნიერების (ე. ჰონიგმანი, ი. ჰაუსპერი, პ. დევო და მრ. სხვ.), არც ქართველი ფილოლოგების შეხედულებებს. ლოლაშვილი პირდაპირ და კატეგორიული ტონით იწყებს: „ედ. შვარტცის შრომა „უტყუარი ფილოლოგიური მიგნება“ (ან „აღმოჩენა“) კი არ არის, არამედ დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზაა, რომელსაც ვერ გავიზიარებთ, და აი რატომ: ვფიქრობთ, სადავო არ უნდა იყოს, რომ „პეტრეს ცხოვრების“ (იგულისხმება Vita Petri-ს სირიული თარგმანი. ა. გ.) ავტორის ვინაობის განხილვა და გადაწყვეტა შეუძლებელია მხოლოდ ასურული წყაროების საფუძველზე, ქართული მასალების (უპირველესად ქართული „ცხოვრების“ ანდერძთა) გათვალისწინებლად. როგორც აღვნიშნეთ ედ. შვარტცი არ იცნობს „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ მარისეულ გამოცემას. საერთოდ არც იცის, რომ „პეტრეს ცხოვრება“ პეტრეს მშობლიურ ენაზეც არსებობს, თუ თავს დავანებებთ იმის არ ცოდნას, რომ ქართულ „ცხოვრებას“ მოეპოვება ცნობები ავტორის ვინაობაზე, რომელთა გათვალისწინება ედ. შვარტცისათვის აუცილებელი იყო. არცოდნა არ ცოდვად, — ამბობს ჩვენებური ანდრაზა, ამიტომ ედ. შვარტცს, თითქოს (!) „წყაროების კოლოსალური ცოდნით აღჭურვილ მკვლევარს“, რომელიც ძველ ქარ-

¹ ეს ცნობა ყალბია: ბიზანტინისტთა წინაშე ე. ჰონიგმანმა ედ. შვარტცის შრომა „ყურადღების ცენტრში დააყენა“ 1950 წელს. თავის წიგნით: „იუვენალ იერუსალმელი“ (პარვარდი, 1950. გვ. 226 (შენ. 5), 230. 249-250. ვანსაქ. 263 და სხვ.). სამწუხაროდ, ლოლაშვილი არ იცნობს საკითხის ისტორიას.

თულ ლიტერატურას საერთოდ არ იცნობს, ქართული მასალების უცოდინარობაში ვერ დავადანაშაულებთ“ (82—84). შემდეგ მიდის მსჯელობა იმის შესახებ, რომ მისი „კერპად“ მიჩნევა არ შეიძლება, რაზედაც უკვე ვთქვი. მოტანილი ადგილის შესახებ შევნიშნავთ:

1) ედ. შვარტცმა არ იცოდა მარისეული გამოცემა „პეტრე ივერის ცხოვრებისა“, მაგრამ ეს გამოცემა იცოდნენ ო. ბარდენჰევერმა (1924 წ.), მ.—ა. კუგენერმა (ზაქარია რიტორის „სევერეროსის ცხოვრების“ სირიული თარგმანის ტექსტის ფრანგული თარგმანით გამოცემულმა) და ა. მარკვარტმა. კუგენერი და მარკვარტი კი (მგონი „შესანიშნავი“ მეცნიერები) ფიქრობდნენ, რომ ქართული ცხოვრების დედნის ავტორი („ზაქარია ქართველი“) მიმთვსებელია სხვისი, ზაქარია რიტორის მიერ ბერძნულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრებისა“ (რომელიც დაკარგულია სირიულ თარგმანთან ერთად). რასაკვირველია, არარსებულ „ზაქარია ქართველს“ არაფერი არ მიუთვისებია (კუგენერსა და მარკვარტს მხედველობიდან გამორჩათ შვარტცის შრომა), მაკარის თარგმანი შემოკლებული გადმოკეთება-თარგმანია „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita Petri-ს სირიული თარგმანისა („მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 161). ყოველ შემთხვევაში — ქართული „ცხოვრების“ ნატყუარ ანდერძებს ეს მეცნიერები (კუგენერი და მარკვარტი) არ შეუცდენიათ. როგორ ფიქრობს ი. ლოლაშვილი — ედ. შვარტცს რომ სცოდნოდა ნ. მარის თარგმანი, იგი კუგენერზე ან მარკვარტზე რაკლები დაკვირვების უნარს გამოიჩენდა? ნიკო მარზე, კ. კეკელიძეზე (ესენი ხომ კარგად იცნობდნენ ძველ ქართულ მწერლობას?) ან ევროპელ მკვლევარებზე (ბარდენჰევერი, ე. ჰონიგმანი, პოლ დევო, ი. ჰაუსჰერი...), უკვე აღარაფერს ვამბობ. ამ არგუმენტის წინააღმდეგ ანდაზების მოშველიება უკვე აღარ დაგვეხმარება.

2) პეტრეს ქართული „ცხოვრება“ დამახინჯებული, შემოკლებული და ზოგ ადგილას თვითნებურად გავრცობილი ტექსტია, ამაზე გარკვევით წერს თვითონ რედაქტორი, რომელიც პირდაპირ ამბობს, რომ მან მაკარი მესხის ფურცლებ აშლილი ნუსხა დაალაგა და მისი ბოლოც „კეთილად დაასრულა“. განა ასეთი ქართული თარგმანი შეიძლება ასურული Vita-ს სტრუქტურის შესწავლისას გადამწყვეტი ყოფილიყო ედ. შვარტცისათვის? ეს უკანასკნელი თუ არ იცნობდა ქართველი რედაქტორის მიერ „კეთილად დაბოლოებულ“ „ცხოვრებას“ ნ. მარის გამოცემაში, მას ხომ კარგად იცნობდნენ სხვა ევროპელი მკვლევარები, მათ შორის ე. ჰონიგმანი, რომელიც ქართულ „ცხოვრებას“ „გაფუჭებულ“ ტექსტად და „ისტორიულ ღირებულებას მოკლებულ“ ძეგლად თვლის?! მაგრამ ი. ლოლაშვილს არც ჰონიგმანის „ჩარხებმბრუნავი ლოგიკისა“ სჯერა და მასთან დავისას ამ სახელის

დამოწმება ზედმეტია. მაშასადამე გამოდის, რომ ჩვენ ერთმა ედ. შვარტცი ვაქციეთ „კერპად“, ხოლო ი. ლოლაშვილი მრავალი „კერპის“ (ნაწილობრივ ნ. მარი, ს. ყაუხჩიშვილი, ო. ბარდენჰევერი, კ. კეკელიძე, ე. შვარტცი, ე. ჰონიგმანი და მრ. სხვ.) შემმუსვრელად გვევლინება. ამრიგად ქართულ ფილოლოგიაში იგი „კერპთაყვანისმცემლობის“ წინააღმდეგ მებრძოლის პოზიციას იკავებს.

მაგრამ რამდენად მყარია ეს „პოზიცია“?

მკვლევარს მიზნად დაუსახავს ედ. შვარტცის ნაშრომში — „იოანე რუფუსი — მონოფიზიტი მწერალი“ (1912) — დადგენილი ფაქტის — Vita Petri-ს ავტორი („ანონიმი“) რომ იოანე რუფუსია — უარყოფა და, მაშასადამე, იმათი მოსაზრებების გაქარწყლებაც, რომელნიც ედ. შვარტცის ამ აღმოჩენას იზიარებენ.

ი. ლოლაშვილი წერს:

„მანც რა წინამძღვრებს ეყრდნობა ე. შვარტცი, როცა „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორად იოანე რუფუსს აცხადებს? — უპირველესად იგი არკვევს, თუ ვინ არის „ანონიმი“ და სადაურია. საამისოდ ის იმოწმებს ციტატას „პეტრეს ცხოვრებიდან“ ასურულ ენაზე ბერძნული თარგმანითურთ (გვ. 3—4) და წინასწარვე შენიშნავს: აქ ავტორი „გვიყვება, თუ როგორ მოხვდა იგი პეტრეს წრეში“ და იქვე „თავისთავზე გვაწვდის დაწვრილებითს ცნობებს და აღსარებებს“ (გვ. 2—3). (გვ. 84, შდრ. ჩვენი წერილი, „ლიტ. საქ.“, 1970, 21 აგვისტო, სვეტი 3). შემდეგ მიდის ამონაწერი, რომელშიც მოთხრობილია იოანე რუფუსის დიდ პეტრესთან (იბერიელთან) ჩასვლა ანტოქიიდან მაიუმში და რომ „პეტრე იბერიელმა ის თავის გარემოში მოაქცია და სეინგელოზი გახადა“ (84—85).

მკვლევარი დასძენს:

„ამის მიხედვით ედ. შვარტცი აღნიშნავს:

„ამრიგად, ის (თხზულების ავტორი, ი. ლ.) ეკუთვნოდა ბერიუთის იმ მრავალრიცხოვან სტუდენტთა წრეს, რომლებიც ბერ-მონაზვნობის ციებ-ცხელებით იყვნენ შეპყრობილნი, სქოლასტიკოსის წამოსასხამზე უარს ამბობდნენ და ბერის ტანისამოსს იცვამდნენ“ (გვ. 4), (შრომის გვ. 85).

ედ. შვარტცის შრომის ეს ადგილიც პირველად ჩვენ მოვიტანეთ (იხ. „ლიტ. საქ.“ 1970, 21 გვ. სვეტი 3). ლოლაშვილმა ამჭერადაც არ ჩათვალა საჭიროდ ამის აღნიშვნა. ვიმეორებთ — ეს არაფერია, მივეჩვიეთ, მას ბევრ სხვა ადგილას კიდევ მოაქვს ჩვენს მიერ პირველად მოტანილი ადგილები (ზოგჯერ მართო შინაარსის ცალმხრივი გადმოცემით) და გასაკვირი ასეთი რამ უკვე აღარაა. საკითხი მხოლოდ

ისაა — როგორ აუქმებს ჩვენი ფილოლოგი ედ. შვარტცის „ჰიპოთეზას“.

ედ. შვარტცი, რა თქმა უნდა, ზედმიწევნით (სირიულ დედნებში!) იცნობს „ანონიმის“ თხზულებებსა და ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ სათანადო ადგილებს, რომლებიც იოანე რუფუსის ბიოგრაფიას შეეხება. ერთი ადგილი, რომელიც პეტრესა და მის მესენჯერებს ეხება, ზაქარია რიტორის ამ ნაწარმოებიდან მოაქვს ლოლაშვილს (გვ. 86), რაზედაც როგორც ვთქვით, ზუსტად მიუთითა ჯერ სიმონ ყაუხჩიშვილმა, შემდეგ ჩვენც.

ლოლაშვილს, რომელმაც მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი გამოკვლევების შემდეგ გაიცნო უშუალოდ ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრება“ (ბიბლიოგრაფიულად იგი დიდი ხანია ცნობილია), თავი უნდა შეეწუხებინა და ფაქტებზე პირველად მიმთითებელი დაესახელებინა. მაგრამ არც ესაა მაინც და მაინც გასაკვირი — ჩვენს ნარკვევზე („ისევ“...) ტაბუს დადება მისი შეგნებული გადაწყვეტილებაა.

ლოლაშვილი პირდაპირ გვეკამათება ამ საკითხთან დაკავშირებით:

„კითხვა ისმის: შესძლო თუ არა ედ. შვარტცმა დასაბუთება, როგორ თხზულების ავტორია იოანე რუფუსი? ა. გაწერელია წერს: ედ. შვარტცი „რააბეს მიერ გამოცემულ „პეტრე იბერიელის ცხოვრების“ სირიული ტექსტის... ღრმა ანალიზს ეყრდნობა... ის იჭვმიუტანლად ადგენს. რომ „ანონიმი“, ე. ი. რუფუსი ბეირუთიდანაა“. ან: „რომ „ანონიმი“ (ე. ი. რუფუსი) ბეირუთიდანაა, ეს მტკიცდება რააბეს გამოცემაში გერმანული ტექსტის არაერთი პასაჟით, რომლებიც არავითარ ეპეს არ სტოვებენ ედ. შვარტცის დაკვირვების სისწორეში (მაგალითისათვის შდრ. „პეტრუს დერ იბერერ“, გვ. 78—79, 107 და სხვ., რომლის ქართული თარგმანები დიდად გაზრდიდა ჩვენს წერილს) მხოლოდ და მხოლოდ ბეირუთელს შეეძლო დაეწერა“ (ლიტ.(?) 33). ერთი შეხედვით კაცმა მართლა შეიძლება ამგვარად იფიქროს, მაგრამ საკითხი ასე იოლად(?) არ წყდება. იოანე „რუფუსი რომ ბეირუთში სწავლობდა, ეს ფაქტი „სევეროსის ცხოვრებიდან“ დასტურდება და ამას დადგენა არ სჭირდება, მაგრამ „ანონიმის“ ბეირუთელობა არსაიდან არ ირკვევა, არც მისი თხზულებიდან და არც სხვა წყაროებიდან“. (გვ. 87, დაყოფანი ტექსტში ავტორისაა. ა. გ.).

იმ ცნობების გამო, რომელიც „პეტრეს ცხოვრებაშია“ მოთხრობილი ბეირუთზე ავტორას მიერ, ლოლაშვილი შენიშნავს, რომ „პეტ-

რეს მოწაფეთაგან ბევრი იყვნენ(?) ბეირუთელი სტუდენტები, რომელთაც სქოლასტიკოსის ტოგა გაიხადეს და ბერად შედგნენ მაიუმის მონასტერში“ (87). ამასთან მოაქვს ადგილი Vita-დან იმის შესახებ, თუ როგორ დაცილდა ტრიპოლისში „ანონიმი“ თავის მოძღვარს და არ გაჰყვა ბეირუთში (88), „ხოლო ის ამბავი, რაც ბეირუთში მოხდა მწერალმა სხვისი ნაამბობის მიხედვით აღწერა“ (89) და განმეორებით წერს: „ის რაც პეტრეს ცხოვრებაში“ ბეირუთელ სქოლასტიკოსთა შესახებაა ნათქვამი, უეჭველად ეცოდინებოდათ(?) პეტრეს მოწაფეებსა და მემკვიდრეებს, რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, მაიუმის მონასტერში მრავალი სქოლასტიკოსი იყო შემდგარი (ამ „მრავალთაგან“ თეოდორესა და რუფუსის გარდა კიდევ დაესახელებინა ვინმე, უკვე ცნობილ პირთა გვერდით! ა. გ.) და თხზულების აღმწერელს(?) ბეირუთის ამბები მათგან შეეძლო მოესმინა“. „ანონიმი“ რომ ბეირუთელი ყოფილიყო(?) პეტრეს თან გაჰყვებოდა მშობლიურ ქალაქში, რადგან ის იმ ხანად მუდამ თან ახლდა თავის მოძღვარს. მეტიც: „პეტრეს ცხოვრება“ რომ იოანე რუფუსს ეკუთვნოდეს, იგი თხზულებაში ასე სქემატურად(?) არ წარმოადგენდა ბეირუთის სტუდენტთა ცხოვრებასა და იდეალებს, რადგან მან, ზაქარია ჩიტორის თქმით, დიდი სახელი დატოვა იქაურ „სქოლასტიკოსთა შორის“ და ა. შ. (89).

და ასე — „ეცოდინებოდათ“ და „შეეძლო!“ მაინც საიდან მოიტანა ლოლაშვილმა, რომ მაიუმის მონასტერში, საკუთრივ პეტრესთან, ბევრი ბეირუთელი სტუდენტი იყო ბერად შემდგარი. მათ შორის მხოლოდ ორი — თეოდორე და იოანე რუფუსი იყო ბეირუთელი სტუდენტყოფილი. საიდან გამოიგონა „ბევრი ბეირუთელი“ ჩვენმა მკვლევარმა? („ორი“ — არაა „ბევრი“: 80-იან წლებში პეტრეს 5 მესენაკიდან მხოლოდ 2 იყო ბეირუთელი!).

ან კიდევ:

„ისმის კითხვა: თუ „ანონიმი“ ბეირუთელია, რატომ დატოვა პეტრე ტრიპოლისში და მას თან არ გაჰყვა ბეირუთში? ეს ადგილი „ცხოვრებისა“ ნათლად მიანიშნებს(?), რომ თხზულების ავტორი არც ბეირუთელია და ის არც სქოლასტიკოსი ყოფილა(?), თორემ ასე გულცივად(?) არ შეზღვებოდა პეტრეს გადაწყვეტილებას ბეირუთში გამგზავრებაზე“ (90).

ლოლაშვილი თითქოს შეცდომაში „იქერს“ ედ. შვარტცს და ამბობს: „ნოსაზრება, თითქოს იოანე რუფუსი „პეტრეს ცხოვრებაში“ თავისთავზე გვაწვდის დაწვრილებითს ცნობებსა და აღსარებებს“, ედ. შვარტცის მიერ დამოწმებული ციტატებით არ დასტურდება. თხზულების 78—80 გვერდებზე ლაპარაკია არა იმაზე,

თუ თხზულების ავტორი როგორ მოხვდა პეტრე იბერიელის წრეში, არამედ — პეტრე ანტიოქელისა და თევდორე სქოლასტიკოსის ურთიერთობაზე და აგრეთვე იმაზეც, თუ როგორ მოხვდა თეოდორე სქოლასტიკოსი იბერიელის წრეში“ (90) „...არსაიდან არ დასტურდება, რომ იოანე რუფუსი არის „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი. არც ის ირკვევა, რომ „ანონიმი“ ბეირუთელია და არც ის, რომ იგი პეტრე იბერიელთან ანტიოქიიდან მოვიდა. ეს მხოლოდ ედ. შვარტცის ვარაუდია(?), დაშვებული იმისათვის, რომ „ანონიმისა“ და იოანე რუფუსის ბიოგრაფიული მონაცემები ერთმანეთს დაამთხვიოს. ამრიგად, ედ. შვარტცის შრომას ფილოლოგიური აღმოჩენის ბრწყინვალე ნიმუშად ვერა ვცნობთ. მასში „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორისა და იოანე რუფუსის იგივეობა დამტკიცებული არ არის არც თვით „ცხოვრების“ ღრმა ანალიზით და არც ზაქარია რიტორისა და იოანე რუფუსის ცნობებით“ (91).

მასასაღამე, ედ. შვარტცი (და მისი გავლენით ე. ჰონიგმანი და სხვებიც) „იოლად“ და „არალრმად“ წყვეტს საკითხს, ლოლაშვილი კი — „მძიმედ“ და „ღრმად“! Vita Petri სასწაულების აღწერებს შეიცავს და რატომ არ შეიძლება ქართულ ფილოლოგიაშიც ხდებოდეს სასწაულები? მაგრამ მართლა ასეა საქმე?!

რა თქმა უნდა არაფერ სიახლეს არ შეიცავს იმის აღნიშვნა, რომ რუფუსი ბეირუთში სწავლობდა. რუფუსზე ეს ცნობა ზაქარია რიტორიდან მომდინარეობს. მაგრამ იმ გარემოებას, რაც ზაქარია რიტორის აღნიშნული აქვს, ედ. შვარტცისათვის სხვა ფაქტებთან ერთად აქვს მნიშვნელობა. ამას კი ჩვენი მკვლევარი განზრახ არ აქცევს ყურადღებას. რომელიმე მეცნიერის მიერ ყველა ცნობების თავმოყრა და მათი ერთმანეთთან შედარება, სათანადო დასკვნის გამოტანით, წარმოადგენს ვისამე ვინაობის საბოლოოდ დადგენის საფუძველს. ზაქარია რიტორის ჩვენებას („სევეროსის ცხოვრებიდან“) იზოლირებული მნიშვნელობა არ აქვს ედ. შვარტცისათვის და განცხადება, რომ რუფუსის ბეირუთში განსწავლის პერიოდზე ცნობას დადგენა არ სჭირდებოდაო — უადგილო ფრაზაა. საკითხი ეხება რუფუსის ბეირუთში განსწავლულობას, ე. ი. მისი ბიოგრაფიის იმ ფაქტის აღნიშვნას, რომ იგი არა მარტო სწავლობდა ბეირუთში, არამედ ეკუთვნოდა იმ სქოლასტიკოსთა წრეს, რომელიც მონოფიზიტ პეტრე იბერის დიდი ზეგავლენით ბერმონაზვნობის ციებ-ცხელებით იყო შეპყრობილი. ასეთი გავლენა Vita Petri-ს ავტორის ვინაობის დადგენის დროს უადრესად ანგარიშგასაწევი ფაქტია, რადგან „ანონიმი“ მებრძოლი მონო-

ფიზიკთა, ხოლო „ზაქარია ქართველი“ რომელი ასეთი აღზრდისა და გავლენის შედეგად უნდა გამხდარიყო მხურვალე მონოფიზიტი, ისიც გვიან ქართლიდან მაიუმში „გამგზავრებულნი“? რატომ არ დაუხვია თავისი კონცეფციისათვის ფრიად საბედისწერო ეს კითხვები ი. ლოლაშვილმა საკუთარ თავს?

ი. ლოლაშვილი ბევრ სიტყვას ხარჯავს იმის „დასამტკიცებლად“, თითქოს „ანონიმი“ ბეირუთელი არ ყოფილა, გულგრილი იყო ამ ქალაქისადმი, რომ ის პეტრეს ტრიპოლისიდან ბეირუთში არ გაჰყოლია, ძუნწად ჰყვება ბეირუთზე (ისიც სხვისი გადმოცემის მიხედვით) და, მაშასადამე, ყოფილი ბეირუთელი სტუდენტი და ანტიოქიიდან პეტრესთან ჩასული იოანე რუფუსი სხვაა და „ანონიმი“ (ე. ი. „ზაქარია ქართველი“!) კი—სხვა. ეს „სხვა“ პირი, როგორც ზემოთ „დავინახეთ“—თურმე „ქართლელი ყრმაა“, Vita Petri-ს დამწერი!

ჯერ ერთი: რატომ უნდა მოეთხრო ვრცლად „ანონიმს“ ე. ი. იოანე რუფუსს ბეირუთში მისი ყოფნის წლებზე ან სხვა ეპიზოდებზე, იგი ხომ პეტრეს ბიოგრაფიას წერდა და არა თავისას? მეორე: განა „ანონიმი“ (ვითომც „ზაქარია ქართველი“!) ყველგან დაჰყვება პეტრეს და ასეთი რამ უეჭველად იოანე რუფუსს უნდა მოთხოვოთ იმ მიზნით, რომ მათი სხვადასხვა ვინაობა ვამტკიცოთ? თუ „ანონიმი“ ბეირუთში ერთხელ არ გაჰყვა პეტრეს, ამიტომ თავისთავად ეს ფაქტი მისი სტუდენტობის პერიოდის ქალაქის მიმართ გულგრილობაზე მეტყველებს? აქი იოანე რუფუსი ძალიან უყვარდათ ბეირუთში (ზაქარია რიტორის ცნობა), მაგრამ ამაზე იგი არაფერს ამბობს თავის „პლეოროფორიკებში“, მაშასადამე, პირველ „არგუმენტს“ იმდენივე ძალა აქვს, რამდენიც მეორეს, განცხადება—„ანონიმი“ რუფუსი რომ ყოფილიყო, იგი უსათუოდ გაჰყვებოდა ბეირუთში პეტრესო, უცნაურად გამოიყურება: „ანონიმი“ განა ყველგან დაჰყვება პეტრეს ან ყველგან მასთან ერთად იყო? ამასთან, Vita-ს 78—80 გვ. გვ.-ზე მოთხრობილი ამბავი—თეოდორე ბეირუთელის ჩასვლაზე პეტრესთან—მისი კოლეგის ანალოგიურ ბედზე არ მეტყველებს?

ი. ლოლაშვილი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებს ედ. შვარტცის მიერ შემჩნეულ და არსებითად გადამწყვეტი მნიშვნელობის ფაქტს (გვ. 76—87): პეტრეს მესენაკეთა შორის ზაქარია რიტორი „სევეროსის ცხოვრებაში“ ასახელებს ხუთს—იოანე კანოპიტეს (კანოპელს. შ. კლერმონ-განოს მიხედვით იგი ფსევდონიმა¹. ა. გ.), ზაქარიას, ანდრიას,

¹ შ. კლერმონ-განო. პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში მოხსენებული პალესტინის

თეოდორესა და იოანე რუფუსს. Vita Petri კი ჩამოთვლის 4-ს: იოანე კანოპიტეს, ზაქარიას, ანდრიას და თეოდორეს. რატომ „გამორჩა“ „ანონიმს“ მაინც დამაინც იოანე რუფუსი თუ იგი თვითონ რუფუსი არაა და სხვა პირია? ი. ლოლაშვილს მზად აქვს პასუხი: პეტრეს სხვა ბევრი ბეირუთელი მოწაფე და მესენაქე ყავდაო. ეს მართალი არაა. ზაქარია რიტორისა და „ანონიმის“ (რუფუსის) ურთიერთშემავსებელი ცნობებით პეტრესთან უშუალოდ, მაიუმის მონასტერში და მის გვერდით მხოლოდ ხუთი მესენაქე იყო 80-ან წლებში და რომ მასთან კიდევ „ბევრი“ ბეირუთელი თუ ქართველი მესენაქე ყოფილიყო (ვიმეორებთ პეტრესთან მხოლოდ ორი ბეირუთელი, რუფუსი და თეოდორე, ჩანს), ზაქარია რიტორი და „ანონიმი“ (რუფუსი) მათ უეჭველად დაასახელებდნენ. ამასთან როგორ მოხდა, რომ „ანონიმი“ ხუთ მესენაქიდან იოანე რუფუსს (ე. ი. თავისთავს. ა. გ.) საგანგებოდ არასახელებს, დანარჩენ ოთხს კი ზუსტად და უკლებლივ. ედ. შვარტცის დაკვირვების სიღრმეც ამაშია: ეს მას („ანონიმს“) ბერ-მონაზვნური მოკრძალებით მოსდის—თავისთავს იგი უბრალოდ იმიტომაც არ დაასახელებდა ტექსტის შიგნით, რომ წერდა თანამედროვეებისათვის, რომელთაც მისი ვინაობა ძალიან კარგად იცოდნენ ვიმეორებ: „ანონიმი“ რომ რუფუსი არ იყოს მაშინ რატომ „გამორჩებოდა“ ეს რუფუსი Vita-ს „სხვა“ ავტორს და არ დაასახელებდა პეტრეს მესენაქეთა შორის? კიდევ ვიმეორებ: Vita Petri თუ სხვა მესენაქის მიერაა დაწერილი (და არა რუფუსის მიერ). ამ „სხვამ“ რატომ არ დაასახელა იოანე რუფუსი ისევე, როგორც ზაქარია რიტორმა? თუ „ზაქარია ქართველია“ Vita-ს „არქიტეპის“ ან მთლიანად Vita-ს ავტორი, 481—491 წ. წ. ამბებების თხრობისას „მან“ რატომ ვერ დაინახა თავის გვერდით მყოფი იოანე რუფუსი, ხოლო საკუთარი თავი ზაქარია [„ქართველი“] კი არ დაივიწყა? და ბერ-მო-

რამუნეზე ადვილის ლოკალიზაციის შესახებ. („აღმოსავლური არქეოლოგიის ეტიუდები“, პარიზი, 1897 წ. ტ. II. სპეც. იხ. გვ. 14—15. ფრანგ.). საერთოდ, ამ შრომის გაცნობა აუცილებელია (შდრ. „პეტრუს ღერ ბერა“, გვ. 122).

ნაზენური იდეალები არ უშლიდა ხელს მეგობრის სახელის განზრახ დავიწყებისას? თუ ლიტერატურულად ეკინკლავებოდა მას? (Vita-ში ერთ-ერთი მესენაკე, ვინმე ზაქარია „ან-ონიმის“ (ე. ი. ნაწარმოების ავტორის, სხვა პირის — რუფუსის) მიერაა დასახელებულა, ისევე, როგორც „პლეროფორიებში“ იხ. გვ. 27—28: «...nos frères Zacharie et André»), ასე რომ მის ავტორობაზე ან ქართველობაზე ლაპარაკი ზედმეტია. რ ა გ ი ნ დ „ჩ ა რ ხ ე ბ - ვ ა ბ რ უ ნ ო თ ლ ო გ ი კ ა“, ა მ კ ი თ ხ ვ ე ბ ს ი ო ა ნ ე რ უ ფ უ ს ი ს ა ვ ტ ო რ ო ბ ი ს ს ა წ ი ნ ა ა ღ მ დ ე გ ო პ ა ს უ ხ ე ბ ს ვ ე რ ვ უ პ ო ვ ი თ . ვ ე რ ც ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი შ ე ძ ლ ე ბ ს შ ე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ს .

„პლეროფორიების“ სათაურში ავტორი, ე. ი. იოანე რუფუსი დასახელებულია. მაგრამ ამ წიგნის მთავარი პერსონაჟი პეტრე არაა და ამიტომ ბერ-მონაზვნობა მასში საკუთარი პერსონის დასახელების (თუ კი შეაჯავლი მართლაც რუფუსის კუთვნილებაა!) ხელისშემშლელი არ იქნებოდა. Vita Petri კი მოძღვრის ღრმა შთაგონებითაა დაწერილი და მოწაფე გენიალური პიროვნების ჩრდილშია. ი. ლოლაშვილს, რომელიც სტილისტიკაზე მსჯელობს, ჟანრის თავისებურებებზე და ავტორის სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ სიტუაციაზე მეტი დაკვირვება მოეთხოვებოდა. ამასთან: „პლეროფორიების“ ტექსტშიაც, შიგნით ან ბოლოს, რუფუსი არსად არ ასახელებს თავის სახელსა და გვარს. ე. ი. იოანე ბეთ რუფინა-ს, ამასთან, რუფუსის მესამე თხზულებაშიც „თეოდოსი იერუსალიმელის სიკვდილზე“ ავტორის სახელი არ ჩანს!:

მაგრამ ი. ლოლაშვილს ქვემოთ, ამ კითხვებზედაც მაინც მზად აქვს „პასუხი“: სირიული Vita Petri დამახინჯებულია, ნასწორები და გადაკეთებულნი. ქართული „პეტრეს ცხოვრება“ რომ დამახინჯებული, გაწმენდილი და გადაკეთებულია, ეს მართლაც ფაქტია, მაგრამ სირიული Vita-ს რადიკალური გადაკეთება, გადასწორება და მასში „ზაქარია ქართველის“ კვალის გაქრობა „არქექტიპის“ გამოყენებისა და „გადაქმუშავების“ შემდეგ (თუმცა „პროტოტიპისა“ თუ „არქექტიპის“ ნიშანწყალიც არა ჩანს!) — ეს უკვე ქართული „ცხოვრების“ რედაქტორ-დეკანოზისა და მისი თეორიული „მესენაკის“ შეხედულებათა და ვ ა რ წ მ უ ნ ე ბ თ ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ ს , რ ო მ ა მ გ ვ ა რ ი „თ ე ო რ ი ე ბ ი თ“ ი გ ი „ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ს“ პ ე ტ რ ე ს მ ე ს ე ნ ა კ ე დ ვ ე რ გ ა დ ა ა ქ ე ე ვ ს . მ ა ნ ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი „გ ა მ ო დ ე ვ ნ ა“ პ ე ტ რ ი წ ო ნ ი ს მ ო ნ ა ს ტ -

¹ თხრობა „თეოდოსი იერუსალიმელის სიკვდილზე“ გამოსცა ბრუქსელა. ტექსტი ავტორის, რუფუსის სახელი არსად არაა მოხსენებული. მამასაღამე. ეს ფაქტი არკუმენტად არ გამოდგება.

ჩილდან, მაგრამ არ არსებულ „ყრმა“ „ზაქარია ქართველს“ იგი ქართლიდან მაიუმში ვერ გადაასახლებს V ს-ის 80-იან წლებში, ვერც ამ ეფემერულ არსებას მონათლავს მონოფიზიტად და ვერც მისი მოგზაურობის მარშრუტს დაადგენს! ამგვარი რამ — წყლის ნაყვამ!

არავითარ კრიტიკას არ უძლებს განცხადება: „ავტორი არც ბეირუთელია და ის არც სქოლასტიკოსი ყოფილა, თორემ ასე გულცივად არ შეხვდებოდა პეტრეს გადაწყვეტილებას ბეირუთში გამგზავრებაზე“ (90) და რომ თითქოს — ანონიმი „ანტიოქიიდან არ მისულა პეტრესთან“ (91).

უნდა ვკითხოთ — მართლა ასე სუსტი ძაფებითაა დაკავშირებული „ანონიმი“ ბეირუთთან და მას სქოლასტიკოსისა არაფერი ეცხოვრება? ლოლაშვილს მოაქვს სათანადო პასაჟი (ეს ადგილი მთლიანად პირველად მოვიტანეთ წერილში „ისევ“), ზაქარია რიტორის „სევერანის ცხოვრებიდან“ (იხ. გვ. 86), რომელიც პეტრეს მესენაკეებს ეხება და რომელშიაც იოანე რუფუსი სულ ბოლოსაა მოხსენებული, რასაკვირველია, როგორც ახალგაზრდა — აკი რუფუსი VI საუკუნის 20-იან წლებშიაც ცოცხალია, ე. ი. რუფუსის ახალგაზრდობა სადავო არაა.

შეეფერება თუ არა ეს ცნობები „ანონიმის“ (ე. ი. რუფუსის) ბიოგრაფიას? ზედმიწევნით შეესაბამება!

ი. ლოლაშვილი კი წერს, რომ ედ. შვარტცი „არსად არ ამბობს, რომ ის („ანონიმი“) იყო ბეირუთელი“ (გვ. 94). ეს მთლად გაუგებრობაა! ედ. შვარტცი „ანონიმს“ ბეირუთელ სქოლასტიკოსთა წრის წევრად თვლის (იხ. ციტატა ზემოთ), ამიტომ აცხადებს იგი Vita-ს ავტორად ყოფილ ბეირუთელ სტუდენტ იოანე რუფუსს. განცხადება: „ანონიმი“ რომ იოანე რუფუსი იყოს, რაიმეს იტყოდა იმაზე თუ როგორ დაუკავშირდა იგი პეტრეს ასკალონში თეოდორეს მეშვეობით“ (გვ. 93) — უსაფუძვლოა, რადგან „ანონიმი“ (რუფუსი) სრულიად არ იყო ვალდებული „პეტრეს ცხოვრებაში“ თავისი ბიოგრაფიის ყველა დეტალები მოეთხრო — მისი გმირი პეტრეა და არა საკუთარი პერსონა. განა თვით „პლეროფორიებში“, რომლის წარწერაში რუფუსის ანტიოქელობაა აღნიშნული, ავტორი ყველა თავის ბიოგრაფიულ შტრიხებს გადმოგვცემს? ხოლო თუ რამდენად არ შეეფერება (აბსოლუტურად არ შეეფერება!) „ანონიმს“ ქართველობა, ამაზე ჩვენ უკვე ვწერდით „ლიტ. საქართველოში“, ვწერთ ზემოთ და ზოგი რამის დამატებით აღნიშვნა ამ საკითხზე ისევ მოგვიხდება ძალაუფლებურად.

„ანონიმი“ რომ ბეირუთიდან „გამოდევნოს“, ი. ლოლაშვილი თარგმნის Vita-ს იმ ადგილის დასაწყისს, რომელიც ბეირუთში პეტრეს ჩასვლას ეხება (რააბეს გამოცემა, გვ. 107) და რომელიც „ანონიმის“ (რუფუსის) თხრობას წარმოადგენს და უპირისპირებს ჩვენს თარგმანს. „მივიდა“ სხვაა, ვიდრე „მოვიდა“ ან „ჩამოვიდა“, თუმცა არც ამით შეიძლება იყოს ჩვენი არგუმენტის მნიშვნელობა: მაგრამ რომელი თარგმანია დაახლოებით მაინც სწორი? ი. ლოლაშვილმა სირიულ დედანს შეუდარა იგი?

სათანადო ადგილი რააბეს თარგმანში იწყება ასე: «Und als er nach Beryt kam, erführen dies soglichide jungen Scholastiker...» ვფიქრობ სჯობია ითარგმნოს არა „მივიდა“, არამედ „მოვიდა“, რადგან როცა მთელ პასაჟს ვაკვირდებით, აშკარად ჩანს, რომ ორი შესაძლებელი წაკითხვიდან („მივიდა“, „ჩამოვიდა“ ან „ჩამოვიდა“ („მოვიდა“), კონტექსტისათვის უფრო შესაფერია მეორე წაკითხვა, რადგან რუფუსი ერთხანს ბეირუთში სწავლობდა, ეფემერულ „ზაქარია ქართველს“ კი მგონი ბეირუთში არ უსწავლია! ბეირუთზე თხრობა Vita-ში სხვისი ნაამბობის არავითარ კვალს არ ატარებს. ავტორი ჩინებულადაა ორიენტირებული ბეირუთელი სქოლასტიკოსების ცხოვრების საკითხში. მოსაზრება, რომ „შეიძლება“ ან „საფიქრებელია“ ბეირუთში პეტრეს ჩასვლის ამბავი „ანონიმმა“ („ზაქარია ქართველმა!“) სხვა პალესტინელი სქოლასტიკოსებისაგან გაიგო — ძალზე ხელოვნური კონსტრუქციაა. მა ი უ მ შ ი პ ე ტ რ ე ს თ ა ნ უ შ უ ა ლ ო დ ი მ ყ ო ფ ე ბ ო დ ა ო რ ი ბ ე ი რ უ თ ე ლ ი ს ტ უ დ ე ნ ტ ყ ო ფ ი ლ ი — ი ო ა ნ ე რ უ ფ უ ს ი და თ ე ო დ ო რ ე და რ ა ლ ა მ თ ე ლ ი ლ ა ზ ი ს ფ ა რ გ ლ ე ბ შ ი უ ნ და ე ძ ი ა „ ა ნ ო ნ ი მ ს “ (ი მ ა ვ ე რ უ ფ უ ს ს) ი ნ ფ ო რ მ ა ტ ო რ ე ბ ი ბ ე ი რ უ თ ი ს ა მ ბ ე ბ ი ს ი რ გ ვ ლ ი ვ ? ! „ ა ნ ო ნ ი მ ი “ - „ ზ ა ქ ა რ ი ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ი ს “ „ შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ი “ უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ა ნ ი ლ ა ზ ა შ ი მ ც ხ ო ვ რ ე ბ ყ ო ფ ი ლ ბ ე ი რ უ თ ე ლ ს ქ ო ლ ა ს ტ ი კ ო ს ე ბ თ ა ნ — ლ ო ლ ა შ ვ ი ლ ი ს ვ ა რ ა უ დ ი ა , უ კ ე თ — მ ი ს ი ო ფ ა ნ ტ ა ზ ი ი ს ნ ა ყ ო ფ ი .

იხილეთ უნდა ვიცოდეთ, რომ Vita-ს მიხედვით ავტორი (ე. ი. რუფუსი) პეტრეს მხლებელია უკანასკნელის ბეირუთში ჩასვლამდე, თუმცა მოძღვარს ამ ქალაქში არ გამოაპოლია (ე. ი. 488 წლამდე). ამასთან, კიდევაც რომ დაუშვათ გამოთქმა „მივიდა“, ამით აზრად იცვლება, რადგან „პეტრეს ცხოვრება“ დაიწერა VI საუკუნის 20-იან წლებში და მისი ავტორი, ბუნებრივია, ბეირუთის ამბებს ჰყვება, რო-

გორც ამ ქალაქიდან დიდი ხნით ადრე წამოსული. ნუ თუ ამ ფაქტის შემჩნევა ასე ძნელია? აი რა გამორჩა ლოლაშვილს და არ გაიმორჩენია ედ. შვარტცს, რომელსაც ფაქტების „ღრმა ანალიზისა“ და „აწონ-დაწონის“ უნარს ვერ წავართმევთ, რაგინდ ამას არ ვეცადოთ.

უნდა ვიკითხოთ: თუ „ანონიმი“ არ გაჰყვა პეტრეს ბეირუთში, რატომ „ზაქარია ქართველი“ არ გაჰყვა მას, თუ იგი „ანონიმი“ ან შეეფერება ვი კაბუჯ „ზაქარია ქართველს“ ბეირუთელი სტუდენტებისა და პეტრეს ურთიერთობის შესახებ გადმოცემის ის ინტიმური სტილი, რითაც „ანონიმის“ (ბეირუთის ყოფილი სტუდენტის) კალმიდან გამოსული თხრობაა აღბეჭდილი? ან ღრმა თეოლოგიური განსწავლულობა, ან კიდევ ვრცელი და უშუალო ცოდნა ბიზანტიის იმპერიაში მიმდინარე ამბებისა, კონსტანტინოპოლის ემისრების ვინაობის შესახებ ზუსტი ინფორმაციების მარაგი, თვითონ პეტრეს კონსტანტინოპოლში და იერუსალიმში ყოფნის პერიპეტეების გამო თხრობა, რითაც „პეტრეს ცხოვრება“ მდიდარი? ან „ანონიმის“ ორთოდოქსული მონოფიზიტობა, რომელიც ასე შეეფერება ყოფილ ბეირუთელ სტუდენტს, მკვიდრ ანტიოქელს და შემდეგში პალესტინაში ჩასულს, მაგრამ არა „ქართლელ კაბუჯს“? როგორ მოასწრო 482 თუ 485 წელს ქართლიდან მაიუმში „ჩასულმა“ „კაბუჯმა ზაქარიამ“ ყველაფერი ზემოთ აღნიშნულის მოსმენა, მონოფიზიტობის წიაღში მოქცევა და ბერძნული და ასურული ენების ისე შესწავლა, რომ შესანიშნავი ახზულების დაწერაც შესძლო ბერძნულად „დაახლ. 500 წელს“? და ყველაფერი ეს—482—500 წლების ფარგლებში? ამ კითხვას ხელახლა ვსვამთ, რადგან არ მინდა დავიჯერო, რომ ი. ლოლაშვილი ამ საკითხებზე არ დაფიქრებულა, არც იმაში ვარ დააწმუნებული, რომ იგი ეკვით არ უცქერის თავისი ფიქციური პერსონაჟის არსებობას!..

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის გათვალისწინების საფუძველზე მნიშვნელობა ენიჭება იოანე რუფუსის „პლეროფორიებს“ და „პეტრეს ცხოვრება“-ში იდენტური ადგილების არსებობას, მათში ონომასტიკონის ერთფეროვნებას და ა. შ. რუფუსი პეტრეს მესენაკე და მონოფიზიტი-მწერალია, მოძღვრის ბიოგრაფი, ხოლო „ზაქარია ქართველის“ ლიტერატურულ მოღვაწეობაზე ცნობები მართლაც მთლიანად მთლიანად „ცხოვრებაში“ და მათი ერთგული მიმდევრის ი. ლოლაშვილის შრომებში ჯვებზე და, ორიენტალურ

მეცნიერებას კი არავითარი ასეთი „ცნობა“ არ მოეპოვება.

ლოლაშვილი წერს (და ამ ფაქტს „გარდამწყვეტ“ მნიშვნელობას ანიჭებს. იხ. გვ. 96): „სევეროსის ცხოვრებაში“ იოანე რუფუსი მოხსენებულია პეტრეს მემკვიდრედ (PO, II, 86—87), პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი კი თავისთავს პეტრეს მემკვიდრედ არ სთვლის. იგი წერს: „ჩვენ და ის მოხუცი ბერები დანარჩენი ძმებითურთ ერთ პატარა ქალაქში გავჩერდით, რადგანაც ეს ცხოვრების მემკვიდრეებმა ასე განსაზღვრეს თავისით“ და უმატებს: „შვარტცს იგი მხედველობიდან გამორჩა“.

არაა მართალი! და შვარტცსაც მხედველობიდან არაფერი გამორჩენია!

ზაქარია რიტორის „სევეროსის ცხოვრების“ 86—87 გვერდებზე თქმულია, რომ მონასტრის წინამძღოლობა „მოხუცებმა“ მიანდვეს. თეოდორეს, „დიდ იოანეს“ (კანობიტეს და არა იოანე რუფუსს!), ხოლო საკურთხეველი იოანეს, მეტსახელად რუფუსს ჩააბარეს“, ე. ი. ზაქარია რიტორის თხზულების ეს ადგილი ლოლაშვილს სწორად ვერ გაუგია: რუფუსი პეტრეს პირველ მემკვიდრეებთან უშუალოდ დასახელებული არაა, იგი მოხსენებულია ბოლოს, როგორც „საკურთხეველის“ მსახური. აქედან კარგად ჩანს, რომ ზაქარია რიტორი მას მოხუცებში არ თვლის, რადგან იოანე რუფუსი მართლაც ყველაზე ახალგაზრდა იყო პეტრეს მესენაყეებს შორის (პეტრეს გარდაცვალების შემდეგ „მოხუცებს“ დიდხანს მგონი არც უცოცხლიათ). ამასთან, აქი Vita-ს ავტორი-„ანონიმი“ (რუფუსი) მხოლოდ 482 წელს მივიდა პეტრესთან და მას VI საუკუნის 20-ან წლებშიაც ვხედავთ? ან Vita-ს მიხედვით რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ პეტრემ რომელიმე მოხუცი პირდაპირ დანიშნა მემკვიდრედ და მაიუმის ეპისკოპოსად, ეს პოსტი ხომ სწორედ რუფუსმა დაიკავა პეტრეს გარდაცვალების შემდეგ?

ამ მომენტებს ლოლაშვილი ანგარიშს არ უწევს ისევე, როგორც „პლეროფორიებისა“ და Vita-ს იდეურ და ეპიზოდთა ერთიანობის ხასიათს! იგი წერს: „და აი ეს „თხრობანი“, რაკი იოანე რუფუსს მიეწერება, ა. გაწერელიამ გამოიყენა იგი დამატებით „პეტრეს ცხოვრების“ (იგულ. რააბეს გამოცემა. ა. გ.) ავტორის ვინაობის დასადგენად. მან ელ. შვარტცის ნარკვევში „იპოვნა“ (?) „რამდენიმე სხვა არგუმენტი“, რომელნიც თითქოს „საბოლოოდ საფუძველს აცლიან ყოველგვარ სკეპტიციზმს და „ანონიმის“ მიღმა მხოლოდ და მხოლოდ იოანე რუფუსის სახეს აჩენენ“, იგი წერს: „ეს არგუმენტები ადასტურებენ პეტრეს ცხოვრებას“ და „პლეროფორიებს“ შორის არსებულ უეჭ-

ველ იდენტურობას“, რადგანაც ედ. შვარტცის მოსაზრებით, ორივე ძეგლში ერთნაირი „აზროვნების სამყარო ვლინდება“ და აქვთ „რამდენიმე აბსოლუტურად იდენტური პარალელი“, რომლებიც „აბსოლუტური სიზუსტით ემთხვევიან ერთმანეთს“, თურმე(?) ეს პარალელებია 1. პეტრეს მიერ ქრისტეს ხილვა, 2. იუვენალისაგან პეტრეს მღვდლად კურთხევის ცდა და პეტრეს გაქცევა სენაკიდან და 3. აღნიშვნა იმისა, რომ პეტრეს ერისკაცობის სახელი ყოფილა ნაბარნუგია. რა თქმა უნდა, ესენი ერთმანეთს შინაარსობრივად ემთხვევიან, მაგრამ მათი დამთხვევა გამოწვეულია არა იმით, რომ „პეტრეს ცხოვრება“ და „პლეროფორიები“ ერთი ავტორის მიერაა დაწერილი, არამედ იმით, რომ „ანონიმი“ და იოანე რუფუსი არიან პეტრეს მოწაფეები და პეტრეს ცხოვრების ეპიზოდები მათ იციან მოძღვრისა და ძმთაგან ნამაზობის მიხედვით. ისიც საფიქრებელია(?), რომ შეიძლება(?) იოანე რუფუსს ხელთ ჰქონდა(?) „პეტრეს ცხოვრება“ და „პლეროფორიების“ წერისას მისით ჰარგებლობდა(?), რაც შეეხება ამ პასაჟთა „აბსოლუტური სიზუსტით“ დამთხვევას, ამაზე ლაპარაკი ზედმეტია(?). დაუშვებელია ასურულ თარგმანებიდან გადმოქართულებული თხზულებების სტილისა და ლექსიკის ერთიანობაზე ვინსჯელოთ, ან ღვთაებისადმი მიმართვის ტრაფარეტული გამოთქმით („ჩვენო უფალო და ჩვენო ღმერთო“) ვამტიციოთ სხვადასხვა ნაწარმოებთა იგივეობა“ (ნაშრომის გვ. 92—93).

ისევე „საფიქრებელია“ და ისევე „შეიძლება“!

თავი დავანებოთ აგრეთვე ჩვენი კვლევის მეთოდის ლოლაშვილისეულ დახატიათებას სიტყვა „იპოვნას“ წინწყლებში შეტანის გზით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ კარგი იქნებოდა თუ მკვლევარს, სანამდე ასეთ წინწყლებს მიმართავდა, გახსენებოდა თუ როგორი ხერხით „იპოვნას“ მან არ არსებელი „გვ. 310“ შაბოს შრომაში! არც სტილისტიკის საკითხებში ჩვენი შეგონებანი შეეფერება მკვლევარს, რომელსაც „რადიტი“-ს სახელი „ვრიგტად“ გადმოაქვს!

შემდეგ: ჩვენ არ ვიცით ვინ „გადმოაქართულა ასურულიდან“(?) „პეტრეს ცხოვრება“ ან „პლეროფორიები“. ორივე ამ ძეგლის ის პასაჟები, რომლებიც პეტრეს ეხებიან, სიტყვა-სიტყვით თარგმნა სიმონ ყაუხჩიშვილმა („გეორგიკა“, 2), პირველი — სირიულიდან რააბესეული გერმანული თარგმანიდან, მეორე კი — ფ. ნოს ფრანგული თარგმანიდან. რაიმე „გადმოქართულებაზე“, ე. ი. თავისუ-

ფალ გადმოღებაზე და ისიც „სირიულიდან“,
ლაპარაკი ზედმეტია. საკითხი შეიძლება შეე-
ხებოდეს მხოლოდ თარგმანის სიზუსტეს. მაგრამ
ჩვენს მიერ მოტანილი პარალელების მიმართ ამ კითხვის დასმა ზედ-
მეტია, რადგან ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანები ასეთი რამის განცხადე-
ბისათვის საფუძველს არ ქმნის, ზოგის „გამბედაობაზე“ კი მიუთითებს.
ს. ყაუხჩიშვილს ამომწურავად საქვს გათვალისწინებული გერმანულ და
ფრანგულ თარგმანებში დაშვებული შეცდომები (მაგ. ნოლდეკეს გას-
წორებანი და სხვ.). ეგებ ი. ლოლაშვილს არ აკმაყოფილებს, მაგ.
ფ. ნოს თარგმანის მიხედვით შესრულებული ქართული თარგმანი? მაგ-
რამ ამისთვის საჭიროა სიმონ ყაუხჩიშვილზე უკეთ თუ არა, დაახლო-
ებით მასავით მაინც ვერკვეოდეთ ფრანგული ენის ნიუანსებში! ასე
მსჯელობა ბოლოსდაბოლოს ტაქტის საკითხია!

მაინც რატომ ფიქრობს ლოლაშვილი, რომ ქრისტეს ვიზიონი
(ხილვა), რომელიც პეტრეს სწვევია და რომელზედაც მოთხრობილია
„პეტრეს ცხოვრებაში“ და „პლეროფორიებში“ მხედველობაში არაა
მისაღები, ისიც ორი ძეგლის იდენტურობის დასამტკიცებლად სხვა
საბუთებთან ერთად? მკვლევარი აცხადებს, რომ პირველი ძეგლის მი-
ხედვით პეტრემ ქრისტე იხილა კონსტანტინოპოლში, ხოლო მეორე
ძეგლის მიხედვით — იერუსალიმში, „ცხოვართა საბანელის ეკლესია-
ში“. ეს ჩვენც გვაქვს აღნიშნული, მაგრამ განა პეტრეს მხოლოდ
ერთხელ ეწვია ასეთი ვიზიონი, და მხოლოდ კონსტანტინოპოლში?
იგი ხომ ხშირად იყო აღსაესე ასეთი ხილვებით, სწორედ ესაა აგიოგ-
რაფიული „ტრაფარეტი“. საქმე ისაა, რომ აღნიშნული „ხილვების“
გადმოცემის სტილი ერთნაირია და სწორედ ამ კონ-
ტექსტში ენიჭება მნიშვნელობა პეტრეს ფრაზას, რომელიც უფლი-
სადმია მიმართული ორივე ძეგლში ერთნაირად („ჩვენო უფალო და
ჩვენო ღმერთო“). სხვა რომელი აგიოგრაფიული ძეგ-
ლიდან მოიტანს მკვლევარი ანალოგიურ დამ-
თხვევებს? ავტორი (რუფუსი) სრულიად არ იყო ვალდებული
პეტრეს ყველა ხილვების ლოკალიზაცია ერთი ადგილით შემოეფარგლა
და ისიც სხვადასხვა თხზულებაში. დიდი ფილოლოგიური დაკვირ-
ვება არაა საჭირო იმისათვის, რომ ასეთ დეტალებში გავერკვეთ, ხო-
ლო ვარაუდები და მარჩიელობა („საფიქრებელია“, „შეიძლება“ და
სხვა ამგვარი რამ) აქაც სრულიად ზედმეტია.

მერმე: აღნიშნული პასაჟები თურმე „შინაარსობრივად ისე დი-
დად განსხვავდებიან“ ერთმანეთისაგან, „რომ მათი გვერდიგვერდ და-
ყენებაც კი არ შეიძლება, თუ კი ტენდენციურ მსჯელობას(?) შევეშვე-

ზით, ხოლო მის მიხედვით მათ ავტორთა იგივეობის შტკიცება ხომ უსაფუძვლო იქნება! მეტიც: „პლეროფორიებისა“ და „პეტრეს ცხოვრების“ „უეპველ იდენტურობაზე“ ლაპარაკი საერთოდ გამორიცხულია, რადგანაც პირველი თხზულება აპოფთეგმური ანეგლოტების კრებულია, მეორე კი — პეტრეს ცხოვრებისა და მოქალაქობის ამსახველი ვრცელი საკითხავი. თანაც „პლეროფორიებში“ მოთხრობილია მრავალი ისეთი რამ, რაც „ცხოვრებაში“ არ არის და პირიქით“ (გვ. 93).

სამწუხაროდ, ამ ტირადაში პირდაპირ გასაოცრად „ტენდენციური“ (მეტი რომ არა ვთქვათ!) მსჯელობა თვითონ მკვლევარს ახასიათებს. მას განზრახ არ მოაქვს პარალელები მთლიანად, თორემ მკითხველი ჩვენს მიერ „პლეროფორიებიდან“ მოტანილი ამონაწერის თავში წაიკითხავდა სიტყვებს, რომელიც ხაზგასმით გვაქვს დაბეჭდილი: „ამ დროს მოხდა მეორე სასწაული, დაახლოებით იმავე სახისა, როგორც გვიამბო ჩვენმა მამამ პეტრემ, მაშინ როდესაც ის ჯერ კიდევ იერუსალიმში ცხოვრობდა“ („ლიტ. საქ.“ 1970, 21 აგვისტო, სვეტი 7). ამის შემდეგ ენიჭება მნიშვნელობა ანალოგიურ გამოთქმებს („ჩვენი უფალი და ჩვენი ღმერთი? და „ჩვენო უფალო და ჩვენო ღმერთო“). „დაახლოებით იმავე სახისა“ სწორედ ის ეპიზოდი, რომელიც ჩვენ „პეტრეს ცხოვრებიდან“ მოვიტანეთ. რაც შეეხება „უეპველ იდენტურობას“, ჩვენი ეს განცხადება ემყარება აგრეთვე მეორე ადგილს, უკვე ადგილისა და სიტუაციების ზუსტად და აბსოლუტურად ერთიდაიმავე ფაქტის გადმოცემას ორივე ძეგლში — „პეტრეს ცხოვრებასა“ და „პლეროფორიებში“. იგი მოგვყავს ხელმეორედ, რადგან ლოლაშვილს სრულიად შეგნებულად არ მოაქვს ეს ადგილები და საჭიროდ არ თვლის მათზე საგანგებოდ მსჯელობას, რადგან ეს პარალელი მას ხელს არ აძლევს.

რუფუსის „პლეროფორიებში“ მოთხრობილია:

„ერთ დღეს, როდესაც კრება იყო სიონში“ (იუვენალმა) გაგზავნა კაცები, რათა ის (პეტრე ა. გ.) გამოეყვანათ მისი სენაკიდან, რომელიც მეზობლად მდებარეობდა და მასთან მოეყვანათ. როდესაც ეს გაგზავნილი კაცები მის სენაკს მიაღწენ, პეტრეს მოესმა ხმა, რომელმაც უთხრა: ადექი (და) გაიქეცი იმ პატარა კართ, რადგან იუვე-

ნაღმა კაცები გამოგზავნა შენ წასაყვანად ძალით (და ამას შერება იმ მიზნით) რომ შენ მღვდლად გაკურთხოს“. ის მაშინვე ადგა და გაუსხლტა ამ ხალხს“ („გეორგიკა“, II, გვ. 294; „პლეროფორიები“-ს თავი 42).

„პეტრე იბერიელის ცხოვრებაში“ (იმავე რუფუსის თხზულებაში) ზუსტად მეორდება ეს პასაჟი:

„როდესაც ის (პეტრე, ა. გ.) ჭერ კიდევ წმინდა ქალაქში ცხოვრობდა, და იუვენალი, რომელიც მაშინ ამ (ქალაქის) ეპისკოპოსი იყო, ბევრჯერ ეცადა ის ეკურთხებინა, მაგრამ ვერ შესძლო ამის შესრულება, რადგან ღმერთი მას (პეტრეს) იმისაგან იცავდა, სახელდობრ, შემდეგნაირად: როდესაც წმინდა სიონის ეკლესიაში მიღწეულა დვთისმსახურება, გაბედო იუვენალმა რამდენიმე ყოჩალი კაცი გაეგზავნა, რათა იგი (პეტრე) მისი იქვე ახლოს მყოფი სენაკიდან გამოეყვანა. როდესაც მათ განიზრახეს შინგლა, მას (პეტრეს) ეჩვენა ანგელოზი და უთხრა მას: აჰა, მოდიან ისინი, რათა შენ წაგიყვანონ საკურთხებლად, მაგრამ ადექი, გაიქეცი! და ასე რომ გაიპარა, მან თავი შეინახა ზედმიწევნით“ („გეორგიკა“, II, გვ. 282. შდრ. „პეტრუს ღერ იბერიკა“, გვ. 51—52 და „ლიტ. გაზეთი“, იქვე, სვეტი 9).

ერთნაირია ადგილები (იერუსალიმი, სიონის ეკლესია...), პერსონაჟები (იუვენალი და მისი კაცები...), სიტუაცია (ჩვენება, პეტრეს მღვდლად კურთხევის ცდა...) და ლექსიკური მასალა („ადექი და გაიქეცი“ და სხვა...). საინტერესოა ვიკითხოთ: მეტი რაა საჭირო პარალელების აბსოლუტური იდენტურობის დასამტკიცებლად? ან მე ვერ ვერკვევი სტილისტიკის საკითხებში, ან ვიღაც სხვაა!.

¹ ამ რამდენიმე თვის წინ მივიღეთ ე. ჰონიგმანის შრომა იუვენალზე (Ernest Honigmann. Iuvenal of Ierusalem. Harvard University Press, 1950). რომელშიც ავტორი სწორედ ამ ეპიზოდს ანიჭებს გადაამწყვეტ მნიშვნელობას ჩვენთვის საინტერესო საკითხში (იხ. გვ. 263). აქაც იგი ეყრება ედ. შვარტს და პ. მასს. ის რაც დამოუკიდებლად შეენიშნეთ ჩვენ, უკვე დიდი ხნის წინ ყოფილა ხაზგასმით მითითებული. მეტიც: მოტანილი პასაჟების იდენტურობა სულ პირველად აღნიშნა თვითონ „პლეროფორიების“ გამომცემელმა ფ. ნომ (იხ. «Plerophories», გვ. 93, შენ. 2. შდრ. „გეორგიკა“, 2, გვ. 294, შენ. 2). ლოლაშვილს „პლეროფორიების“ სახელწოდებას წინ უმატებს „ლეს“. სერიის სახელწოდება და გამოცემის წელი დამახინჯებული აქვს იხ.

თანაც: ასეთი დუბლიკატები ან ერთ პირს ეკუთვნის ან ავტორსა და მის პლაგიატს. მაგრამ პლაგიატორები პეტრეს წრეში განა საგულელებელია? ან პეტრე მოითმენდა ლიტერატურულ ქურდბაცაცებს თავის წრეში?. ის რაც ქართულ ფილოლოგიაში ხდება ზოგჯერ, პეტრეს მონასტერში არ ხდებოდა!

რაც შეეხება „პეტრეს ცხოვრებასა“ და „პლეროფორიებს“ შორის უანრობრივ განსხვავებებს (თუმცა ძირითადად ორივე სასულიერო უანრს განეკუთვნება) ეს გარემოება სრულიდ არაფერს არ ნიშნავს. მაგ. ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“ არაა აგიოგრაფიული ნაწარმოები, მაგრამ მისი დაკარგული Vita Petri აგიოგრაფიული ნაწარმოები ყოფილა, ზაქარია რიტორი კი „საეკლესიო ისტორიაშიც“ ეხება პეტრეს. თუ თვითონ ი. ლოლაშვილს უხერხულად არ მიაჩნია ვეფხისტყაოსნისა და „ისტორია და აზმანის“ სტილისტიკურ „იგივეობათა“ „დადგენა“, ამ მეთოდს სხვას რატომ უკრძალავს? ყოველ შემთხვევაში — პოემა და საისტორიო პროზაული თხზულება უფრო დამორებული არიან ერთმანეთისგან უანრობრივად, ვიდრე ორი პროზაული თხზულება — „პეტრეს ცხოვრება“ და „პლეროფორიები“, რომლებიც ერთსადაიმთხვე პირის, პეტრე იბერიელის ცხოვრების ეპიზოდებს (ხ შ ი რ ა დ ზ უ ს ტ ი და ი დ ე ნ ტ უ რ ი შ ტ რ ი ხ ე ბ ი თ) გადმოგვცემენ!

აი როგორი პარალელები ვიპოვეთ ჩვენ (და ყველაზე აღრე თვითონ ფ. ნო-მ) იოანე რუფუსის ორ თხზულებაში!! ეს ჰიპოთეზა კი არაა, არამედ უდავო პარალელებით ილუსტრირებული თვალსაზრისი.

რაც შეეხება განცხადებას, რომ პეტრეს ცხოვრების ეპიზოდები მათ („ანონიმა“ და „რუფუსმა) „შეიძლება“ ან „საფიქრებელია“ „იციან“ „მოძღვარისა და ძმათაგან ნაამბობის მიხედვით“ — მოჩვენებითი „არგუმენტი“. იოანე რუფუსი არა მარტო პეტრეს მესენაკე, არამედ მისი ზიოგრაფოსი-მწერალია. პეტრეს „ძმებში“ რამდენიმეწერალი უნდა ვეძიოთ? ან ეს ძმები ერთნაირი სტილით წერდნენ და ერთნაირად ამახვილებდნენ ყურადღებას ისეთ ეპიზოდებზე, რომელთა გადმოცემის დროს ერთსადაიმთხვე გამოთქმუბს მიმართავდნენ?! როგორ დავადგინოთ პეტრესთან მრავალრიცხოვანი „ლიტერატურული წრის“ არსებობა? და თუ ასეთი წრე ან

„არუპ. პრობლ.“ გვ. 91. 2. მაშასადამე, ცუდი სტილისტიკური დაკვირვების უნარი ჰქონათ: ელ. შვარტს. პ. მაას, ე. პონიგმანს, თვითონ „პლეროფორიების“ გამომცემელ ფ. ნოს, ს. ჩაუხჩიშვილს და ... ჩვენ. (ფ. ნო სხვა უამრავ პარალელებზედაც ვიუთითებს შენიშვნებში).

მთელი „მწერალთა კავშირი“ არსებობდა, მისი წევრები ერთმანეთს ნაწერებში იხედებოდნენ და ზუსტ ვარიანტებს ქმნიდნენ? თუ ისინი პეტრეს ნაამბობს მაგნიტოფონის სიზუსტით იწერდნენ? ყველაფერი ესეც ზღაპარია.

პეტრეს მესენაკეთა შორის არსებობდა მხოლოდ ერთი მწერალი-ბიოგრაფოსი—იოანე რუფუსი, „პეტრეს ცხოვრებისა“ და „პლეროფორიების“ (და ზოგი სხვა ნაწარმოების) ავტორი. „ზაქარია ქართველის“ ეფემერული ლანდი მათ შორის არ ციმციმებდა, ამ ლანდს Vita Petri“-ს „პროტოტიპი“ ისევე არ დაუწერია, როგორც ზაქარია რიტორს არ უსარგებლია „ესაია ასკეტის“ „არქეტიპით“, „ზაქარია ქართველის“ თხზულებით. არც იოანე რუფუსს, არც ზაქარია რიტორს გამოგონილ „ზაქარია ქართველის“ ეფემერული! „არქეტიპები“ არც გამოუყენებიათ და არც განუვრციათ. მერმე: სერიოზულ მკვლევარს განა შეეფერება კითხვის ასე დასმა—პირველ ნაწარმოებში ბევრი ისეთი ეპიზოდია, რომელიც მეორეში არაა და პირიქითო? Vita Petri სპეციალური მონოგრაფიაა, „პლეროფორიებში“ კი პეტრეს ცხოვრების ეპიზოდები—ერთ-ერთი შემაჯავალი მასალაა.

კიდევ: რა მაინცდამაინც „ზაქარია ქართველის“ მიერ დაწერილი „არქეტიპები“ („პეტრეს ცხოვრებისა“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრებისა“) გაქრენ უგზო-უკვლოდ (ორიგინალები თუ მათი ადრინდელი სიკრიული თარგმანები)? რატომ ამ „ფაქტზე“ ბაი-ბური არ ისმის ბერძნულ და სირიულ წყაროებში?

ივ. ლოლაშვილმა არსებითად წაუყრუა (დიდი მნიშვნელობა არ მიანიჭა) იმ ფაქტს, რომ პეტრეზე არსებულ ბიოგრაფიულ წყაროებში მხოლოდდამხოლოდ იოანე რუფუსის „პლეროფორიებში“ და „ანონიმის“ (იმავე რუფუსის Vita Petri-ში) ეწოდება პეტრეს საერო სახელად ნაბარნუგი (ეს ფაქტი ქართულ ფილოლოგიაში პირველად სიმონ ყაუხჩიშვილმა აღნიშნა). თუ „ანონიმი“ ქართველი იყო, მას დაავიწყებოდა ან არ ეცოდინებოდა პეტრეს ერობის სახელი მურვანი? ან რატომ დაავიწყდა მცხეთისა და მტკვრის სახელები, როგორც ეს Vita-შია და ისიც კაბუკ „ზაქარია ქართველს“?! „მან“ პეტრეს მოხუცი

ბეირუთელი „ძმებიდან“ გაიგონა საერო სახელი („ნაბარნუგი“) მო-
ძღვრისა და მათი შეცდომა გაიმეორა „ქართველმა?“ ან რატომ წერს:
პეტრესა და იოანეს „მათი ქვეყნის ენათა მიხედვით
ერქვათ ნაბარგუნოსი და მითრიდატე“-ო („გე-
ორგიკა“, 2, გვ. 266). ან რატომ წერს — ხელდამსხმელმა „დაარ-
ქვა მათ ეს სახელები ნაცვლად სახელებისა,
რომლებიც მათ თავიანთ ქვეყანაში ჰქონდათ“
(იქვე, გვ. 268). განა ქართველი „ზაქარია“ ასე დაწერდა?! და ყვე-
ლა ეს ადგილი Vita-სი სირიელმა მთარგმნელმა
ან „რედაქტორმა“ „გადაასწორა“ და თავდაპირ-
ველი წაკითხვები „აღმოფხვრა“?!

ლოლაშვილს აქაც აქვს მგონი მომარჯვებული ასეთი პასუხი: სი-
რიული Vita Petri რედაქტორის(?) მიერ დამახინჯებული და გადა-
კეთებულიაო. მაგრამ თუ „რედაქტორმა“ „Vita“-ში
გადაასწორა მურვანი „ნაბარნუგად“, „პლერო-
ფორიებში“ საიდან გაჩნდა იგი?

მონოგრაფიის ეს თავი თავდება განცხადებით, თითქოს — „ამრი-
გად, იოანე რუფუსი არ შეიძლება ვცნოთ „პეტრეს ცხოვრების“ ავ-
ტორად. ეს საკითხი ელ. შვარტცმა ვერ გადაწყვიტა. მისი მოსაზრება
დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზაა და შის დასაბუთებას ამაოდ ცდილობს
ა. გაწერელია“... და ა. შ. (გვ. 96).

ობიექტურ მკითხველს შეუძლია ჩვენი ნარკვევების („ისევ „ზაქა-
რია ქართველის“ გამო“ და „ისევ პეტრე იბერიელის ქართული
ცხოვრების გამო“) და ყველაფერი ზემოთ თქმულის შემდეგ თვითონ
გამოიტანოს დასკვნა ასეთი განცხადების სისწორეზე. ამ საკითხზე ამიე-
რიდან აღარ გავაგრძელებთ სიტყვას. ჩვენთან დავა — ქვიშაზეა აგე-
ბული.

მიუხედავად ამისა, „ზაქარია ქართველი“ რეალურ პირადაა წარ-
მოდგენილი. ი. ლოლაშვილის წყალობით ეს ფილოლოგიური ლანდი
დაუსრულებლად მოგზაურობს ქართლიდან მაიუმში და აქედან უკან-
ვე ბრუნდება, ოღონდ... ქართულ ფილოლოგიაში! კიდევ ერთხელ გა-
იჩქვა, თუ რამდენად საფუძვლანია „მისი“ ასეთი ფილოლოგიური
„ხეტიალი“.

აქ უყურადღებოდ არ დაეტოვებთ რამდენიმე რეპლიკას. ი. ლო-
ლაშვილი წერს:

„1970 წლის მარტში ამავე საკითხებს შეეხო ა. გაწერელია. მან
განავითარა საკმაოდ მოძველებული შეხედულება, რომ ზაქარია

ქართველი გამოგონილი პირია“ (გვ. 104. ტექსტში დაყოფა ავტორისაა ა. გ.) შემდეგ მიდის ვრცელი ამონაწერი ჩვენი წერილიდან („მნათობი“, 1970, № 3; შდრ. „არეობ. პრობლ.“ (104—105).

„ზაქარია ქართველი“ რეალურ პირად მიაჩნდათ მარი ბროსეს (იხ. მისი Hist d. la G., I, 138—139), პ. იოსელიანს 1849 წელს (დაწვრ. იხ. „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. გვ. 136—137), დ. ბაქრაძეს 1885 წელს (იქვე, გვ. 137), რომელიც ფიქრობდა, რომ პეტრეს ცხოვრება „ალუწერია სირიულ ენაზე იმის მოწაფეს ზაქარია ქართველს და ქართულად უთარგმნია მღვდელ მაკარისო“ (იქვე). სწორედ ასეთ, უადრესად მოძველებულ შეხედულებას ავითარებდა მამამად ი. ლოლაშვილი და არა ჩვენ. მ. ბროსესა, პ. იოსელიანისა და დ. ბაქრაძისათვის „ანონიმის“ (რუფუსის) Vita Petri-ს სირიული თარგმანი ან მისი რააბესეული გერმანული თარგმანი ცნობილი არ იყო (რააბემ ორივე ერთად გამოცა 1895 წელს), ზემოთ ჩამოთვლილ მეცნიერებს წარმოდგენაც არ ქონდათ ასეთი ძეგლის არსებობაზე და ამიტომ ისინი ენდნენ ქართული „ცხოვრების“ ნატყუარ „ანდერძებს“ და „ზაქარია ქართველი“ რეალურ პირად მიიჩნიეს. ის აზრი კი, რომელიც ჩვენ „განვავითარეთ“ „Vita“-ს ავტორობაზე, მკვლევართა (კუგენერი, ი. მარკვარტი, კ. კეკელიძე, ე. ჰონიგმანი, ს. ყაუხჩიშვილი, ი. ჰაუსჰერი, პოლ დევო და სხვ.) და ნაწილობრივ ნ. მარის შეხედულებების გაღრმავებაა. განა ოდნავ საეჭვოა, რომ მ. ბროსე, პ. იოსელიანი (1849 წ.) და დ. ბაქრაძე (1885 წ.), მათ რომ სირიული Vita-ს არსებობა სცოდნოდან და საგანგებოდ შეეძარებიანთ იგი ქართული „ცხოვრებისათვის“, ბრმად ენდობოდნენ ქართული ვერსიის „ანდერძებს“? ი. ლოლაშვილი არც ქრონოლოგიას უწევს ანგარიშს, არც სირიულ Vita-ს გამოქვეყნებისა და შესწავლის ისტორიას. საკვირველია, რომ იგი ახალ შეხედულებად თვლის არსებითად მ. ბროსეს და პ. იოსელიანის აზრს (1849 წელს გამოთქმულს!), ხოლო ჩვენი საუკუნის მეცნიერთა შეხედულებებს — „საკმაოდ მოძველებულად!“ უნდა ეფიქრა კი — სრულიად საწინააღმდეგო! ნუ თუ ლოლაშვილი სერიოზულად ფიქრობს, რომ მისი „კონცეფცია“ უფრო ახალია, ვიდრე შეხედულება პ. იოსელიანის-

სა, რომელმაც სირიული „პეტრეს ცხოვრების“
არსებობა არც იცოდა (უკეთ—არც შეეძლო.
სცოდნოდა)? აგრეთვე: მასაც ხომ პეტრე ვარაზ-
ბაქარი ს ძედ მიაჩნდა!

ჩვენ არ გვესმის ლოლაშვილის ქრონოლოგიური ანგარიშისა.
დაყოფით აწყობილი მისი უსაფუძვლო სიტყვები ჩვენი მისამართით
— მხოლოდ დაუკვირებლობის შედეგია (ასე გვინდა ვიფიქროთ!).

ი. ლოლაშვილის წიგნის 81 გვერდის 12 შენიშვნაში მოტანილია
„ქალკედონის კრების“ შესახებ გერმანულად გამოცემული შრომათა
სერიის მეორე ტომიდან ფრაზა ჰაინრიხ ბახტის წერილისა და მისი
თარგმანი ასე: „იოანე რუფუსი, ავტორი „პლეროფორიებისა“ და
ანონიმი ავტორი „პეტრე იბერის ცხოვრებისა“, რომელიც გამოაქ-
ვეყნა და თარგმნა რ. რააბემ (გვ. 273). აქედან ირკვევა (?), რომ ჰან-
რიხ ბახტის მოსაზრებით, იოანე რუფუსი და „პეტრეს ცხოვრების“
ავტორი სხვადასხვა პირია“.

3. ბახტს სპეციალურად არ ურკვევია „პეტრეს ცხოვრები“-სა და
„პლეროფორიების“ ურთიერთმიმართების საკითხი (როგორც ედ.
შვარტცს). თანაც არ შეიძლება ითქვას, რომ 3. ბახტი კატეგორიულად
წინააღმდეგია ედ. შვარტცის აღმოჩენისა. თავისი წერილის სხვა ადგი-
ლას (იხ. Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. He-
rausg. Aloys Crillneier, S. I. und Henrich Bacht. I. Band II, S. 246,
n. 15) 3. ბახტი აღნიშნავს, რომ ედ. შვარტცის მიხედვით, რომელსაც
ჰონიგმანი უერთდება (მითითებულია ამ უკანასკნელის შრომაზე „იუ-
ვენალ იერუსალიმელი“, ა. გ.), რუფუსიდან მომდინარეობს „პლერო-
ფორიებიც“, რასაც თავისებურად არ უჭერენ მხარს ო. ბარდენჰევერი
და ბ. ალტაუერი, „მაგრამ შეადარე H. Opitz in Pauly-Wissowa, RE
Klass. Altertumsw., I, R. 1296“. როგორც ვხედავთ, 3. ბახტი კატეგო-
რიულად არ ემხრობა რომელიმე თვალსაზრისს. ლოლაშვილმა ცალმხრი-
ვად გადმოსცა 3. ბახტის შეხედულება. სხვა ანალოგიური მაგალითები
აღარ მოგვაქვს.

ცნობილია, რომ ზაქარია რიტორის დაკარგულ „პეტრეს ცხოვ-
რებიდან“ მოღწეულია ფრაგმენტი, რომელიც დუმილის აღთქმას
შეიცავს, მოაქვს ჰონიგმანს. მისი თარგმანი (შესრულებული ბაჩანა
ბრეგვაძის მიერ) მოვიტანეთ ჩვენ და დავურთეთ განმარტება:

¹ «У Варазбакара был сын, известный под именем Мурвана, который впоследствии сделается Епископом города Манума под именем Петра» (Краткий взгляд на состояние Грузии... 1849, стр. 40).

„დავუმატებთ, რომ გადარჩენილი სტრიქონები ზაქარია რიტორის „პეტრეს ცხოვრებისა“ გამომრიცხავს ამ დაკარგული ნაწარმოების ძიებას ანონიმის თხზულებაში“ („პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“, „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 153. შენ.). ლოლაშვილი თავისებურად იმეორებს ჩვენს აზრს (დუბლირება!): „ჩვენთვის ცნობილ ასურულ დაქართულ (?) რედაქციებს ეს ფრაგმენტი არ მოეპოვებათ“ („არეოპ. პრობლ.“, 108). მკვლევარი ალბათ ფიქრობს, რომ მას შეუძლია სისტემატურად გაიმეოროს სხვისი შეხედულებანი და ამის გამო არასოდეს არაფერს ეტყვიან (თანაც: დაახლოებით ასეთი შეხედულება გამოუთქვამს ბრუქსს, ვისაც უსაფუძვლოდ ეკამათება სიკორსი. (იხ. ამის „მოხსენების“ გვ. 5).

ასევე უსაფუძვლოა განცხადება: რაკი ასურული „ცხოვრების“ ავტორი ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებში არ არის აღნიშნული, შეცდომაა, თუ ვიფიქრებთ, რომ მაკარისაც ხელთ ჰქონდა ავტორწაუწერელი ხელთნაწერი. თუ ქართველმა ავტორმა იცოდა, რომ ზაქარია რიტორის სახელით არსებობდა „პეტრეს ცხოვრება“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრება“, მაშინ ამ ზაქარიას იგი ქართული „ცხოვრების“ ანდერძში მოიხსენიებდა სქოლასტიკოსად ან რიტორად ანდა მიტილენის ეპისკოპოსად. შეუძლებელია, ეს უცხო ავტორი მაკარი მესხს ქართველი მკითხველისათვის გაეცნო უბრალოდ: როგორც „კურთხეული და სანატრელი ზაქარია“ და იქვე არ აღენიშნა მისი ზედწოდება ან საეკლესიო თანამდებობა. ამასთან მის ანდერძში არ გაჩნდებოდა ცნობა, რომ ეს ზაქარია არის პეტრეს მოწაფე, რომელიც ასურებრივი(?) ენის „ფრიად მეცნიერ ყოფილა“ (117—118).

კიდევ (და მერამდენე!) გაუგებრობა!

1) თუ საქართველოშიაც XIII საუკუნეში მოაღწია (ვარაუდით!) „ავტორწაწერილმა ტექსტმა“, რაღა ისეთივე ტექსტები არ შეგვინახეს „პეტრეს ცხოვრების“ უფრო ადრინდელმა ასურულმა ხელნაწერებმა თვით სირიაში?

2) ზაქარია რიტორს „პეტრეს ცხოვრება“ (დაკარგულია) და „ესაია ასკეტის ცხოვრება“ დაუწერია დაახლ. 488—492 წ.წ., ხოლო 527 წელსაც კი იგი ერისკაცია. მიტილენის ეპისკოპოსად ის ჩანს 536 წლიდან, ასე რომ ზემოთ დასახელებულ ბიოგრაფიებს ზაქარია

რიტორი თავის სასულიერო წოდებას ვერ დაურთავდა თითქმის 44 წლით ადრე!!!

3) განა თვით ქართულმა ტექსტმა სრულად და თავდაპირველი სახათ მოაღწია ჩვენამდე, რომ ამ საკითხზე კატეგორიული ტონით ვიმსჯელოთ? იგი (დურცლებდაშლილი ტექსტი!) ხომ პავლე ხუცესის მიერაა რედაქტირებული და ჩვენ როგორ გავიგროთ — რა ამოავლო მან ამ ტექსტიდან (თვით ტექსტის „სასწაულებით გავრცობის“ პროცესში) ან რა ჩაუმატა შიგ, გარდა სასწაულებისა და ზაქარას „გაქართველებისა“? ან საიდან ვიცით — თვით მაკარიმ პირველი პირით თარგმნა ასურული ძეგლი? ან როგორ იყო მოხსენებული ზაქარია მაკარის ორიგინალში? ჩვენ მოკლებული ვართ სწულალებას ასურულიდან ქართულად გადმოღებულ ორიგინალზე კატეგორიულად ვამტკიცოთ რამე, კერძოდ მისი თავდაპირველი სტრუქტურისა და სხვა მხარეების შესახებ. (მაგ. ენ ჩაუმატა ძეგლში ცნობები წმინდა ნინოზე — მთარგმნელმა თუ რედაქტორმა?). ასეთი მარჩიელობა ფილოლოგიას არ მართებს, ზოგი ფილოლოგი კი — მგონი ამ სფეროში თაქვისუფლად გრძნობს თავს.

მაკარის ტექსტთან დაკავშირებით ხელახალ და იძულებით საუბარს ვამთავრებთ ერთი კუ რ ი ო ზ ი ს მოტანით, რაც, ჩვენი აზრით, დავას ამთავრებს.

მაკარის ვერსიაში მოთხრობილია ეპიზოდი, თუ როგორ განიზრახეს ბიზანტიის იმპერატორ მარკიანეს სიკვდილის შემდეგ პეტრეს მოკვლა „მწველებლებმა“ (მაკარი გულისხმობს „მონოფიზიტებს“, რაც ისტორიული აბსურდია. ა. გ.) „ანონიმთან“ (რუფუსთან) კი დიოფიზიტი პროტერიუსი, რომელიც მონოფიზიტების მტერი იყო, პეტრეს უგზავნის მკვლელებს (ეს კი ლოგიკურია). ი. ლოლაშვილი კი ასე მსჯელობს:

„ეს ეპიზოდები ერთმანეთს საგრძნობლად ემთხვევიან. სხვაობა ისაა, რომ ასურულში ამბავი ლოკალიზებულია, ქართულში — არა. სამაგიეროდ, უკანასკნელში ამბავს ჰყვება ზაქარია („ქართველი“. ა. გ.), რომელიც დევნულობის დროს პეტრეს თან ახლდა(?), პირველში კი ეს ფაქტი წარხოცილია რედაქტორული მუშაობის(?) გამო“ („არეოპ. პრობლ.“ 119)

მკვლევარი ვერც ამჩნევს თუ როგორ მორიგ უხეშ შეცდომებს უშვებს იგი ქართული ვერსიის ნატყუარ ცნობებზე დაყრდნობით და

რამდენად ანგრეეს ეს შეცდომა მთელ მის
„კონცეფციას“.

1. „ანონიმის“ (რუფუსის) ცნობა ენება პეტრეს ალექსანდრიაში
(და სეერთოდ, ეგვიპტეში) ყოფნის პერიოდს. პეტრე კი ეგვიპ-
ტეში იმყოფებოდა 454—457 წლებში. დიოფიზი-
ტი პროტერიუსი ალექსანდრიის პატრიარქის
ტახტიდან გადააყენეს და მოკლეს სწორედ 457
წელს და პეტრემ იმავე წელს აკურთხა მის პოსტუმო
მონოფიზიტი ტიმოთე ელურკი (დაწვრ. მის შე-
სახებ იხ. ბარდენჰევერი, ტ. IV). „ანონიმი“ (რუ-
ფუსი) ჰყვება დიოფიზიტ პატრიარქ პროტერიუს-
ის მიერ „პეტრესთან მკვლელების მიგზაუნა-
ზე“ გაგონილის მიხედვით, რადგან „ანონიმი“
(რუფუსი) ეგვიპტეში პეტრესთან არ ყოფილა.
მაიუმში იგი (ანონიმი ანუ რუფუსი) 80-იან
წლებში ჩავიდა, ამიტომაც კონსტანტინოპოლ-
ში, იერუსალიმში და ალექსანდრიაში პეტრეს
ბიოგრაფიის ამბებს თვით პეტრეს ნაამბობის
მიხედვით მოგვითხრობს. ქართული „ცხოვრე-
ბის“ მიხედვით ლოლაშვილის თანხმობით
კი „ზაქარია ქართველი“ „დევნულობის დროს“
თურმე „პეტრეს თან ახლდა“ (ალექსანდრიაში),
მაგრამ მაშინ ეს „ზაქარია“ უკვე მაიუმ-
შიაც პეტრესთან უნდა ყოფილიყო (ე. ი. 460 წელს
ზეადრე!). ასეთი რამ კი გამორიცხულია. რად-
გან მაშინ „ზაქარია ქართველი“ ფანტასტიკურ
იასაკისა გამოდის (თუ „არქეტეპი“ მან 500 წლის
ახლოს დაწერა!) ეს ხომ სავსებით ეწინააღმდე-
გება თვით ი. ლოლაშვილისავე ახალ „კონცეფ-
ციას“ — „ზაქარია“ გვიან ჩავიდა „ქართლიდან“
მაიუმშიო!“ (თუ „ზაქარია ქართველი“ ალექსან-
დრიაში პეტრესთან იმყოფება 457 წელს, მა-
შინ „იგი“ 482 წელს ზეადრე ჩასულა მასთან!).

ვასაოცარია, რატომ არ ჩაუკვირდა ღრმად
ი. ლოლაშვილი თავის „არგუმენტის“ შინაარსს
და არ შეამოწმა იგი ისტორიული რეალიის
სისწორის თვალსაზრისით!!! და განა მართო ეს
მაგალითიც არ კმარა იმისათვის, რომ მკვლე-

ვარი სამუდამოდ გამოეთხოვოს „ზაქარია ქართველას“ ეფემერულ ლანდს და „არქექტიპის“ „თეორიას“?!

დასასრულ ორიოდ სიტყვა ი. ლოლაშვილის მხრივ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიისადმი სრულიად უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ, რადგან „არეოპაგიტის პრობლემებში“ ი. ლოლაშვილი ეხება ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის საკითხებსაც და ნეგატიური პოზიცია უჭირავს ნუცუბიძე-ჰონიგმანის ჰიპოთეზის მიმართ.

ჩვენ რამდენჯერმე აღვნიშნეთ პრესაში („ლიტ. საქართველო“, 1971, 5 თებერვალი; „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1971, 10 ივლისი), რომ უცხოელი მკვლევარები (რ. როკი, ი. ჰაუსპერი, ჰ. ენგბერდინგი...) უარყოფითად შეხვდნენ აღნიშნულ თეორიას. მაგრამ დამაჯერებლად უარყვეს იგი?

1) ავიღოთ თუნდაც საკითხი — შეეძლო თუ არა მონოფიზიტ პეტრეს დაეწერა ფსევდო-დიონისეს ნაწერების ის ადგილები, რომლებიც დიოფიზიტის ხელიდანაა გამოსული? ამ კითხვას სვამს რენე როკი.

მართლაც — ფსევდო-დიონისე სრულიად ცხადად ლაპარაკობს იესოს ორბუნებოვანებაზე ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და კატეგორიულად მეოთხე ეპისტოლეში გაიოსისადმი. მაგრამ აკი ე. ჰონიგმანი დიდი გონებაშვილობით ახდენს ამ არგუმენტის ნეიტრალიზაციას? ამასთან: რატომ ემყარებოდნენ მონოფიზიტები დიოფიზიტებთან დავის დროს სწორედ ფსევდო-დიონისეს ნაწერებს? ეს ხომ ისტორიული ფაქტია? პირადად ჩვენ საბოლოო პასუხისგან თავს ვიკავებთ მანამ, სანამ როკის საბუთებს დაწერილებით არ განვიხილავთ.

2) ენგბერდინგისა და ჰაუსპერის ლიტურგიული საბუთები იეროთეოსის (ე. ი. ფიქციის) გარდაცვალებაზე — არაა დამაჯერებელი, რასაც უ. ნუცუბიძე ნიჭიერად აქარწყლებს (უნდა დავიჯეროთ, რომ არავითარი „იეროთეოსი“ — რეალური პირი ამ სახელით — არ არსებობდა).

3) რენე როკი და ი. ჰაუსპერი ანგელოლოგიის საკითხებში არ დგანან მთლად მყარ ნიადაგზე: თუ იოანე ლაზის მიერ მეორედ მოხელის ხილვა და ანგელოსთა იერარქია ზუსტად არ ემთხვევა ფსევდო-დიონისეს „ზეციურ იერარქიაში“ დადგენილ ანგელოზების რიგს (რა-ზედაც განსაკუთრებით ვრცლად წერს რ. როკი. იხ. მისი „თეოლოგიის სტრუქტურა“, გვ. 110—113) ეს სრულიად არაფერს ნიშნავს. ჰონიგმანი აბსოლუტურად მართალია, როცა მკითხველს აფრთხილებს: **იოანე ლაზი გარდაიცვალა 464 წელს. მისი ხილ-**

ვა პეტრეს ნაამბობის მიხედვით ძალიან დაგვიანებით და თავის მეხსიერებაზე დაყრდნობით ჩასწერა იოანე რუფუსმა 518 წელს, თანაც Vita-ს ბერძნული ტექსტი სირიულადაა მოღწეული და ასეთ ვითარებაში პასაჟთა სრული იდენტურობა განა მოსალოდნელი იყო?!

4) არ შეიძლება სადავო იყოს მხოლოდ ერთი საკითხი: ფსევდო-დიონისე მხურვალე ქრისტიანია, ტრინიტარისტი (სამების აღმსარებელი) და პანთეისტად ან ერეტიკოსად მისი მიჩნევა — გაუგებრობაა. მის მიერ განვითარებული იდეა აღამიანის „გაღმრთობისა“ („თეოზისი“, დეიფიკაცია, *отъжжение*) მომდინარეობს განსაკუთრებით: „ახალი აღთქმის“ წიგნებიდან „იყავით თქვენ სრულ, ვითარცა მამა: თქვენი ზეცათა სრულ არს“ (მთ. 5. 48). „მე და მამა ჩემი ერთ ვართ“ (იოანე, 10, 30). „რამეთუ კაცი ხარ შენ და გიყოფიეს თავი შენი ღმერთ“ (იოანე, 10, 33) „ვითარმედ მე ვთქუ: ღმერთი სამე ხართ“ (იოანე, 10, 34) და ა. შ. ამ მომენტს პირველად კორნელი კეკელიძემ გაუსვა ხაზი. მაგრამ მონოფიზიტობის საწინააღმდეგო ამაში არაფერია. თანაც: განა მონოფიზიტ სევეროს ანტიოქელს არ აცხადებდა შტიგლმაირი ფსევდო-დიონისეს ნაწერების ავტორად?

საშუალო საუკუნეების კულტურის სტრუქტურის ანალიზისას ისტორიზმის დაცვა ისევე აუცილებელია, როგორც სხვა ეპოქათა კულტურების კვლევისას (დაწვრ. ამის შესახებ. იხ. А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972).

აგრეთვე, ქრისტიანული „ერთი“ ღმერთი წინასწარ გულისხმობს სამებას (ტრინიტეტს) და მის შინაგან განუყოფლობას ანუ „ერთარსებას“ („ომოუსია“). ჩვენში ძალიან დიდხანს დამკვიდრებული იყო ის აზრი, თითქოს სახარება არ იცნობს ღმერთის სამებას და მის ჰიპოსტასურ განუყოფლობას. დღეს კი ანბანურ ქეშმარიტებადაა მიჩნეული ის აზრი, რომ პირველი ტრინიტარისტული ფორმულა მათესთან გვხვდება: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა და ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა“ (მთ. 28, 19. შდრ. H. A. Wolfson The Pilosophy of the Church Fathers. Vol. I, Harvard University Press, 1956, p. 143). ორთოდოქსული ქრისტიანობის საფუძველზე დგას ფსევდო-დიონისე, როცა წერს: „და ერთ არს ღმერთი მამა და ერთ უფალ იესუ ქრისტე და ერთ თვოსული წმიდა ზეშთა-გარდამეტებულთა მით ყოველისა ერთობისა განუყოფლობითა“ („საღმრთოთა სახელთათჳს“, თავი იგ. § 3).

იმიტომ ევანგელისტის სიტყვები „ისმინე ისრაელ: უფალი შენი

ლმერთი ერთ არს“ (მარკ. 12, 29) — ისევე გულისხმობს ტრინიტეტს, როგორც ფსევდო-დიონისეს ტერმინი „ერთი“. და ყველა ქრისტიანი თეოლოგისა საერთოდ.

რუსთაველის „ჰე, ლმერთო ერთო“ ... — ქრისტიანული მონიზმის ფორმულაა და არა იუდაიზმის ან ისლამიზმისათვის დამახასიათებელი რელიგიური მონიზმი (იაჰვესთან ან ალაჰთან დაკავშირებით ტრინიტეტზე მსჯელობა სასაცილო იქნებოდა). თამარის ეპოქის პოეტს კი ლმერთან დაკავშირებით ეპითეტი „ერთი“ შეეძლო მხოლოდ-დამხოლოდ ტრინიტარისტული გაგებით ეხმარა (ფორმულასთან — „ერთარსების ერთისა“ — გვერდით).

ბუნებრივია, რომ ასეთი გაგების ფონზე საესეებით ნათელი ხდება შინაარსი იმ დანარჩენი თეოლოგიური ფორმულებისა, რომლებიც ფსევდო-დიონისესთან და რუსთაველთან გვხვდება: „უჟამო ჟამი“ (ქრისტე). „ერთარსება“ („ომოუსია“). „უცნაური და უთქმელი“, „უფლება უფლებათა“ (მდრ. მაგ. პავლე მოციქული I ტიმოთეს შინართ 7, 15: „მეუფემან მეუფეთამან და უფალმან უფლებათამან“ და მრ. სხვ.). ფსევდო-დიონისემდე ჩამოყალიბებული ეს ფორმულები წარსულში კარგად ესმოდათ ვახტანგ VI-ეს, თ. ბატონიშვილს, პ. იოსელიანს და, როგორც ჩანს, თვით კავკასიათმცოდნე ევგენი ვეილენბაუმს (1888).

ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის გამო ზერელე მსჯელობა — მიუტევებელია. საერთოდ კარგი იქნება, თუ ყველა განიმსჯელება სხვასთან კამათის დროს ინტელექტუალური სუბორდინაციის არსებობის შეგნებით.

1972

ღამაბ. უანიშვანაბი

Vita Petri-ს ზუსტი ცნობით, ნაბარნუგი (მურმანი) და მითრიდატე ლაზი „წმინდა და სახელგანთქმულმა გერონტიოსმა“ „შემოსა მონაზონის სამოსელით“ („გეორგიკა“, II, 267; „პეტრუს დერ იბერერ“, 35). „ამ კაცის ხელებმა მისცეს ჩვენს მამებს პეტრეს და იოანეს (მონაზონის) შესამოსელი და მან დაარქვა ეს სახელები ნაცვლად იმ სახელებისა, რომლებიც მათ თავიანთ ქვეყანაში ჰქონდათ“ („...und er hat ihnen diese Namen beigelegt an Stelle der Namen, die ihnen von ihren Ländern gegeben worden waren“). („პეტრუს დერ იბერერ“, 36; „გეორგიკა“, II, 268). ასე წერს „ანონიმი“ ანუ იოანე რუფუსი. მაკარის ვერსიაში კი „დედოფალ მალენიოსის“ დავალებით ვინმე „მამასახლის-454

მა“ (გერონტიოსის სახელი გამოტოვებულია, ა. გ.) „აქურთხნა იგინი მონაზონად“ და გამოუცვალა სახელები („ძეგლები“, II, 228). ამ პასაჟს ერთი პარაგრაფის გამოშვებით (Vila-სადმი მიმართებაში — არათანმიმდევრულად და სრულიად უადგილოდ!) მიჰყვება ასეთი „ისტორიული ცნობა“: „XI. და ვითარ ეუწყა ანასტასი პატრიაქსა, მოუწოდა ნეტარსა პეტრეს და მის თანა იოვანეს და აქურთხნა ორნივე ხუცად იძულებითა დიღითა, და წარავლინნა მონასტრადვე მათდა“ („ძეგლები“, II, 229). არავითარი ამგვარი რამ არ მომხდარა!

მოტანილი ადგილი დამახინჯებული განმეორებაა იერუსალიმის პატრიარქ ეუვენალის მიერ პეტრეს ძალით მღვდლად კურთხევის ცდილა. საინტერესოა ვიკითხოთ, საიდან გაჩნდა ეს „პატრიარქი ანასტასი“. ქართულ ვერსიაში? რედაქტორი პავლე ხუცესი თუ „გამოცდილი მწიგნობარი“ იყო, მან არ იცოდა, რომ ანასტასის სახელით იერუსალიმის პატრიარქად პეტრეს სიცოცხლეში არავინ ყოფილა, აგრეთვე არც ანტიოქიაში, არც ეგვიპტეში? შეიძლება რედაქტორმა (და არა მაკარიმ!) იგულისხმა კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ანასტასი, ამ სახელით ცნობილი ერთად ერთი პატრიარქი მთელი ბიზანტიის ისტორიის მანძილზე? მაგრამ ამ უკანასკნელს მღვდელმთავრის ტახტი ეჭირა 730—754 წლებში, ასე რომ იგი მგონი პეტრეს (გარდ. 491 წ.) „ხელდასხმაში“ მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. ასეთ ისტორიულ აბსურდებს, რომლებიც მაკარის ვერსიის შიგნით ბლომად გვხვდება, ზოგიერთი „პაულიკიანელი“ სრულიად ვერ ამჩნევს. ეგებ „არქეტიპიდან“ მომდინარეობენ ისინი?

2) ერთი თარიღის გამო:

ზემოთ ყველგან ვწერთ, რომ იმპერატორ თეოდოსი II-ის მძევალი, იბერიის უფლისწული მურმანი (მურვანოსი, შემდეგში — პეტრე) კონსტანტინოპოლში ჩავიდა 422 წელს. ჩვენს მიერ ეს თარიღი მიღებულია შემდეგი ფაქტების გათვალისწინების საფუძველზე: სასანიდების ირანსა და ბიზანტიას შორის ატეხილი ომის წლებში (420—422) თეოდოსი II-ემ ცოლად შეირთო ბერძენი ათენაიდა (მისი ქრისტიანული სახელია ევდოკია) 421 წლის 7 ივნისს, ხოლო მეორე წლის აპრილში დედოფალს შეეძინა ასული, შემდეგ აგრეთვე ევდოკიად მონათლული (იგი აკვანშივე იყო დაწინდული რომის უფლისწულ ვალენტინიანეზე). მურმანს კონსტანტინოპოლში დახვდა ავგუსტა ევდოკია ახლად დაბადებული ასულითურთ. ამრიგად, იბერიის უფლისწული ბიზანტიის სატახტოში ჩავიდა 422 წლის გაზაფხულზე, 422 წლის შემოდგომაზე კი ომი დამთავრდა (ფ. გრიგოროვიუსი, შ. დილი, ამაღეი ტიერი და სხვ.), რის შემდეგ იბერიიდან მეფისწულის მძევლად გამოთხოვას აზრი არ ექნებოდა.

ცილისწამებათა კატალოგი
თუ
ფილოლოგიური გამოკვლევა?

ახლახან გამოვიდა ი. ლოლაშვილის მორიგი გამოკვლევა სათაურით — „ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში“ (თბ., 1973). იგი საჩქაროდაა გამოცემული ავტორის ხელნაწერის ფოტოპირის სახით. პასუხისმგებელი რედაქტორის სახელი და გვარი წიგნს თან არ ახლავს, ხოლო ანოტაცია თავდება სიტყვებით: „წიგნი იბეჭდება განხილვის წესით“. მართლაც, იგი ღირსია განხილვისა, როგორც შეგნებული დაბეზლებების საუკეთესო ნიმუში. გარდა აშკარა შეცდომებისა (წიგნის პირველსავე გვერდზე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქრისტიანული მოძღვრების „საფუძვლად“ წარმართული ნეოპლატონიზმია აღიარებული, რაც ჩვენი ცოდნის თანამედროვე დონეს ოდნავადაც არ შეეფერება), წიგნი აღსავსეა შ. ნუცუბაძისა და ე. ჰონიგმანის ცნობილი თეორიის „მშვიდი“ და „სერიოზული“ გაბიაბრუების მორიგი ცდით, ზოგი უცხო მკვლევარის ცალმხრივი, ტენდენციური და ზოგჯერ მცდარად გაგებული არგუმენტების მოტანით, ფამილიარული ტონის გამოყენებით (იდენტიფიკაცია სიტყვა წინწყლებშია შეტანილი სისტემატურად!) და ა. შ. საკითხის ისტორია ნაშრომში არაა სრულად მიმოხილული, ზოგ გამოკვლევას ავტორი საერთოდ არ გასცნობია, ამასთან ჩვენს მკვლევარს განსაკუთრებით ათვალწუნებული ჰყავს შ. ნუცუბიძე და ერნესტ ჰონიგმანი, ბელგიის აკადემიის წევრი და სახელგანთქმული მეცნიერი, რომლის მიმართ არც ერთს მის დასავლეთელ მოკამათეს საცილობელ საკითხში არ უკადრებია გამოთქმები: „ჰონიგმანის ჩარხებ-მბრუნავი ლოგიკა“, „ჰონიგმანის „იდენტიფიკაცია“ და მისთ. ე. ჰონიგმანი მოულოდნელად გარდაიცვალა მისი „შემოქმედების სიმწიფის“ პერიოდში და დასავლეთის მეცნიერებამ ეს ფაქტი დიდ დანაკლისად მიიჩნია. და აი ეს მეცნიერი, რომელსაც ღვაწლმოსილს უწოდებენ დასავლეთში და ვისი ერუდაციაც ყველას აკვირვებდა, უცბად ზოგიერთის მხრივ დაუსრულებელი გაკიცხვის სანიშნობლად იქცა ჩვენში.

ქართული კულტურის მეგობარმა, განსვ. ერნესტ ჰონიგმანმა (მიუხედავად იმისა, გავიზიარებთ თუ არა მის შეხედულებას დიონისეს ნაწერების მიმართ პეტრე იბერიის ავტორობაზე) ერთი დიდი საქმე მაინც გააქეთა: მან მსოფლიო მეცნიერება აალაპარაკა საზღვარგარეთ

მივიწყებული გენიალურ ქართველ უფლისწულ მურმან (პეტრე) იბერიელზე, უდიდესი ბიზანტიელი თეოლოგის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნამდვილი ვინაობის ამოხსნის საკითხთან დაკავშირებით. ჩვენთვის ეს დიდი ეროვნული საქმე იყო. ასეთ რასმე შეძლებდა კობროშურის ავტორი? თვითდაჯერებულ ჩვენს „არეოპაგისტს“ სრულიად არ შეფერის აგრეთვე ის, რომ თავის თავი ჩარიცხოს ვ. გრიუშელის, რენე როკის, ა. ჰაუსპერის და სხვა ამ რანგის მეცნიერთა კომპანიაში. ეს არაა „ევროპის წინაშე ქედის მოხრა“, ეარგონი, რომელიც ავტორმა იკადრა ჩვენს მიმართ თავის შრომაში „არეოპაგტიკის პრობლემები“ (1972), წიგნში, რომლის გარჩევას მივუძღვევით ოთხთაბახიანი გამოკვლევა (და არა „წერილი“) „მნათობში“ (1973, № 6, შდრ. აქვე). იგი გაალიზიანა აღნიშნული ნაშრომის „განქიქება“. მსჯელობის დროს დამუშავებული არათანმიმდევრობებისა და სშირად აშკარა შეცდომების აღნუსხვამ. მაგ., მარტო ის კურიოზი რად ღირს, რომ ავტორის მიხედვით ფიქციური „ზაქარია ქართლელი“, რომელიც „პეტრეს ცხოვრების“ ქართულ ვერსიაშია XV სის რედაქტორ დეკანოზის მიერ დასახელებული, თითქოს 80-იან წლებში დაზაში გამგზავრებულა ქართლიდან (ეს უსაშველოდ დიდი ზდაპარია!), მაგრამ იმავე დროს პეტრეს „დვენულობის“ დროს, რასაც 454—457 წლებში (ე. ი. 451 წ. ქალკედონის საეკლესიო კრების შემდეგ) ჰქონდა აღგილი, მაინც მოძღვართან ერთად „იმყოფებოდა“ თურმე ალექსანდრიაში!!! ასეთ სავალალო ვითარებაში ჩავარდნილმა მკვლევარმა აქეთ შემოგვიტია თავის ახალ ბროშურაში. ჩვენს ნარკვევთან დაკავშირებით იგი მხოლოდ ზოგადი გამოთქმებით გვიმასპინძლებდა: „ტენდენციური კრიტიკის ნიმუში“, „გაუთავებლად იმეორებს ერთსა და იმავეს“, „მისი სამგზისი ფრაგმენტული (?) და უსისტემო (?) კვლევა“ და სხვა ამგვარი. ლოლაშვილი — ლიტერატურული კვლევის მეთოდოლოგის პოზაში! მაგრამ გაკვირვების უნარი მე დაკარგული მაქვს უმთავრესად მისი „გამოკვლევების“ კითხვის ნიადაგზე.

ჩვენი ავტორი ნაადრევადაა შეპყრობილი მოკლე მეხსიერებით. მაგ., 1970 წელს იგი წერდა (ჩვენი პირველი ნარკვევის „პეტრე იბერიელის ბიოგრ. საკითხები“ ზეგავლენით): „... გარკვევით ჩანს, რომ გადმომკეთებელს (ე. ი. მაკარი მესხს, რომელმაც XIII ს-ში ასურულიდან თარგმნა „პეტრეს ცხოვრება“, ა. გ.) ხელთ ჰქონია ის ასურული რედაქცია, რომე-

ლიც რააბემ გამოსცა“. 1972 წელს გამოცემულ თავის „არეოპ. პრობლემებში“ კი აცხადებს: „მაკარის ხელთ ჰქონია „ანონიმის“ პეტრეს ცხოვრება“, მაგრამ არა ის რედაქცია, რომელიც რააბემ გამოსცა, არამედ მისი არქეტიპი, რომელსაც გვიანდელი რედაქტორის(?) ხელი არ შეხებია“. ჩვენს ნარკვევში მგონი დასაბუთებულია, თუ რატომ დასჭირდა საკუთარი სიტყვების „დაავიწყება“ მკვლევარს.

* *

წიგნს დართული აქვს პატარა თავი „არეოპაგიტიკის პრობლემების“ ბოლოსიტყვა“ (გვ. 97—106). იგი მთლიანად მიმართულია არა იმდენად „მნათობის“ 1973 წლის № 6-ში გამოქვეყნებული ჩვენი ნარკვევის წინააღმდეგ (ავტორს აბსოლუტურად არაფერი მნიშვნელოვანის თქმა, გარდა ზოგადი ფრაზებისა, ამ ნარკვევზე არ შეუძლია), არამედ სულ სხვა ლიტერატურული მოვლენის წინააღმდეგ (რაზედაც ქვემოთ გვექნება საუბარი), კერძოდ გერმანულ ჟურნალ „ზინნ უნდ ფორმ“-ში დაბეჭდილი ერთი ჩვენი „საუბრის“ წინააღმდეგ. რატომ? იმიტომ, რომ თურმე „მნათობში“ გამოქვეყნებულ ჩვენს ბოლო ნარკვევში „მთლიანად ვიმეორებთ იმ ძირითად მოსაზრებებს, რომელნიც გამოგვითქვამს 1970 წელს „მნათობსა“ და „ლიტ. საქართველოში“ (გვ. 97) მისი თეზისების გამო, ამიტომაც იგი „საგანგებო განხილვის ღირსად არ უცვნია“ (იქვე). არ არის სწორი!

უკანასკნელ ნარკვევში ჩვენ არ შეგვეძლო წინად თქმულის „მთლიანად განმეორება“ თუნდაც იმიტომ, რომ მისი „არეოპ. პრობლემები“ ეხება საკითხებს, რომლებიც ჩემი სპეციალური მსჯელობის საგანი არ შეიძლება ყოფილიყო, რადგან მანამდე მკვლევარი ბევრ მათგანს საერთოდ არ შეხებია. მაგ. ავტორმა თავის წიგნში გერმანულ მკვლევარებს შაბოს და შვარტცს დააბრალა, თითქოს ამათ „შესცვალეს“ რააბეს მიერ სირიულიდან გერმანულად თარგმნილი „4 დეკემბერი“ — „4 ოქტომბრად“, რომელიც პეტრემ იბერის მოძღვრის და ნათლიის მითრიდატე ლაზის გარდაცვალების თარიღია. „შეცვლა“ — თვითნებური აქტია. ნამდვილად კი სირიულის ორმა დიდმა მცოდნემ შაბომ და განსაკუთრებით ედ. შვარტცმა ზუსტად წაიკითხეს სირიული ტექსტი და გაასწორეს რააბეს თარგმანში დაშვებული შეცდომა. მისი ეს ცილისწამება ჩვენ ვამ-

ზილეთ ურნალში. ასეთი შემთხვევები მკვლევარის წიგნში ბლომადაა და ისინი მხოლოდ ნაწილობრივია აღნუსხული ჩვენს ნარკვევში. სწორედ ამიტომ „არ ცნო“ მან „განხილვის ღირსად“ აღნიშნული ნარკვევი.

ბროშურის ავტორი აცხადებს, რომ ჩვენ თურმე „თავს ვესხმით ქართული ლიტერატურის მკვლევარებს, რომლებიც ნაყოფიერად მუშაობენ ქართული აგიოგრაფიის საკითხებზე“ (გვ. 98). ესეც დამბეზღებლური განცხადებაა. საკითხავია: ქართული აგიოგრაფიის რომელ მკვლევარს „დავესხით თავს“? მაინც ვის? ავტორი კითხულობს ჩვენი მისამართით: „განა მას ვინმემ შეუშალა ხელი თავის მოსაზრებათა გამოსათქმელად, ან პ. ინგოროყვას, ს. ენუქაშვილისა და ამ სტრიქონების ავტორის „განჭიქებაში“? (გვ. 98—99). ვის-ვის, მაგრამ ბროშურის ავტორს არ აქვს უფლება მის მიერ დასახელებული მკვლევარების „მფარველობისა“.

წერილში „რუსთაველის მსოფლმზედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები“ (კრებული „შოთა რუსთაველი“, თბ., 1966) ჩვენი მკვლევარი ასეთ „პატივისცემას“ ამჟღავნებს დასახელებული ავტორებისადმი:

1. „ნ. მარმა და პ. ინგოროყვამ მას (რუსთაველს, ა. გ.) შექანკურად მოახვიეს თავს ის, რის დანახვაც ვფეხისტყაოსანში შეუძლებელია“ (გვ. 59).

2. „თავის დროზე ვერც ნ. მარი დაამტკიცებდა, რომ შოთა XIV საუკუნის მესხი მაჰმადიანია, და ვერც პ. ინგოროყვა დაამტკიცებს, რომ უამთაალმწერელის ცნობები შოთა კუპრის შესახებ ეხება მანის ორდენის მეთაურს. ამ დებულებათა ქეშმარიტების ცხადსაყოფად არ კმარა არც ნ. მარის ეტიმოლოგიური ძიებანი და არც პ. ინგოროყვას საისტორიო კვლევანი“ (იქვე).

3. იმავე წერილში ერთი კალმისმოსმით და „დინჯადაა“ „განჭიქებული“: შ. ნუცუბიძე და გ. ნადირაძე, პ. იოსელიანი და ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე, კ. კაპანელი და ზ. ავალიშვილი, ვ. გოლცევი და ი. ლუბოლი „დასხვა მკვლევარები“, ხოლო უკანასკნელი ქეშმარიტების დამდგენად გამოყვანილია ერთად ერთი პირი... თვითონ სტატიის ავტორი (იქვე, 57). ზოგჯერ წერილის ავტორი „კომპეტენტურად“ უდასტურებს კ. კეკელიძეს და სხვებს, რომ „მათ სწორად განმარტეს“ რუსთაველის ის სტროფი, სადაც ნესტანის მიერ ნათქვამია ტარიელზე—შენ ხარ მისი (მზის) „წილი“ ან „ხვედრიო“ (Удел) (გვ. 62). ჩანს, ჩვენი მკვლევარის სანქციის გარეშე ძნელია რაიმე მოსაზრების გამოთქმა რუსთველოლოგიაში. კ. კეკელიძისა და

ს. ყაუხჩიშვილისადმი ნეგატიურ გამოთქმებს იგი ხომ სისტემატურად კადრულობს თავის შრომებში, რამაც კერძოდ ჩვენი ბიზანტინისტი აღაშფოთა და იძულებული გახდა მკაცრი განცხადებით გამოსულიყო გაზ. „სახალხო განათლებაში“, რაზედაც მკვლევარმა კრინტიც არ დას-ძრა („სადაც არა სჯობს...“). და მერმე ვინ კადრულობს ასეთ რას-მე? ვინც იმავე მეცნიერთა მიგნებულ ფაქტებს იმეორებს ხ შ ი რ ა დ და უ სა ხ ე ლ ე ბ ლ ა დ, ხოლო თვითონ ასეთ „აღმოჩენებს“ გვთა-ვაზობს ციტირებულ სტატიაში:

1. „პირველი ფაქტი (თამარის გამეფებისა. ა. გ.) პოეტმა მხატვ-რულად ასახა როსტევეანის მიერ თინათინის გამეფების ამბავში, მეორე კი (თამარის ცხოვრების დრამა, ა. გ.) — ნესტან დარეჯანის ტ რ ა გ ე-დი უ ლ ც ხ ო ვ რ ე ბ ა შ ი“ (55). თუ ფრაზის ბოლო სიტყვებს ვთარ-გმნით რუსულად, მივიღებთ Трагедическая жизнь-ს. მაშასადამე, ამ ცოდნით შეიძლება ვიხმაროთ „კომედიური ცხოვრება“ („Комедичес-кая жизнь“). ყველაფერი ეს „კომედიურად“ თუ არა, კომიკურად მა-ინც უღერს!

2. „ტარიელი რუსთაველის ბობოქარი სულის განსახიერებაა პო-ეტურ ასპექტში“ (გვ. 55). „ტარიელის მსოფლგაგება რუსთაველის თვალსაზრისით, გმირის სულიერი დღევანი პოეტის მაჯისცემაა“... „ტარიელი არის რუსთაველი და არც არის რუსთაველი“ (იქვე) და მრ. ამგვარი. ასეთთა ჩვენი რუსთველოლოგის „პოეტური ასპექტები“, რომელიც თავისი ფანტაზიით „დაინახა“ მან ვეფხისტყაოსანში. რა თქმა უნდა, ასეთ „ასპექტებს“ რუსთაველთან საერთო არაფერი აქვთ, სამაგიეროდ მათ მჭიდრო კავშირი აქვთ ჩვენი ავტორის „აღლოსთან“, მისებურ „დინჯ“ და „გამოწვევილივით კვლევასთან“.

3. იმავე წერილში „ეკმიუტანელად“ დადგენილია შემდეგი ფაქ-ტები: ა) „... ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ა ნ ი დ ა წ ე რ ა მ ა ნ (რუსთაველ-მა, ა. გ.) თ ა მ ა რ ი ს ს ი ც ო ც ხ ლ ე შ ი დ ა მ ა ს ვ ე მ ი უ ძ ღ ე ნ ა“. ბ) „რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი ს ს ა მ წ ე რ ლ ო მ ო ღ ვ ა წ ე ო ბ ა ც თ ა მ ა რ ი ს გ ა რ დ ა ც ვ ა ლ ე ბ ი ს უ მ ა ლ ვ ე დ ა ს რ უ ლ დ ა“ (გვ. 34.), ე. ი. მკვლევარმა „დაადგინა“ რუსთაველის სამწერლო მოღ-ვაწეობის დასასრულის „ზუსტი“ თარიღი („უმალვე“) — 1213 წე-ლი, როდესაც თამარი გარდაიცვალა. გ) „პ ო ე ტ ი ს ს ა ს უ რ ვ ე-ლი არსება ყ ო ფ ი ლ ა თ ა მ ა რ ი. მ ა ს (-გ ვ რ დ ე მ ლ ი ს ა ტ ვ ყ ი ი ს ა ლ ბ ი ლ ი ს ა) გ ა უ ტ ე ხ ი ა პ ო ე ტ ი ს ქ ვ ა ს ა-ვ ი თ მ ა გ ა რ ი გ უ ლ ი. ა მ ი ს გ ა მ ო პ ო ე ტ ი დ ა უ ძ ღ უ-რ ე ბ უ ლ ა ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი თ ა დ ა გ ა ხ ე ლ ე ბ უ ლ ა ი მ ი-ს ა თ ვ ი ს“ და ა. შ. ჩვენი მკვლევარის „ფსიქოლოგიური ანალიზის“

შინდევით ჩვენ უკვე ვიცით, რომ რუსთაველს „ქვასავით მაგარი გული ჰქონია“, რომელიც თამარს „გაუტეხია“! ამ „გაუტეხის“ შედეგად, რუსთაველს „თამარის სახელი პოემაში შეფარვით უთქვამს, და უქია, ეს დიდ სასახელო საქმედ მიუჩნევია და ამიტომაც არც თავი შეურცხვენია“ (გვ. 34).

თამარის ძალად გათხოვებასთან დაკავშირებით მკვლევარი წერს: „რუსთაველი თამარის იძულებითი გათხოვების თანადამხვდური იქნებოდა. მას თამარის „შემჭირნებთან“ ერთად უნდა გაეზიარებინა ის ვნებათა ღელვა, რომელიც გამოუწვევია მეფე ქალის ინტიმური ცხოვრების დამახინჯებას“ (47). „ნესტანი და თამარი არიან ულამაზესნი და ფიქრობენ ბედნიერი მომავლისათვის“ (იქვე). „ირკვევა, რომ თამარს ქალიშვილობაში არ ჰყოლია გულის რჩეული, სატროფო, რომელიც ტარიელივით თავს გამოიდებდა მისთვის“ (50).

ასეთი „მარგალიტები“ უხვადაა მიმოხეული მის ერთ მცირე ნარკვევში. მკითხველს შეუძლია წარმოიდგინოს, როგორი სტილური ორნამენტაციით იქნება დამშვენებული დანარჩენი მისი ნაწერები.

ახლა შევეხოთ ჩვენი მკვლევარის „ფილანტროპიული“ ფრაზის მეორე პირს, რომელსაც იგი „იცავს“ ჩვენგან.

1961 წელს გამოვიდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „შრომების“ ეფრემ მცირისეული თარგმანი ს. ენუქაშვილის რედაქციით. რედაქტორის დამახარებაა ის ფაქტი, რომ პირველად მზის სინათლეზე გამოიტანა ფსევდონიმ „იეროთეოსის“ (ფსევდო-დიონისეს მოძღვრის) ეფრემ მცირისეულა განმარტება: „შეისწავე ვითარმედ იეროთეოს ტაძრად ღმრთისა გამოითარგმანების ენისაგან ბერძულისა“ იხ. „შრომები“, 1961, გვ. 0185 და მე-2 შენიშვნა. მითითებულია ხელნაწერები „A—110, გვ. 45, A—163, გვ. 67, H—194, გვ. 26.“, თანაც რედაქტორი აღნიშნავს, რომ ეს განმარტება მას დაურთავს ჯერ კიდევ 1952 წელს დაწერილ თავის საკანდიდატო დისერტაციაში გამოქვეყნებულ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატისათვის „საღმრთოთა სახელთათვის“ (იქვე, შენ. 1 და 3).

1972 წელს კი ჩვენმა ავტორმა „არეოპაგეტიკის პრობლემების“ მე-37 გვერდზე დაბეჭდა ეფრემ მცირეს „განმარტება“, როგორც ჰაკუთარი „აღმოჩენა“: „ვითარმედ იეროთეოს ტაძრად ღმრთისა გამოითარგმანების ენისაგან

ბერძულია“ და იმავე გვერდის შენიშვნაში მიუთითა მხოლოდ ერთ ხელნაწერზე: „H — 110, გვ. 45“.

კონკრეტულად დასახელებული არაა ის პირი, რომელმაც პირველად გამოიტანა ქართულ ფილოლოგიაში ეს ფრაზა ეფრემ მცირისა. ასე, დღისით-მზისით მკვლევარმა 20 წლის შემდეგ მიითვისა სხვისი მიგნება, სრულიად უბოდიშოდ და პირველ მიგნებელის დაუსახელებლად.

ეფრემ მცირის ტექსტების გამომცემლისაგან ავტორს სხვა ფაქტებიც აქვს უხვად წამოღებული, მაგრამ იმათ აღრიცხვას რეესტრის მომავალ შემდგენელს ვუთმობთ!

ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ არავის არაფერი არ მიგვითვისებია!

* *

ახალ წიგნაკში ავტორი ხელახლა დიდ ალიაქოტს სტეხს იმის გამო, რომ რააბეს მიერ გამოცემულ „პეტრეს ცხოვრების“ გერმანულ თარგმანიდან ჩვენს მიერ მოტანილი ციტატა არაა სწორად თარგმნილი და რომ ამ თარგმანს ჩვენ „ვთავაზობთ დიდი რიხით“ მკითხველს (103), და რომ იგი „დამახინჯებით ასახავს დედნის შინაარსს“ (103). რაში გამოინატება ეს „დამახინჯებანი“? თურმე იმაში, რომ — „nach Beryt kam“ უნდა ითარგმნოს არა „ბეირუთში მოვიდა“-დ, არამედ „ბეირუთში მივიდა“-დ. ავტორი წერს: „პოლემიკოსს (?) ტექსტიდან გამომოუტოვებია von dort (იქიდან), რაც აშკარად მიანიშნებს, რომ ავტორი ბეირუთში არ იმყოფება და არც (?) გაუთვალისწინებია დამოწმებული ციტატის მომდევნო აბზაცი, რომელიც იწყება ასე: Hierauf ging er von dort და ა. შ.“ (103). მართალია, რუფუსი არ გაპყოლია მას ბეირუთში, მაგრამ მანამდე და ბეირუთის შემდეგ ხომ მუდამ თან ახლდა??!

ჩვენი ციტატის ამ ადგილის შესახებ ვსაუბრობთ 1973 წ. ე. „მნათობში“ (№ 6, გვ. 161—162), რაზედაც მკვლევარი კრინტს არ ძრავს, რადგან ჩვენი საბუთები მას ხელს არ აძლევს. „ანონიმის“ (ნამდვილად — რუფუსის) „პეტრეს ცხოვრებაში“ იმდენი ცნობებია ბეირუთზე და ამავე დროს ავტორი ისეთი მხურვალე სქოლასტიკოსი-მონოფიზიტია, რომ მისი გამოცხადება ვითომც „ქართლიდან 80-იან წლებში ლაზაში“ ჩასულ „ზაქარია ქართლელად“ მხოლოდ ჩვენი მკვლევარის ფანტაზიას შეუძლია. ამაზე უკვე ვრცლად ვწერდით და თქმულს აღარ გავიმეორებთ. მაგრამ საიდან

მოიტანა მკვლევარმა, რომ ჩვენ „ტექსტიდან გამოვტოვეთ“ სიტყვები «von dort (იქიდან)»? ჩვენს მიერ ქართულად მოკლედ თარგმნილი და ციტირებული ტექსტი თავდება გერმანული გამოცემის 107 გვერდზე, ისიც წნაამბობის გარკვეულ ადგილზე, რომლის შემდეგ კიდევ მიდის სტრიქონები, ხოლო von dort გვხვდება ამ სტრიქონების ახალ, მიმდევრო აბზაცში. ლოლაშვილი კი ეშმაკურად იქცევა და მკითხველს წინასწარ უქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს გამოთქმას nach Berytkam ორიოდ სტრიქონის შემდეგ უშუალოდ მისდევდეს სიტყვა „იქიდან“. ეს უკანასკნელი ეხება პეტრეს ბეირუთიდან გამგზავრების მომენტს (ვინც ერთხელ ჩავა ქალაქში, იგი „იქიდან“ წავა — ეს რა საბუთია?). ჩვენი აზრის დამახინჯების კვალის დასაფარავად ავტორი მაინც იძულებულია ეს ფაქტი აღნიშნოს — „მომდევნო აბზაცი არ გაუთვალისწინებიაო“. ვიმეორებ, მომდევნო აბზაცი ეხება ქალაქიდან პეტრეს გამგზავრებას და „ჩამოვიდა“, „მოვიდა“ თუ „მოვიდას“-თან მას საერთო არაფერი აქვს („ჩასული“ — „იქიდან“ მიდის ჩვეულებრივ!). ამრიგად, უშუალოდ ტექსტიდან „იქიდან“ სიტყვა ჩვენ არ ამოგვიგდია იმ უბრალო მიზეზის გამოც, რომ ციტირებულ ადგილის ორიგინალში იგი არ მოიპოვება, იგი მოიპოვება ახალი აბზაციით დაწყებულ სტრიქონში. პეტრე ერთხელ ჩავიდა ბეირუთში და დამოწმებულ ციტატა ჩვენ გვპირდება მხოლოდ და მხოლოდ იმ ფაქტის აღსანიშნავად, რომ რუფუსი კარგად იყო ორიენტირებული ამ ქალაქის ამბებში და რომ თავის მრავალრიცხოვან მოწაფეებზე ქართველ ასკეტს დიდი გავლენა ჰქონდა (დაწვრ. იხ. „მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 144—145). ყოველივე ეს „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორმა ზედმიწევნით იცის (რადგან თვითონაც ბეირუთის უნივერსიტეტში სწავლობდა, პეტრე იბერის მომავალ სინკელოს თეოდორე ასკალონელთან ერთად) და... მგონი გამოგონილ „ზაქარია ქართლელზე“ უკეთ!

ბროშურის ავტორს ამ ფაქტის გათვალისწინება არა და არ სწადია იმ მიზეზით, რომ მაინცდამაინც უნდა „დაამტკიცოს“ ფილოლოგიური აბსურდი, თითქოს სირიულად მოღწეული „პეტრეს ცხოვრება“, რომელიც 1895 წელს გამოსცა რ. რაბემ ლაიპციგში გერმანული თარგმანიტურთ და რომლის გადაკეთებულ ვერსიას წარმოადგენს ქართული „პეტრეს ცხოვრება“. თავდაპირველად „პროტოტიპის“ სახით არსე-

.ბობლა და მისი დამწერია „ზაქარია ქართლელი“. ამ აბსურდი-
დან არასოდეს არაფერი არ გამოვა. ჩვენი ფი-
ლოლოგის აზრით „ზაქარია ქართლელს“ პეტრეს მონასტერ-
ში დაუწერია „ასურულად“ „პეტრეს ცხოვრება“, მაგრამ
რუფუსი და ზაქარია რიტორი ბერძნულად წერ-
დნენ დარაღა გამოგონილი „ზაქარია წერდა“
(და იმავე წილებში) იმავე თემაზე „ასურულად?“
ბერძნულის უმეცარი იყო? ცნობილია, რომ
„პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ტექსტი ბერ-
ძნულიდანაა თარგმნილი, მისი ავტორი ბეირუ-
თელი სტუდენტის სქოლასტიკური განათლე-
ბითაა აღჭურვილი და მხურვალე მონოფიზი-
ტია, თანაც ბერძნულ ენაზე დაწერილი (და სი-
რიულში მოღწეული) თხზულებების ავტორი.
ასეთი რამ კი ჩვენი მკვლევარის მიერ „გაა-
ხალგაზრდავებულ“ და 80-იან წლებიდან ქარ-
თლიდან ლაზაში გამგზავრებულ „ზაქარიას“ ოღ-
ნავადაც არ შეეფერება. პეტრეს მონასტერში
„სირიულად“ არც ერთ მის ბერს არაფერი და-
უწერია. ასეთი ზღაპრების ბეჭდვა არ შეიძ-
ლება.

„... nach Beryt kam „მივიდად“ რომ ვთარგმნოთ (შე-
იძლება ასეც ჯობდეს), მაშინაც აბსოლუტურად არაფერი იცვლება,
რადგან ავტორი-მეშუარისტი მოუთხრობს ქარ-
თელი ასკეტის ბეირუთში გავლაზე თითქმის
30 წლის შემდეგ (რუფუსის „პეტრეს ცხოვრე-
ბა“ დაწერილია დაახლ. 518 წელს). ამ მომენტს
მკვლევარი გვერდს უვლის.

ალარ ვეკამათებით ავტორს ზაქარია რიტორის მოწაფეობის სა-
კითხში. ჩვენი ნარკვევის შემდეგ ამაზე მსჯელობა ზედმეტად მიგვაჩ-
ნია.

ჩვენი ციტატის ბოლო თარგმანი ავტორს არ მოსწონს. რა თქმა
უნდა, იგი არაა სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი. ჩვენ მოკლედ ვადმოვე-
ცით კონტექსტის შინაარსი, მაგრამ განცხადება, რომ ჩვენ „ტექს-
ტის შინაარსი მცდარი მოსაზრებისათვის
მიგვისადაგებია“, თავიდან ბოლომდე ყალბია.
ჩვენი ციტატის ბოლო ფრაზა „მრავალნი უარყოფდნენ
ამ ქვეყნიურ ცხოვრებას და მას (პეტრეს) დაე-

შოწაფინენ, თვით მისი სიკვდილის შემდეგ, განსხვავდება ავტორის სიტყვა-სიტყვითი თარგმანიდან („ზოგიერთმა მათგანმა სოფლის არარაობა უკუაგდო მის სიცოცხლეშივე, ზოგმაც — მისი მიცვალების შემდეგ“), მაგრამ კარდინალურად განსხვავდებიან ეს ვარიანტები შინაარსის მხრივ ერთმანეთისაგან? ეს მკითხველმა გადაწყვიტოს! რაც შეეხება დანარჩენ სიტყვებს — „აირჩიეს მონაზვნური ცხოვრება და სასიხარულო უღელი ღვთისა მათთან ერთად იტვირთეს“ — ჩვენ საერთოდ არ გვითარგმნია, არც სიტყვა-სიტყვით, არც მოკლედ. და ეს ყოფილა თურმე ცდა „ნებისმიერი მოსაზრების დამტკიცებისა“ და რომ „ზოგიერთს თურმე ამის უფლება ჰქონია“ (გვ. 104).

ჩვენ არ ვამტკიცებთ, რომ ჩვენი თარგმანი უნაკლო ან სრული იყოს (არც მკვლევარის თარგმანებია უნაკლო, ზოგი მთლად დამახინჯებულია, რასაც ქვემოთ შევეხებით), მაგრამ რა საჭიროა თქმა, თითქოს მე „ნებისმიერი მოსაზრების მტკიცება“ მჭირდება? მაინც რაა ეს „ნებისმიერი მოსაზრება?! თურმე ის, რომ ანურულ ენაზე მოღწეული „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი — ბეირუთელი სქოლასტიკოსი რუფუსია (იოანე ბეტ-რუფინა). მაგრამ ეს იქვემოთნეული ფაქტია არა მარტო იმიტომ, რომ იგი „საბოლოოდ დაამტკიცა ედ. შვარტცმა“ (ე. ჰონიგმანი, პოლ დევო, ჰაუსჰერი და მრ. სხვ.), არამედ იმიტომაც, რომ ბერძნულად დაწერილი (და სირიულში მოღწეული) „პეტრეს ცხოვრების“ დამწერია ის პირი, ვის კალამსაც ეკუთვნის „პლეროფორიები“, ქუჩანქსკნელის ავტორი კი არის იოანე რუფუსი, ყოფილი ბეირუთელი სტუდენტი, მოძღვრის ბიოგრაფოსი-მწერალი, პეტრეს სინკელოსი (მახთან დაყუდებული), მეზრძოლი მონოფიზიტთ-არაბი და შემდეგ მურვან-პეტრეს საეპისკოპოსო ტახტის მემკვიდრე მაიუმში (დაზაში). ამ ორ ძეგლს შორის იქვემოთნეული პარალელები კი აღნიშნეს არა მარტო ედ. შვარტცმა, ე. ჰონიგმანმა („იუვენალ იერუსალიმელი“, ჰარვარდი, 1950), პ. მაასმა, ს. ყაუხჩიშვილმა („გეორგიკა“, 2, გვ. 294, შენ. 2) და სხვებმა, არამედ საგანგებოდ და ყველაზე ვრცლად (ვიმეორებ — ყველაზე

ვრცლად) თვითონ „პლეროფორიების“ სირიულ ოტექსტისა და ფრანგული თარგმანის გამომცემელმა ფ. ნო-მ ჯერ კიდევ 1911 წელს („პატროლოგია ორიენტალის“, ტ. VIII.), ოტექსტის შენიშვნებში, რომლებზედაც ბროშურის ავტორს წარმოდგენაც კი არა აქვს (თუ აქვს — მაღაც!). მერმე, განა მას ეკადრება ჩვენს ნარკვევში მოტანილი მრავალი საბუთების წაყრუება? რაღა მაინცდამაინც „...nach Beryt kam-ის სათუო წაკითხვას ჩასჭიდა ხელი? თანაც: ლოლაშვილს ცუდად გადმოუწერია ციტატის მთელი რიგი სიტყვები. მაგ. „Alexandrien-ის ნაცვლად Alexcandrien“; „zogen“-ის ნაცვლად „zogen“; „machten-ის ნაცვლად „machen“ და მ. რ. მის თ. ასეთ „შეცდომებს“ იგი უკვე სტამბას ვერ დააბრალებს!

ჩვენ არც ის დაგვიწერია, რომ რუფუსი ბეირუთში იყო იმ დროს, როცა პეტრე ამ ქალაქში ჩავიდა; იოანე რუფუსი პეტრეს სინკელოსია 482 წლიდან, პეტრე კი ბეირუთში იმყოფებოდა იმ წლებში, როცა იქ ზაქარია რიტორი სწავლობდა, ე. ი. 488—491 წლებს შუა. რუფუსი ამ ხანებში სულ მასთანა და მხოლოდ ბეირუთში არ გაპყლია (მიზეზი უცნობია) 488 წლის ზაფხულში. ესაა და ეს!

ან რას ნიშნავს მოტანილ ციტატასთან დაკავშირებით თქმული: „რაც ბეირუთში პეტრეს მისვლასთან დაკავშირებით მოხდა, „ანონიშმა“ (ე. ი. ბერძნული ოტექსტის, სირიულად თარგმნილის ავტორმა და ჩვენი მკვლევარის ფანტაზიით — „ზაქარია ქართლელმა“) სხვისი ნაამბობის საფუძველზე აღწერა“ (ბროშ. გვ. 103). სრული გაუგებრობაა, არა ერთხელ განმეორებულ მიხედვით! მაინც ვინაა ეს „სხვა“? „არეოპ. პრობლემებში“ ავტორი „ამტკიცებდა“, რომ ღაზაში ბევრი (?) ბეირუთელი სქოლასტიკოსი იმყოფებოდა და მათგან მოისმენდა „ზაქარია ქართლელი“ პეტრეს წარსულის ამბებსო. მაგრამ თვითონ პეტრესთან ხომ იმყოფებოდა 80-იან წლებში აღრე მისული ორი ბეირუთელი სტუდენტოვანი ანტიოქელი — იოანე ბეტ-რუფინა (რუფუსი) და თეოდორე ასკალონელი? და თუ „ზაქარია ქართლელიც“ მათთან ერთად იყო დაუდებელი, ამ „უკანასკნელს“ რატომ უნდა ეძებნა მთელი ღაზის ფარგლებში ინფორმატორები ბეირუთის ამბებზე? ჩვენს ამ არსებით და გადამწყვეტ შენიშვნასაც მკვლევარმა განზრახ წაუყრუა (როგორც სხვა მრავალ შენიშვნას).

„პეტრეს ცხოვრების“ გერმანულ თარგმანში გამოცალკევებით აღნიშნულია, რომ იოანე კანოპელთან და თეოდორე ასკალონელთან ერთად პეტრესთან იმყოფებოდნენ აგრეთვე „მისი სინკელო-

სები („Zellengenossen“) ზაქარია და ანდრეა“-ო („პეტრუს დერ იბერერ“, 1895, გვ. 123). იმავე პირებს ასახელებს პეტრუს იდეური მიმდევარი და ბიოგრაფოსი ზაქარია რიტორიც „სევროსის ცხოვრებაში“ (კუგენერის გამოცემა. შდრ. „მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 166). არავითარი სხვა ცნობა ამ ორ პერსონაჟზე ბროშურის ავტორს არა აქვს. მან არ იცის (და ეს მიუტყვევებელია), რომ იოანე რუფუსი და თეოდორე ასკალანელი თითქმის ერთსადაიმავე დროს ჩავიდნენ პეტრესთან მაიუმში (თვითონ პეტრეს შეგონებით), სადაც მათ უკვე დახვედრიათ ვინმე ზაქარია და ანდრეა. „პლეროფორიებში“ იოანე რუფუსი პირდაპირ წერს (იხსენებს მათ) — „ჩვენი ძმები ზაქარია და ანდრეა — მე ვამბობ ამბა პეტრეს სინკელოსებზე“-ო („პლეროფორიები“, თავი XII, გვ. 27—28). მაშასადამე, რუფუსთან და თეოდორესთან შედარებით ისინი გაცილებით ადრე მისულან ლაზაში და ორივენი მოხუცები ჩანან (ამიტომაც, რომ „პეტრეს ცხოვრებაში“ და „პლეროფორიებშიც“ ეს ორი პირი ზუსტად ერთნაირად ცალკე არიან გამოყოფილი!). ასე რომ ჩვენი მკვლევარის მიერ მოხდენილი მანიპულაციებით „გაახალგაზრდაებული“ და ფიქციური „ზაქარია ქართლელი“ („პეტრეს ცხოვრების“ ქართული ვერსიის ნატყუარი ცნობის მიხედვით „იგი“ კონსტანტინოპოლშიაც, ე. ი. 422—437 წლებში, მურმანთან ერთად „იმყოფება“) ვერას გზით ვერ ჩავიდოდა „ქართლიდან ლაზაში 80-იან წლებში“ და ვერც ბეირუთელი სტუდენტებისათვის შესაფერი სქოლასტიკური განათლებითა და მონოფიზიტური რწმენით ალიპურვებოდა და ვერც შესანიშნავი მწერალი გახდებოდა. ვიღაც „სხვის“ ნაამბობის მიხედვით კი არ აღწერა „ანონიმმა“ (რუფუსმა) პეტრეს წინაპრებისა და თვით პეტრეს კონსტანტინოპოლში ან იერუსალიმში ცხოვრების პერიოდების ამბები, არამედ უშუალოდ თავისი მოძღვრის, თვითონ პეტრეს ნაამბობის მიხედვით! საერთოდ, რუფუსის გარდა არცერთ პეტრეს სინკელოსს (ბერს) მოძღვარზე არაფერი დაუწერია. და თუ ასეა (და ამაზე დავა წყლის ნაყვია), მაშინ „გლახაკ ზაქარიას“ „რეალობის“ საკითხი თავისთავად წყდება. აკად. ალ. ბარამიძემ ორჯერ (მწერალთა კავშირში გამართულ დისკუსიაზე და შემდეგ ა/წ 10 აპრილს „რუსთ. სახ. ლიტ. ინსტიტუტში“)

უდავოდ ჩათვალა „ზაქარია ქართლელის“ ფიქციურობა, ხოლო პროფ. ნოდარ ლომოური სპეციალურ შრომაში უარყოფს ასეთი პირის არსებობას ჩვენი ნარკვევების საფუძველზე. ასე რომ ნ. მარის დაეჭვება საბოლოოდ გამართლდა. „ნიპილიზმისა“, „გაუფასურებისა“ და სხვა იაფფასიანი გამოთქმების ხმარებით ამ ფაქტის გაქარწყლება არ შეიძლება.

88-ე გვერდზე ვკითხულობთ: „პეტრეს მოწაფეები იყვნენ ქართველებიც და სხვა ეროვნების წარმომადგენლებიც, მათ შორის ცნობილი არიან — იოანე კანოპელი (აკაცი ფილოსოფოსი)“, ზაქარია, ანდრეა და თეოდორე ასკალონელი (პეტრეს შემდეგ მიაქვამის მონასტრის წინამძღვარი), იოანე რუფუსი („პლეროფორიების“ ავტორი) და ზაქარია ქართველი („პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი)“. ახლა ავტორის აზრით თურმე პეტრესთან მეორე „ზაქარია სვინგელოზიც“ ყოფილა, წარმოშობით „ქართლელი“, „პეტრეს ცხოვრების“ სირიულად დამწერი, მაგრამ რატომ არ ასახელებს ამ „სეხნიებს“ „ანონიმი“ (რუფუსი) ან „პლეროფორიების“ ავტორი (იგივე რუფუსი), რომელიც თავის ორ წიგნში ანდრეას და ერთ ზაქარიას ასახელებს? ან ზაქარია რიტორი (სქოლასტიკოსი) „სევეროსის ცხოვრებაში“?! ყველა ამ წყაროების მიხედვით, 80-იან წლებში პეტრესთან მხოლოდ 5 სინკელოსი იყო — 1. თვითონ რუფუსი („პეტრეს ცხოვრებისა“ და „პლეროფორიების“ ავტორი), 2. იოანე კანოპელი, 3. თეოდორე, 4. ანდრეა და 5. ზაქარია. რატომ ამათ შორის მეექვსე პირი „ზაქარია ქართლელი“ არ ჩანს წყაროებში?

ბროშურის ავტორმა „ზაქარიების“ მთელ სინკლიტს მოუყარა თავი პეტრეს ირგვლივ, ესენია: 1. ვინმე ზაქარია, 2. „ზაქარია ქართლელი“. 3. პეტრეს წრის წევრი ზაქარია რიტორი და... მომავალში ალბათ კიდევ სხვებსაც წაუმატებს!

ჩვენი ავტორის ვარაუდები ძალიან გაბედული შინაარსისაა. თვითონ პეტრე იბერისადმი კი მასავით ღიდი ნიპილიზმი არავის გამოუჩენია. მაგ. ჩვენი ავტორი „არეოპ. პრობლემებში“ აცხადებდა, რომ პეტრე თუ წერდა რასმე ეს არსაიდან ჩანს. მისი ერთი ბარათიც, ზაქარია რიტორისადმი მიწერილი, დაკარგულიაო. ახლახან გამოცემულ

ბროშურაშიც კარგად გამოსჭევივის არაპირდაპირი და ხმამაღლა გაუხმელებელი ტენდენცია — პეტრე იბერიელი მარტოოდენ ასკეტად დასახოს ავტორმა. თუ პეტრეს ხელმოწერით ცნობილი ნაწერები არ მოღწეულა, არც მისი, როგორც პოტენციური მწერლის არსებობის საწინააღმდეგო ცნობები არსებობს. ამასთან დაკავშირებით შევნიშნეთ მას, რომ ქართულ ფილოლოგიაში ს. ყაუხჩიშვილმა მიუთითა („გეორგია“, 2, გვ. 293), რომ „პლეროფორიებში“ შეტანილია პეტრეს წერილი რუფუსისადმი და რომ ამ წერილზე მსჯელობს ედ. შვარტციც („იოანე რუფუსი — მონოფიზიტი მწერალი“. ჰაიდელბერგი, 1912)¹. ბროშურის ავტორმა ეს ფაქტი იცის („გეორგია“-ს მე-2 ტომიდან), მაგრამ წერილის შინაარსზე წარმოდგენა არ აქვს და ამიტომ მიაფუჩეჩა იგი. თანაც იმიტომ ხომ არა, რომ „ამტიკოს“ — პეტრეს კალამი არ უჭრიდა და სენაკში ჩაკეტილი ან ლოცულობდა, ან მარტოოდენ პირაშკმული იჯდა? ასეთი ფართული თუ ამკარა „მტიკიცებანი“ ქართულ კულტურას და მეცნიერებას ზიანს მოუტანს. პეტრე იბერი კარგად იყო მომზადებული მაღალი ინტელექტუალური საქმიანობისათვის და პეტრეს მიმართ განყენებული ქებითი ეპითეტების ხმარება ჩვენს მკვლევარს ვერ იხსნის მკითხველის თვალში.

აღსანიშნავია, რომ ფსევდო-დიონისეც ნაწილობრივ ეპისტოლარისტია. პეტრეს თვისებაც ყოფილა მოწაფეების შეგონება თუ შორალური დახმარება ბარათების მეშვეობით. რა თქმა უნდა, ბარათებს ყველა წერს, მაგრამ ყველა მწერალი როდია. მაგრამ ასეთ ფაქტს გენიალური პიროვნების ბიოგრაფიისათვის მთლად მცირე მნიშვნელობა როდი აქვს (ზოგი უდიდესი მწერალი ცნობილია მარტოოდენ ეპისტოლარისტად, მაგ. პლინიუს მცირე).

პეტრე რომ ბერძნულად წერდა და კალამი უჭრიდა, ეს ჩანს მისი წერილიდანაც იოანე რუფუსისადმი. ბერძნულად დაწერილი, იგი სირიულ თარგმანში შენახულა და ფრანგულ თარგმანთან ერთად დაბეჭდა ფ. ნო-მ „პლეროფორიებში“ (გვ. 49—50), ზოლო ამ ენიდან იგი ჩვენ გეითარგმნეს ქართულად. ა ი ი ს ი ც (ქ ა რ თ ვ ე ლ რ მ კ ი თ ხ ვ ე ლ ი პ ი რ ვ ე ლ ა დ გა ი გ ო ნ ე ბ ს ჩ ვ ე ნ ი დ ი დ ე ბ უ ლ ი თ ა ნ ა მ ე მ ა მ უ ლ ი ს ხ მ ა ს, თ უ ნ დ ა ც შ ე ს უ ს ტ ე ბ უ ლ ი ტ ე მ ბ რ ი თ, რ ა დ გ ა ნ ბ ა რ ა თ ი ს ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი ო რ ი გ ი ნ ა ლ ი დ ა კ ა რ გ უ ლ ი ა):

¹ ჩვენს მკვლევარს რომ კარგად შეესწავლა რუფუსის „პლეროფორიები“, დარწმუნდებოდა, რომ პეტრე არა მარტო ზაქარია რიტორსა და თვითონ რუფუსს სწერდა ბარათებს, არამედ სხვებსაც, მაგ. ვინმე ლუციუსს, ბეირუთულ სტუდენტს.

წერილი პეტრე იბერიელისა იოანე რუფუსისადმი:

შენი უწმინდესობის წერილის წაკითხვით ჩვენ ყველანი, ვისაც გვიყვარხარ, მოგვიცვა მწუხარებამ, სასოწარკვეთილებამ და ურვამ, ვინღეთ რა მახე მაცთურისა¹, რომელიც ყოველგვარად ცდილობს წაგაჩთვას იმედი (სახობა) დაღვთისრწმენა² და შეურაცხყოფს ღვაწლი (შრომა), რომელიც გასწიე საკუთარი თავისა და ორთოდოქსიისათვის (მართლმორწმუნეობისათვის). წინასწარვე ცხადია, რომ თუ ანტიოქიაში წახვალ, შეწუხდები³, მერმე დაგარწმუნებენ (დაგაჭერებენ) მეგობრეჲი და იგი, ვინც მოძღვარია იქ; და შემდგომ ან დაუახლოვდები⁴ მას, ან მისდამი სიძულვილი დაგეუფლებ⁵, თუ იგი უკან დაგაბრუნებს. იმოქმედე შეძლებისდაგვარად⁶, ჩვენ კი აქ ყოველნაირად ვეცდებით რომ შენ არ შეურაცხყოღმერთი, არ მოგაკლდეს წყალობა და არ დაგვამწუხრო ჩვენ, რომელნიც შენი მეგობრები ვართ⁷.

პეტრე აფრთხილებს რუფუსს, რომ იგი ცილისმწამებლებს გაწერიდოს. ცილისმწამებლები კი ყველა დროს და, მათ შორის, V ს-შიც აქტივობდნენ!

ძნელია აქ მოტანილი ბართის ისტორიული რეალიების ან პერსონალიის ზუსტი დადგენა, ამის საშუალებას თვით რუფუსის თხრობა („პლეროფორიებში“) არ იძლევა. ნათლად არ ჩანს, რა გასაჭირი უნდა დასდგომოდა პეტრეს ზეგავლენის ქვეშ მყოფ მონოფიზიტ იოანე ბეტ-რუფინას ანტიოქიის პატრიარქ პეტრეს მეორედ აღზევების პერიოდში (რადგან ეს უკანასკნელიც მონოფიზიტი იყო) და „რატომ უნდა ეთხოვა მულარით ეპასუხნა მისთვის“ ამა პეტრე რბერს (რომელსაც „ღმერთის შემდეგ თავის მაცხოვრად“ თვლის) თუ როგორ მოქცეულიყო („პლეროფორიები“, 50. „გეორგიკა“, 2. გვ. 293). მომავალ სინკლოსს პეტრეს წერილი მიუღია მაშინ, როცა დიდი ას-

¹ სიტყვასიტყვით: ცალსწამებლისა. 2. salut in Dieu, спасение в боре; 3. შემოფოთლება; შექირვებული იქნება; 4. სიტყვასიტყვით: შეურთლება. 5. სიტყვასიტყვით: მეგობრობას დაუტევევებ, დაცილება; 6. სიტყვასიტყვით: შენი ძალების შესაბამისად. 7. სიტყვასიტყვით: დიდი სიყეთე; 8. არ დაგვასუვდიანო, არ შეგვაქირვო (თარგმანი შ ა ნ ა ა გ ი გ ი ნ ე ი შ ე ი ლ ი ს ა).

კეტი ასკალონის მახლობლად იმყოფებოდა, მაგრამ ჩვენ მიერ ხაზგასმული სიტყვები უეჭველს ხდის იმ ფაქტს, რომ მაიუმის სახელგანთქმული ეპისკოპოსი იოანე ბეტ-რუფინას 482 წლამდეც კარგად იცნობდა. თუ ჩვენს მიერ მოტანილი ბარათი პეტრეს თეოლოგიურ ერუდიციაზე რაიმე წარმოდგენას არ გვიქმნის, სამაგიეროდ იგი შუგენიერად აჩენს პეტრეს მაღალ ავტორიტეტს, რომელიც პალესტინის ფარგლებს დიდად სცილდებოდა. მე არ მჯერა, რომ ეს ავტორიტეტი ასკეტის მართოდენ რელიგიურ ვიზიონებს ანუ ზილვეებს ეფუძნებოდა. მონოფიზიტებისათვის შეიძლება იგი მართო ვიზიონერი იყოს, მაგრამ ფაქტიურად?

ფილოლოგიური ლანდის, „ზაქარია ქართლელის“ დღევანდელი ბიოგრაფოსი ალბათ „ადვილად“ მოძებნის პეტრეს ბარათებს, ამ ლანდისადმი გამოგზავნილს დაზიდან იბერიაში! და რომ ეს ბიოგრაფოსი არარსებულ და არც ოდესმე არსებულ „ხელნაწერთა დედნების“ „აღმოჩენია“, ამაშიც აგრეთვე ქვემოთ დარწმუნდება მკითხველი.

იგი არც დაბეჭდილ ან გამოუქვეყნებელ ტექსტებს იქცევა რიგიანად. მაგ. ბროშურის ავტორი თვითონ ამახინჯებს გერმანულად მოტანილ ციტატებს, ენგბერდინგის წერილის სათაურიც ვერ მოიტანა სწორად (გამოიგონა აქ არ არსებული სიტყვა *identifiziert*), აურია ზმნები და ა. შ. რააბესეულ „პეტრეს ცხოვრების“ შესავლიდან („აინლაიტუნგ“) გადმოიწერა ციტატა არა სრულად და შიდა ფრაზების გამოტოვებით (ამის უფლება თურმე მას აქვს!), ხოლო თვითონ ციტატის პირველივე სიტყვა „Willeicht...“ („პეტრუს დერ იბერერ“, გვ. 9) გადმოწერა Welleicht-ად („არეოპ. პრობლ.“ გვ. 78) და ა. შ. ჰანს-გეორგ ბეკი (Hans-Georg Beck) აქცია Haus-Georg Besk-ად (იქვე, გვ. 112). ახალ ბროშურაში (გვ. 16) უ. რიდინგერი იქცა ე. რიდინგერად (შდრ. ორნიუ, გვ. 56—64; რ. როკი. „თეოლ. სტრ.“, გვ. 84—86¹) და ასე — დაუსრულებლად. ჟურნალში ან გაზეთში დაბეჭდილ სტატიასთან რომ გვექონდეს საქმე, ასეთ რასმე არ აღვნიშნავდით და ჩვენს ნარკვევში მსგავს „შეცდომებზე“ არაფერს ვამბობთ. ასეთი რამ ყველას მოსდის, მრავალი კორექ-

¹ ამ მკვლევარის სახელი გაშლით აქვს დაბეჭდილი ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ლ ს „ბი-ზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში“ (1963 წ. გვ. 117; 1974 წ. გამოც. გვ. 115) და იკითხება ასე: Ulto Riedinger. ბროშურის ავტორმა ეს არ იცის 10 წლის შემდეგაც?

ტურული შეცდომისგან არც ჩვენ ვართ დაზღვეული. მხოლოდ ინგლისელი მეკვლევარის Wright-ის (რაიტი-ს) გვარის „ვ რ ი გ ტ ა დ“ გადმოღებამ მომგვარა ლიმილი (ახალ ბროშურაში ვ. რაიტი გაჩნდა. შდრ. გვ. 79) და კიდევ ზოგიერთმა სხვა რამემ (მაგ. ბარათაშვილის რუსული ფრაზის დამახინჯებულად გადმოღებამ და მისთ.). ასეთი ფაქტების გაშროტანას, რასაკვირველია, დიდად უნდა გაეჭავრებინა იგი. მაგრამ ეს ჩვენ არ გვიკვირს.

* *

ბროშურის „ეპილოგის“ მთავარი „პათოსი“ მდგომარეობს ჩვენს მიერ ძველი ქართული ლიტ. ისტორიის საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტების „არ ცოდნის“ „მხილებაში“. ესენია: 1) „ბალავარიანი“ ქართულიდან ბერძნულად გადათარგმნა ეფთვიმე მთაწმინდელმა მე-10 საუკუნის მიწურულს, თუ მე-11 საუკუნის დასაწყისში. ეს ფაქტი ჩვენს პოლემიკოსს დაეიწყებია“ (გვ. 99); „იგი (ე. ი. მე, ა. გ.) გერმანულენოვან საზოგადოებას აწვდის მცდარ ცნობას — „მე-11 საუკუნეში ამ ეპოქის უდიდესმა ქართველმა მწერალმა ეფრემ მცირემ გადათარგმნა ქართულიდან პტოხოლეონ-რომანი (ასეკტური რომანი, ი. ლ.), რომელიც შემდეგ ბერძნულიდან ითარგმნა ლათინურზე, და მაშინდელი მთელი „დასავლური“ საზოგადოება ამ ქართული წარმოშობის თხზულებას კითხულობდა“ (Sinn und Form, 1970... გვ. 100), და რომ ჟურნალის „რედაქციას მიუგნია ამ სახელწოდებისათვის ერთ ფრანგულ შრომაში“ (გვ. 100). 2) „პტოხოლეონ რომანი“ ეფრემ მცირემ კი არ გადათარგმნა, არამედ ეფთვიმე მთაწმინდელმა“ (იქვე); რომ ჩემი შეცდომა გაასწორა „ნ. რუხაძემ ერთ-ერთ საგაზეთო წერილში, მაგრამ შეცდომით, რადგან „პტოხოლეონ-რომანი“ არ შეიძლება ეწოდოს არეობაგიტულ წიგნებს“ და რომ „ეს წიგნებთეფრემმა თარგმნა ბერძნულიდან და არა პირიქით“ (100); 3) ბროშურის ავტორი გვასწავლის, რომ გერმანულ ჟურნალში თქმული „თითქოს პეტრე იბერიელი ცხოვრობდა V ს-ნის მიწურულს და არა მე-6 ს-ის დასაწყისში, — ჩვენი აზრია და რომ მისი სახელით არც ერთი თხზულება არც ბერძნულად, არც ასურულად და არც ქართულად არაა ცნობილი“, და რომ „თუ შ. ნუცუბიძე და ე. ჰონიგმანი პეტრეს აკუთვნებენ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატებს ეს ჯერ მეცნიერულად დადასტურებული არ არის, პირიქით, იგი დაუსაბუთებელი ვარაუდია“ (გვ. 100); მე არ მცოდნია, რომ „ფრანც კარლ ალტერის წიგნი „ქართული ლიტერატურის შესახებ“ გამოქვეყნდა ვენაში 1798 წელს. არ ცოდნა არ ცოდვია“ (გვ. 101). ჟურნალში დაბეჭდილი მცდარი ცნობაც ვინმე „არსენ კათოლიკოსზე“ თითქოს მე

მეკუთვნის (გვ. 101), და რომ ბერძნულიდან ტრაქტატებს თარგმნიდა არსენ იყალთოელი“ (გვ. 101). „ყოველივე ეს... სასურველია... იცოდეს ჩვენმა პოლემიკოსმა“ (101) და ა. შ.

ყველა ეს (და მეტიც) შეცდომა უზრუნველყოფს არის და იგი „დაბეჭდილია გერმანულ ენაზე“, რომელსაც ფლობს „კაცობრიობის ერთერთი დიდი ნაწილი“ (გვ. 101). ჩვენი დანაშაული მართლაც მძიმედ გამოიყურება. ლოლაშვილი ზრუნავს ქართული კულტურის პრესტიჟისათვის, თანაც შინაგანად გახარებულია შეცდომების „აღმოჩენით“!

მაინც რატომ არ დაუფიქრდა ბროშურის ავტორის საკითხს — შეიძლება თუ არა ასეთი შეცდომები „გაპარვოდან“ ან „დავიწყებოდან“ შეცდომების მიხედვით? ან როგორ მივაწერე მე ეფთვიმე მთაწმინდელს არეოპაიტული წიგნების თარგმნა, ან კიდევ როგორ დამავიწყდა პეტრე იბერიელის მოღვაწეობის ზნა, როდესაც თვითონ ბროშურის ავტორმა სრულიად არ იცის, თუ როგორ არგუმენტებით დაამტკიცა ედ. შვარტცმა ამ პეტრეს გარდაცვალების ზუსტი თარიღი (491 წ. 1 დეკემბერი), რაც მე ჯერ კიდევ 1970 წელს მაქვს აღნიშნული? მაგრამ ეს არაა მთავარი. საკითხავია შემდეგი: თუ ბროშურაში ჩამოთვლილი შეცდომები მე არ მეკუთვნის და ამიტომაც ავტორის ბრალდება ცილისწამებაა, მაშინ როგორ მოვიქცეთ?!

მაგრამ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე აღვადგინოთ საკითხის ფაქტიური ვითარება.

1970 წელს „ზინ უნდ ფორმ“-ში (VI) დაიბეჭდა ჩვენი ინტერვიუ ბერლინის აკადემიის პრეზიდენტთან, პროფ. ვილჰელმ გირნიუსთან სათაურით «Gespräch mit Akaki Gazerelia» („საუბარი აკაკი გაწერელიასთან“). ბროშურის ავტორმა განზრახ დაუმალა მკითხველებს ის ფაქტი, რომ გამოქვეყნდა არა ჩემი რომელიმე გამოკვეთვა ან წერილი, არამედ საუბარი, რომელსაც ზეპირი კითხვა-პასუხების ფორმა ჰქონდა, ამიტომ ინტერვიუს სათაური არ დაბეჭდა (ესეც განზრახ). რატომ ჩაიდინა ეს? იმიტომ, რომ მაშინ მკითხველი იფიქრებდა: საუბრისას შეიძლება უცხოელმა ზოგი რამ სწორად ვერ ჩაიწერაო. აი სადაა ძალის თავი დამარხული და ასეთ საქციელსაც ლიტერატურაში თავისი სახელი აქვს.

თბილისში ჩამოსულ და სასტუმროში მწოლ ავადმყოფ პროფ. ვ. გირნიუსს ჩვენ შევხვდით არა ჩვენი ინიციატივით, გამოძიებებს სასწრაფოდ და ჩემთვის აბსოლუტურად უცნობი იყო თუ საუბარი რა საკითხების ირგვლივ გაიმართებოდა. ამასთან, ჩემს ზეპირ, მაგრამ ზუსტ პასუხებს მას უთარგმნიდა რუსი თარჯიმანი, რომელიც, სამწუხაროდ, ქართული ლიტერატურის ისტორიის მცოდნე სრულიად არ იყო და რაგინდ გერმანულის ზედმიწევნით მცოდნეც ყოფილიყო, ვინმე სხვა (ან მე), ინტერვიუ მხოლოდ მისი კარნახით უნდა ჩაწერილიყო, იქვე იმყოფებოდა (ამხ. ნ. რუხაძე, რომელიც არც ერთხელ არ ჩარეულა საუბარში). თუ ზოგიერთ საკითხზე მე შეძლებისამებრ გერმანულად ვაძლევდი განმარტებას (ალტერის წიგნის სათაური და თარიღი, ცნობები გოეთეს გამო, პოეტიკის გერმანული ლექსები და ა. შ.), თარჯიმანი მაინც თავის რედაქციას თავაზობდა. ინტერვიუს დროს რამდენჯერმე ჩვენ თვითონ გავუსწორეთ მას არაერთი გამოთქმა, ამიტომ ჟურნალში ისინი სწორადაა გადმოცემული, თანაც, სავალალოდ, მაგნიტოფონი მალ-მალ ფუჭდებოდა და ვ. გირნიუსს ხშირად უხდებოდა მისი შეკეთება, რის გამოც ინტერვიუ 2 საათამდე გაგრძელდა. როცა ჩვენთვის ცნობილი გახდა, რომ ინტერვიუთი ვ. გირნიუსი დიდად კმაყოფილი დარჩა (არც ერთ სხვა პირთან „საუბარი“ მას არ დაუბეჭდავს) და გადაუწყვეტია მისი გამოქვეყნება, უმაღლეს დავიწყეთ ზრუნვა ბერლინიდან ინტერვიუს კორექტურის მიღებაზე. მიუხედავად არაერთგზისი ცდისა, ეს მოუხერხებელი აღმოჩნდა, ამის თაობაზე ვთხოვეთ პროფ. ნოდარ კაკაბაძესაც, რომელიც მაშინ გერმანიაში მიდიოდა, მაგრამ ვ. გირნიუსს ვერ შეხვედრია, როცა ნ. რუხაძე ბერლინში მიემგზავრებოდა, დაბეჭდილი ჟურნალი უკვე თბილისში მიღებული იყო და მას გადავეცი სათანადო „განმარტება“, რომლის ერთი ასლი ახლაც მასთანაა. ბერლინიდან ჩვენ მივიღეთ ნ. რუხაძის ბარათი 1971 წლის 30 მარტის თარიღით, რომელშიაც იგი მაცნობებდა, რომ ჩვენი ინტერვიუთი „ძალიან კმაყოფილია პროფ. ვილჰელმ გირნიუსი, რადგან ბევრი წერილი მიუღია უცხოეთიდან“ და რომ „პროფ. ვილჰელმ გირნიუსმა თქვა: პროფ. ბ-ნ აკაკი გაწერელიას ინტერვიუმ ძალიან დიდი სიამოვნება მომანიჭა და ძალიან ვიწვალე კიდევ მის თარგმანზეო. ხოლო რაც უნებლიე შეცდომები მოსვლია, თქვენ რომ მის საუბარს მოუსმინოთ, მეტსაც აპატიებდით“. ყოველივე ამაზე ნ. რუხაძე კიდევ სწერდა მოკლედ გაზ. „კომუნისტში“. ინტერვიუ, ცუდად ჩაწერილი რუსულად, ბერლინში შეძლებისამებრ და დამოუკიდებლად თარგმნეს გერმანულად, ამიტომ ზოგი შეცდომა თავისთავად

მოსალოდნელი იყო, იქ ბევრი რამ პირდაპირ აურიეს და ერთმანეთს გადააბეს. ლოლაშვილი ქართულად წერს და უამრავ შეცდომებს უშვებს და მიგნიტოფონზე ჩაწერილიდან ახალ ენაზე თარგმნის დროს ლაფსუსების გაპარვა მგონი არც ისე გასაკვირია.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, ჩვენ ყველაფერი ვიღონეთ იმისათვის, რომ პრესაში აღგვენიშნა ინტერვიუში გაპარული უნებლიე შეცდომები. 1970 წელსვე, ჟურნალის თბილისში მოსვლისთანავე სათანადო განმარტებით მივმართეთ გაზ. „კომუნისტის“ რედაქტორის მოადგილეს, რომელმაც მართებულად მიიჩნია, არ გამომეჭყვევებინა იგი: ვ. გირნიუსმა დიდი ეროვნული საქმე გაგვიკეთა და უმადურობას ნუ გამოვამჟღავნებთ ქართული გაზეთის ფურცლებზე ლაფსუსების აღნიშვნითო. ეს სამართლიანი რჩევა ჩვენ მივიღეთ. ჩვენი „განმარტების“ ერთი ცალი მასთან დარჩა, მეორე ცალი კი ჟურნალში გეჭონდა ჩადებული და იძულებული ვართ ახლა გამოვაჭყვევოთ იგი (თანაც მასში ერთი ასოც არაა მიმატებული ან გამოკლებული).

„გთხოვთ თქვენს გაზეთში ადგილი დაუთმოთ ჩემს შემდეგს განცხადებას. „კომუნისტის“ 3 იანვრის № -ში დაიბეჭდა ამხ. ვიქტორ კახნიაშვილის წერილი „ქართული მწერლობა გერმანულად „ზინუნდ ფორმის“ ფურცლებზე“. იგი ეხება დემოკრატიული გერმანიის რესპუბლიკის ხელოვნების აკადემიის ჟურნალის „აზრი და ფორმა“ 1970 წლის მეექვსე ნომერს, რომელიც „თითქმის მთლიანად საქართველოსადმი მიძღვნილი“. ვ. კახნიაშვილი კეთილსინდისიერად მოიხილავს ჟურნალის მასალას. დამახასიათებელია ამ მხრივ, მაგალითად, მაღალი შეფასება ჰერმან ბუდენზიგის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეული თავების გერმანული თარგმანისა. უნდა გავიზიაროთ წერილის ავტორისა და სპეციალისტების საერთო შეხედულება, რომ აღნიშნული თარგმანი საუკეთესოა გერმანულ ენაზე არსებულ თარგმანთა შორის, მეტიც — იგი ერთ-ერთი ბრწყინვალე თარგმანია ევროპულ ენაზე გამოქვეყნებულ რუსთაველის პოემის თარგმანებს შორის (ზოგი ლაფსუსი მგონი პწკარედიდან მომდინარეობს).

ჟურნალის რედაქტორს აკად. ვილჰელმ გირნიუსს ეკუთვნის ღრმა მადლობა ქართული მწერლობის ნიმუშებისა და კრიტიკული წერილების დიდი პასუხისმგებლობით შერჩევით ვის.

რადგან „ზინნ უნდ ფორმ“-ს დიდი პრესტიჟი აქვს მოხვეჭილი მთელს მსოფლიოში, საჭიროდ ვთვლით აღვნიშნოთ სრულიად უნებ-ლიე ლაფსუსები, რომლებიც მექანიკურად გაპარულა ჩვენს ინტერვიუში. ყურნალის რედაქტორთან ინტერვიუ ჩაიწერა არა ქართ-ველი მთარგმნელის კარნახით, რუსულიდან გერმანულად, და, მაშასადამე, თარგმანის თარგმანში, თანაც შემოკლებათა და კუბიურების ნიადაგზე (რაც ასეთ შემთხვევაში ყოველთვის მოსალოდნელი და დასაშავებია) ზოგიერთი უზუსტობა წარმოშობილა. მივუთითებ მათზე.

1) ჩემი ინტერვიუს დასაწყისში (გვ. 1444) აღნიშნულია, თითქოს ჩემთვის ცნობილი იყოს ჰიპოთეზა ბასკური ენის თურანულიდან წარმოშობის შესახებ, თანაც ამ ჰიპოთეზას ინტერვიუში მე უარვყოფ. მაგრამ ასეთი ჰიპოთეზა ჩემთვის უცნობია და ამაზე ინტერვიუს დროს საერთოდ არაფერი მითქვამს.

2) 1445 გვერდზე ჩემს პასუხში აღნიშნულია, რომ მე-12 საუკუნეში საქართველოში მნიშვნელოვანი ტაძრები აიგო და დასახელებულია „ალავერდის ტაძარი კახეთში“; თუმცა ცნობილია, რომ იგი XI საუკუნის პირველ ნახევარშია აგებული. ჩვენ გვქონდა ჩამოთვლილი XI—XII ს.ს. ტაძრები — ალავერდი, სვეტიცხოველი, ბაგრატიის ტაძარი, ნიკორწმინდა, იკორთა და ბეთანია. სამწუხაროდ ამ სიიდან მხოლოდ ერთი დარჩა ინტერვიუში ქრონოლოგიური შეცდომითურთ.

3) გვ. 1447. ეფრემ მცირესთან დაკავშირებით თქმულია, თითქოს მან ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „პტოხოლეონ-რომანი“ და რომ ეს რომანი შემდეგ ითარგმნა ლათინურად და ქართული წარმოშობის ამ თხზულებას კითხულობდა მთელი ევროპაო, ეტყობა, ჩვენი ინფორმაციის სათანადო კონტექსტი ცუდად იქნა გაგებული. თანაც სათანადო ადგილი ძალზე შემოკლებულია. ჩვენ ვთქვით, რომ ექვთიმე ათონელმა (X—XI ს. საზღვ.) ქართულიდან ბერძნულად თარგმნა „სიბრძნე ბალავარისა“, შემდეგ „ვარლაამისა და იოსაფატის“ სახელით ცნობილი, რომლის ლათინური თარგმანი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სამ. საუკუნეების ევროპაში და რომლის სიუჟეტი უძვეეს საფუძვლად დიდი ესპანელი დრამატურგის კალდერონის (XVII ს.) ტრაგედიას „ცხოვრება სიზმარია“. ეფრემ მცირეზე კი ვთქვით, რომ მან სხვათაშორის თარგმნა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანიც, რომელთაც ზეგავლენა იქონიეს რუსთაველზე. აღვნიშნეთ სხვა ქარაველი თეოლოგების დაშსახურებაც, მაგ. ის, რომ იოანე პეტრიწმა თარგმნა ნეოპლატონიკოსის პროკლეს „კავშირნი

ღვთისმეტყველებითნი“ და რომ პეტრიწმა თავისი ვრცელი კომენტარები დაურთო თარგმანს. ინტერვიუში კათალიკოს ნიკოლოზ გულაბერიძის (რომელიც თამართან დაკავშირებით ვახსენეთ) ტიტული მიკუთვნებული აქვს ვინმე არსენს. ჩვენ კი ცალკე აღვნიშნეთ არსენ იყალთოელის დამსახურება.

4. ინტერვიუში აღნიშნულია (გვ. 1447), რომ გერმანელმა მეცნიერმა ფრ. ალტერმა გამოსცა ნარკვევი ქართული ლიტერატურის შესახებ XIX საუკუნის დამლევის, ხოლო ჰუგო შუხარტმა დაბეჭდა წერილი „ქართული ენის შესახებ“. ნამდვილად კი ფრ. ალტერის წიგნი დაიბეჭდა XVIII საუკუნის დამლევის (1798 წ.) ვენაში, ხოლო ჰ. შუხარტის წერილი „ქართულის შესახებ“ — 1895 წ. სხვა წერილმან ლაფსუსებზე აღარ შევჩერდებით.

5. ჩვენ ვთქვით, რომ გოეთეს „დასავლეთ-აღმოსავლეთის დივანის“ შენიშვნებში მოხსენებულია „ქართველი ქალი“ თინათინ დი ციბა. ეს სახელი ჩვენს ინტერვიუში არ მოხვდა (გვ. 1446). აგრეთვე მივუთითეთ გოეთეს განთქმული წიგნის ერთ-ერთი წყაროც — ჰამერის „სპარსელთა სიტყვაკაზმული მწერლობის ისტორია“ (1817 წ.), ხოლო კერძოდ თინათინ დი ციბას შესახებ — პეისონელის „რელაციონი“, რომელსაც თვითონ გოეთე ახსენებს (ამაზე იხ. ჩვენი წერილი „დედოფალი თამარი („გურჯი ხათუნი“) და პოეტი ჯელალ ედ-დინ რუმი“. 1960).

სამწუხაროდ, ინტერვიუს კორექტურა არ მომსვლია, თორემ ასეთი ლაფსუსები არ გაიპარებოდა მასში. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ, ჩვენი ინტერვიუ გერმანელი მკითხველისათვის მრავალ ახალ ცნობას შეიცავს.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „ზინნ უნდ ფორმის“ VI ნომრის გამოსვლა დიდად მისასალმებელია: ასეთი ფართო მასშტაბით ქართული კულტურის პოპულარიზაციას, შეხამებულს იშვიათ გემოვნებასა და პასუხისმგებლობასთან, არც ერთს უცხოურ ჟურნალში დღემდე აღვილი არ ჰქონია.

[ხელმოწერა]

.1.XVV.70

ვფიქრობთ, რომ საკითხი ამოწურულია (როგორც მკითხველი ხედავს, ჩვენ თვითონ მეტი ლაფსუსები აგვირიცხავს). მაინც უნდა დავუმატოთ: როგორ უნდა მიეცა უფლება თავის თავისთვის მკვლევარს და განეცხადებინა, მაგალითად, რომ თითქოს მე არ ვიცი, თუ როდის დაიბეჭდა ალტერის შრომა, რომლის სათაური და თარიღი

კ. კეკელიძეს აღნიშნული აქვს თავის „ქართ. ლიტ. ისტორიის“ I ტომში (1924 წ. გამოცემა) და რომელიც ჯერ კიდევ ჩემი სტუდენტობის პერიოდში მაქვს შესწავლილი. ამასთან, ფრ. ალტერის შესახებ მე დავაწერინე შრომა შ. რუსთაველის სახ. ქართ. ლიტ. ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელს ა. ხოტივარს 3 წლის წინათ და იგი პუშკინის სახ. პედაგოგიური ინსტიტუტის არქივში ინახება. საერთოდ ქართულ-გერმანული ლიტ. ურთიერთობათა ისტორიიდან ჩემი ხელმძღვანელობით ზოგიერთმა უკვე დაიცვა დისერტაცია და ზოგიც ამჟამად მუშაობს საკითხებზე, რომლებიც ქართული ფილოლოგიისათვის დღემდე სრულიად უცნობია. კერძოდ ფრ. ალტერის შრომას მე ვეცნობ დიდი ხანია, როცა თვითონ წიგნი ჯერ კიდევ ე. წ. „ზუბალაშვილის ბიბლიოთეკაში“ იყო დაცული (ამჟამად ის მგონი კ. მარქსის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში ინახება). და აი, ბროშურის ავტორი აცხადებს „არ ცოდნა არ ცოდვაა“. ამ გაბედული ფრაზის ავტორს რომ ვკითხოთ — რა იცის მან მაგ. კალდერონის მიერ „ბალავარიანის“ სიუჟეტის გამოყენების საკითხზე — რას გვიპასუხებს? მაინც როგორ მოხვდა XVII ს-ის ესპანეთში ეს სიუჟეტი? „ბალავარიანის“ მხოლოდ ლათინური თარგმანით? ან თუ აქვს ბალმონტის თარგმანში წაკითხული კალდერონის ტრაგედია „ცხოვრება სიზმარია“? ან ვის აზრებს გამოთქვამს ამ პიესის პერსონაჟი სიგიზმუნდი? აი ამ კონტექსტშია სათქმელი: „არ ცოდნა არ ცოდვაა“!

ბროშურის ავტორი დიდად შეწუხებულია იმის გამო, რომ ჩვენ „გერმანულ ენოვან საზოგადოებას“ მცდარი ცნობები მივაწოდეთ და თურმე ეს ცნობები ჩვენს მიერ დაწერილი „დედნიდან“ მოხვედრილა გერმანულ ჟურნალში?!

ჩვენ არც კი ჩავთვლიდით ღირსად ახალი ბროშურის გამო ავტორთან კამათს, რომ მასში ეშმაკურად და შეგნებულად არ იყოს ცდა „დაუმტკიცოს“ მკითხველს, თითქოს ჩვენ „დაგვიწერია დედანი, საიდანაც „გერმანულ თარგმანში გადასულა შეცდომები“. ეს არის ინსინუაცია და ცილისწამება! იგი ორჯერ წერს: 1. „ქართულ დედანში, რომელიც დაუწერია ჩვენს პოლემიკოსს, გაპარულა შეცდომა, რაც განმეორებულა გერმანულ თარგმანშიც“ (100) და 2. „ქართული დედნიდან გერმანულ დედანში გადასულ-

1 ა/წ 10 აპრილს ლიტ. ინსტიტუტში გამართულ დისკუსიაზე ლოლაშვილმა საჯაროდ მოიხადა ბოდიში ამ ცილისწამებისათვის. ამ ბოდიშს ვლეებულობთ. ა. გ.

ლა სხვა შეცდომაც“ (იქვე). ნამდვილად კი არავითარი ქართული ან არაქართული დედანა ჩვენ არ დაგვიწერია: და არც სხვას!

მაგრამ ამ უმძიმეს დანაშაულს ემატება მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი დანაშაული: თვითონ ბროშურის ავტორმა ჩვენგანვე იცოდა, რომ გერმანულ ჟურნალში ჩვენგან დამოუკიდებლად გაიპარა უნებლიე ლაფსუსები. სამწუხაროდ, შინაურებს მოწმედ ვერ მოვიყვან. და მან ამ გარემოებით ჩინებულად ისარგებლა. მკითხველმა თვითონ დაარქვას საჭელი ამგვარ საქციელს.

და რომ მას ძალიან კარგად შეუძლია ზეპირად მოსმენილის გამოყენება თავის სასარგებლოდ (ზოგჯერ უკუღმართადაც), ამის მაგალითსაც აქვე მოვიტანთ.

არც თუ დიდი ხნის წინათ უდროოდ დაიღუპა შესანიშნავი მეცნიერი ალექსანდრე გამყრელიძე, რომელთან ერთად ათი წელიწადი ვთანამშრომლობდი სიმონ ყაუხჩიშვილთან. ეს იყო დიდი ზნეობრივი კულტურით დაჯილდოვებული პიროვნება, მოკრძალებული კაცი, თეკერებისა და სხვა ინგლისელი ავტორების ჩინებული მთარგმნელი-მწერალი, რომელმაც, მიუხედავად შედარებით ახალგაზრდული ასაკისა, უნაკლო სამეცნიერო და ლიტერატურული მემკვიდრეობა დაგვიტოვა. არ ვიცი რით აუხსნა, მგონი ბედისწერა გვართმევს ნაადრევად ასეთ იშვიათად მომხიბლავ, უაღრესად დისციპლინირებულ, მკოდნე და ჩვენი კულტურისათვის ეგზომ საქირო ადამიანებს. ალექსანდრე გამყრელიძის ჩვენგან წასვლა — აუნაზღაურებელი დანაკლისია.

ჩინებულ ნარკვევში „ბასიანის ომის თარიღი და ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების ზოგიერთი საკითხები“ („კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები“, 1966) ალ. გამყრელიძე ფაქიზი ირონიით მოგვითხრობს ეპიზოდს, თუ როგორ მოუყვა თავისი მოსაზრებანი ერთ პირს მის მიერ მიგნებულ საბუთებზე ბასიანის ომის თარიღთან დაკავშირებით და როგორ მიითვისა მისი მოსაზრებები (დაუსახელებლად) გულდასმით მსმენელმა: „...სწორედ ტრაპიზონის იმპერიის დაარსების საქმეში ქართველთა მონაწილეობის შესახებ პირად საუბარში პატივცემულმა ივანე ლოლაშვილმა მკითხა, რა აზრისა ხარ რუქნადინის დამარცხების თარიღის შესახებო. მეც გავუზიარე ჩემი შეხედულება და ზოგიერთი საბუთიც მოვიყვანე... აგრეთვე დავსძინე, რომ ნარკვევსაც ვამზადებდი ამ საკითხების შესახებ. სამწუხაროდ დროზე ვერ მომიხერხდა ამ ნაშრომის გამოქვეყნება. ამასობაში (1964 წ.) უკვე ივ. ლოლაშვილის წიგნიც გამოვიდა — „ძველი ქართველი მეზობენი, წიგნი მეორე“, რომელშიაც ბასიანის ომში რუქნადინის დამარცხების

დათარიღებისათვის ძირითადად ჩემეული მოსაზრებებია მოყვანილი“ (გვ. 247).

აღ. გამყრელიძისგან ზეპირად გაგონილი ზუსტი თარიღი ბასიანის ომისა (1203 ან 1202) სათანადო საბუთებთან ერთად, ნაჩქარევად და დასწრების გზით, ლოლაშვილმა თავის აღმოჩენად გაასაღა, რის გამოაღ. გამყრელიძე მშვიდად შენიშნავს: „ერთი სიტყვით, უკვდავი სულ-ხან-საბა ორბელიანისა და იობ მღვდლისა არ იყოს... აქ ჩვენი ივანეს ქება იმისათვის დაწვერე, რომ დიდად ზელი აღმოპყრო: როგორც ერთგულ მეგობარს შეშვენის, ნარკვევის მოზრდილი ნაწილის ქალაღღზე გადატანის გარჯისაგან თავაზიანად გამანთავისუფლა“ (გვ. 248).

ასეთი „ერთგული მეგობარი“ აღმოჩნდა ჩვენთვისაც უკანასკნელი ბროშურის ავტორი, ოღონდ მან ჩემგან ზეპირად მოსმენილ ცნობებს მიუმატა კიდევ ახალი „აღმოჩენა“ — თითქოს „ჩვენ გან დაწერილი დედანი დან“ გადასულა გერმანულ ჟურნალში შეცდომები! და ეს მაშინ, როცა არავითარი დედანი არც მე, არც სხვას არ დაუწერია, ასეთი „დედნის არსებობა“ — ჩვენი მკვლევარის მორიგი „აღმოჩენა“ და იმავე ღირებულებისა, როგორც სხვა მისი „აღმოჩენები“. აზრის „განმეორება — ცოდნის დედაა!“.

ავტორი ზოგადად წერს თავის შეცდომათა გამო: „ალილუია“ მღვდელსაც შეეშლებო“ (გვ. 19). ეს მართალია, ასეთი ზუსტი დებულება მას იშვიათად თუ წამოუყენებია და საკუთარი თავის მიმართაც „მღვდლის“ ანალოგია, როგორც ეს აღ. გამყრელიძის მიერ მოტანილი მაგალითიდანაც კარგად ჩანს, სრულიად თავის ადგილზეა. მაგრამ „მღვდელს“ არ შეფერის განუწყვეტლივ ეშლებოდეს „ალილუია“, რადგან ასეთი ყალბი „ლიტურგიისათვის“ მას ეკლესიიდან გააძევებენ.

დიდი ქართველი პოეტის თქმისა არ იყოს: „ავს თუ ავი არ ვუწოდე, კარგს სახელად რა დავარქვა?“

* *

ყველაფერი ის, რაც ბროშურაშია თქმული ე. ჰონიგმანის არგუმენტების წინააღმდეგ, არ ემყარება ამ უკანასკნელის ობიექტურ შეფასებას, მათ სრულ ჩამოთვლას ან სწორ ანალიზს, აქ მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ შემდეგს: ავტორს არასწორად აქვს გაგებული ფსევდო-დიონისეს ტექსტის რამდენიმე ადგილიც, რის მიხედვით უნდა მას მონოფიზიტ პეტრე იბერიელს დაუპირისპიროს ისი-

ნი. მაგ. ფსევდო-დიონისეს განთქმული მე-4 ეპისტოლე გაიოზისადმი არაა წმინდა ხასიათის დიოფიზიტური ინტერპრეტაცია ქრისტეს ორბუნებოვანებისა (ღვთაებრივისა და კაცობრივის), მასში მკაფიოდ ხაზგასმულია მესამე ასპექტიც სამების მეორე იპოსტასის ანუ ქრისტეს ამ ქვეყნად გამოცხადებისა, თავისი ორივე ბუნების გამოვლინებაზე აღმატებულებისა (რომ ის „არა ხოლო კაც არს“ და იმავე დროს „ქვეშეა რიტ კაც“) და რომ ქრისტე „მიერთაგან არა ხოლო ღმრთეებით მოქმედი საღმრთოთაჲ, არცა კაცობრივ ოდენ კაცობრივთაჲ, არამედ, განმამაკაცნა რაჲ ღმერთი, ახალი რაჲმე ღმერთმამაკაცებრი მოქმედებაჲ მოქალაქობდა ჩუენ შორის“ („შრ“, 235; რუს. «И совершил действия Божественные, не как Бог, и человеческие, не как человек, но как вочелочившийся Бог, действовал, пребывая с нами новой некоею Богомужной силою» («Христ. чтение», СПб, 1825, ч. XIX, 243). მონოფიზიტი სევეროს ანტიოქელი ამ პასაჟს თავისი მრწამსის შესაფერისად თვლიდა (შდრ. ჰონიგმანის შრომის გვ. 8. რუს. თარგმ. გვ. 24). ჩანს, ქრისტეს ამ მესამე ასპექტის ასეთი გაგება ერთნაირად აკმაყოფილებდა მონოფიზიტებსაც და დიოფიზიტებსაც, ამიტომაც იყენებდნენ პირველნი ფსევდო-დიონისეს წიგნებს დიოფიზიტებთან კამათში. მეტიც: ეს ფორმულა („მია თეანდრიკე ენერგეია“¹) მონოფიზიტიზმის ერთერთ სახეობას, კერძოდ მონოთელიზმს VI საუკუნის დასაწყისში საფუძვლად დაუდო კოლხიდის მიტროპოლიტმა კირონ ფაზისელმა (რომელიც ალექსანდრიაში პატრიარქად დანიშნა ბიზანტიის იმპერატორმა ჰერაკლემ (610—641). ამრიგად, ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში საერთო საფუძველს ნახულობდნენ როგორც დიოფიზიტები, ისე მონოფიზიტები დიდი ხნის მანძილზე (კირონ ფაზისელის შესახებ იხ. ვ. სოლოვიევის წერილი „მონოთელისტობა“ ბროკ. და ეფრონის ენციკლ-ში და დაწვრილებით ზ. ალექსიძის გამოკვლევაში „ეპისტოლეთა წიგნი“, თბ., 1968, გვ. გვ. 214—244. განსაკ. გვ. 244). მხოლოდ შედარებით გვიან მოხდა ფსევდო-დიონისეს ნაწერების საბოლოოდ მართლმადიდებლურ მოძღვრებად აღიარება, მაქსიმე აღმსარებელმა (VII ს.) მთლიანად ჩამოართვა „ერეტიკოსებს“ (მონოფიზიტებს) პრეტენზიები ამ მოძ-

¹ ამ ფორმულის შესახებ მონოთელისტებთან. იხ. Carl Joseph von Pefele. Conziliengeschichte. 1877, ტ. III, განსაკ. გვ. 123—124 და 135—136. მონოთელიზმის შესახებ ვრცლად იქვე, გვ. 121—248.

ღვრებაზე. ზემოთ დავინახეთ, რომ ყველაზე დიდი მონოფიზიტი-თეოლოგი სევეროსი, რომელიც პეტრეს გარდაცვალების (491 წ.) მეორე წელს ბეირუთიდან ჩავიდა მაიუმში და პეტრეს მონასტერში დაეყუდა (შემდეგ იგი ანტიოქიის პატრიარქი იყო 512—518 წ.წ.) ფსევდო-დიონისეს შრომებს იმოწმებდა თავის ნაწერებში (მაგ. სერგი გრამატიკოსისადმი მიწერილ ეპისტოლეებში) და როგორმე კარგად ერკვეოდა — ეწინააღმდეგებოდა თუ არა ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება მის მონოფიზიტურ მრწამსს. ამასთან, არ შეიძლება უარყოფა იმ ფაქტისა, რომ მებრძოლი და ფანატიკოსი მონოფიზიტები (რუფუსი, ზაქარია რიტორი, სევეროსი...) დიდ პეტრეს თავის „ფ ა ლ ა ე ნ ა დ“ თვლიდნენ, ეს ფაქტია. მაგრამ თვითონ პეტრე იყო ორთოდოქსი-მონოფიზიტი რელიგიურ-პარტიულ გაცეზებით? მაშინ რით აიხსნება ის პარადოქსული მოვლენა, რომ იერუსალიმის პატრიარქი, ერთხანს განდგომილი დიოფიზიტი იუვენალი ქალკედონის კრების პერიოდში ცდილობდა მაიუმის ეპისკოპოსად ეკურთხა მონოფიზიტი პეტრე და ამისათვის ფიზიკურ ძალასაც კი მიმართა („ყოჩაღი კაცები“ გაგზავნა სენაკიდან მის გამოსაყვანად)? მაგრამ ასევე მოიქცა ყაჩაღური თვისებებით აღჭურვილი მონოფიზიტი ბერი და შემდეგ იერუს. პატრიარქი თეოდოსი, ¹ რომელმაც იერუსალიმიდან განდევნა იუვენალი, მისი ტახტი დაიკავა და ბრბოს დახმარებით იგივე პეტრე ძალით დასვა მაიუმის ეპისკოპოსად. და თუ პეტრე მეგობრობდა მონოფიზიტ-მწერალ ტიმოთე ელურს (რომლის განთქმული „ქალკედონის განქიქება“-ს სომხური თარგმანი ევროპაში გამოცემულია, ხოლო ხელნაწერი მატენადარანშია დაცული) და ალექსანდრიის პატრიარქად თვითონ აკურთხა 457 წელს, ესეც ხომ ხალხის ძალდატანებით მოხდა? არ არსებობს არც ერთი ზუსტი ცნობა პეტრე იბერიელის მხრივ რომელიმე განთქმულ დიოფიზიტთან პირდაპირი იდეური შეჯახების შესახებ. მას მონოფიზიტურ პალესტინაში მოუხდა ცხოვრება და „ანათორაშიაც მეფის წულად“ დარჩენილი (ედ. შვარტცი) და იმპოზანტური გარეგნობის ასკეტი ყველაზე ერთნაირად შთამაგონებლად მოქმედებდა. ე ტ ყ ო ბ ა პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი რ ე ლ ი გ ი უ რ - პ ა რ ტ ი უ ლ ი ბ რ ძ ო ლ ე ბ ი ს მ ა ლ ლ ა ი დ გ ა

¹ ცნობილია, რომ პეტრე მეორედაც გაქირვეულდა. ზაქარია რიტორის ცნობით. მონოფიზიტ თეოდოსის იგი არწმუნებდა „ერეტიკოსი ვარა“ („გეორგიკა“, 1936, ტ. III, გვ. 4. შტრ. ზაქარია რიტორის „კირხენგეშიხტე“, გვ. 13. ამ ფაქტს უურადღება მოაქცია ე. პონიშმა(მა). პეტრემ შემდეგ მოიბოღინა, მაგრამ მისი რეპლიკა მაინც ინარჩუნებს მნიშვნელობას.

და ნ ე ი ტ რ ა ლ უ რ ი პ ო ზ ი ც ი ა ე კ ა ვ ა . ამ თვალსაზრისით გასაგებია ის ფაქტიც, რომ პეტრე არ ჩავიდა კონსტანტინოპოლში იმპერატორ ზენონის მიწვევით მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების შემაღლებელ აქტზე („ჰენოტიკონი“) ხელმოსაწერად. ე. ჰონიგმანის აზრი, რომ პეტრე „ზომიერი მონოფიზიტი“. იყო — დამარწმუნებელი ჩანს.

ჩვენ როკისა და სხვათა საბუთების მიხედვით ე. ჰონიგმანთან დავა ანგელოლოგიის საკითხებში აგრეთვე ცალმხრივადაა გაგებული ბროშურის ავტორის მიერ. ჩვენს მიერ უკვე აღნიშნულს ამჟამად დავუმატებთ შემდეგს: შ. ნუტუბიძემ და ე. ჰონიგმანმა ყურადღება მიჰქცეეს იმ ფაქტს, რომ „პეტრეს ცხოვრებაში“ რუფუსი მოგვიტხრობს თავის მოძღვრის პეტრეს ნაამბობს მითრიდატე ლაზის მიერ მეორეთ მოსვლის ვიზიონზე, როცა პეტრეს ნათლიას უხილავს ანგელოზთა ტრიალების სვლა. იოანე ლაზი გარდ. 464 წელს, ხოლო მისი ნაამბობი პეტრემ მოუთხრო იოანე რუფუსს 80-იან წლებში, ამ უკანასკნელმა კი იგი გაიხსენა და აღწერა 518 წელს, თანაც „პეტრეს ცხოვრების“ ბერძნული ორიგინალი დაკარგულია და ასეთ ვითარებაში „ცხოვრებაში“ აღწერილ ჩვენებთან სრული ძდენტური დამთხვევა ფსევდო-დიონისეს „ზეციური იერარქიაში“ დადგენილ ანგელოზთა ტრიალებთან — თავისთავად გამორიცხულია. ე. ჰონიგმანი საგანგებოდ აფრთხილებს მკითხველს ამ საკითხზე, ვწერდით ჩვენც ამაზე (იხ. „მნათობი“, 1972, № 6). ეს გარემოება ბროშურის ავტორს შთამაგონებელ არგუმენტად არ ჩაუთვლია (ჰონიგმანის შენიშვნაზედაც შეგნებულად სდუმს).

მაგრამ უხერხულობის გამოწვევი ფაქტი ის გახლავთ, რომ ფსევდო-დიონისეს მიერ გამომუშავებული ანგელოზთა სამი ტრიადისა და ცხრა დასის იერარქიას (1. სერაფიმი, ქერობინი, საყდარნი. 2. უფლებანი. ძალნი, კელმწიფებანი 3. მთავრობანი, მთავრ-ანგელოზნი, ანგელოზნი)ავტორი ჰაუსჰერის თუ რ. როკის გავლენით(?) უპირისპირებს „პეტრეს ცხოვრებაში“ იოანე ლაზის ვიზიონის ანგელოზების ასეთ სახელწოდებებს: „1. ანგელოზები. 2. ზეციურ ძალთა პირველწყებანი, 3. ანგელოზები („sic!“ ავტორისაა. ა. გ.) 4. მთავრ-ანგელოზები; 5. ძალნი. 6. მძლავრობანი (?!) 7. დიდებულებანი. 8. წყებანი მოციქულთა, წინასწარმეტყველთა და მოწამეთანი, 9. მართალნი. 10. ქერუბინი, 11. სერაფიმი (პირველად მითითე-

ბულია „პეტრუს დერ იბერერ“, გვ. 44). მაგრამ ანგელოზთა ზოგიერთი დასის სახელწოდება დამახინჯებულად არის გადმოცემული. ამჟამად მაგალითობათვის ავიღებ ერთ ძალზე თვალსაჩინო სახელწოდებას (თუმცა ბროშურის ავტორი სხვა სახელებშიც ვერ გარკვეულა).

ბროშურაში დასახელებული „მ ძ ლ ა ვ რ ო ბ ა ნ ი“ წარმოადგენს რ. რააბეს die Herrschaften-ის აბსოლუტურად თვითნებურ გადმოქართულებას (შდრ. „პეტრუს დერ იბერერ“, 44). ქართულში ანგელოზთა ამ დასის (რომელსაც ფსევდო-დიონისეს მეორე ტრიადაში პირველი აღგილი უჭირავს) შესატყვისია „უ ფ ლ ე ბ ა ნ ი“. რუსულად Herrschaften ითარგმნება როგორც господства. ამიტომაც, რომ რუსულ ბიბლიაში და დიონისესთან „უ ფ ლ ე ბ ა ნ ი“ გადმოტანილია როგორც господства (მრ.). ესაა ბერძნული „კუროტეტეს“ (რააბეს იგი შენიშვნაში აქვს მითითებული) ანუ იგივე „დ ო მ ი ნ ა ც ი ო ნ ე ს“. ქართულ ბიბლიაში მისი მომდინარეობა ასეთია: „უ ფ ლ ე ბ ა უ ფ ლ ე ბ ა თ ა“ რუსულად ითარგმნება. როგორც господ господствующим, ინგლისურად Lord of lords, გერმ. Herr aller Herren (I ტიმ. 6, 15 და ა. შ.). ბროშურის ავტორმა ეს თეოლოგიური ანაბანა უნდა იცოდეს. რ. რააბე თავის გერმანულ თარგმანში (გვ. 44) ანგელოზთა სახელწოდება die Herrschaften-თან დაკავშირებით უთითებს პავლე მოციქულის ეპისტოლეებზე ეფესელთა და კოლასელთა მიმართ მხოლოდ ციფრებით. ჩვენ აქ გავშლით მათ: ეფეს. 1, 21. „... მთავრობათა და ჯელშიფებათა და ძალთა და უ ფ ლ ე ბ ა თ ა“; კოლას. 1, 16; „... ანუ თუ საყდარნი, ანუ თუ უ ფ ლ ე ბ ა ნ ი, გინა თუ მთავრობანი, გინა თუ ჯ ე ლ მ შ ი ფ ე ბ ა ნ ი“ (ყველა ესენი ანგელოზებია, რომლებიც ფსევდო-დიონისეს იერარქიაში შედიან). die Herrschaften ამ ციტატებში მოხსენებული „უ ფ ლ ე ბ ა ნ ი“-ა. ჩვენი ავტორი კი რენე როკის თუ ჰაუსჰერის მიბადებით (?) ეკამათება ე. ჰონიგმანს ანგელოლოგიის საკითხებში! ე რ თ ი ს ი ტ ყ ვ ი თ „მ ძ ლ ა ვ რ ო ბ ა ნ ი“ ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა ს ა ხ ე ლ წ ო დ ე ბ ა დ ა რ ც ქ ა რ თ უ ლ ბ ი ბ ლ ი ა შ ი, ა რ ც ს ხ ვ ა რ ო მ ე ლ ი მ ე ე ნ ა ზ ე, ა რ ც ფ ს ე ვ დ ო - დ ი ო ნ ი ს ე ს ე ფ რ ე მ მ ც ი რ ი ს ე უ ლ თ ა რ გ მ ა ნ ე ბ შ ი ა რ გ ვ ხ ვ დ ე ბ ა, ა რ ც ე რ თ ხ ე ლ მ თ ე ლ ს ძ ვ ე ლ ს ქ ა რ თ უ ლ მ წ ე რ ლ ო ბ ა შ ი. ასეთი „შეპირისპირების“ შემდეგ ადვილია განვაცხადოთ „არეულია სახელწოდებანიცო“. „ა უ რ ი ა“ ა რ ა ე პ ი ს კ ო პ ო ს მ ა რ უ ფ უ ს მ ა, გ ე რ მ ა ნ ე ლ მ ა რ ა ა ბ ე მ ა ნ ჰ ო ნ ი გ მ ა ნ მ ა, ა რ ა მ ე ლ ბ რ ო შ უ რ ი ს ა ვ ტ ო რ მ ა, „გერმანულ-ენოვანი საზოგადოების“ პატივისმცემელმა! პეტრეს მოძღვრის და ნათლიის ვიზიონში გვხვდება ფსევ-

დო-დიონისეს მიერ თავმოყრილი სახელწოდებანი მეტწილად უცვლელად, მხოლოდ მათი რიგი და სუბორდინაციაა შეცვლილი, დამატებულია ზოგი რამ, ზოგიც გამოტოვებული. მაგრამ რუფუსმა ხომ ნაამბობის ნაამბობი ჩაწერა (პეტრეს მიერ მოსმენილი) და ისიც თითქმის 30 წლის შემდეგ არც ვ. გრიუმელი და არც რ. როკი არსებითად ამ ფაქტს ანგარიშს არ უწევენ. მათ ბაძავს ბროშურის ავტორი. სწორედ ესაა უცხოელთა წინაშე „ქედის მოხრა“.

ბროშურის ავტორმა, რომელსაც პრეტენზია აქვს „სადვთო წერილისა“ და „მამათა თხზულებათა“ ცოდნისა, არსად მოხსენებული ანგელოზები „მძლავრობანი“ და „ღიდებულეები“ შეიტანა თავის სიაში ჰონიგმანის სქემის „დასაპირისპირებლად“ და არ გაასწორა ქართული თარგმანიდან მოტანილი ციტატა. აი ესეც „სისტემური კვლევა“!

რაც შეეხება ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების „საფუძვლად“ ნეოპლატონიზმის აღიარებას (თითქოს ეს ფაქტი „ამჟამადაც ძალაში რჩება“) — თანამედროვე სპეციალური ლიტერატურის უცოდინარობიდან მომდინარეობს, რაც წინადაც აღვნიშნეთ. თუ ავტორი არ იცნობს ვლ. ლოსკის, ვ. კრაუზეინისა და სხვა თეოლოგების ნაწერებს, მას პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ რუსული გამოცემის ბოლო სიტყვა მაინც უნდა წაეკითხა (იგი ცნობილ საბჭოთა ფილოსოფოსს ა. ლოსევს ეკუთვნის თარგმანთან ერთად). ჰუგო კოხის (1903 წ.) ან სხვათა თვალსაზრისის 1973 წელს (ე. ი. 70 წლის შემდეგ) განმეორება. მეტი რომ არა ვთქვათ, ჩამორჩენილობაა. არაა სადავო, რომ ფსევდო-დიონისე პროკლეს ზოგიერთ ნაწერს იცნობდა, თავისებურად გამოიყენა მისი ტრიადიზმიც. ეს ფაქტიც ჩვენში უმთავრესად ე. ჰონიგმანის შრომის მიხედვით გაიგეს. მაგრამ მტკიცება იმისა, თითქოს ტრინიტარისტის, ე. ი. ქრისტიანული პიროვნული ღმერთის, არა-რაობისაგან სამყაროს შემქმნელი აბსოლუტისა და სამების აღმსარებელ ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების „საფუძველია“ ნეოპლატონიზმიო — ღრმა შეცდომაა (ბროშურაში ეს აზრი რამდენჯერმეა განმეორებული). ბროშურის ავტორს ვერ გაუგია, რომ ქრისტიანობა ნეოპლატონიზმის დაძლევა იყო.

ნეოპლატონიკოსების და კერძოდ პროკლეს ფილოსოფიური ღმერთი ანუ „ერთი“ (Единое, იგივე სიკეთე, Благо) — უპიროვნო ზეკოსმიური პრინციპია. ის არაფერს არ ქმნის,

ფსევდო-დიონისეს რელიგიური „ერთი“ ღმერთი კი არის „სამე-
ბა“, პიროვნული „რომელმან“, კოსმოსის „შემქმნელი“
(რუსთაველი: „რომელმან შექმნა სამყარო“... და „ჰე,
ღმერთო, ერთო, შენ შექმნე“...). ვ. ლოსკის სიტყვით
რომ ვთქვათ, ფსევდო-დიონისეს თეიზმი ქმნის „გარდუვალ უფ-
სკრულს“ ქრისტიანულ არეოპაგიტაზმსა და წარმართულ ნეოპლა-
ტონიზმს შორის. ნეოპლატონიკოსები, მათი მამამთავარი პლოტინე და
ბოლოს პროკლე წარმართები იყვნენ, მათი სარწმუნოება პოლითეისტუ-
რი (მრავალღმერთიანი) ფილოსოფიური რელიგია იყო, ხოლო ასეთ ფი-
ლოსოფიურ მრწამსს არავეთარაი კავშირი არ აქვს რომელიმე მონოთეის-
ტურ (ერთღმერთიანობის აღმსარებელ) რელიგიასთან, კერძოდ ქრისტი-
ანობასთან. ნეოპლატონიკოსებს სწამდათ ძველი საბერძნეთ-რომის ღმერ-
თები— ზევსი, ათენა-პალადა, აპოლონი და ა. შ. (ვ. სოლოვიევი, ა. ლოსე-
ვი და მრ. სხვ.). პროკლეს „რიცხვები“ (შდრ. იოანე პეტრიწის თარგმა-
ნი „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“), რომლებიც ნეოპლატონური
დაღმავალი ტრიადის ორ იპოსტასს („გონებასა“ და „სულს“) შორის
არაიან მოთავსებული—ციფრობრივი სიმბოლოებია ამ ღმერთებისა. ქრის-
ტიან ფსევდო-დიონისეს კი არც სუბორდინაციონიზმი სწამს, არც ნეო-
პლატონური პოლითეისტური „რიცხვები“, ასე საკითხის დასმაც კი უკ-
ვე შეცდომაა. ეს ზედმიწევნით კარგად იცოდნენ ეკლესიის „დიდმა მა-
მებმა“, ზედმიწევნით იცოდა იგი ავრელიუს ავგუსტინემ, ნეოპლატონიზმ-
ში ჩინებულად ორიენტირებულმა (გარდ. 430 წ.), რომელიც ასე წერდა
ზოგჯერ ბერძენ ფილოსოფოსებზე და მათ შორის ნეოპლატონიკოსებზე:
«Из сих весьма прославились Греки— Плотин, Ямвлих и Порфирий;
из знающих греческой и латинской диалект, Апулей, платоник
знатный; Но сии все и сим подобные, и сам Платон думали, что мно-
гим Богам жертв и приносить должно» (Избр. соч. Блаженного Ав-
густина. СПб, 1785, II, 106) ამასვე ამბობს არაერთგზის
ფსევდო-დიონისეც.

არც დიოფიზიტურ „ერთარსებას“ ხმარობს ფსევდო-
დიონისე, მის ნაცვლად იგი მიმართავს ცნებას „ზეშთაარსი“
(„პიუპერუსია“), რაც დიოფიზიტური ნიკეის კრების (325 წ.) სიმბო-
ლოსადმი დაპირისპირებაა. მაგრამ ეს პლატონისეული ტერმინი მის
ნეოპლატონიზმზე სრულიად არაფერს ამბობს¹.

¹ ასევე, პლატონის ტერმინი „არქეტიპოს“, რომელსაც ფსევდო-დიონისე
მიმართავს ტრანსტატი „საღრმთოთა სახელთათჳს“ და რომელიც უკრემ მცირეს გად-
მოატყს ტერმინით „პირშოა“. სავსებით მოდიფიცირებულია დიდი თეოლოგის
მიერ და მოჰლანად ქრისტიანულ დოქტრინებთანაა შეხამებული.

სასურველი იყო ბროშურის ავტორს სცოდნოდა, რომ როდესაც ფსევდო-დიონისე წერს, რომ ღმერთი არაა „არცა ერთ და არცა ერთობა“ (ტრაქტატი „საიდუმლო ღმრთისმეტყუელები-სათვის“), ამით იგი პირდაპირ ეკამათება „ენეადების“ ავტორ პლოტინეს, რომლისთვისაც (როგორც საერთოდ ნეოპლატონიკოსებისათვის) უპიროვნო „ერთი“-ს დაპირისპირება „ერთობასთან“ თუ „მრავლობასთან“ — პრინციპული ხასიათისაა.

მაგრამ ასეთ თეოლოგიურ სიღრმეებში ჩაწვდომისათვის ვერ მოიცილის ის, ვინც უმთავრესად არ არსებული ხელნაწერი დედნების „აღმოჩენებზე“ ზრუნავს, ზოლო „აღმოჩენა“ სიტყვას კი წინწყლებში ხმარობს ე. პონიგმანის მიმართ (გვ. 28).

მანც: რა გინდ მაქსიმალიზმით არ იყოს აღბეჭდილი ჩვენი მსჯელობა ცუდი ბროშურის შესახებ (იგი არც უნდა დაწერილიყო და, მით უფრო, არ უნდა დაბეჭდილიყო), მისი ავტორი ჩვენ მიგვაჩნია ქართული ფილოლოგიისათვის საჭირო მკვლევარად, რომელსაც ვერაფერს დაუკარგავს თავის დამსახურებას. ამასთან, ჩვენი ღრმა რწმენით, თვითონ მას ალბათ უკვე აღარა სწამს „ზაქარია ქართველის“ არსებობა ისევე, როგორც მე — პოეტ „თუთალი მილისეველისა“.

დავუმატებო, რომ ლოლაშვილი არაა იმ მასშტაბის მეცნიერი, რომ მან მსოფლიო თეოლოგებს შორის დავასას არბიტრის როლი იკისროს. მან სამუდამოდ უნდა დაიხსომოს, თუ როგორი სკანდალური ამბავი შეემთხვა ამგვარი ამბიციის გამო სულ ბოლო ხანს (იხ. „მაცნე“, 1977, № 2. გურამ შარაძის წერილი).

ზაისი, 1974.

ზოგიერთი ფილოლოგიური საკითხის გამო!

ქართულ ფილოლოგიაში ძალიან გაზვიარდა სხვისი მიგნების მითვისება, მეტწილად წყაროების დაუსახელებლად. და არა მარტო ქართულ ფილოლოგიაში! ასე მაგ. უურნალ „ციცკრის“ ფურცლებზე ამას წინათ მხილებულ იქნა ერთი ოდიოზური „ისტორიკოსის“ ქურდობანი პარალელური ადგილების მოტანით. ჩვენ ახლა უნდა შევეხოთ ანალოგიურ შემთხვევას, კერძოდ ერთ წიგნს (სხვა წიგნი ავტორს არ დაუბეჭდავს), კერძოდ ფსევდო-დიონისე არეო-

¹ წერილი ვაზეთში შემოკლებით იყო დაბეჭდილი. ვაქვეყნებთ მის ვრცელ ვარიანტს.

პა გ ე ლ ი ს (V ს.) ეფრემ მცირისეული თარგმანის გამოცემას, რადგან არსებობს სერიოზული ჰიპოთეზა, რომ ბიზანტიური თეოლოგიის ფაქტიური მამამთავრის თხზულებანი ეკუთვნის საქვეყნოდ ცნობილ პეტრე ქართველს (იბერიელს). ესეც რომ არ იყოს, ფსევდო-დიონისეს მემკვიდრეობის კვლევა იმდენად რთული და საპასუხისმგებლო საქმეა, რომ საქართველოდან უცხოეთს არ უნდა მიეწოდოს ნაშრომი, რომელსაც შეუძლია ჩვენი ჰუმანიტარული მეცნიერების დისკრედიტიზაცია და მკითხველების შეცდომაში შეყვანა.

1961 წელს გამოვიდა წიგნი „პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი“. იგი „გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა“.

ეფრემ მცირის თარგმანის ტექსტი რომ ცუდადაა გამოცემული, ამის თაობაზე უკვე ილაპარაკეს გამოჩენილმა ტექსტოლოგმა-ლინგვისტებმა. საერთოდ აღნიშნული გამოცემით სარგებლობა ზოგჯერ სახიფათოა და აუცილებელია დაისვას საკითხი ეფრემ მცირის თარგმანების ახალი, აკადემიური გამოცემისა. ხელნაწერების ინსტიტუტი ამ საქმეს კარგად მოუვლის. მიუხედავად ამისა, უნდა ვთქვათ — ამ გამოცემით საერთოდ კარგი საქმე გაკეთდა. ჩვენი შენიშვნები გამოცემის ხარვეზებით და უფრო გამომცემლის შეცდომებითაა გამოწვეული: გამომცემელს რომ ცუდად ესმის ზოგი არსებითი შინაარსი თავისავე დაბეჭდილი ტექსტის ცალკე ადგილებისა, ეს კარგად ჩანს თუნდაც ერთს მაგალითზე.

ცნობილია, რომ ფსევდო-დიონისემ ანგელოზთა 9 დასი (გუნდი) 3 ტრიადად დაჰყო ტრაქტატში „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ (ახალი ქართულით: „ზეციური იერარქიისათვის“). პირველ ტრიადაში შედიან ანგელოზნი: „სერაფიმნი, ქერობინნი და საყდარნი“ (იხ. მაგ. დასახ. გამოც. გვ. 118 და სხვა. განსაკუთრებით „თავი ზ. სერაფიმთათვის, ქერობინთა და საყდართა...“). ლექსიკონში კი „ს ა ყ დ ა რ ი ასეა განმარტებული:

„ს ა ყ დ ა რ ი ტანტი“ (გამოშვებული გვაქვს ბერძნული შესატყვისები. ა. გ.) და მითითებულია გვერდი, მათ შორის გვ. 118, 8, სადაც საყდარი ფსევდო-დიონისეს ნახმარი აქვს ანგელოზის მნიშვნელობით¹. ლექსიკონში კი ერთი სიტყვაც არაა თქმული, რომ „საყ-

¹ საბა ასე განმარტავს „ს ა ყ დ ა რ ი“-ს (ნაწილობრივ ფსევდო-დიონისეზე დამყარებთ): „ს ა ყ დ ა რ ი“. საყრდნობანი გადმოითარგმნებიან განჯურებულად და განჯუნელ სიბრძნეთა, ზეცაჲ ძალთა (ე. ი. ანგელოზთა. ა. გ.) ცხრა-დასობათა კარგნი ესრეთ განიყოფიან: პირველი კარგნი — ს ა ყ დ ა რ ი ი, სერაბინნი და ქერობინნი;

დარი“ . . . ან „საყდარნი“ ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გარდა, ფსევდო-დიონისესთან ძირითადად ანგელოზის ან ანგელოზების აღმნიშვნელი სახელებია და ისინი მომდინარეობენ ბიბლიიდან (ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან, კერძოდ პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდანაც).

ამასთან: ცნობილია, რომ ფსევდო-დიონისე განუწყვეტლივ იმოწმებს ბიბლიას, დაუსრულებლად მოაქვს ციტატები იქიდან, ქართული გამოცემის ტექსტების გვერდებზე მითითებულია ბიბლიური სახელები (დანიელი, ეზეკიელი, პავლე მოციქული და ა. შ.). მაგრამ მთელ რიგ შემთხვევებში შეცდომებით, რადგან გამოცემელი იხედება არა უშუალოდ ბიბლიაში, არამედ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატებისა და ეპისტოლეების რუსულ და უცხოურ (?) გამოცემებში, რომლებშიაც ყოველთვის სწორად არაა მითითებული სათანადო ადგილები ბიბლიისა. ასეთი შეცდომების ამოწერა ვრცელი მოცულობის ნარკვევის თემა შეიძლება იყოს. მთავარია სხვისი აზრებისა და მითითებათა გამოყენება ავტორთა დაუსახელებლად, აშკარა დამახინჯებანი და კუროზული შემთხვევებიც, რომელთა აგრეთვე მცირე ნაწილი მოგვაქვს.

„შრომებს“ წინ ერთვის გამომცემლის გამოკვლევა, რომლის მეხუთე თავის სათაურია „ბერძნული ორიგინალის ზოგიერთი საკითხი“ და რომელიც ქვეთავებისაგან შედგება. ეს გამოკვლევა კომპილაციურია, თავი რომ დავანებოთ იმ ფაქტს, რომ იგი სრული არაა. მაგ. დიონისე არეოპაგელის აპოკრიფულ ზიოგრაფიაზე მითითებისას (გვ. 0160) აღნიშნული არაა ამ ძეგლის შესწავლის საქმეში ზოგიერთი ბოლანდინისტის დამსახურება, დიონისეს თხზულებათა შესწავლის ისტორია გადმოცემულია რუსულ მეცნიერულ ლიტერატურაში არსებული შრომების მიხედვით, იქიდანაა მოტანილი თითქმის ყველა ცნობა დიონისე არეოპაგელზე VI საუკუნიდან (იოანე სკვითოპოლელი, ლეონტი ბიზანტიელი...) მოყოლებული XIX საუკუნის ბოლომდე. თანაც ექსკურსის პირველსავე თავში (გვ. 0161) ნათქვამია:

„დიონისე არეოპაგელი. როგორც ეს „დიონისე არეოპაგელის ცხოვრებიდან“ არის ცნობილი, ცხოვრობდა ჩვენი წელთაღრიცხვის

მეორე კარგნი — უფლებანი, ძალნი და ქელმწიფებანი; მესამე კარგნი — მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი“ (თხზულებანი. ტ. 4, 2. ილ. აბულაძის რედ. თბ., 1966, გვ. 64. იქვეა „საყდარის“ ლექსკური მნიშვნელობაც გაწმარებული: „საყდარი... ტახტი“. საბას ჩინებულად ესმოდა ამ სიტყვის ორგვარი შინაარსი ბიბლიაში და ფსევდო-დიონისესთან).

პირველ საუკუნეში, იყო წარმართი, რომელიც შემდგომ ქრისტიანობაზე მოაქცია პავლე მოციქულმა“.

მაგრამ ამ დიონისეზე პირველი ცნობა გვაქვს სახარებაში, რომელსაც ყველა გვიანდელი წყარო ემყარება და ავრცელებს მას ლეგენდარული ეპიზოდებით. ახალ აღთქმაში პავლე მოციქულთან დაკავშირებით ნათქვამია (საქმე 17,34):

„ხოლო რომელნიმე კაცნი მისდევდეს მას და ჰრწმენა, რომელთა თანა იყო დიონისიოს არიოპაგელი და დედაკაცი, სახელით დამარის და სხუანი მათ თანა“.

ათენელი დიონისე არეოპაგელის (I ს.) ბიოგრაფია არსებითად ამ ცნობით ამოიწურება და არა მასზე გვიან დაწერილი ლეგენდარული „ბიოგრაფიებით“. როცა ვისმე ბიოგრაფიას ეხებიან, უწინარეს ყოვლისა იმორწმებენ პირველ წყაროს, ეს ელემენტარული კანონია მეცნიერული კვლევისა. თქმულებებს თუ დავუჭვრებთ, დიონისეზე დაწერილი ლეგენდარული ბიოგრაფიების მიხედვით იგი პარიზშიაც კი ყოფილა თითქოს!

უსაფუძვლოა ტექსტის გამომცემლის განცხადება:

„აღსანიშნავია, რომ უკანასკნელ დრომდე სრულიად შეუსწავლელი იყო თუ როგორ წარმოებდა რუსულ მეცნიერებაში არეოპაგეტული საკითხების დამუშავება. ირკვევა, რომ არეოპაგეტულ თხზულებათა თარგმნასთან ერთად რუსეთში იმთავითვე იგრძნობოდა / დაინტერესება არეოპაგეტიკის საკითხებით“ (0164. დაყოფანი ჩვენია. ა. გ.).

როგორი მოწყალებითი ეესტია რუსული მეცნიერების მიმართ!

როგორ თუ „სრულიად შეუსწავლელი იყო“ ან „იგრძნობოდა“? აქი თვითონ გამომცემელი არაერთხელ ასახელებს (ზოგადად) მაგ. გამოჩენილ რუს მეცნიერს, პროფ. ალექსანდრე ბრილიანტოვს? ერთგან, შენიშვნაში (0196) მიუთითებს მის წიგნსაც: Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб, 1898 (გამომცემელი შეცდომით წერს «...Эригена»). აქი ამ წიგნის 142—148 გვერდების ვრცელ შენიშვნებში, რომლებიც დიდად აღემატებია ქართველი გამომცემლის ექსკურსს, უკვე ჩამოთვლილია რუსეთში გამოსული ძირითადი შრომები არეოპაგეტიკაზე, რომელთა შინაარსსაც მერმე ჰყვება გამომცემელი, ხოლო ევროპაში არეოპაგეტიკის შესწავლის ისტორია (XIX ს. ბოლომდე) ბრწყინვალედ აქვს მიმოხილული იმავე ა. ბრილიანტოვს იქვე. ევრემ მცირის თარგმანების წინ დართულ „გამოკვლევაში“ სწორედ ამ რუსი მეცნიერის (და არა მართო მისი) ცნობები აქვს გამოყენებული გამოკვლევის ავტორს. აი რამდენიმე მაგალითიც (მართო ბრილიანტოვის შრომის მიხედვით):

ა. ბრილიანტოვი წერს (ნაშრომის გვ. 147—148):

« В русской литературе можно указать: К. Скворцов. Исследование об авторе сочинений, известных с именем св. Дионисия Ареопажита. Киев, 1871. И. Смирнов, свящ. Русская литература о сочинениях с именем Дионисия Ареопажита, 1872, I, 824—876 (по поводу исследования Скворцова). Порфирий, еписк. (Успенский). Св. Дионисий Ареопажит и творения его. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты, ч. II. Приложения к второму отделению сей части. Москва, 1881, 115—194 (то же было напечатано в Чтениях в обществе любителей дух. просвещ., 1878, II, 176—214, 321—370, 715—725)».

სწორედ აქ დასახელებულ ავტორთა შეხედულებებს მოიხილავს ჩვენი მკვლევარი ისე, თითქოს მათი არსებობა რუსულ მეცნიერებაში კონკრეტულად არ ჰქონდეს აღნიშნული ბრილიანტოვის და სხვა ავტორებს. ამ კონტექსტში დიონისეს „შრომების“ გამოცემელი ერთი სიტყვითაც არ ასახელებს ბრილიანტოვის წიგნის იმ ადგილს, რომელიც ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ. ამასთან, როცა სხვის მიერ შედგენილი (უკვე 1898 წელს) ბიბლიოგრაფია წინ გვიძეეს, წიგნების მოძებნა ადვილია. ერთი სიტყვით, დიონისეს შრომათა თარგმანების გამომცემელი 1961 წელს აცნობს ქართველ მკითხველებს იმ ავტორებს, რომლებიც უკვე ჩამოთვლილი აქვს ბრილიანტოვის 1898 წელს და მასზე ადრე ი. სმიროვის. მათი შეხედულებების ვრცლად გადმოცემა შემდეგ ადვილი იყო.

რაც შეეხება ევროპელ მკვლევართა შეხედულებების გადმოცემას, ქართველი ავტორი არც ამ სფეროში ინდობს ა. ბრილიანტოვის შრომას (და არა მარტო მის წიგნს) და დაუსახელებლად იყენებს მას. მრავალი მაგალითიდან მოვიტანთ მხოლოდ რამდენიმეს.

არეოპაგიტის ერთ-ერთი გერმანელი მკვლევარის ფრ. ჰიპლერის შესახებ ეფრემ მცირის თარგმანების გამომცემელი წერს:

„ფრ. ჰიპლერის აზრით, არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი არ არის მატყუარა და არც ფიქრობს თავი მოგვაჩვენოს მოციქულების თანამედროვედ. ავტორს რომ ასეთი განზრახვა ჰქონოდა, მაშინ ის განგებ გააბუნდოვანებდა იმ გარემოებებსა და ურთიერთობებს, რომლებშიც მას უხდებოდა ცხოვრება. თხზულებებში კი მოცემულია შეხედულებათა, წეს-ჩვეულებათა და დისციპლინის ისეთი კოლორიტი, რომელიც სრულიად არ შეეფერება მოციქულთა საუკუნეს.“

ეს იყო საკითხისადმი ახლებური მიდგომა, რადგან მანამდე მკვლევარნი აღნიშნავდნენ, რომ უცნობი ავტორი ცდილობს თავი გაასაღოს I საუკუნის მწერლად. ჰიპლერი ამტკიცებს, რომ შრომების ავტორი არის IV საუკუნის მოღვაწე დიონისე ეგვიპტელი რინოკორურიდან, რომელიც შემდეგში გააიგივეს დიონისე არეოპაგელთანო“ („შრომები“. გვ. 0163).

შენიშვნა № 2 შუაშია ჩასმული ამ აბზაცში (გარკვეული მიზნით) და მითითებულია:

„2. Fr. Hipler. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg. 1862“ (იქვე).

ჩვენი „მკვლევარის“ რუსულ „ავტორეფერატშიაც“ (1963) თქმულია:

«По гипотезе Fr. Hipler'a, автором был Дионисий Египетский из Ринокопура (IVв.)».

შენიშვნაში (№ 3) კი დასახელებულია ჰიპლერის წიგნის სათაური ზუსტად ისე, როგორც „შრომების“ ქართულ გამოცემაში. ა. ბრილიანტოვის ხსენება არსადაა და იქმნება შთაბეჭდილება, თითქმის ჰიპლერის წიგნი ჩვენს ავტორს მართლაც თვითონ წაეკითხოს. მაგრამ მკვლევარი ამჯერადაც იყენებს ა. ბრილიანტოვის ნაშრომის სათანადო აღგილს და მხოლოდ ალაგ-ალაგ ავსებს მას სხვა ავტორების ცნობებით.

აი რას წერს რუსი მეცნიერი:

«...в новейшее время, после появления сочинения католического ученого Гиплера (F. Hipler. Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Aechtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften. Regensburg. 1861...) (მითითებულია სხვა წყაროებიც. ა. გ.) стал устанавливаться более беспристрастный взгляд на дело. Главная цель Гиплера — показать отсутствие какого-то ни было намеренного подлога со стороны самого автора, который, не будучи Дионисием Ареопагитом и не желая выдавать себя за последнего, мог носить имя Дионисия» (А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия... 143—144). «Гиплер находит возможным относить время жизни автора ко 2-ой половине IV века. При всем значении попытки Гиплера в истории вопроса о происхождении ареопагитских сочинений, оно ограничивается собственно отрицательной стороной. С положительной стороны автора, не только делаемое Гиплером отождествление автора этих сочинений Дионисием ринокопурским

(Sosom. Hist. Eccl., VI, 29, 31) **მ**ალო იმეოთ ოსოვანოე დოლო სებოე...».

სხვისი აზრის მითვისების ფაქტს ამხელს შემდეგი დეტალებიც:

1) გამომცემელს სრულად არ მოჰყავს (წინააღმდეგ ბრილიანტოვისა) ჰიპოლერის შრომის სათაური. გამოტოვებულია დასაწყისი — „დიონისის დერ არეოპაგიტე“, „უნტერზუხუნგენის“ წინ. ბრილიანტოვის მსგავსად ასახელებენ ჰიპოლერის შრომას სხვაგანაც. იხ. მაგალითად: პროფ. А. Л. Болотов. К вопросу об ареопагитских творениях. «Христ. чтение», 1914, май, стр. 560. შენიშვნა, რომელიც იმავე ბრილიანტოვის ეკუთვნის. შდრ. Э. Хонигман. Петр Ивер и сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита. თსუ „შრომები“, ტ. 59, თბ. 1955 გვ. 38, შენიშვნა: „ფ რ ა ნ ც ჰ ი პ ლ ე რ, დიონისიუს დერ არეოპაგიტე. უნტერზუხუნგენ... რ ე გ ე ნ ს ბ უ რ გ. (1861).“ (შდრ. იქვე, გვ. 57 და ა. შ.). დიონისეს ქართული თარგმანების გამომცემელს ჰიპოლერის წიგნის დასაწყისი — „დიონისიუს დერ არეოპაგიტე“ — რატომღაც „გამორჩა“. რატომ? მიზეზი სავსებით გასაგებია: მას ხელთ არც სჭერია ეს წიგნი.

2) ჰიპოლერის წიგნის სათაურის გერმანული სახელწოდება საერთოდ დამახინჯებულია, არაა სწორად მითითებული გამოცემის წელი (იგი დაიბეჭდა 1861 წელს და არა 1862 წელს). გამოცემის რეალური ადგილი, ქალაქი „რ ე გ ე ნ ს ბ უ რ გ ი“ შეცვლილია არარსებული ქალაქის სახელწოდებით „პ ე გ ე ნ ს ბ უ რ გ ი“, როგორც შრომების ქართულ გამოცემაში (გვ. 0163, შენიშვნაში), ისევე ავტორეფერატში (ანალოგიური რამ წიგნის სხვა ადგილასაც გვხვდება).

საერთოდ ჩვენს მკვლევარს არა მარტო მთელი აზრები და ადგილები მოაქვს ა. ბრილიანტოვიდან (და არა მარტო მისგან), არამედ ცალკეულ გამოთქმებიც, რომლებიც მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ. მაგ., იგი წერს („შრომები“, გვ. 0163): „ჰიპოლერის თეორიას მხარს უჭერდნენ ვ. მოლერი (Möller) და, გა ნ ს ა კ უ თ რ ე ბ ი თ, ი. დრეზეკე“.

შდრ. ა. ბრილიანტოვი: «На сторону Хиплера стал, напр., Möller, ОСОБЕННО отставивал гипотезу Хиплера J. Dräseke» («Христ. чтение», 1914, май, 560).

აქაც იგივე სურათია: ბრილიანტოვი დასახელებული არაა, ჩვენს ავტორს კი ისე მოაქვს თავი, თითქოს მოლერისა და დრეზეკეს შრომები წაკითხული ჰქონდეს ან თვალთ ენახოს.

ა. ბ რ ი ლ ი ა ნ ტ ო ვ ს ბ ე ვ რ ი ბ რ ი ლ ი ა ნ ტ ი მ ო ე ძ ე ბ ნ ე ბ ა, მ ა გ რ ა მ მ ა თ ი მ ი თ ვ ი ს ე ბ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა ა რ ა გ ვ ა ქ ვ ს.

ამ წერილში ყოვლად შეუძლებელია ძველი რუსი მკვლევარების შეხედულებათა მიუთითებლად დასესხების ყველა მაგალითის მოტანა, მაგრამ საკვირველი ისაა, რომ ქართველი ავტორი არ ერიდება ამჟამად ყველასათვის ცნობილ, ზემოთ დასახელებულ ჰონიგმანის შრომიდან ცნობების გადმოტანასაც ადგილების მიუთითებლად. თუ იგი ზოგადად განიხილავს ე. ჰონიგმანის თეორიას, სამაგიეროდ მის ცალკეულ და დიდად მნიშვნელოვან ცნობებს ადვილად ითვისებს. ამჟამად დაკვამაყოფილდეთ ერთი მაგალითით, ოღონდ მანამდე უნდა აღვნიშნოთ, რომ თავისი საქმიანობის დროს ჩვენი მკვლევარი მიმართავს შემდეგ მეთოდს: ე. ჰონიგმანის ზოგი ფაქტიური ცნობა მოყავს ისე, თითქოს თვითონ იცნობდეს იმ ლიტერატურას, რომელსაც გამოჩენილი მეცნიერი ემყარება. აი ერთი ნიმუშიც ასეთი „საქმიანობისა“.

«В ЧАСТНОСТИ, как показали разыскания И. Штигльмайра и Г. Коха, Псевдо-Дионисий использовал «Комментарий» Прокла к первой книге «Алкибиада» Платона, следующей за комментариями к диалогу «Парменида», написанными после 462 г.»

და შენიშვნაში (№ 1) ასახელებს ჰ. კოხის რამდენიმე შრომას, მათ შორის ერთს მის წერილს ასე:

«Proklus als Quelle des Ps.-D. A. in der Lehre vom Bösen, в журн. Philologus LIV (1895), стр. 438—454», ხოლო ი. შტიგლმაირის აგრეთვე ერთ შრომას პირველად: «J. Stiglmayr. Der Neoplatoniker Proclus als Vorlage des sog. D. A. in der Lehre von Uebel: Hist. Jahrb. d. Görresges. XVI (1895), стр. 253—273, 721—748».

პეტრე იბერიელის შრომების გამომცემელს ასე გადმოაქვს მოტანილი პასაჟი („შრომები“, გვ. 0171):

„კერძოდ, იგი (ფსევდო-დიონისე ა. გ.) იცნობს პროკლეს კომენტარებს პლატონის „ალკიბიადის“ პირველ წიგნზე, რომლებიც დაწერილია 462 წელს, ასე რომ, თუ აქამდე სულ უფრო ხშირად გაისმოდა ნეოპლატონიზმთან არეოპაგოტიზმის კავშირზე, კოხმა და შტიგლმაირმა საბოლოოდ დაასაბუთეს ამ შეხედულების სისწორე“.

ე. ჰონიგმანის სახელი ამ კონტექსტში არა ჩანს!

თანაც: წყაროების მითითების ნიშანი ტექსტში ჰონიგმანიდან მოტანილი ცნობის დასასრულს კი არ ზის, არამედ ზემოთ, შტიგლმაირისა და კოხის დამსახურების აღნიშვნის ადგილას, თანაც დასახელებულია ის წიგნები (ოღონდ არა სრულად), რომლებზედაც ჰონიგმანი უთითებს. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ის ფაქტი, რომ ფსევდო-დიონისემ გამოიყენა პროკლეს კომენტარები პლატონის „ალკი-

ბიადესათვის“ ჩვენმა ავტორმა ჰონიგმანისაგან დამოუყიდებლად იცის.

შტიგლმაირისა და კოხის შრომების სათანადო გვერდები რომ დაესახელებინა ეფრემ მცირის თარგმანთა გამომცემელს (ისე, როგორც ჰონიგმანს აქვს დასახელებული ისინი), მაშინ მითვისების ფაქტი სავსებით გამჭვირვალე იქნებოდა. არა, იგი იქცევა თავისებურად: იმავე წყაროებს კი ასახელებს, მაგრამ გვერდებს არ უთითებს (სადაც შტიგლმაირისა და კოხს აქვთ აღნიშნული დიონისეს დამოკიდებულება პროკლეს კომენტარებისაგან).

აღსანიშნავია, რომ თავის რუსულ „ავტორეფერატში“ (1963) ჩვენი ავტორი უკვე აღარ ლაპარაკობს თავის პრიორიტეტზე არეოპაგიტაის ისტორიის შესწავლის საქმეში, ასახელებს (სმირნოვის, ბოლოტოვისა და სხვათა მიერ დიდი ხნით აღნიშნულ ფაქტებზე მიუთითებლად) იმავე შტიგლმაირისა და კოხის შრომებს შენიშვნებში და ისევ იმეორებს ჰონიგმანის ცნობას (ოღონდ ჰონიგმანისეული ბიბლიოგრაფიის მიხედვით ცოტათი ამდიდრებს თავის ბიბლიოგრაფიასაც). აი ეს ადგილიც („ავტორეფ.“, გვ. 40):

«J. Stiglmayr твердо установил, что создатель данных трактатов знаком с комментариями Прокла на первую книгу «Алкиibiады» Платона, написанную в 462 г.»²

შენიშვნაში (№ 2) დასახელებულია უკვე ორი შრომა: პირველი ადრე ჰონიგმანის მიხედვით მითითებული („პროკლუს. აღს ქუელე...“) და მეორე ასე (იქვე):

«Ergo же, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Mainz (?), 1900».

ეს ადგილი ზუსტი განმეორებაა ჰონიგმანის ბიბლიოგრაფიული ცნობისა (იხ. ჰონიგმანი, გვ. 20. შენიშვნაში), მაგრამ ამჯერადაც მკვლევარი ვერ ბედავს თვითონ პ. კოხის შრომის სათანადო გვერდების მითითებას, რადგან ეს ჰონიგმანის ცნობის აშკარა განმეორება იქნებოდა. თანაც: „Meinz“ საიდან გაჩნდა?!

მკითხველს, რომ სავსებით ნათელი წარმოდგენა შეექმნას ჩვენი გამომცემლის მუშაობის ხასიათზე, დასასრულ მოვიტანთ ერთ ფაქტს.

გამომცემელი წერს:

„იოანე რუფუსი იმდენად დიდ შეფასებას აძლევს პეტრეს, რომ მას ეძახის „ჩვენს პავლეს“ „მეორე მოციქულ პავლეს“, „მეორე მოსეს“ („შრომები“ გვ. 193) და შენიშვნაში (№ 4) აღნიშნავს:

«4. Johannes Rufus. Petrus der Iberer. Leipzig, 1895, ed. R. Raabe. იოანე რუფუსის შესახებ იხ. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, სომხური „ეპის-

ტოლეთა წიგნის“ ახალი ვარიანტი და პეტრე მაიუმელის მოწაფე იოანე მაიუმელი. საქართველოს მუზეუმის მოამბე. XI B (1941), გვ. 41—80; Ed. Schwartz. Johannes Rufus. 1912“.

უკვე ეს ადგილი შრომისა საქმარისია იმისათვის, რათა მკითხველისათვის ნათელი გახდეს ეფრემ მცირის თარგმანთა გამომცემლის მუშაობის ხასიათი.

ზემოთ მოტანილი აბზაცი რამდენიმე უხეშ უზუსტობას შეიცავს:

1) თ ი თ ქ ო ს რ ი ხ . რ ა ა ბ ე ს 1 8 9 5 წ ე ლ ს გ ა მ ო ც ე მ ა ს (edit. — ნ ი შ ნ ა ე ს გ ა მ ო ც ე მ ა ს) წ ი გ ნ ი ს ა თ ა უ რ ი თ „ი ო ჰ ა ნ ე ს რ უ ფ უ ს . პ ე ტ რ უ ს დ ე რ ი ბ ე რ ე რ ;“ რ ო დ ე ს ა ც ა ს ე თ ი ს ა თ ა უ რ ი თ გ ა მ ო ც ე მ უ ლ ი წ ი გ ნ ი ჩ ვ ე ნ ს პ ლ ა ნ ე ტ ა ზ ე ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ს . ა რ ს ე ბ ო ბ ს მ ხ ო ლ ო დ რ . რ ა ა ბ ე ს მ ი ე რ გ ა მ ო ც ე მ უ ლ ი (1912 წ ლ ა მ დ ე „ ა ნ ო ნ ი მ ი ს “ ნ ა წ ა რ მ ო ბ ა დ მ ი ჩ ნ ე უ ლ ი) და ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი დ ა ნ ს ი რ ი უ ლ ა დ თ ა რ გ მ ნ ი ლ ი და გ ა მ ო მ ც ე მ ლ ის ა ვ ე გ ე რ მ ა ნ უ ლ ი თ ა რ გ მ ა ნ ი თ უ რ თ და ბ ე ქ დ ი ლ ი წ ი გ ნ ი : Petrus der Iberer... hrsg. u. übers. von Richard R a a b e . Leipzig, 1895.

„ანონიმის“ ვინაობა მხოლოდ 1912 წელს დაადგინა ედ. შვარტცმა. 17 წლით ადრე რააბემ არც იცოდა ის ფაქტი, რომ მის მიერ დაბეჭდილი სირიული ტექსტი, ბერძნულიდან თარგმნილი (ორიგინალი დაკარგულია) ეკუთვნოდა ანტიოქიელ იოანე რუფუსს, პეტრეს მოწაფესა და მის შემკვიდრეს მაიუმის საეპისკოპოსო ტახტზე. ამრიგად ეფრემ მცირის თარგმანთა გამომცემელმა არარსებული წიგნის არსებობა შეთხზა.

2) ჩვენს ავტორს ხელთ არ ჰქონია თვითონ ედ. შვარტცის შრომა, რადგან არ უთითებს — 1912 წელს ცალკე დაიბეჭდა იგი თუ რომელიმე აკადემიის ჟურნალში. ამის გაგება კი მას შეეძლო იმავე ე. პონიგმანის წიგნიდან (იხ. პონიგმანი, გვ. 64, შენიშვნა).

გამოდის, რომ „მკვლევარი“ დაკვირვებით არ კითხულობს თვით რუსულად დაბეჭდილ შრომებს მისთვის საინტერესო საკითხებზე. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ერთი წიგნიდან ორ სხვადასხვა წიგნს არ დაბადებდა (ორიდან ერთი არც არსებობს!)

მარტო ეს მაგალითი თვალნათლივ წარმოაჩენს ჩვენი მკვლევარის მუშაობის ხასიათს, თუ საერთოდ რაიმე „ხასიათზე“ შეიძლება ლაპარაკი ამგვარ საქმიანობასთან დაკავშირებით. არ არსებულნი ქალაქების გამოგონება შეიძლება მოხდეს სახელწოდების ცუდად წა-

კითხვის ნიადაგზე, მაგრამ არარსებული წიგნის დამოწმება რითღა შეიძლება აეხსნათ?

ლიონისე არეოპაგელის „შრომების“ გამოცემაში სრულიად იგნორირებულია ამ თეოლოგის მსოფლმხედველობის ანალიზი, არაა გაცემული პასუხი კითხვაზე — შეეფერება თუ არა მონოფიზიტ (ქრისტეს ერთბუნებოვანების, ღვთაებრიობის აღმსარებელ) პეტრე იბერიელს ღვთისმშობლისა და ქრისტეს „კაცობრივობის“ ის ქება, რომელიც მოცემულია, მაგალითად, ტრაქტატში „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“ (იხ. „შრომები“. გვ. 115) და რომელიც დიოფიზიტის (ქრისტეს ორბუნებოვანობის — ღვთაებრივისა და ადამიანურის აღმსარებლის) კალამს უფრო შეეფერება? ამიტომ საჭიროა მონოფიზიტის მთელი თეოლოგიური სისტემის ღრმა ცოდნა, რაც მგონი ჩვენი ტექსტოლოგის ერუდიციის მიღმა დარჩენილი. ამ საკითხს ჩვენ სხვა შრომაში დაუბრუნდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ცნობილი რენე როკი, რომელიც ამ პოზიციიდანაც ედავება ე. პონიგმანს, არც თუ მართალი უნდა იყოს.

დაავატაბიტი შენიშვნები

ჩვენს ცნობილ მკვლევარს ილია აბულაძეს არ განუხილავს ს. ენუქაშვილის შრომა ტექსტუალური თვალსაზრისით, მაგრამ განსვენებული მეცნიერის აზრი მის გამოცემაზე საზოგადოდ ცნობილია. ფართო წრემ უნდა იცოდეს აგრეთვე ვრცელი და კომპეტენტური აზრი მთლიანად გამოცემის ტექსტუალურ ღირებულებაზე. ამ საკითხზე სიტყვას ვუთმობთ ძველ-ქართული ენის ძეგლების ბრწყინვალე გამომცემელს, აკად. აკაკი შანიძეს. აი მხოლოდ სხვადასხვა ადგილი მისი რეცენზიიდან ფსევდო-ლიონისე ქართული თარგმანების გამოცემაზე (იხ. „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები“. თბ., 1964, ტ. 9. ხაზგასმები მეტწილად ჩვენია, ა. გ.):

1. „ძნელია იმის გარკვევა, რა მიაჩნია ავტორს „ახალ პრინციპებად“ „თავის სადოქტორო ნაშრომში“... „... ნაშრომიდან არ ჩანს, რა არის აქ პრინციპულად ახალი“ (გვ. 189).

2. რელაქტორის განცხადების გამო იმის თაობაზე, რომ „ეფრემ მცირემ დიდად გაამდიდრა მშობლიური ენა“, მეცნიერი წერს: „მაგრამ ენუქაშვილის ნაშრომიდან არ ჩანს, რაში გამოიხატება ეს გამდიდრება“. (იქვე). „ეს მხარე ან სუსტად აჩის წარმოდგენილი ს. ენუქა-

შვილის ნაშრომში, ან მრუდედ. ტექსტების ლექსიკა დამუშავებულია ზერელედ, ამოღებულია სიტყვები აქ-იქ და მიწერილია ბერძნული ტექსტების შესატყვისები“ (იქვე). „აკაკი შანიძე ასკვნის: „რომ გადავფურცლოთ წიგნი, სადაც ტექსტია მოთავსებული და აქა-იქ თვალი დავადგათ სიტყვებს, ბლომად ვიპოვით ასეთ მაგალითებს, ხოლო საგანგებოდ რომ შევისწავლოთ, მაშინ ხომ აუარებელი აღმოჩნდება აღუნუსხველი სიტყვები“ (190).

3. ჩვენს მეცნიერს თვით აღნუსხული სიტყვების მცდარი განმარტების ძალიან ბევრი მაგალითი მოაქვს, ამხელს გამომცემლის შეცდომებს მათი გრამატიკული დახასიათების დროს, ხოლო ერთი სიტყვის „პირუტყული“-სა და შესაპამისი ბერძნული სიტყვის რედაქტორისეული განმარტების ნიადაგზე ასკვნის: „აქედან კარგად ჩანს, რომ ენუქაშვილი კარგად არ დაჰკვირვებია, რომ გაერჩია ზედსართავი სახელი არსებითისაგან“ (191).

4. მოგვაქვს აკ. შანიძის სხვა დასკვნაც: „სადოქტორო დისერტაციის ავტორს უსათუოდ მოეთხოვება, რომ მის მიერ გამოცემულ ტექსტებში იმდენად ერკვეოდეს, რომ სალექსიკონო ერთეულების ფორმებს სწორად აღადგენდეს და წარმოგვიდგენდეს. ს. ენუქაშვილი რომ საკმაოდ ცოდავს ამ მხრივ, ამის მაგალითები ზემოთ ვნახეთ (აქანი, ლახური, აღსთქუმა, მთხრებელი, მიმომრდომა) და ა. შ. (191)

5. დამახასიათებელია აგრეთვე აკად. აკაკი შანიძის შენიშვნა გამომცემლის მიერ სიტყვა რახს-ის განმარტების გამო: „...ს. ენუქაშვილს აუღია ლექსიკონში განსამარტავად რახს, მაგრამ ისე, რომ ფუძისეული ს მიცემითის ნიშნად გაუგია და დასაწყის ფორმად რახ-ი შეპრჩენია, რომელსაც ასე ხსნის: რახ-ი (149, 17) აღისფერი... ასეთი სიტყვა ქართულში არ არსებობს“ (191).

6. „ტექსტში შეცდომები გაცილებით მეტია, ვიდრე აღნუსხულია ბოლოს დართულ ფურცელზე (ფურცელი კი ისეთი დიდია, რომ ის გა-

დაკეცილადაა ჩადებული წიგნში, ა. გ.), რასაკვირველია, ძნელია ამოდენა წიგნის ისე დაბეჭდვა ჩვენში, რომ შიგ შეცდომები არ იყოს, მაგრამ შეცდომებიც არის და შეცდომებიც“ (192).

7. „ერთგან ს. ენუქაშვილი ამბობს: „უნდა აღინიშნოს, რომ არეობაგიტული ხელნაწერის ტექსტობრივი შესწავლის საქმე არა სახარბიელო მდგომარეობაშიაო (0199, 3—4). მე იგივე უნდა გავიმეორო თვით ს. ენუქაშვილის ნაშრომის შესახებ: ეფრემისეული ენის შესწავლა მისი ნათარგმნი ძეგლების მიხედვით არა სახარბიელო მდგომარეობაშია“ (192).

8. „...ავტორს მიზნად დაუსახავს „საიმედოდ მეცნიერულად გამოსცეს პეტრე ქართველის ენაზე“ მისი ნაწერები, მაგრამ ეს კარგი სურვილი ვერ არის კარგად შესრულებული“ (193). ვის დაუეჭვროთ? მაგრამ გვეპატოს ამ კითხვის დასმაც კი.

აკად. აკ. შანიძის მიერ ზუსტად დასაბუთებულ და ვრცელ რეცენზიაში მოყვანილი ნიმუშების მცირე მოცულობით აქ მოტანა, ვფიქრობთ, ამაყრად კმარა. ახლა ვიკითხოთ—რატომ დაუშვა აურაცხელი შეცდომა ბერძნულის სფეროში და ისიც სადოქტორო დისერტაციაში? მაგრამ მის მიერ გამოცემულ თვით ქართულ ტექსტშიაც „შეცდომები გაცილებით მეტია, ვიდრე აღნუსხულია ბოლოს დაბოლოებულ ფურცელზე“ (აკაკი შანიძე). თავისთავად გასაგებია, თუ როგორ აქვს მოვლილი ბერძნული ციტატები თავის შრომაში, თუ ქართული ტექსტისათვისაც ხეირანად ვერ მოუვლია!

ბერძნულის მცოდნე ჩვენ არა ვართ, მაგრამ „სპეციალისტს“ არ შეუძლია დიდად იამაყოს ამ სფეროში. სათანადო, მკვერამეტყველური საბუთებიც მოაქვს ამ აზრის ნათელსაყოფად აკად. აკ. შანიძეს. მაგ. სიტყვა „იერუსალემის“ განმარტებასთან დაკავშირებით აკ. შანიძე აღნიშნავს, რომ მას არ სცოდნია ქართული „იერუსალემ“, ისევე როგორც სომხური — „ბერძნულ ფორმას მისდევს“. მეცნიერი ასკვნის: „ეს ამბავი ს. ენუქაშვილმა არ იცის და, რაკი არეობაგიტულ ტექსტებში ქალაქის სახელად პირველი ბერძნული ფორმა (ეუშვებთ ბერძნულ შესატყვისს. ა. გ.) ყოფილა გატარებული, გულუბრყვილოდ ასკვნის: ბერძნული სახელის პირველი 0 (ომიკრონი) უნით არის გადმო-

ცემული ქართულად, მეორე კი — ანთო“ (დასახ. რეც. გვ. 112).

პროფ. შ. ძიძიგურსაც აგრეთვე არსებითი მსგავსი შეცდომები აქვს აღნიშნული დიონისეს ნაწერების გამოცემის შესახებ დაწერილ რეცენზიაში.

გამოცემაში აღნიშნული არაა, რომ ეფრემ მცირის თარგმანთა ქართული სათაურები მეცნიერებაში ენუქაშვილის გამოცემამდე ზუსტად იყო ცნობილი რამდენიმე ათეული წლით ადრე, თუნდაც კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველი ტომის მეორე გამოცემის მიხედვით (1941², გვ. 601), რომლის ცნობებს იგი მთლიანად არსად არ იმეორებს (იგია ვითომც ამ სათაურების დამდგენი და აღმომჩენი!), ხოლო ბერძნული სათაურები ზუსტად მოტანილია ს. ყაუხჩიშვილის „ბერძნული ლიტერატურის ისტორიის“ მე-II ტომში ჯერ კიდევ 1949 წელს (იხ. გვ. 365; იქვეა გადმოცემული ანგელოზთა ტრიადა და ეფრემ მცირისეული თარგმანის „საყდარი“-ც) და მერე მისი „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაშიც“ (1963, გვ. 102). სად გაექცევა ჩვენი მკვლევარი ამ უტყუარ ფაქტებს? 1941 და 1949 წლებში მისი წიგნი ხომ გამოცემული არ იყო? ამასთან, სამწუხაროდ, მას არ ესმის ფსევდო-დიონისეს კარდინალური მნიშვნელობის ტერმინები (ერთს მაგალითს ქვემოთ კიდევ მოვიტანთ!). მაგრამ „საყდარი“ რომ ანგელოზთა ფსევდო-დიონისესთან, ეს მას უნდა გაეგო ჯერ კიდევ 1949 წელს ს. ყაუხჩიშვილის წიგნის მიხედვით მაინც!

მკვლევარის პოლიგლოტურ ამბიციებს არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

2) ისევ ბიბლიაზე მითითებათა გამო.

არსებობს ბიბლიის ლუთერისეული ბრწყინვალე გერმანული თარგმანი, არსებობს ასეთივე რუსული ზუსტი თარგმანი (ებრაულიდან), არსებობს კლასიკური „სიმფონიები“ ბიბლიისა (რუსულადაც), ამიტომ ბიბლიაზე მითითებისას ყოველგვარი შეცდომა გამორიცხული უნდა იყოს. ჩვენი მკვლევარის გამოცემაში კი ასეთი შეცდომები ბლომდაა, მათ შორის ფრიალ უხერხულიც და ეს გამოთქმა უნდა ვინმართ, რაგინდ გადაჭარბებდალ არ ჩაგვეთვალოს იგი.

მაგ. ფსევდო-დიონისე წერს ტრაქტატში „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“ (თავი გ.).

„...და საღმრთოჲსა მის შუენიერებისა მიმართ მიუდრეკელად უკუე ხედავს, ხოლო რაოდენ უძლავს, ეგოდონ ხოლო დაისახვის და თვისსა მას მწყობრსა ღმრთის მგალობელთასა (იგულ. ანგელოზები. ა. გ.) ქანდაკებად საღმრთოდ სრულ ჰყოფს სარკედ საწადელ სახილველად“. „შრომები“. 110. (დაყოფა ჩვენია. ა. გ.). მთელი პასა-

ჟი ანგელოზებს ეხება, მაგრამ ამ სიტყვების მარჯვნივ რედაქტორის მიერ დაბეჭდილია მითითება „მთ. 5“ (მათე. 5. თავის მუხლი ნაჩვენები არაა).

ფსევდო-დიონისე ხშირად მსჯელობს ანგელოზებზე, როგორც ღვთაებრივი სუბსტანციის ამრეკლავ სარკეებზე. „ანგელოზი-სარკის“ ცნების შემოტანა ანგელოზთა იერარქიაში საკუთრივ და მხოლოდ ფსევდო-დიონისეს ეკუთვნის, მანამდე იგი არავისთან არ გვხვდება. მათეს სახარების V თავში კი არა, არც სხვა თავებში არაფერი ამის მსგავსი რამ თქმული არაა, არც საერთოდ ოთხ სახარებაში (მათეს, იოანეს, მარკოზისა და ლუკას წიგნებში). არც ძველ აღთქმაში, არც მოციქულთა ეპისტოლეებში, არსად. ბიბლიაში აქაიქ სარკე კია ნახსენები, მაგრამ ანგელოზთან დაკავშირებით — არსად! მაშასადამე, ფსევდო-დიონისეს მკვლევარმა ბიზანტიური მისტიკის მამამთავარს წაართვა „ანგელოზი-სარკის“ ცნება (საიდანაც გამოდის, კერძოდ დანტეც. იხ. ჩვენი წერილი „მნათობი“, 1970, № 1, გვ. 127; მოტანილია ფსევდო-დიონისეს იგივე ციტატა) და იგი ევანგელისტმა მათეს გადააბარა, ე. ი. მან მათესთან აღმოაჩინა ის, რაც იქ არ მოიპოვება, ხოლო ამგზით გააღარიბა ფსევდო-დიონისე!

ვისაც ელემენტარული წარმოდგენა აქვს ფსევდო-დიონისეს ანგელოზთა იერარქიაზე, იგი ამაზე დავას არ დაიწყებს.

ეგებ მკვლევარი შეეცადოს და გვითხრას: მითითება ცოტა ზემოთ უნდა დაბეჭდილიყო ან ცოტა ქვემოთ. ნუ მიმართავს სიზიფის შრომას: ზემოთ მოტანილი პასაჟი კი არა, მთლიანად დიონისეს ტრაქტატის დასახელებული პარაგრაფის (გ) არც ერთი სტრიქონი და არც ერთი აბზაცი არ შეიძლება გამოყვანილი იქნას მათეს სახარების V თავისაგან, სადაც ეთიკური მცნებებია ჩამოთვლილი. საერთოდ სახარებაში ჩამოთვლილია განთქმული ათი მცნება, რომელთაგან ზოგი მაინც უნდა კარგად დაეხსომებინათ: „არა იქურდო“, „არა ცილი სწამო“ და „არა იცრუო!“...

მოკლედ: ერთ-ერთი ფუნდამენტური, თეოლოგიურ-კოსმოგონიური ცნება „ანგელოზი-სარკისა“ — ფსევდო-დიონისემ შემოიტანა პირველად ქრისტოლოგიაში. ევანგელიეში მას პარალელი არ მოეძებნება.

3) პროფ. ბრილიანტოვი 6 გვერდს უძღვნის დიონისეს საკითხის წესწავლის ისტორიას, მაგრამ მისი დიდი მოცულობის წიგნის ვრცელი 6 გვერდი წვრილი შრიფტითაა დაბეჭდილი და ის რომ გაშლულად ყოფილიყო მოტანილი, მაშინ როგორი შეფარდება იქნებოდა განმეცემლის ექსკურსსა და ბრილიანტოვის ექსკურსს შორის? რატომ დაუშალა ეს ფაქტი მკვლევარმა მკითხველს? იმიტომ, რომ მაშინ ძალიან უღალატებდა ანგარიშში.

რომ მკვლევარმა გამოტოვა ჰიპლერის წიგნის სრული სათაური და გამოცემის წელიც ვერ დაასახელა ბრილიანტოვივით სწორად (აგრიც ციფრები და ისიც ორ ადგილას) ეს კი არაფერს ნიშნავს? ჩვენი მეცნიერისათვის შეიძლება ეს მართლაც არაფერს ნიშნავს, მაგრამ ფილოლოგიისათვის იგი ცოტა რასმე მაინც ნიშნავს. ამასთან, ეს შეშინებულა ერთსა და იმავე დროს ნიშნავს — სხვისი ცნობების დაუსახელებლად გამოყენებას და წყაროების უცოდინარობას. რატომ ერთი აბზაცი მაინც არ მოიტანა შრომაში მოლერის და დრეზეკეს წიგნებიდან, თუ მას ორიგინალში გაუცენია ეს შრომები? იმიტომ, რომ სათანადო გვერდებს ბრილიანტოვი არ უთითებს, ხოლო მკვლევარს არც მათი წიგნები უნახავს და არც იცის, რომელ შრომებში და კონკრეტულად სად სწერენ ისინი მისთვის საინტერესო საკითხებზე.

4) უნდა ვიკითხოთ: სად აქვს აღნიშნული 1955 წლამდე ჩვენს მკვლევარს ჰონიგმანივით ზუსტად საკუთრივ ის ფაქტი, რომ ფსევდოდონიანემ გამოაყენა პროკლეს „კომენტარები“ პლატონის „ალკიბიადესათვის“? რომელ თავის შრომაში ლაპარაკობს ამაზე მკვლევარი?

აგრეთვე: შტიგლმაირისა და კოხის შრომებზე დაწვრილებით წერდა შ. ნუტუბიძე ჯერ კიდევ 1942 წელს, შემდეგ. ს. ყაუხჩიშვილიც. მათი სახელები მაშასადავე ცნობილ იყო ჩვენს ავტორამდე. მაგრამ შ. ნუტუბიძე ჰონიგმანის მიერ დასმულ საკითხს არ შეხებია (საკუთრივ პროკლეს კომენტარებს პლატონის „ალკიბიადესთან“ დაკავშირებით). ეს წყაროების არ ცოდნაა. მართალია, მკვლევარი უთითებს ერთ წყაროს, საიდანაც მას გაუგია ის ამბავი, რომ ი. მარკვარტს პეტრე იბერის დაბადების თარიღად მიაჩნია 409 წელი, მაგრამ ჩვენმა მკვლევარმა არ იცის, რომ ამ თარიღზე მარკვარტზე 36 წლით ადრე, 1895 წელს, მიუთითებს ჯერ რ. რააბეშვილი, შემდეგ კი ი. მ. შაბოშვილი სპეციალურ ნარკვევებში „პეტრე იბერიელი“. ეფრემ მცირის თარგმანების გამომცემელს წარმოდგენაც კი არა აქვს სირიული ლიტერატურის ამ გამომჩენილი მკვლევარების სპეციალურ შრომებზე პეტრეს შესახებ. და განა ეს ეპატიება პეტრე იბერის ბიოგრაფიის მკვლევარს?

5) ეგებ ჩვენ ვცდებით, როცა ვწერთ, რომ „შრომების“ გამოცემაში ანალოგიური შეცდომები („პეგენსბურგი“-ს მსგავსი) სხვაგანაც გვხვდება-მეთქი?! არა, არ ვცდებით და არც ფერების დასამუქებლად ვხმარობთ ამ გამოთქმას.

პონიგმანის შრომის ნუტუბიძისეულ რუსულ თარგმანში (ოსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 20) დიონისეზე პ. კოხის ცნობილი გამოკვლევის ადგილი მთარგმნელს შენიშვნაში სწორად აქვს აღმოდებული ასე: (Майнц, 1900). შ. ნუტუბიძის რუსული თარგმანის მიხედვით მოაქვს ორგან პ. კოხის წიგნის სათაური ჩვენს ავტორს გ ე რ მ ა ნ უ ლ ა დ და რადგან თვითონ არ უნახავს წიგნი, აგრეთვე კვალის დასაფარავად, გამოცემის ადგილს ნუტუბიძისეულ რუსული თარგმანიდან უკანვე გერმანულად თარგმნის ასე «Meinz 1900» (იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გვ. 0171, შენიშვნა) და ზ უ ს ტ ა დ ა ს ე ვ ე „ავტორე ფერატში“ (იხ. გვ. 40, შენიშვნა), ე. ი. ენუქაშვილმა შ. ნუტუბიძის მიერ რუსულად სწორად თარგმნილი ქალაქის სახელწოდება Майнц გერმანულად გადააკეთა Mainz-ად, რადგან უფიქრია — რუსული ай გერმანულად ალბათ ei-თად იკითხებო. მივიღეთ პლანეტაზე არარსებული გერმანული ქალაქი Mainz. ნუთუ მკვლევარი ორივე ადგილას შეცდა? აბა ამას ვინ დაიჯერებს? ენუქაშვილს არც კოხის წიგნი უნახავს და არც ის იცის, რომ ქალაქი Mainz გერმანულად არ იწერება Mainz-ად (შდრ. თუნდაც შ. ნუტუბიძის Петр Ивер... გვ. გვ. 63, 165 და სხვ.). გამოდის რომ „შრომების“ გამომცემელს თვით შ. ნუტუბიძის წიგნი არ წაუკითხავს გულდასმით, თორემ საკუთარ დაწერილობას არ მიმართავდა (ამგვარ მაგალითს ქვემოთ კიდევ მოვიტანთ). მოკლედ: პ. კოხის წიგნის გამოცემის ადგილია Mainz (1900) და არა არარსებული Mainz.

6) მკვლევარს ცუდად აქვს აღმოწერილი რუს ავტორებთან წაკითხული სათაურები წიგნებისა. მაგ. ერთგან იგი იმოწმებს ჯონ პარკერის მიერ ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ინგლისურ თარგმანებს ამგვარად („დამატებითი“ ცნობებითურთ): «The Works of Dionysius the Areopagite, now [აკლია First] translated into English(?) from the original Greek [აკლია by the Rev.] John [უ. ი. John] Parker [აკლია M. A.], 1897. გარდა ამისა, მას ეუთვნის გამოკვლევები: Dionysius the Areopagita. A Sermon preached in Paris, 1893, Are the Wrightings of Dionysius the Areopagite genuine (?), 1897. Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School, 1889“ (გვ. 0173).

არც ერთი ეს შრომა ენუქაშვილს თვალით არ უნახავს, რაც იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ

0199 გვერდზე შენიშვნაში, ისევე არასწორად იმოწმებს პარკერს და უმატებს შემდეგს: The Works of Dionysius the Areopagite, Now [ისევე აკლია First] translated into English [ისევე!] from original Greek, John [ისევე!] Parker M. A., London [სადაა Oxford?] 1897. ამ გამოცემაში შეტანილია „ღთაებრივ სახელებზე“, „მისტიკურ თეოლოგიაზე“ და „ათი ეპისტოლე“, ხოლო 1894 წ. მან გამოსცა „ზეციური იერარქიაზე“ და „საეკლესიო იერარქიაზე“ (გვ. 0199. დაყოფანი ჩვენია. ა. გ.). ამრიგად, ერთი ავტორის თხზულებების დასახელებებისას 9 შეცდომაა დაშვებული!

ჯონ პარკერის მიერ ინგლისურ ენაზე თარგმნილი და გამოცემული დიონისე არეოპაგელის „შრომები“ („Works“) შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველი ნაწილი გამოცემა 1897 წელს, მეორე კი 1899 წელს (და არა 1894 წელს, როგორც ჩვენი ავტორი წერს!). ენუქაშვილმა ეს არ იცის.

ჯონ პარკერის ნარკვევი — „დიონისე არეოპაგელი და ალექსანდრიის სკოლა“ ცალკე კი არ იყო გამოცემული 1899 წელს (ან რომელიმე უზრუნველ დაბეჭდილი), როგორც ენუქაშვილი გვამცნობს, არამედ იგი შესავალ გამოკვლევად ერთვის „Works“-ის მეორე ნაწილს და უჭირავს მე-5—20 გვერდები. ამრიგად, ენუქაშვილი რუს ავტორებთან ამოკითხულ ბიბლიოგრაფიულ ცნობებშია დაბნეულა. გარდა ამისა — ენუქაშვილს რომ ენახა ჯ. პარკერის გამოცემის ორივე ნაწილი, იგი შიგ მოთავსებულ სხვა შრომებზედაც (დიონისე არეოპაგელზე) ალბათ მიუთითებდა (პარკერის ინგლ. თარგმანები ჩვენს ხელთაა. ა. გ.).

წიგნის შენიშვნებში დასახელებულ უცხოურ წყაროებიდან რომ მკვლევარს ბევრი ხელთ არ ჰქონია, ამის დასასაბუთებლად კიდევ მრავალი საბუთის მოტანა შეიძლება. მაგრამ ეს დიდად გაზრდიდა ჩვენს რეცენზიას. დამატებით დაკმაყოფილდეთ რამდენიმე დამახასიათებელი მაგალითით (ზემოთაც ხომ არის მოტანილი ნიმუშები საკმაოდ?). ი. ჰაუსერის წერილი „ფსევდო-დიონისე პეტრიეზე რიეილია?“ ასეა დამოწმებული ენუქაშვილის წიგნში („შრომები“ გვ. 0182 შენიშვნა):

«I. Hauscher (?). Le ps.-Denys (?)est-il Pierre l'Iberien? ურ. «Orientalia christiana (?) Period. (?) 1953, XIX, 3—4». ოთხი შეცდომა.

ნამდვილად კი ჰაუსერის და მისი სტატია ასე უნდა ყოფილიყო დამოწმებული:

1. Hausherr. Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Iberien? იხ. «Orientalia Christiana Periodica», XIX (1953), 247—260.

მკვლევარს თვალში არ მოუყრავს ჰაუსჰერის წერილისათვის, რადგან აღნიშნული „პერიოდიკის“ სათანადო ნომერში ჰაუსჰერი პეტრე იბერიელზე წერს ზუსტად 247—260 გვერდებზე.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ირ. ჰაუსჰერის (Irénée Hausherr) გვარს ენუქაშვილი დამახინჯებულად წერს. I. I. Hauscherr და მასვე იმეორებს საძიებელში (იხ. გვ. 301): «Hauscherr J.». გამოდის რომ ირ. ჰაუსჰერი ყოფილა „ჟან (იოანე) ჰაუსჰერი“. ჩვენს ავტორს რომ შ. ნუსტუბიძის წიგნში (საიდანაც იცის მან ჰაუსჰერის წერილის არსებობა) სხვაგანაც კარგად ჩაეხედა (იხ. Петр. Ивер..., გვ. 60, შენიშვნაში), იქ მაინც ამოიკითხავდა სწორ დაწერილობას და გვარის რუსულადაც სწორად გადმოცემის წესსაც გაიგებდა („Хвусгер“). ენუქაშვილი კი თავისი ცუდი დაწერილობის მიხედვით ქართულად შეცდომით თარგმნის ჰაუსჰერის გვარს („შრომები გვ. 0162: „ი. ჰაუსჰერი“. შდრ. გვ. 0183: „ი. ჰაუსჰერი“. ასეთი გვარის მქონე მკვლევარი კი არ არსებობს).

აკად. აკ. შანიძე წერდა: „ს. ენუქაშვილს უკირს სიუსტის დაცვარუსულ ტექსტშიაც კი прикрывать 0166, отискана 0166, надпривающийся 0173, в простате 0173 და აბა როგორ უნდა მოეთხოვო., სიზუსტე დაიცვას დასავლეთ ევროპის ენებიდან მოყვანილ სიტყვებში (გვ. 013, 0171, 0172, 0182 და სხვ.), მაგრამ ერთი კი მაინც შეიძლება მოეთხოვოს დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილ ნაშრომს: ავტორის გვარი არ უნდა დამახინჯდეს და ცნობილი რეალენციკლოპედიის გამომცემლის გვარი Pauly არ უნდა იქცეს Paylus-ად. ვთქვათ ეს ერთხელ მოხდა შემთხვევით (Paulus Real-Encyklopädie, 0158), მეორედ უნდა გასწორდეს (გვ. 0172), და თუ აქაც არაა, საძიებელში მაინც უნდა იქნეს აღდგენილი ნამდვილი ფორმა. მაგრამ უბედურება ის არის, რომ იქ უკვე Paylus იკითხება (გვ. 300). მაშასადამე, იგი შემთხვევითი მოვლენა აღარ ყოფილა“ (დასახ. რეცენზია. გვ. 193). იმავე გვერდზე მეცნიერი სხვა ანალოგიურ შემთხვევებსაც ჩამოითვლის.

7) რ. რააბეს წიგნის სათაურის ცუდად დაბეჭდვის ფაქტთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს კიდევ ერთი მომენტი:

თუ რააბეს მიერ გამოცემულ, ბერძნულიდან სირიულად თარგმნილ „პეტრეს ცხოვრების“ ავტორი იოანე რუფუსია (და ეს ასეცაა), მაშინ შეიძლებოდა თუ არა დაეწერა ჩვენს მკვლევარს შემდეგი რამ:
„სწორედ ამ დროს (XII—XIII საუკუნეებში, ენუქაშვილის ვა-

რადღობით, ა. გ.) გამოჩნდა ჩვენში „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“, დაწერილი ასურულად ზაქარია ქართველის მიერ, რომელიც გადმოუთარგმნა ქართულად XIII საუკუნის მოღვაწეს მაკარი მესხს („შრომები“, 0195). როგორ, თუ რააბეს გამოცემული „ცხოვრების“ ავტორი რუფუსია, ხოლო მაკარიმ რააბესეული ტექსტის ერთ-ერთი ნუსხა თარგმნა ქართულად (ეს კი ამჟამად არავითარ დავას არ იწვევს!), განა შეიძლება ძველი შეხედულებების განმეორება და იმის მტკიცება, თითქოს ფიქციურ „ზაქარია ქართველს“ დაუწერია ასურულად „პეტრეს ცხოვრება“ და იგი უთარგმნა მაკარის? ან ერთი შეხედულება უნდა მივიღოთ ან მეორე. ნუთუ ამგვარ წინააღმდეგობებს მკვლევარი ვერ ამჩნევს?

მერმე: საკითხავია — მაინც სადაა ის „ზაქარია ქართველის“ მიერ ასურულად დაწერილი „პეტრეს ცხოვრება“, რომელზედაც ენუქაშვილი ლაპარაკობს? ასეთი რამ ბუნებაში არ არსებობს და არც არსებობდა. ედ. შვარტცის აღმოჩენამ და რუფუსის ნაწარმოებთან მაკარის „თარგმანის“ შედარებამ ეს აზრი საბოლოოდ დაადასტურა. ვინც სხვაგვარად ფიქრობს — იგი წყალს ნაყავს!. 1896 წელს ნ. მარის ვარაუდის (რომელსაც მაშინ გამართლება ჰქონდა!) 1971 წელს გამეორება არ შეიძლება.

ყოველივე ეს მოსათმენია, რადგან ამ საკითხებში ისეთი მეცნიერებიც კი შეეცდნენ, როგორიც იყვნენ მ.-ა. კუგენერი, ი. მარკვარტი, ა. ბაუმშტარკი და სხვები (დაწვრ. იხ „მნათობი“, 1971, № 3; შდრ. Geschichte der Syrischen Literatur von Anton Baumstark. Bonn 1922, S. 183; Zacharias Rhetor oder Scholastikos... და S. 184; Joannes Ruphos). აღსანიშნავია, რომ თვით ა. ბაუმშტარკსაც გამორჩენია — 1922 წელს — ედ. შვარტცის შრომა იოანე რუფუსზე.

მცდარია შემდეგი ცნობაც: „მაკარი მესხის თხზულებას ახალი რედაქცია გაუყეთა უმნიშვნელო ცვლილებების (???) შეტანით XVII საუკუნის I ნახევრის მოღვაწემ პავლე დეკანოზმა“ — (იქვე). ტყუილია! დეკანოზი თვითონ წერს „მმართველის ანდერძში“, რომ მან მაკარის თარგმანის არა სრულ და აშლილ ნუსხას შესავალი დაურთო, სასწაულებით „განავრცო“ და მისი „ბოლოც კეთილად დაასრულა“. ეს კი „უმნიშვნელო ცვლილებები“ არაა.

ეს თქვენი აზრიაო, შეიძლება გვითხრას მკვლევარმა. უკაცრავად, ეს აზრი ჭერ კიდევ 1928 წელს გამოთქვა სრულიად მკაფიოდ დიდმა ივანემ.

რაც შეეხება „ზაქარია ქართველს“, ივანე ჯავახიშვილს რომ 1928 წელს ხელთ ჰქონოდა ედ. შვარტცის შრომა, იგი ყველაზე ადრე

აღნიშნავდა იმ ფაქტს, რომელსაც ე. ჰონიგმანი, პოლ დევო, ს. ყაუხ-ჩიშვილი, შ. ნუტუბიძე და ამ სტრიქონების ავტორი აღნიშნავენ (ნ. მარის შემდეგ ვრცლად ქართულ „ცხოვრებას“ ი. ჯავახიშვილი შეეხო) და „ზაქარია ქართველის“ რეკლივ დავა უკვე 40 წლის წინათ იქნებოდა დამთავრებული.

ამასთან — დეკანოზის ცხოვრების დრო არ შეიძლება გადმოსცილდეს XV საუკუნეს, რადგან მაკარი მესხის თარგმანი-გადმოკეთების ნუსხა, დაახლ. XV საუკუნისა, 1946 წელს დაბეჭდა ს. ყუბანეიშვილმა „ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტომათიაში“. გამომცემელი წერს (გვ. 256), რომ ხელნაწერი „გადაწერელია... პეტრიწონის მონასტერში არა უადრეს XV საუკუნისა (ქალაქის ჰვირნიშანი ამ საუკუნის დასაწყისისა) და არა უგვიანეს XV საუკუნის პირველი ნახევრისაო“. ტექსტი დაბეჭდა დეკანოზის ანდერძის გარეშე, მაგრამ თვით ტექსტი უკვე რედაქტირებულია ამ დეკანოზის შიერ და იმეორებს ნ. მარის გამომცემის ფაქტიურ ნაწილს, ე. ი. დეკანოზს არ შეეძლო XV საუკუნეიდან XVII საუკუნეში გადმოსახლებულიყო! ასეთ საკითხებში ენუქაშვილი უნდა გარკვეულიყო 1946 წლის შემდეგ მაინც!

ჰონიგმანსაც მოჰყავს სათაურში „იოანე რუფუსი“, მაგრამ ასე: [«Иоанн Руфус», Житие Петра...» (იხ. თსუ შრომები, 1956, ტ. 59, გვ. 27). რას ნიშნავს ეს ფრჩხილები (ფრანგულ ღედანშიაც ზუსტად ასე!)? იმას, რომ რააბეს ტექსტს რუფუსის სახელი არ ახლავს და ის შვარტცის აღმოჩენის (1912) შემდეგ კეთდება წყაროზე მითითებისას, როგორც დადგენილი ფაქტი, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს რააბეს გამომცემის გერმანულად დასახელების შემთხვევაში უფლება გვქონდეს დავუმატოთ ზემოთ „იოანე რუფუსი“ ოთხკუთხი ფრჩხილების გარეშე, როგორც ენუქაშვილი იქცევა და რაც იმას ნიშნავს, რომ ახალ, არ არსებულ წიგნს თხზავს. გარდა ამისა, თავის წიგნში მკვლევარს სხვაგან რუფუსზე აბსოლუტურად არაფერი არ უწერია, გარდა O193 გვერდისა. უნდა დავიხსოვოთ: მკვლევარს ევალება ერთი ელემენტარული წესის დაცვა მაინც — წიგნების სათაურები ისე გადმოწეროს, რომ მთელი სიტყვები არ გამოჩნეს. ვიმეორებ, კორექტურული შეცდომები ყველას გაეპარება, არ შეიძლება მხოლოდ აუცილებელი ტიპოგრაფიის გამოტოვება ან მიმატება და გვარების სისტემატური დამახინჯება. ასეთი რამ მაშინ გვემართება, როცა თვითონ წიგნები ხელთ არ გვაქვს და თვალითაც არ გვინახავს ისინი. მაგრამ ამ მხრივ ენუქაშვილი გამონაკლისი არაა და ყველანი ისინი — ზეაობენ!

ანალოგიური ბედი ეწია ენუქაშვილის შრომაში დ. ლანგის წერილის სათაურსაც.

კიდევ გავაგრძელოთ მსგავსი მაგალითების გამომზეურება, თუ უკვე მოტანილი ნიმუშებიც კმარა?! როგორც ვთქვით, კორექტურულ შეცდომებს აღარ გამოვედევნებით, ასეთი შეცდომების რეგისტრაცია არცაა მეცნიერის საქმე. უფრო ანგარიშგასაწევი მაგალითი უნდა გავიხსენოთ.

აკად. აკაკი შანიძე წერს: „საჭირო იყო სიზუსტის დაცვა კ. კეკელიძის ნაშრომის დასახელებაში: კ. კეკელიძეს უწერია: Иоан Ксифилин — продолжатель Симеона Метафраста. ს. ენუქიძეს კი ჩაუმატებია ერთი სიტყვა: как...» (დას. რეც. გვ. 193). საიდან გამოიგონა ამ შემთხვევაში „ენუქიძემ“ სიტყვა как? ეს მან გადაწყვიტოს (კორექტურული შეცდომა“ იგი არაა!).

კორექტურული შეცდომები კი არა, ახლა ტყუილები დავითვალოთ: 1. არ არსებული ქალაქები „პეგენსბურგი“ და „მეინც“ 2. არ არსებული გერმანული წიგნი სათაურით „იოჰანეს რუფუს. პეტრუს დერ იბერერ“; 3. აუხსნელი სახელწოდება „საყდარა“; 4. მათეს სახარების არა ზუსტი დამოწმება; 5. არ არსებული „რახ“-ი; 6. ჰიპლერის წიგნის სათაურის გაქრობა; 7. ბრილიანტოვის წიგნის სათაურის დამაზიჩება, ხოლო იმავე წიგნით სარგებლობა გვერდების მიუთითებლად; 8. თვალთ უნახავ მოლერისა და დრეზეკეს წიგნების დასახელება ბრილიანტოვის მიხედვით, მაგრამ ამ უკანასკნელის მოუხსენებლად კონტექსტში 9. ჰონიგმანის ცნობის მითვისება; 10. მოუხსენებლობა იმისა, თუ ვინ აღნიშნა პირველად ფსევდო-დიონისეს ნაწერების სათაურები ეფრემ მცირის თარგმანებში. 11. ი.-ბ. შაბოს ცნობების იგნორაცია არ ცოდნის საფუძველზე; 12. ი. ჰაუსპერის ნარკვევის სათაურის ცუდად დასახელება და თვითონ ავტორის გვარის გადაკეთება „ჰაუსშერად“, როცა ასეთი გვარი არ არსებობს; 13. „ჰაულ“-ის გადაკეთება „ბაილუ“-სად; 14. „პეტრეს ცხოვრების“ ქართული ვერსიის რედაქტორის ყალბისმქნელობის აპოლოგია, წინააღმდეგ ჩვენს დიდი მეცნიერის აზრისა; 15. კვადრატული ფრჩხილების შეგნებული გაქრობა ჰონიგმანის ციტატის დასახელებისას; 16. სიტყვის ჩართვა კ. კეკელიძის ცნობილი წიგნის სათაურში. მგონი კმარა!

8) ჩვენ ვწერდით გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტში“ (1971, 10 ივლისი, გვ. 3).

„როკის, ჰაუსპერის და ენგბერდინგის ნარკვევები ღრმა ერუდიციითა და იშვიათი ცოდნითაა დაწერილი. ლიტერატურა, რომელსაც ისინი იმოწმებენ, ჩვენში ნაკლებად ხელმისაწვდომია. მაგრამ მია-

მიტობა იქნებოდა იმის თქმა, თითქოს მათი საბუთების საწინააღმდეგოდ შეუძლებელია რაიმე არგუმენტის წამოყენება. მთელ რიგ საკითხებში ჰონიგმანის დასკვნები უფრო დამაჯერებელია. მაგალითად, „იეროთეოსის“ საკითხას ჰონიგმანისეული გადაწყვეტა შერყეული არ ჩანს... ვინც ამ საკითხში ზემოთ დასახელებულ მეცნიერთა არგუმენტებს უკრიტიკოდ მიიღებს — მძიმე შეცდომას დაუშვებს. მეორე მხრივ საჭიროა პასუხი გაეცეს კითხვას, რომელსაც ჰონიგმანის მოწინააღმდეგენი სვამენ: შეეძლო თუ არა მონოფიზიტ პეტრეს დაეწერა დიოფიზიტური ადგილები ფსევდო-დიონისეს ზოგიერთი ტრაქტატისა და მე-4 ეპისტოლესი (რომელშიც ქრისტეს ორბუნებოვანება ხაზგასმული): ამ პრობლემაზე მუშაობა უნდა ჩატარდეს იმ დონეზე, რომელიც თანამედროვე ფილოლოგიის მკაცრ მოთხოვნებს შეესაბამება“. მოკლედ ამასვე ვწერთ ზემოთ.

1966 წელს ჩვენმა ავტორმა დაბეჭდა სტატია „ეს სადავო არ უნდა იყოს“ („დროშა“, № 9, გვ. 7), რომელშიაც მოიტანა ციტატა გამოჩენილი მეცნიერის რენე როკის წერილიდან „დიონისე არეოპაგელი“ (დაიბეჭდა „ანტიკურობისა და ქრისტიანობის რეალურ ლექსიკონში“) და სადაც ლაპარაკია ჰონიგმანის თეორიასთან დაკავშირებით პეტრე იბერიელისა და ფსევდო-დიონისეს იდენტიფიკაციის თაობაზე. ენუქაშვილი რენე როკის სიტყვების გამო შენიშნავს:

„ამ ციტატიდან ამჟამად გვიანტერესებს არა ის, რომ რ. როკმა სხვადასხვა მიზეზის გამო(?) უკან დაიხია თავისი აღრიზნული დადებითი პოზიციიდან (?), არამედ ის, რომ თუმცა ჰონიგმანის შრომიდან მან კარგად იცის, ამ თეორიის პირველი ჩამოყალიბებელ-გადაპყრელი რომ უნუცუბიძეა (ამის თაობაზე ჰონიგმანი გარკვეულად(?) წერს თავის მონოგრაფიაში (?), მაგრამ საჭიროდ არ თვლის ამის მითითებასაც კი“ (ხაზგასმები ჩვენია, ა. გ.).

ყოველივე ეს კადნიერი ცილისწამებაა რენე როკისადმი, ცნობილი ფრანგი მეცნიერისა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ერთ-ერთი დიდი მოციონისა და ბიზანტიელი მისტიკოსის ზოგიერთი ნაშრომის ფრანგულად მთარგმნელისადმი. ენუქაშვილის ბრალდება შეიცავს აგრეთვე აშკარა უმეცრებას. შევეცდები აქაც ზუსტად დავუსაბუთო მკვლევარს ეს აზრი.

ჯერ ვიკითხოთ: მაინც რა „მიზეზებმა“ აიძულეს რენე როკი უკან დაეხია „თავისი აღრიზნული დადებითი პოზიციიდან?“ ან სახელდობრ, კონკრეტულად რომელ შრომა-

ში აქვს თავისი „დადებითი პოზიცია“ გამოთქმული რენე როკს ნუ-
ცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიისადმი? ჩვენს მკვლევარს ამ კითხვაზე
პასუხის გაცემა არ შეუძლია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ რენე
როკის შრომებს არ იცნობს, რადგან რენე როკს „დადე-
ბითი პოზიცია“ არსად არ გამოუთქვამს, ხო-
ლო შ. ნუცუბიძის პრიორიტეტი კისარგანგებოდ
აქვს აღნიშნული არეოპაგელისა და პეტრე
იბერიის იდენტიფიკაციის საკითხის დასმის
სფეროში. რ. როკს არა ერთხელ აქვს დასახელებული შ. ნუცუ-
ბიძე და ამ უკანასკნელის შრომა „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის
საიდუმლოება“ (1942) თავის გამოკვლევების ძირითად ნაწილებსა
და სათანადო სქოლიოებში. აი ფაქტებიც.

რ. როკი ნარკვევში „ფსევდო-დიონისეს პრობლე-
მა“, რომელიც შესულია მისი ნაშრომების კაპიტალურ კრებულშიაც
„თეოლოგიის სტრუქტურა“ (Structures theologiques. Pa-
ris, 1962), წერს ჰონიგმანის ჰოპოთეზასთან დაკავშირებით (გვ. 82):

„ეს სრულიად ახალი არაა, რადგანაც ქართველმა მეცნიერმა შ. ი.
ნუცუბიძემ ეს იდეა უფრო ადრე, 1942 წელს წამოაყენა“ («Elle n'est
pas absolument nouvelle puisqu'un savant géorgien S. I. Nucubid-
se, l'avait déjà soutenue en 1942»).

შენიშვნაში კი (№ 2) მითითებულია სწორედ ჰონიგმანის შრომაზე,
როგორც წყაროზე. ენუქაშვილისათვის ეს ფაქტი უცნობია.

მეორე, სპეციალურ და ვრცელ გამოკვლევაში „პეტრე იბერი-
ელი და დიონისეს „კორპუსი“, რომელიც 1945 წელს გა-
მოქვეყნდა „რელიგიის ისტორიის მიმოხილვაში“ (ტ. 145), რენე როკი
წერს:

„პეტრე იბერიელის პიროვნება, როგორც ავტორი დიონისეს „კარ-
პუსისა“, უკვე აღინიშნა ქართველი მეცნიერის ბ-ნ ნუცუბიძის მიერ“
 («Le personnage de Pierre l'Iberien avait été déjà retenu par un sav-
ant géorgien, M. Nucubidze, comme auteur du Corpus, dionysien (3)»).

შენიშვნაში (№ 3) მითითებულია შ. ნუცუბიძის მიერ 1942
წელს გამოქვეყნებული შრომა ვრცლად და ზუსტად („თეოლოგიის
სტრუქტურა“, გვ. 92). სხვათა შორის, შ. ნუცუბიძის ამ შრომას
ასახელებენ ირ. ჰაუსჰერიც (იხ. მისი „ფსევდო-დიონისე პეტ-
რე იბერიელია?“ გვ. 254) და ორნიუ.

მაშასადამე, რენე როკმა ე. ჰონიგმანის
შრომის გამოქვეყნებიდან პირველად ორი

წლის შემდეგ, 1954 წელს, და მეორედაც საგანგებოდ მიუთითა შ. ნუცუბიძის გამოკვლევაზე სპეციალურ ნარკვევებში და თუ ლექსიკონისათვის განკუთვნილ მცირე წერილში ბიბლიოგრაფიულად კიდევ არ დაასახელა იგი (ამომწურავი ბიბლიოგრაფია დიონისეზე მაშინ მთელ ნაშრომს შეადგენდა), ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს რ. როკი შ. ნუცუბიძის სახელის შეგნებულ იგნორაციას მიმართა. პირიქით—რენე როკი ის ავტორია, რომელმაც დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის საკითხში ხაზი გაუსვა შ. ნუცუბიძის პრიორიტეტს, რაც ზემოთ მოტანილი ამონაწერებიდან კარგად ჩანს. შეგნებული ბრალდება ან თუ უმეცრება?

მერმე: რა „სხვა მიზეზებს“ გულისხმობს ენუქაშვილი მსოფლიო მასშტაბის მეცნიერის რენე როკის მოღვაწეობაში? რა ფაქტიური, ლიტერატურული ცნობები აქვს ამ არ არსებულ მიზეზებზე მას? ან რომელ გამოკვლევაში აქვს „ადრინდელი დადებითი პოზიცია“ გამოთქმული რენე როკს ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციაზე? მისი ასეთი „დადებითი პოზიცია“ უცნობია. მეტიც: იგი უარყოფითად შეხვდა ჰონიგმანის კონცეფციას. არსად მას „დადებითი პოზიცია“ არ გამოუთქვამს, არც „ადრე“, არც შემდეგ!

ამრიგად. ენუქაშვილის „ბრალდება“ ერთსა და იმავე დროს შეიცავს: ცილისწამებასა და სიცრუეს. ცილისწამებისათვის რ. როკი გეოგრაფიულადაც შორსაა ჩვენგან, მაგრამ საკითხის გაყალბება არ გვმართებს.

9) რა შემატა თავისი გამოკვლევებით ენუქაშვილმა მაგალითად იმ აზრს, რომ პეტრე იბერიელი ავტორია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი შრომებისა? ეს კითხვა პირველად დასვა აკად. აკ. შენიძემ და სრულიად მართებულად. იგი წერდა: „ენუქაშვილი გულწრფელად იზიარებს პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრს, რომ არეოპაგიტული ნაწერები პეტრე ქართველს ეკუთვნის (ეს აღნიშნულია ნაშრომის სათაურშივე) და თვითონ ახალი არა შემოაქვს რა ამ დებულების დასამტკიცებლად“ („ძვ. ქართ. ენის კათედრის შრომები“. ტ. 9, გვ. 187). მართლაც: ენუქაშვილს სრულიად არაფერი მიუმატებია ნუცუბიძისა და ჰონიგმანის არგუმენტებისათვის აღნიშნულ საკითხზე, სპეციალურად არ განუხილავს როკის, ჰაუსჰერის და ენგბერლინგის და სხვათა კონტრარგუმენტები (არც იცნობს მათ). ქართველ მკითხველს კი სპეციალურ ნაშრომში ყოველივე ამაზე სრუ-

ლი წარმოდგენა უნდა ჰქონოდა (ჯერ ობიექტურად უნდა გადმოცემულიყო ყველა მათი შეხედულება მთლიანი ციტატების სახით ან კონცეფციის დედააზრი მიუყერძობლად. პოლემიკა კი შემდეგი სტადიას!). ენუქაშვილს ეს არ გაუკეთებია გარკვეული მიზეზების გამო — დასახელებულ მკვლევართა შრომები არ აქვს საგანგებოდ შესწავლილი. მკვლევარმა ისიც კი არ იცის, როგორ დაადგინა ედ. შვარტცმა პეტრეს გარდაცვალების თარიღად 491 წ. 1 დეკემბერი, ხოლო პეტრეს დაბადების თარიღს არა სწორად უთითებს (იხეორებს) სხვების აზრს: "... იგი დაიბადა 411 წელს" — ო. იხ. „შრომები“, გვ. C188).

მკვლევარი ერთი სიტყვითაც არ ახსენებს ი.-ბ. შაბოს სპეციალურ გამოკვლევას „პეტრე იბერიელი“ („რევიუ დე ორიენტ ლატინ“, 1895, 8. III, 368—397), რომელშიაც პირველადაა მოტანილი (მართალია — შეცდომებით) პეტრეს ბიოგრაფიის ძირითადი თარიღები, მათ შორის პეტრეს დაბადების თარიღიც (იხ. გვ. 392) და რომელშიაც აგრეთვე პირველადაა დაბეჭდილი მისი წინაპრების გენეალოგიური შტო (გვ. 369). რატომ? იმიტომ, რომ სირიული ლიტერატურის გამოჩენილი მკვლევარის დასახელებული ნაშრომის შესახებ ენუქაშვილმა ვერაფერი ამოიკითხა ძველ რუს მკვლევარებთან, რომელთა ნარკვევებით სარგებლობს (დიდად უხეიროდ) ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე არსებული ლიტერატურის წესახებ. შაბოს შრომაზე კი მათ არ უწერიათ, რადგან პეტრე იბერის ბიოგრაფიას არ შეხებია.

ამგვარი ხარვეზები ეფრემ მცირის თარგმანთა შესავალ გამოკვლევაში საკმაოადა. და მარცხ: ობიექტურობა შოითხოვს აღინიშნოს, რომ აღნიშნულმა გამოცემამ მნიშვნელოვანი სარგებლობა მოუტანა ქართულ ფილოლოგიას. პირადად ჩვენც.

15.1.71.

რამდენიმე რეპლიკა ერთი სტატიის ირგვლივ

1972 წ. 3 მარტის „ლიტერატურულ საქართველოში“ დაიბეჭდა შ. ხიდაშელის წერილი „პეტრე იბერის გამო“. გვაქვს რამდენიმე შენიშვნა.

1. წერილის დასაწყისის პირველსავე აბზაცში პეტრეს ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „როგორც მისი (პეტრესი, ა. გ.) თანამედროვე ბიზანტიელი მწერლები აღნიშნავენ...“ შეცდომაა. ცნობილია პეტრეს თანამედროვე ორი ბიოგრაფი. მისი მთავარი ბიოგ-

რაფია ანტიოქელი იოანე რუფუსი, იოანე ბეტ-რუფინა, არაბული ოჯახიდან, პეტრეს მესენაკე და მოწაფე, რომლის კალამს ეკუთვნის ძირითადად ორი ნაშრომი: 1. „პეტრეს ცხოვრება“ (გამოსცა რ. რააბემ 1895 წელს „ანონიმის“ სახელით), ბერძნულად დაწერილი (ორიგინალი დაკარგულია) და სირიულ ენაზე შემორჩენილი; 2. „პლეროფორიები“, აგრეთვე სირიულ თარგმანში მოღწეული, რომელიც მთლიანად პეტრეს არ ეხება. რუფუსის ნაწერებს განიხილავენ სირიული ლიტერატურის მკვლევარნი (იხ. მაგ. ანტონ ბაუმშტარკის „სირიული ლიტერატურის ისტორია“, ბონი 1922, სახელზე „იოანე რუფოს“). რაც შეეხება რუფუსის „თხრობას თეოდოსი იერუსალიმელზე“, იგი მცირე მოცულობისაა და პეტრე მასში გაკვრიტაა მოხსენიებული (ჩვენს ხელთაა მისი დედანი და ლათინური თარგმანის ქართული თარგმანი, შესრულებული პროფ. რ. მიმინოვილის მიერ).

მეორე თანამედროვე ბიოგრაფი პეტრესი არის პალესტინელი ზაქარია რიტორი (სქოლასტიკოსი), დაიბადა მაიუმში, მისი სახლი პეტრე იბერის მონასტრის მახლობლად იდგა, დაწერა „პეტრეს ბიოგრაფია“ ბერძნულად, რომელიც დაკარგულია სირიულ თარგმანთან ერთად. ამასთან მისი სახელით მოღწეულია „საეკლესიო ისტორია“, კომპილატორის ხელში გავლილი და სირიულში დაცული. ზაქარია რიტორის თავდაპირველ ნაწარმოებიდან აღებული ექსცერპტები შესულია ამ ისტორიის სირიული ვერსიის მე-3—6 წიგნებში. აქაა დაცული ზაქარიას ცნობები პეტრეზე. ეს ცნობები 1936 წელს თარგმნა და გამოაქვეყნა ს. ყაუხჩიშვილმა („გეორგიკა“, III, 1936). ზაქარიასავე ეკუთვნის პეტრეს მეგობრის „ისაია ასკეტის ცხოვრება“, აგრეთვე კომპილატორის ხელში გავლილი და სირიულ თარგმანში მოღწეული, რომელიც შეიცავს ცნობებს პეტრეზე. ისიც თარგმნა ს. ყაუხჩიშვილმა და გამოაქვეყნა იმავე „გეორგიკის“ ტომში. სირიული თარგმანებზე გერმანული თარგმანები კი 1899 წელს გამოსცეს არენსმა და კრიუგერმა, ხოლო მისი „სევეროსის ცხოვრების“ სირიული თარგმანის ფრანგული თარგმანი — მ.-ა. კუგენერმა 1904—1907 წლებში.

ზაქარია რიტორის ნაწერებიდან უშუალოდ ბერძნულ ენაზე ჩვენამდე მოღწეულია ორი ნაწარმოები „ამონიოსი“ და „ანტიოქეზისი“ (მანიქეველების წინააღმდეგ). უშავრესად ამ ორი თხზულების გამო შეჰყავთ ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში მათი ავტორი (ზაქარია რიტორის სახელი სირიული ლიტერატურის ისტორიებშიაცაა ხშირად მოხსენიებული). მაგრამ უშუალოდ ბერძენ მწერ-

ლებად არც ზაქარია და არც რუფუსი არ ჩაითვლებიან. რომ ისინი ბერძნულად წერდნენ, ეს აიხსნება ამ ენის ბატონობით ბიზანტიის იმპერიაში. ეს ტრადიცია ჯერ კიდევ ელინისტური და რომაული პერიოდებიდან მომდინარეობს. ზაქარია და რუფუსი იმდენად არიან „ბიზანტიელი მწერლები“, რამდენადაც ბიზანტიის იმპერიაში მოღვაწეობდნენ და ბერძნულად წერდნენ. ისინი ე. წ. „სირიულ სკოლას“ ეკუთვნიან (ეს ფაქტი, რა თქმა უნდა, არ ეწინააღმდეგება მათი სახელების შეტანას „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში“).

პეტრეს თანამედროვე, უშუალოდ ბიზანტიელ ბერძენ მწერლებს კი (მაგალითად სოკრატეს ან სოზომენეს) პეტრეზე არაფერი დაუწერიათ. რაც შეეხება, მაგ., ევაგრი სქოლასტიკოსს. იგი მე-VI საუკუნის მწერალია. პეტრე კი გარდაიცვალა 491 წელს.

2. ავტორი იმომბებს პეტრეზე სავსებით დამსახურებულ პანეგირიკულ გამოთქმებს (ავტორების დაუსახელებლად). მოტანილი რამდენიმე გამოთქმა გვხვდება არა მარტო რუფუსთან ან ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიასა“ და „ესაია ასკეტის ცხოვრებაში“, არამედ ამავე ავტორის „სევეროსის ცხოვრებაშიც“, საიდანაც ცნობები მოაქვთ ე. ჰონიგმანს და ს. ყაუხჩიშვილს (ორივეს უშუალოდ კუგენერის გამოცემიდან). უკანასკნელად ზოგი უცნობი პასაჟი ამ გამოცემიდან მოტანილი იყო ერთს ჩვენს გამოკვლევაში („მნათობი“, 1971 № 8).

3. „პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ფაქტები, გადმოცემული საკმაოდ მრავალრიცხოვანი (?), ძირითადად (?) ბერძნული წყაროებით“ — წერს ჩვენი ავტორი და ისევ იმეორებს მცდარ აზრს. ჩვენც ვიმეორებთ: პეტრეზე ფაქტები ძირითადად გადმოცემულია სირიულ ენაზე შემორჩენილი წყაროებით და არა „ბერძნული წყაროებით“.

4. მომდევნო, მეოთხე აბზაცში თქმულია, რომ პეტრეს მამა იყო ვარაზ-ბაქარი, მაგრამ „ქართლის ცხოვრების“ ძველ ნუსხებში ამ ვარაზ-ბაქარის შვილად პეტრე ქართველი დასახელებული არაა და მხოლოდ ვახტანგ VI კომისიის მიერ შედგენილ „ქართლის ცხოვრების“ ორ ჩანართში მიჰყვება მეფის სახელს ცნობები პეტრეზე, მაგრამ ისინი აღებულია მაკარი მესხის მიერ XIII თუ XIV საუკუნეებში ასურულიდან თარგმნილ, მაგრამ კუდად რედაქტირებულ „პეტრე ქართველის ცხოვრებიდან“. ივანე ჯავახიშვილი კი მაკარი მესხის სირიულ დედნის, რუფუსის Vita Petri-ს ცნობებს უფრო ენდობა (და არა მის შესწორებულ ქართულ ვერსიას) და ამ ბიოგრაფიის მიხედვით პეტრეს მამად თვლის ბუზმირს (ესაა რუფუსის „ბოზმარი — ოსი“). ივ. ჯა-

ვახიშვილი წერდა: „...დაახლოებით 413—416 წ. თუ უფრო ადრე არა, იბერიის მეფედ ბუზმარი ყოფილა, დიდი ბაკურ მეფის ძე, მისი ქალის ბაკურლუხტის შეულღე... მან თავისი მცირე-წლოვანი შვილი, შემდეგ განთქმული საეკლესიო მოღვაწე პეტრე ქართველი, მთაში დასამალავად, გადახიზნა“. („ქართ. ერის ისტორია“, ტფ., 1928, I, გვ. 217; ისტორიკოსს მხედველობაში აქვს ბიზანტია-ირანის ომი 420—422 წ. წ.).

5. ვარაზ-ბაქარის („პეტრე ქართველის ცხოვრების“ ვარაზ-ბაკურის) და ბუზმარის იდენტიფიკაციას ჩვენც ვუშვებთ, მაგრამ სრულიად პირობითად. ეს საკითხი კიდევ გასარკვევია ისტორიკოსებისა და ფილოლოგების მიერ, რადგან გამოთქმულია საწინააღმდეგო შეხედულებაც (ლ.-ს. ჯანაშია).

სტატიის ავტორის აზრით, „მურვანი (პეტრეს ერობის სახელი, ა. გ.) იზრდებოდა მეფისა (თეოდოსი II-ის, ა. გ.) და ო რ ი დ ე დ ო ფ ლ ი ს (ევედოკიას და პულქერიას) მზრუნველობით“. არაა სწორი. მურმანის მთავარი აღმზრდელი იყო ათენაიდაევედოკია, ბიზანტიის დედოფალი 421 წლის 7 ივნისიდან (ფერდ. გრეგოროვიუსი, შარლ დილი...), პულხერია კი (წერილის ავტორი წერს „პულქერია“-ს), მართალია, ავგუსტას წოდებას ატარებდა და ბიზანტიის იმპერიის ფაქტიური მმართველი იყო ევედოკიამდე (იგი ყრმა მის თეოდოსი II-ის მეურვე და რეგენტი გახლდათ), მაგრამ არა ნამდვილი დედოფალი. ბიზანტიის დედოფლად იგი ხდება 450 წლის შემდეგ, მისი — თეოდოსი II მცირის გარდაცვალების შემდეგ, როცა მან (პულხერიამ) ტაძარში ძვირფასი ქვებით მოოქვილ და ოქროცურვილ ანალოვზე დადებული უქმრობის ფიცი დაარღვია, მეუღლედ უბრალო ჯარისკაცი, წერა-კითხვის უცოდინარი მარკიანე დაისვა და იგი კეისრად გახდა (451—457). სწორედ ამ პერიოდიდან ჩნდება პულხერია ბიზანტიურ მონეტებზე დედოფლის დიადემით (იხ. თ ა მ ა რ ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი ს მშვენიერი მონოგრაფია: „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ბიზანტიური მონეტები“, თბ. 1965, განსაკუთრებით გვ. 34: „პულხერია (მარკიანეს მეუღლე). 450—457“; მონეტაზე აღბეჭდილია პულხერიას სახე დედოფლის დიადემით და ბერძნული წარწერით. იქვეა მოტანილი ლათინური ტრანსკრიფცია: *Aelia Pulcheria Augusta*. როცა ამჟამად ბიზანტიის ისტორიის ქრონოლოგიის საკითხებს ვეხებით, საჭიროა უეჭველად ჩავიხედოთ ფ. დელგერის კლასიკურ შრომაში „რეგესტენ...“ და არა ბიზანტიის ისტორიის შესახებ დაბეჭდილ ძველ შრომებში, რაგინდ ცნობილ ავტორს ეკუთვნოდეს იგი.

წერილის ავტორი მსჯელობს ათენაიდას პოეტურ ნაწერებზე თ. უსპენსკის მიხედვით, მიუხედავად ამ დიდი ბიზანტიანისტიკის შეხედულებებისა, ამჟამად არ შეიძლება სერიოზულად ვამტკიცოთ, რომ ათენაიდას ზოგიერთ თხზულებაში „ფაუსტის ნიშნების (?) წინათგარძობაა“. ამ საკითხებზე არსებობს სპეციალური სტატიები და მონოგრაფიებიც კი (ერთი მონოგრაფია 287 გვერდს შეიცავს!). არც ის ვიცით, იცნობს თუ არა ზოგიერთი შარლ დილის „ბიზანტიურ პორტრეტებს“ (მისი რუსული თარგმანის მიგნება ადვილად შეიძლება), რომელშიაც ათენაიდას პოეზია მოკლედ, მაგრამ შესანიშნავადაა გაანალიზებული. ჩვეულებრივ მხედველობაში აქვთ ათენაიდას „თქმულება წმინდა კიპრიანზე“, მაგრამ მასში ფაქტიურად არავითარი „ფაუსტის ნიშნების წინათგარძობაზე“ ლაპარაკი არ შეიძლება. ამ საკითხზე ჩვენ სხვა ადგილას გვაქვს საუბარი და აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ (რუსულად ათენაიდას მხოლოდ ერთი ნაწარმოების ნაწყვეტი გამოქვეყნდა).

7. წერილის ავტორი იმეორებს ტრადიციულ შეხედულებას, თითქოს მითრიდატე ლაზი და მურვანი (პეტრე) „დაახლოებით 430 წელს“ „მაღულად გაემგზავრნენ“ კონსტანტინოპოლიდან იერუსალიმში. მაგრამ გამოჩენილმა ბოლანდისტმა პოლ დევომ, რომელსაც ე. ჰონიგმანი არაერთგზის მადლობას უხდის კონსულტაციისა და მითითებებისათვის, 1968 წელს იკვმიუტანელად დაამტკიცა, რომ მითრიდატე და ნაბარნუგი (მურმანი) 437 ან 438 წ. ჩავიდნენ იერუსალიმში (იხ. პოლ დევო: „როდის ჩავიდა პეტრე იბერი იერუსალიმში?“ „ანალექტა ბოლანდიანა“. 1968, ტ. 86. რვ. 3—4).

8. სტატიის ავტორი წერს: „განსაკუთრებით ყურადღებას იმსახურებს ამ მხრივ ქალაქი გაზა (?), რომლის მახლობლადაც ბათუმში (კორექტ. შეცდომაა, უნდა იყოს — მაიუში) პეტრე იბერმა მაღალი საეკლესიო თანამდებობა ეპისკოპოსობა მიიღო“. ეს ძალიან მარტივი ახსნაა პეტრეს ბიოგრაფიის მნიშვნელოვანი ეპიზოდისა. მაიუმის ეპისკოპოსად პეტრეს ხელდასხმა მოხდა იძულებით და არა იდილიურ პირობებში. როცა 451 წელს ქალკედონის კრების შემდეგ დიოფიზიტებმა გაიმარჯვეს, მეტროპოლიტო მონოფიზიტმა ბერმა, პირდაპირ ყაჩაღური თვისებებით აღჭურვილმა თეოდოსი იერუსალიმელმა, კონსტანტინოპოლიდან დაბრუნების შემდეგ იერუსალიმში ეპისკოპოსობიდან გადააყენა დიოფიზიტი იუვენალი ქალაქის ბრბოების დახმარებით, თვითონ დაიკავა მისი ტახტი და მთელს პალესტინაში მონოფიზიტები დასხა ეპისკოპოსებად. მათ შორის აღმოჩნდა მონოფიზიტი ასკეტი პეტრეც. თეოდოსი იერუსალიმელმა პირდაპირ აიძულა პეტრე, რომ ეპისკოპოსის ტახტი დაეჭირა, თუმცა ეს უკანასკნელი წი-

ნააღმდეგი იყო, ბევრი ემუდარა თეოდოსის, მაგრამ არაფერი გაუვიდა. პეტრე მხოლოდ ექვს თვეს ასრულებდა ეპისკოპოსის მოვალეობას და ისიც ფორმალურად. მაიუმის ასკეტი მართობის მოყვარული იყო, ვიზიონერი და ეპისკოპოსობა სრულიად არ მიაჩნდა დიდ პატივად. პირიქით, ეს ოფიციალური პოსტი მის ასკეტურ იდეალებს ეწინააღმდეგებოდა კიდევ. მთელი ამ ისტორიის გაცნობა შეიძლება რუფუსისა და ზაქარია რიტორის ან ევაგრი სქოლასტიკოსის ინფორმაციების გარდა მთელი რიგი სპეციალური ნარკვევების მეშვეობით. უკიდურეს შემთხვევაში, თვითონ ე. ჰონიგმანის შესანიშნავი გამოკვლევით „იუვენალ იერუსალიმელზე“. რუსულადაც არსებობს ვრცელი მიმოხილვები მთელი ამ ისტორიისა, რომლებიც ქართულ ფილოლოგიაში დღემდე არათუ გამოყენებული, დასახელებულიც არ ყოფილა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამწუხაროდ წერილის ავტორი ხშირად წერს „გაზა“-ს. უნდა იყოს „ლაზა“. ქართულად იწერება „ლაზა“ და არა „გაზა“. ვინ წერს მაგ., „პარიზის“ მაგიერ „პარიეს“?! რუსულ კალკებს სტატიის ავტორი უნდა ერიდოს. მაგრამ, ვიმეორებ, ეს „წვრილმანია“ და მასზე არ შევჩერდებით. ასევე — არსებობდა „შტიგლმაირი და არა „შტიმლმაირი“, ჰ. კოხი და არა „პ. კოხი“ და სხვ. ესენი, რა თქმა უნდა, კორექტურული შეცდომებია და ავტორი ამაში დამნაშავე არაა.

9. აი კიდევ ერთი აბზაცი: „დასავლეთის ერთ-ერთი თანამედროვე მკვლევარის სიტყვით, ეს ქალაქი (ლაზა, ა. გ.) გადაიქცა ამ დროს „ინტელექტუალური ცხოვრების“ უდავო ცენტრად და ელინურმა კულტურამ იმდენად მაღალ დონეს მიაღწია, რომ თვით ელინები ჩამოდიოდნენ გაზაში (?) პლატონის ენისა და ფილოსოფიის შესწავლის მიზნით. მე-12 საუკუნის საქართველოში კარგად ცნობილი ენა ლაზელი წერდა: „აკადემიაცა და ლიკეუმიც შეიძლება იპოვოთ არა პირიქით (ე. ი. პირეოსის, ა. გ.) ნავსაყუდელთან, არამედ აქ. ქალაქ გაზაში(?)“.

ჯერ ვიკითხოთ: ვინაა ის „დასავლეთის ერთ-ერთი თანამედროვე მკვლევარი“, რომელზედაც სტატიის ავტორი წერს? ეს „ერთ-ერთი მკვლევარი“ ე. ჰონიგმანია, ხშირად დასახელებული წერილში, მაგრამ ამ ადგილას რატომღაც იგნორირებული. ავტორს წინ უდევს ჰონიგმანის შრომის რუსული თარგმანი (აქედან მოდის რუსული კალკებიც) და იქიდან მოაქვს ცნობები. აწ გარდაცვლილი ე. ჰონიგმანი წერდა: „...Газа в это время была сѣагсм въ сскѣй ѿлинескѣй кулѣтуры... Тут все „атницировано“ настолько, что сами аѣнеяне прибывали сюда, чтобы учиться языку Платона“⁷ — და შენიშვნაში

(№ 7) წერს, ფ.-მ. აბელზე დაყრდნობით): ...Эней Газский не писал ли софисту Феодору из Смирны (стр. 18), что сыны Афинян думают, что можно „аттицизировать“ не у их отцов, но у сирийцев. „И академии и лицей можно найти не причаливая к Пирейской гавани, а именно у нас“ (ცხუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 54; შტრ. Нолігман, Pierre l'Ibérien... 42).

ამასთან, წერილის ავტორს უნდა მოეხსენებოდეს, რომ ფილოსოფიის სირიული სკოლა მე-IV—V საუკუნეებისა სრულიად არ შეედრებოდა ბიზანტიის იმპერიის პროვინციული ქალაქის ათენის ფილოსოფიურ სკოლას. სწორედ იგი (ათენი) დარჩა სამუდამოდ ცოდნის ამ სფეროს ცენტრად ანტიკური ეპოქის ყველა ეტაპზე. ენეა ღაზელის შიერ მოხსენებულ აკადემიაში (იგულ. პლატონის აკადემია) ნეოპლატონიზმს ასწავლიდა ჯერ პლუტარქე (არ ავურიოთ ისტორიკოსს პლუტარქეში), მერმე კი გენიალური პროკლე დიადოხოსი, რომელმაც ამ აკადემიის პრეზიდენტის ადგილი დაიკავა 450 წელს (ათენის აკადემიის შენობა აკროპოლისის ფერდობზე იდგა, ლიკეიონსა ანუ ლიკეუმსა და დიონისეს თეატრს შორის). ათენში სწავლობდნენ მწერალი და ჰიმნოგრაფი სვინესიოს კვირინელი, დიდი კაბადოკიელი მამები გრიგოლ ნაზიანზელი და მისი მეგობარი ბასილი კესარიელი, ორატორი ლიბანიოსი. ნეოპლატონიკოსი ჰიპათია (ალექსანდრიელი მათემატიკოსის თეონის ასული), ანტიკური რომის უკანასკნელი ფილოსოფოსი ბოეციუსი, რომელიც შემდეგ რომში ქრისტიან ეპისკოპოსად აკურთხეს, მაგრამ ჩამოახრჩვეს 525 თუ 526 წელს იმის გამო, რომ ფარული წარმართობა გაუგეს (ჩუმ-ჩუმად აპოლონს სცემდა თაყვანს) და მრავალი სხვ. თვით ათენაიდა ისმენდა ნეოპლატონიკოს პლუტარქეს ლექციებს ათენში.

ანტიკური ფილოსოფიის ასეთი ცენტრი ღაზა არასოდეს არ ყოფილა. ენეა ღაზელი აქარბებს და ეს მას „ეპატიება“, როგორც „პარტიკულარისტს“. ამასთან, კარგი იქნებოდა, ჩვენი ავტორი თუ შეისწავლიდა იმ ფაქტს, თუ საკუთრივ რომელ წერილში (და რა თარიღით) სწერდა ენეა ღაზელი თეოდორე სმირნელს მის მიერ ჰონიგმანის მიხედვით მოტანილ სიტყვებს. ან ვინ იყო თვითონ თეოდორე სმირნელი?! ან სად მოღვაწეობდა ეს სოფისტი თეოდორე? ვინძლო ამ კითხვებს მან პასუხი გასცეს!

10. წერილის ავტორი ცდილობს პეტრეს მოხსნას ასკეტის შარავანდელი, რის საწინააღმდეგო თვისებებზედ მას პეტრეს „შეურიგებელი ხასიათი და მაღალი ინტელექტი“ მიაჩნია. მაგრამ ვინ ართმევს

ამ თვისებებს, ვთქვათ, ანტონ ეგვიპტელს ან გრიგოლ ხანძთელს?! ან განა პეტრე გადაიქცეოდა აგიოგრაფიული ლიტერატურის პერსონაჟად, რომ ის ნამდვილი ასკეტი და წმინდანი არ ყოფილიყო? ამასთან: განა პლატონის, არისტოტელეს და პლოტინეს ნაწერების ირგვლივ კონსულტაციას არ ღებულობდნენ პეტრეს მეგობრის, უკიდურესი ასკეტის ისაია დაყუდებულისაგანაც იმავე მაიუშში?! აკი ამ ფაქტზე თვითონაც წერს: ესაია მწერალიც იყო. ეს ჩვენს ავტორს აღნიშნული აქვს (ჰონიგმანიდან იცის!), მაგრამ კონკრეტულად რომელი მისი ნაწერი აქვს მხედველობაში? ამის გაგება კი არც ისე ძნელია, თუმცა აქაც ვეპვივობთ, წერილის ავტორმა მიაკვლიოს მას.

11. ავტორი წერს: „იმ პიროვნებათა შორის, რომლებიც პეტრე იბერის გარშემო იყრიდა: (უნდა იყოს „იყრიდნენ“, ა. გ.) თავს, პირველ ყოვლისა მისი ბიოგრაფები, უნდა აღინიშნოს იოანე რუფუსი, ავტორი მრავალი შრომისა და მათ შორის პეტრეს ე. წ. სირიული ბიოგრაფიისა, პეტრე იბერის მოწაფე და თაყვანისმცემელი...“

ჯერ ერთი, რუფუსი ავტორია ბერძნულად დაწერილი შრომისა, რომლის სირიული თარგმანია მოღწეული („პეტრე იბერი“, რააბეს გამოცემა, ე. წ. Vita Petri გერმანული თარგმანითურთ, 1895 წ.). ამიტომ არ შეიძლება პირდაპირ ითქვას, თითქოს რუფუსი ავტორია „ე. წ. სირიული ბიოგრაფიისა“. მერმე: „მრავალი შრომა“ რუფუსს არ დაუწერია, მის კალამს ეკუთვნის სამი (არსებითად — ორი) ნაშრომი: ა) ზემოთდასახელებული Vita Petri. ბ) „პლეროფორიები“ და დ) სულ მცირე „თხრობა თეოდოსი იერუსალიმელზე“ (იგი „პეტრეს ცხოვრების“ ნაწილია). ორი ან სამი არაა „მრავალი“.

12. წერილში ნათქვამია: „ზაქარია ქართველის სიტყვით პეტრემ და იოანემ აღაშენეს სახლი სასტუმროდ... და განუსვენებდეს მომავალთა ძმათა და ბერძენთა“. აღვადგინოთ აბზაცი „პეტრე ქართველის ცხოვრების“ აკადემიური გამოცემის მიხედვით: „და რაოდენთამე დღეთა შემდგომად კუალად მოიქცეს იერუსალიმადვე და კუალად აღაშენეს ქალაქს[ა] შინა სახლი სასტუმროდ და იწყეს შენებად ეკლესიისა“ (იხ. „ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები“, II (XI—XV ს. ს.) თბ., 1967, გვ. 235). მაგრამ საკითხავია: მართლა ფიქციურ „ზაქარიას“ ეკუთვნის აღნიშნული სიტყვები, თუ იგი რუფუსის Vita Petri-ს სირიული თარგმანიდან მომდინარეობს? მოგვაქვს სათანადო ადგილი რუფუსიდან (ქართული „ცხოვრება“ ზომ მაკარი მესხის სიტყვითვე „ასურულიდანაა“ თარგმნილი?): „იმანაც (ე. ი. პეტრემ, ა. გ.) მოისურვა ამ სიკეთისათვის მიებაძა (იგულ. ნეტარ პასარიონის ქველ-

მოქმედება, ა. გ.), როდესაც მან უფლის დახმარებით სახლის (ვარი-
ანტშა: „ეკლესიის“, ა. გ.) აგება და იქ წმინდა მონაზვნების დიდი რა-
ოდენობით მოთავსება... გადაწყვიტა“ („გეორგია“, 2. გვ. 278). ეს
პასაჟი „ანონიმთანაც“ (რუფუსთანაც) პეტრეს იერუსალიმში დაბრუ-
ნების პერიოდს ეხება. მაკარი შესხს იგი თავისებურად აქვს გადმოღე-
ბული და გავრცობილი. სამწუხაროდ, წერილის ავტორი ამ ფილოლო-
გიურ საკითხებში ვერ გარკვეულა!

ჩვენი ავტორი, რომელიც ყველაფერში უჯერებს ე. ჰონიგმანს,
რატომ არ ემხრობა მის კატეგორიულ განცხადებას, რომ ქართული
„ცხოვრება“ რუფუსის Vita Petri-ის „დამახინჯებული“ განმეორე-
ბაა?!!

მაგრამ ამ საკითხში წერილის ავტორი მართო არაა (ზოგი არც
ნ. მარის დაეჭვებას, არც კ. ქეკელიძის, არც ი. მარკვარტის, არც ე. ჰო-
ნიგმანის, არც პოლ დევოს, არც ი. ჰაუსჰერის და, მით უფრო ჩვენს
აზრს ანგარიშს არ უწევს). აქ მოვიტანთ ორ მაგალითს. ზოგიერთ
მკვლევარს პეტრეს ქართული „ცხოვრების“ რამდენიმე ცნობა სირი-
ულ წყაროსაგან დამოუკიდებელ ჩვენებად მიაჩნია. აი ისინი:

1. „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართებში პეტრეზე ნათქვამია:

„მოვლნა ყოველნი უდაბნონი ეგვიპტისა და სკიტისანი. და მრავალნი სასწაულნი აღასრულნა, კუალად მონასტერსა და ქსენონსა თვისსა მიიქცა. და სიყმილსა შინა საფქვილე, საცერკვე, საზეთე და საღვინე — ყოველნი ჭურჭელნი ლოცვითა აღავსნა“.

ესაა ქ. ცხ-ის ჩანართიდან მოტანილი ცნობა, დამყარებული მაკარი-
რის ვერსიაზე და მომდინარეობს რუფუსის Vita Petri-დან, სადაც
ნათქვამია: „როდესაც ისინი საკუჭნაოში შევიდნენ, რომ დაეხედათ
სურსათიდან ხომ არაფერია კიდევ დარჩენილიო, ნახეს ჭურჭლები
ყველა საცხე. სახელდობრ თვითეულ ჭურჭელში იყო ის სურსათი,
რისთვისაც ის ჭურჭელი იყო განკუთვნილი“ („გეორგია“. 2, გვ. 270).
მაკარი მესხმა და მისმა გვიანდელმა რედაქტორმა პავლე დეკანოზმა,
როგორც სასულიერო პირებმა, იცოდნენ, თუ რომელ ჭურჭელში რა
იქნებოდა მოთავსებული და სირიულიდან თარგმნილ-გადმოღებულ
ვერსიაში ეს ჭურჭლები დაახასიათეს როგორც საფქვილე, საზეთე,
საღვინე და ა. შ. ე. ი. ტექსტი „განავრცეს“.

ანალიტიკური გონებისათვის ეს დეტალი ძალიან გამჭვირვალე
უნდა იყოს (რედაქტორი თვითონ წერს „გაცამიერებლებიაო“).

2. ორიგინალურ ჩვენებად მოაქვთ არარსებული „ზაქარია ქართ-
ველის“ შემდეგი სიტყვები:

„იმის შემდგომად გამოვიდეს მიერ წმიდაჲ პეტრე, იოვანე, ნე-
ტარნი მამანი, და წარვიდეს იორდანის პირსა ადგილსა უდაბნოსა და

აშენეს მონასტერი და მრავალნი სასწაულნი იქმნნეს მონასტერსა მას ღმრთისა მადლითა“. („ძეგლები“, II, 231).

„სამწუხაროდ“ ეს პასაჟიკ ქართული „ცხოვრების“ სირიული დედნიდანაა გადმოღებული და გავრცობილი, რა თქმა უნდა, არა ზუსტად:

„გამუდმებით დაეხეტებოდა პირველი მორბედის იოანეს (იგულისხმობს ნათლისმცემელი, ა. გ.) უდაბნოში რომელიც (იოანე) იყო ასეთი სახარებრივი ქცევის დამფუძნებელი და მასწავლებელი. მე ვგულისხმობ იმას, რომელიც იორდანისსაყენ მიიჩქაროდა და იქ ატარებდა თავის ცხოვრებას, ჰქონდა რა ურთიერთობა ღმერთთან“ („გეორგიკა“, 2 გვ. 270)¹. მონასტრის აშენებაზე აქ არაფერია თქმული.

თუ ზიდაშელი Vita Petri-ს ავტორად რუფუსს თვლის, მან ისიც უნდა აღიაროს, რომ მაკარის თარგმანი ამ Vita-ს სირიული თარგმანის ქართულ ვერსიას წარმოადგენს და თუ ასეა, მაშინ „ზაქარია ქართველი“, ქართულ ვერსიაში რედაქტორის მიერ ჩაჩრილი პირი — რა შუაშია? ამ საკითხში ე. ჰონიგმანი მართალია!

ერთი სიტყვით, მაკარის მიერ რუფუსის თხზულების სირიულიდან თარგმნილ-გადმოღებული (ალაგ-ალაგ გავრცობილი და დამახინჯებული) ქართული ვერსიის ცალკეულ ადგილებს თუ არ შევეუდარებთ დედანს, ყოველთვის სახამუშო შეცდომებს დავუშვებთ. ფიქციურ „ზაქარია ქართველს“ ნუ მივაწერთ იმას, რაც ნამდვილი რუფუსის კალამს ეკუთვნის და მისი ნაწარმოებიდან მომდინარეობს. ჩვენი ეს განცხადება ზოგიერთს ზელს არ აძლევს.

12. წერილში ნათქვამია: „პეტრე მეგობრულ ურთიერთობაში იმყოფებოდა (უჩქობესია დავწეროთ: „მეგობრობდა“, ა. გ.) ცნობილ მწერალ ტიმოთე ელურთან, რომლის ხელდასხმაში ალექსანდრიის პატრიარქად მან მიიღო მონაწილეობა“.

ტიმოთე ელური მონოფიზიტი იყო. 457 წელს, როცა ალექსანდრიის მცხოვრებლებმა დიოფიზიტი პროტერი გადააყენეს პატრიარქობიდან და შემდეგ მოკლეს კიდეც, პეტრე იბერმა და ვესევი პელუზიელმა მონაწილეობა მიიღეს ტიმოთე ელურის ხელდასხმაში². პეტრე მაშინ ალექსანდრიაში ფარულად იმყოფებოდა და ძალით წაიყვანეს ტაძარში (შდრ. ევაგრე სქოლასტიკოსის ცნობა. „გეორგიკა“

¹ ეს პასაჟიკ ორიგინალურ ქართულ ცნობად იყო მიჩნეული ქართულ მეცნიერებაში, არ გაითვალისწინეს ის ფაქტი, რომ ქართული „ცხოვრების“ ავტორმა მიაწერა პეტრეს იორდანიაში მონასტრის აშენება.

² ტიმოთე ელური ორჯერ იყო ალექსანდრიის პატრიარქად, 457—460 და 475—477 წ.წ. (ე რ ე ს ტ კ ო ნ ი გ მ ა ნ ი, იუვენალ იერუსალიმელი. პარვარდი, 1950, გვ. 277).

III. გვ. 292—294). ტიმოთე ელურს დარჩა ნაწერები, რომლის დეტალური ჩამოთვლა ეკუთვნის სირიული ლიტერატურის არა ერთ მკვლევარს. მათ შორის ა. ბაუმშტარკს. შეიძლება თუ არა ვკითხოთ წერილის ავტორს: სახელდობრ რომელ ნაწერებს ან ნაწერს იცნობს ტიმოთე ელურისას?

13. წერილის ავტორი აღნიშნავს: „ბიოგრაფი რუფუსი დაწერილებით და სიყვარულით წერს პეტრეს პაპებისა, დიდელისა და დედამამის შესახებ“-ო. ეს ასეა, „ანონიმის“ ე. ი. რუფუსის Vita Petri-ს მიხედვით (?) პეტრეს მამას ერქვა ბუზმირი. რუფუსის თხზულების სირიულ თარგმანში ეს სახელი დამახინჯებულია (იქ წერია: „ბოზმარიოსი“, ბერძნული დაბოლოებით), ხოლო დედას ბაკურდუხტი (რუფუსის „ბაკურდუხტია“). ჩვენი ავტორი კი პეტრეს მამად თვლის ვარაზ-ბაქარს, ე. ი. წერილის ავტორის მიხედვით გამოდის, რომ ბაკურდუხტი მუზმირის მეუღლე კი არ ყოფილა, არამედ ამ ვარაზ-ბაქარისა. მაშინ მან უნდა დაასაბუთოს ბუზმირისა და ვარაზ-ბაქარის იდენტიფიკაცია. ივანე ჯავახიშვილმა პეტრეს მამად არ ჩათვალა ვარაზ-ბაქარი და „ანონიმის“ (რუფუსის) სირიული ვერსიის ცნობები უფრო დამაჯერებლად მიიჩნია (იხ. ზემოთ). მან არც მკვარი მესხის „ვარაზ-ბაკური“ სცნო პეტრეს მამად და საერთოდ ასე დაახასიათა ქართული „ცხოვრება“ პეტრესი:

„...ქართულ თარგმანშიაც, რომელიც პავლე ხუცესსა და დეკანოზს შეუსწორებია (ცა 53—54. იგულ. ნ. მარის გამოცემა, ა. გ.) სწორედ შესავალი და მეტადრე მეფეთა საკუთარი სახელები გადაუკეთებია. ამასთანავე მას თვით შესავალიც კი იმდენად გადაუსწორებია, რომ მეფე მირიანისა და წმინდა ნინოს შესახებ ცნობები ჩაურთავს. ასურულ დედანში კი არც ერთი, არც მეორე მოხსენებული არ არის (შეად. ასურული ცა. 4—16, გერმ. თარგ. 14—24. ქართული ცის გვ. 3—16). ამიტომ იქნებ სწორედ ასურულში იყოს შენახული პეტრე ქართველის ერობის სახელის მართლწერა. მაინცდამაინც სხვათა სახელები ასურულში უკეთესად არის შენახული, ვიდრე ქართულში“ („ქართული სამართლის ისტორია“, წიგნი პირველიტ. ტფ., 1928, გვ. 176. დაყოფა ჩვენია, ა. გ.). ივანე ჯავახიშვილის აზრი „პავლე ხუცესზე და დეკანოზზე“ — სრულიად ურყევეია. ივანე ჯავახიშვილმა უკვე 1928 წელს თქვა ქართულ „ცხოვრებაზე“ ის, რაც სხვა სიტყვებით თქვა ე. პონიგმანმა 1952 წელს.

14. ჩვენი ავტორი წერს: „უკვე ეს მოკლედ ჩამოთვლილი, უტყუარი (?) და ბერძნული წყაროებით (?) დადასტურებული ფაქტები! ვიმეორებთ: ძირითადი და უტყუარი ფაქტები პეტრეზე ჩვენთვის სირიული წყაროებითაა ცნობილი და არა ბერძნულით.“

15. ქართულ ფილოლოგიაში ჩვენამდე მხოლოდ ერთხელ იყო დასახელებული (პროფ. ლეონ მელიქსედ-ბეგის მიერ, ისიც ყრულ და არა სრულად) სირიული ლიტერატურის გამოჩენილი მკვლევარის დოქტორ ი.-მ. შაბოზ სპეციალური ნარკვევი „პეტრე იბერიელი“ (1895), თორემ ჩვენამდე ზოგიერთი მაინც აღნიშნავდა, რომ შაბოზ პირველად შეადგინა პეტრეს ცხოვრების ქრონოლოგია (აქა-იქ შეცდომებით, რადგან ავტორს მაშინ არ შეეძლო წაეკითხა ედ. შვარტცის შრომა იოანე რუფუსზე, 1912 წელს დაბეჭდილი). აკრეთვე მანვე (შაბოზ) დაბეჭდა დასახელებულ შრომაში პირველად (1895 წ.) პეტრეს წინაპრების გენეალოგიური შტო. არც ერთ ქართველ ფილოლოგს ეს ფაქტი არ აღუნიშნავს.

16. ჩვენ არ ვეხებით ავტორის მსჯელობას არეოპაგიტული კორპუსის შესახებ, ფსევდო-დიონისეზე, როგორც „გაქრისტიანებულ ნეოპლატონიკოსზე“. ამ სფეროში დაეა შორს წაგვიყვანდა (მონოგრაფიაში ეს საკითხი დაწვრილებით იქნება განხილული). სამწუხაროდ, ჩვენში კარგად არ იცნობენ ამ საკითხებზე არა მარტო ძველი რუსი სპეციალისტების შრომებს სრული მოცულობით, არამედ უახლეს ლიტერატურასაც (მაგ. ფრანსის ჩეულოს შესანიშნავ შრომას „ალბერტ დიდის კომენტარები დიონისეს ტრაქტატისა „საღმრთო სახელთათვის“ და მრ. სხვ.) ქართველ მკითხველს მაინც ვეტყვით ორიოდ სიტყვას ფსევდო-დიონისეზე. წარმართული ნეოპლატონიზმი არ შეადგენს ფსევდო-დიონისეს ქრისტიანული მისტიკის ბირთვს, მიუხედავად იმისა, რომ ფსევდო-დიონისე პროკლე დიოდოხოსის ზოგიერთ შრომას იცნობს. ფსევდო-დიონისე არც ერთი წამით არაა პანთეისტი, როგორც ფიქრობდა, მაგ. ზიბერტი და ზოგი სხვა დასავლეთელი მკვლევარი. ჩვენში ამ ფაქტს ჭიუტად უარყოფენ, პირიქით, ფსევდო-დიონისე უდიდესი თეისტი და მართლმადიდებელი ტრინიტარისტია (სამეხის აღმსარებელი). მისი „საღმრთოთა სახელთათვის“ ძირითადად ეხება „ერთი“ ღმერთის, როგორც განუყოფელი სამეხის და ერთარსების („ომოუსიოს“) დასაბუთებას. ამასთან იგი ჰქმნის ანგელოზთა ტრიადულ იერარქიას (ტრაქტატში „ზეციური იერარქიისათვის“). ფსევდო-დი-

ონისეს ტრანსცენდენტური ღმერთი ანუ „უნივერსი“ ამ ანგელოზთა მალა, თავის „სამკვიდროში“ ანუ „საღმრთო ნისლში“ იმყოფება, იგი უხილავია, „საღმრთო ნისლიდან“ მხოლოდ ნათელი გამოსჭვივის. (იოანე ევანგელისტის „ნათელი ბნელსა შინა ჩანს“). ფსევდო-დიონისეს ნეგატიური თეოლოგია დასაბუთებულია ტრაქტატში „საიდუმლოდ ღმრთის მეტყუელებისათვის“ („მისტიკური თეოლოგიის შესახებ“), რომელიც იწყება სწორედ სამებისადმი აღვლენილი ლოცვით. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთის დახასიათება უფრო შეიძლება აპოფატიკით, ე. ი. უარყოფითი პრედიკატებით (მაგ., რომ ის „უხილავია“), ვიდრე კატაფატიკით (ე. ი. ღმერთის დახასიათება დადებითი პრედიკატებით, მაგ., რომ ღმერთი „კეთილია“, „შემწე“ და ა. შ.). მაგრამ აპოფატიკა არც ერთი წუთით არ ხსნის კატაფატიკას, ფსევდო-დიონისე მხოლოდ უპირატესობას ანიჭებს ღმერთის ნეგატიური ატრიბუტებით დახასიათებას. ღმერთის „ენერგია“ განფენილია ამ ქვეყნად, სამყარო მის მიერაა შექმნილი და მასვე უნდა დაუბრუნდეს. ამიტომ საღმრთო სახელების შერჩევისას კატაფატიკა აუცილებელია (ღმერთის ენერგიის გამოვლენათა აღნიშვნის თვალსაზრისით), მაგრამ უშუალოდ ღმერთის დახასიათებისას არკმარა თვით სიტყვა „ღმერთი“-ც კი (ძველი აღთქმის ზოგიერთ წიგნშიც ღმერთს სახელი არ აქვს, იგი „საკურველ არს“, რუსულად; „ОНО УДНО“. მაგრამ აპოფატიკა ღმერთის არსებობის უარყოფას კი არ ნიშნავს (როგორც ეს ჩვენს ავტორს ჰგონია), არამედ მისი, როგორც „ღვთაებრივი ნისლში“ მყოფი უხილავი, შეუცნობელი, გამოუთქმელი და განუსაზღვრელი სამების უმალღეს აპოლოგიას. ამიტომ ფსევდო-დიონისესთან დიდი ადგილი უჭირავს ერთის მხრით დუმილს, ხოლო მეორე მხრით ლიტურგიკულ რიტუალს, კერძოდ ლოცვას, ექსტაზს და ა. შ. (ნახე მისი ტრაქტატი „საეკლესიო იერარქიისათვის“). ყოველივე ამას აბსოლუტურად საერთო არაფერი აქვს ნეოპლატონიზმთან, რომლის მიხედვით „ღვთაებისგან“ ანუ განუიღვისაგან, სიკეთისაგან მომდინარე შუქი (ემანაცია) თანდათან ზემოდან ქვემოთ დაშვებისას სავსებით წყდება, ხოლო მატერიალური სამყარო წყვდიადია და ბოროტების სამეფო. ფსევდო-დიონისე კი ფიქრობს, რომ „ბოროტი დაუდგრომელია“, ის ნაკლულევანებაა, ღვთაების ენერგიიდან შემთხვევითი გადახვევაა, მოკლებულია სუბსტანციულობას, ფაქტიურად ბოროტი არ არსებობს, „თვით ეშმაკშიაც კი“. სამყაროში ღვთაებრივი „კეთილობა“ განფენილი.

ასეთია ძირითადი დედანაზრი ბიზანტიური თეოლოგიისა და მისტიკის ფაქტიური მამამთავრის ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებისა.

დმერთის არსებობის უარყოფასთან ან პანთე-
იზმთან მას არავითარი საერთო არა აქვს, არც
წარმართული ნეოპლატონიზმის პრინციპულ
სიძულველთან მატერიალურ სამყაროსადმი.
არეოპაგიტია — ქრისტოლოგიის ორგანული ნა-
წილია.

წერილის ავტორი აცხადებს, რომ „სიკეთის ისეთი გაგება, რო-
მელიც წარმოადგენს მის ბოროტებაზე გამარჯვების საფუძველს, „ვე-
ფხისტყაოსანში“ არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარეობს“. ამას ჭერ კიდევ გაკვირთ ოლივერ უორდროპიც აღნიშნავდა 1912 წელს და ამ პრობლემებს უკანასკნელად ჩვენც ვუძღვევით სპეცია-
ლური გამოკვლევა ე. „ცისკარში“. მაგრამ ბოროტის ნეგაცია რუს-
თაველთან არაა სრული ანალოგი ფსევდო-დიონისეს ნეგაციისა. გე-
ნიალური პოეტი თვითონ იმოწმებს ამ საკითხში „ბრძენ დივნოსს“, მაგრამ მას (რუსთაველს) სწამს კეთილისა და ბოროტის მუდმივი ჰი-
დილი კეთილის სასარგებლოდ („ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსე-
ბა მისი გრძელია“). ფსევდო-დიონისე ასეთს პოლარიზაციას არ უშ-
ვებს. დიდი მისტიკოსის შეხედულება ბოროტის არასუბსტანციულო-
ბაზე უცვლელად არ გადასულა „ვეფხისტყაოსანში“ (ვიმეორებთ: ფსევდო-დიონისე არსებითად უარყოფდა ბოროტის ფაქტიურად არ-
სებობასაც კი და „კეთილის“ ბადალ ანტიპოდად მას არ რაცხდა). რუსთაველი არ ყოფილა რომელიმე დოქტრი-
ნის უბრალო ილუსტრატორი.

მაგრამ რუსთაველი უეჭველად იყო მთავარი ქრისტიანული ცნე-
ბების ერთგული: მას სწამდა „ერთარსება“ ანუ სამება და მი-
სი მეორე პირი, „უჟამოჟამი“ ანუ ქრისტე, რომელიც ჟამში განხორციელდა. თვით დიონისესთან ქრისტე „უჟამოჟამია“, ასევეა რუსთაველთანაც, რომელიც ფსევდო-დიონისეს ნაწერებს ეფ-
რემ მცირის თარგმანებში კარგად იცნობდა.

რუსთაველს ეკუთვნის ტაეპი თეოლოგიური შინაარსისა:

„ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისა“.

„ერთარსება ერთი“ — აღნიშნავს როგორც სამებას (ვახტანგ VI, თეიმურაზ ბატონიშვილი, კ. კეკელიძე, კ. ცინცაძე და მრ. სხვ.), ისე მის მეორე პირს — ქრისტეს, ხოლო „უჟამოჟამი“ — იგივე ქრისტეა, მთელს ფრაზაში აგრეთვე ნაგულისხმევეია სამების იპოსტასური „გა-
ნუყოფლობა“.

შეიძლება თუ არა ამ საკითხის ხელმეორედ და სრულიად იკვმი-
უტანელი დასაბუთება? ვფიქრობთ, რომ შეიძლება (თუმცა უკანასკ-
ნელად მანანა გიგინეიშვილმა იგი საბოლოოდ გაარკვია).

ეს-ესაა გამოვიდა ელენე მეტრეველის შესანიშნავი წიგნი „ძლისპირნი“. მასში დაბეჭდილ, ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილ იროსებში (ძლისპირებში) გვხვდება ასეთი ადგილები:

გვ. 64: საუკუნეთა უპირატეშს ყოფილი
სიტყუაჲ უქამოჲ ქამიერად გამოჩინდა
ქორცითა შესხმითა
შენგან სძალო ღმრთისაო.

ეს თეოლოგიური ფორმულები ნიშნავს:

ყველა საუკუნეზე ადრე ყოფილი სიტყვა (ლოგოსი, მეორე პირი-საშეხისა ანუ ქრისტე), რომელიც „უქამოა“ (დაუსაბამოა, ყველადროზე ამაღლებულია), მოექცა „უამში“ და განკაცდა („ხორცი შეისხა“) „ღმრთის სძალისაგან“ (მარიამ ღვთისმშობლისგან).

ძლისპირის სხვაგვარი ინტერპრეტაცია — გამოორციხულია.

გვ. 75: განუყოფელი
სამითა თქთებითა
და ერთარსებით
ცნობილი მორწმუნეთაჲ:
მამაჲ მშობელი
ძეჲ უქამოდ შობილი,
და სული წმიდაჲ
ნუგეშინისმცემელი...

ძლისპირში მოკლედაა გადმოცემული ქრისტიანული ტრინიტარიზმი: მამადმერთი „მშობელია“ ლოგოსის (სიტყვის) ანუ ძის, ქრისტესი; ძე ანუ ქრისტე კი „უქამოდ შობილია“, ხოლო სული წმიდა — „გამოსული“ და „ნუგეშინისმცემელი“. მაგრამ სამება „განუყოფელია“ (თვითეული ჰიპოსტასი ცალკე ღმერთი არაა, სამივე პირი — „ერთარსება“, რუსულად единосущи, „ომოუსიოს“). ამ სამგვამოვან, მაგრამ „ერთ“ ღმერთს აღიარებდა რუსთაველი („ჰე, ღმერთო, ერთო...“) და არა პანთეიზმს ან სხვა რომელიმე „იზმს“. რუსთაველის ღმერთიც „ზის“ („ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს. ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“)¹, „პანთეისტური ღმერთი“ კი არსად არ ზის და არც რასმე დაუსაზღვრებს.

¹ შტრ. ფსალმუნნი 8/29 (54): „კურთხეულ ხარ შენ, რომელი ჰზი ქე-რობინთა და ხედავ უფსკრულთა...“ (მზექალა შანთის რედ. 1960, გვ. 439). რასაკვირველია, დიდმა თეოლოგმა ანტონ ბაგრატიონმა კარგად იცოდა, რასაც წერდა „წყობილსიტყვაობაში“: „უქანასკნელთა ქამთა უქამო იგი (ქრისტე,

ე. ი. ქალწულმა (იგულ. მარიამ ღვთისმშობელი) შვა ქრისტე, „უქამო გამოუთქუმელი“. ბერძნულ პარალელურ ტექსტში (იხ. იქვე) „უქამო გამოუთქუმელი“ს ეკვივალენტია „ტენ ენ ხრონო ტონ ახრონონ“, რაც „უქამო უამს“ ანუ ქრისტეს ნიშნავს. ამ ჭეშმარიტებასაც ჩვენში ჭიუტად უარყოფენ, მაგრამ განა ზემოთ მოტანილი მაგალითებით (და ასეთი მაგალითები ე. მეტრეველის გამოცემაში ბლომადაა!) საესებით და საბოლოოდ არ მტკიცდება, რომ რუსთაველის „ერთარსებისა ერთისა, მის უქამოსა უამისა“ განუყოფელ სამებასა და ქრისტეზე („უქამო უამზე“) მიუთითებს? „უქამო უამის“ გაგება, როგორც კატაფატიკისა და აპოფატიკის გაერთიანება (წერილის ავტორის შეხედულება ასეთია) — სწორი არაა. საკმარისია ქართული ორიგინალური ჰიმნოგრაფიის, ათანასე ალექსანდრიელის, კირილე იერუსალიმელის, იოანე ოქროპირის და სხვათა ნაწარმოებთა ქართული თარგმანების (იხ. აკ. შანიძის „სინური მრავალთავი“, ილ. აბულაძის „მამათა სწავლანი“ და მრ. სხვ.), აგრეთვე სასულიერო მწერლობის სხვა, თარგმნილი თუ ორიგინალური ძეგლების გაცნობა, რომ დაეწმუნდეთ — რუსთაველის ტაეპი კონდენსირებულად გადმოსცემს ტრინიტარიზმის დედააზრს და უმთავრეს ქრისტოიანულ დოგმას, რადგან ამ დოგმის გარეშე საერთოდ მართლმადიდებლური (თუ კათოლიკური) ქრისტიანული რელიგია არ არსებობს.

კორნელი კეკელიძე, ქართული ფილოლოგიის პატრიარქი და ძველი ქართული მწერლობის უდიდესი მკვლევარი-ავტორიტეტი (რომელმაც ზოგიერთ დილექტანტს თავის დროზე ჰკუთასწავლა) მოითხოვდა იმ ელემენტარული თეოლოგიური ანბანის ცოდნას, რომელიც რუსთაველს ღრმად ესმოდა. რუსთაველს აგრეთვე ჩინებულად გაეგებოდა იმ ჰიმნების შინაარსი, რომლებსაც ქართულ ეკლესიაში VII საუკუნიდან გალობდნენ. ეფრემ მცირე ამ ეკლესიის მოღვაწე იყო და მას შემთხვევით არ უხმარია „უქამო უამი“ თავის მიერ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატის თარგმანში საკუთრივ ქრისტესთან დაკავშირებით. რუსთაველს კი ეფრემ მცირის თარგმანები წინ ედო. ე. მეტრეველის წიგნმა დამატებით მოფინა შუქი ზოგისთვის ამ კიდევ სადავო საკითხს.

სტატიის ავტორი წერს: „სავესებით გასაგები მიზეზების გამო, რომელთა შესახებ ზევით იყო მოკლედ ნათქვამი გაძლიერდა ჩვენს საზოგადოებაში ინტერესი პეტრე იბერისადმი. მაგრამ გამოჩნდნენ ცალკეული პირები, რომლებმაც ვერ დააღწიეს თავი „დიონისურ ციებ-ცხელების“ ცთუნებას. რედაქციებში შედის (და ზოგჯერ იბეჭდება კიდევ) სტატიები ავტორებისა, რომლებიც არ შეიძლება კომპეტენტურებად ჩაითვალოს აღძრულ საკითხებში, ანდა, უარეს შემთხვევაში. პირებისა, რომლებსაც არაფერი აქვთ საერთო მეცნიერებასთან“.

ავტორს უკანასკნელი თავისი ფრაზის საილუსტრაციოდ მართლაც მოაქვს კურიოზული მაგალითი, მაგრამ ნუთუ მას არ წაუკითხავს სხვათა ზოგიერთი შრომები, რომელთაც საკმაოდ ბევრი შესძინეს პეტრე იბერის ბიოგრაფიის შესწავლის საქმეს? შეიძლება ყველა შრომას, რომელიც სტატიის ავტორის ხელიდან არ გამოსულა, კერძოდ პეტრე იბერზე, იგი მართლაც „არა კომპეტენტურად“ თვლის?

P. S. 422 წელს 12 წლის მურმანი (შემდგომში პეტრე) კონსტანტინოპოლში ჩავიდა, როგორც იმპერატორ თეოდოსი II-ის მძევალი. მან თან წაიღო სასანიდების ირანში ნაწამები სპარსელი ქრისტიანების ძვლები, ე. ი. სიყრმიდანვე იგი მხურვალე ქრისტიანი იყო. თუ ფსევდო-დიონისე გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსია, ხოლო მისი ნაწერების ნამდვილი ავტორი პეტრეა, მაშინ ეს უკანასკნელი ჭაბუკობისას ნეოპლატონიკოსი იყო და მერმე გაქრისტიანდა? ეს ზღაპარია, როგორც პეტრეს, ისე ფსევდო-დიონისეს მიმართ! ამასთან — თუ პეტრე-დიონისე თავის ნაწერებში ღმერთის უარყოფამდე მივიდა, როგორც ჩვენი ავტორი „ამტკიცებს“, მაშინ პეტრე-დიონისე რატომ დარჩა ბერად ან რატომ ააგო მონასტრები პალესტინასა და სირიაში, იქ საცხოვრებლად და ქრისტეს სადიდებლად?

საერთოდ: ფილოლოგიური დილეტანტიზმი განაპირობებს ფილოსოფიურ დილეტანტიზმს!

10 მარტი 1972.

დავკვიანებული პასუხი

ჩვენმა წერილმა „რამდენიმე რეპლიკა ერთი სტატიის გამო“ („ლიტ. საქართველო“, 1972 წლის 25 აგვისტოსა და 1 სექტემბრის

№№) გამოიწვია შ. ხიდაშელის „მოკლე ხანმართება გრძელი „რეპლიკების“ გამო“ (მაცნე, ფილოსოფიის... სერია, 1973, № 1, გვ. 164—171). შესავალში საესებით მართებულადაა აღნიშნული, რომ „ლიტ. საქართველოში“ (3.III.72) გამოქვეყნებულ მის წერილში „არავითარი ახალი პრობლემა... დასმული არაა და არავითარი ახალი მოსაზრება ავტორს არ წამოუყენებია“ (გვ. 165). მაშინ საკითხავია: რატომ დაპყირდა ავტორს ისეთი წერილის დაბეჭდვა, სადაც მას არავითარი „ახალი მოსაზრება“ არა აქვს გამოთქმული? მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ განეცხადებინა: „რედაქციებში შედის და იბეჭდება წერილები პეტრე იბერზე „არაკომპეტენტური პირებისაო“. ჩვენი მიზანი კი ის იყო, რომ გვეჩვენებინა — ხიდაშელს (არც ვინმე სხვას) არა აქვს უფლება რომელიმე თემაზე მონოპოლიის გამოცხადებისა (არც ფილოსოფიური, არც ფილოლოგიური თვალსაზრისით).

„მოკლე ხანმართების“ ავტორმა არც ერთს ჩვენს შენიშვნას პასუხი არ გასცა, თანაც აქეთ გვეკამათება ინეთ საკითხებში, რომლებზედაც საერთოდ დავა არ შეიძლება. აი ისინი:

1. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ არაა მართალი მკვლევრის გამოთქმა: „... როგორც მისი (პეტრეს. — ა. გ.) თანამედროვე ბიზანტიელი მწერლები აღნიშნავენ“, რადგან არც ერთი მათგანი (მაგ. ზაქარია რიტორი ან იოანე რუფუსი) „უშუალოდ ბერძენ მწერლებად... არ ჩაითვლებიან“ და, თუ ისინი ბერძნულად წერდნენ, „ეს აიხსნება ამ ენის ბატონობით ბიზანტიის იმპერიაში“-მეთქი. პოლემისტმა ჩვენი სიტყვები საკამათოდ აქცია. მოვიყვანთ უფრო გვიანდელ მაგალითს. მაგ., ფლორენციელი ლორენცო მელიჩი (XV ს.) ლათინურად წერდა თავის „ქარნავალურ ლექსებს“, მაგრამ ის რომელი მწერალი არ ყოფილა. ზაქარია რიტორი და რუფუსი ე. წ. „სირიელ სკოლას“ ეკუთვნოდნენ, თუმცა ბერძნულად წერდნენ. მე მხედველობაში მქონდა მათი ეთნიკური წარმოშობა და არა სხვა რამ. ზოგადად ისინიც, რასაკვირველია, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიასაც ეკუთვნიან მიუხედავად ამისა. „უშუალოდ ბიზანტიელ მწერლებად“ რუფუსი და ზაქარია რიტორი არ ჩაითვლებიან (მსგავსად ბიზანტიელი ბერძენი სოზომენესა და სოკრატესი, რომელთაც პეტრეზე არაფერი დაუწერიათ, თუმცა დიდი ასკეტის თანამედროვენი იყვნენ). ჩვენი განცხადების აზრის გაგება არც ისე ძნელი იყო (შემთხვევითი როდია, რომ, მაგ., კ. კრუმბახერს თავის კლასიკურ „ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიაში“ რუფუსი მოხსენებულიც არ ჰყავს, არც ჰანს გეორგ ბეკს).

2. მკვლევარს სხვათა შორის შევნიშნეთ, რომ საპირთა ვიხმაროთ „ღ ა ზ ა“ და არა „გ ა ზ ა“. ჩვენი პოლემისტი ისევე იცავს უკა-

ნონო ფორმას და „ასაბუთებს“ მას ბიბლიის ბაქარისეულ გამოცემაზე და ბლერიის სტატიანზე მითითებით (გვ. 171). თავი დავანებოთ იმის განხილვას, თუ რამდენად უსაფუძვლოა ასეთი არგუმენტის მოყვანა. ვიტყვი მხოლოდ, რომ მკვლევრის განსწავლულობა ბიბლიის ქართული ტექსტის საკითხებში მისასალმებელია, მაგრამ „გაზა“-ს ხმარება ნაინც უკანონოა (ასევე წერს იგი თავის სხვა წერილებში ე. ჰონიგმანის ნაშრომის რუსული თარგმანის გავლენით). მაშინ საკითხავია, რატომ ხმარობს სისტემატურად გამოთქმებს: „პროკოფი დაზელი“, „ენეა დაზელი“, „ტიმოთე დაზელი“ (მდრ. „ცისკარი“, 1969, № 4, გვ. 137. შ. ნუცუბიძე, თხზ., ტ. I, წინასიტყ. და სხვ.) „გაზელის“ ნაცვლად?

3. ავტორი შეგვნიშნავს: „გაწერელისა მიერ დაწუნებული(?) „პულქერიია“ და ა. შ. მაგრამ ბიზანტიურ მონეტებზე სწერია: „პულხერიია“ (იხ. თ. აბრამიშვილი, ბიზანტიური მონეტები საქართველოში); სისტემატურად ასე წერს ს. ყაუხჩიშვილი აღნიშნულ სახელს. და უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი ბიზანტიისტი, რომელსაც სპეციალური ნარკვევი აქვს დაბეჭდილი ბერძნული ონომასტიკონის ქართულად გადმოტანის საკითხებზე, ისიც უსაფუძვლოდ „იწუნებს“ „პულქერიას“? შ. ხიდაშელი ისევ ჯიუტობს და თავის ფორმას ამართლებს მაგალითებით „არქიმელი“, „მიქაელი“, „არქელოგია“ და სხვ.

4. „განმარტების“ ავტორი აცხადებს, რომ მე არ აღვნიშნე მისი კორექტურული შეცდომა „კრიუმერიი“ („კრიუმერიის“-ს ნაცვლად). და აი ნართაული დასკვნაც: „ვერაფერს ვიტყვი იმის შესახებ, თუ რატომ უღალატა ამ შემთხვევაში „რეპლიკების“ ავტორს კრიტიკული აზრის სიმახვილემ“ (გვ. 165), ე. ი. ჩვენ აღბათ არც ვიცით კრიუგერის არსებობა, თორემ ამ შეცდომასაც აღვნიშნავდით. მაგრამ შ. ხიდაშელის ყველა შეცდომის აღნიშვნის ნაცვლად ტექსტში სწერია „და სხვ.“ და ეს არც კმაროდა?

ხიდაშელი გვიჩვენებს, რომ მის ნაწერებში უნდა ჩაგვეხედა. მაგრამ მას რომ 1971 წელს (ე. ი. მისი „განმარტების“ გამოქვეყნებიდან 2 წლით ადრე) ე. „მნათობის“ № 8-ში გულდასმით წაეკითხა ჩვენი ნარკვევი („ისევ პეტრე იბერიელის ქართული ცხოვრების გამო“, დაინახავდა, რომ ჟურნალის ხუთი სვეტი (გვ. 158—160) პეტრე იბერზე სახელდობრ გ. კრიუმერიის ცნობების გადმოცემას ეძღვნება, განხილული გვაქვს ის „წინასიტყვაობა“, რომელიც არენს-კრიუგერის მიერ თარგმნილ ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიას“

წინ უძღვის. ჩვენში (და არც სხვაგან) არავის ასე ვრცლად არ გადმოუცია გ. კრიუგერის ცნობები. ჟურნალის 160-ე გვერდზე შეჭამებულია (ტექსტში ხაზგასმითა დაბეჭდილი): „ერთი სიტყვით, ზაქარია რიტორის თხზულებათა შინაარსის გადმოცემისას გ. კრიუგერი არ ამოსწურავს პეტრეს შესახებ იმ ცნობებს, რომლებიც ამ თხზულებებშია დაცული“ („მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 160).

თავისი „საბუთის“ ღირებულებისა და ირონიის გამო დააკვნა ამის შემდეგ თვითონ ხიდაშელმა გამოიტანოს.

5. „განმარტების“ ავტორი დარწმუნებულია, რომ გაზეთში გაპარული და იქვე გასწორებული ჩვენი უნებლიე ლაფსუსი („სპარსეთ-ირანის ომი“) ამ საკითხში ჩვენს ცოდნას შეეფერება და უმატებს: „რომლის გასწორებას (დაზუსტებას“) ის (ე. ი. ჩვენ. — ა. გ.) ამჟამად ჩქარობს“ (გვ. 165), ე. ი. ჩვენ არ ვიცოდით 1973 წელს, რომ V ს-ში წარმოებდა ირან-ბიზანტიის ომი და არა „სპარსეთ-ირანისა“, რომლის მსგავს შეცდომას საქართველოს ისტორიაში ოდნავ ჩახედული სპეციალისტი ან სტუდენტიც კი არ დაუშვებდა. მაგრამ რა ვუყოთ იმ ფაქტს, რომ 1970 წელს ვწერდით „მნათობში“ დაბეჭდილი ნარკვევის პირველსავე სვეტში: „თორმეტი წლის მურმანი დიდი ამალით გაუგზავნა მძევლად მამამისმა ბიზანტიის კეისარ თეოდოსი II-ეს (408—450), ამ უკანასკნელის დაჟინებული თხოვნით, რათა სპარსეთ-ბიზანტიის ომში (დაიწყო 420 წ.) იბერიის ხელისუფალნი ირანს არ მიმხრობოდნენ“ („პეტრე იბერიელის ბიოგრაფია“, „მნათობი“, 1970, № 3, გვ. 132). მაშასადამე, რაც 1970 წელს მაინც ვიცოდით, 1973 წელს დაგვავიწყდა?

6. აი კიდევ ერთი შენიშვნა ჩვენი მისამართით: „მაგრამ აი ფრანგული Pau(?) Devos-ის გადმოცემას ქართულ ენაზე ფორმით „პოლ დევოსი“ არავითარი გამართლება არა აქვს. თუ გაწერელია ხელმძღვანელობდა უცხოური სახელისა და გვარის გამოთქმის პრინციპით, უნდა ყოფილიყო „პოლ დევო“ (და არა „დევოსი“); თუ გავყვებით დაწერილობის პრინციპს, მაშინ „პაულ“ (და არა „პოლ“) დევოსი. მაგრამ ამ შემთხვევაში უნდა დაგვეწერა „დიდეროტი“ (დიდროს ნაცვლად), „შაქსპეარე“ (შექსპირის მაგივრად) და მრ. სხვ. (გვ. 165).

ასეთ „ორთოგრაფიულ ანაბანას“ გვიხსნის ავტორი კორექტურულ შეცდომაზე დაყრდნობით, ანაბანას, რომელიც თურმე მე არ მცოდნია (უეჭველია, „გაზა“-ს სანაზღაუროდ). მაგრამ აქაც „კრიუგერი“-ს მსგავსი რამ შეემთხვა ჩვენს პოლემისტს. 1971 წელს და-

ბექდილ ჩვენს ნარკვევში „ისევ...“ („მნათობი“, 1971, № 8), 153-ე გვერდზე ხაზგასმით გვაქვს დაბეჭდილი: «4. პოლ დევო... თავის გამოკვლევაში „როდის ჩავიდა პეტრე იბერიელი იერუსალიმში“...». „საერთოდ პოლ დევოს არაერთი პასაჟი მოაქვს რააზებს გამოცემიდან“... „რუფუსის ავტორობის საკითხი პოლ დევოსთვის საბოლოოდ გადაწყვეტილია“, ...ღრმა მადლობას მოვასწენებ ბატონ პოლ დევოს თავის გამოკვლევის ჩვენთვის საჩუქრად გამოგზავნისათვის“... ყველაფერი ეს დაბეჭდილია ერთად ქურნალის აღნიშნული გვერდის მეორე სვეტის ბოლოს. ვიმეორებთ — ხაზგასმით! ამასთან: სწორედ ჩვენი ნარკვევი „პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები“ გახდა საბაზი იმისა, რომ გამოჩენილ ბელგიელ მეცნიერს თავისი ნაშრომი გამოეგზავნა ჩვენთვის.

ხიდაშელი წერდა „მურვანი... იზრდებოდა მეფისა და ორი დედოფლის (ევდოკიასა და პულქერიას) მზრუნველობით“. ამაზე ჩვენ შევნიშნეთ, რომ დედოფალი პულხერია კი არ იყო მურმანის (პეტრეს) აღმზრდელი (თუმცა არსებობს ერთი ყალბი სქოლიო-ცნობა ამ საკითხზე), არამედ დედოფალი ევდოკია, თუმცა ამ უკანასკნელის ბიზანტიის დედოფლად გამოცხადებამდე (421 წ. 7 ივნისი) ფაქტიურად პულხერია განაგებდა იმპერიის საქმეებს, ის მკირეწლოვანი ძმის თეოდოსის რეგენტი იყო, ბიზანტიის დედოფლად მაინც არ ითვლებოდა: ასეთად ის გახდა ძმის გარდაცვალების (450 წ.) შემდეგ. კონსტანტინოპოლში მურმანის აღზრდის და ყოფნის წლები კი (422—437) ემთხვევა ევდოკიას დედოფლობის წლებს (421—444). ამ ზუსტ ახსნას ხიდაშელი უნდა დაექმყოფილებინა. შეცდომის აღიარების ნაცვლად ხიდაშელი წერს „... რას ნიშნავს „ნამდვილი დედოფალი“ გაწერელისა წარმოდგენაში, — დროის და შრომის ამო ხარჯვა“ (გვ. 165).

სამწუხაროდ, ხიდაშელი დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებს ქრონოლოგიურ სიზუსტეს მეცნიერებაში. მის მიერ გამოგონილი „ორდედოფლობა“ მურმანის კონსტანტინოპოლში ყოფნისას (422—437 წწ.) — ფაქტების არ ცოდნიდან მომდინარეობს. აი, რას ნიშნავს „ჩვენს წარმოდგენაში“ შ. ხიდაშელის მიერ დაწუხებული გამოთქმა „ნამდვილი დედოფალი“!

უხერხულ შთაბეჭდილებას ტოვებს „განმარტების“ ავტორის განცხადება „...უნაყოფოა კამათი — არის თუ არა „სამი ან ოთხი“ მრავალი და შეიძლება თუ არა სამი ან ოთხი თხზულების ავტორს — ეწოდოს „მრავალი შრომის“ ავტორი“ (გვ. 165). ასე, არასწორადაა გაგებული ჩვენი შენიშვნის მნიშვნელობა პეტრეს! ბიოგრაფ რუ-

ფუსთან დაკავშირებით. ზუსტად ცნობილია, რომ პეტრეს ბიოგრაფი-
სის იოანე რუფუსის კალამს ეკუთვნის მხოლოდ სამი ნაწარმოე-
ბი: 1. „პეტრეს ცხოვრება“, 2. „პლეროფორიები“ და 3. ძალიან
მცირე მოცულობის „თხრობა თეოდოსი იერუსალიმელის გარდაცვა-
ლებაზე“ (ჩვენს ხელთაა ამ უკანასკნელის ბრუქსისეული გამოცემა,
სირიული ტექსტი ლათინური თარგმანითურთ, არსებითად იგი
„პეტრეს ცხოვრების“ ნაწილია). მე არ ვიცი, რამ-
დენად კარგად აქვს შესწავლილი შ. ხიდაშელს რუფუსის ორი უკანას-
კნელი ნაწარმოები მაინც, მაგრამ ერთი რამ ხომ უეჭველია — არ-
სებითად ორი თხზულების ავტორი არ შეიძ-
ლება ჩაითვალოს „მრავალი შრომის ავტო-
რად“? კამათი ასეთ საკითხზე საერთოდ არ შეიძლება, უმჯობესი იქ-
ნებოდა შ. ხიდაშელს თუნდაც მეოთხე ნაწარმოები დაესახელებინა
რუფუსისა და ამ საკითხზე მართლაც „უნაყოფო კამათი“ თავიდან
აეცილებინა.

ზემოთ დასახელებულ წერილში ხიდაშელი სრულიად მოულოდ-
ნელად სადავოს ხდის ჩვენს გამონათქვამს („დაკვირვებებიდან“) იმის
შესახებ, რომ ლიტერატურაში რაოდენობა არ გადადის თვისობრიო-
ბაში. ეს აზრი შეიძლება საკამათო იყოს, მაგრამ ამის გამო „მეცნი-
ერებიდან“ ჩვენი „ამოღება“ — ელემენტარული ლიტერატურული
ეთიკის ფარგლებს სცილდება. სამწუხაროდ, მე არ ვიცი შ. ხიდა-
შელის განსწავლულობას ლიტერატურის ისტორიისა ან ლიტერატუ-
რისმცოდნეობის საკითხებში. მაგრამ უნდა დავვიჩეროთ მან. რომ,
მაგალითად, ლერმონტოვის პატარა მოთხრობა „ტამანი“ აკადემიკოს
ზობორიკინის ვეება რომანებს ერთად აიწონის: რომ პროსპერ მერიმეს
ერთი ნოველა „ტამანგო“ უფრო დიდი მოვლენაა, ვიდრე პოლ ბურჟეს
რომანების სერია; რომ საბას პატარა „სიბრძნე-სიცრუისა“ ძველი
ქართული ე. წ. საერო პროზის მწვერვალია და ა. შ. ტოლსტოი, დი-
კენსი ან ბალზაკი — გამონაკლისები იყვნენ. ამასთან: თვით ამ გენი-
ოსთა ყველა თხზულება მხატვრული თვალსაზრისით ერთ დონეზე არ
დგას.

ხიდაშელს, რასაკვირველია, სრული უფლება აქვს არ მოსწონდეს
ჩვენი შეხედულებანი ამა თუ იმ საკითხზე, არ მოეწონოს „დაკვირვე-
ბანი და შთაბეჭდილებანიც“, თუ სხვა ჩვენი ესეები. „გემოვნებაზე
არ დავობენ“. მაგრამ ნუ აგვიკრძალავს ჩვენც, თუ მისი „რუსთვე-
ლოლოგიურ-პანთეისტური“ კონცეფციები — მეცნიერებიდან ძალიან
დაშორებულ შეხედულებებად მიგვაჩნია.

7. „განმარტების“ მთელი გვერდი (166) უკავია რეპლიკებს ჩვე-
ნი ცალკეული გამონათქვამების მიმართ „მომავლინი“ კვლიფიკა-

ციებით (მაგ., თურმე მე ვფიქრობ, რომ „ფილოლოგიაში ვერავინ შემედრება“ და მისთ.). ყველა ჩვენს კონკრეტულ შენიშვნაზე განყენებული და თან პაროდიული სტილითაა მსჯელობა, გვიწუნებს „წილსკლებს“ (?!), ძახილის ნიშნების ხმარებას და სხვ. და ასეთი ტონით გვეკამათება სტილისტიკის სფეროში ის, ვინც თვითონ სისტემატურად ამგვარი ქართულით წერს: „იმ პიროვნებათა შორის, რომლებიც პეტრე იბერიის გარშემო იყრიდა თავს...“.

8. ხიდაშელი გვეკამათება „ზაქარია ქართველის“ ფიქციურობის საკითხში და აცხადებს, რომ „გაწერელისა შეხედულება ჯერ აღიარებული არაა“ (გვ. 167). ასე არაა საქმე: ჩვენი აზრი გაიზიარა ძველი ქართული მწერლობის ისეთმა სპეციალისტმა, როგორცაა აკად. ალექსანდრე ბარამიძე (პირველად მწერალთა კავშირში, მეორედ 1975 წ. 10 აპრილს რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის საჯარო სხდომაზე) და პროფ. ნოდარ ლომოთურმა თავის ახალ შრომაში. რატომ არ შეიძლებოდა შ. ხიდაშელსაც გამოეთქვა თავისი კომპეტენტური შეხედულება? თუმცა იგი ასახელებს ამ გარემოების მიზეზს: „ამ საკითხის გადაწყვეტა ძველი ქართული და ასურული ტექსტების შედარებითი შესწავლის გზით შეიძლება“ (გვ. 167). ასურული ტექსტის ქართულად თარგმნა აუცილებელია; ამ აზრს იცავს ს. ყაუხჩიშვილი. ამავე შეხედულებისა ვართ ჩვენც, ტექსტის ყველა ნიუანსს, რა თქმა უნდა, დიდი მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ ისიც უნდა ვიცოდეთ, რომ საკუთრივ „ზაქარია ქართველის“ არარსებობის დასამტკიცებლად რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ რააბესეული თარგმანისა და მისი ქართული ვერსიის „პეტრეს ცხოვრების“ ურთიერთშედარებაც კმარა. ტექსტის ისტორიული რეალიების ნამდვილობის საკითხს თვითონ ტექსტის ენა არ წყვეტს (ამასთან— ასურული Vita Petri-ს ავტორად შ. ხიდაშელიც რუფუსს ასახელებს და, თუ ასეა, მაშინ ქართული ვერსიის (XIII ს.) დასახელებული ავტორის თხზულებიდან წარმომავლობის ფაქტი განა თავისთავად არ ხსნის დეფექტურ და გვიან (XV ს.) რედაქტირებულ ქართულ ტექსტში გაჩენილი „ზაქარია ქართველის“ ფიქციურობის საკითხს? რუფუსის ავტორობა კი დაამტკიცა ედ. შვარტცმა. იგი მაინც ხომ იყო „ფრიად მეცნიერ მათსა (ასურულს. — ა. გ.) ენასა შინა“.

როგორც ვხედავთ, ხიდაშელის არც ზემოთ მოყვანილ რეპლიკას მოეპოვება რაიმე საფუძველი. თანაც, მგონი არც შ. ხიდაშელია სირიულის მცოდნე და ამ ენის შესწავლამდე (თუ ეს მას განზრახული აქვს)

კომპეტენტური მსჯელობის უფლება უნდა წავართვათ რუფუსის Vita Petri-ს გარშემო?! იგი ხომ ხშირად მსჯელობს ამ ძეგლის შესახებ?

9. რეცენზიის 168-ე გვერდი ისევ აღსაესება ჩვენი მისამართით რეპლიკებით: „პრეტენციოზული მასშტაბები“, „რომ პრეტენზია“ და ა. შ. (სიტყვა „პრეტენზია“ ორჯერაა გამოყარებული ოთხი სტრიქონის ფარგლებში). შ. ხიდაშელი ფიქრობს, რომ ასეთი ეპითეტების დახვევა მას იხსნის მეცნიერულ კამათში, ხოლო ერთს ჩვენს შენიშვნას პირდაპირ „ცილისწამებას“ უწოდებს, თანაც „შემთხვევლობით მუშაობას“ (გვ. 170) გვწამებს. ამ საკითხზე ქვემოთ ვიტყვი, მანამდე კი უნდა შევეხოთ ორ განმარტებას.

ხიდაშელი წერს: „რეპლიკებს“ ავტორი ამთავრებს მორიგი შეგონებით: „საერთოდ ფილოლოგიური დილეტანტიზმი განაპირობებს ფილოსოფიურ დილეტანტიზმს“. ზოგადი აზრით („საერთოდ“) ეს დებულება სრული აბსურდია“ (გვ. 169). ამას მოჰყვება ისევ „განმარტებანი“ ჩვენი მოკლე ესეების („დაკვირვებანი და შთაბეჭდილებანი“) შესახებ. თუ რატომ აღიზიანებს ხიდაშელს ჩვენი „დაკვირვებანი“, რომელიც პეტრე იბერიის საკითხში მოსატანი არ იყო, ამას თავისი მიზეზები აქვს და აქ უხერხულია მათზე მსჯელობა, მაგრამ ფილოლოგიურ სიზუსტეს მართლაც არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ფილოსოფიურ პრობლემათა კვლევის დროს ან როცა საქმე გვაქვს რომელიმე მოაზროვნის ბიოგრაფიის თარიღების ცოდნასთან? ვფიქრობთ, რომ ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს.

აი რამდენიმე მაგალითი თვითონ ხიდაშელის მხოლოდ ერთი „ფილოლოგიურ-ისტორიული“ წერილიდან.

ა) „...პეტრე იბერი იყო შვილიშვილი ცნობილი მეფის ბაკურისა, რომელმაც სამეფოში, IV ს-ის 30-იან წლებში ქრისტიანობა გამოაცხადა ოფიციალურ რელიგიად“ (იხ. მისი წერილი „სამკაული და სიქადულა ქართველთა“, „ციცქარი“, 1969, № 4, გვ. 13). ქრისტიანობა ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდა არა ბაკურის, არამედ მირიანის დროს. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ეს პრობლემა საკამათო არაა.

ბ) „პეტრე იბერი დაიბადა დაახლოებით 411 წელს, მისი იმპერიის კარზე გამგზავრება მოხდა 423 წლის ახლოს“ (იქვე, გვ. 134). მაგრამ ირან-ბიზანტიის ომი დასრულდა 422 წელს, რომლის შემდეგ პეტრეს იმპერიაში (იგულისხმება ბიზანტია. — ა. გ.) გამგზავრება უაზრო იქნებოდა. მურმანი (შემდეგში პეტრე. — ა. გ.) კონსტანტინო-

პოლში ჩავიდა 422 წლის ზაფხულში. ხიდაშელმა ეს უნდა ეკოდეს, თუ „ბიზანტია-ირანის ომის“ საკითხებში გარკვეულია.

გ) „სირიაში გადასახლების დროიდან (დაახლ. 430 წ.) ახალი პერიოდი დაიწყო პეტრე იბერის ცხოვრებაში“ (იქვე, გვ. 135). არა, მურმანი პალესტინაში ჩავიდა 437 წლის შემდეგ. ეს საკითხი საბოლოოდ გაარკვია სწორედ იმ პოლ დევომ, რომლის სახელის სწორ დაწერილობას გვიხსნის ავტორი (პოლ დევოს ნაშრომი მითითებული გვაქვს „რეპლიკებში“).

ხიდაშელის აზრით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი („კორპუსი“) თურმე „არ გამოდგებოდა ორთოდოქსალური ქრისტიანობის თეორიულ საფუძვლად“ (იქვე, გვ. 138). არა, ფსევდო-არეოპაგელის „კორპუსი“ მართლმადიდებლური ორთოდოქსიის ერთ-ერთ ქვაკუთხედად იქნა აღიარებული უკვე VII საუკუნიდან (მაქსიმე აღმსარებელი).

დ) „არეოპაგიტიკა და ნეოპლატონიზმი წარმოდგენდნენ შუასაუკუნეების(?) პანთეისტური კონცეპციების ძირითად წყაროს“ (იქვე, გვ. 139). გაუგებრობაა — წარმართული ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანული არეოპაგიტიკის ერთ სიბრტყეზე მოთავსება არ შეიძლება (ვრცლად — ქვემოთ). მათ შორის ღრმა უფსკრულია.

ე) ხიდაშელი იზიარებს ზოგიერთი ქართველი მკვლევრის მოსაზრებას, რომ „არეოპაგიტიკული კორპუსი ეკუთვნის არა ერთს, არამედ ორ თანაავტორს — პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს“ (იქვე, გვ. 140). თუ ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატში „საღმრთო სახელთათუს“ შეტანილია იერთეოსის (ე. ჰონიგმანის აზრით იგი პეტრეს ნათლია და სულიერი აღმზრდელი მითრიდატე ლაზია) სახელით „სატრფიალო ქებანი“, ეს იმას ნიშნავს, რომ ფსევდო-დიონისეს „კორპუსის“ ავტორად უეჭველად ორი პირი გამოვაცხადოთ. მაგ., „მისტიკურ თეოლოგიაში“ (ფსევდო-დიონისეს ყველაზე ცნობილ აპოფატეკურ ტრაქტატში) მითრიდატე ლაზის იდეების უშუალო ანარეკლის ძიება ძალიან ძნელია, რადგან ამის დოკუმენტური საფუძველი არ არსებობს.

სხვა დანარჩენ, ანალოგიურ შეცდომებს მისი პატარა სტატიიდან არ გამოვეყიდე. ფილოლოგიის სფეროში ისინი იმდენად განეკუთვნებიან, რამდენადაც ფილოსოფიური აზროვნების სფეროს.

დაბოლოს, შ. ხიდაშელი რომ სავსებით დარწმუნდეს, რომ სწორია ჩვენი ფორმულა („ფილოლოგიური დილექტანტიზმი განაპირო-

ბებს ფილოსოფიურ დილექტანტიზმს“), აქ მოვიყვანთ მისთვის შთამაგონებელ მაგალითს და ისიც მისსავე სტატიიდან.

ეს-ესაა გამოვიდა შ. ნუცუბიძის ნაწერების I ტომი შ. ხიდაშელის წინასიტყვაობით, რომელშიაც ნათქვამია: „უდავოა, წერს ე. ჰონიგმანი, რომ ქ. გაზა(?) წარმოადგენს ამ დროს (იგულისხმება V ს. ა. წ. — ა. გ.) ინტელექტუალური ცხოვრების ცენტრს“, სადაც „ყოველივე ისეა“ ატიციზირებული, რომ თვით ათინელები(?) მრდიოდნენ აქ, რომ შეესწავლათ პლატონის ენა(?). პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს შეეძლოთ ეწერათ ატიკურ ენაზე თავისი თხზულებანი ისე, რომ არ დაძრულიყვნენ ადგილიდან“ (გვ. 38. ხაზგასმე-ლი. ჩვენია. — ა. გ.).

მაგრამ არავითარი „ატიკური“ ენა“ არასოდეს არ არსებულა, არსებობდა ატიკური დიალექტი!

საიდან მომდინარეობს ასეთი უმძიმესი შეცდომა? აი საიდან.

ე. ჰონიგმანის შრომის (პეტრე იბერზე) რუსულ თარგმანში ნათქვამია ფსევდო-დიონისეს ნაწერებზე: „Прибавим к этому, что Ареопагитские книги написаны «аттическим» языком, несомненно искусственным, но это свидетельствует о том, что автором внимательно изучен диалект, мертвый за много времени до пятого века после Р.-Х.“ (თსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 20. ხაზგასმა ჩვენია! — ა. გ.).

მაგრამ ე. ჰონიგმანის ორიგინალში, ფრანგულ ტექსტში (და ხიდაშელი მხოლოდ ამ ორიგინალზე მიუთითებს წამდღაუწუმ, მოჩვენებით და ისიც რუსულთარგმანის მიხედვით) შეუძლებელია ყოფილიყო გამოთქმა „ატიკურ ენაზე“, ასეთი უმეცრება ე. ჰონიგმანს, დიდ მეცნიერს, რა თქმა უნდა, არ გაეპარებოდა. ელინურ პერიოდში, საკუთრივ V—IV საუკუნეებში ძვ. წ-ით, ატიკურ დიალექტზე შეიქმნა ტრაგედია და კომედია, ფილოსოფიური, ისტორიული და რიტორიკული. პროზა (ეს დიალექტი იყო შენაზავი ორი დიალექტისა — იონურისა და ატიკურ-დორიულისა). საერთოდ ელინურ პერიოდში (IX—IV სს. ძ. წ.) არსებობდა ოთხი თანაბარუფლებიანი დიალექტა: იონური, ეოლიური, დორიული და ბოლოს, იონურ-ატიკური, საერთო ბერძნული ენა კი ისევე არ არსებობდა ელინურ პერიოდში, როგორც არ არსებობდა მთლიანი საბერძნეთი, როგორც სახელმწიფო (იგი დანაწევრებულ პოლისურ ერთეულთა პირობითი „გაერთიანება“ იყო).

ქ. წ. „კონინე“ ანუ „საერთო ენა“ ბერძნულში ჩამოყალიბდა ალექსანდრე მაკედონელის მიერ საბერძნეთის დაპყრობის (IV ს-ის დასასრული ძვ. წ.) შემდეგ. ე. ჰონიგმანის ორიგინალში სწერია:

„Ajoutons que les Areopagitica sont écrits dans un „attique“, artificiel sans doute, mais qui atteste une étude attentive d'un dialecte mort depuis longtemps au cinquième siècle après J.-C.“ (Ernest Honigmann, Pierre l'Jbérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Bruxelles, 1952, გვ. 4. ბოლო, დაყოფა ჩვენია.—ა გ.).

„ატიკური ენა“ აქ არ ჩანს და არც შეიძლება ამგვარი შეცდომა ე. ჰონიგმანს დაეშვა, რადგან ეს ქვეშარიტება კლასიკური ფილოლოგიის ფაკულტეტის I კურსის სტუდენტებისათვისაც კარგად ცნობილია. ე. ი. ხიდაშელმა არ იცის, პლატონი ან არისტოტელე „ატიკურ დიალექტზე“ წერდნენ, თუ არარსებულ „ატიკურ ენაზე“.

ამ კონტექსტში უნდა გავიხსენოთ შემდეგი. 1972 წელს გამოვიდა შ. ხიდაშელის წინასიტყვაობით ა. ლოსევის მიერ რუსულად თარგმნილი პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის ელემენტები“ (იხ. Прокл, Первоосновы теологии, пер. и комм. А. Ф. Лосева). იე-8 გვერდზე ხიდაშელს მოჰყავს ანგელოზთა სახელწოდებანი მათი ბერძნული პარალელებით (ფრჩხილებში). მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ მან ზედმიწევნით იცის ბერძნული, კერძოდ ატიკური დიალექტი („ატიკური ენა“), რადგან იგი ჰონიგმან-ნუცუბიძის კვალობაზე საერთოს ნახულობს მითრიდატე ლაზის ჩვენებაში მოხსენებულ ანგელოზთა ტრიადასა (რომელიც აღწერილი აქვს ბერძნულად — და შემონახულია სირიულში — იოანე რუფუსს „პეტრეს ცხოვრებაში“) და ანგელოზთა იმ იერარქიას შორის, რომელიც წარმოდგენილია ფსევდო-დიონისეს ტრაქტიკაში „ზეციური იერარქიის შესახებ“ (ანგელოზთა სამი ტრიადის ანუ 9 ჯგუფის სახით). საიდან რცის დიონისესეულ ანგელოზთა ბერძნული სახელწოდებანი შ. ხიდაშელმა? ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მან იგი უშუალოდ ამოიკითხა ფსევდო-დიონისესთან. მაგრამ ეს ასე არაა. რუსული სახელწოდებანი მან ალბათ აიღო ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატის რუსული თარგმანიდან, რომელიც რამდენჯერმე გამოიცა გასული საუკუნის 30—40-იან წლებში (იხ. ჩვენი წერილი: „ზეცის მხატვრული მოდელი რუსთაველთან და დანტესთან. II. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და რუსთაველი“. ქ. „მნათობი“, 1970, № 1, სადაც ეს სახელწოდებანი რუსულადაცაა მოყვანილი, პირველად ქართულ ფილოლოგიაში). რაც შეეხება ზოგი მათგანის ბერძნულ შესატყვისებს, რომ-

ლებიც ხიდაშელს მოჰყავს, ისინი ნაჩვენები აქვს რუფუსის თხზულებების „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ტექსტის გერმანელ მთარგმნელს (იხ. „პეტრუს დერ იბერერ“, ლაიპციგი, 1895 წ. რააბეს გამოც., გვ. 44, შენიშვნებში). ასე შედგა ხიდაშელისეული „კონტამინაცია“. შთაბეჭდილება კი ისეთი რჩება, თითქოს ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატი „ატიკურ ენაზე“ აქვს უშუალოდ წაკითხული და იქიდან იცის ანგელოზთა ბერძნული სახელწოდებანი. ყოველივე ეს, უეპველია, რუსი ზკითხველისთვისაა გაკეთებული.

10. მაინც რა „ცილი დაეწამეთ“ ჩვენ ხიდაშელს და რაში გამოიხატა ჩვენი „შემთხვევლობითი მუშაობა“? თურმე იმაში, რომ მას მივაწერეთ აზრი, რომ ფსევდო-დიონისე „გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსია“ (გამოთქმა, რომელიც არაერთ ავტორთან გვხვდება, მაგ., ჰუგო კონთან). ხიდაშელი წერს: „...ეს მართლაც ზღაპარია, მაგრამ ზღაპარი, რომელსაც არაფერი აქვს ჩემთან საერთო და თავიდან ბოლომდე გაწერელის მიერაა შეთხზული. რა არის მიზეზი გაწერელის შემთხვევლობითი მუშაობისა? სრული გაურკვეველობა (?) იმ საკითხებში, რომლებსაც წარმოდგენილი მსჯელობანი ეხება, თუ შეგნებული ფალსიფიკაცია. და რატომ არ უთითებს გაწერელი ადგილს, სადა ამოიკითხა მან ხიდაშელის შეხედულებებად გასაღებული დებულებანი, — ამის გარკვევაში არ შევდივარ. აღენიშნავ მხოლოდ, რომ არც დებულება (რომელიც მეტი დამაჭერებლობისათვის გაწერელის წინწყლებში აუღია), თითქოს ფსევდო-დიონისე გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი იყოს, და არც დებულება (მით უმეტეს მისი „მტკიცება“), თითქოს „პეტრე-დიონისე თავის ნაწერებში ღმერთის უარყოფამდე მივიდა“ — მე არ მეკუთვნის. ერთი განმარტება იქნება აქაც საჭირო იყვეს: ფსევდო-დიონისე კი არაა „გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი“, მისი მოძღვრებაა ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გადამუშავება! არეოპაგიტული მოძღვრება („დიონისე-პეტრე“) კი არ მისი ღმერთის არსებობის უარყოფამდე, აპოფატია მიდის ამ დასკვნამდე. ეს კი სულ სხვა ამბავია! (გაკვარვებიანი ნიშნები ჩვენს ავტორს აქ დასჭირდა. — ა. გ.). აპოფატიკის დასკვნა არაა მოძღვრების საბოლოო დასკვნა(?), ის მხოლოდ საფუძველია ღმერთის წვდომის, არეოპაგიტის ავტორის მიხედვით, უფრო შესაფერი გზების ძიებისათვის, რაც, რა თქმა უნდა, შორსაა ღმერთის „უარყოფის“ აზრისგან. არ ვიცი რას დასწერს გაწერელი „მონოგრაფიაში“, რომლითაც იმუქრება(?), მაგრამ თუ იქაც ამ „დონეზეა“ განხილული არეოპაგიტის საკითხები და ხიდაშელის „შეხედულებანი“, იქნება („ვინძლო“) მან ეს გაუგებრობანი ამ თავითვე გამოასწოროს“ (გვ. 170).

როგორც ვთქვით, გამოთქმა „გაქრისტიანებული ნეოპლატონი-

კოსი“ ფსევდო-დიონისეს მიმართ ხიდაშელამდე არაერთ ფილოსო-
ფიის ისტორიკოსს უხმარია XIX ს-ში და ხიდაშელს სათანადო ლიტე-
რატურის გვერდებზე არ მიეუთითებთ. გავახსენებთ მხოლოდ უახლეს
მასალას, შესანიშნავი საბჭოთა მეცნიერის ა. ლოსევის აზრს
(ჩვენთვის მიუღებელს): „X[რისტიანский] Н[ეоплатонизм] в наиболее
яркой форме проявился в Ареопагитиках“ („ფილ. ენციკლ.“, ტ. IV,
გვ. 46). ხიდაშელი აციტირებს (ზოგჯერ დაუსახელებლად) ა. ლო-
სევის და ალბათ ამ საკითხშიც ეთანხმება იგი მას, ხოლო თვითონ კი
წერილში «„ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი
არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით» („მაცნე“, 1965,
№ 6) ღმერთის შესახებ ფსევდო-დიონისეს ნეგატიური თეოლოგიის
(აპოფატიკის) ფორმულის (რომ ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ არა ის,
თუ „რამ იგი არს, არამედ რამ იგი არა არს“) განმარტების შემდეგ
ასკენის: „საბოლოოდ... აპოფატიკა მიღს ღმერთის
ღვთაებრიობის და არსებობის უარყოფამდე“
(„ვრცლად იხ. წერილის გვ. 98—99). მანანა გიგინეიშვილმა სავ-
სებით ზუსტად და ვრცლად დაუსაბუთა მას ეს შეცდომა (იხ. მისი:
„მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედვე-
ლობის ზოგი საკითხი», „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“,
III, გვ. 18—19) და სავსებით სწორად დაასკვნა, რომ „დიონისე
არეოპაგელის ნათქვამი: „არცა ცხობება არს, არცა არსება არს...
არცა ქეშმარიტება არს... არცა ღმრთეება გინა სახიერება“— არ ნიშ-
ნავს ღმერთის არსებობის უარყოფას. აქ გამოთქმულია აზრი, რომ
მისთვის შეუფერებელია ყოველგვარი განსაზღვრა, თუნდაც — „ღმრთე-
ება“ და სხვ.“ (დას. ნაშრ., გვ. 19).

დიონისეს მოძღვრება აპოფატიკას თვლის ღმერთის, როგორც პი-
როვნული აბსოლუტის (სამების), წვდომის უფრო სწორ მეთოდად კა-
ტაფატიკასთან (პოზიტიური ატრიბუტებით პირველმიზეზის დახასია-
თება) შედარებით და თუ ხიდაშელის აზრით ფსევ-
დო-დიონისეს მოძღვრების ძირითადი ბირთვი
და მეთოდი ღმერთის არსებობის უარყოფამ-
დე მიდის, მაშინ მეთოდი და მისი ავტორი რო-
გორ დავაშოროთ ერთმანეთს? ფსევდო-დიონი-
სემ არ იცოდა თავისი ნეგატიური თეოლოგიით
რას ასაბუთებდა? ჩვენ ვერ დავწამებთ „მისტი-
კური თეოლოგიის“ ავტორს ვერც მიაშიტობას,
ვერც შენიღბულ ერეტიკოსობას.

ფსევდო-დიონისესა და კერძოდ ნეოპლატონიკოს პროკლეს ურ-
თიერთობაზე ბევრს უწერია, აგრეთვე სხვა ნეოპლატონიკოსებთან

ურთიერთობაზე იმავე ჰუგო კოხს (თვით ე. ჰონიგმანის სიტყვითაც, ფსევდო-დიონისეს წარმოდგენა ამ მოდელის (პროკლეს) გარეშე თითქოს შეუძლებელია). მაგრამ გასაზიარებელია იგი? ხიდაშელი მსჯელობს ჩვენი შეხედულებების „დონეზე“ (წინწყლებში), თუმცა „ატიკურმა ენამ“ კარგად გვიჩვენა, თუ ვის შეეფერება ასეთ კონტექსტში ხმარებული წინწყლები. მაინც შევეცდებით უდავო დებულებების წამოყენებას.

ფსევდო-დიონისეს აპოფატიზმი არასოდეს არ მისულა ღმერთის არსებობის უარყოფამდე, ვეტიც — ამ თეოლოგის (ფსევდო-დიონისეს) აპოფატიზმი ერთ-ერთი საფუძველია მთელი აღმოსავლური (მართლმადიდებლური) ქრისტიანული ეკლესიისა. სავსებით მართებულად აღნიშნავს თვითონ ხიდაშელი: „არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი უნდა ყოფილიყო წარჩინებული საეკლესიო პირი, ეპისკოპოსი“ (შ. ნუცუბიძე, თხზ., I, გვ. 37). და ამ ეპისკოპოსმა, რომელსაც „ზეციური იერარქიისა“ (ანგელოზთა გუნდების ტრიადის) და „საეკლესიო იერარქიის“ შესახებ ტრაქტატები ეკუთვნის, არც იცოდა (გაუცნობიერებლად?), რომ მისი ნეგატიური თეოლოგია ღმერთის უარყოფამდე მიდიოდა? თუ პირიქით: ეს ნეგატიური თეოლოგია (აპოფატიკა) სწორედ ტრანსცენდენტური და თანაც პიროვნული აბსოლუტის, შეუცნობელი და გაშლუთქმელი ღმერთი-სამების არსებობას ასაბუთებდა?! და ყოველივე ამის საწინააღმდეგოს ასწავლიდა (შეუგნებლად?) ეპისკოპოსი ფსევდო-დიონისე თავის მრევლს და ქრისტიანულ სამყაროს საერთოდ? ასეთი რამ სწორედ მაშინ უნდა გვეფიქრა, თუ იგი „გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი“ იქნებოდა (ჩერ უნდა გვამდეს ის, რასაც შემდეგ „გადაამუშავებ“).

ნეოპლატონიზმის სახეცვლილი ელემენტების არსებობა არეოპაგიტიკაში არ გულისხმობს მასში ნეოპლატონისტური შინაარსის არსებობას (ეპიფანოვიჩი, ვლ. ლოსკი...).

უკვე 1973 წელს ხიდაშელი წერს: „კვლევა-ძიებამ, რომელმაც უფრო ნათელი გახადა პროკლეს გავლენა არეოპაგიტიკაზე, განსაკუთრებით ინტენსიური ხასიათი XIX ს. და XX ს-ის დასაწყისში მიიღო“ (შ. ნუცუბიძე, თხზ., I, გვ. 36). ერთი სიტყვით, არეოპაგიტიკის სწორი გაგება თურმე შეიძლება მხოლოდ პროკლეს ნეოპლატონიზმის ფონზე, — ასეთია არსებითად ხიდაშელის დასკვნა. მგონი, მარცვლებით.

ჩვენს ავტორს, რასაკვირველია, შეუძლია ამ საკითხში დაიმოწმოს ფილოსოფიის ისტორიკოსთაგან არაერთი ავტორიტეტი. მაგრამ დასაშვებია ეკლესიის მამების („ეპისკოპოსები“) მოძღვრებათა ინტერპრეტაცია ელენისტური ეპოქის წარმართი ნეოპლატონიკოსების მოძღვრების ფონზე, მაგ. ტერმინოლოგიურ მსგავსებათა და სხვა ანალოგიების (ვთქვათ, ტრიადიზმის) მოყვანის გზით? არა, არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება. ქრისტიანი თეოლოგების ნააზრევთა ზუსტი და ღრმა ანალიზი ისევ თეოლოგიური შინაარსის მქონე დეფინიციების ფარგლებშია შესაძლებელი. ბოლოს და ბოლოს არც ერთი თეოლოგი საშუალო საუკუნეებისა ფილოსოფოსი არ ყოფილა ამ სიტყვის ელინური თუ ელინისტური გაგებით. კერძოდ ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების ყველა ძირითადი პუნქტი ბიბლიაშია მოცემული და იქიდან მომდინარეობს, ნეოპლატონისტური გამოთქმები ან ცალკეული ცნებები კი აბსოლუტურად მოდიფიცირებული (ქრისტიანული შინაარსით შევსებული) სახით გვხვდება მის თხზულებებში. აი როგორი ინტერპრეტაციის საფუძველზე იქნება ეს საკითხები განხილული იმ მონოგრაფიაში, რომლითაც თურმე ჩვენ „ვიმუქრებით“. მუქარა აქ არაფერ შუაშია. მაგრამ ზოგიერთ მცდარ მოსაზრებასა და გაუგებრობას რომ გავფანტავთ, ამაში ხიდაშელი ნუ დაეჭვდება. და თუ ყოველივე ამასთან ერთად ბევრი რამ სრულიად ახალი ცნობა იქნება გამოტანილი პეტრე იბერიელის პიროვნებისა და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების გარშემო, ეს საწყენად არავის არ უნდა დარჩეს.

მეცნიერული თუ ლიტერატურული კამათი სხვა საქმეა. მაგ., ხიდაშელი ფიქრობს, რომ ფსევდო-დიონისეს „თეოზისი“ (ადამიანის „გაღმართობა“, ὀρθόγηση) „ქვეყნის გამთლიანების იდეაა“. ეს ასე არაა. თეოზისი — წმინდა მისტიკური და პიროვნული ცდაა ღმერთთან (აბსოლუტთან) მიახლოებისა, კერძოდ ფსევდო-დიონისესთან — „არცოდნით“ და „არხილვით“ (რადგან ქრისტიანული ღმერთი — „უხილავია“ და მისი არც „შეცნობა“ შეიძლება). „თეოზისი“ ხორციელდება საკუთრივ ეკლესიაში სულიწმიდის მეშვეობით («Θεωσις совершается силою Святого духа в Церкви и может быть предвосхищен в состоянии экстаза», — წერს ვ. ლოსკი. იხ. Seminarium Kondacovianum, 1929, III, 143). ეს მომენტი კი რადიკალურად ეწინააღმდეგება ყოველგვარ პანთეიზმს. ფსევდო-დიონისე იყო ტრინიტარისტი (სამების აღმსარებელი), რომლის უნივერსი —

პიროვნული აბსოლუტია, რომელმაც არარაობისგან შექმნა სამყარო (რუსთაველის „რომელიმან შექმნა სამყარო...“). ნეოპლატონიზმს კი პიროვნული („სამყაროს შემქმნელი“) აბსოლუტისა არაფერი სწამს, ამასთან, ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება „ბოროტების არა სუბსტანციონალობაზე“ არაა ანალოგი პლოტინეს ან პროკლეს მოძღვრებისა „ბოროტებაზე“, როგორც „წყვიდიადზე“ (პლოტინე), კეთილის თანმხლებ „ატრიბუტზე“ (პროკლე) და ა. შ. ფსევდო-დიონისეს გაგებით ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში ყველაფერი კეთილია, თვით ეშმაკშიაც არაა ბოროტი. ნეოპლატონიკოსებთან ეს საკითხი სხვადასხვაგვარად დგას. ჯერ კიდევ ბლონსკი პლოტინესთან დაკავშირებით წერდა: «Материя-мрак, телесный мир — нечто затемненное» (Философия Плотина, М., 1918, გვ. 51). «Основная мысль телеологии Плотина — победоносная борьба логоса с материей» (იქვე, 134). თანაც პლოტინეს მოძღვრება სულზე. „როგორც ინტელიგიბელურ მატერიაზე, არაა ორიგინალური“ (იქვე, გვ. 220).

შ. ნუცუბიძის ნაწერების I ტომის წინასიტყვაობაში ხიდაშელს დამოწმებული აქვს (ავტორის დაუსახელებლად) ა. ლოსევის სიტყვები „ფილოსოფიური ენციკლოპედიის“ IV ტომიდან ნეოპლატონიზმის გავლენის შესახებ საშ. საუკუნეების აზროვნებაზე, თავის თარგმანით და წინწკლებში შეტანილი. რუსულად იგი ასე აქვს გამოთქმული ა. ლოსევის: «Увлечение [неоплатонизмом] дальше известной границы всегда приводило монотейстические построения либо к существ. деформации, либо к катастрофе» (IV, 46. — ხაზგასმა ჩვენია. — ა. გ.). მაგრამ ლოსევი იმას როდი გულისხმობს, თითქოს ასეთი „კატასტროფების“ ნიმუშებს წარმოადგენდა მონოთეისტური (საკუთრივ ქრისტიანული) რელიგიისათვის, მაგ., ფსევდოდიონისეს მისტიკა (იქვე), ხოლო ამავე ავტორის მიერ პეტრიწის გამოცხადება ნეოპლატონიკოსად (იქვე) — უბრალოდ ჭეშმარიტებას არ შეეფერება. ნეოპლატონისტური „კატასტროფები“ არ უნდა გავიგოთ ქრისტიანობაზე საბოლოო გამარჯვებად საშუალო საუკუნეების რომელიმე ეტაპზე. ასეთი რამ შეუძლებელია მომხდარიყო, ისტორიაში ასეთ რამეს ადგილი არ ჰქონია.

ამასთან, ხიდაშელი მშვენივრად იცნობს, მაგრამ არ აღნიშნავს იმავე ა. ლოსევის შეხედულებას ნეოპლატონიზმის არსისა და მისი კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობის შესახებ გარკვეულ ისტორიულ კონტექსტში. ა. ლოსევი აცხადებს იმავე წერილში: «То что материя для П [лотина] является злом, а весь материальный мир «украшен-

ნამ ტრუპი», есть яркое свидетельство упадочного характера П [лотина]» („ფილ. ენც.“, IV, გვ. 276).

„დაცემულობის ხასიათის“ ამრეკლავი მოძღვრება არ შეიძლება ყოფილიყო საფუძველი იმ პროექტის მხატვრული მსოფლმხედველობისა, რომლისათვის „მატერიალური სამყარო“ „ტურფა საბაღნაროს“ წარმოადგენდა და არა „მოხატულ ლეშს“.

სრულიად მართებულია აგრეთვე ა. ლოსევის ის შეხედულება, რომ «В целом Н [еоплатонизм] явился... весьма интенсивной попыткой сконцентрировать все достижения антич. философии для борьбы с неуклонно возростающим монотеизмом. Но борьба эта кончилась для него поражением, для побеждавшего тогда феодализма антич. космологизм оказывался недостаточным и ему было необходимо учение о личности абсолюте, к-рое только и могло удовлетворить его потребности как системы общ. иерархии» („ფილ. ენც.“, IV, 46. ხაზგასმები: ჩვენია. — ა. გ.).

მაშასადამე, მონოთეისტური (კერძოდ — ქრისტიანული) რელიგიის გამარჯვებისა და ნეოპლატონიზმის ტოტალური მასშტაბით შეზღუდვის პირობებში მართოდენ XI—XII საუკუნეების ფეოდალურ საქართველოში პოვა ნეოპლატონიზმმა აყვავება? ეს ანაქრონიზმია და არაფერ მსგავსს ჩვენში ადგილი არ ჰქონია. ნეოპლატონიზმით ანუ სიკვდილის ფილოსოფიით კი არ იკვებებოდნენ XI—XII საუკუნის საქართველოში, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, ბიბლიური კოსმოლოგიზმით და უფრო გვიანდელი დოგმატიკით. და ეს პროგრესული მოვლენა იყო იმდენად, რამდენადაც ფეოდალიზმი, როგორც სოციალური სტრუქტურა, პროგრესული იყო ანტიკურ მონათმფლობელობასთან შედარებით.

როგორი იყო სპეციფიკური ნიშნები თვითონ ნეოპლატონისტური აზროვნებისა? ხიდაშელი ალბათ ბევრ საკითხში ეთანხმება მის მიერ დაუსახელებლად ციტირებულ ა. ლოსევს, რომელიც იმავე სტატიაში წერს: «...весьма напряжонное стремление избавиться от материальных оков» იყო ნიშანი და ანარეკლი მონათმფლობელო ფორმაციის კრიზისისა. და ასეთი კრიზისის ამსახველი მოძღვრება ედო საფუძველად XI—XII სს-ის ქართული განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქის აზროვნებას?

«Диалектика и мифология, безвыходное отчаяние и острейшие

восторги, любовь и смерть — вот те символы гибели рабовладельческой Рим [ской] империи, которые лежат в основе философии П[лотина]» („ფილ. ენც.“, IV, გვ. 277).

ამ სიტყვებით ამთავრებს ვ. ლოსევი თავის წერილს. ასეთია საბჭოთა, მარქსისტული თვალსაზრისი პლოტინეზე და ეს სიმბოლოები ედო საფუძვლად თამარისა და რუსთაველის ეპოქის მხატვრულ მსოფლგაგებას? ვფიქრობთ, რომ ჭეშმარიტების ნატამალიც კი არ მოიპოვება ასეთ შეხედულებაში.

ხიდაშელს პეტრიწი მიაჩნია რუსთაველის ერთ-ერთ წინაპრად ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში (თუმცა რუსთაველის პოემა არაა „ფილოსოფიური პოემა“, როგორც ხიდაშელი ფიქრობს და არც მისი ავტორი ყოფილა ფილოსოფოსი ამ სიტყვის ელინური, ელინისტური ან სხვა გაგებით). პეტრიწს კი ხიდაშელი შემდეგნაირად ახასიათებს რუსი მკითხველების წინაშე: «В своих философских воззрениях Петриши исходил из основного положения неоплатонизма, согласно которому высшее и абсолютное начало — единое — посредством эманации порождает многоступенчатый мир бытия» და რომ «Петриши высказывал характерное для неоплатонизма пантеистическое положение о вечности мира, враждебное догме христианского учения» („ფილ. ენც.“, გვ. 664).

მაშასადამე, პეტრიწს სწამდა არა პიროვნული აბსოლუტი, ღმერთი-სამება, არამედ ნეოპლატონიკოსების ზეკოსმიური და უპიროვნო „ერთი“, რომლისაგან მომავალი ემანაცია „წარმოშობს მრავალსაფეხურიან სამყაროს“ და ამიტომ „მისი მოძღვრება“ ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი „დოგმატიკისადმი მტრულად“ განწყობილი მსოფლმხედველობა იყო. და ყოველივე ეს თქმულია ქრისტიან-თეოლოგ პეტრიწზე, როგორც ვითომდა „ნეოპლატონისტურ პანთეისტზე“. და ეს „პანთეისტი“ და „ქრისტიანული მოძღვრების მტერი“ მოღვაწეობდა პეტრიწონის თუ გელათის მონასტერში?!

გვეპატიოს, როგორც არა ფილოსოფოსს: ასეთ პეტრიწს ჩვენ არ ვიცნობთ. ყოველ შემთხვევაში: ასეთი რამ ჩვენი ცოდნის თანამედროვე დონეს სრულიად არ შეეფერება.

კიდევ: ფსევდო-დიონისეს ეკუთვნის აპოფატეიური გამოთქმა (ს ა ვ ს ე ბ ი თ ა ნ ტ ი - ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ს ტ უ რ ი), რომ ღმერთი არაა „არცა ერთ, არცა ერთობა“ (ავერინცევის თარგმანში „ни единое, ни единство“ (იხ. მსოფლიო ფილოსოფ. ანთოლოგია“. ტ. I, ნაწ. II, გვ. 609. ქართული გამოთქმა კი ეფრემ მცირისეულია). და ასეთი, ფსევდო-დიონისეული ანტინეოპლატონიზმი სათავე რუს-

თაველს „ფილოსოფიური აზროვნებისა“? აკი ნეოპლატონიკოსები-სათვის „ერთი“ არის განყენებული უმაღლესი იდეა „სიკეთე“ („სახიერება“), ხოლო ეს წმინდა პლატონისტური და ნეოპლატონისტური ცნებაც დიონისეს მოხსნილი აქვს ღმერთის მიმართ. მისი აზრით, ღმერთის მიმართ ზედმეტია ამ სიტყვის თქმაც კი (ფსევდოდ-იონისეს „მისტიკური თეოლოგიის“ მიხედვით ღმერთი „სიკეთეც“ არაა, ავერინცევის თარგმანში: „...НИ ДЪАГО“. იხ. დასახ. „ანთოლ.“, გვ. 609. შდრ. ეფრემ მცირის თარგმანი: „...გ ი ნ ა ს ა ხ ი ე რ ე ბ ა“). ფსევდოდ-იონისეს ღმერთი ყველა განმარტებაზე და დახასიათებაზე აღმატებული აბსოლუტია, როგორც ბიბლიური პიროვნული ღმერთი, რომელსაც სახელი არა აქვს — „იგი „საკუთრველ არს“.

ფსევდოდ-იონისეს წმინდა ქრისტიანული აპოფატიზმი პრინციპულად უპირისპირდება ნეოპლატონისტურ აპოფატიზმს.

შეიძლება ხიდაშელმა გაგვახსენოს ბიზანტიაში „ნეოპლატონიზმის“ გამოვლინების ფაქტები, მაგ., იოანე იტალის ან მიქელ ფსელო-სის მაგალითებზე. მაგრამ ასეთი „ალორძინებანი“ არასოდეს არ გასცილებიან ინდივიდუალური „ამბოხის“ უშედეგო ცდებს, ეპოქალური და საშ. საუკუნეების აზროვნების განვითარების რომელიმე საფეხურზე ყოვლისმომცველი ფაქტორის როლი მათ არ შეუსრულებიათ (თვით ბიზანტიაშიც). ისინი სპორადულ ხასიათს ატარებდნენ და სპარტლიანად იყვნენ მიჩნეული გაბატონებული ეკლესიის მიერ ერეტიკულ გადახვევებად. ამ ეპოქებში „მრევლი“ არ იზიარებდა იმას, რასაც ეკლესია და ხელისუფლება ებრძოდა (მაგ., კარგადაა ცნობილი, თუ რა ბედი ეწია ასეთ ცდებს ბიზანტიაში, კერძოდ კომნენების დროს, საკუთრივ ალექსი კომნენის მკაცრ ღონისძიებათა შედეგად).

ვფიქრობთ, რომ სამუდამოდ უნდა შევუარიგდეთ იმ ფაქტს, რომ XI—XIII სს-ის ქრისტიანულ საქართველოში, კერძოდ თამარისა და რუსთაველის ეპოქაში (არც ადრე, არც შემდეგ), არავითარი ნეოპლატონიზმი (თავისი „პანთეიზმით“), როგორც რაიმე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც თითქოს ოფიციალურ „დოგმებს“ უპირისპირდებოდა, — არ არსებობდა. ძალიან რბილად რომ ვთქვათ, აღნიშნული ეპოქის ელინისტურ მოღერნიზაციას ისტორიულ სინამდვილესთან საერთო არაფერი აქვს.

მაგრამ ხიდაშელს შეუძლია გვიჯობოს, რომ მას მხედველობაში აქვს ნეოპლატონიზმის პროკლესეული სახეობა, რამდენადაც ჩვენში პეტრიწმა სწორედ ამ უკანასკნელის ძირითადი თხზულება („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“) თარგმნა, რომელსაც რუსთაველი კარგად იცნობდა. მაგრამ ეს ფაქტი a priori გულისხმობს, რომ პროკლეს ტრაქტატი არ იყო შეხამებული ქრისტიანულ დოგმებთან და იგი, ასე ვთქვათ, „ხელშეუხებლად“ იქნა გაზიარებული ქართული აზროვნების მიერ XI—XII საუკუნეებში? ასე არ ყოფილა. პროკლეს ტრაქტატი ქრისტიანულ ასპექტში იქნა გააზრებული. ცენტრალური, პირველი იპოსტასის პროკლეს ტრიადისა უპიროვნო „ერთი“ (Единое, იგივე „სიკეთე“, „Благо“) არც ერთ ქართველ მოაზროვნეს არ მიუღია პიროვნული ერთი-სამეხების ნაცვლად, უკეთ — პიროვნული აბსოლუტი ქრისტიანული რელიგიისა (ერთი-სამეხა) არავის გამოუცხადებია ჩვენში ზეკოსმიურ და უპიროვნო პრინციპად. რუსთაველის პოემის პირველივე სიტყვები — „რომელმან შექმნა სამყარო“ და „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შექქმენ“... რადიკალურად უპირისპირდება პლოტინესეული თუ პროკლესეული ტრიადის პირველ იპოსტასს, რომელიც „სამყაროს არ ქმნის“. რუსთაველი კრეაციონისტია, პროკლესთან კი ამგვარი რამის ძიება — სრული გაუგებრობაა.

პროკლეს მოძღვრების დალაგება (თუნდაც ლოსევისეული) კმარა, რომ ამ საკითხზე არ ვიდაოთ. არ იქნება ზედმეტი ისიც აღვნიშნოთ, რომ ვეგეტერიანელი, ეგვიპტური რელიგიით გატაცებული და კიბელეს კულტის თაყვანისმცემელი პროკლე ბოროტების მიზეზს ხედავდა ადამიანის მხრით გრძნობადი სავნებისადმი გადაქარბებულ და „ჰქუას მოკლებულ“ დამოკიდებულებაში. ამგვარი დამოკიდებულების ხუნდებისაგან ადამიანის განთავისუფლების პირობა პროკლეს ესახებოდა გონების უნარში — მისტიკური ენთუზიაზმით ანუ „წმინდა სიგიჟით („მანია“) აბსოლუტთან (უპიროვნო „ერთთან“ ანუ ლეთაებრივ „სიკეთესთან“) გალხობაში.

ძნელი არაა ამ მხრივ გარეგნული, ფორმალური ანალოგიების მოძებნა პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის, მაგრამ საკმაო საკითხში ჩაღრმავება, რომ წარმართ პროკლეს „წმინდა სიგიჟესა“ ანუ „მანიის“ პრინციპსა და ქრისტიან-ტრინიტარისტ ფსევდო-დიონისეს ექსტაზს¹ შორის კოლოსალური განსხვავება დავინახოთ.

¹ არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ, პროკლეს აზრით, ექსტაზის საშუალებით „ერ-

ვიტოვებთ იმის უფლებას, რომ ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ მომავალში თვითონ პეტრიწის „განმარტებანი“, რომლებიც მან დაურთო პროკლეს ძირითადი ნაშრომის მისივე ქართულ თარგმანს.

P. S. თუ ეს „პასუხი“ დაიწერა, მხოლოდ იმიტომ, რომ მკითხველს არ შეექმნას ყალბი შეხედულება რუსთაველის აზროვნების ძირებზე. რუსთაველის პრობლემა კი მთელი ქართული კულტურის ცენტრალური პრობლემაა.

პაპაი შანიძის ახალი ნაშრომის გამო

(„ეტლთა და შვდთა მნათობთათჳს“)

მამდინარე წელს აკაკი შანიძემ გამოაქვეყნა ორი ფრიად მნიშვნელოვანი შრომა: „ეტლთა და შვდთა მნათობთათჳს“. ასტროლოგიური თხზულება XII საუკუნისა“ (თბილ. უნივ. გამომცემლობა) და „ბოლნისის წარწერები“ („ნობათი“, № 1). ამჟამად ვეხებით პირველს.

ნაშრომს დართული აქვს წინასიტყვაობა, ენის მიმოხილვა ლექსიკონითურთ, ძეგლის შინაარსის გადმოცემა რუსულ ენაზე და ილუსტრაციები ხელნაწერიდან (მნათობთა გამოსახულებანი და სხვ.).

წიგნის მოკლე ანოტაციაში თქმულია, რომ „აქ დაბეჭდილი თხზულება მე-12 საუკუნისა და ნათარგმნი ჩანს. იგი შეიცავს სამ თხზულებას: „მოძღვრებას ციურ ეტლთა შესახებ (საეტლოს), მოძღვრებას მთვარის ამოსვლა-ჩასვლის შესახებ (სამთვაროს) და მოძღვრებას შვიდი მნათობის შესახებ (მზისა, მთვარისა და ხუთი ცთომილისა)“ და რომ „აქ მოყვანილ ასტროლოგიურ ცნობებს მხარს უჭერს ვეფხისტყაოსანი“ (გვ. 4). ფილოლოგიური ანალიზის საფუძველზე აკაკი შანიძე ადგენს

თთან „სრული გაერთიანება“ შესაძლებელია მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ. ფსევდო-დიონისესთან კი ექსტაზი არაა ფორმა პიროვნულ აბსოლუტთან (ღმერთსამებნათა) ისეთი „გაერთიანებისა“, როცა სუბიექტი და ობიექტი ერთმანეთში ილღვება. ამასთან, „თუოზისი“ ფსევდო-დიონისესთან (და ქრისტიანულ მისტიკაში საერთოდ) ხდება აღაშინისსიციციხეში ივე და ღმერთთან „აღრევის“ გარეშე. თუ ამას არ დავაჩერებთ, ყოველგვარი კამათი აზრს კარგავს.

ძეგლის თარიღს: „ხელნაწერი გადაწერილია თამარის მეფობაში 1188 წელს“ (გვ. 6).

ტექსტის ანალიზი ჩინებულა, ხოლო ლექსიკონი — ასევე ბრწყინვალედ შედგენილი და განმარტებული.

გამოცემულ ძეგლს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართული ენის ისტორიისა და, რაც მთავარია, ვეფხისტყაოსანთან მიმართების თვალსაზრისით. აკაკი შანიძის ნაშრომი უეჭველს ხდის იმ ფაქტს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი კარგად იცნობს მის დროინდელ ასტროლოგიურ სისტემას და სათანადო ტერმინოლოგიას, რომელიც ჩვენში იყო გავრცელებული“ (გვ. 8). „მნათობთა ცხრილში წარმოდგენილია მზე, მთვარე და ხუთი ცთომილი (პლანეტა): ზუჰალი, მუშთარი, მარიხი, მთიები და ოტარიდი“ (8). რუსთაველის პოემაში კი „ავთანდილი მიმართავს თვითეულ მნათობს ასეთი რიგით: მზე (957), ზუალი (958), მუშთარი (959), მარიხი (960), ასპიროზ (961), ოტერიდი (962), მთვარე (963). განსხვავება ავ რიგსა და აქ მოთავსებული მნათობთა ცხრილის რიგს შორის ის არის, რომ მზე, როგორც ყველაზე დიდი მნათობი, პოემაში წინ არის წამოწეული, ხოლო მთიების ადგილი ასპიროზსა აქვს დაკავებული. სხვა მხრივ რიგი და სახელები ერთი და იგივეა აქაც და პოემაშიც“ (8).

ნაშრომის მე-9 გვერდზე მოტანილია „ვეფხისტყაოსანის“ ცნობილი 964 სტროფი, რომელშიაც შეიდ მნათობთა რიგი შეკრებით ასეა წარმოდგენილი:

აჰა მოწმობენ ვარსკვლავნი, შეღნივე მქოწმებთან:
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჯემლის ბნღებთან,
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმად მყევებან
მას გაავონენ. რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მღენიან.

ამ სტროფში მნათობთა ზემოთ აღნიშნული თანმიმდევრობა დარღვეულია ლექსის მეტრიკის გავლენითაც და ეს სავსებით გასაგებია.

აკაკი შანიძის „წინასიტყვაობას“ ეპიგრაფად წინ უძღვის რუსთაველის სიტყვები (გვ. 5):

მოწურვილ იყო ზაფხული.
ქუეენით ამოსლვა მწუანისა.
მზისა ცვალება ეტლისა
შეჯდომა სარატანისა.

გამოცემული ძეგლის მცოთხე თავს კი აქვს სათაური „კირჩხიბი, რომელსა არაბულად პრქვან სარატან“. (B ხელნაწერით: კირჩხიბი, რომელსა არაბნი სარატანს უწოდებენ. ივნისი“. გვ. 14). მგონი ეს პარალელიც ნათელყოფს რუსთაველის მხრივ ამჟამად ბეჭ-

დურად გამოცემული ტრაქტატის შესაძლებელ ცოდნას. ასტროლო-
გიაში განსწავლული ვახტანგ VI სწორად განმარტავდა დიდი პოეტის
ტაქსს: „სართანი კირჩხიბსა ჰქვიან“ (შოთა რუსთავე-
ლი.. ვეფხის ტყაოსანი. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა. აღ-
დგენილი აკაკი შანიძის მიერ. ტფილისი 1937, გვ. ტმთ). „სა-
რატანი“ ტერმინის არაბულ-სპარსულ წარმოშობაზე წერდა ნ. მარი
(„ვეტაზ ვ ბარს. შკურე...“ 1917, გვ. 432); ზემოთ მოტანილი გან-
მარტება ტერმინისა საეკლ. მუზეუმის ხელნაწერის მიხედვით მოყვა-
ნილი აქვს პ. ინგოროყვას („რუსთველიანა“, 1926; შდრ. „ვარსკვ-
ლავთმეტყველება“. გვ. 108; ვრცლად „სარატანის“ შესახებ იქვე,
გვ. 106—115 და მისივე: „ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება“, 130—
131).

მზის მიერ კირჩხიბის ზოდიაქოში შესვლის შესახებ წარმოდგენა
ქართულ კლასიკურ პოეზიაში პირველად გამოთქმული აქვს შავთელს,
რაც რევოლუციამდელი რუსთველოლოგიაშიაცაა აღნიშნული:

სწორად არს მზისა
კირჩხიბსა ზისა.

თეიმურაზ I კი უშუალოდ რუსთაველისაგანაა დამოკიდებული,
როცა ამბობს:

მზე კირჩხიბზე გარდაჯდების
შეიქმნების ქვეყნად თბობა.

შოთას შვიდ მნათობთადმი გალობის ასტრონომიული და ასტრო-
ლოგიური შინაარსის ძირების შესახებ არსებობს ვრცელი ლიტერა-
ტურა. ამ საკითხზე ჩვენს დროში უწერიათ მ. წერეთელს („გილგამე-
შიანი“. ბაბილონური ეპოსი. ბაბილონური ტექსტით თარგმანი მ.
წერეთლის მიერ. კონსტანტინოპოლი. 1924, გვ. 134—156), რო-
მელიც რუსთაველის შვიდ მნათობთა ლექსის შინაარსის გენეტიკურ
ძირებს „ასურულსა და უძველეს სუმერულ მწერლობაში“ ხედავს
(იქვე, 156) და ზ. ავალიშვილს („ვეფხისტყაოსნის საკითხები“,
პარიზი, 1931); რომელიც რუსთაველის პერსონაჟთა ასტროლოგიურ
წარმოდგენათა წყაროებს უფრო გვიანდელ ორიენტალურ ლიტერა-
ტურაში ეძებს; ამავე პრობლემას უფრო ვრცლად ეხება ავტორი ნაშ-
რომისა „ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება“ (1957, გვ. 8—
29, 44—48, 53—56, 81—94, 84—98, 99—109), ხოლო „ვეფხისტყაოს-
ნის მზისმეტყველებაში“ (1957) იგივე ავტორი განიხილავს შვიდ მნა-
თობთადმი გალობის ასტროლოგიურ შინაარსს (გვ. 160—163) და მზის
სხვადასხვა ასპექტს (შდრ. აგრეთვე მისივე „ვეფხისტყაოსნის განკი-
თხვანა“, 1954, გვ. 9—10). ამავე საკითხებს შეხებია სხვა არა ერთი
რუსთველოლოგიც, ისევე, როგორც რუსთაველისა და ნიშამის ურთი-

ერთობის საკითხებს (ნ. მარი, კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, დ. კობიძე, პ. ინგოროყვა, ს. კაკაბაძე და სხვ.). კერძოდ, შვიდი მნათობის ლექსს სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა მაია მამაცაშვილმა („გალობა შვიდთა მნათობთათვის ნიზამის „ლეილი და მაჯუნესა“ და „ვეფხისტყაოსანში“; „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია. 1972, № 3, გვ. 61—68 და „კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, XIII სამეცნიერო სესიის თეზისები“. 1971, გვ. 03).

ამჟამად საერთოდ გავრცელებულია ის აზრი, რომ ჩვენი გენიალური პოეტის ასტრონომიული წარმოდგენები (ისევე, როგორც შუა საუკუნეთა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის სხვა უდიდესი პოეტებისა) პტოლემიოსის გეოცენტრულ სისტემას ემყარება. ალექსანდრიელი გეომეტრისა და ფიზიკოსის კლავდიოს პტოლემიოსის (დაახლ. 100—178) ერთ-ერთ მთავარ შრომას ასტრონომიისა და მათემატიკის დარგში ეწოდება „მეგისტე სინტაქსის“ ანუ „ღიადი შენობა“, რომელც შუა საუკუნეებში არაბულად ითარგმნა და „ალმაგესტ“-ის სახელით იყო ცნობილი, თარგმნილია ყველა ევროპულ ენაზე (არსებობს მისი სრული რუსული თარგმანიც), არაბული ვერსია დაწერილია 1150—1160 წლებს შუა, ხოლო მოძღვრება პლანეტებზე წიგნის მეხუთე ნაწილშია გადმოცემული. პტოლემიოსის სისტემის მიხედვით სამყაროს ცენტრში მოქცეულია უძრავი დედამიწა, ხოლო მთვარე, მზე და პლანეტები მის ირგვლივ ბრუნავენ ერთმანეთისაგან დაშორებით. პტოლემიოსთან პლანეტებს ანტიკური ღმერთების სახელწოდებანი აქვთ (მერკური, ვენერა, იუპიტერი, სატურნი) და ეს ანტიკური პანთეონი ძირითადად სპარსულ-არაბულ ონომასტიკონით გავრცელდა აღმოსავლეთში. პტოლემიოსის გეოცენტრული ასტრონომიული სისტემის წინააღმდეგ სიტყვის დაძვრა ბიზანტიაში, სპარსულ-არაბულ სამყაროში და კათოლიკურ დასავლეთში ერესად იყო მიჩნეული (მაგ. ცნობილია, რომ მსგავსი მკრეხელობისათვის კასტილიის მეფემ ალფონს X სამეფო გვირგვინი დაკარგა). კოპერნიკის (XVI ს.) ჰელიოცენტრული სისტემის მოვლინებამდე კოსმოსის წყობა კაცობრიობას II საუკუნიდან ძირითადად ალექსანდრიელი მეცნიერის მიერ შემუშავებული მოძღვრების მიხედვით ჰქონდა წარმოდგენილი და მასთან დაკავშირებულ ასტროლოგიურ ცრუმორწმუნეობასაც იზიარებდა (თუმცა უკანასკნელს არა ყველა და არა ყველა დროს. ყველაზე ძლიერ მის წინააღმდეგ თავდაპირველად ქრისტიანობამ გაილაშქრა).

ასტრონომიული თვალსაზრისით რუსთაველი, როგორც ვთქვით, პტოლემიოსის სისტემას მისდევს*. ალექსანდრიელი მეცნიერის სა-

* ბოლო ხანებში ეს შეხედულება გადასინჯულია პროფ. გ. თევზაძის მიერ. ა. გ. 551

ხელს იგი არ ახსენებს, მაგრამ კარგად იცნობს ნიზამის შემოქმედებას (პოემაში დასახელებულია მისი გმირი ყაისი ანუ კაენ), რომელზედაც გეოცენტრული სისტემის გავლენა ცნობილია. „ლეილმეჯნუნიანში“ დიდი პოეტი ზუსტად ჩამოთვლის მნათობებს შემდეგი რიგის მიხედვით: მთვარე, ოტაროდი (პლანეტა მერკური), ზუჰრა (პლანეტა ვენერა), მზე, მარისი (პლანეტა მარსი), მუშთარი (პლანეტა იუპიტერი) და ზუჰალი (პლანეტა სატურნი) (იხ. ნიზამი, ხუთი პოემა. ე. ე. ბერტელსისა და ვ. ვ. გოლცევის რედ. მოსკ., 1946, გვ. 324—325; თავი: „მაჯნუნის ვედრება უზენაესის სამყოფელისადმი“ და სხვაგან). იმავე ნიზამის „შვიდ მზეთუნახავში“ მნათობები დღეების მიხედვითაა დასახელებული. „ნიზამიმ მთლიანად შეინარჩუნა ძველი ასტრონომიული ტრადიციაო“ — წერს პოემის ერთ-ერთი რუსული თარგმანის წინასიტყვაობის ავტორი (იხ. ნიზამი განჯევი. შვიდი მზეთუნახავი. ბაქო. 1947, გვ. 30. ტექსტის გვ. 34 და სხვ. შდრ. ნიზამი, რჩ. თხზ., ე. ბერტელსის შესავალი წერილითა და შენიშვნებით. მოსკ., 1947 (რუს.) და ე. ე. ბერტელსი. დიდი აზერბაიჯანელი პოეტი ნიზამი. ბაქო, 1940, გვ. 90—91 (რუს.). მუსულმანურ სამყაროს სიამაყეს ჰგვრიდა ის გარემოება, რომ მათს პირველ მნათობს — მთვარეს — პტოლემეაიოსის სისტემაშიაც პირველი ადგილი ეჭირა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნიზამი განჯელი უშუალოდ იცნობს თავისი ასტრონომიული ცოდნის პირველწყაროს — პტოლემეაიოსის მთავარ თხზულებას. „ხოსროვ-შირინიანში“ არქიტექტორ ფერხადზე თქმულია:

Все измирения он решает в миг.
Евклида он познал и Меджисте постиг.

(ნიზამი. რჩ. თხზ., მოსკ., 1947, გვ. 76. ტაეპები 1165—1166).

„მეჯისტე“ ანუ „დიადი“ შემოკლებული სათაურია პტოლემეაიოსის ზემოთდასახელებული მთავარი ასტრონომიული ნაშრომისა „მეჯისტე სინტაქსისა“.

ნიზამის ამ ტაეპებს პირდაპირ ემთხვევა დანტეს „ლვთაებრივი კომედის“ ერთი ტერცინის პირველი სტრიქონი, რომელშიც ჯოჯოხეთში მყოფი ევკლიდე და პტოლემეაიოსისა დასახელებული („დივინა კომედია“, „ინფერნო“, კანტო 4. ტაეპი 142):

Euclide geometra e Tolomeo

[ევკლიდე გეომეტრი და პტოლემეაიოსი].

მ. ლოზინსკი ასე თარგმნის მოტანილ ტექსს:

Там — геометр Евклид, там — Птоломей.

(პტოლემეაიოსის სისტემათან დანტეს დამოკიდებულების შესახებ იხ. მორის დე განდილაკის შესანიშნავი გამოკვლევა „დანტე“. პარიზი, 1968, გვ. 29, 65, 72, 151 და 169. 65-ე გვერდის წინ დაბეჭდილია XVI ს-ის გრაფიურა „ქვეყნის პტოლემეაიოსისეული სისტემა“).

ზუსტია ა. შანიძის მიერ გავლებული პარალელი ძეგლში დასახელებულ შვიდ ცასა და რუსთაველს შვიდ ცას შორის, რომელიც პოემის 1309 ტაეპშია დასახელებული (გვ. 9):

რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენზედა ცისა შედისა (1309,4)

ჩვენი დიდი მეცნიერა აგრეთვე აღნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ცხრა ცაც არის ნახსენები“, ისევე, როგორც ასტროლოგიურ ტრაქტატში (გვ. 10):

მეცრუო, ღმერთმან მიწა მქნას, ნუმცა ცხრითავე ვზო ცითა (413) და დასძენს, რომ „ასტროლოგიურ ლიტერატურაში ცხრა ცის შესახებაც მოიპოვება ცნობები“ (10), დამოწმებულია საბას ლექსიკონი, სადაც დედამიწის ირგვლივ 10 კონცენტრიული სფეროა შემოვლებული (იქვე) და მეათე სფეროს („სამყაროს“) ზემოთ სასუფეველია მოთავსებული. ყოველივე ეს ძალიან უახლოვდება კერძოდ დანტეს ესქატოლოგიურ წარმოდგენას ღმერთის სამკვიდროს ანუ ემპირიუმის შესახებ (იხ. სკარტაცინის ნაშრომის „დანტე“-ს რუს. თარგმანი და მორის დე განდილაკის დასახ. წიგნი).

რუსთაველის შვიდი და ცხრა ცის შესახებ მსჯელობენ ზ. ავალიშვილი და ავტორი „ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველებისა“ (გვ. 48). მაგრამ თვალსაჩინო ქართული წყარო მათ ხელთ არ ჰქონიათ. მართალია, „ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველებაში“ დასახელებულია ზოგი ქართული ძეგლი (იხ. გვ. 27), მაგრამ საკითხის დოკუმენტური პარალელებით გასაშუქებლად ისინი არ გამოდგებიან, ამიტომ რუსთაველის პოემას სტრიქონების გაანალიზების თვალსაზრისით ა. შანიძის გამოცემულ ძეგლს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან ეს „ძეგლი XII საუკუნის ხელნაწერ კრებულშია შემონახული და იმავე საუკუნეში უნდა იყოს თარგმნილი არაბულიდან ან სპარსულიდან და რამდენადმე გადმოკეთებული ქართველი მკითხველისათვის“ (11).

კოსმოგონიურ წარმოდგენათა და სისტემათა ისტორიის თვალსაზრისით ინტერესს არ იქნება მოკლებული, თუ გავითვალისწინებთ,

რომ პტოლემეაიოსისა და კოპერნიკის სისტემათა თანაბარუფლებიანობას ჩვენს დროში იცავდნენ... ალბერტ აინშტაინი და მისი პოლონელი მოწაფე — ფიზიკოსი ლეოპოლდ ინფელდი ცნობილ შრომაში „ფიზიკის ევოლუცია“ (იხ. რუს. თარგმანის მეორე გამოც. მოსკ., 1956), თუმცა ასეთი გაგება მეცნიერებამ კატეგორიულად უკუაგდო. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთ ფიზიკოსს, მაგ. გამოჩენილ საბჭოთა მეცნიერს აკად. ვ. ლ. გინზბურგს დღემდე ნეიტრალური პოზიცია უკავია აღნიშნულ საკითხში (იხ. უკრ. „ვობროსი ფილოსოფიი“, 1974, № 3, გვ. 49).

სპარსეთში ასტროლოგიის გავრცელებაზე ბევრი დაწერილა. ჯერ კიდევ ძველ ირანულ რელიგიაში (ზოროასტრიზმი და კეთილის დუალიზმით), კერძოდ მითრასტები (კეთილი ღვთაების მითრას კულტის აღმსარებელნი) თავყანს სცემდნენ პლანეტებს, რომელთა იდენტიფიკაცია ბერძნულ-რომაულ ღვთაებებთან მათთანაც იყო აღიარებული. მითრასტებსაც სწამდათ ზოდიაქოთა ზეგავლენა ადამიანებზე და ა. შ.

ისლამის პერიოდის სპარსულ ლიტერატურაში ასტროლოგიურ წარმოდგენათა ასახვა ყველაზე თვალსაჩინოდ გამოხატულია ნიზამის შემოქმედებაში, რაზედაც ზემოთ უკვე მოკლედ ითქვა.

არაბულ ქვეყნებში განსაკუთრებით ხალიფატის დროს, ომეიდებისა და აბასიდების ეპოქებში, X—XI საუკუნეებში და შემდეგაც, ასტროლოგია ძალზე გავრცელებულ სისტემად ითვლებოდა. ამ დროისათვის არაბებს უკვე თარგმნილი ჰქონდათ არა მარტო პლატონის, არისტოტელეს, ევკლიდესა, პტოლემეაიოსისა და სხვა ბერძენი მეცნიერების შრომები, არამედ ორიგინალური ასტროლოგიური ტრაქტატებიც ჰქონდათ. იგივე ითქმის არაბულ-ესპანურ მწერლობაზედაც, სადაც არსებული უმდიდრესი ასტროლოგიური მემკვიდრეობის უმნიშვნელო ნაწილია გამოცემული და თარგმნილი ევროპულ ენებზე, რაზედაც საგანგებოდ წერს კარლ ბროკელმანი თავის მონუმენტურ შრომაში „არაბული ლიტერატურის ისტორია“ (რამდენიმე ტომი). რაც შეეხება საკუთრივ არაბულ მხატვრულ ლიტერატურას, უმთავრესად პოეზიას, საკმარისია მხოლოდ ორი უდიდესი პოეტის ალ-მუტანაბის (915—965) და აბუ-ლ-ალა-ალ-მადარის (973—1058) სახელების გახსენება. მათს შემოქმედებაში ასტროლოგიას გარკვეული ადგილი ეჭირა. მხედარ და მეომარ ალ-მუტანაბის თვით ბრძოლებშიაც კი ეზმანებოდა ზოდიაქოთა გამოხმაურება, ხოლო პესიმისტი და სკეპტიკოსი, ენციკლოპედიური განათლების ალ-მადარი, რომელიც 14 წლისა დაბრმავდა და ცის თალის ქვრეტა არ შეეძლო, ამბობდა — „მე არა ვარ დარწმუნებული ვარსკვ-

ლავთა მარადიულობაში და არა მგონია თვითონ სამყაროც იყოს მარადიულიო“. მიუხედავად ამისა, მაინც ფიქრობდა, რომ მიწიერ ქვეყანაში ადამიანები, პირუტყვები, არა ორგანული ბუნება, — ყველაფერი ცხოვრობს და ვითარდება ვარსკვლავთა მოძრაობის ზეგავლენით და რომ აუცილებელია ვარსკვლავების თაყვანისცემა, რამდენადაც მათ თვითონ ალაპი აღიდებდნენ (იხ. Ханна ал-Фахури. История арабской литературы. Моск., 1961, ტ. 2, განსაკ. გვ. 107 და 168; ისტორიკოს მხედველობაში აქვს მისი დივანი „ლ უ ზ უ მ ი ი ა ტ“-ი ანუ „ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ა ა რ ა ა უ ც ი ლ ე ბ ე ლ ი ს ა“, რომლის მხოლოდ ნაწილია რუსულად თარგმნილი. იხ. Абу-ль Аля аль-Маарн. Стихотворения. Моск., 1971).

სხვათა შორის, არაბულის გზით შეიქმრა ასტროლოგია ჩვენს მოძვე დაღისტანშიაც. შამილი, რომელიც ღრმა მოაზრებულ და ნაქმბენდის (XIV ს.) ორდენის სუფიური მოძღვრების მიმდევარი იყო, ასტროლოგიის ჩინებულ ცოდნასაც ფლობდა (ნაქმბენდის ორდენის შესახებ, ხანიკოვის დაძველებული ნარკვევის გარდა, არსებობს აკად. გორდლევსკის კარგი გამოკვლევა, ხოლო შამილის ასტროლოგიურ ცოდნაზე სპეციალურად წერდა პეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორი, ორიენტალისტი ა. კაზემბეგი, რომელიც 1859 წელს გაეცნო ექსიმამს იმპერიის სატანტოში). შამილს არაფერი სწამდა კოპერნიკის სისტემისა და როცა პულკოვოს ობსერვატორიაში ასტრონომმა სტრუვემ მას აჩუქა წიგნი ლათინურ-არაბულ ენაზე „პტოლემეაიოსის სისტემა“, იგი უფრო დარწმუნდა, რომ უძრავი დედამიწა სამყაროს ცენტრშია, ხოლო მზე და სხვა მნათობები მის ირგვლივ მოძრაობენ („კავკასიის არქეოლოგიური კომისიის აქტები“. ტ. XII, გვ. 785—786). შამილისათვის არ უთქვამთ, რომ მეცნიერ პტოლემეაიოსს მიეწერება ასტროლოგიური შრომაც „ტეტრაბიბლიონ“ (ოთხი წიგნი), რომელიც ალექსანდრიელი მათემატიკოსის და ასტრონომის მთავარ თხზულებაზე ნაკლები პოპულარობით არ სარგებლობდა საშუალო საუკუნეებში.

ქრისტიანობამ გეოცენტრულ ასტრონომიას დაუკავშირა რწმენა იმისა, რომ თუ უძრავი დედამიწა სამყაროს ცენტრში მდებარეობს და მის ირგვლივ ბრუნავენ მნათობები, ხოლო დედამიწაზეა მშვენიება ამ კოსმიური სხეულისა — ადამიანი — მაშასადამე ყველაფერი ანათებს ადამიანისათვის, ემსახურება მას, წარმართავს მის ბედ-იღბალს უნივერსუმის ანუ ღმერთის ნების მიხედვით. ასეთ ანთროპო-გეოცენტრულ მსოფლგაგებას თავისთავად უნდა მოჰყოლოდა ფატალისტური მოძღვრებაც იმის შესახებ, რომ შეიძლებოდა წინასწარმეტყველება

ხალხებისა და ცალკე ადამიანების ბედისა მნათობებისა თუ პლანეტების ცაში ამა თუ იმ მდებარეობის მიხედვით და ზოდიაქოებზე დაკვირვებით. სწორედ ამ მოძღვრებას ეწოდება ასტროლოგია ანუ ვარსკვლავთმრიცხველობა. გენეტიკურად იგი მომდინარეობს ქალღველებისგან. უძველესი ბაბილონური კულტურიდან ეს სწავლა გადავიდა ეგვიპტეში, სადაც ამ ცოდნას ქურუმები ფლობდნენ და იქ დიდი გავრცელება ჰპოვა. აქედან ვარსკვლავთმრიცხველობამ შეაღწია ძველ საბერძნეთში და თუმცა არისტოტელეს არაფერი სწამდა მისი, სამაგიეროდ დიდი მეცნიერისა და ფილოსოფოსის მოწაფის თეოფრასტეს კალამს ეკუთვნის ასტროლოგიური ტრაქტატი „ნიშანთა შესახებ“. საბერძნეთიდან ვარსკვლავთმრიცხველობა გავრცელდა რომში და რომის გზით — ბიზანტიაში და სპარსეთ-არაბეთში.

ძველ ქალღველთა ასტროლოგია არ იყო ისეთი რთული სახისა, როგორც მან მიიღო ბერძნულ-რომაულ და ბიზანტიურ სამყაროში, თუმცა ყველგან და ყოველთვის იგი რელიგიებთან დაკავშირებული აღმოჩნდა, რის გამოც მითოლოგიური მიაშიტობის ხასიათი დაკარგა.

საშუალო საუკუნეების დასავლეთ ევროპაში ასტროლოგია პოპულარული ხდება აღორძინების ეპოქაში. ამ დროს (XIV—XVI სს) გულდასმით სწავლობდნენ არა მარტო „ალმაგესტს“, არამედ „ტეტრაბიბლიონსაც“. მეცნიერული მნიშვნელობა ასტროლოგიამ დაკარგა XVII საუკუნეში, ჯერ კიდევ კეპლერს (1571—1630) სასაცილოდ არ ჰყოფნიდა იგი. საშუალო საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქაში კი ასტროლოგიის მთავარ მღვენელად გვევლინება ქრისტიანობა, თუმცა იუდაისტურ-ქრისტიანულ ქვეყნებში ასტროლოგიის ჩანასახს ზოგი თეოლოგი ხედავდა თვით ძველი აღთქმის წიგნში „შესაქმე“, სადაც ნათქვამია (I, 14), რომ ღმერთმა ზეცის თაღზე შექმნა მნათობები დღისა და ღამის განმსაზღვრელად, დროისა, დღეებისა და წლების მანიშნებლად. რაც შეეხება ძველი აღთქმის სწავლას ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე ექვს დღეში და მეშვიდე დღის დასვენების უამარ გამოცხადებას, მისი პროტოტიპი მოძებნილ იქნა იმავე ქალღველებთან, იგი ჩაწერილი აღმოჩნდა თიხის გამომწვარ ფირფიტებზე, რომლებიც ძვ. წ. XVI ს-ის განეკუთვნება. 7 პლანეტის წმინდა რიცხვი უკვე ნაგულისხმებია ფრაზაში, რომელიც ამ ფირფიტებზე შენახულა ღმერთზე და რუსი ისტორიკოსის თარგმანში იგი ასე გამოიყურება: «Седьмой день он сделал священный и повелел отдыхать в этот день от всяких трудов». (Л. А. Гуров. Астрология и религия. Моск., [1940], გვ. 12. იქვე: მოკლე ბიბლიოგრაფია, გვ. 130). პირველ საუკუნეში ჩვ. წ-ით საჭირო გახ-

და დადგენილიყო კალენდარული ცხრილი პლანეტა-ღმერთების მიხედვით, ასტროლოგია შეიქრა მედიცინაში და ა. შ.

ასეთ წარმართულ კოსმოგონიას შეებრძოლა ქრისტიანობა. ასტროლოგია უწინარეს ყოვლისა ღმერთი-სამების ინიციატივის სფეროში იჭრებოდა, ღვთაებრივი დეტერმინიზმის ნაცვლად ფეხს იკიდებდა ფატალიზმში, რომლის მიხედვით ადამიანთა და ხალხთა ბედის საკე მნათობთა ხელში იყო მოქცეული. რა თქმა უნდა, კაცობრიობის განვითარების ყველა ეტაპზე არც ერთ უდიდეს მოაზროვნე ფილოსოფოსს ან მეცნიერს ასტროლოგიისა არაფერი სჯეროდა. პლატონის სისტემას იგი არ შეხებია. არისტოტელე დასცინოდა ასტროლოგიას („ფიზიკა“), ციცერონი პირდაპირ ილაშქრებდა ამ ცრუმორწმუნეობის წინააღმდეგ (ტრაქტატი „მარჩიელობის შესახებ“) და ა. შ. ასტროლოგია უმთავრესად წარმართული რელიგიების ეპოქებში ზეიმობდა. ვარსკვლავთმრიცხველებით იყვნენ გარშემორტყმული ბაბილონისა და ასირიის მეფენი, ბევრი რომაელი იმპერატორი, მაგ. ტიბერიუსი, რომლის შესახებ მისი ბიოგრაფოსი წერს: «О богах и об их почитании он мало беспокоился, так как был привержен к астрологии и твердо верил, что все решает судьба» (Г а й С в е т о н и й Т р а н к в и л. Жизнь двенадцати цезарей. Моск., 1964, გვ. 101). ასევე სჯეროდა ვარსკვლავთმრიცხველებისა ბევრ შაჰს, სულთანსა და ხალიფს. დასავლეთში ქრისტიანობის გამარჯვებამდე ასტროლოგია ყველა წარმართულ რელიგიასთან ადვილად ნახულობდა საერთო ენას, ახოლო საშ. საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქაში — სხვადასხვა ერეტიკულ მიმდინარეობებთან, წარმართული კერების ნაშთებთან და ა. შ. ასტროლოგიურ ფატალიზმს წინ აღუდგა ა ვ რ ე ლ ი უ ს ა ვ გ უ ს ტ ი ნ ე (გარდ. 430 წ.), კათოლიკური ეკლესიის ბურჯი, რომელიც ასტროლოგიას სატანის გამოგონილად მიიჩნევდა. XII—XIII სს. სქოლასტიკამ რადიკალურად გამოირიცხა ვარსკვლავთმრიცხველობა, იგი არისტოტელეს მისდევდა ბუნებისმეტყველების საკითხებში (თომა აქვინელი და სხვ.). მიუხედავად ამისა, ასტროლოგიის გავლენა მაინც დარჩა დასავლეთში, ბიზანტიასა და აღმოსავლეთში (უმთავრესად სპარსულ-არაბულ სამყაროში), თუმცა ამ პერიოდებზე ვარსკვლავთმრიცხველობას არც იუდაისტურ-მაჰმადიანური ერთი დმერთის რწმენა შეურყევეია, არც ქრისტიანულ ერთი-სამებისა. მნათობთა სფეროს არ შეეძლო ყველა სფეროებზე ამ აღლებული ემპირიუმიის ანუ ღმერთის სადგომის შენაცვლება. მართალია, ასტროლოგიას იზიარებდა ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი მამა — ორიგენე (ვარსკვლავებს გონიერ არსებებად თვლიდა), მაგრამ იგი ერე-

ტიკოსად იქნა შერიცხული, დატუსალებული და დასახიჩრებული (მეოთხე საუკ. დასასრული. ორიგენეს შესახებ. ნახე: А. П. Карсавин. Святыя отцы и учителя церкви. Paris, გვ. 88—114). ისიც ცნობილია, რომ ასტროლოგები მოხერხებულად იცავდნენ თავს ეკლესიის წინაშე, მათ შთამაგონებელი საბუთი წაუყენეს მოწინააღმდეგეთ: მათეს სახარებაში თქმულია (თავი 2 მუხლი 1, 2, 7, 9—11), რომ ჰეროდე მეფის დროს აღმოსავლეთიდან ჰურიასტანში, ბეთლემში მოვიდნენ მოგვნი („ქალდეელნი“) ახლადშობილი და ბაგაში მწოლი ღმერთი-ყრმის იესოს თაყვანის საცემად. მათ წინასწარ უხილავთ ვარსკვლავი, რომელიც მგზავრობისას მოგვებს წინ უძლოდა. ევანგელისტი ჰყვება, რომ ეს ვარსკვლავი „დაადგრა ადგილსა მას, რომელსა იყო ყრმაჲ იგი“ (მთ. 2, 2), „ხოლო მათ, ვითარცა იხილეს ვარსკულავი იგი, განიხარეს სიხარულითა დიდითა ფრიად“... „და დაეარღეს და თაყუანის-სცეს მას“ (2, 11), შესწირეს „ოქროჲ, გუნდრუჲი და მური“ და ა. შ. (ამ საკითხს მოკლედ ეხება გ. გუროვის შრომა).

მოგვთა თაყვანისცემის სიუყეტზე შექმნა ლეონარდო და ვინჩიჩი თავის ერთ-ერთი შედევრი („მოგვთა თაყვანისცემა“), რომელზედაც იგი დიდხანს მუშაობდა. მასვე ეკუთვნის ამ სურათისათვის წინასწარ ფანქრით დახატული ეტიუდიც.

ეკლესიის მამებს საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდათ ასტროლოგიების „არგუმენტის“ გასაბათილებლად. მაგრამ მიუხედავად ვარსკვლავთმრიცხველობის დევნისა, მისი პოპულარობა დიდხანს არ შეწყვეტილა (ხომ პარადოქსულია ის ფაქტი, რომ მას დღესაც ჰყავს თავგამოდებული დამცველები და მიმდევრები ევროპასა და ამერიკაში!). ეკლესიის მიერ ასტროლოგიაზე ოფიციალურად დადებული ტაბუ უძლური აღმოჩნდა კონსპირაციულად მისი არსებობის წინააღმდეგქრისტიანული და მუსულმანური კულტის აღმსარებელთა გარკვეულ წრეებში, ჩანს, ასტროლოგიური მოძღვრება მოსათმენ სისტემად იყო მიჩნეული. ასე იყო ბიზანტიაში, მუსულმანურ აღმოსავლეთში, კათოლიკურ სამყაროში... ამიტომ გასაკვირი არაა მისი არსებობაც საშუალო საუკუნეების საქართველოშიც. აკაკი შანიძის სიტყვითაც: „აქ (ქეგლში, ა. გ.) მწიგნობართუხუცესებზე, კათალიკოსებზე და ეპისკოპოსებზედაც არის საუბარი, აგრეთვე ეკლესიებზე და მონასტრებზედაც და მღვდლები საპატიო პირებთან ერთად არის დასახელებული, ხოლო მაჰმადიანთა სასულიერო პირებზე არსად არ არის ერთი სიტყვა“ (II). ასტროლოგიის პოპულარობაზედაც მსჯელობს ტრაქტატის გამომცემელი: „ასტროლოგია, სხვა ქვეყნების მსგავსად, ჩვენშიც იყო გავრცელებული, რაც „ვეფხისტყაოსნიდანაც“ ჩანს“ (15). ავტორი

განაგრძობს: „როგორც ჩანს, ქართველთა სამღვდელეობას შესაწყნარებლად მიაჩნდა ასტროლოგიური ცნობები, რასაც ის ადასტურებს, რომ აქ დაბეჭდილი ტრაქტატი მოთავსებულია ისეთ კრებულშიც, სადაც სხვადასხვა სახის სასულიერო თხზულებაა შესული“ (15). ასეც უნდა ყოფილიყო!

ასტროლოგია არსებითად ისეთივე მცდარი სისტემა იყო, როგორც დიდი მეცნიერის პტოლემეოსის სისტემა, მაგრამ მათი სიმბიოზი საშუალო საუკუნეებში საზოგადოების გარკვეული ფენებისათვის ჭეშმარიტ მოძღვრებად იყო მიჩნეული, ამ ფენებში მას ბევრი დამცველი ჰყავდა. სრულიად არაა გასაკვირი ის ფაქტიც, რომ რუსთაველის შვიდმნათობთა ლექსს ქართულსავე მწერლობაში მოექმდნა ტექსტური პროტოტიპი. მაგრამ ეს გარემოება ოდნავადაც არ გულისხმობს რუსთაველის მართლმადიდებლური მრწამსის საწინააღმდეგო რაიმეს. პოეტურ ნაწარმოებში, სიუჟეტის მხრივ გარკვეულ სიტუაციაში წაყენებული პერსონაჟის ასტროლოგიური ასოციაციები (რასაც ხშირად შესაბამისი ჟანრის ისტორიულ-მხატვრული კლიშეები უძევს საფუძვლად) არ შეიძლება თვითონ ავტორის ძირითადი რელიგიური მრწამსის ან მსოფლმხედველობის ნიშნებად გამოვაცხადოთ. ისინი აბსოლუტურად არ არყვევენ პოემის უმთავრეს თეოლოგიურ დეფინიციებს, რომელთა მიხედვით სამყარო შექმნილია პიროვნული აბსოლუტის, ერთი დმერთის-სამების მიერ XII ს-ში, ე. წ. ქართული განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში, ქრისტიანობის აღმსარებლის რუსთაველის მონოთეისტური სარწმუნოების „ერთი“ არ შეიძლება იუდეველთა იეჰოვა ან მაჰმადიანთა ალაჰი იყოს, იგი სამპიროვანია და „ერთ-არსება“ („ერთარსებისა ერთისა“), შეუცნობელი, გამოუთქმელი, უფლება უფლებათა და უხილავი („უცნაურო და უთქმელო, უფლება უფლებათაო“. „ვინ არს ძალი უხილავი“); იგი ზის „მიუწყდომელი ბნელში“ ანუ „სალმრთო ნისლში“ („Божественный мрак“), ზეცის სფეროთა ზემოთ, ხოლო სალმრთო ნისლში — „ზის“ ან იუდეველთა ერთი-მამადმერთი, ან ახალი აღთქმის ერთი-სამება“ („Троица“) შოთას ქრისტიანულ მონოთეიზმში არ შეიძლება დავინახოთ პლატონის ან ნეოპლატონიკოსების უპიროვნო არსი ანუ მთავარი იდეა „ერთი“ ანუ Единое, იგივე Благо ანუ სიკეთე, სახიერება (ქვედათავალი

ტრადის — ერთი, გონი, სული — პირველი, განუყენებელი ჰიპოსტა-
სი). რუსთაველის პოემის შესავალშივე ღმერთზე თქმულია „რ
მელ მან შეჰქმნა სამყარო“, ხოლო მომდევნო სტროფში
მკაფიოდ აღნიშნულია: ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰ-
ქმენ... ნეოპლატონიკოსების განუყენებელი იდეა „ერთი“ კი არსად
არ „ზის“, იგი არც „სამყაროს შემქმნელია“ და არც არავის მიუ-
ბოძებს რასმე („ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა“). ამას-
თან, რუსთაველის ღმერთი საზღვრებს დაუსაზღვრებს
ადამიანთა ტომებსა და ანგელოზებს („ვინ საზღ-
ვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“). ნეოპლატო-
ნიკოსების „ერთი — ღმერთი“ კი არავის არაფერს დაუსაზღვრებს,
ხოლო ანგელოზებს წარმართული ანტიკური სამყარო საერთოდ არ
იცნობს.

ყველა ამ ცნებათა გაგება შეიძლება მხოლოდდამხოლოდ (ვიმეო-
რებთ — მხოლოდდამხოლოდ) ძველი და ახალი აღთქმის, აგრეთვე ეკ-
ლესიის მამათა მოძღვრების ფონზე. პანთეიზმი, ნეოპლატონიზმი ან
სხვა „იზმი“ აქ არაფერ შუაშია.

ნიზამის, რუსთაველისა და დანტეს უკვდავ ქმნილებებში გაფან-
ტული ასტროლოგიური ასოციაციების მიხედვით მათი რელიგიური
credo-ს შესახებ მსჯელობა არ შეიძლება. არც ელინური ოლიმპოს
ღმერთების (და საერთოდ ანტიკური მითოლოგიური პანთეონის)
„რეტავერაციაზე“ შეიძლება საუბარი ნიზამის, რუსთაველის ან დან-
ტეს პოემებთან დაკავშირებით. მაგ. „ღვთაებრივ კომედიაში“ აღნიშ-
ნულია, რომ ჯოჯოხეთში მდინარეს ეწოდება აქერონი (ბერძნების ჰა-
დესის მდინარე), დასახელებულია თვითონ ხარონი, ოლიმპოს ღმერ-
თებიც (აპოლონი და სხვ.); ჯოჯოხეთის ერთი გარსის მცველია ურჩ-
ხული მინოტავრი და ა. შ. მაგრამ არავის შეუტანია იქვი დანტეს ულ-
რმეს კათოლიკურ მრწამსში. აკი მისი ერთ-ერთი მასწავლებე-
ლი, რუსთაველის მსგავსად, იყო ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი (V ს.),
აღმოსავლური და დასავლური ეკლესიების უდიდესი თეოლოგი და
მისტიკოსი. ამ უკანასკნელს კი (ისევე როგორც დიდ კაპადოკიელებს)
ვარსკვლავები (მნათობები) ღმერთების ნების მაცნებად არასოდეს
არ მიუჩნევია, ასეთებად იგი მხოლოდ ანგელოზებს თვლიდა.
ფსევდო-დიონისეს „ერთი“-ც აგრეთვე განუყო-
ფელი სამებაა.

ნიზამისა და რუსთაველის პერსონაჟთა ასტროლოგიური წარ-
მოდგენები მათს სარწმუნოებრივ სფეროს არ ეხებიან. ისინი არც
ნეოპლატონიკოსები იყვნენ და არც ბერძნულ-

რომაული მითოლოგიური პანთეონის რესტავრაციას ისახავდნენ მიზნად. არც ერთს არ მიუჩნევია მნათობები ადამიანის ბედის გამგებლად. ყველაფერი ეს ძალიან მიაგავს რუსთაველის „მატიკრილისტურ პანთეისტობას“, ნეოპლატონისტურ „ერთისა“ და „მრავლობის“ დაპირისპირებას“ (რაც თითქოს ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობის საფუძველია) და სხვა მსგავს „მეცნიერულ“ ქიმერებს, რომელიც ჯერ კიდევ ბოგინობს რუსთველოლოგიაში. აქაი შანიძის მიერ ჩინებულად გამოცემული ქართული ასტროლოგიური ტრაქტატი XII საუკუნისა, სხვათა შორის, ასეთ ქიმერებსაც აქარწყლებს. ყოველივე თქმულს ისიც უნდა დაემატოს, რომ თვითელი გენიალური პოეტური ძეგლი, რომელიც შეთხზულ თუ ისტორიულ სიუჟეტს შეიცავს, არასოდეს არაა რომელიმე რელიგიური თუ ფილოსოფიური სისტემის პირდაპირი ილუსტრაცია, მასში შეიძლება შეგვხვდეს ავტორის რწმენის ძირითადი ბირთვის „საწინააღმდეგო“ შრეებიც. მხატვრული გარსიდან გამოყოფილი და „მწყობრად დალაგებული მსოფლმხედველობრივი სისტემა“ უდიდესი პოეტებისა შეიძლება არა ორიგინალური და ღარიბიც კი აღმოჩნდეს მსოფლიო მნიშვნელობის რელიგიურ ან თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებთან შედარებით (ამის მშვენიერი მაგალითია დანტე). გენიალური პოეტი თვითონ ქმნის მსოფლიოს ახალ სურათს და არც ერთი ფილოსოფიური სისტემის ან რელიგიური დოგმის ყურმოკრილ მონად და ვასალად იგი არ გვევლინება. ამის მიზეზი ისიცაა, რომ პოეტური მეტყველება დინამიკური პროცესია და ყოველგვარი „წინააღმდეგობანი“ ამ პროცესის თანმხლები მოვლენებია.

ივლისი, 1975

გასული წლის ე. „მნათობის“ № 12-ში დაიბეჭდა ინსპირირებული „რეცენზია“ ჩვენი პატარა მონოგრაფიის „ნიკოლოზ ბარათაშვილის“ შესახებ, „რეცენზიას“ აქვს მყვირალა სათაური „ყალბი მონოგრაფია ნიკოლოზ ბარათაშვილზე“. საბჭოთა პრესისა და მკითხველებისადმი პატივისცემა, აგრეთვე ის გარემოება, რომ „რეცენზიაში“ მიუტევებელ დამახინჯებებს აქვს ადგილი,— მაიძულებს ეს პასუხი გამოვაქვეყნო.

„რეცენზიის“ შესავალში თავმოყრილია ჩვენი წიგნის ცალკეულ ადგილებიდან ტენდენციურად ამოგლეჯილი ფრაზები. კამათის ამგვარი ხასიათის გამო ჭერჭერობით არაფერს ვამბობთ. ქვემოთ დავინახავთ, რომ ციტატებისადმი თავაგდებულმა მოპყრობამ როგორი ნაბიჯი გადაადგმევინა „რეცენზენტს“ ლიტერატურული დოკუმენტების შიმართაც.

თავდაპირველად შევჩერდებით უფრო „წერილმანი“ საკითხების გარშემო.

1. ავტორს არ მოსწონს, რომ პოპულარულ მონოგრაფიაში, რომელიც 1945 წლის სექტემბერში დაიწერა პოეტის საიუბილეო კომიტეტისა და საქ. კ. პ. (ბ) ცენტრ. კომიტეტის დადგენილების საფუძველზე და რომლის მოცულობა შესაბამისად იყო განსაზღვრული (4 სასტამბო თაბახი პატარა წიგნისათვის), ვრცლად არაა გამოყენებული ყველაფერი ის, რაც ბარათაშვილს შეეხება. ჩვენ არ ვიცით, რომელ „მინაკვლევებსა“ და „აღმოჩენებს“ გულისხმობს „რეცენზენტი“, მაგრამ განა წიგნის მოცულობისაგან ბევრი რამ არაა ხოლმე დამოკიდებული? ესათუის მონოგრაფია ყოველთვის როდი გულისხმობს ყველა მასალის ამოწურვას (მაგ. პუშკინის საიუბილეო დღეებში გამოვიდა მცირე მოცულობის მონოგრაფიები (მაგ. ვერესაევისა და სხვების), და ვრცელი გამოკვლევებიც). მიუხედავად ამისა, ჩვენს შრომაში გათვალისწინებულია ყველა ძირითადი და არსებითი ცნობა პოეტის შესახებ, ვიყენებდით მეტწილად პირველ წყაროებს. ამიტომაც მოვერიდეთ ყოველგვარ ჰიპოთეზებსა და შეუძომწმებელ ცნობებს მასიური მკითხველისათვის განკუთვნილ წიგნში. ჭერჭერობით ასეთ მასალად რჩება ცნობა ბარათაშვილის ურთიერთობაზე რუსეთის მეცნ. აკადემიასთან და მისი კატეგორიულად უარყოფა არ შეიძლება. „რეცენზენტი“ ასახელებს

¹ შაკითხული იყო საქ. მწერალთა კავშირის პლენუმზე 1949 წ. 11 იანვარს (ა. გ.).

საწინააღმდეგო შეხედულებას („ლიტ. ძიებანი“, III ტომი), მაგრამ განზრახ უმაღლეს მკითხველებს იმ ფაქტს, რომ აღნიშნული საკითხი ხელახლა წამოიჭრა და იგი საბოლოოდ გადაწყვეტილი არაა (იხ. მ. ჩიქოვანის წერილი „ა. ს. პუშკინის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგ. ინსტიტუტის შრომებში“, თბილისი, 1948, V, გვ. 106—109).

2. „რეცენზენტის“ აზრით, ჩვენ ნ. ბარათაშვილის პასეიტად, საქართველოს შომაველისადმი ზურგშექცეულად და არა ფილანტროპადამიანად ვსახავთ და რომ ვერ ვერკვევით ორი სახის რომანტიზმის გორკისეულ დიფერენციაში. ამჯერად ნუ შევაწუხებთ „ფსკერზე“-ს ავტორს და პირველ ცილისწამებას შევებოთ. აი ჩვენი ძირითადი შეხედულებანი ბარათაშვილზე:

„ნიკ. ბარათაშვილი, უწინააღრეს ყოვლითა, გამსჭვალული იყო ზნეობრივი ვალდებულებების გრძნობით თავისი ერის წინაშე. მისი ყოველდღიური ფიქრის საგანს შეადგენდა ქართული კულტურის მომავალი და ღრმად იყო დაინტერესებული ჩვენი ლიტერატურის ბედით“ (გვ. 60. შემდეგ ორ გვერდზე მოყვანილია მაგალითები).

„(ნ. ბარათაშვილი) ლექსში საფლავი მეფისა ირაკლისა“ თავისებურად აფასებს მის აწმყოსა და მომავალს. იგი არა მარტო ფილოსოფიურად მოაზროვნე ლირიკოსია, არამედ ნამდვილი ეროვნული პოეტიც. ილია ჭავჭავაძე, აგრეთვე დიდი ქართველი პატრიოტი, ნიკ. ბარათაშვილს თავის სულიერ მასწავლებლად თვლიდა“ (გვ. 75).

აქვე უნდა მოვიგონოთ, რომ ბარათაშვილი ტიპიური რომანტიკოსია და წარსულისადმი სიყვარული და პესიმიზტური მოტივებიც სრულიად ბუნებრივია მის ლირიკაში. ხომ არ ფიქრობს „რეცენზენტი“ ბარათაშვილის გადმოსახლებას მე-19 საუკუნის 30-იან წლებიდან 900-ან წლებში?!. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული მოტივების განხილვის შემდეგ „მერანი“-ს გარჩევას ჩვენ სწორედ იმის აღნიშვნით ვიწყებთ, რომ პოეტის პესიმიზმი „არ გადადის მიზანტროპიაში, არც მისი ფილოსოფიაა პასივობისა და უმოქმედობის ქადაგება. ეს შხარე განასხვავებს ნ. ბარათაშვილის მსოფლმხედველობას ევროპის (მეტწილად გერმანელი) რომანტიკოსების მსოფლმხედველობისაგან. ამ მოსაზრების ჩინებულ ილუსტრაციას წარმოადგენს ბარათა-

თაშვილის შემოქმედების მწვერვალი — მისი „მერანი“ (გვ. 112).

რატომ აყენებს თავდაყირა ჩვენს შეხედულებას „რეცენზენტი“ და რატომ ასე ყალბად აცნობს მათ მკითხველს?

ვეხებით რა რომანტიკულ მოტივებს ნ. ბარათაშვილის ლექსებში „შემოღამება...“ და „ფიქრი მტკერის პირას“, ჩვენ დავძენთ: „მაგრამ ამ ლექსებშიაც პოეტი ბოლომდე არ იცავს მხოლოდ იმ აზრს, რომ მატერიალურ თუ სულიერ ღირებულებებს დაშლა მოვლით და ჩვენ გულხელდაკრეფილნი უნდა ველოდოთ გარდუევალ ხვედრს, დავრჩეთ ინდიფერენტულნი და რომ ნათელი არასოდეს არ აკიაფდება ბნელით მოცული პანორამის ფონზე“ (გვ. 126). „ლექსში „ფიქრი მტკერის პირას“... პოეტი აქტიური მოქმედებისაკენ მოგვიწოდებს: „მაგრამ რადგანაც კაცნი გვქვიან...“ და სხვ. (გვ. 127). „მერანში“ (1842) კი ამბობებული პოეტი უფრო ენერგიული ხმით იმეორებს ამ აზრს, ყორნის საბედისწერო ჩხავილში, ტიალ მიწდორში ძვლებად დაცემულ თავისავე სხეულის ზმანებაში ნიკ. ბარათაშვილს არ ავიწყდება მოქალაქეობრივი ვალი თანამომხმეთა წინაშე. „მერანი“ უწინარეს ყოვლისა, ქართველი ფაუსტის სულიერი გმინვაა“ (გვ. 128). „რეცენზენტს“ მხოლოდ ხაზგასმული სიტყვები მოყავს და მკითხველს უმაღავს, თუ რომელი თეზისის საბოლოო ფორმულირებას წარმოადგენს იგი. განზრახ არის მიჩქმალული ჩვენი მოსაზრებაც ლექსის ცნობილი მე-8 სტროფის („ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის...“) შესახებ: „ეს სტროფი ისმის, როგორც იმედის ზარის რეკვა ბედისწერასთან ჰიდილის ფონზე. პოეტი, რომელიც სინამდვილის შიღმა მიისწრაფის, მაინც სთვლის თავის მორალურ ვალდებულებად ზნეობრივი განწყენდისა და თანამომხმეებისათვის არსებობის „გზის გაადვილების“ იდეა იქადაგოს. ეს არ არის გაქცევა სინამდვილიდან. ნ. ბარათაშვილი დიდი პატრიოტი რჩება ფატალური ძალების წინააღმდეგ ამბობების დროსაც.

ეს აქტიური სული აახლოვებს ჩვენს დროსთან ნიკ. ბარათაშვილს“ (გვ. 126).

მკითხველისათვის ახლა აშკარაა, რომ ნ. ბარათაშვილს ჩვენ სწორედ ე. წ. „პროგრესული რომანტიზმის“ წარმომადგენლად ვთვლით და, ვფიქრობთ, ეს აზრი მცირე მოცულობის მონოგრაფიაში საკმაოდ დასაბუთებულია. ამის შემდეგ რა ღირებულება უნდა ჰქონდეს „რეცენზენტის“ რეპლიკებს იმის შესახებ, რომ ბარათაშვილი „პატრიო-

ტი“, „კატომოყვარე“ და თანამომკმეთათვის სიკეთის მოსურნე იყო, როცა ყველაფერ ამაზე ვრცლადაა ნათქვამი მონოგრაფიაში?!

3. „რეცენზენტი“ გვეკითხება, რატომ არ ვასახელებ პროფ. შ. ჩხეტიას წიგნს „ნიკოლოზ ბარათაშვილი“. მაგრამ ეს შრომა გამოვიდა ჩემი მონოგრაფიის დაწერის (1945 წ. სექტემბერი) შემდეგ. ერთგვერდიან წინასიტყვაობაში კი მე მიზნად არ მქონია ყველა იმ ნაშრომთა ბიბლიოგრაფიული სიის დაბეჭდვა, რომლებიც 1945—1947 წ.წ. გამოქვეყნდა.

„რეცენზენტი“ საერთოდ ნაწყენია იმის გამო, რომ მთელი რიგი „აღმოჩენები“ და „მინაკვლევები“ არაა ჩამოთვლილი ჩემს წიგნში, თითქოს ჩვენი მონოგრაფია ფილოლოგიურ-კრიტიკული ნარკვევი იყოს და არა საკითხავი წიგნი, რომელიც საყოველთაოდ ცნობილ და სხვა მწერლების მიერაც არაერთხელ მოყვანილ, უცილოდელ ფაქტებს ემყარება. მეორედ: არა ყოველგვარი „მინაკვლევი“ შეიძლება გამოდგეს ამათუიმ სერიოზულ შრომაში. ეგებ „რეცენზენტმა“ გაიხსენოს, თუ ვის ეკუთვნის, მაგალითად, ასეთი „აღმოჩენა-მინაკვლევი“ — „ბარათაშვილი-მექორე“?! ეგებ რეცენზენტი იმასაც გაიხსენებს, თუ როგორ დაუბრუნეს ავტორს ასეთი „მინაკვლევი“ საბჭოთა მწერლების გამომცემლობიდან 1939 წელს, როცა ბარათაშვილის ნაწერების აკადემიური გამოცემა იბეჭდებოდა (რედაქტორები: ილ. თავაძე და აკ. გაწერელია). ეგებ „რეცენზენტი“ გაიხსენებს, თუ უფრო ადრე სად დაბეჭდა ჩვენი დიდი პოეტის სახელის შეურაცხყოფელი ამგვარი „აღმოჩენა“ მისმა კირვეულმა ავტორმა?! იგი დაიბეჭდა გ. ერისთავის თხზულებათა შენიშვნებში. თავის დროზე ეს საძაგელი ლიტერატურული პასკვილი ჩვენს პოეტზე ასე შეათასეს პრესაში:

„გ. ერისთავის „შეწლილსათვის“ განკუთვნილ შენიშვნაში ვრცლადაა მიმოხილული ლიტერატურული მასალა ნიკ. ბარათაშვილის „ქორიკანობის“ შესახებ, რაიც ცუდ შთაბეჭდილებას სტოვებს და დიდი ქართველი რომანტიკოსის სახელს ბლალავს. რატომღაც ეს გაზვიადებული ანბავი („ქორიკანობა“) შენიშვნების ავტორს საინტერესო ამბავად ეჩვენა“ (იხ. უ. „ჩვენი თაობა“, 1939, № 1, გვ. 64).

ინსინუაციების კოლექციონერი სხვას ასწავლის ბარათაშვილის სახელისადმი პატივისცემას!

4. „რეცენზენტი“ მიკიჟინებს იმის გამო, რომ არ ვასახელებ ს. გორგაძის შრომას „ნიკ. ბარათაშვილის ლექსების ფორმა“, (1922) მონოგრაფიის თავში „სტილი და ენა“. მაგრამ ს. გორგაძე ხომ პოე-

ტის სტილსა და ენას არ ეხება დასახელებულ წერილში, იგი არჩევს მხოლოდ ბარათაშვილის საზომებსა და რითმებს, რომლებიც ჩვენი წიგნის აღნიშნულ ნაწილში საერთოდ განხილული არაა. რად დასკორდა „რეცენზენტს“ ასეთი, სრულიად უადგილო, „შენიშვნა“. ცილისწამებათა რიცხვის გასადიდებლად ხომ არა?

5. „რეცენზიაში“ დიდი დავიდარაბაა ატეხილი ჩვენს მიერ მონოგრაფიაში იჭვის ქვეშ და სავარაუდოდ დაბეჭდილი ეკატერინე ჭავჭავაძის სურათის გამო, რომელიც საქ. სახელმწ. სალიტერატურო მუზეუმის ერთ-ერთი თანამშრომლის მიკვლევით ნამდვილი არ აღმოჩნდა („რეცენზენტი“ ტყუილად ფიქრობს მისაკუთროს სხვისი შენიშვნა!) და რომელიც ჩვენთვის გაცილებით ადრე გახდა ცნობილი. მაგრამ თვითონ „რეცენზენტის“ მიერ ჩემი წიგნის წინასიტყვაობიდან მოყვანილი ამონაწერი თავისთავად არ გვათავისუფლებს თავდასხმისაგან? თუ სურათს წარწერა მაინც აქვს, რატომ უნდა მივიჩნიოთ იგი კატეგორიულად, როცა ამ კატეგორიულობას მომოგრაფიის პირველივე გვერდი მაქსიმალურად არბილებს? რა საჭირო იყო ღია კარების მტვრევა? გარდა ამისა: განა ანალოგიური ვარაუდით არ დაბეჭდილა მთელი რიგი პორტრეტები (თვით დიდი პოეტებისაც), მაგ. პუშკინის, ლერმონტოვისა და სხვათა აკადემიურ გამოცემებში? თვით ჩვენშიაც, დღემდეც, არა მარტო ვარაუდით, არამედ შეგნებულად იბეჭდება თვითონ ნ. ბარათაშვილის და სოლომონ დოდაშვილის აშკარად ყალბი პორტრეტები ყველა სახელმძღვანელოებსა და ქრესტომათიებში. იკონოგრაფიული მასალის შერჩევის დროს ყოველთვის დასაშვებია სავარაუდო გადახვევა, რომლის სისწორეს შემდეგი ძიება ამოწმებს ხოლმე.

6. „რეცენზენტი“ გამოსდევნებია კალმისმიერ და კორექტურულ შეცდომებსაც. ლიტერატურული ეთიკა (ეგზომ უცნობი ხილი „რეცენზენტისათვის“) მოითხოვს — ისეთი რამის გამო არ ეყამათო ავტორს, რის საწინააღმდეგო მაგალითებიც იმავე ავტორის სხვა შრომებში უხვად მოიპოვება. ამგვარი ხასიათისაა, მაგალითად, შენიშვნა იმის შესახებ, თითქოს ჩვენ არ გვეოდინია ტფილისის მაშინდელი გუბერნატორის ნიკოლოზ ფალავანდიშვილის სახელი და პუშკინის ტფილისს ჩამოსვლის თარიღი (მონოგრაფიაში შეცდომით დაბეჭდილი „1828“). ჩვენს სხვა შრომებზე არ მივეუთითებ, მაგრამ მეორე შენიშვნის გამო მაინც მინდა აღვნიშნო: ჩვენი მონოგრაფიის რუსული თარგმანის (იხ. «Николай Бараташвили», Изд. «За-

პრ. Востока», 1945) მე-19 გვერდზე ქართული დედნის იგივე ადგილი ასეა თარგმნილი: «В 1829 году сюда приехал Пушкин».

7. კიდევ ერთი ცილისწამება და კურიოზი „რეცენზენტისათვის“: მას მოჰყავს ჩვენი წიგნიდან ერთი ადგილი ალ. ჭავჭავაძის შესახებ, სადაც აღნიშნული გვაქვს, რომ მან თარგმნა „ირანული პოეზიის დიდი წარმომადგენლების საადისა და ჰაფიზის ლირიკის ნიმუშები“ და პათეტიკურად დასძენს „საიდან აქვს გაწერელიას ასეთი ცნობები ან იქნებ მან ახალი ხელნაწერები „აღმოაჩინა“?

აი საიდან გვაქვს ცნობა აღნიშნულ საკითხზე:

1846 წლის გაზ. „Кавказ“-ის № 45-ში დაბეჭდილია გამოჩენილი ქართველი მოღვაწის, უაღრესად სანდო და ავტორიტეტული ადამიანის დიმიტრი ყიფიანის მიერ დაწერილი ნეკროლოგი ალექს. ჭავჭავაძის გარდაცვალების გამო, სადაც ავტორს სხვათა შორის აღნიშნული აქვს: «Из песень, которые более или менее известны всем Грузинам, по крайней мере две трети и лучшие, по возвышенности чувства и мысли, суть песни Александра Чавчавадзе. Они большею частью оригинальны; но между ними есть прелестные переводы из Сади, Гафиза, Пушкина, Гюго, Гете, — переводы с Персидского, Русского, Французского и Немецкого языков, которые он знал наравне с родным Грузинским». ეს კატეგორიული ცნობა ეკუთვნის პოეტის ოჯახის ახლო მეგობარსა და დიდი ლიტერატურული კეთილსინდისიერებით აღჭურვილ პირს, რომლის სიტყვებში იქვის შეტანა მკრეხელობა იქნებოდა. თანაც ცნობა მოყვანილია ალ. ჭავჭავაძის ნათესავთა და თანამედროვეთა თვალწინ, პოეტის გარდაცვალების დღეებში. გვაქვს თუ არა უფლება ვენდოთ დ. ყიფიანს უფრო, ვიდრე „რეცენზენტის“ „ცოდნას“? შეიძლება ალ. ჭავჭავაძის დღემდე მოღწეულ ლექსებს შორისაც მოიპოვება აღნიშნულ პოეტების თარგმანები და ამის გამორკვევა ირანისტების საქმეა?!

ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ შეგვიძლია კატეგორიულად აღვნიშნოთ, რომ ასეთი თარგმანები არსებულა ისევე, როგორც არსებობდა ნ. ბარათაშვილის მიერ თარგმნილი ტრაგედია ლაიზევიციისა „იულიოს ტარენტელი“, რომ მასვე დაუწერია პოემა „ივერიელი“ (არც ერთი დღემდე აღმოჩენილი არაა!) და ა. შ.

ამ საკითხთან დაკავშირებით დამატებით უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ალ. ჭავჭავაძეს აქვს ერთი თარგმანი „ჰე თავო ჩემო.

სპარსულით“, რომლის ორიგინალი ჯერჯერობით მიუყვლეველია. ქართული თარგმანი კი ასე გამოიყურება (იხ. „თხზულებანი“, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, თბილისი, 1940, გვ. 153):

ჰე, თავო ჩემო, ამა სოფლის უწყვი არა-რა
მარად სიმდიდრის ხვევის ფიქრში ფლვული ხარ, მარა
თან წარსატანად რაცღა ხამი გაქვს დაწესებულ
მისიცი არ იცი დარწმუნებით, გხვდების თუ არა!

აქ წარმოდგენილი უნდა იყოს რობაიათის ფორმის ოთხტაეპიანი ლექსი და არა ნაწყვეტი რომელიმე დიდი ნაწარმოებისა. ამას გვაფიქრებინებს აზრობრივად სავსებით დამთავრებული მცირე მოცულობის პესიმისტური მედიტაცია, რომელიც სუფიურ პოეზიაში ხშირად სტროფი-ფორმულის სახით გვხვდება (ჰაფეზი, ომარ ხაიაში, ჯელალ ედ-დინ რუმი და სხვ.). ტავტოლოგიური ქლერაც რითმებისა — „არა-რა“ — აგრეთვე მონაქროლი უნდა იყოს სპარსული კუპლეტების თავისებური კადენციისა.

ხომ არ იმალება ამ ოთხ ტაეპში საადის ან ჰაფეზის რომელიმე ლირიკული პიესა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ირანისტების საქმეა.

განა დასაშვებია მე-XIX საუკუნის პირველი ნახევრის პოეტებზე მსჯელობდე და არ იცნობდე პირველწყაროებს, მათ შორის დ. ყიფიანის დასახელებულ ნეკროლოგსაც კი ალ. ჰაეკვაძეზე? მკითხველმა თვითონ განსაჯოს: აქვს თუ არა უფლება ყველა გუდაცარიელს ლიტერატურაში ხმაურის ატეხისა!

8. არ შემოძლია ვეკამათო „რეცენზენტს“ იმის გამო, თითქოს „მერანი“ ფორმალისტურად გვაქვს გარჩეული. მას ცალმხრივად ესმის ბარათაშვილის შემოქმედების „ევოლუციის“ საკითხიც: იგი მკითხველს უმაღავს, რომ ბარათაშვილის შედევი „შემოღამება მთაწმინდაზე“ (პირველი ვარიანტი) სწორედ იმ წელს (1833) არის დაწერილი, რომელსაც ეკუთვნის პოეტის „ყრმობის პერიოდის“ ლექსებიც (შდრ. ჩვენი წიგნის, გვ. 72) და სხვ. უფლება არა გვაქვს საწინააღმდეგო ვუმტკიცოთ „რეცენზენტს“ იმ განცხადების გამოც, რომ ჩვენ „ვერ ვერკვევით“ ნ. ბარათაშვილის პოეტური იდეებისა და თემების საკითხებში და რომ კრიტიკულ-ესთეტიკური ალღო გვღალატობს; მხოლოდ ნებას მივცემ ჩემ თავს ამგვარ შენიშვნებთან დაკავშირებით მკითხველს მივუთითო ობიექტური და კულტურული ლიტერატორის ვანო შადურის რეცენზიაზე, რომელიც მან დაბეჭდა ჩვენი მონოგრაფიის შესახებ რუსულად (იხ. „სოვეტსკაია კნიგა“, 1946, № 4, გვ. 116—117; გამომც. „პრავედა“).

აღსანიშნავია, რომ ამხ. ვ. შადურის რეცენზიის გარდა ცენტრალურ პრესაში (მოსკოვს) კიდევ დაიბეჭდა სხვა ავტორის (რუსი მწერლის) რეცენზია ჩვენი წიგნის შესახებ¹. შეგვეძლო იქედანაც მოგვეყვანა ადგილები. მაგრამ არ გვსურს მკითხველს ავტორეკლამის შთაბეჭდილება შევუქმნათ. ერთი ცხადია: ობიექტური შემფასებელი არასოდეს არ დაიბრმავებს თვალებს ამათუიმ წიგნის ღირსებებზე.

უკანასკნელად „1832 წ. შეთქმულებისა“ და მასში ს. დოდაშვილის ადგილის საკითხის გამო.

„რეცენზენტის“ აზრით მე „ხელახლა ვყვები ზღაპრებს“, როცა ვამტკიცებ დეკაბრისტების აჯანყებისა (1825) და პოლონეთის ამბოხების (1830) გამოძახილს 1832 წლის ქართველ თავად-აზნაურთა შეთქმულებაში. ვისაც სერიოზულად ჩაუხედნია ამ შეთქმულების მასალებში, მან იცის შემდეგი იქვიმუტანელი ფაქტები:

ა) შეთქმულნი იცნობდნენ დეკაბრისტების პროგრამას (ან რატომ არ უნდა სცოდნოდეთ?!), დეკაბრისტი პოეტების მხატვრულ და პოლიტიკურ დეკლარაციებს. ასე, მაგ. გრ. ორბელიანმა ქართულად თარგმნა ცნობილი დეკაბრისტი პოეტის რილეევის ლექსი „ნალივიკოს აღსარება“, რომელიც ხელნაწერის სახით ვრცელდებოდა შეთქმულთა შორის.

ბ) ს. დოდაშვილს გაჩხრეკისას აღმოაჩნდა დეკაბრისტების ნაწერები.

მონოგრაფიის ფარგლების სიმციროს გამო, მე ესკიზურად მაქვს გაშუქებული დეკაბრისტებთან ქართველ შეთქმულთა იდეური კავშირი. ქართულ-რუსულ ურთიერთობის კარგი მცოდნე ამხ. ვ. შადური სამართლიანად შენიშნავდა ამის გამო:

«Показательно, [что Соломон Додашвили — учитель поэта — хранил копию предсмертного письма декабриста Рылеева к жене как драгоценность; участники грузинского заговора 1832 г. — друзья и родственники Н. Бараташвили — пропагандировали прогрессивную русскую литературу и на следствии отмечали значение для них декабристов... Но обо всем этом ничего не сказано в книге Гаццелли» (დასახ. რეც. გ. 117).

ზოგიერთის „კომპეტენტური შეხედულებით“ კი ასეთი კავშირი საერთოდ არ არსებულა!!!

რაც შეეხება პოლონეთის აჯანყების გამოძახილს საქართველოში,

¹ რუსულად თარგმნილი ჩვენი მონოგრაფია მეორედ დაიბეჭდა 1968 წელს და მანინაძე დადებითად გამოეხმაურა რუსული პრესა (ე. ოგნევი, ბალაშოვი და სხვ.). (1976).

„რეცენზენტი“ უგულუბელყოფს ისეთს საგულისხმო ფაქტსაც კი, როგორც იყო პოლონელი ზავილეისკის მონაწილეობა 1832 წლის შეთქმულებაში. მაგრამ მოვუსმინოთ თვითონ შეთქმულთ:

ვ. ორბელიანი უჩვენებს აჯანყების მონაწილეთა ზრახვებზე: „ჯერ კიდევ პოლონეთის აჯანყების დროს მიმხვდარი ვიყავი, რომ ისინი ამ საგანზე ლაპარაკობდნენ“ (გ. გოზალიშვილი, „1832 წ. შეთქმულება“, გვ. 195).

„ბევრს ჰქონდა იქვი — ყოფილ სამოქალაქო გუბერნატორ ზავილეისკიზე, რომ მას განზრახვა აქვს მოაწყოს შეთქმულებათ“ (იქვე, გვ. 195).

ალ. ორბელიანი ჰყვება: „ამ დროებში პოლშის ამბავიც მოვიდა, რომ იბუნტესო. მე ეს ამბავი პირველად იასემ მითხრა და ესეც დააყოლა, ეხლა მაინც გაახილეთ თვალები ქართველებმაო, აგერა პოლიაკებმა რა ქნესო“ (გვ. 203).

„სოლომონ დოდაევი მოვიდა ჩემთან და იმანაც პოლშის ბუნტი მითხრა“ (იქვე).

ასეთი ამონაწერების მოყვანა დაუსრულებლად შეიძლება!

პოლონეთის აჯანყების გამოძახილზე საქართველოში სპეციალურად ჩერდება 1832 წლის შეთქმულების მასალების გამომცემელიც (დასახ. თხზ. გვ. 47, 48, 49, 50, 51 და შემდგ.). „რეცენზენტს“ კი ეს ფაქტებიც „ზღაპრებად“ მიაჩნია!

„რეცენზენტი“ „ამტკიცებს“ თითქოს 1832 წლის შეთქმულებაში არავითარ სოციალურ დიფერენციაციას ადგილი არ ჰქონია, თითქოს ყველაფერი მოხდა მარტოოდენ ემიგრანტი ბატონიშვილების ინიციატივით, უმთავრესად კი ოქროპირ ბატონიშვილის „ანკესისა“ და „ფანდების“ მეოხებით. „რეცენზენტის“ თვალსაზრისით ამიერიდან ისტორიული პროცესები შეიძლება სრულიად მარტივად ავხსნათ: თურმე რომელიმე ემიგრანტ უფლისწულს მონარქიის აღდგენის მიზნით შეიძლება ფართო შეთქმულებათა სწრაფად მოწყობა და მხოლოდ სურვილის გამოთქმით. ალბათ, ოქროპირ ბატონიშვილის „ანკესის“ წყალობა იყო, რომ 1832 წლის შეთქმულებამ თბილისს გარდა საქართველოს შორეული პროვინციებიც ჩაითრია!!!

ჩვენ კი ვგვონია, ისტორიულ მოვლენებში ორიენტირების დროს მეტი დაკვირვებაა საჭირო. შეთქმულთა ჩვენებებში ოქროპირ ბატონიშვილის ხშირად მოხსენიება არსებითად თავის მართლების ერთ-ერთი ცდა იყო. სამართლიანად წერს ამ საკითხის გამო „1832 წლის შეთქმულების“ მასალების გამომცემელი (გვ. 26): „რასაკვირველია აქ ყველაფრის დამნაშავედ ოქროპირი განგებ არის გამოყვანილი.

ეს საქმე ადგილობრივ მზადებოდა და ოქროპირ ბატონი-შვილი მხოლოდ საბაბი გახდა, შესაკრებ პუნქტად გადაიქცა. მისი სახით, როგორც ვთქვით, შეთქმულთა გაერთიანება მოხდა. თორემ ყველა საქართველოში ჩამოსულ ქართველს ამგვარი იდეა თან ჩამოჰქონდა, ხოლო ელიზბარ ერისთავს კი საგანგებოდ ჰქონდა დაეალებული შეთქმულების ორგანიზაციის მოწყობა და ოქროპირ ბატონი-შვილი ხელის შემწყობი იყო და არავითარ შემთხვევაში ამის მთავარი მიზეზი იგი არ ყოფილა“.

„რეცენზენტი“ კი ყველაფერს ურევს ს. დოდაშვილის გულუბრყვილობისა და რეაქციონერობის „დამტკიცების“ მიზნით (თითქოს იგი ბრმად მისდევდა ოქროპირ ბატონი-შვილის რჩევა-დარიგებებს), რუსულად მოჰყავს ცნობა, რომ ოქროპირ ბატონი-შვილის დას ს. დოდაშვილისათვის დაუვალება — „შენს მოწაფეებს ჩაუნერგე არ დაივიწყონ ბატონი-შვილებიო. „რეცენზენტი“ ფიქრობს, თითქოს მკითხველისათვის უცნობ დოკუმენტს გვაცნობს. მაგრამ „1832 წლის შეთქმულების“ 220-ე გვერდზე იგივე არა აქვს ნათქვამი თვითონ ს. დოდაშვილს თავის ჩვენებაში? „მე რომ 1827 წელს ივლისში მოსკოვში ვიყავი, იმათ საკუთარ სახლში მოვისმინე ოქროპირ ბატონი-შვილის კოჭლის დისაგან დარიგება, რათა ჩემი მოწაფეებისათვის ჩამეგონებინა, რომ მათ არ უნდა დავიწყებოდათ ქართველი ბატონი-შვილები“. რა საჭირო იყო ამ ჩვენებაზე დაყრდნობილი რუსული პერიფრაზის დემონსტრაცია?! განა უფრო დამაჯერებელი არ იქნებოდა თვითონ ს. დოდაშვილის სიტყვები?!

„რეცენზენტისათვის“ გასაგები არაა ის ფაქტი, რომ დოდაშვილი, დანარჩენ შეთქმულებთან ერთად თავდაპირველად ცდილობდა მთელი პასუხისმგებლობა განზრახ ოქრ. ბატონი-შვილის ოჯახისათვის დაეკისრებინა. „რეცენზენტი“ აქ გვევლინება ელემენტარულ კრიტიკულ ალღოს მოკლებულ და მიაშიტ „ისტორიკოსად“. კიდევ ერთხელ მოვუსმინოთ: „თუ ბრალდებულთა: ალ. ორბელიანისა, ს. დოდაშვილისა და ელიზბარ ერისთავის ჩვენებებს დაუჯერებთ 1829 წლამდე ე. ი. ოქროპირ ბატონი-შვილის საქართველოში ჩამოსვლამდე, აქ შეთქმულებაზე არავინ ფიქრობდა სერიოზულად... პირველ ყოვლისა ყველანი ამას ერთხმად ამბობენ, რადგან სურთ ამით ინიციატორის როლის სხვისთვის მიკუთვნებით ამისთანა ბრალდება თვითონ თავიდან აიცილინონ“ (გვ. 19). „რეცენზენტმა“ უნდა იცოდეს ის ამბავი, რომ ს. დოდაშვილი თავის მოწაფეებს ქართული მონარქიის აღდგენის იდეებს კი არ უნერგავდა, არამედ სრულიად საწინააღმდეგოს — უაღრე-

სად რაზნოჩინულ და რესპუბლიკურ იდეებს. არსებობს ამის დოკუმენტური საბუთიც — ს. დოდაშვილის რესპუბლიკური იდეებს გამომხატველი სიტყვა, რომელიც მას წარმოუთქვამს 1828 წლის 6 ივნისს კეთილშობილთა სასწავლებლის მოწაფეთა საჯარო გამოცდაზე (ივერია, 1887, № 227 და ჩვენი წიგნის გვ. 23).

„რეცენზენტი“ ამ საყოველთაოდ ცნობილ ფაქტებსაც ანგარიშს არ უწევს და მკითხველებს არწმუნებს, თითქოს ს. დოდაშვილის რესპუბლიკელობა ჩემს მიერ მოგონილი ამბავია. თურმე ამ მიზნით მე დოკუმენტების „ფალსიფიკაციას ვეწევი“. სანიმუშოდ მოყვანილია ერთი მაგალითი ჩვენი მონოგრაფიიდან (გვ. 33): „სოლომონ დოდაშვილი კი პირდაპირ ეუბნებოდა ზოგიერთ შეთქმულებს: „მე მინდა საქართველოს განთავისუფლება არა იმისათვის, რომ ვინმე ბაგრატიონთა გვარისანი ფამეფდეს საქართველოში, არამედ რათა საქართველო შეიქმნას რესპუბლიკად“ (ვახტანგ ორბელიანის ჩვენებიდან)“.

ამ ადგილის გამო „რეცენზენტს“ დიდი ხმაური აქვს ატეხილი. რატომ? იმიტომ, რომ თითქოს მე ს. დოდაშვილს მივაწერე ოქროპირ ბატონიშვილის სიტყვები.

ჩემს მიერ მოყვანილი ადგილი ვ. ორბელიანის ჩვენებიდან მოკვავთ მთელ რიგ სხვა ავტორებსაც. იგი პირველად გამოაქვეყნა გ. გოზალიშვილმა, რომლის წიგნს („1832 წლის შეთქმულება“) სწორედ ს. დოდაშვილთან დაკავშირებით მე ვასახელებ სპეციალურ წერილებსა და შრომებში ნ. ბარათაშვილის შესახებ (იხ. მაგ. „ნ. ბარათაშვილის თემა და სტილი“ (1933), წიგნში „ნარკვევები ქართული პოეტიკიდან“ (1938, გვ. 118) და სხვ..

„რეცენზენტს“ მთლიანად მოყავს ეს ადგილი აღნიშნული შრომიდან (92) „შეურყენელი სახით“(!):

„ვახტანგ ორბელიანი უჩვენებს: „...1832 წელს დოდაშვილისაგან ვაჯიგონე შემდეგი სიტყვები: როდესაც ტფილისიდან ოქროპირ ბატონიშვილს ვაცილებდი, იმან მითხრა, დიახ, ბატონო ქართველებო ეცადეთ საქართველოს განთავისუფლებასო. თუმცა მე საქართველოს განთავისუფლება იმიტომ კი არა მინდა, რომ ბაგრატიონთა გვარიდან ვინმე გამეფდეს, არამედ რათა საქართველო შეიქმნას რესპუბლიკის პავგარ სახელმწიფოდაო“ — და დასძენს:

„როგორც მკითხველი ზედავს, გაწერელისა ოქროპირ ბატონიშვილს სიტყვები სოლომონ დოდაშვილისათვის მიუწერია, რათა ამ უკანასკნელის „რესპუბლიკელობა“ დაემტკიცებინა. რა ეწოდება ასეთ „მკვლევარს“?

მკითხველი დაინახავს, რომ მთელი ეს თავხედური ტირადა, წინ-

წკლებითა და „არგუმენტაციით“ თვითონ „რეცენზენტის უმეცარების და უტიფრობის ჩინებული ნიმუშია.

ვახტანგ ორბელიანის მიერ ს. დოდაშვილისაგან გაგონილი სიტყვები მართლაც რომ მთლიანად ოქროპირ ბატონიშვილს ეკუთვნოდეს, ამითაც სწორედ დოდაშვილის რესპუბლიკელობა მტკიცდება, რადგან ოქროპირს სცოდნია — როგორი მიმართულების იყო იგი და რომ დოდაშვილის საამბოხოდ წაქეზება მასში მომავალი რესპუბლიკის ილუზიის შთანერგვით შეიძლებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, რად დასპირდებოდა ოქროპირ ბატონიშვილს ასეთი „ფანდი?“ მაგრამ საკითხავია: რატომ უნდა მიეჩნია ოქროპირ ბატონიშვილს მრავალმხრივ განათლებული ს. დოდაშვილი ისეთ მიამიტ ადამიანად, რომ ამ უკანასკნელს დაეჭვებინა ქართველი მონარქისტის, ბაგრატიონის რესპუბლიკური მისწრაფებანი და ანტიდინასტიური ტირადები? ორთავეს მხრივ ასეთი ნდობა და მიამიტობა სრულიად წარმოუდგენელი ამბავია და, როგორც ქვემოთ დაინახავს მკითხველი, მსგავს რაიმეს ადგილი არც ჰქონია.

„რეცენზენტის“ „უტყუარი კონცეფციის“ მთელი კურიოზული ხასიათი იმაში მდგომარეობს, რომ მას ვერ გაუგია ვ. ორბელიანის ჩვენების შინაარსი — ვერც წიგნში მოყვანილი ქართული თარგმანისა და ვერც იქვე დაბეჭდილი რუსული დედნისა. საქმე იმაშია, რომ დოდაშვილის ნათქვამი შედგება ორი ნაწილისაგან: პირველი შეიცავს ოქროპირ ბატონიშვილის თხოვნას („ღიახ, ბატონო ქართველებო, ეცადეთ საქართველოს განთავისუფლებასო“), ხოლო მეორე ნახევარი (რომელიც მე მომყავს ს. დოდაშვილის იდეოლოგიის დასასაბუთებლად, რადგან მონოგრაფიაში ვეხებით მხოლოდ მას!) — თვითონ დოდაშვილს ეკუთვნის და წარმოადგენს ოქროპირის სიტყვების ერთგვარ ანტითეზს: „თუ მცამე მინდა საქართველოს განთავისუფლება იმიტომ კი არა...“ და ა. შ.. ამ განცხადებით ს. დოდაშვილი საკუთარ პოლიტიკურ პროგრამას აცნობს ვ. ორბელიანს, ხოლო ეს უკანასკნელი საგამომძიებლო კომისიას უყვება მას დოდაშვილის რაზნოჩინული მსოფლმხედველობის დახასიათების მიზნით.

ყველა მკვლევარს ასე ესმით აღნიშნული ადგილი და სხვაგვარი გაგება გამორიცხულია. რუსული ტექსტი ჩვენებისა უფრო ნათელს ხდის ამ აზრს. იგი მოტანილია ს. დოდაშვილის „წერილების“ გამოცემაში (ს. დოდაშვილის „წერილები“, 1945, გვ. 48):

«в 1832 году я слышал от Додаева сии слова: когда я провожал Окропира Царевича из Тифлиса, то он мне сказал: да, Господа Грузинцы, постарайтесь об освобождении Грузии. Впрочем я желаю свободу Грузии, — დუმატებია სოლომონს, — не для того, чтобы ктонибудь из рода Багратионных воцарился в оной, но чтобы из Грузии сделался род республики».

ამრიგად „რეცენზენტს“ თვითონ ვერ გაუგია ვახ. ორბელიანის ჩვენების (ქართული თარგმანისა და რუსული ტექსტის) ნამდვილი შინაარსი, ს. დოდაშვილის სიტყვებსაც ოქროპირ ბატონიშვილს აკუთვნებს და მთელი ამ გაუგებრობისა და უვიცობის საფუძველზე გამოდმა გვედავება.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყველა შეთქმულისათვის ზედმიწევნით ცნობილი იყო ოქროპირ ბატონიშვილის მონარქისტული ზრახვები. სწორედ ტფილისში ყოფნის დროს იგი დაუინებით აცნობდა თავის გეგმებს ამბოხების მონაწილეებს, მათ შორის ს. დოდაშვილის ახლობელს, ფილადელფოს კიკნაძეს. ეს უკანასკნელი ჰყვება: „ოდეს იყო საქართველოსა... მეფის ძე ოქროპირ გამომიცხადა მე ჰაზრი საქართველოსა შინა მეფობის აღდგენისა, რომელ თუ საქართველოსა შინა მოხდების რაიმე აღრეულობა ანუ წინააღმდეგობა, მაშინ ხელმწიფე როსიისა დაუტევებს საქართველოსა. და თუ ამ საგანზედ ეცდები შენ როგორმე ხალხის შეგონებას და აღდგება საქართველოსა შინა მეფობა, მაშინ რომელს ემპარხიაზედაც გსურს მღვდელმთავრად გაკურთხებო“ („1832 წ. „შეთქმულება“, გვ. 31). ოქროპირ ბატონიშვილი იყო ერთ-ერთი მთავარი ინიციატორი საქართველოში მეფედ ალექსანდრე ბატონიშვილის (ბაგრატიონის) მოწვევისა, რაც აგრეთვე ყველა შეთქმულმა ჩინებულად იცოდა. ოქროპირ ბატონიშვილის ეს მონარქისტული იდეალები აქვს მხედველობაში ს. დოდაშვილს, როცა ორბელიანს ეუბნება: თუმცა მე საქართველო იმისთვის კი არ მინდა, რომ აქ რომელიმე ბაგრატიონი გამეფდესო!“. „რეცენზენტს“ წარმოდგენა არა აქვს ისტორიულ მასალებზე!...

ს. დოდაშვილი ტიპიური რაზნოჩინელი იყო 1832 წლის შეთქმულთა შორის. ამიტომაც უმთავრესად მას მოეპყრო სასტიკად მეფის მთავრობა და აკი იმსხვერპლეს კიდეც. ამ რაზნოჩინელთან მეგობრობდა გადასახლებაში (ქ. ვიატკაში) „დიდი დემოკრატი“ გერცენი. XIX საუკუნის 30-იანი წლების ამ პროგრესიულ მოღვაწეს, თავისი დროის ინტელექტუალურ სინიდიისა და ჩვენი დიდი ნ. ბარათაშვილის მასწავლებელს „რეცენზენტი“ გვიხასიათებს რეაქციონერად და ქართველი ემიგრანტი უფლისწულების მონარქიული იდეების მიამიტ რუპორად¹.

მაგრამ „რეცენზენტი“ მარტო ს. დოდაშვილის თქმულსა და ჩვენს ციტატებს როლი ამახინჯებს. ამონაწერებისადმი მისმა ფამილიარულმა დამოკიდებულებამ, კემშარიტად, საზღვარი არ იცის.

„რეცენზენტს“ ვრცელი ამონაწერები მოყავს მონოგრაფიიდან 1832 წლის შეთქმულების შესახებ. ჩვენი მოსაზრებით (და ეს შეხედულება რეალურ ისტორიულ სურათს გამოხატავს) ქართველ თავადაზნაურთა შეთქმულება არ იყო მთლიანი, რომ შეთქმულებს ერთიანი პროგრამა როდი აერთიანებდათ. აი რას ვწერთ: „ფეოდალური წოდების დიდი ნაწილი ამ აქტს [ანექსიას] მტრულად შეხვდა. მეფისა და მისი პრეროგატივების სრული გაუქმება ქვეყნის მმართველობაში მათს იზოლაციასაც გულისხმობდა. ეროვნული ინტერესები შეზღულული აღმოჩნდა, ამან კი თავადაზნაურობას პროტესტისა და ამბოხების განწყობილება შეუქმნა. ერის ფართო ფენების ინტერესები კი სავსებით მიიჩქმალა, რადგან ამ ფენებისათვის ფეოდალური არისტოკრატის უფლებრივი სიმტკიცე ისევე აუტანელი იყო, როგორც კოლონიური რეჟიმი“ (გვ. 28).

„რეცენზენტი“ ამ შესავალ აბზაცს უგულებელყოფს და მხოლოდ ის ნაწილი მოყავს, სადაც ჩვენ 1832 წლის შეთქმულთა პროგრესული ნაწილის პოლიტიკურ მისწრაფებებს ვეხე-

¹ მკითხველი ამჟამად ხედავს, თუ როგორ უმეცრებისა და დემოგოიის წინააღმდეგ ვილაშქრებდით ამ 25 წლის წინ, თუმცა ინსპირირებული წერილების ბეჭდვა ჩვენს წინააღმდეგ უკანასკნელ ხანებამდე გრძელდება (1977).

ბი თ. და რომ ასეთი ნაწილის არსებობა უტყუარი ამბავია, დასტურდება რაზნოჩინელი ს. დოდაშვილის როლით აღნიშნულ შეთქმულებაში (თუ, რასაკვირველია, ს. დოდაშვილს „რეაქციონერად“ არ ჩივიან „რეცენზენტის“ „კონცეფციის“ საფუძველზე!)

„რეცენზენტს“ მოაქვს შემდეგი ამონაწერი სტალინის შრომიდან 1932 წლის შეთქმულების შესახებ.

„იყო ჩვენში, მაგალითად, ეგრეთწოდებული, თავდაზნაურობის „ნაციონალური საქითხი“, როცა — „საქართველოს რუსეთთან შეერთების“ შემდეგ — ქართველმა თავდაზნაურობამ იგრძნო, თუ რა საზარალო იყო მისთვის ძველი პრივილეგიებისა და ძლიერების დაკარგვა, რომლებიც მას ქართველი მეფეების დროს ჰქონდა, იუკადრისა „უბრალო ქვეშევრდომობა“ და მოინდომა „საქართველოს განთავისუფლება“. ამით მას უნდოდა „საქართველოს“ სათავეში ქართველი მეფეები და თავდაზნაურობა დაეყენებინა და, ამგვარად, მათთვის გადაეცა ქართველი ხალხის ბედობალი! ეს იყო ფეოდალურ-მონარქიული „ნაციონალიზმი“. ვერც ერთი შესამჩნევი კვალი ვერ დააჩნია ამ „მოდრობამ“ ქართველების ცხოვრებას, ვერც ერთი ფაქტით ვერ ისახელა მან თავი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ქართველი თავდაზნაურობის ზოგიერთ შეთქმულებას რუსი მმართველების წინააღმდეგ კავკასიაში“ (ი. ბ. სტალინი, „თხზულებანი“, სახელგამი, თბილისი, 1947, გვ. 32—33).

„რეცენზენტს“ აქ მოტანილი ციტატის ბოლო ანუ დამატებითი წინადადება, რომელიც იწყება სიტყვებით „თუ მხედველობაში არ მივიღებთ...“ შეუთქვეცია როგორც მისთვის არახელსაყრელი! და წერტილი დაუსვამს იქ, სადაც ავტორს მძიმე აქვს დასმული!

ამის შემდეგ ჩვენ სრულიად არ გვიკვირს, თუ „რეცენზენტი“ ს. დოდაშვილისა და მონოგრაფიის ავტორის აზრებსა და ციტატებს ამხინჯებს და ნაგლეჯების სახით მოჰყავს ისინი. არც ის ქუჩური ლანძღვა-გინება გაგვიკვირებია, რომელიც შესანიშნავად გვიხატავს არა მარტო ოდიზური „რეცენზენტის“, არამედ მისი ინსპირატორების სულიერ და გონებრივ სამყაროს. ამ მხრივ მას ქართულ მწერლობასა და მეცნიერებაში საკმაოდ ბევრი კოლეგა ჰყავს.

„ფილოსოფი“, თუ „ფილოლოგი“? „ქლასსე“
თუ „სერიე“?!

მიმდინარე წლის ე. „მნათობი“-ს № 6-ში დაიბეჭდა კონსტანტინე წერეთლის მცირე მოკულობის სტატია „არამეული ენა საქართველოში“. ზოგიერთ სწორ ინფორმაციასთან ერთად წერილში გვხვდება რამდენიმე უხეში შეცდომა, საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტებისა და ცალკეულ წყაროებზე მითითების მხრივ. მოვიტანთ რამდენიმეს, რომ მკვლევარმა მომავალში გაასწოროს იგი.

კარგად ცნობილია, რომ პეტრე იბერზე (გარდ. V ს., 491 წ.) ქართულად შეიქმნა მდიდარი სამეცნიერო ლიტერატურა. საკითხში ოდნავ ჩახედულმა მკითხველმა ამაჟამად იცის შემდეგი უტყუარი ფაქტები:

1. პეტრე იბერის ბიოგრაფიის მთავარი წყაროა VI ს-ის 20-იან წლებში ბერძნულად დაწერილი (ორიგინალი არ შენახულა) და მხოლოდ სირიულ თარგმანში მოღწეული „პეტრეს ცხოვრება“ ე. წ. Vita Petri, დიდხანს ანონიმის თხზულებად მიჩნეული. სირიული ტექსტი გერმანული თარგმანითურთ 1895 წელს ლიპციგში გამოსცა რიხ. რააბემე, ხოლო ამ ძეგლის ცალკეული ადგილები გერმანულიდან ქართულად თარგმნა სიმონ ყაუხჩიშვილმა (იხ. „გეორგია“, 1965, ტ. 2, გვ. გვ. 247—289). შესავალში მთარგმნელი წერს (გვ. 246): „პეტრე იბერის ამ „ცხოვრების“ ავტორი დიდი ხნის განმავლობაში უცნობი იყო. დღეს მეცნიერებაში უკვე გარკვეულია, რომ მისი ავტორია იოანე რუფუსი. ეს გაარკვია ედ. შვარცმა, რომელმაც დაადგინა რომ იოანე რუფუსმა „პეტრე იბერის ცხოვრება“ ბერძნულ ენაზე დაწერა 518 წელს და არა 500 წელს (როგორც რ. რააბე ფიქრობდა)“. შენიშვნაში კი მითითებულია: „Ed. Schwartz, Johannes Rufus, 1912 წ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია. ტ. I (1956), გვ. 462“ (იქვე).

2. ედ. შვარცის ნაშრომი ქართულ ფილოლოგიაში ცნობილი გახდა ბელგიის აკადემიის წევრის, განსვ. ერნესტ ჰონიგმანის დიდად გახმაურებული ნაშრომის „პეტრე იბერი და ფს.-დიონისე არეოპაგელის ნაწერები“ (ბრიუსელი, 1952) მეოხებით. თავისი შრომის 52 გვერდის 3-ე შენიშვნაში ედ. შვარცის გამოკვლევის სათაური ე. ჰონიგმანს ასე მოაქვს: „Ed. Schwartz. Johannes Rufus, ein monophysitischer Schriftsteller, dans Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil-“

hist. Kl., 1912, Abh. 16.“ შდრ. მისივე Iuvenal of Ierusalem, პარვარდი, 1950, გვ. 267, შენიშვნ. 1. რუსულ თარგმანში, რომლითაც სარგებლობს ავტორი, შენიშვნა № 3 ზუსტად არაა გადმოცემული).

3. ე. ჰონიგმანის შრომა ფრანგულიდან რუსულად მთლიანად თარგმნა შ. ნუცუბიძემ სათაურით: *Петр Ивер и сочинения Пс.-Дионисия Ареопагита* (ტსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. გვ. 19—69).

4. იოანე რუფუსის „პეტრეს ცხოვრება“ დაწერილია დაახლ. 518 წელს, მაგრამ როდის ითარგმნა იგი სირიულად — ზუსტად დადგენილი არაა. სირიული ვარიანტიდან XIII—XIV ს.ს.-ში ქართულ ენაზე „პეტრეს ცხოვრება“ გადმოიღო მაკარი მესხმა, ხოლო თარგმანის ახლის აშლილი ნუსხა თავისებურად დაალაგა, შეასწორა და სასწაულებით განავრცო ვინმე პავლე დეკანოზმა (XV ს.).

ყველაფერი ეს ამჟამად საბოლოოდ დადგენილი ფაქტებია. ჩვენი ავტორი კი წერს: „... პეტრე იბერის ცხოვრება ქართულად სირიულიდან XIII—XIV ს. ს. ითარგმნა მაკარი მესხის მიერ, ხოლო სირიულად ამ თხზულები დაწერა (?) ან (?) ბერძნულიდან მისი თარგმნა (ბერძნულად შემონახული არ არის) V ს.-ს (?) განეკუთვნება (სირიულად შემონახული ამ „ცხოვრების“ ვრცელი ვარიანტი, რომელსაც ერთ დროს ანონიმურს უწოდებდნენ, ახლა კი იოანე რუფუსს მიაწერენ, VI ს.-შია დაწერილი)“²⁶. (ხაზგასმები ჩვენია, ა. გ.).

შენიშვნაში (№ 26) სრულიად დამახინჯებულადაა მითითებული ედ. შვარტცის შრომა, რაზედაც ქვემოთ ვიტყვით. ჯერ ავტორის მოსაზრებათა გამო.

1) ედ. შვარტცის შრომა ავტორს რომ გაეცნო, მაშინ იგი ორპოფულად არ დასწერდა, რომ პეტრეს ცხოვრება „სირიულად იყო დაწერილი“, რადგან ის „ვრცელი ვარიანტი, რომელსაც ერთ დროს ანონიმურს უწოდებდნენ“ — ბერძნულიდანაა თარგმნილი (რუფუსს სირიულად არაფერი დაუწერია). ეს ფაქტი არც ერთ სერიოზულ მეცნიერს საეჭვოდ არ გაუხდია. მხოლოდ საკითხის არცოდნის ნიადაგზე შეეძლო ავტორის დაეწერა „ან ბერძნულიდან მისი თარგმნა“-ო. სირიული ტექსტის შესახებ მთელი რიგი ორიენტალისტების (თვითონ რ. რააბე, შაბო, კლერმონ-განო, განსაკ. თ. ნელდეკე, ედ. შვარტცი, ე. ჰონიგმანი და სხვ.) შენიშვნების შემდეგ განცხადება, რომ „სირიულად თხზულების დაწერა“ და „ან ბერძნულიდან თარგმნა“ (და სხვა ამგვარი) — უბრალოდ გაუგებრობაა.

2) „პეტრეს ცხოვრება“ ბერძნულად დასწერა რუფუსმა 518

წელს. ეს ფაქტი გაარკვია სწორედ ედ. შვარტცმა. ამიტომ თქმა, რომ „სირიულად ამ თხზულების დაწერა ან ბერძნულიდან მისი თარგმნა... V ს-ს განეკუთვნებაო“ — ანაქრონიზშია.

3) „ერცელი სირიული ვარიანტი“ — ბერძნულიდანაა თარგმნილი და არა „VI ს-ში დაწერილი“, ხოლო ამ ვარიანტის გაჩენა საკუთრივ VI ს-ში ჯერ არავის დაუდგენია ექვემიუტანლად. კ. წერეთელი კი დაკარგულ ბერძნულ „ცხოვრებასა“ თუ სირიულ დედანს, როგორც დავინახეთ ციტატის ცოტა ზემოთ, ორივეს V ს-ს აკუთვნებდა.

ასეა არეული ქრონოლოგიები, ისიც რამდენიმე სტრიქონში, პეტრეს „ცხოვრებაზე“ მსჯელობისას, და ყველა ამ ისტორიული ანაქრონიზმების ერთ-ერთ წყაროდ ავტორი ასახელებს ედ. შვარტცის შრომას ასე:

26. E d. S c h w a r t z. Iohannes Rufus. ein monophysitischer Schriftsteller,—Sitzungsbericht (?) der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Historisch-philologische (?) Serie (?), B. (?) 3, (?) Hf. (?) 16, 1919(?); შდრ. ასევე (?), შ. Х о н и г м а н, Петр Ивер и сочинения Дионисия (?) Ареопажита, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 59, 1955, გვ. 64.

აქაც ყველაფერი არეულია, არც გერმანული, არც რუსული ფრაზები სწორად არაა მოტანილი, ზოგი სიტყვა თვითნებურადაა შეცვლილი, ზოგიც აკლია და ზოგიც დამატებულია.

მკვლევარს არც კი დაუხედავს გერმანელი მეცნიერის ნაშრომის ყდაზე. ე. ჰონიგმანის შემოკლებანი phil.-hist., მას ჯერ გადაუსვ-გადმოუსვამს და მერმე გაუშიფრავს, როგორც „ჰისტორიში-ფილოლოგიში“, ნაცვლად ედ. შვარტცის „ფილოსოფიში-ჰისტორიში“-სი, ხოლო Klasse გადაუკეთებია Serie-დ (არც ერთ ავტორთან ამ სიტყვის ამოკითხვა წერეთელს არ შეეძლო, ასე რომ „სერიე“ — შეთხზულია). ამასთან, წერილს ავტორს სათაურში ჩაუმატებია Hf., იგი ნიშნავს Heft-ს და წინ უძღვის ციფრს „16“. ე. შვარტცის წიგნის დასაწყისში კი (მეზუთე სტრიქონში) აღნიშნულია „16. აბჰანდლუნგ“ (=სტატიას), არავითარი Heft სიტყვა სათაურში არაა, არც შემოკლებით, არც გაშლით (ამ სტატიის საგაზეთო ვარიანტში პროფ. წერეთელს ეს ჩვენ ფოტოკლიშეების მოტანით დაუმტკიცეთ). ჰონიგმანს არ აქვს არც B [and—ტომი].

ასე დამახინჯდა სათაური ედ. შვარტცის მიერ ჰაიდელბერგის მეცნიერებათა აკადემიის სხდომაზე წაკითხული ბრწყინვალე მოხსენ-

ნებისა, ამავე დროს, ეს მოხსენება მას, თუ კ. წერეთლის მითითებას
დავუჯერებთ, შვებრტცს წაუკითხავს არა 1912 წელს, არამედ 1919
წელს. როგორ გადაკეთდა წიგნის სათაურში 3-ჯერ მოხსენებული
„1912“—„1919“-ად — ეს ჩვენ არ ვიცით. გასაგებია მხოლოდ
„კლასისე“-ს „სერიე“-დ შეთხზვის ფაქტი და „ფილოსოფიუმ —
ჰისტორიუმე“-დან „ჰისტორიუმ-ფილოლოგიუმე“-ს გამო-
ქრის ხასიათი. სათაურში აგრეთვე არც „Ed“. არის და არც ასომო-
კვეცილი „ზიტცუნგსბერიხტ“(?).

ისიც გასაკვირია, რომ წერეთელმა ე. ჰონიგმანის ნაშრომის ნუკუბი-
ძისეული რუსული თარგმანის სათაურიც ვერ მოიტანა სწორად. თარგ-
მანს ეწოდება «...Пс.-Дионисия Ареопажита». კ. წერეთელმა Дио-
нисия სიტყვას „ჩამოჭრა“ «Пс.»- (-ფსევდო-ს) და მივიღეთ გაუგებ-
რობა: ჰონიგმანის შრომა ეხება V ს-ის რეალუ-
რად არსებულ უდიდეს თეოლოგს და მისტი-
კოს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს და არა
ახალ აღთქმაში ნახსენებ I ს-ის ლეგენდარულ
ათენის ეპისკოპოს დიონისე არეოპაგელს, რო-
მელსაც არაფერი დაუწერია.

გფიქრობთ — ასირიოლოგს ასეთი რამ არ უნდა შემთხვეოდა და
ისიც იმსირიული ძეგლის ირგვლივ, რომელსაც ჩვენი დიდი
ივანე ჯავახიშვილი ქართული კულტურისა და ჩვენი ხალხის ისტო-
რიის გაგების თვალსაზრისით (სხვა სირიულ ძეგლებთან შედარებით)
სრულიად უნიკალურ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

საერთოდ კი ჩვენში გახშირდა მსოფლიო მნიშვნელობის მქონე
მეცნიერული შრომების სათაურების დამახინჯებულად მოტანა, რაც
უმთავრესად თვითონ თხზულებათა ყდებზე დაუხედავობის გამო ხდე-
ბა.

დავუმატებთ, რომ ცნობილ „არმაზის ბილინგვასთან“ დაკავში-
რებით წერილში კატეგორიულად თქმულია, რომ I—II საუკუნისათ-
ვის „საქართველოსა თუ სომხეთში საკუთარი დამწერლობანი მოქმე-
დებდნენ“ (ყურნ. გვ.152). მაგრამ რომელია საკუთრივ ეს დამწერლო-
ბანი ენის მხრივ? ავტორის ექსკურსი მთავრდება განცხადებით:
„ამრიგად, ახ. წ. I—II ს. ს. საქართველოში (იბერიაში) არამე-
ული ენა სამწერლობო (საკანცელარიო) ენა იყო,
რომლისთვისაც დამწერლობის ლოკალური სახეობა იხმარებოდა. დას.
საქართველოში (კოლხეთში) კი ამ დროისათვის და უფრო ადრეც (ძვ.
წ. IV—III ს. ს.) ფართოდ გამოიყენებოდა ბერძნული ენა, როგორც
ეს ვანის გათხრებმა დაადასტურა, ხოლო მოგვიანებით (ახ. წ. II—

III ს.) ბერძნული აღმ. საქართველოშიაც გვევლინება არამეულის გვერდით“ (იქვე). ეს შეხედულება რადიკალურად უპირისპირდება „არმაზის ბილინგვის“ გამომცემლის გ. წერეთლის კონცეფციას, რომელიც შეუძლებლად თვლიდა ძირითადად არამეული ალფაბეტით შესრულებული წარწერის, სერაფიტის ეპიტაფიის არამეულ ენად მიჩნევას, სანამ ახალი არქეოლოგიური მონაცემები არ დაადასტურებდნენ ამგვარ ჰიპოთეზას. იგი წერდა: „ბილინგვის პარალელური ტექსტის ენის გარკვევა მნიშვნელოვან სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. არასპეციალისტებს ეს უცნაურად მოეჩვენებათ. ჩვენ ვთარგმნით წარწერას, თითქოს გვესმის მისი შინაარსი, გვესმის ცალკეულ სიტყვათა და ფორმათა მნიშვნელობა, ხოლო ენის გარკვევა გვიძნელდება. მაგრამ აღმოსავლური ეპიგრაფიკის პრაქტიკაში ასეთი შემთხვევები იშვიათი არ არის და ამიტომ ეს გარემოება არაჩვეულებრივ რამედ არ უნდა გვეჩვენოს“ („არმაზის ბილინგვა“, 1942, გვ. 27). მეცნიერი კითხულობდა (ტექსტში სიტყვები დაყოფითაა აწყობილი): „იყო თუ არა დაწერილი არამეული ტექსტი განკუთვნილი ისე წასაკითხავად, როგორც იგი ეწერა, თუ მის ქვეშ იგულისხმებოდა რომელიმე სხვა ენა?“ (იქვე, 28). არამეული ენისათვის შეუფერებელი გრამატიკული ფორმების აღნუსხვის შემდეგ გ. წერეთელი აფრთხილებდა მკვლევართ: „ყველაფერი ეს ახსნას მოითხოვს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ არა გვაქვს უფლება ვამტკიცოთ წარწერის არამეული ხასიათი“ (28). ამ სპეციფიკური ხასიათის გამო უწოდებდა ჩვენი მეცნიერი მცხეთის არამეული ალფაბეტით შესრულებულ ეპიგრაფიკულ ძეგლებს „არმაზულ წარწერებს“ (გვ. 31).

ალბათ უყოყმანოდ დაგვეთანხმება კ. წერეთელი, რომ მისი მასწავლებელი ზედმიწევნით კარგად იყო ორიენტირებული სემიტოლოგიისა და აღმოსავლური ეპიგრაფიკის საკითხებში და თავისი შეხედულება მას არ შეუცვლია და არც ერთხელ არ უფიქრია, რომ საქართველოსა და სომხეთში სხვა არამეული წარწერების აღმოჩენა ამ ქვეყნებში თვითონ არამეულის „სამწერლობო ენად“ გამოყენებას ადასტურებდა. ცდებოდა? მაგრამ უფრო მყარი საბუთები მეცნიერის სიცოცხლეში სხვებს არ წამოუყენებია. მეტიც: ყველა საწინააღმდეგო თვალსაზრისის იგი დაბეჯითებით ეკამათებოდა თავის შრომებში (მდრ. მისი „უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან“. 1960, გვ. 51) და იცავდა იმ შეხედულებას, რომ „ქართულ ასოებში, რომლებიც გაცილებით ჰვიაანდელ ძეგლებშია ფიქსირებული,

ვიდრე არმაზის წარწერაა, ზოგჯერ უფრო მეტი არქაულობა იჩენს თავს, ვიდრე არმაზის სათანადო ნიმუშებში... ამიტომ სწორი არ იქნება ვამტკიცოთ, რომ ქართული დამწერლობა არმაზის ასოების მერმინდელ განვითარებას წარმოადგენს. უფრო საფიქრებელია, რომ ერთი და მეორეც ერთი საერთო წყაროსაგან, ფინიკიურისა და ძველი არამეულისაგან წარმოსდგება, როგორც ამას ჯერ კიდევ განსვენებული აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი ფიქრობდა“ („არმაზის ბილინგვა“, გვ. 13—14. დაყოფანი ტექსტშია. ა. გ.).

ამჟამად კი ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხშიაც ივ. ჯავახიშვილისა და გ. წერეთლის კონცეფციათა რადიკალურ რევიზიას ახდენენ, სამჯერ იქმნა წაკითხული მოხსენება ქართული ანბანის ბერძნულისაგან წარმოშობის შესახებ და ამ მოხსენების თეზისებიც (ძალიან ცუდი ქართულით დაწერილი) დაიბეჭდა კიდევ „მაცნეში“. განსვ. გ. წერეთელი „ეპიგრაფიკა ვოსტოკა“-ში რუსულად დაბეჭდილ ორ ნარკვევში ქართული ალფაბეტის წარმოშობაზე არმაზის წარწერასთან დაკავშირებით ფიქრობდა, რომ მან „ქართული კულტურის ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემა“ გადაწყვიტა, ამასთან იგი ჩვენი ანბანის ბერძნულიდან წარმოშობას მის აღრინდელ სტადიაზე გამორიცხულად მიიჩნევდა, ხოლო ბერძნულ გავლენას „გვიანდელი ცვლილების რეზულტატად“ თვლიდა (იხ. Г. В. Церетели. Армазское письмо и проблема происхождения грузинского алфавита. «Эпиграфика Востока», III. 1949, стр. 62, 70). კ. წერეთლას აზრით კი „ეს საკითხი (ქართული ანბანის წარმოშობა) სპეციალურ მსჯელობას მოითხოვს“, ე. ი. მის მასწავლებელს ეს საკითხი არ გადაუწყვეტია და მხოლოდ „კონკრეტულ ცდას“ უწოდებს მას (ეურნ. გვ. 152). ყველაფერი ეს შეიძლება ასეც იყოს, მაგრამ რატომ არ დასძრეს კრინტი (წერილობით და ვრცლად) ამ პრობლემებზე მასწავლებლას სიცოცხლეში? არასპეციალისტის პოზიციიდან კი უნდა ვთქვათ: გ. წერეთლის ძიებებთან შედარებით ზოგიერთი მისი შეხვეულებების რეინტერპრეტატორის მართლაც „ცდები“ ძალზე ღარიბულად გამოიყურება.

მეცნიერული სერვილიზმი — დასაგმობია. შეცდომები (და უმძიმესი შეცდომებიც) შეიძლება ყველას მოუვიდეს (ასეთი შეცდომები მოსდით, მაგ. პოეტიკის საკითხებში). გაუმართლებელი ჩანს არმაზის ბილინგვის წარწერის ერთი ფრაზის („მცირე პიტიახში“) საფუძველზე ქართლში „დიღა“ და „მცირე“ პიტიახშე-

ბის ინსტიტუტის არსებობის მტკიცება, რასაც განსვ. მეცნიერი თავგამოდებით იცავდა (ამ საკითხზე იხ. ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს ჩინებული სტატია ჟურნ. „ლიტერატურნაია გრუზია“-ში, 1976, № 1, გვ. 91). არც ისაა მართალი, თითქოს პეტრე იბერს იორდანის უდაბნოში ქართული მონასტერი აეგოს 4 2 9—4 3 3 წ ლ ე ბ ი ს ფარგლებში (შდრ. „უძვ. ქართ. წარწ. პალესტინიდან“, გვ. გვ. 27—29), კერძოდ „4 3 3 წ ლ ი ს ა ხ ლ ო ხ ა ნ ე ბ შ ი“ (იქვე, გვ. 47), რადგან მურმანი (პეტრე) 431 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქ ნესტორს უსმენს ქ. ეფესოს ღვთისმშობლის ეკლესიაში, ხოლო 432—36 წ. წ. პატრიარქების პროკლესა და მაქსიმიანეს ქადაგებებს ისმენს ამა სოფიას ბაზილიკურ ტაძარში (კონსტანტინოპოლში). პალესტინაში მურმანი ჩავიდა 4 3 7—4 3 8 წ ლ ე ბ ს შ უ ა, როგორც ეს იქვემითადად დამტკიცა ბელგიელმა იოლანდისტმა პოლ. დე ვ ო მ. ს ა ე რ თ ო დ პ ე ტ რ ე ს ი ო რ დ ა ნ ი ა შ ი პ ა ტ ა რ ა ქ ო ხ ი ც კ ი ა რ ა უ გ ი ა. პეტრე ნათლიასთან ერთად ცხოვრობდა იერუსალიმში 4 3 8—4 4 4 წ ლ ე ბ შ ი, 4 4 4 წ ლ ი ს შ ე მ დ ე გ კ ი — მ ა ი უ მ შ ი, ქ. ღ ა ზ ი ს მ ა ხ ლ ო ბ ლ ა დ. იერუსალიმში მან პატარა მონასტერი ააშენა, მაიუმშიც აგრეთვე პატარა სამყოფელო, — სხვა მონასტერი პეტრეს არასოდეს არსად არ აუგია (ამ საკითხზე — დაწვრილებით შემდეგ). იორდანის უდაბნოში აღმოჩენილი მონასტრის თუ უფრო ადრინდელი კომპლექსის აშენებისათვის დიდი დრო იყო საჭირო და ასევე დიდი თანხაც. პეტრე კი ერთი თვეც არ დარჩენილა იორდანიაში და იგი არც მდიდარი ყოფილა. დიდი მონასტრის აგებისათვის ბიზანტიის იმპერატორის ან რომელმე პატრიარქის ინიციატივა იყო აუცილებელი. მერმე: იერუსალიმში ჩასვლისთანავე მიიღო მან ბერობის სახელი, ამიტომ მონასტრის წარწერაში მისი საერო სახელი არ გაჩნდებოდა. ვინც პეტრეს შესახებ არსებულ უ შ უ ა ლ ო ს ი რ ი უ ლ წყაროებს (ისინი თარგმნილია) კარგად იცნობს, უმთავრესად რუფუსის „პეტრეს ცხოვრებას“ და მისივე „პლეროფორიებს“, აგრეთვე პეტრეს მოგზაურობათა მარშრუტებს (ამ საკითხზე არსებობს კლერმონ-განოს მშენიერი გამოკვლევა). იგი სხვაგვარად არ იფიქრებს*. ქართული „ცხოვრების“ ფანტასტიკურ ცნობებს პეტრეს მიერ იორდანისა და ეგვიპტეში მონასტერთა მშენებლობის შესახებ ისტორიულ სინამდვილესთან საერთო არაფერი აქვს.

* ზოგიერთი მეცნიერის მურ არაერთხელ გამოაქველა მოსაზრება, თითქოს იორდანის უდაბნოს მონასტრის ქართული წარწერები პეტრესა და მასი მოძღვრის იოანეს ეპიტაფიებს წარმოადგენს და წარწერის პერსონაჟები იქვე არიან დამარხული — აგრეთვე სრული გაუგებრობაა. ზ უ ს ტ ა დ ც ნ ო ბ ი ლ ი ა, რომ პეტრე გარდაიცვალა 491

ყოველგვარი კამათი (არაპირდაპირიც) ფაქტების ღრმაცოდნას უნდა ემყარებოდეს. ქართული აღფაბეტის წარმოშობისა და არმაზის ბილინგვის ენის საკითხებში გ. წერეთლის წინააღმდეგ მის ყოფილ მოწაფეებს დამაჯერებელი საბუთები ჯერ არ მოუტანიათ. ზოგიერთი კი ქართული კულტურის თვითმყოფადობის საზიანო „თვალსაზრისსაც“ აწვითარებს, რასაც განსვ. გ. წერეთელი მკაცრად წინ აღუდგებოდა, ჩვენს შორის რომ იყოს.

საერთოდ: ქართული ანბანის წარმოშობის ხანად ჩვენი წელთაღრიცხვის რომელიმე საუკუნის ან საუკუნეების მიჩნევა — არადამაჯერებელ ქრონოლოგიურ და „პალეოგრაფიულ დეტერმინიზმად“ მიგვაჩნია, განსაკუთრებით ივანე ჯავახიშვილის კლასიკური მონოგრაფიის შემდეგ. ამასთან ჩვენ არ ვიცით: ვის წისქვილზე ასხამს წყალს ასეთი „ჰიპოთეზა“, რომელსაც ფაქტიური და ზოგად-ისტორიული გამართლება ჯერჯერობით არ მოეძებნება და, ვეჭვობ, ოდესმე მოეძებნოს იგი.

ივლისი. 1976

წლის 1 დეკემბერს, კვირას, მისსავე მონასტერში, მაიუმში. დიდი ქართველი წმინდანის ცხედარი დაკრძალული იქნა იოანე ლაზისა და ცნობილ ასკეტ აბრაამ ატიბელის საძვალეთა გვერდით. ეს საძვალეები („ურნა“, სირ. გომრე) თვითონ პეტრეს მიერ ყოფილა წინასწარ დამზადებული. ეს ცნობა ეკუთვნის დაკრძალვის ცერემონიის უშუალო მოწმეს, პეტრეს მოწაფე-სინკელოსს (მესენაეკს) და მოძღვრის ბიოგრაფს იოანე რუფუსს (იხ. „პეტრე იბერი“, რ. რააბეს გამოცემა, გვ. 129).

სამწუხაროდ, ამ ბოლო ხანს ქართულ იბერიანაშიცი ისევე ბევრი გაუგებრობა დაგროვდა, როგორც ქართულ პოეტიკაში. მაგ. რად ღირს აბსურდული მტკიცება, თითქოს ქართულ ლექსში მახვილი სუსტია და ამიტომ მას „კონსტრუქციური“ (?) როლი არ გააჩნია. ნამდვილად კი მახვილი ინტენსივობა, მისი ხშიერი აპლიტულის სიმაღლე ანუ აკუსტიკური კორელატი სალექსო მეტყველებრს ამათუ იმ სისტემურ ხასიათს არ განსაზღვრავს (რ. იაკობსონი). ამ როლს მახვილთა კონფიგურაცია (განლაგება) ასრულებს და იგი არ შეიძლება საკუთრივ ქართულ ლექსში ამორფული იყოს, მაშინ ეს ლექსი მეტრის მქონე არ იქნება. აქცენტური საზომის გარეშე კი ქართული ლექსის რიტმი და რითმა არასებობს (ნორმიდან გადაახვევანი აგრეთვე რიტმული ფენომენია.).

წიგნის ისტორია ასეთია:

1945 წელს რუსულად დაიბეჭდა ჩვენი პატარა მოცულობის პოპულარული ნარკვევი „ნიკოლოზ ბარათაშვილი“, დაწერილი იმავე წლის 5—20 სექტემბრის დღეებში, პოეტის გარდაცვალების 100 წლის-თავთან დაკავშირებით. მეორედ იგი გამოიცა 1968 წელს, აგრეთვე პოეტის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით. ორივე გამოცემას თავის დროზე რუსულ პრესაში დადებითად გამოეხმაურნენ ვ. შადური, ვ. ოგნევი და სხვები. ქართულად იგივე წიგნი დაიბეჭდა 1947 წელს, ხოლო მეორედ 1965 წელს.

მაგრამ... აქვს თავისი ბედი წიგნებსაც!

ნარკვევის ქართული ორიგინალის პირველ გამოცემას უ. „მნათობი“ 1948 წელს (იხ. № 12) გამოეხმაურა საკმაოდ გახმაურებული „რეცენზიით“, რომელსაც მყვირალა სათაური ჰქონდა: „ყალბი მონოგრაფია ნიკოლოზ ბარათაშვილზე“. ეს ინსპირირებული პასკვილი დაწერილებით გავარჩიეთ 1949 წლის 17 იანვარს მწერალთა კავშირის პლენუმის სხდომაზე და „რეცენზენტის“ იძულებული გახდა დარბაზიდან გაპარულიყო. ამავე პირობებზე 1947 წელს გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტის“ ფურცლებზე დაიბეჭდა აწ განსვ. პოეტის ვარლამ ქუთულის ფელეტონი „საგურამოდან მის გაპარვაზე“.

ზემოთ დასახელებული „რეცენზია (იხ. წინა სტატია) აღსაყვს იყო ბილწსიტყვაობითა და ფაქტების არცოდნის საფუძველზე შედგენილი. იგი დაიბეჭდა კოლექტიური მუშაობის შედეგად, „მინიზისა გამო სხვისა და სხვისა“. მაგრამ ასეთ შემთხვევებს ზოგჯერ ახლაც აქვს ადგილი.

ზოგიერთს საერთოდ ჩვეულებად აქვს რომელიმე წიგნში, როგორც კარგად შემზადებულ ბულონში, მაინცდამაინც ბუზის აღმოჩენა. ნარკვევში (1948 წლის ქართულ გამოცემაში) ვარაუდით შეტანილი გვქონდა სურათი, როგორც ეკატერინე ჭავჭავაძის გამოსახულება, მაგრამ წინასიტყვაობაში თქმული იყო ძალიან მკაფიოდ და გამაფრთხილებლად:

„წიგნაკში იბეჭდება ორი იკონოგრაფიული მასალა: ნინო ჭავჭავაძე-გრიბოედოვის სურათი... და ეკატერინე ჭავჭავაძე-დადიანისა, რომლის ორიგინალი გადმოგვცა ბ. ჯიანშია და რომელიც დადიანების საგვარეულო რელიკვიათა შორის აღმოჩნდა. ზეპირი გადმოცემით ეს სურათი უეჭველი გამოხატულებაა ეკატერინისი,

თუმცა ჩვენ კატეგორიულად არ ვიცავთ მის უტყუარობას. შემდეგი ძიება ალბათ გამოარკვევს: ნამდვილად დაუცავს თუ არა ეკატერინეს გამოსახულება აქ გამოქვეყნებულ პორტრეტს. თბილისი. 19. XII—47 წ.“ (იხ. ნიკოლოზ ბარათაშვილი“, 1947, გვ. 1).

ქართველ მწერალთა მუზეუმის მამინდელმა თანამშრომლებმა უმაღლე აცნობეს წიგნის ავტორს, რომ პორტრეტზე აღექსანდრე II-ის მეუღლე ყოფილა გამოსახული და ეს საკითხი ამოიწურა, ჩვენი დაეკვეება გამართლდა. „რეცენზენტმა“ კი მათგან მიღებული ცნობა „მნათობში“ დაბეჭდა სასწრაფოდ და დიდი აურზაურით, თუმცა სადავო არაა, რომ ჩვენი განცხადება ასეთი აურზაურის ატეხის უფლებას გამორიცხავდა, წიგნის ბეჭდვის პროცესში მოწოდებული იკონოგრაფიული მასალის შემოწმებისათვის ჩვენ არც გვქონდა დრო. ამასთან, განა თვით ნ. ბარათაშვილის აშკარად ნატყუარი პორტრეტი (ვილაც ჩოხა-ახალუხში გამოწყობილი პირისა) არ იბეჭდებოდა მთელ რიგ შრომებსა და ალბომებში? ასეთივე ყალბი სურათი სოლომონ დოდაშვილისა კი დღემდე იბეჭდებოდა დაუბრკოლებლად! (უკანასკნელად „საბჭოთა კავშირის ხალხთა ფილოსოფიის ისტორიაში“). თვით მიხ. თუმანიშვილის ფანქრით ნახატი. „H. B.“ ზოგს ნ. ბარათაშვილის სურათად მიაჩნია, ზოგს კი — არა. რამდენი სურათი პუშკინისა და ლერმონტოვისა დაუბეჭდავთ გამოჩენილ რუს მეცნიერებს ვარაუდით, რომელიც შემდეგ არ გამართლებულა. მაგრამ ასეთი ანალოგია აქ არცაა მოსაბნანი: ჩვენ თავიდანვე საეჭვოდ მიგვაჩნდა პორტრეტის ნამდვილობა! ვინც ჩვენ ზუსტ იკონოგრაფიულ ძიებებს იცნობს, მას ხელახალი ხმაური არ უნდა აეტეხა უკვე დიდი ხნის წინ გარკვეული ფაქტის გამო.

მიუხედავად ამისა, მაინც ატყდა „ხმაური არაფრის გამო“. იგი წამოიწყო ერთმა „მკვლევარმა“. ერთ-ერთი ქართული გაზეთის ა. წ. 22 მაისის ნომერში „რეპლიკა“ რუბრიკის ქვეშ დაიბეჭდა ნაზი ტონებით დაწერილი პატარა სტატია „ერთი სურათის ამბავი“. იგი იწყება მოშაქრული ენითა და ირონიული სტილით, აგრეთვე იმის აღნიშვნით, რომ აკ. გაწერელიამ თავის წიგნში ნ. ბარათაშვილზე დაბეჭდა ერთი „არისტოკრატი ქალბატონის“ სურათით, თანაც ძალიან შეკვეცვალად მოტანილია ზემოთ ციტირებული ადგილი ამ სურათის გამო აღნიშნულ წიგნიდან და თითქოს პირველად „დასაბუთებულია“, რომ სურათზე გამოსახულია არა ეკატერინე ჭავჭავაძე-და-

დიანისა, არამედ ალექსანდრე II-ის მეუღლე, „რომლის სურათი დაუხატავს მხატვარ ტ. ა. ნეფს“. ამრიგად ახალმარეცენსენტმა მეორედ „გააარკვია“ სურათის აღრესატი 37 წლის შემდეგ, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, სხვისაგან გაგონილის მიხედვით იგი უკვე ახსნილია 1948 წლის „მნათობის“ № 12-ში. ამრიგად „ამერიკას“ ხელახალი „აღმოჩენა“ არ სჭირდებოდა. თანაც სხვის მიერ ახლახან შეცდომით დაბეჭდილ იმავე სურათის გამო „რეპლიკაში“ თქმულია: „აქაც ეკატერინე ქავჭავაძედ არის გასაღებულის ბანოვანი“-ო, ე. ი. თავის დროზე აკ. გაწერელის თურმე შეგნებულად „გაუსაღებია“ ყალბი სურათი ეკატერინეს ნამდვილ პორტრეტად!

ლიტერატურული ეთიკაც ამას ეწოდება!

„რეპლიკის“ ავტორი კი აი როგორ ასაღებს „მნათობის“ იმდროინდელი „რეცენზენტის“ აზრებს თავისად (მოგაქვს პარალელები):

1) I „რეცენსენტი“:

„თუ კი გაწერელია არ იცავს ამ სურათის „უტყუარობას“, რატომ ათავსებს მას წიგნში? რატომ აწერს სურათს „ეკატერინა — დადიანისა“ (?) („მნათობი“, 1948, № 12, გვ. 169, სექტი 2).

II. „რეცენზენტი“:

„ბევრი საძიებელი არ იყო ვინაობა იმ ქალბატონისა, რომლის სურათსაც წიგნაკში ქვეშ უწერია: „ეკატერინე ქავჭავაძე-დადიანისა“.

2) I „რეცენზენტი“:

„მასზე (სურათზე, ა. გ.) გამოსახულია რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე მეორის მეუღლე მარია ალექსანდრეს ასული“ (იქვე).

II „რეცენზენტი“:

„ეს პრინცესა იყო რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე მეორის მეუღლე მარია ალექსანდროვნა“.

3) I „რეცენზენტი“:

„პორტრეტი შესრულებულია ცნობილი მხატვრის ნეფფის მიერ“ (იქვე)

II „რეცენზენტი“:

„...სურათი გასული საუკუნის 50-იან წლებში დაუხატავს მხატვარს ტ. ა. ნეფს“.

4) I „რეცენზენტი“:

„რაც შეეხება იმას, რომ პორტრეტი ნაპოვნია დადიანების რელიკვიათა შორის, ეს რა გასაკვირია, როცა დადიანების ოჯახი, როგორც ცნობილია,

ძალიან დაახლოვებული იყო ალექსანდრე მეორის
ოჯახთან“ (იქვე).

II „რეცენზენტი“:

„ამ დედოფლის სურათი რომ „დადიანების საგვარეუ-
ლო რელიკვიათა შორის აღმოჩნდა (ა. გაწერელია)
გასაკვირველი არ არის“... (შემდეგ მიდის იგივე, უფრო
კონკრეტული არგუმენტაცია).

5) I „რეცენზენტი“:

ნეფის მიერ შესრულებული სურათის პუბლიკაცია მითითებულია
ასე: „იხ. კრებული: К трехсотлетию царствования Дома Романо-
вых. Альбом портретов и снимков с исторических картин. 1913“.
(იქვე).

II „რეცენზენტი“:

„[ნეფის მიერ შესრულებული სურათი] დაბეჭ-
დილია იმ ალბომში, რომელიც 1913 წელს გა-
მოიცა პეტერბურგში და მიეძღვნა რომანოვთა
დინასტიის არსებობის 300 წლისთავს. ალბომს
ჰქვია „რომანოვების სახლის მეფობის სამასი
წლისთავისათვის“. როგორც ვხედავთ, I „რეცენზენტის“
მითითება უფრო სრულია, მეორე კი მხოლოდ ნაწილობრივ თარგმ-
ნის ალბომის სათაურს ქართულად და თარიღი (1913) აბზაცის ზემოთ
ააქვს. უშუალო, თავდაპირველი ცნობა კი არც
ერთხელ არაა მითითებული.

განა სხვების „აღმოჩენის“ საკუთარ „აღმოჩენად“ გასაღება (37
წლის შემდეგ) უფრო მომავდინებელი „დანაშაული“ არაა ფი-
ლოლოგიაში, ვიდრე ძალზე ერთხილივარაუდით დაბეჭდ-
ვა რომელიმე პორტრეტისა და ისიც კატეგორიულად გამოთქმული
იქვის ქვეშ?! და მერმე ვინაა ის „რეცენზენტი“, რომელსაც პიროვ-
ნების მოუხსენებლად დასუხსებია „რეპლიკის“ ავტორი, როგორც
თავის ლიტერატურულ კოლეგას? დასაწყისში მოტანილ ფაქტებს
დავუმატებთ, რომ გაზეთ „კომუნისტის“ 1952 წლის 1 აპრილის
ნომერში, მეოთხე გვერდზე რუბრიკის „სასამარ-
თლოს ქრონიკა“ ქვეშ სხვა რეციდივისტთან ერ-
თად მოხსენიებულია ეს „რეცენზენტიც“. აღი-
ანსი არც თუ სახარბიელოა!

ეგებ მკვლევარმა ამ ფაქტების გამო არ დაასახელა თავისი რეპ-
ლიკის პირველწყარო? მაგრამ საქმის ფაქტიურ და იურიდიულ მხა-
რეს ეს არ შველის: ერკმან-შატრიანის ლიტერატურული საქ-

მიანობის ანალოგიით ჩვენ ძალაუფლებურად მივიღეთ ქაკ-ს ოლომონიანის პატარა ფელეტონი „ერთი სურათის ამბავი“. აქვე დავძენთ, რომ თავის დროზე პირველს სამაგიერო მიეზლო უმცირესი პასკვილის ენისათვისაც. ბილწსიტყვაობის პირველად წამომწყები ყოველთვის ასეთ ხვედრს იმსახურებს. ბრძენი სოლომონი ამბობს („ეკლესიასტე“, 10₁₂): „ბაგენი უგუნურთანი დანთქმენ მას“ (რუსულ თარგმანშია: Уста глупого губят его же).

P. S. 1945 წელს საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის აკად. ი. ჯავახიშვილის ინსტიტუტმა „საქართველოს და კავკასიის ისტორიის მასალების“ სერიაში გამოცა „სოლომონ დოდაშვილის წერილები“. სატიტულო ფურცლის მეორე გვერდზე დაბეჭდილია: „ნაკვეთის რედაქტორი აკ. გაწერელია. სერიის რედაქტორი აკად. ს. ჯანაშია“. წინასიტყვა“-ში გამომცემელი წერს (გვ. 7): „ნაშრომის ზოგიერთი მხარის უფრო გამახვილებისათვის დახმარება გამიწია აკაკი გაწერელიამ, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებ“. ვინ იცის, ეგებ რედაქტორმა უფრო მეტი მუშაობა გასწია ამ წიგნზე და „უურადღების გამახვილებით“ იგი არ ამოიწურებოდა?! მაგრამ აკი საბას ცნობილი რუქას შეგონებაა: კარგისთვის კარგი არავის უქნიაო!

20.V-75.

გადაუღებელი განმარტებანი

1976 წლის 3 დეკემბერს გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ (გვ. 2) დაიბეჭდა ჩვენი წერილი „ფილოლოგიური და ისტორიული სიზუსტისათვის“, რომელშიაც დამტკიცებული იყო, რომ კ. წერეთლის სტატიაში „არამეული ენა საქართველოში“ („მნათობი“, 1976, № 6) დაშვებულია არაერთი უხეში შეცდომა. თანაც ავტორი ქართული კულტურის „თვითმყოფადობის საზიანო“ „თვალსაზრისს“ ავითარებდა, (გაზ. სვ. 7. შდრ. აქვე). აი დამატებითი საბუთები, რომლებიც ქართული კულტურის ძირეულ პრობლემებს ეხებებიან. სხვა შემთხვევაში პოლიგლოტური ამბიციით გამსჭვალულ კ. წერეთლის შეურაცხმყოფელ „პასუხს“ („ლიტ. საქართველო“, 1977, 4 მარტი) არც კი გამოვეხმაურებოდით.

1) წერილის ავტორი დაჟინებით ამტკიცებს, რომ გ. წერეთელი კატეგორიულად არ უარყოფდა არმაზის ბილინგვის მეორე ნაწილის ანბანის ქვეშ არამეული ენის დანახვას. „დიახ, მაშინ

(მანც როდის? 1941 წელს? ან 1972 წ.? ა. გ.) გ. წერეთელს აფიქრებდა ზოგი რამ, რაც არმაზის ტექსტების ენის არამეულობას ათქმევინებდა (?). (ეს მშვენიერი „ქართული“ — და ასეთი მარგალიტები წერილში ბლომადაა — კ. წერეთელს ეკუთვნის. ა. გ.), თანაც ამტკიცებს: გ. წერეთელი ცნობილი სერაფიტის ეპიტაფიის (წარწერის) ენის არამეულად აღიარებისაკენ „ხრებოდა“-ო (იქვე). ტყუილია. მეცნიერი აღნიშნავდა მხოლოდ, რომ I—II ს. ს. იბერიაში „ოფიც. დოკუმენტების ენად არმაზული იყო“ (მდრ. „ვესტიკ დრ. ისტორიი“, 1942, № 2, გვ. 56). „არმაზული“ კი მას არამეული ენის იდენტურ ცნებად არასოდეს არ მიიჩნდა. ამიტომ წერილის ავტორის განცხადება ჩვენზე: „ავტორის მიერ წარმოდგენილი ბრალდება შეიძლება აიხსნას, როგორც დემაგოგიური განცხადებაო“ — თვითონაა დემაგოგია, რასაც იგი გვემთ, საკუთარი სიტყვების პირდაპირ უარყოფით, ნათლად ადასტურებს.

2) ჩვენი სიტყვები იმის შესახებ, რომ გ. წერეთელს თავისი შეხედულება ამ საკითხში „არ შეუცვლია“-მეთქი, ავტორის გულისწყობას იწვევს და აცხადებს: „შეიძლება გვეთქვა, რომ მას შემდეგში არ დაუზუსტებია თავისი მოსაზრება“-ო (სვ. 2). მაგრამ 35 წლის მანძილზე რამ შეუშალა ხელი, თუ ასეთი რამ განზრახული ჰქონდა? ეგებ იმ ლიტერატურული წყაროების არ ცოდნამ, რომელიც 1972 წლამდე გამოვიდა აღნიშნულ საკითხზე და მას ამ წყაროებზე „ხელი არ მიუწვდებოდა“? და ახლა აზუსტებს მათ ჩვენი არამეისტი მასწავლებელზე უკეთ? ან რომელი მისი (კ. წერეთლის) სპეციალური გამოკვლევებიდან ჩანს ეს? და რატომ მიიჩნია „ახალ წყაროებში“ გამოთქმული, გ. წერეთლის აზრის საწინააღმდეგო მოსაზრებანი, სრულიად უდავოდ და კომპეტენტურად?

გ. წერეთელი რომ მუდამ იცავდა 1941 წ.* გამომუშავებულ თვალსაზრისს, ეს კარგად ჩანს შემდეგი ფაქტიდან. 1972 წელს დაბეჭდილ მოკლე სტატიაში იგი წერდა: «По новейшим исследованиям грузинское письмо генетически связано с разновидностью восточноарамейского письма (эллинистич. периода), от которого происходит ряд письмен народов Востока. В даль-

* „Если язык не арамейский...“ და ა. შ. („Армазская билингва“, 1941, стр. 41).

ნეიშემ, в результате христианизации Грузии, арамейская основа подверглась трансформации под влиянием греч. письма (менялись направления письма, порядок букв в алфавите), вводились знаки для обозначения гласных, которые частично заимствованы из греч. языка». (Г. В. Церетели. Грузинское письмо. БСЭ, 1972, т. 7, стр. 325. სვეტი I. ბიბლიოგრაფიაში ავტორი ასახელებს მხოლოდ ივ. ჯავახიშვილის მონოგრაფიას და საკუთარ შრომებს ქართულ ანბანზე, რომელიც „ეპიგრაფიკა ვოსტოკაში“ დაიბეჭდა. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.).

როგორც ვხედავთ, გ. წერეთელი უარყოფდა ადრინდელ ეტაპზე ქართული ანბანის ბერძნულიდან წარმოშობას, ხოლო არამეული ანბანის „ტრანსფორმაციას“ (სახეცვლილებას) ხედავდა მცხეთის წარწერებში, ე. ი. იგი ბოლომდე თავის აზრს ადგა და არსაით არ „იხრებოდა“. რატომ დაუმალა ჩვენმა ავტორმა ეს ფაქტი მკითხველს?

3) ავტორი გვაბრალებს, თითქოს ჩვენ მას მივაწერეთ აზრი (და მკითხველი „აბუჩად ავიგდეთ!“), რომ „ამრიგად, ახ. წ. I—II საქართველოში (იბერიაში) არამეული ენა სამწერლობო (საკანცელარიო) ენა იყო“ და შემდ. (შდრ. „მნათობი“, 1976, № 6. გვ. 152; აქვე, გვ. 180), ვრცელი ციტატა ზუსტად გვაქვს გადმოწერილი. ქართულ მეცნიერებაში ჩვენ არ ვიცით მეორე მაგალითი საკუთარი დაწერილისა და დაბეჭდილის ასეთი უტიფარი უარყოფისა.

მაინც რატომ „დაივიწყა“ ასე მზისით-დღისით ავტორმა თავისივე სიტყვები? (გასათარია რომ ავტორს ზოგჯერ ერთი აბზაცის ფარგლებშიაც კი „ავიწყდება“ თავისივე თქმული. მაგ. ვაზეთის 6-ე სვეტის თავში თქმულია, რომ ჩვენი შენიშვნები „არაარსებითია“ და რომ ისინი „მითითებული ლიტერატურის დასახელებაში დაშვებული შეცდომითაა გამოწვეული (??)“. ოთხი სტრიქონის შემდეგ კი აცხადებს: „ასეთ შეცდომებს ლიტერატურის დამოწმებისას რა თქმა უნდა, არსებითი მნიშვნელობა აქვთ“. „გაორებული“ ავტორისაგან რომელს დავუჯეროთ?! მეტიც: იგი შესაძლებლად თვლის ასეთი რამის დაწერას იმავე 152 გვერდზე (ვითუ თავისივე სიტყვებით ისევ უარყოს ავტორმა):

„ამდენად, არ არის გამორიცხული (ყოველ შემთხვევაში დღეს-დღეობით არსებული მა-სალის მიხედვით), რომ იმ ხანისათვის (I—III ს.ს.) საქართველოში საკუთარი დამწერლობა ჯერ კიდევ არ იყო“. იქვე მეორე წყაროდ კ. კეკელიძის შემდეგ მითითებულია ფერიხანიანის შრომაზე. საერთოდ, კ. წერეთელი ყველაზე ხშირად მიუთითებს (არსებითად მთლიანად ემყარება მათ!) განსაკუთრებით ა. ფერიხანიანის შრომებზე (იხ. წერილის შენიშვნები 10, 12 (გ. წერეთელთან ერთად!), 16) და, ჩანს, ერთ-ერთ უცილობელ ავტორიტეტად თვლის მას ქართული კულტურის და კერძოდ დამწერლობის საკითხებშიაც. კ. წერეთლის მიერ დასახელებული წერილი ა. ფერიხანიანისამოთავსებულია კრებულში „პერედნეაზიატსკი სბორნიკ“. (II, მოსკ. 1966; შტრ. ჟურნალში შენიშვნა № 12), მაგრამ სახელდობრ ეს წერილი ამითუთელი ივ. ჯავახიშვილისა და გ. წერეთლის კონცეფციითა წინააღმდეგ დამწერლობის საკითხებში, ავტორი თითქმის აბუჩად იგდებს ივ. ჯავახიშვილის აზრს და მასში ვრცელი ადგილი აქვს დათმობილი გ. წერეთლის კრიტიკას.

აი კიდევ დამატებითი ციტატები კ. წერეთლისა: „[არამეული] მთელ ამ ვრცელ ტერიტორიაზე (იგულისხმება იმპერია, ა. გ.) საქანცელარიო-ადმინისტრაციული ენის ფუნქციით გვევლინება“ (ჟურნ. სვეტი I; გვ. 150); „სამწერლობო ენის ფუნქცია არამეულს საქართველოში ახ. წ. III საუკუნემდე შემორჩა“ (გვ. 151). „ახ. წ. III ს-ს შემდეგ არამეული საქართველოს ტერიტორიაზე აღარ ჩანს... (ანალოგიური ვითარებაა სომხურშიც)“ (გვ. 152, სვ. 2. დაყოფა ჩვენია. ა. გ.). მთლიანად ფერიხანიანის სქემას!

და ყოველივე ამის შემდეგ ჩვენი ავტორი მიანიც წერს: „მოწაფეებმა მათი მასწავლებლის შემდეგ გააგრძელეს მუშაობა იმ პრობლემებზე, რომლებიც მისი კვლევის სფეროში იყო (ქართული ავტორისა. ა. გ.). ამაშია სკოლის სიძლიერე, ამაშია ამ სკოლის ფუნქციონირების უკვადავება“. (სვ. 4—5). მაშასადამე, მასწავლებლის მუშაობის გაგრძელება — მასწავლებლის კონცეფციითა პირდაპირ უარყოფასა და მისი მთავარი მოწინააღმდეგის (ფერიხანიანის) შე-

ხედულებების პოპულარიზაციასა და დადასტურებაში გამოიხატება? თანაც: ჩვენი ავტორი „კონკრეტულ ცდას“ უწოდებს თავის წერილში მასწავლებლის შრომას ქართ. დამწერ. საკითხებზე, ხოლო თვითონ პირდაპირ იმეორებს ფერიხანიანის შეხედულებებს. ა. ფერიხანიანი კი კატეგორიულად უარყოფს გ. წერეთლის აზრს ასომთავრული ხუცურისა, ნუსხურისა და მხედრულის ერთისათვისიდან მიმდინარეობის და მათი „სინქრონული განშტოების“ შესახებ (დამწერ. წერილის გვ. 124), 121—125. გვ. გვ. -ზე მთლიანად უარყოფილია გ. წერეთლის შეხედულებანი არმაზის ბილინგუაზე და პალესტინის წარწერებზე.

საერთოდ, ჩვენში არავის გაულაშქრია გ. წერეთლის შეხედულებათა წინააღმდეგ ისე ვრცლად და თანმიმდევრულად, როგორც ა. ფერიხანიანს. ძირითადად მასვე ეკუთვნის I—III ს. ს.-ში სომხეთსა და ქართლში არამეულიენის „სამწერლებო (საკანცელარიო) ენად“ გამოცხადების ფორმულაც, რასაც ზუსტად იმეორებს კ. წერეთელიც. იგი დაყენებით წერს:

„უფრო მეტიც, სავარაუდოა, რომ არამეულის გამოყენებას სამწერლობო (თუნდაც საკანცელარიო) მთხნებისათვის, სათავე უნდა ჰქონდეს აქემენიანთა (ე. ი. ძვ. VI—IV ს. ს.) ხანიდან“. („მნ.“ გვ. 156). შდრ. ა. ფერიხანიანი:

«Вывод относительно языка рассмотренных выше надписей, нам кажется, может быть только один: перед нами изобилующий солецизмами арамейский, или, как его называют некоторые ученые, староарамейский язык, получивший значение lingua franca в ахеменидский период и продолжавший в известной мере сохранять свое значение официального канцелярского языка, уже наряду с греческим...» (А. Г. Периханян. Арамейская надпись из Гарни. «Историко-филологический журнал», Ереван, 1941, стр. 128, прим. П.). გამოთქმებს „არამეულის კვერდით“, „სამწერლობო“, „საკანცელარიო“ „აქემენიანთა დროიდან“ და სხვ. კ. წერეთელიც ხმარობს. (შდრ. აგრეთვე მისი ფრაზა ზემოთ: „ყოველ შემთხვევაში დღესდღეობით“ (ეურნ. გვ. 152) და ა. ფერიხანიანის «Во всяком случае в настоящее время» („К вопросу“.. 126).

მკითხველი ხედავს, რომ ა. ფერიხანიანისა და კ. წერეთლის ფორმულირებანი გამოთქმებისა და ფრაზეოლოგიის მხრივაც კი ზუსტად ემთხვევიან ერთმანეთს. კ. წერეთელმა პირდაპირ უნდა დასწეროს, რომ იგი უგულვებელყოფს ქართულ წყაროებს (ლენტი მროველი და სხვ.), ივ. ჭავჭავაძის, მთელ რიგ ქართველ მეცნიერებს, კერძოდ გ. წერეთელსაც, და ა. ფერიხანიანს ემხრობა! მიკიბულ-მოკიბული არ ვარგა.

რატომ არ ასახელებს კ. წერეთელი გამოჩენილი ამერიკელი მეცნიერის რიჩარდ ფრაის წიგნს „ირანის მემკვიდრეობა“ (1963. რუს. თარგმ. 1972, გვ. 255, შენ.), სადაც ავტორს „არმაზის ბილინგვა“ „ჰეტეროგრაფიულ ძეგლად“ მიაჩნია და შესაძლებლად თვლიდა მის ქვეშ, სხვათაშორის, ძველი ქართული ენის დანახვასაც? (ფერიხანიანი არაა მართალი, როცა წერს: ფრაიმ შეჰდეგ შეიცვალა შეხედულებაო. იხ. „გარნის წარწერა“, გვ. 131).

თუ ჩვენი ავტორი უცილობლად მიიჩნევს არამეული ანბანით შესრულებულ მცხეთის („არმაზული“) ეპიგრაფიული ძეგლების (I—II სს.) ენის არამეულობასაც, მაშინ დღემდე რატომ ვერ მოხერხდა წაკითხვა ცნობილი ერთენოვანი წარწერისა (არამეული ანბანით), რომლის მხოლოდ 2¹/₂ სტრიქონი ამოხსნა გ. წერეთელმა (ისიც ზოგი სიტყვის წაკითხვის სისწორისადმი დაეჭვებით!) და რომელიც იწყება სიტყვებით „მლჟ(?) მრჰლატ“... („არმაზის ბილინგვა“, 1942, გვ. 42). ამჟამად რა უშლის ხელს ჩვენს არამეისტს სასწრაფოდ წაიკითხოს იგი მთლიანად, თუ ამ წარწერის ენა უეჭველად არამეულია? ეს ფაქტი მგონი თავის თავად ანგრევს მთელს მის „კონცეფციას“. ელსნერს ხომ არ წაუკითხავს იგი 1973 წელს?

ქართული კულტურის რთული საკითხების ერთი ხელის მოსმით „გადაწყვეტა“ მეცნიერულად გაუმართებელია.

კ. წერეთლის პოზიცია ქართული ანბანის შესახებ მხოლოდ ფერიხანიანის ადვოკატს შეუძლია გაიზიაროს. ეს პოზიცია კი ჩვენი ერის კულტურული წარსულის აბუჩად აგდებაა. ი. ჭავჭავაძის სახელისადმი პატივისცემა მაინც გვავალებს ქარ-

თულ ისტორიულ ცნობებს ნიჰილისტურად არ მოვეპყრათ და ელსნერის თუ სხვათა აზრი უკრიტიკოდ არ გავიზიაროთ.

4) რასაც კ. წერეთელი თავის სტატიაში ლაპარაკობს „პეტრე იბერის ცხოვრების“ ასურულად დაწერის შესაძლებლობაზე, შ. ნუცუბიძის მიერ ნახსენებ „ზაქარიაზე“ და მ.-ა. კუგენერის სტატიაზე (დაბეჭდა — „ბიბლიკონიში ცაიტშრიფტში“ 1900 წ. და არა „ბიბლიკონიში ცაიტშრიფტში“, როგორც ჩვენი ავტორი წერს. შდრ. ს. ყაუხჩიშვილი: „...მოსკოვში გერმანულ ჟურნალში („ბიბლიკონიში ცაიტშრიფტ“) ამოვიკითხე“... და ა. შ. იხ. ბიზ. ლიტ. ისტორია. 1973, გვ. 101 და მრ. სხვა ადგილას) ზაქარია სქოლასტიკოსის შესახებ — სრული გაუგებრობაა. ამგვარ „შეცდომებს“ იგი თავიდან აიცილენდა. რომ ს. ყაუხჩიშვილის „გეორგიკის“ მე-III ტომი (თბ., 1936, III, გვ. 1) შანიც წაეკითხა (შდრ. „მნათობი“, 1971, № 8, გვ. 160—162). ვფიქრობთ, კ. წერეთელს ვერ გაურჩევია ერთმანეთისაგან ფიქციური „ზაქარია ქართლელის“ და ზაქარია სქოლასტიკოსის მოღვაწეობა, ხოლო ეს უკანასკნელი რომ იგივე ზაქარია რიტორია — არ იცის, შეიძლება, კუგენერის შეცდომის ნიადაგზე (არც ერთხელ არ წერს „ზაქარია რიტორს“). ზაქარია რიტორისა და ზაქარია სქოლასტიკოსის იდენტიფიკაცია კი დიდი ხანია გადაწყვეტილია მეცნიერებაში (კრუმბახერი, გვ. 43 შენიშვნ.; სპულერი, პოლ დევო, ბაუმშტარკის „სირიული ლიტერატურის ისტორია“, ბონი, 1922, გვ. გვ. 183—184 და მრ. სხვ.).

პეტრე იბერის ქართული „ცხოვრების“ (რუფუსის მიერ ბერძნულად დაწერილი და მისი ასურული თარგმანის ქართული ვერსიის) ანდერძებში მოხსენებულ „ზაქარია ქართლელის“ შესაძლებელი იდენტიფიკაცია ზაქარია სქოლასტიკოსთან (რიტორთან) ჰიპოთეზის სახით პირველად გვხვდება ნ. მართან („უიტიე პეტრა ივერა“, სპბ, 1896, გვ. XXIII), შ. ნუცუბიძე კი სრულიად არ გულისხმობდა მათს იგივეობას. უნდა ვიცოდეთ, რომ პეტრეს უშუალო მოწაფეებს და ნაცნობებს სირიულად არაფერი დაუწერიათ მის შესახებ, თვითონ პეტრეც არ წერდა სირიულად. ყველანი წერდნენ მკვდარ ბერძნულ დიალექტზე (ატიკურზე) და მათ ნაწერებს შემდეგ სალჯუნეებში თარგმნიდნენ სირიულად. რაც შეეხება მ.-ა. კუგენერს (რომლის შეხედულებაზე ჩვენს ავტორს ძალზე ბუნდოვანი წარმოდგენა აქვს), იგი შეცდომით თვლიდა ზაქარია სქოლასტიკოსსა და ზაქარია რიტორს სხვადასხვა ავტორებად, თანაც ვარაუდობდა, რომ ზაქარია სქოლასტიკოსის დაკარგული „პეტრეს ცხოვრება“ (ბერძნულად დაწერილი) „ზაქარია ქართლელს“ მიუთვისებიაო. კუგენერის

ეს მძიმე შეცდომა გაიმეორეს ი. მარკვარტმა (1931 წ.) და დ. ლანგმა (1951 წ.). ყველა ეს ზღაპარი დიდი ხანია გაფანტულია ქართულ და უცხოურ (სიკორსკი და სხვ.) ფილოლოგიაში. გაუმართლებელ ვარაუდს, რომელიც აღმოცენდა 1896 წელს, კ. წერეთელი თავისებურად იმეორებს ოთხმოცდაერთი წლის შემდეგ (გაუცნობიერებლად?). და ესაა საკითხების „ღრმაცოდნა“ და კვლევის „თანამედროვე დონე“? სწორედ ედ. შვარტცის ნაშრომის ნამდვილად წამკითხველს ასეთი რამ არავითარ შემთხვევაში არ მოუვიდოდა.

საერთოდ, კ. წერეთლის მთელი მსჯელობა და „ვარაუდები — პეტრეს „ცხოვრებათა“ „ვარიანტებზე“ — მეცნიერული თვალსაზრისით აგრეთვე სრული გაუგებრობაა. მარტონის, რად ღირს, რომ ჰონიგმანი „ზაქარია ქართლელის“ მიერ სირიულად „პეტრეს ცხოვრების“ დაწერას სიყალბედ თვლის (ქართულ „ცხოვრებას“ იგი სრულიად მართებულად იოანე რუფუსის ნაწარმოების დამახინჯებულ თარგმანად მიიჩნევს. იხ. თსუ შრომები, 1955, ტ. 59, გვ. 67), ხოლო კ. წერეთელს ეს მომენტი სრულიად არ გაუთვალისწინებია და ისევ შესაძლებლად მიიჩნევს „ზაქარიას“ მიერ სირიულად პეტრეს „ცხოვრების“ დაწერას (გაზეთის სვეტი 5). ეგებ ბოლომდე ვერ ჩაიკითხა აბზაცი?

ფიქციურ „ზაქარია ქართლელის“ მიერ ვითომც „სირიულად დაწერილ“ პეტრეს ბიოგრაფიის (რომელიც არასოდეს არ არსებულა!) რუფუსის თხზულებასთან რაიმე მხრივ დაკავშირება (პირდაპირ ან გენეტიკურად) — ნონსენსია.

5) ავტორი გვაბრალეებს, რომ გ. წერეთელს თითქოს დაბეჯითებით არ უმტკიცებია თავისი თეორია ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ „უძვ. პალესტ. წარწერებში“ (1960) და რომ ის აქ (ყერძოდ 51 გვერდზე) არავის დაბეჯითებით არ ეკამათება, მხოლოდ დეეტერსს და მ. თარხნიშვილს ასახელებს ანბანის ასაკის საკითხშიო და ა. შ. ნამდვილად კი, გ. წერეთელი 50 გვერდიდან ზოგადად და მოკლედ მიმოიხილავს სხვადასხვა თვალსაზრისს ქართ. ანბანის წარწერების შესახებ, იცავს თავის შეხედულებას, ხოლო საკუთრივ 51 გვერდზე დაბეჯითებით აცხადებს:

„არცერთი სხვა თვალსაზრისი ქართული ანბანის წარმოშობის შესახებ ამკითხვებზე პასუხის გაცემის საშუალებას არ იძლევა“. და ეს „დაბეჯითებით უამათი“ არაა?

6) ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხი, პეტრე იბერის ბიო-

გრაფიული წყაროების ზედმიწევნითი ცოდნა და სხვა ამგვარი პრობ-
ლემები მეტს დაკვირვებას მოითხოვს.. მაგ. პეტრე იბერი ახლო იც-
ნობდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქ ნესტორს, რომელზედაც კ.
წერეთელი თანამედროვე ასურებთან დაკავშირებით შემდეგსა წერს:
„უმეტესობა ნესტორიანელებია (მომდევრები რელიგიური სექტისა,
რომელიც V ს-ში დააარსა კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ნესტორ-
მა“ (იხ. „თანამედროვე ასურული ენის გრამატიკა“, 1968, შეს. წერ.
შდრ. მისივე: „ნარკვევები თანამედროვე ასურული დიალექტების
შედარ. ფონეტიკისა“, 1958, გვ. 4). და ეს თქმულია იმ ნესტორზე
(428—431), რომლის ქადაგებებს მარიამის „ღვთისმშობლობის“ წი-
ნააღმდეგ მურმანი (პეტრე) ისმენდა კონსტანტინოპოლის აბა-სოფი-
ას ბაზილიკურ ტაძარში და შემდეგ ქ. ეფესოში 431 წელს. მაგრამ
ნესტორი უშუალოდ არ ყოფილა სექტის დამაარსებელი (იგი გარდ.
ექსორიაში დაახლ. 435 წ.). ნესტორიანობა კი „სექტად“ ჩამოყალიბდა
499 წელს სელევკიის საეკლესიო კრებაზე. არსებობს ამ ნესტორის
ქადაგებათა გამოცემა და არ ვიცით, როგორაა გარკვეული ჩვენი ავ-
ტორი ცნობილი ერეტიკოსის თეოლოგიურ მრწამსში, რამაც გარ-
კვეული მოდიფიკაცია განიცადა მის მიმდევართა შორის. ცნობები
ყველაფერ ამაზე ჩვენს ავტორს შეეძლო წაეკითხა თუნდაც ჰეფე-
ლეს მონუმენტურ შრომაში, რომელიც, სხვათაშორის, გერმანულა-
დაა გამოცემული, ან ამაღვი ტიერის მონოგრაფიაში „ნესტორი და
ევეტიქი“ და მრ. სხვ.).

ს ა ე რ თ ო დ — პ ა ტ რ ი ა რ ქ ე ბ ი ს ე ქ ტ ე ბ ს „ ო რ ა ო რ -
ს ე ბ დ ნ ე ნ “, ს ხ ე ე ბ ი კ ი — ს ა კ მ ა ო დ ხ შ ი რ ა დ .

7) ორიოდ სიტყვა გაზეთში დაბეჭდილ პაჩოლის წიგნის ფოტო-
სურათზე, თუმცა მთელს ამ „ეფექტურ“ სურათს და მასზე ლაპარაკს
ჩემის მსჯელობის საგანთან — აბსოლუტურად არავითარი კავშირი
არა აქვს. პ ა ჩ ო ლ ი ს ტ რ ა ქ ტ ა ტ ი 1509 წ ე ლ ს ა რ დ ა ბ ე -
ქ დ ი ლ ა ს ა თ ა უ რ ი თ „ დ ე დ ი ვ ი ნ ა პ რ ო პ ო რ ც ი ო ნ ე
(რ ო შ ი) “ (იხ . „საბჭ. ხელოვნება“, 1972, № 2, გვ. 36) და არც
Venezia-ში (იტალიური დაწერილობით. იხ. „მეტრი და რითმა...“, გვ.
17). ამ საკითხზე კამათი (და ისიც „სენსაციური“ ტონით)—საბო-
ლოდ უნდა შეწყდეს, ეს მეცნიერული ეთიკის დარღვევაა. (პაჩოლის
ტრაქტატი ზუსტად დაიწერა „დე“-ს გარეშე და გამოვი-
და 1509 წელს (შტაიგმიულერი). რუსი სპეციალისტიც აღნიშნავს:
„1509. Выход из печати „Божественной пропорции“. იხ. Лука
Пачоли. Трактат о счетах и записях. Издание подготовил Яро-
славл Соколов. М., 1974, стр. 155. სხვა „ძირითადი გამოცემები“ კი
ბუნებაში არ არსებობდა XX ს-მდე.

ჩვენ იპიტომ ვწერდით და ვწერთ „XX საუკუნე მდე“-მეთქი, რომ ლუკა პაჩოლის ტრაქტატის მილანისეული გამოცემა 1956 წლისა (რაზედაც ვ. წერეთლის „მეტრი და რითმაშიაც“ არის შითითებული (გვ. 17) და რასაც მკითხველს უმაღავე ნ!). უკვე 1958 წლიდან ცნობილია საზღვარგარეთული კატალოგების მეშვეობით (იხ. მაგ. „კონგრესის ბიბლიოთეკის კატალოგი“, 1953—1957. მიჩიგანი. 1958, ტ. 18, გვ. 116.), ასე რომ წერილის ავტორის „ადმოჩენა“ ძალიან დაგვიანებულია. თანაც, ჩვენმა მოპაექრემ არ იცის, რომ პაჩოლის 1509 წლის გამოცემის (ორიგინალის) განმეორებას იგი არ წარმოადგენს არც სათაურის არც მოცულობის მხრივ. ამჟამად მეორედ შეიქმნება მძიმე ვითარება, როცა ჩვენი ავტორი გაიგებს, რომ არსებობს ორიგინალის 1969 წლის სრული გამოცემა, რომლის შესახებ სპეციალისტმა ი. სოკოლოვმა გვაცნობა ა. წ. 19 ივნისს:

„Сообщаю, что в 1969 году был выпущен репродуцированный труд Почолли фотомеханическим способом с подлинника 1509 года. Ксерокопию титульного листа и его оборотной стороны прилагаю“

ვბეჭდავთ გამოგზავნილი პირველი გვერდის ფოტოკლიშეს (გვ. 599).

მტკიცება, რომ პაჩოლის ტრაქტატს წინ უძღვის „დე“ და რომ „ასე გამოვიდა იგი ავტორის ხელიდან და ასეა იგი ძირითად (?) გამოცემებში“ (იხ. „ლიტ. საქართველო“, 1974, 18 ოქტ. სვეტი 4; შდრ. უ. „კრიტიკა“, 1975, № 4, გვ. 155) მტკნარი სიცრუის ჯიუტად დაცვაა. ნუთუ ასეთი „კრიტიკული სიზუსტე“ (?) მკითხველის მართლაც აბუჩად აგდება არაა? ჰეშმარიტი მეცნიერი ისაა, ვისაც შეუძლია შეცდომის ხმაამაღლა აღიარება (აკად. ს. სვერინი. „ლიტ. გაზეთა“, 1977, 25 მაისი). აგრეთვე: გერმანული კარგად ვიცი და ამიტომ დავამახინჯე წიგნის სათაურიო, — მგონი „არგუმენტი“ არაა. თანაც: სირიულის მცოდნე შ. ნუცუბიძე არ ყოფილა და, მაშასადამე, პეტრე იბერზე არაფერი დაეწერა? აკი ს. ყაუხჩიშვილმა პეტრეზე არსებული სირიული წყაროები გერმანული, ფრანგული და ინგლისური თარგმანების მიხედვით გადმოიღო ქართულად?

კ. წერეთელს კი ხელთ ჰქონია „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ხელნაწერების ასლები, მაგრამ მხოლოდ დღეს აღაპარაკდა პრესაში პეტრე იბერიელის წყაროების საკითხებზე და ხმის პირველი ამოღებოთა ნავე



Divina

proportione

O pera a tutti gli ugenti perspi
 caci e curiosi necessaria. Ne da
 scun studioso di Filosofia:
 Di respectus Di lectura & cultu
 ra: Architectura: Musica: e
 altre Mathematiche: sua
 missima: fortis: e ad
 mirabile doctrina
 consequira: e de
 lectarassi: cova
 rie questione
 de secretissi
 ma scien
 tia.

M. Antonio Capella eruditiss. recensentes
 A. Paganus Paganus Character
 bu: elegantissimis accuratiss
 sic imprimetur:

უმძიმესი შეცდომები დაუშვა, თანაც უდიერად მიმართა ადამიანს, რომელიც მრავალი წელია ემსახურება ქართულ მწერლობასა და ფილოლოგიას, წერეთელს კი ამ დარგში მგონი არაფერი გაუკეთებია, მან მხოლოდ შეცდომები და საკუთარი სიტყვების უარყოფის უნარი გამოამჟღავნა. ჩვენ ვურჩევთ ავტორს: ჩენტლმენური რჩევა-დარიგებანი უდრტვინველად მიიღოს და ქართული კულტურის უფროსი თაობის მოღვაწეებს თავაზიანად მიმართოს ხოლმე. „ასურული მე ვიცი — შენ არ იცი“-ს თეორია მას წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ იხსნის.

ახლა სხვა, უფრო „წვრილმანი“ შეცდომების გამოც.

1) წერილის ავტორი ნებას აძლევს თავის თავს ცუდი ქართუ-

ლის „ნიმუში“ მოიტანოს ჩვენი წერილიდან, თანაც ირონიული „განმარტებით“, თუმცა გამოთქმები „ანაქრონიზმები“ და „ქრონოლოგიები“ აბსოლუტურად სწორი ფორმებია. ასეთი „შენიშვნა“ გამოიწვია ჩვენმა ფრაზამ იმის შესახებ, რომ ქართული ანბანის ბერძნულიდან წარმოშობის შესახებ სამჯერ წაკითხული „მოხსენების თეზისები“ „ძალიან ცუდი ქართული დაწერილია“-მეთქი. თვით ჩვენი ავტორის ენა კი საერთოდ არც კარგია, არც ცუდი, იგი წყალ-წყალა და ანემიური მსჯელობის გამოვლენაა მხოლოდ (სტილის არტიზიმში ზომ ასეთი ხალხისათვის სრულიად უცხო ხილია!). ემჯობინებოდა ამგვარ „სტილისტს“ თავისი „უჩინარი“ სუფლიორისათვის („თეზისების“ ავტორისათვის) ერჩია — არ წეროს ცუდი ქართულით, რომლის მხოლოდ ერთი მაგალითი (ნიმუშები — რამდენიც გნებავთ!) მოგვაქვს ამჟამად: „სონანტთა სისტემაში“... (1965) მარტო ერთ გვერდზე (271) თითქმის მიჯრითაა ნახმარი გამოთქმები: „ისტორიულად დადასტურებულ“, „...პარადიგმის კვალი არ შემოგვენახა“, „პარადიგმაში უნდა გვექონოდა წარმოდგენილი“, „მეგრულში დადასტურებულ“, „ტიპს აღგვადგენინებს“, „სტრუქტურას აღგვადგენინებს“, „პროტოტიპს გვაგვარაუდებინებს“, „დასტურდება“ და ა. შ. ეს „ქართული“ თეზისების ავტორის „სტილია“.

2) ჩვენი წერილის ბოლო კორექტურა, ჩვენს მიერ გასწორებულში, რედაქციის არქივში ინახება, შეუძლია გაეცნოს მას და დარწმუნდეს რომ, მაგ. „ზიტცუნბერახტე“ და სხვ. — ჩვენ არ გავივივია.

3) შესაბრაღს ღიმიღს იწვევს თავის მართლებად. შვარტცის წიგნის ყდის დასაწყისის სიტყვების დამახინჯებულად გადმოცემის გამო იმ მოტივით, რომ სპეციალური ლიტერატურის კითხვისა და, მაშასადამე, ცოდნის შედეგად მომივიდაო. არა, თავისი წერილის თხზვის პერიოდში შვარტცის შრომა მას ხელთ არ ჰქონია.

4) ახლა „შვარტც“-ის გამოც. ავტორი წერს რომ „შვარტც“-ის ნაცვლად „შვარცი“ უნდა გვეხმარა. მაგრამ „შვარცი“ და „შვარტცი“ — სხვადასხვა გვარებია, რადგან მათი ეტიმოლოგიური ძირები სხვადასხვაა („შვარცი“ — შვი, „შვარტე“ — სქელი კანი და სხვ.) აი ძალიან მოკლე სია „შვარც“-ების და „შვარტც“-ებისა: I. ბერნარდ შვარც-ი — მოგზაური (XIX ს); იოსებ შვარც-ი (გეოგრაფოსი, 1804—1860); კარლ შვარც-ი (პროტესტ. ღვთისმეტყველი, 1812—1885); თეოდორ შვარც-ი (გერმ, მოგზაური, XIX ს); ფრანც იოსებ

შვარც-ი (გერმ. მეც.); ელჰარდ შვარც-ი (გამოჩ. ექიმი და მეცნ. XIX ს.); ბარტოლდ შვარცი (კომპ.); II. ვილჰელმ შვარც-ი (კულტურის ისტორიკოსი, XIX ს.); ს. შვარტც-ი (გერმ. თეოლოგი, 1632—1709); ჰერმან შვარტც-ი (გერმ. მათემატ. XIX ს.); ფრანც იოსეფ შვარტც-ი (გერმ. მეცნ. XIX ს.); ელჰარდ შვარტც-ი (გარდ. 1940 წ. გერმ. ლიდი მეცნიერი, ავტორი „იოანე რუფუსისა“); ესპერანსა შვარტც-ი (გერმ. მწერალი ქალი) და სხვ. გარდაამისა, არსებობს გვარები შვარცე (მაგ. ფრიდრიხ ოსკარ შვარცე), შვარტ (საეკლესიო ლიტ. მკვლევარი) და ა. შ. ზემოთ ჩამოთვლილ, ეტიმოლოგიურად და ფონეტიკურად განსხვავებულ გვართა ერთი ფორმით (შვარც-ი) გადმოცემა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება. ლინგვისტიკური „ინტეპრეტაციები“ აქ არ გამოგადგება, გერმანული ონომასტიკონის მცოდნე ასეთ რამეს არ დაწერს (ხომ არ შეიძლება ერთმანეთში ავურიოთ „შავიშვილი“ და „შავლიშვილი?“, თანაც. ლიდი ცოდვა არაა, თუ დაწერთ „გოეთეს“ ან „გოეტეს“, ილია წერდა „გეტე“-ს, ზოგი წერდა „გოეტჰე“-ს). იწერება „კაუტსკი“ და „კაუციკი“. „ბიზანტინიშე ცაიტშრიფტის“ (!!!) დამწერს ასეთ საკითხებზე ხმაურის ატეხა არ მართებს, თანაც ჩვენმა ავტორმა არც ის იცის, რომ ქართულ ფილოლოგიაში მარტო ჩვენ არ ვწერთ „შვარტცს“, ასე წერენ მას სწორედ გერმანული სმცოდნეი. ავტორმა აგრეთვე არც ის იცის, რომ ედ. შვარტცის სტატია-მოხსენება (სულ 28 გვერდი), „ჰაიდელბერგის აკადემიის სხდომებზე წაკითხულ მოხსენებათა“ ციკლის შემცველ ტომში არ შედის, არამედ ცალკე ბროშურადაა გამოცემული. ამდენად „აბჰანდლუნგ“ სიტყვის პირველი მნიშვნელობა „სტატია“ სავსებით შეეფერება ედ. შვარტცის წერილს, რომელიც ვრცელი გამოკვლევა ან მონოგრაფია არაა, რომ მას „შრომების“ რომელიმე ტომი მთლიანად დაეკავებინა. ესეც იმას ადასტურებს, რომ კ. წერეთელს იგი ხელშიაც არ აუღია. ჩვენი განმარტების სისწორეში, მას დაარწმუნებს შესავალშივე აღნიშნული: „იპარგანგ 1912. 16. აბჰანდლუნგ“! თანაც 1919 წელს იგი არ დაბეჭდილა, როგორც წერილში ირწმუნება.

5) აი რ. ფრანს შესანიშნავი სიტყვები (მკითხველისათვის გასაცნობად): «37. «Мцхета», Тбилиси, 1958, стр. 71. Знаменитым надписям из Армази (в том числе греко-арамейской билингве) посвящена обширная литература. См. обзорную статью (с библиографией): P. Grelot, Remarques sur le bilingue Grec—Araméen d'Armazi, — «Semitica», t. VIII, 1958, стр. 11 и сл. До сих пор остается не вполне

ясным, составлены ли армазские надписи на испорченном арамейском языке (нарушения грамматических норм), или же они являются гетерографическими памятниками, в которых за арамейскими написаниями надо видеть древнегрузинский или какой-то иранский язык. Если учесть, что в Армении двумя столетиями раньше надписи составлялись на арамейском языке, то для I-II вв. н.э. следовало бы, скорее ожидать гетерографическое письмо. Маловероятно, что население Мцхеты в столь позднее время пользовалось сразу тремя языками — греческим (в качестве *lingua franca*), арамейским и — как разговорным — своим родным языком» (Ричард Фрай. Наследие Ирана. Изд. «Наука», М., 1972, стр. 255, Прим., დაყოფა ჩვენია ა. გ.).

რატომ ეთანხმება ჩვენი ავტორი „სხვებს“ და არა რ. ფრაის? რით ჩამოუვარდება დიდი ამერიკელი ირანიისტი აზრი არმაზის ბილინგვის საკითხში გ. წერეთლის მოწინააღმდეგეთა („სხვების“) აზრს? რ. ფრაის წიგნზე ხომ ყველას „მიუწვდება ხელი“? თანაც ვიმეორებთ, რატომ ივიწყებს წერეთელი მასწავლებლის წერილს, რომელიც 1972 წელს დაიბეჭდა „დიდ საბჭოთა ენციკლოპედიაში“? მიზეზი კი მგონი ისაა, რომ ფერიხანიანი ეკამათება რ. ფრაის, რომელმაც თავის შეხედულება უარყო!

6) ავტორი წერს, რომ მისთვის „ასირიოლოგი“ კი არ უნდა გვეწოდებინა, არამედ „არამეისტი“ ან „სირიოლოგი“ (ამ ტერმინების გაგებაში იმოწმებს პიგულევსკაიას და ვინიკოვს, რომლებიც „სირიოლოგიას“ ცალკე დარგად გამოყოფენ). მაგრამ განა ასურული (ახალი სირიული) ენის და ფოლკლორის შესწავლა შეიძლება ძველისძველი ასურულის ენობრივ მონაცემთა გარეშე? ამასთან — ტერმინ „სირიოლოგიას“ მკითხველი ვერ ნახავს ვერც ერთ ლექსიკონში (არც ბსე-ში, არც უცხო სიტყვათა ლექსიკონში). ცნება, რომელიც სპეციალისტთა წრეებშია გამოშუშავებული სამეცნ. დისციპლინათა დიფერენციაციის შედეგად, არ შეიძლება მკითხველთა ფართო წრისათვის იყოს ცნობილი და გასაგები (შეცდომა ის იქნებოდა, მისთვის არაბისტი რომ გვეწოდებინა).

ასირიოლოგია მეცნიერებაა ასურულ სიძველეებზე, იგი სწავლობს ბაბილონურ და ასურულ კულტურას, ისტორიას და დამწერლობას, მაგრამ იმასაც აღნიშნავენ, რომ «От одного из восточных диалектов А. Я. происходит айсорский или новосирийский, язык, распространенный среди айсоров Советского Закавказья, Ирана и Ирака», (გ. გელცერის წერილი. „ქრ. ლიტ. ენციკლ.“, I, 276), და რომ «Сирийский фольклор восходит к древнейшему периоду истории Ассирии и Вавилона» (დ. იუსუპოვი“, ბსე, 1976, ტ. 23, გვ. 459; ზუსტად ასევე „ქრ. ლიტ. ენციკლოპედიაში“, მოსკ. 1971, გვ. 867). ამ საკითხზე სპეციალისტებმა იდავონ და ჩვენ თანახმა ვართ მოპაექრეს ფრიად საპატიო ეპითეტო „ასირიოლოგი“ ჩამოსკილდეს და „სიროლოგი“ შეერქვას.

ასეთ წერილმანებს გამოვეყიდოთ? მაგ. სტატიაში „ნასახელარი ზმნები თანამედროვე არამეულ დიალექტებში“ (კრებ. „აღმოსავლური ფილოლოგია“, თბ., 1969) ა. კალაშევის ცნობილ „ლექსიკონს“ იგი ასახელებს ასე: „Айсорско-русский словарь, СМСМПК, вып. XX, Тип.лнс, 1894...“ (გვ. 40). სიტყვები აჭაც გადასმულ-გადმოსმულია და სათათური შემოკლებული. უ. ი. Русско-айсорский и Ансорско-русский словарь და ა. შ. გ. წერეთელს იგი ასე მოაქვს (შდრ. „თანამედროვე ასურულის ქრესტომათია ლექსიკონითურთ“. თბ. 1958, გვ. VIII. შენ.), რომელია მართალი? კალაშევის „ლექსიკონს“ კი ჩვენი ავტორი, რათ თქმა უნდა კარგად იცნობს, ეს მართლაც მისი სფეროა, პოეტიკის დარგში მუშაობის „ღონეებზე“ მსჯელობა კი მის სფეროში არ შედის.

7) ჩვენი ავტორი „კონკრეტულ ცდას“ უწოდებდა თავის წერილში მასწავლებლის შრომას ქართ. დამწერ. საკითხებზე, რის გამოც ახლა შეუერთაცხმყოფელი ტონით აცხადებს ჩვენი მიზმართით: „და ეს აღაშფოთებს მეცნიერს, რომელსაც, სხვათაშორის, არც მასწავლებელი ჰყავს და არც მოწაფე (ცხადია, მეცნიერული სკოლის თვალსაზრისით)“ (სვ. 3). როგორი ამბიციიაა! მოვახსენებთ ჩვენს ავტორს: მე არ გამივლია ასპირანტურა მასწავლებელი-დირექტორის ხელქვეით და არც ვისმესთვის მილაღატინია სიცოცხლეში ან სიკვდილის შემდეგ, და არც ერთ ჩემს მასწავლებელს არ მოუგზავნია ვინმე თხოვნით — გვარი გამოიცვალო. თანაც უშუალო მასწავლებლების გარდა მე გაზრდილი ვარ ქართული და მსოფლიო ლიტერატურის მიერ. ფსიქოლოგიის კანონია: არავის არ უნდა მიაყენო შეუერთაცხოფა, რადგან სამაგიეროს მიზღვევის აგან არავინაა გარანტირებულნი.

8) ავტორი გვაბრალებს, თითქოს ჩვენ დავწერეთ: „...საბუთები ამ წარწერათა ენის არამეულობის შესახებ არავის (?) წამოუყენებიაო“ (იქვე). ესეც დემაგოგიაა, რადგან ჩვენ ვწერდით: „მაგრამ უფრო მყარი საბუთები მეცნიერის სიცოცხლეში სხვებს (ე. ი. თქვენს! ა. გ.) არ წამოუყენებიათ (ახლა რა მოხდა)?“ რად დასჭირდა ავტორს ჩვენი სიტყვების დამახინჯება? მაგრამ ასეთ რამეს მან უკვე მიგვაჩვენა!

9) ავტორი აცხადებს, რომ აღნიშნული წერილის „შემდეგ ა. გაწერელიამ თავისი მოღვაწეობა წარმართა არა მარტო გ. წერეთლის წინააღმდეგ (?), რასაც დღემდე აგრძელებს (?), არამედ ყველა (?) შათ წინააღმდეგ, ვინც „გაბედა“ გ. წერეთლის შეხედულებათა დაცვა და გაზიარება“ (სვეტი I). მაგრამ ჩვენი წიგნი იბეჭდებოდა მეცნიერის სიცოცხლეში და მასში ვიცავდით საკუთარ შეხედულებებს, მართალია, მიუღებელი ტონით, რაც იძულებით მოხდა („ტონი“ აქეთ შემოგვთავაზეს). თანაც: „ახალ კონცეფციას“ მიემხრო, მაგ. პროფ. ტ. გუდავა, რომლის წინააღმდეგ ჩვენ არსად კრიტიკა არ დაგვიძრავს (არც მის სიცოცხლეში, არც შემდეგ). მაგრამ თუ ახლაც ჩვენ შეხედულებებს ვიცავთ ქართულ პოეტიკაში — ამ ფაქტის გამო მსჯელობა სირიოლოგს არ შეჭფერის. „ახალ“ კონცეფციას საკმაო „შესწორებებით“ (და დამახინჯებითაც) იცავს ზოგიერთი და არა „ყველა“ მისი „მიმდევარი“. გენიალური აზრიც კი შეიძლება გაუხამსდეს დილექტანტის „შრომებში“ (შდრ. „განთიადი“, 1976, №№ 5 და 6). უმეცართა და უნიჭოთა მხილებაც მეცნიერულ საქმიანობაში შედის და ასეთ რასმე ჩვენ ვერავინ დაგვიშლის.

10) ავტორი აცხადებს, რომ „გ. წერეთელი 1960 წლის შემდეგ არ შეხებია ამ საკითხს, თუმცა არმაზის წარწერების ენის არამეულობის სასარგებლოდ სპეციალურ ლიტერატურაში ამის შემდეგაც გამოითქვა“ — ო და, სხვათაშორის, ასახელებს 1963 წელს მაინის ფრანკფურტში გამოცემულ ალტჰაიმის წიგნს და ელსნერის შრომას (1973)...

საჭირო არაა მკითხველის გაბრუება ვითომდა ჩვენთვის უცნობ მეცნიერთა (ალტჰაიმი, შტილი, ელსნერი და სხვ.) სახელებით, რადგან ჩვენს არამეისტრე ადრე ამ მეცნიერთა შეხედულებანი და შრომები მეტწილად ცნობილია თუნდაც იმავე ა. ფერიხანიანის ნაწერებიდან მაინც და გაცილებით ადრეც (მაგ. იხ. მისივე წერილი „გარნის არამეული წარწერა“, 1964), და გაზეთის მკითხველთა თუ არა, სპეციალური ლიტერატურის მკოდნეთა. გაოცება მაინც არ შეიძლება. არც იმ

შრომების შინაარსი გადმოგვცა ჩვენმა ავტორმა, რომლებიც გ. წერეთლის გარდაცვალების შემდეგ დაიბეჭდა და არ ვიცით — რა ღირებულებისანი არიან ისინი მეცნიერული თვალსაზრისით.

სტატიის ავტორი მასწავლებლის აზრის საწინააღმდეგო ან მისი „ეჭვის“ „დამადასტურებელ“ სამეცნიერო ლიტერატურას ეყრდნობა, მაგრამ რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართლში აღმოჩენილი ეპიგრაფიკული ძეგლების შემფასებელნი — ჩვენი ქვეყნის გარჯთ მომუშავე უცხოელები — ყოველთვის უფრო ავტორიტეტულნი არიან ქართველ სპეციალისტებთან შედარებით? მისი მთავარი ავტორიტეტი კი, როგორც ვთქვით, ისევ და ისევ ფერიხანია, რომელიც ი. ჯავახიშვილის თეორიას კატეგორიულად უარყოფს:

«Несостоятельна не только методика научной аргументации выдвинутой И. А. Джавахишвили теории финикийского происхождения грузинской письменности, но даже в качестве сколько-нибудь вероятной гипотезы она не имеет под собой исторической почвы» („К вопросу“... 125).

რატომ უარყოფს ფერიხანია ი. ჯავახიშვილის, სხვა ქართველი მეცნიერების, და განსაკ. გ. წერეთლის თეორიას? მას უნდა გზა გაუკაფოს საქართველოში მასტროცის „მისიას“. აი მისი სიტყვები:

«Таким образом, у нас нет, во всяком случае в настоящее время, никаких послужительных данных, дискредитирующих версию изобретения грузинского (как и албанского) письма в начале V в. н. э. Я имею в виду как факты эпиграфики, так и общую оценку исторической обстановки в Армении, Грузии и Албании на рубеже IV—V вв. и взаимоотношения между этими странами, что, безусловно, имеет значение для возможности связывания факта изобретения армянской письменности Месропом Маштоцом с созданием свой письменности в указанных странах в тот же период» („К вопросу“..., 126).

მასტროცმა არ იცოდა ქართული და ალბანური და ამიტომ არ შეეძლო უშუალოდ შეექმნა ქართული ანბანი, მაგრამ ინიციატივა მაინც უკანასკნელი ორი ხალხის ანბანის შექმნისა მას ეკუთვნისო. თავისი წერილის დასკვნაში იგი წერს:

«И так, миссия Маштоца в Грузию и в Албанию действительно имела место. Он доставил в эти страны свою арзаненскую арамейскую модель изобретенную им арамейскую азбуку и поделился своим опытом создания новой письменности общими принципами. Даже интенирарий Маштоца и хронологическая последовательность создания грузинской и албанской письменности, сообщаемые армянской традицией, оказываются вполне историчны» (132—133).

გ. წერეთელს კი მაშტოცის მიერ ჩართული ანბანის შექმნის ლეგენდა სრულიად არ სწამდა. ამ ლეგენდის ვრცელი და საფუძვლიანი კრიტიკა მოცემულია ზ. ალექსიძის შრომებში, რომლებიც 1968 და 1975 წ. წ. დაიბეჭდა (ჩვენც კატეგორიულად ვწერდით, რომ ქართული ანბანის წარმოშობის ა./წ. რომელიმე საუკუნით დათარიღება მიუღებელ „პალეოგრაფიულ დეტერმინიზმად მიგვაჩნია“-მეთქი). ყოველივე ეს ხომ არაა მიზეზი იმისა, რომ გ. წერეთლის ცალკეულ სხვა შეხედულებათა ნეგატიური შეფასებანი ა. ფერიხანიანის შრომებში ძალიან ხშირია (მაგ. იხ. „კვობროსუ“... გვ. გვ. 122, 123; „გარნის არამეული წარწერა“, გვ. გვ. 127, 128, (შენ.), 130, 131, 134). და ამ ავტორს ემხრობა კ. წერეთელი!!

გასულ წელს ერევანში გამოიცა ივანე ჯავახიშვილისადმი მიძღვნილი ბრწყინვალე კრებული, აღსავსე ჩვენი დიდი მეცნიერისადმი ღრმა სიყვარულით. ასეთ მაღალ მეცნიერულ დონეზე შესრულებული სამეცნიერო კრებული იშვიათად დაბეჭდილა. ესაა მოძვესომეხი ხალხის დიდბუნოვანებისა და საერთოდ ამორიხალხის ძმობის შესანიშნავი დემონსტრაცია. და, აი, სწორედ ამ პერიოდში, კ. წერეთელი სახელდობრ ივ. ჯავახიშვილის იდეების ერთ-ერთ პრინციპულად მოწინააღმდეგის შეხედულებათა პოპულარიზაციას ეწევა ქართულად დაბეჭდილ თავის წერილში.

ა. წ. IV საუკუნემდე ეროვნული კულტურის ვაკუუმის არსებობა საქართველოსა და სომხეთში — ჩვენ არ გვჭერა.

P. S. ედ. შვარტცის სტატიის შინაარსის სრული გაგებისათვის, რ. რააბეს მიერ გამოცემული რუფუსის „პეტრეს ცხოვრების“ ბერძნულიდან სირიულად თარგმნილი ტექსტის, მისივე „პალეოგრაფიები“-ს, აგრეთვე ბერძნულიდან სირიულად თარგმნილი ტექსტის (იხ.

ფ. ნო-ს გამოცემა) ქართულად წესიერი თარგმნისათვის, სხვათაშორის, აუცილებელია ამ ნაშრომებსა და ძეგლებში უხვად ნახმარი მონოფიზიტურ-თეოლოგიური ტერმინებისა და ცნებების მნიშვნელობათა ზუსტი ცოდნა. მართო სირიულის ცოდნა ამ საქმეში ვერავის ვერ უშველის. აუცილებელია აგრეთვე რელიგიურ სისტემათა ისტორიისა და ბიზანტიაში დიდი ხნის მანძილზე მიმდინარე საეკლესიო ბრძოლათა და კრებათა აქტების ზედმიწევნით გაცნობა. ყოველივე ამას 10—15 წელი მაინც დასჭირდება და ისიც მრავალმხრივ განათლებული და ნიჭიერი ისტორიკოსი-ფილოლოგის და თეოლოგიაში გაწაფული მკვლევარის მხრივ. სხვა-ნაირად არასოდეს არაფერი არ გამოვა.

P. S. P. S. ჩვენთვის სამძიმოა, მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ წერილის ავტორის პირდაპირ გაუგონარი „შეცდომა“. იგი წერს:

„სირიულიდან ქართულად ნათარგმნად მიიჩნევს ე. გარიტი სვიმონ მესვეტელისა და ეფრემ ასურის ცხოვრებათა ქართულ ტექსტებს“ („მნ.“, 1976, № 6, გვ. 154, სვეტი 1. ხაზგასმა ჩვენია. ა. გ.)

მაგრამ მესვეტელი ისტორიაში უცნობი პირია, ცნობილია მხოლოდ „სვიმონ მესვეტე ანტიოქელი (Symeon Stylita Jonior)“ (კ. კეკელიძე, ქ. ლიტ. ისტორია, 1941², გვ. 671). ჭერ კიდევ 40 წლის წინათ გვაქვს აღნიშნული: „სვიმონ მესვეტე (Stylita. Столпник) — ცნობილი ასკეტი... წარმოშობით კილიკიელი, ცხოვრობდა ანტიოქიაში... ააგო სვეტი, რომლის ზემოთ, სიბრტყეზე, ლოცულობდა და უქადაგებდა ხალხს... ასეთ ყოფაში მან მთელი 40 წელი გაატარა. სვიმონ მესვეტეს ბიოგრაფია შეადგინა ანტონ მეგვიპტელმა. ცნობილია ინგლისელი პოეტის ტენისონის პოემა მისი ცხოვრების შესახებ... (ნახე აგრეთვე კ. კეკელიძე, უცხო ავტორები... გვ. 193)“ (პლატონ იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა. 1936, გვ. 298). სხვათა შორის, სვიმონ მესვეტემ (V ს.) მოაქცია მართლმადიდებლობაზე პეტრე იბერის აღმზრდელი, იერუსალიმში მცხოვრები და ქმარგაყრილი, ბიზანტის დედოფალ-ყოფილი ევდოკია (ამადეი ტიერა).

ჩვენს არამეისტს „მესვეტე“ უქცევია „მესვეტელად“. მაგრამ მესვეტე ვერ გადაკეთდება მესვეტელად, ისევე, როგორც Столпник—Столпник-цкнш-დ, რადგან „მესვეტე“ ასკეტის საქმიანობას აღნიშნავდა საშ. საუყუნეებში („მესუეტე სვეტზე დაყუდებული“. იხ. ი. აბულაძე „ძვ. ქართ. ენის ლექსიკონი“,

1973, გვ. 233; ხომ არ შეიძლება დაიწეროს, მაგ. „მელვინ-ელი“, „მელორ-ელი“, „მეჩეჟმ-ელი“, „მესტვირ-ელი“ და ა. შ.?) და არა სადაურობასა და სამოღვაწეო ადგილს (მსგ. „მლვიმ-ელი“, „გარეჯ-ელი“. „ზედაზნ-ელი“, „ნეკრეს-ელი“ და მისთ.). სვიმონ მესვეტელი ძველ ქართულ მწერლობაში უცნობია. მოკლედ — ავტორმა არარსებული გვარი თუ შედწოდება შეთხზა!

ეს უკვე შეცდომა ან „კონფუზი“ კი არაა, არამედ სკანდალი და ისიც — ლოკალური და საერთაშორისო მასშტაბით: რას იტყვის უ. გარიტი, რომელსაც „მესვეტელზე“ არაფერი დაუწერია და არც შეეძლო დაწერა? (მესვეტე-ზე — კი).

ეგებ „მესვეტელი“ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების „ხშირად კითხვამ“ დაჰბადა?!

ს ა რ ა ჯ ე ბ ი

ავტორისაგან

5

I

რუსთველოლოგია და არეოპაგიტიკა

ზეცის მხატვრული მოდელი რუსთაველთან და დანტესთან	7
დანტე და პრეისტორიული საქართველო . . .	86
ათენაიდა — ევდოკია	102
პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები	139

II

რამცენზიები. კოლექტიკა

რუსთველოლოგიური და არეოპაგიტული შენიშვნები .	215
ისევ „ზაქარია ქართველის“ გამო	281
ისევ პეტრე იბერიელის ქართული „ცხოვრების“ ირგვლივ	310
წიგნი არეოპაგიტიკის საკითხებზე	372
ცილისწამებათა კატალოგი თუ ფილოლოგიური გამოკვლევა?	456
ზოგიერთი ფილოლოგიური საკითხის გამო	487
რამდენიმე რეპლიკა ერთი სტატიის ირგვლივ	512
დაგვიანებული პასუხი	528
აკაკი შანიძის ახალი ნაშრომის გამო	548
ერთი „რეცენზიის“ გამო	562
მცირე რეპლიკა	577
რეპლიკა რეპლიკებზე	585
გადაუღებელი განმარტებანი	589

გამომცემლობის რედაქტორი ცილა ქაროსანიძე
რედაქტორი რომან მიმინოშვილი
მხატვარი ჯიბო ყავლაშვილი
მხატვრ. რედაქტორი სპარტაკ ცინცაძე
ტექნოლოგიური თამარ მამფორია
კორექტორი მანანა სანადირაძე

გადაეცა წარმოებას 2/III—77 წ.

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 2/XI-77 წ.

ქაღალდის ზომა 60×90¹/₁₆ № 1

ნაბეჭდი თაბახი 35,57

სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 32,55

უე 00507. ტირაჟი 3000. შეკვ. № 779

ფასი 1 მან. 80 კაპ.

გამომცემლობა „მერანი“, რუსთაველის 42
თბილისი, 1977