

F 13
1919.



289
1919/09

06.1919



7279

ტფილისის უნივერსიტეტის

ბულეტენი

№ 1.

7279
10.695

I ნაკვეთი. სიზრგინისმცოდნეობის ფაკულტეტი.

BULLETIN

DE L'UNIVERSITÉ DE TIFLIS

№ 1.

I Fascicule. FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

მკითხველის №	
თარიღი №	686
კანცელაცია №	797
წიგნის №	
ინვენტარის №	699

ტფილისი
სამეცდრო სამინისტროს სტამბა
1919

ქვემოთ ხსენებული მასა



დაიბეჭდა პროფესორთა საბჭოს განკარგულებით.

საბჭოს მდივანი ა. შანიძე.

1882

შინაარსი.

გვერდები

ი.	ყიფშიძე (+), ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში	1
შ.	ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა	9
პ.	კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა)	39
დ.	უზნაძე, ლეიბნიცის <i>PETITES PERCEPTIONS</i> -თა ადგილი ფსიქოლოგიაში	68
ე.	შანიძე, ნასახელარი ზმნები ქართულში	87
ვ.	ავალიანი, საზნა	97
თ.	თაყაიშვილი, შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ	105

17/3688

SOMMAIRE

Pages

1.	J. Kipchidzé, (+) Règles de l'assimilation et de la dissimilation dans le géorgien et le mingrélien	1
2.	Ch. Noutzoubidzé, De la nature des notions	9
3.	K. Kékélidzé, Épisode de l'histoire de l'hagiographie géorgienne (Vie d'Hilarion d'Ibérie)	39
4.	D. Ouznadzé, Place des <i>PETITES PERCEPTIONS</i> de Leibniz dans la psychologie	68
5.	A. Chanidzé, Verbes dénominatifs dans la langue géorgienne	87
6.	S. Avaliani, <i>KHIZANI</i>	97
7.	E. Takaïchvili, Notes sur l'église de Zarzma et ses antiquités	105



1. სიზრუნისმეტყველების ფაკულტეტი.

1.

ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში

იოსებ ყიფშიძისა (+).

(შესავალი ლექცია, წაკითხული პეტროგრადის უნივერსიტეტში 1915 წელს
9 ოქტომბერს¹⁾).

ვიწყებ რა კურსის კითხვას ძველი ქართულისა და მეგრულის შესახებ, მსურს ჩემს პირველ ლექციაში ერთს იმ მრავალ სახმო წესთაგანს შევეხებ, რომელნიც საერთონი არიან დასახელებული ენებისთვის; სახელდობრ ბგერათა ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესს.

ბგერათა ასიმილაცია (ე. ი. დამსგავსება) და დისიმილაცია (ე. ი. განსხვავება, განსხვავება) ფართოდ იხმარება ამ ენებში; ამ წესთა მოქმედება თავს იჩენს ფეხის ყოველ გადადგმაზე ენის შესწავლის დროს; და ამიტომ, თუ წინასწარ, მოკლედ მაინც, არ გათვალისწინებულ იქნა წესები, რომელნიც ბგერათა ასიმილაციას და დისიმილაციას განაგებენ, გამოუცნობი და გაუგებარი დაგვრჩება მრავალი ფაქტი არა მხოლოდ მორფოლოგიურისა და ეტიმოლოგიურის ღასიათისა, არამედ სინტაქსურისაც, რამდენადაც ასიმილაცია და დისიმილაცია ცალკე სიტყვების საზღვრებს სცილდება და მეზობელი სიტყვების საბოლოოვებსა და თავკიდურებზე ვრცელდება.

ასიმილაციისა და დისიმილაციის მოვლენათა შესწავლის დროს ჩვენს ენებში ორი დასაბამის ბრძოლას ვამჩნევთ: ერთია წმინდა ფონეტიკური დასაბამი, რომელიც ხელს უწყობს ბგერათა ასიმილაცია-დისიმილაციას, და

1) რუსული ავტორგრაფიდან ვადმოთარგმნილი ს. გორგაძის მიერ [კვადრატულ ფრჩხილებში ჩასმული სიტყვები დედანში არ არის და მთარგმნელს ეკუთვნის].

მეორე სამორფოლოგო და საეტიმოლოგო, რომელიც ხელს უშლის ამ მოვლენებს.

ძველს ქართულ ენაში, რომელიც მწერლობითი და, მაშასადამე, რამოდენადმე ხელოვნური ენაა, მოჩანს ასიმილატორული ტენდენციების წინააღმდეგი მიდრეკილება, — დასულ იქნას მწყობრი და ბროლივით წმინდა მორფოლოგიური და ეტიმოლოგიური სტრუქტურა ენისა; მეგრულში კი, რომელიც სალიტერატურო ენა არ არის, პირიქით, უპირატესობა ეძლევა ფონეტიკურ დასაბამს, რომელიც არ არის შემოზღუდული არავითარი პირობითი მწიგნობრული საგრამატიკო კანონით. მაგრამ ძველს ქართულ ენაშიაც (ახალ ქართულზე რომ აღარა ვსთქვათ რა) ამოხჩქეფს ხოლმე აქა-იქ ეს მძლავრი ასიმილატორული ნაკადული: იგი გვხვდება უკვე მე-IX-X საუკუნელნაწერებში (უფრო გვიანდელზე აღარას ვამბობთ).

[მაგრამ იკითხება:] რა და რა სახის ასიმილაციას აქვს ადგილი ქართულსა და მეგრულში? ქართულსა და მეგრულში ყველა სახის ასიმილაცია გვხვდება: პროგრესიული, რეგრესიული და საურთიერთო; მაგრამ მაშინ, როცა პირველი და განსაკუთრებით უკანასკნელი იშვიათია, რეგრესიული ასიმილაცია გაბატონებულია და ამ ენების დამახასიათებელს თვისებას წარმოადგენს.

ასიმილაცია ანუ დამსგავსება წარმოებს თანხმოვნისა თანხმოვანთან, ხმოვნისა ხმოვანთან და ხმოვნისა თანხმოვანთან როგორც მეზობლად მდგომ, ისე არამეზობელ ბგერათა შორისაც. უმეშვეოდ მეზობელ თანხმოვან ბგერათა შორის მხოლოდ ნაწილობრივი ასიმილაცია ხდება, სრული კი არასოდეს, რადგანაც ქართულსა და მეგრულს ისეთი თვისება აქვსთ, რომ სტდილობენ თავიდან აიშორონ ერთისა და იმავე თანხმოვნის ზედი-ზედ გამეორება ან გაორკეცებული თანხმოვნების ერთად დასმა. თუ გაორკეცებული თანხმოვნები გვხვდება, ასეთი მოვლენა მხოლოდ მორფოლოგიურისა და ეტიმოლოგიურის ხასიათისაა. თანაც თანხმოვანთა გაორკეცება (მორფოლოგიური ხასიათისა) გვხვდება სახელებშიაც და ზმნებშიაც. მაგალითად, როცა მიცემითისა და მოთხრობითი ბრუნვების დაბლოცებანი, სახელდობრ სანი და მანი (< მან), შეხვდებიან სახელთა ფუძეების ამგვარსავე ბოლოკიდურებს (ИСХОДЫ), მაშინ წარმოებს თანხმოვანთა გაორკეცება: ქუთაის-ი, მიცემ. ბრ. ქუთაის-ს, ფას-ი ფას-ს; (ჰ)ომ-ი, მოთხრ. ბრ. (ჰ)ომ-მან და სხვ. ამგვარსავე მოვლენას ვხედავთ იმ შემთხვევაშიაც, როცა უსახო (неоформленный) ნაცვალსახელოვანი ობიექტური თავსართები მ, გ, ს შეხვდებიან ზმნათა ფუძეების ამგვარსავე თავკიდურებს: მ-მაღავს, (ფუძისაგან: მალვა), მ-მსახურებს, გ-გუემს, გ-გავს და სხვ.

თანხმოვანთა ეტიმოლოგიური გაორკეცების მაგალითები უფრო ნაკლებია. ორი ძირია, საკუთრივ, თავში გაორკეცებული თანხმოვნებით, რააც წარმოდგარა ისტორიულად, როგორც შედეგი ხმოვნის გამოვარდნისა ამ თანხმოვანთა შორის: **თთუც** (მეგრ. **თუთა** „მთვარე“) და **ჩჩული**¹. მაგრამ ამ სიტყვებშიც გაორკეცებული თანხმოვნები მტკიცედ არა დგანან, ერთი მათგანი იკარგება და, ახალ ქართულზე რომ არაფერი ვსთქვათ, უკვე ძველ ტექსტებში გვხვდება ფორმები: **თუე** || **თვე** და **ჩული** || **ჩვილი**. ამავე მიზეზით ქართულსა და მეგრულში არა გვხვდება თავსართ-თანდებულების თანხმოვან ბოლოკიდურთა ასიმილაცია ფუძეების თავკიდურებთან, როგორც არის მაგალითად ინდოეთ-ეროპის ენებში, სადაც თავსართ-თანდებულების თანხმოვან ბოლოკიდურთა და ფუძეების თავკიდურ თანხმოვანთა შორის სრული რეგრესიული ასიმილაცია ხდება ხოლმე (მაგალითად, თუნდაც სიტყვაში **ასიმილაცია** = **ასსიმილიცია**: *assimilis* < *adsimilis*, რომელსაც დღევანდელ ლექსიაში ასე ხშირად ვიმეორებთ ხოლმე). ქართულში კი ასე არ არის: **წარ-ტყუენვა**, **წარ-სხვა**, **გან-თავისუფლება** და სხვ. ხოლო, სადაც თავსართის ბოლოკიდური და ფუძის თავკიდური თანხმოვნები ერთნი და იგივენი არიან, იქ თავსართის თანხმოვანი მეტ ნაწილად გამოიტოვება, გამონაკლი იშვიათია. აი მაგალითი: **წარ-რუნა** (< **წარ-რლუნა**), **გა-ნათლება** (< **გან-ნათლება**).

ქართულსა და მეგრულში მეზობელ თანხმოვანთა შორის შესაძლებელია მხოლოდ არასრული ანუ ნაწილობრივი ასიმილაცია. მაგალითად, **მზგავსი** ჩვეულებრივ ისმის **მზგავსი**, ყრუ ხანის მეღერ **გან**თან რეგრესიული ასიმილაციის გამო; **ღწევა** იმავე რეგრესიული ასიმილაციის ძალით გამოითქმის **ხწევა**, [აგრეთვე] **ხანძთა** || **ხანცთა** [და სხვ.]. სიტყვა **უძს** (**უძევს**) ხშირად გვხვდება ამ სახით **უც** (< **უცს**), მეღერი ძილის ყრუ **სან**თან რეგრესიული ასიმილაციის გამო. იმავე დროს თვითონ **სანი** ქრება, რადგან იგი შედის შემადგენელ ნაწილად აფრიკატ **ცანში** (< **თ + ს**). აქედან და ამავე კანონის ძალით: **თანაგუაძს** || **თანაგუაც**, **გუერღს** || **გუერც** (< **გუერთს**); [აგრეთვე] **ლა-ლატყო**, **ქვიტკირი**, **სახლიდგან**, **ქწერს** და სხვანი.

მეგრულიდან საკმაო იქნება მოვიტანოთ: **ფ-თასენქ** („ვთესავ“), ნაცვლად ფორმისა **გ-თასენქ**, სადაც ყრუ **თანის** წინ 1-ლი პირის სუბიექტური მეღერი პრეფიქსი **ვინი** შეცვლილია ყრუ **ფარად**; **პ-კათანქ** („კვრებ“), რომელ-

1) ალბად იმავე მნიშვნელობის ძირისაგანაა **თოთო**, საიდანაც თანხმოვანთა ასიმილაციის გზით **ჩოჩო** და აქედან სიტყვა **ჩოჩორი**, რააც აღნიშნავს **მწყრის ბახალას** ან **ვირის კვიცს**, საკუთრივ კი არც ერთს, არც მეორეს, არამედ საზოგადოდ **შვილს**, **ბარტყს**, **ნორჩს**, **პატარას**. აქ ჩვენა გვაქვს პირვანდელი, ონის გამოვარდნამდე, შეუკუმშავი ფორმა **ჩჩული**-სა.

შიაც იმავე ვინის ნაცვლად ყრუ კანის წინ ჩნდება ყრუ პარი; მ-ნატრულენქ („ვნატრულობა“), სადაც პირველი პირის იგივე თავსართი ვინი ცხვირის-მიერი ნარის წინ ისმის მანად. [ასეთივე ნაწილობრივი რეგრესიული ასიმილაცია მოქმედობს შემდეგს მაგალითებშიაც:] ხოჯქ||ხოჩქ [„ხარმა“, დუღქ||დუთქ [„თავმა“] [და სხვ.].

პროგრესიული ასიმილაციის ნიმუშად (რომელიც ფრიად იშვიათია) შეგვიძლია დავსახელოთ ძირეული ბგერების ნაცვალ-მორიგეობა (чередование): ხდ||ხო, ცდ||ცთ: ხდომა||ხომა, ცდომა||ცთომა.

ამგვარად, უმეშვეოდ მეზობელ თანხმოვან ბგერათა შორის ქართულსა და მეგრულში წარმოებს მხოლოდ ნაწილობრივი ანუ არასრული ასიმილაცია, უმეტესად რეგრესიული.

სრული რეგრესიული ასიმილაცია თანხმოვნებისა თანხმოვნებთან მხოლოდ მაშინ არის ხოლმე, როცა მათ შორის ერთი ან რამოდენიმე ბგერა დგას; მაგალ., მეგრ. ხათეცი||ხაცეცი („პატარძალი“), ან კიდევ რთულ სიტყვებში, მაგალ., მეგრ. შქა-სერი („შუა-ღამე“). შინის ხანთან რეგრესიული ასიმილაციის გამო გამოითქმის სქასერი. სრული რეგრესიული ასიმილაციის განსაკუთრებით თვალსაჩინო მაგალითებს იძლევა ის ქართული სიტყვები, რომელთაც თავსართად უზის სი resp. სე, აგრეთვე ქართული და მეგრული სიტყვები სა თავსართით. შინება ზმნისაგან სი- თავსართის შემწეობით იწარმოება სიტყვა სი-ში, მაგრამ სრული რეგრესიული ასიმილაციის ძალით ში-ში; შივება ანუ შიება-ასაგან იმავე თავსართის შემწეობით წარმოებულია სიტყვა სი-მშილი. ხოლო ასიმილაციის ძალით ში-მშილი; მსგავსადვე: შთობა-ასაგან სი-შთული||შიშთული (ში-შდული: იპოლიტე, გვ. LI, X საუკ. ¹. ამ მაგალითებში თუმცა დამსგავსებული ფორმა უფრო ხშირად გვხვდება, მაგრამ ძირითადი ფორმა მაინც საბოლოოდ განდევნილი არ არის. გვხვდება კი ისეთი სიტყვებიც, საიდანაც ძირითადი ფორმა სავსებით განდევნილია დამსგავსებული ფორმის სასარგებლოდ; მაგალ., შე-შა (კილოკავებში ში-შა), ნაცვლად ფორმისა *სე-შა (*სი-შა, მეგრ. დი-შქა²); სიტყვისაგან ცხელი, სიცხე-სთან ერთად, გვაქვს ცე-ცხლი, ნაცვლად

¹) [გამოცემა ნ. მარტისა: Тексты и Разыскания по Армяно-Грузинской филологии, წ. III]

²) [აქ დენის მე-13 ფურცლის უკანა გვერდზე განსვენებულ პროფესორს შემდეგი შენიშვნა მოუწერია ქართულად]:

„19²⁰/_{II} 18. ცი-ცინათელა (< სი + ცინ + ნათელა); ერთმა მსმენელმა: სი-სინათელა (ვითომც სინათლ-იდან წარმოებულა). თუ ეს მართალია (სი-სინათელა), მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ პროგრესიული ასიმილაცია: სი-სინათელა > სი-ცინ(ნ)ათელა“.

ფორმისა ***სე-ცხლი**, სრული რეგრესიული ასიმილაციის ძალით სანისა ცანთან (მეგრ. და-ჩხირი); [ამავე გვარის მოვლენას წარმოადგენს შემდეგი მაგალითებიც:] **სა-შვალი** || **შა-შვალი**, **ში-შიშულე** (სინას მთის ხელნაწ. № 5) || **სი-შიშულე**. აქვე უნდა მოვიხსენოთ თანამედროვე ქართულში საკუთარი სახელი **შაშა**, რომელთანაც პარალელურად არსებობს **საშა**; მეგრულში **წა-წიბელი** < **სა-წებელი** (ნასესხებია ქართულიდან). ქართული თავსართების სი და სა-ეს საბადლოდ მეგრულში, თუმცა ყოველთვის არა, მაგრამ ხშირად გვაქვს: **დი-** და **და-**. უკანასკნელი (**დი-**) ასიმილაციის ძალით იქმნება **ძი-**: **ძი-ცა** (არასრული რეგრესიული ასიმილაცია) = ქართ. **სი-ცილი** (**ცინება-ესაგან**). და როცა სომხურში გვხვდება **ბჷ-ბაჷ** წი-წად, ჰაჷკურში **ბაჷჷ** წად („სიცილი“) შინ, — როგორც გინდა იყოს ამ სიტყვის ძირი, ინდოევროპული, როგორც **Hübshmann**-სა აქვს (ბერძნ. γζλავ¹), თუ იაფეტური, ქართულ-მეგრულ **ცნ||ცლ** ძირის სიტყვებთან ერთად ამოსული, — თავსართი **ბჷ-** წი- უეჭველად იაფეტურია, ნაცვლად **სი-**სა, ისევე იმავე სრული ასიმილაციის მეოხებით ძირულ **ბ** წილთან. და ზმნა **ბჷ-ბაჷჷმ** წი-წადიმ ანუ **ბჷ-ბაჷ-ხმ** წი-წად-ემ („ვიცინი“) აგრეთვე ნაწარმოებია იმავე თავსართით, რომელიც მაჩვენებელია ზმნების მეორე ქცევისა (порода) იაფეტურ ენებში.

ამგვარად, იაფეტური ელემენტები სომხეთის ენებში, უკვე საკმაოდ აღმოჩენილნი ჩემი ძვირფასი მასწავლებლის [ნიკო მარტიის] მიერ², შეიძლება გამრავლებულ იქნეს სხვა მხრივაც.

1) [H. Hübshmann, Armenische Grammatik, Leipz. 1897, 33. 455].

2) იხ. Н. Марр, 1. Къ вопросу о ближайшемъ родствѣ арм. языка съ иверскимъ (Зап. Восточ. Отд. Имн. Русскаго Археол. Общества XIX, 1910, 33-069—072);

2. Яфетич. у въ арм. языкѣ (Зап. Вост. Отд. XIX, 1910, 33. 0154—0159);

3. Яфетич. происхождение арм. слова шгагагеу *пророкъ* (Извѣстія Импер. Академіи наукъ 1909, 33. 1153—1158);

4. Два яфетическихъ суффикса -te (||-ti > -t) въ грамматикѣ древнеарм. языка (Извѣстія И. А. Н. 1910, 33. 1245—1250);

5. Яфетич. происхождение найскаго *բերան* *beran* *ротъ* (Извѣстія И. А. Н. 1910, 33. 1491—1494);

6. Яфетическіе элементы въ языкахъ Арменіи:

I. (Извѣстія И. А. Н. 1911, 33. 137—145).

II. (იქვე, 33. 469—464);

III. (იქვე, 1912, 33. 595—600);

IV. (იქვე, 33. 831—834);

V. (იქვე, 1913, 33. 175—181);

ასიმილაცია ხმოვნებისა ხმოვნებთან გავრცელებულია აგრეთვე ქართულში, განსაკუთრებით მის კილოებში, და მეგრულში. ხმოვანთა შორისაც რეგრესიული ასიმილაცია უპირატესობს, მაგრამ გვხვდება პროგრესიულიც, ხშირად — საურთიერთოც.

ხმოვანთა სრული ასიმილაციისათვის საჭირო არ არის ისეთი გაშორებობა დასამსგავსებელი ბგერებისა, როგორც სჭირდება თანხმოვნებს: იგი წარმოებს ერთიმეორის გვერდით მდგომ ხმოვანთა შორისაც, ქართული ენის იმ თვისების თანახმად, რომლის ძალითაც ერთი და იგივე ხმოვანი შეიძლება გაორკეცებულ და გასამკეცებულ იქნეს: აახლებს, გან-აახლებს || გა-აახლებს.

სრული პროგრესიული ასიმილაცია მოჩანს რიგითს რიცხვითს სახელებში: სადაც მე თავსართის ენის გავლენით [რაოდენობითი სახელების დაბოლოებისათვის] იკვლება აგრეთვე ენად: ორი — მე-ორე, სამი — მე-სამე, ცხრა — მე-ცხრე და სხვ. მეგრულში კი თავსართად ზის მა, რის გამო დაბოლოებაც შესაფერისად იკვლება: უირი — მაჟირა („მეორე“), სუმი — მასუმა („მესამე“) და სხვ.

ძველი ქართული ენა ხმოვანთა შორის ასიმილაციისათვის ცოტა ნიმუშებს იძლევა, სამაგიეროდ ახალი ქართული მისი კილოებითა და მეგრულში კი — ბევრ მაგალითს გვაძლევს.

აი მაგალითები სრული რეგრესიული ასიმილაციისა: რკიალა || რკაალა („რკვევა“, „კვლევა“), ოგაფა || აგაფა („სახნისი“), ბარგუა („მარგვლა“), || ბერგი [„თოხი“] განუა („წოვნა“) || გენი „ხბო“, ნდი („მღვეი“), ნდეი-ს ნაცვლად.

ასიმილაციის გავლენა [მეგრულში] განსაკუთრებით ძლიერია თავსართთანდებულებსა და ზმნათა ფუძეებს შორის, აგრეთვე ამ უკანასკნელებსა და სხვა და სხვა ნაწილაკებს შორის, როგორცაა, მაგალითად, უარყოფითი ნაწილაკი ვა და დამტკიცებითი ქო.

მაგალითად, [ზმნების] მეორე ქცევის დამახასიათებელ ხმოვან ინსა და თავსართთა ხმოვან ბგერათა ონსა და ენს შორის ჩნდება სრული რეგრესი-

VI. (იქვე, გვ. 417—426);

VII. (იქვე 1914, გვ. 357—364);

VIII. (იქვე, გვ. 1235—1249);

IX. (იქვე, 1916, გვ. 233—238);

7. Яфетическія названія деревьевъ и растений (Извѣстія И. А. Н. 1915, გვ. 769—780, 821—852, 937—950)].

1) ნაწილობრივი რეგრესიული ასიმილაციის მაგალითად გამოდგება ქრისტეანი-ს გვერდით ქრისტეანი, ენის ანთან ასიმილაციის გამო, თხლიანი (თხლე), აგრეთვე მეგრულში: ყუდიამი „სახლიანი“ (ყუდე), ბადიამი „ბადიანი“ (ბადე), მიაწკ „მიადწი“ (მე-წყაფა).

ული ასიმილაცია: **ქი-იბთხი** (<ქო + იბთხი) „ვითხოვე“, **ქიღ-ივხვი** (<ქო + ღო + ივხვი) „დავემხვე“; **გინი-იბგი** (<გინო + იბგი) „გადვიხადე“, **ქიმი-ივლი** (<ქე + მე + ივლი, ზნისაგან მე-ღალა) „მივიტანე“. სრული რეგრესიული ასიმილაცია არის ხოლმე III და IV ქცევათა ელემენტის ანსა და თავსართთა ხმოვნებს შორისაც, მაგალ. ო: **ქა-ავური** (<ქო + ავური) „დაემსგავსე“, **ქა-ავურუ** [„დაემსგავსა“]. ონიც უნის წინ აგრეთვე დაემსგავსება უკანასკნელს: **ღუ-უძახი** (<ღო + უძახი) „დაუძახე“; **მუ-ულა** (<მო + ულა) „მოსვლა“.

არ შეეჩერდები ხმოვანთა შორის ნაწილობითს ასიმილაციაზე, საკმაოა რამოდენიმე ნიმუში: **მუ ორე**, [„რა არის“] აქედან: **მო ორე** > **მორე**; **ვა უძირე** || **ვო უძირე** [„არ უნახავს“]; **ვე ითმართენა** (<ვა ითმართენა) „არ გამოგვესვლება“. პარალელებს ვპოვებთ ქართული ენის იმერულ კილოკავშიაც; ამ კილოკავს, მეგრულთან მეზობლობის მეოხებით, ბევრი რამ აქვს მასთან საერთო; აშკარა მეგრულის გავლენაა, როცა ამბობენ: **რე იქნა** („რა იქნა“) **რო უყავი** („რა უყავი“), **რუ უნდა** („რო(მ) უნდა“) [და სხვ.].

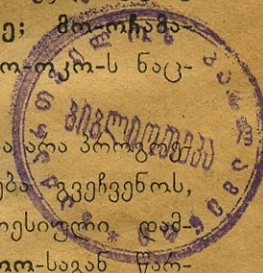
თანდებულთა ანსა და ზმნათა ქცევის მაჩვენებელ ინს შორის ჩნდება საურთიერთო ასიმილაცია, რომელიც საბოლოოდ იძლევა საშუალო ბგერას ენს ან ეე-ს: **გე-ებხარი** (<გა + იბხარი: გა-ხარება) „გავიხარე“, **მიღე-ელი** (<მიღა + ილი: მიღა-ღალა) „წვიღე“, **ვე ენგარა** ანუ **ვ'ენგარა** (<ვა ინგარა) „არ იტირო“ (დამტკიცებითი ფორმა **ინგარი**), **ვე ელა** (<ვა + ილა) „არ წახვიდე“ (დამტკიცებითია **იდი**).

საურთიერთო ასიმილაცია ზოგჯერ ხდება თანხმოვანი ბგერის გადაღმ-გადმოღმაც ანსა და ინს შორის: **ვე გშართე** (<ვა + გიშა + რთე) „არ გამოვიღა“. ამასთანავე ასიმილაციის მსვლელობა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: **ვა გიშართე**, **ვა იგშართე**, **ვ(ე) ეგშართე**.

[იგივე მოვლენა] სახელებში: **ამბეე** [„ამბავი“], **კარეე** [„კარავი“] და სხვ. ორი ონი ფეხს ვერ იკიდებს, მათ ადგილს იჭერს ანი: **ქედ-ავურუ** (<ქო + ღო + ოვურუ) „დაასწავლა“, 1 პირ. **ქედ-ვ-ოვურე**; **მო-ჩაბა-ლი-ს** ნაცვლად (**მო-ჩამა**) არის **მა-აჩამალი** [„მოსაცემი“]; **ქო-ოკო-ს** ნაცვლად — **ქა-აკო** [„უნდა“].

ამიტომაც, **ვა აკო** (<ვა + ოკო) „არ უნდა“ ნაწარმოებია ანუ პროტოფორმის სრული ასიმილაციით, როგორც პირველი შეხედვით შეიძლება გვეჩვენოს, არამედ ზემოაღნიშნული სქემით: ჯერ მომხდარა სრული რეგრესიული დამსგავსება ანისა ონთან: **ვო ოკო** და მხოლოდ შემდეგ **ოო-საგან** წარმომდგარა აა.

ორი ა მიიღება ინისა და ონისაგან. სხვანაირად ვერ აიხსნება წარმო-



შობა ფორმისა: **ჟა(ა)რნეჩი** („ორმოცი“). როგორც მოგვხსენებათ, მეგრულში, ისე როგორც ქართულში, ოცეული სათვალავია 2×20 , 3×20 და სხვ.): **სუმონეჩი** ანუ რეგრესიული ასიმილაციით **სუმენეჩი** (< **სუმი** („სამი“) + **ნ** (ჩანართი) + **ეჩი** („ოცი“)), **ოთხონეჩი** („ოთხმოცი“). „ორმოცი“-სათვის უნდა ყოფილიყო ***ჟირონეჩი** (**ჟირი** („ორი“) + **ეჩი**), მაგრამ არის **ჟა(ა)რნეჩი**. ცხადია, აქაც მომხდარა რეგრესიული ასიმილაცია: **ჟორონეჩი**, ხოლო ამ უკანასკნელისაგან სხვა რომლისმაც ფორმის მიღება გარდა **ჟარნეჩი**-სა შეუძლებელია.

ბგერათა დისიმილაცია ქართულსა და მეგრულში წარმოებს ნარნარა (Плавные) და ცხვირის მიერ თანხმოვანთა შორის. ამასთანავე, მეგრულში ჯერჯერობით შემჩნეულია მხოლოდ პროგრესიული დისიმილაციის შემთხვევები, მაგალითად: **ირიფელი** < **ირიფერი** („ყველაფერი“), **ჟირჟილი** < **ჟირ-ჟირი** („ორ-ორი“), **ჯგირი ლე** < **ჯგირირე** („კარგია“); ხოლო ქართულში აღვილი აქვს უმთავრესად რეგრესიულ დისიმილაციას, მაგრამ არის პროგრესიული დისიმილაციის შემთხვევებიც. კლასიკური **ორ-ორი**-ს გვერდით გვხვდება **ორალი**, **არ არის**||**არალი**, **ერთჯერ**||**ერთჯელ**, **ჭურჭერი**||**ჭურჭელი**. [ასევე ხდება ნასესხებ სიტყვებშიაც:] **ზარალი** (არაბ. ضرر ზარარ), **ოლარი** (ბერძნ. ὄλεον), **ალაჯორი**||**არაჯორი** (< სომხ. առաջადոր ანაჯჯორ). სიტყვის -**ური**, რომელიც იხმარება ზედსართავთა საწარმოებლად ხალხთა და ქვეყანათა სახელებისაგან, — როგორც მაგალ. **კახ-ური**, **აფხაზ-ური**, — როგორც სიტყვის ფუძეში უკვე არის ბგერა **რ**, იცვლება—**ული**-დ: **რუს-ული**, **ქართული** და სხვ.

რეგრესიული დისიმილაციის ნიმუშად შეიძლება აღნიშნულ იქნას იმეთი სიტყვები, როგორც: **წრეულს**, ნაცვლად ფორმისა **წლეულს** (**წელი**), **სულნელი** ანუ **სურნელი**, ნაცვლად **სუნნელი**-სა.

ამგვარად, ქართულსა და მეგრულში თუმცა ყველა სახის ასიმილაცია და დისიმილაცია გვხვდება, მაგრამ უპირატესნი და დამახასიათებელნი არიან: რეგრესიული ასიმილაცია და პროგრესიული დისიმილაცია.





ბუნებისათვის ცნებისა

შ. ნუსუბიძისა.

ფილოსოფიური შემოქმედება დაკავშირებულია ცნების ბუნების გაგებასთან. შემთხვევითი არ იყო, რომ სოფისტური რელატივიზმით დაშლილი შემეცნების შენობა მხოლოდ ცნებათა მეოხებით აღადგინეს, და სოკრატეს მნიშვნელობაც სიბრძნისათვის გაუგებარი იქნებოდა გარეშე მისი ნაზრების ცნებათა წყობის აღმოჩენასთან დაკავშირებისა. შემდგომმა ხანამ ნომინალისტურ-გრამმატიკულ ინტერპრეტაციების ქსოვილში გახვევით არა ერთხელ საგრძნობლად უშინაარსო გახადა ცნების ბუნება. შუდამ და ყოველგან, როდესაც კი შემეცნების ღირებულების გაფასების საფრთხე გაჩნდებოდა, შედარებითი და მიმართებითი შეუღარებელის და აბსოლუტურის განიავებას შევადგებოდა, ასეთ შემთხვევებში კვლევა-ძიების ცენტრალ პრობლემაზე იგივე ცნების ბუნება გადაიქცეოდა. ანტიკურმა ხანამ ამ მხრივ სოფიზმისა და სოკრატიზმის შებრძოლების სახით შთამგონებელი სურათი დასტოვა; საშუალო საუკუნეებში კვლავ გაჩაღდა სასტიკი ბრძოლა ნომინალისტებსა და რეალისტებს შორის, ხოლო ახალ დროში წმიდა ლოღიკის საგნის ძიების სახით აზროვნება კვლავ მიმართულია ბუნებისაკენ ცნებისა. ფილოსოფიური აღლო საქმოდ შთაგონებს თანამედროვე მოაზროვნეთაც, რომ ცნების ბუნებაშია ის მთავარი ნაკვი, რომლის გახსნა ფილოსოფიური ძიების საგანთა ახსნაც იქნებოდა.

არა მარტო შემოქმედებით დაპირისპირებაში ისახება ცნების ბუნება, როგორც კლასიფიკაციის პრინციპისა. გარეშე ასეთი დაპირისპირებისა, თავის-თავად აღებული, ყოველი ფილოსოფიური მიმართულების სხვაობა ცნების ბუნების გაგების სხვაობასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. ცნების გადაქცევა წარმოდგენათა მიმდინარეობის მხოლოდ ერთ-ერთ სახიერებად, თუნდაც მათი თანმიმყოლობის მუდმივობის კანონად, აცლის დამოუკიდებელ შინაარსს და სახელწოდებასთან დაახლოებით ნომინალისტურს წარმავლობამდის აქვეითებს. თუ ასეთი გაგება ერთხელ დაკანონებულია, იგი დაკული რჩება მთელ შემოქმედებაში და როგორც მსოფლიოს სურათი, ისე მისი სხვა და სხვა ასახება სახელწოდებით ზღვარდებულს ვერ გასცილდება.

შემეცნება, მსოფლიოს შემადგენელი ელემენტები, მათი შეწყობის საკითხი, მოკლედ, გნოსეოლოგია, ონტოლოგია, კოსმოლოგია, ერთი ნაკადის სახეულებად გამოდიან და ცნებაში ნაგულისხმევ რელატივიზმს ხელსახებად ხდიან. ასეთივე მდგომარეობაა მეორე შემთხვევაშიდაც: ცნების წარუვალი შინაარსის აღიარება წამსვე აბსოლუტურ საფუძვლებზე აყენებს ნააზრევს და შინაგანი აუცილებლობით, რეალობის გამოსახვასთან დაკავშირებული, არკვევს იმავე დროს როგორც შემადგენლობას ნაწილებისა, ისე ნაწილთა შედგენის საკითხს. მრავალგვარია ამის გაგება ფილოსოფიის ისტორიაში, ხშირია ცდა დასაბუთებისათვის ორიგინალი გზების ძიებისა, და, რა განსხვავებაც უნდა იშლებოდეს მკვლევარის წინ, ცხადი უნდა იყოს მისთვის განუწყვეტელი კავშირი მიმართულებათა განსხვავებასა და ცნების ბუნების გაგების სხვა-დასხვაობას შუა.

ცნების ბუნების გარკვევას კიდევ ერთი მხრით აქვს დიდი მნიშვნელობა. საერთო გასაქანის დახასიათებით ორი გზა გამოკვეთილი ფილოსოფიურ შემოქმედებაში. ორივეს, რა თქმა უნდა, მსოფლიოს „ნამდვილ სინამდვილესთან“ აქვს საქმე, რადგან გარეშე ამისა აზროვნება ყოველ მნიშვნელობას დაკარგავდა. ხოლო თვით მიმართვა სინამდვილესადმი სხვადგება იმისდა მიხედვით, სწვდება თუ არა აზროვნება სინამდვილის ცხოველ ასახვას, თუ მის მრავალ სახიანობას აზროვნების მიერ შემუშავებულ სქემებში გამოხატავს. პირველ შემთხვევაში გზა სინამდვილის მიწდომისა პირდაპირი და უშუალოა, ხოლო მეორე შემთხვევაში არა პირდაპირი და შუალობითი. ამისგან დამოკიდებულია ორივე შემთხვევის არსებითი განსხვავება. პირველ შემთხვევაში აზროვნებას არ საზღვრავს რა გარეშე თვით სინამდვილისა და მასთან პირდაპირ დაკავშირებულ პირობებისა, მეორე შემთხვევაში კი ზღვარმდებელია სქემა სინამდვილის რაციონალისტურ ასახებისა. პირველ გზას ხშირად ახასიათებენ, როგორც მისტიკურს, ინტუიციურს, განსჭვრეტულს გზას, ხოლო მეორეს—როგორც რაციონალისტურს, დისკურსიულს. უკანასკნელ შემთხვევაში განსაკუთრებული გზა აზროვნებისა ჩვეულებრივად ცნებას უკავშირდება.

ფილოსოფიაში თითქმის ურყევ დებულებად არის მიჩნეული, რომ ინტუიციურსა და დისკურსიულ აზროვნებას შუა გარდუვალი წყვეტია. ორივე შემთხვევას უკავშირებენ ისეთ ძირითად განსხვავებას თვით აზროვნების ბუნებაში, რომ გარეგნულად ასეთი გარდუვალობა მართლდაც კანონიერს სახეს იღებს და თვით შემეცნების მიზნებისათვის ასეთი გაყოფა მიზანშეწონილად მიაჩნიათ. ამკარად არის მიჩნეული, რომ თუმცა დისკურსიულ აზროვნების სფეროში აღამიანს ხელთ აქვს უტყუარი თანმიმდევრობა საბუთისა და დასაბუთებულისა და ამით შემეცნების იდეალი საკმაოდ გა-

ოკეცილია, მაგრამ მაინც რჩება ვრცელი არე სინამდვილისა, სადაც ასე-
ივე დალაგებით არ ხერხდება დასაბუთების გამოჩვენება, ხოლო თვით ათვი-
ება სინამდვილისა გაუქმებულია. შეუდარებლად დიდია არე ამრიგად შემ-
შეცნებელისა, მისთვის არ მოიპოვება დისკურსიულად ჩამოსხმული სილლო-
გისტიკა, მაგრამ გაუქმებული სახე სინამდვილისა მთელი თავისი კონკრეტუ-
ლობით აი აქ, ჩვენი გონების წინაშე, იშლება და მისი უარისყოფა მთელი
არსის საფუძვლის გამოშლა იქნებოდა. ამიტომაც არის, რომ უმეტეს შემ-
თხვევაში დისკურსიულ აზროვნების ფარგალს ინტუიციურის მხოლოდ მცი-
რედ ნაწილად სახავენ. ის თითქო აქა-იქ გაფანტული სალი კლდის კუნძუ-
ლია, რომლის ირგვლივ ღრიალებს „ნამდვილი სინამდვილე“ (ბუნება ზვ)
ზღვაებურ სტიქიონისა. თანამედროვე მეცნიერებას იმდენად რადიკალურად
მიიჩნია ორივე შემთხვევის შუა განსხვავება, რომ აზროვნებაში ორი გასაქა-
ნის არსებობა შეუწყვეტელ ქვეშარიტებად მიიჩნია!

მაშასადამე საკითხი ასე დგას: დისკურსიული აზროვნება ნათლად გა-
მოთქვამს ქვეშარიტებას, ცხად ფორმებში სახავს მას, მაგრამ მასთან ერთად
იგი მხოლოდ სქემატურად წარმოადგენს მსოფლიოს მრავალსახიანობას.
მთელი სიმდიდრე სინამდვილისა გაცილებით უფრო ფართო და რთულია და
მას გამოსახატავად რაციონალისტური სქემატიზმი საკმაო არაა. უკანასკნე-
ლია მისაწდომი გზა უშუალო ინტუიციას. აქედან გამომდინარეობს ისიც,
რომ დისკურსიული აზროვნება მხოლოდ აზროვნების მცირედი ნაწილია;
ხოლო უდიდესი ნაწილი—ინტუიციონურია.

რადიკალური განსაზღვრა დისკურსიულის და ინტუიციურისა საეჭვო
ხდება მაშინვე, როგორც კი გამოირკვევა, რომ ორივე მომენტი ვერ ასრუ-
ლებს დაპირდაპირების მთავარ პირობას: დამოუკიდებლობას. მართლაც და,
თუ წყვეტი ნამდვილად გამოხატავს დისკურსიულისა და ინტუიციურის მი-
მართებას, მაშინ ყოველი მათგანი ბუნებრივ წყობაში გაშლილი მეორეთი
უნდა ისაზღვრებოდეს და არა ერთი მეორეში გადადიოდეს. ნამდვილად სწო-
რედ უკანასკნელი ხდება. დასაბუთების ბუნება, სადაც დისკურსიული აზრო-
ვნება მთელის არსებით იშლება, მოითხოვს შეფასების დროს ყოველ ახალ
მომენტში უახლოეს საფუძვლის ნათელყოფას. ეს პროცესი ლოდიკური რე-
დუქციისა არ შეიძლება უსაზღვრო იყოს, რადგან ნაცვლად რედუქციისა
საბოლოო საფუძვლამდე მოხდება *regressus in infinito*. ასეთი საზღვარი
ის დებულებაა, რომელიც თვითონ დასაბუთებას არ საჭიროებს, არა იმიტომ
რომ იგი აქსიომატური და მარტივბუნებოვანია,—ასე რომ იყოს ახალი სა-

ამის შესახებ ბევრი საინტერესო ცნობებია Hartmann'-ის, Bergson'-ის და Spenser'-ის
ნაწერებში.

ფრთხე გაუჩნდებოდა შემეცნებას, რადგან სიმარტივე და ანალიტიკური აქ-
 სიომა ვერაერთად კომბინაციის ძალით ვერ გახდებოდა დასაბამი შემეცნე-
 ბის რთული ფენომენისა. მაშასადამე ერთგვარი სრულმნიშვნელოვანი ღი-
 რებულება თანახლავს იმ დებულებასაც, რომელიც თავის თავად მისაღებია,
 როგორც საზღვარი დასაბუთების წყებისა. მაშასადამე უკანასკნელ დებულე-
 ბას რთული ბუნებაც შეიძლება ჰქონდეს, მაგრამ, როგორც უკანასკნელს,
 დისკურსიული საბუთი აკლია. რადას ემყარება მაშინ მისი აუცილებელი მი-
 საღეობა? უეჭველია, რომ, თუ ცნებათა ჩვეულებრივ კლასიფიკაციას მივი-
 ლებთ, იგი ემყარება ინტუიციას, უშუალო მიწოდებას. სწორედ ასე აყენებს
 საკითხს არისტოტელეს, როდესაც ეხება შემეცნების უმაღლესს საფუძვლებს¹.

ამ რიგად დისკურსიული აზროვნება ერთ-ერთ საფეხურზე თავის განვი-
 თარებისა გასცდება საკუთარ საფუძველს და ემყარება პირდაპირის განჭვრე-
 ტით მიღებულ დებულებას. ცხადია, რომ დისკურსიულისა და ინტუიციური
 აზროვნების შორის არც ისეთი მიმართება ყოფილა, როგორც ეს ჰგონიათ.
 ეს გარემოება თავის თავად საბუთად არ გამოდგება დასამტკიცებლად იმისა,
 რომ ჩვეულებრივი დაპირდაპირება მართებული არაა; ხოლო თვით საკითხის
 დაყენებისთვის მას მნიშვნელობა აქვს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქაც
 ცნებათა ბუნების გამგეობას აქვს. ტრადიციული მოძღვრება ყველაზე უფრო
 უწყობს ხელს იმ წყვეტის გამგეობას, რომელიც აზროვნებას ორ გასაქანად
 ჰყოფს და მათ შორის კავშირი მექანიკურად და არა ორგანიულად წარმო-
 უდგენია. ასეთი გაყოფა და გაორკვევა ერთი ფენომენის, ადამიანის გონე-
 ბის ფუნქციისა, ყოველ შემთხვევაში, იმ მხრივ უნდა გამხდარიყო საეჭვო,
 რამდენადაც მიღებულ ნაწილებს შორის გარდუვალი სხვაობა განმტკიცდე-
 ბოდა. ეს იქვი ხანდისხან იჩენს თავს მომეტებულად ორივე ნაწილის შეფა-
 სების პრინციპის მერყეობაში და ცვალებადობაში. მთავარი დებულება, რო-
 მელიც უნდა იქნას დამტკიცებული, ისაა, რომ ჩვეულებრივი დაპირდაპირება
 ინტუიციურისა და დისკურსიულისა ცალმხრეა. აქ მალულად მხოლოდ
 იგივე დისკურსიული აზროვნებაა საფუძვლად მიღებული. გარეშე ცნებათა
 დაპირისპირებისა ინტუიციური ნიშნავს ერთის მხრივ უშუალობას, მეო-
 რეს მხრივ მრავალსახიანობას. ორივეს მეოხებით იგი სინამდვილესთან
 ახლო დგას და მთელი ასახება სინამდვილისა მისი გაშლის ყოველ მომენტში
 შეიძლება გახდეს ინტუიციის საგანი. ასეთი უშუალო და პირდაპირი ორაა ცნე-
 ბის მიმართება სინამდვილის მრავალსახიანობისადმი. აქ ერთგვარი დაშორება,
 ერთგვარი განყენებაა. ინტუიციის ფენომენებში ყველაფერი მონაწილეა:

1) Aristoteles, Analyt. II, წიგ. II, თავი XLV

დრო, სივრცე, ფორმა, დაძაბულობა და სხვ. ცნება ამის მიღმა ნააზრევია, მაგრამ მოკლების სინამდვილეა. ის მოწყვეტილი არაა სინამდვილეს, არც მასთან დაპირისპირებული.

ერთი უმეორისოდ შეუძლებელია. აზიტომაც უკანონოა არა მარტო განსხვავების პრინციპად აღიარება, არამედ, და ეს მომეტებულად, განსაკუთრებული გზების ძიება ორივე მხარეების ათვისებისათვის. მეცნიერება ამ გზით მიდის. იგი ეძებს მრავილსახიანობაში ზოგადს, მაგრამ ერთხელ შერყენილ აზროვნებას მაინც ჰგონია, რომ ზოგადი მხოლოდ განყენებაა, უსიკოცხლო, უშინაარსო, ხელოვნური. პლატონმა გარღვია ორ სამეფოდ სინამდვილის ემპირიული და იდეალური მხარეები და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერების და ფილოსოფიის გათიშვას. ეს კავშირი აღსდგება მაშინ, თუ მეცნიერებათა ქეშმარიტება კვლავ იქცევა ფილოსოფიურ ქეშმარიტებად.¹

ტრადიციული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა მთავარი საბაზია აღნიშნულ გათიშვის. ამ მოძღვრების ძალით ცნებათა შემუშავება დაკავშირებულია განყენების პროცესთან, სადაც შედარება—განსხვავების გზით გონება ამჩნევს მოვლენათა რიგში ნიშანთა იგივეობას და განსხვავებას. პირველთა გაერთიანებით და შეკავშირებით, ხოლო მეორეთა უარისყოფით აზროვნება იმუშავებს საერთო წარმოდგენას ანუ ცნებას. მასში ისეთი ნიშნები უნდა იყრიდნ თავს, რომლებიც შეეხება არსებითს მხარეს მათთვის დაქვემდებარებულ მოვლენათა. მთელი რიგი მოვლენის იმ თვისებათა, რომელთა შეწყობა გარემყარის ნამდვილ სურათს გამოხატავს, უნდა ყურადღების გარეშე დარჩეს და მას ცნების შემუშავებისთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. მათი მიმართება ცნებისადმი სწორედ ცნების მნიშვნელობის შემოფარგვლაშია, რადგან უკუქცევითი პროცესი, როდესაც უარყოფით მსჯელობათა ადგილს ახალ ნიშანთა დადებითი მიმატება იქერს, აშკარად ხდის, რომ ცნების მნიშვნელობის არე ვიწროვდება, მცირდება და მისი შესაძლოების საზღვრამდე მიყვანაც ადვილად წარმოსადგენი ხდება. ასეთია საერთო სქემა ცნებათა შემუშავებისა. ნიშნების მიმატება—გამოკლების გამო მთელი რიგი იშლება ზევით და ქვეით—პირველ შემთხვევაში სათავეში დგას ყველაზე უზოგადესი გვარი, და მეორე შემთხვევაში უკონკრეტესი სახეობა. ეს რიგი არ შეიძლება უდასასრულო იყოს, რადგან ეს, როგორც აღნიშნული იყო, წამსვე გამოაშკარავებდა ლოგიკურს უშინაარსობას. ასეთი ხასიათისაა ტრადიციული მოძღვრების შეხედულება, რომლის საუკეთესო ნიმუშებს Ueberveg-ის და Drobisch-ის ლოლიკა იძლევა.

¹) Plato, Phaid. 78 D Timaios. 51—53 და მრავალი სხვა ადგილები.

ხშირად ობიექტიურ—რეალისტური ხასიათი ამ თეორიისა შენელებულია და მის ადგილს იჭერს ნომინალისტური ინტერპრეტაცია. ეს შეკვლა განსაკუთრებით გაძლიერდა ცნებათა, როგორც განყენებულ იდეათა, კრიტიკის შემდეგ. საკითხი ამ შემთხვევაში თითქოს სხვანაირად დგას, რამდენადაც გამოსარკვევია მხოლოდ ის, თუ რა გზით გამოიმუშავდება ცნებები ჩვენს წარმოდგენაში. ასეთ შეხედულებას იცავენ მაგალ. Sigwart'-ი და B. Erdmann'-ი. სინამდვილესთან კავშირის ძიება და თანაბარი (ადეკვატი) ცნებათა ქსელის გაბმა მეტაფიზიკურ საკითხად არის მიჩნეული და ლოდიკურად გაგებულ ცნების მთვარი მიზანი წარმოდგენათა იმპტიცე შეწყობის დასაბუთებაშია, რომელიც სიტყვახმარებით იწყება და მტიცე იგივეობის გამოკვეთით თავდება. „მოაზროვნის წარმოდგენათა შინაარსის მრავალსახიანობის ერთგვარი წყობა, ამბობს ზიგვარტი¹⁾, ყოველ ლოდიკურად გაგებულ ცნებათა გამოიმუშავების მიზანია და მასთან ერთად, მაშასადამე, ყოველმხრივი და მწყობრივი დასრულება, —რასაც ენა იწყებს გარეშე შეცნობილ განზრახვისა.

მიზანი ცნებათა გამოიმუშავებისა იგივე ყოფილა, რაც ბუნებრივ პროცესში ისახება სიტყვახმარებით, ე. ი., სხვანაირად რომ ითქვას, ერთი ღირებულების ირგვლივ (ან ქვეით) ფენომენტთა რიგის თავის მოყრაში ყოფილა საქმე.

სიტყვა, როგორც სახელწოდება, სწორედ ამით ხასიათდება; ის მხოლოდ **მონიშნე** კი არ არის, **მილლის** ტერმინოლოგიით რომ ვილაპარაკოთ, არამედ **თანამონიშნე**, ე. ი. ერთი სიტყვა იხმარება იგივეობისკენ გადახრილ მზგავს მოვლენათა მთელი რიგის აღსანიშნავად. განსხვავება ფსიქოლოგიურ ბუნებრივ მიმდინარეობისა და ლოდიკურ-ნორმატიულ შორის მაშინ იმაშია, რომ ბუნებრივად დაწყებულ პროცესს ლოდიკური დედუქცია შეგნებულად ამთავრებს.

ტრადიციული მოძღვრება და მისი ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაციაც პრინციპიულად ერთსა და იმავე ნიადაგზე დგანან. ორივე შემთხვევაში მიღებულია, რომ ცნებათა გამოიმუშავება პროგრესიული პროცესია, გენეტიურ ბუნების, სადაც შედარებათა ნიადაგზე და ზოგად ნიშნების შერჩევით სრულდება მთავარი ამოცანა ზოგად წარმოდგენის გამოკვეთისა.

განსხვავება უფრო გარეგნული, არა არსებითი თვისებისაა. წმინდა ფორმალური დაყენება საკითხისა იხილავს მას გარეშე მისი ფსიქოლოგიური ახსნისა, მას ეს მხოლოდ ლოდიკურ ბუნების მქონედ მიაჩნია და ნიშნების მიმატება — გამოკლებაში სპეციფიურ გონებრივ ოპერაციებს ხედავს.

1) Sigwart, Logik § 40.

გორც ერთ — ერთი სახეულებალოლიკურ რკალისა და ექვემდებარება ყოველს აქედგან გამომდინარე დასკვნას.

ასეთი კრიტიკა თანდათანობით გამომჟღავნდა ლამბერტიდან დაწყებული ვიდრე კანტიანელებამდი (განსაკუთრებით ე. წ. მარბურგელთა სკოლა, — კოლენი, ნატორპი, კასირერი), ლამბერტმა ყულადღება მომეტებულად მიაქცია შინაარსის გადატაკებას, რომელიც უექველია თანსდევს ტრადიციულ მოძღვრების მიერ აღებულ გზას. განყენება თანდათან გამოკლების გზით ხორციელდება და ცნება, რამდენად უფრო მნიშვნელოვანი და სრულია, იმდენად ვალატაკებულია შინაარსის მხრივ. ეს უმართებულად მიაჩნდა ლამბერტს და იგი მოითხოვდა საკითხის ისეთ გადაჭრას, რომ ეს ვალატაკება თავიდან აცდენოდა ცნების გამომჟღავნებას. საამისო ნიშნებს იგი ეძიებდა მათემატიკურ ლოლიკაში, სადაც მისი აზრით ცნება სრულიად არაა შედეგი გამოკლებით ოპერაციისა, არამედ გამოსახავს სავალდებულო და უცვლელ მიმართებას სიდიდეთა შორის მათი ნიშნების უკლებლივ წარმოდგენით. მაშინ ცნება საზოგადოდ არაა შინაარსი, როგორც შერჩეულ ნიშანთა კრებული. არამედ ნიშანთა შინა-არსებული მიმართება, როგორც მათი თანარსებული შეწყობა¹

წინდაწინ მოსალოდნელი იყო, რომ ასეთი მოძღვრებით, რომელიც ადამიანის გონების მთვარ ნაკვთს შემეცნების ფენომენტა შეწყობის კანონად აცხადებს, უექველად ისარგებლებდა ის მიმდინარეობა ფილოსოფიაში, რომელიც კანტის ფილოსოფიურ შემოქმედებას რაციონალისტურ სქემა — კანონების რკალთა ასხმაში დაინახავდა. ცნობილია, რომ კანტის ასეთ ინტერპრეტაციაში მარბურგელი სკოლა ყველაზე მეტ ენერგიას იჩენს. ჩვენთვის ამ მიმართულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია იმ ვაგებით, როგორც ეს თანამედროვე კანტიანელებს წარმოუდგენიათ, ცნებათა სისტემატიკაა, რომელთა დანიშნულება სინამდვილის ისეთი ასახებაა, სადაც მისი ვაშლა-განვითარება ერთსა და იმავე დროს კიდევ უნდა თავსდებოდეს და ახალი ენერგიის ვაშაქანსაც ჰპოვებდეს. მიტომაც მიუღებელია მათთვის ცნებათა ისეთი ვაგება, სადაც შემეცნება მყარ-ბუნებოვანია და ცვალებადობა ზღვარდებული. უმთავრესი მისაწლომი ადამიანის გონებისათვის იმ კანონის შემეცნებაა, რომელსაც ემორჩილება შინაარსის განვითარება. ხოლო თვით ამ შინაარსისათვის ვარკვეულ სახეების ძიება რეალობის აღკვეთა იქნებოდა. თავისთავად ცხადია, რომ ტრადიციული ლოლიკის ცდა ცნებათა ბუნების სწორედ ამ

1) Lambert, Über die philosophische u. mathemat. Erkenntniss, § 194.

შინაარსის ნიადაგზე აგებისა ტრანსცენდენტალ ფილოსოფისთვის სრულიად მიუღებელია. ცნებას უეჭველია ახასიათებს წარუვალობა და მუდმივობა, მაგრამ, რადგან არის შინაარსი მუდმივად ცვალებადია, განვითარების, სრულქმნის პროცესში აქ არ შეიძლება ცნებათა გამოსახულების ძიება. ეს შეიძლება მხოლოდ იქ, სადაც მარადობა ადამიანის გონებრივ მუშაობისა თავის გამოხატულებას ჰპოებს: იმ წესებში, რომელთა დანიშნულება შინაარსის განვითარების მოწესრიგებაა. აქ სწყდება კავშირი ტრადიციულ მოძღვრებასა და ტრანსცენდენტალ მოძღვრებას შორის: პირველი დგას შინაარსის ნიადაგზე და იქ აგებს ცნებათა შინაარსს, მეორე შინაარსის მხოლოდ გარეგან ფორმაში, მის კანონებში ეძებს ცნებათა განსახიერებას.

ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია იზიარებს იმ კრიტიკას, რომელიც ტრადიციულ მოძღვრების წინააღმდეგ არის მიმართული. ლოღიკური რკალი, რომლის გარეშე უშინაარსო და შებოჭვილია ტრადიციული მოძღვრება, მას მომაკვდინებელ საბუთად მიაჩნია და ასეთი შედეგის თავიდან ასაცდენად იგი მოუწოდებს საკითხის რევიზიისაკენ. რა შემთხვევაში შეიძლება ამ რკალის გადალახვა და მართებულ ნიადაგზე დადგომა? მხოლოდ მაშინ, თუ ცნების ბუნება იქნება გაგებული არა როგორც ნიშანთა კრებული, რომელიც რეალობის ფენომენთა წყობაში აქა იქ იქნება ამოკრეფილი, არამედ სრულიად დასტოვებს ამ ფენომენთა წყობაში შერჩევის გზას, სადაც იგი სიძნელეთა მთელ რიგს ხედება. ამ მოვლენებს არა აქვთ საკუთარი წესრიგი; როგორც მოვლენები, იგინი ჩვენთვის არიან მოცემული, და გონების დანიშნულებაა შეიტანოს მათში ისეთი წესი, რომელიც მრავალსახიანობას გაარკვევს. მაშასადამე, შეუძლებელია ცნება, გონების მთავარი იარაღი, წარმოიშვას იმ მასალისაგან, რომელიც თვითონ არავითარ გარკვეულ სახის მქონე არაა მანამდე, სანამ მას გონების შემოქმედება არ შეჰხებია.

ცხადია სად იმყოფება ამ აზრთა დაპირდაპირების მთელი სიმძიმე. ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია პირდაპირ და მარტივად სვამს საკითხს; ან მიღებულ უნდა იქნას, რომ მოვლენებში განხორციელებულია გარკვეული წესი, და მაშინ მათ ნიადაგზე რეფლექტიურად შეიძლება ცნებათა ბუნების ნათელყოფა, ან ასეთი წესი არ არსებობს დამთავრებული, დასრულებულის სახით და მაშინ შინაარსი ჯერ განუსახიერებელი პრობლემაა, და ასეთივე პრობლემაა ცნებათა ბუნება. ტრადიციული ლოღიკა იღებს არჩევანის პირველ წევრს, მხოლოდ მას სავსებით ვერ ატარებს. იგი შესაძლებელია მანამდე, სანამ მიღებულია, რომ მოვლენებში ისეთი წესია განხორციელებული, როგორც ჩვენს გონებაში, და ე. წოდებული ცნებათა „გამომუშავება“ მხოლოდ ეტაფორაა და არა ნამდვილი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმა, რადგან გა-



მოიწუშავენაზე ლაპარაკი ზედმეტია იქ, სადაც გამოსამუშავებელი უკვე რეალობაა მთელი სინამდვილის საზომით.

ძველი ლოდიკა ყოველთვის არ ემყარება სინამდვილის წყობას, როგორც აუცილებელ წინამძღვარს. ტრადიციული ლოდიკა მომეტებულად გამოდიოდა როგორც ფორმალი, და სინამდვილესთან თანაბარობის საკითხი თავითვე განზე იყო მიტოვებული. მხოლოდ არისტოტელეს ლოდიკაშია დაცული კავშირი არსის და აზროვნების ფორმათა შუა, მაგრამ რამდენად შეიძლება არისტოტელეს ლოდიკის დაახლოვება ტრადიციულ ლოდიკასთან, დიდი და სადაო საკითხია, — ეგ საკითხი ჯერ კიდევ საჭიროებს მიუდგომელ მკვლევარს.

გადაქარბებული ფორმალიზმი ტრადიციულ ლოდიკისა იყო მიზეზი მისი ერთგვარ დაუმთავრებლობისა ის ნიადაგი, რომელზედაც უნდა აღმოცენებულიყო ცნებათა შეცნობა, დატოვებული იყო და დაშორება არა მარტო ონტოლოგიიდან, ე. ი. არსმეტყველებიდან, არამედ გნოსეოლოგიიდანაც, ე. ი. შემეცნების საკითხთა პარალელურად ძიებიდან აყენებდა და აყენებს ფორმალ ლოდიკას იმ მდგ-მარეობაში, რომელიც ასე უადვილებს კრიტიკის წარმოებას ტრანსცედენტალ ფილოსოფიას. ცნებათა გამომუშავების საფუძველი ან სინამდვილეშია, ან გონებაში, — ასეთია ალტერნატივა ტრანსცედენტალ ფილოსოფიისა, და იგი მაშინვე ამჩნევს, რომ ფორმალიზმით ამოწურული ტრადიციული ლოდიკა ვერ შესძლებს იმ უბრალო მოვლენის ახსნას, როდესაც, თუმცა წინასწარ არაა გამომუშავებული სინამდვილის საფუძვლები, მაგრამ ცნებათა წყობა და ნიშანთა შერჩევა ყოველთვის მაინც ისეთი გამოდის, თითქოს ასეთ საფუძვლებზედ შეგნებულად ემყარებოდეს. ამიტომაც არის, რომ ტრადიციული ლოდიკა სუსტი და უსწორო მოპირდაპირეა ისეთი ლოდიკურად ჩამოსხმულ აზრთა წყობისა, როგორიც არის ტრანსცედენტალი ფილოსოფია.

ქეშმარიტება არასოდეს ცალმხრივობით არ ისახება; ამიტომაც იგი მხოლოდ ნაწილობრივად განსახიერებულაა ინტუიციურ აზრთა წყობაში. სწორედ ასეთი მიმართებისანი არიან ტრადიციული და ტრანსცედენტალი მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა. როგორც ვნახეთ, პირველის „ფორმალიზმი“ ხელს არ უშლის ცნებათა შინაარსი რეალ ფენომენტთა ნიშნების კრებულს წარმოადგენდეს. როგორც განყენებული, ეს კრებული შერჩეულია და ამ შერჩევას, მეტად თუ ნაკლებად, შეცნობილი პრინციპები ედებიან საფუძვლად. პირიქით, სწორედ იგივე „ფორმალიზმია“ იმის მიზეზი, რომ ძირითადი პრინციპები ნათლად არ ისახებიან და დასაბუთებას მოკლებულ შთაბეჭდილებას ახდენენ. იმდენადვე დოღმატიზმიც თანახმავეს ამ მოძღვრებას, რამდენადაც უკვე მიღებულ (შეუცნობლად) დასაბამს აქვს ცნებათა გამომუშავებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ტრანსცედენტალი თეორია ემყარება კანტის მოძღვრების ისეთ გაგებას, რომელიც სინამდვილის რეალობას შემეცნების მიზნად აღიარებს, რამდენად თვით პროცესი შემეცნებისა შემოქმედების პროცესიც არის. მაშასადამე უკანასკნელი მიმართულება იმ თავითვე განსხვავდება ტრადიციულისაგან, რამდენად დასაწყისშივე არკვევს რეალობის საკითხსაც და ლოდიკის ღირსებათა რაოდენობას შემეცნების შეფასებას უკავშირებს. თუ იქ რეალობის საკითხი განზე რჩებოდა „სახელითა ფორმალიზმისათა“, აქ საკმე სწორედ იმის მტკიცებიდან იწყება, რომ სინამდვილე **საცნობი** კი არაა შემეცნებისათვის, არამედ **ამოსაცნობი**. მაშინ, ცხადია, გონებას ისეთი ელემენტები კი არ შეადგენენ, რომლებიც აღწერენ, განაჯგუფებენ და შეარჩევენ მოვლენებს, არამედ ისეთი, რომლებიც თვით მოვლენების შესაძლობას, მათ ასახებას პირველ ასაფუძვლებენ. მოვლენები მხოლოდ აწ უნდა გაიშალოს გონების წინ; მისთვის (გონებისთვის) სრულიად მიუღებელია რკალისებური მოხაზვა აზრთა წყობისა ცნებათა გამოშუშავებაში, როგორც ამას ადგილი აქვს ტრადიციულ მოძღვრებაში. ცნება კანონია მომავალ მოვლენების და მისი მნიშვნელობა მის განწოდმილებაშია. აქედან მისი საზომი წყობაა და არა რკალი (*Die Reihe*). რეალობის მრავალსახიანობას ყოველთვის თანახლავს გარკვეული მიმართება ნაწილების შორის, რომლის გამოსახატავად მათემატიკური ცნება ფუქციონალურ კავშირისა ყველაზე მართებულია. ამიტომაცაა, რომ მათემატიკურ და საზოგადო ცნებათა შორის პრინციპიული წყვეტი უადგილოა და ლოდიკა უნდა ხელმძღვანელობდეს აზროვნების მთელი გასაქანის ლოდიკურ მიმართებათა ისეთ წესებით ჩამოსხმას, რომლებიც სქემატიურად სინამდვილის ყოველ ასახებას უკუფენენ. ამ გზით ფიქრობს კანტიანელთა ერთი ჯგუფი ტრადიციულ ლოდიკის ნანგრევზე ახალის შექნას. ყოველი მომაკვლენებელი შედეგი, რომელიც პირველიდგან ასეთი აუცილებლობით გამომდინარეობდა, აქ თავიდან აცილებულია. შემოვლილია ის გაღატაკება შინაარსისა, რომელზედაც ლამბერტი მიგვეითებდა. რამდენად დასაბუთებულია ტრანსცედენტალი თეორია? გავარჩიოთ.

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს შემდეგი: რა გინდ უმართებულო იყოს ტრადიციული მოძღვრება, მას ერთი თვისება ჰქონდა. ლოდიკაში იგი ხელდავდა შემეცნების ისეთ დარგს, რომელიც ყველასათვის სავალდებულო პრინციპებს ემყარებოდა და ამიტომაც მათ არც ერთ გარკვეულ „თეორიას“ არ უკავშირებდა. რა თქმა უნდა, შემცდარი იყო ტრადიციული ლოდიკა და შეუცნობლად იგი ყოველთვის ემყარებოდა ერთ გარკვეულ „თეორიას“, მაგრამ კანონიერი იყო მისი სურვილი საერთო სავალდებულო ღირებანი სადავო ღირებისათვის არ დაეკავშირებია. სხვა გვარია ტრანსცედენტალ ფი-

ლოსოფიის მიერ საკითხის დაყენება. მთელი მისი დასაბუთება მძლეა და მნიშვნელოვანი, ვიდრე მძლე და მნიშვნელოვანია ის ფილოსოფიური საერთო შენება, რომელსაც იგი ემყარება. ამიტომაც არის, რომ ტრანსცედენტალი ფილოსოფია არ უფროსხის ლოღიკურ დოღმატიკოსობად მოჩვენებას, რადგან თუ თვით ლოღიკაში არ იწლება და ვითარდება ყველა საჭირო პრინციპი, რომელზედაც შენდება ტრანსცედენტალი ლოღიკა, ეს იმას სრულიად არ მოასწავებს, თითქოს ეს პრინციპები სხვა ფილოსოფიურ დარგის შემოქმედების საგანი არ იყოს. ეს ამ მიმართულებების ღირსებაა, მაგრამ ამას თვისი უარყოფითი მხარეც თანახლავს. ტრანსცედენტალ ლოღიკის და მასთან, თავის თავად ცხადია, ტრანსცედენტალ შემეცნების თეორიის ბედი დაკავშირებულია თვით ტრანსცედენტალ ფილოსოფიასთან და უკანასკნელის დატყმასთან უნდა დაეცეს პირველიც.

რთულია ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური დასაბუთება და მისი მოკლე განხილვა განუხორციელებელი ამოცანაა, მაგრამ მთავარი საკითხები, რომლებიც სპეციალ გამოკვლევის საგანს შეადგენენ, აქ გაკვრიტ მაინც უნდა აღინიშნოს. სწორედ რომ ითქვას, ის ფილოსოფიური ძიება, რომელთანაც აქამდე გვექონდა საქმე, ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის ერთ-ერთ სახეულობას წარმოადგენს. საზოგადოდ თანამედროვე ფილოსოფიაში ფრიად გავრცელებულია შემეცდარი დებულება, თითქოს კანტმა შექმნა დამთავრებული სახე ტრანსცედენტალ ფილოსოფიისა და მრავალგვარ კომენტატორებს მეტი არაფერი დარჩენიათ, გარდა იმ სიბრძნის დაწაფებისა, რომელიც ამ სისტემაში იპოვება, და მისი საყოველთაო ხელსახებად გადაშლისა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ მუყაითობას იჩენენ „მოწაფეთა მოწაფეები“ — ბრიტკერტ-კასირერები. თვით სკოლების მამათ-მთავრებს მაინცა სწამთ, რომ მათი არსებობა, როგორც „სკოლის“ შეთაურების, დასაშვებია მხოლოდ მაშინ, თუ კანტის „გადამუშავებაზე“ მიდგება საქმე. მიუხედავად ამისა, ყველა სკოლები კომენტატორების ბუდედ გადაიქცა და ფილოსოფიური დეკადანსი არ დამთავრდება მანამდე, სანამ კომენტატორულ აზროვნებას ბოლო არ მოეღება.

კანტის, როგორც სხვა ყოველივე ფილოსოფოსის მნიშვნელობა, ავტორიტეტის სიძლიერით არ გაიზომება. მხოლოდ ფილოსოფიურ კაცუნობას უნდა მიეწეროს დაუსრულებელ კომენტარიების გზით ფილოსოფიურ შემოქმედების გაგრძელება. ყოველგვარ „უკან კანტისაკენ“ ამოძახილს ფილოსოფიურ დეგენერაციის დაღი აზის და მედიდურად მოარენი ფილოსოფიური მესაიდუმლე-ინტერპეტატორები მხოლოდ ამცირებენ იმ კაცის სახელს, რომლის განსაღიდებლად უხვად მიმოაბნევენ განუზომელ პედანტიზმის ნაქაფს. რამოდენიმედ კანტსაც უდევს ბრალი საქმის ასეთ მიმართულებაში, რამდე-

ნადაც იგი ფიქრობდა, რომ მისი სისტემით დამთავრდებოდა ძიება შემეცნების ბუნებისათვის. დიდი მიზნები თავის თავად ვერ უზრუნველყოფენ დიდი შეცდომებიდან. კანტმა ვერ მისცა კაცობრიობას ისეთი რამ, რაზედაც მისი ძიება უნდა შემდგარიყო, მაგრამ აქედან შორსაა კანტის მნიშვნელობის შემცირებადღე, მან უჩვენა აზროვნებას ახალი გზები, რომელზედაც იშლებოდნენ სრულიად ახალი შესაძლებლობანი, და ცუდ სამსახურს უწევენ საქმეს ისინი, ვინც ამ გზით წინსვლის ნაცვლად უკან მიუთითებენ. კანტიანელების ამოცახილს „უკან კანტისაკენ“ ერთხელ კიდევ უნდა დაუპირისპირდეს „წინ კანტიდგან“.

კანტის ცნობილ „კრიტიკას“ ტრადიციულ ლოღიკის კლასიფიკაციის პრინციპი უდევს საფუძვლად; ცნება, მსჯელობა, სილლოგიზმი — ასეთია ის მთავარი ნასკვები აზროვნების გაქანებისა, რომლის ამოცნობა იმ თავითვე შეადგენდა ლოღიკის საზრუნავ საგანს. ცხადია, რომ კანტიდან სრულიად დამოუკიდებლივ აშენებს თავის მოძღვრებას ის, ვინაც კანტის შეხედულებაში ქეშმარიტების ნასახს არ ხედავს, ხოლო თუ კანტის თვალსაზრისი საერთოდ მიღებულია, დაცული უნდა იქნას მისი არხიტექტონიკაც, რამდენადაც ეს თვით აზრთა წყობასთან არის დაკავშირებული. ✓ კანტი შემთხვევით არ იწყებს ცნებიდან. აქ უნდა გამოირკვეს ისეთი რამ, რასაც მნიშვნელობა აქვს მსჯელობისა და სილლოგიზმისათვის. აქ უნდა ნათელი გახდეს ერთის მხრივ ტრადიციულ ცნების ბუნება, რომელიც სახეულობათა გვარეულობათათვის დაქვემდებარებაში ისახება, და, მეორე მხრივ, რამოდენიმედ გამოირკვეს ისეთი ცნება, რომელიც ასეთ დაქვემდებარებას უარყოფს და შინამდებარებას აღიარებს. ✓

✓ სივრცე მაგალითია ასეთი ცნების — იგი არაა დასკვნა, განწყენების გზით მიღებული, წინასწარ ემპირიულ ვრცეულობათაგან გამოყვანილი. იგი ვრცეულობაა ყველა ემპირიულ ვრცეულობათა შინამქონე, ყოველი ემპირიული ვრცეულობა **მასშია** და არა მის ქვემოდ. ასეთი „ცნება“, რა თქმა უნდა, არ ჩამოჰგავს ტრადიციულს — მისი მიწდომის გზა არაა განწყენება, თუმცა იგი წარმოიდგინება გარეშე მასში მყოფ რეალ საგნებისა. ბუნება ასეთი ცნებისა განიმტკიცება არა ვრცეულ საგანთა მიხედვით, არამედ მათგან სრულიად დამოუკიდებლივ; მთელ მასალას ცნების შენებისა შეადგენენ **ნაწილები**, და **მთლიანი ვრცეულობა** აქ სრულიადაც არაა მხედველობაში მიღებული. საგანი ანუ მოვლენა, რომელსაც ვრცეულობასთან კავშირი აქვს, ე. ი. ძველი ლოღიკის სტილით რომ ვთქვათ, რის **გომანსაც** შეადგენს ვრცეულობა. დაქვემდებარება იწყება, როგორც ცხადია, მხოლოდ იმ მომენტში, როდესაც ერთი სახეულობა მეორესთანაა აღებული და, მეორეხელ ულად გაშლილი, ერთი მეორეს ექვემდებარება. ✓



კანტი უთმობს ტრადიციას, როდესაც მას მხოლოდ უპირდაპირებს თავის „ცნებას“. თვით იმ გაგებას, რომელსაც წარმოადგენდა ტრადიც. მოძღვრება, იგი ხელუხლებლად სტოვეს, თუმცა მით თითქმის არასოდეს არ სარგებლობს. ტრანსცედენტალი ფილოსოფია მოითხოვდა საკითხის სხვა გვარად დაყენებას და გადაჭრას, ვიდრე ეს კანტმა შესძლო. ამას შემდეგ დაუბრუნდეთ. მის კრიტიკას საფუძვლად მაინც ტრადიციული კლასიფიკაცია ედო და იგი შეეცადა დაეტოვებია ძველი ცნებები და მათთვის ახალი შინაარსი მიეცა. რამდენად ეს შესძლო მან — ესეც სპეციალ გამოკვლევის საკითხია.

ტრანსცედენტალი ლოდიკის ის წარმომადგენლები, რომლებიც ზემოთ არიან განხილული, კანტის ცნებათა თეორიას გვერდს უხვევენ, ან მას სრულიად ვერ ამჩნევენ. ყოველ შემთხვევაში, კანტის შეხედულებათა გამოსახულებას იგინი ტრანსცედენტალ ესთეტიკის გარეშე ხედავენ და თავის თავად მისაღებად სთვლიან იმ მეტად საეჭვო დებულებას, თითქოს ტრანსცედენტალი ესთეტიკა ტრანსცედენტალ ლოდიკისაგან სრულიად განცალკევებულია¹. კანტი ასე არ ფიქრობდა. იგი ხშირად და ხაზგასმით იმეორებს, რომ განჭვრეტისა და გონების შუა განუწყვეტელი კავშირია, რომლის უარისყოფა სრულიად შეუძლებლად გახდიდა შემეცნებას. მართალია, განჭვრეტა, კანტის აზრით, მხოლოდ მასალას იძლევა და არა ფორმას, და მაშასადამე მას ცნებასთან კავშირი არ უნდა ჰქონოდა, მაგრამ კანტის დედუქცია ამ მუხლში სუსტია, როგორც დავინახავთ. გონებრივ ფუნქციების განაწილების დროს კანტი შესაფერ ასახებას ეძიებს ადამიანის აზროვნების წყობაში და შემდეგნაირად ანაწილებს: მსჯელობა მიეკუთვნება გონებას, დასკვნა (სილოგოგიზმი) გულისხმას, ხოლო **ცნებისათვის** თითქოს ცალკერი ადგილია დატოვებული. აქ უეჭველი შეუსაბამობაა და ცნება უნდა მიეკუთვნოს იმ ასახებას, რომელთანაც დაკავშირებულია ვრცეულობის და დროულობის ინტუიცია. ამის სასარგებლოდ ისიც ლაპარაკობს, რომ სწორედ ის მეცნიერება, რომელთანაც დაკავშირებულია მთავარი აღმოჩენა ტრანსცედენტალ ლოდიკისა — აპრიორული სინთეტიური მსჯელობანი — მათემატიკა — დროულობას და სივრცის ინტუიციაზეა აღმოცენებული. კანტმა განასხვავა მესამე ნიჭიერებაც — გრძნობა; მაგრამ ფსიქოლოგიურ ტრადიციის ზეგავლენით მას მომეტებულად ვიწრო

1) ასეთ გაგებაში თითქოს წილი არ უდევს გ. კოჰენს, (Cohen) რამდენადაც იგი მაგდროულობაში გონებრივ კატეგორიას ხედავს; მაგრამ ერთი საქმეა ტრანსცედენტალ ესთეტიკისა და ლოდიკის შუა **ორგანიული კავშირი** და მეორე ტრანსც. ესთეტიკის (თუნდაც ნაწილობრივ) ლოდიკაში გათქვეფა. კოჰენი სწორედ ამას სჩადის, მაგ. Logik, გვ. 130 ff

ხასიათი მისცა და განჭვრეტა-ინტუიცია, როგორც განსაკუთრებული გზა ცნებათა მიწოდებისა, ჰაერში გამოკიდებული დარჩა, რადგან საამისო ნიჭი ადამიანის ბუნებაში დაუსაბუთებელი დარჩა. ტრანსცედენტალ ლოღიკის ისეთმა შესვეურებმა, როგორცაა კოილენი და მისი სკოლა, საკითხის ცენტრი გულსხმის წიაღში გადაიტანეს. მათ სრულიად დასტოვეს ნიადაგი ტრანსცედენტალ ესთეტიკისა, პირდაპირ შეაბრუნეს საქმე და ბოლოდან დაიწყეს. კანტის სქემა უეჭველად შემდეგია (იგი აქ ტრადიციას ემორჩილებოდა): ჯერ მარტივი ელემენტები შემეცნებისა (ცნება), შემდეგ მათი პირველი შეერთება (მსჯელობა), შემდეგ სისტემა ანუ შეწყობა (სილლოგიზმი). ტრანსცედენტალ ლოღიკის კოილენის სახით შეუმჩნეველი არ დარჩა ის გარემოება, რომ ტრადიციული სქემის მიღება რამოდენიმედ მაინც ავალებდა კანტს ტრადიციული ცნებათა თეორია ც მიეღო. მათ გასწყვიტეს კავშირი კანტის კლასიფიკაციასთან, მაგრამ ზედმეტ იერთგულეს და მეორე უკიდურესობაში გადავარდნენ: მათ დაავიწყდათ, რომ რიგის შეცვლა საკმარისი არაა, ვიდრე თვით სილლოგიზმის თეორია ძირიანად გადაუმუშავებელია.

სილლოგიზმის გადამუშავება იმდენად რადიკალური უნდა იყოს, რომ მისი ნაწილების შეკავშირების პრინციპი და საფუძველი ხელახლად გამოიყვანებოდეს. ეს ცნებაში უნდა იყოს გამოხატული და მაშასადამე მის ბუნებასთან დაკავშირებული. კანტი არა ერთხელ განმარტავს ცნებას საზოგადოდ. როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესს. აი ასეთი შეერთების წესი არის თუ არა უეჭველად გაგებელი, როგორც რიგის შემაერთებელი, და იმდენადვე ტრადიციული რკალის საწინააღმდეგო. ტრანსცედენტალ ლოღიკის აზრით აქ უეჭველად რიგია განუზომელ სივრცეში გაქანებული. მაგრამ მიუხედავად ამ განუზომელობისა, ცნებაში იმთავითვე საკმარისი უზრუნველყოფითაა გამოხატული რიგის მომენტების მიმართება — კავშირისა. რკალის რიგით შეცვლაში ხედავს ტრანსცედენტალი ლოღიკა ტრადიციულ ლოღიკის დაძლევისა. რამდენად მართებულია ასეთი გამოსავალი?

ჩვენ არ ვიცავთ ტრადიციულ მოძღვრებას, მაგრამ ხაზგასმული უნდა იქნას, რომ ნაწილობრივი ქვეშარიტება მასში უეჭველად იპოვება. მართალია, ის, რაც შეადგენს ძალას და ღირსებას ტრადიციულ მოძღვრებისას ცნების ბუნების შესახებ, შეუცნობლად არის მიღებული და თვითონ თეორიაში იგი პრინციპიულ გამოხატულებას ვერ ჰპოულობს. ეს უკვე იყო შენიშნული, მაგრამ თვით შენება ცნებისა იმის მიხედვით, თუ რა მიმართება უკვე წინასწარ განსახიერებელია მის ნაწილებ შორის, თუნდაც შეუცნობლად — უეჭველად მისაღებია. როგორც დავინახავთ, თვით ტრანსცედენტალი ლოღიკაც ნაწილობრივად მართალია თავის მოძღვრებაში, მაგრამ სწორედ

ეს ნაწილი სრულიად არ ეწინააღმდეგება იმას, რაც მისაღები და ღირებუ-
ლია მოწინააღმდეგე მოძღვრებში. ასეთია ქეშმარიტების ორგანიული ბუნება.
ცნება ის წესია, რომელიც თავიდანვე, აპრიორულად მართებულია, რომ-
ლის მნიშვნელობა არ შეიცვლება და ვერ შეიცვლება იმის მიხედვით, თუ
რა მიმდინარეობას მიიღებს ცდა. შეიძლება თვით წესის შინაარსიც გამოი-
ცვალოს, მაგრამ იგი ყოველთვის მის მიმართ, რის წესიცაა, წინასწარ, აპრი-
ორულად ღირებულია. ეს წინასწარ მიღება, წინასწარღირება ერთია ორივე
შემთხვევაში, და ტრანსცედენტალ ლოლიკას ამ მხრივ არ უთქვამს ახალი
რამ და ვერც იტყოდა, რადგან, რამდენადაც ორივე შემთხვევაში ქეშმარი-
ტებაა განსახიერებელი, იგი მუდმივია და მაშასადამე მაინც და მაინც
„სიახლეს“ არ მოითხოვს.

თუ ზოგიერთი წარმომადგენელი ტრანსცედენტალ ლოლიკისა (მაგ. კას-
სირერი „Substanzbegriff“-ში) მაინც უსვამს ხაზს რომ ცნების ახალი გეგმა
რიგის (Die Reihe) მიღებაში ისახება, ეს მხოლოდ გაუგებრობის შედეგია.
ნამდვილად კი „რკალის“ შიშით „რიგის“ მიღება ეს მხოლოდ მექანიკური
გამოსავალია. მართლაცდა, თუ რიგის ნამდვილ გაგებასთან გვაქვს საქმე—
ყოველი მისი ელემენტი ერთსა და იმავე დროს მთლიანობაც უნდა იყოს
და შემადგენელი ნაწილიც. პირველი გარემდებარების განსახიერებაა, ურომ-
ლისოდ რიგი ვერ განიმტკიცების. ხოლო მეორე შემთხვევაში ერთი საერ-
თო პრინციპი საფუძველია ყოველი ელემენტის, როგორც გაზეერთიანებელი
მომენტი. ამისდა მიმართ შებრუნებაშია გაერთიანება და მაშასადამე ასეთი
რედუქცია, ასეთი შებრუნება აუცილებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში გა-
რემდებარება ისპობა და პრინციპი გაერთიანებისა მთლიანობის სრულ განსახი-
რებად გამოდის; აქ უკვე გვაქვს მთლიანობა და არა მთლიანობათა რიგი. რკალი
აუცილებელია, ხოლო არა ლოლიკურ შეცდომის მომასწავლებელი, არამედ
რედუქციის მაჩვენებელი. ტრადიციული და ტრანსცედენტალი ლოლიკა ერთსა
და იმავე პრინციპიულ საფუძველზე დგანან. რასაც შემდგომ მნიშვნელო-
ბა აქვს, იგი, როგორც მნიშვნელოვანი, წინასწარ უნდა მიიღებოდეს. ეს
დებულება ქეშმარიტი და მართებულია, შეცდომაც ერთგვარია ორივე შემ-
თხვევაში. ტრადიციული ლოლიკა ვერ ასაბუთებს (ან არ ასაბუთებს „ფორმა-
ლიზმის“ ზეგავლენით) იმ ძირითად მეტაფიზიკურ საფუძველს, რომელზედაც
ემყარება მისი მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, ხოლო ტრანსცედენტალი
ლოლიკა დასაბუთებას ჩვენთვის (შემმეცნებელისათვის) მის ღირებულებაში
ხედავს და ამიტომაც მოჩვენებითი დასაბუთების გზით მიდის. თუ ასეთი
დასკვნა განხილულ მიმართულებათაგან საბოლოოდ მისაღებია, მაშინ უნდა
გამოკვეთილ იქნას მისაღები ნაწილები ტრადიციულ და ტრანსცედენტალ

ლოლიკისა და მათი შეცდომის დასაბამის აღნიშვნით გამოინახოს გზა მომავალი შეცდომების დაძლევის.

ფილოსოფიური შემოქმედების ისტორიას ერთი ძვისება აქვს, რომლის შენიშვნის სიაღვრე გაუგებარ ხდის მისი ხშირ დავიწყებას. ამ ისტორიის შინაარსს გარეგნულად, ზედაპირზე საუცხოვო მრავალსახიანობა ეტყობა, მხოლოდ, თუ გონებამ შესძლო აზროვნების მაცოცხლებელ ძარღვების დაქვრა, მაშინ ხელსახები სიმარტივე გაღიშლება ჩვენ წინ; ასეა ამ შემთხვევაშიდაც. რა განსხვავებაც არ უნდა იყოს ტრადიციულსა და ტრანსცედენტალ მოძღვრებაში ბუნებისათვის ცნებისა, ისინი მთავარ საკითხში საერთო ნიადაგზე დგანან. ორივე შემთხვევაში ცნება— განყენებაში ზოგადობაა; როგორც ასეთი, იგი უპირდაპირდება კერძობითს. შეიძლება განსხვავებული იყოს ზოგადისა და კერძობითის მიმართება ორივე შემთხვევაში: პირველ შემთხვევაში ზოგადი კერძობითის ხარჯზე განიმტკიცებოდეს, მეორეში კერძობითი არ ექვემდებარებოდეს ზოგადს, მაგრამ ორივე შემთხვევას ახასიათებს პრინციპიული განსხვავება ცნებისა, როგორც ზოგადისა, კერძობითისაგან. თავის მხრივ ასეთი ვაგება გამომდინარეობს მეორე, უფრო ძირითად, დებულებიდან: **შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს რაიმე ფენომენი ზოგადიც იყოს და კერძობითიც.** ტრადიციული ლოლიკა უფრო მეტად უსვამს ხაზს აღნიშნულ დებულებას და მოულოდნელ დასკვნებამდი მიდის. ცნება, რომელიც ადამიანის შემეცნებაში მთავარ იარაღად არის მიჩნეული, რამდენად უფრო სრულია (გენერირული), იმდენად უშინაარსო, ე. ი. კერძობითიდან დაცილებული: ასეთ პროცესს არ უჩანს საზღვარი შინაარსის სრულ განიაგებამდი. ასეთი შედეგი აშკარად ნათელჰყოფს, რომ ზოგადისა და კერძობითის დაპირისპირებით სრულიად მოქრილია გზა ცნების ბუნების გაგებისაკენ.

არც ტრანსცედენტალი ლოლიკაა უკეთეს მდგომარეობაში. მან შენიშნა შინაარსის შემცირების ძეუსაბამობა და წინააღუდგა დაქვემდებარების პრინციპს. ამ შემთხვევაში ცნება შინაარსის ელემენტების შეერთების წესია. ეს განმეორება კანტის განმარტებისა, რომ ცნება წარმოდგენათა შეერთების კანონიაო, კანტის აზროვნებაში კი ევ საკითხი იმდენად გამორკვეული როდაა, რომ მისი მხოლოდ განმეორება კმაროდეს.

მართლაც და რომელ წარმოდგენათა შეერთებაზე ლაპარაკობს კანტი? ასეთი საკითხი კანონიერია, რადგან წარმოდგენები შეიძლება განსხვავდებოდენ რიცხვობრივად და თვისობრივადაც. პირველ შემთხვევაში შესაძლებელია მრავალი წარმოდგენა ერთი მოვლენისა, მეორე შემთხვევაში წარმოდგენა მრავალ განსხვავებულ მოვლენისა. კანტის ფილოსოფიაში ორივე ვაგება კა-

ნონიერია, მაგრამ მათ შორის იმდენად დიდი განსხვავებაა, რომ ორივეს ერთნაირად დაფასება შეუძლებელია. რადგანაც მხოლოდ რიცხვობრივი განსხვავებაა წარმოდგენათა შუა და იგინი ერთსა და იმავე საგანს შეეხებიან, მათი შეერთება იმ წესით ხდება, რომელიც აღნიშნა კანტმა ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში, ე. ი. ყოველი წარმოდგენის საგანი ნაწილია იმ „ვენერიულ“ ფენომენისა, რომელიც ცნების შინაარსს შეადგენს. აქ გაერთიანებას ინტიუცია უდევს საფუძვლად და იგი პრინციპიულად სწვდება მიზანს. ხოლო, როდესაც შემეცნების ამოცანა ფართოვდება, კანტს დასჭირდა სხვაგვარი ცნება, არა ისეთი, რომელიც მხოლოდ ერთგვარს აერთიანებს, როგორც ესთეტიკაში, არამედ ისეთი, რომელიც ემპირიულ მრავალსახიანობას გარკვეულ სახეს მისცემს. ჩვენ გვაქვს მთელი რიგი სხვა და სხვა წარმოდგენებისა განწდომილების, ფორმის, განუმჭვირვალეების და სხვა. რას შეუძლია შეაერთოს ეს მრავალსახიანობა ისე, რომ მას დალაგებული სახე მისცეს? ცნებასო, ამბობს კანტი, და ამით მოითხოვს, რომ ამ შემთხვევაში სხვა გვარი სინთეზი მოხდეს, ვიდრე ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში.

ცნების ასეთი ორგვარ მოხზარასთან არის დაკავშირებული რიკკერტის „აღმოჩენა“ ბუნებისათვის ცნებისა. კანტმა მიაქცია თავისი ყურადღება ერთგვარ განსხვავებას, რომელიც უნდა არსებობდეს მსოფლიო ელემენტების შორის, და ეს თავისებურად გამოხატა. რიკკერტი „აღმოჩენელის“ უფლებებით თავის ტერმინებით გამოთქვამს იმავე საკითხს. ის პრობლემა, რომელიც ერთგვარის შეერთებაში ისახება, ახლო დგას რიკკერტის „ინტენსიურ მრავალსახიანობასთან“, ხოლო სხვა და სხვა გვარეულობათა გაერთიანება -- „ექსტენსიურ მრავალსახიანობასთან“; ჩვენ საჭიროდ არ მიგვაჩნია რიკკერტის შეხედულებათა განსაკუთრებული გარჩევა, რადგან იგი ტიპურად განსხვავებულ თვალსაზრისს არ იცავს. რამდენადაც მისი საკითხის დაყენებაზე შეიძლება ლაპარაკი, მასში ტრადიციული ცნებათა თეორია გადამწყვეტ როლს თამაშობს და სწორედ ამ გზით ისახება განუკვეთელის (ინდივიდუალის) და ზოგადის დაპირდაპირება. რაც შეეხება მის მიერ სიკითხის გადაჭრას, — იგი ჩვენის აზრით, სავსებით ექვემდებარება ყოველივე საბუთს ზოგად-კერძეულის გამორკვევისათვის. მაშინ ცხადი უნდა გახდეს ისიც, რომ კანტისა და შემდეგ რიკკერტის მიერ შეთვისებული განსხვავება სრულიად არაა პრინციპიულ ხასიათის, რომ წესი ერთგვარ ნაწილთა შეერთებისა ისეთივეა, როგორც სხვა და სხვა გვარეულობათა, რადგან უკანასკნელებიც თავის მხრივ შეიძლება გაზდენ უფრო მაღალ მთლიანობის ნაწილი.

რიკკერტი თვითონაც არ უარყოფს ასეთ შესაძლოებას: „წარმოსადგენია მსოფლიოს ისეთი განხილვა, როდესაც ექსტენსიურის და ინტენსიურის

აპირისპირება ყოველივე აზრს დაკარგავს“. ასეთი შესაძლოება ლოლიკურად აუცილებელი გახდება მაშინ, როდესაც გამოირკვევა მსოფლიო მთლიანობა. მაშინ ინდივიდუალის და ზოგადის დაპირდაპირებაც აზრს დაჰკარგავს. ამ მიზნისთვის, ცხადია, უვარგისია ტრადიციული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, რომელსაც რიკკერტი ნაწილობრივ ემყარება. ვიდრე ცნებათა თეორია საშუალებას მოგვცემს გენერირების მიღებისა ინდივიდუალის გამოუკლებლივ, საჭიროა ვავარჩიოთ-რა გზას დაადგა ტრანსცედენტალი თეორია¹.

კანტი და ტრანსცედენტალი ლოლიკა მართალი არიან, როდესაც ამბობენ, ცნება წარმოდგენათა შეერთების წესიაო. უფრო მეტიც, იგი კანონია ასეთი შეერთების, რადგან ყოველ შემთხვევაში ჩვენ ერთი უტყუარი ფაქტი ვიცით აზროვნების საყოველღო ბრუნვიდან,—გარკვეულ ჯგუფს ნიშნებისას ჩვენ ვაერთებთ და ისიც გარდუვალის, აპოდიქტიურის სახით. უამისოდ ის, რასაც ჩვენ ცოდნას ვეძახით, უბრალო სიტყვა იქნებოდა და ლოლიკის ძირითადი პრინციპები სრულიად ნიადაგს დაკარგავდნენ; ერთი სიტყვით, აზროვნება გაუქმდებოდა. მაგრამ საკითხი იმით არ ამოიწურება, რომ მხოლოდ აღნიშნულ ფაქტი ასეთი აუცილებელი ხასიათის მქონე სინთეზისა. რა უფლებების ძალით ვაერთებთ ჩვენ, თუნდაც ცნება „სხეულების“ მეოხებით, კანტის მიერ აღნიშნულ ელემენტებს? აი აქ სრულიად უძღუარია ტრანსცედენტალი ლოლიკა. აქ თავდება ის, რაც შესძლო კანტის გენიამ და მისი ინტერპრეტატორ-კომენტატორების მუყაითობამ. ტრანსცედენტალ ფილოსოფიას არ მოეპოვება სავალდებულო პრინციპი ბუნების საბოლოოდ განმტკიცებისა. იგი მხოლოდ სიტყვიერად სჭრის დიდ საკითხს, როდესაც ამბობს, რომ ცნება კანონია წარმოდგენათა შეერთებისა. „ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, სხვა გზა არ არსებობს“,—აი ანტროპოლოგიზმის და ფსიქოლოგიზმის უზენაესი განსახიერება; რომელიც არსებითად ყოველივე საერთო სავალდებულოს ნიადაგს აცლის და ნაცვლად „ქეშმარიტებისა თავის თავად“ აყენებს „ქეშმარიტებას ჩვენთვის“. ამ რიგად ვერც ტრანსცედენტალიზმმა ლოლიკამ შესძლო გაჭირვებიდან გამოსვლა.

ორივე მიმართულების ძირითადი შეცდომა უნდა ძლეულ იქნას. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ გვექნება დაუსაბუთებელი კანონი, რომელიც უკანონობაზედ უარესია. ვერც ტრადიციულმა და ვერც ტრანსცედენტალიზმმა ლოლიკამ ვერ დაუდევს მტკიცე საფუძველი იმ აუცილებელ ფაქტს, რომ ცნებაში როგორც შეერთებულია ზოგადი და კერძობითი, განყენებული და კონკრეტული. ორივე მიმართულება ამჩნევს ამ იდუმალ კავშირს, მაგრამ

1) Rickert, Die Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung, თავი 1.





„თეორიულად“ ვერ გამოუძებნია საამისო გზები და სასაცილო მდგომარეობაში ვარდება—იღებს ნამდვილად იმას, რასაც უარყოფს სიტყვიერად. ერთვე დამახსიათებელია ისიც, რომ ორივე მიმართულება უეჭველად ფიქრობს, რომ საკითხის გადაჭრა მისი ერთ რომელიმე მხარისაკენ გადახრაში ამიტომაც ტრადიციული ლოლიკა ზოგადს და განყენებულს უფრო მალე აყენებს, მაგრამ ლოლიკურ დასკვნამდი მიყვანილი ყოველივე შინაარს და მასთან არსებობის აზრს ჰკარგავს. ტრანსცედენტალი ლოლიკა ასეთ დასკვნას გაუბრუნებს, ცდილობს ცნება კონკრეტულობას დაუკავშიროს და მისკენ ხრის სასწორს, მაგრამ კონკრეტ ელემენტების საბოლოოდ შეკავშირებას ობიექტიურ საფუძვლის დასაბუთებას ვერ ახერხებს.

ანტიური ფილოსოფიური გენია სწორედ მიმართავდა თავის გასაქანს. ფილოსოფიურ ძიების კვანძი ისევ იმ ბედითი საკითხთანაა დაკავშირებული, სადაც ზოგადი და კერძობითი ერთმანეთს უნდა ორგანიზულად გადაენახკონ. ამ საკითხს შეაღია მთელი სიღრმე ფილოსოფიურ მიწოდებისა პლატონმა და არისტოტელემ, მაგრამ საშუალო საუკუნეებს იგი ისევ თავსამტკრვე ამოცანად აღეშარათა წინ; ხოლო ახალ ფილოსოფიის მესაქემ—კანტმა ის შესძლო, რომ ზოგადისა და კერძობითის აუცილებელ შესხეულები უტყუარი ხელთახება ყოველ შემეცნების ფენომენში დაადასტურა. ჩვენ წინ იშლება სინამდვილის მრავალსახიანობა და მრავალფეროვნება საკვირველის ცვალებადობით. იგი მოძრავი ეძიებს ახალ ფორმებს და ძიებაში სისტემატიურად კვდება და კვლავ აღდგება. შინაურმა შეჯახებამ უეჭველია ერთხელ და სამუდამოდ აშალა მისი წონასწორობა. მას შემდეგ იწყება მისი გაშლა მოვლენების სახით და ერთ ერთ მომენტს მისი გაშლისა თანდაყოლილი აქვს უნარი რეფლექსიის, რომელიც შემეცნებას წინ უყენებს განუზომელ ამოცანას მოვლენათა მრავალსახიანობაში მოვლინებულის სახის ამოჩენისას. აი აქ ასვია ფილოსოფიურ წამების ჯვარი.

ყოველივე მოვლენა, როგორც შემეცნების სფეროდან, ისე საზოგადოდაც, შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც მას წინ უსწრობს ერთგვარი **სრულიად გარკვეული** მიმართება მის ნაწილებს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერაფერს მოავლინებდა. დიდი ფილოსოფოსები ამ აზრს ხშირად გამოსთქვამდენ სხვა და სხვა ფორმით, თუმცა დროსდა მიხედვით შიგ გამოთქმული ღრმა კეშმარიტება გარკვეულ სახეს ვერ ღებულობდა. მაგალითისთვის, ასეთი იყო პლატონის იდეათა სამეფო, მთელი მისი საუტხოვოდ დალაგებულ წინასწარ წესით, რომლის თანახმად იშლებოდა ემპირიული მრავალსახეობა; ასეთივე იყო ლეიბნიცის შესანიშნავი პრინციპი წინაღონწყობილ ჰარმონიის შესახებ. შემცდარმა ისტორიულმა პერსპექტივამ ეს სა-

მოვო აზრი რაციონალისტურ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს დაუკავშირებულა და სულისა და სხეულის მიმართების ძიებისათვის. თანახმად ამ მოძღვრებისა, ვენს წინ გაშლილი სინამდვილის მრავალსახიანობა, არა თუ შემთხვევითი ხასიათის, იგი სრულიად შეუძლებელიც იქნებოდა, თუ მას საფუძვლად არ ედებოდნენ გარკვეული კავშირნი და მიმართულებანი მონადებს შუა. აქეთკენვე იყო მიმართული მხოლოდ ამ ბოლო ხანებში კვლავ აღმოჩენილ „Wissenschaftslehre“-ს შემოქმედის ბოლცანოს ძიება შესახებ „ჭეშმარიტებისა თავის თავად“¹. ეს ის სრულიად გარკვეული სახეა სინამდვილის ნაწილებ შორის, რომლის მიუღებლად შეუძლებელია მეცნიერების შენება და მის ნაწილებ შორის ორგანიულ კავშირის დამყარება. ეს თვალსაზრისი შეითვისა ედ. ლუსსერლმა და საფუძვლად დაუდვა ლოღიკის გადამუშავებას.

შემცდარი იყო ფილოსოფიაში როგორც რელატივიზმი, ისე მისი საწინააღმდეგო მიმართულება; ასევე შემცდარია მხოლოდ ზოგადის ან მხოლოდ კერძობით რეალობის მტკიცება. ერთი უმეოროდ შეუძლებელია და გამოუვალ ლოღიკურ დასკვნამდე მიდის. სინამდვილეს წინასწარ გარკვეული სახე აქვს, და ეს მსოფლიოს ის სახეა, რომელიც არის. როგორც ასეთი. იგი უმაღლესი ჭეშმარიტებაა. არც ერთი შეკავშირება მოვლენათა რიგში არ შეიძლება მას ეწინააღმდეგებოდეს; — მაშინ იგი შეუძლებელი იქნებოდა, მაგრამ როდესაც იგი მსჯელობის საგანი გამხდარა, უკვე მომხდარა და, მაშასადამე, გარკვეულ კანონს დამორჩილებია. შეიძლებოდა თუ არა მისი სხვა მხრით გაშლა — ეს ამოა საკითხია და აზროვნების ფსიქოლოგიამ უნდა მოგვცეს საშუალება მათი ახსნა-განმარტების და მასთან ერთად მისგან თავის დაღწევის.

აპრიორიზმი აუცილებელი მომენტია არსის ყველა ასახებისა. ის აპრიორულია მოვლენათა წყობის მიმართ და ძალაში რჩება, ვიდრე მსოფლიო წონსწორობა კვლავ არ აღდგინდება. ის უბრალო პოსტულატი, ან ანთროპოლოგიური ფაქტი კი არა, არამედ სავალდებულო საფუძველი, სადაც აზრი და არსი ერთი და იგივეა. მოვლენათა წყობაში გონება ეძიებს სწორედ იმას, რაც აპრიორულად უკვე განსაზღვრული უნდა იყოს, რომ მოვლენები შესაძლებელი იყოს. სპეციალი მეცნიერება დროისა და სივრცის პირობებში იწყებს კერძობით მოვლენათა დაკვირვებიდან და საერთო თავის მუშაობას იმ ზოგადის გამოყვანით ათავებს, რომელიც საფუძვლად უდევს მოვლენათა წყობას; ე. წ. კანონები სწორედ ამ მიზანს ემსახურებიან. ამის მეტი არ ძალუძს სპეციალ მეცნიერებას: ამით ამოიწურება ის, რასაც უნდა ეწოდებო-

1) პლატონ, ლეიბნიცსა და ბოლცანოს შესახებ იხ. ჩემი გამოკვლევა „Больцано и теория науки“: Вопросы Философии 1913, 1915, 1917 წ.

დეს მეცნიერული ქეშმარიტება: მისი შინაარსი ამოიწურება განსაკუთრებული დარგის ზოგად დებულებებით ანუ კანონით.

ფილოსოფიას მჭიდრო კავშირი აქვს სპეციალ მეცნიერებასთან—იგიც იმავე ქეშმარიტების მამიებელია, ხოლო მისი მიზანი უფრო ვრცელია და სპეციფიური გზებიც აქვს. მეცნიერულ ქეშმარიტების ფილოსოფიურ ქეშმარიტებად გადაქცევა—ასეთია ეს მიზანი, რომელსაც ვერ სწვდება ვერც სათითოოდ აღებული სპეციალი მეცნიერება, ვერც მათი ჯამი. ფილოსოფიამ უნდა ნათელი გახალოს, თუ რატომ არის მეცნიერული მეთოდოლოგია მიმართული განზოგადებისაკენ და რამდენად უზრუნველ ყოფილია ასეთი მიმართულების ნაყოფიერება—ამ მიზნებისთვის თავის მხრივ გარკვეული უნდა იყოს ფილოსოფიურ და მეცნიერულ ქეშმარიტების ბუნება და მათ შორის არსებული მიმართება.

რამდენად „ნამდვილ სინამდვილის“ გარკვეული მიმართებანი მის მოვლენათა პირობას შეადგენენ, იმდენად ქეშმარიტება უკვე არსებობს თავის თავად და მოვლენების სახით იქცევა „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“; სინამდვილის ე. წ. რეალობაც ამაში ისახება. „ქეშმარიტება თავის თავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ სრულიადაც არაა არსის გაორკვევა. დასაბამითვე თანდაყოლილი გარემდებარება არსის შინაგანი ბუნების გამოხატულებაა, იგი იშლება მოვლენებში და არა არის რა გარეშე მოვლენებისა. პლატონს შემცდარი იყო, რამდენადაც ფიქრობდა, რომ მოვლენებს მიღმა კიდევ მეორე სინამდვილე არსებობს; კიდევ მეტი, მას ეს რეალობა განსხვავებული-ბუნებით წარმოედგინა. საამისო მის ფილოსოფიას არც საბუთი და არც საჭიროება არ მოეპოვებოდა და, თუ ეს მოხდა. მხოლოდ იმ ცნებათა თეორიის ზეგავლენით, რომელიც ზოგადს კერძობითს უპირისპირებს. პლატონის იდეა განყენების გზით წარმოიშვა და, ნაცვლად ნამდვილ სინამდვილისა, მან მიიღო მხოლოდ ნაწილობრივი უსიცოცხლო აჩრდილი მოვლენათა რიგისა.

სინამდვილის გაორკვევა ფილოსოფიურ რეფლექსიაში შედეგია იმ უტყუარ ფაქტისა, როდესაც „ნამდვილი სინამდვილე“ მოვლენებში იშლება, ე. ი. ერთის მხრით მსოფლიოს ნაწილებ შორის სრულიად გარკვეული მიმართება არსებობს, რომელიც შემდეგ დროისა და სივრცის პირობებში მოვლენებად სახიერდება. სანამ ფილოსოფიურ შემოქმედებას არ გადაუდგამს გადაწყვეტი ნაბიჯი ზოგადის და კერძობითის შუაწყვეტის ამოვსებისაკენ, მანამდე ასეთ გაორკვევას, მთელი თავისი აურაცხელ უარყოფითი შედეგით, რის მოწამეა მთელი ისტორია ფილოსოფიისა, ადგილი ექნება. ამისათვის კი საჭიროა ისეთი ცნებათა თეორია, რომელიც ზოგადისა და კერძობითის სრულს იგივეობაზე დაემყარება. კანტის კრიტიკამაც ვერ დასძლია ორმა-

სინამდვილისა და ფენომენთა რიგის მიღმა ნოუმენტა სამყარო აღი-
 ეს შედეგია ცნებათა ბუნებისათვის ტრადიციულ მოძღვრებისა, რის გავ-
 ლენას, როგორც ვიცით, ბოლოს და ბოლოს კანტმა მინც ვერ დააღწია
 თავი და მით ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის ნაყოფიერი პრინციპები უშე-
 დევონი გახადა.

„ქეშმარიტება თავის თავად“ ლოდიკური პრეზუმპციაა „ქეშმარიტებისა
 ჩვენთვის“; უკანასკნელი უპირველოდ ქეშმარიტება არ იქნებოდა, არამედ
 სავალდებულო მხოლოდ ჩვენთვის, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ჩვენდაგვარ
 ორგანიზაციის მქონე სუბიექტებისათვის. შემეცნება შესაძლებელია იმდენად,
 რამდენადაც ობიექტური ქეშმარიტება მის პირობათა შორის დაცული და
 უზრუნველყოფილია. გარეშე ამისა სასაცილოა თვით საკითხის დასმა შემეც-
 ნების შესახებ, და შემეცნების თეორია, ანუ გნოსეოლოგია, ჰაერში გამოკიდე-
 ბული დარჩება, თუ მას წინ არ უსწრებს ქეშმარიტების თეორია ანუ **ალე-
 თოლოგია**. ამ რიგად, შემცდარია ის ფრიად გავრცელებული თანამედროვე
 ფილოსოფიაში აზრი, თითქოს გნოსეოლოგია პირველი ფილოსოფიური დის-
 ციპლინა იყოს. ცხადია, რა ადგილი უნდა ეჭიროს მას, თუ საზოგადოდ
შეინარჩუნებს იგი თავის დღევანდელ სახეს.

მოვლენების გარეშე რეალობა არ არსებობს. რომ არსებობდეს, მის
 შინაარსს უნდა შეადგენდეს ან განსხვავებული მოვლენებისაგან, ან, თუ
 პირველი მიუღებელია, ის, რაც რჩება მოვლენების გამოკლებით. **პირველი**
 მიუღებელია, რადგან მოვლენა მოვლინებულის განსახიერებაა და გარეშე
 ამისა შეუძლებელია. ჩვეულებრივი დაპირდაპირება ანტიურ ფილოსოფიიდგან
 დღემდე საკითხის იღუმალ გადაჭრას ემყარება და ლოდიკურ შეცდომას
 შეიცავს. **მეორეც** მიუღებელია, რადგან მისი პირობაა მოვლენების მთელი
 რიგის ამოწურვა, რის შემდეგ მოვლენათა გარეშე მყოფ რეალობაზე ლაპა-
 რაკი შეუძლებელია. მაშასადამე მოვლენათა რიგი რეალობის გაშლაა და ამის
 დამატებითი საბუთი ისიცაა, რომ მოვლენათა შინაგანი შესაძლებლობა, ე. ი.
 მათი გარკვეული სახის საფუძველი, სწორედ მასში გამოსახული რეალობის
 ურყევი სახეა. ის, რაც ამ დამატებით საბუთიდან აშკარაა, შეადგენს იმ მა-
 რადისს, წარუვაღს, რაც ფილოსოფიურმა ინტუიციამ დასაბამითვე შენიშნა
 და რასაც მეცნიერება ემპირიულ დაკვირვების გზით ითვალ-სწინებს.

**მოვლენები ცვალებადია, მხოლოდ მათი შესაძლებლობის საფუძ-
 ველი უცვლელი.** ვრცეულობაში და დროულობაში გაშლილი, ისინი საუცხოვო
 მრავალსახიანობით და აფეროვნებით მიქროლავენ ჩვენი გონების წინ. მაგ-
 რამ მათი შინაბუნება უცვლელი რჩება; ის რაზედაც დამყარებულია მათი
 შესაძლებლობა, მარადი და შეუცვლელია. როგორც ასეთი, იგი წინასწარ

განზომილია. რამდენადაც მოვლენის შესაძლებლობა მასში კონკრეტულ იდეებს და ჩვენთვის გარკვეულს დროსა და სივრცეში იშლება, იმდენად ჩვენ გვაქვს „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ წარუვალა და მარადი, დამოუკიდებელი იდეა. თუ იმ დროისა და სივრცის პირობისაგან—არის „ქეშმარიტება თავის თავად“. აქედგან ცხადია, რომ ყოველ მოვლენას ორი მხარე აქვს, ის რაც მას აკავშირებს გარკვეულს დროსა და სივრცესთან, რაც მას **რეალობის მოვლენად სახავს**, და ის, რაც მის შინაგან შესაძლებლობას გამოხატავს დროისა და სივრცისაგან დამოუკიდებლივ, რაც მას **მოვლენის რეალობად ისახავს**.

მოვლენათა ორმხრიანობაში არ იფარება რეალობის გაორკეცება. ამისთან დაკავშირებულია მიმართება „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ და „ქეშმარიტებისა ჩვენთვის“. გაორკეცება ერთგვარ სიძნელეს ამართავდა მათ შუა და ქეშმარიტება თავის თავად გნოსეოლოგიურ „საგნისა თავის თავად“ იერს მიიღებდა. სანამ აქ არსებულ ორგანიულ მთლიანობის დამატებით საბუთები არ გამოჩნდებოდა, მანამ საკითხი რამოდენიხედ გადაუჭრელია, რადგან რეალობის ორმაგობის წინააღმდეგ მოყვანილი საბუთები ამისთვის არ კმარა. აი სწორედ აქ ისმის საკითხი ცნებათა ბუნების შესახებ. ამ საკითხის გვერდის ახვევა ჩვენ არ შეგვიძლია, რადგან ფილოსოფიის დანიშნულება, სხვათა შორის, იმაშია, რომ გადამუშავებულ იქნას სპეციალ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია იმ მიზნით, რომ მათი ცნება ქეშმარიტებისა ფილოსოფიურ ქეშმარიტებამდე აღამაღლოს¹.

ტრანსცედენტალი ფილოსოფიის შემქნელმა კანტმა უკვე მონახა გზა ცნებათა ფილოსოფიურ თეორიის გამომუშავებისა. ამის ნიმუშს იძლევა ტრანსცედენტალ ესთეტიკის დედუქცია დროულობის და ვრცეულობის აპრიორიზმისა. ამ დედუქციის მთავარი ნასკვი ჩვენ უკვე ვიცით: ყოველი ემპირიული ნაკვეთი დროისა და სივრცისა წინაწილია საზოგადოდ დროულობისა და ვრცეულობისა. არის მხოლოდ ერთი დროულობა და ერთი ვრცეულობა და მისი ნაკვეთები ამის ნაწილია. ამ აზრს თავის თავად არავითარი კავშირი არ აქვს სუბიექტივიზმთან. ასეთი გაგება კანტისთვის საჭირო იყო შემეცნების (ამ შემთხვევაში მათემატიკურ შემეცნების) საყოველთაობის და აუცილებლობის დასამტკიცებლად, რომელსაც იგი შეცდომით ადამიანისთვის სხვა გვარად შეუძლებლობაზე ამყარებდა. ეს კი ქეშმარიტების ცნებას სრულიად ანაივებდა. ეს შემეცდარი აზრი შეიძლება სრულიად ჩამოცილდეს

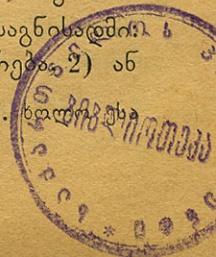
1) ამას ჩადის მაგალითად ევგ. ტრუბეცკოვი, რომლიც თავის წიგნში: „*Метафизическія предположенія познанія*“ 1917 წ. ბერს ისეთს ამბობს, რაც ჩვენთვის მისაღებია. შეადარე ჩემი „*Теорія науки*“. 1913 წ.

ანსცედენტალ ესთეტიკას. ყოველი დახასიათება მოვლენისა, ყოველი მი-
 ასახება, ისეთივე თვისებისაა, როგორც დროულობა, ე. ი. თავის თავად
 აღებული, იგი ერთია და სხვა და სხვა მოვლენებში მოქცეული მისი სახე
 მისივე ნაწილი — მაგ. „წითელი“, როგორც მოვლენათა საერთო ასახება, **ერთია**.¹

განყენება მიუღებელია ფილოსოფიურ ანუ ტრანსცედენტალ ცნების-
 თვის. ჩვენ წინ ჯერხნობით დგას საკითხი მთელისა და ნაწილების შესა-
 ხებ და, როგორც კანტმა საკმაოდ დაამტკიცა ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში,
 მათი მიმართება განყენების გზით არ გამოიყვანება; არც არის ეს საჭირო,
 რადგან თავისთავად ცხადია, რომ ნაწილი და მთლიანობა ერთი მეორეში
 უშუალოდ გადადიან და არაერთი. ზედმეტი მომენტი, რომელიც ხელს
 უშლიდეს კავშირს, აქ არ არის. ჩვენ თუ მაგალ. წითელ ყვავილთან გვაქვს
 საქმე, გარკვეული სიწითლის სახეულობა, როგორც ნაწილი მთლიან სიწით-
 ლისა, არაერთარ შემთხვევაში არ საჭიროებს ყვავილიდან განყენებას, რად-
 გან საკითხი შეეხება სიწითლის მთლიანობას და მის ნაწილის შეერთებას ანუ,
 უკეთ რომ ვთქვათ, სიწითლეს, როგორც მთლიანობის ნაწილს. ინდივიდუა-
 ლი სიწითლე, აი ამ ყვავილთან დაკავშირებული, ნაწილია სიწითლის საზო-
 გადოდ და მით, იმავე დროს, ზოგადის რეალობასაც გამოჰხატავს. ამ რიგად,
 ვტოვებთ თუ არა განყენებას, როგორც გზას ცნებათა გამომუშავებისას, წამ-
 სვე იცვლება მდგომარეობა და კერძობითი და ზოგადის დაპირდაპირება, ანუ
 ნომინალიზმის და რეალიზმის ბრძოლა უაზრო ხდება და მათში გაფანტული
 ნაწილობრივი ქვემარტება სინთეტიურ ქვემარტებას ექვემდებარება.

თუ მთლიანობისა და ნაწილის მიმართების გამოსარკვევად განყენე-
 ბის გზა საჭირო არ შეიქნა, ამით თითქოს კიდევ არ სწყდება საკითხი.
 მსოფლიო მოვლენები ხომ თითო ნიშნით არ ამოიწურებიან, ყოველი მათგანი
ჩამოდენივ ნიშნის მატარებელია; იგივე ყვავილი შეიცავს გარდა სიწით-
 ლისა მთელ რიგს სხვა ნიშნებისას. დგება თუ არა ჩვენ წინ საკითხი სიწით-
 ლისა და სხვა ნაწილების მიმართების შესახებ და თუ დგება, აი ამ შემთხვე-
 ვაში როგორ მოხდება სიწითლეზე მსჯელობა გარეშე მისი სხვებისაგან გამო-
 ყოფის ანუ განყენებისა. გავითვალისწინოთ, რატომ არ იყო საჭირო განყე-
 ნება პირველ შემთხვევაში. ამის მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ ჩვენ **გვ-
 ჯირდებოდა შეერთების და არა გათიშვის** პრინციპი; განყენება კი სწორედ
 გაყოფის, გამოყოფის პრინციპია. იგივე მდგომარეობაა ამ შემთხვევაშიაც.
 როდესაც წითელ ყვავილზე ან სხვა რაიმე მოვლენაზე ლაპარაკი, აქ ორი
 მომენტი, რომლითაც ამოიწურება აზროვნების მიმართება საგნისადმი.
 1) ან მისი სხვა და სხვა ასახების თავის სახეულობასთან დაკავშირება 2) ან

1) შეადარე ამის შესახებ E. Husserl, Logische Untersuchungen B. II. ბუნებისათვის
 თუ ის სახე სიწითლისა, მოვლენათა წყობაში მოქცეული მისი ნაწილი.



ის მთლიანობა, რომელიც მოვლენის საგნობრივობას გამოჰხატავს. არც ემემთხვევაში გაყოფითი აქტთან არ გვაქვს საქმე, არამედ შეკავშირებითთან. პირველ შემთხვევაში სიწითლის და მისი ნაწილისა, მეორე შემთხვევაში საგნობრივობის გამოხატულებასთან. მოვლენა მთელი თავისი შენებით არის რიგად ნასკვი ორგვარი მთლიანობისა—ყოველი მისი შემადგენელი ნიშან მიეკუთვნება თავის მთლიანობას და მეორეს მხრივ საგნობრივობას. ხაზგასმელია, რომ საგნობრივობის თვალსაზრისით სიწითლე გამოდის არა როგორც სიწითლე, არამედ როგორც საგნობრივობის შემადგენელი ნაწილი.

ორივე შემთხვევაში განყენების მიუღებლობის დამატებითი საბუთი იმაში მდგომარეობს, რომ არც ერთხელ აზრის გამოხატვითად არ იხმარებ უარყოფითი მსჯელობა. განყენება კი, როგორც გათიშვა და გამოყოფვა, აუცილებლად საჭიროებს უარყოფით მსჯელობას.

ამ რიგად ჩვენ მივედით ნიშანთა შეკავშირების პრინციპამდე. გამოსადევნია თუ არა ამის გასაგებად ის გზა, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ — ასეთია გამწყვეტი საკითხი, რომელმაც უნდა ნათელი გახადოს ღირებულება ჩვენ მიერ გაგებულ ტრანსცედენტალ თეორიისა. გავერკვეთ ამ საკითხშიაც.

მოვლენათა ელემენტების კავშირი მწვავე საკითხია მანამდე, სანამ ჩვენ ვერ მოგვირიგებია ზოგადი და კერძობითი. მაშინ ყოველი მოვლენის ელემენტები იშლებიან ჩვენ წინ, როგორც აურაცხელი მასა კერძობითი ხასიათის, და მეცნიერებამ უნდა შეიძლოს მათგან ზოგად ღებულებათა გამოყვანა, რომელსაც აუცილებლობა და საყოველთაობა თანეხლება, როგორც ქვეშაბრტყების დახასიათება. მოწყვეტილი მთლიანობას, ყოველი ელემენტი უბრალო „მასალა“, კანტის ტერმინებით რომ ვთქვათ, და მხოლოდ გონებას უნდა შესძლოს ამ მასალის რაიმე ფორმაში ჩამოსხმა. ეს საკითხი სპინელ სიძნელეს წარმოადგენს ფილოსოფიაში. პლატონი ვერ ასცდა განუსაზღვრელის და უსახოს და იდეის ანუ სახეობის დაპირისპირებას; არისტოტელემ განვითარების ცხოველყოფელი პრინციპით თუმცა გამოიყვანა პლატონის მიერ შუაგაკვეთილი სამყარო მომაკვდინებელ სტატიკურ მდგომარეობიდან, მაგრამ ფორმასა და მატერიის შუა აღმართული წყვეტი პრინციპიულად იგივე დაჩხა. ამ ბრძოლის მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლება. ყველა ისინი ერთგვარად ამტკიცებენ, რომ იქ, სადაც ზოგადისა და კერძობითის შუა **სრული იგივეობა** არაა გატარებული, შეუძლებელია სიძნელისაგან გამოსლვა გარეშე ფორმისა და მატერიის იმ **მითოლოგიურ** შედეგებისა, როგორც კანტმა წარმოგვიგინა.

ჩვენ ვიცით, რომ ყოველივე მოვლენის შემადგენელი ელემენტი იმავე დროს თავის სახეულობის ნაწილია. სახეულობა მთლიანობაა და არსად არ



ლება მთელი მსოფლიოს საზომით. მისი ნაწილი, როგორც ასეთი, შთელს ბუნებას გამოჰხატავს, რადგან ნაწილდება რიცხვობრივობის სფეროში კომპლექტიცება. არც ერთს ნაწილს მთლიანობისას არა აკლია რა თვისობრივი, რადგან იგი კომპლექტიური მთლიანობაა. როგორც სამყარის ერთი ასახება, მაშასადამე სახეულობას, როგორც მთლიანობას, მთელს სამყაროში გარკვეული ადგილი უჭირავს, ე. ი. მისი მიმართება ყოველ სხვა ელემენტებისადმი გარკვეული უნდა იყოს, რადგან იგი მსოფლიო საზომით მიღებული მთლიანობაა. ერთი სახეულობის გარკვეული მიმართება სხვებისადმი უკანასკნელთა გარკვეულ მიმართებას ერთისადმი მოითხოვს და, ცხადია, ყოველ მათგანსაც სრულიად გარკვეული ადგილი უნდა ეჭიროს. მაშასადამე, ამ გზითაც მივედით ჩვენ მსოფლიო მოვლენათა იმ წინასწარ განზომილობამდე, რომელიც ზემოდ არსისა და შემეცნების ყოველი ფენომენის შესაძლებლობის პირობად ეალიარეთ. ხოლო უფრო ნათელია ჩვენთვის ეს გზა, რადგან მას სრულიად გარკვეული ცნებათა თეორია დაუდევით საფუძვლად.

კანტმა ცნებათა ტრანსცედენტალ თეორიის საუცხოვო პრინციპი წამოაყენა, მაგრამ სუბიექტივიზმის და ანთროპოლოგიზმის ზეგავლენით მისი გამოყენება ვერ შესძლო. თავის გენიალ აღმოჩენას ჩამოშორებული, იგი ტრადიციულ ლოლიკის სქემატიზმამდე დაქვეითდა და, თუნდაც შეუცნობლად სწორედ განმარტა ცნება, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესი, მაგრამ ამის დასაბუთება ვერ შესძლო და საკითხის სიმძიმე ანთროპოლოგიზმს ამოაფარა.

მივიღეთ თუ არა ჩვენ ის პრინციპი, რომელსაც ვეძებდით? უეჭველად, ერთის დიდი უპირატესობით: ჩვენ არ დაგვჭირდება ერთი პრინციპი ნიშანთა გამოკრეფისათვის და მეორე მათი შეერთებისათვის. ნიშანი, როგორც მთლიანობის ნაწილი, გამორკვეულია იმავე დროს, როგორც საგნობრივობის შემადგენელი ნაწილი, და ორივე სახის კავშირი, რომელიც ჩვენ ზემოდ განვიხილეთ, ერთსა და იმავე მიმართულებით იპოვებიან. ნიშანი ნაწილია თავის სახეულობის მთლიანობისა. როგორც მთლიანი სახეულობა, იგი გარკვეული ნაწილია მსოფლიოსი და, მაშასადამე, ის მიმართებანი და კავშირნი, რომლებიც ჩვენ გვაქვს მოვლენათა წყობაში, იმავე ხასიათისაა, როგორც საზოგადოდ მსოფლიო წყობა. მიღმა სამყარო, ეს საშინელი აჩრდილი ძველი მეტაფიზიკისა, აღარ არსებობს მას შემდეგ, რაც პრინციპიულად მიუწოდომელი არე მსოფლიოს გაშლისა უარყოფილია: ტრანსცედენტური და იმმანტიური, განსეოლოგიურად გაგებული, გაუქმებულია.

ესლა ცხადია, რომ ის გარკვეული მიმართება, რომელიც არსებობს მოვლენათა შორის, გამოხატულებაა იმ მიმართებისა, რომელიც არსებობს მსოფლიოს ნაწილებს შორის. პირველი, ბოლცანოს სიტყვით რომ ვთქვათ,

არის, „ქეშმარიტება თავის თავად“, მეორე „ქეშმარიტება ჩვენთვის“, — შინააღი-
ისის მხრივ იგნი ერთი და იგივეა. რამდენადაც ნაწილთა გარკვეული შეერ-
თება — ცნების შინაარსს ამოსწურავს — ამიტომ **ცნება და ქეშმარიტება ერთი
და იგივეა**, მხოლოდ არა ისე, როგორც ეს ჰეგელს ესმოდა. ჩვენ გვაქვს
ერთი დიდი ქეშმარიტება, რომელიც მთავარ ცნებას წარმოადგენს: ეს არის
სამყარო. მისი ორგანიზული ბუნება მწყობრად იშლება იმ დანაწილებაში,
რომელიც მის წილში წინასწარ განზომილია. რა დიდი განსხვავებაა ტრადი-
ციულსა და აქ განვითარებულ მოძღვრებათა შუა აშკარაა იმ უბრალო შედა-
რებიდან, რომელიც „უმაღლეს“ ცნებას შეეხება. ტრადიციულ მოძღვრების
უმაღლესი ცნება არსისა არის ყოველ შინაარსიდან განწმენდილი „არსი
საზოგადოდ“ ცალიერი, გამოფიტული სიტყვა, ანუ „არსებობის უარის ყოფა“,
როგორც ჰეგელი იტყოდა. ჩვენის გაგებით, ცნება არსისა მთელი სამყაროა
უკლებლივ, რადგან მასში თავს იკრძან ყველა მიმართებანი და შეკავშირე-
ბანი, რომლებიც ცნების ბუნებას გამოსახავენ. თუ შემეცნების მიზანია ისე-
თი ცნება, რომელმაც მას მსოფლიო წარმოების გზა უნდა გაუხსნას, საექ-
ვოა, რომ მან ტრადიციულ ლოლიკას მიმართოს.

დასასრულ, ერთი შენიშვნა დასაწყისში აღძრულ საკითხისათვის: ცხადია,
რომ აქ განვითარებულ ცნებათა თეორიის ნიადაგზე ჩვეულებრივი დაპირ-
დაპირება ინტუიციურისა და დისკურსიულის ყოველივე აზრს ჰკარგავს, რად-
გან მთავარი თვისება ცნებისა, ტრადიციულის გაგებით — განყენება, სრულიად
გაუქმებულია. ზოგადი, როგორც საფუძველი დისკურსიულისა, ისეთივე ბუ-
ნებისაა, როგორც ზოგადი ინტუიციისა, რადგან იგი მხოლოდ მხარე და
დახასიათებაა კერძობითისა. თუ აღნიშნულ დაპირდაპირებას ერთგვარ გან-
სხვავების მნიშვნელობა კიდევ შერჩა, ეს იქნება მისი მეთოდოლოგიური
ღირებულების ნიადაგზე, და ეს საკითხი მეცნიერების მეთოდოლოგიაში უნდა
გამოარკვიოს; ხოლო რა მიმართულებითაც არ უნდა გაიჩქეს იგი, მისი გა-
დაქრა ვერ გადასცდება იმ პრინციპიულ პოზიციას, რომელზედაც დგას სპე-
ციალ მეცნიერებათა ძიება ფილოსოფიურ ქეშმარიტებათა მიმართ. თავის
თავად ცხადია, რომ ყოველი სპეციალი მეცნიერება, როგორც ასეთი, სინამ-
დვილის მხოლოდ **ნაწილობრივ** ასახებას შეეხება და თავის მიზნებისათვის
იგი ვერ ეყრდნობა იმ მთლიანობას, რომელიც ფილოსოფიურ ქეშმარიტე-
ბას უდევს საფუძვლად, ამიტომაც მეთოდოლოგიურის მოსაზრებით მას შეუ-
ძლია ესა თუ ის ცვლილება შეიტანოს ცნებათა ბუნებაში. სწორედ აქ ის-
მება საკითხი სპეციალ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის შუა იმ ორგანიულ
კავშირის აღდგენისათვის, რომლის ნიადაგზე ეგზომ ნაყოფიერი იყო ანტი-
ური ფილოსოფიური გენია.

ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან

(ცხოვრება ილარიონ ქათველისა)

ბ. კეკელიძისა.

საქართველოს ეკლესიის დასავლეთისაკენ გადახრა. ილარიონი, როგორც გამომხატველი ამ პროცესისა. სამი რედაქცია მისი „ცხოვრებისა“.

ძველი ათონური რედაქცია.—ეს რედაქცია არ ეკუთვნის ბასილ პრა-ტოასიკრიტს. საბუთები ამისა. ბასილის თხუთღება, რომელიც არ შენახულა, წარმოადგენდა ეგრედწოდებულ ენკომიას. „ენკომიასტები“ ბიზანტიის მწერლობაში. ბასილის წყაროები. ძველი ათონური რედაქცია „ცხოვრებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს. ამის დამამტკიცებელი საბუთები. ხასიათი ექვთიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობისა. **მეტაფრასტული რედაქცია.**—შედარება მისი ათონურ რედაქციასან: გამოტოვებული, მიმატებული და შეცვლილი ადგილები. ვის ეკუთვნის ეს რედაქცია? ამ რედაქციის ავტორია არა თეოფილე, ტარსუს მიტროპოლიტი, არამედ თეოფილე მონაზონი; ეს ორი სხვა და სხვა პიროვნებაა. როდისაა დაწერილი ეს რედაქცია? მნიშვნელობა ამ საკითხის გარკვევაში ზოსიმეს მიერ შეთხზულ საჯალობლებისა და „ცხოვრების“ სვინაქსარულ რედაქციისა. **სვინაქსარული რედაქცია.**—ცნობები ილარიონის შესახებ გიორგი მთაწმიდელის „სვინაქსარის“ სხვა და სხვა რედაქციებში. სვინაქსარული რედაქცია წარმოადგენს ათონურისა და მეტაფრასტულ რედაქციების სინტეზს. როდისაა დაწერილი ეს რედაქცია?

ილარიონის „ცხოვრების“ თარიღები. ილარიონი, როგორც სამონასტრო მოღვაწე. კტიტორული მონასტრები ბიზანტიაში და საქართველოში. ილარიონის სამონასტრო მოღვაწეობა ულუმბოს მთაზე; როდის ჰქონდა ადგილი მას? „ქართველთა მონასტერი ჰრომანას“. ცნობები ილარიონის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ. — რეზიუმე.

საქართველოს ეკლესია, გენტიურად დაკავშირებული აღმოსავლეთის ქრისტიანობასან, დღიდან თვისი არსებობისა შეუჩერებლივ მიიწევდა სირია-პალესტინისაკენ, სადაც საუკეთესო მისი შვილები მხურვალე მოღვაწეობას ეწეოდნენ როგორც ასკეტიურ, ისე ლიტერატურულ ასპარეზზედ. მერვე საუკუნის გასულიდან იმან კურსი შეიცვალა და „სლვანი თჳსნი“ წარმართა დასავლეთის, ან, როგორც ჩვენი ძველები ამბობდნენ, საბერძნეთისა-

კენ, სადაც ამ დროისათვის კეთილსურნელოვან ყვავილად გადაიფურჩქნებოდნენ ბიზანტიის იმპერატორი, ეს დაუშრეტელი წყარო ახალი კულტურისა და ცივილიზაციისა. ჯერ კიდევ ცნობილმა გრიგოლ ხანძთელმა განიხილა წარსულმა ქრისტიანულმა სწავლებლად, მეორედ იერუსალიმად, რომელსაც კონსტანტინე-პოლისი, და ყოველთა სხიანთა საბერძნეთის წმიდათა ადგილთა მხსილავად; და არამც თუ განიხილა, კიდევაც წარმართთა საბერძნეთად და მოიწია კონსტანტინე-პოლისი; მოგონა რა სხარულით ყოველნი წმიდანნი ადგილნი, წარმოქმართა სყოფელად თვის, სადაც მოიწია ოდეს ამოც კურთხვად მოიქცა¹, ესე იგი 826 წელს.

ჩვენ ამ ჟამად გვიანტერესებს მეორე ღირსეული მოღვაწე ჩვენი წარსულისა, რომელმან დაუტოვა ქვეყანა თვის² და თავი შეაფარა დასავლეთს, სადაც მან მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაციის. ეს იყო ღირსი და ნეტარი მამა ილარიონი, ისტორიაში ქართველად წოდებული. შვილი კახეთის მდიდარ და წარჩინებული აზნაურისა, მან ბავშობაშივე მიატოვა ფუფუნება ამა ქვეყნისა და ქედი მოუხარა ბერძონაზნობის მძიმე უღელს; დავითგარეჯა, იერუსალიმი, ბითინია, კონსტანტინოპოლი, მაკედონია და რომი მოწამე შეიქნენ მისი გულმხურვალე და აღზნებული მოღვაწეობისა, რომელიც დამთავრდა თესლონიკეში გარდაცვალებით და კონსტანტინოპოლის მახლობლად, მის მოწაფეთათვის საგანგებოდ აშენებულ მონასტერში დამარხვით.

ამ შესანიშნავ პიროვნებისათვის ყველაზე ადრე ყურადღება მიუქცევიათ საბერძნეთში, სადაც განვლო მისი მოღვაწეობის მომეტებული ნაწილი, და პირველი ბიოგრაფია მისი ბერძნულად დაუწერიათ. რასაკვირველია, საქართველოსაც ვერ გამოგებარებოდა მისი ღვაწლი, ამიტომ იქაც აუწერიათ ცხოვრება და მოქალაქობა მისი. ქართულ ენაზე შენახულა სამი რედაქცია ილარიონის ცხოვრებისა: ძველი, მეტაფრასტული და სვინაქსარული. ილარიონის „ცხოვრება“ საინტერესო მასალას იძლევა ქართველ-ბიზანტიელთა ლიტერატურულ და კულტურულ ისტორიისათვის და ამიტომ წინამდებარე შრომაში ჩვენ განვიზრახეთ განვიხილოთ მისი რედაქციები, უმთავრესად ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით³.

1) Н. Марръ, Житіе св. Григорія Хандзійскаго, გვ. 108 — 109.

2) ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი ადაპტებით, საიუბილეო გამოცემა საეკლესიო მუზეუმისა, ქ. თბილისი, 1901 წ. გვ. 83; ქვემო ციტაციებში ეს წიგნი, სიმოკლისათვის, სახელდებულია „ათონის კრებულად“.

3) ლიტერატურა ილარიონ ქართველის შესახებ: 1) Муравьевъ, Житія святыхъ російской церкви, также иверскихъ и славянскихъ, Поляръ, стр. 159 — 186, Спeterб. 1860 г. 2) М. Сабининъ, Полное жизнеописание святыхъ грузинской церкви, т. II стр. 105 — 125, Спeterб. 1872 г.; აქ ჩვენ გვაქვს თარგმანი მეტაფრასტული რედაქციისა, რომელიც საბინინმავე გამოსცა ქართულად 1882 წ. „საქართველო“.



I. ძველი რედაქცია.

ამ ბოლო დრომდე ჩვენ ვიცოდით მხოლოდ ერთადერთი რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“, რომელიც მ. საბინინს გამოუცია „საქართველოს სამოთხეში“ (გვ. 371—392). ათონიდან ჩამოტანილ მანუსკრიპტში, რომელიც 1074 წელსაა გადაწერილი და დღეს საეკლესიო მუზეუმში ინახება (№ 558), აღმოჩნდა სხვა, უფრო ძველი, რედაქცია ამ „ცხოვრებისა“, რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია ათონის რედაქციაც უწოდოთ, ვინაიდან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ის დაწერილია ათონზე და შენახულა ათონზევე გადაწერილს ორ ხელნაწერში; ეს რედაქცია გამოსცა ქ. ტფილისში საეკლესიო მუზეუმის კომიტეტმა 1901 წელს (ათონის კრებული, გვ. 69—108).

აღნიშნული რედაქცია თავდება ასე: ბასილი პრატოასიკრიტმან და ფადოსოფოსმან და დიონის მონაზონმან ადწერა ცხოვრება წმიდისა ამის (ათ. კრ. გვ. 107); ამ სიტყვებიდანა ჩანს, რომ ეს „ცხოვრება“ დაუწერია ვიღაც პროტოასიკრიტს (πρωτοασκηριτης— პირველი მდივანი, მდივანთ უსუცესა¹) და ფილოსოფოსს ბასილ მონაზონს „ბრძანებითა ბასილი მეფისაჲთა“, როგორც მეტაფრასტული რედაქცია ამბობს (საქართ. სამოთხე, გვ. 392), ბერძნულს ენაზე. მაშასადამე, ცხადია, ქართული ტექსტი ამ „ცხოვრებისა“ უნდა წარმოადგენდეს ბერძნული დედნის თარგმანს; და, მართლაც, სხვანაირი აზრი ამის შესახებ არც არსებობს ჩვენი მწერლობის ისტორიაში. მაგრამ დაკვირვება და დეტალური შესწავლა ამ ტექსტისა ჩვენ გვაძლევს საბუთს გადაჭრით ვთქვათ, რომ ძველი, ათონის, რედაქცია არ არის ბასილ პროტოასიკრიტის თხუზულება. აი საბუთები ამისა:

ლს სამოთხეში“, გვ. 371—392. 3) P. Martinov, Annus graeco-slavicus в Acta Sanctorum, Octob. XIII, 188 an. 4) Хр. Лопаревт, Византийскія житія святихъ VIII—IX вѣковъ, стр. 56—63 (Византийскій Временникъ, т. XVII, вып. 1—4, 1911 г.); აქ მოყვანილია მოკლე პერიფრაზი „ცხოვრებისა“, რომელიც წარმოადგენს სინტეზს ძველ რედაქციისა (არქიმ. ავღუსტინე მოველონის მიერ მისთვის საგანგებოდ დამზადებულ თარგმანით) და მეტაფრასტულიას (საბინინის თარგმანით). 5) P. Peeters—S. Hilarion d'Iberie (Analecta Bollandiana, tom. XXXII, p. 236—269), სადაც, მოკლე შესავალის შემდეგ ფრანგულ ენაზე, მოყვანილია ლათინური თარგმანი ძველი რედაქციისა, რომელიც, როგორც ზევითა ვთქვით, გამოიცა ტფილისში 1901 წ. (ათონის კრებული, 69—108). აღნიშნულნი ავტორნი და გამომცემელნი დაინტერესებულნი არიან ილარიონის „ცხოვრებით“, როგორც ჰაგიოგრაფიული მასალით, ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხების დასმას ისინი თითქოს ერიდებიან და გაურბიან.

¹) პროტოასიკრიტის შესახებ იხ. Проф. Н. Скабалановичъ, Византийское государство и церковь въ XI вѣкѣ, стр. 174—175, Петерб. 1884 г.

1) „ცხორება“ თავდება შემდეგი სიტყვებით: სიღო ბასილი პროტოასიკრიტმან და ფილასოფოსმან და დარსმან მონაზონმან აღწერა ცხორებაჲ წმიდისაჲ ამის, ვითარცა ისწავა მოწაფეთაგან წმიდისათა (ათ. კრებ., გვ. 107); აქ საუბარი მესამე პირითაა: ბასილი პროტოასიკრიტმან აღწერა... ისწავა; ცხადია, ეს სიტყვები მას არ ეკუთვნის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იტყოდა: მე, ბასილი პროტოასიკრიტმან, აღვწერე... ვისწავე. მით უმეტეს არ ეკუთვნის მას სიტყვები: ფილასოფოსმან და დარსმან მონაზონმან, ვინაიდან აქ ერთგვარი თავის ქებაა; მონაზონი, რომელიც, სხვა რომ არა იყოს, იმიტომ, რომ ის მონაზონია, თავის თავს მუდამ „გლახაკს“, „უმეცარს“ და „უღირსს“ ეძახის, ვერ დაირქმევდა „ფილოსოფოსს და ღირსს“, ეს აშკარა ყველასათვის, ვინც საეკლესიო და სასულიერო მწერლობის ტრადიციებს იცნობს. მაშასადამე, ეს სიტყვები და თვით „ცხორებაც“ ეკუთვნის არა ბასილს, არამედ ვილაცა სხვას. შეიძლება ვინმემ თქვას: „ცხორება“, რასაკვირველია, ბასილის მიერაა დაწერილი, მოყვანილი სიტყვები ეკუთვნის ალბად ქართველ მთარგმნელს, რომელმაც ჰაგიოგრაფის ვინაობა იცოდა და შთამომავლობას ამცნო მისი სახელით; მაგრამ ეს რომ ასე არაა, შემდეგ საბუთებიდანა ჩანს.

2) ავტორი „ცხორებისა“ ისეთ ნაცნობობას იჩენს ქართველებისას, რომ ბერძენი, ისიც მეცხრე საუკუნისა, ამას ვერ გამოიჩენდა; მართლაც, აქ აღნიშნულია, რომ ილარიონი იყო სსზღვართაგან და კერძოთა კასუათისათა, რომელიც ამ დროს ნაწილი იყო ქართლის ქუეყანისა (ათ. კრ., გვ. 71), ვინაჲ იგი მრავალნი წმიდანნი გამოიხსენეს და სსსწაულთა მოქმედნი კაცნი (გვ. 70). ავტორი საკმაო ვრცლად აგვიწერს გარეჯის უდაბნოს, სადაც ილარიონი მოღვაწეობდა, და აღნიშნავს, რომ გარეჯის მიდამოები მაშინ შეადგენდა „რუსთველ“ ეპისკოპოსის სამწყსოს (გვ. 78).

3) ბერძენსაც შეეძლო ეთქვა, რომ ქართლში მრავალნი წმიდანნი გამოიხსენეს და სსსწაულთა მოქმედნი კაცნი, ეს მას, შესაძლოა, გაგონილი ექნებოდა მაგრამ იმას ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორია იმდენად არ ეცოდინებოდა, რომ განეცხადებია: თუმცა ეს წმიდანი და სსსწაულმოქმედნი კაცნი აღუწერელად იტყვიან ცხორების მათისაჲთა; ყამთა სიმრავლითა დაიუიწყენეს, არამედ იგინა წინაჲ დმრთის ბრწყინვალედ მდგომარე არაინა (გვ. 70). ამგვარი სიტყვები უეჭველია, ქართველის კალამს ეკუთვნის, ეს ის საყვედურია, ძველს ჩვენ ჰაგიოგრაფებისადმი მიმართული, რომელიც შეადგენს ჩვეულებრივს მოტივს ჩვენს საჰაგიოგრაფიო მწერლობისას. ჯერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელის ბიოგრაფი, გიორგი მერჩული, სწუხდა, რომ კლარჯეთის წმიდა მამათა სიმკრთობითა და სსსწაულთა მრავალთა უეფლის სთნობა და სსსწაულთა მათთა სიმრავლენი ქუეყანას მას ქართლისსა აღუწერელად დასჭირდეს და ამისათვის სს-

წაუღნი მათნი ჟამთა სიმრავლისკან მიეცნეს სიღრმეს დავიწყებისსა. ¹ წმ. რაფინ პირველმოწამის „ცხორების“ გადამკეთებელი, რომელიც მეთერთმეტე საუკუნის მწერალი უნდა იყოს, ამბობს: საქართველოში იმდენი წმიდანი გამობრწყინდენ, რომ დამკვდებს მე ჟამი აღრიცხვად სიმრავლესა მათს; ზოგნი მათგანი აღწერილ არიან წიგნსა შინა უწყებისა მათისსა, მაგრამ არიან ისეთნიც, რომელნი ჩუენ არა უწყით და ზეტას აღწერილ არიან წიგნსა შინა ცსოჲლასა (საქარ. სამოთხე გვ. 171). უფრო მეტ ცრემლებს ჰაგიოგრაფიულ გულგრილობისათვის ღვრის კათოლიკოზი ნიკოლოზ პირველი (1150 - 1178); ბერძენთა შორისო, ამბობს ის, ღღესაცა „იხილვების ესევითარი საქმე, რამეთუ რაჲცა რაჲმე უცხოჲ და საკვრველი საქმე საცნაურ იქმნეს, მყის მასვე ჟამსა შინა მეყსეულად აღწერენ, და ესრეთ სიმტკიცედ და საკსენებელად მომავალთა ნათესავთათჳს ძეგლად წარუწყმედელად დაუტოვებენ. ხოლო უკუეთუ საღმრთოთა მოქმედებათათჳს გინა თუ ხატთაგან იქმნეს რაჲ, ანუ თუ ჯუარისა, გინა თუ ნაწილთაგან წმიდათასა, ანუ თუ სხეულსავე შორის მყოფთა წმიდათა კაცთაგან, რადღა უკუე საქმარ არს სათქუმელად, თუ ვითარ კინოდენსაცა არარას დაუტეობენ აღუწერელად და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა დავიწყებისასა. ხოლო ვითარცა მრავალგზის ვთქვ, ესევითარისა მოქმედებისაგან ყოვლად უცხონი არიან და უმეცარნი ნათესაენი ესე ქართველთანი“. სვეტიცხოველისაგან იმდენი სასწაულები ქმნილაო, განაგრძნობს ის, რომ „უკუეთუმცა ვის აღწერნეს, ვითარცა არს ჩვეულებაჲ ბერძენთა ნათესავისაჲ, არამცა უკუე დაითია სოფელმან ყოველმან აღწერილი წიგნებო“. ² როგორც ვხედავთ, ეს ამონაწერები ძალიან მოგვაგონებს ილიარიონის „ცხორებიდან“ ამოღებულ სიტყვებს.

4) „ცხორებაში“ მოთხრობილია, რომ, როდესაც ილიარიონი მივიდა ულუმბოს მთაზე, აღგილობრივ ლავრის მამასახლისმა მოინდომა მისი გაძევება იქიდან, რისთვისაც მან ღვთისმშობლის მხილება დაიშახურა; ეს მხილება ასეა გადმოცემული „ცხორებაში“: „ჴ უბადრუკო, რაჲსა იხებუ განძებაჲ უცსოთაჲ მთო, რომელნი მისრულ არიან სიყვარულისათჳს ძისა და ღმრთისა ჩემისა და დაუტობია ქუეყანაჲ მათი, და არა ჯამისრუე მცნებაჲ იგი უცსოთა და გლასკათა შეწყნარებისათჳს, ვითარ იგი უტყუეს მდიდარსა მას უფალი ჩემი და ძმ ჩემი; ანუ არა უწყია, ვითარმედ მრავალნი დამკვდრებად არიან მათსა ამს მათისა კნისა მეტუეუენი და ცსოვნებად არიან ღმრთისა მიერ; და რომელნი მათ არა შეაწყნარებენ შტერ ჩემდა არიან, რამეთუ

1) Н. Мартъ, Житіе Григорія Хандзійскаго, გვ 8.

2) მღვ. ვ. კარბელაშვილი, საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა, გვ. 102-103, ტფილასი 1908 წ.; საქართველოს სამოთხე, გვ. 104-105.

ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათისა ვინათგან წარწმენა სსსკელი ძისა ჩემისა და ნათესავისა (ათონ. კრებ. გვ. 84). აქ, პირველად ყოვლისა, საყურადღებოა სიტყვები — „ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი“, ესე იგი ქართველები; აქ ხაზგასმულია, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვდომილია. ეს კი ის გარდმოცემაა, რომელიც ჩვენს მწერლობაში დამყარდა წმ. ნინოს „ცხოვრების“ შეთხზვის შემდეგ, არა უადრეს მათე საუკუნისა. ეს გარდმოცემა ათონის ქართველ მოღვაწეთაგან გაიგეს ბერძნებმა, რომლებმაც მეთექვსმეტე საუკუნეში ჩაწერეს კიდევაც ის, ხოლო მეჩვიდმეტე საუკუნეში ბერძნულიდან სლავურ ენაზე თარგმნა სტეფანე მთაწმიდელმა.¹ მაშასადამე მეცხრე საუკუნის ბერძენი მწერალი ამას ვერ იტყოდა. არანაკლებ საყურადღებოა აქ გამოთქმული აზრი, რომ ქართველთა მართლმადიდებლობა არ შერყეულა მის შემდეგ, რაც მათ ირწმუნეს სახელი ძისა ღვთისა და ნათელიღესო. ეს წმიდა ქართული რწმენაა, რომელიც უფრო მკაფიოდ გამოხატულია გიორგი მთაწმიდელის საუბარში იმპერატორ კოსტანტინე დუკინსა და ანტიოქიის პატრიარქ პეტრესთან (ათ. კრებ., გვ. 315, 322, საქ. სამოთხე, გვ. 462, 474), მერე რუის-ურბნისის კრების ძეგლის-წერაში (საქ. სამ. 523) და პეტრე მაიუმელის „ცხოვრების“ მთარგმნელისა და გადამკეთებელის, XIII—XIV საუკუნის მწერლის, მაკარის სიტყვებში².

5) „ცხოვრებაში“ გამოსქვივის რამდენადმე გაზვიადებული შეხედულება ქართველთა და მათ ეროვნულ-სარწმუნოებრივ ღირსების შესახებ. ესეთი შეხედულება ღვთისმშობლის ზემომოყვანილ სიტყვებშიც საკმაოდაა აღბეჭდილი, უფრო კი ბასილი კეისრისა და პრომანას მონასტრის ქართველ ბერთა ურთიერთობაში; ეს ბერები, ნათქვამია „ცხოვრებაში“, ბასილს უყვარდეს უმეტეს ყოველთა მის ჟამის კაცთაჲს, ამიტომ მოჭკუარა მათ ორნი ძენა თჳსნი, ლეონ და ალექსანდრე, და წრქუა: დღევსა ევთ მათთჳს, წმიდანა მამანო, და ასწავთა წიგნი და ენაჲ თქუენი, რათა იეფნენ ეგუ შვილნი დღევსისა თქუენისანი (ათ. კრ. 103). აღდილი შესაძლებელია, ბასილი იმპერატორი მართლაც რაიმე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ქართველ ბერებს; ის, როგორც მეცნიერებანი

1) Порфирий Успенскій, Востокъ Христіанскій, Исторія Аона, часть II, стр. 1—26, Кіевъ 1877 г. ეს გარდმოცემა პეტრე ათონელის ცხოვრების (რომელშიც ის იმყოფება) ავტორს ნიკოლოზს რომ მივაკუთნოთ, მაშინაც 971 წელზე ადრე შეთხზულად ვერ ჩათვლება.

2) Н. Марръ — Житіе Петра Ивера, парвенча подвижника и епископа Майумскаго, (Правосл. палестин. сборникъ, т. XVI, вып. 2), стр. 3—4 С.-Петербурга 1896 г.

უკვე დამტკიცებულია, ¹ იყო მაკედონელი სომეხი, ქალკედონიტი, ამიტომ ქართველ-სომეხთა ურთიერთობა და განწყობილება მასაც ეცოდნებოდა, მაგრამ ზემომოყვანილი სიტყვები იმდენად გადაქარბებულია, რომ ბერძნის მწერლის პირიდან, ისიც მეცხრე საუკუნეში, ვერ გამოვიდოდა; აქ ჩვენ საქმე გვაქვს, ექვს გარეშეა, ქარველ მწერლის კალამთან.

6) ის ადგილი „ცხოვრებისა“, სადაც ლაპარაკია ილარიონის რომში ყოფნის შესახებ, განსტვალულია სიმპატიებით რომაელთა ქრისტიანობისადმი; ავტორი კრძალულებით მოიხსენებს რომაელთა ღვთისნიერობას და მათ სათნოიან ცხოვრებას (ათ. კრ. 89). ჩვენ ვიცით, რომ მეცხრე საუკუნეში ატყდა სასტიკი ცილობა — კამათი და ბრძოლა რომისა და კონსტანტინოპოლის სამღვდლოებათა შორის, რომელიც 1054 წელს დასრულდა საბერძნეთის და რომის ეკლესიათა ერთმანეთისაგან განშორებით. ეს ცილობა დაიწყო და ინტენსიურად სწარმოებდა პატრიარქის ფოტისა და რომის პაპების ნიკოლოზ და ადრიანეს დროს, ესე იგი სწორედ მაშინ, როდესაც ილარიონი კონსტანტინოპოლსა და რომში ცხოვრობდა. ამერიდან ბერძნები რომაელებს ისე აღარ იხსენიებენ, თუ არა ურწმუნობად, უკეთურებად და მწვალებელ — სქიზმატიკებად, მაშასადამე მეცხრე საუკუნის ბერძნისათვის შეუძლებელია ასეთი ატესტაცია რომაელთა ქრისტიანობისა. საქართველო აღნიშნულ ეპოქაში არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატიულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ, აქ იმთავითვე ბატონობდა მეორე მიმართულება, ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამომხატველია გიორგი მთაწმიდელი. სწორედ იმ ხანებში, როდესაც საბერძნეთი და რომი ეკლესიურად საბოლოოდ სცილდებოდნენ ერთმანეთს, გიორგი მთაწმიდელს საუბარი ჰქონდა კონსტანტინოპოლში იმპერატორ კონსტანტინე დუკიწთან საეკლესიო წესებისა და რიტუალის შესახებ. იმპერატორის ერთერთ შეკითხვაზე, რომელსაც მიზნადა ჰქონდა რომის ეკლესიის გაკრიტიკება, გიორგიმ უბასუხა: ბერძენთა შირის მრავალი წვალება შემოვიდა ზირველ, და მრავალჯის მადრეკს... სოდა ჭრამთა, ვინაღოჯან ერთჯის იცნეს დმერთი, ანადეს მადრეკელ არიან და არცა დღეს წვალება შემოსულ არს მათ შირის... და ანადა არს მას შინა განყოფილება, დღენ სარწმუნობაჲ მართალი იყოს (ათ. კრებ. გვ. 352).

1) Проф. А. Васильевъ, Происхождение императора Василя Македонянина, Византійскій Временникъ, т. XII, вып. 1—4, стр. 148—165. Н. Марръ, Историческій очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ временъ: Церков. Вѣд за 1907 г. № 3, прил. стр. 128—129.

საქართვე. სამოთხე, გვ. 474—475).¹ ცხადია, რომ „ცხორების“ აღნიშნული აღვლილი ეკუთვნის ქართველს და არა ბერძენს.

7) „ცხორებაში“ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ის ბასილი პრატოასიკრიტს შეუძლებელია ეკუთვნოდეს; შენიშნავს რა, რომ მრავალ წმიდათა ხსენება საქართველოში აუწერლობის გამო დავიწყებას მიეცაო, ავტორი განაგრძობს: განა რადენთამე ასლად გამოჩინებულათა წმიდათა სჯესენებულთა დაშთა და ცხოვრებათა აღიწერა ღმრთისმოყუარეთა მიერ კაცთა და მსწრაფეთა, ვითარცა ესე წმიდაისა ამის, რომლისათვისცა არს სიტყუაჲ ჩუენი (ათ. კრ. 70-71); აქედან ნათლად ჩანს, რომ, როდესაც ათონის რედექციის ავტორს თავის შრომისათვის ხელი მოუყვია, „წმიდისა ამის,“ ესე იგი ილარიონის, „ცხორება“ უკვე აღწერილი ყოფილა, მაშასადამე ბასილს ეს რედაქცია არ უნდა ეკუთვნოდეს, ვინაიდან მისდრომდე ილარიონის „ცხორება“ არავის არ დაუწერია.

ყველა ამ საბუთების მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ათონის რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“ არის ნაწარმოები არა ბერძნის მწერლის ბასილი პრატოასიკრიტისა, არამედ ვიღაც ქართველისა. მაშ როგორ უნდა გავიგოთ ზემომოყვანილი ცნობა, რომ ილარიონის „ცხორება“ ბასილ მონაზონს დაუწერია, ან რა დამოკიდებულება აქვს ამ „ცხორებას“ ბასილის შრომასან?

ბასილ მონაზონს რომ მართლა დაუწერია ილარიონის „ცხორება“, ეს ექვს გარეშეა; ილარიონის მოღვაწეობამ და სასწაულომოქმედებამ ყურადღება მიიქცია ბითონის ოლიმპიდან რომამდე, განსაკუთრებით კი თესლონიკესა და კონსტანტინოპოლში; კერძოდ მას კრძალულებით ეპყრობოდნ და იხსენიებდნ თვით კეისარი და პატრიარქი. ეს ის დრო იყო, როდესაც ხატომბრძოლობისაგან მოსვენებული ეკლესია დიდის გულმოდგინებით შეუდგა „ახალ წმიდათა“ შესახებ ცნობების შეკრებას და მათ ლიტერატურულად აღნაქვას. შექველია, კონსტანტინოპოლში მოისურვებდნ შეკრებილიყო ცნობები წმ. ილარიონის შესახებ, რომლის მოღვაწეობა სწორედ მართლმადიდებლობის აღდგენის (813 წ.) ახლოხანებში დაემთხვია და რომლის წმიდა ნაწილთა თესლონიკით კონსტანტინოპოლს გადმოსვენებამ ფეხზე დააყენა მართლმორწმუნე ბიზანტია. ბიზანტიაში ამ დროს ჩვეულება იყო სახელგანთქმულ წმიდათა ხსენების დღეს, განსაკუთრებით მათ წმ. ნაწილთა აღმოჩენა-გადმოსვენებაზე, დახელოვნებულ ორატორებს მიანდობდნ ხოლმე ასეთ წმიდათა სახელზე ხოტბის, ეგრედწოდებულ ენკომიის, შეთხზვას და საჯაროდ წარმოთქმას. ასეთ ენკომიებში თუმცა რიტორიული

1) შტრ. პროფ. А. Лебедевт. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви въ IX, X и XI ввѣхѣт, стр. 233, Москва 1902 г.

ელემენტი სჯარბობდა, მაგრამ ბიოგრაფიულ ცნობებსაც ჰქონდა აღგილი. ილარიონის წმ. ნაწილითა გადმოსვენება და მათი ჰრომანას მონასტერში დასხმა საუკეთესო შემთხვევა იყო ბიზანტიისათვის, რომ შესაფერი სიტყვა წარმოეთქვა ვინმე ცნობილ ორატორს. ასეთი ადამიანი გამოჩენილა თვით კეისრის კარზე: ეს ყოფილა ვილაც ბასილი პრატოასიკრიტი, ფილოსოფოსი და მონაზონი (ათ. კრ. 107), „რომელი დიდად განთქმული იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა (საქ. სამთ. 392). იმპერატორ ბასილს სწორედ ამ ფილოსოფოსისათვის დაუვალვებია საზეიმო სიტყვის წარმოთქმა. ბასილ მონაზონის პიროვნებისა და მისი ლეტერატურული მოღვაწეობის შესახებ ბიზანტიის მწერლობის ისტორიაში ცნობები არ დარჩენილა, ¹ ჩვენამდი არ შენახულა არც ის თხუზულება, რომლის შინაარსს წმ. ილარიონის „ცხორება“ შეადგენდა. მაგრამ ეს „ცხორება“ რომ ხოტბა-ენკომია იყო, ესა ჩანს მეტაფრასტული რედაქციიდან, სადაც ნათქვამია: ილარიონი ქებათა შესხმისა და ზატივედემულ იქმნა ბრძანებითა ბასილი მეფისათა ბასილის მიერ მონაზონისა (საქ. სამ. 392). ამასვე აცხადებს პირდაპირ ძველი, ათონის, რედაქციის ავტორი, რომელიც შენიშნავს: ხოდა ანა განვადრძით სიტყუაჲ ჩუენი, რამელაჲსა ესე ანა თუ შესხმისა გზაჲ გვიპირავს, ანამედ აღწყრად ცხორების მისწრაფე ვართ (ათ. კრ. 70); აქ, უეჭველია, ავტორი უპირდაპირებს თავის შრომას მის ბერძნულ წყაროს, რომელიც „შესხმის გზას“ წარმოადგენდა.

მართალია, ბასილს შესხმა ჰქონდა შეკვეთილი, მაგრამ, როგორც ვთქვით, ამისთვისაც საჭირო იყო ბიოგრაფიული ცნობები. თვითონ ბასილი, თანამედროვე ილარიონისა, შეიძლება თვითმხილველიც იყო მისი, მაგრამ, ვინაიდან ილარიონის მოღვაწეობის უმეტესმა ნაწილმა განვლო კონსტანტინოპოლის გარე, ბასილს ყველა დეტალები მისი ცხოვრებისა არ ეცოდინებოდა, ამიტომ მისთვის საჭირო იქნებოდა წყარო. ასეთ პირველწყაროს მაგიერობა გაუწევიათ მისთვის კაცთა უტყუველთა და ჭეშმარიტთა, მწაფეთა წმიდისა ილარიონისთა (ათ. კრ. 107), აღბად იმ სამ ბერს, რომელნიც იმპერატორმა სანგებოდ დაიბარა ბითონიის ოლიმპიიდან და ჰრომანას ქართველთა მონასტერში დააბინავა (ათ. კრ. 98-101). ამათ გარდა ილარიონს სხვა მოწაფეებიც ჰყავდა, რომლები მათგანი, ისააკი იმას თანდაჰყავდა თავის შეუწყვეტელ მგზავრობაში

1) ჩვენ გვეუბნება, რომ ეს ბასილი, რამდენადაც ათონის რედაქციით შეგვიძლია სი თხუზულება წარმოვიდგინოთ, პატრიარქ ფოტის მომხრე ყოფილიყავს, როგორც ეს კად. ნ. მარს ჰგონია (Историч. очеркъ груз. церкви съ древнѣйшихъ временъ, Церков. Вѣдом. 1907 г. № 3, стр. 128); ფოტის მომხრე არ იტყვია, რომ იმნატე იწმიდისა და ღირსებისა მისისათვის იყო მას ეამსა პატრიარქად სამეფეობისას ქალაქსა ზედათ (ათ. კრ. გვ. 99).



(ათ. კრ. 87). განსაკუთრებით დაწვრილებითი ცნობები ბასილისათვის მიუწოდებია ამ ისააკს; როდესაც ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს ილარიონის ცხოვრებას რომში, შენიშნავს, რომ იქ ილარიონმა მრავალი სისწაული აღასრულა, ვითარცა უკუხანაღსკნელა მოწაფეჲს მისჲს ნეტარჲს ისჯე ვაფეღივე მოგვთხრა, მოიქცა რაჲ მიერ შემდგომად მიწვაღებისა მისისა (ათ. კრ. 89). აი ეს ენკომია ბასილი მონაზონისა, რომელიც ჩვენამდე არ შენახულა, ხელთ ჩავარდნია რომელსაც ქართველ მწერალს და მის საფუძველზე შეუთხზავს მას ილარიონის „ცხოვრების“ ის რედაქცია, რომელსაც ჩვენ ძველს, ათონის, რედაქციას ვუწოდებთ.

ვინ იყო ეს მწერალი? პეტროგრადის მეცნიერებათა აკადემიის სააზიო მუზეუმის ერთერთ ქართულ ხელნაწერში წმ. ილარიონის „ცხოვრებას“ თანახლავს შენიშვნა: „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაიწერა ბერძნულად, ბასილ იმპერატორის ბრძანებით, ბასილ მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემო“.¹ მ. საბინინს, რომელსაც ილარიონის „ცხოვრება“ ამ ხელნაწერიდან უნდა ჰქონდეს გამოცემული, აღნიშნული ცნობა მოუთავსებია შენიშვნაში და თან დაუმატებია, რომ თეოფილემ ის თარგმნა ქართულად „ბრძანებითა და სურვილითა წმ. მეფისა ჩვენისა დავით მესამე აღმაშენებელისაო“ (საქ. სამ. გვ. 372. შენ. 1). ძველი, ათონის, რედაქცია რომ ვერ ითარგმნებოდა ქართულად თეოფილეს მიერ დავით აღმაშენებლის ბრძანებით, ეს თავისთავად ცხადია ეხლა: ის ჩვენ გვხდება დავითზე უფრო ადრე, 1074 წლის ხელნაწერში (საეკლ. მუზ. № 558). ამ ხელნაწერის შეცდომათა ხასიათი გვარწმუნებს, რომ ის პირვანდელი ნუსხა კი არაა, არამედ სხვა ხელნაწერიდანაა გადმოღებული. მართლაც, იმავე ათონის მთაზე, ივერიის მონასტერში, საიდანაც მოტანილია № 558, ინახება ერთი ხელნაწერი, რომელსაც პროფ. ა. ცაგარლის კატალოგში უზის № 72. ეს ხელნაწერი შეიცავს: ბასილი კაპადოკიელის, წმ. ზოსიმეს და ეფრემ ასურის სწავლა-მოძღვრების კრებულს,² აგრეთვე ილარიონ ქართველის „ცხოვრებას“.³ მას შემდეგი წარწერა აქვს: დაიწერა წმიდა ესე წიგნა მთავსა წმიდას ათანას, სეაფეღელსა წმიდას დმრთაისმშობიელისას, და განსრულდა გასჯავის ეკთიმეს მიერ მეფობასა ოსიელისსა და კონსტანტინესსა, ზატრიაქობასა ნიკოლასისსა, ინდიკტიონსა დ,

1) Brosset, Histoire de la Géorgie, I, 273, not. 1. P. Peeters, S. Hilarion d'Iberie, Analecta Bollandiana, tom. XXXII, p. 237.

2) Проф. А. Цагарели, Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской письменности, вып. I, стр. 92.

3) Н. Марръ, Агиографическіе матеріалы по грузинскимъ рукописямъ Пвера, ч. I, стр. 85.

დასაბამოთჳს წელთა **სუთ.** ესე რიცხჳ უცთომელად არს.“¹ მაშასადამე, ეს წიგნი, რომელშიაც, სხვათა შორის, ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაც“ მოთავსებულია, დაუწერია ექვთიმე მთაწმიდელს დასაბამითგან სოფლისა 6499 წელს, ესე იგი 991 წელს ქრისტეს შემდეგ, და დაუწერია იგი, როგორც იმავე მინაწერიდანა ჩანს, ბძაქსუბითა წმიდისა მამისა მისისა იოვანესითა. ამ ხელნაწერს ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს; ის ჩვენ გვაძლევს უტყუარ საბუთს იმისას, რომ ძველი, ათონის, რედაქცია ილარიონ ქართველის „ცხოვრებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს.² მართლაც,

1. აღნიშნული წიგნი დაწერილია ექვთიმეს ხელით; ექვთიმე კი, ჩვენ ვიცით, სწერდა მხოლოდ იმას, რასაც თვითონ სთხზავდა ან სთარგმნიდა; დროეს უქონლობის გამო ექვთიმეს უფროდანი წიგნნი დამით სწათლათა უთარგმნიან (ათ. კრ. გვ. 30), მაშასადამე, სხვების ნაშრომთა გადასაწერად იმას არ ექნებოდა არც დრო და არც მოცალეობა.

2. ექვთიმემ, სხვათა შორის, თარგმნა: სწავლანი წმიდისა მამისა ჩუენისა დიდისა ბასილისნი, სწავლანი წმიდისა ზოსიმესნი, სწავლანი წმიდისა მამისა ეფრემისნი (ათონ. კრებ. გვ. 27-28); აღნიშნულ ხელნაწერში მოთავსებულია სწორედ ამ მამათა „სწავლანი“, ესე იგი ექვთიმეს ნაშრომნი, რომელთა რიცხვს, უეჭველია, ილარიონის „ცხოვრებაც“ ეკუთვნის. ამას რამდენადმე ადასტურებს № 558-ის შემადგენლობა: აქაც მოთავსებულია ექვთიმეს ბიოგრაფია, იოანე ღვთისმეტყველის ცხოვრება, ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი, და ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“. ვისაც ექვთიმე მთაწმიდელის ნაშრომნი უკითხავს და მისი ენისა და სტილისათვის ყურადღება მიუქცევია, ის ილარიონის „ცხოვრებაში“ უეჭველად შენიშნავს ექვთიმეს ხელს. ექვთიმეს ჰქონდა საფუძველი ეს „ცხოვრება“ დაეწერა: ილარიონი თითქმის პირველი ქართველი იყო, რომელმაც თავის თანამემამულეებს, მათ შორის ექვთიმესაც, გზა გაუკაფა დასავლეთისაკენ. ილარიონს ვერ აკმაყოფილებდა ვერც სამშობლო და ვერც აღმოსავლეთი, ამიტომ მან ულუმბო-კონსტანტინოპოლ-თესალონიკე-რომით დასაღვლეთს მიჰმართა. სწორედ ასე მოიქცა ექვთიმეც: ულუმბო-კონსტანტინოპოლ-ათონის გზით მას უნდოდა რომსაც გასცილებოდა და თვით ჰესპანიაში დამკვიდრებულიყო (ათ. კრებ. გვ. 19). მაშასადამე, სულიერი განწყობილება და მიდრეკილება ამ

1) Н. Марр ъ, Агиографическіе матеріалы... I, 85, таблица 12.

2) მართალია, ექვთიმეს ლიტერატურულ შრომათა სიაში „ილარიონის ცხოვრება“ არაა აღნიშნული (ათონ. კრებ. გვ. 27-29), მაგრამ ამ სიაში აღნიშნული არაა, მაგალითად, მაქსიმე აღმსარებელის ცხოვრებაც, თუმცა ის, როგორც დანამდვილებით ვიცით, ექვთიმეს ეკუთვნის.

ორი აღამიანისა თითქმის ერთნაირი ყოფილა, მათში სულიერი ნათესაობა არსებობდა. ესეც რომ არ ყოფილიყო, ილარიონი ხუთი წელიწადი მოღვაწეობდა ულუმბოს მთაზე, სადაც მან დატოვა დიდი სახელი და წარუვალი ხსენება; ერთი საუკუნის შემდეგ ამავე მთაზე მოუხდა ხანგრძლივი მოღვაწეობა ექვთიმეს მამას იოანეს, რომელმაც მერე შვილიც მოიყვანა აქ (ათ. კრებ. გვ. 6-7). თავისთავად ცხადია, რომ სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, თუ იოანე თავის შვილს „უბრძანებდა“ აღეწერა თანამემამულეთათვის „ცხორება“ იმ ქართველისა, რომელიც ულუმბოს მთაზე მისი წინამორბედი იყო და მთელ საბერძნეთში სახელგანთქმული. ამნაირად, ძველი, ათონის, რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს;¹ ვინაიდან წიგნი, რომელშიაც მოთავსებულია ის (ს. 72), დაწერილია 991 წელს თავით ექვთიმეს ხელით, ეს „ცხორება“ 991 წელს უნდა იყოს დამთავრებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, ის მეორედ გადაუწერია ექვთიმეს, ამისათვის კი იმას მოცალლობა არა ჰქონდა.

ექვთიმეს, რასაკვირველია, ექნებოდა ადგილობრივი, ქართული, ცნობები ილარიონის შესახებ, რომლებითაც ის შეავსებდა ბასილის ნაწარმოებს; მართალია, ეს უკანასკნელი, როგორც ენკომია, ფაქტიური მასალით ღარიბი იქნებოდა, მაგრამ ექვთიმეს, რომელსაც ანა თუ შესხმისა გზაა ეჭვსა, ანაშვილად აღწერა ცხორებისა მასწავლებელი იყო (ათ. კრ. გვ. 70), ამოულია იქიდან ყველაფერი, რაც მისი მიზნისათვის ჯამოსადეგი იყო, და შეუტანია თავის შრომაში, ზოგიერთ შემთხვევაში ფრაზის შეუცვლელად, როგორცაა მაგალითად სიტყვები: ჳითარ უკანასკნელად მასწავლებელს მისმან ნეტარმან ისაჲ ყოველთჳს მოგვასნა (ათ. კრ. გვ. 89).² ამნაირად, ბოლოს და ბოლოს ეს მისი ნაშრომი წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურს, ნახევრად ნათარგმნ თხუზულებას, სწორედ ისე, როგორც ბევრი სხვა მისი ნაშრომი.

ამ მხრივ ექვთიმეს სამწერლო მოღვაწეობა მეტად საყურადღებოა. მის მიერ ნათარგმნ თხუზულებებს იშვიათად შეუნახავს ის სახე, რაც მათ დედანში აქვთ; იმას მუდამ ახსოვდა თანამემამულეთა ლიტერატურული მოთხოვნილებანი და საქართვებანი, ამიტომ იმ თხუზულებაში, რომლის თარგმნას ის ხელსა ჰკიდებდა

1) ჩვენი ჰიპოთეზა, რომელიც ამ რამდენიმე ხნის წინად გამოვთქვით, — შეიძლება „ცხორება“ ეთარგმნოს უღირსს ზოსიმეს XI საუკუნეში (Monumenta hagiographica Georganica, pars I, tom 1, p. XXII not. 2.), ამის შემდეგ თავისთავად ირღვევა.

2) როდესაც ბასილი ამბობს — ილარიონის შოწაფემ „მოგვთარა“, გასაგებია, ეს თიმეს პირში კი ეს სიტყვები ანაქრონიზმია; მაგრამ ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა ჰაეროგრაფიაში, ასე იქცეოდა ცნობილი სვიმეონ მეტაფრასტიც სხვის თხუზულებათა გადკეთების დროს.

ხშირად ბევრ რამეს უშვებდა; თან, ვინაიდან ქართლის ქუეყანა დიდად ნაკლებად იყო წიგნთაგან და მრავალნი წიგნი აკლდა მას (ათ. კრებ. 26), ზოგიერთა საკითხების გასაშუქებლად მას შეჰქონდა დედანში ცნობები სხვა წყაროებიდან, თავისებურ კომბინაციას უკეთებდა აბზაცებს, პარაგრაფებს და საერთოდ მისალას, ერთი სიტყვით—იძლეოდა საკუთარ რეცენზიას ამა თუ იმ ავტორის თხუზულებისას. ასე იქცეოდა ის მწერლობის თვითეულ დარგში. თავისებურსა და მეტად საინტერესო რეცენზიას წარმოადგენს, მაგალითად, კანონიკის დარგში მის მიერ ნათარგმნი იოანე მმარხველის პენიტენციოლოგიური კრებული.¹ აგრეთვე შექმნა მსოფლიო კრების რჩულის—კანონი;² ერთშიც და მეორეშიაც შეტანილია ქართული ელემენტი და არცერთი მათგანი ბერძნულ დედანს სავსებით არ უდგება. დოღმატიურ მწერლობის დარგში საყურადღებოა მის მიერ თარგმნილი იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“, რომელსაც ის „წინამძღუარს“ ეძახის. ეფრემ მცირე³ ამ თხუზულების შესახებ ამბობს: რამეჲს ძალი მისცეს დემეტრის გარდაწინად, ესე დაიმარხეს: უკეთუ მოკლე წინამძღუარი უნდეს წმიდის მამის ეფთჳმეს მიერ თარგმანებული, იგი შეიტკბოს, რამეთუ მას მადლითა სულისა წმიდისაჲთა კელეწიფებოდა შემეტკებოდა და კლებოდაცა..... ამას ეფუჲს თანა ესეცა საცნაურ იყავნ, ვითარმუდ წინამძღუარი სასულად წმიდისა ანასტასი სინელის თქმულათჳს მინახავს ბერძულს შინა, ხოლო ამის წიგნისათჳს არა სადა, თჳნიერ ქართულსა. ამ⁴ ახსნა ესრედ ჳერ - უხნდეს საწმიდესა თქუენს, რათა, ვითა იგი ზედაწერილს ამისსა შინა თქუმის, გარდამოცემა უწოდეთ წიგნსა ამს, რამელი იგი ბერძულსა შინა ესრეთვე წარწერილ არს, და წინამძღუარი მასვე წმიდის მამის ეფთჳმეს თარგმნილსა სასულადებოდენ, რამეთუ თჳთ იგი ამისგანვე გამოკრებული არს. ხოლო ესე არა უწეი, თუ თჳთ მამასა ეფთჳმეს გამოეკრებოდა, ანუ ბერძულად ესრედ უპოვნია.⁴ უფრო მეტი თავისებურობა ექვთიმეს ჰაგიოგრაფიულ დარგში გამოუჩენია, რაც ყველაზე ცხადად წმ. მაქსიმე აღმსარებელის „ცხოვრებიდანა“ ჩანს; მას აულია ერთერთი ბერძნული რედაქცია, შიგ შეუტანია ცნობები წმ. მაქსიმეს შესახებ სხვა და სხვა წყა-

1) Проф. Н. А. Заозерский и А. С. Хахановъ—Номоканонъ Іоанна Понтика іъ его редакціяхъ: грузинской, греческой и славянской, Москва 1902 г.

2) А. С. Хахановъ, Правила VI вселенскаго Собора, Москва 1903 г.

3) კვირიკე ხუცესისადმი მიწერილ წიგნში ეფრემი ამტკიცებს, რომ ექვთიმე ბერძნულ დედანს ინიტომ სცვლიდა, რომ ქართველები მაშინ ლიტერატურულად მოუწმიფებელი ყვნენ და ბერძნული ენის სიღრმეს განუმარტებლად ვერ ჩასწვდებოდნენ. იხ. Н. Марръ, Предварительный отчетъ о работахъ на Синаѣ... и въ Іерусалимѣ... стр. 30.

4) თ. უორდანიძე, ქრონიკები (I), 216—218.

როებიდან, კერძოდ ქართულიდანაც, თანდაურთავს მისთვის შეექვსე მსოფლიო კრების აქტები და შეუქმნია ის რეცენზია მაქსიმეს „ცხოვრებისა“, რომელაც ჩვენ გამოცემული და განხილული გვაქვს.¹ ყველა ამის შემდეგ საკვირველი არ არის, თუ ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაშიც“, რომელსაც სარჩულად ბასილ მონაზონის შრომა უძვეს, ბევრი ისეთი ადგილია, რაც ბერძნის მწერალს ვერ მიეწერება.

II. მეტაფრასტული რედაქცია.

მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“ გამოცემულია მ. საბინინის მიერ და წარმოადგენს ძველის, ათონურ რედაქციის გადაკეთებას ჰაგიოგრაფიაში მიღებულ ყალიბზე.² ავტორს დაუწერია ახალი შესავალი, რომელშიაც, სხვათა შორის, შეჰხებია ქართველთა მიერ ქრისტიანობის მიღებას, მათი სარწმუნოების შეურყევლობას და ტრიადოლოგიურ და ქრისტოლოგიურ რწმენის სისპეტაკეს. „ლიტონად და მარტივად“ გადმოცემული ამბავი ილარიონის „ცხოვრებიდან“ მას რიტორიულად განუფრცია და შეუმკვია, თანახმად მეტაფრასტული მწერლობის ტრადიციებისა, და მოუცია ახალი რედაქცია, რომელშიაც, ათონის რედაქციასან შედარებით, ზოგი რამ გამოტოვებულია, ზოგი მიმატებული და ზოგიც შეცვლილი.

A. გამოტოვებულია: 1) ტიტული ეპისკოპოსისა „რუსთველი“ (ათ. კრ. 72), რომელმაც ილარიონი მღვდლად აკურთხა; 2) ილარიონის იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ მამათა მონასტრის აშენება (ათ. კრ. 78—79), თუ ეს მონასტერი არ იგულისხმება შემდეგ ფრაზაში: „ხოლო წმიდა იგი ადგილი, წმიდისა მის აღშენებული, წარმატებოდა კეთილად“ (საქ. სამ. 379); 3) ცნობა იმის შესახებ, რომ კონსტანტინოპოლს გამგზავრების წინ ილარიონმა მიმოიხილა და მოილოცა ყველა მის მიერ აშენებული მონასტრები (ათ. კრ. 83); 4) სიტყვები: „და ნებითა ღმრთისათა წარემართა სამეუფოდ ქალაქად კონსტანტინოპოლედ ყამთა მიხაელ მორწმუნისა მეფისათა, რომელმან დაიპყრა მეფობაჲ შემდგომად მამისა თვისისა თეოფილესა და დაამტკიცა თაყუანის ემება პატროსანთა ხატთაჲ ღედისა თვისისა თანა თეოდორაჲსა (ათ. კრ. 83); 5) სახელი მოწაფისა, ისააკ, რომელიც ოლიმპით კონსტანტინოპოლს წაიყვანა (ათ. 87); 6) სიტყვები: „ვითარცა უკუნაჲსკენელ მოწაფემან მისმან ნეტარმან ისააკ ყოველივე მოგვთხრა, მოიქცა რაჲ მიერ შემდგომად მიცვალებისა მისისა“ (ათ. 89); 7) ანალიზი ილარიონის სასწაულებისა და შედა-

1) Monumenta hagiographica Geographica, pars I, t. m. I, p. 60—103. აგრეთვე — Свѣдѣнія грузинскихъ источниковъ о препод. Максимѣ Исповѣдникѣ: Труды Киевской Духовн. Академіи за 1912 г. Сентябрь—Ноябрь.

2) საქართველოში არ დამზადებულა არც ერთი ნუსხა ძველის, ათონურ რედაქციისა, აგავრცელებულია მხოლოდ მეტაფრასტული რედაქცია, რომელიც გვხვდება საეკლ. მუსეუმის №№ 150, 170 და 176 ხელნაწერებში.

რება მათი ბიბლიურ საკვირველმოქმედებასან (ათ. 90—91); 8) თესალონიკეში სიკვდილის შემდეგ ორი ეშმაკულის განკურნება (ათ. 96); 9) გაგზავნა პატრიარქ ევანატესადმი ილარიონის სამი მოწაფისა, რომელნიც ოლიმპიდან იყვნენ კონსტანტინოპოლში გამოწვეულნი (ათ. 99); 10) სიტყვები: „და უწოდა ადგილსა მას ქართველთა მონასტერი, რომელსა პირველითგან სახელი ეწოდა ჰრომანაჲ“ (ათ. 101); 11) ცნობა იმის შესახებ, რომ იმპერატორმა ბასილმა მოჭუარა ჰრომანას მონასტერში ილარიონის სამ მოწაფეს „ორნი ძენი თვხნი, ლეონ და ალექსანდრე, და ჰრქუა მათ: ლოცვა ყავთ ამათვს, წმიდანო ბაშანო, და ასწავეთ წიგნი და ენაჲ თქუენი (ათ. 102); 12) ეპისტოლე ბასილი იმპერატორისა თესალონიკელთა და ილარიონის მიმართ უკანასკნელის ნაწილთა გადმოსვენების გამო (ათ. 104); 13) ცნობა იმის შესახებ, რომ ილარიონის ნაწილნი დაისხნეს ჰრომანას 7 დეკემბერს (ათ. 107); 14) ზოგიერთი აბზაცების სათაური: „მოყვანებისათვის ნაწილთა წილისა ილარიონისთა თესალონიკით კონსტანტინოპოლელ“ და „უწყებაჲ შენებისათვის ჰრომანისა“.

B. მიმატებულია: 1) ქართველთა გაქრისტიანების დროს აღნიშვნა, სიმტკიცე და შეურყევლობა მათი რჯულისა და სისპეტაკე ტრიადოლოგიურ და ქრისტოლოგიურ მათი რწმენისა (საქ. სამ. 372); 2) დახასიათება მისი მშობლებისა (იქვე); 3) ცნობა იმის შესახებ, რომ გარეჯის უდაბნოში მან 10 წელიწადი დაყო (საქ. სამ. 375); 4) მის მიერ აღშენებულ დედათა მონასტერში დედასან ერთად საკუთარ დის აღკვეცა (საქ. სამ. 378); 5) დედის სიკვდილის შემდეგ გარეჯის უდაბნოში წასვლა და იქ, დავითის სამარტვილოში, ეკლესიის შექმნა (იქვე); 6) სახელი ქალაქისა, თესალონიკე, სადაც მან კოკლი ვენახის მცველი განკურნა (საქ. სამ. 384); 7) ექვთიმოს მონაზონის „ქართველობა“ (საქ. სამ. 391), თუმცა სიტყვები: „ქართულთ მონაზონმან“ არც ერთ ხელნაწერში არ მოიპოება, აქ საქმე გვაქვს მ. საბინინის ინტერპოლიაციასან.

C. შეცვლილია: 1) თავში შესავალი, რომელიც ძველს რედაქციაში უფრო ვრცელია, ვიდრე მეტაფრასტულში, ბოლოში კი წესრიგი მოთხრობისა: ძველ, ათონის, რედაქციით იმპერატორმა ბასილმ ჯერ ააშენა ჰრომანა, აკურთხა ის და აიგო თავისთვის შიკ მონასტერში სენაკი, მერე, როდესაც მას ეუწყა ექვთიმე მონაზონის ჩვენება, თესალონიკით გადმოსვენა კონსტანტინოპოლში ილარიონის წმ. ნაწილნი, იქიდან კი მერე ჰრომანას გადაასვენა. მეტაფრასტული რედაქციით მან ააშენა ჰრომანა, აკურთხა ის მხოლოდ მაშინ, როდესაც ილარიონის ნაწილნი თესალონიკე — კონსტანტინეპოლით აღნიშნულ მონასტერში გადმოსვენა; მონასტრის კურთხევისა და ილარიონის ნაწილთა დასხმის შემდეგ მას ეუწყა ექვთიმეს ჩვენება, რის შედეგი იყო ის, რომ მან მონასტერში სენაკი აიშენა თავისთვის, სადაც ჟამითი ჟამად მოდიოდა და რამდენიმე დღე რჩებოდა ხოლმე. 2) გარეჯის უდაბნოში ილარიონი მივიდა არა 15, არამედ 16 წლისა (საქ. სამ. 373); 3) იერუსალიმის უდაბნოებში დაყო არა შვიდი, არამედ 17 წელიწადი (საქ. სამ. 377); 4) ძველი რედაქციით, ილარიონი, კონსტანტინოპოლს გამგზავრებული, შეჩერდა ულუმბოს მთაზე, საიდანაც ხუთი წლის შემდეგ, აღვიდა სამეფო ქალაქად; მეტაფრასტული რედაქციით კი ის მივიდა კონსტანტინოპოლს, მოილოცა იქაური წმიდა ადგილები და „მცირედნი რაჲ დღენი აჰყუნა მუნ, გამოვიდა მიერ და მთასა ულუმბოსა მიიწია“ (საქ. სამ. 380—381), საიდანაც მერე კვლავ აღვიდა კონსტანტინოპოლელ (გვ. 384); ალბად ამ რედაქციის ავტორს ეველობაში ჰქონდა ულუმბო არა ბითინიისა, არამედ მაკედონიისა. 5) ძველი რედაქცია, ილარიონი რომ ულუმბოზე მივიდა, იყო „დღს შაბათი, შემოსლვაჲ წმიდისა კვირი“.

აკისაჲ“ (ათ. კრ. გვ. 83), მეტაფრასტული რედაქციით კი—ყველიერის შაბათი (საქ. სამ. 381); 6) ძველი, ათონური, რედაქციით ულუმბოს მამასახლისი იმიტამ გაუჯავრდა ძმას, რომელმაც ილარიონი და მისი თანამგზავნი შეიწყნარა და ეგუტერში აწირვინა, რომ არ იცოდა „ვითარმედ კეთილად ზრახვენ ანუ მართალი სარწმუნოებაჲ უპყროთ“ (ათ. კრ. 84), მეტაფრასტული რედაქციით კი—ვინაიდან მან ნება მისცა „მლუდელობად ეგუტერსა მას შინა კაცთა უცხოთა და უმეკართა ელენთა ენასა“ (საქ. სამ. 381), ამიტომ ღვთისმშობლის შერისხევაც, რომელიც ეწია ამ მამასახლისს, სხვა და სხვა ნაირადაა გადმოცემული. 7) რომიდან დაბრუნებულმა ილარიონმა თესალონიკეში განკურნა ავადმყოფი ყრმა, რომელიც, ძველი რედაქციით, იყო ძე ადგილობრივ მთავრის მხევლისა (ათ. კრ. 90), მეტაფრასტული რედაქციით კი—თვით ამ მთავრისა (საქ. სამ. 381); 8) ამის შემდეგ თესალონიკეში მან დაყო არა „რაოდენიმე ყამი“, როგორც ძველს რედაქციაშია (ათ. კრ. 93), არამედ სამი წელიწადი (საქ. სამ. 386). 9) ანდერძი, რომელსაც ილარიონი უტოვებს სიკვდილს წინ თესალონიკის მთავარს, ორივე რედაქციაში სხვა და სხვაა, მეტაფრასტულში უფრო ვრცელია (საქ. სამ. 386—387). 10) ილარიონის გარდაცვალების შესახებ ძველს რედაქციაში ნათქვამია: „ხოლო ადგურულა მამაჲ ჩუენი წმიდაჲ ილარიონ თუესა ნოემბერსა ით, დღესა შაბათსა, ყამსა მებუთესა დღისასა, მეფობასა ბასილი მაკედონელისასა, რომელმან იგი შემდგომად მიქაელისსა მიიღო მეფობაჲ; ხოლო ესე მიქაელ იგი იყო, რომელმან დაამტკიცა თაყუანისცემად წმიდათა ხატთაჲ, ვითარცა ზემო ვთქუთ, და მეორედ ეწოდა მომთრვალს“ (ათ. კრ. 96); მეტაფრასტული რედაქციით ილარიონი გარდაიცვალა „რიცხუსა მას ათცხრამეტსა ნოემბრისა თთჳსასა, მეფობასა ბერძენთა ზედა ბასილისსა, რომელსა მაკედონიათ აქუნდა სახელისდებად, რომელი ღმრთისმსახურებით განაგებდა საყდარსა მას სამეფოსა“ (საქ. სამ. 387). 11) პრომანას ეკლესიის სატფურება, ძველი რედაქციით, მოხდა ცხრა ოკტომბერს (ათ. კრ. 101), მეტაფრასტულით ცხრა ნოემბერს (საქ. სამ. 390); 12) „ცხორების“ ავტორის შესახებ ძველი რედაქცია ამბობს: „ხოლო ბასილი პროტოპოსკიტმან და თეოდოსიოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხორებაჲ წმიდისაჲ ამის, ვითარცა ისწავა მოწაფეთაგან წმიდისათა, კაცთა უტყუელთა და ქეშმარტთა“ (ათ. კრ. 107); მეტაფრასტული რედაქციით კი ილარიონი „ქებითა შესხმისათა პატივცემული იქმნა ბრძანებითა ბასილი მეფისათა ბასილის მიერ მონაზონისა, რომელი დიდად განთქმული იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა“ (საქ. სამ. 392).

ვის ეკუთვნის მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“? ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ზემოდ, რომ პეტროგრაძის მეცნიერებათა აკადემიის სააზიო მუზეუმის ხელნაწერში ილარიონ ქართველის „ცხორებას“ დართული აქვს შენიშვნა: „ამბობენ, რომ ილარიონის ცხორება აღიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილის მიერ მონაზონისა, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილემო“¹⁾ მ. საბინინი კატეგორიულად და გადაქრით ამბობს, რომ ქართულს ენაზე ეს „ცხორება“

1) Brosset, Histoire de la Géorgie, I, 273, not 1. P. Peeters, Hilarion d'Iberie, (Analecta Bollandiana, tom. XXXII p. 237.)



თარგმნა და ვით აღმაშენებელის ბრძანებით და სურვილით თეოფილეს მონაზონმან, რომელიც შემდეგ შეიქნა მიტროპოლიტი მცირე აზიის ქალაქ ტარსუშიო (საქ. სამ. გვ. 371, შენ. 1). ამასვე გვეუბნება პლ. იოსელიანიც.¹

აქ ორი დებულებაა, ორივე ყალბი. პირველად ყოვლისა, თითქოს თეოფილეს ხუცესმონაზონს უნდა ეთარგმნოს ბასილ მონაზონის ნაშრომი, მაგრამ ჩვენ, ვფიქრობთ, დავამტკიცეთ, რომ ბასილის ნაშრომი თარგმნა და გადააკეთა ექვთიმე მთაწმინდელმა და არა თეოფილემ, და ის ნაწარმოები, თეოფილეს რომ მიაწერენ, წარმოადგენს არა ბასილის შრომის თარგმანს, არამედ ექვთიმეს რედაქციის გადამეტაფრასტებას. მეორე მხრით, თუ მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“ მართლა თეოფილეს ეკუთვნის, ეს თეოფილეს არ უნდა იყოს ტარსუს მიტროპოლიტი თეოფილეს. ჩვენმა ისტორიამ ორი თეოფილეს იცის: ერთი ტარსუს მიტროპოლიტი და მეორე ხუცესმონაზონი. პირველი მოხსენებულია გიორგი მთაწმინდელის „ცხორებაში“: როდესაც გიორგისა და და ანტიოქიის პატრიარქს პეტრეს (1052-1062) კამათი ჰქონდათ საქართველოს ეკლესიის შესახებ, ზატრაქმანს უბრძანა თეოფილეს, ნათესავით ქართველს, რომელ იგი უკანასკნელ ტარსუს მიტროპოლიტ ექმნა, მოღვაძე წიგნისაჲ მის, რომელსა ერთჟა მამოსავლა ანდრია მოციქულისაჲ (ათ. კრებ. გვ. 315, საქ. სამ. 462). გიორგი მთაწმინდელის „ცხორება“ დაწერილია ბაგრატ მეოთხის სიცოცხლეში,² 1066-1072 წლებში;³ მაშასადამე, თეოფილეს დავით აღმაშენებლის მეფობაში კი არ მიუღია მიტროპოლიტობა, არამედ 1072 წლამდე. რაც შეეხება თეოფილეს ხუცესმონაზონს, ის თანამედროვე იყო გიორგი მეორისა და დავით აღმაშენებლისა; როგორც ერთერთ მის შრომათა მინაწერიდანა ჩანს, ბერძნული წიგნების ქართულად თარგმნა მან დაიწყო გიორგი მეფის ბრძანებით, ესე იგი არა უადრეს 1073 წლისა, და 1071 წელს, როდესაც მას ეს შრომა დაუსრულებია, ხუცესმონაზონი ყოფილა.⁴ ტარსუს მიტროპოლიტი თეო-

1) წყობილსიტყვაობა ანტონ კათოლიკოზისა, გვ. 259, შენიშენა 438.

2) ავტორი „ცხორებისა“, გიორგი ხუცესმონაზონი, პირდაპირ ამბობს, რომ მან ხელი მიჰყო ამ „ცხორების“ წერას, სხვათა შორის, იოანე ჭყონდიდელის იძულებით მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი მოვიდა „სამეფოდ ქალაქად, მოციქულად მოვლინებული ბაგრატ აფხაზთა მეფისა მიერ სევასტოლისა“ (ათ. კრებ. 280).

3) ან უფრო დაახლოვებით, 1066-1068 წლებში, ვანაიდან ავტორი მისი, გიორგი ხუცესმონაზონი, გადაცვილა 1068 წელს (H. Марр, Иоанн Петрицкий, грузин. неоплатоникъ XI-XII в. стр. 57; შტრ. წყობილსიტყვაობა ანტონ კათოლიკოზისა გვ. 248).

4) Corn. Kekelidze, Monumenta hagiographica Georgica, pars I, tom. I, p. XXI-XXIII.



ფილე ჩვენი მწერლობის ისტორიაში არაფრით ცნობილი არაა და თუ ზოგიერთი მკვლევარი იმას რაიმე ლატერატურულ შრომას ათვისებს, გაუგებრობით, ვინაიდან უკანასკნელ დრომდე არ იცოდენ არსებობა ხუცესმონაზონ თეოფილესი, რომელსაც შესაძენვეი ღვაწლი მიუძღვის ჩვენი მწიგნობრობის ისტორიაში, კერძოდ ჰაგიოგრაფიაში: მას უთარგმნია ქართულად არა ნაკლებ 46 მეტაფრასისა.¹ ვინაიდან თეოფილე ხუცესმონაზონი განსაკუთრებით მეტაფრასტულ ჰაგიოგრაფიაში მუშაობდა, შესაძლებელია, საახიო მუზეუმის ხელნაწერის შენიშვნა ჭეშმარიტებას შეიცავდეს და ილარიონის „ცხორების“ მეტაფრასტული რედაქცია მართლაც ამ თეოფილეს დაეწეროს. ეს უფრო დასაჯერებელი იქნება, როდესაც ამ რედაქციის დაწერის დროს გავიოვალისწინებთ.

როდის უნდა იყოს დაწერილი მეტაფრასტული რედაქცია?

ამ საკითხის გამოსარკვევად ჩვენ პირდაპირი ცნობები არა გვაქვს, მარამ დაახლოვებით შესძლოა მისი გათვალისწინება. 1074 წლის ხელნაწერში, რომელშიაც მოთავსებულია ძველი, ათონის, რედაქცია ამ „ცხორებისა“ (საეკლ. მუზ. № 558), ჩვენ გვაქვს დასდებენი, ესე იგი საგალობელი ილარიონისა, ვინმე ულირსი ზოსიმეს მიერ შეთხზულნი (ათ. კრებ. გვ. 177-186). ზოსიმეს, როგორც ჰიმნოგრაფიაში საზოგადოდ მიღებულია, საგალობლების შედგენისას უსარგებელია იმ მასალით, რომელსაც „ცხორება“ იძლევა; ამ შემთხვევაში მას ხელთა ჰქონია სწორედ ძველი, ათონური რედაქცია „ცხორებისა“: არც ერთი ხაზი, რომლითაც მეტაფრასტული რედაქცია განირჩევა ათონურისაგან, ამ საგალობლებში ჩვენ არ გვხვდება, პირიქით, აქ ჩვენ ვპოულობთ ისეთ დეტალებს, რომელნიც ძველს, ათონის, რედაქციას ახასიათებენ და მეტაფრასტულში კი არ არიან; მაგალითად, ერთ-ერთ საგალობელში ნათქვამია: სრულ ჭყავ რა სრავა შენი, დმერთმეძმასილო მამა, მიიცვალე წინაშე უფლისა, ადიდა განსვალა შენი მეუფემან, სსსწაულთა მიერ და ნიშთა შეგამეო, რაჟამს შეზერამილნი სულთაგან არაწმიდათა შესებითა შენითა განთავისუფლდეს (ათ. კრ. გვ. 182). აქ აღნიშნული ფაქტი მეტაფრასტულმა რედაქციამ არ იცის, ხოლო ძველს, ათონის რედაქციაში ამის შესახებ ვკითხულობთ: და ვითარცა ეგულებოდა დამარავალ მისი, მკესეულად მოვიდეს ორნი ეშაკეულნი და იტყვადეს: იღარონ ქართველო! რასათჳს განგვასსამ ჩუენ სუფაფულთაგან ჩუენთა? და ვითარცა მიესწნეს წმიდასა მას გუამს მასსა, მუნქუესვე განიკურნეს იგინი (ათ. კრ. გვ. 96). მაშასადამე, როდესაც ზოსიმეს საგალობლები დაუწერია, მეტაფრასტული რედაქცია ჯერ კიდევ არ ყოფილა. რო-

1) Ibid.

დის დაწერა ზოსიმემ ილარიონის საგალობლები? ზოსიმეს დაუწერია საგალობლები ილარიონისა და აგრეთვე ექვთიმე მთაწმიდელისა (ათ. კრებ. გვ. 202-208), ერთიცა და მეორეც, როგორც მინაწერიდანა ჩანს, ვილაც იაკობ მღვდლის იძულებით (ათ. კრ. გვ. 208, 186), რომელიც დეკანოზად ყოფილა ივერიის ლავრაში მამასახლისისა გიორგი ოლთისისა (ათ. კრ. 175). გიორგი ოლთისის მამასახლისობა მიუღია გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალების შემდეგ 1066 წელს (ათ. კრ. 347), ხოლო როდის დაანება თავი ამ თანამდებობას არ ვიცით, ერთი კი ცხადია, რომ 1074 წელს, როდესაც № 558 დაუწერიათ, ის კიდევ მამასახლისი იყო (ათ. კრ. 175). მამასადამე, ზოსიმეს ილარიონის საგალობლები დაუწერია გიორგი ოლთისის მამასახლისობასა და იაკობ მღვდლის დეკანოზობაში, ესე იგი 1066-1074 წლებში, და ამ დროს მეტაფრასტული რედაქცია ჯერ კიდევ არ ყოფილა დაწერილი. ამნაირად, terminus ante quem non მისი დაწერისა უნდა იყოს 1074 წელი. რაც შეეხება terminus post quem non-ს, ამის გარკვევაში გვშველის სვინაქსარული რედაქცია „ცხორებისა“, რომლის განხილვას ეხლა შევუდგებით.

III. სვინაქსარული რედაქცია.

სვინაქსარული რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“, რომელიც ჯერ გამოცემული არაა, მოთავსებულია გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქსარის“ ზოგიერთა ნუსხებში. „დიდი სვინაქსარი“, რომელიც მსოფლიო ეკლესიის წმიდათა ცხორების შემოკლებას წარმოადგენს, გიორგის დაუწერია 1038-1042 წლებში;¹ მასში ქართველ წმიდათაგან მთარგმნელს შეუტანია ხსენება მხოლოდ ილარიონისა (19 ნომბერს), ექვთიმე მთაწმიდელისა (13 მათისს) და მისი მამის იოანესი (14 ივნისს), ისიც უზიოგრაფიოდ. მაგალითად, ამ წიგნის უადრეს ნუსხაში, რომელიც გიორგის სიცოცხლეშივე უნდა იყოს გადაწერილი (საეკლ. მუხ. № 193), ილარიონის შესახებ სწერია: ამსვე დღესა (19 ნომბერს) წმიდისა მამისა ილარიონ ქართველისაჲ, რომელი იყო ქუეყნათ კახეთათ (ფურც. 73; აგრეთვე № 635, ფ. 46). ერთი სიტყვით, მეთერთმეტე საუკუნის ნუსხებში ილარიონის მხოლოდ ხსენებაა, ბიოგრაფია კი არ არის, მეთორმეტე საუკუნის ნუსხებში უკვე სვინაქსარული, შემოკლებული, ბიოგრაფიაც ჩნდება; მაგალითად, საეკლ. მუხემის ხელნაწერში № 222, რომელიც მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში უნდა იყოს გადაწერილი, ჩვენ ვკითხულობთ: ნაკებესა ით. და წმიდისა მამისა ჩუქენისა ილარიონ ქართველისაჲ. ესე იყო ქუეყნათ კახეთათ, შვილი სხნაურთა მდიდართაჲ; სოლო ისწავა

1) Прот. К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, стр. 483, Тифлиси 1908 г.



ყოველივე სწავლად სულიერთა წიგნთა ბერის ვისკანძე მოღუწისა, და ვითარცა იყო იმ წლისაჲ, წარვიდა გარეჯის უდაბნოსა და ზოგნა მუნ მრავალნი მოღუწენი წმიდანი მამანი, და დაეკუდრა ქუბისა მტირესა. და განითქუა რაჲ დიხსებამა მასი, მოვიდა ემისკობისი რჯთვისაჲ (sic) სიღვად მისა და აკურთხა იგი მდღლად. და ვითარცა მრავალნი მოვიდოდეს და აწიებოდეს მას, დაადგინა მუნ ძმაჲ ერთი წინამძღურად და წარემართა წმიდად ქალაქად ისლამედ. და მისვლასა მისსა მოუკდეს რაჲ ავახანნი ბეროტნი და აკადეს მასვლები, რათამცა სტეს და მოკლეს წმიდაჲ ილარიონი, განკმეს კვლნი მათნი, და აწიეს რაჲ ტირილით ვედრებამ მისა, ჟუარი დასწერა და განკურნა იგინი. და ვითარცა მოვიდა ისლამედ და მოილოტნა წმიდანი ადგილნი, წარვიდა ითანე ნათლისმცემლისა ქუბისსა, სადა ზირველ იყოფოდა ელია წინამძღურად, და დაყო იმ წელი მოღუწებითა დიდითა, და მერმე ხუენებითა წმიდისა დმთაისმშობლისაჲთა წარვიდა ქუეყნად თჯსად, რამეთუ მომუდარ იუენეს მამაჲ და ძმაჲ მისი, და მონაგებთა მამუღითა ადამენსა მონასტერნი, და სხუაჲ განუოტლასკოთა. და გეულებოდა რაჲ მთავართა ემისკობოსად დადგინებამ მისი, წარვიდა მთასა უღუმბისასა და იყოფოდა გეგეტერსა. და ენეს რაჲ განძებამ მისი, გამოუხნდა წმიდაჲ დმთაისმშობელი რისსხო მამასხდისსა და ჭრქუა, ვითარმედ რომელნი მათ არა შეიწყნარებენ, მუდამ ხემდა არიან; მიერთვან შიშით ზატეოსტემდა მას, რამეთუ ლმურთი მის მიერ იქმოდან სასწაულთა. და დაყო რაჲ მ წელი, შევიდა კონსტანტინობდელად და თაყუანისცა ძელსა ცხორებისასა და მიერ წარემართა ჭრამედ. და ვითარცა მიიწია თესლანიკედ, მკვლობელი იმ წლისაჲ განკურნა, და დიაკონმან, ტეუექმნულმან წარმართთაგან, ლატვითა ამის წმიდისაჲთა განვლო ლამქარი და ვერვინ უძლო დაეენებამ მისა. სოლო წინამძღურნი აღსასრული თჯსა და თესლანიკეს მოიგვალა წინამუ უფლისა; სოლო ორნი ეშმაკეულნი შემდგომად მიტვალებისა განკურნნა, შეეხნეს რაჲ ეკუმსა მისსა. და სხუთა მრავალთა სასწაულთა იქმოდან სათულაჲ მისი. სოლო ბასილი შეიქეს ესმა რაჲ სასწაულთა მათთჯს, აღმოიკვანნა ზატეოსნნი სწილნი მისნი საშეუოდ და დასნნა მონასტერსა, რომელსა ჭრქვან რომანა¹.

როგორც ქვემომოყვანილ ანალიზიდან დავინახავთ, ეს მოკლე სვინქსარული რედაქცია შედგენილია ათონურისა და მეტაფრასტულ რედაქციითა საფუძველზე.

სვინქსარული რედაქცია	ძველი რედაქცია (ათონ. კრებ.)	მეტაფრასტული რედაქცია (საქართ. სამ.)
1) ილარიონი იყო შვილი „აზნაურთა მდიდართა“.	შვილი აზნაურთა მდიდართა და წარჩინებულთაჲ (71).	მშობელთაგან დიდებულთა და წარჩინებულთა და სიმდიდრითა გარდარეულთა (372).

1) საეკლ. მუხ. № 222, გვ. 86—87; № 839, ფ. 56.



2) ისწავა სწავლაჲ სულიერთა წიგნთაჲ ბერისა ვისგანმე.

3) გარეჯის უდაბნოდ წარვიდა 15 წლისა.

4) გარეჯაში „პოვნა მრავალნი მოღუაწენი“.

5) დაემკვდრა ქუაბსა მცირესა.

6) წარვიდა იოანე ნათლისმცემლისა ქუაბსა.

7) აქ მან დაყო 17 წელი.

8) მომკვდარ იყვნეს მამა და ძმაჲ მისი.

9) ეგულებოდა მთავართა ეპისკოპოსად დადგინებაჲ მისი.

10) მკვლობელი 13 წლისაჲ განკურნა.

11) თესალონიკეს ძე მთავრისაჲ განკურნა.

12) დიაკონმან, ტყუქმნილმან წარმართთაგან... განვლო ლაშქარი.

13) ხოლო ორნი ეშმაკეულნი შემდგომად მკვალეებისა განკურნა.

ისწავა წიგნი ღმრთივსულიერნი ბერისგან მისგან წმიდისა (71).

15 წლისა (72).

„პოვნა მუნ მრავალნი კაცნი მოღუაწენი“ (72).

პოვა ქუაბი ერთი მცირს და დაემკვდრა მას შინა (72) არაა.

7 წელი (გვ. 77).

აღსრულებულ იყვნეს მამა და ძმანი მისნი (78).

ენესა ყოველსა ერსა და მთავარსაცა მის ქუეყანისასა, რათამცა ყვეს იგი ეპისკოპოს (80).

წლოვანება არაა ნაჩვენები.

განკურნა ძე მთავრის მკვალისაჲ (90).

გამოვიდა დიაკონი... შეიპყრეს იგი წარმართთა... და განვლო ყოველი იგი ლაშქარი (93).

მოვიდეს ორნი ეშმაკეულნი... და მუნქუესვე განიკურნეს (96).

მიეცა სწავლად საღმრთოთა წერილთა მღდელსა ვისმე მოხუცებულსა (373).

16 წლისა (373).

განწმორა მიერ და მოღუაწეთა მათ თანა მიწათა მიიწია, რომელნი მკვდრ იყვნეს უდაბნოსა გარესჯისასა (373)

და ქუაბი ჰპოვა რაჲმე მცირე, რომელსა შინა დაემკვდრა (374).

და მიემთხვა ქუაბსა მას, სადა... უკანასკნელ მკვდრ იყო იოანე წინამორბედი და ნათლისმცემელი ქრისტესი (377).

17 წელი (377).

მამაჲ და ძმაჲ მისი აღსრულებულ იყვნეს (378).

იქმნა წამებაჲ და გამოჩვედა ყოვლისა ერისაგან და თვთ თავადთა მათ მპყრობელთაგან (379).

განაგმნა ფერეზი ჩემნი ათცამეტსა ამას წელიწადსა (381).

ძე მთავრისა მის ქალაქისაჲ (384).

განვიდა დიაკონი... დაესხა მას ლაშქარი სკვთოთა და ტყუე ყვეს... და განვლო შორის მკვდარსა მათ (385 - 386).

არაა.

როგორც ვხედავთ, შვიდ შემთხვევაში (1, 2, 3, 4, 5, 12, 13) სვინაქსარი იმჯორებს ძველ, ათონის, რედაქციას, ხოლო ექვსში (6, 7, 8, 9, 10, 11)—მეტაფორასტულ. აქედან ცხადია, მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისს, როდესაც სვინქსარი დაუწერია და გიორგი მთაწმიდელის თხუზულე-

ბაში შეუტანიათ, მეტაფრასტული რედაქცია უკვე ყოფილა. მაშასადამე, terminus post quem non ამ რედაქციის დაწერისა არის მეთერთმეტე საუკუნის დასასრული. ამნაირად, მეტაფრასტული რედაქცია გამოსულა 1074—1100 წლებში, სწორედ მაშინ, როდესაც სამწერლო ასპარეზზე მოღვაწეობდა ხუცესმონაზონი თეოფილე; ამიტომ, ვამბობთ, შესაძლებელი და დასაჯერებელია—აღნიშნული რედაქცია მართლაც ეკუთვნოდეს ამ თეოფილეს.

ამით ვათავებთ „ცხორების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ მიმოხილვას, ფაქტიურ-მატერიალური მხრით ილარიონის „ცხორება“ მაინცა და მაინც მდიდარი არაა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იმაში ჩვენ ვპოულობთ რამდენიმე საყურადღებო ცნობებს. ვიდრე ამ ცნობებს აღვნიშნავდეთ, საჭიროა ილარიონის „ცხორების“ თარიღები გავარკვიოთ.

„ცხორება“ უტყუარ და უცილობელ საბუთებს იძლევა იმისას, რომ ილარიონი მოღვაწეობდა მეცხრე საუკუნეში; აქ ჩვენ ვტყობილობთ, რომ ილარიონი გაემგზავრა კონსტანტინოპოლს ჟამთა მისეველ მოწმუნისა შეფისათა (ათ. კრ. გვ. 83) და აღესრულა შეფობასა ბასილი მაკედონელისას, რომელმან იგი შემდგომად მიქაელისა მიიღო შეფობას (ათ. კრ. გვ. 96). ილარიონს უცხოვრია სულ 53 წელიწადი (ათ. კრ. 26);¹ ჰავიოგრაფს აღუნიშნავს ყველა ეტაპები და თარიღები მისი მოღვაწეობისა, მაგრამ ეს თარიღები „ცხორების“ ორ რედაქციაში სხვა და სხვა ნაირადაა წარმოდგენილი:

	ძველი რედაქციით:	მეტაფრასტული რედაქციით:
1) გარეჯის უდაბნოში მივიდა	15 წლისა	16 წლისა
2) აქ დაყო მან	?	10 წელი
3) იერუსალიმში დარჩა	7 წელი	17 წელი
4) ულუმბოს მთაზე დაყო	5 წელი	5 წელი
5) რომში ცხოვრობდა	2 წელს	2 წელს
6) თესალონიკეში	?	3 წელს

მეტაფრასტული რედაქციის თარიღები მართლაც იძლევა 53 წელიწადს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ მხედველობაში მიღებული არაა დრო, რომელიც ილარიონმა დაყო სამშობლოში იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ კონსტანტინოპოლს გამგზავრებამდე და რომელიც, „ცხორების“ მიხედვით, რამოდენიმე წელს უნდა უდრიდეს; არაა ნაჯერადი არც ის დრო, რომელიც

1) მ. საბინინის სიტყვით ილარიონი 78 წლის გარდაიცვალა (საქ. სამოთხე, გვ. 387, შენ. 2); არ ვიცით, საიდან ამოიღო მან ასეთი ცნობა.

მას მოუნდებოდა გარეჯა-იერუსალიმს, ულუმბო-კონსტანტინოპოლს და კონსტანტინოპოლ-თესლონიკე-რომს მგზავრობაზე. ესეც აბ იყოს, ამ თარიღებით ჩვენ ვერ გავარკვევთ ილარიონის ვერც დაბადების წელს, ვერც გარდაცვალებისას, ჩვენთვის კი ამ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანი და საძიებელი სწორედ ეს წელიწადია.

როდის დაიბადა და გარდაიცვალა ილარიონი? „ცხოვრებაში“ ამის პირდაპირ პასუხს ვერ ვპოულობთ, მაგრამ ჩვენ გვაქვს საშუალება მაინც გამოვარკვიოთ ეს საკითხი. მ. საბინინი ამბობს, რომ, როდესაც ილარიონის წმ. ნაწილნი თესლონიკით კონსტანტინოპოლს მოასვენეს, პატრიარქად იყო ფოტიო, მაშასადამე, ილარიონი გარდაცვლილა ბასილი კეისრისა და პატრიარქ ფოტის დროს (საქართ. სამოთ. გვ. 390, შენ. 1), როგორც საბინინისა ჰგონია—882 წელს (საქ. სამოთ. გვ. 387, შენ. 2). საქმე ისაა, რომ, თუ მეტაფრასტულ რედაქციაში მართლაც აღნიშნული არაა სახელი პატრიარქისა, რომლის დროს ილარიონი გარდაიცვალა, და ამიტომ მ. საბინინს შეეძლო უნიადაგო ჰიპოტეზები შეექმნა, ძველს, ათონის, რედაქციაში პირდაპირი ცნობაა, რომ ილარიონი გარდაიცვალა ბასილი კეისრისა და ეგნატე პატრიარქის დროს (ათ. კრ. გვ. 99), მაშასადამე, არა უგვიანეს 877 წლისა. რუსის მეცნიერის ქრ. ლოპარევის სიტყვით ილარიონი გარდაიცვალა 880 წელს;¹ ეს თარიღი მას, როგორცა ჩანს, ამაირმდ მიუღია: ერთის მხრით იმას უყუყმანოდ გაუზიარებია საბინინის ჰიპოტეზა, რომ ილარიონი გარდაიცვალა ბასილი კეისრისა და ფოტი პატრიარქის დროს, მეორე მხრით — დაყრდნობია ძველი, ათონის, რედაქციის ცნობას: აღესრულა მამა ჩუენი წმიდა ილარიონ თუქს ნაემბერს ით, დესს შაბათს (ათ. კრ. გვ. 96). ვინაიდან 19 ნოემბერი შაბათს მოდიოდა არა საბინინის მიერ მიღებულ 882 წელს, არამედ 880-ს, ლოპარევსაც ეს წელიწადი მიუჩნევია ილარიონის გარდაცვალების თარიღად.² არც ერთი აზრი და არც მეორე შესაწყნარებელი არაა, ვინაიდან ათონის რედაქცია, როგორცა ვთქვით, პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ილარიონი აღესრულა ბასილი კეისრისა და ეგნატე პატრიარქის დროს, ხოლო ამ ორ პირთა გამგეობისას 19 ნოემბერი შაბათს მოდიოდა მხოლოდ 875 წელს. მაშასადამე, ილარიონი გარდაცვლილა არა 882 წელს, არც 880-ს, არამედ 875 წ.; თუ გარდაცვალების წამს ის 53 წლის იყო,

1) Византийскія житія святыхъ VIII—IX вѣковъ, Визант. Времен. т. XVII, стр. 56.

2) *ibid.* стр. 61. აკად. ნ. მარიც იმავე აზრის უნდა იყოს, რომ ილარიონი პატრიარქ ფოტის დროს გარდაიცვალა. (Историческій очеркъ груз. церкви съ древнѣйшихъ временъ, Церков. Вѣд. 1907 г. № 3, прилож. стр. 128).

დაბადებულია 822 წელს. მაშასადამე, 828 წელს, ექვსი წლისას, მას სწავლა დაუწყია, 837 წელს, 15 წლისა, ის გარეჯის უდაბნოში შესულა, 847 წელს, ათი წლის შემდეგ. ის იერუსალიმს გამგზავრებულია, სადაც შვიდი წელიწადი დაჟყვია; თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ იერუსალიმი მას ფეხით მოუვლია, რაზედაც ერთი წელიწადი მაინც მოუნდებოდა, სამშობლოში ის დაბრუნდებოდა $847 + 7 + 1 = 855$ წელს. რამდენხანს დარჩა ის სამშობლოში, ვიდრე კონსტანტინოპოლს გაემგზავრებოდა, „ცხოვებაში“ აღნიშნული არა, მაგრამ ეს შეგვიძლია გავარკვიოთ ამნაირად: გარდაიცვალა ის 875 წელს თესალონიკეში, სადაც, რომიდან დაბრუნებული, სამი წელიწადი ცხოვრობდა, მაშასადამე, რომიდან თესალონიკეში მოსულა 872 წელს; რომში ორი წელიწადი იმყოფებოდა, მაშ იქ ის მისულა 870 წელს. სამშობლოდან წასული, ვიდრე კონსტანტინოპოლს მივიდოდა, ის ხუთი წელიწადი ულუმბოს მთაზე მოღვაწეობდა; თუ ამას ერთს წელიწადს კიდევ მიუმატებთ, რაც ილარიონის კონსტანტინოპოლში ყოფნასა და დასავლეთის მოვლას, გზას, მოუნდებოდა, გამოვა, რომ ის სამშობლოდან ბიზანტიაში გამგზავრებულია მართლაც რომ ესაა მისეულ მარწმუნისა მეფისათა (ათ. კრ. გვ. 83), $870 - 6 = 864$ წელს, მაშასადამე, სამშობლოში, იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ, ცხრა წელიწადი დარჩენილა ($855 - 864$). ასეთია ქრონოლოგია ილარიონის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა.

ფაქტიურ-მატერიალური მხრით ილარიონის „ცხოვება“ ამ უამად ჩვენ იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც ამ მოღვაწის სახელთან დაკავშირებულია საქართველოში და მის გარეშე ქართული სამონასტრო ცხოვრების გაჩაღებისა და მოწყობის საქმე.

ბიზანტიაში ხშირად ხდებოდა ხოლმე, რომ დიდგვარიანი და შეძლებული მორწმუნენი მთელ თავის ქონებას ახმარდნ მონასტრების აშენებასა და გამშვენებას, რომელთაც ისინი განსაზღვრულ სამონასტრო წესსა და კანონს უჩენდნ; ისიც ხდებოდა, რომ, ცხოვრებამობეზრებულნი, თვითონაც იღებდნ ბერობას და ამ მონასტერში აფარებდნ თავს. ამ მოვლენამ საფუძველი დაუდო ეგრედწოდებულ კტიტორულ მონასტრებს, რომელთა რიცხვი განსაკუთრებით მეცხრე საუკუნიდან მატულობს საბერძნეთში; მათ საქართველოშიაც ჰქონდათ ადგილი. ილარიონი ტიპიური წარმომადგენელია ჩვენში დიდგვარიანის და შეძლებულ აზნაურისა, რომელმაც არამც თუ აღირჩია სამონასტრო ცხოვრება, არამედ მის მოწყობასა და განმტკიცებას მოანდომა მთელი თავისი სიმდიდრე. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ილარიონი ექვსი წლის იყო, იმ დაბაში, სადაც მისი მშობლები ცხოვრობდნ, მამამ შეუქმნა მას მონასტერი, და შეკრბეს მუნ ძმანი რაცხვთ ვითარ საექსემპტნი

დენ (ათ. კრ. 71), მერე, 15 წლის რომ გახდა, ილარიონი შევიდა დავით გარეჯის უდაბნოში, სადაც მან ჰაგნა მრავალნი ვაწნი მოღუწენი (ათ. კრ. 72); ქ მან ათვალთვალა ქუაბი ვრთი მცირს, რომელიც, როგორც დავით გარეჯელის „ცხორებაშია“ ნათქვამი, ბუბაქარ ბარბაროზმა გამოკუთა კვლე-
 იად სლატკეულად ძმათაჲს (საქ. სამოთ. გვ. 280). ეს ქუაბი ილარიონმა განაგრ-
 კვს და აკურთხა (იქვე) და შეიწვნანხა მის თანა ათერთმეტნი ძმანი (ათ. კრ. 72),
 ერთი სიტყვით, მოაწყო შიგ ფილალური განყოფილება გარეჯის მონას-
 ტრისა, სადაც მან დროგამომშვებით თითქმის ოცი წელიწადი დაყო. ნამდვი-
 ლი კტიტორული მოქმედება ილარიონისა იწყება იერუსალიმიდან დაბრუნე-
 ბის შემდეგ, 855 წელს. დაბრუნდა თუ არა ის, დაქვრივებულ დედისა და,
 მეტაფრასტულ რედაქციით, დაობლებულ დისათვის, დააშენა მონასტერი დე-
 ღათათჲს მწვესეთა ადგილსა კეთილსა და შუენიერსა, და შეწინა სთუენი რავდენ-
 სიძე, ვითარ შემდებებელ იყო, და განუწესა წესი და კანონი, ვითა ჯერ არს მონას-
 ტრისა მენს ყოფისაჲ, ღოცვისა და მარხვისა და ყოველისაჲ წესიერად ქცევისაჲ
 (ათონ. კრებ. გვ. 78). და კუადა დააშენა სხუაჲ მონასტერი მამათათჲს და შე-
 კრანს მს მენს ძმანი ვითარ სამეცნა ათქუესტენი... და განუწესა მათცა წესი და
 კანონი, სიძენის მათისა შემსგავსებული, და აღუშენა კვლესაჲ და შეამკო ყოველი-
 თაჲჲ სმკაუღითა და მოიგნა წმიდანი წიგნნი და დასხნა მს შინა, და შეწინა სთ-
 თუენი, რომელნი დაშთომილ იყუნეს მამულისაგან თჲსისა (ათ. კრ. გვ. 78 - 79).
 ჩანს, საქართველოში ამგვარ კტიტორულ მოღვაწეობის ნიადაგზე ხშირად
 სავარეულო უთანხმოება და შფოთი იბადებოდა, — მართლაც, ყველა ხომ
 არ იქნებოდა გვარში ერთი და იმავე სულისკვეთებით აღფრთოვანებული,
 რომ მთელი სიმიდრე და ქონება მონასტერში დაებანდა. ილარიონის გვარ-
 შიაც უჩენია თავი ასეთ უთანხმოებას; დედის ძმამან წმიდისამან, როგორც მე-
 ტაფრასტულ რედაქციაშია ნათქვამი (ათონისაში — ნათესავი ამის წმიდისაჲ),
 აღიუნა მკედარნი და მოვიდა მონასტრად, წმიდისა მიერ შენებულსა, რათამცა დაწუას
 ჟგა და იავანქეთს, და იტყოდა, ვითარმედ ჩემდა უფრანდა ჯერ არს დაპყრანად
 ყოველი სიმიდრე დისა ჩემისაჲ (საქართ. სამოთ. გვ. 379). ეს პირველი და
 უკანასკნელი მაგალითი არ ყოფილა ჩვენში: რალაც ამის მსგავსს ადგილი ჰქონ-
 ნია იმავე მეცხრე საუკუნეში სერაპიონ ზარზმელის „ცხორებაში“ მოხსე-
 ნებულ გიორგი ჩორჩანელის გვარეულობაშიაც. უმეილო გიორგის მთე-
 ლი ქონება დაუტოვებია თავისი ქვრივი დის ლატავრისათვის, რომელსაც
 მონაზვნობაში თეკლა ეწოდა, აგრეთვე მის მიერ გამშვენებულ ზანავის მო-
 ნასტრისათვის. თეკლას ერთერთ ვაჟთაგანს ეოუკლავს საკუთარი სიძე (დის ქმა-
 რი), რომელსაც ცოლისათვის ქონებიდან წილი მოუთხოვია, რაო და აქუენცა
 კედისა მიერ გაქუსო. ჩანს ამ „უწესო ამბოხის“ დროს უკმაყოფილო მემკვიდ-

რეებს მონასტრის საკუთრებისთვისაც უხლიათ ხელი, ვინაიდან საქმეში ჩარეულა ეპისკოპოსი გიორგი მაწყვერელი, რომელმაც, ნათქვამია, დაიწყო ეფექტი მამული და ეკლესიანი ზირველთა მათ შემოფეთიანია.¹

ილარიონის სამოსასტრო-სააღმშენებლო მოღვაწეობა მარტო საქართველოში არ შემოიფარგლება; როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 864 წელს ილარიონმა ორი თავისი მოწაფით პირი იბრუნა სსმეფა ქალაქ კონსტანტინოპოლისაკენ, წამოვიდა და მიიწია მთავს უღუმბოასსს, სადაც ის ხუთი წელიწადი მოღვაწეობდა (ათ. კრ. გვ. 83. საქ. სამოთ. გვ. 381, შენ. 1). მ. ჯანაშვილსა ჰგონია, რომ აქ იგულისხმება თესალიის ულუმბო (ოლიმპი),² ნამდვილად კი მიქმედება ბითონიის ოლიმპზე სწარმოებს. როდესაც ილარიონის აქაურ თავგადასავალს ჰკითხულობთ, ისეთ შთაბეჭდილებას იღებთ, თითქოს ილარიონის მისვლამდე ქართველს ფეხი არ დაედგას ოლიმპზე. მართლაც, მივიდა თუ არა ილარიონი თავისი ორი მოწაფით, აქაურმა ბერძენთა ლავრის მამასახლისმა მოინდომა მათი აქედან შეურაცხებით გაძევება, ვითარცა კაცთა უცხოთა და უშეცხრთა ელენთა ენას (საქ. სამ. გვ. 381), რომელთა შესახებ მან არ იცოდა კეთილად ზრახვენ ანუ მართლად სარწმუნოებაჲ უზრისეს (ათ. კრ. გვ. 84) თუ არა. ასეთ „უმშჯავრო“ განზრახვისათვის ღვთისმშობელმა დატუქსა ის და უთხრა: ანუ არა უწეა, ვითარმედ მრავალნი დაძკვდრებად არაან მთავს ამის მათის ენის მტეუეღნი? (ათ. კრ. გვ. 84). როგორც ამ ეპიზოდისა ჩანს, ქართველებს ოლიმპზე მაშინ არ იცნობდენ, ისინი მხოლოდ შემდეგში უნდა დამკვიდრებულნიყვენ იქ, მაგრამ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ეს ასე არ იყო: ქართველები აქ ილარიონის მოსვლამდინაც ყოფილან.

როდესაც ილარიონის სახელი გაითქვა ოლიმპზე, სხვათა შორის მავიდექს მისა სსუენა სსმნი ძმანი ქართეღნი, რომელთაგან ერთი აყო კეთილად მტეუეღნი ბერძულითა ენითა (ათ. კრ. გვ. 86). უფრო საყურადღებოა ამ მხრივ იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის აღაპები, სადაც მანისის სამს დადებულია კსენება წმადთა მამათა ჩუენთა მიქელ და არსენისა, რომელთა დაძენეს უღუმბოა; ესენი ყოფილან თანამედროვენი იერუსალიმის პატრიარქის სერგისა (843-859).³ მაშასადამე, არსენსა და მიქელს პირველად ჩაუყ-

1) მ. ჯანაშვილი, ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღმერთშემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი: ჩვენნი მწერლობა II, 39-41.

2) Грузинскія обители въ Грузіи, стр. 19.

3) Н. Марръ, Историческій очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ времънь: Церковныя Вѣдомости, 1907 г. № 3, приложение, стр. 126.

რიათ საფუძველი ქართველთა ბერმონაზნობისათვის ოლიმპზე; უნდა ვიფიქროთ, რომ მათ მიერ დაწყებული საქმე ვერ განვითარებულა, ვინაიდან ოცი წლის შემდეგ, ილარიონი რომ აქ მოსულა, მხოლოდ სამი ქართველი აღმოჩენილა, უეჭველია არსენისა და მიქელის მოწაფეთაგან.¹ ილარიონის შემდეგ კი ქართველები უფრო მომრავლდებოდენ აქ; მართლაც, ასი წლის შემდეგ, მეათე საუკუნის მეორე ნახევარში, ჟამთა აწამცირედთა, აქ მოღვაწეობდა იოანე და მისი შვილი ექვთიმე მთაწმიდელნი, მაგრამ ვინაიდან მათ ჰატიკოს უუფოდეს ბერძენნი და ქართველნი (ათ. კრ. გვ. 7), მიუტოვებიათ აქაურობა და ათონზე გადასახლებულან.

მეორე მონასტერი, ილარიონის სახელთან დაკავშირებული, არის ქართველთა მონასტერი წმინდის, კონსტანტინოპოლში, სოსთენის² მთავარანგელოზთა ეკლესიის მახლობლად. ეს მონასტერი აუშენებია კეისარს ბასილ მაკედონელს ილარიონის მოწაფეთათვის, რომელნიც ოლიმპიდან გამოუწვევია; უშენებიათ ის შვიდი თვის განმავლობაში და დაუსრულებიათ ცხრა ოქტომბერს (ათონ. კრებ. გვ. 101; მაშასადამე, დაუწყიათ 876 წლის მარტში, 3¹/₂ თვის შემდეგ ილარიონის გარდაცვალებიდან). ორი თვის შემდეგ, შვიდ დეკემბერს, აქ დაუსვენებიათ თვით ილარიონის წმიდა ნაწილნი, რომელნიც თესალონიკიდან გადმოუტანია იმპერატორს. ამიერიდან იწყება ქართველთა მოღვაწეობა ჰრომანას მონასტერში, რომელიც გადაიქცა ჩვენი კულტურის ერთერთ საზღვარგარეთელ კერად: აქ გადაწერილა და გადათარგმნილა მრავალი იმ ხელნაწერთაგანი, რომელნიც ჩვენს მუზეუმებს ამშვენებენ.

საქიროდა ვთლით აქვე შევეხოთ საკითხს ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებაც. ანტონი კათოლიკოზი წყობილსიტყვაობაში ასე ამკობს ილარიონს: ილარიონ არს თარგმანთა შორის შირულად, რაინდა ვსცანთ მამთსრბოქლთაგან ჩუწნთა სსხეღნი დარსთა მამათა თარგმან-

1) სერგის პატრიარქობის თარიღი სისწორით და ექვმიუტანელად გამორკვეული არაა, ზოგიერთი წყარო მის პატრიარქობას 851-867 წლებში სდებს. ეს თარიღი თუ სწორია, მაშინ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მიქელ და არსენი იყვნენ ის „ორნი ძმანი“, რომლებთან ერთად 864 წელს ილარიონი ოლიმპზე მოვიდა. სამი წლის განმავლობაში (864-867) იმათ შექმლოთ ოლიმპზედაც მოეწესრიგებიათ ილარიონთან ერთად სამონასტრო ცხოვრება და იერუსალიმშიაც წასულიყვნენ იმ კრებაზე დასასწრებლად, რომელმაც, პატრიარქ სერგის თავმჯდომარეობით, ქართველებს ნება მისცა წმიდა მირანი თვითონ მოემზადებიათ საქართველოში (Н. Марр, loc. cit.). ამ შემთხვევაში ილარიონი მართლაც პირველ ქართველად უნდა ჩაითვალოს ოლიმპის მთაზე.

2) P. Pargoire, Anaple et Sosthène (Извѣстiя русскаго археологическаго Института въ Константинополѣ, III (1898), 60-97).

თან (გვ. 230). ამასვე იმეორებს ავტორი ქართულთა მწერალთა შესახებ უწყების, რომელიც ამბობს: წმიდა ილარიანი იყო ღმრთისმეტყველა, ფილოსოფოსი და საქართველოს შინა პირველ მთარგმნელი ედინურის ენისაგან ქართულად. რამელ ამას ჯერეთ არვის ვთარგმნა საღმრთო წერილნი.¹ პლ. იოსელიანი ასხელებს კიდევაც იმ შრომებს, რომელნიც ილარიონს უნდა ეთარგმნებოდნულიდან ქართულად; ესენი არიან: 1) მეტაფრასტნი მსოფლიოს ეკლესიისა წმიდათა და მოწამეთანი, 2) ცხოვრება სვეონ დიდისა მესუეტისა.² გულუბრყვილობა იქნება, რასაკვირველია, ვიფიქროთ, რომ ილარიონი პირველი ქართველი იყო, რომელმაც ბერძნულიდან ქართულად იწყითარგმნა, და მის დრომდის არავის არ უთარგმნია საღმრთო წერილი; მეცხრე საუკუნემდე ჩვენ საღმრთო წერილიცა გვქონდა ნათარგმნი და სხვა თხზულებანიც, როგორც ბერძნულიდან, ისე სხვა საქრისტიანო მწერლობი ენებიდან. შეუწყნარებელია კერძოდ პლ. იოსელიანის ცნობაც: ილარიონი ვერ სთარგმნიდა მეტაფრასტებს, ვინაიდან მეტაფრასტული მწერლობი საბერძნეთში მის შემდეგ აღმოცენდა, — მათე საუკუნის გასულს,³ ხოლო რაც შეეხება სვეონ მესუეტის ცხოვრებას, ჩვენ ვიცით, რომ ის უთარგმნიათ ქართულად მერვე საუკუნემდე.⁴ ამიტომ ცნობა ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებ პირდაპირ უარყოფილი უნდა იქნეს, იმას ამამართლებს არც ბიოგრაფია ილარიონისა, არც ხელნაწერთა ტრადიციები.

ამით ვათავებთ ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ მიმოხილვას; უმთავრესი დებულებანი ამ მიმოხილვისა შეგვიძლია ასე გამოვთქვათ:

1) ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“ შეიცავს საყურადღებო მასალას ქართველ-ბიზანტიელთა კულტურულ-ლიტერატურულ ურთიერთობის ისტორიისათვის.

2) ილარიონის „ცხოვრება“ პირველად დაუწერია ბერძნულად, ეგრედწოდებულ ენკომიის სახით, მისს თანამედროვეს და, შეიძლება, თვით მხილველს, პროტოასიკრიტსა და ფილოსოფოსს, ბასილ მონაზონს იმ მასალის მიხედვით, რომელიც მისთვის მიუწოდებიათ წმ. მამის მოწაფეებს.

3) ბასილ მონაზონის შრომა, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, საფუძველად დაედო ქართულ „ცხოვრებას“, რომლის სამი რედაქცია შენახულა: ძველი (ათონის), მეტაფრასტული და სვინაქსარული.

4) ძველი, ათონური რედაქცია წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურს,

1) ძველი საქართველო, ტომ. I, გვ. 3, გვ. 8.

2) წყობილსიტყუაჲბა, გვ. 230, შენიშ. 117.

3) Cor. Kekelidze, Monumenta hagiographica Georgica, tom. I, p. XVI-XVIII.

4) Ibid. p. XLVI-XLVII.

ნახევრად ნათარგმნ ნაწარმოებს და დაწერილი უნდა იყოს ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ 991 წელს.

5) მეტაფრასტული რედაქცია წარმოადგენს გარდაქმნა-გადაკეთებას ძველის, ათონური რედაქციისას და დაწერილი უნდა იყოს მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, შეიძლება, თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ

6) სვინაქსარული რედაქცია, რომელიც წარმოადგენს სინტეზს ძველისა და მეტაფრასტულ რედაქციებისას, დაწერილია და შეტანილი გიორგი მთაწმიდელის „დიდს სვინაქსარში“ მეთორმეტე საუკუნის დამდგეს უცნობ ავტორის მიერ.

7) ილარიონის ცხოვრების და მოღვაწეობის თარიღების გამოსარკვევად მნიშვნელობა აქვს მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წელს: დაიბადა ის 822 წელს, ხოლო გარდაიცვალა 875 წ.

8) ილარიონი, დამაარსებელი სამშობლოში რამდენიმე კტიტორულ ტიპის მონასტრებისა, იყო ერთერთი პიონერი, რომელმაც გზა გაუკვლია ქართულ სამონასტრო კოლონიზაციას დასავლეთის ანუ სსაგანძეოთისკენ; საეტაპო პუნქტებად ამ გზაზე უნდა ჩაითვალოს ოლიმპისა და ჰრომანას ქართველთა მონასტრები, რომელნიც მის სახლთან არიან დაკავშირებულნი.

9) ცნობა ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებ სინამდვილეს არ შეესაბამება და ამიტომ უარყოფილ უნდა იქნეს.

დასასრულ უნდა აღვნიშნოთ, რომ არც მეტაფრასტული, არც ძველი, ათონური, რედაქცია ამ საყურადღებო „ცხოვრებისა“ ხეირიანად და კრიტიკულად ჯერ გამოცემული არაა.



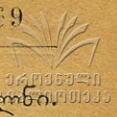
ლ ე ი ბ ნ ი ც ი ს

PETITES PERCEPTIONS-თა აღვილი ფსიქოლოგიაში

დ. შენაძისა.

1. მას შემდეგ რაც ბეკონმა სილოგიზმოს მეთოდოლოგიური უნაყოფობა ნათელჰყო და მეცნიერებას ინდუქტური გზით მოძრაობის აუცილებლობაზე მიუთითა, ანალიზმა მეცნიერულ შემეცნებაში თანდათანობით თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესაფერი აღვილი დაიმკვიდრა. ბუნების მეცნიერებათა განვითარების არაჩვეულებრივმა წარმატებამ საბოლოოდ დაამტკიცა, რომ ელემენტარულ მოვლენათა ემპირიულის გზით დადასტურება მეთოდოლოგიურად საუკეთესო გზა და ხიდია. ლოკმა ეს ჭეშმარიტება ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებისათვისაც ნათელჰყო, და მას შემდეგ ფსიქიურ მოვლენათა ელემენტარული სახეების ძიება, საერთოდ, აუცილებელს ფსიქოლოგიურ პრობლემად გარდაიქცა.

ლეიბნიცი მრავალს ძირითად საკითხში ლოკის ანტაგონისტი იყო, ხოლო ჩვენი სულიერი ცხოვრების რთული შინაარსის ელემენტების გამოკვლევა მასაც აუცილებელ პრობლემად მიაჩნდა. მაგრამ განსხვავება ამ ორ მკვლევარს შორის აქაც ძირითადი ხასიათის იყო. ლოკი ფსიქიურ მოვლენათა ანალიზის აუცილებლობის შეგნებამდი ემპირიული მეთოდის ნაყოფიერების რწმენამ მიიყვანა, ხოლო ლეიბნიცი, რომელიც მეცნიერულ ჭეშმარიტებას მხოლოდ ე. წ. vérité de raison-ში სჭვრეტდა, იმავე შეგნებამდი რაციონალისტური გზით მივიდა. ამ გარემოებამ ლეიბნიცის „ცნობიერების ელემენტებს“ თავისებური დაღი დააჩინა. ლოკის ანალიზი ემპირიული გზით უნდა განხორციელებულიყო; სულიერი ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები დაკვირვების საშუალებით უნდა ყოფილიყვნენ ცხადქმნილნი; მაშასადამე იგინო ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა შორის უნდა ყოფილიყვნენ დადასტურებულინი. ხოლო ლეიბნიცს მარტო იქ კი არ ეგულებოდა ჭეშმარიტება, სადაც დაკვირვებაა შესაძლებელი; მას, „ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა“ სფეროს გადაღმაც მიაჩნდა ნაყოფიერი კვლევა-ძიების წარმოება შესაძლოდ; და ამიტომაც ფსიქიური ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები მისთვის უ



კონკრეტი ცნობიერების ფარგლებს გარეშეც ყოფილიყვნენ საძიებელნი. ლოკის მეთოდის პოსტულატი იყო: რაც ცნობიერების გარეშეა, ის ჩვენთვის არც არსებობს, და ამიტომ მისი ძიება იმ თავითვე უნაყოფოდ უნდა იქმნას მიჩნეული. ლეიბნიცის მეთოდის პოსტულატი კი სხვაგვარი იყო: სინამდვილის საზღვრები გონების ძალებისათვის არ არის დახშული; ამიტომ კვებარიტება შეიძლება ყველგან ვეძიოთ, სადაც კი გონებას ეს შესაძლოდ მოაჩნია. ამისდამიხედვით, ემპირიზმი კმაყოფილი იყო, თუ კი იგი ფაქტიური სინამდვილის რეალური სახის გათვალისწინებას მოახერხებდა. რაციონალიზმს კი ფაქტის დადასტურება არ აკმაყოფილებდა; მისთვის ფაქტის ახსნა იყო მთავარი.

ამიტომ არის, რომ ლოკის ანალიზი კონკრეტ ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება და მისი ელემენტების აღმოჩენას აქ ეძიებს, ხოლო ლეიბნიცს პრობლემად თვითონ ცნობიერების ფაქტი მოაჩნია და მისს ასახსნელად ძალაუფლებურად ცნობიერების გადაღმა მდებარე სინამდვილის სფეროს მიმართავს. ლოკის სულიერი ცხოვრების ელემენტები ცნობიერების ელემენტები შეადგენენ, ხოლო ლეიბნიცისთვის თვითონ ცნობიერების ელემენტები საჭიროებენ ახსნას, ვინაიდან, რამდენადაც იგინი ცნობიერების ელემენტარულ სახეთ შეადგენენ, უკვე გულისხმობენ მას, რაც ასახსნელია ე. ი. ცნობიერების ფაქტს.

ამ გვარად ლეიბნიცის ანალიზი ბოლოს და ბოლოს თვითონ ცნობიერების გენეზისის პრობლემის ახსნას იღებს თავს, ხოლო ლოკის ანალიზი ცნობიერების რთულ სახეთა ნათელყოფის მიზანს ემსახურება. მაინც და მაინც მიზანს ვერცერთი მათგანი ვერ აღწევს; ლოკი ვერა, ვინაიდან მის მიერ აღმოჩენილი ცნობიერების ელემენტები რთულნი გამოდგენ, და ლეიბნიცი კიდევ ვერა, მიტომ რომ მისი სულიერი ელემენტები ცნობიერების კონკრეტი სინამდვილის ელემენტებზე უელემენტარესნი აღმოჩნდნენ. სამაგიეროდ მათი ცდის ღრმა მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას ვერავინ უარპყოფს: საკითხი ანალიზის აუცილებლობის შესახებ ნათლად იყო დასმული, ცდა საკითხის ასახსნელად ნაჩვენევი იყო, და მაშასადამე საქმე მომავალ მკვლევართა ენერგიაზე და იყო დამოკიდებული.

მაგრამ ვის გზას უნდა გაყოლოდა მომავალი ფსიქოლოგიური კვლევადიება: ლეიბნიცისას, თუ ლოკისას? ცნობიერების ელემენტები მხოლოდ ცნობიერების საზღვრებში, თუ მათ გადაღმა უნდა ეძებნათ? ერთიც და მეორეც; ლეიბნიცის გზასაც უნდა გაყოლოდა და ლოკისასაც. ცნობიერების ელემენტებს, რა თქმა უნდა, ცნობიერების მოვლენათა ანალიზის მეტი სხვა ვერაფერი გაგვითვალისწინებს; მაგრამ თვით ეს ელემენტები უკვე კონკრეტი ცნობიერების რეალურ მოვლენათ არ წარმოადგენენ; იგინი მხოლოდ მასალას



შეიცავენ კონკრეტ ცნობიერების ცხოვრებისათვის და მაშასადამე, როგორც ასეთი, არა ცნობიერ სფეროს უფრო ეკუთვნიან, ვიდრე ცნობიერს. ცნობიერება კომპლექსია, ხოლო ელემენტები კომპლექსის მასალაა; მაშ, სადაც კომპლექსია, იქ ელემენტები, როგორც ელემენტები, აღარ არსებობენ; ხოლო სადაც ასეთი კომპლექსი არ არის, იქ არც ცნობიერებაა. მაშასადამე. ცნობიერების ელემენტები ფსიქიკურ ელემენტებად უნდა ჩაითვალოს და, როგორც ელემენტები, ცნობიერების თვისებას მოკლებულნი უნდა იყვნენ, რაკი ამ თვისებას იგინი მხოლოდ კომპლექსში ღებულობენ. ლოკს რომ ამ უკანასკნელი გარემოების სათანადო შეგნება ჰქონოდა, მისი გზა მეცნიერებისათვის ერთად ერთს სავალ გზად გარდაიქცეოდა. მაგრამ მას ეს შეგნება არ ჰქონდა. სამაგიეროდ ლეიბნიცის აზროვნება უფრო ბედნიერი მიმართულებით მოძრაობდა: მას არა თუ ამ უკანასკნელი გარემოების მნიშვნელობა ჰქონდა შეგნებული, მან ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა დაკვირვების ფასიც იცოდა და მას ხშირად მიმართავდა ხოლმე. ლეიბნიცი, როგორც უფრო მრავალმხრივი მკვლევარი, უფრო გრძნობდა ჰუმანიტ გზას, ვიდრე ლოკი, და ამიტომ ფსიქოლოგიის ისტორიაში მის ცდას უფრო მეტი მნიშვნელობა ეკუთვნის, ვიდრე ლოკისას.

2. დეკარტის დუალიზმმა ნივთიერსა და სულიერს შორის გარდუვალი უფსკრული აღმოაჩინა; და რაკი სულიერის ატრიბუტად აზროვნება (*cogitatio*) იქმნა მიჩნეული, ხოლო ნივთიერისად — განიჟენილობა, იმავე უფსკრულმა ცნობიერებასა და აზროვნებას შორისაც იჩინა თავი. ამისდამიხედვით, ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა; არ არსებობდა მიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულიერსა და ცნობიერს შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული, მისთვის სულიერობა და აზროვნება, აზროვნება და ცნობიერება ერთი და იგივე იყო.

ლეიბნიცის სისტემაში ქმნადობის პრობლემა ძირითადი პრობლემა არის: მისი კვლევა-ძიება სწორედ იქ იწყება, სადაც დეკარტმა წერტილი დასვა. ლეიბნიცს ცნობიერების გენეზისის გასათვალისწინებლად ღვთაებრივი შემოქმედების ყოვლის შემძლებლობის დამოწმება *asilus ignorantiae*-დ მიაჩნია და იგი თავისებური საშვალებით ცდილობს ამ საინტერესო პრობლემის გადაჭრას.

დეკარტის მძაფრი დუალიზმი ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის მისთვის იმ თავითვე მიუღებელია. როგორ უნდა აიხსნას ცნობიერების წარმოშობის საკითხი, თუ კი არაცნობიერი სფერო სავსებით ხელშეუხებელი დარჩა? რაკი ასახსნელი სწორედ ის საკითხია, თუ როგორ დაიბადა ცნობიერი არაცნობიერისაგან, ცხადია, გარდუვალი უფსკრულის არსებობა ამ ორ სფეროს შორის იმავე თვე უარყოფილი უნდა იქმნას.



მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ლეიბნიცს თავისი დროის აქტუალური პრობლემა ნივთიერსა და სულიერს შორის დამოკიდებულების შესახებ ურთიერთზე გავლენის თეორიის სახით ჰქონოდა გადაწყვეტილი; თეორია წინასწარ დაწესებული წარმართის ამის უცილობელი მოწმეა. არა, ლეიბნიცს ნივთიერის ზეგავლენის შესაძლებლობა სულიერზე შეუწყნარებლად მიაჩნია, და მაშასადამე ვერც ცნობიერების გენეზისის პროცესში მიიღებდა იგი ასეთი ზეგავლენის შესაძლებლობას. ცხადია, არაცნობიერი და ნივთიერი მისთვის ერთი და იგივე არ უნდა იყოს, და არც ცნობიერი და სულიერი უნდა შეადგენდეს მისთვის იდენტურ ცნებათ. ლეიბნიცს სულიერი ისეთ ცნებათ მიაჩნია, რომელიც თავის მოცულობაში ცნობიერსაც შეიცავს და არაცნობიერსაც. „არ ვიცი, თუ მეტი გამჭირაზობა არ არის საჭირო იმ ფაქტის უარსაყოფად, რომ ჩვენს სულში ზოგი რამ ისეთიც ხდება, რისი ცნობიერებაც ჩვენ არა გვაქვს“...-ო, ამბობს ლეიბნიცი¹, და ამით ერთხელ კიდევ აშკარად აღიარებს, რომ ჩვენმა სულიერმა ცხოვრებამ არა მარტო ცნობიერი შინაარსი იცის, არამედ არაცნობიერიც². ამგვარად, ლეიბნიცი ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში ორგვარ მიმდინარეობას აღნიშნავს: ცნობიერსა და არაცნობიერს. ამის და მიხედვით, ცნობიერების გენეზისის პრობლემა სრულიად არ აიძულებს მას, სულიერი ცხოვრების ფარგლებს გასცილდეს და ნივთიერი სინამდვილის საზღვრებში დაიწყოს მისი ძიება. არა, თუ სულში არაცნობიერ პროცესებსაც აქვთ ადგილი, ცხადია, ცნობიერების წარმოშობა სწორედ ამ პროცესებში უნდა მხადდებოდეს, და ლეიბნიცი ცხადად აღნიშნავს, რომ „რათა რაიმე ცნობიერი (შესამჩნევი) წარმოიშვას ჩვენში, იგი ისეთი ნაწილებისაგან უნდა შესდგებოდეს, რომელიც არაცნობიერი (შეუმჩნეველი) არიან“³. ლეიბნიცის მთავარ არგუმენტს ამ შემთხვევაში მისგან აღმოჩენილი ე. წ. თანდათანობის კანონი (lex continui) შეადგენს, რომლის მიხედვითაც „ერთბაშად არაფერი არ წარმოიშვის, არც აზრი და არც მოძრაობა“⁴. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ლეიბნიცს ნივთიერსა და ცნობიერს შუა არაცნობიერის სულიერი ცხოვრების არსებობაც მიაჩნია შესაძლოდ, და ცნობიერებაც, მისი რწმენით, ამ საშუალო სფეროს წყაროდან უნდა გამომდინარეობდეს.

1) Nouveaux essais sur l'entendement humain (შემოკლებით N. E.) [გსარგებლობა Schaarschmidt-ის გერმ. თარგმანით B. II, cap. 1.—Philos. Bibl. B. 69. Leipzig. 1904.]

2) ფაქტი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების არსებობისა ლეიბნიცისათვის შეურყეველ ქეზმარტებას შეადგენს. ეს შესეულეება ინდენად მკაფიოდ და არა ორაზროვნად აქვს ლეიბნიცს გამოთქმული, რამ იგი არაცნობიერის თეორიის მამათმთავრად არის მიჩნეული.

3) Ibid cap. I. (კურსივი ყველგან ჩვენია. დ. უ.).

4) Ibid cap. I.

3. როგორ აქვს ეს საშუალო სფერო ლეიბნიცს წარმოდგენილი? „ცნობიერი ისეთი ნაწილაკისაკან უნდა შესდგებოდეს, რომელიც ანაწილად არიანო“, ამბობს იგი. მაშასადამე, მისი აზრით, ყოველი ცნობიერი სულიერი მოვლენა რთულ ფენომენს წარმოადგენს, რომელიც, როგორც რთული ფენომენი, ცნობიერია, მაგრამ ანაწილადი ნაწილაკისაკან შესდგება. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ არაცნობიერის სულიერი ცხოვრების შინაარსს სწორედ ცნობიერ მოვლენათა ნაწილები, ანუ მარტივი, განუწყალებადი (indivisible), ელემენტარული ფიქტიური ფენომენები შეადგენენ. ესთქვით, რომ ეს ასე არ არის; წარმოვიდგინოთ, რომ ელემენტალურს სულიერ მოვლენათა შორის ზოგი მაინც არის ცნობიერი. ცხადია, ამ შემთხვევაში ჩვენ ისეთს ცნობიერებასთან გვექნებოდა საქმე, რომელიც არა თანდათანობით, არამედ ერთბაშად ჩნდება, და ამით ლეიბნიცის „თანდათანობის კანონის“ ყოველადობა (Allgemeinheit) დარღვეული იქნებოდა. ამგვარად, უეჭველია, ანაწილადი სულიერი ცხოვრების შინაარსს ფიქტიური ელემენტები შეადგენენ, რამდენადაც იგანი დამოუკიდებლად არსებობენ. ლეიბნიცამ ელემენტთ petitess perceptions-ს, მცირე განცდათ (perceptio) უწოდებს და მაშასადამე მათ თვლის იმ მასალად, რომელიც მთელს ცნობიერ სულიერ ცხოვრებას ჰქმნის.

4. მაგრამ ამოიწურება თუ არა ჩვენი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების მთელი შინაარსი მარტო petitess perceptions-ით, თუ, ლეიბნიცის აზრით, არაცნობიერ ფენომენთა წრეში რთული სულიერი მოვლენებიც შედიან? ეს საკითხი ძირითადი ხასიათის არის, და მის ასეთსა თუ ისეთ გადაჭრაზე მრავალი მხრით არის დამოკიდებული როგორც კონცეფცია ცნობიერებისა, ისე უმთავრესად petitess perceptions-ის ფიქლოლოგიური მნიშვნელობის გაგებაც. ლეიბნიცს ამ საკითხზე, რამდენადაც ვიცით, პირდაპირი პასუხი არც ერთს თავის თხზულებაში არ მოუცია. არ მოუცია ალბად მიტომ, რომ თვით „მცირე განცდათ“ ფიქლოლოგიური მნიშვნელობა, როგორც სულიერი ცხოვრების ელემენტებისა, მას საცხებით ნათლად არ ჰქონდა გათვალისწინებული, დი ამას გარდა, მისი პრობლემა უმთავრესად ვნოსეოლოგიური ხასიათის იყო, ხოლო დამოუკიდებელი ფიქლოლოგიური ინტერესი მას იმდენად არ ამოძრავებდა. ამის მიუხედავად, მას მაინც არაერთხელ აღუნიშნავს ფაქტი ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნისა, და ეს გარემოებაა, რომ საშუალებას გვაძლევს, დაახლოებით მაინც წარმოვიდგინოთ, თუ რა მიმართულების უნდა ყოფილიყო ლეიბნიცის აზრთა მოძრაობა აღნიშნული საკითხის გადაჭრის დროს.

საინტერესოა, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი არაცნობიერ მოვლენათა არსებობის გასაღვალისწინებლად ზოგჯერ სულიერი მოვლენების მექანიზაციის

ფაქტს იმოწმებს; ცნობილია, რომ ჩვეულება სულიერ პროცესებს ხშირად ცნობიერ ხასიათს უკარგავს და არაცნობიერად გარდაქმნის ხოლმე: „ვინც წისქვილის ახლოს ცხოვრობს, იგი სრულიად არ განიცდის იმ ხმაურობას, რომელსაც წისქვილი იწვევს“-ო, ამბობს ლეიბნიცი¹. ცხადია, აქ ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნა ნაგულისხმევი. მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს ამ შემთხვევაში არაცნობიერი?

ლეიბნიცს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ საკმარისია, ამა თუ იმ განცდამ ჩვენი ყურადღების თავისადმი მიპყრობის ძალა დაჰკარგოს, რათა იგი მყის არაცნობიერ სფეროში გადავიდეს, და ჩვეულების ზეგავლენაც უშვავლოდ ხომ მარტო ყურადღების დაჩლუნგებაში იჩენს თავს, და შედეგი ის არის, რომ „წისქვილის მეზობელი ხმაურობას აღარ განიცდის“-ო. ამგვარად, უნდა ვიფიქროთ, რომ თუ მხოლოდ ჩვენი ყურადღების დამოკიდებულება აქცევს ცნობიერ განცდას არაცნობიერად, თვით მისი ობიექტიური თავისუბანი, როგორც განცდისა, ხელუხლებელნი უნდა რჩებოდნენ და ხელსაყრელს პირობებში (თუ კი ყურადღების გამოწვევას მოახერხებენ) ახლდებოდნენ. ლეიბნიცს ასეთი განახლება შესაძლოდ მიაჩნია, და ამგვარად იგი თითქოს იმ აზრს ადგება, რომ არაცნობიერად გარდაქმნილი განცდა თავის ობიექტიურ თვისებას, რომელიც მას როგორც ცნობიერს ახსიათებს: თავისი შემაღგენლობის სინათლეს, არ ჰკარგავს.

ამისდამიხედვით არაცნობიერი სფერო ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, ლეიბნიცის აზრით, არა მარტო *petites perceptions* უნდა შეიცავდეს, არამედ იმ რთულ ფსიქიურ ფენომენებსაც, რომელნიც ყურადღების მიპართულების შეცვლის გამო ცნობიერების სინათლეს ჰკარგვენ და ჩრდილში რჩებიან. მაგრამ რას ავალებს ლეიბნიცს ასეთი შეხედულების მხარის დაჭერა? ცხადია, თუ კი არაცნობიერი სფერო ჩვენი ფსიქიური ცხოვრებისა ორგვარ შინაარსს შეიცავს, თვით გაცნობიერებაც ამ შინაარსისა ორი გზით უნდა მიმდინარეობდეს. ორი გზით მიტომ, რომ *pitite perception*, როგორც ასეთი, თანდათანობის კანონის მიხედვით, შეუძლებელია დამოუკიდებლად, სხვა ფსიქიურ ელემენტთა გარეშე, ცნობიერებაში შეიჭრეს და ცნობიერი შეიქმნეს. მისი გაცნობიერების გზა სინთეზის, გართულების გზა არის. ხოლო თუ თვით არაცნობიერი ფენომენი უკვე თავისთავად არის რთული, როგორც ეს თითქოს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს ლეიბნიცს, ცხადია, მისი ხელახლა გაცნობიერების გზაც სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

მაშ ჩვენს წინაშე სდგას პრობლემა არაცნობიერ ფსიქიურ მოვლენათა გაცნობიერების პროცესის გათვალისწინებისა.

1) N. E., B. II, cap. I. § 15. Vorrede 10.

„ჩვენ გვაქვს... სუსტი განცდანი, რომელთაც... ვერ ვგრძნობთ. რასაკვირველია, ჩვენ შეგვეძლო იგინი გვეგრძნო და მათზე დავფიქრებუდიყავით, რომ ხელს არ გვიშლიდეს მათი სიმრავლე, რომელიც გვაზნებს, ან და, რომ იგინი უფრო ძლიერ განცდათა ზეგავლენით... არ იზრდებოდნენ“-ო, ამბობს ლეიბნიცი¹, და ამგვარად არაცნობიერ ფენომენთა გაცნობიერებისათვის, როგორც ჩანს, მათს ინტენსიუბასა და შკაფიბასს სთვლის საჭიროდ. კიდევ უფრო ცხადად ამ თვისებათა საჭიროებას იგი მაშინ აღნიშნავს, როდესაც სიმშლილის შესახებ ამბობს: „კუჭში ჩვენ მუდამ ირიტაციები გვაქვს, მაგრამ იგინი სკამად უნდა გაძლიერდეს, რათა სიმშლილი გამოიწვიონ“-ო². ან და: „ჩვენ რომ წარმოდგენათა შორის არაფერი განსაზღვრული და, ასე ვსთქვათ, თვალსაჩინო და ძლიერად აღმძვრელი არ გვექნოდა, მუდამ გაბრუებულის მდგომარეობაში ვიქნებოდითო“³. მაგრამ რად არის საჭირო ეს ინტენსივობა არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა და როგორ იქცევა იგი ამ უკანასკნელთა გაცნობიერების საშვალეზად? ლეიბნიცის პასუხი ცხადია; მისი აზრით, ყოველმა განცდამ ინტენსივობის განსაზღვრულ საფეხურს უნდა მიაღწიოს, რათა ჩვენ მას ყურადღება მივაბყრათ და ცნობიერების ველში ადგილი დავუთმოთ. ყურადღებას მაშასადამე ის აკტი, რომელიც არაცნობიერ ფენომენტ ცნობიერების კარებს უღებს, ხოლო თვით ყურადღების ამა თუ იმ მიმართულებით მიპყრობა განცდის ინტენსიუბაზე დამყარებული⁴. მაგრამ ამ მიზნისთვის მარტო ინტენსივობა არ არის საკმარისი; ლეიბნიცი ცხადად ლაპარაკობს, რომ „დაუსრულებელი სიმრავლე მცირე განცდათა ჩვენ გვაზნებს“, ე. ი. ყურადღების აკტს გვიჩლუნგებსო. მაშ მცირე განცდათათვის საჭირო უნდა იყოს აგრედვე მეორე თვისებაც, რათა მათ ჩვენს ცნობიერებაში შესავალი იპოვონ: იგინი რაოდენობის მხრივ ჩვენი ყურადღების მოცულობას არ უნდა სკარბობდენ.

რაღაა ის პროცესი, რომელიც ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერად გარდაქმნილს სულიერ მოვლენებს ცნობიერებას უბრუნებს? „ჩვეულებაა მიზეზი, რომ ჩვენ წისკვილის ან ჩანჩქერის მოძრაობას ყურადღებას არ ვაქცევთ, როდესაც რამდენიმე ხნის განმავლობაში მათ ახლოს ვცხოვრობთ. მაგრამ ეს მიტომ როღა ხდება, თითქოს ეს მოძრაობა ჩვენს გრძნობათა ორგანოებს არ ხვდებოდეს და სულშიც არაფერი ისეთი ჩნდებოდეს რაც, სულსა და სხეულს შორის არსებული ჰარმონიის გამო, სხეულის შთაბეჭდილებას შეეფერება,

1) op. cit. S. 10.

2) ibid. Cap. I.

3) Monadologie § 24.

4) N. E., Vorrede 4.

არამედ მიტომ, რომ სულისა და სხეულის შთაბეჭდილებანი, როდესაც იგინი სიასლის მიმზი ღველობას ჰკარგვენ, არ არიან საკმაოდ ძლიერნი, რათა ჩვენი ყურადღება და შესსიარება... გამოიწვიონ“¹. ლეიბნიცს, მაშასადამე, აქაც განცდათა ინტენსიუობა და ყურადღების მიმართულება მიაჩნია იმ ფაქტორად, რომელიც სულიერ ფენომენტ ცნობიერად ჰხდის.

ამგვარად, გზა გაცნობიერებისა ერთი და იგივეა, როგორც „მცირე განცდათათვის“, ისე იმ რთულ ფსიქიურ ფენომენტათვისაც, რომელნიც ცნობიერადან არაცნობიერად გარდამქნილან, და ასეთ გზად ყურადღებას მიჩნეული.

რაკი ლეიბნიცის აზრი ამ მხრივ უიქოდა და ნათლად არის გამოთქმული, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი წინასწარ მიღებული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ლეიბნიცს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს არაცნობიერ სფეროში ორგვარი შინაარსის, მარტივისა და რთულის, არსებობა, ჩვენი ფილოსოფოსის ნამდვილს შეხედულებას არ შეეფერება; და ცნობიერი სულიერი მოვლენები, რაწამს იგინი არაცნობიერად იქცევიან, ან მარტივ ელემენტებად უნდა იშლებოდნენ, ან და სავსებით ისპობოდნენ, რათა შემდეგ, როდესაც ჩვენი ყურადღება მათთვის, ასე ვსთქვათ, მოიცლის, ხელახლა დაიბადონ.

მეორე შესაძლებლობა სრულიად შეუფერებელია ლეიბნიცის აზროვნების ძირითადი მიმართულებისათვის, ვინაიდან, ამ შემთხვევაში, იგი მარტო ცნობიერი სულიერი მოვლენების არსებობის მომხრე უნდა ყოფილიყო. ნამდვილად კი, ჩვენ ვიცით, ლეიბნიცი მთელი თავისი აზროვნების ენერგიით ილაშქრებს დეკარტისა და ლოკის შეხედულების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ყოველი სულიერი მოვლენა აუცილებლად ცნობიერი უნდა იყოს. ამას გარდა იგი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „ყველა წარსული აზრებიდან ჩვენ რაღაც გვრჩება, და შეუძლებელია, რომელიმე მათგანი სავსებით აღმოიხზრას“-ო².

დარჩა პირველი შესაძლებლობა, რომლის მიხედვითაც არაცნობიერის შინაარსს მხოლოდ ელემენტარული, მარტივი ფენომენტები ე. ი. petites perceptions უნდა შეადგენდნენ, და მაშასადამე ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნა მისს ელემენტებად დაშლის მეტს არაფერს არ უნდა შეიცავდეს. ამ თვალსაზრისით ადვილად გასაგები ხდება ლეიბნიცის სიტყვები, რომელთა მიხედვითაც, „როდესაც ჩვენ რისამე დაცემის, ავადმყოფობის ან სხვა შემთხვევის გამო ვბრუვდებით, ჩვენში მცირე, შერეული (confusa) განცდანი ჩნდებიან, და არც სიკვდილს შეუძლია სხვა შედეგის გამოწვევა ცხოველთა

1) N. E., Vorrede § 10.

2) N. E., B. II, C. I. § 4.

სულში, ვინაიდან იგინი, უეჭველია, ადრე თუ გვიან... მკაფიოდ გარკვეულ განცდათ უნდა დაუბრუნდენ“. „გაბრუნება“ და სიკვდილი არსებითად არც ჩვეულებისაგან განსხვავდება, და ამიტომ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ლეიბნიცს ანაწინაობურ სულაურ ცხოვრების შინაარსად მხოლოდ *petites perceptions* მიაჩნია.

მაგრამ საკითხი ამით ჯერ კიდევ არ არის საესებით გადაწყვეტილი. ერთი მხრივ ჩვენ ვიცით, რომ *petite perception*-ი თავის თავად ცნობიერი არასდროს არ არის; ვიცით ისიც, რომ რათა ცნობიერი სულიერი მოვლენა არაცნობიერ სფეროში გადავიდეს, ამისთვის მისი *petite perception*-ებად დაშლას აუცილებელი. მაგრამ ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ საკმარისია ამა თუ იმ *petite perception*-მა ინტენსივობის განსაზღვრულ დონეს მიაღწიოს და ამით ჩვენი ყურადღების ობიექტი შეიქმნეს, რათა იგი მყის ცნობიერს სულიერ მოვლენად გარდაიქცეს. ერთი სიტყვით, ერთი მხრივ, *petite perception*-ი ისეთი ფენომენია, რომლის თვისებათა შორის ცნობიერება უარყოფილია; ხოლო მეორეს მხრივ იგივე *petite perception*-ი იმ წამსვე იღებს ამ თვისებას, როგორც კი იგი ყურადღების ობიექტად გარდაიქცევა. ლეიბნიცი ხშირად აღნიშნავს, რომ საკმარისია მცირე განცდის ინტენსივობამ სათანადო დონეს მიაღწიოს, რათა იგი ცნობიერი შეიქმნეს. უნდა ვიფიქროთ, ამის მიხედვით, რომ *petite perception*-ის „სიმცირე“, *petitesse*, მისი ინტენსივობის სისუსტეში მდგომარეობს, რომ ლეიბნიცის *petite perception*, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ინტენსივობითა ელემენტია“.

და მართლაც, ლეიბნიცის ინტერპრეტატორთა ქვალივიკაცია *petite perception*-ისა სწორედ ასეთია. როდესაც ედუარდ ფონ-ჰარტმანი ფენენერის არაცნობიერ შეგრძნებათა (*Empfindung, ощущение*) წინააღმდეგ ილაშქრებს, იგი მას ფსიქოლოგიაში ლეიბნიცის *petite perception*-ის ხელახლა შემოდებას უსაყვედურებს¹. კუნო ფიშერისსიტყვით, ლეიბნიცის „ცნობიერი წარმოდგენა განსხვავდება არაცნობიერისაგან, როგორც საზოგადოთ ყოველივე მცირე დიდისაგან, არა საწინააღმდეგო არსით, ანამედ სარსისათ“. როგორც სჩანს, *petite perception*-ის სიმცირე კუნო ფიშერსაც ინტენსივურ სიმცირედ მიაჩნია თუმცა, მეორეს მხრივ, იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ცნობიერი, ინტენსიური წარმოდგენა განუთარებელია მცირე ან არაცნობიერი წარმოდგენა არის“; მაგრამ რა განვითარებაა აქ ნაგულისხმევი, ეს კუნო ფიშერს სრულიად არა აქვს განმარ-

1) „То, что Фехнеръ называетъ степенями сознаиія, это лишь степени интен-сивности ощущенія.. Своимъ понятіемъ о безсознательномъ ощущеніи Фехнеръ надолго оживилъ злослущное *petite perception* Лейбница“... (Э. Ф. Гартманъ, Германск. современная психологія, рус. таргм. გვ. 36).

ტებული. ასე რომ ბოლოს და ბოლოს გამოდის, თითქოს petite perception-ის გაცნობიერება მხოლოდ მის ინტენსივობაზე იყოს დამოკიდებული.

რა თქმა უნდა, ამის საბუთები საკმაოდ მოიპოვება ლეიბნიცის ნაწარმოებებში; მაგრამ პრობლემის სიძნელე სწორედ იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს განცდის სიძლიერე ან ინტენსივობა. კუნო ფიშერი მაგალ. როგორც სჩანს, ფიქრობს, რომ განცდის სიძლიერე ან მისი ინტენსივობა მხოლოდ მის გაცნობიერების ხარისხს აღნიშნავს, რომ განცდას მიტომ უწოდებს ლეიბნიცი „მცირეს“, რომ ჩვენ მხოლოდ მცირე შეგნება გვაქვს მისი. „ბუნებაში საგნები მით უფრო დიდად გვეჩვენებიან, რაც უფრო მკაფიოდ და შესამჩნევად ხდებიან, და მით უფრო მცირედ, რაც უფრო დაშორებულნი არიან ჩვენზე. აქ წარმოდგენები მართლაც ისე გვეჩვენებიან, თითქოს იგინი იზრდებოდნენ და მცირდებოდნენ. შედარება ცნობიერი წარმოდგენებისა ხილულ საგნებთან იმდენად გასაგებია, რომ უეჭველია ჩვენს ფილოსოფოსს სწორედ ეს ანალოგია ჰქონდა სახეში, როდესაც იგი ამბობდა, რომ წარმოდგენები ცნობიერად იმის მიხედვით ხდებიან, თუ როგორ იზრდებიან და დიდდებიანო, და მეორეს მხრივ ყველა არამკაფიოსა და არაცნობიერ წარმოდგენას „მცირე წარმოდგენას უწოდებდა“¹. მაგრამ თუ კუნო ფიშერის ინტერპრეტაცია მართალია, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ლეიბნიცის პერცეფციის „სიმცირე“ ყოველს ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას მოკლებულია, რომ არაცნობიერი მიტომ არის ესეთი, რომ იგი არაცნობიერია (ც. ი. „მცირე“), რომ ყოველს არაცნობიერ ფენომენს მხოლოდ მიტომ შეგვიძლია „მცირე“ ვუწოდოთ, რომ იგი არაცნობიერი ან. ნაკლებცნობიერია, რომ, მაშასადამე, თვით რთული სულიერი მოვლენებიც, რომელნიც მაგ. ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერ სფეროში გადადიან, მცირედ მარტო მათი არაცნობიერად გარდაქმნის გამო ითვლებიან. აქ ცხადად სჩანს, რომ petite perception-ს საესებით ეკარგება ობიექტიური მნიშვნელობა; იგი არაფერს ხსნის, ვინაიდან სახელის მეტს არაფერს არ წარმოადგენს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ლეიბნიცი თავის petite perception-ს არსებითი მნიშვნელობას აძლევს, და მაშასადამე მცირე განცდის ინტენსივობას ლეიბნიცისათვის უთუოდ სხვა, უფრო ღრმა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ელემენტარულ სულიერ მოვლენათათვის საჭიროა ინტენსივობის სათანადო დონის მიღწევა, რათა იგინი ცნობიერად გარდაიქცენ; მეორეს მხრივ, ისე ვიცით, რომ თანდათანობის კანონის მიხედვით, თვით ეს ელემენტარული სულიერი მოვლენები, სანამ იგინი ელემენტარულნი არიან, შეუძლებელია.



ცნობიერ მოვლენებად ჩაითვალოს. ორივე ეს დებულება იმდენად ცხადად შეეფერება ლეიბნიცის ნამდვილს შეხედულებას, რომ შეიძლება იგინი ლეიბნიცის შეფურცეველ რწმენად აღვიაროთ. და თუ ეს ასეა, უეჭველია, არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა ინტენსივობა ან გაძლიერება არა მათს ქვანტიტატიურს, არამედ სხვას, უფრო არსებითს მხარეს უნდა ეხებოდეს.

მართლაც, რავგარი ინტენსივობა აქვს აქ ლეიბნიცის ნავულისხმევი? ზევით უკვე იყო აღნიშნული, რომ ეს ინტენსივობა მხოლოდ ყურადღების გამოსაწვევად არის აუცილებელი, რომ ცნობიერების პირობად მარტო იმდენად შეიძლება იგი ჩაითვალოს, რამდენადაც ამა თუ იმ ფსიქიურ მოვლენას ყურადღების ობიექტად აქცევს. მაგრამ ინტენსივობა, როგორც ყურადღების გამოსაწვევის პირობა, არ შეიძლება ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულს რაოდენობითი ხარისხს წარმოადგენდეს. პირიქით, ერთხელ რომ ერთი ინტენსივობა არის ყურადღების გამოსაწვევად საკმარისი, მეორეხელ მისი სხვა ხარისხია საჭირო: „წისქვილის ხმაურობა“ ერთისა და იმავე ინტენსივობისა, როგორც მაშინ, როდესაც იგი ცნობიერია, ისე მაშინაც, როდესაც იგი, შეჩვევის გამო, არაცნობიერად იქცევა. და თუ ერთი და იგივე ინტენსივობა შეიძლება ჰქონდეს ერთსა და იმავე მოვლენას როგორც ცნობიერს, ისე არაცნობიერს მდგომარეობაშიც, ცხადია, ამ მოვლენის გაცნობიერების მიზეზს არა ინტენსივობა, არამედ სხვა რამ უნდა წარმოადგენდეს. მაშინ ინტენსივობა, როგორც პირობა *petites perceptions*-თაგან ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობისა, შეუძლებელია *petite perception*-ის ქვანტიტატიურ მხარეს ეხებოდეს.

მაგრამ არის კიდევ ერთი მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი ხდება, აპერცეფცია¹ პერცეფციის რაოდენობითი ინტენსივობით ავსნათ. თუ ვიგულისხმებთ, რომ თვითონ *petite perception*-ი ინტენსივობას ერთეულს ან ელემენტს წარმოადგენს, მაშინ აპერცეფცია შეიძლება ასეთი ინტენსივობის ერთეულთა ჯამად ჩაითვალოს; მაშინ გასაგები იქნება, თუ როგორ ხდება ინტენსივობა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობის პირობად. მართლაც! თუ რომ *petite perception*-ი, როგორც ინტენსივობის ელემენტი ან ერთეული, თავის თავად იმდენად მცირეა, რომ იგი ცნობიერების ზღურბლს ვერ აღწევს, რაღა უშლის ხელს, რომ ამ ზღურბლს რამოდენიმე ასეთი ერთეულის ჯამმა მიაღწიოს. ლოლიკურად ამგვარი შესაძლებლობის მიღებას წინ არაფერი ელოდება, და, როგორც სჩანს, თითქოს ლეიბნიცსაც უნდა აღძვროდეს ასეთი აზრები; მაგალითად, თავისი „მონადლოლოგიის“ ერთ ადგილას იგი აი რას ამბობს: „ბუნებას რომ გაძლირიებული წარმოდგენები² მი-

1) ე. ი. ცნობიერი პერცეფცია.

2) იგულისხმე ცნობიერი წარმოდგენები [დ. უ.]

უცია ცხოველთავეს, ეს ამ მზრუნველობიდან სჩანს, რომლითაც მას მათთვის ორგანოები მიუხვია, რომელნიც რამდენიმე სინათლის სხივს ან ჭკერას ცაღ-ღას აერთებენ, რათა ამ შეკრუების წყალობით ავინა უფრო სავაძვინა შექმნი-ლიყვნენ-ა, და უმატებს, რომ ის, „რაც სულში ხდება, ნხოლოდ იმას წარმო-ადგენს, რაც ორგანოებში ხდება“-ა!. ცხადია, თუ კი აქ სხივთა და ტალ-ღათა ერთგვარობას ვიგულისხმებთ, შესაძლებელი შეიქმნება მათი რაოდენო-ბითი ერთეულებად აღიარება და მათი შეერთებით ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის ახსნა; მაგრამ ცხადია, რომ ლეიბნიცის petite perception-თა ქვა-ლიტატური განსხვავება ნათლად აქვს შეგნებული: მან კარგად იცის, რომ ფერისა და ხმის სპეციფიკურ თავისებურობას ინტენსივობის ხარისხები ვერ შექმნიან. თუ ამგვარად ერთხელ მაინც არის petite perception-თა ქვალიტა-ტური განსხვავება აღსარებული, ამით, რა თქმა უნდა, თავის თავად ენობა ის მოსაზრებაც, რომლის მიხედვითაც petite perception-ი ინტენსივობის ერ-თეულს უნდა წარმოადგენდეს.

6. რაკი, ამ სახით, შეუძლებლად მივიჩნიეთ, თითქოს ლეიბნიცი აპერ-ცეფციის წარმოშობის ასახსნელად ფსიქიურ ელემენტთა ქვანტიტატიურ ინტენსივობას მიმართავდეს, ეხლა საჭიროა დადებითი მხრივ შევეხოთ ჩვენს საკითხს. რა ემართება petite perception-ის ისეთი, რაც მას ცნობიერი სული-ერი მოვლენის ელემენტად აქცევს? ზენ უკვე დაგრწმუნდით იმაში, რომ petite perception, როგორც ასეთი, ცნობიერად არასდროს არ იქცევა; იგი მხოლოდ ელემენტია ცნობიერი სულიერი მოვლენებისა, რომელნიც ამ ელე-მენტების კომპლექსს წარმოადგენენ; და სხვათა შორის აქედანაც ნათლად სჩანს, თუ რატომ უნდა ჩაითვალოს თვით petite perception-ის რაოდენობი-თი ინტენსივობა უძლურად ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობის ასახსნელად. ეს petites perceptions-ია, „რომელნიც წარმოშობენ ამ საკვირ-ველს რასმე, ამ გემოვნების შეგრძნებათ, ამ სახეთ გრძობად რომელობათა, რომელნიც ერთად შეხვეულები ხაიქანი ანაინ, ხოლო თავის შემადგენელი ნაწი-ლების მსრავ ბნელნი“-ა, ამბობს ლეიბნიცი² და ამით ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ 1) თითოეული ელემენტარული სულიერი მოვლენა, petite perception-ი, არაცნობიერია, 2) ხოლო მათი კომპლექსი, შეგრძნება—ცნობიერი. მეორეს მხრივ, ჩვენ უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ლეიბნიცისთვის petite perception-თა შეერთება მათს „ინტენსივობას“ აძლიერებს³. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ,

1) M nadol. § 25. განსაკუთრებით მკაფიოდ იგივე აზრი N. E.-ს წინასიტყვა-ობაშიც არის გამოთქმული (იხ. ვვ. 13).

2) N. E., Vorrede 10.

3) Monadol. § 35.



რომ, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ის „გაძლიერება“ არა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა, რომელიც მათი გაცნობიერებისათვის არის საჭირო, ელემენტარულ ფენომენთა, *petites perceptions*-თა შეკავშირებაში მდგომარეობს. ამგვარად ძალას ჰკარგავს ყველა ის მოსახრება, რომელიც ინტენსივობის (გაძლიერების), როგორც სულიერ ფენომენთა გაცნობიერების პირობის წინააღმდეგ იყო აღძრული. თუ რომ ინტენსივობა მხოლოდ ვართულებას ნიშნავს, მაშინ ცხადია, რომ იგი მართლაც შეიძლება ცნობიერების პირობაჲ ჩაითვალოს. მაშინ გასაგები გახდება არა ცნობიერის დახასიათება, როგორც ფსიქიურ ელემენტთა ვათიშული არსებობისა; გასაგები გახდება ისიც, რომ ლეიბნიცის სიტყვით, „*perception est l'état interieur de monade*“¹, რომელსაც ობიექტიურ სინამდვილეს რთული შემეცნებითი ფენომენები აძლევენ, ხოლო ამათ *petites perceptions*-თა კავშირი ჰქმნის.

მაგრამ როგორ ხდება თვით ეს კავშირი ელემენტარულ ფსიქიურ მოვლენათა შორის, ან როგორ ჩნდებიან ცნობიერი სულიერი მოვლენანი? არისტოტელთან ერთად, ლეიბნიცს სწამს, რომ არცერთი სულიერი მოვლენა უკვალოდ არ იკარგება, და შესაყრება მისთვის უკო ფაქტს წარმოადგენს. ამისადა მიხედვით, სული მცირე პერცეფციათა დაუშრეტელ საგანძურს შეიცავს, და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას ან მის ზედაპირზე შესაყრის პერცეფციებს იწვევს. ამისგამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება და, ამასხით, რთულისა და მამასადამე ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობაც. იქ, სადაც მესხიერება არ არის, იქ ამისადა მიხედვით არც ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობეა უნდა იყოს მასაძლებელი, და ლეიბნიციც ნათლად აღნიშნავს ამას. იგი ამბობს, რომ „ცნობიერება მესხიერებასთან შეკავშირებული წარმოდგენა არისო“. ეხლა გასაგები ხდება ის როლიც, რომელსაც ჩვენი ფილოსოფოსი ყურადღების აქტს აკუთვნებს. „ყოველი ცნობიერება ყურადღებას მოითხოვს“-ო², ამბობს იგი, და მართლაც, თუ რომ ყურადღება გაძლიერებული განცდისაკენ მიიმართება, ხოლო ამ გაძლიერებას მესხიერება ჰქმნის შესაძლებლად, ცხადია, ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის პროცესში ყურადღება და მესხიერება ორივე ერთგვარად უნდა მოქმედობდენ. მესხიერების როლს ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წამოშობის პროცესში, რა სახითაც ჩვენ ეს გავითვალისწინეთ, შემდეგ ნაირად ახასიათებს ლეიბნიცი: „ეს ძლიერი წარმოდგენა, რომელიც ცხოველ შთაბეჭდილებას ახდენს..., წარმოიშვის ან წინანდელ წარმოდგენათა სიდიდის ან

1) *Princ. de la nature et grace*, § 4.

2) *N. E., Vorr.* § 10.

რომ, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ის „გაძლიერება“ არა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა, რომელიც მათი გაცნობიერებისათვის არის საჭირო, ელემენტარულ ფენომენტთა, petites perceptions-თა შეკავშირებაში მდგომარეობს. ამგვარად ძალას ჰკარგავს ყველა ის მოსაზრება, რომელიც ინტენსივობის (გაძლიერების), როგორც სულიერ ფენომენტთა გაცნობიერების პირობის წინააღმდეგ იყო აღძრული. თუ რომ ინტენსივობა მხოლოდ ვართულებას ნიშნავს, მაშინ ცხადია, რომ იგი მართლაც შეიძლება ცნობიერების პირობად ჩაითვალოს. მაშინ გასაგები გახდება არა ცნობიერის დახასიათება, როგორც ფსიქიურ ელემენტთა გათიშული არსებობისა; გასაგები გახდება ისიც, რომ ლეიბნიცის სიტყვით, „perception est l'état interieur de monade“¹, რომელსაც ობიექტიურ სინამდვილეს რთული შემცენებითი ფენომენტები აძლევენ, ხოლო ამათ petites perceptions-თა კავშირი ჰქმნის.

მაგრამ როგორ ხდება თვით ეს კავშირი ელემენტარულ ფსიქიურ მოვლენათა შორის, ან როგორ ჩნდება იან ცნობიერი სულიერი მოვლენანი? არისტოტელთან ერთად, ლეიბნიცს სწამს, რომ არცერთი სულიერი მოვლენა უკვალოდ არ იკარგება, და შესაიკრება მისთვის უკო ფაქტს წარმოადგენს. ამისადა მიხედვით, სული მცირე პერცეფციათა დაუშრეტელ საგანძურს შეიცავს, და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას ან მის ზედაპირზე შესაფერის პერცეფციებს იწვევს. ამისგამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება და, ამსახით, რთულისა და მასასადა მე ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობაც. იქ, სადაც მესხიერება არ არის, იქ ამისადა მიხედვით არც ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობა უნდა იყოს შესაძლებელი, და ლეიბნიციც ნათლად აღნიშნავს ამას. იგი ამბობს, რომ „ცნობიერება მესხიერებასთან შეკავშირებული წარმოადგენა არისო“. ეხლა გასაგები ხდება ის როლიც, რომელსაც ჩვენი ფილოსოფოსი ყურადღების აკტს აკუთვნებს. „ყოველი ცნობიერება ყურადღებას მოითხოვს“-ო², ამბობს იგი, და მართლაც, თუ რომ ყურადღება გაძლიერებული განცდისაკენ მიიძარბება, ხოლო ამ გაძლიერებას მესხიერება ჰქმნის შესაძლებლად, ცხადია, ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის პროცესში ყურადღება და მესხიერება ორივე ერთგვარად უნდა მოქმედობდენ. მესხიერების როლს ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წამოშობის პროცესში, რა სახითაც ჩვენ ეს გავითვალისწინეთ, შემდეგ ნაირად ახასიათებს ლეიბნიცი: „ეს ძლიერი წარმოადგენა, რომელიც ცხოველ შთაბეჭდილებას ახდენს..., წარმოიშვის ან წინანდელ წარმოადგენათა სიდიდის ან

1) Princ. de la nature et grace, § 4.

2) N. E., Vorr. § 10.

მათი რაოდენობისაგან, ვინაიდან ხშირად ძლიერი შთაბეჭდილება ერთი და-კვრით იწვევს ხანგრძლივი ჩვეულების ან მრავლის ძველი ზომიერი წარმოდგენების შედეგს“-ო¹. ლეიბნიცს, ამგვარად, უეჭველია ცხადად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ ყოველი ცნობიერი წარმოდგენა იმ არაცნობიერს ფსიქიურ ელემენტთაგან წარმოიშვის, რომელნიც აკტუალური შთაბეჭდილების გამო იღვიძებენ და ამ უკანასკნელთან ერთად რთულს ასოციატიურ კავშირს ჰქმნიან. ცნობილია, რომ ეს პროცესი მეცხრამეტე საუკუნეში განსაკუთრებული გულისყურით „აპერცეფციის“ სახელით, ჰერბარტმა გამოიკვლია; მაგრამ იმის მიუხედავად, რომ ჰერბარტის აპერცეფციის თეორია თვით ატორის თვალთსაზრისითაც ლეიბნიცისაგან ძირითადად განსხვავდება, ჩვენ იძულებული ვართ მაინც აღვიაროთ, რომ აქ არსებითი განსხვავება არა სჩანს: ჰერბარტმა მხოლოდ თავისებურ ფორმაში ჩამოასხა ის, რაც ლეიბნიცმა გაკვრით აღნიშნა².

7. ლეიბნიცის მეტაფიზიკის ერთ-ერთი მთავარი დებულების მიხედვით, თითოეული მონადა მთელი „უნივერსუმის სარკეა“³, და მაშასადამე ის აუ-რა ცხელი წარმოდგენები, რომელნიც ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსს შეიღვენენ, ობიექტური სანამდვილის გამოხატულებას უნდა შეიცავდენ, ვინაიდან „წარმოდგენას ბუნებრივი დამოკიდულება აქვს მასთან, რაც წარმოდგენილ უნდა იქმნეს“⁴. მაგრამ თუ ეს ასეა, ხოლო მეორეს მხრივ, თუ უნივერსუმი მთლიანს, განწესრიგებულ სინამდვილეს შეიცავს, უნდა ვი-გულისხმობთ, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსიც, როგორც სარკე უნივერსუმისა, მოწესრიგებულს, მთლიან ერთეულს უნდა შეადგენდეს⁵. მაგრამ მეორეს მხრივ ჩვენი კვლევა-ძიების თანახმად, სულიერი ცხოვრების შინაარსი, რამდენადაც იგი არა ცნობიერია, არა ცნობიერ ელემენტებად დაშ-ლით ხასიათდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ საკმარისია ეს გარემოება გავიხსე-ნოთ, რათა ჩვენი კონცეფცია ლეიბნიცის „petites perceptions-თა შესახებ დარღვეულად იქმნეს მიჩნეული.

1) Monadol. § 27.

2) K. Lange (Ueber Apperception, 1819) ფიქრობს, რომ საკითხი ცნობიერ წარ-მოდგენების არაცნობიერთაგან წარმოშობის ანუ საკითხი აპერცეფციის პირობათა შესახებ ჰერბარტმა წამოაყენა და თავისებურად გასასჭრა (S. 92). მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს საკითხი ლეიბნიცის ფილოსოფიაში არა თუ დასმულია, არამედ გადაჭრილიც არის ისე, როგორც შემდეგში ამას ჰერბარტი ცდილობდა (შდრ. Herbart, Sämtl. Werke herausg. v. Kaerhbach. 1890 Band V. § 218)

3) Monadol. § 56 და სხვაგან.

4) Theodicee B. II. § 356.

5) Monadol. § 63; Theodic. B. II. § 403.

არის აგრეთვე მეორე დებულებაც, რომელიც არაწნობიერ თანდაყოლილ ქეშმარიტებათა არსებობას აღიარებს. ხოლო თუ კი ქეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენებისა და იმ საგნების შესაბამისობაში უნდა ვეძიოთ, რომელთაც პირველნი შეეხებიან.¹ ცხადია, იგი რთულს სულიერ პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და მამასადამე უნდა არსებობდნენ არა ცნობიერი სულიერი პროცესებიც, რომელნიც არა ელემენტებად დაშლილს, არამედ რთულსა და მთლიანს სულიერ მდგომარეობას აღნიშნავენ.

როგორ შეიძლება, ორივე ეს დებულება ნააღიარად ჰქონდეს ლეიბნიცს წამოდგენილი და იმავე დროს არაწნობიერი ცხოვრება მხოლოდ მარტივ ფსიქიურ ელემენტთა სამფლობელოდ მიაჩნდეს?

მე მგონია, რომ ორივე ეს მოსაზრება მთელს თავის ძალას დაჰკარგავს, როდესაც მოვიგონებთ, თუ როგორ ესმოდა ლეიბნიცს ქეშმარიტების თანდაყოლილობა. თავის Nouveaux essais-ში იგი გადაქრით აღნიშნავს, რომ თანდაყოლილად შემეცნების პრინციპები უნდა დაისახონ, რომ მათი თანდაყოლილობა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ იგინი ადამიანის გონების ბუნებრივ თვისებათ წარმოადგენენ, როგორც მისი განსაზღვრული ძალანი, რომელნიც სულში არიან ჩასახულნი და მასთან ერთად ვითარდებიან. „მაგრამ იგინი შიშველ მოქმეობას როდი წარმოადგენენ, რომელიც მარტო ქეშმარიტების გაგების შესაძლებლობაში მდგომარეობს; იგინი ნიჭი, ძალა, ჩანასახი არიან, რომელნიც ჩვენს სულს მიმართავენ და ამოქმედდებიან. რათა მან ქეშმარიტება თავისსავე წიაღში აღმოაჩინოს“². ამგარად, ცხადია, ლეიბნიცისათვის თანდაყოლილობა ქეშმარიტებისა განსაზღვრული შემეცნების პრინციპების მიხედვით აზროვნების აუცილებლობაში მდგომარეობს, რომ ქეშმარიტება თვით ადამიანის სულში მარხია, ხოლო არა მზამხარეულად, არამედ როგორც შესაძლებლობა, რომელსაც განხორციელება ესაჭიროება. „სული რომ tabula rasa ყოფილიყო, ქეშმარიტებანი სწორედ იმ სახით იქმნებოდნენ ჩვენში, რა სახითაც ჰერკულესის ფიგურაა ისეთ მარმარილოში, რომლისთვისაც სულერთია, მისგან ჰერკულესს გამოკვეთენ, თუ სხვას რასმე. ხოლო თუ წარმოვიდგენთ, რომ მარმარილოს განსაზღვრული ძარღვები აქვს, რომელნიც ჰერკულესის ფიგურას უფრო შეეფერებიან, ვიდრე სხვას რომელსამე, მაშინ ცხადია, რომ ეს ქვა იმთავითვე განსაზღვრული თვისების ყოფილა, ჰერკულესის ფიგურა მას თან დაეფიქსირა“³.

1) N. E., § 426.

2) N. E., S. 43.

3) N. E. Vorrede S. 8., S. 43, 73.

ამგვარად ცხადია, რომ აქ ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთგვარ განწყობილებას ნიშნავს, რომელიც დამახასიათებელია ადამიანისათვის, და არა განსაზღვრულს, ჩამოყალიბებულ დებულებას, როგორც ეს თუნდ დეკარტს ჰქონდა ნაგულისხმევი. უფრო კონკრეტულად რომ წარმოვიდგინოთ ლეიბნიცის შეხედულება, ჩვენის აზრით, ასე უნდა ვიმსჯელოთ: იმ უთვალავ ფსიქიურ ელემენტთაგან, რომელნიც ადამიანის სულის შინაარსს შეადგენენ, ირჩევია და კავშირდებიან ე. ი. ცნობიერ ფსიქიურ ფენომენებად იქცევიან, თანახმად აპერცეფციის თეორიისა, მხოლოდ ისეთნი, რომელნიც ჩვენი ცნობიერების პრინციპებს, მის ძალებს და ნიქს შეეფარებიან¹. ამგვარად, ხორციელდება ის, რასაც ჩვენ შემეცნებას ვუწოდებთ. ამ სახით, ლეიბნიცის მოძღვრება „თანდაყოლილ ჭეშმარიტებათა“ შესახებ, არა თუ არ ეწინააღმდეგება ჩვენს ინტერპრეტაციას არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შესახებ, არამედ, თვით ლეიბნიცის სიტყვით რომ ვსთქვათ, „ყველაფერი, რაც ჩვენი შეხედულების წინააღმდეგ მოჰყავთ, მხოლოდ ზედმეტად ამტკიცებს მას“. იგივე უნდა ითქვას პირველი სიძნელის შესახებაც. „ყოველი მონადა უნივერსუმის ცოცხალი სარკეა“-ო, ამბობს ლეიბნიცი და ამიტომ ჩვენის, არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შინაარსი ობიექტიურ სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდესო; მაგრამ თუ ჭეშმარიტების თანდაყოლილობა შეიძლება მარმარილოს ძარღვების განწყობილებას შევადაროთ, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც შესაძლებელი იქნება, ამავე ანალოგიით ვიხელმძღვანელოთ. თუ რომ მონადა თავისი ბნელი წარმოდგენებით უნივერსუმის რეალობას შეეფერება, უნდა ვიფიქროთ, რომ შესაფერისობა აქაც შესაძლებლობის, პოტენციის, ჩანასახის, მოქმედობის და არა აკტუალური ჭეშმარიტების სახით არის ნაგულისხმევი.

მაგრამ რაში უნდა მდგომარეობდეს ეს პოტენციალური შესაფერისობა? ერთის მხრივ იგი, ასე ვსთქვათ, მატერიალური უნდა იყოს, ხოლო მეორეს მხრივ, ფორმალური. მატერიალური ე. ი. მონადის ბნელ წარმოდგენათა წრე ისევე უნდა იყოს, რამდენ იგი უნივერსუმის ნათელის, შესატყვისი სახის გამოსახატავად შესაფერისს მასალას იძლეოდეს. ფორმალური—ე. ი. ამ ელემენტარული მასალის უნივერსუმის სახედ შესაკავშირებლად petites perceptions-თა შორის ერთგვარი თანდაყოლილი ნათესაეობა, ერთგვარი „ქიმიური აფინიტეტის“-ებური დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს, რომელიც, მარმა-

1) ამ სახით ჭეშმარიტება სხვადასხვაგვარი უნდა იყოს, იმის მიხედვით, თუ როგორია შემეცნებელი სუბიექტის ბუნება. ლეიბნიცი თვითონ ლაპარაკობს, რომ „ყოველი სუბსტანცია მთელს უნივერსუმს თავისი განურჩევადი წარმოდგენებით ან შევრძნევებით შეიცავს, და რომ ამ წარმოდგენათა თანამდევრობა სუბსტანციის განსაკუთრებული ბუნების მიხედვით წესრიგდება (Theod. B. § 403).

რილოს ძარღვების მსგავსად, უნივერსუმის სახის შესატყვის გამოხატულებას პოტენციალურად თან უნდა ატარებდეს. მართალია, ლეიბნიცს ასეთი შეხედულება პირდაპირ არსად არა აქვს გამოთქმული, მაგრამ ეს უმთავრესად იმით აიხსნება, რომ როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, *petite perception*-ი მას არა თავისთავად აინტერესებდა, როგორც საგულისხმო ფსიქოლოგიური პრობლემა, არამედ როგორც საშვალეობა ზოგი გნოსეოლოგიურის, ეთიკურისა და მეტაფიზიკური საკითხის გადასაჭრელად. ყოველ შემთხვევაში მას მაინც ნათლად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ იმის მიუხედავად რომ მონადასარკვეა უნივერსუმისა, მისი არაცნობიერი ფსიქიური ცხოვრების შინაარსი „ერთად თავმოყრილისა და ერთმანეთში შერეულის უამრავის *petites perceptions*-ის, და არა რთულის, ცნობიერი ფსიქიური მოვლენების წრით შემოღვარგლება“¹.

ამგვარად ჩვენ ვხედავთ, რომ *petite perception*-ი ელემენტარულს ფსიქიურ მოვლენას წარმოადგენს, რომ იგი, როგორც ასეთი, არაცნობიერია, რომ მთელი სფერო არაცნობიერის სულიერი ცხოვრებისა ელემენტარულ ფენომენტთა წრით შემოიფარგლება, რომ ცნობიერების გენეზისი არაცნობიერ სულიერ ფენომენტთა, *petites perceptions*-თა გართულებისა და შეკავშირების პროცესში უნდა ვეძიოთ, რომ ამ შეკავშირებას ერთის მხრივ ფსიქიურ ელემენტთა ერთგვარი ნათესავობა და მეორეს მხრივ მონადის უნივერსუმისადმი თანდაყოლილი მიმართობა უძევს საფუძვლად, და რომ ამიტომ ლეიბნიცს შეეძლო ეთქვა, „მონადა ცოცხალი სარკვეა უნივერსუმისა“-ო.

მაგრამ ჩვენ კიდევ დაგვრჩა გამოსარკვევად ერთი საკითხი; საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად შეიძლება *petite perception*-ი ფსიქიურ ელემენტად ჩაითვალოს. საქმე ის არის, რომ ლეიბნიცი თავის *petite perceptions*-თ იმ ობიექტიურ ფსიქიურ ფენომენტებად სთვლის, რომელნიც რთულს შემკვნიებით სულიერ მოვლენებს ჰქმნიან²; მაშასადამე უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ორში ერთია მართალი: ან ჩვენი სულიერი ცხოვრება შემოიქცევა ფსიქიური ფენომენტებით ამოიწურება, და მაშინ *petite perception*-იც ერთად ერთ ფსიქიურ ელემენტად უნდა ჩაითვალოს, ან და ადამიანის სულიერი ცხოვრების შინაარსში ობიექტიური ხასიათის მოვლენებს გარდა სხვაგვარი პროცესებიც მოიპოვება (გრძნობა, ნება), და მაშინ *petite perception*-თან ერთად სხვა ელემენტარული ფორმების არსებობის აღიარებაც იქნება საჭირო.

საკითხი მაშასადამე უწინარეს ყოვლისა სულიერ მოვლენათა კლასიფიკაციას ეხება. ლეიბნიცის მონადა მომქმედი არსია, და მისი მოქმედება წარმო-

1) Theod. B. § 403.

2) N. E. Vorrede § 13 და სხვაგანაც.



დებნიცში სახიერდება. ამ მხრივ მთელი სულიერი ცხოვრების შინაარსი შემეცნებითი ხასიათის არის. მაგრამ მონადა ამავე დროს დამოუკიდებელი ძალაა, რომელიც მთელს თავის შინაარსს თვითონ წარმოშობს. როგორც ასეთი, იგი მეორე ძალის მატარებელიცაა, რომელიც მონადის წარმოდგენათა თანამდევრობას საფუძვლად უძევს. „ამ შინაგანი პრინციპის მოქმედებას, რომელიც ერთი წარმოდგენის მეორეზე გადასვლას იწვევს, შეიძლება მისწრაფება ვუწოდოთ“¹. ამგვარად შემეცნების პრინციპს გარდა, ღებნიცი მეორე პრინციპის, აქტიუბის პრინციპის აუცალკებლობასაც აღიარებს. მართალია იგი შემეცნებისა და ნების იგივეობას არაერთხელ აღნიშნავს (l'idée de la volonté renferme celle de l'entendement), მაგრამ ფაქტიურად ნებისყოფისა და შემეცნების ფენომენებს ყოველთვის ცალკე იხილავს და ახასიათებს. თუ პირველი პროცესის, შემეცნების ჩანასახად და ფორმად „წარმოდგენა“ ან პერცეფცია უნდა ჩაითვალოს, მეორე პროცესის, ნების ძირითად სახედ ღებნიცი მისწრაფებას თვლის. მაგრამ ამის მიუხედავად, კონკრეტულ სულიერ ცხოვრებაში წარმოდგენისა და მისწრაფების ძალთა მოქმედებანი შვიდროდ უკავშირდებიან ერთმეორეს. მისწრაფების ობიექტი ახალი წარმოდგენაა, ხოლო ყოველი წარმოდგენის წარმოშობის ძალა იგივე მისწრაფებაა. ამიტომ შეუძლებელია, წარმოდგენა, როგორც მისწრაფების ობიექტი, გადამწყვეტ გავლენას არ ახდენდეს მასზე. თუ ობიექტი მისწრაფებისა ცნობიერია, მაშინ მისწრაფებაც ცნობიერად ხდება; ხოლო როდესაც მისწრაფების მიზანს არაცნობიერი წარმოდგენა ან petite perception-ი შეადგენს, თვით მისწრაფებაც ბრმა პრიმიტიულის ძალის ან ინსტინქტის სახით გვევლინება.

ამგვარად ბოლოს და ბოლოს მთელი თავისებურება ნებისყოფის პრინციპის მოქმედებისა წარმოდგენათა ასეთის თუ ისეთი მდგომარეობიდან გამომდინარეობს. მაშასადამე, ნებისყოფის აქტების ელემენტარული ფორმებიც ამავე petites perceptions-თა წრეში უნდა ვეძიოთ.

გრძნობა, როგორც დამოუკიდებელი ფსიქიური პროცესი, მხოლოდ ღებნიცს შემდგომ იქმნა შეწყნარებული². მანამდე მას ხან შემეცნებისა და ხან ნებისყოფის ერთ-ერთ პროცესად თვლიდენ. თვით ღებნიცის კონცეფცია გრძნობისა ნათლად არა სჩანს არც ერთს მის თხზულებაში. ამიტომ ეკლევართა შორის ამ საკითხის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ვუნდტის აზრით, ღებნიცა გრძნობას შემეცნებითი მოქმედების განსაკუთრებულ გამოხატულებად უნდა თვლიდეს, და მაშასადამე გრძნობა და წარმოდგენა მისთვის

1) Monadol. § 15.

2) Tetens, Philosophische Versuche ueb. d. menschl. Natur, B. I, § 11 (1777) ან და T. Reid, Essais of the intelect. powers of man, 1785).

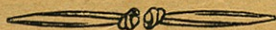


ბითად ერთი და იგივე კატეგორიის მოვლენებს უნდა შეადგენდენ. რამდენადაც გრძნობა ცნობიერი სახით გვევლინება, ლეიბნიცი მას მართლაც შემეცნებითი პროცესად სახავს: ასეთს ცნობიერ გრძნობად იგი სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობებს თვლის, და მაშასადამე იგინიც ჰერცეფციად მიაჩნია¹ ამისდამხედვეთ სიამოვნება და უსიამოვნება, როგორც ცნობიერი სულიერი მოვლენები, რთულ პროცესებად უნდა იქმნენ მიჩნეულნი. და მაშასადამე მათი ელემენტარული შემადგენლობა ცნობიერების სფეროს გარეშე უნდა მოძრაობდეს. ლეიბნიცი მართლაც ასე მსჯელობს, და მისთვის სიამოვნება და უსიამოვნება „ნახევარ სიამოვნების ჰერცეფციათა გროვას“ შეადგენს².

ამგვარად, ცხადია, რომ ლეიბნიცის რწმენით, სულიერი ცხოვრება თავის ელემენტარული შემადგენლობის მხრივ *petite perceptions*-თა ფენომენებათ იშლება, რომ *petite perception*-ი ფსიქიური ელემენტია, რომლის კომფლექსიც ჩვენი ცნობიერების ყოველი რთული ფენომენის შემადგენლობას საკვებით ამოსწურავს.

* * *

ასეთია *petites perceptions*-თა ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა. მაგრამ, რა თქმა უნდა, მართა ამით არ ამოიწურება მთელი ის როლი, რომელსაც იგინი ლეიბნიცის ფილოსოფიურ სისტემაში ასრულებენ. პირიქით, სხვა მხრივ და სხვა თვალსაზრისით *petites perceptions*-თა თეორიის მნიშვნელობა გაცილებით უფრო შორს მწვდომია. მაგალითად, გნოსეოლოგიურის მხრივ იგი ლეიბნიცის „წინასწარ დაწესებული ჰარმონიის“ ჰიპოთეზის ძირითად საფუძვლად და, მაშასადამე, ქეშმარიტების შესაძლებლობის უმთავრეს პირობად შეიქცევა ჩაითვალოს. ამ თვალსაზრისით, „მცირე განცდათა“ თეორიის გათვალისწინება განსაკუთრებით საინტერესო და ნაყოფიერი იქნებოდა. მაგრამ ეს ცალკე გამოკვლევის საგანია და ჩვენი წერილის მთავარ პრობლემას სრულიად არ ეხება.



1) N. E. B. II. S. 142.

2) *ibid.* § 143.

5.

ნასახელარი ზმნები ქართულში

ა. შანიძისა.

ზმნები საზოგადოდ ორგვარნია: პირველადნი (verbes primaires) და მეორედნი (verbes secondaires). პირველადი ეს ის ზმნაა, რომელიც პირველითგანვე ზმნა იყო და ზმნადვე დარჩა, ხოლო მეორედია, რომელიც პირველად სახელი იყო და მერმე ზმნად იქცა. პირველია წმინდა ზმნა, მეორე კი ნასახელარი (verbe dénominatif).

სახელისაგან ზმნის წარმოება ქართულში შეიძლება გარდამავალადაც (transitif) და გარდაუვალადაც (intransitif), მაგრამ ორთავ შემთხვევაში გარდაქცევის შედეგთან გვაქვს საქმე: გადაქცევა ანუ გარდაქმნა (რადმე ანუ რაგონადმე) ერთხელ კდება თავისთავად, ხოლო მეორედ სხვისი დაკმარებით, სხვა პირის შემწეობით. ავიღოთ, მაგალითად, რამოდენიმე სახელი თანამედროვე ქართულში და ვაწარმოვოთ მათგან ზმნები¹:

1) ამ წერილში ნაკმარ შემოკლებათა აკნა:

მათე მარკოზ | პრაფ. ვ. ბენეშევიჩის მიერ პეტერბურგს გამოცემული სახარება ტბეთისა და ათონის კელნაწერების მიხედვით (მათეს თავი 1909 წ., მარკოზისა 1911 წ.)

შატბერდის სახარება, რომელიც ადიშს (სენეთში) არის დაცული, გამოცემულია ფოტოტიპურად. (Материалы по археологии Кавказа, вып. XIV. Москва, 1916).

შექმნათა | ათონის კელნაწერის მიხედვით (მე კელთა მქანდა მისი ფოტოგრაფიული გამოსვლათა | სურათები, რომლებიც ეკუთვნოდა აზიის მუზეუმს პეტერბურგში).

გრ. ხანძთ.: გრიგოლ ხანძთელის ცხორება, გამოცემა აკად. ნ. მარრისა (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VII. Спб., 1911).

თხრობა: თხრობა კონსტანტინეპოლის გარემოცვისა, გამოცემული მ. ჯანაშვილის მიერ (Сборникъ матеріаловъ... Кавказа, т. XXVII), ტფილ., 1900.

იე ბოლნელი: იოანე ბოლნელ ვპისკოპოსის ქადაგებანი, გამოც. მ. ჯანაშვილის მიერ ტფ., 1911.

იოს. არიმათ.: წიცი რომელი დაწერა იოსებ არიმათიელმან, გამოც. ნ. მარრისა (Тексты и разыскания, кн. II. Спб., 1900).

იპოლიტე: ნეტარისა იპოლიტეს თქმული თარგმანება ქება ქებათა, გამოცემული ნ. მარრის მიერ (Тексты и разыскания, кн. III. Спб., 1901).

მოქცევა: მოქცევა ქართლისა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ (Описание рукописей „Общества распространения грамотности среди грузинскаго населенія“ т. II, გვ. 708--813).



	A	B		A	B
ახალი	განასლდა	განასლდა	სრული	ასრულდა	ასრულა
ბერი	დაბერდა	დაბერა	შვეტი	გაშვეტდა	გაშვეტა
ბრმა	დაბრმავდა	დაბრმავა	ცოფი	გაცოფდა	გაცოფა
უძღური	დაუძღურდა	დაუძღურა	თავი	გათავდა	გათავა
მრავალი	გამრავლდა	გამრავლა	სასლი	გადასასლდა	გადასასლა
ზირქვე	დაზირქვედა	დაზირქვეა	ვაჟკაცი	დავაჟკაცდა	დავაჟკაცა
ურუ	დაურუკდა	დაურუკა	რუსი	გარუსდა	გარუსა
ტირილი ¹	ატირდა	ატირა	ქვრივი	დაქვრივდა	დაქვრივა

და მისთანანი.

ამ მაგალითებში ერთია პირველი (ძირითადი) ქცევით ნაწარმოები, ხოლო მეორე მეოთხითა. ეს ქცევები² ამ ზმნებისათვის, ასე ვთქვათ, ძირითადი ფორმებია, რომელთა გვერდითაც, პარალელურად, სხვა ქცევებიც არსებობს:

ქცევები:	1 (ძირ.)	2	3	4	5	6
ქცევითა	—	ი	უ	ა	ა-ინ	უ-ინ
ნიშნები	—	ი	უ	ა	ა-ინ	უ-ინ
გ ა ნ ა ს ლ დ ა	—	—	გ ა ნ უ ა ს ლ დ ა	—	—	—
დ ა ბ ე რ დ ა	—	—	დ ა უ ბ ე რ დ ა	დაბერდა	—	—
დ ა ბ რ მ ა ვ დ ა	—	—	დ ა უ ბ რ მ ა ვ დ ა	—	—	—
გ ა თ ა ვ დ ა	—	—	გ ა უ თ ა ვ დ ა	—	—	—
გ ა რ უ ს დ ა	—	—	გ ა უ რ უ ს დ ა	—	—	—
—	გ ა ნ ა ს ლ ა	გ ა ნ უ ა ს ლ ა	გ ა ნ ა ა ს ლ ა	გ ა ნ ა ს ლ ე ბ ი ა ნ ა	გ ა ნ უ ა ს ლ ე ბ ი ა ნ ა	—
—	დ ა ბ ე რ ა	დ ა უ ბ ე რ ა	დ ა ა ბ ე რ ა	დ ა ა ბ ე რ ე ბ ი ა ნ ა	დ ა უ ბ ე რ ე ბ ი ა ნ ა	—
—	დ ა ბ რ მ ა ვ ა	დ ა უ ბ რ მ ა ვ ა	დ ა ა ბ რ მ ა ვ ა	დ ა ა ბ რ მ ა ვ ე ბ ი ა ნ ა	დ ა უ ბ რ მ ა ვ ე ბ ი ა ნ ა	—
—	—	გ ა უ თ ა ვ ა	გ ა ა თ ა ვ ა	გ ა ა თ ა ვ ე ბ ი ა ნ ა	გ ა უ თ ა ვ ე ბ ი ა ნ ა	—
—	გ ა ი რ უ ს ა	გ ა უ რ უ ს ა	გ ა ა რ უ ს ა	გ ა ა რ უ ს ე ბ ი ა ნ ა	გ ა უ რ უ ს ე ბ ი ა ნ ა	—

სახისმეტყველი: სახისა სიტყუაჲ, გამოცენული ნ. მარტის მიერ (Тексты и разысканія, кн. VI. Спб., 1904).

ძვ. სას. პოეზ.: პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული სახულიერო პოეზია, წიგნი I. ტფ. 1913. წარტყ. იერუს.: წარტყუენვაჲ იერუსალსმისაჲ, გამოც. ნ. მარტის მიერ (Тексты и разысканія, кн. IX. Спб., 1909).

პაგ. მასალ.: Н. Марр, Агиографические материалы по грузинскимъ рукописямъ Ивера (Записки Восточнаго отдѣленія И. Русскаго Археологическаго общества, т. XIII).

1) ტირილი თვითონ მასდარია ანუ სახელზნა, ე. ი. ზმნისაგან (ტირს) ნაწარმოებუ სახელი, რომლისაგანაც კელმეორედ შეიძლება ზმნის წარმოება.

2) წინასწარი ცნობები ქცევებზე იხ. ა. შ ა ნ ი ძ ე , სუბიექტური პდფიქსი მეორე პირისა და ობიექტური პრფიქსი მესამე პირისა ქართულ ზმნებში (გვ 36, 37, 50, 51, 79).



დამოკიდებულება ამ ორგვარ ნასახელარ ზმნას შორის ისეთია, თითქო ერთი მოქმედებითი იყოს და მეორე მისი ვნებითი, ე. ი. თითქოს, მაგალითად, დაბერდა ვნებითი ფორმა იყოს დააბერა ზმნისა, ანდა გარუსდა კაარუსა-სი და სხვა. მართალია, არის ისეთი ზმნებიც, — პირველადი ზმნები, — რომელთაც ვნებითის მაწარმოებლად დონი აქვთ, მაგრამ ასეთი ზმნების რიცხვი ძალიან მცირეა:

მოქმედ.

ვნებ.

გან-ტყეს (მათე 12 20 14 19, მარკოზ 8 6), ახ. ქართ. გა-ტყეს.

გან-ტყდა [(←*გან-ტხდა) მისტყდებოდა ერი იგი მწუნას ფურბასას მას და ფურცლიანბასას (მოქცევა 787 13)], ახ. ქართ. გა-ტყდა.

გან-სეთქა [(←*გან-ჰეთქა) მარკოზ 2 2, 5 4], ახ. ქართ. გა-სეთქა.

გან-სთქდა [(←*გან-ჰთქდა) მათე 9 17 27 51], გამო-სთქდა (სახისმეტყუელი 38 33-34), ახ. ქართ. გა-სქდა. გა-სკდა. გამ-სკდა.

და-ჰქსნა.

და-ჰქსნდა¹.

წმინდა ზმნების დიდ უმეტესობას ვნებითი ნაწარმოები აქვს ჩვეულებრივ არა დონისა, არამედ ინისა (მეშვიდე ქცევა) და ენის (მერვე ქცევა) შემწეობით:

მოქმედ. (1 ძირ. ქც.)	ვნებ. (7 ქც.)	მოქმედ. (1 ძირ. ქც.)	ვნებ. (7 ქც.)
მო-კლა	მო-იკლა	და-ტანჯა	და-იტანჯა
და-წერა	და-იწერა	და-სჯა	და-ისჯა
და-წვა	და-იწვა	გა-წირა	გა-იწირა
და-იჯანა	და-იიჯანა	გან-დევნა	გან-იდევნა
გა-იიდა	გა-იიდა	თქვა	ითქვა
მოქმედ. (1 პარ. ქც.)	ვნებ. (8 ქც.)	მოქმედ. (1 პარ. ქც.)	ვნებ. (8 ქც.)
ჩამო-ჰქიდა	ჩამო-იეკიდა	მა-სწერა	მა-იწერა
შე-ჰმატა	შე-იმატა	შე-სძინა	შე-იძინა
მა-ჰეიდა	მა-იეიდა	მა-სცა	მა-ეცა

და მისთანანი.

დონი კი მაწარმოებელია არა ვნებითისა, არამედ ნასახელარი ზმნებისა, რომელთაც გარდაუვალი მნიშვნელობა აქვთ და რომელნიც თავისი სინტა-

1) ი. შანიძე, სტრუქტურული პრეფიქსი მეორე პირისა და ობიექტური პრეფიქსი მესამე პირისა ქართულ ზმნებში, გვ. 82—83.





ქსური თვისებით ვნებითად მოქცეულ ზმნებსა ჰგავს: ქვემდებარე სახელობით ბრუნვაში დგას ყოველთვის, აწმუას ჯგუფის დრო კილოებშიაცა და ნამ-
ყო სრულის ჯგუფისშიაც. ნასახელარ ზმნებს საშუალი ანუ გარდაუვალი
მნიშვნელობით თუ არ დონით, სხვა რიგად ვერ ვაწარმოებთ ახალ ქართულ-
ში; როგორც უნდა იყოს სახელი და რა ბგერითაც უნდა თავდებოდეს მისი
ფუძე, მისგან ნაწარმოები ზმნა დღევანდელ სალიტერატურო ენასა თუ ცოცხალ
კილოებში ყოველთვის ამ დონით იქმნება ნაწარმოები:

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა	სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
დიდ-ი	ღ	კადიდდა	ეკავ-ილი	ვ	აკეკვდა
ცხად-ი	„	კამოცხადდა	დეშ-ილი	შ	დედეშდა
ფიცხ-ი (ფიცხ-ელი)	ხ	კაფიცხდა	შად-ი	ლ	ამადდა
ლად-ი	ღ	კალადდა	მდაბ-ი	„	დამდაბდა
კლასაკ-ი	კ	დაკლასაკდა	მდიდარ-ი	რ	კამდიდარდა
ჭაიუკ-ი	„	დაჭაიუკდა	მცირ-ე	„	შემცირდა
ცაფ-ი	ფ	კაცაფდა	მშვენ-იერი	ნ	დამშვენდა

და მისთანანი.

მაგრამ ძველ ქართულს თუ მივჰმართავთ, ვნახავთ, რომ აქ საშუალი
ხასიათის ნასახელარი ზმნების ფორმატივის როლში გამოდის არა მარტო
დონი, არამედ ნარიც, რომელთაგანაც ერთსაც და მეორესაც თავისი გან-
საზღვრული ადგილი აქვს მიიჩნილი: დონი აწარმოებს ზმნებს მხოლოდ მა-
შინ, როცა სახელის ფუძე ნარნარა ბგერებით (ნ, რ, ლ) არის დაბოლოებუ-
ლი, დანარჩენ შემთხვევებში კი სახელისაგან ზმნის, ნაწარმოებლად ჩვეუ-
ლებრივ ნარია ხოლმე:

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
ლად-ი	ღ	კანლადნა (იწ ბოლნელი 60 7).
ფიცხ-ელი (ფიცხ-ი)	ხ	კანფიცხნა [კანფიცხნა კუღა ფარაფსი (გამოსლვა- თა 9 ვ)].
წყხ-ილი ¹	ხ	შეწყხნა, დაწყხნა [შე-დათუ-წყხნა შეფს იგი (მათე 14 ვ); იგინი შეწყხნეს ფდ (იქვე 17 ვვ 26 ვვ); და და- წყხნა აჭრან ფდ (ლევიტელთა 10 ვ); იგი შე- წყხნა ამის სიტყვსათს (მარკოზ 10 ვვ); ვა შე- წყხნა ისაკ (შექმნათა 27 ვვ)].

1) წყხ-ილი წყხს ზმნისაგან ნაწარმოები სახელია.

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა
დავასკ-ი	კ	დავასკენა [შენ შეგიუყვარა პირველითგან ანტონი მოდუ- წყემან და შენთვის დავასკენა, რომელი ხევისით და- ვასკენ ხეხეთს მდიდარი მამყვალებითა (ძვ. სსს. პოეზ. 68 64-65); დავასკენა ხეხეთს მდიდარი იგი (იქვე 64 133-134); დავასკენების (იქვე 21); მდიდარი იგი დავასკენა წნოთს (იპოლიტე 13 2-43)].
სხეტაკ-ი	„	განსხეტაკენა [რამა განსხეტაკენ სულნი ხეხენი (ძვ. სსს. პოეზ. 68 318)].
განჭკ-ი	„	განჭკუნა (სახისმეტყველი 115).
*ბორგ-	გ	აბორგენა [იგი უფროადა აბორგენა (გრ. ხანძთ. 20 23)].
განზრქ-ი	ქ	განზრქენა [განზრქენა გული ერისა ამის (მათე 13 15)].
ეყავ-ილი ¹	ვ	აეყვენა [აეყვენა ნაყოფი ესნის ხეხისა (ძვ. სსს. პოეზ. 68 106); სამთოსად შეუხედავად გამოქმნი სათნებისა, რწვეითა ცრემლთა შენათათა და ნა- ყოფად აღმაცხენ, დისთ, მცნებისა მადლნი და უქმთა უდაბნოთა აღეყვენ, ვითარცა ფინიკი (იქვე 68 74 76; ვითარცა ფინიკი აღეყვენ შენ მად- ლითა (იქვე 68 33-39)].
ცრუკ-ი	„	განცრუენა [განცრუენა ძალი მათი (თბრობაე 24 2)].
დეშ-ილი ²	შ	დეშენა, დადეშენა [იქვე დეშენა (მათე 26 63); ს იგი დეშ- ენა (იქვე 22 12); დეშენა იგი მყავალ ყამ (წარტყ- იერუს. 68 31-32); დადეშენა უღმრთოე ეშავი (ძვ. სსს. პოეზ. 68 66); რ დადეშენს (მარკოზ 10 48); იგინი დეშენს (იქვე 34, 9 34); დადეშენს ენანი (ძვ. სსს. პოეზ. 68 1-2); დადეშენს ენანი ბო- როცად მკობარი უღმრთოთა მწვალეპელთანი (იქვე 68 21 2-1); დადეშენს ენანი სეშავარი მწვ- ალეპელთანი (იქვე 68 6-7); რ დადეშენს (ვარი- ანტი რ დადეშენს: მათე 20 31); დეშენს, შეც- ლო! (გრ. ხანძთ. 6 8); დადეშენს! (მარკოზ 4 39, გრ. ხანძთ. 68 16); დადეშენით თქნ მნდა, გემდე მოვიდე თქნდა (გამოსლეთათა 24 1)].

1) ყუავ-ილი თვითონ მიმდებარა ნაწარმოები ყუავის ზმნისაგან.

2) დეშ-ილი სახელია დეშს ზმნისაგან ნაწარმოები.





სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
დიდ-ი	რ	განდიდნა [კაცი იგი მასე განდიდნა ფ'დ წ'ე კვპტელ- თა მათ (გამოსლვითაჲ 11 ვ); განდიდნა მეუფ- ბაჲ სპითა მათ ძმათა კელმწიფეთაჲ (გრ. ხანძთ. კდ 12—13); რაჟამს განდიდნა სსსელი ნეტარისა მ- მისა გრიგალისი (იქვე კთ 1—2); განდიდნა სს- სელი წამებისა შენისაჲ (ძვ. სას. პოეზ. რკ 80); სსსეიდელი თქუენი განდიდნა ზეცას (იქვე რღვ 20—21)].
წმიდ-ა	,,	განწმიდნა ¹ [განწმიდნა იგი კეთროვნებისა მისგან (მათე 8 ვ); განწმიდნა (მარკოზ 1 42); განწმიდნების კორ- ცითა (ძვ. სას. პოეზ. რმ 75—76); ვერ განწმიდნე- ბის მწკრე ესე, ვიდრემდის არა გარდამოკდეს ცე- ცსლი და ესე ეოველი დაწუას (წარტყ. იერუს. იღ 18—19); განწმიდნეს წყაღნი (ძვ. სას. პოეზ. რმ 91—92); ე'ი რამელი შეესას ამათ, განწმიდნეს (გამოსლვითაჲ 30 29); ე'ი, რამელი შეესას მას, განწმიდნეს (ლევიტელთაჲ 6 18); ე'ი, რამელი შეესას კორცსა მას, განწმიდნეს (იქვე 6 27); რ'ნი მამკასდებოდინ მათ ზ'ა განწმიდნე (იქვე 10 ვ);

1) განწმიდნა ზმნის მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე განწმდა ზმნასაც [კეთროვნის განწმ-
დებთან (მათე 11 5)], რომელიც ნაწარმოებია განწმიდა ზმნისაგან ინის გამოშვებით, ე. ი.
უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ინის ნულთან ალტერნაციით. ასეთი მოვლენა (ინისა და ნულ-
ლის ალტერნაცია) გვაქვს მხოლოდ რამოდენიმე ზმნაში და უმთავრესი მათგანი შეიძლება
აქვე ჩამოვთვალოთ (ვარსკვლავებით აღნიშნულია ახალი ქართულიდან მოყვანილი მაგალითები):

ინი	ნული	ინი	ნული
1. განწმიდა	განწმდა	*7. დასწლიცა	დასსლცა
2. მოწყვდა	(*მოწყუდა >) მოწყდა	*8. გაცვითა	გაცვთა (კაცვდა)
3. წარწყმიდა	წარწყმდა	*9. დაგლოდა	დაგღა (> დაგღა) (კილო- ებში, მიგალი- თად გურულში)
4. დაშრიცა	დაშრცა	10. მოდრიცა	მოდრცა
*5. დაწრიცა	დაწრცა (> დაწცა) [ძვ. ქ. დაწრიდა (ლევი- ტელთაჲ 1 15, 5 9)]	11. შეკრიბა	შეკრბა
*6. დაღლიცა	დაღლცა > დაღცა > დაუცა [გურულ კილოში]		

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა
		რამა განწმიდნეთ კარცითა (ძვ. სას. პოეზ. რნა 4 5); განწმიდნა ¹ ! (მათე 8 ვ მარკოზ 1 41)].
*ეუდ-	ღ	დაეუდნა [დაეუდნეს დეღვანი გმობისანი (ძვ. სას. პოეზ. სშა 18-19); დაეუდნეს ერისა აღძრვანი და მდღელო-მადღურთა შეფთებისანი (იქვე სშშ 185-186)].
შეფოთ-ი	თ	შეშეფოთნა [შეშეფოთნა ვანებაჲ ჩუმი (პაგ. მასალ 55 11); შეშეფოთნეს ურთიერთას (შექმნათაჲ 42 2)].
*მწვს-	ს	განმწვსნა [განმწვსნა მისე (გამოსლვათაჲ 2 11); განმწვსნა სელამ, ძს მისი (შექმნათაჲ 38 14); ვკმდგ განმწვსნეს სელამ ძს ჩუმი (იქვე 38 11)].
მტკიც-ე	ც	განმტკიცნა ² [განმტკიცნა სარწმუნოებაჲ ჩუმი (ანტ.-რავ. 94 14-15); განმტკიცნებოდეს სარწმუნოებასა შინა (იოს. არიმათ. 40 4-10)].
ვრც-ელი	„	განვრცნა [განვრცნა ზირი ჩუმი ზედა მტკრთა ჩუმთა (ძვ. სას. პოეზ. რშ-რშა); და ვავრცნეს ზღუადმდე და ჩრდილოდ და ბღუარად და აღმოსავლად (შექმნათაჲ 28 11); განვრცნენ, ათეუთ, შორის ნათესავთა! (ძვ. სას. პოეზ. 6-6ა შექმნათაჲ 9 27].
კაც-ი	„	განკაცნა [განკაცნა დმურთი (ძვ. სას. პოეზ. ტოზ 20 1); ზირველ სუეუენეთა დმურთი განკაცნა უქცეკვლად (იქვე რმზ 15 2); რამეთუ ჩუენთეს განკაცნენ დმურთი ზირველ სუეუენეთაჲ (იქვე ზა 11 4-5); ქჩისტე დმურთო, რამელი კაცთმეუარგობისათეს განკაცნენ (გრ. ხანძთ. მ 10-11)].

ნარივე უნდა ჩაითვალოს კმოვნიოთ დაბოლოებული ფუძისაგან ნასახელარი ზმნის მაწარმოებლად. სახელდობრ, ჩვენ გვაქვს ფუძე თე, რომელსაც

1) ბრძანებითი კილოეს ფორმა განწმიდნა ზმნისა უნდა ყოფილიყო *განწმიდენ, მაგრამ ამ შემთხვევაში აღარ იქმნებოდა გარჩევა განწმიდა ზმნის ბრძანებითი ფორმისაგან როცა დამატება მრავლობითშია დაყენებული (განწმიდენ იგინი). ამითი უნდა ავსნათ, რომ ბრძანებითია განწმიდნი და არა განწმიდენ, როგორც სხვა მსგავს ზმნებში: განკაცენ, განცხადენ, აღკუენენ, დადუმენ, დაგლაზაენ, განვრცენ და მისთანანი.

2) გვხვდება აგრეთვე განმტკიცნა: მაშინღა განმტკიცნეს ძანი და მშუღოზაჲ დაუტევეს მათაჲ: პროფ. კორნ. კეკელიძე, Monumenta Hagiographica Georgica, ნაწილი პირველი, ტომი I, გვ. 4 16-17.



ეყრდნობა თე-ვა (ა-თე-ვ-ს¹ ლამეს, ლამე გა-ა-თი-ა), გან-თი-ად-ი და მ-თი-გბ-ი² (დილის ვარსკვლავის სახელი). ამ ფუძისაგან ნაწარმოებად უნდა მივიჩნიოთ გან-თენა [(გან-თე-ნ-ა): დღეს იგი დამწესრდა და დამს განთენა (გრ. ხანძთ. 3 ივ); ვითარცა განთენა (გრ. ხანძთ. 38 8 მათე 27 1); ვრ განთენა (გამოსლვათაჲ 10 13); მწესრა შაბათსა მას, რნი განთენებოდა ერთ შაბათად, მოვიდა მართამ შავდალსწელა³ (მათე 28 1)].

ღონის სარბიელი ნასახელარი ზმნების წარმოების დროს ძველს ქართულში მეტად მცირეა. როგორც ზემოთ (ყო აღნიშნული, ჩვეულებრივ იგი აწარმოებს ზმნას, როცა სახელის ფუძე ნარნარა ბგერებით (ნ, რ, ლ) არის ხოლმე დაბოლოებული⁴:

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა	სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
მწესნ-ე	ნ	განმწესნდა	მენ-ე	ნ	მენდა
შეენ-იერი	„	განშეენდა	ბრწეინ-ვადე	„	განბრწეინდა

1) ასეთი დაყოფა სიტყვისა (ა-თე-ვ-ს, თე-კ) მთლად სწორი არ არის, რადგანაც აწმყოს მაწარმოებლად ზმნებს მარტო ერთი ვინი კი არ აქვთ, არამედ მარცვალი ევ (-კმ-ევ-ს, ა-ს²-ევ-ს და მისთანანი); ნაგრამ მეორეს მკრით არც ის იქმნება მთლად სწორი, რომ ასე დანაწილდეს: თ-ე-ა, ა-თ-ევ-ს, რადგანაც ათევის ფორმაში ენი პირველად გრძელი უნდა ყოფილიყო, როგორც ორი ერთნაირი ბგერისაგან წარმომდგარი (*ა-თე-ევ-ს).

2) ამავე ფუძესთან გენეტური კავშირი უნდა ჰქონდეს ქანურ თეს რომელიც „სინათლეს“ აღნიშნავს. [Н. Марр, Грамматика Чацкого (Лазекаго) языка съ хрестоматією и словаремъ (Матеріалы по яфетическому языкознанию. II. Спб., 1910), 33, 146].

3) ასე იკითხება ტბეთის სახარებაში. ამგვარადვე იკითხება ზმნის ფორმა შატ-ბერდის სახარე აშიაც: მწესრი შაფათსა, რნი გათენებოდა ერთშაფათს, მოვიდა მართამ შავდალსწელა.

მაგრამ, როგორც ჩანს, ნაწარმოებელი ნარი თანდათან ეკორცება ფუძეს, რომელიც ამის გიშო ახალ სახეს იღებს: თენ. ამ ახალი ფუძისაგან ნასახელარი ზმნის წარმოებისათვის ღონია საჭირო, რომელიც ჯერ კიდევ ძველ ქართულში გვხვდება: იმავე ადგილზე (მათე 28 1) ათონის სახარებაში ვკითხულობთ: მწესრა შაბათსა მას, რნი განთენებოდა ერთშაბათად და სხვა. ახალ ქართულში ხომ, რა თქმა უნდა, ღონი აუცილებლად საჭიროა და გვაქვს კიდევაც გათენდა, რომლის სრულს ექვივალენტსაც მეგრული გოთანდჲ წარმოადგენს [I. Кипшидзе, Грамматика Мингрельскаго (Иверскаго) языка съ хрестоматією и словаремъ (Матеріалы по яфетическому языкознанию. VII. Спб., 1914), გვ. 240] მხოლოდ საყურადღებოა, რომ ქანურში მაინც უღონოდ არის შესაფერისი ზმნა ნაწარმოები: დოთნე. (Н. Марр, სენებ. თხზულ., გვ. 146).

4) ნარნარა ბგერით დაბოლოებული სახელისაგან ნარით რომ იყოს და არა ღონით ნაწარმოები, ასეთი ზმნა მეტად იშვიათია, მაგალი, ალყუავილნა [დღეს ალყუავილნა კეერთხი იგი რესადაჲს ქადებუელი (ძვ. სას. პოეზ. 3ა 7 1)].



სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა	სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა
ძღვიერ-ი	რ	განძღვიერდა	ცისკარ-ი	რ	განცისკარდა
შდიდარ-ი	"	განშდიდარდა	ქარ-ი	"	განქარდა
იერ-ი	"	დაბიერდა	შკედარ-ი	"	აღშკედარდა
მცირ-ე	"	დამცირდა	*კურ-	"	განკურდა
მწარ-ე	"	განმწარდა	*ცუბრ	"	განცუბრდა

და მისთანანი.

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა	სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა
მართალ-ი	ლ	განმართალდა	კარცოელ-ი	ლ	განკარცოელდა
მწაფალ-ი	"	განმწაფალდა	შიშეელ-ი	"	განშიშეელდა
მადალ-ი	"	აღმადალდა	მსიარულ-ი	"	განმსიარულდა
მდაბალ-ი	"	დამდაბალდა	სნეულ-ი	"	დასნეულდა
ბნელ-ი	"	დაბნელდა	თავისუფალ-ი	"	განთავისუფალდა
ცხოველ-ი	"	განცხოველდა	ჯიქვილ-ი	"	აღმჯიქვილდა

და მისთანანი.

ზემოთ მოყვანილ მაგალითებში **ღონი ნარის** ფუნქციას ასრულებს, რადგანაც მათში პირველობა, წარმოშობის მკრივ, ცხადია **ნარს** ეკუთვნის. ამიტომ განშქუანდა, განძღვიერდა, განმართალდა და სხვა მსგავსი ფორმების ნაც - ლად თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო *განშქუანხა, *განძღვიერხა, *განმართალხა და მისთანანი. მაგრამ მაშინ ხომ ორი ნარნარა ბგერა მოიყრიდა თავს. ეს კი არ უყვარს ქართულ ფონეტიკას, რომელიც ასეთ შემთხვევაში დისიმილაციას მიჰმართავს ხოლმე¹, როგორც მაგალითად, შემდეგ სიტყვაში: ჯანდაბა (< ჯანდაბა < ჯანდაბა < ჯანდაბა) = არაბ. جنداب ² ("ჯოჯოჯეთი"). მაშინ-სადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ძველს ქართულში ნასახელარი ზმნების მაწარმოებელია **ნარი**, რომლის ადგილსაც განსახლებულ ფონეტიკურ პირობებში მისი ბგერინაცვალდი **ღონი** იჭერს ხოლმე.

მერმინდელი **ღონი**, გამჩნდარი ფონეტიკურ მოვლენათა წყალობით, თანდათან მეტოქეობას უწყევს პირვანდელ **ნარს**. ამ მეტოქეობაში მას კელს უწყობს ის გარემოება, რომ თუმცა მკირვა ნარნარა ბგერათა რიცხვი (**ნ, რ, ლ**), მაგრამ მრავლისაგან მრავბლია მათზე დაბოლოებული სახელი და ამიტომ

1) ი. ყიფ შიძე, ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში: ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, № 1, გვ. 8.

2) ქართულში გადმოსულია ნათესაობით-მიცემითის ფორმა და არა სახელობითისა.

ორ ფორმატივთაგან უფრო კშირად დონი იკმარება ხოლმე. კშირი კმარება კი მას უპირატესობას ანიჭებს და ისიც ნელნელა, მაგრამ თანდათან აფართოებს თავის მოქმედების საზღვრებს და ისეთი სახელებისაგან იწყებს ზმნის წარმოებას, სადაც წესით ნარს უნდა ჰქონდეს ადგილი. ბრძოლის პროცესს ჯერ კიდევ ძველს ქართულში ვამჩნევთ. ზევით მოყვანილი გვქონდა ნასახელარი ზმნები, რომელთაც ფორმატივად ნარი აქვთ; ზოგიერთ მათგანს პარალელურად დონით ნაწარმოები ფორმებიც მოვპოვებთ:

დადუმნა || დადუმდა [დადუმდეს წყაღნა (ძვ. სას. პოეზ. სპ); დადუმდეს დმითის მბრძოლთა მათ ბორატად მკმბანნი მწყაღებულთა ენანი (იქვე ტლდ 43 1-2)].

ადბორგნა || ადბორგდა [ადბრგითა ეშმაკისათა ადბორგდა კუადად ერის მთავარი იგი სკუთათა სადან (თბრობაჲ 22 22-23)].

ადეუჟანა || ადეუჟდა [ადჟეუჟადო, ვითაც მტენარეჲ დმითის მეცნეურებისაჲ (ძვ. სას. პოეზ. 609 55)].

განცრუჟანა || განცრუჟდა [განცრუჟდეს ცრუ მაწამეთა წამებანი (ძვ. სას. პოეზ. სპ 186-187)].

არის შემთხვევა, როცა დონი ჯერ ნარის გვერდით ჩნდება, როგორც მეორე ფორმატივი, და შემდეგ მთლად თავიდან იშორებს პირველ მაწარმოებელს:

*დამკანა || დამკანდა > დამკდა [შდრ. რაჟამს მკანდებოდეს ცხოვარნი (შექმნათაჲ 31 10) და რაჟამს დამკდებოდეს ცხოვარნი (იქვე 30 43)]².

ძამისაგან ნაწარმოებ ზმნაში უნდა მოველოდეთ დამძამნა ფორმას, მაგრამ მის ნაცვლად ძველადვე გვხვდება დამძამდა [დამძამდა გუფი ფარსადისი (გამოსლვათაჲ 9 7)].

ერთი სიტყვით, დონი იკაფავს გზას, რომ სულ მთლად განდევნოს კმარებიდან ნარი, რომლის მდგომარეობა ძველს ქართულში გვარიანად მტკიცეა, ხოლო საშუალო ქართულში ძალიან შერყეული. ახალ ქართულში კი ბრძოლა უკვე დამთავრებულია და მისი შედეგი გამორკვეული: ნასახელარი ზმნების პირვანდელი ფორმატივი ნარი სრულებით განდევნილია და მის ადგილას ყველგან მერმინდელი დონია გაბატონებული.

1) არა გვერდია, რომ ნარი ძირს ეკუთვნოდეს. მართალია, შესაფერ მეგრულ ეჭვი-ნტში, რომელიც „მძიმეს“ ნიშნავს (ქართ. მაკე | მეგრ. ზონკა), ნარი ისმის, მაგრამ გრულის ნიდაგზე განვითარებული უნდა იყოს.

2) არის შემთხვევა, როცა ნარი ისე იკარგება, რომ თავის ნაცვლად არასა სტრუქტურა: განწრქნა || განწრქა (მათე 13 15 გარიანტი, წარტყ. იერუს. 65 17).

6.

ხ ი ზ ა ნ ი

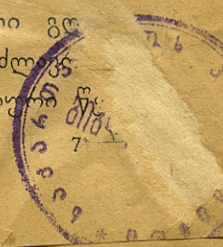
ს. ავსტრიისა.

საქართველოში ბატონ-ყმობის დროიდან დარჩა ერთი წყება გლახობისა, რომელთაც სასწესს უწოდებდნენ. ხიზნების ვინაობაზედ ქართულ მწერლობაში ბევრი იყო დაწერილი. უძთავრესად სწერდნენ პუბლიცისტები, ნაწერებს უფრო პრაქტიკული ხასიათი და დანიშნულება ჰქონდა. მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევა ხიზნობის ბუნების შესახებ ჯერ არავის გამოუქვეყნებია. ხიზნების ბუნების, ხიზნობის უფლებრივი თვისებების მკვლევარი დიდ გასაჭირს განიცდის, ვინაიდან ძლიერ მცირე და მდაბიო მასალა გადაარჩა ხიზნობის წარმოშობის შესახებ.

საქართველოში გავრცელებული იყო ბატონ-ყმობის დროს წვრილი მემამულეობა. ძველი ბატონები ძლიერ შევიწროებულნი იყვნენ, ვინაიდან მცირე მიწების პატრონი იყვნენ. მათი მორჩილნი ყმებიც გასაჭირს განიცდიდნენ. ბატონის მიწები არა ჰყოფნიდა გლეხებს, ყმებს და რამოდენიმე ოჯახი ყმებისა უსაქმოდ და უსაზრდოდ რჩებოდნენ. ყმას მხოლოდ ერთი გამოსავალი ჰქონდა: ბატონის მიწიდან, სამფლობელოდან მეორე ახალი ბატონის სამფლობელოში გადასულიყო. ბატონისათვის და გლეხისათვის ამ გვარი მოვლენა ხელსაყრელი იყო: ბატონი იოლად იშორებდა იმ გლეხს, რომელსაც იგი ვერ აკმაყოფილებდა მიწით. ბატონს რჩებოდა ის მცირეოდენი მიწის ნაჭრები, რომლებსაც მიმავალი გლეხი ანთავისუფლებდა. გლეხი კი პოულობდა საზრდოს.

ეკონომიური მდგომარეობა ბატონებისა, მათი მიწის სივიწროე იყო მიზეზი იმისა, რომ გლეხები ხშირად ტოვებდნენ ერთი ბატონის სამფლობელოს და გადადიოდნენ მეორე ბატონის სამფლობელოში.

ხიზნობას ჰქნიდა არა მარტო ეკონომიური მდგომარეობა ბატონების მიწის მფლობელობისა. საქართველო მუდამ საურთხეში იყო. სპარსეთი, ოსმალთა ესედა და აოხრებდა საქართველოს. უსუსური, დაქვეითებული გლეხთა საერთო ცხოვრების არე-დარევის დროს ეძებდა თავ-შესაფარს, მძლავრი ღონიერ მფარველს. საქართველოში გავრცელებული იყო ფეოდალური



წყობილება. ფეოდალები, შეძლებულნი და ძალით მოსილნი ომიანობას ხშირად ეწაფებოდენ; გლეხები ფეოდალთა ბრძოლაში და ომიანობაში უპირველეს ყოვლისა ილახებოდენ და ისინი ცდილობდენ თავი დაეხწიათ და თავშესაფარი ეპოვათ ძლიერი ფეოდალის სამფლობელოში¹. გლეხი, უმიწობით შევიწროებული, გლეხი შევიწროებული ბრძოლითა და ომიანობით ბატონებს შორის, მოკლებული მყუდროებას, ეძებს თავშესაფარს, ეძებს მძლავრ, შეძლებულ ბატონს. ანდამს, ანაკებს მას თავის ბედიღბალს, თავის მომავალს და სვე-ბედს. დასავლეთ საქართველოში მათ უწოდებდენ მინდობილს. მინდობილი ეწოდება იმ გლეხს, რომელიც მიანდობს, მისცემს თავის თავს ახალ მძლავრ ბატონს და პატრონს. ამ სახელობას პირდაპირ უდრის საშუალო საუკუნოების ფეოდალურ ევროპაში გავრცელებული წოდება commendatus (მინდობილი), commendatio (მინდობა). აღმოსავლეთ საქართველოში მათ უწოდებდენ სიხანს. ხიზანი არის გლეხი, რომელმაც შკისაწხა, ანუ მიებარა, თავი შეიფარა, მიეყრდნო ვინმეს, მეორე ღონიერს, მძლავრს. მინდობილი და სიხანსი ერთი და იგივეა. მინდობილი და ხიზანიც არიან — commendatus-მინდობილიც, თავ შეფარებულნი. ხან და ხან ამ გლეხებს უწოდებენ სტუმარს. გლეხი ახალი პატრონის სამფლობელოში სტუმარია. მოსულია და ახალი ბატონი ვალდებულია პატივი სცეს, თავ შესაფარი მისცეს გლეხს, რომელიც ცდილობს გასაჭირს თავი დაახწიოს. იგი სტუმარია ვინაიდან მას შეუძლია დასტოვოს და თავი გაანებოს მოპოებულ ბატონს ალაგ-ალაგ შევხდებით კიდევ ერთ სახელწოდებას: მიანაკებული. მიბარებული თავისი შინაარსით უფრო უახლოვდება — მინდობილს.

მცირეოდენ გადარჩენილ ისტორიულ ნაშთებში, ხალხის სიცყვიერებაში სახელწოდება მიანაკებული, მინდობილი, სტუმარი თითქმის გაქრა და დარჩა სიხანსი. ეს სახელწოდება გავრცელებული იყო, მისი თანაბარი კი დავიწყებული შეიქნა.

ისტორიული ნაშთები თითქმის არ იხსენიებენ ხიზნობას. მწერლობაში ეს სახელწოდება არ შენახულა. ხიზნობა იყო გავრცელებული, ეს იყო ჩვეულებრივი მოვლენა. ხალხის ჩვეულება ამ დაწესებულებას იცნობდა, მისი თვისება და ბუნება შევგებულნი ქონდა ხალხის აზროვნობას, ხალხის ჩვეულება აწესრიგებდა მას და აი ამ მოვლენამ შექმნა ის, რომ მწერლობაში თითქმის არა იპოვება რა ხიზნობის შესახებ.

ხიზანი სტოვებს ძველ ბატონს და გადადის ახალი ბატონის სამფლობე-

1) С. Л. Авалиани, Крестьянский вопрос в Закавказье, т. I, Одес. 1912 г., стр. 1-184; და Заметки о феодализме в Грузии: Журн. Мин. Юст., 1910 г., № 4.

ლოში. რა გვარი ვალდებულება აქვს ხიზანს ახალი სამფლობელოს ბატონთან და რა ნაირად სწყდება დამოკიდებულება ძველ მიტოვებულ ბატონთან, ამ მეორე საკითხზედ პასუხისგება ძლიერ საძნელოა.

მცირეოდენი გადარჩენილი საბუთების შემწეობით დაახლოვებით ასე იყო: როდესაც გლეხი მიდიოდა, თავს ანებებდა ძველ ბატონს და იხიზნებოდა ახალ სამფლობელოში, იგი რჩებოდა ამ ძველი ბატონის ყმათ. მხოლოდ ის მიწა, შენობები, მოწყობილება, რომელიც ქონდა გახიზნულს, რჩებოდა წინანდელ ბატონს. ბატონს სრულიად უბრუნდებოდა ის მცირეოდენი მიწები, რომლებიც გლეხს ხიზნათ ქცეულს ქონდა. აი. ეს იყო ბატონის მოგება. ამასთან ერთად ის დამოკიდებულება, რომელსაც ქნიდა გლეხისგან მიწის სარგებლობა ისპობოდა. მიწა ბატონს უბრუნდება, გლეხი იხიზნებოდა, კავშირი გლეხსა და ბატონს შორის ირღვევოდა. გლეხი მიუხედავად ამისა ირიცხებოდა ბატონის ყმათ, მაგრამ ამ ყმობის ნიადაგი-გლეხის მიერ ბატონის მიწის სარგებლობა ირღვევოდა. ხიზანი de jure ყმა იყო პირვანდელი ბატონისა, ნამდვილათ კი ბატონ-ყმური კავშირი ირღვევოდა, ვინაიდან ირღვევოდა საფუძველი დამოკიდებულობისა. გლეხი გადიოდა ხშირათ სხვა სოფელში, გადიხვეწებოდა შორს და პირვანდელი ბატონი უძლური იყო დაემორჩილებია ხიზანი. ნამდვილად ხიზანი თავისუფლებას პოულობდა, ყმობას თავს აღწევდა. ხიზნობა იყო ხვრელი, რომელიც არღვევდა და ასუსტდებდა ბატონყმობას, ამ ხვრელში გადიოდა ყმა და იქცეოდა თავისუფალ ადამიანათ.

აძლევა ბატონი გლეხს ნებას ხიზნად ქცეულიყო თუ არა ჩვენ არ ვიცით. მე XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კი მიმავალი გლეხი ვალდებული იყო ბატონისაგან ნებართვა აეღო. იმ სოფელში, რომლებშიც გლეხი იხიზნებოდა, საჭირო იყო გლეხების საზოგადოების ნებართვა ხიზნის მიღების შესახებ. საჭირო იყო ნებართვა ადგილობრივი ადმინისტრაციის. ამ გვარი წესი შემოდებელი იყო მე XIX საუკუნეში. ჩვენ არ ვიცით ეს ძველი ჩვეულების ნაშთია, თუ ახალი წესია¹.

ხიზანი, მინდობილი, მიბარებული ზარდათ თავისუფალნი არიან. ხიზანი-თავისუფალი, დამოუკიდებელი მიწაზედ მშრომელია, მას უფლება აქვს თავისუფალი მიმოსვლის, უფლება აქვს თავი დაანებოს იმ ბატონის სამფლობელოს, სადაც თავშესაფარი იპოვა. სამფლობელოს ბატონი მას ვერ გახდის თავის ყმათ. ხიზნი ვალდებულია ის მოვალეობა და დამოკიდებულება

1) Акты Кавк. Арх. Ком., т. XII, Докладъ правителя дѣлъ Закавказскаго Комитета по устройству помѣщичьихъ крестьянъ. Записка о хизанскомъ состояніи въ Грузіи, 4 сент. 1862 г., стр. 213-220.



შეასრულოს, რომელიც შედეგია მიწის მფლობელობის და სარგებლობის. ასეთ იყო წესი. ცხოვრებამ კი თითქმის სამუდამოდ ჩააბა ბატონის სამფლობელოში ხიზანი, ხიზანი ახალ ბინაზედ რჩებოდა საშვილიშვილოდ. ხიზანი ხშირად დავალიანებული იყო ბატონის წინაშე და ეს იყო უმთავრესი მიზეზი იმისა, რომ ხიზანი თითქმის ვეღარ სარგებლობდა თავისუფლებით. ხიზანი ბერდებოდა ბატონის საშფლობელოში და ბატონი ცდილობდა გაეთანასწორებია ხიზანი და ყმები: ხიზანი ყმათ ექცია, რასაც ისინი მუდმივ ეწინააღმდეგებოდნენ.

მთავრობა იცავდა ხიზანს და ცდილობდა ხიზანი ყმათ არ ქცეულიყო, ერეოდა ბატონის განკარგულებაში. 1772 წ. მკედლიშვილის ხიზნებმა საჩივარი შეიტანეს სასამართლოში. ისინი სჩიოდნენ, რომ ბატონი სდევნის მათ, ძალ-დატანებას ეწევა და ხელს უშლის მათი თავისუფლების განხორციელებას. სასამართლომ დაადგინა: ხიზნები თავისუფალნი არიან და უფლება აქვთ თავი დაანებონ ბატონის სამფლობელოს, სხვაგან გადასახლდნენ. 1777 წ. ხიზნები კაპლანაშვილები საჩივრით მიმართავენ უმაღლეს მთავრობას, ისინი სჩივიან: ჩვენ ხიზნები ვართ და დიდ ძალ-დატანებას და შევიწროებას განვიცდით ბატონისაგან. აქამდის არავისთვის არ მიგვიმართია, ვინაიდან არა გვყავდა მფარველი და მხსნელი. თქვენი (მეფის) ჩამობრძანებით ვსარგებლობთ და მოგახსენებთ: ჩვენ უზენაესად დაბეგრილნი ვართ, აქამდის ბატონი არაფერსარ გვთხოვდა, ეხლა კი გვიბძანებს ვემსახუროთ მას. მეფემ მოისმინა ხიზნების საჩივარი და ბრძანა: არავინ ძალ-დატანება არ გამოიჩინოს ხიზნების წინააღმდეგ, მათ უნდა გადაახდევინონ მხოლოდ ის ბეგარა და გადასახადი, რომელიც მიწის მესატრონეს ეკუთვნის¹.

ხიზნების მფარველობას მთავრობის მიერ ქონდა უცაბედი ხასიათი, საერთო კანონმდებლობას არ ქონდა გაწესებული ხიზნების უფლებების დაცვა. ბატონ-ყმობის ხანაში კი ხიზნები და ყმები არეულნი იყვნენ და ყმების ბატონები მოწადინებულნი იყვნენ გაეთანასწორებიათ ყმა და ხიზანი. ხალხის ჩვეულებამ შეიმუშავა ისეთი წესი, რომელიც სავსებით ვერ იცავდა გლეხის პიროვნებას. ყმის ყიდვა და გაყიდვა ჩვეულებრივი იყო. ეს ჩვეულება ვრცელდებოდა თავისუფალ ხიზნებზედაც. 1779 წ. მეფის განკარგულება არ უარყოფს ხიზნის გაყიდვას, მხოლოდ ხიზნების ყიდვა გაყიდვა ოდნავ შეზღუდული იყო. მეფე სწერს: თუ ჩვენ კახეთში ხიზნის გაყიდვის ნებას დაერთებთ, ხიზანი უნდა შეისყიდოს მან, ვისთანაც ისინი თავ შეფარულნი არიან. ცხადია, არც მეფე, არც ჩვეულება არ უარყოფს ხიზნების გაყიდვას.

1) იხ. С. Авалиани, Крестьянский вопросъ въ Закавказьѣ, т. I, Одесса, 1912 г. гл. 63; А. Пурцеладзе, Грузинскія крестьянскія грамоты, № 24, 29, 73.

ზოლოდ ხიზნების ყიდვა და გაყიდვა არ წარმოებდა ისე თავისუფლად და ისე იოლად, როგორც ყმების. შეზღუდული უფლება ხიზნების ყიდვისა და გაყიდვისა არის უპირატესობა ხიზნების მდგომარეობისა.

ხიზანი თავშეფარებული იღებდა სამფლობელოს ბატონისაგან სკაჩხავა და სხსნავ-სათეს მიწას, ბადის მიწას. ხიზანი ღებულობდა ამ მიწებს ყველას ან და ზოგიერთს მათგანს, იმის და მიხედვით, რამდენად შეძლებული იყო ხიზანის ახალი ბატონი, ან თანახმა შეთანხმებისა. მიწის რაოდენობა, რომელიც ხიზანს ეძლეოდა არ იყო წინასწარ განსაზღვრული და იგი დამოკიდებული იყო ბატონის შეძლებაზედ ან და გლეხის საჭიროებაზედ და ყოველთვის მიწის რაოდენობა, რომელიც ხიზანს ეძლეოდა, დამოკიდებული იყო საგანგებო შეთანხმებაზედ. ხან და ხან მემამულე აძლევდა ხიზანს უფლებას, რათა მას ესარგებლა ბატონის ტყით, საქონლის გასარეკავი ადგილებით, წყლის სადენით. ვიცით კიდევ, რომ მემამულე აძლევდა ხიზანს საეზოვო ადგილს შენობებით, პურის საღეწავს¹.

ხიზანს ეძლევა უფლება ისარგებლოს ბატონის მიწებით, ამ სარგებლობის ვადა განსაზღვრულა არ ანის; ხიზანსა და ბატონის ზეპირ ხელშეკრულობაში არ არის ნაჩვენები მიწის სარგებლობის ვადა. ხიზანი სარგებლობს ბატონის მიწებით იმდენ ხანს, რამდენს ხანსაც მას სურს. ხიზანს უფლება აქვს დასტოვოს ბატონის მიწები და წავიდეს. ამ მიწების მინებებას და წასვლის უფლებას ხიზანი ვერ განახორციელებდა, ვინაიდან დიდი სივიწროე იყო მიწების, უფრო იმიტომ, რომ ხიზანი იმდენად ღარიბი იყო, იმდენად დავალიანებული ბატონის წინაშე, რომ ვერ ასწორებდა აღებულ ვალებს და იძულებული იყო წლიდან-წლამდე საშვილი-შვილოდ დარჩენილიყო ბატონის სამფლობელოში.

ხიზანად იქცეოდა გლეხები მიწის სივიწროების გამო. პოლიტიკური მიზეზების, ფეოდალების ომიანობის ძალით. თუ ხიზანი იპოვიდა კარგ თავ შესაფარს, თუ ხიზანი იპოვიდა მძლავრ მფარველს, იგი აღარ ეძებდა ახალ ბიზნის და არც მიდიოდა თავშესაფარიდან, რჩებოდა იქ. ხიზანი რჩებოდა სამფლობელოში, ერეოდა ყმებში. სამფლობელოში ხშირად ბატონები ცდილობდნენ გაექარწყლებიათ უფლებრივი განსხვავება ხიზანსა და ყმას შორის, რასაც მუდმივ ებრძვის ხიზანი. ყმები კი იწეოდნენ ხიზნებისაკენ და ცდილობდნენ ხიზნების ბანაკს შეფარებოდნენ, რათა თავი დაეხწიათ მონობისაგან. ვახტანგის კანონმდებლობამ გაითვალისწინა რა ის მოვლენა, რომ ხიზნები აბერდებოდა სამფლობელოს, დაადგინა: ხიზანი, რომელიც 30 წელიწადი იყო

1) АКТЫ Кавк. Арх. Ком., т. XII, стр. 213-222.

ერთ სამფლობელოში, იქცეოდა ყმათ. მხოლოდ ამ კანონს ღალა არ ქონდა. ხალხის ჩვეულება კანონზედ ძლიერი შეიქნა. ხიზნები არ გადადიოდნენ ყმების ბანაკში და მოწადინებულნი იყვნენ ხიზნის უფლება შეენარჩუნებიათ. ხიზნებმა მიახწიეს თავის მოწადინებობას და ხიზნებმა შეენარჩუნეს თავისი უფლებანი, ხიზანი ყმათ არ იქცა. (იხ. ხე. სურათი).

ხიზანი ზის ბატონის სამფლობელოში საშვილი-შვილოთ, მას თავს ახეპებს ხიზანი მსოფლად თავისი სურვილისა და შექმნისაშემებ. ბატონს არ ქონდა სრულიად შეზღუდული უფლებანი. ბატონს შეეძლო ხიზანი აყვარა ან გაეკლამემამულენი 1884 წ. საგანგებო კომისიაში, რომელიც მოწვეული იყო მთავრობის მიერ ხიზნების უფლებების გამოსარკვევათ, ამტკიცებდნენ, რომ ძველათ ბატონებს უფლება ქონდა გაედევნათ ან აეყარათ თავისი სამფლობელოდან ხიზნები. ჯორჯაძე ამტკიცებდა ამ კომისიაში: როდესაც ხიზანი თავის ნებით გადაიდა სამფლობელოდან, უტოვებდა ბატონს თავისი მოძრავი ქონების ნახევარს, აგრეთვე უფასოთ უტოვებდა მას, თუ რამ შექმნა ბატონის მამულში. თუ ხიზანს გააძევებდა სამფლობელოს ბატონი, იგი ვალდებული იყო დაეჯილდოვებია ხიზანი, თუ მან რამე შესძინა ბატონის მამულს, გააშენა ან მოაწესრიგა ბატონის მიწებზედ¹.

თფილისის და გორის მაზრის მემამულენი იმავე კომისიაში ამტკიცებდნენ: ხიზანს, თუ კი ის ბატონს თავს ანებებდა, უფლება ქონდა წაეღო უძრავი ქონების ნახევარი. მემამულეს კი შეეძლო ძალ-დატანებით გაეძევებია ხიზანი, აეყარა იგი.

თანახმა ხალხის ჩვეულებისა ბატონს უფლება ქონდა აეყარა ხიზნები. აყრილ ხიზანს ეძლეოდა ჯილდო. გაურკვეველია მხოლოდ ამ ჯილდოს რაოდენობა და არ ვიცით რა სახით ეძლეოდა მათ ჯილდო და რისთვის ეძლეოდა. ეძლეოდა ჯილდო იმ გაშენების და მოწყობილების მაგიერ, რომელიც ხიზანმა მოახდინა. ხიზანს უფლება ქონდა თან წაეღო მოძრავი ქონება. ასეთი უფლება ყმასაც ქონდა. სადაოთ არის მთელი უძრავი ქონება მიქონდა აყრილ ხიზანს, თუ ნაწილი, როგორც ამტკიცებდნენ ბატონები. ზოგიერთი მემამულენი 1884 წ. მოწვეულ კომისიაში ცდილობდნენ დაემტკიცებიათ (ივ. ამილახვარი, ლ. მაღალაშვილი), რომ ხიზანს არავითარი უფლება არ ქონდა ქონების შესახებ, რომ მოძრავი და უძრავი ქონება ეკუთვნოდა მემამულეს. ეს მოსაზრება ქეშმარიტებას არ შეესაბამება. ხალხის ჩვეულების ძალით ხიზანს ეკუთვნოდა უძრავი და მოძრავი ქონება. ამ უფლებაში გამოიხატებოდა ხიზანის და გლეხის უფლებების განსხვავება.

1) Материалы для изучения экономическаго быта государственных крестьянъ Закавказскаго края, т. I. гл. 394, 402,

მიწის რაოდენობა, რომელიც ეძლეოდა ბატონისაგან ხიზანს დამოკიდებული იყო ბატონის შეძლებულობაზედ, ხიზანისა და ბატონის შეთანხმებაზედ.

რამდენათ დაკმაყოფილებულნი იყვნენ ხიზნები მიწებით დანამდვილებით არ ვიცით. 1882—84 წ. მოხდა გამოკვლევა. ამ გამოკვლევის მიხედვით შეგვიძლია შემდეგი აღვნიშნოთ.

0—0,2,5 დესიატინამდე	ხიზნების მთელი რიცხვისა	22,4 ⁰ / ₀
2,5—5,0	„ „ „ „	43,80 ⁰ / ₀
5,0—25,0 და ზედმეტი	„ „ „ „	20,21 ⁰ / ₀

11, 54⁰/₀ სრულიად ხიზნების რიცხვისას არა ქონდა სახნავ-სათესი მიწა. საშუალოდ თფილისის გუბერნიაში ერთ კვამლს ხიზნისას ქონდა 5 დესიატინამდე სახნავი მიწისა და 614 ოთხკუთხედი საყენი ბალის.

ქუთაისის გუბერნიაში ხიზნები უფრო მცირე მიწის მქონენი იყვნენ. ქუთაისის მაზრაში 85 კვამლს ქონდა 36 დეს. საეზოვა 60 დეს. ბალის 75 დეს. სახნ. სათესი.

შორაპნის	„	141	„	„	30	„	„	27	„	„	480	„	„	„
რაჭის	„	10	„	„	4	„	„	1	„	„	30	„	„	„
ლეჩხუმის	„	111	„	„	16	„	„	13	„	„	160	„	„	„
ოზურგეთის	„	256	„	„	117	„	„	119	„	„	131	„	„	„

ზემო აღნიშნული საშუალო რაოდენობა ხიზნების მიწებისა მხოლოდ დაახლოვებით გვიჩვენებს თუ რამდენათ დაკმაყოფილებულნი იყვნენ ხიზნები მიწებით. ვინ უფრო კარგათ იყვენ დაკმაყოფილებულნი: ყმები თუ ხიზნები ძნელი სათქმელია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხიზნებს შედარებით ყმებთან უფრო მეტი მიწები ქონდა.

ვინაიდან ხიზნები ბატონის მიწებით სარგებლობდნ იძულებულნი იყვნენ გადაეხადათ ბატონისათვის მიწის ბეგარა. ხიზნები იყვნენ თავისუფალი მიწის მუშანი, ისინი არავითარ გადასახადს გარდა მიწისა არ იხდიდნ. ეს იყო თვალსაჩინო განსხვავება ხიზნის მდგომარეობისა. ხიზანი არ იყო დავითული მრავალი პირადი გადასახადებით, რომელსაც ყმები იხდიდნ.

გადასახადების რაოდენობაც არ ვიცით. ხალხის ჩვეულებას განსაზღვრული საზომი არ შეუქნია. გადასახადების რაოდენობა იყო შედეგი მოლაპარაკებისა და შეთანხმებისა ხიზანსა და ბატონს შორის. დიდი სხვა და სხვაობას წარმოადგენდა ხიზნების მიწის გადასახადის რაოდენობა.

ბატონის მამულების სარგებლობისათვის ხიზანი იხდის დაჯას. ღალა

1) Сводъ статистическихъ данныхъ о земледѣльи и способахъ хозяйства 5-ти губ. Закавказскаго края. Изд. Зап. Стат. Комит., подъ ред. Е. Кондратенко, Тиф. 1899 г., 33. 13, 17, 19; Приложение 3-е.

შეადგენს მოსავალის ნაწილს, ან და განსაზღვრულ ნაწილს თითოეული დღი-
 ურიდან (დღიური შეადგენს მიწას, რომელსაც ერთი მუშა ერთი უღელი ხარ-
 კამეჩით დაამუშავებს ერთ დღეში; ეს დღიური უდრის $\frac{1}{2}$ დესიატინას). ხი-
 ზანი აძლევდა მემამულეს $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{6}$ მოსავლისას. ღალას იხდიდა ხიზანი გაღე
 წილი ან და გაუღეწელი პურიით. ხიზანი იხდიდა ღალას ხორბლეულობით:
 ერთ კოდს (დაახლოვებით კოდი უდრის 2 ფუტსა და 10 გირ. 4 ფუტამდე),
 ალაგ-ალაგ $\frac{1}{2}$, 2, 3, და 4 კოდსაც. ხორბალი ხიზანს უნდ ჩაეტანა მემამუ-
 ლესათვის.

თუ ხიზანი სარგებლობდა სათივე ადგილით, იგი იხდიდა მოწეული თი-
 ვის ნახევარს. ხიზანი სარგებლობდა ბატონის ტყით, წყალსადენით. გარე-
 კავდა თავის საქონელს ბატონის მიწებზედ საბალახოდ. ამ სარგებლობის
 მაგიერათ ხიზანი ვალდებულია დაეხმაროს ბატონს ბალის გაშენებაში და მოვ-
 ლაში, ყურძნის მოკრეფაში. ხიზანი იძულებულია შეშა უზიდოს ბატონს.
 ბატონი ხანდახან აძლევდა ხიზანს გაშენებულ ვენახს. ხიზანს ევალებოდა ვე-
 ნახის მოვლა. იგი იხდიდა კუღუსს. კულუხი შეადგენს $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$ მაქარისას.
 ასეთ ბეგარას იხდის ხიზანი ხილის ბაღების სარგებლობისათვის.

ხიზნების ღალა, კულუხი, საერთოდ ბეგარა დიდ სხვა და სხვაობას წარ-
 მოადგენს. მათი გამომანგირიშება ძლიერ ძნელია. ხალხის ჩვეულებამ შექნა
 მრავალფეროვანობა გადასახადების რაოდენობისა.

პირადი გადასახადებისაგან ხიზანი თავისუფალი იყო.

მასალების სიმცირე და სიღარიბე არ გვაძლევს საშუალებას უფრო და-
 წვრილებით გამოვიკვლიოთ ხიზნების მდგომარეობა.



7.

შენიშვნები

ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ

მ. თაყაიშვილისა.

საკითხი ახლანდელი ზარზმის ეკლესიის წარმოშობისა და საზოგადოდ ამ ეკლესიის გამო არსებულის ლიტერატურისა გადაშინჯვას თხოულობს¹: ეხლა ჩვენ გვაქვს სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება², ანუ, უკეთ ვსთქვათ, ამ ცხოვრების გადამეტაფრასტებული რედაქცია, რომელიც მრავალ მხრით აშუქებს ზარზმის საკითხს.

I.

ორი უძველესი ხატის წარწერები.

ჯერ ჯერობით ჩვენ გვინდა შესწორება შევიტანოთ ჩვენ მიერ გარჩეულის ორი უძველესი ზარზმის ეკლესიის ხატის წარწერების კითხვაში. ორივე ხატი დაცულია შემოქმედში, გურიაში, ზარზმადვე წოდებულს ეკლესიაში, და გადმოტანილია მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში მესხეთის ზარზმიდან. ერთი არის თავი ხატი ფერისცვალებისა, რომლის სახელზედ აშენებული იყო ზარზმის ეკლესია, ხოლო მეორე — ღვთის მშობლის ხატი.

1. ფერისცვალების ხატი.

ცნობები ფერისცვალების ხატის შესახებ მოიპოვება თვით სერაპიონის ცხოვრებაში. სერაპიონი და მისი ძმა იოანე წარმოგზავნა მიქელ პარბეღმან კლარჯეთიდან სამცხეს მონასტრის ასაშენებლად და ისინი წარმოემართნეს და, თანა ეკურთა ცხოველი ხატი ფერისცვალების თანაქმევე და სხვად ეოველთა ქრისტიანთა³ (გვ. 8). როდესაც მოვიდენ იმ ადგილს, სადაც ეხლა ზარზმა არის, საშუალ წყაროს და ბორცუს მოიქმნეს ცადავარი და დასვე-

¹) ლიტერატურა ზარზმის გამო იხილეთ: E. Такайшвили, Археологическія экскурсіи, разысканія и замѣтки, вып. I (отт. изъ XXXV вып. Сборника матеріаловъ... Кавказа), ტფილისი 1905.

²) შვილი, ქართული მწერლობა, წიგნი II, ტფილისი 1909 (გვ. 21-46).

³) ში ნაჩვენებია ყოველთვის მ. ჯანაშვილის გამოცემის გვერდები



ნეს ფერისცვალების სჯი (გვ. 9). აქ ემთხვია ამ ხატს იმ ადგილის მთავარი გიორგი ჩორჩანელი (გვ. 12). სამი წლის განმავლობაში აქ აღაშენეს პირველი ეკლესია და აღმართეს მას შინა ცხოველს შეფუთული სჯი ფერისცვალებისა (გვ. 26—27). ამ ხატს ემთხვია სიკვდილის წინ სერაპიონ ზარზმელი. ცხოვრებაში სწერია: და შექმისჯა წმიდას ტრანკისს და განმაცხოველებლს სჯის ქრისტეს კანკებისა (გვ. 35).

სერაპიონის შემდეგ ზარზმის წინამძღვრად იყო გიორგი, ხოლო გიორგის შემდეგ მიქელ. მიქელის დროს იწყეს ახალი ეკლესიის აშენება, მაგრამ მის დროს ეკლესია აშენდა მხოლოდ სამკურუმდე და მიქელ მიიცვალა. მის მონაცვლედ დაიდგინა ზაფლუ ვინძე სუცესი, კაცი წამებული ყოფლისა შიერ კრასა. ამ პავლეს დროს გასრულდა ახალი ეკლესია: ამან პირველმა სრულყო ეკლესია და შეამკო ყოვლითა სამკაულითა და აღმართნეს მას შინა სჯი ფერისცვალების და აკურთხეს ყოვლითა კურთხევითა მამობასს შინა ზაფლუსს (გვ. 43).

ზარზმის ეკლესიის მამასახლისის პავლეს სახელი იკითხება ზარზმის ფერისცვალების ხატის წარწერაში და მით უეჭველი ხდება, რომ შემოქმედის ზარზმაში დაცულია ის ფერისცვალების ხატი, რომელზედაც საუბარია სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში. მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა. სერაპიონის დროს ცხოვრობდა სახელგანთქმული გიორგი მაწყვერელი. გიორგი მაწყვერელი დაესწრო სერაპიონის დამარხვას; ბიოგრაფი დამარხვის გამო სწერს: სოფო მოვიდა დემეტრეძისალი გიორგი მაწყვერელიც ჟუარითა ყაფელთა თანა მწყობრთა კვლესიისთა (გვ. 35). ამ გიორგი მაწყვერელმა მიაწოდა სერაპიონის ბიოგრაფს, ბასილი ზარზმელს, უმთავრესი ცნობანი სერაპიონის შესახებ. ბასილი თვით ამბობს: ყოველნი ესე სსწყაულნი და სსქმენი, რომელნი იგი პირველ კობსობისა და უკუნასკნელ ესაღწიეს, მამათსრეს პირმან მან უტყუეკლმან, გიორგის ვიტყვ მაწყვერელს (გვ. 41). მეორე ადგილას ბიოგრაფი სწერს: სოფო მოკულსთსრა ესე (სერაპიონის ცხოვრება და სსწყაულნი) არა თუ უჩინათა ვაეთძე შიერ კანთა, არამედ ფრად სსჩინათა და ბწყეინჯაღეთა, — ვიტყვით უკულ გიორგის, კობსობსსა მაწყვერელსა, რომელი იგი აღმოსტენდა კვლისკან შყარტელისა მშობელთაკან წარხინებულთა და ღუთის მოშითა. სოფო აღიზარდა იგი განთქმულს მას უდაბნოსა ომისსა (გვ. 27). ბასილი იყო ძმისწული სერაპიონისა და მოვიდა ზარზმაში სერაპიონის გადაცვალების შემდეგ. მან შექმნა ახალი ლარნაკი ქვისა, ჩახვეწა შით ნაშთი სერაპიონისა და ისე დამარხა სსჩინას სტასას სსლისა კვლესიისა (გვ. 44). ამას შემდეგ ბასილი წინამძღვრად გაწესდა ზარზმაში. ცხოვრებაში სწერია: ამისსა შემდგომად ოსიალი მითუაღა წინამძღვრობასა, რომელმან იგი კეთილად აღუწყა უმ რადიქსმე აღვიდა იგი ნამწყვეთი მამის ძმის თქვისა (გვ. 44—48) წინამძღვრად ბასილი

მოხსენებულთა ერთ წარწერაში ზარზმის ჩრდილოეთ კედელზედ¹, ხოლო გიორგი მაწყვერელი ჩვენის აზრით მოხსენებულთა იმავე ფერისცვალების ხატის წარწერაში, რომელშიაც იხსენიება წინამძღვარი პავლე. ამით გარდა წარწერებში მოხსენებულთა მრავალი იმ დროის წარჩინებული პირი, რომელთა შესახებ ჩვენ სხვა წყაროებში ცნობები არა გვაქვს. თუ ამას დაუმატებთ, რომ წარწერა დათარიღებულია ქორონიკონით და ქორონიკონი ჩვეულებს 886 წელს, დავრწმუნდებით, რომ ჩვენთვის ამ ხატის წარწერას დიდი მნიშვნელობა აქვს. მეცხრე საუკუნიდან სხვა თარიღიანი წარწერა ხატისა ჩვენ ჯერ არ მოგვეპოება. გარდა ამისა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში არავითარი ქოროლოგიური ცნობა არ არის და ფერისცვალების ხატის თარიღი გვაძლევს საშვალებას დაახლოვებით განვმარტოთ დრო როგორც სერაპიონის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა, ისე მის მომდევარ წინამძღვართა. ესევე უნდა შეიქნეს ქვაკუთხედად ზარზმის თავი ეკლესიის დროს განსამარტებლად და სხვა. ეს იყო მიზეზი რომ ამ რამოდენიმე წლის წინეთ, როდესაც მე მეორედ ვინახულე შემოქმედი, წარწერის ნატეხები შევაკოწიწე და განსაკუთრებით გადმოვალებიე ფოტოგრაფს კაუჩენს. აღმოჩნდა, რომ წარწერას მხოლოდ ბოლოში აკლია რამოდენიმე ასო. ის ექვი თარიღის შესახებ, რომელიც მე სიფრთხილის გამო წინეთ გამოვთქვი², გაქრა. ხატის სხვა ნაწილებთან შედარებით წარწერა ბევრად უკეთ არის შენახული. ხოლო არსებული წინანდელი ფოტოგრაფიული სურათები ერმაკოვისა და რონიშვილისა სრულიად უვარგისია წარწერის აღსადგენად. ამ სურათებზე თარიღი არა სჩანს და ნაწილებიც წარწერისა დაშორებულია ერთმანეთზედ. სხვათრივ ერმაკოვის მიერ გადმოღებული სურათი რიგიანია. თვით ხატი დიდია: სიმაღლე აქვს ორი არშინი, განი ერთი და მეოთხედი არშინი; შემოკედილია ოქროთი დაფერილის ვერცხლით, მაგრამ ძრიელ დაზიანებულია; იესო ქრისტეს სურათს თავი აღარა აქვს, ტანი კი სრულად არის დაცული; მოსე და ილიას ხატები სანახევროდ არის შენახული; ცოტა არის დარჩენილი მოწაფეების სახეებიდანაც ქვემოთ. წარწერები კი მათი დაცულია: **წი იაკობ,** **წე ივანე.** არშია კან და კოვის აზრით მერმინდელი ნახელავია, მე-XII საუკუნისა, მაგრამ აქედანაც მცირეოდენი ნაწილია დარჩენილი. უფრო მთლიანად ზემო ნაწილია შენახული, მარჯვნივ არშია სრულიად დაკარგულია, მარცხნივ ნაწილია გადარჩენილი. სიუჟეტების წარწერებიდან იკითხება: **ფერისა ცვლე... ქე, წე ელია, წე მოსე, მქლ მთვრანგელოზი, ჯოჯოხეთის**

¹) Арх. экск., разнск. и зам., вкл. I, 33. 16.

²) Арх. экск. I, 68.

წარტყვნა, ი'ვ ქე, დ'ი დ'ა, ი'ე. ქვემო არშიაზედ წარწერა ამობერვილი ასომთავრულით არის შესრულებული, სიტყვები შემოკლებულად არის გადმოცემული, ქარაგმებით, წიწნები არ უზის და სიტყვები ერთი მეორისაგან გაყოფილი არ არის. ქარაგმებად სწორი მოგძო ხაზებია ნახმარი. ყველა ეს თვისება უძველეს წარწერებს ემჩნევა ხოლმე. შინაარსის მიხედვით აქ ორი სხვა და სხვა წარწერაა, მაგრამ ხელი კი ერთგვარია და თუ ორივე ერთ დროს არ არის შესრულებული, დიდი ხანი მათ ყოველ შემთხვევაში არ უნდა ჰყოფედეს. პირველი ორი სტრიქონი წარწერისა¹:

1. **ნჃდჃ იძჃ ყჃხჃ ღჃღჃ იხჃ || ზჃზჃ ზხჃ ჯხჃ იჃძჃ ჟხჃ
 ԿԻԽԻԽՆ ԿԻԽ || ԶԿԿ**
2. **ჰტჩხჃ ჟტხჃ ხხხჃ ԿტხჃ ჰტხჃ Կ ჰჰჯხჃ ღხჯხჃ ხხხხჃ
 ԿტჃ Կ Կ Կ**

პირველ სტრიქონში **ესე** სიტყვის შემდეგ ცოტა ადგილია ამოტეხილი, როგორც ეს სურათზედაც მოჩანს კნოპკის ზემოთ². არა ვგონებ, რომ აქ ასო აკლდეს, ვინაიდან ამდენი მანძილი სხვა სიტყვებს შორისაც არის დატოვებული. თუ მაინცდამაინც აქ ასო აკლია, ეს ასო უნდა იყოს ჩვენის აზრით **შ** და ეკუთვნოდეს შემდეგ სიტყვას. ამ სიტყვას ასოს მიუმატებლათ ჩვენ ვკითხულობთ **მწედა**, მიმატებით **შემწედა**. მნიშვნელობა ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივეა. ასო **ა** ამ სიტყვის ბოლოს პარაზიტულია, მეტია, მაგრამ ასეთი შემთხვევა ჩვენ სხვა წარწერებშიაც არა ერთხელ გვხვდება. პირველი სტრიქონის ბოლოს უნდა აკლდეს ორი ასო **სა**, მეტის ადგილი ქვემო სტრიქონის მიხედვით არ არის. უფრო ძნელია გამოცნობა, რა ასო უნდა ყოფილიყო **ივს** სიტყვის შემდეგ. ნაშთის მიხედვით აქ უნდა იყოს **ა** და მაშინ ეს ასო დაბოლოვება იქნება **ივს** სიტყვისა და უნდა წავიკითხოთ **ივანესა**. ამ ხატზედ ეს სიტყვა სხვა შემთხვევაშიაც ვინით იწერება, მაგალითად წმიდა იოანე ნათლის მცემლის სახელი აქ იკითხება: **წჃ ივანე** და არა **იოანე**. მაგრამ შეიძლება აქ **ანის** მაგიერ პარი ყოფილიყოს. მაშინ ეს ასო უნდა ვაკუთხოთ შემდეგ სიტყვას **ტკი[სა]** და მთელი სიტყვა უნდა წავიკითხოთ **პეტრიკისა ან პატრიკისა**. პეტრიკი სახელია და ეს სახელი გვხვდება იმავე ზარზმის ხატის წარწერაში მეთერთმეტე საუკუნისა, რომელშიაც მოხსენებულია **პეტრიკ კავკასიძე**³. პატრიკი წოდებაა ბიზანტიური, მაგრამ აქ ჩვენის აზრით ამას ადგილი არა აქვს. ასე რომ თუ აქ თავში ასო **პ** აკლია, ეს სიტყვა

1) ქარაგმები აქ გადმოცემული და დაცული არ არის.

2) განზრახული იყო, ამ წერილს წარწერების ფოტოტიპები დართოდა, მაგრამ სამწუხაროდ ეს ვერ მოხერხდა ტექნიკურ დაბრკალებათა გამო.

3) Арх. экск. I, გვ. 71.



უნდა ნიშნავდეს **პეტრიკისა**. თუ გაფუჭებული ასო **ა** არის და ეკუთვნის წინა ჯგუფს, მაშინ **ტკი[სა]** შეიძლება ნიშნავდეს **ტუკისა** ან **ტაკისა**. ტუკი არ შეგვხვედრია სახელად, მაგრამ გურიაში ლეხოურის საზოგადოებაში ერთ აქარის მთის კალთის სერს **ტაკიძის სერი** ჰქვია. თუ **ტაკიძე** გვარი იყო, ალბათ სახელიც ყოფილა **ტაკი**. ამ გვარად ამ უკანასკნელი სიტყვის აღდგენა დანამდვილებით შეუძლებელია, მაგრამ წინა სიტყვა კი ნიშნავს **ივანესა**, სულერთია ვიგულისხმებთ აქ **ა**-ნს არსებულად თუ გამოშვებულად; ჩვენს წარწერაში სხვა ადგილსაც გვხვდება ბოლო ასო გამოშვებული, მაგალითად მეორე სტრიქონის ბოლოს **იყო** სიტყვაში **ო** გამოშვებულია, წინა სიტყვაში (**ქრონიკონი**) **ი**-ნია გამოშვებული. უკანასკნელი მოვლენა აიხსნება იმ ჩვეულებით ეპიგრაფიკაში, რომ როდესაც სიტყვა ბოლოვდება იმავე ასოთი, რომლითაც იწყება შემდეგი სიტყვა, ორჯერ ეს ასო არ იწერება და ის ერთი ასო წინა სიტყვასაც ეკუთვნის და შემდეგსაც. ასო **ქ** მეორე სტრიქონში ნიშნავს ამ შემთხვევაში **ქრისტეს მიერ**. ჯგუფი **მ^სა** პირველ სტრიქონში ჩვენის აზრით ნიშნავს **მაწყურელისა**, და არა **მამისა**, როგორც წინეთ ვკითხულობდით¹. სხვა სიტყვები არ იწვევს სიძნელეს ქარაგმის გახსნაში და წარწერა უქარაგმოთ უნდა იკითხებოდეს ასე:

1. სახელითა ღმრთისათა შიშითა ხატი ესე მწედა [(ანუ:) შემწედა] მაწყურელისა გიორგისა, ოვფალთა: ფარსმან ერისთავისა, ივანეს[ა], პეტრიკი[ისა].
2. მირიანისა, ფერისა, სულასა, ერისა მათისა ქ(რისტეს მიერ) მამასახლისობასა პავლსა, ქრონიკონი იყო ოვ (106+780=886).

პირველად მოხსენება წარწერაში მაწყურელისა გიორგისა ჩვენთვის გასაგებია ეხლა, ვინაიდან ვიცით, რომ გიორგი მაწყურელმა იმ დროს არა თუ დაიშურა სიყვარისა, არამედ კელთ იღვა განკება სამცხისა, როდესაც შფოთი და სისხლის ღვრა ატყდა გიორგი ჩორჩანელის მემკვიდრეთა შორის, და შვილის წლის განმავლობაში დაამშვიდა მთელი სამცხე (გვ. 41).

მეორე წარწერა წარმოდგენილია ასე²:

1. **ნდრღ იძღ ზჳ ზზუ უტრჳ კქ ნზყდ^სნღ უდნ ჳტყს**
იტხ უჳჳრ ყკჳ სდნ ჳ
2. **ღ უჳტჳ სხუ ჳღ ჳტრჳ უჳრჳ ჳღ, ჳტნ^სჳსი, ჳჳ**
სხსღ ჳჳხ ჳინღ

ამ წარწერაში **ერთვ** სიტყვას არ უზის ბოლო ასო **ი**. ჯგუფში **ეთსა რბსი ა** განმეორებული არ არის. ვინაიდან მეორე სიტყვა იწყება იმავე ასოთი, რომლითაც დაბოლოვებულია პირველი, ასე რომ ეს ასო ორივე სი-

¹) Арх. МСК., გვ. 67.
²) ქარაგმები გადმოცემული არ არის.

უნდა ნიშნავდეს **პეტრიკისა**. თუ გაფუჭებული ასო **ა** არის და ეკუთვნის წინა ჯგუფს, მაშინ **ტკი[სა]** შეიძლება ნიშნავდეს **ტუკისა** ან **ტაკისა**. ტუკი არ შეგვხვედრია სახელად, მაგრამ გურიის ლეხოურის საზოგადოებაში ერთ აჭარის მთის კალთის სერს **ტაკიდის სერი** ჰქვია. თუ **ტაკიძე** გვარი იყო, ალბათ სახელიც ყოფილა **ტაკი**. ამ გვარად ამ უკანასკნელი სიტყვის აღდგენა დანამდვილებით შეუძლებელია, მაგრამ წინა სიტყვა კი ნიშნავს **ივანესა**, სულერთია ვიგულისხმებთ აქ **ა**-ნს არსებულად თუ გამოშვებულად; ჩვენს წარწერაში სხვა ადგილსაც გვხვდება ბოლო ასო გამოშვებული, მაგალითად მეორე სტრიქონის ბოლოს **იყო** სიტყვაში **ო** გამოშვებულია, წინა სიტყვაში (**ქრონიკონი**) **ი**-ნია გამოშვებული. უკანასკნელი მოვლენა აიხსნება იმ ჩვეულებით ეპიგრაფიკაში, რომ როდესაც სიტყვა ბოლოვდება იმავე ასოთი, რომლითაც იწყება შემდეგი სიტყვა, ორჯერ ეს ასო არ იწერება და ის ერთი ასო წინა სიტყვისადაც ეკუთვნის და შემდეგსაც. ასო **ქ** მეორე სტრიქონში ნიშნავს ამ შემთხვევაში **ქრისტეს მიერ**. ჯგუფი **მ^ასა** პირველ სტრიქონში ჩვენის აზრით ნიშნავს **მაწყუერელისა**, და არა **მამისა**, როგორც წინეთ გვითხვლობდით¹. სხვა სიტყვები არ იწვევს სიძნელეს ქარაგმის გახსნაში და წარწერა უქარაგმოთ უნდა იკითხებოდეს ასე:

- 1. სახელითა ღმრთისაჲთა შ^აიმოსა ხატი ესე მწედა [(ანუ:) შემწედა] მაწყუერელისა გიორგისა, ოვფალთა: ფარსმან ერისთავისა, ივანეს[ა, პე?]ტრიკი[ისა].
- 2. მირიანისა, ფერისა, სულასა, ერისა მათისა ქ(რისტეს მიერ) მამასახლისობასა პავლსა, ქრონიკონი იყო რვ (106+780=886).

პირველად მოხსენება წარწერაში მაწყუერელი სა გიორგისა ჩვენთვის გასაგებია ეხლა, ვინაიდან ვიცით, რომ გიორგი მაწყუერელმა იმ დროს არა თუ დაიწერა სიყდასი აწყურისა, არამედ კელთ იღვა განკუთვალა სამცხისა, როდესაც უფოთი და სისხლის ოვრა ატყდა გიორგი ჩორჩანელის მემკვიდრეთა შორის, და შეიღის წლის განმავლობაში დაამშვიდა მთელი სამცხე (გვ. 41).

მეორე წარწერა წარმოდგენილია ასე²:

- 1. **ხღ(ღ) ი(ღ) ზჳ ზჳჳ ჳტ(ჳ) ჳჳ ხჳჳღჳსჳ ჳ(ღ) ჳტჳსჳ**
ი(ღ) ჳჳჳჳ ჳჳჳ ჳღსჳ ჳ
- 2. **ჳჳ ჳჳჳჳ ჳჳსჳ ჳღ ჳტ(ღ) ჳტ(ღ) ჳღ(ღ) ჳტ(ღ) ჳჳსჳ**
ხჳსჳ ჳჳსჳ ჳღსჳ

ამ წარწერაში ერთვ სიტყვას არ უზის ბოლო ასო **ი**. ჯგუფში **ეთსა რბსი ა** განმეორებული არ არის. ვინაიდან მეორე სიტყვა იწყება იმავე ასოთი, რომლითაც დაბოლოვებულია პირველი, ასე რომ ეს ასო ორივე სი-

¹) Arch. жек., გვ. 67.
²) ქარაგმები გადმოცემული არ არის.

ტყვას ეკუთვნის, ამიტომ მე ვკითხულობ **ერისთავისა არაბაჲსი**. სახელი არაბაჲ ხშირად გვხვდება ამ მხარეში და ზარზმის ფრესკების წარწერაშიაც, ხოლო რაბი, როგორც მე წინეთ ვკითხულობდი, სახელწოდებად ცნობილი არ არის. სხვა ნაკლულოვანი თუ დაკარგული ასოების აღდგენა აზრის მიხედვით სიძნელეს არ წარმოადგენს, და წარწერა უქარაგმოვ იქნება:

1. სახელითა ღმრთისათა მე ზვადი ერისთავი, ძმ სულკურთხეულისა ერისთავისა არაბაჲსი, ღირს ვიქმენ შემკობად პატრონისა ამის ხატისა
2. ს|ა, შეივედრე სული და კორცნი [ჩ]ემნი, ხატო ფერისცვალებისაო, შეეწიე სულსა ჩემსა დღესა [განკითხვისასა].

ამ რიგად ფერისცვალების ხატმა შეგვიჩინა ჩვენ უძველესი წარწერანი და უძველესი თარიღი ქართული ხატისა: თარიღი უჩვენებს 886 წელს. ამ დროს სერაპიონი აღარ იყო და მის შემდეგნი წინამძღვარიც გიორგი და მიქელ გარდაცვალებულნი იყვნენ და მამასიხლისად იყო პავლე, რომელმაც დაამთავრა აშენება მიქელის დროს დაწყებულის ახლის ეკლესიისა ზარზმაში. აქიდან შეგვიძლია დავასკნათ, რომ სერაპიონის და მის შემდეგ სამი წინამძღვრის მოღვაწეობა ზარზმაში ეკუთვნის მე-IX საუკუნეს: სერაპიონისა დაახლოებით პირველ ნახევარს, გიორგისა, მიქელისა და პავლეს მეორე ნახევარს. როგორც ცხოვრებიდან სჩანს, პავლეს შემდეგ წინამძღვრობა დაიჭირა ძმისწულმა სერაპიონისამ ბასილმა, რომელმაც აღწერა სერაპიონის ცხოვრება.

ბ-ნი მ. ჯანაშვილი ბასილის წინამძღვრობას სერაპიონის შემდეგ უჩვენებს, ესე იგი ზარზმის მეორე წინამძღვრად თვლის (გვ. LI), მაგრამ ეს შეცდომაა. ცხოვრებაში მოთხრობილია თუ როგორ დაადგინა თვით სერაპიონმა წინამძღვრად თავის სიკედილის წინ კაცა კეთილი და სათნოებოთა ბრწყინვალე სასულიერო გიორგი და შესჯედას სამწყსო იგი თვისი გიორგის (გვ. 34), გიორგის შემდეგ წინამძღვრად იყო მიქელი, რომლის შესახებ ცხოვრებაში სწერია: საღო ვითარცა წარკდეს წელნი მრავალნი და წინამძღვარი გიორგი კანდაცკაჲს, რამლისა მონაცვლედ დადგა მიქელ (გვ. 41—42). ამ მიქელის დროს დაიწყეს შენება ახალი ზარზმის ეკლესიისა, რომელიც დამთავრდა მიქელის მოადგილის პავლეს მამასიხლისობაში (გვ. 43). პავლეს შემდეგ ცხოვრებაში მოხსენებულია წინამძღვრად მხოლოდ ბასილი, აღმწერელი სერაპიონის ცხოვრებისა. ექვს გარეშეა, პავლეს და ბასილს შუა რომ კიდევ ყოფილიყო წინამძღვარი, ამას ბიოგრაფი მოიხსენებდა. როდესაც ბასილი მივიდა ზარზმაში, პირველად ის შეუდგა სერაპიონის საფლავის განმწეებას, ცხოვრებაში ვკითხულობთ: თუა დასწერეს ბასილი, რამეღმან ცხოვრებაჲ ესე წმიდისა აღწერა და იტყვის, ვითარმედ მე ბასილი, ძმისწულია წმიდისა



სერაპიონისი, უნარჩევნა ეოველთა მონქესეთა, შემდგომად ჟამთა მაცვალებიას მისისათა მთავრით ზედა წმინდას სამარსუოს მისსა და ვისილე ეოვლად ბრწინვალედ და კეთილად ეოველიაჲ ნამუშაჲევი მათა და განვიშ და განვისარე, ხოლო რაჟამ ვისილე სათლავი მისი ადგილსა ფარულსა... კელ ვეჲ და შეჲქმზადე ლანჯი ქვისა და აღვადე სათლავს მისსა და დაესხენით ლანჯას მისსა და აღმართით მას ზედა ჟურა საკელსა ზედა წინამძღუდისა სხანისა შტოსა ასლისა ეკლესიისა (გვ. 43—44). აქედან ცხადია, ბასილი მისულა ზარზმაში და გაუმშვენებია სათლავი სერაპიონისი, როდესაც ახალი ეკლესია დამთავრებული ყოფილა, ხოლო ეს მოხდა პავლეს მამასახლისობაში. პავლე კი ჩვენს წარწერაში მამასახლისად იხსენება 886 წელს. მაშასადამე ბასილის მამასახლისობა უნდა ყოფილიყო 886 წლის შემდგომ, დაახლოვებით მე-IX საუკუნის დასასრულს და მე-X დასაწყისში. ამ დროს, ესე იგი მე-X საუკუნის დასაწყისში, უნდა დაეწერა ბასილს ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა. ცნობები მიუწოდებია მისთვის უმთავრესად გიორგი მაწყვერელს, მაგრამ ძნელი წარმოადგენია, რომ გიორგი მაწყვერელის ცხოვრება გადასცილებოდეს მე-IX საუკუნის დასასრულს და მეათის დასაწყისს. გიორგი 886 წელს მოხუცებული უნდა ყოფილიყო: გიორგი იყო უმცროსი თანამედროვე სერაპიონ ზარზმელისა. გიორგიმ სერაპიონი ნახა მიქელ პარეხელთან, როდესაც ზარზმის მცირე ეკლესიის აშენების შემდეგ მიქელმა სერაპიონი მიიპატიჟა მასთან პარეხში (გვ. 27). სერაპიონისავე ცხოვრებაში გიორგიმ დაიპყრო საყდარი აწყურის ეკლესიისა და გახდა გამგებელი სამცხისა და მრჩეველად ჰყავდა მას სერაპიონი. ცხოვრებაში ვკითხულობთ: ეოველთა ამთ საქმეთა სიმჯავდაისათა მეტყუესლი ზირი და ენა დიდსეჲ თანა გიორგის მაწყვერელსა იყო ნეტარაჲ მამა სერაპიონ (გვ. 41). გიორგი გახდა მაწყვერელად აღბათ ეფრემ დიდის შემდეგ, რომელიც მოხსენებულია გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში (იხ. მარის გამოცემა, გვ. მე). გიორგი იყო აგრეთვე თანამედროვე სერაპიონის მომდევართ ზარზმის წინამძღვართა: გიორგისა, მიქელისა პავლესა და, როგორც ვტყობა, ბასილისაც. ამიტომ შეუძლებელია მას მეცხრე საუკუნის დამლევისა და მეათის დასაწყისის შემდეგ ეცოცხლა.

ივანე ჯავახიშვილის აზრით ბასილი ზარზმელს დაუმთავრებია სერაპიონის ცხოვრების აღწერა მეათე საუკუნის პირველი ნახევრის დამლევს, დაახლოვებით იმავე დროს, როდესაც გიორგი მერჩულს დაუმთავრებია გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერა. ივ. ჯავახიშვილი ასაბუთებს ამ აზრს დედის მოსაზრებით: გიორგი მერჩული იმ პირთა შორის, რომელიც ლო გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება აღწერა, გიორგი მაწყვერელს და რადგან მის მიერ დასახელებულნი პირნი გადაცული

ტომ შეუდგა მერჩული გრიგოლის ცხოვრების დაწერას, რომელიც დაასრულა კიდევ 951 წელს. მაშასადამე, განაგრძნობს ივ. ჯავახიშვილი, ამ დროს (951 წელს) გიორგი მაწყვერელი ცოცხალი აღარ ყოფილა. ბასილი ზარზმელს ამის გამო კარგა ხნით ადრე უნდა ჰქონდეს შეკრებილი ცნობები¹. ჩვენი აზრითაც მერჩულის მიერ მოხსენებულა გიორგი მაწყვერელი იგივე პირია, რომელიც სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან სჩანს, მაგრამ გიორგი მაწყვერელი მეცხრე საუკუნის დასასრულს ან მეათის დასაწყისში რომ გადაცვლილიყო, გიორგი მერჩულს მაშინაც შეეძლო ეთქვა, რომ გიორგი მაწყვერელს უფრო შეეფერებოდა გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების აღწერაო, პირველად მიტომ, რომ გიორგი მაწყვერელი უმცროსი თანამედროვე იყო გრიგოლ ხანძთელისა, მეორედ მიტომ, რომ გიორგი მაწყვერელი აღიზარდა ოპიზის მონასტერში კლარჯეთში, სადაც ბრწყინავე დაუღალავი ღვაწლი შეატბერდის და ხანძთის მაშენებელისა. თვით ოპიზაც ათორმეტთა კლარჯეთის უდაბნოთა რიცხვში შედიოდა, რომელთა არქიმანდრიტი იყო გრიგოლ ხანძთელი. შესამედ მიტომ, რომ გიორგი მაწყვერელი გამოჩენილი პირი იყო, ისე როგორც სტეფანე მტბევეარი და სხვები მერჩულის მიერ ჩამოთვლილნი და მერჩულას აზრით (რომელიც რასაკვირვლია მისი თავდაბლობით არის გამოწვეული) მათ უფრო შეეფერებოდათ ისეთი დიდებული მოღვაწის ცხოვრების აღწერა, როგორც იყო გრიგოლ ხანძთელი.

ამიტომ ჩვენის აზრით, აქედან არა სჩანს, რომ სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება დაახლოვებით იმავე დროს იყოს დაწერილი, როდესაც გიორგი მერჩულს დაუმთავრებია გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების გამომცემელის მოსე ჯანაშვილის აზრით², სერაპიონს ზარზმის პირველი ეკლესიის შენება უნდა დაეწყო არჩილ მეფის ცხოვრებაში (+ 718). ამ აზრს ავტორი შემდეგზე ამყარებს: სერაპიონ ზარზმელი მიქელ პარესელის მოწაფე იყო, ხოლო თვით მიქელი, სერაპიონის ცხოვრების თქმით, იყო მწაწე დიდისა შოაისი სკკრველი მქმედისა, რომელი ვითარცა მთიება განთიადისა ბწყეანაჲდა ქუეყანასა ქართლისასა (გვ. 5). მოსე ჯანაშვილი ამ შიოში გულისხმობს შიო მღვმელს ათთორმეტთა ასურელთა მამათავანს, რომლის საქართველოში მოსვლას მიაწერენ მეექვსე საუკუნეს. მართლდა სხვა დიდი შიო, რომელიც ბწყეანაჲდა ქუეყანასა ქართლისასა, ჩვენ არ ვიცით. ამიტომ ძნელია თქმა, რომ ბასილი ზარზმელს აქ სხვა შიო ჰყავდეს სახეში. ამას მხრით შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ გრიგოლ ხანძთელის

¹ ჯავახიშვილი, ისტორიის მიხანი, წყაროები და მეთოდები (გვ. 62).

² ჯავახიშვილი, ქართული მწერლობა, წიგნი მეორე, გვ. LII.

ცხოვრებაში მოხსენებული მიქელ პარეხელი და სერაპიონის ცხოვრების მიქელ პარეხელი ერთი და იგივე პირი არ იყოს. ამას კი უარს ყოფს მოსე ჯანაშვილი (გვ. LV შნშ.). გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: რაჟამს სანძთაჲ იქმნა სსხელგავს მადლითა და სსხარულევან სულაერთა შვილთაგან, მსსჯამსა მიძნაძორათ სანძთად მოვიდა დიდი შეუდასნობ მიქელ მამაჲ, რომელიცა დაემკვდრა ზარესთა. რამეთუ იყო იგი შეუბარ ნეტარის მამის გრიგოლის და ეძიებდა მარტოდ-მეოფეებსა და ზოგა თავის თვისის სსმკვდრებელი ბერთის ზარესთა და განზრახვითა ამის წმიდასათა დაემკვდრა მათ შინა და კეთილად წარემართა სსთნებოათა მიმართ უფლისათა... სოლო იყო ნეტარი მიქელ ქუეყანისა შვეშეთისაჲ სოფლისა ნორგაღლისაჲ და მიძნაძორან მანახან იქმნა. სოლო ზარესთა შინა მრავალთა წელიწადთა ცხოვნდა და აღა-რამ-ესრულა მუნეუ დაემარს: და აწ საფლავი მისი და დიდებულისა მამის ბასილისი, რომელიცა შემდგომად მისს ზარესთა მკვდრ იყო, ერთგან არიან და კაცთა კურნებსა მიჰმადლებენ, რომელნი სსწმუნებოლოთ მივლენან მათდა (გრ. ხანძთელის ცხოვრება, გვ. **ლზ-ლთ**). სერაპიონ ერთორზმელის ცხოვრებაში ამავე პარეხის და მიქელის შესახებ სწერია: აღეშენა რაჲ წმიდაჲ და დიდი უდასნო მანახანთა მიერ, რომელთა ეწოდებოდა ამონა, ანდრია, ნეტრე და მაკარი, სოლო ამისს შემდგომად მოვიდა მუნით და აღაშენა უწყებოთა სსდმთოთა მცირე ეკუტერი და შესაკრებელი მცირეთა მშათა ადგილს კლდოანს და უგაღსაჲ კაცთაგან, რომელსა ზარეს უწოდან. სოლო ესე სიტყუა მათთა მიერ მოვადს ხუენდა, რამეთუ მიქელ იყო აღმაშენებელი, სსსწაულთა და ნიშთა მოკმედი მადლითა და დიდთა, რომელი იყო მოწაფე დიდისა მთოთა სსკრეულთ მოქმედისა, რომელი ვითარცა მთაეუი განთიადის ბრწყინავრ და ქუეყანას ქართლისსა. ამ მიქელს დაემოწაჲ სერაპიონ, რომელსა თანა იყო ძმა მცირე ჰასაკითა. მიქელს, სერაპიონის ცხოვრების თქმით, სხვა მოწაფენიჲ ჰყავდა ვითარცა ბასილი და მარკელაოზ (გვ. 5). მართალია, გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების ცნობათა შორის მცირეოდენი განსხვავება არის, მაგალითად ის, რომ სერაპიონის ცხოვრების თქმით მიქელი მოვიდა პარეხს ოპიზიდან, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ცნობით კი მიქელ მიძნაძორან მანახან იქმნა, სსანძთას მოვიდა გრიგოლთას და მის განზრახვით დაემკვიდრა პარეხთა. მაგრამ თანხმობა ცნობებისა უფრო ძლიერია, ვინაითგან ორივე ცხოვრების ცნობით პარეხის მაშენებელი მიქელია. ამ მიქელს სხვათა შორის ჰყავს მოწაფე ბასილი, და ყოვლად შეუძლებელია დაუშვათ, რომ ორ სხვა და სხვა მიქელს ერთი და იგივე მონასტერი აეშენებინოს. გიორგი მერჩულს, როგორც ხანძთის მოღვაწე ვაწეს უფრო ნამდვილი ცნობები ექნებოდა მიქელ პარეხელზედ, ვიდრე ბა-



ცხოვრებაში მოხსენებული მიქელ პარეხელი და სერაპიონის ცხოვრების მიქელ პარეხელი ერთი და იგივე პირი არ იყოს. ამას კი უარს ყოფს მოსე ჯანაშვილი (გვ. LV შნშ.). გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში ვკითხულობთ: რაჟამს სხნძთა იქმნა სსხელთჳს მადლითა და სსხარულეჳს სუღიერთა შუღლთაჳს, მსხჳამს მიძნადრთ სხნძთად მოვიდა დიდი მეუდაზნაჲ მიქელ მამაჲ, რამელიცა დაემკვდრა ზარესთა. რამეთუ იყო იგი მეკობარ ნეტარის მამის გრიგელისა და ებიებდა მარტოდ-მოთეჳსას და ზოჳ თავის თვისის სამკვდრებელი ბერთის ზარესთა და განზრასვითა ამის წმიდასათა დაემკვდრა მათ შინა და კეთილად წარემართა სსთნკებთა მიმართ უფლისათა... სოლო იყო ნეტარი მიქელ ქუეყანისა შავშეთისაჲ სოფლისა ჩრგვილისაჲ და მიძნადრთ მონაზონ იქმნა. სოლო ზარესთა შინა მრავლთა წელიწადთა ცხოვნდა და ადა-რად-ესრულა მუხეჳ დაემარსა: და აწ საფლავი მისი და დიდებულისა მამისა ბასილასი, რამელიცა შემდგომად მისსა ზარესთა მკვდრ იყო, ერთჳს აზიან და კაცთა კურნებას მემკვდრებენ, რამელიცა სარწმუნოებოთ მიფლენან მათა (გრ. ხანძთელის ცხოვრება, გვ. **ლზ-ლთ**). სერაპიონ ერთიზმელის ცხოვრებაში ამევე პარეხის და მიქელის შესახებ სწერია: ადექედანა რაჲ წმიდაჲ და დიდი უდაზნო მონაზონთა მიერ, რამელიცა ეწოდებოდა ამონა, ანდრია, ნეტრე და მაკარა, სოლო ამისა შემდგომად მოვიდა მუხით და ადაშენა უწებთა სდმთოლოთა მცირე გეგუტერი და შესაკრებელი მცირეთა ძმთა ადგილსა კლდოანსა და უგაფსაჲ კაცთაჳს, რამელსა ზარეს უწოდან. სოლო ესე სიტყუაჲ მამათა მიერ მოგაფს ჩუენდა, რამეთუ მიქელ იყო ადამაშენებელი, სსწყულოთა და ნიშთა მამქელი მადლოთა და დიდთაჲ, რამელი იყო მოწაფე დიდისა მოძესი საკრეულთ მამქელისაჲ, რამელი ვითარცა მთიები განთიადისა ბრწენაჳს და ქუეყანისა ქართლისსა. ამ მიქელს დაემოწაფა სერაპიონ, რომელსა თანა ჳა ძმა მცირე ჰასაკითა. მიქელს, სერაპიონის ცხოვრების თქმით, სხვა მოწაფენიჲ ჰყავდა ვითარცა ბასილი და მარკელაოზ (გვ. მ). მართალია, გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების ცნობათა შორის მცირეოდენი განსხვავება არის, მაგალითად ის, რომ სერაპიონის ცხოვრების თქმით მიქელი მოვიდა პარესს ოპიზიდან, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ცნობით კი მიქელ მიძნადრთს მონაზონ იქმნა, სხნძთას მოვიდა გრიგელთან და მის განზრახვით დაემკვიდრა პარესთა. მაგრამ თანხმობა ცნობებისა უფრო ძლიერია, ვინაითჳს ორივე ცხოვრების ცნობით პარეხის მაშენებელი მიქელია. ამ მიქელს სხვათა შორის ჰყავს მოწაფე ბასილი, და ყოვლად შეუძლებელია დაუშვათ, რომ ორ სხვა და სხვა მიქელს ერთი და იგივე მონასტერი აეშენებინოს. გიორგი მერჩულს, როგორც ხანძთის მოწაფე ვაწეს უფრო ნამდვილი ცნობები ექნებოდა მიქელ პარეხელზედ, ვიდრე ბა-





სილი ზარზმცლს, რომელიც სხვისის სიტყვების მიხედვით სწერს, და თვითონ ამბობს: ესე სიტყუაჲ მამათა მებრ მოვალს ჩუენდა. ცნობა, ვითომც მიქელ მოწაფე ყოფილიყოს შიოსი, რასაკვირველია, ანაქრონიზმია, მაგრამ ეს შეიძლება განზრახ იყოს მოყვანილი, რომ მით უფრო მალლა იდგეს ავტორიტეტი მიქელისა.

ყველა ზემოთქმულის მიხედვით ჩვენ გვგონია, მოღვაწეობა სერაპიონისა ზარზმაში ეკუთვნის მეცხრე საუკუნის პირველ ნახევარს, ხოლო მოღვაწეობა მის მომდევართა სამთა წინამძღვართა: გიორგისა, მიქელისა და პავლესი გრძელდება ამავე საუკუნის დასასრულამდე და შემდეგ იწყება მოღვაწეობა ბასილისი, რომელსაც სერაპიონის ცხოვრება უნდა დაეწეროს არა უგვიანეს მეათე საუკუნის პირველი მეოთხედისა.

2. ღვთისმშობლის ხატის წარწერა.

მეორე ხატი, რომლის წარწერის კითხვაში გვინდა შესწორება შევიკონოთ, არის ღვთისმშობლის ხატი ოქროსი, ჩჩვილენი, ნაქედი, საუცხოვე ხელობისა. სიმაღლე აქვს 17¹/₂, განი 14¹/₂ ვერშოკი. ღვთისმშობელი წესი, ზევით არის წარმოდგენილი, სახე მისი და მაცხოვრისა წამლით დახატულია, ძლიერ ლამაზი, მაგრამ დროთა ვითარების გამო დაზიანებული, აშია ბრტყელი აქვს და ზედ გაჭედით წარმოდგენილია ძლიერ ხელოვნურად თორმეტ საუფლო და სახარების სცენები, სულ 15 სურათი¹. აშია და შარავანდედები ღვთისმშობლისა და ძისა შემკობილია 32 მოსხო ძვირფასი ქვით. ეზო ხატი სა მოჩუქურთმებულია ვაზის მსგავსი ლამაზი ხლართულებით. შარავანდედების ზემოთ, მარჯვნივ, ლამაზი ასომთავრულით სწერია: დედაჲ, ქე. ქვემო აში აზედ შუაში, სადაც წარმოდგენილია იოაკიმე უდაბნოში ანგელოზითურა, აწერია ასომთავრულით სამ სტრიქონად:

ქე შე

დე

შე

ხატს და აშეებს შუა ოთხივე მხარეს უვლის ასომთავრული წარწერა იშვიათის სილამაზისა. დ. ბაქრაძე ორჯერ შეეცადა ამ წარწერის წაკითხვას, მაგრამ ორივეჯერ მხოლოდ ზემო და ქვემო სტრიქონები გაარჩია და იკიც სანახევროდ. ბაქრაძე იძულებული იყო აღენიშნა სიძნელე და განზრახ დაბნელება აზრისა ზოგიერთი სიტყვის იშვიათი შემოკლების

1) აწერილობა ხატისა იხილე Кондаковъ и Бакрадзе, Опись памятни камъ древности, გვ. 121-122.

ვამო¹, ამას გარდა ასოებიც სისწორით არ არის გადმოცემული მის შრომაში. ვერც მე შევძელი წინეთ ამ წარწერის აღდგენა, თუმცა ზოგი რამ მაშინაც შევასწორე². სრულიად და უქველად წაკითხვას ამ წარწერისას ჩვენ არც ახლა ვკისრულობთ, მხოლოდ ეხლა უფრო მეტი შესწორება შეგვაქვს არსებულს კითხვაში, ხოლო სრული მისი აღდგენა მომავალს ეკუთვნის. ჩვენ გვწამს, რომ ყოველი წარწერა სხვების წასაკითხავად არის დაწერილი და ოდესმე წაუკითხავი და გაუგებარი არაფერი არ დაჩება. ზემო და ქვემო სტრიქონები წარწერისა ჩვეულებრივია. აქ ყოველ სიტყვას ორ-ორი წერტილი უზის და მათი წაკითხვა ძნელი არ არის, ხოლო ამ სტრიქონებს რამოდენიმე ასო აკლია, ამოტეხილია, მაგრამ აზრით მათი აღდგენა აღვილია. ჩვენ ასეთ აზრით მიმატებულს ასოებს ფრჩხილებში ვსვამთ.

მარჯვენა და მარცხენა სტრიქონებზე ჩამოვრქელებულია ზემოდან ქვე-ოდან ცითო-თითო ასო და არავითარი ნიშნები არ უზის, თუ სად თავდება ერთი შემოკლებით გადმოცემული სიტყვა და იწყება მეორე. ეს გარემოება და იშვიათი შემოკლება სიტყვებისა აძნელებს კითხვას. შემოკლებულ სიტყვებში საზოგადოდ მოყვანილია ასო, რომლითაც სიტყვა თავდება. აქ კი ყველა სტრიქონში, გარდა ზემო სტრიქონისა, არა თუ უკანასკნელი ერთი ასო კლია, არამედ ხშირად ორიც. მაგალითად ბოლო სტრიქონში სიტყვა **სული-** შემოკლებულია **სლი-**ს სახით, **ჩემისა** — **ჩის** სახით და სხვა. მარჯვენა რით სამ შემთხვევაში თითო მათგან ორ-ორი ასო არის. ეს ხატაც ჩვენ უკიდურად გადმოტეხილი გვაქვს ფოტოგრაფიულად. მოგვყავს აქ წარწერა იმ რიგად, რა რიგადაც ხატზეა წარმოდგენილი (იხ. შემდეგი 116 გვერდი):

ამ წარწერაში პირველისა, მესამისა და მეოთხე სტრიქონის კითხვა ჩვენს აზრით ექვს არ იწვევს. არ შეიძლება ესევე ითქვას მეორე სტრიქონის შესახებ. რომ აქაც **ლლკთ**, რომელიც გამეორებულია მეოთხე სტრიქონში, უნდა წავიკითხოთ **ლაკლაკთა**, არც ამაში გვაქვს ეჭვი, ამას შემდეგ რომ ვკითხულობთ **ერისთავთ ერისთავსა მირიანს**, ესეც საჭეშმარიტოდ მიგვაჩნია. ხოლო საექვოა დაწყობა შემდეგი სიტყვებისა. ჩვენ ვკითხულობთ **ძეთა ხურციკისთა**, მაგრამ შეიძლება **ძთა** წინა სიტყვას მიუმატოთ და გამოვა: **და ხურციკისძეთა: ხურციკს, მირიანს** და სხვა. საეგებიოა ეგრეთვე წაკითხვა **სასანს**. ასოები **სს** შეიძლება გავყოთ. ერთი მივაკუთნოთ წინა ჯგუფს **მრნს** (=მირიანს) და მეორე შემდეგ ასოს **(5)** და გამოვა **სნ** (=სკმიონს). შემდეგი

¹) Бакрадзе, Арх. пут., 83. 137-138; Кондаковъ и Бакрадзе 33. 121-122.

²) Е. Такайшвили, Арх. экск. I, 83. 76.

ამათ გარდა ლიტერატურაში ცნობილია კიდევ ივანე ლაკლაკი, რომლის შვილს ერისთავს ფარსმანს სამწერობელნი გაუკეთებია და ზარზმის ეკლესიისათვის შეუწირავს¹; ცნობილია აგრეთვე ათონის აღაპებში მიქელ ლაკლაკაძე². ერთი ვილაც ლაკლაკის ძე იხსენიება კიდევ თისელის მონასტრის სვინაქსრის წარწერაში არა უგვიანეს მე-XIV საუკუნისა³.

II.

ეკუტერი-სახაზლარ სერაპიონ ზარზმელისა.

ვინც ზარზმაში ყოფილა, მას თვალში ეცემოდა უწინარეს ყოველთა პატარა ეკუტერი, მიშენებული თავ ეკლესიაზედ აღმოსავლეთის მხრით. მნახველზედ ეს ეკუტერი არა სასიამოვნო შთაბეჭდილებას ახდენს, ვინაითგან ცოტა არ იყოს ჩრდილავს მშვენიერს მთლიანს სახეს აღმოსავლეთის ფასადისას. ქართულ ძველ ეკლესია-მონასტრებს ეკუტრები უმეტეს შემთხვევაში მერმე აქვს მიშენებული და ხშირად ესენი ამახინჯებენ პირველყოფილს ლამაზ სახეს ძველებისას. ეკუტერების გამრავლება გამოწვეული იყო ერთის მხრით ესთეტიკური გემოვნების დაცემით და მეორეს მხრით პრაქტიკულის საჭიროებით: როდესაც ბერები გამრავლდებოდნენ მონასტერში, მათ აღარ ჰყოფნიდათ ერთი ტაძარი და იჩენდნენ ახალ სამწირველოს ძველს ტაძარზედ ეკუტერების მიშენებით. აგრეთვე მეფეები და მთავრები თავის სამარხავად აშენებდნენ ცალკე ეკუტრებს და აწესებდნენ აქ სამწირველოს. ამ მიშენებით იჩრდილებოდა და ფუჭდებოდა ხშირად კარები, სარკმლები, საუცხოვო ქანდაკებანი და ჩუქურთმები. მერმინდელი ეკუტრები უვლის ეკლესია-მონასტრებს დასავლეთით, სამხრეთით და ჩრდილოეთით, ხოლო აღმოსავლეთით მიშენება ეკუტრისა იშვიათი მოვლენაა. ზარზმაში კი ეკუტერი აღმოსავლეთით არის, ხოლო სამხრეთის შტო ზარზმის ეკლესიისა ტაძრის მთელს სიგძეზედ თანამედროვე ეკლესიისა და მერმე მიშენებული არ არის. თუმცა შიგნით და გარეთაც ეტყობა შემდეგ დროში გადაკეთება. რაც შეეხება აღმოსავლეთის ეკუტერს, ჩვენ წინეთ გვეგონა, რომ ეს მერმე იყო მიშენებული, მაგრამ ეს ასე არ არის და ეხლა ვრწმუნდებით, რომ ეკუტერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონია და არა თუ უგვიანესია თავ ეკლესიაზედ, არამედ შეიძლება წინეთაც იყოს აშენებული.

1) Е. Тагайшвили, Арх. экзк. I, გვ. 35.

2) ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი, -განოცემა საეკლესიო მუზეუმისა, გვ. 250.

3) Brosset, Chronique Géorgienne, გვ. 117.



ეს ეკუთვრი იმავე მშენებლის თლილის ქვით არის შექმნილი. როგორც თავი ეკლესია. სიგრძე აქვს 8 არშინი და 11 ვერშოკი, განი 5 არშინი და 13 $\frac{1}{2}$ ვერშოკი და ისეა მიშენებული ეკლესიაზე, რომ მისი ჩრდილოეთის კედელი სულ ჰფარავს საღაროს სარკმელს. ეს განცალკავებული სამწირველოა თავის საკუთარის საკურთხეველით. საძირკველი ეკლესიისა ამაღლებულია, 1 არშინ 2 $\frac{1}{2}$ ვერშოკით და შესდგება ოთხი საფეხურისაგან ანუ ოთხი ქვისაგან, რომელთაგანაც სამი ოთხკუთხედიანია, ხოლო მეოთხე მომრგვალებული. კარი აქვს სამხრეთით შემკობილი ჩუქურთმებით. სამხრეთის მხრით აქვს აგრეთვე გრებილი, ძლიერ გამობერვილი კედლიდან, 13 ვერშოკის სიმაღლეზედ მიწიდან. შიგნით მორგვალო თალი აქვს ნახევარ სვეტებზედ ანუ პილასტრებზე დამყარებული. სისქე კედლისა არის 1 არშინი და 2 ვერშოკი¹.

ეს ეკუთვრი ჩვენის აზრით არის განსასვენებელი სერაპიონ ზარზმელისა. რომ ეს არის მისი სასაფლაო, ამის დასამტკიცებელი საბუთები სერაპიონის ცხოვრებაში საკმაოდ მოიპოვება. ცხოვრების თქმით, როდესაც მიიცვალა სერაპიონი, გვამი მისი შეჰურეს და დადგეს საფლავსა, რომელი იგი თვით შეეშინა და მას აღმოსავლეთით საკურთხეველისა (გვ. 35). აქედან ცხადია, რომ საფლავი სერაპიონისი შემზადებული ყოფილა აღმოსავლით ეკლესიისა და ეკუთვრიც ამ მხარეს არის აშენებული. მეორე ადგილს ვკითხულობთ: შიგნით მესამე დღე მიცვალების მისისა და დაიდგა წმიდა იგი ზარზმელ კსენოპულს მას საფლავსა, რომელი თვით ექნა აღმოსავლეთით საკურთხეველსა და დასართებით სარკმელსა (გვ. 37). დიან, ამ მხრით ეკლესიას სარკმელი აქვს და სასაფლაოც ამის ქვემოთ, დამართებით, იქნება. ეს იყო ჯერ მაშინ, როცა ზარზმაში ძველი ეკლესია იყო სერაპიონის მიერ აშენებული. მაგრამ შემდეგ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მიქელის დროს დაიწყეს ახალი ეკლესიის აშენება და დაამთავრეს პავლეს მამასახლისობაში. ამის შემდეგ ბასილი ზარზმელი შეუდგა სერაპიონის სასაფლაოს განშენებას. თვით ბასილი მოგვითხრობს: რაჟამ ვისიდე საფლავი მისი ადგილს იფარულს, რომელსა ყოველნი უძღუნენ შიადებდეს დღითა დღედსა კურნებასა... კელ ვეჟ და შეეშინა დე ლანჯი ქვის და დეადე საფლავსა მისსა, რომლისა მიერ გამოკდა სულა სულხელებასა მიუწდომელისა... და სხიელთა სიმრავლითა და შადიდებლთა მკლდებლთათა დასხუნიით ლანჯის შინა ასლსა და აღმართეთ მას ზედა ჟუარი საკელსა ზედა წინამორბედისა სხინისა შტოსა ასლისა კელესიისა და განჯახინეთ, რათა ერთი მდდელთაგანი შესწირვიდეს მას შინა მსუსწრზლსა საუფლასა (გვ. 43—44).

ეს საჩინო შტო ახლისა ეკლესიისა არის აღმოსავლეთის

¹) Графиня Уварова, Материалы по археологии Кавказа, вып. IV, гв. 57.

ეკუტერი ზარზმის ეკლესიისა. ეს მართლა რომ საჩინოა, ვინაიდან მაშინვე თვალში გეცემათ, როდესაც შეხვალთ გალავანში აღმოსავლეთის მხრიდან. ეტყობა, ძველი ეკლესიის ყოფნის დროს აქ ეკუტერი არ ყოფილა, სერაპიონი გარეთ ყოფილა დამარხული აღმოსავალით საკურთხეველსა დამართებით სარკუმელსა (გვ. 37). მაგრამ ადგილი ყურადღებას არ იპყრობდა, არავის თვალში არ ეცემოდა და ამიტომაც ეძახის მას ბასილი ჟაროქსი ადგილს და რათა ეს ადგილი გამოეჩინა, ააშენა ამ სასაფლაოზედ ეკუტერი. მაგრამ ეს პირდაპირ ცხოვრებიდან არა სჩანს, ამიტომ შესაძლევ ეკუტერი სერაპიონის სასაფლაოზედ აეშენებინოთ მათ, რომელთაც ახალი ეკლესია ააშენეს, და ბასილს მარტო ქვის ლარნაკის შემზადება და მასზე ჯვარის ამართვა ეკუთვნოდეს, ხოლო ეგ სულერთია ჩვენი მიზნისათვის. ასეთუ ისე, ეხლაც არსებული აღმოსავლეთის ეკუტერი ზარზმის ეკლესიისა, ეს საჩინო შტოა მისი, არის სასაფლაო სერაპიონ ზარზმელისა. გათხრის საშუალებით შეიძლება გამოჩენა იმ ქვის ლარნაკისა, რომელშიაც ბასილი ზარზმელს ჩაუსვენებია ნაშთი სერაპიონისა.

III.

სურათი-ფრესკა სერაპიონისა.

როდესაც მე 1903 წელს ზაფხულში ეკლესიის განახლების დროს ზეშაში ვიყავი და სხვათა შორის ფრესკების წარწერებს ვარჩევდი, დასავლეთის კედელზედ ჩრდილოეთის მხარისა შევნიშნე სურათი ბერისა, რომელსაც აცვია ლურჯი მოსასხამი, მის ქვემოთ მუქი სტიხარი სარტყლით. წარწერა ამისა ცოტა შებღალული იყო, მაგრამ ადვილად ირჩეოდა **წა სრპ ზრლი**. მაშინ რასაკვირელია მე არ ვიცოდი, თუ ზარზმას თავის წმიდანობაზედ აქვდა: ცხოვრება სერაპიონისი იმ დროს ცნობილი არ ყოფილა. მსოფლიო წმიდანთა შორის ვერ ვიპოვე სახელი, რომელიც ამ ქარაგმას მიუდგებოდა. მე შეგონა ჩემი გარჩევა ასოებისა სწორი არ იყო და სიფრთხილის გამო მე ეს წარწერა ვერ მოვიყვანე ჩემს სტატიაში, და მხოლოდ შევნიშნე: сохранившаяся надпись не поддается разбору¹. ეხლა კი ეჭვი აღარა მაქვს, რომ ჩვენ ამ დარჩენილს ასოებში უნდა ამოვიკითხოთ: **წმიდა სერაპიონ ზარზმელი**. მე ძლიერ კარგათ მახსოვს, მხატვარ სლავცევს ვთხოვე, ამ წარწერისთვის ხელი არ ეხლოთ, არც მოეშალათ, არც გაეცხოველებიათ ფერადებით. ამიტომ ვიმედოვნებ, ეს წარწერა დარჩენილი იქნება სერაპიონის

¹) Арх. экск. I, гз. 46.

ფრესკაზედ. ამ გვარად ზარზმაში დაცულია არა თუ სასაფლაო, არამედ თვით ფრესკაც—სურათი სერაპიონ ზარზმელისა.

IV.

რომელ დროს ეპუთვისის ეხლანდელი ზარზმის ეკლესია.

ეხლანდელი ზარზმის თავი ეკლესიის აშენების დროს განმარტების შემდეგ ლიტერატურაში სხვა და სხვა აზრი არსებობს. ბროსეს აზრით ზარზმა აშენებულია მეთერთმეტე საუკუნეში ბაგრატ IV დროს. გრაფინია უვაროვიცა მეთორმეტე საუკუნის დასასრულს და მეცამეტის დასაწყისს აკუთნებს დამთავრებას ეკლესიისას. დ. ბაქრაძე აწერდა ბაგრატ III დროს. მეწინეთ გამოვთქვი ის აზრი, რომ ზარზმა აშენებულია მეთერთმეტე საუკუნეში ადრე და უნდა ეკუთვნოდეს მეათე საუკუნეს¹. 1917 წ. იყვნენ ზარზმაში უდიუნკტი კავკასიის არქეოლოგიური ინსტიტუტისა დ. გარდევვი და ხარკოვის უნივერსიტეტში ხელოვნების კათედრასთან საპროფესოროდ დატოვებული ს. ტარანუშენკო. როგორც მათის წინასწარი ანგარიშიდან სჩანს, ისინი აკუთნებენ ზარზმის ეკლესიის აშენებას მე-XIII –XIV საუკუნეს². სერაპიონის ცხოვრებიდან ეხლა ჩვენ ვიცით, რომ პირველი ეკლესია აშენდა ზარზმაში სერაპიონის დროს, ესე იგი მეცხრე საუკუნის პირველ ნახევარში. სერაპიონს იქ კი არ სურდა ეკლესიის აშენება, არამედ უფრო მაღალს მთაზედ, რომელიც ზარზმის აღმოსავლეთით არის. ცხოვრებაში ვკითხულობთ: წმიდას მას ენება, რათა ბოძდეს მას ზედა უმაღლესსა ადამანა ეკლესიაჲ (გვ. 24 —25), მაგრამ მისმა ძმამ იოანემ და სხვებმა არ დაანებეს და უთხრეს: ნუ წმიდას მამათ, ადგას მას, რამეთუ მდაღ და ციჲ არს და ძმანი ესე შიშულად გლასაკ (გვ. 25). საქმის გადაჭრა სასწაულს მიანდეს: ადგასკი ოანი კანდელნი სწორითა ზეთითა და ადგეს ადგილთა მათ ცილადისათა. დილას გამოჩნდა სერაპიონის კანდელი დაგებული იყო, ხოლო მისი ძმის იოანესი ბრწყინავდა ვადრე შუა სამსრამდე (გვ. 25). იწყეს შენება ეკლესიისა იმ ადგილს, რომელიც იოანემ გამოარჩია. ქვა მდინარიდან მოჰქონდათ, ვინაითგან იმ ადგილის ქვები, სადაც ეკლესია შენდებოდა, ტყისგან იყო დაფარული. ბოლოს გიორგი ჩორჩანელმა ურჩია, ეკლესიის ასაშენებლად მოეხმარათ მიწისძვრისაგან დანგრეულის სხვა ეკლესიის ქვები ადგილისაგან, რომელსა უმწაჲ ეწოდებოდა (გვ. 26) და 12 მილიონით შორავდა ზარზმას. დაიწყეს იქიდან

¹) Арх. экск. I, гв. 12—15 და შეზღვევი:

²) Кавказский Историко-Археологический Институтъ за 1917 г., гв. 8 (Отчетъ о дѣятельности Рос. Академiи наукъ за 1917 г.)

მოზიდვა ქვისა. ეს ეკლესია თლილის ქვისაგან ყოფილიყო ნაშენი და იტი-
 დან მოტანილ ქვებს ახმარდნენ კუთხთა და კამარათა. სხვა ნაწილი ეტყობა რი-
 ყის ქვიდან ყოფილა ნაშენი. ზედა მდგომელად ეკლესიის შენებისა იყო ის
 გარბანელი, რომელმაც სერაპიონს უწინამძღვრა და ზარზმის არე-მარე
 ანახვა. სამ წელიწადს გაათავეს შენება ეკლესიისა. ააშენეს სენაკებიც, გამ-
 რავლდა მონაზვნები, სერაპიონმა მისცა მათ კანონი საეკლესიოანი. ეს ეკლესია,
 როგორც ეტყობა, პატარა ყოფილა და უბრალოც. სერაპიონმა ჯერ კიდევ
 ამ ეკლესიის დაწყებამდის იწინასწარმეტყველა: შემდგომად მცირედის ადგილსა
 ამას ადგილმან საყდარი ფრიად შესწავრა-ო (გვ. 25). გადაიკვალა სერაპიონი
 და, როგორც დავინახეთ ზემოთ, დაიმარხა ადამსავალით ამ ეკლესიის საკურ-
 თსეკლესს და დამართებთ სარკუმელსა. ახალი ეკლესიის შენება დაიწყო ზარზმაში
 მესამე წინამძღვრის მიქელის დროს, რომლის შესახებ ცხოვრებაში სწორია:
 ამის მიქელისზე იწვეს კვლესია იგი წინააღმდეგ გამოსსული წმადისა მიერ თუშ იენისსა
 თხისსა, დღეს სუთშაბასის (გვ. 42) ხუროთ მოძღვრად მიქელმა მოიწვია ბრძანე-
 ბითა უფალთაჲთა ხელოვნებით განთქმული კაცი ქუეყანისაგან ბუქქანასსა,
 ადგილსაგან სუფათ წადებულისა და მის თანაშემწედ დაადგინეს გალატოზი შუარ-
 ტყლელი, მაშასადამე ქართველი, და ცხოვრების თქმით, ესე ორნივე ი-
 წეს მოძღუარ და მოსწავლელ სიმრავლესა მუშაკთასა. აქილ
 ცხადად სჩანს, რომ ზარზმაში დაუწყიათ დიდი და მშვენიერი ეკლესიის აგე-
 და ამისათვის საბერძნეთიდან გამოუწვევიათ ხუროთ მოძღვარი. მცარე
 უბრალო სიონური ეკლესიის აგებისათვის ეს მათ არ დასჭირდებოდათ, რ-
 გორც არ დასჭირვებიათ ეს პირველი ეკლესიის აშენების დროს, რომლის
 ხუროთ მოძღუარ და ზედა მდგომელ საქმისა იყო ადგილობრი-
 ვი კაცი გარბანელი და ორნი ადგილობრივივე ძმანი (გვ. 26). სერა-
 პიონის გადაცვალების შემდეგ ერთი ვინმე ძადუას სოფლას კაცი ბერად აღ-
 კვეცა ზარზმაში, წინააღმდეგ თავის ნათესავებისა და თავის ქონება ფულად
 ქცეული, რომელიც იყო აქრასიგან თაღისა და წმადისა, სხვათა ზარკულთა
 შეფუთათა... რიცხო... დრავკანი სმასა სუთათურთ (გვ. 42), მოართვა ეკლო-
 გიად, შესაწირავად, სერაპიონს და მანდილში გამოხვეული ჩადვა მის სასა-
 ფლაოში. როგორც სჩანს ეს ბიზანტიური ფული ყოფილა, რომელიც მეცხრე
 საუკუნეში საქართველოში გავრცელებული იყო და რომელზედაც ხშირია
 ბიზანტიის მეფეთა სურათები. ეს ფული ამოიღეს დიდის ლოცვა-ვედრების
 შემდეგ და დაიწყეს ახალი ეკლესიის შენება, ეკლოგიის მომჯანი ბერი ეკეს
 განშეგებელ... არა თუ გადატრიათ, არამედ ძმთაგა აკანამოსისაჲ ერქმუნა (გვ. 42
 43). მაგრამ როდესაც ადგილსა ეკლესია შეკითურთ ვადრე სარკუმელთაშდის,
 დაილია ძარღუას სოფლის ბერის ოქრო. ამ ადგილას მაშინ კედელში



ისევეს ქანდაკება ამ ბერისა და ამ ქანდაკებას დააწერეს: აქა დაიღაა სივასტკე
 კმა, სიდა ესერა მდგომარე ვარ და მიტუთავს ჟუარი ქრისტესი (გვ. 43). ამის
 შემდეგაც განაგრძეს შენება, რამეთუ სსხედ მდინარისა შემოსდიოდეს სსკმარნი
 (გვ. 43). როცა ეკლესია გასრულდა სსრკუქლამდე, მაშინ გამოსტეს თუთ მი-
 გლცა ერთა მათ თანა გალატოზთა, ზედა სსრკუქმელსა აღმოსავლეთისსა (გვ. 43).
 მაგრამ მიქელის დროს ეკლესიის აშენება მოასწრეს მხოლოდ ვიდრე სსმკუ-
 რემდე და განსრულდა შენება ეკლესიისა შემდეგის მამასახლისის პავლეს
 დროს, რომელმაც შეამკო ეკლესია ყოვლითა სსმკაუღითა და აღმართეს მას შინა-
 სსტი ფერისცვალებისა, რომელიც, როგორც დავინახეთ, მოქედლითა პავლეს
 მამასახლისობაში 886 წელს.

ეტყობა სერაპიონის მიერ აშენებული ეკლესია დაუნგრევით და იმავე
 დგილს აუშენებიათ ახალი ეკლესია იმ წესით, რომ სსმარხი სერაპიონისი
 დარჩენილიყო თავის ადგილზე აღმოსავლით ეკლესიისა და აღმართებით სსრკუ-
 გლსა ახალს სახინო შტოში ამ ახალის ეკლესიისა.

ახლა საკითხავია, არსებული ზარზმის ეკლესია ის ეკლესია არის, რო-
 დეს მიქელის დროს დაუწყიათ და პავლეს დროს დაუმთავრებიათ, თუ
 რაა ეს საკითხი, რასაკვირველია, ძნელი გადასაწყვეტია მაგრამ ერთი რამ
 ზარზმისა გადაქრით ვთქვათ: იმ სახით, რა სახითაც მიქელ-პაიოლს დროს
 აშენდა აშენებული ეკლესია, ჩვენამდის არ მოუღწიო ეს ძტკიცდება იმით,
 არც აღმოსავლეთის კედლები მომტანის ბერის ქანდაკება და არც ის
 ჩხედ არ მოიკმისა, რომელიც ზემოთ მოვისხენიეთ. არ არის აგრეთვე
 წარწერების სარკმელის ზემოთ ქანდაკებანი მიქელ წინამძღვრისა და ორ-
 თა მათ გალატოზთა, რომელზედაც მოგვითხრობს ცხოვრება სერაპიონისა.

არც მხრით დაკარგვა ქანდაკებათა და წარწერათა შემდეგ დროში გადა-
 უღებისა თუ შეკეთების დროს ჩვეულებრივია ჩვენი ეკლესიებისთვის. მაგა-
 თად, მარტვილის მონასტრის კედლებიდან გაქრა მრავალი ქანდაკება და
 მონაზები, რომელნიც დიუბუა დე მონპერეს და მარი ბროსეს
 შემენებდენ ამ ეკლესიის კედლებს. ნიკორწმინდის ეკლესიას არ
 იყო ზოგიერთი წარწერა და ქანდაკება, რომლებიც იმავე მეცნიერების
 იყო. ამგვარი მაგალითები ჩვენ ბევრი გვაქვს და ამის მიხედვით ვერ
 ვავსკვნი, რომ ეკლესია ძირიანად უფრო ახალ დროს იყოს აშენებული.
 კენ გვაქვს საბუთები შენობათა გადაკეთებისა ზარზმაში მეთერთმეტე საუ-
 ლუნეში 1045 წელს და რამაზ ხურციძის და სერაპიონ მაწყვერე-
 ლის ხურციძისავე დროს ზარზმის სამრეკლო გადააკეთეს იოანე მახარე-
 ლის ეკლესიად. ეს სამრეკლო რომ ძველად არის აშენებული, ამას მოწმობს

მაზედ მიშენებული ეკუტერი ივანეს მიერ სულას ძისა მეათე საუკუნის დასასრულს.

თუ მივიღებთ მხედველობაში, რომ აღმოსავლეთის ფასადი გადაკეთებული სამრეკლოსი სრულიად იმავე სტილის არის და ყოველი მისი შემკობლება განმეორება არის ეკლესიის შემკობილებისა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ძველი ეკლესია ზარზმისა, მიქელის და პავლეს დროს აშენებული, განუახლებიათ ანუ გადაუკეთებიათ მეთერთმეტე საუკუნეში ბაგრატ IV დროს. სწორედ ასეთი მაგალითი გვაქვს ჩვენ იზხანშიაც, სადაც ქართველების მიერ პირველად მეცხრე საუკუნეში გადაკეთებული ეკლესია შეუქმერწიათ ბაგრატ IV დროს მშვენიერი თლილის ქვით და შეუმკვიათ საუცხოვო ჩუქურთმებით რომ ეხლანდელი ზარზმის ეკლესია მე-XIV საუკუნეში იყოს აშენებულ მაშასადამე ათაბეგის დროს, უთუოდ აქ ჩვენ ვნახავდით მათ სურათებს ეკლესიის გეგმით ხელში, როგორც ამას საფარაში ვხედავთ. არა, მათ დრო ეკლესია აშენებული კი არ არის, არამედ მოხატულია. ათაბეგები აქ სამხრეთის კედელზედ წარმოდგენილნი არიან, მაგრამ ყველა უგეგმოდ. გეგმა არც შეფე ბაგრატს აქვს ხელში, რომელიც ჩრდილოეთ კედელზეა წარმოდგენილი და მას ჩვენ ეკლესიის აშენებას ვერ მივაწერთ, სულ ერთია ბაგრატ მეოთხეა ეს ბაგრატი, თუ იმერეთის მეფე ბაგრატ I ან სხვა.



