

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ენრიკო გაბიძაშვილი

შრომები

I

მონოგრაფიული ნარკვევები

თბილისი

2010

რედაქტორები: ეთერ ბერუაშვილი

სათუნა გაფრინდაშვილი

ISBN 978-9941-0-2706-2 (სამივე ტომის)

ISBN 978-9941-0-2707-9 (პირველი ტომის)

ავტორისაგან

ჩემი ცხოვრების ხანგრძლივი დროის მანძილზე (80 წელი) ვცდილობდი ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის კვლევის საქმეში მცირედი წვლილი მეც შემიტანა. ჩემი კვლევის საგანი ძირითადად ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური საკითხები იყო, რაც გამოქვეყნდა ცალკეული წიგნების (14 წიგნიდან რამდენიმე თანაავტორობით არის გამოცემული), ნარკვევების, სამეცნიერო წერილებისა და საენციკლოპედიო სტატიების სახით.

წინამდებარე შრომების სამ წიგნში შევეცადე თავი მომეყარა მხოლოდ კვლევითი ხასიათის ნაშრომებისათვის, რომლებიც გაბნეულია სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემებში, წარმოდგენილია ზოგიერთი ჩემი წიგნის შესავალი ნარკვევის სახით, აგრეთვე ნაწილი საენციკლოპედიო სტატიებისა, ძირითადად რუსული „Православная энциклопедия“ (მოსკოვი) და იტალიური „Enciclopedia dei Santi le chiese orientali“ (რომი) ენციკლოპედიებიდან, თუმცა არ შეგვიტანია ჩემი ხელმძღვანელობით და მონაწილეობით შედგენილი „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონიდან“ დაახლ. 2 ათასამდე მოკლე და საშუალო სიდიდის სტატია. „შრომების“ I და II ტომებში შევიდა ვრცელი გამოკვლევები, რომლებიც ადრეც იყო დაბეჭდილი, თუმცა მათ დაემატა რამდენიმე ნარკვევი, რომლებიც პირველად ამ წიგნებში იბეჭდება: 1. „კანონიკური სამართლის წყაროები“, რომელიც გათვალისწინებული იყო „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალი ნარკვევის ნაწილად, მაგრამ არ დაიბეჭდა მისი დიდი მოცულობის გამო. 2. „ძველი ქართული კანონიკური მწერლობა“ და 3. „ორიგინალური ჰაგიოგრაფია“, ორივე ნარკვევი დაიწერა ბიბლიოგრაფიული წიგნის „ორიგინალური სასულიერო მწერლობის დარგობრივი ბიბლიოგრაფიის“ შესავალი ნარკვევების დანიშნულებით, მაგრამ ამ წიგნის სასტამბოდ მომზადება დაბრკოლდა სხვადასხვა მიზეზით. 4. მაქსიმე აღმსარებელის ასტროლოგიური ტრაქტატი „პასექისათვის“; ეს ვრცელი ნარკვევი უნდა დართოდა მაქსიმეს ნაშრომის ტექსტის პუბლიკაციას, მაგრამ ტექსტის გამოსაცემად მომზადება შეფერხდა. 5. „საბინეს წამება“ (გამოკვლევა და ტექსტი). ჩვენს მიერ გამოვლენილი ამ ნათარგმნი თხზულების შესახებ ცნობები, მართალია, ადრეც დაბეჭდეთ, მაგრამ თხზულების ტექსტი იბეჭდება პირველად. 6. სტატია „დიდი სჯულისკანონის კვალი რუის-ურბნისის „ძეგლისწერაში“ დაიწერა ქართველოლოგიური კრებულისათვის, რომელიც ა.შ.შ.-ში უნდა დაბეჭდილიყო, მაგრამ კრებულის გამოცემა ჩაიშალა. 7. სულ ბოლოს დაეუმატეთ ვრცელი გამოკვლევა, რომელიც უძღვის თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური ტექსტების კრებულს, რომელთა გამოცემა გაურკვეველი დროით არის გადადებული, ამიტომ ამ წიგნის შესავალი ნარკვევი აქ გადმოვიტანეთ. შინაარსობრივად ნარკვევები, წერილები და საენციკლოპედიო სტატიები ეხება ძველი ქართული მწერლობის მრავალფეროვან დარგებს: ჰაგიოგრაფიას, ჰაგიოლოგიას, ასკეტიკას, კანონიკას, ბიბლიოლოგიას, ეგზეგეტიკას, აპოკრიფებს, ჰომილეტიკას და ა. შ.

„ნაშრომები“-ს სამტომეულის გამოსაცემად მომზადებისათვის საჭირო შეიქმნა თითოეული ნარკვევისა და სტატიის ელექტრონული ვერსიის მომზადება, ამიტომ საშუალება მოგვეცა გაგვესწორებინა აღრინდელი გამოცემების შექმნეული კორექტურული შეცდომები, ზოგიერთი სახელის დაწერილობის ორთოგრაფია და ტექსტოლოგიური უზუსტობანი.

მინდა განსაკუთრებით აღვნიშნო ამ გამოცემის რედაქტორების – ეთერ ბერუაშვილისა და ხათუნა გაფრინდაშვილის მიერ გაცემული შრომა, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომლების დახმარება (კორექტურა, კომპიუტერული ჩასწორებები), რომელშიც მონაწილეობდნენ: ხ. ბაინდურაშვილი, ე. გოგიჩაიშვილი, ნ. თარგამაძე, ნ. მეურმიშვილი, ნ. ნაცვლიშვილი, ე. ქავთარაძე, დ. შენგელია, დ. ჩიტუნაშვილი, თ. ცერაძე, ი. ხოსიტაშვილი, ნ. ჯანაშია. ყველა მათგანს უღრმეს მადლობას მოვახსენებ.

ქრისტიანული ღვთისმსახურება და სვინაქსარული ჰაგიოგრაფია*

ქრისტიანული სარწმუნოების უძველესი პერიოდიდანვე ეკლესიის მოღვაწეთა ხსენების დღესასწაული ღვთისმსახურების მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდა. ღვთისმსახურებაში ჰაგიოგრაფიული ელემენტის დამკვიდრებასა და მისი ფორმების განვითარებას თავისი ისტორია აქვს, რომლის შესწავლა ღვთისმსახურების ჩასახვისა და მისი ევოლუციის გათვალისწინებით არის შესაძლებელი.

ახალი სარწმუნოების წარმოშობამ განაპირობა რიტუალის შესრულების ახალი ფორმების ძიება. ქრისტიანული ღვთისმსახურება მისი თავდაპირველი შესრულების ელემენტარული ფორმებით თვით ამ რელიგიის წარმოშობის დროინდელია. არ იქნება გადაჭარბებული, თუ ვიტყვით, რომ ღვთისმსახურების წესისა და „განგების“ (რომელიც მოგვიანოდ ტიპიკონის სახელით დამკვიდრდა) პირველი სტრიქონები სწორედ მაშინაა დაწერილი და შემდეგ ხანგრძლივი ძიებისა და სრულყოფის შედეგად მხოლოდ XVI საუკუნეში მიიღო თავისი ჩამოყალიბებული სახე¹.

კარგად არის ცნობილი ის ფაქტი, რომ უძველესი ქრისტიანული ღვთისმსახურება დიდად არის დავალებული ძველი ებრაული სარწმუნოებისაგან. თვით ე.წ. მოციქულები, რომელთაც ქრისტიანული ღვთისმსახურების პირველი დაუწერელი კანონების შემოღება მიეწერებათ, ებრაელები იყვნენ. მართალია, მათი სარწმუნოება უკვე აღარ იყო ებრაული, მაგრამ ის არ შეიძლება შორს წასულიყო იმდროინდელი ებრაული ღვთისმსახურების ფორმებისაგან. ქრისტეს აღდგომის სასწაულმა ადაფრთოვანა მისი მოწაფეები და მოციქულები, რაც გამოიხატა იმაში, რომ ისინი „იყვნენ მარადის ტაძარსა მას შინა და აკურთხევდეს ღმერთსა“ (ლუკა, 24, 53). ყოველივე ეს შესაძლებელი იქნებოდა ებრაული ღვთისმსახურების ფორმებით და რიტუალით, რამაც დიდი გავლენა იქონია ქრისტიანული ღვთისმსახურების შემდგომ განვითარებაზე².

ქრისტიანული ღვთისმსახურების შესრულების რიტუალი განვითარების უადრეს ეტაპზე, რომელსაც „მოციქულთა პერიოდსაც“ (I საუკუნე) უწოდებენ³, უადრესად მარტივი იყო. ძირითად ელემენტს შეადგენდა მოციქულთა თხრობა ქრისტეს ცხოვრებისა და ღვაწლის შესახებ, რაც შემდეგ წერილობით სახით სახარებასა და თვით მოციქულთა ეპისტოლეებში ჩამოყალიბდა კიდევ⁴. უმნიშვნელოვანესი ადგილი დაიჭირეს აგრეთვე ლოცვებმა. ძნელი გასარკვევია, თუ რა ფორმისა და შინაარსის იქნებოდნენ ისინი,

* დაიბეჭდა წიგნში: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 7-45 (სათაურით „შესავალი“).

1 Мансветов И., Церковный Устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви, Москва, 1885, стр. 1.

2 Скабалланович М., Толковый типикон, Киев, 1910, вып. I, стр. 3.

3 იქვე, გვ. 1.

4 იქვე, გვ. 18.

მაგრამ დაახლოებით მაინც შეიძლება გაირკვეს, რომ მათ უმთავრეს ნაწილს ფსალმუნნი და ებრაელთა ღვთისმსახურებაში გამოყენებული ლოცვები შეადგენდა¹. ეჭვგარეშეა, რომ ქრისტიანული ჰიმნოგრაფიის განვითარებამდე ფსალმუნის ხვედრითი წონა ძალზე დიდი იყო და თითქმის მთლიანად აკვებდა უძველეს ღვთისმსახურებას².

ამ პერიოდში (ე.ი. I ს.) ღვთისმსახურება ოთხი ძირითადი ელემენტისაგან შედგებოდა: ლოცვა, გალობა, საღმრთო წერილის კითხვა და ქადაგებანი, რომელთა არსებობა კარგად ჩანს პავლე მოციქულის მიხედვით (ტიმოთეს მიმართ I. 1,2; ეფესელთა მიმართ 5,19; კოლასელთა მიმართ 3,16; თესალონიკელთა მიმართ I. 5, 27; კოლასელთა მიმართ 4, 16; ებრაელთა მიმართ 13, 7; აგრეთვე ლუკა 1, 1 და სხვ.)

„მოციქულთა საუკუნემ“ საფუძველი ჩაუყარა არა მარტო ყოველდღიური ღვთისმსახურების ჩამოყალიბებას, არამედ ქრისტიანულ საეკლესიო წელსაც. თავდაპირველად ერთი დღის ღვთისმსახურება თითქმის არ განსხვავდებოდა მეორე დღისაგან, მაგრამ შემდეგი წლის ზოგიერთმა დღემ, განსაკუთრებით კი კვირამ, ის პრიორიტეტი მოიპოვა, რომ მასთან დაკავშირებული იქნა ქრისტეს ცხოვრების ზოგიერთი მომენტი, უპირველეს ყოვლისა კი აღდგომა. ამან ხელი შეუწყო კვირა დღის გამოყოფას სხვა უბრალო დღეებისაგან. ამ გარემოებამ კი გამოიწვია კვირა დღის განსაკუთრებული აღნიშვნა, რამაც საფუძველი ჩაუყარა ქრისტიანულ საეკლესიო წელს.

ღრთა განმავლობაში საეკლესიო-ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირებული დღეები თანდათანობით მომრავლდა. სახარებასთან დაკავშირებულ დღეებს შემდეგ (II ს.) შეემატა მოწამეთა „დაბადების“ დღეები (დაბადების დღედ იწოდებოდა მათი მოწამებრივი აღსასრულის დღე), რომლის შესახებაც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

II საუკუნის პირველი ნახევარი ახლოს დგას მოციქულთა პერიოდის ღვთისმსახურებასთან, თუმცა თანდათანობით შეინიშნება მტკიცე ნორმების დადგენა, რაც ძირითადად III ს. კანონიკურ ძეგლებში ჩამოყალიბდა³. II საუკუნე ჩვენ უფრო იმიტომ გვაინტერესებს, რომ აქედან გვაქვს მოწამეთა ხსენების დღეების აღნიშვნის უტყუარი ცნობები.

ქრისტიანეთა დევნის პერიოდში მრავალმა მორწმუნემ თავისი ცხოვრების ბოლო მოწამებრივ აღსასრულში პოვა, რამაც მათი წმინდანად აღიარება გამოიწვია. მოწამეთა ცხოვრებასა და შემადრწუნებელი აღსასრულის ირგვლივ მრავალფეროვანი საეკლესიო ლიტურატურა შეიქმნა და პაგიოგრაფიული მწერლობის სახელით დამკვიდრდა. პაგიოგრაფიული ლიტურატურის საწყისები იმ „მოწამეთა აქტებში“ უნდა ვეძიოთ, ქრისტიანეთა გასამართლებისა და დასჯის პროცესში რომ დგებოდა სასამართლოს მდივნების მიერ. ასეთი „აქტების“ გარდა ცნობილია ამა თუ იმ მოწამის აღსასრულის აღწერა თვითმხილველის მიერ. მსგავსი აღწერები შემდეგ ამ მოწამის ხსენების დღეს იკითხებოდა კიდევ.

1 Meyer H., Kritisch exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte, 7 Aufl. Gött, 1888, s.92.

2 Лисицин М., Первоначальный славянско-русский типикон, Спб, 1911, стр. 5.

3 Скабалланович М., დასახელ. ნაშრომი, გვ. 45-46.

უძველესი ცნობები გვაფიქრებინებენ, რომ მოწამეთა შესახებ ასეთი ჩანაწერების, ანუ „წამების“ შედგენას თავიდანვე ლიტურგიკული დანიშნულება ჰქონდა და მისი შედგენის უმთავრესი საჭიროება ღვთისმსახურებაზე წაკითხვის მოთხოვნის გამოწვევით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული.

მოწამეთა დღის აღნიშვნის შესახებ უეჭველი ცნობები უკვე II საუკუნიდან მოგვეპოვება, მაგრამ მათი შესრულების შესაძლებლობა კიდევ უფრო ადრე, I საუკუნეშიაც არის სავარაუდებელი. ჯერ კიდევ პავლე მოციქულმა უანდერძა პალესტინელ ქრისტიანებს: „მოივსენებით წინამძღუარნი იგი თქუენნი, რომელნი გეტყოდეს თქუენ სიტყუათა მათ ღმრთისათა და ჰხედვედით გამოსლვასა მას ცხოვრებისასა მათსა, და ჰბძევედით სარწმუნობასა მათსა“ (ებრ. XIII. 7). ამ ეპისტოლის დაწერამდე ასეთები იყვნენ არქიდიაკონი სტეფანე პირველი მოწამე, წმ. მოციქული იაკობ ზებედეცი და იაკობი, ძმა უფლისა.

პირველი ცნობა, სადაც ეჭვიმუტანლად არის ლაპარაკი მოწამეთა დღესასწაულის შესახებ, შემოგვინახა წმ. ეგნატის (გარდ. 107, ან 115 წ.). მოწამებრივმა აქტებმა, სადაც ნათქვამია: „გავატარეთ რა რამდენიმე დღე მის კუბოსთან (საფლავთან) ჰიმნების გალობით, ქრისტიანებმა დააწესეს, შემდეგაც გალობით ქება შევასხათ მის ვნებას და ცხოვრებას და მისი მოგონების დროს ვადიდოთ ქრისტე ღმერთი“¹.

ევსები კესარიელს მოაქვს სმირნელთა ეკლესიის ეპისტოლე ფილომენელთა ეკლესიის (მც. აზია) მიმართ წმ. პოლიკარპეს (გარდაიცვალა 167 წ.) მოწამებრივი აღსასრულის გამო. მასში ნათქვამია, რომ ებრაელთა რჩევით პროკონსულმა დაწვა პოლიკარპეს გვამი, რათა ის ქრისტიანეთა თავგანისცემის საგანი არ გამხდარიყო, მაგრამ „ჩვენ შევკრიბეთ მისი ძეგლები და დავეკრძალეთ ისინი სათანადო ადგილას... როგორც კი შესაძლებელი იქნება, ჩვენ იქ შევიკრიბებით სიხარულითა და მხიარულებით და ღმერთი ნებას დაგვრთავს, რათა ვიდღესასწაულოთ დღე მისი მოწამებრივი დაბადებისა (γενεθλιον)². შემდეგი საუკუნეები (III-IV) უფრო მეტ მასალას იძლევიან ასეთი დღეების აღნიშვნის შესახებ. ტერტულიანი (გარდ. 211 წ.) აღნიშნავს: „ჩვენ ვხეიძობთ წმინდანთა პატივსაცემად“³. კართაგენის ეპისკოპოსი კვიპრიანე (გარდ. 258 წ.) წერს თავის სამწეცხოს აღმსარებლების შესახებ: „აღნიშნეთ მათი გარდაცვალების დღეები, რათა ჩვენ გვეკონდეს შესაძლებლობა ვიდღესასწაულოთ მათი ხსოვნა მოწამეთა ხსენებებთან ერთად“⁴. ეს ცნობა ორმხრივაა საინტერესო: ჯერ ერთი, ჩანს, რომ კართაგენის ეკლესიას ამ დროს უკვე ჰქონია მოწამეთა სახელების შემცველი კალენდრები, რომელთა

1 Ruinarti Th. Acta martyrum sincera et selecta, I, 1802, 47; 48.

2 Евсерий Кесарийский, Церковная История, IV, 13. საინტერესოა შეხედულება მოწამის აღსასრულის დაბადების დღედ გამოცხადებაზე. ასეთი შეხედულება იყო მიზეზი იმისა, რომ საეკლესიო წელი შემდეგაც არ შეიცავდა წმინდანთა დაბადების დღეებს, გარდა ქრისტესა, ღვთისმშობლისა და იოვანე ნათლისმცემლისა და ეს დაბადების დღეებიც, თვით ქრისტესიც კი, დღესასწაულის დღეებად მოგვიანებით იქნა აღიარებული (Скабалланович М., დასახელ. ნაშრომი, გვ. 68, Luft, Liturgik, I, mainz, 1884, 115).

3 Сергей, Полный Месяцеслов Востока, I, Владимир, 1901, стр. 9.

4 იქვე.

მიხედვით, ალბათ, სრულდებოდა კიდევ მათი ხსოვნის დღესასწაულები. მეორე მხრივ, ამ დროისათვის დღესასწაულების რიგს ემატება ეკლესიის ზოგიერთ იმ მოღვაწეთა ხსენების დღე, რომელთა ცხოვრება ბუნებრივი სიკვდილით დასრულდა. მათი ხსენების დღის დაწესება გაცილებით გვიან მოხდა, ვიდრე მოწამეებისა. უნდა ითქვას, რომ მოწამეთა ხსენების დღე საუფლო დღეების შემდეგ ყველაზე უძველესია ეკლესიის საღვთსაწაულო დღეთა შორის. ისინი წინ უსწრებენ თვით მოციქულთა დღეებსაც კი. ეკლესიის წინამძღვართა და მამათა ხსენების დღის დაწესება შედარებით გვიანდელია; სწორედ ამ ხსენებათა შემოღების თადარიგთანაა დაკავშირებული ზემოთ მოყვანილი ცნობაც, ე.ი. III საუკუნეში ამ უკანასკნელთა ხსენების დღის დამკვიდრებაც ფაქტია.

მოწამეთა დღის აღნიშვნასთან დაკავშირებით შემონახულია III-IV საუკუნეების მრავალი ცნობა, რომელთაგან განსაკუთრებით საინტერესოა ისეთი ოფიციალური დოკუმენტი, როგორიცაა ღანგრის საეკლესიო კრების (340 წლ. ახლო) დადგენილება: „უკუეთუ ვინმე განლაღებული ცნობად მიხეზად იკუმიოს და კრებანი მოწამეთანი სძაღენ, ანუ მათ შინა ქმნილნი ჟამის-წირვანი და საკსენებელნი მათნი, შეჩუენებულ ივენენ“ (ღანგრის კრების მე-20 კანონი — დიდი სჯულისკანონი, 295) და სხვა. მოტანილი ცნობები საეჭვოს არ ხდის მოწამეთა ხსენების დღის არსებობას II საუკუნიდან, რასაც მომდევნო საუკუნეებში, რა თქმა უნდა, უფრო მეტი ინტენსიობითა და მრავალფეროვნებით დღესასწაულობდნენ. ნათლად არ ჩანს, თუ როგორ სრულდებოდა ეს დღესასწაულები უადრეს პერიოდში, ხოლო მოგვიანებით, არა უგვიანეს IV საუკუნისა, უკვე მოგვეპოვება ცნობები მოწამეთა ხსენების დღეებში მათი „წამების“ წაკითხვისა ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს. წმინდანთა წამების „აქტების“ ღვთისმსახურების დროს კითხვის ტრადიცია, რომელიც, საფიქრებელია, II-III საუკუნეებიდან დაიწყო, IV და მომდევნო საუკუნეებში უკვე გაერცვლებულ, დაკანონებულ სახეს იღებს. ავგუსტინე მრავალგზის აღნიშნავს ღვთისმსახურებაში ასეთი საკითხავების შესახებ: „წამება, რომელიც დღეს ჩვენ წავკითხეს...“ და ა.შ.¹ ან კიდევ: „როდესაც კითხულობენ ვრცელ წამებას, ან რომელიმე გრძელ საკითხავს, ვისაც არ შეუძლია ფეხზე მდგარმა გაძლოს, შეუძლია დაჯდეს წყნარად და მშვიდად და ყურადღებით მოისმინოს, რაც იკითხება“².

კართაგენის საეკლესიო კრებამ 397 წ. დაადგინა: „...ხოლო ჯერ-არს აღმოკითხვად ღუაწლთა და ვნებათა მოწამეთაჲსა, რაჟამს წლითი-წლად საკსენებელნი მათნი აღესრულებოდინ“³.

ამრიგად, მოწამეთა ცხოვრებების წაკითხვა ქრისტიანული ღვთისმსახურების შესრულების დროს თუ II საუკუნიდან, შესაძლებელია, უფრო კერძო ხასიათს ატარებდა, IV ს. უკვე მიიღო დაკანონებული სახე და მაშინდელი არც თუ მდიდარი ღვთისმსახურების მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდა. იმ პერიოდში ასეთი დღეების აღნიშვნა მოწამეთა მხოლოდ „მარტვილობების“ წაკითხვით ამოიწურებოდა, რადგან ჯერ კიდევ არ იყო განვითარებული ჰიმნოგრაფიული ელემენტი და „წამებებს“ არ

1 Скабалланович М., დასახელ. ნაშრომი, გვ. 191.

2 Bingham I., *Originum sive antiquitatum ecclesiasticarum, liber XIV*, 1754, p.86.

3 კართაგენის კრების 46-ე კანონი — დიდი სჯულისკანონი გვ. 307.

ახლდა მითითებები ტროპარების, კონდაკებისა და სხვათა წაკითხვაზე. საეკვო არ უნდა იყოს, რომ მოწამეთა ხსენების დღესასწაულებს თავიდან ვიწრო ადგილობრივი საეკლესიო ხასიათი ექნებოდა. შემდეგ, როდესაც ზოგიერთმა მოწამემ განსაცვიფრებელი აღსასრულით დიდი პოპულარობა მოიპოვა არა მარტო მეზობელ ეკლესიებში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც, საფუძველი ჩაეყარა გამოჩენილი მოწამეების ხსენების საერთო ქრისტიანული დღესასწაულების შემოღებას. ასეთია მაგ. სტეფანე პირველმოწამე, ეგნატი ღმრთისმეტყველი, პოლიკარპე სმირნელი და სხვა. მათი ხსენების დღეების უკვე II საუკუნეში ახლოს იყო იმასთან, რომ საერთო ქრისტიანულ დღესასწაულებად ქცეულიყო. როგორც უკვე ვთქვით, მოწამეთა ხსენების დღეები საეკლესიო წლის უძველესი სახსენებელი დღეებია საუფლო დღესასწაულების შემდეგ და წინ უსწრებენ მოციქულთა ხსენების დღეებსაც, მაგრამ მსოფლიო ქრისტიანული ეკლესიის დღესასწაულებად მოწამეთა დღეებზე ადრე მაინც მოწამე მოციქულთა დღეები გახდნენ. ახალი სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ და ქრისტიანეთა დევნის შეწყვეტამ კიდევ უფრო გააძლიერა მოწამეთა დღესასწაულების აღნიშვნა. ამას თავის მხრივ ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ ქრისტიანებს დაცული ჰქონდათ მრავალი მოწამის „წმიდა ნაწილები“ და საფლავი¹, იცოდნენ მათი წამების დროც. ყველა ქრისტიანულ ეკლესიას ჰქონდა შედგენილი ამ მოწამეთა გრძელი სიები, სადაც ნაჩვენებია იყო ამა თუ იმ მოწამის მოწამებრივი აღსასრულის დღე. მოწამეთა „აღსრულების“ დროისა და ადგილის შესახებ ცნობების ძირითადი ნაწილი შემონახული იყო იმ „აქტებში“², რომლებიც დგებოდა ქრისტიანების სიკვდილით დასჯის დროს. ადგილობრივმა ეკლესიებმა სწორედ ამ ცნობათა და თვითმხილველი ქრისტიანების მიერ ჩანაწერების საფუძველზე შეადგინეს კალენდარი, სადაც წლის თვეების მიხედვით იყო აღნიშნული მოწამეთა წამების დღეები და ადგილები.

ასეთი კალენდრები თავდაპირველად დგებოდა წარმართულ კალენდრებთან ერთად. უფრო სწორად, წარმართული კალენდრები შეიცავდა ქრისტიანულ დღესასწაულებსაც. ასეთია, მაგალითად, ე.წ. ფილოკოლუს კალენდარი³. ეს ტიპიური წარმართული კალენდარია 354 წლისა, მაგრამ მასთან შეერთებულია 12 რომაელი პაპის სია მათი დასაფლავების დღის მითითებით. აქვეა სია 22 რომაელი (304 წლამდე) და რამდენიმე არარომაელი მოწამისა (კვიპრელი და სხვ.) მოწამეთა გარდა არის ორი ხსენება მოციქულთა, ქრისტეს დაბადების დღე და ა.შ.

ასევე ნახევრად წარმართულია სილივიუს პტოლომეუსის კალენდარი, რომელიც შეიცავს როგორც წარმართულ (მონების დღესასწაული, კეისრების დაბადების დღეები, სენატის სხდომები და სხვ.), ისე ქრისტიანულ დღესასწაულებსაც (გამოცხადება ქრისტესი, ჯვარცმა, აღდგომა, შობა და მოწამეთა ხსენების დღეები)⁴.

1 ქრისტიანული დევნის პერიოდში რომაელთა კანონით სიკვდილით დასჯილის გვაში ეძლეოდა მსურველს (Kellner H., Heortalogie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfaste in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1901, 131).

2 ამ „აქტების“ ასლების მიღება მსურველს შეეძლო გარკვეული საფასურით (Ruinart Th., Acta martirum, II, 1803, 46;47).

3 Сергей, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 40.

4 Kellner H., დასახელებული ნაშრომი, გვ. 196; Скабалланович М., დასახელ. ნაშრომი, გვ. 308.

წმინდა ქრისტიანული კალენდრებიდან უძველესია სირიული კალენდარი, შედგენილი 370-400 წწ. ეს კალენდარი შეიცავს თითქმის მხოლოდ აღმოსავლეთის მოწამეების ხსენებებს, რომელთა უმეტესი ნაწილი აღარ გვხვდება შემდგომოდელ აღმოსავლურ კალენდრებში. 180 მოწამეთა ხსენების დღიდან გვიანდლებში მხოლოდ 45 ხსენებაა არის შემორჩენილი. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ გვიანდელმა კალენდრებმა შემოინახეს იმ მოწამეთა ხსენებანი, რომლებიც სირიული კალენდრის პერიოდს ეკუთვნიან, მაგრამ სირიულ კალენდარში მათი ხსენება არ არის. ეს გარემოება ადასტურებს, რომ IV საუკუნეში უკვე არსებობდა მოწამეთა არა ერთი და ორი კალენდარი, რომლებიც ზოგჯერ ისე ვრცელი იყო, რომ შეიცავდა მრავალ ხსენებას წელიწადის ყველა დღეზე¹.

ასეთივეა კართაგენის კალენდარი შემდეგი სათაურით: „აქ თავმოყრილია წმინდანთა წამებანი, რომელთა ხსენებას ყოველწლიურად დღესასწაულობს კართაგენის ეკლესია“². ყველაზე გვიანდელი ხსენების დღე VI ს. დასაწყისს ეკუთვნის. სულ მითითებულია 80 დღე, რომელიც მოწამეთა ხსენებას შეიცავს, თუმცა ეს კალენდარი იწყება 13 აპრილით და წყდება 16 თებერვალზე. წმინდანთა სახელებს ახლავს ტიტულიც: „მოწამე“, „წმიდა მოწამე“, „მოციქული“ და ა.შ.

საეკლესიო კალენდარი თანდათანობით გამდიდრდა ახალი დღესასწაულებით, უპირველეს ყოვლისა, მოწამეთა დღესასწაულებზე ადრე მასში ის საუფლო დღესასწაულები გაჩნდა, როგორცაა ჯვარცმა, აღდგომა, გამოცხადება, ხოლო უფრო გვიან ქრისტესთან, ღვთისმშობელთან და იოანე ნათლისმცემელთან დაკავშირებული სხვა დღესასწაულები. ერთ-ერთ უპირველეს დღესასწაულთა რიცხვს განეკუთვნება მოციქულთა, როგორც ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის წამებულთა დღესასწაულები. მალე კალენდარში აღინიშნა ეკლესიის „მამათა“ გარდაცვალების ხსენებებიც, რაც კარგად ჩანს კართაგენის ეპისკოპოსის კვიპრიანეს (გარდ. 258 წ.) ზემოაღნიშნული ეპისტოლიდან, მაგრამ მათი დღესასწაულები იწოდება სხვა ტერმინით — „ხსენება“ ან „მიცვალება“ წინააღმდეგ მოწამეთა ხსენების დღეებისა „წამება“. სოზომენის ცნობით, თითოეული დამოუკიდებელი ეკლესია აღნიშნავდა თავის მოწამეთა დღესასწაულებს და ეკლესიის მამათა ხსენებებს³. უფრო მოგვიანებით ქრისტიანეთა დევნის შეწყვეტასა და მოწამეთა რიცხვის შემცირებასთან ერთად გამოჩნდნენ ახალი მოღვაწეები მეუღლებოე ბერ-მონაზონთა სახით, რომელთა განსაცვიფრებელმა საქმეებმა ბევრი მათგანის სიკვდილისთანავე გამოიწვია მათი წმინდანთა რიგებში ჩარიცხვა. ამასთანავე ძველი აღთქმის წმინდანთა „ნაწილების“ მიკვლევამ და მათ მიერ ჩადენილმა „სასწაულებმა“ გამოიწვია მოგონება მათი ღვაწლისა. ამრიგად, კალენდრები თანდათან ივსებოდა და მრავალფეროვან მასალას იძენდა⁴. კალენდარზე დიდი გავლენა იქონია აგრეთვე წმინდა

1 IV ს. მოღვაწე ამასიელი ეპისკოპოსი ასტერიოსი ამბობს: „არ არის წელიწადის არც ერთი დღე მოწამეთა ხსენების გარეშე დარჩენილი. და თუ რომელიმე მოწამეთა მოყვარული მონადომებს მათი წამების ყველა დღე იდღესასწაულოს, მისთვის არც ერთი დღე არ იქნება არა სადღესასწაულო“ (Сергий, I, 10).

2 გამოცემულია ბოლანდისტების მიერ: Acta Sanctorum, Novemb., II, LXX.

3 Созомен, Церковная история, I, 3.

4 Сергий, полн. Месац. Востока, I, Владимир, 1901, стр. 12. უნდა აღინიშნოს, რომ პირველად კალენდარში დამკვიდრდა „მაკაბელთა“ და „ჩხელთა“ დღესასწაულები, აგრეთვე წინასწარმეტყველებისა.

ადგილობრივმა ქრისტიანულმა დღესასწაულებმა და ისტორიულმა მოვლენებმა (მაგ. კონსტანტინეპოლური კალენდრები და სხვ.)

კალენდრები ივსება ანგელოზთა დღესასწაულებითაც. აღსანიშნავია, რომ კონსტანტინე დიდმა კონსტანტინეპოლის მახლობლად ააშენა მიქელ მთავარანგელოზის სახელობის ტაძარი. ანგელოზთა თაყვანისცემამ ზოგიერთ ადგილას (ფრიგია, პისიდია და სხვ.) ისეთი ფართო და გადაჭარბებული ხასიათი მიიღო, რომ გამოიწვია ლაოდიკის კრების დადგენილების 35-ე მუხლი: „ვითარმედ არა უკმს ქრისტეანეთა დატევებად ღმრთისა ეკლესიისად და წარსლვად და ანგელოზთა სახელის დებად და შესაკრებელისა ქმნად, რომელ-ესე განგდებულ არს“¹.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენამდე მოღწეული უძველესი კალენდრები (IV-VI სს.), რომელთაგან ზოგი წარმართულ კალენდრებთანაა შეერთებული (ფილოკოლუს, სილ. პტოლომეუსის), ხოლო ზოგი კი მხოლოდ ქრისტიანული დღესასწაულების შემცველია (კართაგენის, გოთური, რომაული მარტიროლოგები და სხვა), დასავლეთის ტიპისაა. ამდროინდელი წმინდა ბერძნული კალენდრები არ შენახულა (აღმოსავლური ტიპის უძველესი კალენდარია სირიული — 411-412 წ. სირიულ ენაზე), თუმცა ამ პერიოდში მათი არსებობა სავარაუდებელია. ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ბერძნული კალენდრები ღვთისმსახურებაში საკითხავად გამოყენებულ სახარებასა და სამოციქულოებზეა დართული. არქიმანდრიტი სერგი კალენდრების შესახებ თავის სპეციალურ შრომაში აღნიშნავს, რომ სახარებასა და სამოციქულოებზე დართული კალენდრები ჰაგიოლოგიის სხვა ძეგლებთან შედარებით უძველესია. ასეთი კალენდრები წმინდა აღმოსავლური — კონსტანტინეპოლური — წარმოშობისა არიან, რომლებიც ზოგჯერ იერუსალიმურ გავლენასაც გვიჩვენებენ. სერგის დაკვირვებით სახარება-სამოციქულოებზე დართული კალენდრები განსხვავდებიან არა მარტო ერთმანეთისაგან, არამედ ყველა იმ კალენდრისაგან, რომელსაც შეიცავს სვინაქსრები, თვენები და ტიპიკონები. ასე რომ, ძნელია მოიძებნოს ორი ისეთი კალენდარიც კი, სავსებით რომ ერთხვეოდეს ერთმანეთს. თვით მოკლე კალენდრებიც კი, რომლებიც შეიცავენ უმთავრეს დღესასწაულებს, იგივეობას არ გვიჩვენებენ. ამავე ავტორის შენიშვნით, მომავალი კვლევა-ძიება კიდევ გამოავლენს ისეთ კალენდრებს, რომლებიც მოგვცემენ ცნობებს უცნობი მოწამეებისა და წმინდანების არსებობის შესახებ, სვინაქსართა შემდგენლებს, რომელთაც მდიდარი მასალა აქვთ ამოკრებილი ძველი კალენდრებიდან, მაინც მთლიანად ვერ გამოუყენებიათ სამოციქულოებსა და სახარებებზე დართული უძველესი კალენდრებში შესული ყველა მოწამის შესახები ცნობები².

ასეთი ტიპის ბერძნული კალენდრებიდან უძველესია შულცის მიერ გამოცემული XI ს. ხელნაწერით მოღწეული კალენდარი, რომელიც პრადის ბიბლიოთეკაშია დაცული. მასში ცოტა რაოდენობითაა წარმოდგენილი წმინდანების ხსენების დღეები, სულ 93 დღე, და ყველაზე გვიანდელია მელიტინელი ეპისკოპოსის დომეტიანეს ხსენება (გარდ. 601 წ.) სერგი განიხილავს 20-ზე მეტ უძველეს კალენდარს, რომლებიც სახარება-სამოციქულოზეა დართული. რამ გამოიწვია კალენდრების შეერთება ახალი აღთქმის

1 ლაოდიკის კრების 35-ე კანონი, დიდი სჯულისკანონი, გვ. 257.

2 Сергий, დასახ. ნაშრომი, გვ. 80-90.

წიგნებთან? ქრისტიანული ეკლესიის პირველმა დღესასწაულებმა, რომლებიც დაკავშირებული იყვნენ უმთავრესად ქრისტეს, აგრეთვე ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის ცხოვრების მნიშვნელოვან მომენტებთან, გამოიწვია საღმრთო წერილიდან (სახარება, მოციქულთა ეპისტოლეები) ამ დღესასწაულებზე წასაკითხავად შესაფერისი ადგილების შერჩევა. ასეთი საკითხავები გაუჩნდა ღვთისმსახურებაში შემოსულ მოწამეთა ხსენების დღეებსაც. ასეთი საკითხავების შერჩევის სისტემამ გამოიწვია ე.წ. „სარჩევების“ შედგენა, რომლებიც უჩვენებდნენ, საღმრთო წერილის ესა თუ ის ადგილი რომელ დღეს და რა დღესასწაულთან დაკავშირებით უნდა წაკითხულიყო. ეს სარჩევები, რომელთაც კალენდარული ფორმა ჰქონდათ, ერთვოდა ღვთისმსახურებაში საკითხავად გამოყენებულ სახარებასა და მოციქულთა ეპისტოლეებს¹. საინტერესოა, რომ ასეთი სარჩევები ატარებდნენ „მენელოგიის“, „სუნაქსრის“ ან კიდევ „კანონარის“ სახელს. შინაარსობლივად ისინი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებოდნენ და უდრიდნენ იმ კალენდრებს, რომლებიც დასავლეთში „მარტიროლოგიების“ სახელწოდებით იყო ცნობილი. აქედან ცხადია, რომ სუნაქსრის სახელწოდებით ყოველთვის არ იწოდებოდა ის, რასაც დღეს „სუნაქსარს“ (მოკლე ცხოვრების შემცველი კრებული) ვუწოდებთ. „სუნაქსრად“ თავდაპირველად იწოდებოდა ღვთისმსახურებაში გამოყენებული სახარება-სამოციქულოებზე დართული კალენდრები, რომლებიც მხოლოდ წმინდანთა სახელებს შეიცავდა და განაწილებული იყო თვის დღეებში მათი ხსენების მიხედვით. გაცილებით გვიან, როდესაც ჩამოყალიბდა და შედარებით დასრულებული სახე მიეცა საეკლესიო ტიპიკონებს, მასში შევიდა „სუნაქსრის“ სახელით ცნობილი კალენდარიც, რომელიც წმინდანთა კალენდრული დღეების გარდა, შეიცავდა სხვა ლიტურგიკულ მითითებებს და განაგებდა ღვთისმსახურების რიტუალს მთელი წლის განმავლობაში. ამ კალენდარმა შეინარჩუნა თავისი სახელწოდება „სუნაქსარი“ და ტიპიკონის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილად გადაიქცა, ხოლო ტიპიკონის განვითარებასთან ერთად და ისტორიულ-ჰაგიოგრაფიული მასალის შეთვისების შედეგად ახალი ფორმა მიიღო. სიტყვა „სუნაქსარი“ ნიშნავს კრებულს, შეკრებას და მიუთითებს, რომ ქრისტიანები დიდ დღესასწაულებზე, და განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი მოწამეების ხსენების დღეებში მათ სადიდებლად იკრიბებოდნენ ტაძარში (ეკლესიაში). სწორედ ეს დღეები იყო აღნიშნული სახარება-სამოციქულოს ე.წ. „მაჩვენებლებში“ (ან „სარჩევებში“) ხოლო შემდეგ კი, როგორც ვთქვით, „სუნაქსრის“ სახელწოდების ქვეშ იგულისხმებოდა ტიპიკონის ის ნაწილი, სადაც მოცემულია წმინდანთა და მოწამეთა და საერთოდ ქრისტიანული დღესასწაულების კალენდარი, გავრცობილი მათი ბიოგრაფიული, თუ ისტორიული ცნობებით და ლიტურგიკული მითითებებით (მითითებანი ტროპარებზე, კონდაკებზე, ლიტანიაზე და სხვ.)

სახარება-სამოციქულოებზე დართული უძველესი კალენდრებიდან ყველაზე ადრინდელია: მორიჩელის მიერ 1788 წლის ხელნაწერის მიხედვით გამოცემული

1 Красносельцев Н., Типик Церкви св. Софии в Константинополе (IX в), Одесса, 1892, стр. 18.
12

კალენდარი¹, ზემოაღნიშნული შულცის გამოცემული კალენდარი, ანუ სვინაქსარი² და სინას ბიბლიოთეკის კანონარი, რომელიც გამოსცა ანტონიმ 1874 წ.³ მაგ. მორიჩელის მიერ გამოცემული „მენოლოგია“ შეიცავს სულ 143 ხსენების დღეს მთელი წლის განმავლობაში და ყოველ ხსენებასთან მითითებულია საკითხავების დასაწყისი და დასასრული სახარებიდან და მოციქულთა ეპისტოლეებიდან, ხოლო ზოგიერთი მნიშვნელოვანი დღესასწაულის დღეს (ხარება, გამოცხადება, ღვთისმშობლის მიძინება, შობა, ოქროპირის ხსენება) დამატებით მოცემულია ლიტურგიკული მითითებანიც⁴.

შედარებით გვიანდელი პერიოდისაა მართლმადიდებლური ეკლესიის ის წიგნი — ტიპიკონი, რომელიც შეიცავს ღვთისმსახურების შესრულების წესებსა და თანამიმდევრობას; მათგან ზოგიერთმა შემოინახა ამასთანავე „სვინაქსრის“ გავრცობილი კრებულები, როგორც მისი ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილი. საეკლესიო ტიპიკონი დასრულებული სახით, როგორც ყოველდღიური, შვიდეულისა და მთელი წლის ღვთისმსახურების შესრულების წესების რეგულატორი, იმ პერიოდში ჩამოყალიბდა, როცა ღვთისმსახურების ზემოაღნიშნულმა ძირითადმა ნაწილებმა გამოკვეთილი, მყარი სახე მიიღეს⁵.

ტიპიკონმა დღიდან ჩასახვისა დასრულებული სახის მიღებამდე განვითარების გრძელი და რთული გზა განვლო. მის დამუშავებასა და ჩამოყალიბებაში წვლილი მიუძღვის სხვადასხვა ეპოქისა და თაობის მრავალ ცნობილსა და კიდევ უფრო მეტ უცნობ საეკლესიო თუ საერო მოღვაწეს.

ტიპიკონის ისტორიის შესწავლამ პროფ. ნ. კრასნოსელცევი მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ მისი წარმოშობის საფუძველი იყო ღვთისმსახურებაში საკითხავად გამოყენებული ახალი აღთქმის წიგნებზე დართული ზემოაღნიშნული „სარჩევები“, რომლებიც დროთა განმავლობაში სხვადასხვა გარემოში რთულდებოდა კიდევ უფრო მეტი ლიტურგიკული მითითებებით ამა თუ იმ საეკლესიო წირვისა, თუ რიტუალის შესრულების შესახებ. ასე უნდა ჩაჰყროდა საფუძველი პირველდაწყებით ტიპიკონს, რომელიც შემდეგ სამრევლო და სამონასტრო ეკლესიების ღვთისმსახურების განვითარებასთან დაკავშირებით თანდათან იკრებდა მასალას. ამას დაემატა ქტიტორთა მიერ დაარსებული მონასტრებისათვის მიცემული წესებიც, რომლებიც ძირითადად დისციპლინარულ მითითებებს შეიცავდნენ. ამ წესებმა ტიპიკონებში ადგილი პოვეს მისი განვითარების ადრეულ ეტაპზევე. აქვე უნდა აღინიშნოს ის შევსებაც, რომელიც ტიპიკონმა მიიღო ევქოლოგიონიდან, თვენებიდან და ღვთისმსახურების სხვა წიგნებიდან⁶. ამ მასალის გამოყენების შედეგად გამოიკვეთა ტიპიკონის ადრინდელი ტიპი, რომელიც უკვე ახლოს იყო ზოგად საეკლესიო

1 Красносельцев М., დასახ. ნაშრ., გვ. 20.

2 Aug. Schulz, De menologii duobus codicum graecorum bibliothecae reginae Parisiensis, Bonnae, 1823.

3 Древний канонарь синайский, Тр. Киевской Дух. Ак., V, VI, 1874.

4 Красносельцев Н., დასახ. ნაშრომი, გვ. 20.

5 Мансветов И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 1.

6 Мансветов И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.

დანიშნულების ტიპიკონის იმ ტიპთან, რომელიც უფრო გვიან ჩამოყალიბდა (XI-XII სს.).

საეჭვო არ არის და არც საკვირველი, რომ ღვთისმსახურების პირველი ნაბიჯები იერუსალიმში გადაიდგა, რადგან სწორედ იერუსალიმი იყო ქრისტიანული სარწმუნოების აღმოცენების ადგილი.

იერუსალიმში, ქრისტეს საფლავის ტაძარში შემუშავებული ღვთისმსახურების პრაქტიკა დიდი ხნის განმავლობაში მართავდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმსახურებას (საინტერესოა აღინიშნოს, რომ იერუსალიმის ეს „განჩინება“ ანუ „კანონი“ ქართულმა წყაროებმაც შემოგვინახა IX ს. ხელნაწერში. მაგრამ, როგორც აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ის ნათარგმნი უნდა იყოს VIII ს. პირველ ნახევარში, ხოლო მისი ძირითადი ფენა VII საუკუნეს განეკუთვნება)¹.

იერუსალიმის ეკლესიური ჰეგემონის შზე მალე ჩაესვენა. ამის ძირითადი მიზეზი მაჰმადიანთა გამუდმებული შემოსევების შედეგად იერუსალიმის დაქცევა იყო. 614 წ. იენისში იერუსალიმი სპარსთა მეფემ ხოსრომ დაიპყრო და მორწმუნეთა მთელი არმია — 90000 კაცზე მათი — მოსპო. სპარსელებმა მიწასთან გაასწორეს იერუსალიმისა და მისი მიდამოების ეკლესიები და ტაძრები, გაძარცვული და დარბეული იქნა აღდგომისა და ქრისტეს საფლავის სიმდიდრით განთქმული ეკლესიები. ამას დაემატა ხალიფა ომარის მიერ 637 წელს იერუსალიმის ხელმეორედ დამხობა. მის მიერვე 639-640 წლებში დარბეულ იქნა აღმოსავლეთის სხვა საპატრიარქოებიც. მხოლოდ კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა შეინარჩუნა დამოუკიდებლობა და ამაღლდა აღმოსავლეთის სხვა პატრიარქებზე. თუკი კონსტანტინოპოლის პატრიარქი VII საუკუნემდე თითქმის მთლიანად დამოკიდებული იყო იერუსალიმის „ქრისტეს საფლავზე“ შემუშავებულ „იერუსალიმის კანონზე“², VII საუკუნიდან სწორედ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო გახდა მართლმადიდებლური სამყაროს უძლიერესი ცენტრი, რომელმაც თანდათანობით გაავრცელა თავისი გავლენა აღმოსავლეთის სხვა ეკლესიებზე. წმ. სოფიის დიდი ეკლესიის (532-538 წ.). და მის ახლომახლო სხვა მნიშვნელოვანი ტაძრებისა და ეკლესიების აშენებამ, პატრიარქის სიახლოვემ იმპერატორის კართან და ღვთისმსახურების მდიდრულად შესრულებამ ხელი შეუწყო დიდი ეკლესიის (ე.ი. წმ. სოფიის) ტიპიკონის განვითარებას და მისი მოქმედების სფეროს სულ უფრო და უფრო გავრცელებას. შემდგომში ისტორიულმა მოვლენებმა კიდევ უფრო შეუწყო ხელი კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის წესდების გავლენის გაძლიერებას. 1009 წ. ხალიფა ალ-ჰაკიმმა მთლიანად დაანგრია ქრისტეს საფლავისა და აღდგომის ტაძრები, სადაც ჯერ კიდევ ტრადიციით შემონახული იყო იერუსალიმის ღვთისმსახურების მდიდრული პრაქტიკა. ამდენმა ნგრევამ, ბუნებრივია, გამოიწვია იერუსალიმის მდიდრული ღვთისმსახურების გაქრობა, ხოლო VII

1 К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь..., 1911; მისივე ეტიუდები, V, გვ. 246-47.

2 ეს გავლენა ღვთისმსახურების წესის შესრულების გარდა ძლიერად იგრძნობოდა „წმიდა“ ადგილთა სახელწოდებაშიც, რომლებიც კონსტანტინეპოლში აღმოცენდა იერუსალიმის „წმიდა“ ადგილთა სახელწოდებების მიბაძვით. ასეთივე მდგომარეობა გვქონდა იერუსალიმის „კანონის“ მცხეთის საპატრიარქო ტაძარში გამოყენებისას (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, გვ. 246-247).

საუკუნიდან დაწყებული კონსტანტინოპოლის წესდების განვითარებას კიდევ უფრო მეტი გასაქანი მიეცა. აღნიშნული დროიდან დიდი ეკლესიის ტიპიკონის განვითარება საკუთრივ კონსტანტინოპოლის ნიადაგზე ხდება. აქ ის სხვადასხვა გარემოებათა გავლენით გამდიდრდა ახალი მასალით (როგორცაა ადგილობრივი ისტორიული მოვლენები და დღესასწაულები: ბარბაროსთა შემოსევა, ახალი ტაძრების კურთხევა, იმპერატორთა და პატრიარქთა ხსენებანი, მიწისძვრები და ა.შ.¹). აღსანიშნავია, რომ კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ტიპიკონმა გავლენა იქონია სამონასტრო ტიპიკონებზედაც. ღვთისმსახურების განგება და წმინდანთა ხსენების დღესასწაულები ძირითადად კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო ტიპიკონის ზეგავლენით დგებოდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში შემავალ ეკლესია-მონასტრების ტიპიკონებშიც, რომლებსაც სამონასტრო ცხოვრების პირობების შესაბამისად დამატებით მონაზონთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დისციპლინარული ნაწილიც ჰქონდა. ეს გავლენა კარგად ჩანს IX-X საუკუნეებში ჩამოყალიბებული სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონის ჩვენამდე მოღწეულ ნუსხებში (ე.წ. „მოკლე მონაზვნები“ — *σινταγματικόν*...) და მის წმინდანთა ხსენების კალენდარშიც. თუმცა სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონმა ადგილობრივ პირობებთან შეფარდებით ახალი მასალაც დაუმატა ტიპიკონის როგორც კალენდარულ, ისე ლიტურგიკულ ნაწილსაც².

ქრისტეს საფლავისა და კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ტიპიკონები საპატრიარქო, ე.ი. სამრევლო ეკლესიათა ტიპიკონების ტიპებს განეკუთვნებიან. გარდა ასეთი ტიპიკონებისა, ღვთისმსახურებაში ცნობილია სამონასტრო ტიპიკონები. სამონასტრო ტიპიკონების ჩამოყალიბება დაკავშირებულია ბერ-მონაზვნობის წარმოშობასთან. სამონასტრო ცხოვრების სპეციფიკამ თავის მხრივ გამოიწვია ისეთი წესებისა და კანონების შემოღება, რომელთა გათვალისწინება სამრევლო ეკლესიებისათვის საჭირო არ იყო. უმთავრესად ეს შეეხებოდა სამონასტრო ცხოვრების დისციპლინარულ მხარეს, რომელსაც უნდა განესაზღვრა ბერ-მონაზონთა მოღვაწეობის, ყოველდღიური ცხოვრების ყოველგვარი წვრილმანიც კი, აგრეთვე ღვთისმსახურების შესრულების სამონასტრო ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი, სპეციფიკური რიტუალი. ასეთი ტიპიკონებიდან ცნობილია ზემოაღნიშნული თეოდორე სტუდიელის მონასტრის ტიპიკონი კონსტანტინოპოლში და საბა განწმედილისა — პალესტინაში.

სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონი, რომლის წარმოშობა ამ მონასტრის წინამძღვრის თეოდორე სტუდიელის სახელთანაა დაკავშირებული, სინამდვილეში კი მისი ანდერძისა და სტუდიელთა მონასტრის პრაქტიკის საფუძველზე გაცილებით გვიან შეიქმნა, გავრცელდა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოში, ათონის მთაზე, სადაც მან ათანასეს ლავრაში დამკვიდრებულ ღვთისმსახურების პრაქტიკასთან შერწყმით ახალი სახე მიიღო, შეივსო ახალი, ადგილობრივი პირობებით გასათვალისწინებელი მასალით, რაც უპირველეს ყოვლისა, დისციპლინარულ ნაწილს ეხებოდა³. ათანასეს ლავრიდან

1 Лисицын М., დასახ. ნაშრომი, გვ. 3-8.

2 Сергей, დასახ. ნაშრომი, გვ. 204-205.

3 П. Успенский, История Афона, ч. III, Киев, 1877, стр. 151; Мансветов И., დასახ. ნაშრომი, გვ. 223.

სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონი გაერცელდა ათონის სხვა მონასტრებშიც¹. როგორც აღვნიშნეთ, სტუდიელთა მონასტრის ღვთისმსახურების პრაქტიკაზე დიდი გავლენა მოახდინა კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის ეკლესიის ტიპიკონმაც, ისევე როგორც პალესტინაში საბა განწმედილის ტიპიკონზე ქრისტეს საფლავის ტაძარში დაცულმა ღვთისმსახურების პრაქტიკამ. ეს გავლენა ღვთისმსახურების შესრულების რიტუალთან ერთად ვრცელდებოდა წმინდანთა ხსენების დღეებზედაც, თუმცა სტუდიელთა მონასტრის წმინდანების ხსენებანიც თავის მხრივ შევიდა დიდი ეკლესიის „სენაქსარში“, გაცილებით მცირე რაოდენობით, ვიდრე შესაძლებელია ყოფილიყო სტუდიელთა მონასტრის კალენდარში, ან მოსახსენებელ ადაპტებში².

პაგიოლოგიური მასალის მხრივ მნიშვნელოვანია მხოლოდ დიდი ეკლესიის, ე.ი. კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის ტიპიკონები, რადგან წმინდანთა მოკლე ბიოგრაფიული და ისტორიული ცნობების შემცველი ყველა სრული სენაქსარული კრებული კონსტანტინოპოლურია. ასეთი ტიპიკონების ნუსხები ჯერჯერობით რამდენიმეა ცნობილი. ამათგან უძველესია პატმოსის ბიბლიოთეკის IX-X საუკუნეების № 266 ხელნაწერი. ეს ტიპიკონი სხვადასხვა წყაროებიდან შედგენილი ჩანს. სხვათა შორის, ხშირად ერთი და იგივე წმინდანი განმეორებულია ერთსა და იმავე დღეს; შემდგენელს იგი სხვა წმინდანად მიუჩნევია, რადგან წყაროში ეს სახელი დამახინჯებული ყოფილა³. ასეთი შემთხვევები მრავლად შეიძლება მოიძებნოს გიორგი მთაწმიდლის „დიდ სენაქსარშიც“, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ვარაუდს, რომ „დიდი სენაქსარის“ პაგიოლოგიური ნაწილის წყარო პატმოსის ხელნაწერის ტიპის ერთ-ერთი ნუსხა უნდა იყოს. ამ ტიპიკონში ყველაზე გვიანდელად კონსტანტინოპოლელი პატრიარქის ეგნატის ხსენება (გარდა. 877-878 წ. 23 IX) და ვულის ეკლესიის კურთხევა (20 V 894 წ. ახლო ხანებში) მიაჩნიათ⁴.

პატმოსის ბიბლიოთეკის ტიპიკონი გამოირჩევა წმინდანთა ხსენებების სიუხვით, საშუალოდ 5-7 ხსენება ერთ დღეს; თუმცა სენაქსარული ცხოვრება ახლავს მხოლოდ ერთი ან ორი წმინდანის სახელს, დანარჩენებისა მხოლოდ სადაურობა და ზოგჯერ წამების ადგილია მითითებული. ამ სენაქსარს სხვა ცნობილ სრულ სენაქსარებსა და გაერცობილ კალენდრებს შორის საშუალო ადგილი უჭირავს.

კონსტანტინოპოლის პატმოსის ბიბლიოთეკის ტიპიკონს დროის ერთი მონაკვეთის პროდუქტად არ მიიჩნევენ. როგორც სერგი ფიქრობს, მასში შესაძლებელია გამოიყოს ფენები, რაც ადასტურებს, რომ ეს ტიპიკონი საუკუნეების მანძილზე ივსებოდა. მაგ: ამ ტიპიკონში 16/XII დაღებულია მოწამე ვაკხას ხსენება, რომელსაც აქვს ასეთი შენიშვნა: „იწამა ჩვენ დროს პალესტინაში, ირინე და კონსტანტინე მეფეების დროს“-ო⁵ (780-797). საფიქრებელია, რომ ასეთი ფორმით სახსენებელი მექანიკურად უნდა იყოს გადმოტანილი

1 გიორგი მთაწმიდლის „დიდ სენაქსარის“ დისცაპლინარული ნაწილის უმეტესი სტატიები, გადაშუშავებული სახით, სწორედ ათანასეს „ტიპიკონიდან“ უნდა იყოს აღებული (К. Кекелидзе, Литургические памятники..., 1907; стр. 483).

2 Сергий, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 204.

3 იქვე, გვ. 28.

4 იქვე, გვ. 140-141.

5 Сергий, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 140.

გადამწერის მიერ. თავისთავად ეს ადგილი ამტკიცებს, რომ ასეთი გავრცობილი სვინაქსარული კრებული, როგორც ტიპიკონის შემადგენელი ნაწილი, უკვე VIII ს. მორე ნახევრისათვის ჩამოყალიბებულ სახეს ატარებდა.

აღნიშნული სვინაქსარის საფუძველი მოწამეთა ხსენებების შემცველი უძველესი სვინაქსარ-კალენდარია, რომელიც თანდათანობით გავრცელდა და შეივსო მომდევნო დროის დღესასწაულებით¹.

ასეთივე ტიპის სრული სვინაქსარია საპატრიარქო ბიბლიოთეკის № 40 ხელნაწერი, რომელიც შეიცავს კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის ტიპიკონის ხელნაწერთან შედარებით უფრო სრულყოფილ და განვითარების უფრო მაღალ დონეზე მდგარ ახალ ნუსხას. ეს ტიპიკონი და მასში შემავალი გავრცობილი სვინაქსარი შედგენილია ბიზანტიის იმპერატორ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტის დავალებით X საუკუნის შუა წლებში². ამ ტიპიკონის შედგენას უმთავრესად ჰაგიოგრაფიული მიზანი ჰქონდა, როგორც ეს შემდგენელის ანდერძიდან ჩანს; იმპერატორს მისთვის დაუვალებია ყველა იმ წმინდანის ცხოვრების მოკლე მიმოხილვის შედგენა, რომელთა ხსოვნას ეკლესია აღნიშნავს. მან ხელი მოჰკიდა ამ ძნელ საქმეს და არსებული შრომების საფუძველზე შეადგინა მოკლე ცხოვრებანი, სადაც ნაჩვენებია — ვინ იყვნენ ისინი, როდის ცხოვრობდნენ, ვის დროს და როგორ ეწამნენ. შემდგენელი აღნიშნავს, რომ იგი არ ცდილა ენაწვლიანობა გამოეჩინა, არამედ უნდოდა სიმართლე მოეთხრო³.

სვინაქსარული ნაწილის მიხედვით, კონსტანტინე იმპერატორის დავალებით შედგენილი ტიპიკონი კონსტანტინოპოლის ტიპიკონის განვითარების ახალ საფეხურს წარმოადგენს. ტიპიკონის ეს ნაწილი პატმოსის ნუსხასთან შედარებით იერუსალიმის ნუსხაში საფუძვლიანადაა გადამუშავებული და გავრცობილი. აქ მოთავსებულია იმ წმინდანების სვინაქსარული ცხოვრებანი, რომელთა შესახებ პატმოსის ხელნაწერში და სხვა სვინაქსარებში ხსენებაც არ არის, ან კიდევ მხოლოდ ხსენებანია ბიოგრაფიის გარეშე (მაგ. 23/X, 9/I, 14/I, 12/III და ა.შ.). პატმოსთან შედარებით იერუსალიმური ნუსხა ხშირად გავრცობილია ახალი ფაქტებით. იგი ზოგჯერ სრულად იყენებს პატმოსის ნუსხის მასალას (13/VIII), ხშირად კი თავიდან ბოლომდე სარწმუნო ფაქტებზე დაყრდნობით ახლებურად გადმოგვცემს ამა თუ იმ წმინდანის ცხოვრების ეპიზოდს⁴.

კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ტიპიკონის ამ ორი ნუსხის დაწერილებითი განხილვა იმიტომ დაგვიჭირდა, რომ წარმოგვედგინა სვინაქსარული ნაწილის განვითარება-შეცვლების ის გზა, რომლითაც სვინაქსარულ ცხოვრებათა ევოლუცია წარიმართა, კერძოდ, კონსტანტინოპოლის ტიპიკონზე საგანგებოდ შეჩერება უნდა

1 იქვე, გვ. 140-141.

2 პაპანდოპულო-კერამევსით 945-50 წ. («Визант. временник», 1896 г., III, Вып. 3, стр. 89 и 435); ბელაევით 950-956 წ. («Визант. врем., III-IV, 1896 г., стр. 437);

3 Беляев Д. Новый список др. Устава Конст-ских церквей, («Визант. врем.», III-IV, 1896 г., стр. 438-439);

4 Дмитриевский А., Новые даныя для истории типикона Великой церкви конст-ской, «Тр. Киевской Дух. Акад.», 1902, 12, стр. 519.

გავამართლოთ იმით, რომ ქართულმა ეკლესიამ სწორედ ამ ტიპიკონით წარმართა თავისი ღვთისმსახურება X-XII-ში. ქართულ ღვთისმსახურებაში სვინაქსარულ ცხოვრებათა დანერგვა კონსტანტინოპოლის სვინაქსარში მოთავსებულ მოკლე ცხოვრებათა ყალიბზე მიმდინარეობდა თითქმის XVIII საუკუნემდეც კი. მართალია, გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსრის“ წყაროების მიგნება მომავალი ძიების საქმეა, მაგრამ, საფიქრებელია, რომ მისი ჰაგიოლოგიური ნაწილი კონსტანტინოპოლის ტიპიკონის იმ ნუსხიდან უნდა იყოს გადმოღებული, რომელიც პატმოსის ხელნაწერზე გვიანდელია, მაგრამ იერუსალიმურ ნუსხაზე ადრინდელი და მათ შორის საშუალო ადგილი უჭირავს. ამ ვარაუდის საფუძველი აღნიშნული სამი ნუსხის (პატმოსის, იერუსალიმურისა და „დიდი სვინაქსრის“) ზოგიერთი დღის ხსენებაში ჩანს, რაც ცალკე კვლევის საგანია.

გარდა განხილული სვინაქსარებისა, ცნობილია სვინაქსართა სხვა ნუსხებიც, მაგრამ ქართული სვინაქსარული მასალის მათთან სიახლოვე არ არის მოსალოდნელი¹, ამიტომ მათზე აღარ შევჩერდებით (ბასილის მენოლოგია X ს., პეტრეს ტიპიკონი XI ს., გალექსილი სვინაქსარი XI ს. და მხოლოდ სლავეურში შემორჩენილი ბასილის მენოლოგიის სახესხვაობა XI ს. ბოლო და XII ს. დასაწყისი და სხვა).

მოკლედ რომ გავითვალისწინოთ ის, რაც ზემოთ ითქვა, ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმსახურებაში ჰაგიოგრაფიული ნაწილის ჩასახვისა და გადმოცემის ფორმების განვითარების სურათი შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ:

1. ქრისტიანული სარწმუნოების აღმოცენების პერიოდში ღვთისმსახურება იმდენად პრიმიტიული იყო, რომ მხოლოდ ფსალმუნის, ლოცვების, ქადაგებისა და საღმრთო წერილის კითხვით ამოიწურებოდა. იგი ჯერ კიდევ არ შეიცავდა ჰაგიოგრაფიული მასალას, რამდენადაც ეს მასალა ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ იყო.

2. მეორე საუკუნიდან იწყება მოწამეთა ხსენების დღის დამკვიდრება და სავარაუდებელია მათი ცხოვრების კითხვა ამ დღესასწაულების აღნიშვნის დროს.

3. III-IV საუკუნეებში მოწამეთა ცხოვრებების წაკითხვა ეკლესიებში ღვთისმსახურების აუცილებელი და სავალდებულო ნაწილია (კართ. კრებ. კანონი 48).

4. საუფლო და მოწამეთა დღეების დღესასწაულების ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებით შეიქმნა ე.წ. სვინაქსარ-კალენდრები, რომლებიც უჩვენებდნენ საღმრთო წერილიდან და მოწამეთა აქტებიდან რა მასალა როდის უნდა წაკითხულიყო.

5. მომდევნო საუკუნეებში (V-VIII) ახალი და ძველი აღთქმის წიგნებთან დაკავშირებული საეკლესიო დღესასწაულებისა და აგრეთვე ახალ მოწამეთა და წმინდანთა დღესასწაულების რიცხვის ზრდამ ასეთი კალენდრების თანდათანობით შევსება და გავრცობა გამოიწვია. ხსენებანიც წმინდანთა მხოლოდ სახელის აღნიშვნიდან გაფართოვდა მათი ცხოვრების უმთავრესი ფაქტების მოკლედ გადმოცემამდე (წამების დრო, ადგილი და სხვა). ამ დროის კალენდრების უმრავლესობა მრავალ ლიტურგიკულ მითითებასაც შეიცავს.

1 ჰაგიოგრაფიული მასალის მხრივ ზოგჯერ ჩანს იგივეობა ბასილის მენოლოგიასა და „დიდ სვინაქსარს“ შორის, რაც მათ მიერ საერთო წყაროს გამოყენებას უნდა მიეწეროს.

6. საეკლესიო ტიპიკონების ჩამოყალიბებისა და განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ასეთი სვინაქსარ-კალენდარი, „სვნაქსარის“ სახელწოდებით ტიპიკონის შემადგენლობაში შევიდა, როგორც ღვთისმსახურების მარეგულირებელი მთელი წლის მანძილზე.

7. VIII საუკუნიდან ტიპიკონის სვინაქსარული ნაწილი ახალ ფორმას იღებს. რამდენიმე ტიპიკონის „სვნაქსარი“ (ძირითადად კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიისა) შეიცავს ზოგიერთი მოწამის, თუ წმინდანის მოკლე, ზოგჯერ მოზრდილ ცხოვრებას, ე.წ. სვინაქსარულ ცხოვრებას, რომელიც წმინდანის უმთავრეს ბიოგრაფიულ ცნობებს გადმოგვცემს და ჰაგიოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით არის შედგენილი (ასეთებია პატმოსის ბიბლიოთეკის № 266, იერუსალიმის საპატრ. ბიბლიოთეკის № 40, ღრეზდენის ბიბლ. ხელნაწერი № 104, ბასილის მენოლოგია და სხვა.) ამ მოკლე ცხოვრებებმა, ვფიქრობთ, ნაწილობრივ შეცვალეს ღვთისმსახურებაში ზოგიერთი ვრცელი „ცხოვრების“ წაკითხვის საჭიროება.

8. სვინაქსარულ ცხოვრებათა შემდგომი დამუშავებისა და სრულყოფის ტენდენცია კარგად იგრძნობა IX-X საუკუნეების ტიპიკონების მიხედვით (იერუსალ. № 40, ბასილის მენოლოგია), რომლებშიც ჩანს იმის ცდა, რომ „სვნაქსარში“ შესულ ყველა წმინდანს ჰქონდეს ასეთი სვინაქსარული ცხოვრება და თანაც ის, რაც შეიძლება ვრცელი და აღრინდელ მსგავს კრებულებთან შედარებით მეტი ცნობების შემცველი იყოს.

* * *

ქართული ღვთისმსახურების ჩასახვა და შემდგომი განვითარება სულ სხვა პირობებში მიმდინარეობდა, ვიდრე ბერძნულისა. IV საუკუნეში, როგორც ცნობილია, ბერძნული ღვთისმსახურება ძირითადად ჩამოყალიბებულა, ამდენად ქართულ სინამდვილეში საჭირო აღარ იყო ღვთისმსახურების განვითარების იმ ელემენტარული საფეხურების გავლა, რასაც ბერძნულში ვხედავთ; ქართულმა ეკლესიამ ღვთისმსახურების მზამზარეული ფორმები მიიღო და მისი უპირველესი საზრუნავი ამ ფორმების გადმოქართულება გახდა.

ქართული ლიტურგიკული მწერლობა ჩაისახა პალესტინის IV-V საუკუნეების იმ მონასტრებში (ხარიტონისა და საბა განწმედილის ლავრები), რომლებშიც ამ დროისათვის ქართველთა მოღვაწეობის ფაქტი ეჭვს არ იწვევს. ამდენად, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ ქართულად ღვთისმსახურების პირველი წიგნები ითარგმნა იმ ენიდან, რომელზედაც შეიქმნა ქრისტიანული მწერლობის პირველი ძეგლები, ე.ი. ბერძნული ენიდან, თუმცა სირიულიდან თარგმნის შესაძლებლობაც არ არის გამორიცხული¹.

აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ქართულად ღვთისმსახურება ქრისტიანობის შემოღებისთანავე ვერ შესრულდებოდა, რადგან მანამდე საჭირო იქნებოდა ლიტურგიკული წესების გადმოქართულება და საეკლესიო პირების მომზადება. ამიტომ ქრისტიანობის შემოღებიდან ერთი საუკუნე მოსამზადებელ პერიოდად უნდა ვივარაუდოთ. ასე რომ ქართული ღვთისმსახურების დასაწყისი V ს. ნახევრიდან უნდა

1 К. Кекелидзе, Литургические памятники..., 1908; стр. XI-XII.

ვიანგარიშით¹. თავდაპირველადვე ქართული ღვთისმსახურების შესრულების დროს ბერძნულის მსგავსად იკითხებოდა საღმრთო წერილი, ფსალმუნი, ლოცვები, ქადაგებანი და მოწამეთა აქტები. მართლაც, „შუშანიკის წამება“ გვაძლევს საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ V ს. მეორე ნახევარში ქართულად არსებობდა სახარება, საქმე მოციქულთა და მოწამეთა წიგნები². საბა განწმენდილის ანდერძი (532 წ.) გვამცნობს, რომ მის ლავრაში მოღვაწე ქართველებს უფლება ჰქონდათ ქართულად შეესრულებინათ ჟამნობა, სამხრობა და წაეკითხათ სახარება და სამოციქულო³. VI საუკუნის გასულს, კირიონ კათალიკოსის დროს, როგორც ეს ქართველ-სომეხთა ეკლესიის მეთაურთა მიმოწერიდან ჩანს, საქართველოს ეკლესიის 35 ეპარქიაში ღვთისმსახურება ქართულად სრულდებოდა, ცურტავში — სომხურადაც⁴.

ქართულ საეკლესიო მწერლობაში ნაციონალურ მოღვაწეთა „მარტვილობების“ წარმოშობა-შექმნას, უნდა ვიფიქროთ, თავიდანვე ლიტურგიკული დანიშნულებაც ჰქონდა. მართალია, ასეთი თხზულებები მოწამეთა უკვდავსაყოფად და დამპყრობელთა ძალმომრეობის უძნელეს პერიოდში ეროვნული იდეებისა და ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცების სააგიტაციოდ იწერებოდა, მაგრამ მათი წაკითხვა მორწმუნეთათვის მხოლოდ ქრისტიანეთა შეკრებებზე, ე.ი. ღვთისმსახურების შესრულების დროს იყო შესაძლებელი, რაც თავისთავად მიუთითებს ჰაგიოგრაფიის ამ ნაწილის თავდაპირველადვე ლიტურგიკულ დანიშნულებაზე. მართლაც, „წამება-ცხოვრების“ ჩვენამდე მოღწეულ ძველ ქართულ ძეგლებს, რომ არაფერი ვთქვათ მოგვიანო ხანის თხზულებებზე, სათაურშივე მითითებული აქვთ დღე, რომელიც დადებულია ამ წმინდანის სახსენებლად და გულისხმობს ღვთისმსახურებაზე აღნიშნული თხზულების წაკითხვას.

ქართველ მოღვაწეთა და სხვა ნაციონალური ქრისტიანული უძველესი დღესასწაულების დაწესების შესახებ ქართულმა წყაროებმა ბევრი მნიშვნელოვანი ცნობა შემოგვინახა. ამ ცნობათა მიხედვით ჩანს, რომ ასეთი ხსენებები V-VI სს. მოძრავი ქრისტიანული დღესასწაულების დღეებში იღებოდა. მაგალითად, შუშანიკის ხსენება მისი გარდაცვალებისთანავე დაიღო ხუთშაბათს: „და დღე ხუთშაბათი იყო, რომელსა განვაწესეთ საკსენებელი წმიდისა შუშანიკისი“⁵; მირიანის დროს „დააწესეს დღესასწაული ძლევით შემოსვლისა ჯუარისაი აღვსებისა ზატიკისა ზატიკსა, დღესა კკრიაკესა“⁶; „მარტკლიისა უკუანა — დღესა ოთხშაბათისა“⁷; „პირველსა ხუთშაბათსა

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 527.

2 იაკობ ცურტაველი, წამებაი შუშანიკისი, ილ. აბულაძის გამოცემა, 1938, გვ. 17.

3 თუმცა დიმიტრიევსკი ფიქრობს, რომ „ბერების“ ნაცვლად თავდაპირველად ტექსტში უნდა ყოფილიყო, Ἀρμενιους რაც შემდეგ შეგნებულად უნდა გადაესწორებიათ ბერძნების სომხებისადმი ანტიპატიური დამოკიდებულების გამო (Путешествие по востоку и его научное значение, 1890, стр. 18). საერთოდ კი ავტორი არ უარყოფს სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ აზრს, რომ უკვე V ს. პალექსტინაში ქართველებს ჰქონდათ დამოუკიდებელი მონასტრები.

4 К. Кекелидзе, Литургические памятники..., 1907, стр. X.

5 „წამებაი შუშანიკისი“, ილ. აბულაძის გამოცემა, 1938, გვ. 46.

6 Т. Жордания, Описание...II, стр. 795; აგრეთვე იოვანე-ზოსიმეს კალენდარი, გვ. 25.

7 იქვე.

შემდგომად ამაღლებისა — დავით გარეჯელისა“¹; „პირველსა ოთხშაბათსა შემდგომად ამაღლებისა — დოღო გარეჯელისა“²; „კერიაკესა მესამესა ზატიკთა — მცხეთის ჯუარისა“³; „ჯორციელისა პარასკევსა“⁴ და გ ზატიკსა, დღესა შაბათსა — წმიდისა ნინოდისა“⁵; „ქველიერისა ხუთშაბათსა — შიოდისა“⁶ და სხვა.

ზემოთ ჩამოთვლილ წმინდანთაგან, როგორც ვხედავთ, არც ერთი არ არის VI საუკუნეზე გვიანდელი მოღვაწე; დღესასწაულებიც VI ს. ადრე დაწესებული ჩანს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ V-VI საუკუნეებში წმინდანთა ხსენება იღებოდა მხოლოდ შეიღეულის დღეებში, მოძრავ დღესასწაულებზე, რაც თავისთავად მიუთითებს, რომ ამ დროისათვის ნაციონალურ წმინდანთა დღესასწაულების დაწესების კალენდარული სისტემა ჯერ კიდევ ჩამოყალიბებული არ არის, რადგან სამარხვო დღესასწაულთა სისტემა უფრო ადრე ჩამოყალიბდა, ვიდრე საეკლესიო წლის დღესასწაულთა კალენდრის მიხედვით აღნიშვნა⁷, შეიღეულის დღეებში დაწესებული წმინდანთა დღესასწაულები უფრო არქაულია, ვიდრე კალენდარული ხსენების დღეები. ამას ადასტურებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ მოგვიანო ხანის ლიტურგიკულ ძეგლებში ყველა დასახელებულ მოღვაწეს კალენდარული ხსენების დღე მოეპოვება, მაგ. შუშანიკს — 17 ოქტომბერი⁸, დავით გარეჯელს — 28 მაისი (იშვიათად), დოღო გარეჯელს — 28 მაისი (იშვიათად), ნინოს — 14 იანვარი, შიო მღვიმელს — 9 მაისი. ხსენების დღეთა უძველესი სახით აღნიშვნა მხოლოდ სირიელ მამებს — დავით გარეჯელს, შიო მღვიმელს და დოღო გარეჯელს შემორჩათ, ისიც პარალელურად, ხოლო შუშანიკის, ნინოს და აბიბოს დღესასწაულები მხოლოდ ხსენების კალენდარული სისტემით დამკვიდრდა. ქართული ეკლესიის უძველეს წმინდანთა — რაჟდენ პირველმოწამის, ევსტათი მცხეთელისა და ცხრა კოლაელთა ხსენების დღეები თავდაპირველად მოძრავ დღესასწაულებზე დაიდებოდა, თუმცა მათი ცხოვრებანი და უძველესი ლიტურგიკული ძეგლები ამის შესახებ არას გვამცნობენ, ხოლო მოგვიანო ხანის ძეგლებში (მაგ, A — 97/ XI ს.) მათი ხსენება უკვე წელიწადის კალენდრულ დღეებშია დადებული.

VIII-IX საუკუნეების ძეგლებში წმინდანთა დღესასწაულები უკვე თავის დღეებშია წარმოდგენილი. მაგ. აბოს ხსენება დაწესდა ნათლისღების მეორე დღეს, 7 იანვარს; IX-X საუკუნეებში შექმნილი ძეგლი „ცხოვრება ი სერაპიონ ზარზმელისა“ წმინდანის ხსენების დღედ უკვე წლის კალენდრულ დღეს — 29 ოქტომბერს მიუთითებს: „ხოლო განვაწესეთ

1 საქართველოს სამოთხე, გვ. 265.

2 იქვე, გვ. 292.

3 იოვანე ზოსიმეს კალენდარი, ივ. ჯავახიშვილის გამოცემა, სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 225.

4 Sin. 5, 28ვ (მინაწერი ტექსტის ხელით); Jer. 42, 78v; Sin. 9; Sin. 17.

5 პარიზის ლექციონარი, Rt.VIII №3 (III), 301v. (კ. კეკელიძე ამ ხსენებას უზენებს იოვანე-ზოსიმეს კალენდარში, რაც შეცდომაა. ქართული ლიტურგიატურის ისტორია, 1951, გვ. 109).

6 H-1349, 1r.

7 И. Мансветов, Церковный Устав, Москва, 1885, стр. 45, 58.

8 ძირითადად, თორემ გვხვდება მისი ხსენება სხვა დღეებშიც: 2 ოქტომბერს-A-III, 48z, 1703-15წ.წ, A-152, 46z, 1742წ., Q-627, 356z, XVIII ს.; ცენტრ.არქ.№488, XVIII ს. 21 აგვისტოს A-97-300v, XI ს. არშიაზე ტექსტ. ხელით; A-1486, 197v, 1765 წ. 1 ნოემბერს — Q-662, XVII ს.

საკსენებელი წმიდისა ამის გალობითა და შესხმითა სულიერითა და ღამის თევითა დღესასწაულობითა ოკლონბერსა ოცდაცხრას...“¹. ხსენებათა კალენდარზე გადასვლა ქართულ სინამდვილეში VII-VIII საუკუნეებიდან უნდა დაწყებულიყო. თუმცა, ძველი სისტემა, ალბათ, პირველ ხანებში მაინც, პარალელურად განაგრძობდა არსებობას, ხოლო შემდეგ თანდათან გამოიღვნა. ზოგიერთმა დღესასწაულმა კი პარალელურად ბოლომდე შეინარჩუნა აღნიშვნის თავდაპირველი სახე (დავით გარეჯელი, დოდო გარეჯელი, შიო მღვიმელი და სხვა ქრისტიანული დღესასწაულები).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართველ მოღვაწეთა ხსენების დღეს ღვთისმსახურებაზე თავიდანვე მათ „წამებებს“ და „ცხოვრებებს“ კითხულობდნენ. ამის შესახებ ზოგიერთი „ცხოვრების“ ტექსტიც მეტყველებს, რომელშიც ხშირია მსმენელ-მორწმუნეებისადმი ასეთი მიმართვები: „მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი...“ (წამება აბოისი, ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტ. I გვ. 56), „საყუარელნო, ნუ გეწყინებინ სმენად სიტყუათა ამათ...“ (იქვე, გვ. 57), „მიიღეთ ჩემგან სანატრელი ესე სმენად წმიდისა მოწამისა“ (იქვე, გვ. 63), „აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი“ (იქვე, 1,34), „საყუარელნო...“ მიმართვა მსმენელებისადმი (კოსტანტი კახის წამება — ქრესტ. I, გვ. 74), „იხილეთ, რასა ვიტყვ, მორწმუნენო, ანუ რად არს დღეს მიხეზი სიტყესა ჩემისა და თქუენისა აქა შემოკრებისა“ (რაჟდენის წამება, ქრესტ. I, გვ. 241), „ესე ნეტარისა ნინოს ცხოვრებად შეუწყობელად და განბნეულად... აღრეულად ეწერა... ამისთვის საეკლესიო მკითხველთათვის ფრთად საწყინო იყო და მსმენელთათვის უკმარ და ვერ საცნაურ...“ (არსენ ბერი, ცხოვრებად წმ. ნინოსი, საეკლ. მუხ. გამოცემა, №10, გვ. 51-52) და სხვა მრავალი. მოტანილი მაგალითები ნათლად მეტყველებენ ამა თუ იმ მოღვაწის სრული ცხოვრების ღვთისმსახურების დროს წაკითხვის საჭიროებაზე.

მართალია, ნაციონალური წმინდანების „წამება“ — „ცხოვრებანი“ ქართულ ეკლესიას არც თუ ისე დიდი რაოდენობით ჰქონდა, მაგრამ ვრცელი ცხოვრების ღვთისმსახურებაზე წაკითხვის პრაქტიკამ, როგორც ჩანს, მაინც გადასინჯვა მოითხოვა, რადგან ის დღეები, რომლებშიც წმინდანის „ცხოვრება“ იკითხებოდა, დროთა განმავლობაში გადაიტვირთა ნაციონალური, ზოგადქრისტიანული და მსოფლიო ეკლესიის წმინდანთა დღესასწაულებით. ამას უნდა გამოეწვია წმინდანთა ხსენების დღეებში წასაკითხი მასალის შემოკლების პრაქტიკული საჭიროება. მართლაც, არის საკმაო საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ღვთისმსახურებაში ზოგიერთი დიდი ზომის ცხოვრება ამავე მოღვაწის შემოკლებულმა ცხოვრებამ შეცვალა. ასეთ შემოკლებულ ცხოვრებებს შეიძლება სვინაქსარული ტიპის ცხოვრებანი ვუწოდოთ², რადგან ჩვეულებრივ სვინაქსარულ ცხოვრებებთან შედარებით შემოკლებული ცხოვრებანი გაცილებით ვრცელია და არც ერთ ლიტურგიკული ხასიათის კრებულში (ე.ი. სვინაქსარში, ან საღვთისმსახურებულში) არ არის შესული. ასეთი სვინაქსარული ტიპის ცხოვრებებს შეგვიძლია მივაკუთვნოთ:

1 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა, 1946, გვ. 97.
2 აკად. ს. ჯანაშია (შრომები, ტ. II, გვ. 288, სქოლიო) ასურულ მამთა მოკლე ცხოვრებებს სვინაქსარული მიდრეკილების ცხოვრებებს უწოდებს, ხოლო პროფ. ილ. აბულაძე — ერთგვარ სვინაქსარულ რედაქციას (ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი წიგნები, გვ. XVI).

შუშანიკის წამების 940 წ. სომხურიდან ნათარგმნი შემოკლებული ცხოვრება¹, იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელისა და აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებათა მოკლე რედაქციები; ილარიონ ქართველის, არჩილ მეფის², ნინოს, პეტრე იბერის ცხოვრებათა მოკლე ვარიანტები. აღნიშნულ ცხოვრებებს საფუძვლად ვრცელი რედაქციის ტექსტები უდევს. უფრო დაწვრილებით ამ საკითხზე თითოეული მოღვაწის ცხოვრების სვინაქსარული რედაქციის განხილვისას შევჩერდებით. მაგრამ საინტერესოა ის გარემოება, რომ ჩამოთვლილ „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციების უმეტესობა არ სცილდება X-XI საუკუნეების ფარგლებს, ე.ი. წინ უსწრებს ქართულ ეკლესიაში სვინაქსარული ცხოვრების ჟანრის დამკვიდრებას, აქედან გამომდინარე გიორგი მთაწმიდლის მიერ „დიდი სვნაქსრის“ თარგმნას. მხოლოდ ნინოსა (XIII ს.) და პეტრე იბერიელის ცხოვრებათა მოკლე ვარიანტებია შექმნილი ცოტა მოგვიანებით, ალბათ, ტრადიციის გავლენით.

VI-IX საუკუნეების დანარჩენ მოღვაწეებს „სვნაქსრის“ საქართველოში გავრცელებამდე არ გააჩნიათ ცხოვრების მოკლე რედაქციები და თვით მათი სვინაქსარული ცხოვრებანიც, გარდა უმცირესი გამონაკლისისა (აბოს — XIV ს. დავით და კონსტანტინესი — XIII-XIV სს.), ჩვენ მხოლოდ XVIII საუკუნიდან მოგვეპოვება (ვესტათი მცხეთელის, გობრონის, კოსტანტი კახისა), ან კიდევ სრულებით არ შენახულა ჩვენამდე (გრიგოლ ხანძთელის, სერაპიონ ზარზმელის, ცხრა ძმა კოლელთა). როგორღა ავხსნათ ეს ფაქტი? ნუთუ მათი ხსენების დღეებში არ იყო საჭიროება ისეთივე ტიპის შემოკლებული ცხოვრებანი წაკითხულიყო, როგორც ეს ილარიონ ქართველის, ასურელ მოღვაწეთა და სხვათა შესახებ აღვნიშნეთ? გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია, მხოლოდ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ კოსტანტი კახის, გობრონისა და ცხრა ძმა კოლელთა წამებანი არ მოითხოვდნენ შემოკლებული ცხოვრებების შედგენას, რადგან მათი ცხოვრების ტექსტები არაფრით არ აღემატება მოკლე ტიპის ცხოვრებებს, უფრო მეტიც, ზოგიერთთან შედარებით ისინი მცირენიც კი არიან. რაც შეეხება ვესტათი მცხეთელის, დავით და კონსტანტინეს, გრიგოლ ხანძთელისა და სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებებს, ისინი ჩვენამდე თავდაპირველი სახით არ შემონახულან. მათ, როგორც ცნობილია, გადაამკეთებელ-მეტაფრასტის ხელში გაუვლიათ და, ამდენად, ძნელია მათ კიმენურ რედაქციებზე მსჯელობა. მაგალითად, დავით და კონსტანტინეს XII ს. შექმნილი ცხოვრების არც თუ ვრცელი ზომის მეტაფრასტული რედაქცია, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული³, შექმნილია ამ მოწამეთა ღვაწლის შემცველი ძველადვე არსებული თხზულების საფუძვლზე, და, საფიქრებელია, გაცილებით მოკლე იყო მეტაფრასტულთან შედარებით. ამიტომ მისი ლიტურგიკული დანიშნულებით

1 რომლის დედანს აკად. კ. კეკელიძე სვინაქსარულს უწოდებს (ქართ. ლიტ. ისტ., I. გვ. 110, სქოლიო).

2 არჩილ მეფის დღესასწაულის უძველესი დღე (იოანე-ზოსიმეს კალენდრით 15 იანვარს) ეჭვს ბადებს, რომ არსებობდა მისი ცხოვრებაც, რომლის შემოკლებული სახე უნდა იყოს არჩილის „ქართლის ცხოვრებისეული“ მოკლე ნუსხა.

3 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1951, გვ. 503.

გამოყენება საკვებით შესაძლებელი იქნებოდა. მსგავსი შემთხვევები მოსალოდნელია იმ ცხოვრებებთან დაკავშირებით, რომლებმაც ჩვენამდე მხოლოდ მოგვიანო მეტაფრასტული რელაქციებით მოაღწიეს.

ჩვენ შევეცადეთ ძველ ნაციონალურ მოღვაწეთა შემოკლებული ცხოვრების არსებობის, თუ არ არსებობის ფაქტებისათვის თავისებური გამართლება გვეპოვა, მაგრამ როგორღა აეხსნათ, რომ X-XII სს-ში აბო თბილელისა და ნინოს ცხოვრებათა ვრცელი რელაქციების გვერდით არა გვაქვს მათი მოკლე ცხოვრებანი, მით უმეტეს, რომ ვრცელი რელაქციები საკმაოდ დიდი მოცულობისანი არიან. ვფიქრობთ, რომ ნინოს ხსენების დღეს მის ვრცელ ცხოვრებას კითხულობდნენ, მას შემდეგაც კი, როდესაც „დიდი სენაქსრის“ გავლენით შედგა ქართველი წმინდანების სენაქსარული ცხოვრებანი და მათ შორის, წმ. ნინოსიც. ჩვენი აზრით, ამას ადასტურებს Sin. 4 (XI ს.) ხელნაწერის წმ. ნინოს დღის „განგება“, რომელშიც მოკლე სენაქსარული ცხოვრების შემდეგ 14/1 მითითებულია: „იკითხ“ნ ორჯერ ცხოვრებად წმიდისა ნინოდის“¹. ჩვენი აზრით, აქ ნინოს ვრცელი ცხოვრება იგულისხმება და არა სენაქსარული. აქედან გამომდინარე, ნინოს შემოკლებული ცხოვრების შედგენის საჭიროების საკითხი თავდაპირველად X-XI საუკუნეებში ქართული ეკლესიისათვის არ მდგარა, ხოლო XII-XIII სს. შეიქმნა კიდევ მისი ცხოვრების მოკლე რელაქცია², რომელსაც მხოლოდ ლიტურგიკული დანიშნულება უნდა ჰქონოდა.

იგივე შეიძლება ითქვას აბოს შესახებაც. ამ თხზულების კომპოზიცია კარგად უპასუხებს ღვთისმსახურებაზე წასაკითხი ცხოვრების ყველა მოთხოვნას. თხზულების შესავალს, რომელიც ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებასა და ეროვნული თვითშეგნების გაღვივებას ისახავს, შეიძლება ითქვას, რომ პომილეტიკური ფორმა აქვს; მეორე და მესამე თავი აბოს ცხოვრებისა და წამების ფაქტებს გადმოგვცემს, მეოთხე თავი კი „შესხმის“ ბრწვინვალე ნიმუშია. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ X საუკუნისათვის, როდესაც ჩვენ მიერ აღნიშნული სენაქსარული ტიპის ლიტურგიკული ცხოვრებანი წარმოიშვა, აბოს წამება მაინც ვრცელი ფორმით იკითხებოდა; მისგან შემოკლებული ცხოვრება არ შეუდგენიათ. შემოკლებული ცხოვრების ნაცვლად, ალბათ, გამოყენებული იყო „აბოს წამების“ მესამე თავი, რომელსაც ცალკე სათაური აქვს: „წამებად წმიდისა პაბოდის“. ამ ეჭვის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ცნობილი X ს. სინას ხელნაწერი (Sin. — 11), რომელშიც ეს ძველი ზანდუკისა და პირველი თავის გარეშეა წარმოდგენილი³, და აგრეთვე შედარებით მოგვიანო დროის რამდენიმე პაგიოგრაფიული კრებული, რომლებშიც სხვა ქართველ და მსოფლიო ეკლესიის მოღვაწეთა ვრცელ ცხოვრებებთან ერთად შესულა აბოს წამების მხოლოდ მესამე თავი⁴. მართალია, XIII-XVIII სს. ხელნაწერებზე დაყრდნობით ასეთი ვარაუდის დაშვება გაუმართლებელიც შეიძლება მოგვეჩვენოს, მაგრამ, საფიქრებელია, რომ ამ კრებულებში შესული ცხოვრებანი გაცილებით ძველი დედნებიდანაა აღებული. „აბოს წამების“ მხოლოდ მესამე თავის

1 Sin. 4, გვ. 100.

2 ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, გვ. 216-231. ქ. ცხადაძე, უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“, საიუბილეო კრებული კორნელი კეკელიძეს — 1959, გვ. 401.

3 G. Garitte, Catalogue des manuscrits géorgiens littéraire du mont Sinai, Louvain, 1956, 41.

4 A-70. XIII ს.; S-3269, 1720-იანი წლ., A-643, XVIII ს.

შეტანა ამ კრებულების შემდგენელთა ინიციატივა არ უნდა იყოს — იგი ისეთი ძველი კრებულიდან უნდა იყოს გადმოღებული, რომელიც „აბოს წამების“ მხოლოდ ამ ნაწილს შეიცავდა. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს იგივე სინას ხელნაწერი და A — 10. „აბოს წამების“ ეს თავი სრულიად დასრულებული თხზულების სახეს ატარებს: მას აქვს ცალკე სათაური და შესავალი, რომელშიც ავტორი მიმართავს მსმენელ ქრისტიანებს: „რომელნი ხართ ქრისტეს მოყვარენი და მარტულთ-მოყვარენი, მიიღეთ ჩემგან სანატრელი ესე სმენად წმიდისა მოწამისა და ქრისტეს მოღუაწისაი, რომელი სიმკნითა და ღიდებითა გკრგნოსან იქმნა ქრისტეს მიერ!“¹. თხრობა აბოს წამების შესახებ წინა თავებისაგან დამოუკიდებლადაც დასრულებულ იერს ატარებს. ზემოაღნიშნული მონაცემები გვაფიქრებინებს, რომ ღვთისმსახურებაზე ამ ნაწილს შეეძლო აბოს შემოკლებული ცხოვრების მაგივრობა გაეწია, თუკი აბოს დღესასწაულის დღეს მისი შემოკლებული ტიპის ცხოვრების წაკითხვა აუცილებელი იყო.

ამრიგად, ქართულ ღვთისმსახურებაზე წმინდანთა სრული ცხოვრების წაკითხვის პრაქტიკა, რომელიც, საფიქრებელია, IX-X საუკუნეებამდე გრძელდებოდა, შეცვალა ამავე სრულ ცხოვრებათა საფუძველზე შედგენილმა შემოკლებულმა, სვინაქსარული ტიპის ცხოვრებებმა, რაც ეკლესიის პრაქტიკული საჭიროების, დროის ეკონომიის მიზნით უნდა გაკეთებულიყო. ასეთი ტიპის ცხოვრებების შექმნის ქრონოლოგიური საზღვრები X-XI საუკუნეებით უნდა შემოიფარგლოს, ხოლო მათი გამოყენება „ღიდი სვინაქსარის“ თარგმნისა და ამასთან დაკავშირებით ღვთისმსახურებაში კიდევ უფრო მოკლე სვინაქსარული ცხოვრებების დამკვიდრების შემდეგაც, მათ პარალელურად, არ არის მოულოდნელი (მაგ. ნინოსა და პეტრე იბერის მოკლე ცხოვრებები).

გიორგი მთაწმიდლის მიერ „ღიდი სვინაქსარის“ თარგმნით, ჩვენი აზრით, იწყება ქართული ეკლესიის ღვთისმსახურებაში ჰაგიოგრაფიული მასალის ახალი ფორმით წარმოდგენის მორიგი ეტაპი. იმ მიზეზით, რომ ეფთვიმეს მიერ კონსტანტინოპოლური ტიპიკონის შემოკლებული თარგმანი იმდროინდელ ლიტურგიკულ საჭიროებას ვეღარ აკმაყოფილებდა, გიორგი მთაწმიდელმა დეკანოზობის დროს თარგმნა ამავე ტიპიკონის შედარებით სრული რედაქცია, რომელსაც ეფთვიმეს ნაშრომთან შეპირისპირებით „ღიდი სვინაქსარი“ უწოდა. გიორგი მთაწმიდლის შრომა, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია, არ წარმოადგენს ერთი რომელიმე გარკვეული ძეგლის თარგმნას: მის სხვადასხვა ნაწილებს სხვადასხვა წყარო უნდა მოეპოვებოდეს. სავსებით ბუნებრივი ჩანს, რომ გიორგი მთაწმიდელმა თავის ნათარგმნ ძეგლში დისციპლინარულ ნაწილზედაც იზრუნა, რადგან ყოველი მონასტრისათვის აუცილებელი ეს ნაწილი მის ძირითად წყაროს — კონსტანტინოპოლის წმ. სოფიის დიდი ეკლესიის ტიპიკონის ნუსხებს, როგორც საპატრიარქო-სამრევლო ეკლესიის წესდების წიგნს, არ გააჩნდა. „ღიდი სვინაქსარის“ დისციპლინარული ნაწილი ათანასე ათონელის ლავრისათვის შემუშავებული ტიპიკონის — Διατύπωσι... გადმოკვეთება უნდა იყოს². თავის მხრივ, ათანასე ათონელს ეს ტიპიკონი

1 ძველი ქართული ლიტურატიურის ქრესტომათია, I, გვ. 63.

2 К. Кекелидзе, Литург. памятники..., стр. 487-497.

სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონიდან — Υποτύπωσις.. („მოკლე მონახაზები“) გადმოუკეთებია¹. „დიდი სენაქსრის“ სამარხვო ნაწილიც სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონიდან ჩანს აღებული, ხოლო სვინაქსარული ნაწილი კი — კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ტიპიკონის ერთ-ერთი ნუსხიდან, როგორც ამას აკად. კ. კეკელიძე ფიქრობს². ამრიგად, გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სენაქსარი“ შექმნილი ჩანს სტუდიელთა მონასტრისა და კონსტანტინოპოლის დიდი ეკლესიის ტიპიკონების საფუძველზე. საკითხავია, რატომ სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონებიდან არ აიღო მან სვინაქსარული ნაწილიც? ეს მხოლოდ იმ გარემოებით შეიძლება აიხსნას, რომ სტუდიელთა მონასტრის ტიპიკონები სვინაქსარულ ნაწილში კალენდრის მოცულობას არ გაცდილებიან³, ხოლო დიდი ეკლესიის ტიპიკონების სვინაქსარული ნაწილი წმიდანთა ბიოგრაფიულ მასალას — სვინაქსარულ ცხოვრებებსაც შეიცავდნენ. ამჟამად „დიდი სენაქსრის“ სწორედ ეს პაგიოლოგიური ნაწილი გვიანტერესებს, რადგან თარგმნის პროცესში და უფრო მოგვიანებითაც მასში ქართული პაგიოგრაფიული მასალა შევიდა.

ბერძნულიდან ნათარგმნ „დიდ სენაქსარში“, მართალია, თავიდანვე შევიდა ნაციონალური პაგიოგრაფიული მასალა, მაგრამ მცირე რაოდენობით (13 მაისს ეფთვიმეს სვინაქ. ცხოვრება, 14/VI იოანე ათონელის ხსენება). საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ამ ძეგლის შემდეგ დროინდელი ნუსხებიც XVII-XVIII ს-მდე არ გამოირჩევიან ქართული მასალის სიუხვით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გიორგი მთაწმიდელმა „დიდ სენაქსარში“ თარგმნისთანავე შეიტანა ეფთვიმე მთაწმიდლის სვინაქსარული ცხოვრება, რომელიც მასში შესულ ყველა მოღვაწის სვინაქსარულ ცხოვრებაზე გაცილებით ვრცელია. ქვემოთ ჩვენ დაწვრილებით გვექნება ლაპარაკი ამ თხზულების შესახებ და ამიტომ აქ აღარ შევჩერდებით.

„დიდი სენაქსრის“ სხვადასხვა სამწერლოს კერებში გადაწერამ მის სხვადასხვა ნუსხებში ადგილობრივი ქართული ელემენტის გაჩენა გამოიწვია. აღსანიშნავია, რომ მთარგმნელის მითითებების მიუხედავად (მაგ. A — 97, 312 ფ.) უკვე XI საუკუნიდანვე ჩნდება გადამწერლების და ადგილობრივი ეკლესიების „მამათა“ სანქციით ქართველ მოღვაწეთა არა მარტო ხსენებანი, არამედ სვინაქსარული ცხოვრებანიც. ამ მხრივ ჯვარის მონასტრის № 24-25 „სენაქსარი“, რომელიც სპეციალურად არის გადაწერილი ჯვარის მონასტრის პირველი მშენებლის, პროხორეს (12/II) სვინაქსარული ცხოვრებისა და აღაპის (17/I) შესატანად. „დიდი სენაქსრის მეორე ნუსხა, რომელიც ნინოს სულ მოკლე სვინაქსარულ ცხოვრებას (14/I) შეიცავს, გადაწერილია სინა მთაზე XI საუკ. II ნახევარში (Sin.-4).

XI საუკუნეშივე არის სავარაუდებელი ილარიონ ქართველის ჯერ ხსენებისა და შემდეგ სვინაქსარული ცხოვრების შეტანა „დიდ სენაქსარში“, თუმცა ჯერჯერობით მისი სვინაქსარული ცხოვრების შემცველი ჩვენამდე მოღწეული „დიდი სენაქსრის“ ნუსხებიდან

1 И. Мансветов, Церков. Устав..., 223.

2 К. Кекелидзе, დასახ. ნაშრომი, გვ. 497-502.

3 И. Мансветов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63.

უძველესი XII საუკუნისაა (A-222, A-626). ჩვენი აზრით, ამ ვარაუდის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის გარემოება, რომ ილარიონის ხსენება და საგალობელი ჯერ კიდევ გიორგი მთაწმიდელმა შეიტანა „თუნში“. „თუნის“ ქართული მასალა, გარდა ილარიონ ქართველისა და ეფთვიმე მთაწმიდლის საგალობლებისა, იადგარებიდან არის აღებული. ილარიონისა და ეფთვიმეს საგალობლების „თუნში“ საკუთარი ინიციატივით შეტანა გვიჩვენებს, რომ გიორგი მთაწმიდელი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ამ ორი მოღვაწის როლს ქართული ეკლესიის ცხოვრებაში. „დიდი სჯნაქსრის“ XI საუკუნის ნუსხებში სწორედ „თუნში“ ხსენებისა და საგალობლის შეტანის საფუძველზე უნდა გაჩენილიყო ილარიონის ხსენება. XI საუკუნის მიწურულისათვის მისი სვინაქსარული ცხოვრების გაჩენა ამავე ძეგლის ნუსხებში შესაძლებლად მიგვაჩნია, მით უმეტეს, რომ უკვე უნდა არსებულიყო ილარიონის სვინაქსარული ტიპის შემოკლებული ცხოვრება, რომლის კიდევ უფრო შემოკლებას წარმოადგენს „დიდ სჯნაქსარში“ შესული ცხოვრება. ილარიონის ხსენებისა და ცხოვრების სვინაქსარში შეტანას მტკიცე საფუძველი ჰქონდა იმ მხრივაც, რომ იგი მსოფლიო მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდანად ითვლებოდა.

აი, ის ქართული ჰაგიოგრაფიული მასალა, რომელიც „დიდ სჯნაქსარში“ შევიდა მისი თარგმნის მომენტიდან XI საუკუნის ბოლომდე. როგორც ვნახეთ, ქართული მასალის „დიდ სჯნაქსარში“ შეტანაში წვლილი მიუძღვის საზღვარგარეთის რამდენიმე ქართულ სამწერლო კერას (ათონი, ჯვარის მონასტერი, სინას მთა). შემდეგ, „სჯნაქსრის“ ნუსხების სხვადასხვა ადგილებში გადაწერასთან დაკავშირებით, მასში ქართველ მოღვაწეთა ხსენებების რიცხვი თანდათან იზრდებოდა. ამ მხრივ საინტერესოა XI ს-ის A-97 „სჯნაქსარი“, რომლის აშეიბზე ტექსტის ხელითვე მიწერილია ქართველ წმინდანთა ხსენებანი სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე, რადგან, როგორც ჩანს, ამ ძეგლის გადამწერს ვერ გაუბედავს ხსენებათა ძირითად ტექსტში შეტანა (საერთოდ. გიორგი მთაწმიდლის ანდერძი კრძალავდა ასეთი დამატებების შეტანას). პ. ინგოროყვა ფიქრობს, რომ ეს ხსენებები ამოღებული უნდა იყოს ე.წ. „კლარჯული სჯნაქსრიდან“. გაურკვეველია, რა იგულისხმება „კლარჯულ სჯნაქსარში“: კლარჯეთში გადაწერილი „სჯნაქსარი“ თუ კლარჯეთში შედგენილი ქართული ლიტურგიკული წიგნი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ფაქტი უფრო მარტივად შეიძლება აიხსნას. XI საუკუნეში საეჭვო არ უნდა იყოს ქართული ეკლესიის წმინდანთა ხსენებათა კალენდრის არსებობა, უფრო სწორად კალენდრისა, რომელიც მსოფლიო ეკლესიის წმინდანთა და დღესასწაულთა გვერდით შეიცავდა ქართველ მოღვაწეთა ხსენებებს. სწორედ ასეთი კალენდრის მიხედვით უნდა იყოს შეტანილი ზემოაღნიშნული ხსენებებიც A-97 „სჯნაქსრის“ აშეიბზე.

საინტერესოა, აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ „სჯნაქსრის“ აშეიბზე მიწერილი ხსენებანი ხშირად ამ ხელნაწერიდან გადაწერილი ძეგლების ძირითად ტექსტში შედიოდა და ამ გზით დებულობდა სანქციას. მაგალითისათვის ისევ A-97 ხელნაწერი გამოგვადგება; A-97 „სჯნაქსრის“ აშეიბზე, როგორც აღვნიშნეთ, მიწერილია ზოგიერთი ქართველი მოღვაწის ხსენება. აღსანიშნავია, რომ ეს ხსენებანი მოგვიანო ლიტურგიკულ კრებულებში (სადღესასწაულოები სვინაქარები, გულანები და ა.შ.), სიტყვასიტყვით

არის გადატანილი ძირითად ტექსტში. მაგ: „ამასვე დღესა (12/XI) წმიდისა მღვდელ-მოწამისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ, რომელი იწამა ცეცხლის მსახურთა მიერ ქართლს“ (56r), ზუსტად ასეთი ფორმულირებით არის ეს ხსენება შესული A-111 გულანში (1703-15 წ.), ოღონდ 13/XI დღეს (107r, I წიგნი). სხვათა შორის აბიბოს ნეკრესელის ეს ხსენება ყველაზე ადრინდელია A-97 სვინაქსრის ხსენების შემდეგ. „ამასვე დღესა (18/V) წმ. მოწამეთა ორთა ძმათა დავით და ტირიჭანისი, რომელნი იყვნეს სომხითით და ეწამნეს ტაოს“ (221r) — სიტყვა-სიტყვით მეორდება XVII-XVIII საუკუნის ძეგლებში (უფრო ადრინდელი არ შემონახულა): A-111 გულანი (1703-15 წ.წ—23ვ, IV წიგნი), H-970 (401r); ზოგიერთი ძეგლი კი უმატებს: „...ორთა ძმათა ქართველთა (ცენტრ. არქ. 488, A-515, S-67 და სხვ). „ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა კოსტანტი კახისაჲ. ესე იყო ქართველი აზნაური დიდებული და იწამა სარკინოზთა მიერ სპარსეთს“ (54ვ). ზუსტად ასეა განმეორებული A-111-ში (100 r, I წ.) არ უნდა იყოს საკვყო, რომ მოგვიანო ხანის ლიტურგიკულ კრებულებში კოსტანტი კახის ხსენების ტექსტი A-97-დან, ან მისგან მომდინარე ხელნაწერიდან უნდა იყოს გადმოღებული, ოღონდ მცირედენი განსხვავებით: „ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა დიდებულისა კოსტანტი კახისაჲ, რომელი იყო ნათესავით ქართველი და იწამა სარკინოზთა მიერ სპარსეთს“ (A-569, XII-XIII სს. 56 r; S-43 XVII-XVIII სს. 48 r; S-2569, 1755 წ. 94 r;), ოღონდ არა 10/XI, როგორც ეს A-97-ში და A-111-შია, არამედ 12/XI. შუშანიკის ხსენება A-97-ში 21 აკვისტოს დღესაა შეტანილი: „ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა შუშანიკისი, რომელი იწამა ქართლს ქმრისა მისისა ვარსკენისგან“ (300v). ასევეა განმეორებული ეს ხსენება, იმავე დღეს A-1486 სვინაქსარში (1765 წ. 197v). სხვა ძეგლებში მისი ხსენება ან 17/X, ან 2/X გვხვდება. ევსტათი მცხეთელის A-97-სეული ხსენება (29/VII-208v) ზუსტად მეორდება ქუთაისის ეთნოგრაფ. მუზეუმის -42 (XVII-XVIII სს.) სადღესასწაულოს ძირითად ტექსტში: „ამასვე დღესა წმ. მოწამისა ევსტათი მცხეთელისა, რომელი იყო ნათესავით სპარსი და იწამა ტფილისს ცეცხლის მსახურთა მიერ“ (29/VII, 308 v).

მსგავსი მაგალითების მოტანა მრავლად შეიძლება როგორც A-97 ხელნაწერიდან, ასევე სხვა ძეგლებიდანაც; უფრო მეტიც: ალაპები ჩვეულებრივ სვინაქსრის აშოებზე იწერება შესაბამის დღეებში და ძირითად ტექსტში მათი შეტანა ყოველად მოულოდნელია. მიუხედავად ამისა, მსგავსი, მაგალითი მაინც მოგვეპოვება: პროზორე ქართველის ალაპი 17 იანვრის დღეს ჩაწერილია Jer. 24-25 სვინაქსარში. ამ ხელნაწერიდან გადაწერილ H — 1661-ში ეს ალაპი ასევე აშოაზეა გადმოტანილი, ხოლო Q-75 გვიანდელ სვინაქსარში, რომელიც H-1661-დან უნდა იყოს გადმოწერილი, პროზორეს ალაპი 17 იანვრის დღის ძირითად ტექსტშია შესული.

ამრიგად, ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეებისა და სვინაქსარულ ცხოვრებათა „სვინაქსრის“ ნუსხებში თანდათანობითი მოძრავლება უმთავრესად გამოწვეულია ზემოაღნიშნული მიზეზებით.

გარდა XI საუკუნის „დიდი სვინაქსრების“ ნუსხებისა რამდენიმე ქართველი მოღვაწის სვინაქსარული ცხოვრება შემოგვინახა მოგვიანო პერიოდის ხელნაწერებმაც.

იერუსალიმის XII-XIII სს. №80 „დიდი სენაქსრის“ აშიაზე სხვა მრავალრიცხოვან მინაწერებს შორის არის XIV საუკუნის ხელით მიწერილი აბო თბილელის სვინაქსარული ცხოვრების მცირე ტექსტიც. აბოს ეს სვინაქსარული ცხოვრება უძველესია ჩვენამდე მოღწეულ მის სვინაქსარულ ცხოვრებებს შორის, აღსანიშნავია, რომ ეს სვინაქსარული ცხოვრება ჯერჯერობით ერთადერთი ნუსხითაა ცნობილი. აბო თბილელის სვინაქსარული ცხოვრების განსხვავებული, ასევე პატარა მოცულობის, დანარჩენი რედაქციები გვიანდელია და არ სცილდება XVII-XVIII სს. ფარგლებს.

XIV საუკუნეში ცალკეულ ფურცლებზე გადაწერილი და XI საუკუნის იერუსალიმის № 24-25 „დიდი სენაქსრის“ სათანადო ადგილებზე ხსენების დღეების მიხედვით ჩაუკერებიათ იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მოწამეების – ლუკა იერუსალიმელისა და ნიკოლოზ დვალის სვინაქსარული ცხოვრებანი. მათ სხვა ხელნაწერებში ვეღარ ვხვდებით. XIII-XIV საუკუნის ერთ-ერთი ხელნაწერი¹ შეიცავს დავით და კონსტანტინეს მოზრდილ სვინაქსარულ ცხოვრებას. იგი ორი სხვა ნუსხითაც გვხვდება (XVI ს. ქუთ. - 161 და XVIII ს. Q-105ა გულანი). ამ მოწამეთა სვინაქსარული ცხოვრების დანარჩენი რედაქციებიდან ერთი XVI საუკუნისაა (A-508), ხოლო დანარჩენი სამი XVII-XVIII საუკუნეების ხელნაწერებშია მოთავსებული.

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა „დიდი სენაქსრის“ ნუსხების ქართული ჰაგიოგრაფიული მასალით თანდათანობით შევსების სურათი ამ ძეგლის თარგმნის მომენტიდან XVI საუკუნემდე, რაც ამ პერიოდში არც თუ ისე ინტენსიურად მიმდინარეობდა.

გარდა გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სენაქსრისა“ ქართველ წმინდანთა რამდენიმე შედარებით ადრინდელი სვინაქსარული ცხოვრება ქართული მწერლობის სხვა ძეგლებმაც შემოგვინახეს.

შიო მღვიმელის ერთადერთი, XIII საუკუნის სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტი მოთავსებულია არა „დიდი სენაქსრის“ რომელიმე ნუსხაში, არამედ სპეციალურად შიო მღვიმის მონასტრისათვის გადაწერილ პალესტინის საბა განწმედილის ლავრის ტიპიკონის ქართული ნუსხის პირველსავე ფურცელზე. უფრო მოულოდნელია წმ. ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების შედარებით ვრცელი რედაქციის ერთადერთი ნუსხის მოთავსება ნინოს სრული ცხოვრების ჭკელიშური რედაქციის ტექსტის ბოლოს (H-600).

გაცილებით მეტი რაოდენობითაა წარმოდგენილი ქართველ მოღვაწეთა ხსენების დღეები და სვინაქსარული ცხოვრებანი XVII საუკუნის მიწურულისა და განსაკუთრებით XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში (სვინაქსრები, გულანები, სადღესასწაულოები და სხვა). სწორედ ამ პერიოდის ღვთისმსახურების ძეგლებმა შემოინახეს იმ წმინდანთა ხსენებანი და სვინაქსარული ცხოვრებანი, რომელთა დღესასწაულების არსებობის შესახებ ადრე პერიოდში მხოლოდ მათ სრულ ცხოვრებათა საფუძველზე შეიძლება მსჯელობა, რადგან მათი სვინაქსარული ცხოვრებანი XI-XVI საუკუნის „დიდი სენაქსრის“ ნუსხებში და სადღესასწაულოებში არ მოიპოვება.

1 პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის №4 ხელნაწერი, რომელიც წარმოადგენს თისლის ეკლესიის (სამხრეთ საქართველოში) სვინაქსარს.

ამასთანავე, ძირითადად XVIII საუკუნეებში შეიქმნა იმ წმინდანთა სვინაქსარული ცხოვრებების ახალი რედაქციები, რომელთა უძველესი ვარიანტების დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ XI-XIII საუკუნეების ლიტურგიკული ძეგლებიდან არის ცნობილი.

იმ ლიტურგიკული კრებულებიდან, რომლებშიაც მოცემულია ცდა, თავი მოუყარონ რაც შეიძლება მეტი ნაციონალური წმინდანების დღესასწაულებს, უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია ყოფ. საეკლ. მუხეუმის A-111, 1703-1715 წწ. გულანი. ამ ძეგლის სვინაქსარული ნაწილში, რომელიც გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარის“ ნუსხას წარმოადგენს, მოთავსებულია ქართველ მოღვაწეთა 17 ხსენების დღე სვინაქსარული ცხოვრებების გარეშე და ექვსი მოღვაწის სვინაქსარული ცხოვრება. აღსანიშნავია, რომ ქართველ წმინდანთა უძველესი ხსენებანი ამ ძეგლის ძირითად ტექსტში გადმოსულია A - 97 (XI ს.) სვინაქსარის ამიებზე ტექსტის ხელით მიწერილი ხსენებებიდან, ან A - 97-დან მომდინარე სხვა ნუსხიდან. ასეთია 11 ხსენება, რომელთა უძრავლესობა A - 97-ის შემდეგ პირველად - A-111-ში გვხვდება და მეორდება უფრო მოგვიანო ხანის ლიტურგიკულ ძეგლებში (აბიბოს ნეკრესელი, შუშანიკი, ევსტათე მცხეთელი, დავით და ტირიჭანი). წმინდანთა ზოგიერთი ხსენება ამ ძეგლში საერთოდ პირველად გვხვდება (საკაკი და იოსები, ანტონ მარტომყოფელი, დავით აღმაშენებელი). სვინაქსარულ ცხოვრებათაგან ცნობილია მხოლოდ ეფთვიმე მთაწმიდლის ცხოვრება. დანარჩენებიდან — პეტრე იბერის, გობრონის და ქეთევანის სვინაქსარული ცხოვრებანი პირველად ამ ძეგლშია მოთავსებული. აქვეა შესული ილარიონისა და დავით და კოსტანტინეს მოგვიანო. მანამდე ჩვენთვის უცნობი, სვინაქსარული ცხოვრებების ახალი რედაქციები.

უფრო სისტემატურ ხასიათს ატარებს დომენტი კათალიკოსის ბრძანებით შედგენილი სადღესასწაულო - A-425 (1718 წ.) რომელშიც ქართული ჰიმნოგრაფიულ-ჰაგიოგრაფიული ელემენტი კიდევ უფრო გაზრდილია. როგორც ცნობილია, დომენტი კათალიკოსი იყო პირველი, შედარებით სრული ქართული ჰაგიოგრაფიული კრებულის (A-130, 1703-1713 წწ.) შედგენის ინიციატორი¹. სწორედ ქართული ჰაგიოგრაფიის დარგში დაწყებულ ინტენსიურ მუშაობას უნდა შეექმნა იდეა და პრაქტიკული საფუძველი ისეთი სადღესასწაულოს შედგენისა, რომელშიც მსოფლიო ეკლესიის წმინდანთა გვერდით შეძლებისდაგვარი სისრულით შევიდოდა ნაციონალური წმინდანების სადღესასწაულოები და მათი ხსენების დღეების „განგება“. სადღესასწაულო (A-425), რომელიც შეიცავს წმინდანთა სვინაქსარულ ცხოვრებებსა და საგალობლებს, თავიდან ბოლომდე არ გვიჩვენებს ერთნაირ სურათს. როგორც ჩანს, თავიდან განზრახული ყოფილა, შეეღინათ სრული სადღესასწაულო წელიწადის ყველა დღის დღესასწაულის აღნიშვნით, რაც, მართლაც, გატარებულია სექტემბერ-აპრილის თვეების ნაწილში (23 აპრილამდე). აქედან სრულ მასალას შეიცავს მხოლოდ სექტემბერ-იანვრის თვეები, ხოლო თებერვალ-აპრილის თვეების მასალა, ე.ი. სვინაქსარული ცხოვრებანი და საგალობლები, ძალზე შემოკლებულია. ბოლო ოთხი თვე — მაის-აგვისტო გამოკრებილია და შეიცავს მხოლოდ

1 ელ. მეტრეველი, ქართული ჰაგიოგრაფიის კრებული და მისი შემდგენელი, პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო ინსტიტუტის შრომები, ტ. VIII, 1950, გვ. 417.

საუფლო და მსოფლიო ეკლესიის წმინდანთა დღესასწაულებს, გამონაკლისია მხოლოდ ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება 16 აგვისტოს, უფრო სწორად, მარტყოფის ხატის საკითხავი.

ეს სადღესასწაულო საინტერესოა იმიტომ, რომ მასში პირველად შეტანილი იმ ქართველ წმინდანთა სვინაქსარული ცხოვრებანი, რომელთა მხოლოდ ხსენებანი იყო ცნობილი ადრეული ლიტურგიკული კრებულებიდან. ასეთებია: აბიბოს ნეკრესელის, ანტონ მარტომყოფელის, კოსტანტი კახის და შუშანიკის პატარა ზომის სვინაქსარული ცხოვრებანი; აგრეთვე ნინოს, აბოს, გობრონის, დავით და კოსტანტინეს, პეტრე იბერიის, ქეთევანის სვინაქსარულ ცხოვრებათა ახალი, მანამდე ჩვენთვის უცნობი რედაქციები.

კიდევ უფრო მეტ ჰაგიოგრაფიულ მასალას შეიცავს A-220 სვინაქსარული კრებული, რომელშიც შესულია თითქმის ყველა ქართველი წმინდანის ცნობილი და უცნობი სვინაქსარული ცხოვრების ნუსხები. უნდა აღინიშნოს, რომ კრებულის ძირითადი წყარო უნდა იყოს A-425 სადღესასწაულოს ერთ-ერთი ნუსხა, რადგან ამ სადღესასწაულოს ყველა სვინაქსარული ცხოვრება ზედმიწევნითი სიზუსტითაა გადაწერილი A-220-ში. გამონაკლისს შეადგენს მხოლოდ ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება: A-425-ში მოთავსებულია ილარიონის ცხოვრების ის უძველესი სვინაქსარული რედაქცია, რომელიც „დიდ სვინაქსარში“ ჩვენის აზრით, უკვე XI საუკუნის ბოლოს გაჩნდა, მაგრამ A-425 სადღესასწაულოს შემდგენელს თუ გადამწერს აქ სვინაქსარული ცხოვრება ისე შეუძოკლება ადგილ-ადგილ მთლიანი ფრაზებისა და წინადადებების უსისტემო ამოღებით, რომ ტექსტი თითქმის დაუმახინჯებია. როგორც ჩანს, — A-220-ის, თუ მისი დენის შემდგენელს ეს სვინაქსარული ცხოვრება თავის კრებულში აღარ გადაუტანია და სხვა წყაროდან ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების განსხვავებული, უფრო გვიანდელი რედაქცია გამოუყენებია. A-200 სვინაქსარული კრებულის შემდგენელს განუზრახავს A-425 სადღესასწაულოს ხარვეზის შევსება და ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობი წყაროებიდან თავის კრებულში შეუტანია იმ ქართველ წმინდანთა სვინაქსარული ცხოვრებანი, რომლებიც დომენტიესულ სადღესასწაულოში რაღაც მიზეზების გამო არ შესულა; ასეთებია: ევსტათე მცხეთელის, იოვანე ზედაზნელის, დავით გარეჯელის, დოდო გარეჯელის, შიო მღვიმელის, გიორგი მთაწმიდელისა და ეფთვიმე მთაწმიდელის სვინაქსარული ცხოვრებანი. აქედან იოვანე ზედაზნელის, დავით გარეჯელის, ევსტათი მცხეთელის, დოდო გარეჯელისა და გიორგი მთაწმიდელის სვინაქსარული ცხოვრებანი მხოლოდ ამ კრებულის მიხედვითაა ცნობილი და არც ერთ, არც ადრინდელ და არც გვიანდელ ლიტურგიკულ კრებულში არ მოიძებნება. შიო მღვიმელისა და ეფთვიმე მთაწმიდელის ამ კრებულში (A-220) მოთავსებული სვინაქსარული ცხოვრებანი კი ახალი რედაქციისანი არიან და მათი ნუსხები არც ერთ სხვა ლიტურგიკულ ძეგლს არ შემოუნახავს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ A-220-ში შესულა ეს ახალი ჰაგიოგრაფიული მასალა დაბალი მხატვრული გემოვნებითაა შესრულებული და ხშირად დაუდევარი ნახელავის შთაბეჭდილებასაც კი ქმნის. ეს სვინაქსარული ცხოვრებანი, ანუ როგორც

შემდგენელი მათ უწოდებს: „მოკლედ აღწერილი“¹, „სიტყუა მოკლედ ნათქომი“², „მოკლედ ნათქომი“³, წარმოადგენენ შესაბამისი ვრცელი ცხოვრების თითქმის მექანიკურ გამონაკრებს, რასაც ხშირად გაუგებრობა და აზრის დამახინჯებაც მოსდევს. ამ კრებულში მოთავსებული ზოგიერთი აქამდე უცნობი სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტის მიხედვით ჩანს, რომ A-220 სვინაქსარულ კრებულს ეს ტექსტები რომელიღაც წყაროდან გადმოუწერია, რადგან ისეთი მექანიკური ხასიათის შეცდომები, რაც გადაწერის დროს ხშირია, არ იძლევა საშუალებას A-220-ის ეს ახალი ჰაგიოგრაფიული მასალა ამ კრებულის შემდგენლის შემოქმედებად მივიჩნიოთ.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ წმინდანთა სვინაქსარულ ცხოვრებათა შექმნის ძირითადი ციკლი განხილული კრებულებით დამთავრდა, თუმცა ამ კრებულებზე გვიან, მართალია, არა ასეთი კონცენტრირებული სახით, მაგრამ ცალკეულ ხელნაწერებში, მაინც გვხვდება ახალი სვინაქსარული ცხოვრებანი — ისე წილკნელის, იოსებ ალავერდელისა, შალვა, ელიზბარ და ბიძინასი. ისინი პირველად ჩნდებიან ქართველ მოღვაწეთა სრული ცხოვრებების შემცველ კრებულებში, რომლებიც პარალელურად ზოგიერთ სვინაქსარულ ცხოვრებასაც შეიცავენ (S-3269, 1720-იანი წლ. და H-2077, 1736 წ.) ხოლო შემდეგ, სადღესასწაულოებშიაც გადაიან (ლენინგრ. საჯარო ბიბლ. — 222 — XVIII ს.⁴ იოვანე ბატონიშვილის კოლექცია). ცალკე, დამოუკიდებელი ხელნაწერების თითო ნუსხით შემონახა ორი გვიანდელი სვინაქსარული ცხოვრება დავით აღმაშენებლისა (H-274-XVIII ს.) და შიო გარეჯელისა (A-1367, 1686-1700 წწ). ცალკე უნდა აღინიშნოს ლუარსაბ მეფის სვინაქსარული ცხოვრების შესახებ; პირველად ის გვხვდება დომენტი კათალიკოზის ინიციატივით შედგენილი ქართული ჰაგიოგრაფიის იმ კრებულში (A-130, 1704-13 წწ). რომელშიც ქართველ მოღვაწეთა სრული ცხოვრებებია შესული. აქედან ცხადია, რომ ლუარსაბის ამ ცხოვრებას ვრცელი ცხოვრების შექმნამდე, ლიტურგიკულ დანიშნულებასთან ერთად, ერთადერთი ცხოვრების პრეტენზიაც ჰქონდა. ამრიგად ლუარსაბის ის მოკლე ცხოვრება, რომელსაც ჩვენ მალე ლიტურგიკულ კრებულებშიც ვპოულობთ⁵, 1713 წელზე ადრე უნდა იყოს დაწერილი.

ასეთია თვალის ერთი გადავლებით ის ჰაგიოგრაფიული მასალა, რომელიც ლიტურგიკულ კრებულებში შევიდა XI-XVIII საუკუნეების მანძილზე.

ქართველ წმინდანთა მიკვლეული სვინაქსარული ცხოვრებანი და ხსენებანი არა მარტო „დიდი სვინაქსარის“ ნუსხებსა და სადღესასწაულოებშია შესული. ზოგიერთი მოღვაწის სვინაქსარულ ცხოვრებასთან დაკავშირებით ჩვენ გაკვრით აღვნიშნეთ, რომ ხანდახან ასეთი მასალა გვხვდება წმინდა ჰაგიოგრაფიულ კრებულებშიც. მაგ, ნინო მოციქულის სვინაქსარული ცხოვრების ერთ-ერთი რედაქციის ერთადერთი ნუსხა მოთავსებულია ვრცელი ცხოვრების ბოლოს. ეს ხელნაწერი (H-600)

1 A-220, 374v.

2 იქვე, 414v.

3 იქვე, 524r.

4 ეს ხელნაწერი კატალოგში შეცდომით XVII ს. არის დათარიღებული.

5 A-379 (1714-16 წწ.), 139r.

სვინაქსარულ ცხოვრებასთან ერთად შეიცავს ნინოს ხსენების დღის მთლიან „განგებას“ საგალობლებითურთ. ჰაგიოგრაფიულ კრებულებში ხშირია ქეთევან დედოფლის, ლუარსაბ მეფის, იოსებ ალავერდელის, ისე წილკნელის, ბიძინა, შალვა და ელიზბარის სვინაქსარულ ცხოვრებათა მოთავსება. ეს გარემოება ადვილად ასახსნელია: ლაურსაბის, ისე წილკნელისა და ბიძინა, შალვა და ელიზბარის სრული ცხოვრებანი დაიწერა ბესარიონ კათალიკოსის მიერ XVIII ს. I ნახევარში, ხოლო მანამდე მათი სვინაქსარული ცხოვრებანი, რომლებიც შედარებით ადრე არიან შექმნილი (არა უგვიანეს XVIII ს. დასაწყისისა), სრული ცხოვრების მაგივრობას ასრულებდნენ; ამიტომ შეჰქონდათ ისინი ჰაგიოგრაფიულ კრებულებში, ლიტურგიკული კრებულების პარალელურად. იოსებ ალავერდელის ვრცელი ცხოვრება კი საერთოდ არ დაწერილა და ამდენად, მისმა მოკლე ცხოვრებამ იკისრა სვინაქსარული და სრული ცხოვრების როლი. უფრო სხვაგვარად დგას ქეთევანის სვინაქსარული ცხოვრების საკითხი; არ არის ეჭვი, რომ მისი ვრცელი ცხოვრება წინ უსწრებს სვინაქსარულის შექმნას, რადგან სვინაქსარული იმოწმებს მას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ გრიგოლ დოდორქელმა დაწერა არა მარტო ქეთევანის ვრცელი ცხოვრება, არამედ ქეთევანის დღის „განგების“ მთელი ციკლი, რომელშიც შედიოდა ქეთევანის სვინაქსარული ცხოვრება და საგალობლები. ეს მასალა თავმოყრილი იყო ერთი თხზულების ფარგლებში. გრიგოლ ხუცეს-მონაზონმა რომ ქეთევანის საგალობლები შექმნა, ამას ადასტურებს ანტონი კათალიკოსის წყობილსიტყვაობა (787-788 გვ); მეორე მხრით, ქეთევანის დოდორქელისეული ვრცელი ცხოვრება და სვინაქსარული ცხოვრება ჰაგიოგრაფიულ კრებულებში თითქმის ყოველთვის ერთადაა მოთავსებული და სვინაქსარული უთითებს ვრცელზე. როდესაც სვინაქსარული ვრცელი ცხოვრების გარეშეა მოთავსებული, გაუგებარია მისი სიტყვები: „ვითარცა ზემორე საკითხავმან ცხადყოს“, ან „ვითარცა სრული ცხოვრება მოგვითხრობს“ და ა.შ.

ანტონი მარტომყოფელის ცხოვრების ვრცელი რედაქცია, როგორც ცნობილია, არ არსებობს. მისი ცხოვრება მხოლოდ სვინაქსარული სახითაა შემონახული და ისიც გვიანდელი, არა უადრეს XVII ს. მიწურულისა და XVIII ს. დასაწყისის ნუსხებით. აკად. კ. კეკელიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ეს ცხოვრება ვახტანგ მეფის „მეცნიერ კაცთა“ კომისიამ შექმნა სპეციალურად „ქართლის ცხოვრებაში“ შესატანად¹. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ ეს ცხოვრება შემდეგ სვინაქსარულ კრებულებში გადაუტანიათ და ლიტურგიკული როლიც დაუკისრებიათ.

„დიდი სვინაქსრის“ ნუსხების გარეშეა ცნობილი, როგორც აღვნიშნეთ, შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრების ძველი რედაქცია, თუმცა ეს მაინც ლიტურგიკულ ძეგლში — საბა განწმედილის ლავრის ტიპიკონშია მოთავსებული.

ამრიგად, მართალია, ქართველი წმინდანების სვინაქსარულ ცხოვრებათა უმრავლესობა „დიდი სვინაქსრის“ ადრინდელმა თუ გვიანდელმა ნუსხებმა შემოგვინახა,

1 აკად. კ. კეკელიძის ვარაუდი ეჭვს ბადებს. ქვემო ჩვენ შევეცდებით დავადასტუროთ, რომ ანტონი მარტომყოფელის ცხოვრება „ქართლის ცხოვრებაში“ გადატანილია ჰაგიოგრაფიული კრებულიდან.

მაგრამ პარალელურად საკმაო ოდენობით არიან ისინი შეტანილი სადღესასწაულოებში, გულანებში, პაგიოგრაფიულ კრებულებსა და „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთ ნუსხაშიც კი.

რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება*

VI საუკუნის შუა წლები ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიაში მნიშვნელოვანი თარიღია. სწორედ აქედან ითვლის თავის დღეებს სამონასტრო ორგანიზაცია აღმოსავლეთ საქართველოში. ეს თარიღი უკავშირდება ე.წ. „ათსამშენთ ასურელ მამათა“ ქართლსა და კახეთში დამკვიდრებასა და მოღვაწეობას.

იოანე ზელანელის თორმეტ მოწაფეთაგან, რომლებსაც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მრავალი ეკლესიის და მონასტრის მშენებლობა მიეწერებათ, ერთ-ერთი პოპულარული პიროვნება გამხდარა დავით გარეჯელი. მის სახელთანაა დაკავშირებული ისეთი უნიკალური და უძველესი ძეგლის დაარსება, როგორც გარეჯის მონასტერია; მის სახელს ატარებს თბილისის მთაწმინდა. დავით გარეჯელის პიროვნება და საქმიანობა ფართოდ აისახა ლიტერატურულ სფეროშიც. ჩვენამდე არ მოაღწია მის შესახებ დაწერილმა უძველესმა თხზულებამ, რომელიც, საფიქრებელია, შეიქმნებოდა დავით გარეჯელის სამონასტრო მოღვაწეობის ახლო პერიოდში, ჩვენამდე შემონახა მისი ცხოვრების ამსახველი ორი ძველი ძეგლი, რომელთა შექმნის დროდ X-XII საუკუნეებს მიიჩნევენ. დავით გარეჯელის შესახებ ჩვენამდე მოღწეული ლიტერატურული მემკვიდრეობა საკმაო სისრულითაა შესწავლილი და დამუშავებული.

ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის ფონდებში მივაკვლიეთ XVIII ს. (№252) ხელნაწერს, რომელიც დავით გარეჯელის ცხოვრების უცნობ რედაქციას შეიცავს. ხელნაწერთა აღწერილობაში¹, როგორც ჩანს, ეს თხზულება სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგად ცნობილ მეტაფრასულ რედაქციადაა მიჩნეული, ხოლო ავტორი გადამწერადაა გამოცხადებული. ხელნაწერი დედანია, ამდენად ამ თხზულების შექმნაც XVIII საუკუნით განისაზღვრება. ხელნაწერის ანდერძი გვამცნობს, რომ ეს თხზულება დაუწერია მთავარეპისკოპოსს რომანოზს: „მე ფრიად ცოდვილმან მთავარეპისკოპოსმან ლომანო... ლოცვათა შინა თქვენთა ხსენებასა ჩემსა ნუ დაივიწყებთ მიმთხვეულნი ამის წიგნისა“. უფრო ზემოთ ავტორი გვამცნობს, თუ რა მიზეზების გამო მოიწადინა მან ხელმეორედ აღწერა უკვე აღწერილი დავითის ცხოვრება².

დავით გარეჯელის გვიანდელი მეტაფრასული ცხოვრების ავტორი, რომელიც რომანოზ მთავარეპისკოპოსს უწოდებს თავის თავს, რომანოზ გიორგის ძე ერისთავია, XVIII ს. ქართულ მწერლობაში საკმაოდ ცნობილი რომანოზ მიტროპოლიტი. ამ პიროვნების ცხოვრება-მოღვაწეობის მომენტების გათვალისწინება შესაძლებელია ხდება მხოლოდ ნაწილობრივ, საარქივო საბუთებსა და ხელნაწერთა მინაწერებში გაბნეული ცნობების მიხედვით.

რომანოზი არაგვის ერისთავთა ცნობილ გვარს ეკუთვნის. ის იყო შვილი გიორგი არაგვის ერისთავისა³ და ძმა ბაქარ ბატონიშვილის მეუღლის ანასი, როგორც ეს ჩანს

* დაბეჭდილია: მრავალთავი (ხ.ი.), II, თბილისი, 1973, გვ. 75-93.

1 თსსც არქივის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის აღწერილობა, I, შედგენილი პროფ. ს. კაკაბაძის და კ. გაგოშიძის მიერ აკად. კ. კეკელიძის რედაქციით, თბ., 1949, გვ. 218.

2 ამ თხზულების ტექსტი დაიბეჭდა: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III, დამატებაში, გვ. 291-311.

3 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 349.

ლენინგრადის ცენტრალური ისტორიული არქივის ერთი საბუთიდან, რომელშიც ანა შუამდგომლობს თავის ძმაზე – მიტროპოლიტ რომანზე, რომ მას მოსკოვში დაბრუნების ნება დართონ¹.

რომანოზს საეკლესიო კარიერა დაუწვია გარეჯის უდაბნოში, სადაც პირველად ჩაუცვამს მონაზვნის ჩოხა; ის იქ 12 წელი დარჩენილა. ეს ნათლად ჩანს იმერთა და აფხაზთა კათალიკოზის, გრიგოლის სარეკომენდაციო წერილიდან, რომელიც რომანოზის რუსეთიდან საქართველოში დაბრუნების ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებს გარეჯის უდაბნოში მოსვლის სურვილს: „ერთი განშორებული უდაბნო არს, ჩოხა იქ ჩაუცვამს და თორმეტი წელიწადი იქ ყოფილა. იქ მისვლა სდომებია და დამარხვა“².

რომანოზი საქართველოდან რუსეთში წასულა და იქ მთლიანად გაძარცულს 1722წ. ჩაულწევია, როგორც ეს ჩანს დარეჯან არჩილის ასულის 1722წ. 9 ივლისის თხოვნიდან, რომელიც მას სინოდში წარუდგენია³. ამ ცნობიდან ირკვევა, რომ რომანოზი ამ დროს არქიმანდრიტია. დაეჯანის ცნობას ადასტურებს ზემოხსენებული გრიგოლ კათალიკოზის წერილიც: „...ათას შვიდას ოცდა ორს მანდ მოსკოვს ხელმწიფეს ხლებოდა და ხუთი წელიწადი დაეყო მანდ“. აქედან ჩანს, რომ რომანოზს 1727 წლამდე უცხოვრია მოსკოვში. რომანოზი მოსკოვში დონის მონასტერში დაუბინავებიათ და წლიურად 100 მან. ჯამაგირი დაუნიშნავთ.

რუსეთში ჩასვლიდან ცოტა ხნის შემდეგ რომანოზს საქართველოში დაბრუნება განუზრახავს და სპეციალური თხოვნაც წარუდგენია სინოდში, მაგრამ მისთვის უარი უთქვამთ, როგორც ეს სინოდის არქივის საბუთებიდან ჩანს. სიმონოველი არქიმანდრიტის პეტრეს ცნობით იგი მოსკოვში დაუტოვებიათ და თვიურად 30 მან. ჯამაგირი დაუნიშნავთ⁴.

1725 წელს ბატონიშვილი ბაქარის წარმომადგენელი გენერალი ვახტანგ ამილახვარი კვლავ შუამდგომლობს სინოდში, რათა რომანოზს სამშობლოში დაბრუნების ნება მისცენ. ამჯერად რომანოზისათვის ნება დაურთავთ და ასტრახანამდე 100 მანეთი მიუციათ⁵. როგორც ზემოთ მოტანილი გრიგოლ კათალიკოსის წერილიდან ჩანს, რომანოზს მოსკოვი 1727 წელს დაუტოვებია და გარეჯის უდაბნოში სამუდამოდ დაქვედრების მიზნით საქართველოსაკენ გამომგზავრებულა (Sd - 2962). რომანოზს თავისი სურვილი ვერ შეუსრულებია – გარეჯის უდაბნომდე ვერ მიულწევია იმ დიდი ტრაგედიის გამო, რომელიც მის ოჯახსა და გარეჯის მონასტერს განუცდია ლეკების შემოსევების შედეგად, რაც დასტურდება დომენტი კათალიკოსის სარეკომენდაციო წერილიდან: „მოუხდა ამ მიტროპოლიტის მამის ადგილს, ციხესა და მამულსა ოცი ათასი ლეკი, სრულიად ამისი ძმანი და დედა და ფამილი ასე დახოცეს, არავინ დარჩა დიდით წერილამდის. ამის საყდრისა და ეპარქიის მამული სრულიად მოაოჰრეს. სადაცა აღთქმა ჰქონდა, იმ მონასტრის გზას კვლარ მიუდგა, მისი კრებულიცა დახოცეს“ (Sd - 2962). ამასვე აღნიშნავს გრიგოლი

1 ვსარგებლობთ მ. ქავთარიას ნაშრომში („დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა“, თბილისი, 1965) გამოყენებული ლენინგ. ცენტრ. არქივის საბუთებით.

2 Sd 2962. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცულ საბუთებზე, რომლებიც შეიცავენ ცნობებს რომანოზის შესახებ, მიგვითითა მ. ქავთარიამ (ეს საბუთები დ. ბაქრაძის მიერ გადმოწერილია სინოდალური არქივიდან).

3 ЦГИАЛ, Ф 796, Опись 3, дело 769.

4 იქვე.

5 იქვე.

იმერთა და აფხაზთა კათალიკოსის წერილიც: „ათას შვიდას ოცდა რეას მოვიდა. დიდი არეულობა შეიქმნა. იმ მონასტრის (გარეჯის — ე.გ.) მამანი და კრებულნი ამოწვევიტეს, სოფლები და მამული გაუოხრეს. იქ (გარეჯაში — ე.გ.) ვედარ მივიდა — არ შეიძლებოდა დგომა. და ამის მამულს და ციხეს შემოადგა მძლავრი ჯარი ლეკისა, დედა, ძმები და სრულიად ფამილი ასე ამოწვევიტეს, ამის მეტი არღარა გადარჩა ძუძუს-მწოვართაგან. ოცდა ხუთი სული დაიჭირეს, აწამეს”. (Sd - 2962).

იგივეა ნათქვამი თვით რომანოზის მიერ სინოდისადმი გაგზავნილ წერილში: „ურჯულომ ძმები, ნათესავი, დედა და სხვა ათასი სული თავის ქონებით ერთ დღეს სრულიად დახოცეს. დაწვეს და ტყვედ წაასხეს. მეც მეძებდნენ სასიკვდილოდ, წაველ, გავეცალე...” (Sd - 2974).

როგორც ჩანს, რომანოზის ჩამოსვლის ახლო ხანებში გარეჯის უდაბნოს დიდი დარბევა განუცდია, რასაც ხელი შეუშლია რომანოზისათვის რომ იქ დამკვიდრებულიყო. ჩანს ის თავის მამულში მისულა, მაგრამ, ლეკების შემოსევის გამო, აქაც ვერ უპივია სიმშვიდე. გამოქცეულა და, როგორც ეს გრიგოლის წერილიდან ჩანს, თბილისში მოსულა, სადაც მას საკმაო ხანი უნდა დაეყო. „...თავის სამიტროპოლიტო სახლში მივიდა ტფილისის ქალაქში. რაც მადედამ ჰელმწიფის წყალობა მოყოლოდა, საყდარი ააშენა პატიოსანი და სასახლე, მონასტერი გააკეთა, სოფელი შესწირა” (Sd-2962). არც თბილისში მოუსვენებიათ რომანოზი. აქ მის კარ-მიდამოსა და ეკლესიას ყიზილბაშები შემოსევინ: „...მოვიდა სხვა ყიზილბაშის ჯარი, სასახლეცა წაართვეს და საყდარშიაც შიგ დადგენ, ეპარქია სრულიად გაოხრდა” — აგრძელებს თავის წერილს გრიგოლი. ყიზილბაშთა ძალადობას მხოლოდ 1735 წლის შემდეგ შეიძლება ჰქონოდა ადგილი, რადგან მხოლოდ ამ წლიდან შეიცვალა ქართლში „ოსმალთა” „ყიზილბაშობით”¹. რომანოზი თავისი თხზულების, დავით გარეჯელის მეტაფრასული ცხოვრების, ანდერძშიც ლაპარაკობს სამეფო ქალაქის დაწვაზე და თავისი ქონების განადგურებაზე: „ათას შვიდას ოცდაჩვიდმეტ წელს ქრისტეს აქეთ იქმნა ფრიადი და საშინელი წვა, რომ სრულიად მოსპო სამეფო ქალაქი, დაწვა — რომელიმე მცირედ უბნები დარჩა; არასოდეს არ ნახულა ეგვიპთარი, არცა-ღა ანდერძად, - აღურიცხველი საქონელი, სრულიად მონასტერში და ყოველნი ეკლესიანი. მაშინ დამეწო ყოველი საცხოვრებელი ჩემი. მე ფრიად ცოდვილმან მთავარეპისკოპოსმან რომანოზ”²... „სამეფო ქალაქში” თბილისი უნდა იგულისხმებოდეს. მაგრამ 1737წ. მისი გადაწვის შესახებ არაფერია ცნობილი. თანაც არ ჩანს, ეს სტიქიური უბედურების შედეგია, თუ ყიზილბაშთა საქმიანობა.

შესაძლებელია, გრიგოლ კათალიკოსის ზემოაღნიშნული წერილის მოწმობა ყიზილბაშთა შემოსევის შესახებ პარალელურ პოულობდეს რომანოზის ანდერძში აღნიშნულ ფაქტებთან, რაც 1737წ. მომხდარა. ეტყობა, რომანოზს დიდი შევიწროება და დევნა განუცდია, რის გამოც ის იმერეთში გახიზნულა. ეს აღნიშნულია რომანოზის წერილში: „...მეც მეძებდნენ სასიკვდილოდ, წაველ და რვა თვე მეღვთისის (!) იმერეთის ცართან ვიყავ” (Sd - 2974). ამას გრიგოლიც ადასტურებს: „ამ ჩვენს სამეფოს მტრისაგან ლტოლვილი მოვიდა. ჩვენმა მეფემ პატივი აძლივა, მაგრამ მანდავ ირჩია წამოსვლა და მეფემ გამოსტუმრა” (Sd - 2962). იმერეთში რომანოზი 8 თვეს დარჩენილა. აქვე მას

1 საქართველოს ისტორია, I, 1956, გვ. 317.

2 ცენტ. არქ. №254, 23 (ფ. 1446).

განუზრახავს რუსეთში დაბრუნება და შესდგომია კიდევ სამზადისს; სარეკომენდაციო წერილები გამოურთმევია ალექსანდრე იმერთა მეფისათვის, აგრეთვე დომენტი ქართლის კათალიკოსისა და გრიგოლ იმერთა და აფხაზთა კათალიკოსისათვის და „აგვისტოს დიდის ჭირითა” ყიზლარში ჩასულა, რათა აქედან მოსკოვს გამგზავრებულიყო, მაგრამ იქ რომანოზი შეუჩერებიათ: „აქ დამიჭირეს. აღარ გამომიშვეს, მოსკოვში მოვსულიყავი და რისი ღირსი ვიყავი, იმ ალაგას დავეყენებოდი დიდს ხელმწიფესა და წმინდასა სინოდსა, ჩემი ამბავიცა შეეტყვოთ. სამი წიგნი მაქვს: ერთი მეფისა, ორი ჩვენის პატრიარხისა” (Sd - 2974). ყიზლარში მისი დაკავების შემდეგ რომანოზს სინოდისათვის მიუმართავს ზემოთ მოტანილი წერილით, რომლის მიხედვითაც მას გადაწვევტილი აქვს სამუდამოდ რუსეთში დარჩეს: „გამომიშონ და სიკვდილამდე ხელმწიფის მლოცველი ვიყო და აღარსად არ წავიდე მათის დიდებულობის სადღეგრძელოთა. თუ აქედან სადმე წავეღვ ან გამყიდიან, ან დამატყვევებენ. უსჯულოსა მოვრჩი და ქრისტიანობაში მოველ, აქადამ რომ დავიკარგო, ჩემთვის წაწყმედა იქმნების”.

რომანოზს მიუღწევია საწადელისათვის: მისთვის მოსკოვში ჩასვლის ნება მიუციათ. რომანოზი მოსკოვშია 1743 წელს, რაც ჩანს იქიდან, რომ მის მიერ სინოდში წარდგენილი მიმართვა ბაქარის ბიბლიის ცალების საქართველოში გაგზავნის თხოვნის შესახებ ამ წლითაა დათარიღებული. როდისღა წავიდა იგი სქართველოდან? 1737 წელს, როდესაც იგი თავისი ქონების დაწვის ამბებს მოგვითხრობს, იგი ჯერ თბილისშია. ამ წლის შემდეგ იგი მალე უნდა წასულიყო იმერეთში, სადაც რვა თვე დარჩენილა და შემდეგ ყიზლარში ჩასულა, რამდენიმე ხნის შეჩერების შემდეგ კი აქედან მოსკოვში. ასე რომ, ამ მგზავრობას ადგილი 1737-43წ. ჰქონდა. ამას თუ გამოვაკლებთ იმ დროს, რაც დასჭირდებოდა თბილისიდან გასვლის სამზადისს, ქუთაისში ჩასვლას. იქ თითქმის ერთი წლით გაჩერებას, ყიზლარში ჩასვლისათვის დროს, შეგვიძლია ეს ჩარჩოები დავავიწროვოთ: მისი იმერეთიდან გასვლა 1739-40წ. ადრე არ არის მოსალოდნელი, რადგან დომენტი კათალიკოსს იმერეთიდან მისთვის სარეკომენდაციო წერილი მხოლოდ 1739 წლის ნოემბრის შემდეგ შეემლო გაეტანებინა: ვახუშტის ცნობით, მან ამ დროს გამოიარა თურქეთიდან იმერეთში. ასე რომ, რომანოზის ჩასვლა მოსკოვს 1741-42წ. არის საყარაუდებელი. რომანოზს თავისი აღთქმა, რომ სამუდამოდ დარჩებოდა რუსეთში, არ შეუსრულებია. რუსეთიდან იგი მაინც დავით გარეჯის უდაბნოში დაბრუნებულა და იქ დაუსრულებია თავისი ცხოვრება, რის შესახებაც ცნობას გვაწვდის A - 150 ხელმაწერის ერთი მინაწერი: „რომანოზ ქართველი მიტროპოლიტი ასაფლავია დავით გარეჯის უდაბნოსა შინა, წმინდა ნიკოლოზის ეკლესიასა შინა, სადაცა ცხადად იხილვების მისი საფლავის ქვა”. გაურკვეველია, როდის წამოვიდა რომანოზი რუსეთიდან, რადგან 1745 წლის შემდეგ, როდესაც მას რუსეთში შეუდგენია „წინწილა ღაღადებისა”, მისი სახელი აღარ ჩანს.

ამრიგად, იმ მცირე ცნობების საფუძველზე, რომლებიც საარქივო მასალებსა და ხელნაწერთა მინაწერებშია დაცული, რომანოზის ცხოვრება-მოღვაწეობის უმთავრესი მომენტები ასე წარმოგვიდგება:

რომანოზი გარეჯის უდაბნოში ბერად შემდგარა 1710 წელს და 12 წელი (1722 წლამდე) იქ დაუყვია. თუ რომანოზი, როგორც ამას საეკლესიო კანონები მოითხოვდა, ბერად აღკვეციას 25 წლისა იყო, მაშინ იგი დაბადებულა 1685 წლის ახლო ხანებში.

1722-1727 წლებში რომანოზი მოღვაწეობს მოსკოვის დონის მონასტერში. 1728წ. დაბრუნებულია საქართველოში და მალე დამკვიდრებულია თბილისში, სადაც იგი ჩანს 1735-37 წლებში. 1739 წელს უნდა წასულიყო იმერეთში და იქედან მოსკოვში გამგზავრებულიყო. 1740 წლის აგვისტოში ჩასულა ყიზლარში. მოსკოვში მისი ჩასვლა 1741-1742 წლებისთვისაა სავარაუდებელი. ის მოსკოვში ჩანს 1743-1745 წლებში. მოსკოვიდან გარეჯში წასვლის დრო უცნობია, ასევე უცნობია მისი გარეჯში მოღვაწეობის ხანგრძლივობის დრო და გარდაცვალების თარიღი.

რამდენიმე სიტყვა მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობისა და საქმიანობის შესახებ. ქართული ლიტერატურის ისტორიაში რომანოზ მიტროპოლიტი ცნობილია როგორც მხოლოდ „წინწალა ღაღადებისა“-ს ავტორი. ეს თხზულება, რომელიც „შეიცავს სახარება-სამოციქულოსა და დაეთნ-საწინასწარმეტყველოდან ამოკრებილ ადგილებს ამა თუ იმ დოგმატური თუ მორალური ხასიათის დებულებათა შესახებ“¹, მას დაუწერია 1745 წ. „მწირობასა და რუსეთსა შინა სტუმრობასა საქართველოსა მეფის შვილის ბაქარისსა“². ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მისი სხვა ლიტერატურული ნაშრომების შესახებ არაფერია ცნობილი. აკად. კ. კეკელიძე მის ლიტერატურულ მოღვაწეობის ადგილად მხოლოდ რუსეთს თვლის: „მისმა ლიტერატურულმა მოღვაწეობამ განვლო რუსეთში, მოსკოვს“³, აღნიშნავს მკვლევარი. როგორც ჩვენმა თხზულებამ ცხადყო, იგი საქართველოშიც ეწეოდა ლიტერატურულ შემოქმედებას. დაეით გარეჯელის მეტაფრასული ცხოვრების ახალი ვარიანტი რომანოზს თბილისში უნდა დაეწერა. არ შეიძლება მას მანამდეც არ ეცადა თავისი კალამი ლიტერატურულ საქმიანობაში. ჩვენი დაკვირვებით, მის კალამს უნდა ეკუთვნოდეს დოღო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრების რედაქციაც, რომელიც შეტანილია დომენტი ჯანდიერიშვილის მიერ 1726წ. მოსკოვში გადაწერილ A-220 სვინაქსარულ კრებულში. ჩვენთვის მთლად ნათელი არ არის ეს მცირე მოცულობის თხზულება რომანოზმა სახელდახელოდ შეადგინა რუსეთშივე ამ ხელნაწერის გადაწერის მომენტში (იგი იქ იმყოფებოდა სწორედ 1722-27წწ.), თუ მას ეს თხზულება დაწერილი ჰქონდა ჯერ კიდევ გარეჯში მოღვაწეობის დროს, ე.ი. 1722 წლამდე. ჩვენ სწორედ ეს მეორე შესაძლებლობა მიგვაჩნია უფრო სარწმუნოდ⁴. მაშინ რომანოზის ლიტერატურული მოღვაწეობის ტერიტორიული სფერო გაცილებით გაფართოვდება: გარდა მოსკოვისა, მას ლიტერატურული მუშაობა უწარმოებია გარეჯის უდაბნოსა და თბილისში, ხოლო მის ლიტერატურულ შრომებს, „წინწალა ღაღადებისა“-ს გარდა, მიემატება დოღო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრების 1726 წლამდე დაწერილი ნუსხა და დაეით გარეჯელის ცხოვრების 1737-40წწ. დაწერილი ვრცელი თხზულება. როგორც ვხედავთ, ორივე ეს თხზულება „წინწალა ღაღადებისა“-ზე აღრეა დაწერილი.

არ შეიძლება ამ თხზულების დაწერა მწერლის მხოლოდ ლიტერატურული ვარჯიშის შედეგო იყოს. რომანოზის სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოჩენამდე გარეჯის

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 349.

2 იქვე. A - 150, გვ. 22-35.

3 იქვე.

4 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ენრიკო გაბიძაშვილმა, თბილისი, 1968, გვ. 245-249; 415-418.

ლიტერატურულმა სკოლამ საფუძველი ჩაუყარა ერთ მნიშვნელოვან ეროვნულ საქმეს: იქმნება მრავალი ქართველი მოღვაწის ცხოვრების ამსახველი პაგიოგრაფიული თხზულება, დგება ნაციონალურ მოღვაწეთა ცხოვრების კრებულები, სადღესასწაულოები და სვინაქსარული კრებულები, სადაც თავმოყრილია ნაციონალური მასალის უმეტესი ნაწილი. ამ საქმიანობაში განსაკუთრებული ღვაწლი დომენტი ქართლის კათალიკოსსა და ბესარიონ ორბელიშვილს მიუძღვით: რომანოზის მოღვაწეობის პერიოდში ეს საქმიანობა გრძელდებოდა და ამიტომ, ვფიქრობთ, რომანოზის ეს ლიტერატურული თხზულება ზემოაღნიშნულ გარემოებათა გამოძახილი უნდა იყოს. A – 220 კრებულში შესული დოლო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრების შესაძლებელ ავტორად რომანოზის გამოცხადებისას არ გამოვიციხავთ იმ აზრსაც, რომ 1726წ. ჯანდიერაშვილის მიერ გადაწერილ კრებულს შესაძლებელია, რომანოზის რედაქტორული ხელი აჩნდეს, რომ ამ კრებულის შედგენაში შესაძლებელი იყოს მისი ინიციატივა და მონაწილეობა.

რომანოზის თხზულების ძირითადი წყაროს მიგნება სიძნელეს არ წარმოადგენს: ამ ძეგლს საფუძვლად დავით გარეჯელის ცხოვრების ძველი მეტაფრასული რედაქცია დადებია. ეს ფაქტი ხაზგასმულია ამ გვიანდელი ძეგლის ავტორისეულ ანდერძ-მინაწერში:

„წმიდაო ღმერთ-შემოსილო დავით გარეჯელო, შენი ცხოვრების მეტაფრასი მქონდა და სურვილიცა ვიყავ ცხოვრებისა შენისა სმენად და მრავალჯელ აღმოძეკითხა, ვითარმედ ზეპირითცა ვიცოდი. არამედ არა ხოლო თუ წიგნი, არამედ მრავალ წელს ვიყოფებოდი უდაბნოსა და თვთ საფლავსა შენსა მონასტერსა, ზოგიცა მუ[ნ] დამკვდრებულთა ძმათა მამათაგან მესმა და ადგილიცა თვალითა ვიხილე. ამისთვის ვითარცა პირველი ცხოვრება, ჭეშმარიტებით აღწერე ცხოვრება შენი მთლად და უნაკლულად” (23).

ავტორისეული ანდერძი კიდევაც რომ არაფერს ამბობდეს წყაროდ გამოყენებული თხზულების შესახებ, ეს ნათლად ჩანს ამ ორი ძეგლის ტექსტოლოგიური ანალიზიდანაც. მართალია, გვიანდელი რედაქციის მეტაფრასულ ცხოვრებას მთლად ზუსტად არ გადმოაქვს წყაროს სათანადო ადგილი, მაგრამ მცირე ფრაზეოლოგიური და შინაარსობრივი განსხვავება ხელს არ გვიშლის, რომ მათი ურთიერთმიმართება ნათლად დავინახოთ. მოვიტანთ რამდენიმე საილუსტრაციო პარალელს, სადაც, სხვა ადგილებთან შედარებით, უფრო ნათლად ჩანს მათი ფრაზეოლოგიური იგივეობა, ან ნათესაობა:

დავით გარეჯელის გვიანდელი ცხოვრება

„...რომელი ზრდისყოველთა და მართვეთაცა ყორნისათა, რომელნი ხადიან მას” (294, 10)¹.

„...არამედ შენ მიიქეც ადგილსა შენსა, რამეთუ ძმა შენი და მოწაფე ელუკიანე ქვე-მდებარე არს პირსა ზედა [თვსსა]. მივედ და აღადგინე და ნუგეშინის – ეც მას, რათა არა სულმოკლე იქმნას” (296,9).

„იხილა ვეშაპი დიდი, რომლისა თვალნი იყვნეს საზარელ და ვრცელ და ქედსა

1 გვერდები მითითებულია: მეტაფრასული ცხოვრებისათვის – ილ. აბულაძის მიერ 1955წ. გამოცემული შრომის („ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“) მიხედვით გვიანდელისათვის – ძვ. ქართული აგიოგრ. ლიტ. ძეგლების IIIწ. მიხედვით.

მისსა ვითარცა ძაგარი რამე ხენეში და შუბლსა მისსა მოაქვენ და რქა დიდო.
ხოლო კუდი მისი იყო ვითარცა ძელი რამე სიზრქითა და სიგრძითა” (295, 13).

„...ეჰა განგებულებასა შენსა, ღმერთო! მეეყუსეულად წამოდგეს სამნი
ორემნი ნუკრთა თანათვისთა სავსენისძითა” (294, 21).

„ხოლო მან, გამომსახველმან ჯუარისამან, ახალ ყველად
გარდააქცია იგი” (294, 29).

„...რომლისა დამწველობისა მისისა სასწაული აქამომდე იხილვების,
რამეთუ არა აღმოცენების მუნ მწვანვილი ადგილსამას”
(296, 3).

დავით გარეჯელის მეტაფრასული ცხოვრება

„...რომელმან მოსციის საზრდელი პირუტყუთა და მართუეთა
ყორნისათა, რომელნი ხადიან მას” (155, 1).

„ხოლო შენ წარვედ ქუბად შენდა, რამეთუ მოწაფე შენი ლუკიანე დაცემული
მდებარე არს პირსა ზედა თვისსა შიშისათვის ვეშაპისა და აღადგინე იგი და განამტკიცე და
ნუგეშინის-ეც” (162, 5).

„...მას შინა მკვდრი იყო ვეშაპი დიდი და საზრდელი, რამეთუ აქუნდეს თუ აღნი
დიდნი და მსგავსნი ბრწინვალებისა ცეცხლისადისა და რქადიდი მოაქუნდა
თავსა ზედა მისსა და თნად, ფრიადი მსგავსი ძაგრისად საშუალ ქედისა მისისა
და ყოველითურთ საზარელ და განსაკრვებელ იყო მკვცი იგი” (158, 34).

„ეჰა განგებულებათა შენთა, ქრისტე! მეეყუსეულად სამნი
ორემნი ნუკრთა თანათა მათთა წარმოდგეს წინაშე მათსა და ვითარცა ცხოვარნი
დადგეს დამშვდებულნი” (156, 31).

„ხოლო მან, საუფლოისა ჯუარისა გამომსახველმან მის ზედა,
მეეყუსეულად ახლად ყუელად გარდაიქცა(!) იგი (157, 8).

„...ვიდრე აქამომდე იხილვების ნიშსა დამწურობისასა მქონებელი,
რამეთუ ყოვლითურთ არდარა აღმოცენების მწუანვილი
მას ადგილსა” (161, 20).

ჩვენს მიერ ნაჩვენები ადგილები ეჭვსა არ იწვევს, რომ გვიანდელი მეტაფრასული
ცხოვრება შედგენილია დავით გარეჯელის ძველი მეტაფრასული რელაქციის ცხოვრების
საფუძველზე. ეს უდავოა, მიუხედავად იმისა, რომ მოტანილი ადგილების სრული,
ზედმიწვევითი დამთხვევის მაგალითები არ გვქონია და ამასთანავე ნაჩვენები პარალელური
ადგილების მსგავსი შემთხვევები არც თუ ხშირად შეგვხვდა ამ თხზულებათა
ტექსტობრივად შედარების დროს. ძირითადად, გვიანდელი რელაქციის ცხოვრება
არამცთუ არ იჩენს სრულ ფრაზეოლოგიურ იგივეობას წყაროსთან, არამედ ყოველთვის
ცდილობს წყაროს შინაარსი საკუთარი სიტყვებითა და წინადადებათა განსხვავებული
წყობით გადმოგვცეს, რითაც მიღწეულია ავტორის მიზანი: შექმნას ფორმალურად მაინც,
წყაროსგან განსხვავებული, დამოუკიდებელი თხზულება.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ გვიანდელი ცხოვრების ავტორი ხშირად
ტოვებს, ან საგრძნობლად ამოკლებს წყაროში აღწერილი ლოცვებისა და ვრცელი
დიალოგების ტექსტს. უფრო ხშირად ეს შემოკლება პარაფრაზულია, ზოგჯერ კი ზოგადი,
შემაჯამებელი წინადადებითაა გადმოცემული.

მეორეს მხრივ, განსახილველი თხზულების ავტორი ამატებს ისეთ ადგილებს, რომელიც წყაროში არა გვაქვს, ან ავრცობს წყაროს ზოგიერთ ეპიზოდს. ამრიგად, გვიანდელ თხზულებაში დასტურდება ავტორის მიერ წყაროს ლიტერატურული გადამუშავების ორი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ხერხი: წყაროს ზოგიერთი ადგილის გამოტოვება ან შემოკლება და პირუკუ, ზოგიერთი დეტალის დამატება და გაგრცობა. აღსანიშნავია, რომ პირველის შემთხვევები მეტია, ვიდრე მეორის. ძირითადად ყურადღებას შევაჩერებთ ჩვენი ძეგლის იმ ადგილებზე, რომლებიც წყაროსაგან განსხვავებული, ზედმეტი, ან გაგრცობილი ჩანს.

არსებითად განსხვავებულია ამ ორი თხზულების დასაწყისი. ამ ნაწილში მათ შინაარსობრივადც არაფერი აქვთ საერთო. განსახილველი თხზულების მეტაფრასული ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი განყენებული ხასიათის ვრცელი შესავალი ავტორის ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფია და არა წყაროს შესაბამისი შესავლის გადმოკეთება. ორივე თხზულებიდან მათი ვრცელი შესავლის მხოლოდ დასაწყისს მოვიტანთ:

გვიანდელი ცხოვრება

„ვინაიდან ყოვლისა დასაწყისი და დასაბამი და ყოვლისა მყოფისა არსისა და უარსოდისა, ხილულისა [და] არა ხილულისა მიზეზი და შემოქმედი ღმერთი არს, მივსცეთ მას დიდება, პატივი და თაყუანისცემა მამასა, ძესა და სულსა წმიდასა. ეჰა გამოუთქმელსა მას და განუზომელსა სახიერებასა და მოწყალებასა ღმრთისასა! ჩუენ, კაცთათვის ბუნებით მოკვდავთა და მიწისაგანთა შეურაცხთა მონათა [მისთა], მის მიერვე ჰვლთა ამღებელმან მიწით შეზღუდილისა კაცისა, რომელსა მტერმან სამოთხე მიჰპარა, რათამცა აღიყვანა პირველსავე პატიუსა... (291).

მეტაფრასული ცხოვრება

„საჯენებელსა მართლისასა მომთხრობელთა და მოქალაქობასა წმიდათასა აღმწერელთა გონებისა სადამე თუალთა განწმედელად ჯერეყო ქონებად, ხოლო ენასა მეტყუელსა კეთილ მორთულად და შესწორებულად მოთხრობისა აღწერად მიცემულისასა, რათა დიდთა ქებათა და შესხმათა მიმთხუვეად ღირსი არა დაიკინებოდის ბიწიანად მქონებელთა მიერ ბაგეთა სულიათა და რამეთუ მრავლად გვსწავივს წერილთა საღმრთოთაგან, ვითარმედ უწმიდესად მიახლებად მნებებელნი ვიეთნიმე შორს დაიდგინებოდეს ვითარ უწმიდონი მიახლებად წმიდათა... (144, 5).

წყაროსაგან განსხვავებით, ახალ მეტაფრასულ ცხოვრებას შესავლის შემდეგ, სადაც ლაპარაკია დავითისა და სხვა ასურელი მამების ქართლში მოსვლის შესახებ, ჩართული აქვს იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების სახელები. შესაძლებელია, ავტორმა მათი სახელები ზეპირად შეიტანა თხზულებაში, რადგან ძველ მეტაფრასულ ცხოვრებაში ეს სახელები საერთოდ არაა ნახსენები. მას ეს სია არ შეეძლო აეღო არც იოვანე ზედაზნელის ვრცელი ცხოვრების რედაქციებიდან და არც შიოს მეტაფრასული ცხოვრებიდან. იოვანე ზედაზნელის მეტაფრასულ ცხოვრებათა წინ წამძღვარებული ასურელ მოღვაწეთა სია

განსხვავებულია ჩვენი თხზულების სიისაგან. 1. გვიანდელ მეტაფრასულ ცხოვრებაში იოვანე ზედაზნელის ჩათვლით 12 მოღვაწეა ჩამოთვლილი: იოვანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, ისე წილკნელი, თათა მამებელი, პიროს ბრეთელი, მიქელ ულუმბელი, ამბა ალავერდელი, ისიდორე სამთავნელი, აბიბოს ნეკრესელი, არსენ იყალთოელი, სტეფანე ხირსელი; აკლია ანტონ მარტყოფელი და ელია დიაკონი. 2. ზენონ იყალთოელის ნაცვლად შეცდომით არის არსენ იყალთოელი. 3. სტეფანე ქისიკელის ნაცვლად – სტეფანე ხირსელი. 4. თათა სტეფანწმინდელის ნაცვლად – თათა მამებელი. არ ემთხვევა იგი არც შიო მღვიმელის მეტაფრასული ცხოვრების სიას, რადგან ა) იქ მხოლოდ სახელებია ჩამოთვლილი. ბ) შიოს მეტაფრასულ ცხოვრებაში წარმოდგენილი პირებიდან ჩვენ ძეგლში არ არის ანტონი, თეოდოსიოს, ელია, პიმენ, ნათან.

ასურელ მოღვაწეთა სია მოცემულია კიდევ ერთ გვიანდელ თხზულებაში. ეს არის A-220 კრებულში შესული იოვანე ზედაზნელის სვინაქსარული ცხოვრება¹, რომელთანაც ჩვენ თხზულებაში ჩამოთვლილი ასურელ მოღვაწეთა სია გარკვეულ სიახლოვეს იჩენს. მსგავსებას გვაფიქრებინებს ორივე ნუსხაში სტეფანე ხირსელის ხსენება, რაც სხვაგან არსად არ გვხვდება, მაგრამ სხვაობაც თვალსაჩინოა: განსხვავებით ჩვენი ნუსხისაგან, აქ იხსენიებიან – ანტონ მარტყოფელი, ელია დიაკონი და ზენონ იყალთოელი, რომლის მაგივრადაც შეცდომით დავით გარეჯელის გვიანდელ მეტაფრასულ ცხოვრებაში არსენ იყალთოელი სწერია.

ამრიგად, ჩანს, ასურელ მამათა სახელები ჩვენს ძეგლში ავტორს ზეპირად შეუტანია რომელიმე წყაროს გამოყენების გარეშე.

სირიელ მოღვაწეთა ასურეთიდან ქართლში ჩამოსვლა და მცხეთას მისვლა ძეგლში ორიოდ წინადადებითაა გადმოცემული. აღნიშნულია, რომ: „წარმოემართნეს და მოიწინეს ქართლად, დედაქალაქად მცხეთად, წმიდასა კათოლიკე სამოციქულოსა ეკლესიასა, სადა-იგი არს კვართი უფლისა და სვეტი ცხოველი, რომელსა ზედა მჯდომარე არს პატრიარქი. რამეთუ მაშინ იყო ეკლაიოს ღირსი და თანა-შესწორებული ანგელოზთა. მხილველთა ურთიერთას განიხარეს სიხარულითა სულიერითა“ (292, 27).

ეს მომენტი დავით გარეჯელის ძველ მეტაფრასულ ცხოვრებაში უფრო მოკლედაა გადმოცემული: „წარმოვიდა (იოვანე – ე.გ.) წინაძღომითა საღმრთოთა მოწაფეთა თვისთა თანა და მოწია დედაქალაქსა მცხეთისასა და მუნ თაყუანის-მცემელნი პატრიოსისა სუეტისაჲ, მიერ აღვიდა მთასა ზედა, რომელ არს ჩრდილოთ კერძო ქალაქსა მცხეთისასა“ (150, 14).

საიდან გაჩნდა ეკლაიოსის სახელი ჩვენს თხზულებაში?

ეკლაიოსის სახელი არ იხსენიება არა მარტო დავით გარეჯელის ცხოვრების არც ერთ რედაქციაში, არამედ – არც იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებათა რედაქციებშიც. დასახელებულ ცხოვრებაში არ არის ნახსენები არც ქრისტეს კვართი.

ცხადია, თუკი აქ რომელიმე წყაროს გამოყენებაზე შეიძლება საუბარი, ავტორს შეეძლო გამოყენებინა მხოლოდ შიო მღვიმელის მეტაფრასული ცხოვრების რედაქცია, რადგან ეს ერთადერთი ადრინდელი თხზულებაა, სადაც ძალიან ვრცლადაა მოთხრობილი ეკლაიოსის პატრიარქის შეხვედრა იოვანესთან და მის მოწაფეებთან.

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.), თბ., 1968, გვ. 388.

აქვე აღნიშნული: „წარემართნეს უკუე და მიიწიენეს წმიდად ეკლესიად და დაეარდეს წინაშე განმაცხოვებელისა მის ადგილისა, სადა-იგი ღმრთისა ჯერ-ჩინებითა აღეპართა საკრეველებით სუეტი იგი დიდებული, რომელი მდგომარე არს ჰაერთა შინა თქნიერ ჳელთა კაცობრითა ზედა კერძო კ უ ა რ თ ი ს ა მის ზეგარდმო ქსოვილისა ქ რ ი ს ტ ე ს მკსნელისა ჩუენისა” (გვ. 83, 15).

როგორც ჩანს, რომანოზმა ერთი წინადადებით გადმოიღო შიოს ცხოვრებაში რამდენიმე გვერდზე მოთხრობილი ეპიზოდი. შესაძლებელია, მან ეს ადგილი ზეპირად შეიტანა თავის თხზულებაში, რა თქმა უნდა, შიოს მეტაფრასული ცხოვრების ცოდნის საფუძველზე. სხვაგვარად ამ ფაქტის ახსნა არ შეიძლება, რადგან გარდა შიოს მეტაფრასული ცხოვრებისა „ეკლავიოს” სახელს და „კუართ” სიტყვას ასურულ მამათა ცხოვრების არც ერთ ნუსხაში არ ვხვდებით.

ამრიგად, ახალი მეტაფრასული ცხოვრების დასაწყისი ნაწილი, რომელიც შეიცავს ზოგად შესავალსა და ასურულ მამათა ქართლში მოსვლისა და დამკვიდრების მოკლე აღწერას, თავის ძირითადი წყაროსაგან, დავით გარეჯელის ძველი მეტაფრასული ცხოვრებისაგან დამოუკიდებელი და განსხვავებულია. ამ ნაწილში მათი შეხების წერტილები მხოლოდ ზოგად შინაარსობრივი შეიძლება იყოს. ახალი მეტაფრასული ცხოვრებისათვის ძველი მეტაფრასული ცხოვრება ამ შემთხვევაში წყარო არ არის. ამ ორი ძეგლის ფრაზეოლოგიურ-შინაარსობრივი თვალსაჩინო მსგავსება იწყება დავით გარეჯელის მოღვაწეობის უშუალო აღწერით, რომლის დამადასტურებელი მაგალითები ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ.

მიუხედავად თხზულებათა ძირითად ნაწილში აღნიშნულის მსგავსებისა, არცთუ იშვიათია შემთხვევები, როდესაც ამ ორი ძეგლის შესაბამისი ადგილები ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავდებიან არა მარტო ფრაზეოლოგიურად, არამედ ზოგჯერ ფაქტობრივი ნიუანსებითაც. რა თქმა უნდა, ახალი მეტაფრასული ცხოვრების განსხვავება წყაროსაგან ძირითადად ფრაზეოლოგიურია და არ შეიძლება პრინციპულ ფაქტობრივ განსხვავებებს შეიცავდეს. მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევა გვაქვს, როდესაც გვიანდელი თხზულება წყაროსთან შედარებით საწინააღმდეგო სურათს იძლევა. ეს არის იერუსალიმის იმ პატრიარქის სახელი, რომლის ზეობის დროსაც დავითი იერუსალიმს ეწვია ქრისტეს საფლავის მოსალოცად და რომელსაც ძილში ანგელოზის გამოცხადებით ეუწყა დავითის ჩასვლა. ძველი რედაქციით ეს არის ე ლ ი ა პატრიარქი, ხოლო გვიანდელი თხზულებით კ ი მ ა კ ა რ ი:

„მოუვლინა მას დამესა შინა ჩუენებით ანგელოზი პატრიარქსა იერუსალიმისასა ე ლ ი ა ს ესრეთ მეტყუელი...”(179, 35).

„ხოლო დამესა მას დაადგრა ანგელოზი უფლისა წმიდასა პატრიარქსა მ ა კ ა რ ი ს და ჰრქუა” (306, 18).

ჩვენთვის გაურკვეველია, რატომ შესცვალა გვიანდელი თხზულების ავტორმა დავით გარეჯელის ძველი ცხოვრებათა ჩვენება, ვფიქრობთ, რომ ეს შეცვლა მაინც საფუძველს მოკლებულია.

ჩვენი თხზულება, როგორც ვთქვით, საკმაო რაოდენობით გვიჩვენებს წყაროსაგან ფრაზეოლოგიურად განსხვავებულსა და ზედმეტ ადგილებს არა მარტო შესავალ, არამედ თხზულების ძირითად ნაწილში. ასეთი მაგალითების სიმრავლის მიუხედავად, ჩვენ

მხოლოდ რამდენიმე უფრო დამახასიათებელ ნიმუშს ვაჩვენებთ.

იმ ეპიზოდთან დაკავშირებით, როდესაც ლუკიანემ უდაბნოს საშინელი სიმკაცრე იხილა და შეშინდა, მისდამი დავითის ნუგეში ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში ასე გადმოცემული: „ანუ არა გასძიესა წმიდათა წერილთაგან, ვითარ საუფლოდსა კმისა მიერ მეტყუელებდნენ რად ვითარმედ: „მოთმინებითა თქუენითა მოიპოვნეთ სულნი თქუენნი?“ (გვ. 156). გვიანდელ მეტაფორასულ ცხოვრებას წყაროს ეს ჩვენება შეუცვლია თვით სახარებიდან გაცილებით ვრცელი ამონაწერით, რომელშიც ზუსტადაა გადმოტანილი მათეს სახარების მეექვსე თავის 25, 26 და 32 მუხლები რამდენიმე წინადადების გამოტოვებით: „ისმინე წმიდათა წერილთა თქმული მახარებელისა წმიდისა სახარებისა ბრძანება: „ნუ ზრუნავთ სულისა თქუენისათვის რა ვჭამოთ, ანუ რა ვსვათ, ნუცა ჯორცთა თქუენისათვის, რა შევიმოსოთ, რა მეთუ იცი ს მამამან თქუენმან ზეცათამან რა გიჭმს თქუენ, რამეთუ ამას ყოველსა წარმავალნი ეძიებენ. კვალად მიხედნით მფრინველთა ცათასა, რამეთუ არა სთესვენ, არცა მკიან და მამა თქუენი ზეცათა ზრდის მათ“ (294, 14).

ავტორს გამოყენებული მუხლების თანამიმდევრობა დაურღვევია და 32 მუხლი, რაც ზემოთ ხაზგასმით აღვნიშნეთ, 25-სა და 26-ს შუა შეუტანია და ამით სახარებიდან ამოღებული ნაწილისათვის უფრო ჩამოყალიბებული სახე მიუცია. ეს გაადგილება ავტორს ეფექტურად აქვს გაკეთებული.

ამ ორი ძეგლის განსხვავებული ადგილებიდან საკმაო ნაწილი მოდის დოღო გარეჯელის ცხოვრების მომენტებთან დაკავშირებით.

დოღოს შესახებ თხრობას ჩვენს თხზულებაში გაცილებით მეტი ადგილი აქვს დათმობილი, ვიდრე ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში. ჩვენი თხზულება პარაფრაზულად იმეორებს თითქმის იგივეს, რაც არის წყაროში, მაგრამ დამატებით შეიცავს ცნობებს დოღოს ლოცვა-მოდგანობის, გარდაცვალებისა და მისი საფლავის შესახებ. რადგანაც დოღოს შესახებ ჩვენს თხზულებაში ჩართული დამატებითი ადგილები არაკონკრეტულ მასალას შეიცავს და წარმოდგენილია საეკლესიო მწერლობისათვის დამახასიათებელი ზოგადი თხრობის ფორმით, რომელიც წმინდანის ღვთისმსიერებას, განკრძალულ მარხვას, ლოცვისა და მსგავს დეტალების აღწერას შეეხება, ამდენად ეს ავტორს შეეძლო წყაროს გამოყენების გარეშე ზეპირად შეეტანა თავის თხზულებაში, მაგრამ ზოგიერთი გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ მას უნდა გამოეყენებინა დოღო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრების მასალა. ძირითადად, დოღოს სვინაქსარულ ცხოვრებასა და დავით გარეჯელის გვიანდელი მეტაფორასული ცხოვრების იმ ნაწილს, რომელიც დოღოს ცხოვრების აღწერას შეიცავს, ფრაზეოლოგიურად და შინაარსობრივადაც ბევრი საერთო არა აქვთ, მაგრამ რამდენიმე ისეთ დეტალებში ემთხვევიან ერთმანეთს, რაც მათ საერთო წყაროში – დავით გარეჯელის ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში – საერთოდ არ არის.

მაგ., დავითი ძველი ცხოვრების მიხედვით ეუბნება დოღოს: „აღვედ რქასა იმას კლდისასა, რომელიც აღმართებულ არს პირისპირ ჩუენსა“ (გვ. 167). გვიანდელი ცხოვრება კი უმატებს: „აღვედ რქასა იმას, რომელი დამართებით ჩვენსა არს, რომელსა ეწოდ ავიდრე დღეინდელად დღემდე დოღორქა“ (299, 30). ეს წინადადება შესაძლებელია ავტორს დოღო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრებიდან ახსოვდეს: „ამის შემდგომად უჩუენა პირისპირ მისსა გადმართ კლდე აღმართული, რომელსა

ეწოდა ვიდრე დღეინდელამდე დოდორქა” (გვ. 417).

მეორე მაგალითი: ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ როდესაც ბუბაქარი თავის ოჯახითურთ გარეჯაში მივიდა და ბერად შედგა „დავით თანა წარატანა მათ მოწაფე თვისი ლუკიანე და მოუმცნო მამასა დოდოს, რათა მისცეს მღვდელი ერთი თანა წარსვლად ბუბაქარისა და ნათლის-ცემად მისა ყოველთა თანა ნათესავთა მისთა” (გვ. 174). შესაბამის ადგილს დოდო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრება ასე გადმოგვცემს: „ხოლო ოდეს ბუბაქარ, მთავარი რუსთავისა, მოიწია წმიდისა დავითისა, წარგზავნა წმიდისა დოდოსა, რამეთუ მღვდელი იყო მსხუერპლის შემწირველი წმიდა დოდო” (გვ. 417)¹. ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში, როგორც ვნახეთ, დოდოს მღვდელობაზე არაფერია ნათქვამი. სწორედ დოდოს სვინაქსარული ცხოვრებიდან უნდა იყოს აღებული ახალი მეტაფორასული ცხოვრების შემდეგი ფრაზა: „... და რამეთუ მღვდლობისა, წესი აქვენდა ღირსსა დოდოს...” (300, 6), მართალია, ეს ფრაზა ჩვენს ძველში არა ბუბაქარის ეპიზოდს უკავშირდება, არამედ გარეჯაში პირველ მორწმუნეთა შემოკრებასთან დაკავშირებით არის ნახმარი, მაგრამ ამ შემთხვევაში ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს.

ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში არაფერია ნათქვამი დოდოს მიცვალებისა და საფლავის შესახებ, გვიანდელი მეტაფორასული ცხოვრება და დოდოს სვინაქსარული ცხოვრების რედაქცია კი საკმაო სისრულით მოგვითხრობს ამის შესახებ:

გვიანდელი მეტაფორასული ცხოვრება

კაცმან ამან წმიდამან აღასრულა ცხოვრება თვისი მუნ ვიდრე სიბერემდე სანატრელითა მით ცხოვრებითა ანგელოზთა სიხარულსა და ცხოვრებასა სუფევასა ზეცისასა მიიცვალა ჭირისაგან განსვენებად, ძილი მართალთა დაიძინა და აღმოეცენებინ საფლავით მისით სურნელება... (301, 1).

მუნვე არს ეკლესია შეენიერი და საფლავიცა ღირსისა მის, რომელი შემდგომად მიცვალებისა მისისა პატივად წმიდისა აღუშენეს და დასხნეს ნაწილნი მისნი, რომელი კურნებისა წყაროსა აღმოუცენებს სურვილით მვედრებელთა მისთა” (300, 30).

დოდო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრება

უკანასკნელი სიბერისა მიიღო მანცა ვალი იგი ბუნებისა ჩუენისა – დაიძინა ძილი იგი მართალთა. ანგელოზთა მგალობელთა მოიცვეს სული მისი და აღიყვანეს წინაშე ღმრთისა სუფევასა წმიდათასა, სადა-იგი არს განსვენება დამაშურალთა და მოპლუაწეთა, რომელი თუალმან არა იხილა და ყურსა არა ესმა და გულსა კაცისასა არა აღვიდა. შეკრბა კრებული ყოველთა მამათა და მიიღეს ზემოსა მას კლდესა სენაკსა მოლუაწებისდა მისისასა და მუნ შექმნეს სენაკი იგი ეკლესიად მარცხენით

1 გვერდები მითითებულია ე. გაბიაშვილის მიერ 1968წ. გამოცემული შრომის („ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”, წიგნი IV, სვინაქსარული რედაქციები (XI-XVIII სს.) მიხედვით.

კერძო კლდისაგან გამოკუეითილი, სადა - იგი სხენან წმიდანი ნაწილი
სხეულთა მისთანი და კურნებს მტუერი საფლავისა მისისა
ყოველსა უძღურებსა კაცთასა. ზედა საფლავსა არს დახატული
წმიდა იგი მიცვალებულის სახედ, კუალად კედელთა მის საფლავისათა აღყვანება მისი
ანგელოზთაგან ზეცად (გვ. 418).

გარკვევით ჩანს მოტანილი ადგილების სიახლოვე შინაარსობრივად და ნაწილობრივ
ფრაზეოლოგიურადაც. დამოწმებული ადგილების ბოლო ნაწილი ავტორის მიერ საკუთარი
თვალთ ხილულის გადმოცემაა; განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ეს დოდოს სვინაქსარული
ცხოვრების მიხედვით. გვიანდელ მეტაფრასულ ცხოვრებაში კი ეს მომენტი ზოგადაა
გადმოღებული.

წყაროსაგან განსხვავებით და ზედმეტად ჩვენს თხზულებას ბოლოს ერთვის
მოსახსენებელი დავითის მოწაფისა, ალბათ, იგულისხმება ლუკიანე, რადგან სახელი
არ არის ნახსენები. რამდენიმე ზოგადი წინადადებით გადმოცემულია მისი ღვაწლი და
საფლავის ადგილმდებარეობა: „რომლისა საფლავი არს დამართებით კარსა სამეუფოსა
საფლავისავე თანა წმიდისა დავითისსა” (311, 5).

ჩვენ მხოლოდ ნაწილი აღვნიშნეთ ისეთი უმთავრესი სხვაობებისა, როდესაც ჩვენ
თხზულება უარყოფდა წყაროსეულ ტექსტს და სცვლიდა მას ანალოგიური, მაგრამ
განსხვავებული ტექსტით, ან უმატებდა და ავრცობდა წყაროსეულ ტექსტს. უფრო
მეტია ისეთი შემთხვევები, როდესაც ახალი მეტაფრასული ცხოვრება აკეთებს წყაროს
შესაბამისი ადგილის პარაფრაზს, მაგრამ მასში შეაქვს დამატებითი დეტალები და
ზოგჯერ ფაქტიური მასალაც. მაგ.:

მეტაფრასული ცხოვრება

„ყოვლით კერძო აღძრულნი საღმრთოთა სურვილითა მორბოდეს წმიდისა ამის
მამისა ხილვად და შემთხუვად მისდა და უმრავლესი მათგანნი ევედრებოდეს მას, რათა
უტევნეს დადგრომად მის-თანა” (გვ. 165, 1).

„მოიწია ვიდრე სამკვდრებელად ჩემდა იერუსალემად საკუთარი მონა ჩემი დავით
და სარწმუნოებითა მისითა წარიღო მაღლი იერუსალემისაი, ხოლო შენ წარავლინენ
მაღემსრბოლნი კაცნი, რათა ეწივნენ მას, რამეთუ მივალს იგი გზასა... შემოსილი
დაბებკულითა სამოსლითა, და აქუს ძუელი მ ა ლ ა კ ი, რომელსა შინა სხენან სამნი ქვანი
ეველოგიად მიღებულნი” (180, 1).

„რქაი დიდი მოაქუნდა თავსა ზედა მისსა და თმაი, ფრიადი მსგავსი ძაგრისაი საშუალ
ქელსა მისისა” (158, 37).

გვიანდელი ცხოვრება

„მაშინ ყოვლით კერძო შემოკრებოდეს უდაბნოსა მას ხილვად წმიდისა დავითისა
ამიერნი და იმიერნი, ქვეყანისანი ქართლისანი, კახეთისანი
და იმერნი და ევედრებოდეს წმიდასა მას, რათა მამობრივითა შეწევნითა წინა უძღოდეს
მათ გზასა ღმრთისასა”... (298, 25).

„აღდგ მსწრაფლ და იბიენ კაცნი მალედ მწვეკელნი და მოიბიე კაცი ღმრთისა, რომელსა ეწოდების დავით ღირსი, რამეთუ დაბებკულითა მოსილ არს უნდოდ და გუ[ა]დრაკი ჰკიდავს მეჭთა მისთა და წვეკენი მისნი შთაკლენან ვიდრე სარტყელადმდე და კვერთხი ქელთა მისთა და კამლნი უნდოდ ფერქთა და მან წარილო სრულიად მადლყ ქალაქისა წმიდისა იერუსალიმისა” (306, 20).

„ქელსა მისსა ვითარცა ძაგარი რამე ხენეში და შუბლსა მისსა მოაქენდა რქა დიდი, ხოლო კუდი მისი იყო ვითარცა ძელი რამე სიზრქითა და სიგრძითა” (295, 14).

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ ახალი მეტაფორასული ცხოვრების ავტორის ერთი ლიტერატურული ხერხი, რაც წყაროს ზოგიერთი დეტალის სხვა კონტექსტში გამოყენებაში მდგომარეობს. მაგალითად, წყაროში ხაზგასმულია, რომ „ფრიადი ნადირი არს ამათ უდაბნოთა შინა, ირემი და გარეთხად და სხუათა ნადირთა თვითო სახეთა სიმრავლე ურიცხვ” (გვ. 163). ეს შენიშნულია კახეთის სამთავროდან წამოსულ მონადირეთა მიერ დავითის მასაზრდოებელი ირმების ხილვის ეპიზოდთან დაკავშირებით. ჩვენს თხზულებაში ეს ფრაზა თითქმის ზუსტად არის გამოყენებული, მაგრამ სხვა სიტუაციაში, გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე წყაროში – დავითისადმი ღმრთის მიერ მასაზრდოებლად მოვლენილი ირმების პირველად გამოჩენის დროს. ალბათ, ასეთი შენიშვნის უფრო ადრე გაკეთება, ვიდრე ეს წყაროშია, ჩვენი თხზულების ავტორს იმიტომ დასჭირდა, რომ ირმების ასეთი უცარი გამოჩენა მკითხველისათვის უფრო დამაჯერებელი იყოს.

ასეთივე გადაადგილების მეორე მაგალითს ჩვენ ძეგლში გაცილებით მეტი ეფექტი აქვს, ვიდრე წყაროს ჩვენებას. ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში ირმების მოვლინების შემდეგ ლაპარაკია ვეშაპზე, რომელიც დავითისა და ლუკიანეს სადგომის მოშორებით, ქვევით ქვაბში ცხოვრობდა; მოცემულია ვეშაპის საშინელი შესახელობის აღწერა. შემდეგ კი იწყება თხრობა იმის შესახებ, თუ როგორ მოსტაცა მან ერთი ნუკრი წმინდანებთან მომავალ ირმებს და როგორი შეძრწუნებულნი შემოცვივდნენ ისინი დავითის ქვაბში. დავითი მიდის ირმების „მაენებელთა” მოსაძებნად და ქვაბში იხილავს ვეშაპს.

ეს ადგილი ორიგინალურად აქვს გაკეთებული ძეგლის ავტორს. ირემთა მოვლინების ეპიზოდის დამთავრებისთანავე იწყება თხრობა იმის შესახებ, რომ დამფრთხალი ირმები მოცვივდნენ ბერებთან და მათ ერთი ნუკრი აკლდათ. დავითი მიჰყვება ირემთა ნაკვალევს იმის გასარკვევად, თუ რა მოხდა. ჯერჯერობით მკითხველისათვისაც საქმის ვითარება გაურკვეველია, მან არ იცის ვეშაპის არსებობა. განსხვავებით წყაროსაგან, ვეშაპის გამოჩენა მოულოდნელად ხდება: უეცრად კლდის ნაპრალებში დავითმა იხილა ვეშაპი, რომლის არსებობა მან არ იცოდა. აქ გაცილებით ეფექტურია ვეშაპის საშინელი შესახელობის ისეთივე აღწერა, როგორც წყაროში მოქმედება – სიტუაციისაგან დამოუკიდებლად გვქონდა. ფაქტიურად ჩვენს თხზულებას გამოუტოვებია წყაროს ზემოაღნიშნული ადგილი არა მექანიკურად, არამედ შეგნებულად, კომპოზიციური თვალსაზრისით, ხოლო გამოტოვებული ადგილის ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური მასალა, რაც ვეშაპის აღწერას შეეხება, მაინც გამოყენებული აქვს მისი ხილვის ეპიზოდში.

აღსანიშნავია გვიანდელი მეტაფორასული ცხოვრების ავტორის ერთი მეთოდი, რაც წყაროს ლექსიკის სინონიმებით, ან შინაარსობრივად ახლო მდგომი სიტყვებით შეცვლაში გამოიხატება. მიზანი ასეთი შენაცვლებისა, როგორც ჩანს, წყაროს ფრაზეოლოგიის

ზუსტი განმეორების თავიდან აცილებაში მდგომარეობს:

მეტაფრასული ცხოვრება

„...დაეცა პირსა ზედა თვისსა და მდებარე იყო ვითარცა მკუდარი” (160, 31).

„მეყსეულად ცით შთამოტყევებული მეხი ეცა ვეშაპსა მას და აღანთო იგი” (161,17).

„...რომელსა ჟამსა განიკურნა ძე იგი” (172, 23).

„...შთასხნა იგინი ევლოგიად მალაკსა შინა თვისსა”... (179, 26).

„...უკუეთუ არა სრულ ჰყო სიტყუაჲ, ჩემი და არა წარხვედ ამიერ. ამით კუერთხითა და ჯუართა ქრისტესითა განხეთქო მუცელი შენი” (159, 35).

გვიანდელი თხზულება

„...დაეცა პირსა ზედა თვისსა შეშინებული და იღვა ვითარცა უსულო” (295, 31).

„გარდამოვარდა ზეცით შთამოტყევებული ცეცხლი და მეყსეულად აღწბა ვეშაპი იგი” (296, 3).

„რომელსა ჟამსა, უმოლხინეს იქმნა ესრეთ” (303, 10).

„შთაისხნა იგინი გურძაკთა შინა სიხარულითა” (306, 3).

„უკუეთუ არა მერჩდე, განვაპო მუცელი შენი ჯუართა ამით კვერთხითურთ”... (295, 22).

არ შეიძლება აღუნიშვნელად დავტოვოთ ჩვენი თხზულების ისეთი მხატვრული შედარებები, რომლებიც პარალელს ვერ პოულობენ წყაროში და საფიქრებელია, ავტორის ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფი უნდა იყოს.

1. დავითის მთელი ღამის განმავლობაში განუწყვეტელი ლოცვა ასეთი მხატვრული სახეებითაა გადმოცემული: „ოდესმე დაუტევის (დავითმა – ე.გ.) მზე ზურგით კერძო დასავალთა და არა მიდრკის ზედგომისაგან და ლოცვისა და მსგავსად ნილოსისა გარდამომდინარეთა ცრემლთა ვედრებასა შინა ღმერთისასა ყოფად ნებისა მისისა და მიმთხვევად აღთქმულთა მათ კეთილთა საუკუნოსა ცხოვრებისა და ყოვლის სოფლისა მშვიდობისათვის და განძლიერებისა ქრისტეს სჯულისა და მცნებისა, ვიდრემდის აღმოვდის კვალად მზე პირისპირ მისსა აღმოსავლეთ და ესრეთ შემდგომად მცირედ განისვენის” (293, 21).

2. დავითის სწავლა-დარიგებანი შედარებულია ცხოველ წყაროს, რომელსაც სულიერ სწავლას მოწყურებული წმიდა ძმები ხარბად ეწაფებიან:

„მოიხილნა ყოველნი, ყოველი სწავლა სულიერი და ღმერთ-მყოფელი აუწყა და განამტკიცნა ყოვლით კერძოვე და სუეს წყურიელთა წყარო წყლისა მის ცხოველისა, რომელი დიოდა ვითარცა პირისაგან მის ღირსისა და ვითარცა აღვსებულცა იყო სულითა წმიდისათა სიყრმითგანვე ღირსი ესე ქებისა წმიდა დავით” (308, 18).

თხზულების სხვა ადგილებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ილუსტრირებული შედარებები ადასტურებენ ავტორის ლიტერატურულ გამოვლენასა და გაწაფულობას.

მოკლედ შევეხოთ განსახილველ თხზულებაში შემჩნეულ ისეთ ზედმეტსა და განსხვავებულ ადგილებს, რომელთა შემოტანა ძეგლში ავტორის მიერ გარეჯის უდაბნოში მოღვაწეობის დროს საკუთარი დაკვირვებების შედეგი უნდა იყოს. ქვემოთ მოტანილ ხაზგასმულ ადგილებს წყაროში პარალელი არ ეძებნებათ: „...გამოვიდა და წარვიდა სამხრით კერძო წვერსა მის მთისასა, სა და ა წ არ ს ლ ა ვ რ ა დ ი დ ი გ ა მ ო კ ვ ე თ ი ლ ი ” (295, 27).

„აღვედ რქასა იმას... რომ ელსა ეწოდა ვიდრე დღეინ დელად დღემდე დოდორქა, რომელი ახლავს წმიდასა დავითს პირისპირ ფარსახ ერთ” (299, 30).

ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში დავითის მიერ იერუსალიმიდან მოტანილი წმინდა ქვის შესახებ აღნიშნულია: „ესე ქვაი მდებარე არს უდაბნოსა ამას ვიდრე აქამომდე...” (182, 25). ახალი მეტაფორასული ცხოვრების ავტორი კრიტიკულად უდგება წყაროს ჩვენებას და, რადგანაც მის დროს ეს ქვა გარეჯაში აღარ იპოვება, აღუნიშვნელად არ ტოვებს ამ ფაქტს: „...ქვისა მის, რომელი იყო მონასტერსა მისსა ჟამ რამოდენიმე და ვითარებათა განმდელ ვარისა ამის სოფლისათა უჩინო იქმნა” (308, 2).

დავით გარეჯელის ძველ მეტაფორასულ ცხოვრებაში გარეჯის მკვიდრთა გამრავლების ფაქტი მოკლედ არსი გადმოცემული: „ხოლო წარვდეს რად, ამას შინა ჟამნი რაოდენიმე და სიმრავლე ფრიადი შემოკრებოდა ძმათა” (გვ. 175, 34). ამის შესაბამისი ადგილი ახალ მეტაფორასულ ცხოვრებაში ერთიანად ვრცელია. ჩვენ აქ მხოლოდ დასაწყის ნაწილს მოვიტანთ, რომელშიც უნდა იგულისხმებოდეს ავტორის მეხსიერებაში ჯერ კიდევ ცოცხალი, გარეჯის უდაბნოს დარბევისა და მორწმუნე ბერების ამოჟღერების ამბები. შესაძლებელია, ავტორი აქ უფრო ძველ ამბებსაც გულისხმობდეს, რომელიც მას სხვადასხვა წერილობითი წყაროებითა და გადმოცემებითაც ეცოდინებოდა: „ხოლო მიერ დლითგან უმეტეს განკლად ვმაი ღირსისა ამის მამისაი ყოველსა ქვეყანასა ქართლისასა და შემოკრებოდეს სიმრავლე დიდძალი, ვიდრედა ვერღარა იტვედეს უდაბნონი ესე. პირველ მკვეცთა სადგურნი აღივსო ღირსთა და სათნოთა კაცთა მიერ ანგელოზებრივითა მოქალაქეობითა. და რამეთუ უმრავლესი მათი უკანასკნელ წამებისა მიერ სრულ იქმნეს და ორკეცად გვრგვნოსან იქმნეს მოღვაწეებისა სარბიელთა და სისხლთა დათხევითა, რამეთუ აღსავსე არიან უდაბნოთა ამათ ნაპრალნი ნაწილთა მათ სანატრელთანი...” (304, 10).

დასკვნები

ძეგლზე ჩატარებული დაკვირვებანი შეიძლება ასე შევაჯამოთ:

დავით გარეჯელის ახალი მეტაფორასული ცხოვრება დაუწერია ქართულ საეკლესიო მწერლობაში ცნობილ მოღვაწეს რომანოზ მიტროპოლიტს 1737-40წწ. საფიქრებელია,

რომ ეს თხზულება დაწერილია მისი თბილისში ყოფნის დროს.

ავტორს ძირითადად უსარგებლია დავით გარეჯელის ძველი მეტაფრასული ცხოვრებით, რაც აღნიშნულია კიდევ ავტორისეულ ანდერძში და რასაც ადასტურებს ამ ორი ძეგლის ტექსტობრივი შესწავლა.

ამ ძირითადი წყაროს გადამუშავების რაიმე ერთი გარკვეული მეთოდი არ ჩანს, მაგრამ მოკლედ მაინც შეიძლება გაირკვეს ავტორის მიერ გამოყენებული ლიტერატურული ხერხები:

ახალი ცხოვრება ძველთან მიმართებით შედარებით მოკლეა. შემოკლება გამოიწვია წყაროს გრძელი ლოცვებისა და ვრცელი დიალოგების შეკვეცამ, რისთვისაც ძირითადად პარაფრაზია გამოყენებული, ზოგიერთი გაჭიანურებული თხრობა სრულებით ამოღებულია და ერთ წინადადებაში შეჯამებული სახითაა გადმოცემული. დასტურდება საწინააღმდეგო მეთოდიც: ზოგიერთი დეტალის დამატება და გავრცობა.

გარდა აღნიშნული ძირითადი წყაროსა, ახალ თხზულებას უსარგებლია შიომღვიმელის მეტაფრასული ცხოვრებით, დღოდ გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრებით, მათეს სახარების მეექვსე თავის სამი მუხლით და, შესაძლებელია, იოვანე ზედაზნელის სვინაქსარული ცხოვრებითაც. თხზულებაში შეტანილია ავტორისეული უშუალო დაკვირვებანი მისი დავით გარეჯის მონასტერში მოღვაწეობის დროს.

თხზულება (მიუხედავად იმისა, რომ იგი XVIII ს. ძეგლია) იჩენს აშკარა მიდრეკილებას ენის არქაულობისაკენ. მიუხედავად ავტორის ცდისა, დაიცვას არქაული ენობრივი ნორმები და სტილი, ძეგლში საკმაო რაოდენობით იჩენს თავს არა მარტო ახალი ქართული ენის ელემენტები, არამედ სასაუბრო ენის ფორმებიც. ორთოგრაფიულად ძეგლი ჭრელია, თუმცა უფრო ახალი ორთოგრაფიის მხარეზეა.

თხზულების შექმნის მიზეზი საძიებელია XVIII საუკუნის დასაწყისიდან დაწყებული იმ ლიტერატურულ საქმიანობაში, რომელიც განსაკუთრებით საგრძნობლად შეეხო პაგიოგრაფიასა და ლიტურგიკას და რომელიც მიზნად ისახავდა ნაციონალური მასალის შეკრებას სხვადასხვა კრებულებში და ამ დარგებში არსებული ხარვეზების შევსებას. ჩვენი თხზულებაც დომენტი კათალიკოზისა და ბესარიონ ორბელიშვილის ლიტერატურული მოღვაწეობის გამოძახილი უნდა იყოს.

Романоз Эристави и его неизвестное сочинение (Резюме)

Рукопись Центрального государственного исторического архива Грузии №252 (Ф. 1446), 1-ой половины XVIII века, содержит Житие Давида из Гареджи, в достаточной мере отличающееся от хорошо известных древних редакций жития вышеназванного подвижника. Однако, доселе сочинение это замечено не было. Из колофона рукописи видно, что оно написано митрополитом Романозом Эристави, церковным деятелем, известным в грузинской литературе XVIII века.

О его личности мало что известно. По сведениям, содержащимся в архивных материалах и в приписках рукописей, главные моменты биографии Романоза Эристави таковы:

Романоз принадлежит к знаменитой фамилии Эриставов Арагви. Он являлся сыном Георгия Эристави и братом Анны, супруги царевича Бакара. В 1710г. он постригся в монахи в пустыне Гареджи и подвижничал там 12 лет. В 1722-1727 годах он находился в Москве, в Донском монастыре. В 1728 году Романоз возвращается в Грузию; он не смог вернуться Гареджийский монастырь из-за нашествия лезгинов; поэтому он продолжал деятельность в своём митрополитском доме в Тбилиси. Однако, и здесь было беспокойно из-за нашествия персов (имевшего место около 1737 года), и он бежал в Имеретию, где жил 8 месяцев, а затем начал приготовления к отъезду в Москву. В 1741-42 годах он продолжает свою деятельность в Москве, здесь же в 1745г. он написал своё сочинение „წიბწილა ღაღადებისა“.

После этого его имя почти нигде не упоминается. Известно лишь, что он опять возвратился в Гареджу, здесь же он и скончался. Доселе неизвестны даты его отъезда из России и кончины.

В грузинской научной литературе он известен лишь как автор „წიბწილა ღაღადებისა“. По нашему мнению, его перу должно принадлежать и синаксарное житие Додо из Гареджи, внесенное в 1726 году в синаксарный сборник (А-220), а также вышеназванное неизвестное житие Давида из Гареджи, написанное, по всей вероятности, в 1737-40 годах.

Основным источником, которым пользовался автор, является древнее (XIIв.) метафрастическое житие Давида из Гареджи, о чем он говорит в колофоне сочинения. Факт этот подтверждается и текстологическим изучением этих сочинений.

Новое житие (по сравнению с первоисточником) меньше по объему. Сокращение достигнуто путем удаления длинных диалогов и молитв древнего метафрастического жития; для этого использован в основном парафраз, вместо механического сокращения. Содержание некоторых эпизодов, довольно пространных в первоисточнике, передано несколькими предложениями. Однако, замечаются также и противоположные по своему характеру явления: некоторые детали добавлены, эпизоды расширены. Автор, кроме основного источника, пользуется метафрастическим житием Шио Мгвимского,

синаксарным житием Додо из Гареджи, отдельными стихами VI главы Евангелия от Матфея и, возможно, синаксарным житием Иоанна Зедазнели.

Сочинение является поздним, но его язык, хотя в нём и встречаются, причем в количестве достаточном, формы разговорного языка, свойственные ново-грузинскому языку, показывает тяготение к архаичности. Орфография сочинения ближе к новой.

Создание подобного сочинения обусловлено литературной деятельностью, развернувшейся в начале XVIII века и коснувшейся, главным образом, агиографии и литургики; целью подобной деятельности было в первую очередь собирание национального материала, имевшегося в разных сборниках, и восполнение существующих пробелов. Вышеназванная новая редакция жития Давида из Гареджи должно быть, отголосок литературной деятельности католиков Доментия и Виссариона Орбелишвили.

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული თარგმანი – „დიდი სჯულისკანონი“ *

შუა საუკუნეების ბიზანტიური კულტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი – საეკლესიო სამართლის ძირითადი კოდექსი, რომელიც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქციითაა ცნობილი, საუკუნეების მანძილზე კანონისტ-იურისტთა და ისტორიკოს-ფილოლოგთა შეუნელებელი ინტერესის ობიექტი იყო. მრავალი ათეული ტომი მიეძღვნა ამ ძეგლის პუბლიკაციებს და თეორიული საკითხების კვლევას სხვადასხვა ცივილიზებული ქვეყნების სამეცნიერო წრეებში. ეს ინტერესი გასაგებია, რადგან ამ ძეგლთანაა დაკავშირებული ბიზანტიური კანონიკური მწერლობის ფორმირების ძირითადი ეტაპები და ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკული კანონიკური საქმიანობა.

14-ტიტლოვან ნომოკანონში თავმოყრილი საეკლესიო და სამოქალაქო იურისპრუდენციის უმნიშვნელოვანესი ძეგლები რომაულ-ბერძნული სახელმწიფოსა და ქრისტიანული ეკლესიის ურთიერთთანამშრომლობის ნათელი გამოხატულებაა. ზოგადქრისტიანული სავალდებულო საეკლესიო კანონები, მიღებული ან დამტკიცებული მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე, თავიანთი მნიშვნელობით სცილდებოდნენ ეკლესიის ფარგლებს და სახელმწიფო-სამოქალაქო კანონმდებლობის ძალას იძენდნენ. იუსტინიანე დიდის საკანონმდებლო წიგნებში ნათლადაა აღნიშნული, რომ ასეთ საეკლესიო კანონებს გარკვეული უპირატესობა აქვთ იმავე საკითხების შესახებ გამოტანილ სამოქალაქო კანონებთან შედარებით: ყოველგვარი სახელმწიფო-სამოქალაქო კანონი კარგავს ძალას, თუკი ის წინააღმდეგობაშია შესაბამის საეკლესიო კანონთან (ათენის სინტაგმა 1,36).

ძირითადი კანონიკური კოდექსის ქართული თარგმანი - „დიდი სჯულისკანონი“ ნათარგმნი ლიტერატურის ერთ-ერთი იმ უბრწყინვალეს ძეგლთაგანია, რომლებიც რამდენადმე განსაზღვრავდნენ ქართველი ერის მაღალ კულტურულ დონესა და სულიერ პოტენციუს. გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ წყალობით კანონიკური მწერლობა ძველი ქართული ლიტერატურის სრულფასოვანი დარგი გახდა. განსაკუთრებით დიდია ამ ძეგლის როლი ორიგინალური საეკლესიო სამართლის ჩამოყალიბების საქმეში.¹

მართალია, „დიდი სჯულისკანონი“ ძველი ქართული კულტურის მკვლევართა განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებდა, მაგრამ მისი შესწავლის საქმე ზოგად მსჯელობათა და ხელნაწერთა აღწერაზე შორს არ წასულა. ივ. ჯავახიშვილის, კ.კეკელიძისა და სხვა გამოჩენილ მეცნიერთა შრომებში ნშირად შეხვედებით სინანულის სიტყვებს ამ ძეგლის გამოუცემლობის გამო.

* დაბეჭდა: დიდის სჯულისკანონი, თბილისი, 1975, შესავალი ნარკვევის სახით, გვ. 7-96.

1 „დიდი სჯულისკანონის“ გავლენა ქართული სამართლის ძეგლზე საგანგებო შესწავლის საგანია და ამიტომ ეს საკითხი აქ აღარ განვიხილეთ.

„დიდი სჯულისკანონის” პირველი მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემა თავის დანიშნულებას გაამართლებს, თუკი საეკლესიო სამართლის მკვლევარნი, ქართული ენის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებული პირნი და საერთოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მოყვარულნი ამ გამოცემაში მათთვის სასარგებლო საკითხებზე პასუხს იპოვიან. ამ ძეგლის გამოცემა იმითაცაა გამართლებული, რომ მას შეუძლია ბერძნულ დედანთან დაკავშირებულ ზოგიერთ ბუნდოვან საკითხში გარკვეული სინათლე შეიტანოს.

„დიდი სჯულისკანონის” გამოცემა თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ წლებში განზრახული ჰქონდა აკად. კ. კეკელიძეს. 1961 წ. მან სთხოვა პროფ. ილ. აბულაძეს, რომ ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლებს გადმოეწერათ „დიდი სჯულისკანონის” ტექსტი მის მიერ შერჩეული ნუსხიდან (A-76). იმავე წლის ბოლოს ე. გაბიაშვილს, ლ. ჯღამაიას და ლ. კიკნაძეს ტექსტის გადმოწერა დამთავრებული ჰქონდათ. კ. კეკელიძის გარდაცვალებამ დასაწყისშივე შეაჩერა ძეგლის გამოცემისათვის დაწყებული მუშაობა. მხოლოდ 1966 წ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით და ე. გაბიაშვილის, ე. გიუნაშვილის, მ. დოლაქიძისა და გ. ნინუას მონაწილეობით განახლდა ტექსტზე მუშაობა. პროფ. ილ. აბულაძის უეცარმა გარდაცვალებამ ერთხელ კიდევ დააბრკოლა ძეგლის გამოცემის საქმე. ძეგლის გამოცემის ხელმძღვანელობა დოც. ალ. გამყრელიძეს დაევა და მუშაობაც განახლდა, მაგრამ ეს პერიოდიც ხანმოკლე აღმოჩნდა ალექსანდრე გამყრელიძის ტრაგიკულად დაღუპვის გამო.

გამოსაცემად ტექსტის მომზადების სიმძიმე მთლიანად ამ საქმეში ჩაბმულ ზემოთ დასახელებულ პირებს დააწვათ.

„დიდი სჯულისკანონის” ქართულ ნუსხათა მონაცემები და მათი 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნული ხელნაწერების აღწერილობებთან და ამ ძეგლის ბერძნულ პუბლიკაციებთან შეპირისპირებით მიღებული შედეგები აღნიშვნის ღირსად მივიჩნით, რაც წინამდებარე გამოცემის შესავალ წერილშია მოცემული. გამოკვლევა მხოლოდ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურ საკითხთა გარკვეულ წრეს ითვალისწინებს. ძეგლის იურიდიული საკითხების კვლევა სპეციალისტთა კომპეტენციას შეადგენს, თუმცა იურიდიულ ტერმინთა კომენტარებულ საძიებელში, რომელიც მ. დოლაქიძემ შეადგინა და ერთვის ტექსტს, დაინტერესებული პირი ამ დარგის ბევრ მნიშვნელოვან მასალას იპოვის.

„დიდი სჯულისკანონის” ლექსიკონი, რომელიც გ. ნინუამ შეადგინა, აღნუსხავს ქართული ენის მრავალ საინტერესო ლექსიკურ ერთეულს, რომელთაგან ზოგი უნიკალურად შეიძლება ჩაითვალოს.

„დიდი სჯულისკანონის” ტექსტი გამოირჩევა საკუთარი და გეოგრაფიულ სახელთა სიმდიდრით, რაც ფიქსირებულია ე. გიუნაშვილის მიერ შედგენილ საძიებლებში.

წინამდებარე გამოცემა, რა თქმა უნდა, დაზღვეული არ იქნება ნაკლისაგან, მაგრამ პირველ გამოცემასთან დაკავშირებული სირთულეების გათვალისწინებამ იქნებ ოდნავ ღმობიერი გახადოს მკაცრი მკითხველი.

დასასრულ, გამომცემელთა კოლექტივი მადლობას უხდის ყველას, ვინც კი საქმით თუ თანაგრძნობით დახმარება გაუწია ამ ძეგლის გამოქვეყნებას.

1. ზოგადი ცნობები 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის შესახებ

მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსი საბოლოოდ მხოლოდ IX ს. უკანასკნელ მეოთხედში ჩამოყალიბდა. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ე.წ. 883 წლის რედაქციის სახით, რომელმაც ზოგადქრისტიანული სახელმძღვანელო ნორმის უფლებები კანონიკის დარგში ოფიციალურად კონსტანტინოპოლის 920წ. საეკლესიო კრებაზე მიიღო.¹ ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ისტორიაში პირველი ცხრა საუკუნე ძირითადი კანონიკური კოდექსის წყაროთა ჩამოყალიბებისა და მათ საფუძველზე სხვადასხვა ფორმისა და შინაარსის კანონიკური კრებულების შედგენის პერიოდი იყო. საეკლესიო სამართლის წყაროთა უმდიდრესი და მრავალფეროვანი მასალიდან ძირითად კანონიკურ კოდექსში მხოლოდ უმნიშვნელოვანესი შევიდა. ეს კოდექსი სხვადასხვა ენაზე ითარგმნა და მათელი მსოფლიოს მართლმადიდებლური ეკლესიის სახელმძღვანელო პროგრამა გახდა.

კანონიკურ კოდექსს შეადგენს იმ საეკლესიო კანონების ერთობლიობა, რომლებიც საკლდებულოა მთელი მსოფლიოს მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის. საეკლესიო კანონთა ამ კრებულში შევიდა საეკლესიო კანონმდებლობის ის იურიდიული ნორმები, რომლებიც მიღებული იყო ადრექრისტიანული პერიოდიდან IX საუკუნემდე და, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ქრისტიანული ეკლესიის მართვისა და ორგანიზაციის საქმეში. კანონიკური კოდექსის კონკრეტული წყაროები ოთხ ძირითად ჯგუფად იყოფა:

1. „მოციქულთა” სახელით ცნობილი 85 საეკლესიო კანონი საეკლესიო კანონმდებლობის პირველ წერილობით ძეგლად ითვლება. შინაარსის მიხედვით მოციქულთა კანონებში გამოიყოფა სხვადასხვა დროის ფენები,² მაგრამ ამ კანონების საბოლოო გაერთიანება და ერთ კრებულად ჩამოყალიბება III ს. მიწურულისათვის უნდა დამთავრებულიყო, ყოველ შემთხვევაში არა უგვიანეს ნიკიის I მსოფლიო კრებისა (325 წ.). სამეცნიერო ლიტერატურაში საპირისპირო მოსაზრებათაგან უფრო მიღებული ვარაუდით მოციქულთა კანონები შემუშავებულია ქრისტიანულ ეკლესიაში განმტკიცებულ ჩვეულებათა და გადმოცემათა საფუძველზე II – III სს. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა მიერ მიღებული კანონმდებლობის გათვალისწინებით.³ მოციქულთა კანონების საეკლესიო კრებათა კანონებთან გაერთიანება ერთ კრებულში პირველად VI ს. მიწურულისთვისაა სავარაუდებელი (დიონისე მცირის ბერძნულიდან ლათინურად

1 Никодим, Православное церковное право, СПб, 1897, стр. 200.

2 Остроумов М., Введение в прав. церковное право, Харьков, 1893, стр. 171-174.

3 Beveregius G., Codex canonum Ecclesiae primitivae vindicatus ac illustratus, Londini, 1678.

500წ. თარგმნილი კრებული).¹ ბერძნული წყაროების მიხედვით ეს კანონები პირველად აწ დაკარგული 60 ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის (VI ს.) შედგენილობაში არის მოხსენიებული. იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვან კრებულში (VI ს.) და ყველა შემდეგდროინდელ კანონიკურ კრებულში მოციქულთა კანონები პირველ ადგილზეა შეტანილი.

2. მსოფლიო საეკლესიო კრებათა კანონები. ძირითად კანონიკურ კოდექსში შესულია ყველა საეკლესიო კანონი, რომელიც კი 325-787 წწ. განმავლობაში მოწვეულ შვიდ მსოფლიო კრებას გამოუტანია, რადგანაც მსოფლიო კრება ყოველთვის ითვლებოდა უმაღლეს საეკლესიო საკანონმდებლო ორგანოდ: ნიკიის I მსოფლიო კრების 20 კანონი (325წ.), კონსტანტინოპოლის II კრების 7 კან. (381 წ.), ეფესოს III კრების 8 კან. (432 წ.), ქალკედონის IV-30 კან. (451 წ.). კონსტანტინოპოლის V (553 წ.) და VI (681 წ.) მსოფლიო კრებებს საეკლესიო კანონები არ გამოუტანიათ. ეს ხარვეზი შეავსო კონსტანტინოპოლის ე.წ. ტრულის 691წ. კრებამ 102 კანონით. ნიკიის VII კრების 22 კან. (787წ.).

3. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონები. I-IX საუკუნეების რიცხვმრავალ ადგილობრივ საეკლესიო კრებათაგან მხოლოდ რამდენიმემ დაიმკვიდრა ადგილი ძირითად კანონიკურ კოდექსში. ეს ის 10 ადგილობრივი კრებაა, რომელთა საეკლესიო კანონების ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობის აღიარება მსოფლიო კრებათა სანქციით მოხდა: ანკვირიის კრების 25 კანონი (314წ.), ნეოკესარიის – 15 კან. (314-325წწ.), ღანგრის – 21 კან. (340წ.), ანტიოქიის – 25 კან. (341წ.), ლაოდიკიის – 59 კან. (343წ.), სარდიკიის – 21 კან. (343წ.), კონსტანტინოპოლის 394წ. კრების 1 კან., კართაგენის – 138 კან. (419წ.), კონსტანტინოპოლის 861წ. კრების 17 კან. და კონსტანტინოპოლის 879წ. კრების 3 კანონი.²

4. ავტორიტეტულ საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული კანონმდებლობა. მართლმადიდებლური ეკლესია ერთადერთ კომპეტენტურ საკანონმდებლო ორგანოდ საეკლესიო კრებას აღიარებდა, ხოლო ე.წ. „წმიდა მამათა“ კანონიანი ესპისტოლეები ერთპიროვნული კანონმდებლობის ნიმუშია, მაგრამ გასათვალისწინებელია ის, რომ წმიდა მამათა ესპისტოლეებში ჩამოყალიბებულმა საეკლესიო კანონებმა ზოგადქრისტიანული სავალდებულო ნორმის მნიშვნელობა მხოლოდ VI (ტრულის 691წ.) მსოფლიო კრების სანქციის შემდეგ მოიპოვეს. ძირითად კანონიკურ კოდექსში შეტანილია: დიონისე

1 Bibliotheca Juris canonici, Opera et studio Gulielmi Voelli et Henrici Justelli, I, Paris, 1661, 103-180.

2 მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა ისტორიის შესახებ საუკეთესოა: Нεφέλε C.I., Χονχλσιεγεςχηγητε, ტ. I-XII, მეორე გერმანული გამოცემა ფრეიბურგ, 1873-1887, და ფრანგული თარგმანი Paris, 1869-1878. მსოფლიო კრებებთან დაკავშირებით იხ. Деяния вселенских соборов, т. I-VII, Казань, 1869-1888. მსოფლიო კრებათა დოგმატიკური საქმიანობის შესახებ იხ. Лебедев, А.П., Вселенские соборы, т. I-II., СПб, 1904г. ხოლო სპეციალურად ნიკიის კრების შესახებ Смирнов К., Обзорение источников истории первого вселенского Никейского собора, Ярославль, 1888г. ქალკედონის კრების შესახებ: Das Konzil von Chalkedon, herausgegeben von Grillmer A. und Bacht H., I, II, III, 1951-1954.

ალექსანდრიელის (+265წ.) 4 კანონი; გრიგოლ ნეოკესარიელის (+270წ.) 10 კან.; პეტრე ალექსანდრიელის (+311წ.) 15 კან.; ათანასე დიდის (+373წ.) 3 კან.; ბასილი დიდის (328-379წწ.) სულ 91 კან.; გრიგოლი ნოსელის (+395წ.) 8 კან.; გრიგოლი ღმრთისმეტყველის (ნაზიანზელის +389წ.) 1 კან.; ამფილოქე იკონიელის (+395წ.) 1 კან.; ტიმოთე ალექსანდრიელის (+385წ.) 15 კან.; თეოფილე ალექსანდრიელის (+412წ.) 14 კან.; კირილე ალექსანდრიელის (+444წ.) 5 კან.; გენადი კონსტანტინოპოლელის (+571წ.) ეპისტოლე.

ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ტარასი კონსტანტინოპოლელის (გარდ. 809წ.) ეპისტოლე ძველ ბერძნულ ხელნაწერებში და „დიდ სჯულისკანონში“ შეტანილია ნიკიის VII მსოფლიო კრების გაგრძელებად, ხოლო ბერძნულ გამოცემებში გადმოტანილია წმ. მამათა ესპიტოლეების რიგში.¹

ძირითად კანონიკურ კოდექსში შესული ზემოთ ჩამოთვლილი კონკრეტული წყაროების კოდიფიკაცია თანდათანობით მიმდინარეობდა, ამიტომ კანონიკურ კრებულებში მათ ადგილი სხვადასხვა დროს დაიმკვიდრეს. ქრისტიანული ეკლესიის სამყაროში შედგენილ პირველ კანონიკურ კრებულსა და IX საუკ. ბოლოს ჩამოყალიბებულ ძირითად კანონიკურ კოდექსს ერთმანეთს საუკუნეები აშორებს, ხოლო ამ დროის განმავლობაში ეპოქის საჭიროებისამებრ მიღებული საეკლესიო კანონების გამომწვეურება და მათი კრებულებში ფიქსირება თავისთავად ცვლიდა კანონიკური კრებულის შინაარსობრივ შედგენილობას. ამასთანავე კანონიკური კრებულის პრაქტიკული მოხმარებისათვის გასაადვილებლად ცდილობდნენ კრებულში შესული მასალისათვის სისტემატიზაციის ეფექტური მეთოდები მოენახათ, რაც თავის მხრივ იწვევდა კანონიკური კრებულების ერთმანეთისაგან ფორმალური ნიშნებით განსხვავებას.

მართალია, პირველი კანონიკური კრებულების შესახებ შემორჩენილი ცნობები ძალზე ძუნწია, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ნიკიის I მსოფლიო კრების კანონები არის ის ძირითადი ბირთვი, რომელიც საფუძვლად დაედო საეკლესიო კრებათა კანონების შემცველ ყველა კრებულის ჩამოყალიბებას (როგორც აღვნიშნეთ, მოციქულთა კანონების, როგორც განსაკუთრებული მნიშვნელობის საეკლესიო კანონების შემცველი კრებული ნიკიის კრებაზე ადრე უნდა არსებულებო). პირველი ასეთი კრებული სამეცნიერო ლიტერატურაში „პონტოს კრებულის“ სახელწოდებითაა ცნობილი, რომელიც ნიკიის კრების კანონებთან – ანკვირიის, ნეოკესარიისა და დანგრის ადგილობრივ კრებათა კანონების შეერთებით უნდა წარმოშობილიყო ჯერ კიდევ IVს. „პონტოს კრებული“ მას ეწოდა იმის გამო, რომ ოთხივე კრება ბიზანტიის აღმოსავლეთის პრეფექტურის პონტოს დიოცეზში იყო მოწვეული.²

1 „წმ. მამათა“ შესახებ იხ. Arch. Porfirij „Прибавление к творениям св. отцев“, Моск., 1863, XXII, 1-59. Фаррар Ф.В., Жизнь и труды св. отцев и учителей церкви (пер. с английского), СПб, 1891. Филарет, Историческое учение об отцах церкви, т. I,II,III, СПб, 1882. I. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, I, 1843, 30... da sxv.

2 Maassen F., Geschichte der Quellen und der Literatur des canon. Rechts, I, Gratz, 1870, s. 100; 939. Заозерский Н., Никейский кодекс, Чтение в обществе любителей духовного просвещения, 1882, I, 597.

ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრების (451წ.) აქტებიდან აშკარაა, რომ კრება ხელმძღვანელობდა სპეციალური წიგნით (βιβλίον), საიდანაც ხდებოდა ადრინდელ კრებათა კანონების ციტაცია.¹ ჩანს, რომ ამ კანონიკურ კრებულში კანონთა უწყვეტელი სათვალავით შეტანილი იყო „პონტოს კრებული“ და ამასთანავე ანტიოქიის (341წ.), ლაოდიკიის (343წ.) და კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო კრებათა კანონები (ეს კრებული Vს. დიონისე მცირის მიერ ლათინურ ენაზე შექმნილი კრებულის ერთ-ერთი წყარო უნდა იყოს).

არ შემონახულა ჩვენამდე არც 60-ტიტლოვანი კანონიკური კრებული, რომლის არსებობა ჩვენთვის ცნობილია იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის წინასიტყვაობიდან, და რომელიც წარმოადგენდა სქოლასტიკოსის შრომის ერთ-ერთ ძირითად წყაროს. მატერიალური შედგენილობა 60-ტიტლოვანი კრებულისა ქალკედონის კრებაზე დასახელებულ „კანონთა წიგნთან“ შედარებით გამდიდრებული ყოფილა მოციქულთა, სარდიკის, ეფესოს III და ქალკედონის IV მსოფლიო კრებათა კანონებით. ფიქრობენ, რომ საეკლესიო კანონების შემდეგ კრებულს ერთვოდა იუსტინიანე იმპერატორის სამოქალაქო კანონმდებლობის კოდექსიდან გამორჩევით გამოკრებილი სამოქალაქო კანონები საეკლესიო საკითხების შესახებ, კერძოდ, *Collectio XXV capitulorum*² და ამ ფაქტზე დაყრდნობით 60-ტიტლოვანი კრებულის შედგენის თარიღად 535წ. ახლო ხანებს მიიჩნევენ.³ დასახელებული კრებული პირველი სისტემატური კანონიკური კრებულია, რომელშიც სხვადასხვა კრების კანონები დაჯგუფებული იყო იმ 60 საეკლესიო საკითხის მიხედვით, რამაც გამოიწვია კრებულის 60 ტიტლოსად ანუ ნაწილად დაყოფა.

იოანე სქოლასტიკოსის საეკლესიო კანონების 50-ტიტლოვანი კრებული პირველი სისტემატური კრებულია, რომელიც სრული სახით არის შემონახული. შედგენილია ის 566 წლამდე, რადგან იოანე აქ ანტიოქიის ეკლესიის ხუცესად და აპოკრისიარად იხსენიება, ხოლო 566წ. ის უკვე კონსტანტინოპოლის პატრიარქიაა. 60-ტიტლოვან კრებულთან შედარებით მან დამატებით შეიტანა ბასილი დიდის 68 კანონი (ამფილოქესადმი გაგზავნილი მეორე და მესამე ეპისტოლეები), ხოლო კრებული 50 ნაწილად დაყო (შესაძლებელია, იუსტინიანეს დიგესტონების მიბაძვით) და თითოეული ნაწილისათვის შესაბამისი კანონების რიცხვი გაიზარდა.⁴

სქოლასტიკოსის დასახელებული კრებულის თითქმის ყველა ბერძნულ ხელნაწერს ბოლოში, დამატების სახით, ერთვის სამოქალაქო კანონმდებლობის წიგნებიდან, სახელდობრ, იუსტინიანე იმპერატორის ნოველებიდან გამოკრებილი სამოქალაქო კანონების კრებული საეკლესიო საკითხების ირგვლივ. ეს კრებული შეუდგენია იმავე

1 Деяния вселенских соборов, т. IV, 76-77; 258-259.

2 Zachariä von Lingenthal, Die griechischen Nomokanones, СПб, 1877, 2-3.

3 იქვე, გვ.6.

4 *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, curante J. B. Pitra, II, Romae, 1868, 375-385. ქვევით ამ გამოცემას მოკლედ 'Pitra' – მოვიხსენიებთ.

იოანე სქოლასტიკოსს 565-678წწ. შემოკლებით ამ კრებულს *Collectio 87 capitulorum* ეწოდება.¹

იოანე სქოლასტიკოსის მიერ შედგენილი ორი დასახელებული კრებულის გაერთიანებით უცნობი ავტორის მიერ შედგენილ იქნა ფორმითა და შინაარსით სრულიად ახალი კანონიკური კრებული, რომელიც დღეს „50-ტიტლოვანი ნომოკანონის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. კრებული, რომლის შექმნას 582-602წწ. ვარაუდობენ,² ასეთი პრინციპითაა შედგენილი: თითოეული ტიტლოსის ქვეშ მოცემულია ჯერ საეკლესიო კანონზე მითითება (ტექსტის გარეშე), ხოლო შემდეგ ამ საკითხთან დაკავშირებული სამოქალაქო კანონის სრული ტექსტი. კრებულის ბოლოში შეტანილია დამატების სახით *Collectio 87 capitulorum* – იდან ის 22 თავი, რომელიც ავტორს ტიტლოსებში ვერ გაუნაწილებია.³

საეკლესიო სამართლის ისტორიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ძირითადი კანონიკური კოდექსის პროტოტიპის – 14-ტიტლოვანი კრებულის ჩამოყალიბებას. მართალია, დღეს უკვე აღარ მოიპოვება ამ კრებულის შემცველი ბერძნული ხელნაწერები, რომლებიც თავდაპირველი სახით წარმოგვიდგენენ დასახელებული კრებულის შედგენილობას, მაგრამ ამ კრებულის წინასიტყვაობა, შემონახული სრული სახით, საშუალებას გვაძლევს შედარებით სრულად აღვადგინოთ მისი შინაარსობრივი და ფორმალური სახე: შინაარსობრივად 14-ტიტლოვანი კრებული, რომელსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრებით ზოგჯერ 14-ტიტლოვანი კანონიკური სინტაგმას უწოდებენ, ხოლო ზოგჯერ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონს (ამის შესახებ ქვემოთ), იმეორებს იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შედგენილობას და დამატებით შეიცავს მეტად მნიშვნელოვან კანონიკურ მასალას: კართაგენის 419წ. კრების კანონებს, რომელიც ლათინურიდან ბერძნულად სპეციალურად ამ კრებულისათვის უნდა ყოფილიყო თარგმნილი, ბასილი დიდის 68 კანონს, რომელიც სქოლასტიკოსის კრებულშიც იყო შეტანილი, აქ კიდევ მიმატებული აქვს ამავე ავტორის სხვა ეპისტოლეებიდან შედგენილი 23 კანონი და, რაც მთავარია, ამ კრებულში პირველად შეტანილი სხვა საეკლესიო მოღვაწეთა კანონიკური ეპისტოლეები, რომლებმაც საბოლოოდ დაიმკვიდრეს ადგილი კანონიკურ კოდექსში. 14-ტიტლოვანი კრებულის შემდგენლის უდიდეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს დასახელებული მასალისათვის ანალიტიკური საძიებლების სისტემის ჩამოყალიბება, რომელიც უცვლელი დარჩა საუკუნეების მანძილზე – აღნიშნული კრებულის შინაარსობრივად გამდიდრების შემდეგაც. 14-ტიტლოვანი კრებულის წინასიტყვაობის ის ადგილი, სადაც ავტორი სამოქალაქო კანონების შესახებ ლაპარაკობს, მეცნიერთა დიდი კამათის საგანია. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ სამოქალაქო კანონები კრებულში თავიდანვე ტიტლოსების თავებს შორის იყო განაწილებული საეკლესიო კანონებზე მითითების

1 F. A. Biener, *Geschichte der Novellen Justinians*, Berlin, 1824, 117-584.

2 E. Zachariä, დასახ. ნაშრომი, გვ. 9.

3 გამოცემულია G. Voellus et H. Justellus, *Bibliotheca Juris canonici*, II, Paris, 1661, 603-660.

შემდეგ,¹ ხოლო მკვლევართა ნაწილი ამტკიცებს, რომ სამოქალაქო კანონების კრებული 14-ტიტლოვან კანონიკურ კრებულს ბოლოში ერთვოდა დამატების სახით.² მეორე ვარაუდის მიხედვით 14-ტიტლოვანი კრებულის ძირითადი ნაწილი თავდაპირველად მხოლოდ საეკლესიო კანონების შემცველ ძეგლს წარმოადგენდა და შედგენილი უნდა ყოფილიყო VI ს. ბოლოს (დაახ. 580წ.), ხოლო დასახელებული კრებულის 14-ტიტლოვან ნომოკანონად გადაკეთება მოხდა მოგვიანებით – 629-640წწ., მას შემდეგ, რაც კრებულზე დამატების სახით დართული სამოქალაქო კანონები ტიტლოსებს შორის გაანაწილეს.³ მკვლევართა პირველი ნაწილის ვარაუდით 14-ტიტლოვანი კრებული, რომელიც თავიდანვე ნომოკანონად ჩამოყალიბდა, VIII ს. I ნახევარშია შედგენილი. 14-ტიტლოვანი კრებულის გარეგანი ფორმა, სისტემატური ნაწილის 14 ტიტლოსად დაყოფა, როგორც ფიქრობენ, იუსტინიანეს სამოქალაქო კანონების კოდექსის მიბაძვით უნდა იყოს გაკეთებული.⁴

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის VIII ს. რედაქციის შინაარსობრივი შევსების გზით 883წ. ჩამოყალიბდა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქცია, როგორც ეს აღნიშნულია ამ კრებულის წინასიტყვაობაში. 883წ. რედაქციაში დამატებით შესულია: VI (ტრულის) მსოფლიო კრების 102 კანონი, ნიკიის VII მსოფლიო კრების 22 კანონი, კონსტანტინოპოლის 86 Iწ. ადგილობრივი კრების 17 კანონი, კონსტ. 879წ. ადგილ. კრების 3 კანონი, აგრეთვე ათანასე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და ამფილოქე იკონიელის კანონიკური ეპისტოლეები. აღსანიშნავია, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. შემდგენელს ეკუთვნის დასახელებულ საეკლესიო კრებათა კანონებზე მითითებების შეტანა სისტემატური ნაწილის ტიტლოსების თავებში. 883წ. რედაქციის წინასიტყვაობის მიხედვით ჩანს, რომ ამ კრებულის რედაქტორს გადაუსინჯავს 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის VIII ს. რედაქციაში შეტანილი სამოქალაქო კანონები, მოძველებული და ძალადაკარგული ამოუღია, ხოლო მათ ნაცვლად ახალი კანონები νομικάς τινάς ρήσεις შეუტანია. ეს სწორედ სამოქალაქო-სახელმწიფო კანონების კოდექსთა რევიზიისა და გადასინჯვის პერიოდი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქციას ხშირად „ფოტის ნომოკანონს“ უწოდებენ. IX ს. II ნახევრის კონსტანტინოპოლის ამ ცნობილი პატრიარქის 883წ. რედაქციის ნომოკანონის ავტორად გამოცხადების ტრადიცია ემყარება X-XI სს. ბერძნულ ხელნაწერთა ჩვენებას, რაც კიდევ უფრო განამტკიცა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის XII ს. ცნობილი კომენტატორების ბალზამონისა და ზონარას მოწმობამ. ფოტის ავტორობის პრობლემა სამეცნიერო ლიტერატურაში გაუთავებელი კამათის

1 Biener, Beiträge zur Revision des Justinianischen Codex, Berlin, 1833, s. 37. ეს აზრი გაიზიარეს: C. W. Heimbach-მა, J.A.B. Mortreuil-მა, J.B. Pitra-მ, Н. Заозерский-მ და სხვ.

2 E. Zachariä, დასახ. ნაშრომი, გვ. 6; Остроумов М., დასახ. ნაშრომი, გვ. 283-285 და სხვ.

3 E. Zachariä, დასახ. ნაშრომი, გვ. 10

4 Заозерский Н., Синтагма в XIV титулах, Чт. в общ. люб. духов. просвещения, Москва, 1883, стр. 337-338.

საგანია და საბოლოოდ გადაჭრილი არ არის.¹ სწორედ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქცია გახდა დედანი „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანისა.

წინამდებარე მოკლე მიმოხილვაში შევეცადეთ ისეთ კანონიკურ კრებულებს შევხებოდით, რომელთაც პირდაპირი კავშირი ჰქონდათ ძირითადი კანონიკური კოდექსის - 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქციის ფორმირებასთან, ხოლო გვერდი ავუარეთ უძველეს ლათინურ კანონიკურ კრებულებს, რომელთა საფუძველი ბერძნული კანონიკური კოდექსებია, აგრეთვე სინოპსისურ უძველეს კრებულებს (სადაც საეკლესიო კანონთა შემოკლებული ტექსტებია შესული) და აგრეთვე იმ მრავალრიცხოვან კანონიკურ კრებულებს, რომლებიც ბიზანტიურ სამყაროში IX ს. შემდეგ ჩამოყალიბდნენ: აქ მათი მიმოხილვის საშუალება არ გვქონდა. და ბოლოს, უბრალოდ ჩამოეთვლით ძირითად გამოცემებს, რომლებიც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქციის ბერძნულ ტექსტებს შეიცავენ:

1. *Bibliotheca Juris canonici... Opera et studio Guilielmi Voelli et Henrici Justelli, I-II, Paris, 1661.*

2. *Sinodicon sive Pandectae canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab ecclesia graeca receptorum, nec non canonicarum SS. Patrum epistolarum... divisium Gulielmus Beveregius, t. I-II, Oxonii, 1672.*

3. *Σύνταγμα των θείων και ιερων κανόνων των τε αγίων και πανευφύμων αποστόλων και των ιερων οικουμενικων και τοπικων συνόδων και των κατα μέρος αγίων πατέρων... υπο Γ. Α. Ράλλη και Μ. Πότλη... I-IV, Αθήν., 1852-1859.* (შემოკლ. ვიზმართ „ათენის სინტაგმა“-ს). 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ტექსტი, ბალზამონისა და ზონარას კომენტარებით, შესულია I-IV ტომებში.

4. *Juris ecclesiastici graecorum historia... curante J. B. Pitra... Romae t. I, 1864, t. II. 1668.*

აღსანიშნავია აგრეთვე ათენის სინტაგმის მხოლოდ საეკლესიო კანონთა ტექსტის რუსული თარგმანი ბალზამონის, ზონარას და არისტინეს კომენტარებითურთ: *Правила святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных и святых Отец с толкованиями, I, II, III, Мос., 1876...* ასევე, *Никодим, Правила правос. церкви с толкованиями. I, I, СПб, 1911*, სერბიულიდან რუსულად ნათარგმნი ნაშრომი, რომელიც შეიცავს ათენის სინტაგმის საეკლესიო კანონების ტექსტებს თვით ავტორის კომენტარებით.

ძირითადი ცნობები 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის სხვადასხვა რედაქციების შემცველი ბერძნული ხელნაწერების შესახებ იხ. *Бенешевич В. Н., Канонический сборник XIV титулов, СПб, 1905.* და *Pitra-ს* დასახელებული გამოცემის სქოლიოებში. საინტერესოა აგრეთვე *Бенешевич В. Н., Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований, т. I,*

¹ ვრცლად იხ. *Бенешевич В.Н., Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VIIв. до 883 г., СПб, 1905.* *Нарбеков В., Номоканон нат. Фотия, Казань, 1899.* *Hergenröther I., Photius, I-II, 1867; III, 1869* და სხვ.

Вып. I, II, III, СПб, 1906-1907гг., რომელშიც წარმოდგენილია 14-ტიტლ. ნომოკანონის ძვ. სლავური თარგმანი ბერძნული დედნის პარალელური ტექსტით.

2. ქართული კანონიკური მწერლობა XI ს. ბოლომდე

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის XI ს. მიწურულის ერთადერთი ქართული თარგმანი, რომელიც ქართულ საეკლესიო მწერლობაში „დიდი სჯულისკანონის“ სახელით დამკვიდრდა, ბერძნულიდან სხვა ენებზე ნათარგმნ ძირითად კანონიკურ კოდექსებს ორის ერთ-ერთ უძველეს თარგმანას უნდა ჩაითვალოს.

საინტერესოა ზოგადად მაინც გადავაკლოთ თვალი ძველ ქართულ საეკლესიო მწერლობას და ვნახოთ, კანონიკური მწერლობის რა ტრადიციები უძღვოდა წინ ამ ძეგლის თარგმნას საქართველოში, რა რეზონანსი პოვა საეკლესიო კრებათა კანონებმა და ავტორიტეტულ საეკლესიო პირთა კანონიკური ხასიათის ეპისტოლარულმა შემკვიდრებამ ჩვენს ქვეყანაში დასახელებული კანონიკური კოდექსის ქართულ ენაზე გადმოღებამდე.

ქართული კანონიკური მწერლობის ჩამოყალიბებაში თავიანთი წვლილი უნდა შეეტანათ როგორც ორიგინალურ კანონიკურ ძეგლებს, ასევე სხვადასხვა ენებიდან, განსაკუთრებით ბერძნულიდან ნათარგმნ მნიშვნელოვან კანონიკურ თხზულებებს. მაგრამ, სამწუხაროდ, IV-X სს. პერიოდის ქართულ კანონიკურ მწერლობას როგორც პირველის, ასევე მეორის მხოლოდ ნაკვალევია შემოუნახავს.

ქართული ეკლესიის ისტორია მისი უძველესი პერიოდიდანვე ძნელი წარმოსადგენია ადგილობრივი საეკლესიო კრებების გარეშე, ხოლო ადგილობრივი კრებები, იმისდა მიხედვით, თუ რა რანგისა იქნებოდნენ ისინი – კანონმდებლობის გარეშე. მართალია, ყველა ადგილობრივი კრება საეკლესიო კანონმდებლობას არ ითვალისწინებდა და მხოლოდ ეკლესიის მიმდინარე წვრილმანი საკითხების გადაწყვეტით კმაყოფილდებოდა, მაგრამ არ შეიძლება, რომ ქართულ საისტორია წყაროებში მოხსენიებული განსაკუთრებული მნიშვნელობის ადგილობრივ კრებებს ე.წ. ძეგლისწერის, ანუ კანონიკური დადგენილებების სახით კვალი არ დაეტოვებინათ. ძნელი დასაჯერებელია, რომ საქართველოში ქრისტიანული ეკლესიის აღმოცენებასა და განმტკიცებას რომელიმე საეკლესიო კრებაზე მიღებული ეკლესიის სტრუქტურისა და მართვის პროგრამის ჩამოყალიბება არ მოჰყოლოდა, ეკლესიასა და მის წევრებს შორის ურთიერთდამოკიდებულების ნორმათა ფორმირების საჭიროება არ მოეთხოვა. შეუძლებელია, როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ „607 წელს, როდესაც ქართველთა და სომეხთა ეკლესიებს შორის განხეთქილება მოხდა და სომეხთა ეკლესიის მესვეურებმა ქართველები, ვითარცა მწვალებლები, შეაჩვენეს კიდეც, რომ ქართველთა სამღვდლოებას ამის საპასუხოდ საეკლესიო კრებაზე შესაფერისი დადგენილება არ განეჩინა და შთამომავლობისათვის ეს წერილობით არ შეენახა“¹

1 ქართული სამართლის ისტორია III ტფ., 1928, გვ. 38

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში” დადასტურებულია ცნობა, რომ IX ს. შუა წლებში ჯავახეთში შედგა საეკლესიო კრება, რომელმაც კათალიკოსის კანდიდატურის საკითხი განიხილა და ამ საკითხში საეკლესიო კანონების დარღვევის ფაქტებს შეეხო.¹ ასევე ბაგრატ IV-ის მეფობაში გამართული ღრტილის კრების შესახებ მხოლოდ ზოგადი ცნობებიდა შემონახულა,² ხოლო ამ კრებათა აქტები ანუ „ძეგლისწერა”, ისევე როგორც სხვა საეკლესიო კრებათა დადგენილებანი, რომელთა შესახებ უბრალო ცნობებიც კი არ გვაქვს, დღეისათვის დაკარგულად უნდა მივიჩნიოთ.

ერთი სიტყვით, ორიგინალური კანონიკური მწერლობის არცერთ ძეგლს XIII ს. დასაწყისამდე ჩვენამდე არ მოუღწევია. ბედნიერ გამონაკლისად რუის-ურბნისის 1105 წ. საეკლესიო კრების ძეგლისწერა უნდა ჩაითვალოს, რომელიც რამდენიმე ნუსხითაა შემონახული. ამ ძეგლის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

რაც შეეხება საეკლესიო კანონმდებლობის ნათარგმნ ძეგლებს, არც ამითაა მდიდარი ძველი ქართული მწერლობა.

მეათე საუკუნამდე ქართულ ენაზე არ შემოგვრჩენია არამცთუ რაიმე თარგმნილი კანონიკური კრებული, არამედ კანონიკური ხასიათის სტატიაც კი.

ივ. ჯავახიშვილმა „ეპისტოლეთა წიგნის” ერთი ადგილის ჩვენების საფუძველზე გამოთქვა რწმენა, რომ VII საუკუნის დასაწყისში, კირიონ ქართველთა კათალიკოსის აბრაამ სომეხთა კათალიკოსის მიმართ გაგზავნილ მესამე ეპისტოლეში ამკარადაა ლაპარაკი იმის შესახებ, რომ კირიონს სპეციალურად უთარგმნინებია და სომეხ მღვდელმთავრისათვის გაუგზავნია „ოთხთა კრებათა წიგნები” და „ამ სიტყვებთაგან სრული უეჭველობით ჩანს, რომ VI-VIII სს. საქართველოს ეკლესიას მსოფლიო კრებების ძეგლისწერათა წიგნი ჰქონია და ამგვარად ქართული კანონიკური მწერლობა, ამ შემთხვევაში მსოფლიო ეკლესიის კანონების სახით მაინც, უკვე არსებობდა. რასაკვირველია, ადგილობრივი კრებების ძეგლისწერათა წიგნებიც იქნებოდა”³. ამის თაობაზე კ. კეკელიძემ მართებულად შენიშნა, რომ აქ იგულისხმება ოთხ მსოფლიო კრებათა „სარწმუნოებრივ-აღსარებითი ფორმულები, ან სიმბოლო სარწმუნოებისა... დოგმატური ფორმულები. ასეთი ფორმულები კი, რასაკვირველია, იმთავითვე იქნებოდა ქართულად ნათარგმნი, მაგრამ ეს უფრო დოგმატური მწერლობის ძეგლია, ვიდრე კანონიკურისა”⁴.

ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე დასახელებული ეპისტოლის მხოლოდ ნაკლებ ნუსხას იცნობდნენ, ხოლო „ეპისტოლეთა წიგნის” ახალ გამოცემაში⁵ ეს ეპისტოლე შევსებული სახითაა წარმოდგენილი და ნათლად ჩანს, რომ საუბარი პირველი ოთხი მსოფლიო კრების სარწმუნოების სიმბოლოს ეხება, როგორც ეს კ. კეკელიძემ ივარაუდა. როგორც ჩანს, კირიონს იგი სპეციალურად უთარგმნინებია დასახელებული კრებათა მასალებიდან და აქტებიდან და მისთვის კრებათა მოკლე ისტორიებიც წაუძმღვარებია

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 287-289.

2 „საქართველოს სამოთხე“, მ. საბინინის გამოცემა, ტფილისი, 1883, გვ. 615-621.

3 ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, I, ტფილისი, 1928, გვ. 26-28.

4 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 532-533.

5 ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევიითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბილისი, 1968, გვ. 100-111

წინ. დასახელებულ კრებათა სრული აქტების ქართულ ენაზე ამ დროისათვის არსებობა ძალზე საეჭვოდ მიგვაჩნია, მით უმეტეს, რომ ნიკიის I და კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრებათა აქტები – კრების სხდომათა ზუსტად ჩაწერილი ოქმები, როგორც III, IV, V, VI და VII მსოფლიო კრებების შესახებ გვაქვს, საერთოდ არ უნდა არსებულებო.¹

ფაქტიურად კანონიკურ მწერლობას საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა ეფთვიმე მთაწმიდლის მთარგმნელობითი მოღვაწეობით. მართალია, ეფთვიმემდეგ გრიგოლ ოშკელს (Xს. დასაწყ.) უთარგმნია სომხურიდან გრიგოლ ნაზიანზელის ერთი თხზულება: „საკითხავი სამხილებელი არიანოსთა და ევნომიანოსთა ბოროტად უწესოებისაი...“², რომელსაც, როგორც სათაურიდან ჩანს, გარკვეული კავშირი აქვს I და II მსოფლიო კრებებზე ამ საკითხთა ირგვლივ გამართულ კამათთან, მაგრამ თხზულება მაინც დოგმატიკურ-პოლემიკური ხასიათისაა და კანონიკური ლიტერატურის ძეგლად ვერ მიიჩნევა.

პირველი კანონიკური კრებული ქართულ ენაზე „მცირე რჩულისკანონის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. კრებული ეფთვიმე მთაწმიდელს შეუდგენია მის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სხვადასხვა კანონიკური სტატიების საფუძველზე. სტატიები, როგორც ჩანს, სხვადასხვა პერიოდისაა და სხვადასხვა კანონიკური კრებულებიდან არის შერჩეული ქართული ეკლესიის პრაქტიკულ საჭიროებათა შესაბამისად. კრებულში შესულია: 1. „წესი და განგებაი და რჩულისკანონი მეექუსისა კრებისაი“, წარმოადგენს ტრულის 691წ. კრების კანონების სახეცვლილ კრებულს. 2. „კანონნი შეცოდებულთანი“, რომლის ავტორად იოანე მმარხველი (კონსტანტინოპოლის Vს. მთავარეპისკოპოსი) არის დასახელებული, რაც სიმართლეს არ შეეფერება, ვინაიდან ძველი VIII-IX საუკუნეებში შექმნილად არის მიჩნეული. 3. „კანონნი დღითი-დღეთა ცთომათანი“, რომლის ავტორად ბასილიცა დასახელებული, კიდევ უფრო გვიანდელი უნდა იყოს. 4. „ძეგლისწერაი“ სარწმუნოებისაი, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლეს შეკრებულთა, წმიდათა ხატთა დაყუანისცემისათჳს“³.

ეფთვიმესეული VI კრების კანონების შედარება დიდ სჯულისკანონში შესულ ანალოგიურ კანონებთან თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ ეფთვიმეს ამ კრების კანონების ახალი რედაქცია მოუცია. მას თავისებურად აქვს დალაგებული კანონები, საკმაო ოდენობითაა შეტანილი იქ ქართული მასალა, შეტანილია ისეთი კანონებიც, რაც ბერძნულ ორიგინალში და მისგან ნათარგმნ „დიდ სჯულისკანონში“ არ გვხვდება. ეფთვიმეს VI კრების კანონებში ბასილი დიდის კანონების საკმაო ოდენობაც შეუტანია. ერთი სიტყვით, „წესი და განგებაი და რჩულისკანონი მეექუსისა კრებისაი“ წარმოადგენს თავისებურ კანონიკურ კრებულს, შედგენილს ტრულის 691 წლის კრების კანონებისა და ბასილი დიდის კანონების საფუძველზე, რომელსაც დამატებული აქვს თვით მთარგმნელის მიერ სხვადასხვა წყაროების მიხედვით შედგენილი კანონებიც (მათ შორის ქართული და სომხური ეკლესიების შესახებაც), ამიტომ ნათელია, რომ ეფთვიმეს ნაშრომს ბერძნულ მწერლობაში ზუსტი დედანი არ მოეპოვება. ამასთანავე აღსანიშნავია

1 Смирнов К., Обзорение источников истории первого вселенского Никейского собора, Ярославль, 1888, стр. 4, 28-29. Лебедев А.П., Происхождении актов вселенских соборов, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1904, стр. 16,19-22.

2 А:87, 771-784 გვ. აგრ. კ. კველიძე, ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957, გვ. 29.

3 ამ კრებულის შესახებ იხ. „მცირე სჯულისკანონი“, გამოსაცემად მოამზადა ელგუჯა გიუნაშვილმა, თბილისი, 1973

ისიც, რომ საეკლესიო კანონები ამ კრებულში შევსებულია ისტორიული ცნობებით, რაც ეფთვიძემ, როგორც ჩანს, 681 წლის VI მსოფლიო კრების აქტებიდან აუღია¹.

ეფთვიძე მთაწმიდელის დასახელებულ ნაშრომს შედარებით ვრცლად იმიტომ შევეხეთ, რომ ეს ერთადერთი ძეგლია XI საუკუნის დამლევამდე ნათარგმნ კანონიკურ თხზულებათაგან, რომელიც პარალელურ პოულობს „დიდი სჯულისკანონის“ სტატიებს შორის, ე.ი. „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნამდე მასში შესული არც ერთი სტატია არ იყო ქართულად თარგმნილი, აღნიშნულის გარდა.

ეფთვიძე მთაწმიდელს უთარგმნია აგრეთვე „მცნებაი და განგებაი მსოფლიოთა ხუცესთა ბერძნული, რომელი გარდამოსცა ქართულად დიდმა ეფთვიძემ“² და დაუწერია ორიგინალური კანონიკურ-ლიტურგიკული შრომა, რომელშიც განმარტებულია დისციპლინარული ხასიათის სხვადასხვა საკითხი. თხზულება წარმოადგენს პასუხს გიორგი ბერის შეკითხვებზე, რომელიც მას ჭყონდიდიდან ეფთვიძესათვის გაუგზავნია³.

ძველ ქართულ ხელნაწერებს შემოუნახავს გიორგი მთაწმიდელის რამდენიმე ნათარგმნი სტატია კანონიკური ხასიათისა, სახელდობრ, „მცნებაი მღვდელთა მიმართ“⁴, „მცნებაი წმიდისა ჟამისწირვისაი მღვდელთა მიმართ, რაითა არა წირვიდენ ღღესა შინა ორგზის, არამედ ერთგზის“⁵. გიორგი მთაწმიდლის ბიოგრაფიაში აღნიშნულია, რომ მან თარგმნა „ეპისტოლენი წმიდისა კურილესნი და სხუათა წმიდათა მამათანი განკუეთისათეს ნისტორ უსჯულოდსა“⁶. როგორც ჩანს, აქ იგულისხმება მესამე მსოფლიო კრების ირგვლივ შექმნილი ეპისტოლარული მემკვიდრეობის ნაწილი, რომლის გიორგისეულ თარგმანს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში მის ნათარგმნ შრომათა შორის დასახელებულია აგრეთვე „წიგნი მეექუსისა კრებისა“⁷. შესაძლებელია, როგორც კ.კეკელიძე ფიქრობს, „გიორგის ბიოგრაფს შეცდომა მოუვიდა და ეფთვიძეს შრომა გიორგის მიაწერა, თუ არა და საქმე ასე უნდ წარმოვადგინოთ: ბიოგრაფის სიტყვით, გიორგიმ თარგმნა „წიგნი მეექუსისა კრებისა, ეპისტოლენი წმიდიდა კურილესნი და სხუათა წმიდათა მამათა განკუეთისთვის ნისტორ უსჯულოდსა“⁸. შესაძლებელია, აქ იგულისხმებოდეს ერთი თხზულება, სახელდობრ, იმ კრების წიგნი, რომელშიც აღნიშნული ეპისტოლენი იყო მოთავსებული, ე.ი. მესამისა. იქნებ ხელნაწერში მესამის აღსანიშნავად იყო ასომთავრული გ, რომელიც გადამწერს ასომთავრულსავე ვ-სთან აერია და აქედან წარმოდგა მესამის მაგიერ მეექუსე“⁸. თუ კ. კეკელიძის ვარაუდი ახლოსაა სიმართლესთან, მაშინ გიორგის უთარგმნია მესამე მსოფლიო კრების აქტები, მთლიანად თუ არა, ნაწილი

1 Э.С. Гиунашвили, Номоканон Евфимия Афонского и его источники, автореферат диссертации на соискание ученой степени кан. фил. наук. Тб., 1974.

2 ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწესებული, ახსნილი და გამოცემული თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მეორე, ტფ., 1897, გვ. 82-83.

3 ქართული სამართლის ძეგლები, III, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ., 1970, გვ. 5-18.

4 A 584, ფ. 247-248.

5 იქვე, ფ. 248.

6 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 147, 21.

7 იქვე.

8 კ. კეკელიძე, ძველი ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, თბილისი, 1980, გვ. 239

მაინც იმ მასალისა, რომელიც შესულია „მსოფლიო კრებათა აქტების“ პირველსა და მეორე ტომებში, რაც ეფესოს სამზადისსა და მიმდინარეობას ეხება¹.

ქართულ ნათარგმნ ლიტერატურაში არცთუ მცირეა ისეთი თხზულებანი, რომლებიც ზოგიერთი მსოფლიო საეკლესიო კრების ისტორიასა და დოგმატიკურ საკითხებს ეხება, მაგრამ მათზე არ შევჩერდებით, რამდენადაც კანონიკურ მწერლობასთან მათ მხოლოდ ზოგი შეხების წერტილი აქვთ (ნაწილი ასეთი ლიტერატურისა თავმოყრილია არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ – S: 1463 – და აგრეთვე XVIII ს. სომხურიდან ნათარგმნ დოგმატიკურ კრებულებში – A-266 და A-618, ხოლო ცალკეული თხზულებანი გაბნეული სხვადასხვა ქართულ ხელნაწერებში).

3. „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის დრო და მთარგმნელის ვინაობა

ქრისტიანული მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსის ქართულ ენაზე გადმოთარგმნით შეივსო ის დიდი ხარვეზი, რომელიც ქართულ ორიგინალურ და თარგმნილ კანონიკურ მწერლობას ჰქონდა. ამ ძეგლის თარგმნით კანონიკური მწერლობა, რომელსაც მეთავე საუკუნის გასულს ეფთვიმე მთაწმიდელის მთარგმნელობითი საქმიანობით ჩაეყარა საფუძველი, ძველი ქართული მწერლობის სრულფასოვანი დარგი გახდა.

საეკლესიო სამართლის გამოჩენილმა მკვლევარმა ვ. ბენეშევიჩმა, რომელმაც „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ქართული ხელნაწერები შეისწავლა და აღწერა², პირველმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ ეს ძეგლი ბერძნულიდან ქართულად უკვე X ს. უნდა ყოფილიყო გადმოთარგმნილი. მისი ძირითადი არგუმენტები შემდეგია: 1) სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა X ს. კატალოგში დასახელებულია „ერთი დიდი კანონი“³. 2) XI ს. დასაწყისში ეფთვიმე მთაწმიდელმა თარგმნა მეექვსე მსოფლიო კრების კანონები, რომელსაც უწოდა „მცირე სჯულისკანონი“, რითაც ალბათ, ხაზი გაუსვა, რომ უკვე არსებობდა „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანი. 3) მელქისედეკ ქართლის კათალიკოსის მიერ მცხეთის ტაძრისათვის შეწირულ წიგნთა XI ს. I ნახევრის კატალოგში დასახელებულია „სჯულისკანონი ახალი ერთი“⁴.

ივ. ჯავახიშვილი ავითარებს ვ.ნ. ბენეშევიჩის ვარაუდს და შესაძლებლად თვლის „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ენაზე უკვე IX ს. არსებობას⁵. ეს ვარაუდი

1 იხ. ამ აქტების ლათინურიდან რუსული თარგმანი: Деяния вселенских соборов, т. I, Собор Ефесский третий, стр. 323-912; т. II, стр. 5-495.

2 Грузинский великий номоканон по спискам Тифлиского Церковного Музея, Христианский Восток, т. II, вып. III, СПб, 1914, стр. 349-377; т. , вып. II, 1917, стр. 112-127.

3 Марр Н., Описание груз. рукописей Синайского монастыря, рукоп. 92, стр. 267-268.

4 დოკუმენტის სხვადასხვაგვარად ათარიღებენ. დაწვრ. იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 238-249. ტექსტის გამოცემა ეკუთვნის ნ. ბერძენიშვილს: მცხეთის საბუთი XI საუკუნის, საქ. მუზეუმის მოამბე, VI.

5 ივ. ჯავახიშვილს მხედველობაში ქვს „დიდი სჯულისკანონის“ ჩვენამდე მოღწეულისაგან განსხვავებული რედაქცია, თორემ მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა კანონების შემცველი კანონიკური კრებულის არსებობას ქართულად ივ. ჯავახიშვილი შესაძლებლად თვლის ჯერ კიდევ VII საუკუნეში, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ. დაწვრილებით: ქართ. სამართლის ისტორია, I, გვ. 24.

ემყარება გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების იმ ეპიზოდს, სადაც საგანგებოდ მოწვეულ კრებაზე გვარამ მამფალს სიტყვა წმოდოქვამს: „წმიდანო მამანო, ეპისკოპოსნო და მეუღაბნონო, იცით ყოველთა კანონი შჯულისაჲ, რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოსისა მძღავერებით დაჯდომასა“, და გრიგოლ ხანცთელის პასუხს: „მ კვლმწიფეო... ესე უწყოდი, რამეთუ... წმიდათა მოციქულთა და ღირსთა მათ მღდელთ- მოძღუართაგან განსაზღვრებულსა კანონსა შინა არავე ბრძანებულ არს ერისკაცისაჲ, ვითარცა ეპისკოპოსთა და წესისა წინამძღუართა მამათა განსაგებელისა მოძღურებისა იკადრებდა“¹. ამ სიტყვებში ივ. ჯავახიშვილი მოკამათე მხარეთა მიერ საეკლესიო კანონების არა მარტო საერთო ცოდნას ხედავს, არამედ სანდო საბუთად მიაჩნია, რომ ამ დროს მოციქულთა, მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა საეკლესიო კანონები ქართულად თარგმნილი იყო.

ვ.ნ. ბენეშევიჩისათვის ცნობილი არ იყო „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი უძველესი გელათური ნუსხის (ქუთ. 25, XII ს.) გადამწერის ანდერძის არსებობა, სადაც ძველის მთარგმნელად არსენ ივალთოელი არის დასახელებული და ამდენად მისი ვარაუდი, რომ ჩვენთვის ცნობილი „დიდი სჯულისკანონი“ X საუკუნეშია თარგმნილი, არ მართლდება. ივ. ჯავახიშვილი კარგად იცნობს ამ ანდერძს და ამიტომ არ უარყოფს „დიდი სჯულისკანონის“ ჩვენამდე მოღწეულ რედაქციის არსენ ივალთოელის მიერ თარგმნის ფაქტს, მაგრამ მიაჩნია, რომ დასახელებული ძველი ბერძნული ნომოკანონის არათუ პირველი თარგმანია, არამედ მერამდენეზე თუ არა, მეორე მაინც². ქართული სჯულისკანონის რამდენიმე რედაქციით არსებობის შესძლებლობას ივ. ჯავახიშვილი ზემოთ აღნიშნულ „ეპისტოლეთა წიგნისა“ და გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების მითითებულ ადგილებზე დაყრდნობით უშვებს. აგრეთვე მეღქმისედეკ კათალიკოსის კატალოგში დასახელებული „ახალი სჯულისკანონი ერთი“ მას გაგებული აქვს როგორც სჯულისკანონის ახალი რედაქცია, არსებული ძველი რედაქციის საპირისპიროდ³. ივ. ჯავახიშვილი, ეყრდნობა რა კ. კეკელიძის დაკვირვებას რუის-ურბნისის „ძველისწერაში“ ჩამოთვლილ საეკლესიო კრებათა და მმათა კანონებსა და „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობას შორის განსხვავებათა შესახებ, ვარაუდობს ქართულ ენაზე „დიდი სჯულისკანონის“ არსენისეული თარგმანისაგან განსხვავებული რედაქციის არსებობას⁴.

კ. კეკელიძემ საფუძვლიანად უარყო ვ.ნ. ბენეშევიჩისა და ივ. ჯავახიშვილის არგუმენტები და თვალსაჩინოდ დაამტკიცა, რომ დღეს ჩვენს ხელთ არსებული „დიდი სჯულისკანონი“ ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ერთადერთი ქართული თარგმანია – ადრე ეს ძველი ქართულად ნათარგმნი არ ყოფილა.

ვ.ნ. ბენეშევიჩის მიერ სინას მთის ხელნაწერთა კატალოგში დასახელებული „დიდი კანონი“, კ. კეკელიძის სამართლიანი შენიშვნით, ლიტურგიკულ კანონს გულისხმობს

1 ძველი ქართ. აგიოგრ. ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 288-289.

2 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 24.

3 იქვე, გვ. 25.

4 იქვე, გვ. 29-30

და „იერუსალიმის განხიზმების და განწესების“ სახელით არის მოღწეული, რომელიც, „მართლაც, ორი რედაქციით არის ცნობილი: დიდით, მთლიანით ან სრულით, და შემოკლებულით, შერჩეულით ან მცირით“¹.

მეორე არგუმენტის საწინააღმდეგოდ კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ „მეექვსე მსოფლიო კრების სჯულისკანონი“ ნაწილია დიდი სჯულისკანონისა, მაშასადამე, სრულიად ბუნებრივია, რომ წიგნს, რომელიც შეიცავს მხოლოდ ნაწილს მთელისას, მან (ეფთვიმემ – ე.გ.) მცირე უწოდა. ეფთვიმე ამ შემთხვევაში ისევე მოიქცა, როგორც სვინაქსარის გადმოთარგმნისას: მან გადმოიღო შემოკლებული, გამოკრებილი სვინაქსარი, რომელსაც მან უწოდა „მცირე“ სვინაქსარი განსხვავებულად სრული სვინაქსარისაგან, რომელიც ითარგმნა შემდეგ გიორგი მთაწმიდელის მიერ“².

ასევე, მელქისედეკის სიგელში დასახელებული „სჯულისკანონი ახალი“ კ. კეკელიძეს ეფთვიმეს მიერ ნათარგმნ „მცირე სჯულისკანონად“ მიაჩნია, რომელიც ამ დროს, მართლაც, ახალი თარგმნილი იყო³.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ კ. კეკელიძემ „ეპისტოლეთა წიგნში“ დასახელებულ „ოთხთა კრებათა წიგნში“, ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდის საწინააღმდეგოდ, სამართლიანად იგულისხმა „ოთხი მსოფლიო კრების დოგმატური მრწამსი“ და არა საეკლესიო კანონები. „სჯულისკანონის“ ქართულად IX საუკ. არსებობის შესახებ ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდი გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების ერთ-ერთი ეპიზოდის მიხედვით კ. კეკელიძისათვის დამაჯერებელი არ არის, რადგან „ასეთი მითითება კიდევ არ ნიშნავს, რომ ეს „კანონი“ მათ დროს ქართულად არსებობდა. მაშინდელ ქართლში, რასაკვირველია, საეკლესიო კანონებს იცნობდნენ და იყენებდნენ კიდევ მათ, თუმცა ისინი ჯერ კიდევ თარგმნილი არ იყო, ისე როგორც, მაგალითისათვის, სახარებას იცნობდნენ და მისი მოძღვრებით ხელმძღვანელობდნენ ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ის გადმოთარგმნილი არ იყო“⁴.

რაც შეეხება რუის-ურბნისის „ძეგლისწერაში“ ჩამოთვლილი საეკლესიო კანონების სხვაობას „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობისაგან (რაც ივ. ჯავახიშვილისათვის საფუძველი გახდა ქართულად სჯულისკანონის უფრო ადრინდელი რედაქციის არსებობის აღიარებისათვის, ხოლო კ. კეკელიძისათვის, ალბათ, ძეგლისწერის შემდგენელის მიერ „დიდი სჯულისკანონის“ ბერძნული დედნისაგან განსხვავებული ნომოკანონით სარგებლობის დაშვებისათვის), ამას სრულიად სხვა საფუძველი აქვს და არც ბერძნულად და არც ქართულად განსხვავებული რედაქციის არსებობაზე არ მიუთითებს. ამ საკითხს ქვემოთ უფრო დაწვრილებით შევეხებით.

ამრიგად, უნდა ვირწმუნოთ, რომ არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი „დიდი სჯულისკანონი“ ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის – ძირითადი კანონიკური კოდექსის ერთადერთი თარგმანია ქართულად და ეს ძეგლი არც მანამდე და არც შემდეგ არ ყოფილა გადმოღებული.

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, თბ., გვ. 533-534.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 იქვე.

რამდენად სარწმუნოა ცნობა, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ არსენ იყალთოელმა თარგმნა? სხვათა შორის, უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულ წყაროებში მხოლოდ ერთადერთი პირდაპირი მითითებაა მთარგმნელის ვინაობის შესახებ. ეს დოკუმენტი რომ არა, დღეს „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელის ვინაობის საკითხი, შეიძლება, გაურკვეველიც ყოფილიყო. ქუთაისის №25 ხელნაწერში, რომელიც „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი უძველესი ნუსხაა ჩვენამდე მოღწეულ ნუსხათა შორის (XIII ს.), ძირითადი კანონების შემცველი ტექსტის ბოლოს მოთავსებულია ხელნაწერის გადამწერის ანდერძი, რომელსაც პირველად კ. კეკელიძემ მიაკვლია. „...გლახაკი ფრიად ცოდვილი გრიგოლი ჩახრეხაისძე მომიკსენეთ წმიდათა შინა ლოცვათა თქუენთ, რომელმან დიდითა გულისმოდგინებითა გარდავწერე თვისითა კელითა ქრისტიანეთა წინამძღუარი დიდი ესე და სამოქალაქიო სჯულისკანონი საუკუნოს მოკსენებულისა და ჩუენ ქართველთათვის ფრიად ჭირთა თავსმდებლისა არსენიც იყალთოელისა თარგმნილი. საუკუნო ყოს ღმერთმან კსენებად მისი“¹.

მართალია, ჩახრეხაისძის ცნობა მთარგმნელისეული ანდერძი არ არის, რომელიც სრული უეჭველობით დაადასტურებდა ამ ფაქტს, მაგრამ ანდერძის ერთი ადგილი გვარწმუნებს, რომ გრიგოლმა „დიდი სჯულისკანონის“ დასახელებული უსხა ამ ძეგლის ქართულად თარგმანის დროსთან ახლოს მდგომი დედნიდან გადმოიწერა: „წიგნისა სიმართლისათვის იჭვი ნუ ვის გაქუს. პირველ დედად მართალი და კარგისა მწერლისა დაწერილი მქონდა და თუთ რად არა წარმოგიდგინებ კაცსა მას მოკსენებითა სახელისაითა: იოანე დიაკონისა, დირსისა დედოფლისა ბორენადს გაზრდილისაითა, რომელ მე ესრე მასმია, რომელ გიორგი ბროლასა კათალიკოსყოფილსა აქადთ მისებრი დამ ის უმართლესი მწერალი არ გამოსრულა ჩუენ ქართველთა ნათესავსა შინა, და მერმე დიდად მოჭირვებითა შემომიწმებია. ღმერთმან გარწმუნოს, ვინცა იკითხვიდეთ და ვინცა სწერდეთ ამისგან, ვითა ჰპოოთ. ეგრეთ დაწერეთ“.

თუ გავიხსენებთ, რომ ანდერძში დასახელებული დედოფალი ბორენა ბაგრატ IV-ის მეორე მეუღლეა, მართლაც, ნათელი გახდება, რომ ჩახრეხაისძეს თავისი შრომა „დიდი სჯულისკანონის“ უძველესი ნუსხიდან გადმოუწერია. იოანე დიაკონის მიერ გადმოწერილი „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტი მთარგმნელისეული დედნიდან თუ არა, მისგან გადმოღებული პირისაგან მაინც უნდა მომდინარეობდეს. სწორედ ასეთ ხელნაწერში დაცულ ცნობას უნდა ემყარებოდეს გრიგოლ ჩახრეხაისძის ანდერძის მოწმობა არსენ იყალთოელის მიერ დასახელებული ძეგლის თარგმნის შესახებ. ანდერძის მოტანილი ნაწევებიდან ჩანს, თუ როგორ უზრუნავს გრიგოლს თავისი

1 ქუთ. 25, 296 რ. იხ. აგრეთ. გამოცემული ანდერძის ტექსტი Христ. Восток, V, стр. 120-122; ივ. ლოლაშვილი, გრიგოლ ჩახრეხაისძის ვინაობისათვის, ლიტურატურული გაზეთი, 1964, 30/X. მართალია, ვ.ნ. ბენეშევიჩი გრიგოლ ჩახრეხაისძის ცნობას სრულ ნდობას არ უცხადებს და ეჭვს გამოთქვამს, რომ ეს ცნობა შეიძლება უფრო ყურმოკრულ ამბავზე იყოს აშენებული, ვიდრე ძეგლის მთარგმნელისეულ ანდერძზე დამყარებული (Христ. Восток, V, стр. 126), მაგრამ ეს უფრო „მურისძიებას“ ჰგავს, რადგან ამ ანდერძის აღმოჩენამდე ვ. ბენეშევიჩმა „დიდი სჯულისკანონი“ X საუკუნეში თარგმნილად მიიჩნია, ხოლო ჩახრეხაისძის ცნობამ ხაზი გადაუსვა მის ვარაუდს.

ნუსხის სრულყოფისათვის და როგორ აერთხილებს ამ ნუსხის მომავალ გადამწერებს, ძველი არ დაამახინჯონ. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ასეთ ადამიანს თავის ანდერძში ყურმოკრული ამბავი შეეტანა. ვიმეორებთ, გრიგოლ ჩახრეხაძის ანდერძის ჩვენება არსენ ივალთოელის შესახებ „დიდი სჯულისკანონის“ იოანე დიაკონის ნუსხის ანალოგიურ ცნობას უნდა ემყარებოდეს.

დღეს სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე საკამათო აღარ არის, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ არსენ ივალთოელმა თარგმნა.

შესადლებელია, დაახლოებით მაინც დადგინდეს „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის ქრონოლოგიური საზღვრები.

კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ არსენ ივალთოელს „დიდი სჯულისკანონი“ საქართველოში დაბრუნების შემდეგ უნდა ეთარგმნა, ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ ერთ გვიანდელ ჩამატებულ ცნობაზე დაყრდნობით არსენ ივალთოელის საქართველოში დაბრუნების თარიღად მიიჩნია 1114 წელი. ამრიგად, კ. კეკელიძემ „დიდი სჯულისკანონი“ XIII. I მეთოხედში ნათარგმნ ძველად მიიჩნია¹.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერისა“ და დიდი სჯულისკანონის ტექსტთა ჩვენებათა საფუძველზე სარწმუნოდ გვეჩვენება, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ დასახელებული კრების მოწვევამდე, ე.ი. 1105 წლამდე არის თარგმნილი, რადგან „ძეგლისწერას“ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმნით სარგებლობის კვალი ატყვია. ამ საკითხს ქვემოთ, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის განხილვის დროს, საგანგებოდ შევეხებით და შევეცდებით ეს დებულება დავასაბუთოთ. აქ მხოლოდ ზოგადად აღვნიშნავთ, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულად თარგმნა დასახელებული კრების მოწვევის თადარიგთან უნდა იყოს დაკავშირებული და არსენ ივალთოელს იგი დავით აღმაშენებლის შეკვეთით უნდა ეთარგმნა. ამიტომ, ჩვენი აზრით, „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნა XI ს. მიწურულში, ან XIII ს. პირველ წლებში არის სავარაუდებელი.

ცნობილია, რომ VIII ს. ჩამოყალიბებულმა 14-ტიტლოვანმა სინტაგმამ თუ ნომოკანონმა განვითარების გარკვეული საფეხურები გაიარა ახალი წყაროებით შევსებისა და კრებულში შესული მასალის მეთოდოლოგიური სისტემატიზაციის საფუძველზე, სანამ საბოლოოდ არ მიიღო ჩამოყალიბებული სახე 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციის სახით.

ჩვენ საშუალება არ გვქონდა საფუძვლიანად გავცნობოდით 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის სხვადასხვა რედაქციის შემცველ ბერძნულ ხელნაწერებს და მათ შესახებ ძირითადად 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის გამომცემელთა მიერ გამოყენებული ნუსხების

1 კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, თბილისი, 1980, გვ. 284. თუმცა არაოფიციალურ განცხადებაში, ვ. ბუნემუვიჩისადმი გაგზავნილ პირად წერილში, რომლის ნაწევრებიც გამოქვეყნებულია Христ. Восток, V, გვ. 125, აღიარებს, რომ „რუის-ურბნისის „ძეგლისწერა“ გულისხმობს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულად არსებობას, ე.ი. ძველი თარგმნილია 1105 წლამდე. ჩვენთვის უცნობია, რატომ უარყო კ. კეკელიძეს აზრი.

ჩვენებებით და ბერძნულ ხელნაწერთა აღწერილობით¹ ვისარგებლეთ. მაგრამ ბერძნული ტექსტის პუბლიკაციებიც საკმარისია იმის დასადგენად, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ წარმოადგენს 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციის თარგმანს. არსენ იეალთოელს შეურჩევა ნომოკანონის ის რედაქცია, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ 920 წლის კონსტანტინოპოლის ერთ-ერთ უდიდეს კრებაზე ოფიციალურ კანონიკურ კოდექსად აღიარა. „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში, რომელიც დასახელებული ნომოკანონია ასეთივე შესავლის ზედმიწევნით ზუსტ თარგმანს წარმოადგენს, აღნიშნულია „დიდი სჯულისკანონის“ ბერძნული დედნის ჩამოყალიბების ზუსტი თარიღი: „ხოლო რაითა ჟამიცა ვინმე უწყოდის, რომელსა შინა განკარგავი და ურთიერთას თანა-შეტყუებად ესე კანონთად იქმნა, არს უკუე ათასეულად აღრაცხულთა წელიწადთა ექუს წილად განსრულებასა თანა სამას ოთხმოცდამეათერთმეტე (6391-5508=883) წელიწადი შხისა სრბისა და მოქცევისა“². არა მარტო მოტანილი ქრონოლოგიური ცნობა, არამედ „დიდი სჯულისკანონისა“ და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციის ერთიდაიგივე შედგენილობა, რასაც ძირითადად ქვემოთ შევხებით, თვალნათლივ მიუთითებს ქართული თარგმანის დედანზე.

„დიდი სჯულისკანონის“ სახელწოდებისათვის. კანონიკური კრებულის ქართული თარგმანის სახელწოდება „დიდი სჯულისკანონი“ პირველად გელათის (ქუთაისის) №25 ხელნაწერის გადამწერის ანდერძში გვხვდება. დასახელებული ძეგლის ხელნაწერების არც სათაურში და არც ტექსტში ეს სახელწოდება მოტანილი არ არის. საინტერესოა, აქვს თუ არა ამ სახელწოდებას პირდაპირი კავშირი ბერძნულ „ნომოკანონთან“, ან „დიდ ნომოკანონთან“³.

ძველ ქართულ მწერლობაში ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ „მცირე სჯულისკანონის“ თარგმნის შემდეგ სახელწოდება „რჩულისკანონი“ ანუ „სჯულისკანონი“ საეკლესიო კანონთა კრებულის აღსანიშნავად ხშირად გვხვდება. ტერმინი ქართულ მწერლობაში ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოტანილი უნდა იყოს. „სჯულისკანონის“ სახელით გვიანდელ ქართულ წყაროებში ხშირად „დიდი სჯულისკანონი“ იგულისხმება. ამრიგად, თუ ბიზანტიური ხანის მწერლობაში რამდენიმე რედაქციის საეკლესიო კანონების კრებულთა აღსანიშნავად „ნომოკანონი“ იხმარება, რაც თვით კრებულებთან შედარებით გაცილებით გვიან იქნა შემოღებული⁴, ქართულ მწერლობაში მის შესატყვისად ყოველთვის „სჯულისკანონი“ გვხვდება. წარმოადგენს თუ არა ქართული ტერმინი ბერძნულის ზუსტ თარგმანს? სახელწოდება „ნომოკანონი“ (νομοκάνων) თავდაპირველად მხოლოდ ისეთ კანონიკურ კრებულს გულისხმობდა, რომელშიც საეკლესიო კანონებთან (κάνων) ერთად

1 Pitra J.B., *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta...*, Romae, t. I, 1868, Бенешевич В.Н., *Канонический сборник XIV титулов*, СПб, 1905.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 107, 16.

3 XI საუკუნის შუა წლებში გამოთქმა τὸ μέγα νομοκάνων იხმარება 14-ტიტლ. კრებულის აღსანიშნავად. ნიკონ შავშთელი (ტაქტიკონი, სიტყვა X, ფ. 54) ლაპარაკობს „ნომოკანონის“ შესახებ, რომელიც შეიცავს საეკლესიო კრებათა და საღმრთო კანონებს სამოქალაქო კანონებთან ერთად. XXIX სიტყვაში კი ხმარობს გამოთქმას „Великий номоканон“ (ტაქტიკონის მოსკოვური გამოცემა, 1889. ცნობა მოტანილია ვ.ნ. ბენეშევიჩის წიგნიდან *Канонический сборник XIV титулов*, стр. 110, სქოლიო).

4 В.Н. Бенешевич, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 105-108.

სამოქალაქო კანონებიც (νόμοι) იყო შეტანილი. ამიტომ სახელწოდებაც კრებულში შესული ორივე რიგის კანონთა ბერძნული ტერმინების შეერთებით არის მიღებული „ნომო“+„კანონი“ (νόμος+κανών). იგი შემდეგ მიაკუთვნეს ისეთ კანონიკურ კრებულებსაც, რომლებშიც სამოქალაქო კანონმდებლობიდან არაფერი არ არის შეტანილი და წმინდა საეკლესიო კანონების კრებულებს წარმოადგენენ¹. ქართული სახელწოდების - „დიდი სჯულისკანონის“ ან „სჯულისკანონის“ – ახსნა უფრო ძნელია. თუ ვიგულისხმებთ, რომ „სჯულისკანონი“ „ნომოკანონის“ კალკია, რადგან „დიდი სჯულისკანონის“ ზოგიერთ ნუსხაში, რომელშიც შეტანილია XIII ს. ბერძნულიდან დამატებით ნათარგმნი მასალა (ქუთ. 17 და H-1670), νόμος მართლაც, თარგმნილია როგორც „სჯული“², მაშინ უნდა გვქონოდა „სჯული და კანონი“, ანდა ზუსტად კალკირებული ფორმა „სჯულისკანონი“ და არა „სჯულისკანონი“. „სჯულ“-ში ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ჩავდებთ ბერძნული „ნომოს“-ის მნიშვნელობას³, რადგან მაშინ კრებული, რომელსაც „სჯულისკანონი“ ეწოდება, აუცილებლად უნდა შეიცავდეს სამოქალაქო სამართლის კანონებსაც. ამას ეწინააღმდეგება კრებულის შედგენილობა და შინაარსი. აქვე დაესძინო, რომ ქართველი მთარგმნელის მიერ სამოქალაქო კანონებზე ყურადღების გამახვილება ისე, რომ ეს კრებულის სახელწოდებაში აღნიშნული ყოფილიყო, სრულიად მოულოდნელია, რადგან „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელს, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, თითქმის უგულებელყოფილი აქვს დედნის სამოქალაქო კანონები და მათი რიცხვი თარგმანში მინიმუმამდე აქვს შეკვეცილი.

ქართული თარგმანის სახელწოდების პირველ ნაწილში დადასტურებულ „სჯულს“ აქ ისეთი მნიშვნელობა რომ ჰქონდეს, რომელიც აქვს გამოთქმაში „სჯული ქრისტესი“, ე.ი. სარწმუნოების სინონიმი იყოს, მაშინ „სჯულისკანონს“ ქრისტიანული სარწმუნოების კანონების მნიშვნელობა ექნება. „სჯულისკანონი“ ასეთი გაგებით ძალზე ზოგადი ტერმინი გამოდის და არა მარტო საეკლესიო კანონმდებლობას მოიცავს, არამედ ზოგადქრისტიანული ცხოვრების უნივერსალური კანონმდებლობის მნიშვნელობას იძენს. ამიტომ „სჯული“ აქ სარწმუნოებრივი სამართლის მნიშვნელობას უნდა გულისხმობდეს. ივ. ჯავახიშვილის მოწმობით: „იმავე მნიშვნელობით, რაც „სამართალსა“ ჰქონდა, ძველი ქართულ მწერლობაში სიტყვა „სჯული“, ანუ „მჯული“-ც იხმარებოდა... ეს სიტყვა ზმნა „სჯა“-სგან არის ნაწარმოები და თავდაპირველად ნაბჭობის, გადაწყვეტილების მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. ძველ ქართულ მწერლობაში „სჯულს“, ან „მჯულს“ მაინც უფრო სარწმუნოებრივი, საეკლესიო სამართლის მნიშვნელობის ელფერი ედვა და ამით იგი ტერმინისაგან „სამართალი“ განსხვავდებოდა“⁴. რაც შეეხება „სჯულისკანონის“ მეორე ნაწილს - „კანონი“, ეს იგივეა, რაც ბერძნული κανών - „ნომოკანონი“ ასევე მეორე შემადგენელი ნაწილი. „კანონს“ ძველ ქართულ მწერლობაში რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ერთ-ერთი ძირითადი მისი მნიშვნელობა მაინც კანონების შემცველ კრებულს, კანონების კოდექსს უდრის.

1 Никодим, დასახ. ნაშრ., გვ. 195, სქ. I, , В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრ., გვ. 108-109.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 163,23.

3 პ. ინგოროვია, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 18.

4 ქართული სამართლის ისტორია, I, თბ., 1928, გვ. 8-9.

ამრიგად, თუ გაკითვალისწინებთ „სჯულისკანონის“ ორივე შემადგენელი კომპონენტის დასახელებულ მნიშვნელობებს, მაშინ ეს სახელწოდება თანამედროვე გაგებით საეკლესიო სამართლის კანონთა კრებულს ან საეკლესიო სამართლის კანონების კოლექსს ნიშნავს.

4. „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა

ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში „დიდი სჯულისკანონის“ ნუსხები საკმაო რაოდენობით არის წარმოდგენილი. შვიდი მათგანი (A-124, A-76, ქუთ. 25, A-171, A-1102, ქუთ. 17 და H-1670) განსაკუთრებული მნიშვნელობებისაა და ამიტომ საფუძვლად დაედო წინამდებარე გამოცემას. დანარჩენი ნუსხები ან დეფექტურია (A-1116) ან ფრაგმენტული (A-1546, H-691), ან კიდევ ძალზე გვიანდელი (A-9, A-741, H-1373, Q-53, A-1402 და ქუთ. 26) და ძველი ნუსხების ასლებს წარმოადგენენ. ამიტომ ამჟამად ჩვენი შესწავლის საგანი მხოლოდ ძველი ხელნაწერები იქნება და გვიანდელი ნუსხები შესაბამის დედანზე მსჯელობისას დაუსახელებლად იგულისხმება. „დიდი სჯულისკანონის“ უძველესი ხელნაწერები, რომლებიც XII-XIVსს. ქრონოლოგიური ჩარჩოებით შემოიფარგლება, თავისი შედგენილობით ორ ძირითად ჯგუფად შეიძლება გავეყოთ. პირველი ჯგუფის ხელნაწერებს „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელისეული ტექსტი დაუცავს, ხოლო მეორეს – თავდაპირველი თარგმანი მოგვიანებით შეუვსია ახლად თარგმნილი მასალით.

პირველი ჯგუფის ხელნაწერებია: A-76 (XIIIს.), A-124 (XIIIს.), Q-ქუთ. 25 (XII ს.), A-171 (XIIIს.), A-1102 (XIIIს.). მეორე ჯგუფში ორი ხელნაწერია: ქუთ. 17 (XIII ს.), H-1670 (XIII-XIVსს.). ამ ორი ჯგუფის ხელნაწერებს შორის ძირითად განსხვავებას ქმნის მხოლოდ სისტემატური ნაწილი, კერძოდ კი სისტემატურ ნაწილში სამოქალაქო კანონების ხვედრითი წონა. მეორე ჯგუფის ხელნაწერები პირველთან შედარებით გაცილებით ვრცელ ამონაწერებს შეიცავენ ბიზანტიური სამოქალაქო კანონმდებლობიდან.

ძირითად ხელნაწერებს დაეახასიათებთ იმ თანამიმდევრობით, როგორც ისინი ტექსტის დადგენისას არიან წარმოდგენილნი.

თითოეულ ხელნაწერს აღვნიშნავთ მისთვის მიცემული ლიტერით: A=A-76; B=ქუთ. 25; C=A-124; D=A-171; E=ქუთ. 17; F=A-1102; G=H: 1670; H=A-1116.

ხელნაწერთა მოკლე აღწერილობაში, რომელიც შესავალ წერილს ბოლოში ერთვის, შეგნებულად არ ვიძლევიტ ძველის ძირითადი ნაწილის შედგენილობას, რადგან მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მისი ცალკე გამოყოფა და შედგენილობასთან დაკავშირებული ძირითადი ნიუანსების ერთმანეთის პარალელურად ჩვენება ყველა ხელნაწერის მიხედვით. ხელნაწერთა აღწერილობაში არ შევიტანეთ აგრეთვე აშეებზე მიწერილი მრავალრიცხოვანი „შეისწავე“ და „სქოლიონი“, რომლებიც გამოცემაში სქოლიოებშია ჩატანილი. აღწერილობაში ძირითადად მოტანილია ხელნაწერის ისტორიასთან დაკავშირებული მინაწერების ტექსტები, რომლებიც ტექსტის დადგენისას სქოლიოში არ

ვაჩვენეთ სქოლიოების განტვირთვის მიზნით. აქვე ვიძლევი „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ტექსტზე დართული დამატებითი სტატიების სახელწოდებებსა და რაოდენობას თითოეული ხელნაწერის მიხედვით.

დიდი სჯულისკანონის ქართული ხელნაწერები ძირითადად ერთნაირი შედგენილობისა არიან. რა თქმა უნდა, მხედველობაში გვაქვს ძეგლის თარგმანის თავდაპირველი ტექსტი. ხელნაწერთა შორის შემჩნეული ზოგიერთი სხვაობა გვიანდელი წარმომავლობისაა, რასაც ქვევით უფრო დავწვრილებით შევხებით, ხოლო თავდაპირველი შედგენილობის განსაზღვრა სრული სიზუსტით შეიძლება ხელნაწერთა ჩვენებების საფუძველზე.

„დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა წარმოვადგინეთ გამოცემისათვის ძირითად ხელნაწერად შერჩეული A (A-76) ნუსხის მიხედვით, ხოლო სხვაობებს, რომლებსაც სხვა ხელნაწერები იძლევიან, თითოეულ პუნქტთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ შესაბამისი ხელნაწერის ლიტერის ჩვენებით. ქვემოთ „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობას ცალ-ცალკე ნაწილებად განვიხილავთ.

შესავალი ნაწილი

1. „განწესებანი ყოვლად წმიდისა მოციქულისა პავლესნი საეკლესიოთა კანონთათჳს“ A (1r-2r); გვერდები ნაჩვენებია გვიანდელი პაგინაციის მიხედვით, G (1r-2r). Pitra, I, 64-67.

2. „განწესებანი წმიდათა მოციქულთა პეტრე და პავლესნი“ A (2r-3v), G (2r-3v). Pitra, I, 67-72.

დასახელებული სტატიები A ხელნაწერის ძირითადი ტექსტის კუთვნილებას არ წარმოადგენს. ამ სტატიების შემცველი 3 ფურცელი გვიან არის წამძღვარებული (დაწერილია დაახ. XVII ს. ხელით). თავდაპირველი ტექსტი A ხელნაწერისა იწყება მე-4 ფურცლით, ვინაიდან ეს ფურცელი ხელნაწერის თავდაპირველი პაგინაციით წარმოადგენს პირველი რვეულის პირველ ფურცელს.

კანონები დანომრილი არ არის, მაგრამ აბზაცებისა და სინგურით დაწერილი საზედაო ასოების მიხედვით აღვიღია მათი რაოდენობის დადგენა (I სტატიაში გამოიყოფა 16 კანონი, II - 14).

აღნიშნული სტატიები ძირითადი ტექსტის ხელით არის წარმოდგენილი G ხელნაწერში. დაყოფა ისეთივეა, როგორც A ხელნაწერში.

დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ სტატიებს არ შეიცავენ და არც გადაწერის დროს შეიცავდნენ B და C ნუსხები, რადგანაც ამ ხელნაწერთა დასაწყისი თავდაპირველი სახით არის შემონახული და პაგინაცია რვეულების სათვალავით 1 ფურცლიდან იწყება.

ძნელია მტკიცება, გვქონდა თუ არა ეს სტატიები D E F ნუსხებში, რადგანაც E ნუსხის დასაწყისი ფურცლები დაკარგულია, ხოლო D და F ხელნაწერების თავნაკლული ნაწილი XVIII ს. არის შევსებული, მაგრამ დასახელებული სტატიები ამ ორ უკანასკნელ ნუსხაში მაინც არ არის.

3. „შეკრებაჲ კანონთა საეკლესიოთაჲ განყოფილი ათოთხმეტ ნაწილად”. A (4r-5r), B(1r-2r), C (1-5გვ.) D (4r-5r), F (1r-r), G (3v-5r). Pitra, II, 374-378.

ამ სტატიით იწყება ძირითადი ტექსტის ხელი და რვეულებრივი სათვალავი A ნუსხაში, ხოლო BC ხელნაწერები საერთოდ ამ სტატიით იხსნება. E ნუსხა ხელნაწერის დეფექტის გამო ამ სტატიას არ შეიცავს. ამ სტატიით იწყება D და F ნუსხებიც, ოღონდ ორივე ხელნაწერის დეფექტი შევსებულია XVIIIს. ხელით დაწერილი ფურცლებით (F ნუსხა – ბესარიონ ორბელიშვილის ხელით). G ნუსხა თავიდან ბოლომდე ერთი ხელითაა შესრულებული.

4. „შესავალი ზანღუკისა თავთაისაჲ”. A (5v-8v), B (2v-5v), C (6-13გვ.). D (5r-6v), E (...-6v), (2v-5v), G (5-7). შესაბამისი ბერძნული ტექსტი Pitra, II, 450.

A E G ნუსხებში ეს სტატია გაბმული ტექსტის სახით არის წარმოდგენილი, ხოლო C და F ხელნაწერებში ტექსტი ორი ნაწილისგან შედგება. ნაწილები ერთმანეთისაგან სტრიქონის მთელ სიგრძეზე ორნამენტირებული სინგურით არის გამოყოფილი (C-გვ. 11, F-4r). B და D ნუსხებში ეს ადგილი ნაკლულია.

ამ დეტალს ხაზი იმიტომ გაეუსვით, რომ მას სტატიის ანალიზის დროს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება.

როგორც აღენიშნეთ, დასახელებული სტატია ყველა ხელნაწერშია წარმოდგენილი, მაგრამ D და F ნუსხებში ამ ხელნაწერთა ძირითადი ტექსტის დეფექტის გამო ეს ნაწილი, წინა სტატიის მსგავსად, XVIIIს. ხელით არის წარმოდგენილი, E ნუსხაში კი დასაწყისი და შუა ნაწილის ფურცლების დაკარგვის გამო ეს სტატია ნაკლულია.

5. „თუ რომელთა კრებათაგან და პირთა ანუ რაოდენნი კანონნი შეკრებულ არიან აწინდელსა ამას შინა წიგნსა”. განსაკუთრებული ინტერესის გამო ტექსტი მოგვაქვს მთლიანად. A (8v-9v), B (5r-6v), C (14-16 გვ.), D (12v-13v), E (6v-7v), F (5v-6v), G (7v-8v). Pitra, II, 450-451.

- ა) წმიდათა მოციქულთა[დ] სახელდებულნი კლიმენტოდს მიერ კანონნი პე
 - ბ) ნიკიისა კრებისა სამას ათრვაამეტა წმიდათა მამათა ჩუენთა კანონნი კ
 - გ) ანკურიისა კანონნი კე
 - დ) ნეოკესარიისა კრებისა კანონნი იდ
 - ე) დანგრისა კრებისა კანონნი კ
 - ვ) ანტიოქიისა ასურეთისასა ქმნილისა კრებისა კანონნი კე
 - ზ) ლაოდიკიისა ფრიგესასა ქმნილისა კრებისა კანონნი ნთ
 - ც) კონსტანტინეპოლის ას ორმოცდაათთა წმიდათა მამათა კრებისა კანონნი ზ
 - თ) ეფესოდსა წმიდათა მამათა კრებისა კანონნი ც
- მისივე ეპისტოლე პამფილიელთა ეპისკოპოსთა მიმართ.
- ი) ხალკიდონისა ექუსას ოცდაათთა წმიდათა მამათა კრებისა კანონნი კც
 - ია) სარდიკიისა კრებისა კანონნი კა
 - იბ) კართაგენისა კრებისა კანონნი რლც

აქამდე ყველა ხელნაწერი ერთნაირ სურათს გვიჩვენებს, აქედან კი – განსხვავებულს. ABDE ნუსხებში კართაგენის კრების შემდეგ მოდის „დიონისი მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაი ვასილიდის მიმართისა ეპისტოლისაგან კანონი დ“, ხოლო CF ნუსხებს კართაგენისა და დიონისეს კანონებს შორის ჩამატებული აქვთ:

1. მეორისა ნიკიისა კრებისა კანონნი იზ (!)
2. ფოტი (!) პატრიარქისა ეპისტოლე პაპა ანდრიანეს მიმართ
3. პირველად და მეორედ კოსტანტინეპოლის შეკრებულისა კრებისა კანონნი იზ
4. მუნვე კოსტანტინეპოლის ტაძარსა შინა ღმრთისმეტყველისა იოანეს (!)

შეკრებილისა კრებისა კანონნი გ (C-14 გვ., F-5v)

G ნუსხის ჩანამატი უფრო ვრცელია:

1. კოსტანტინეპოლისა კრებისა კანონი ა
2. გუმბაღსა შინა პალატისასა ქმნილისა მეექუსისა კრებისა კანონნი რბ
3. მეორედ ნიკიას შინა მეშვიდისა კრებისა კანონნი ოცდაორნი
4. კოსტანტინეპოლისა პირველისა და მეორისა კრებისა კანონნი იზ
5. ღმრთისსიტყვსა სოფიაწმიდისა ტაძარსა შინაღსა კრებისა კანონნი გ

ამ ჩამატებებზე ქვემოთ საგანგებოდ შევჩერდებით.

გაგრძელება ყველა ხელნაწერში ერთი და იგივეა:

იგ) დიონისი მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაი ვასილიდის მიმართისა ეპისტოლისაგან კანონი დ

იდ) პეტრე მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა და მოწამისა სინანულისათვის თქუმულისა სიტყვსაგან კანონნი იდ

მისივე პასექისათვის თქუმულისა სიტყვსაგან კანონი ა

ია) გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნეოკესარიელისა საკურველთმოქმედისა ეპისტოლე კანონიანი

ივ) ბასილი ეპისკოპოსისა [კესარია]-კაპადადუკიისა ამფილოქეს იკონიელთა ეპისკოპოსისა მიმართისა სამთა კანონიანთა ეპისტოლეტაგანი კანონნი პდ

მისივე სხვსა ეპისტოლისა მისვე ამფილოქე იკონიელისა მიმართ მიწერილისაგან კანონი ა

მისივე ეპისტოლე კანონიანი დიოდორეს მიმართ

მისივე ეპისტოლე კანონიანი გრიგოლის მიმართ ხუცისა

მისივე ეპისტოლე კანონიანი ხორეპისკოპოსთა მიმართ

მისივე ეპისტოლე კანონიანი მისქუეშეთა ეპისკოპოსთა მიმართ.

C ნუსხის გადამწერს „ეპისტოლე ხორეპისკოპოსთა მიმართ“ გადაწერის პროცესში გამოჩენია, მაგრამ შეცდომა შეუნიშნავს და მომღვენო სტატიის შემდეგ შემთხვევით თავისუფლად დარჩენილ მცირე ადგილზე შემოკლებით ჩაუწერია „მისივე ხორეპისკოპოსთა მიმართ“.

მისივე ამფილოქეს მიმართ სულისა წმიდისათვის მიწერილთაგან.

იზ) გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნოსელისა ლიტონის მიმართ მილიტენელ ეპისკოპოსისა მიწერილი კანონიანისა ეპისტოლისაგან კანონნი ჴ

იჴ) ტიმოთე მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა ძუელისა მის მიერ აღწერილთა კითხვა-მიგებათაგან კანონნი იე

ით) ფილოთეოს მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა სიტყუად წმიდისა ღმრთისა გამოჩინებისათჳს

მისნივე მოსახსენებელისაგან ლეკობოლისათჳს ეგჳპტისა კანონნი ი

მისივე ეპისტოლე აფინგიონის მიმართ ეპისკოპოსისა

მისივე ეპისტოლე აგათონის მიმართ ეპისკოპოსისა

მისივე ეპისტოლე მინას მიმართ ეპისკოპოსისა.

აღსანიშნავია, რომ ყველა ქართული ხელნაწერი აქ თეოფილე ალექსანდრიელის სახელის „ფილოთეოს“ ფორმას ადასტურებს. მხოლოდ G ნუსხაშია „თეოფილე“ ისევე, როგორც ამ ძეგლის ყველა ბერძნულ ხელნაწერში.

კ) კერძო მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა დუმნონის მიმართისა ეპისტოლისაგან კანონნი გ

მისნივე ლიბით კერძოთა და ხუთქალაქელთა ეპისკოპოსთა მიმართისა ეპისტოლისაგან კანონნი დ

კა) გენნადი წმიდისა პატრიარქისა კოსტანტინეპოლელისა და მის თანა წმიდისა კრებისა საყოელთაოდ ეპისტოლე ყოველთავე ყოვლად ღირსთა მიტროპოლიტთა მიმართ.

უწყებად სათანადო არს, ვითარმედ აღწერად ესე წინამდებარეთად არა წესისაებრ ჟამთა მათთადასა ქმნილ არს, ვითარ-იგი შემოკრბა თითოეული მათი, რამეთუ ნიკიისად, უუკანადსკნელესი ჟამითა ანკურიისა და ნეოკესარიისა კრებისათა, უპირატეს მათსა დაიწესა პატივისათვის მსოფლიობისა მისისა, ხოლო სარდიკიისა და კართაგენისად, უწინარესნი ჟამითა სხუათა რომელთამე კრებასა შემდგომად მათსა დაისხნეს, ვინადგან მრავლისა რადს საქუეყანოდ, ესე იგი არს კერძოთათჳს დასავალისათა განმასაზღვრებელ იყენეს. ეგრეთვე არკადის და ონორის მეფეთა ზე კოსტანტიპოლის შემოკრებულსა ყოველთა უუკანადსკნელესი წესი ხულომიერ, რამეთუ არა საეკლესიოდსა ძიებისა, არამედ ენკენიობისათჳს როფინიანთა აღშენებულისა მის სალოცველოსა სახლისა წმიდათა მოციქულთადასა შემოკრბა იგი და შორის შემოსრულნიცა რადმე ცილობანი განფხურნა”.

ეს სტატია ძირითადი ტექსტის ხელით წარმოდგენილია ABCEN ნუსხებში, ხოლო D და F ხელნაწერებში კი წინა სტატიებთან ერთად წარმოადგენს XVIIIს. დანამატს.

სისტემატური ნაწილი

1. „ნაწილი კანონებრივთა განწესებათანი და თითოეულისა ნაწილისა და შესატყვისთა თავთანი”. A (6v-13v), B (6r-14v), C (17-34 გვ.), D (7v-13r), E (7v-19r), F (6v-13r). Pitra, II, 453-457.

სისტემატური ნაწილი ხელნაწერებში ორი განყოფილებით არის წარმოდგენილი.

პირველი განყოფილება, რომლის გვერდები ჩვენ მიუთითეთ, დაყოფილია 14 ტიტლოსად (ნაწილად), ხოლო თითოეული ტიტლოსი შეიცავს თავების მეტ-ნაკლებ რაოდენობას. წარმოდგენილ განყოფილებაში მოტანილი ტიტლოსებისა და მათი თავების მხოლოდ დასახელება.

ეს ნაწილი G ხელნაწერში გამოტოვებულია, როგორც ჩანს, შეგნებულად.

უნდა შევნიშნოთ, რომ D ნუსხაში, ისევე, როგორც ამ ხელნაწერის წინა ნაწილი, ეს სტატიაც XVIII საუკუნის ხელით არის შევსებული, F ნუსხაში კი ამ სტატიის დასაწყისის მოზრდილი მონაკვეთი – 8 (8) ნაწილის 8 (8) თავის ჩათვლით (6v-8v) – ბესარიონ ორბელიშვილის (XVIII ს.) ხელით არის დაწერილი, ხოლო ამავე ნაწილის თ (9) თავიდან გრძელდება ძირითადი ტექსტის ხელით.

2. სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილებას დამოუკიდებელი სათაური არა აქვს და წარმოადგენს პირველი განყოფილების უშუალო გაგრძელებას: A (13v-33v), B (14v-38v), C (35-85 გვ.), D (13r-37v), E (19r-116r), F (13r-29v), G (8v-62r). Pitra, II, 458-636.

აბსოლუტური სიზუსტით განმეორებულია პირველ განყოფილებაში წარმოდგენილი ტიტლოსებისა (ნაწილებისა) და თავების სათაურები, ოღონდ თითოეულ ტიტლოსში შემავალი თავების სახელწოდებათა შემდეგ მოთავსებულია შესაბამის საეკლესიო კანონებზე მითითება. საეკლესიო კანონებზე მითითების შემდეგ თავების მერ ნაწილს ახლავს ამონაწერები სამოქალაქო (ბიზანტიური) კანონმდებლობიდან, ზოგჯერ კი მხოლოდ მითითებანი სამოქალაქო კოდექსის წიგნებზე.¹

1 თვალსაჩინოებისათვის მოვიტანთ მაგ. XI ტიტულის I თავს ორივე განყოფილებიდან (ამ ტიტლოსში სულ 16 თავია):

„ნაწილი ი ა: მონასტერთა და მონაზონთათვის.

თავი ა: აღშენებისათვის მონასტერთათვის, და რადითა იქმნენ იგინი განთავსებით, და იმავე ტიტლოსის პირველი თავი მეორე განყოფილებიდან:

„ნაწილი ი ა: მონასტერთა და მონაზონთათვის.

თავი ა: აღშენებისათვის მონასტერთათვის, და რადითა არა იქმნენ იგინი საყოფელ-სასოფლიონი, და საქონელთათვის მონაზონთათვის:

ხალკიდონისა კრებისა კანონნი დ, კ დ,

მეექუსისა კრებისა კანონნი მ თ,

მეორისა ნიკიისა კრებისა კანონნი ი გ,

პირველისა და მეორისა კოსტანტინოპოლის ტაძარსა შინა წმიდათა მოციქულთასა

შეკრებულისა კრებისა კანონნი ა, ვ.

ხოლო მეთატამეტე განწესება პირველისა თავისა ნეარონთათვის იტყვს, ვითარმედ რომელსა ენებოს აღშენება მონასტრისაი, პირველად ეზრახენ იგი ეპისკოპოსსა მათ ადგილთასა ... და მესამე განწესება მეორისა თავისა ნეარონთათვის იტყვს, ვითარმედ რომელსა ენებოს აღშენება მონასტრისაი, ნუმცა სხუებრ იწყებენ იგი შენებად, არამედ... და ა.შ.

სამოქალაქო კანონების ხევედრითი წონა ABCDF ნუსხებთან შედარებით E G ხელნაწერებში გაცილებით დიდია (ამაზე ქვემოთ უფრო დაწვრილებით).

G ხელნაწერში სისტემატური ნაწილის ეს განყოფილება საერთო სათაურის გარეშეა წარმოდგენილი (8v), რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, სისტემატური ნაწილის პირველი განყოფილება სათაურითურთ ამ ხელნაწერში გადამწერს, ვფიქრობთ, განმეორების თავიდან ასაცილებლად სპეციალურად უნდა გამოეტოვებინა.

მხოლოდ B ნუსხაშია სისტემატური ნაწილის ეს ორი განყოფილება გამიჯნული სწორხაზოვანი ფორმის ლამაზი ორნამენტული ზოლით, დანარჩენ ხელნაწერებში კი მეორე პირველის უშუალო გაგრძელებას წარმოადგენს. D ნუსხაში სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილების ორი ფურცელი (13r-14r) – 1 ტიტლოსის ც (8) თავის დასაწყისი – ისევ XVIII ს. ხელით შევსებული ნაწილის ბოლოს წარმოადგენს, ხოლო შემდეგ გრძელდება ხელნაწერის ძირითადი ტექსტის ხელით.

ძირითადი ნაწილი

მოციქულთა კანონები

1. „კანონნი წმიდათა მოციქულთანი“ (85 კანონი) A (33r-39v), B (39r-45r), C (87-103გვ.), D (38r-47v), E (116r-124v), F (30r-36r), G (63r-67v). Pitra, I, 13-36.

მოციქულთა კანონები დასათაურებულია BF ნუსხებში მრგვლოვანი სინგურით, ხოლო ჩEG ნუსხებში – ნუსხური სინგურით. სათაური არა აქვს AD ნუსხებს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ A-ში ფანქრით, ხოლო D-ში მელნით სულ ბოლო ხანებში დაწერილ სათაურებს).

C ნუსხაში უკანასკნელ კანონს 3 ე რიცხვი არ უწერია.

საეკლესიო კრებათა კანონები

2. „კანონნი სამას ათრვაძეშთა წმიდათა მამათა ნიკიას შეკრებულთანი კვატოსობასა პავლინესსა და იულიანესსა ბრწყინვალეთასა წელთა ალექსანდრესით გან ექუსას ოცდაათექუსძემეტა, თთუჴსა დესიონსა ათცხრამეტსა უწინარეს ათცამეტსა კალანდასა ივლისასა“. (20 კანონი) A (40r-43v), B (45r-49r), C (103-112გვ.), D (47v-53r), E (124v-128v), F (36r-39v), G (67v-70v). Pitra, I, 427-435.

3. „კანონნი ანკურიას შეკრებულთა ნეტართა მამათანი, რომელნი უპირატესნი უკუჴ არიან ნიკიას დასხმულთა მათ კანონთანი, ხოლო დაიწერნეს მეორედ წარჩინებულებისათჴს მსოფლიოისა მის კრებისა“ (25 კან.) A (44r-46v), B (49r-52v), C (112-119 გვ.), D (53r-57v), E (128v-132v), F (39v-42v), G (70v-72v). Pitra, I, 441-448.

4. კანონნი ნეოკესარიას შეკრებულისა წმიდათა მამათანი, რომელნი მეორენი უკუჴ არიან ანკურიისათანი, ხოლო პირველნი ნიკიას დასხმულთა კანონთანი, გარნა პატიოსნებისათჴს მისისა ამისსაცა წინაღს დაწესებულ არს მსოფლიოდ კრებად ნიკიისად“ (15 კანონი) A (47r-48r), B (52v-53v), C (118-112გვ.), D (57v-59r), E (132v-133v), F (42v-43v), G (72v-73v). Pitra, I, 451-454.

5. „კანონნი [დანგრას] შეკრებულთა წმიდათა მამათანი, რომელნი შემდგომად ნიკიისა კრებისა დაისხნეს” (ეპისტოლე + 20 კან.) A (48r-50v), B (53v-56v), C (122-138გვ. პაგინაციის ხარვეზი – 122-ის შემდეგ 133), D (59r-63r), E (133v-137r), F (43v-46r), G (73v-75v). Pitra, I, 487-492.

ABDEF ნუსხებში შეცდომით „დანგრას” ნაცვლად „ანკერიას” გვაქვს. მხოლოდ CG ნუსხები გვაძლევენ სწორ წაკითხვას.

6. „კანონნი ანტიოქიას შეკრებულთა მამათანი” (ეპისტოლე + 25 კნ.) A (5v-56v), B (56v-63r), C (138-150გვ.), D (63r-70r), E (137r-143r), F (46r-51r), G (75v-79r). Pitra, I, 455-466.

7. „კანონნი ლაოდიკიას ფრიგეისა შეკრებულთა ნეტართა მამათანი. წმიდამან კრებამან ლაოდიკიას ფრიგეისა პაკტიანისასა შეკრებულმან თითოეულთა სამთავროთაგან ასიანისათა დასხნა საზღვარნი საეკლესიონი, ვითარცა აქა წერილ არიან”. (59 კანონი + კანონიკური წიგნების სია). A (56v-59v), B (63r-67r), C (150-158გვ.), D (70r-75v), E (143r-147v), F (51r-54r), G (79r-81v). Pitra, I, 494-504.

8. „კანონნი წმიდათა მამათანი კოსტანსინოპოლის შეკრებულთანი კპატოსობასა ფლაბიოსსა ექქერისსა და ფლაბიოსსა და(!)ევაგრესსა უფროისად ბრწყინვალეთაისა უწინარეს შუღთა დღეთა იელისისათა” (ეპისტოლე + 7 კანონი) A(60r-63r), B (63v-70v), C (158-164გვ.), D (74v-78v), E (147v-151v), F (54r-56v), G (82r-84r). Pitra, I, 507-512.

9. „კანონნი ორასთა წმიდათა მამათა ეფესოს შეკრებულთანი, შემდგომად კპატოსობასა ფლაბიუ თეოდოსისა მეთეცხრამეტესა და ფლაბიუ უვალენტთანესსა მესამესა საუკუნეთა ავლუსტოსთასა უწინარეს მეთესა კალანდასა იელისისასა” (შესავალი + 8კან. + ეპისტოლე) A (63r-66r), B (71r-75r), C (164-171გვ.), D (78v-83v), E(151v-155v), F (56r-59v), G (84r-86r). Pitra, I, 515-520.

10. „კანონნი ექუსას ოცდაათთა წმიდათა მამათა ხალკედონს შეკრებულთა კპატოსობასა მარკანე საუკუნოსა ავლუსტოსისა უწინარეს რვასა კალანდასა ნეომბრისასა” (28 კანონი + ორი ამონაწერი აქტებიდან) A (66r-71v), B (75r-82v), C (171-184გვ.), D (83v-91v), E(155v-164r), F (59v-64v), G (86v-91r). Pitra, I, 522-534.

11. კანონნი სარდიკიას შეკრებულთა წმიდათა მამათანი” (21 კანონი). A (71v-77v), B (82v-90r), C (185-198გვ.), D (91v-100r), E(164r-171v), F (64v-70r), G (91r-95r). Pitra, I, 468-483.

AD ნუსხებში 21 კანონი დაუნომრავია, მაგრამ იწყება საზედაო სინგურით.

12. „კანონნი კართაგენს შეკრებულთა წმიდათა მამათა[ნი]” (138 კანონი) A (77v-127v), B (90r-152v), C (198-313გვ.), D (100r-167v), E(171v-233v), F (70r-115r), G (95r-133v).

ყველა ნუსხაში კანონების სათვალავში შედის ხუთი ეპისტოლე, რომელიც ბოლოს არის დართული: რ ლდ, რ ლე, რ ლვ, რლ ზ (ADF ნუსხებში შეცდომით რ კზ), რ ლჰ (ADF ნუსხ. რ ლე).

D ნუსხაში კართაგენის კრების ბოლო კანონს (ეპისტოლეს) რლჰ-ის ნაცვლად რ ლე აწერია, რაც A ნუსხიდან გადასული შეცდომა უნდა იყოს. იქვე გადამწერის შენიშვნა:

„აქა რიცხუსა ზედა კანონნი მაკლიან, ვინადოგან ამან კრებაჲმან ას ოცდაათრვაჲმეტი კანონი დასხნა“. ზუსტად ასეთი შენიშვნაა B ნუსხაშიც, ოღონდ იქ კანონების სათვალავი სწორია – რ ლმ.

ABCDF ნუსხებში კართაგენის კრების კანონები მთავრდება სიტყვებით: „ვაჲმად დასრულდა, ვაჲმად“, რაც არ არის EG ნუსხებში. Pitra-ს გამოცემაში კართაგენის კრების კანონები არ არის; ათ. სინტ. III, 297-624.

13. „კოსტანტინოპოლის შინა კრებისა მიერ ქმნულთა მოსაჯსენებელთაგან ალაპისთუს და ვალადისთუს, რომელნი უკლებოდეს ურთიერთას საეპისკოპოსოსა ზედა ბოსტრისასა“ (ამ კრების აქტიბიდან ნაწევრები, ერთ კანონად გაგებული) A (127v-128v), B (152v-154v), C (313-316გვ.), D (167v-169r), E(233v-235v), F (115r-116r), G (133v-134v). Pitra, II, 162-165.

დასახელებული კრების კანონი დამოუკიდებელ ერთეულად არ არის გაგებული ABCDF ნუსხებში და ამიტომ არ არის დანომრილი როგორც დამოუკიდებელი პარაგრაფი (დასახ. ნუსხებში კართაგენის კრების კანონებს „ი ბ“ სათვალავი აქვს, ხოლო VI კრ. კანონებს „ი გ“. მათ შორის მოქცეული კონსტანტინეპოლის 394წ. კრების კანონს სათვალავი არ აქვს; ალბათ, ის კართაგენის კრების ნაწილადაა გაგებული – CB ნუსხაში იმ ფურცლებს, რომლებიც ამ კრების კანონების ტექსტს შეიცავს, ფურცელს ზედა არშიაზე „კართაგენის კრება“ აწერია).

„ი გ“ სათვალავით ამ კრების კანონი აღრიცხულია მხოლოდ G ნუსხაში.

14. „კანონნი კოსტანტინოპოლის გუმბაღსა შინა სამეფუფოსა პალატისასა შეკრებულთა წმიდათა მამათანი იუსტინიანეს ზე კეთილად მსახურისა და ქრისტეს მოყუარისა მეფისა ჩუენისა“ (ეპისტოლე + 102 კანონი + ხელმოწერები) A (129r-163r), B (154v-200v), C (316-388გვ.), D (169r-205v), E(235r-272v), F (116r-146r), G (134v-159r). Pitra, II, 14-73.

15. „კანონნი მეორედ ნიკეას შეკრებულთა წმიდათა მამათანი დასაბამითგანთა წელთა ექუს ათას ორას ოთხმეოცდაათექუსმეტთა, ინდიკტიონსა ათოთხმეტსა კეთილად მსახურებით მეფე-ქმნილთა კოსტანტინეს ზე და ირინის დედისა მისისა“ (22 კანონი) A (163r-170v), B (200r-210v), C (389-406გვ.), D (206r-214v), E(272v-283r), F (147r-154r), G (159r-165r). Pitra, II, 103-121.

C ნუსხაში 403-406 გვერდებზე ხელნაწერის დეფექტი შევებულია XVIII ს. ბესარიონ კათალიკოსის ხელით დაწერილი პერგამენტის ორი ფურცლით. როგორც ხელნაწერშია აღნიშნული, დეფექტი C ნუსხაში მისი დედნიდანაა გადმოსული (იხ. შენიშვნა 402 გვერდზე). ჩამატებული ფურცლები იწეება მე-18 კანონით, მთავრდება ტარასის ეპისტოლის სათაურით:

„ყოველსა შინა უფროსად წმიდასა და ყოველად ნეტარსა ძმასა და თანამღვდელისა უფალსა ანდრიანეს პაპასა მოხუცებულისა პრომისასა ტარასი უღირსი ეპისკოპოსი უფლისა მიერ გახარებ“ A (170v-174v), B (210r-215v), C (406-414გვ.), D (214r-218v), E(283r-287v), F (154r-157v), G (165r-167v). Pitra, II, 304-309.

16. „კანონნი დასხმულნი წმიდისაგან და დიდისა პირველად და მეორედ კოსტანტინოპოლის ყოვლად პატიოსანსა შინა ტაძარსა წმიდათა მოციქულთასა შეკრებულისა კრებისა” (17 კანონი) A (174v-181r), B (215r-225v), C (415-429გვ.), D (219r-226v), E(287v-296r), F (157v-163v), G (167v-172r). Pitra, II, 127-141.

17. „კანონნი დასხმულნი წმიდისა მიერ კრებისა, რომელი შემოკრბა სახელგანთმულსა და სახელოვანსა შინა ტაძარსა ღმრთისმეტყუელისასა, რომელმან დაამტკიცა მეშუდე წმიდაი და მსოფლიოი კრებაი, ხოლო განხეთქილებისა მოქმედი და მწვალებელი საცთური განაქარვა” (3 კანონი) A (181r-182r), B (225r-226r), C (425-431გვ.), D (226v-227r), E(296r-297r), F (163v-164r), G (172r-v). Pitra, II, 142-143.

წმ. მამათა კანონები

18. „ნეტარისა დიონჯსი მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაი. დიონჯსიოს ვასილიდის, საყუარელსა ძესა ჩემსა და ძმასა თანა-მწირველსა ღმრთივშუენიერსა უფლისა მიერ გიხაროდენ” (ეპისტოლის შესავალი + 4 კანონი) A (182r-184v), B (226r-229v), C (431-436გვ.), D (227r-230r), E(297r-299r), F (164r-166v), G (172v-174r). Pitra, II, 541-545.

19. „წმიდისა პეტრე მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა და მოწამისა კანონნი, რომელნი წერილ არიან სინანულისათვს თქუმულსა მას სიტყუასა შინა მისსა” (14 კანონი) A (184v-190v), B (229v-238v), C (436-450გვ.), D (230r-236v), E(299v-306v), F (166v-172r), G (174r-178v). Pitra, II, 551-561.

ა) „მისივე პასეკისა ძლითისა სიტყვსაგან” A (190v), B (238r), C (450-451), D (236v), E(306v), F (172r), G (178v). Pitra, I, 561.

20. „ეპისტოლე კანონიანი წმიდისა გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნეოკესარიელისა საკრველთმოქმედისაი მათთვს, რომელთა ეჭამა ნაზორევი კერპთაი მარბველობასა შინა ბარბაროზთასა ანუ სხვთა რაითმე შეცთომილ იყვნეს” (კანონებად დანომრილი არ არის) A (190v-192v), B (238r-241r), C (451-456გვ.), D (236v-239r), E(306v-309v), F (172r-174v), G (179r-180v). Pitra, II, 562-565.

21. „ეპისტოლე წმიდილა ათანასესი ამონის მიმართ მონაზონისა” A (192v-194v), B (241v-244r; პაგინაციაში შეცდომაა 243-ის შემდეგ – 245, შემდ. 244, 245 და 246), C (456-461გვ.), D (239r-241v), E (309v-312r), F (174v-176r), G (180v-182r), Pitra, I, 567-570.

ა) „მისივე ოცდამეათცხრმეტისაგან სადღესასწაულობითისა ეპისტოლისა” A (194v-196r), B (244r-245v), C (461-463გვ.), D (241v-242v), E(312r-313v), F (176v-177v), G (182r-183r). Pitra, I, 570-572.

22. „წმიდისა ბასილი ეპისკოპოსისა კესარია-კაპადუკიელისაი ამფილოქეს მიმართ იკონიელ ეპისკოპოსისა კანონთათვს ეპისტოლე პირველი” (შესავ. + 16 კანონი) A (196r-202r), B (245v-253r), C (463-477გვ.), D (242v-249v), E(313v-321v), F (177v-183v), G (183r-187v). Pitra, I, 576-585.

ა) „მისივე მისდავე მიმართ კანონთათვის ეპისტოლე მეორე“ (შესავ. + 24კან. – 17 - 50). A (202r-207v), B (253r-260v), C (477-489გვ.), D (249v-255r), E(321v-328r), F (183v-188v), G (187v-191r). Pitra, I, 586-594.

ბ) „მისივე მისდავე მიმართ კანონთათვის ეპისტოლე მესამე“ (შესავალი + 34 კან. – 51-84) A (207v-211v), B (260r-265v), C (489-498გვ.), D (255r-255v), E(328r-333v), F (188v-192v), G (191r-194r). Pitra, I, 595-601.

გ) „მისივე მისვე წმიდისა ამფილოქეს მიმართ მიწერილისა ეპისტოლისაგან არა უმეცრებისათვის უფლისა ღვთისა და ჟამისა აღსასრულისასა“ A (211v), B (265v-266r), C (498გვ.), D (259v), E(333v), F (192v-193r), G (194r-194r). Pitra, I, 601.

დ) „მისივე დიოდორეს მიმართ ტარსელისა მათთვის, რომელთა ორნი დანი შეერთნეს, ანუ რომელნი ორთა ძმათა ცოლ-ყევნეს“ A (211v-214r), B (266r-269r), C (498-504გვ.), D (259v-262r), E(333v-336v), F (193r-195v), G (194r-196r). Pitra, I, 602-605.

ე) „მისივე გრიგოლის მიმართ ხუცისა, რადითა განეშოროს იგი თანა-სახლეულისაგან ღელაკაცისა“ A (214r-215r), B (269r-270r), C (504-506გვ.), D (262r-263r), E(336v-337v), F (195v-196r), G (196r-v). Pitra, I, 605-606.

ვ) „მისივე ხორებისკობოსთა მიმართ, რადითა არა განიხინებოდინ თენიერ მისსა მსახურნი სამღვდელთანი გარეშე წამებისა კანონთაისა“ A (215r-215v), B (270r-271r), C (506-508გვ.), D (263r-264r), E(337r-338r), F (196r-197r), G (196v-197r). Pitra, I, 606-608.

ზ) „მისივე მისქუეშეთა ეპისკოპოსთა მიმართ, რადითა არა ჰელთა დაასხმიდენ საკპრითა“ A (215v-216v), B (271r-272r), C (508-510გვ.), D (264r-v), E(338r-339r), F (197r-198r), G (197r-v). Pitra, I, 608-609.

თ) „წმიდისა ბასილისივე ოცდამეშვიდისა თავისაგან სულისა წმიდისათვის ნეტარისა ამფილოქეს მიმართ მიწერილთა მათ თავთაგან“ A (216v-218r), B (272r-274v), C (510-514გვ.), D (265r-266v), E(339r-341r), F (198r-199v), G (197v-199r). Pitra, I, 608-612.

ი) „მისივე ოცდამეცხრისა თავისაგან მისვე წიგნისაი“ A (218r), B (274v-275r), C (514-515გვ.), D (266v-267r), E(341r-v), F (199r-200r), G (199r). Pitra, I, 612.

23. „ეპისტოლე კანონიანი წმიდისა გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნოსელისაი წმიდათაგანისაი ლიტონის მიმართ ეპისკოპოსისა მელიტინელთაისა (ერც. შესავალი+8 კანონი) A (218v-255v), B (275r-283v), C (515-532გვ.), D (267r-274r), E(341v-349v), F (200r-207r), G (199r-203v). Pitra, I, 619-629.

G-ში: „...„ლიტონ მელიტინელისა ეპისკოპოსისა მიმართ...“

24. „წმიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისაი განზომილთაგან სტიყუათა მისთა“ A (255v), B (283v-284v), C (532-533გვ.), D (274r-v), E(349v-350r), F (207r-v), G (203v-204r). Pitra, I, 654-655.

25. „წმიდისა ამფილოქე ეპისკოპოსისა იკონიელისაი სელევკოსის მიმართთა იამბიკონთაგან“ A (266r-v), B (284v-285v), C (534-536გვ.), D (274r-275v), E(350v-351v), F (207v-208v), G (204r-v). Pitra, I, 655-658.

26. „მიგებად კანონებრივი ტიმოთეს წმიდისა მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაჲ, რომელ იყო ერთი ასერგასისთა წმიდათა კოსტანტინეპოლის შეკრებულთა წმიდათა მამათანი, ეპისკოპოსთან ვიეთმე და მოყუასთა მიერ წინადასხმულთა მისდა კითხვათა მიმართ” (15 კითხვა-მიგება) A (266v-228v), B (285v-288r), C (536-540გვ.), D (275v-277r), E(351r-353r), F (208v-210r), G (204v-205v). Pitra, I, 630-634.

27. „თეოფილე წმიდისა მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა სიტყუად, რაჟამს-იგი დაემთხვა ღმრთის გამოჩინებად კურიაკესა ღღესა” A (228v), B (288r-v), C (540-541გვ.), D (277r-v), E(353r-v), F (210r-v), G (205v-206r). Pitra, I, 646.

ა) „მისივე მოსაქსენებელი, რომელი მიიღო ამონ ღვკოისთვს” (10 კანონი) A (228v-230r), B (288v-290v), C (541-545გვ.), D (277v-278v), E(353v-355r), F (210v-212r), G (206r-207r). Pitra, I, 646-648.

D ნუსხაში ამ სტატიის დასაწყისი „ხოლო უკუეთუ წინა”-ს ჩათვლით ტექსტის ძირითადი ხელითაა წარმოდგენილი, მომდევნო ნაწილი ხელნაწერის ბოლონაკლებობის გამო შეესებულა XVIIIს. ხელით.

ბ) „მისივე აფიგიონის მიმართ განწმედილად წოდებულთა” A (230r), B (290r-v), C (545გვ.), D (278v-279r), E(355r), F (212r), G (207r). Pitra, I, 648-649. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

გ) „მისივე აგათონის მიმართ ეპისკოპოსისა” A (230r-v), B (290v), C (545-546გვ.), D (279r), E(355r-v), F (212r), G (207r). Pitra, I, 649. D nusxaSi XVIIIს. xeliT.

დ) „მისივე მინას მიმართ ეპისკოპოსისა” A (230v), B (290v-291r), C (546გვ.), D (279r), E(355v), F (212r-v), G (207r). Pitra, I, 649. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

28. „წმიდისა კვრილე მთავარეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისაჲ”.

ა) „კვრილე ღომნოს” (3 კანონი) A (230v-232r), B (291r-v), C (546-549გვ.), D (279r-280v), E(355v-357v), F (212v-213v), G (207r-208r). Pitra, I, 652. B ნუსხაში ხელნაწერის დეფექტის გამო პირველი კანონის ტექსტის მეორე ნახევრის შემდეგ და მომდევნო ეპისტოლე მთლიანად აკლია. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

ბ) „მისივე ლიბიელთა და ხუთქალაქელთა ეპისკოპოსთა მიმართ” (შესავალი + 4 კანონი) A (232r-v), B (-), C (549-551გვ.), D (280v-281r), E(357v-358r), F (213v-214v), G (208r-v). Pitra, I, 652-654. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

29. „მრგულივმოსაველი ეპისტოლე გენნადი წმიდისა ეპისკოპოსისა კოსტანტინოპოლისა და მის თანა წმიდისა კრებისა მისისაჲ ყოველთა მიმართ უფროსად ღირსთა მიტროპოლითა” (70 ხელმოწერით) A (232v-236r), B (292r-294r), C (551-559გვ.), D (281r-283r), E(358r-361v), F (214v-217v), G (208r-210v). Pitra, II, 183-187. B ნუსხაში ხელნაწერის დეფექტის გამო შემორჩენილია ეპისტოლის ბოლო ნაწილი (სიტყვებიდან: „და ყოვლისავე სამღვდლოისა პატივისა...” და ხელის მოწერათა ჩათვლით). D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

30. „ეპისტოლე დაწერილი კოსტანტინოპოლით მარტური ეპისკოპოსისა ანტიოქიელისაჲ, თუ ვითარ ჯერ-არს შეწყნარებაჲ მწვალებელთაჲ, რომელნი მოუკლებოდინ წმიდასა და კათოლიკე ეკლესიასა” A (236r-vr), B (294r-v), C (559-560გვ.), D (283r-v), E(361v-362r), F (217v-218r), G (211r). Pitra, II, 187-188. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

31. „წმიდისა ათანასესი ალექსანდრიელ მთავარეპისკოპოსისაჲ ეპისტოლე რუფინიანეს მიმართ ეპისკოპოსისა” A (236v-237v), B (294v-296r), C (561-563გვ.), D (283v-363r), E(362r-363r), F (218r-219r), G (211r-212r). Pitra, I, 572-574.. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით.

32. „ძეგლისწერაჲ” რუის-ურბნისის კრებისაჲ A (238r-248v), B (296v-311v), C (-), D (298v-307r), E(363r-375r), F (219r-277v), G (212r-219r). C ნუსხაში არ არის. D ნუსხაში XVIIIს. ხელით. F ნუსხის ბოლო ფურცელი დაკარგულია.

5. „დიდი სჯულისკანონის” შემადგენელ ნაწილთა ფილოლოგიური ანალიზი

შესავალი სტატიები

ა) „განწესებანი ყოვლად წმიდისა მოციქულისა პავლესნი საეკლესიო კანონთათჳს” და „განწესებანი წმიდათა მოციქულთა პეტრე და პავლესნი”, რომლითაც იწყება „დიდი სჯულისკანონის” A და G ხელნაწერები, BCDEF ნუსხებში არ არის. დანამდვილებით შეიძლება ვთქვათ, რომ B და C ნუსხებში ეს სტატიები არც არასოდეს გვექონია, რადგან აღნიშნული ხელნაწერები სრული სახით არის მოღწეული (რასაც ადასტურებს ხელნაწერთა ფურცლების სრული რეველებრივი პაგინაცია). DF ხელნაწერების თავდაპირველი ტექსტი თავნაკლულია და დეფექტი XVIIIს. არის შევსებული, ამიტომ სრული დამაჯერებლობით ძნელია დადგინდეს, გვექონდა თუ არა ეს სტატიები ამ ხელნაწერთა დანაკლის ნაწილში. DF ხელნაწერთა ძირითადი ტექსტის იდენტურობა ABC ნუსხებთან უფლებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ დასახელებული ნუსხების თავდაპირველ შემადგენლობაში ეს სტატიები არ ყოფილა. შეიძლება, XVIII საუკ. რესტავრატორებმა ამიტომაც აღარ შეიტანეს პეტრე და პავლეს განწესებანი აღნიშნულ ხელნაწერებში.

„დიდი სჯულისკანონის” შედგენილობის აღნუსხვის დროს აღვნიშნეთ, რომ დასახელებულ სტატიებს შეიცავს A ნუსხა, მაგრამ იქვე განვმარტეთ, რომ ეს ნაწილი ძირითად ტექსტთან შედარებით გვიანდელი (არა უადრეს XVIIს.) დანამატია. ეს დამატება A ხელნაწერის ძირითადი ტექსტის ხარვეზს კი არ ავსებს, რაც ერთის შეხედვით შეიძლება მოგვაჩვენოს, არამედ როგორც ჩანს, ძეგლის ახალი მასალით შევსების სურვილით არის ნაკარნახევი. A ხელნაწერი ამ სტატიებს თავდაპირველ

შედგენილობაში არ მოიცავდა, რადგან ძველი ტექსტის ჩვეულებრივი პაგინაციის პირველი ფურცელი მომდევნო სტატიით „შეკრებაი კანონთა საეკლესიოთაი“ იწყება.

ამრიგად, საფუძველს მოკლებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ხელნაწერთა იმ ჯგუფში, რომლებსაც ამ ძეგლის თავდაპირველი შედგენილობა აქვთ დაცული, დასახელებული სტატიები შეტანილი არ ყოფილა.

საკითხის გარკვევისათვის, პეტრე და პავლეს კანონები „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველი შედგენილობის ნაწილია, თუ გვიან თარგმნილი და მის შემადგენლობაში შემდეგ შეტანილი, გვეხმარება E და G ხელნაწერების ჩვენებანი. E და G ნუსხები ABCDF ხელნაწერებისაგან განსხვავდებიან სისტემატურ ნაწილში: სამოქალაქო კანონმდებლობა საეკლესიო საკითხების შესახებ EG ხელნაწერებში გაცილებით ვრცელადაა წარმოდგენილი. ამ საკითხზე დავრთლებით ქვემოთ ვილაპარაკებთ, აქ კი შევნიშნავთ, რომ EG ხელნაწერები „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტზე მუშაობის უფრო გვიანდელ პერიოდს გვიჩვენებენ და, ცხადია, ABCDF ნუსხების ტექსტთან შედარებით ზედმეტი მასალა „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველ თარგმანზე გვიან, დახლოებით ერთი საუკუნის შედეგ არის ნათარგმნი. სისტემატური ნაწილის ამ მონაკვეთში E და G ნუსხები იდენტურია. ორივე ხელნაწერში სამოქალაქო კანონების ტექსტთა ერთი და იგივე თარგმანი გვაქვს. ამიტომ მოსალოდნელი იყო გვეფიქრა, რომ „განწესებანის“ ეს ორი სტატია მაშინ ითარგმნა, როცა EG ტიპის რომელიმე ხელნაწერის რედაქტორმა მოიწადინა ABCDF ტიპის ნუსხათა ხარვეზი სამოქალაქო კანონების ნაწილში ახალი თარგმანით შეეცა. მაგრამ სურათი მაინც სხვაგვარი ჩანს.

E ხელნაწერში „განწესებანი... პავლესნი...“ და „განწესებანი... პეტრე და პავლესნი“ არ უნდა ყოფილიყო, და აი რატომ:

E ხელნაწერი თავნაკლულია. დღევანდელი ტექსტი იწყება „დიდი სჯულისკანონის“ შესავლის - „შესავალი ზანდუკისა თავთაიხაი“ – შუა ნაწილიდან. რა მოცულობისაა დანაკლისი ნაწილი? იგულისხმება თუ არა დასახელებული სტატიები დაკარგულ ნაწილში?

E ხელნაწერი (რომლის ძალზე ცუდი ფოტოპირით ვსარგებლობთ), მიუხედავად იმისა, რომ თავნაკლულია, გვიანდელი პაგინაციით 1r-ით იწყება. მაგრამ თავდაპირველი პაგინაცია რვეულების მიხედვით ყოფილა: არაბულ რიცხვთა პაგინაციით 30r არშიაზე ფურცლის თავში, შუა ადგილზე ნუსხა-ხუცური „ე“ უეჭველად მესამე რვეულის დასაწყისს უჩვენებს, რადგან 29v ქვედა არშიაზე, ასევე შუა ადგილზე გამოყვანილი ოთხი რიცხვის აღმნიშვნელი ნუსხა-ხუცური „დ“ მეოთხე რვეულის დასასრულია. რადგანაც ხელნაწერის მომდევნო ფურცლების გადათვლის საფუძველზე ნათელია, რომ ერთი რვეული რვა ფურცელს – 16 გვერდს შეიცავს, E ხელნაწერი თავიდან მე-4 რვეულის დასასრულამდე 64გვ. შეიცავდა. გვიანდელი პაგინაციით კი მეოთხე რვეულის დასასრულს 29v აწერია, რაც 58გვ. შეესაბამება. ეჭვს არ იწვევს, რომ

ხელნაწერს დღეს თავდაპირველი შედგენილობის 6 გვერდი აკლია. E ხელნაწერის შედარებამ BC ხელნაწერებთან, რომლებიც დაახლოებით თანაბარი ფორმატისა და სტრუქტურით რაოდენობისა არიან, დაგვარწმუნა, რომ E ხელნაწერის დაკარგულ ექვს გვერდზე შეიძლება დატეულიყო მხოლოდ „შესავალი ზანდუკისა თავთაისაი“-ს ნაწილი, რომელიც დღევანდელ ტექსტს აკლია, და სტატია „შეკრებაი კანონთა საეკლესიოთაი...“ მთლიანად. პეტრე და პავლეს „განწესებანი“-ს მოზრდილი ტექსტისათვის (A და G მიხედვით გაცილებით დიდი ფორმატის 3 ფურც. = 6გვ.), რა თქმა უნდა, ადგილი აღარ რჩება.

ამრიგად, ნათელია, რომ E ნუსხა ABCDF ნუსხების მსგავსად ამ სტატიებს არ შეიცავდა.

საბოლოოდ დაგვრჩა მხოლოდ ერთადერთი G ხელნაწერი, რომლის შედგენილობაში დასახელებული სტატიები ტექსტის ხელით არის წარმოდგენილი – ეს სტატიები G ნუსხაში ძეგლის მთლიანი ტექსტის გადმოწერისთანავე არის შეტანილი. საიდან გაჩნდა ამ სტატიების ქართული თარგმანი G ნუსხაში?

თუკი სარწმუნოა ABCDF ნუსხების ჩვენება, „დიდი სჯულისკანონი“ არსენ ივალთოელის თარგმანში დასახელებულ სტატიებს არ შეიცავდა. ეს სტატიები ქართულად მაშინაც არ გადმოუღიათ, როცა E ტიპის ხელნაწერის მთარგმნელ-რედაქტორმა ხელახალი თარგმანით შეავსო არსენის თარგმნილი „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის სისტემატური ნაწილი.

ამ სტატიების ქართულად გადმოღება და „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობაში შეტანა ძეგლის ქართულ თარგმანზე მუშაობის მესამე საფეხურს ეკუთვნის. ქართულ ტექსტზე G ნუსხაში ფიქსირებული მუშაობა მარტოოდენ ამ სტატიების თარგმნით არ ამოწურება (ამის შესახებ დაწვრილებით ქვემოთ). ამჟამადაც საკმარისია ითქვას, რომ G ნუსხის თუ მისი დედნის გადამწერს „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტი არა მარტო გადმოუწერიათ E ნუსხის ტიპის ქართული ხელნაწერიდან, არამედ საგანგებოდ უდარებია „ნომოკანონის“ ბერძნულ, ჩვენთვის უცნობი ხელნაწერისათვის და ქართული ტექსტის ზოგი ადგილი შეუვსია და უსწორებია. როგორც ჩანს, „განწესებანი პეტრესი და პავლესნი“ ამ ბერძნული ხელნაწერის დასაწყისი ყოფილა და G ტიპის ნუსხის რედაქტორს ამიტომაც გადმოუღია.

ვ.ნ. ბენეშევიჩი, რომელმაც შეისწავლა ნომოკანონების სხვადასხვა რედაქციების შემცველი ბერძნული ხელნაწერების დიდი ნაწილი, უჩვენებს ისეთ ნუსხებს, რომლებიც დასახელებულ სტატიებს შეიცავენ ასევე დასაწყისში¹. ასეთი ხელნაწერების რიცხვი მეტია, ვიდრე ხელნაწერებისა, რომელთა შედგენილობაში ეს სტატიები არ ჩანს (აქვე მხედველობაში მისაღებია ის ფაქტიც, რომ ბერძნულ ხელნაწერთა დიდი ნაწილი დეფექტურია დასაწყის ნაწილში). ამ საკითხს იმიტომ შევეხეთ, რომ საინტერესოა,

1 В.Н. Бенешевич, Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VIIв. до 883г. СПб, 1905г. стр. 162-182.

როგორი ბერძნული ხელნაწერით სარგებლობდა არსენ იყალთოელი – ამ ხელნაწერში არ იყო დასახელებული სტატიები და ამიტომ ვერ გადმოთარგმნა, თუ სტატიები თავის ადგილას იყო, მაგრამ არსენმა შეგნებულად არ გადმოიღო (გავიხსენოთ, რომ VI მსოფლიო კრებამ მე-2 კანონით აკრძალა მოციქულთა დადგენილებების რეაწიგნეული, როგორც მწვალებელთა მიერ შერყენილი და დამახინჯებული ნაშრომი, ხოლო დასახელებული სტატიები სწორედ მოციქულთა დადგენილებების VIII წიგნის შემადგენელი ნაწილია¹).

როგორიც არ უნდა იყოს მიზეზი, ფაქტი ერთია: არსენ იყალთოელს ეს სტატიები არ უთარგმნია, თარგმანი მოგვიანებით G ტიპის ნუსხის რედაქტორმა შეასრულა, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ ხელნაწერებში დასახელებულ სტატიებთან ერთად არის ყოველთვის მესამე მსგავსი სტატია „Κοινως των Αποστόλων πάντων κανόνες β”², რაც ქართულ თარგმანში არ ჩანს.

ამრიგად, არ მართლდება ვ.ნ. ბენეშევიჩის ვარაუდი, რომ „განწესებანი... პეტრესი და პავლესნი” „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანის თავდაპირველი კუთვნილებაა³. ქართულ ხელნაწერთა შესწავლა საწინააღმდეგო სურათს გვაძლევს.

ბერძნულ ხელნაწერთა უმეტეს ნაწილში არც პირველი და არც მეორე სტატიის კანონები დანომრილი არ არის და სადაც არის ეს ნუმერაცია, იქაც გვიანდელი ხელით არის მიწერილი⁴. სწორედეს გვიანდელი ნუმერაცია უნდა იყოს გადასული ამ სტატიების ბერძნული ტექსტის ბეჭდურ გამოცემებში: „განწესებანი...პავლესნი”... 17 კანონადაა დაყოფილი და დანომრილი და „განწესებანი... პეტრე და პავლესნი” ასევე – 17 კანონად⁵. A და G ქართულ ნუსხებში დასახელებული სტატიების კანონები დანომრილი არ არის, მაგრამ საზედაო სინგურის ასოებით დაწყებული აბზაცები საშუალებას გვაძლევს დავადგინოთ, თითოეულ სტატიაში რამდენ კანონს გამოყოფს ქართული ხელნაწერები, ამასთანავე აღვნიშნავთ, რომ A და G ამ სტატიათა ტექსტის ფარგლებში არავითარ განსხვავებას არ გვიჩვენებენ. ადვილი დასაშვებია, რომ A ნუსხაში შეტანილი დასახელებულ სტატიათა ტექსტი G ნუსხიდან იყოს გადმოწერილი.

ქართულ ტექსტში, ზემოაღნიშნული ნიშნების გათვალისწინებით, პირველი სტატია 16 კანონს გამოჰყოფს, ხოლო მეორე – 14-ს, მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ ტექსტთან მიმართებით მათ არაფერი არ აკლიათ. უბრალოდ, „განწესებათა” ტექსტი კანონებად სხვადასხვაგვარად არის დაყოფილი. კანონთ შინაარსობრივი მხარე და დაყოფა ბერძნული ტექსტისა უფრო მიზანშეწონილია, ამიტომ ქართული ტექსტიც მის მიხედვით დაეყავით.

1 გამოც. J.B. Pitra, I, 412-416. იხ. აგრეთვე Никодим, Православное церковное право, стр. 176-180.

2 J.B. Pitra, I, 78. ათენის სინტაგმა, IV, 402-403.

3 Христианский восток, т. II, вып. III, СПб, 1914, стр. 359.

4 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131-132.

5 Pitra, I, 64-72.

ბ) „შეკრებად კანონთ საეკლესიოთად განყოფილი ათოთხმეტ ნაწილად” – ამ სტატიით იწყება „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანის ტექსტი უძველეს ხელნაწერებში (BC) და წერილის წინა გვერდებზე წარმოდგენილი მსჯელობის საფუძველზე შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ ამ სტატიით იწყებოდა არსენ ივალთოელის მიერ თარგმნილი ძველის ყველა ქართული ხელნაწერი (A D E F; გამონაკლისს G ნუსხა წარმოადგენს, იხ. ზემოთ).

სტატიის სათაურის მიხედვით, ერთის შეხედვით, საუბარი 14-ტიტლოვან კანონიკურ კრებულს უნდა ეხებოდეს და სტატია ამ კრებულის შესავალს უნდა წარმოადგენდეს, მაგრამ აქ სრულიად მოულოდნელი სურათი გვაქვს: სიტყვა „ათოთხმეტი” – ქართველი მთარგმნელის „თვითნებობაა” და მის ნაცვლად უნდა ყოფილიყო „ერგასის”, რადგანაც ბერძნულ ხელნაწერებში შესაბამის სტატიას „Συναγωγή κανόνων εκκλησιαστικων εις v' τίτλος διοριμένη”¹ – ეწოდება და სხვა არაფერია თუ არა იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შესავალი.

იოანე სქოლასტიკოსის კრებულის შესავალი 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის მრავალ ბერძნულ ხელნაწერს ახლავს² და ამ ფაქტს ლოგიკური ახსნაც მოეპოვება: 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შემდგენელმა, როგორც ცნობილია, ისარგებლა არა მარტო იოანე სქოლასტიკოსის კრებულში თავმოყრილი კანონიკური წყაროებით, არამედ გარკვეული დონით ამ მასალის სისტემატიზაციის პრინციპითაც, ამიტომ მან საჭიროდ ჩათვალია თავისი ნაშრომისათვის დაერთო წინამორბედი კანონიკური კრებულის წინასიტყვაობა, რომელშიც იოანე სქოლასტიკოსის პირით მოთხრობილი იყო იმ პრინციპების შესახებ, რომლებიც მან თავის ნაშრომს საფუძველად დაუდო. ამასთანავე ამ წინასიტყვაობის ფონზე თავისთავად გამოჩნდებოდა ის სიახლენი, რომლითაც 14-ტიტლოვანი კრებულის შემდგენელმა გაამდიდრა თავისი კრებული.

როგორც ვხედავთ, იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კრებულის სათაურში ქართველ მთარგმნელს მხოლოდ ერთი სიტყვა შეუცვლია, უფრო სწორად, რიცხვი გადაუკეთებია, ალბათ, შემდგვი მოსაზრებით: მან კარგად იცოდა, რომ ბერძნული დედანი, რომელიც მას უნდა ეთარგმნა, 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებული (ნომოკანონი) იყო, ამდენად ეს წინასიტყვაობაც ამ კრებულთან დაკავშირებულ საკითხებს უნდა შეეხებოდა, ხოლო წინასიტყვაობაში აღნიშნული v' (50) τίτλος მან, ალბათ, გადამწერის უნებლიე შეცდომად მიიჩნია და მისი აზრით, მართებულად შეასწორა - „ათოთხმეტ ნაწილად”. ჩანს, მან ვერ გაიგო 14-ტიტლოვანი კრებულის შემდგენლის ზემოაღნიშნული ჩანაფიქრი და მოტანილ წინასიტყვაობაში იოანე სქოლასტიკოსის კრებულის შესავალი ვერ ამოიცნო (თუ არსენიც არ იცნობდა სქოლასტიკოსის კრებულის ბერძნულ ხელნაწერს, ამ კრებულის ქართული თარგმანი არასდროს არ არსებულა).

1 В.Н. Бенешевич, Канонич. сборник XIV титулов, стр. 132. „დიდი სჯულისკანონის” ქართული ხელნაწერების აღწერილობაში ვ.ნ. ბენეშევიჩის სქოლიოში აღნიშნული აქვს, რომ „ათოთხმეტ”-ის ნაცვლად следовало бы орმოцдаათ-v. XV II, вып. III, стр. 360, სქოლიო I.

2 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 116-132. „შესავლის” ბერძნული ტექსტი – Ροῦρα, II, 375-378.

შეიძლება გვეფიქრა, რომ „50“-ის „14“-ად გადაკეთება მთარგმნელის კი არა, ქართული ნუსხის რომელიმე გადამწერის ბრალია, მაგრამ ამის საწინააღმდეგოს შემდეგი ფაქტები მოწმობენ: ყველა ქართულ ხელნაწერში „ათოთხმეტ“ გვაქვს დადასტურებული – და თუ მაინც ვიფიქრებთ, რომ ეს შეცდომა ახლადთარგმნილი ნუსხის პირველ გადამწერს მოუვიდა და შემდეგ გავრცელდა სხვა ხელნაწერებშიც, ხოლო სწორი ფორმის შემცველმა ნუსხებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაშინ რაღა ვუყვით იმას, რომ ამ წინასიტყვაობის ქართულ ტექსტშიც (აქამდე მხოლოდ სათაურის შესახებ ვლასპარაკობით) მეორდება იგივე ამბავი – ბერძნული ν' τίτλις „ათოთხმეტ ნაწილად“ არის გადაკეთებული¹ და ქართული ხელნაწერები აქაც არც ერთ გამონაკლისს არ გვიჩვენებენ?

ამიტომ გვეგონია, რომ ეს ცვლილება მთარგმნელისაგან მომდინარეობს, რადგან ბენეშევიჩის აღწერილი ბერძნული ხელნაწერების მიხედვით არც ერთი მაგალითი არ დასტურდება, რომ რომელიმე ხელნაწერი „50“-ის ნაცვლად „14“-ს გვიჩვენებდეს.

იოანე სქოლასტიკოსის კრებულის წინასიტყვაობა „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობის ფონზე საინტერესო სურათს გვიჩვენებს, განსაკუთრებით წინასიტყვაობის ბოლო ნაწილი, სადაც ჩამოთვლილია მოციქულთა და საეკლესიო კრებათა ის კანონები, რომლებიც იოანე სქოლასტიკოსმა თავის კრებულში შეიტანა. როგორც კრებათა ჩამოთვლის რიგი, ასევე თითოეული კრების მიერ გამოტანილი კანონთა რიცხვის განსხვავებული რაოდენობა „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობასთან შედარებით (სარდიკიის კრება III ადგილზე – ნომოკანონში VI ადგილზე, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ნაწილში კრებათა რიცხვი ერთნაირია; კონსტ. II მსოფლ. კრების 6 კან. – ნომოკანონში – 7; ქალკედონის 27 კანონ. – ნომოკანონის I რედაქციაში – 28, ხოლო 883წ. რედაქციაში – 30 და სხვა) საინტერესო მასალას იძლევა საეკლესიო კრებათა კანონმდებლობის ისტორიისა და კანონიკური კრებულების ევოლუციის გასათვალისწინებლად.

აქ პირველად არის დასახელებული და, როგორც ჩანს, იოანე სქოლასტიკოსს თავის კრებულში პირველად შეუტანია ბასილი დიდის კანონები, მაგრამ როგორც 50-ტიტლოვანი კრებულის შედგენილობიდან ვიცით, არა ყველა, რომლებიც დღეს 14-ტიტლოვან ნომოკანონში და „დიდ სჯულისკანონში“ გვაქვს, არამედ ამფილოქე იკონიელისადმი გაგზავნილი მეორე და მესამე ეპისტოლეთაგან 68 კანონი.² საეკლესიო კანონების სიაში, იოანე სქოლასტიკოსის კრებულის წინასიტყვაობის ქართული თარგმანის მიხედვით კი დასახელებულია ბასილის 84 კანონი, ე.ი. კანონთა ის რიცხვი, რომელსაც შეიცავს ამფილოქესადმი გაგზავნილი სამი ეპისტოლე. აქაც კარგად ჩანს, რომ ქართველ მთარგმნელს დედნის 68 84-ად გადაუკეთებია, თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ ეს გადაკეთება იოანე სქოლასტიკოსის 50 ტიტლოვანი კრებულის ერთ-ერთ შედარებით გვიანდელ ბერძენ გადამწერსაც მიეწეროს, რაც შემდეგ ქართულ თარგმანშიც გადმოვიდა. ეგვევ ითქმის კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 101,20.

2 Pitra, II, 378. Никодим, დასახ. ნაშრომი, გვ. 185.

კანონების შესახებაც: ცნობილია, რომ სქოლასტიკოსის კრებულში ამ კრების 6 კანონია შეტანილი და ეს აღნიშნულია წინასიტყვაობაშიც, ქართული თარგმანის მიხედვით კი კანონთა რიცხვია 7, ე.ი. ისევე, როგორც „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტში. ამ სტატიის ქართულ თარგმანში არ არის შენარჩუნებული დედნის სიზუსტე ნეოკესარიის კრების კანონთა რიცხვის აღნიშვნაში. სქოლასტიკოსის კრებულში და წინასიტყვაობაში კრების 14 კანონია დადასტურებული, ქართულ ნუსხებში 14-იც (C, F-XVIIIს. შევსებული) და 15-იც (AB, D-XVIIIს. დამატ., EG), ქართულ ნუსხათა უმრავლესობა გვიანდელ სურათს გვიჩვენებს.

გ) „შესავალი ზანდუკისა თავთაისაი“ – პირველი სტატიაა, რომელიც „დიდი სჯულისკანონთან“ ორგანულადაა დაკავშირებული. ამ სტატიით იწყება საკუთრივ 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულების ყველა ბერძნული რედაქცია, ასევე „დიდი სჯულისკანონი“ და „Кормчая книга“.

სწორედ „Кормчая книга“-ს ნუსხებზე მუშაობის დროს როზენკამპფმა გამოთქვა ვარაუდი, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონების ეს წინასიტყვაობა, რომელიც დაწვრილებით აღწერს ამ კრებულის შემდგენლის მიერ გამოყენებულ წყაროებს და კრებულის შედგენის პრინციპებს, წარმოადგენს ორი ნაწილისაგან შემდგარ წინასიტყვაობას და თითოეული ნაწილის შედგენის დრო ერთმანეთისაგან ორ საუკუნეზე მეტი ხნით არის დაცილებული.¹

ტრადიციული თვალსაზრისი, რომ 14-ტიტლოვანი კრებულის წინასიტყვაობა შემუშავებულია, ბოლოს დაცული ქრონოლოგიური შენიშვნის საფუძველზე, 883 წელს, XIXს. შუა წლებში შეირყა და როზენკამპფის ვარაუდი ევროპელ მეცნიერთა შრომებში უეჭველ ჭეშმარიტებად იქცა.²

„დიდი სჯულისკანონის“ დასახელებული სტატია, რომელიც ბერძნული დედნის სრულ სურათს გადმოგვცემს, ყველა ქართული ნუსხის განუყოფელი ნაწილია. თუ როგორაა წარმოდგენილი ეს სტატია ქართულ ხელნაწერებში, „დიდი სჯულისკანონის“ ხელნაწერთა შედგენილობის აღწერისას ვისაუბრეთ, აქ გავიმოხრებთ მხოლოდ იმას, რომ ხელნაწერთა უმრავლესობაში (AEG) ეს შესავალი ერთიანი ტექსტის სახით არის წარმოდგენილი, ხოლო C ნუსხაში ეს სტატია ორ ნაწილად არის გაყოფილი საგულდაგულო სინგურიანი ხაზით, ე.ი. მხოლოდ ამ ნუსხას აქვს შენარჩუნებული ბერძნული დედნისეული წინასიტყვაობის ორად გაყოფის ფაქტი. C ნუსხაში წინასიტყვაობის პირველი ნაწილი, ისევე როგორც მის ბერძნულ დედანში, ეკუთვნის 14-ტიტლოვანი კრებულის პირველ შემდგენელს და საშუალებას იძლევა ამ წინასიტყვაობის მიხედვით ზუსტად აღვადგინოთ 14-ტიტლოვანი კრებულის თავდაპირველი შედგენილობა, რადგან ამ კრებულის უძველესი რედაქციის შემცველი

1 Розенкамрф, Обзорние кормчей книги в историческом виде, 1-е изд. 1829, 2-е изд., 1889. აგრეთვე: Остроумов М., Введение в прав. церковное право, Харьков, 1893, стр. 279 (სქოლ.).

2 პირველ რიგში: Biener F., Vorschläge zur Revision des Justinianischen Codex, 1830. აგრეთვე: Heimbach G., *Avéκδοτα*, I, Lipsiae, 1838, p. LXVII. Mortreuil J., *Histoire du Byzantin*, I, Paris. 1848, 222 და სხვა.

ბერძნული ხელნაწერები აღარ მოიპოვება. წინასიტყვაობის პირველი ნაწილი იწყება: „რამეთუ ჴორცნი ვიდრემდე ნივთიერებისა მათისა შემსგავსებულისა საზრდელისა ჴუმევეთა იზარდებიან“, ხოლო მთავრდება: „...და სხუათა სათანადოისა რადსმე საჴმრისა მოსთულებად ამიერ და მოღებად სასყიდელსა მოსწრაფებისა და გულსმოდგინებისასა“. შემდეგ მოდის ამ სტატიის მეორე ნაწილი, უფრო სწორედ, მეორე, 883წ. დაწერილი წინასიტყვაობა, რომელსაც დამოუკიდებელი სათაური არა აქვს: „აწ უკუე აწინდელმან ამან წინაშესავალმან სიტყესამან ჟამითგან... მიერთგან ვიდრე მეხუთედ კრებადმდენთა კანონთა ერთად შეკრებისა დამდებელმან პირად საქმისა კეთილად სრულ ყო აღთქუმაი თჳსი...“

მეორე წინასიტყვაობის დასაწყისიც ნათლად გვიჩვენებს, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. რედაქტორი და კრებულის ახალი კანონიკური მასალით შემესებელი თავის წინამორბედის შესახებ მესამე პირში კაპარაკობს და მის ნამუშევარს მაღალ შეფასებას აძლევს.

მართოდენ წინასიტყვაობის ორივე ნაწილზე უბრალო დაკვირვებიდანაც კი ჩანს, რომ 14-ტიტლოვანი კრებულის პირველ შემდგენელს, რომელიც VIII ს. დასაწყისში მოღვაწეობდა, თავის კრებულში შეეძლო მხოლოდ ის მასალა შეეტანა, რაც მის დროს იყო ცნობილი, ხოლო VIII-დან IX ს. ბოლომდე საეკლესიო ცხოვრებაში დაგროვილი საკითხების შესახებ საეკლესიო დადგენილებანი, რომლითაც თანდათანობით ივსებოდა 14-ტიტლოვანი კრებულის თავდაპირველი რედაქცია, რა თქმა უნდა, კრებულის გვიანდელი შენაძენია. სწორედ ამ დამატებათა შესახებ მოგვითხრობს წინასიტყვაობის მეორე ნაწილის, ან უფრო სწორედ, მეორე წინასიტყვაობის ავტორი, რომელმაც კრებულში, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, მეხუთე მსოფლიო კრების შემდეგდროინდელი მასალა აიტანა და თავისი წინამორბედის მიერ შემუშავებული პრინციპებისა და მეთოდების მიხედვით გაანაწილა.

ბერძნული ხელნაწერების ნაწილი დ სლავური „კორმჩაია“ მეორე წინასიტყვაობის დასაწყისში, აშიაზე თუ ტექსტში, ფოტი პატრიარქის სახელს აღნიშნავენ. უძველესი ასეთი ბერძნული ხელნაწერი X—XI საუკუნეებისაა. როგორც ჩანს, ამ ხელნაწერთა ჩვენებამ დაულო საფუძველი ტრადიციას, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქციის დამუშავება ფოტი კონსტანტინეპოლის პატრიარქისათვის მიეწერათ და მისი საბოლოო ჩამოყალიბება წინასიტყვაობაში დადასტურებული ქრონოლოგიის საფუძველზე 883 წლით განესაზღვრათ. ფოტის ავტორობის საკითხი, რომელიც უყოყმანოდაა გაზიარებული ნომოკანონის XIII ს. ცნობილი კომენტატორების (ბალზამონი, ზონარა, არისტინე) მიერ, საბოლოოდ გავრცელდა და განმტკიცდა, სანამ XIX ს. მეორე ნახევარში ისევ არ გახდა საკამათო და საპაექრო. მართალია, ფოტის ავტორობის მომხრეთა რიცხვი მეტია, მაგრამ ეს საკითხი მაინც ჯერჯერობით გადაუჭრელ პრობლემათა რიცხვს ეკუთვნის.

ქართული ხელნაწერები მითითებულ ადგილას ფოტის სახელს არ ახსენებენ. ამ ორი წინასიტყვაობის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ საუბრის დროს გაგრძელება

მომდევნო პარაგრაფთან (ან სტატიასთან) დაკავშირებით მოგვიხდება, აქ კი ერთ საკითხს გვინდა შევეხოთ. ფაქტია და სამეცნიერო ლიტერატურაში დამაჯერებლად არის აღნიშნული, რომ 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის პირველი რედაქცია VI მსოფლიო კრებაზე ადრე ჩამოყალიბდა. ეს ჩანს წინასიტყვაობის პირველი ნაწილიდან, რადგან ავტორის მიერ კრებულში შეტანილი მასალა VI საუკუნის ფარგლებს არ სცილდება. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ ავტორი რაღაც მორიდებით ლაპარაკობს იმ კანონებზე, რაც მან თავის კრებულში იოანე სქოლასტიკოსის 50 ტიტლოვანი კრებულის შედგენილობას დაუმატა (კართაგენის კრებისა და წმ. მამათა კანონები). ეს მაშინ, როცა VI მსოფლიო კრებამ დაამტკიცა საეკლესიო კანონების ის შედგენილობა, რომელიც 14-ტიტლოვანი კრებულის პირველ რედაქციაში გვქონდა. ნათელია, დასახელებული კრებული რომ VI მსოფ. კრების (691წ.) შემდეგ შემდგარიყო, შემდგენელს არავითარი ეჭვი არ შეეპარებოდა მის მიერ კრებულში შეტანილი მასალის ჭეშმარიტებაში. პირიქით, VI მსოფლიო კრებამ, საფიქრებელია, დაამტკიცა აღნიშნული კრებულის კანონიკურობა. ამრიგად, 14-ტიტლოვანი კრებულის I რედაქციაში საეკლესიო კრებათაგან უკანასკნელი ქალკედონის IV მსოფლიო კრების კანონები იყო (V მსოფ. კრებას – 553წ. – კანონები არ დაუდგენია). მეორეს მხრივ, განსახილველი წინასიტყვაობის 883წ. დაწერილი მეორე ნაწილის ავტორი აღნიშნავს, რომ მან აღნიშნულ კრებულში დამატებით შეიტანა VI, VII მსოფლიო და 861 და 879წწ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებათა კანონები. გამოდის, რომ 14-ტიტლოვან კანონიკურ კრებულში 691წ. ტრულის კრებაზე მიღებული უდიდესი მნიშვნელობის 102 საეკლესიო კანონი თითქმის 200 წლის შემდეგ შევიდა პირველად კანონიკურ კრებულში, რაც დაუჯერებელი ჩანს. ჩვენი აზრით, არამცთუ VI მსოფ. კრების კანონების მიმართ, არამედ VII მსოფლიო კრების კანონების მიმართაც ძნელი დასაჯერებელია აღნიშნული ფაქტი. ამიტომ აღნიშნული წინასიტყვაობის მეორე ნაწილის ბოლოს მოთავსებულ ქრონოლოგიურ შენიშვნას (883წ.) ბერძნულ ხელნაწერებში რაღაც ინტერპოლაციის ნიშნები შეიძლება ჰქონდეს, ხოლო ჩამოთვლილ კრებათა აღნიშვნა ამ წინასიტყვაობაში შემდეგდროინდელი თანდათანობითი ჩანაშატი იყოს.

ერთი სიტყვით, „დიდი სჯულისკანონის“ აღნიშნულ შესავალს შენარჩუნებული აქვს ბერძნული დედნის სახე და ამ სახესთან დაკავშირებული ბუნდოვანებანი, რასაც ნაწილობრივ „დიდი სჯულისკანონის“ მომდევნო სტატიის ანალიზი გაარკვევს.

ღ) „თუ რომელთა კრებათაგან და პირთა ანუ რაოდენნი კანონნი შეკრებულ არიან აწინდელსა ამას შინა წიგნსა“ – ეს სტატია ყველა ქართულ ხელნაწერში შესავალი სტატიების რიცხვში სინგურით დაწერილი სათაურით არის გამოყოფილი და დამოუკიდებელ ერთეულად მიჩნეული. სტატიის სათაურის შესაბამისად, საეკლესიო კანონების მოცემულ სიაში „დიდი სჯულისკანონის“ წინამდებარე რედაქციის შედგენილობა უნდა იყოს წარმოდგენილი, მით უმეტეს, რომ დასახელებული სტატია უშუალოდ მოხდეს 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შესავალს, კერძოდ, მის მეორე ნაწილს, რომელიც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო 883წ.

რედაქციის ჩამოყალიბებაზე მოუთხრობს მკითხველს. სინამდვილეში ამ სიას რომ 883წ. 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის და აგრეთვე „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა არა აქვს მხედველობაში, ეს შემდეგიდან ჩანს:

1. ამ სიაში მოციქულთა კანონებს, რომელსაც VI მსოფლიო კრებამ (მე-2 კან.) „საღმრთო“ უწოდა, ერთობ ეჭვის ელფერი ადევს. მათ ეწოდებათ „მოციქულთად სახელდებულნი“, რაც 883წ. რედაქციის ნომოკანონისათვის უცნაური ჩანს.

2. საეკლესიო კრებათაგან აქ ნახსენები არ არის VI, VII მსოფლიო და 394, 861 და 879წწ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივი კრებები, რომელიც დასახელებული რედაქციის 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის შედგენილობის აუცილებელი ნაწილია.

3. წმ. მამათა კანონებს შორის არ არის: ათანასე დიდის, გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა და მფილოქე იკონიელის კანონიანი ეპისტოლეები.

4. ზოგიერთი საეკლესიო კრების კანონთა რიცხვი ამ სიის მიხედვით არ შეესაბამება 883წ. ნომოკანონის რედაქციისა და დიდ სჯულისკანონში შესულ ამავე კრების კანონთა რიცხვს (ნეოკესარ. კრების კანონები ამ სიაში 14-ია, „დიდ სჯულისკანონში“ – 15 და სხვა).

შესაძლებელია, დაგვებადოს ეჭვი, რომ ქართული თარგმანი არ გადმოსცემს ბერძნული დედნის სახეს და ეს ხარვეზები მთარგმნელისა თუ გადამწერებისაა. ეს ეჭვი გაძლიერდება, თუკი ვიტყვით, რომ G ნუსხაში ეს ხარვეზები შევსებულია საეკლესიო კრებათა კანონების მიმართ, როგორც ეს ჩანს ჩვენ მიერ ზემოთ მოტანილი შედგენილობიდან, სადაც ეს სტატია სრული ტექსტით წარმოვადგინეთ. G ნუსხა ამ სტატიაში ჩამოთვლის კონსტანტინოპოლის 394 წლის, VI და VII მსოფლიო და 861, 879 კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებებსაც.

ამავე შედგეილობიდან ჩანს, რომ C ნუსხის ანალოგიური სია, მართალია, უსწოროდ და არასრულად, მაგრამ მაინც ჩამოთვლის VII მსოფლიო კრებას (+ფოტი(!) პატრიარქის ეპისტოლეს ანდრიანე პაპის მიმართ), 861 და 879წწ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებებს.

გასარკვევია ABE ნუსხებშია დაცული ამ სტატიის თარგმანის თავდაპირველი სახე (DF, როგორც აღვნიშნეთ ზემოთ, ამ ნაწილში დეფექტურია და შევსებული XVIIIს.), თუ G ნუსხაში?

უძველესი ბერძნული ხელნაწერების საკმაოდ დიდი ნაწილი¹ ამ სიას სწორედ ისე წარმოვადგენს, როგორც ეს ABE ნუსხებში გვაქვს (გამონაკლისს შეადგენს კონსტანტინოპოლის 394წ. კრება, რომელიც აღნიშნულ ქართულ ნუსხებში არ არის – ამის შესახებ ქვემოთ), თუმცა თვით ამ ბერძნულ ხელნაწერთა ტექსტის იმ ნაწილში, სადაც საეკლესიო კანონების სრული ტექსტებია წარმოდგენილი, შეტანილია ამ სიაში „გამორჩენილი“ თუ „გამოტოვებული“ საეკლესიო კრებათა კანონების ტექსტებიც, ზუსტად ისევე, როგორც ეს „დიდ სჯულისკანონში“ გვაქვს. აქედან აშკარაა, რომ ABE

1 В.Н. Бенешевич, Канонический сборник XIV титулов, стр. 53. აქ ჩამოთვლილია ხელნაწერები, რომლებიც ფოტის სახელს მიუთითებენ.

ნუსხებში რომელიმე ბერძნული ხელნაწერის სურათია გადმოტანილი და ქართულ ხელნაწერთა ხარვეზის შესახებ ლაპარაკი ზედმეტია.

როგორც ჩანს, დასახელებული სია არც „დიდ სჯულისკანონში“ და არც მისი მსგავსი შედგენილობის ბერძნულ ხელნაწერებში თავის თავდაპირველ ადგილზე არ ზის. უძველეს ბერძნულ ხელნაწერებში, როდესაც მათ შედგენილობაში ჯერ კიდევ არ იყო შეტანილი 883 წლის წინასიტყვაობა, საეკლესიო კანონების აღნიშნული სია 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის პირველი წინასიტყვაობის შემდეგ უნდა ყოფილიყო.¹ 883წ. წინასიტყვაობა (მეორე შესავალი) თავდაპირველად, ჩანს, ამ სიის შემდეგ მოთავსდა, ხოლო მოგვიანებით კანონიკური კრებულის რომელიმე რედაქტორმა თუ გადამწერმა ის პირველ წინასიტყვაობასა და კანონთა სიას შორის ჩასვა როგორც ეს დღეს გვაქვს 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის უძრავლეს ბერძნულ ხელნაწერში და „დიდ სჯულისკანონში“ (აგრეთვე 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნული ტექსტის ყველა ბეჭდურ გამოცემაში).

დასახელებული სია რომ 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის პირველი შემდგენლის წინასიტყვაობის ნაწილია და მისი შინაარსობრივი გაგრძელება, რომ ეს სია გადმოგვცემს 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის უძველესი, თავდაპირველი რედაქციის შედგენილობას, მტკიცდება შემდეგი ფაქტებით:

1. I წინასიტყვაობაში, რომელიც ეკუთვნის 14-ტიტ. კანონიკური კრებულის პირველ შემდგენელს, VII საუკუნის ავტორს, მოციქულთ კანონები რაღაც ეჭვით აქვს მოხსენიებული: „...და არა ამით ხოლო, არამედ წმიდათა მოციქულთად სახელდებულთაცა მათი, დაღათუ ვიეთნიმე იჭუნეულ ჰყოფენ მათ რომელთამე მიხეზთათკ“². დასახელებულ სიაშიც მათ „წმიდათა მოციქულთად სახელდებულნი“ ეწოდებათ, რაც ბერძნულის ზუსტი თარგმანია: οἱ λεγόμενοι των αγίων αποστόλων³.

2. I წინასიტყვაობის ავტორი აღნიშნავს: „ველ-ვეყავ თითოეულსა ჟამსა შინა ქმნილთა ათთა წმიდათა კრებათა მიერ... დასხმულთა... კანონთა ერთად შემოკრებაი“⁴. ეს ის ათი კრებაა, რომელიც ჯერ კიდევ იოანე სქოლასტიკოსს ჰქონდა შეტანილი თავის 50-ტიტლოვან კრებულში. ავტორი აგრძელებს თავისი საქმიანობის შესახებ თხრობას და აღნიშნავს, რომ მან პირველმა გამოიყენა თავის კრებულში კართაგენის კრების კანონები.

1 ვ. ნარბეკოვს (Номоканон нагр. Фотия, стр. 91-92) გამოთქმული აქვს ვარაუდი, რომ 883წ. წინასიტყვაობის ავტორმა ეს დანამატი 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ისეთ ნუსხაში შეიტანა, რომელიც 14-ტიტლოვანი კრებულის I რედაქციის შედგენილობით იყო მოღწეული, თორემ უნდა არსებულებო IXსაუკ. გაცილებით ადრე ისეთი ნუსხები, რომელშიც შეტანილი იქნებოდა VI და VII მსოფლიო კრებათა კანონები. მხოლოდ 861 და 879წ. კონსტანტინეპოლის კრებათა კანონები შეიძლება შეეტანა პირველად 883წ. წინასიტყვაობის ავტორს 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის შემადგენლობაში.

2 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრ., გვ. 86-90; Pitra, II, 450-451.

3 რამდენიმე ბერძნულ ხელნაწერში 883წ. მეორე წინასიტყვაობა საერთოდ არ არის, ამიტომ ეს სიაც I წინასიტყვაობის შემდეგ არის მოთავსებული. ზოგჯერ კი 883წ. წინასიტყვაობა მოსდევს დასახელებულ სიას, იხ. ბენეშევიჩის დასახ. ნაშრომი, გვ. 52-53.

4 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 103,31.

დასახელებულ სიაში საეკლესიო კრებათა კანონების ჩამოთვლა სწორედ ამ მასალით შემოიფარგლება.

3. საეკლესიო კანონების ჩამოთვლას მოსდევს ვრცელი შენიშვნა სიაში მოცემული საეკლესიო კრებათა დალაგების ქრონოლოგიური პრინციპებიდან გადახვევის შემთხვევებისა და მათი გამომწვევი მიზეზების შესახებ. ეს შენიშვნა I წინასიტყვაობის ორგანული გაგრძელებაა. შენიშვნაში ვკითხულობთ: „ეგრეთვე არკადის და ონორის მეფეთა ზე კოსტანტინოპოლის შემოკრებულსა ყოველთა უუკანაისკნელესი წესი ხულომიეს...“¹ ამ სიტყვების მიხედვით საეკლესიო კრებათა კანონების ჩამოთვლისას ამ სიაში დასახელებული კონსტანტინეპოლის 394წ. კრება რიგით („წესი“) სულ ბოლო უნდა ყოფილიყო, მართლაც, ზოგ ბერძნულ ხელნაწერში დასახელებული სია ამ კრების ერთი კანონის აღნიშვნით მთავრდება² (რა თქმა უნდა, საეკლესიო კრებათა სათვალავში, თორემ მას „წმ. მამათა“ კანონები მოსდევს). „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხების დასახელებულ სტატიაში (გარდა G-სი) კონსტანტინეპოლის აღნიშნული კრება არ გვაქვს, მაგრამ თვით შენიშვნა, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ, გვიჩვენებს, რომ უნდა გვქონოდა. ეს კი, ჩანს, თარგმნისდროინდელი თუ გადამწერის მიერ დაშვებული ხარვეზია. ABCDF ნუსხათა ძირითად ტექსტში ეს კნონი დამოუკიდებელ ერთეულად არ არის აღქმული, მას სხვების მსგავსად რიგითი სათვალავი არა აქვს, გაგებულია კართაგების კრების ნაწილად. ამიტომ ხომ არ გამოუტოვებია ის ამ ნუსხათა დასახელებულ სიას?

4. დასახელებულ სიაში ათანასე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის და ამფილოქე იკონიელის კანონების აღუნიშვნელობა გამოწვეულია სწორედ იმ მიზეზით, რომ 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის I რედაქციაში ეს კანონები ჯერ კიდევ შეტანილი არ ყოფილა³.

ერთი სიტყვით, 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის VII საუკ. შემდგენელმა თავის წინასიტყვაობას კრებულის შედგენილობის სიაც დაურთო, ისევე, როგორც ეს იოანე სქოლასტიკოსმა გააკეთა 50-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის წინასიტყვაობაში (იხ. დიდი სჯულისკანონი, გვ. 107-109).

როგორღა ავხსნათ ის ფაქტი, რომ G ხელნაწერის დასახელებული სტატია საეკლესიო კრებათა კანონების სიას ისეთი შედგენილობით წარმოგვიდგენს, რომელიც VIII ს. 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შედგენილობას კი არ შეესაბამება, არამედ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო 883წ. რედაქციას? ეს ფაქტიც ბერძნულ ხელნაწერების მიხედვით უნდა აიხსნას:

მას შემდეგ, რაც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქცია ჩამოყალიბდა, ამ კრებულის რედაქტორმა (ამჯერად არა აქვს მნიშვნელობა, ის ფოტი პატრიარქი იყო თუ არა) კრებულში მისი საქმიანობის ამსახველი წინასიტყვაობაც შეიტანა, მაგრამ

1 Pitra, II, 450, Бенешевич, დასახ. ნაშრ. გვ. 87.

2 დიდი სჯულისკანონი გვ. 103-104.

3 М. Остроумов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 288.

მისი წინამორბედის, VIII. ავტორის წინასიტყვაობა, რომელსაც ერთვოდა ამ უძველესი კრებულის შედგენილობის სია, ხელუხლებლად დატოვა. თავდაპირველად, როგორც აღვნიშნეთ, მეორე წინასიტყვაობა ძველი კრებულის შედგენილობის აღმრიცხველი სიის შემდეგ მოთავსდა, მაგრამ უცნობ რედაქტორს თუ გადამწერს მიზანშეწონილად მიუჩნევია მეორე წინასიტყვაობის პირველი შესავლის უშუალო გაგრძელებად გადმოტანა და ამიტომ დასახელებული სიაც გაერთიანებული წინასიტყვაობის გაგრძელება აღმოჩნდა. მისი ახალი მდებარეობის გამო დროთა განმავლობაში ეს სია მეორე წინასიტყვაობის გაგრძელებად და 14-ტიტლოვანი კრებულის საბოლოო რედაქციის შედგენილობის ამსახველად მიიჩნიეს და ამიტომ ის შეავსეს იმ საეკლესიო კრებათა კანონებით, რომელთა 14-ტიტლოვანი კრებულის საბოლოო რედაქციაში შეტანის შესახებ მეორე წინასიტყვაობა დაწვრილებით ლაპარაკობს: VI, VII მსოფლიო კრებათა, 861 და 879წწ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებათა კანონებით. ამ სიაშიც არ არის ათანასე დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და ამფილოქე იკონიელის კანონები, რადგან მათ შესახებ მეორე წინასიტყვაობაშიც არაფერია ნათქვამი, თორემ 883წ. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონში ამ კანონთა ტექსტები შეტანილი იყო.

ასე უნდა წარმოშობილიყო დასახელებული სიის მეორე, შევსებული ვარიანტი, რომელიც გვაქვს უმეტეს ბერძნულ ხელნაწერებში და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნული ტექსტის ძირითად პუბლიკაციებში.¹

ამრიგად, „დიდი სჯულისკანონის“ ABE ნუსხების დედანი ისეთი ბერძნული ხელნაწერის თარგმანს წარმოადგენს, რომელშიც დასახელებული სია, მართალია, თავის თავდაპირველ ადგილას აღარ იყო და მეორე წინასიტყვაობის შემდეგ იყო მოთავსებული, მაგრამ მას შენარჩუნებული ჰქონდა 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის VIII. შედგენილობა. G ნუსხაში (თუ მის ქართულ დედანში) კი ეს სია ნასწორებია ისეთი ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით (ამის შესახებ ქვემოთ), რომელშიც იგი უკვე შევსებული იყო მეორე წინასიტყვაობის მონაცემების საფუძველზე.

უფრო გაურკვეველია C ნუსხის ჩვენება. დასახელებულ სიაში ამ ხელნაწერის მიხედვით ABF ნუსხებთან შედარებით კართაგენის კრებისა და დიონისე ალექსანდრიელის კანონებს შორის ჩამატებულია:

- 1) მეორისა ნიკიისა კრებისა კანონნი ი ზ (!)
- 2) ფოტი (!) პატრიარქისა ეპისტოლე პაპა ანდრიანეს მიმართ
- 3) პირველად და მეორედ კოსტანტინეპოლის შეკრებულისა კრებისა კანონნი იზ.
- 4) მუნვე კოსტანტინეპოლის ტაძარსა შინა ღმრთისმეტყველისა იოანეს (!)

შეკრებულისა კრებისა კანონნი გ.

აქვს თუ არა ამ ჩამატებებს რაიმე საფუძველი?

1. ჯერ ერთი, ამ სიის ასეთ შედგენილობას არ იცნობს არც ერთი ბერძნული ხელნაწერი (ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ბენეშევიჩისა – Канон. сборник XIV ТИТ. და Pitra-ს შრომები აღნიშნული ხელნაწერები და ამ კრებულის პუბლიკაციები).

¹ Pitra, II, 450-451. ათენის სინტაგმა, I, 10-12.

2. არაფრით გამართლებული არ არის ამ სიაში VI მსოფლიო კრების კანონების გამოტოვება, რადგან წარმოდგენილია 14-ტიტლოვანი კრებულის ისეთი ვარიანტი, რომელშიც იქნება ნიკიის VII მსოფლიო კრების კანონები და არ იქნება მასზე აღრინდელი VI მსოფლიო კრების კანონები, პირიქით კი შესაძლებელი იყო.

3. ნიკიის VII მსოფლიო კრებამ მიიღო 22 კანონი და არა 18, როგორც ამ სიაშია.

4. „ფოტი პატრიარქის ეპისტოლე პაპა აღრიანეს მიმართ“ უაზრობაა და ანაქრონიზმია. უნდა იყოს „ტარასი პატრიარქის ეპისტოლე პაპა აღრიანეს მიმართ“. კიდევ რომ სწორად ეწეროს პატრიარქის სახელი, მაინც არ არის ცნობილი ამ სიის ისეთი ვარიანტი, არც ბერძნულად და არც ქართულად, რომელშიც ეს ეპისტოლე დამოუკიდებლად იყოს აღრიცხული ასეთ სიაში. უძველეს ბერძნულ ხელნაწერებში ის ნიკიის VII მსოფლიო კრებასთან ერთად იგულისხმება, ხოლო გვიანდელეებში გადატანილია „წმ. მამათა“ ეპისტოლეების რიგში უკანასკნელ ადგილზე.

5. კონსტანტინოპოლის 879წ. ადგილობრივი (თვით კანონების ტექსტში VIII მსოფლიო კრებად მიჩნეული) კრების სახელწოდებაში „იოანე“ სახელის აღნიშვნა მხოლოდ ამ ხელნაწერში გვაქვს და იგი უადგილოა.

დამოწმებული ფაქტების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ C ხელნაწერში წარმოდგენილი სია აღნიშნული ხელნაწერის ქართული დედნის გადამწერის თვითნებური ჩამატების ნაყოფი უნდა იყოს. ასეთი ვარაუდი უპირველეს ყოვლისა შემდეგ გარემოებას ითვალისწინებს: C ხელნაწერის ძირითადად ნაწილში, კანონთა ტექსტებში (გვ. 402) ნიკიის VII მსოფლიო კრების კანონები მე-17 კანონით მთავრდება და მას მოსდევს გადამწერის შენიშვნა: „აქ აკლია დედისაგან“, შემდეგ კი უშუალოდ ტარასის ეპისტოლე მოდიოდა. ჩანს, რომ C ნუსხის ქართულ დედანს ეს ხარვეზი აღნიშნული არ ჰქონდა და მასში ნიკიის VII მსოფლიო კრება დასახელებული 17 კანონით იყო წარმოდგენილი. სწორედ აქედან შეიძლება გადასულიყო აღნიშნულ სიაში ნიკიის VII მსოფლიო კრების კანონების აღსანიშნავად „იზ“ (17) რიცხვი. სხვაგვარად C ნუსხის განხილული სიის უცნაურობათა და უზუსტობათა ახსნა შეუძლებელია.

ამრიგად, „დიდი სჯულისკანონის“ ABE ნუსხებმა შემოგვინახა 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის უძველესი, VII საუკუნის რედაქციის შედგენილობა აღნიშნული საეკლესიო კანონების სიის სახით. აქვე დავსძენთ, რომ 14-ტიტლოვანი კრებულის I რედაქციის ბერძნული ხელნაწერები, რომლებიც ამ სიაში მოცემული შედგენილობის ტექსტებს შეიცავდნენ, ცნობილი არ არის. ქართულ ნუსხათა ჩვენებანი საგრძობლად აადვილებენ 14-ტიტლოვანი კრებულის I რედაქციის შედგენილობასთან დაკავშირებული საკამათო საკითხების გარკვევას.

სისტემატური ნაწილი. რედაქციების საკითხისათვის

„დიდი სჯულისკანონის“ სისტემატური ნაწილი სხვა არაფერია, თუ არა ამ ძეგლის ძირითადი, საეკლესიო კანონთა ტექსტების შეცვლილი ნაწილის სარჩევი. ამ სარჩევის მიხედვით ადვილი მოსაძებნია, ამა თუ იმ საეკლესიო საკითხის შესახებ თუ რომელი

კანონები იძლევიან ამომწურავ პასუხს. თუ ამ საკითხის ირგლივ საეკლესიო კანონები გვიანტერესებს, მისი მოძებნა ძეგლის ძირითად ნაწილში შეიძლება, ხოლო თუ იმავე საკითხის შესახებ სამოქალაქო კანონმდებლობა (თუკი ასეთი კანონი არსებობს) – სამოქალაქო კანონის ტექსტი (პერიფრაზა), უშუალოდ იქვე, სარჩევშივეა მოცემული.

სისტემატური ნაწილი ორი განყოფილებისაგან შედგება, თუმცა მას საერთო სათაური აქვს „ნაწილი კანონებრივთა განწესებათანი და თითოეულისა ნაწილისა და შესატყვისთა თავთანი“. თუ როგორ არის სისტემატური ნაწილი წარმოდგენილი ქართულ ნუსხებში, ამის შესახებ „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობის აღწერისას (გვ. 28) ვილაპარაკებთ.

ABCDEF ნუსხებში სისტემატური ნაწილის პირველი განყოფილება ბერძნული დედნის ანალოგიურია: საეკლესიო საკითხების ის ჯგუფი, რომელთა შესახებ საეკლესიო კანონებია გამოტანილი, გაყოფილია 14 ნაწილად (ტიტლოსად). თითოეულ ნაწილს აქვს თავისი სათაური. თითოეული ნაწილი შეიცავს თავების მეტ-ნაკლებ რაოდენობას. სისტემატური ნაწილის პირველ განყოფილებაში ჩამოთვლილია მხოლოდ თითოეული ტიტლოსისა და მასში შემავალი თავების სახელწოდებანი.

მეორე განყოფილება თავიდან იმეორებს ტიტლოსების რიგს, სათაურებსა და მისი შემცველი თავების სახელწოდებებს, ოღონდ თითოეულ თავს ახლავს საეკლესიო კანონებზე მითითება და საჭიროების შემთხვევაში სამოქალაქო კანონის ტექსტი, ან მხოლოდ მითითება სამოქალაქო კოდექსის წიგნებზე.

მართო G ნუსხა არ შეიცავს სისტემატური ნაწილის პირველ განყოფილებას მთელი სისტემატური ნაწილის სათაურითურთ. G ნუსხას ბერძნულ ხელნაწერებში პარალელი არ ეძებნება, ამიტომ ეს ოპერაცია ამ ნუსხის გადამწერ-რედაქტორს უნდა მივაწეროთ, რითაც ძეგლს არაფერი დაკლებია, ხოლო ხელნაწერის მოცულობა კი შემცირდა.

სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილება საფუძველს გვაძლევს „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის ამ მონაკვეთში ორი განსხვავებული რედაქციის შესახებ ვილაპარაკოთ. ქართულ ნუსხათა პირველ (ABCDF) და მეორე (EG) ჯგუფის ხელნაწერთა განსხვავება ამ ნაწილში მხოლოდ სამოქალაქო კანონების ტექსტებს ეხება.

„დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის ისტორიასთან დაკავშირებით აღვნიშნეთ, რომ დასახელებული კანონიკური კრებული მხოლოდ ერთხელ არის თარგმნილი ქართულად, ამდენად მისი რედაქციების შესახებ მსჯელობა ერთი შეხედვით უადგილოდ შეიძლება მოგვეჩვენოს, მაგრამ ABCDF და EG ნუსხებს შორის სისტემატურ ნაწილში ფიქსირებული თვალსაჩინო განსხვავება საფუძველს გვაძლევს „დიდი სჯულისკანონის“ დასახელებულ ნაწილში ორი განსხვავებული რედაქციის არსებობა დავადასტუროთ.

მართალია, არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი ტექსტი უცვლელად არის დაცული „დიდი სჯულისკანონის“ ყველა ქართულ ხელნაწერში, მაგრამ EG ნუსხები, როგორც ითქვა, სისტემატურ ნაწილში შეტანილ სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტებს გაცილებით ვრცლად წარმოგვიდგენენ, ვიდრე ABCDF ნუსხები (H-ს ეს ნაწილი აკლია). ABCDF ნუსხებში, სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილებაში, რომელშიც შესულია ტიტლოსების (ნაწილების) დასახელება, თითოეულ ტიტლოსში გამოყოფილი თავების სახელწოდებათა აღნიშვნით და საეკლესიო კანონებზე მითითებით, რომელსაც ზოგჯერ

სამოქალაქო კანონების სრული ტექსტიც ერთვის, ¹. ან სამოქალაქო კანონებზე მხოლოდ მითითებას შეიცავს, 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნულ ხელნაწერებთან შედარებით, სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტები ძალზე შეკვეცილია. E და G ნუსხების ანალოგიური ნაწილი კი ავსებს ამ დანაკლისს და სამოქალაქო კანონმდებლობის მასალა აქ ისეთივე სისრულითაა წარმოდგენილი, როგორც ეს ბერძნულ ხელნაწერებში გვაქვს.

გასარკვევია, ABCDF ხელნაწერებში გვაქვს დაცული „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველი თარგმანის სურათი, თუ EG ნუსხებში, ე.ი. არსენ იყალთოელმა ისეთი

1 სამოქალაქო კანონებში იგულისხმება ბერძნულ-რომაული სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ საეკლესიო საკითხების შესახებ გამოტანილი კანონმდებლობა. იუსტინიანე დიდის დროს (527-565წწ.) მანმადე არსებული რომის სამართლის წყაროები კრიტიკული გადასინჯვის საგანი გახდა და ჩამოყალიბდა განსაკუთრებული კრებულების სახით, რომლებმაც შეცვალეს წინადროინდელი კრებულები (მაგ. თეოდოსის კოდექსი და სხვ.). იუსტინიანეს დროინდელი სამოქალაქო სამართლის კრებულები შემდეგია:

1. Codex constitutionum, რომლის პირველი რედაქცია 529 წელს ჩამოყალიბდა, ხოლო მეორე, უფრო სრულყოფილი – 534წ., შეიცავს იმპერატორთა კანონებს ადრიანედან (117წ.) მოყოლებული იუსტინიანე იმპერატორის მიერ 534წ. გამოცემულ ბოლო კანონამდე. არსებობს Codex-ის 12 წიგნი, თითოეულში ტიტლოსთა დიდი რაოდენობაა. I წიგნის 13 ტიტლოსი ეხება საეკლესიო საკითხებს.

2. Digesta ანუ Pandectae წარმოადგენს იუსტინიანეს კანონთა მეორე კრებულს, რომელიც 50 წიგნს შეიცავს. გამოცემულია 533წ. 16 დეკემბერს. კრებულში შესულია ძველი რომის სამართლის დადგენილებანი, შემონახული უძველეს იურისტთა სხვადასხვა შრომებში, რომელთაც იუსტინიანეს დროს პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდათ. ბევრი ნაწიკვტი ამ წიგნებიდან შესულია 14-ტიტლოვან ნომოკანონში.

3. Institutiones იუსტინიანეს მესამე კრებულა, რომელიც წარმოადგენდა მეთოდოლოგიურ სახელმძღვანელოს სამართლის იმ მასალის შემსწავლელათვის, რასაც კოდექსი და დიგესტა მოიცავდა. მოქმედებაში იყო 533წ. 30 დეკემბრიდან. კრებული შედგება 4 წიგნისაგან, თითოეული წიგნი – ტიტლოსებისაგან, ხოლო ტიტლოსები – მოკლე განყოფილებებისაგან (პარაგრაფებისაგან).

4. Novellae constitutiones-ში შესულია ის კანონები, რომლებიც იუსტინიანემ გამოაქვეყნა კოდექსის (534წ.) გამოქვეყნების შემდეგ, ამიტომ ეწოდება მათ „ახალი კანონები“. ეს ნოველები კრებულში გაერთიანდა მხოლოდ იუსტინიანეს სიკვდილის შემდეგ. არსებობს 5 ასეთი კრებული, რომელთაგან პირველი – 168 ნოველის შემცველი – 14-ტიტლოვან ნომოკანონშია გამოყენებული.

მართლმადიდებლური ეკლესია საკუთარი ინტერესების გათვალისწინებით სამოქალაქო კანონმდებლობის ჩამოთვლილი კოდექსების მიხედვით ადგენდა სპეციალურ კრებულებს, რომლებშიც თავმოყრილი იყო სამოქალაქო სამართლის წიგნებიდან ამოკრებილი ადგილები საეკლესიო საკითხების შესახებ, ძირითად სამოქალაქო კანონთა პერიფრაზირებული ტექსტით. ცნობილია სამი ასეთი კრებული, რომლებიც აღმოსავლეთის ეკლესიის მიერ იყო შედგენილი: 1. Collectio 87 capitulorum, იოანე სქოლასტიკოსის მიერ შედგენილი (565-578წწ. შუა) იუსტინიანეს ნოველების (6,5,83,46,120,56,57,3,32,131,67 და განსაკ. 123, რომლისაგან 60 თავია – 28 - 87 - შედგენილი) საფუძველზე. სამოქალაქო კანონთა ეს კრებული გამოყენებულია 50-ტიტლოვანი ნომოკანონის შედგენის დროს. 2. Collectio 25 capitulorum შედგენილი უნდა იყოს ირაკლის მეფობამდე (610-640). კრებული დაყოფილია 25 თავად, რომელთაგანაც პირველი 21 შეიცავს ოცდაერთი იმპერატორის მიერ გამოცემულ კანონებს იუსტინიანეს კოდექსიდან, ხოლო ბოლო 4 თავი – 137,133 და 120 ნოველებს და 123 ნოველის ორ თავს. 3. Collectio constitutionum ანდა Collectio tripartite ან კიდევ Paratitla შეიცავს იუსტინიანეს საკანონმდებლო ყველა წიგნიდან (კოდექსი, დიგესტონი, ინსტიტუციონი და ნოველები) ამოკრებილ ადგილებს ეკლესიის შესახებ. გაყოფილია სამ განყოფილებად, აქედანაა სახელწოდებაც. პირველ განყოფილებაში შესულია ვრცელი ნაწიკვტები იუსტინიანეს კოდექსის I წიგნის პირველი 13 ტიტლოსიდან შესაბამისი პარალელური ადგილებით კოდექსის სხვა ტიტლოსებიდან და ნოველებიდან. მეორე განყოფილება შეიცავს ექვს ტიტლოსს, ამოკრებულს დიგესტებიდან და ინსტიტუციებიდან, რაც ეხება წმიდა საგნებს. მესამე შედგენილია 34 ნოველიდან და ეხება ეპისკოპოსებს, დაბალი იერარქიის პირთ, მონაზვნებს, აგრეთვე ერეტიკოსებს, ებრაელებს და სამართლებს. ამ კრებულს დამატების სახით ერთვის იმპერატორ ირაკლის ოთხი ნოველა.

სწორედ ეს კრებულია 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ძირითადი წყარო სამოქალაქო კანონების ნაწილში.

დაწერილებით აქ მოხსენიებულ სამოქალაქო კრებულთ შესახებ ლიტერატურა და გამოცემანი იხ. Никодим-ის ნაშრომის სქოლიოებში: Правос. церковное право, СПб, 1897, стр. 133-138; 193-195.

სისრულით თარგმნა ძეგლი¹, როგორც ეს EG ნუსხებშია დადასტურებული, და შეკვეცა თარგმანის ერთ-ერთი გადამწერის ინიციატივა იყო, თუ პირიქით, არსენმა საკუთარი ინიციატივით შეამოკლა თარგმნის დროს ბერძნული დედანი, ხოლო გვიან ახალმა მთარგმნელმა შეავსო არსენის თარგმანის დანაკლისი ადგილები ისე, რომ არსენის თარგმანისათვის ხელი არ უხლია. დასახელებულ ნუსხათა ურთიერთმიმართების საკითხი დღეს უკვე გარკვეულია; ქართული თარგმანის პირველი სახე პირველი ჯგუფის ხელნაწერებმა შემოგვინახა, ხოლო EG ხელნაწერები უფრო გვიანდელი ვითარების მანუშებიანა².

უპირველესი საბუთი აღნიშნულისა არის EG ხელნაწერებში შეტანილი არსენის თარგმანთან შედარებით ზედმეტი ფენის გვიანდელი ენობრივი მონაცემები. ეს განსაკუთრებით ნათელი ხდება ისეთი ადგილების მიხედვით, როდესაც რომელიმე საეკლესიო საკითხთან დაკავშირებით არსენს დაუწვია სამოქალაქო კანონის თარგმნა, მაგრამ მხოლოდ დასაწყისი ნაწილი უთარგმნია, ხოლო EG ნუსხებში არსენისეული თარგმანი ამა თუ იმ სამოქალაქო კანონის დასაწყისისა ძირითადად ხელუხლებლად არის დატოვებული, მისი გაგრძელება კი ახალი თარგმანითაა წარმოდგენილი (იხ. I ტიტლოსის ნაწილის თავ. გ (3), ლ ვ(36), II, ტიტლ. თავ. I და სხვ.). საერთოდ, არსენის თარგმანთან შედარებით EG ხელნაწერებისეული დამატებით ნათარგმნი ადგილების ენა გაცილებით ხელოვნური და მძიმეა, წინადადებათა სტრუქტურა უფრო რთული და ბერძნული დედნის გავლენითაა გაკეთებული. EG ხელნაწერებში შემორჩენილია რამდენიმე ისეთი ადგილი, სადაც ABCDF ხელნაწერების სამოქალაქო კანონის არსენის თარგმანის ნაცვლად ამავე ადგილის ხელმეორე, უფრო გვიანდელი თარგმანია მოთავსებული, მაგ.:

ძველი თარგმანი: „ხოლო სამოქალაქო სჯულთა განწესებაჲ იტყვს, ვითარმედ მონანი, რომელნი თანა-სათნო-ყოფითა უფალთა მათაჲთა მონაზონ იქმნენ, განთავისუფლდებიან მონებისაგან, ხოლო უკუეთუ დაუტეონ მონაზონებაჲ და სხვსა ცხორებისა მიმართ მოიქცნენ, მონა იქმნებიან კუალად”³ – AB ტიპის ხელნაწერებში.

გვიანდელი თარგმანი ამავე ადგილისა: „ხოლო ოცდამეათშემეტყე განწესებაჲ მესამისა ნაწილისა წიგნისა კოდიკოსა იტყვს: ვითარმედ: მონანი ჯერ-ჩინებითა თვსთა უფალთაჲთა მონაზონქმნილნი, თავისუფალ იქმნებიან, ხოლო უკეთუ დამტყვევებლთა მოლუაწებისათა სხვსა ქცევისა მიმართ გარდავიდენ, კუალად დაიმონებენ მათ”⁴.

სხვა ხელშესახებ ფაქტებთან ერთად მოტანილი მაგალითი ეჭვს არ ტოვებს, რომ EG ხელნაწერების მსგავსი ზედმეტი ადგილები ხელნაწერების გვიანდელი შენამატია.

მოტანილ პარალელურ თარგმანებს, კიდევ ორიოდ მსგავსი მაგალითის მიმატებით, ერთგვარი დისონანსი შეაქვს EG და AB ტიპის ხელნაწერთა ურთიერთდამოკიდებულებაში,

1 შეად. Pitra, II, 458-636. ათ. სინტაგმა, I, 35-335 (ბალზამონის კომენტარებით). შეად.

აგრეთვე Бенешевич, დასახ. ნაშრ., გვ. 135-145.

2 გ. ნინუა, „დიდი სჯულისკანონის” სისტემატური ნაწილი, მრავალთავი, III, თბ., 1973, გვ. 15-17.

3 დიდი სჯულისკანონი გვ. 181,124.

4 იქვე, გვ. 181 (სქოლიო) G (H - 1670) 41 ვ.

რადგან ჩვენ აღვნიშნავთ, რომ EG ხელნაწერები ძირითადად არც ასწორებენ და არც ხელმეორედ თარგმნიან ისეთ მასალას, რაც უკვე გვაქვს „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველი თარგმანის ტექსტში: ისინი უმატებენ მხოლოდ იმას, რაც არ არის პირველ თარგმანში ბერძნულ დედანთან შედარებით. მოტანილ მაგალითში კი ამ პრინციპების დარღვევა გვაქვს. რამ გამოიწვია იმავე ადგილის ხელმეორედ თარგმნის საჭიროება?

სამოქალაქო კანონების შესახებ უკვე ვთქვით, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველ თარგმანში მათი რიცხვი და მოცულობა სპეციალურად არის შემცირებული არსენ ივალთოელის მიერ, ალბათ, იმ მოტივით, რომ ბიზანტიური სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობა და ისიც ისეთი ძველი საკანონმდებლო წიგნებიდან გამოკრებილი, რომელთა ნაწილს უკვე დაკარგული პქონდა პრაქტიკული მნიშვნელობა თვით ბიზანტიაშიც, ქართული ეკლესიისა და საზოგადოებრიობისათვის თითქმის არავითარ ინტერესს აღარ წარმოადგენდა. ხშირად იქაც კი, სადაც მათი მოტანა არსენ ივალთოელს მაინც საჭიროდ მიუჩნევია, კონკრეტულად არ არის დასახელებული ესა თუ ის სამოქალაქო კანონი კოდექსის რომელი წიგნიდანაა ამოღებული, როგორც ეს ბერძნულ დედანშია, და მხოლოდ ასეთი ზოგადი მითითებით კმაყოფილდება: „ხოლო სამოქალაქო სჯულთა განწესებად იტყვს“. EG ხელნაწერებში ეს ზოგადი მითითებანი ყოველთვის სამოქალაქო სამართლის კონკრეტულ წიგნებზე და კანონებზე მითითებით არის შეცვლილი მაგ.: „ხოლო ოცდამეათშუდმეტე განწესების შესამისა ნაწილისა პირველისა კოდიკონსად იტყვს“.

ასეთი მაგალითები საკმაო ოდენობით შეიძლება დაიძებნოს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ სხვა რამ გვაინტერესებს. ზემოთ მოტანილ ციტატაში, სადაც ერთი და იგივე ტექსტის ორჯერ თარგმნის შემთხვევა დასტურდება, ძველი თარგმანი, როგორც ვხედავთ, სამოქალაქო კანონებზე მხოლოდ ზოგად მითითებას შეიცავს: „ხოლო სამოქალაქოთა სჯულთა განწესებად იტყვს“, რაც ჩვეულებისამებრ EG ნუსხებს კონკრეტული მითითებით უნდა შეეცვალა, რაც გაკეთებულია კიდევ. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ AB ტიპის ხელნაწერებში, საიდანაც ზემოთ მოტანილი ძველი თარგმანის ნიმუშია აღებული, სამოქალაქო კანონის ტექსტს მე-9 ტიტულის 32-ე თავში მხოლოდ ამოწერილი ციტატი შეადგენს, ხოლო ბერძნულში მის გაგრძელებად საკმაო სიდიდის ტექსტია წარმოდგენილი, რაც EG ტიპის ხელნაწერთა რედაქტორ-მთარგმნელს უნდა გადმოეთარგმნა, ნათელი გახდება, რომ მას თარგმნა დასაწყისიდანვე დაუწყია, თითქოს დაეიწყებია, რომ ამ კანონის პირველი აბზაცი უკვე ძველი მთარგმნელის მიერ იყო გადმოღებული, ხოლო აქ მხოლოდ ზოგი მითითება კონკრეტულით უნდა შეეცვალა.

ასევე უნდა აიხსნას მეორე მსგავსი მაგალითიც: II ტიტულის პირველი თავი AB ტიპის ხელნაწერებში შეიცავს საკმაოდ ვრცელ ამონაწერს სამოქალაქო კანონმდებლობიდან, რომელიც მთავრდება აბზაცით: „ხოლო ჟამი ქმნისა ანუ მიცემისაი დანატეობისაი მის, ეგერა ზემო მოკსენებულ არს, რომლისა შინაგან ჯერ არს ქმნად და შენებად, ანუ სხვსა შემძლებელისადა მიცემაი მისი. ხოლო მთავარნი ადგილთანი

აიძულებდნენ ამისა ქმნად”¹. ბერძნულ დედანში შესაბამისი ტექსტი დიდი მოცულობის გაგრძელებითაა წარმოდგენილი, რაც EG ტიპის ხელნაწერთა რედაქტორ-მთარგმნელს უთარგმნია კიდევ, მაგრამ ახალ თარგმანში არა მარტო ძველი თარგმანის გაგრძელებაა მოცემული, არამედ ცოტა მეტიც, მოტანილი ციტატის ხელმეორე თარგმანიც. „ხოლო უკუეთუ მემამულენი ბრძანებულ იქმნეს შემდგომად აღსრულებისა მისისა ყოფად ანდერძისა ანუ მიცემად, ზემოთქმული ჟამი აღირიცხუოდენ შემდგომად ცხორებისაგან განსლვისა მისისა აღსრულებად საქმისა მის და მთავარნიცა აიძულებდნენ მათ აღსრულებად”...².

დამოწმებული მასალა ეჭვს არ ტოვებს, რომ არსენ ივალთოელის მიერ „დიდი სჯულისკანონის” თარგმნს ტექსტი, რომელიც AB ტიპის ხელნაწერებშია წარმოდგენილი, მისი სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილებაში EG ნუსხების მიხედვით შევსებულია ივალთოელის მიერ სპეციალურად უარყოფილი სამოქალაქო კანონების ისეთივე სრული ტექსტით, როგორც ეს ბერძნულ დედანში იყო მოცემული.

ჩვენ ამჟამად არ შევუდგებით პუნქტობრივად იმ განსხვავებათა ჩვენებას, რომელსაც EG ნუსხები იძლევიან ABCDF ნუსხებთან სამოქალაქო კანონების ტექსტთა სისრულის საკითხში, რადგან დიდი სჯულისკანონი ტექსტში ეს ადვილი გასარკვევია (EG დამატებანი, ყველგან განსხვავებული შრიფტითაა აწვობილი). აქ შევეხებით მხოლოდ იმ განსხვავებებს, რომელსაც EG ხელნაწერთა ტექსტები იძლევიან ბერძნულ ხელნაწერებთან და პუბლიკაციებთან შედარებით სამოქალაქო კანონების წიგნთა, მათი თავებისა და განწესებათა რიცხობრივ მახვენებლებზე მითითებებში. მით უმეტეს, რომ ეს განსხვავებანი ტექსტის გამოცემის ვარიანტებში არ აისახა, იმ მოტივით, რომ თვით ბერძნული ხელნაწერები და მათი პუბლიკაციები ხშირად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ სურათს იძლევიან და ამდენად ვერ გადავწყვიტეთ, მართებულია თუ არა ბერძნული გამოცემის მიხედვით, ტექსტის შესწორება, თუ მისი შეცდომების აღნიშვნა მაშინ, როდესაც დარწმუნებული არა ვართ ქართულ ნუსხაშია შეცდომა თუ ბერძნულში?

ჯერ აღვნიშნავთ ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ტიტულების იმ თავებს (ბენეშევიჩის ზემოდასახ. ნაშრომში ბერძნულ ხელნაწერების შესახებ მოცემული ცნობების, Pitra-ს და „ათენის სიტაგმის” გამოცემების საფუძველზე), რომლებშიც სამოქალაქო კანონმდებლობიდან არაფერი არ არის შეტანილი. ეს თავისთავად გულისხმობს იმას, რომ „დიდი სჯულისკანონის” შესაბამის ნაწილში ასეთივე სურათი გვაქვს³.

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 138, 23.

2 იქვე, გვ. 138-23.

3 ამ განსხვავებათა ვრცელი ჩამონათვალი იხ. „დიდი სჯულისკანონის გამოცემაში, გვ. 53-59.

E და G ნუსხების ურთიერთმიმართებისათვის

„დიდი სჯულისკანონის“ სისტემატური ნაწილის მიხედვით ჩანს, რომ EG ხელნაწერები ABCDF ნუსხებთან შედარებით განსხვავებულ რედაქციას გვაძლევენ. ეს ნათელია არა მარტო იმით, რომ EG ნუსხებში სამოქალაქო კანონები ბერძული დედნისეული სისრულით არის გადმოცემული, არამედ იმითაც, რომ ჩვენ მიერ სისტემატურ ნაწილში აღნუსხული განსხვავებანი თუ ლაფსუსები ბერძნულ ხელნაწერებთან შედარებით EG ხელნაწერებში თითქმის ერთნაირად არის წარმოდგენილი, ამიტომ შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ EG ხელნაწერები ერთმანეთის ზუსტ განმეორებას წარმოადგენენ. სინამდვილეში ამ ორ ხელნაწერს იმდენი განმასხვავებელი ნიშანი აქვს, რომ მათი ურთიერთმიმართება არ შეიძლება ასე მარტივად წარმოვიდგინოთ.

უდავოა, რომ სამოქალაქო კანონთა ტექსტის ის ნაწილი, რომელიც ABCDF ხელნაწერებში არ არის და მხოლოდ ამ ორ ხელნაწერში გვაქვს, აბსოლუტურად ერთი და იგივეა. მაგრამ როგორღა უნდა ავხსნათ E და G ხელნაწერებს შორის დადასტურებული შემდეგი განსხვავებანი?

1) G ხელნაწერში წარმოდგენილი „განწესებანი ...პავლესნი“ და „განწესებანი პეტრე და პავლესნი“ E ხელნაწერში არ არის, ისევე როგორც სხვა ნუსხებში.

2) E ნუსხას, ისევე როგორც ABCDF ნუსხებს, სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილებაში აქვს ხარვეზი: I ტიტლოსის მე-4 თავის სათაურის შემდეგ გამოტოვებულია საეკლესიო კანონებზე მითითება და მომდევნო მე-5 თავის სათაური. G ნუსხაში ვველაფერი თავის ადგილზეა.

3) E ნუსხაში ABCDF –ის მსგავსად სისტემატური ნაწილი ორი განყოფილებით არის წარმოდგენილი, G ნუსხას კი პირველი განყოფილება არ აქვს.

4) შესავალ სტატიაში - „თუ რომელთა კრებათაგან და პირთა ანუ რაოდენნი კანონნი შეკრებულ არიან აწინდელსა ამას შინა წიგნსა“ - E ნუსხა ზუსტად იგივე სურათს გვიჩვენებს, როგორსაც ABCDF ნუსხები: საეკლესიო კანონთა სიაში კართაგენის კრების დიონისე ალექსანდრიელის კანონები მოსდევს, მაშინ როდესაც G ნუსხაში მათ შორის 5 საეკლესიო კრების კანონებია ჩამატებული (იხ. „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა ზემოთ, გვ. 26. G ნუსხის ზემოთ უკვე ვილაპარაკეთ).

5) ამავე სტატიაში E ნუსხა ABCDF ხელნაწერების მსგავსად თეოფილე ალექსანდრიელის „ფილოთეოს ალექსანდრიელის“ ფორმით იხსენიებს, ხოლო G-ს გასწორებული აქვს „თეოფილედ“, ისევე, როგორც ეს ვველა ცნობილ ბერძნულ ხელნაწერებში არის.

6) „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში E ნუსხა, ABCDF ხელნაწერების მსგავსად, დანგრის კრების სათაურში შეცდომით ანკურიის კრებას ასახელებს, G ნუსხაში ეს შეცდომა გასწორებულია.

7) „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალი ნაწილის კანონთა სიაში E ნუსხაში ABCDF –ის მსგავსად ვკითხულობთ: „გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნოსელისა ლიტონის მიმართ

მელიტინელ ეპისკოპოსისა მიწერილი კანონიანისა ეპისტოლისაგან კანონნი 3⁷. G -ში კი: „გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნოსელისა ლიტოიონ მელიტინელისა ეპისკოპოსისა მიმართ მიწერილისა კანონიანისა ეპისტოლისაგან კანონნი რვანი“. G ნუსხაში სათაურის წყობა და ეპისტოლის ადრესატის სახელი „ლიტოიონ“ ბერძნულის ზუსტი განმეორებაა.

სხვა უფრო წერილმან მაგალითებზე აღარ შეეჩერდებით, რადგან აღნიშნული განსხვავებანი საკმარისია იმისათვის, რომ დავასკვნათ: E ნუსხა, სისტემატური ნაწილის გამოკლებით, იმეორებს „დიდი სჯულისკანონის“ თავდაპირველი შედგენილობის შემცველ ABCDF ხელნაწერთა ჩვენებას. როგორც ჩანს, E ნუსხის დედანს ახალი თარგმანით შეუესია მხოლოდ სისტემატური ნაწილის სამოქალაქო კანონების ABCDF ნუსხებში წარმოდგენილი, ბერძნულთან შედარებით ნაკლები ტექსტი, ხოლო ძეგლის დანარჩენი ნაწილი უცვლელად გადმოუწერია. ამ გზით მივიღეთ „დიდი სჯულისკანონის“ ახალი რედაქცია. G ნუსხამ ან მისმა დედანმა „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის გადაწერისათვის გამოიყენა E ნუსხის ტიპის ხელნაწერი და სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილება E ნუსხის მსგავსად შეესებული სახით წარმოადგინა, ხოლო ამასთანავე „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტი შეუდარა ბერძნულს და ზემოთ ჩმოთვლილი დამატებანი და ცვლილებანი ჩვენთვის უცნობი ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით შეიტანა თვის ნუსხაში. ამავე დროს მას პირველად უნდა ეთარგმნა „განწესებანი... პავლესნი“ და „... განწესებანი... პეტრე და პავლესნი“.

G ნუსხის მიერ ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით ქართული ტექსტის სწორების კვალი შეინიშნება სისტემატურ ნაწილში საეკლესიო კანონებზე მითითებაშიც, რადგან ზოგჯერ G-ს მითითებანი განსხვავებულია ABCDF ნუსხებისაგან, თუმცა უფრო მეტია შემთხვევები, როცა ქართული ნუსხები და მათ შორის G ნუსხაც, ბერძნულ ხელნაწერთა ბეჭდურ გამოცემებთან შედარებით განსხვავებებს გვიჩვენებენ.

აღვნიშნავთ ასეთ შემთხვევებს, მით უმეტეს, რომ ვარიანტებში ეს განსხვავებანი მთელი სისრულით ვერ აისახა, უფრო ზუსტად, ვერ აისახა ის მომენტები, როდესაც ყველა ქართულ ნუსხაში ერთნაირი სურათია, ხოლო ბერძნულში განსხვავებული.¹

„დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ნაწილი – კანონთა ტექსტები

14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის ძირითად ნაწილს, რომელიც მოიცავს მოციქულთა, საეკლესიო კრებათა და საეკლესიო მოღვაწეთა კანონების სრულ ტექსტებს, სამეცნიერო ლიტერატურაში უფრო ხშირად ქრონოლოგიურ ნაწილს უწოდებენ. ამით ძირითადად ხაზგასმულია, რომ კანონები დასახელებულ კრებულში მათი გამოცემის ქრონოლოგიის მიხედვით არის დალაგებული. ეს პრინციპი უმთავრესად მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონებს ეხება, რადგან წმ. მამათა კანონები, ცალკე გამოყოფილი და კრებულის ბოლოს დართული, დამოუკიდებლად საეკლესიო კრებათა კანონებისაგან ამავე პრინციპით არიან ჩამოთვლილი, თუმცა არც პირველ და არც მეორე შემთხვევაში ეს პრინციპი მთელი სიზუსტით არ არის დაცული.

¹ დაწვრილებით ეს სხვაობანი მოცემულია: დიდი სჯულისკანონი, გვ. 61-64

14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის ძირითადი ნაწილის ასეთი სახელწოდებით მოხსენიება პირობითია, რადგან კრებულში შეტანილ კანონთა თანმიმდევრობა მხოლოდ ნაწილობრივ ამართლებს მას. საქმე ისაა, რომ თვით კრებულის შემდგენელს, როგორც ეს უკვე განხილული შესავლის იხედვით ჩანს, არ დარჩენია აღუნიშნავი ის ფაქტი, რომ კრებულის შედგენის დროს მასალის თავიდან ბოლომდე ქრონოლოგიური პრინციპით დალაგებისათვის ხელი შეუშლია საეკლესიო კრებათა ავტორიტეტის მიხედვით წარმოდგენის პრინციპებსაც. ამის შესახებ გარკვევითაა აღნიშნული სარდიკიისა და ნეოკესარიის კრებათა კანონების სათაურებშიც. ამიტომ არის ნიკიის კრების კანონები უფრო აღრინდელი კრებების – სარდიკიისა და ნეოკესარიის კრებათა კანონების წინ მოთავსებული, ხოლო კართაგენისა (419წ.) და კონსტანტინოპოლის 394წ. საეკლესიო კრებათა კანონები ქალკედონის მსოფილო კრების (450წ.) კანონების შემდეგ.

14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის განხილული წინასიტყვაობისა და კანონიკურ კრებულთა კოდიფიკაციის გათვალისწინების საფუძველზე შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონისა და „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში საეკლესიო კანონები ქრონოლოგიური პრინციპითაა დალაგებული, ოღონდ არა იმ გაკებით, რაზედაც ზემოთ გვქონდა საუბარი, არამედ ასეთი კორექტივით: საეკლესიო კანონები იმ თანამიმდევრობითაა წარმოდგენილი, როგორადაც ისინი შექმნილან კანონიკურ კრებულში. ეს პრინციპი დაცულია საეკლესიო კრებათა კანონების მიმართ. ნიკიის პირველი მსოფილო კრება გახდა საფუძველი პირველი კანონიკური კრებულის ჩამოყალიბებისათვის, ამიტომაც ის პირველ ადგილზეა საეკლესიო კრებათა კანონებს შორის, ხოლო კონსტანტინოპოლის 394წ. და კართაგენის კრებათა კანონები კანონიკურ კრებულში ყველაზე გვიან შეიტანეს, ამიტომ საეკლესიო კრების კანონებს შორის ისინი სულ უკანასკნელ ადგილზე აღმოჩნდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ დასახელებული კრებები ქალკედონის IV მსოფილო კრებაზე ადრე იყო მოწვეული. ამრიგად, საეკლესიო კრებათა კანონები 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულში ისეთი თანამიმდევრობითაა წარმოდგენილი, როგორი ქრონოლოგიური რიგითაც თავის დროზე შეიტანეს დასახლებულ კრებულში.

„დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ნაწილი ყველა ქართულ ნუსხაში თითქმის ერთნაირი სიზუსტითაა წარმოდგენილი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მცირეოდენ განსხვავებებს, რაც ძირითადად გადამწერთა მიზეზითაა გამოწვეული, ხოლო რადგან ბერძნულ ხელნაწერებსა და მათ ბეჭდურ გამოცემებში ხშირად ასეთი ერთსულოვნება არ შეინიშნება, შევეცდებით აღვნიშნოთ განსხვავებანი ქართულ თარგმანთან მიმართებით და ვაჩვენოთ, თუკი ეს შესაძლებელია, ამ განსხვავებების მიზეზები.

1. ქართულ თარგმანში წარმოდგენილი კანონთა ტექსტების თანამიმდევრობა, რომლის შესახებაც გვქონდა საუბარი, 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის უძველეს შედგენილობას შეესაბამება. ბერძნულ ხელნაწერებში მასალის ასეთი თანამიმდევრობით დალაგების შემთხვევა ერთადერთი არ არის. საკმაოდ ძველი ხელნაწერების გარკვეულ ჯგუფში (X-XI სს.) საეკლესიო კრებათა კანონები ასეთი თანამიმდევრობით არის

წარმოდგენილი: მოციქულთა, შემდეგ მსოფლიო კრებათა კანონები, დალაგებული ქრონოლოგიური პრინციპით, შემდეგ ადგილობრივ კრებათა კანონები და ბოლოს წმ. მამათა კანონიანი ეპისტოლეები¹.

როგორც ჩანს, ეს პრინციპი ამ ხელნაწერების მიხედვით აითვისეს 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის XIII. კომენტატორებმა – ბალზამონმა და ზონარამ, რომლებმაც საეკლესიო კრებათა კანონები ასეთივე პრინციპით დაალაგეს². ასე რომ, ამ საქმეში პრიორიტეტი მათ არ ეკუთვნით. ნათელია, რომ კანონთა ტექსტების მსგავსი დალაგების პრინციპი მეორეულია, ხოლო „დიდ სჯულისკანონს“ ბერძნულ ხელნაწერთა უძველესი ტრადიცია აქვს შემონახული³.

2. „დიდ სჯულისკანონში“ ნეოკესარიის ადგილობრივი კრება 15 კანონით არის წარმოდგენილი. ამასთანავე ცნობილია, რომ იოანე სქოლასტიკოსმა თავის 50 ტიტლოვან კანონთა კრებულში ნეოკესარიის 14 კანონი შეიტანა. საეკლესიო კანონთა სიაში, რომელიც „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ სტატიაშია წარმოდგენილი და რომელიც 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის უძველესი რედაქციის შედგენილობას ასახავს, ნეოკესარიის კრებას 14 კანონის დადგენა მიეწერება: „ნეოკესარიისა კრებისა კანონნი იდ“. ბენეშევიჩი უთითებს რამდენიმე ბერძნულ ხელნაწერს, რომელთა ძირითად ნაწილში შესულია ნეოკესარიის 14 კანონის ტექსტი⁴. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონისა და „დიდი სჯულისკანონის“ სისტემატურ ნაწილში მითითებულია ნეოკესარიის მხოლოდ თოთხმეტი კანონი, მეთხუთმეტე კანონზე მითითება არ ჩანს.

ნათელია, რომ ნეოკესარიის კრების კანონთა ტექსტის 15 კანონად დაყოფა გვიანდელია, რადგან 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის I რედაქცია (VIII ს.) ასეთ დაყოფას არ იცნობს. მე-15 კანონი გაჩნდა მას შემდეგ, რაც მე-13 კანონი ორ ნაწილად გაყვეს. I ნაწილი მე-13 დარჩა, ხოლო სიტყვებიდან „ხოლო ხორეპისკოპოსთა“ – მე-14 კანონად იქცა, თავდაპირველი მე-14 კანონი კი მე-15-ედ გადაინომრა⁵. „დიდ სჯულისკანონში“ სწორედ ეს გვიანდელი სურათია ასახული, ისევე როგორც 14-ტიტლ. ნომოკანონის ბეჭდურ გამოცემებშიც.

3. ღანგრის კრების კანონები იწყება და მთავრდება ეპისტოლით, რომელშიც ჩართულია 20 კანონი. ასევეა ბერძნულ ხელნაწერთა უმრავლესობაში და ბეჭდურ გამოცემებშიც. ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში კი ღანგრის კრებას 21 კანონი მიეწერება⁶, რადგან ეპისტოლის დასკვნითი ნაწილი 21-ე კანონადაა გაგებული. ასეთი სურათი გვაქვს ქართულ ნუსხაშიც.

1 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 288-298.

2 როგორც ეს ათენის სინტაგმის გამოცემაშია წარმოდგენილი, იხ. ტ. II, III, IV.

3 Pitra თავის ნაშრომში ანგარიშს არ უწევს ხელნაწერთა ჩვენებას და საეკლესიო კანონთა ტექსტების თანამიმდევრობა საკუთარი მეთოდით აქვს წარმოდგენილი.

4 დასახ. ნაშრ. გვ. 153.

5 იქვე.

6 იქვე, სქოლ. 3

4. კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების 7 კანონია შეტანილი, როგორც 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის ყველა რედაქციაში, ასევე „დიდ სჯულისკანონშიც“, მაგრამ თუ გავიხსენებთ იმას, რომ მე-7 კანონი დასახელებული კრების კანონთა რიცხვში გვიან არის შეტანილი, ნათელი გახდება, რომ ქართული თარგმანი გვიანდელი სურათის მაჩვენებელია, ისევე როგორც მისი ბერძნული წყარო. ამ საკითხის გასათვალისწინებლად უფრო ბევრის მოქმედია იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კრებულის ჩვენება, რაზედაც უკვე გვქონდა საუბარი და აქ აღარ შევჩერდებით.

5. ცნობილია, რომ ეფესოს მესამე მსოფლიო კრებამ 8 კანონი გამოიტანა, რომელთა ტექსტს კანონიკურ კრებულში ერთვის „ეპისტოლე პამფილიელთა ეპისკოპოსთა მიმართ“; ასეა „დიდ სჯულისკანონშიც“. ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში დანომრილია შვიდი კანონი, ხოლო მე-8 კანონს, რომლის ტექსტი წარმოდგენილია ცალკე სათაურით, სათვალავი არა აქვს¹, მაგრამ ეს უბრალო ლაფსუსია, რადგან სისტემატურ ნაწილში მითითებულია ეფესოს კრების მე-8 კანონი ორგზის (I ტიტ. 5 თავი და I ტიტ. 6 თავი). დიდი სჯულისკანონის” ხელნაწერთა ყველა ძველ ნუსხაში, გარდა C-სი, დასახელებული ეპისტოლე მე-9 კანონადაა ჩათვლილი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ „დიდი სჯულისკანონის” სისტემატურ ნაწილში, ისევე როგორც მის ბერძნულ დედანში, I ტიტ. მე-6 თავში მითითებულია ეფესოს კრების მე-8 კანონი და იქვე ეპისტოლე „პამფილიელთა მიმართ” და არა მე-9 კანონი, ნათელი გახდება, რომ ბერძნული დედნისეული სურათი ქართული ხელნაწერებიდან მხოლოდ C ნუსხას შემოუნახავს, ხოლო დანარჩენ ნუსხებში ამ ეპისტოლის მე-9 კანონით აღნიშვნა საკუთრივ ქართველ გადამწერთა ბრალია.

6. ქალკედონის IV მსოფლიო კრების ისტორიასთან დაკავშირებით აღვნიშნეთ, რომ კრებამ 27 დისციპლინარული კანონი ჩამოაყალიბა და ამ კრების კანონთა ასეთი რიცხვი შევიდა კიდევ იოანე სქოლასტიკოსის კრებულში. 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის I რედაქციის შემდგენელმა ამ კანონებს მიუძღა ამ კრების აქტებში დაცული 28-ე კანონი, როგორც ეს იოანე სქოლასტიკოსის კრებულისა და 14-ტიტლოვანი კრებულის წინასიტყვაობათა შედარებიდან ჩანს. უფრო მოგვიანებითაა შეტანილი ქალკედონის კრების კანონთა რიცხვში კიდევ ორი ვრცელი ამონაწერი ამ კრების აქტებიდან, რომელთაც დამოუკიდებელი სათაურები აქვთ. ათენის სინტაგმაში ეს ამონაწერები დანომრილია 29 და 30 კანონებად.² ასევეა Pitra-ს გამოცემაშიც³ (ოღონდ ტექსტი და სათაურებიც პეტიტითაა აწყობილი). „დიდი სჯულისკანონი” უძველეს ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციას იმეორებს: დანომრილია 28 კანონი, ხოლო კრების აქტებიდან დამატებული ორი ამონაწერი კანონთა სათვალავში არ არის მიღებული⁴.

7. მართალია, ყველა კანონიკური კრებული და მათ რიცხვში „დიდი სჯულისკანონიც” შეიცავს სარდიკის კრების 21 კანონს, მაგრამ კანონებად დაყოფის პრინციპში

1 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 155.

2 ათენ. სინტაგმა, II, 286, 288.

3 Pitra. I, 515-520.

4 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრ. გვ. 155.

მნიშვნელოვანი განსხვავებანი შეიმჩნევა. ათენის სინტაგმისა და Pitra-ს გამოცემათა თანახმად სარდიკიის კრების მე-16 კანონი უდრის „დიდი სჯულისკანონის“ მე-16 და მე-17 კანონებს, 17=18, 18=19, 19=20, ხოლო 20+21= ქართული თარგმანის 21 კანონს¹. ბერძნულ ხელნაწერთა ნაწილი ქართული თარგმანის მსგავს სურათს გვაძლევს², რის გამოც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ ნომოკანონთა ბერძნული ტექსტის გამოცემებთან შედარებით უფრო ადრინდელ ვითარებას უნდა ასახავდეს.

8. კონსტანტინოპოლის 394 წლის ადგილობრივი კრების ერთი კანონი (უფრო სწორად, ამონაწერი ამ კრების აქტებიდან) ქართული ხელნაწერების მიხედვით დამოუკიდებელ ერთეულად არ არის გააზრებული, რადგან მას არ უხის სათვალავის ნომერი, როგორც ეს აქვს „დიდი სჯულისკანონში“ შეტანილ ყველა დამოუკიდებელ ერთეულს, ის თითქოს კართაგენის კრების გაგრძელებადაა მიჩნეული. ხომ არა აქვს ამ ფაქტს რაიმე კავშირი იმასთან, რომ ჩვენ მიერ განხილულ კანონთა სიაში, რომელიც ამ ძეგლის შესავალს ერთვის, ბერძნული წყაროების საწინააღმდეგოდ, ამ კრების კანონი, არც ერთ ქართულ ნუსხას არა აქვს დასახელებული G ნუსხის გარდა? G ნუსხას, როგორც აღვნიშნეთ ზემოთაც, ყველა ეს ხარვეზი შევსებული აქვს. ის შეტანილია როგორც დასახელებულ სიაში, ასევე მიკუთვნებული აქვს საკუთარი რიგითი ნუმერიც „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში (როგორც ვთქვით, G ნუსხა თუ მისი დედანი შეჯვრებულია ბერძნულ ხელნაწერებთან და ეს შესწორებანიც მაშინაა შეტანილი).

9. ტრულის კრების კანონთა ტექსტი „დიდი სჯულისკანონში“ და ბერძნულ წყაროებში იდენტურია, ოღონდ ყველა ქართულ ნუსხას აქვს ხარვეზი მე-2 კანონის ტექსტში, რომელიც ზემოთ არ აღვნიშნავს: გამოტოვებულია ...μεγαλοπίστεως, και Πέτρου γενομένου αρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας შესაბამისი ქართული თარგმანი. ხარვეზი, როგორც ჩანს, ან მთარგმნელისეულია, ან პირველი ნუსხის გადამწერისაა, რადგან არც ერთი ჩვენამდე მოღწეული ნუსხა ამ ადგილის თარგმანს არ შეიცავს. ტექსტობრივი ხარვეზები სხვა ადგილებშიაც შეგვხვდება, მაგრამ აქ საგანგებოდ იმიტომ აღვნიშნეთ, რომ VI კრების მეორე კანონში ჩამოთვლილია ყველა ის საეკლესიო კანონი, რომელიც საკლდეებულო ნორმა გახდა მთელი მართლმადიდებლური სამყაროსათვის. ქართულ ტექსტს კი აქ აკლია პეტრე ალექსანდრიელის კანონების დასახელება.

10. ტარასი პატრიარქის ეპისტოლე ადრიანე პაპის მიმართ სიმონის შესახებ „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტში შეტანილია არა მამათა ეპისტოლეების ნაწილში, არამედ ნიკიის მეორე, მსოფლიო მეშვიდე საეკლესიო კრების კანონების შემდეგ და გაგებულია ამ კრების ნაწილად. ასეა ეს უმეტეს ბერძნულ ხელნაწერებში³. მისი გადატანა მამათა ეპისტოლეებთან, როგორც ეს გვაქვს ბერძნულ ბეჭდურ გამოცემებში, გვიანდელი

1 ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (Aten. 1370, Xs.) ათ. სინტ. და Pitra-ს - გამოცემათა მსგავსად 20 და 21 კანონები შეერთებული არ არის და ამიტომ სარდიკიის კრების კანონები 22-მდეა გაზრდილი (Бенешевич, დასახ. ნაშ. გვ. 155, სქოლ. 3).

2 იქვე, გვ. 155.

3 ასეთი უნდა იყოს, ბენეშევიჩის მოწმობით, Paris. suppl. 614, Xs. ბერძნული ხელნაწერიც, იქვე. 157 სქოლ. 1.

ბერძნული ხელნაწერების ჩვენებას ეყრდნობა ამასთანავე ქართულ ტექსტს აკლია ვრცელი ციტატი იოანე ოქროპირის ცხოვრებიდან.

11. გრიგოლი ნეოკესარიელის კანონიკური ეპისტოლე „დიდ სჯულისკანონში“ კანონებად დაყოფილი არ არის, თუმცა აბზაცების მიხედვით შეიძლება კანონთა ტექსტების გამიჯვნა. ბერძნულ გამოცემებში დასახელებული ეპისტოლე 10 კანონადაა გაყოფილი (ათ. სინტაგმაში, IV, გვ. 66. მე-11 კანონი გვიანდელი მინამატია). ასევეა ბერძნულ ხელნაწერებშიც. თუმცა ყველგან კანონების ნუმერაცია არ არის წარმოდგენილი.

ქართულ ნუსხებში წარმოდგენილი გრიგოლი ნეოკესარიელის კანონებად დაყოფილი ეპისტოლე უძველესი ტრადიციის მარჯვენებელია, ხოლო კანონებად დაყოფილი ბერძნული გამოცემების ტექსტი კი უფრო გვიანდელია. ეს ჩანს თუნდაც შემდეგიდან: გრიგოლი ნეოკესარიელის ეპისტოლეს ამ ძეგლის შესავალში, კანონთა სიაში ეწოდება: „გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნეოკესარიელისა საკრველთმოქმედისა ეპისტოლე კანონიანი“, მაშინ, როდესაც სხვა ავტორთა ეპისტოლეები ყოველთვის მასში შემაჯალ კანონთა რიცხვის აღნიშვნითაა ნახსენები: მაგ. „გრიგოლი ეპისკოპოსისა ნოსელისა ლიტოდს მიმართ... ეპისტოლისაგან კანონნი 3“, „კკრილე ალექსანდრიელისა დომნოდს მიმართისა ეპისტოლისაგან კანონნი 8“ და ა.შ. ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე. გრიგოლ ნეოკესარიელის მსგავსად თუკია დასახელებული „ეპისტოლე კანონიანი“ ეს აუცილებლად გულისხმობს ერთ კანონად გაგებულ ეპისტოლეს (მაგ., ბასილის დიოდორეს მიმართ, გრიგოლ ხუცის მიმართ და სხვ.).

12. „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ტექსტში ათანასე ალექსანდრიელის 3 ეპისტოლეა შეტანილი, მაგრამ გაკვირვებას იწვევს ამ ეპისტოლეთა თანამიმდევრობა. პირველი ორი ეპისტოლე, თუკი ქრონოლოგიური პრინციპებიდან ამოვალთ, თავის შესაფერის ადგილზეა შეტანილი (გრიგოლი ნეოკესარიელის შემდეგ და ბასილი დიდი წინ), მაგრამ მესამე ეპისტოლე „რუფინიანეს მიმართ“ სულ ბოლოსაა მოთავსებული და „დიდი სჯულისკანონის“ დასასრულს წარმოადგენს. ბერძნულ გამოცემებში, რა თქმა უნდა, სამივე ეპისტოლე ერთმანეთის მიყოლებითაა წარმოდგენილი. შეგვეძლო გვეფიქრა, რომ ქართველ გადაამწერს ეს ეპისტოლე რაღაც მიზეზით გამოჩნა და ამიტომ იძულებული გახდა ბოლოს დაემატებინა, მაგრამ საქმე ისაა, რომ უძველესი ბერძნული ხელნაწერები სწორედ ასეთსავე მდგომარეობას გვიჩვენებენ¹. ეს ფაქტი მხოლოდ იმით შეიძლება აიხსნას, რომ ბერძნულ დედანში ათანასეს ეპისტოლე „რუფინიანეს მიმართ“ ის მასალაა, რომელიც მამათა ეპისტოლეებიდან ყველაზე გვიან იქნა შეტანილი და მან ტრადიციულად შეინარჩუნა ეს ადგილი შემდეგშიც.

13. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნულ გამოცემებში (ათ. სინტ. IV, 206 და Pitra, I, 595) შეტანილი არ არის ბასილი დიდის ამფილოქეს მიმართ გაგზავნილი მესამე ეპისტოლის ვრცელი შესავალი, რაც ქართულ თარგმანში თავის ადგილზეა

1 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160-161.

ისევე, როგორც ბენეშევიჩის მიერ აღწერილ ბერძნულ ხელნაწერებში¹. Pitra-სთან და ათენის სინტაგმაში ამფილოქესადმი გაგზავნილი მესამე ეპისტოლის დასკვნითი ნაწილი დანომრილია 85 კანონად, საწინააღმდეგოდ ქართული თარგმანისა და ბენეშევიჩის მიერ აღწერილი ბერძნული ხელნაწერების ჩვენებისა.

14. „დიდ სჯულისკანონში“ გრიგოლი ნოსელის ეპისტოლე, ბერძნული წყაროების მსგავსად, 8 კანონად არის დაყოფილი. ქართულ თარგმანში გრიგოლი ნოსელის კანონებს წინ უძღვის ვრცელი შესავალი. ათენის სინტაგმაში (IV, 295-329) და Pitra-ს გამოცემაში (I, 619-129) შესავალი I კანონადაა წარმოდგენილი და ამიტომ ქართული ტექსტის I კანონი=ბერძნული გამოცემების მე-2 კანონს, 2=3, 3=4, ხოლო ბერძნული გამოცემების მე-5 კანონს ქართულში მე-4 და მე-5 კანონები შეესატყვისება. დანარჩენი კანონების სათვალავი ერთნაირია. ასე რომ, საბოლოო ანგარიშით ბერძნულ გამოცემებში და „დიდ სჯულისკანონში“ გრიგოლ ნოსელის ეპისტოლე 8 კანონს შეიცავს. ბენეშევიჩის მიერ აღწერილი ბერძნული ხელნაწერები² და დასახელებულ გამოცემათა სქოლიოებში მოცემული ვარიანტული წაკითხვები ქართული თარგმანის შესაბამის ვითარებას გვიჩვენებენ.

15. „დიდ სჯულისკანონში“ ტიმოთე ალექსანდრიელის 15 „კანონებრივი კითხვა-მიგება“ არის შეტანილი, ხოლო ათენის სინტაგმაში დამატებით კიდევ 3 – სულ 18 (IV, 331-341). Pitra-ს ტიმოთე ალექსანდრიელის კითხვა-მიგებანი ორ ნაწილად აქვს გამოცემული: I ნაწილი 38 ასეთ კითხვა-მიგებას შეიცავს, რომლის პირველი 15 ემთხვევა ქართული თარგმანის ტექსტს, ხოლო პირველი 18 – ათენის სინტაგმის ტექსტს, მეორე ნაწილი კი კიდევ – 24-ს, ე.ი. სულ 62 (I, 630-643). ბერძნული ხელნაწერების ერთ ჯგუფში, ბენეშევიჩის აღწერილობით³, ქართულის მსგავსად, მხოლოდ 15 კითხვა-მიგებაა.

16. „დიდ სჯულისკანონში“ კირილე ალექსანდრიელის ორი კანონიკური ეპისტოლე არის შეტანილი, ისევე როგორც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნულ ნუსხებში. პირველი ეპისტოლე „დომნოდს მიმართ“ ქართულსა და ბერძნულ ნუსხებში 3 კანონად არის დაყოფილი, ხოლო მეორე ეპისტოლე „ლიბიელთა და ხუთქალაქელთა ეპისკოპოსთა მიმართ“ ბერძნულ ბეჭდურ გამოცემებში და ქართულ თარგმანში კანონთა განსხვავებულ რაოდენობას შეიცავს. „დიდი სჯულისკანონის“ ნუსხებში მეორე ეპისტოლე მოიცავს მოკლე შესავალსა და ოთხ კანონს, ხოლო ათენის სინტაგმაში (IV 361) და Pitra-ს გამოცემაში (I 652) დასახელებული ეპისტოლე ორ კანონად არის გაყოფილი: პირველ კანონში გაერთიანებულია შესავალი და ქართული ტექსტის პირველი სამი კანონი, ხოლო მეორე კანონი უდრის ქართული ტექსტის მე-4 კანონს. ამასთანავე ქართული ნუსხების საპირისპიროდ ორივე გამოცემაში კირილე ალექსანდრიელის მეორე ეპისტოლის კანონთა სათვალავი პირველი ეპისტოლის კანონთა სათვალავის გაგრძელებას წარმოადგენს⁴.

1 В.Н. Бенешевич, дасახ. ნაშრომი, გვ. 158-159.

2 В.Н. Бенешевич, გვ. 159.

3 В.Н. Бенешевич, дасახ. ნაშრ. გვ. 160.

4 Pitra-ს კირილე ალექსანდრიელის კიდევ ორი ეპისტოლე აქვს შეტანილი დამატებით (I, 654).

ბერძნული ხელნაწერების გარკვეული ჯგუფი, ბენეშევიჩის აღწერილობის მიხედვით¹, ქართული ნუსხების ჩვენებას უჭერს მხარს.

17. „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის ძირითად ნაწილში შეტანილია ერთი კანონიკური ეპისტოლე, რომელსაც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ძირითად შემადგენლობაში არ ასახელებენ, ე.ი. ძირითადი კანონიკური კოდექსის ნაწილად არ მიიჩნევენ. ქართულად მას ეწოდება „ეპისტოლე დაწერილი კონსტანტინეპოლით მარტური ეპისკოპოსისა ანტიოქელისად, თუ ვითარ ჯერ-არს შეწყნარებაი მწვალებელთაი, რომელნი მოუკლებოდინ წმიდასა და კათოლიკე ეკლესიასა“.

დასახელებული ეპისტოლე არ არის შეტანილი ათენის სინტაგმაში 14 ტიტლოვანი ნომოკანონის შემადგენლობაში. მხოლოდ იმ „სინოპსისში“ არის ამ ეპისტოლის შემოკლებული ვარიანტი, რომელსაც კომენტარი გაუკეთა არისტინემ (ათ. სინტ. ტ. IV, გვ. 393-416). მართალია, ამ ეპისტოლის სრული ტექსტი გამოცემულია Pitra-სა² და Beveregius-ის³ მიერ, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ორივე ავტორს გამოცემაში შეტანილი აქვთ ისეთი კანონიკური მასალის დიდი ნაწილი, მათ შორის ზოგიერთ ავტორთა ეპისტოლეებიც, რომელთაც 14-ტიტლოვანი ნომოკანონთან არაფერი აქვთ საერთო. სწორედ ასეთი რიგის მასალას უნდა მივაკუთვნოთ დასახელებული ეპისტოლე ორივე გამოცემაში. ეპისტოლის ადრესატია ანტიოქიის პატრიარქი მარტური, რომელმაც კათედრა 459 წელს დაიჭირა, ხოლო ეპისტოლე კონსტანტინოპოლის 459 წლის ადგილობრივ კრებაზე უნდა იყოს შედგენილი ისევე, როგორც ამ კრებაზე შედგენილი კრების თავმჯდომარისა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გენადი კონსტანტინოპოლის „საყოველთაო“ ანუ „მრგულივ“ მოსავლელი ეპისტოლე სიმონის წინააღმდეგ. ამას ისიც უნდა ადასტურებდეს, რომ მარტვირისაღმი გაგზავნილი ეპისტოლე კანონიკურ კრებულში ყოველთვის გენადის საყოველთაო ეპისტოლეს მოსდევს. უფრო მეტიც, ეპისტოლის ავტორი თვით გენადი უნდა იყოს, რადგან ეპისტოლე პირველ პირობა დაწერილი და ისეთი უძველესი ტრადიციების მქონე საპატრიარქოს მეთაურისათვის, როგორც ანტიოქიის ეკლესია იყო, მხოლოდ მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის უზენაეს საეკლესიო პირს – კონსტანტინოპოლის პატრიარქს – შეეძლო გაეგზავნა ასეთი საპროგრამო ეპისტოლე.

„დიდი სჯულისკანონი“, რომელიც ამ ეპისტოლეს შეიცავს, გამონაკლისს არ წარმოადგენს. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის იმ რედაქციის 31 ხელნაწერში, რომელიც ბენეშევიჩს გაერთიანებული აქვს „Reccensio Photio prototypa“ ქვეშ, გამონაკლისის გარეშე, ეს ეპისტოლე ასევე გენადის საყოველთაო ეპისტოლის შემდეგ და ათანასი ალექსანდრიელის რუფინიანეს მიმართ მიწერილი ეპისტოლის წინ არის შეტანილი⁴, როგორც „დიდი სჯულისკანონში“, მაგრამ ნომოკანონის მთელ რიგ რედაქციებში ამ ეპისტოლის კვალი არ ჩანს. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ყველა რედაქციის

1 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრ. გვ. 160.

2 Pitra, II, 183-187.

3 Sinod con sive Pandectae canonum... Oxonii, 1672, II, დამატ., გვ. 100.

4 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 160.

ხელნაწერები რატომ არ გვიჩვენებს ამ საკითხში ისეთ ერთსულოვნებას, როგორც ეს ჩანს კრებათა კანონებისა და სხვა კანონიკური ეპისტოლეების მიმართ?

გარკვეული პასუხი ამ კითხვაზე გაჭირდება, მაგრამ ერთ გარემოებას შეუძლია ნაწილობრივ შეასუბუქოს საკითხის სიმძიმე:

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ მარტვირისადმი გაგზავნილი ეპისტოლე შესავლის გარეშე სიტყვასიტყვით მეორდება კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრების მე-7 კანონში. ეს ნათელია ქართული თარგმანის მიხედვითაც. ამასთანავე ნათელია, რომ კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების მე-7 კანონი წარმოადგენს დასახელებული ეპისტოლის შემოკლებას და არა პირიქით.

როგორც ჩანს, ამ ეპისტოლისაგან შედგენილი კანონი კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიო კრების კანონებს უფრო ადრე დაემატა, ვიდრე დასახელებული ეპისტოლე თვითონ იქნებოდა შეტანილი 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის შემადგენლობაში, როგორც ეს შეიძლება დაინახოთ 14-ნომოკანონის უძველესი (I) რედაქციის შედგენილობის საფუძველზე¹. დასახელებული ეპისტოლე მოგვიანებით, უნდა ვიფიქროთ, 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის მხოლოდ გარკვეულ ნუსხებში შევიდა და ვერ დაიმკვიდრა ადგილი კანონიკური სამართლის ძირითად კოდექსში, ალბათ, იმიტომ, რომ მის მოვალეობას უკვე ასრულებდა კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების მე-7 კანონი.

6. „შეისწავნე“, „სხოლიონე“ და სხვადასხვა შენიშვნები

„დიდი სჯულისკანონის“ ნუსხებს აშეიბზე აქვთ სხვადასხვა სახის განმარტებითი მინაწერები, რომელთა უმეტესი ნაწილი „შეისწავებად“ იწოდება და ბერძნული დედნის ანალოგიური შენიშვნების თარგმანს უნდა წარმოადგენდეს. მართალია, ნომოკანონის ბერძნული გამოცემანი ამ შენიშვნებს არ უჩვენებენ, მაგრამ ბენეშევიჩის მოწმობით ბერძნული ხელნაწერები მათ დიდი ოდენობით შეიცავენ².

ქართული ნუსხების ერთი ნაწილი – ABCDF ასეთი „შეისწავეს“ 150-ზე მეტ ერთეულს შეიცავს, ხოლო თუ მათ ქართული ნუსხის მთარგმნელისა თუ გადამწერთა შენიშვნებსაც დაუმატებთ, მათი რიცხვი 180-მდე გაიზრდება (ბენეშევიჩს ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში (Petropol.-66) 158 ასეთი შენიშვნა აქვს დათვლილი – გვ. 145). EG ნუსხებს შენიშვნების რიცხვი კიდევ ორიოდე ათეულით აქვთ გაზდილი და ეს დამატებითი შენიშვნები მოდის სისტემატური ნაწილის სამოქალაქო კანონების იმ ტექსტზე, რომელიც ABCDF ნუსხებში არ არის (E ნუსხაში „შეისწავე“ ხშირად ძირითად ტექსტშია ჩართული).

„შეისწავეს“ ძირითადი დანიშნულებაა მკითხველის ყურადღების გამახვილება ამა თუ იმ კანონში დასმულ მნიშვნელოვან საკითხზე, ასე მაგალითად:

1 ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ნომოკანონის სისტემატურ ნაწილში საკითხს, თუ როგორ უნდა მონათლონ სხვადასხვა მწვალებლები, პასუხობს II მსოფლიო კრების მე-7 კანონი და მარტვირისადმი მიწერილი ეპისტოლის ხსენებაც კი არ არის (4 ტიტ. თავი 14).

2 В.Н. Бенешевич, დასახ. ნაშრომი, გვ. 145.

„შეისწავე, ვითარმედ არა იქმნების წინამძღუარი ორთა მონასტერთაჲ” (A 16v და ყველა ნუსხაში). „შეისწავე, ვითარმედ მწვალებელი ვერ შეასმენს ეპისკოპოსსა” (A 61v).

„შეისწავე, თუ რასა იტყვს ერისკაცთათჳს... (A 75r...).

„შეისწავე, ყოველთავე სახითა საჭიროდ და სათანადოდ დასაცველად... (A 167r...).

„შეისწავე, თუ რომელსა უწოდის მოძღუარი ქალწულად” (A 203r) და სხვა მრავალი. შენიშვნების უდიდესი ნაწილი ასეთი შინაარსისა და დანიშნულებისაა. საკმაოდენობით გვხვდება ისეთი შენიშვნებიც, რომელნიც აზუსტებენ კანონის შინაარსს ან კომენტარის დანიშნულება აქვთ. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

„წესი ესე მეფისა ირაკლისი სამღვდელთა მსახურთათჳს, რამეთუ ესრეთ განახლდა ესე ბრძანებითა მისითა, რომელ იქმნა სერგის მიმართ წმიდისა პატრიარქისა” (A 21r. – და ყველა ნუსხაში).

„არა ნიკიისა კრებისა არს ესე, არამედ სარდიკიისა მეხუთე, ვინაიცა აწინდელისა ამის კრების მამათა უმეცრებით თქუეს ესე ნიკიისა კრებისად, ვითარცა ცხად ჰყოფენ ამის ძლითნი განჩინებანი” (A 78v)...

„ცხად არს, ვითარმედ ქებათა შინა” (A 97r ე.ი. დაკონკრეტებულია კანონში მოტანილი ციტატის წყარო).

„იოანესა იტყვს” (A 190r).

„დიოდორესა მიმართსა იტყვს ეპისტოლესა, რომელი ამასვე წიგნსა შინა არს ქუემო” (A 204v).

„მკვლართა და ჳელმწიფებასა ქუეშე მყოფთა დედათათჳს იტყვს” (A 206v) და სხვა.

დიდი ოდენობითაა კომენტატორის თუ გადამწერთა ემოციების გამომხატველი მოკლე მინაწერები: „შუენიერი”, „ფრად შუენიერი”, „საჭიროდ” და მსგავსი. ერთგან საეკლესიო კანონის მიერ დანაშაულისათვის გამოტანილი სასჯელის გასწვრივ აშიაზე მიწერილია „მ საშინელი” (A 191r და სხვა ნუსხებშიც).

არც თუ მიცრე ოდენობითაა აშიაზე მიწერილი ვრცელი კომენტარები ამა თუ იმ საეკლესიო საკითხთან დაკავშირებით. ასეთი კომენტარები აქვს დამატებით EG ნუსხებს სამოქალაქო კანონმდებლობასთან დაკავშირებით (რა არის კოდიკოდი, დიგესტონი, ინსტიტუციონი, ნეარა, ფისკოდი, ფალკიდონი და სხვა მრავალი. ყველა მინაწერისა და „შეისწავეს” ტექსტები ფიქსირებულია გამოცემული ტექსტის სქოლიოებში).

„დიდი სჯულისკანონის” ნუსხების აშიაზე მრავალრიცხოვან მინაწერთაგან შეიძლება გამოიყოს მთარგმნლისეული მინაწერებიც, რომელბიც ყველა ქართულ ნუსხაში გვაქვს. მათი დანიშნულება განსხვავებულია ბერძნულიდან თარგმნილი შენიშვნებისაგან და ძირითადად ლექსიკური ერთეულების განმარტებებს შეიცავს.

ქართული თარგმანის ტექსტში შესულ ზოგიერთ სიტყვას აშიაზე დამატებით ასეთი განმარტებანი ახლავს:

„ეზოისმოძღუარი... – ჳკონომოსსა იტყვს” (A 72r) და ყველა ნუსხაში.

„თანამოსაჯული – ვაქილი” (A 111r...).

„მარწუხი... – კოვზი საზიარებელი” (A 178v...).

„მახიობელთა... – ხუმართა იტყვს” (A 93r...).

„არგაიი სახელ არს ადგილისაი” (A 201r).

„ეკლოგია კურთხეულად ითარგმნების” (A 58v...).

„...ფასოდსამან – ფოთსა იტყვს” (A 157r) და სხვა.

ნამდვილად ქართველ მთარგმნელს ეკუთვნის ასეთი შენიშვნებიც:

„რომელთაგან ერთად ვპკონებ კულევასა ჩუენისა წელიწადის თვისასა და ზმნობასა (ზმნუასა C) მარგუელთა ბოსლობისასა” (A 150r).

ტექსტში „სახლისა უფლისა და მოძღუარისა ჩუენისასა” ნიშანი უზის პირველ სიტყვას და აშიაზე მიწერილია „სახლისა უფალი (ო ი) არს, ნუ ვინ სცვლის” - A (187r) და დანარჩენ ნუსხებში.

საინტერესოა C ნუსხის ერთ-ერთი მინაწერი სინგურით IV მსოფლიო კრების მონაწილეთა ხელმოწერების გასწვრივ აშიაზე. ტექსტში წერია: „დაპიტოს უნდომან ეპისკოპოსმან ქალაქისა [] სალუტარიელთა სამთავროდსამან განვასაზღვრე და წარვწერე”. ქალაქის სახელისათვის ადგილია დატოვებული. აშიაზე: „ამის ქალაქისა სახელი არცა ბერძულისა დედასა ეწერა” (C – 386გვ.). ეს შენიშვნა „დიდი სჯულისკანონის” არც ერთ დანარჩენ ნუსხაში არ არის, ხოლო ქალაქის სახელი კი ყველა მათგანს აკლია, ოღონდ თავისუფალი ადგილი მისთვის არც ერთ ნუსხაში დატოვებული არ არის. ამ დეტალს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ქართულ ნუსხათა ურთიერთმიმართების დასადგენად. ეს ფაქტი ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ C ნუსხა დანარჩენ ნუსხებთან შედარებით ახლოსაა „დიდი სჯულისკანონის” მთარგმნელისეულ ნუსხასთან.

ისეთი შენიშვნები, რომლებიც ცალკეულ ქართულ ნუსხათა გადამწეროთ ეკუთვნით და საერთო არ არის ყველა ქართული ნუსხისათვის, ხელნაწერთა მოკლე აღწერილობებში ვაჩვენეთ და აქ აღარ გავიმეორებთ.

7. „დიდი სჯულისკანონი” და რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა”

„დიდი სჯულისკანონის” ყველა ქართულ ნუსხაში, გარდა C ხელნაწერისა, შეტანილია ქართული ორიგინალური კანონიკური მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლი - „ძეგლისწერაი” რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებისა.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „ძეგლისწერის” ნუსხები დამოუკიდებელი სახით არ გვხვდება და მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის” ნუსხათა დამატებაშია შეტანილი. ბუნებრივია ამ ორი ძეგლის ერთად მოთავსება.

რა დამოკიდებულებაშია „ძეგლისწერა” ბერძნულიდან ნათარგმნ „დიდი სჯულისკანონთან”? შედგენილია თუ არა მისი კანონები დასახელებული თარგმნილი ძეგლის ზეგავლენით? და თუ ასეთი ზეგავლენა იგრძნობა, სარგებლობდა ავტორი „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანით, თუ ბერძნული დედნით? ამ საკითხების

გარკვევას დიდი მნიშვნელობა აქვს „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის დროის ზედა საზღვრის დასადგენად და „ძეგლისწერის“ წყაროთა საკითხების კვლევისათვის.

აქ აღარ შევჩერდებით „ძეგლისწერასთან“ დაკავშირებულ ისტორიის ზოგად საკითხებზე, რომლის შესახებაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი დაწერილა, შევეხებით მხოლოდ საკითხებს, რომლებიც გარკვეულ კორექტივს მოითხოვს, ან რომლებიც საერთოდ სუსტადაა დამუშავებული.

პირველად აკად. კ. კეკელიძემ გამოთქვა აზრი, რომ „ძეგლისწერა“ „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნამდეა შედგენილი¹. ამ ვარაუდის საფუძვლად კ. კეკელიძე ასახელებს იმ ფაქტს, რომ „შედგენილობა სჯულისკანონისა რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერით განიხილება არსენის თარგმანის რედაქციისაგან, მაგალითად, ძეგლისწერაში არაა აღნიშნული სარდიკიის კრება, აგრეთვე გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა და ამფილოქე იკონიელის კანონნი, მარტკრი ანტიოქიელისა და ათანასე ალექსანდრიელის ეპისტოლენი. არსენის თარგმანში არაა მოხსენიებული ვასილი დიდის 85 კანონი, სხვადასხვანაირადაა ჩამოთვლილი ამ წყაროებში ვასილის ეპისტოლენიც². ივ. ჯავახიშვილიც აღნიშნავს, რომ კ. კეკელიძეს ყოველივე „სამართლიანად აღნიშნული აქვს“³.

რამდენად გასაზიარებელია ამ შენიშვნაზე აგებული ვარაუდი, რომ „ძეგლისწერა“ არ იცნობს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანს და განსხვავებანიც ამ მიზეზითაა გამოწვეული?

„ძეგლისწერაში“ წარმოდგენილი საეკლესიო კრებათა და მამათა ეპისტოლეების კანონთა სია მართლაც განსხვავებულია „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ტექსტის შედგენილობისაგან: სარდიკიის კრება, გრიგოლ ღმრთისმეტყველისა, ამფილოქე იკონიელისა, მარტკრი ანტიოქელისადმი მიწერილი და ათანასე ალექსანდრიელის ეპისტოლენი „ძეგლისწერის“ სიაში არ არის ნახსენები, ხოლო „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ტექსტი კი უკლებლივ შეიცავს მათ. თითქოს სწორია კ. კეკელიძის ვარაუდი, რომ „ძეგლისწერის“ სია „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხიდან არ უნდა იყოს აღებული, რადგან სრულიად ვერ გადმოსცემს მის შედგენილობას, მაგრამ გასათვალისწინებელია შემდეგი: „ძეგლისწერის“ ავტორი სარგებლობს „დიდი სჯულისკანონის“ არა ძირითადი ტექსტით, არამედ მისი შესავალი სტატიების იმ ადგილებით, სადაც ჩამოთვლილია, რომელმა კრებამ და რომელმა საეკლესიო მოღვაწემ რამდენი კანონი დადგინა. „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ ნაწილში ორი ასეთი სიაა: პირველი, რომელიც ჩვენ მიერ განხილულ იოანე სქოლასტიკოსის 50 ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის ავტორისეულ წინასიტყვაობას ერთვის. აქ მხოლოდ პირველი ათი საეკლესიო კრებაა ჩამოთვლილი (ბოლოა ქალკედონის კრება) და ბასილი დიდის კანონებია დასახელებული. მეორე, რომელშიც დასახელებულ ათ კრებას კართაგენის კრების კანონები და საეკლესიო მამთა მიერ დასხმული კანონების ჩამოთვლაც ემატება.

1 ქართული ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 284.

2 ქართული ლიტერატ. ისტორია, I, 1960, გვ. 284.

3 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 29.

„ძეგლისწერას” ორივე სიით უსარგებლია: პირველი სიიდან პირველი ათი საეკლესიო კრების დასახელება (ნიკიის, ანკერის, ნეოკესარიის, ღანგრის, ანტიოქიის, ლაოდიკიის, კონსტანტინოპოლის მეორე მსოფლიოს და ქალკედონის კრებები. სარდიკიის გამოტოვებულია) ისეთივე სისრულითაა წარმოდგენილი „ძეგლისწერაში”, როგორც ეს ამ სიაში გვაქვს. ამასთანავე „ძეგლისწერაში” ანკერის კრების კანონთა რიცხვი ოცდაოთხია. ასეთი რიცხვი ანკერის კრების კანონებისა მხოლოდ იოანე სქოლასტიკოსის კრებულის წინასიტყვაობაშია მოცემული, ბერძნული 14-ტიტ. ნომოკანონისა და ქართული „სჯულისკანონის” ყველა ნუსხა სარჩევში თუ კანონთა ძირითად ტექსტში ყველგან 25-ს აჩვენებს. სქოლასტიკოსის წინასიტყვაობის ქართულ ნუსხაში, რომელი „ღიღი სჯულისკანონის” ერთ-ერთ შესავალ სტატიას წარმოადგენს, ყველა ქართული ხელნაწერი 24 კანონს ასახელებს (მხოლოდ G ხელნაწერშია 25. როგორც აღვნიშნეთ, ეს ნუსხა ბერძნული დედნის მიხედვით გვიანდელი ნასწორებია), ასევე ნეოკესარიის კრების კანონთა ირცხვი „ძეგლისწერის” მიხედვით არის 14, მაშინ როდესაც „ღიღი სჯულისკანონის” ძირითად ტექსტში ამ კრების 15 კანონია წარმოდგენილი. სწორედ 14 კანონითაა წარმოდგენილი ნეოკესარიის კრება სქოლასტიკოსის წინასიტყვაობის ერთ-ერთ უძველეს ქართულ C ნუსხაში (აგრეთვე F-ში) და „ღიღი სჯულისკანონის” წინასიტყვაობაზე დართულ კანონთა სიის ყველა ქართულ ხელნაწერში (გამონაკლისია ისევე C ნუსხა, რის მიზეზიც ზემოთ აღვნიშნეთ).

„ღიღი სჯულისკანონის” შესავალ ნაწილში წარმოდგენილი კანონთა მეორე სიიდან უნდა აედო „ძეგლისწერის” შემდგენელს კართაგენის კრების დასახელება და მამათა ეპისტოლეების კანონები. უკვე აღვნიშნეთ, რომ დასახელებული სია 14-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის უძველესი VIII ს. რედაქციის შედგენილობას გადმოგვცემს და ამიტომ ამ სიაში არ არის შეტანილი VI, VII მსოფლიო და კონსტანტინოპოლის ორი ადგილობრივი კრების (861 და 879წწ.) კანონები, აგრეთვე იმ წმიდა მამების ეპისტოლეები, რომლებიც კ. კეკელიძეს აქვს დასახელებული – გრიგოლი ღმრთისმეტყველის, ამფილოქე იკონიელის, ათანასე ალექსანდრიელისა და მარტური ანტიოქელისადმი გაგზავნილი ეპისტოლეები. ამიტომ არ მოხვდა „ძეგლისწერის” სიაში დასახელებული მამათა ეპისტოლეები: „ძეგლისწერას” რომ „ღიღი სჯულისკანონის” ძირითადი ტექსტით ესარგებლა და არა დასახელებული სიით, მაშინ ეს მასალა უეჭველად მოხვდებოდა „ძეგლისწერის სიაში”.

კ. კეკელიძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ „ძეგლისწერაში” არ არის ნახსენები სარდიკიის კრება, მაგრამ მართო ეს ფაქტი არ გამოდგება იმის დასამტკიცებლად, რომ „ძეგლისწერა” კანონიკური კოდექსის შედგენილობის გადმოსაცემად იყენებს „ღიღი სჯულისკანონისაგან” განსხვავებულ ნომოკანონის რომელიღაც რედაქციას, რადგან, რომ არაფერი ვთქვათ „ღიღი სჯულისკანონის” ქართულ ნუსხებზე, არ არსებობს არც ბერძნულ ენაზე არც ერთი კანონიკური კრებული, 14-ტიტლოვანი იქნება ის, 50-ტიტლოვანი ან თუნდაც სინოპსისური, რომელიც არ შეიცავდეს სარდიკიის კრების

კანონებს. აქ ერთადერთი ახსნა შეიძლება იყოს ის, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორს ეს კრება უბრალოდ გამოჩნა.

კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ „არსენის თარგმანში (ე.ი. „დიდ სჯულისკანონში“ – ე.გ.) არაა მოხსენიებული ვასილი დიდის 85 კანონი...“ ეს მარტივი ასახსნელია: „ძეგლისწერაში“ დასახელებული „დიდისა ბასილის კანონნი ოთხმოცდახუთნი“ წარმოადგენს „დიდი სჯულისკანონის“ მეორე სიაში წარმოდგენილ „ბასილი ეპისკოპოსისა კესარიის-კაპადუკიისა ამფილოქე იკონიელთა ეპისკოპოსისა მიმართ სამთა კანონიანთა ეპისტოლეთაგან კანონნი 3 დ (84)“ და იქვე აღნიშნული „მისსივე სხვსა ეპისტოლისა მისსივე ამფილოქე იკონიელისა მიმართ მიწერილისაგან კანონი ა (1)“ კანონების ჯამს, ოღონდ აღრესატის დაუსახელებლად. ამ შემთხვევაში ისეთივე სურათი გვაქვს, როგორც პეტრე ალექსანდრიელის კანონების მიმართ: „ძეგლისწერაში“ 15 კანონია დასახელებული, ხოლო „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მისი „სინანულისათვის თქუმულისა სიტყვსაგან კანონნი იდ“ (14) და „მისსივე პასექისათვის თქუმულისა სიტყვსაგან კანონი ა“ (1), ე.ი. სულ 15. ხოლო რაც შეეხება ბასილის დანარჩენი ეპისტოლეების ჩამოთვლაში განსხვავებას „ძეგლისწერასა“ და „დიდ სჯულისკანონს“ შორის, რაც ხაზგასმული აქვს კ.კეკელიძეს, აღვნიშნავთ, რომ „ძეგლისწერაში“ ეს ეპისტოლეები ზუსტად ისეა ჩამოთვლილი, როგორც ეს „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ სტატიაში გვაქვს.

შეიძლება მაინც დაგვებადოს ეჭვი, რომ „ძეგლისწერა“ დაწერილია „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულად თარგმანამდე და ავტორმა ნომოკანონის ანუ ძირითადი კანონიკური კოდექსის შედგენილობის გადმოსაცემად გამოიყენა რომელიღაც ბერძნული ხელნაწერის ის მონაცემები, რომელშიც შესავალი სტატიები ისევე იყო, როგორც „დიდი სჯულისკანონის“ ნუსხებში გვაქვს. არის რაიმე ხელისშესახები ფაქტები, რომლებიც დაამტკიცებენ „ძეგლისწერის“ მიერ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ნუსხებით სარგებლობის აუცილებლობას?

„ძეგლისწერაში“ ვკითხულობთ: „ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი, დაბეჭდულნი და დამარხულნი თუნიერ ყოველისა შემატებისა და მოკლებისა, და ამათი მეცნიერება და შედგომა და მტკიცედ პერობაი უკმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტიანობითისა მადიდებლობისათა: მღვდელმთავართა და მღვდელთა და დიაკონთა და ჩუენ შორის მოძღურად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა და... ერთბამად ყოველსა საკსებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისასა“¹. ეჭვი არ არის, რომ დასახელებული კოდექსი სახელმძღვანელოდ არის აღიარებული ამ შემთხვევაში ქართული ეკლესიისათვის, რადგან მისი „მეცნიერებაი“, „შედგომა და მტკიცედ პერობაი“, რაც ქართველი მკითხველის საყურასდღებოდაა ნათქვამი „ძეგლისწერის“ ავტორის მიერ, „სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანის არსებობას უნდა გულისხმობდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი დასაჯერებელია, რომ ქართველ „მღვდელმთავართა“, „მღვდელთა“

1 ქართული სამართლის ძეგლები, III, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფ. ი. დოლიძემ, თბ., 1970, გვ. 112.

და „დიაკონთა“ ამ ძეგლის ბერძნული დედნით სარგებლობა ასე კატეგორიულად მოეთხოვებოდა.

ერთი კონკრეტული მაგალითი უფრო სარწმუნოდ ხდის ვარაუდს, რომ „ძეგლისწერა“ სარგებლობს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანით. „ძეგლისწერაში“, სადაც ჩამოთვლილია „დიდი სჯულისკანონის“ (ან უფრო სწორად, 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის) შედგენილობა, სხვა სტატიების რიცხვში დასახელებულია „ფილოთეოს ალექსანდრიელისა ღმრთის გამოჩინებისათვის თქუმიულისაგან“¹. „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანსა და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნული ხელნაწერების ძირითად ტექსტში, მართლაც, შეტანილია დასახელებული კანონი, ოღონდ ავტორს „თეოფილეს ალექსანდრიელი“ ეწოდება, რაც იგივეა, მაგრამ საინტერესოა, საიდან გაჩნდა „ძეგლისწერაში“ ეს სახელი „ფილოთეოს“-ის ფორმით?

წყარო შესაძლებელია იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანის შესავალი ნაწილის ზემოდასახელებული კანონთა სია, სადაც ჩვენამდე მოღწეული ყველა უძველესი ნუსხა ამ სახელს „ფილოთეოს“-ის ფორმით ზმარობს, ხოლო ბერძნული ხელნაწერები შესაბამის სიაში გამოჩნაკლისის გარეშე - „თეოფილეს“ (გამონაკლისია მხოლოდ G ხელნაწერი, რომელიც გვიანდელი ნასწორებია ბერძნული ნუსხის მიხედვით).

ამრიგად, ნათელია, რომ ბერძნული სახელის „თეოფილეს“ „ფილოთეოსად“ გადაკეთება ქართულ ნიადაგზე მოხდა და ამდენად „ძეგლისწერაც“ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ ნუსხას ეყრდნობა და არა ბერძნულს.

და მაინც ყველაზე ნათელი დასტური იმისა, რომ „ძეგლისწერის“ ერთ-ერთი ძირითადი წყარო „დიდი სჯულისკანონია“, ამ ძეგლთა ტექსტობრივი ურთიერთმიმართების მაგალითებია.

„ძეგლისწერის“: ზოგიერთი კანონი ამა თუ იმ დანაშაულის გამო კონკრეტულ სასჯელს კი არ ასახელებს, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო ძეგლისწერის“ სხვა კანონების, ან მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა მიერ მიღებული კანონების მსგავსად, არამედ მიუთითებს „დიდი სჯულისკანონში“ შესულ სხვადასხვა განწესებაზე: მაგ., „ძეგლისწერის“ მე-5 კანონში ვკითხულობთ: „ხოლო ქრთამისათვის და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კვლადამსხმელნი კვლადასხმულთაგან ზემოდთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოცემისაებრ განიხებად ვიკადრებთ ჩუენცა“². აქ ნათლადაა ნაჩვენები, რომ ამ კანონის დადგენისას რუის-ურბნისის კრება ეყრდნობა აღნიშნულ კოდექსს და პირდაპირ მიუთითებს, რომ სასჯელი გამოტანილია მოციქულთა 29 კანონის შესაბამისად, ხოლო „მამათა მოცემისაებრ განიხება“-ში კი იგულისხმება სხვადასხვა საეკლესიო კრებთა მიერ მოციქულთა კანონების გათვალისწინებით გამოტანილი კანონები (მსოფლიო და ადგილობრივ კრებებს სათაურშივე ეწოდებათ „წმიდა მამათა“ კრებები) და საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლეები, რომლებიც 14-ტიტლოვან

1 იქვე, გვ. III.

2 ქართული სამართლის ძეგლები, III, გვ. 116.

ნომოკანონში შევიდა. ამასთანავე „ზემოთგანისა“-ში შეიძლება ასახული იყოს ის ფაქტი, რომ „ძეგლისწერა“ თავიდანვე განსაზღვრული იყო „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი ნუსხის დამატებად და ეს სიტყვა შეიძლება მიუთითებდეს „ძეგლისწერის“ ტექსტზე წინ მოთავსებულ „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტზე, რომელიც შეიცავს ამ ციტატაში დასახელებულ მოციქულთა და „მამათა“ კანონებს, თუ, რა თქმა უნდა, ამ სიტყვაში არ იგულისხმება „ძეგლისწერაში“ წარმოდგენილი კანონიკური კოდექსის შედგენილობა.

შემდეგ, „ძეგლისწერის“ მე-13 კანონი, რომელიც კრძალავს ყოველგვარი საერო და სავაჭრო საქმეებისათვის ეკლესიაში შეკრებას, გამოტანილია „წმიდა ამბათა და კრებათა“ მითითებათა საფუძველზე¹. „ძეგლისწერის“ მე-6 კანონი, რომელიც ეხება სამღვდლო ჭურჭლისა და შეწირულებათა ხელშეუხებლობას, აღნიშნავს: „განვაწესებთ შედგომითა წმიდათა კანონთა“².

„ძეგლისწერის“ მე-16 კანონი კრძალავს მართლმადიდებლის მწვალებელთან შეუღლებას და ამ კანონის დამრღვევი „განიკანონების იგი პირველთქმულითა ამით კანონითა“³.

ხშირია „ძეგლისწერისა“ და „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტობრივ-შინაარსობრივი თანხვედრის შემთხვევები, მათგან ჩვენ ორიოდე მაგალითით დაეკმაყოფილდებით:

„ძეგლისწერის“ მე-5 კანონი

„ხოლო ქრთამისათვის და საფასისა, რომელსა მიიღებენ კელთდამსხმელნი კელთდასხმულთაგან, ზემოთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოცემისაგან განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა, რადთა მოისპოს ეგვითარი იგი ეკლესიისაგან და აღიკვეთოს მღვდლობისაგან მაკურთხეველისა თვისისა თანა... და შეიჩუენოს, ვითარცა სკმეონ მოგვ პეტრე მოციქულისაგან“⁴.

მოციქულთა 29-ე კანონი

„უკუეთუ ვინმე ეპისკოპოსი საკმართა მიერ დამპყრობელ იქმნეს პატივისა მისსა, ანუ ხუცესი ანუ დიაკონი, განიკუეთენ იგიცა და კელთდამსხმელნიცა მისი და მოეკუეთენ ყოვლად ყოვლითურთ ზიარებისაგან, ვითარცა სიმონ მოგვ ჩემ პეტრესაგან“.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ამ საკითხში მოციქულთა დამოწმებულ კანონს იმეორებს VI მსოფლ. კრების 22 და 23 კანონებიც „რომელნიცა წარგებითა საკმართადთა, ესე იგი არს ქრთამითა კელთდასხმულ იქმნენ, გინათუ ეპისკოპოსი, ანუ რომლისაცა სამღვდლოდსა დასისაგანი... განიკუეთენ, ვითარცა სკმეონ მოგვსა შურისა და საცთურისა და ბოროტისა მოქმედისა ზიარი“.

„ძეგლისწერის“ მე-9 კანონი

„ხოლო მეორეთა გვრგვინთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივაღს მათ თანა“.

1 იქვე, გვ. 119.
2 იქვე, გვ. 117.
3 იქვე, გვ. 120.
4 ქართ. სამართლის ძეგლები, III, გვ. 120.

ნეოკესარიის მე-7 კანონი

„ხუცესი ქორწილსა მეორედ ქორწინებულთასა ნუ თანა-მენაჴე ექმნების სამხრობასა“.

მსგავსი მაგალითები, რომელთაგან მხოლოდ მცირეოდენი აღვნიშნეთ გარკვეული მიზეზების გამო, იძლევიან საფუძველს „ძეგლისწერა“ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ტექსტის გათვალისწინებით ჩამოყალიბებულ ძეგლად მივიჩნიოთ. ამჯერად ჩვენ „ძეგლისწერასთან“ დაკავშირებული საკითხებიდან მხოლოდ ერთ საკითხს – მის დამოკიდებულებას „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანთან – შევეხეთ, ხოლო თვით ამ უმნიშვნელოვანესი ორიგინალური კანონიკური ძეგლის ყოველმხრივი შესწავლა მომავლის გადაუდებელი საქმეა¹.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი უძველესი ნუსხა C (A - 124), ამ ძეგლის დანარჩენი ქართული ნუსხებისაგან განსხვავებით, დამატებითი სტატიების რიცხვში არ შეიცავს „ძეგლისწერას“, საფიქრებელია იმ მიზეზით, რომ ამ ხელნაწერის, თუ მისი დედნის გადაწერის დროს „ძეგლისწერა“ ჯერ კიდევ არ არსებობდა.

მაშასადამე, „დიდი სჯულისკანონი“ თარგმნილია რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდე. რუის-ურბნისის კრების თარიღად ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულია 1103წ., რომელიც, ჩვენი აზრით, კორექტივს მოითხოვს.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის თარიღი არცერთ საისტორიო წყაროში აღნიშნული არ არის. პირველი ისტორიკოსი, რომელმაც სცადა გაერკვია კრების თარიღი დავით აღმაშენებლის ისტორიაზე დაყრდნობით, ვახუშტი ბატონიშვილი იყო: „...შემდგომად გამოვიდნენ ფრანგნი, აღიღეს იერუსალიმი წელსა 1101, ქართულსა 321. ამასვე წელსა აღიღო ციხე ზედაზენი მეფემან კკრიკე მეფისაგან, შემდგომად წელიწადისა მიიცვალა კკრიკე და დასვეს ძმისწული მისი აღსართან, არამედ განიხილა მეფემან, რამეთუ სახლნი ღვთისანი ქვაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნენ, მწვემსნი, არამედ ძგელები, ამისთვის შეჰკრიბნა კათალიკოს-ეპისკოპოსნი და სამღვდლონი მამულისა თვისისანი და სხვა კერძონიცა, ჰქმნა კრება წესა 1103 წელს, ქართულსა 323“².

ამავე თარიღს ასახელებს ყველა მკვლევარი, რომელსაც ამ კრების შესახებ სპეციალურად, თუ გაკვრით ჰქონია საუბარი. ივ. ჯავახიშვილი, ეყრდნობა რა დავითის ისტორიის იმავე ადგილს, რომლის შინაარსის ვახუშტის ისტორიის მიხედვით ზემოთ მოვიტანეთ, აღნიშნავს, რომ დავით მეფემ კკრიკეს ზედაზნის ციხე წაართვა ქორონიკონსა 323 ე.ი. 1101წ. აქ თვანათლივ ჩანს, რომ 323 ქორონიკონის გამონაგარიშებაში მექანიკური შეცდომაა დაშვებული, რადგან 323 ქ-ნი უდრის არა 1101წ., არამედ 1103წ. როგორ ავხსნათ, რომ ხსენებულ ისტორიკოსთა ნაშრომებში ერთი და იგივე წყაროდან

1 „ძეგლისწერის“ ზოგიერთი საკითხი (ავტორისა და წყაროთა ზოგადი მიმოხილვა) განხილული გვაქვს სტატიაში „რუის-ურბნისის „ძეგლისწერის“ ავტორის ვინაობისათვის“ (კ. კეკელიძის ს.ხ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის XIV სამეცნ. სესიის თეზისები, თბ., 1972). ამ ძეგლის შესწავლის შედეგებზე იხ. ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“, თბილისი, 1978 წ.

2 ვახუშტი ბატონიშვილი, საქართველოს ისტორია, 1885, გვ. 174.

აღებული ქორონიკონი განსხვავებულია, ვახუშტით 321, ჯავახიშვილით 323. თუ პირველი ქორონიკონი სწორია, დაახლოებითი გამოანგარიშებით რუის-ურბნისის კრება, მართლაც 1103წ. მოუწვევიათ, ხოლო თუ 323 ქორონიკონია უფრო ზუსტი, მაშინ კრება 1105წ. შემდგარა. ქორონიკონის დასახელებაში არც ერთი ისტორიკოსი არ ცდება: ქართლის ცხოვრების ნუსხები თვით განსხვავდებიან ვარიანტულად ერთმანეთისაგან დასახელებული ქორონიკონის გადმოცემაში. ქორონიკონი 323, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი უთითებს, გვაქვს ერთადერთ, მაგრამ ყველაზე უძველეს ნუსხაში – ანასეულ ქართლის ცხოვრებაში (Q795), ხოლო ვახუშტი ეყრდნობა ერთ იმ მრავალრიცხოვან გვიანდელ ნუსხათაგანს, რომელიც 321 ქორონიკონს უზენებს (აქვე აღვნიშნეთ, რომ ჭალაშვილისეული და მარიამისეული ქართლის ცხოვრების ნუსხებში ეს ქორონიკონი საერთოდ არ არის დასახელებული).

ამრიგად, იმავე მეთოდით, როგორც ეს ვახუშტის და ივ. ჯავახიშვილს აქვთ გამოანგარიშებული, და 323 ქორონიკონზე დაყრდნობით რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება 1105წ. მოუწვევიათ.

აქედან გამომდინარე, „დიდი სჯულისკანონი“ ქართულად 1105 წლამდე – რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევამდეა თარგმნილი.

ვარაუდი, რომ „ძეგლისწერა“ დიდი სჯულისკანონის გათვალისწინებითაა შედგენილი, ნიუხედავად არგუმენტთა სიმრავლისა, ვერ ხსნის „ძეგლისწერაში“ ძირითადი კანონიკური კოდექსის შედგენილობის ზოგიერთ უცნაურობებს და აშკარა შეცდომებს:

1. სარდიკიის კრების დაუსახელებლობის გამო უკვე აღვნიშნეთ.

2. „ძეგლისწერის“ მიხედვით ლაოდიკიის კრების 21 კანონია დასახელებული. ასეთი წყაროს არსებობა აშკარად გამორიცხულია, რადგან ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ბერძნული და ქართული წყაროები ყოველთვის 59 კანონს გვიჩვენებს. აქ „ძეგლისწერის“ ავტორის ან ნუსხათა გადამწერის შეცდომასთან გვაქვს საქმე.

3. ნიკიის მეორე მსოფლიო კრება „ძეგლისწერაში“ მსოფლიო კრებად არ არის დასახელებული და ამასთანავე 18 კანონი მიეწერება და არა 22, როგორც ეს უნდა იყოს. ამ შეცდომის მიზეზი შეიძლება იყოს C A-124 ნუსხის მსგავსი ხელნაწერი, რომელიც შესავალ სტატიაში ნიკიის მეორე კრებას 17 კანონს მიაწერს, ხოლო ძირითად ტექსტში ჩამოთვლის 17 კანონის ტექსტს, ი მ (18) კანონის ციფრობრივ მაჩვენებელს სვამს და შემდეგ აღნიშნავს, რომ აქ ამ ხელნაწერის დედანს აკლდაო. სანიშნებელია, რომ დასახელებულ შესავალში „დიდი სჯულისკანონის“ ნუსხები არც ნიკიის მეორე და არც სხვა მსოფლიო კრებათა აღნიშვნისას არ ხმარობენ „მსოფლიო კრებას“.

4. „ძეგლისწერაში“ კონსტანტინოპოლის 879 წლის კრებას მეშვიდე მსოფლიო კრება ეწოდება. მართალია, ასეთი სახელწოდებით ამ კრებას არ ასახელებს არც ერთი ბერძნული და ქართული წყარო, მაგრამ ეს შეიძლება იმის გამოძახილი იყოს, რომ ეს კრება მის მიერ დაგენილ კანონთა ტექსტებში რამდენიმეჯერ თავის თავს მსოფლიო კრებას უწოდებს, მაგრამ მას მერვე მსოფლიო კრების პრეტენზია ჰქონდა და არა მეშვიდისა, რომლის კანონებს თვითონ ამტკიცებს.

„ძეგლისწერის” აქ წამოჭრილი საკითხები დამატებით კვლევას მოითხოვს, რათა დადგინდეს ამ შეცდომთა თუ განსხვავებათა მიზეზები და წყაროები.

ტექსტისათვის

წინამდებარე გამოცემისათვის გამოვიყენეთ „დიდი სჯულისკანონის” უძველესი ხელნაწერები: A-76, XIII ს., A-124, XI ს., ქუთ. 25, XIII ს.; A-171, XIII ს., ქუთ. 17, XIII ს., A-1102, XIII ს., H-1670, XIII-XIV სს. და A-1116, XV-XVI სს. (თავბოლონაკლული ნუსხა). ძირითად ნუსხად აღებულია A-76 კ. კეკელიძის მითითების თანახმად. დანარჩენ ნუსხათა ვარიანტული ჩვენებანი სქოლიოებშია ასახული. ძირითადი ნუსხის მცდარი წაკითხვები სხვა ნუსხათა სწორი ფორმებითაა გასწორებული, ხოლო ძირითადი ნუსხის ჩვენება სქოლიოშია ჩატანილი. „დიდი სჯულისკანონის” გვიანდელი ნუსხები (A-9, A-741, H-1376, Q-53, A-1402, ქუთ. 26) XVIII ს. ხელნაწერებია და ტექსტის დადგენისას მხედველობაში არ არის მიღებული, რადგან ისინი ძველი ნუსხების ასლებს წარმოადგენს და მათი ვარიანტული სხვაობანი გადამწერთა მიერ დაშვებული შეცდომებითა და ორთოგრაფიული სიჭრელით შემოიფარგლება. ორიგინალობით გამოირჩევა მხოლოდ A-741 ნუსხა, რომელშიც არ არის შესავალი სტატიები და სისტემატური ნაწილი კანონთა ტექსტების ბოლოსაა გადატანილი (წარმოადგენს A-124 ნუსხის ასლს). გამოცემაში ტექსტი იმავე თანამიმდევრობითაა წარმოდგენილი, როგორც ძირითად ხელნაწერებშია. გამონაკლისია დაშვებული „პავლე მოციქულისა” და „პეტრე და პავლეს” კანონთა ტექსტებისათვის, რომლებიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „დიდი სჯულისკანონის” ზოგიერთი ნუსხის გვიანდელ დანამატს წარმოადგენენ, ამიტომ უხერხულად ჩავთვალეთ ტექსტს დასახელებული სტატიებით დაწყება და, ჩვენის აზრით, შესაფერისი ადგილი მიუჩინეთ: გადავიტანეთ „მოციქულთა კანონების” შემდეგ, თანაც, ძირითადი ტექსტისაგან გამოყოფის მიზნით, პეტიტით წარმოვადგინეთ. აქვე დავსძენთ, რომ დასახელებულ სტატიათა ტექსტის დადგენისათვის, გარდა A და G ნუსხებისა, გამოვიყენეთ A-737 XIV ს. ხელნაწერში დაცული ამ სტატიების ტექსტებიც, რომლებიც სქოლიოებში N ლიტერითაა წარმოდგენილი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ სტატიების ფარგლებში ძირითად ხელნაწერად G ნუსხაა გამოყენებული, რომელშიც XIII-XIV სს. ტექსტია მოცემული, რადგან A ნუსხაში წარმოდგენილი იგივე ტექსტი გაცილებით გვიანდელია (XVI ს.).

„დიდი სჯულისკანონის” სისტემატური ნაწილის EG ნუსხებში წარმოდგენილი სამოქალაქო კანონთა შემცველი ტექსტის ის ნაწილი, რომელიც არსენ იყალთოელის თარგმანის ტექსტთან შედარებით მეტია და, როგორც აღვნიშნეთ, გვიანდელი თარგმნილია, განსხვავებული შრიფტითაა წარმოდგენილი, რაც მკითხველს გაუადვილებს თავდაპირველი თარგმანისაგან გვიანდელის გამოყოფას და მისი მოცულობის განსაზღვრას. ამასთანავე ტექსტის ამ მონაკვეთში ძირითად ნუსხად აღებულია G ხელნაწერი, რადგანაც ის E ნუსხასთან შედარებით სრულადაა დაცული.

ტექსტში ვარსკვლავებითაა (*) აღნიშნული და სქოლიოებში ნაჩვენები: 1) ტექსტის ის მონაკვეთი ან სიტყვა, რომელსაც ეკუთვნის ხელნაწერების აშიებზე მიწერილი „შეისწავნი“ და შენიშვნები, 2) ძველი და ახალი „ალექსის“ წიგნებიდან ამოღებული ციტატები, თუ მათი პერიფრაზი, 3) ტექსტის გამოცემასთან დაკავშირებული შენიშვნები.

ტექსტის ვარიანტულ კითხვა-სხვაობათა ჩვენებისას შეგნებულად აუარეთ გვერდი ტექსტში იმ სიტყვის ციფრებით აღნიშვნას, რომელსაც სქოლიოში ვარიანტი მოეპოვება, და გამოვიყენეთ სტრიქონთა სათვალავის სისტემა.

სქოლიოში ყოველთვის არაა ნაჩვენები იმ სიტყვათა ვარიანტები, რომელთა ხმარებას გარკვეულ ნუსხებში სისტემატური ხასიათი აქვს; მაგ. კონსტანტინუპოლი, ლაუდიკია - AG ნუსხებში; ებისკოპოსი, ებისტოლე, შჯული - C ნუსხაში და სხვა.

ბერძნულთან შედარებით ქართული ნუსხების ნაკლები ადგილები არაა ბერძნული ნუსხების მიხედვით აღდგენილი. ქართული ხელნაწერების ჩვენება გასწორებულია ბერძნული გამოცემების მიხედვით მხოლოდ მაშინ, თუკი ამ ჩვენებას ქართულ ნუსხათაგან ერთი მაინც უჭერს მხარს. გამონაკლისია დაშვებული VI მსოფლიო კრების მე-2 კანონის იმ ადგილისათვის, სადაც გამოტოვებულია პეტრე ალექსანდრიელის სახელი, რადგან ამ კანონში წარმოდგენილია ამ დროისათვის მოქმედი ძირითადი კანონიკური კრებულის შედგენილობა და ქართული ნუსხების ხარვეზის შეუსწორებლად დატოვება უხერხულობას შექმნიდა. არ არის გასწორებული ისეთი შეცდომებიც, რომლებიც დენის შესაბამისი ადგილის არასწორი გაგების ნიადაგზეა აღმოცენებული, ხოლო ქართული ნუსხები კი ვარიანტულ წაკითხვებს არ იძლევა. მაგ., ბერძნული Σηκουσδὶς წარმოადგენს ერთ-ერთი ეკლესიის სახელწოდებას, ხოლო ქართულ თარგმანში კი გვაქვს „საყუდლისასა“, ასევე Φλαβίου Ἐπαφροῦσιθ მთარგმნელს ორი სხვადასხვა პირის სახელებად მიუჩნევია და „და“ კავშირით გაუყვია „ფლაბიოსსა და ევაგრესსა“, ελεσθερία, რაც „თავისუფლებას“ ნიშნავს, საკუთარ სახელად - „ელეფთერი“ - არის გაგებული და სხვ.

ბერძნული გამოცემების მიხედვით მხოლოდ „განწესებანი ყოვლად წმ. მოციქულისა პავლესნი“ და „განწესებანი... პეტრე და პავლესნი“ დავმუხლეთ, რადგანაც ქართული თარგმანი დაუმუხლავად არის წარმოდგენილი.

გამოცემული ტექსტის აშიებზე მიწერილი რიცხვები ძირითადი (A) ნუსხის გვერდებს უჩვენებს, ხოლო სისტემატური ნაწილის იმ ტექსტისათვის, რომელიც მხოლოდ EG ხელნაწერებში გვაქვს, გვერდები ნაჩვენებია G ხელნაწერის მიხედვით და ამიტომ გვერდების აღმნიშვნელ რიცხვებს წინ G ლიტერი უზის.

სქოლიოებში არ ვაჩვენებთ ცალკეულ ნუსხათა ის მინაწერები, რომლებსაც „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტთან კავშირი არა აქვთ და უმეტესად თვით ხელნაწერთა ისტორიას ასახავენ. ეს მინაწერები ქვემოთ ხელნაწერთა მოკლე აღწერილობებში არის მოტანილი.

ბოლოს საჭიროდ მიგვაჩნია განვმარტოთ ხელნაწერთა ფონდების აღმნიშვნელი პირობითი ნიშნები:

A – ყოფ. „საკელესიო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი“, ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი.

H – ყოფ. „საქართ, საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი“, ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი.

ქუთ. – ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

ხელნაწერთა მოკლე აღწერილობა

A (A-76)

ქალაღი, 312 ფურცელი (ზომა 31,7X24, ტექსტი 24,3X16) ბოლო რესტავრაციის შემდეგ გაკეთებული პაგინაციით. რვეულების სათვალავი მე-4 ფურცლიდან 250 ფურც. ჩათვლით ძირითადი ტექსტის ხელით – ა – ლ ა (ბოლო რვეულში 7 ფურცელია); ნუსხური, ნაწერია ორ სვეტად; თითოეულ სვეტში 32 სტრიქონი. ძირითადი ტექსტი – XIIს. (4 – 250 ფურცლები): 1 – 3 ფურცლები XVIIს. ხელით (ბოლო, მე-3 ფურც. v-ზე დაწერილია მხოლოდ I სვეტის ორი მესამედი); ჭვირნიშანი არა აქვს. 251r-311v დაწერილია XVIIს. ხელით, ორ სვეტად, 32-33 სტრიქონი თითოეული (შესაძლებელია, იგივე ხელი იყოს, რაც 1–3 ფურცლისა, ოღონდ უფრო წვრილად ნაწერი; ჭვირნიშნისანი). 311v-312r დაწვერელია. ამ გვერდებზე მრავლადაა სხვადასხვა დროისა და სახის მინაწერები. 251r-დან გრძელდება რვეულების სათვალავი ლ ბ – ლ თ (ბოლო რვეულში 6 ფურცელია). 250v- ზე ძირითადი ტექსტის ხელით გადამწერის შენიშვნა - „დიდება... ღმერთსა, რომელმან სრულ-ყო“ – მიგვანიშნებს, რომ თავდაპირველი ტექსტი, რომელიც იწყებოდა 4r –ზე („შეკრებაი კანონთა საეკლესიოთაი...“), მთავრდებოდა 250v- ზე „ძეგლისწერაი წმიდისა და ღმრთივ შეკრებულისა კრებისაი“-ს ბოლო სიტყვებით. ე.ი. ძველი ტექსტი სრული სახით არის გადარჩენილი.

ხელნაწერი, გარდა „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ტექსტისა, შეიცავს დამატებით სტატიებს:

1. „ძეგლისწერაი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებისა“ (ძირითადი ტექსტის ხელით 250ვ).

2. „კანონი მეექუსე კართაგენს შინა შეკრებულთა ორას ათშვდმეტთა ნეტართა მამათა, რაითა საცხებელი ხუცესთა მიერ არა იქმნებოდის“ (250r - 255v –ეს და მომდევნო სტატიები XVIIს. ნუსხურით).

3. „კანონი მეშვდე კართაგენს შეკრებულთა ორას ათშვდმეტთა ღმრთივ-შემოსილთა მამათა ძკრთა შინა შთავრდომილთა დაგებისათვს“ (255v – 260r).

4. „კართაგენის შინასა წმიდისა კრებისა კანონთა ორმეოცდამესამე შემნანებელთათვს“ (260r-280v).

5. „კანონი სამეოცდამეცხრე წმიდათა მოციქულთაი ოთხშაბათ-პარასკევთათვს“ (280v-299v).

6. „კანონნი შეცოდებულთანი, აღწერილი ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანეს მიერ კონსტანტინეპოლელ მთავარეპისკოპოსისა, რომელსა ეწოდა მმარხველ” (299v-304r).

7. „კანონნი შეცოდებულთანი, განწესებულნი მამისა ჩუენისა იოანე მმარხველისა მიერ კონსტანტინეპოლელ პატრიარქისა” (304r-309v).

8. „კანონნი დღითი-დღელთა ცოდვათანი, ვითარცა წმიდამან ბასილი განმიწესა” (309v-311r).

მინაწერები: ტექსტის ხელით გადამწერის შენიშვნები:

1. „სხუად ვინ დაეპერას ამას ზანდუკსა, თუ არა მე დავეკსენ” (35r).

2. „დიდება და მაღლი ღმერთსა, რომელმან სრულ-ყო” (250r).

3. „მწერალო, აქა ფრთხილად” (194r).

4. გვიანდელი ხელით, მხედრულით: „რჯულის კანონი ეკუთენის დიდს მცხეთის სობოროს ჩენე (1855) წელს” (1r, 11r, 21r, 36r, 60r, 71r, 91r, 112r, 133r, 154r, 175r, 196r, 214r, 235r, 255r, 276r, 298r, 311r).

5. გვიანდელი ნუსხურით, შავი მელნით: „იესუ ღმერთო, შეიწყალე ცოდვილი უღირსი ბერი ხარიტონ, ამინ და ვინცა ბრძანოთ, ვინცა შეგიწყალნეს ღმერთმან. ამინ, უფალო, იესუ ღმერთო” (126v).

6. XVII საუკ. ნუსხურით: „იესო ქრისტე, შეიწყალე სული ფრიად ცოდვილისა, მონა ღმრთისა ტფილელი იოსებ” („დიდმოურავიანის” ავტორი, 249r).

7. ღმერთო, ნუ წამწყემდ ცოდვილსა მცხეთის კანდელაკს პეტრეს, ქ კს უ ზ (1719წ.), პეტრე” (ხელრთვა, 257v).

8. ტექსტის ბოლო ნაწილის გადამწერის ხელით (XVII ს.) „დიდება და მაღლი ღმერთსა, რომელმან სრულ-ყო” (311r).

9. იქვე, გვიანდელი მხედრულით: „სამას ცხრა ფურცელია სრულებით. ამას გარდა სამი ფურცელი კიდევ თავსა ძევს – მოციქულთა კანონი პეტრესი და პავლესი”.

10. მხედრულით: „ქ. წელსა 1831 რაც აქ ყოველთა კრებულთაგან კანონებია დასხმული, ყოველივე თითოეულად შეემოწმა თავის წინასიტყვაობით რუსულს კორმჩის წიგნს მხოლოდ ესენი, რაც აქ სწერია, თკნიერ ქართველთ კრებისა, ვინადგან ესე საკუთრად საქართველოსა და არა მსოფლიო. მ (ღღელ)-მ(ონაზონი) ტარასი. იოხეთ, წმიდანო მამანო” (311v).

(ტარასი, არქიმანდრიტი კავთისხევის მონასტრისა, XIX ს. I ნახევრის ცნობილი მოღვაწეა).

11. გვიანდელი ნუსხურით: „ესე სჯულისკანონი მე, ანჩისხატის კანდელაკს დავით, თამაზხან რომ ქალაქში შემოვიდა, მესამე დღეს დავიხსენ თათრისაგან. სვეტიცხოვლისა იყო და ისევე სვეტიცხოველსა შევწირე სულისა ჩემისა სახსრად და ძისა ჩემისა მიქელის სადღეგრძელოდ. შენდობასა ბრძანებდეთ” (311v).

(თამაზ-ხანის (1524-1576წწ.) შემოსევა საქართველოზე და თბილისის აოხრება 1536 წელს მოხდა).

12. XVIს. მხედრულით: „ქ. შემოგწირე მე, ვაჩნასძემან როინის შვილმა, ბოქაულთ უხუცესმა იორამ, ესე წიგნი სჯულისკანონი თქუენ წმიდასა და ცათა მობაძავსა საყდარსა, სუეტსა ღმრთივ აღმართებულსა, კუართსა სამეუფოსა და მირონსა წმიდასა სულისა ჩუენისა სახსრად და ჩუენთუის სადღეგრძელოდ. მას ჟამსა, როდეს მეფე ბატონი სუიმონ ურუმთაგან დატყუევდა და ჩუენ ხუანთქართანა ელჩად წავედით, და ესე წიგნი დატყუევებული ვიპოვეთ და დავიხსენით და ვიყიდეთ ოთხმოც ფლურად, მოვიტანეთ და შევსწირეთ სუეტსა ცოხველსა ჩუენთუის სადღეგრძელოდ და სულისა ჩუენისა სახსრად. ღმერთო და სუეტო ღთივ აღმართებულო, შეიწირე ჩუენგან მცირე ესე შესაწირავი და ნუ დაგუსჯი დღესა მას განკითხვისა ჩუენისასა, ამინ“.

(სვიმონ I (1558-1569წწ.) დაატყუევებს 1569წ.).

13. უფრო გვიანდელი გაურკვეველი მხედრულით ლექსის მაგვარი ტექსტი; იკითხება მხოლოდ ფრაგმენტულად, რასაც მისდევს უშნოდ ნაწერი მხედრულით: „მე ქართლის კათალიკოზმან დავსწევველე გურგენა გარაყანის ძე“ (212რ-ვ). მომდევნო ტექსტი, ალბათ, წყველაა – გაურკვეველია.

14. ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფი (908-ე აკად. გამოცემის მიხედვით) XVIIIს. ხელით (313v).

ხელნაწერი აღწერილია: 1. Θ. Жордания, Описание рукописей и старопеч. книг церков. музея духов. Груз. епархии, кн. I. 2. Бенешевич В.Н. Грузинский Великий Номоканон по спискам Тифлисского церковного музея, Христианский восток, II, вып. III, СПб, 1914, стр. 351-354. 3. ხელნაწერთა აღწერილობა, А ფონდი, ნაკვ. I, 1974წ.

В(ქუთ. 25)

ბომბიცინი, 29X19, ტექსტის ზომა – 22X12; 313 ფურცელი. თითოეულ გვერდზე 29 სტრიქ.; XIIს. ლამაზი ნუსხურით; 2 – 31ფ. ძირითადი ტექსტის ხელით, 1r-v შედარ. გვიანდელი ხელით; 312-313ფ. მოგვიანო წვრილი ნუსხურით. მოხატული სახედაო ასოებითა და თავსამკაულებით.

იწყება: „შეკრებად კანონთა საეკლესიოთა და განყოფილი ა[თოთხმეტ ნაწილად]“.

მთავრდება: „უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოწვევისასა...“ ბოლონაკლული, წყდება: „და მიერ ღმრთივან დაეპყრა...“

პირველი ფურცლის შუა ნაწილი ამოჭრილია, 191v და 192r შუა 3 ფურცელი აკლია. გადამწერი გრიგოლი ჩახრეხადსძე (იხ. ანდერძის ტექსტი. 296r).

ღამატებითი სტატიები: 1. „ძეგლისწერაი წმიდისა და ღმრთივ-შემოკრებულისა კრებისაი“ (რუის-ურბნისის) – ტექსტის ხელით (296v-309v). 2. „უწყებად მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა...“ ბოლონაკლული (და-ახ. XVIIს. ხელით, 312r-313v).

მინაწერები: 1. ძირითადი ტექსტის ხელით: „აქა რიცხვსა ზელა კანონნი მაკლიან, ვინათგან ამან კრებამან ასოცდაათრვაძეშინი კანონნი დასხნა“ (150r). (შენიშვნა უადგილოა, რადგან აქ კართაგენის კრების 138-ვე კანონი ადგილზეა).

2. „ქრისტე ღმერთო, შეიწყალე გრიგოლი, ამინ“ (116r).

3. „მ მე, რამეთუ ამანვე სულთა განმზრუნელმან მამონამან მეცნა ჩუენ მონა ყოველისა არაწმინდებისა და უღმრთებისა მეუფენი... მთავარნი, მღვდელნი, მთავარნი მკვდარნი და ყოველი ნათესავი ქართველთაი ამისთვის სამართლად მივეცენით სატანჯველად და მოსასრველად ნათესავსა უგულისცმოსა და უმეცარსა ღმრთისასა, უღმობელსა, უწყალოსა და სისხლის მჭამელსა, რაჟამს ძირი ესე ყოველთა ვნებათაი ყოველთავე ვითარცა მშვნავა... შევიტკებთ. ამიერითგან ნულარა მკითხავ, თუ რაოდენნი მორჩნი ხეინერგისა ამის ძირისა არიან ანგაპარებაი, შური, მტერობაი, სიძულილი, კდომად, ამპარტავეანებაი, პარვაი, ავაზაკობაი, კაცისკვლად, სიძვაი, მრუშებაი... მოიწიენეს რისხვაი სამართალი, ვითარცა ურჩითავს სახარებისათა და მორჩილთა სიცრუისათა” (213r).

4. [სრ]ულ იქმნეს [ტი]ბიკონნი ყოვლად [შ]უენიერნი” (285r).

5. შედარებით გვიანდელი ნუსხურით: „ღმერთო და ვარძიისა ღმრთისმშობელო, შეიწყალე ფრიად ცოდვილი ამისი მკაზმავი, ამინ” (177v).

6. „ადვილ ხილვისთვის თავზედ სხოლიოდ მოვწერე მე, უნდომან და ცოდვილმან ბერმან ღიონისი, ვინცა მხილველთა და მკითხველთა წმიდისა ამის წიგნისათა გვედრებით, რათა ცდომილებაი მომიტეოთ და შენდობაი გკბრძანოთ, ო ნო” (290r).

7. „სახელითა ღმრთისაითა, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისათა მოსე ფაფეაურის ძე ღირს ვიქმენ პოვნად წიგნისა მოძღუარსა ქრისტეანეთა და მოვაკს[ენე] მონასტერსა ჯუარისა პატიოსანსა სალოცავად ჩ[ემთა] მშობელთა და[მმა]თა ჩემთათვის, ვინცა ესე სულისა ჩემისა ნაშრომი ჯ[უარს] გა[მო]ა[ჯუ]ას, ამა კრებათა კანონს...” (296r).

8. (დაწერილია შებრუნებულად) „ღმერთო ჩემო, რომელმან სიმდაბლით ჯუარცმა ჯერ-იხინე, ღირს მ[ყავ] საღუთ]ოსა ზიარებასა, რომელმან წმიდაი ესე სჯულისკანონი დავიკ[სენ] და კუალად]ვე ჯუარს შევსწირე სულისა ჩემისა საკსრად და მშობელთა ჩემთა შესანდობ[ლად]. ქორონიკონი ტი (1622წ.) ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმან მეტეხთწინამძღვარმან” (300v).

9. „ჩუენ, ქუთათელ მიტროპოლიტმან მაქსიმე, ვიყიდეთ წმიდაი ესე წიგნი სჯულისკანონი და შევსწირეთ ქუთაისის ყოვლად წმიდასა სამეოხოდ სულთა ჩუენტა. ვინც გამოსწიროს და დაუკარგოს, შეჩუენებულ იყოს, ან ვინც დაწინდოს” (311v).

10. მხედრულით: „მე, ფრიად ცოდვილმან ბატონიშვილმან დიმიტრი...” (156r). დანარჩენი ტექსტი ფურცლის ქვედა კიდესთან ერთად ჩამოჭრილია.

11. ძნელად ამოსდაკითხავი საკმაოდ ძველი მხედრულით გაკეთებული მინაწერების ფრაგმენტები (53v და 252v).

ხელნაწერი აღწერილია: 1. ქუთაისის სახლემწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, შედგ. ე. ნიკოლაძის მიერ, თბ., 1953წ. (მხოლოდ რამდენიმე მინაწერია გამოტანილი).

2. Бенешевич В.Н. Христианский Восток, V, II вып. СПб, 1917. стр. 120-122 (ძალიან მოკლე).

ქალღმად; 626 გვ. (122-ის შემდეგ გადამხტარია 133 გვერდზე); 25X18, ტექსტი 19,8X11,8. რვეულების სათვალავი ა – ლ თ (ბოლო რვეულში ხუთი ფურცელი, ხოლო 24-ეში 6 ფურცელი); აკლია ერთი ფურცელი 622-სა და 623 გვ. შუა; დაუწერელია: 86, 566 (მხ. ორი სტრიქონია დაწერილი ტაეში), 567-568, 604 გვერდები.

ტექსტი დაწერილია XI ს. ნუსხურით.

„დიდი სჯულისკანონის“ გარდა ხელნაწერი შეიცავს დამატებით სტატიებს:

1. „წმიდისა ბასილის კანონთაგან: მონასტერსა შინა ყოველნივემცა წესიერად არიან“ (563-565). ამავე სტატიის გაგრძელებად (გვ. 565) გვიანდელი ნუსხურით მიწერილია (იოანე მმარხველის ნომოკანონის ბოლო?) 11 სტრიქონი. ამის შემდეგ 566-568 გვერდები დაუწერელია.

2. „თუ ვითარ ჯერ-არს შეწყნარებად, რომელი ჰურიათაგან სარწმუნობასა ქისტეანეთასა მოუკლებოდის“ (569-578გვ.).

3. „აღწერად უსრულესი-რე: თუ ვითარ ჯერ-არს შეწყნარებად, რომელი ჰურიათაგან სარწმუნობასა ქისტეანეთასა მოუკლებოდის“ (571-578გვ.).

4. წესი, რომელი იქმნების მოქცეულსა ზედა სარკინოზთაგან წმიდისა მომართ და ჭეშმარიტისა სარწმუნობისა ჩუენ ქრისტეანეთადისა“ (578-786).

5. შეჩუენებანი იაკობიტთა და ყოველთა ერთბუნებათანი, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა“ (587-593).

6. „საცხორებელისათვის ვნებისა ქრისტესისა და ვითარმედ ღმრთის მანებელნი არიან მეტყუელნი, ვითარმედ: წმიდაო უკუდაო, რომელი ჯუარს ეცუ და ივნე“ (593-600; 601 გვ. დაუწერელია).

7. „აღსარებად და უწყებად მართლისა სარწმუნობისა და წმიდათა კრებათათვის, რომელთა ჯერ-არს ყოველთა ქრისტეანეთათვის, რადთა კეთილად და გამოწულილვით მეცნიერ ივენენ“ (602).

8. „წმიდისა ფოტი პატრიარქისა აღწერილი“ (602-603).

9. უსათაუროდ: კითხვა-მიგებანი (604-619).

10. „განჩინებად სარწმუნობისა და დიდებულისა იოანეს მიერ ღმრთისმეტყუელისა გამოცხადებით საკრველთმოქმედისა გრიგოლის მიმართ, ვითარცა ხუაშნებითა ღმრთისმშობელისადათა და ესე იგი სარწმუნობად არს, რომლისათვის გრიგოლი საკრველთმოქმედმან ილოცა და ჩუენებით ღმერთმან ასწავა და მან დაწერა ძილსა შინა და, ოდეს განელცა, კვლთა აქუნდა“ (619-620).

11. „ლოცვად ლხინებისა მათთვის, რომელნი უარისყოფისაგან მოქცეულ ივენენ ქრისტეანობად: ახლად თარგმნა ესე გიორგი“ (620-622).

12. „ლოცვად სხუად ესეცა აღმსარებელსა ვიდრე ზედა“ (622).

13. „სხუად ლოცვად ვგრეთვე აღმსარებელსა“ (622); მომდ. ფურც. მოჭრილია, ტექსტი ბოლონაკლული).

14. „...ელისათკს განგებულისათკს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა” (623-626).

მინაწერები: 1. გადამწერის ხელით აშიაზე სიტყვა „ფასოდსამან“-ის გასწვრივ: „ფოთსა იტყვს” (376გვ.).

2. XIX ს. მხედრულით: „იოანე ნათლისმცემლისა უდაბნოსა”.

3. აშიაზე (მთარგმნელის? მიერ) სინგურით: „ამის ქალაქისა სახელი არცა ბერძულსა დედასა ეწერა” (386გვ.).

4. ნიკიის მეორე კრების მე-18 კანონის სათაური წყდება: „საეპისკოპოსოსა შინა ანუ სა...” გადამწერის შენიშვნა: „აქა აკლია დედისაგან” (402). (ე.ი. აკლია ამ კრების 18-22 კანონების ტექსტი). დანაკლისისათვის ადგილი არ არის დატოვებული და უშუალოდ მოსდევს ტარასი პატრიარქის ადრიანესადმი ეპისტოლის სათაური. ამ სათაურს 402 გვერდის უკანასკნელი სტრიქონები უჭირავს. ტექსტის ხარვეზი შეუვსია XVIII ს. ბესარიონ ორბელიშვილს (კათალიკოსს), როგორც ამას ორი ჩამატებული ფურცლის ბოლოს 406 გვერდზე მხედრულით მიწერილი შენიშვნა გვამცნობს: „ესე ორი ფურცელი ძუელითგანვე დედასა კლებოდა, მე, უღირსმან კათალიკოზმან ბესარიონ დავსწერე თვისთა კვლითა”. ბესარიონს შავი მელნით გადაუხაზავს ტარასის ეპისტოლის სათაური ძველ ტექსტში, ჩაუმატებია ორი ეტრატის ფურცელი და ნიკიის II კრების კანონთა ტექსტის შევსების შემდეგ 406 გვერდის ბოლოს გადმოუწერია ხელახლა ტარასის ეპისტოლის სათაური, ხოლო ამ ეპისტოლის ძირითადი ტექსტი 407 გვერდიდანვე გრძელდება. ამიტომ 25-ე რვეულში, ჩამატებული ორი ფურცლის ჩათვლით, 10 ფურცელია.

ხელნაწერი აღწერილია: 1. Θ. Жордания, Описание рукописей... Церковного музея кн. I. (mokle). 2. Бенешевич В.Н. Христианский восток, V, вып. II, СПб, 1914, стр. 354-355 (მოკლე).

D(A-171)

ქალაღი; 313 ფურც.; 32X21,9; ძველი ტექსტის ზომა 23,2X13,5; გვიანდელისა – 22,6X13,4; 1—14 და 278—313 ფურც. ნაწერია XVIII ს. ერთი და იმავე ხელით. ძირითადი ტექსტი — 15—277 ფ. (რვეულები დ – ლ ზ, ბოლო რვეულის მხოლოდ პირველი 4 ფურცელია) არა უგვიანეს XIII ს.; დაუწერელია 1v, 3r-v, 311v, 313r. აკლია 189 და 190 ფურცლებს შუა ერთი ფურცელი (VI კრების 59-დან 63 კანონამდე).

ხელნაწერის გვიან დამატებულ ნაწილში არის დამატებითი სტატიები (A ნუსხის დამატებითი სტატიებიდან 1, 6, 7, 8 და „ძეგლისწერა სარწმუნოებისა, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლის შეკრებულთა წმიდათა ხატთა ტაყუანისცემისათკს”) (307r-311r).

მინაწერები ძირითადად აქვს მხოლოდ გვიან დამატებულ ნაწილს: ძირითადი ტექსტის ხელით მხოლოდ ერთი ასეთი მინაწერია კართაგენის კრების ბოლოს: „აქაქ რიცხუსა ზედა კანონნი მაკლიან, ვინაითგან ამან კრებამან ასოცდაათრვაძეტნი კანონნი დასხნა” (165r). აქ, მართლაც, შეცდომით კართაგენის კრების ბოლო 138-ე კანონი 135 კანონად არის დანომრილი.

1. ნუსხურით: „ეს წმინდა სჯულისკანონი წმინდის დავითის საფლავის არის, ვინც მოიპაროს, გაუწერეს წმინდათ მამათა მადლი...“ (1r).

2. „დიდება დმერთსა, რომელსა ძალ-ედვა გათავებად ამისი“. იქვე, „ღმერთო, შეიწყალე ყო ყო (?) ყოფილი იოანე ავლაბრელი, ამისი მწერალი, ამინ“ (311r).

3. მხედრულით: „თქუნ, ღირსნო მამანო, მკვიდრო უდაბნოთანო, მომიხსენეთ მე, ცოდვილი და უბადრუკი გრიგოლ ქ კს ურბ (1784წ.) (313v).

4. „ქ კსა უ ლა (1743) ჩაირთო ბოდბელ მიტროპოლიტის ონოფრესაგან წინამძღვროასა ნეკრესელის იოანესსა, თვესა მარტსა, კვირიაკესა მესამესა მარხვათასა, მთვარესა კ წ“ (იქვე).

2r-v და 312r-v XVIII ს. ხელით დაწერილი ფურცლები ზედმეტია, რადგან შესაბამისი ტექსტი თავის ადგილზეა ხელნაწერის ძირითად ნაწილში.

ხელნაწერი აღწერილია: 1. Θ. Жордания, Описание... кн. I. 2. Бенешевич В.Н. Христианский восток, II, 355-356. ???

E (ქუთ. 17)

ქალაღი, ტყავგადაკრული ხის ყდა; 486ფ.; 29X21,5; ტექსტის ზომა 23X15; ერთ სვეტად; 27 და 28 სტრიქონი; XIII ს. ნუსხური; დაზიანებული, რვეულები დაშლილია და ფურცლები ამოცვენილი; დაკარგული ფურცლების ნაცვლად ჩაკერებულია რამდენიმე დაუწერელი ფურცელი. დაუწერელია 3, 4, 5 ფურცლები. ზოგ ფურცელს აშია წაჭრილი აქვს და ტექსტის ნაწილიც დაკარგულია; ბევრ ადგილას გადასული ტექსტი გაცხოველებულია ვინმე იოსების მიერ ქართლის კათალიკოსის ნიკოლოზის ბრძანებით 1589 წელს (486r); ხელნაწერს აკლია დასაწყისში 3 ფურცელი; იწყება პირველი რვეულის მე-4 ფურცლით. ძირითად ტექსტთან დაკავშირებული „შეისწავენი“ და „სხოლიონი“ მეტი ოდენობითაა, ვიდრე ABCD ნუსხებში, ამასთანავე ისინი არა მარტო ამიებზეა მიწერილი, არამედ ძალიან ხშირად ძირითად ტექსტშიაც არის შეტანილი, თუმცა ახლავს შენიშვნაც: „შეისწავე“ და სხვა.

დამატებითი სტატიები დაწერილია ძირითადი ტექსტის ხელით. ყველა ის სტატია, რომელიც შეტანილია A ნუსხის 1, 2, 3, 4, 5 პარაგრაფებში, იგივე თანმიმდევრობითაა წარმოდგენილი E ნუსხაში, დამატებულია: „ყოვლად განთქმულსა პატრიკსა, უფალსა პეტრეს მდაბალი მაქსიმე მონაზონი, მოთხრობად თავთავედი ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა საცხორებელისა პასექისათვს აღწერილისა კანონისა მიერ მთარგმანებელი“ (469v-485v). დასახელებული ასტროლოგიური თხზულება მაქსიმე აღმსარებელს ეკუთვნის. ამ სათაურით G-ში შეტანილ თხზულებასთან შედარებით აქ მხოლოდ I ნაწილია (პასქალური ცხრილის გარეშე).

ანდერძი გადამწერისა: „(დაიწერა წმიდა და ყოვლად სულთა განმანათლებელი სჯუ(ლის კანონი) ჳელითა (მ)წარედ და ფრიად ცოდვილისა მრუელისა ამაბიწე (!) (აბაშიძე?)... სადთა, ღმერთმან იცის, წმიდანო ღმრთისანო, რომელ დიდნი ჳირნი ვნახე

უცთომელობისათვის. დედაი წურილი მედვა წინა. აწ უცბად ჩხრეკისათვის ნუ(ვ)ინ დამწ(ყ)ევთ, ხოლო მშრომელი წა... (შენ)ლობაი სთქუათ, ღმერთმან თქ(უენც) შეგინდოს, ღირ)სნო მამანო” (485v).

მინაწერები: 1. „მე, სულითა საწყალობელმან ბერმან ბასილი, დავდეკ ესე წმიდაი სულთა განმანათლებელი წიგნი, მოძღუარი ყოვლისა სოფლისა სჯულისკანონი ნარულუნევსა ჩემსა მონსატერსა გესამანიას, ტაძარსა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობლისასა, საღხინებლად სულისა ჩემისა და სამლოცველოდ კურთხეულისა დედისაი ჩემისა ბარბარესთვის და თვთ მის სამწირველოსა შინა დავსვ მწერალი. შეიწირე, ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, და იოხე დაუსჯელობაი ჩუენი და ვინცა რადითა მიხეზითა ანუ გამოაჭუას მონასტერსა შენსა, ანუ უკრძალველად იკადროს, იყავნ კრულ, წყველ და შეჩუენებულ ღმრთისაი და ყოველთა წმიდათა მისთაგან უკუნისამდე, ამინ” (486r).

2. „სახელითა ღმრთისაიდა, მამისა, ძისა და სულისა წმიდისაიდა და მეოხებითა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისაიდა, ჩუენ, ქრისტეს ღმრთისაი მიერ კურთხეულმან ძემან მეფისა პატრონისა ლეონისამან, ქართლისა კათალიკოზ-პატრიარქმან ნიკოლოზ, ბრძანებითა მეფეთ-მეფისაი პატრონისა სკმიონისითა, გავაკეთეთ წმიდაი ესე წიგნი სჯულისკანონი, ფრად დაშლილი და დაძუელებული, ფრადითა შორმითა ჩუენდა საფარველად ორთავე შინა ცხორებათა და მეფისა პატრონისა სკმიონის მეფობისა წარსამართებლად. წმიდანო მამანო და მოციქულნო, შემწე და მეოხ მექმნით წინაშე უფლისა ღმრთისაი და მაცხოვრისა ჩუენისა იესო ქრისტესსა დღესა მას განკითხვისასა. მეფეთ-მეფისა პატრონისა სკმიონისი მრავალმცა არიან წელნი ცხხორებისა მისისანი აწდა უკუნისამდე, ამინ. ქორონიკონსა ს ოზ (1589წ.) გაკეთა ესე წიგნი ჰველითა დიაკონისა იოსებისითა, ლოცვა ყავთ, მკითხველნო, ღმრთისათვის, გვევედრები, რათა თქუენცა შეგინდნეს ღმერთმან, ამინ” (486v).

ხელნაწერი აღწერილია: ქუთაისის სახ. მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, I, სედგ. ე. ნიკოლაძის მიერ, თბილისი, 1953.

F(A - 1102)

ქალაღი, 229 ფურც.; ძირითადი ტექსტის ზომა – 32,5X23, გვიანდელის – 30X22; ტექსტის ზომა 24X18 და 21X15,5; 1-8 ფურცელი თავდაპ. ტექსტის დაკარგული რვეულის ნაცვლად XVIII საუკუნეშია ბესარიონ ორბელიშვილის ხელით აღდგენილი. ძველი ტექსტის 1-7 და ბოლო ფურცლის კიდევები შემომწვარი და შემოჭრილია; ნუსხური, სათაურები და გამოყოფილი ადგილები სინგურით; XIII ს., ბოლონაკლული, ბოლო ორი ფურცელი (228 და 229) აკინძულია შეცდომით. პირველი ფურცელი უნდა მოსდევდეს 23 ფურცელს, ხოლო მეორე 221 ფურცელს.

დამატებითი სტატიებიდან, ალბათ, ხელნაწერის დეფექტის გამო, შემორჩენილია მხოლოდ „ძეგლისწერად“ რუის-ურბნისის კრებისა (219r-227r), რომელიც წყდება დავითის „შესხმის“ შემდეგ სიტყვებზე: „მყუდრო უჩანან ესენი მყუდრ...“ (227ვ).

ძველი ტექსტის ამოებზე მრავალი სქოლიო და „შეისწავე“ იგივეა, რაც სხვა ნუსხებში (ABCD), ოღონდ ფურცლის კიდეების დაზიანებისა და სინესტის ლაქების გამო ბევრი მათგანის ამოკითხვა შეუძლებელია.

ხელნაწერს თითქმის არა აქვს მინაწერები, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ფურცლის ქვედა ამიაზე, მოკლე, გვიანდელი მხედრულით უმნიშვნელო, ზოგჯერ უაზრო მინაწერებს (41v, 42r, 59v, 207r, 208v, 209v და 220v).

ხელნაწერი აღწერილია: საქართველოს სახელ. მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, (A ფონდი), IV, თბილისი, 1954.

G(H-1670)

ქალაქი, ნუსხური. 296ფ. (ზომ. 32X23,5; ტექსტისა 24,5X16,6), ორ სვეტად, თითოეულში 33 სრიქ.: XIII-XIVსს. ხელით. ჩამოტანილია ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ჯრუჭის მონასტრიდან 1919წ.

დამატებითი სტატიები იგივეა, რაც A ნუსხაში გვაქვს 1-7 პარაგრაფების ქვეშ, ოღონდ E ნუსხის მსგავსად მეტია: „ყოვლად განთქმულსა პატრიკსა უფალსა პეტრეს მდაბალი მაქსიმე მონაზონი“... (266v-284v), რომელიც G ნუსხაში A ნუსხის 5 და 6 სტატიებს შორის არის ჩასმული. ამასთანავე E ნუსხასთან შედარებით ეს თხზულება სრულია. მისი მეორე ნაწილი, რაც E-სთან შედარებით ზედმეტია (277r-284v), მაქსიმე აღმსარებლის თხზულების გაგრძელება არ უნდა იყოს. ამიაზე ძირითად ტექსტთან დაკავშირებული „სხოლიონი“ და „შეისწავენი“, ოღონდ მეტი რაოდენობით, ვიდრე ABCD ნუსხებში გვაქვს, მსგავსად E ნუსხისა.

მინაწერები: 1. მხედრულით: „ყოვლად უსამრველოესი მიტროპოლიტი მრავალჟამიერ დავით, სახლოუხუცესის წერეთლის ზურაბის ძე, რომ ეს ჭეშმარიტება მეკითხა, აწ ვსცან იენისის კ, წელსა ჩ ყვბ (1822წ.), ჯრუჭს“ (1r).

2. შებრუნებულად, ნუსხურით: „ღმერთო, აცხონე მოძღვარი იოანე“ (37r).

3. მხედრულით: „შუა მთის ხახულისა ღმრთისმშობელო, დაიცვე შემომწირველი შენი“ (160r).

4. ნუსხურით: „ესე წმიდა და სულთა განმანათლებელი სჯულისკანონი შუამთის ხახულისა ღმრთისმშობლისა არს. ვინცა გამოაჭუას წმიდასა ტაძარსა მისსა, დღესა მას კანკითხვასა მიეცეს სატანას გამოუხსნელად, ამინ“ (296ვ).

5. ამავე გვერდზე: მრავალრიცხოვანი მოკლე მინაწერები მხედრულით და ნუსხურით, უმნიშვნელო. 155r, 159r (მხედრ.) დავით მიტროპოლიტის შენიშვნები.

ხელნაწერი აღწერილია: საქ. საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), ტ. IV, თბილისი, 1948.

H(A-1116)

ქალაღი, 140ფ. (ზ. 28X18), უკიდურესად დაზიანებული, თავბოლონაკული, დაშლილ-დაფურცვლილი, კიდებშემოცვეთილი; სათაურები სინგურით, უმტესად თითქმის მთლიანად გადასული. XV-XVIსს.; გადამწერი იოაკიმე (114r), ტექსტობრივად ვეელაზე ახლოს დგას B ნუსხასთან.

ხელნაწერი აღწერილია: საქ. სახელმწ. მუზეუმის ქართ. ხელნაწერთა აღწერილობა, A ფონდი, IV, თბილისი, 1954.

ВЕЛИКИЙ ГРУЗИНСКИЙ НОМОКАНОН

(Резюме)

Didi sʒuliskanoni, условно „Грузинский великий номоканон”, являющийся грузинским переводом основного канонического кодекса православной христианской церкви, один из наиболее важных памятников переводной литературы, указывающих на высокий культурный уровень и духовную потенцию грузинского народа. Благодаря этому переводу каноническая письменность превратилась в полноправную область древнегрузинской литературы. „Грузинский великий номоканон” сыграл определенную роль в становлении грузинского оригинального церковного права.

Важнейшие документы церковной и гражданской юриспруденции, собранные в этом памятнике, являются великолепным источником для изучения некоторых вопросов истории взаимосвязей и сотрудничества греко-римского государства и христианской церкви. К тому же всеобщие христианские церковные каноны (правила), принятые или утвержденные на вселенских церковных соборах, по своей значимости выходили за рамки церкви и приобретали государственно-гражданскую законодательную силу. Более того, общеизвестно, что в разрешении одних и тех же вопросов церковным канонам отдавалось больше предпочтение, нежели гражданским законам: любой государственно-гражданский закон терял свою силу, как только вступал в противоречие с соответствующим церковным канонам¹. Постольку настоящий памятник имеет неопределимое значение и для изучения вопросов первостепенной важности средневекового права.

В то время как подлинник „Великого номоканона”, т.е. номоканона XIV титулов редакции 883г., в течение ряда веков являлся объектом неустанного интереса канонистов-юристов, историков и филологов, а публикации и исследования теоретических вопросов составили множество десятков томов, изданных научными кругами различных цивилизованных стран, изучение его грузинского перевода ограничилось лишь общими суждениями или описанием рукописей. Достаточно отметить что критически установленный текст „Грузинского великого номоканона” издается впервые.

В этом издании исследователи церковного права, специалисты по истории грузинского языка и широкий круг читателей, вообще интересующихся гуманитарными науками, найдут ответы на множество нужных им вопросов. К тому же данный памятник может внести некоторую ясность и в целый ряд проблем, связанных с греческим подлинником.

Вкратце опишем, каковы были традиции канонической письменности в Грузии до перевода этого памятника, какой резонанс получило законодательство церковных

1 Συνταγμα των θεϊων και ιερων κανονων... υλο Γ.Α.Ραλλη και Μ. Ποτλη...Ι. Αθην, 1852,36 (сокращенно указываем: „Афинская синтагма,,).

соборов и отдельных авторитетных церковных лиц в нашей стране до конца XI века, т.е. до перевода номоканона XIV титулов на грузинский язык.

Что касается оригинальных канонических памятников, в грузинских источниках о них сохранились лишь сведения общего характера, в то время как сами памятники следует считать утерянными.

Первым дошедшим до нас подобным памятником, который был создан в начале XII в. (1105г.), является „Уложение” известного церковного собора в Руис-Урбниси¹.

До „Великого номоканона” из переводных канонических памятников существовал лишь „Малый номоканон” (Mcire şzuliskanoni)². Этот сборник был составлен Евфимием Мтацмидели в конце X в. на основе переведенных им самим статей разных периодов из разных греческих канонических сборников для практических нужд грузинской церкви. Центральное место в этом сборнике занимают церковные правила VI вселенского церковного собора (Трульского 691г.), однако „Правила, постановления и номоканон (şzuliskanoni) шестого собора” в корне отличается от подлинника и представляет собой канонический сборник, составленный на основе канонов Трульского собора 691г. и Василия Великого, в который Евфимий Мтацмидели внес правила, составленные им самим по различным источникам (среди них имеются и правила о грузинской и армянской церквях).

Вот в основном весь перечень переводной и оригинальной канонической литературы, существовавшей в грузинской письменности до перевода „Великого номоканона”. Предположение И. Джавахишвили с наличием переводов канонов и актов I-IV вселенских церковных соборов³, не оправдывается.

Не подтверждается также и его гипотеза о том, что вышеупомянутый кодекс, т.е. номоканон XIV титулов, был переведен на грузинский язык еще в IX в., а „Великий номоканон” же представляет собой новый перевод⁴.

„Великий номоканон” был переведен известным писателем и переводчиком Арсением Икалтвели в конце XI, или в первые годы XII в. Личность переводчика установлена в колофоне переписчика одной из рукописей XIIв. „Великого номоканона” (Кутаисская 25). Предположение В.Н.Бенешевича о переводе данного памятника в XV в. тоже не подтверждается⁵.

1 Памятники грузинского права, III, тексты издал, примечаниями и указателями снабдил проф. И.С. Долодзе, Тб., 1970, стр. 106-127 (на груз. языке).

2 Малый номоканон, издал Э.С. Гиунашвили, Тб., 1973, (на груз. языке).

3 И.А. Джавахишвили, История грузинского права, I, Тб., 1928, стр. 26-28 (на груз. языке).

4 Там же, с. 24.

5 В Н. Бенешевич вначале не зная о существовании этого колофона, позднее ознакомившись с ним, он совершенно необоснованно поставил под сомнение его подлинность с грузинский великий номоканон по спискам Тифлисского церковного музея, Христианский восток, ч. II, соб. 1814, с. 349-381, т. V, 1917, с. 126).

Перевод, вероятно, был исполнен до 1105 года, поскольку составленное именно в этом году оригинальное сочинение „Уложение” Руис-Урбнисского церковного собора было создано явно с учетом грузинского перевода „Великого номоканона”.

Греческим подлинником „Великого номоканона” является один из списков номоканона XIV титулов редакции 883г. признанный на поместном соборе 920 года в Константинополе основным каноническим кодексом¹.

Название „*Didi szuliskanoni*” впервые встречается в колофоне переписчика рукописи Кут. 25 XII века.

Аналогичное название, а именно „*Mcire szuliskanoni*” засвидетельствовано в сборнике, составленном Ефимием Мтацмидели в конце X века. Термин „*szuliskanoni*”, видимо, был создан самим Евфимием. Возникает вопрос, имеется ли непосредственная связь между данным термином и греческим „номоканоном” или „великим номоканоном”? („Великий номоканон” использован в XIв. как название для сборника XIV титулов – Никоном Черногорцем, Тактикон, XXIX слово, Москва 1889г.). Название „*szuliskanoni*” грузинского происхождения и оно никоим образом не является калькой греческого „номоканона”. Одно из нескольких значений *szuli* в древнегрузинском языке - „церковное право” а „канон” (от греческого *κανών*), в основном имеет значение „сборника канонов”. Стало быть, „*Didi szuliskanoni*” означает „Полный сборник канонов церковного права” или „Кодекс церковного права”.

В коллекции грузинских рукописей списки „Великого номоканона” представлены в довольно большом количестве. В основу настоящего издания легли семь наиболее важных древнейших рукописей. Ниже приводится список этих рукописей с соответствующими литерами: А-А-76, XII в; В-Кутаис. 25, XIIв; С-А-124, XII в; D-А-171, XIIIв; Е-Кутаис. 17, XIIIв; F-А-1102, XIII в; G-Н-1670, XIII-XIV вв. Остальные списки либо дефектны (А:1116, XV-XVIвв), либо фрагментарны (А:1546-4 листа Карфагенского собора, XIIв; Н:691-XVIII века) либо же очень поздние (А-9, А-741, А-1402, Н-1373, Q-53 и Кутаис. 26 – все XVIII Века) и являются копиями древних рукописей.

Древние рукописи „Великого номоканона” делятся на две основные группы. В рукописях первой группы (ABCDF) сохранен текст первоначального перевода. В этих списках число текстов гражданского законодательства доведено до минимума. В рукописях же второй группы (EG) тексты гражданских законов представлены с такой же полнотой, как и в греческих номоканонах XIV титулов. Другой существенной разницы между рукописями этих двух групп нет.

Изучение рукописей и сличение их с опубликованными греческими текстами² свидетельствует, что в рукописях первой группы сохранен первоначальный текст

1 Никодим, Православное церковное право, СПб, 1897, с. 200.

2 Так как греческие рукописи были нам недоступны для сличения с грузинским материалов мы пользовались изданиями греческого текста.

перевода Арсения Икалтоели. Надо полагать, что им умышленно не внесены все гражданские законы, представленные в греческом подлиннике. В рукописях EG текст, переведенный Арсением Икалтоели, сохранен полностью, однако в систематической части „номосы„ греческого оригинала представлены с той же полнотой, что и в известных нам греческих номоканонах. Следовательно, перевод той части текстов гражданских законов рукописей EG, которая является лишней по сравнению с текстами списков ABCDF, исполнен позже, чем Арсениевский перевод, и лишь впоследствии включен в „Великий номоканон“. Таким образом, редакционные различия между I и II группами „Великого номоканона“ ограничиваются лишь объемом текстов гражданских законов в систематической части этого памятника.

Результаты изучения рукописей свидетельствуют о трех ступенях работы над текстом „Великого номоканона“ : в рукописях ABCDF сохранен первоначальный перевод, в рукописи E текст этого же перевода дополнен новым переводом текстов гражданских законов, а рукопись G, в основном полностью сохранившая текст рукописи E, оставляет впечатление тщательного сличения с греческим подлинником, в результате которого были внесены соответствующие исправления, что подтверждается теми деталями рукописи G, которые отличаются от остальных грузинских рукописей и проявляют сходство с греческим текстом. К тому же в рукописи G впервые появляются новые переводы статей „Постановления... Павла„ и „Постановления... Петра и Павла„, чего нет в других списках.

В рукописях „Великого номоканона“ , равно как и в греческом подлиннике, можно выделить три основных части:

1. Вступительные статьи; 2. систематическая часть; 3. Основная часть, содержащая тексты канонов (правил).

1. а) Как отмечалось выше, из вступительных статей лишь в рукописи G содержатся переписанные почерком основного текста постановления Петра и Павла, в остальных списках этих статей нет. Упомянутые статьи, по-видимому, были внесены в рукопись A на основе рукописи G не ранее XVI-XVII веков. Стало быть, Арсений Икалтоели при переводе „Великого номоканона“ этих статей не касался, вопреки предположения В.Н. Бенешевича¹.

б) „Собрание церковных канонов, деленных на 14 титулов“ представленное во всех списках „Великого номоканона“ , в действительность является предисловием к каноническому сборнику Иоанна Схоластика в 50 титулов, только в грузинских списках „50 титулов“ везде переделаны в „14 титулов“ изменено также число правил Василия Великого (вместо 68-ти 84) и др. Короче говоря, эту статью переводчик принял за предисловие к номоканону XIV титулов и внес соответствующие исправления. Подобные факты в греческих рукописях не встречаются.

1 Христианский Восток, т. II, вып. III, СПб, 1914, с. 359.

в) „Предисловие к оглавлению” в грузинских рукописях представляет собой соединение предисловия древнейшей редакции канонического сборника XIV титулов (VIIв.) и предисловия редакции 883г. Только в списке G эти два предисловия разделены чертой киновари.

г) Статья „Какие соборы и лица и сколько их правил вошло в состав настоящей книги” (следующая за объединенными предисловиями) во всех грузинских рукописях выделена заглавием, написанным киноварью и считается самостоятельной единицей. В древних греческих рукописях упомянутая статья должна была следовать за предисловием 1 редакции (VIIв.) канонического сборника, о чем свидетельствуют перечисленные здесь каноны церковных соборов и церковных деятелей.

В греческих рукописях предисловие номоканона в редакции 883г. первоначально следовало за „оглавлением”, однако со временем, вероятно, по инициативе переписчика, было перенесено как непосредственное продолжение первого предисловия, что в некоторых греческих рукописях обусловило пополнение „оглавления” соответственно составу номоканона редакции 883 года.

Хотя в грузинских рукописях (ABCDF) второе предисловие помещено не на своем первоначальном месте, а является лишь непосредственным продолжением первого, тем не менее упомянутое „оглавление” отражает состав 1 редакции канонического сборника XIV титулов. Лишь в рукописи G это „оглавление” дополнено в соответствии с номоканоном 883 года. Ясно, что список G исправлялся по тем греческим рукописям, которые были снабжены „оглавлением” в дополненном виде.

2. Систематическая часть во всех грузинских рукописях состоит из двух разделов под общим заглавием: „Титулы канонических определений с указанием титулов и соответствующих глав”.

В первом разделе та группа церковных вопросов, в отношении которых приняты и сформулированы правила, делится на 14 частей (титулов). Каждая часть и входящие в нее главы имеют самостоятельные названия.

Второй раздел повторяет последовательность титулов и название глав, однако каждая глава снабжена указаниями на нужные церковные правила, а в случае надобности, текстами соответствующих гражданских законов (пространными в рукописях EG, и весьма краткими в остальных), либо сносками на книги по гражданскому законодательству. Лишь в списке G нет первого раздела систематической части. Поскольку подобный факт в греческих рукописях не наблюдается, данная операция должна быть проведена переписчиком-редактором этой рукописи, что отнюдь не повредив памятнику, уменьшило лишь объем нашего списка.

3. Основную часть, содержащую тексты канонов, в специальной литературе зачастую называют хронологической. Этим подчеркиваются, что правила в упомянутом памятнике расположены в порядке хронологии их издания; тем не менее, этот

принцип нарушен как касательно правил церковных соборов, так и эпистолярных канонов деятелей церкви. Поэтому было бы вернее отметить, что церковные правила представлены в той последовательности, с какой они вносились в древние канонические сборники, это прежде всего касается правил церковных соборов.

В грузинских списках в этом отношении сохранена первоначальная картина греческих рукописей, ибо в целый ряд греческих списков более позднего времени материал вносился по авторитетности законодательных органов: правила апостолов, вселенских соборов, поместных соборов и, наконец, эпистолярные правила церковных деятелей.

Мы попытаемся показать основные различия между грузинскими списками и изданиями греческих текстов того же памятника и, по мере возможности, объяснить обусловившие их причины.

1. В „Великом номоканоне” Неокессарийский собор представлен 15 канонами, хотя известно, что на этом соборе было утверждено 14 канонов. И действительно, Иоанн Схоластик в сборник в 50 титулов внес 14 канонов. По описанию В.Н. Бенешевича, в ряде греческих рукописей этот собор представлен 14 канонами. В систематической части номоканона XIV титулов и „Великого номоканона” не имеются указания на 15-й канон. В первой редакции номоканона (VIIв.). Неокессарийский собор представлен также 14 правилами, что явствует из вышеупомянутого оглавления.

Ясно, что 15-й канон появился в результате деления 13-го канона на две части (13-14). Эта, сравнительно поздняя, картина сохранилась как в „Великом номоканоне”, так и в публикациях греческого текста (Афинская синтагма и издание Pitra).

2. Грузинские списки, подобно греческим публикациям, указывают на 21 правило Сардикского собора. Однако, они отличаются по принципу деления текста на каноны: в изданиях (Афин. синтагма и Pitra) 16-й канон соответствует 16-ому и 17-ому канонам „Великого номоканона”, 17-18-му, 18-19-му, 19-20-му и лишь 20-21-й каноны адекватны 21-му канону грузинского перевода. Поскольку в некоторых древнегреческих рукописях засвидетельствована аналогичная грузинскому переводу картина¹, следует полагать, что в грузинском переводе отражен более ранний вариант текста, нежели в публикациях греческого текста.

3. Канон поместного собора 394 года в Константинополе в грузинских рукописях не воспринимается как самостоятельная единица, так как при нем нет порядкового номера, как у каждой статьи „Великого номоканона”. Он считается как бы продолжением Карфагенского собора. Исключение составляет лишь список G, исправленный по греческой рукописи.

4. Послание патриарха Тарасия о симонии к папе Римскому Адриану включено в „Великий номоканон” не в ту часть, где помещены послания св. отцов, как это сделано

¹ В. Н. Бенешевич, указ. соч. стр. 155.

в публикациях греческого текста, а следует за канонами Никейского VII вселенского собора и воспринимается как составная часть этого собора. Так обстоит дело в большинстве греческих рукописей¹. Публикации греческого текста (Афиню синт.) отражают более позднюю картину.

5. В Грузинском переводе каноническое послание Григория Неокессарийского не разделено на каноны в отличие от издания греческого текста, в котором это послание представлено десятью самостоятельными правилами (11-ый канон включен в Афинскую синтагму значительно позже). Данные грузинских списков, подобно некоторым греческим рукописям, свидетельствуют о более раннем варианте текста.

6. В грузинском переводе вызывает недоумение последовательность посланий Афанасия Александрийского. Первые два послания находятся на своем месте (между посланиями Григория Неокессарийского и Василия Великого), однако, третье послание к Руфиниану помещено в самом конце, завершая основной текст „Великого номоканона”. В изданиях греческого текста все три послания Афанасия Александрийского следуют друг за другом, после послания Григория Неокессарийского. Поскольку одна часть греческих рукописей² аналогична грузинским, надо полагать, что послание Афанасия Александрийского к Руфиниану является именно теми материалом, который из посланий св. отцов позже всего был включен в номоканон XIV титулов и по традиции за ним сохранилось это последнее место.

7. В изданиях греческого текста нет пространного вступления третьего послания Василия Великого к Амфилохию, имеющегося как в грузинском переводе, так и в некоторых греческих рукописях³, а заключительная часть третьего послания к Амфилохию числится как 85-ый канон, в отличие от данных грузинского перевода и некоторых греческих рукописей.

8. В грузинском переводе, как и в греческих источниках, послание Григория Нисского разделено на 8 канонов. В грузинском варианте тексту канонов предшествует пространное вступление, рассматриваемое в изданиях греческого текста как первый канон, именно поэтому первому канону грузинского перевода соответствует 2-ой канон издания и т.д. Однако, текст 4-го и 5-го канонов грузинского перевода адекватен пятому канону издания греческого текста. Ряд греческих рукописей схож с грузинским переводом⁴.

9. В „Великий номоканон” внесены 15 канонических ответов Тимофея Александрийского, а в Афинскую синтагму дополнительно еще 3, т.е. всего 18 ответов. Pitra опубликовал более 60 канонических ответов этого автора (1, 630-643), из коих первые пятнадцать совпадают с текстом грузинского перевода, а первые 18 – с текстом

1 В. Н. Бенешевич, указ. соч, с. 157.

2 Там же, с. 160-161.

3 Там же, с. 158-159.

4 Там же, с. 159.

Афинской синтагмы (IV, 331-341). Одна группа греческих рукописей как и грузинский перевод, содержит всего 15 канонических ответов¹.

10. Второе послание Кирилла Александрийского к епископам Пентаполя, включенное в грузинский перевод, состоит из краткого вступления и четырех канонов, а в изданиях греческого текста оно представлено двумя канонами: в первом каноне объединены вступление и три канона грузинского текста; 2-ой же канон соответствует четвертому канону грузинского перевода. При этом в греческих изданиях, в отличие от грузинского перевода, перечень канонов второго послания Кирилла Александрийского является продолжением перечня канонов первого послания. Часть греческих рукописей придерживается данных грузинского перевода².

11. В основную часть текста „Великого номоканона” включено одно каноническое послание, которое не считается составной частью основного канонического кодекса, а именно, „Послание из Константинополя к Мартирию Антиохийскому о принятии кающихся еретиков в святую православную церковь”.

В целом ряде рукописей номоканона XIV титулов нет никаких следов этого документа, тем не менее в некоторых рукописях, объединенных В.Н. Бенешевичем под названием „*Recensio Photio prototypa*”, это послание, как и в грузинском переводе, следует за окружным посланием Геннадия Константинопольского. Оба эти послания, по всей вероятности, составлены на поместном соборе 459г. в Константинополе самим Геннадием – председателем упомянутого собора. Надо полагать, что седьмой канон II вселенского собора, который по-видимому, представляет собой сокращенный вариант данного послания, был включен в сборник XIV титулов раньше этого послания, а послание к Мартирию в некоторые списки Номоканона попало позже. Один из этих списков должен был стать подлинником „Великого номоканона”.

О вышесказанном свидетельствует тот факт, что на вопрос, касающийся формул помилования кающихся еретиков, в систематической части памятника отвечает не послание к Мартирию Антиохийскому, а седьмой канон II вселенского собора.

Во всех грузинских списках „Великого номоканона”, за исключением рукописи С, за основным текстом следует первый, дошедший до нас памятник грузинской оригинальной канонической письменности „Уложение” Руис-Урбнисского церковного собора. Примечательно, что списки этого документа отдельно не встречаются, а вошла лишь в приложение к рукописям „Великого номоканона”.

Результаты текстологического изучения „Великого номоканона” и „Уложения” свидетельствуют о составлении упомянутого текста Руис-Урбнисского церковного собора явно с учетом грузинского перевода „Великого номоканона”. Поскольку упомянутый собор должен был состояться в 1105 году (а не в 1103, как принято в

1 Там же, с. 160.

2 Там же.

специальной литературе), ясно, что „Великий номоканон” был переведен до 1105, а не после 1114 года, как предпологал акад. К.С. Кекелидзе¹.

В настоящей статье рассмотрены вопросы взаимосвязей лишь этих двух памятников. Об остальных источниках „Уложения” о личности автора (автором „Уложения” по-видимому, является переводчик „Великого номоканона” Арсений Икалтоели) изложено в нашей книге: „Уложение” Руис-Урбнисского церковного собора².

1 История грузинской литературы, I, 1960, с. 274 (на груз.яз.).

2 Э. П. Габидзашвили, Уложение Руис-Урбнисского собора, Тб, 1978 (на груз. яз.)

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია *

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის დასაწყისს მართალია ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, კერძოდ კი მოწამეთა მარტვილობის კრებული, შესაძლებელია კრებულებიც კი უსწრებს (შუშანიკის წამებაში მოხსენიებული „წიგნი მოწამეთანი“), მაგრამ V ს. ბოლო მეოთხედში „შუშანიკის წამების“ დონის თხზულების შექმნა ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის არსებობის უკვე გარკვეულ ტრადიციას გვაფიქრებინებს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს თხზულება ქართული წერილობითი მემკვიდრეობის ჩვენამდე მოღწეულ პირველ ძეგლად არის მიჩნეული. ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ისევე, როგორც ბიზანტიური, წმინდანთა „წამების“ ჟანრით იწყება, თუმცა მათ შორის განსხვავება ჟანრის წარმოშობის მიზეზების თაობაზე თვალსაჩინოა.

ბიზანტიაში წმინდანის კულტის გაჩენა უკავშირდება ახლად წარმოშობილი ქრისტიანული აღმსარებლობის მიმდევართა მოწამებრივი აღსასრულის ფაქტებს ბერძნულ-რომაული წარმართული იმპერიის წიაღში, რაც გახდა საფუძველი ამ მოწამეთა ღვაწლის აღწერისა „მარტვილობათა“ სახით. ქართული „წამებანი“, მართალია, ბიზანტიურ „მარტვილობათა“ თარგზე შეიქმნა, მაგრამ მისი წარმოშობის მიზეზი წარმართობა არ ყოფილა. ქართული ჰაგიოგრაფია, რომლის დასაწყისი მხოლოდ „წამების“ ჟანრითაა წარმოდგენილი, წარმოიშვა საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ: მირიან მეფის ეპოქაში, როდესაც წერილობითი წყაროებით იწყება ქრისტიანობის დამკვიდრებისათვის მცდელობა ქართულ წარმართულ ქვეყანაში, არც მოწამებრიობის ფაქტებია ცნობილი და არც ქრისტიანთა ღვინის შემთხვევებია ნახსენები. პირიქით, თვით ნანა დედოფლის გაქრისტიანების ამბავი ამ ახალი მოძღვრებისადმი ხელისუფალთა ლოიალურ დამოკიდებულებაზე მიუთითებს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ საქართველოში საბოლოო დამკვიდრებამდე ქრისტიანობას წარმართობის ტრადიციების დაძლევა მოუხდებოდა და ეს პროცესი არ შეიძლება უმტკივნეულო ყოფილიყო, მაგრამ ეს არ არის ქართული ჰაგიოგრაფიის წარმოშობის მიზეზი. საქმე ისაა, რომ თუკი მოხდა ცალკეული შემთხვევა მოწამეთა დასჯისა, ეს უფრო რელიგიის ისტორიის და ჰაგიოლოგიის კუთვნილება იქნებოდა და არა ჰაგიოგრაფიისა, რადგან ჰაგიოგრაფია ფაქტებზე შექმნილ თხზულებათა ერთობლიობაა და არა თვით ფაქტი.

„წამებათა“ ჩვენამდე მოღწეულ ორიგინალურ თხზულებათა მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ქართული მარტილოლოგიური ჟანრის წარმოშობის მიზეზი არ შეიძლება ქვეყნის შიდაპოლიტიკურ და შიდარელიგიურ დაპირისპირებაში ვეძიოთ, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ბერძნულ-რომაულ იმპერიაში. მისი წარმოშობის ერთადერთი საფუძველი და შემდგომში მასაზრდოებელი წყარო ჯერ მაზნდეინ, ხოლო მოგვიანებით მაჰმადიან დამპყრობელთა მიერ საქართველოში დამკვიდრებული სიტუაციის შედეგად

* იბეჭდება პირველად.

ამ ორი მხარის რელიგიური და ეროვნულ-პოლიტიკური ინტერესების მკვეთრ დაპირისპირებაში არის საძებარი. სწორედ ამ დაპირისპირების შედეგად დასჯილ-დაღუპულთა ისტორიულად დადასტურებულ ფაქტებზე აღმოცენდა ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია თავისი თავდაპირველი ჟანრით - „წამებით“.

სწორედ მარტიროლოგია აღმოჩნდა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში ყველაზე ხანგრძლივად მოქმედი ჟანრი, დაწყებული V ს-ით და დამთავრებული XVIIIს. მიწურულით, რადგან საქართველოს მისი არსებობის მანძილზე დამპყრობელი, მისი პოლიტიკური და რელიგიური დამოუკიდებლობის მტერი და მოშურნე ყოველთვის გამოუღვევლად ჰყავდა.

ასეთია ძირითადი განსხვავება ბიზანტიური და ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის მარტიროლოგიური ჟანრის წარმოშობაში. რადგან ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ორიგინალური ჰაგიოგრაფია ვერ შეიქმნებოდა ბიზანტიური მწერლობის გავლენის გარეშე, უნდა ვთქვათ იმის შესახებაც, რომ ქართულმა ჰაგიოგრაფიამ ძირითადად უარი თქვა თავისი პირველწყაროს მიერ მოწოდებულ ბევრ ტრაფარეტზე და მწერლობის ეს დარგიც საკუთარ ეროვნულ ინტერესებს დაუქვემდებარა. სწორედ ეს არის ამ ორი მწერლობის განმასხვავებელი მეორე ნიშანი. ბიზანტიური ჰაგიოგრაფია თითქმის დაცლილია ეროვნული თვითშეგნებისაგან, რაც ბერძნულ-რომაული იმპერიის მრავალეროვნული შედგენილობითა და ქრისტიანული სარწმუნოების კოსმოპოლიტიური ბუნებით უნდა იყოს განპირობებული და ზოგადად ქრისტიანობის აპოლოგეტიკას წარმოადგენს, ხოლო ქართულ ჰაგიოგრაფიას წითელი ზოლივით გასდევს ეროვნული თვითშეგნების მომენტი. ქართულ მწერლობაში წმინდანების სიტყვასა და საქმეში ქრისტიანული იდეოლოგიისათვის თავდადება შერწყმულია ეროვნული და ქვეყნის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ინტერესების დაცვასთან, ქრისტიანული რწმენის დაცვა მათთვის ქვეყნის დამოუკიდებლობის დაცვასთან არის გადაჯაჭვული.

ბერძნულ-ლათინური და აღმოსავლური ქრისტიანული მარტიროლოგიური ლიტერატურისა და „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრის თხზულებების დიდი ნაწილი ფანტასტიკურ-ზღაპრული სასწაულმოქმედებათა მაგალითებით არის სავსე, რაც მკითხველის ქრისტიანული სარწმუნოების ყოვლისშემძლეობაში დარწმუნების ერთ-ერთი საშუალებაა. ამ მხრივ ქართული ჰაგიოგრაფია გარკვეულ თავშეკავებას იჩენს, განსაკუთრებით კი „წამებანი“: ნათლის სვეტის დაშვება მოწამის გვაშზე ან წამების ადგილზე, შეიძლება ითქვას, ყველაზე დიდი სასწაულია ქართულ მარტიროლოგიაში. შედარებით მეტია სასწაულების რაოდენობა (განსაკუთრებით ველური ცხოველებისა და ფრინველების მონაწილეობით) ჰაგიოგრაფიის მეორე, „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრში, მაგრამ მათაც არაფერი აქვთ საერთო ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ზოგიერთ წარმოდგენელ ფანტასტიკურ-ზღაპრულ ეპიზოდებთან. ჩანს, ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებების ავტორები ანგარიშს უწევდნენ ქართველი მკითხველისა და მრევლის რაციონალურ ბუნებასა და ფანტასტიკურ-სასწაულებრივი ამბებისადმი გარკვეულ უნდობლობას, ამიტომ დაიშკრიდნენ ქართულმა ჰაგიოგრაფიულმა თხზულებებმა სანდო ისტორიულ წყაროთა რეპუტაცია.

ქრისტიანობის გავრცელების უძველეს აღმოსავლურ ქვეყნებში (სირია, ეგვიპტე და სხვ.) წარმოიშვა განდგილობისა და ქრისტიანობის გამოვლენის უცნაური ფორმები, რაც შემდეგ გავრცელდა ბერძნულენოვან ქრისტიანულ სამყაროშიც, როგორცაა შესვეტობა და სალოსობა. მართალია, მოღვაწეობის ეს ფორმები მოგვიანებით საქართველოშიც ჩნდება (სვეტების არსებობა და „მესვეტის“ წოდებაც, აგრეთვე ქართულ საისტორიო წყაროებში რამდენიმე ქართველი „სალოსის“ მოხსენიება), მაგრამ არცერთი მათგანი არ გამხდარა ქართული ჰაგიოგრაფიული „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ საგანი. ეს მომენტიც განასხვავებს ქართულ ჰაგიოგრაფიას ბიზანტიურ და სხვა ქრისტიან ხალხთა ჰაგიოგრაფიული მწერლობისაგან.

ჩვენ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის უმთავრეს თავისებურებებს შევხებით, რადგან უფრო წვრილმანი დეტალების წარმოჩინება ძალიან შორს წაგვიყვანდა, თუმცა ნაწილობრივ მათაც შევხებით, როდესაც კონკრეტულად ვისაუბრებთ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ორი მთავარი ჟანრის „წამებათა“ და „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ თითოეულ თხზულებაზე ცალ-ცალკე.

ნაწილი პირველი

„წამება – მარტვილობან“

მარტილოლოგიური ჟანრის თხზულებები ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიას მისი არსებობის მთელ მანძილზე გასდევს – იწყება ის მარტილოლოგიური თხზულებით („შუშანიკის წამება“ – Vს.) და მთავრდება მარტილოლოგიური თხზულებით („შოი გარეჯელის“ წამება – 1799წ.), რაც განპირობებულია საქართველოს ისტორიის უძძიმესი პოლიტიკურ-რელიგიური მოვლენებით. ქართული ეკლესიის პირველი მოწამეების გამოჩენა, რომელთა შესახებაც ჰაგიოგრაფიული თხზულებები შეიქმნა, ემთხვევა აღმოსავლეთ საქართველოში მაზდეანური სარწმუნოების აღმსარებელი სპარსელების ბატონობის პერიოდს და ქრისტიანებისა და მაზდეანობის დაპირისპირების შედეგი იყო. ზოგიერთი მათგანის „წამება“ თვითმხილველი ავტორის დაწერილია (შუშანიკისა (V) და ევსტათი მცხეთელის (VIს.) „წამებები“), ზოგი, მართალია, მაზდეანების მიერ იწამა (რაჟდენი Vს., აბიბოს ნეკრესელის VIს.), მაგრამ მათ შესახებ წამებები გაცილებით გვიან შეიქმნა (პირველისა XVIIIს., მეორესი – IXს.).

მეორე ეტაპი „წამებების“ შექმნისა უკავშირდება მთელ საქართველოს ტერიტორიაზე მაჰმადიან არაბთა წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლების ისტორიას და იწყება იგი „ჰაბო თბილელისა და ნიკიფორე ურბნელის მარტვილობით“ (VIIIს. II ნახევარი) და გრძელდება ამ ბრძოლებში დაღუპულ მეფეთა (არჩილი) და მთავართა (დავით და კონსტანტინე; კოსტანტი კახი, გობრონი) შესახებ შეთხზული წამებებით, ზოგი თანამედროვე ავტორის მიერ ჰაბოს (VIIIს.), კოსტანტი კახის (IXს.), გობრონის (X

ს. დასაწ.), ზოგიც გვიანდელი ავტორისა: დავით და კოსტანტინე (XIII ს.), არჩილი (XVII ს.), ნიკიფორე ურბნელი (XVIII ს.) მიერ შეთხზული.

მესამე ეტაპი მარტილოლოგიური თხზულებათა დაწერისა უკავშირდება აღმოსავლეთ საქართველოში სპარსელი მაჰმადიანების შემოსევებს და მათ მიერ წამებულ მეფე-დედოფალთა (ქეთევანი, ლუარსაბი) და მთავართა (ბიძინა, შალვა, ელიზბარი) შესახებ შექმნილ „წამებებს“ ამ მოვლენებზე ოდნავ გვიან მოღვაწე ავტორების (გრიგოლ დოღორქელი, ბესარიონ ორბელიაშვილი) მიერ.

ამიტომ ქვემოთ „წამებებს“ მათ გმირების მოღვაწეობის ზემოთ აღნიშნული ეპოქების მიხედვით დავაღაგებთ და არა ვთქვათ თხზულებათა დაწერის ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით.

ქრისტიანული სარწმუნოების ზოგადსაკაცობრიო დანიშნულების მაჩვენებელია ის ფაქტი, რომ საქართველოს ეკლესიის მიერ წმინდანების კანონიზაცია ხდებოდა მოწამის არა ეროვნული კუთვნილების მიხედვით, არამედ ქართული ეკლესიის წინაშე მის მიერ გაწეული ღვაწლის მიხედვით. მიუხედავად იმისა, რომ პირველი მოწამეები ეროვნებით არაქართველები იყვნენ, გაწეული ღვაწლისათვის ეკლესია მათ ქართველ წმინდანებად მოიხსენიებდა. მართლაც, შუშანიკი სომეხი ქრისტიანი მთავრის ქალიშვილი იყო, ევსტათი მცხეთელი ირანიდან ჩამოსული სპარსელი მაზდეანი და მცხეთის ქრისტიანად მონათლული, რაჟდენიც გაქრისტიანებული სპარსელი მაზდეანი გახლდათ, ხოლო აბბოს ნეკრესელი, მაზდეანური სარწმუნოების შეურაცხყოფისთვის დასჯილი სირიელი ბერი იყო, რომელიც საქართველოს ეკლესიის ეპისკოპოსი გახდა. ასევე არაბების მიერ წამებული ჰაბო ტფილელი და ნეოფიტე ურბნელი ეროვნებით არაბები იყვნენ. ნეოფიტეც საქართველოს ეკლესიის ეპისკოპოსი გახდა.

პირველი ეროვნებით ქართველი მოწამეები არიან არაბთაგან VIII ს. I ნახევარში წამებული დავითი და კოსტანტინე, არგვეთის მთავრები, თუმცა მათ შესახებ „წამება“ მოგვიანებით (XII ს.) შეიქმნა. ამის შემდგომ მარტილოლოგიური თხზულებები მხოლოდ ეროვნებით ქართველი მოწამეების შესახებ იწერება.

ქვემოთ წარმოდგენილი თითოეული თხზულების განხილვისას წინამდებარე ნაშრომის სპეციფიკის გამო ყოველი „წამების“ მხოლოდ ძირითადი ისტორიულ-ტექსტოლოგიური საკითხები იქნება წარმოდგენილი ძალზე შეკვეცილი სახით, რადგან თხზულებაში წამოჭრილ მრავალი საინტერესო ლიტერატურულ თუ წყაროთმცოდნეობით ზოგჯერ საკამათო საკითხზე მსჯელობა შეუძლებელი იქნება.

I. მახდენ სპარსელთა წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველი ქართული მარტიროლოგიური ჰაგიოგრაფიის (V-VI სს.) ძეგლები

1. შუშანიკის წამება

„წამებაჲ წმიდისა შუშანიკის დედოფლისაჲ“ არის ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლი. ეს თხზულება, რომელიც V ს. მეორე ნახევრის აღმოსავლეთ საქართველოს სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების რეალურ მდგომარეობაზე მოგვითხრობს, საერთოდ ძველი ქართული ორიგინალური მწერლობის პირველ ნიმუშად ითვლება.

თხზულებაში აღწერილი მოვლენები ვითარდება აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ ნაწილში, სომხეთის საზღვართან, ქალაქ ცურტავში, პერეთის პროვინციის ცენტრში, სპარსეთის მეფის მიერ აქ დანიშნული მოხელის ვარსქენ პიტიახშის კარზე, რასაც საფუძვლად უდევს სარწმუნოებრივ ნიადაგზე აღმოცენებული დაპირისპირება ვარსქენისა და მის მეუღლე შუშანიკს შორის. შუშანიკი, სომხეთის ცნობილი მხედართმთავრის ქალიშვილი, რომელიც ქრისტიანულ ტრადიციებზე იყო აღზრდილი, ვერ შეურიგდა ქრისტიანი მეუღლის მახდენობას, რაც ვარსქენმა მიიღო ნებაყოფლობით სპარსეთის შაჰთან ერთ-ერთი სტუმრობის დროს იმ მიზნით, რომ შაჰის მხარდაჭერა მოეპოვებინა ქართლის მეფესთან დაწყებულ პოლიტიკურ ბრძოლაში, და სასახლე მიატოვა – ქრისტიანობის მოღალატე ქმარს გასცილდა. მეუღლეებს შორის წარმოშობილ სამკედრო-სასიცოცხლო დაპირისპირებას შუშანიკისათვის სარწმუნოებრივი საფუძველი ჰქონდა, რადგან მისი რწმენით, რაც სახარებისეულ მოძღვრებას ეფუძნებოდა, ქრისტიან ქალს არ ჰქონდა უფლება ქრისტიანობის უარმყოფელ და გამახდენებულ ქმართან ეცხოვრა, ხოლო ვარსქენის ცოლის ურჩობა და ოჯახური ტრადიციების ხელყოფა პირად შეურაცხყოფად მიაჩნდა. მართალია, თხზულებაში არ ჩანს ვარსქენს რომ მოეთხოვა შუშანიკისათვის მახდენობაზე მოქცევა, მაგრამ ის რომ ამას მაშინ შეეცდებოდა, როცა მეუღლის ოჯახში დაბრუნების საკითხს მოაგვარებდა, რადგან მან აღუთქვა შაჰს ცოლ-შვილის გამაჰმადიანება და კონფლიქტის პერიოდში მან შვილების მიმართ ეს შეასრულა.

ვარსქენის ყოველგვარი მცდელობა – თხოვნა, იძულება, სასტიკი ცემა, არაადამიანური ტანჯვა-წამება ამო გამოდგა – შუშანიკი ქმარს არ დაუბრუნდა და ციხეში შეიდწლიანი პატიმრობის შემდეგ გარდაიცვალა. ქრისტიანული რწმენის დაცვისათვის აუტანელი ტანჯვა-წამების მოთმენისათვის და საბოლოოდ სიცოცხლის გაწირვისათვის შუშანიკი ქართული ეკლესიის წმინდანი გახდა და ამ ღვაწლის უკვდავსაყოფად მისი „წამება“ შეიქმნა.

„შუშანიკის წამების“ უდიდესი ღირსება მის მხატვრულ-კომპოზიციურ და ენობრივ-სტილისტურ დახვეწილობასთან ერთად მის ფაქტოლოგიურ უტყუარობაშიც გამოიხატება, რადგან თხზულება დაწერილია ამ ამბების თვითმხილველისა და თანამონაწილის, შუშანიკის სულიერი მოძღვრისა და ვარსქენის სამეფო კარის ეკლესიის

ხუცესის – იაკობის მიერ. თხზულება უნიკალურია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში სწორედ იმით, რომ ავტორი იაკობ ხუცესი თავად არის მისი ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირი და თხრობა თავიდან ბოლომდე პირველ პირში მიმდინარეობს: იგი ყოველთვის შუშანიკის გვერდით არის მისი წამებისა და გაჭირვების დროს, უამებს ფიზიკურ და სულიერ ტანჯვას, ანუგეშებს და ამხნევეს მას.

„შუშანიკის წამება“ იაკობს 475-482 წლებს შორის დაუწერია, რადგან პირველი თარიღი შუშანიკის გარდაცვალების თარიღია, რაც შესაძლებელია დადგინდეს თვით თხზულებაში მოცემული ქრონოლოგიური მონაცემებით, ხოლო მეორე ვარსკენის მკვლევლობისა, რაც თხზულებაში არ არის ნახსენები, ე. ი. თხზულების დასრულებისას ვარსკენი ცოცხალია, წინააღმდეგ შემთხვევაში იაკობი ამ ფაქტს უყურადღებოდ არ დატოვებდა, რადგანაც შუშანიკიც ამბობს ვარსკენის შესახებ: „მიაგოს მას უფალმან“...

„შუშანიკის წამების“ სომხურ ვრცელ ვერსიას, რომელიც იაკობის ქართული ტექსტის გადამუშავებას წარმოადგენს, ზოგიერთი ისეთი დეტალი შემოუნახავს (სპარსეთის მეფის პეროზის სახელი, შუშანიკის მესამედ წამების აღწერა, ვარსკენის შვილის წყალში დაღრჩობის ამბავი და სხვა), რაც არ არის ქართულ ტექსტში, რაც სხვა არგუმენტებთან ერთად მიზეზი გახდა სამეცნიერო ლიტერატურაში მტკიცებისა, რომ შუშანიკის წამება, რომლის უძველესი, ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი დაცულია XII. დასაწყისის ხელნაწერში (A-95, პარხლის მრავალთავი, სხვა ხელნაწერები მხოლოდ XVIIIს-ისაა), დაწერის დღიდან დასახელებულ ხელნაწერამდე გარკვეული ცვლილებები განიცადა. თითქოს ამას გამოხატავს თხზულების ჰაგიოგრაფიული ძეგლისათვის უჩვეულო დასაწყისიც: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და ნეტარისა შუშანიკის“. ამიტომ ზოგიერთი ვარაუდით თხზულებას ან დასაწყისი აკლია, ან სულაც მთელი პირველი ნაწილი. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს თხზულება იმდენად არატრაფარეტული, არასტანდარტული ძეგლია, რომ ეს დასაწყისი სავსებით ბუნებრივი ჩანს ასეთი ორიგინალური და თავისთავადი თხზულებისათვის: ავტორს, ბუნებრივია, შინაგანი განცდა და შეიძლება, შიშაც ჰქონდა, თუ როგორ დასრულდებოდა შუშანიკის მოწამებრივი გზა: გაუძლებდა კი ის ბოლომდე ბედის მკაცრ გამოცდას, თუ ვერ აიტანდა ტანჯვას, შვილებთან განშორებას და დაპყვებოდა ვარსკენის ნებას (ტყვილად კი არ ეკითხება იაკობი შუშანიკს „ვითარ გვეულების, მითხარ მე, რაითა უწყოდი და აღწერო შრომაჲ შენი“, ხოლო მან მრქუა მე: „რადსა მკითხავ ამას?“ და მე მიუგე და ვარქუ მას: „მტკიცედ სდგაა?“), ან ვარსკენი დიდსულოვნად მისცემდა მას თავისუფალი არჩევანის უფლებას. ორსავე შემთხვევაში იაკობისათვის აღარ დადგებოდა შუშანიკის „წამების“ დაწერის საჭიროება, მაგრამ იაკობის ყოველგვარი ეჭვი უსაფუძვლო შეიქმნა. შუშანიკი შეეწირა სარწმუნოების ინტერესებს და იაკობმაც შვებით ამოისუნთქა და თავისი თხზულებაც ამ განცდების გამომხატველი ფრაზით დაიწყო: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული...“. „შუშანიკის წამება“ ერთადერთი თხზულებაა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, რომლის მთავარი მოწამე-პერსონაჟი აღესრულა. მართალია, ხანგრძლივი ტანჯვა-წამებით და ციხის უძძიმესი პირობების შედეგად,

მაგრამ მაინც ბუნებრივი სიკვდილით, განსხვავებით ქართული ეკლესიის დანარჩენი მოწამეებისაგან, რომელთაგან უმეტესობა თავისკვეთით დასაჯეს, ზოგი მდინარეში დააღრჩვეს, ზოგი ცოცხლად დამარხეს ან ჯვარზე გაკრული დაისრეს, ან კიდევ ჩაქოლეს, ზოგიც თოკით მოაშთვეს.

„შუშანიკის წამება“ გამორჩეული ქართული მარტიროლოგიური თხზულებაა თუნდაც იმით, რომ მისი მთავარი გმირი არ არის ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ტრადიციებით დახატული პიროვნება, ის რეალური, ცხოვრებისეული ადამიანია, თავისი დადებითი და ზოგჯერ საჩოთირო თვისებების გამოვლენით. უარყოფითი გმირიც რეალურად წარმოდგენილი ადამიანია, თავისი პრინციპების დამცველი, გულქვა და სასტიკი, თუმცა ზოგჯერ ადამიანური და ღმობიერი.

თხზულებაში შესანიშნავი მხატვრული ღირსებით და ლაკონური ენობრივ-სტილისტური საშუალებებით ასახულია საქართველოს ამ კუთხის პოლიტიკური, სოციალური და ეთნოგრაფიული ცხოვრების ნიუანსები და ბუნების სურათები.

არც ერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლზე არ დაწერილა იმდენი წიგნი და სამეცნიერო სტატია, არც ერთი ჰაგიოგრაფიული ტექსტი არ გამოცემულა იმდენჯერ, არც ერთ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ნაწარმოებს არ გამოუწვევია უცხო ქვეყნების სამეცნიერო წრეებში ისეთი კამათი და აჟიოტაჟი, რაც „შუშანიკის წამების“ ირგვლივ ხდებოდა.¹

2. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა

მეორე უძველესი ქართული მარტიროლოგიური ძეგლი, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, არის VI ს. II ნახევარში დაწერილი და ჩვენამდე მხოლოდ XI ს. ხელნაწერით (H-341) შემორჩენილი „მარტვილობაი და მოთმინებაი წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაი“ (სხვათა შორის, ეს ერთადერთი მარტიროლოგიური თხზულებაა, რომლის სათაურში იხმარება „მარტვილობა“ და არა „წამება“).

თხზულება დაწერილია მასში აღწერილი ამბების თანამედროვის მიერ, რაც ჩანს ერთადერთ ფრაზაში, „რომელმანმე მათგანმან ნებითა ღმრთისაითა შეისუენა ჟამაღ-ჟამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“, თორემ სხვაგვარად ანონიმი ავტორი მესამე პირით თხრობაში საერთოდ არ ჩანს.

1 აქ მხოლოდ რამდენიმე გამოცემას, თარგმანს და მონოგრაფიას დავასახელებთ: 1) ილ. აბულაძე, მარტვილობა შუშანიკის, ქართული და სომხური ტექსტები, გამოკვლევა, თბ., 1938; 2) ძვ. ქართ. ლიტ. ძეგლები, I, 11-29. 3) ე. ჭლიძე, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, I, თბილისი 2005, გვ. 5-308 (ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ქართულზე, გამოკვლევა-კომენტარები). 4) ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, VIII, გვ. 56-65; 5) კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტ., 1980, 113-122; 6) P. Peeters, *Passio nobilit dominae Susanicae* (ლათინური თარგმანი ქართ. და სომხური ტექსტებისა) *Analecta Bollandiana* ტ. 53, და I-II III-IV, 1935. 7) G. Flang, *Lives and Legends of the Georgian Sante* (ინგლისური თარგმანი), ლნდონ, 1956, პ. 44. 8) Кекелидзе, Яков Цуртавели, Мученичество Шушаника, Тбили., 1979. 9) წ. ჯანაშია, შუშანიკის წამება, თბილისი, 1980; 10) ც. ქურციკიძე, შუშანიკის წამება, თბ. 1978 და სხვა.

თხზულებაში მოთხრობილია თავგადასავალი ერთი ახალგაზრდა (30 წლის) სპარსელი მაზდეანი კაცისა, გვირობანდაკისა, რომელიც მცხეთაში ჩამოსულა იმ დროს, როდესაც აღმოსავლეთ საქართველო და მათ შორის ქართლიც მაზდეანი სპარსელების ბატონობის ქვეშ იმყოფებოდა და იქ მეფობა გაუქმებული იყო. აქ მას შეუსწავლია ხელობა („მეცამლეობა” - მეწადეობა), მოსწონებია ქრისტიანული სარწმუნოება, რომელსაც იგი ჯერ კიდევ სპარსეთში გასცნობია, უკვირდებოდა და სწავლობდა მას, ხოლო ბოლოს მონათლულა კიდევ სამოელ ქართლის კათალიკოსის ხელით და უწოდეს მას ევსტათი. ეს პროცესი, ჩვენი აზრით, დააჩქარა ახალგაზრდა ქრისტიან ქართველ ქალთან ნაცნობობამ, რაც მათი ქორწინებით დამთავრდა (და არა ისე, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში არის წარმოდგენილი – დაქორწინდა, ეყოლა შვილები და შემდეგ მოინათლა). მალე მცხეთაში მცხოვრებმა სპარსელმა მაზდეანებმა ევსტათის გაქრისტიანების ამბავი მცხეთის ციხისთავს მოახსენეს, ხოლო მან ევსტათი სხვა გაქრისტიანებულ შვიდ სპარსელთან ერთად თბილისის მარზპანის სამსჯავროზე გაგზავნა. ამ დროს მარზპანი შაპის კარზე გაიწვიეს და გამგზავრების წინ მან ქართლის კათალიკოსისა და დიდებულების თხოვნით პატიმარი ექვსთვიანი პატიმრობის შემდეგ გაათავისუფლა. სამი წლის შემდეგ ევსტათი კვლავ დაასმინეს ახლად ჩამოსულ სხვა მარზპანთან, რომელმაც ბევრი თხოვნა-მუქარის შემდეგ, რომ ევსტათი დაბრუნებოდა მაზდეანობას, და როცა მიზანს ვერ მიაღწია, ბრძანა მისი სიკვდილით დასჯა თავისკვეთით და მისი გვამის ქალაქგარეთ გადაგდება. ღამით ქრისტიანებმა ევსტათის გვამი მოიპარეს და მისი ანდერძის თანახმად მცხეთაში დაასაფლავეს.

თხზულებაში მოთხრობილი ამბების ქრონოლოგიური საზღვრების დასადგენად მონაცემები თვით ძეგლში არის მითითებული: თხრობა იწყება 541 წლით (სპარსეთში ხოსრო პირველის მეფობის მეათე წელს მცხეთაში ევსტათის ჩამოსვლა) და მთავრდება 545 (ა. პარნაკი – ივ. ჯავახიშვილი) ან 551 წლით (კ. კეკელიძე; ევსტათის სიკვდილით დასჯა)¹. ე.ი. ავტორი ევსტათის თავგადასავლის ფონზე აგვიწერს VI ს. შუა წლების ქართლის უმეფოდ დარჩენილი სამეფოს (მეფობა სპარსელმა დამპყრობლებმა გააუქმეს 526 წელს) პოლიტიკურ, საეკლესიო და კულტურულ მდგომარეობას. დაწერილია არცთუ მაღალი მხატვრულ-სტილისტური ენით, მაგრამ შინაარსობრივად დატვირთული, ფაქტების სიუხვით გამორჩეული ეს თხზულება ერთ-ერთი საუკეთესო წყაროა იმდროინდელი ისტორიული წყაროთმცოდნეობითი მასალების დეფიციტის ფონზე: უზენაეს ხელისუფლებას განასახიერებს სპარსეთის შაპის მიერ დანიშნული მარზპანი, რომლის რეზიდენცია თბილისშია, ხოლო რეგიონალურ ხელისუფლებას – მარზპანის დანიშნული სპარსული ციხისთავები. სასამართლო საქმეები მხოლოდ მარზპანის პრეროგატივაა. ქართული ეკლესიის საქმეებში, რომელსაც განაგებს ქართლის კათალიკოსი, სპარსელები არ ერევიან. შინაურ საქმეებში მონაწილეობენ და ფორმალურად განაგებენ ქართველი მოხელე-დიდებულები: ქართლის პიტიახში

¹ კ. კეკელიძე, ქართ. მწერ. ისტ. I, თბ., 1980, გვ. 509-511.

და ქართლის მამასახლისი. ქრისტიან მორწმუნეთაგან იდეენებიან მხოლოდ რენეგატი სპარსელები, ვინც მაზდეანობა უარყო და ქრისტიანული ნათლისღება მიიღო.

საინტერესოა თხზულებაში აღწერილი საყოფაცხოვრებო სურათებიც: იგრძნობა მცხეთაში მცხოვრები სპარსელების სიმრავლე, რომლებიც მართავდნენ მაზდეანურ დღესასწაულებს. მათი ძირითადი ნაწილი ხელოსნები და წვრილვაჭრები იყვნენ. როდესაც ევსტათი მეორედ დააპატიმრეს და თბილისში მიჰყავდათ, იგი გამოემშვიდობა ოჯახის წევრებს და „მონა-მხეველთა“ თვისთა, რამაც ქართულ ისტორიოგრაფიაში წარმოშვა ეჭვი, რომ ამ ეპოქაში ხელოსანსაც კი შეეძლო საკუთარი მონა-მხეველები ჰყოლოდა (ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, I, 1979, გვ. 321). არადა, ჩვენი აზრით, ამ ფაქტის ახსნა მარტივად შეიძლება: ევსტათი ჩაესიდა შეძლებულ ოჯახში, რომელის თაკაცაც, ე.ი. მეუღლის მამა უკვე გარდაცვლილი იყო. ასე გახდა იგი „მონა-მხეველთა“ პატრონი. საინტერესოა აგრეთვე ერთი დეტალიც: თხზულებაში სამჯერ არის საუბარი ჯერ დასასჯელი, ხოლო შემდეგ დასჯილი ევსტათის გვამის ქალაქგარეთ დაგდებაზე „შესაკმელად მკვცთა (ან ძაღლთა) და მფრინველთა“. ამ ფაქტს მიიჩნევენ დამსჯელთა სისასტიკისა და დასჯილისადმი უდიერად მოპყრობის ნიმუშად. სინამდვილეში აქ და ეველა იმ ქართულ „წამებაში“, რომლებიც მაზდეანობის დროს ეხება („რაჟდენის წამება“, „აბიბოს ნეკრესელის წამება“, მსგავსი მოქმედება ასახავს მიცვალებულის დასაფლავების მაზდეანურ წესს, რაც მათი რწმენით შხის სხივების ქვეშ გვამის სხეულიდან სულის სწრაფ განთავისუფლებას და ზეცაში ასვლას აჩქარებდა, ხოლო მიწაში დაფლვა ამ პროცესს ხელს უშლიდა.¹ ამას ადასტურებს აგრეთვე ნათარგმნ პაგიოგრაფიულ ძეგლში („ეპიფანე კვაპრელის ცხოვრება, V ს.) აღწერილი მსგავსი ეპიზოდებიც.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ მსგავსებას იჩენს უძველეს ბიზანტიურ მარტიროლოგიურ ძეგლებთან (როგორც ვთქვით, ქართული თხზულების სათაურიც ამას მოწმობს). თხზულებაში მოხსენიებული ორმოც სებასტიელ მოწამეთა ამბავი მათ შესახებ შექმნილი მარტვილობის ამ დროისათვის ქართულად თარგმანზე უნდა მიუთითებდეს. საინტერესოა თხზულების სხვა წყაროებიც: თხზულებაში გადმოცემული ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების შინაარსი ხშირად არ ემთხვევა ბიბლიის კანონიკური წიგნების შინაარსს. ფიქრობენ, რომ აქ მოტანილია სირიული, ან სპარსული, შესაძლებელია ქართულიც ე.წ. თარგუმები – ბიბლიური წიგნების შინაარსის პერიფრაზულ-კომენტირებული ტექსტები. თხზულებას უსარგებელია აგრეთვე აპოკრიფული თხზულებით: „დაბადებისთვის ცისა და ქუეყანისა და ადამისათვის“.²

როგორც ვთქვით, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტის შემცველი უძველესი ხელნაწერი XI ს-ისაა, ხოლო დანარჩენი რვა – XVIII ს. ამასთანავე თხზულების

1 ე. გაბიაშვილი, მაზდეანობის კვალი ზოგიერთ ქართულ პაგიოგრაფიულ ძეგლში, სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის (11-13X, 1995) მასალები, თბ. 1998წ.

2 ე. გაბიაშვილი, ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა (ნარკვევი), საქ. ლიტ. მცოდნეობის აკადემიის შრომები, V, თბ. 2007წ.

თავდაპირველ ტექსტს უძველესი ხარვეზის გამო ფურცელი უნდა აკლდეს თხრობის დასასრულის ცოტა წინ. ცხადია, ეს ხარვეზი გვიანდელ ხელნაწერებშიც არის.

ბოლო ხანებში გამოითქვა ვარაუდი, რომ ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა დაწერილი უნდა იყოს VIII ს. I ნახევარში (ხოსრო II ფარვიზის (590-628)¹ და არა ხოსრო I, ანუ შირვანის (531-578წწ.) დროს)², რის მტკიცებასაც ალბათ უფრო მკვეთრი არგუმენტები დასჭირდება.

თხზულების ქართული ტექსტი რამდენჯერმე გამოიცა: პირველად მ. საბინინის მიერ „საქართველოს სამოთხეში“ 1882წ., გვ. 313-322; 1964წ., ყველა ხელნაწერის მიხედვით: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 30-45. 2005 წ. ე. ჭველიძე, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, I, თბილისი, გვ. 309-479 (ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე, გამოკვლევა-კომენტარები). თარგმანი კი რუსულად (М. Сабини, Полное жизнеописание святых груз. церкви, т. II, сбр. 1872), გერმანულად (ივ. ჯავახიშვილის მიერ: Das Martyrium des Heiligen Eustatius von Mzcheta – ჟურნალში: პრუსიის სამეფო მეცნ. აკადემიის მოამბე, ბერლინი, 1901, XXXVIII, 875-912; ძირითადი ლიტერატურა: ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. თარგმანის წინასიტყვაობა, დაწერილი ა. ჰარნაკთან ერთად, მისსივე ძველი ქართული საისტ. მწერლობა, შრომები VIII ტ. 66-70; კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 508-515; მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობა... ევსტათი მცხეთელისა... (წყაროთმცოდ. გამოკვლევა), თბ. 1991, გვ. 33-53, ს. კაკაბაძე, ევსტათი მცხეთელის ცხოვრება, საისტ. კრებ. III, 1928, 76-80.). ე. გაბიაშვილი, ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა, (ნარკვევი) საქ. ლიტ. მცოდნეობის აკადემიის შრომები V, თბილისი, 2007 წ.

3. რაჟდენის წამება

რაჟდენი ითვლება საქართველოს ეკლესიის პირველმოწამედ (ისევე, როგორც მთელ ქრისტიანულ სამყაროში პირველმოწამედ ითვლება სტეფანე დიაკონი). საკვირველი ის არის, რომ VI ს. I ნახევარში წამებული წმინდანის შესახებ მარტიროლოგიური თხზულება პირველად (ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე მოღწეულთა შორის) დაიწერა XVIII ს. I ნახევარში. ბესარიონ ორბელიშვილის, აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის თხზულება, რომლის სრული სათაურია „წამება და ღვაწლი წმიდისა დიდისა მოწამისა რაჟდენისი, რომელი იწამა ჟამთა დიდისა მეფისა ვახტანგისათა სპარსთა მიერ ქართლს შინა, სოფელსა შინა წრომს“, ეფუძნება იმ ძველ მატეანეს, როგორც ავტორი აღნიშნავს, რომელშიც აღწერილი იყო „სიმხნე და მოთმინება“ რაჟდენისა, თუმცა ღღეისათვის მოწამის შესახებ ძველი წყაროებიდან იმ რამდენიმე ფრაზამ მოაღწია, რაც ისტორიკოს ჯუანშერის (XII ს.) სახელით ცნობილ ვახტანგ გორგასალის ისტორიითაა ცნობილი: რაჟდენი ყოფილა სპარსელი მაზდენი,

1 მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობა ევსტათი მცხეთელისა (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბ. 1991, გვ. 33-59.

2 კ. კეკელიძე, ძველი ქართ. ლიტ. ისტორია, გვ. 512-515.

ვახტანგ გორგასალის მომავალი მეუღლის, სპარსეთის შაჰის ქალიშვილის აღმზრდელი, მამამძუძე და აღსაზრდელს ჩამოჰყოლია ქართლში და აქ მიუღია ქრისტიანობა. ის ქართველების მხარეზე იბრძოდა სპარსელების შემოსევების დროს. ერთ-ერთი შეტაკების დროს ის სპარსელებს ტყვედ ჩაუგდიათ და სპარსული სარწმუნოების დალატისათვის სიკვდილით დაუსჯიათ ქ. წრომში (ჯვარზე გაკრული რაჟდენი მოისართა სამიზნე ყოფილა, უნებურად გაგვახსენდება წმ. სებასტიანე) დაახლოებით, 463-464წწ.. მოწამის გვამი ქრისტიანებმა მოიპარეს და საიდუმლოდ დამარხეს, ხოლო შემდგომ, დაწყნარების ჟამს ვახტანგს მისი ნეშტი გადაუსვენებია ახლად აშენებულ ნიქოზის საეპისკოპოსო ეკლესიაში.

ბესარიონს, რომლის წყაროს შეადგენდა „ძველნი მათიანენი... და მიმოგანთესულობანი ესევეთართა უწყებათანი“, საკუთარი ფანტაზიით და რიტორიკული ენაწყლიანობით განუვრცია მოპოვებული მწირი დოკუმენტური მასალა და ვრცელი მარტიროლოგიური თხზულება შეუქმნია მოწამის შესახებ, რომელიც ავტორის სიტყვებით: „დასაბამი მოწამეთაჲ რაჲ ვთქუ, არა თუ სახითა ყოველთა მოწამეთა დასაბამად ვთქუ, არამედ ჩუენთა ამათ და ქართველთა შორის გამობრწეინვებულთა მოწამეთა დასაბამ იქმნა სანატრელი ესე... პირველ ამის ნეტარისა არა ვისი სმენილ არს მარტვილობაჲ ქუეყანასა ამას საქართველოსასა (ძეგლები V, გვ. 66).

„რაჟდენის წამების“ ქართული ტექსტი (ბესარიონის ავტოგრაფული ხელნაწერი – S-3269, XVIII ს. I ნახ.) ორჯერ გამოიცა, პირველად 1882წ. საქ. სამოთხეში, გვ. 169-179 და ძვ. ქართ. ჰაგიოგრ. ძეგლები, V, 64-79, ხოლო მისი ლათინური თარგმანი შეასრულა P. Peeters-მა (Analecta Bolondianna, ტ. 33, 1914, 305-317, გამოკვლევა 294-305). ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორია I, 1980, გვ. 351: მ. ქავთარია, ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხელ. ინსტ. მოამბე, I, 1959, გვ. 90-93: მისივე, ძეგლები V, 195-197; ივ. ლოლაშვილი, ქართული წიგნისა და მწიგნობრობის სათავეებთან, თბ., 1978, გვ. 72-78.

4. აბიბოს ნეკრესელის წამება

აბიბოს ნეკრესელი ერთ-ერთია სირიიდან აღმოსავლეთ საქართველოში VI ს. შუა წლებში მოსულ იმ 13 მონაზონთაგან, რომელთა სახელებს უკავშირდება პირველი მონასტრების დაარსება აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, და ერთია იმ ორთაგან, ვისაც მათ შორის წილად ხვდა ეპისკოპოსობის პატივი (აბიბოს-ნეკრესის ეპარქიისა, ხოლო ისეს - წილენისა) და ერთადერთი, ვინც მათ შორის მოწამის გვირგვინით შეიმკო.

აბიბოს ნეკრესელმა შეურაცხყო მაზდენ სპარსთა სიწმინდე: წყალი დაასხა და ჩააქრო მათი რიტუალური ცეცხლი, რისთვისაც იგი ჩაქოლეს, „ქვით განტვიენეს“ ქ. რეხში, მარზპანის სამსჯავროს შედეგად. ეს ფაქტი მომხდარა VI ს. II ნახევარში, ხოლო თხზულება, რომელმაც ეს მოვლენები აღნუსხა, ჩვენამდე მხოლოდ IX ს. დაწერილი თხზულებით არის მოღწეული, თუმცა საფიქრებელია, რომ ამ ძეგლის IX ს. ავტორმა

უფრო ძველი წყარო გამოიყენა, არ არის გამორიცხული – წამებისდროინდელიც. მოღწეული თხზულების ავტორად ტრადიციულად IXს. ქართლის კათალიკოსს არსენ დიდს ასახელებენ. ეს თხზულება ერთადერთი XIIIს. ნაკლული ხელნაწერით (A-199) არის მოღწეული, თუმცა მისი ნაკლული ნაწილის აღდგენა შესაძლებელია, რადგან რამდენიმე გვიანდელმა ხელნაწერმა (A-130; A-170 და სხვ.) შემოგვინახა თითქმის იგივე ტექსტი, მცირედენი ფრაზეოლოგიური ცვლილებებით და ეპილოგის დართვით. ამ გვიანდელ ტექსტს ხშირად აბიბოს ნეკრესელის მეტაფრასული რედაქციის წამებასაც უწოდებენ, თუმცა სინამდვილეში ეს ძველი XIს-ში არსენ II ქართლის კათალიკოსმა (955-980წწ.) არსენ დიდი კათალიკოსის (IXს. II ნახ.) მიერ დაწერილი ზემონახსენები აბიბოს ნეკრესელის წამების ტექსტი ოდნავ შეასწორა და მის მიერ შექმნილ იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა (შოი მღვიმელი, დავით გარეჯელი) საერთო თხზულებაში ჩართო მის ბოლო ნაწილად და ამიტომ წინა ნაწილებთან დასაკავშირებლად ეპილოგის დართვა გახდა საჭირო.¹

აბიბოს ნეკრესელის ძველი რედაქციის ტექსტი პირველად მ. ჯანაშვილმა გამოაქვეყნა თავის საეკლესიო მუხეუმის ხელნაწერების აღწერილობაში, წ. III, 1902, გვ. 25-28. მეორედ ს. კაკაბაძემ საისტ. კრებული, წ. V, 1924, გვ. 239-246. უფრო კრიტიკულია ბოლო ორი გამოცემა: ილ. აბულაძისა, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, 1954, 188-196 (ვრცელი, გვიანდელი ტექსტის პარალელურად; ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, II, 1964, გვ. 240-248 (ორივე პარალელურად). იხ. აგრ. ს. ყუბანეიშვილის ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტომათია, I, 1946, გვ. 167-169 (უძველესი). ლიტერატურა: ილ. აბულაძის დასახ. გამოცემა, კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში შემოსვლის შესახებ, ეტიუდები, I, 1956, გვ. 19-50. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 1928, გვ. 324-347; ე. გაბიაშვილი, ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტაპების ურთიერთ მიმართებისათვის, მათიანე, ელს, №4, 1982, გვ. 61-67. ზ. ალექსიძე, აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები, მრავალთავი, XVIII, თბ. 1999, გვ. 12-29, და სხვ. მრავალი.

II. მაჰმადიან არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველი ქართული მარტიროლოგიური ჰაგიოგრაფიის ძეგლები (VIII-Xსს.)

1. ჰაბო ტფილელის „წამება“

„წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტესისა ჰაბოძისი, რომელი იწამა ქართლს შინა. ქალაქსა ტფილისს, კელითა სარკინოხთაიდა. გამოთქმული იოვანე ძისა საბანისი ბრძანებითა ქრისტეს მიერ სამოელ ქართლისა კათალიკოზისაიდა“ პირველი

¹ ე. გაბიაშვილი, ასურელ მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტაპების ურთიერთმიმართებისათვის, მაცნე ელს, №4, 1982წ. გვ. 61-67.

„წამება“, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდში დაიწერა. თხზულების სათაურშივეა დასახელებული და ჩვენც გავიმეორებთ, რომ „წამება“ დაუწერია მოწამის თვითმხილველსა და თანამედროვეს იოვანე საბანის ძეს („... სანატრელითა მით ქრისტესმიერთა სიყუარულითა შემეყუარე მე, ვიდრე იყავ სოფელსა ამას შინა ჩუენსა“), რასაც ადასტურებს სამოელ ქართლის კათალიკოსი, თხზულების დამკვეთი („შენ თვთ უწვი სანატრელისა ამის ახლისა მოწამისა ჰაბოსისი, რომელი დღეთა ამათ ჩუენთა იმარტულა“), 786-790წწ.-ში, რადგანაც ჰაბოს მარტვილობის თარიღი – 786 წელი, თვით თხზულებაშია დასახელებული, 790 წელი სამოელის გარდაცვალების თარიღია, ხოლო მან რომ იოვანეს მიერ დასრულებული თხზულება მიიღო, ეს ფაქტი თხზულების შესავლიდან – იოვანეს სამოელისადმი საპასუხო ეპისტოლიდან ჩანს. იოვანე საბანის ძის შესახებ თითქმის არაფერია ცნობილი, თუმცა დამკვიდრდა აზრი, რომ იგი საერო პირი უნდა ყოფილიყო, რაც ერთადერთი გამონაკლისი იქნებოდა ქართულ პაგიოგრაფიულ მწერლობაში, მაგრამ სინამდვილეში იოვანეც სასულიერო პირი უნდა იყოს, რადგან საეკლესიო კანონმდებლობით „არა უკმს ერისკაცსა საეროდ აღძრვად სიტყვსაჲ, ანუ სწავლაჲ ერისაჲ“ (დიდი სჯულისკანონი, V კრ. 64-ე კანონი, გვ. 394-395). თხზულებამ დაწერიდროინდელი ხელნაწერით ვერ მოაღწია, მაგრამ წამების ტექსტი შემოგვინახა IXს. (A-1109; A-19) და Xს. (Ath.-8; Sin11, A-95) ხელნაწერებმა.

ჰაბო, ეროვნებით არაბი ჭაბუკი, როგორც მსახური თბილისში ჩამოჰყოლია ნერსე ქართლის ერისთავს, რომელიც არაბებს დატუსაღებული ჰყავდათ ქ. ბაღდადში და 3 წლის პატიმრობის შემდეგ გამოუსტუმრებიათ. აქ იგი, მოხიბლული ქრისტიანული სარწმუნოებით ფარულად დადიოდა ეკლესიაში. ხელახალი დაპატიმრების შიშით ნერსე ხაზარეთში გახიზნულა და თან ჰაბოც წაუყვანია. აქ მან მიიღო ნათლისღება და ოფიციალურად გაქრისტიანდა.

ერთხანს ჰაბო თავის ქრისტიანულ მოღვაწეობას აგრძელებდა აფხაზეთში, სადაც ნერსეს ოჯახი იყო თბილისიდან გახიზნული და სადაც ჩავიდა ნერსე ხაზარეთიდან ჰაბოს თანხლებით. აქ ჰაბოს უკვე შეეძლო უშიშრად გამოემჟღავნებინა თავისი ქრისტიანული გრძნობები, რადგან ამდროინდელი აფხაზეთი იყო „სავსე ქრისტეს სარწმუნოებითა და არავინ ურწმუნოთაგანი მკვდრად იპოვების საზღვართა მათთა“ (ძეგლები, I, 59).

ქართლში პოლიტიკური სიტუაციის ნორმალიზაციამ შესაძლებელი გახადა ნერსეს თბილისს დაბრუნება და გაქრისტიანებული აბოც მაჰმადიან თანამეტომე არაბთა გარემოცვაში მოხვდა. მათი დაბეზლების შემდეგ იგი ამირას სამსჯავროს წინაშე წარდგა, მაგრამ სტეფანე ერისმთავრის ძალისხმევით ამჯერად გადარჩა სასჯელს და გაანთავისუფლეს, მაგრამ მეორედ დასმენის შემდეგ იმის შიშით, რომ მას მიმბაძველები არ გამოსჩენოდა, ჰაბო საპყრობილეში ჩააგდეს, ხოლო რადგან ჰაბოს ვერც სიმდიდრის დაპირებამ, შეაცვლევიანა გადაწვევტილება და ვერც ტანჯვა-წამებამ. პატიმრობის მეცამეტე დღეს, ნათლისღების დღესასწაულზე, 6 იანვარს მას თავი მოჰკვეთეს, გვამი კი დაწვეს და ცხვრის ტყავში გახვეული ნეშტი მტკვარში გადააგდეს, რათა იგი მორწმუნეთა თაყვანისცემის საგანი არ გამხდარიყო.

ქართლში გაბატონებული არაბთა თვისტომის გაქრისტიანება და ქრისტეს სარწმუნოებისათვის სიცოცხლის გაწირვა უფრო მძლავრი არგუმენტი იყო თხზულების ავტორის – იოვანე საბანისძის ხელში არაბთა ზემოქმედების წნეხის შედეგად შეშინებულ და რწმენაშერყეულ ქართველებში ქრისტიანული რელიგიის განსამტკიცებლად, ვიდრე არაბების მიერ, ვთქვათ, რამდენიმე ქართველი მორწმუნის წამება. ეს რაგუმენტი მან ბრწყინვალედ გამოიყენა და შექმნა პირველი ეროვნული პათოსით აღსავსე პაგიოგრაფიული თხზულება, რომელშიც მაღალმხატვრულ-ალეგორიული და რიტორიკულ-პათეტიკური ხერხებით აუწყა მრევლს, რომ კარს მომდგარი სახელმწიფოებრივი და სარწმუნოებრივი კატასტროფა ქრისტიანული რწმენის მხოლოდ მტკიცედ დაცვით შეიძლება ავიცილოთ თავიდან. თხზულების კომპოზიცია ორიგინალურია და ანალოგი არ მოეპოვება ქართულ პაგიოგრაფიაში. მთლიანობაში „ჰაბოს წამება“ ძველი ქართული მწერლობის რამდენიმე დარგის სინთეზს წარმოადგენს: თხზულება იწყება დამკვეთის ეპისტოლითა და ავტორის საპასუხო ეპისტოლით დაკვეთის შესრულების შესახებ, შემდეგ ჩამოთვლილია თხზულების ოთხი თავის სახელწოდება. 1. თავი წარმოადგენს ქადაგების ფორმით მრევლის დამოძღვრას, თუ რას ნიშნავს დამპყრობელთა მონობისას შექმნილი უმძიმესი მდგომარეობის დროს ქვეყნისა და ხალხისათვის ახალი მოწამის ჰაბოს გამოჩენა და ქრისტესთვის თავდადება. მეორე და მესამე თავები, ჩვეულებრივი, ოღონდ ოსტატურად დაწერილი მარტიროლოგიური პაგიოგრაფიის ძეგლია, რომელშიც ქართლის, ხაზარეთისა და აფხაზეთის ქვეყნების საინტერესო პოლიტიკური და ეთნოგრაფიული დეტალების ფონზე მოთხრობილია ჰაბოს ბაღდადიდან თბილისში ჩამოსვლა, გაქრისტიანება და ბოლოს დასჯა (სხვათა შორის, ერთ-ერთ ძველ ხელნაწერში ჰაბოს წამება მხოლოდ II და III თავებით არის წარმოდგენილი). მეოთხე თავი პომილეტიკური შესხმის ანუ ქების პირველი ქართული ნიმუშია, აგებული ე.წ. „გიხაროდენ“-ის თარგზე დიონისე არეოპაგელის ზეცის იერარქიის თეორიის მიხედვით.

იოვანე საბანისძე თავისი თხზულების დაწერისათვის, ჩვეულებისამებრ უხვად უხმობს სხვადასხვა წყაროს და ოსტატურად იყენებს მათ თავისი თხზულების ძირითადი დებულების წარმოსაჩენად. მათ შორის მრავლადაა ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან მოხმობილი ციტატები, თუ მათი პერიფრაზები. სხვა წყაროებიდან იგრძნობა ორიგინალური პაგიოგრაფიული ძეგლებით - „შუმანიკის წამებით“ და „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობით“ – სარგებლობის კვალი. ნათარგმნიდან – „ორმოც სებასტელ მოწამეთა მარტვილობით“, „სტეფანე პირველმოწამის მარტვილობით“. განსაკუთრებით თვალში საცემია „ჰაბოს წამების“ პირველ თავში წარმოდგენილი ქრისტეს სიმბოლური ეპითეტების ჩამონათვალი და მათი კომენტარი თითქმის სიტყვა-სიტყვით აღებულია ეპიფანე კვიპრელის „აღვსებისათვის“ ქართული თარგმანიდან (ილ. აბულაძე, შრომები III, თბილისი, 1982წ. გვ. 128-139).

„აბო ტფილელის წამება“ მრავალჯერ არის გამოცემული, მათგან დავასახელებთ უმთავრესს: პირველი გამოცემა – 1863წ. დ. ჩუბინაშვილი, ქრესტომათია, პეტერბურგი,

გვ. 19-23; კ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, 1935, გვ. 55-80; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, 1964, გვ. 46-81; ე. ჭვლიძე, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, I, თბილისი, 2005 წ. გვ. 1045-1150 (ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ქართულზე, გამოკვლევა — კომენტარები). თარგმნილია რუსულად: М. Сабинин, Полное жизнеописание святых груз. церкви, I, 1871, с. 166-178; К. Кекелидзе, Памятники древнегрузинской агиографической литературы, Тбилиси, 1956, с. 31-60 (აგრ. ეტიუდები, XII, 1973, 104-128); გერმანულად: К. Schultze, Das Martyrium des heiligen Abo von Tiflis, Texte und Untersuchungen, N. Folge, XIII, 4. Leipzig, 1905; ინგლისური (პერიფრაზული) D. Lang, The Martyrdom of Abo, the perfumer from Baghdad, Lives, p. 115-133. ლიტერატურა: ზემოდასახელებულ გამოცემათა წინასიტყვაობა და გამოკვლევები: აგრეთვე კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტ. ისტორია, I, 1980, 129-192; ივ. ჯავახიშვილი, შრომები VIII, თბილისი, 1977, გვ. 76-85; P. Peeters, Les Khazars dans la Passion de s. Abo de Tiffes, Analecta Bollandiana, T. LII, fascicule 1-2, Bruxelles, 1934, 23-28. M. Biro, Abo's Georgian vita, Acta Orient. Hung, T. XXXI, Fasc. 2, p. 258-259. ზ. ალექსიძე, აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისთავთა ქრონილოგია, მრავალთავი, XIX, თბილისი, 2001, გვ. 311-315.

2. არჩილ მეფის წამება

„წამებაჲ წმიდისა და დიდებულისა არჩილისი, რომელი იყო მეფე ქართლისა“, ასახავს VIII ს. II ნახევარში არაბების ბატონობას ქართლში, ერთადერთი მარტიროლოგიური თხზულებაა ქართულ მწერლობაში, რომელიც ჩვენ არა ჰაგიოგრაფიულმა კრებულებმა შემოგვინახა, არამედ ქართულმა საისტორიო მატეანემ - „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებმა. „ქართლის ცხოვრების“ ამ ნაწილის მინაწერები ერთმანეთის საპირისპირო ცნობებს შეიცავს „არჩილის წამების“ დაწერის დროისა და ავტორის საკითხებში: თხზულების დასაწყისის წინა ფურცელზე ასეთი მინაწერია: „ესე არჩილის წამება და მეფეთა ცხოვრება და ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა ლეონტი მროველმან აღწერა“, ხოლო თხზულების ბოლოს წერია: „წიგნი ესე წამებისა მისისა იპოვა ესრეთ სულ მცირედ აღწერილი, რომელ ჟამთა შლილობითა ჯერისაებრ ვერვის აღწერა. ხოლო წიგნი ესე ქართველთა ცხოვრებისა ვიდრე ვახტანგისამდე აღიწერებოდა ჟამითი ჟამად, ხოლო ვახტანგ მეფისითგან ვიდრე აქამომდე (ე.ი. არჩილის წამების ჩათვლით — ე.გ.) აღწერა ჯუანშერ — ჯუანშერმან, ძმისწულის ქმარმან წმიდისა არჩილისმან, ნათესავმან მეფისამან, მირიანის ძისამან...“ (ქართ. ცხ., გვ. 248). ამიტომ მკვლევართა აზრები გაყოფილია და საბოლოოდ ასეთი კომპრომისისა დაშვებული, რომ ლეონტი მროველმა უკვე არსებული მოკლე თხზულება ჯუანშერისა ჩართო თავის ისტორიოგრაფიულ შრომაში. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „არჩილის წამების“ მოკლე ტექსტთან უნდა გაერთიანეს თხრობა სტეფანოზის (აბო წამებაში მოხსენიებული ქართლის ერისმთავრის) ძეთა

მისისა და არჩილის მეფობასთან დაკავშირებული ტექსტიც, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაში“ უშუალოდ უძღვის წინ „არჩილის წმაების“ ცალკე სათაურით გამოყოფილ ტექსტს, მით უმეტეს, რომ ორივე ნაწილის ერთ-ერთი ძირითადი თემა „დაფლული საგანძურის“ ძიებას ეხება, ე. ი. მათ შორის უშუალო შინაარსობრივი კავშირია. ამ შემთხვევაში თხზულება არამცთუ მოკლე, არამედ საკმაოდ სოლიდური მოცულობის იქნება.

არჩილი, ქართლის მეფე VIIIს. შუა წლებიდან, 787წ. უწამებია არაბთა მხედართმთავარს ასიმს, რადგან მან არ უარყო ქრისტიანობა და არ მიიღო მაჰმადიანობა. ეს მომხდარა 20 მარტს. დაუკრძალავთ პირველ მეფე-მოწამე „ნოტეორას“ კახეთში, არჩილისავე აშენებულ ეკლესიაში.

თხზულება გამოცემულია „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტთან ერთად (I, 245-248) XV-XVIIIსს. ხელნაწერების მიხედვით (Q-795 XVს.; Q-207, XVI, IIნახ.; შ-30, 1633-1646) და სხვ. აგრეთვე ძვ. ქართ. აგიოგრაფიული ლიტ. ძეგლები III, 208-212; თარგმნილია რუსულად (М. Сабинин, Полное жизнеописание святых груз. церкви, III, 1873, с. 71-84). ლიტერატურა: დ. ჯანაშვილი, მეფე მირი და მისი ძმა მეფე არჩილი, II, მოწამე, ნობათი, 1884 №10-12, გვ. 472-477; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. I, თბ., 1980, გვ. 241-243 ე. ხოშტარია-ბროსე, ლეონტი მროველი და ქართლის ცხოვრება, თბ., 1996, გვ. 67-81.

3. დავით და კოსტანტინეს წამება

„წამებაჲ და ღუაწლი წმიდათა და დიდებულთა მოწამეთა დავით და კოსტანტინესი, რომელნი იწამნეს ქუეყანასა ჩრდილოეთისასა სანახებსა არგუთისასა, საბრძანებელსა ქართველთასა...“ აღწერს 737-341 წლებში, თუმცა ანონიმი ავტორი გაცილებით გვიანდელი მწერალია – არა უადრეს XIს. მიწურულისა, ან XIIს. დასაწყისისა. დავითი და კოსტანტინე არაბთა წინააღმდეგ ბრძოლის პირველი მსხვერპლნი არიან, რომელთა შესახებ, მართალია, მოგვიანებით, მაგრამ მაინც შეიქმნა „წამება“. დავითი და მისი უძეგროსი ძმა კოსტანტინე, არგვეთის მთავრები, მეთაურობდნენ ქართველთა იმ ჯარს, რომელმაც სასტიკი ბრძოლა გაუჩაღა მომხდურებს, მაგრამ მტრის სიმრავლემ იძალა და ქართველები დამარცხდნენ, ხოლო ძმები ტყვედ ჩავარდნენ. მაჰმადიან არაბ მხედართმთავარს უნდოდა, რომ ასეთი მამაცი მებრძოლები თავის მხარეზე გადმოებირებინა და დავითისა და კოსტანტინეს გამაჰმადიანება ეწადა. ხანგრძლივი სარწმუნოებრივი კამათის შემდეგ, რომელშიც თითოეული მხარე საკუთარი სარწმუნოების უპირატესობის დამტკიცებას ცდილობდა, ძმების მტკიცე ქრისტიანულმა აღმსარებლობამ და მაჰმადიანობის ცრურწმენის მხილებამ მურვან ყრუ მოთმინებიდან გამოიყვანა და მათი სიკვდილით დასჯა ბრძანა. ლოდობილი მოწამეები მდ. რიონში დაადრჩვეს, ხოლო მათი გვამები მორწმუნეებმა მურვან ყრუს მიერ დანგრეული ეკლესიის სარდაფში, ცარიელ ლუსკუმაში ჩაასვენეს. სწორედ ამ ადგილას ბაგრატ IV-მ

მათი სახელობის ტაძარი ააგო და მონასტერი დაარსა (დღევანდ. „მოწამეთა“) როგორც ეს აღწერილია წინამდებარე „წამებაში“.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს თხზულება დაკარგული მათი „წამების“ ძველი ტექსტის მიხედვით დაწერილად მიაჩნიათ („ვითარცა გვისწავიეს ესე ძუელთა უწყებათაგან), მაგრამ წყაროებიდან ამოკრეფილი მასალა, ვფიქრობთ, მაინცდამაინც ამ მოწამეთა კიმენური „წამების“ არსებობას არ უნდა ნიშნავდეს, ხოლო თხზულება, რომელიც მომხდარი ამბებიდან დაახ. 350 წლის შემდეგ იწერება, რა თქმა უნდა, რაღაც წყაროებს ეყრდნობა. ამიტომ, ჩვენი აზრით, ეს თხზულება პირველად დაიწერა ამ სახით და მისი დაწერის მიზეზი სწორედ ბაგრატის მიერ მათი სახელობის ეკლესიის მშენებლობის დასრულების შემდეგ მასში დავით და კოსტანტინეს წმიდა ნაწილების გადასვენება უნდა იყოს, ე.ი. XI ს. ბოლოს. თხზულება XIII-XIV სს. ხელნაწერმა შემოგვინახა (Q-762; დანარჩენები – XVIII ს.); გამოცემათაგან აღსანიშნავია: პირველი 1882წ. (მ. საბინინის „საქ. სამოთხე“, გვ. 323-330) და უკანასკნელი 1971წ. (ძეგლები III, გვ. 248-262). თარგმნილია რუსულად (М. Сабинин, დასახ. ნაშრომი, I, 154-165). ლიტერატურიდან: ცნობილ მწერალს, გიორგი წერეთელს დაუწერია ნარკვევი მათ შესახებ „კვალში“ №45 და №46, 1893წ. აგრ. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1980, გვ. 538-539. ე. გაბიაშვილი, ძეგლები IV, 154-60.

4. კოსტანტი კახის „წამებ“

„ცხორებად და წამებად წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისაჲ, რომელი იწამა ბაბილონელთა მეფისა ჯაფარის მიერ“ მოგვითხრობს არაბთა სარდლის ბულა თურქის ლაშქრობის შესახებ საქართველოში 853 წელს თბილისის არაბი ამირის საჰაკის დასაჯელად, რომელმაც ხალიფასაგან დამოუკიდებლობა მოინდომა.

ქართლის დიდებული აზნაური კოსტანტი, ზედწოდებით კახი, ამირას მომხრეთა დასში ირიცხებოდა და ბრძოლაში დატყვევებული ხალიფის კარზე ქ. სამარაში წარგზავნეს, სადაც მას, ქრისტიანობის დატოვების მოთხოვნაზე სასტიკი უარის შემდეგ, თავი მოჰკვეთეს იმავე 853 წელს.

თხზულების ავტორის ვინაობა უცნობია, თუმცა იგი მომხდარი მოვლენების თანამედროვეა: „აღწერე ცხორებად და წამება... კოსტანტისი, რომელი იყო დღეთა ჩუენთა“, მაგრამ არა თვითმხილველი, უფრო მეტიც: იგი საზღვარგარეთ, ალბათ საბერძნეთში მოღვაწე ქართველია, როგორც ამას აღნიშნავენ ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე, რადგან თხრობის დრო საბერძნეთში თეოდორა დედოფლისა და მისი ძის მიქაელის მეფობის პერიოდით არის მითითებული, ამასვე ადასტურებს ბიზანტიის მეფეთა მიერ მოწერილი ეპისტოლე კოსტანტის ოჯახისადმი საქართველოში. ჩვენი მხრით დავამატებთ, რომ საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე ქართველთა მისამართით ქართულ და უცხოურ წყაროებში ხშირად იხმარება „ქართველი“, როგორც ეს ამ თხზულების სათაურშია (მღრ. „ილარიონ ქართველი“, „პროხორე ქართველი“,

„პეტრე ქართველი (ან იბერიელი) და სხვ. მრ.). თხზულება მცირე მოცულობისაა და ფაქტების არცთუ სიუხვით გამოირჩევა, მაგრამ იგი არ არის ფალსიფიცირებული და არასანდო წყარო, როგორც ამას პ. პეტერსი ცდილობს წარმოაჩინოს¹, რაც კ. კეკელიძემ ამომწურავი არგუმენტებით უარყო.²

„კოსტანტი კახის წამების” ხელნაწერები ძალზე გვიანდელია – უძველესი 1712 წლისა (A-130), გამოცემათაგან დავასახელებთ: 1882წ. მ. საბინინის მიერ - „საქ. სამოთხე”, გვ. 363-370; 1946წ. ს. ყუბანეიშვილის მიერ ქრესტომათია I, გვ. 73-80; 1964წ. ძეგლები I, გვ. 164-172. თარგმნილია რუსულად: ნ. ვანნაძისა და კ. კუციას მიერ: Житие и мученичество св. мученика Костантина Грузина (ქართ. ტექსტთან ერთად), Тб. 1978. ლათინურად: P. Peeters, Passio S. Constantini Hiberi (ქართ. ტექსტი ლათინური თარგმანით), Acta Sanctorum, Novemberis, t. IV 1925, 544-560. ლიტერატურა სქოლიოში მითითებულისა და გამოცემათა წინასწოტყვაობათა გარდა: ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, შრომები, VIII, გვ. 86-90; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია I, თბ., 1980, გვ. 520-522.

5. გობრონის „წამება”

„წამებად წმიდისა მოწამისა გობრონისა, რომელი განიყვანეს ყველის ციხით” ტბეთის პირველი ეპისკოპოსის სტეფანე მტბევარის მიერ დაწერილი თხზულებაა, რომელშიც აღწერილია არაბი ამირას აბულ კასიმის 914 წლის სომხეთსა და სამხრეთ საქართველოში ლაშქრობის ამბავი. მოთხრობილია, თუ როგორი წინააღმდეგობა გაუწიეს არაბთა ლაშქარს ყველის ციხის დამცველმა 128 მეციხოვნემ და მათმა მეთაურმა გობრონმა (ანუ მიქაელმა). ციხის 28 - დღიანი აღყისა და აღების შემდეგ ისინი დაატყვევეს, ხოლო ქრისტიანობის დატოვებისა და მაჰმადიანობის მიღებაზე მტკიცე უარის გამო ყველანი მახვილებით აკუწეს 914წ. 17XI.

თხზულება სტეფანე მტბევარმა აშოტ ერისმთავრის (ზედსახელად კუხის) დავალებით დაწერა 914-918წწ. (ბოლო თარიღი აშოტის მკვლელობის წელია). ეს არცთუ ვრცელი თხზულება, განსაკუთრებით მისი შესავალი ნაწილი საღვთისმეტყველო შინაარსის განყენებული მსჯელობებისა და საღვთო წერილის ციტატებით არის გადატვირთული. ავტორის აზრი არაბების მიერ სომხეთის მოხრებისა და საერთოდ მტრის შემოსევებისა და ქვეყნის აწიოკების შესახებ პროვიდენციულია. თხზულება დიდი მხატვრული ღირსებებით ვერ გამოირჩევა, მაგრამ იგი მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს თვითმხილველი ავტორის მიერ დანახული და მკითხველისათვის წარმოდგენილი იმდროინდელი პოლიტიკური ვითარებისა და საომარ მოქმედებათა გასაცნობად. თხზულებაში ანტისომხური ტენდენცია ჩანს.

1 P. Peeters, Des Constantino Martyre in Babilonis... Acta Sanctorum, Novemberis, Iv, 1925, 541-554.

2 კ. კეკელიძე, კოსტანტი კახის მარტვილობა და ვინაობა, ეტიუდები... I, თბ., 1956, გვ. 138-146.

„გობრონის წამების“ ტექსტი მხოლოდ გვიანდელმა ხელნაწერებმა შემოგვინახა, მათგან ყველაზე ადრინდელი მხოლოდ 1713 წლისაა (A-130), დანარჩენები XVIII ს. სხვადასხვა წლებისა. პირველად გამოსცა მ. საბინინმა 1882წ. „საქართველოს სამოთხეში“, გვ. 393-400; ს. ყუბანეიშვილმა – 1946წ. „ქრესტომათია“, I, გვ. 80-85. ყველაზე კრიტიკულია ბოლო გამოცემა: „ძეგლები“ I, თბილისი, 1964წ. გვ. 172-183. თარგმნილია რუსულად М. Сабинин, Полное жизнеописание святых груз. церкви, II, 1872, с. 57-63. ლიტერატურა: ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, შრომები VIII, 1977, გვ. 117-120. კ. კეკელიძე, ძველი ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1980, გვ. 145-146. ელ. ცაგარეიშვილი, მიქელ-გობრონი ქართულსა და სომხურ საისტორიო მწერლობაში, ხელნ. ინსტ. მოამბე, I, 1959, გვ. 127-144.

III მაჰმადიან სპარსთა წინააღმდეგ ბრძოლის ამსახველი ქართული მარტიროლოგიური ძეგლები (XVI-XVIII სს.)

1. ქეთევან დედოფლის „წამებ“

„წამებად ყოველად დიდებულისა მოწამისა დედოფლისა ქეთევანისი“ პირველი მარტიროლოგიური თხზულებაა, რომელმაც ასახა აღმოსავლეთ საქართველოში სპარსელთა XVI-XVIII სს. შემოსევების შედეგად დატრიალებული ტრაგიკული მოვლენები. თხზულების ავტორია გრიგოლ დოდორქელი (ვახვახიშვილი), დავით გარეჯის უდაბნოს დოღოს მონასტერში XVII-XVIII სს. მიჯნაზე მოღვაწე ბერი. მართალია, ავტორს მომხდარ ამბებს საუკუნეზე მეტი ამორებს, მაგრამ ეპიზოდებს ისეთი ცოცხალი ფერებით და თხრობის დახვეწილი ოსტატობით აღწერს, რომ თვითმხილველი გვერნება. აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიის ეს რთული, პოლიტიკური ინტრიგებით დახლართული და ეროვნული დამოუკიდებლობის ჟინით გაჟღენთილი მონაკვეთი ისეთი დამაჯერებლობით არის გადმოცემული გრიგოლ დოდორქელის თხზულებაში, რომ იგი მემპათიანეთა და ისტორიკოსთათვის ამ პერიოდის შესწავლისათვის ერთ-ერთ ძირითად წყაროდ იქცა.

თხზულებაში აღწერილი და ისტორიულად მომხდარი ეს სისხლიანი ფაქტები საქართველოს ისტორიის კიდევ ერთი საშინელი, ტრაგიკული ფურცელია. ქეთევანის ცხოვრების ტრაგედია მისი კახეთის სამეფოს დედოფლად გახდომისთანავე დაიწყო: ჯერ მეუღლე გარდაეცვალა (1602წ.) შემდეგ კახეთის ტახტისათვის ბრძოლას თავისი მცირეწლოვანი შვილი, ტახტის კანონიერი მემკვიდრე თეიმურაზი განარიდა და სპარსეთის შაჰის აბასის კარზე გაგზავნა. ტახტისათვის ბრძოლა კი მართლაც სისხლიანი გამოდგა: შაჰის კარზე გაზრდილმა და გამაჰმადიებულმა კონსტანტინემ, გარდაცვლილი კახეთის მეფის ძმამ, შაჰის მხარდაჭერით კახეთის ტახტის მოცილე მამა და ძმა მოაკვლევინა (1605წ.) და „ქართველი კანის“ სახელი დაიმკვიდრა. ტახტი დაიკავა, მაგრამ აჯანყებულმა კახელებმა ქეთევანის მეთაურობით კონსტანტინე და მისი

დამქაშები აკუწეს. შაჰი იძულებული გახდა 16 წლის თეიმურაზი კახეთის მეფედ დაესვა (1606წ.). ამ დროს ქვეყნის საქმეს ქეთევანი განაგებდა.

შედარებით მშვიდობიანი წლები მალე დამთავრდა. 1614 წელს შაჰ-აბასი კახეთს შემოსია და მძევლად აიყვანა ქეთევანი და თეიმურაზ მეფის ორი მცირეწლოვანი ვაჟი. ესეც არ იკმარა და თეიმურაზის დატყვევება მოინდომა, მაგრამ რადგან ეს ვერ მოახერხა (თეიმურაზი იმერეთში გაიხიზნა), კახეთი სასტიკად ააოხრა და მოსახლეობის დიდი ნაწილი სპარსეთს წაასხა (დღესაც ცხოვრობს იმ ქართველთა შთამომავლობა სპარსეთში, ფერეიდანის პროვინციაში. მათი რიცხვი რამდენიმე ათასია), მათ კარმდამოებში კი სპარსელები ჩაასახლა.

შაჰ-აბასმა თეიმურაზის უშედეგო დევნის ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ჯერ მისი მცირეწლოვანი ვაჟები დაასაჭურისა, რასაც ერთმა ვერ გაუძლო და მოკვდა, ხოლო მეორე შეიშალა (თუმცა მოხუცებულობამდე იცხოვრა), შემდეგ ქეთევანის ჯერი დადგა: ათწლიანი პატიმრობის შემდეგ, 1624 წელს შაჰმა იგი შირაზის მფლობელს გაუგზავნა მოთხოვნით: ან გაემპაჰმადიანებინა იგი ან ტანჯვა-წამებით მოეკლა. დედოფალმა უყოყმანოდ სიკვდილი არჩია და ცეცხლითა და მახვილით უსასტიკესი დაწვა-დაჭრის შედეგად, რაც შემზარავად აქვს აღწერილი ავტორს, იგი აღესრულა 1624წ. 13 მაისს. ქეთევანის წმინდა ნაწილები ქრისტიანებს ჯერ დედოფლის მიერ აშენებულ ეგვიპტერში დაუმარხავთ, მაგრამ ისინი კათოლიკებს მოუპარავთ და ფარულად დაუსაფლავებიათ თავიანთ ეკლესიაში, რადგან დაუნახავთ, რომ დედოფლის წმინდა ნაწილები სასწაულებს ახდენდა. მალე, ავტორის თქმით, კათოლიკეთა ერთ-ერთ მღვდელს ღვთის ჩაგონებით დედოფლის წმინდა ნაწილთაგან „ზოგი რომელნიმე ნაწილინი“ (თავი, მარჯვენა ფეხი) ძღვნად ჩაუტანია თეიმურაზისათვის და მთელ ქრისტიანულ საზოგადოებას დიდი პატივით დაუკრძალავს ალავერდის ტაძარში. მალე სპარსეთიდან დედოფლის დანარჩენი ნაწილებიც ჩამოუტანიათ და დაკრძალულისათვის შეუერთებიათ.

ქეთევან დედოფლის ღვაწლი პირველად აღუწერია მისი „წამების“ თვითმხილველს, მაგრამ მან ჩვენამდე ვერ მოაღწია. ფართოდ აისახა ეს თემა საერო ლიტერატურაში: ჯერ თეიმურაზმა მიუძღვნა პოემა თავისი დედის თავდადებას, შემდეგ არჩილ მეფემ ჩართო თავის „გაბაასებაში“. ფართოდ გამოეხმაურნენ ქეთევან დედოფლის წამების ფაქტს XVII-XVIIIსს. ქართველი და უცხოელი მემატრიანეები და ისტორიკოსები, კათოლიკური სამყაროს ქრონიკები და მწერლები, შეიქმნა მხატვრული და დრამატული თხზულებები.

ქეთევან დედოფლის გრიგოლ ღორქელისეული „წამება“ კი პირველად გამოვლინდა და გამოიცა მხოლოდ 1949 წელს (ტრ. რუხაძე, ახლად აღმოჩენილი „ცხოვრება“ და წამება ქეთევან დედოფლისა“, ლიტერატურული ძიებანი, V, გვ. 248-267, ტექსტი და გამოკვლევა), მეორედ გამოიცა 1989წ. (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტ-ის ძეგლები, V, გვ. 5-32 ტექსტი და 136-165 - მ. ქავთარიას გამოკვლევა). ორივე გამოცემა ეფუძნება XVIIIს. ხელნაწერებს (A-130, 1713წ.; შ-3269; A-170, 173წ.). ლიტერატურა გარდა ზემოთ დასახელებულისა: კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორია, 1980, გვ.

342-343; რ. გულბენკიანი, ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის შესახებ, თბილისი, 1987წ. (თარგმნილია ფრანგულიდან).

აგრეთვე, ანტონ ბაგრატიონი, მარტირიკა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, 1980, გვ. 12-35 (ქეთევანის „წამების“ ტექსტი); 446-457 (მ. ქავთარიას გამოკვლევა).

2. ლუარსაბ მეფის „წამებზე“

„ღუაწლი წმიდისა და სანატრელისა მოწამისა და მეფისა ლუარსაბისი, რომელი იწამა შაჰ-აბაზ უსჯულოისა მიერ სპარსთა მეფისა“ არის ბესარიონ კათალიკოსის (ორბელიშვილის) მიერ XVIII ს. I ნახევარში დაწერილი მარტიროლოგიური თხზულება, რომელშიც მოთხრობილია ქართლის სამეფოს XVI-XVIII სს. ისტორიული მოვლენები, რომლებიც ვითარდებოდა ქეთევანის „წამებაში“ გადმოცემული კახეთის სამეფოში მომხდარი მოვლენების პარალელურად, თითქმის დროის იმავე მონაკვეთში. ამიტომ არის „ქეთევანის წამებაში“ შეტანილი მთელი მონაკვეთი ლუარსაბ მეფის წამების შესახებ, ხოლო „ლუარსაბის წამება“-ს ატყვია „ქეთევანის წამებით“ სარგებლობის უღავო კვალი.

თხზულებაში საინტერესოდ აისახა ისტორიულ-პოლიტიკური სურათები, რომლებიც ბევრ რამეში არ ეთანხმება ოფიციალურ ისტორიულ ცნობებს და ამ მხრივ საინტერესო კითხვას სვამს: ვის მხარეზეა სინამდვილე?

ლუარსაბ მეფე შაჰ-აბაზის მზაკერულ პოლიტიკურ ინტერესებს შეეწირა. მოტყუებით სპარსეთში 1614წ. ჩაყვანილი მეფე ხანგრძლივი პატიმრობის შემდეგ შირაზის (ქეთევანის წამების ადგილი) ციხეში მშვიდდის საბლით მოაშთვეს 1622წ. I მარტს, რადგან მან სასტიკი უარი თქვა ქრისტიანობის დატოვებასა და მაჰმადიანობის მიღებაზე.

თხზულების რიტორიკული შესავალი ჰომილეტიკურ ელფერს ატარებს, ხოლო ისტორიული ამბების გადმოცემაში ავტორი ჟამთააღმწერლის როლში გვევლინება.

„ლუარსაბის წამების“ ხელნაწერები თხზულების დაწერისდროინდელია (S-3269; A-170), ხოლო მათ საფუძველზე გამოცემული „წამების“ ტექსტი ჯერ ს. ყუბანეიშვილის „ქრესტომათიაში“, I, 407-416 დაიბეჭდა 1946წ., ხოლო მეორედ ძველი ქართ. აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებში, V, გვ. 33-49, 1989წ.; ლიტერატურა გარდა გამოცემათა წინასიტყვაობებისა: მ. ქავთარია, ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხელ. ინსტ. მოამბე, I, 1959, 86-93; კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორია I, 1980, გვ. 353.

3. ბიძინა, შალვა და ელისბარის წამება

„შესხმა წმიდათა მოწამეთა ბიძინასი, შალვასი და ელისბარისი და უწყებაჲ წამების მათისა“ – ბესარიონ კათალიკოსის (ორბელიშვილის) XVIII ს. I ნახევარში შექმნილი მარტიროლოგიური თხზულება, მოგვითხრობს სპარსელ დამპყრობელთა წინააღმდეგ

კახეთის 1659 წლის აჯანყებისა და მისი მეთაურების სიკვდილით დასჯის ისტორიას იმავე წლის 18 სექტემბერს სპარსეთში, ქ. არდალანს.

აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური და ფიზიკური განადგურება XVII საუკუნის სპარსთა შაჰების ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი იყო, რომლის უშუალო განხორციელება 1614 წელს შაჰ-აბასმა კახეთზე გამანადგურებელი შემოსევებით დაიწყო და გადამწვარ-გადაბუგული მიწიდან მოსახლეობის უდიდესი ნაწილის სპარსეთში გადასახლებითა და მათ ადგილზე თურქმენი (ულუსთა) ტომების ჩამოსახლებით დამთავრდა შაჰ-აბას II-ის მიერ, რაც ქრისტიანი ქართველების გამაჰმადიანებას ან მათი სახსენებლის ამოშლას ითვალისწინებდა. სწორედ ამ პროცესების ჩაშლას და ქართლ-კახეთის მოძალადეთაგან განთავისუფლებას ისახავდა მიზნად 1659 წლის აჯანყება, რომელმაც გარკვეულწილად ჩაშალა სპარსელთა გეგმები, მაგრამ დამსჯელი ზომებისა და ქვეყნის კიდევ ერთხელ აოხრებისაგან თავიდან აცილების მიზნით აჯანყების მეთაურებმა გადაწვიტეს ნებაყოფლობით წარმდგარიყვნენ შაჰის სამსჯავროს წინაშე და საკუთარი სისხლის ფასად გადაერჩინათ ქვეყანა აოხრებისაგან. ბესარიონ ორბელიშვილი არცთუ ისე დიდი ხნით იყო დაცილებული თხზულებაში მომხდარი ამბებიდან და შეეძლო ცხელ კვალზე სარწმუნო ცნობები შეეტანა „წამებაში“, ეს განსაკუთრებით შეეხება მის დასკვნით ნაწილს, რომელშიც კახეთის აჯანყების გმირების ნეშტთა სპარსეთიდან საქართველოში „წელთა არამცირედთა“ შემდეგ გადმოსვენება და იკორთის მონასტერში, ერთ სამარეში დაკრძალვა არის აღწერილი (რადგან მათი ნაწილების გარჩევა შეუძლებელი იყო).

თხზულება, როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ნახევრად ჰომილეტიკური და ნახევრად პაგიოგრაფიული ძეგლია, დაწერილი საკმაოდ მაღალი რიტორიკული სტილით და ეროვნულ-პატრიოტული სულისკვეთებით. სამი მოწამე-პატრიოტის თემა საერო ლიტერატურაშიც აისახა (აკაკი წერეთლის „ბაში-აჩუკი“), როგორც სამშობლოსათვის თავგანწირული ეროვნული გმირები. თხზულების ტექსტი გამოქვეყნდა 1882წ. მ. საბინინის მიერ „საქ. სამოთხეში“, გვ. 599-609 და 1989წ. ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, V, გვ. 49-63, XVIIIს. I ნახ. ხელნაწერების (S-3269 და A-170) მიხედვით. ლიტერატურა: მ. ქავთარიას დასახ. ნაშრომი, გვ. 86-93, კ. კეკელიძე, I, თბ., 353-354.

ნაწილი მეორე

„ცხოვრება – მოქალაქობანი“

ქართულმა მარტიოლოგიურმა თხზულებებმა, მართალია, უდიდესი როლი შეასრულა ქართველი ხალხისა და ეკლესიის ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ერთიანობის საქმეში, ქართული ლიტერატურის ჩამოყალიბებისა, კულტურის ისტორიის ფორმირებაში, მაგრამ ქართულ პაგიოგრაფიაში ცენტრალური ადგილი მაინც „ცხოვრება-მოქალაქობის“ ჟანრს უჭირავს. სწორედ ამ ჟანრში დაიწერა ის პაგიოგრაფიული თხზულებები,

რომლებიც გარკვეულწილად განსაზღვრავენ ქართული საეკლესიო მწერლობის ზოგადქრისტიანულ მნიშვნელობას და წვლილს მსოფლიო ცივილიზაციაში.

ჰაგიოგრაფიის ორ ძირითად ჟანრად „წამებად“ და „ცხოვრებად“ დაყოფის საფუძველი არა მარტო წმინდანის აღსრულების სახეა („წამებაში“ – მოწამებრივი სიკვდილი, „ცხოვრებაში“ ხანგრძლივი მოღვაწეობის შემდეგ ბუნებრივი აღსასრული), არამედ წმინდანობის მოპოვებისა და ღმერთის საუფლოსთან მიახლოების ორი განსხვავებული გზა: 1) ჰაგიოგრაფიული მწერლობის იდეალი – მოწამეობა (ქრისტეს წამების მიბაძვით) და 2) ყოველდღიური მოუღვლეი სარწმუნოებრივი შრომისა და ლოცვის გზა – ანუ „ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტესისა“, „ყოველთა დღეთა ეწამებიან და შრომათა თვისთა შემატებენ“ და ასე ბუნებრივი სიკვდილის მოსვლამდე (ქრისტეს მიწიერი ცხოვრების მიბაძვით) „წამებისა“ და „ცხოვრების“ ჟანრის ქართულ თხზულებათა შედარებისას ვლინდება, რომ „წამების“ მთავარი პერსონაჟები ძირითადად საერო პირები (ორიოდე მღვდელმოწამის გარდა) არიან, ხოლო „ცხოვრების“ მხოლოდ სასულიერო პირები და თან ბერ-მონაზვნები (გამონაკლისია წმ. ნინო - „მოციქულთა სწორად წოდებული“), რითაც თითქოს ხაზგასმულია, რომ საერო პირს მხოლოდ მოწამებრივი გზით შეუძლია დამკვიდრდეს სასუფეველში, ხოლო სასულიერო პირისათვის ორივე გზა არსებობს – მოწამეობაც და მოღვაწეობაც.

„წამება“ ჩვეულებრივ, ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით მოთხრობილ ერთპლანიან, სწორხაზოვან სიუჟეტზე აკებული თხზულებაა, რომლის ცენტრალური მომენტი მოწამის ცხოვრების უკანასკნელი პერიოდის აღწერაა და თითქმის არაფერია ნათქვამი, ან ძალიან ცოტა, მის განვილი ცხოვრებაზე. ამ ფაქტის ახსნა ალბათ იმით შეიძლება, რომ ავტორს დაინტერესება თავისი გმირით მხოლოდ მისი მოწამებრივი აღსასრულის შემდეგ ხდება, ან კიდევ ცოტა ხნით ადრე, როცა იგი მოწამებრივ გზას დაადგება, მაგრამ მას საკმარისი ცნობები არა აქვს წამებამდე წმინდანის მიერ განვლილი ცხოვრების შესახებ, მისი ღვაწლები, ეპიზოდები, რაც აყალიბებს მომავალი მოწამის მტკიცე ხასიათს.

განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს „ცხოვრება-მოქალაქეობებში“. მომავალი წმინდანის მოღვაწეობა მიმდინარეობს ბერ-მონაზონთა თვალწინ, მათ შორის შეიძლება იყოს მომავალი ავტორიც და მისთვის „ცხოვრების“ ეპიზოდებისა და მოვლენების ღვაწლური აღწერა სიმწიფეს არ წარმოადგენს. საინტერესოა ერთი მაგალითი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან, რომელიც „ცხოვრების“ ავტორობის საკითხს შეეხება: ცნობილი საეკლესიო მწერლის და მღვდელმთავრის ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრების“ დაწერაში მონაწილეობა მიიღო სამმა ავტორმა: თავისი მოძღვრის „ცხოვრებას“ ფარულად წერდა ეპიფანეს მოწაფე იოანე ხუცესი, მაგრამ იგი დაავადდა და გარდაიცვალა. სიკვდილის წინ მან თავისი საიდუმლო გაანდო ეპიფანეს მეორე მოწაფეს პოლიბიოსს და სთხოვა მას გაეგრძელებინა ეპიფანეს „ცხოვრების“ წერა იმ ადგილიდან, სადაც მან შეწყვიტა თხრობა. პოლიბიოსმაც ვერ დაამთავრა „ცხოვრება“, რადგან იგი განაწესეს კვიპროსიდან მოშორებულ (ეგვიპტეში) სამწყსოს ეპისკოპოსად, ხოლო ეპიფანე კონსტანტინოპოლიდან კვიპროსს მომავალი ნავში გარდაცვალებული

ისე დატოვა მოწაფემ კოსტანტის ქალაქის ეკლესიაში, რომ ვერ დაესწრო მოძღვრის დაკრძალვას, რადგან ეს პროცესი სხვადასხვა მიზეზით გაჭიანურდა (115 წლის ეპიფანეს გვამს თაფლით სავსე ჭურჭელში ინახავდნენ). პოლიბიოსს აინტერესებდა მოძღვრის დაკრძალვის პროცესია, დღე და ადგილი, ამიტომ ეპისტოლე გაუგზავნა ეპიფანეს ადგილზე ხელდასმულ ეპისკოპოს საბინეს და სთხოვა ეპიფანეს „ცხოვრების“ ამ უკანასკნელი მომენტის აღწერა. საბინემ შეასრულა თხოვნა და საკმაოდ ვრცლად აღწერა „ცხოვრების“ ეს მონაკვეთი. ასე დაიწერა ეპიფანეს „ცხოვრება“ სამი ავტორის მიერ, რაც უნიკალური შემთხვევაა პაგიოგრაფიული მწერლობის ისტორიაში.

„ცხოვრების“ ავტორი შეიძლება თავისი გმირის თანამედროვეც კი არ იყოს, მაგრამ იგი ცნობებს აგროვებს წმინდანის უახლოეს გარემოცვაში, რომელთათვის ცნობილია ამ მოღვაწის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მთელი გზა. კომპოზიციურად „ცხოვრება“ უმეტესად მრავალპლანიანი თხზულებაა, რაც მის მოქმედ პირთა სიმრავლით და მათთან დაკავშირებული ეპიზოდების სიუხვით აიხსნება. ერთი ეპიზოდიდან მეორეზე გადასვლა და ეპიზოდების მონაცვლეობა „ცხოვრების“ ავტორის ერთ-ერთი მხატვრული ხერხია.

როგორც ვთქვით, ქართული „ცხოვრება – მოქალაქეობანი“ ძირითადად მონაზონთა ღვაწლს გადმოგვცემს, ე.ი. პაგიოგრაფიული მწერლობის ამ ჟანრის წარმოშობა, ისევე, როგორც ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში, საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დასაწყისთან არის დაკავშირებული და საფიქრებელია, VI ს. II ნახევარში სირიიდან აღმოსავლეთ საქართველოში ჩამოსულ ცამეტ სირიელ მამათაგან ყველაზე ცნობილი მონასტრების დამაარსებელთა კოლექტიურ ან თითოეულ მათგანზე იმავე ხანებში დაწერილ „ცხოვრებებს“ გულისხმობს, რომლებმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია, თუმცა მაინც აისახა ჩვენამდე მოღწეულ შედარებით გვიანდელ (IX-X ს.), მათ შესახებ შექმნილ „ცხოვრება-მოქალაქეობა... იოვანე ზედაზნდელისა და მოწაფეთა მისთა“-ში.

სამონასტრო მშენებლობის მეორე კერა, რომელიც სამხრეთ საქართველოს კლარჯეთისა და სამცხის პროვინციაში ჩამოყალიბდა, გახდა ორი შესანიშნავი „ცხოვრების“ შექმნის წყარო – გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებისა“ და სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებისა“.

სამონასტრო კერათაგან ყველაზე გამორჩეულმა საზღვარგარეთულმა ათონის მთის ქართველთა მონასტერმა კიდევ სამი საუცხოო „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრის თხზულება გვანუქა: ილარიონ ქართველის, ეფთვიმე მთაწმიდელისა და გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებები“.

ამ სამ სამწერლობო კერაში შექმნილი „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრის თხზულებათა შედარება გვიჩვენებს, რომ ისინი პაგიოგრაფიის ამ ჟანრის განვითარების სამ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ეტაპს ასახავს, რაც მდგომარეობს თითოეული მათგანის ეპოქასთან დაკავშირებულ მიზანდასახულობაში.

ზემოაღნიშნულ სამონასტრო საქმიანობის ამსახველი „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ სქემაში არ ჯდება პირველი ქართული (ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე მოღწეულ ძეგლთაგან) „ცხოვრება“ (IX ს.), რადგან იგი სამონასტრო ცხოვრების ჩასახვაზე

ადრინდელ ვითარებას აღწერს – აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებისა („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“) და მისი მთავარი შემოქმედის წმ. ნინოს ცხოვრების („ცხოვრებაჲ ნინოსი“) ეპიზოდებს მოგვითხრობს. უნდა გავითვალისწინოთ ერთი ნიუანსიც: ნინოს ცხოვრების „მოქცევისეული“ ვარიანტი საფუძვლად დაედო ნინოს ცხოვრების სხვა რედაქციებსაც (ოთხი თხზულება), მაგრამ მათ ე.წ. მეტაფორასულ თხზულებათა რიგში განვიხილავთ სხვა მსგავს თხზულებებთან ერთად. ამასთანავე, „ნინოს ცხოვრება“, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შემაღგენელი ნაწილია, ცალკე სათაურით გამოყოფილი, უნდა მივიჩნიოთ სასულიერო პირის შესახებ დაწერილ თხზულებად (ნინო ხომ იერუსალიმის ერთ-ერთ ეკლესიაში ვინმე, ნიაფორთან ერთად მოღვაწეობდა), თუ ის არის საერო პირი (რადგან მას სამღვდლო ხელდასმა არ ჰქონია). რაც მთავარია, ნინო არის „მოციქულთასწორი“ და არა ჩვეულებრივი საერო პირი. მართალია, მოციქულები სხვადასხვა ეპარქიაში პირველი ეპისკოპოსები გახდნენ, ნინო კი არა, მაგრამ დაბრკოლება ამ შემთხვევაში ნინოს „დედაკაცობამ“ შექმნა.

„ცხოვრება-მოქალაქეობათა“ ქართულ გალერეაში უნდა განვიხილოთ, როგორც ორიგინალური „ცხოვრება“, პეტრე იბერის ანუ ქართველის „ცხოვრებაც“, მიუხედავად იმისა, რომ ეს თხზულება, როგორც თვით ძეგლშია აღნიშნული, ქართულად თარგმნილია XIII-XIVსს. სირიული ენიდან, რადგან მისი მოღვაწეობის ძირითადი ნაწილი ქართული ეკლესიის სამსახური იყო, მიუხედავად იმისა, რომ იგი სირიული სამწყვსოს ეპისკოპოსი გახდა.

I. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ და „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოდისი“

ქართული მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული ყოველგვარი წერილობითი ძეგლი მხოლოდ ქრისტიანული შინაარსისაა. ქრისტიანობა ამოსავალია არა მარტო ქართული მწერლობისათვის, არამედ კულტურის სხვა სფეროსათვისაც და წინარე წარმართული სარწმუნოებისა და კულტურის კვალი ისეა წაშლილი, რომ ნაკვალევია არის შემორჩენილი ძირითადად მითოლოგიაში და ეთნოგრაფიაში. ამ მხრივ ქრისტიანობამ, რომელმაც უდიდესი მისია შეასრულა მსოფლიო და კერძოდ ქართული ცივილიზაციის განვითარებაში, უარყოფითი როლი ითამაშა უძველესი, წინარექრისტიანული კულტურული მემკვიდრეობის შენარჩუნების საქმეში.

სწორედ ქრისტიანობის აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებისა და მისი დამკვიდრების პირველ ხანებს ეძღვნება პირველი ქართული „ცხოვრების“ ჟანრის თხზულება „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და მასში ჩართული წმ. ნინოს „ცხოვრება“.

ისევე, როგორც პირველი ქართული მარტიროლოგიური თხზულება „შუშანიკის წამება“, პირველი ქართული „ცხოვრების“ ჟანრის თხზულებაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ძალზე ორიგინალური და განსხვავებულია ამავე ჟანრის სხვა ძეგლებისგან. უპირველესად, განსხვავებულია თხზულების დასათაურება, მისი ძნელად აღსაქმელი კომპოზიციური სტრუქტურა და მისი ჟანრობრივი შინაარსის განსაზღვრა: ისტორიკოსთა

აზრით, იგი არის ისტორიულ-ქრონიკალური წყაროთმცოდნეობითი ძეგლი, ხოლო ფილოლოგთა განსაზღვრით, ჰაგიოგრაფიული თხზულება, ფორმით, შინაარსითა და Y ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი ელემენტებით არის გადატვირთული. საქმე ისაა, რომ გარდა მისი სათაურის ისტორიოგრაფიულობისა, თხზულების პირველი ნაწილი ისტორიული ქრონიკაა, რომელიც წარმოგვიდგენს აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიის წარმართულ პერიოდს ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობითა და მის მიერ სამეფო დინასტიის აქ დამკვიდრებით დაწყებულს და მირიან მეფით დამთავრებულს (იგი 27-ე მეფეა). წარმართ მეფეთა სია უმეტესად გავრცელებულია თითო-ორიოლა ფრაზით, მათი საქმიანობის ცალკეული დეტალებისა და მათი სალოცავი კერების აღმართვის მოხსენიებით, მე-18-ე-27-ე მეფეთა მხოლოდ სახელებია. მირიან მეფის ქრისტიანული მოღვაწეობა და ნინოს ცხოვრებისა და სამისიონერო მოღვაწეობის საკმაოდ ვრცელი აღწერა აგრძელებს ქრონიკის თხრობას და არ ჩერდება ნინოს და შემდეგ მირიან მეფის გარდაცვალებაზე, არამედ განაგრძობს უკვე ქრისტიან მეფეთა და მათ თანამედროვე მთავარებისკოპოსთა (ვახტანგ გორგასლამდე) და შემდეგ კათალიკოსთა ჩამოთვლას თითქმის წარმართ მეფეთა სიის მსგავსად, ოღონდ მათთან შედარებით ღვაწლს უფრო ვრცელი აღწერით და ამგვარად მოდის სტეფანოზ ქართლის ერისთავამდე (მცხეთის ჯვარის ეკლესიის აღმაშენებელი – V ს.) და კათალიკოს ევონამდე. ამის შემდეგ მხოლოდ ჩამოთვლილია უმეფობის ხანის კიდევ 11 ერისმთავარი (სრულდება აშოტ კურაპალატით, +826წ. და მისი ძით გუარამით, +882წ.), რომელსაც შენიშნავს ახლავს: „დიდნი ერისთავნი ესთენ იყვნეს“, ხოლო კათალიკოსთა ასეთივე „შიშველი“ სია თავფაჩანაგით დაწყებული, ჩამოთვლის ცხრა ცოლოსანს და ცხრამეტ უცოლო კათალიკოსს (არსენით დამთავრებული). ესაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ისტორიული ნაწილი, რომელიც წინ უძღვის „ნინოს ცხოვრების“ ვრცელ თხზულებას. ამის შემდეგ თხრობა იწყება ისევ ნინოს შესახებ — მისი აღსასრულთან მიახლოების ეპიზოდით და დიდებულ ქალთა თხოვნით, რომ ნინოს ეამბნა თავისი ცხოვრებისა და ღვაწლის შესახებ, რომლის ჩასაწერად მოეშხადნენ სალომე უჯარმელი და პეროჟავრი სივნიელი. ამის შემდეგ არის დასათაურებული თხზულების ეს ნაწილი: „ცხორებაჲ წმიდისა ნინოსი“ და ნინო იწყებს თხრობას და პირველ პირში ეს თხრობა მოიცავს ნინოს ქართლში შემოსვლის, კერპების დაღწევისა და სამეფო ბაღში მის დამკვიდრების აღწერას. ამის შემდეგ თხრობას აგრძელებს სიდონია და მამამისი, აბიათარ ჰურიათა მღვდელყოფილი, შემდეგ იაკობ მღვდელი. ბოლოს დართული აქვს მცხეთის ჯვრის აღმართვის დამოუკიდებელი თხრობა (მხოლოდ შატბერდულში), მირიან მეფის წიგნი ნინოს გარდაცვალების გამო და მისივე ანდერძი. აი, ასეთია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-სა და მასში ჩართული „ნინოს ცხოვრების“ სიუჟეტური წყობა და შინაარსის სქემა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ „მოქცევაჲს“ ნინოს „ცხოვრების“ ნაწილი, მიუხედავად სიუჟეტური გაურკვევლობისა და ზოგიერთი ეპიზოდების განმეორებებისა, მხატვრული გემოვნებით, ეროვნულ-კულტურული სულისკვეთებით დაწერილი თხზულებაა და ვფიქრობთ, ის უპირველესად ჰაგიოგრაფიული ძეგლია და შემდეგ წყაროთმცოდნეობითი.

რაც შეეხება სათაურს, მართალია, თხზულებაში ცენტრალური ადგილი ნინოს ღვაწლის ასახვას უჭირავს, მაგრამ სათაურში აისახა უმნიშვნელოვანესი — ქვეყნის ცხოვრების ისტორიული შემობრუნების ფაქტი, ნინოს ღვაწლის ყველაზე მნიშვნელოვანი შედეგი (გრანდიოზულმა შედეგმა „დაჩრდილა“ ამ შედეგის შემოქმედი), ხოლო „მოქცევის“ ისტორიის სისრულთი წარმოჩინებამ მოითხოვა ქრონიკულ-დოკუმენტური ხასიათის ექსკურსიც და „მოქცევის“ შემდეგ ქრისტიან მეფე-მთავართა და მღვდელმთავართა მოღვაწეობის კონსპექტის დართვა ამ თხზულების დაწერის მომენტამდე (IXს. II ნახევარამდე).

„ნინოს ცხოვრების“ ტექსტის რედაქციათა სიმრავლეს თვით „მოქცევის“ უდიდესი მნიშვნელობა და ამ ფაქტის მიმართ საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა ეპოქაში ავტორთა და საზოგადოების ოფიციალური ნაწილის განსხვავებული დამოკიდებულება იწვევდა. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ „მოქცევის“ ვეხებით, მაგრამ უნდა ვთქვათ მთავარი, რომ ეს ძველი დაწერა IXს. II ნახევარში (რა თქმა უნდა, გაცილებით ადრე არსებული წერილობითი წყაროების საფუძველზე) გრიგოლ პართიველის ადრინდელ წყაროებში საქართველოს განმანათლებლად უმართებულოდ მოხსენიების კვალის მოშლის მიზნით (კ. კეკელიძე).

ამ რედაქციულ განსხვავებას არა მარტო „მოქცევი“-ს ბაზაზე შექმნილი ნინოს „ცხოვრებანი“ ვერ ასცდა, არამედ თვით „მოქცევი“-ს ტექსტიც, რომელიც ორი ძველი ხელნაწერით არის შემონახული: უძველესია ე.წ. შატბერდის – 937-976წწ. კრებულში (მ-1141) შეტანილი ტექსტი, ხოლო ე.წ. ჭელიშური (ჭელიშის ეკლესიისა - რაჭაში) უფრო გვიანდელი (H-600, XIV-XVსს. აქ ნინოს ცხოვრება სათაურით გამოყოფილი არ არის), ორივე ნუსხა მეტნაკლებად ნაკლულია, ფრაზეოლოგიურად საკმაოდ განსხვავდება, არის სხვაობა ეპიზოდებშიც, მაგრამ საერთო თხრობაში ერთმანეთს ავსებენ (შთაბეჭდილება რჩება, რომ ჭელიშური ტექსტი უფრო ძველია და გამართულიც) და „მოქცევი ქართლისაი“-ს ამ ვარიანტს შატბერდულ-ჭელიშურ რედაქციას უწოდებენ.

თხზულების ანონიმ ავტორს წყაროთა ფართო სპექტრით უსარგებლია, რომელთაგან ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანია გრიგოლ დიაკონის „მცირე იგი მოკლედ აღწერილი იგი წიგნი ქართლისა მოქცევისაი“ (VII-VIIIსს.), რომელი ჩვენი აზრით, საფუძველად უნდა დასდებოდა ძირითადად „მოქცევი ქართლისაი“-ს პირველ ნაწილს (ქრონიკის აქ მოტანილზე ვრცელ ქრონიკულ ნაშრომთან ერთად), თუმცა მისი გამოყენების კვალი თხზულების მეორე ნაწილშიც ჩანს (აღმართებად პატიოსნისა ჯუარისა მცხეთისაი და მერმე კუალად გამოჩინება (შატბერდული, თავი II), აგრეთვე, გაუკეთებია ქართლის მოქცევის შესახებ გაბნეული ცნობების კომპოზიცია (ბერძნული, სომხური, ასურული, სპარსული და სხვ.) და უსარგებლია საისტორიო ლეგენდური და აპოკრიფული ლიტერატურით, სახარებით.

ავტორი გაზვიადებულად წარმოაჩენს ნინოს როლს საბერძნეთში ქრისტიანობის კანონიზაციაში და საკუთარი ქვეყნის ზოგიერთ კულტურულ უპირატესობას ქრისტიანულ სამყაროში. „მოქცევის“ ტექსტის გამოცემათა და სამეცნიერო ლიტერატურის

სიმრავლიდან დავასახელებთ ზოგს: ე. თაყაიშვილის გამოცემა, *Опис. рукоп. библиотеки „общества распространения грамотности*, т. II, с. 708-815 (ორივე), ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, I, თბ., 1964, გვ. 81-163 (ორივე), „მატბერდული კრებული Xს., გამოც. ბ. გიგინეიშვილისა და ე. გიუნაშვილის მიერ (მატბერდ. ტექსტი, დაკლ. ადგილები შევს. ჭელიშურით), თბ., 1979, გვ. 320-253. თარგმანები: რუსული: *СМОМИК*, вып. 28, 1900, 1-116 (მატბერდული), *M. Wardrop, studia, Biblica and Ecclesiastica*, V, , Oxford, 1900, 1-88 (Satb.), *G. Patsch, Bedi Kartlisa*, XXXIII, Paris, 1975, 288, 337 (მატბერდ.). ლიტერატურა კ. კეკელიძე, ქართლის მოქცევის მთავარი საკითხები, ეტიუდები, IV, 252-292. მისივე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1980, 523-532. ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, VIII, 1977, 103-111. ე. ხოშტარია-ბროსე, VIIს. ქართ. მატთანე და მისი კვალი, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში და ქართლის ცხოვრებაში“, წიგნში: ლეონტი მროველი და ქართლის ცხოვრება, თბ., 1996, 47-65; მ. ჩხარტიშვილი: ქართ. პაგიოგრ. წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის პრობლემები, „ცხოვრება წმიდა ნინოსი“, თბ., 1987. რ. სირაძე „ნინოს ცხოვრება“ და დასაწყისი ქართული მწერლობისა, განთიადი, 3, 1989, გვ. 56-58. ზ. ალექსიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ მატთანის“ ახალი რედაქცია N/Sin-48, მრავალთავი, XX, თბილისი, 2003, გვ. 5-15.

II. ასურელ მამათა „ცხოვრების“ ძველი რედაქციები

„ცხოვრება-მოქალაქეობათა“ შექმნის ძირითადი წყარო როგორც ბიზანტიურ, ისე ქართულ საეკლესიო მწერლობაში, როგორც ვთქვით, სამონასტრო ცხოვრების ორგანიზაცია და ბერ-მონაზონთა გამორჩეული ნაწილის მოღვაწეობა იყო. ქართულ სინამდვილეში ეს პროცესი VIIს. შუა წლებიდან დაიწყო აღმოსავლეთ საქართველოში სირიიდან ჩამოსული იოანე ზედაზნელისა და მისი 12 მოწაფის მიერ ქართლის და კახეთის სხვადასხვა კუთხეში მონასტრების, უფრო ზუსტად კი სადასაყუდებლო – განდგეილობის შესაფერისი ადგილების შერჩევით, რასაც მალე ამ ადგილებში ადგილობრივი ბერმონაზვნული „ცხოვრება“ მოჰყვა. საერთო აზრით, უძველესი „ცხოვრება-მოქალაქეობანიც“ მაშინვე თუ არა, VIს-თან ახლო ხანებში უნდა შექმნილიყო, თუმცა დღეს ამ მოღვაწეთა შესახებ პაგიოგრაფიული თხზულებები მხოლოდ IXს-დან მოგვეპოვება – აბიბოს ნეკრესელის „წამება“, რომლის შესახებ საუბარი ჩვენ მარტიროლოგიური პაგიოგრაფიის განხილვისას გვქონდა. რაც შეეხება დანარჩენებს, სრული პაგიოგრაფიული თხზულება დაიწერა მხოლოდ იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის შესახებ, ხოლო ზოგიერთი დანარჩენთაგან მეტნაკლები სისრულით, მოიხსენიებიან დასახელებულთა „ცხოვრებებში“, რომელთა შესახებ ჩვენამდე მოღწეული თხზულებები Xს. II ნახევარში დაუწერია არსენ II კათალიკოსს (955-980). სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ამ „ცხოვრებებს“ ე.წ. არქეტიპებს უწოდებენ (ს. კაკაბაძე). ამ პირთა შესახებ დაწერილ უძველეს თხზულებებად მიაჩნიათ და ყველა სხვა, მოგვიანო „ცხოვრებების“

ანუ მეტაფრასული რედაქციების წყაროდ ასახელებენ. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ე.წ. არქეტაპები ანუ სირიელ მამათა შესახებ ჩვენამდე მოღწეული „ცხოვრებათა“ უძველესი რედაქციები, ერთმანეთთან ტექსტუალურად მჭიდროდ დაკავშირებული თხზულებებია და ისინი ერთ მთლიან ძეგლად უნდა გავიაზროთ, რომელსაც ეწოდება „ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთა, რომელთა განანათლეს ქუეყანა ესე ჩრდილოეთისაი“ (ძეგლები, I, გვ. 191-248)¹, ხოლო მასში გამოიყოფა ცალკე დასათაურებული თავები: 1) „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდის და ევაგრესი“, 2) „ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისა“, 3) „წმიდისა მღვდელმონაწამისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა, რომელიც იწამა ცეცხლისმსახურთა მიერ ქართლს...“.

ამ დებულების მტკიცება ზემოდასახელებულ ნაშრომშია წარმოდგენილი, მაგრამ აქ მაინც მოვიხმობთ რამდენიმე ძირითად არგუმენტს:

იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებას რომ აგრძელებს „შიოს ცხოვრება“, ეს ჩანს: 1) იოვანეს გარდაცვალებისა და დასაფლავების ეპიზოდი წარმოდგენილია არა იმ მონაკვეთში, რომელიც კონკრეტულად იოვანე ზედაზნელის მოღვაწეობას ეხება, არამედ „შიოს ცხოვრების“ თითქმის ბოლოს. 2) „შიოს ცხოვრება“ იწყება: „ხოლო ნეტარი ესე და ღმრთივგანბრძნობილი მამა ჩუენი წმიდაი შიო მოვიდა წინამძღუარობითა სულისა წმიდისაითა და დაემკვიდრა დასავალით კერძო დედა-ქალაქსა მცხეთას“. არც ერთი ჰაგიოგრაფიული თხზულება არ შეიძლება დაიწყოს „ხოლოთი“. ამ კავშირით შეიძლება დაიწყოს წინა ტექსტის გაგრძელებად ნაგულისხმევი ტექსტი. მას შეიძლება დაეკისროს ახალი თავისა, ანდა ახალი აბზაცის დაწყების ფუნქცია. 3) იგივე უნდა ვთქვათ დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ შესახებაც, რომელიც ზუსტად ისევე იწყება, როგორც დაიწყოს შიოს „ცხოვრება“: „ხოლო ესე წმიდაი მამა ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა“. „ხოლო“ აქაც მიუთითებს, რომ დავით გარეჯელის „ცხოვრება“ აგრძელებს შიო მღვიმელის „ცხოვრებას“. 4) შიოს გარდაცვალების ეპიზოდი საერთოდ არ არის შიოს „ცხოვრებაში“, რაც ჰაგიოგრაფიული თხზულებისათვის უპრეცედენტო შემთხვევა იქნებოდა, მაგრამ აქაც მოულოდნელობა გველის: შიოს გარდაცვალების შესახებ საუბარია „აბიბოს ნეკრესელის“ წამების იმ შედარებით ვრცელ რედაქციაში, რომელსაც მცირეოდენი ფრაზეოლოგიური ცვლილებებით გადმოუტანია „აბიბოს ნეკრესელის ძველი (IX ს.) რედაქციის“ ტექსტი და მისთვის ეპილოგივით შიოს გარდაცვალების ამბავი დაურთავს. „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ეს რედაქცია რომ იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ღვაწლის ამსახველ საერთო თხზულებაში მოიაზრება, ამაზე თვით „წამების“ დასაწყისი მეტყველებს: „ხოლო ჯერ-არს, რადითა მცირედ შუვა შემოვილოთ ცსენებაი წმიდისა და უბიწოდისა მღვდელთ-მოდღუარისა და მონაწამისაი...“ ჯერ ერთი, აქაც „ხოლო“, მეორეც, პირდაპირაა ნათქვამი, რომ მოთხრობაში უნდა ჩავრთოთ „შუვა შემოვილოთ ცსენებაი“-ო.

1 ე. გაბიაძვილი, ასურელ მოღვაწეთა „ცხოვრება“, ე.წ. არქეტაპების ურთიერთ მიმართულებისათვის, საქ. მეცნ. აკად. შაცნე, 4, 1982, გვ. 61-67

ამრიგად, ეჭვი არ არის, არსენ II კათალიკოსმა ერთი თხზულება დაწერა (შესაძლებელია, ძველი წყაროების გამოყენებით), რომელიც იოვანეს და მის განსაკუთრებით გამორჩეულ მოწაფეთა ღვაწლს ასახავდა და არა ცალ-ცალკე ოთხი თხზულება.

ამგვარად, სირიელ მოღვაწეთა შესახებ შექმნილ და ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ერთიან თხზულებას ჩვენ ტრადიციის მიხედვით ცალკეულ შემადგენელი ნაწილების მიხედვით განვიხილავთ, ხოლო მათ საფუძველზე შექმნილი მეტაფორასულ თხზულებების შესახებ ამ რედაქციის სხვა თხზულებებთან ერთად ვისაუბრებთ.

1. იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრება“

თხზულება იწყება იოვანეს შუამდინარეთიდან, კერძოდ ქ. ანტიოქიის მიდამოებიდან ქართლში ჩამოსვლით და მცხეთის ახლოს დაშვებებით, ხოლო შემდეგ მცირე უკუსვლაა გაკეთებული და მოთხრობილია მისი სირიაში მოღვაწეობის პერიოდზე. სულიწმიდის ჩაგონებით მოწაფეებთან ერთად მათი ქართლს გამოძგზავრება, მცხეთას მოსვლა, სვეტიცხოვლის აღმართვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეული“ ვერსიაა. ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრება“ წყაროდ იყენებს IX ს. ბოლოს დაწერილ თხზულებას და სანდოდ წარმოადგენს თხზულების სათაურში მითითებული ავტორის ვინაობას „ხოლო აღწერა არსენი ქართლისა კათალიკოზმან...“, რომელსაც XI ს. შეეძლო თავის თხზულებაში შემოეტანა თავისი საკათალიკოსო საყდრის – სვეტიცხოვლის აღმართვის ეპიზოდი. იოვანე თავის მოწაფეებთან ერთად ზედაზნის მთაზე (მცხეთის მახლობლად) დაემკვიდრა, იქ ჩაბუდებულ წარმართთა ღვთის ძალით საოტებლად. შემდეგ მან მოწაფეები დაგზავნა ქართლისა და კახეთ-კუხეთის სხვადასხვა კუთხეში, თვითონ კი დარჩა იქ მოწაფე ელიასთან ერთად, ებრძოდა ეშმაკის სახით მოვლენილ წარმართებს და ახდენდა სასწაულებს. იოვანეს დაბერებაზე, შეუძღურებაზე, ანდერძ-დამოძღვრებაზე, დასაფლავებასთან დაკავშირებულ სასწაულზე საუბარია არა აქ, არამედ შიო მღვიმელის ცხოვრების ბოლოს არის.

2. შიო მღვიმელის და ევაგრეს „ცხოვრება“

შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ მონაკვეთი ამ თხზულებაში იწყება, როგორც წინა თხრობის, იოანეს „ცხოვრების: გაგრძელება, სადაც ნათქვამი იყო, რომ „ხოლო აწ ნეტარსა მოწაფეთა მისთათჳს ვიტყოდით“, ანდა „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისსა მოვიტყვნეთ“, „ხოლო ნეტარი ესე..... შიო მოვიდა წინამძღვრობითა სულისა წმიდისაჲთა და დაემკვდრა დასავალით კერძო დედა-ქალაქსა მცხეთას“. მოთხრობილია მის ღვთაებრივ ღვაწლზე, ევაგრეს ციხედიდელი მთავრის დამოწაფებაზე,

ძმათა გამრავლებაზე, მრავალ სასწაულზე (განსაკუთრებით, კარაულთა და მგლის ურთიერთობაზე), აქ ჩართულია საკმაოდ ვრცელი თხრობა ისე წილკნელის შესახებ, იოანეს, ისე და შიოს მიერ სასწაულთა დემონსტრირებაზე, შემდეგ შიოს მღვიმეში ჩაჯდომაზე, იოვანეს გარდაცვალებაზე. შიოს გარდაცვალების ამბავი აქ არ არის ნახსენები (ეს ეპიზოდი არის აბიბოს ნეკრესელის შედარებით ვრცელ „წამებაში“).

3. დავით გარეჯელის „ცხოვრებ“

მესამე, ცალკე სათაურით გამოყოფილი ნაწილი იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეთა „ცხოვრებიდან“ არის „ცხოვრება და მოქალაქეობი წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისა“, რომლის დასაწყისი, შიო მღვიმელის „ცხოვრების მსგავსად, წინა ტექსტის გაგრძელებად წარმოგვიდგება და „ხოლოთი“ იწყება: „ხოლო ესე წმიდა მამად ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა...“ და მოგვითხრობს თავის მოწაფე ლუკიანესთან ერთად გარეჯის უდაბნოში დამკვიდრების, ირემთა მიერ მათი გამოკვების, ვეშაპის მოკვლის, მოწაფეთა გამონაზნენების და დოდოს მიერ დოდორქის მონასტრის დაარსების ამბებს. ბუბაქარ ბარბაროზის დასჯისა და შემდეგ შეწყალების ეპიზოდში დავითის სასწაულმოქმედების ყოვლისშემძლეობაზეა მინიშნება. ვრცელი ეპიზოდი ეთმობა დავითის წასვლის იერუსალიმში წმინდა ადგილების მოსალოცად, საიდუმლოებით მოცული დავითის საქციელი, რომ მან ვერ გაბედა იერუსალიმში შესვლა და უკან დაბრუნება იერუსალიმიდან წამოღებული მადლით (ქვით). მის მიერ ჩადენილი სასწაულებით (წყაროს დაატკობ) როგორც სიცოცხლეში, ასევე გარდაცვალების შემდეგ (ბრძის განკურნება).

4. აბიბოს ნეკრესელის „წამებ“

მოულოდნელად არსენ II კათალიკოზის თხზულების „იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრების“ მეოთხე ნაწილი სამი ნაწილისაგან განსხვავებული ჟანრის თხზულებაა „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ის ტექსტი, რომელიც თითქმის მთლიანად იმეორებს აბიბოს „წამების“ უფრო ძველ (IX ს.) ტექსტს, ოღონდ ზოგჯერ ცვლის მის ფრაზეოლოგიას და უმატებს მას ეპილოგს, რომელშიც შიოს გარდაცვალებაზეა საუბარი, რაც არ იყო აღნიშნული თვით შიოს „ცხოვრებაში“. ამასთანავე აბიბოსის „წამების“ ეს ტექსტი იწყება „ხოლოთი“, რაც გულისხმობს, რომ ეს არის არა დამოუკიდებელი თხზულება, არამედ წინა თხრობის გაგრძელება: „ხოლო ჯერ არს, რადითა მცირედ შუვა შემოვიღოთ ცხენებად წმიდისა და უბიწოდისა მღვდელმობღუარისა და მოწამისა“. თხზულების ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ საჭიროა, „მოღვაწე – მოქალაქეთა“ გვერდით ვაცხენოთ. „მოწამეც“, ე.ი. მათ შესახებ თხრობაში ჩავრთოთ „მოწამის ხსენებაც“ („რადითა მცირედ შუვა შემოვიღეთ ცხენებად მოწამისა). რადგან ჩვენ გვექონდა საუბარი „აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ტექსტზე, ხოლო ეს ტექსტი შინაარსობრივად

არ განსხვავდება წყაროსგან, ამჯერად მისი შინაარსის გადმოცემისაგან თავს შევიკავებთ).

უძველესი ხელნაწერი, რომელმაც შემოგვინახა იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის და დავით გარეჯელის ძეგლი, კიმენური რელაქციის „ცხოვრება“ A-199, XII-XIII სს. იერუსალიმის ჯვარის ქართული მონასტრის ხელნაწერია. გამოცემათაგან აღვნიშნავთ ორს უძთავრესს: ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრ. წიგნთა ძეგლი რელაქციები გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955წ., ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, I, 191-248. ლიტერატურა: ილ. აბულაძის გამოცემის წინასიტყვაობა, კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები I, 1956, გვ. 19-50; ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, I, 1979, გვ. 389-415. ს. კაკაბაძე, ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტაიპები, საისტ. კრებული, წიგ. I-ის დამატება, 1928, 1-18; ე. გაბიაშვილი, ასურელ მოღვაწეების „ცხოვრება“. არქეტაიპების ურთიერთმიმართებისათვის, მაცნე, ელს. №4, 1982 (გვ. 62-67). Peradze Q, Die Anfänge des Mönchtums in Georgien, Cotha, 1927, 1-14. Pötsch, G, Arsens Briet und Vita Yohanes von Zedazeni, Bedi Kartlisa, XXXIX, 1921. Martin-Hisard, B., Les Treiso sis Peres. Formation et evolution dune tradition hagiographique géorgienne (VI-XII). I. p. Reveu des etudes géorgiennes et caucasiennes, n. I, 1985, p. 141-168.

III. სამხრეთ საქართველოში სამონასტრო მშენებლობის ამსახველი ჰაგიოგრაფიული „ცხოვრების“ ჟანრის თხზულებები

გრიგოლ ხანძთელის მიერ სამხრეთ საქართველოში, კერძოდ კი კლარჯეთში საფუძველჩაყრილმა სამონასტრო ქსელმა, რომელიც ახალი ეტაპი გახდა ქართული ეროვნული საეკლესიო-სამონასტრო აღორძინების საქმეში, მალე ფესვები გაიდგა ჯერ ტაოსა და შავშეთში, ხოლო შემდეგ სამცხე-ჯავახეთიც მოიცვა. გადაჭარბებული არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ საზღვარგარეთის ყველა, IX-X-XII სს. წარმოქმნილი სამონასტრო-სამწიგნობრო კერა გრიგოლ ხანძთელის საეკლესიო ტრადიციებზე იყო აღმოცენებული და იქ ამ ტრადიციებს ან გრიგოლის უშუალო მოწაფეები, ანდა მოწაფეთა მოწაფეები ამკვიდრებდნენ.

ქართული მწიგნობრობის განვითარების თითქმის მთელი სიმძიმე საქართველოს ფარგლებში IX-X სს. სწორედ სამხრეთის მონასტრებზე მოდის. აქ, სხვადასხვა მწიგნობრულ კერებში დამზადებულმა უნიკალურმა ხელნაწერებმა ნათარგმნი და ორიგინალური ლიტერატურის მრავალი პირველხარისხოვანი ძეგლი შემოგვინახა, მაგრამ მათ შორის მაინც უნდა გამოვყოთ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ორი უმნიშვნელოვანესი თხზულება — „ცხოვრება და მოქალაქეობა ღმერთმემოსილისა ნეტარისა მამისა ჩუენისაჲ სერაპიონისი“ და განსაკუთრებით, „შრომაჲ და მოღუაწებაჲ ღირსად ცხოვრებისაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისაჲ, ხანცთისა და შატბერდისა აღმაშნებლისაჲ და მის თანა ჴსენებაჲ მრავალთა მამათა ნეტართა“. გრიგოლის დაარსებულ მკაცრ სამონასტრო ცხოვრებაში

რომ ყოველდღიური საქმიანობისა და მოქმედების ტრადიცია ჩამოყალიბდა, რაც ეკლესიამონასტრების შენების სწრაფვაში, განათლებული სასულიერო პირთა მომზადებაზე ზრუნვაში, საეკლესიო წიგნთა გადაწერა-გამრავლებაში და ბიბლიოთეკების შექმნაში და მსგავს საქმიანობაში გამოიხატებოდა, ეს კარგად ჩანს გრიგოლის „ცხოვრების“ სათაურიდანვე, — „შრომაჲ და მოღვაწეობაჲ... აღმაშენებელისაჲ...“ რაც ერთადერთია დანარჩენ „ცხოვრებათა“ ტრაფარეტული „ცხოვრებაჲ და მოქალაქეობაჲ“-ს ფონზე.

1. გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრება“

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შედევრი გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრება“ დაწერილი გიორგი მერჩულის მიერ 951 წელს, გრიგოლის გარდაცვალებიდან (გარდაიცვალა 102 წლისა) 90 წლის შემდეგ, არა მარტო მხატვრულ-ესთეტიკური ლიტერატურის ბრწყინვალე ნიმუშია, არამედ VIII-X სს. საქართველოს სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო სტრუქტურათა ჩამოყალიბებისა და მათი ურთიერთობათა სასულიერო და ეროვნული ინტერესების ამსახველი უტყუარი მატრიანეც.

ამ თხზულების ფიზიკური არსებობის შესახებ ცნობილი გახდა მხოლოდ 1845 წელს, დაწერიდან თითქმის 900 წლის შემდეგ, როდესაც იერუსალიმის ჯვარის ქართული მონასტრის ხელნაწერებში ნიკო ჩუბინაიშვილმა გამოავლინა მისი შემცველი, ჩვენამდე მოღწეული ერთადერთი XI-XIII სს. ხელნაწერი (Ier.2), ე.ი. დაკარგულია ამ თხზულების შემცველი X-XI სს. ხელნაწერები, რომელთა არსებობაში ეჭვის შეტანაც არ შეიძლება, თუ გაავითვალისწინებთ გრიგოლის უსაზღვრო ავტორიტეტსა და პოპულარობას და მისი მოწაფეთა მოწაფეების სურვილს, პირადად ჰქონოდათ მათი დიდი მოძღვრის „ცხოვრების“ ეგზემპლარი (ალბათ, ასეთი მოწაფეთა მოწაფის ჩატანილია გრიგოლის „ცხოვრების“ ერთ-ერთი ხელნაწერი იერუსალიმში, საიდანაც გადაწერილმა ზემოდასახელებულმა ხელნაწერმა გვიხსნა იმ სიცარიელისაგან, რაც შეიქმნებოდა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, ეს ხელნაწერიც რომ დაკარგულიყო).

სრულიად ახალგაზრდა გრიგოლმა, ქართლის ერისმთავრის ნერსეს ოჯახში გაზრდილმა კაცმა, უარი თქვა ბრწყინვალე საერო კარიერაზე, რომელიც მას ელოდა, და სამ თანამოზარესთან ერთად არაბების მიერ განადგურებულ და გაუკაცურებელ კლარჯეთს მიაშურა, რათა სამონასტრო ცხოვრების აღორძინებითა და სულიერების განმტკიცებით გვერდით დასდგომოდა სამხრეთ საქართველოში გაღვივებულ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესების მატარებელ ხელისუფალთ ერთიანი და თავისუფალი საქართველისთვის ბრძოლაში.

გიორგი მერჩულის მიერ წარმოდგენილი გრიგოლ ხანცთელი, „ზეცისა კაცი და მიწისა ანგელოზი“, სულიერების აპოლოგეტიც, ადამიანის სულის სისპეტაკის, მისი ხორციელი ვნებებისაგან განთავისუფლებისა (რაც ღმერთთან მიახლოების უმთავრესი საწინდარია) და ამ გზაზე ყოველგვარი დაბრკოლების წინააღმდეგ ბრძოლის მქადაგებელი, პირადი მაგალითითაც ამას ანსახიერებდა.

ეს ძირითადი პრინციპი იყო ამოსავალი, როდესაც მან მონაზვნობის მძიმე გზა აირჩია, როდესაც „უდაბნოთა ქალაქის მყოფელი“ ქართული კულტურისა და მწიგნობრობის უმნიშვნელოვანესი კერების – ეკლესია-მონასტრების აშენება-დაარსების საქმისათვის თანამოაზრეებს იკრებდა, როცა მის და მის მოწაფეთა მიერ დაარსებული მონასტრების სიმრავლეში მკაცრ საეკლესიო შინაგანაწესს აყალიბებდა, როცა თავის მრავალ მოწაფეთაგან რჩეულთ დამოუკიდებელი მონასტრების დაარსების უფლებას რთავდა, ან საეკლესიო იერარქიაში მამამთავრობის (ეპისკოპოსობის, კათალიკოსობის) გზას ულოცავდა, როცა მეფე-მთავართა ხორციელი ვნებებით დამძიმებულ ცხოვრებაში ერეოდა და თან ხალხის თვალში მათი ავტორიტეტის შენარჩუნებისათვის იღვწოდა, როცა მისი ზრუნვის ქვეშ მყოფთა სულიერი სრულყოფის მიზნით სასიკეთო მაგალითებს თვითონ და მოწაფეთა დახმარებით კონსტანტინოპოლისა და იერუსალიმის ეკლესია-მონასტრებში ეძებდა.

გრიგოლმა, როგორც უმაღლეს ფეოდალურ ოჯახში გაზრდილმა კაცმა, სადაც მან ყოველმხრივი განათლება მიიღო, როგორც სასულიერო ისე საეროც, კარგად იცოდა ადამიანის სულიერი აღზრდის ფასი და მის მრავალმხრივ საქმიანობაში მთავარი, მის მიერ დაარსებულ მონასტრებში (ხანძთა, შატბერდი და სხვ.) მწიგნობრობისა და ლიტერატურული საქმიანობის გაერცვლება იყო. ამიტომ ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლა, რომლის ფუძემდებელი გრიგოლია, ქართული მწერლობის ისტორიაში, მართლაც, გამორჩეულია.

გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მთავარი მიზანი იყო საქართველოს ერთიანი ეკლესიის საფუძვლების ისეთი სიმტკიცე, რომ მას შეძლებოდა პოლიტიკურად შესუსტებული ქვეყნის სულიერი წინამძღოლი ყოფილიყო და ერთიანი ეროვნული ეკლესიის შესაბამისად ერთიანი ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში ქართულ ეკლესიას გადამწყვეტი როლი შეესრულებინა. მთელ თხზულებას წითელი ხაზივით გასდევს იდეა, რომ უმაღლეს სულიერებაზე აღმოცენებული სამონასტრო ძმობა არის არა მარტო სამეფო ხელისუფლების ძლიერების ქვაკუთხედი, არამედ მისთვის ზნეობისა და სამართლიანობის მასწავლებელი და მათ საქმეებზე ღმერთთან შუამავალი. თხზულების ავტორი ღრმად არის დარწმუნებული, რომ ეკლესიის სულიერებისა და ხელისუფალთა მატერიალურ ღირებულებათა ერთიანობა ეროვნული ერთიანობისა და დამოუკიდებლობის გარანტიაა („აწ ჩვენთან არს კორციელი კეთილი და თქუენ თანა არს სულიერი კეთილი და ესე შევზავენით ურთიერთას“ – ათქმევინებს იგი დიდებულ აზნაურს გაბრიელ დაფანჩულს – და ამ ერთიანობის მიღწევაში პირველი პოზიციები მონაზვნობას ეკუთვნის („სარწმუნონი და ჭეშმარიტნი მონაზონნი ქუეყანასა ზედა არავისსა ჳელმწიფებასა ქუეშე არიან“). მართალია, ეკლესია ფორმალურად არ ერევა სახელმწიფოებრივ საქმეებში, მხოლოდ მისი ეთიკური და ზნეობრივი საფუძვლების კონტროლს სჯერდება, მაგრამ მაინც იგრძნობა უპირატესობის მომენტი („დიდებულო მეუფეო, შენ ქუეყანისა ჳელმწიფე ხარ, ხოლო ქრისტე ზეცისა და ქუეყანისა და ქუესენელთაი... უფროის ჩემსა ჯერ არს სმენაი სიტყუათა მისთაი, რომელმან ბრძანა,

ვითარმედ ვერვის კვლევითების მონებაი ორთა უფალთა”). უპირატესობას გრძნობს გრიგოლი და მისი ძმობა სამრევლო ანუ თეთრ სამღვდლოებასთანაც, რადგან გრიგოლი მისთვის შეთავაზებულ ეპისკოპოსობას „კორციელ დიდებად” თვლიდა. თხზულებაში წარმოდგენილი სასულიერო და საერო პირთა უმდიდრესი გალერეა, მათი ურთიერთობათა წარმოჩინება და მდიდარი ტოპონიმიკა მას უმნიშვნელოვანეს წყაროთმცოდნეობით ძეგლად წარმოგვიდგენს.

გიორგი მერჩულის თხზულება გამოირჩევა სადა, მარტივი ენით, ვირტუოზული სტილით, გამოყენებული წყაროების სიუხვით, სიუჟეტის რეალისტური და დრამატული განვითარებით, მხატვრულად დახვეწილი სახეებით, საინტერესო სიუჟეტური ეპიზოდების სიმრავლით, სასწაულების სიუჟეტურ თხრობაში ოსტატურად ჩართვით, ადამიანურ სისუსტეთა შემცველი ეპიზოდების იდეოლოგიური მრწამსის გამოხატვისათვის გამოყენებით, ბუნების სურათების სიუხვით და რიტორიკული მჭევრმეტყველების ნიმუშებით.

მართალია, გვიან (1845წ.), მაგრამ მაინც გამოვლინდა ეს ყველასათვის უცნობი თხზულება, თუმცა ცნობა მისი აღმოჩენის შესახებ მხოლოდ 1889 დაიბეჭდა, თხზულების პირველი გამოცემა ტექსტის რუსული თარგმანის დართვით კი მხოლოდ 1911 წელს განახორციელა ნიკო მარმა (Тексты и разыскания по армянско-грузинской филологии, кн. VII, с. 1-82). 1949წ. პ. ინგოროვამ გამოსცა ქართული ტექსტი ვრცელი გამოკვლევით (გიორგი მერჩულე, „ცხორებაი გრიგოლ ხანძთელისაი”. დედანი აღადგინა და გამოკვლევა დაურთო პ. ინგოროვამ, თბ., 1949წ.). შემდეგი გამოცემა განხორციელდა 1964წ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ავტორთა კოლექტივის მიერ ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით (ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, I, 248-319); 2005 წ. ე. ჭვლიძემ, ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, I, გვ. 480-995 (ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე, გამოკვლევა და კომენტარები). დანარჩენ გამოცემებში ტექსტი ალაგ-ალაგ შემოკლებულია (ქრესტ. I, დას ხვ.) თხზულება თარგმნილია, როგორც აღვნიშნეთ რუსულად, აგრეთვე ლათინურად P. Pეტერსის მიერ (Anal. Bole and, t. 36-37, 1917-1919., p. 216-309).

ლიტერატურა: დასახელებულ გამოცემებზე დართული გამოკვლევები: აგრ. კ. დანელიას გამოკვლევა წიგნში: შუშანიკის წამება და გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, თბ., 1985. კ. კეკელიძე, ქართ. მწერ. ისტორია, I, გვ. 152-157; ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, VIII, გვ. 121-131. რ. სირაძე, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, თბ. 1982, მისივე ქართული პაგიოგრაფია, თბ. 1987. ვ. მადლაფერიძე, გიორგი მერჩულე – გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, წიგნში: საუბრები ქართ. ლიტერ-ზე, თბ., 1992, გვ. 89-143. რ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული პაგიოგრაფიის ისტორიიდან, თბ. 1966. გ. ფარულავა, მხატვრული სახის ბუნებისათვის ძვ. ქართული პროზაში, თბ. 1982.

2. სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრება“

კლარჯეთში წარმატებულმა სამონასტრო აღმშენებლობამ კეთილი მაგალითის როლი შეასრულა და ეს პროცესი სამცხეშიც დაიწყო კლარჯეთში დაბადებული, იქ მონაზვნად შემდგარი სერაპიონის მეთაურობით, რომელმაც ზარზმაში დაარსებული მონასტრის მიხედვით „ზარზმელის“ ზედწოდება დაიმკვიდრა. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, რომელიც IXს-ში ზარზმის მონასტრის დაარსების შესახებ მოგვითხრობს, Xს. I მეოთხედში დაუწერია სერაპიონის ძმისწულს ბასილი ზარზმელს, რომელიც ზარზმის მონასტერში სერაპიონის გარდაცვალების შემდეგ მოსულა და ბიძამისის თანამედროვეთაგან და მის მოწაფეთაგან შეუკრებია ცნობები თხზულების დასაწერად. თხზულება, რომელიც ჩვენამდე ერთადერთი XVI ან XVIIს. ხელნაწერით არის შემორჩენილი (A-69) და მისი არსებობაც მხოლოდ XXს. დასაწყისში გახდა ცნობილი (მ. ჯანაშვილის წყალობით), თავდაპირველი სახით არ მოუღწევია – ჩანს მოგვიანებით (დაახ. XII-მდე) შეტანილი ინტერპოლაციები (თუმცა სამცხეში ლიტერატურაში გავრცელებულ აზრს თხზულების მეტაფორასულობის შესახებ ვერ დავეთანხმებით – ტექსტში შეტანილი ყოველგვარი ფრაზეოლოგიური თუ კომპოზიციური ცვლილება გადამეტაფორასებად არ ჩაითვლება (მაშინ უმეტესი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებათაგან მეტაფორასებად უნდა ჩავთვალოთ).

თხზულებაში აღწერილი მოვლენებისა და შესაბამისად ავტორის მოღვაწეობის ქრონოლოგია დიდ აზრთა სხვადასხვაობის საგანია: ზოგისთვის ეს VI-VIIIს., ზოგისთვის IX-Xსს.. პირველთათვის ამოსავალია თხზულებაში სერაპიონის მოძღვრის მიქაელ პარეხელის შიო მღვიმელის (VIIს.) მოწაფედ დასახელება, ხოლო მეორეთათვის გიორგი მანყვერელის მოღვაწეობის დრო: ერთი მხრივ, ის სერაპიონის თანამედროვეა და ბასილის თხზულებაში მის მონათხრობს სერაპიონის შესახებ დიდი ადგილი უჭირავს, მეორე მხრივ, გიორგი მერჩულე მას „საყვედურობს“, რომ მან არ აღწერა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება (გრიგოლი 861 წელს გარდაიცვალა, ე.ი. მას შეეძლო „ცხოვრების“ 861 წლის შემდეგ დაწერა). ჩვენი აზრით, მეორე არგუმენტი უფრო დამაჯერებელია და თხზულების ქრონოლოგიაც IX-Xსს. უნდა განისაზღვროს (Xს. იმიტომ, რომ სერაპიონის (+90წ) დეაწლის აღწერის შემდეგ თხრობა გრძელდება Xს. ზარზმის სერაპიონის შემდგომი ოთხი წინამძღვრისა და ზარზმის ახალი, დიდი ეკლესიის მშენებლობის შესახებ):

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ შეიძლება არ გამოირჩეოდეს თავისი მხატვრული აქსესუარებით, თუმცა თხზულებაში არც თუ იშვიათია მოქნილი ფრაზეოლოგიის ნიმუშები, ბუნების მშვენიერებისა და სამცხის იმდროინდელი ყოფის ცოცხალი, რეალისტური სურათების დახატვა. თხზულება ფასდაუდებელ ლიტერატურულ, სოციალურ, პოლიტიკურ და საყოფაცხოვრებო, სამონასტრო-საკლესიო ცხოვრების ისეთ ცნობებს შეიცავს, რაც სხვა წყაროებით არ არის ცნობილი: მაგ.: მხოლოდ ამ ძეგლს დაუცავს ცნობა, რომ „მიქელ პარეხელის ცხოვრება“ მის მოწაფეებს აღუწერიათ მისი გარდაცვალების შემდეგ (მას ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ, ჩანს, ეს „ცხოვრება“

წყაროდ გამოუყენებია ბასილ ზარზმელს), ცნობა ოპოზის პირველმაშენებელთა შესახებ: ცნობები „ჩორჩანელთა“ ფეოდალური სახლის ისტორიის შესახებ („ჩორჩანელები“ იგივე „ჩორღვანელთა“ ტაოს გადასახლებულთა საგვარეულო – ეფთვიმე მთაწმიდელის უახლოესი წინაპრებია – ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ., 1996, გვ. 52-57), ცნობები გიორგი მაწვეერელზე – აწყურის ეპისკოპოსზე და მწყერალზე, მაგრამ მთავრი ის არის, რომ ამ თხზულებებში პირველად ჩანს სოციალური საკითხების მთელი სპექტრი, სოციალურად „დაბალი“ და „მაღალი“ კლასები და მათი დამოკიდებულება ეკლესიასთან, უფრო ზუსტად, მონაზვნობასთან. თხზულებებში რეალისტურად არის ნაჩვენები, როგორ წინააღმდეგობას აწყდებოდა სერაპიონის მონაზონთა ძმობა სამცხის სხვადასხვა სოფლებში იქ მონასტრის მშენებლობის მცდელობის დროს, თუ რა გააფთრებით იცავდნენ გლეხები თავიანთ მარჩენალ მიწა-წყალს მონაზონთა ხელყოფისაგან (რა თქმა უნდა, ისინი „უგნურებად“ და „ბოროტ“ ადამიანებად არიან გამოყვანილნი). თხზულებებში აღწერილი სასწაულები, ერთი მხრივ (მზის გაჩერება, რომ მონაზვნებს რაც შეიძლება მეტი ტერიტორიის შემორებნა შეიძლებოდათ, რადგან გიორგი ჩორჩანელის ნებით მათ შეეძლოთ საკუთრებაში ჰქონოდათ ტერიტორია, რის „გარეშემოვლას“ მონაზვნები ერთი დღის განმავლობაში – მზის ამოსვლიდან, მზის ჩასვლამდე მოასწრებდნენ), ღვთის მონაზვნებისადმი კეთილგანწყობას გამოხატავს, მეორე მხრივ, ღვთის რისხვას მონაზვნებისადმი უდიერი დამოკიდებულების გამო (ტბის ნაპირის გარღვევა და სოფლების წალეკვა). თხზულების ძირითადი თემა ზარზმის მონასტრის ძველი, ხოლო ბოლოს ახალი, დიდი ეკლესიების მშენებლობის აღწერაა.

თხზულების ძირითადი გამოცემები: მ. ჯანაშვილისა, ქართ. მწყერლობა, II, 1909, 1-49; კ. კეკელიძე, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, 1935, გვ. 147-184; ძვ. ქართული აგიოგრ. ლიტერატურის ძგლები, I, 1964, გვ. 319-147. ე. ჭყელიძე, ძველი ქართული სასულიერო მწყერლობა, I, თბილისი, 2005, გვ. 959-1044, (ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ქართულზე, გამოკვლევა და კომენტარები).

თარგმანები: რუსული – К.С. Кекелидзе, Памятники др. груз.-ой агиогр. литературы. Тб. 1956, 76-100; ლათინური – (P. Peeters, Histoires monastiques georgiennes, An. Boll. t. 36-37, 1917-1919, p. 168-207); ლიტერატურა (უძირითადესი): გამოცემებში წარმოდგ. გამოკვლევები, აგ. კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. I, 1980, გვ. 146-152; 539. ივ. ჯავახიშვილი, შრომები VIII, თბ. 1977, გვ. 132-141. ა. ბოგვერაძე, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების თარიღისათვის, მაცნე, საქ. მეცნ. აკად. საზოგად. მეცნ. განყოფ. ორგანო, 1964, №3, 50-69. მ. ლორთქიფანიძე, აღრინ. ხანის ქართ. საისტ. მწყერლობა, თბ. 1966. ნ. ვაჩნაძე, სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, როგორც საისტორიო წყარო, თბ. 1975. მ. ჩხარტიშვილი, „ცხოვრება და მოქალაქობა წმ. სერაპიონ ზარზმელისად“, თბ. 1994, გვ. 54-83. ე. ჭყელიძე, როდის დაიწერა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ საღვთისმეტყველო კრებული №1 1990; მისივე, სერაპიონ ზარზმელის შესახებ, გაზ. „საეკლესიო სიწმინდენი, №1, 1997 წ..

IV ათონის მთის ქართულ პაგიოგრაფიულ თხზულებათა ციკლი

ათონის მთაზე, საბერძნეთის ქალკედონის ნახევარკუნძულზე Xს. შუა წლებში ქართველთა მონასტრის (ივირონი) დაარსება უდიდესი მოვლენა იყო ქართული კულტურისა და მწიგნობრობის ისტორიაში, რადგან ამ ხილით საქართველო უშუალოდ დაუკავშირდა საბერძნეთს და დაიწყო მისი უზარმაზარი ქრისტიანული კულტურული მემკვიდრეობის ათვისება. თუ აქამდე ძირითადად ქართული ქრისტიანული კულტურა უმეტესად ე.წ. აღმოსავლური ქრისტიანული კულტურის ორბიტაში იყო მოქცეული (სირია, პალესტინა) ათონის მთაზე საგანმანათლებლო კერის დაფუძნებით მან აქცენტი დასავლურ ქრისტიანულ ორიენტაციაზე გააკეთა. ათონის ქართველთა მონასტრის დაარსებამდე ამ საქმეში პირველი ილარიონ ქართველი იყო, რომელმაც თავისი მოღვაწეობა საბერძნეთის რამდენიმე მონასტერში (კონსტანტინოპოლი, მაკედონია, თესლონიკი) გაატარა, რომშიც დაყო ორი წელიწადი, ხოლო მცირე აზიის ოლიმპზე (ულუმბია), ბითონიაში ხუთი წელი იღვაწა და საფუძველი ჩაუყარა იქ ქართული დიასპორის დაარსებას. ეს წამოწევა გააგრძელეს ათონის ქართველთა მონასტრის დამაარსებლებმა მამა-შვილმა იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელებმა, ხოლო ცოტა მოგვიანებით – გიორგი მთაწმიდელმა. სწორედ ქართული კულტურის ამ უდიდესი წარმომადგენლების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ შეიქმნა ათონის სამწიგნობრო კერაში სამი შესანიშნავი პაგიოგრაფიული ძეგლი, სამი „ცხოვრება“: „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაი“, „ცხოვრება მამისა ჩუენისა იოვანესი და ეფთვიმისი და უწყება მის მოქალაქობისა მათისაი“, და „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისაი“. საინტერესოა ამ პირთა შემოქმედებითი კავშირებიც, რომელიც გამოხატულია თითოეული მათგანის ღვაწლის აღწერის მემკვიდრეობითობაში: ილარიონის პირველი „ცხოვრების“ აღწერა ეფთვიმე მთაწმიდელ მიეწერება, ეფთვიმეს „ცხოვრება“ გიორგი მთაწმიდელს დაწერა, ხოლო გიორგი მთაწმიდელისა – გიორგი მცირემ.

სამივე თხზულება ქართველ მონაზონთა საზღვარგარეთის სამწერლობო კერებში მოღვაწეობის ძირითადი წყაროა.

1. ილარიონ ქართველის „ცხოვრებ“

ილარიონ ქართველის (+875წ.) სახელთან დაკავშირებულია ბერძნულ-ბიზანტიურ ქრისტიანულ კულტურასთან საქართველოს დაახლოების ახალი ეტაპი, რაც აისახა მისი მოღვაწეობის შესახებ დაწერილ თხზულებაში „ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისაი“, რომლის ავტორად ტრადიციულად ეფთვიმე მთაწმიდელს ასახელებენ.

„ცხოვრების” მიხედვით „ბასილი პროტოასიკრიტმან და ფილოსოფოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხოვრებად წმიდისა ამის, ვითარცა ისწავა მოწაფეთაგან წმიდისათა კაცთა უტყუველთა და ჭეშმარიტთა” (ძეგლები II, გვ. 37). თითქოს ეს ორი ცნობა ერთმანეთთან წინააღმდეგობაშია, მაგრამ თეოფილე ხუცესმონაზონის მოწმობა, რომელმაც ილარიონის მეტაფრასული „ცხოვრება” დაწერა, ნაწილობრივ გვიხსნის ვითარებას: „ცხოვრებად... ილარიონისი... ქებითაცა შესხმისათა პატივცემულ იქნა ბრძანებითა ბასილი მეფისათა ბასილის მიერ მონაზონისა, რომელი დიდად განთქმულ იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა” (ძეგლები III, გვ. 247-248). კიმენური და მეტაფრასული „ცხოვრებებიდან” ჩანს, რომ ბერძენ მონაზონსა და პროტოასკრიტ ბასილს ბასილი იმპერატორის დავლებით ილარიონის რომანას მონასტერში (კონსტანტინოპოლთან) დასაფლავებაზე წარმოუთქვამს ე.წ. ენკომია, ანუ შესხმა-ქადაგება (რა თქმა უნდა, ბერძნულ ენაზე), ხოლო ამ „შესხმის” ჩანაწერის საფუძველზე ეფთვიმე მთაწმიდელს თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ დაუწერია ილარიონის „ცხოვრება” (მსგავსი ფაქტი ეფთვიმეს შემოქმედებაში სხვაც დასტურდება: მან ბასილი დიდის დასაფლავებაზე გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ დაწერილ „ეპიტაფიას” ქართულ თარგმანში „ცხოვრების” ფორმა მისცა).

ილარიონი კახეთის წარჩინებული ფეოდალის შვილი ყოფილა, ახალგაზრდობაშივე მონაზვნად აღკვეცილა და ერთხანს დავითგარეჯაში მოღვაწეობდა, შემდეგ იერუსალიმში წასულა წმინდა ადგილების მოსალოცად, უკან დაბრუნებულს კი დედათა და მამათა მონასტრები აუშენებია (მემკვიდრეობით მიღებული ქონებით). მალე მან უცხოეთში მოღვაწეობა გადაწყვიტა და ბითვინიაში, მცირე აზიის ოლიმპოს მთაზე მონასტერში დაემკვიდრა და 5 წელი გაატარა. შემდეგ იღვანა კონსტანტინოპოლში, მაკედონიაში, ორი წელი იმყოფებოდა რომში, დაბრუნდა საბერძნეთში ქ. თესალონიკეში, სადაც იგი გარდაიცვალა 53 წლის ასაკში. ილარიონი მეტად პოპულარული ყოფილა ყველგან, სადაც კი მას უმოღვაწია. „ცხოვრებაში” მრავალი სასწაულია აღწერილი, რითაც მისი ნათელმხილველობისა და „სენთაგან განკურნების” ნიჭია გადმოცემული. მისი პოპულარობის დამადასტურებელია ის, რომ ბასილი იმპერატორმა (867-886) ილარიონის წმინდა ნაწილები თესალონიკიდან ფარულად, ღამით გადმოასვენა კონსტანტინოპოლში, რადგან ადგილობრივმა მოსახლეობამ ამბოხი მოაწყო, რომ ილარიონი თესალონიკიდან არ გადაესვენებინათ. კონსტანტინოპოლის მახლობლად ბასილი იმპერატორმა სპეციალური მონასტერი ააშენა, სადაც ილარიონი დაკრძალეს. მან მოიძია ილარიონის ქართველი მოწაფეები, ამ მონასტერში დაამკვიდრა, რამაც საფუძველი ჩაუყარა კონსტანტინოპოლში პირველ ქართულ მონასტერსა და სამწიგნობრო კერას, რომელმაც შემდგომში თავისი წვლილი შეიტანა ქართული კულტურის განვითარების საქმეში. ილარიონის საბერძნეთში დიდი პოპულარობის საჩვენებლად „ცხოვრებაში” ჩართულია ეპიზოდი, რომ ამ მონასტრის ქართველ ბერებს ბასილი იმპერატორმა თავისი ორი ვაჟი მიუყვანა, რომ მათ ქართული ენა ესწავლათ.

თხზულება, რომელიც „დაწერილია უადრესად გამართული და ამავე დროს მხატვრული ენით, საუკეთესო ნიმუშია ეფთვიმეს ორიგინალური მხატვრული პროზისა. მასში გამოსჭვივის ეფთვიმეს ღრმა ეროვნული შეგნება და სიამაყის გრძნობა იმის გამო, რომ ბიზანტიელთა ზეიმი ილარიონის პიროვნების გარშემო, საქართველოსადმი მიძღვნილი ზეიმი“ (კ. კეკელიძე, ბარამიძე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, 1987, გვ. 110).

ილარიონ ქართველის კიმენური ანუ თავდაპირველი ქართული „ცხოვრება“, რომელიც ბიზანტია-საქართველოს IX ს. ურთიერთობის საყურადღებო წყაროა, საფუძველი გახდა ილარიონის „ცხოვრების“ სხვა რედაქციების შექმნისა (მეტაფრასულის, შემოკლებულის და სვინაქსარულისა).

ეფთვიმესეული ილარიონის „ცხოვრების“ უძველესი ტექსტი დაცულია ეფთვიმე მთაწმიდელის ნათარგმნ თხზულებათა ავტოგრაფულ 990წ. ხელნაწერში (Ath-79.), ხოლო მეორე ე.წ. 1074წ. ათონის კრებულში (A-558) და ტექსტის პირველი გამოცემაც ამ უკანასკნელის მიხედვით შესრულდა (ათონის ივერიის მონასტრის 1074წ. ხელნაწერი ალაპებით, მ. ჯანაშვილის გამოცემა, ტფილისი, 1901, გვ. 69-108). მეორე გამოცემაც A-558 ხელნაწერის მიხედვით შესრულდა: ძველი ქართ. აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ. 1967წ., გვ. 9-37 (Ath-79. ხელნაწერი 990 წლისა, ახალი გამოვლენილია და ამიტომ არ ფიგურირებს აღნიშნულ გამოცემებში).

თარგმანები: ლათინურად - P. Peeters. Vita et mores... Hilarionis Hiberi, Anal. Bollandiana, t. 32, Bruxelles, 1913, p. 243-269.

ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, ნაწევრები ქართ. აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუდები, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორიიდან, ტ. IV, გვ. 134-158; მ. დოლაქიძე, ილარიონ ქართველის ცხოვრების ძველი რედაქციები, თბ. 1974, გვ. 37-57; 68-77. X. Лопарев, Греческие жития VIII да IX веков, Византийский Временник, XVIII, Петроград, 1914, с. 56-63; P. Peeters, S. Hilarion d'Iberie, An. Boll., t. 32; p. 236-243; Bernadette Martin-Hisard, La Peregrination du mone Giorgien Hilarion an IX Siecli Bedi Kartlisa, 39, Paris, 1981, 101-198.

2. იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების „ცხოვრება“

საბერძნეთში, ათონის მთაზე, პირველი ქართული დამოუკიდებელი მონასტრის დამაარსებელთა იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების მოღვაწეობისადმი მიძღვნილი „ცხოვრება“, რომელიც 1042-1044 წლებში დაუწერია ამავე მონასტრის წინამძღვარს და ქართული კულტურის ერთ-ერთ გამოჩენილ მოღვაწეს გიორგი მთაწმიდელს, ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შესანიშნავი ძეგლია. იგი არის ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობის X-XI სს. მონაკვეთის უმნიშვნელოვანესი ცნობების შემცველი დოკუმენტი. თხზულება, რომელიც იოანესა (+1005წ) და ეფთვიმეს (+1028წ.) გარდაცვალებიდან საკმაო ხნის შემდეგ (1044წ.) დაიწერა, იმითაც არის საყურადღებო, რომ იგი არ შემოიფარგლება იოანეს და ეფთვიმეს მოღვაწეობით და მომდევნო ორი ათეული

წლის განმავლობაში ქართულ-ბიზანტიურ დრამატულ ურთიერთობათა ვითარებასაც წარმოადგენს.

იოვანემ, დავით კურაპალატის ერთ-ერთმა მხედართმთავარმა, მეფის სამსახური მიატოვა, ოჯახიც დატოვა და კლარჯეთის ოთხთა მონასტერში ბერად აღიკვეცა, ხოლო მალე მცირე აზიის ოლიმპოს მთის მონასტერში დამკვიდრდა. მან აქ გაიგო, რომ მისი ჯერ კიდევ ბავშვი ვაჟიშვილი ეფთვიმე კონსტანტინოპოლში იმპერატორის კარზე მძევლად მოხვედრილა. იოვანემ გამოითხოვა შვილი და ოლიმპოს მთაზე მიიყვანა. ბიოვინიდან მამა-შვილი 965წ. ათონის მთაზე მისულა და ათანასე ათონელის ლავრაში დამკვიდრებულა. აქ მათ ბევრი გამოჩენილი ქართველი ბერი შეუერთდა: არსენი ნინოწმიდელი ეპისკოპოსოფილი, იოანე გრძელიძე და დავით კურაპალატის ცნობილი მხედართმთავაროფილი თორნიკე (მონაზვნობის სახელი იოანე) — იოვანე მთაწმიდელის ღვიძლი ძმა და ეფთვიმეს ბიძა. ყველა ეს მოღვაწე ათონზე იოვანე მთაწმიდელის ავტორიტეტმა ჩამოიყვანა. ამ დროს ბიზანტიის სამეფო კარს აუხსენდრდა მხედართმთავარი ბარდა სკლიაროსი, რომელმაც იმპერიაში კრიტიკული ვითარება შექმნა. ბასილი ბიზანტიის იმპერატორმა დახმარებისათვის დავით კურაპალატს მიმართა, ხოლო მან ქართველთა 12000-იანი ჯარის მეთაურობა უკვე მონაზვნად შემდგარ თავის მხედართუფროსს თორნიკეს სთხოვა. თორნიკე იძულებული გახდა დაეთმო ბიზანტიისა და ქართველთა მეფეებისა და საკუთარი ძმის იოვანეს დაჟინებული თხოვნისათვის და ქართველთა ჯარს ჩაუდგა სათავეში. მალე ამბოხება ჩაახშეს და თორნიკე დიდი ალაფით და იმპერატორის საჩუქრებით ათონის მთაზე დაბრუნდა.

ათანასეს ლავრაში მომრავლებულმა ქართველმა ბერებმა იოანე მთაწმიდელის მეთაურობით გადაწყვიტეს თორნიკეს მიერ მოპოვებული საფასით საკუთარი მონასტერი აეშენებინათ. სწორედ ამ მონასტერში, რომელიც ერთ-ერთი გამორჩეული იყო ათონის მთის სამონასტრო იმპერიაში (აქ ქრისტიანული სარწმუნოების სხვადასხვა წარმომადგენელთა მიერ აშენებული 20-ზე მეტი მონასტერია განლაგებული), დაიწყო თავისი ლიტერატურული მოღვაწეობა ქართული მწერლობისა და კულტურის ერთ-ერთმა უდიდესმა წარმომადგენელმა — ეფთვიმე მთაწმიდელმა. მან ბრწყინვალედ შეასრულა მამის დავალება: „შვილო ჩემო! ქართლისა ქუეყანად დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან... აწ იღუაწე, რადითა განამრავლო, სასყიდელი შენი ღმრთისაგან“, და არ არის არც ერთი დარგი სასულიერო მწერლობისა, რომელშიც ეფთვიმეს არ ეთარგმნოს ამა თუ იმ დარგის უმნიშვნელოვანესი თხზულება (დაახლ. 160-მდე), ხოლო მის ორიგინალურ შრომაზე ილარიონ ქართველის შესახებ უკვე ვილაპარაკეთ. მას ქართულიდან ბერძნულ ენაზე უთარგმნია „სიბრძნე ბალავარისა“ და ე.წ. „აბუკურა“ ანუ „მიქაელ საბაწმიდელის წამება“ და რამდენიმე შრომაც ბერძნულად დაუწერია.

გიორგი მთაწმიდელის მიერ შექმნილი თხზულება მოგვითხრობს არა მარტო ათონის ქართველთა მონასტრის დაასრების საინტერესო ისტორიას და ეფთვიმე მთაწმიდელის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ, არამედ აქ აღწერილია ათონის მთაზე მოღვაწე მრავალი ქართველი მონაზვნის საქმიანობა, ნაამბობია ეფთვიმეს უდიდეს ავტორიტეტზე

ათონის მონასტრების წინამძღვართა შორის და კონსტანტინოპოლის სამეფო კარზე, ეფთვიმეს მიერ შემოღებულ მკაცრ, მაგრამ სამართლიან სამონასტრო დისციპლინაზე, უკეთურთა მიერ მისი მოკვლის რამდენიმე მცდელობაზე, მის სასწაულმოქმედებებზე და ა.შ.

თხზულება უაღრესად საინტერესო დეტალებს გვაცნობს ბიზანტიის პოლიტიკური ცხოვრების ისტორიიდან, ეფთვიმეს შემდგომი წინამძღვრის გიორგის პოლიტიკური დაპირისპირების შესახებ ბიზანტიის სამეფო კართან, მის გადასახლებას და სიკვდილს. აქედან იწყება ბერძენების მიერ ქართველ მონაზონთა ათვალწუნება, მათი ათონიდან განდევნისა და ქართველთა მონასტრის დასაკუთრების მცდელობა, რაც თხზულებაში საკმაოდ დრამატულად არის აღწერილი.

გიორგის მიერ ამ თხზულების დაწერის ერთ-ერთი მიზანიც ის იყო, რომ საქვეყნოდ გამოემხეურებინა ქართველთა ნამოღვაწარი ათონზე „ხატად ცხოველად და ძველად პირმეტყუელად“ მომავალი თაობებისათვის და რომ ბერძენებს არ შეძლებოდათ მათი ღვაწლის წაშლა და მონასტრის დასაკუთრება: „რადთა ესევითარი ბოროტი, რომელი მოაწიეს მათ ზედა ბერძენთა, არა დაეიწყებულ იქმნას“.

„იოანეს და ეფთვიმეს ცოხვრება“ რომ მრავალი წყაროს საფუძველზეა შექმნილი, ამას თხზულების ავტორიც აღასტურებს: ის თითქმის ყველა მათგანს ასახელებს. მათ შორის აღსანიშნავია ბერძენთა ძალმომრეობის აღმნიშვნელი „მოსაცხენებელი“, რომელიც ათონის ქართველთა მონასტრის ძმობამ სვიმეონ წინამძღვრის დროს (1041-1042) დაწერა და გიორგიმ თავის თხზულებაში უცვლელად შეიტანა.

გიორგი მთაწმიდელი თავის, დიდი წინამორბედების ნაღვაწს ამადლებული პატრიოტული პათოსით და სიამაყის გრძნობით წარმოგვიდგენს: რომ ქართულ კულტურას შეუძლია მეტოქეობაც კი გაუწიოს ბიზანტიურ კულტურას, რომ ათონის მთის მონასტერთა წინამძღვრები ყოველთვის რჩევას ეფთვიმეს ეკითხებოდნენ, რომ ათანასე დიდმა თავის ლავრის მეურვედ ჯერ იოანე დანიშნა, ხოლო შემდეგ ეს ფუნქცია ეფთვიმეს დაევალა. ავტორი თითქოს გვეუბნება, რომ ქართველებს კრიტიკულ მომენტში შეუძლიათ გადაარჩინონ ბიზანტიის იმპერია (ბარდა სკლიაროსის აჯანყება), მუქარა შეუქმნან ბიზანტიის არასასურველ იმპერატორს (რომანოზ არგირას და გიორგი I წინამძღვრის ისტორია), რომ ქართველებმა არა მარტო ააშენეს ათონის მთაზე ყველაზე დიდი, დანარჩენზე უდიდესი მონასტერი, არამედ უხვად ეხმარებოდნენ შესაწირავებით არა მარტო ათანასეს ლავრას, არამედ სხვა მონასტრებსაც (მაგ. ლათინთა მონასტერს და სხვ.), რომ ეფთვიმემ გაამდიდრა თავისი შემოქმედებით ბერძნული საეკლესიო ლიტერატურა და სხვ.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია თხზულების საოცრად დახვეწილი, დარბაისლური და მხატვრული ენა, ისტორიულად ცნობილ მოღვაწეთა რეალისტურად დახატული პორტრეტები, მოხდენილი შედარებები და გამოთქმები.

„იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების“ ხელნაწერებიდან (9) ყველაზე ძველია ათონის ქართველთა მონასტერში გადაწერილი 1074წ. ხელნაწერი (A-558), ე.წ. ათონის კრებული, რომლის მიხედვით არის გამოცემული ეს თხზულება 1901წ. (მ. ჯანაშვილის მიერ: ათონის 186

ივერიის მონასტრის 1074წ. ხელნაწერი ადაპებით). აგრ. გიორგი მთაწმიდელი, ცხოვრება იოანესი და ეფთვიმესი, გამოსაცემად მოამზადა ივ. ჯავახიშვილმა, თბ. 1946წ. ძველი ქართ. აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 38-100 (თხზულების პირველი გამოცემა დ. ჩუბინიშვილი, ქართ. ქრესტომათია, სპბ., 1846, გვ. 241-255; და მ. საბინინისა 1882წ. „საქ. სამოთხე“, გვ. 401-432 – არაკრიტიკულია).

თარგმანები: რუსული – М. Сабинин, Житие... Иоана и Ефимия, Пол. жизн-ие святых груз. церкви, II, 1872; ლათინური - P. Peeters, Histoires monastiques georgiennes, Vita... Iohannis atque Euthumii..., Anal. Boll. t. 36-37, 1917-1919, p. 13-68.

ლიტერატურა: დასახ. გამოცემათა წინასიტყვაობანი, ივ. ჯავახიშვილი გიორგი მთაწმიდელი, შრომები, VIII, 1977, გვ. 142-151; კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, 1980, გვ. 184-187; 231-232; მისივე, ათონის ლიტ. სკოლის ისტ-დან, ეტიუდები, II, 1945, 218-236; ნ. ბერძენიშვილი, ათონის კრებულის რედაქცია, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, XI-B, 1941, 25-40; ელ. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტ.-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ. 1996, გვ. 5-149. მისივე, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ., 1998, გვ. 13-91; მ. მაჩხანელი, იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“, თბ. 1982; ივირონი – 1000, თბ. 1083. П. Успенский, История Афона, III, Киев, 1877; А. Натроев, Иверский монастыр на Афоне, Тифлис, 1908.

3. გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება

„ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა“ ათონის ქართულ სამწიგნობო კერაში შექმნილი კიდევ ერთი ჰაგიოგრაფიული ძეგლია, დაწერილი გიორგი მთაწმიდელის განუყრელი მოწაფის გიორგი ხუცესმონაზონის, ანუ როგორც მას უწოდებენ, გიორგი მცირის მიერ 1066-1068წწ. (პირველი თარიღი არის გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალებისა, ხოლო მეორე – თხზულების დამკვეთის – გიორგი მთაწმიდელის მოძღვრის გიორგი შეყენებულის გარდაცვალებისა). მოწაფეს თავისი სახელგანთქმული მოძღვრის საკადრისი „ცხოვრება“ დაუწერია: თხზულება ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის უბადლო ძეგლია, როგორც საუკეთესო ნიმუში ძველი ქართული მხატვრული პროზისა, ასევე ფასდაუდებელი მატთანა XI ს. ქართულ-ბიზანტიური სახელმწიფოებრივი და კულტურული ურთიერთობებისა.

თხზულება იწყება ავტორის ეპისტოლით, საიდანაც ჩვენ ვგებულობთ, რომ გიორგი მთაწმიდელის მოძღვარს, შავი, ანუ საკვირველი მთის დაყუდებულ ბერს გიორგი შეყენებულს, რომელიც მოესწრო თავისი მოწაფის გარდაცვალებას, ორჯერ მიუწერია ეპისტოლე გიორგი მცირისათვის, რათა მას აღეწერა გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრება“, რადგან იგი თავისი მოძღვრის ყოველდღიური მოღვაწეობისა თუ მოგზაურობის მონაწილე იყო. ჩანს გიორგი მცირისათვის მსგავსი თხოვნით ბერს მიუმართავს, მათ შორის იოვანე ჭყონდიდის ეპისკოპოსსაც, მაგრამ ავტორის თავმდაბლობის დასაძლევად

გადამწვევები გიორგი შეყენებულის თხოვნა აღმოჩნდა, რომელსაც ავტორი სთხოვს მის მიერ დაწერილი თხზულების ნაკლოვანებანი მან სრულყოს. უცნობია, გიორგი შეყენებულმა ისარგებლა თუ არა ავტორის მიერ მინიჭებული უფლებით, მაგრამ თხზულება რომ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შედეგია, ეს უდავოა.

თხზულების რიტორიკულ შესავალში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს თხრობა ეფთვიმე მთაწმიდელის ქართული მწიგნობრობისა და ქართველთა განათლების საქმეში დაუფასებელი ღვაწლის შესახებ „რომელმან უმეცრებისა იგი საბურველი მოსძარცუა გონებათაგან ჩუენთა... ნაკლულევანებად ენისა ჩუენისადა აღავსო“. ამ საქმის გასაგრძელებლად გიორგი მთაწმიდელის მოვლინებას ღვთიურ განგებას მიაწერს. როგორც გიორგიმ „დიდისა ეფთვიენეს ცხორებად აღწერა სახედ და ხატად სათნოებისა მოძავალთა ნათესავისათვის“, ასევე „ყოველი სახე ცხორებისა მისისადა (ე.ი. გიორგის) აღწერით შობით მისით და ვიდრე აღსასრულამდე“.

„ცხოვრების“ მოწმობით გიორგი მთაწმიდელი ჯერ კიდევ დაბადებამდე ღვთისადმი იყო მიძღვნილი და დაბადებიდან (1009წ.) შვიდი წლისა ტაძრისის (სამცხე) ღელათა მონასტერში მიიყვანეს აღსაზრდელად, სადაც მისი უფროსი და თეკლა (ქალთა შორის პირველმოწამე თეკლას საპატივცემულოდ მისი სახელის მატარებელი) მოღვაწეობდა, ხოლო სამი წლის შემდეგ ე.ი. 10 წლის გიორგი ხახულის მონასტერში გადაიყვანეს და ბიძებს (მამის ძმებს) გიორგი მწერალსა და საბა მონაზონს ჩააბარეს განსასწავლად. აქ იგი ილარიონ თუალელის მოწაფე გახდა და ისეთი ცნობილი მოღვაწეების მზრუნველობის ქვეშ მოექცა, როგორც იყო ხახულის მონასტრის იმდროინდელი წინამძღვარი მაკარი და ბასილი ბაგრატის ძე (ბაგრატ III-ის ძე), შემდგომში ათონის ქართველთა მონასტრის ცნობილი მოღვაწე, ეფთვიმესადმი მიძღვნილი პირველი საგალობლის ავტორი. ცოტა ხნის შემდეგ ბიძამისმა გიორგი მწერალმა პატარა გიორგი ბაგრატ III-ის სიძის ფერსოს ჯოჯიკის ძის ოჯახში წაიყვანა, სადაც იგი კარის მოძღვარდ მიუწვევიათ. ერთი წლის შემდეგ ეს დიდებული ბასილი ბიზანტიის იმპერატორის ბრძანებით სიკდილით დაუსჯიათ ღალატის საბაბით, ხოლო ოჯახი 1022წ. კონსტანტინოპოლში გადაუსახლებიათ. მათ გაჰყოლიათ ბიძა-ძმისშვილიც და გიორგის საფუძვლიანი განათლება მიუღია იქ ცხოვრების 12 წლის განმავლობაში. 1034წ. ყველანი დაბრუნებულან და გიორგის ისევ ხახულის მონასტრისათვის მიუშურებია. იგი იქ 25 წლის ასაკში მონაზვნად აღკვეცილა. ორი წლის შემდეგ გიორგი სირიაში, შავ მთაზე სვიმეონ მესვეტის მონასტერში დამკვიდრებულა და გიორგი შეყენებულის მოწაფე გამხდარა. შემდგომში სამი წელი რომანაწმიდის მონასტერში იღვაწა, შემდეგ მოძღვრის თანხმობით იერუსალიმის წმიდა ადგილები მოილოცა. როცა დაბრუნდა მოძღვრისავე მითითებით 1040წ. ათონის ქართველთა მონასტერში დამკვიდრდა ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მოღვაწეობის გასაგრძელებლად. აქ მან გაიარა გზა უკანასკნელი მსახურიდან ათონის მონასტრის დეკანოზობამდე, ხოლო 1044წ. მონასტრის წინამძღვრად აირჩიეს. აქ 1042 წლიდან იწყება მისი ლიტერატურული მოღვაწეობის დიდი გზა: ჯერ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულება „იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების ცხოვრებით“, შემდეგ კი მრავალი

ფუნდამენტური ბერძნული საეკლესიო წიგნის თარგმნით. რადგან მონასტრის წინამძღვრობა მას დიდ ღროს ართმევდა და თარგმანებისათვის ღრო აღარ რჩებოდა, დატოვა ათონი, შავ მთაზე დაბრუნდა და იქ გააგრძელა თარგმანებზე მუშაობა. მისი ავტორიტეტი იმდენად გაიზარდა მწიგნობრობითა და ანტიოქია-კონსტანტინოპოლის პატრიარქებთან საეკლესიო საქმეებზე კამათში, რომ ბაგრატ IV იგი საქართველოში მოიწვია საეკლესიო საქმეების მოსაგვარებლად. მან ბაგრატთან 1060 წელს მოაღწია და 5 წლის განმავლობაში მრავალ საეკლესიო რეფორმას ჩაუყარა საფუძველი. ამასთანავე არ ერიდებოდა მეფისა და დიდებულთა კრიტიკასა და სასულიერო პირთა მხილებას. 1065წ. მან ათონის ქართველთა მონასტრის მონაზონთა რიცხვის გასამრავლებლად შეაგროვა 80 ობოლი და ლატაკი ბავშვი და ათონისაკენ გაემართა, მაგრამ კონსტანტინოპოლში ჩასვლისთანავე გარდაიცვალა იმავე წლის 29 ივნისს. აქედან იგი ათონის ქართველთა მონასტერში გადაუსვენებიათ.

გიორგი მთაწმიდელის დეაწლი ქართული მწერლობისა და საერთოდ ქართული კულტურის განვითარებაში, რაც წარმოდგენილია „ცხოვრებაში“, მართლაც განუზომელია: თითქმის არ დარჩენილა ქართული მწერლობის დარგი, რომლის განვითარებაშიც მას დიდი დეაწლი არ შეეტანოს: ბიბლიოლოგიაში მან თარგმნა ფსალმუნნი, სახარება-ოთხთავი, სამოციქულო...; აპოკრიფებიდან - „ავგაროზი“, იოსებ არიმათიელის „სახარება“; ეგზეგეტიკიდან - ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთათვის“, გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“, მისივე „თარგმანებაი ქებაი-ქებათაისა“, „დაბადებისა თარგმანი“ და სხვ. დოგმატიკაში - სხვადასხვა ავტორების „სარწმუნოების სიმბოლოს“ შესახებ მთელი ციკლი და სხვა მრავალი. ლიტურგიკაში - „დიდი სვინაქსარი“, „სახარებაი გამოკრებილ-საწელიწდო“, „თუენი ათორმეტნივე“, „დიდი პარაკლიტონი“, „დიდნი მარხუანი“, „დიდი კურთხევანი“ - ამ კაპიტალურ თხზულებებთან ერთად სხვა მრავალი ლიტურგიკული შრომაც; ჰომილეტიკაში - „წიგნი თეოდორე სტუდიელისაი. სწავლანი დიდთა მარხვათა საკითხავნი“ (57 სიტყვა), გრიგოლ ნოსელისა და სოფრონ იერუსალიმელის და ნეკტარი კონსტანტინოპოლელის ზოგიერთი ჰომილია და „შესხმა“; ჰაგიოგრაფიაში - თეოდორე ტირონის მეტაფრასული წამება და სასწაული, ღვთისმშობლის დაუჯდომელი (626 კონსტანტინოპოლის და აგარიანელთაგან მოცვის ამბები), „წმ. გიორგის წამება“ და სხვ.; კანონიკაში - მრავალი სტატია საეკლესიო სამართლის საკითხებზე და ა.შ.

გიორგის ორიგინალურ თხზულებათაგან „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაზე“ ვისაუბრეთ. მას რამდენიმე ჰიმნოგრაფიული კანონიც დაუწერია (ეფთვიმე ათონელზე, იოლასაფ ინდოელზე), დაუწერია აკროსტიქონი იამბიკოებიც. მის მიერ დაწერილი ანდერძ-მინაწერები, მისი შრომების ხელნაწერებზე, ქართული მწერლობის სხვადასხვა საკითხებზე ფასდაუდებელი განძია ქართული კულტურისა და მწერლობის ისტორიისათვის.

გიორგი მცირის თხზულება „ცხოვრებაი და მოქალაქობაი... გიორგი მთაწმიდელისაი“ მაღალმხატვრული ჰაგიოგრაფიული ძეგლისა და უმნიშვნელოვანესი

წყაროთმცოდნეობითი ნაშრომის ერთიანობაა. თხზულება „გემის მხრივ მკვეთრად მოხაზული და გამიზნული, მწვობრად და თანამიმდევრულად დალაგებული, ზედმეტი დეტალებისაგან თავისუფალი მოთხრობაა, გადმოცემული საზეიმო, მხატვრული ენით. ღრმა აფორიზმებისა და სენტენცია-გნომებისა და მარტივად ჩამოყალიბებული მეცნიერული ხასიათის ცნობებთან ერთად თხზულების პოეტური მხარე, სიმდიდრე მისი მოხდენილი შედარებების, მეტაფორებისა და ეპითეტებისა განმაცვიფრებელია, მისი მჭევრმეტყველური პათოსი... მაჩვენებელია ავტორის უდავო ნიჭისა...” (კ.კეკელიძე, ბარამიძე, ძვ. ქართ.; ლიტ-ის ისტორია, თბილისი, 1987, გვ. 123-124).

თხზულების უძველესი ტექსტი დაცულია XII. ერთ ხელნაწერში (S-353, გვ. 3-66) დანარჩენი ხელნაწერები გვიანდელია – XVIII საუკუნისა. თხზულება პირველად ლ. ჩუბინიშვილმა გამოსცა ქართული ქრესტომათია, სპბ, 1846, 255-301. მეორედ მ. საბინინმა, „საქ. სამოთხე”, სპბ, 1882წ. გვ. 437-488 – ორივე მათგანი არაკრიტიკულია, გამოცემული გვიანდელი ხელნაწერების მიხედვით.

„ცხოვრება” უძველესი ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა მ. ჯანაშიელმა: ათონის ივერიის მონასტრის 1074წ. ხელნაწერი ალაპებით, ტფილისი, 1901, გვ. 279-350. კრიტიკულ-მეცნიერული გამოცემა განხორციელდა ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა ერთი ჯგუფის მიერ ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, თბილისი, 1967წ. გვ. 106-207. (ს. ყუბანეიშვილის მიერ ქრესტომათიის I, 1946წ. გამოცემული ტექსტი გვ. 190-214 შემოკლებულია; ივ. ლოლაშვილის მიერ 1991.წ. იგი იმეორებს ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემას ისევე, როგორც „საუნჯეში” I, გამოცემული ტექსტი).

თარგმანები: რუსულად – М. Сабинин, Полное жизнеописание святых грузинской церкви, II, СПб, 1872, 161-212; ლათინურად: P. Peeters, Histoires monastiques Georgiennes, Analecta Bollandiana, t. 36-37, Bruxelles, 1917-1919, p. 74-159.

ლიტერატურა: ზემოთ დასახელებული ზოგიერთი გამოცემის შესავალი, აგრეთვე, აღ. ხახანაშიელი, ქართული სიტყვიერების ისტორია, ტფილისი, 1919, გვ. 135-185; ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, XIII, 1977, გვ. 152-157; კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, „მნათობი”, 1939, №10-11, გვ. 232-235; ნ. ბერძენიშვილი, ათონის კრებულის რედაქცია, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, XI-B, ტფილისი, 1931, გვ. 25-40; ჯ. აფციაური, გიორგი მცირის გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, თბილისი, 1980წ.; ივ. ლოლაშვილი, გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება, თბილისი, 1991წ.; К. Кекелидзе, Конспективный курс древне-грузинской литературы, Тифлис, 1939, с. 51-82; Ф. Успенский, История Афона, т. III, Киев, 1877; А. Натроев, Иверский монастырь на Афоне, Тифлис, 1910. მისივე Краткая история Афоно-Иверского Монастыря по грузинским источникам, 1884.

4. პეტრე ქართველის (იბერის) ცხოვრება

„ცხოვრება და მოქალაქობა და წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისადა, რომელი იყო ძე ქართველთა მეფისადა” მოგვითხრობს V საუკუნის ქართველი უფლისწულის, ვარაზ-ბაკურის ძის მურვანოსის (დაბ. 412წ.) პეტრეს სახელით მონაზვნად აღკვეცასა და პალესტინა-სირიაში მის მოღვაწეობას ჯერ მონასტრებში, შემდეგ კი სირიის ქ. ღაზაში (მაიუმი) მის ეპისკოპოსად ხელღსამისა და შემდგომი საქმიანობის შესახებ.

თხზულება, ქართული ვერსიის ანდერძის მიხედვით, სირიულ ენაზე დაუწერია მის ქართველ მოწაფეს ზაქარიას (რიტორს) მოძღვრის გარდაცვალებიდან (+488წ.) ახლო ხანებში, ხოლო ქართულად უთარგმნია (დაახლ. XIIIს) მაკარი მღვდელს (მესხს), რადგან თხზულებაში გვხვდება ისეთი დეტალები, რაც VI ს. გაცილებით გვიანდელი წარმოშობისაა, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ პეტრეს ცხოვრების ქართული ძეგლი არ არის მხოლოდ თარგმანი, არამედ იგი გადმოკეთებული უნდა იყოს და ამიტომ განვიხილავთ მას როგორც ორიგინალურ თხზულებას.

პეტრე (ერისკაცობაში მურვანოსი) ქართლის მეფის ვარაზ ბაკურის ოჯახში დაიბადა 412წ. და ბიზანტია-ქართლის პოლიტიკური ურთიერთობიდან გამომდინარე 424წ. 12 წლისა ბიზანტიის იმპერატორ თეოდორე მცირის კარზე კონსტანტინოპოლში აღმოჩნდა მძევლად. იქ მან კარგი განათლება მიიღო და შეისწავლა ბერძნული ენა.

რამდენიმე წლის შემდეგ პეტრე მსახურ იოანე საჭურისთან ერთად კონსტანტინოპოლიდან იერუსალიმში გაიპარა და იქ ისინი მონაზვნად აღიკვეცნენ.

თხზულებაში მეტად მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული იერუსალიმში VI ს. შუა წლებში ქართველ პილიგრიმთა და იქ დამკვიდრებულ მონაზონთა შესახებ: პეტრემ და იოანემ იერუსალიმში მიმავალი ქართველებისათვის „აღაშენეს სახლი სასტუმროდ ქალაქსა შინა და განუსუენებდეს მომავალთა მძათა ქართველთადა ბერძენთა”, ხოლო შემდეგ „წარვიდეს უდაბნოდ, შეკრიბნეს ძმანი მრავლად და აღიშენეს მონასტერი” (ძეგლები, II, 229-231). აქედან ისინი იორდანეს უდაბნოში წავიდნენ, მდ. იორდანეს ნაპირზე და „იშენეს მონასტერი” (იქვე), შემდეგ პეტრე, იოანე და მათი მოწაფეები ეგვიპტეში გადასულან და „სურვიელ იქმნეს უდაბნოსა მას და გამოარჩიეს ადგილი და აღაშენეს ეკლესია და გარემოც მონასტერი”. ამის შემდეგ „კუალად მოიქცეს იერუსალიმადე და კუალად აღაშენეს ქალაქსა შინა სახლი სასტუმროდ და იწყეს შენებად ეკლესიისა... და კეთილად განასრულეს და კმსახურებდეს უწყინოდ ყოველთა მძათა მომავალთა და გლახაკთა და უცხოთა” (გვ. 235-36).

პეტრეს ასეთი ფართო სამონასტრო მშენებლობის თხრობაში, რომელიც მან ჩაატარა იერუსალიმში და პალესტინის სხვა ადგილებში, აგრეთვე ეგვიპტეში, ჩართულია პეტრეს მიერ ჩაღწილი მრავალრიცხოვანი სასწაულები, წინასწარმეტყველებანი, რამაც მას ისეთი პოპულარობა და სახელი მოუტანა, რომ მრევლის მოთხოვნით და პატრიარქის იძულებით პეტრე მაიუმის (იგივე ღაზის) ეპისკოპოსი გახდა (პატრიარქის

წარგზავნილებმა იგი მოქებნეს უდაბნოში, მის მიერ აშენებულ ერთ-ერთ მონასტერში და რომ არ გაქცეოდათ, შეკრეს და ისე წამოიყვანეს, ხოლო გზაში ღამისთევის დროს მას უნდოდა შენობიდან გადმომხტარიყო და ფიზიკურად დაესახინრებინა თავი, რომ ეპისკოპოსად არ ეკუთხებინათ, მაგრამ ეს ჩანაფიქრი ვერ შეასრულა უფლის გამოცხადებით).

პეტრეს ეპისკოპოსობის წლები დაემთხვა ბიზანტიის იმპერიაში მართლმადიდებელ-ქალკედონიტთა და მონოფიზიტ-მწვალებელთა დაპირისპირებას და თითოეული მათგანის მოკლევადიანი თუ ხანგრძლივი წარმატება იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ ბიზანტიის ამა თუ იმ იმპერატორს ვისი მხარე ეჭირა. პეტრე ქართველი თხზულების მიხედვით ქალკედონის IV მსოფლიო კრების დოგმატის მომხრედ არის წარმოდგენილი, თუმცა წყაროების მიხედვით იგი მონოფიზიტი უნდა ყოფილიყო. ყოველ შემთხვევაში თხზულებაში მოთხრობილია, რომ მწვალებლობის მოძალეების დროს პეტრეს კათედრა დაუტოვებია და თავის მოწაფე ზაქარიასთან ერთად (აქ თხრობა ზაქარიას პირით მიმდინარეობს... „მრქუა მე: „შვილო ზაქარია, აღდგე და წარვიდეთ უცხოთა ქუეყანასა“) მოგზაურობდა და თავის კათედრას, რომელიც მარკიანე იმპერატორის (ქალკედონის კრების მოწვევის ინიციატორი) სიკვდილის (+457) შემდეგ დატოვა, ლეონ დიდის გამეფების შემდეგ (457-474) დაუბრუნდა. თხზულებაში პეტრეს მოგზაურობა სასწაულების აღსრულების სიმრავლით და საინტერესო ეპიზოდებით გამოირჩევა. გარდაიცვალა პეტრე 65 წლისა, როგორც ეს თხზულებაშია ნათქვამი, ე.ი. 477წ. ქართულ და ევროპულ სამეცნიერო წრეებში გამოითქვა აზრი, რომ პეტრე იბერი არის ავტორი ფსევდო-დიონისეს სახელით ცნობილი შრომებისა.

პეტრე ქართველის ცხოვრების თავდაპირველი ვრცელი რედაქციის ტექსტი (არსებობს ვრცელისაგან გაკეთებული შემოკლებული ვარიანტიც) დაცულია XVს. ერთადერთ ხელნაწერში (H-1760) და მის მიხედვით (მოკლეს პარალელურად პირველად გამოსცა ნ. მარმა (რუსული თარგმანითურთ) Палестинский сборник, т. XVII, вып. 1896, с. 59-78; მეორე გამოცემა: ს. ყუბანეიშვილი, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტომათია, I, 256-272 (ვრცელი); მესამე – ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ლიტ-ის ძეგლები, II, ვ. 213-263 (ორივე რედაქცია); მეოთხე – ივ. ლოლაშვილისა, არეოპაგეტული კრებული, თბ., 1983, გვ. 117-158 (ორივე).

თარგმანები: ნ. მარის, ზემოდასახელებული; R. Rahe, Petrus der Iberer. Ein Charakterbild für Kirchen und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts, Leiffig, 1895.

ლიტერატურა: დასახ. გამოცემათა წინასიტყვაობები; აგრ. კ. კეკელიძე, ქართ. მწერ. ისტორია, I, 1980, გვ. 334; ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. ერის ისტორია, I, 1928, 198; აკ. გაწერელია, პეტრე იბერიელის ბიოგრაფიის საკითხები, „მნათობი“, №3, 1970, გვ. 139-169; მისსივე, ისევ პეტრე იბერიელის „ცხოვრების“ გამო, „მნათობი“, №8, 1971, გვ. 141-167. ნ. მელიქსეთ-ბეკი, სომხ. ეპისტ. წიგნის ახალი ვარიანტი და პეტრე იბერიელის მოწაფე იოანე მაიუმელი, მუხ. მოამბე, XI-B, 1941, გვ. 41.

ნაწილი მესამე

ქართული ჰაგიოგრაფიის მეტაფრასული რედაქციის თხზულებები

ჰაგიოგრაფიაში მეტაფრასული მიმდინარეობის ჩამოყალიბება ბიზანტიის საეკლესიო მწერლობაში მოხდა და მას კონკრეტული მიზნები ჰქონდა: საეკლესიო კალენდრის თანამიმდევრობით, დაწვებული სექტემბრის თვიდან, „გაეკეთილშობილება“ ის ჰაგიოგრაფიული თხზულებები, უპირველეს ყოვლისა ის უძველესი „მარტიკილოები“, რომელთა შექმნა ახლად ფეხადგმული ქრისტიანული სარწმუნოების დამკვიდრებისათვის თავდადებულ და სიცოცხლეშეწირულ მორწმუნეთა ღვაწლის აღწერას ემსახურებოდა სხვა მორწმუნეთა სამაგალითოდ, მაგრამ უმეტესწილად შემთხვევითი, გაუნათლებელი ენთუზიასტების მიერ იყო დაწერილი პრიმიტიული, ანუ, როგორც წყაროებში არის ნათქვამი, „მარტივი და ლიტონი“ ენით და შუა საუკუნეების (X-XI სს) ბიზანტიელთა რიტორიკულ და სტილისტურ მოთხოვნილებებს ვერ აკმაყოფილებდა. ამასთანავე ხანგრძლივი (II-X სს) დროის განმავლობაში ამ „მარტიკილობათა“ ნაწილი ირყენებოდა და მახინჯდებოდა, ხშირად შეგნებულად, მწვალებელთა მიერ თავიანთი აზრების მათში შეტანის შესაბამისად. X ს. ბოლოს (980 წ.) სვიმეონ ლილოთეტის მიერ სისტემურად დაწვებული ეს საქმე ითვალისწინებდა ძველი მარტიკილოების ენის ფრაზეოლოგიურ-სტილისტურ დახვეწას, მწვალებლური ტენდენციებისაგან ტექსტის განწმენას და ა.შ., რასაც „მეტაფრასირება“ (ბერძ. μεταφρασις-დან) ეწოდა, ხოლო მის შემსრულებელს – სვიმეონ ლილოთეტს, სვიმეონ მეტაფრასტი.

ქართული ე.წ. მეტაფრასული მწერლობის წარმოშობის საჭიროება გაჩნდა სულ სხვა მიზეზებით და მას არ ჰქონია სისტემური ხასიათი, როგორც ბიზანტიურ მწერლობაში. ქართული მწერლობის ისტორიაში არავის უცდია უძველესი ქართული კიმენური ჰაგიოგრაფიული თხზულებების – შუშანიკის, ევსტათი მცხეთელის, აბო ტფილელის და სხვა „წამებათა“ გადამეტაფრასება, რადგან მათი ენობრივ-სტილისტური სრულყოფილება ამას არ საჭიროებდა (მხედველობაში არ გვაქვს ანტონ I „მარტიკიკა“, რომელიც XVIII ს. II ნახევარში შეიქმნა და რომელსაც სულ სხვა მიზნები ჰქონდა). თითოეული ქართული მეტაფრასული თხზულების გაჩენას თავისი დამოუკიდებელი მიზეზი აქვს, რომელსაც თითოეული მათგანის განხილვისას აღვნიშნავთ.

ვერ ჩავთვლით მეტაფრასულად აბიბოს ნეკრესელის ვრცელ წამებას, რომელიც ფაქტობრივად აბიბოსის მოკლე, ძველი (IX ს) წამების განმეორებაა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ არსენის II კათალიკოსის (955-980) მიერ შეტანილ მცირეოდენ ფრაზეოლოგიურ ცვლილებებს და „წამების“ ბოლოს ეპილოგის დართვას, მაგრამ ამ ცვლილებას ის მიზანი ჰქონდა, რომ აბიბოსის „წამება“ ასურულ მამათა საერთო თხზულებაში ჩაერთო. ამასთანავე X ს. შუა წლებში ქართული მეტაფრასტიკის შესახებ საუბარი ანაქრონიზმია, ეს მიმდინარეობა ამ დროს ბიზანტიაშიც არ იყო.

ქართული მეტაფრასული თხზულების პირველ ნიშნად შესატყვის კიმენური თხზულების არსებობას მივიჩნევთ, ხოლო ამათ რიცხვს ვერ მივაკუთვნებთ ქართულ

სამეცნიერო ლიტერატურაში მეტაფრასულად მიჩნეულ იმ თხზულებებს, რომლებსაც მცირეოდენი ინტერპოლაციები კი განუცდიათ, მაგრამ მათი კიმენური რელაქციები არ ჩანს (სერაპიონ ზარზმელი, ღავით და კონსტანტინე).

1. ლეონტი მროველის „მოქცევაჲ მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულის მიერ”

ცნობილ მემატიანესა და რუისის X-სის. II ნახევრის ეპისკოპოსს ლეონტი მროველს „მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ტექსტი, რომლის მთავარი, მეორე ნაწილი ნინოს „ცხოვრებას” წარმოადგენს, გადაუმუშავებია არა მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის პრინციპების მიხედვით, არამედ სპეციალური მიზნისათვის: თავის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა-“ „ში, რომელიც „ქართლის ცხოვრების” ნაწილია, კერძოდ კი „მირიან მეფის ცხოვრების” იმ ნაწილში, სადაც მთავრდება მისი, როგორც წარმართი მეფის საქმიანობა და იწყება ქართლში ნინოს მისიონერული მოღვაწეობა, მას ჩაურთავს „მოქცევაჲ მირიან მეფისა... ნინო მოციქულის მიერ” და ამ ისტორიულ თხზულებაში „მოქცევისეული” ნინოს „ცხოვრება” ამ მიზნისათვის გადაუმუშავებია: პირველი პირით თხრობა მესამე პირის თხრობით შეუცვლია, ცვლილებები შეუტანია ფრაზეოლოგიაშიც, ზოგი რამ გამოუტოვებია, ზოგიც სხვა წყაროებიდან შეუტანია და, რაც მთავარია, შეუცვლია თავისი ძირითადი წყაროს კომპოზიცია, ზოგიერთი თავისი თხრობის თანმიმდევრობა. ამიტომ ლეონტის შრომას რომ მეტაფრასული ვუწოდოთ (მისი კლასიკური გაგებით), გაჭირდება, თუმცა ძველი წყაროს საფუძველზე ახალი თხზულების შექმნა სახეზეა.

ლეონტის მიერ ჰაგიოგრაფიული თხზულების „გაისტორიებული” ტექსტი მხოლოდ „ქართლის ცხოვრების” ხელნაწერებს დაუცავს (იხ. „ქართლის ცხოვრება”, გამოცემული ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 72-128).

ლიტერატურა: ივ. ჯავახიშვილი, შრომები, VIII, 1977, გვ. 187-188; კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. მწერლობის ისტორია, I, 1980, გვ. 236-242; ე. თაყაიშვილი, „ახალი ვარიანტი წმ. ნინოს ცხოვრებისა”, გვ. XV-XXV; ე. ხოშტარია-ბროსე, ლეონტი მროველი და „ქართლის ცხოვრება”, თბ., 1996, გვ. 82-93. ც. ქურციკიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს” ტექსტისა და ენის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, I, 1964, გვ. 67-95.

2. არსენ იყალთოელი (ბერი), „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ და ღუაწლი წმიდისა და ღირსისა დედისა ჩუენისა ნინოჲსი, რომელმან ქადაგა ქრისტე, ღმერთი ჩუენი, ქუეყანასა ჩრდილოჲსასა და განანათლა ნათესავი ქართველთაჲ”

არსენის (XIII.) მიერ ნინოს შესახებ მესამე თხზულების, ნამდვილად მეტაფრასული „ცხოვრების” დაწერასაც კონკრეტული მიზეზი ჰქონდა: როგორც ავტორი წერს,

„მოქცევისეული” ნინოს ცხოვრება და ლეონტის „ნინოს ცხოვრება” კომპოზიციის თვალსაზრისით სრულიად უვარგისი იყო ეკლესიაში საკითხავად და მოსასმენად: „წმიდანო მამანო და ძმანო, ესე ნეტარისა ნინოდს „ცხოვრებად” შეუწყობლად და განბნეულად „ქართლის მოქცევასა თანა და „ჰამბავსა მეფეთასა” თანა აღრეულად სწერია... გარნა წინ-უკანა და უკუანა წინ, იგივე და ერთი პირი. და ამისთვის საეკლესიოდ მკითხველთათვის ფრად საწინო იყო და მსმენელთათვის უკმარ და ვერ საცნაურ” და მის მიერ ჩატარებულ საქმიანობასაც გვაძნობს: „... არცა შემემატებია, არცა დამიკლია, არამედ ძალი სიტყვსად და გამოცხადება საქმისად მოკლედ და მარტივად წარმომითქუამს და მრავალკეცსა და მასვე თანააღრეულობასა ჰამბავისასა თანა-წარცდილ ვარ და უკუეთუ რადმე შესავლად თხრობისა, ანუ ადგილ-ადგილ შესაკრავად სიტყვსა სიტყუად გვკმარია, იგიცა საღმრთოთა წიგნთაგან და წმიდათა მიერ თქუმილისაგან არს”. ჩვენი აზრით, არსენ ივალთოელის ამ სიტყვებში ჩანს ქართული მეტაფორასტიკის მთელი პროგრამა. მას თავის თხზულებისათვის ორივე მთავარი წყარო გამოუყენებია, თუმცა ისინი კომპოზიციურად და ფრაზეოლოგიურად მთლიანად შეუცვლია. ასეთი თხზულება სამი ხელნაწერით არის შემონახული (A-707, XII—XIII; Q-762, XIII-XIV; A-518, 1708წ.), რომელთა მიხედვითაც იგი არის გამოქვეყნებული: პ. კარბელაშვილის მიერ, ტფილისი, 1902, გვ. 3-52; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტ. ძეგლები, III, თბილისი, 1971, გვ. 7-51.

ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, 1980, გვ. 311-313; ივ. ლოლაშვილი, მეტაფორასული „ნინოს ცხოვრების” ავტორის ვინაობისათვის, მაცნე, ელს, №4, 1974, გვ. 7-18; ც. ქურციკიძე, „ნინოს ცხოვრების” მეტაფორასული რედაქციის წყაროს საკითხისათვის, საქ. აკად. მოამბე XI, VI, №1, 1967, 269-275.

3. ცხოვრებად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე ზედაზნელისად რომელი ბრძანებითა ღმრთისადათა და წინამძღრობითა სულისა წმიდისადათა მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა (განაახლა და განაგრცო წმიდამან [მამამან] ჩუენმან ქრისტეს მიერ არსენი კათალიკოზმან)

ამ მეტაფორასული თხზულების აღწერის მიზეზი თვით ამ თხზულების შესავალშია ნათქვამი: ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს მიქაელს (XII ს. I ნახევარი) მიუძღრთავს ამ თხზულების ავტორისათვის თხოვნით, რომ მას დაეწერა თავისი მონასტრის დამაარსებლისა და პირველი წინამძღვრის შესახებ დამოუკიდებელი „ცხოვრება” და ამისათვის მისი „ცხოვრების” შესახებ მოპოვებული მასალაც „ქარტად წულილი” მიუწოდებია. ეს უნდა იყოს ჩვენს მიერ განხილული „იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრება”, რომლის პირველ ნაწილს იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრება” შედაგენს. მიქაელს, როგორც ჩანს, არ აკმაყოფილებდა მოკლედ აღწერილი იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრება”, რომელიც ამავე დროს გაერთიანებული იყო თავის მოწაფეთა „ცხოვრებებთან” და მოინდომა მონასტერში ჰქონოდა მონასტრის დამაარსებლის ვრცელი და გამოცალკეებული ცხოვრება. თხზულების სათაური, ჩვენი აზრით,

ფსევდოეპიგრაფიკულია და იმეორებს ძველი, ე.წ. არქეტიპის ავტორის – ქართლის კათალიკოსის არსენის სახელს. წყაროსთან შედარებით მეტაფრასულ „ცხოვრებას“ დამატებული აქვს ვრცელი რიტორიკული და თეოლოგიურ-დოგმატიკური სენტენციებით გადატვირთული შესავალი.

არქეტიპის ტექსტი, რომელსაც ბევრ შემთხვევაში თითქმის ზუსტად იმეორებს მეტაფრასული „ცხოვრება“, ზოგჯერ ალაგ-ალაგ გავრცობილია და ფრაზეოლოგიაც შეცვლილი, ზოგჯერ მთელი პასაჟებია დამატებული (მაგ. იოვანეს მიერ მოწაფეთა დამოდვრა). მეტაფრასული თხზულება, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ერთადერთი ნუსხით (Q-795, XVს. – ანა დედოფლისეული ნუსხა) არის ცნობილი, ბოლონაკლულია.

გამოცემულია: ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევებითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბილისი, 1995, გვ. 2-68 (ყველა რედაქცია); ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტ-ის ძეგლები, I, 1964, გვ. 191-212 (მეტაფრასი არქეტიპის პარალელ.).

ლიტერატურა: ილ. აბულაძე, გამოცემის წინასიტყვაობა და გამოკვლევა; კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქრთლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები, I, 1956, გვ. 190-250; G. Pötsch, Arsens Briet und Vita Iohanes von Zedazeni, Bedi Kartlisa, 39, 1921. აგრ. იხ. ლიტერატურა ასურელ მამათა „ცხოვრების“ ძველ რედაქციებთან (აქვე, ზემოთ).

4. იოანე ზედაზნელის მეორე მეტაფრასული „ცხოვრება“

სიტყვა-სიტყვით იმეორებს პირველი მეტაფრასული „ცხოვრების“ გრძელ სათაურს და ფსევდოეპიგრაფიკულ ცნობას ავტორის შესახებ, თუმცა ტექსტობრივად მიჰყვება არა მას, არამედ „არქეტიპულ“ ცხოვრებას, მაგრამ სიუჟეტურ თანხედრასთან ერთად ავრცობს წყაროს ტექსტს შესავლით, თითქმის მთლიანად ცვლის წყაროს ფრაზეოლოგიას და ავრცობს მას. ჩანს, რომ პირველი მეტაფრასული „ცხოვრება“ არ გავრცელებულა (როგორც ვთქვით, ცნობილია მისი ერთადერთი და ისიც ბოლონაკლული „ქართლის ცხოვრებისეული“ ნუსხა) და ამიტომ მეორე მეტაფრასული „ცხოვრების“ ავტორისათვის მისი არსებობა უცნობი უნდა ყოფილიყო (ყოველ შემთხვევაში იგი მას არ იყენებს, მიუხედავად ამ ორი თხზულების სათაურების და ქვესათაურების სიტყვა-სიტყვით დამთხვევისა).

ამ თხზულების ხელნაწერები გვიანდელია, XVIIIს. მიწურულისა (A-160) და XVIIIს. (A-130, A-170 და სხვ.), მაგრამ თხზულება XIს, II ნახევრის ძეგლად არის მიჩნეული.

გამოცემები: ილ. აბულაძის, ზემოდასახ. გამოცემა; ძვ. ქართ. ლიტ-ის ძეგლები, III, 1971, გვ. 83-107; (მ. საბინინის 1882წ. გამოცემა, „საქ. სამოთხე“-ში, გვ. 193-208, არაკრიტიკულია).

ლიტერატურა: ილ. აბულაძის, დასახ. გამოცემის შესავალი; კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, 1980, გვ. 533-536.

5. „ცხოვრება და საკვირველებანი წმიდისა და ნეტარისა შიომღისნი, რომელ იყო ანტიოქიადთ შუამდინარისადათ, ხოლო მოიწია ქუეყანად ქართლისა და დაემკვდრა სარკინისა მღვმესა, რომელი ესე აღწერა ღირსმან მარტკრი, პირველ რომელსა ეწოდა იოანე, რომელი იყო მოწაფეთაგანი წმიდისა იოანესთა კონსტანტინეპოლით“

ამ მეტად ვრცელი სათაურის მქონე მეტაფრასული თხზულება შიომღვიმელის შესახებ, რომლის სათაურში მოხსენიებული ავტორი მარტკრი, ისევე როგორც იქვე მოხსენიებული მისი მოძღვარი „იოანე კონსტანტინეპოლით“, სამეცნიერო ლიტერატურაში სრულიად გაურკვეველი პირებია, ძირითადად ეყრდნობა შიოს ე.წ. არქეტპოს, (ცნობილია, რომ შიოს კიმენური ცხოვრება შიოს სარკინეში დამკვიდრებით იწყება), ხოლო მეტაფრასულ თხზულებაში აღწერილი არცთუ მოკლე შესავლის შემდეგ მოთხრობილია შიოს ბავშვობა, მშობელთა ვინაობა, შიოს სამონაზვნო მოღვაწეობის დასაწყისი სირიაში იოვანეს (შემდგომში ზედაზნელის) კურთხევით და მშობელთა თანხმობით 20 წლის ასაკში, 20 წელი სირიაში მოღვაწეობა და შემდეგ იოვანესთან ერთად ქართლს გამოემგზავრება, კათალიკოსის რჩევით მათი ზედაზნის მთაზე დამკვიდრება და პირველ ხანებში სხვა მოწაფეებთან ერთად იქ მოღვაწეობა. თუ წყარო შიოს სირიაში ცხოვრებისა ჩვენთვის უცნობია (ან შეიძლება ავტორის ფანტაზიის ნაყოფიც იყოს) შიოს ქართლს გამოემგზავრებისა და ზედაზნეზე მისი ყოფნის შესახებ წყარო უეჭველად იოანე ზედაზნელის კიმენური „ცხოვრებაა“.

შიომღვიმელის მეტაფრასულ „ცხოვრებასთან“ ერთად უნდა ვახსენოთ ერთი თხზულება - „სასწაულნი შიომღისნი“, რომელიც, როგორც თხზულებაშივეა ნათქვამი სხვადასხვა წყაროდან ამოუკრებია იოანე კათალიკოსს („ძე დიდისა პატრიკოსისა ვაჩესი“), ძველ ქართულ მწერლობაში სრულებით უცნობ პირს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს „სასწაულნი“ რატომღაც სრულიად უგულვებელყოფილია და შეუსწავლელი (გამოცემულია ილ. აბულაძის „ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების“ წიგნთა ძველი რედაქციები, თბ. 1955).

შიომღვიმელის მეტაფრასული ცხოვრება, რომელიც ყველაზე ვრცელი თხზულებაა ქართულ მეტაფრასულ თხზულებათა შორის, წყარო გამხდარა შიოს მეტაფრასული მეორე, გვიანდელი თხზულებისათვის, რომელიც ზოგჯერ სიტყვა-სიტყვით, უმეტესად პერიფრაზულად იმეორებს, ადგილ-ადგილ ამოკლებს კიდევ შიოს პირველ მეტაფრასულ „ცხოვრებას“. მისი დაწერა XVII—XVIII სს. შიოს თაყვანისმცემლის მხოლოდ ლიტერატურული ვარჯიშის შთაბეჭდილებას ტოვებს (ძვ. ქართ. აგიოგრაფიკი, ლიტ-ის ძეგლები, III, 1971, გვ. 267-291); ერთადერთი ხელნაწერი (ლენინგ. H-22).

შიოს მეტაფრასული (პირველი) ცხოვრება პირველად გამოსცა მ. საბინინმა, „საქართველოს სამოთხე“, სპბ, 1882, გვ. 219-264; ილ. აბულაძემ 1955წ. ზემოდასახ. გამოცემაში, გვ. 69-143 (შიოს კიმენური ცხოვრების პარალელურად); ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 107-170 (გამოცემები

ეგრძობა შიო მღვიმელის მეტაფრასულ „ცხოვრებას“, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში XIII. I ნახევრის ძეგლად არის მიჩნეული (კ. კეკელიძე, ... ისტორია, I, გვ. 537), მხოლოდ XVIII. მიწურულისა (A-160) და XVIII. (A-130; A-170) ხელნაწერებით მოღწეულ ტექსტებს.

ლიტერატურა იხ. ასურელ მამათა კიმენურ და მეტაფრასულ რედაქციის თხზულებებთან.

6. „ცხოვრება და მოქალაქობა დიდისა და ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა და ვით გარეჯელისა“

დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრება“, რომელიც ანონიმ ავტორს დაუწერია „იძულებითა... ზოგადისა მამისა, სულთა მწყემსისა ონოფრესთა“, განსხვავებით დავითის კიმენური, ე.ი. „არქეტაპული“ ცხოვრებისაგან, იწყება შესავლით, სადაც წარმოდგენილია მეტაფრასული „ცხოვრების“ დაწერის მიზეზები და მიზნები, ამ „ცხოვრების“ დაწერის მაიძულებელის ვინაობა, დავითის სირიაში მოღვაწეობის, ასე ვთქვათ, „შეკონსერვული“ ეპიზოდები იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებათა“ საფუძველზე და მხოლოდ ამის შემდეგ იგი მიჰყვება თავის ძირითად წყაროს, დავითის კიმენურ „ცხოვრებას“, იმეორებს მის ეპიზოდებს პერიფრაზულად და დედანთან შედარებით გაცილებით ვრცლად, ასე ვთქვათ, სიტყვაპირავლობით და ხშირად ახსენებს ამ წყაროს.

რადგან სამეცნიერო ლიტერატურაში (კ. კეკელიძე, ... ისტორია, I, 1980, გვ. 534) დავითის მეტაფრასულ „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული „მწყემსი ონოფრე“ გაიგივებულია ათონის მთის ქართველთა მონასტრის აღაპებში ნახსენებ „დიდ ბერ და მოძღუარ ონოფრი გარეჯელთან“ (ელ. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი, 1998, გვ. 173). თხზულებაც დაწერილი უნდა იყოს XIII. I ნახევარში, თუმცა თხზულების შემცველი ხელნაწერები XVIII. მიწურულისა (A-160) და XVIII. (A-130; A-170 და სხვ.), რომელთა მიხედვითაც ამ თხზულების ტექსტი გამოცემულია: მ. საბინინი, „საქ. სამოთხე“, სპბ, 1882, 265-286; ილ. აბულაძის ზემოდასახ. გამოცემა, გვ. 144-187 (კიმენურთან ერთად) ძველი ქართ. აგოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 170-207.

ლიტერატურა იხ. ასურელ მამათა კიმენურ და მეტაფრასულ ზემომითითებულ „ცხოვრებებთან“. დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრების“ საფუძველზე თბილელ მიტროპოლიტ რომანოზ (ერისთავს) გარეჯის მონასტერში ბერად ყოფნის დროს დაახლ. 1737-40წწ. დაუწერია მეორე მეტაფრასული „ცხოვრება“ და სხვა წყაროებითაც უსარგებლია, ზოგი რამ გარეჯის თანამედროვე სამონასტრო ცხოვრებიდანაც შეუტანია (იხ. ე. გაბიძაშვილი, რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება, ხელ. ინსტ.... მრავალთავი II, 1973წ., გვ. 75-93; ტექსტი გამოცემულია, ძეგლები III, გვ. 201-311 (დანართში), ცენტრ. არქივის №252 (1737წ., 1040წ.) ხელნაწერის მიხედვით (ავტოგრაფი).

7. „ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ახლისა“

ილარიონ ახლის მეტაფრასული „ცხოვრება“, რომელიც თეოფილე ხუცესმონაზონმა დაწერა 1074 წლის შემდეგ, შედგენილია ილარიონ ქართველის ეფთვიმე ათონელისეული კიმენური თხზულების საფუძველზე მათაფრასულ მოთხოვნილებათა მიღებული სტანდარტების მიხედვით: თეოფილეს დაუწერია ახალი შესავალი, რომლის მთავარი თემაა ქართველების მიერ ქრისტიანული სარწმუნოების მიღება. სადა, მარტივი ენით დაწერილი წყარო მას რიტორიკულ სტილში შეუძკია და განუვრცია, წყაროსთან შედარებით ზოგიერთი ადგილი გამოუტოვებია, ზოგი რამ მიუმატებია და ზოგიც შეუცვლია (დეტალურად ამ ცვლილებების შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ნაწევები ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუდები. ... IV, თბ., 1957, გვ. 145-147). მეტაფრასული თხზულების ტექსტის შემცველი ხელნაწერები გვიანდელია – XVIIIს. (A-130, 1713წ.; A-170, 1733წ. და სხვ.), რომელთა მიხედვით გამოცემულია: მ. საბინინი, „საქ. სამოთხე“, სპბ, 1882, გვ. 371-392; ძველი ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 208-248. თარგმანები: М. Сабинин, Полное жизнеописание святых груз. церкви, II, СПб, 1872, с. 105-125; А.Муравьев, Житие святых российской церкви, также иверских..., 1860, с. 159-186.. ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, ნაწევები ქართ. აგიოგრაფიის ისტორიიდან, ეტიუდები, IV, გვ. 135-184. მ. დოლიძე, ილარიონ ქართველის ცხოვრების ძველი რედაქციები, თბ., 1974, გვ. 68-77. В. Martin-Hisard, La pérégrination du mone Georgien Hilarion an IX sience Bedi Kartilisa, 39, Paris, 1981, 101-138.

8. „დაძინება წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა ისე წილკნელ ეპისკოპოსისა...“

ისე წილკნელის მეტაფრასული „ცხოვრება“ ანუ „დაძინება“, როგორც ეს ფიგურირებს თხზულების სათაურში, ბესარიონ ქართლის კათალიკოსს დაუწერია XVIIIს. I ნახევარში იმ ეპიზოდების საფუძველზე, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის მეტაფრასულ „ცხოვრებათა“ მიხედვით, თუმცა ბესარიონის რიტორიკული შესავლითა და „შესხმის“ სტილში დაწერილი ადგილებით ავსებს წყაროებიდან აღებულ არცთუ მდიდრულ ფაქტობრივ მასალას და შეაქვს მას დამატებითი ეპიზოდები ისეს მიერ ცეცხლთაყვანისმცემლებთან პოლემიკისა და ისეს მთაში მისიონერული მოღვაწეობის შესახებ. XVIIIს. ხელნაწერებით (S-326 და A-170) ცნობილი ტექსტი პირველად გამოქვეყნდა 1989წ. ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლებში, V, გვ. 79-95.

ლიტერატურა: მ. ქავთარია, ბესარიონ ორბელიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხელ. ინსტ. მოამბე, I, 1959, 89-91; მისსივე, ძეგლები V, გვ. 188-192; კ. კეკელიძე, ისტორია, I, 1980, 352-353.

9. „წამებად წმიდისა და დიდებულისა მოწამისა არჩილისი, მეფისა მის ქართველთასა“

ბესარიონ კათალიკოსს ეკუთვნის არჩილ მეფის წამების მეტაფრასული თხზულებაც, რომელიც მას XVIII ს. I ნახევარში დაუწერია არჩილის „წამების“ იმ მოკლე თხზულების მიხედვით, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ ნუსხებშია ჩართული. ბესარიონი ამომწურავად იყენებს ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის თხრობას არჩილის შესახებ, მაგრამ განუვრცია იგი მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ფრაზებით, ლიტერატურულად ამუშავეს და აფორმებს ფრაზას.

არჩილის წამების მეტაფრასული „წამება“ ცნობილია XVIII ს. ხელნაწერებით (მ-3269; A-170) და გამოცემულია მათ მიხედვით: მ. ჯანაშიელი, ქართ. მწერლობა, I, 1900, გვ. 253-292; ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, V, გვ. 95-108.

ლიტერატურა: მ. ქავთარია, ბესარიონ ორბელაშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა, ხელ. ინსტ. მოამბე, I, 1959, გვ. 28-29; მისივე, ...ძეგლები, V, გვ. 93-95. კეკელიძე, ...ისტორია, I, გვ. 351-352. იხ. აგრეთვე ლიტ-რა არჩილის კიმენურ „წამებასთან“.

10. ანტონ I, „მარტირიკა“

როგორც სათაურიდან ჩანს, ანტონ ბაგრატიონმა, საქართველოს პატრიარქმა, ამ კრებულში შეიტანა საქართველოს ეკლესიის კალენდარში წარმოდგენილი წმინდანების მხოლოდ „მარტვილობები“ და უმეტესი მათგანის არსებული კიმენური თხზულებები გადაამეტაფრასა, შესხმა და მოთხრობა ღვაწლთა და ვნებთა“ სტილში (ასე იწყება თითოეული მათგანის სათაური), მაგრამ ჩვენ ამჯერად ჩამოვთვლით იმ „მარტვილობებს“ ანუ „წამებებს“, რომლებსაც ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ფორმა პირველად ანტონმა მისცა – მათ შესახებ მხოლოდ ცალკეული ცნობებია სხვადასხვა წერილობით წყაროში.

1. ნეოფიტე ურბნელის (VIII ს.) „წამება“, რომლის შესახებ ცნობები ამოღებულია „სასწაულნი შიოისნის“ მეცხრე თავიდან, ანტონს, ისევე როგორც დანარჩენი თხზულებები, გადაუმუშავებია მეტაფრასულ-პანეგირიკულ სტილში, „მარტირიკის“ თხზულებებისათვის დამახასიათებელი ტრადიციული შესავლის დამატებით და წყაროს ეპიზოდების ზოგჯერ პერიფრაზირებით, ზოგჯერ ციტირებით მოთხრობილია არაბთა ჯარის ერთ-ერთი მეთაურის ან უმარის ან ომარის გაქრისტიანება შიმღვიმეში ნანახი სასწაულების შედეგად, იქ მონაზვნად აღკვეცა, იძულებით ურბნისის ეპისკოპოსად კურთხევა და არაბთაგან მისი წამება. ძეგლები VI, გვ. 119-135 (ტექსტი); 500-502.

2. გარეჯელ მონაზონთა „წამება“, რომელშიც ანტონმა გადმოცემის საფუძველზე აღწერა სპარსელთაგან გარეჯის აღდგომის ეკლესიაში აღდგომის დრესასწაულზე შეკრებილ მონაზონთა დახოცვის ამბავი, რომელიც ვარაუდით XVII ს.-ში უნდა მომხდარიყო (... ძეგლები, VI, გვ. 189-208; 502-504).

3. ათთა ბევრთა მოწამეთა ტფილისს ვნებულთა. ჯალალედინის 1225წ. თბილისის მოსახლეობის გაჟლეტის ფაქტზე აკებული, რაც ანტონს „ჟამთააღმწერლის“ მატთანედან 200

აქვს აღებული და მეტაფრასულ სტილში დამუშავებული (... ძეგლები, VI, გვ. 247-265; 504-506).

4. შალვა ახალციხელის წამება ჯალალედინის 1223წ. ჩატარებულ რეპრესიებს აღწერს იგივე ჟამთააღმწერლის მატეანის მიხედვით (... ძეგლები, VI, 302-318; 506-508).

5. ქვაბთახევის მონასტერში წამებულთა მონაზონთა და საერო პირთა (აქ თავშეფარებულთა) დაწვის ამბავი ანტონს აუღია თემურლენგის 1393წ. შემოსევის შესახებ ვახუშტის ისტორიის (ზოგან ბერი ეგნატაშვილის შრომის მიხედვით) (ძეგლები, VI, 319-340; 508-510. ყველა თხზულება მარტირიკისა Q-78 (1769წ. 28. XI) და S-1271 (1768-1769წ.)). ხელნაწერების მიხედვით არის გამოცემული (ძეგლები VI, 1980წ. ე. გაბიძაშვილი, მ. ქავთარია).

შემოკლებულ „ცხოვრებათ“ შესახებ

ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიაში ფიგურირებს არსებული ვრცელი ცხოვრებიდან გაკეთებული (ზოგჯერ გამოკრებილი, ზოგჯერ შემოკლებულ-პერიფრაზირებული) მისი მოკლე ვარიანტი (ასეთი სულ სამია), რომელთა დანიშნულება ბოლომდე გარკვეული არ არის და თითოეული მათგანის შექმნის საჭიროება, შესაძლებელია, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მიზნებში იყოს საძებარი, ან სულაც ერთი მიზნითაც იყოს განპირობებული (ვთქვათ, შუალედური რგოლი ვრცელსა და სვინაქსარულ „ცხოვრებას“ შორის საღვთისმსახურო დანიშნულებით, ან რომელიმე სპეციფიკურ კრებულში შესატანად და სხვ.).

1. ილარიონ ქართველის მოკლე „ცხოვრება“ მთლიანად დამყარებულია ე.წ. ეფთვიმესეულ ილარიონის „ცხოვრების“ კიმენურ რედაქციაზე. ამოკლებს მას ერთიორად (იმ ადგილების ამოღებით, რომელიც უშუალოდ ილარიონს არ ეხება, კიმენურის ვრცელი შესავლის ამოღებით და სხვ.) და მისი ფრაზეოლოგია, მცირე გამონაკლისის გარდა, თითქმის ზუსტადაა გადმოტანილი (ხელნაწერი Q-762, XIII ს., გამოცემა: ს. ყუბანეიშვილის, ძვ. ქართ. ლიტერატურის ქრესტომათია, I, თბ., 1946, გვ. 170-177; ლიტერატურა: მ. დოლაქიძე, ილარიონ ქართველის ცხოვრების ძველი რედაქციები, თბ., 1974; ე. გაბიძაშვილი, ... ძეგლები, IV, თბ., 1968, გვ. 143-154).

2. ნინო განმანათლებლის „ცხოვრების“ მოკლე ვერსია წარმოადგენს არსენ ივალთოელის (ბერის) მიერ დაწერილი ნინოს „ცხოვრების“ მეტაფრასული თხზულების შემოკლებასა და ტექსტის თავისუფალ პერიფრაზს, ალაგ-ალაგ რამდენიმე ახალი ცნობის ჩართვით. თხზულება შეუდგენია XIII ს. უცნობ ავტორს. მის შემცველ ხელნაწერთაგან უძველესია XVII-XVIII სს. (ლენინგრ. H-220). გამოცემულია ს. ყუბანეიშვილის მიერ, ... ქრესტომათია, I, M 1946, გვ. 216-231; ... ძეგლები, III, თბ., 1971, გვ. 52-63; ლიტერატურა: ქ. ცხადაძე, უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება“, საიუბ. კრებული კ. კეკელიძეს, 1959, გვ. 401... ს. ჯანაშია, ფსევდო არსენი, აკად. მოამბე, I, 1940, გვ. 475-482.

3. პეტრე ქართველის (იბერიის) „ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია პეტრე ქართველის ვრცელი ცხოვრების, შეიძლება ითქვას, უმეტესწილად მექანიკურ შემოკლებას წარმოადგენს მცირეოდენი ფრაზეოლოგიური ნიუანსებით და ვრცელის სამიოდე ადგილის მოულოდნელი ფრაზეოლოგიური გავრცობით. მოკლე რედაქციის ხელნაწერები ბევრია (ვრცელი მხოლოდ ერთადერთი), მაგრამ არცერთი მათგანი XVIII ს. ადრინდელი არ არის (A-130, 1713; A-170, 1733 და სხვ.). გამოცემები: Н.Я. Марр, Жизнь Петра Ивера..., Палестинский сборник, т. XVII, вып. II, 1896, 59-72 (ვრცელი ცხოვრების პარალელურად): ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 213-263 (ვრცელთან ერთად): ივ. ლოლაშვილი, არეოპაგეტული კრებული, თბ., 1983, გვ. 117-158 (ორივე). თარგმანები: Н.Я. Марр, დასახ. გამოცემა, გვ. 81-115; ლიტერატურა იხ. პეტრეს ვრცელ ცხოვრებასთან (აგრ. ძეგლები, V, გვ. 232-233).

ზოგიერთი სვინაქსარული „ცხოვრების“ შესახებ

სვინაქსარული ჰაგიოგრაფია, პრინციპში, ლიტურგიკულ მწერლობასაც მიეკუთვნება, რადგან იგი იკითხება ჟამისწირვაზე წმინდანის ჰიმნოგრაფიული, კანონის მეექვსე გალობის შემდეგ, მისი ბიოგრაფიისა და ღვაწლის მრევლისათვის მოკლედ გაცნობის მიზნით, მაგრამ მისი შედგენის პრინციპები, მისი წარმომავლობა შესაბამისი წმინდანის ვრცელი ჰაგიოგრაფიული თხზულებიდან გვაძლევს საბაბს, რომ იგი ჰაგიოგრაფიის ნაწილად ვცნოთ. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია, რომ სვინაქსარული ტექსტი, „ცხოვრება“ იქნება იგი თუ „წამება“, ყოველთვის მეორეულია – იგი არსებული ვრცელი თხზულებიდან გამონაკრებს წარმოადგენს. მართლაც, ქართული სვინაქსარული თხზულებების უმეტესობა ამ პრინციპს ამართლებს (ყველა მათგანს იპოვით ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების IV წიგნში, რომელიც 1968წ. გამოსაცემად მოაშხადა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიაძევილმა). ჩვენ აქ წარმოვადგენთ მხოლოდ ისეთ სვინაქსარულ თხზულებებს, რომლებიც არ ამართლებს ზემოაღნიშნულ დამკვიდრებულ პრინციპს: იგი ან წყარო გახდა ვრცელი, შესაბამისი ჰაგიოგრაფიული თხზულებისათვის, ან კიდევ ამა თუ იმ წმინდანის შესახებ შექმნილი სვინაქსარული თხზულება ერთადერთია და მას შესატყვისი ვრცელი „ცხოვრება“ თუ „წამება“ არ მოეპოვება – ასეთი თხზულება საერთოდ არ დაწერილა.

1. „ეფთვიმე მთაწმიდელის სვინაქსარული ცხოვრება“ პირველი ასეთი ქართული ძეგლია, რომელიც შეიქმნა ეფთვიმე მთაწმიდელის გარდაცვალებიდან (1028წ.) ახლო ხანებში მისი ხსენების დღის განგებაში ჩასართავად, ხოლო თორმეტი ან თოთხმეტი წლის შემდეგ გიორგი მთაწმიდელმა ჯერ შეიტანა ბერძნულიდან დაახ. 1042-1044წწ. მის მიერვე ნათარგმნ „დიდ სვინაქსარში“ (ერთადერთი გიორგის მიერ ჩართული ქართული სვინაქსარული „ცხოვრება“), ხოლო შემდეგ წყაროდ გამოიყენა „იოანესა და ეფთვიმეს ვრცელი ცხოვრების“ წერის დროს (დაახ. 1044წ.). ე.ი. ამ სვინაქსარულ „ცხოვრებას“ ვერ გამოკრებდნენ ჯერ კიდევ არარსებული ვრცელი „ცხოვრებიდან“ (პირიქით კი – იგი

გახდა ძირითადი წყარო ვრცელისათვის – იხ. ე. გაბიძაშვილი, ექვთიმე მთაწმიდელის ცხოვრების სვინაქსარული რედაქცია, ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი (კრებული), თბ. 1965, გამოკვლევა (7-58) და ტექსტი (58-67). ხელნაწერები: A-193 (XI ს.); H-2211 (XI ს.) და სხვ. მრავალი, გამოცემულია (გარდა აღნიშნულისა) გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრება“ იოვანესი და ეფთვიმესი, თბ., 1946, გვ. 56-61 (სვინ. ტექსტი გამოსაც. მოამზადა მ. კახაძემ); ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, IV, თბ., 1968, გვ. 331-345. ლიტერატურა იხ. გამოცემათა შესავალში.

2. **„მიცვალებად ნეტარისა მამისა ჩუენისა პროხორისი“** იერუსალიმში ჯვარის ქართული მონასტრის აღმაშენებელისა და დამაარსებლის პროხორეს (1065; გიორგი – პროხორესაც უწოდებს ზოგიერთი წყარო) შესახებ ვრცელი „ცხოვრება“ არ დაწერილა (წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ზოგიერთი ვარაუდისა) და მისი ვინაობა და ღვაწლი შემოგვინახა სვინაქსარულმა „ცხოვრებამ“, რომელიც მოგვითხრობს ჯვრის მონასტრის მშენებლობის ისტორიას და დაწერილია 1066-1070 წწ.; შეტანილია „დიდი სვინაქსარის“ XI ს. ნუსხაში (Jer. 24 და სხვ.), რომელიც ამ მონასტრის სააღაპე წიგნია. პროხორეს სვინაქსარული „ცხოვრება“ აღნიშნული და სხვ. ხელნაწერების მიხედვით გამოცემულია რამდენჯერმე; აქ აღვნიშნავთ: Д. Кипшидзе, Жизнь Прохора... Известия Кавказского Истор.-Археолог. Института, II, 1917-1925, с. 58-68; ძველი ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, IV, გვ. 345-346; ლიტერატურა: დასახ. გამოცემათა შესავალი წერილები, აგრ. ელ. მეტრეველი, მასალები პალესტინის ქართ. კოლონიის ისტორიისათვის, თბ., 1962, გვ. 30-36.

3. **„[წამებად] წმიდისა მამისა ჩუენისა ლუკადისი“** ჯვარის მონასტრის წინამძღვარის ლუკა იერუსალიმელის თავისკვეთით დასჯის ფაქტი, რომელიც არაბებმა ჩაიდინეს მონასტრის წართმევის მიზნით 1273 წ., აღწერილია ლუკას შესახებ სვინაქსარულ თხზულებაში (ვრცელი „წამება“ არ არსებულა), რომელიც ერთადერთი XIV ს. ტექსტით არის ცნობილი და ეს ფურცელი გვიან არის ჩაკერებული ზემონახსენებზე XI ს. „დიდი სვინაქსარის“ ხელნაწერში (Jer.-24 – სააღაპე წიგნი). გამოცემა და ლიტერატურა იხ. პროხორეს სვინაქსარულ ცხოვრებასთან.

4. **„[წამებად] წმიდისა ახლისა მოწამისა ნიკოლოზ დვალისა“** ნიკოლოზ დვალის „წამება“ მხოლოდ სვინაქსარული რედაქციით არის ცნობილი (ვრცელი „წამება“ არ არსებულა) და მოგვითხრობს იერუსალიმში წმინდა ადგილების მოსალოცად კლარჯეთის ერთ-ერთი მონასტრიდან ჩასული ნიკოლოზის მოწამებრივ აღსასრულზე (+1312 წ.), რომელსაც არაბი ამირას ბრძანებით თავი მოკვეთეს მაჰმადიანურ სიწმიდეთა არაერთგზის ხელყოფისათვის. სვინაქსარული „წამების“ XIV ს. ტექსტის შემცველი ფურცელი ჩაკინძულია XI ს. ხელნაწერში (Jer.-24). გამოცემები: იხ. პროხორეს სვინ. ცხოვრების გამოცემებთან, იქვეა ლიტერატურაც.

5. **სვინაქსარი ხატისა მარტომყოფელისა და წმიდისა მამისა ანტონი მარტომყოფელისა.** თხზულება, რომელსაც შესაბამისი ვრცელი „ცხოვრება“ არ მოეპოვება, დაწერილია XVIII ს. II ნახევარში და „სწავლულ კაცთა კომისიის“ მიერ შეტანილია „ქართლის

ცხოვრების” ხელნაწერთა დამატებაში. იგი მოგვითხრობს ანტონის ჩამოსვლას სირიიდან, (V ს.), ედესის ხელთუქმნელი ხატის ხელთუქმნელი ასლის ჩამოტანას და მარტყოფის მონასტრის დაარსების ისტორიას.

ანტონი (სახელის დაუსახელებლად) ფიგურირებს „ასურელ მამათა” ცხოვრებებში, თუმცა ეს წყარო რამდენიმე ფრაზას მოიცავს მხოლოდ. სვინაქსარული ცხოვრების ძირითადი წყარო კი არის არსენ ბულმაისიმის ძის (XIII ს.) საგალობელი მარტყოფის ხატისა და ანტონის შესახებ. სვინაქსარული თხზულების ხელნაწერებიდან, უძველესია A-1582 (XVII ს. II ნახ.), გამოცემულია: ...ძეგლები, IV, 393-398 და „ქართლის ცხოვრების” ნუსხებში ჩანართის სახით (1955წ. გამოცემა, I, გვ. 212-214). ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები... I, 38-40; მისივე, ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორია, I, გვ. 207; ე. გაბიძაშვილი, ანტონ მარტომყოფელი, ... ძეგლები, IV, გვ. 218-225;

6. **„[ცხოვრებაჲ] წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ამა ალავერდელისა”** ერთ-ერთი სირიელი მამისა იოანე ზედაზნელის მოწაფის, ალავერდის მონასტრის დამაარსებელი იოსებ ალავერდელის შესახებ მხოლოდ სვინაქსარული „ცხოვრება” დაუწერიათ, ისიც სულ გვიან XVIII ს. I ნახევარში. მისი წყაროს მიგნება ძნელია, რადგან იოსები მხოლოდ რამდენიმე ფრაზით მოხსენიებულია (სახელის გარეშე) იოანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის მეტაფრასულ „ცხოვრებებში” (ამ უკანასკნელში ის მოწაფეთა ჩამონათვალშია), ასე რომ, იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული „ცხოვრება” ზოგადი ფრაზებით შეკონსერვებული თხზულების იერს ატარებს, დაუწერია იგი ერეკლე პირველის ასულ მაკრინე მონაზონს (ხელნაწ. S-3269, XVIII ს. და სხვ. გამოცემა ... ძეგლები, IV, 403-406; ლიტერატურა: კ. კეკელიძე, მეთვრამეტე საუკ. ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, IV, 241-251; ე. გაბიძაშვილი, იოსებ ალავერდელი, ... ძეგლები, IV, გვ. 233-238). მ. ქავთარია, ძვ. ქართული პოეზიის ისტორიიდან, თბ., 1977, გვ. 209-212.

7. **„[ცხოვრებაჲ] ღირსისა მამისა ჩუენისა დოდო გარეჯელისაჲ”**. დოდო გარეჯელი იყო დავით გარეჯელის მოწაფე, კახეთის მცხოვრები, რომელიც მონაზვნად შედგა და დაარსა დოდორქის მონასტერი. ამ მოღვაწის შესახებ მხოლოდ დავითის ცხოვრების კიმენურ და მეტაფრასულ „ცხოვრებებშია” საუბარი, დამოუკიდებელი „ცხოვრება” დოდო გარეჯელისა მხოლოდ სვინაქსარული რედაქციით არის ცნობილი და ისიც ძალზე გვიანდელი – 1726 წელს ერთ სვინაქსარულ კრებულში (A-220). იგი, სავარაუდოა, დაეწეროს რომანოზ თბილისის მიტროპოლიტს, როდესაც ის გარეჯაში მონაზვნობდა, ცხადია, ზემოდასახელებული წყაროების საფუძველზე (გამოცემულია... ძეგლები, IV, 415-418).

8. **„წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მეფისა ჩუენისა ლუარსაბისი”**. ლუარსაბის „წამების” სვინაქსარული რედაქცია იმით არის საყურადღებო, რომ დაიწერა ბესარიონ ორაბელიშვილის ლუარსაბის ვრცელ „ცხოვრებაზე” ადრე და ნაწილობრივ გახდა მისი წყარო (ხელ. A-130, 1713; A-183, XVIII), გამოც. მ. საბინინი, „საქ. სამოთხე”, გვ. 580-

582. ძვ. ქართ. აგიოგრ. ლიტ-ის ძეგლები, IV, 433-437. ლიტერატურა: ე. გაბიაშვილი, ... ძეგლები, IV, 300-307.

9. „წამებაჲ წმ. მღვდელმოწამისა შიოფისი და მოყვასთა მისთა“. თხზულება მხოლოდ სვინაქსარული რედაქციით არის ცნობილი და მოგვითხრობს ლეკების მიერ გარეჯის მონასტრის დარბევას და მონაზონთა დახოცვას, რომელიც დაუწერია ამ ამბის თვითმხილველს ნიკოლოზ მაღალაშვილს 1697-1700წწ. (ხელნ. A-1367, 1700წ.) გამოცემა: „საქ. სამოთხე“, 611-615; ... ძეგლები, IV, 440-442; ლიტ. მ. ქავთარია, გარეჯის ლიტ. სკოლა, 1965, 136-138; ე. გაბიაშვილი, ... ძეგლები, IV, 317-320.

დანართი

შენიშვნები რამდენიმე ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაზე

1. ათონის მთის ქართული მონასტრის Xს. ერთ ხელნაწერს (Ath.-8) დაუცავს ორი მოკლე ჰაგიოგრაფიული თხზულება: „წამებაჲ ყრმათა წმიდათაჲ რიცხვთ ცხრათაჲ, რომელი იყვნეს სულითა ძმანი ნათლისღებითა წმიდისაგან ემბაზისა, ხოლო შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თვისსა“ და „წმიდათა ყრმათა ორთა ძმთა დავეითისი და ტირიჭანისი“. ეს ხელნაწერი XIXს. I ნახევრამდე არ იყო ცნობილი საქართველოში (ამ დროს ჩამოიტანეს ამ ხელნაწერიდან გადაწერილი პირი, ამიტომ ვერ მოხვდა ეს თხზულებები ანტონ I-ის „მარტირიკაში“). ეს ხელნაწერი თუ მთლიანად არა, მისი შემადგენელი გარკვეული ნაწილი შეიცავს არა მარტო სომხური ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშთა რამდენიმე თარგმანს, არამედ ბიზანტიურიდან სომხურად თარგმნილ თხზულებათა ქართულ თარგმანებსაც (ხელნაწერი დამზადებულია სამხრეთ საქართველოში, ხოლო შემდეგ ჩატანილია ათონზე). ამდენად, ბოლომდე გარკვეული არ არის ეს თხზულებები თავიდანვე ქართულად დაწერა თუ სომხური ენიდან ითარგმნა. არც ერთი მათგანი არ ჯდება ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა სტილში („კოლაელთა წამება, ტაოში, სოფ. კოლაში მტკვრის სათავეში მცირეწლოვანი ქრისტიანი ბავშვების დახოცვის ამბავს მოგვითხრობს წარმართი მშობლების მიერ, „დავეითისა და ტარიჭანის წამება“ კი ტაოში სომეხი წარმართი ბიძის მიერ ქრისტიანი დისშვილების დახოცვას მემკვიდრეობის მიღების მიზნით). თუ პირველი თხზულება არც ერთ სახელს არ ასახელებს გარდა „მტკურისა“ და „კოლასი“, რაღაც ამორფულ, ეროვნულობისგან დაცლილ თხზულებას წარმოადგენს, მეორე მხოლოდ სომხური ყოფის გამომხატველია და ქართული სინამდვილის არც ერთი მინიშნებაც არ არის. ჩვენ გვგონია, რომ ისინი თარგმნილი თხზულებებია, თუმცა სომხური მწერლობის ისტორიაში მათი კვალი დღეს აღარ ჩანს (გამოცემები, ... ძეგლები, I, 1964, გვ. 183-185 (კოლაელები); გვ. 186-191 (დავით და ტირიჭანი); Н. Марр, Тексты и разыскания... V, 1903, с. 55-61 „კოლაელთა“ ქართ. ტექსტი რუს. თარგმანით); ილ აბულაძე, ქართ. და სომხ. ლიტ. ერთ-ობა IX-XIIს. 1944, გვ. 178-186 (ორივე): ლიტერატურა და გამოცემები შესავალში, აგრ. ივ.

ჯავახიშვილი, ძვ. ქართ. მწერ. გვ. 34-36; 37. Н. Март, Из поездки на Афон, ЖМНП, 1889, Март, с. 21-22.

აქვე აღნიშნავთ XVIII-XIXსს. შექმნილ რამდენიმე თხზულებას: გაბრიელ მცირე, ცხოვრება სქემოსან ონისიფორესი, რომელიც მოგვითხრობს გარეჯის მონასტრის XVIIIს. ბოლო მეოთხედის მონაზვნის შესახებ, დაწერილი 1786-1787წწ. (ხელნ. ბოლღეს. №8, გამოც. ძეგლები, V, 109-122), კ. კეკელიძე, ... ისტორია, I, გვ. 371-376. მისივე მოკლე თხრობა პორფირისათვის, ახალგაზრდობაშივე გარდაცვლილი თავისი მოწაფის შესახებ (ხელნ. ბოდ. №8; გამოც. ... ძეგლები, V, გვ. 122-125; ლიტ. ორივეზე ივ. ლოლაშვილი, მცირე უწყება ქართველთა მწერალთათვის გვ. 55-57 (აქვეა გამოც. ორივე ტექსტიც, 4-150; 150-151). სპირიდონ გრძელიშვილი, ცხოვრება ... ქრისტესია მონაზონისა, მოგვითხრობს გარეჯელი ბერის საინტერესო ცხოვრებას, დაწერილია თხზულება 1880წ. (ხელ. H-40; 1892წ. გამოც. ... ძეგლები, V, გვ. 125-136), ლიტ. იქვე, გვ. 200-201.

„მარტირიკის” ზოგიერთი ენობრივ-სტილისტური თავისებურება*

ანტონ ბაგრატიონის მრავალმხრივ შემოქმედებით მოღვაწეობაში ქართული ენის საკითხებს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ანტონის მიერ შედგენილი პირველი მეცნიერული გრამატიკა გამოხატავს ავტორის თეორიულ შეხედულებებს ქართული ენის შესახებ¹, რაც პრაქტიკულად განხორციელებულია მის ლიტერატურულ თხზულებებში და მის მოწაფეთა ლიტერატურულ საქმიანობაში².

ანტონის თხზულებათა ენა თანამედროვე მკვლევართა საენათმეცნიერო შრომებში უარყოფით მოვლენად არის მიჩნეული და მისი ენობრივი თავისებურებები ძველი ქართული ენის უცოდინარობითაა ახსნილი³. მას უსაყვედურებენ ქართული ენის ბუნებრივი განვითარების დაბრკოლებას, სასაუბრო ენიდან არქაული ქართულისაკენ მიბრუნებას, სულხან-საბა ორბელიანისა და დავით გურამიშვილის სადა ქართული ენის გახელოვნურებას⁴.

ანტონის მრავალრიცხოვან ნათარგმნ და ორიგინალურ თხზულებათაგან მხოლოდ უმცირესი ნაწილია გამოქვეყნებული და ამიტომ მისი ენის თავისებურებათა შესახებ არ არსებობს ისეთი სპეციალური გამოკვლევა, რომელიც შეეხებოდა ანტონის მიერ დაწერილ სხვადასხვა ჟანრის თხზულებათა ენის სპეციფიკას მისივე „სამი სტილის თეორიის” გათვალისწინებით. „სამი სტილის თეორიას”, რომელიც გავრცელებული იყო ანტონის თანამედროვე აღმოსავლური და დასავლური ენების გრამატიკებში (მაგ., სომხურში, რუსულში და სხვ.)⁵, XIII ს. წიაღში მოეპოვება ქართულში წინამძღვრები იოანე პეტრიწის შემოქმედების სახით⁶; ანტონიც, უპირველეს ყოვლისა, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-დოგმატიკური მწერლობის ტრადიციებს ემყარებოდა. ამის მაგალითია „მარტირიკის” ენაც. ჩვენ ანტონის ენის თავისებურებათა შესახებ მსჯელობისას ამჯერად მხოლოდ ამ პაგიოგრაფიულ კრებულში შესულ თხზულებათა ენის თავისებურებებით შემოვიფარგლებით.

ქართული პაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, უძველესი დროიდან XVIII ს. ბოლომდე, იწერებოდა ძველი ქართული ენით და მათ ქართული ენის ბუნებრივი განვითარებით გამოწვეული სიახლენი საფუძვლიანად არ შეეხებია. პაგიოგრაფიული

1 *დაიბეჭდა წიგნში: ძველი ქართული პაგიოგრაფიული ძეგლები, VI, თბილისი, 1980, გვ. 525-586.

2 ე. ბაბუნაშვილი, ანტონ პირველი და ქართული გრამატიკის საკითხები, თბილისი, 1970.

3 აკაკი შანიძე, ანტონ I-ის გავლენა სალიტერატურო ქართულზე, თბილისი, 1964.

4 აკაკი შანიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 76.

5 არნ. ჩიქობავა, ქართული ენის ზოგადი დასასიათება, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I, თბილისი, 1950, გვ. 21.

6 ე. ბაბუნაშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 230.

7 დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბილისი, 1975, გვ. 59.

მწერლობის ენა არქაული და კონსერვატულია. ეს ეხება არა მარტო ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ენას, არამედ საეკლესიო მწერლობის ყველა დარგის ძეგლებს. ამიტომ არ გვიკვირს, როდესაც სულხან-საბა ორბელიანმა, რომლის „სიბრძნე სიცრუისა“ თითქმის ახალი ქართული ენის ნიმუშია, თავისი „სწავლანი“ ძველი საეკლესიო ენის ნორმების მიხედვით დაწერა.¹

ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკა“ ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ძეგლია და, ამდენად, მისი ენა ტრადიციული არქაულობით გამოირჩევა. ამასთანავე ნათელია, რომ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის უმეტეს ძეგლებთან შედარებით „მარტირიკის“ ენა რთულია და სტილისტურად განსხვავებული. უპირველეს ყოვლისა, ეს აიხსნება იმ გარემოებით, რომ „მარტირიკა“ მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის ჟანრს მიეკუთვნება. ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ XII საუკუნეში შექმნილი ქართული მეტაფრასული ჟანრის ისეთი ძეგლები, როგორცაა იოვანე ზედაზნელის, დავით გარეჯელისა და სხვათა ცხოვრებები, ენობრივ-სტილისტიკური თავისებურებებით საგრძნობლად განსხვავდებოდა „შუშანიკის წამების“, „აბოს წამების“, „გრიგოლ ხანცთელისა“ და სხვა მსგავსი ძეგლების სადა და ნათელი ენისაგან. „მარტირიკის“ ენა შედარებით უფრო ახლოსაა დასახელებული ქართული მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ენასთან ჟანრობრივი სპეციფიკის გამო. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ანტონის შემოქმედებით თვალსაზრისს, როგორც ჩანს, მეტაფრასული ჟანრი უფრო კარგად შეეწყო, რადგან აქ არსებობდა საშუალება კონკრეტულად მოწამებზე საუბრის დაწვებად ავტორს ყურადღება გაემახვილებინა მისთვის და მკითხველისათვის საინტერესო ფილოსოფიურ-დოგმატიკურ თუ ეთიკურ-ესთეტიკურ საკითხებზე. ეს კარგად ჩანს „მარტირიკაში“ შესული ოცივე თხზულების შესავალ ნაწილებში. საყურადღებოა შემდეგიც: თითოეული თხზულების შესავალი ნაწილი უფრო რთული ენობრივ-სტილისტიკური ნორმებითაა დაწერილი, ვიდრე ამავე თხზულების ის ნაწილი, რომელიც უშუალოდ მოწამის ცხოვრება-მოღვაწეობას ეხება, რადგან შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიურ-დოგმატიკური მწერლობის ტრადიციებით ფილოსოფიურ ტრაქტატს და ისტორიულ-ბიოგრაფიულ ნაწარმოებს სხვადასხვა სტილი შეესაბამებოდა. ამასთანავე გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ „მარტირიკაში“ შესულ თითოეულ თხზულებას სათაურში „შესხმა და მოთხრობა“ ეწოდება, მაშასადამე, მოწამის ცხოვრებისეული ფაქტების გადმოცემასთან ერთად თხზულებაში პანეგირიკული ჟანრის დამახასიათებელი პასაჟებიც მრავლად არის წარმოდგენილი. პანეგირიკული, ანუ შესხმითი ნაწილი ზოგჯერ წინ უსწრებს მოწამის ბიოგრაფიული ცნობების შემცველ ნაწილს, ხოლო უფრო ხშირად კი მოსდევს მას და ისეთივე განსაკუთრებულად პათეტიური, ამაღლებული რიტორიკული მანერითაა დაწერილი, როგორსაც ბიზანტიურ მწერლობაში ამ ჟანრის უდიდეს წარმომადგენელთა — ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, გრიგოლ ნოსელის, იოანე ოქროპირისა და სხვათა მიერ შექმნილ „შესხმებში“, ანუ „ენკომიებში“ ვხვდებით. ძველ ქართველ ჰაგიოგრაფთაგან ანტონის წინამორბედად იოანე საბანისძის დასახელება შეიძლება,

¹ ივ. გიგინეიშვილი, სულხან-საბა ორბელიანის ენისათვის, სულხან-საბა ორბელიანი, სიუბიულეო კრებული, თბილისი, 1959, გვ. 33.

რომლის თხზულებაში („წამებად აბოდის“) ისტორიულ-ბიოგრაფიული ნაწილი „შესხმასთან“ არის გაერთიანებული. მოგვიანო პერიოდიდან კი, ალბათ, ბესარიონ ორბელიშვილის „ბიძინა, შალვა და ელიზბარის შესხმა და წამება“ უნდა დავასახელოთ.

ამრიგად, ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკის“ ენის სირთულე და „ხელოვნურობა“ ძირითადად განპირობებულია ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკით, კერძოდ, ფილოსოფიურ-დოგმატიკური და ჰაგიოგრაფიულ-პანეგირიკული მწერლობის დარგების სპეციფიკური ენობრივ-სტილისტური ტრადიციებისა და ძველი ქართული ენის ნორმების დაცვის სურვილით. სხვა საკითხია, როგორ აგრძელებს ანტონი თავის წინამორბედთა ამ ტრადიციებს, არღვევს თუ არა შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-რიტორიკული სტილის თავისებურებებსა და ძველი ქართული ენის ნორმებს, მოიპოვება თუ არა ანტონის ნაწერებში ისეთი ენობრივ-სტილისტური მონაცემები, რომლებიც მხოლოდ ანტონისათვისაა დამახასიათებელი. ამ საკითხზე პასუხის გაცემა გაჭირდება მარტოოდენ ანტონის რომელიმე თხზულებიდან ამოგლეჯილ ნაწევებზე დაყრდნობით. ყოველ შემთხვევაში, მიღებული შთაბეჭდილების გავრცელება მთლიანად ანტონის ენაზე შეცდომა იქნებოდა. საჭიროა, რომ საბოლოო დასკვნები ანტონის ენის თავისებურებათა შესახებ თითოეული თხზულების ენის შესწავლის საფუძველზე გაკეთდეს. ამის მაგალითია ანტონის გრამატიკულ თხზულებათა შესწავლა¹, რის შედეგადაც ბევრი რამ ნათელი გახდა ანტონის ენის საკითხებთან დაკავშირებით. ა. შანიძის ნაშრომი „ანტონ I-ის გავლენა სალიტერატურო ქართულზე“ ეძღვნება ანტონის ლიტერატურული სკოლის მოღვაწეთა მიერ საეკლესიო ბეჭდურ წიგნებში შეტანილ ენობრივ ცვლილებებს ანტონის ნორმების მიხედვით და, კონკრეტულად, თვით ანტონის თხზულებათა ენას არ ეხება.

„მარტირიკის“ პირველ გამოცემასთან დაკავშირებით უხერხულად ჩავთვალეთ, არაფერი გვეთქვა ამ ძეგლის ენის შესახებ. წინამდებარე წერილს არავითარ შემთხვევაში არა აქვს ანტონ ბაგრატიონის ენის რამდენადმე სრული შესწავლის პრეტენზია თვით „მარტირიკის“ ტექსტის ფარგლებშიც კი, მაგრამ ტექსტზე მუშაობის პროცესში შემჩნეული ზოგიერთი თავისებურების აღნიშვნა სასარგებლოდ მივიჩნიეთ.

თავიდანვე შევნიშნავთ, რომ მართალია, ჩვენ შევეცადეთ ეს თავისებურებები ტრადიციული თანმიმდევრობით წარმოგვედგინა, მაგრამ ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით ეს პრინციპი დარღვეული აღმოჩნდება, რადგან ზოგჯერ საჭირო გახდა საკითხის კომპლექსურად განხილვა.

ორთოგრაფია

უმარცვლო უ. უმარცვლო უ „მარტირიკაში“ ძველი ქართული ენის ძეგლებთან შედარებით გაცილებით ხშირად იხმარება. ანტონი უმარცვლო უ-ს სწერს არა მარტო ძველი ქართული ენის ნორმების შესაბამისად, არამედ ისეთ შემთხვევებშიც, სადაც მისი გამოყენება მოულოდნელია.

1 ე. ბაბუნაშვილი, დასახ. ნაშრომი.

ავ თემისნიშნის ზმნათა საწყისები „მარტირიკაში“ თითქმის მხოლოდ უმარცვლო უ-თი არიან წარმოდგენილი: ცოდუათა (49,4), მარხუთა (43,14), შერისხუად (45,32), შეკრუად (96,31), განკითხუთა (112,22), შემუსრუად (115,25), ბაძუად (89,6), განბძარუად (253,35), გარდასახლუად (26,23) და სხვა უამრავი. ბუნებრივია, ასევე უმარცვლო უ-თია წარმოდგენილი ავ თემისნიშნის ზმნებიდან ნაწარმოები ყველა სახის მიმდებარა უმრავლესობა: მძაზრუელი (272,10), საჭირუელთა (283,18), მხილუელნი (18,9), მკულელი (18,33).

საწყისების ძველი ქართული ენისათვის დამახასიათებელი სწორი ფორმით ხმარების რამდენიმე მაგალითი საერთო სურათს ვერ ცვლის:

ბძარვითა (316,7), ლოცვისა (31,19), მოფარდვით (34,4), განწყალვისა (39,26), ტყუენვად (258,37), განკარგვისა (268,4), შეწურვით (413,29), წარტყუენვისა (57,7). „მარტირიკაში“ ჩვეულებრივ უმარცვლო უ-თია მოცემული ზმნის პირიან ფორმებში თემისნიშნისეული ვ, თუკი მის წინ თანხმოვანია წარმოდგენილი: დაიცუა (41,17), დაიდუა (59,14), გარდაჰყუა (42,34), განაბრწყინუა (99,16) და სხვა.

ერთი სიტყვით, უმარცვლო უ-ს ხმარების ერთადერთი კანონზომიერება, რომელიც შეიძლება დადგინდეს „მარტირიკაში“, ასე უნდა ჩამოვყალიბოთ: თანხმოვნის შემდეგ ვ-ს ნაცვლად იწერება უმარცვლო უ, მიუხედავად იმისა, რომ ვ თანხმოვნის შემდეგ იგი აღმოჩნდა კუმშვის შედეგად; ხოლო ხმოვნის შემდეგ გამონაკლისის გარეშე იწერება ვ. ეს კანონზომიერება „მარტირიკის“ ტექსტებში ძირითადად გატარებულია, თუმცა მას საკმაო გამონაკლისებიც აქვს. ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ რამდენიმე ისეთი საწყისი, სადაც დადასტურებულია ვ. მათ გარდა რამდენიმე ათეული მაგალითი შეიძლება დაიძებნოს, სადაც ძველი ქართული ენის ნორმები დაცულია. სურვილი (275,8 და ნშირად), ჰგულვიდეს (275,18), შვილი (259,11 და რამდენიმე სხვა), ლტოლვილი (235,11), ბრწყინვიდ (290,18), წარმოსტყუენვიდა (373,18), მისლვისა (345,13), ანუ ხილვიდა (406,19), შეჰმუსრვიდეს (406,29), იხილვიდა (413,6) განვიდა (413,23), მტარვალთა (32,4), დაწურვილი (33,26), წარტყუენვითა (56,25), ქურჯნვილი (95,7), გემიშვი (226,21), შეემჰსტყუალვის (40,28), განკარგვიდის (89,3), შეწირვოდეს (116,6), შემუსრვილი (131,8), აღედრცვოდეს (149,16), დაჰფარვიდა (162,6), შეიკრვოდეს (183,21), მაჰქვს (218,26). ჩამოთვლილი მაგალითები, შესაძლებელია, მთლიანად არ ამოწურავს მსგავსი ფორმების რიცხვს „მარტირიკაში“, მაგრამ ამავე სიტყვების უმარცვლო უ-თი ხმარების შემთხვევები გაცილებით მეტია. ისიც უნდა ითქვას, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ვ-იანი ფორმების ნაწილი მოდის იმ ციტატებზე, რომლებიც თავის თხზულებებში ანტონს ახალი და ძველი აღთქმის წიგნებიდან შეუტანია. ძნელია დავადგინოთ რაიმე კანონზომიერება ჩამოთვლილი და მსგავსი ვ-იანი ფორმების ხმარებისა, მაგრამ ერთი შეიძლება შევნიშნოთ, რომ ასეთი მაგალითების უმეტესობა მოდის ავ თემისნიშნის ზმნების უწყვეტლის III პირის ფორმებზე (აღუხილვიდა, დაჰფარვიდა, შეჰმუსრვიდეს, ბრწყინვიდა, იხილვიდა და სხვ.). „მარტირიკაში“ უმარცვლო უ-თია წარმოდგენილი ის სიტყვები, რომლებსაც ძირში ვ აქვთ: რუალი, ადული, იანუარი, იუნისი, ქართუსლი, ქუელი (და მისგან ნაწარმოები

კომპოზიტები). ცულება, ნაცუალად, წუალებაი (განწუალებაი), საზღუარი, პირუწლი, ქუა.

ანტონის „გატაცება“ ვ-ს უმარცვლო უ-თი შეცვლით ისე შორსაა წასული, რომ რამდენიმე შემთხვევაში უმარცვლო უ-თია წარმოდგენილი სუბიექტური I პირის ნიშანიც: „...რათა განუბანოცა პირი შენი“ (95,15) „აღუავსოთ... ეკლესიაი“ (132,18), „აღუადგინოთ...“ (132,23) „უკეთუ აღუასულეო თანანადები...“ (408,29) „არა ქკმასა ზედა აღუაშენე სახლი ქრისტეს... მიმართ“ (276,12) „აღუსთქუამ უკუე მსმენელად...“ (38,34).

აღსანიშნავია, რომ ერთხელ ნაწილაკი ვე თანხმოვანფუძიან სახელის შემდეგ ანტონის თუ თხზულების გადამწერს უჭ კომპლექსად უქცევია: „ესფერუწ ღაღაღებდა“ (262,15). აქვეა აღსანიშნავი რამდენიმე სიტყვაში ივ ფორმანტის იუ-თი დაწერის შემთხვევები: „შიშულიუ (338,18), ღუთიუ (327,17,18). ალბათ, მოტანილი მაგალითები უფრო შემთხვევითია, ამიტომ ის ვერ შეცვლის იმ საერთო სურათს, სადაც სუბიექტური I პირის ვ, ვე ნაწილაკი და ივ ფორმანტი უამრავ შემთხვევაში სწორადაა წარმოდგენილი.

ცნობილია, რომ XVIII საუკუნის ქართული მწერლობის ძეგლებში საპირისპირო სურათია დადასტურებული: უმარცვლო უ-ს ადგილს თანდათანობით ვ იჭერს. მთელი ამ უზარმაზარი ტექსტის მანძილზე მხოლოდ რამდენიმე მაგალითი შეგვხვდა ამ სახისა და ისიც ერთგვაროვანი: I ობიექტური პირის ნიშნად მრავლობითში ზოგჯერ გვაქვს არა გუ, არამედ გვ: შეგვიარცხიეს (183,14), გვიყიდენ (277,23), გვიღირს (41,32) მოგვიყუანნა (85,20), მოგვიღებიეს (138,19). მიუხედავად ამ რამდენიმე მაგალითისა (მათი რიცხვი შეიძლება მეტიც იყოს), „მარტირიკის“ ტექსტში ძირითადად I ობიექტური პირის ნიშნად მრავლობით რიცხვში გუ იხმარება. სხვა მაგალითებიდან დავასახელებთ: მახვილი (280,25), თუმცა იმავე წინადადებაში მახვილი-ც გვხვდება (280,28), და ვვითელ (352,15).

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ სიტყვაში უმარცვლო უ აღარ იხმარება: უკეთუ, თქმა (და მისგან ნაწარმოები თქმული, სათქმელი), კმევა, საკმეველი, საკმევი, კმევა, უკანა, უკანაისკნელი, აღხმა. და, პირიქით, უმარცვლო უ განვითარებულია იქ, სადაც ძველად არ გვქონდა: მღუდელი და მისგან ნაწარმოებ ყველა სიტყვაში: სამღუდელი, უმღუდველო და სხვ. სწორედ ასეთი ფორმიდან განვითარდა (უ-ს ვ-დ ქცევით) დღევანდელი ფორმა – „მღვდელი“.

შ ასო. „მარტირიკაში“ გამონაკლისის გარეშე, თუ უმარცვლო უ-ს ე ხმოვანი მოსდევს, ის აუცილებლად წ-ს ფორმითაა წარმოდგენილი. ცნობილია, რომ ძველ ქართულში წ დიფთონგს აღნიშნავდა და ე + ი შეხვედრის დროს იწერებოდა. ჩანს, წ-ს ამგვარმა გაგებამ თანდათან დაკარგა აზრი და უკვე IX–XI საუკუნეების ზოგიერთ ძეგლში მას მხოლოდ ორთოგრაფიული ნიშნის ფუნქციად შეერჩა. „მარტირიკაში“ არც ერთი შემთხვევა არ გვხვდება ისეთი, რომ უმარცვლო უ-ს ე მოსდევდეს: ის აუცილებლად წ-ფორმით იქნება წარმოდგენილი. ამასთანავე წ-ს არასოდეს არ აქვს ე + ი დიფთონგის გაგება, რაც იქიდანაც ჩანს, რომ თუ ე-ზე დაბოლოებულ სიტყვას ი მოსდევს, იწერება არა წ, როგორც მოსალოდნელი იყო, არამედ ე: მეფეი, ციხეი, საქმეი, მარჯუენეი,

სიკეთე და ა.შ. ორიოდ მაგალითში ნახმარია მეუფე (241,29. 357,1) და ისიც წყაროდ გამოყენებული ციტატიდან უნდა იყოს მექანიკურად გადმოსული, რადგანაც მეუფე (299,6, 367,28) და მარჯუნი (VI, 190, 162) ფორმებში შეუძლებელია მ-ს ხმარების რაიმე კანონზომიერებაზე ლაპარაკი.

ჰს კომპლექსი. ჰს კომპლექსი „მარტირიკაში“ ძალიან გავრცელებულია იხმარება როგორც ზმნების პირიან ფორმებში, ასევე ზოგჯერ საწყისებსა და მიმღეობებში. იგი იხმარება შემდე შემთხვევებში: თუ ზმნის ფუძე თანხმონით იწყება, ანტონის მართლწერის მიხედვით მას თავში ჰ უნდა დაეურთოთ, რომელიც ზოგჯერ გადაჰყვება მას საწყისებში და მიმღეობებშიც: ვჰჰოვე, ჰრბიეთ, ჰყვან, მჰრქუა და სხვა, ხოლო იმ ზმნებს და შესაბამის საწყისებს და მიმღეობებს, რომელთა ფუძეები დ, თ, ტ, მ, ც, წ, ჯ, ჩ, ჭ თანხმონებით იწყებიან, ყოველთვის წინ ერთვის ჰს კომპლექსი: აღჰსდგეს, ჰსთქუა, განჰსთესნა, დაჰსცკვენიო, განჰსდღეს და ა.შ. ასევე საჰსჯელი, ჰსჯული, აღჰსსობა (201,19), „მჰსგავსნი“ (194,17) და სხვა. ჰ და ს ზოგჯერ გათიშულია: შეჰსწირავთ (367,30), ჰმსთავრობდა (269,17; 272,20) და სხვა. ჰს კომპლექსის ხმარების აღნიშნული წესებიდან გადახვევის შემთხვევებიც საკმაო რაოდენობით შეიძლება შეგვხვდეს.

ც-სა და ხ-ს აღრევა. „მარტირიკაში“ ორივე ასო ძველი ქართული ენის ნორმების მიხედვითაა გამოყენებული, თუმცა ზოგჯერ თავს იჩენს გვიანდელი ქართულის ტენდენცია ც-ის მაგიერ ხ-ის ხმარებისა: „და აჰა აღმოიხადა მაჰკლი...“ (367,36), „რომლისათვის არამცირედ მიეხადების პატიჟი...“ (369,10), მაგრამ: „ესე უკუე პატიჟი, რომელ მიჰჰკადა ღმერთმან...“ (395,22), ანდა „მოიჰსენეთ და სურვილი იგი ჩემი...“ (275,11). გვაჰქვს პირიქითაც: მოსალოდნელი მახული-ს ნაცვლად ზოგჯერ გვხვდება მაჰკლი (367,36) და სხვ.

ჯ ნახევარხმოვანი. ანტონმა მის მიერ შედგენილ ქართული ენის გრამატიკაში ქართულ ენაში მანამდე არსებულ ასოთა რიცხვს სომხური ენის მიბაძვით დაუმატა ჯ ნახევარხმოვანი. მისი აზრით, ამ ასოს ჩართვა გააადვილებდა რამდენიმე ერთად თავმოყრილი თანხმონის გამოთქმას. ანტონი მიუთითებს, რომ ამ ასოს წერილობით გამოსახვა საჭიროა მაშინ, როდესაც გადასატანი სიტყვის თავში ან ბოლოში უხმოვნოდ რჩება რამდენიმე თანხმონი¹. ნახევარხმოვნის ჩართვა სიტყვის შესაბამის ადგილას შექმნის მარცვალს და გადატანის წესები აღარ დაირღვევა: მაგ., მჰყვრ-ობელთა (A, 143,24) ჰსურ-ბიან (A, 144,25) ბურ-მანა (A, 344,10) და სხვ. „მარტირიკაში“ ეს წესი გატარებულია მხოლოდ ნაწილობრივ: ნიშანი გვხვდება გადასატანი სიტყვის პირველ ნაწილში. მთელი ტექსტის მანძილზე ჯ-ს ხმარების რამდენიმე ათეული შემთხვევაა დადასტურებული. როგორც ცნობილია, ეს ნიშანი ვერ დამკვიდრდა ქართულ ენაში. იგი გამოსაცემად მომზადებულ „მარტირიკის“ ტექსტში არ არის გათვალისწინებული.

ფ ასო. როგორც ცნობილია, ქართულ ენას თავიდანვე ჰქონდა და აჰქვს წვეილბაგისმიერი ბგერა ფ. ძველი ბერძნულიდან გადმოტანილი სიტყვები, რომლებიც

¹ დაწვრილებით იხ. ა. შანიძე, ანტონ I-ის გავლენა სალიტერატურო ქართულზე, თბილისი, 1964, გვ. 9-16.

ფ-ს (ასევე წყვილბაგისმიერ ბგერას) შეიცავდნენ, ფ ნიშნით გადმოჰქონდათ. როდესაც ბერძნული ფ-ს გამოთქმა შეიცვალა და ის კბილბაგისმიერ ბგერად იქცა, ლათინურსა და ევროპულ ენებში მას გამოხატავდნენ f ასოს საშუალებით. სომხურმაც შეითვისა ეს ბგერა და მას ფ გრაფიკული გამოხატულება მისცა, რომელიც ბერძნული წარმოშობისაა. ქართულშიც იყო ცდა დაემკვიდრებინათ ეს ბგერა და სულხან-საბა ორბელიანმა თავის ლექსიკონში შეიტანა მისი ბერძნული მოხაზულობა ფ. ანტონ I-მა მას ფ-ს მოხაზულობა მისცა და ისე დაამკვიდრა თავის ნაშრომებში, რაც შემდეგ მისი მოწაფეების ნაწერებშიც გავრცელდა¹. „მარტირიკაში“ ეს ასო იხმარება უცხო ენებიდან (უმეტესად ბერძნულიდან) შემოსულ საკუთარსა და საზოგადო სახელებში. ქვემოთ ჩამოთვლილი სახელები და სიტყვები ყოველთვის მხოლოდ ფ-ითა წარმოდგენილი: ფილოსოფიისა (12,23), ფრასთა (14,10), სფერაჲ (36,7), უკუჰსფერდების (253,20). უკუნსფერები (228,29), პორფირი (72,17), ფანტაზიანი (42,25), საპფირონისა (110,26), მორფინაკუეთობითთა (42,1), ფინიკისანი (137,18), პასტოფორნი (176,24), მეტაფრასი (341,17), ფიალისა (358,23), სერაფიმ (270,21), ფარაოდსა (195,21), ყარამფილ (67,10), ფარსისტანისა (63,19), ანაკოფიისასა (76,1), ევფრათიულთა (247,37), აფოტს (ესე იგი ფოტოს 96,18), ფარსმან (118,16), ნეოფიტე (128,24), სტეფანეს (133,11), ხრისტოფორის (135,8), აფროდიტისა (258,33), ფოკა (343,1), რემფასი (406,35), ევფრატისასა (347,21). აი, თითქმის ყველა სიტყვა, რომელიც „მარტირიკაში“ ფ-ითაა გადმოცემული. აქვე დავსძენთ, რომ ერთხელ ძირეული ქართული სიტყვაც ფ-ით არის წარმოდგენილი: ფიცარნი (339,2). ეს ასონიშანი ვერ შეითვისა ქართულმა ენამ და მისი გათვალისწინება არ ვცანით საჭიროდ გამოსაცემად მომზადებულ „მარტირიკის“ ტექსტში. ასეთი ფორმები ვარიანტებშიც აღარ გვიჩვენებია.

სასვენნი და დიაკრიტიკული ნიშნები. ანტონი „მარტირიკაში“ ძირითადად იყენებს იმ სასვენ ნიშნებს, რომლებიც აღრინდელ ხელნაწერებში და პირველ ნაბეჭდ წიგნებში გვხვდება, მაგრამ ცდილობს მათ ხმარებას მეარი ხასიათი მისცეს. **ორწერტილი** სისტემატურად იხმარება დღევანდელი **წერტილის** მნიშვნელობით: „ვითარ სადამე წარმიტაცო მე.“ (აბზაცის ბოლო). **მძიმე** იხმარება დაახლოებით დღევანდელი მძიმის მნიშვნელობით: „მჯღომარე არს მარჯუენით მამისა, რომელიცა მოსულად არს დიდებით, რათა ჭეშმარიტებით მსახურნი...“ (144,35).

ანტონი სიტყვების გადატანისას ხმარობს დეფისს, მისი ტერმინოლოგიით — **ქვენაშოს**.

მოხრილი წარმოადგენს კაუჭის მსგავს ნიშანს, რკალით ზევით მიმართულს. იგი დაერთვის კითხვითი წინადადების ბოლო სიტყვის ბოლო ასოს² და წოდებითში დასმულ იმ სახელებს, რომელთაც წოდებითის ნიშანი არა აქვთ და გარეგნულად არ განსხვავდებიან სახელობითისა და მოთხრობითის ფორმებისაგან. მოხრილი დაერთვის ეჭა შორისდებულს, წოდებითის **ჭ**-საც.

1 იქვე, გვ. 17-19.

2 ტექნიკური მიზეზების გამო იმ ნიშნის ხმარების მაგალითებს ვერ ვაჩვენებთ.

„მარტირიკაში” სისტემატურად იხმარება ე.წ. **იპოდიასტოლი**, ანუ გარემორთხმული, რომელიც „წარმოადგენს მცირე რკალის ნაწილს, პორიზონტალურად გადაკვეთილს”¹ (+). ეს ნიშანი „მარტირიკაში” გამოყენებულია რთული სიტყვების ანუ კომპოზიტების დაწერილობის დროს, აგრეთვე ტმესის შემთხვევაშიც. ეს ნიშანი თანამედროვე ქართულში ხმარებული დეფისის შესატყვისია: მრავალ+ფერთა (148,22), წინ+დაუდებლეს (148,22), იხმარება აგრეთვე სიტყვის გაორკეცვისას: დიდ+დიდნი, ფერად+ფერადი, კაცად+კაცადი... ამავე ნიშნით წერს ანტონი მეშველზმნიან ფორმებს: ერთ არს, სახელდებულ+არს და ა.შ.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ კომპოზიტის გადატანისას სტრიქონიდან სტრიქონზე გარემორთხმული სიტყვის პირველ ნაწილსაც აქვს ბოლოში და მეორე ნაწილსაც დასაწყისში: მრავალ+-+მთისათა (257,7, 436,28). საინტერესოა ანტონის მიერ ქართულში შემოღებული დიაკრიტიკული ანუ გასარჩევი ნიშნები. ბევრ სხვადასხვა ენაში ასეთი ნიშნების გამოყენება აუცილებლობითაა გამოწვეული (ზოგიერთ ევროპულ ენაში, რუსულში, სემიტურ ენებში და სხვ.). ქართულში მისი ხმარება ანტონამდე არ გვხვდებოდა. უმარცვლო უ-ს ნიშანი ძვ. ქართულში არ იყო, მარცვლიანი და უმარცვლო უ ერთნაირად იწერებოდა. ანტონმა მათ განსასხვავებლად უმარცვლო უ-ს თავზე კუთხით ზემოთ მიმართული პატარა სამკუთხედი დაუწერა. ეს ნიშანი ანტონმა, როგორც ჩანს, სომხურის მიბაძვით შემოიტანა.

კლებული, რომელიც წარმოადგენს მცირე რგოლაკს (°), ანტონის ორთოგრაფიით, იწერება ადამიანის სახელის უკანასკნელი ასოს თავზე, თუ სახელი წინადადებაში სუბიექტად (ქვემდებარედ) არის ნახმარი და მოთხრობით ბრუნვაში დგას. როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში ადამიანის სახელი მოთხრობით ბრუნვაში ბრუნვის ნიშნის გარეშე, ფუძის სახითაა წარმოდგენილი და ფორმით იგი ემთხვევა ამავე სახელის სახელობითსა და წოდებითს. სწორედ სახელობითისა და წოდებითისაგან გასარჩევად გამოიყენა ანტონმა მოთხრობითი ბრუნვისათვის ეს ნიშანი: „გამოჰსახა თჳს ზედა ნიში... წმიდამან დავით და მიუგო” (162,17) და სხვ. ეს ნიშანი ანტონს სომხური ენის გავლენით შემოუღია².

მახვილი „მარტირიკაში” რამდენიმე მნიშვნელობით არის გამოყენებული: ა) მახვილი, რომელიც წარმოადგენს მარჯვნიდან მარცხნივ ირიბად დახრილ ხაზს, დაესმის სიტყვის უკანასკნელ ასოს და აღნიშნავს, რომ ეს სიტყვა პირდაპირი ობიექტია, რომელსაც ანტონი „**სადიებოს**” უწოდებს: „რამეთუ შეუკრნეს კელნი და ფერჳნი” (166,37), მაგრამ: „უფალმან ლოცუად ჩემი შეიწყნარა” (243,18). როგორც ვხედავთ, მახვილი არ უხის „ლოცუად” სიტყვას, რადგან, ანტონის გრამატიკული მოძღვრების თანახმად, „ლოცუად” შემასმენლობით ბრუნვაშია ისევე, როგორც ზემოთ მოყვანილ წინადადებაში მოცემული სხვა სიტყვებიც: კელნი, ფერჳნი. ლოცუად გამორჩეულია იმით, რომ ის ხმოვანზე დამთავრებული სახელია, ხ კი უჩვენებს, რომ ის არის არა სახელობითში,

1 ა. შანიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

2 ა. შანიძე, დასახ. ნაშრ. გვ. 22.

არამედ შემასმენლობითში, ამიტომ მას მახვილი აღარ სჭირდება (უნდა გაეხსენოთ, რომ შემასმენლობითი ბრუნვა ანტონისათვის მხოლოდ პირდაპირი დამატების ბრუნვაა და შემოტანილია სხვა ენებში არსებული ბრალდებითი ბრუნვის ბაღდად. ანტონი ხმოვანფუძიან სახელთა სახელობით ბრუნვას ძირითადად ფუძის სახით გადმოსცემს ისევე, როგორც წრფელობითს და მათზე *o*-ს დართვით აწარმოებს შემასმენლობითს, არცთუ იშვიათად ანტონთან სახელობითშიც გვხვდება *o*). მახვილი დაერთვის ნაცვალსახელსაც, თუკი ის პირდაპირი ობიექტის ფუნქციით არის ნახმარი.

ბ) თუ მახვილი ზმნის პირიან ფორმას დაესმის, ის აღნიშნავს, რომ ფორმა წართქმით ბრძანებითია. მახვილი ზმნის უკანასკნელ ხმოვანს მოუდის. თუ ბრძანება უკუთქმითია (ე.ი. აკრძალვითი), მაშინ მახვილი დაესმის უარყოფით ნაწილაკს (არა, ნუ). **არა** და **ვერ** უარყოფით ნაწილაკებს და მათგან ნაწარმოებ რთულ ნაწილაკებს მახვილი დაერთვის ზმნის თხრობითი და კავშირებით ფორმებთანაც¹ (მახვილი არა-ში ყოველთვის პირველ ხმოვანზეა).

დაქარაგმება და მისი ნიშნები. ძველი ქართული ხელნაწერებისაგან განსხვავებით, ანტონი „მარტიოკაში“ იყენებს რამდენიმე სახის დაქარაგმების ნიშანს. მისი გრამატიკის პირველი რედაქციის მიხედვით ქარაგმის სახეებია: 1. საუფლო, 2. სამთავრო, 3. საზოგადო და 4. საკმოვნო. **საუფლო** ქარაგმა, რომელიც ასომთავრულ *ღ*-ს ჰგავს, ე.წ. „წმიდა“ სიტყვების შემოსაკლებლად იხმარება (ღი, იჴ, ქე, უი, წღ, ანგს, კსი და ა.შ.). სამთავრო ქარაგმა „ღიდ ასოებს ამოკლებს“ (ხ, რ...), **საყოველთაო** ანუ **საზოგადო** ჩვეულებრივი სიტყვების შესამოკლებლად იხმარება (ად, ვე, რლსა და ა.შ.), ხოლო „საკმოვნო“ — მხოლოდ ხმოვნების შესამოკლებლად (ჩმი, შნი და სხვ.)². გრამატიკის მეორე რედაქციაში ანტონმა ქარაგმების დაჯგუფება და ტერმინოლოგია შეცვალა, მაგრამ ქარაგმების ნიშნებსა და გამოყენების წესში ცვლილება არ შეუტანია³.

ქარაგმის დაწერილობის ფორმა და ხმარების წესები „მარტიოკაში“ პრაქტიკულად ამ საკითხებზე ანტონის თეორიულ მსჯელობებს ასახავს.

ფონეტიკის ზოგიერთი საკითხი

ა. შანიძე აღნიშნავს, რომ „ანტონი არ ცნობს საჭიროდ, დაიცვას ზოგიერთი ფონეტიკური წესი, რომლებიც საუკუნეობრივი ლიტერატურული ტრადიციით იყო განმტკიცებული ქართულში, და არღვევს მას“⁴. ვნახოთ, რა მდგომარეობა გვაქვს „მარტიოკაში“.

1 ანტონის თეორიული მსჯელობა ორთოგრაფიის საკითხებზე და მისი ანალიზი იხილეთ ე.ბაბუნაშვილის ნაშრომში „ანტონ პირველი და ქართული გრამატიკის საკითხები“, თბილისი, 1970, გვ. 28-77.

2 ე. ბაბუნაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64. ქარაგმის ნიშნებს ტექნიკური მიზეზების გამო ვერ ვაჩვენებთ.

3 იქვე, გვ. 65-66.

4 ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.

თანხმოვანთა გაორკეცება. ქართულ ენაში, ჩვეულებრივ, თანხმოვანთა გაორკეცება მორფოლოგიური ხასიათისაა და ფუძისეული და სუფიქს-აფიქსისეული ერთნაირი ბგერების შეხვედრისას წარმოიშობა: წარავლინა იგინი, ჩემმან, ცხენი, თითთა, სასმისსა, გგონიეს, მმოსიეს და სხვ. მრავალი. სამაგიეროდ, ძალიან იშვიათია შემთხვევები, რომ ორი ერთნაირი თანხმოვანი გვექონდეს სიტყვის ფუძეში (თუე, ჩჩკლი).

ქართული ენის ფონეტიკური წესების მიხედვით, უცხო წარმოშობის სიტყვებში ორი ერთნაირი თანხმოვიდან ერთ-ერთი ჩვეულებრივ იკარგება. ამის დასტურად უამრავი მაგალითების მოტანა შეიძლება ძველი ქართული ძეგლებიდან. ანტონი სხვა თვალსაზრისს ადგას: მისი აზრით, უცხო ენიდან ნასესხებ სიტყვაში ორივე თანხმოვანი შენარჩუნებული უნდა იყოს ქართულშიც. ამ პრინციპს ის „მარტირიკაშიც“ ატარებს:

„და სახელი მისი ემმანუილ“ (405,8)

„პრქუა წმიდამან სუსანნა...“ (93,26 და მრავალჯერ)

„მოიყუანა ცოლად ასული გურიელისა ანნა“ (23,24)

„მოკუდა დედოფალი ანნა“ (23,25)

„რომლითა ვლადღებთ: „აბბა, მამაო“ (108,5)

„არა შემინდობს მე ეკკლესიაი“ (24,5)

„შეჰსჭირდა ეკკლესიათათჳს“ (26,30 და ყოველთვის)

„ეკელისა შინა თჳსსა უნივითთა ლოცუათა შემწირუელი“... (133,1)

„ელლინთა მიმართ ქმნილთასა“ (47,14).

„გალობენ... ელინი“ (27,30) იშვიათი გამონაკლისია; ალბათ, მეორე ლ მექანიკურად არის გამოტოვებული. ძველი ქართულისათვის დამახასიათებელი „თთუე“ და „ჩჩკლი“ „მარტირიკაში“ ყოველთვის ასე იწერება, მიუხედავად იმისა, რომ XVIII საუკუნის ანტონამდელ ძეგლებში ბუნებრივია თუე-ს ხმარება.

„მარტირიკაში“ მითითებული წყაროების დასახელებებში ყოველთვის გვხვდება: ფილიპჰ.. ე.ი. პავლეს ეპისტოლე ფილიპელთა მიმართ. „აბბა“ უძველეს ქართულ ძეგლებშიც დასტურდება.

ღისიმილაცია. ასიმილაცია. უცხო წარმოშობის სიტყვები ქართულში ღისიმილაციის წესს ისევე ექვემდებარება, როგორც ძირეული ლექსიკა: მაგ., მარგალიტი (მღრ. ბერძ. მარგარიტეს). ანტონი არღვევს ამ წესს და ამ სიტყვას ბერძნულისათვის დამახასიათებელი არაღისიმილირებული ფორმით წარმოგვიდგენს: „აჰა მარგარიტნი უსასყიდლონი“ (173,34). ასევე, საკუთარ სახელს გრიგოლ, რომელიც ამ სახით დიდი ხანია დამკვიდრდა ქართულში,¹ ანტონი ყოველთვის გრიგორი ფორმით ხმარობს: „გარნა გრიგორი... მოითრია მჰვეცი იგი“ (414,8).

1 ა. შანიძე, ი. ხმოვანფუძიან ანთროპინამთა ბრუნების ისტორიისათვის ქართულში, თბილისის უნივერსიტეტი, გიორგი ახვლედიანი, თბილისი, 1969, გვ. 131-144.

ასევე, ზესთა ამოსავალ ფორმას ხმარობს ანტონი ძველ ქართულში უკვე დამკვიდრებულ ზემთა-ს ნაცვლად: „ყოვლითურთ ზესთა ექმნების მოგებითა თვს შორის ქრისტე“ (185,23), „რომელმანცა ზესთა სოფლისა აღამაღლა იგი...“ 276,36.

აქვე უნდა განვიხილოთ ზმნის ისეთი ფორმები, რომლებიც, ჩვეულებრივ, ძველ ქართულში შერწყმული სახით გვხვდება: მაც, გაც, აც და მათი თანა და ძალ-თან შეერთებით მიღებული შედგენილი ზმნები: თანა-მაც, თანა-გაც, თანა-აც, ძალ-მიც, ძალ-გიც, ძალ-უც. „დრამმატიკისა კანონსა ზედა განმართუა“ მოითხოვს, რომ სიტყვის ფორმა ნათელი იყოს, რომ არ იყოს იგი დაბნელებული ფონეტიკური წესების ჩარევის გამო”.¹ ამიტომაც, რომ ანტონი აღადგენს ამ ზმნათა ამოსავალ ფორმებს:

„არა თანა-მამსა თქმად“ (408,30)

„გარნა თანა-განძთ, რათა...“ (412,18)

„გარნა თანა-გამს თქუენ საჭიროდ“ (181,4)

„ვინა თანა-მამს მე საჭიროდ“ (238,32)

„ვითარ-იგი ცხოველ-მხატუართა თანა-ამს“ (108,30)

„ვერვის ძალ-უძს მღუდელმოქმედებად“ (41,24)

„თანა-გუამს, შვილო, რათა წარვჰგზავნოთ“ (407,33)

„თუ სადამე ძალ-უძს მორენად“ (24,33)

და რაიცა თანა-ამსთ ქრისტიანეთა...“ (134,16 და სხვა უამრავი). მარტირიკაში არცთუ იშვიათადაა დადასტურებული მაგალითები, როდესაც ეს ფორმები ასიმილირებული ფორმით გვხვდება:

„რომელსაცა ძალ-უცს, ვითარცა“ (221,20)

„სულისა ძალ-უცს შესულად სასუფეველსა ღმრთისასა“ (407,25)

„ძალ-გიცსა სასმელი, რომელსა მე შეჰვსუამ, შესმად“ (120,24)

„ვისა თანა-გუაცს სიკუდილი...“ (132,13) და სხვა.

ბერძნულიდან მომდინარე ზოგიერთი სიტყვის დაწერილობა. ბერძნულიდან მომდინარე ოს დაბოლოებიანი საკუთარი და საზოგადო სახელები ქართულში ზოგჯერ ოს, ზოგჯერ კი ოზ დაბოლოებით გვხვდება. შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ანტონი „მარტირიკაში“ ამ სახელებს მხოლოდ ოს დაბოლოებით ხმარობს: აქ ჩვეულებრივია ეპისკოპოს, კათალიკოს, ანგელოს, ფილოსოფოს, პატრიკოს, ნიკოლაოს, სუქიოს, ხრისოს, გაიოს, მატეთოს, ბარბაროს, ლუკიანოს, პოლიეგქტოს, კონდრატოს, ევქრიოს, მიმიანოს, ნერგოს, დომენტიანოს, ანდრიანოს, ზოსიმოს, ვიკტორიოს, თალალოს, ორბანოს, ანასტასიოს, იაკობოს, თეოდოსატოს.

„მარტირიკის“ ტექსტში დადასტურებული ანგელოზ ტიპის ორიოდე მაგალითი შემთხვევით ჩანს და ძველი ქართული ტექსტების გავლენით უნდა აიხსნას.

რადგან ბერძნულიდან სახელების გადმოტანის საკითხს შევეხეთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ანტონი უარყოფს მათე-ს ტრადიციულ ფორმას და მას ბერძნულის მსგავსად

1 ა. შანიძე, ღასახ. ნაშრომი, გვ. 39.

მხოლოდ მატყე-ს ფორმით ხმარობს¹ (იგი მას ხშირად იმოწმებს სახარებიდან გადმოტანილი ციტატების დროს).

ზოგიერთი ფორმა ახალბერძნულის მიხედვით. როგორც ცნობილია, ბერძნულ ენაში, საიდანაც ქართველები ქრისტიანობის მიღების დღიდან თარგმნიდნენ ლიტერატურულ ძეგლებს, დროთა განმავლობაში ბევრი ხმოვნისა და თანხმოვნის გამოთქმა შეიცვალა, თუმცა მათი დაწერილობა იგივე დარჩა. მართალია, ეს პროცესი ბერძნულში Vს.-ში უკვე დამთავრებული ჩანს², მაგრამ ბერძნული ძველი გამოთქმის ამსახველი ფორმები დღესაც დარჩა ქართულში. ახალი გამოთქმის ასახვა ქართული წყაროების მიხედვით გაცილებით გვიან, XI-XIIსს-დან შეიმჩნევა. ეს ეხება ბერძნულ η-ს, რომელიც ი-დ იქცა, ასევე გადმოსცემენ β-ს ვ-დ, γ-ს ღ-დ, φ-ს ფ-დ, ხოლო X-ს (რომელიც ძველ წყაროებში ქ-დ გადმოდიოდა) ხ-დ. ანტონმა, რომელმაც ბერძნული თბილისში მყოფ პართენი პაპფილიის მიტროპოლიტთან ისწავლა³, ალბათ, აღიქვა ეს ცვლილებები და თავის ნაწერებში ზემოდასახელებული ბგერათა შემცველი სიტყვები ახლებური ორთოგრაფიით დაამკვიდრა. „მარტირიკაში“ მხოლოდ ასეთი ფორმები გვხვდება: ამინ (ძვ. ამენ). „მარტირიკის“ ყველა თხზულების ბოლოს; ილია (ძვ. ელია): „და მას შინა შემხოლოება ილიასი თეზბიტელისა თვს შორის მოიგო...“ (125,21; 416,19). იერუსალიმ// იეროსალიმ (ძვ. იერუსალემ, 251,1; 132,28; და სხვა), იროდი (ჰეროდე, 18,33; 19,20), დანიილ (დანიელ) „შთააგდეს დანიილ ბარბაროსთა...“ (397,20, 348,15 და სხვ. მრავალი), ისრაილ (ძვ. ისრაელ, 411,2; 404,16; 404,12; 395,2 და სხვ. მრ. , ისაია (ძვ. ესაია, 408,15; 415,4 და სხვ. მრავალი), ემანუელ (ძვ. ემანუელ, 405,8), მიხაილ (ძვ. მიქაელ, 282,2; 290,19) და სხვ.

ბერძნული β-ს შემცველ სახელებს, რომლებიც ძველადვე ქართულში ბ-თი იყო გადმოსული, ანტონი ნაკლებად შეხება, რადგან ასეთი ფორმები ტრადიციით ძალზე განმტკიცებული იყო ქართულში. მაგრამ ბასილი-ს დაწერილობა „მარტირიკის“ მიხედვით ყოველთვის ვასილი-ა: „ჰსთქუა დიდმან ვასილი...“ (XV, 452, 22 და მრავალჯერ) და ვასილიკო (379,9). ასევე, ვიქტორიოს ბიქტორიოს ნაცვლად (343,2) და აგრეთვე ხერუვიმი (ძვ. ქერობინი. 174,2; 119,12; 264,23). ბერძნული „მაბეს“ ქართულად გადმოტანილია მავს: „და მავს მოკიდულებენ... ...ქმნისათვს რაიმესა“ (283,10). „მარტირიკაში უფრო იშვიათად გვხვდება γ-ს შემცველი ბერძნული სიტყვების ღ-დ გადმოღების მაგალითები: დოლმატი (118,362), ორღანო (208,19) და სხვ. რაც შეეხება X-ს შემცველი სიტყვების ქართულად ხ-თი გადმოღებას, ამის მაგალითები „მარტირიკაში“ მრავლად მოიპოვება. არხიეპისკოპოსი: „ქმნილი ანტონის მიერ არხიეპისკოპოსისა“ (282,3 და ხშირად); მონარხია, მონარხიობა (138,21; 311,7; 259,23; 180,33; 181,7; 161,1 და სხვ. მრავალი); პატრიარხი; არხიმანდრიტი; იერარხი (352,23); მიხაილ (282,2 და სხვ. მრავალჯერ); იერიხო: „ვეითარცა ნერგნი ვარდისანი იერიხოსა შინა...“ 361,24 (დასახელებული და მსგავსი ფორმები, ალბათ, უფრო რუსული ენის გავლენით არის შემოტანილი).

1 ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.

2 იქვე, გვ. 42.

3 პლ. იოსელიანი, „წყობილსიტყვაობის“ წინასიტყვაობა. გვ. V-VI.

მორფოლოგიის ზოგიერთი საკითხი

დ-ს ხმარების თავისებურებანი. ჩვენ აქ გვაინტერესებს, რა დონით ხმარობს ანტონი „მარტირიკაში“ დ-ს და რა თავისებურებები ახლავს მის გამოყენებას. ხმოვანფუძიან სახელთა სახელობითში, ნათესაობითში და მოქმედებითში (აქვე შემოვა ე.წ. გამოსვლითი ბრუნვა და ზოგიერთი სიტყვა, რომელიც გაქვეავებული ფორმაა ერთ-ერთი ამ ბრუნვისა).

1. წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ დ-ს ხმარებას „მარტირიკაში“ საკმარისი თავისებურება ახლავს. ხმოვანფუძიანთა სახელობით ბრუნვაში დ ზოგჯერ წარმოდგენილია, უმეტესად კი — არა. ამის მიზეზი ანტონის თეორიული შეხედულებაა: „დასაბამ ბრუნვათა არს წრფელობითი, რომელიცა უფრორე სამართალ არს, რათა ეწოდებოდესმცა სახელობითი“¹. ეს ჩანს დადასტურებული მაგალითებითაც:

„ხელუა გონებისა საწყურ [არს] და ღმობა ზედვათა დაცხრომისა“ (15,16).

„ესე იგი მამა და სიტყუა და სჯული...“ (15,20).

„მ, ძმისმოძულება ესე უმაგალითო და უმიზეზო...“ (18,17).

მაგრამ:

„განგებად საღმრთოდ იყო მაშინ განრინებად ნონასი...“ (397,1).

„გონებად ჰსცნობს დატევისაებრ, ვითარმედ...“ (15,14).

2. „მარტირიკის“ ტექსტში დ-ს აუცილებელი ხმარების პრინციპი გატარებულია ერთ შემთხვევაში: თუკი პირდაპირი დამატება ხმოვანფუძიანი სახელია, იგი სახელობითში აუცილებლად დ-ს დაერთავს, ეს იქნება საზოგადო თუ საკუთარი სახელი. ამის მიზეზიც ანტონის თეორიული დებულებაა. ცნობილია, რომ ანტონმა ქართულ ენაში სცადა დაემკვიდრებინა ე.წ. შემასმენლობითი ბრუნვა (სხვა ენებში არსებული ბრალდებითი ბრუნვის გავლენით), რომლის სახელობითისაგან გასარჩევად ხმოვანფუძიან სახელებში დ-ს დართვა აუცილებლად მიიჩნია² (ხოლო თანხმოვანფუძიანებს მახვილი დაუსვა). სწორედ ასეთი სახელობითია „მარტირიკაში“ წარმოდგენილი დ-ით. ეს პრინციპი მტკიცეაა დაცული „მარტირიკაში“. უამრავი მაგალითებიდან მხოლოდ რამდენიმეს წარმოვადგინთ: „მოჰკალ მამად იგი შენი მოხუცებული და ძმად შენი გიორგი...“ (17,8).

„მოილო ძლევად ჳორცთა ზედა...“ (22,5).

„ვინ უდიდეს შეამკო სამეფოდ თვისი...“ (22,20).

„ვიხილე სფერად შემკული...“ (36,7).

„წინამბრძოლ განიჩინა... შალუა...“ (310,3).

„უარ-ჰყავ ქრისტეი იგი შენი...“ (275,28) და მრავალი. ნათქვამის კარგი დადასტურებაა ამ ორი მაგალითის შეპირისპირება: „მოიყუნა ცოლად ანნად (23,24) და მოკუდა დედოფალი ანნა“ (იქვე). ასეთი დ-იანი ფორმები ზოგჯერ შეთანხმებულია მსაზღვრელთან ბრუნვაში:

1 ე. ბაბუნაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85. აღსანიშნავია, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ამ ორი ბრუნვის ფუნქცია ერთი და იგივეა. ლიტერატურა იხ. წიგნში: ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1975, გვ. 120.

2 ე. ბაბუნაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 86-89.

„...რათა ჰპოვოსმცა დროდ მარჯუეი...” (17,23).

„...ეკლესიაი წმიდაი... შეჰმოსეს...” (304,80).

ძირითადად კი შეთანხმებას ადგილი არა აქვს:

„მკუელელობაი მამისა და ძმისა აყუედრა მას...” (19,30).

„შეესმა უფალსა ჴმაი ტირილისა ჩემისა...” (243,17).

„რათა... ითხოვოს მისგან მშკლობაი... და დაცუაი... ეკლესიათა... (79,3).

„იხილეს მეფეთა... განდიდებაი ოკრებისა სამეფოდისა თვისისა...” (70,8).

მართალია, „მარტირიკის” ტექსტში შეგვხვდა რამდენიმე მაგალითი, სადაც პირდაპირი დამატების სახელობით ბრუნვაში ი არ გვაქვს, მაგრამ ეს ანტონისეულ წესს არ ცვლის:

„მიილე სიმაღლეი და ძალი, დიდება და პატივი შეიმოსე...” (409,8).

„ჰყო აღმოდგინება... სატრფიალოთა ცუართა...” (359,28).

3. ი ჩვეულებრივ იხმარება ნათესაობით და მოქმედებით ბრუნვებში ხმოვანფუძიან სახელთა მხოლობითში:

„უპირატეს აწმყოდისა დროდისა...” (35,210 და „აელუებული საღმრთოდთა ტრფიალებითა” (173,30) „მარტირიკისათვის” ჩვეულებრივი ფორმებია, მაგრამ მრავლობით რიცხვში მართული მსაზღვრელი ნაკლებად გვიჩვენებს ი-ს ნათესაობით ბრუნვაში და თითქმის არასოდეს არის ი მოქმედებითში: „დასასრული ვნებისა მარტუკლთაისა...” (170,5), მაგრამ ასეთი ფორმები უფრო ნაკლებად გვხვდება, ვიდრე ი-ს გარეშე: „მეგობარ მეფისა მეფეთასა და უფლისა უფალთასა და მეუფისა მეუფეთასა...” (302,24).

მოქმედებით ბრუნვაში კი, შეიძლება ითქვას, ი თითქმის არ გვხვდება:

„რათა აღთქმითა...” ნიჭთა მრავალთათა განეყენოსმცა” (145,22).

„ესე დამცუელი სულისა დუმილითა ბაგეთათა...” (112,23).

„ვცანთ განმარტებითა თქმულთა მათ მამათა ჩუენთათა...” (108,10).

„განჴსნითა კავშირითათა... განსუენებაი მოვიგოთ...” (316,11).

4. ჴრელი სურათია ი-ს ხმარებისას „მარტირიკის” მიხედვით:

ა) ე.წ. გამოსვლით ბრუნვაში:

„ხოლო მოსეით... ჰსჯული იგი წერილობითი იცუალა აღთქმად...” (404,23).

„მოვიჴსენეთ გამოსულაი... სამეფოდით... თვისით...” (310,36).

„ვინა გრიგორი კაპადოკიისაი სამთავროდით... მოივლინების...” (377,8).

მაგრამ:

„ყრმათა საშოდთ დედისათ ატყუებენ...” (107,3)

„ჩრდილოთ და სამხრით ინა ჴისმდგმელნი...” (124,10)

„აღმოვიდა მღვმით არარატისათ...” (399,21)

„აღმოვედ... მღვმით გლახაკობისათ და თიჴით უყისათ აღჴსდევ...” (398,3).

ბ) ნაცვალსახელებსა და უდეტრებში:

„აღასრულიან რა ლოცუაი ცისკრისა...” (201,5)

„განასრედიან რა ისართა...“ (149,20)

„რათა ყოველი მუკლი მოდრეკეს...“ (244,27, მაგრამ ყოველთვის რადთამცა)

„უფროსთა ამისთვის...“ (242,22)

„თუ ვითარ საღათ მისრბა ერი...“ (232,8)

მაგრამ:

„და რადსა ჰსდრობ...“ (399,1,3)

„რადცაღა თანა-მედუა ყოფად, ვჰყავ...“ (408,31 და ყოველთვის)

„რად-მე სარგებელ გეყოს შენ ქრისტე შენი...“ (243,8)

„ვისღა ჰხედვდა აქაით სარკით და საქმით“ (380,14)

„რომელსა აქაით განვიდოდეს ცხოვარნი“ (374,17)

„ვინადიგან დღე არს პარასკევი...“ (244,14 და ყოველთვის)

„საღათ მოსრბა... ბევრობა ესე ათეული...“ (256,33).

5. შემთხვევითი უნდა იყოს რამდენიმე მაგალითი დ-ს ნაცვლად ი-ს ხმარებისა: „ერთობად ცნობილ სამობასა შინაი და სამობაი ერთობასა შინა ამოჰხადეს...“ (159,22)

„შეიმოსეს მეცნიერებად...“ (105,34).

მოქმედებით ბრუნვასთან დაკავშირებული საკითხები. 1. „მარტირიკაში“ ემფატიკური ა თითქმის ყოველთვის გვხვდება მიცემითსა და ნათესაობით ბრუნვებში, რასაც ვერ ვიტყვით მოქმედებითის შესახებ. მართალია, ძველ ქართულ ძეგლებში გამოსვლითის მნიშვნელობით ნახმარი მოქმედებითი ბრუნვის მხოლოდითი რიცხვი ემფატიკურ ა-ს არ დაირთავდა და ეს წესი დაცულია „მარტირიკაშიც“: „ესმათ ჳმად სუეტით გამო“ (168,15), „ადმოვედ... მღვმით გლახაკობისათ და თიჯით უყისათ აღჰსდგე“ (398,3), „ერმათა საშოით დედისათ ატყუებინ...“ (107,3) და სხვ. მრავალი, მაგრამ, როდესაც მოქმედებითი ბრუნვა გამოხატავს უბრალო დამატებას, „მარტირიკაში“ ემფატიკური ა უმეტესად არ არის წარმოდგენილი:

„და ესრეთ მომგებელნი სხეულით და ნებით უცხოებისასა მივიდეს წმიდისა მიმართ...“ (196,10)

„თმენით დაუთმე უფალსა...“ (399,35)

„მიემსგავსა ქრისტესა... საქმით და სიტყვით და გონებით აღიარებდა...“ (377,29)

„ადმოშობს მათ წყლით და სულით დიდსა მას შინა მდინარესა...“ (411,30)

„ემუნი ველისანი შესახედავით და ნაკუეთით და ჩუეულებით ლოცუთა მიიყუანნა...“ (381,3)

გაცილებით ნაკლებია შემთხვევები, როდესაც მოქმედებითში დასმული უბრალო დამატება ემფატიკური ხმოვნითაც გვხვდება:

„კრძალულებად... მოიგო სიბრძნით და ესენი ჳეშმარიტებითა... განაშუენა სარწმუნოებითა...“ (377,25)

„დაფარულ არიან საიდუმლოდსა მის დუმილისა აღმურითა და ბნელსა შინა უმეტეს საჩინოებით უფროდს ჰბრწყინუნ...“ (372,21)

„შევიდა და მჯდომარემან მას შინა დაყუდებით, მარხვით და ლოცვით და ყოველითა კრძალულებითა წარვლო ყოველნი დღენი...” (96,11)

2. მოქმედებითი ბრუნვის ფორმიდან ზედსართავების წარმოება ძველი ქართულისათვის არცთუ იშვიათი მოვლენაა, მაგრამ „მარტირიკის” თავისებურება ასეთი ფორმების სიუხვეა. მოვიტანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

„ზარგანსაკად იყო საშინელება იგი მკულელობითი, ტყუეობითი და იავარქმნითი...” (259,7)

„დაპჭირებასა შინა ესეგუართა უსჯულოებითა საუბართასა მიუგო...” (243,14)

„მივილო პირუელთა მამათა პატიჟისა ძლითი სიკუდილი...” (244,20)

ანტონი უხვად აწარმოებს ასეთ ფორმებს და ხშირად ამ თვალსაზრისით „შესწორება” შეაქვს სხვადასხვა წყაროებიდან აღებულ ციტატებში:

„რომელმან შემოსა მე სამოსელი მაცხოვარებისა და კუართი მხიარულებისა...” (ესაია 61,10). ჩანს, ანტონს გადაუკეთებია: „რომელმან შემოსა მე სამოსელი მაცხოვარებითი და კუართი მხიარულებითი!...” (197,17).

ერთ მაგალითში ასეთი ფორმა არ გამოხატავს მოსალოდნელ შინაარსს:

„მიილოთ ყოველთა მეფისაგან თავისუფლებაჲ ტყუეობითი და ნიჭნიცა” (261,1), ე. ი. „ტყუეობითი” ნახმარია „ტყუეობისაგან” სიტყვის შინაარსით.

3. ცნობილია, რომ ძველ ქართულში ნართანიანი მრავლობითის მოქმედებითი ბრუნვა იშვიათად იხმარება. შესაბამისი შინაარსის გადმოსაცემად ზოგჯერ ებ-იანი მრავლობითი გამოიყენება: მაგ.: სავესე თუალებითა” (ეზეკ. 10,12, ძველ ნუსხებში).

ანტონი სხვა ხერხს მიმართავს: ნართანიანი მოქმედებითის გადმოსაცემად იყენებს „მიერ” თანდებულდართული ნათესაობითის ნართანიანი მრავლობითის ფორმას: „შეკრულ იყუნეს ჳელნი და ფერჳნი რკინათა მიერ...” (276,36, შდრ. „რკინებითა”).

„და ფერჳთა მიერ არაწმიდათა დასთრგუნვიდეს და ქუაბთა მიერ მძუნუარედ ჳქოლვდეს...” (133,34 შდრ. ფერჳებითა და ქუებითა). მაგრამ თუ მოქმედებითი ბრუნვის მრავლობითს მსაზღვრელი ახლავს, მაშინ „მიერ“ თანდებულ საზღვრულის წინ გადმონაცვლებს:

„ჳსტანჯა მათგან მრავალგუართა მიერ ტანჯუათა მძუნუარეთა” (146,37).

„მაშინ მრავალთა მიერ ღონეთა აღიდრა ეშმაკი...” (144,35 და სხვ.).

ვითარებითი ბრუნვის საკითხები „მარტირიკის” მიხედვით. „მარტირიკაში” ვითარებითი ბრუნვა ძალზე ხშირია. ვითარებითში დასმული სახელის სხვადასხვა შინაარსით ხმარება „მარტირიკაში” დიდ სიჭრელეს ქმნის. ე.წ. მასდარული კონსტრუქციის საკითხს ჩვენ ქვემოთ შევეხებით, ამჯერად კი ვითარებითი ბრუნვის ფორმათა გამოყენების სხვა შემთხვევები გვიანტერესებს.

1 ციტატა დამოწმებულია ბიბლიის ბაქარისეული გამოცემიდან (1743წ.). საფიქრებელია, რომ ანტონი ამ გამოცემით სარგებლობს. ასევეა ეს ადგილი ე.წ. გელათურ ბიბლიაში, რომელიც პეტრიწონული სკოლის წარმომადგენლის თარგმანად არის მიჩნეული.

„მარტირიკაში“ ვითარებითში დასმული სახელი ძირითადად ძველი ქართული ენის ნორმების მიხედვით არის გამოყენებული. ჩვენ მხოლოდ იმ თავისებურებებს შევეხებით, რაც ძველი ქართული ენის ძეგლებისათვის ნაკლებად დამახასიათებელია ან იშვიათია.

1. ძველი ქართული ენის ძეგლებში დადასტურებული მიმართულებითი ბრუნვის ფუნქცია იყო, აღენიშნა მიმართულება რაიმე საგნისადმი: წარვიდა მეფისა, შესწირა უფლისა და სხვ. „მარტირიკაში“ ამ ფუნქციას უძრავლეს შემთხვევებში ასრულებს ნანათესაობითარი ვითარებითი:

„მოიწოდებდეს მთავრისად ევსტათის...“ (223,25)

„ღაღად ჰყუეს უფლისად მეტყუელთა...“ (167,5)

„რომელიცა მოვიდა წმიდისად... (99,96)

„შეჰსწირნეს მსხუერპლნი ღმრთისად...“ (198,15)

„მისრულნი ნებსით ტკივილისად და სიკუდილისა პერობილისად და დაგლახაკებისად ქრისტესთვის...“ (86,9) და სხვა უამრავი.

არცთუ ცოტა მაგალითები გვხვდება ტრადიციული ფორმების ხმარებისა: „რომლითა მორჩილებისა, ნეტარისა და სრულისა, სიმაღლესა აღვიდეს“ (196,18).

ზოგჯერ ერთსა და იმავე წინადადებაში ორივე ფორმას შევხვდებით:

„მლოცუელნი წარჰსდგეს უფლისად... ვითარცა მეფისად და მეგობრისა თვისისა...“ (199,9-10).

ძველი ქართული ენის ძეგლებში მიმართულების გადმოსაცემად, როგორც ჩანს, მიმართულებითში დასმული ფორმები საკმარისი არ აღმოჩნდა და ამიტომ ამ ფუნქციის შესრულება დაეკისრა ნათესაობით ბრუნვას „მიმართ“ (მომართ) თანდებულის ღართვით: „მივიდა უფლისა“ იშვიათი ფორმის ნაცვლად მომრავლდა „მივიდა უფლისა მიმართ“ მსგავსი ფორმები. „მარტირიკაში“ „მიმართ“ თანდებულიანი ფორმების ხმარების მრავალი მაგალითია წარმოდგენილი, მაგრამ მათ ნაცვლად ნანათესაობითარი მიმართულებითის ხმარების შემთხვევები მაინც მეტია. ხშირად ერთსა და იმავე წინადადებაში ორივე ფორმაა წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ იაკობისეულ „შუშანიკის წამებაში“ არის: „ძღუნად თავსა თვისსა შესწირვიდა მეფისა მის მიმართ“. ანტონს გადაუკეთებია: „ძღუნად თავსა თვისსა შესწირვიდაო სპარსთა მეფისად“ (90,11). სხვა მაგალითები: „მიჰსწერდა ეპისტოლეთა მონასტერთა მიმართ... და მრავალმთისა მამათა და ძმათად...“ (275,5); „რომლისა მიმართ გურწამს, რომლისა მიმართ ნათელგვიდებიეს, რომლისა მიმართ ვიცით, რომელსა ვჰმსახურებთ და რომლისადცა ვესავთ...“ (162,30).

„და სიყვარულისა მიმართ ღმრთისა და მოყუასთასა, რომლისად მოკიდულ არიან ყოველი...“ (354,10). ამრიგად, შეიძლება ვთქვათ, რომ „მარტირიკაში“ დადასტურებული მიმართულებითის უამრავი მაგალითი „მიმართ“ თანდებულიანი მიმართულებითი ბრუნვის ნაცვლად იხმარება. განსაკუთრებით ხშირად ამავე ფუნქციით იხმარება „მარტირიკაში“ ნანათესაობითარი ვითარებითი ნართანიან მრავლობითში:

„ვითარმედ მახარებელნი ბარბაროსთად და განდრეკილთა მორწმუნეთაგანთად აღმოუტენა მან სიტყუანი...” (117,5)

„მისწერდა ეპისტოლეთა... ძმათად...” (275,5-7)

„პირსა ცემად მტარუალთად ჰბრძანებდა...” (161,32)

„ხოლო მტარუალნი, რომელთად ბრძანებულ ჰყო ტანჯუად მოწამისა...” (315,29)

„მოვიდა წმიდისად მძაღლობელი ღმრთისადმი და წმიდისა ლოცუათად...” (99,26)

„კელნი მისნი განიკუნა გლახაკთად...” (89,8)

„რომელთადცა ითქუა...” (197,22) და სხვა მრავალი.

2. ზოგჯერ ასეთივე ფორმით გადმოცემულია ნანათესაობითარი დანიშნულებითი¹:

„გარნა მორწმუნეთად უპატიოსნეს წმიდანი სულნი თქუენნი...” (264,12)

„რაოდენ საჭირო არს და საკმარ მკვდართა ქრისტიანეთად...” (181,34)

„ყოველნი მოწამენი ქრისტესნი მორწმუნეთად... საყუარელ...” (138,15).

3. არა იშვიათია შემთხვევები, როდესაც მიმართულებითი ბრუნვის გადმოსაცემად ნანათესაობითარ ვითარებითს **-დმი** თანდებულებაც დაერთვის:

„რომელთადმი სიმღიდრესა აღთქმიდა მიცემად...” (222,9)

„განაღკებეს სულთა ჩუენთა... ახოვნებათადმი რაჟდენისა...” (138,26)

„მიუშუეს... წადილი... სატრფიალოდსადმი... (121,6 და სხვა მრავალი.

ღაც შეეხება ვითარებითი ბრუნვის ფორმებიდან ნაწარმოებ ზედსართავებს, მათ შესახებ საუბარი ქვემოთ გვექნება.

სახელების მრავლობითი რიცხვი. „მარტირიკის” ტექსტში მეტწილად ნართანიანი მრავლობითი იხმარება. მასთან შედარებით ებ-იანი მრავლობითი უმნიშვნელო აღენობითაა: ცხენები (20,19), მკვდრები (20,20), ნიშნები (20,31), სასწაულები (20,31), მახეებითა (57,3), ბევრებისა (226,18), ძალებითა (30,28), თესლებსა (401,20) და ალბათ, კიდევ რამდენიმე მაგალითით ამოიწურება მათი რიცხვი. „მარტირიკაში” დასტურდება ორიოდე ფორმა ე.წ. ორმაგი მრავლობითისა: „დაადუმნეს პირენნი უღმრთოთანი...” (136,24). ასეთი ფორმები იშვიათად, მაგრამ მაინც დასტურდება ძველი ქართული ენის XI-XII სს. ძეგლებშიც, განსაკუთრებით პეტრიწის თხზულებათა ენაში². ასეთი ფორმების გამოყენების საფუძველი ძველ ძეგლებში მთლად ნათელი არ არის. „მარტირიკის” შესახებ კი შეიძლება შემდეგი ითქვას: ანტონის „გრამატიკაში”, სახელთა ბრუნვათა პარადიგმებში, მრავლობითი რიცხვის ე.წ. შემასმენლობით ბრუნვაში წარმოდგენილია მარიამებნი ფორმა³. „მარტირიკიდან” დამოწმებული ფორმა არ არის შემასმენლობითი და შეიძლება ითქვას, რომ „გრამატიკაში” დადასტურებული ფორმის მსგავსი ნიმუშები შემასმენლობითი ბრუნვის მრავლობითი რიცხვის ფუნქციით „მარტირიკაში” საერთოდ არ გვხვდება, ე.ი. ანტონის ზოგიერთი გრამატიკული ხასიათის თეორიას პრაქტიკული

1 ბ. გიგინეიშვილი, ზ. სარჯველაზე, ნანათესაობითარი მიმართულებისა და ნანათესაობითარი დანიშნულებითის ადგილი ძველი ქართულისა და ქართველური ენების ბრუნვათა სისტემაში, მრავალთავი VI, თბილისი, 1978, გვ. 123-135.

2 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 12.

3 ე. ბაბუნაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 106.

გამოყენება არ ჰქონია. ამდენად, ამ ორმაგი მრავლობითის ფორმის არსი ჩვენთვის გაურკვეველია. სახელების მრავლობით რიცხვთან არის დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, რომელიც სინტაქსში უნდა წარმოგვედგინა, მაგრამ ამჯერად ჩვენ ღვაწლვეთ ამ წესს და მსაზღვრელ-საზღვრულის მრავლობით რიცხვში შეთანხმების ზოგიერთ საკითხს აქვე წარმოვადგენთ. ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს ბრუნვის რთული ფორმები:

„ხოლო მწერალთა საწელიწდოთა ისტორიათათა ყოველთა... აღიარეს” (44,29).

„ყოველთა მათ მამათა და ძმათა ყოველისა გარეჰსჯისა მონასტერთათა...” (200,36).

„შემპყრობელთა... უკუღმართ შემკრუელთა ჳელთათა აღმოკუეთეს ენაი...” (396,4).

„იხარებენ ...ქალწულნი შესაკრებელთა შორის ჳაბუკათათა...” (397,6).

მოტანილ და მსგავს უამრავ სხვა მაგალითებში თვალში გვეცემა „ათათა“ დაბოლოება, რომელსაც იყენებს ანტონი ე.წ. ორმაგ და სამმაგ ბრუნვებში, რაც არაბუნებრივია ძველი ქართული ენის ძეგლებისათვის, ხოლო „მარტირიკისათვის” კი მსგავს მაგალითებში თითქმის ერთადერთი ფორმაა. ძველი ქართული ენის კლასიკური ნორმის მიხედვით უნდა გვექონოდა:

„მწერალთა საწელიწდოთა ისტორიათამან”, „მამათა და ძმათა... გარეჰსჯისა მონასტერთამან”. სამმაგი ბრუნვისათვის გვექნებოდა თადისათა დაბოლოება. ეტყობა, ანტონი შეგნებულად არ იცავს ამ ნორმებს: მან და ის დაბოლოებათა გაჩენა მისთვის აუხსენელია; თეორიულად, მართლაც, „ისტორიათათა” მსგავსი ფორმები უნდა გვექონოდა.

აქვე გვინდა მოვიტანოთ „მარტირიკაში” დაძებნილი რიცხვში შეუთანხმებლობის არცთუ მრავალი მაგალითი.

„...ამით ოთხ-დროება წელიწდეულნი” (14,3).

„... რომელთა ყოველნი ჰსჯული და წინასწარმეტყუელნი მოკიდულ არიან...” (353,30).

„სულნი უკუე მათნი ნეტარნი დაწერილ ასოებითა ყოველკეთილობისათა... ცხადად წინაშე ანგელოსთა თვისთა წარკითხულ იქმნეს” (184,1).

ზმნასთან დაკავშირებული საკითხები. 1. „მარტირიკაში” ერთ-ერთ ენობრივ თავისებურებად უნდა მივიჩნიოთ მიმდებობიდან ზმნების წარმოება არა მარტო აღწერითი ფორმით, არამედ ნასახელარი ზმნების ფორმით:

„ამწყალობელა გული მშიერთა მიმართ...” (273,15; შდრ. ძველი ქართულისათვის ჩვეულებრივი ფორმა „მწყალობელ-ჰყო“).

„ხოლო აწ დაწესებულებს და თანზიარებულებს ყოველთა წმიდათა თანა...” (134,7 შდრ. დაწესებულ არს და თანაზიარებულ არს).

„ჳაბუკი... მჯდომარებს დაღათუ სიჳაბუკისა ცხენსა ზედა” (43,23. შდრ. მჯდომარე არს).

„ოქრო გამოცდილებს უფროს ოქროისა” (46,6 შდრ. გამოცდილ არს).

„რომელიცა სათანადოებს გამოხატულად” (108,32. შდრ. სათანადო არს).

„ყოველსა შინა სამ ჳედრისა სიმარჯუესა აღმატებულება” (66,21. შდრ. აღმატებულ იყო). „მოწამე... სიმტკიცითა მიუახლებლობდა სიტყუათა მათთაგას” (65,27; შდრ. მიუახლებელ იყო).

„ემიმლოცუელებიან მეფენი ეპისტოლესა შინა...” (281,17; შდრ. „ემიმლოცუელ ექმნებიან”).

„რომელიცა ნათესაობით... და კეთილმსახურებითა ცხებულება” (19,66. შდრ. ცხებულ იყო).

„ვითარმედ მეთანამდება თქმად და ძნობად და გალობად ღუაწლისა მისისა” (15,5. შდრ. თანამდებ-მეყო).

„ესგუარნი სიბრძნისმოყუარენი ზედწოდებულებენ...” (129,32. ზედწოდებულ-ჰყოფენ).

„მაშინ მეფე... მყოფებდა სიმრთელისათვის ჰაერისა...” (54,25).

„არამედ პალატისა თვისისა შინათა თანხლებითა მყოფობდა...” (47,27).

2. ზმნები ნაწარმოებია:

ა) მიმდებოდიან: „მგორუალებს ქუათაებრ წმიდაი მოციქულებაი...” (109,9; შდრ. ჰგორავს).

„ზოგად ცხოვრებულებდეს ნეტარნი ესე” (198,6; შდრ. ცხოვრებდეს).

ბ) რიცხვითი სახელიდან: „სამობს მხოლოობასა შინა...” (162,30).

გ) არსებითი სახელიდან: „საკვსენებელი მოწამისა იეკვლესია...” (227,30).

„აეკვლესიებს სოლომონ სხუასაცა წინადადებასა...” (86,15).

„იფქლებენ მოწამენი ქრისტესნი...” (168,12).

„ანდამატინებს სიმტკიცითა გონებაი მისი... (110,1).

„იღმერთსახელა ვით ხატმან და ზარმან...” (153,7).

„და ჯეროვან პოლიტიკოსობდეს...” (363,3).

დ) ზედსართავებიდან:

„სიყრმითგან იხარბა მოსაგებელი...” (414,15).

„და ემკაცროდა ყოველთა სულთა...” (74,18).

„მისაგებელი ძვრფასობდა...” (33,3).

„და ეშესაბამების თქმული იგი...” (268,9).

„რომელნიცა ეშესაბამებიან ბუნებასა...” (129,18,19).

„ილეკტროსფერობს გონებისა ჩემისა სარკესა შინა...” (108,33).

„ნივთიერებენ გლახაკთად...” (109,4).

„ირისებრ ჭრელებს სისხლი...” (168,6).

„ერთითა ნათლითა ელუარეობდიან...” (193,22).

ე) ზმნიზედვიდან:

„ტანჯუანი ძნიადობდეს...” (33,3).

„შეკშუა გონებასავე შინა წყუდეული ვაწინაუკმე, ვითარმედ...” (14,35).

„და თავსა თვისსა ამით დაახლებდა ღმრთისად...” (378,22).

„ესოდენი, რაოდენიცა ეკმავის შესაბამ არსებათა მათთა...” (15,54; შდრ. კმა-ეყოფის).

„რამეთუ სოფელსა ეზევა ახალნერგი ესე...” (129,15 და ზშირად).

ვ) სხვადასხვა უარყოფითი ფორმებიდან:

„უნივთობენ ცელნი მისნი მიგებისა მიმართ...” (109,3).

„არა იურწმუნოვა ზიარებითა მპარავთა...” (89,18).

„უგრძნობლობდეს მის მიერ ქმნილთა არსთაგან რადმეთა...” (87,2).

ზ) ზმნისწინიდან:

„აწარმოა რა ძალი...” (237,22).

3. “თანჯობა” საწყისიდან ნაწარმოებია ზმნა „ათანჯმებს”, რომელიც დღესაც ამ ფორმით იხმარება:

„და... სხუაობითა ათანჯმებს...” (265,26).

4. არს დამხმარე ზმნის გამარტივებული ხმარების შემთხვევები „მარტირიკაში” იშვიათად გვხვდება. რამდენიმე შემთხვევა გვხვდება არს დამხმარე ზმნის ხმარების ნაცვლად შედგენილ შემასმენელში ა-ს წარმოდგინისა და ისიც ყოველთვის რომელ სახელად ნაწილთან.

„...რომელა მამამძუძუ ბარათაშვილი...” (51,4).

„...რომელა ხედვითისაებრ შეერთებად ღმრთისა და კაცისა...” (382,2).

„...რომელა სარწმუნოება საქმეთა მიერ ცხოველი...” (88,36).

„...რომელა ღმერთთმთავრობითი სამობად ერთობასა შინა...” (89,32).

„...მივიდა შირვანად, რომელა ნაწილი რომელიმე მიდიისა ...” (398,24).

„აღიწერა წიგნი ესე, რომელა მარტირიკა...” (419,15 გადამწერის ანდერძიდან).

შედგენილი შემასმენლის ჩვეულებრივი ფორმით ხმარება „მარტირიკაში” უფრო ხშირია:

„რომელ არს შემოქმედ...” (349,35) და სხვ.

5. ამ-თემისნიშნის რამდენიმე ზმნის ფუძე უწყვეტლის III პირის მხოლოდობით და მრავლობით რიცხვებში, წინააღმდეგ ძველი ქართული ენის ნორმებისა, წარმოდგენილია იმავე ფორმით, როგორც I და II პირში:

„ხოლო ოდეს-იგი შეჰკრვიდეს წმიდათა მათ და ლოდთა ქვითა მათთა ზედა... მოაბემდეს...” (167,5).

„ხოლო ჰსჭამდეს გულისხმის-ყოფასა და სუემდა ნიადაგ...” (313,29).

6. ევ-ზე დაბოლოებული ფუძედრეკადი ზმნების II სერიის მწკრივებში ხშირად ივ სრული სახითაა შემორჩენილი:

„მოიძია... და არა განაბნიენა...” (131,19).

„უკუნ-აქცივნეს და მოსწყვლნეს მათგან კაცი სამი ათასი...” (71,23).

„შეიმუსრენით და განიბნიენით...” (43,22).

„რათა გამოირჩივნეს ათორმეტი მოწაფეთაგან...” (107,19).

7. უწყვეტლის I და II პირი უმეტესად ი-ს გარეშეა წარმოდგენილი:

„ვითარცა შკლთა გუწყალობდ და გუზრდიდ...” (92,5).

„წინასწარ ეხედევდ უფალსა წინაშე ჩემსა მარადის...” (244,8).

„შენვე უკუე ჰსცევდ...” (91,15).

„ამიერ ჰსჭურეტდ სიღრმესა ტრფიალებითსა, ჰსჯიდ სურვილსა შურსა...” (335,18).

„ეჰსცხოვრებდ ცნობადმედ ჭეშმარიტებისა...” (241,6).

“ი” არ იხმარება მრავლობით რიცხვშიც:

„და ქალაქსა ამას ჰსცევდით...“ (264,33).

8. გვხვდება რამდენიმე მაგალითი წყვეტილში და უწყვეტელში გარდაუვალი ზმნების III პირის მრავლობითში ახალი ქართულის ნორმების ხმარებისა:

„განაღა დაშთენ ორნი ოდეს...“ (18,2).

„არღარა განემორნეს... არამედ დაადგრენ მას თანა...“ (348,1).

„და ისწაეებდენ მისგან...“ (348,3).

„ოდეს გამოვიდოდენ კაცნი სახლისაგან, სადაცა მსხლომარე ვიყუნეთ...“ (18,6).

9. თუ გადაწყვერის შეცდომად არ ჩავთვლით, უწყვეტელში ოდ-ის ნაცვლად შეგვხვდა ღ:

„მაშინ კორცნი იგი წმიდანი ძრჩობლითა იენებდეს ტკივილითა...“ (32,30).

„მდიდარსა სურდა, სწყურდა და სტრფიდა...“ (151,27).

10. აწმყოს ხოლმეობითის ფორმები ორმაგი პირის ნიშნით მხ. რიცხვში:

„ვითარცა ხილუა მთიებისა პირისაგან თქუენისა გამოვალნ...“ (264,1).

„აწ ჭირი გაქუნ...“ (392,10).

ზმნა მხოლოდობითია, სახელი — მრავლობითში, ამასთანავე ზოგიერთ ზმნას აწმყოს ხოლმეობითის ორმაგი პირის ნიშანი აქვს:

„ჰბორგანნ ეშმაკთა ძლით მძღავრნი... მარტკლთა ზედა...“ (325,3).

„მღუდელნი შესწირავნ... და განჰბანნ და აღადგინებნ... მოაქცევნ და... ჰკურნებნ, სხუანი ჰმსახურებნ... ჰგალობნ... ჰმსახურებნ...“ (234,11-21).

მიუხედავად მოტანილი მაგალითებისა, აწმყოს ხოლმეობითის (და, საერთოდ, ყველა ხოლმეობითის) ფორმები მხოლოდობით და მრავლობით რიცხვში ტექსტებში უმრავლეს შემთხვევაში სწორად არის ნახმარი:

„სხუანი აშინებედ მას და ჰსთქვედ მისდა...“ (243,8) და სხვ.

11. „მარტირიკაში“ ი-ნიანი ვნებითითაა ნაწარმოები ზოგიერთი ზმნა, რომელიც ძველ ქართულში უფრო ხშირად დ-ონიანი და ე-ნიანი ვნებითითაა წარმოდგენილი.

„ამისთვს განიმართლების ორგულობასა ზედა მეფისასა გიორგი...“ (54,16).

„რომელიცა დაიმტკიცების წმიდათა მით ვნებითა მისითა...“ (44,10).

„ასე უკუე წმიდითა ვნებითა მისითა დაიმტკიცების...“ (73,4).

12. ბრძანებითის ფორმები მარტირიკაში ხშირადაა აღრეული, თუმცა მათი სწორი ხმარების შემთხვევები არა მცირეა:

„აღდგინ ღმერთი გონებასა შინა ჭაბუკისასა...“ (43,20).

„დაიმტკუნით მტერნი... შეიმუსრენით და განიბნივენით...“ (43,22).

მაგრამ არცთუ იშვიათად აღრეულია მრავლობითისა და მხოლოდობითის ფორმები:

„დაიწუნ და აღიკოცენ წერილნი იგი ცილისწამებისანი...“ (44,6).

„დაღუდინ და დაჰსცხერინ ცილისმწამებელნი...“ (43,2).

„იხარებდ უდაბნონი წყურიელნი გარეჰსჯისანი და იშუებდინ და ჰყუავოდინ ვითარცა შროშანი...” (207,1). (ეს ციტატა ისაია, 35,1-დან არის აღებული, ოღონდ ნაეარაულებ წყაროში (ბაქარის ბიბლია) სუბიექტი უდაბნო მხოლოდობით რიცხვშია) და სხვა.

13. განვიხილოთ მცა ნაწილაკის ხმარების შემთხვევები: „მარტირიკაში” საკმაოდ ბევრი მაგალითია ამ ნაწილაკის სწორად ხმარებისა ზმნის თხრობით კილოსთან, ოღონდ მცა ნაწილაკი უმრავლეს შემთხვევაში დაერთვის ზმნას, იშვიათად კი — კავშირს:

„რათა არა დავიწყებთა დაიფარამცა თქმადი ესე...” (14,22).

„რათა არა კეთილ წესიერ აქუნდამცა მდგმოობად...” (13,28).

„რათა განერამცა იგი ჰვლთაგან მისთა...” (61,10).

„რათა დაუტევემცა ქრისტე...” (80,30).

„რათა ფერებითა სიტყუათათა შუენიერ გამოვიხატეთმცა საშუალი” (169,32).

„რათა ვჰსლდემცა შენ თანა სიტყვს-გებასა შენსა...” (114,36).

„რათა სურვილი ჩემი იყომცა მზიარებელ ჩემდა წმიდათა ვნებათა შენთა...” (115,33).

„არა ვისმე დაუტევეს, რათა არა ესმამცა სახარებად მისი...” (233,16).

„რათამცა ვეზიარე საქმეთა... ვასქენისათა...” (92,7).

მაგალითების დიდი რაოდენობა ჩვენ იმიტომ მოვიტანეთ, რომ მსგავსი შემთხვევები არცთუ ისე ხშირია, ხოლო მაგალითები, რომლებშიც -მცა ნაწილაკი ზმნის კავშირებითის ფორმებთან იხმარება, უამრავია:

„რათა მოიყუანოსმცა თვსლა...” (100,22).

„რათა მოიყუანოსმცა წმიდად იგი პალატად...” (100,25).

„რათა დააყენოსმცა მათლამი ბრძანებად ესე...” (50,30).

„რათამცა ამით სათნო იქმნას მეფისა...” (90,15).

„რათა მოვიდესმცა და ჰნახოს...” (79,3).

„რათა ნაყოფი მისი ჰმეფობდესმცა და საქადულ იყოს ერისა...” (22,18).

„რათა არა განვარდესმცა მისგან...” (74,19) და სხვა მრავალი.

14. ოდ-იანი და დ-ონიანი ზმნების უღვლილება უწყვეტლისა და I კავშირებითის მწკრივებში „მარტირიკის” მიხედვით განსხვავებას უკვე აღარ გვიჩვენებს:

„აწ ვიტყოდეთ, ვჰვალობდეთ და მოუთხრობდეთ სხუათა...” (357,32).

„ღაღადებდეს მოყუასი მოყუსისა მიმართ და იტყოდეს...” (344,8).

21. „მარტირიკაში” ზოგჯერ გვხვდება ობიექტური წყობის ზმნათა ვნებითის იშვიათი ფორმები:

„გამომიძიეთ მე და გეპოვო თქუნ...” (367,22).

„მეძიებელთა შენთა გუეპოვნე აღთქმისებრ...” (367,28).

15. ზოგჯერ მოსალოდნელი -ავ თემისნიშნისა ზმნა წარმოდგენილია -ებ თემისნიშნით.

„მართებს სული კაცობრივი ჯორცსა...” (39,36).

მიმღეობის წარმოება. 1. მოქმედებითი გვარის მიმღეობები, წარმოებული მოქმედებითი გვარის ზმნებიდან, ხშირად იმ თავისებურებას გვიჩვენებს, რომ მ-ელ მაწარმოებლის გვერდით მ პრეფიქსიანი წარმოებაც აქვთ:

„ორადრე ნაწილად განმყოფი ყოველთა დროთა...” (21,14).

„ვინა... ბედნიერობათა დამტევი...” (86,8).

„ეკკლესიასა შინა დამდები...” (85,12).

„ესეგუარი უკუე არს მპაზრუელი, განმზრახი და მპსჯელი...” (272,10).

„შუენიერებისა თვს შორის მომგები...” (308,20).

„მომგები კრძალულებისა... მოშიში არს უფლისა...” (354,24).

ასევეა ნაწარმოები მიმღეობა ზოგიერთი ნასახელარი საშუალო გვარის ზმნისაგან:

„ვინა მმეფობიცა მამულსა ზედა...” (85,31).

„ეესტათი ჳორციოთა მმოქალაქობი ქალაქსა მცხეთას...” (218,25).

„ხოლო მითაერებმან არა იურწმუნოვა ზიარებითა მპარავთათა...” (89,17).

გვხვდება ნებავეს ზმნისგან ნაწარმოები მიმღეობის მაგალითიც მ პრეფიქსით შედგენილ შემასმენელში:

„ოდეს-იგი მნებავე არს სული” (39,35).

ამ ტიპის მიმღეობის მაგალითები სამეცნიერო ლიტერატურაში მიმღეობის უძველეს სახელაა მიჩნეული¹, საკმაოდ გავრცელებულია თანამედროვე ქართულში (ამღები, გამცემი, დამწერი, მკითხავი და სხვ.) და „მარტირიკაშიც” მრავლადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ამასთანავე „მარტირიკაში” მ-ელ პრეფიქს-სუფიქსიანი წარმოების მაგალითებიც ხშირად გვხვდება:

„და ყოველთავე მსოფლიოთა საშუებელთა მპარხუენლი...” (126,28).

„ვინაიცა მწყებელთა... ხუაშიადი განუცხადა საქმემან...” (364,4).

„ესეგუარი უკუე არს მპაზრუელი განმზრახი და მსჯელი...” (272,10, გვხვდება მპაზრუელიც 121,35).

„მთან ჳმაებელი მოქმედთა მათ ერთი და იგივე სიმართლე არს...” (266,1).

„არარადმე დგამებელსა თავისა ჩემისასა...” (25,77).

„მპსმენელმა მეფისაგან... წარმოსულა ჰყო...” (17,24).

„მიმლოცველმან თვსთა... სპათადმი...” (21,1).

„ცრემლით დამლტობელმან ქუეყანისამან...” (20,35) და სხვა მრავალი.

2. „მარტირიკაში” ზოგიერთი მოქმედებითი გვარის მიმღეობური ფორმა ნაწარმოებია მე პრეფიქსით, რომელიც მიჩნეულია უძველესი ვითარების ამსახველად და რომლის მაგალითები ძველ ქართულ ენაში ნაკლებად გვხვდება (მეოტ, მეოხ, მემდერ, მეტეხ, მერყევე და სხვ.) და ისიც ენებითი და საშუალო გვარის მიმღეობებია².

„რომელთა შორის დოღმატიისტორიადრე მექმი არს... ბესარიონ...” (14,27 და ხშირად).

„ხოლო სურვილი ესე არს სულისა... მექონისა...” (80,1 და ძალიან ხშირად).

„რომლითა არა მექონნი ნივთთანი განამდიდრეს...” (159,17).

„ესენი არასადათ მექონ არიან შემწედ...” (203,16).

1 არნ. ჩიქობავა, ქართული ენის სახელის ფუძის უძველესი აგებულება ქართველურ ენებში, თბილისი, 1942, გვ. 126.

2 ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, გვ. 597.

3. მე-ე პრეფიქს-სუფიქსიანი უჩვეულო წარმოების მიმღეობები „მარტირიკაში“ საკამრისადაა წარმოდგენილი:

ესე იგი მეტრფენი ზიარებისა ვნებათა მისთანია...” (307,18).

„თანხადილ-ჰყუეს უკუე ამათ ევსტათიცა მეთქუეთა...” (219, და სხვა).

აღსანიშნავია მე-ე წარმოების ნასახელარი ზმნიდან გაკეთებული საწყისის იშვიათი ფორმები:

„სადა... მედლესასწაულებაი კეთილსა მას შინა... (368,16).

4. მა- პრეფიქსიანი წარმოების მიმღეობები იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება მა-ელ მაწარმოებლის ნაცვლად:

„და მძღავრ მაიძულები ცოდესა იძლია...” (394,27).

„ვითარმედ ურწმუნოდსაგან მაწარმოდსა წარმოდ დააყენოს...” (362,7).

„გონებისა განმაბრწყინი ერთობითთა ნათლითა...” (86,4).

„შობისაგან ბრმათა განმანათლნი...” (107,7).

„მკელობელთა და კოჭლთა მავლინები...” (107,8).

„მასმევი წყალთა ცხოველთა...” (108,20).

5. მა-ე პრეფიქს-სუფიქსიანი წარმოება ქართულში, როგორც წესი, არ გვხვდება (მაცნე და მაცხონე ფორმები ზმნის პირიანი ფორმები უნდა იყოს)¹. მა-ე პრეფიქს-სუფიქსიანი ორიოდე ფორმაა დადასტურებული იოანე პეტრიწის თხზულებებში: მაუწყე, მაცხონისაგან, წარმომავენე². „მარტირიკაში” იშვიათია ასეთი მიმღეობები:

„ესე მოწამენი... თენიერ დროდსა არა მაცხადენი...” (362,21).

„სირიადთ აღმომზენი და ჩუენ შორისთა სიბრძნეთა განმაშენი...” (107,16).

6. მა-არ მაწარმოებელი გამოიყენება ქვემოთ მოტანილ ციტატაში:

„და ყოველივე ამისთვს თანმედროეთა მაწსოვართაგან უწერიეს...” (26,6).

მა-არ პრეფიქს-სუფიქსიანი მიმღეობის წარმოება დღეისათვის შემორჩენილია ფორმებში, რომლებიც წარმოშობით მიმღეობა; მაგრამ დღეს მხოლოდ არსებითი სახელის გაგება აქვთ: მა-ცხოვ-არ-ი, მა-თხოვ-არ-ი და აგრეთვე მაწსოვარი მიმღეობიდან ნაწარმოებ საწყისში მახსოვრობა.

7. ვნებითი და საშუალი გვარის მიმღეობებში თავისებურებები არც ისე ცოტაა, მაგრამ მოვიტანთ მხოლოდ რამდენიმე უჩვეულო წარმოების ნიმუშს:

„ჰსჯულვილნი უფლისაგან საღმრთონი ბრძანებანი...” (274,19).

„ოქროვილნი კიდობანნი წამებისანი...” (106,32).

8. ორგვარ მაწარმოებლითაა ერთი და იგივე მნიშვნელობის ფუძე:

„მოაქუსთ... სამოსელნი ქსულნი...” (137,28).

„უხუ და შუენიერ ქსოვილნი...” (137,29).

9. თავისებურია მომავალი დროის მიმღეობის ზოგიერთი ფორმა:

„ერთი არს აწინდელი სასიტყუელი ჩემი ახალნერგი...” (122,1).

1 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

2 იქვე.

„და ნივთნი საგალობონი იყუნეს მეფენი...“ (85,24).

„სარაცხ არს შეკადრებად...“ (38,23).

აღსანიშნავია მოქმედებითი გვარის მიმღობის ფუძიდან ნაწარმოები ფორმები:

„და ესრეთ განკარგუად თქმადნი სამეთქუეონი...“ (302,20).

„სამორკინალოდსად ასპარეზისა... განჰმზადებოდა...“ (393,32).

მოსალოდნელი ნა პრეფიქსის ნაცვლად მიმღობა ნაწარმოებია ილ სუფიქსით: „სისხლითა ჩემითა დავამტკიცო შრომილი ჩემგან ეკკლესიაი...“ (133,24), მიუხედავად იმისა, რომ ნა პრეფიქსიც ფართოდაა გამოყენებული „მარტირიკაში“:

„ქუემდებარე ვჰყავთ სული და ნამოქმედებნი ჩუენი...“ (248,7) და სხვა.

10. ჩვეულებრივ ზმნისწინებიანი მიმღობა ზშირად „მარტირიკაში“ ზმნისწინის გარეშეა წარმოდგენილი:

„დაკლული ესე ირემი მწუარი და ჭმული ჩუენგან...“ (346,7).

11. ჩამოვთვლით ზოგიერთ თავისებური სიტყვაწარმოების ნიმუშებს ყოველგვარი კომენტარის გარეშე: „ანუ აღმონამორჩად იტყვან წმიდისა...“ (887).

„ხოლო მიხეზი მოსწრაფებისა და-ჩემ-მორისებული...“ (319,18).

დაშორისებული... (13,6), დასამტკიც (45,3), შერაბამებულ (46,2), შენაბორკილი (46,8), „განსაკურგო არსა...“ (40,15,15).

12. ყურადღებას იქცევს საგონისი (61,1), მიმღობის ფორმა. მსგავს ფორმებში საწყისის ნათესაობითი ბრუნვიდან ნაწარმოებ მიმღობას ხედავენ (მღრ. სახნისი, შესატყვისი და სხვ.)¹.

13. განსაკუთრებით უხვადაა გამოყენებული „მარტირიკაში“ საწყისის ვითარებითი ბრუნვიდან ნაწარმოები ე.წ. შესაძლებლობის მიმღობა², რომელსაც მომავალი დროის გაგებაც აქვს: ასეთი ფორმები უძველესი დროიდან იხმარება ძველ ქართულში, მაგრამ ასეთი ფორმების მოძალეა იწყება XI საუკუნის მწერლობაში (გიორგი მთაწმიდელი, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი). მიმღობის ასეთი ფორმების სიუხვე „მარტირიკის“ დამახასიათებელი ნიშანია.

„რამეთუ განხრწნადნი არიან, რომელნიმე გესლთაგან შეჭამადნი და ყოველნი მპარავთაგან დათხრადნი და წარპარუადნი...“ (292,12).

„მიჰსცენით... სიცოცხლეი დაბერებადი და არგებადი და მოიფარდეთ უკუდავებადი და გებადი...“ (263,5-6).

„წერილნი... არ ადკლ შემუსრუადნი...“ (264,21 და სხვა უამრავი).

14. მიმღობის უარყოფითი ფორმებიდან აღსანიშნავია ე.წ. მოკლე ფორმებიდან ნაწარმოები უარყოფითი მიმღობები, რომელთა რაოდენობა „მარტირიკაში“ საკმაოა.

„რომელიცა უვნებისაგან მოიგების სულისა...“ (356,35).

„დაგებადისა დაუბერებელისა და წარუდენისათა მიმართ აღლესვიდა...“ (334,6).

1 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131.

2 იქვე, გვ. 106, 116. ამ საკითხს სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა ახლავს. ა. შანიძე ასეთ ფორმებს „წარმოქმნაში“ განიხილავს. ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბილისი, 1976, გვ. 50, §66.

„გამოსრული უსიტყუთა ველურთაგან...” (399,34).

„რომელთა დაეკუეთა მძსგავსითა უსიტყურებითა მისითა გარდაქმნად უსიტყუად...” (402,12).

უარყოფითი მიმღობა ნაწარმოებია არ ნაწილაკით:

„მიერთუ სიტყუანი არშესაბამნი ყოვლად დიდებულთა საკურველ-ყოფათა შენთან...” (247,5).

„მიჰსცენით... სიცოცხლე დამბერებადი და არგებადი და მოიფარდეთ უკუდავებადი და გებადი...” (263,6).

საინტერესოა ძვრის-უმოცხენობა ფორმა, სადაც აბსტრაქტული სახელი ნაწარმოებია თავისებური უარყოფითი მიმღობისგან ძვრისუმოცხენო: „ძვრისუმოცხენობასაცა მისსა ჰბაძვდა...” (400,20).

უღებების ხმარების ზოგიერთი თავისებურება. 1. თანდებულები. ა) ძველი ქართული ენის ძეგლებში დადასტურებულია **მებრ** ნაწილაკის ხმარების შემთხვევები სრულებით მნიშვნელობით: „დაგუაიწყდა მებრ, თუ ქუყანასა ზედა ვართ” (ხანძთელი), უფრო ხშირად იხმარება უარყოფით წინადადებებში: „ვითარ-მე წიგნი იცისა ამან, რამეთუ უსწავიე მებრ არა?” (ი.7,15)¹.

„მარტირიკაში” **მებრ** მრავალგზის გვხვდება, მაგრამ არა ნაწილაკის მნიშვნელობით, არამედ წინდებულად გამოყენებული; მას აქვს ებრ თანდებულის შინაარსი, თუმცა ებრ თანდებულის ხმარებაც არ არის შეზღუდული.

„და სურვილი ესე ჩემი არს მებრ უფლებისა...” (38,29).

„რომელიცა მებრ კეთილისა ჩუეულებისა... განატფობდეს...” (158,24).

„და მებრ ბრძანებისა... დააკლდეს...” (261,7).

მებრ არსებისა, მებრ ჭეშმარიტებითისა ცნობისა... მებრ მონებისა და უფლებისა... მებრ მშობელობისა და შვილებისა...” (29,15) და სხვ. უამრავი.

მხოლოდ შედეგ მაგალითებში შეიძლება დაგვებადოს ეჭვი, რომ მებრ უკუდებული თანდებულის ადგილზე ზის, თუკი მას პირველ სიტყვას მივაკუთვნებთ.

„არა იგავითისამებრ მძსგავსებისა მძსგავსებენ... ვარსკულაენი...” (36,20).

„რომელ არს ენისამებრ ჩუენისა...” (128,31).

ამ მაგალითში კი ნამდვილად მებრ უკუდებულია:

„ხოლო წყალთაცამებრვე და ესთა ჰქმნა ღმერთმან სოფელი ესე...” (284,23).

ერთ მაგალითში **მებრ** სახელადაა ქცეული და მსაზღვრულს წარმოადგენს: „და აქათ და იქით ზუთნი ძვრისმოქმენნი მებრითა განჩინებითა ძელითავე სიკუდილად დაისჯებოდეს...” (149,18).

ბ) თანდებული **თვს**. ეს თანდებული ჩვეულებრივად იხმარება „მარტირიკაში”, მაგრამ იშვიათად ის წინდებულადაა გამოყენებული:

„უყოფდა წყალობასა... თვს საქართუელოფსა და კახეთის აოკრებისა...” (24,27).

1 ა. შანიძე, ძველი ქართული ენის გრამატიკა, თბილისი, 1976, გვ. 149.

გ) გარდა თანდებული მხოლოდ ახალ ქართულში იხმარება. იშვიათად ის გვხვდება „მარტირიკაში“, მაგრამ წინდებულად (ძვ. ქართულში მას თვნიერ შეესატყვისება).

„გარდა მეფისა ყოველნი თანად-მოძხრაზაობენ...“ (33,13).

დ) ხშირია თანდებულ და-ს ხმარების შემთხვევები „მარტირიკაში“ თვს თანდებულის მნიშვნელობით, რაც დღეს დიალექტებშია შემორჩენილი:

„რაოდენ კაცთადა შესაძლებელ არს...“ (199,29).

„ვეითარმედ ჩემდა შეუძლებელ არს...“ (117,25).

„ეგსახედ მაცხოვარებად ყოვლისა სოფლისადა, რათა ხატი... განაახლოს...“ (141,1).

და თანდებულდართული ნაცვალსახელები ხშირად მი თანდებულსაც ირთავენ:

„ნურარად ფიცხელ უბნობ მისდამი...“ (92,22).

ე) „მარტირიკაში“ არცთუ იშვიათად ძველი და ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელი მი თანდებული დაერთვის მიმართულებითი ბრუნვის აღმნიშვნელ ნანათესაობითარ-ვეითარებითის როგორც მრავლობითის, ასევე მხოლოდობითის ფორმებს:

„განაღვძებს სულთა ჩუენთა... აზონებათადმი რეჟდენისთა...“ (138,26).

„მიუშუეს ყოველი წადილი ტრფიალებითი... სატრფიალოსადმი...“ (112,6).

„ერთმანეთისადმი ზავებულნი...“ (14,7).

„რომელთადმი დედანი დაიყენნეს...“ (90,4).

„ლოცუათა შემწირული ნივთთშემომქედებისადმი შეიპყრეს...“ (133,2).

„იტყოდა სხუათადმიცა...“ (90,2).

„მისრული და სახლეულთადმი თვსთა...“ (147,11).

„აქუნდა პასუხად ყოველთადმი...“ (147,9).

2. **კავშირები.** ა) მაგრა კავშირი უძველეს ქართული ენის ძეგლებში არ იხმარება (დღევანდელი მაგრამ-ის მნიშვნელობით იხმარებოდა გარნა, ხოლო, არამედ). მხოლოდ ორიოდ მაგალითი დასტურდება „იოვანესა და ეფთემეს ცხოვრებაში“, მაგრამ არა დღევანდელი მნიშვნელობით¹. სამაგიეროდ ჩვეულებრივია მაგრა-ს დღევანდელი მნიშვნელობით ხმარება პეტრიწის თხზულებებში². აღარაფერს ვამბობთ საერო ხასიათის XII-XIIIსს. ძეგლებზე, რომლებშიც ეს კავშირი გავრცელებულია;

ანტონის „მარტირიკაში“ მაგრა კავშირი ხშირად იხმარება, მისი ძველი ექვივალენტების გარნა, ხოლო, არამედ კავშირების გვერდით:

„იიძულეობდა... მაგრა იგი... ეგო შეურყეველად...“ (64,30).

„...სასურველ, ერთი და იგივე, მაგრა ჩუეულებით... ვითამე უგანთვსებულეს...“ (138,16).

„...მაგრა წმიდასა მას ერთი აქუნდა პასუხი...“ (148,3).

„მაგრა აღილო მან...“ (63,8).

„...მაგრა უწყოდეთ ესე...“ (202,32).

„...მაგრა აზრახებდა შადიმან წარსულსა...“ (59,11) და სხვა მრავალი.

1 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.

2 იქვე.

ბ) „მარტირიკის” ენისათვის დამახასიათებელია **რომელ** ფორმის დღევანდელი **რომ-**ის მნიშვნელობით ხმარება, რაც ძველი ქართული ენის ძეგლებიდან დასტურდება იოანე პეტრიწის თხზულებებში¹, ხოლო უფრო ძველ ძეგლებში იშვიათად გვხვდება².

„წინასწარ ჰხედავს, რომელ ახს დღე მათი...” (254,3).

(შდრ. დღევანდელი: წინასწარ გრძნობს, რომ ახლოს არის დღე მათი სიკვდილისა).

„ხოლო მოძრახობენ, რომელ შემდგომად რაოდენთამე წელთა...” (47,24).

რომელ უამრავ შემთხვევაში გამოყენებულია მიზეზის გარემოებით დამოკიდებულ წინადადებებში დღევანდელი **რომ** კავშირის მნიშვნელობით, რომელსაც მთავარ წინადადებაში ყველაზე ხშირად **მით** მისამართი სიტყვა შეესატყვისება, ხოლო უფრო იშვიათად **ამად** (დღევანდელი ქართული ენით იმიტომ და ამიტომ).

„სანატრელ არიან ბრძენნი ესე მით, რომელ პოენილი იგი სიბრძნეი... მიუთხრეს...” (255,18; შდრ. ბენიერნი არიან ბრძენნი იმიტომ, რომ შეძენილი სიბრძნე გადმოსცეს).

„უბრძანა... წარკუთად თავი მისი მით, რომელ ნუსადა აღიღონ ქრისტიანეთა სხეული მისი...” (226,28).

„სადაღამცა იპოვა მათ შორის მით, რომელ სულნი სიწმიდითა... ზესთა ქმნილმან...” (198,8).

„დამტკიცებად ჰყო სიყუარულითა უქცეველითა მით, რომელ ესვიდა იგი საქმეთა ჭეშმარიტებასა...” (212,15).

„ნუცადა ჴუებულ იქმნები მეფობისაგან შენისა მით, რომელ არა მაქუს გულსა შინა ჩემსა შური...” (58,13).

„კეთილ უკუე არიან... მით, რომელ... განგუაღჳებენ წაღილად...” (68,24).

„უბნობ მისდამი მით, რომელ ბუნებაი დელათა არს სულმოკლე...” (92,22).

„ვინა შეუხებელ სადამე არს იგი მით, რომელ უკეთუ მარტივ არს, შეუხებელცა არს...” (139,32).

„ვინა საუკუნო არს მით, რომელ ყოველთა მათ ერთთა არსებანი საუკუნო არიან...” (139,34).

„არარადმე დაჭრანი ასოთანი... მით, რომელ ტრფიალებამან მოიყუანნა სატკივართა უგრძნებელობად” (190,24).

„ცოდუა არს უღმრთობად ამად, რომელ სათნოება იგი... არს დაცუა მცნებათა...” (353,28).

„განგებაი საღმრთოდ იყო მაშინ განრინებაი ნონასი ამად, რომელ მოჰქონდა ჩუენდა სიტყუანი ცხოვრებისანი...” (397,1).

აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულში **რამეთუ**-ს ძირითად მნიშვნელობასთან ერთად ჰქონდა დღევანდელი **რომ** კავშირის მნიშვნელობაც:

„მე გეტყჳ შენ, რამეთუ შენ ხარ კლდე” (მათ. 16,18).

1 იქვე.

2 შ. ძიძიგური, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის... 1959, თბილისი, გვ. 23-29.

ანტონიც ხშირად ხმარობს **რამეთუ** კავშირს **რომ**-ის მნიშვნელობით, თუმცა ასეთი მაგალითები **რომელ**-თან შედარებით ნაკლებია:

„მის თანა განსუენებად მოვიგო მით, რამეთუ სიმართლით მიღებად წინა-მიძს სიკუდილი...” (316,12).

„ყოველი მარტულთმოყუარე უძღებ არს ჰკსენებისა მიმართ მათისა მით, რამეთუ ჰკსენებად ვნებისა მათისა მოკსენება არს... ვნებათა იესუსთა...” (230,34).

„ხოლო იყავნ სიყუარული და მშკლობად... მით, რამეთუ ქუეყანა ქართლისა საკუთარ ჩემდა ვიცი...” (56,33).

„არა დავარღვეო იგი ჩემთვის... მით, რამეთუ უწყი იგი ძედ ჩემდა...” (56,33).

ანტონისათვის არაა უცხო **ვითარმედ** კავშირის ხმარება დღევანდელი **რომ** კავშირის შინაარსით.

„პატიოსან არს წინაშე უფლისა სიკუდილი წმიდათა მისთა ამისთვის, ვითარმედ სიკუდილი წმიდათა სასმელად ცხოვრებისად განასაჯა გულისხმისყოფამან...” (120,11).

„მოჰსწყვდა წმიდანი... ამისთვის, ვითარმედ არა თავს-იღუეს უარის-ყოფად ქრისტეს ღმრთისა...” (70,5).

„... არს გებად უკუდავად ამისთვის, ვითარმედ იგონებს იგი, განჰსჯის და გამოაჩინებს...” (140,4).

ამრიგად, „მარტირიკის” მიხედვით ჩანს, რომ **რომელ** კავშირი დღევანდელი **რომ**-ის მნიშვნელობით ყველაზე ხშირად იხმარება. **რომელ** კავშირი **რომელ** ნაცვალსახელიდან არის მიღებული. ამ ნაცვალსახელს ანტონი „მარტირიკაშიც” იყენებს თავისი დანიშნულებით:

„მოითრია მკეცი იგი სამჭედურითა მით, რომელი მიიღო უფლისაგან...” (414,9).

3. ნაწილაკები. 1. სხუათა სიტყვის ო. „მარტირიკაში” ის გამოიყენება ციტირებისას და დაერთვის ხმნას, რომელიც იწყებს წინადადებას:

„ჰსწერენ კუალად: „აღუტევესო კახთა ყოველთა ჳმად წინაშე დედოფლისა...” (25,14).

„ჰსწერენ, ვითარმედ: „იცხოო თეიმურაზ მეფედ ქისიყს...” (23,19).

„მოზხრაზობენ... განიზრაზაო წმიდამან არჩილ...” (79,1).

„ჰსთქუა: წარვიდეო მძლავრისად და ვითხოვო...” (77,26).

„უწყებულ ვართ: „მოიწიაო იოანესა ბრძანებად...” (107,18).

„...აღწყუედილ არისო ქალაქი ჩუენი...” (70,18).

„...იტყვს ვახუშტი: წარუგზავნაო ჳრმალი... მეფესა ლუარსაბს...” (57,34).

„...მე ვარო, რომელსა წამგუარა ცოლი თეიმურაზ...” (34,25). და სხვა მრავალი.

საერთოდ, „მარტირიკის” ენისათვის დამახასიათებელია ზოგიერთი ნაწილაკის ხმნაზე დართვა, როგორც ეს **მცა** ნაწილაკთან დაკავშირებით უკვე ვთქვით, ასევეა ზოგჯერ **ცა** ნაწილაკიც:

„და მოაგონებდაცა მკუელელობასა მამისა ძმისა...” (20,3).

„უფრთხოლაცა ფარულად, რათა...” (61,2) და სხვა მრავალი.

ბ) რე ნაწილაკი „მარტირიკაში“ ძალიან ხშირია, თუმცა მისი ფუნქციის გარკვევა ჭირს, რადგან იგი ძველი და საშუალო ქართული ენის ძეგლებში მაინც სპეციფიკური მნიშვნელობით იხმარებოდა; მარტირიკაში მისი მოქმედების სფერო ძალიან გაზრდილია.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ რე ნაწილაკი, ჩვეულებრივ, უფროობითი ხარისხის ფორმებს ახლავს, რადგან გარდა ნაირი, სახის მნიშვნელობისა, რომელიც მას ხმნისართებზე დართულს აქვს (ეგ რე), მას მცირედ, ოდნავ მნიშვნელობაც აქვს ზმნებთან და ზმნიზედებთან ხმარებისას¹. „მარტირიკაში“ რე ნაწილაკს ეს მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ზედსართავის უფროობით ფორმებთან:

„ღმრთისა მიერ უადვილესრე შესაძლებელ არს...“ (175,20).

„უძწუერუალესითრე ტრფიალებით შემსმელ სასმელისა უფლისასა...“ (230,16).

მაგრამ უფრო გაურკვეველია მისი ფუნქცია მოქმედებით და ვითარებით ბრუნვებში დასმულ ზედსართავ სახელებთან. ალბათ, ანტონი მას იმავე მნიშვნელობით ხმარობს, როგორც ის გამოყენებულია ზოგჯერ ძვ. ქართული ენის ზოგიერთ ძეგლში (მაგ., „ხოლო აქა განგრძობილადრე მოგვთხრა წიგნმან“: გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი „ექუსთა დღეთა“ 30,28, მ. კახაძის გამოცემა) ზედსართავის დადებითი ხარისხის ფორმებთან უფროობითი ხარისხის გამოსახატავად:

„შეკრულ იყენეს არათუ ბუნებითითარე ჰსჯულითა ოდენ...“ (286,3).

„ჭეშმარიტითარე მჰსჯავრითა...“ (74,22), „ახლითარე განახლებითა დაბადებულსა“ (137,9).

პატიოსნითარე (40,17), უხილავითარე (40,32), შერეულითარე (51,32), მრავლითარე (58,4), მზაკუართარე სიხარულითა (59,35), დიდითარე (18,26).

„რომლითაცა ბუნებითადრე მტკიცებდეს გონებაი განუკრთომელად...“ (198,9).

„დიდადრე მდინარედ გამოსრულმან განაკვრუნა ძალნი ზეცისანი...“ (263,11).

„მკუდართა ცოცხლადრე წარმომადგენნი...“ (107,6).

„რათა ხატი თვისი... უზრწნელეზადრე... მოიყუანოს...“ (111,32).

„უფრთხოდაცა ფარულადრე, რათა...“ (61,2).

„უთანასწოროდრე გამოცდილ იყო...“ (60,31).

„მცირედრე (26,11), ანაზლადრე (18,10), მკვნედრე (60,4), მძაფრადრე (32,25), „მრავალთარე იქმოდა მოგონებათა...“ (175,14) და სხვა მრავალი.

მაგრამ რე ნაწილაკის ფუნქციის დადგენა არსებითი სახელის, რიცხვითი სახელისა და საწყისების წრფელობით, მოქმედებით და ვითარებით ბრუნვებთან ჭირს;

„ზაფხულრე“ (54,26); „აღჰსდგა ტაბლითრე“ (61,33); „ფიციითარე (29,7); „ორადრე (21,14); „განთკსებითრე (30,30); „ბრძანებითარე (24,6); „მადლობითრე (30,14); „ზაკვთრე (23,4); „რომელთა შორის დოღმატისტორიადრე მექმი არს მამამთავარი... ბესარიონ...“ (14,26).

1 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 98. ა. შანიძე, ქართული გრამატიკის საფუძვლები, თბილისი, 1953, გვ. 662.

უკანასკნელი მაგალითების მიხედვით შეიძლება ვთქვათ, რომ რე ნაწილაკი „მარტირიაში“ უფრო სტილისტიკური მოსაზრებით იხმარება, ვიდრე გარკვეული გრამატიკული მნიშვნელობით და რომ მას დაკარგული აქვს გრამატიკული ფუნქცია.

გ) ნაწილაკი ყე საკმაო ოდენობითაა წარმოდგენილი „მარტირიაში“. ის იხმარება გარდაუვალი ორპირიანი და გარდამავალი სამპირიანი ზმნების მე-2 და მე-3 ირიბ-ობიექტური პირის მრავლობით რიცხვში და ინვერსიული ფორმების მე-3 სუბიექტურ პირში¹ ისევე, როგორც ქართული ენის რამდენიმე დიალექტში. როგორც ცნობილია, ძველ ქართულ ენაში ირიბი ობიექტის მრავლობითობა არ აღინიშნებოდა, თანამედროვე ქართულში კი ირიბი ობიექტის მრავლობითობის აღსანიშნავად გამოიყენება “თ”. ანტონის „მარტირია“ ამ საკითხში ჭრელ სურათს გვაძლევს. მის ტექსტებში მრავლადაა დადასტურებული სამივე შემთხვევა ერთი და იმავე ფორმებისათვის. 1. ძველი ქართულის ნორმა: არ აღინიშნება ირიბი ობიექტის რიცხვი. 2. მრავლობითის ნიშნად გამოიყენებულა თ და ვ. 3. გამოიყენებულა დიალექტური ყე ნაწილაკი. ჩვენ მხოლოდ ორი უკანასკნელის მაგალითებს ვაჩვენებთ:

„ვარსკულავთა მოძრავთა აქუსყე თვთოეულსა ღერძი თვისი...“ (36,9).

„რომელთა აქუსყე თვისებად ესეგუარი...“ (191,27).

„რამეთუ მათ შინაგან აქუნდაყე დასაშრეტელ ცეცხლისა წყალი...“ (190,16).

„რომელი ანგელოსთა ჰსურისყე შესწავებად...“ (XIX, 589, 19).

„პრწმენაყე აღმთქმელისა მის მიმართ...“ (166,29).

„სირცხვლითა წიწნეულებად მოიყუანებდაყე საკურელებად უღმერთობისა...“ (19,26).

„საჭიროდ შემოუკდაყე შორის იძულებად...“ (407,27).

„შეურაცხიესყე ბოროტად განსლუად მათი...“ (158,1).

„ნუმცა დაგვიწყებოესყე ჰქსენებად ჩემი ლოცუათა შინა...“ (97,12).

„და მოაქუსყე მოწამეთათვის... რომელთამე სიტყუანი...“ (137,14).

„ვერ დაბრკოლებელ შესულად დიდებასა შინა ქრისტესსა ექმნაყე...“ (323,12).

„არამედ მოუღებოესყე სული შვილებისა...“ (254,12).

„ვითარმედ დაუმტკიცებოესყე განსაზღურებად ესე ანუ განჩენად...“ (341,16).

„ვინაიცა სულმან ღმერთთმთავარმან უქმნაყე... წყაროთა სიმრგულეი...“ (360,7).

„რამეთუ მულაბან აჩნდაყე მათი იგი სხვა ქადაგებისა შედგომად...“ (364,19) და სხვა მრავალი.

მაგრამ: „ამით ტაფ-ჭალათა... აქუსთ ჩუეულებად...“ (201,12).

„ თვთ დაჰსჯილი უკუე აქუნდათ გულისსიტყუად...“ (196,29).

„აქუსთ სხუაობად ქუემეგანწუალებითი...“ (36,32).

„ვითარ არა სირცხვლ გიჩნსთ სახელისდებად ღმრთად...“ (115,26).

„რამეთუ ცხოვრებად ანგელოსებრი მოაქუსთ კორცთა შინა...“ (108,28).

„რომელთამე მოაქუსთ... სამოსელნი...“

„დალათუ გჰსურსთ ფრიად სიკუდილი ჩუენი...“ (137,27).

1 ა. შანიძე, ანტონ I-ის გავლენა სალიტერატურო ქართულზე, 1964, გვ. 76.

„არღა მოუღებესთ სული გონებისა...” (254,110).

„რომელთაცა... მოუგოესთ საღმრთოდ განბრწყინებად...” (134,22).

„ხოლო თქუენ... უარ-გიყოფოესთ შემოქმედი თქუენი და შეგირაცხიესთ ესე კეთილ-გონიერებად...” (279,20-21).

„ბორცუთა და მათა ზედა აღჰყავსთ მდინარენი...” (107,5).

„სასმელი ესე სიკუდილისა, რომელი გიპყრიესთ ჴელთა შინა...” (262,5).

„შესახედავისა სიმწუნანე ჰსურისთ თუალთა ბრძენთასა...” (361,16).

„რამეთუ პირითა აღიარებდეს უფალსა იესუს და ჰრწმენათ გულითა...” (362,28).

„ყოველთა მეძიებელთა თვისთა ეპოებისთ ღმერთი...” (350,6).

როგორც ვნახეთ, „მარტირიკისათვის” დამახასიათებელია ასეთი პარალელები: აქუსთ-აქუსყე, ჰრწმენათ – ჰრწმენაყე, გიჩნსთ – უჩნდაყე, მოაქუსთ – მოაქუსყე, მოუღებესთ – მოუღებესყე და სხვა მრავალი. და მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ ყე ნაწილაკიანი ზმნები თ-ანიან ფორმებთან შედარებით ნაკლებია, ღომინირებს ირიბი ობიექტის მრავლობითობის აღნიშვნის ის ფორმა, რომელიც თანამედროვე ქართულენაში დამკვიდრდა მცირეოდენი ფონეტიკური ცვლილებებით (აქუსთ-აქუთ, გჰსურსთ-გსურთ და სხვ.). ამ საკითხში, ეტყობა, ანტონმა მისი დროის სასაუბრო ენის გავლენა განიცადა, თუმცა საბოლოო არჩევანი დიალექტური ფორმებიდან არ გაუკეთებია.

ღ) ნაწილაკი **საღამე** „მარტირიკაში” ძველი ქართულის **სამე** ნაწილაკის მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს; **საღამე**-ს დღევანდელი ქართული ენის **კი** ნაწილაკის შინაარსი აქვს. ეს უფრო იმ მაგალითებით ჩანს, სადაც **საღამე თუ** კავშირთან ერთადაა წარმოდგენილი, აქ მას თუკი-ს მნიშვნელობა აქვს.

„ხოლო თუ საღამე არა მოკლას, ერჩდესმცა..., იგი...” (147,34).

„თუ საღამე შესაძლებელ იყოსმცა...” (148,5).

„თუ საღამე არა ისმინო...” (243,10).

„და თუ საღამე არა მივიდემცა...” (59,17).

„და თუ საღამე შთავცკვნეთცა ჴელთა შინა ბარბაროსთასა...” (70,19).

უფრო ძნელია **საღამე** ნაწილაკის მნიშვნელობის დადგენა თუ-ს გარეშე, მაგრამ თუ **საღამე** ძველი ქართულის **სამე** ნაწილაკის ექვივალენტია, იგი იმავე მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს. ეს ჩანს ორივე ფორმის შემცველ წინადადებათა შედარებით:

აწ უკუე თავისუფალ სამე არიან შვილნი (მ. 17,26); „პირი სამე ცისად იცით გამოცდად” (მ. 16,3); „აჰა, ვითარ სამე უყუარდა იგი” (ი. 11,36). ქვემოთ ჩამოთვლილ წინადადებებში საღამე მართლაც ამავე მნიშვნელობით იხმარება:

„გინა მოწყალე და სახიერ არს საღამე ბუნებით და ამისთვის უყუარს წყალობა და მჰსჯავრი უფლისა...” (356,21).

„ხოლო ორად საღამე წუალებულ შიში უფლისა...” (354,26).

„რად საღამე განაშორებ ჩემგან ცოლსა ჩემსა...?” (96,19).

შდრ. იაკობ ხუცესი: „გამომეც ცოლი ჩემი, რად განმაშორებ ჩემგან?” (ძვ. ქარ. აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, 1, 19,19).

„რამეთუ იხილა მან სადამე თვს შორის მოსრული სატრფიალოდ თვსი...“ (76,17).

4. საკავშირებელი სიტყვა ვინა//ვინაჲ. ვინაჲ და მისი ვარიანტები ძვ. ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება, რომელთაგან ძირითადია ადგილის ზმნიშედის გამოხატვა, მაგრამ „ძველი ქართულის მოგვიანო ხანის ენაში (IX, X, XI სს.) მარტივი წინადადებების ფარგლებში თავისი ძირითადი მნიშვნელობის – ლოკალობის სემანტიკის გადმოცემის გვერდით იძენს მეორე ფუნქციას. ესაა კაუზალობის სემანტიკის გამოხატვა. ამგვარად, იგი მიზეზის ზმნიშედაცაა, უდრის **ამიტომ, ამის გამო**“¹. პეტრიწის თხზულებებში **ვინაჲ** იმ მნიშვნელობით, რომელიც მას ძველ ქართულში აქვს, იშვიათად იხმარება და ძირითადად **საიდანაც, რის გამოც, აქედან გამომდინარე, ამგვარად, მაშასადამე** მნიშვნელობითაა ნახმარი².

ანტონის „მარტირიკაში“ ვინა (უფრო ნაკლებად ვინაჲ), ვინაჲცა ფორმები ძალიან ხშირად გვხვდება, მაგრამ მას არც ერთხელ არა აქვს ლოკალობის სემანტიკური მნიშვნელობა. ის ყოველთვის გადმოგვცემს **ამიტომ, ამის გამო** ზმნიშედის შინაარს. ხშირად **ვინა-ვინაჲც**, იწყებს წინადადებას და ლოგიკური დასკვნის შინაარსს ატარებს (შდრ. ამ მნიშვნელობით მისი ხმარების შემთხვევები პეტრიწის ენაში³):

„...ვითარმედ საქმენი გრიგორისნი იყუნეს ნიადაგ ქრისტესთვს, ვინა არა ჰსცა გრიგორი ადგილი ვნებასა გულფიცხელობისასა...“ (379,29).

„მოვიდა ღმერთი... და დაემკვდრა მის შორის, ვინა შემძლებელ იქმნა ამით ყოველთავე მსახურებათა აღსრულებად...“ (414,18).

„მე მივმს შენ მიერ ნათლისღებვა და შენ ჩემდა მოხუალა? ვინა შეუძლებელ არსო ჩემდა უაღრესისა ძალისა ჩემისა მოღებისა შეკადრებად...“ (408,22).

„ვინა შეწვევისაგან გარეგანისა მოკლებულთა ციხისშინათა ზავი ითხოვეს...“ (291,1).

„ვინა ესენიცა კეთილ არიან, ხოლო ვინაითგან კეთილ არიან, მაშასადამე, საწადელ არიან...“ (68,22).

„ვინა თანა-გუაცს სიკუდილი კაცისა ამის ესეგუარი...“ (132,13).

„ვინა სათანადო არს ჩუენდა ნატურად წმიდანი მოწამენი ქრისტესნი...“ (158,10).

„ვინა ჴსენებაჲ მისი ქებითურთ...“ (267,21).

„ვინა საკრუელ-ჰყოფს უფალი ნებასა თვსსა მათ შორის“ (208,24).

„ვინა ვაკურთხო უფალი ყოველსა ჟამსა...“ (356,23).

„ვინა მიუხლოთ მარტულთა... ჯილდოდ... და შეუთხზათ გვრგვნი...“ (283,35).

იგივე მნიშვნელობა აქვს **ვინაჲცა** ნაწილაკიან ფორმებს. ამიტომაც იგიც დასკვნის შინაარსს აძლევს წინადადებას. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

„ვინაჲცა უწყებულ ჰყუეს მეფეჲ...“ (280,29).

„ვინაჲცა ბრძანებული განხინებაჲ მძლავრისა მიილო სისარულით...“ (245,21).

„...ვინაჲცა შეიზრახნეს მსახურნი ცეცხლისანი...“ (132,3).

1 შ. ძიძიგური, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის, თბილისი, 1959, გვ. 290.

2 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 163.

3 იქვე, გვ. 164.

„...ვინაიცი დღეს ამას ცხოვრებისასა შეეწია მათ ღმერთი, რამეთუ...” (205,4).

„ვინაიცი მტარუალნი იგი... მიაქციენა კარვებად...” (151,33).

ვინა-ს, ვფიქრობთ, ზოგჯერ შეიძლება ჰქონდეს **რადგან** მიზეზის ზმნიზელის მნიშვნელობაც. ეს მოულოდნელი არაა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ **ვინაითგან**-ს ძველ ქართულში **რადგან**-ის მნიშვნელობა ჰქონდა:

„ხოლო მოწამეთა ჭეშმარიტებისათა დაღუეს სული თვის მისთვის, რომელმანცა ჰსთქუა: „მე ვარ ჭეშმარიტება”, ვინა მოწამეთა ფრიად შეიყუარეს იგი...” (267,11).

„ხოლო ქება ვინაითგან იგი არს, რომელი აღრიცხავს სრულებათა სხუათასა და ჰსენებაი კოსტანტინესი ქებითურთ, ვინა სათანადო არს აღრიცხუა სრულებათა მისთა...” (267,24).

„ვინა უკუეთუ სადამე არს სული, მაშასადამე, უკუდავიცა მიიღოს ადგილი...” (140,6).

5) მაშასადამე, საკავშირებელი სიტყვა ანტონის წინა პერიოდის საეკლესიო მწერლობის ძეგლებში არ იხმარება. პეტრიწის ენაში ბევრი მაგალითია დადასტურებული ამ მნიშვნელობით მაშა-ს ხმარებისა¹. მის ნაცვლად ძველ ქართულში **ვინაი**, **ვიდრემდე**, უკუე იხმარებოდა. მაშასადამე ანტონის ენაში სასაუბრო ენიდან უნდა იყოს შემოტანილი. ის შედგენილია **მაშა** და **სადამე** ნაწილაკების შეერთებით.

„რომელიცა არს... გონებაი და სიტყუა და ცხოველ, მაშასადამე, უკუდავიცა...” (139,16).

„არა არიან ღმერთნი ესე მარტივ, მაშასადამე, შესაძლებელ არიან დაგხსნად კერძოთად...” (139,21).

„ვინა უკუდავ სადამე არს სული, მაშასადამე, უკუდავიცა მიიღოს ადგილი...” (140,6).

„კუალად, მაშასადამე, ყოველი მცოდნეული კრძალულებისად – მცოდნეულ სარწმუნოებისა მიმართ...” (354,8).

„მაშასადამე, მცოდნეული სიბრძნისად – მცოდნეულ კრძალულებისად...” (354,8).

„მაშასადამე, ნეტარსა და მონასა უფლისა ღმრთისასა... ვერღარა ეძლო მონებად...” (383,4).

„ვინაითგან კეთილ არიან, მაშასადამე, საწადელ არიან...” (68,23).

6) ესთა ვითარების ზმნიზელის მნიშვნელობით ძალიან ხშირად იხმარება „მარტირიკაში” **ესრეთ** ზმნიზელის მონაცვლედ და **ასე**, **ამნაირად**, **ამგვარად** თანამედროვე ხმარების ზმნიზელების შინაარსი აქვს.

„და ესთა შეაერთებს ვისმე...” (198,29).

„...რომლითა ესთა შემკრავს ჩუენ ჰსჯული ბუნებითი...” (285,33).

„მიზეზმან წმიდისა წლისამან ესთა ძრუად იწყო...” (23,17).

„ვინა ესთა მოიგონებისა... შემოქმედი... სულ არს მარტივი...” (356,9) და სხვა მრავალი.

მაგრამ:

„ესრეთ ძლითი-ძლად მისრულნი... მიმადლებულ იქმნეს...” (198,32).

1 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 169.

როგორც ჩანს, ესთა ანტონის ენისათვის დამახასიათებელი სიახლეა.

კომპოზიტები. „მარტირია“ კომპოზიტების სიუხვით ხასიათდება. ანტონის მიერ გამოყენებული თუ შედგენილი კომპოზიტების გამორჩევა „მარტირის“ ტექსტში ადვილია ვიხუაღურადაც, რადგან აქ ანტონი ხმარობს გარემორთხმულს. ჩვენ არ შევუდგებით „მარტირიაში“ კომპოზიტების სახეების დახასიათებას, აღვნიშნავთ მხოლოდ ერთ თავისებურებას: ანტონის მიდრეკილებას რთული სიტყვების შექმნისკენ. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ე.წ. სამმაგი რთული სიტყვები:

„კეთილ-მეთნ-მმკაცრე“ (37,4).

„მკლავ-მაგარ-კუეთანი“ (49,25).

„უუამ-უდრო-უწელიწდონი“ (15,19).

„დენო-სმულ-ყოფასა შინა“ (51,28) და სხვ.

ლექსიკა. „მარტირის“ ლექსიკური არსენალი მეტად მდიდარია. „მარტირის“ ლექსიკა ასახულია ლექსიკონში, რომელიც ერთვის ტექსტის გამოცემას, მაგრამ ცოტაოდენი რამ მაინც უნდა ითქვას საგანგებოდ. აქვე დავძენთ, რომ ანტონი შესანიშნავად იცნობს ძველი ქართული ენის არქაულ ლექსიკას და იყენებს მას.¹

ანტონის „მარტირიაში“ მოინახება ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც ნასესხებია ბერძნულიდან, მაგრამ ძველი ქართული ენის ძეგლებში თითქმის არ გვხვდება. ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ასეთი ლექსიკა ანტონმა პირველმა იხმარა, მაგრამ ნაწილი ამ ლექსიკისა რომ თანდათანობით დამკვიდრდა ქართულ ენაში და დღესაც იხმარება, ამაში ანტონის დამსახურებაც უდავოა. ასეთი ლექსიკა ორ ნაწილად უნდა წარმოვადგინოთ:

ა) ბერძნულიდან მომდინარე ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც არ დამკვიდრდა ქართულში (ბერძნული შესატყვისობანი იხ. ლექსიკონში).

აკქსონი – მწერალი (369,1 და მრავალჯერ).

ანტლია – ტოლჩა (265,9).

აპოლიქსიკა – ცოდნა, რომელიც გამორიცხავს საწინააღმდეგოს არსებობას (407,24).

ალალმა – ქანდაკება (270,16).

გნომი – შეცნობის უნარი (325,23 და მრავალჯერ).

ეპიფანია – ზედაპირი (167,27).

ვუტმო – ბალახი (338,8).

თრონოს – ტახტი (330,12).

ინდალმა – სახე (ინძა) (370,17).

ირისე – ცისარტყელა (168,6).

კენტრო – ცენტრი (342,1; დამკვიდრდა ცენტრის ფორმით გვიან).

ლატრია – საღმრთო? (161,34).

ლიმენა – ნავსადგური (160,14).

ლიმო – ლიმონის ხე (249,34).

მავი – ლურჯი (283,10).

პელელო – ზღვა (თუ მისი ნაპირი) (190,18).

პინაქს – სარჩევი (418,22).

პსიხი – სული (184,12).

სირა – რიგი, წყება (14,16 და მრავ. იხმარ. „ვეფხისტყაოსანში“).

სოლინარი – წყალსადენი (162,5).

ბ) ის ლექსიკური ერთეულები, რომლებიც ყველა ანტონის შემოტანილი თუ არ არის, მაინც ამ პერიოდში ჩნდება საეკლესიო ლიტერატურაში, დამკვიდრდა ქართულში და დღესაც იმავე მნიშვნელობით იხმარება: არომატი (188,35), ატმოსფერა (13,3), გნოსი (287,16), დისკო (383,16), ეგსპედიცია (338,26), ეკვატორი (191,32), ეკლიპტიკი (191,32), თეორეტიკა (355,24), იდეა (165,16), მერედიანი (249,6), მონარხია (259,23 და მრავ.), პოლიტიკოსი (მოქალაქე, 326,31), პრაქტიკოსობა (327,3), პროვინცია (260,28), სინტაქსი (327,18), სისტემა (184,7), სეკუნდი (255,38), სკლოგიზმო (342,20), სხოლასტიკოსი (325,37), ფარგალი (358,17) და სხვა.

2. უნდა გამოვევით ის ლექსიკა, რომელიც სხვაენოვანი წარმოშობისაა, მაგრამ ანტონს რუსულის გზით უნდა შემოეტანა („მარტირიკა“ დაიწერა ანტონის რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ): ატაკი (атака ფრანგ. attaque, 20,12 და ხშირად), მონარხია (ბერძ. μοναρχια 259,23), მუსკული (ლათ. musculus), პროვინციალ (ლათ. provincial; 260,28), სეკუნდი (ლათ. secunda 255,38), სფერა (sphaera) და კიდევ ბევრი სხვა, რომელიც ჩვენ შეიძლება პირდაპირ ბერძნულიდან ან ლათინურიდან შემოტანილი გვეგონოს, ამას გვაკარაულებინებს **ანგელოს** სიტყვის ზოგჯერ **ანგელ** (427,8), **ანგელთად** ფორმით ხმარება (მდრ. რუს. ангел).

3. აღნიშვნის ღირსია ის ლექსიკა, რომელიც ანტონის შექმნილია გრამატიკული კატეგორიებისათვის, დამკვიდრდა თანამედროვე ქართულ ენაში და „მარტირიკაშიც“ იხმარება: აწყო (193,31), ნამყო (19,30), მყობადი (193,32), ქვემდებარე, სინტაქსი, წინადადება და სხვა.

4. აქვე უნდა დავასახელოთ ის სიტყვები, რომელთაც ანტონის „მარტირიკაში“ დღევანდელი შინაარსი აქვს, ხოლო ძველ ქართულ ენაში განსხვავებული ნიუანსით იხმარებოდა: არსება (121,10), თანამედროე (19,10), თვსება (191,27), თანჯმაება (84,4), მოქმედება (19,7), მოძრაობა (179,1) და სხვ.

სინტაქსის ზოგიერთი საკითხი

„მარტირიკის“ ენისათვის დამახასიათებელი სინტაქსის ზოგიერთ საკითხზე საუბარი ჩვენ მორფოლოგიაში მოგვიხდა (მსაზღვრელ-საზღვრულის ბრუნვაში და რიცხვში შეთანხმება, რომელ კავშირი დაქვემდებარებულ წინადადებაში, მცა კავშირის სინტაქსური ფუნქცია და სხვა) და აქ აღარ გავიმეორებთ. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე საკითხს შევეხებით:

1. მასდარული კონსტრუქცია. როგორც ცნობილია, ვითარებითში დასმული მასდარი ძველ ქართულში ინფინიტივის მნიშვნელობით იხმარებოდა ისევე, როგორც სხვა ენათა

ინფინიტივი. ვითარებითში დასმული მასდარი ხშირად რთული წინადადების მონაცვლეა ქართულში. ასეთ შემთხვევაში მისი შემცველი წინადადება ჰიპოტაქსურ შინაარსს გამოხატავდა¹.

„მარტირიკაში“ მასდარულ კონსტრუქციას ანტონი ძალიან ხშირად მიმართავს რთული წინადადების შემოკლებით მიზნის გარემოების გამოსახატავად. „დაიღუა გულსა თვისსა დადებად სული თვისი“ (59,14) (მღრ. „დაიდვა გულსა თვისსა, რათა დასდვას სული თვისი“).

„და მოსრულსა მეფესა აწვა შაკ-აბას ჭამად თევზი...“ (61,24); (მღრ... „რათა ჭამოს თევზი“).

„გიორგი იზრახა მოხდად სახლსა შინა თვისსა მეფეი და... ღვნოსმულ-ყოფასა შინა ჩუენებად დაი თვისი...“ (51,26; მღრ... „რათა მოხადოს... და აჩუენოს...“).

„ცოლადცა მოყუანებად ინებოს იგი“ (51,33). (მღრ. „ინებოს, რათა ცოლადცა მოიყვანოს იგი“).

„ვევედრებით სიძდაბლით... მიცემად მეფეთად სამეფონი თვისნი“ (57,16).

„ეფუცა... აღსრულებად ყოველი ესე...“ (57,26).

„ვითარმედ შესაძლებელ არს ჩემდა ძერი ყოფად...“ (59,37).

„მაწვო უარისყოფად ქრისტეს...“ (61,29).

„და აყენებდა ხარკსაც მიცემად კეისრისა...“ (220,32).

„ბრძანა შეპყრობად წმიდა იგი...“ (81,11).

„მნებაეს აღწერად ღუაწლნი შენნი...“ (92,6).

„იყო... მეცადინ თვისდამი მიდრეკად გულნი ყოველთა ქართუელთანი“ (51,12).

„ბრძანა მტარუალთად უწყალოდ ცემად პირი და ღაწუნი მისი...“ (148,8).

არცთუ იშვიათია მაგალითები, როდესაც ანტონი მსგავსი შემთხვევებისათვის იყენებს არა ვითარებითში დასმულ საწყისს, არამედ სახელობითში:

„არა ინებეს... შეწყნარებაი და დატევებად ქრისტეს ღმრთისა...“ (294,4).

„ბრძანა განტევებად დისა მისისა და შეპყრობადცა გიორგი...“ (54,23).

„იზრახეს შეპყრობად გიორგისა და განტევებად დისა მისისა...“ (54,27).

„უბრძანა მთავართა მათ მისულად კონსტანტინეს მიმართ...“ (280,19).

„ცხადად უყუეს მოწამესა ქრისტესსა განჩინებაი სიკუდილისა...“ (280,22).

„შეუძლებელ არს განდრეკად მისი...“ (280,17).

„არა თავს-იდვა... გამოსულად... და შეერთებად მსახურთა თანა...“ (100,19).

„უბრძანა... წარყუანებაი ევსტათისი... და იღუმაღ წარკუეთად... თავი მისი...“ (225,26).

იწყებს ხმნასთან „მარტირიკაში“ ჩვეულებრივ ვითარებითში დასმული მასდარია წარმოდგენილი:

„იწყო კუალად მოწამემან მისდა სიტყუად...“ (241,23).

„ესთა ძრუად იწყო...“ (23,17).

¹ დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 194.
244

„წმიდამან იწყო ტირილად და გოდებად...” (100,5).

„იწყეს ვედრებად... (366,11) და სხვა.

აქვე უნდა განვიხილოთ ვითარებით ბრუნვაში დასმულ მასდართან დამატების ბრუნვის საკითხი. ძველ ქართულში მასდართან მიცემითსა და სახელობითში დასმული დამატებანი ნორმალურადაა მიჩნეული, ე.ი. მასდარს შენარჩუნებული აქვს ზმნური ძალა. ასეთი მდგომარეობა შენარჩუნებულია XI საუკუნის ძეგლებშიც. „მარტირიკა” ამ საკითხში თითქმის ძველი ქართული ენის მდგომარეობას ასახავს, უფრო სწორად, ანტონი ცდილობს თავის ენას არქაულობა შეუნარჩუნოს: ჯერ მოვიტანოთ მასდართან ნახმარი სახელობითში დასმული დამატების მაგალითები:

„სათანალო არს ჩვენდა კმევედ თხრობად მართალი...” (44,24).

„უბრძანა... ცემად იგინი და აღპარსუად თმანი...” (222,5).

„ითხოვეს განთავისუფლებად საპყრობილით სანატრელნი იგი პყრობილნი...” (223,2).

„მარზპანმან ბრძანა განთავისუფლებად წმიდანი...” (223,4).

„ჰსძულს გონებასა ჩემსა ახლორე მოსულად სიტყუანი შენნი...” (297,7).

„ესრეთ სათანალო არს მიღებად ჳელმწიფებად იგი...” (410,28).

„იზრახა მოხდად... მეფეი და... ჩუენებად დაი თვისი...” (51,26).

„ჭამად თეფზი” (61,27), „ჭამად ხორცი” (61,28), „ყოფად ძერი...” (59,37), „შეპყრობად წმიდა იგი” (81,11), „აღწერად ღუაწლნი (92,6), „მიდრეკად გულნი” (51,12), „მიცემად... სამეფონი” (57,16) და სხვა მრავალი.

ვითარებითში დასმულ მასდართან მიცემითის მაგალითები „მარტირიკაში” არ გვხვდება, ნათესაობითის ხმარება კი ხშირია. ეს უკანასკნელი ფორმები აღრევე მკვიდრდება ძველ ქართულში¹ და მისი ხმარება არც „მარტირიკაშია” მოულოდნელი.

„შაკ-აბას მეცადინი გამოღებად ციხისა...” (46,30).

„იზრახა... მასპინძელ-ყოფად მეფისა...” (51,27).

„მანზრახებელთა... განტეეებად ქალისა სააკადისა...” (54,19).

„მოკლუად ლუარსაბისა შემდგომად არწმუნა შაკ-აბას...” (64,23) და სხვა.

2. პასიური კონსტრუქციები ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია „მარტირიკის” ენისა. ასეთი კონსტრუქციები ქართული ენის ბუნებისათვის არ არის ჩვეულებრივი, მაგრამ ბერძნული ენიდან ნათარგმნმა ლიტერატურამ კვალი დაამჩნია ქართულ ენას და ასეთი კონსტრუქციებიც თანდათანობით მომრავლდა, განსაკუთრებით XI-XII საუკუნიდან. მაგალითად, იოანე პეტრიწის ნათარგმნ თხზულებებში ასეთი კონსტრუქციების სიმრავლე ბერძნული ენის გავლენას მიეწერება². „მარტირიკა” ორიგინალური თხზულებაა, მაგრამ ანტონი ჭარბად ხმარობს პასიურ კონსტრუქციებს (და ეს, ალბათ, უპირველეს ყოვლისა იოანე პეტრიწის გავლენა უნდა იყოს):

„რამეთუ მათ მიერ განეფინა სახარებაი ქრისტესი...” (106,20); (მღრ. „რამეთუ მათ განეფინეს სახარებაი ქრისტესი...”).

1 დ. ჩხუბინაშვილი, ინფინიტივის საკითხისათვის ძველ ქართულში, თბილისი, 1972, გვ. 77.

2 დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 197.

„ვინაიცი მარზანისაგან ბრძანებულ იქმნა...” (114,7).

„მონაზონთაგან ვიეთმე... აღებულ იქმნეს...” (116,11).

„ხოლო ნეტარისა ხრისტოფოროს ერწმუნა ილარიონის მიერ...” (135,8).

„მეფისა მიერ კითხულ იქმნა რაჟღენ...” (144,11).

„მიგებულ იქმნა მეფე ნაცულად კითხვისა... ჭეშმარიტისაგან მკვდრისა...” (144,12).

„ესრეთ ქუათა მიერ ქოლჯთა განტყნულ იქმნა თავი...” (116,3).

„ბრძანებითა მეფისათა იგუემა ფრიად და განიჩინა, რათა წარიგზავნოს იგი მთაერისად რომლისამე...” (147,20).

„რამეთუ განიგო ჩემთვის ქრისტე ჩემისაგან სიკუდილი...” (223,34).

„და იქო იგი ყოველთა ზეცისა ძალთაგან...” (236,18).

„და უკანასკნელ გუეზრახა თვთ თავადისა მიერ ძისა თვისისა...” (283,3).

„მერმედა საპერობილესა შინა შეიყენა...” (316,27) და სხვა მრავალი.

უზმნო წინადადებები. უზმნო წინადადებათა არსებობას ძველ ქართულში ბერძნული ენის გავლენას მიაწერენ. ჩვეულებრივ გამოტოვებულია არს მეშველი ზმნა. ძნელია ვილაპარაკოთ ანტონის ენაზე უშუალოდ ბერძნული ენის გავლენის შესახებ, მაგრამ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგრძნობა გარკვეული გავლენა პეტრიწისა, თუმცა ანტონის მიერ უშემასმენლო წინადადებების ხმარება მარტო მიმბაძველობით არ არის გამოწვეული. მას რიტორიკული, ინტენსიური თხრობის გადმოცემის სპეციალური ფუნქცია ეკისრება. „მარტირიკის” მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, უშემასმენლო წინადადებები გამოყენებულია უმეტესად იმ შემთხვევებში, როდესაც ანტონი მიმართავს „შესხმის” ჟანრს, რომელიც თავისთავად მოითხოვს ამაღლებულ, პათეტიკურ წერის მანერას და საგანგებო ლიტერატურული ხერხების გამოყენებას. ერთ-ერთი ასეთი ხერხთაგანი სწორედ უშემასმენლო წინადადების გამოყენებაც არის. მეშველი ზმნების ან შედგენილი შემასმენლის ზმნური ნაწილის ჩაგდებათ მიღებული უზმნო წინადადებები დიდი ოდენობით გვხვდება: „მაშინ ნადიმნი და ნადირობანი, სიხარულნი და ღმრთისადმი მადლობანი მეფისაგან და გიორგისა, ხოლო უკეთურისა მისგანცა, მაგრა ზაკკდა ორგულებით...” (17,30).

„მაშინ კუეთებანი საშინელნი ლახტთანი და საზარელნი იგი ძკერებანი შუბთა და ოროლთანი, აღმოწუდანი და მკლავმაგარკუეთანი კრმალთანი და ამით დათრგუნუანი და წაქელუანი და აღწყუედანი მძუნუარენი უცხოთესლთანი და ძლევა ყოვლად ბრწყინვალე და სახელოვანი მეფისა...” (49,24).

ძირითადად უზმნო წინადადებითაა გადმოცემული შესხმის სტილით დაწერილი ადგილები: „ეჰა, საკვრული ესე შეცუალებაჲ! ეჰა, უზრწნელისა ამის კეთილდღეობისა დაკუეთებაჲ და ეჰა, წინათგამორჩევაჲ წმიდისა თვისისა! ეჰა, ღმრთისა მიმართა კადნიერებისა სიმაღლე მმარხუელობისამიერი და კრძალულებისა, მოგებული კორცთაგან განყრილისა სულისა!...” (125,34). ასეთი ემოციური უზმნო წინადადებები განსაკუთრებით დამახასიათებელია „მარტირიკისათვის” და დიდი რაოდენობით არის

მასში წარმოდგენილი. ხშირად ასეთ წინადადებათა რიგს ტექსტის მთელი გვერდი უჭირავს. ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე ასეთი მაგალითის დასაწყისს ვაჩვენებთ:

1. მთავარი და დამოკიდებული წინადადება შემასმენლის გარეშე: „მაშინ შეგინებანი ქალწულთანი, სიკუდილნი მოხუცებულთანი, ვითარ კერშემძლებელთა ტყუობათა და გარდასახლვისათა, მაშინ სიკუდილი მებრძოლთა ჭაბუკთა არმტყვებელთა თვსდა ტყუობად და გარდასახლუად, მაშინ სიკუდილი მღუდელთა და დიაკონთა...” და ა.შ. (26,20).

„მარტირიკაში” მრავლად მოიპოვება ისეთი მაგალითები, როდესაც ინტენსიური თხრობის დროს პირველ წინადადებაში არის წარმოდგენილი ზმნა (დამხმარე), ხოლო მომდევნო წინადადებებში იგი იგულისხმება:

„სული იგი ნეტარი მიიწია მუნ, სადა-იგი არს კადრი უმწვერვალესი ყოვლად წმიდა უსაშუალოთა საყდართა, სადა – უხესთაესი გონებისა კაცობრივისა მღუდელმთავრობითი შემწირუელობა ძალთა, სადა – მსახურებითი მღგომარეობა მთავრობათა, სადა – საყდარი..., სადა – მსგავსება..., სადა – სავსებით მიღება ჯილდოსა, სადა...” და ა.შ. (417,23).

აღსანიშნავია ასევე რიტორიკული მჭერმეტყველების ისეთი მრავალი მაგალითი, სადაც ანტონი უზმნო და ზმნიან წინადადებათა კომბინაციას იძლევა: მთავარი წინადადება უზმნოა, ხოლო დამოკიდებული – ზმნიანი. თავის მხრივ, მთავარი წინადადებები თანწეობაში იმყოფებიან:

„ტაკივილ ჩემდა აღჯუარუა, რათა ვჰსცხოვრობდე ქრისტეს თანა, ჩემდა სასურველ განგემრა, რამეთუ მწყურის სატრფიალოდსადმი ჩემისა, ჩემდა უკუე ცეცხლი საწადელ, ნივთი განმლეველი ნაწებთა ჩემთა, რამეთუ ვსტრფი, რათა უფროს შევჰსტრფოდე, ხოლო საწყურ სიკუდილი, რათა უკუდავ ვიქმნე უკუდავისა თანა...” (121,29).

ხშირია მაგალითები, როდესაც თანწეობილ წინადადებათა გაბმულ ჯაჭვში პირველ მთავარ წინადადებაში ორგანული წარმოების ზმნა არის წარმოდგენილი, მომდევნო მთავარ წინადადებებში იგივე ზმნა მხოლოდ იგულისხმება, თითოეული მათგანის დამოკიდებული წინადადება კი ზმნიანია: „რომელნიმე ვჰსთქმიდეთ მისსა კეთლშობილებასა და..., რომელნიმე – უზრუნუელობასა მისსა ყოვლისათვის მსოფლიოსა, რამეთუ მან ჭემშარიტებით შეიყუარა უფალი..., რომელნიმე – მისსა ნებასა..., რამეთუ” და ა.შ. (268,14-270,31; ეს ერთი წინადადება რამდენიმე გვერდზე გრძელდება).

„რამეთუ რომელნიმე მათი იტყოდა: „ღმერთო, ღმერთო ჩემო...”, სხუა - „მე მძინავს და...”; სხუა - ..., (323,25-324,6).

„მარტირიკაში” ყველა ზემოთ დასახელებული ტიპის უშემასმენლო წინადადების როდენობა ძალიან დიდია, მაგრამ ჩვენ მოტანილი მაგალითებით დაკმაყოფილებით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მსგავსი მაგალითები ანტონისათვის რიტორიკული სტილის ერთ-ერთი საშუალება არის და ამდენად ის განსხვავდება იმ უშემასმენლო

წინადადებათაგან, რომლებსაც პეტრიწის თხზულებებში ვხვდებით და რომელთა არსებობა ძირითადად ბერძნული ენის გავლენით აიხსნება.

„მარტირიკის” სტილის თავისებურებანი. თუკი ჩვენ შევეცდებით მიახლოებით მაინც დაეახსიათოთ ანტონის ენის სტილისტიკური თავისებურებანი „მარტირიკის” მიხედვით, უნდა გავიხსენოთ ის ენობრივი თავისებურებანი, რომლებსაც ჩვენ უკვე შევეჩეთ: ეს იქნება ზოგიერთ ზმნათა და სახელთა თავისებური წარმოება, თანდებულთა თავისებურად გამოყენება (ერთი და იმავე თანდებულის წინდებულად და უკუდებულად გამოყენება), მიძლეობათა ჭარბად ნახმარი ფორმები და სხვა თავისებურებანი, რომელთა ერთობლიობა „მარტირიკაში” მის ენობრივ სტილს ქმნის, მაგრამ ძირითად სტილისტიკურ თავისებურებებს დახასიათებისას მაინც სინტაქსის საკითხები შეადგენს.

1. წინადადების წევრთა რიგი. ქართული ენისათვის ბუნებრივია, რომ მარტივი წინადადებაში ქვემდებარე შემასმენელზე წინ იდგეს. ძველი ქართული ენის ძეგლებში, რა თქმა უნდა, არცთუ იშვიათია ამ თანმიმდევრობის დარღვევის შემთხვევები, რაც უკვე ამა თუ იმ ძეგლის სტილისტიკურ თავისებურებებთან არის დაკავშირებული. წინადადების მთავარ წევრთა ადგილის შენაცვლება „მარტირიკაში” ლოგიკური მახვილის გამოხატვას ემსახურება და წმინდა სტილისტიკური დანიშნულება აქვს.

„და ამისთვის განიმართლების ორგულებასა ზელა მეფისასა გიორგი” (54,16).

„ესე ყოველნი უკუე წარჰმართნა ძელისა მიერ... უფალმან...” (150,9).

„...რომელმანცა ივნო კორცითა ძელსა ზელა უფალმან...” (150,10).

„მრჩობლობად ვჰქმნათ სიყუარულისა და ერთობისა მე და შენ...” (24,2) და სხვა მრავალი.

ამავე მიზანს ემსახურება წინადადებაში წევრთა თავისუფალი განლაგება:

„არა თანასწორი აჩუენეს ერთგულებრივი განზრახუად თეიმურაზს...” (25,2).

„ვითარცა ანგელოსნი ღმრთისანი შეკრებულებად იგი ქრისტეანეთა ეგრეთ ჰსჩანან თუალთა ჩემთა წინაშე...” (214,10).

„ამას შინა შემდგომად დღეთა რაოდენთამე კონსტანტინე ტფილისით წარიგზავნა კრული სამეფოდ ბაბილონურად ქალაქად...” (275,19).

„ბაგრატს თხოვისაებრ დემურ თანაწარსცა ძალი...” (329,6).

„გრიგორის შორის უგრძნობელობად ვერ დაჰსდუა მტერმან...” (379,26).

„გრიგორის შორის ვერ ჰპოვა მტერმან ადგილი მოშიშებისა...” (380,1) და სხვა მრავალი.

2. „მარტირიკის” სტილისტიკურ თავისებურებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ო – სხვათა სიტყვის ნაწილაკიც. ნაწილობრივ მის შესახებ საუბარი ჩვენ უკვე გვქონდა, მაგრამ აქაც უნდა გავიმეოროთ, რომ ჩვეულებრივ, სხვათა სიტყვის ო წინადადების ბოლო წევრს დაერთვის – არა მარტო ზმნას, არამედ სხვა წევრსაც.

„მარტირიკაში” ო ნაწილაკი ყოველთვის ზმნას დაერთვის, ხოლო ასეთი ზმნა კი ყოველთვის წინადადების თავშია დასმული, რაც წინადადებას განსაკუთრებულ ინტონაციას სძენს:

„მართუესო ლათინთა შაკ-აბასს ათორმეტი ათასი თუმანი...” (34,3).

„ვიეავო ოდესმე თვთ მენელსაცხებელ (!)...” (244,35).

„ალუტევესო კახთა ყოველთა ჳმაი...” (25,14).

„მიუწერაო ესე ყოველი დედოფალმან... ძესა თვსსა...” (35,33).

„შესძინაო კუალად მესამედ ყაენმან...” (25,21) და სხვა მრავალი.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ო ნაწილაკი „მარტირიკაში” ყოველთვის იხმარება პირდაპირი თხრობის დროს, ანტონი მას მოხმობილი წყაროების ციტირების დროს იყენებს. ციტატა თითქმის ყოველთვის ო ნაწილაკიანი ზმნით იწყება.

3. წინადადების წვერთა გათიშვა. სტილისტიკურ თავისებურებათა შორის წინადადების წვერთა გათიშვა „მარტირიკის” ყველაზე უფრო დამახასიათებელი თავისებურებაა. „მარტირიკის” ტექსტის გაგებას ყველაზე უფრო სწორედ ასეთი გათიშვების სიმრავლე აძნელებს.

ა) ყველაზე მრავალრიცხოვანია მსაზღვრელ-საზღვრულის, ეს იქნება ატრიბუტული თუ მართული მსაზღვრელი, გათიშვის შემთხვევები:

„და ტრკციალი მძუნუარე დიდ-დიდთა მკმლუარეთა ჳშირად განსრევა მუგუზთა...” (335,36).

„და ზრუნვა ვჳყოთ სულიერთათვს ამიერიდან საქმეთა...” (1,15,8).

„შესაბამნი ღმრთისმსახურებისა თვისისანი შეჳსწირნა ცრემლით მადლობანი ღმრთისადმი...” (23,11).

„არა თანასწორი აჩუენეს ერთგულებრი განზრახუაი თეიმურაზს...” (25,2).

„ალუტევესო კაცთა ყოველთა ჳმაი წინაშე დედოფლის ტირილისა...” (25,14).

„მაშინ ჳორცნი იგი წმიდანი მრჩობლითა იენებდეს ტკივილითა...” (32,30).

„უნივთოდთა მოამრგუალა ფარგლითა გარემოდ იგი...” (358,17).

„განღჳებულსა ეოცნა გონებასა...” (85,34) და სხვა უამრავი.

ბ) არის ორმაგი გათიშულის მაგალითებიც, როდესაც ორი სინტაგმა ერთიმეორეს თიშავს:

„და ამით სიტყუათა მიზეზითა მორწმუნეთა მჳსმენელთა მიმართ ვჳსდგა მონადირებად საგულისხმთა სულთა მათთასა...” (38,10).

გვხვდება შედგენილი შემასმენლის გათიშვის შემთხვევებიც:

„გამოუთქმელ უკუე არიან შრომანი წმიდისანი...” (101,4).

გ) განსაკუთრებით ჳირს ტექსტის შინაარსის გაგება, როდესაც გათიშულია წინადადებათა ნაწილები:

„მაშინ მეფე, დრო იყო ზაფხულისა და, კოჳორისა ზედა, ანუ თავსა წავკისისასა იმყოფებოდა სიმრთელისათვს ჳაერისა...” (54,24).

„და რომელთაცა თვთ ერთისგანისა გუამისა, რომელიცა გონებისაებრ და სიტყვსა და სულისა სამობა არს, თვთკეთილობა იგი ერთი იხილეს განგებულებით ჳორციელებრსა უგიობელსა ზრწნილებასა შინა ყოფა...” (68,12).

„იტყვან, ვითარმედ ზედმკაზრუელმან გიორგი, ძმამან მისმან მრწემმან, ბოროტის ყოფად, რომელიცა ძამასა უფრო უყუარდაო, ვიდრე დავითდა, აწეინა რადმე ძკრის-ჩუენებად დავითს, რომლისათვის დავით მიულო მეფობად ძამასა...” (16,33). A

„ხოლო შაკ-აბას ძკრი იგი, რომელი აქუნდა დაფარული გულსა თკსსა მეფეთა ზედა ჩუენთა, რომელიცა აღრითგან დაემარხა, მიილო მიზეზი...” (24,18).

დ) ხშირია შერწყმულ წინადადებაში ერთგვაროვანი წევრებით გათიშვის მაგალითები: „გარნა დიდსულთა მოწამეთა ტკბილადრე შესუეს და სიხარულით სასმელი იგი...” „ერთითა ნათლითა ელჟარეობიდან და სამითა ერთითა არსებისათვის...” (193,22).

4. რიტორიკული სტილი. „მარტივიკის” ის ადგილები, სადაც ავტორი მიმართავს მოწამეთა შესხმა-ქებას, ამაღლებული პათეტიკური მანერითაა დაწერილი და რიტორიკული სტილის მრავალ ნიმუშს შეიცავს. უზმნო წინადადებებზე საუბრისას ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ასეთი წინადადებების სიჭარბე, მათი მონაცვლეობა ზმნიან წინადადებებთან ქმნის თავისებურ კოლორიტს და ანტონის ენის სტილისათვის ერთ-ერთ დამახასიათებელი ნიშანია. ერთგვარი ინტონაციით დაკავშირებულ წინადადებათა რიგში თითოეული წინადადების თავში ერთი და იგივე შორისდებულის, რომელმე ზმნიზედის ან ნაცვალსახელის განმეორებით ანტონი აღწევს დაძაბული, ემოციებით დატვირთული სურათის დახატვას. უზმნო წინადადებათა განხილვისას ასეთი მაგალითები წარმოვადგინეთ. აქ კი ასეთი დანიშნულებით ნახმარ ჩვეულებრივ წინადადებებს მოვიტანთ:

ა) **ვინმე/ვისმე.** „ვინ-მე უკუე ესრეთ უნიეთოდ მლოცუელ სხუა ვითარ ესე, რომელმანცა მოილო ძლევად კორცთა ზედა და, უდიდეს ვჰსთქუა, ბუნებასა ზედა? ვინ-მე სადამე ესრეთ შემოიკრიბა ერთბაშად თხოვად მეცნიერ და კეთილად და აღსრულებისა უიჭუელი სასოებად? ვის-მე სადამე ჰკდემოდა ერთა ჰელისაგან და პირისა მღუდელთასა? ვინ-მე სადამე უფრო შეამკუა და განამდიდრნა წმიდანი ეკკლესიანი? ვინ-მე უფროს პატივ-ჰსცა ყოველთა სახესა სიბრძნის მოყუარებისასა? ვინ-მე უფრო განლინა კორცნი მარხუთა და...” ა.შ. (22,4).

ბ) **ესრეთ.** „ესრეთ უარ-იყოფოდეს კორცნი წმიდათაგანს, ესრეთ იჯმნიდეს წმიდანი სოფლისაგან, ესრეთ ქრისტეს ეზიარებოდეს, ესრეთ სარწმუნოებასა მისსა მიმართ წმიდათა სიყუარულითა... განაშუენებდეს, ესრეთ ბეჭდითა... ცხოვრებასა კორცთა შინა თკსთა მოიგებდეს, ესრეთ სულთა თკსთა წმიდათა გონებასა... იქმოდეს და... ამღუდელმოქმედებდეს...! (164,5-15).

გ) **მაშინ.** „მაშინ შეგიგებანი ქალწულთანი... მაშინ სიკუდილი მებრძოლთა ჰბაუკთა... მაშინ სიკუდილი მღუდელთა...” (26,20).

დ) **აჰა.** „აჰა, გუნდი ჰრჩეული კრძალულებისა...!” აჰა, მაცხოვრებლობად ანგელოსებრი...! აჰა, სხეულნი დაწულილებულნი მარხვსა მიერ...! აჰა, ნებსით საჭურისნი სასუფეველისათვის ცათასა! აჰა, მამაკაცნი ნებსით განმცემელნი თავთა თკსთანი...! აჰა, შეკრებულება დაბალ-მზრახუელთა...!” (192,13-22).

ე) დინამიკურ თხრობაში ზოგჯერ წარსული დროის მოქმედება გადმოცემულია აწმყოს მწკრივში მდგარი ზმნებით: „აბო... შეიწყნარებს სიყუარულით... სახარებასა...“, აღიარებს ყოველთა განგებულებათა მისთა, ერჩის ყოველთა მოცემულთა მოციქულთაგან..., მიიღებს ყოველთა ჰსჯულისდებათა მამობრივთა მოძღურებათაგან..., შეიწყნარებს წმიდასა სამებას თვს შორის, ადვლ ისწავებენ საღმრთოთა... წერილთა...” (134,26-34). ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე ტიპიური მაგალითი ვაჩვენეთ, რომლის მსგავსი ძალიან ბევრია „მარტირიკაში“.

5. „მარტირიკაში” გამოყენებული მხატვრული თხრობის საშუალებანი. ანტონი უღაოდ თხრობის დიდი ოსტატია. „მარტირიკის” ყველა თხზულებაში ჩანს მისი დიდი ერუდიცია და თხრობის ლოგიკური სიღრმე, ფილოსოფიისა და დოგმატიკის საკითხების ღრმა ცოდნა და ამ ცოდნის ლოგიკური დაკავშირება თხრობის ძირითად თემასთან. თითოეული თხზულების შესავალი წარმოადგენს ანტონის ფილოსოფიურ-დოგმატიკური განსწავლულობის დემონსტრირებას, თუმცა ის თვითმიზანი არ არის და ყოველთვის დაკავშირებულია მოწამის სულიერ განცდებთან. რომელიმე ფილოსოფიური თუ დოგმატიკური დებულების წარმოსაჩენად ანტონი შესანიშნავად იყენებს წყაროებს (ძირითადად ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებს), მათ სიმბოლიურ და ალეგორიულ მხატვრულ ხერხებს და ყველაფერს ამას უმორჩილებს მთავარი დებულების სრულად წარმოჩენას, ხოლო ამ უკანასკნელს ორგანულად უკავშირებს ამა თუ იმ მოღვაწის თუ მოღვაწეთა ჯგუფის თავგანწირვის მიხეზებს და ამტკიცებს მათი მოქმედების გარდაუვალობას.

ყურადღებას იმსახურებს ანტონის მხატვრული ენაც. ანტონის ღრმა და რთული აზრები უმეტესად შესანიშნავი მხატვრული ხერხებითაა გადმოცემული, ხშირია ავტორისეული შენიშვნები თხრობის პროცესში, ის ხშირად გამოთქვამს თავის დამოკიდებულებას თხრობის ობიექტთან დაკავშირებული ზოგიერთი მომენტის შესახებ, ხშირად კომენტარს უკეთებს საღმრთო წიგნებიდან მოტანილ ციტატებს, ე.ი. განმარტავს მათ მნიშვნელობას. თითოეული თხზულების გარკვეულ მონაკვეთში ანტონი ჰიმნოგრაფის როლში გვევლინება და სხვადასხვა რიტორიკული ხერხის გამოყენებით ქებას ასხამს შესხმის საგანს.

ანტონის მხატვრული თხრობის ყველა მომენტის ჩვენება გაჭირდება, ამიტომ თითო-ორი მაგალითის მოვიტანთ:

ა) ავტორისეული შენიშვნები:

„ხოლო ვგონებ ამისთვის თუნერ იტყვსა, ესე სამოილ იგი არს, რომელმანცა დროსა მამათმთავრობისა სხვსა სამოილისსა, პატივითა არხიდაკონმან, საღმრთონი საიდუმლონი განუმარტან ნეტარსა ევსტათი და ცნობად ჭეშმარიტებისა მოიფანა იგი...” (227,17).

„მეცნიერ ვარ ძალისა ჩემისა, ვითარმედ ვერ შემძლებელ იქმნენ ენანი იგი თქმად...” (267,35).

„ესე უკუე წინამდებარებად ჩემდა გალობად და ქებად სიყრმითგან ჩემით, ვითარმედ უწინარეს მონაზონებად მოსლვისაცა მიერთ, ოდეს-იგი მწიგნობარ ვიქმენ, თუ ჰსთქუა, წიაღსავე შინა დედისასა ყოფისა დროსა უწყებულ-ქმნამან სიმკნეთა მისთაგან და ქრისტესთს ძლევათა სასურუელ ჩემდა ჰყუეს და აღრითგან დაიდუა ჩემ შორის...” (306,24-28).

„სათანადო ვიდრემდე არს ჩემდა არა დატყვევად ევსტათი..., რომელმანცა შეამკო სისხლითა ქალაქი, სადა-იგი ვიშეე, და უნჯად... დადებითა თვისისა... სხეულისათა ეკელესიად იგი..., რომლისა მართებითი წინამძღურებად ანუ მწყემსობად მივიღე უღირსად...” (211,13-17) და სხვა.

ბ) ავტორი ხშირად ისტორიკოს-კომენტატორის როლში გამოდის, განმარტებას იძლევა რომელიმე ძველი ჩვეულებისა თუ ისტორიული ფაქტის შესახებ: „და ხუთთა ძკრისმოქმელთა მის თანა ძელითა სიკუდილსა განაჩინებდეს, რამეთუ ცნობადმდე ჭეშმარიტებისა წმიდისა მიერ და მოციქულთა ჰსწორისა კონსტანტინე თვთმპყრობელისა ყოველსა სოფელსა ჰსჯულისაგან მეფობითისა ძელითა სიკუდილად დაისჯებოდინ უდიდეს ძკრისმოქმედნი...” (148,34).

„ვითარ-იგი მძლენი მაკედონელნი, მოქცეულნი ინდიათ ნებითა ალექსანდრე დიდისათა, ჰვლთა თვისთა მიერ ყუავილითა გვრგვნოსან იქმნეს. და ალკივიადოს დიდისა ძლევისათს, რომელი მიიღო ლაკედემონელთა ზედა, ათინელთაგან თანმოქალაქეთა თვისთა ძკრფასითა ოქროისა გვრგვნოსან იქმნა...” (284,1-6).

გ) ძალიან საინტერესოა ანტონის ერთი კომენტარი, რომელიც ჩართულია შალვა ახალციხელის წამების ტექსტში: ანტონი საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით აღნიშნავს, რომ იოვანე ათაბაგი, რომელიც სარდლობდა ქართველთა ლაშქარს გარნიის ბრძოლაში ჯალალდინის წინააღმდეგ და რომელსაც იგი ადანაშაულებს ქართველთა დამარცხებაში, ამ დროს ფარულად „მონაზონქმნილი იყო“ და იქვე კომენტარს უკეთებს ამ ფაქტს;

„რომლისად უმჯობეს იყო და ჩუენდაცა საყოფლად სავანეი მემხოლოეთა, რომლითა უფრორე თავისუფლად განიბერტყდა ჴორცთა და სულსა... ხოლო ჩუენ ნუთუ განვერენითცა მაშინდელისაგან ყოვლად მძუნუარისა აღსპობისა...” (311,19-24).

დ) ანტონი საღმრთო წიგნებიდან ზოგიერთი ადგილის განმარტებასაც იძლევა:

„ვკსჭამე პური ჩემი თაფლით ჩემით” (ქება 5,1), ესე იგი შეცუალებითა მით თქმულითა: ხოლო ბუნებისათა სიტკობებასა სათნოსა თვისსა აღინებს სიძე ხილთაგან და თვთ პური იგი ცხოვრებისა სახელსა თვისსა ზედწოდებულ-ჰყოფს მათ ზედა...” (250,18-21).

„ხოლო კუალად: „ვკსუ ღვნოი ჩემი სძითა ჩემითა” (ქება 5,1). ესე იგი შეცუალებითა მით: პატიოსნითა ბუნებისა ხილთათა აღინებს სიძე ხილთა მათგან...” (იქვე). „რომელნი ჰყოფენ „ერთსა დაბეჭდულსა წყაროსა” (ქება 4,12), ესე იგი ერთსა და მასვე წმიდასა გულისხმის-ყოფასა, ანუ ერთსა ჰაზრსა წმიდასა, რომელმან შეჰკრიბნა მრავალბევრ ნაკადულნი იგი ერთად წყაროდ და დაჰკვნა, რათა უკუდავისა სიძისაგან უცხოთა და

მიუთუალუელთა ჰაზრთა და წარმოდგომათა ბნელთა და შერეულთა და განჰსჯათა ცრუთა ვერ განაღონ იგი...” (250,27-33).

ე) „მარტიოკაში” ბევრი ადგილი მხატვრული სიტყვის შესანიშნავი ნიმუშია, სიტყვის ნამდვილი ოსტატის ნახელავი, რაშიც რამდენიმე არა საგანგებოდ შერჩეული ადგილის მოტანითაც შეიძლება დაერწმუნდეთ:

„და ოღეს აღმობრწყინდეს მზე სხეულსა თუალსა შინა, უგრძობელ იქმენ თუალთაგან ვარსკულავნი...” (87,4).

„ვითარ-იგი წვმიერსა ღრუბელსა შინა ანუ წყლითა აღუსებულსა ბურთსა შინა ბროლისასა სავსედ მოსრულმან შარავანდელმან მზიურმან გამოჰსცნეს ფერნი შუენიერნი სხუადასხუანი...” (237,31-33).

„ხოლო ბორცვ ესე ყუავილოვან ჰყო, რამეთუ დაჰსთესნა მის შორის სიტყუანი სახარებისანი და არა ჰსცა ადგილი დროსა აღმოსლჳსა მათისასა „აღმოსულად ეკალთა ქუეყნიერთა ზრუნუათა, რათა შეაშთუესმცა ნაყოფიერებაი თესლისა” (მათე 13,7), „არცაღა უტეენა მოსულად მფრინუელნი აღკრებად და შეჭმად”, „რომელნი-იგი ჰფრინავენ (!) დღისი” (ფსალ. 90,51), „ვერცაღა სიმჭირსემან სიცხისა მჭურუალებისამან განაგმო, რამეთუ ქუეყანასა შინა კეთილსა დაება ძირი...” (211,36-212,6).

„და მათ ყოველთა შორის ერთობა მზისა, ღმრთისა თვთოეულებითა მათითა იქადაგების, ვითარ-იგი მრავალთა ოქროსა ჭურჭელთა სხუადასხუაგუარად დანაკუეთთა ჳელოვნებაი ოქროსმჭედლისა მისვე და ერთისა იცნობებოდეს...” (229,1-4).

„ხოლო ქუათა ზედა თრევითა ნაწევარნი დაჰჳსნდებოდიან და კუერთხებითა მყოვარ გუემისა ძლით მგუემელნი მოწამისანი მოუძღურდებოდიან...” (146,22).

„და ესრეთ ბადესა წმიდათა სიტყუათა მისთასა შეწყუდეულნი სიმრავლენი გულმხმელთა თევზთან მიართუნა უჯერკულოდ მომავლინებელსა თჯსსა...” (117,11).

„მაშინ განსაცდელთა სიძნელენი წმიდისად და წმიდა მოთმინეი განსაცდელთად დაიმრჩობლებოდენ...” (27,12).

„იქმნა ჳემმარიტად ნიშან მჳჯლობისა ირისედ განჭრელებულ: წითლად – სისხლითა ვნებისათა წმიდითა, მზისფერ – ყოვლითა სათნოებათა მონებისა ძლით..., მწუანედ – ნიადაგ არეობითა და დაუბერებელითა კეთილობისათჯს თჯს შორის მოგებითა, იისფერ – მგლოვარებისაცა თჯს შორის ქონებითა...” (78,25).

„სატანჯუელნი... ნუ დაცხრომადნია და მოკლებადნი, რომელიცა სისხლისა მოძრავობისა ჩუენისა დაცხრომისა დროსა დაჰსცხრეს იგიცა...” (292,20).

„ორთავე ძმათა მათ ახალციხელთა ქუეშე გამოუკლნეს ცხენნი...” (312,17).

ამრიგად, ანტონ ბაგრატიონის ენის შესახებ „მარტიოკის” მიხედვით ასეთი ზოგადი დასკვნა შეიძლება გააკეთოთ:

1. „მარტიოკა” ძირითადად ძველი ქართული ენის ნორმების დაცვით დაწერილი ძეგლია. მთლიანობაში სწორად არის ნახმარი ანტონის ეპოქისათვის ნაკლებად მოსალოდნელი აწმყოს, უწყვეტლისა და წყვეტილის ხოლმეობითი მწკრივების ფორმები,

ყოველთვის დაცულია II კავშირებითი ასახული ობიექტის მრავლობითობის ნ-ის შემდეგ კავშირებითის მწკრივის ე-მაწარმოებელი, ავ და ამ თემისნიშნთან ზმნათა უღვლილების თავისებურებანი უწყვეტლის მწკრივში, სტატიკური ზმნების აწმყოს ფორმები და თურმობითის მწკრივთა წარმოება, უმრავლეს შემთხვევაში ძველი ქართული ნორმების მიხედვით წარმოდგენილი წყვეტილის მწკრივში III პირის მრავლობითობის პირის ნიშანი გარდაუვალ ზმნებთან და სხვა. ასევე ძირითადად ძველი ნორმების მიხედვითაა მსაზღვრელ-საზღვრულის (როგორც ატრიბუტულისა, ისე მართულისა) შეთანხმება რიცხვში და ბრუნვაში, მასდარული კონსტრუქციები, მიმღობური ფორმები, ადამიანთა სახელების მოთხრობითი და სხვ.

2. თავისებურებებიდან გამოსაყოფია ისეთი ფორმები, რომლებიც, ალბათ, პეტრიწის ენის გავლენას უნდა მიეწეროს: ზოგიერთ მიმღობათა თავისებური წარმოება, ლექსიკური ერთეულები, ზოგი ახალი კავშირის დამკვიდრება (მაგრა), თანდებულის თავისებური ხმარება (მებრ, თვს წინდებულად), უზმნო წინადადებები, წინადადების წვერთა გათიშვა და სხვა.

3. ის სიახლენი და თავისებურებები, რომელთა არსებობა „მარტირიკაში“ სასაუბრო ენისა და დიალექტური ფორმების გავლენით აიხსნება, არცთუ მცირერიცხოვანია: გარდა თანდებული, ყე ნაწილაკი, ირიბი ობიექტის მრავლობითის თ ნიშანი ენ გარდაუვალ ზმნებთან, იშვიათი შემთხვევები მეშველი ზმნის არს გამარტივებისა, **მამასადამე** ნაწილაკის შემოტანა, **ოდ** და **დ** სავრცობიანი ზმნების უღვლილების გათანაბრება და სხვ.

4. თავისებურებანი, რომელნიც ანტონმა სხვა ენების გავლენით შემოიტანა: ორთოგრაფიული და დიაკრიტიკული ნიშნები, ახალი ასოები (ჟ,ფ) და სხვა.

ანტონის ენის თავისებურებებში იშვიათად ვნახავთ ისეთ ფორმებს, რომელთაც სპორადულად მაინც არ ჰქონდეს დასაყრდენი ანტონის წინა პერიოდის მწერლობაში. ანტონის „დანაშაული“ ძველ ქართულ ენაში ზოგიერთი იშვიათი ფორმის მიბაძვით ნაწარმოები ფორმების ჭარბად ხმარებაა. ძირითადი სიახლე ანტონისა არაბუნებრივი ორთოგრაფიული ნიშნებისა და ზედმეტი დიაკრიტიკული ნიშნების ხმარებაა (კლებული, მახვილი, ქარაგმის განსხვ. ნიშნები და სხვ.). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ზოგიერთი არაბუნებრივი მორფოლოგიური ფორმის შექმნა და ზოგიერთი რთული წინადადების არაბუნებრივი სინტაქსური წყობაც.

ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთი საკითხი *

ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების შესწავლას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. მათ შესახებ ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურაც არსებობს ქართულ, რუსულ და უცხოურ ენებზე. შესწავლილია ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა არა მარტო ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემები, არამედ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური საკითხებიც.

ბუნებრივია, თითოეული ძეგლის მეცნიერული დამუშავება უპირველეს ყოვლისა, ამ თხზულებათა ტექსტების მეცნიერულ პუბლიკაციებს ემყარება. მეცნიერული სიზუსტით დადგენილი და გამოცემული ძეგლი მასზე დამყარებული მეცნიერული კვლევის საფუძვლიან საწინდარია.

ქართული ჰაგიოგრაფიული ცალკეული თხზულების, თუ თხზულებათა კრებულების პუბლიკაციებსაც თავისი ისტორია აქვთ. მაგრამ ბოლო წლებამდე არ არსებობდა ორიგინალური ძეგლების გამოცემის სრული კორპუსი (მ. საბინინის „საქართველოს სამოთხე“, სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილი „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, „საუნჯის“ I ტ. და სხვა ასეთი გამოცემა სპეციალურ მიზნებს ისახავდა, არც ერთი მათგანი არ არის სრული, არც კრიტიკული.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლების სრული კორპუსის გამოცემის იდეა ხელნაწერთა ინსტიტუტში განხორციელდა. მის ხორცშესხმას ინსტიტუტის თანამშრომლები ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობით შეუდგნენ ხელნაწერთა ინსტიტუტის დაარსებისთანავე (1958წ.). ამ შრომის შედეგად გამოქვეყნდა „ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ ოთხი ტომი: I წიგნი დაიბეჭდა 1963 წელს, II – 1966 წელს, III 1971 წელს და IV – 1968 წელს. ამ ტომებს მოგვიანებით მიემატა VI წიგნი – 1980 წელს და V წიგნი – 1989 წელს. ამ ტომებში თავმოყრილია ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ყველა ჟანრისა („წამებანი“, „ცხოვრებანი“) და რედაქციის (კიქნური, მეტაფრასული და სვინაქსარული) ყველა ძეგლი. ასე რომ, ეს გამოცემა ჯერჯერობით ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ერთადერთი სრული პუბლიკაციაა.

თავიდანვე ჩაფიქრებული იყო ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა მხოლოდ უძველესი ძეგლების ტექსტის გამოცემა (I–IV ტომი). რაც V–XIVსს. ქრონოლოგიური ჩარჩოებით იფარგლებოდა. ამასთანავე გამოცემულ ტომებს არ ახლდა არავითარი ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური ნარკვევი (IV ტომის გარდა) და ლექსიკონ-სამიებელი. რაც შეეხება საცნობარო აპარატს, ოთხივე ტომის სიმფონიის შედგენა განზრახული იყო კორპუსის გამოცემის დამთავრების შემდეგ. ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევის დართვა

* დაიბეჭდა: ხ.ო. მრავალთავი, XVII, თბილისი, 1992, გვ. 3-37.

კი საერთოდ არ იყო გათვალისწინებული. რადგან ასეთი გამოკვლევა ახლავს IV ტომს (სვინაქსარული ჰაგიოგრაფიის მიმოხილვა) და გვიან დამატებულ ტომებს (V ტომი – XVIIIს. ქართული ჰაგიოგრაფია და VI – ანტონის „მარტირია“), ამიტომ გადავწყვიტეთ წარმოგვედგინა ძველი ქართული მწერლობის ამ დარგის ზოგადი მიმოხილვაც, რომელიც უნდა დართოდა ქრონოლოგიურად ყველაზე ბოლოს გამოსულ „ძეგლების“ V წიგნს, რაც ვერ განხორციელდა ტექნიკური მიზეზების გამო. ამიტომ გვიხდება მისი გამოქვეყნება ცალკე წერილის სახით „ძეგლების“ ექვსტომეულის გამოცემის დამთავრებასთან დაკავშირებით.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ძირითადი საკითხები საკმაო სისრულით არის დამუშავებული კორნელი კეკელიძის, ივანე ჯავახიშვილისა და მათი მოწაფეების მიერ, მაგრამ მისი კვლევა, რა თქმა უნდა, გრძელდება და ქართული ფილოლოგიური მეცნიერება ბევრი საინტერესო დაკვირვებით მდიდრდება. წინამდებარე ნარკვევს იმდენად მეცნიერული კვლევის პრეტენზია არა აქვს, რამდენადაც მისი მიზანია ზოგადი წარმოდგენა შეუქმნას მკითხველს ჰაგიოგრაფიულ კორპუსში წარმოდგენილ ძეგლებზე და დაანახოს მას ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ძეგლების პოზიტიური მხარე ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის საერთო ფონზე. ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაზე თვალის გადავლება კი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ეროვნული ხასიათისა და მისი ორიგინალური გზების ძიებათა ჩვენებისათვის გამოდგება.

* * *

ქრისტიანული ერების მწერლობის ისტორიაში ჰაგიოგრაფიული დარგის ლიტერატურას ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი უჭირავს. ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის პირველი თხზულებები ბიზანტიურ-რომაურ ქრისტიანულ გარემოში შეიქმნა და თანდათანობით გავრცელდა დანარჩენ ქრისტიანულ სამყაროში, მათ შორის ქართულშიც. ქრისტიანული საეკლესიო მწერლობის ისტორიაში ჰაგიოგრაფია, კერძოდ მისი თავდაპირველი ჟანრი „მარტიროლოგია“, ანუ ქართულად „წამებანი“, ბიბლიოლოგიური ლიტერატურის შემდეგ ქრისტიანული მწერლობის უძველესი დარგია, ხოლო ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების შესწავლის თვალსაზრისით მას დიდი კულტურულ-ისტორიული ღირებულება აქვს.

ჰაგიოგრაფიული მწერლობის წარმოშობას ძირითადი თეორიული საფუძველი ახალი აღთქმის ლიტერატურამ, კერძოდ, სახარებამ დაუდვა. ქრისტეს და მისი მოწაფეების ცხოვრებამ და მოწამებრივმა აღსასრულმა წარმოშვა მოწამეთა კულტის დაფუძნების იდეა, ხოლო მათი მარტვილობათა ლიტერატურულ დამუშავებაში სახარების მოტივებისა და ლიტერატურული ხერხების გარდა გამოყენებულია წარმართული ბერძნული რომანის ძირითადი ელემენტები. ქრისტიანობის წარმოშობის პირველი წლებიდანვე ქრისტეს მოწამებრივი იდეალი ყველა ქრისტიანის მისაბამ მაგალითად იქცა, ხოლო მოწამეობა – ქრისტიანული რწმენის აღიარების ჭეშმარიტ გამოხატულებად. ბერძნულ-რომაული წარმართული იმპერია, რომლის წიაღში წარმოიშვა ქრისტიანული რელიგია, საკმაოდ

ნოციერ ნიადაგს უქმნიდა ახალი რელიგიის მიმდევართ, სისრულეში მოეყვანათ თავიანთი მისწრაფება.

ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის მაგალითი არ გამოდგება ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის წარმოშობის ასახსნელად, ქართული ჰაგიოგრაფია არ წარმოშობილა წარმართულ სამყაროში. მირიან მეფის ეპოქაში, როდესაც ისტორიული ცნობებით იწყება ქრისტიანობის ჩასახვა ქართულ წარმართულ ქვეყანაში, არც მოწამეობრივი ფაქტებია ნახსენები და არც ქრისტიანთა დევნის შემთხვევებია დადასტურებული (კოლაელთა „წამებაში“ მოთხრობილი სურათი, წარმართი მშობლების მიერ გაქრისტიანებული მცირეწლოვანი შვილების დახოცვის ამბავი, რომელიც ტაოს მთიან სოფელ კოლაში მომხდარა დაახ. VI ს., ხოლო აღწერილია IX ს. ძეგლში, არატიპიურია და გვიანდელი. ასევე გვიანდელია და საეკვოც წმ. ნინოს XI ს. სვინაქსარული ცნობაც (Sin 4), რომ მან „მრავალგზის წამებანი (დაითმინა) მირიან უღმრთოისა კელმწიფისაგან“ – (ძეგლები, IV, 351). პირიქით ლოიალური დამოკიდებულება ახალი სარწმუნოების მიმართ ჩანს ნინოს მიერ ნანა დედოფლის მოქცევის გადმოცემაში. საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრება ბიზანტიური ქრისტიანობის დიდ გამოცდილებას ემყარებოდა და მის მიერ შემუშავებული მზამზარეული ფორმების გადმონერგვას ითვალისწინებდა. ამიტომ მარტვილოლოგიური თხზულებები ქართული საზოგადოებისათვის მხოლოდ ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის ნიმუშებით უნდა ყოფილიყო ცნობილი, როგორც ეს შუშანიკის წამებაში ნახსენები „წიგნი მოწამეთანი“-დან ჩანს. საქართველოში ჰაგიოგრაფიის ორიგინალური თხზულებების შექმნას სულ სხვა საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე ბიზანტიაში, სადაც ქრისტიანობის ჩასახვიდან წარმართულ რელიგიასთან ბრძოლაში მის საბოლოო გამარჯვებამდე ოთხი საუკუნე გაიდა და სადაც ქრისტიანულ მწერლობას პირველი საუკუნეებიდანვე ჰქონდა თავისი ლიტერატურული ტრადიცია ევანგელური ლიტერატურის სახით.

უეჭველია, საქართველოში ქრისტიანულ რელიგიას საბოლოოდ დამკვიდრებამდე წარმართული სარწმუნოების დაძლევა მოუხდებოდა და არ შეიძლება ეს პროცესი უმტკივნეულოდ წარმოვიდგინოთ, მაგრამ ამ ფაქტს არ განუპირობებია ქართული ჰაგიოგრაფიის წარმოშობა, თუმცა არ შეიძლება ამ გარდამავალ პერიოდს ქართველ ქრისტიანთა გარკვეული ნაწილის სიცოცხლე არ შეეწირა. საქმე ისაა, კიდევ რომ არსებულიყო წყარო, ორიგინალური ჰაგიოგრაფია ვერ შეიქმნებოდა ამ დროს საქართველოში ქრისტიანული მწერლობის ტრადიციების უქონლობის მიზეზით: საქართველოში ქრისტიანობის საბოლოო გამარჯვების შემდეგ ბიზანტიური ქრისტიანული ლიტერატურა და საეკლესიო ორგანიზაცია ერთ-ერთი წყარო და საფუძველი იყო ნაციონალური საეკლესიო ორგანიზაციისა და საეკლესიო ლიტერატურის ჩამოყალიბებისა და განვითარებისათვის.

ფაქტია, პირველი ჩვენამდე მოღწეული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულებები „მარტიროლოგიური“ ხასიათისაა და ამაში მოულოდნელი არაფერია, რადგან

ქრისტიანულმა ერებმა პაგიოგრაფიული მწერლობა ყველგან ამ ჟანრით დაიწვეს. ეს ჟანრი ემყარება ამა თუ იმ სახელმწიფოში შექმნილ სპეციფიკურ საშინაო თუ საგარეო პირობებს: ქრისტიანობისა და ქრისტიანებისადმი დაპირისპირებული ანტაგონისტური ძალების არსებობას და მოწამეობის რეალურ ფაქტებზე დაწერილ თხზულებებს (ცალკეულ ქრისტიანთა წამების მარტოოდენ ფაქტი რელიგიის ისტორიის კუთვნილებაა და არა პაგიოგრაფიული მწერლობისა). ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფოში ორიგინალური მარტიროლოგიური მწერლობის წარმოშობისათვის შინაპოლიტიკური პირობები არ არსებობდა. ქართული პაგიოგრაფიის არსებობის მანძილზე ქართული „მარტიროლოგიური“ პაგიოგრაფიული თხზულებების შექმნის საფუძველი მხოლოდ მაზდეან და მაჰმადიან დამპყრობელთა მიერ შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია იყო, რომელსაც უპირისპირდებოდა ქართული ეკლესიის რელიგიური და ეროვნული ინტერესები. ქართული პაგიოგრაფიის საწყისებიც, რომლის ზუსტი დროის დადგენისათვის ჯერჯერობით ცნობები არ მოგვეპოვება, ალბათ ზემოთ აღნიშნულ სიტუაციებში უნდა ვეძებოთ. საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ქართული ორიგინალური სასულიერო მწერლობა „მარტიროლოგიით“ დაიწყო. ამის თქმის საშუალებას გვაძლევს არა მარტო ჩვენამდე მოღწეული პირველი ორიგინალური პაგიოგრაფიული ძეგლი „შუშანიკის წამება“, არამედ ამაზე მიგვანიშნებს იაკობ ხუცესის თხზულების იდეურ-მხატვრული დონეც, რომელსაც უეჭველად ძლიერი და მდიდარი ქრისტიანული ლიტერატურული ტრადიციები უნდა უძღოდეს წინ. მხოლოდ ბიზანტიური ლიტერატურული ტრადიციების მიბაძვით ასეთი დონის პაგიოგრაფიული თხზულება ვერ დაიწერებოდა. ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობისაგან განსხვავებით, მარტიროლოგია ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობის სრულყოფილებიანი ჟანრია „ცხოვრების“ ჟანრის გვერდით საეკლესიო მწერლობის არსებობის მთელ მანძილზე V საუკუნიდან XVIII საუკუნის ჩათვლით. უფრო მეტიც, პაგიოგრაფიული მწერლობის ბოლო პერიოდში (XVIII ს.), ანუ უფრო სწორად, პაგიოგრაფიული მწერლობის ხელახლა აღორძინების ხანაში იგი „ცხოვრების“ ჟანრზე უფრო გავრცელებულია. მისი ასეთი ხანგრძლივობა საქართველოს ისტორიული მდგომარეობით იყო განპირობებული.

* * *

ბიზანტიური „მარტიროლოგიის“ წარმოშობის ძირითად საფუძველად რომაულ-ბერძნულ წარმართულ იმპერიაში ქრისტიანთა დევნის შემთხვევებს ასახელებენ. საქართველოში მსგავსი ფაქტი გამორიცხულია პაგიოგრაფიული მწერლობის უკვე ქრისტიანულ გარემოში წარმოშობის გამო. მაგრამ ისმის საკითხი: იდევნებოდა თუ არა ქრისტიანული სარწმუნოება საქართველოში არაქრისტიან დამპყრობელთა მიერ წმინდა სარწმუნოებრივ ნიადაგზე? იყო თუ არა ქრისტიანული სარწმუნოების მტკიცედ დაცვა მოწამის სიკვდილით დასჯის მიზეზი?

ამ საკითხს უარყოფითად უნდა ეუბასუხოთ: არც მაზდენური სპარსეთისა და არც მაჰმადიანური არაბეთის საქართველში ბატონობის დროს ქართველ ქრისტიანთა დასჯის მიზეზი არ ყოფილა მხოლოდ სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა. შუშანიკისა (Vს.) და ევსტათი მცხეთელის წამების (VIს.) ისტორიაულად რელიურ ფაქტებს, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა მაზდენური სპარსეთის საქართველოში ბატონობის დროს, ერთმანეთისაგან განსხვავებული საფუძველი აქვთ. შუშანიკი შეეწირა საკუთარ ოჯახში წარმოშობილ განხეთქილებას, რომელსაც შუშანიკისათვის სარწმუნოებრივი საფუძველი ჰქონდა, ხოლო ვარსკენისათვის მეუღლის ურჩობა და ოჯახური ტრადიციების ხელყოფა. შუშანიკი ეწამა არა იმიტომ, რომ ის ქრისტიანი იყო, არამედ იმიტომ, რომ არ დაემორჩილა მეუღლეს, ოჯახის უფროსს, გამაზდენებულ ვარსკენს, რომელსაც ამავე დროს სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ხელისუფლებაც ეპყრა (ამ მომენტს ჩვენ ხაზი იმიტომ გავუსვით, რომ ვარსკენის დაუსჯელობა მის მიერ ჩადენილი ყოველგვარი დანაშაულებრივი მოქმედებისათვის ამ ხელისუფლებით იყო გარანტირებული). ქრისტიანმა ქალმა არ მოისურვა ქრისტიანობის მოღალატე ქმართან ცხოვრება, ხოლო შეურაცხყოფილმა ქმარმა ყველა ხერხს მიმართა მეუღლის ოჯახში დასაბრუნებლად და იმედი რომ გადაეწურა, ამის შემდეგ გაწირა იგი სამუდამო პატიმრობისათვის. ნიშანდობლივია, რომ ვარსკენს არცერთხელ არ მოუთხოვია შუშანიკისაგან ქრისტიანობის დათმობა და გამაზდენება (თუმცა, როგორც სპარსეთის მეფისათვის მიცემული პირობიდან ჩანს, იგი ამას აპირებდა, თუკი შუშანიკს სასახლეში დააბრუნებდა. ამასვე მოწმობს ვარსკენის მოქმედება – შვილების გამაზდენება).

სულ სხვაგვარი სურათია „ევსტათის მარტვილობაში“. ევსტათი მაზდენი სპარსი იყო და საქართველოში იგი თავიდან ქრისტიანობის სიყვარულს არ უნდა მოეყვანა, როგორც ეს თხზულების ავტორის ტენდენციურ თხრობაში არის წარმოდგენილი. სპარსელების მიერ დაპყრობილ საქართველოში ბევრი სპარსელი ჩამოსულა უკეთესი ბედის საძებნელად. ქართულ ქრისტიანულ გარემოში მას გაუჩნდა სურვილი ქრისტიანი გამხდარიყო, რისი მიზეზიც შესაძლებელია, ქრისტიანი მეუღლის შერთვა ყოფილიყო (საეკლესიო კანონმდებლობის თანახმად, მას რომ ქრისტიანი ქალი შეერთო თვითონაც ქრისტიანი უნდა გამხდარიყო). სწორედ საკუთარი რელიგიის დალატი იყო ევსტათის სიკვდილით დასჯის მიზეზი და არა მისი ქრისტიანობა. სპარსელები რომ ლოიალურად ეკიდებოდნენ მათ მიერ დაპყრობილ ქვეყნებში ადგილობრივ რელიგიას, ეს კარგად ჩანს თვით „ევსტათის წამებიდან“. ქრისტიანული ეკლესიის შევიწროვების არც ერთი მაგალითი არ მოიპოვება არც „შუშანიკის წამებაში“, არც „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“ და ამ პერიოდის არც ერთი სხვა წერილობით წყაროში. დამპყრობლური ომების დროს დაპყრობილი სახელმწიფოს მოსახლეობის რეპრესირებისა და დარბევის ფაქტები პოლიტიკურ-ეკონომიკური აქტია და არა რელიგიური. მაჰმადიანურ ქვეყნებს შორის წარმოებული ომების მაგალითები (ისევე, როგორც ქრისტიანულ სახელმწიფოებს შორისაც) ადასტურებენ ამ ფაქტებს. ევსტათი, რომელიც სპარსელ მაზდენთა

დაბეზღებით პირველად საპრობილეში ჩასვეს, ქრისტიანული ეკლესიისა და სახელმწიფო ხელისუფალთა შუამდგომლობით გაანთავისუფლეს ციხიდან ქრისტიანობის დათმობისა და მახდენობის ხელახლა მიღების გარშემო: „გამოიყვანეს იგინი (ეკსტათი და კიდევ 5 გაქრისტიანებული სპარსელი) მიერ საპრობილით და მოვიდეს იგინი ვანად თვსა ქრისტიანებით“¹. ამის შემდეგ მართლაც შეუძლებელია ლაპარაკი ამ დროს საქართველოში სპარსელებისაგან ქართველ ქრისტიანთა დევნის შესახებ. როდესაც ეკსტათი მეორედ დააბეზღეს, ამასთან ერთად დააპატიმრეს სტეფანე და ორივე მარზპანის – ვეჟან ბუზშირის წინაშე წარადგინეს: „ესენი არიან ახალ ქრისტიანენი იგი მცხეთელნი“ – მოახსენეს. „ხოლო ვეჟან ბუზშირ კრქუა ეკსტათის და სტეფანეს: „ვინანი ხართ, ანუ რომელი რჩული გაპყრიეს“? აღდგეს ასურნი მთავარნი კაცნი სტეფანესთვის და კრქუეს: „ესე კაცი ჩუენ ვიცით, ჩუენი მდაბური არს, მამა და დედაჲ და ძმანი და დანი მაგისნი ქრისტიანე არიან და ეგეცა ქრისტიანე არს“. ხოლო სტეფანე მათითა მით სიტყვთა განუტყვევს“². მკაფიოდ არის ნათქვამი, რომ ქრისტიანული აღმსარებლობა, თუკი ის მამაპაპეული რჯულია, არავითარი რეპრესიების მიზეზი არ არის.

ქრისტიანული რელიგიის ლეგალური მდგომარეობა ამ დროის სპარსეთში, რაც სხვათა შორის აღნიშნულია „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ („რამეთუ განძაკს ქალაქსა ქრისტიანენი უფროს არიან და ეპისკოპოსნი და მღვდელნი“³), არ ადასტურებს საქართველოში სპარსელების მიერ ქრისტიანთა დევნას. როგორც გრიგოლ მანაჭიჭრის მარტვილობაში ნათქვამია (სომხური ტექსტი გამოსცა ტერ-მკრტიჩიანმა „არარატში“ 1901წ. გვ. 464-474) და რაც აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს⁴: „მათხუთმეტესა წელსა მეფობისა ხვასრო სპარსთა მეფისა, გამოიცა მეფისაგან ბრძანება თავის საბრძანებლისა ყველა ქვეყნისადმი, რომ ვინც სპარსთა ტომისაგან ქრისტეს აღმსარებელი აღმოჩნდება, შეიპყრან და ციხეში დაამწყვდიონ, მკაცრი ტანჯვით ღეთისმსახურების დატყვება აიძულონ და მხესა და ცეცხლსა თავვანი აცემინონ“. როგორც ჩანს, ამ ბრძანების რეზონანსი არის ეკსტათი მცხეთელის ხელმეორედ დაპატიმრება და სიკვდილით დასჯაც.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ სპარსელების რელიგიური ლოიალობის შედეგად სპარსელების ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცევის შემთხვევები გაზშირდა, რისი დასტურიც კარგად ჩანს „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან“: ეკსტათის პირველი დაპატიმრების დროს მისი ბედი გაიზიარა შეიღმა გაქრისტიანებულმა სპარსელმა. ასეთი მაგალითები ბევრი იყო სპარსეთის მიერ დაპყრობილ სხვა ქვეყნებში. სწორედ ასეთმა შემთხვევებმა გამოიწვია სპარსეთის მეფის ზემოდამოწმებული ბრძანებაც.

მახდენური სპარსეთის საქართველოში ბატონობის პერიოდში ქრისტიანი ქართველის დასჯის არც ერთი ფაქტი არ დაიძებნება, რომელსაც საფუძვლად მხოლოდ ქრისტიანული აღმსარებლობა ედოს. ჩვენამდე მოღწეული ამ პერიოდის ჰაგიოგრაფიული თხზულებები

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 34 (ქვემოთ „ძეგლები“).

2 იქვე, გვ. 35.

3 იქვე, გვ. 31.

4 4 ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1960, გვ. 510.

ძალზე მცირეა, სულ სამი: შუშანიკის „მარტილობა“, ევსტათის „მარტკლობა“, აბიბოს ნეკრესელის „მარტკლობა“. აქვე უნდა მოვიხსენიოთ რაჟდენის წამების ფაქტიც, რომლის შესახებ ჰაგიოგრაფიული ძეგლი თავიდან არ დაწერილა (ასეთი თხზულება დაიწერა მხოლოდ XVIII ს. ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ), მაგრამ მას ახსენებს ვახტანგ გორგასლის ისტორიკოსი. პირველი ძეგლის შესახებ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ; ევსტათი მცხეთელი სიკვდილით დაისაჯა მაზდეანური სარწმუნოების ღალატის გამო. რაჟდენი, რომელიც ქართულ ეკლესიაში ცნობილია „პირველმოწამედ“, იყო სპარსელი მაზდეანი და ისიც განუდგა თავის სარწმუნოებას და ეს იყო სპარსელების ხელში ტყვედ ჩაკარდნილი რაჟდენის სიკვდილით დასჯის მიზეზი. დაგვრჩა აბიბოს ნეკრესელის წამების ფაქტი, რომელიც, თითქოს, ეწინააღმდეგება ზემოთქმულს. აბიბოსი სირიიდან მოსული ერთი ათცამეტ მამათაგანია, მაგრამ, როგორც ამას კ. კეკელიძე ამტკიცებს, ქართველი მონოფიზიტი იყო, თანაც ქართული ეკლესიის ერთ-ერთ იერარქი, ნეკრსის ეპისკოპოსი. მაგრამ ის სპარსელებმა ჩაქოლეს არა ქრისტიანული სარწმუნოების აღმსარებლობისათვის, არამედ მაზდეანური რელიგიის ხელყოფისა და შეურაცხყოფისათვის: „ხოლო ნეტარი აბიბოს ნეკრესელ ქალაქისა ეპისკოპოსი, ჰვეისა კახეთისაჲ, აღძრა შურითა საღმრთოთა და ვერ თავს-იდვა უცხოისა მის სამსახურებელისა მახლობელად მისა ყოფად და დაასხა წყალი ხენეში და დაშრიტა იგი. ესე რაჲ ცნეს უშჯულოთა მათ სპარსთა, ფრიად გუემეს, კინლა ვიდრე მოკლეს ნეტარი იგი“¹, ხოლო შემდეგ საპყრობილეში ჩასვეს და ბოლოს „განტყინეს“. მართალია, „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ უძველესი რედაქცია IX საუკუნის ძეგლად არის მიჩნეული და ბევრადაა დაშორებული მასში აღწერილ ეპოქას, მაგრამ ამას ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს და თანაც მისი წყარო შეიძლება VI-VII სს. შექმნილი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი ან ისტორიული ცნობა იყოს.

ფაქტიურად სურათი არ შეცვლილა საქართველოში არაბების ბატონობის დროსაც, თუმცა ჩვენამდე ამ პერიოდის „მარტილობა-წამებებმა“ გაცილებით მეტი რაოდენობით მოაღწია. თხზულებებში აღწერილი დროის მიხედვით (და არა თვით თხზულებათა შექმნის თარიღის მიხედვით) „მარტილობები“ – ასეთი თანმიმდევრობით დალაგდება: „დავით და კონსტანტინეს „წამება“ (737-741წწ.), აბოს „წამება“ (786-790წწ.), არჩილის „წამება“ (787წ. შემდეგ), კოსტანტი კახის „წამება“ (853-856წწ.), გობრონის „წამება“ (914წ.). ამჯერად ჩვენ „მარტილობათა“ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებს არ შევეხებით. გვიანტერესებს მხოლოდ ქრისტიანების მდგომარეობა საქართველოში და არაბთა დამოკიდებულება ამ რელიგიისადმი, უფრო ზუსტად ის, თუ რა საფუძველი ჰქონდა ქრისტიან მორწმუნეთა დასჯას, რაც წყარო გახდა ზემოთ ჩამოთვლილი „წამებების“ შექმნისათვის (იმთავითვე ან უფრო გვიან).

დავიწყოთ „აბოს წამებით“. აქ ზუსტად ევსტათი მცხეთელის „წამების“ ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს. აბო გაქრისტიანებული არაბია, რომელსაც მაჰმადიანური სარწმუნოების ღალატისათვის მოჰკვეთეს თავი. მაგრამ დანარჩენი მოწამეები: არჩილ მეფე, დავით და

1 ძეგლები, I, 242.

კონსტანტინე, კოსტანტი კახი და მიქაელ-გობრონი ხომ ეროვნებით ქართველი მოწამეები არიან. თუკი არაბების საქართველოში ბატონობის ხანაში ქრისტიან ქართველთა დევნას არ ჰქონდა ადგილი მათი სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის გამო, მაშ რამ გამოიწვია არაბ ხელისუფალთა მიერ მათი წამების ფაქტი? ყველა ჩამოთვლილი მოწამის დასჯის საფუძველი მცირეოდენი სხვაობით ერთი და იგივე იყო: დამპყრობლებისადმი პოლიტიკური შეურიგებლობა და ეროვნული სახელმწიფოებრივი ინტერესების დაცვა.

გავიხსენოთ: არგვეთის მთავრები დავით და კონსტანტინე დასავლეთ საქართველოს არაბ დამპყრობელთაგან დამცველი ჯარის მეთაურები არიან, გააფთრებული წინააღმდეგობის მიუხედავად ქართველთა ჯარი დამარცხდა მტრის ჭარბ ძალებთან პირისპირ ბრძოლაში, ხოლო მთავრები ტყვედ ჩავარდნენ. დავით და კონსტანტინეს სიკვდილით დასჯა არაბების მიერ გამიზნული პოლიტიკური აქტი იყო, მსგავსი ინციდენტის თავიდან ასაცილებლად. იგივე მოხდა არაბთა მიერ სამხრეთ საქართველოში ყველის ციხის გარემოცვის სასტიკი და მძიმე ბრძოლების შემდეგ არაბებმა ციხეც აიღეს და ცოცხლად დარჩენილი მეციხოვნენი და მათი თავკაცი გობრონიც დაატყვევეს. გობრონისა და კიდევ ასოცდარვა ქართველის დახოცვა დამპყრობელ არაბთა ჩვეულებრივი დამსჯელი ოპერაცია იყო და არა რელიგიური მოტივებით გამიზნული აქტი. ქართლში არაბთა წინააღმდეგ ეროვნულ-განმანთავისუფლებელი აჯანყება, რომელსაც კოსტანტი კახი თავკაცობდა, დამარცხდა, ხოლო ამ პოლიტიკური აქტის მეთაური სიკვდილით დასაჯეს. არაბ ხელისუფალთა მიერ არჩილ მეფის დასჯასაც იგივე პოლიტიკური სარჩული უნდა ჰქონოდა, თუმცა ამ თხზულებაში, როგორც ყველა მარტივოლოგიურ ძეგლში, მორწმუნე ავტორის აქცენტი მოწამის რელიგიური აღმსარებლობის დაცვაზეა გადატანილი.

X საუკუნის შემდეგ საქართველოში მარტივოლოგიური პაგიოგრაფიის ძეგლი აღარ დაწერილა XVIII საუკუნის დასაწყისამდე (დავით კონსტანტინეს „მარტვილობა“ XII საუკუნეში ძველი რედაქციის „წამების“ გადამუშავებად არის მიჩნეული და არა ახალ თხზულებად). ეს აიხსნება არა მარტო იმით, რომ პაგიოგრაფიის ეს ჟანრი დაჩრდილა „ცხოვრების“ ჟანრმა X-XII საუკუნეებში, ანდა იმით, რომ XIII-XVIII სს. საქართველოში მწერლობის კრიზისისა და დაქვეითების პერიოდი, არამედ იმითაც, რომ ქრისტიან მორწმუნეთა სიკვდილით დასჯის შემთხვევები საქართველოში ისტორიული წყაროებით არ დასტურდება (XIII ს. ჯალალედინის მიერ გაჟღეტილი თბილისის მოსახლეობის ნაწილი, ან კიდევ XIV ს. ქვათახევს დახოცილი ბერმონაზვნობა, ისევე როგორც გარეჯის უდაბნოში XVIII ს. მონაზვნების ამოწვევთა, დამპყრობელთა ჩვეულებრივი დამსჯელი და მძარცველური ოპერაციებია და არა საგანგებო ქართული ეკლესიის წინააღმდეგ ჩატარებული აქტი. ეს მომენტები, რომელთაც მხოლოდ ისტორიული წყაროები იხსენიებენ გაკვრით, პაგიოგრაფიის საგანი არ გამხდარა ანტონ I-მდე – XVIII ს. მეორე ნახევრამდე).

„წამებათა“ რიცხვში უნდა მოვიხსენიოთ ძველ ქართულ ლიტერატურაში ცნობილი კიდევ ორი ძეგლი „წამებაი ყრმათა წმიდათა რიცხვთ ცხრათაი“ (კოლაელთა წამება) და

„დავითის და ტარიჭანის მარტვილობა” (ძეგლები, II, გვ. 173-175; 183-191), რომლებიც ქალკედონიტი სომეხი ავტორების მიერ თავიდანვე ქართულ ენაზე დაწერილ IX ს. თხზულებებად მიანიათ. პირველი მათგანი აღწერს VI ს. წარმართი მშობლების მიერ მცირეწლოვანი გაქრისტიანებული ბავშვების ჩაქოლვას, ხოლო მეორე – წარმართი ბიძის მიერ ბავშვების, თავისი ქრისტიანი დისწულების დახოცვის ამბავს.

ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ხელახალმა აღორძინებამ და აღმოსავლეთ საქართველოში შექმნილმა პოლიტიკურმა ვითარებამ სპარსელ მაჰმადიანთა მპყრობელობის ხანაში (XVI-XVIII სს.) ისევ აქტუალური გახადა მარტიროლოგია. გრიგოლ დოდორქელისა და ბესარიონ ორბელიშილის მარტიროლოგიურმა თხზულებებმა აღორძინა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ეს უძველესი ჟანრი. გრიგოლის „ქეთევან დედოფლის წამება”, აგრეთვე ბესარიონის თხზულებები „ლუარსაბ მეფის წამება”, და „ბიძინა, შალვა და ელიზბარის წამება” წარმოადგენენ ახალი ტიპის მარტიროლოგიურ თხზულებებს, რომლებიც აგრძელებენ უძველეს ტრადიციებსა და ამდიდრებენ მას „ცხოვრება-მოქალაქეობისათვის” დამახასიათებელი ლიტერატურული ხერხებით და, რაც მათავარია, ისტორიული მატანისათვის დამახასიათებელი შინაარსით. ამ თხზულებაში მკვეთრად არის ხაზგასმული ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი მეფეებისა (ქეთევანი, თეიმურაზი, ლუარსაბი) თუ მთავრების (ბიძინა, შალვა, ელიზბარი) პატრიოტიზმი და ქრისტიანული რელიგიისათვის თავის განწირვა, მაგრამ მაინც არც ერთი ამ მოწამეთაგანი არ შეწირვია სპარსელ მაჰმადიან დამპყრობელთა მიერ ქრისტიანული სარწმუნოების მიმდევართა დევნას ისევე, როგორც ზემოაღნიშნულ სპარსულ-მაზდეანურ და არაბულ-მაჰმადიანურ გარემოცვაში დაღუპული ქართული ეკლესიის ძველი მოწამეები. აქ უფრო თვალნათლივ ჩანს, რომ ყველა მათგანის დაღუპვის მიზეზი ისევ და ისევ სპარსეთის მზაკვრული პოლიტიკური მიზნები იყო, ხოლო მათი ქრისტიანული აღმსარებლობა უკეთეს შემთხვევაში – საბაბი მათი დასჯისა.

ყველა მოწამე, რომელთა შესახებ საუბარი გვქონდა, საქართველოში ან საქართველოდან ტყვედ წაყვანილი დამპყრობელთა ქვეყანაში ეწამა (კოსტანტი კახი, ქეთევანი, ლუარსაბი, ბიძინა, შალვა, ელიზბარი), ხოლო ორი მოწამის მოღვაწეობა დაკავშირებულია ქართველთა ჯვარის მონასტერთან იერუსალიმში, რომელთა „წამებები” მოკლე სვინაქსარული რედაქციის თხზულებების სახით არის შემონახული. ჯვარის ქართველთა მონასტრის წინამძღვრის ლუკა იერუსალიმელის წამება (1273წ.) არაბთა მიერ მონასტრის დასაკუთრებისა და მისი მეჩეთად გადაქცევის მიზნებთანაა დაკავშირებული, ე.ი. რელიგიურ ფაქტორზე უფრო ეკონომიკურ-პოლიტიკური სარჩული აქვს, ხოლო ნიკოლოზ დვალის წამება (1314წ.) კი იმავე არაბების მიერ შედეგია ტიპიური ფანატიკოსი ქრისტიანის მიერ შეგნებული, გამიზნული მოქმედებისა მოწამებრივი სიკვდილის მისაღწევად. „წამებაში” ნათქვამია: „და კუალად სურვილი მოუჭდა, რადთამცა იწამა ქრისტესთვის”¹. მან სამჯერ აგინა და შეურაცხყოფა მიაყენა მაჰმადიანთა სიწმიდეებს,

1 ძეგლები, IV, 349, 3.

იგი სამივეჯერ დააპატიმრეს, მაგრამ სამივეჯერ გაანთავისუფლეს: „მიტროპოლიტის და ქრისტიანეთა მიერ საპრობილით გამოყვანებულ იქმნა“¹. მხოლოდ ამის შემდეგ დასაჯეს. თვითშეწირვის მაგალითი ქართული მწერლობის ისტორიაში, კერძოდ, ჰაგიოგრაფიაში, ერთადერთია. რელიგიური ფანატიზმის ეს გამოვლინება არაბუნებრივია ქართული ეკლესიისათვის და პალესტინის ქრისტიანული გარემოს გავლენა უნდა იყოს.

„მოწამეობის“ ბოლო ფაქტი საქართველოში, რომელიც „წამების“ შედეგის საფუძველი გახდა, არის ლეკების მიერ შიო გარეჯელის და მასთან ერთად კიდევ ოთხი მონაზვნის დახოცვა 1700წ. ნათელია, ლეკთა თავდასხმები მხოლოდ ძარცვა-გლეჯას ისახავდა მიზნად და არა რელიგიურ ანგარიშსწორებას.

* * *

ამგვარად, ქართული ორიგინალური „წამება-მარტვილობის“ თხზულებათა შესწავლა არ ადასტურებს საქართველოში, სხვადასხვა ეპოქაში, ქრისტიანული სარწმუნოების დენის შემთხვევებს. მაგრამ ლიტერატურათმცოდნეობის საგანი მოღწეული ჰაგიოგრაფიული თხზულების ლიტერატურულ-იდეოლოგიური თვალსაზრისით კვლევაა და არა მარტო ის, თუ თხზულებაში გადმოცემული ისტორიული ამბები რამდენად ობიექტურად არის ასახული.

რადგანც საქართველოში ქრისტიანული რელიგიის მდგომარეობის შესახებ მოგვიხდა საუბარი სხვადასხვა აღმოსავლური რელიგიის გარემოცვის პირობებში და ამიტომ მარტიროლოგიური თხზულებების ზოგადი მიმოხილვა დაგვჭირდა, ამ საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით, თვალი გადავაკვლით ამ ჟანრის ქართულ საეკლესიო მწერლობაში აღმოცენებისა და განვითარების საფეხურებს, მის თავისებურებებსა და ტენდენციებს, ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ანალოგიური ჟანრის თხზულებებთან მიმართებას, მსგავსებებსა და განსხვავებებს.

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის პირველი თხზულება „მარტვილობა იწმინდისა შუშანიკისი“ „წამების“ ჟანრის ყველაზე თავისებური თხზულებაა ქართული მწერლობის ისტორიაში. მისი მსგავსი „წამება“ მთლიანობაში არც ბიზანტიურ-ჰაგიოგრაფიული უნდა არსდებოდეს (ცალკეული მომენტებისა და დეტალების გამოკლებით). ეს თხზულება „არასტანდარტულია“ მარტიროლოგიური ჰაგიოგრაფიის ჟანრისათვის და მისი ტიპური ძეგლებისაგან ბევრი რამით განსხვავდება, თუმცა მთავარი რაც მარტიროლოგიურ ჟანრს მოეთხოვება – სარწმუნოების სიწმინდის უკომპრომისო დამცველი წმინდანი ქრისტიანული ეკლესიის ინტერესებს ეწირება – ამ თხზულების ძირითადი მოტივია. მიუხედავად წინამდებარე ნაშრომის ხასიათისა, თავი აარიდოს ამა თუ იმ თხზულების კონკრეტულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხებზე მსჯელობას და მხოლოდ ჟანრისათვის დამახასიათებელ საერთო მომენტებს მიაქციოს ყურადღება, ჩვენ

¹ იქვე, 349, 31.
264

მაინც საჭიროდ ვთვლით რამდენიმე კონკრეტული შენიშვნა გააკეთოთ ამ თხზულების არატიპიურობის გამო.

1. შუშანიკის „წამების“ დასაწყისი: “და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქვენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი”, მიახლოვებულ მსგავსებასაც ვერ პოულობს საერთოდ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, იმდენად თავისთავადი და ორიგინალურია იგი. სწორედ ამ დასაწყისმა წარმოშვა სამეცნიერო ლიტერატურაში მრავალგვარი ვარაუდი თხზულების თავნაკლულობისა თუ ჟანრობრივი შეუსაბამობისა და სხვ. არადა, რა ბუნებრივად გამოხატავს ეს ფრაზა ავტორის ხანგრძლივ შინაგან განცდასა და ალბათ შიშსაც, გახდება თუ არა შუშანიკი ის გმირი-მოწამე, რომლის სარწმუნოებისათვის თავდადება შთამომავლობისათვის მაგალითის მიძღვემა იქნება, ხოლო იაკობისათვის მისი „წამების“ აღწერის ობიექტი; თუ ის ვერ გაუძღვება ტანჯვას, ვერ გამოიჩინებს სულიერ სიმტკიცეს და ამქვეყნიური ცხოვრებისა და შვილებისაგან განშორების შიშით გატყდება და დაჰყვება ვარსკენის ნებას. ეს ბუნებრივი განცდა უნდა ყოფილიყო ავტორისა, რომლის თვალწინ გაიარა ამ ოჯახურ-სარწმუნოებრივი ტრაგედიის ყველა დეტალი. და აი ყველაფერმა ისე ჩაიარა, რომ იაკობ ხუცესის ყველა ეჭვი უსაფუძვლო შეიქნა: შუშანიკი შეეწირა სარწმუნოებრივ პრინციპებს და პერობელობაში გარდაიცვალა. მას რომ უკან დაეხია და ვარსკენთან დაბრუნებულიყო ოჯახში, ან ვარსკენს დიდსულოვნად გაეთავისუფლებინა იგი საპყრობილიდან და მისთვის თავისუფალი არჩევანის უფლება მიეცა, ამ შემთხვევაში შუშანიკი თავისი პრინციპულობის დამცველად კი მოგვეკვლინებოდა, მაგრამ მისი „ცოხვრებისა და წამების“ დაწერის აუცილებლობა იაკობ ხუცესისათვის გამორიცხული იქნებოდა. სწორედ ავტორის ამ თვალსაზრისს უნდა გამოხატავდეს თხზულების ეს თითქოსდა მოულოდნელი დასაწყისი წინადადება, რომელიც განსხვავდება საერთოდ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა სტანდარტიზებული დასაწყისებისაგან.

2. „შუშანიკის წამება“ ერთადერთი ჰაგიოგრაფიული ძეგლია ქართულ საეკლესიო მწერლობაში და იშვიათი, საერთოდ, ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, რომელსაც საფუძვლად დაედვა უჩვეულო მოწამებრივი ფორმა. ჩვეულებრივ ჰაგიოგრაფიულ „წამებებში“ ქრისტიანი მოწამე მსხვერპლი ხდება ოფიციალურ პოლიტიკურ-რელიგიურ ძალასთან დაპირისპირებისა (ზოგჯერ კი ოფიციალური რელიგიური თვალსაზრისის მქონე მშობლებისა თუ ახლობლებისა. ამის მაგალითია ქრისტიანი კოლაელი ბავშვების ჩაქოლვა წარმართი მშობლების მიერ და ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში დადასტურებული მსგავსი მაგალითები). შუშანიკს, მართალია, უპირისპირდება ოფიციალური ძალა ვარსკენის, ქართლის პატრიარქის სახით, მაგრამ მის მოქმედებას შუშანიკის წინააღმდეგ არ უდევს საფუძვლად არც პოლიტიკური და არც რელიგიური მოტივები, არამედ შუშანიკის გადაწყვეტილება, აღარ იცხოვროს გამაზღვანებული მეუღლის ოჯახში. ვარსკენის ერთადერთი მიზანი შუშანიკის ოჯახში დაბრუნებაა. მართალია, ეს კონფლიქტი პიროვნულია, მაგრამ მას საზოგადოებრივი სარჩული აქვს: ქრისტიანი ქალი მთელი თავისი არსებით დარწმუნებულია, რომ გამაზღვანებულ მეუღლესთან ცხოვრება

ქრისტიანული სარწმუნოების სიწმინდის ხელყოფაა.

შუშანიკის წამების ფორმაც უიშვიათესია ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურისათვის: ჩულებრივ, მოწამეს თავისკვეთით სჯიან (უფრო იშვიათია ჯვარზე გაკვრა, დაწვა ან ჩაქოლვა). შუშანიკის „წამება“ ერთადერთი ნიმუშია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში და იშვიათი გამონაკლისი საერთოდ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში იმითაც, რომ მისი გმირი სიკვდილით არ დაუსჯიათ. შუშანიკის სიკვდილი საპერობილეში მის უკომპრომისობის გამოხატულებაა და არა გარდაუვალობის გამოვლინება.

3. ჩვენს მიზანს ამჯერად არ შედეგნს „შუშანიკის წამების“ კომპოზიციური და სტილური თავისებურებების კვლევა, რომლის შესახებ მდიდარი ლიტერატურა არსებობს, ძირითადად ბოლო წლებში გამოქვეყნებული, არც ჰაგიოგრაფიის ქრისტიანულ-იდეოლოგიური საფუძვლების განხილვას შეუვდგებით, მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ თავისი მხატვრული აქსესუარით, მთავარი პერსონაჟის თვისებათა არატრაფარეტული დახატვით, ჰაგიოგრაფიული გმირის იდეალიზაციისათვის სტანდარტული ხერხების უგულვებელყოფით, უარყოფითი პერსონაჟის რეალურთან მიახლოებული ფერებით დახასიათებით და დაუშტამპავი ლიტერატურული მანერით (ავტორი თავისივე თხზულების ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟია და თხრობა პირველ პირში მიჰყავს, რაც უნიკალური შემთხვევაა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში) შუშანიკის წამება ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ძეგლია არა მარტო ქართული მარტიროლოგიისა, არამედ მდიდარი ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ფონზედაც.

ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა საკსეა ფანტასტიკურ-ზღაპრული სასწაულმოქმედების ეპიზოდებით. ამ მხრივ ქართული ჰაგიოგრაფია დიდ თავშეკავებას იჩენს, თუმცა ამ „მოდას“ რამდენიმე ორიგინალურ ძეგლში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს (ძირითადად „ცხოვრება-მოქალაქეობებში“). „შუშანიკის წამება,, ამ მხრივაც გამონაკლისია. ასეთი მოტივები იმდენად არ შეეფერება იაკობ ხუცესის თხრობის რეალურ და დინამიკურ მანერას, რომ „შუშანიკის წამებაში“ სასწაულის ერთადერთი ეპიზოდის არსებობა (მოგვი დედაკაცის განკურნება და გაქრისტიანება) სამეცნიერო ლიტერატურაში გვიანდელ ჩანამატად გამოცხადდა, თუმცა არაა გამორიცხული, რომ იაკობმა ამ ეპიზოდით ხარკი მოუხადა იმ პერიოდში საეკლესიო მწერლობაში გაბატონებულ ქრისტიანობის პროპაგანდის ხერხებს და ამ სასწაულით მიგვანიშნა შუშანიკის წმინდანობაზე ჯერ კიდევ მის სიცოცხლეში. ერთი სიტყვით, მიუხედავად იმისა, რომ „შუშანიკის წამება,, პირველი ჰაგიოგრაფიული ძეგლია, იგი ყველაზე არატრაფარეტულ და ორიგინალურ ძეგლად დარჩა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მარტიროლოგიურ ლიტერატურაში, ამ ჟანრის ყველაზე ბრწინვალე ლიტერატურულ ნიმუშად, შემდეგდროინდელი „წამების,, ძეგლებისათვის მიუღწევებელ დონედ. მართალია, ამ შესანიშნავმა თხზულებამ და მისმა ავტორმა თავი ვერ დააღწიეს ჰაგიოგრაფიული ტრაფარეტულობის ზოგიერთ დეტალს („ჯორცთა განლევის“ მოტივი, „მატლების დახვევის“ ეპიზოდი, დამუშავებული ასკეტური „ცხოვრების“ ჟანრში) და ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში გავრცელებული ზოგიერთი სხვა დეტალიც

შეიტანა თავის თხზულებაში, მაგრამ ყველაფერი საკუთარ ლიტერატურულ ქურაში გამოაწრთო თავისი დიდი ნიჭის შესაბამისად.

ბიზანტიური პაგიოგრაფია თითქმის დაცლილია ეროვნული თვითშეგნებისაგან, რაც ბერძნულ-რომაული იმპერიის მრავალფეროვნული შედგნილობით და ქრისტიანული სარწმუნოების კოსმოპოლიტური ბუნებით უნდა იყოს განპირობებული, და ზოგადად ქრისტიანობის აპოლოგეტიკას წარმოადგენს. მთელ ქართულ პაგიოგრაფიას და, კერძოდ, ორიგინალურ „მარტიროლოგიას“ წითელი ზოლივით გასდევს ეროვნული თვითშეგნების მომენტი. ქართულ ეკლესიის მოწამეები და მათ შესახებ დაწერილ თხზულებათა ავტორები პირველ ყოვლისა, ქრისტიანი ქართველები არიან და ქრისტიანობის იდეოლოგიისათვის თავდადება მათში შერწყმულია ეროვნული ინტერესების დაცვასთან. “აბო თბილელის წამება“ არა მარტო მისი ავტორის, იოანე საბანისძის ეროვნული მრწამსის გამომხატველია, არამედ იმდროინდელი საქართველოს ყველა პატრიოტული ძალისა. არაბი მაჰმადიანის, აბოს გაქრისტიანება და თავგანწირვა ქართული ეკლესიისათვის, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრივი ძლიერებისა და ერთიანობის საფუძველიც იყო, ეროვნული საეკლესიო ინტერესების გაღვივებისა და გამოცხადებისათვის გაცილებით დიდმნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა, ვიდრე რამდენიმე ქართველი ქრისტიანის წამების ფაქტი იქნებოდა (უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე საბანისძე აბოს გაქრისტიანებაში და ქრისტიანობისათვის თავგანწირვაში პავლე მოციქულის მაგალითის პარალელს ხედავს: “შენ მიემსგავსე უკანაღსკნელსა მას მოციქულსა პავლეს მამულთა მათ შჯულთა და მოძღურებათა განგდებითა და ქრისტეს ძისა ღმრთისა აღსარებითა, მსგავსადვე მისა თავი მოგეკუეთა...”). უცხო, თანაც საქართველოში გაბატონებული ტომის შვილმა, მაჰმადიანმა აბომ, ქრისტიანობას შესწირა თავი: ამ ფაქტის ფონზე, მართლაც, საგანგაშო მდგომარეობის მაუწყებელია იოანე საბანისძის სიტყვები: ქართველებიო „ხუთასის წლისა ჟამთა და უწინარეს-და შჯულდებულ ყოფილ [არიან] წმიდითა მადლითა ნათლის-ღებისაჲთა. მიერთგან და ვიდრე აქამომდე ნაშობნი ქრისტიანეთანი გარდაგულარძნეს, რომელნიმე მძლავრებით, რომელნიმე შეტყუვილით, რომელნიმე სიყრმესა შინა უმეცრებით, რომელნიმე მზაკუვარებით და სხუანი, რომელნი-ესე ვართ მორწმუნენი, მძლავრებასა ქუეშე დამონებულ[ნი] და ნაკლულევანებითა და სიგლახაკითა შეკრულნი, ვითარცა რკინითა, ხარკსა ქუეშე მათსა გუემულნი და ქენჯნილნი, ძკრ-ძკრად ზღუეულნი, შიშითა განილევან და ირყევან ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა”².

აბო თბილელის “წამების,, კომპოზიცია, რომელიც უნიკალურია ქართულ პაგიოგრაფიულ მწერლობაში (წინასიტყვაობის ეპისტოლარული ფორმით გადმოცემა, თხზულების შესავლის-პირველი თავის – კომილექტიკური, ქადაგების ფორმით წარმოდგენა, ძირითადი ნაწილის – მეორე და მესამე თავების მარტივლოლოგიური თხზულების ჩვეულებრივი კანონებით დაწერა და დასკვნითი ნაწილის – მეოთხე თავის

1 ძეგლები, I, 77

2 იქვე, 50.

“შესხმის,, ფორმით ჩამოყალიბება), ორიგინალური მეოდით არის შედგენილი: იოანე საბანისძემ ქართველებში შერყეული სარწმუნოების დაცვისათვის სააგიტაციოდ ყველაზე აქტიური ფორმა – ქადაგება აირჩია და დიდი ოსტატობით გააანალიზა აბოს წამების მნიშვნელობა საქართველოს ეროვნული და რელიგიური სიმტკიცის დაცვისათვის. ჩვეულებრივი ჰაგიოგრაფიული შაბლონით დაწერილი თხზულება კი აბოს წამების ფაქტის აღწერა იქნებოდა მხოლოდ და მეტი არაფერი, ისევე, როგორც ეს „ევსტათის წამებაში” არის მოცემული. „აბოს წამება“ პირველი ჰაგიოგრაფიული ძეგლია, რომელშიც მთელი სიძლიერით გაისმის ეროვნული ინტერესების დამცველი ხმა. პირველად ამ ძეგლში ითქვა, რომ: “არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებად ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკუდრთა... აჰა ესერა, ქართლისაცა მკუდრთა აქუს სარწმუნოებად და წოდებულ არს დედად წმიდათა, რომელთამე თვთ აქა მკუდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხვთ მოსრულთა ჩუენ შორის ჟამად-ჟამად, მოწამედ გამოჩინებთა ქრისტე იესუსს მიერ, უფლისა ჩუენისა...”.¹ იოანე საბანისძის ამ სიტყვების გამოძახილი – ბერძულ-რომაულ ცივილიზაციასთან გათანაბრებისა და ზოგჯერ უპირატესობის თვალსაზრისი – შემდეგ საუკუნეებში მთელი სიმძლავრით გაისმა (გიორგი მერჩულე, იოანე-ზოსიმე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელები, ეფრემ მცირე, არსენ იფალთოელი, იოანე პეტრიწი, ნიკოლოზ გულაბერიძე, არსენ ბულმაისძის ძე და სხვ.).

ქართულ მარტიროლოგიაში ბიზანტიურთან საპირისპიროდ, ძირითადი მოტივი – სარწმუნოებრივი იდეალებისათვის თავგანწირვა – თითქმის ყოველთვის გადაჯაჭვულია ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის თავგანწირვის მოტივთან. ასეთი ეროვნული სულისკვეთებით იწერებოდა წამებანი არაბების ძალმომრეობის ავბედით ხანაში (VIII-X სს. კოსტანტი კახის, მიქაელ-გობრონის, არჩილ მეფის, დავით და კონსტანტინეს წამებები), ასევე სპარსელ მაჰმადიანთა საქართველოზე შემოსევების გვიანდელ პერიოდში (XVII-XVIII სს. ქეთევან დედოფლის, ლუარსაბ მეფის, ბიძინა, შალვა და ელიზბარის წამებანი). ქართული ეკლესიის ეს მოწამე-წმინდანები საქართველოს ისტორიაში, უპირველეს ყოვლისა, სამშობლოს დამოუკიდებლობისათვის თავგანწირული ეროვნული გმირები იყვნენ.

* * *

ბერძულ-ლათინური ქრისტიანული მარტიროლოგიური ლიტერატურის დიდი ნაწილი, როგორც აღვნიშნეთ, ფანტასტიკურ, ზღაპრულ მოტივებს და სასწაულმოქმედების უამრავ მაგალითს იყენებს მკითხველის ქრისტიანული რელიგიის ყოვლისშემძლეობაში დარწმუნების მიზნით. ქართულ “წამებაში,, ეს მოტივები შეუდარებლად სუსტად არის წარმოდგენილი. ფანტასტიკურ-ზღაპრული მოტივების არც ერთი მაგალითი არ დასტურდება ქართული “წამების,, არც ერთ ძეგლში. რელიგიურ სასწაულთაგან კი

¹ ძეგლები, I, გვ.55
268

მხოლოდ ისეთი მაგალითების მოტანა შეიძლება, რაც ძალზე გავრცელებულია სართოდ ქრისტიანულ მწერლობაში და მათი შეტანა იმ რიგის წარმოუდგენე სასწაულებში, რომელთა მაგალითები მრავლადაა ბერძნულ-ლათინურ ჰაგიოგრაფიაში, არასგზით არ შეიძლება. მაგალითად, ნათლის სვეტის დაშვება მოწამის გვაშზე და წამების ადგილზე (აბოს, გობრონის, დავით და კონსტანტინეს, ქეთევანის და სხვა), შეიძლება ითქვას, ყველაზე დიდი სასწაულია ქართულ მარტიროლოგიაში. ბიზანტიურ ჰაგიოგრაფიაში ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული მოტივი – მოწამის მიერ (სიცოცხლეში თუ სიკვდილის შემდეგ) სნეულთა განკურნება – ქართულ “წამებებში,, ეპიზოდის სახით ერთხელ გვხვდება (“შუშანიკის წამებაში,, მოგვი ქალის განკურნება. ამ ეპიზოდსაც ჩამატებულად მიიჩნევენ).სხვა თხზულებებში მხოლოდ ზოგადი განცხადებებია ამის თაობაზე. მხოლოდ ორ სვინაქსარულ ძეგლში – ლუკა იერუსალიმელისა და ნიკოლოზ დვალის “წამებებში,, რომლებიც საზღვარგარეთის კერაში, იერუსალიმის ქართველთა მონასტერში შეიქმნა, გვაქვს სასწაულთა ნიმუშები, რომლებიც ასე თუ ისე ეხმაურებიან ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის მსგავს მაგალითებს (ლუკას “თავმან მოკვეთილმან პირი აღმოსავლეთით ქნა და დიდნი განიცინნა და მადლობად შესწირა ღმერთსა,,¹. ნიკოლოზ დვალის “თავმან მისმან მოკვეთილმან ჳმა-ყო შჯდგზის, თუ „დიდება შენდა, ქრისტე ღმერთო,,². ნათლად ჩანს, რომ უკანასკნელი მაგალითი პირველის გამეორებაა).

ამ ფაქტზე ყურადღება იმიტომ გავამახვილეთ, რომ დაგვენახა: “წამების,, ჟანრის თითოეულ თხზულებას ქართულში რეალური ისტორიული ფაქტი უდევს საფუძვლად და თხრობაც, რამდენადაც შესაძლებელია, ობიექტურ-რეალურ ფარგლებში მიმდინარეობს, რითაც ის საგრძნობლად განსხვავდება ბიზანტიურ-რომაული ჰაგიოგრაფიის უმრავლეს თხზულებათაგან.როგორც ჩანს, ქართულ ჰაგიოგრაფიას გათვალისწინებული აქვს ქართველი მკითხველის რაციონალური ბუნება, ფანტასტიკურ-სასწაულებრივი ამბებისადმი უნდობლობა.ქართულ “წამებათა,, თხრობის ისტორიულად სანდოობა ქართული მარტიროლოგიის ერთ-ერთი დამახასიათებელი მხარეა და მისი უდიდესი ღირსება.ამიტომ არის, რომ ძველი და ახალი თაობის ზოგი ისტორიკოსი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს ისტორიულ თხზულებებად მიიჩნევს³.

* * *

ბიზანტიური მარტიროლოგიის უძველესი პრიმიტიული თხზულებებისაგან განსხვავებით, ქართულ „წამებებში“ კარგად ჩანს ქრისტიანული მწერლობის გარკვეული დარგების განვითარების დონეც.ქართული უძველესი „წამებების“ მიხედვით ვხედავთ, რომ ქრისტიანული პოლემიკის დარგი მაღალ დონეზეა აყვანილი (ანტიმაზღვანური –

1 ძეგლები, IV, გვ. 348

2 იქვე, გვ. 350.

3 ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბ. 1945. მ. ლორთქიფანიძე ადრევევოდალური ხანის ქართ. საისტორიო მწერლობა ტბ. 1966

ევსტათის “წამება,, აბიბოს ნეკრესელის “წამება,, და ანტიმაჰმადიანური - „აბოს წამება” და თითქმის ყველა დანარჩენი ძველი და ახალი „წამების“ ძეგლები). კომილექტიკური ანუ ქადაგების დარგის წარმატებებზე კი „აბოს წამების“ მიხედვითაც შეიძლება მსჯელობა. ასევე შეიძლება აღინიშნოს ეგზეგეტიკური მწერლობის შესახებაც (ევსტათი, აბო და სხვ.), ხოლო ქრისტიანული დოგმატიკის ძირითადი საფუძვლები თითქმის ყველა ძეგლშია წარმოდგენილი. წმინდა წერილის ღრმა ცოდნა „წამებათა“ ქართველ ავტორებს საშუალებას აძლევს თავიანთ თხზულებაში კარგად გამოიყენონ ალეგორიულ-სიმბოლური შედარებები და მაგალითები. „წამებებში“ შედარებით სუსტადაა წარმოჩენილი კანონიკა და ლიტურგიკა (საეკლესიო მწერლობის ეს დარგები გაცილებით მეტი სისრულით არის წარმოდგენილი „ცხოვრების“ ჟანრში). ამის მიზეზი შეიძლება ის იყოს, რომ ქართული მარტიროლოგიურ თხზულებათა გმირები, ე.ი. მოწამეები არასასულიერო პირები არიან და მათი მოღვაწეობა ეკლესიის ძირეულ საქმიანობასთან არ არის დაკავშირებული. მართლაც და საკვირველია, რომ ქართველ მოწამეთაგან, რომელთა შესახებ ჰაგიოგრაფიული თხზულება დაიწერა (მხედველობაში გვყავს ეროვნებით ქართველი და არაქართველი მოწამეებიც – აბო, ევსტათი, რაჟდენი), მცირერიცხოვანი გამონაკლისის გარდა, საერო პირები არიან (გამონაკლისია აბიბოს ნეკრესელი, ლუკა იერუსალიმელი, ნიკოლოზ დვალი და შიო გარეჯელი, რომელთა წამების მიზეზებზე ზემოთ გვქონდა საუბარი). ეს კიდევ ადასტურებს იმ აზრს, რომ სხვადასხვა სარწმუნოებრივი აღმსარებლობის უცხოელი დამპყრობლების ბატონობის პერიოდებში ქრისტიანული ეკლესიის მსახურთა და ჩვეულებრივ მორწმუნეთა ღვეზას ადგილი არ ჰქონია. რაც შეეხება მოწამე საერო ქრისტიან პირებს, ისინი თავიანთი პოლიტიკური თუ ეროვნული თვალსაზრისის გამო ანტაგონისტურ დამოკიდებულებაში იყვნენ უცხოელ გაბატონებულ ძალებთან, რაც გახდა კიდევ საფუძველი მათი წამებისა.

* * *

ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ჩამოყალიბება, რა თქმა უნდა, ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის საფუძველზე და მიბაძვით მოხდა, მაგრამ ქართულმა ეროვნული შეგნებით გამსჭვალულმა გარემომ მას საკუთარი ინტერესები უკარნახა და ქართული ჰაგიოგრაფიაც ამ ინტერესების გამომხატველი გახდა. ქართველ მოწამეთა ეროვნული ღვაწლი კარგად აქვს შენიშნული ანტონ ბაგრატიონს: “ვინა სათანადო არს ჩუენდა ნატურად წმინდანი მოწამენი ქრისტესნი მადლობად და ქებად და უფრორე ჩუენნი განთკსებით, რომელნიცა იშუენეს მამეულად მამულთა შინა ჩუენთა და საშომან ადგილობითმან საშობლოთა ადგილთა ჩუენთამან ჰშუნა ჴორციელად და აღზარდნა და მშობელნი მათნი იყუნეს წინაპარნი მამანი ჩუენნი და აქაურმან ეკლესიამან სახელსა ზედა წმიდისა სამებისა აღმოშუნა და მისცა ცნობანი საღმრთოთა განგებულებათანი და ქრისტესთკს სიკუდილად აღლესა,,¹.

¹ მარტირიკა, ძეგლები, VI, გვ. 158.

ეროვნული მოტივია ხაზგასმული აბიბოს ნეკრესელის “წამებაში„: “ჩემი არს მოწამე ესე და არა სხვსა, ჩემისა ამისგან საყდრისა ნაყოფი შუენიერი„¹ და გვიანდელ მარტივლოლოგიურ თხზულებაში – გრიგოლ დოდორქელის ქეთევან დედოფლის “წამებაში„² .ამიტომ არის ქართული “წამებები„ საქართველოს ცხოვრების ისტორიულ-პოლიტიკური და ეროვნული ინტერესების გამომხატველი პრობლემებით დატვირთული, მიუხედავად იმისა, რომ ყელა „წამების“ არსი ქრისტიანული რელიგიის საფუძვლების დაცვაა. ასეთია ქართული მარტივლოლოგია მთლიანად, ხოლო ბიზანტიურისა კი მხოლოდ მცირე ნაწილი.

ქართულ მარტივლოლოგიურ თხზულებათა სწორედ უძველესი ნიმუშები „შუშანიკის წამება“ და „აბოს წამება“ გამორჩეულია არა მარტო ქართულ, არამედ, ალბათ, საერთოდ პაგიოგრაფიულ მწერლობაში, პირველი თავისი ორიგინალურ-მხატვრული ღირსებებით და შინაარსით, ხოლო მეორე ამასთან ერთად თავისი სრულყოფილი კომპოზიციური შედგენილობით.დანარჩენი ძეგლები (ეგესტათი მცხეთელის, კოსტანტი კახის, გობრონის, აბიბოს ნეკრესელის, არჩილ მეფის, დავით და კონსტანტინეს “წამებები„), მართალია, საინტერესო ისტორიულ ცნობებს გვაწვდიან სხვადასხვა პერიოდის საქართველოს შესახებ, მაგრამ დაშტამპული მხატვრულ-გამომხატველობითი ხერხებით და კომპოზიციური წყობით დიდად არ განსხვავდებიან ბიზანტიური ტრაფარეტული ძეგლებისაგან.აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ წმინდა წერილის ლიტერატურული ხერხებისა და შედარებების გამოყენება ისევე ჩვეულებრივია ქართულ ძეგლებში, როგორც ბიზანტიურში.ქართული პაგიოგრაფიული ლიტერატურის ბოლო საუკუნეების ძეგლები (ქეთევანის, ლუარსაბის, ბიძინა, შალვა და ელიზბარის, რაჟდენის „წამებები“) ძირითადად აგრძელებენ წინა პერიოდის ტიპური “წამების„ ტრადიციებს, მაგრამ შეინიშნება „ცხოვრების“ ჟანრის თხზულებათა დიდი გავლენაც და “შესხმითი„ ჟანრის პაგიოგრაფიული ძეგლების გავლენის კვალიც (ლუარსაბისა და ბიძინა, შალვა, ელიზბარის “წამებები„, ანტონის “მარტირიკა„ მთლიანად).

* * *

მართალია, ქართულ მარტივლოლოგიურ თხზულებათა მნიშვნელობა ძალზე დიდია ქართული ლიტერატურის ისტორიის, ისტორიოგრაფიისა და საერთოდ ქართული კულტურის ისტორიისათვის, მაგრამ ქართულ პაგიოგრაფიაში ცენტრალური ადგილი მაინც „ცხოვრება-მოქალაქეობებს“ უჭირავთ.სწორედ ამ ჟანრში დაიწერა უბრწყინვალესი თხზულებების ერთი წყება (გრიგოლ ხანცთელის, ეფთვიმე მთაწმიდელისა და გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებები“), რომელთა შესადარი ქართულ მარტივლოლოგიურ ლიტერატურაში მხოლოდ „შუშანიკის წამება“ და შესაძლებელია „აბოს წამება“ იყოს.

როდესაც ჩვენ პაგიოგრაფიას ორ ძირითად ჟანრად “წამებად„ და „ცხოვრებად“

1 ძეგლები, I, 241

2 ძეგლები IV

ვეფოთ, ამოსავალი არა მარტო წმინდანის აღსასრულის სახე („წამებებში“ წამებით სიკვდილი, ხოლო „ცხოვრებებში“ ბუნებრივი გარდაცვალება), არამედ ისიც, რომ აქ გვაქვს ღმერთთან მიახლოების ორი სხვადასხვა გზა: პირველი, ჰაგიოგრაფიული მწრლობის იდეალი – მოწამეობა (ქრისტეს წამების მიბადებით), რომლითაც ქრისტიანს შეუძლია მიაღწიოს უმაღლეს ადამიანურ იდეალს, ადამიანურ სრულყოფილებას (ამ მხრივ მას გარკვეული უპირატესობა აქვს „ცხოვრების“ ჟანრთან), მეორე, ამ იდეალს ქრისტიანმა შეიძლება მიაღწიოს ყოველდღიური მოუღლეელი სარწმუნოებრივი შრომით, როგორც გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაში“ არის ნათქვამი: „ესე ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტესისა“¹, ანდა იოვანე ზედაზნელის ვრცელ ცხოვრებაში „ყოველთა ღღეთა ეწამებთან და შრომათა თვისთა შემატებენ“². სხვაგვარად, ყოველდღიური საქმიანობა სიკეთისათვის, ბრძოლა ბოროტებასთან და ურწმუნოებასთან ყოველდღიურ „წამებას“ უტოლდება. ამიტომ ამ ორი სხვადასხვა გზით საბოლოო მიზნის მიღწევის აღწერას განსხვავებული ხერხებით დაწერილი თხზულებების ფორმა შეესატყვისება.

„წამებისა“ და „ცხოვრების“ ჟანრის ქართულ თხზულებათა შედარებისას ირკვევა, რომ „წამების“ გმირები ძირითადად საერო პირები არიან (გამონაკლისია აბიბოს ნეკრესელი, ლუკა იერუსალიმელი, ნიკოლოზ დვალი და შიო გარეჯელი, თანაც უკანასკნელი სამი მოწამის შესახებ მხოლოდ „წამების“ სვინაქსარული ძეგლები არსებობს), ხოლო „ცხოვრებისა“ მხოლოდ სასულიერო პირები და თანაც მხოლოდ ბერ-მონაზვნები, რითაც თითქოს ხაზგასმულია, რომ საერო პირს მხოლოდ მოწამებრივი გზით შეუძლია მიუახლოვდეს ქრისტეს იდეალს, ხოლო სასულიერო პირისათვის ასეთი იდეალის მისაღწევად მოწამებრივი გზაც არსებობს (ზემოდ დასახელებული მაგალითები) და ყოველდღიური რუღუნებით მთელი სიცოცხლის მანძილზე საღმრთო საქმეების კეთებით, სიკეთისათვის ბრძოლით და ბოროტების დათრგუნვით, მიწაზე მისი არსებობის „მოწამებრივი ცხოვრების“ განლევით მიღწევის გზაც.

„წამება“, როგორც წესი, ერთპიანი თხზულებაა, რომლის ცენტრალური მომენტია მოწამის ცხოვრების უკანასკნელი პერიოდის აღწერა, მისი წამების გამომწვევი სიტუაციების დახასიათება და წამების დროს გამოჩენილი მოთმინების, სარწმუნოებრივი სიმტკიცის აღწერა და ბოლოს მისი სიკვდილით დასჯის ფაქტი. როგორც წესი, მარტიროლოგიურ თხზულებაში ან სრულებით არაფერია ნათქვამი მოწამის განვლილი ცხოვრების შესახებ, ან რამდენიმე ფრაზით აღნიშნულია მისი ღვთისმოსილება და ღვთის სიყვარული ბავშვობიდან დაწყებული სიკვდილამდე. ამ ფაქტის ახსნა ალბათ იმითაც შეიძლება, რომ მოწამე გმირი ჰაგიოგრაფიის ინტერესის ობიექტი ხდება არა თავიდანვე, არამედ მის მიერ მოწამებრივი აღსასრულის მიღების შემდეგ. მხოლოდ მისი მოწამეობა განაპირობებს მწერლის ინტერესს, ამის შემდეგ იწყებს ის ფიქრს მოწამეზე თხზულების დაწერის შესახებ, მაგრამ მას საკმაო ცნობები არა აქვს იმის შესახებ, თუ როგორია მოწამის ცხოვრების დეტალები, ეპიზოდები, რომელთა მიხედვითაც თანდათანობით ვალიბდება მომავალი პოტენციური მოწამის მტკიცე ხასიათი (გამონაკლისია შუშანიკი და ნაწილობრივ აბო თბილელი). ამიტომ მარტიროლოგიურ თხზულებათა უმრავლესობა სქემატური და შაბლონურია მოწამის ცხოვრებისეული აბების, ჩვევებისა თუ

1 ძეგლები, I, გვ.257.

2 იქვე, გვ. 208.

ფსიქოლოგიური ნიუანსების გადმოცემაში. ინდივიდუალური ხასიათების წარმოჩინება პაგიოგრაფიული მწერლობის, განსაკუთრებით მარტიროლოგიურ თხზულებათა უსუსტესი მხარეა. „მოწამეთა“ ერთი და იმავე ხერხებით დასხასიათება ქმნის ტრაფარეტს. ერთი მოწამე მეორისაგან თითქმის არაფრით განსხვავდება. ეს ერთგვაროვნება იმითაც არის გამოწვეული, რომ ქრისტიანული რელიგიის იდეოლოგიით მოწამეობა ადამიანური სრულყოფილების ყველაზე მაღალი გამოვლინებაა, ადამიანური იდეალის უმაღლესი საფეხურია, ღმერთის შექმნების ერთ-ერთი უმთავრესი გზაა და ამიტომ ასეთ პიროვნებას მხოლოდ იდეალური სულიერი თვისებები ახასიათებს, მხოლოდ სათნოებანი (სიმდაბლე, მოწყალება, უმანკოება, სიმშვიდე, მარხულობა, სიყვარული, სასოება) და არ შეიძლება უარყოფითი თვისების ნიშან-წყალი ჰქონდეს. ქრისტიანული იდეოლოგია ცნობს იდალურად დადებით გმირს და მასთან დაპირისპირებული ბოროტების განსახიერებას (სანამ მასზე კეთილი არ გაიმარჯვებს და იგი იდეალური არ გახდება). ამიტომ არის, რომ პაგიოგრაფიული თხზულების გმირის თვისებები ესადაგება ევანგელისტური წიგნების თეორიულ მოთხოვნილებებს და რელიგიურ იდეალებს. ამ მეთოდით „მოწამის“ დახასიათების უამრავი მაგალითიდან, რომელიც ყველა პაგიოგრაფიულ თხზულებაში გვხვდება, მოვიტანოთ ორიოდე „კოსტანტი ქართველის წამებიდან“: „ამას ყოველსა თანა ფრიად მოღუაწე იყო იგი ნაკლულეკანთათჳს საახლისა თჳსისათა, რამეთუ ესმინა თქუმული იგი პავლეს მოციქულისაჲ, ვითარმედ: „უკუეთუ ვინმე თჳსთა, და უფროდს-და სახლეულთა, არა მოღუაწე იყოს, სარწმუნოებაჲ უკარუყოფიეს მას და არს იგი ურწმუნოთა უძკრწსა“¹ (ტიმ. 5, 8), ანდა: „აქუნდა ნეტარსა მას სიმდაბლჳ და თავის-დებაჲ უფროდს ყოველთა კაცთაჲ, რამეთუ ესმინა სიტყუად იგი მკწნელისა და მაცხოვრისაჲ, ვითარმედ: „ისწავეთ ჩემგან, რამეთუ მშჳდ ვარ და მდაბალ“² (მათე, II, 29). ასეთი სტატიკური, მხოლოდ ფრაზეოლოგიური დახასიათება ტიპიურია პაგიოგრაფიულ თხზულებათათვის, განსაკუთრებით კი მარტიროლოგიური ძეგლებისათვის. წმინდანის დახასიათება არა ამგვარად, არამედ მისი მოქმედებით გარკვეულ კონკრეტულ სიტუაციაში, გაცილებით იშვიათია და ძირითადად „ცხოვრება-მოქალაქეობებში“ გვხვდება.

* * *

ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობის „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრის პირველი თხზულება, რომელიც IX ს. არის შედგენილი, ქართული ეკლესიის ისტორიის უმნიშვნელოვანეს მოვლენას – აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის შემოსვლასა და საბოლოოდ დამკვიდრებას ასახავს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, რომლის სათაური გადმოგვცემს ძეგლის ძირითად შინაარსს, თითქოს არ უნდა იყოს პაგიოგრაფიული თხზულება მისი სათაურის ამ ჟანრისადმი შეუსაბამობის გამო. თხზულების შესავალი ნაწილიც ისტორიულ-ქრონოლოგიური ხასიათისაა, მაგრამ ძეგლის მეორე ნაწილი, რომელიც ორგანულად უკავშირდება თხზულების დასაწყისს და რომლის სათაურია „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოისი“, ადასტურებს, რომ თხზულება საქართველოს

1 ძეგლები, I, გვ. 166

2 იქვე.

განმანათლებლის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ დაწერილი პაგიოგრაფიული ძეგლია. მისი კომპოზიციური ორიგინალობა, რომლითაც ის არც ერთ „ცხოვრებას“ არ ჰგავს (გავეიხსენოთ, რომ პირველი ქართული მარტიროლოგიური თხზულებაც „შუშანიკის წამება“ ასევე თავისებურია „წამების“ ჟანრის სხვა თხზულებებთან შედარებით), უნდა აიხნას თვით თხზულების ცენტრალური გმირის ისტორიული მისიით. მართალია, თხზულების ძირითადი ნაწილი წმ. ნინოს ცხოვრებასა და მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს უჭირავს, მაგრამ თხზულების ძირითად სათაურში აისახა უმნიშველოვანესი, საქართველოს ცხოვრების ისტორიული შემობრუნების ფაქტი, ნინო განმანათლებლის ღვაწლის ყველაზე დიდი შედეგი (გრანდიოზულმა შედეგმა, ასე ვთქვათ, დაჩრდილა ამ შედეგის შემოქმედი). აღმოსავლეთ საქართველოს „მოქცევის“ ისტორიის სისრულით წარმოჩენამ კი მოითხოვა ისტორიულ-ქრონოლოგიური, ასე ვთქვათ, დოკუმენტური ხასიათის ექსკურსიც. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ გვიანდელმა პაგიოგრაფებმა, ლეონტი მროველმა და არსენ ივალთოელმა, რომლებმაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ საფუძველზე დაწერეს „ნინოს ცხოვრების“ ახალი რედაქციები, უარი თქვეს თავიანთი წყაროს ისტორიულ-ქრონოლოგიურ ნაწილზე.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ კომპოზიციური ორიგინალობა თხზულების დასაწყისში ისტორიული ქრონიკის დართვით არ ამოიწურება: ორიგინალურია კომპოზიციურად წმ. ნინოს ცხოვრების ამსახველი ეპიზოდების დალაგებისა და შინაარსის გადმოცემის ხერხებიც (სხვადასხვა პირების მიერ ნინოს ცხოვრებისა და ქართლის გაქრისტიანების სხვადასხვა ეპიზოდების შესახებ თხრობა, რომელშიც ხშირად არ არის დაცული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა), რაც უჩვეულოა პაგიოგრაფიულ თხზულებათა ტიპური ნიმუშებისათვის. სწორედ ამიტომ გადააკეთეს ეს თხზულება ჩვეულებრივი სტანდარტების მიხედვით ჯერ ლეონტი მროველმა – უფრო ნაკლებად და შემდეგ არსენ ივალთოელმა. ეს უკანასკნელი წერს: „ესე ნეტარისა ნინოის ცხოვრებაჲ შეუწყობლად განბნეულად „ქართლისა მოქცევასა“ თანა... აღრეულად სწერია... გარნა წინ უკუანა და უკუანა წინა, იგივე და ერთი პირი“¹.

ამრიგად, თუ ჩვენამდე მოღწეული მარტიროლოგიური თხზულება - „შუშანიკის წამება“ დაიწერა V საუკუნეში, პირველი ჩვენამდე მოღწეული „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ძეგლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ („ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოისი“) მხოლოდ IX საუკუნის II ნახევარში არის შექმნილი. ამ ფაქტზე დაყრდნობით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ „ცხოვრების“ ჩამოყალიბება ქართულ პაგიოგრაფიაში გვიანდელი მოვლენა ჩანს, თუკი ამ ჟანრის რამდენიმე თხზულებას დაკარგულად არ მივიჩნევთ. ცნობილია, რომ ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში „ცხოვრების“, ჟანრის წარმოშობის საფუძველი და მიზეზი სამონასტრო ორგანიზაციის ჩამოყალიბება იყო (III ს. II ნახევარი). საქართველოს სინამდვილეში კი აუცილებელი არ იქნებოდა „ცხოვრებები“ იმავე საფუძველზე შექმნილიყო, რადგან აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებიდან (ე.ი. IV ს. I ნახევრიდან) სამონასტრო

¹ ძეგლები, III, 51.

ცხოვრების დაწყებამდე (VII. II ნახევრამდე) ორ საუკუნეზე მეტი დროა და ამ ხნის მანძილზე ქართულ ეკლესიას ალბათ ბევრი ისეთი გამოჩენილი სასულიერო მოღვაწე ჰყავდა, რომელთა ცხოვრება-ღვაწლის აღწერა შესაძლებელი იყო, ჰაგიოგრაფიული თხზულების საგანი გამხდარიყო. მაგრამ ჩვენამდე მოღწეული „ცხოვრებების“ მიხედვით თავიდანვე შეგვიძლია დავასკვნათ რომ ამ ჟანრის წამრმოშობა და განვითარება მხოლოდ სამონასტრო საქმიანობასთან არის დაკავშირებული და ამ ჟანრის ყველა ქართული თხზულება მხოლოდ მონასტერთა გამოჩენილ მოღვაწეთა „ცხოვრება-მოქალაქობას“ აღწერს (გამონაკლისია „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ ანუ „ნინოს ცხოვრება“ და ისიც გასაგები მიზეზების გამო). არც ერთი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება არ არის მიძღვნილი ქართული ეკლესიის ე.წ. „თეთრი სამღვდლოების“ არც ერთი წარმომადგენლისადმი (პეტრე იბერიელის „ცხოვრება“ ძირითადად პეტრეს სამონაზვნო ამბებს გვითხრობს: „მის მიერ ქართველთა მონასტრისა და სასტუმრო სახლის მშენებლობის, უფრო ნაკლებს კი მისი საეპისკოპოსო მოღვაწეობის შესახებ. ამასთანავე ის ხომ ბერძნულ-სირიული ეკლესიის ეპისკოპოსია და არა ქართული ეკლესიისა და, თანაც, „პეტრე იბერიელის ცხოვრება“ ნახევრად ორიგინალური და ნახევრად ნათარგმნი ძეგლია). ამიტომ, თუ კი ჩვენ ვიფიქრებთ, რომ „ცხოვრების ჟანრის რამდენიმე თხზულებამ ჩვენამდე ვერ მოაღწია, ისიც უნდა დაუშვათ, რომ ის თხზულებებიც ქართველ ბერ-მონაზონთა „ცხოვრებები“ იქნებოდა (უძველესი ძეგლებიდან ასეთები შეიძლება ყოფილიყო „ასურელ მამათა“ შესახებ შექმნილი ერთობლივი ძეგლი ან რამდენიმე მათგანზე დაწერილი ცალკეული თხზულებები, გაცილებით ადრინდელი, ვიდრე ჩვენამდე მოსული ასურელ მამათა ცხოვრების ე.წ. არქეტიპები – XI ს., ხოლო უფრო გვიან შექმნილი და აწ დაკარგული IX ს. თხზულების „მიქელ პარეხელის ცხოვრების შესახებ მოწმობა მოიპოვება ქართულ წყაროებში). “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” თუკი ჩვენ არა ტიპიურ, ორიგინალური კომპოზიციის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებად მივიჩნიეთ, მის შემდეგ შექმნილი ყველა “ცხოვრება-მოქალაქეობა, ჰაგიოგრაფიის ამ ჟანრის ტიპიური ნიმუშია. „ცხოვრება-მოქალაქეობის“ ჟანრის თითქმის ყველა ქართული თხზულება X-XII ს. დაიწერა (გამონაკლისია XVIII ს. პირველ ნახევარში შექმნილი ბესარიონ ორბელიშვილის „დაძინება... ისე წილქნელისაჲ“, რომელიც სანახევროდ კომპილაციური, თანაც უფრო მეტაფრასული ძეგლია, და ამავე საუკუნის ბოლოს გაბრიელ მცირის მიერ დაწერილი „ცხოვრება-მოქალაქეობა... სქემოსან ონოფრესი“, ტრაფარეტული, მდარე ღირსებების მქონე თხზულება). სწორედ ეს საუკუნეებია ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის განვითარების მწვერვალზე და მისი დაქვეითების დასაწყისიც. XI საუკუნის შემდეგ, კერძოდ, გიორგი მცირის „ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲს“ შემდეგ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის „ცხოვრების“ ჟანრში ახალი აღმართები შექმნილა. XII საუკუნის II ნახევრიდან იწყება ზოგიერთი ძველი ძეგლის გადაკეთება, გამეტაფრასება, რომელთა ლიტერატურული ღირებულება საგრძნობლად ჩამორჩება წინა საუკუნეებში შექმნილ ქართულ თვალსაჩინო ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა დონეს. X -XII ს. შექმნილი თითქმის ყველა „ცხოვრება“ ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის

შესანიშნავი ნიმუშია: „ცხოვრება და მოქალაქობა სერაპიონისი” (Xს.), „ცხოვრება და მოქალაქობა... იოანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთა” (შო მღვიმელისა და ღავით გარეჯელისა, Xს.), „ცხოვრება და მოქალაქობა ილარიონ ქართველისა” (Xს.), „ცხოვრება... იოანესი და ეფთჳმესი” (XIს.), ხოლო ორი მათგანი: შრომა და მოღვაწეობა ღირსად ცხოვრებისა... გრიგოლისი არქიმანდრიტისა, „ხანციისა და შატბერდისა აღმაშენებელისა” (Xს.) და „ცხოვრება და მოქალაქობა... გიორგი მთაწმიდელისა” (XIს.) კი – საერთოდ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის შედეგები.

სამონასტრო ცხოვრება, რომელიც ძირითადი და, თამამად შეიძლება ითქვას, ერთადერთი წყაროა X-XIსს. ქართული „ცხოვრება-მოქალაქობის” შექმნისათვის, ყველაზე ადრე აღმოსავლეთ საქართველოში, ქართლისა და კახეთის ტერიტორიაზე, წარმოიშვა VI საუკუნის მეორე ნახევარში. როგორც წერილობითი წყაროები გვიდასტურებენ, პირველი მონასტრების დაარსება სირიიდან მოსული იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების სახელთან არის დაკავშირებული, თუმცა მათი მოღვაწეობის ამსახველი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, ჩვენამდე მოღწეული მასალების მიხედვით, მხოლოდ X საუკუნის მეორე ნახევარში შეიქმნა (მართალია, აბიბოს ნეკრესელის წამება IXს. ძეგლადაა მიჩნეული, მაგრამ ის „წამებას” წარმოადგენს).

სამონასტრო მშენებლობის მეორე, უფრო გვიანდელი კერა, რომელთანაც დაკავშირებულია ორი უმნიშვნელოვანესი „ცხოვრება-მოქალაქობა” – სერაპიონ ზარზმელისა და გრიგოლ ხანციელის „ცხოვრებათა” შექმნა, სამხრეთ საქართველოს ტაოკლარჯეთისა და სამცხის პროვინციებში წარმოიშვა VII-IXსს.¹ (სამცხის სამონასტრო ცხოვრების ამსახველი ყოფილა აწ დაკარგული მიქელ პარეხელის „ცხოვრებაც”, რომლითაც სარგებლობდა სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრების” ავტორი). მესამე კერა, რომელმაც X-XIსს. რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი ქართული „ცხოვრება-მოქალაქობა” მოგვცა, ათონის მთის ქართული მონასტერი იყო საბერძნეთში, დაარსებული X საუკუნეში (ილარიონ ქართველის, იოვანესი და ექვთიმეს, გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებები”. იერუსალიმის ჯვირის ქართულ მონასტერში მხოლოდ პროზორე ქართველის სვინაქსარული „ცხოვრება” დაიწერა XIს. II ნახევარში).

საქართველოში დაწერილ „ცხოვრებათა” შორის ყველაზე ადრე „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება” არის შექმნილი (Xს. 20-იანი წლების ბოლოს), შემდეგ „გრიგოლ ხანციელის ცხოვრება” (951 წელს) და „იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრება” (Xს. II ნახევარში – 955-980წწ.).² სამივე თხზულების ავტორი, საბედნიეროდ, ცნობილია. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების” ავტორი ბასილ ზარზმელი, მართალია, სერაპიონის ძმისწულია, მაგრამ არ არის თავისი ბიძის საქმიანობის მომსწრე და თვითმხილველი და მაინც „ცხოვრება” დაწერილია სერაპიონის გარდაცვალებიდან ორიოდე ათეული წლის

1 ქართულ საეკლესიო-საგანმანათლებლო კურსებში მიმდინარე ლიტერატურულ-საზოგადოებრივი საქმიანობის შესახებ საერთოდ და კერძოდ სამხრეთ საქართველოს საზღვარგარეთის ქართული კერების შესახებ დაწვრილებით იხ. ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები I (I და II ნაკვეთები) თბ. 1962, II – 1980.

2 კ. კეკელიძე ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I 1980, გვ. 150, 152, 161.

შემდეგ, ასე ვთქვათ, „ცხელ კვალზე“. უფრო მეტი დრო, 90 წელი, აშორებს „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ ავტორის, გიორგი მერჩულეს, გრიგოლის გარდაცვალებიდან, თუმცა ამ გარემოებას უარყოფითი კვალი მაინც ვერ დაუძინევია ბასილი ზარზმელისა და, განსაკუთრებით, გიორგი მერჩულეს თხზულებათა ღირსებებზე. ამასვე ვერ ვიტყვით იოანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა „ცხოვრების“ შესახებ. ამ თხზულების ავტორად თვით ძეგლის სათაურში არსენ ქართლის კათალიკოსია მოხსენიებული. ფიქრობენ, რომ ეს ის არსენია, რომელიც 955-980-იანი წწ. იყო კათალიკოსად, რომელიც თავისი თხზულების გმირებს დაახლოებით 400 წლით მაინც არის დაშორებული, რასაც, შეუძლებელია, უარყოფითი გავლენა არ ჰქონოდა მის მიერ აღწერილი თხზულების შინაარსობრივ სისრულეზე და თხრობის ხარისხზე. ამას თვით ავტორიც ამბობს: „ესე მცირედი მრავალთაგან დიდთა საქმეთა დაეწერეთ მიმყოფრებისათჳს ჟამისა“¹. ამიტომ არის, რომ ამ უკანასკნელში მასალის სიმცირე შევსებულია სასწაულების სიმრავლით, განყენებული მსჯელობებით და ლოცვებით.

* * *

მართალია, ჩვენ ამჯერად მიზნად არ დავგისახავს, ცალკეულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა კონკრეტულ საკითხებს შევხებოდით, მაგრამ რადგან ე.წ. ასურელ მამათა (იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი და დავით გარეჯელი), „ცხოვრებანი“ ერთ ძეგლად მოვიხსენიეთ, რომლის სახელწოდებაც „ცხოვრებად... იოანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთაჲ“, და ეს ძეგლი ამ მოღვაწეთა შესახებ დაწერილ თხზულებათაგან ყველაზე უძველესად დავასახელებთ, ამ საკითხს განმარტება ესაჭიროება, მით უმეტეს, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამის შესახებ საპირისპირო აზრებია გამოთქმული.

ცნობილია, რომ „ასურელ მამათა“ მოღვაწეობის შეახებ რამდენიმე სხვადასხვა რედაქციის თხზულება არსებობს: 1. იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის შედარებით მოკლე ცხოვრებები, რომლებსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში „არქეტაპები“ ეწოდა. 2. იოანე ზედაზნელის „ცხოვრება“, რომლის ერთადერთი ნუსხა შეტანილია ანა დედოფლისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“. ეს „ცხოვრება“ ბოლონაკლულია. დაკარგულ ნაწილში ვარაუდობენ ამავე რედაქციის შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ არსებობასაც, რომელიც იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ გაგრძელებას წარმოადგენდა. 3. დასახელებულ მოღვაწეთა ცხოვრების მეტაფრასული რედაქციები, რომელთა წყაროა ე.წ. „არქეტაპები“. მეტაფრასული რედაქციის ცხოვრებები რომ დანარჩენებზე გვიანდელია, ეს ეჭვს არ იწვევს და ამჯერადაც მათ არც შევხებით.

გასარკვევია, „არქეტაპი“ არის ის უძველესი რედაქცია, რომელიც ასურელ მამათა მოღვაწეობის შესახებ დაიწერა პირველად, ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი იოანე ზედაზნელის ცხოვრება და მის გაგრძელებად ნაგულისხმევი შიო მღვიმელის ცხოვრება ამ „არქეტაპის“ გავრცობა-გადამუშავებას წარმოადგენს, თუ პირიქით,

1 ძეგლები I, 217.

„არქეტიპია” შემოკლებული, დახვეწილი ვარიანტი „ქართლის ცხოვრებისეული” ნუსხისა. ორივე ვარაუდს სამეცნიერო ლიტერატურაში თავისი დამცველი ჰყავს (ჩვენ აღრინდელ ნაშრომში უპირატესობა უკანასკნელ შესაძლებლობას მივეცით¹).

იოვანე ზედაზნელის ვრცელი ცხოვრება („ქართლის ცხოვრებაში” შეტანილი ნუსხა) არ შეიძლება XI-XII საუკუნეზე აღრინდელი იყოს, რადგანაც ის მეტაფრასული რელაქციისაა. ამას ადასტურებს, ჯერ ერთი, მისი სათაურის შემდეგ მიწერილი გლოსა: „განაახლა და განავრცო... ქრისტეს მიერ არსენიც კათალიკოზმან”. ამასვე ამტკიცებს თვით „ცხოვრებაში” აღნიშნული ფაქტიც: „ხოლო პირველი იგი ცხოვრებად და საქმენი იგი ამის ნეტარისანი წერილ არიან პირველსა მას წიგნსა და ჩუენდა ნეტარ არს მეორედ აღწერად”². ამასთანავე თეოლოგიურ-დოგმატიკური ვრცელი შესავალი, პასაჟები და ეროვნულ-სტილსტური მონაცემები უჭკველსა ხდის ამ თხზულების მეტაფრასულობას და მის „არქეტიპზე” აღმოცენების ფაქტს. ამასთანავე ვრცელი თხზულების სათაური მიანიშნებს, რომ ეს ძეგლი მხოლოდ იოანე ზედაზნელის ცხოვრებას შეიცავს (ამის დამადასტურებელია ის ფაქტიც, რომ ამ ცხოვრების აღწერა ავტორისათვის უთხოვნია ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს მიქელს, რომელსაც, ბუნებრივია, თავისი მონასტრის დამაარსებლის ცხოვრება აინტერესებდა) და მის გაგრძელებად ვერ ვიგულისხმებთ აწ დაკარგულად მიჩნეულ შიო მღვიმელის ამავე ხასიათისა და სტილის ცხოვრებას: „ცხოვრებად...იოანეზედაზნელისაჲ,რომელიბრძანებითაღმრთისაჲთადაწინამძღურობითა სულისა წმიდისაჲთა მოივლინა ქუეყანით შუამდინართ ქუეყნად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა”³. „არქეტიპის” სათაურები კი მიგვანიშნებს, რომ „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა მამისა ჩუენისა იოანე ზედაზნელისაჲ და მოწაფეთა მისთაჲ, რომელთა განანათლეს ქუეყანა ესე ჩრდილოეთისაჲ” მართლ იოანე ზედაზნელის ცხოვრება კი არ არის, არამედ მისი მოწაფეებისაც, ძირითადად შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელისა, ხოლო დანარჩენის შესახებ მოკლე ცნობები (თათა, ისე წილკნელი, იოსებ ალავერდელი და სხვ.) ჩართულია ძეგლის სხვადასხვა ადგილას. ამ ძეგლში, რომელიც იწყება იოანე ზედაზნელის ცხოვრებით, ქვესათაურებით არის გამოყოფილი „ცხოვრებად და მოქალაქობად ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოდის და ევაგრესი”⁴. ეჭვგარეშეა, რომ ეს უკანასკნელი მთლიანი ძეგლის შემადგენელი ნაწილია. ამის დასტურად შეიძლება მოვიტანოთ იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების” ბოლო ნაწილი, სადაც არაფერია ნათქვამი იოანეს გარდაცვალების შეახებ, ხოლო ბოლო აბზაცში ლაპარაკია იმაზე, რომ „აწ ნეტართა მოწაფეთა მისთათჳს ვიტყოდით”-ო და იქვე თათას მიერ მონასტრის აშენებაზეა საუბარი ორიოდე წინადადებით, ხოლო თხზულების ბოლო სტრიქონებში კი ნათქვამია: „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისსა მოვიცხენეთ და ღმერთსა ვადიდებდეთ”... უაშუალოდ ამის შემდეგ მოდის ქვესათაური „ცხოვრებად... შიოდისი...”, რომლის დასაწყისი უკავშირდება

1 ძეგლები, IV, 31.

2 ძეგლები, I, 198.

3 იქვე, 191.

4 იქვე, 217.

და გულისხმობს წინა ნაწილს, იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებას“, „ხოლო ნეტარი ესე და ღმრთივ განგრძობილი მამად ჩუენი წმიდად შიო მოვიდა... და დაემკჳდრა დასავლით კერძო დედაქალაქსა მცხეთას“. სწორედ ამ „ცხოვრების“ ბოლო თხრობა ისევ იოანე ზედაზნელის ცხოვრების უკანასაკნელ პერიოდს ეხება, აღნიშნულია მისი მოხუცება, სიკვდილის მოახლოვების წინათგრძნობა, მოწაფეების მოხმობა და მათი დამოდღერა, გარდაცვალება და დასაფალავებასთან დაკავშირებული სასწაული. ეს დეტალი უეჭველად ამტკიცებს, რომ იოვანესა და შიოს „ცხოვრებები“ ერთი ძეგლის ორი ნაწილია და არა ცალკეული თხზულებები. იგივე უნდა ითქვას დავით გარეჯელის ცხოვრების „არქეტიპის“ შესახებაც, რომ ის „შიოს ცხოვრების“ გაგრძელებას წარმოადგენს და იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრების“ შემადგენელი ნაწილია და არა დამოუკიდებელი თხზულება, ოღონდ ამ ძეგლის შემადგენლობაში შიოს „ცხოვრების“ მსგავსად ქვესათაურით გამოყოფილია „ცხოვრებად და მოქალაქეობად წმიდისა მამისა ჩუენისა დავით გარეჯელისა“¹. ამას ადასტურებს დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ დასაწისი, რომელიც ზუსტად შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ სტილში იწყება (ამასთანავე ორივე ნაწილის სათაური იდენტურია): „ხოლო ესე წმიდად მამად ჩუენი დავით წარვიდა ადგილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა“². „ხოლოთი“ არ შეიძლება დაიწყოს ჰაგიოგრაფიული თხზულება, როგორც იწყება შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციები, აგრეთვე აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით მოკლესთან ვრცელი რედაქცია. ე.ი. ისინი დამოუკიდებელი თხზულებები კი არ არიან, არამედ ერთი მთლიანი თხზულების ნაწილები. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შიო მღვიმელის „ცხოვრების არქეტიპში“ არაფერია ნათქვამი შიოს გარდაცვალების შესახებ (ზუსტად ისევე, როგორც იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში არაფერია ნათქვამი იოანეს გარდაცვალების შესახებ და ეს ფაქტი აღნიშნულია „შიოს ცხოვრებაში“). მოსალოდნელი იყო, რომ შიოს გარდაცვალებაზე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო საუბარი (წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იქნებოდა ჰაგიოგრაფიული თხზულებისათვის უპრეცედენტო შემთხვევა) მისი ცხოვრების გაგრძელებად ნაგულისხმევ, რომელიმე ასურელი მამის ცხოვრებაში: დავით გარეჯელის ცხოვრებაში კი შიოს გარდაცვალებაზე არაფერია თქმული. შიო მღვიმელის გარდაცვალების ფაქტი აღნიშნულია აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით ვრცელი რედაქციის ბოლოს: „ხოლო ნეტარმან შიო მღვმესა მას შინა პოვა ზეცისა იგი მარგალიტი (ეს წინადადება შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ ბოლო სტრიქონების ზუსტი განმეორებაა)... და ისწრაფდა მისლვასა მის წინაშე, რომელი-იგი მოიქუცა მან, მიიყვანა ადგილსა მას, სადაცა სუროდა, და შეისუენა დიდითა განცხადებულებითა...“³. აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ მოკლე რედაქციაში მსგავსი რამ არ არის, ამით ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით

1 ძეგლები, I, 229.

2 იქვე.

3 ძეგლები, I, 248.

გარეჯელის ცხოვრებათა „არქტიპები“ და აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქცია (რომელიც წარმოადგენს „წამების“ მოკლე რედაქციის გავრცობას) ერთი ძეგლის შექმნის ნაწილია და მათი ცალკე თხზულებებად გამოყოფა გვიანდელი რედაქტორის ნახელავია¹. ამრიგად, იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი ტექსტი არქტიპის საფუძველზე აღმოცენებული თხზულებაა და მისი დაკარგული ნაწილი თუ კი შეიცავდა შიოს ცხოვრებასაც (ასეთი ვარაუდი გამოთქმულია²) და დავით გარეჯელის ცხოვრებას (ასეთი ვარაუდი არ გამოთქმულა), ისინი ისეთივე მეტაფრასული, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი თხზულებები უნდა ყოფილიყო, როგორც იოანე ზედაზნელის დასახელებული „ცხოვრება“ და შესაბამისი „არქტიპის“ საფუძველზე დაწერილი, ისევე, როგორც მოგვიანებით „არქტიპების“ საფუძველზე კიდევ დაიწერა (XII ს.) იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის და დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრებანი“ და აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქცია. ამრიგად, არსენ II ქართლის კათალიკოსის მიერ X ს. II ნახევარში დაწერილი თხზულება „ცხოვრებად და მოქალაქეობად წმ. მ. ჩ. იოანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთა“ ამ მოღვაწეთა შესახებ დაწერილი ჩვენამდე მოღწეულ ძეგლთაგან უძველესია. ეს თხზულება ერთი მთლიანი ძეგლია, რომელიც აერთიანებს იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებებს“ და აბიბოს ნეკრესელის წამებას (ეს უკანასკნელი თუკი ცალკე თხზულებად არსებობდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ ის „წამების“ ჟანრისაა). ჩამოთვლილ მოღვაწეთა შესახებ ცალკეულ თხზულებათა შექმნა XII ს. ქართველ მეტაფრასტთა საქმეა.

* * *

იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრება“ ძირითადად ბიზანტიურ პაგიოგრაფიაში გავრცელებული „ცხოვრების“ ტიპისაა: თხრობის თანმიმდევრობა ეპიზოდების ქრონოლოგიური პრინციპით დალაგებაში გამოიხატება, კომპოზიცია ერთხაზოვანია, ყურადღების ცენტრში ყოველთვის თხრობის ძირითადი ობიექტი დგას. იშვიათია რაიმე გადახვევა, ძირითად კომპოზიციაში ახალი ეპიზოდების შეტანა და თუ ასეთი მაგალითი შეგვხვდა (შიო მღვიმელის „ცხოვრებაში“ თხრობა იოანე ზედაზნელის ცხოვრების ბოლო პერიოდისა და მისი გარდაცვალება-დასაფლავების შესახებ), ისიც ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის პრინციპს ემორჩილება და არ არის განპირობებული კომპოზიციური მრავალპლანობით. ეს ძეგლი კომპოზიციურად მარტივობისა და ჟანრის ტრადიციების გამგრძელებელია. იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრება“ განდევილობის მოსურნე მეუდაბნოე ბერების ცხოვრების ამსახველი თხზულების ტიპური ნიმუშია: მინიმუმდღა დაფიქსირებული ბერების კონტაქტი

1 უფრო ვრცლად იხ. ე. გაბიძაშვილი, ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრება“, ე.წ. არქტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, მაცნე, ელს, №4, 1982, გვ.61-87

2 ილ. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა რედაქციები, თბილისი, 1955, გვ. XXIV

გარე სამყაროსთან, ნათლად ჩანს მათი გულგრილობა ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრებისადმი, მათი ძირითადი მიზანია ზორციელი ბუნების უსასტიკესი დათრგუნვა და სწრაფვა სულიერი სრულყოფისაკენ. ერთი სიტყვით, ამ თხზულებას, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ახასიათებს მონოფიზიტ-სირიელთა დამახასიათებელი „პირდაპირ ფსიქო-პათოლოგიური საქციელი და არაბუნებრივი რეჟიმი“¹ საპირისპიროდ ბერძნული ასკეტიზმისა. ქრისტიანულ მწერლობაში გავრცელებული „კორცთა განლევის“ მოტივი ქართულ პაგიოგარფიულ თხზულებებიდან ყველაზე მძაფრად სწორედ ამ ძეგლშია წარმოდგენილი, ხოლო დანარჩენ თხზულებებში კი – სუსტად.

ბიზანტიურ პაგიოგრაფიაში, კერძოდ კი, მეუდაბნოე ბერების ცხოვრების ამსახველ თხზულებებში, ნაკლებად არის საუბარი მათ მიწიერ საქმიანობაზე, საზოგადოებრივად სასარგებლო შრომაზე და საგანმანათლებლო მოღვაწეობაზე. ისინი უმეტესად ინერტული, საკუთარ სულიერ სამყაროში ჩაკეტილი პირებია და მათი ძირითადი მოღვაწეობა გარე სამყაროზე სასწაულების საშუალებით ზემოქმედებით ამოიწურება. ნაწილობრივ ასეთი სურათი გვაქვს იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრებაშიც“, მაგრამ ეს არ არის ქართული „ცხოვრების“ ჟანრის დამახასიათებელი ნიმუში. დასახელებული თხზულებისაგან განსხვავებით, ყველა დანარჩენ ქართულ „ცხოვრებაში“ ბერ-მონაზვნობა უდიდესი პოტენციის ძალას წარმოადგენს, რომელიც თამამდ ერევა ქვეყნის პოლიტიკურსა და სოციალურ საქმეებში ეკლესიის ორგანიზაციისა და სტრუქტურის საკითხებში, წარმართავს საეკლესიო განათლებისა და საეკლესიო პირების მომზადების საქმეს. ნიშანდობლივია, რომ გრიგოლ ხანცთელის მოღვაწეობის ამსახველ თხზულებას „შრომაჲ და მოღუაწებაჲ... წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისა არქიმანდრიტისაჲ, ხანცთისა და შატბერდისა აღმაშენებელისაჲ...“ ეწოდება.

იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ შეპირისპირების შედეგად გრიგოლ ხანცთელისა და სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებებთან“ შეიძლება ითქვას, რომ თავდაპირველი ქართული სამონასტრო ცხოვრება სირია-პალესტინის სამონასტრო ცხოვრების გადმონერგული ვარიანტია და ამიტომ მისი ტრადიციების გამგრძელებელი აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ე.წ. „ასურელ მამათა“ მიერ საფუძველჩაყრილი სამონასტრო კერები არა გვგონია, რომ დაარსებიდანვე გამოირჩეოდნენ სამონასტრო მშენებლობის მასშტაბურობით ან საეკლესიო-საგანმანათლებლო საქმიანობით. პირიქით, ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით პირველი მონაზვნები უდაბურ ადგილებში გამოქვაბულებსა და მღვიმეებში ატარებდნენ ცხოვრებას. ამ ადგილებში სამონასტრო კომპლექსების შექმნა და მათთან დაკავშირებული სამწიგნობრო კერების აღმოცენება მოგვიანებით მოხდა იქ მიძალბებული ადგილობრივი მოსახლეობიდან გამოსული ბერ-მონაზვნების ინიციატივით. ზოგიერთი ამ კერათაგანი (მაგ.: გარეჯა და შიომღვიმე) მოგვიანებით ეროვნული ინტერესებით გამსჭვალული საგანმანათლებლო ცენტრად იქა. შეიძლება

1 კ. კეკელიძე, საკითხი სირიულ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, 33.

თამამად ითქვას, რომ ქართულ ეროვნულ სამონასტრო ცხოვრებას საფუძველი სამხრეთ საქართველოში, ჯერ ტაო-კლარჯეთში, შემდეგ კი სამცხე-ჯავახეთში ჩაეყარა, რომ სწორედ საქართველოს ამ პროვინციებში აღმოცენებულმა და ღრთა განმავლობაში ფართო მასშტაბით გავრცელებულმა სამონასტრო ქსელმა ფესვი გაიდგა საქართველოს ფარგლებს გარეთაც. უნდა აღინიშნოს, რომ სამხრეთ საქართველოში გრიგოლ ხანცთელის მოღვაწეობის დაწყებამდე სამონაზვნო ცხოვრების ფორმა განდევილობით, ქვაბში დაყუდებით ამოიწურებოდა აღმოსავლეთ საქართველოში „სირიელ მამათა“ მოღვაწეობის მსგავსად. ამის კარგი მაგალითია ერთი ეპიზოდი გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებიდან“: ხანცთაში გრიგოლის მოსვლამდე დაყუდებული იყო ბერი ჭუედიოსი, რომელმაც შეიტყო რა იქ ხალხმრავალი მონასტრის აშენების გადაწყვეტილება, სთხოვა გრიგოლს და მის მოწაფეებს: „ხოლო ესე აღმითქუთ, რომელ ჩემდა სიკუდიდმდე არა განპმრავლდეთ ადგილსა ამას შინა“¹. იგივე ითქმის მიქელ პარეხელის მოღვაწეობაზეც, რომელიც კლდის ნაპრაღში (პარეხში) იყო დაყუდებული. მის მიერ თავისი მოწაფის სერაპიონ ზარხმელის გაგზავნა სამონასტრო ადგილის მოსაძებნად და მონასტრის ასაშენებლად, გრიგოლ ხანცთელის სამონასტრო მშენებლობის გავლენა უნდა ყოფილიყო, რომლის მოწაფედაც მიქელი თვლიდა თავს². საზღვარგარეთის რამდენიმე უმნიშვნელოვანესი ქართული სამონასტრო კოლონია სამხრეთ საქართველოს სამონასტრო ორგანიზაციის ბაზაზე აღმოცენდა, მაგალითად, საბერძნეთში ათონის ქართველთა მონასტერი დააარსა კლარჯეთის „ოთხთა ეკლესიიდან“ აქ მოსულმა იოანე ათონელმა. იერუსალიმში ჯვარის ქართველთა მონასტერი ააშენა კლარჯეთის წყაროსთავის მონასტრიდან ჩამოსულმა პროხორე ქართველმა, ანტიოქიის შავ მთაზე ქართველთა სამონასტრო ორგანიზაციის გამოჩენილი მოღვაწეები და მწიგნობრები გიორგი მთაწმიდელი (რომელიც შემდეგ ათონის მთაზე მოღვაწეობდა) და ეფრემ მცირე სამცხიდან იყვნენ გამოსულნი და სხვა მრავალი. ამიტომ იყო, რომ უცხოეთის ქართული სამონასტრო კერები ძირითადად ტაო-კლარჯეთისა და სამცხის სამონასტრო გამგრძელებელნი და დამცველნი იყვნენ. ამიტომ იყო, რომ გრიგოლ ხანცთელისა და შემდეგ მისი მოწაფეების მიერ დაარსებულ მონასტრებში გრიგოლის მიერ ჩამოყალიბებული მკაცრი და მტკიცე სამონასტრო ორგანიზაცია, ყოველდღიური საქმიანობისა და მოქმედების ტრადიცია, ეკლესია-მონასტრების შენების დაუოკებელი სურვილი, განათლებული სამონასტრო კადრების მომზადებაზე მუდმივი ზრუნვა, საეკლესიო წიგნების წერა და შექმნა, ბიბლიოთეკების შექმნა და მსგავსი მრავალი სასიცოხლო თუ უფრო წვრილმანი საქმიანობა საზღვარგარეთის ბევრი ქართული სამონასტრო კოლონიის სამოქმედო პროგრამად იქცა. ასეთი ეროვნული იდეოლოგიით, საგანმანათლებლო და სააშენებლო საქმიანობის უდიდესი მნიშვნელობის შეგნებით არის გამსჭვალული ყველა „ცხოვრება“, რომელიც სამხრეთ საქართველოს სამონასტრო მშენებლობას აკვიწვრს (გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, ბასილი

1 ძეგლები, I, 255, 37.

2 იქვე, გვ. 281.

ზარზმელის „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“) და ის „ცხოვრებებიც“, რომლებიც ათონის ქართველთა მონასტერში შეიქმნა და მის სალიტერატურო საქმიანობის შესახებ მოგვითხრობს (ექვთიმე მთაწმიდლის „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, გიორგი მთაწმიდელის „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ და გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“).

დიდი განსხვავება არის VI საუკუნეში ასურელ მამათა მიერ აღმოსავლეთ საქართველოში და გრიგოლ ხანცთელის მიერ VIII–IX სს. სამხრეთ საქართველოში დაარსებული სამონასტრო კერების არა მარტო ორგანიზაციასა და საქმიანობაში, არამედ ამ თხზულებათა შორისაც, რომლებიც ამ კერების დამაარსებელთა საქმიანობის შესახებ მოგვითხრობენ. გრიგოლ ხანცთელისა და სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებები“ თვისობრივად ახალი საფეხურია იოანე ზედაზნელისა დამ ის მოწაფეთა „ცხოვრებასთან“ შედარებით. ეს ნათლად ჩანს ამ ძეგლთა კომპოზიციური სტრუქტურის, იდეოლოგიური გააზრების, დახვეწილი ენისა და მხატვრული არსენალის მიხედვითაც.

სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრება“ და განსაკუთრებით კი, გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრება“ გამოირჩევიან წინა პერიოდის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათათვის უჩვეულო კომპოზიციური სტრუქტურით: ადრინდელი ძეგლებისათვის დამახასიათებელი სწორხაზოვანი კომპოზიციის, ერთპლანიანი, ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით წარმოებული სიუჟეტური თხრობის საპირისპიროდ, დასახელებულ ძეგლებში ცენტრალური პერსონაჟის შეახებ თხრობის ძირითადი თემა გაშლილია მრავალრიცხოვანი, ნოველის ტიპის თხრობითი ეპიზოდების ფონზე, რომელთა ცენტრში უმეტესად, რა თქმა უნდა, მთავარი გმირი დგას, მაგრამ, ხშირია ისეთი ეპიზოდებიც, სადაც თხრობის აქცენტი გადატანილია თხზულების ამა თუ იმ მეორეხარისხოვან პერსონაჟზე, თხზულების ცენტრალური პერსონაჟი კი მეორე პლანზე დგას („სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებიდან“ გიორგი ჩორჩანელის სერაპიონთან და მის მხლებელ ბერებთან შეხვედრის ეპიზოდი, მიქელ პარეხელის მიერ სერაპიონის უკანგამოხმობის ეპიზოდი, გიორგი ჩორჩანელის მემკვიდრეებში წარმოშობილი განხეთქილების ეპიზოდი და სხვ. მრავალი. „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან“ – თხრობა გაბრიელ დაფანჩულის ვინაობის შესახებ და მისი გრიგოლთან შეხვედრის ეპიზოდი, ფებრონიას დამკვიდრება კლარჯეთში და მისი ურთიერთობა გრიგოლთან, ზენონ დიდისა და მისი დის სამიჯნურო ამბები, მარტოი მღვდლის ცხოვრების ეპიზოდები და სხვა მრავალი). ზოგჯერ რომელიმე ასეთ ნოველაში საერთოდ არ ჩანს მთავარი პერსონაჟი და თხრობა ეხება თხზულების მეორეხარისხოვან პირს ან პირებს (თხრობა ოპიზის მონასტრის პირველ მშენებელთა შესახებ, მიქელის დამკვიდრება პარეხში და სხვა – სერაპიონის „ცხოვრებიდან“. გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაში“ კი მრავალია ისეთი ეპიზოდები, რომლებშიც ძირითადად მოთხრობილია გრიგოლის მოწაფეთა საქმიანობისა და მათ მიერ მოხდენილი „სასწაულების“ შესახებ, თუმცა არ ვიცით, რომელი მათგანია თავდაპირველი „ცხოვრებისეული“ და რომელი ბაგრატი ერისთავთ-ერისთავის მიერ შემდეგ ჩამატებული). ასეთ მრავალსიუჟეტო თხზულებებში

დარღვეულია მოქმედების ტრადიციული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობაც. ასეთ შემთხვევებში თავდაპირველ პოზიციაზე დაბრუნებისათვის ამ თხზულებათა ავტორები იყენებენ შემდგომში „ცხოვრების“ ჟანრში ტრაფარეტად ქცეულ ფრაზებს: „ხოლო ჩვენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყუასა და ძალისაებრ ვიპყრათ წესი თხრობისა“, „ამიერ კუალად ვიპყრათ ნეშტი იგი თხრობისა და პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ“ და სხვა მრავალი სერაპიონის „ცხოვრებიდან“, „არამედ აწ პირველსავე სიტყუასა მივიდეთ“, „არამედ აწ კუალად ნეშტი იგი პირველი განვაახლოთ“ და სხვ. (გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან, თუმცა ამ თხზულებაში ასეთი წიაღსვლებისა და თხრობაში გადახვევების უმრავლესი მაგალითები მსგავსი შენიშვნების გარეშეა გაკეთებული).

ილარიონ ქართველის, ექვთიმეს და იოვანეს, გიორგი მთაწმიდელის უფრო გვიანდელი „ცხოვრებებიც“ იმეორებენ ზემოხსენებულ თხზულებათა კომპოზიციურ წყობას, თუმცა ეს სუსტადაა გამხატული „ილარიონ ქართველის ცხივრებაში“, უფრო რელიეფურად კი ჩანს „ექვთიმესა და იოანეს ცხოვრებასა“ და „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“.

ათონის მთის ქართულ მონასტერში შექმნილი ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ციკლი ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის „ცხოვრების“ ჟანრის განვითარების ბოლო ეტაპია (უფრო გვიანდელი, პეტრე იბერიელის XIII საუკუნეში სირიული ენიდან გადმოთარგმნილ-გადმოკეთებული „ცხოვრება“, აგრეთვე XVIII ს. დაწერილი ისე წილკნელისა და ონოფრეს „ცხოვრებები“ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის განვითარებად ვერ ჩაითვლება). ილარიონ ქართველის, ეფთვიმე და იოვანე ათონელების და გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებები“ სრულიად ახალ ფურცელს შლის ქართული საეკლესიო მწერლობის ისტორიაში. ამ თხზულებების ძირითადი თემა ბიზანტიაში ქართული ეკლესია-მონასტრების დაარსების ისტორიისა და ამ კერებში გაჩაღებული უდიდესი, ეროვნული თვითშეგნებით გაღვივებული კულტურული და ლიტერატურული საქმიანობის აღწერა. თუ ილარიონის „ცხოვრება“ ამ ისტორიული მნიშვნელობის წამოწყების პირველ ნაბიჯებსა და პირველ წარმატებებს ეხება, ეფთვიმე მთაწმიდელისა და გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრებები“ მთელი მასშტაბურობით გადაგვიშლის საბერძნეთში, ათონის მთაზე მტკიცედ ფეხმოკიდებულსა და ბერძნულ სახელმწიფო და საეკლესიო წრეებში დიდი ავტორიტეტის მქონე ქართული სამონასტრო კოლონიის მესვეურთა ყოველდღიურ ღვაწლს ქართული ეკლესიის სიმტკიცის, საეკლესიო კულტურისა და განათლების ამაღლების, ორიგინალური თუ თარგმნილი საეკლესიო საპროგარამო თხზულებების შექმნის საქმეში, მოგვითხრობს იმ უდიდესი სულიერი პოტენციის მქონე ადამიანებზე, რომელთა გასაოცარი შრომისუნარიანობა, დაფუძნებული მათ უდიდეს ტალანტზე, გამჭვალულია მშობლიური ქვეყნისა და ხალხის მსახურების შეგნებით.

ამრიგად, ქართული „ცხოვრების“ ერთ-ერთი უმთავრესი და დამახასიათებელი ნიშანია ქმედითობა, მიწიერი ცხოვრების სასიცოცხლო მნიშვნელობის პრობლემებით დაინტერესება, შრომისა და გარჯის აპოლოგია, ამქვეყნიური ცხოვრების პოლიტიკურ-სოციალური და რელიგიურ-სარწმუნოებრივი იდელების დამკვიდრებისათვის ბრძოლა,

რაც შერწყმულია ქრისტიანული რელიგიის დოგმატიკურ პრინციპებთან. ბიზანტიურ პაგიოგრაფიაში, ბერ-მონაზონთა „ცხოვრებების“ უდიდეს ნაწილში კი გამოსჭვავის უმოქმედობა, საკუთარ „მე-ში“ ჩაღრმავება, მხოლოდ სულიერი სწრაფვა ღმრთისაკენ, ყოველგვარი ცხოვრებისეულის უარყოფა, ყოველგვარი ხორციელის დათრგუნვის იდეოლოგია (მოციგონით მთელი არმია ბერ-მონაზვნებისა, მრავალი წლის განმავლობაში სვეტებზე დაყუდებული, თორნებში ჩამჯდარი, მღვიმეებში საკუთარი სურვილით გამოკეტილი). ბიზანტიურ საეკლესიო ლიტერატურაში განსაკუთრებით აღიარებული იყო ე.წ. სალოსების „ცხოვრებათა“ ციკლი, რომელიც ფსიქიურად დაავადებულ ბერ-მონაზონთა კონტიგენტს მათზე გადმოსული საღმრთო მადლის განსაკუთრებულ გამოვლინებად მიიჩნევოდა. ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობისათვის უცხოა ამ ტიპის „ცხოვრება“. ესეც ერთი საგულისხმო ნიშანია ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობის დასახასიათებლად. ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობის დამახასიათებელი ზემოაღნიშნული მოტივების ერთ-ერთ ძირითად საფუძველს ეროვნული ღირსების დაცვა, ეროვნული ინტერესები წარმოადგენდა. ეროვნული თვითშეგნების ხმა, რომელიც იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამებაში“ გაისმა, მთელი სიმძლავრით მოედო ქართული საეკლესიო მწერლობის მომდევნო პერიოდის ყველა უბანს, განსაკუთრებით კი, ქართულ პაგიოგრაფიას. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ (ცხოვრება წმიდისას ნინოსის) შექმნას სწორედ ეროვნული სარწმუნოებრივი საფუძველი ჰქონდა: ქართველებს აღარ უნდოდათ სომხებთან საზიარო განმანათლებელი ჰყოლოდათ გრიგოლ პართეველის სახით, როგორც ეს სომხური წყაროების გავლენით იყო მიჩნეული ადრინდელ ქართულ ძეგლებში, და საკუთარი ნინო განმანათლებელი დააყენეს პირველ პლანზე. საქართველოში ქრისტიანულ სიწმიდეთა არსებობის მტკიცება ამ ძეგლში („კვართი უფლისა“, წმიდა ძელის, ანუ ჯუარის სამსჭუალნი“ და ქრისტეს „ფერკთა ფიცარნი“) ეროვნული სიამაყის გამოხატულებაა. ეროვნული სიამაყით ჟღერს გიორგი მერჩულეს სიტყვები: „ქართლად ფრიადი ქვეყანად აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“¹, რომელიც თითქოს გამოძახილია საბანისძის სიტყვებისა: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაჲ ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვდრთა... აჰა ესერა, ქართლისაცა მკვდრთა აქუს სარწმუნოებაჲ და წოდებულ არს დედად წმიდათა...“². თითქოსდა პროტესტია გამოთქმული ბერძენთა მისამართით, რომლებიც „ფიქრობდნენ, რომ ბარბაროსებს (მათ შორის ქართველებსაც) არ შეუძლიათ საკუთარ ენაზე გადაიღონ მიღწევები ბიზანტიური კულტურისა და არც აქვთ ამის უფლება, ვინაიდან, მათ შორის განმტკიცებული შეხედულებით, მწერლობა შესაძლებელია მხოლოდ სამ ენაზე, რომლებზედაც აღნიშნული იყო ბრალდება ჯვარცმული ქრისტესი, ესე იგი – ბერძნულს, რომაულსა და ებრაულზე“³. ბერძნებთან კულტურულ-საეკლესიო სფეროში

1 ძეგლები, I, 290.

2 იქვე, 55.

3 კ. კეკელიძე, კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძვ. ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები... IV, 112.

გათანასწორების იდეამ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი X-XI სს. ქართულ მწერლობაში. ჯერ კიდევ იოანე-ზოსიმემ X საუკუნეში („ქება ქართლისა ენისაჲ“) ქართული ენა არამცთუ ბერძნულის თანასწორად გამოაცხადა, არამედ მისი უპირატესობაც კი აღნიშნა: „ყოველი საიდუმლოდ ამას შინა დამარხულ არს“-ო, და ქართული ენა ზოგად საქრისტიანო ენად იწინასწარმეტყველა: დამარხულ არს ენა ქართული დღემდე მეორედ მოსლვისა მისისა საწამებელად, რაითა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“-ო¹. ქართული ენისა და, საერთოდ, ქართული ეროვნული პრესტიჟის საერთაშორისო დონე ხაზგასმულია ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაშიც“: იმპერატორმა ბასილი მაკედონელმა თავისი ორი ვაჟის აღზრდა მიანდო არა ბერძნებს, არამედ ილარიონის ქართველ მოწაფეებს: „ლოცვა ყავთ ამათთჳს, წმიდანო მამანო, და ასწავეთ წიგნნი და ენაი თქუენი, რაითა იყვნენ ეგე შვილნი ლოცვისა თქუენისანი“². ჰაგიოგრაფ ავტორთა ასეთი განცხადებები უსაფუძვლო არ არის და ლიტონ ფრაზეოლოგიას არ წარმოადგენენ. მათი საფუძველია ეროვნული კულტურის ის დიდი მიღწევები, რაც გამოვლინდა ნაციონალური შინაარსის ჰაგიოგრაფიის შექმნაში, ეროვნული საეკლესიო მოღვაწეთა და მნიშვნელოვან მოვლენათა აღმნიშვნელ ქართულ დღესასწაულებში, წელთაღრიცხვის ქართული სისტემის „ქართველთა სათუალავის“ შექმნაში, ლიტურგიკული ნაციონალური ჰიმნოგრაფიის ჩამოყალიბებაში და სხვა მრავალი. კეკელიძის სამართლიანი თქმით, „ამ ხანში ქართველები დასდგომიან ღვთისმსახურების სრული გაეროვნულების გზას არა მარტო ენის მხრივ, არამედ შინაარსითაც“³. ბიზანტიელებთან კულტურული მეტოქეობის ტენდენცია განსაკუთრებით კარგად ჩანს ათონის მთის ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებებში“: „ცხოვრებად იოანესი და ეფთჳმესი“ ეროვნული თავმომწონეობის გრძნობით აღნიშნავს, რომ ათანასე დიდმა თავისი ლავრის მფარველობა იოვანე ქართველს მიანდო, და რომ ეფთვიმესაც „აქუნდა ზრუნვაიცა დიდისა ლავრისაჲ“, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი ათონის მთის მონასტრების ყველა წინამძღვრის პირველი მრჩეველი და დამრიგებელი იყო, რომ „არცა პროტი (ე.ი. ათონის მთის ყველა მონასტრის მეთაური), არცა სხუანი მამასახლისნი თჯნიერ მისისა ბრძანებბისა არარას იქმოდეს და იშუთი დღს გარდაჳდის, რომელსა ათი ანუ ათხუთმეტი მამასახლისი არა მოვიდეს მათ წინაშე“⁴. გორგი მთაწმიდელი განსაკუთრებული ეროვნული სიამაყის გრძნობით გვამცნობს, რომ ეფთვიმეს უბრწყინვალესი ლიტერატურული მემკვიდრეობა „ვითარ ნესტჳ ოქროსაჲ ვჰა-მაღალი, ოხრის ყოველსა ქუეყანასა, არა ხოლო ქართლისასა, არამედ საბერძნეთისასაცა“⁵. სწორედ ეფთვიმე მთაწმიდელისა და მისი მოწაფეების დიდმა განათლებამ და ლიტერატურულმა საქმიანობამ, რომელიც „ოხრის ყოველსა ქუეყანასა“, ათქმევინა გიორგი მცირის „ცხოვრებად გიორგი მთაწმიდელისაჲს“ მოწმობით ანტიოქიის პატრიარქს თეოდოსის გიორგი მთაწმიდელის მისამართით შემდეგი სიტყვები: „პატიოსანო მამაო! დაღაცათუ ნათესავით ხარ ქართველი, სხჳთა ყოვლითა

1 იქვე.
 2 ძეგლები, II, 33, 15.
 3 კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114.
 4 ძეგლები, II, 81.
 5 იქვე, 41.

სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ¹ და „ჩუენივე სწორი ხარ“², რადგან ბერძენთა წარმოდგენით ქართველები „ნათესავი არს უმეცარი“³, მაგრამ გიორგი მთაწმიდლის განსწავლულობამ, ქართული ეროვნული ეკლესიის ღირსებების წარმოჩინებამ და მისი ზოგიერთი უპირატესობის გამოაშკარაებამ ბერძნულ ეკლესიასთან შედარებით იმავე თეოდოსი პატრიარქს ქართველი ბერის უპირატესობაც კი დაანახა თავისიანებთან შედარებით: „ხედავთა ბერსა ამას, ვითარ მარტო ესოდენსა სიმრავლესა გუეურვის. ვეკრძალნეთ, ნუუკუე წინააღმდგომი შეგუემთხვოს და არა ხოლო თუ სიტყვტო, არამედ საქმით გუამხილოს ძლეულებაი ჩენი და დაგკმრწმენეს და დაგკმრემლნეს“⁴.

ეროვნული მემკვიდრეობისა და ღირსების დაცვის აუცილებლობით იყო გამსჭვალული ქართველ ბერ-მონაზონთა ბრძოლა ბერძენთა მომხვეჭელობის წინააღმდეგ ულუმბოსა და შავ მთაზე (ილარიონ ქართველის ცხოვრება⁵, არსენ ივალთოელის ნინოს „ცხოვრება“⁶) და ათონის მთაზე (იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრება⁷, გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება⁸), მაჰმადიან დამპყრობელთა წინააღმდეგ სინაზე და იერუსალიმში (ლუკა იერუსალიმელის წამება). ეროვნული სული, საკუთარი და ხალხის ინტერესები ამოძრავებდა ყველა გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეს საქართველოს მონასტრებში და საზღვარგარეთის საგანმანათლებლო კერებში ლიტერატურულ თუ პრაქტიკულ საეკლესიო და საზოგადოებრივ საქმიანობაში. ყველაფერი ეს მეტნაკლები სიცხადით ფიქსირებულია, ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლებში, განსაკუთრებული სისრულით კი „ცხოვრება-მოალაქეობებში“, როლმებიც ჩენი კულტურულ-ლიტერატურული წარსული უბრწყინვალესი მატიანეა.

ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ძეგლების შექმნა მოითხოვს არა მარტო გმირის შესახებ არსებული ფაქტიური მასალის ცოდნას, ან თვალის ნანახისა და გაგონილის უბრალო ფიქსირებას, არამედ თხზულების წერის იმ ოსტატობასაც, რომელიც საშუალებას მისცემს ავტორს საინტერესოდ წარმოუდგინოს მკითხველს თავისი იდეალი, იდეალური „მოწამე“ და „მოღვაწე“. ცხადია, ავტორის ნიჭი ძირითადად განსაზღვრავს თხზულების ღირსებას, მაგრამ თხზულების ავ-კარგეიანობა ბევრად არის დამოკიდებული ავტორის მიერ მოხმობილ წყაროთა ღირსებებზე, თუ რა მასალა გამოიყენა მან, რომ რეალური ფაქტის სიუჟეტური ჩონჩხისათვის ხორცი შეესხა: საზოგადოებრივი და საეკლესიო ცხოვრების რეალური ამბების გადმოცემას მისცა უპირატესობა თავის თხზულებაში, თუ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში გაერცვლებულ შაბლონურ ყალიბებსა და სასწაულების მთარულ სიუჟეტებს.

1 იქვე, 151.

2 იქვე, 153.

3 იქვე, 152.

4 იქვე, 155.

5 იქვე, 20

6 ძეგლები, III, 49.

7 ძეგლები, II, 93

8 იქვე, გვ. 149.

სხვადასხვა დროის ქართულ წყაროებში ხშირად ვხვდებით გულისტიკივილით ნათქვამ სიტყვებს, რომ ბევრი საეკლესიო მოღვაწის „ცხოვრება“ და „წამება“ აღუწერელი დარჩა და ბევრი მათგანის სახელი დაიწვებას მიეცა (ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“¹, გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრება“², ნიკოლოზ გულაბერიძის „საკითხავი სვეტიცხოვლისა“³). და მართლაც, თვალში საცემია ქართულ პაგიოგრაფიულ თხზულებათა სიმცირე: 14 საუკუნის განმავლობაში (V-XVIII სს.) პაგიოგრაფიული მწერლობის ყველა ჟანრში ერთად მხოლოდ რამდენიმე ათეული თხზულება შეიქმნა. ასეთ სიმცირეს მართოდენ ძეგლების გარკვეული ოდენობის ჩვენ დრომდე მიუღწევლობით ვერ ავხსნით, თუმცა ეს მომენტიც ანგარიშგასაწვეია. წყაროების მითითებით აღწერილი ყოფილა მიქელ პარეხელის „ცხოვრება“, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია. დაკარგული პაგიოგრაფიული თხზულებები სხვაც იქნებოდა, რომელთა შესახებ ცნობებიც არ შენახულა. ამის მაგალითად „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაც“ გამოდგება: ქართული პაგიოგრაფიის ამ უბრწყინვალესი ძეგლის (რომელიც ამავე დროს მოცულობითაც ყველაზე დიდია) დაწერის დღიდან [95 წ.] მის აღმოჩენამდე [1845 წ.], მთელი ცხრა საუკუნის განმავლობაში, ქართულ წყაროებში მისი ხსენების კვალიც არ ჩანდა. ამ მოვლენის ერთ-ერთი მიზეზი კ. კეკელიძეს ასე აქვს ახსნილი: „პასუხისმგებლობის შეგნება მწერლობის წმინდა მოვალეობისათვის იმდენად მაღალი იყო ხოლმე, რომ მომზადებული პირნიც კი გაურბოდნენ მას ხშირად. დაეჭვება თავის ცოდნა-მოზნადებაში, თავის უნარსა და ძალაში, შეგნება თავის უღირსობისა ხელს უშლიდა ამა თუ იმ პირს სამწერლო ასპარეზზე გამოსულიყო“⁴. აღნიშნულის ტიპიური მაგალითია გიორგი მერჩულეს სიტყვები: „ხოლო ყოველი ვერ შეუძლევ აღწერად უმეცრებისა გზითა, რამეთუ ვკონებდ ცხორებისა ამის დაწერა ბრძენთაგან და სრულთა მამათა, რომელნიცა იყვნენ ჟამთა ჩუნთა: დიდი სოფრონი, სანატრელი მამაი, შატბერდისა ეკლესიისა განახლებით აღმაშენებელი და უკუნისამდე გვრგვნი მისი, და ღმერთშემოსილი მამაი ილარიონ პარეხელი და ქრისტეშს მღვდელთმოდუარნი ღირსნი გიორგი მაწყურელი ეპისკოპოსი და სტეფანე მტბეკარი ეპისკოპოსი პირველი და სხუანი მსგაესნი მათნი. და ვითარცა მათ ნეტართა დაიძინეს, მაშინდა რეცა განმედკიდა უცებსა ამას და ფრიად ცოდვილსა კელ-ყოფად და აღწერად ცხოვრებაი და სასწაულნი ესე, რომელ აწ გესმნენ“⁵. ალბათ, ბევრი თხზულება ვერ დაიწერა ავტორიტეტთა წინაშე ასეთი გაუბედაობის გამო და იმის მოლოდინში, რომ ისინი დაწერდნენ თანამედროვე გამოჩენილ პირთა ცხოვრებებს.

ბევრი დღეს ჩვენთვის ცნობილი პაგიოგრაფიული თხზულება, რომელთა გარეშე

1 ძეგლები, II, 10, 15.

2 ძეგლები, I, 249, 10.

3 საქართველოს სამოთხე, მ. საბინინის გამოცემა, ტფილისი, 1982, გვ. 104-105.

4 კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესი ძვ. ქართული ლიტერატურაში... ეტიუდები, II, 208.

5 ძეგლები, I, 294.

ქართული საეკლესიო მწერლობის ისტორია წარმოუდგენელია, დაწერილია, ასე ვთქვათ, იძულების წესით და არა ავტორის საკუთარი ინიციატივით: აბო თბილელის „წამება“ იოანე საბანისძეს სამოელ ქართლის კათალიკოსის ავტორიტეტულმა მოთხოვნამ დააწერინა, გობრონის „წამება“ სტეფანე მტბევარმა აშოტ კურაპალატის დავალებით შექმნა, გიორგი მთაწმიდელს იოანე და ეფთვიმეს „ცხოვრების“ ჭკელ-ყოფა „მამათა მისთა სულიერთა უბრძანეს“, ხოლო გიორგი ხუცესმონაზონი (მცირე) გიორგი შეყენებულის განმეორებითმა ეპისტოლემ აიძულა დაეწერა გიორგი მთაწმიდელის „ცხოვრება“ და ა.შ.

კ. კეკელიძის შენიშვნით, საეკლესიო მწერლობის საერთოდ და, კერძოდ, ქართული ჰაგიოგრაფიის განვითარების ერთ-ერთი დამაბრკოლებელი მიზეზი აგრეთვე უნდა ყოფილიყო ერთი ქრისტიანული დებულება, რომელიც სოლომონის იგავში ასეა ფორმულირებული: „ბრძნად მეტყუელებაჲ ვერცხლი არს წმიდა, ხოლო ღუმილი – ოქროდ რჩეული“. როგორც ჩანს, „ღუმილის“ ფილოსოფია და „რჩეული ოქროს“ ძიებამ ბევრი თხზულება დააკლო ქართულ ჰაგიოგრაფიას, ხოლო ვინც კი ღვაწლი დასდო მის გამდიდრებას, ეტყობა, გიორგი მერჩულეს შემდეგ თვალსაზრისს იზიარებდა: „არამედ აწ მე ვინადთგან ვერ ძალ-მიც მოუკლებელად ლოცვაჲ და სულელთა ყოველთა უდარეს ვარ, ნაკლულევანებაჲ ჩემი არა მიფლობს ღუმილად და ზოგს-რადმე უძჯობესად შემირაცხიეს, რადთა ვიტყოდი ღირსად ცხორებასა ღმერთშემოსილთა კაცთასა“¹.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ქართულ მწერლობას ბევრი დააკლო საეკლესიო წესმა, რომლითაც მწერლობის უფლება, მხოლოდ სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა პრივილეგიას შეადგენდა. ეს პრივილეგია განმტკიცებული იყო საეკლესიო კანონმდებლობითაც: მეექვსე მსოფლიო კრებამ 64 კანონის სახით ამ საკითხს შემდეგი ფორმულირება მისცა: „ვითარმედ არა უკმს ერისკაცსა საეროდ აღძრვაჲ სიტყვსაჲ ანუ სწავლაჲ ერისაჲ და ესრეთ მიზიდვაჲ თავისა მიმართ თვისისა პატივისა მოძღურებისასა“. ეს კანონი ემყარება პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლის [12, 12; 12, 27] გრიგოლ ნაზიანზელის კომენტარს: „განწესებასა შეუდგეთ, ძმანო, ესე წესიერებაჲ დავიცვათ, რომელიმე ჩუენგანი იყავნ ყური, რომელიმე ენა, სხუად ჭკელ და სხუად სხუა რადმე ასო. რომელი ასწავებდინ, ხოლო რომელიმე ისწავებდინ... ნუ ყოველნი ვართ ენა განმზადებულ, ანუ ყოველნი მოციქულ, ნუ ყოველნი წინასწარმეტყუელ, ნუ ყოველნი გამოვსთარგმანებთ²... ამ ღოგმით ერისკაცი შეიძლება იყოს „ყურ“ და არავითარ შემთხვევაში „ენა“. ეს თვალსაზრისი გატარებულია გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაშიც“: გუარამ მეფემ კითხვაზე, საეკლესიო წიგნებით განსწავლულმა ერისკაცმა თუ „იხილოს რადმე კეთილი წესი, რომელ ქრისტიანობასა შეუნდოს და ჩვენ შორის არა იყოს, გინათუ წიგნთაგან წმიდათა გულისკმა-ყოს და თავით თვისით ერსა უსწავლელსა აუწყებდეს, კეთილ არსა ანუ არა?“ – ეპისკოპოსთა უარყოფითი პასუხი მიიღო, რომელშიც წარმოჩენილია მართლმადიდებლური ეკლესიის კონსერვატული

1 ძეგლები, I, 248.

2 დიდი სჯულისკანონი, თბილისი, 1975, გვ. 394.

ბუნება: „წერილ არს: ტურთი განწესებული ეყოფინნავსა, უკეთუ დაუძძიმო, დაინთქას და უკეთუ სუბუქად იყოს, ქართა და დელვათა წარიტაცონ“ ვგრეცა ტვირტი შჯულისაი და წესი ქრისტეანობისაი, რომელი აწ ქუეყანასა ჩუენსა უპყრის, ფრიად კეთილ არს და ღმერთი დაჯერებულ არს. და ამისთჳს ჩვენ ვართ თავსმდებნი. ხოლო ერისკაცთათვის „უძჯობეს ღუმილი არს“, მაგრამ თუ ღუმული ვერ შეძლოს, ყოველი მოახსენოს თავის ეპისკოპოსს და, თუ საჭირო იქნება, „მან ასწაოს თჳსსა სამწესოსა“¹. ერთი მხრივ, მწერლობის სასულიერო წოდების პრივილეგიად გამოცხადება [თუმცა ამ სტატუსის დარღვევის შემთხვევებიც გვაქვს ქართულ საეკლესიო მწერლობაში – ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავს გრიგოლ ხანცთელის „ცხოვრებაში“ რამდენიმე სასწაული ჩაუთავს, ხოლო დავით აღმაშენებელმა „გალობანი“ სინანულისანი დაწერა], მეორე მხრივ სასულიერო პირთა ფსიქიკაში განმტკიებულმა თავისი უღირსობის შეგნებამ, ავტორიტეტთა წინაშე მოწინააღმდეგეობამ, „ღუმილის“ ფილოსოფიამ, აგრეთვე თეზისმა „ბრძენთა მაქებრად ბრძენი უკმს“, ან რომ შევცვალოთ ეს დებულება: „წმინდანს მაქებრად წმინდანი უკმს“, და მსგავსმა დებულებებმა დააბრკოლა ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობის განვითარება და ნაწილობრივ განაპირობა პაგიოგრაფიულ თხზულებათა სიმცირე.

ზემოთქმულის საფუძველზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ყველა ქართული პაგიოგრაფიული თხზულება სასულიერო პირის დაწერილია [ამ პოზიციებიდან საკამათო აღარ უნდა იყოს, რომ იოანე საბანისძეც სასულიერო პირია]. შეიძლება ითქვას ისიც, რომ თავისი უღირსობის შეგნებისა და თავმდაბლობის გამო არ გამოამჟღავნა თავისი ვინაობა ზოგიერთი პაგიოგრაფიული თხზულების ავტორმა [ევსტათი მცხეთელის „წამება“ კოსტანტი კახის „წამება“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და სხვ.]. ავტორთა ერთი წყების ვინაობა ჩვენთვის ცნობილი გახადა იმ ფაქტმა, რომ მათ დავალებით დააწერინეს პაგიოგრაფიული თხზულება და „მაიძულებელთა“ ვინობის აღნიშვნა მათ სავალდებულოდ მიიჩნიეს, ამასთანავე თავისი ვინაობის გამჟღავნებაც მოუხდათ [იოანე საბანისძე, სტეფანე მტბევარი, გიორგი მთაწმიდელი, გიორგი მცირე...]. ერთმა ნაწილმა თავი გაგვაცნო იმ მიზეზით, რომ მათ აღიარეს თავიანთი „კადნიერება“, რომ გაბედეს თავისი გმირის „ცხოვრების“ აღწერა, თუმცა ისინი, როგორც ჩანს, გამოუვალმა მდგომარეობამ აიძულა: ვისაც ხელეწიფებოდა მათი ცოხვრების აღწერა, მათ რაღაც მიზეზების გამო არ შეუსრულებიათ ეს მოვალეობა, არადა ამ მოღვაწეთა საქმეები არ შეიძლებოდა შთამომავლობას არ გაეცნო [გიორგი მერჩულე, ბასილ ზარზმელი და სხვ.]. ზოგი ავტორის ვინაობა თანმედროვეთაგან ან გვიანდელი დროის თხზულებათა მიხედვით არის დადასტურებული [გრიგოლ დოდორქელი, ბესარიონ ორბელიშვილი და სხვ.], ნაწილისა კი იმ გარემოებით, რომ მათ აღრე არსებული თხზულება გადაუშუშავებიათ და ამ ფაქტის აღნიშვნა აუცილებლად მიუჩნებვიათ [ლეონტი მროველი, არსენ იყალთოელი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, რომანოზ მიტროპოლიტი, ბესარიონ ორბელიშვილი, ანტონ პირველი და სხვ.].

¹ ძეგლები, I, 289-290.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ავტორები შეიძლება რამდენიმე კატეგორიად დავეყოთ: ავტორები, რომლებიც თავიანთ გმირთა საქმეების მონაწილე და თვითმხილველნი იყვნენ [იაკობ ცურტაველი, გიორგი მცირე, გვინადელთაგან გაბრიელ მცირე – ონოფრეს „ცხოვრება“ და „პორფირეს მოსახსენებელი“], ავტორები, რომლებიც თავიანთი გმირების თანამედროვენი იყვნენ [იოანე საბანისძე, სტეფანე მტბევეარი, ევსტათი მცხეთელის „წამების“ ავტორი, კოსტანტი კახის „წამების“ ავტორი]; ავტორები, რომლებმაც აღწერეს ახლო წარსულის მოვლენები, ჯერ კიდევ ცოცხალი ავტორის ზოგიერთი თანამედროვის მესხიერებაში [ბასილი ზარზემლი, გიორგი მერჩულე, გიორგი მთაწმიდელი, გრიგოლ დოღორქელი, ბესარიონ ორბელიძევილი – ლუარსაბის „წამება“, „წამება“ ბიძინა, შალვა და ელიზბარისი]. უფრო მეტია იმ თხზულებათა რიცხვი, რომელთა ავტორებმა შორეული წარსულის შესახებ ცნობები წერილობით წყაროთა და ზეპირ გადმოცემათაგან შეკრიბეს [„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორი, დავით და კოსტანტინეს „წამების“ ავტორი, არსენ კათალიკოსი – ასურელ მამათა „ცხოვრება“, ლეონტი მროველი და არსენ იყალთოელი - „ნინოს ცხოვრება“, ეფთვიმე მთაწმიდელი და თეოფილე ხუცესმონაზონი – ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“. ბესარიონ ორბელიძევილი – ისე წილკნელის „ცხოვრება“, არჩილ მეფისა და რაჟდენის „წამებები“, მაკარი მესხი – პეტრე ქართველის „ცხოვრება“ და სხვ.]. თვითმხილველ ავტორთა – იაკობ ხუცესისა და გიორგი მცირეს თხზულებათა მაღალმხატვრული ღირსებები და ისტორიული უეჭველობა ამ ავტორთა აუცილებელ ტალანტთან ერთად სწორედ ამ მოვლენების შუაგულში მათმა ტრიალმაც განაპირობა. დაახლოებით იგივე უნდა ითქვას იმ თხზულებათა მიმართ, რომლებიც თანამედროვეა, მაგრამ არა თვითმხილველთა მიერ არიან შექმნილი [განსაკუთებით აბო თბილელის „წამება“]. დიდი ღირსებებით გამოირჩევიან ის თხზულებებიც, რომლებიც მათში აღწერილ მოვლენებიდან არცთუ დიდი ხნის შემდეგ დაიწერა [განსაკუთრებით გრიგოლ ხანცთელის, სერაპიონ ზარზემლის, ეფთვიმე და იოვანეს ცხოვრებები და XVIII საუკუნის რიგი თხზულებებისა]. რაც შეეხება თხზულებებს, რომელთა ავტორებიც დიდი დროით არიან დაცილებული ამ თხზულებებში აღწერილი ამბებისაგან, ისინი ფაქტებისა და მოვლენების ცოცხალი ფერებით გადმოცემაში ბევრად ჩამორჩებიან დანარჩენ თხზულებებს.

ამრიგად, ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის წარმოდგენილი ზოგადი და ალბათ არასრული მიმოხილვიდანაც ჩანს, რომ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში ეროვნული კულტურისა და ლიტერატურული ტრადიციების საინტერესო სურათია მოცემული. თითოეული თხზულების გამოწველივით შესწავლა, მათი ჯერ კიდევ გამოუვლენელი კავშირების მიგნება წინარე ლიტერატურულ ტრადიციებთან და აგრეთვე სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებთან, კიდევ უფრო ნათლად დაგვანახებს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ლიტერატურულ-ისტორიულ ღირებულებას.

Некоторые вопросы оригинальной агиографической
письменности

Р е з ю м е

В статье дана попытка рассмотрения основных вопросов грузинской агиографии в связи с окончанием публикации шеститомника - „Памятники древнегрузинской агиографической литературы“.

ძველი ქართული კანონიკური მწერლობა *

კანონიკა საეკლესიო სამართლის იმ კანონების ერთობლიობაა, რომელიც საკანონმდებლო საეკლესიო ორგანოების მიერ არის მიღებული ქრისტიანული ეკლესიის აღმოცენების დროიდან და განსაზღვრავს ეკლესიისა და სახელმწიფოს, ეკლესიის და მისი წევრების ურთიერთვალდებულებებს და ეკლესიის ორგანიზაციის, აღმსარებლობისა და დისციპლინის ყველა ნიუანსს. ამდენად კანონიკა იურიდიულ მეცნიერების ობიექტია, მაგრამ კანონიკური სამართლის ძეგლების წარმომავლობის, მათი ჩამოყალიბების წყაროების ძიება, მათი ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური და ტერმინოლოგიური საკითხების კვლევა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის სფეროს განეკუთვნება. ამდენად კანონიკური მწერლობის სრული შინაარსი შეიძლება განისაზღვროს იურიდიულ და ისტორიულ-ფილოლოგიურ მეცნიერებათა ერთობლიობით.

ამჯერად ჩვენ შევეხებით ქრისტიანული ეკლესიის სამართლის იმ ნათარგმნ და ორიგინალურ ლიტერატურულ ძეგლებს, რომელთაც განაპირობეს ქართული კანონიკური სამართლის ჩამოყალიბება.

კანონიკური სამართლის ჩამოყალიბების დრო, თუნდაც მისი საწყისი ეტაპი გულისხმობს ქრისტიანული ეკლესიის სიმწიფის გარკვეულ დონეს, ამიტომ ბიზანტიის საეკლესიო მწერლობაში პირველი კანონიკური კრებულების შედგენა ქრისტიანობის ოფიციალურ სახელმწიფო რელიგიად აღიარების შემდეგ ხდება და მისი აღმოცენება ნიკიის I მსოფლიო კრების (325 წ.) კანონებთან წინა და მომდევნო პერიოდის ადგილობრივი კრებათა (ანკვირიის — 314; ნეო კესარიის — 314-325; აგრ. დანგრის — 340 წ.). კანონთა შეერთებით უნდა მომხდარიყო. აქედან დაწყებული საეკლესიო კანონების კრებულთა შედგენილობა IV-IX სს. განმავლობაში იცვლებოდა მასში შესული ახალი კანონიკური მასალის (ადგილობრივი და მსოფლიო კრებების, აგრეთვე გამოჩენილ საეკლესიო მამათა შრომებიდან ამოკრეფილი კანონების) მასში შეტანის შედეგად მანამ, სანამ არ ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ეკლესიის საბოლოო კანონიკური კოდექსი ე.წ. 883 წ. 14 ტიტლოვანი (ნაწილიანი) ნომოკანონი, რომელიც 920 წლიდან ზოგადქრისტიანული სახელმძღვანელოდ იქმნა დამტკიცებული საეკლესიო სამართლის დარგში და ითარგმნა თითქმის ყველა ქრისტიანულ ენაზე, მათ შორის ქართულადაც „დიდი სჯულისკანონის“ სახელწოდებით XI ს. მიწურულს, ან XII ს. პირველ წლებში. სანამ ამ უმნიშვნელოვანესი ძეგლის განხილვას შევუდგებოდეთ, ვნახოთ კანონიკური მწერლობის რაც ტრადიციები არსებობდა საქართველოში ამ ძეგლის თარგმანებამდე.

ქართული კანონიკური სამართლის ჩამოყალიბებაში თეორიულად თავიანთი წვლილი უნდა შეეტანათ ერთი მხრით ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობიდან ნათარგმნ კანონიკური ხასიათის თხზულებებს, ხოლო მეორე მხრით ადგილობრივ საეკლესიო ტრადიციებზე აღმოცენებულ ორიგინალურ კანონიკურ ძეგლებს, მაგრამ სამწუხაროდ

* იბეჭდება პირველად.

IV-X სს. პერიოდის ქართული წერილობითი წყაროებში როგორც პირველის, ასევე მეორის არსებობის მხოლოდ სავარაუდო კვალი-და არის შემორჩენილი.

დღეს მხოლოდ ვარაუდის დოეზე შეიძლება ლაპარაკი ძველ საქართველოში ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა მოწვევის პერიოდულობის შესახებ (როგორც ეს ხდებოდა ბიზანტიურ საეკლესიო სამყაროში — ყველა ადგილობრივი ეკლესია ვალდებული იყო საეკლესიო კრება მოეწვია წელიწადში ორჯერ, უკიდურეს შემთხვევაში ერთხელ მაინც, რომელზედაც განიხილებოდა წლის განმავლობაში წამოჭრილი ეკლესიის ორგანიზაციული და დისციპლინარული საკითხები (დიდი სჯულისკანონი, გვ. 219-220; 252; 273, 373, 423; 159-160). — ღოგმატური საკითხების განხილვა საგანგებოდ მოწვეულ მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე ხდებოდა), მაგრამ ასეთი კრებების მოწვევა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გამოირიცხოს. ხოლო ასეთ კრებებზე კანონმდებლობის მიღება ალბათ საეკლესიო კრების რანგზე იქნებოდა დამოკიდებული — ყველა ადგილობრივი კრება კანონებს ვერ მიიღებდა და ალბათ ეკლესიის მიმდინარე წერილმან საკითხებს წყვეტდა, მაგრამ საქართველოს ისტორიაში ცნობილ განსაკუთრებული მნიშვნელობის საგანგებო საეკლესიო კრებებს რომ თავიანთი საქმიანობა „ძეგლისწერის ანუ კანონიკური დადაგენილებების სახით არ ჩამოუყალიბებიათ, ძნელი დასაჯერებელია.

ივ. ჯავახიშვილის ვარაუდით ასეთი კრებები აუცილებლად იქმნებოდა მოწვეული:

1) ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადებასთან დაკავშირებით. 2) დვინის 607 წლის კრებაზე სომეხთა მიერ საქართველოს ეკლესიის მწვალებლობაში ბრალდების საპასუხოდ. 3) VIII-IX სს-მდე საქართველოს ეკლესიის ეპისკოპოსთა ცოლიანობის გასამართლებლად. მისივე აზრით, საეკლესიო კანონმდებლობით უნდა დამთავრებულიყო საეკლესიო კრებები, რომელთა მოწვევა წერილობითი წყაროებით არის დადასტურებული. ჯავახიშვიტში IX ს. შუა წლებში მოწვეული კრება ქართლის კათალიკოსად არსენის ხელდასხმის კანონიერების განსახილველად — გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში 2. ღრტილის კრება ბაგრატ IV-ის დროს და ა.შ.).

ამრიგად, ორიგინალური საეკლესიო კანონშემოქმედებიდან XI ს. ბოლომდე ქართულ საისტორიო წყაროებს არც ერთი ძეგლი არ შემოუნახავს. პირველი საეკლესიო კრება, რომლის კანონმდებლობამ „ძეგლისწერის“ სახით ჩვენამდე სრულყოფილად მოაღწია არის 1105 წ. მოწვეული რუის-ურენისის კრება.

ახლა ვნახოთ, ქართულ, ძველ X საუკუნემდე წერილობით წყაროებში არის თუ არა ცნობები ქართულად ბიზანტიური კანონიკური ძეგლების არსებობის შესახებ, რადგან თვით ამ ძეგლების თარგმანთა შემცველი ქართული ხელნაწერები არ ჩანს. სანამ ამ საკითხს შევეხებოდეთ, ვნახოთ რა სახის საეკლესიო სამართლის კრებულები არსებობდა ბიზანტიურ მწერლობაში ქრისტიანობის დამკვიდრების დროიდან, რა წყაროების საფუძველზე ადგენდნენ მათ და რა ცვლილებები ხდებოდა ამ კრებულთა შინაარსობლივი შევსებისა და მათში შესული წყაროების სისტემატიზაციის შედეგად. ერთი სიტყვით, ბიზანტიური კანონიკური სამართლის რა ძეგლებისა და რა წყაროების თარგმნა იყო მოსალოდნელი ბერძნულიდან ქართულად X საუკუნემდე.

პირველ კანონიკურ კრებულს ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში „პონტოს კრებულს“ უწოდებენ, რომელიც ნიკიის I მსოფლიო საეკლესიო კრების კანონების ბაზაზე შედგა მასთან ანკვირიის (314), ნეოკესარიის (314-325 წწ.) და ღანგრის (340 წ.) ადგილობრივ კრებათა კანონების მიერთებით IV ს-ში. ყველა ეს კრება პონტოს დიოცეზში იყო მოწვეული; აქედან კრებულის სახელწოდებაც. ქალკედონის IV მსოფლიო კრება (450 წ.) სარგებლობდა სპეციალური „კანონთა წიგნით“, რომელიც კანონთა უწყვეტი სათვალავით შეიცავდა „პონტოს კრებულს“ და ანტიოქიის (341 წ.), ლაოდიკიის (343 წ.) ადგილობრივ კრებათა და კონსტანტინოპოლის II მსოფლიო კრების (381 წ.) კანონებს, როგორც ეს აღნიშნულია ქალკედონის კრების აქტებში. არ შემონახულა ჩვენამდე ისევე, როგორც დასახელებული ორი კრებული, არც ე.წ. 60-ნაწილიანი (ტიტლოვანი) კანონიკური კრებული, რომლის შემადგენლობა ქალკედონის კრების „კანონთა წიგნთან“ შედარებით გამდიდრებული იყო მოციქულთა, სარდიკიის (343 წ.), ეფესოს III და ქალკედონის IV მსოფლიო კრებათა კანონებით (კრებულს 535 წ. ახლოს შედგენილად მიიჩნევენ). ეს პირველი სისტემატური ხასიათის კანონიკური კრებული იყო, სადაც საეკლესიო კრებათა კანონების დასახელება-დაჯგუფებული იყო 60 ნაწილად (ტიტლოსად), 60 საეკლესიო საკითხის შესაბამისად, ხოლო თვით კანონთა სრული ტექსტები წარმოდგენილი იყო კრებულის ძირითად ნაწილში. ფიქრობენ, რომ ამ კრებულში, ბოლოს დამატების სახით ერთვოდა სამოქალაქო კანონმდებლობიდან ამოკრეფილი კანონების კრებული (Collectio XXV capitulorum) ეკლესიის საკითხებზე.

პირველი კანონიკური კრებული, რომელმაც ჩვენამდე სრული სახით მოაღწია არის იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი (ნაწილიანი) სისტემატური კანონიკური კრებული, შედგენილი 566 წლამდე (ცნობები ზემოხსენებული 60-ტიტლოვანი კრებულის შესახებ სწორედ აქაა დაცული).

ამ კრებულში 60 — ტიტლოვან კრებულთან შედარებით დამატებით არის შეტანილი ბასილი დიდის მიერ ამფილოქე იკონიელის მიმართ მიწერილი II და III ეპისტოლეთა საფუძველზე შედგენილი 68 კანონი. ამასთანავე, სისტემატური ნაწილი დაყოფილია 50 ტიტლოსად (აღბათ იუსტინიანე დიდის დიგესტონების მიბაძვით). კრებულს ბოლოს ერთვის დამატების სახით იუსტინიანეს ნოველებიდან გამოკრებილი სამოქალაქო კანონების კრებული საეკლესიო საკითხების შესახებ (Collectio 87 capitulorum), რომელიც 565-578 წწ. შეუდგენია იმავე იოანე სქოლასტიკოსს.

ამ ორი კრებულის გაერთიანებით უცნობ ავტორს დაახ. 582-602 წწ. შეუდგენია ფორმითა და შინაარსით სრულიად ახალი კანონიკური კრებული „50 ტიტლოვანი ნომოკანონი“ ასეთი პრინციპით: თითოეული ტიტლოსის (ნაწილის) ქვეშ მითითებულია საეკლესიო კანონები (ტექსტის გარეშე), ხოლო შემდეგ წარმოდგენილია ამ საკითხთან დაკავშირებული სამოქალაქო კანონის სრული ტექსტი. კრებულს ბოლოს ერთვის Collectio 87 capitulorum—იდან 22 თავი, რომელიც ავტორს ტიტლოსებში ვერ გაუნაწილებია.

50-ტიტლოვანმა ნომოკანონმა დასაბამი მისცა ძირითადი კანონიკური კოდექსის პროტოტიპს — 14 ტიტლოვანი კრებულის ჩამოყალიბებას. იგი იმეორებს თავისი ძირითადი წყაროს მასალას და დამატებით შეაქვს: 419 წ. კართაგენის კრების კანონები, ბასილი დიდის კიდევ 23 კანონი და სხვა საეკლესიო მამათა კანონიკური ეპისტოლეები (დიონისე ალესანდრიელის, პეტრე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ნეოკესარიელის, გრიგოლ ნოსელის, ტიმოთე, თეოფილე და კირილე ალექსანდრიელების, გენადი კონსტანტინოპოლელის, მარტვილი ალექსანდრიელის). ამ კრებულის შემდგენლის დამსახურებად ითვლება დასახელებული მასალისათვის ანალიტიკური საძიებლების სისტემის ჩამოყალიბება, რაც უცვლელად გადავიდა ძირითად კანონიკურ კოდექსშიც.

ამ კრებულის შინაარსობლივი შეკვების გზით საბოლოოდ 883 წ. ჩამოყალიბდა 14 — ტიტლოვანი ნომოკანონი; დამატებით მასში შევიდა; VI (ტრულის) და ნიკიის VII მსოფლიო კრებათა კანონები, კონსტანტინოპოლის 861 წ. და კონსტანტინოპოლის 879 წ. ადგილობრივი კრებათა კანონები. აგრეთვე ათანასი ალექსანდრიელის, გრიგოლს ნაზიანზელის და ამფილოქე იკონიელის კანონიკური ეპისტოლეები. ამასთანავე ამ კრებულის შემდგენელს მოუხდენია აღნიშნული მასალის განაწილება სისტემატური ნაწილის ტიტლოსებში (თავებში). მასვე გადაუსინჯავს ტიტლოსებში წარმოდგენილი სამოქალაქო კანონმდებლობა: მოძველებული და ძალადაკარგული ამოუღია, ხოლო მათ ნაცვლად ახალი შეუტანია.

სწორედ 14 — ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქცია, რომელსაც ზოგჯერ ფოტო პატრიარქის ნომოკანონსაც უწოდებენ და რომელის 920 წლიდან ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსი გახდა, არის არსენ ივალთოელის მიერ XI ს. მიწურულს, ან XII ს. პირველ წლებში ქართულად თარგმნილი „დიდი სჯულის კანონის“ ბერძნული დედანი.

არის თუა არა ბიზანტიური საეკლესიო სამართლის ზემოთ წარმოდგენილი უმთავრესი ძეგლებიდან რომელიმე მათგანის ქართულად თარგმნის შესახებ მინიშნება ან კვალი X ს. ჩათვლით არსებულ წყაროებში? (თვით ამ ძეგლების ქართული თარგმანთა ტექსტების არსებობაზე ჩვენამდე მოღწეული ქართულ ხელნაწერებში ლაპარაკიც ზედმეტია).

უძველესი ცნობა, რომელიც თითქოს ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხება, არის VII ს. სომხური წყარო — „ეპისტოლეთა წიგნი“, კონკრეტულად კი კირიონ ქართლის ეპისკოპოსის ეპისტოლე აბრაამ სომეხთა კათალიკოსისადმი, რომელშიც ნათქვამია, რომ საკამათო საკითხების გადასაჭრელად მან ათარგმნინა და უგზავნის „ოთხთა კრებათა წიგნებს“. ივ.ჯავახიშვილმა ამ კრებებში იგულისხმა პირველი ოთხი მსოფლიო კრების კანონები და დაასკვნა, რომ „VI-VII სს. საქართველოს ეკლესიას მსოფლიო კრებების ძეგლის წერათა წიგნი ჰქონია“ (შრომები, VI, თბ. 1982, გვ. 44) და ქართული კანონიკური მწერლობის დასაწყისად დასახელებული დრო მიაჩნია (ადგილობრივი კრებათა სავარაუდო „ძეგლისწერებთან ერთად) კ.კეკელიძემ „ოთხთა კრებათა წიგნებში“ სარწმუნოების სიმბოლო ანუ „მრწამსი“ იგულისხმა, რომელიც, მართლაც, ნიკიის I, კონსტანტინოპოლის II, ეფესოს III და ქალკედონის IV მსოფლიო კრებებზე

ჩამოყალიბდა. ეს კარაუდი „ეპისტოლეთა წიგნის სრულ ხელნაწერში წარმოდგენილმა ამ კრებათა „მრწამსის“ ტექსტმა დაადასტურა (იხ. ეპისტოლეთა წიგნი, გამოსცა ზ.ალექსიძემ, თბ. 1968, 100-111), ხოლო ივ.ჯავახიშვილი და კ.კეკელიძე დასახელებული ეპისტოლის მხოლოდ ნაკლებ ნუსხას იცნობდნენ).

ვ.ბენეშევიჩი, რომელსაც ეკუთვნის „დიდი სჯულის კანონის“ შემცველი საეკლესიო მუხეუმის (A) ქართული ხელნაწერთა აღწერილობის პირველი ცდა (Христ. Восток, 1914-1917, т. II და V) ფიქრობდა, რომ ეს ძეგლი ქართულად X ს-მდე ითარგმნებოდა, მაგრამ იგი არ იცნობდა გელათურ (ქუთ. 25, XII ს) ნუსხას, რომლის ანდერძში ძეგლის მთარგმნელად არსენ ივალთოელი (XI-XII სს.) არის დასახელებული. (ამასთანავე კ.კეკელიძემ დაარღვია მისი სამი ძირითადი არგუმენტი ძეგლის X ს-მდე თარგმნასთან დაკავშირებით — ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია I, თბ. 1980, გვ. 562).

ივ.ჯავახიშვილმა კი ეს მშვენივრად იცოდა და ამიტომ ბენეშევიჩის საწინააღმდეგოდ ჩვენამდე მოღწეულ „დიდი სჯულის კანონის“ არსენისეულ თარგმანს ვერ მიიჩნევდა X ს. ადრე ნათარგმნ ძეგლად, მაგრამ მან დაუშვა შესაძლებლობა, რომ არსენისეულ თარგმანამდე უნდა არსებულიყო ამ ძეგლის IX ს. ადრინდელი თარგმანი, რომელიც მის არსებობაზე მინიშნებულია გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრების“ იმ ადგილას, რომელიც ჯავახეთის საეკლესიო კრებას ეხება და რომელიც დაახ. IX ს. შუა წლებში უნდა შემდგარიყო (სიტყვები: „იცით ყოველთა კანონი შჯულისაჲ, რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოზისა მძლავრებით დაჯდომასა“ — ძეგლები, I, გვ. 288, 13-15; ანდა „წმიდათა მოციქულთა და ღირსთა მათ მღვდელთმოდღუართა განსაზღვრებულსა კანონსა შინა არავე ბრძანებულ არს ერისკაცსაჲ, ვითარმცა...“ — ძეგლები I 289, 1-9) ჯერ ერთი, ამ დროს (IX ს. შუა წლები) „დიდისჯულის კანონის“ დედანი — 14 ტიტლ. ნომოკანონი 883 წ. რედაქციით ბერძნულადაც არ არსებობდა. ე.ი. ქართულად უნდა არსებულიყო VII ს-ის ნომოკანონის“ თარგმანი, მეორეც, მოტანილი ზოგადი სიტყვების თქმა შეეძლოთ ამ ძეგლის ქართ. თარგმანის არსებობის გარეშე. ასევე მყიფეა ვ.ბენეშევიჩისა და ივ. ჯავახიშვილის სხვა არგუმენტებიც და ვერ ამტკიცებენ X ს. ბოლომდე რომელიმე ბიზანტიური საეკლესიო სამართლის ძეგლის ქართული თარგმანის არსებობას. პირველი კანონიკური სამართლის კრებული ქართულად შეადგინა ეფთვიმე მთაწმიდელმა X ს. ბოლოს მის მიერ ბერძნული ენიდან ნათარგმნი და გადმოკეთებული თხზულებების საფუძველზე და მას „მცირესჯულის კანონი“ უწოდა.

ამრიგად, ქართული კანონიკური მწერლობის ისტორია უნდა დაიწყოთ, სამწუხაროდ გვიან, X ს. მიწურულით და მას საფუძველი ჩაუყარა ეფთვიმე მთაწმიდელმა თავისი „მცირე სჯულისკანონით“, რადგან ადრინდელი ნათარგმნ და ორიგინალურ ძეგლებს ჩვენამდე არ მოუღწევიათ (თუ ისინი საერთოდ არსებობდნენ; ამ შემთხვევაში ეკლესია ხელმძღვანელობდა ალბათ ბიბლიურ წიგნებში წარმოდგენილ ცალკეული დებულებებით კანონიკურ საკითხებზე, ბიზანტიური საეკლესიო კანონმდებლობის ცალკეული დებულებების ზეპირი გადმოცემებით და ადგილობრივ დაუწერელი ჩვეულებითი ადათ-წესებზე დამყარებული კანონმდებლობით, რომელიც საეკლესიო კანონის ძალა ჰქონდა)

– „გუაქუს მოცემული ჩუენდა უწერელი რვეულებად, რომელი ძალითა სწორ არს სჯულისა“ — ბასილი დიდი, ეპისტოლი დიოდორეს მიმართ დიდი სჯულისკანონი 498).

„მცირე სჯულისკანონი“. კანონიკურ კრებულს, რომელიც შეუდგენია ეფთვიმე მთაწმიდელს X ს. ბოლოს ბერძნულიდან მის მიერვე თარგმნილი და გადმოკეთებული ხუთი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული შინაარსის კანონიკური თხზულების საფუძველზე (მსგავსი შედგენილობის კრებული არც ერთ სხვა ენაზე. და უპირველეს ყოვლისა ბერძნულად არ არსებობს) ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია „მცირე სჯულისკანონის“ სახელწოდებით. სინამდვილეში ეს სახელწოდება, რომელიც მთელ კრებულს მიეცა, წარმოადგენს კრებულში შეტანილი თხზულებათაგან პირველის სათაურის მცირე მოდიფიკაციას, როგორც ეს ჩანს თვით ეფთვიმეს სიტყვებიდან: „ღირს ვიქმენ მე, გლახაკი ეფთვიმე, თარგმანებად ბერძნულისაგან მცირესა ამას რჩულისკანონსა, წმიდისა მის მეექუსისა კრებისა მიერ აღწერილსა...“ (კ.კეკელიძე, ... ისტორია I. 1980, გვ. 211) კრებულის შედგენილობა ასეთია (მცირე სჯულისკანონის ელ. გიუნაშვილის გამოცემის მიხედვით, თბ. 1977 წ.).

1. „წესი და განგება და რჩულისკანონი მეექუსისა კრებსად ას სამოციდარვათა წმიდათა მამათაი, რომელნი შეკრბეს კოსტანტინოპოლეს, ახალსა ჰრომსა, კოსტანტინე ღმრთისმსახურისა მეფისა ძე, ძმისწულისა ძისა ჰერაკლე მეფისა“ გვ. 15-85.

2. „კანონნი შეცოდებულთანი, აღწერილნი ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანეს მიერ, კოსტანტინოპოლელ მთავარეპისკოპოსისა, რომელსა მმარხველ ეწოდებოდა“ გვ. 86-99.

3. „კანონნი შეცოდებულთანი, განწესებულნი ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანე მმარხველისა მიერ, კოსტანტინეპოლელ პატრიარქისაი“ გვ. 100-117.

4. „კანონნი ღლითი-ღღეთა ცთომათანი, ვითარცა წმიდამან ჩუენმან ბასილი განაწესნა“, გვ. 118-123.

5. „ძეგლისწერად სარწმუნოებისად, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კოსტანტინეპოლეს შეკრებულთა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათვის, რომელ-ესე წარიკითხვის სოფიანწმიდას პირველსა კკრიაკესა წმიდათა მარხვათასა“, გვ. 124-133.

თითოეული აქ წარმოდგენილი თხზულება, დამოუკიდებელი ძეგლია, რომელთაც ბიზანტიურ მწერლობაში თავთავიანთი დედნები შეესაბამება, მაგრამ თითოეულის ქართული თარგმანი ზოგი ძირფესვიანად განსხვავდება დედნისაგან ზოგი კი მეტნაკლებად. ეს მთარგმნელის მიერ შეტანილი ცვლილებებია, რაც ნათელი გახდება თითოეული თარგმანის ზოგადი განხილვის შედეგდაც.

მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომლის „წესი და განგება და რჩულისკანონი“ (ე.ი. კანონები) წარმოდგენილია „მცირე რჯულისკანონში“ პირველ სტატიად, მოწვეული იყო კონსტანტინოპოლში 681 წელს კონსტანტინე პოგონატის (668-685) იმპერატორობის დროს მონოთელიტური მწვალებლობის დასაგმობად, მაგრამ საეკლესიო კანონები არ გამოუტანია (ისევე, როგორც წინა, 553 წლის V მსოფლიო კონსტანტინოპოლის კრებას). ამიტომ 691 წ. იუსტინიანე II-ის ინიციატივით მოიწვიეს ქ. კონსტანტინოპოლში,

ტრულის (გუმბათიან) სასახლეში საეკლესიო კრება, რომელსაც ესწრებოდა მსოფლიოს მართლმადიდებლური ეკლესიის 170 ეპისკოპოსი, VI მსოფლიო კრების სახელით დაამტკიცა 102 საეკლესიო კანონი და ამიტომ არის ეს კრება, რომელიც უფრო ხშირად სამეცნიერო ლიტერატურაში ტრულის კრების სახელით მოიხსენიება, და მისი კანონები არც თუ იშვიათად VI მსოფლიო კრების მიერ მიღებულ საეკლესიო კანონებად წოდებული.

ამრიგად, ეფთვიმე მთაწმიდელმა, როგორც თვითონ აღნიშნავს (“ღირს-ვიქმენ მე, გლახაკი ესე და ნარჩევი ყოველთა მოწესეთაჲ ეფთვიმე თარგმანებად ბერძნულსაგან ქართულად მცირესა ამას რჩულისკანონსა...“), თარგმნა ქართულად VI მსოფლიო კრების ე.ი. „კანონნი კონსტანტინოპოლის გუმბადსა შინა სამეუფოდსა პალატისასა შეკრებულთა წმიდათა მამათანი იუსტინიანეს ძე კეთილად მსახურისა და ქრისტეს მოყვარისა მეფისა ჩუენისა“ (დიდი სჯულისკანონი, გვ. 365). ეფთვიმეს თარგმნილი ტექსტი რომ შეუდართ ამ კანონთა ბერძნული დედნის ტექსტს, ანდა ამ ტექსტის ზუსტ ქართულ თარგმანს, რომელიც XI ს. მიწურულს შეასრულა არსენ იყალთოელმა, საოცარ სურათს ვნახავთ — ძნელი დასაჯერებელია მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი, ბიზანტიის იმპერატორისა და 170 ეპისკოპოსის (თუ მისი წარმომადგენლის) ხელმოწერილი და დამტკიცებული კანონთა ტექსტისა და მათი თანმიმდევრობის ასე შეცვლა, თანაც ამ კანონების VI მსოფლიო კრების კანონებად სახელდება:

1. ბერძნულ დედანში (და არსენის თარგმანში) VI მსოფლიო კრების კანონებს (უფრო ზუსტად „ტრულისას“) ზემოთ მოტანილი სათაურის შემდეგ წარმოდგენილია კრების მესვეურთა ვრცელი ეპისტოლე იუსტინიანე იმპერატორისადმი, რომელშიც სხვა მრავალ საკითხთან ერთად საუბარია ამ კრების მოწვევის გადაუდებელ მიზეზებზე და კრების მოწვევის ორგანიზაციაში იმპერატორის დამსახურებაზე. ეფთვიმეს თარგმანში ეს ტექსტი არ არის და მის ადგილას წარმოდგენილია VI მსოფლიო კრების (681 წ.) აქტებიდან ამონაწერები: წინა მსოფლიო კრებათა დოგმატურ და დისციპლინარულ საკითხებზე მიღებული კანონმდებლობის მიმოხილვა და მათ მიერ დაგმობილ მწველებლობათა და მათ იდეოლოგთა განქიქების შესახებ, აგრეთვე VI მსოფლიო კრების მოწვევის შესახებ მონოთელიტთა მწვალებლობის დასაგმობად.

2. ამ შესავლის შემდეგ ცალკე სათაურით არის გამოყოფილი „თაენი რჩულისკანონისანი“, რომლის პირველი თავი ალბათ რომელიმე გადამწერის მიერ შეცდომით არის დანომრილი, რადგან იგი წარმოადგენს მოკლე შესავალს (სულ 6 სტრიქონს) უშუალოდ კანონების ტექსტის წინ: შესავალში აღნიშნულ მწვალებლობათა და განდგომილებათა შედეგად საეკლესიო კანონებიც „დაიკვნეს და უგულვებელ-იქმნესო და ამიტომ „განვაახლებთ და განვაპტიცებთ წესთა და კანონთა, რომელნი დაეხსნეს წმიდათა მოციქულთა და საღმრთოთა მათ დიდებულთა კრებათა...“ (გვ. 23). ამის შემდეგ წარმოდგენილია მეორე თავის ტექსტი, რომელსაც შეესატყვისება ბერძნულ დედანში პირველი კანონი:

<p>„წესი კეთილ არს ყოვლადვე, რომელი იწყებდეს სიტყუასა გინა საქმესა, რადთა ღმრთისაგან იწყოს და ღმრთისა აღასრულოს, ვითარცა ღმრთისმეტყუელი გრიგოლ იტყვს, ვითარმედ „დასაბამ და დასასრულ ყოვლისა საქმისა და სიტყვსა შენისა ღმერთი იყავნ.“</p>	<p>„წესი რჩეული ყოვლისავე სიტყუად და საქმედ დამწყებელისაი ღმრთისაგან დაწყებაი ღმრთისა თანა განსუენებაი არს კმისაებრ ღმრთისმეტყუელისა.“</p>
--	--

ამის შემდეგ ეფთვიმე „ამდიდრებს“ დედანში წარმოდგენილ მხოლოდ მსოფლიო კრებათა მიერ შესრულებულ საქმიანობაში ადგილობრივი საეკლესიო კრებებისა და საეკლესიო მამათა ნაშრომებიდან საეკლესიო კანონიკურ კოდექსში შეტანილი კანონების აღნიშვნით, რაც ბერძნულ დედანში მეორე კანონშია წარმოდგენილი და ა.შ. მხოლოდ ეს შედარებაც საკმარისია, რომ წარმოვადგინოთ თუ როგორ ექცევა ეფთვიმე თავის წყაროს. მას გამოუტოვებია დედნის 16-ე, 26-ე, 29-ე, 34-ე, 38-ე, 39-ე, 45-ე, 48-ე, 52, 63-ე, 64, 71-ე, 80-ე, 97-99-ე და 100-101-ე კანონები, ხოლო დაუმატებია თავის თარგმანში ბასილი დიდისა და სხვა მამების კანონმდებლობიდან მასალა, აგრეთვე სხვა წყაროებიდან ამოკრეფილი მასალებიდან ჩამოყალიბებული კანონები, ზოგიც მას თვითონ დაუწერია (მც. სჯულისკანონი, გვ. 5) ტრულის კრების მიერ დადგენილი კანონები, რომლებიც ეფთვიმეს თავის თარგმანში შეუტანია, გადაკეთებულია რელაქციულადაც და ფრაზეოლოგიურად, შიგ ჩართულია ახალი მასალა და ა.შ.

ეფთვიმეს მიერ ჩადენილი „მკრეხელობის“ მიზანი გასაგებია: მან VI კრების (ტრულის) კრების კანონმდებლობის ბაზაზე შეადგინა საეკლესიო კანონთა სახელდახელო კოდექსი, რათა ნაწილობრივ მაინც ამოეკსო ის სიცარიელე, რომელიც იყო საქართველოს ეკლესიაში საეკლესიო სამართლის მხრივ.

„მცირე სჯულისკანონის“ მომდევნო სამი სტატიის ქართული თარგმანები ერთი საერთო თემატიკის ირგვლივ დადგენილ კანონმდებლობას წარმოგვიდგენს, თუმცა თითოეულ მათგანს აქვს დამოუკიდებელი სათაური ამ თემატიკის დასახელებით და მათ ავტორ-შემდგენლებზე მითითებით. პირველი ორის სათაური თითქმის იდენტურია — ორივეს „კანონი შეცოდებულთანი“ ეწოდებათ და ავტორიც ერთიდაიგივეა კონსტანტინოპოლის VI ს. პატრიარქი იოვანე, „მმარხველად“ წოდებული (582-595), თუმცა შინაარსობლივად ტექსტები განსხვავებულია და თუ აქ ორი დამოუკიდებელი თხზულება არა გვაქვს, მეორე პირველის გაგრძელებას ჰგავს. მესამე სტატია, რომელსაც „კანონნი ღღითი-ღღეთა ცთომათანი“ ეწოდება, ავტორად ბასილის დასახელებს „ვითარცა წმიდამან მამამან ჩუენმან ბასილი განაწყნა“ და ტიტულატურის მიხედვით ბასილი დიდს უნდა გულისხმობდეს. სამივე სტატიის სათაური ფსევდოპიგრაფიკულია, რადგან არც პირველი ორი სტატიაა VI ს. ავტორის დაწერილი და არც მესამე — IV ს-ში (სხვათა შორის ე.წ. ბასილის ავტორობით წარმოდგენილი ტექსტი უთითებს წინა სტატიებზე: „და სხუათა მათ ღიდთა ცოდვათა: კაცისკლვათა და მრუშებისა და მამათმავლობისა და პირუტყუებისაი და მწამლველობისაი და სხუათა ესევითართა კანონნი ზემო წერილნი 300

არიან“ (მც. სჯულისკანონი, გვ. 49). თუ ეს სიტყვები ეფთვიმეს ჩართული არ არის, ამ სტატიათა ბერძნული დედნებიც ერთ კრებულში თანაარსებობას გულისხმობს. ქართული თარგმანის ტექსტში, რომელიც საგრძნობლად განსხვავდება ცნობილი ბერძნული ტექსტისაგან, რაც ეფთვიმეს მთარგმნელობით პრაქტიკაში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, ეფთვიმე შენიშნავს, რომ „ესე იოვანე მმარხველი... მეექუსისაცა კრებისა (რომელს გულისხმობს: 681 წ. თუ 691 წ. კრებას? —ე.გ.) შემდგომად იყო მრავლითა ჟამითა... რომელმან-იგი... ფრიად სუბუქად განაწესნა კანონნი შეცოდებულთანი უფროდს სხუათა მამათა“ (მც. სჯულისკანონი, გვ. 86 — მსგავსი შენიშვნა ბერძნულ ტექსტებს არ ახლავს) როგორც ცნობილია, ფსევდოავტოროთა დასახელება ბერძნულ ტექსტებსაც ახასიათებთ, თუმცა ეს მხოლოდ ეფთვიმეს გამჭრიახმა თვალმა შეამჩნია, მაგრამ არ შეცვალა ტრადიცია. თუმცა მან, როგორც ჩანს, ვიდაც სხვა, გვიანდელი იოანე მმარხველის არსებობა მაინც დაუშვა, თუმცა ის, რომ იგი კონსტანტინოპოლის პატრიარქადაცაა მოხსენიებული, თავის კომენტარში არ ახსენა, რადგან ასეთი პატრიარქი VIII-X სს. არ არსებულა. ბასილი დიდის ავტორობა მხოლოდ ასე შეიძლება გაავამართლოთ: უცნობი რედაქტორი კრებს ძირითადად დებულებებს ბასილი დიდის ეპისტოლარული კანონმდებლობიდან იღებს („დიდი სჯულისკანონი“, გვ. 472-503) და უმატებს მას სხვა ისეთი „ცდომილებათა“ შესახებ სასჯელებს, რაც ბასილის არა აქვს თავის კანონმდებლობაში. ამიტომ დაასახელა IX-X სს. უცნობმა შემკრებელ-რედაქტორმა ამ კანონმდებლობის ავტორად ბასილი დიდი.

სამივე სტატიის კანონმდებლობა მეტ-ნაკლები სისრულით ეხება ძირითადად საეკლესიო სასჯელის შემსუბუქებას ისეთი შეცოდება-ცდომილებათათვის როგორცაა: ნებსითი და უნებლიე კაცისკვლა, უკანონო სექსუალური კავშირები (სიძვა, მრუშობა, უასაკოთა განხრწნა), სექსუალური პათოლოგია (ველით დაცემაჲ, მამათმავლობაჲ, პირუტყვებაჲ ანუ პირუტყვთა თანა დაცემაჲ და სხვ. მსგავს). უკანონო ქორწინებები (ნათესავეებს შორის, მწვალებლებთან და სხვ.) და ა.შ.

ცნობილი ფაქტია, რომ კერძო პირის კანონმდებლობა მართლმადიდებლურ ეკლესიის სამართალში არ შეიძლება არსებობდეს, თუკი ის მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ არ არის დამტკიცებული (ასეთია საეკლესიო მამათა კანონმდებლობა), ხოლო საეკლესიო სამართლის კოდექსიდან, როგორც თემატიკურ მასალას გამოკრებდნენ და პრაქტიკული გამოყენებისათვის კრებულებს ადგენდნენ. ამიტომ არის, რომ „შეცოდებულთა კანონის“ შემდგენი ჯერ ერთი ავტორიტეტის სახელს ამოეფარა, მეორეც მას ავტორობის პრეტენზია არა აქვს: „ხოლო ესე კანონნი არა ჩემ მიერ განწესებულ არიან, არამედ... წმიდათა მოციქულთა მიერ და წმიდათა კრებათა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ბასილის მიერ“, ანდა: „აწ უკუე ესე ზემოხსენებულნი რომელნიმე აღწერილნი რჩულისკანონსა შინა და რომელნიმე უწერელნი ცოდვანი და თუ ვითარ განწესებულ არს პირველთა მამათაგან თითოეულისა ცოდვისა კანონი, ესერა აღმიწერიეს მე გლახაკსა ამას და უღირსსა“ (გვ. 98-99).

ამ სამი სტატიის საერთო თემატიკა აფიქრებინებს კ.კეკელიძესა (ისტორია, გვ. 211) და პ.კ. ბეკს (Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München, 1959, 424), რომ ეს ერთი თხზულებაა, გაყოფილი სამ ნაწილად.

„მცირე სჯულისკანონის“ ბოლო ნაწილი „ძეგლისწერაი სარწმუნოებისაი“ არის 843 წ. კონსტანტინოპოლის ადგილობრივი კრების მიერ ხატომბრძოლობის წინააღმდეგ გამოტანილი კანონების ბერძნულიდან ეფთვიმეს მიერ შესრულებული მისთვის დამახასიათებელი თავისუფალი თარგმანი (რაც ნათელია მისი მეორე, არსენ ივალთოელის მიერ დედნის მიდევნებით შესრულებულ თარგმანთან შედარებით, რომელიც შეტანილია შიომღვიმის ტიპიკონში — H-349, XIII ს.), ამასთანავე მასში ჩართულია ხატმებრძოლების წინააღმდეგ მიმართული ვრცელი ტრაქტატი, რაც არ არის ბერძნულ დედანში და, ამდენად, არსენის თარგმანშიც. ექვთიმეს თარგმანში დამატებულია კრების მოწვევის ისტორიის ამსახველი შესავალიც, რაც არ არის ბერძნულ დედანში. ბერძნული, ქართულის მსგავსი შედგენილობის კრებულები, განსხვავებით ქართულისაგან, „ძეგლისწერას“ არ შეიცავენ. ეფთვიმეს მიერ მისი „მცირე რჯულისკანონში“ შეტანა საქართველოს ეკლესიაში ხატმებრძოლების მწვალებლობის საკითხის აქტუალობით უნდა იყოს ნაკარნახევი (გავიხსენოთ რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“ მოგვიანებით (1105 წ.) დაფიქსირებული კანონი ხატმებრძოლების წინააღმდეგ).

„მცირე სჯულისკანონის“ ტექსტის გამოცემა განხორციელდა ორჯერ:

1) ნ.ზაოზერსკისა და ა. ხახანაშვილის მიერ: Номоканон Иоана Постаника..., М. 1902. (გამოცემულია „კანონი შეცოდებულთანი და „კანონნი დღითი-დღეთა ცთომათანი“)

2) ელ.გიუნაშვილის მიერ (სრული კრებული, ხუთივე ნაწილი), თბილისი, 1972 წ.

„დიდი სჯულისკანონი“. მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესიის სამართლის ძირითადი კოდექსი — 14-ტიტლოვანი (ანუ ნაწილიანი) ბერძნული ნომოკანონის 883 წელს საბოლოოდ ჩამოყალიბებული რედაქცია XI ს. ბოლოს (ან XII ს. პირველ წლებში) ქართულად პირველად თარგმნა არსენ ივალთოელმა („პირველად“ ვამბობთ იმიტომ, რომ ზოგიერთი მეცნიერი — ვ.ბენეშევიჩი და ივ.ჯავახიშვილი) — ფიქრობდა, რომ ამ ძეგლის პირველი თარგმანი X ს. ადრე შესრულდა, რაც არ გამართლდა). მთარგმნელის ვინაობა შემოუნახავს ქართული თარგმანის ერთ ხელნაწერს — ქუთ.25, XII-XIII სს. („...ქრისტიანეთა წინამძღუარი დიდი ესე და სამოქალაქო სჯულისკანონი საუკუნოდ მოკსენებულისა და ჩუენ ქართველთათკს ფრთად ჭირთა თავსმდებელისა არსენი ივალთოელისა თარგმნული. საუკუნოდ ყოს ღმერთმან კსენებაი მისი! — დიდი სჯულისკანონი, გვ.431-540, სქოლიო). ძეგლის თარგმანი შესრულებულია 1105 წლამდე, რადგან ამ წელს მოწვეული რუის-ურბნისის „ძეგლისწერა“ აშკარად სარგებლობს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანის ტექსტით (ამის შესახებ ქვემოთ).

საუბარი ბერძნული დედნის ჩამოყალიბების ისტორიის შესახებ ძალიან მოკლედ ჩვენ ზემოთ გვქონდა და აქ აღარ გავიმეორებთ (იგი ყალიბდებოდა IV-IX სს. განმავლობაში) და მისი ქართული თარგმანის დახასიათებაზე გადავალთ.

„დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტი, რომელიც ათამდე XI-XIV სს. ხელნაწერებს შემოუნახავთ, სამი ძირითადი ნაწილისაგან შედგება: 1) შესავალი ნაწილი, 2) სისტემატური ნაწილი და 3) ძირითადი, კანონთა ტექსტის ნაწილი. თითოეულ ნაწილს არც თუ მარტივი შედგენილობა აქვს, ამიტომ წარმოვადგენთ მათ.

შესავალი ნაწილის პირველ სტატიამში — „შეკრებად კანონთა საეკლესიოთად განყოფილი ათოთხმეტ ნაწილად“ — თითქოს ამ კრებულის შედგენისა და შინაარსის შესახებ უნდა იყოს საუბარი, მაგრამ მოულოდნელად „ათოთხმეტი“ მთარგმნელის (ან გადამწერის?) შეცდომა აღმოჩნდა: ბერძნული აქ *n̄ titli*” („50 ნაწილს“) უჩვენებს, რაც მთარგმნელმა ვერ გაიგო, ვერ ამოიცნო მასში იოვანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კანონიკური კრებულის შესავალი და შეცდომად მიიჩნია და რადგან იგი 14-ტიტლოვან ნომოკანონს თარგმნიდა, „50“ „ათოთხმეტად“ გადააკეთა და დედნის „შეცდომა“ გაასწორა. სინამდვილეში ბერძნულ დედანში ყველაფერი სწორადაა: 14—ტიტლოვანი კრებულის შემდგენელმა ისარგებლა იოანე სქოლასტიკოსის მიერ შედგენილი 50-ტიტლოვანი კრებულის არა მარტო შედგენილობით, არამედ გარკვეული დოზით ამ მასალის სისტემატიზაციის პრინციპითაც, ამიტომ მან საჭიროდ ჩათვალა თავისი ნაშრომისათვის დაერთო წინამორბედი კანონიკური კრებულის წინასიტყვაობაც, როგორც ეს ყველა ბერძნულ ხელნაწერშია. აქ წარმოდგენილია 50-ტიტლოვანი კრებულის შედგენის პრინციპი და შედგენილობა.

შესავალი ნაწილის მეორე სტატია „შესავალი ზანდუკისა თავთაისად“ კი უშუალოდ 14-ტიტლოვან ნომოკანონის უძველესი რედაქციის (VII ს.) და მის საფუძვლზე 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წ. რედაქციის ფორმირებაზე მოგვითხრობს ე.ი. ეს „შესავალი“ ორი ნაწილისაგან შედგება, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში მხოლოდ 1829 წელს შეამჩნიეს (როზენკამფმა — დიდი რჯულისკანონი, გვ. 41).

ქართული ხელნაწერებიდან მხოლოდ უძველესი (A 124, XI ს.) სინგურით ყოფს ორ წინასიტყვაობას, რომელთა დაწერის დროს ორი საუკუნე მაინც აშორებს ერთმანეთს. თითოეული მათგანი თავისი კრებულის შედგენის ისტორიას, პრინციპებსა და შედგენილობას გვამცნობს.

შესავალი ნაწილის მესამე სტატია „თუ რომელთა კრებათაგან და პირთა ანუ რაოდენნი კანონნი შეკრებულ არიან აწინდელსა ამას შინა წიგნსა“ არა „ნომოკანონის“ საბოლოო რედაქციის შედგენილობას ჩამოთვლის, როგორც ეს სათაურის მიხედვით შეიძლება გვევლინოს, არამედ მისი წინამორბედი VII ს. 14-ტიტლოვანი კრებულის შინაარსს და მისი ადგილი ზემოთ მოტანილი ორი კრებულის გაერთიანებული წინასიტყვაობის პირველი ნაწილის შემდეგ უნდა ყოფილიყო და მისი გადატანა 883 წ. რედაქციის კრებულის წინასიტყვაობის შემდეგ, რომელიც ბერძნული ხელნაწერის გადამწერის თვითნებობა და საქმეში გაუთვითცნობიერებლობის შედეგი უნდა იყოს, რაც გადმოვიდა ქართულ თარგმანშიც. სხვათა შორის მხოლოდ ამ მასალის მიხედვით შეიძლება 14—ტიტლოვანი ნომოკანონის თავდაპირველი, VII ს. შედგენილობის აღდგენა, რადგანაც მის ბერძნულ ხელნაწერებს დღეს ვეღარ ვხვდებით.

სისტემატური ნაწილი ორი განყოფილებით არის წარმოდგენილი: პირველ განყოფილებაში გაერთიანებულია 14 ნაწილი (ანუ ტიტლოსი) და თითოეული ნაწილი, რომელსაც საკუთარი სათაური აქვს, წარმოგვიდგენს საეკლესიო საკითხთა გარკვეულ წრეს, ასე ვთქვათ მთავარ თემას, ხოლო ამ ნაწილთა მეტ-ნაკლები რაოდენობის თავებში დასახელებულია ცალკეული დაკონკრეტებული საკითხები (მაგ. ნაწილი დ (4): კათაკუმეველთათვის და ნათლისღებისა: თავი ა (1): ვითარმედ არა ჯერ-არს შემდგომად ორთა შუდელთა მარხვათაისა შეწყნარეად ნათლისღებად. თავი ბ (2) მფუცავთათვის, თავი გ (3) თუ ვითარ ჯერ არს ნათლისცემად და ა.შ. სულ ი^ზ / 17 თავი (ამ ნაწილების გამო უწოდებენ „14-ნაწილიან დიდ სჯულისკანონს“ ანდა „14-ტიტლოვან ნომოკანონს“). სისტემატური ნაწილის მეორე განყოფილებაში თავიდან არის განმეორებული პირველი განყოფილების მონაცემები და შემდეგ თითოეული თავის დასახელების ქვეშ წარმოდგენილია იმ კრებათა და წმ. მამათა კანონთა დასახელება, რომელიც პასუხობს ამა თუ იმ ნაწილის გარკვეულ თავში დასმულ საკითხს, ხოლო ამ კანონთა ტექსტების მოძებნა დაუბრკოლებლად შეიძლება „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში (მაგ. ავილოთ იგივე დ(4) ნაწილის თავი გ(3) „თუ ვითარ ჯერ-არს ნათლისცემად: მოციქულთა კანონნი მთ(49), ნ(50); მექქუსისა კრებისა კანონი ნ^თ(59)“ და ა.შ. აქვე წარმოდგენილია ამ საკითხების შესახებ სამოქალაქო კანონმდებლობის სრული ტექსტი: „ხოლო მეთე განწესებად მერვისა ნაწილისა პირველისა წიგნისა კოდიკონის ბრძანებს ...“ და ა.შ. ერთ ხელნაწერში (H-1670, XII-XIV სს.) სისტემატური ნაწილის I განყოფილება არა არის (მართლაც ზედმეტია). სისტემურ ნაწილში ქართული თარგმანის მიმართება წყაროსთან აღნუსხულია „დიდი სჯულისკანონის“ გამოცემის ნარკვევში, გვ. 48-64.

„დიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი, მესამე ნაწილი აერთიანებს საეკლესიო კანონების ტექსტებს იმ წყაროების სახელდებით, რომელმაც ისინი დაადგინა. წარმოვადგენთ მათ შემოკლებული სათაურებით იმ თანმიმდევრობით, როგორც ეს „დიდი სჯულისკანონშია ა(1) კანონნი წმიდათა მოციქულთანი (85 კანონი), 2. ნიკეის I მსოფლიო კრება (325 წ. 20 კანონი.). 3. ანკვირიის (314 წ.) ადგილობრივი კრება (25 კანონი.). 4. ნეოკესარიის (314-325 წწ.) ადგილობრივი კრება (15 კან.), 5. ღანგრის (340 წ.) ადგილობრივი კრება (21 კანონი.). 6. ანტიოქიის (341 წ.) ადგილობრივი კრება (25 კანონი.). 7. ლაოდიკიის (343 წ.) ადგილობრივი კრება (59 კანონი.). 8. კონსტანტინოპოლის (381 წ.) II მსოფლიო კრება (7 კანონი.). 9. ეფესოს (431 წ.) III მსოფლიო კრება (8 კანონი.). 10. ქალკედონის (451 წ.) IV მსოფლიო კრება (30 კანონი.). 11. სარდიკიის (343 წ.) ადგილობრივი კრება (20 კანონი.). 12. კართაგენის (419 წ.) ადგილობრივი კრება (138 კანონი.). 13. კონსტანტინოპოლის (394 წ.) ადგილობრივი კრება (1 კანონი.). 14. კონსტანტინოპოლის მეექვსე (ტრულის) მსოფლიო (691 წ.) კრება (102 კანონი.). 15. ნიკეის (787 წ.) VII მსოფლიო კრება (22 კანონი.). 16. კონსტანტინოპოლის I-II (861 წ.) ადგილობრივი კრება (17 კანონი.). 17. კონსტანტინოპოლის (879 წ.) ადგილობრივი კრება (3 კანონი.). 18. დიონისე ალექსანდრიელის (+265 წ.; 4 კანონი.). 19. პეტრე ალექსანდრიელის (+311; 15 კანონი.). 20. გრიგოლ ნეოკესარიელის (+270; 1 კანონი, ეპისტოლე). 21. ათანასე

ალექსანდრიელის (+373; 2 კანონი, ეპისტოლე). 22 ბასილი დიდის (+379; 91 კანონი). 23. გრიგოლ ნოსელის (+395; 8 კანონი.) 24. გრიგოლ ნაზიანზელის (+389; 1 კანონი.). 25. ამფილოქე იკონიელის (+395; 1 კანონი.) 26. ტიმოთე ალექსანდრიელის (+385; 15 კანონი. (კითხვა-მიგება). 27. თეოფილე ალექსანდრიელის (+412; 14 კანონი.). 28. კირილე ალექსანდრიელის (+444; 7 კანონი.) 29. გენადი კონსტანტინოპოლელის (+571; 1 კანონი, Eპისტოლე). 30. მარტვირი ეპისკოპოსისა ანტიოქელისა (1 კანონი, ეპისტოლე). 31. ათანასე ალექსანდრიელის (+379; 1 კანონი, ეპისტოლე; იხ. ზემოთ მისსივე §21). („დიდი სჯულისკანონის“ გამოცემაში ამ ძეგლის ძირითად კანონთა ტექსტების ნაწილში აღრიცხულია განსხვავებული დეტალები ქართულ თარგმანსა და ბერძნულ გამოცემებსა თუ ხელნაწერებს შორის — იხ. გვ. 64-72).

„დიდი სჯულისკანონის“ არსენ იყალთოელისეული თარგმანი მოგვიანებით, დაახლოებით XIII ს-ში გამხდარა, ასე ვთქვათ, რევიზიისა და შევსების საგანი, რასაც ამ ძეგლის ორი XIII და XIII-XIV სს. ქართული ხელნაწერები გვიჩვენებენ. საქმე ისაა, რომ არსენმა ბერძნული დედნის სისტემატურ ნაწილში წარმოდგენილი სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტი სრული მოცულობით არ თარგმნა, უფრო სწორად თარგმნა მცირე ნაწილი ალბათ იმიტომ, რომ ბევრი მათგანი უკვე მოძველებული იყო და ხმარებიდან ამოღებული თვით იმდროინდელ ბიზანტიაში, ხოლო საქარველოს ეკლესიისათვის მათ პრაქტიკული მნიშვნელობა არც ექნებოდა. ამიტომ არსენმა მათი მცირე ნაწილი მაინც თარგმნა თხზულების ჩამოყალიბების ისტორიის ნიმუშების საჩვენებლად და სამოქალაქო კანონმდებლობის წიგნებზე (ნოველები, დიგესტონი, კოდექსი და ა.შ.) კონკრეტული მითითება მხოლოდ აქა-იქ მოგვცა (დედნში დაწერილებით არის მითითებული თითოეული მათგანის წიგნი, მისი ნაწილი, განწესების ნომერი და ა.შ.). სწორედ არსენის მიერ უგულვებელყოფილი ეს ტექსტები ზედმიწევნითი სისრულით გადმოიღო უცნობმა ქართველმა „პედანტმა“ მთარგმნელმა, რაც მოცულობით ვრცელ ნაშრომს წარმოდგენს (ხელნაწერი, ქუთ 17, XIII ს. დიდი სჯულისკანონის გამოცემაში სამოქალაქო კანონმდებლობის ის ტექსტი, რაც გვიანდელი თარგმანია, პეტიტით არის აწყობილი). „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტზე მუშაობა ამით არ დამთავრებულა: ერთი XIII-XIV სს. ხელნაწერი (H-1670), რომელსაც ეს „შევსებული“ დიდი სჯულისკანონის ტექსტი გადაუწერია, ხელახლა შეუდარებია ბერძნული დედნის რომელიღაც ხელნაწერთან, შეუვსია (პეტრესა და პავლეს სახელით ცნობილი, აპოკრიფული ორი „განწესებით“) და უსწორებია ქართული ტექსტი (განსაკუთრებით „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ ნაწილში). ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ ხელნაწერებში „დიდი სჯულისკანონის“ სამი რედაქცია გვაქვს დაცული: 1. პირველი არსენ იყალთოელის თარგმანი (ძველი 8 ხელნაწერი) 2. ქუთ. 17, XIII ს. ხელნაწერში წარმოდგენილი და 3. H-1670, XIII-XIV სს. ნასწორები.

„დიდი სჯულისკანონი“ — ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი კანონიკური კოდექსის ეს ქართული თარგმანი უმნიშვნელოვანესი ძეგლია, რომლის წყალობითაც ეფთვიძემ მთაწმიდელის „მცირე სჯულისკანონით“ საფუძველჩაყრილი ქართული კანონიკური

მწერლობა ქართული სასულიერო მწერლობის სრულფასოვანი დარგი გახდა. XII ს. შემდეგ არც ერთი ქართული კანონიკური თხზულება არ შექმნილა, რომელიც მის დებულებებს არ ითვალისწინებდეს. ამ ძეგლის ქართულად თარგმნა, ჩვენი აზრით, საქართველოს ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი საეკლესიო კრების, 1105 წელს მოწვეული რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თადარიგთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული და შესაძლოა, დავით აღმაშენებლის ბრძანებით არსენ ივალთოელმა იგი თარგმნა შავ მთაზე მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში კალიპოსის ქართველთა მონასტერში (რუის-ურბნისის „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში არსენი ასე მოიხსენიება: „სჯულიერისა მოღვაწისა, არსენი მონაზონისა, კალიპოსელისა“), ჩამოიტანა საქართველოში და რუის-ურბნისის კრებამაც კანონმდებლობაში ამ ძეგლით იხელმძღვანელა (დაწვრილებით ამის შესახებ ქვემოთ).

„დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის ჯერჯერობით ერთადერთი გამოცემა ხელნაწერის ინსტიტუტის თანამშრომლებმა განახორციელეს („დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოაწზადეს ე.გაბიძაშვილმა, ე.გიუნაშვილმა, მ.დოლაქიძემ და გ.ნინუამ, გამოკვლევა და რედაქცია ე.გაბიძაშვილისა, თბილისი, 1975 წ. გამოკვლევა 3-99 (რუს. რეზიუმეთურთ), ტექსტი 100-559 (რუის-ურბნისის ძეგლის წერით), ლექსიკონი — გ.ნინუასი, გვ. 560-583; იურიდ. ტერმინები — მ.დოლაქიძისა, 584-609; საძიებლები — ე.გიუნაშვილისა 611-625.

ბიზანტიური მწერლობის კანონიკური ძეგლების თარგმნა, რომელიც ჯერ-ჯერობით ხელმისაწვდომი წყაროების მოწმობით ეფთვიმე მთაწმიდელმა დაიწყო და ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის არსენ ივალთოელისეული თარგმანით — „დიდი სჯულისკანონით“ დაგვირგვინდა, ამით არ ამოწურულა. ამ ძირითადი საეკლესიო კოდექსის საკანონმდებლო მასალის პირდაპირი გამოყენებით, თუ მისი გათვალისწინებით საეკლესიო პრაქტიკული საჭიროებისათვის და მორწმუნეთა კერძო მოხმარების მიზნით ბიზანტიურ მწერლობაში დგებოდა პატარ-პატარა კანონიკური კრებულები სხვადასხვა, კონკრეტული „პროფილის“ საკითხების ირგვლივ, როგორც ნომოკანონის საეკლესიო კანონმდებლობიდან, ასევე მისი სამოქალაქო კანონმდებლობიდან საეკლესიო საკითხების შესახებ. ზოგი ასეთი კრებული ქართულადაც უთარგმნიათ. თარგმნილია აპოკრიფულად მიჩნეული რამდენიმე კანონიკური ძეგლიც, ზოგიერთი კრების რამდენიმე კანონის ვრცელი კომენტარი და ა.შ. ძალიან მოკლედ თითოეული მათგანის შესახებ.

„სახსნილონი სულმცირენი დიდთა რჩულისკანონთაგან გამოცემულნი“ — სახელწოდებიდანაც ჩანს, რომ საეკლესიო მარხვათა შესახებ (მათი რაოდენობა და ვადები და სხვა საკითხები) გამოკრებილია „სჯულისკანონიდან“ — კრებული (A-1096, 50-56), რომელიც ალბათ თარგმნილია, მაგრამ მასში შეტანილია ქართული მასალაც: ვრცლად არის ლაპარაკი „ალაჯორის (სომხური ეკლესიის) მარხვის აკრძალვის შესახებ: „ალაჯორისა კვრიაკე მსგეფსამდი ხსნილი არს ყოველთა კაცთა ქრისტიანეთაგან და ვინც იმარხვიდეს ერისკაცი ვორცითა, მოწესენი წუელითა და კუერცხითა კრულ, წყეულ და შეჩუენებულ იყვნენ შუღთა კრებათა მაღლითა“ (კ.კეკელიძე, ... ისტორია I, 565).

„დაყენებულთა და უჯეროთა ქორწინება-მზახლობისათვის და განგებულთა“ — მიახლოებით XIII-XIV სს. უნდა იყოს ნათარგმნი, არც შემდგენელი და არც მთარგმნელი ცნობილი არ არის. მისი პირველი ნაწილი ამოღებულია იმპერატორ ბასილი მაკედონელის სამოქალაქო კანონმდებლობის წიგნიდან „პროხირონის“ მეშვიდე ნაწილიდან (ტიტლოსიდან; ქართულ თარგმანში პირველ ნაწილს აწერია: „ტიტლოსი მეშვიდე“) და გარკვეულია სამი სახე სისხლით ნათესაობისა — „აღმართი“ ე.ი. აღმაკალი, „შთამართი“ ე.ი. დაღმაკალი და „მგუერდილობითი“ ე.ი. გვერდითი. საუბარია ნათლისღებითი და შვილობილობითი ნათესაობის შესახებ და მათ შორის ქორწინების შესაძლებლობა-შეუძლებლობის ირგვლივ. მეორე ნაწილის სათაურია: „ხარისხისათვის ნათესაობისათა მესამისაგან წიგნისა ინსტიტუტონთასა“ ე.ი. იუსტინიანე დიდის სამოქალაქო კანონმდებლობის ძეგლის „ინსტიტუციონის“ მესამე წიგნი, რომელშიც აღწერილია ექვსი ხარისხი თითოეული ზემოდასახელებული სისხლითი ნათესაობის სამი სახისა (A-85, 48-50. ჩამატატებულია XVI ს. ხელით).

გაცილებით გვიან 1785 წ. იოანე ქსიფილინოს-პაპუწიშვილმა ბერძნული ენიდან ქართულად თარგმნა მანუელ ქსანთინოსის (XVI ს.) მიერ სხვადასხვა კანონიკური ძეგლებიდან გამოკრებილი მსგავსი თხზულება: „ქორწინებისა თავთათვის“ (A-711).

თხზულების პირველი ნაწილი, შედგენილი მათე ბლასტარის „სუნტაგმის“ მიხედვით, ეხება ნათესაობის ხუთ სახეს (სისხლის, მძახლობის, სამნათესაობის, ნათლისღების და შვილობილობის), ხოლო მეორე ნაწილში წარმოდგენილია დიაგრამები — თუ რომელ ნათესაობაში, რომელ ხარისხამდე შეიძლება ქორწინება და რომელიც თვითონ შეუდგენია ქსანთინოსს.

კანონიკური მწერლობის XI ს. ძეგლად არის მიჩნეული XII ს-ში ნათარგმნი თხზულება „კითხვანი მონაზონისა ვისნიმე, რომელთა აკვნა გამოსცა პეტრე პატრიარქმან ხარტოფილაქსმან“. ძეგლი ეხება საეკლესიო-სარწმუნოებრივი ცხოვრების ისეთ კანონიკური საკითხების განხილვას, რაც ნომოკანონში არ შესულა¹.

ანტონ I 1776 წ. სომხური ენიდან თარგმნა (თუ ათარგმნინა) ეფესოს III მსოფლიო კრების აქტები (A-618)². აღსანიშნავია, რომ ეს პირველი შემთხვევა ქართულად მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტების სრულიად თარგმნისა (ნაწევრებები VI მსოფლიო კრების აქტებიდან თარგმნა ეფთვიმე მთაწმიდელმა და შეიტანა „მცირე სჯულისკანონის“ შესავალში და მაქსიმე აღმსარებელის „ცხოვრებაში“).

კანონიკური ხასიათი აქვს ლიტურგიკულ ძეგლს „აღსარება კეთილთა საქმეთა წინააღმდეგომად ცოდვისათა“ (A-711), რომელიც ბერძნულიდან იოანე ქსიფილონოს-პაპუწიშვილს უთარგმნია 1785 წ. თხზულება შვიდი ნაწილისაგან შედგება და თითოეულ მათგანში ის ცოდვებია ჩამოთვლილი, რომელიც წინ აღუდგება: 1) სარწმუნოების კეთილ საქმეს, 2) სასოებას, 3) სიყვარულს და ა.შ. თხზულება შექმნილია მონანიების ინსტიტუტის გასაძლიერებლად.

1 В.Бенешевич, Ответы Петра Хартофилакса, конца XI в., Записи АН, т VIII, IV^o-14, 1909.

2 I.Rücker, Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung, München, 1930.

„დიდი სჯულისკანონის“ ერთადერთ XIII-XIV ს. ნუსხას (H-1670) შემოუნახავს ორი კანონიკური, აპოკრიფული თხზულების ქართული თარგმანი: „განწესებანი ... პავლესნი საეკლესიოთა კანონთათჳს“ (17 კანონი) და „განწესებანი წმიდათა მოციქულთა პეტრე და პავლესნი“ (17 კანონი — დიდი სჯულისკანონი, გვ. 226-230). ეს არის ე.წ. „მოციქულთა დადგენილებების“ რვაწიგნეულის მერვე წიგნი, რომელიც VI კრების მე-2 კანონით აკრძალულ წიგნებად არის გამოცხადებული და ბოლოს, „დიდი სჯულისკანონის ზოგ ხელნაწერს თავის დამატებით ნაწილში შეუტანია დაახლოებით XIII-XIV სს.-ში ნათარგმნი რამდენიმე საინტერესო კანონიკური თხზულება:

1) „კანონი მექუხე კართაგენს შეკრებილთა... მამათა, რადითა საცხებელი ხუცესთა მიერ არა იქმნებოდის“ (A-76, 251-254, XVI ს. ხელით).

2) კანონი მეშუღე კართაგენს შინა ... ძურთა შინა შთავრდომილთა დაგებისათჳს (A-76, 255-260).

3) კართაგენის შინასა წმ. კრებისა კანონი ორმოცდამესამე „შემნანებელთათჳს“ (A-76, 260-280).

4) კანონი სამეოცდამეცხრე წმ. მოციქულთა ორშაბათ-პარასკევთათჳს (A-76, 280-299). აქ წარმოდგენილია დასახელებულ კანონთა დაწვრილებითი კომენტარები¹.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“. პირველი საეკლესიო კრება საქართველოში, რომლის კანონმდებლობამ არის სრულად მოაღწია ჩვენამდე „ძეგლისწერის“ სახით, მოწვეული იყო დავით აღმაშენებლის ინციატივითა და ბრძანებით („რომელ მოსწრაფებით შემოკრებად უბრძანე შენ“) 1105 წ. რუისისა და ურბნისის ეპარქიების მომიჯნავე ტერიტორიაზე („მახლობლად საეპისკოპოსთა — რუისისა და ურბნისისა“), ამიტომ იგი ცნობილია რუის-ურბნისის კრების სახელით. ამ კრების მიერ დადგენილი კანონები დავით აღმაშენებლის სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო ფართომასშტაბიანი რეფორმების ერთი ნაწილია, რომელსაც საფუძველი უნდა დაედო არა მარტო ეკლესიის სრულყოფილი ორგანიზაციისათვის, არამედ ერის ეთიკურ-მორალური აღორძინებისათვის, რაც სახელმწიფოს პოლიტიკური ძლიერების საწინდარი იქნებოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კრების მოწვევისა და, თავისთავად ცხადია, მისი „ძეგლისწერის“ შედგენის თარიღად წყაროების არაპირდაპირი ჩვენების მიხედვით 1103 წელი დამკვიდრდა, მაგრამ ბოლო ხანების გამოკვლევით ამ თარიღმა ორი წლით გვიან, 1105 წელს გადაიწია².

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება არ იყო რიგითი ადგილობრივი კრება, ის „საგანგებო და განსაკუთრებული ყრილობა ყოფილა“³, ამიტომ ეტყობა მის ორგანიზებას მრავალ დეტალში მსგავსება მსოფლიო კრებათა მოწვევის ორგანიზებასთან⁴, რაც ჩანს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ამ კრების „ძეგლისწერის“ შეფასებაშიც:

1 გამოცემულია: კ.კეკელიძე, ეტიუდები IX, 1963, გვ. 31-122.

2 ე.გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბილისი, 1978, გვ. 14-19.

3 ივ.ჯავახიშვილი, შრომები, VI, თბილისი, 1982, გვ. 54.

4 ე.გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბილისი, 1978, გვ. 20-28.

„ძველი შუენიერი ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისა აღწერეს მიმდგომი და მოწამე წმიდათა ათორმეტთა კრებათა“¹.

„ძველისწერის“ ავტორის საკითხის დასმა უხერხულიც კი არის, რადგან ნებისმიერი საეკლესიო კრების მიერ (მსოფლიო იქნება ის თუ ადგილობრივი) შემუშავებული კანონმდებლობა კოლექტიური, კრებაზე დამსწრე მამების განსჯის შედეგია და მათ არ შეიძლება კონკრეტული ავტორი ჰყავდეს (არავის უძებნია, მაგალითად, ნიკეის I მსოფლიო კრებაზე დადგენილი 20 კანონის ტექსტის ავტორი), მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში გვაქვს არასტანდარტული ვითარება: „ძველისწერა“ არის კანონიკური ძეგლი, რომელიც აერთიანებს ოთხ ნაწილს: 1. საკმაოდ ვრცელი შესავალი წარმოდგენს ერთგვარ ტრაქტატს თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თვალთ დანახული სამყაროს, ადამიანისა და ქრისტიანული სარწმუნოების წარმოშობისა და განვითარების მოკლე ისტორიის შესახებ. 2. კანონთა ტექსტები. 3. ქება ანუ შესხმა ცალკე გამოყოფილი სათაურით „შეფესა დავითს მონაზონი არსენი“ 4. სინოდიკონი ანუ მოსახსენებლები: „მრავალჟამიერი“ ცოცხალ, კრებაზე დამსწრე სამეფო ოჯახის წევრთა და სასულიერო იერარქიის წარმომადგენლებისა და „საუკუნო ჳსენება“ გარდაცვლილთა. როგორც ვხედავთ შესავალი ნაწილი და „შესხმა“ ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფია, ხოლო კანონთა ტექსტები და სინოდიკონი კი — კოლექტიური სჯა-ბაასისა, მაგრამ მათი აზრობრივ-ფრაზეოლოგიური ფორმულირება შესავლისა და „შესხმის“ ავტორსავე უნდა ეკუთვნოდეს, ხოლო ვინ არის ეს პირი, ჩანს „შესხმის“ სათაურში — „მონაზონი არსენი“. კონკრეტულად რომელი არსენი იგულისხმება აქ, დღემდე საკამათო გახდა — არსენ იყალთოელი, არსენ ვაჩესძე, არსენ ბერი, არსენ კალიპოსელი. ჩვენი აზრით ეს არის სჯულიერი მოღვაწე „არსენ მონაზონი, კალიპოსელი“, როგორც ეს მან თავისი ხელით ჩაწერა „ძველისწერის“ სინოდიკონში, იგივე არსენ იყალთოელი, რომელიც სულ ცოტა ხნის წინ იყო სირიაში, ანტიოქიის მახლობლად მდებარე შავი მთის ქართველ მონაზონთა მონასტრის, კალიპოსის წევრი და რომელმაც თარგმნა „დიდი სჯულისკანონი“ „ძველისწერის“ კანონების დებულებათა ძირითადი წყარო, შესაძლებელია კალიპოსის მონასტერშივე².

„ძველისწერის“ შემადგენელი ნაწილები ერთმანეთთან ლოგიკურად არის დაკავშირებული და ერთიდან მეორეზე გადასვლა ორიგინალური და ოსტატურია.

თხზულების შესავალში მოთხრობილი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების მოკლე შინაარსი, ქრისტიანობის დამკვიდრების ისტორია ბიზანტიაში და საქართველოში და მის მიერ შემუშავებული საეკლესიო კანონმდებლობის ძირითადი კოდექსის შინაარსის სრული ჩამონათვალი, რუის-ურბნისის კრების მოწვევის მიზეზებისა და მიზნების წარმოჩენა ემსახურება „ძველისწერაში“ წარმოდგენილი კანონმდებლობის იურიდიულ საფუძვლების ჩვენებას და იმის ნათელყოფას, რომ იურიდიული ნორმები

1 ქართლის ცხოვრება I თბილისი, 1955, გვ. 328.

2 დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. ე.გაბიაძევილი, რუის-ურბნისის კრების „ძველისწერა“, თბილისი, 1978 წ. გვ. 29-72.

აუცილებელია საზოგადოების გასაჯანსაღებლად. თხზულების შესავალში დასმულ საკითხთაგან ჩვენ განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად გვეჩვენება 1. აქ პირველად არის წამოჭრილი დავით აღმაშენებლის „განღმრთობის“ ანუ თეოზისის იდეა: „კეთილად ებაძვა შურსა ჩუენიცა ესე გკრგკნოსანი მრჩობილ-მარჯუენე და შეყუარებული გკრგკნი თავისად და სასურველი ძე დავით“ (გვ. 183), რაც „შესხმაში“ უფრო ნათლადაა წარმოჩენილი: „ბუნებით ღმერთი, მადლით ღმერთქმნულთა შორის“ (გვ. 194,18). 2. ნინო განმანათლებელთან დაკავშირებული დეტალები. 3. ქართველთა სარწმუნოებრივი სიწმიდის თეზისი („...გარნა არათუ უბიწოებასა ქართველთა სარწმუნოებისასა ბიწი რაიმე შეჰხებოდა, ნუ იყოფინ ესე! არა გეცრუენთ შენ, სიწმიდით მშობელო ჩუენო კათოლიკე ეკლესიაო, არცა განგცეთ შენ, სიქადულო ჩუენო მართლმადიდებლობაო, რომლისა არცა განმცემელქმნილ ვართ...“). 4. საინტერესო მსჯელობის საგანი გახდა სამეცნიერო ლიტერატურაში (კ.კეკელიძე, ივ.ჯავახიშვილი) „ძეგლისწერის“ შესავალში წარმოდგენილი მოციქულთა, კრებათა და წმ. მამათა კანონების ჩამონათვალის ე.ი. საეკლესიო სამართლის კოდექსის შედგენილობის განსხვავება „ღიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილთან — კანონთა ტექსტებთან. ეს განსხვავება კი, მართლაც, თვალში საცემია. საქმე ისაა, რომ „ძეგლისწერა“ ამ სიას იღებს არა „ღიდი სჯულისკანონის“ ძირითადი ტექსტიდან, არამედ მისი შესავალი ნაწილიდან, სადაც მოცემულია „ძეგლისწერის“ მსგავსი სია, რაც შეუმჩნეველი დარჩათ მკვლევართ. 5. შესავალში წარმოდგენილი რამდენიმე კრების კანონთა რაოდენობა და თემატიკაც სინამდვილეს არ შეესაბამება და შეცდომების მიზეზები ჯერ კიდევ საძიებელია.

„ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილი უჭირავს კრების მიერ დადგენილ კანონმდებლობის ტექსტებს, რომელიც კანონებად არ არის დაყოფილი არც ერთ ხელნაწერში და ამიტომ მათი გამოყოფა და კანონთა რიცხვის დადგენა მკვლევართა შორის უთანხმოების საგანია. ამ ძეგლის პირველ, (დ. ბაქრაძის 1863 წ.) და მეორე (თ. ჟორდანიას 1882 წ.) გამოცემებში ტექსტი კანონებად დაყოფილი არ არის. ზოგი 15 კანონს გამოყოფს, ზოგი 16-ს და ზოგიც 17-ს. უკანასკნელ გამოცემაში ტექსტის შინაარსობრივი დანაწილების საფუძველზე გამოყოფილია 19 კანონი¹. კანონთა შინაარსი მრავალფეროვანია, მაგრამ ორიგინალობით გამოირჩევა პირველი კანონი, რომელსაც კანონის ფორმა არა გვაქვს და ფაქტიურად საქართველოს ეკლესიაში ჩატარებული მნიშვნელოვანი საკადრო ცვლილების შესახებ რეზიუმეს მსგავსი მოკლე თხრობაა: 1. „და პირველად ებისკოპოსნი ვინმე ვერ ღირსებით შემოსრულნი პატივსა მღდელთმთავრობისასა და უღირსნი ... განვკუთენით ... და ნაცვალად მათდა სხუანი დავადგინენით...“². ე.ი. არ ჩანს დასკვნითი, სასჯელის ნაწილი. დანარჩენ კანონებში მოცემულია შესრულებისათვის აუცილებელი დებულებები და მათი დარღვევისათვის შესაბამისი სასჯელის ზომები ასეთი თანმიმდევრობით: 2. სასულიერო იერარქიის ყოველ საფეხურზე ხელდასხმისათვის საჭირო ასაკი, 3. ერთი პირისათვის თითოეულ თანამდებობაზე დანიშვნებს შორის აუცილებელი

1 ღიდი სჯულისკანონი, გვ. 549-556.

2 ე.გაბიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94.

შუალედი. 4. ხელდასმის წესის აღსრულება მხოლოდ გიორგი მთაწმიდელის „დიდი კურთხევანის“ მიხედვით. 5. ხელდასმისათვის ქრთამისა და „საფასის“ აღების ანუ „სიმონის“ დაგმობა. 6. სამღვდლო ჭურჭელთა ხელშეუხებლობა. 7. ეკლესიის საკურთხეველის გარეთ ნათლისცემის, ქორწინებისა და მონაზონის სქემის კურთხევათა აკრძალვა. 8. გვირგვინთა კურთხევის დღესვე აუცილებლად ზიარების საიდუმლოს აღსრულება. 9. მეორე ქორწინების ანუ „მეორეთა გვრგვინთა მაკურთხეველ“ ხუცესს ეკრძალება ქორწილის სუფრაზე („სამხრად“) მისვლა. 10. ქალის საქორწინო ასაკის (12 წელი) განსაზღვრა, მანამდე კი, თუ იგი მცირეასაკოვანია, დაწინდვის რიტუალის შესრულება, თუ კი მშობლებს ეს სურთ. 11. ხორებისკოპოსის კანდიდატის მღვდელთა ან დიაკონთაგან გამორჩევის პრეროგატივა კათალიკოსისა და ეპისკოპოსების უფლებამოსილებაა. 12. მონასტრებში მოძღვართა რიცხვის განსაზღვრა. 13. „კრებულთა დასხდომისა“ (ე.ი. სუფრის გაშლის) და სავაჭრო ფარდულების ეკლესია-მონასტრების ეზოებში აკრძალვების შესახებ. 14. ერთდროულად სულთა რამდენიმე შესაწირავის, „წინადაგების“ აკრძალვა ერთ საკურთხეველში რამდენიმე მღვდლის შესრულებით. 15. სომეხ მონოფიზიტთა („ხაჩეცართაი“) მართმადიდებლურად მონათვლის რიტუალის აღსრულება (რა თქმა უნდა, ვისაც სურვილი ჰქონდა), 16. ქრისტიანის სხვა რელიგიის წევრთან ან მწვალებელთან ქორწინების აკრძალვა (თუ ისინი მართლმადიდებელნი არ გახდებიან), 17. წარმომადგენლობითი („კიდეს-კიდე“) ქორწინების (როცა ჯვარისწერაზე საქმროს ან საპატარძლოს მაგივრად მისი წარმომადგენელია) აკრძალვა. 18. სოლომური ცოდვის, მამათმავლობის დასჯის უკიდურესი ზომის დადგენა („ცოცხლივ ჯოჯოხეთად შთამხდელი რისხვაი“), 19. ხატთმებრძოლობის წვალების დაგმობა.

„შესხმა. დავით მეფეს — მონაზონი არსენი“, რომლის სათაურიც სინგურით (წითელი მელნით) არის ნაწერი ყველა ხელნაწერში, დასაწყისშივე ხაზს უსვამს, რომ კრების მიერ დასხმული კანონები მეფის სამსჯავროზე გამოტანილი: „ამათდა მომართ რასა იტყვ, რასა სიბრძნის-ჰმოყვარებ შენ?“ და ეპითეტებისა და ატრიბუტების ნიაღვრის შემდეგ, რომლებითაც მეფეს მიეწერება სულიერი და უსულო ბუნების საოცრებათა ყველა თვისება, ყველა დროის მითიურ და რეალურ გამოჩენილ პიროვნებათა ყველა ღირსება, ისევე ეკითხება მეფეს: „სათნო-უჩნან ესენი მყუდროებასა შენსა? განსვენებულ არსა ამათ ზედა სიბოროტისა სულთაი მღვენელი დავითიანი სული შენი? რომელნი იგი აწ ძღუნად მოგართუნა შენ მწყობრმან შენთა ამათ ნაზირეველთა სიმრავლისამან“. შეიძლება ითქვას, რომ „შესხმას“ აქ იგივე დანიშნულება აქვს, რაც მსოფლიო კრებაზე კრების მიერ ბიზანტიის იმპერატორთათვის (რომლებიც კრებათა მოწვევის ინიციატორები იყვნენ) ეპისტოლის მირთმევას, რომელშიც შეჯამებული იყო ქრისტიანობის განვლილი პერიოდის უმთავრესი მოვლენები (შეადარე „ძეგლისწერის“ შესავალს) და რომელსაც ერთვოდა კრების მიერ გამოტანილ კანონთა ტექსტები ე.ი. კრების „ძეგლისწერა“ (მაგ. ტრულის კრების (691 წ.) მიერ დასხმულ 102 კანონის ტექსტებს წინ უძღვის: „მიწერილი წმიდისა ამის კრებისაი კეთილად მსახურისა მეფისა იუსტინიანეს მიმართ, რომელსა შეუდგინეს მათ მიერ დასხმულნი კანონნი“ — დიდი სჯულისკანონი, გვ. 365).

„ძეგლისწერის“ IV ნაწილი, სინოდიკონი ანუ მოსახსენებლები წარმოადგენს სამეფო ოჯახის ცოცხალ წევრთა და კრების საქმიანობაში მონაწილე სასულიერო ელიტის წარმომადგენლების „მრავალჯამიერს“ და საქართველოს ეკლესიის გამორჩეულ გარდაცვლილ პირთა „საუკუნო კსენებას“. სინოდიკონი „შესხმის“ უშუალო გაგრძელებაა და ერთიდან მეორეზე გადასვლა ორიგინალურად არის გაკეთებული: მოსახსენებლები უნდა დაწვებულყო საქართველოს მეფის „მრავალჯამიერთ“, მაგრამ აქ ერთი უხერხულობა შეიქმნა: დავითი კი იყო საქართველოს ოფიციალური მეფე, მაგრამ ცოცხალი იყო აგრეთვე მამამისი — გიორგი II, გადამდგარი, მაგრამ მაინც ფორმალური მეფე. აქ „შესხმის“ ავტორმა ორიგინალური გადაწყვეტილება მიიღო: მან ქება დაამთავრა კრების მონაწილეთა სახელით დავითისადმი მიმართული „ღაღადისით“: „დავით კეთილად მსახურისა და ღმრთივდაცვულისა მეფისა ჩუენისა მრავალცა არიან წლები“, ხოლო სინოდიკონი დაიწყო გიორგი მეფის მოხსენიებით, შემდეგ უმცროს-უფროსობით ახსენა მარიამ ბიზანტიის დედოფალი, დავითის მამიდა, და შემდეგ, ისევე გაიმეორა დავითის მოსახსენებელი მთელი მისი სამეფო ტიტულატურით.

სინოდიკონში, როგორც ცოცხლებში ასევე გარდაცვლილთა შორის ბევრი ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეა მოხსენიებული: კრების თავმჯდომარე — საქართველოს პატრიარქი იოანე (საფარელი), მწიგნობართუხუცესი გიორგი მონაზონი (მაღე — ჭყონდიდელიც), არსენ კალიპოსელი (იგივე იყალთოელი); გარდაცვლილებში იხსენიებიან: ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელები, დავით ტბელი და სტეფანე სანანოისძე, საბა სულაისძე, ანტონ ტბელი, ეფრემ მცირე, ეფთვიმე გრძელი), მაგრამ ჯერ კიდევ საბოლოოდ არ არის დადგენილი ვინაობა შემდეგ პირთა: ცოცხლებში მოხსენიებული „წმიდა ბერი და სულიერი მამა ჩუენი“ ევსტრატე მონაზონი, რომელიც კათალიკოსის შემდეგ მოიხსენიება, ხოლო გარდაცვლილებში — იოანე რეხუესძე, მიქაელ ჭუაი და გიორგი ბერი.

„ძეგლისწერის“ სინოდიკონი კრების დადგენილებათა დამტკიცების ფუნქციას უნდა ასრულებდეს (რასაც ასრულებდა მსოფლიო და, ზოგჯერ, ადგილობრივ საეკლესიო კრებებზე იმპერატორისა და ეპისკოპოსების ხელმოწერები).

ერთი სიტყვით, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ ქართული კანონიკური მწერლობის ძეგლია, რომელმაც უდიდესი როლი ითამაშა ქართული სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო ძლიერების საქმეში და გავლენა იქონია ქართული კანონიკური მწერლობის შემდგომი განვითარებისათვის. ამიტომ საჭიროა მოკლედ ვისაუბროთ მის წყაროებზე და განსაკუთრებით მის მიმართებაზე „დიდ სჯულისკანონთან“.

„დიდი სჯულისკანონისა“ და „რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ურთიერთმიმართება.

ამ ორი ძეგლის ტექსტოლოგიური მიმართების საკითხი სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა, დაბრკოლება „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის ბოლო ხანებამდე გამოუცემლობა იყო. დღეს ეს პრობლემა შესწავლილია და დასკვნაც ასეთია: „ძეგლისწერა“ ითვალისწინებს და ტექსტობრივადც ეყრდნობა „დიდი სჯულისკანონის“

ქართული თარგმანის ტექსტს¹. სანამ ამ დებულებისათვის დასამტკიცებლად ფაქტობრივ მასალას და სხვა არგუმენტებს მოვიტანდეთ, ენახოთ, რა იყო ცნობილი ამ საკითხების ირგვლივ სამეცნიერო ლიტერატურაში.

კ. კეკელიძემ აღნიშნა, რომ „ძეგლისწერა შედგენილია, როდესაც ქართულ ენაზე „დიდი სჯულისკანონი“ კიდევ არ იყო თარგმნილი არსენ იყალთოელის მიერ. ამით აიხსნება, რომ შედგენილობა სჯულისკანონისა, ძეგლისწერაში აღნუსხული, სხვაა ვიდრე არსენ იყალთოელის თარგმანში“². კ. კეკელიძის ძირითადი არგუმენტის შესახებ მსჯელობა ჩვენ „ძეგლისწერის“ შესავალ ნაწილთან დაკავშირებით გეჭონდა და ვაჩვენეთ ამ განსხვავების მიზეზი: „ძეგლისწერა“ არ გულისხმობს არსენის თარგმანისაგან განსხვავებული „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანის არსებობას. (არადა ე. ბენეშევიჩისადმი მიწერილ კერძო წერილში კ. კეკელიძე „ძეგლისწერის“ წყაროდ „დიდ სჯულისკანონს“ ასახელებს, თუმცა ეს დებულება მას არც ერთ თავის შრომაში არ შეუტანია).

ამ ორი ძეგლის მჭიდრო კავშირი ხელნაწერებშიც იგრძნობა: „დიდი სჯულისკანონის“ ყველა ხელნაწერი (ერთის გარდა) დამატების სახით შეიცავს „ძეგლისწერას“ ე.ი. ეს ხელნაწერები არც ერთი არ არის 1105 წ.-ზე ადრინდელი, მაგრამ ერთ ხელნაწერში (A-124) „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტს არ ერთვის „ძეგლისწერა“, ვფიქრობთ, იმ მიზეზით, რომ ამ ხელნაწერის გადაწერის დროს „ძეგლისწერა“ ჯერ კიდევ არ არსებობდა ე.ი. იგი 1105 წელზე ადრინდელია (დაახლოებით XI ს. მიწურულს). ეს კი მიანიშნებს, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ XI ს. ბოლოს შეიძლება იყოს თარგმნილი და, როგორც ზემოთ ვთქვით, შეიძლება მისი თარგმანი არსენმა შეასრულა რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თადარიგთან დაკავშირებით, რომ კრების მიერ გამოტანილი დებულებები „დიდი სჯულისკანონის“ კანონმდებლობას დაფუძნებოდა. ხოლო „ძეგლისწერის“ დართვა „დიდი სჯულისკანონის“ ხელნაწერზე რომ იყო გამიზნული, ერთი კანონის ტექსტიც უთითებს: „ხოლო ქრთამისათვის და საფასისა, რომელსა მიიღებენ ჰელთდამსხმელნი ჰელთდასხმულთაგან ზემოთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოციემისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა“ (ძეგლისწერა, გვ. 126). „ზემოთგანი“ „ძეგლისწერის“ ტექსტის წინ მოთავსებულ „დიდი სჯულისკანონის“ მოციქულთა და კრებათა კანონებს გულისხმობს ამავე ხელნაწერში. ანდა ეკლესიის ჭურჭელთა ხელშეუხლებლობის კანონს (VI) „განვაწესებთ შედგომითა წმიდათა კანონთა“ ე.ი. „ძეგლისწერის კანონი გამოტანილია „დიდი სჯულისკანონის“ კანონმდებლობაზე დაყრდნობით. ასევე, XIII კანონით, რომელიც კრძალავს საერო პურის ჭამას ეკლესია—მონასტრებში: „წმიდათა მამათა და კრებათა მიერ განკანონების თანამდებ იქმნეთ...“ და სხვ. ზემოდასახელებულ მაგალითებში რომ „დიდი სჯულისკანონი“ იგულისხმება, ამის მტკიცე საბუთი „ძეგლისწერის“ შესავალშია წარმოდგენილი: „ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი, დაბეჭდულნი თჳნიერ ყოვლისა შემატებისა და მოკლებისა და

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 75-81; ე.გაბიძაშვილი, ... ძეგლისწერა, გვ. 44-51.

2 კ.კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორია, I, თბილისი, 1980, გვ. 311.

მათი მეცნიერებაი და შედგომად და მტკიცედ პერობად უკმს ყოველთა წინამძღუართა ქრისტიანობითისა მართლმადიდებლობისათა: მღღელმთავართა და მღღელთა და დიაკონთა და ჩუენ შორის მოძღურად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა და ერთბამად ყოველსა საგსებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისასა“ (გვ. 182). ეს სიტყვები რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანს გულისხმობს, უეჭველია, რადგან ამ ძეგლის ბერძნული დედნის ასეთი ზედმიწევნითი ცოდნა რომ ქართველ „მღღელთა და დიაკონთა“ და სხვათა მოეთხოვებოდეს, ისიც ასე კატეგორიულად, არა გვეგონია. ასევე, არც თუ იშვიათია ტექსტობრივი სიახლოვის მაგალითებიც (ძეგლისწერის ფრაზა „ვითარცა სემონ მოგუ პეტრე მოციქულისაგან“ — „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის თითქმის განმეორებაა: „ვითარცა სიმონ მოგუ ჩემ პეტრესაგან“); ასევე, შინაარსობრივი მსგავსებაა „ძეგლისწერის“ მეხუთე კანონისა და მოციქულთა 29 კანონის ტექსტებს შორის, „ძეგლისწერის“ XIII და VI მსოფლიო კრების 76-ე კანონის ტექსტებს შორის და სხვ.

კიდევ ერთი ხელშესახები მაგალითი, რომელიც გვიჩვენებს, რომ „ძეგლისწერა“ სარგებლობს სახელდობრ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანით: „ძეგლისწერის“ შესავალში ჩამოთვლილია „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა, მათ შორის არის დასახელებული „ფილოთეოს ალექსანდრიელისა ღმრთისა გამოჩინებისათვის თქმულისაგან“. ასეთი დასახელების სიტყვა ბერძნულ ნომოკანონშიც არის და „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ტექსტშიც, მაგრამ ავტორად ვველგან თეოფილე ალექსანდრიელი სწერია, რაც ერთი და იმავე სახელის სხვადასხვა ფორმაა. მაგრამ საინტერესოა საიდან გაჩნდა „ფილოთეოსი“ ფორმა. ამ ფორმით ეს სახელი მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ ნაწილში 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის შემადგენლობის ჩამონათვალში არის მოხსენიებული.

სხვა მაგალითი: „ძეგლისწერის“ მეორე კანონში დადგენილია საეკლესიო იერარქიის სხვადასხვა საფეხურზე კანდიდატთა ასაკობრივი ცენზი: „ეპისკოპოსი ოცდაათხუთმეტისა წლისაი, მღღელი ოცდაათისა წლისაი, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაი და წიგნისმკითხველი რვისა წლისაი ჰელდასხმულ იქმნებოდინ“. არც ბერძნულ ნომოკანონში, არც ქართულ „დიდი სჯულისკანონში“, არც ერთ საეკლესიო კანონში არ მოიპოვება ასე თავმოყრილი ასაკობრივი მონაცემები. ერთი დეტალი ადასტურებს, რომ „ძეგლისწერამ“ ეს მასალა აიღო „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანის სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტიდან: „დიდი სჯულისკანონის სისტემატური ნაწილის I ნაწილის 28-ე თავის სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტში ვკითხულობთ: „არა ჯერ არს, რადთა იყოს უკნინეს ოცდაათი წლისა, რომელსა-იგი ჰელნი დაესხმოდინ ხუცად, და დიაკონი ოცდახუთისა წლისაი და წიგნისმკითხველი — რვისაი, ხოლო ეპისკოპოსი — ოცდაათხუთმეტისაი“ (დიდი სჯულისკანონი, გვ. 133). ამასთანავე წიგნისმკითხველის ასაკის რვა წლით განსაზღვრა, რაც შეცდომაა, გადმოსულია „ძეგლისწერაში“ „დიდი სჯულისკანონის“ მოტანილი ადგილიდან, რადგან ბერძნულ ნომოკანონში 18 წელიც გვხვდება (ათონის სინტაგმა, II, 338) და ოციც (Pitra-

გამოცემა, II). ე.ი. არსენმა თარგმანის დროს მექანიკური შეცდომა დაუშვა, ხოლო შემდეგ ეს შეცდომა „ძეგლისწერაშიც“ გადმოიტანა.

ალბათ სხვა მაგალითების დაძებნაც შეიძლება, მაგრამ მოტანილიც ადასტურებს, რომ „ძეგლისწერის“ უმთავრესი წყარო „დიდი სჯულისკანონის“ არსენისეული ქართული თარგმანია (სხვათა შორის არსენმა „ძეგლისწერაში“ ძირითადად თავისი თარგმნილი თხზულებები გამოიყენა: გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფი“, მიქაელ ფსელოსის „პირმშობისათვის“, „დოგმატიკონის“ „შეჩუენებანი იაკობიტთა ყოველთა ერთბუნებიანთანი, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა“; და, აგრეთვე, თავისი მოძღვრის, ეფრემ მცირის „უწყებაი მიხეზსა ქართველთა მოქცევისაი“ და სხვ.). „ძეგლისწერის“ მიერ „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანით სარგებლობის ფაქტი, როგორც ჩანს, შეაძწინა ამ ძეგლის ერთ-ერთმა გადამწერმა (H-1670), რომელმაც ასეთი შენიშვნა გააკეთა სისტემატური ნაწილის ბოლოს: „სრულად გაქუს რიცხუ კანონთა ზანდუკისაი. აქაითგან კითხვად იწყე სჯულთა ღმრთისათა და შემდგომად ქართველთა კრებულისათა მათვე მსგავსთა მათგან ნაკრებისათა...“.

„ქართველთა კრებულ“-ში უეჭველად „ძეგლისწერის“ ტექსტი იგულისხმება, ხოლო „მათგან ნაკრები“ კი გულისხმობს „ძეგლისწერის“ კანონების „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანით სარგებლობას.

მართალია, „ძეგლისწერა“ ჩვენამდე მოღწეული პირველი საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლია, საეკლესიო კრების მიერ მიღებული და დამტკიცებული, მაგრამ ქართული კანონიკური მწერლობის პირველ ძეგლად უნდა ჩავთვალოთ ეფთვიმე მთაწმიდელის **„[ეპისტოლე], რომელი მიუწერა ეფთვმე დიდსა ბერსა გიორგის“** და მისი რედაქციული სახესხვაობა „კითხვა-მიგებაი, რომელი მოსცა თეოდორე საბაწმიდელსა ეფთვმე მთაწმიდელმან“¹, თუმცა ორივე თითქმის იდენტურ ძეგლში ბევრი ლიტურგიკული საკითხებიცაა. უპირველესად ძეგლი (თუ ძეგლები) პირველად ძველ ქართულ მწერლობაში წარმოგვიდგენს არაკანონიკური საეკლესიო წიგნების ჩამონათვალს („წიგნი, რომელთა ეკლესიაი არა შეიწყნარებს, არიან ყოველნი, რომელნი მწვალებელთა მიერ დაიწერნეს“) და კრძალავს მათ გამოყენებას, რაც ეფთვიმეს ბიზანტიისა და რომში მრავლად არსებული მსგავსი „ინდექსებიდან“ (მაგ. გელასი რომის პაპის — V-VI სს. დეკრეტალები) ეცოდინებოდა და შეუფარდებია ქართული სინამდვილისათვის. ამ ძეგლში სხვა კანონიკურ და ლიტურგიკულ საკითხებზეც არის გაცემული პასუხი: საუფლო დღესასწაულთა მუხლდრეკისა და მარხვის აკრძალვა, მოძღვართა და მოწაფეთა დამოკიდებულების რეგლამენტი, კრულების დადებისა და მოხსნის უფლებები, სქემის კურთხევა, მარხვათა შესრულების განაწესი, მამასახლისისა და დეკანოზის მოვალეობანი და სხვ. ეს ძეგლი დაწერილია ეფთვიმეს წინამძღვრობის წლებში (1005-1019 წწ.), მამამისის იოანე მთაწმიდელის გარდაცვალების შემდეგ

1 ქართული სამართლის ძეგლები, III, გამოსცა ი.დოლაქიძემ, თბილისი, 1970. I რედ. 5-11; II რედ. 12-18; ხელნაწერები A-737, 293-336 (XIII ს.); A-450, XVII ს. 562-569; კ.კეკელიძე, ... ისტორია I გვ. 431-434.

(„უწინარეს მრავლისა ჟამისა, სიცოცხლესავე მამისა ჩემისადა მოეწერა მუნით სტეფანე ებისკოპოსსა და ეკითხა...“), ე.ი. 1005 წლის შემდეგ.

1263 წ. საეკლესიო კრების ეპისტოლე დავით ულუსაძმი, უფრო ზუსტად „ულტიმატუმი“ („საქართველოდსა ეკლესიათა დაკბეჭდავთ, ხუცესთა დავაყენებთ წირვისა და ნათლვისა და სამკუდროთა ზიარებისაგან“) იმდენად არის კანონიკური სამართლის ძეგლი, რამდენადაც კრება მოუწვევიათ და ეს გადაწყვეტილება დაუწერიათ აღმოსავლეთ საქართველოს მეფის ულუ-დავითის (1247-1270 წწ.) მიერ საეკლესიო საკუთრების კანონმდებლობის ხელყოფის მიზეზით, რაც საეკლესიო მიწების გაყიდვა-გასაჩუქრებაში გამოიხატებოდა. აგრეთვე პროტესტის მიზეზი იყო ეკლესიის მიერ ზოგიერთი საერო და სასულიერო პირისათვის დადებული სასჯელის სამეფო კარზე გასაჩივრების შემდეგ მეფისაგან მათი გაუქმება და, საერთოდ, მეფის ეკლესიისადმი მესაკუთრული დამოკიდებულება. სამწუხაროდ, ეს დოკუმენტი ბოლონაკლული უნდა იყოს, რადგან ტექსტი თითქოს დასრულებულია, მაგრამ კრების მონაწილეთა ხელმოწერები არ ჩანს. არადა პატრიარქისა და მასთან შეკრებილი აღმოსავლეთ საქართველოს ეპარქიათა მწვემსმთავართა დასტური მათი ხელრთვებით უნდა დამტკიცებულიყო¹.

„სამართალი კათალიკოსთა“ — ამ სახელწოდების დაკანონებას მოითხოვდა ივ. ჯავახიშვილი („სამართალი კათალიკოსისა“-ს ნაცვლად). ძეგლი იმ საეკლესიო კრების კანონმდებლობას წარმოგვიდგენს, რომელიც დაახლოებით 1543-1549 წლებში საქართველოს კათალიკოს მალაქიას (1531-1549) და აფხაზეთის კათალიკოს ვედემონ I ჩხეტიძეს (1543-1578) მოუწვევიათ დასავლეთ საქართველოში („შეკრიბენით ყოველნი ეპისკოპოსნი აფხაზეთისანი“) იქ გავრცელებული და დამკვიდრებული „მრავალთა უწესობათა და უჯგუროთა საქმეთა“ აღმოსაფხვრელად². საეკლესიო კრებამ, რომლის დადგენილებებს ყველა დამსწრე მღვდელმთავრის ხელმოწერა ერთვის, მიიღო საკანონმდებლო ტექსტი, რომელიც მუხლებად ანუ კანონებად დაყოფილი და დანომრილი არ არს, რაც, როგორც ყოველთვის მსგავს შემთხვევებში (რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ და სხვ.), მეცნიერთა კამათის საგნად იქცა — რამდენ კანონად უნდა დაიყოს ტექსტი და რა პრინციპით. ივ. ჯავახიშვილის მიერ ჩატარებულია ანალიზი უფრო სარწმუნო ჩანს: ტექსტი 23 კანონს შეიცავს და გამოტანილია ისეთ დანაშაულთა ამოსაძიროკვად, როგორცაა: ადამიანის გაყიდვა, ეკლესიათა გაძარცვა — ხატებისა და

1 ცენტ. საარქ. სამართ. არქივი ფონდი 1448, საბუთი №6501, ღედანი, ე.ი. 1263 წ. გამოცემულია ხუთჯერ თ. ფორდანი, ქრონიკები II, 163-166; გ. გოზალიშვილი, საისტორიო მოამბე, I, 1925, 220-223; ივ. ჯავახიშვილი, შრომები; ი. დოლიძე, სამართლის ძეგლები, III, გვ. 161-164; ქართული სიტორიული საბუთების კორპუსი, I, გამოსცეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილიძემ, თბილისი, 1984.

2 ამ ძეგლის დამოუკიდებელი ხელნაწერები არ არის. იგი ყოველთვის ჩართულია ვახტანგ VI საკანონმდებლო კრებულის ხელნაწერებში. გამოცემულია ი. დოლიძის მიერ. ქართული სამართლის ძეგლები, I, თბილისი, გამოსცა ი. დოლიძემ, 1963, გვ. 393-397 და კრებულები: სამართალი ვახტანგ VI-ისა.

საეკლესიო სხვა ნივთების მოპარვა-„მკრეხელობა“, კაცისკვლა, ქურდობა, მეფისადმი ღალატი, კათალიკოსისა და ეპისკოპოსის გინება, რძლის შერთვა.

კანონთა ტექსტს უძღვის მოკლე შესავალი კრების მოწვევის მიზეზებზე და ინიციატორების შესახებ. ასევე ბოლოსიტყვა დადგენილებათა აღსრულების სიკეთეზე და აღუსრულებლობის შემთხვევაში — კრულვა-წყევლა. კრების მესვეურთა მოწმობით: „დავიდევით სჯულისკანონი და ჩუენცა იმისგან გადმოვიდეთ და, რაც იმისგან არ გადმოვიდევით, ჩუენ ჩუენი მაგიერი არა შეგვიმატებია რა და სჯულისკანონიც ასე ბრძანებს“, ანდა: „ვინცა ეს მოციქულთა და წმიდათა კრებათაგან განწესებული და ჩუენ მიერ დამტკიცებული რჯული და წიგნი გაათაოს...“, რითაც „დიდ სჯულისკანონზე“ უნდა იყო მითითებული („მცირე სჯულისკანონში“ მოციქულთა კანონები არ არის). მაგრამ გაკვირვებას იწვევს სასჯელის ზოგიერთი ისეთი ზომა, რომელიც არ შეიძლება საეკლესიო კანონმდებლობაში, კერძოდ, „დიდ სჯულისკანონში“ იყოს მიღებული: ხელის მოკვეთა, დაკირვა, მამულიდან გაძევება და ა.შ. (აქ გვიან მიმატებული უცნაური ტექსტიც არის „რომელმან უბრალოდ ცოლი დააგდოს, შეჩუენებულ არს წმიდათა მოციქულთაგან და სიკუდილითა განიპატიჟოს“ — ვილაცის მწარე ხუმრობას ჰგავს!). ასეთი სასჯელების მიღება კრების მიერ, ხომ არ მიაჩნებოდა, რომ იგი ზოგჯერ სისხლის სამართლის საქმეებსაც იხილავდა?

„მცნებაჲ სასჯულოჲ“ არის კანონიკური ეპისტოლე, რომელიც ანტიოქია-იერუსალიმის პატრიარქს მიხაილს 1470-1474 წწ. მიუცია აფხაზეთის ეკლესიისათვის კათალიკოსად მის მიერ იოაკიმე ბედიელის ხელდასხმასთან დაკავშირებით. მართალია, როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, ეს ეპისტოლე ბერძნულ ენაზე დაიწერებოდა, მაგრამ რადგან იგი ქართულად გამოქვეყნდა და ქართული ეკლესიის პრობლემებზე მსჯელობს, იგი ქართული საეკლესიო-საკანონმდებლო ძეგლად უნდა ჩაითვალოს¹. („ესე ქარტა თქუენთჳს (ე.ი. ქართველებისათვის — ე.გ.) აღვსწერე“). ეპისტოლეში იგრძნობა ძველი ტრადიციის აღორძინების სურვილი, როცა საქართველოს და ამდენად აფხაზეთის ქრისტიანული ეკლესია ანტიოქიის ეკლესიაზე დამოკიდებულად ითვლებოდა.

ეპისტოლის შესავალში განსაზღვრულია აფხაზეთის საკათალიკოსოს ტერიტორია: „და ეპისკოპოზი ლიხთამერისა, ჭოროხსა აქათ, ოვსეთსა აქათ, ზღვაჲ პონტოს აქათ, სადა დიდისა ბიჭუინტისა სამზღუარი მიაწევს, ეპისკოპოზნი ამა იერუსალიმისა მარჯუენისაგან კათალიკოზისაგან იკურთხეოდიან“.

ეპისტოლის საკანონმდებლო ნაწილი მუხლებად დაყოფილი არ არის — იგი შინაარსის მიხედვით ამ ძეგლის გამომცემლებმა დაყვეს².

1 ხელნაწერები: ცსსა ფონ. 1448. საბ. №5020, დედანი (ე.ი. XV ს.) ეტრატი, გრაგნილი, 6 კვეთი, ნუსხური; შდ-2920 (ხელნაწერთა ინსტიტუტი) პირი, მხედრული.

2 ძეგლის პირველმა გამომცემელმა თ. ჟორდანიამ იგი 19 მუხლად დაყო: ქრონიკები, II, 294-297; ხოლო ი. დოლიძემ — 43 მუხლად: ქართული სამართლის ძეგლები, III, 221-233. არსებობს მუხლებად დაყოფილი ტექსტის გამოცემაც: ს. კაკაბაძისა, მცნება სასჯულო, 1913 წ. (ცალკე ამონაბეჭდი).

ძეგლი იწყება მოწოდებით „მამათა და ძმათა“ მიმართ, დაემორჩილონ კათალიკოსის ლოცვა-კურთხევას, ხოლო ურჩნი, სასულიერნი და საერონი (მათ შორის მეფეთა, მთავართა და ა.შ. მისამართითაც) შეჩვენებულ და წყეულ იქნებიანო.¹ მომდევნო ტექსტში კი საუბარია ისეთ დანაშაულებზე, როგორცაა: პატრონისადმი დალატი და ორგელობა, უკანონო ქორწინებები და მრუშობა, სიძვა, მკვლელობები, მარხვის დარღვევა, უქმეთა არ დაცვა და ა.შ.

ტექსტის დიდი ნაწილი ჩვეულებრივი დამოძღვრის შთაბეჭდილებას ტოვებს და საეკლესიო სასჯელთა ნაცვლად მხოლოდ გრძელი და ზოგჯერ უცნაური წყევლა-კრულვაა მოცემული. ძეგლში გვხვდება გამეორების შემთხვევები ერთი და იგივე საკითხზე, მცირეოდენი განსხვავებული შინაარსით, მსჯელობა არის ორჯერ და სამჯერ და ოთხჯერაც. მაგ. „უხუედრი ცოლის შერთვის“ შესახებ — მე-9; 35-ე 38-ე, მე-40; ოთხშაბათ-პარასკევის მარხვის შესახებ — მე-14, 37-ე 39-ე ...)

„რჯულისა და მცნების დადება კათალიკოსის მიერ გერგეტელ საყდრის შვილთათჳს“, რაც ტექსტის გამომცემელთაგან მიცემული დასახელებაა საბუთისა, მისი შინაარსიდანაა აღებული („ესე რჩული და მცნებაი დაგიდე თქუენ, გერგეტელ საყდრის შვილთა“). ეს თხზულება XVI ს. საეკლესიო კანონმდებლობის მოკლე ძეგლია, მიცემული კონკრეტული ეკლესიისადმი და მისი იურისდიქცია მხოლოდ მასზე ვრცელდება. გამომცემლნი მის ტექსტს 4 მუხლად ყოფენ, რომელთაც საეკლესიო კლასიკური კანონის შინაარსი არა აქვთ: ეს უფრო მოწოდებაა ამ ეკლესიის მსახურთა და მრევლის მიმართ „რადცა სამასდაათურამეტა მამათა რჯული გააჩინეს“ (ლაპარაკია მარხვის დღეებზე) ... ასრე შეინახეთ თქუენ...“, ასევე, უქმე დღეების დაუცველობის შემთხვევაში: „რასაცა ავსა უხამს (ალბათ თავის თავს?!), უბრალოდ ვიყუნეთ“. და აქვე მითითებულია უცნაურ სასჯელზე, უფრო სწორედ „ჯარიმაზე“: „თქუენ საყდრის შვილნი შემცოდენ... ოთხი ათასი თანგა ქრთამი დაიურვოს“. შემდეგი „დამოძღვრა“ ასეთია: „იყუენით საყდრის შვილნი ერთსულობით: უფროსნი — უფროსად და უმცროსნი — [უმცროსად]; მღვდელნი — მღვდელთა წესითა და ერისაგანი — ერისაგანი წესითა“. საინტერესოა ბოლო მეოთხე მუხლი: „რომელმანცა ხუცესმან აბჯარი აიღოს, ვინცა ნახოს, წართმის და ჯურუმიცა (კონფისკაცია) აზღვეინოს ქუეყანამან“. ჩანს, რომ ასეთი „დანაშაული“ და „სასჯელი“ ადათურ, ანუ „ჩვეულებით სჯულს“ ითვალისწინებს.

1702 წელს აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს ევდემოზთან შემოკრებილი ეპისკოპოსების **საეკლესიო კრებას** სამონასტრო წესისა და რიგის თაობაზე რამდენიმე კანონი (5) დაუდგენია. კანონები, ძირითადად, დავით-გარეჯის მონასტრების ბერთა სხვა მონასტრებში გადასვლას გმობს. მონასტრიდან გამოსვლა მხოლოდ მონაზონის ეპისკოპოსად ხელდასხმის ან წინამძღვრად დანიშვნასა და მსგავს შემთხვევებშია დასაშვები. ასევე აკრძალულია დასჯილი და „გამოვარდნილი“ ბერის შეწვნარება.

1 ბოლო გამოცემაში — ი. დოლიძის, ქართ. სამართლის ძეგლები III, გვ. 223-225. ტექსტის ეს ნაწილი 7 მუხლად არის დაყოფილი.

1748 წელს თბილისში სამეფო პალატში ერეკლე II-ის ინიციატივით მოწვეულმა **საეკლესიო კრებამ** ანტონ I-ის თავკაცობით აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა ეკლესიისათვის სახელმძღვანელო 27 კანონი დაადგინა („...დაამტკიცნეს და დაწერეს კანონი ესე კ“ზ (27) თავთავეონად...“). თუმცა ტექსტში კანონების ნუმერაცია არ არის წარმოდგენილი და კანონების გამოყოფა აბზაცების მიხედვით ხერხდება. კანონები. ძირითადად, ეკლესიის შინაგანაწესს, ღვთისმსახურების რიტუალისათვის საჭირო ჭურჭელთა და ნივთთა რეგლამენტაციას, დისციპლინას, ეკლესიის შიდა მოწყობას, საეკლესიო სამოსს, სასულიერო პირთა ქორწინებასა და მსგავს საკითხებს ეხება. კრებამ აკრძალა, აგრეთვე, საეკლესიო მიწების მისაკუთრება და ეკლესიაში სისხლიანი შესაწირავი.

საინტერესოა ერთი დეტალი: კრება კრძალავს მეოთხე და მეხუთე ქორწინებებს, მაშინ, როდესაც საეკლესიო სამართლით აკრძალულია მესამე ქორწინება და მეოთხე, მეხუთე ქორწინებაზე საერთოდ არ არის საუბარი. აქ კი აკრძალვა მეოთხედან იწყება. საეკლესიო დადგენილებებს ბოლოს ერთვის ხელმოწერები: ერეკლე წერს: „წარვწერენ“, ხოლო ანტონ I და ეპისკოპოსები „განვსახვლერენ (ე.ი. დავამტკიცე) და წარვწერენ“.

1862 წ. ერეკლე II-ისა და იოსებ კათალიკოსის მიერ მოწვეულმა **საეკლესიო კრებამ** პუნქტობრივი დადგენილებები დაუგზავნა აღმოსავლეთ საქართველოს ეპარქიებს. დადგენილებები ორიგინალურია და შინაარსობრივადაც „შინაურული“.

„პირველი ესე რომ ეპისკოპოსმან თავის სამწყვსოში უადსარებო არავინ დააგდოს, მეორედ, ესე: საუფლოსა დღესასწაულს და კვირას წირვის მოუსმენლად ნურავის გაუშვებთ... მესამედ: თუ წმიდათ ეპისკოპოსთ თქვენთა სამწყვსოთა შინა ურჩნი ვინმე გყვანდესთ, ჩვენ მოგვატყვენთ და ეგვიითართა ჩუენ დავსჯით...“ და ა.შ. ამ სტილში გრძელდება საუბრები იმის შესახებ, რომ ეკლესიაში დაძველებული, დამწვარი ან დანგრეული უნდა განახლდეს, ტრაპეზს ჩასაცმელი უნდა ჰქონდეს, ბარძიმ-ფეშხუმად გატეხილი ხის ჭურჭლის ხმარება არ შეიძლება, თუ მოხუცებული მღვდელს ტრაპეზის მსახურება არ შეუძლია, მის ბედზე ეპისკოპოსმან იზრუნოს, უცოდინარის მღვდლობა არ შეიძლება... „მეათედ: რომელიც რომ ჩვენ ვერ მოვიგონეთ, ეპისკოპოსთ მართებთ მარადის მღვიძარე ყოფად“. და ბოლოს ეპისკოპოსმა თავის „სამწყვსოსა წმიდას ეკლესიაში შესლვა, დგომა და პირს ჯვარის დაწერა ასწავლოს“¹.

„**ეპისკოპოსთა მიმართ**“. ამ ძეგლს საყოველთაოდ ცნობილი „საყოველთაო“ ან „მრგულივ მოსავლელი“ ეპისტოლის ფორმა და შინაარსი აქვს. იგი წარმოადგენს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ანტონ I-ის ეპისტოლეს გაგზავნილს ერეკლე II-ისა და თავისი სახელით აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა ეპარქიის ეპისკოპოსისადმი, რომელშიც ვრცლად არის ჩამოყალიბებული ეპისკოპოსისადმი წაყენებული ყველა მოთხოვნა, თუ როგორ უნდა ასწავლიდეს და ამოწმებდეს იგი საკუთარი ეპარქიის მღვდლებს და სხვა სასულიერო პირებს, მათ მოვალეობათა შესრულებას. შინაარსობ-

1 გამოცემულია: ი.დლოძე, ქართ. სამართლის ძეგლები, III, გვ. 848-850; ხელნ. Ad 856 (ხელ. ინსტ.), დედანი ე.ი. 1762 წ.

რივად ეს ეპისტოლე ჰგავს იოსებ კათალიკოსის 1762 წ. ზემოთმოტანილ ეპისტოლეს ანუ დადგენილებებს, მაგრამ გაცილებით მრავალფეროვანია და კვალიფიციური. ტექსტი გამომცემლის მიერ დაყოფილია 35 მუხლად. თანაც გამომცემელი ძეგლს საკუთარ დასათაურებას აძლევს: „მცნება მღუდელთათვის“, რაც მთლად ზუსტი არ უნდა იყოს¹. ორიგინალურია ამ ძეგლში ერთი მცნება: უქმე ღღეს შრომისათვის „მისი ნამოქმედი ცეცხლით დაწვან; იმ კაცს ორმოცი ჯოხი დაჰკრან, თუ გლეხი იყოს...“, ასეთივე სასჯელია „პირუტყვის ბოროტის სიტყვით შეგინება“. ასეთ სასჯელს საეკლესიო კანონმდებლობა არ ითვალისწინებს. ეპისტოლეს ხელს აწერენ ანტონ კათალიკოსი და ერეკლე მეფე, რომელიც თავის ხელით უმატებს ასეთ გაფრთხილებას: „...ჩუენს ხალხს ვაფრთხილებთ: მართალია, ჩვენში ასეთი შეცოდებანი „არც ყოფილა და არც არის“-ო, მაგრამ „თუ ვინმე ამისთანა საქმის მქნელი გამოჩნდეს ან მომწამლველნი ან კაცის შემკრუელნი, ან ... ღმრთის დიდად განმარისხებელისა და მიუტყეველების ფინთისა და მყრალისა... მამათმავლობის მქმნელნი მამალნი ანუ დედალნი — ესენი უნდა ძალიანი და საანდაზოს ჯაჯებით (ტანჯვა) დაიჯოცნენ“, და ავალებს ეპისკოპოსებს — ყველანი გააფრთხილონ.

კანონიკური ეპისტოლის ფორმა და შინაარსი აქვს აფხაზეთ-იმერთა კათალიკოსის მაქსიმეს მიერ 1777 წ. ორი მონასტრის წინამძღვრისადმი გაგზავნილი ეპისტოლეს, რომლის მიზანია ამ მონასტრებში, უდაბნოსა და ერკეთში კათალიკოსისადმი მორჩილება სუფევდეს და ღვთისმსახურების აღსრულება, სასულიერო პირთა საქმიანობა და საქციელი მიღებული წესების მიხედვით განისაზღვრებოდეს, უქმე ღღეებში მრევლი საეკლესიო წირვა-ლოცვას არ დააკლდეს. სპეციალურად არის ყურადღება გამახვილებული მკითხავთა შეჩვენებაზე: „და ნურც მკუდარს დამარხავენ მკითხავს, არამედ ვითარცა ძალი განცოფებული, ეგრეთ შერაცხონ“.

ტექსტი ეპისტოლისა გამომცემლის მიერ არის დაყოფილი 10 მუხლად².

ბოლოს, იმ **საეკლესიო კრების შესახებ**, რომელმაც 1755 წელს ანტონ I-ის ეკლესიიდან განკვეთა დაადგინა მისი კათალიკობის გამო, და 1756 წ. კრების დადგენილება, რომელმაც ანტონი, მონანიების შემდეგ, ადადგინა მართლმადიდებლობაში. პირველმა კრებამ 1755 წ. 12 დეკემბერს განკვეთა მართლმადიდებლური ეკლესიისაგან მას შემდეგ, რაც თვითონ ანტონმა აღიარა გაკათლიკება (იგი 18 თვის განმავლობაში ითვლებოდა კათოლიკედ) მის თანამოზრებთან, 5 მოწაფესთან ერთად. მაგრამ იმავე წლის 16 დეკემბერს მოწვეულ კრებაზე მან აღიარა შეცოდება ხელწერილით და სინანულის კანონით 18 თვით დასაჯვს (ე.ი. იმდენივე ხნით, რამდენი დროის განმავლობაში იგი კათოლიკე იყო), ხოლო ამ დროის გასვლის შემდეგ 1756 წ. 4 აპრილის კრებამ შეიწყნარა და წირვის უფლება აღუდგინა, კათალიკოსობა კი აღარ აღუდგინა და რუსეთში წასვლის ნება დართო. სამივე კრების განჩინება კანონიკური სამართლის ძეგლია³.

1 ი.დოლიძე, ქართ. სამართლის ძეგლები, III, გვ. 871-877; ხელნ. A-317, 180-186.

2 იქვე, გვ. 914-916.

3 მ. ჭავჭავაძე, XVIII ს. ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან, თბილისი, 1977, გვ. 17-19; ხელნ. H-1334, 201 r-v.

საეკლესიო სამართლის ძეგლებზე საუბარი სრული არ იქნება, თუ აქ ჩვენ არ ჩამოვთვალეთ მაინც ის საერო კანონმდებლობის ძეგლებიც, რომლებიც მეტ-ნაკლები დონით ეხებიან ეკლესიის ისეთ საკითხებს, რაც საეკლესიო სამართალს განეკუთვნება: „კელმწიფის კარის გარიგება“ (XIV ს.), „წესი და განგება მეფეთა კურთხევისა“ (XV ს.), ვახტანგ VI სამართლის კრებულში შეტანილი „სამართალი ბაგრატ კურაპალატისა“ (XI ს.), გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლისდება“ (XIV ს.), „ბექა-აღბუღას სამართალი“ (XIV ს.), ვახტანგ VI „დასტურლამალი“ (XVII ს.) და სხვ.

კანონიკური სამართლის ძეგლებად უნდა მივიჩნიოთ ის **სიგელ-გუჯრები**, რომლებიც სახლმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობას აწესრიგებდნენ და, ამდენად, კანონიკურ ნორმებსაც შეიცავენ (წყალობის, ერთგულების, შეწირულობის, გამოსაღების წიგნები, გამოსაღლის დაუთრები, იადგარები და ა.შ.)

აქვე შეიძლება ვახსენოთ ლიტურგიკული ძეგლები, საეკლესიო **ტიპიკონები**, „**განგებანი**“ და ა.შ., რომლებშიც ბევრი საეკლესიო სამართლის საკითხი არის განხილული.

კანონიკური სამართლის წყაროები *

ზოგადი მიმოხილვა

როგორც ადამიანთა საზოგადოებრივ ორგანიზმს, ეკლესიას აქვს თავისი ზუსტად განსაზღვრული კანონები, რომლის მიხედვით ცხოვრობს და ვითარდება ეს ორგანიზმი და რომლითაც მყარდება ურთიერთობა მის წევრებს შორის.

კანონიკური მწერლობა საწყისებს ორ ძირითად წყაროდან იღებს. პირველი და უმთავრესი წერილობითი წყარო ქრისტიანული ლიტერატურის ის საპროგრამო ძეგლებია, რომლებიც ახალი აღთქმის სახელწოდებითაა ცნობილი, რადგან სახარებებსა და ე.წ. მოციქულთა ეპისტოლეებში ქრისტიანული ყოფის უმთავრეს საკითხებთან ერთად წარმოდგენილია ქრისტიანული ეკლესიის იურიდიული ცხოვრების ძირითადი მონახაზებიც. არა მარტო პირველი იურიდიული ძეგლები, არამედ ეკლესიის მთელი შემდგომდროინდელი კანონიკური მოღვაწეობა ახალი აღთქმის წიგნთა ზოგადქრისტიანულ მოძღვრებას ეყრდნობა და მათი გათვალისწინებით არის განსაზღვრული. პირველი წერილობითი საეკლესიო კანონები ხშირად არამარტო შინაარსობრივად გამომდინარეობენ სახარების, „საქმე მოციქულთა“ და „მოციქულთა ეპისტოლეების“ ცალკეული ადგილებიდან, არამედ ფრაზეოლოგიურ მსგავსებას იჩენენ მათთან. არ არის უგულვებელსაყოფი კანონიკური სამართლის ზოგიერთი საკითხის ძველი აღთქმის ზოგიერთი წიგნის გათვალისწინებით გადაწყვეტის ფაქტებიც.

საეკლესიო კანონმდებლობის მეორე ზოგადი წყარო ის დაუწერელი იურიდიული ნორმებია („უწერელი სჯული“, εκκλησιαστική συνήθεια), რომლებიც დამკვიდრებული იყო იმ უძველეს ქრისტიანულ ეკლესიებში და რომელშიც თავის დროზე მოციქულთა სამოღვაწეო ასპარეზს წარმოადგენდნენ. ასეთ ეკლესიებში, გადმოცემების საფუძველზე, ტრადიციულად შემუშავებული საეკლესიო ნორმები თანდათანობით გავრცელდა ქრისტიანული სამყაროს სხვადასხვა კუთხეებშიც და ზოგი მათგანი შემდგომი წერილობითი საეკლესიო კანონის წყარო და საფუძველი გახდა. ასეთი ფორმის კანონმდებლობის მნიშვნელობის შესახებ ცნობილია ბასილი დიდის სიტყვები: „გუაქუს მოციქული ჩუენდა უწერელ-ჩუეულებაი, რომელი ძალითა სწორი არს სჯულისა, მისთვის, რამეთუ წმიდათა კაცთა მიერ მოცემულ არიან ჩუენდა ეგვეითარისა მის ჩუეულებისა წესნი“.² „უწერელ ჩუეულებაში, ანუ „სჯულში“ იგულისხმება ჩუეულება, ტრადიცია (Εθνη), რომლის წყაროს წარმოადგენს ამა თუ იმ ქრისტიანულ საზოგადოებაში ხანგრძლივი დროის მანძილზე შემუშავებული უშუალო რწმენა. რაც აუცილებლად ითვლება ამ საზოგადოებისათვის, და გადმოცემით (η Παράδοσις), რომელიც ეყრდნობა იმ პირის ავტორიტეტს (ძირითადად მოციქულნი და მათი უახლოესი მოწაფეები), ვისგანაც მომდინარეობს ეს გადმოცემა.

* იბეჭდება პირველად. გათვალისწინებული იყო „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ ნაწილად, მაგრამ ტექნიკური მიზეზების გამო არ დაიბეჭდა.

² „დიდი სჯულისკანონი“, თბილისი, 1976, გვ. 498.

ორივე ზოგადი წყაროს საფუძველზე აღმოცენებულმა კანონიკურმა სამართალმა თავისი კონკრეტული და სრულყოფილი გამოხატულება წერილობით საეკლესიო კანონებში ჰპოვა. რადგან „საღმრთო წერილსა“ და საეკლესიო ჩვეულებებში მოცემული ძირითადი საეკლესიო კანონები დაწერილებით არ მოიცავდნენ ყველაფერს, რაც საეკლესიო ცხოვრების ყველა კერძო შემთხვევას ეხებოდა, ამიტომ საეკლესიო საკანონმდებლო ორგანოებს უნდა მიეღოთ დეტალური დისციპლინარული კანონი საეკლესიო ცხოვრების ყველა შემთხვევისათვის, მაგრამ ამავე დროს ის შეთანხმებული უნდა ყოფილიყო „წმიდა წერილის“ ძირითად კანონთან.

IV-IX საუკუნეების საეკლესიო კანონმდებლობა სწორედ კანონიკური სამართლის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ნათელი სურათია.¹

წერილობითი საეკლესიო კანონების კოდიფიკაცია, დაწყებული IV ს. დასაწყისში, მხოლოდ IX საუკუნის ბოლოს დამთავრდა ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითადი კანონიკური კოდექსის ჩამოყალიბებით, რომელიც დღეს XIV ტიტლოვანი ნომოკანონის² 883 წლის რედაქციით არის ცნობილი. საეკლესიო კანონთა სწორედ დასახელებული კრებული გახდა მისი ქართული თარგმანის — „დიდი სჯულისკანონის“ წყარო.

წინამდებარე ნარკვევის მიზანი არის ძირითად კანონიკურ კრებულში შესული კანონიკური სამართლის კონკრეტულ წყაროთა ისტორიულ-ფილოლოგიური მიმოხილვა და თვით კოდექსის ჩამოყალიბების საფეხურების გათვალისწინება. კანონიკური სამართლის კონკრეტულ წყაროებს კი მოციქულთა, მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებთა და ე.წ. წმ. მამათა კანონიკური ეპისტოლეები ეკუთვნიან, რომლებსაც ძალიან მოკლედ განვიხილავთ ამავე თანმიმდევრობით.

I. მოციქულთა კანონები

კანონიკური სამართლის ძირითად კოდექსში პირველ ადგილზე შეტანილი მოციქულთა სახელით ცნობილი საეკლესიო კანონები სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს საეკლესიო სამართლის წერილობით ძეგლად ითვლება. დასახელებული კანონები წარმოადგენენ მოკლედ ფორმულირებულ დისციპლინარულ ნორმებს ჩვეულებრივ იმ სასჯელის აღნიშვნით, რომელსაც ამ ნორმების დარღვევა ითვალისწინებს.

1 კანონიკური სამართალი ფართო გაგებით — იგივე საეკლესიო სამართალია, ხოლო ვიწრო გაგებით საეკლესიო სამართლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი შემადგენელი ნაწილი და მოიცავს ძირითად კანონიკურ კოდექსში შესულ საეკლესიო კანონმდებლობას (Никодим, Православное церковное право, СПб, 1887, стр.9-10). ამჯერად ჩვენი მსჯელობის საგანი იქნება კანონიკური სამართალი მისი ვიწრო გაგებით.

2 სახელწოდება „ნომოკანონს“ ჩვენ ვხმარობთ მთლიანი კრებულის აღსანიშნავად და არა მარტო სამოქალაქო კანონების შემცველი მისი სისტემატური ნაწილისა, როგორც ეს ზოგჯერ სამეცნ. ლიტერატურაში გვხვდება. ამასთანავე „ნომოკანონის“ ქვეშ ყოველთვის მხოლოდ ბერძნულ კანონიკურ კრებულს ვგულისხმობთ, ხოლო მისი ქართული თარგმანის აღსანიშნავად „დიდი სჯულისკანონს“ ვხმარობთ.

ამ კანონების ჩამოყალიბების ზუსტი დრო იმ რედაქციით, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, საბოლოოდ ჯერ კიდევ არ არის გარკვეული და უკანასკნელი საუკუნეების განმავლობაში მეცნიერების აზრთა სხვადასხვაობის საგანია.¹

კანონების შინაარსისა და მათში გათვალისწინებული ეპოქის ტრადიციათა მიხედვით, მოციქულთა კანონები სხვადასხვა დროს ეკუთვნის. უძველესი უნდა იყოს ის კანონები, რომლებიც ზუსტ შესატყვისობაშია ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებთან, ანდა მთლიანად ეყრდნობიან ამ წიგნებს.² შედარებით მოგვიანო პერიოდში უნდა შეედგინათ კანონთა ის წყება, რომლებიც გამოხატავენ II და IIIს. I ნახევრის საეკლესიო მოღვაწეთა თხზულებებში დადასტურებულ მოვლენებსა და ურთიერთობებს.³ მოციქულთა კანონების დიდი ნაწილი უნდა ეკუთვნოდეს IIIს. II ნახევარს. მთლიანად მოციქულთა კანონები ნიკეის I მსოფლიო კრებამდე უნდა ჩამოყალიბებულიყო, რაც ძირითადად აღიარებულია კანონიკური სამართლის ისტორიაში.

მოციქულთა კანონების ჩამოყალიბების გეოგრაფიაც მრავალფეროვანი უნდა იყოს, რასაც ზოგიერთ კანონში დადასტურებული ფაქტები მიანიშნებენ. მაგ. მე-7 კანონი – აღდგომის დღესასწაულის აღნიშვნის შესახებ – გამოხატავს დასავლეთის, კერძოდ, რომის ეკლესიის ჩვეულებას, რომელიც IIIს. ბოლოს მიღებული იქნა აღმოსავლეთის ბევრ ეკლესიაში.⁴ 37-ე კანონი – საეკლესიო კრების ყოველწლიურად მოწვევის შესახებ – აღმოსავლური, კერძოდ სირიული წარმოშობისა უნდა იყოს, რადგან ამ კანონში შემორჩენილია თვის სირიული სახელი (υπερθετα). 46-ე კანონი – ერეტიკოსთა მონათვლის შესახებ – გვიჩვენებს აფრიკეთის, კერძოდ, კართაგენის ეკლესიის პრაქტიკას. 70, 71 კანონებს და სხვ., რომლებიც კრძალავენ ებრაელებთან ურთიერთობას და მათ მიბაძვას, შესაძლოა პალესტინური წარმოშობა ჰქონდეთ, სადაც ქრისტიანებს ებრაელებთან მეტი შეხების წერტილები ჰქონდათ, ვიდრე სხვაგან. 51, 53 და 64 კანონები, რომლებიც კიცხავენ ზოგი ქრისტიანის ზიზღს ქორწინებისა და ხორციანი საჭმელებისადმი, აგრეთვე რომლებიც მიმართულია თვითდასაჭურისების წინააღმდეგ, ალექსანდრიული და, ნაწილობრივ, სირიული წარმოშობისა უნდა იყოს, რადგან მიმართულია გნოსტიკოსთა (ენკრატიტების, მარკიონეტთა და მონტანიისტთა)

1 ლიტერატურა ამ საკითხის ირგვლივ თავმოყრილია: Остроумов М., Введение в православное церковное право, Харьков, 1893, стр. 171-173.

2 მოციქ. 48-ე კან. = მათე V, 32; მე-19, 17. კანონები 17, 25, 42, 43, 44, 61, 80 = I ტიმ. III, 2-13 ტიტ. I, 5-9; I პეტ. V, 1-14; III იოანე 1-10. 84-ე კან. = გამოხლვ. XXII, 28; I პეტ. II, 17; I ტიმ. II, 2 32-ე და 75-ე კან. = I ტიმ. II, 4. მე-10 = I კორ. V, 11-13. II სოლ. III, 14. კან. 12, 13 = II კორინ. III, 1. მე-18 = ლევიტ. XXI, 7, 13, 14. 57-ე = ლევიტ. XIX, 14. 63-ე – საქ. მოციქ. XV, 29; შესაქ. IX, 4. 81-ე = მათ. VI, 24. კან. 82, 83 = მათ. XXII, 21.

3 კანონები: 1, 2, 4, 7, 8, 24, 31, 39, 49, 70 შეად. კლიმენტი რომაელის, ეგნატე ანტიოქელის, პოლიკარპე სმირნელის და იუსტინე ფილოსოფოსის შრომებს. კანონები: 45, 47, 50, 51, 53, 64, 69 – ტერტულიანისა და ირინეოს ლიონელის შრომებს. კანონები: 21, 22, 25, 27, 34, 37, 38, 52, 62 და სხვ. – ორიგენის, კიპრიანე კართაგენელის, ფირმილიანე კესარიელის, კორნელი რომაელისა და სხვ. შრომებს.

4 Евс. Кесарийский, Церковная история, V, 22 (რუს. ენაზე).

წინააღმდეგ და ებრძვის ისეთ უკიდურეს მიმდინარეობებს, რომლებიც ორიგენის თვითდასაჭურისების თეორიაში გამოიხატა.¹

პირველი სამი საუკუნის ქრისტიანული საეკლესიო კანონმდებლობა რომ ძირითადად მოციქულთა კანონებზე იყო დამყარებული, ჩანს იქიდანაც, რომ ამ პერიოდის საეკლესიო პრაქტიკა სრულ შესატყვისობაშია მოციქულთა კანონებში წერილობით ჩამოყალიბებულ კანონმდებლობასთან. IVს. საეკლესიო მოღვაწეები, მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებები პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მიუთითებენ მოციქულთა ზოგიერთ კანონზე, როგორც სახელმძღვანელო ნორმაზე. მართალია, ეს მითითებანი უშუალოდ მოციქულთა კანონებს არ ასახელებენ, მაგრამ გამოთქმები, რომელთაც ნიკეის I მსოფლიო კრების კანონებში ვხვდებით: „მღვდლობად მოიყვანებს კანონი“ (1კან.), „დაიცვებოდედ მათთვის წესი კანონისა“ (მე-5 კან.), „ძველნივე წესი იპყრობოდედ“ (მე-6 კან.), „ამას არა შეუთქს კანონი საეკლესიო“ (მე-10 კან.), „ძველნივე და კანონებრივი სჯული დამარხულ იყავნ აწცა“ (მე-13 კან.), უნდა გულისხმობდეს არა ძველ საეკლესიო პრაქტიკას, როგორც მაგ. ამას Drey ფიქრობს,² არამედ წერილობით ჩამოყალიბებულ მოციქულთა კანონებს, რაც ნათელია იმითაც, რომ ყოველი ასეთი მითითება შესატყვისის პოულობს მოციქულთა კონკრეტულ კანონში (ნიკ. I=მოც. 21-23, 2=80, 5=32 და ა.შ.). დამოწმებული ადგილების „კანონი“ არ შეიძლება გულისხმობდეს ნიკეის კრებაზე ადრინდელი ადგილობრივ კრებათა დადგენილებებს, რადგან ასეთი კრებების გადაწყვეტილებანი ეხებოდა რომელიმე გარკვეული პროვინციის ან ქრისტიანული ქვეყნის ეკლესიის მხოლოდ კერძო – ადგილობრივ საკითხებს და პრეტენზია არ ჰქონდათ ზოგადქრისტიანული ისეთი სავალდებულო ნორმისა, რომელსაც თავისთავად გულისხმობს ტერმინი „კანონი“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ნიკეის მე-15 კანონის ზოგიერთი ბერძნული ტექსტი პირდაპირ ასახელებს მოციქულთა კანონს – *para τον Αποστολικον κανονα*.³

ანტიოქიის 341 წლის ადგილობრივი კრების კანონები არამარტო მიუთითებენ მოციქულთა კანონებზე - „წესი საეკლესიო“ (3, 23 კან.), „პირველთაგანვე დამტკიცებულისაებრ კანონისა მამათა ჩუენთაისა“ (მე-9 კან.), „პირველივე ამისთვის განჩინებულისაებრ საზღვრისა მამათაისა“ (21-ე კან.) და სხვ., არამედ ამ კრების კანონთა უდიდესი ნაწილი სიტყვა-სიტყვით იმეორებს, ავრცობს და კომენტარს უკეთებს შესაბამის მოციქულთა კანონს.⁴

კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრების (381წ.) რომალეთა ეკლესიისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში, რომელშიც ლაპარაკია ეპისკოპოსის თვითნებურად ერთი ეპარქიიდან მეორეში გადასვლის აკრძალვაზე, მითითებულია არა მარტო ნიკეის I მსოფლიო კრების მე-15 კანონზე, არამედ „ძველ დადგენილებებზედაც“ (Παλῖος θῆσιμος)

1 Остроумов М., დასახ. ნაშრომი, გვ. 173-174.

2 Drey, Neue untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostell, Tübnngen, 1882.

3 ათენის სინტაგმა, ტ. II, გვ.

4 დაწვრილებით ამის შესახებ: Н. Заозерский, Никейский кодекс, Чтение в обществе люб. дух. просвещения, 1882, I, 597.

და ეჭვის გარეშეა, მხედველობაში მოციქულთა მე-14 კანონი აქვს, რადგან ნიკეის კრებაზე მიღებული სხვა ძველი კანონები ამ საკითხის შესახებ ცნობილი არ არის.

ღანგრის ადგილობრივი კრება (340წ.) კი პირდაპირ ასახელებს „სამოციქულთა მოცემათა მიერ განწესებულთა ქმნასა“ (21-ე კანონი – მოც. 51. კან.), ხოლო კონსტანტინეპოლის 394წ. ადგილობრივი კრება ზუსტად „მოციქულთა კანონებს“ ასახელებს. ასეთივე მითითებანი არის ბასილი დიდის კანონებშიც (მე-3, მე-12 და სხვ.) V-VI საუკუნეების მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა კანონებში მოციქულთა კანონების დამოწმება ჩვეულებრივი მოვლენაა.

ამრიგად, აზრი, რომ მოციქულთა კანონები შედგენილია IV-Vსს. საეკლესიო კრებათა კანონების (ნიკეის I, ანტიოქიის, ლაოდიკიის, ნეოკესარიის, ქალკედონისა და კონსტანტინეპოლის რამდენიმე კრების) კომპილაციით,¹ მიუღებელია, ხოლო პირიქით სარგებლობის ფაქტები კი სარწმუნო, როგორც ამას ჯერ კიდევ Beveregii ამტკიცებდა.²

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე საეჭვოა ამ კანონების სრული სახით (85 კან.) შეკრებაში კლიმენტი რომაელის (I საუკ.) როლი, რასაც ამტკიცებდა მართლმადიდებლური ეკლესია და რაც ფიქსირებულია კიდევ მოციქულთა ბოლო 85-ე კანონში. უნდა დავეთანხმოთ აზრს, რომ მოციქულთა კანონები II-IIIსს. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა და ზოგიერთ ეპისკოპოსთა მიერ სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ადგილას მიღებული კანონების წერილობით ჩამოყალიბებული კანონიკური კრებულა,³ რომელშიც, ალბათ, ბევრი რამ შესულია დაუწერელი, ანუ გადმოცემითი და ჩვეულებითი კანონმდებლობიდანაც, რადგან კრებულს მოციქულთა სახელი მიეკუთვნა.

იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვან VIს. კანონიკურ კრებულში პირველადაა წარმოდგენილი მოციქულთა კანონების სრული რაოდენობა – 85,⁴ რაც კრებულის შემდგენელს ჩვენამდე არმოდწეული 60-ტიტლოვანი კრებულიდან აუღია. ასეთი რაოდენობა მოციქულთა კანონებისა დაამტკიცა ტრულის (კონსტანტინეპოლის) 692 წლის კრებამ, რამაც ბოლო მოუღო ყოველგვარ ეჭვსა და გაურკვევლობას ამ კანონთა კანონიკურობის აღიარებაში. ეს კანონები შეტანილია XIV ტიტლოვანი ნომოკანონის ყველა რედაქციაში.

ბოლოს უნდა აღინიშნოს, რომ მოციქულთა კანონების მრავალრიცხოვან გამოცემათაგან საუკეთესო ეკუთვნის კარდინალ Pitra-ს, რომელშიც გათვალისწინებულია ამ ძეგლის შემცველი ბერძნული ხელნაწერების უმრავლესობა.⁵

ერთ-ერთ ბერძნულ კანონიკურ კრებულში, სახელდობრ, ძირითადი კანონიკური კოდექსის საფუძველზე შედგენილ ე.წ. „კანონთა სინოპსისში“, რომელიც კანონთა შემოკლებულ ტექსტებს შეიცავს, მოციქულთა კანონების გვერდით შეტანილია

1 Drey, დასახ. ნაშრომი, გვ. 403.

2 Beveregii, Codex Canonum Ecclesiae... London, 1678.

3 P. de Marca, De Concordia sacerdotii et imperii, Paris, 1704, libri II, c. 2. Beveregii, დას. ნაშრომი.

4 უძველეს ლათინურ კრებულში, რომელიც დიონისე მცირეს Vს. მიჯნაზე ბერძნულიდან უთარგმნია, შეტანილია მოციქულთა 50 კანონი.

5 Pitra, Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta I, 1864.

17 კანონი, წარწერილი პავლე მოციქულის სახელით, 17 კანონი – პეტრე და პავლე მოციქულების ერთობლივ შემოქმედებად მიჩნეული და 2 კანონი – ყველა მოციქულის კუთვნილებად გამოცხადებული. ამ 36 კანონის წყარო „მოციქულთა დადგენილებების“ ის 8 წიგნეულია, რომელიც 691 წლის „ტრულის“ კრებამ შემდეგდროინდელ ერეტიკულ გადაკეთება-ჩამატებათა გამო არაკანონიკურად მიიჩნია და აკრძალა (მე-2 კანონი). მართალია, ეს კანონები XIV ტიტლოვან ნომოკანონის ბერძნულ ტექსტის გამოცემებში არ გვხვდება, მაგრამ ამ ფაქტის აღნიშვნა საჭიროდ ვცანით იმიტომ, რომ დასახელებული 36 კანონიდან პირველი 34 ქართული „დიდი სჯულისკანონის“ ზოგიერთ ხელნაწერში XII-XIVსს. (და არა არსენ ივალთოელისეული) თარგმანით არის წარმოდგენილი, ე.ი. გვიანდელ დანამატს წარმოადგენს.

II. მსოფლიო საეკლესიო კრებები და მათი კანონმდებლობა

მსოფლიო საეკლესიო კრება საეკლესიო კანონმდებლობის უმაღლეს ორგანოს წარმოადგენდა. ასეთ კრებებზე შემუშავებული საეკლესიო კანონები კანონიკური სამართლის ერთ-ერთი ძირითადი კონკრეტული წყაროა. მსოფლიო კრება ეწოდებოდა შესაძლებლობის ფარგლებში ქრისტიანული სამყაროს ყველა კუთხის თვალსაჩინო და საეკლესიო თანამდებობრივ პირთა შეკრებას ზოგადქრისტიანული გადაუდებელი საკითხების გადასაჭრელად. ასეთ კრებათა მიერ სანქცირებული დადგენილებანი სავალდებულო ნორმა იყო მსოფლიოს ქრისტიანული ეკლესიებისათვის.

მსოფლიო საეკლესიო კრება არ იყო მუდმივად მოქმედი საეკლესიო ორგანო, უფრო ზუსტად, მისი მოწვევის აუცილებლობა არ იყო განსაზღვრული გარკვეული პერიოდულობით, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ადგილობრივ საეკლესიო კრებებთან დაკავშირებით. ის წარმოადგენდა საგანგებო ორგანოს, რომლის მიერ შემუშავებულ კანონმდებლობას ჰქონდა არა მარტო საეკლესიო, არამედ სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობაც, რადგანაც მსოფლიო კრების კანონები სამოქალაქო კანონმდებლობის უფლებებსაც იძენდა.

მსოფლიო კრების მოწვევის ორგანიზატორი ეკლესიასთან ერთად საერო ხელისუფლებაც იყო. უფრო მეტიც, მსოფლიო კრების მოწვევა მხოლოდ ბიზანტიის იმპერატორის სანქციით შეიძლებოდა. მართალია, ფორმალურად იმპერატორი არ ერეოდა კრების სხდომების მიმდინარეობის საქმეებში, მაგრამ მსოფლიოს კრებათა ისტორიის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ კრების საბოლოო შედეგებზე იმპერატორს ხშირად გადამწყვეტი გავლენა ჰქონდა. ფორმალურად სამოქალაქო ხელისუფლების მთავარ საზრუნავს კრების ფინანსური მხარისა და უსაფრთხოების ორგანიზაციის უზრუნველყოფა შეადგენდა, მაგრამ ხშირი იყო მათი ძალისმიერი ჩარევა ეკლესიის იერარქიულ-ორგანიზაციულ და სარწმუნოებრივ საქმეებშიც. იმპერატორის უფლებას შეადგენდა აგრეთვე მსოფლიო კრების მოწვევის დროისა და ადგილის განსაზღვრა. კონსტანტინე დიდმა თავისთავს ეკლესიის საგარეო სამქეთა ეპისკოპოსი უწოდა,¹ ხოლო იმპერატორმა იუსტინიანე II-მ ტრულის კრების აქტებს ხელი ასე მოაწერა: „გავეცანი

1 Evsebius, Vita Const., Lib. IV, c. 24

და თანახმა ვარ” და არა „დავამტკიცეო”, როგორც ჩვეულებრივ აწერდა ხელს კრებაზე დამსწრე ყველა ეპისკოპოსი, რადგან კრებაზე გადამწვევები ხმის უფლება მხოლოდ ეპისკოპოსებს ან მათი სახელით კრებაზე დამსწრე უფრო დაბალი იერარქიის საეკლესიო პირებს ჰქონდათ და ეს უფლება ფორმალურად იმპერატორს არ გააჩნდა.

ამრიგად, მსოფლიო საეკლესიო კრება სახელმწიფოსა და ეკლესიის მშვიდობიანი თანამშრომლობის შედეგია. ამიტომ ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად აღიარებამდე ასეთი კრებების მოწვევა შეუძლებელი იყო. ასეთი შესაძლებლობა 313 წლიდან (313 წლის მილანის ედიქტით ქრისტიანობის ნებადართულ ორგანიზაციად აღიარება) გაჩნდა და 325წ. ნიკეის პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევით დაგვირგვინდა.

მსოფლიო საეკლესიო კრებათა მოწვევის ძირითადი მიზეზი ყოველთვის ქრისტიანული ეკლესიის წიაღში მწვალებლობათა აღმოცენება იყო, ხოლო მიზანი — მათი აღმოფხვრა და მათ მიმდევართა საეკლესიო სარბიელიდან ჩამოცილება. შვიდივე მსოფლიო კრება ნათქვამის ნათელი დადასტურებაა.

მხოლოდ მსოფლიო კრების კომპეტენციაში შედიოდა სარწმუნოებს დოგმატის განსაზღვრა, რომელიც სრულ თანხმობაში იქნებოდა „საღმრთო წერილისა” და უძველესი საეკლესიო ტრადიციებთან, და მათი რწმენის სიმბოლოს ფორმით ჩამოყალიბება.

მართალია, მსოფლიო კრებათაგან უმეტესობამ მრავალი საეკლესიო კანონი გამოიტანა ეკლესიის სტრუქტურის, მმართველობისა და დისციპლინარული საკითხების შესახებ, მაგრამ მსოფლიო კრების უმთავრესი საზრუნავი სარწმუნოებრივ-იდეოლოგიური ასპარეზი იყო და ამდენად ქრისტიანული ეკლესიის მეორე მნიშვნელოვანი საკითხი — საეკლესიო კანონმდებლობა თითქმის მეორე პლანზე იდგა. ეს V და VI მსოფლიო კრებების ისტორიებიდანაც ჩანს, რომლებსაც არც ერთი დისციპლინარული კანონი არ შეუდგენიათ და მხოლოდ წმინდა დოგმატიკური საქმიანობით დაკმაყოფილდნენ.

აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ მსოფლიო კრების სანქციით შეიძლებოდა ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ადგილობრივი საეკლესიო კრების კანონების ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობის აღიარება. იგივე ითქმის ეკლესიის მამათა ზოგიერთი კანონიკური ეპისტოლის შესახებაც.

მსოფლიო კრების თავმჯდომარის საპატიო უფლება ეკუთვნოდა იმ ეპისკოპოსს, რომლის კათედრასაც მსოფლიო ეკლესიის დანარჩენ კათედრებს შორის პრივილეგიური მდგომარეობა ეჭირა, თუკი ასეთი ეპისკოპოსი თვითონ არ იყო კრების მსჯელობის საგანი (მაგ. ეფესოს III მსოფლიო კრებას თავმჯდომარეობდა კირილე ალექსანდრიელი, რადგან კრებაზე კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ნესტორის განკვეთის საკითხი იდგა). თუ მსოფლიო კრებას იმპერატორი ესწრებოდა, მას კრების საპატიო თავმჯდომარის პატივი ჰქონდა მინიჭებული. მართალია, რომის პაპი, ჩვეულებრივ, მსოფლიო კრებებს არ ესწრებოდა, მაგრამ ზოგჯერ მისი წარმომადგენლები (ლეგატები) მისი სახელით თავმჯდომარეობდნენ.

ჩვენამდე მოღწეულმა ხუთი მსოფლიო კრების (III, IV, V, VI, VII) აქტებმა, ე.ი. კრების ყველა სხდომის დეტალურმა სტენოგრაფიულმა ოქმებმა, თავისთავად დასვა საკითხი მათი წარმოშობის მიზეზების შესახებ. მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა უნდა ვირწმუნოთ, რომ ნიკეის I და კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრებებს ასეთი აქტები

არ შეუდგენიათ, რადგან ჩვენამდე მოღწეულ წყაროებში მათი კვალი არ არის. ფიქრობენ, რომ აქტების შედგენის ტრადიციისათვის საფუძველი ეფესოს III მსოფლიო კრებას უნდა ჩაეყარა. საქმე ისაა, რომ ეფესოს კრება დაიწყო და დამთავრდა განხეთქილებით. ეფესოში პარალელურად ორი, ერთმანეთის მოწინააღმდეგეთა, კრება მოქმედებდა. პირველი — ნესტორიანობის მოწინააღმდეგეთა კირილე ალექსანდრიელის მეთაურობით, ხოლო მეორე — ნესტორის დამცველთა, იოანე ანტიოქიელის თავმჯდომარეობით. ორივე მხარე ცდილობდა მოწინააღმდეგის დამარცხებას და იმპერატორის მხარდაჭერის მოპოვებას, ამიტომ თითოეული მათგანი აწარმოებდა თავიანთი კრების სხდომების მიმდინარეობის ჩაწერას და აგზავნიდა კონსტანტინოპოლში, იმპერატორის სამსჯავროზე. ჩვენამდე მოღწეულ მსოფლიო კრების პირველ აქტებს სწორედ იმპერატორისადმი კირილე ალექსანდრიელის მიერ გაგზავნილი ჩანაწერების კრებული წარმოადგენს.¹ ეფესოს კრების მიერ განსაკუთრებული ვითარების გამო შედგენილმა აქტებმა უდიდესი სამსახური გაუწია ისტორიას — საფუძველი დაუდო მომდევნო მსოფლიო კრებათა აქტების შედგენას.²

მართლმადიდებლური ეკლესია აღიარებს 7 ასეთ მსოფლიო კრებას, რომელთაც სულ მოკლედ შევეხებით.

ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება. პირველი ქრისტიანობის ისტორიაში მსოფლიო კრება წარმოადგენს უმაგალითო და უდიდეს მოვლენას საეკლესიო ცხოვრებაში. პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში ქრისტიანული სარწმუნოების დევნის გამო ადგილობრივ ეკლესიათა გათიშულობის ეპოქაში ნიკეის კრება იქცა იმ ფაქტორად, რომელმაც საფუძველი დაუდო ქრისტიანული ცენტრალიზმის ჩამოყალიბებას.

ნიკეის კრებამ, როგორც პირველმა უმაღლესმა საკანონმდებლო ორგანომ, გადასინჯა საუკუნეების განმავლობაში ფაქტიურად იზოლირებულ ადგილობრივ ეკლესიებში ჩამოყალიბებული ტრადიციები, თავისი უფლებამოსილებით დაამტკიცა მისაღები ჩვეულებები, ხოლო ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის შეურიგებელი ადათ-წესები უკუაგდო, გაარკვია და ნათელი გახადა ზოგიერთი დისციპლინარული და რიტუალური ბუნდოვანებანი.

ნიკეის კრებამ შეადგინა ქრისტიანული სარწმუნოების პირველი რწმენის სიმბოლო — სამების დოგმატი, რომელიც საფუძველად დაედო ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატიკას.

ნიკეის კრების დადგენილებანი და საეკლესიო კანონები სახელმძღვანელო და სამაგალითო ნორმა გახდა შემდგომდროინდელ მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა საქმიანობისათვის.

I მსოფლიო კრება შედგა ბითინიის მთავარ ქალაქ ნიკეაში³ 325 წლის მაისში კონსტანტინე დიდის ბრძანებით, რაც ემყარებოდა მართლმადიდებლური მსოფლიოს

1 მსოფლიო კრებათა აქტების შვიდი ტომი, თარგმნილი ლათინურიდან, გამოცემულია ვაზნანის უნივერსიტეტის მიერ: Деяния Вселенских соборов, т. I-VII, Казань, 1859

2 А. П. Лебедев, О происхождении актов вселенских соборов, 1904, стр. 25

3 როგორც ფიქრობენ, თავდაპირველად განზრახვა იყო ასეთი კრების ანკვირაში მოწვევა. ამ კრებისა და საერთოდ მსოფლიო კრებათა დოგმატიკური საქმიანობის შესახებ იხ. А. П. Лебедев, Вселенские соборы, т. I-II, СПб, 1901

ეპისკოპოსთა თხოვნას ასეთი კრების მოწვევის შესახებ, რადგან ამ დროს წარმოშობილმა არიანულმა მოძღვრებამ¹ საგრძნობლად შეარყია მართლმადიდებლური ეკლესიის საფუძველი.

კრებამ, რომელსაც 300-მდე ეპისკოპოსი ესწრებოდა,² არიონი და მისი მომხრეები, რომელთაც არ აღიარეს დანაშაული, განკვეთა ეკლესიიდან. უმთავრესი საკითხის გარდა, კრებამ საბოლოოდ დაადგინა აღდგომის დღესასწაულის აღნიშვნის ყველა ქრისტიანისათვის სავალდებულო დღეც. აგრეთვე, გაარკვია ეგვიპტელი ეპისკოპოსის, მელიტეს განდგომილების საკითხი და კანონგარეშე გამოაცხადა იგი.³

დასახელებული საკითხები კრების იურიდიული საქმიანობის ფარგლებს სცილდება და ამ კრების მიერ ბოლო სხდომაზე შემუშავებულ მე-20 დისციპლინარულ საეკლესიო კანონში არ აისახა (თუმცა მელიტეს საკითხთან დაკავშირებით უნდა იყოს გამოტანილი 20 კანონი, რომელიც განზოგადებულია).

ნიკეის კრების შესახებ მრავალი წყარო არსებობს, მაგრამ არ შეიძლება მათ ერთნაირი მნიშვნელობა მიენიჭოს კრების ისტორიის გასათვალისწინებლად. ბევრი რამ პირველი მსოფლიო კრების შესახებ დაიწერა არა ისტორიული, არამედ პრაქტიკული, უმეტესად პოლემიკური მიზნით. ამას არ შეიძლება კვალი არ დაემჩნია წყაროებისათვის, რადგან პრაქტიკული მიზნები გავლენას ახდენდნენ თხრობის სისრულეზე და ობიექტურობაზე. ყურადღების გარეშეა დატოვებული ზოგიერთი ისტორიული მნიშვნელობის დეტალი, ზოგიც ცალხმრივად და ტენდენციურად არის გაშუქებული.⁴

ეჭვი არ არის, ნიკეის I მსოფლიო კრების მიერ დადგენილი 20 საეკლესიო კანონის ჭეშმარიტებაში, რომელთა ტექსტმა ჩვენამდე თავდაპირველი სახით მოაღწია, ხოლო არიანობის, აღდგომისა და მელიტეს შესახებ სარწმუნო წყაროებით ნიკეის კრების თანამედროვე ავტორთა შრომებითაა ცნობილი.

კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრება. ნიკეის კრებამ, მართალია, სასტიკი განაჩენი გამოუტანა არიანულ მოძღვრებას, მაგრამ არიანობა მაინც სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. ის საფუძველი გახდა ისეთ ახალ მოძღვრებათა წარმოშობისათვის, როგორიც იყო მაკედონიანიზმი, ანუ ნახევრადარიანიზმი, საბელიანიზმი, მარკელიანიზმი, ევნემიანიზმი, აპოლინარიზმი, ფოტიანიზმი და სხვ., რომელთაც გავრცელება მოიპოვეს აღმოსავლეთის სხვადასხვა ეკლესიაში. არიანობისა და მისი მონათესავე

1 არიონი არ ცნობდა ქრისტეში ღვთაებრივ ბუნებას და მამა ღმერთთან ქრისტეს თანაარსობას.

2 ნიკეის I მსოფლიო კრების მონაწილეთა ზუსტი რიცხვი ცნობილი არ არის. კრების მონაწილე ევსები კესარიელი (Жизнь Константина, кн. III, гл.8), ევსტათი ანტიოქიელი (Θεодорит, Церк. Ист. кн. I, гл.8) და ათანასე ალექსანდრიელი (Твор., ч. II, стр.313, მინი, ტ.25, გვ.428) დაახლოებითაც ვერ გვიჩვენებენ იგივეობას ამ რიცხვის აღნიშვნაში (შესაბამისად – 250-ზე მეტი, დაახლოებით 270, დაახლოებით 300). ამ კრების მონაწილეთა ტრადიციულად შემუშავებული 318 რიცხვი სიმბოლური უნდა იყოს და ეხმაურებოდეს ბიბლიის სიუჟეტს.

3 ეპისკოპოსი მელიტე არ ცნობდა პეტრე ალექსანდრიელის მემკვიდრეებს ალექსანდრიის საეკლესიო კათედრაზე და თავი პროვინციის მთავარ ეპისკოპოსად გამოაცხადა, რისთვისაც გაასამართლა ნიკეის კრებამ.

4 დაწერილებით იხ. Смирнов К., Обзорение источников истории первого вселенского Никейского собора, Ярославль, 1888. აგრეთვე, Деяния вселенских соборов, I, Казань, 1859.

მოძღვრებების გავრცელებას ხელი შუწყო კონსტანტინე დიდის მემკვიდრის, კონსტანტის არიანობისადმი სიმპატიებმა. დასახელებულ მოძღვრებათაგან მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის განსაკუთრებით საშიში მაკედონიანიზმი იყო, რადგან ის ემყარებოდა ამ მოძღვრების მამამთავრის, მაკედონიოსის (კონსტანტინეპოლის მთავრებისკოპოსი 342-346წწ.) ავტორიტეტს.

დასახელებულ მოძღვრებათა წინააღმდეგ რადიკალური ზომების მიღების საჭიროებამ განსაზღვრა მეორე მსოფლიო კრების მოწვევის აუცილებლობა. თუმცა კრების სასწრაფოდ მოწვევის საჭიროებაში არანაკლები როლი შეასრულა გადაუდებელმა საორგანიზაციო საკითხებმა, რომლებიც ძირითადად კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კათედრას ეხებოდა. საკითხი რომ ნათელი იყოს, მოკლედ შევეხებით ამ კრების ისტორიას: 379წ. გრიგოლ ნაზიანზელმა კონსტანტინეპოლის კათედრა დაიჭირა. მანამდე ის ფორმალურად სასიმის ეპისკოპოსად ითვლებოდა. გრიგოლთან დაახლოებულმა მაქსიმემ, წარმოშობით ალექსანდრიელმა, პეტრე ალექსანდრიელის დახმარებით, რომელსაც უნდოდა, რომ კონსტანტინეპოლის კათედრაზე თავისი ერთგული კაცი ჰყოლოდა, მოინდომა კათედრის დაჭერა. ფარულად მოხდა კიდევ ეს კურთხევა პეტრე ალექსანდრიელის მიერ საგანგებოდ გამოგზავნილი ორი ეგვიპტელი ეპისკოპოსის მონაწილეობით. ამ ინციდენტმა ხალხში და საეკლესიო წრეებში აღშფოთება გამოიწვია და მაქსიმე გააძევეს. კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრებაზე, რომელიც თეოდოსი იმპერატორის ბრძანებით 381 წელს შეიკრიბა 150 ეპისკოპოსის მონაწილეობით, წამოიჭრა რიგი საკითხებისა, რომელთაგან რამდენიმე ზემოაღნიშნულ ინციდენტთან იყო დაკავშირებული: 1) მაქსიმეს ხელდასხმა კრებამ უკანონოდ სცნო, რაც აისახა კიდევ ამ კრების მეოთხე კანონში; 2) აკრძალა რამდენიმე პროვინციის ეპისკოპოსის ჩარევა სხვა ოლქის საეკლესიო საკითხებში (ალბათ, პეტრე ალექსანდრიელის შესახებ) – მე-2 კანონი; 3) კანონიერად ფლობს თუ არა კონსტანტინეპოლის კათედრას გრიგოლ ნაზიანზელი, რადგან ნიკეის მე-15 კანონი კრძალავს ეპისკოპოსის ერთი კათედრიდან მეორეზე გადასვლას. ეს საკითხი კრების მონაწილეების აზრთა სხვადასხვაობის საბაბი გახდა. კრებამ ჯერ დაამტკიცა გრიგოლის კანდიდატურა კონსტანტინეპოლის კათედრაზე. როდესაც კრების თავმჯდომარის – მელეტი ანტიოქიელის გარდაცვალების შემდეგ გრიგოლმა დაიკავა ეს პოსტი, კრება ამბოხებულ კრებულად იქცა და ამის მიზეზი მელეტის მემკვიდრის არჩევის საკითხი გახდა. კრების მონაწილეთა უმრავლესობა მოითხოვდა, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიის ამ უპირველეს კათედრაზე არ ასულიყო პავლე, დასავლეთის ეკლესიის წარმომადგენელი, რადგან აღმოსავლეთის ეკლესიის უფლებები უფრო მიზანშეწონილად მიაჩნდათ. გრიგოლი კი დასავლეთის წინაშე დათმობაზე მიდიოდა. გრიგოლის ავტორიტეტი საგრძნობლად შეირყა. მან გადაწყვიტა დაეტოვებინა კრებაც და კონსტანტინოპოლიც, მაგრამ ხალხის სურვილმა და კრების ავტორიტეტულ წევრთა მხარდაჭერამ გადაათქმევინა ეს გადაწყვეტილება. ახალი განხეთქილება დაიწყო კრებაზე ეგვიპტელი (ტიმოთე ალექსანდრიელის მეთაურობით) და მაკედონიელი ეპისკოპოსების ჩამოსვლის შემდეგ. მათ გააღვივეს ძველი

უთანხმოებანი და გააპროტესტეს გრიგოლის კონსტანტინეპოლის კათედრაზე არჩევის გადაწყვეტილება, ნიკეის მე-15 კანონის საფუძველზე.

საკითხის საბოლოო გადაჭრამდე გრიგოლი გამოვიდა კრებაზე და მტკიცედ უარი თქვა კათედრაზე, წარმოთქვა თავისი ცნობილი სიტყვა¹ და დატოვა კონსტანტინოპოლი. კათედრაზე დასვეს სამოქალაქო პირი – კონსტანტინეპოლის პრეტორის მოვალეობის შემსრულებელი ნეკტარი, რომელიც თვით იმპერატორის კანდიდატურა იყო. ნეკტარი გახდა ამ კრების რიგით მესამე თავმჯდომარე.

კრებაზე მართლმადიდებელთა გარდა მოწვეულნი იყვნენ მაკედონიელი ეპირკოპოსებიც. ეს ინიციატივა გრიგოლ ნაზიანზელს ეკუთვნოდა, რომელიც ფიქრობდა ამ ნახევრად არიანელთა შემორიგებას. ეს მიზანი ჰქონდა თეოდოსი იმპერატორსაც, რადგან სახელმწიფოს ძლიერების საკითხი დიდად იყო დამოკიდებული ეკლესიის ერთიანობაზე. მაგრამ რწმენის სიმბოლოს საკითხში არ მოხერხდა შეთანხმება და მათ დატოვეს კრება. ალბათ, კრების მიერ დოგმატიკის საკითხებში მიღწეული შედეგები სახარბიელო არ იყო და ამან გამოიწვია იმპერატორის 383წ. აქტი,² რომელიც მწვალებლების სასტიკ დევნას აცხადებდა.

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ბერძნულ ხელნაწერებსა და გამოცემებში, აგრეთვე ამ ძეგლის სხვა ენებზე თარგმანებში კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრების შვიდი კანონი მიეწერება. არც ერთი ისტორიკოსი, რომელიც კი ამ კრებას შეხებია, არ ასახელებს კანონთა რიცხვს, ხოლო თუ ლაპარაკია კანონთა შინაარსზე, მსჯელობა მხოლოდ პირველ ოთხ მათგანს გულისხმობს. ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრებაზე მეორე მსოფლიო კრების კანონები წაკითხეს საერთო სათაურით „συνιδόν τῆς δέυτερης συνιδου“, კანონებად დაყოფის გარეშე და არა ისე, როგორც ნიკეისა და ანტიოქიის კრებათა კანონების წაკითხვის დროს.

ასეთი ფაქტების საფუძველზე ფიქრობენ, რომ ამ კრების დადგენილებათა კანონებად დაყოფა გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრების დღეს ცნობილი კანონებიდან ყველა ერთნაირი სიძველისა არ უნდა იყოს. ამ ეჭვს აძლიერებს შემდეგი: იოვანე სქოლასტიკოსის (VI ს.) 50 ტიტლოვან კრებულში II მსოფლიო კრების მხოლოდ ექვსი კანონია შეტანილი, მაგრამ იოვანეს, როგორც ჩანს, ეჭვი ეპარებოდა მე-6 კანონის ამ კრებისადმი კუთვნილებაში, რადგან კრების მონაწილეთა ხელისმოწერები მე-5 კანონს მოსდევს, ხოლო მე-6 კანონი ხელისმოწერათა შემდეგ ერთვის. უძველეს ლათინურ თარგმანში, რომელიც 500წ. მახლობლად შესრულებულია დიონისე მცირის მიერ, II მსოფლიო კრების მხოლოდ პირველი ოთხი კანონია შეტანილი, რაც ასეთივე შედგენილობის ბერძნულ დედანს უნდა გულისხმობდეს. საფიქრებელია, რომ მე-5 და მე-6 კანონები კონსტანტინეპოლის 382წ. ადგილობრივ კრებაზე უნდა შეედგინათ და შემდეგ დაემატებინათ II მსოფ. კრების კანონებისათვის, მით უმეტეს, რომ ეს ადგილობრივი კრება თითქმის II მსოფლიო

1 Деяния вселенских соборов I, стр.229-262

2 Pitra, II
332

კრების გაგრძელებას წარმოადგენდა. უფრო გვიანდელი უნდა იყოს მე-7 კანონი. 14-ტიტლოვან ნომოკანონამდე ეს კანონი არ გვხვდება არც ერთ ძველ კანონიკურ კრებულში. დასახელებული კანონი ზუსტად არის განმეორებული VI მსოფ. კრების 95 კანონში, II მსოფლიო კრების კანონზე მიუთითებლად. II მსოფლიო კრების მე-7 კანონი სიტყვასიტყვით ემთხვევა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ზოგიერთ ნუსხაში (აგრეთვე „დიდ სჯულისკანონში“) შეტანილ ანტიოქიის ეპისკოპოსის მარტვირისადმი კონსტანტინოპოლიდან (დაახ. 459წ.) გაგზავნილ ეპისტოლეს და, როგორც ფიქრობენ, წარმოადგენს ამ ეპისტოლის შემოკლებულ ვარიანტს (ეპისტოლეში მეტია შესავალი).

მეორე მსოფლიო კრების კანონებიდან მნიშვნელოვანია მე-3 კანონი, რომელშიც პირველად დასმული კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კათედრის უპირატესობის საკითხი აღმოსავლეთის სხვა კათედრებთან შედარებით და რომის ეკლესიასთან გათანაბრების ცდა, რომელიც მომდევნო საუკუნეებში კიდევ უფრო გაღრმავდა. ეს ტენდენცია, გამოწვეული კონსტანტინეპოლის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილის დედაქალაქად გადაქცევის გამო, უფრო ძლიერი აღმოჩნდა, ვიდრე საუკუნეებით განმტკიცებული საეკლესიო ტრადიციები საეკლესიო იერარქიის საკითხში.

3. ეფესოს მესამე მსოფლიო კრება. მეორე მსოფლიო კრების მოწვევიდან ორმოცდაათი წლის შემდეგ ქრისტოლოგიის გადაუღებელმა საკითხებმა მოითხოვა ახალი, რიგით მესამე მსოფლიო კრების მოწვევის აუცილებლობა. ქრისტიანობის წიაღში V ს. I ნახევარში გამოჩნდა ახალი ერეტიკული მოძღვრება ნესტორიანობის სახელწოდებით, რომლის მამამთავარი ანტიოქიის ერთ-ერთი მონასტრის ბერობიდან იმპერატორ თეოდოსი II მიერ კონსტანტინეპოლის პატრიარქად აღზევებული ნესტორი (428-431წწ.) იყო. დედაქალაქის მცხოვრებლები ნესტორის ხელდასხმას დიდი სიხარულით შეხვდნენ, რადგან მათ ახსოვდათ ამ კათედრაზე იოვანე ოქროპირის მოსვლა იმავე ანტიოქიიდან. მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთ-ერთ უდიდეს კათედრაზე აყვანამ ნესტორს საშუალება მისცა თავისი მოძღვრება მოწმუნეთა ფართო აუდიტორიის წინაშე ექადაგა (პირველად მან ეს ანასტასი მღვდელს მიანდო, რომელიც ნესტორთან ერთად ანტიოქიიდან მოვიდა), რამაც სულ მალე ქრისტიანულ სამყაროში შემოფოთება გამოიწვია. მესამე მსოფლიო კრების მოწვევის ინიციატორი და ნესტორიანობის წინააღმდეგ ბრძოლის მეთაური ალექსანდრიის პატრიარქი კირილე ალექსანდრიელი (+444წ.) იყო.

კირილე ალექსანდრიელისა და რომის პაპის კელესტინეს ცდამ, ნესტორი დაეყოლიებინათ თავისი მოძღვრების ნებაყოფლობით უარყოფაზე, ნაყოფი არ გამოიღო.¹

1 კირილეს და ნესტორს შორის მიმოწერიდან საყურადღებოა კირილეს ბოლო ეპისტოლე ნესტორისადმი, რომელსაც ბოლოს 12 პუნქტაანი ანათემა ერთვის. ეს დოკუმენტი, რომელმაც დიდი კამათი გამოიწვია, საბოლოოდ დაამტკიცა ეფესოს კრებამ და იგი აღიარებულ იქნა ნესტორიანობის წინააღმდეგ ბრძოლის სახელმძღვანელო პროგრამად და ეფესოს კრების მიერ მიღებული რწმენის სიმბოლოს ერთ-ერთ წყაროდ (ამ მასალის ქართული თარგმანი გვაქვს A-266, S-1463 ხელნაწერებში).

იმპერატორ თეოდოსი მეორის ბრძანებით მსოფლიო კრება 431წ. იენისში ეფესოს ღვთისმშობლის ტაძარში დაინიშნა. მესამე მსოფლიო კრება, რომელსაც 200 მეტი ეპისკოპოსი ესწრებოდა, 22 ივნისს გაიხსნა და იმავე წლის 31 ივლისს გამართა თავისი მეშვიდე, უკანასკნელი სხდომა. კრებას თავმჯდომარეობდა კირილე ალექსანდრიელი, რომელსაც ამ კრებაზე რომის პაპის კელესტინეს ხმაც ჰქონდა, რადგან კრებაზე თავიდან რომის პაპის ლეგატები არ ესწრებოდნენ – ისინი გაცილებით გვიან ჩამოვიდნენ ეფესოში. კრებამ პირველსავე სხდომაზე სამჯერ გაუგზავნა მოწვევა ნესტორს, რომელიც ეფესოში საგანგებო დაცვით იყო ჩამოსული, მაგრამ იგი არ გამოცხადდა. კრებამ პირველსავე სხდომაზე დაგმო ნესტორის მწვალებლური მოძღვრება და იგი ეკლესიისგან განკვეთა. ნესტორის განკვეთიდან 5 დღის შემდეგ ეფესოში ჩამოვიდა იოვანე ანტიოქიელი მიტროპოლიტთა და ეპისკოპოსთა დიდი ამალით, კერძო სახლში გახსნა დამოუკიდებელი კრება, რომელსაც თავისი მომხრე 43 ეპისკოპოსი ესწრებოდა და უარყო კირილე ალექსანდრიელის თავმჯდომარეობით მოწვეული კრების კანონიერება, ხოლო კირილე ალექსანდრიელსა და ეფესოს ეპისკოპოს მემნონს აპოლინარული მწვალებლობის ქადაგება დასწამა და ისინი ეკლესიისგან განკვეთა.

კირილეს მომხრეთა დასაცავად ეფესოში პაპის 3 ლეგატიც ჩამოვიდა, რომლებმაც ხელი მოაწერეს ეფესოს დიდი კრების მიერ ნესტორის წინააღმდეგ გამოტანილ დადგენილებებს. იოვანე ანტიოქიელს სამჯერ გაუგზავნა მოწვევა კრებაზე დასასწრებად, რათა მას კირილესა და მემნონისადმი წამოყენებული ბრალდება საჯაროდ, კრების წინაშე დაემტკიცებინა, მაგრამ იგი არ გამოცხადდა იმ მოტივით, რომ ეს კრება შეთქმულთა თვითნებურ კრებად მიაჩნდა.

მესამე მსოფლიო კრებამ თავის მეხუთე სხდომაზე (17 ივლისს) იოვანე ანტიოქიელი კირილესა და მემნონის შეურაცხყოფისათვის თავის მომხრე ეპისკოპოსებთან ერთად განკვეთა.

ასეთი არეულობისა და აურზაურის გამო, იმპერატორმა ეფესოში დიდებული იოვანე გამოგზავნა ბრძანებით, როგორც მოერიგებინა მოწინააღმდეგე მხარეები. იოვანემ პატიმრობაში აიყვანა კირილე, მემნონი და ნესტორი, რადგან შერიგების ცდამ უშედეგოდ ჩაიარა. კონსტანტინეპოლის მრევლმა იმპერატორს ეპისტოლე გაუგზავნა კირილესა და მემნონის დასაცავად. განდგეილი დაღმატიც, კონსტანტინეპოლის სამონაზვნო ცხოვრების ერთ-ერთი გამოჩენილი ავტორიტეტთაგანი, თავის სამყოფელიდან 48 წლის განმავლობაში პირველად გამოვიდა და დიდი ამალით გაემართა იმპერატორის კარისაკენ კირილესა და მემნონის დასაცავად. იმპერატორმა გადაწყვიტა ეფესოდან გამოეწვია 8-8 დელეგატი თითოეული ბანაკიდან და პირადად გადაეჭრა ეს საკითხი. შეხვედრა ქალკედონში შედგა. იმპერატორმა ხუთჯერ მოუსმინა ორივე მხარეს და დარწმუნდა კირილეს თავმჯდომარეობით შეკრებილი კრების სიმართლეში. მან კირილეს მომხრე დეპუტატები კონსტანტინოპოლში მიიწვია და აარჩევინა კონსტანტინეპოლის ახალი პატრიარქი მაქსიმე, ხოლო მანამდე ნესტორს ბრძანება გაუგზავნა, დაბრუნებულიყო იმავე მონასტერში, საიდანაც ის გამოიწვია. კირილე ალექსანდრიელი დიდი პატივით

დაბრუნდა ალექსანდრიაში, ხოლო იოვანე ანტიოქიელმა გულწრფელად აღიარა თავისი დანაშაული და კირილეს შეურიგდა.

ეფესოს კრების წერილობითი წყაროების გაცნობა ნათელს ხდის ამ კრების დიდ მნიშვნელობას მომდევნო მსოფლიო კრებათა ისტორიისათვის. როგორც ცნობილია, I და II მსოფლიო კრებათა აქტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია და, როგორც მკვლევართა უმეტესობა ფიქრობს, არც არსებულა, თუკი ჩვენ „აქტებში“ ვიგულისხმებთ არა მარტო კრებათა მიერ შემუშავებულ კანონებს და კრებასთან დაკავშირებით შექმნილ მასალას (მაგ.: სხაგადსხვა სახის ეპისტოლეებს, დადგენილებებს დოგმის საკითხებთან დაკავშირებით და სხვ.), არამედ კრების სხდომათა სრულ, ასე ვთქვათ, სტენოგრაფიულ ჩანაწერებს, როგორცაა III-VII მსოფლიო კრებათა აქტები. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ ისტორიისათვის ფასდაუდებელი მსოფლიო კრებათა აქტების შექმნის ტრადიციას ეფესოს კრებამ დაუღო სათავე. იმ განსაკუთრებულ გარემოებათა შედეგად, რომელშიც ამ კრებას უხდებოდა მუშაობა. კირილე ალექსანდრიელმა ეფესოს მსოფლიო კრების პირველი სხდომის დამთავრებისთანავე, რომელზედაც ნესტორი გაასამართლეს, საჭიროდ ცნო შეეტყობინებინა იმპერატორისათვის პირველი სხდომის მიმდინარეობისა და მისი შდეგების შესახებ; ეპისტოლე მთავრდებოდა შემდეგი სიტყვებით: „კრების საქმიანობის სრული და ნათელი წარმოდგენისათვის [ეპისტოლეს] ვურთავთ კრების აქტებს.¹ ეს იყო პირველი ნიმუში იმ მასალისა, რომლის ანალოგიურმა დოკუმენტებმა ბოლოს შედაგინა ეფესოს მსოფლიო კრების აქტები, რომელმაც თავის მხრივ ტრადიციად აქცია მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე აქტების შედგენის აუცილებლობა. კრების დანარჩენი სხდომების ოქმებსაც ჰქონდა შენიშვნები, რომ ყველაფერი ეს ეცნობება იმპერატორს.² ამასვე აკეთებდა იოვანე ანტიოქელი, რაც ჩანს კირილე ალექსანდრიელის სიტყვიდან.³ როგორც ჩანს, თავდაპირველი მიზანი ასეთი აქტების შედგენისა მოწინააღმდეგე მხარეთა მიერ იმპერატორის წინაშე საკუთარი სიმართლის დამტკიცებას ითვალისწინებდა. კირილე, როგორც ჩანს, იმპერატორისადმი გაგზავნილი აქტების ასლებს იტოვებდა, ალბათ, იმიტომ, რომ ვინმეს თვითნებურად არ შეესწორებინა დედანი. ამასთანავე, ის ასლებს თავის მომხრეებსაც უგზავნიდა⁴ T. Mommsen ერთ-ერთ შრომაში,⁵ რომელიც რომის სენატის სხდომათა ოქმების შედგენის ტრადიციებს ეხება, პარალელს ავლებს მსოფლიო კრებათა აქტებთან და გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ხომ არ დაიწვეს მსოფლიო კრებათა და, კერძოდ, ეფესოს კრების აქტების შედგენა რომის სენატის სხდომების ანალოგიით. რუსი კანონისტის, ა. ლებედევის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ეფესოს საეკლესიო განხეთქილებამ დიდი სამსახური გაუწია

1 Деяния вселенских соборов, т.I, ст.248

2 იქვე, გვ. 282, 286, 356

3 იქვე, გვ. 287

4 იქვე, ტ. III, გვ. 85

5 T. Mommsen, Römische Stadsrecht, III, Leipz. 1888, 1015-1016

ისტორიას: რომ არა ეს სარწმუნოებრივი ბრძოლა, არ იქნებოდა ეს აქტებიც და, შეიძლება, მომდევნო მსოფლიო კრებათა აქტებიც კი”.¹

აღმოსავლური ეკლესიის კანონიკურ კრებულებში ეფესოს მსოფლიო კრების 8 კანონი შეტანილი. პირველი ექვსი მათგანი ეხება არა დისციპლინარულ საკითხებს, როგორც ჩვეულებრივ საეკლესიო კრებათა კანონების აბსოლუტური უმარავლესობა, არამედ სარწმუნოების დოგმის საკითხებს ნესტორის მოძღვრების დაგმობასთან დაკავშირებით. მეშვიდე კანონი დანარჩენებზე ადრეა კრების მიერ გამოტანილი I სხდომაზე, ხოლო დანარჩენები კრების ბოლო სხდომაზე. გამოტანილია, მართალია, კერძო შემთხვევასთან დაკავშირებით, მაგრამ აქვს ზოგადი კანონის ფორმა და ეხება ნიკეის კრების მიერ დადგენილ რწმენის სიმბოლოს შეუცვლელად დაცვას. მეორე კანონი კვიპროსის ეკლესიის ავტოკეფალიის დაცვას ეხება და გამოტანილია ამ ეკლესიის დამოუკიდებლობაზე ანტიოქიის ეკლესიის მიერ ხელყოფის ცდის წინააღმდეგ. მას კანონიკური მნიშვნელობა აქვს და ამიტომაც აღმოსავლურ კანონიკურ კრებულებში შეტანილი კრების ეპისტოლე პამფილიის ეკლესიის მიმართ, პამფილიის ეპისკოპოსობიდან ევსტათის გადადგომის გამო. ზოგიერთ მართლმადიდებლურ კანონიკურ კოდექსში (სლავურ “Кормчая книга”-ში და რუმინულში) ეს ეპისტოლე მე-9 კანონადაა შეტანილი, ხოლო უმეტესობაში კი — როგორც კრების ეპისტოლე. დიონისე მცირის ლათინურ კრებულში და დასავლეთის სხვა კანონიკურ კრებულებში შეტანილია ეფესოს კრების მხოლოდ პირველი ექვსი კანონი, ხოლო ორი ბოლო კანონი კრების ეპისტოლითურთ ლათინურ კრებულებში აღარ შეიტანეს, ალბათ, რადგან კერძო საკითხებს ეხება.

ეფესოს კრების აქტებში კრების მიერ გამოტანილი კანონები ერთვის კრების ეპისტოლეს, მიმართულს ყველა ქრისტიანული პროვინციისა და ქალაქის ყველა სასულიერო პირისადმი და მორწმუნისადმი, რომელიც მთავრდება სიტყვებით: „ვაუწყებთ თქვენსა სიწმიდესა და სიყვარულსა, ვითარმედ...“, ხოლო პირველი კანონი სიტყვებით: „უკუეთუ მიტროპოლიტი სამთავროდსა და განდგა წმიდისაგან და მსოფლიოდსა კრებისა“... და ეპისტოლეში, კრების აქტების მიხედვით, ჩამოთვლილია ყველა ის 43 ეპისკოპოსი, რომლებიც იოვანე ანტიოქიელის მეთაურობით განუდგნენ მსოფლიო კრებას და თავიანთი კრება გახსნეს.

ათენის სინტაგმაში ამ ეპისტოლის მხოლოდ ბოლო ნაწილია მოთავსებული სიტყვებიდან: „ხოლო ვინაიდან წმიდასა ამას კრებასა ვერ მოწევნულთა“, ხოლო ქართულ თარგმანში — მთლიანად, ოღონდ ეპისკოპოსთა სახელების ჩამოთვლის გარეშე და ეპისტოლეც პირველ კანონთანაა შეერთებული.

ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრება. V ს. პირველ ნახევარში წარმოშობილმა ახალმა მოძღვრებამ — მონოფიზიტობამ, რომლის იდეოლოგიი ფრიგიის ქალაქ დორილეს მონასტრის არქიმანდრიტი ევტიქი იყო, კიდევ ერთხელ შეაშფოთა მართლმადიდებლური ქრისტიანული ეკლესია.

1 А. Лебедев, О происхождении актов вселенских соборов, Св. тройц. Сергиева Лавра, 1904, стр.25
336

ამ მოძღვრების შესახებ ცნობილი გახდა კონსტანტინეპოლის ერთ-ერთ ადგილობრივ კრებაზე, რომელიც თეოდოსი II მცირის მეფობაში ფლავიანე კონსტანტინეპოლელის თავმჯდომარეობით, ეფესოს კრებიდან 8-10 წლის შემდეგ შედგა. ეპისკოპოსმა ევსები დორიელმა კრებას აცნობა მის ეპარქიაში ახალი მწვალებლური მოძღვრების გავრცელების შესახებ. კრებამ ევტიქი მოიწვია, რათა პირველწყაროდან შეეტყვოთ ამ მოძღვრების არსი. მაგრამ არქიმანდრიტი თვითონ არ გამოცხადდა, მისი იდეების დამცველად კრებას ეწვია მეორე არქიმანდრიტი აბრამი. კრების დაჟინებითი მოთხოვნის შედეგად ევტიქი იძულებული გახდა მოწვევა მიეღო, თუმცა მანამდე იზრუნა იმპერატორთან დაახლოებული პირების მფარველობის მოეპოვებაზე. ევტიქი კრებამ მაინც განკვეთა და აუკრძალა ყოველგვარი ურთიერთობა მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან. ევტიქის საჩივარმა, რომ მისი განკვეთა მხოლოდ ფლავიანე კონსტანტინეპოლელის პირადი მტრობის შედეგია, რომის პაპის – ლეონ დიდის რეაქცია არ გამოიწვია. სამაგიეროდ იმპერატორმა ყურად იღო ევტიქის თხოვნა და მსოფლიო კრების მოწვევის თადარიგს შეუდგა. 449წ. ეფესოში შედგა საეკლესიო კრება, რომელსაც მსოფლიო კრების როლი უნდა ეთამაშა, მაგრამ თავისი ძალადობისა და უკანონობის გამო საბოლოოდ „ყაჩაღური“ კრების სახელწოდება დაიმკვიდრა. ევტიქის მფარველმა დიოსკორე ალექსანდრიელმა, კირილეს მემკვიდრემ ალექსანდრიის კათედრაზე, შეიარაღებული მეომრებისა და ევტიქის მომხრეთა დამხარებით კრების მონაწილეებს ხელი მოაწერინა სუფთა პერგამენტზე, რომელზედაც შემდეგ ევტიქის გამართლება და ფლავიანე კონსტანტინეპოლელის განკვეთა უნდა შეეტანათ. ბორკილდადებულ ფლავიანეს თვით დიოსკორემ ცემით სული ამოხადა. რომის პაპისა და საეკლესიო წრეების აღმფოთების მიუხედავად თეოდოსი იმპერატორმა, ინტრიგების ქსელში გახვეულმა, ოფიციალური ედიქტით დაადასტურა ფლავიანესადმი გამოტანილი განაჩენი და ეფესოს „ყაჩაღური“ კრება ნიკეის მსოფლიო კრების თანასწორად გამოაცხადა.

თეოდოსის გარდაცვალების შემდეგ მარკიანე იმპერატორის მხარდაჭერით და ლეონ დიდის, რომის პაპის, თაოსნობით შესაძლებელი გახდა ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრების მოწვევა აღნიშნული საკითხების განხილვის მიზნით. კრება 451წ. 8 ოქტომბერს გაიხსნა ანატოლი კონსტანტინეპოლელის თავმჯდომარეობით და 630 ეპისკოპოსის მონაწილეობით. კრებამ გამოააშკარავა ევტიქის მონოფიზიტური მოძღვრების ერეტიკული ხასიათი და მის მფარველ დიოსკორე ალექსანდრიელთან ერთად ის ეკლესიიდან განკვეთეს.¹

ქალკედონის კრებამ უმთავრესი საზრუნავის დამთავრების შემდეგ ბევრი კერძო და საორგანიზაციო საკითხი გადაჭრა, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესი დისციპლინარული კანონების დადგენა იყო. კრების მე-15 სხდომა სპეციალურად ამ საკითხს მიეძღვნა და 27 კანონი ჩამოაყალიბა. კანონთა ეს რიცხვია შეტანილი იოანე სქოლასტიკოსის 50 ტიტლოვან კანონიკურ კრებულში. XIV ტიტლოვანი კრებულის I რედაქციაში კრების აქტებიდან 28-ე კანონი დაუმატა, რომელიც აღრმავეს II მსოფლიო

1 ტ. III, გვ. 192

კრების მე-3 კანონს კონსტანტინეპოლის კათედრის რომის ეკლესიასთან თანაბარი უფლებების შესახებ. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქციაში კი (უმეტესად დაუნომრავად) ამ კრების კანონებს კიდევ ორი ამონაწერი დაემატა კრების მეოთხე სხდომის აქტებიდან. ზოგიერთ ნუსხეებში ეს დამატებანი 29-ე და 30-ე კანონებადაა დანომრილი.

კონსტანტინეპოლის მეხუთე მსოფლიო კრება. ეფესოს მეორე მსოფლიო კრების მიერ მიღებულმა ზომებმა ნესტორიანული მოძღვრების ძირფესვიანად აღმოფხვრა ვერ შეძლო. ნესტორის მიმდევრებმა, რომელთაც მსოფლიო კრების დადგენილებით და იმპერატორის ედიქტით თავიანთი მოძღვრის თხზულებების გავრცელებისათვის სასიკვდილო განაჩენი ემუქრებოდათ¹, სხვა ხერხს მიმართეს: მათ დაიწყეს გავრცელება ისეთი თხზულებებისა, რომლებიც ნესტორიანულ აზრებს შეიცავდნენ. უპირველეს ყოვლისა ნესტორიანული აზრების გავრცელებას ხელი შეუწყო თეოდორე მომფსევესტელის თხზულებებმა. თეოდორე ნესტორის უფროსი თანამედროვე და მასწავლებელი იყო. ჯერ კიდევ ეფესოს მსოფლიო კრებამ დაგმო თეოდორე მომფსევესტელის მიერ შედგენილი რწმენის სიმბოლო², რომელსაც იგი ნიკეის სიმბოლოს მიხედვით შედგენილად ასაღებდა, და ამ საკითხთან დაკავშირებით თავისი მეშვიდე კანონი გამოიტანა³, მაგრამ მისი მოძღვრებისა და პიროვნების შესახებ მას კონკრეტული დადგენილება არ გამოუტანია, ალბათ იმ მოტივით, რომ მას დიდი ღვაწლი მიუძღოდა ევნომიანოსთა და აპოლინართა მოძღვრების წინააღმდეგ ბრძოლაში. როდესაც ნესტორიანელებმა ნახეს, რომ ნესტორის განკვეთის შემდეგ მისი წიგნები აიკრძალა, რომ არ მოსპობილიყო წყარო, საიდანაც ხალხს ნესტორიანული აზრების შეთვისება შეეძლოთ, დაიწყეს თეოდორე მომფსევესტელის ნესტორიანული იდეებით გაჟღენთილ თხზულებათა გამოცემა და გავრცელება არა მარტო ბერძნულად, არამედ სირიულ, სომხურ და სპარსულ ენებზე. მეორე ავტორი თეოდორე კრიტელი ეპისკოპოსი იყო, რომელმაც კირილე ალექსანდრიელის ცნობილ 12 ანათემას, მიმართულს ნესტორის მოძღვრების წინააღმდეგ⁴, რომელიც ეფესოს მსოფლიო კრებამ დაამტკიცა, დაუპირისპირა ამდენივე ანათემა, მიმართული კირილე ალექსანდრიელის დოგმატური მრწამსის საწინააღმდეგოდ. ქალკედონის კრებამ თავის მე-8 სხდომაზე განიხილა თეოდორეს საკითხი. თეოდორემ ანათემა გამოუცხადა ნესტორს, რამაც იხსნა ის კრების მიერ შეჩვენებისაგან.⁵ მესამე თხზულება — ეპისტოლე, მიწერილი მარი (ან მარინა) სპარსის მიმართ, ეკუთვნოდა ედესის ეპისკოპოსს ივას, რომელიც თეოდორე

1 ევტიქის მოძღვრებას დიდი რეზონანსი ჰქონდა. ალექსანდრიელმა მონოფიზიტებმა კრების დამთავრების შემდეგ თავისი პატრიარქი აირჩიეს და დროთა განმავლობაში ჩამოაყალიბეს კოპტური ეკლესია (სახელწოდება კოპტური ენისაგან მოდის, რომელზედაც ღვთისმსახურებას ისინი ასრულებდნენ). სომხური ეკლესია ღვინის 536წ. კრებაზე გაემიჯნა ქალკედონის კრებას. სირიაში და მესოპოტამიაში მონოფიზიტებმა მიიღეს იაკობიტების სახელწოდება, იაკობ ბარდაის (541-578წწ.) სახელის მიხედვით, რომელმაც მათ სექტას ჩამოყალიბებული სახე მისცა (Остроумов М. დასახ. ნაშრომი, გვ. 209).

2 Деяния вселенских соборов. II т. стр. 492-494.

3 იქვე, ტ. I, გვ.

4 Pitra, I, გვ. 517, ქართ. ტექსტი, გვ.

5 Деяния, т. I стр.

მომფსევსტელს დიდ საეკლესიო მოღვაწედ და მართლმადიდებლური ეკლესიის მამად აცხადებდა და ჩირქს ცხებდა თავის წინამორბედ ეპისკოპოსს ედესის კათედრაზე, რაულს, რომელმაც ივას სიტყვებით, უსამართლოდ გამოუცხადა ანათემა თეოდორეს.

ამ ეპისტოლეში მრავალი მორწმუნე თეოდორე მომფსევსტისა და ნესტორის მოძღვრების მიმდევარი გახდა. ამ ეპისტოლის გამო ეპისკოპოს ივას საკითხი კონსტანტინეპოლის პატრიარქის დავალებით გაარჩია ბერიტის ადგილობრივმა კრებამ და რადგანაც ივამ ანათემა გამოუცხადა ნესტორსა და მის მოძღვრებას, მას დაუტოვეს ეპისკოპოსობის პატივი. სამაგიეროდ, სასტიკად დაუწვეს დევნა მას ალექსანდრიის პატრიარქმა დიოსკორემ და მისმა მოძრებებმა, რადგან მისი მოძღვრება ეწინააღმდეგებოდა ეგვიპტის მონოფიზიტური მოძღვრების არსს.

თავისი კათედრიდან ეფესოს “ყაჩაღური” კრების მიერ განდევნილმა და დილეგში ჯდომით გაწამებულმა ივამ თხოვნით მიმართა ამ დროს შეკრებილ-ქალკედონის კრებას, გაერჩია მისი საკითხი. კრებამ განიხილა ბერიტის ადგილობრივი კრების აქტები და ივა აღადგინა თავის უფლებებში, ხოლო დასახელებული ეპისტოლის შესახებ კრებას არ გამოუტანია რაიმე გარკვეული დადგენილება, ამიტომ ამ ეპისტოლით ბევრი ქრისტიანი სარგებლობდა, რამაც ხელი შეუწყო მასში გატარებული ქრისტიანული დოგმის საწინააღმდეგო აზრების გავრცელებას.

სწორედ დასახელებულ ავტორთა თხზულებების შემწევობით ნესტორიანული მოძღვრების ხელახალი აღორძინების მტკივნეული საკითხი გახდა კონსტანტინეპოლის მსოფლიო კრების მოწვევის საბაბი. მეხუთე მსოფლიო კრების აქტებიდან ნათელია, რომ ძირითადი საკითხი, რომლის ირგვლივაც მიმდინარეობდა მსჯელობა, ე.წ. „სამი თავის“ საკითხი იყო. „სამი თავი“ გულისხმობდა სწორედ ზემოთ დასახელებულ ავტორებსა და მათ თხზულებებს:

1. თეოდორე მომფსევსტელის თხზულებებში გატარებულ მწვალებლურ აზრებს, რომელთა რეზუმირებული შინაარსი მის მიერ ჩამოყალიბებული რწმენის სიმბოლოში იყო მოცემული.

2. თეოდორიტე კრიტელის კირილე ალექსანდრიელის ნესტორიანობის წინააღმდეგ მიმართული 12 ანათემის საწინააღმდეგოდ და გასაბათილებლად დაწერილი 12 ანათემა და სხვა თხზულებანი.

3. ივა ედესელის ეპისტოლე მარი (ან მარინა) სპარსის მიმართ.

მეხუთე მსოფლიო კრება შეიკრიბა კონსტანტინოპოლში 553 წელს იმპერატორ იუსტინიანე I-ის ბრძანებით. კრებას თავმჯდომარეობდა კონსტანტინეპოლის პატრიარქი ეგვიპტი. კრებამ მეოთხე და მეხუთე სხდომებზე იმსჯელა თეოდორე მომფსევსტელსა და თეოდორიტე კრიტელის შესახებ, ხოლო მეექვსე სხდომა მთლიანად ივა ედესელის დასახელებული ეპისტოლის განხილვას მიუძღვნა. მერვე სხდომაზე გამოქვეყნდა განაჩენი: სამივე ეპისკოპოსი მიუხედავად იმისა, რომ ისინი დიდი ხნის გარდაცვლილები იყვნენ, მათი თხზულებები კრებამ შეაჩვენა და ანათემა გამოუცხადა.

მეხუთე მსოფლიო კრებას დისციპლინარული კანონები არ შეუდგენია.

6. კონსტანტინეპოლის მეექვსე მსოფლიო კრება. ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო კრების მიერ შეჩვენებული (განკვეთილი) ეკტიქის მონოფიზიტური მოძღვრება მალე წყარო გახდა ახალი მწვალებლობის წარმოშობისა, რომელიც მონოთელიტობის სახელითაა ცნობილი. ახალი მოძღვრება კომპრომისს წარმოადგენდა მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების შესარიგებლად. მონოფიზიტობის საწინააღმდეგოდ და დიოფიზიტების მსგავსად ქრისტეში განხორციელების შემდეგ ორი ბუნების არსებობის დაშვება, ხოლო მონოფიზიტების მსგავსად, და დიოფიზიტების საწინააღმდეგოდ, ქრისტეში ერთი ნებისა და ენერჯის აღიარება ნაკარნახები იყო არა მარტო რელიგიურ განხეთქილებათა აღმოფხვრის ცდით, არამედ სახელმწიფოს მტკიცე პოლიტიკური ერთიანობის მიზნებითაც. შემთხვევითი არაა, რომ ბიზანტიის იმპერატორთა მთელი თაობა (ჰერაკლე, კონსტანტინე და კონსტანტი 622-680წწ.), ჰერაკლედან დაწყებული კონსტანტინე პოგონატის მეფობის დასაწყისამდე, ახალი მოძღვრების მიმდევართა და აქტიურ მებრძოლთა რიგებში აღმოჩნდა.

ქალკედონის კრებამ მიზანს ვერ მიაღწია. ეკტიქის მონოფიზიტური მოძღვრება ვერ აღმოფხვრა. პირიქით, ქრისტიანული სამყარო დაპირისპირებულ ორ უზარმაზარ ბანაკად იქცა და ქალკედონიტთა და მონოფიზიტთა შორის გააფთრებული ბრძოლა გაჩაღდა. ქალკედონის კრების შემდეგ მონოფიზიტთა ისეთი ძლიერი კერების არსებობა ალქსანდრიაში, სირიაში, სომხეთში და სხვ. სრულიად არ ტოვებდა ისეთ შთაბეჭდილებას, რომ მონოფიზიტობა სასიკვდილოდ განწირულ მოძღვრებას ჰგავდა. ამიტომ გახდა საჭირო უნიონალური პოლიტიკის გატარება როგორც რელიგიური, ასევე პოლიტიკური ხაზით. ასეთი პოლიტიკის შედეგი იყო მონოთელიტური მოძღვრების ერთ-ერთი მედრომის, კიროს ფაზისეელის სამყაროს ცენტრში – ალექსანდრიაში პატრიარქად და ამავე დროს ეგვიპტის პოლიტიკურ განმგებლად გადმოყვანა იმპერატორ ჰერაკლეს მიერ. მონოთელიტური მოძღვრების მამამთავრად თეოდორე ფარანელი – მონოფიზიტი ეპისკოპოსი ითვლება, ხოლო მისი აქტიური დამცველნი და გამაგრებლებელნი იყვნენ სერგი კონსტანტინეპოლის პატრიარქი, იაკობიტთა წრეში აღზრდილი სირიელი და კიროს ჯერ ფაზისელი, შემდეგ ალექსანდრიელი პატრიარქი, რომელსაც ეკუთვნის 9 პუნქტისაგან შედგენილი ანათემა სარწმუნოების დოგმის საკითხებთან დაკავშირებით.

ქრისტიანული მრწამსის დამცველად მათ წინააღმდეგ გამოდიოდა სოფრონი. ჯერ კიდევ როცა ის ბერი იყო, მან ეპისტოლეებით მიმართა სერგი კონსტანტინეპოლელსა და კიროს ალექსანდრიელს, ხოლო როცა იერუსალიმის პატრიარქი გახდა, მოიწვია ეპისკოპოსთა კრება, რომელმაც გამოაშკარავა მონოთელიტთა არსი და შეაჩვენა ისინი. სერგიმ იხილა პაპ ჰონორიუსთან და სოფრონის ახალი ერეტიკული აზრების გავრცელება დააბრალა, რომელიც ორ ნებასა და ორ მოქმედებაში გამოიხატებოდა. პაპის გულგრილი პასუხი სერგის, კიროსისა და სოფრონის მიმართ, რაც გამოიხატებოდა მოთხოვნაში, რომ შეეწყვიტათ ყოველი კამათი ახალ საკითხებზე, გახდა საკმარისი, რომ მონოფიზიტებს ჰონორიუსის სახელი მათი მოძღვრების დამცველის როლში გამოეყენებინათ. სერგი კონსტანტინეპოლელის შემკვიდრებები ამ კათედრაზე – პიროსი, პავლე და ჰეტრე, ისევე, როგორც იმპერატორ ჰერაკლეს შემკვიდრებები – ჯერ შვილი კონსტანტინე და

შემდეგ შეილიშვილი კონსტანტი მონოთელიტობის ერთგულნი დარჩნენ. მიუხედავად იმისა, რომ რომის პაპის, მარტინე I-ის ინიციატივით მოწვეულმა ლატერანის კრებამ სასტიკი განაჩენი გამოუტანა უკვე გარდაცვლილ თეოდორე ფარანელს, კიროს ალექსანდრიელს, სერგი და პიროს კონსტანტინეპოლელებს, აგრეთვე ცოცხალ პავლე კონსტანტინეპოლელს (ისინი ერეტიკოსებად გამოაცხადა) და აღიარა ქრისტეში ორი ნება და ორი მოქმედება. კონსტანტი იმპერატორი არამარტო სასტიკად გაუსწორდა მონოთელიტების წინააღმდეგ ბრძოლაში პაპის მოკავშირეს და დამხმარეს, მაქსიმე აღმსარებელს და მის ორ თანამოღვაწესთან, არამედ თვით პაპი დააპატიმრა და ექსორია უყო ხერსონში, სადაც მას ხანგრძლივ და შევიწროვებულ ცხოვრებაში აღმოხდა სული. კონსტანტის მოკვლის შემდეგ ტახტზე ასული კონსტანტინე, პოგონატად წოდებული, თავისი წინაპრების საწინააღმდეგო მოქმედებას შეუდგა: ჯერ პაპ დომნთან, ხოლო შემდეგ მის მემკვიდრე აგათონთან დაიწყო მოლაპარაკება მონოთელიტობის გასანადგურებლად მსოფლიო კრების მოწვევის საკითხზე.

მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრება შედგა კონსტანტინეპოლში, სამეფო თაღებიან პალატაში 681 წელს, რომელსაც აგათონ პაპის 4 ლეგატიდან 3 თავმჯდომარეობდა.

მეექვსე მსოფლიო კრებამ ანათემა გამოუცხადა მონოთელიტური მოძღვრების უკვე დიდი ხნის წინ გარდაცვლილ ბელადებს: თეოდორე ფარანელს, კიროს ალექსანდრიელს, სერგი, პიროს, პავლე და პეტრე კონსტანტინეპოლელებს და წარმოიდგინეთ რომის პაპ ჰონორიუსსაც კი! და მთელი სისასტიკით დაგმო ეს მოძღვრება. სხვათა შორის, კრებაზე გამოაშკარავდა ანტიოქიის იმდროინდელი პატრიარქის მაკარის, მონოთელიტური მიდრეკილებანი, რისთვისაც ის მის ორ მოწაფესთან, სტეფანე და პოლიხრონი ხუცესებთან ერთად განკვეთილი იქნა. იმპერატორმა კონსტანტინემ სპეციალური ედიქტით დაამტკიცა კრების გადაწყვეტილებანი.

მეექვსე მსოფლიო კრებას დისციპლინარული კანონები არ შეუდგენია. მისი საქმიანობა მხოლოდ დოგმატიკის საკითხებით ამოიწურა. დოგმატიკის საკითხებში მან ქრისტეში ორი ნებისა და ორი მოქმედების დოგმა დააკანონა.

7. ე.წ. „ტრულის“ საეკლესიო კრება. მეხუთე და მეექვსე კონსტანტინეპოლის მსოფლიო კრებათა დღის წესრიგი ისევ ახალ ერეტიკულ მოძღვრებათა წინააღმდეგ ბრძოლის პროგრამით იყო შევსებული, ოღონდ წინა მსოფლიო კრებებისაგან განსხვავებით, მათ საეკლესიო დისციპლინარული კანონები არ შეუმუშავებიათ, დასახელებულ კრებათა საქმიანობა წმინდა დოგმატიკური საკითხების კვლევა-ძიებით ამოიწურებოდა. მაგრამ ქრისტიანულ ეკლესიაში შექმნილი მდგომარეობა მსოფლიო კრების ავტორიტეტით შედგენილ ისეთ საეკლესიო კანონმდებლობას მოითხოვდა, რომელიც მეოთხე მსოფლიო კრების შემდეგ საუკუნეების განმავლობაში მრავალწახნაგოვანი კრებებით შერყეულ საეკლესიო დისციპლინას განამტკიცებდა, აღადგენდა და დაამტკიცებდა წინა საუკუნეების მსოფლიო და უმნიშვნელოვანეს ადგილობრივ კრებათა კანონმდებლობას. სწორედ ამ მიზნით მეექვსე მსოფლიო კრების მოწვევიდან ათი წლის შემდეგ, 691წ., კონსტანტინეპოლის სამეფო პალატის თაღებიან დარბაზში (τρουλον) იუსტინიანე II-ის მეფობის დროს მოწვეული იქნა 227 ეპისკოპოსისგან შემდგარი საეკლესიო კრება,

რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში „ტრულის“ კრების სახელს ატარებს. თუმცა უძველეს წყაროებშივე მას მეექვსე მსოფლიო კრების სახელწოდებითაც იხსენიებენ, რითაც ხაზგასმულია ამ ორი კრების იურიდიული (და არა ისტორიული) გაიგივება. მართლაც, „ტრულის“ კრება VI მსოფლიო კრების ორგანულ გაგრძელებას წარმოადგენს. უფრო მეტიც, „ტრულის“ კრებას ზოგჯერ მეხუთე-მეექვსე კრებას უწოდებენ, რადგან მას მიაწერენ V-VI მსოფლიო კრებათა მიერ საეკლესიო კანონმდებლობის სფეროში დაშვებული ხარვეზების შევსებას. ამიტომაც, რომ ტრულის კრება VI მსოფლიო კრებისაგან ვერ იქნებოდა აღიარებული მსოფლიო კრების უფლებებში.

ტრულის კრების მიერ გამოტანილ 102 საეკლესიო კანონს აღმოსავლეთის ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. კრებამ ჩაატარა კანონიკური სამართლის წყაროების რევიზია და უკუაგლო ერთ-ერთი ასეთი წყარო, „მოციქულთა დადგენილებებად სახელწოდებული (მე-2 კანონი), დაამტკიცა და პრაქტიკული გამოყენებისათვის სანქცია მისცა მანამდე კერძო პირების ინიციატივით შედგენილ კანონიკურ კრებულს, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში 14-ტიტლოვანი სინტაგმის, ხოლო შემდეგ XIV ტიტლოვანი ნომოკანონის სახელწოდებით არის ცნობილი და ძირითადი კანონიკური კოდექსის პროტოტიპს წარმოადგენს (მე-2კან.). ტრულის კრებამ შეასწორა და შეავსო მანამდე არსებული საეკლესიო კანონების მთელი წყება (14,16,25,29,30 და სხვ.), გამოსცა ახალი კანონები, რომელთაგან ზოგი მიმართულია რომის (13,55,67,73,82) და ზოგი სომხურ (33,56) ეკლესიათა ჩვეულებებისა და პრაქტიკის წინააღმდეგ.

დასავლეთის ეკლესია არ ცნობს „ტრულის“ კრების ყველა კანონის საკანონმდებლო ძალას, განსაკუთრებით იმ კანონებისა, რომლებიც რომის ეკლესიის წინააღმდეგ არიან მიმართული, აგრეთვე რომლებიც სამღვდლო პირთა ქორწინებას ეხება (მაგ. 30-ე) და კიდევ, რომლებიც ამტკიცებენ კონსტანტინეპოლის ეკლესიის თანაბარ უფლებებს რომის ეკლესიასთან (კან. 36-ე). რომის ეკლესია საერთოდ აკრიტიკებს „ტრულის“ კრების მიერ მკაცრად ჩამოყალიბებული ძირითადი კანონიკური კოდექსის შედგენილობას, რადგან მასში, გარდა კართაგენის კრების კანონებისა, არაა შეტანილი დასავლეთის ეკლესიის კრებათა არც ერთი კანონი, ხოლო საეკლესიო მოღვაწეთა კანონებში, გარდა აღმოსავლეთის ეკლესიის მამებისა, არცერთი რომაელი მღვდელმთავრებისა და დასავლეთის ეკლესიის მოძღვართა არცერთი კანონი.

8. ნიკეის მეშვიდე მსოფლიო კრება. ქრისტიანული რელიგიის ისტორიაში უკანასკნელი, რიგით მეშვიდე მსოფლიო საეკლესიო კრება ე.წ. ხატმებრძოლეობის წინააღმდეგ შეიკრიბა. კედრენის ისტორიის მოწმობით, ხატმებრძოლეობის ერესიარხად ვინმე ებრაელი, სახელად სარანტაპიქი არის დასახელებული, რომელმაც პირველმა შთააგონა არაბთა მეფე იზიდას, გაენადგურებინა ხატები, როგორც კერპთაყვანისმცემლობის ნაშთი. ახალმა ერეტიკულმა მოძღვრებამ მალე პოვა გავრცელება და კონსტანტინე ნაკოლიელი ეპისკოპოსისა და ვინმე ვეზერის შთაგონებით იმპერატორმა ლეონ ისაგრიელმა სასტიკი ომი გამოუცხადა ხატთაყვანისმცემლობას. მან დაარბია არა მარტო მონასტრები და ეკლესიები, არამედ კერძო სახლებიც და

ყველგან მოსპო ხატები და საკულტო სკულპტურული გამოსახულებანი. იმპერატორი სასტიკად უსწორდებოდა ყველას, ვინც კი მისი ბრძანებების შესრულებაში ოდნავ წინააღმდეგობასაც კი გაუწევდა. იოვანე დამასკელს ხატების დასაცავად დაწერილი თხზულებებისათვის მარჯვენა ხელი მოჰკვეთეს, ხოლო ქრისტიანული, ტრადიციული ღოგმების დამცველი კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანე კათედრიდან ჩამოაგდეს და მის მაგივრად კათედრაზე იმპერატორის თვალსაზრისის გამტარებელი ანასტასი აიყვანეს. საქმეს არ უშველა არც გრიგოლი პაპის მიერ რომში შეკრებილმა კრებამ და მის მიერ იმპერატორისადმი გაგზავნილმა ეპისტოლემ და არც პაპის ანათემამ, არც იმპერატორისათვის იტალიაში ხელისუფლების ჩამორთმევამ (რა თქმა უნდა, პაპის მხოლოდ ფორმალური დადგენილებით).

ლეონ ისავრიელის მეძკვიდრე კონსტანტინე, კოპრონიმად წოდებული, მამაზე შორს წავიდა ხატების წინააღმდეგ ბრძოლის საქმეში. მან კონსტანტინეპოლში მოიწვია კრება, რომელსაც 300-ზე მეტი ეპისკოპოსი ესწრებოდა. კრებამ გამოითანა დადგენილება ხატების გაუქმების შესახებ, რასაც იმპერატორის ძალდატანებით ხელი მოაწერა დამსწრე ეპისკოპოსთა ნაწილმა, ხოლო ვინც წინააღმდეგი იყო, არაადამიანურად აწამეს. კონსტანტინეპოლის კათედრაზე გარდაცვლილი ანასტასის ნაცვლად ხატმებრძოლი კონსტანტინე ბერი აირჩიეს. კრებამ განკვეთა და ანათემა გამოუცხადა გერმანე კონსტანტინეპოლელს, გიორგი კვიპრელსა და იოანე დამასკელს – ხატთა თაყვანისცემის ყველაზე უფრო თავგამოდებულ დამცველებს.

არც ლეონ მეოთხის ხანმოკლე მეფობას შეუცვალა რაიმე – ხატების წინააღმდეგ ბრძოლა მიმდინარეობდა მთელი სისასტიკით. მხოლოდ მისი გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ასულმა მისმა მეუღლემ ირინემ და შვილმა კონსტანტინემ გადაწვიტეს, სარწმუნოების ეს მტკივნეული საკითხი მსოფლიო კრებაზე განხილულიყო. კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა პავლემ უარი თქვა კათედრაზე, როგორც ცოდვილმა, რადგანაც მან ხელი მოაწერა კონსტანტინე კოპრონიმის მიერ მოწვეული კრების დადგენილებებს ხატების მოსპობის შესახებ. ამის გამო სასჯელი უნდა მოიხადოს და ნებაყოფლობით ეპიტიმია დაადვას თავის თავს რომელიმე მონასტერში განმარტოებით. იმპერატორებმა ახლად არჩეულ ტარასი კონსტანტინეპოლელს დაავალეს მსოფლიო კრების მოწვევის თადარიგი.

რომის პაპ ადრიანესადმი ტარასის მიერ გაგზავნილი ეპისტოლის პასუხად მან კრებაზე დასასწრებად თავისი ლეკატები გამოაგზავნა კონსტანტინოპოლში. ხატმებრძოლები, რომლებიც დიდი ხანია კონსტანტინოპოლში ბატონობდნენ, შეუდგნენ ხალხის ამხედრებას მოსალოდნელი კრების წინააღმდეგ და დროებით მიზანსაც მიაღწიეს, კრება რამდენიმე ხნით გადაიდო, ხოლო შემდეგ გადაწყდა მისი ნიკაიაში და არა კონსტანტინოპოლში მოწვევა. კრება გაიხსნა 787 წლის 24 სექტემბერს და გაგრძელდა ერთი თვე. კრების 8 სხდომიდან 7 გაიმართა ნიკაიაში, ტარასი კონსტანტინოპოლელის თავმჯდომარეობით, ხოლო ბოლო სხდომა კონსტანტინოპოლში – იმპერატორთა მონაწილეობით და თავმჯდომარეობით. წყაროთა ჩვენების საფუძველზე, კრების მონაწილე ეპისკოპოსთა რიცხვი მერყეობს 330 და 367-ს შორის. აღსანიშნავია, რომ

კრებამ დიდი ჰუმანურობა გამოიჩინა: ვისაც ხელი ჰქონდა მოწერილი კობრონიმის მიერ მოწვეული კრების დადგენილებებზე ხატების აკრძალვის შესახებ და ამის შესახებ გულახდილად განაცხადა და შეწყალება ითხოვა – ყველას ეპატია. წარმოიდგინეთ, რომ ბევრი მათგანი, რომლებმაც ხუცესისა და ეპოსკოპოსობის პატივი ხატმებრძოლთა სექტაში ყოფნის დროს მიიღეს, დატოვებული იქნენ თავანთ ხარისხში, თუკი მათ სხვა რაიმე დანაშაულიც არ ჰქონდათ ჩადენილი.

კრებამ საყოველთაოდ აღადგინა ხატთაყვანისმცემლობა და განკვეთა მწვალებლობის ერესიარხები – კონსტანტინეპოლის ყოფილი პატრიარქები – ანასტასი, კონსტანტინე და ნიკიტა. კრებამ გარდა ძირითად დოგმატიკურ საკითხში მიღებული დადგენილებისა, შემუშავა 22 დისციპლინარული კანონი. აღმოსავლური ეკლესიის ყველა კანონიკურ კრებულში ნიკეის VII მსოფლიო კრების კანონების სწორედ ეს რიცხვია შეტანილი.

III. ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა კანონმდებლობა

ადგილობრივ საეკლესიო კრებებს, როგორც საეკლესიო საკანონმდებლო ორგანოს, გაცილებით უფრო ძველი ისტორია აქვს, ვიდრე მსოფლიო კრებას. ეს ფაქტი დიდ ახსნა-განმარტებას არც მოითხოვს, რადგან, როგორც ზემოთ ითქვა, მსოფლიო კრების მოწვევა შესაძლებელი გახდა მხოლოდ IV საუკუნის პირველი ნახევრის შემდეგ, როცა ქრისტიანობამ ოფიციალური ლეგალური მდგომარეობა მოიპოვა კონსტანტინე დიდის მიერ გამოცემულ მილანის 312წ. ედიქტის საფუძველზე, ხოლო მანამდე 3 საუკუნის განმავლობაში ნახევრად არალეგალურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა და, მიუხედავად ამისა, ამ ხნის განმავლობაში მაინც მოასწრო თითქმის საბოლოოდ ჩამოყალიბებინა თავისი იურიდიულ-ორგანიზაციული სახე, რაშიც გარკვეული როლი ითამაშა ამ პერიოდის ადგილობრივ კრებათა მიერ მიღებულმა კანონმდებლობამაც.

ადგილობრივი კრება ეკლესიის მუდმივად მოქმედ პერიოდულ ორგანოს წარმოადგენდა, საწინააღმდეგოდ მსოფლიო კრებისა. მოციქულთა კანონებში და ნიკეის კრების კანონებში ნათლად ჩანს ტრადიცია, რომ თითოეულ ეპარქიას (უფრო გვიან მიტროპოლიას) წელიწადში ორჯერ უნდა მოეწვია კრება მტკიცედ დადგენილ ვადებში, ხოლო VII საუკუნეში ე.წ. ტრულის 691 წლის კრებამ სხვადასხვა მიზეზების გამო ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა წლის განმავლობაში მოწვევის რაოდენობა ერთამდე დაიყვანა.

მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა საკანონმდებლო კომპეტენციაში. ჯერ ერთი, მსოფლიო კრება უფლებამოსილი იყო ჩამოეყალიბებინა მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის სავალდებულო სარწმუნოებრივი დოგმატის ფორმულა, ხოლო ადგილობრივ კრებას ასეთი ფორმულის შემუშავების უფლება არ ჰქონდა. მეორეც, დისციპლინარული კანონების ჩამოყალიბებაშიც მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა: როგორც ითქვა, მსოფლიო კრების მიერ დადგენილი დისციპლინარული კანონები სავალდებულოა ყველა ქრისტიანისათვის, ხოლო ადგილობრივი კრების კანონმდებლობას მხოლოდ ადგილობრივი, ვიწრო ეპარქიალური

მნიშვნელობა ენიჭება. თუკი ამის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს ძირითად კანონიკურ კოდექსში შეტანილი 10 ადგილობრივი კრების კანონები (იხ. ქვემოთ), ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ამ კრებათა კანონებმა საყოველთაო ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობა მიიღო მხოლოდ მსოფლიო კრებათა სანქციით (იხ. VI მს. კრ. 2კნ. VII მს.კრ.).

რაც შეეხება თვით კანონების შინაარსს, მსოფლიო და ადგილობრივ კრებათა შორის განსხვავება თითქმის არ შეიმჩნევა. უფრო მეტიც — ადგილობრივი კრების ზოგიერთი კანონი, რომელიც ეკლესიის ორგანიზაციის საკითხებს ეხება, ხშირად უფრო მნიშვნელოვანია (მაგ. ანტიოქიის 34კან.), ვიდრე მსოფლიო კრების ისეთი კანონები, რომლებიც მხოლოდ კერძო შემთხვევის გამო არის გამოტანილი (მაგ. III მს. კრების თითქმის ყველა კანონი)¹ და პირიქით. ადგილობრივი კრების კანონთა მოქმედების ხანგრძლივობა და მოქმედების სფერო გაცილებით შეზღუდულია, რადგან რომელიმე კონკრეტული კანონი შეიძლება შეასწოროს ან გააუქმოს ამავე ეპარქიის მომდევნო ადგილობრივმა კრებამ.

ადგილობრივ კრებათა ისტორიის ძველი კანონისტი მეცნიერები იწყებენ ე.წ. იერუსალიმის მოციქულთა კრებით, რომელიც თითქოსდა 46წ. შედგა და შეადგინა საეკლესიო კანონები. სხვა ცნობა I-II საუკუნის ადგილობრივ კრებათა შესახებ, რომლებმაც საეკლესიო კანონები შეადგინეს, ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში ცნობილი არ არის.² როგორც ფიქრობენ, I-II საუკუნეების საეკლესიო კანონმდებლობა კმაყოფილდებოდა უძველესი დროიდან მომდინარე ტრადიციული ანუ ჩვეულებითი კანონმდებლობით.³

პირველი ადგილობრივი კრება, რომელმაც 2 კანონი განაწესა, არის კართაგენის კრება ეპისკოპოს აგრიპინუს თავმჯდომარეობით დაახლოებით 218-222წწ.⁴ თუმცა უცნობია კრების მონაწილე ეპისკოპოსთა რაოდენობა და აგრეთვე კრების წერილობითი საქმიანობა. ამ კრების შესახებ ცნობილია მხოლოდ კვიპრიანე კართაგენელის ეპისტოლიდან კვინტის მიმართ. უფრო მეტი ცნობებია შემონახული ადგილობრივ კრებათა შესახებ თვით კვიპრიანე კართაგენელის მოღვაწეობის პერიოდიდან. ეს ცნობები ძირითადად მის წერილებშია დაცული. 251 წლის კართაგენის კრება, რომელიც იხილავდა ქრისტიანობის ღვინის პერიოდში სხვადასხვა ცოლვით დაცემულ ქრისტიანთა საკითხს, კვიპრიანეს მოწმობით, ერთ-ერთი ხალხმრავალი კრება ყოფილა. კრებას გამოუტანია დადგენილებები, რომელიც გრაგნილის სახით დაეგზავნა კართაგენის ეკლესიის ეპარქიებს. ამ გრაგნილს ჩვენამდე არ მოუღწევია.

1 Заозерский Н. Исторические обозрения источников права, М. 1891, 188.

2 II საუკ. ადგილობრივი კრებებიდან Hefelle ასახელებს 17 ადგილობრივ კრებას, რომელთა შესახებ მეტ-ნაკლებადაა ცნობები შემონახული, თუმცა რომელიმე მათგანის მიერ საეკლესიო კანონების დადგენაზე არსად მინიშნებაც კი არ არის. იხ. Hefelle, Concilengeschichte, B. I, p. 81-93.

3 Заозерский Н. დასახ. ნაშრომი, გვ. 114-115

4 Hefele, დასახ. ნაშრომი, Iტ. გვ. 94.

255 წლის, ისევე კვიპრიანეს თავმჯდომარეობით მოწვეული, კართაგენის კრების ერთი კანონი კრების აქტების ფრაგმენტითურთ არამარტო დადასტურებულია VI მსოფლიო კრების მე-2 კანონში, არამედ შეტანილია 14-ტიტლონომოკანონის ზოგიერთ ნუსხაში.¹ (ტრაპეზუნდის ნუსხა, რომელიც საფუძვლად უდევს ათენის სინტაგმის გამოცემას, შედარებით გვიანდელი ვითარების ამსახველი ჩანს). დასახელებული კრება, რომელსაც 32 ეპისკოპოსი ესწრებოდა, აგრეთვე კართაგენშივე შეკრებილი ორი ადგილობრივი კრება 256წ., რომელთაგან პირველს 71 ეპისკოპოსი, ხოლო მეორეს 87 ეპისკოპოსი ესწრებოდა, ძირითადად იხილავდა საკითხს, თუ რამდენად სწორია ის საეკლესიო პრაქტიკა, რომელსაც ისინი მისდევდნენ ერეტიკოსების და მათ მიერ მონათლული მრევლის მართლმადიდებლურ ეკლესიაში ხელახლა მიღებისას მონათვლის დროს, თავიანთი ეჭვის შესამოწმებლად ერთდროულად 18 ეპისკოპოსმა მიმართა კვიპრიანეს წერილობით, რამაც გამოიწვია აღნიშნული კრების მოწვევის საჭიროება. წინა ეპოქაში ამგვარ საკითხებში გასარკვევად რეკომენდებული იყო, მიემართათ იმ უძველესი ეკლესიის პრაქტიკისათვის, რომელიც მოციქულთა მიერ დაარსებულად ითვლებოდა. IIIს. მეორე ნახევარში ასეთი საშუალება არ აღმოჩნდა საკმარისი. რომის ეპისკოპოსმა სტეფანემ კვიპრიანეს მიუთითა რომის ეკლესიის ჩვეულებაზე, რომელიც სტეფანეს მტკიცებით მოციქულთა გადმოცემებს ეყრდნობოდა, რაზედაც კვიპრიანესგან ასეთი პასუხი მიიღო: „შეუმჩნევლად დამკვიდრებული ზოგიერთი ჩვეულება არ უნდა წარმოადგენდეს დაბრკოლებას ჭეშმარიტების გამარჯვებისა და დამკვიდრებისათვის, რადგან ჩვეულება ჭეშმარიტების გარეშე მხოლოდ ძველი ცთომილებაა („заблуждение“).²

IIIს.-ის დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიათა ადგილობრივი კრებების შესახებ ასეთი დაწვრილებითი ცნობები არ შემონახულა, მაგრამ ამ პერიოდში რომ ადგილობრივი კრებები ჩვეულებრივ საეკლესიო ორგანოს წარმოადგენდა, რომლებსაც საეკლესიო ორგანიზაციისა და დისციპლინის საკითხებზე კანონები გამოჰქონდათ, ეს წყაროების მიხედვით ნათლად დასტურდება. მაგ. კესარია - კაპადაუკიის ეპისკოპოსი კვიპრიანეს მიმართ გაგზავნილ ეპისტოლეში აღნიშნავს: „განვიხილეთ რა ეს საკითხი მთელი გულმოდგინებით და სისრულით იკონიის კრებაზე, დავადგინეთ, აკრძალოთ ყოველგვარი ნათლისცემა, რომელიც ეკლესიის გარეთ ხდება“³.

აღბათ, იკონიის კრების დასახელებული კანონი ჰქონდა მხედველობაში ბასილი დიდს, როცა თავის პირველ კანონში ამბობდა: „სთნდა პირველთა მამათა, კვიპრიანეს ვიტყვ და ფირმილიანეს, ჩუენსა ამათ ყოველთკს ერთისა საზღერის განჩენად“⁴. ევსები კესარიელი გვიამბობს რა ორიგენის ხუცად კურთხევის შესახებ, შენიშნავს: „თუ რა განხეთქილებანი მოხდა ამის შემდეგ და ამ განხეთქილებათა გამო თუ რამდენი კანონი

1 ათენის სინტაგმა, ტ. III, გვ. 2-6. იხ. აგრ. Никодим, Талкование... გვ. 25. გვ. 26, შენიშვნა 1.

2 Творения св. Киприана, стр. 308.

3 იქვე, стр. 334. Нეფელეს ვარაუდით ეს კრება 230-35წწ. შედგა. იხ. Concilengeschichte, t.I.s. 98.

4 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 473, 30.

დაადგინეს ეკლესიათა წინამძღვრებმა, ყველაფერი ამის გადმოსაცემად საჭირო იქნებოდა სპეციალური წიგნი”¹.

IV საუკუნის საეკლესიო კანონმდებლობაში შემორჩენილი აშკარა კვალი გვიჩვენებს, რომ IV და მომდევნო საუკუნეებმა საკმაოდ სრული საეკლესიო მემკვიდრეობა მიიღო წინა საუკუნეებიდან. მაგ. ანკვირიის (314წ.) 23 კანონი ამბობს: „უნებლიეთისა კაცის-ეკლესიათს პირველი უკვე საზღვარი (Πρώτερος όρος) შუდ ბრძანებას სრულისა ზიარებისა მიმთხევასა”². ნეოკესარიის (314-324წწ.) კრების მესამე კანონი ადგენს: „რომელნი მრავალსა ქორწილითა შინა შთავრდომილ არიან, ჟამი უკუე განსაზღვრებული მათთვის ცხად არს”³. მსგავსი მითითებანი ბლომად მოიპოვება ნიკეის კრებისა და მის მომდევნო დროის კრებათა კანონებში, რაზედაც სიტყვას აღარ გაგაგრძელებთ.

IV საუკუნიდან დაწყებული, წყაროები უხვ მასალას გვაწვდიან ადგილობრივ კრებათა შესახებ ქრისტიანული სამყაროს სხვადასხვა ქვეყნებში: საბერძნეთში ანუ ბიზანტიაში, აფრიკაში, იტალიის პროვინციებში, ესპანეთში, საფრანგეთში ანუ გალიაში, ბრიტანეთში, ახლანდელი გერმანიის ქვეყნებში და სხვ.

Hefele-ს თავის “საეკლესიო კრებათა ისტორიაში” IV საუკუნიდან VI ს. I ნახევრამდე, იმპერატორ იუსტინიანეს გამეფებამდე, დასახელებული აქვს 58 ადგილობრივი კრება, რომლებსაც საერთო ჯამში 1129 კანონი შეუქმუშავებია⁴. ადგილობრივ კრებათა ასეთი ზღვა მასალიდან მხოლოდ უმცირესი ნაწილი შევიდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად კოდექსში. კოდექსის მასალა ძირითადად განსაზღვრულია VI მსოფლიო კრების (ტრულის) მე-2 კანონით, სადაც წინა პერიოდის მსოფლიო კრებათა ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობის კანონთა შორის VI კრება ასეთსავე ძალასა და მნიშვნელობას ანიჭებს 10 ადგილობრივი კრების კანონებს, რომელთაგან რვა აღმოსავლური ეკლესიის კრებებია, სახელდობრ: ანკვირიის, ნეოკესარიის, დანგრის, ანტიოქიის, ლაოდიკიის, კონსტანტინეპოლის 394წ., კონსტანტინეპოლის 861წ. და კონსტანტინეპოლის 879წ., ხოლო ორი დასავლეთის — სარდიკიისა და კართაგენის. მოკლედ შევეხთ თითოეული მათგანის ისტორიას.

1. ანკვირიის ადგილობრივი საეკლესიო კრება. მაქსიმიანე იმპერატორის (დიოკლიტიანეს თანამმართველი) მეფობის დროს ქრისტიანთა დევნის პერიოდში ბევრი მორწმუნე შიშისა და ძალდატანების გამო განუდგა ქრისტიანობას, მაგრამ როგორც კი დევნა შეწყდა და შედარებით მშვიდობიანი პერიოდი დადგა, ისევ ქრისტიანობას მოუბრუნდნენ და იხვეწებოდნენ ეკლესიაში მიღებას. ეპისკოპოსთა უმრავლესობისათვის ნათელი არ იყო, შეიძლებოდა თუ არა მათი ხელახლა მიღება, და თუ შეიძლებოდა, როგორი წესით უნდა მომხდარიყო ყოველივე ეს, გასათვალისწინებელი იყო, თუ არა ის გარემოებანი და მიზეზები, რომლებმაც გამოწვიეს მათი განდგომა. ეს საკითხები ეპისკოპოსთა კრების მსჯელობის საგანი უნდა გამხდარიყო. ერთ-ერთი ასეთი კრება

1 Евсевий, церковная история, VI, 23, стр. 358.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 240.

3 იქვე გვ. 241.

4 Hefele, დასახელებული ნაშრომი.

მოიწვიეს 314 წელს ანკვირიაში (გალატელთა პროვინცია), რომელსაც ესწრებოდა მცირე აზიისა და სირიის 18 ეპისკოპოსი, თავმჯდომარეობდა ვიტალი ანტიოქიელი.¹ ანკვირიის ადგილობრივმა კრებამ განიხილა ზემოაღნიშნული საკითხები და დაადგინა 25 კანონი, რომელთაგან 1-9 და 12 ეხება იმ მთავარ საკითხს, რომელმაც დასახელებული კრების მოწვევა განაპირობა, ხოლო დანარჩენი — საეკლესიო დისციპლინის ზოგად საკითხებს. დიონისე მცირის კრებულში, აგრეთვე სხვა ლათინურ გამოცემებშიც ანკვირიის 4 და 5 კანონები შეერთებულია და კანონთა საერთო რიცხვი ამის გამო 24-ია (იხ. Pitra, I, 449). ანკვირიის კრების მე-10 კანონი ტრულის კრებამ გააუქმა თავისი მე-6 კანონით (სასულიერო პირთა ქორწინების შესახებ).

ნეოკესარიის კრება. კრების მოწვევის თარიღი ზუსტად ცნობილი არ არის. კანონიკურ კრებულებში შეტანილ ნეოკესარიის კრების კანონების სათაურში აღნიშნულია, რომ კრება შედგა ანკვირიის კრების შემდეგ და ნიკიის I მსოფლიო კრებაზე ადრე. ამასთანავე, როგორც ფიქრობენ, კრების თავმჯდომარე ყოფილა ვიტალი ანტიოქიელი, რომელიც ანკვირიის კრებას თავმჯდომარეობდა², ხოლო 319 წელს გარდაცვლილა. ამიტომ ნეოკესარიის კრების მოწვევის თარიღი 314-319წწ. უნდა შემოიფარგლოს.³ კრება, რომელსაც 24 ეპისკოპოსი ესწრებოდა, 15 დისციპლინარული ხასიათის კანონი დაადგინა. კანონიკური კრებულების ყველა გამოცემაში ნეოკესარიის კრების კანონთა დასახელებული რიცხვია მოცემული, ხოლო ვოელისა და იუსტელის მიერ გამოცემულ კოდექსებში — მხოლოდ 14 (არ ჩანს 14 კანონი ქორეპისკოპოსთა შესახებ).

2. დანგრის კრება. დანგრის ადგილობრივი კრების მოწვევის ძირითადი მიზეზი იყო სევასტიის (სომხეთში) ნახევრად არიანელი ეპისკოპოსის ევსტათეს და მის მიმდევართა ქადაგება სრული ასკეტიზმის სასარგებლოდ. ისინი მოუწოდებდნენ აბსოლუტურად უარყოფით ქორწინება, შეეჯავრებიათ ხორციანი საჭმელი, განეციცხათ მდიდრები, რომლებიც მთელ თავის ქონებას ეკლესიას არ შესწირავდნენ, რამაც ეკლესიაში უწესრიგობა გამოიწვია.

IV საუკუნის შუა წლებში, დაახლოებით 340 წელს, მოწვეული იქნა ადგილობრივი კრება დანგრაში, პაფლაღონიის მთავარ ქალაქში. კრების თავმჯდომარე იყო ევსები ნიკომიდიელი, კრებას 13 ეპისკოპოსი ესწრებოდა. კრებამ სომხეთის ეპისკოპოსებს (ჩამოთვლილია 14 სახელი) გაუგზავნა ეპისტოლე (რადგან ევსტათი, რომლის ერეტიკულ მოძღვრებას კრება იხილაუდა, სომხეთის ერთ-ერთი პროვინციის ეპისკოპოსი იყო), სადაც აღნიშნულია ევსტათისა და მის მიმდევართა ცლომილება. ამ ეპისტოლეს ერთვის 21 კანონი, რომელთაგან 20 ევსტათიანელების წინააღმდეგ არის მიმართული, ხოლო 21-ე დისციპლინარული კანონების ერთვარ რეზიუმეს წარმოადგენს. ვოელისა და იუსტინიანეს გამოცემაში 20 კანონია შეტანილი. როგორც ჩანს, 21-ე კანონი ეპისტოლის ბოლო ნაწილადაა გაგებული და ეპისტოლესთან ერთად ამოღებულია ტექსტიდან. ასევე

1 Harduini, Concil, coll, I, 269. Pitra, I, 448. Lefele I, 219.

2 Hefele, I, 210.

3 G. Voelli et N. Justelli, bibliotheca juris canonici..., Paris, 1661.

„КОРМЧАЯ КНИГА“-ში, რომელიც სინოდისის მიხედვითაა შედგენილი, ამიტომ ორივეგან 20-20 კანონია – არ არის 21-ე, ბოლო კანონი.

3. ანტიოქიის კრება. ანტიოქიის ადგილობრივი კრება შეიკრიბა 341წ. კრების ძირითადი მიზანი ახლად აშენებული ეკლესიის კურთხევა იყო, რომელიც კონსტანტინე დიდმა დაარსა, ხოლო დაამთავრა მისმა მემკვიდრემ კონსტანციმ. წყაროთა არცთუ ზუსტი მონაცემებით მას 100-მდე ეპისკოპოსი დასწრებია¹. კრებას თავმჯდომარეობდა ანტიოქიის ეპისკოპოსი პლაკეტი. კრების ისტორიული მნიშვნელობა მაინც იმ 25 დისციპლინარულმა კანონმა განსაზღვრა, რომელიც კრებამ გამოიტანა ძირითადი მისიის შესრულების შემდეგ. უნდა შევნიშნოთ, რომ ანტიოქიის კრების კანონთა ზოგადქრისტიანული მნიშვნელობის აღიარება უფრო გვიან მოხდა, ვიდრე ღანგრის კრების კანონებისა, მიუხედავად იმისა, რომ პირველი კრება ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა მეორეს. ზოგიერთი კანონისტის აზრით,² ამის მიზეზი შეიძლება აიხსნას კრების იმ საქმიანობით, რაც მის მიერ დადგენილ კანონში არ აიხსნა: საქმე ისაა, რომ ანტიოქიის კრებამ მიიღო დადგენილება ათანასე ალექსანდრიელის ეპისკოპოსობის ხარისხიდან განკვეთის შესახებ. როგორც ჩანს კრების მონაწილეთა უმრავლესობა ათანასესაგან განსხვავებულ თვალსაზრისზე იდგა დოგმატის საკითხზე, რომლებსაც მოგვიანებით ნახევრადარიანელები ეწოდათ.

ასი წლის შემდეგ, ე.ი. 451წ. ქალკედონის მსოფლიო კრებამ ანტიოქიის კრების კანონებს „წმ. მამათა კანონები“ უწოდა და ერთი საკამათო საკითხის გადასაჭრელად ამ კრების ორ კანონს (4 და 15) დაეყრდნო. მაგრამ კანონიკურ კრებულებში ანტიოქიის კრების კანონები ქალკედონის კრების მოწვევამდე იყო შეტანილი და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ არა მარტო აღმოსავლეთში, არამედ დასავლეთის ეკლესიებშიც.³

ამ ორ ფაქტს შორის თვალსაჩინო წინააღმდეგობა შეიმჩნევა: როგორ მოხდა, რომ საეკლესიო კრებამ და ეკლესიის წმინდა მამებმა ნახევრად არიანული ეპისკოპოსების კრებას, რომელმაც უსამართლოდ განკვეთა ათანასე დიდი, ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი დაუღალავი მოამაგე და მართლმადიდებლური დოგმატის მტკიცე დამცველი სხვადასხვა ერეტიკულ მიმდინარეობასთან ბრძოლაში, „წმინდა მამების კრება“ უწოდეს და მის მიერ მიღებული კანონები გაუტოლეს მსოფლიო კრებათა კანონებსაც კი? ეს გაკვირვება ძლიერდება, როდესაც ვიგონებთ ეკლესიის დიდი მოღვაწის, იოვანე ოქროპირის სიტყვებს წარმოთქმულს მაშინ, როცა საეკლესიო კრება მას ასამართლებდა და მისი დანაშაულის დასადასტურებლად მიუთითებდა ანტიოქიის კრების მე-4 კანონს: „ეს კანონი არ ეკუთვნის ჩვენ ეკლესიას, არამედ არიანულს, რადგან შეიკრიბნენ ანტიოქიაში, რათა მოესპოთ რწმენა ერთარსებისა. არიანელებმა ასეთი კანონი გამოსცეს ათანასეს სიძულვილის გამო“⁴.

1 კრების ჩვენამდე მოღწეულ მოკლე აქტებში ხელისმომწერებში ბევრი შეუსაბამობა შეიმჩნევა, Н. Заозерский, Историческое обозрение источников православной церкви, Москва, 1891, с. 145.

2 М. Остроумов, დასახ. ნაშრ., გვ. 189.

3 Hefelle, დასახ. ნაშრ. I, 584-585.

4 Сократ, Церковная история, VI, 18 (რუსული თარგმანი)

და მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ანტიოქიის კრების დასახელებული 25 დისციპლინარული კანონი, რომელიც მართლაც მართლმადიდებლური ეკლესიის თვალსაზრისით არაფერს ერეტიკულს არ შეიცავს, მტკიცედ დამკვიდრდა ძირითად კანონიკურ კრებულში.

ამ ფაქტის ახსნა ბევრმა მეცნიერმა სცადა. ზოგი მათგანი (ბარონი და ბინი) ფიქრობდა, რომ კანონების ძველმა შემკრებლებმა შეცდომით შეიტანეს ეს კანონები თავიანთ შედგენილ კანონიკურ კრებულში, რადგან ისინი მართლმადიდებლური კრების კანონები ეგონათ და ამით ხელი შეუწევს მათ შემდგომში გამოყენებას¹. ზოგის აზრით (შელსტრატენი), კრებაზე დამსწრე ევსებიანელებმა ვერ გაბედეს თავიანთი თავის გამოაშკარავება მართლმადიდებელთა სიმრავლის გამო, მაგრამ როცა კრებამ მიიღო 25 კანონი და ზოგიერთი დოგმატური საკითხიც გადაწყვიტა და ამის შემდეგ დაიშალა, ევსებიანელები ადგილზე დარჩნენ, კოსტანცი იმპერატორის მფარველობით გააგრძელეს კრების მსვლელობა და განკვეთეს ათანასი ალექსანდრიელი. ამიტომ ანტიოქიის კრებას დასაწყისში, მართლაც, შეიძლება ვუწოდოთ „წმიდა“, ხოლო მეორეში – არიანული, როგორც ამას ოქროპირი აღნიშნავს. ეს ჰიპოთეზა უფრო მახვილგონივრულია, ვიდრე ისტორიულად საფუძვლიანი, რადგან სოკრათი და სოზომენი თავიანთ ისტორიებში ნათლად აღნიშნავენ, რომ კრებამ ჯერ კანონები დაადგინა, მერე ათანასე განკვეთა, ხოლო შემდეგ შეადგინა სამი დოგმატური ფორმულა². ასე რომ, კრების გაგრძელება მხოლოდ ფანტაზიის ნაყოფია.

გამოითქვა ვარაუდიც, რომ ეს კანონები ეკუთვნის არა 341წ., არამედ 332წ.-ის ანტიოქიის კრებას³. დასავლეთის ერთ-ერთი უდიდესი კანონისტიკისა და ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიკოსის hefeles აზრით, საკითხს უნდა შევხვდეთ არა დღევანდელი, არამედ იმდროინდელი პოზიციებიდან: უმეტესი წევრი ანტიოქიის კრებისა მართლმადიდებელი იყო და კრების მიერ გამოტანილი კანონები სამართლიანი და მისაღებია. მაგრამ ათანასეს საკითხში კრების წევრები ერეტიკული განზრახვით კი არ მოქმედებდნენ, არამედ, მართალია, სხვათა წაქეზებით, მაგრამ თავიანთი მოქმედების სამართლიანობაში დარწმუნებულნი. hefeles აქ მოჰყავს პარალელი ეპიფანესა და იოვანე ოქროპირის მტრული დამოკიდებულების შესახებ და აღნიშნავს, რომ როგორც ეპიფანეს თხზულებები არ შეიძლება უარყოთ იმის გამო, რომ ის დევნიდა ოქროპირს, ასევე არ შეიძლება უარყოთ ანტიოქიის კრების კანონები იმის გამო, რომ კრებამ, შესაძლოა მცდარი, მაგრამ სასტიკი განაჩენი გამოუტანა ათანასეს⁴. კრებას 40 ევსებიანელები (ე.ი. არიანელი ევსები ნიკომიდიელის მომხრეები) ესწრებოდა. ერთ-ერთი კანონი (მე-12) სპეციალურად არის გამოგონილი ათანასეს წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით კრების მიერ განკვეთილმა ეპისკოპოსმა უნდა მიმართოს ეპისკოპოსთა დიდ კრებას და არა

1 ნ. ზაოზერსკის ნაშრომის Историческое обозрение источников прав. церкви მიხედვით, გვ. 147.

2 Sacrum Antiochenum concilium auctoritati suve brestitutum, Antwerp. 1681.

3 ნ. ზაოზერსკის დასახ. ნაშრომი, გვ. 149.

4 Hefeles, დასახ. ნაშრ. II, გვ. 585-613.

საერო ხელისუფლებას. ამ კანონის დარღვევისათვის ეპისკოპოსი არ აღდგება თავის უფლებაში¹ (აქ გავიხსენოთ ათანასეს საქმე, რომელიც კონსტანტინეს მემკვიდრის წერილის საფუძველზე აღდგა თავის უფლებებში). ალექსანდრიის კათედრაზე დაინიშნა გრიგოლი კაპადუკიიდან. ათანასემ ეპისტოლით მიმართა ყველა ეპისკოპოსს, რათა ახალი ეპისკოპოსის უზურპატორული მოქმედების წინააღმდეგ ხმა აემაღლებინათ, ხოლო თვითონ რომს გაემგზავრა, სადაც 50 ეპისკოპოსისგან შემდგარმა კრებამ ის გაამართლა და აღადგინა მისი კავშირი ეკლესიასთან.²

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ ანტიოქიის კრების კანონთა უმეტესობა მოციქულთა კანონების ნიადაგზეა შედგენილი, რაზედაც ჩვენ საუბარი გვქონდა მოციქულთა კანონებთან დაკავშირებით და ამიტომ აქ აღარ გავიმეორებთ.

კანონიკური კრებულების გამოცემებში ყველგან ერთნაირი სურათია: შეტანილია ანტიოქიის კრების 25 კანონი (მართალია, ვოელის და იუსტელის გამოცემაში კანონებს წინ არა აქვს დართული კრების ეპისტოლე კონსტანტი იმპერატორისადმი).

4. ლაოდიკიის კრება. ლაოდიკიის ადგილობრივი საეკლესიო კრება შეიკრიბა დაახლოებით 343 წელს³ ფრიგიის მთავარ ქალაქში. მრვაალრცხოვანი კრების მონაწილე მცირე აზიის პროვინციების ეპისკოპოსებმა დაადგინეს 60 კანონი საეკლესიო ორგანიზაციისა და დისციპლინის სხვადასხვა საკითხებზე. კანონიკური კრებულების ძირითად გამოცემებში კანონთა სწორედ დასახელებული რიცხვია შეტანილი, მაგრამ ზოგან 59-ც გვხვდება (Voelli და Justell-თან, რუმინულ Indreptares და სხვ.), მაგრამ ამის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რომ მე-60 კანონი უბრალოდ შეერთებულია 59-სთან, ასე რომ, კანონთა შინაარსს არაფერი არ აკლია. მე-60 კანონი არ არის მხოლოდ იოვანე სქოლასტიკოსის ბერძნულ კრებულში და დიონისე მცირის ლათინურ თარგმანში.

5. სარდიკიის კრება. ბერძნულ-რომაული იმპერიის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ნაწილების საზღვარზე სარდიკიაში⁴ (დღევანდელ სოფიაში) ილირიის პროვინციაში 343 წელს⁵ შედგა საეკლესიო კრება, რომელსაც 300 დასავლეთისა და 76 აღმოსავლეთის ეპისკოპოსი ესწრებოდა. კრებას თავმჯდომარეობდა ოსიოს კორდუბელი (ქართული თარგმანით: ეპისკოპოსი ქალაქისა კოდოვისა), რომელიც ჩვენთვის ცნობილია, როგორც ნიკიის I მსოფლიო კრების მონაწილე (ზოგიერთი ვერსიით – თავმჯდომარეც კი). კრების შეკრების მიზანი იყო, მიეღწია შეთანხმებისათვის ათანასე ალექსანდრიელის საკითხთან დაკავშირებით აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეპისკოპოსთა შორის, რომლებიც რამდენადმე გათიშულნი აღმოჩნდნენ არიანელთა ინტრიგების მიზეზით. ათანასე ალექსანდრიელი (+373წ.) განკვეთეს მხოლოდ ნიკიის კრების რწმენის სიმბოლოს

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 250.

2 Робертсон, ... с. 200

3 Hefele-ს მიხედვით 363-64წწ. დასახ. ნაშრ. I, 722.

4 Болотов В.В. Сардика или Сердика, Хр. чтение, 1891, май-июнь, №5-6, стр. 511.

5 კრების მოწვევის თარიღად 1818 წლამდე მიაჩნდათ ჯერ 347 (სოზომენის ისტორიაზე დაყრდნობით, III, 12) შემდეგ 344 წელი ათანასე ალექსანდრიელის საღვთაწაწერიო ეპისტოლეთა და ანალიზის საფუძველზე სარდიკიის კრება არ შეიძლება 343წ. გვიან შემდგარიყო.

მოწინააღმდეგეებმა, ძირითადად ევსებიანელებმა (საშუალო არიანული; ასე სექტა იწოდება მათი გავლენიანი ბელადის, ევსები ნიკომიდიელის სახელის მიხედვით). კრებას მიზნად ჰქონდა ერთის მხრივ ათანასეს გამართლება და მეორეს მხრივ გასამართლება არამართლმადიდებლებისა, რომლებმაც გაბედეს ამ „მართლმადიდებლობის ბურჯის“ წინააღმდეგ ამხედრება. ეს ამოცანა დავალებული ჰქონდა დასავლეთის ეპისკოპოსებს რომის პაპის ივლიანეს ხელმძღვანელობით (337-352) და დასავლელი იმპერატორის კონსტანტინეს მფარველობით იმიტომ, რომ აღმოსავლეთის ძირითადი ეკლესიები იმყოფებოდნენ ნიკეის კრების მოწინააღმდეგეთა გავლენის ქვეშ, სარგებლობდნენ რა აღმოსავლეთის იმპერატორის, კონსტანტინის მფარველობით, რომელიც უბოროტესი მტერი იყო ათანასეს დიდისა. იმიტომ კრების ჩატარების ადგილისათვის შეარჩიეს სერდিকা, რომელიც ადმ. და დასავ. იმპერიის საზღვარზე იყო და იმ დროს, რომის ეპისკოპოსის იურისდიქციაში შედიოდა. ამით აიხსნება, რომ კრების მონაწილეთა ძირითადი ნაწილი დასავლეთის ეპისკოპოსები იყვნენ და კრებასაც ოსიოს კორდუბელი (ესპანეთიდან) თავმჯდომარეობდა. სარდიკის კრებამ დასახულ მიზანს ვერ მიაღწია, რადგან კრება, ვიდრე საქმიანობას შეუდგებოდა, ორ ნაწილად გაიყო: არიანული პარტიის წარმომადგენლებმა, როდესაც გაიგეს კრებაზე ათანასეს ალექსანდრიელის ჩამოსვლა და დასავლეთის ეკლესიის ეპისკოპოსთა განზრახვა, გაემართლებინათ ათანასეს და დაეცვათ ნიკეის მსოფლიო კრების რწმენის სიმბოლო, დატოვეს კრება და გადავიდნენ ფილიპეპოლში (თრაკიაში), სადაც შეადგინეს თავიანთი კრება, რომელმაც განკვეთის განაჩენი გამოუტანა ათანასეს და რომის პაპს ივლიანეს¹. სარდიკაში დარჩენილმა ეპისკოპოსთა უდიდესმა ნაწილმა ჩაატარა კრება ოსიოს კორდუბელის თავმჯდომარეობით, რომელმაც გაამართლა ათანასეს ალექსანდრიელი, ადადგინა თავის უფლებებში და ამასთანავე გამოიტანა 21 საეკლესიო დისციპლინარული კანონი, რედაქტირებული როგორც ლათინურ, ასევე ბერძნულ ენებზე.

დასავლეთში სარდიკის კრების კანონები მალე შეუერთეს ნიკეის I მსოფლიო კრების კანონებს და გაუგებარი მიზეზების გამო ისინი ნიკეის კრების კანონებად საღვებოდა², სანამ ეს შეცდომა არ გამოააშკარავა კართაგენის 419წ.-ის კრებამ ერთ-ერთი განკვეთილი ხუცესის საქმის განხილვის დროს³.

აფრიკის და აღმოსავლეთის ეკლესიებში ეს კრება და მისი მოწვევის დრო მალე იქნა დავიწყებული. აღსანიშნავია, რომ როდესაც სარდიკის დელეგატები 344წ. ანტიოქიაში დაბრუნდნენ კრების დადგენილებებით, სტეფანე ანტიოქიელი მათ უადრესად მტრულად შეხვდა⁴.

6. კართაგენის კრება ანუ აფრიკული ეკლესიის კანონთა კოდექსი. კართაგენის კრების კანონები, რომლებიც კანონიკური სამართლის ძირითად კოდექსში კართაგენის 419 წლის კრების კანონების სახელით არის შეტანილი, სინამდვილეში შედგენილია იმ 15 კრების

1 Остроумов М., Введение в прав. церковное право, I, Харьков, 1893, стр. 191.

2 Maassen, I, 52.

3 დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. ქვემოთ, კართაგენის კრებასთან დაკავშირებით.

4 Болотов В., დასახ. ნაშრომი, გვ. 511.

კანონების საფუძველზე, რომლებიც მოწვეული იყო კართაგენის პროვინციაში 345-419 წლების განმავლობაში. არსად ისე მკაცრად არ სრულდებოდა უძველესი საეკლესიო კანონი ადგილობრივი კრების ყოველწლიურად მოწვევის შესახებ, როგორც კართაგენის ეკლესიაში. ისტორიამ შემოგვინახა ცნობები იმ მრავალრიცხოვანი საეკლესიო კრებების შესახებ, რომლებიც ჩატარებული იქნა კართაგენის საეკლესიო პროვინციაში ქრისტიანობის პირველსავე საუკუნეებში საეკლესიო საკანონმდებლო მიზნებით. ამ ფაქტმა განაპირობა ამ პროვინციის ეკლესიაში საეკლესიო-დისციპლინარული კანონების სიმრავლე. ბევრი მათგანი ერთსა და იმავე საგანს ეხებოდა და ამიტომ ერთმანეთის განმეორებას წარმოადგენდა, ბევრ მათგანს შედგენის ადგილისა და დროის გარემოებათა გამო მხოლოდ ვიწრო ადგილობრივი მნიშვნელობა ჰქონდა და დროებითი ხასიათი. ამიტომ კართაგენის 419 წლის კრებამ გადასინჯა წინანდელ საეკლესიო კრებათა ყველა კანონი და მათგან აფრიკის ეკლესიისათვის სავალდებულოდ მიიღო და დამტკიცა შემდეგი 15 კრების კანონები: 1) კართაგენის 345-348წ.¹, 2) კართაგენის 390წ.², 3) იპონის 393წ.³, 4) კართაგენის 397წ.⁴, 5) კართაგენის 401წ. 15 იენისის⁵, 6) კართაგენის 401წ. 13 სექტ.⁶, 7) მილვეითის 402წ.⁷, 8) კართაგენის 403წ.⁸, 9) კართაგენის 404წ.⁹, 10) კართაგენის 405წ.¹⁰, 11) კართაგენის 407წ., 12) კართაგენის 409წ.¹¹, 13) კართაგენის 410წ., 14) კართაგენის 418წ.¹², 15) კართაგენის 419წ.-ის, რომელმაც თავის მხრივ 12 (II) კანონი გამოიტანა.¹³ ჩამოთვლილ კრებათა კანონებმა შეადგინა ის კრებული, რომელსაც აფრიკულ ეკლესიათა კანონების კოდექსი, ანუ როგორც 14-ტიტლოვან ნომოკანონში ჰქვია კართაგენის კრების კანონები.

1 14-ტიტლოვან ნომოკანონში შეტანილ კართაგენის კრების მე-5 კანონად შეტანილია კართაგენის 345წ. კრების მე-10 და კართაგენის 348 წლის კრების მე-13 კანონების შეერთებით შედგენილი კანონი.

2 ამ კრების 9 კანონიდან გაკეთებულია 11 (2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13).

3 იპონის კრების 30 კანონიდან გაკეთებულია 24 (14-24, 35-47). 47-ე კანონის ნაწილში შეტანილია 397წ. ერთი კანონიც.

4 კართაგენის 397წ. კრების 7 კანონიდან გაკეთებულია 11 (34,47-56).

5 დასახელებული კრების 9 კანონი (=57-65 კანონებს).

6 ამ კრების 19 კანონიდან შედგენილია 23 კანონი (25-27, 66-86).

7 4 კანონიდან შედგენილია 5 (87-91).

8 2 კანონიდან გაკეთებულია 3 (91-93).

9 ამ კრების შესახებ იხ. კართაგენის 91 კანონი.

10 ამ კრების 12 კანონი (=94-108 კანონებს).

11 კართაგენის 408წ. 16.06. და 13.09.409 და 410წ. კრებათა დადგენილებების შესახებ ზოგადად იხ. კართაგენის 107-ე კანონში.

12 ამ კრების 18 კანონი (მე-17 კანონი შეტანილია ორჯერ = 116 და 117) = 108-127 კანონებს.

13 29-33 და 128-133 კანონები კართაგენის კრებისა. აფრიკული ეკლესიის ცალკეულ კრებათა საქმიანობისა და ისტორიის ურთულესი საკითხების გამოკვლევა ძირითადად მასენისა (Fr. Maassen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Recht in Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters. bch.I, Gra 7, 1870) და ჰეფელე, (Hefele, Conciliengeschichte, II, II gamoc.) შრომების წყალობით გახდა შედარებით ნათელი.

ამრიგად, 419 წლის კართაგენის კრებამ დაამტკიცა 133 კანონი. ზოგიერთ კანონიკურ კრებულში გარდა ამ კანონებისა შეტანილია კიდევ 5 კანონი¹, მაგრამ სინამდვილეში ეს არის აფრიკულ საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლეები და პასუხები კართაგენის კრებისათვის ზოგიერთ საინტერესო საკითხზე: 1) კართაგენის კრების ეპისტოლე პაპა კელესტინეს მიმართ 419წ. კრების მთავარ საკითხთან დაკავშირებით. 2) კირილე ალექსანდრიელის პასუხი კართაგენის კრებას მის მიერ კრებისათვის ნიკეის კრების ნამდვილი აქტების გამოგზავნასთან დაკავშირებით. 3) ატიკო კონსტანტინეპოლელის ანალოგიური პასუხი. 4) კართაგენის კრების ეპისტოლე კელესტინეს მიმართ ნიკეის კრების სიმბოლოსა და კანონების თანხლებით. 5) კართაგენელი მამების 424 წლის ეპისტოლე რომის პაპ კელესტინეს მიმართ 419 წლის კართაგენის კრების მოწვევის მიზეზების შესახებ.

აღსანიშნავია, რომ კართაგენის კრების კანონები აღმოსავლეთის ეკლესიის ძირითად კანონიკურ კრებულში – XIV ტიტლოვან სინტაგმაში სარდიკიის კრების კანონებზე გაცილებით გვიან შეიტანეს. დასახელებულ კრებულში პირველად ის VI საუკუნის ბოლოსა და VII დასაწყისში უნდა შეეტანათ. სინტაგმის შემდგენელმა ეს კანონები პირველად თარგმნა ლათინური ენიდან, რომელზედაც ისინი იყვნენ შედგენილი, დიონისე მცირის ცნობილი კრებულიდან, როგორც ამას ადასტურებს ბერძნული ტექსტის შეჯერება ლათინურთან.

კართაგენის კრების კანონებს, რომლებიც წარმოადგენენ ძირითად წყაროს არა მარტო ჩრდილო აფრიკული ქრისტიანული ეკლესიის კანონმდებლობის ისტორიის გასათვალისწინებლად, არამედ ამავე დროს აღმოსავლეთის მართლმადიდებლური კანონიკური სამართლის ერთ-ერთი უმთავრესი წყაროცაა, აქვთ კრების „აქტების“ ფორმა (როგორც სარდიკიის კრების კანონებს), რაც ფორმის თვალსაზრისით განასხვავებს მათ აღმოსავლური კრებების კანონებისაგან. მოკლედ აღვნიშნოთ ის წინამძღვრები, რაც მიზეზი გახდა კართაგენის 419 წლის კრების მოწვევისა, რომელმაც შეადგინა კანონების ეს მნიშვნელოვანი კოდექსი. კართაგენის პროვინციის ქ. სიკის (Sica) ხუცესი აპიაროსი სხვადასხვა დანაშაულისათვის ამ ქალაქის ეპისკოპოსმა ურბანოსმა ეკლესიიდან განკვეთა. ხუცესი რომს გაემგზავრა და პაპ ზოსიმეს მიმართა დანაშაულისათვის, რომელმაც მიიღო მისი აპელაცია და მისი აღდგენა მოითხოვა. ჩრდილო აფრიკის ეკლესიის მესვეურები წინ აღუდგნენ ამ გადაწყვეტილებას და 418 წლის 1 მაისის კართაგენის კრებაზე გამოიტანეს კანონი (17), რომელიც კრძალავდა საეკლესიო პირის (ხუცესის, დიაკონის და ა.შ.) აპელაციით მიმართვას რომის ეკლესიისადმი. როცა ზოსიმემ შეიტყო კართაგენელთა უკმაყოფილება მიღებული დადგენილების გამო, მან ლეგატები გაგზავნა კართაგენს. კართაგენის არქიეპისკოპოსმა ავრილიანემ იმავე 418 წელს

1 ათენის სინტაგმაში ეს ეპისტოლეები „კანონთა სათვალავში არ შედის, ხოლო ქართულში ის დანომრილია 134-138 კანონებად. ასევე „Кормчая книга“-ში - სულ 139 კანონია, რუსულ „კანონთა წიგნში“ – 147, „პიდალიონში“ 141 კანონია (კანონთა ეს რიცხვები მიღებულია კანონთა ტექსტის სხვადასხვაგვარი დაყოფის შედეგად ისე, რომ შინაარსობრივად კართაგენის კანონთა ტექსტს არაფერი აკლია).

მოიწვია ეპისკოპოსთა არცთუ მრავალრიცხოვანი კრება, რომელსაც პაპის ლეგატებიც ესწრებოდნენ. პაპის ინსტრუქციის (Commonitorium) თანახმად, რომელიც ლეგატებმა წარმოადგინეს, უნდა განხილულიყო შემდეგი საკითხები: 1. ეპისკოპოსის აპელაციის შესახებ რომში. 2. ეპისკოპოსის სასახლის კარზე ხშირი მიმოსვლის აკრძალვის შესახებ. 3. ეპისკოპოსის მიერ უსამართლოდ განკვეთილი ხუცესისა და დიაკონის საქმე უნდა განიხილოს მეზობელი ეპარქიის ეპისკოპოსმა. 4. ურბანოს სივკიელი განიკვეთოს ეკლესიისაგან, თუკი მან არ შეიცვალა თავისი გადაწყვეტილება აპიარეს მიმართ, ანდა უნდა გაემგზავროს რომს თავის გასამართლებლად.¹

განსახილველ საკითხთა მეორე პუნქტს კამათი არ გამოუწვევია. ღვა შეიქმნა პირველი და მესამე პუნქტების გამო. რომის პაპის განკარგულებანი ემყარებოდა ვითომდა ნიკეის კრების კანონებს. სინამდვილეში კი ეს კანონები სარდიკიის კრებისა მე-4 და მე-5 კანონები იყო. რა თქმა უნდა, აფრიკელმა ეპისკოპოსებმა ვერ მონახეს მსგავსი რამ ნიკეის კრების კანონებში, რომელიც ამ კრებაზე დამსწრე ცეცილიანე კართაგენელის მიერ იყო ჩამოტანილი, ხოლო სარდიკიის კრების კანონებს ისინი არ იცნობდნენ². მიუხედავად ამისა, რომის ეკლესიისადმი პატივისცემის ნიშნად კართაგენელმა ეპისკოპოსებმა ჯერ კიდევ 418წ. ეპისტოლე გაუგზავნეს რომის პაპს ზოსიმეს და აცნობეს, რომ ნიკეის კრების კანონთა უეჭველი ნუსხის მოპოვებამდე ისინი პაპის მიერ გამოყენებული კანონებით იხელმძღვანელებდნენ. 418 წლის 26 დეკემბერს პაპი ზოსიმეს გარდაცვალებამ დროებით შეაჩერა აღნიშნული საკითხების კვლევა, მაგრამ მისმა მემკვიდრემ კელესტინემ მალე განაახლა აღძრული საქმე.

419 წლის 25 მაისს კართაგენში შეიკრიბა 217 ეპისკოპოსი და პაპის ლეგატები. კრებას თავმჯდომარეობდა კართაგენის არქიეპისკოპოსი ავრელიანე. კრების უპირველესი საზრუნავი იყო პაპ ზოსიმეს მიერ ნიკეის კრების კანონებად გასაღებული ორი კანონის რაობის გარკვევა. ჯერ წაიკითხეს ნიკეის კრების კანონთა კართაგენული ვარიანტი, შემდეგ ზოსიმე რომის პაპის ინსტრუქცია (კომონიტორი), სადაც ის მოქმედებს ვითომ ნიკეის კრების კანონებით, სინამდვილეში კი — სარდიკიის კრების მე-4 და მე-5 კანონები. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად წამოაყენეს წინადადება, რათა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო ბიბლიოთეკიდან, აგრეთვე ალექსანდრიიდან და ანტიოქიიდან ერთდროულად გამოეთხოვათ ნიკეის კრების კანონთა ნუსხები, ასეთივე წინადადება მიეცა კელესტინე პაპს ყოველგვარი ეჭვის გაფანტვის მიზნით. ამ წინადადების წინააღმდეგ გამოვიდნენ პაპის ლეგატები, დარწმუნებულნი ზოსიმე პაპის სიმართლეში და ნიკეის კრების კანონთა კართაგენული ვარიანტის სიმცდარეში და შემოიტანეს წინადადება, რომ მხოლოდ ბონიფაციუსს პაპს ეთხოვოს ამ კანონთა სინამდვილის შემოწმება.

1 ეს ცნობები დაცულია კართაგენის 419 წლის კრების ეპისტოლეში პაპი კელესტინეს მიმართ. იხ. დიდი სჯულისკანონი, გვ. 360-363.

2 Н. Заозерский, Историческое обозрение источ. права правосл. церкви. М. 1891, стр. 155.

როდესაც გააგრძელეს ზოსიმეს ინსტრუქციის წაკითხვა, აღმოჩნდა, რომ სარდიკიის 14 კანონი (ლათინურის მიხედვით მე-17) რომის პაპის მიერ ნიკეის კრების კანონად იყო მიჩნეული.

აღნიშნული სადავო საკითხის გასარკვევად ნიკეის კრების კანონთა ნუსხის მოლოდინში კრებამ გააგრძელა მუშაობა და პირველსავე სხდომაზე წაკითხული და დამტკიცებული იქნა რიგი ძველი კანონებისა, რომლებიც ადრე იყო გამოტანილი აფრიკის სხვადასხვა კრების მიერ¹. 127-ე კანონის დამტკიცებით დამთავრდა კრების პირველი სხდომა. იმავე წლის 30 მაისს შედგა კართაგენის კრების მეორე სხდომა. მეორე სხდომის შესავალი ნაწილიდან, რომელიც მოთავსებულია 127 და 128 კანონებს შორის, ჩვენთვის ცნობილი ხდება, რომ 217 ეპისკოპოსთაგან, რომლებიც პირველ სხდომას ესწრებოდნენ, ბევრმა გადაუდებელი საქმეების გამო თავიანთ ეკლესიაში დაბრუნების ნებართვა ითხოვა. მათი თხოვნა დააკმაყოფილეს, მაგრამ იმ პირობით, რომ კრებაზე დატოვებდნენ თითოეული საეკლესიო (ოლქიდან) პროვინციიდან არჩეულ დეპუტატთა ჯგუფს. მეორე სხდომაზე კრებამ დამატებით 6 ახალი კანონი გამოიტანა და კრების თავმჯდომარემ მოკლე სიტყვით დახურა კრება და ხელი მოაწერა კრების დადგენილებებს კრების დანარჩენ წევრებთან ერთად. კრების დამთავრებიდან მეორე დღესვე კრების მონაწილე ეპისკოპოსებმა ეპისტოლე გაუგზავნეს პაპ კელესტინეს და აცნობეს კრების დადგენილებები².

ეპისკოპოსმა ურბანოსმა ზოსიმე პაპის მოთხოვნისამებრ შესცვალა თავისი გადაწყვეტილება აპიაროს ხუცესის მიმართ და აპიაროსი, რომელმაც პატიება ითხოვა თავისი საქციელისა და დანაშაულისათვისა, ისევ აღადგინეს თავის უფლებებში და შეუნარჩუნეს ხუცესის ხარისხი, მაგრამ შემდეგშია რომ არ მომხდარიყო ურბანოსსა და აპიარეს შორის რაიმე ინციდენტი, აპიაროსი უნდა დაეტოვებინა სიკის ეკლესია და მისთვის კრების მიერ მიცემული წერილობითი დოკუმენტის (ეპისტოლიუმ) საფუძველზე უფლება ჰქონდა ყველგან, სადაც კი მოისურვებდა, შეესრულებინა ხუცესის მოვალეობა. მალე კართაგენში მიიღეს კირილე ალქსანდრიელისა და ატიკოს კონსტანტინეპოლისის მიერ გამოგზავნილი ნიკეის კრების კანონთა ნუსხები, რაც 419წ.26.11. გაუგზავნა პაპ ბონიფაციუსს და რითაც გაირკვა ნიკეისა და სარდიკიის კანონთა ადრევის საკითხი. ეს ეპისტოლეებიც დასახელებული კრების კანონებს ერთვის ბოლოს.

7. კონსტანტინეპოლის 394 წლის ადგილობრივი კრება. დასახელებული კრების მოწვევის მიზეზი გახდა, როგორც ეს კრების სათაურშივეა ნათქვამი, ორი ეპისკოპოსის — ალაპისა და ვალადის შორის ცილობა არაბეთის ქალაქ ბოსტრის სამიტროპოლიტო კათედრაზე. ამ კათედრაზე არჩეული იყო ვალადი. ერთხელ, როცა ვალადი ადგილზე არ იმყოფებოდა, რაღაც დანაშაულისათვის განკვეთილი იქნა თავისივე ხელქვეითი ორი ეპისკოპოსის მიერ. მათ არ მოისმინეს ვალადის თავის მართლება და მის ადგილზე

1 Hefele, დასახ. ნაშრომი, ტ. III, გვ. 131-136.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 360-366.

დაადგინეს ალაპი. მაშინ ვალადიმ საჩივრით მიმართა კონსტანტინეპოლის პატრიარქს და ამტკიცებდა, რომ ის უსამართლოდაა განკვეთილი.

კონსტანტინეპოლის პატრიარქის, ნექტარის ინიციატივით 394 წლის სექტემბერში შედგა საეკლესიო კრება, რომელსაც ეს საკამათო საკითხი უნდა გადაეჭრა. კრების მონაწილე 17 ეპისკოპოსს შორის იყვნენ ცნობილი საეკლესიო მოღვაწეები: გრიგოლ ნოსელი, ამფილოქე იკონიელი, თეოფილე ალექსანდრიელი, თეოდორე მომფსვესტელი და სხვ.¹

კრებამ ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების მეოთხე და მოციქულთა 74-ე კანონის საფუძველზე მიიღო დადგენილება, რომ ეპისკოპოსის განკვეთა შეუძლია მხოლოდ ეპისკოპოსთა კრებას და არა ორს ან სამ ეპისკოპოსს. ეს კანონი კრების აქტებიდან საკმაოდ ვრცელი ამონაწერის სახით შეიტანეს 14-ტიტლოვანი სინტაგმის შემადგენლობაში კართაგენის კრების კანონებზე ადრე თუ არა, ერთდროულად მაინც. 691 წლის ტრულის კრებამ (მე-2 კან.) დასახელებული კანონი დაამტკიცა ქრისტიანული ეკლესიისათვის სავალდებულო საეკლესიო კანონთა რიცხვში.

8. კონსტანტინეპოლის ე.წ. პირველი-მეორე კრება.² ფოტი კონსტანტინეპოლის პატრიარქის მოღვაწეობის პერიოდში მოწვეული საეკლესიო კრებათა ისტორია მრავალმხრივ არის საინტერესო. ამ კრებებზე გამოაშკარავდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის განხეთქილებისა და დაშორების აუცილებლობა. ეგნატე პატრიარქის გადაყენებამ 857წ.³ და სამეფო კარის დიდებულის – ფოტის, კონსტანტინეპოლის პატრიარქის კათედრაზე ასვლამ აღმოსავლეთში დაძაბული ატმოსფერო შექმნა და ამავე დროს საბაბი მისცა რომის პაპს, კონსტანტინეპოლის პატრიარქატის საშინაო საქმეებში ჩარეულიყო. ეგნატესა და ფოტის მომხრეებს შორის გაუთავებელ შუღლს დაემატა VII მსოფლიო კრების მიერ დაგმობილი ხატმებრძოლეობის ხელახალი აღორძინება.

861 წლის კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრების მოწვევის ძირითადი მიზეზი საეკლესიო განხეთქილება და ხატმებრძოლეობის მოძრაობის გაძლიერება გახდა. იმპერატორმა მიხეილმა და პატრიარქმა ფოტიმ მოწვევა გაუგზავნეს რომის პაპ ნიკოლოზ I-ს მსოფლიო კრებაზე დასასწრებად. პაპის ლეგატების ჩამოსვლიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ 861 წელს მოციქულთა სახელობის ეკლესიაში შედგა საეკლესიო კრება 318 ეპისკოპოსის მონაწილეობით. კრებამ სამართლიანად მიიჩნია ეგნატეს გადაყენება

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 363-364.

2 ძირითადი ლიტერატურა კონსტანტინეპოლის 861წ. და 879წ. საეკლესიო კრებებთან დაკავშირებით: Hefele, Conciliengeschichte. 1860. т.IV. 2) Pichler, Geschichte der kirchlichen trennung zwischen Orient und Occident. München, 1864-5, т.I-II. 3) Hergenröther, Photius Patriarch von Constantinopol, 1867-1869, т. I,II,III. 4) Лебедев А.П., Римские папы и их отношение к церкви Византии с IX-XI вв., Москва, 1875. 5) მისივე История Константинопольских соборов IX в., Москва, 1887. 6) В. Гегте., Патр. Фотии, Вера и разум 1888-1889г. და სხვა.

3 ეგნატეს მომხრეებმა წმ. ირინეს ეკლესიაში საეკლესიო კრება მოიწვიეს და ფოტი განკვეთეს, რის პასუხადაც ფოტის მომხრეებმა 858წ. წმ. მოციქულთა ეკლესიაში საპასუხო კრება გამართეს და ეგნატე განკვეთეს.

და განკვეთა საეკლესიო საქმეებისაგან, ამასთანავე ფოტი სცნო კონსტანტინეპოლის პატრიარქად. კრებამ დაგმო ხატმებრძოლეობა და გამოიტანა 17 დისციპლინარული კანონი. ბერძნულ წყაროებში ამ კრებას პირველი-მეორე კრება ეწოდება (Πρώτο και δεύτερα), რის გამოც სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი ურთიერთგამომრიცხავი ვარაუდია გამოთქმული. Hefele ფიქრობს, რომ კრების სახელწოდება დაკავშირებულია იმ ფაქტთან, რომ კრება ორი განყოფილებისაგან შედგებოდა: პირველი – ეგნატეს შესახებ, ხოლო მეორე – ხატმებრძოლეობის შესახებ.¹ ბევერიჯი² და ჰერგენროტერი³ კი ფიქრობენ, რომ დასახელებული კრება წარმოადგენდა 858 წლის საეკლესიო კრების გაგრძელებას, თითქოსდა განმეორებასაც კი. ზონარა და ბალზამონი თავიანთ კომენტარებში გადმოგვცემენ, რომ კრების სხდომები შეწყვეტილი იქნა არამართლმადიდებელთა შეიარაღებული თავდასხმის გამო და კრება მეორედ შეიკრიბა დაწყებული საქმიანობის დასამთავრებლად.⁴

861 წლის კრების დადგენილებებით უკმაყოფილო ეგნატეს მომხრეებმა საჩივრით მიმართეს რომის პაპს. პაპმა, რომელმაც ჯერ კიდევ ამ საჩივრის მიღებამდე რომში სახელდახელოდ შედგენილ შინაურ კრებაზე 862წ. უკანონოდ გამოაცხადა 861წ. კონსტანტინეპოლის კრების გადაწყვეტილებანი, განკვეთა ფოტი, ხოლო ეგნატე გაამართლა და ყოველივე ეს ეპისტოლეებით აცნობა მიხეილ იმპერატორს და აღმოსავლეთის ყველა პატრიარქს, საჩივარი საბაბად გამოიყენა, 863 წელს რომში უფრო მრავალრიცხოვანი ოფიციალური კრება მოიწვია და 862 წლის კრების დადგენილებები შემდეგი დამატებებით გაიმეორა: ფოტი განიკვეთოს, როგორც მწვალებელი. მის მიერ ხელდასხმული სასულიერო პირებს სასულიერო ხარისხი ჩამოერთვათ და განიკვეთონ ეკლესიისაგან. პაპმა მკაცრად დასაჯა თავისი ლეგატებიც, რომლებიც ფოტის მიერ მოწვეულ 861 წლის კრებას ესწრებოდნენ. რომის პაპის ეპისტოლეს, რომელიც რომის 863 წლის კრების დადგენილებებს შეიცავდა ფოტისა და ეგნატეს შესახებ, იმპერატორმა მკვახე პასუხი გასცა. პაპმა რამდენჯერმე ფოტის და ეგნატეს რომში გაგზავნა მოითხოვა, რაზედაც იმპერატორმა საერთოდ არ გასცა პასუხი.⁵

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის დამოკიდებულება კიდევ უფრო გაამწვავა ბულგარეთის ეკლესიის საკითხმა. 864 წელს ბულგარეთის მეფე ბორისი მონათლა ფოტის მიერ, მაგრამ 866 წელს პოლიტიკური მოსაზრებებით ბულგარეთის მეფემ მიმართა რომის პაპს თხოვნით, ბულგარეთში ეპისკოპოსები დაენიშნა და ზოგიერთი საეკლესიო საკითხი გაერკვია.⁶

1 Hefele, დასახ. ნაშრომი, IV, 230, 233-234

2 დასახ. ნაშრომი, II, 170

3 დასახ. ნაშრომი, I, 438

4 ათენის სინტაგმა, II, გვ. 647-648

5 Остроумов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 222-223

6 Голубинский, Краткий очерк истории церкви Болгарской, Сербской и Румынии, Москва, 1871, стр. 27.

პაპი მაშინვე ჩაერთა საქმეში, რომელიც მხოლოდ კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ფუნქციებში შედიოდა. პაპის ლეგატები ბულგარეთში ჩასვლისთანავე შეუდგნენ მორწმუნეთა დამოძღვრას დასავლეთის ეკლესიის ტრადიციების მიხედვით, ხელახლა მონათლეს ხალხი, ასწავლიდნენ რწმენის სიმბოლოს სამების დუალისტური გაგებით¹ და სხვა. ამავე დროს რამდენიმე ეპისკოპოსმა (ტრირის, კედნის და რავენის) თხოვნით მიმართა ფოტის, რომ ისინი რომის პაპის შევიწროებებისაგან დაეცვა. მაშინ ფოტიმ გამოაქვეყნა ცნობილი ენციკლოკა² (მრგვლივ მოსავლელი ეპისტოლე), სადაც ჩამოთვლილი იყო ლათინური ეკლესიის მიერ საეკლესიო კანონებისა და რწმენის სიმბოლოს უხეშად დარღვევის პუნქტები:

1. შაბათის მარხვა (მოციქ. 64-ე და ტრულის 55-ე კანონების საწინააღმდეგოდ);
2. დიდმარხვის პირველ კვირაში ყველისა და კვერცხის ხმარება;
3. ქორწინებაში მყოფ საეკლესიო პირთა შეუწყნარებლობა (დანგრ. მე-4 და ტრულის მე-13 კანონების საწინააღმდეგოდ, როგორც ფიქრობენ აქ უნდა ჩანდეს მანიქეველთა კრების მარცვალს);
4. მღვდელთა მიერ მირონცხების უარყოფა;
5. რწმენის სიმბოლოსათვის ძისაგან სულიწმიდის გამოძავლობის დამატება.

ფოტიმ 867 წელს მოიწვია საეკლესიო კრება, რომელზედაც საზეიმო ვითარებაში დაგმეს ლათინური ეკლესიის მიერ შემოტანილი სიახლენი, ხოლო რომის პაპი ნიკოლოზ I განკვეთეს და ანათემა გამოუცხადეს.³ ბასილი მაკედონელის სამეფო ტახტზე ასვლისთანავე, იმავე 867 წელს ფოტი ჩამოაგდეს კათედრიდან, ხოლო ეგნატე ისევ კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გახდა. ახალმა იმპერატორმა და პატრიარქმა პაპ ანდრიანე II-ს კრებაზე დასასწრებად ლეგატების გამოგზავნა სთხოვეს. კრებას, რომელიც 869წ. წმ. სოფიის ტაძარში შეიკრიბა. თავიდან 12 ეპისკოპოსი ესწრებოდა, შემდეგ ეპისკოპოსთა რიცხვი თანდათან გაიზარდა 70-მდე, ხოლო კრების ბოლო სხდომაზე 109-მდე მიაღწია. მიუხედავად ფოტის მომხრეთა გააფთრებული წინააღმდეგობისა, კრებამ ფოტი განკვეთა, ხოლო 861 და 867 წლის კრებათა აქტები დასწვა. კრებამ ერთხელ კიდევ შეაჩვენა ხატმებრძოლობა. კრების უკანასკნელ, მე-10 სხდომაზე ანათემა გამოუცხადეს ყველა წინანდელ წვალებას. კრებამ რომის პაპი სულიწმიდის იარაღად გამოაცხადა და სცნო პაპის ხელშეუხებლობა მსოფლიო კრების მიერაც კი.⁴ კრებამ ლათინური რედაქციით 27 დისციპლინარული კანონი გამოსცა, ხოლო ბერძნულით – 14.

კონსტანტინეპოლის 869 წლის კრება დასავლეთში VIII მსოფლიო კრებად არის მიჩნეული, მაშინ, როცა აღმოსავლეთში მას თითქმის არავითარ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ.

1 სიმბოლოს უმატებდნენ Filioque, ე.ი. სულიწმიდა გამოძავლობას ძისაგანაც.

2 Migne. CII, cnp.722

3 Hergen rötter, დასახ. ნაშრომი, I, გვ. 643

4 ამ კრების დედანი არ შენახულა. თითქოსდა ეს აქტები რომში მიმავალ ლეგატებს გზაში წაართვეს სლავმა ყაჩაღებმა. ლათინური თარგმანი აქტებისა იხ. Migne I, 129

9. კონსტანტინეპოლის 879 წლის კრება. 877 წელს გარდაიცვალა პატრიარქი ეგნატე და კონსტანტინეპოლის კათედარზე ისევ ფოტი დაბრუნდა. რომის პაპმა იოვანე VIII ფოტი სცნო კანონიერ პატრიარქად. ამასთანავე გამოთქვა იმედი, რომ ფოტი უარს იტყოდა ბულგარეთის საეკლესიო საქმეებში ჩარევაზე.

879 წელს კონსტანტინეპოლის სოფიოს ტაძარში ფოტის თავმჯდომარეობით შედგა საეკლესიო კრება, რომელსაც აღმოსავლეთის ეკლესიის ყველა პატრიარქისა და 383 ეპისკოპოსის გარდა რომის პაპის ლეგატებიც ესწრებოდნენ. კრებას ორი ძირითადი მიზანი ჰქონდა: საპატრიარქო კათედრაზე ფოტის საზეიმო აღდგენა და დამტკიცება, რაც თავისთავად გულისხმობდა 869 წლის საეკლესიო კრების საქმიანობის უკანონობის აღიარებას და გაუქმებას — ერთის მხრივ, ხოლო რწმენის სიმბოლოში ყოველგვარ ცვლილებათა შეტანას — მეორეს მხრივ.

კრებამ დაამტკიცა მეშვიდე მსოფლიო კრება ხატმებრძოლეობის წინააღმდეგ, გამოიტანა 3 დისციპლინარული კანონი და მიიღო დადგენილება, რომელიც კრძალავს რწმენის სიმბოლოში ყოველგვარი დამატების შეტანას (ნათელია, რომ ამ შემთხვევაში მხედველობაში ჰქონდათ დასავლეთის ეკლესიის ზემოაღნიშნული დამატება სულიწმიდის ძისგან გამომავლობის შესახებ). სხვათა შორის, პაპმა იოვანე VIII ფოტისადმი გაგზავნილ ეპისტოლეში დაადასტურა სიმბოლოს შესახებ კრების დადგენილება¹.

ბულგარეთის საკითხზე კრებას არ უმსჯელია იმ მოტივით, რომ საზღვრებისა და ოლქების განაწილება მხოლოდ სახელმწიფო ხელისუფლების საქმეა.

886წ. ლეონ ბრძენის მიერ ფოტი ისევ გადაყენებული იქნა პატრიარქობიდან უკვე სამუდამოდ, 891 წელს ის გარდაიცვალა.

გაუთავებელი შუღლისა და საეკლესიო არეულობისათვის ბოლოს მოღების მიზნით რომის პაპის ფორმოზისა და კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ანტონის ერთობლივი ინიციატივით 893 წელს კონსტანტინოპოლში გაიმართა კიდევ ერთი კრება, რომელზედაც კანონიერად სცნეს და თავიანთ უფლებებში აღადგინეს ყველა საეკლესიო პირი, რომელიც ხელდასხმული იყო როგორც ფოტის, ასევე ეგნატეს მიერ. ასე შედგა ფორმალური შერიგება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიებს შორის, მაგრამ შინაგანი ერთიანობა მაინც მიუღწეველი დარჩა, მდგომარეობა კი — დაძაბული.

ამ ორი (861 და 879წ.) საეკლესიო კრების ავტორიტეტი ბერძნულ ეკლესიაში თითქმის მსოფლიო ეკლესიათა თანაბარია. ზონარამ და ბალზამონმა, რომლებმაც თავიანთი კომენტარებისათვის საეკლესიო კანონები მნიშვნელობის მიხედვით დაალაგეს, აღნიშნული კრების კანონები მსოფლიო კრების კანონთა შემდეგ და ადგილობრივ კრებათა კანონებზე წინ მოათავსეს. საეკლესიო კრებათა შუა საუკუნეების ცნობილი კომენტატორები ბალზამონი, ვლასტარი და სხვ. 861წ.-ის ე.წ. „პირველ-მეორე“ კრებას მსოფლიო კრებას უწოდებენ², ხოლო 879 წლის კონსტანტინეპოლის კრება თავის

1 კათოლიკური ეკლესია უარყოფს ამ ეპისტოლის ნამდვილობას.

2 Остроумов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 227-228.

თავს მსოფლიო კრებად ასახელებს მის მიერ გამოტანილ კანონებში¹. ფლორენციის კრებაზე, როცა მარკოზ ეფესელმა 879 წლის კრებას მსოფლიო კრება უწოდა, ამას ლათინელთა მხრივ რეაქცია არ გამოუწვევია². შეიძლება ითქვას, რომ 879 წლის კონსტანტინეპოლის კრება ბერძნების მიერ დღემდე მერვე მსოფლიო კრებად ითვლება, რაც ჩანს აღმოსავლეთის ეკლესიის პატრიარქთა საყოველთაო (მრგვლივ მოსავლელი) ეპისტოლიდან³.

აღსანიშნავია, რომ კონსტანტინეპოლის 879 წლის კრების აქტები ბევრეჯის გამოცემის მიხედვით შეიცავს მინაწერს, სადაც მას მერვე მსოფლიო და პირველ-მეორე კრებასაც უწოდებენ⁴. ცახარეი 879 წლის კონსტანტინეპოლის კრებას „პირველ-მეორე“ კრების სახელით იხსენიებს⁵. მაგრამ ეს კრება ზოგჯერ „მეორე-პირველ“ კრებადაც იწოდება, რის გამოც მ. ოსტორუმოვი ასეთ ვარაუდს გამოთქვამს: თავდაპირველად სახელწოდება „პირველ-მეორე“ გულისხმობდა 861-879 წლის კრებებს ერთად და არა მარტო 861 წლის კრებას.

საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული კანონმდებლობა

კანონიკური სამართლის ისტორიაში აღიარებულია, რომ ერთადერთი კომპეტენტური საკანონმდებლო ორგანო საეკლესიო კრებაა.⁶ ეს დებულება განსაკუთრებით მყარია I-IX საუკუნეებისათვის. მაგრამ თუ ჩვენ შევხედვით კანონიკური სამართლის ერთ-ერთ ძირითად წყაროს – საეკლესიო მოღვაწეთა (ე.წ. წმიდა მამათა) კანონებს, რომელთა ხვედრითი წონა ძირითად კანონიკურ კოდექსში (883წ. რედაქციის 14-ტიტლოვანი ნომოკანონი) ძალზე დიდია, საეკლესიო კანონმდებლობის ზემოაღნიშნული ძირითადი პრინციპის საწინააღმდეგო სურათს ვნახავთ: ე.წ. „წმიდა მამების“ საეკლესიო კანონები ერთპიროვნული კანონმდებლობის ნიმუშია, რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება საეკლესიო კანონის კოლექტიურად დადგენის მოთხოვნილებას. არც ერთ საეკლესიო პირს, როგორც ავტორიტეტიც ის არ უნდა იყოს, საეკლესიო კანონის დადგენის უფლება არა აქვს. მიუხედავად თქმულისა, დასახელებულ კოდექსში მრავალადაა შეტანილი ცალკეულ „მამათა“ ერთპიროვნულად ჩამოყალიბებული კანონი. ყველაფერი ნათელი გახდება, თუკი გავითვალისწინებთ შემდეგს: არც ერთი ამ კანონთაგანი თავდაპირველად არ წარმოადგენდა ზოგად, სავალდებულო საკანონმდებლო ნორმას. რომელიმე

1 იხ. დასახ. კრების I და II კანონთა დასაწყისი, დიდი სჯულისკანონი, გვ. 447

2 Hefele, IV, 417-418. Hergenröther, Photius, II, s. 131.

3 Остроумов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 228.

4 ბევრეჯის გამოცემა, 1672წ. IIტ. გვ. 307.

5 E. Zachariae von Zingenthal, Gesichte des griechisch römischen Rechts II Aute Berlin, 1877, 13.

6 „კანონიკური სამართალი“ იხმარება იმ კანონმდებლობის აღსანიშნავად, რომელიც XIV ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციაში საბოლოოადაა ჩამოყალიბებული, ე.ი. ქრისტიანობის პირველი საუკუნეებიდან ფორმირებული საეკლესიო კანონმდებლობა IXს. უკანასკნელ მეთხედამდე. ხოლო რადგან საეკლესიო კანონმდებლობას IX საუკუნის შემდეგ კიდევ დაემატა ზოგადქრისტიანული ეკლესიისათვის სავალდებულო დადგენილებები, პირველთან ერთად, ე.ი. კანონიკურ სამართალთან ერთად, ამ უკანასკნელს საეკლესიო სამართალს უწოდებენ. Никодим, Православное церковное право, сбр. 1897, стр. 10.

პროვინციის ეპისკოპოსი, რომელსაც მისი დიდი ავტორიტეტის გამო მიმართავდნენ თავისი ეპარქიის საეკლესიო პირნი, თუ მეზობელ პროვინციის ეკლესიის მესვეურნი რომელიმე საეკლესიო საკითხში გარკვევისათვის, ეპისტოლის ფორმით ჩამოყალიბებულ პასუხებში, რომლებიც სათანადო რჩევას თუ განკარგულებებს შეიცავდნენ, კანონიკური სამართლის ისეთ ღრმა ცოდნას და ფორმულირებას იძლეოდა, რომ ეს ეპისტოლე სახელმძღვანელო ნორმად ხდებოდა ჯერ ადგილობრივი მასშტაბით, ხოლო თანდათან მისი მოქმედების არე ფართოვდებოდა. ასეთი ხასიათის ლიტერატურის ზღვა მასალიდან მხოლოდ რამდენიმე მიიღო საბოლოოდ საკანონმდებლო სანქცია. ამ მხრივ განსაკუთრებით ნაყოფიერი გამოდგა III-IVსს. საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული მემკვიდრეობა.

ძირითად კანონიკურ კოდექსში შეტანილ კანონიკურ ეპისტოლეთა 12 ავტორიდან 11 დასახელებული საუკუნეების მოღვაწეა, ხოლო ერთი (გენადი კონსტანტინოპოლელი) – Vს.-ის. დასახელებულ ავტორთა ერთპიროვნული საეკლესიო კანონმდებლობა სავალდებულო ნორმად იქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც VI მსოფლიო კრებამ (უფრო ზუსტად, მის გაგრძელებად მიჩნეულმა „ტრულის“ 691 წლის კრებამ) თავისი მე-2 კანონით დაამტკიცა 12 საეკლესიო ავტორიტეტის ეპისტოლეში ჩამოყალიბებული კანონები და ისინი მსოფლიო და განსაკუთრებული მნიშვნელობის ადგილობრივ კრებათა კანონებს გაუტოლა. უფრო ადრე იოანე სქოლასტიკოსმა VIს. შუა წლებში შედგენილ 50 ტიტლოვან კანონიკურ კრებულში ბასილი დიდის 68 კანონი შეიტანა, ხოლო XIV ტიტლოვანი სინტაგმის უცნობმა შემდგენელმა სხვა ავტორთა ეპისტოლეების ხარჯზე წმ. მამათა კანონების რიცხვი საგრძნობლად შეაგრო. მათ შორის ბასილი დიდის კანონების რიცხვი 92-მდე გაზარდა. დასახელებული კანონიკური კრებულების შემდგენელთა ეს ინიციატივა ნათლად ადასტურებს იმას, რომ აღნიშნულ წმ. მამათა კანონები თავიდანვე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ ცალკეულ ადგილობრივ ეკლესიებში. 14-ტიტლოვანი სინტაგმის შემდგენელი VI მსოფლიო კრებაზე ადრე აღნიშნავს „მამათა“ კანონების ძირითად საეკლესიო კანონებად აღიარების საჭიროებას მათი დიდი მნიშვნელობის გამო: „ხოლო კეთილად შევრაცხე, რადიოა აქავე მოვიცხვენე წმ. მამათაგანთა ვიეთნიმე თვსგან ეპისტოლეთა შინა კითხვა-მიგებით ქმნულნი იგი ღმრთივ სულიერნი საზღვარნი, რომელნი ძალისა კანონთასა მქონებელ არიან იგინიცა“. მაგრამ იქვე ცდილობს თავი იმართლოს, რადგან ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის მითითებათა საწინააღმდეგო აგიტაცია გასწია: „გარნა არა ეგრეთ ვკყოფ ამას, ვითარმცა უმეცარ ვიყავ რად-იგი დიდსა გრიგოლის და ბასილის სთნავს ამის პირისათჳს ვითარმედ: „საეკლესიოდ კანონად მათ ჯერ არს შერაცხვად და სახელის-დებად, რომელნი არა თვსაგან მარტოებით ვინმე, არამედ მრავალთა წმიდათა მამათა ერთად შემოკრებითა და ზოგადითა სათნო-ყოფითა და სათანადოდითა გამოძიებითა დაისხნენ“.¹

ამ თავის მართლებებში მან მამათა ეპისტოლეები უძველეს ადგილობრივ კრებათა კანონმდებლობის ტოლფასად აღიარა, ხოლო დასახელებული ავტორები ამ უძველესი კანონმდებლობის კომენტატორთა როლში გამოიყვანა. ამრიგად, XIV ტიტლოვანი სინტაგმის შემდგენელმა არც ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელის მითითებები

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 104, ე.ი. მხედველობაში აქვს ბასილი დიდის 47-ე და გრიგოლ ნოსელის მე-6 კანონები.

დაარღვია და მამათა ეპისტოლეებს კანონებად აღიარების საფუძველიც მოუნახა. VI მსოფლიო კრებამ, რომელმაც საეკლესიო ძირითად კოდექსში თითქმის ის მასალა შეიტანა, რაც 14-ტიტლოვან სინტაგმაშია მოცემული, როგორც ჩანს ამ სინტაგმის შემდგენელის წინადადება და არგუმენტები, რომ საჭიროა წმ. მამათა ეპისტოლეების გარკვეული ნაწილის კანონებად აღიარება, სარწმუნოდ მიიღო და მამათა კანონები ძირითადი კოდექსის მნიშვნელოვან ნაწილად გამოაცხადა. VI კრებამ ჩამოთვალა 12 მოღვაწის ის კანონები, რომლებიც სავალდებულოა მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის. მათ შესახებ ჩვენ ქვემოთ ვილაპარაკებთ. ზოგიერთ კრებულში მათთან მიმატებულია ტარასი კონსტანტინეპოლელის (+809წ.) ეპისტოლე რომის პაპ ადრიანეს მიმართ სიმონის შესახებ, ხოლო ზოგში ეს ეპისტოლე უშუალოდ მოსდევს VII მსოფლიო კრების კანონებს და ამ კრების საქმიანობის ნაწილადაა გაგებული, როგორც ეს სინამდვილეში იყო. ასეა ქართულ თარგმანშიც.

1. **დიონისე ალექსანდრიელი (+264წ.).** „მსოფლიო ეკლესიის მოძღვარი“, როგორც მას ათანასე ალექსანდრიელი უწოდებს, დაიბადა 195 წელს. დიონისე მდიდარი წარმართული ოჯახიდან იყო. და მას შეეძლო ბრწყინვალე სამოქალაქო კარიერა გაეკეთებინა. ორიგენეს პირადი გავლენით დიონისე ქრისტიანი გახდა და მოინათლა ალექსანდრიის ეპისკოპოსის დემეტრეს მიერ. 233 წელს ხუცესის ხარისხში ის ორიგენის მიერ დაწესებული ქრისტიანობისათვის მოსამზადებელი სასწავლებლის ხელმძღვანელი გახდა, სადაც თვით მან მიიღო განათლება. 248 წლის მახლობლად დიონისე უკვე ალექსანდრიის საეკლესიო კათედრას ხელმძღვანელობდა. გარდაიცვალა 264 წელს¹. მთელი თავის ეპისკოპოსობის განმავლობაში განიცდიდა დევნას, იყო გადასახლებაში, ხშირად გაქცევით უშველია თავს, მან გადაიტანა დეიოზისა და ვალენტინეს დროის ქრისტიანთა დევნის მთელი სიმკაცრე.² დიონისე ცნობილია, როგორც საბელიანიზმისა და პავლე სამოსატელის წინააღმდეგ დაუღლელი მებრძოლი. მან მრავალი ნაშრომი დატოვა.

დიონისე ალექსანდრიელი იყო III საუკუნის ერთ-ერთი უპოპულარულესი მოღვაწე, რომლის რჩევას საეკლესიო საკითხებზე ეძებდნენ არამართო მართლმადიდებელი ქრისტიანები, არამედ იმდროინდელი უძლიერესი მწვალებლური სექტის წევრები – ნავატეანელები. 3-4 კანონი, რომლებიც დიონისე ალექსანდრიელის სახელითაა შესული საეკლესიო კოდექსში, შეადგენს კანონიკურ ეპისტოლეს, პასუხს ლიბიის ეპისკოპოსის ვასილიდის 4 კითხვაზე, რომელიც ძირითადად ქრისტიანების კერძო ცხოვრების ზოგიერთ საკითხს ეხებოდა. ეპისტოლე ადრესატისადმი 260 წელს არის გაგზავნილი. გარდა დასახელებული კანონებისა, Pitra-ს თავის ცნობილ გამოცემაში შეტანილი აქვს დიონისე ალექსანდრიელის ეპისტოლე კონონის მიმართ, რომელიც ასევე 4 კანონად არის გაყოფილი, რაც კანონიკური კოდექსის ნაწილი არ არის და გამომცემლის კერძო ინიციატივას შეადგენს. ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ მეორე ეპისტოლემ ვერ მოიპოვა კანონიკური უფლება, ის უნდა იყოს, რომ იქ დასმული ზოგიერთი საკითხი საწინააღმდეგოდ გადაჭრა I მსოფლიო კრებამ. მაგ.: დიონისეს მიხედვით, განკვეთილი

1 Фаррар В.В., Жизнь и труды св. Отцов и учителей церкви. Приложение IV, стр. 856-857, перевод с английского А.П. Лопухина, Спб. 1891г.

2 Евсевий, Церковная история, VI, 41.

მორწმუნე ან სამღვდლო პირი თუ კვდება, მას უნდა ეპატიოს სასჯელი, ხოლო თუ გამოჯანმრთელდება ხელახლა სასჯელს აღარ მოიხდის. ნიკეის I-ე, ანკვირიის მე-6, გრიგოლი ნოსელის მე-5 კანონების მიხედვით კი მომაკვდავი თუ გადარჩა. მან სასჯელი უნდა მოიხადოს.¹

2. გრიგოლ ნეოკესარიელი (სასწაულმოქმედი, +270წ.). გრიგოლი იყო დიონისე ალექსანდრიელის უმცროსი თანამედროვე. გრიგოლი ნეოკესარიელის უდიდეს პოპულარობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მისი გარდაცვალებიდან ერთი საუკუნის შემდეგ მისი პანეგირიკები იყვნენ ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი და სხვ.

გრიგოლი დაიბადა 221 წელს ნეოკესარიაში (თანამედროვე ნიკსარა, მდინარე ლიკაზე), პონტოს ოლქში. მისი ნამდვილი სახელი თეოდორე იყო. ოჯახში გათვალისწინებული იყო გრიგოლის სამოქალაქო კარიერა (ორატორის ან ადვოკატის), რისთვისაც უნდოდათ გაეგზავნათ ქ. ბერიტის იურიდიულ სკოლაში. ამ დროს მას მამა გარდაეცვალა და ის თავის სიძესთან აღმოჩნდა პალესტინის კესარიაში. აქ იგი მოექცა ორიგენის გავლენის ქვეშ, რომელიც ამ დროს ცხოვრობდა. ჩამოსვლიდან 5 წლის შემდეგ ის და მისი ძმა ათინოდორე ქრისტიანები გახდნენ და მალე სამშობლოში დაბრუნდნენ. სრულიად მოულოდნელად გრიგოლი ნეოკესარიის ეპისკოპოსად აირჩიეს 240წ. მან თავი გამოიჩინა, როგორც საუცხოო მისიონერმა და მრავალი წარმართი მოაქცია ქრისტიანულ სარმუნოებაზე. ალბათ, ასეთმა ენერგიულმა საქმიანობამ წარმოშვა თქმულება, რომ როცა გრიგოლი ნეოკესარიის ეპისკოპოსი გახდა, მთელ ეპარქიაში 17 ქრისტიანი იყო, ხოლო გრიგოლის გარდაცვალების შემდეგ ეპარქიაში 17 წარმართიც კი აღარ იპოვებოდა. შინაარსი გრიგოლ ნეოკესარიელის კანონიკური ეპისტოლისა, რომელიც ნომოკანონშია შესული, განსაზღვრულია იმ ისტორიული ფაქტის შედეგებით, რომელსაც მისი ეპისკოპოსობის დროს ადგილი ჰქონდა ნეოკესარიასა და მთელს პონტოს ოლქში: III საუკუნის მეორე ნახევარში მცირე აზიის და პონტოს ოლქს გუთებისა და ბორადების ველური ტომები შემოესივნენ, რომლებმაც არა მარტო გაძარცვეს და დაარბიეს მოსახლეობა, არამედ ბევრი ტყვეც წაიყვანეს. მაგრამ გაცილებით უფრო სავალალო ის იყო, რომ ქრისტიანთა რიგებში ბევრი მოჩნდა ისეთი, რომლებმაც არამარტო ზურგი აქციეს ქრისტიანობას და მოძალადეთა წარმართული ჩულებები გაიზიარეს, არამედ მოძალადე ტომებს ეხმარებოდნენ თავისი ხალხის ძარცვასა და დატყვევებაში, უფრო მეტიც, ზოგმა ისარგებლა რა ასეთი არეული მდგომარეობით, შემოსეულ ტომებს არ ჩამოუვარდებოდნენ ყოველგვარი სისამაგლის ჩადენაში.²

მას შემდეგ, რაც შემოსევების ქარიშხალმა გადაიარა, ჯერი მიდგა იმ ქრისტიანებზე, რომლებსაც დანაშაულებრივი ლაქა ეცხოთ. გრიგოლ ნეოკესარიელის სამსჯავრო აივსო ბრალმდებლებითა და ბრალდებულებით, რადგანაც ნეოკესარიას ამ დროს საეკლესიო კათედრებს შორის თვალსაჩინო ადგილი ეჭირა, ხოლო გრიგოლის პირადი ავტორიტეტი განუზომლად დიდი იყო. ამიტომ მეზობელ ეპარქიათა ეპისკოპოსები, რომელთა ეკლესიებმაც ისეთივე დარბევა განიცადეს, რჩევას სთხოვდნენ გრიგოლს, თუ როგორ

1 Заозерский Н., Историч. обозрение правил прав. церкви, Москва, 1891, стр. 204.

2 Фаррар, დასახ. ნაშრომი, გვ. 865-869. მისი მოღვაწეობის შესახებ იხ. აგრეთვე Творения Григория Нисского. г. VIII, Москва 1872г., стр. 159. Слово о жизни св. Григория Чудотворца.

მოქცეოდნენ დამნაშავეებს. ერთ-ერთი ეპისკოპოსის¹ კითხვებზე პასუხად გრიგოლმა დაახლ. 258წ. შეადგინა ეპისტოლე „მათივს“, რომელთა ეჭამა ნაზორევი კერპთად მარბეველობასა შინა ბარბაროზთა ანუ სხუთა რაითმე შეცთომილ ივენენ“, რომელიც შემდეგში ნომოკანონის შემადგენელი ნაწილი გახდა.² ეპისტოლე მასში შემავალი საკითხების მიხედვით კანონიკურ კრებულებში გაყოფილია 10 კანონად. გრიგოლ ნეოკესარიელის მიერ განწესებული სასჯელები კატეგორიულია, დაყრდნობილი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებზე. მხოლოდ მე-7 კანონში იკავებს თავს გრიგოლი სასჯელის დაწესებისაგან, რადგან უმძიმეს დანაშაულისათვის (ბარბაროზებთან თანამშრომლობა, ქრისტიანეთა დარბევა და ხოცვა) სასჯელის გამოტანის უფლება, მისი სიტყვებით, მხოლოდ ეპისკოპოსთა კრებას აქვს.

სხვადასხვა კანონიკურ კრებულებში ეპისტოლის კანონებად დაყოფის რიცხვი ერთნაირი არ არის. პიტრას გამოცემაში 10 კანონია³. ათონის სინტაგმაში 11, ოლონდ მე-11 კანონი ეპისტოლის ნაწილი არ არის და გვიანდელ დამატებას წარმოადგენს. ნასესხებს ბასილი დიდის 75-ე კანონიდან მონანიებათა საფეხურების შესახებ და ა.შ.

ქართულ „დიდ სჯულისკანონში“, გრიგოლ ნეოკესარიელის ეპისტოლე, რომელიც შინაარსობრივად პიტრას გამოცემის 10 კანონს ფარავს, კანონებად დაყოფილი არ არის.

3. პეტრე ალექსანდრიელი (+300-311წწ.). „პეტრე – მოციქულთა დასაბამი, პეტრე – მოწამეთა დასასრული“. გადმოცემით თითქოს ვილაცამ ეს სიტყვები წარმოთქვა პეტრე ალექსანდრიელი ეპისკოპოსის მოწამებრივი აღსასრულის დროს 311 წლის 24 ნოემბერს. მართლაც, პეტრე ალექსანდრიელის წამებით დამთავრდა ქრისტიანთა ბოლო და უმკაცრესი დევნა დიოკლეტიანეს დროს.⁴

295 წელს პეტრე ალექსანდრიის ცნობილი სკოლის ხელმძღვანელი გახდა, ხოლო 5 წლის შემდეგ 300წ. ის ალექსანდრიის საეკლესიო კათედრაზე აკურთხეს მთავარეპისკოპოსად. პეტრე ალექსანდრიელის მმართველობის მშვიდობიანი წლები მხოლოდ 3 წელს გაგრძელდა, 303 წელს დაიწყო ქრისტიანობის სასტიკი დევნა ლიკინიოზის ბრძანებით. ამ მძიმე წლებში პეტრეს სახელთან ბევრი მნიშვნელოვანი საეკლესიო საქმეა დაკავშირებული: მელეტი ლეიკოპოლელი (თებაიდაში) ეპისკოპოსის განკვეთა, არიოზ დიაკონის განკვეთა, რომელთა შესახებ დიდი ხნის შემდეგ ნიკეის პირველმა მსოფლიო კრებამ თქვა თავისი საბოლოო სიტყვა. ამჯერად ჩვენ პეტრე ალექსანდრიელის საკანონმდებლო საქმიანობა გვიანტერესებს, ამიტომ მის მრავალმხრივ საქმიანობაზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ლიკინიოზის დროინდელი ქრისტიანობის დევნა უკვე სამი წლის დაწყებული იყო და ბევრმა ქრისტიანმა იძულებით თუ წამების შიშით ზურგი აქცია ეკლესიას და კერპთა თაყვანისმცემელი და მსახური გახდა. მაგრამ გაიარა დევნის პირველმა წლებმა და სარწმუნოების მეღვარე დამცველთა და მოწამეთა საკვირველმა თავდადებამ ქრისტიანობიდან განმდგარი ბევრი მორწმუნის

1 გრიგოლის ადრესატის ვინაობა ზუსტად გარკვეული არ არის.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 462-466.

3 მე-11 კანონი, როგორც გვიანდელი, დანამატი დაბეჭდილია პეტიტით, Pitra I, 566.

4 Евсевий, Церковная история, VII, 32.

სინდისის ქენჯნა გამოიწვია. ისინი მონანიებით ითხოვდნენ ისევ ქრისტიანულ ეკლესიაში დაბრუნებას და მზად იყვნენ, თუ საჭირო იქნებოდა, მოწამებრივი სიკვდილით გამოეყვინათ თავდაპირველი დაცემა. სწორედ ასეთ საჭირობოროტო საკითხებთან დაკავშირებით პეტრე ალექსანდრიელმა, როგორც ფიქრობენ, 305 წელს დიდმარხვის დასაწყისში წარმოთქვა ვრცელი სიტყვა „სინანულისათვის“, რომელიც საფუძველი გახდა 14 კანონისა, რომელიც 14-ტიტლოვან ნომოკანონშია შეტანილი. ყველა კანონი განმსჭვალულია სურვილით დახმარება გაუწიონ მომნანიებელთ და მითითებულია ის გზები, რომელთა საშუალებით მსურველებს შეეძლოთ დაბრუნებოდნენ ქრისტიანულ სარწმუნოებას, ამასთანავე სასჯელის გამოტანის დროს გათვალისწინებულია ის გარემოებები, რომელიც მიზეზი გახდა სარწმუნოებისაგან განდგომისა.

პეტრე ალექსანდრიელის სახელით საეკლესიო კოდექსში შეტანილი მე-15 კანონი ამოღებულია მისივე სიტყვიდან “ადგომის შესახებ” და ეხება ოთხშაბათ-პარასკევის მარხვის საკითხს. აგრეთვე კრძალავს კვირა დღეს მუხლის მოღრეკით ლოცვას. კანონიკურ კრებულებში ძირითადად პეტრე ალექსანდრიელის 15 კანონია შეტანილი, ხოლო “Кормчая книга”-ში (27-ე თავი) ის დედანში — არისტინეს “სინოპსისში” 14 კანონია, რადგანაც მე-6 და მე-7 კანონები გაერთიანებულია მე-6 კანონად.

4. ათანასე ალექსანდრიელი პატრიარქი (+373წ.). ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი მამა, ავტორი მრავალრიცხოვანი აპოლეგეტიკური, პოლემიკური, ისტორიულ-დოგმატიკური და მორალურ-ზნეობრივი ხასიათის თხზულებებისა, განსაკუთრებით ცნობილია, როგორც არიანული მოძღვრების დაუძინებელი მტერი. ის ჯერ კიდევ მთავარდიაკონის ხარისხში აქტიური მონაწილე იყო პირველი მსოფლიო საეკლესიო კრებისა ნიკეაში. არიანელთა ბატონობის პერიოდში იყო დევნილი; ანტიოქიის 341 წლის კრებამ დაამტკიცა მისი განკვეთა. თავის უფლებებში აღადგინა სარდიკიის 343 წლის კრებამ. უდიდეს დამსახურებათათვის „მართლმადიდებლობის მამად“ და „დიდალ“ წოდებული, გარდაიცვალა 373წ. ათანასე ალექსანდრიელის მდიდარი წერილობითი ლიტერატურიდან კანონიკური სამართლის ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მის 3 ეპისტოლეს, რომელიც კანონიკურ კოდექსში (XIV ტიტლოვანი ნომოკანონი 883 წლის რედაქციისა) არის შეტანილი. პირველი მათგანი — კანონიკური ეპისტოლე ამონა მონაზონის მიმართ დაწერილია 356 წლის მახლობელ ხანებში, პასუხად ნიტრიის ცნობილი მონაზონის შეკითხვაზე, თუ როგორ უნდა განისაჯოს ღამის უნებლიე შეცოდებანი ძილის დროს. ათანასეს პასუხი დიონისე ალექსანდრიელის მე-4 კანონის ვრცელი განმარტებაა¹. მეორე ეპისტოლე, რომელიც ჩვენამდე თავნაკლული სახითაა მოღწეული, ძველი და ახალი აღთქმის კანონიკურ, არაკანონიკურ და აპოკრიფულ წიგნებს ეხება. ეპისტოლე დაწერილია 367 წელს და მიზნად ისახავს მორწმუნეთა დაცვას ნაყალბევი და ერეტიკული წიგნების გავლენისაგან.² ათანასეს მესამე ეპისტოლე ეპისკოპოს რუფინიანეს მიმართ 370 წლის მახლობლად არის

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 466-469

2 იქვე, გვ. 470-471

დაწერილი და პასუხობს დასახელებული ეპისკოპოსის შეკითხვას, თუ როგორ უნდა მიეღოთ ეკლესიაში ერეტიკოსთაგან დაბრუნებული მორწმუნეები. ძირითადად ყოფილი არიანელები. საკითხის ასე დასმა გამოწვეული იყო იმ გარემოებით, როდესაც არიანული მოძღვრება ძალაში იყო იმპერატორთა, განსაკუთრებით იმპერატორ ვალენტინეს მფარველობის შედეგად. ბევრ სასულიერო პირს ძალდატანებით მიაღებინეს არიანული აღსარება. ბოლოს, როცა ძალდატანება შეწყდა და მართლმადიდებელთ შეეძლოთ თავისუფლად ეღიარებინათ საკუთარი რწმენა. ბევრმა სასულიერო პირმა მიატოვა არიანული ერესი და დაუბრუნდა მართლმადიდებლურ ეკლესიას. სწორედ ამ გარემოებამ გამოიწვია ზემოაღნიშნული შეკითხვა ათანასე ალექსანდრიელის მიმართ. ათანასე საპასუხო ეპისტოლეში ასახელებს ესპანეთის, გალეეთის, ელადის და ალექსანდრიის საეკლესიო კრებებს, რომლებმაც გამოიტანეს კანონები აღნიშნული საკითხების შესახებ. განსაკუთრებული ყურადღება არის მიქცეული ათანასეს თავმჯდომარეობით მოწვეული ალექსანდრიის 362 წლის საეკლესიო კრების სპეციალურ კანონზე, სადაც ნათქვამია, რომ სასულიერო ხარისხის მქონე პირები, რომლებიც ძალდატანებით იყვნენ გადაყვანილი არიანობის მხარეზე, ხოლო თავისი საქმიანობით და რწმენით არ იყვნენ არიანელები, შეწყალებული უნდა იქნან და დატოვებულნი თავიანთ ხარისხში. ეკლესიას შეიძლება დაუბრუნდნენ არიანელთა ყოფილი ბელადები და ერესის დამცველები მხოლოდ ერისკაცის უფლებებში¹. კრების ამ დადგენილებას აწვდის სახელმძღვანელოდ ათანასე თავის ადრესატს. იმის გამო, რომ არიანელთა ბატონობის პერიოდში ამ მოძღვრების თავგამოდებული დამცველები ევლოქსი კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსი (360-70) და ევზოიოს ანტიოქიის ეპისკოპოსი (364-376) არიანულ მოძღვრებას მართლმადიდებლურ სარწმუნოებად აღიარებდნენ, ათანასე მოითხოვს რუფინიანესაგან, რომ ყველა არიანელმა, ვინც ქრისტიანულ ეკლესიას დაუბრუნდება, ანათემა უნდა შეუთვალოს დასახელებულ ეპისკოპოსთა მოძღვრებას და საზეიმოდ აღიარონ ნიკეის სიმბოლო.² ათანასე ალექსანდრიელის ეპისტოლეთა რიგი კანონიკურ კრებულებში ჩვეულებრივ ისეთივეა, როგორც ჩვენ ზემოთ ჩამოვთვალეთ. მხოლოდ რუსულ „კანონთა წიგნში“ არის გადაადგილებული მეორე და მესამე ეპისტოლე. „კორმჩაიაში“ სამი ეპისტოლის შემდეგ მოთავსებულია კიდევ ერთი ნაწევრები ასეთი სათაურით „მისსივე სხვსა ეპისტოლისაგან“, რომელშიც ლაპარაკია ქალწულობის მაღალ ღირსებაზე, მაგრამ ეს ცალკე ეპისტოლე კი არ არის, არამედ მხოლოდ ბოლო ნაწილი იმავე ამონისადმი გაგზავნილი ეპისტოლისა.

ქართულ თარგმანში პირველი და მეორე ეპისტოლე ერთმანეთის შემდეგაა მოთვასებული, მაგრამ რუფინიანესადმი მიწერილი მესამე ეპისტოლე დიდი სჯულისკანონის სულ ბოლოშია გადატანილი. ათანასეს ეპისტოლეთა ასეთ განლაგება

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 540-542. იერონიმეს მოწმობით, ეს ეპისტოლე ათანასემ გამოგზავნა უღაბნოდან მისი ალექსანდრიიდან განდევნილობის ჟამს და შემონახულია სირიული თარგმანით (Филарет, Историческое учение об отцах церкви, II, Спб., 1882, стр. 47).

2 დასახელებული კრების შესახებ იხ. Hefele. Conciliengeschichte, I, 727-728.

არც ერთ კანონიკურ კრებულში არ შეგვხვდრია, ხოლო ქართული თარგმანის ამ თავისებურების ახსნა არ ხერხდება.

5. ბასილი კესარიელი (+379 წ.). ძირითად კანონიკურ კრებულში შესულ საეკლესიო მოღვაწეთა ეპისტოლარული კანონებიდან თითქმის ნახევარი ეკუთვნის ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთ უდიდეს მამას ბასილი კესარიელს. ქრისტიანული სარწმუნოების თითქმის არც ერთი საჭირობო საკითხი არ დარჩენილა, რომლის შესახებ ბასილის თავისი ავტორიტეტული სიტყვა არ ეთქვა. მისი შემოქმედება და ღვაწლი შეფასებულია ეპიტოქებით „ეკლესიის დიდება და მშვენება“, „ბასილი დიდი“, როგორც მას თანამედროვენი და მომდევნო თაობები უწოდებდნენ.

ბასილი დაიბადა კესარიაში 328 წელს. საბოლოო განათლება მიიღო ათენში, სადაც ის გრიგოლ ნაზიანზელთან ერთად სწავლობდა. ეგვიპტეში, პალესტინასა და მესოპოტამიაში მოგზაურობის შემდეგ, იქ გაცნობილი სამონაზვნო ცხოვრების ზგავლენით, გრიგოლ ნაზიანზელთან ერთად უკაცრიელ უდაბნოში, მდინარე ირედის ნაპირზე, მონასტრის წევრი გახდა. ის 370 წელს მიიწვიეს კეისარიის საეპისკოპოსო კათედრაზე, რომელსაც გარდაცვალებამდე, 379 წლამდე უძღვებოდა.

ბასილი კესარიელის მრავალდარგოვანი და მრავალრიცხოვანი ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან შევეხებით მხოლოდ იმ თხზულებებს, რომელთა საფუძველზეც ძირითად კანონიკურ კრებულში შეიტანეს დისციპლინარულ-ორგანიზაციული და დოგმატური ხასიათის 92 საეკლესიო კანონი, შედგენილი ბასილის 8 ეპისტოლისა და ერთი წიგნის — „სულიწმიდის შესახებ“ ნაწევრების მიხედვით.

კანონიკური კოდექსის სათვალავით ბასილი დიდის 92 კანონთაგან 87 კანონის ჩამოყალიბების ისტორია იკონიის ცნობილი ეპისკოპოსის, ამფილოქეს სახელთანაა დაკავშირებული. ამფილოქემ, რომელიც საეკლესიო ორგანიზაციის საკითხებში ზოგჯერ სიმწიფეებსა და გაუგებობებს შეხვდა, 374 წელს ეპისტოლით მიმართა თავის მეგობარს და ამავე დროს მისი აზრით, სარწმუნოებრივი დოგმების, ეკლესიის მართვისა და ორგანიზაციული საკითხების ყველაზე დიდ მცოდნეს — ბასილი კესარიელს დაეწერა, კანონები აღნიშნულ სფეროში.

ბასილიმ, როგორც თვითონ წერს, კანონების შედგენისას ყურადღება მიაქცია და გამოიყენა, როგორც უძველეს ეკლესიათა ჩვეულებები, აგრეთვე ეკლესიის მოძღვართა კრებების დადგენილებები, შეამოწმა და შეავსო მათი ნააზრევი და 374 წლის ბოლოს ამფილოქეს პირველი ეპისტოლე გაუგზავნა, რომელიც 16 კანონს შეიცავდა. მეორე ასეთივე 34 კანონის შემცველი ეპისტოლე იმავე ამფილოქეს ბასილიმ მომდევნო 375 წელს გაუგზავნა, ხოლო ამავე წლის ბოლოს უკვე მზად იყო მესამე, ასევე 24 კანონის შემცველი ეპისტოლე.

კანონიკურ კოდექსში შეტანილია აგრეთვე ერთი კანონი (85-ე), რომელიც წარმოადგენს ნაწევრებს ბასილის 376 წლის ეპისტოლიდან იმავე ამფილოქეს მიმართ. ამფილოქეს უკავშირდება ბასილის ბოლო ორი კანონის (90-91) წარმოშობის საკითხიც. ეს ორი კანონი წარმოადგენს ბასილის ვრცელი თხზულების „სული წმიდის შესახებ“

შესაბამისად 27-ე და 29-ე თავების ნაწევრებს, ხოლო ეს ცნობილი თხზულება ბასილმა ამფილოქე იკონიელის დაჟინებით თხოვნით დაწერა. წიგნი, რომელიც 375 წელს არის დაწერილი აეტისა და ევნომის მიმდევართა წინააღმდეგ, პირველ თავში მოგვითხრობს დაწერის მიზეზებზე: ერთ-ერთ წირვაზე აეტიაწელებმა მოუსმინეს ბასილის, რომელიც სამების ღოგმატში ზოგჯერ ხმარობდა გამოთქმას: „დიდება მამას ძის მემუეობით სული წმიდაში“, და ბასილის ახალი მოძღვრების შემოტანა დასწამეს. ამფილოქე, რომელიც თვითონაც ესწრებოდა ამ წირვას და ეს ცილისწამება მოისმინა, სთხოვა ბასილის დაეწერა თხზულება „სული წმიდის შესახებ“, რათა გაეჩუმებინა ცილისმწამებელნი და მართლმადიდებლობის მტრები, რაც ბასილიმ შეასრულა, სადაც ამართლებს ამ გამოთქმას (συν τω πνευματι).

ბასილის დანარჩენი კანონები (87-90) წარმოადგენს ცალკეულ ეპისტოლეებს, გაგზავნილს ბასილის მიერ ცალკეული პირებისადმი, რომელთა კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით (87-89) ან მისი ეპარქიის ეპისკოპოსთა კოლექტივისადმი (89-90) ეპარქიის საზოგადო საკითხებთან დაკავშირებით.

ეპისტოლე ეპისკოპოს დიოდორეს მიმართ, რომელიც კანონიკურ კოდექსში ერთ კანონს შეადგენს (86-ე) დაწერილია 373 წელს შემდეგი მიზეზით: ბალზამონის სიტყვებით, ვიღაცამ ამ ეპისკოპოსს ჰკითხა, შეუძლია თუ არა მას მეუღლის გარდაცვალების გამო, ცოლად მისი და მოიყვანოს. დიოდორემ წერილით უპასუხა, რომ შეიძლება, რადგან კანონიკური დაბრკოლება არ არსებობს (ათ. სინტ. IV, 259). ბასილი დიდს კი უკვე გამოცემული ჰქონდა კანონი ასეთი ქორწინების აკრძალვისა. ბასილიმ გაიგო დიოდორეს წერილის შინაარსი და მას ზემოხსენებული ეპისტოლე გაუგზავნა. ბასილის კანონი ამ საკითხზე ეყრდნობა მოციქ. 19-ე და ნეოკესარიის მე-2 კანონებს, თუმცა მათ არ ახსენებს და თავის გამოთქმაში უფრო ხშირად მიუთითებს უძველეს ჩვეულებებზე (ἐθις) და ახალი აღთქმის წიგნებზე.

ეპისტოლე გრიგოლ ხუცის მიმართ, ეხება ნიკეის I მსოფლიო კრების მე-3 კანონში დასმულ საკითხებს, რომ სასულიერო პირს უფლება არა აქვს სახლში იყოლიოს უცხო დედაკაცი. ამ კანონის დარღვევას უკიჟინებს ვინმე გრიგოლ ხუცესს, რომელსაც როგორც, სულიერი და, სახლში უცხო ქალი ჰყავდა.

ეპისტოლე ხორეპისკოპოსების მიმართ 370წ. არის დაწერილი და შეიცავს მოთხოვნას სასულიერო მსახურად მისაღებ პირის მკაცრი გამოცდისა და შემოწმების შესახებ.

ეპისტოლე ხელქვეით ეპისკოპოსების მიმართ იმავე 370წ. არის დაწერილი და სიმონის საკითხებს ეხება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ე.წ. „მამათა კანონებიდან“ უძველეს კანონიკურ კრებულებში ყველაზე ადრე ბასილი დიდის კანონები შეიტანეს. პირველად ეს იოანე სქოლასტიკოსის VI ს. -ის კრებულში მოხდა. თუმცა კრებულში ანალოგიური მასალიდან მხოლოდ ბასილის კანონები იქნა შეტანილი, მაგრამ მათი რიცხვი 1-68 კანონით (ამფილოქესადმი გაგზ. მე-2 და მე-3 ეპისტოლე) ამოიწურებოდა. ბასილის დანარჩენი

კანონები მხოლოდ VII საუკ. XIV ტიტლოვან სინტაგმაში გამოჩნდა, ისევე, როგორც სხვა წმ. მამების ეპისტოლარული კანონები.

ბასილის ეპისტოლეთა კანონებად დაყოფის პრინციპი და რიცხვი ყველა კანონიკურ კრებულში ერთნაირი არ არის.

ქართულ თარგმანში – დიდ სჯულისკანონში 85 კანონი დანომრილია, ხოლო მომდევნო ხუთი ეპისტოლეთა და 2 ნაწვევტი წიგნიდან – დაუნომრავი.

6. გრიგოლ ნაზიანზელი (ღმრთისმეტყველი +390წ.) კონსტანტინეპოლის მეორე მსოფლიო კრების მოწვევის ერთ-ერთი ინიციატორი და მისი თავმჯდომარე (დასაწყისში) გრიგოლ ნაზიანზელი IV ს. მეორე ნახევრის ერთ-ერთი უდიდესი თეოლოგი და მწერალი იყო. თითქმის ძალდატანებით აკურთხეს ის კონსტანტინეპოლის საეპისკოპოსო კათედრაზე 379წ., მაგრამ მალე, 381წ. მსოფლიო მეორე კრების მსვლელობის დროს, კრებაზე წარმოქმნილი აურზაურისა და არეულობის საპასუხოდ (იხ. II მს. კრება) თავისი ნებით დატოვა კათედრა და ისევე ნაზიანს დაუბრუნდა, სადაც თხზულებების წერაში განამრტოვებულად გაატარა დარჩენილი წლები და სადაც გარდაიცვალა კიდევ 389 წელს. ცნობილია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს თავისი თხზულებები უწერია პროზად და ლექსად, იამბიკოების ფორმით. სწორედ მისი ერთი იამბიკური თხზულება, რომელიც ძველი და ახალი აღთქმის კანონიკურ წიგნებს, ეხება. ძირითად კანონიკურ კოდექსში შეიტანეს. ეს იამბიკო ძირითადი კანონიკური კოდექსის ყველა ძირითად გამოცემაშია.¹

7. გრიგოლ ნოსელი (+395წ.) ბასილი დიდის უმცროსი ძმა და გრიგოლ ნაზიანზელის მეგობარი გრიგოლ ნოსელი ცნობილი იყო თავისი ღრმა განათლებით და ორატორული ნიჭით. გრიგოლი მონაწილეობდა მეორე მსოფლიო და კონსტანტინეპოლის 394 წლის კრებებში. მისი დიდი დამსახურებისათვის მას „მართლმადიდებლობის ბურჯს“ უწოდებდნენ.

მისი მრავალრიცხოვანი თხზულებებიდან კანონიკურ კრებულებში მხოლოდ ერთი ეპისტოლეთა შევიდა. ეპისტოლეთა დაწერილია 390წ. მახლობლად პასუხად სომხეთის მელიტიანის პროვინციის ეპისკოპოსის, ლიტოს შეკითხვებზე, თუ როგორი სასჯელი უნდა დაედოს სხვადასხვა შეცოდებათათვის მორწმუნეებსა და სამღვდლო პირებს. ეპისტოლეთაში მუდამდებია გრიგოლ ნოსელის ღრმა ფსიქოლოგიური ცოდნა. გრიგოლი ცოდვებს 3 კატეგორიად ჰყოფს, რომელთაგან თითოეული შეესაბამება სულის სამ თვისებას: გონების ძალას, სურვილის ძალას და აღგზნების ძალას. აქედან გამომდინარეობს სიკეთეც და ცოდვაც.²

გრიგოლის აზრით, გონების შეცოდებანი დანაშაულის ყველაზე მძიმე ფორმაა. გრიგოლის ეპისტოლეთა ლიტოს მიმართ კანონიკურ კრებულებში 8 კანონადაა გაყოფილი. აღსანიშნავია ისიც, რომ გრიგოლის კანონებს არა მარტო მართლმადიდებლური ეკლესია აღიარებს, არამედ სომხეთისა და იაკობიტური ეკლესიებიც.³

1 Филарет, დასახ. ნაშრ. II, გვ. 158.

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 521.

3 აქ გრიგოლი პლატონის ფილოსოფიას ეყრდნობა (Bevergius, Synodicum sive Pandectae canonum V, p. 298).

გრიგოლ ნოსელის დაბადების წელი ზუსტად არ არის ცნობილი. ვიცით მხოლოდ, რომ ის იყო უმცროსი ძმა ბასილი დიდისა, სკოლის შემდეგ ასწავლიდა ბასილი. თავდაპირველად იყო რიტორიკის მასწავლებელი, შეერთო ცოლი. მაგრამ მალევე მიატოვა ის, დაუტოვა მას ყველაფერი და ბერად შედგა ბასილი დიდის მიერ მღ. ხრისის ნაპირზე დაარსებულ მონასტერში. 372წ. ნოსის ეპისკოპოსი გახდა და მართავდა 381წ.-მდე.

381წ. მართლმადიდებლობის დასაცავად ესწრებოდა II მსოფლიო კრებას. გარდაცვალების წელი ცნობილი არაა, მაგრამ ესწრებოდა 394წ. კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ კრებას. დატოვა მდიდარი ლიტერატურული მემკვიდრეობა.

8. ამფილოქე იკონიელი (+395წ.). ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის თანამედროვე და მეგობარი. ამფილოქე იმავე კესარიამი დაიბადა, სადაც ბასილი დიდი. ფიქრობენ, რომ ის ახლო ნათესავი იყო გრიგოლ ნაზიანზელისა¹, რომლის შთაგონებით ვეკილის წოდება 372 წელს გაცვალა სამონაზვნო ცხოვრებაზე. 373 წელს ამფილოქე ლიკონის პროვინციის იმდროინდელი მთავარი ქალაქის, იკონიის ეპისკოპოსი გახდა.²

ამფილოქე იკონიელი ესწრებოდა მეორე მსოფლიო კრებას, რომელმაც მას მიანდო მართლმადიდებლური პრინციპების აღდგენა მცირე აზიის პროვინციების ეკლესიებში.³ ის ესწრებოდა კონსტანტინეპოლის 394 წლის კრებასაც. უნდა გარდაცვლილიყო 395 წელს. საეკლესიო ისტორიკოსთა და სხვა წყაროთა მოწმობით, ამფილოქე იკონიელი სხვადასხვა ჟანრის საეკლესიო თხზულებათა ავტორი ყოფილა, თუმცა ჩვენამდე ძალზე ცოტამ მოაღწია. მათ შორის არის ვრცელი ეპისტოლე, იამბიკურად დაწერილი, პედაგოგიური ხასიათისა. ეპისტოლეს ადრესატია მდიდარი ახალგაზრდა დიდებული, ცნობილი სარდლის, ტრაიანის შვილიშვილი სელევკოსი.⁴ ავტორის სიტყვით, 333 ლექსისგან შემდგარი იამბიკო სამების სადიდებლად არის დაწერილი⁵. დასახელებული იამბიკოს ბოლო ნაწილი, სადაც ჩამოთვლილია საღმრთო წერილის კანონიკური წიგნები, ტრულის 691 წლის კრების მე-2 კანონის დადგენილებით ძირითადი კანონიკური კოდექსის შედგენილობაში შევიდა.⁶

9. ტიმოთე ალექსანდრიელი (+385წ.). ათანასე დიდი ალექსანდრიელის მოწაფე ტიმოთე ალექსანდრიელი იყო საკუთარი ძმის, პეტრეს მემკვიდრე ალექსანდრიის საპატრიარქო კათედრაზე 379 წლიდან. მის შესახებ ცოტა რამ არის ცნობილი. ტიმოთე ალექსანდრიელი მონაწილეობდა მეორე მსოფლიო კრების საქმიანობაში და აქტიური მომხრე იყო კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კათედრის ავტორიტეტისა და უფლებების გაზრდისა, რაც დასახელებული კრების ერთ-ერთ მთავარ საკითხთაგანს შეადგენდა.

1 Филарет, დასახ. ნაშრ. გვ. 156.

2 Филарет, დასახ. ნაშრ. II, გვ. 156.

3 Сократ, История церкви, V, 8.

4 Сократ, Церковная история, V, 8. Созомен, VII, 9, Θεодорим, V, 8.

5 იამბიკო ლათინური თარგმანიურთ გამოცემულია Сener-ის მიერ 1609წ. აგრეთვე, Combefis, Op. Amphilochvili, p. 117-135.

6 Филарет, დასახ. ნაშრ. II, გვ. 161.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ტიმოთე ალექსანდრიელი საეკლესიო კათედრაზე თავისი წინამორბედისა და ძმის პეტრე ალექსანდრიელის მსგავსად (იხ. II მსოფ. კრ.). გრიგოლ ნაზიანზელის მიმართ არ იყო სიმპათიურად განწყობილი და მეორე მსოფლიო კრებაზე იმ დაჯგუფებაში შედიოდა, რომელიც თვლიდა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელს უკანონოდ ეჭვითა კონსტანტინეპოლის საპატრიარქო კათედრა.¹ გარდაიცვალა ტიმოთე 385წ.

ჩვენამდე მოაღწია ტიმოთე ალექსანდრიელის მრავალმა კანონიკურმა პასუხმა შეკითხვებზე, რომლითაც მას მიმართავდნენ ეპისკოპოსები და სხვა სასულიერო პირები.² მათგან ზოგადქრისტიანულ კანონიკურ კოდექსში 18 ასეთი კითხვა-მიგებაა შეტანილი, ზოგიერთ კრებულში კი — მხოლოდ თხუთმეტი. მაგ. “Кормчая книга” (თავ. 32), სადაც ტიმოთე ალექსანდრიელის პასუხები კანონებად იწოდებიან, და ქართულ თარგმანში — დიდ სჯულისკანონში.³

10. თეოფილე ალექსანდრიელი (+412წ.). ალექსანდრიის ეკლესიის პატრიარქის თეოფილე ალექსანდრიელის ბიოგრაფიაში ზშირად საყვედურით იხსენიებენ მის არაკეთილ დამოკიდებულებას იოანე ოქროპირისადმი.

თეოფილეს ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან ჩვენამდე მოღწეულია მისი პასქალური სიტყვები და რამდენიმე ეპისტოლე, რომელთაგან ძირითად კანონიკურ კოდექსში შევიდა: 1) სიტყუად. რაჟამს-იგი დაემთხვა ღმრთისგამოჩინებად კკრიკესა დღესა — პირველ კანონად, რომელშიც განმარტებულია, თუ როგორ უნდა იმარხულონ მორწმუნეებმა იმ კვირა დღეს, როცა ის ღმრთისგამოჩინების დღესასწაულის წინადღეა. 2) ინსტრუქცია (συντομοτικόν. χρομμοντορισμ) მიცემული ამონისათვის, როდესაც ეს უკანასკნელი რწმუნებულად გააგზავნა ლეკონიის (ლეიკოდს) ეპისკოპოს აპოლონთან ზოგიერთი საეკლესიო საკითხის გადასაჭრელად. ძირითადად საქმე ეხებოდა არიანელთა ბატონობის დროს მათ მხარეზე ნებით თუ ძალდატანებით გადასულ სასულიერო პირთა საკითხს, მას შემდეგ, რაც ამ პროვინციაში არიანობაზე ისევ მართლმადიდებლობამ გაიმარჯვა. ეს ეპისტოლე თუ ინსტრუქცია კანონიკურ კოდექსში 10 კანონად არის გაყოფილი. საკითხი ძირითადად ისეა გადაწყვეტილი, როგორც ათანასე ალექსანდრიელის ეპისტოლეში რუფინიანეს მიმართ. 3) ეპისტოლე ეპისკოპოს აფინოგენის მიმართ, რომელიც წარმოადგენს პასუხს დასახელებული ეპისკოპოსის შეკითხვაზე, თუ როგორ უნდა მიიღონ ეკლესიაში კათარები (ნავატიანელები), ანუ, როგორც ქართულ თარგმანშია, „განწმენდილად წოდებულნი” და სახელმძღვანელოდ მიუთითებს ნიკეის I მსოფლიო კრების მე-8 კანონზე. 4) ეპისტოლე ეპისკოპოს აგათონის მიმართ უკანონო ქორწინების შესახებ ერთი კერძო შემთხვევის მაგალითზე. 5) ეპისტოლე

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 522-523.

2 “Кормчая книга”-ს 1787წ. გამოცემაში (გვ. 50) ნათქვამია, რომ ტიმოთე ალექსანდრიელს არ შეიძლება წმიდანი ვუწოდოთ „იმითომ, რომ ის იყო დამნაშავე პატრიარქობიდან გრიგოლ ნაზიანზელის გადაყენებაში”.

3 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 524-526. Pitra-ს 62 ასეთი კითხვა-პასუხი აქვს გამოცემული (Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, I, 630-643)

ეპისკოპოს მინას მიმართ მომხეჭვლობისათვის ეკლესიიდან განკვეთილი ქალის ისევ ეკლესიაში დაბრუნების შესახებ თუკი ის გულწრფელად აღიარებს და მოინანიებს.¹

11. კირილე ალექსანდრიელი (+444წ.) თეოფილე ალექსანდრიელის დისწული და მემკვიდრე ალექსანდრიის საეკლესიო კათედრაზე – კირილე ალექსანდრიელი V საუკუნის I ნახევრის დიდი საეკლესიო მოვლენების ცენტრში იდგა. კირილე იყო მესამე მსოფლიო კრების მოწვევის მთავარი ინიციატორი. მისი ავტორიტეტი ერთიორად გაიზარდა მართლმადიდებლურ სამყაროში მას შემდეგ რაც მისი მეთაურობით ეფესოს მსოფლიო კრებაზე მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ ნესტორიანულ მოძღვრებას სასტიკი განაჩენი გამოუტანა. მისი ცნობილი 12 მუხლისაგან შედგენილი ანათიპემა,² მიმართული ნესტორიანობის წინააღმდეგ, ქრისტიანული დოგმის სახელმძღვანელოდ ითვლებოდა.

კირილე ალექსანდრიელის მდიდარი წერილობითი მემკვიდრეობიდან ორი კანონიკური ეპისტოლე მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად კანონიკურ კრებულში შევიდა. პირველი მათგანი ანტიოქიის პატრიარქის, დომნოს მიმართ არის მიწერილი, მართალია, კონკრეტული საკითხის გამო – პეტრე ეპისკოპოსის კათედრიდან იძულებით გადაყენებასთან დაკავშირებით, მაგრამ შეიცავს ზოგად ქრისტიანული ეკლესიისათვის მნიშვნელოვან კანონს, რომლის მიხედვით ეპისკოპოსის გასამართლება და განკვეთა შეუძლია მხოლოდ შესაბამისი ეპარქიის ეპისკოპოსთა კრებას. ეს ეპისტოლე ყველა კანონიკურ კრებულში 3 კანონად არის გაყოფილი.³ მეორე ეპისტოლე მიმართულია ლიბიისა და ხუთქალაქის ეპისკოპოსთა მიმართ თებაიდელ მონაზონთა საჩივართან დაკავშირებით, დასახელებულ პროვინციების ეკლესიებში ზოგიერთ უწესობათა შესახებ, რაც, უპირველეს ყოვლისა, სასულიერო პირებად შეუფერებელი კანდიდატების შერჩევაში გამოიხატებოდა.

ეს ეპისტოლე კანონიკური კოდექსის ძირითად გამოცემებში ორ კანონად არის გაყოფილი, ხოლო ქართულ თარგმანში კი 4 კანონად⁴, რაც უფრო შეეფერება მის შინაარსობრივ მხარეს.

“Кормчая книга”-ში (თავ. 34), გარდა დასახეებული ეპისტოლეებისა, დამატებით 4 ეპისტოლეა შეტანილი და, მათ შორის, ნესტორის წინააღმდეგ მიმართული 12 ანათემა, რაც სინოპსისიდან ჩანს გადმოტანილი Pitra – კი დამატებით ორ ეპისტოლეს ათავსებს: მაქსიმე დიაკონის მიმართ და გენადი არქიმანდრიტის მიმართ.⁵

12. გენადი კონსტანტინეპოლელი (+571წ.) 459 წელს კონსტანტინეპოლში მოწვეულმა ადგილობრივმა კრებამ, რომელსაც გენადი კონსტანტინეპოლელი თავმჯდომარეობდა, იმსჯელა ეკლესიის ზოგიერთ მსახურთა შორის გავრცელებულ მავნე ჩვეულების შესახებ, რაც სასულიერო ხარისხის და თანამდებობების ყიდვა-გაყიდვაში გამოიხატებოდა, ე.ი. სიმონიის შესახებ. კრების მიერ მიღებული ძირითადი დადგენილებები მოცემულია

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 527-530

2 I Деяния вселенских соборов, I, стр.

3 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 531-533.

4 იქვე, გვ. 533-534.

5 ათენის სინტაგმა, IV, 398; 405-407.

იმ ეპისტოლეში, რომელიც გენადი კონსტანტინეპოლელისა და კრების მონაწილეთა სახელით გაეგზავნა აღმოსავლეთის ეკლესიის ეპისკოპოსებსა და რომის პაპს და რომელსაც ხელი მოაწერა კრების მონაწილე 81 ეპისკოპოსმა. დასახელებული ე.წ. “მრგული მოსაგლეელი” ეპისტოლე გენადი კონსტანტინეპოლელის სახელით ჯერ კიდევ მეექვსე მსოფლიო, უფრო სწორედ, ტრულის 691 წლის კრებამდე შევიდა ძირითადი კანონიკური კრებულის 14-ტიტლოვანი სინტაგმის შედგენილობაში, სხვათა შორის, აღნიშნული ხელისმწერებით. მიუხედავად იმისა, რომ ეპისტოლე საკმაოდ ვრცელია, ის კანონებად არცერთ კრებულში არ არის დაყოფილი.

ტარასი კონსტანტინეპოლელი (+809წ.). მეშვიდე მსოფლიო კრების მოწვევის ინიციატორი ტარასი კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი გახდა მოულოდნელად, თითქმის თავისი სურვილის საწინააღმდეგოდ. ის იყო პრეფექტის შვილი და სენატორი, ირინე იმპერატორის მდივანი. იგი საერო და საეკლესიო ხელისუფალთა ერთობლივი აზრით პატრიარქობის ყველაზე ღირსეულ კანდიდატად მიიჩნეეს და 786 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კათედრაზე აირჩიეს.

ტარასის მრავალრიცხოვანი ეპისტოლეებისა და სიტყვებიდან კანონიკურის სამართლის ისტორიისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი – ეპისტოლე აღრიანე რომის პაპისადმი სიმონის შესახებ ძირითად კანონიკურ კრებულში შევიდა. უძველეს კანონიკურ კრებულებში და 14 ტიტლოვანი ნომოკანონის ხელნაწერებში ტარასი კონსტანტინოპოლელის დასახელებული ეპისტოლე მოთავსებულია მეშვიდე მსოფლიო კრების კანონების შემდეგ, რადგანაც ეპისტოლე ნიკეის მეშვიდე მსოფლიო კრების დამთავრებისთანავე დაიწერა და შეუერთდა კრების მასალებს, ე.ი. მიჩნეული იქნა კრების საქმიანობის ნაწილად. ამ ეპისტოლის გადატანა სასულიერო მოღვაწეთა კანონიკური ეპისტოლეების რიგში გაცილებით გვიანდელი ამბავია და ვფიქრობთ, ნომოკანონის XII საუკუნის ცნობილ კომენტატორთა ინიციატივა უნდა იყოს (როგორც ეს ათენის სინტაგმაში გვაქვს, ასევეა ეპისტოლეთა რიგში მოქცეული ეს ეპისტოლე პიტრა-ს და ბევერუჯის გამოცემებში. ბენეშევიჩთან საერთოდ არ არის). ქართულ თარგმანში ტარასის ეპისტოლე VII მსოფლიო კრების შემდეგ მოდის, ე.ი. გვაძლევს უძველეს კანონიკურ კრებულთა სურათს.

დასახელებული ეპისტოლით მთავრდება ძირითადი კანონიკური კოდექსი მართლმადიდებლური ეკლესიისა, ე.ი. 14 ტიტლოვანი ნომოკანონი 883წ. რედაქციისა.

ილია აბულაძე ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი*

ძველი ქართული მწერლობის გამოჩენილ მკვლევართა შორის ილია აბულაძემ თავისი გამორჩეული ადგილი დაიმკვიდრა. სამეცნიერო შრომების თემატიკის მრავალფეროვნება და მრავალპლანიანობა მას ქართულ ფილოლოგიურ და ისტორიულ მეცნიერებათა უნივერსალურ მკვლევარად წარმოაჩინებს. ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობანი და საერთოდ არმენოლოგია, ენათმეცნიერება, კერძოდ, ლექსიკურ-ეტიმოლოგიური და ლექსიკოგრაფიის საკითხები, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობისა და პალეოგრაფიის ცალკეული პრობლემები, ქართული მეცნიერ-კრიტიკულ ბაზაზე დაფუძნებული ტექსტოლოგიის დამკვიდრება – ეს მხოლოდ ნაწილია ილია აბულაძის სამეცნიერო ინტერესებისა. მთავარი ასპარეზი მისი სამეცნიერო ძიებისა მაინც ქართული სასულიერო ორიგინალური და ნათარგმნი ლიტერატურული ძეგლების კვლევა და გამოცემა იყო. მისი თითოეული წიგნი, რომელიც რომელიმე განსაკუთრებული თხზულების შესწავლასა და მისი ტექსტის მაღალმეცნიერულ დონეზე შესრულებულ გამოცემას ეძღვნება, სამაგალითოა და ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების ისეთი შენაძენია, რომელსაც ყავლი არასოდეს გაუვა.

მართალია, ილია აბულაძის სამეცნიერო შრომებს კარგად იცნობს ქართული და უცხოური ქართველოლოგიური წრეები, მაგრამ სპეციალისტებთან ერთად დაინტერესებულ არასპეციალისტ მკითხველთათვის ჩვენ მიმოვიხილათ მის სამეცნიერო მემკვიდრეობის ერთ ნაწილს, რომ გავუადვილოთ მათ იმის გაგება, რაც არასპეციალისტთათვის არც თუ ადვილად დასანახავია.

ილია აბულაძის შრომების მიმოხილვას ორ ნაწილად წარმოვადგენთ:

1) ნაშრომები, რომლებიც ქართულ ორიგინალურ ძეგლების შესწავლას ეთმობა.

2) ნაშრომები, რომლებიც ბერძნულ და არაბულ ენებიდან თარგმნილ თხზულებათა შესწავლა–გამოცემას ითვალისწინებს. ნათარგმნ ძეგლებს ჩვენ ძველი ქართული მწერლობის დარგების შესაბამისად განვიხილავთ: პაგიოგრაფია, ასკეტიკა, ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, პოშილექტიკა.

„იაკობ ცურტაველი, მარტველობაჲ შუშანიკისი“ – არის ილია აბულაძის პირველი წიგნი, რომელიც მიეძღვნა ქართული ორიგინალური პაგიოგრაფიის პირველ ძეგლს (გამოვიდა 1938 წ.). წიგნზე მუშაობის პერიოდში, 1935 წელს, გამოქვეყნდა ბელგიელი ორიენტალისტისა და ქართველოლოგის პაულ პეეტერსის ვრცელი წერილი „შუშანიკის წამების“ ქართული და სომხური თხზულებების ურთიერთობათა საკითხების შესახებ (P. Peeters, Sainte Sousanik, Martyre en Armeno-géorgie, Analecta Bollandiana, LIII, Fasc. III-IV, 1935, p. 245-307). ილია აბულაძე აღნიშნავს, რომ თავისი შრომის მთავარი ნაწილი – ქართულ–სომხური ტექსტების ურთიერთდამოკიდებულების ტექსტოლოგიურ საკითხებს ეკავა, მაგრამ პ. პეეტერსის ნაშრომის გაცნობის შემდეგ, მან დამატებითი საკითხები შეიტანა კვლევით ნაწილში, რადგან ბელგიელი მეცნიერი „აქამდის შეწყნარებულ აზრს უპირისპირდებოდა, იძულებული გაუხდით ნარკვევის ფარგლები გაგვეფართოვებინა და შეეჩერებულებოდა იყავით საეჭვოდ მიჩნეულ მომენტებზედაც, რომლებიც უამისოდ

* დაიბეჭდა: კრებულში „ილია აბულაძე – 100“, თბილისი, 2003 წელი.

შესაძლებელია მასში არც შესულიყო“ (გვ. 9).

ერთი სიტყვით, ილია აბულაძის ამ ნაშრომის შექმნაში, რომელიც „შუშანიკის წამების“ საუკეთესო გამოცემად რჩება დღემდე, პ. პეტერსის დაუსაბუთებელ დებულებებზე ამომწურავა პასუხებმაც თავისი წვლილი შეიტანა.

პ. პეტერსის განცხადებითა საპასუხოდ, რომ შუშანიკის თავგადასავალს არ იცნობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ, „ქართლის ცხოვრების“ მემატიანეები და მათ შორის ჯუანშერის თხზულება, ლიტურგიკული და ჰიმნოგრაფიული კრებულები, რადგან, თურმე, „შუშანიკის წამება“ XI ს. ადრე არც არსებულა, ილია აბულაძემ თვალნათლივ დაანახა მკითხველს, რომ ბელგიელი მეცნიერი სათანადოდ არ იცნობდა ქართულ წყაროებს. პ. პეტერსის მიერ დასახელებული ყველა წყარო მეტნაკლები სისრულით ეხება შუშანიკთან დაკავშირებულ ამბებს, როგორც ეს ილია აბულაძემ აჩვენა ამ წყაროებიდან ამოკრებილი და თავის გამოკვლევაში გაანალიზებული ამონაწერების საფუძველზე: „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, მართალია, მცირეოდენი ქრონოლოგიური ცთომილებით (VI ს.) აღნიშნავს ვარსკენ პიტიახშის მიერ შუშანიკის წამების ფაქტს. ჯუანშერის (XI ს.) თხზულებაში „ცხოვრებაჲ ვახტანგ გურგასალისაჲ“ საკმაოდ ვრცლად არის აღწერილი შუშანიკისა და ვარსკენის დაპირისპირება მათი სარწმუნოებრივი შეურიგებლობის ნიადაგზე და შუშანიკის წამების დეტალები. ილია აბულაძე იმოწმებს ადგილებს „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“—დან, სადაც ლაპარაკია მოსე სომეხთა ეპისკოპოსის ცურტავიდან განდევნის შესახებ, რომელიც შუშანიკის საფლავის ეკლესიას განაგებდა. მიქელ მოდრეკილის (1978–1989 წწ.) საგალობელში „ვსენებაჲ ყოველთა წმიდათა...“ არის შუშანიკის სახელიც: „მკნესა შუშანიკს მათ თანავე ვაქებდეთ“. შუშანიკის ხსენება დადასტურებული ყოფილა ერთ-ერთ უძველეს ლიტურგიკულ ძეგლში, რომელიც ქართულ თარგმანში „იერუსალიმის განჩინების“ სახელით არის ცნობილი (VII ს.). აქ 17 ოქტომბრის დღეზე შეტანილია ერთი დეფექტურად შემორჩენილი ხსენება „ვსენებაჲ კოზმანისი, რომელი ქართლს იწამა“. ამ ძეგლის გამოძეგმელმა კ. კეკელიძემ მხოლოდ ის აღნიშნა, რომ ასეთ წმინდანს ქართული ჰაგიოლოგია არ იცნობს, ხოლო ილია აბულაძემ კი მახვილგონივრულად შენიშნა, რომ ტექსტის დედანს ჰქონდა ხარვეზი, რაც გადმოვიდა „განჩინების“ ხელნაწერში, რომლის სრული ტექსტი ასე უნდა აღდგეს: „ვსენებაჲ კოზმანისი და დამიანესი და შუშანიკისა, რომელი ქართლს იწამა“. ილია აბულაძეს ტექსტის აღდგენაში ტექსტოლოგიური ალღო და წყაროების საფუძვლიანი ცოდნა დაეხმარა: კოზმან და დამიანეს სხვადასხვა დღეებზე დადებულ ხსენებათაგან (1 VII, 19 VII; 17 X; 1 XI; 29 XI). მან ყურადღება გაამახვილა 17 ოქტომბერზე, რადგან ამ მოწამეებთან ერთად იხსენიება შუშანიკიც, როგორც ეს სწერია „შუშანიკის წამების“ ტექსტის ბოლოს, ამან უკარნახა მეცნიერს ნაკლები ტექსტის ამგვარი აღდგენის შესაძლებლობა, რაც შემდგომში დაადასტურა კიდევ „იერუსალიმის განჩინების“ გვიან გამოვლენილმა ნუსხებმაც (მაგ. პარიზული ხელნაწერი) და იოანე-ზოსიმეს კალენდარმაც, რომლის ერთ-ერთი წყარო „იერუსალიმის განჩინების“ გამოყენებული ხელნაწერი ხსენების სრულ ტექსტს შეიცავდა. ამ ფაქტებთან დაკავშირებით ილია აბულაძეს მოაქვს ერთი მაგალითი ამ სამი მოწამის ერთად მოხსენიებისა მაშინაც კი, როდესაც შუშანიკი იქ აბსოლუტურად ზედმეტია: XI ს. ერთ ჰაგიოგრაფიულ-მარტივლოლოგიურ კრებულში (H 341) შეტანილია კოზმან და დამიანეს „წამება“ ასეთი სათაურით: „თუესა ოკტონბერსა იზ (17) წმიდათა კოზმასი და დამიანესი და წმიდისა

შუშანიკისი“. რა თქმა უნდა, ამ ნათარგმნ თხზულების ტექსტში შუშანიკის ხსენებაც არ არის – არამცთუ მისი „წამების“ ტექსტი. ცხადია, რომ სათაური მექანიკურად არის აღებული რომელიღაც ქართული კალენდრის 17 ნოემბრის ხსენების დღიდან.

პ. პეტერსის არამართებული დამოკიდებულება ქართული თხზულების ღირსებებისადმი, რომელსაც მან ნაყალბევი უწოდა, ხოლო მისი ავტორი არამცთუ შუშანიკის თანამედროვედ და მის დროინდელ მოვლენათა მონაწილედ მიიჩნია, არამედ XI ს. გამოგონილ პირად აღიარა, ილია აბულაძის საკმაოდ მკაცრი შეფასების საგანი გახდა, რაც, უპირველეს ყოვლისა, მის მიერ მიკვლეული იმ სარწმუნო ფაქტებით გამოხატა, რომელიც პ. პეტერსის თითოეულ დებულებასა და მოსაზრებას აბათილებდა. ილია აბულაძემ გამოავლინა ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომ VI ს. ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტი ამჟღავნებს „შუშანიკის წამების“ გავლენის კვალს და მოაქვს კიდევ ფრაზეოლოგიური მსგავსების მაგალითები, თუმცა საბოლოოდ მაინც თავმდაბლურად ასკვნის: „აღნიშნული შემთხვევები არ უნდა იყოს სრულიად შემთხვევითი. აქ, თუ უშუალო გადმოღების შედეგი არაა, ყოველ შემთხვევაში, ერთსა და იმავე ეპოქის ენა მეტყველებს“.

ილია აბულაძემ თხზულების ქართული და სომხური ტექსტების ზედმიწევნითი შედარების საფუძველზე გამოვლენილი დეტალების კვალიფიციური ანალიზით გვიჩვენა ბელგიელი მეცნიერის დებულებათა სისუსტე და ეჭვმიუტანლად დაამტკიცა, რომ ქართული თხზულება პირველადია და წარმოადგენს სომხურ თხზულებათა პირველწყაროს, ე.ი. სომხური ქართულის თარგმანი და გადაკეთებაა. სომხური და ქართული ძეგლების შედარებით ანალიზი პირველად ივ. ჯავახიშვილმა ჩაატარა ჯერ კიდევ 1916 წ. და დაადგინა, რომ V ს. შექმნილი „შუშანიკის წამება“, დაწერილი ამ ამბების თანამონაწილის – იაკობ ხუცესის მიერ, მოგვიანებით, VIII ს. თარგმნეს სომხურ ენაზე და ეს თარგმანი გახდა სომხურად რამდენიმე რედაქციის თხზულების შექმნის საფუძველი. ბელგიელი მეცნიერი ან არ იცნობს ივ. ჯავახიშვილის ამ შრომას, ან შეგნებულად არ ასახელებს მას. ამიტომ ილია აბულაძის მიერ მოტანილი სარწმუნო არგუმენტები არის ივ. ჯავახიშვილის დებულებების დადასტურება და მათი გაღრმავება იმ ტექსტოლოგიური შრომატევადი სამუშაოს შესრულებით, რომელიც მანამდე არ ჩატარებულა. ილია აბულაძემ ქართული ტექსტის პარალელურად წარმოადგინა სომხური ვრცელი რედაქციის ტექსტი მისეული თარგმანით თანამედროვე ქართულ ენაზე, რაც სომხური ენის არამცოდნეს საშუალებას აძლევს თვალნათლივ დაინახოს ტექსტოლოგიური შეპირისპირების შედეგები. ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე ილია აბულაძემ ჩამოაყალიბა ასეთი დასკვნები:

სომხური „შუშანიკის წამების“ მოკლე რედაქცია (რომლის ქართული თარგმანი 920 წ. არის შესრულებული) წარმოადგენს იმ სომხური ვრცელი რედაქციის თხზულების შემოკლებას, რომელიც დღეს თავდაპირველი სახით აღარ არსებობს და განსხვავდებოდა დღეს არსებული სომხური ვრცელი რედაქციის თხზულებისაგან. სწორედ „შუშანიკის წამების“ დაკარგული ვრცელი სომხური თხზულება იყო „შუშანიკის წამების“ ქართული თხზულების ტექსტის თარგმანი თუ გადაკეთება, რაც დასტურდება იმით, რომ მისი შემოკლებით მიღებული სომხური მოკლე რედაქციის თხზულება მეტ ტექსტობრივ მსგავსებას ამჟღავნებს ქართულ თხზულებასთან, ვიდრე დღეს არსებული სომხურ

ვრცელ თხზულებასთან. აქვე ვიტყვით, რომ ილია აბულაძის საყურადღებო დასკვნის მიხედვით დღეს არსებული სომხური ვრცელი რედაქციის თხზულება აღმოცენებულია სომხური მოკლე რედაქციის საფუძველზე.

სომხურ ტექსტებში წაშლილია ქართული თხზულების თვითმხილველი ავტორის კვალი და ქართული თხზულების პირველი პირის თხრობა სომხურ რედაქციის თხზულებებში შეცვლილია მესამე პირით თხრობით. ასევე, ილია აბულაძის სამართლიანი შეფასებით, ქართული ძეგლის დახვეწილი, ლაკონური თხრობა, ცოცხალი მხატვრული სურათები, გულწრფელი და ბუნებრივი დიალოგები, საინტერესო ყოფითი დეტალები, მოვლენათა რეალისტური აღწერა და მსგავსი მრავალი ნიუანსი, რაც ქართულ თხზულებას არა მარტო ქართული, არამედ საერთოდ პაგიოგრაფიული ლიტერატურის შედევრად აქცევს, სომხურად თარგმნილ და გადაკეთებულ ტექსტებში ზოგი რამ გაფერმკრთალებულია, ზოგიც გამოტოვებული, ძირითადად ის ეპიზოდები, რომლებიც ქართულ ყოფას, ისტორიულ და გეოგრაფიულ გარემოს და სხვა დეტალებს აღწერს. სომხური დღეს არსებული ვრცელი თხზულების ტექსტი ქართულთან შედარებით ორჯერ გაზრდილია უსაშველოდ გაგრძელებული შუშანიკისა და სხვათა ლოცვა-ვედრებათა, დარიგებებისა და შეგონებების ხარჯზე და თუ წარმოდგენილ სურათს გავაგრძელებთ, ნამდვილად სწორია ილია აბულაძის დებულება, რომ ტექსტის მოცულობის თვალსაზრისით ორჯერ ვრცელი სომხური თხზულება ქართულ დედანთან შედარებით შინაარსობლივად მაინც შემოკლებულია. ილია აბულაძეს დეტალურად აქვს აღრიცხული და გაანალიზებული ეპიზოდები, რომლებიც სომხურ თარგმანში არ აისახა; საერთო ეპიზოდების თავისებური წარმოჩენა სომხურში; ეპიზოდები, რომლებიც არ არის ქართულში და არის შეტანილი სომხურში. ილია აბულაძის სამართლიანი დასკვნით სომხური თხზულების ინტერპოლატორისათვის ძირითადია არა თხზულების ფაქტობრივი მხარე, არამედ ღვთისმეტყველებითი (ლოცვა-ვედრება და სხვა).

ილია აბულაძემ მეცნიერულად არგუმენტირებული პასუხი გასცა პ. პეტერსის აბსურდულ მოსაზრებას, რომ ქართული „შუშანიკის წამება“ შეიქმნა მას შემდეგ, რაც 920 წელს ქართულად ითარგმნა სომხური ენიდან „შუშანიკის წამების“ მოკლე რედაქციის ტექსტი (Ath. 8, X ს.) და რომ ქართული თხზულება არის პასუხი სომხურიდან ნათარგმნი თხზულებისა. ასეთივე პასუხი გასცა მან პ. პეტერსის იმ მოსაზრებასაც, რომ „შუშანიკის წამებამ“ ისარგებლა X ს. სომეხი ისტორიკოსის შრომაში შუშანიკის მარტივობის შესახებ დაცული ცნობით. ილია აბულაძის გამოკვლევის შედეგებზე, თუ რა დამოკიდებულებაა ქართულ თხზულებასა და სომხური მოკლე რედაქციის თხზულებას შორის, უკვე ვისაუბრეთ. რაც შეეხება უხტანესს, ილია აბულაძის სარწმუნო გამოკვლევით მან ძირითადად ისარგებლა „ეპისტოლეთა წიგნის“ მონაცემებით და შესაძლოა ქართული თხზულების ზოგიერთი ადგილით და არა პირიქით.

სამაგალითოდ გამოცემული „შუშანიკის წამების“ ტექსტი, მის პარალელურად მოტანილი სომხური ტექსტი და მისი თანამედროვე ქართულ ენაზე შესრულებული ილია აბულაძისეული თარგმანი, გამოცემის დამატებაში გამოქვეყნებული ქართული და სომხური ლიტურგიკული ტექსტები, ბოლოს დართული ქართული და სომხური ტექსტების ვარიანტული კითხვა-სხვაობები, დაქარაგმებულ ქართულ სიტყვათა გახსნის სია, ლექსიკონი, სიტყვათა საძიებელი, სახელთა საძიებელი და ფუნდამენტალური 378

ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა და იქ შეკრებილი წყაროთმცოდნეობითი და ლიტერატურული მასალა ილია აბულაძის ამ ნაშრომს მიაკუთვნებს ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების დიდ მონაპოვართა რიცხვს, რომელიც ამ თხზულების მრავალრიცხოვან გამოცემათა შორის ალბათ კიდევ დიდხანს დარჩება საუკეთესო გამოცემად.

ბოლოს, ერთი შენიშვნაც: თხზულების ავტორს იაკობ ხუცესის სახელი უფრო შეეფერება, ვიდრე იაკობ ცურტაველისა. მეორეც, არც ერთ ხელნაწერში თხზულებას „მარტვილობა“ არ ეწოდება, ყველგან მას „წამებად“ ჰქვია (ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლების სახელწოდებაში ერთადერთი გამონაკლისი მხოლოდ „ეგესტათი მცხეთელის მარტვილობად“ არის).

ძველი ქართული მწერლობის მეორე, ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის საკითხებისადმი მიძღვნილი ნაშრომი ილია აბულაძემ ე.წ. „ასურელი მამათა“ ტექსტოლოგიისა და ფილოლოგიური რთული საკითხების გარკვევას დაუთმო. 1955 წ. დაბეჭდილი წიგნი „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“ მოიცავს იოანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის კიმენურ (ე.ი. თავდაპირველ) და მეტაფრასულ (ე.ი. გავრცობილ-გადაკეთებულ) „ცხოვრებათა“ და აბიბოს ნეკრესელის მოკლე და ვრცელი „წამებათა“ კრიტიკულად დადგენილ ტექსტებს, თითოეული მათგანის შესახებ გამოკვლევას, აგრეთვე ლექსიკონს და საძიებლებს. დამატებაში დაბეჭდილია „შიო მღვიმელის სასწაულები“, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაკლებად არის შესწავლილი.

ილია აბულაძე ამ ნაშრომში ძირითად ყურადღებას უთმობს იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებათა“ სამი ერთმანეთისგან განსხვავებული რედაქციის ურთიერთმიმართებისა და თითოეული მათგანის წარმომავლობის საკითხების გარკვევას. საკითხი გაამწვავა 1913 წელს ივ. ჯავახიშვილის მიერ „ქართლის ცხოვრების“ ე.წ. ანა დელოფლისეულ (Q-795, XV ს) ტექსტში იოანე ზედაზნელის, მართალია, საგრძნობლად ბოლონაკლული, მაგრამ მანამდე უცნობი რედაქციის „ცხოვრების“ გამოვლენამ. მანამდე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „სიმშვიდე“ სუფევდა: ცნობილი იყო ზემოჩამოთვლილი მამების თითო მოკლე და თითო მოკლეს გავრცობით შექმნილი მეტაფრასული „ცხოვრება“, მათ შორის იოანე ზედაზნელისაც. ივ. ჯავახიშვილმა ახალ „ცხოვრებას“ ასეთი კვალიფიკაცია მისცა: ეს არის ამ მოღვაწის მეორე მეტაფრასული რედაქციის „ცხოვრება“ და ისევე, როგორც დიდი ხნის წინათ ცნობილი იოანე ზედაზნელის მეტაფრასული „ცხოვრება“, შექმნილია მოკლე ე.წ. არქეტაპის საფუძველზე. ტექსტის წინასიტყვაობის მიხედვით ივ. ჯავახიშვილმა აღნიშნა ამ ახალი „ცხოვრების“ შექმნის მიზეზიც: ზედაზნის მონასტრის ჩვენთვის უცნობმა წინამძღვარმა მიქაელმა, მიმართა „ცხოვრების“ მომავალ ავტორს, დაეწერა თავისი მონასტრის დამაარსებლის ცხოვრება და მოღვაწეობა, რადგან ალბათ მისი აზრით, არსებული მოკლე „ცხოვრება“ („ქარტაი წულილი“) სრულიად ვერ ასახავდა იოანეს ღვაწლს.

ილია აბულაძე, სანამ ახლადგამოვლენილი იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ აკარგო იანობაზე თავის მოსაზრებებს წარმოადგენდა, გულისტკივილს გამოთქვამს იმ ფაქტზე, რომ ამ მართლაც, საინტერესო ძეგლმა ქართველ მეცნიერთა სათანადო ყურადღება ვერ დაიმსახურა და ივ. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძისა და ლ. მენაბდის

ზოგადი შეფასებებით შემოიფარგლა, ხოლო მისი ტექსტის გამოქვეყნებისა და იოანე ზედაზნელის ცხოვრების სხვა რედაქციებთან მიმართებით შესწავლის სურვილი არავის გასჩენია. ამ ძეგლის გამოკვლიდან (1913 წ.) ილია აბულაძის მიერ შესრულებულ პირველ გამოცემაზე (1955 წ.) კი – 42 წელი გავიდა. ილია აბულაძის აზრით, ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში სათანადოდ ვერ შეფასდა ანასეული „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი, იოანე ზედაზნელის ცხოვრების ერთადერთი ტექსტის ნამდვილი მნიშვნელობა, რომ ეს უნიკალური ძეგლი მეორეხარისხოვან მეტაფრასულ თხზულებად მიიჩნეოს მაშინ, როდესაც იგი არის ის პირველწყარო, რომლისგანაც შემდეგ შეიქმნა იოანე ზედაზნელის სხვა რედაქციის „ცხოვრებები“.

ილია აბულაძეს იოანე ზედაზნელის „ცხოვრებათა“ მრავალი ტექსტოლოგიური, ერთმანეთთან შეპირისპირებული მაგალითი მოაქვს იმ დებულების დასამტკიცებლად, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში ე.წ. არქეტიპად (ს. კაკაბაძე) ან კიმენურად (კ. კეკელიძე) მიჩნეული ტექსტი სხვა არაფერია, თუ არა ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტისაგან გამოკრებილი. შემოკლებული ტექსტი ე.წ. ერთგვარი სვინაქსარული რედაქცია და იმოწმებს ს. ჯანაშიას აზრს, რომ „კაკაბაძის მიერ გამოცემული ტექსტები, რასაკვირველია, არქეტიპები კი არ არის, არამედ მერმინდელი შემოკლებები (სვინაქსარული მიდრეკილებისა), სიმოკლე არ არის ერთადერთი და აუცილებელი ნიშანი ამგვარი ძეგლების სიძველისა“ (ს. ჯანაშია, შრომები, II, თბ., 19... გვ. 288, შენიშვნა).

ამრიგად, ილია აბულაძის მიერ შემუშავებული სქემა იოანე ზედაზნელის სამი „ცხოვრების“ ურთიერთმიმართების შესახებ ასეთია: პირველადია ანასეული „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი ტექსტი, აქედან გამოკრება-შემოკრებით შეიქმნა მოკლე რედაქციის ტექსტი, ხოლო მოკლე ტექსტის გავრცობა-გადამეტაფრასების შედეგად ჩამოყალიბდა მეტაფრასული ვერსიის ის ტექსტი რომელიც ჯერ კიდევ მ. საბინინმა გამოაქვეყნა თავის „საქართველოს სამოთხეში“ 1882 წელს.

კ. კეკელიძემ თავის ცნობილ ნარკვევს „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“, რომელიც 1925 წ. დაიბეჭდა (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის „მოამბე“, ტ. VI, 1925 წ.) ილია აბულაძის სირიელ მამების შესახებ 1955 წ. გამოქვეყნებული წიგნის გაცნობის შემდეგ ახალი, VI თავი დაუმატა და დაბეჭდა თავის „ეტიუდების“ I ტომში 1956 წ., რომელშიც მან არ გაიზიარა ილია აბულაძის მტკიცებულებანი იოანე ზედაზნელის ანასეული „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტის შესახებ და ტრადიციული აზრი დაიცვა. ილია აბულაძემაც რომ თავისი პოზიციები არ დათმო ჩანს იქიდანაც, რომ ამ კამათიდან რვა წლის შემდეგ, როდესაც ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ I ტომი დაიბეჭდა (1964 წ.), იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ „ქართლის ცხოვრებისეული“ ტექსტი და მისივე „ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის ტექსტები ერთმანეთის პარალელურად მოათავსა, მაგრამ პირველს A ლიტერი მიაკუთვნა, ხოლო მეორეს A-B. ე.ი. პირველად მან პირველი რედაქცია გამოაცხადა, ხოლო მეორე მისგან გამოკრებილად ჩათვალა.

ამ საკამათო პრობლემამ თავი იჩინა მეორე სირიელი მამის – შიო მღვიმელის „ცხოვრებათა“ რედაქციების განხილვისას. საქმე ისაა, რომ „ქართლის ცხოვრებისეული“ იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ ტექსტი ბოლონაკლულია და არავინ იცის მთავრდებოდა იგი იოანეს ცხოვრებით, თუ გრძელდებოდა შიოს ცხოვრების აღწერით. კ. კეკელიძის 380

მტკიცებით, იოანე ზედაზნელის კიმენურ „ცხოვრებას“ აგრძელებს შიო მღვიმელის კიმენური „ცხოვრების“ ტექსტი და ისინი ერთი თხზულების ორი შემადგენელი ნაწილია. ამ დებულებას იზიარებს ილია აბულაძეც. უფრო მეტიც: თავის პუბლიკაციაში იოანე ზედაზნელის მოკლე „ცხოვრების“ ტექსტში მან შიოს მოკლე „ცხოვრების“ ტექსტის ერთი მონაკვეთი (VII და VIII თავები), რომელიც ეხებოდა იოანეს გარდაცვალებისა და დასაფლავების ამბებს, რაც არ იყო აღნიშნული იოანეს „ცხოვრების“ სათანადო ადგილას, გადმოიტანა წინ, იოანეს ცხოვრებაში, რითაც იოანეს „ცხოვრებას“ უფრო თანმიმდევრული თხრობის სახე მისცა, თუმცა დაარღვია ჰაგიოგრაფის ჩანაფიქრი, რომლის მიხედვით ამ ერთიან თხზულებაში იოანესა და შიოს შესახებ თხრობა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით მიმდინარეობს (ძეგლების I ტომში ეს გადაადგილება აღარ მომხდარა). ილია აბულაძე ასე მსჯელობს: თუკი იოანე ზედაზნელის „ქართლის ცხოვრებისეული“ ტექსტი თავდაპირველი „ცხოვრებაა“, ხოლო მისგან არის გამოკრებილი იოანე ზედაზნელის მოკლე „ცხოვრება“, ხოლო ეს უკანასკნელი კი მოიცავს შიოს მოკლე „ცხოვრებასაც“, ფაქტია, რომ ანასეული „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი იოანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ დაკარგულ ნაწილში უნდა ვიგულისხმოდ შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ ის თავდაპირველი ტექსტი, რომლის გამონაკრები დღეს შემორჩენილია შიო მღვიმელის მოკლე ცხოვრების სახით, რომელსაც დღეს შეცდომით კიმენურ თხზულებად თვლიან.

ილია აბულაძე დავით გარეჯელის კიმენური და მეტაფრასული რედაქციის „ცხოვრებათა“ შესახებ დამკვიდრებულ ტრადიციულ აზრს, რომ კიმენური რედაქცია პირველადი ტექსტია, ხოლო მეტაფრასული მისი გაგრძობილ-გადამუშავებული ვარიანტი, არ ეწინააღმდეგება. უნდა ითქვას, რომ ს. კაკაბაძემ დავით გარეჯელის კიმენური „ცხოვრება“ ერთი, ისიც ბოლონაკლული ხელნაწერის (A-199) მიხედვით დაბეჭდა, ხოლო ილია აბულაძემ ბოლოხანს გამოვლენილი სრული ნუსხითაც (H-1336) ისარგებლა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მრავალი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული აზრებია გამოთქმული აბიბოს ნეკრესელის მოკლე და ვრცელი რედაქციის „წამებათა“ შესახებ, რომელთაც ილია აბულაძემ საკუთარი, ტექსტების ურთიერთშეჯერებით მიღებული აზრი დაუპირისპირა და იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თავდაპირველი ვრცელი „წამება“, მიუხედავად იმისა, რომ მისი შემცველი ხელნაწერები XVII-XVIII სს-ისაა, ხოლო მისგან შემოკლებულია ერთგვარი სვინაქსარული ვარიანტის „წამება“, რომელიც ერთადერთი, XIII ს. ნაკლული ხელნაწერით არის მოღწეული (A-832).

დანანებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ილია აბულაძემ თავის გამოკვლევაში არაფერი თქვა მის მიერვე წიგნის დამატებაში მეორედ გამოქვეყნებული „შიო მღვიმელის სასწაულების“ შესახებ (პირველად ის მ. საბინინმა გამოსცა 1882 წ. „საქ. სამოთხეში“), რომელიც თავის ფსევდოეპიგრაფიკული სათაურით და 18 სასწაულის ნაცვლად (როგორც ეს მისსავე ქვესათაურშია ნათქვამი) მხოლოდ 5 წარმოდგენილი და იწყება მეხუთე სასწაულით.

ნათარგმნი და ორიგინალური წყაროების ღრმა ცოდნისა და წვდომის შედეგია ილია აბულაძის ერთი შესანიშნავი სტატია, რომელიც აბო თბილელის „წამებაში“ გამოყენებული ერთ-ერთი წყაროს დადგენას ეხება. ლაპარაკია „წამების“ იმ ადგილის შესახებ, სადაც იოანე საბანისძე იესუ ქრისტეს სიმბოლურ ეპითეტებს ჩამოთვლის: კარი,

გზა, ტარიგი, მწვემსი და ა.შ. სულ 16 და ბოლოს ამბობს: „ხოლო ესე არათუ რაიმე თავით თვსით განგიმარტე თქვენ, საყუარელნო და ქრისტეს მოყუარენო და სწავლის მოღუაწენო, არამედ წამებითა წიგნთაგან საწინასწარმეტყუელთა და მოციქულთა ქადაგებისაებრ, წმიდათა სახარებათა წერილნი და ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ განსაზღვრებული სარწმუნებაი“, თუმცა წყაროს ან ავტორს კონკრეტულად არ ასახელებს. „აბოს წამების“ გამომცემელმა და მკვლევარმა თხზულება „საღმრთოთა სახელთათვს“ დაასახელა (ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1935, გვ. 47). ილია აბულაძის თქმით, ამ ორი თხზულების შესაბამისი ადგილები მსგავსებას იჩენს, მაგრამ ეს მსგავსება უფრო ანალოგიური თემატიკით ამოიწურება და არავითარ ტექსტობრივ მსგავსებას არ ამჟღავნებს. ხოლო ეპიფანე კვიპრელის ჰომილეტიკური თხზულება „აღვსებისათვს“ არა მარტო თემატიკურ, არამედ თითქმის ზუსტ ტექსტოლოგიურ მსგავსებასაც კი გვიჩვენებს, რაც ამტკიცებს, რომ იოანე საბანისძემ ეპიფანეს თხზულების ქართული თარგმანით ისარგებლა (ეპიფანეს „აღვსებისათვს“ IX ს. ერთადერთი ხელნაწერით – უდაბნოს მრავალთავში შესული ნაკლები ნუსხით არის შემორჩენილი, თუმცა ჩვენთვის საინტერესო ადგილი სრულადაა დაცული). ე.ი. იოანე საბანისძის სიტყვები, რომ მან ისარგებლა „ნეტართა მამათა მოძღუართა მიერ“ ნააზრევით, ილია აბულაძის გამოკვლევით დაკონკრეტდა და იგი ეპიფანე კვიპრელის თხზულება „აღვსებისათვს და აღდგომისთვს უფლისა“ აღმოჩნდა, რომელიც ქართულად, როგორც ჩანს, აბო თბილელის „წამების“ დაწერამდე დიდი ხნით ადრე უთარგმნიათ ქართულად, გაცილებით ადრე, ვიდრე მისი შემცველი IX საუკუნის ხელნაწერია (A-1109, IX; უდაბნოს მრავალთავი, ა. შანიძისა და ზ. ჭუმბურიძის გამოცემა, თბილისი, 1994, გვ. 261–265).

ილია აბულაძის მიერ ძველი ქართული მწერლობის ორიგინალური ძეგლების პუბლიკაციისა და შესწავლის საქმეში გაწეული ფასდაუდებელი საქმიანობიდან განსაკუთრებით უნდა გამოვყო „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების“ სამტომეულის გამოცემა, რომელიც მოიცავს ადრინდელი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის კიმენური და მეტაფრასული რედაქციის ძეგლების კრიტიკულად დადგენილ ვეველა ტექსტს. პირველი (1964 წ.) და მეორე (1968 წ.) ტომებში შესულია კიმენური ჰაგიოგრაფიის ორიგინალური ძეგლები (V-XI სს. და ერთი XV ს.), ხოლო მესამე ტომი (1978 წ.) დათმობილი აქვს ამავე თხზულებათა მეტაფრასული რედაქციის ძეგლებს (XI-XII სს. დანართში – XVIII ს.). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს გამოცემა ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ძეგლების პირველი კორპუსია, რომლის ვეველა ტექსტი დადგენილია დღემდე ცნობილი ვეველა არსებული ხელნაწერის გათვალისწინებით. ნაკლებ სარწმუნოა, რომ მსგავსი გამოცემა, რომელიც ხელმეორედ მომზადდება და გაითვალისწინებს არსებული გამოცემის ცალკეულ ხარვეზებს, მოკლე ხანში შესრულდეს.

„ძეგლების“ მეოთხე წიგნი, რომელიც სვინაქსარული საკითხავების ტექსტებსა და მათი შესწავლის საკითხებს ეხება 1968 წ. გამოვიდა ილია აბულაძის რედაქციით და მომზადდა მისივე კონსულტაციებით და ხელმძღვანელობით. რაც შეეხება XVIII ს. ჰაგიოგრაფიის ორიგინალურ ძეგლების პუბლიკაციას, რომლის V და VI წიგნები შესაბამისად 1989 და 1980 წწ. გამოვიდა ილია აბულაძის გარდაცვალების შემდეგ, მათ გამოცემის შესახებ იგი დიდ ინტერესს არც იჩენდა, არ მიაჩნდა ისინი პირველ სამ ტომში

გამოცემული ტექსტების დარად.

ჩვენ შევეცადეთ მიმოგვეხილა ილია აბულაძის ნაშრომები, რომლებიც ქართულ ორიგინალურ სასულიერო მწერლობის ძეგლებს, კერძოდ ჰაგიოგრაფიული დარგის თხზულებებს ეხებოდა. მაგრამ ორიგინალურ ძეგლების შესახებ მისი შრომების სია სრული არ იქნება, თუკი აქვე რამდენიმე სიტყვას არ ვიტყვით ორიგინალურ საერო თხზულებების შესახებ, ილია აბულაძის მიერ დაწერილი არც თუ მრავალრიცხოვანი შრომების შესახებაც, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ილია აბულაძე პირველ რიგში, სასულიერო მწერლობის (როგორც ნათარგმნი, ასევე ორიგინალურის) ძეგლთა და პრობლემების მკვლევარი არის.

ქართული საერო მწერლობის ჟანრის შესწავლაში შეტანილი წვლილის მიხედვით ყველაზე მნიშვნელოვანია ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით ახალციხეში 1963 წ. მივლინებული ექსპედიციის მონაპოვარი, რომელმაც გამოავლინა „ვეფხისტყაოსნის“ ყველაზე ძველი XVI ს. ხელნაწერის ფრაგმენტი. ეს ორი ფურცელი პოემის სხვადასხვა ადგილს შეიცავს: პირველი 867–878 სტროფებს, ხოლო მეორე – 1069–1080 სტროფებს. მოცულობით ხელნაწერი საკმაოდ დიდი ფორმატის ყოფილა (თითო გვერდზე 6 სტროფია ე.ი. სულ 24 სტროფი). ილია აბულაძემ, რომელმაც სპეციალური წერილი უძღვნა ამ მონაპოვარს, რომელშიც მთლიანად გამოაქვეყნა ფრაგმენტის სტროფები (შრომები, II, თბილისი, 1976, გვ. 206–219), საგანგებოდ შეუდარა „ვეფხისტყაოსნის“ ახლად გამოვლენილი სტროფების ტექსტები დღემდე გამოქვეყნებული პოემის ტექსტებს და გამოავლინა ახალი ფრაგმენტის ტექსტის მნიშვნელობა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტოლოგიური საკითხების შესასწავლად. „ვეფხისტყაოსნის“ ახლადგამოვლენილი XVI საუკუნის 74 სტროფის შემცველი ფრაგმენტის მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურისა და „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევის ისტორიისათვის შეუფასებელია. ყველაზე ადრინდელი „ვეფხისტყაოსნის“ ნუსხად დღემდე 1646 წ. მამუკა თავაქარაშვილის მიერ მოხატული ხელნაწერი ითვლებოდა. ამ ფრაგმენტის აღმოჩენამ ნათლად დაგვანახა, რომ XIX საუკუნეში ჯერ კიდევ არსებობდა დიდი ფორმატის „ვეფხისტყაოსნის“ სრული ხელნაწერი XVI საუკუნის II ნახევრისა, რომელიც XIX ს. დაუშლიათ და მისი ერთი ნაწილი – 2 ფურცელი ამავე საუკუნის ხელნაწერის ყდის გასამაგრებლად გამოუყენებიათ, ხოლო დანარჩენი ნაწილის ბედი უცნობია. მართალია, არსებობს „ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე სტროფი, რომელიც ახლადგამოვლენილ ფრაგმენტზე ადრინდელია, მაგრამ ერთი მათგანი ვანის „ქვაბების“ ქალთა მონასტრის კედლებზე მიუწერია რომელიღაც მონაზონ ქალს (შ. ონიანი, ვანის ქვაბთა წარწერები), ხოლო ორი სტროფი XIV ს. ხელით მიუწერიათ საღვთსაწაულოს ხელნაწერის ყდაზე (თ. ბრაგაძე...). რადგან ჩვენ „ვეფხისტყაოსნთან“ დაკავშირებულ ილია აბულაძის ღვაწლს შევეხეთ, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ იგი მრავალი წლის განმავლობაში სიკვდილამდე „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი მუდმივმოქმედ კომისიის წევრი იყო. მისმა ენათმეცნიერულმა და ლიტერატურულმა ერთიანობამ დიდი სასიკეთო წვლილი შეიტანა „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალი ადგილის სწორად წაკითხვისა და ტექსტის დადგენის საკითხებში.

ამავე თემატიკის ციკლს უნდა მივაკუთვნოთ ილია აბულაძის ერთი სტატია „ცნობა შოთა რუსთაველის ისტორიული თხზულების შესახებ“, რომელშიც განხილულია ანტონ I-ის მიერ თავის „გრაამატიკაში“ შეტანილი ცნობა თამარ მეფის ცხოვრების ისტორიული

თხზულების ავტორად შოთა რუსთაველის დასახელების შესახებ. ეს ცნობა ანტონს „ქართლის ცხოვრების“ სწავლულ კაცთა კომისიის მიერ შევსებული ვარიანტიდან უნდა ჰქონდეს აღებული, თუმცა ეს უკანასკნელი რა წყაროს ეყრდნობა, უცნობია. ილია აბულაძის ვარაუდით, ეს ციტატა, რომელიც არ იძებნება არც „ისტორიაში და აზმანში“ და არც თამარის მეორე ისტორიკოსის (რომელსაც მისი აღმომჩენელი ივ. ჯავახიშვილი პირობითად ბასილი ეზოსმოდვარს უწოდებს) თხზულების იმ ნაწილში, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია, ან ეკუთვნის თამარის მეორე ისტორიკოსს და შესაძლებელია იკითხებოდა მის დაკარგულ მეორე ნაწილში, ან გულისხმობს თამარის ისტორიის მესამე უცნობ თხზულებას, რომელიც დაიკარგა, ან ჯერ არ არის გამოვლენილი. ილია აბულაძე ამ ცნობას ანგარიშგასწვევ ფაქტად აღიარებს და სვამს საკითხს „ვეფხისტყაოსნის“ და თამარის მეორე ისტორიკოსის თხზულების ტექსტების ურთიერთმედარებით შესწავლის შესახებ ენობრივი მონაცემების საფუძველზე (შრომები, III, თბილისი, 1982, გვ. 235–250, რუსულ ენაზე).

საერო მწერლობის თხზულებებთან უნდა განვიხილოთ ერთი საეკლესიო შინაარსის ლექსი, რომელიც გამოსცეს ილია აბულაძემ და ქრისტინე შარაშიძემ (H-1572, XV ს. ფ. 131–137; ილია აბულაძე, შრომები, III, თბილისი, 1987, გვ. 251–257). მისი საეკლესიო ხასიათი განაპირობა იმან, რომ იგი ქებას შეასხამს საღვერის წმ. გიორგის, მაგრამ აქ საინტერესოა ამ ლექსის ავტორის სვიმეონ დეკანოზის გვარი შოთასძე, რის საფუძველზეც სტატიის ავტორები, ეყრდნობიან რა ლექსის ავტორის განცხადებას, რომ ის „შოთასძე“-ა გვარად, ასკენიან, რომ XV ს. მესხი ავტორი სვიმეონი თავს დიდი პოეტის შთამომავლად აცხადებს და გვარის წარმოშობას მის სახელს „შოთას“ უკავშირებს. თუკი სვიმონი მართლა პოეტ რუსთაველის სახელს გულისხმობს აქ და არა სხვა ვინმე „შოთას“, მაშინ ეს იქნება რუსთაველის სახელის – „შოთას“ – უძველესი (XV ს.) მოხსენიების ფაქტი, რადგან აქამდე მისი სახელი „შოთა“ პირველად დასახელებული ჰქონდა თეიმურაზ I (XVII ს.).

ძველი ქართული მწერლობის საერო ლიტერატურისადმი მიძღვნილი ილია აბულაძის ნაშრომთა ციკლი რომ დავასრულოთ, უნდა დავასახელოთ მის მიერ ერთ-ერთ ხელნაწერში (H-495, XVIII; 12-64) მიკვლეული მანამდე სრულიად უცნობი 16–მარცვლოვანი შაირით დაწერილი პოემა (1900 სტროფი) უცნაური სახელწოდებით – „სახე-მგოსანი“, რომელიც მანამდეც კარგად ცნობილ პოეტს პეტრე ლარაძეს („დილარიანის“ ავტორს) დაუწერია. ამ თხზულების არსებობა და სახელწოდებაც სხვა წყაროებიდანაც იყო ცნობილი, მაგრამ ტექსტი არ ჩანდა. თხზულების სახელწოდებას ვერც ახლადგამოვლენილი ტექსტიდან გავიგებდით, რადგან მას თავში სათაურთან ერთად 120 სტროფიც აკლია (ხოლო ბოლოში – 674). ეს სამიჯნურო–სარაინდო ჟანრის თხზულება პეტრე ლარაძეს ძირითადად „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის მიბაძვით დაუწერია, რასაც ხაზგასმით აღნიშნავს ილია აბულაძე თავის ვრცელ წერილებში (შრომები, II, თბილისი, 1982, გვ. 263–276). თუმცა სხვა, იმავე ხასიათის ნათარგმნ ანუ ორიგინალურ თხზულებათა კვალიც შეიმჩნევა, მაგრამ პოემის პერსონაჟთა სახელწოდებებში ორიგინალობას იჩენს. ორიგინალურია პოემის სახელწოდებაც „სახე-მგოსანი“, რაც იმის აღმნიშვნელია, როგორც ამას ილია აბულაძე ამბობს, რომ ეს არის სახელწოდება ჩანგისა, რომელიც სატრფომ აჩუქა პოემის გმირს, რომელზეც აღბეჭდილი იყო ამ სატრფოს გამოხატულება.

ილია აბულაძე, რომელმაც მნიშვნელოვანი შრომები უძღვნა სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკოგრაფიულ მოღვაწეობას, ერთ სტატიაში შეეხო მისი „სიბრძნე-სიცრუისა“ – ორი არაკის წარმომავლობის საკითხებს. მკვლევარმა დაასკვნა, რომ საბას ერთი არაკი „ძაღვები და მგლები“ თითქოს პარალელს პოულობს „ბალავარიანის“ ვრცელ რედაქციაში, რომელიც ერთადერთ იერუსალიმურ ხელნაწერით არის ჩვენამდე მოღწეული (Jer. 140, XI, i-172) და 1956 წლამდე მისი არსებობა არ იყო ცნობილი და ამდენად საბას ხელი არ მიუწვდებოდა (ამიტომ ვერ აისახა მისი საინტერესო ლექსიკა მის ლექსიკონში). ილია აბულაძის დასკვნით ეს იგავ-არაკი ფართოდ იყო გავრცელებული ზეპირსიტყვიერებაში და აქედან უნდა ესარგებლა საბას. მეორე იგავიც („მგელი, თხა და თივა“) ასეთივე წარმომავლობის უნდა იყოს, რომლის შესაბამისი იგავი ილია აბულაძემ მიაკვლია სომხურ, ოღონდ არა იგავების შემცველ კრებულში („საკმარისი სიტყვები“-ის ერთი თავი „საბავშვო მოხერხებულობა“). ილია აბულაძე მათ შორის დიდი მსგავსების მიუხედავად თვლის, რომ ორივე საერთო წყაროდან – ზეპირი გზით გავრცელებულ თქმულებათაგან მომდინარეობს.

ილია აბულაძის ნაშრომთა ციკლს ორიგინალური საერო მწერლობის შესახებ დავამთავრებთ პოპულარული საზღაპრო-სადევეგმირო თხზულების „რუსუდანიანის“ გამოცემით, რომელიც მან შეასრულა ივ. გიგინეიშვილთან ერთად და წარმოადგენს ამ თხზულების პირველ სრულ გამოცემას (რუსუდანიანი, თბილისი, 1957 წ.), რადგან ადრე მისი ცალკეული ზღაპრები იყო გამოცემული. მეცნიერთა საბოლოო ვერდიქტით ეს თხზულება უფრო ორიგინალურია, ვიდრე ნათარგმნი. ორიგინალურია მოთხრობის ძირითადი კვანძი, სიუჟეტური ქარგა, რუსუდანიის (საქართველოს XIII ს. დედოფალი) და მის ქმართან მანუჩართან დაკავშირებული ამბები, ხოლო ავტორს მათ ასახსენილად მოტანილი აქვს 12 ზღაპარი, რომლებიც 12 კარად არის წარმოდგენილი პროზაული თხრობით, არის ნასესხები მასალა, თუმცა ეს მასალაც „შეუფარდება მას ქართველთა ეროვნულ-ქრისტიანული გემოსა და მოთხოვნისათვის (კ. კეკელიძე, II, გვ. 325)“.

ქრისტიანული ნათარგმნი ძეგლების შესწავლა-გამოქვეყნებაში ილია აბულაძის მიერ გაწეული ღვაწლის მიმოხილვა ძველი ქართული მწერლობის დარგების მიხედვით უნდა დავიწყეთ.

საქვეყნოდ ცნობილმა და პოპულარულმა ჰაგიოგრაფიულ-ასკეტიკურმა ძეგლმა, რომელსაც „სულთმარგებელ რომანსაც“ უწოდებენ, ქართულ თარგმანში „სიბრძნე ბალავარისი“ სახელი დაიმკვიდრა. სანამ ჩვენ ილია აბულაძის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანესი წიგნის „ბალავარიანის ქართული რედაქციების“ განხილვას შეუდგებოდეთ, მკითხველს პრობლემის მცირე პრეისტორია უნდა შევთავაზოთ.

„ბალავარიანთან“ დაკავშირებული პრობლემების კვლევა დიდი ხანია მრავალი ქვეყნის მეცნიერ-ორიენტალისტთა ყურადღების ცენტრშია, მათ შორის საქართველოშიც. 1989 წლიდან დაწყებული, როდესაც ნიკო მარმა პირველი ნაშრომი მიუძღვნა მას (Мудрость Балавара, грузинская версия Душеполезной истории о Варламе и Иодасафа ЗВОРАО, т. III, 1889, с. 223-260), დღემდე ინტერესი გრძელდება. ქართულ სამეცნიერო წრეების განკარგულებაში იყო „სიბრძნე ბალავარისი“-ს ერთადერთი რედაქციის ტექსტის რამდენიმე გვიანდელი ხელნაწერი (ყველაზე ძველი – 1779 წ.). ამ თხზულების ყოველი ახალი, არსებულთან შედარებით ადრინდელი ხელნაწერის გამოვლენა-მიკვლევასთან

ერთად იზრდებოდა ამ თხზულების გამოცემათა რიცხვი და მათი თარგმანები რუსულ ენაზე (1895 წ. – ექ. თაყაიშვილისა და მისი ივ. ჯავახიშვილისეული რუსული თარგმანი – 1899 წ., ა. ხახანაშვილისა. მისივე რუსული თარგმანით 1902 წ., მ. ჯანაშვილისა – 1908 წ., ილ. აბულაძისა – 1937 წ.).

„სიბრძნე ბალავარისი“–ს ქართული ტექსტის ურთიერთმიმართების გარკვევას სხვა ენებზე არსებული ანალოგიური თხზულებათა ტექსტებთან უნდა დაედგინა ქართული თხზულების წარმომავლობა, რომელი ენიდან უნდა ყოფილიყო იგი თარგმნილი. ამასთანავე, ცნობილი იყო გიორგი მთაწმიდელის მოწმობა, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელმა ქართულიდან ბერძნულიდან თარგმნა „სიბრძნე ბალავარისი“, ამიტომ უნდა გარკვეულიყო, ეს ის ქართული თხზულებაა, რომელიც ეფთვიმემ თარგმნა ბერძნულად, თუ არა. ამისათვის უნდა მოძიებული ყოფილიყო ბერძნული ამავე სახელწოდების თხზულება და დადგენილიყო ქართულ-ბერძნული ტექსტობრივი მიმართების სურათი. ჩამოთვლილი პრობლემების გასარკვევად „სიბრძნე ბალავარისი“ უნაყოფო გამოდგა, რადგან ეს თხზულება აქამდე უცნობი თხზულების გადამუშავებულ-შემოკლებული სუროგატი აღმოჩნდა და არა თავისთავადი თხზულება, თარგმნილი, როგორც ფიქრობდნენ, არაბული ენიდან.

ჯერ კიდევ 1922–1926 წლებიდან ცნობილი იყო რ. ბლეიკის მიერ შესრულებული იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციის, კერძოდ კი ორი ხელნაწერის Jer. 36 და Jer. 140 აღწერილობა, რომლებიც „სიბრძნე ბალავარისის“ ტექსტებს შეიცავდნენ. მეცნიერთა რეაქციის მიხედვით ჩანდა, რომ ეს ორი ხელნაწერი ცნობილი „სიბრძნე ბალავარისის“ ტექსტებს შეიცავდნენ. მეცნიერთა რეაქციის მიხედვით ჩანდა, რომ ეს ორი ხელნაწერი ცნობილი „სიბრძნე ბალავარისი“-ს კიდევ ორი, უფრო ძველი ნუსხები ეგონათ. მხოლოდ პ. პეეტერს გაუჩნდა ეჭვი, რომ Jer. 140, XI ს. ხელნაწერში ორი სათაურით წარმოდგენილი ტექსტი ცნობილი რედაქციის ტექსტზე უფრო ვრცელი უნდა ყოფილიყო (Anal. Bolland. XL IX, p. 307). საბოლოოდ ყველაფერი გაირკვა მხოლოდ 1956 წ., მას შემდეგ, რაც ამერიკის კონგრესის ბიბლიოთეკის ექსპედიციის მიერ იერუსალიმური ქართული ხელნაწერების მიკროფილმების ასლები მიიღო საქ. მეცნიერებთა აკადემიის ფუნდამენტალურმა ბიბლიოთეკამ და მათი ფოტოასლების დამზადება და შესწავლა-დამუშავება ილია აბულაძეს დაევა. ბატონმა ილიამ უპირველეს ყოვლისა დასახელებული ხელნაწერების ტექსტების დამზადებას მოჰკიდა ხელი და შედგოც სენსაციური აღმოჩნდა: ერთ მათგანში Jer. 140 XI ს. ხელნაწერში „სიბრძნე ბალავარისი“-ს მანამდე უცნობი რედაქციის ტექსტი აღმოჩნდა, რომელსაც ილია აბულაძე თავის გამოცემაში „ბალავარიანს“ უწოდებს. ეს ტექსტი არსებულზე 2–3–ჯერ უფრო ვრცელია, ამიტომ მას „ბალავარიანი“ ანუ ვრცელი რედაქციის „ბალავარიანი“ დაერქვა, ხოლო ადრიდანვე ცნობილ თხზულებას „სიბრძნე ბალავარისი“, ანუ „ბალავარიანის“ მოკლე რედაქცია. ამრიგად, ის რაც დამოუკიდებელი თხზულება ეგონათ, ვრცელი თხზულების შემოკლებული და გადამუშავებული ვარიანტი გამოდგა. ამიტომ იყო იგი გამოუსადეგარი სხვაენოვანი ანალოგიურ სახელწოდების თხზულებებთან ტექსტოლოგიური შედარებისათვის. მისი შექმნის საჭიროება, როგორც კ. კეკელიძე ამბობს, ამ თხზულების რომელიღაც ასკეტიკურ კრებულში შეტანის მიზნით უნდა მომხდარიყო. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ნ. მარის წინასწარმეტყველური ვარაუდი ქართული „ბალავარიანისა“ და ბერძნული „ვარლაამ და იოდასაფის ცხოვრების“ ურთიერთობაზე მსჯელობისას, მოჰქონდა რა კონიბერის

მტკიცება, რომ ქართული „ბალავარიანი“ არ შეიძლება ბერძნულის შემოკლებული გადმოკეთება იყოს და მით უმეტეს შემოკლებული თარგმანიო, ნ. მარი ამბობს, რომ ქართული თხზულების თხრობაში მოულოდნელი და მკვეთრი გადასვლები, ხშირად ტექსტის შინაარსობლივად და დამახინჯებული ადგილები და სხვა გვაფიქრებინებს, რომ ხომ არ არის ეს თხზულება ჩვენამდე მოუღწეველი ვრცელი თხზულების შემოკლება (Армяно-грузинские материалы для истории душеполезной повести о Варлааме и Иосафе, ЗВОРАО, т. XI, с. 49–79).

ნ. მარის ვარაუდი დაადასტურა ილია აბულაძის მიერ გამოვლენილმა, შესწავლილმა და 1957 წელს გამოცემულმა „ბალავარიანის“ ვრცელმა თხზულებამ. ილია აბულაძემ თავის წიგნში ერთმანეთის პარალელურად წარმოადგინა „ბალავარიანის“ ვრცელი და „სიბრძნე ბალავარისი“ ანუ მოკლე რედაქციის ტექსტები, რათა თვალნათლივ გამოჩენილიყო მათი ტექსტოლოგიურ-ფრაზეოლოგიური მსგავსებაც და განსხვავებაც. ილია აბულაძის გამოკვლევის მთავარი დებულება, რომ ახლადგამოვლენილი „ბალავარიანის“ ვრცელი თხზულება არის არაბული ენიდან IX-X სს. მიჯნაზე ნათარგმნი ძეგლი, ხოლო „სიბრძნე ბალავარისი“ ანუ მოკლე რედაქციის ტექსტი შექმნილია ამ ვრცელი თხზულების შემოკლება-გადაკეთებით რომელიღაც ქართველი რედაქტორის მიერ, ემყარება ამ ორი თხზულების ტექსტთა ზედმიწევნით ანალიზს, ფრაზეოლოგიურად შემხვედრი და განსხვავებული ადგილების, ტექსტების კლება-მატების შემთხვევების, გრაფიკულ ნიადაგზე დაშვებული შეცდომებისა და სხვა მრავალი ნიუანსის გათვალისწინებას. ილია აბულაძემ თხზულების მოკლე რედაქციის შექმნის თარიღად XI ს. მიწურული დაასახელა, რაც ასევე ტექსტოლოგიურ, გრამატიკულ და ლექსიკურ ანალიზს ეფუძნება. ვრცელი თხზულების შემოკლება და გადაკეთება ილია აბულაძის აზრით, რა თქმა უნდა, გარკვეული მიზნით ხდება და ეს მიზანი მისი ასკეტიკურ კრებულში შეტანა უნდა ყოფილიყო. ამის დასტური ამ ორი თხზულების სათაურების შედარებაც შეიძლება გამოდგეს: ვრცელის სათაურია „ცხოვრება ნეტარისა იოდასაფისი, ძისა აბენეს ჰინდოთა მეფისაი. რომელი მოაქცია ნეტარმან მამამან ბალაჰვარ მოძღუარმან“ – ჰაგიოგრაფიულ თხზულების ჩვეულებრივ სათაურებს მოგვაგონებს, ხოლო მოკლესი – „გუთხრობდა ჩუენ მამაი ისაკ, ძე სოფრონ პალესტინელისაი და არს წიგნი ესე სიბრძნე ბალაჰვარისი, რომელი იმყოფებოდა უდაბნოთა მძოვართა თანა“ – ნამდვილად ასკეტიკურ-პატერიკული თხზულების დასახელებას ჰგავს.

ილია აბულაძის მიერ „ბალავარიანის“ ვრცელი თხზულების ტექსტის გამოცემას უამრავ ღირსებებთან ერთად ერთი მნიშვნელოვანი შედეგიც აქვს: ამიერიდან კვლევას მისი შესაძლებელი დედნის ტექსტის მიგნების მიზნით, ხოლო მეორეს მხრით ქართულიდან ბერძნულად თარგმნილი „ბალავარიანის“ ტექსტის გამოვლინებას და მათ შედარებას ქართულ ვრცელ „ბალავარიანის“ ტექსტთან გაცილებით მეარი საფუძველი ექნება, ვიდრე ეს მოკლე რედაქციის „ბალავარიანის“ ტექსტზე დაყრდნობით იყო შესაძლებელი.

„ბალავარიანის“ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით საინტერესოა ილია აბულაძის ერთი მომცრო სტატიაც – „ქართული „ბალავარიანის“ ერთი პერსონაჟის სახელის წარმომავლობისათვის“ (შრომები, II, თბ., 1976, გვ. 166–167) „ბალავარიანის“ ორივე რედაქციის ქართულ ტექსტებში ინდოეთის მეფის სახელი ასეთი ვარიანტებით არის წარმოდგენილი: ჰებენას, აბენესე და აბენეს, ხოლო იოდასაფის ქართულ საგალობელში

(გიორგი მთაწმიდელის „თეენი“, 19 XI). ეს სახელი „აბენესერ“ ფორმით დასტურდება. ილია აბულაძის დაკვირვებით ამოსავალია „ჰაბენესერ“, რაც არაბული „ჯანაღსარ“ ფორმის დიაკრიტული ნიშნების აღრევის შედეგად არის მოღებული: „ჯ“ (j) ნაცვლად „ჰ“ (h) ამოკითხეს, ხოლო „ნ“ (n) ნაცვლად „ბ“ (b) და მივიღეთ „ჰაბენესერ“. ეს მაგალითიც სხვათა მიერ ადრე შემჩნეულ ლექსიკურ ერთეულებთან ერთად ილია აბულაძეს აფიქრებინებს, რომ „ბალავარიანის“, რა თქმა უნდა, ვრცელი რედაქციის თხზულება არაბული ენიდან თარგმნილი უნდა იყოს (არაბული დედანი ჯერჯერობით არ არის გამოვლენილი).

ილია აბულაძემ ვრცელი ნარკვევი უძღვნა კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ნათარგმნ პაგიოგრაფიულ თხზულებას – „იოანე ოქროპირის ცხოვრებას“: „ქართული წიგნები იოანე ოქროპირის ცხოვრებისა და მისი გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში“ (შრომები III, 1982, გვ. 16–36). მკვლევარის ყურადღება მიიქცია X ს ქართულ ხელნაწერებში დაცულმა იოანე ოქროპირის გიორგი ალექსანდრიელის ავტორობით ცნობილმა „ცხოვრებამ“ და აქედან მომდინარე მისმა სხვა რედაქციებმა. გამოკვლევაში შესწავლილია ოქროპირის „ცხოვრების“ ყველა რედაქციის ტექსტების ურთიერთმიმართების საკითხები არსებული ხელნაწერების ფარგლებში (ტექსტები მაშინ გამოცემული არ იყო). დადგენილია მათი რედაქციული დაყოფის საფუძვლები, აგრეთვე გამოვლენილია ამ თხზულების კვალი რამდენიმე ორიგინალურ პაგიოგრაფიულ თხზულებაში, განსაკუთრებით „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. ილია აბულაძის მიერ მოტანილი ტექსტოლოგიური პარალელები, ეჭვს არ ტოვებს, რომ ქართულმა ძეგლმა უხვად ისარგებლა ოქროპირის ცხოვრების უძველესი ქართული თარგმანით, რომელიც შესრულებული უნდა ყოფილიყო 951 წელზე (გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრების“ დაწერის თარიღი) გაცილებით უფრო ადრე (IX ს. ბოლოს ან X ს. დასაწყისში). ილია აბულაძემ გამოავლინა აგრეთვე ამ ნათარგმნი თხზულების კვალი კონსტანტი კახის „წამებაში“. საინტერესოა ილია აბულაძის ერთი დაკვირვება: იოანე ოქროპირის „ცხოვრების“ ერთი გეოგრაფიული სახელი ქართულ თარგმანში ასე ჟღერს „ტოტზანოს“, რაც, როგორც ილია აბულაძემ აღნიშნა, ბერძნული τὸ Τζάνο უცვლელად გადმოტანის შედეგია, სადაც ბერძნული არტიკლი (τὸ) ქართულმა მთარგმნელმა სიტყვის ნაწილად გაიგო და „ზან“ – ნაცვლად, რაც „ზანეთს“ უდრის, „ტოტზანოს“ მივიღეთ. ეს ფაქტი სხვა მონაცემებთან ერთად მიანიშნებს, რომ ძველი ქართულად ბერძნულიდან ითარგმნა.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ილია აბულაძეს ეტყობა, განზრახული ჰქონდა ამ ძეგლის გამოცემა, რადგან დაუწყია მისი ტექსტის გადმოწერა, მაგრამ აღარ დასცალდა. ეს საქმე მისმა მოწაფემ რუსუდან გვარამიამ შეასრულა და საბოლოოდ დაადასტურა მისი ბერძნულიდან მომდინარეობა (წიგნი გამოვიდა 1986 წ.).

ილია აბულაძემ ქართულად თარგმნილი ასკეტიკურ-პატერიკული ლიტერატურის მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი კრებულებიდან შესასწავლად იოანე მოსხის „სამოთხე“ ანუ „ლიმონარი“ ალბათ იმიტომ შეარჩია, რომ ეს თხზულება მათ შორის ყველაზე ადრინდელი იყო, ამათანავე ყველაზე პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. შესაძლებელია, ერთ-ერთი მიზეზი ისიც ყოფილიყო, რომ ზოგიერთი ცნობით თხზულების ავტორი იოანე წარმოშობით ქართველი, მესხი იყო.

ილია აბულაძემ 1960 წელს გამოცემულ წიგნში – „იოანე მოსხი, „ლიმონარი“ 388

თარგმნილ თხზულებას, ასე ვთქვათ, სახელი შეუცვალა და „ქართული ხელნაწერების „სამოთხე“ „ლიმონარი“ შეცვალა. თითონვე აღნიშნავს, „იოანე მოსხის მიეწერება ერთი ნაწარმოები, რომელსაც ბერძნულად ეწოდება „ლიმონარი“ – λειμονάριον ან „პარადოზი“ – παράδοξο. პირველი აღნიშნავს „მდელოს“, ხოლო მეორე ძველად ითარგმნებოდა „სამოთხედ“ ან „მტილად“ ე.ი. სასეირნო ადგილად ან ბაღად, ქართული ვერსიით მოსხის ნაწარმოებს „სამოთხე“ ჰქვია (ლიმონარი, გვ. 7). იოანე მოსხის თხზულება, როგორც ილია აბულაძე შენიშნავს, ფასეულია იმით, რომ ავტორმა ფეხდაფეხ შემოიარა პალესტინის, ეგვიპტის და სირიის უდაბნოები, თავისი თვალთ ნახა და ესაუბრა იქ მრავლად მოღვაწე ბერ-მონაზვნებს და განდევნილ-დაწყუდეულებს, ჩაიწერა მათი ნაამბობი და თითონვე არის აღწერილი თხრობათა მონაწილე. იოანე მოსხმა, იერუსალიმის ცნობილი პატრიარქის სოფრონ იერუსალიმელის მოძღვარმა, თავისი თხზულება მის სულიერ შვილს მიუძღვნა.

შემოკლებულად მოვიტანთ ილია აბულაძის მიერ ხაზგასმულ ამონაწერს თავისი წიგნის შესავალში, სადაც განმარტებულია „სამოთხის“ ალეგორიული სახელწოდების ავტორისეული ახსნა: „ხილვად სამოთხისად ... განაცხრობნ თუალთა ... ყუავილთა მისთა სიმეწამულისად ... ხილვად და მრავალფეროვნებად ყუავილთა მისთად ... აღავსებენ საენოსელთა სულნელებად მისი და განამხიარულებენ გონებასა ყნოსად მისი ... ესრეთვე შრომანი წმიდათა და სულიერთა მამათანი და სათნოებანი მათნი მრავალფერნი, ჯერ არიან მითხრობად ... რომელნი-იგი შეუენიერად ყუაოდეს ჟამთა ჩუენთა ... რომელთაგან მნებავს მოწილვად ვარდი იგი სათნოებათა მამათად და შეთხზვად ... გარეგანი ყუავილთა მათგან დაუჭნობელთა უკრწნელისა მის სამოთხისათა ... ამისთვის უწოდე წიგნსა ამას სამოთხც, საშუებელთა მათთვის სიხარულითა, რომელნი ამას შინა იპოვებიან მეძიებელთა მათთვის“. ამ სიტყვებში მართლაც რომ მაღალმხატვრულად ახსნილია წიგნის სახელწოდების „სამოთხის“ სიმბოლური შინაარსი (უნდა ვთქვათ, რომ უფრო ღამაში იქნებოდა, რომ გამოცემული წიგნის სახელწოდება „სამოთხე“ ყოფილიყო, ვიდრე „ლიმონარი“).

იოანე მოსხის ნოველურ-ეტიუდური სტილით გადმოცემულ განდევნილ-მონაზონთა ცხოვრების ცალკეული ეპიზოდების ამსახველ მოთხრობების კრებულს, რომელსაც ზოგჯერ „სინურ პატერიკსაც“ უწოდებენ, უმთავრესად გადმოცემათა და მონათხრობთა მოსხისეული ლიტერატურული დამუშავების ხელი ატყვიათ, რაც უფრო მიმზიდველს ხდის მოსმენას და წაკითხვას, რითაც იგი ძლიერ პოპულარული გახდა და აღორძინებისა და მის მომდევნო საუკუნეების მწერალთა განსაკუთრებული ინტერესი აღძრა. ილია აბულაძის მოწმობით და თხზულების ქართულ თარგმანთა უძველესი ხელნაწერები (Ath. 9, 977წ.; Sin. 36, 925წ.; Sin. 68, XIII ს.) ნათელი დასტურია ძველ საქართველოში მოსხის თხზულების პოპულარობისა და ინტერესისა მისადმი.

ილია აბულაძეს ქართული თარგმანისა და მისი დედნის ბერძნული ტექსტის შეჯერების საფუძველზე გამოაქვს დასკვნა, რომ ქართულ კრებულს 91–92 თხრობის ფარგლებში უფრო მკაფიოდ აქვს დაცული იოანე მოსხის კრებულის შედგენილობა, ვიდრე ბერძნულ ხელნაწერებს, რადგან მათ ბევრი შემდეგდროინდელი ამ ჟანრის თხრობათი მინარევები აქვთ.

ილია აბულაძე მისთვის ჩვეული ხერხით „ლიმონარის“ ტექსტების ქართულ თარგმანში არაბიზმებისა და ახალსპარსული ლექსიკური ერთეულების არსებობის ფაქტებზე დაყრდნობით ასკვნის, რომ თხზულება ქართულად თარგმნილია ბერძნული ენიდან

არაუადრეს IX ს. I ნახევრისა და ამდენად უარყოფს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ აზრს თხზულების VII-VIII სს. გადმოთარგმნის შესაძლებლობის შესახებ. ილია აბულაძე ასევე უარყოფს შ. ნუცუბიძის აზრს „ლიმონარის“ ქართულ და ბერძნულ ენებზე ქართველი მწერლის იოანე მოსხის-მესხის მიერ შექმნის შესახებ (ისიც პირველად ქართულისა, ხოლო შემდეგ ბერძნულისა). ილია აბულაძე სამართლიანად უარყოფს შ. ნუცუბიძის ნაშრომში «К происхождению греческого романа, «Ваплаам и Иоасаф» ამ თხზულების ავტორად მოხსენიებული იოანეს იოანე მოსხად გამოცხადების შესაძლებლობას, რასაც შ. ნუცუბიძის აზრით, „სიბრძნე ბალაჰვარისი“-ს სათაურში ნახსენები „ისაკ, ძე სოფრონ პალესტინელისა“ აღნიშნავს ადასტურებს, რომელიც ასევე იხსენიება „ლიმონარის“ სათაურშიც. რა თქმა უნდა, ამ ვარაუდს, როგორც ილია აბულაძე აღნიშნავს, არავითარი საფუძველი არა აქვს და ამის დასამტკიცებლად ლექსიკური მასალა და ენობრივი მონაცემები მოაქვს.

ილია აბულაძე ისევე, როგორც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ ამ თხზულების ბერძნულიდან მომდინარეობის აზრს იზიარებს, თუმცა მაინც აყენებს ბერძნულ „ლიმონარიდან“ მომდინარე არაბული „ალ-ბუსთანის“ შესწავლის აუცილებლობას, რათა აიხსნას ქართულ თარგმანში დადასტურებული არაბიზმების წარმომავლობა: არის ის უკვე ქართულ ენაში დამკვიდრებული ლექსიკა, თუ „ლიმონარის“ ქართული და არაბული თარგმანების ურთიერთობის შედეგი ე.ი. ხომ არ შეიძლება დაეუშვათ, რომ ქართული ვერსია არაბულის თარგმანი იყო? ამ მიზნით მან დაავალა რუსუდან გვარამიას არაბული „ალ-ბუსთანის“ შესწავლა (მოგვიანებით გამოცემულმა „ალ-ბუსთანმა დაადასტურა ქართული „ლიმონარის“ ბერძნულიდან და არა არაბულიდან მისი მომდინარეობის ილია აბულაძის ვარაუდი). ილია აბულაძის მუშაობა ათონის № 9,977 წლის ხელნაწერზე, რომელიც „სამოთხის“ ანუ „ლიმონარის“ უძველეს ნუსხას შეიცავს, ნაყოფიერი გამოდგა ერთი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების „წამებაი ყრმათა წმიდათაი რიცხვთ ცხრათაი“, ლიტერატურული წყაროს დასადგენად. საქმე ისაა, რომ „სამოთხის“ დასახელებული ხელნაწერი გარდა იოანე მოსხის „სამოთხისა“ დამატების სახით შეიცავს 33 თხრობას, რომელთაც ცალკე სათაური აქვთ და „მომსგავსებული სამოთხისა“ ეწოდებათ, ე.ი. იოანე მოსხის „სამოთხის“ მიბაძვითაა შექმნილი და გამოცემულია ილია აბულაძის წიგნში „ლიმონარი“ (გვ. 85–141). იგი შედარებით ნაკლები მოცულობისაა, ვიდრე „სამოთხის“ ძირითადი ტექსტი (გვ. 1–84). აქ წარმოდგენილი ერთი თხრობა (23-ე) თითქმის ისეთსავე შინაარსის ამბავს მოგვითხრობს, როგორც ეს „კოლაელთა წამებაშია“, თუმცა განსხვავებაც არის: აქ ქრისტიან და ებრაელ ბავშვთა შესახებაა ლაპარაკი (კოლაელებთან-ქრისტიანებისა და წარმართებისა). ამ ორ თხრობას ფრაზეოლოგიური სიახლოვეც ახასიათებს. ილია აბულაძის დაკვირვებით ეს თხრობა ნათარგმნი არის ბერძნული ენიდან არა უკვიანეს IX ს. I ნახევრისა და იგი წყაროდ გამოიყენეს „კოლაელთა წამების“ შესაქმნელად ამის შემდეგ, IX ს. შუა წლებში, როგორც ამას ილია აბულაძე ადრეც ამტკიცებდა.

ილია აბულაძემ თავისი წონადი წვლილი შეიტანა ძველი ქართული მწერლობისა და საერთოდ ქრისტიანული ლიტერატურის უპირველესი და უმნიშვნელოვანესი დარგის ბიბლიოლოგიის ქართულად ნათარგმნი ძეგლების შესწავლის საქმეში, კერძოდ კი მისი ერთ-ერთი ნაწილისა, რომელსაც „საქმე მოციქულთა“ ჰქვია და წარმოადგენს ე.წ. 390

„სამოციქულოს“ (საქმე მოციქულთა, კათოლიკე ეპისტოლეთა და პავლეს ეპისტოლეთა შემცველი კრებულის) დასაწყის ნაწილს. ეს თხზულება დამოუკიდებელი სახითაც და „სამოციქულოს“ შემადგენლობაში ადრეც ბევრჯერ იყო გამოცემული დაწყებული ვახტანგ VI-ის 1709 წ. გამოცემით, მაგრამ ამ გამოცემებს მხოლოდ ერთი დანიშნულება ჰქონდათ – საჭირო იყო მისი ტექსტი ღვთისმსახურებაში ან კერძო საკითხავ წიგნად გამოსაყენებლად და ამიტომ იბეჭდებოდა რომელიმე, ზოგჯერ შემთხვევითი ხელნაწერის მიხედვით. ილია აბულაძემ პირველად გამოსცა „საქმე მოციქულთა“ კრიტიკულ-მეცნიერულად დადგენილი ტექსტი ყველა არსებული და ხელმისაწვდომი ხელნაწერის მიხედვით. ვერ მოხერხდა მხოლოდ სინას მთის ორი – 974 და 977 წწ. ხელნაწერთა ასლების მოპოვება, მაგრამ მათი აღწერილობებიდან ჩანს, რომ ამ რედაქციის ხელნაწერები, მართალია, ცოტა მოგვიანო დროისა, გამოცემაში გამოყენებულ იქნა.

ილია აბულაძემ დეტალურად შეისწავლა რა თითოეული ხელნაწერი ტექსტოლოგიურად, ისინი ოთხ ჯგუფად დაჰყო. თითოეული ჯგუფის ხელნაწერებს ერთმანეთისაგან მეტნაკლები ხარისხის ტექსტუალური განსხვავება აღმოაჩნდათ და მათ „საქმე მოციქულთას“-ს ოთხი რედაქცია შეადგინეს. I რედაქციის (a(a) ლიტერით აღნიშნული) ტექსტი, რომელიც გამოცემაში ორი X ს. ხელნაწერით (S-407; S-1398) არის წარმოდგენილი, თითქმის იდენტურია II რედაქციის (b(b) ლიტერით) ტექსტისა, რომელიც გამოცემაში ასევე ორი ხელნაწერით არის დაფიქსირებული (Ath. 42, X ს.; Ath. 176; XII ს.) განსხვავება მათ შორის მხოლოდ ვარიანტულ, უფრო იშვიათად ფრაზეოლოგიურ დონეზე არსებობს. III რედაქციის (g(g) ლიტერით) მონაცემები ასევე ორი, შედარებით გვიანდელი (A-34, XVI ს. და A-584, XVIII ს.), ხელნაწერს დაუცავს და განსხვავება IV რედაქციის (d(d) ლიტერი) ხელნაწერით, წარმოდგენილს ასევე ორი (A-677; XII ს.; A-137, XIV ს.) ხელნაწერებთან, როგორც I და II რედაქციებს შორის, აქაც ანალოგიური ე.ი. მცირეა. აქედან ჩანს, რომ ძირითადი რედაქციები, რომელთა შორის განსხვავება თვალსაჩინოა, ორია: I და III.

ილია აბულაძის გამოკვლევა „საქმე მოციქულთა“ რედაქციებად დაყოფის შესახებ ემყარება ამ ძეგლის ბერძნულიდან ქართულად თარგმნის ისტორიას. ეს ისტორია დაფიქსირებულია III რედაქციის ხელნაწერის ანდერძში, რომელიც ეფრემ მცირეს ეკუთვნის და გამოცემულია ილია აბულაძის წინამდებარე წიგნში „საქმე მოციქულთა ძველი ხელნაწერების მიხედვით“, თბილისი 1950, გვ. 029–031. ეფრემი აღნიშნავს გიორგი მთაწმიდელის, დიდი მოძღვრის დამსახურებას სამოციქულოს თარგმნის საქმეში (I-II რედაქციის ტექსტი) და აღნიშნავს, რომ მას – ეფრემს წინ ედო ეს თარგმანი და მის მიხედვით დაუწერია თავისი ნუსხა (III-IV რედაქციები) და ითხოვს, რომ არავინ ჩათვალოს ეს ნუსხა მეორედ თარგმნილად („რადთა არა მეორედ თარგმნილად შეირაცხოს წიგნი სამოციქულოდ“) ე.ი. ეფრემი გიორგის თარგმანის მხოლოდ ჩასწორებად თვლის და არა თავის ახალ თარგმანად, ხოლო ასეთი საჩოთირო ნაბიჯი (დიდი მოძღვრის ნათარგმნის რევიზია) მას ასე აქვს ახსნილი: როდესაც მას, ეფრემს, მოუხდა იოანე ოქროპირის სამოციქულოს განმარტებათა ქართულად თარგმნა და იგი მხოლოდ ამას არ დასჯერდა და სხვა ავტორის ეგზეგეტიკური შრომებიც მოიშველია, აღმოჩნდა, რომ ბერძნული ლექსიკის პოლისემიური ბუნების გამო და ოქროპირისა და სხვა წმინდა მამების მიერ მარჯველ შერჩეული სახარება-სამოციქულოს ტერმინოლოგიური ლექსიკის

გათვალისწინებით საჭირო შეიქმნა გიორგის თარგმანში ზოგიერთი ცვლილების შეტანა და დახვეწა. ამას ეფერები საჭიროდ მიიჩნევს თუნდაც იმიტომ, რომ გიორგი მთაწმიდელმა მისცა მას ამის მაგალითი, როდესაც დაეთინის, სახარებასა და სხვა ბიბლიური წიგნების ძველ თარგმანებში მან ეპოქის მოთხოვნილებათა საფუძველზე შესწორებები შეიტანა (ეპოქის მოთხოვნილებები კი ის იყო, რომ ევკვიანი ბერძნებისათვის საბაბი არ მიეცათ, მათ ქართველები თარგმნის დროს ორთოლოქსალური ძეგლების დამახინჯებაში დაედანაშაულებინათ). ილია აბულაძის მიერ „საქმე მოციქულთა“ კრიტიკულად გამოცემულ ტექსტში კი გიორგისა და ეფრემის თარგმანთა ეს რედაქციული განსხვავებებია ასახული.

ბიბლიოლოგიური თემატიკისა ილია აბულაძის ერთი წერილი – „ქართული ბიბლიის ძველი ხელნაწერის რამდენიმე ფურცელი“, რომელიც გვამცნობს, რომ S-104 ხელნაწერის საფარველი, რამდენიმე ფურცელი, IX ს. რომელიღაც ძველი აღთქმის რიცხვითა წიგნის ფრაგმენტი აღმოჩნდა. ამ ფურცლებს ბიბლიოლოგიისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვთ, რადგან ამ სიძველის არაპალიმფსესტური ბიბლიის ხელნაწერი არაა გამოვლენილი. საბასეული „მცხეთის ბიბლიაში“ და საბას ლექსიკონში დადასტურებული ადგილები მოწმობენ, რომ ამ დროს კიდევ არსებობდა ამ ფრაგმენტების შემცველი სრული ნუსხა (სხვა ნუსხებთან თანხვედრა არ არის). ეს ფრაგმენტები აქვეა გამოცემული (რიცხვითა 24,5–25,14 და 26,41–27,18; შრომები, III, თბილისი, 1982, გვ. 5–15). აქვე ვიტყვი, რომ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ერთმა ჯგუფმა ილია აბულაძის ხელმძღვანელობით გამოსაცემად მოამზადა ბიბლიის ძველი აღთქმის წიგნები, თუმცა მათი გამოცემა მხოლოდ მოგვიანებით, ილია აბულაძის გარდაცვალების შემდეგ მოხერხდა.

ორი ვგზგეტიკური ძეგლის ქართული თარგმანის შესწავლას მიეძღვნა ილია აბულაძის კიდევ ერთი წიგნი: „უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა ღლეთაისა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, თბილისი, 1964.“ რადგან წიგნის სათაურში „უძველეს რედაქციებზე“ არის საუბარი, რომელთა გამოვლენა ილია აბულაძის სახელს უკავშირდება, ცხადია, არსებობს ამ ძეგლთა სხვა რედაქციებიც. უფრო გვიანდელი. 1947 წელს მკვლევარმა მიხეილ კახაძემ სწორედ ეს შედარებით გვიანდელი, გიორგი მთაწმიდელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი ბასილი დიდის „ექუსთა ღლეთაი“ გამოსცა“ (მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 25, თბილისი, 1947). ამ დროისათვის სხვა რედაქცია ამ თხზულებისა არ იყო ცნობილი და ამ ძეგლის გამომცემელი არც ვარაულობდა მის არსებობას, მიუხედავად გიორგის ანდერძისა, სადაც მთარგმნელი ამბობს, რომ „ღმერთმან იგი პირველნიცა თარგმანნი აკურთხენინ, დიდად ჰელი აღმიპყრეს“, რადგან მისი თქმით „გამოდის, რომ ჩვენ გიორგიმდე რამდენიმე თარგმანი გვექონია, რაც, ცხადია, შეუსაბამობაა“. ილია აბულაძემ გიორგის „თარგმან“ – ში სამართლიანად იგულისხმა ორი ძეგლის – ბასილისა და გრიგოლის ნაშრომები და არა ბასილის თხზულების რამდენიმე ძველი თარგმანი, როგორც ეს მ. კახაძემ ჩათვალა. გიორგი რომ თავის ანდერძში, მართლაც, ადრინდელ თარგმანებზე ლაპარაკობდა, რეალურ ფაქტად აქცია ილია აბულაძემ, როდესაც მან იერუსალიმური კოლექციის ორ ქართულ ხელნაწერში გიორგი მთაწმიდელის მიერ ნათარგმნი ბასილისა და გრიგოლის თხზულებებისგან სრულიად განსხვავებული, ადრინდელი თარგმანები გამოავლინა. ამ ორი თხზულებიდან ერთი – გრიგოლ ნოსელის კაცისა აგებულებისათვის“ (ან უფრო

ზუსტად „კაცისა შესაქმისათვის“ ცნობილი იყო ე.წ. „შატბერდის კრებულის“ სახელით ცნობილი X ს. ხელნაწერის (S-1141) მიხედვითაც, ხოლო ბასილის „ექუსთა დღეთაჲსა“ კი, რომელიც Jer. 44 (XII-XIII სს.) და Jer. 77 (XIII-XIV სს.) ხელნაწერებში აღმოჩნდა, სწორედ ის ძველი თარგმანია, რომელსაც გიორგი მთაწმიდელი გულისხმობდა თავის ანდერძში ნოსელის თხზულებასთან ერთად.

ილია აბულაძემ ეს ორი თხზულება თავის წიგნში ერთად ანუ ერთმანეთის მიყოლებით შემთხვევით არ შეიტანა: საქმე ისაა, რომ ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲ ბიბლიის „დაბადების“ წიგნში აღწერილი სამყაროსა შექმნისა და მასში სიცოცხლის აღმოცენების 6–დღიანი მონაკვეთის კომენტირებას ანუ „თარგმანებას“ წარმოადგენს. ბასილიმ პირველი ხუთი დღის ამბების თარგმანება მოასწრო, ხოლო მეექვსე დღე, როდესაც ღმერთმა თავის გაჩენილ სამყაროსა და მის ცოცხალ არსებათა „გვირგვინი“ და „თავი“ – ადამიანი შექმნა, თარგმანების გარეშე დარჩა. ეს საქმე ბოლომდე მიიყვანა ბასილის უმცროსმა ძმამ – გრიგოლი ნოსელმა და ნაშრომს „კაცისა შესაქმისათვის“ უწოდა. ეს ორი თხზულება ერთ თემას მოიცავს და ამიტომ არიან ისინი ერთად ილია აბულაძის წიგნში, ისევე როგორც ახლადგამოვლენილ ხელნაწერში (Jer. 44 და Jer. 74) არიან ერთად (ამ მომენტს ჩვენ ხაზი გაუვსეთ იმიტომაც, რომ ნოსელის თხზულების ადრინდელი თარგმანი კენტადაა შეტანილი „შატბერდის კრებულში“ – X ს.). პირველ რიგში, ილია აბულაძე შეეცადა გაერკვია, თუ რომელი ენიდან იყო ნათარგმნი ეს ძეგლები და განესაზღვრა მათი თარგმანის დრო. მკვლევარმა თავის ნაცად ხერხს მიმართა და ლექსიკური მონაცემების მიხედვით, ბერძნული და არაბული ელემენტების მოძიება-ანალიზის მიხედვით ეჭვიმუტანლად დაასკვნა, რომ ორივე ძეგლი, რომლებიც გიორგი მთაწმიდელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი ანალოგიური სახელწოდების თხზულებებზე ადრინდელი თარგმანებია, არაბული დენიდან მომდინარეობენ, ამიტომ თარგმანები ვერ შესრულდებოდა VIII-IX სს. ადრე, რადგან ქრისტიანული არაბული ლიტერატურა VIII ს. ბოლოსათვის ყალიბდება, ხოლო ვერ ითარგმნებოდა X ს. გვიან, რადგან გრიგოლ ნოსელის თხზულება X ს. „შატბერდის კრებულში (S-1141)“ არის შეტანილი (იგულისხმებოდა, რომ ბასილის თხზულებაც ამ დროისათვის უკვე თარგმნილია ქართულად). ილია აბულაძემ სარწმუნოდ წარმოადგინა არაბული და ახალსპარსული ლექსიკის ნათარგმნი ტექსტში დაფიქსირებით დათარიღების მეთოდის ეფექტურობა ამ შემთხვევაშიც და პოლემიკაში ჩართულმა „ხუარბალ“ სიტყვის მაგალითზე აჩვენა, რომ არ შეიძლება ახალსპარსული სიტყვა შეგვხვდეს ბიბლიური წიგნების ძველ თარგმანებში (კონკრეტულად IX ს. ადრე).

ილია აბულაძემ სამართლიანად არ გაიზიარა კ. კეკელიძის აზრი, რომ ბასილი და გრიგოლის თხზულებათა ძველი რედაქციები სომხურიდან უნდა იყოს თარგმნილი. ასეთი ვარაუდის საფუძველი გახდა ის ფაქტი, რომ გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“ ადრინდელი თარგმანი შეტანილია „შატბერდის კრებულში“, ხოლო ამ კრებულში ძირითადად სომხურიდან თარგმნილი ძეგლები არის შესული. კ. კეკელიძემ გრიგოლის თხზულებაც სომხურიდან მომდინარედ მიიჩნია, თუმცა მას სპეციალური კვლევა არ ჩაუტარებია. ილია აბულაძემ სწორედ ქართული თარგმანის სომხურად არსებული ანალოგიურ თხზულებასთან ტექსტოლოგიური მიმართების თვალსაზრისით კვლევა ჩაატარა, რაც მანამდე არავის გაუკეთებია და მათ შორის ვერავითარი მსგავსება ვერ

იპოვა. ილია აბულაძის გამოკვლევამ, რომ გრიგოლის თხზულება არაბულიდან არის თარგმნილი და არა სომხურიდან, დაადასტურა, რომ „მატბერდის კრებულის“ ყველა ძეგლი არ არის სომხური წარმომავლობისა.

ჰომილექტიკურ-ასკეტიკურ თემატიკისა ილია აბულაძის მიერ 1955 წელს გამოცემული წიგნი „მამათა სწავლანი. ნაშრომი X და XI საუკუნეების ხელნაწერების მიხედვით არის გამოცემული და ცნობილი საეკლესიო მამების 42 მნიშვნელოვანი ქადაგება–სწავლანის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის პუბლიკაციას შეიცავს. შინაარსის მიხედვით „სწავლანი“ და „თქმულნი“ ძირითადად ასკეტიკურია და მონაზონთა თემატიკას ეხება. წიგნის სახელწოდება ავტორის შერჩეულია მისი შინაარსის მიხედვით, რადგან სამი კრებულიდან, რომელთა მიხედვით ქვეყნდება ნაშრომი, ორი (S-1139, 943 წ.; Sin. 36, X ს.) თავნაკლულია და სახელწოდება არ ჩანს, ხოლო მესამეს (Arh. 9,977) სათაურად აქვს აღებული ხელნაწერში დამატებად შეტანილი (43 პუნქტი) იოანე მოსხის „სამოთხის“ სახელწოდება. წიგნში გამოქვეყნებულია ოქროპირის 16, ეფრემ ასურის 16, ბასილი დიდის 2, მაკარი მკვიპტელის 2 ჰომილია და სწავლა და აგრეთვე შედარებით ნაკლებად ცნობილი მონაზვნების: მარკოზის, საჰაკის, მარტვირის, აბრაჰამის, ამონას თითო ასკეტიკური სწავლა. საინტერესოა, რომ ბოლო 42–ე „სიტყვა“, რომელსაც „მიმისათვის ღმრთისა“ ეწოდება, შედგენილია სხვადასხვა ავტორთა გამონათქვამთა კომპილაციით.

გამოცემულ თხზულებებს ხელნაწერებში „მარხვათა საკითხავებს“ უწოდებენ. ილია აბულაძემ მის მიერ გამოცემული თხზულებების სომხური ენიდან თარგმნა კატეგორიულად გამორიცხა, ხოლო თარგმნილია მთლიანი კრებული თუ მისი ცალკეული თხზულებები ბერძნული თუ არაბული ენიდან, თითოეული თხზულების ტექსტოლოგიური შესწავლის შედეგად გაირკვევა, რაც ჯერ არ ჩატარებულა.

ჰომილექტიკურ თხზულებათა შესახებ ილია აბულაძის ნაშრომების მიმოხილვა სრული არ იქნება თუ აქ არ ვახსენებთ მაინც მისი ნარკვევების სერია, რომლებიც „მრავალთავეების“ წყაროების გამოვლენას დაეთმო, რადგან „მრავალთავეში“ არის თავმოყრილი ჰომილექტიკური ძეგლები (ჰაგიოგრაფიულთან ერთად). ამდენად ილია აბულაძის კვლევის შედეგები, რაც წარმოდგენილია სერიაში საერთო სათაურით „მრავალთავეის ზოგიერთი თავის წყარო“ და მოიცავს რვა წერილს ტექსტების პუბლიკაციებით, არის ქართული და სომხური ფილოლოგიურ მეცნიერებათა მონაპოვარი.

წარმართობასთან მართლმადიდებლობის პოლემიკას ეძღვნება ნათარგმნი თხზულება, რომელსაც ილია აბულაძის ვრცელ ნარკვევის სათაურში „ელინთა ზღაპრობანი“ ეწოდება, ხოლო მასსავე ამ ტექსტის პუბლიკაციის სრული სახელწოდებაა „ზღაპრობანი, რომელნი საწარმათოთა წიგნთაგან მოუქსენებიან წიგნთა შინა თვისთა წმიდასა და დიდსა ღმრთისმეტყუელსა გრიგოლის“, რომლის სამი ნაწილი ასეა დასათაურებული: I. ზღაპრობანი კუალად იესუძსნი (ორი რედაქციით). II. თხრობანი დიდისა ბასილის ეპიტაფიასა შინა შემოღებულნი. III. ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი, რომელთა ავტორად აღიარებულია ნონე (VI ს.).

ილია აბულაძის დაკვირვებით, ნონეს კომენტარები ჩვენში ცნობილი იყო და მათი კვალი ჩანს იოანე პეტრიწისა და შოთა რუსთაველის თხზულებებში, რაც არ არის გასაკვირველი, რადგან XII ს. ხელნაწერში (A-109) არის ზემოჩამოთვლილთაგან პირველი და მეორე თხზულების ტექსტი. ილია აბულაძემ მიაკვლია XII ს. კიდევ ერთ ხელნაწერს (A-

1490), რომელიც ზემოთ დასახელებულ პირველ-მეორე თხზულებასთან ერთად შეიცავდა იმავე ავტორის მანამდე უცნობ თხზულებას: „ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი“. ილია აბულაძის სარწმუნო დაკვირვებით ქართულად თარგმნილი უნდა ყოფილიყო ნონნეს ის თხზულებაც, რომელშიც კომენტირებულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის „ივლიანეს მეორე განქიქების“ ტექსტიც, მაგრამ მისი თარგმანი ჯერ გამოვლენილი არ არის, თუმცა იგი რომ თარგმნილი იყო, ცხადი გახდა მას შემდეგ, რაც თ. ოთხმეზურმა მოახდინა მისი რეკონსტრუქცია ძველი ქართული წყაროების მიხედვით (35–დან 25 კომენტარი. იხ. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, 1989, თბილისი, გვ. 156-171).

ილია აბულაძის მიერ გამოვლენილი თხზულების ქართული თარგმანი ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებისათვის აღრიდებულ რომ იყო ცნობილი, ამას თვალნათლივ აჩვენებს მკვლევარი წყაროებიდან („ისტორიანი და აზმანი“, დავითის ისტორია, „ვეფხისტყაოსანი“, ჩახრუხაძე, პეტრიწი და სხვა) მოტანილი უხვი ამონაწერებით და მათთან პარალელურად მოტანილი ამ თხზულების ეფრემ მცირის მიერ ნათარგმნი ტექსტით.

ილია აბულაძის ვრცელ ნარკვევებში გამოკვლევასთან ერთად წარმოდგენილია დასახელებული სამი თხზულების ტექსტების კრიტიკული გამოცემაც, რომელიც ცერდნობა მათი შემცველი ყველა დღემდე გამოვლენილი ხელნაწერის მონაცემებს და წარმოადგენს იმ თხზულებათა პირველ პუბლიკაციას (შრომები, III, თბილისი, 1982, გვ. 185-234). ილია აბულაძის მიერ გამოვლენილი „ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი“ უფრო ვრცელია, ვიდრე ცნობილი ორივე თხზულება ერთად აღებული. შედარებისათვის თუ პირველი თხზულება 24 კომენტარს შეიცავს, მეორე – 20-ს, ახალი თხზულება 100-მდე კომენტარს წარმოგვიდგენს (ზუსტად ვერ ვასახელებთ, რადგან ხელნაწერის ბოლო 24 სტრიქონი არ იკითხება, ხოლო შემორჩენილ ტექსტში 92 კომენტარია).

ბოლოს რამდენიმე სიტყვით შევეხებით ერთ წყაროთმცოდნეობით ძეგლს, რომელსაც ილია აბულაძემ ნარკვევი მიუძღვნა და ტექსტებიც გამოაქვეყნა: „იპოლიტე რომაელის ქრონიკონის ძველი ქართული ვერსია“ (შრომები, III, თბილისი, 1982, გვ. 107–127). ძეგლი, რომლის ძველი ქართული თარგმანები ბევრ ხელნაწერშია შესული, წარმოადგენს ქრონოლოგიურ სიებს, რომლებიც დაწყებული სამყაროსა და ადამის გაჩენიდან გვაწვდის ბიბლიურ პირთა, მამამთავართა, შემდეგ კი ისრაელის, იუდეის, სპარსეთის, ეგვიპტისა და რომის მეფეთა ცალკეულ სია–ჩამონათვალს მათი ზეობის წლების მითითებით, აგრეთვე უმნიშვნელოვანესი მოვლენების ქრონოლოგიას. ასეთი სიები დაცულია „შატბერდის კრებულში (X ს.), სადაც მას უძღვის შესავალი–ტრაქტატი (აგრეთვე Jez-44, XII-XIII სს., Jer. 77, XIII-XIV და გვიანდელი A-165, XVIII და A-691, XVIII). ილია აბულაძის გამოკვლევით ქრონოლოგიური სიების ქართული ტექსტები იპოლიტე რომაელის „ქრონიკონიდან“ მომდინარეობენ და თარგმნილია ბერძნულიდან, თუმცა ისინი ივსებოდნენ დროთა შესაბამისად, ვერ ითარგმნებოდა ის 717 წელზე ადრე, რადგან იგი თეოდოსი III–მეფობით მთავრდებოდა და X ს. გვიან, რადგან შესულია „შატბერდის კრებულში“.

ილია აბულაძის სამეცნიერო ნაშრომთა წარმოდგენილი ნაწილის მიმოხილვა საკმაოდ სქემატურია და სრულად ვერ წარმოაჩენს იმ დაუფასებელ ღვაწლს, რომელიც მან ქართულ მეცნიერებას დასდო. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ივანე ჯავახიშვილთან, კორნელი კეკელიძესთან და აკაკი შანიძესთან ერთად ილია აბულაძე დარჩება ახალი ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთ მესამიერკვლედ.

ანტონ I-ის ჰაგიოგრაფიული თხზულებები „მარტირიკაში“*

I. უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების საფუძველზე შექმნილი თხზულებანი

„მარტირიკაში“ შეტანილია შვიდი თხზულება, რომელთა პროტოტიპები V-X სს. შექმნილი უძველესი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლებია. ესენია: შუშანიკის, აბიბოს ნეკრესელის, დავით და კოსტანტინეს¹, ევსტათი მცხეთელის, აბო თბილელის, კოსტანტი კახის და მიხაილ-გობრონის წამებანი (ჩამოთვლილია „მარტირიკაში“ წარმოდგენილი მათი თანმიმდევრობის მიხედვით).

ძირითადი ცვლილება, რომელიც ჩამოთვლილმა ჰაგიოგრაფიულმა ძეგლებმა ანტონის კალმის მეშვეობით განიცადეს, არის ავტორის შემოქმედებითი პრინციპების მიხედვით მათი გამეტაფრასება: თითოეულ მათგანს დართული აქვს მეტნაკლებად ვრცელი ფილოსოფიურ-დოგმატიკური ან პანეგირიკული შესავალი და პანეგირიკულ-შესხმითი ბოლოსიტყვაობა. რაც შეეხება თითოეული თხზულების ძირითად ნაწილს, ჩანს, რომ ძველი ტექსტი წაკითხულია მეცნიერ-ფილოლოგის კრიტიკული თვალთ, შევსებულია თუ გადაკეთებულია ზოგიერთი ადგილი ანტონის თვალსაზრისის შესაბამისად. ზოგჯერ ანტონი დამატებით ისეთი წყაროს მონაცემებს იყენებს, რომელიც არ გამოუყენებია, ან არ შეეძლო გამოუყენებინა ძველი თხზულების ავტორს.

თითოეული თხზულების კრიტიკული ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით განხილვა წინამდებარე ნაშრომში შეუძლებელი შეიქნა, ამიტომ მოკლე მიმოხილვით დავეკმაყოფილდებით.

1. შუშანიკის წამება. სამეცნიერო ლიტერატურაში ანტონის თხზულებისა და იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ ტექსტოლოგიური მიმართების საკითხი დაწვრილებით არის განხილული², ამიტომ მხოლოდ ზოგადად აღვნიშნავთ: ამ ორი ძეგლის ფრაზეოლოგიურ-სტილისტურ განსხვავებასთან ერთად აღსანიშნავია, რომ ანტონმა გარდა იაკობ ხუცესის თხზულებისა ისარგებლა სხვა წყაროებითაც. ანტონი აღნიშნავს, რომ მან სომხური წყაროების მონაცემების საფუძველზე შეავსო იაკობის თხზულების დასაწყისი შუშანიკის მშობლებისა და მისი ბავშვობის შესახებ („უწყებულ ვართ ისტორიკოსთაგან სომეხთასა და სათთუეთისაგან მეტაფრასისა მათისა...“ „მარტირიკა“, 87, 35). ასევე, ანტონმა თავის თხზულების ბოლოს შეიტანა „ქართლის ცხოვრებაში“ დაცული ცნობა ბაკურ მეფის მიერ ვარსქენის მოკვლის შესახებ³, რადგან ეს ფაქტი

* დაიბეჭდა წიგნში: ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, თბილისი, 1980, გვ. 489-524 ქვემოთ ვუთითებთ: მარტირიკა.

1 მოღწეული ძეგლი XII საუკუნისაა, მაგრამ უნდა არსებულიყო მასზე ადრინდელი ცხოვრება (IX-X სს.).

2 ილ. აბულაძე, იაკობ ცურტაველი, მარტკლობაი შუშანიკისი, თბილისი, 1938, გვ. 07; 6. ჯანაშია, შუშანიკის წამება, თბილისი, 1980, გვ. 153-180.

3 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 216, 13.

იაკობის თხზულების დაწერის შემდეგ მომხდარა და იაკობისეულ „შუშანიკის წამებაში“ ვერ აისახა.

2. აბიბოს ნეკრესელის წამება. „მარტირიკაში“, როგორც ზემოთ ითქვა და როგორც კრებულის სახელწოდებიდან ჩანს, შეტანილია ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მხოლოდ მარტიროლოგიური ჟანრის ძეგლები. ძველ ქართველ ლიტერატურაში კარგად ცნობილ ასურელ მამათა ცხოვრებების სერიიდან მარტიროლოგიურ ჟანრს მხოლოდ „აბიბოს ნეკრესელის წამება“ მიეკუთვნება და ამიტომაც „მარტირიკაში“ მხოლოდ დასახელებული ძეგლი შევიდა. ანტონის მიერ აბიბოს ნეკრესელის წამების შესახებ შეთხზული ძეგლი ძირითადად „წამების“ იმ რედაქციას ეყრდნობა, რომელიც სათაურში, არსენ დიდის, ქართლის კათალიკოსის სახელით არის წარწერილი, რასაც თვითონ ანტონიც ადასტურებს: „იტყვს ნეტარი არსენი მამათმთავარი ჩუენი...“¹ და საიდანაც მოაქვს კიდევ ამონაწერები. ძირითადად ანტონი შემოკლებით ამოკრებს დასახელებული წყაროდან შედარებით საყურადღებო ფაქტებს და პერიფრაზულად, საკუთარი ფრაზეოლოგიით გადმოსცემს მათ. ზოგჯერ წყაროს მოსაცემები შეცვლილია არა მარტო ფრაზეოლოგიურად, არამედ შინაარსობრივადაც. მაგ. ანტონის თხზულებაში თითქმის მთლიანად შეცვლილია მარზპანისა და მოწამის დიალოგის ტექსტი.

ანტონი ჩვეულებისამებრ არ კმაყოფილდება ძირითადი წყაროს მონაცემებით და დამატებით წყაროებს მიმართავს: თხზულების დასაწყისი მოგვითხრობს იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების სირიიდან საქართველოში მოსვლისა და სამონასტრო მოღვაწეობის გაჩაღების შესახებ, რაც არ არის „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ძველ რედაქციაში. ანტონი აქ იყენებს არა იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების რომელიმე რედაქციას, არამედ შიო მღვიმელის მეტაფრასტული ცხოვრების იმ რედაქციას, რომლის ავტორად სათაურში ვინმე მარტერი კოსტანტინოპოლელი არის დასახელებული. ამის შესახებ ანტონი აღნიშნავს: „მოვიღებ სიტყუათაგან მარტერის ვისმე მონაზონისა კოსტანტინუპოლელისათა, რომელი იყო მოწაფე ნეტარისა იოანე დიდისა მოძღუარსა (!) ამათ მამათასა“².

ანტონის თხზულებაში უშუალო თხრობა აბიბოს ნეკრესელის შესახებ იწყება ვრცელი პანეგირიკული ნაწილით, რომელშიც გზადაგზა ჩართულია მისი ცხოვრებისა და საქმიანობის ამსახველი ფაქტები; იგი მთავრდება ასევე ტრადიციული „შესხმით“. თხზულების ბოლო ნაწილში ანტონი შენიშნავს, რომ „აღჰსწერა უკუე ღუაწლი წმიდისა შედგომად ოთხასი წლისა არსენი მამათმთავარმან ქართუელთამან“³, რაც „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელი ჩანართის განმეორება უნდა იყოს: „შემდგომად ოთხას ოცისა წლისა იკითხა და გამოიძია წმიდამან ჩუენმან არსენი ქართლისა კათალიკოსმან“⁴. ასევე, ანტონმა, როგორც მკვლევარმა ფილოლოგ-ისტორიკოსმა, ასურელ მამათა ცხოვრებების სხვადასხვა რედაქციებიდან (ძირითადად შიო მღვიმელის ცხოვრებიდან) ამოკრიფა

1 მარტირიკა, გვ. 114,13.

2 მარტირიკა, გვ. 107,23.

3 იქვე, 118,13.

4 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 208.

ისტორიულ-ქრონოლოგიური ცნობები, რომლებიც ასურელ მამათა საქართველოში მოსვლის დროს ეხებოდნენ და შეჯამებული სახით წარმოადგინა თავის მიერ შედგენილ „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ბოლოს: „ხოლო იყო მოსულაი სირიათ ათორმეტთა მათ ნეტართა მამათა ქართლად დროთა მეფობისა ფარსმან, ძის წულისა ბაკურ მეფისა ხოსროვანისათა და მამათმთავრობასა ევლავიოსისა“.¹ ანტონის თხზულების სულ ბოლოს ასეთი ცნობა მოიპოვება: „უკანასკნელ სტეფანოსისგან მთავრისა, ძისა ადარნასე მეფისა აფხაზთა და ქართუელთასა, მუნით წარმოღებულნი მცხეთას ზენასა ეკკლესიისა საეპისკოპოსოსა დაიკრძალნეს დიდითა პატივითა“² (ლაპარაკია აბიბოს ნეკრესელის წმ. ნაწილების შესახებ). ამ ცნობის წერილობითი წყარო არ ჩანს და, ალბათ, ანტონი რომელიღაც ზეპირ გადმოცემას ეყრდნობა.

3. დავით და კოსტანტინეს წამება. სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ „დავით და კოსტანტინეს წამების“ ჩვენამდე მოღწეული ვერსია და მოწამეთა შესახებ შექმნილი პირველი ძეგლი არ არის, არამედ აწ დაკარგული უძველესი, შესაძლებელია, მათი წამების (VIII ს.) ახლო ხანებში შექმნილი თხზულების გადაკეთება-შევსებას წარმოადგენს³. ჩანს, ანტონსაც არ ჰქონია ხელთ დავით და კოსტანტინეს წამების ეს უძველესი ნუსხა და თავისი თხზულება ცნობილი, ჩვენამდე მიღწეული ინტერპოლირებული⁴ ძეგლის (XII ს.) საფუძველზე დაუწერია. ანტონი, როგორც მას სჩვევია, ძირითადად პერიფრაზულად იყენებს წყაროს მონაცემებს, ზოგჯერ კი სიტყვასიტყვით მოაქვს ციტატები დასახელებული ძეგლიდან წყაროზე მითითებით. საჭიროების შემთხვევაში ანტონი ამოკლებს წყაროს ზოგიერთ ადგილს, ხოლო ზოგჯერ კი ავრცობს წყაროს მონაცემებს, ძირითადად მის ზოგად ნაწილებში. კონკრეტული ფაქტების გადმოცემისას მას ზოგიერთი უზუსტობაც მოსვლია: „დავით და კოსტანტინეს წამების“ ძეგლი თხზულების შესავალში მოთხრობილია იერუსალიმის „წარტყუნების“ ისტორია სპარსელების მიერ, რომელიც მომხდარა საბერძნეთში ჰერაკლეს მეფობის დრო (614 წ.).⁵ წყაროს ამ ცნობის შემდეგ მოულოდნელია ანტონის სიტყვები: „მონარხოებას ბერძენთა ზედ ირაკლი პირუელისასა ჰბორგდა ჩუენ ზედა დისწული უღმრთოისმახმედისი მურუან, ზედწოდებით ყრუ და განიმხედრა ჩუესსა ამის მამულსა გეორგიასა ზედა“.⁶

„დავით და კოსტანტინეს წამების“ ძეგლი რედაქციის მიხედვით არაბეჭდა დაარბიეს სამცხე, შემდეგ ლიხთ-იმერეთს მოადგნენ და არგვეთში დავით და კოსტანტინე აწამეს. ანტონის თხზულების მიხედვით მურვან ყრუმ „განიმჰედრა ჩუენსა ამას მამულსა გეორგიასა ზედა, შემმუსრუელმან მეზობელთა ჩუენტა სამთავროთამის, ესე იგი სომხეთისა და ალვანიისა და კავკასიისამან, და მოსრულმან გეორგიად ანუ ივერიად (ესე

1 მარტირიკა, 118,14.

2 იქვე, 116,13.

3 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1980, გვ. 538.

4 ჩვენ აღარ ვიზიარებთ აზრს ამ თხზულების მეტაფრასულობის შესახებ და თხზულება XI ს. ბოლოს შექმნილი გვგონია. იხ. ე. გაბიაძევილი, ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძვლები, მრავალთავი, XXI, თბილისი, 2005, გვ. 5-14.

5 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბილისი, 1971, გვ. 248.

6 მარტირიკა, გვ. 161.

იგი საქართველოდ) მოაოკრა რა რანი და ქართლი, გარდაიხედრა იმიერ ლიხისაცა და შთასრული არგუეთად იბრძოლა წმიდათაგან მკვედართა ქრისტესთა...“¹ ანტონის თხზულებიდან მოტანილი ციტატი ჯუისშერის საისტორიო თხზულებისა და მისი ჩანართების გათვალისწინებითაა შედგენილი.²

„დავით და კოსტანტინეს წამების“ ანტონისეული რედაქცია შეიცავს ვრცელ ფილოსოფიურ-დოგმატიკურ შესავალს, რომელსაც მოსდევს ასევე ვრცელი პანეგირიკული ნაწილი. თხზულების ძირითად ნაწილში, რომელიც მოწამეთა შესახებ ფაქტობრივ მასალას შეიცავს, მრავალადა ჩართული „შესხმითი“ პასაჟები, რომლითაც მთავრდება კიდევ ძეგლი. დასკვნითი პანეგირიკული ნაწილი „მარტირიკის“ ზოგიერთ თხზულებებთან შედარებით აქ ძალიან მოკლეა.

4. ევსტათი მცხეთელის წამება. ანტონის თხზულების წყარო არის „მარტელობაი წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაი“ — ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთი უძველესი ძეგლი. ანტონისეული თხზულება იწყება არც თუ ვრცელი პანეგირიკული შესავლით, რომელსაც მოსდევს ისტორიული ცნობა, რომელიც „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ძველ რედაქციაში არ მოიპოვება: „უწყებულ ვართ ძუელთაგან ჩუენთა, ვჰსჯიდეთ რა დროსა მთავრობისა ქართლსა ზედა სტეფანოსისა, ძისა გუარამ კურატპალიტიისასა, ოდეს-იგი ნებსით თვისით განუდგა სტეფანოს ბერძენთა და ფლობასა შინა სპარსთასა მისცა ქართლი და თვთ თავიცა თვისი და სპარსთა დადუეს ჩუენ ზედა საკივი ფრიად მძიძვი, მაშინ უკუე გამობრწყინდა ბნელსა შინა უღმრთობისასა მოწამე ქრისტესი ევსტატი“.³ ჩანს, ანტონს თავისი ძირითადი წყაროს დასაწყისი ნაწილი „ქართლის ცხოვრების“ მათიანიდან ამოკრეფილი ცნობებით შეუესია. ანტონს გადაუკეთებია თავისი წყარო კომპოზიციურადაც: „ევსტათა მცხეთელის წამების“ ძველ თხზულებაში თხრობის თანმიმდევრობა ასეთია: ევსტათი სპარსეთიდან მოვიდა მცხეთაში, ისწავლა ხელობა, დაოჯახდა და ქრისტიანობა მიიღო. შემდეგ იგი მცხეთაში მცხოვრებმა სპარსელმა ცეცხლთაყვანისმცემლებმა დააბეზღეს უსტამ ციხისთავთან, რომელმაც დატყვევებული ევსტათი თბილისს წარგზავნი მარზპან არგანდ გუშნასპის წინაშე სამსჯავროზე. ევსტათი საპრობილეში ჩასვეს, მაგრამ ქართველ დიდებულთა თხოვნით მარზპანმა, რომელიც სპარსეთს ბრუნდებოდა, გაანთავისუფლა იგი. სამი წლის შემდეგ ქართლში ახალი მარზპანი — ვეჟან ბუზმირი მოვიდა, რომელმაც სპარსელების მიერ მეორედ დაბეზღების შემდეგ ევსტათი თბილისში დაიბარა. მარზპანის შეკითხვაზე, თუ ვინ არის იგი, ევსტათი მოუთხრობს მას მშობლიური ქალაქის, მშობლებისა და თავისი გაქრისტიანების შესახებ. ამ თხრობას თხზულების უდიდესი ნაწილი უჭირავს. ანტონს წყაროში წარმოდგენილი თხრობის ეს თანმიმდევრობა შეუცვლია: ის, რაც წყაროში ევსტათის მონათხრობს მოიცავს, ანტონის თხზულებაში დასაწყისშია გადმოტანილი და წყაროს პირველ პირში თხრობა მესამე პირითაა შეცვლილი, ევსტათის მონათხრობის

1 მარტირიკა, გვ. 161,3.

2 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 233,10-234,10.

3 მარტირიკა, 213,5.

მიხედვით მას ჯერ კიდევ სპარსეთში ყოფნის დროს მოუხშირებია ქრისტიანთა ეკლესიაში სიარული, ვრცელი ახსნა-განმარტება მოუხმენია სამოელ არქიდიაკონისაგან ებრაული და ქრისტიანული სარწმუნოების შესახებ. ანტონის თხზულების მიხედვით კი ეს ყველაფერი თითქოს მცხეთაში ხდება. ამისთანავე სამოელის მიერ ვრცლად მონათხრობი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების შინაარსი ანტონის თხზულებაში საგრძნობლად არის შემოკლებული, განსაკუთრებით ძველი აღთქმის ამბები, ხოლო ახალი აღთქმის შინაარსი ნაწილობრივ შეცვლილია (მოცემულია მსჯელობა წმინდა სამების შესახებ). მხოლოდ ამის შემდეგ აღწერს ანტონი, როგორ დააბეზღეს ეესტათი უსტამის წინაშე და თხრობა გრძელდება ისე, როგორც ეს წყაროში არის გადმოცემული.

ანტონისეული თხზულების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ისიცაა, რომ მას არა აქვს დასკვნითი პანეგირიკული ნაწილი, რომელიც „მარტირიკაში“ წარმოდგენილ თითქმის ყველა თხზულებას ახლავს.

5. აბო თბილელის წამება. „აბო თბილელის წამების“ ძველ ტექსტს ანტონის კალმის ქვეშ საგრძნობი ცვლილებები განუცდია: ძველი ძეგლის პირველი თავი, ავტორის მიმართვა მსმენელთადმი, ანტონის თხზულებაში არ არის. მათ ცვლის ანტონის „მარტირიკაში“ შესულ თხზულებათათვის დამახასიათებელი ტრადიციული, საკმაოდ ვრცელი ფილოსოფიურ-დოგმატიკური შესავალი. აბოს შესახებ კონკრეტული თხრობა, რიტორიკული სტილით დაწერილი, აბო თბილელის „წამების“ ძველი ძეგლის მეორე თავის შინაარსით იწყება. ანტონის პერიფრაზულ თხრობაში წყაროს შინაარსი საგრძნობი შემოკლებითაა გადმოცემული. ზოგიერთი დეტალი ანტონთან უფრო დაკონკრეტებულია, მაგ: წყაროს ცნობას ნერსეს ოსეთის გავლით ხაზარეთში გაქცევის შესახებ ანტონი ზოგიერთ დეტალს უძეგებს: „...და მოსრული ვეროპიისა სარმატიად ხაზარად, რომელსა თურქნი ყირიმ ზედწოდებულ ჰყოფენ“...¹ ასევე წყაროში ნახსენებ „აფხაზეთს“ ის ცვლის „ავაზაგაიად“: „სამეფოდ ავაზაგაისად (რომელსა ჩუენ ზედწოდებულ ვჰყოთ აფხაზეთად) მოვიდა“.² ანტონისეული თხრობა კვალში მისდევს წყაროს, ოღონდ დიალოგის ფორმის ბევრი ადგილი და ლოცვის ტექსტების ანტონს შეცვლილი აქვს აზრობრივად და ფრაზეოლოგიურადაც, ხოლო აბოს წამებისა და მისი გვამის დაწვის აღნიშვნის შემდეგ ანტონი წყაროს თხრობას უძეგებს: „ვიდრე ღრომდე აღმენებისა ამიერ ყოვლად საძაგისა ამის მიზგითისა და რომელნიც განვლიან ჳიდსა ქრისტეანენი კეთილმსახურნი, დღეინდელად-დღემდე ჩუეულ არიან მუნ თაყუანისცე მად, სადა შთაყარნეს ძვალნი მოწამისანი“.³

ანტონის თხზულება მთავრდება სხვა თხზულებებთან შედარებით მოკლე პანეგირიკული ნაწილით, რომელიც არსებითად განსხვავდება აბოს წამების იოვანე საბანისძისეული თხზულების დასკვნითი ნაწილისაგან, რომელსაც „ქებაი წმიდისა მოწამისა ჰაბოისი“ ეწოდება.

1 მარტირიკა, 235,13.

2 იქვე, 235,35.

3 იქვე, 200,6.

საინტერესოა აღნიშნოს, რომ ანტონი არ ასახელებს თავისი წყაროს ავტორს, იოვანე საბანისძეს (მაშინ, როცა მას დასახელებული ჰყავს თავის ადგილას იაკობ ხუცესი, სტეფანე მტბეკარი — გობრონის წამების ავტორი და სხვა) და მის შესახებ ორიოდე შემთხვევაში ასეთი მითითება აქვს: „მოზრახობენ მეისტორიენი ყოვლად წმიდათა ვნებათა მისთანა“,¹ ან „იტყვს მეისტორიე წმიდათა ვნებათა მოწამისათა“.²

6. კოსტანტი კახის წამება. ანტონის თხზულება იწყება ტრადიციული შესავლით, რომელშიც საინტერესო ფილოსოფიურ-დოგმატიკური მსჯელობა არის წარმოდგენილი „სრულება“ ე. ი. სრულყოფილება და „სიმართლე“ კატეგორიების შესახებ, რაც დაკავშირებულია „შესხმის“ ობიექტთან — კოსტანტი კახის პიროვნებასთან. კომპეტენტურ ფილოსოფოსებზე დაყრდნობით ანტონი აღნიშნავს, რომ „ქება სხვსა არარაიმე არს, თენიერ აღრიცხუა სრულებათა სხვსთა“. ანტონის თხზულების შესავალი, რომელიც, გარდა აღნიშნულისა, შეიცავს კოსტანტი კახის ვრცელ „შესხმას“, ცვლის თავისი ძირითადი წყაროს „ცხოვრებად წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისა“-ს შესავალს, რომელიც საღმრთო წიგნების წარმოშობის ისტორიას და მოწამეთა „წამების“ აღწერის ტრადიციის ჩამოყალიბებაზე მოგვითხრობს. ორივე ძეგლის თხრობის თანმიმდევრობა ისტორიული ფაქტების გადმოცემის დროს ერთნაირია, მაგრამ ანტონის თხზულება სტილისტურ-ფრაზეოლოგიურად განსხვავებულია წყაროსაგან. ანტონის თხზულებაში კოსტანტი კახი გამოყვანილია არაბთა წინააღმდეგ პირადად აქტიურ მებრძოლად და მათ წინააღმდეგ დაწყებული სახალხო ბრძოლის მეთაურად. ანტონი აღნიშნავს კიდევ, რომ კოსტანტი არაბებმა ერთ-ერთი ასეთი ბრძოლის დროს შეიპყრეს და გამაჰმადიანება მოსთხოვეს. ანტონს, როგორც ჩანს, ცოტა გაუზვიადებია წყაროს ჩვენება და ანგარიში არ გაუწევია იმისათვის, რომ ამ დროს კოსტანტი 85 წლის ყოფილა, ამასთანავე წყაროში არ არის ნათქვამი, რომ კოსტანტი პირადად მონაწილეობდა ასეთ ბრძოლებში. „და ვითარ მოხუცებულ იყო, იქმნა ნეტარი იგი ოთხმოც და ხუთისა წლისა. ჟამთა ოდენ პასაკისა მისისათა აღღგა დევნულებაი დიდი ქრისტეანეთა ზედა ყოველთა ქუეყანასა ქართლისასა. და იყვნეს წყობანი დიდნი და მოისრნეს მრავალნი ქროსტიანეთაგანი მათ შინა, რომელნი იღუწიდეს შჯულისათვის ქრისტესისა. ხოლო ნეტარი იგი შეიპყრეს კვლად, ვითარცა წინამძღუარი და წარჩინებული ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა და პირი ნათესავთა მისთა“.³

„კოსტანტი კახის წამების“ ძველი რედაქციის ბოლოს შეტანილი ბიზანტიის იმპერატორთა ეპისტოლე, მიწერილი კოსტანტი კახის შვილთა და ნათესავთა მიმართ, ანტონის თხზულებაში შემოვლელი სახით არის წარმოდგენილი და მასში ეპისტოლის შინაარსი მესამე პირში თხრობით არის მოკლედ გადმოცემული. პანეგირიკულ ნაწილს ანტონის თხზულების ბოლოს სულ რამდენიმე სტრიქონი უჭირავს.

1 იქვე, 234,35.

2 იქვე, 244,33.

3 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 167.

7. მიხაილ-გობრონის წამება. სტეფანე მტბევარის მიერ 918 წლებში შექმნილი „წამებად წმიდისა გობრონის“ წარმოდგენს ანტონის თხზულების ძირითად წყაროს. ამ ორი ძეგლის განსხვავებული შესავალი ნაწილების შემდეგ თხრობა ისტორიული ფაქტების შესახებ ორივე ძეგლში სიუჟეტურად ერთნაირად არის წარმოდგენილი, ოღონდ განსხვავებული ფრაზეოლოგიით და სტილისტური ხერხებით. ანტონი რამდენჯერმე ასახელებს თავის ძირითად წყაროს: „იტყვს ნეტარი ვინმე მეისტორიე მისთვის“¹ (ხოლო აშიაზე მიწერილია: „სტეფანე ეპისკოპოსი მტბევარი“), „იტყვს... სტეფანე მტბევარი, მეისტორიე ვნებისა მათისა“² სხვა. გარდა ძირითადი წყაროს მონაცემებისა ანტონს უსარგებლია ძველი ქართული საისტორიო მატეიანთა, რაც აღნიშნული აქვს კიდევ: „ვითარცა იტყვიან ძუელნი მათიანეთა ქართუელთა ისტორიკოსნი“³. ანტონი შენიშნავს, რომ აბულ-კასიმის შემოსევა სომხეთზე და საქართველოზე მოხდა 888 წელს ბერძენთა მეფის კოსტანტინეს დროს და განაგრძობს: „სუმბატ იპყრობდა დროსა მას ქართლსა მეფობით, მეფე სომხეთა, რამეთუ მისცა მას ქართლი კოსტანტინე მეფემან აფხაზთამან“⁴. მსგავსი რამ სტეფანე მტბევარის თხზულებაში არ არის; იქ მხოლოდ ნათქვამია, რომ სუმბატ სომეხთა მეფე „მიივლტოდა მათა ზედა აფხაზეთისათა“⁵. ანტონის ეს სიტყვები „მატიანე ქართლისად“-ს შემდეგი ადგილი გამოძახილი უნდა იყოს: „მას ჟამსა გამოვიდა კოსტანტი, აფხაზთა მეფე, დაიპყრა ქართლი და ემტერა სომხეთა მეფე სუმბატ ტიეზერაკალი; გამოილაშქრა სპითა დიდითა და მოადგა უფლისციხესა, და... წარიღეს ციხე ჳერკითა. ხოლო კეთილად იმზაკეს სუმბატ და კოსტანტი, და უკმოსცა უფლისციხე და ყოველი ქართლი“⁶. აქედანვე უნდა აეღო ანტონს მის თხზულებაში აღწერილი აბულ-კასიმის საქართველოზე შემოსევის დროს უჯარმისა და ბოჭორმის ციხეების „შემუსრვის“ ამბები⁷, რაც არ არის მტბევარის თხზულებაში. მაგრამ ანტონს გამოტოვებული აქვს სტეფანე მტბევარის მიერ აღწერილი სომხეთის დარბევა არაბთა მიერ, სომხეთა მეფისა და დიდებულების დატყვევება და წამება კაპოეტის ციხის აღების შემდეგ, რის მიზეზადაც სტეფანე ასახელებს სომხეთში მწვალებლობის გავრცელებას, სომეხი ხალხის უკეთურებას და ამპარტაუნობას. საფიქრებელია, რომ ანტონმა ძირითადი წყაროს ეს ცნობები შეგნებულად არ შეიტანა თავის თხზულებაში ალბათ მეზობელ ხალხთან მის დროს დამყარებული კულტურული ურთიერთობისა და კეთილგანწყობილი დამოკიდებულების გამო.

ანტონის თხზულება მთავრდება ძალიან მოკლე პანეგირიკული „შესხმით“, რომელსაც მოსდევს ცნობა, რომ პირველი ძეგლი გობრონის წამების შესახებ შექმნა სტეფანე მტბევარმა აშოტ ერისთავთერისთავის დავალებით.

1 მარტირიკა, გვ. 290,20.

2 იქვე, 294,33; 298,11; 301,32.

3 იქვე, 289,33.

4 იქვე, 290,3.

5 ძეგლები, I, 176,19.

6 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 262.

7 იქვე, გვ. 262-263.

II. ახალი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები „მარტირიკის“ შემადგენლობაში

„მარტირიკაში“ შესული თხზულებების უმრავლესობა წარმოადგენს ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის კარგად ცნობილ ძეგლთა გადამუშავებას ანტონის ლიტერატურული პრინციპების საფუძველზე, მაგრამ „მარტირიკაში“ შეტანილია 5 ისეთი დასახელების ჰაგიოგრაფიული ძეგლი, რომლებსაც ჩვენ ვერც ერთ ხელნაწერთა კრებულში ვერ შევხვდებით და არც დამოუკიდებელი სახით არსებობს. ერთი სიტყვით, ამ სახელწოდების ჰაგიოგრაფიული თხზულებები არასდროს არსებულა, მათი პირველი შემთხვევლი ანტონ ბაგრატიონი გახლავთ. ორი მათგანი კონკრეტულ პირს ეხება, ხოლო სამი თხზულება ქართველ ქრისტიანთა ჯგუფური წამების ფაქტებს აღწერს. ჩამოთვლით მათ იმავე თანმიმდევრობით, როგორც იხსენი „მარტირიკაში“ არიან წარმოდგენილი (მხოლოდ ანტონისეულ ნუმერაციას თხზულებათა სათაურების წინ გადმოვიტანთ):

1. „სიტყუა მექუესე: შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა მღუდელმოწამისა ნოფიტიე ურბნისის ეპისკოპოსისთა, ქმნილი ანტონის მიერ არხიეპისკოპოსისა...“ (119-135 გვ.).

2. „სიტყუა მეათე: შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ღირსთა მოწამეთა გარესჯელთა, ქმნილი...“ (189-208).

3. „სიტყუა მეათსამეტე: შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ათთა ბევრთა მოწამეთა ტფილისს ვნებულთა, ქმნილი...“ (247-265).

4. „სიტყუა მეათექუსმეტე: შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა ღიდისა მოწამისა შალუა მთავრისა ახალციხელის მანდატურთუხუცესისა, ქმნილი...“ (302-318).

5. „სიტყუა მეათშვდმეტე: შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ღიდთა მოწამეთა, რომელნიცა ბრძანებითა უღმრთოისა დემურლანგისათა ლაშქართა მისთაგან დაიწუნეს ეკკლესიასა შინა მონასტრესა ღედისა ღმრთისასა ქუაბთაჯვეს, ქმნილი...“ (319-340).

როგორც სათაურებიდან ვხედავთ, ეს თხზულებანი ცნობილ ისტორიულ ფაქტებს ეხებიან და ისტორიოგრაფიას ცნობები მათ შესახებ მეტ-ნაკლები სისრულით შემოუნახავს. ანტონს სწორედ ეს ცნობები დაუდგია საფუძვლად ამ თხზულებებისათვის. ისტორიული ცნობების შედარებითი სიძუნწე ანტონისეული თხზულების მიხედვითაც იგრძნობა, რის გამოც მათში აღწერილი ისტორიული მომენტების ამსახველი ღარიბი ფაქტობრივი მასალა შევსებულია ანტონისათვის დამახასიათებელი განყენებული მსჯელობებით, „შესხმის“ რიტორიკული ელემენტების სიჭარბით, ღოგმატიკური საკითხების განსჯით. მართალია, ყველაფერი ეს დამახასიათებელია „მარტირიკის“ თითქმის ყველა თხზულებისათვის, მაგრამ უფრო მოჭარბებულად გვხვდება დასახელებულ თხზულებებში. როდესაც ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ჩამოთვლილი თხზულებები

ანტონის შემოქმედების ნაყოფიანო, ჩვენ მხედველობაში გვქონდა ის გარემოება, რომ ანტონმა მთლიანი პაგიოგრაფიული თხზულებების სახე მისცა სხვადასხვა ისტორიულ წყაროებში მიკვლეულ მასალას, თორემ ამ შორეულ ისტორიულ ამბებში ანტონს არ შეეძლო რაიმე ახალი ფაქტობრივი მასალა შეეტანა. მან მხოლოდ გაიმეორა ის, რაც იყო ცნობილი და თავისი ერუდიციისა და ენაწვლიანობის შესაფერისი მსჯელობებითა და რიტორიკული გამოხატვის ხერხებით გაამდიდრა იგი.

ეს ხუთი თხზულება, ბუნებრივია, „მარტირიკაში“ სხვადასხვა ადგილას არის შეტანილი, თუმცა მათ განაწილებას ქრონოლოგიური პრინციპი არ უდევს საფუძვლად. მაგ. „სიტყვა მეათე — მოწამეთა გარესჯელთა“ ქრონოლოგიურად უფრო გვიან მომხდარ ფაქტს აღწერს, ვიდრე „სიტყვა მეათესამეტე — ათთა ბევრთა“ (ჯალალედინის შემოსევა), „სიტყვა მეათექუსმეტე — შალვა ახალციხელი“ (თამარის და რუსუდანის ეპოქა) და „... სიტყვა მეათშვდმეტე — „ქუაბთაკევის წამებულთა“ (თემურლენგის შემოსევა). როგორც ვხედავთ, ქრონოლოგიურად ასევე არეულია დანარჩენ თხზულებათა რიგიც.

ჩვენ შევეცდებით, თითოეულ თხზულებაზე და მასში გამოყენებულ ისტორიულ მასალაზე ორიოდ სიტყვა ვთქვათ.

1. ნეოფიტე ურბნელის წამება. ნეოფიტე ურბნელის სახელს ჩვენ ვერც ერთ ისტორიულ წყაროში ვერ შევხვდებით. არ არის მისი სახელი მოხსენიებული არც უძველეს ქართველ მოწამეთა და მოღვაწეთა შემცველ კალენდრებში, სვინაქსარებში და სადღესასწაულოებში. ერთადერთი წყარო, რომელიც მოკლედ მოგვითხრობს არაბთა ერთ-ერთი რაზმის უფროსის უმარის ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცევისა და შემდეგ მისი რუისის ეპისკოპოსად კურთხევის ნახევრად მითიურ ამბავს, შიო მღვიმელის სასწაულების შემცველი თხზულებაა. ამ სასწაულების სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრება და ერთ თხზულებად ჩამოყალიბება მიეწერება ბასილი კათალიკოსს („ძე დიდისა პატრიკოსისა ვაჩესი“) ძველ ქართულ მწერლობაში სრულებით უცნობ პირს. თუ დაუუჯერებთ ამ თხზულებას, მასში მოხსენიებული ისტორიული პირების მიხედვით ნეოფიტეს ქრისტიანობაზე მოქცევას და შემდეგ წამებას ადგილი ჰქონია ბაღდადის ხალიფა ამირ-მუმნისა და ქართლის კათალიკოსის სამოელის დროს (ორივე პირი ცნობილია „აბოს წამების“ მიხედვითაც) და მომხდარა IX საუკუნის II ნახევარში.

ტრადიციული შესავლისა და ნეოფიტეს „ახალწერგობაზე“ პანეგირიკულ სტილში დაწერილი ნაწილის შემდეგ ანტონი მთლიანად ეყრდნობა „შიოს სასწაულების“ მეცხრე თავს და ფაქტების სრული აღრიცხვით, ძირითადად პერიფრაზულად, ზოგჯერ კი პირდაპირი ციტირებით მოგვითხრობს შემდეგს: არაბთა ერთ-ერთმა რაზმმა, რომელიც მათი სარდლის, ვინმე ახმადის, ბრძანებით (რომელიც ბაღდადის ხალიფას ამირ მუმნის მიერ წარმოგზავნილი იყო საქართველოს დასარბევად) გაიგზავნა ქართლის ზოგიერთი კუთხის დასალაშქრად, უეცრად მან შეამჩნია სარკინის გამოქვაბულები. რაზმის მეთაურებმა უმარმა („მარტირიკის“ მიხედვით ომარიმ) და ბურულმა გადაწყვიტეს მათი დაპყრობა, რადგან მტრის სპეციალურად გამაგრებული თავშესაფარი ეგონათ, მაგრამ მოხდა სასწაული და არაბთა რაზმი ვერ გადავიდა მტკვრის მეორე ნაპირზე.

ყოველი ცდა ამო აღმოჩნდა, რადგან (როგორც შემდეგ გაირკვა) შიო მღვიმელის მიერ ჩადენილმა სასწაულმა მტერს ნება არ მისცა, მის მიერ დაარსებული მონასტერი (შიომღვიმე) შეეხილწა. ტყვედ ჩავარდნილი ერთი ბერის პირით მათ გაიგეს, რომ ეს გამოქვაბულები უწყინარ ბერ-მონაზონთა სამყოფელი იყო და არა რომელიმე ციხე-სიმაგრე. არაბები გაბრუნდნენ და ეს სასწაული თავიანთ სარდალს ახმაღს მოახსენეს. ახმაღმა დიდი ძღვნითა და შესაწირავით მონასტერში უმარი გაგზავნა, რომელმაც მონასტერში მოსვლისას მრავალი სასწაული ნახა (მონასტერს ზემოდან დასტრიალებდნენ ანგელოზები და შიოს აჩრდილი, რაც სიმბოლურად მონასტრისადმი მათ მფარველობას გამოხატავდა), გაეცნო მათ ცხოვრება, მოიხიბლა მათი სიწმიდითა და სათნოებით და აღუთქვა მათ, რომ ისიც აუცილებლად მათთან მოვიდოდა და ქრისტიანი გახდებოდა. ერთი თვის შემდეგ მან შეისრულა წადილი და ორ არაბ თანამოაზრესთან ერთად შედგა ბერად შიომღვიმის მონასტერში ნეოფიტეს სახელით (ხოლო იმ ორ არაბს ხრისტოდულოს და ხრისტოფოროს ეწოდათ). თავისი სამაგალითო ქრისტიანობით მან ქართლის კათალიკოსის სამოელის ყურადღება დაიმსახურა და ნეოფიტე რუისის ეპისკოპოსად აკურთხეს. საქართველოს ამ კუთხეში მცხოვრებმა მისმა თანამემამულეებმა ვერ აიტანეს ყოველივე ეს და ნეოფიტე ჩაქოლეს. მისმა ორმა არაბმა მოწაფემ ღრმა მოხუცებულობამდე იცოცხლა და ერთი მათგანი (ხრისტოფოროს) მკოდოვანის მონასტრის წინამძღვარიც კი გახდა. შიოს „მეცხრე სასწაულის“ ეს შინაარსი მთელი სისრულით აქვს გამოცემული ანტონს, ოღონდ ის ამით არ კმაყოფილდება და თხრობაში ურთავს ახალ მომენტებს, კერძოდ: თხრობის იმ მონაკვეთიდან, სადაც ლაპარაკია უმარის გადაწყვეტილებაზე, ქრისტიანი გახდეს, ვიდრე მის აღსასრულამდე, ანტონის თხრობაში გზადაგზა ჩართულია ხოლმე „შესხმითი“ წიაღსვლები, ხოლო ბოლოს კი, ისე ვთქვათ, ფაქტობრივი მონაცემებიც: ნეოფიტეს შეპყრობა არაბთა მიერ (რომლებსაც წყაროც და ანტონიც რატომღაც ცეცხლთაყვანისმცემლებს უწოდებენ), მათი მოთხოვნა, რომ ნეოფიტე მამა-პაპისეულ სჯულს დაუბრუნდეს, ნეოფიტეს ტრადიციული გრძელი პასუხი, რომ მისი ქრისტიანული რწმენა ურყევია, რაც შემაგრებულია ქრისტიანული დოგმების მოშველიებით და მაჰმადიანური სარწმუნოების მანკიერებითა მხილებით, რაც ანტონის მიერ გამოყენებულ წყაროში არ მოიპოვება, და ბოლოს მთავრდება მისი ჩაქოლების აღწერით. თხზულება მთავრდება მოკლე „შესხმით“, რადგან „შესხმითი“ ეპიზოდები თხზულების შესავალ ნაწილში და თხრობის სიუჟეტში მრავლად არის ჩართული.

2. გარეჯელთა წამება. ანტონის მიერ საკუთარი ინიციატივით შექმნილ იმ 5 პაგიოგრაფიული თხზულებიდან, რომლებიც ჩვენ ზემოთ ჩამოვთვალებით, „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ღირსთა მოწამეთა გარესჯელთა“ ყველაზე სქემატური ნაწარმოებია. თუკი დანარჩენი ოთხი თხზულების წყაროების დაძებნა არ არის ძნელი, რადგან მათ შესახებ მითითებას თვით ანტონი იძლევა და ეს წყაროები სახეზეა, ამას ვერ ვიტყვით „გარესჯელთა წამების“ შესახებ. თხზულებაში არც ერთი ისტორიული ფაქტი არ არის დასახელებული, არ არის ანტონისეული

მითითება რომელიმე წყაროზე, არაფერია თქმული მომხდარი ფაქტის ქრონოლოგიაზე. ერთადერთი, რაც ანტონს აქვს აღნიშნული, ისაა, რომ „და მახლობელ ეკლესიისა ქრისტეს აღდგომისა აღაშენა სამარტველი მათი, ვკგონებ, ვითარმედ მეფემან კახთამან ალექსანდრე მესამემან და მუნ ჰქმნა იგი მეგრ საწნახელისა, რათა ჰნიშნვიდეს საწნახელსა შინა ვნებისასა დაწნეხასა ტკბილთა მათ ნაყოფიერთა ტევანთასა, და დაჰსხნეს მას შინა და ჰგიან ესრეთ აქამომდე“.¹ ამ ამონაწერიდანაც ჩანს, რომ ანტონი ნამდვილად დარწმუნებული არ არის, ეს სამარტველე ალექსანდრე მეფემ აღაშენა, თუ არა. აქ ანტონს მხედველობაში უნდა ჰყავდეს ალექსანდრე II (1574-1605), რომელიც მონაზვნად შედგა დავით გარეჯის უდაბნოში 1601 წელს. თუკი ანტონის ვარაუდი სწორია, მაშინ ერთი რამ ნათელია: გარეჯის მონასტერთა ბერ-მონაზონთა მასობრივ გაჟლეტას ალექსანდრე მეფის მონაზვნად შედგომამდე ჰქონდა ადგილი, ოღონდ გაურკვეველია, ეს ადრე მოხდა თუ მისი მეფობის დროს? ანტონისათვის გარეჯელ მონაზონთა გაჟლეტის ფაქტი გადმოცემით არის ცნობილი, რასაც თითონვე აღნიშნავს, და არა რომელიმე საისტორიო წყაროს მიხედვით: „ვჰსთქუათ უკუე მცირედ ვინაობად და საღაობად შესმენილი ქუემდებარეთა მათ არსებათა ზედა წმიდათა“. ანტონის თხრობაში, რომელიც იწყება ვრცელი რიტორიკული ხერხებით შეთხზული „შესხმით“ და რომელშიც შიგადაშიგ თეოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხებიცაა აღძრული, ძირითადი ადგილი უჭირავს გარეჯის მონასტერთა ჩვეულების აღწერას, რომელიც გამოიხატებოდა იმაში, რომ დიდმარხვის დამთავრებისა და აღდგომის დადგომის დამეს გარეჯის ყველა მონასტრის (ანტონის მოწმობით მათი რიცხვი ამ დროს 12 იყო) მონაზვნები იკრიბებოდნენ აღდგომის ეკლესიაში და ერთად დღესასწაულობდნენ ამ დღის დადგომას. ეს ამბავი იცოდნენ ყარაიის მიდამოებში მცხოვრებმა სპარსელებმა, რომელთა შესახებ ანტონი წერს: „ხოლო ვინაითგან ცოდუათა ჩუენთათვის განაგრძელა ღმერთმან დადებად ჩუენ ზედა საკვივი სპარსთა მონებისა, ამით ტაფ-ჭალათა მათ შინა ყარაიისათა აქუსთ ჩუეულებაი მკედრობისა სპარსთა, რომელიცა ზამთარ კიდესა ზედა მდინარისა მტკუარისასა დავანებად ჩუეულ არიან“.²

მათ განიზრახეს ერთ-ერთი ასეთი დღესასწაულის დღეს, როდესაც ყველა მონასტრის ბერები ერთად იქმნებოდნენ თავშეყრილი, თავს დასხმოდნენ, გაეჟლიტათ ისინი და მონასტრები გაეძარცვათ. მათ თავიანთი განზრახვა სისრულეში მოიყვანეს. ანტონი დაწვრილებით აღწერს ამ დღესასწაულს, ღამით ანთებული სანთლებით ხელში ეკლესიის გარშემო ლიტანიობას, ცისკრის ლოცვას და ამ პროცესიის ხილვას ჩასაფრებული სპარსელების მიერ. შემდეგ ისინი გარს შემოერთვნენ მელდესასწაულეთ და, ანტონის თხრობით, მოსთხოვეს მათ ქრისტეს სჯულის დატოვება და მაჰმადიანობის მიღება. თხრობა გრძელდება უკვე ტრადიციული ხერხებით: ქრისტიანთა მტკიცე უარი დასაბუთებულია მათი სარწმუნოების სათნოებითა და სიკეთის ყოვლისშემძლეობით, მაჰმადიანური სარწმუნოების გაკილვით და მისი უხამსობის გამოაშკარავებით. ბოლოს

1 მარტიოკა, გვ. 206,7.

2 იქვე, გვ. 201,11.

ითხოვენ, რომ მათ დააცადონ დღესასწაულის დამთავრება და ლოცვა, რადგან არც ერთი მათგანი არ დააპირებს გაქცევას და მათ ვერც ვერაფერს მიეშველება. ლოცვებისა და ცერემონიის გრძელი აღწერა მთავრდება ბერების ამოხოცვის სცენით. აქ ჩართულია ეპიზოდი ორი ძმის შესახებ, რომლებიც თავდაპირველად გადარჩნენ სიკვდილს, ხოლო შემდეგ მაინც შეპყრეს და დახოცეს. ბოლოს მოთხრობილია დახოცილთა ნაწილების შეკრებისა და დასაფლავების შესახებ აქა-იქ ცოცხლად დარჩენილი დაყუდებული ბერების მიერ და შემდეგ ალექსანდრე მეფის მიერ სამარტვილის აშენების ამბავი. თხზულება მთავრდება შესხმითი ნაწილით.

3. ათთა ბევრთა მოწამეთა ტფილისს ვნებულთა. 1225 წელს ჯალალედინმა აიღო და გაანადგურა თბილისი, ამოჟლიტა მოსახლეობის დიდი ნაწილი. ამ დროს უწამებიათ და დაუხოცავეთ ქალაქის მოსახლეობის დატყვევებული ნაწილი, რომელმაც უარი თქვა ქრისტიანული სარწმუნოების უარყოფაზე. მათი რიცხვი დაახლოებით 100.000 ყოფილა. სწორედ ეს ამბებია გადმოცემული ანტონის თხზულებაში, რომელსაც „შესხმა და მოთხრობა დუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ათთა ბევრთა მოწამეთა ტფილისს ვნებულთა“ ეწოდება.

ლოგმატიკურ-ენკომიური შესავალი ნაწილის შემდეგ ანტონი მოგვითხრობს ხუარაზმის სახელმწიფოზე ჩინგისხანის ურდოების თავდასხმის შესახებ, აღწერს ჯალალედინის ლტოლვას, სომხეთში შემოსვლასა და მის აოხრებას. დასახელებული და მომდევნო ფაქტები ანტონს აუღია „ჟამთააღმწერლის“ მათიანიდან შემოკლებით, რადგან ჩინგისხანის პიროვნებაზე და მის მიერ ხორეზმისა და სხვა ქვეყნების დაპყრობაზე თხრობა მათიანეში საკმაოდ ვრცელადაა წარმოდგენილი (ანტონს ჩინგისხანი ჩინელად ჰყავს დასახელებული) და მისი მოღვაწეობის ისტორია შედარებული აქვს სირიის მეფის ნონოსის, მისი მეუღლის სემირამიდას, ჰერაკლეს, დიონისეს, კვიროსის, ალექსანდრე მაკედონელისა და სხვათა საგმირო საქმეებთან, რაც არ არის მემათიანესთან. მემათიანესთან უფრო ვრცელად და ანტონთან მოკლედ გადმოცემულია რუსუდანის მიერ ქართველთა ლაშქრის გაგზავნა სომხეთის დასახმარებლად იოვანე მხარგრძელის მეთაურობით. ანტონი აქ მოკლედ გვითხრობს გარნისის ბრძოლის შესახებ, შალვა ახალციხელის მამაცობაზე, ტყვედ ჩაყარდნაზე და ტყვეებიდან ერთი წლის შემდეგ მის მოწამებრივ სიკვდილზე ქრისტიანობის ერთგულების გამო, რაც ანტონს შემდეგ უფრო ვრცელად აქვს მიმოხილული „მეათექუსმეტე სიტყვაში“, რომელიც საგანგებოდ შალვა ახალციხელის შესახებ დაიწერა მემათიანის ამავე ადგილზე დაყრდნობით და გავრცობით.

ძირითად თემასთან დაკავშირებით ანტონი თხრობას იწყებს ჯალალედინის თბილისში შემოსვლით და თბილისის დაცემით აქ მცხოვრები სპარსელების გამცემლობის წყალობით. მემათიანის ცნობით, ზემოხსენებულ გარნისის ბრძოლას და თბილისის აოხრებას ორი წელი ამორებს. ანტონის თხზულებასა და მემათიანის ცნობებში სრული თანხმობაა ოღონდ ანტონი ამ თხრობიდან ამოკრებს ხოლმე ისეთ ცნობას, რომლებიც მისი თხრობის ერთიანი ხაზისათვისაა საჭირო და გვერდს უვლის მემათიანისეულ

ზოგიერთ წიაღსვლას, თუმცა თავის მხრივ თითონ შეაქვს დამატებანი ზოგიერთი დეტალის დასაზუსტებლად, მაგალითად: ანტონი გზადა-გზა ჩაურთავს რუსუდანის შესახებ: „რომლისა ცოდვითა განიპატიჟა ღმრთისაგან მონარხიად მისი, რაივეცა ჰყო მან ძმისწულსა მისსა ზედა დავითს და ხატებასა ზედა ღმრთისასა არსებასა თესსა, უკმოიზლო ღმრთისაგან მოსაგებელი ესე...“¹ ანტონის მხედველობაში აქვს მემატიანის თხრობა რუსუდანის შესახებ ძმისშვილის მოკვლევინების მცდელობის გამო, რომელიც რუსუდანის ისტორიის უფრო მოგვიანო პერიოდთან დაკავშირებით აქვს გადმოცემული.² ასევე, როდესაც მრავალრიცხოვან თბილისელ მოქალაქეთა შესახებ ლაპარაკობს, რომლებიც დატყვევებული იყვნენ და მოელოდათ სიკვდილი, თუკი არ დათმობდნენ ქრისტიანობას და ფეხით არ გათელავდნენ ხატებსა და არ შეაფურთხებდნენ მათ ჯალალედინის ბრძანებისამებრ, ანტონი მემატიანის თხრობას უმატებს, რომ ბევრი მათგანი იყო გარეშემო სოფლებიდან. მათ მტრის რბევის დროს თავი თბილისის ციხეებს შეაფარეს, ხოლო ამ ციხეების დანებების შემდეგ მტერს ტყვედ ჩაუვარდნენ თბილისელ მოქალაქეებთან ერთად. ამასთანავე მემატიანე აღნიშნავს, რამ „მრავალთა უკუე ბრწყინვალე ძლევა აჩუენეს, არა თავს-დებად შეურაცხებად წმიდათა ხატთა და დატყვევებად სჯულისა“³, მაგრამ არაფერს ამბობს იმათ შესახებ, რომელნიც სიკვდილის შიშით განუდგნენ სჯულს. ანტონს, როგორც ჩანს, ამოუკითხავს მემატიანის ქვეტექსტი და მისი თხრობის მეტი დამაჯერებლობისათვის დაუმატა: „მრავალნი მათგანნი ზარისაგან წინაშე თუალთა მათთა მდგომარისა მის სიკუდილისა და მებრ ბრძანებისა მის უღმრთოისა დააკლდეს გვრგვისაგან წინაშე თუალთა სულისათა მდგომარისა“⁴ როგორც მოსალოდნელი იყო, ანტონისეული ძირითადი დამატებები ჟამთააღმწერლის თხრობის ბოლო ნაწილშია ჩართული და მოიცავს ტრადიციულ დიალოგს: დამპყრობელთა წინადადებას „ქრისტეს სარწმუნოების უარყოფის შესახებ, ამ პირობის შესრულების შემთხვევაში პატივისა და საბოძვარის მიგებას, თუ არადა წამების და სიკვდილის მუქარას, და ტყვეთა პასუხს ქრისტეს სარწმუნოებისადმი ერთგულების ურყევი გადაწყვეტილების შესახებ. პასუხში გამოთქმულია აზრი, რომ ქართველთა დამარცხება და მათი ქვეყნის მოხრება ღმერთის განგებაა მათი ცოდვებისა და ღმრთის მცნებათა დაუცველობის სანაცვლოდ, ხოლო მათ მიერ დაღვრილი სისხლი მათი ცოდვებისაგან განწმედის თავმდები. ამ გრძელ პასუხს მოსდევს სასიკვდილოდ გამზადებული მოკლე ლოცვა. ყველაფერი მთავრდება, მემატიანისა და ანტონის ვარაუდით, ასიათასი მოწამის თავის მოკვეთით; ანტონი მათ ვრცელ „შესხმას“ უძღვნის.

4. შალვა ახალციხელის წამება. „ათთა ბევრთა მოწამეთა წამებაში“ ანტონი გაკვრით შეეხო ახალციხელის ღვაწლსა და წამებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა თბილისის აოხრებისა და მის დატყვევებულ მოქალაქეთა მასობრივად დახოცვის ამბებზე ორი წლით ადრე. ასე ვთქვათ, გარნისის ბრძოლა, ქართველთა დამარცხება,

1 მარტირიკა, გვ. 259,23.

2 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 199,7.

3 იქვე, გვ. 178,4.

4 მარტირიკა, გვ. 261,6.

შალვა ახალციხელის ტყვეობა და წამება თბილისის ტრაგედიის შესავალი იყო. შალვა ახალციხელი, ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით, თამარ მეფის ეპოქის ერთ-ერთი გამოჩენილი პირთაგანი იყო (მანდატურთუხუცესი). მის შესახებ პირველ ცნობებს „ისტორიანი და აზმანი“ გვაძლევს¹, რომლებიც შემდეგ ბასილი ეზოსმოდვარს განუმეორებია.² ძირითადი ცნობები მის შესახებ კი „ჟამთააღმწერელს“ შემოუნახავს, რომელიც წარმოადგენს ანტონის ძირითად წყაროს თავისი თხზულების ფაქტობრივი მასალების გადმოცემისათვის, თუმცა თავის თხზულებაში მას „ისტორიათა და აზმათა“ ცნობებიც შეუტანია, კერძოდ: შალვა და მისი ძმა იოვანე წინამებრძოლი ლაშქრის მხედართუფროსები არიან ბასიანის ომში და მათ გმირობას დიდი წვლილი შეუტანია ამ ისტორიულ გამარჯვებაში. ანტონი აღნიშნავს კიდევ, რომ ეს ამბები თამარის ისტორიაში სწერიაო, თუმცა მას გამორჩენია „აზმათას“ ერთი ცნობა, რომ შამქორის ომში ბრწინვალე გამარჯვების შემდეგ შალვა ახალციხელმა თამარს ხალიფას დროშა მიართვა.³

შალვა ახალციხელის შესახებ უშუალო თხრობა ჯალალედინის ხვარაზმიდან გამოქცევით და სომხეთში შემოჭრით იწყება, ისევე, როგორც ზემოთ განხილულ „ათთა ბევრთა წამებაში“. როგორც აღვნიშნეთ, ორივე თხზულების წყარო „ჟამთააღმწერლის“ მატიანეა. სომხეთა აოხრების აღწერისას ანტონი შედარებისათვის ბიბლიურ პარალელებს იხმობს ხოლმე, ხოლო შემდეგ შენიშნავს, რომ ამ ამბების შესახებ ჩვენ საუბარი „მეთათსამეტესა შინა სიტყუასა“ გვქინდაო. ანტონის პერიფრაზული თხრობა მემატიანის თხრობის კვალდაკვალ გრძელდება. რუსუდანმა ხვარაზმელთა მიერ სომხეთის აოხრების ამბავი რომ გაიგო, საშველად ლაშქარი გაგზავნა, „რამეთუ მამული მხარგრძელთა — დენი და ანისი, ნაწილი სომხეთისა, მონარხიასა თანა საქართუელოისასა აღირიცხოდა“-ო — კომენტარს ურთავს ანტონი. რუსუდანმა ლაშქრის სარდლობა იოანე ათაბაგს (მხარგრძელს) უბრძანა, რომელიც ამ დროს უკვე მოხუცებული და „ფარულად მონაზონ ქმნილ იყო“⁴, ამბობს მემატიანე, მასზე მითითების აღნიშვნით ამას იმეორებს ანტონიც და თავის კომენტარსაც ურთავს: „რომლისად უმჯობეს იყო და ჩუენდაცა საყოფელად სავანეი მემხოლოეთა, რომლითა უფრორე თავისუფლად განიბერტდა კორცთა და სულსა, ნუუკუე უბიწოდ წარადგენდა წინაშე თუალუხუავად შურისმგებლისა მსაჯულისა, ხოლო ჩუენ ნუთუ განვერენითცა მაშინდელისაგან ყოვლად მძენუარისა აღსაპობისა“.⁵ ანტონს აქ მხედველობაში აქვს ამბები, რაც შემდეგ მოხდა: ხვარაზმელები და ქართველთა ლაშქარი გარნისთან ერთმანეთის პირისპირ დადგნენ. ბრძოლის დაწყება ტრადიციულად მესხთა და თორელთა მეწინავე ლაშქრის პატივი იყო, ხოლო მათ ამ ბრძოლაში ისევე, როგორც ბასიანის ომში, ძმები შალვა და იოვანე ახალციხელები მეთაურობდნენ. ბრძოლა გაჩაღდა და ძმებიც, თავიანთი ლაშქრით

1 ქართლის ცხოვრება, II, 74რ; 95,3; 96,6-16.

2 იქვე, გვ. 136,16; 137,10-19.

3 იქვე, 74,2.

4 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 169,16.

5 მარტირიკა, გვ. 311,20.

მუსრს ავლებდნენ მტერს. მაგრამ სამხედრო სტრატეგიის მიხედვით მეწინავე რაზმს ძირითადი ლაშქარი უნდა მიჰყოლოდა, ხოლო მემატიანის სიტყვებით (რომლის ციტატა გადმოაქვს ანტონს წყაროზე მითითებით) ათაბაგი ივანე „შურითა ახალციხელთა... უკანაგან ჰსდგა“ და, მიუხედავად ახალციხელთა არაერთგზისი თხოვისა დახმარების შესახებ, მაშველი ლაშქარი არ დაახმარა, რამაც განაპირობა არა მარტო ამ ბრძოლის წაგება, არამედ მთელი საქართველოს აოხრება. შეუპოვარმა ძმებმა ითაკილეს უკუქცევა და მას შემდეგ, რაც მათ „ქუეშე გამოუკლეს ცხენნი“, როგორც ეს ლაკონიურად აქვს აღნიშნული ანტონს, და „ყოველნი საჭურუელნი შემუსრნეს მტერთა ზედა“, ივანე დაეცა, ხოლო შალვა ტყვედ ჩავარდა. აქ ანტონი ღვარდძლნარევი სინანულით უმატებს: „რომლითა საწადელი ათაბაგისა იოანესი უბოროტესისა საშუალისა კმევითა მისასრულებად მივიდა“.¹

შალვა ჯალალედინის წინაშე წარადგინეს. ის იცნეს ნახიჭევანელებმა და აღრაბადაგანელებმა და მოახსენეს ჯალალედინის მისი ვინაობა და სიმამაცის ამბავი. ჯალალედინმა დიდი პატივით მიიღო იგი, უბოძა მას დიდებულის წოდება, ქალაქები აღრაბადაგანისა და ერთი წელი პატივითა და დიდებით ცხოვრობდა. აქამდე ანტონისა და მემატიანის თხრობა შინაარსობრივად ერთნაირია. ამის შემდეგ მემატიანე მხოლოდ ერთ წინადადებას უმატებს: „ხოლო შემდგომად წელიწადისა ერთისა მოიკლა სულტნისა მიერ არა დატყვებისათვის სჯულისა“², ხოლო ანტონი თხრობას ჰაგიოგრაფიული თხზულების ტრადიციული მანერით განაგრძობს: დაწვრილებით არის გადმოცემული ჯალალედინის ცდა შალვას მაჰმადიანობაზე მოქცევისა, მისი დაპირებები, მუქარა, შალვას ვრცელი პასუხი, დოგმატიკური მტკიცებანი საიქიო ცხოვრების უპირატესობაზე მიწიერ განცხრომსათან შედარებით, შალვას საპყრობილეში ჩაგდებისა და წამების სცენები და აღსასრული. თხზულების ეს ნაწილი გადატვირთულია ბიბლიური ციტატებით. თხზულების ბოლო ნაწილი ეთმობა შალვას ვრცელ „შესხმას“, რომელიც იმავე სტილითაა დაწერილი, როგორც ამავე თხზულების შესავალში წარმოდგენილი შესხმითი ჩანართები.

5. ქუაბთახევს წამებულთა. ბაგრატ V-ის მეფობის დროს 1393 წელს საქართველოს თემურლენგი შემოესია. ტფილისის აღებისათვის გააფთორებულ ბრძოლაში თემურლენგმა ბაგრატ მეფე ტყვედ ჩაიგდო, თბილისი და მისი შემოგარენი მთლიანად ააოხრა. ტყვეობაში მყოფმა მეფემ თემურლენგის ყოველგვარი ცდის მიუხედავად ქრისტიანობა არ დათმო. თბილისიდან თემურლენგი წარიას გაემართა სანადიროდ, შემდეგ ყარაბაღს და ბაგრატიც თან ჰყავდა. ბარდავს მყოფმა თემურლენგმა თავისი სარდალი გამოგზავნა შიდა ქართლის დასარბევად, რადგან თბილისის აღების დროს ამ მხარისათვის მაშინ ვერ მოიცალა. „და მოიწივნეს ლაშქარნი მისნი და იავარ-ყვეს და მოაოჭრეს ყოველივე საქართველო, შემუსრეს და დაარღვეეს წმიდა კათოლიკე ეკლესია მცხეთისა, და მიიწივნეს მუნით ქუაბთაჯვეს, და შეიპყრეს მუნ მყიფნი კაცნი: მამანი და ღედანი,

1 იქვე, 312,30.

2 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 171.

მღვდელნი და დიაკონნი და მონაზონნი, და შეამწყუდიეს ტაძარსა წმიდისა ქუაბთაგვევისა ღმრთისმშობლისასა და შეუგზნეს ცეცხლი შინაგან ეკლესიისა და დაწვეს, რომელიცა იყოფებოდეს ეკლესიასა მას შინა. და ვიდრე დღეინდელად დღემდე იხილვების შინაგან იატაკსა ზედა წმიდისა ეკლესიისასა და დამწვარნი სახენი მათნი დღესაც-ვე ზედან სხენან“.¹ შემდეგ მათ ააოხრეს და დაანგრეს რუისი და მისი ეკლესია, ჩამოვლეს კახეთი, დაწვეს, მოაოხრეს და გაჟლიტეს მოსახლეობა.

ამის შემდეგ თემურლენგმა ხელმეორედ სცადა ბაგრატის თავის სჯულზე მოქცევა. ბაგრატმა გადაწვევითა მოეტყუებინა თემურლენგი, მოჩვენებით მისი სარწმუნოება მიეღო, ხოლო ნდობის მოპოვების შემდეგ შური ეძია. ასეც მოიქცა: ბაგრატმა თემურლენგს გამოსთხოვა 12000 მეომარი, ვითომდა ქართველი მოსახლეობის სარწმუნოების გამოსაცვლელად, სინამდვილეში კი გააფრთხილა თავისი შვილი გიორგი და ქართველთა ლაშქარმა გზაში მთლიანად ამოჟლიტა მტრის ლაშქარი, ისე, რომ ერთი კაციც არ გადარჩენილა ცოცხალი. ეს რომ გაიგო თემურლენგმა, ისევ წარმოემართა ქართლისაკენ. ბაგრატი მას ქართველთა ლაშქრით დახვდა. მამაცური ბრძოლის მიუხედავად ქართველები იძლივნენ და მტერმა საშინლად მოაოხრა ქვეყანა. აი, მოკლე შინაარსი ბერი ეგნატაშვილის საისტორიო შრომის იმ მონაკვეთისა, რომელიც ბაგრატ V-ის მეფობის მოიცავს თემურლენგის ამ შემოსევას აღწერს. ჩვენთვის საინტერესო ადგილი უფრო გვიან გაიმეორა ვახუშტი ბატონიშვილმა თავის საქართველოს ისტორიაში“.² ჩვენ ეს იმისთვის აღვნიშნეთ, რომ „მარტივიკაში“ შეტანილი ანტონ ბაგრატიონის ჰაგიოგრაფიული თხზულება დასახელებულ საისტორიო წყაროებს ეყრდნობა; ამას თვით ავტორიც ასე აღნიშნავს: „ძუელი უკუე მატიანე ჩუენი მოგვითხრობს“, როდესაც იგი ბერი ეგნატაშვილის ნაშრომს იყენებს, ხოლო „სწერს ვახუშტი“ ან „ესრეთ ჰსწერს ვახუშტი“, როდესაც მის ისტორიას იშველიებს. ჩვენ მიერ ზემოთხსენებული შინაარსი ანტონის ზუსტად ასე აქვს გადმოცემული, რა თქმა უნდა, პერიფრაზულად. ეს თხრობა მოსდევს ამ თხზულების ძალიან ვრცელ დოგმატიკურ შესავალს (მთელი თხზულების თითქმის მესამედს), მაგრამ თხრობის თანმიმდევრობაში განსხვავებაც არის: მემატაიანის მიხედვით ქვათახევის მონასტერისა და მისი მრევლის დაწვა ბაგრატის ტყვეობის დროს მოხდა, ხოლო ანტონის მიხედვით კი ბაგრატის მიერ თემურლენგის თორმეტათასიანი ლაშქრის მოტყუებით გაჟლიტის საპასუხოდ რეპრესიების დროს.

ეს განსხვავება ანტონსაც აქვს აღნიშნული. იგი შენიშნავს, რომ ვახუშტი ამ ამბებს ბაგრატის ტყვეობიდან განთავისუფლების შემდეგდროინდელად თვლისო. ალბათ ანტონმა თხრობის ვახუშტისეული თანმიმდევრობა უფრო იმიტომ ირწმუნა, რომ მისი თხზულების სიუჟეტისათვის უფრო შესაფერისი იყო: ჯერ უნდოდა ბაგრატ მეფესთან დაკავშირებული ისტორიული ამბები მოეთხრო, ხოლო შემდეგ მთლიანად თავისი თხზულების ძირითად თემაზე გადასულიყო და აღარ გაეწყვიტა იგი. მეორე განსხვავება მოსალოდნელი და შეგნებულია: ის, რაც ნათქვამია ქვათახევის მონასტრისა და მის

1 ქართლის ცხოვრება, III, გვ. 328,28.

2 ქართლის ცხოვრება, IV, გვ. 264-267.

მრავალრიცხოვან მკვიდრთა დაწვის შესახებ, მემატთანის თხზულებაში მართოდენ ზემომოტანილი ციტატით ამოიწურა, ანტონთან კი, როგორც მოსალოდნელი იყო, ამ ამბის აღწერას ათეული გვერდი აქვს დათმობილი, მაგრამ ეს ვრცელი ვარიანტი ფაქტობრივ მასალას იმაზე მეტს არ შეიცავს, რაც მემატთანესთან არის. ტექსტის გაერცობა ანტონისათვის ჩვეული ხერხებით არის მიღწეული. აქ იგივე სურათია განმეორებული, როგორც დანარჩენი 4 განხილული თხზულების ფინალშია აღწერილი: მარბეველთა ცდა მონასტრის მკვიდრთა თავიანთ სარწმუნოებაზე მოქცევისა, მონაზონთა მტკიცე უარი, შემაგრებული დოგმატიკური და მორალური ხასიათის მრავალი მტკიცებით, სიკვდილის წინა ლოცვა და ბოლოს მათი დამწვევდევა მონასტრის მთავარ ტაძარში და შიგ გამოწვა. მემატთანისეულ გადმოცემას: „ვიდრე დღეინდელად დღემდე იხილვების შინაგან იატაკსა ზედან წმიდისა ეკლესიისასა და დამწვარნი სახენი მათნი დღესაცვე ზედან სხენან“, ანტონიც იმეორებს ცოტაოდენ განსხვავებული ნიუანსით: „გამოიწერნეს და დაიბეჭდნეს იატაკთა ზედა ეკლესიისათა ასონი იგი დამწვარნი მოწამეთანი ამაღ, ვითარმედ, თუ სადმე მარტულთმოყუარებამან განაღვიძნეს მრავალნი ქების სიტყუაობად ძლევისად მათისა, არცაღა უცხოველონი დააკლდენ ქადაგებისაგან მარტულთა ძლევათმოყუარებისა“¹, თხზულება ტრადიციულად მთავრდება ვრცელი ქებით ანუ „შესხმით“.

III. ჰაგიოგრაფიული თხზულებანი სომეხ მოწამეთა შესახებ

„მარტირიკაში“ წარმოდგენილი ბოლო სამი თხზულება იმ წმინდანთა წამებას ეხება, რომელთა შესახებ ჰაგიოგრაფიული ძეგლები სომხურ ენაზე შეიქმნა, მაგრამ ეს წმინდანები ქართულ წრეებში ადრინდელ პოპულარული გამხდარან და ძველ ქართულ ლიტურგიკულ წიგნებში მათი ხსენება შეუტანიათ. ანტონსაც ხაზგასმით აქვს აღნიშნული, რომ: „ვკსჭურეთ წინაპართაგან მამათა ქართუელთა, ვითარმედ დაუმტკიცებდეს-ყე განსაზღვრებაჲ ესე ანუ განჩინებაჲ, რამეთუ სათთუეთა შინა მოსაჯსენებელთა და მეტაფრასთა კსენებაი სომხეთსა შინა ვნებულთა ჭეშმარიტებისა მოწამეთა...“² ეს თხზულებებია:

1. „სიტყუა მეთურამეტე. შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა მოწამეთა სუქიოსისა და მის თანა ვნებულთა სუკავეტელთა, ქმნილი ანტონის მიერ...“ (გვ. 340-352).

2. „სიტყუა მეთაცხრამეტე. შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა მოწამეთა ისაკ და იოსებისი, ვნებულთა ქალაქსა შინა თეოდოსიპოლსა, ქმნილი...“ (გვ. 353-370).

1 ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 329.

2 მარტირიკა, გვ. 341,15.

3. „სიტყუა მეოცე. შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა მღუდელ-მოწამისა გრიგორი დიდისა სომხეთისა ეპისკოპოსისა და წმიდათა ღირსთა მოწამეთა ქალწულთა რიფსიმასი და გაიანასი და სხვათა მათ თანა, ქმნილი...“ (გვ. 370-418).

ითოთეული თხზულების მოკლე მიმოხილვაში ჩვენ ზოგადად შევეხებით ძველ ქართულ წყაროებში დადასტურებულ ცნობებს ამ მოწამეთა შესახებ. რაც შეეხება დასახელებულ სომეხ მოწამეთა შესახებ წამოჭრილ სხვადასხვა ისტორიულ-ფილოლოგიურ საკითხებს, რომლებიც დაკავშირებულია დასახელებული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების სომხურ დედნებთან, ჩვენ მათ აქ ვერ შევეხებით. ძირითადად ყურადღებას გაავამახვილებთ ანტონის მიერ თავის თხზულებებისათვის გამოყენებულ წყაროებზე, ამ თხზულებათა ძველ ქართულ თარგმანებზე, ხოლო საჭიროების შემთხვევაში — სომხურ ტექსტებზეც.

1. სუქიოსისა და მის თანა ვნებულთა წამება. ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკაში“ ამ თხზულებით იწყება სომხური ჰაგიოგრაფიის ძეგლების წარმოდგენა. იგი ითვლება სომხური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ერთ-ერთ უძველეს ძეგლად¹. ანტონის მიერ „მარტირიკაში“ ამ ძეგლის შეტანის მიზეზზე აღვნიშნეთ, რომ ქართული ჰაგიოგრაფიული და ლიტურგიკულ მწერლობის ტრადიციებით ამ მოწამეთა ხსენება ქართულ ეკლესიაშიც დამკვიდრდა და ანტონმაც მოვალედ იგრძნო თავი, ანგარიში გაეწია წინაპართა ტრადიციებისათვის. ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ძეგლებს საკმაოდ ადრე დროიდან შემოუნახავს ცნობები ამ მოწამეთა შესახებ. სომხური ჰაგიოგრაფის ამ უძველესი ძეგლის ქართული თარგმანის ერთადერთი ნუსხა შეტანილია X ს. ცნობილ ათონის მრავალთავში (Ath. 8), თუმცა ამ ძეგლის თარგმნას IX საუკუნეში შესაძლებლად მიიჩნევენ².

ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში „მესუკაველთა“ ხსენება XI საუკუნიდან გვხვდება: XI ს. დიდი სენაქსრის ერთ-ერთი ნუსხის (A-97) აშიაზე ტექსტის ხელით წერია: „ამასვე დღესა (15 აპრილს) წმიდათა მოწამეთა მესუკაველთაჲ სუქიასი და მოყუასთა მისთა“ (164გ), რაც უფრო მოგვიანო ლიტურგიკულ ძეგლებში ასევე მეორდებოდა. როგორც ჩანს, ამ მოწამეთა ხსენება ქართული საეკლესიო წიგნების ისეთი ორგანული ნაწილი გახდა, რომ გვიანდელმა კრებულებმა ეს მოღვაწეები უკვე ქართველებად ჩათვალეს. მაგ. XVIII ს. ერთ-ერთ საგალობლების კრებულში (A-4931, 221) ასეთი ხსენებაა შეტანილი: „ამასვე დღესა (15 აპრილი), წმიდისა სუქიასი და მისთანათა ქართუელთა“ (487). ლიტურგიკულ კრებულებში ჩვენ ვხვდებით „ლოცვაი წმიდათა მესუკეველთა“ (A-450, XVI ს. A-895, XVII — XVIII სს), რომლებიც შეიცავენ ამ მოწამეთა შესახებ შექმნილი სომხური ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ქართული თარგმანიდან სიტყვასიტყვით ამოღებულ ორ ლოცვასა და მათი ვინაობისა და წამების მოკლე ცნობებს 101. ასევე, პლ. იოსელიანის ცნობით, მას ათონის მთაზე 1107 წლის ეტრატის ხელნაწერში უნახავს მათი საგალობელი და მოაქვს ამონაწერი: „წმიდათა მოწამეთაA სუქიასი და მოყუასთა მისთა, რომელნი იყუნეს სომხითით და ეწამნეს

1 მარტირიკა, გვ. 341,15.

2 იქვე, გვ. 511, სქ. 99.

ურწმუნოთაგან 100 წელსა ქრისტესით“ 102. ერთი სიტყვით, ანტონს მართლაც, საკმარისი საფუძველი ჰქონდა ეთქვა, რომ: „წინაპართაგან მამათა ქართველთა... დაუმტკიცებისყვე განსაზღვრებით ესე ანუ განჩენაი, რამეთუ სათთუეთა შინა მოსავსენებელთა და მეტაფრასთა ჰხსენებაი სომხეთსა შინა ენებულთა ჭეშმარიტებისა მოწამეთა, რომელნი მთასა შინა სუკავეტისასა... იენეს“ 103, ანტონმა თავისი წვლილიც შეიტანა წინაპართა მიერ განმტკიცებულ ტრადიციაში და სუქიას და მის მოყუასთა შესახებ ახალი „შესხმა და წამება“ დაწერა. რა თქმა უნდა, ანტონმა თავის თხზულებისათვის, გარდა მის მიერ შეთხზული პანეგირიკული ნაწილისა, ძველი წყაროებით ისარგებლა, მაგრამ გასარკვევია, ეს წყაროები ქართულად არსებული მასალაა თუ ორიგინალური სომხური.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ „წამება წმიდათა მოწამეთა მესუკაველთაი“ სომხური დედნის ზუსტი თარგმანია, თუმცა სომხურ დედანს აკლია ქართული თარგმანის მოზრდილი შესავალი¹. ანტონის თხზულება არ იყენებს ქართულ თარგმანს, რაც შემდეგიდან ჩანს: 1) ანტონის თხზულებაში აღნიშნულია, რომ წამებულთა რიცხვი ცხრამეტი იყო, თუმცა ჩამოთვლის მხოლოდ 17-ს (აკლია იქლოქ და თევდოსიოს) და ზოგიერთი სახელიც არ ჰგავს ქართულ თარგმანსა და მის დედანში დადასტურებულ სახელის ფორმას (ნერანგიოს — სვრქიოს ნაცვლად, მიმიანოს — მენას ნაცვლად, თეოდორიტოს — თევდოტიოს ნაცვლად). 2) ანტონის თხზულებაში არ არის ასახული ქართული თარგმანის ის შესავალი, რომელიც სომხური დედნის ხელნაწერებს აკლიათ. 3) ანტონი თავის თხზულებაში არ ახსენებს ქართულ თარგმანს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ანტონისათვის Ath. 8 ხელნაწერი, რომელიც შეიცავს „მესუკაველთა“ წამების ქართული თარგმანის ერთადერთ ნუსხას, ცნობილი არ იყო. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ანტონის მარტირიკაში არ შევიდა ორი ჰაგიოგრაფიული თხზულება — „წამებაი დავით და ტირიჭანისი“ და „წამებაი ყრმათა წმიდათაი რიცხვით ცხრადა“, რომლებიც მხოლოდ Ath.8 ხელნაწერთაა ცნობილი და ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებად არის აღიარებული². სხვაგვარად ამ ფაქტის ახსნა შეუძლებელია, რადგანაც ანტონმა „მარტირიკაში“ თავი მოუყარა არა მარტო ყველა მისთვის ცნობილ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს, არამედ თვითონ შეადგინა რამდენიმე ისეთი ჰაგიოგრაფიული თხზულება, რომელიც მანამდე დამოუკიდებელი თხზულების სახით არ არსებობდა, ამასთანავე არ გამორჩა ქართული ეკლესიის მიერ აღიარებული ის პირებიც, რომელთა შესახებ ძირითადი ჰაგიოგრაფიული ძეგლები სომხურ ენაზე დაიწერა. ამიტომ ანტონის სიტყვებში: „მოზრახაობენ ამისთვის ჭეშმარიტნი მეისტორიენი“ სომხური წყაროები უნდა იგულისხმებოდეს. 4) მთავარი საბუთი იმისა, რომ ანტონი რაღაც განსხვავებულ სომხურ წყაროს იყენებს და არა ქართულ თარგმანს, ის არის, რომ ანტონის თხზულებაში ისეთი ადგილებია, რაც არ არის „მესუკაველთა“ წამების ქართულ თარგმანში და მის სომხურ დედანში. აღნიშნავთ მხოლოდ უმთავრესს: ანტონის თხზულება, რომელიც ტრადიციული ვრცელი შესავლით იწყება, მოწამეთა შესახებ თხრობას იწყებს

1 ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131.

2 იქვე, გვ. 64-70.

აპოკრიფული ამბებით, რომლებშიც გადმოცემულია იუდა მოციქულის შეხვედრა საბერძნეთიდან მომავალ ხუთკაციან ჯგუფთან, რომლის მეთაურს ხრისოს (ე.ი. ოქრო) ერქვა (ხოლო სომხურ წყაროებში ოსკი, ე.ი. ოქრო). დესპანებმა შეიპყრეს მოციქული და ვინაობა გამოჰკითხეს. მოციქულმა ყოველივე უამბო და მათ ქრისტე უქადაგა. ქადაგების დროს ირმების ჯოგი გამოჩნდა და დესპანებმა მოციქულს მისი სიტყვების დასამტკიცებლად სასწაულის ჩვენება მოთხოვეს. პირობა ასეთი იყო: მოციქულს უნდა შეეჩერებინა გაქცეული ირმების ჯოგი, დაეჭირა ერთი ირემი, რომელსაც მოშივებული დესპანები დაკლავდნენ, შეწვადნენ და შეჭამდნენ. მოციქულმა ეს პირობა შეასრულა. მაშინ მათ მოციქულს ახალი სასწაული მოსთხოვეს: მოეგროვებინა შეჭმული ირმის ძვლები და გაეცოცხლებინა იგი. თუ მოციქული ამ სასწაულსაც ჩაიდენდა, მაშინ ისინი შეჭმარიტად ირწმუნებდნენ მისი ღმერთის, ე.ი. ქრისტეს ყოვლისშემძლეობას. იუდა მოციქულმა შეაგროვა ძვლები, დაკბურა მათ ირმის ტყავი და ირემიც ცოცხალი წამოდგა. ამ სასწაულმა დესპანები განაცვიფრა. მოციქულმა უბრძანა ირემს, შეერთებოდა ჯოგს, მაგრამ ირემი ძლივს იძვროდა და კოჭლობდა. მაშინ იუდამ მიმართა დესპანებს: რომელიმე თქვენგანმა ძვალი ან გადააგლო, ან დამალა და ამიტომ არ შეუძლია ირემს გაქცევაო. ერთი მათგანი გამოტყდა, რომ განგებ დაბალა ძვალი და პატიებას სთხოვდა მოციქულს. მოციქულმა მოიხმო ირემი, ჩაუდგა მას დაკლებული ძვალი და უბრძანა გაქცეულიყო. ირემი სიბილით დაედევნა ჯოგს და შეუერთდა მას. დესპანებმა ირწმუნეს ქრისტე და მოციქულის ხელით მოინათლნენ, ხოლო ხრისოს მღვდელობის პატივი მიეცა. ისინი დაემოწაფნენ მოციქულს და ეხმარებოდნენ ქრისტეს სარწმუნოების ქადაგებაში. ხოლო იუდას მოწამებრივი აღსასრულის შემდეგ ისინი დაეყუდნენ ევფრატის სათავესთან მღებარე მთაზე.

სომხეთში არტაქსარის მეფობის დროს ხრისო და მისი მოწაფეები სამეფო კარზე მივიდნენ და ქრისტეს სახარება უქადაგეს მეფესა და დედოფალ სათენიკს, რომელიც ალბანელი იყო. დედოფლის მხლებლებმა, რომლებიც მას ალბანეთიდან მოყვნი მზითვად, ქრისტიანობა მიიღეს, ხოლო მეფემ მოუცლელობა მოიმიზვნა, შემდეგი დროისთვის გადადო გაქრისტიანება და საბრძოლველად წავიდა. მეფის ძეებმა ქრისტეს მქადაგებელი ხრისო და მისი მოყვასნი სამეფო კარიდან გააძევეს და ისინი მთაზე დაბრუნდნენ. დედოფლის გაქრისტიანებული მხლებლები მალე მათ კვალს გაჰყვნენ და მათაც მუდებნოეობა აიჩიეს.

ანტონის თხზულების ეს მონაკვეთი ორი თვალსაზრისით გვაინტერესებს: ჯერ ერთი, მოციქულის შეხვედრა და მის მიერ ჩადენილი სასწაულები, რომელთა მოკლე შინაარსი ჩვენ გადმოვეცით, არ მოიპოვება „მესუკაველთა წამების“ არც სომხურ დედანში და არც ქართულ თარგმანში. არ არის ეს თხრობა არც მეორე სომხური პაგიოგრაფიული ძეგლის „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთა“ ქართულ თარგმანში, რომელშიაც ჩვენ მიერ ზემომოტანილ თხრობაში ნახსენებ ხრისოს (სომხურში — ოსკი) და მისი თანმხლები პირების გაქრისტიანება და წამება აღწერილი და რომლის ქართული

თარგმანის ერთადერთი ნუსხა ასევე ათონის № 8 X საუკუნის მრავალთავშია შეტანილი¹. მაშ, საიდან შემოიტანა ანტონმა თავის თხრობაში ეს ეპიზოდი? ილ. აბულაძეს თავის „ქართულ და სომხურ ლიტერატურული ურთიერთობაში“ აღნიშნული აქვს შემდეგი ფაქტი: „სომხური „მრავალთავის“ ხელნაწერებში ოსკიანთა მარტვილობა ხშირად გვხვდება. ქართული ძველი თარგმანის შესაბამისი ტექსტს გარდა, ზოგიერთ ხელნაწერში ამ მარტვილობის სხვაგვარი აპოკრიფულივე წიგნიც მოგვეპოვება. მათთან შედარებით ქართული თარგმანის შესაბამისი სომხური მარტვილობის წიგნი „მრავალთავის“ ნუსხებში უფრო ხშირადაა წარმოდგენილი. ერთი რიგის მარტვილობის წიგნები იმით სხვაობს ქართული თარგმანისა და მისი სომხური შესაბამისი მარტვილობის წიგნისაგან, რომ ამ უკანასკნელის მოკლე შესავლის (გვ. 9,7 – 10,5) ნაცვლად პირველს საკმაოდ ვრცელი ტექსტი მოეპოვება (ნ. შენიშვნები, გვ. 188), რომელიც ოსკიანთა ვინაობასა და მათს თადეოს მოციქულთან დამოწავების ისტორიას მოგვითხრობს“². როგორც ვხედავთ, სომხურ „მრავალთავებში“ არსებობს ოსკიანთა მარტვილობის ისეთი ნუსხები, რომლებსაც ძველ ქართულ თარგმანთან განსხვავებით წინ უძღვის ზუსტად იმავე შინაარსის აპოკრიფული თხრობა, როგორც ანტონის თხზულების შესავალ ნაწილში გვაქვს და რომლის შინაარსი ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ. მეორე მხრივ, ანტონის „სუქიოსისა და მის თანა ვნებულთა სუკავეტელთა“ წამებაში მოთხრობილი იუდა მოციქულის მიერ ჩადენილი სასწაულების შემდეგ აღნიშნული ფაქტი სუქიოსისა (იმავე ოსკის) და მისი ოთხი თანმხლებების გაქრისტიანებისა და განდევნების ამბავი, მათ მიერ არტაქსარ მეფის (სომხური წყაროებისა და მისი ძველი ქართული თარგმანით არტაშეს) კარზე მისვლა, მეფე-დელოფლის ქრისტიანობაზე მოქცევის ცდა და სათენიკ დელოფლის ძეთა მიერ მათი სამეფო კარიდან განდევნის ამბავი, რომლის შინაარსი ჩვენ აგრეთვე ზემოთ მოვიტანეთ, არ არის სუქიას და მის მოყვასთა წამების არც სომხურ დედანში და არც მის ძველ ქართულ თარგმანში. სამაგიეროდ ეს ნაწილი თითქმის ასევეა მოთხრობილი თხზულებაში „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაი“. იგი წარმოადგენს ამავე სახელწოდების სომხური ჰაგიოგრაფიის ძეგლის ძველ ქართულ თარგმანს (შეტანილია Ath. 8 ხელნაწერში). აქედან ასეთი დასკვნა უნდა გავაკეთოთ: ანტონის ძირითადი წყარო „სუქიოსის და სუკავეტელთა“ წამების I ნაწილისათვის არის „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისა და მოყუასთა მისთაი“-ს ისეთი სომხური რედაქცია, რომელიც შეიცავს ზემომოტანილ აპოკრიფულ შესავალს, რომელშიც თადეოზ მოციქულის სასწაულებია აღწერილი. ეს შესავალი ნაწილი ქართულად არასოდეს არ ყოფილა თარგმნილი. მეორე ნაწილისათვის უკვე თვით „წამებაი წმიდათა მოწამეთა მესუკავეტთაი“-ს სომხური დედანი უნდა ვიგულისხმოთ, რადგან, როგორც ვთქვით, ანტონს არ უნდა სცოდნოდა Ath.8-ის არსებობა, რომელშიც იყო შეტანილი ამ ძეგლის ქართული თარგმანის ერთადერთი ნუსხა. აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ ანტონის მიერ თავისი თხზულებისათვის წყაროდ, სომხური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ორი

1 ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 22-61.

2 იქვე, გვ. 0126.

ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ძეგლით სარგებლობის ფაქტი მოულოდნელი არ არის. საქმე ისაა, რომ „ოსკიანთა“ და „სუკავეტთა“ წამების ტექსტები სომხეთში თადეოზ მოციქულის მიერ ქრისტიანობის ქადაგების ერთ ციკლს მიეკუთვნება („სანდუხტ დედოფლის წამებასთან“ ერთად) და ერთმანეთის გაგრძელებად არის ნაკარაულები (სომხური დედნების ორივე ძეგლს ერთი და იმავე ავტორის ანდერძები ერთვის)¹.

უნდა აღინიშნოს ანტონის თხზულების ზოგიერთი სხვაობა მის წყაროებთან შედარებით:

1. ზემომოტანილ თხრობაში ანტონის თხზულების მიხედვით მოციქულს იუდა ეწოდება, ხოლო სომხური წყაროებით თადეოზი. როგორც ჩანს, ეს ერთი და იგივეა: სომეხი საეკლესიო ისტორიკოსი მ. ორმანიანი წერს: „ან ორი თადეოსი უნდა შევიწყნაროთ სომხეთის მოციქულებად (მხედველობაში აქვს ლებეოს-თადეოსი და იუდა-თადეოსი), ანდა მარტო იუდა-თადეოსი ვიცნათ სომხეთის მოციქულად...“².

2. ანტონის თხზულებაში იუდა მოციქულის მიერ ჩადენილი სასწაულების აღწერას წინ უძღვის ასეთი აპოკრიფული ცნობა: „მოშრაზაობენ ამისთვის ჭეშმარიტნი მესტორიენი, ვითარმედ ძმად ღმრთისა საღმრთოდ მოციქული და მოწაფე სიტყვისა განკორციელებულისა იუდა, მქონები ეპისტოლისა ავგაროსის მიმართ ედესიურისა მთავრისად მიწერილისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესგან, შევიდა ეპისტოლითა მით პალატსა შინა ედესიურისა მთავრისასა, რომელი იყო ზედწოდებულ სანატროგ ძე ავგაროსისა, რათა ცნობად ჭეშმარიტებისა მოიყუანამცა იგი“. მაგრამ სანატროგმა არ შეიწყნარა მოციქულის ქადაგებაო და ისიც განეშორა და წარვიდა „განფენად სახარებისა“. ამის შემდეგ მას შეხვდნენ ბერძენი დესპანები და მოთხრობილია ამბავი, რაც ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ. ანტონის ამ თხრობას ანალოგიური შესატყვისი არც ზემოგანხილულ სომხურ წყაროებში მოეპოვება და არც მათ ძველ ქართულ თარგმანებში. მეორეც, ანტონის მიერ ედესიის მთავრის ავგაროსის ძედ გამოცხადებული სანატროგი სომხური წყაროებით სომხეთის მეფედ იხსენიება („წმიდაი სანდუხტ ასული იყო სანატრუკისი მეფისა სომხეთისაისა“ — „წამება წმიდისა დედოფლისა სანდუხტის“)³. ანტონის მიერ ამ შემთხვევაში გამოყენებული წყაროს შესახებ ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით, თუ არ დაუშვებთ ვარაუდს, რომ მას „ოსკიანთა“ წამების ციკლის ისეთი თხზულება ჰქონდა, რომელიც მოციქულის სასწაულების აღწერაზე წინ ანტონისეული თხზულების აღნიშნულ თხრობას შეიცავდა.

ანტონისეული თხზულების უშუალო თხრობა სუქიოსისა და მის მოყვასთა შესახებ კომპოზიციურად და შინაარსობრივად ემყარება ამ მოწამეთა სომხურ წამებას (რომლის ზუსტი თარგმანია Ath.8 ხელნაწერში შესული ერთადერთი ნუსხა), მაგრამ ზოგიერთი განსხვავება მაინც შეიმჩნევა. ჯერ ერთი, ანტონის თხზულება წყაროს პერიფრაზირებაა, მეორეც, ანტონს მთელი სისრულით არ გადმოუღია წყარო: გამოტოვებულია წყაროს

1 ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 0127.

2 იქვე, გვ. 122.

3 იქვე, გვ. 3.

რამდენიმე ეპიზოდი (სომხეთის მეფეთა მოკვლა სპარსთა მეფის მიერ, „სუკაველთა“ ლოცვა სომხეთის დარბევისაგან გადასარჩენად და სპარსთა მეფის უკუქცევა, ერთ-ერთი მეუღაბნოს (პოლოკეტის) ხილვა და მოწამეთა ლოცვა ამ ცუდი ხილვის თავიდან ასაცილებლად, სუქიოსის ხილვა მოსალოდნელი მათი წამების შესახებ და მის მიერ მოევასთა „განძლიერება“, ლუკიანოზის წინადადება ბაგინთა დარბევის შესახებ და სუქიოსის უარი, მათ დასასჯელად მოვლინებული ბრალაპას და მოწამეთა ზოგიერთი დიალოგი, მოწამეთა სამი ლოცვა დასჯის წინ და სხვ.). განსხვავებულია ზოგიერთ პირთა სახელების დაწერილობაც (ანტონთან სუქიოსის ერისკაცობის სახელი ბარდა, წყაროში ბარაქადრა, ალბანთა მეფე დიტიანოზ — დიდიანზე, მოწამეთა მეფის წინაშე „შემასმენელი“ ჰსკური — სკოპე; სუკაველთა სახელების შესახებ ზემოთ იყო მსჯელობა). ანტონის თხზულების ბოლოს არ არის ამ ძეგლის ძველი ქართული თარგმანის ბოლო ნაწილის („ჩუენებისათვის კოსტანტინე მეფისა“) შესაბამისი ტექსტი ან მისი შინაარსი. ეს გასაგებიცაა, რადგან ქართული თარგმანის ეს ბოლო ნაწილი არ არის სომხური დედნის ბევრ ხელნაწერშიც. ანტონსაც სწორედ იმ სომხური ხელნაწერით უნდა ესარგებლა, რომელსაც ეს ბოლო ნაწილი არ ჰქონდა.

2. ისაკისა და იოსების წამება. ანტონი თავის თხზულებაში საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „ხოლო ჩვენ ვინაითგან მოვიცალეთ ათშემდმეტთა სიტყუათა შინა ქართუელთა მოწამეთათვის, მფარუელთა ჩუენთა, ხოლო მეთარუამეტედ სიტყუად ვჰყავთ ღირსთა მოწამეთათვის სუქიეთთა... აწ, ვიტყოდეთ, ვჰგალობდეთ და მოუთხრობდეთ სხუათა მოწამეთათვის ვნებულთა ქალაქსა შინა თეოდოსიპოლსა, რომელსა ჩუენ ზედწოდებულ ვჰყოფთ კარნუ ქალაქად, რომელთა ჰკსენებაი დასდუეს პირუელთა მამათა ქართუელთა სათთუეთთა მოსაკსენებელთა შინა. ხოლო საღმრთოთა მათ მოწამეთა სახელნი ესრეთ უწყებულ არს ჩუენდ: ისაკ და იოსებ“¹. როგორც ვნახეთ, ანტონს უპირველეს ყოვლისა აღნიშნული აქვს, რომ ამ მოწამეთა ხსენება ქართული საეკლესიო ტრადიციებით არის განმტკიცებული. მართლაც, 15 სექტემბერს XVII-XVIII სს. ქართულ სადღესასწაულოებში შეტანილია „საკაკ და იოსების“ ხსენება, თანაც ყველა მათგანში მათ ქართველები ეწოდებათ: „...ამასვე დღესა (15 სექტემბერს) წმიდათა მოწამეთა ორთა ძმათა ქართველთა საჰაკისი და იოსებისი, რომელნი იწამნეს კარნუ ქალაქსა სარკინოზთაგან“ (A-111, 26r; აგრეთვე A-425,59r; ცენტრ. არქ. №488, 102r და სხვ.). ანტონი, როგორც ჩანს, უნდობლად მოეკიდა ცნობებს ამ მოწამეთა ქართველობის შესახებ და თავის თხზულებაში ეს შეცდომა არ გაიმეორა. ამ მოწამეთა ხსენება უფრო ადრინდელ ქართულ ხელნაწერებში არ დასტურდება. შესაძლებელია, მათი ხსენება იყო A-97 XI საუკუნის სეინაქსარში 15 სექტემბრის აშიაზე მიწერილი, ისევე, როგორც სუქიელთა ხსენება, მაგრამ სამწუხაროდ ამ ხელნაწერს დასაწყისი ნაწილი აკლია. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისაკისა და იოსების შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში არავითარი ჰაგიოგრაფიული თარგმნილი თხზულების კვალი არ ჩანს. უპირველეს ყოვლისა მოსალოდნელი იყო მისი არსებობა Ath.8 კრებულში, რომელშიც ძირითადად

¹ მარტირიკა, გვ. 357,25.

თავმოყრილია სომხურიდან თარგმნილი ჰაგიოგრაფიული მასალა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ კრებულის თარგმნის დროისათვის ისაკისა და იოსების წამება ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი. ბუნებრივია, ამ კრებულში მათი მარტვილობა ვერ შევიდოდა. არ დასტურდება მათი სვინაქსარული ცხოვრებაც ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში. ამდენად, საყარაუდებელია, რომ ანტონი ცნობებს ამ მოწამეთა შესახებ, რომელთა არსებობა მან ქართულ წყაროებში მათი სახელების მოხსენებებით იცოდა, სომხურ ენაზე არსებული მასალიდან მოიპოვებდა. მართლაც, სომხურად არსებობს საჰაკისა და იოსების წამება. თხზულება მოკლეა და ეწოდება: „წმინდა საჰაკისა და იოსების წამება“, რომელიც გამოქვეყნებულია წიგნში: „ცხოვრება და მოწამეობა წმინდანთა“, ტ II გვ. 266-271 ვენეცია, 1974 წ. სომხურ ენაზე. ანტონის თხზულების მეტისმეტად სქემატური ხასიათი საშუალებას არ იძლევა კატეგორიული განცხადებისათვის, რომ ანტონმა სახელდობრ ამ სომხური ძეგლით ისარგებლა, თუმცა სხვა შესაძლებლობაც არ არსებობს, რადგან ქართულ წყაროებში ამ მოწამეთა შესახებ არავითარი ცოტად თუ ბევრად ვრცელი ცნობები არ იძებნება.

„მარტირიკაში“ შესულ თხზულებათა შორის „ისაკისა და იოსების წამება“ ერთ-ერთი ყველაზე სქემატური ძეგლია: თხზულების უდიდესი ნაწილი დათმობილი აქვს განყენებულ ფილოსოფიურ-დოგმატიკურ მსჯელობებს და მოწამეთა „შესხმას“, ხოლო ისტორიულ-ბიოგრაფიული ცნობები ძალზე ღარიბადაა წარმოდგენილი. მოწამეთა შესახებ თხრობაშიც ძირითადი ადგილი უჭირავს წმინდანთა გასამართლების სცენას: მაჰმადიანები ცდილობენ ისაკი და იოსები ქრისტიანული სარწმუნოებიდან ისევ მაჰმადიანურ სჯულზე მოაქციონ, ჰპირდებიან პატივსა და სიმდიდრეს, მაგრამ წმინდანები მტკიცედ იცავენ ქრისტიანულ სჯულს და ამქვეყნიურ ცხოვრებას არად აგდებენ, განაქიქებენ მაჰმადიანურ სჯულს და წამების წინ ლოცვებს წარმოთქვამენ. ბოლოს, მათ სიკვდილით სჯიან თავის მოკვეთით. თხზულება მთავრდება მოწამეთა ღვაწლის მოკლე ქება-შესხმით.

ანტონის თხზულებაში ერთადერთი ისტორიული პირია მოხსენებული — ბიზანტიის იმპერატორი ნიკიფორე, რომელსაც მოწამეებმა წერილი მისწერეს, ბიზანტიაში ჩასვლის ნებართვა და მფარველობა თხოვეს. ეს უნდა იყოს ნიკიფორე I (806-810). და არა ნიკიფორე ფოკა (963-969) ან ნიკიფორე ბოტანიაცი (1078-1081), ე.ი. ისაკისა და იოსების წამების ფაქტს ადგილი ჰქონია IX ს. დასაწყისში. ანტონი გამოცემული ტექსტის რომელიმე სომხური ხელნაწერით უნდა სარგებლობდეს, რადგან ძირითადი მომენტები ამ ტექსტის მსგავსად აქვს გადმოცემული, თუმცა ღედნის ისედაც მოკლე თხრობა ანტონს კიდევ უფრო სქემატური გაუხდია (გამოუტოვებია ზოგიერთი პირის მოხსენება, მაგ. თეოდოსიპოლის ამირის აპრონისა, ერთ-ერთი მამიკონიანელთაგანის ქურდაკისა, აგრეთვე ისაკის, იოსებისა და მათი მესამე ძმის შიში მამის წინაშე ქრისტიანობის მიღების გამო და სხვ.).

3. გრიგოლ განმანათლებლის, რიფსიმესა და გაიანეს წამება. „მარტირიკაში“ შესულ თხზულებათა შორის უკანასკნელი, მეოცე ძეგლი, რომელიც გრიგოლი

დიდის, სომეხთა განმანათლებლის ცხოვრებასა და წამებას აღწერს და რომელშიც ჩართულია რიფსიმესა და გაიანეს მარტვილობის ეპიზოდებიც, მარტირიკის“ დანარჩენ თხზულებებთან შედარებით ერთისამად ვრცელია. გრიგოლის „ცხოვრება-წამებაში“ რიფსიმესა და გაიანეს წამების ეპიზოდის შეტანა ანტონის ინიციატივა არ არის, არამედ იმ წყაროთა თავისებურებაა, რომლებითაც ანტონმა ისარგებლა. მართლაც, გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ჩვენამდე მოღწეული სომხური დედანი და მისი ბერძნული, არაბული და ქართული თარგმანები ასეთივე ვითარებას გვიჩვენებს¹, თუმცა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრით გრიგოლისა და რიფსიმე-გაიანეს წამებათა ტექსტები თავდაპირველად დამოუკიდებლად უნდა არსებულებოდნენ და მათი გაერთიანება მოხდა აგათანგელოსის თხზულებაში, რომელსაც „სომხეთის ისტორია“ ეწოდა².

გრიგოლ პართეველი ძველ ქართულ მწერლობაში მეტად პოპულარული წმინდანია VII-X საუკუნეების წყაროების მიხედვით. ქართული წყაროებიდან მისი უძველესი ხსენება მოიპოვება „იერუსალიმის განჩინებაში“³, ხოლო მისდამი მიძღვნილი საგალობლები X ს. იადგარებში ჩვეულებრივი მოვლენაა⁴. გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ქართული თარგმანი ორი რედაქციითაა შემონახული და შესრულებულია სიმეონ მეტაფრასის ბერძნულად შექმნილი თხზულებიდან XI ს. ორი სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ⁵. გიორგი მთაწმიდლის მიერ თარგმნილ დიდ სვინაქსარში 30 სექტემბრის დღეზე შეტანილია გრიგოლის, როფსიმესა და გაიანეს საკმაოდ ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრებაც, რომელიც ბერძნული ორიგინალის თარგმანს წარმოადგენს⁶.

ანტონის თხზულება ძირითადად პანეგირიკული ჟანრის ნაწარმოებია, რომელშიც შიგადაშიგ ჩართულია ისტორიულ-ბიოგრაფიული ცნობები ამ მოწამეთა შესახებ. ანტონი თავის თხზულებათა წყაროებიდან ასახელებს „პროლოლოს, თითუე სეკლეძეერი, რიცხვი 30“, რომელიც გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარის“ ნუსხებს გულისხმობს, „ოქროპირისა წმიდისა გიორგი პართისათჳს კუკუსოს ეკკლესიასა შინა ქმნილი ქადაგება“, რომლის ქართულ თარგმანს ჩვენ ვერ მივაკვლიეთ. გარდა ამ წყაროებისა, ანტონი უნდა სარგებლობდეს გრიგოლის ვცრელი ცხოვრების ქართული თარგმანითაც, რადგან მის თხზულებაში დადასტურებული ზოგიერთი ცნობა არ არის სვინაქსარულ ცხოვრებაში. ანტონს თავისი თხზულების სათაური გრიგოლის სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით შეუდგენია: „შესხმაი და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა მღუდელმოწამისა

1 დასახელებული ძეგლების რედაქციებისა და თარგმანების შესახებ იხ. М. Абемян, История древнеармянской литературы, Ереван, 1975, с. 98-104. Н. Марр, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым григорием (арабская версия), СПб, 1905; ცხოვრებაი წმ. გრიგოლ პართელისაი, გამოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგის მიერ, Monumenta Georgica, scriptores ecclesiastici №2, ტფილისი, 1920; ივ. ჯავახიშვილი, ძვ. სომხური საეკლესიო მწერლობა, ტფილისი, 1935, გვ. 71-149 და სხვ.

2 ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 79 (ფონ-გუტშმიდის აზრი).

3 К. С. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века (грузинская версия), Тифлис, 1912, с. 147 (21 XII).

4 Sin.49, 91v-97v; Sin.59; Sin.65 da sxv.

5 S 334(XI-XII სს.), გვ. 213-257. გამოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგის მიერ, ათონის №20 (დაახლ. 1080-იანი წლები), გვ. 70-74. თარგმნილია თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ.

6 Н 22II (XI ს.).

გრიგორი დიდისა სომხითის ეპისკოპოსისა და წმიდათა ღირსთა მოწამეთა ქალწულთა რიფსიძისა და გაიანასი და სხუთა მათთანათა...“ შეად. სვინაქსარული ცხოვრების სათაური: „თუესა სეკელნბერსა ლ. წმიდისა გრიგოლ ეპისკოპოსისა დიდისა სომხითისაი და გაიანესი და რიფსიძისი და მათთანათად“, მაშინ, როდესაც გრიგოლ პართელის ცხოვრების ქართული თარგმანის სათაურია: „ცხოვრებაი და ამისსა შემდგომად წამებაი წმიდისა მღვდელმოწამისა გრიგოლი პართეველისა“¹.

გრიგოლის, რიფსიძესა და გაიანეს შესახებ ისტორიულ-ბიოგრაფიული ცნობები ანტონს თავის თხზულებაში ღარიბად აქვს წარმოდგენილი, რაც განპირობებულია თხზულების პანეგირიკული ხასიათით. თავისი თხზულების თხრობითი ადგილების აღწერისას ანტონი ძირითადად სვინაქსარულ ცხოვრებას ეყრდნობა და წყაროსაც იქვე უთითებს, თუმცა ხშირად სვინაქსარული ცხოვრების მოკლე თხრობა შევსებული აქვს ვრცელი ცხოვრების მონაცემებითაც. მაგ. ანტონის სიტყვები: „იხილა მდინარე რადმე, რომელსა შინა აქადით განვიდოდეს ცხოვარნი და განსრულნი გარდაიქმნებოდეს მგელ“², ვრცელი ცხოვრების შემდეგი ადგილის გადაკეთებაა: „და რომელნიმე მათ კრავთაგანნი შეიცვალებოდეს მ[გ] ელად და შეშკამდეს ცხოვართა მათ...“³ ასევე. მხოლოდ ვრცელი ცხოვრებიდან შეეძლო გამოეკრიბა ანტონს ცნობები გრიგოლის მამის სააუგო საქციელის, მისი მოკვლისა და ჩხვილი გრიგოლის კაბადუკიაში გაიზენის შესახებ, რადგან სვინაქსარულ ცხოვრებაში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი: „რამეთუ მოიკლა რა ანაკოსგან, ნათესავით პართისა, ხოსროი მეფე სომხეთა, და ანაკ სომხეთაგან [მოიკლა], ძე ანაკისი ფრმაი მცირე ერთგულთაგან მონათა განიტაცა, რათა არა წარჰსწყმდესცა მკულელთაგან მამისათა და სამთავროდ კაბადუკიისა მოყვანებული განერა მძუნუარებასა მკულელთასა. ხოლო იყო მაშინ თვთმპყრობელობითი სკიპტრისა პერობაი უღმრთოისა დეოკლიტიანესი“⁴. მხოლოდ ვრცელ ცხოვრებაშია ეპიზოდები, რომელიც ანტონს შეუტანია თავის თხზულებაში. ესენია: რიფსიძეს, გაიანეს და მათთან ერთად წამებულთა „წმიდა ნაწილების“ დაკრძალვა გრიგოლის მიერ; გაქრისტიანებული თრდატ მეფის მიერ კერპებისა და ბომონთა დანგრევა-განადგურება; გრიგოლის რჩევა კაბადუკიიდან მღვდელთა მოწვევისა და სომეხთა სამეფო კარის მონათვლის შესახებ; მეფისა და მთავრების ხვეწნა-მუდარა, რომ გრიგოლმა მიიღოს მღვდლობითი ხელდასმა კაბადუკიასში; გრიგოლის ლტოლვა, უფლის ჩვენება და გრიგოლის დამორჩილება, მისვლა კაბადუკიას და ლეონტი მთავარეპისკოპოსოსაგან ხელდასხმის მიღება, მდინარე ეფერატზე თრდატ მეფისა და სამეფო კარის სახეიმო შეხვედრა და მათი მონათვლა გრიგორის მიერ. ისეთი ეპიზოდების არსებობა ანტონის თხზულებაში, რაც არ არის სვინაქსარულში, გვაპარაუდინებს, რომ ანტონი გრიგოლის ვრცელი ცხოვრების ქართული თარგმანით სარგებლობს, რადგან სომხური დედნის დღეს შემორჩენილ ნუსხებში აგათანგელოსის სომეხთა მოქცევის ისტორიის დასაწყისი ნაწილი აღარ შემონახულა. მისი ბერძნული თარგმანის მიხედვით გამოთქმულია, ვარაუდი, რომ

1 ცხოვრებაი... გრიგოლ პართელისაი, გამოც. ლ. მელიქსეთ-ბეგის მიერ, ტფილისი, 1920.

2 მარტირიკა, გვ. 374,16.

3 ცხოვრებაი... გრიგოლ პართელისაი, გვ. 33,13.

4 მარტირიკა, გვ. 375,8.

სომხურის დასაწყისს დიდი ნაწილი აკლია. მიუხედავად თქმულისა, მაინც არის ზოგიერთი განსხვავება გრიგოლის ვცრელ ცხოვრებასა და ანტონის თხზულებას შორის: ანტონი გრიგოლის კაბადუკიდან სომხეთში პირველ მოსვლას დებს ლიკინიოსის მეფობაში: „გრიგორი კაბადუკიისა სამთავროით და მონარხით აზიურისა მონარხისა ლიკინიოსისა სამეფოდ სომხეთად მიივლინების...“¹ მაშინ, როდესაც გრიგოლ განმანათლებლების ვრცელი ცხოვრების სომხურ, ბერძნულ, არაბულ და ქართულ ვერსიებში გრიგორის მოღვაწეობა სომხეთში დიოკლიტიანეს მეფობაში მიმდინარეობს (რიფსიმე და გაიანე ილტვიან საბერძნეთიდან, რადგან დიოკლეტიანემ გადაწყვიტა რიფსიმეს ცოლად შერთვა. ამ დროს გრიგოლი სომხეთში უკვე მოსულია და მღვიმეშია ჩადგებული). აქ, როგორც ჩანს, ანტონი კრიტიკულად მოეკიდა წყაროების ჩვენებას და სომხეთის გაქრისტიანება უფრო სარწმუნო პერიოდში გადმოიტანა (ლიკინიოზი მეფობდა 308-325 წ). ამასთანავე ანტონს შესწორებული აქვს ზოგიერთი საკუთარი სახელი: ვცრელ ცხოვრებაში არის: კუსარ სომეხთა მეფე — ანტონის თხზულებაშია „ხოსროი მეფე სომეხთა“, ასევე: თრდატ — ტრდატ, კუსაროდუხტი — ხოსროდუხტი და სხვ.

ანტონის თხზულების ერთი დეტალის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აღსანიშნავია ავტორის მისწრაფება, გამოიყენოს თავისი თხზულების ძირითად თემასთან დაკავშირებული ყოველი სახის წყარო. ოქროპირის ქადაგების შესახებ ჩვენ ზემოთ ვთქვით. აქ ყურადღება გვინდა შევაჩეროთ გრიგოლ განმანათლებლის ანტონისეულ ცხოვრებაში ნინო ქართველთა განმანათლებლის შესახებ ჩაერთულ ეპიზოდზე, რომელიც „მოქცევაი ქართლისაი“-დან არის აღებული, რასაც თვით ანტონი უთითებს, როგორც ეს მას სჩვევია. ქართველთა მოქცევის მატთანეში აღნიშნულია, რომ რიფსიმესა და გაიანესთან ერთად ნინოც მოხვდა სომხეთში, მაგრამ ნინო სასწაულებრივ გადარჩა, ხოლო ისინი კი აწამეს. სომეხი ისტორიკოსი მოსე ხორენელი თავისი ისტორიის მეორე წიგნში აღნიშნავს, რომ წმიდა მოციქულმა ნუნემ (ნინომ) იქადაგა კლარჯეთითგან მოყოლებული დარიალანამდის და კასპიის ზღვითგან მასაგეტთა საზღვრამდის, „ვითარცა გვაუწყებს ამას აგათანგელოსი“²-ო. ფიქრობენ, რომ აგათანგელოსის თხზულებაში ალბათ თავდაპირველად მართლაც არსებობდა ასეთი ცნობა, მაგრამ ის ამოღებულად მიაჩნიათ ქართული და სომური ეკლესიის განხეთქილების შემდეგ. ასეთი რედაქცია შემდგომ თარგმნულ იქნა ბერძნულად, არაბულად და ქართულად და ამიტომაც ამ თარგმანებსაც არ შემოუნახავს ნინოს ხსენების კვალი³. ერთი სიტყვით, ანტონს საკმაო საფუძველი ჰქონდა თავის თხზულებაში შეეტანა გაიანესა და რიფსიმეს ეპიზოდთან დაკავშირებით ნინო განმანათლებლის ეპიზოდიც. მას, როგორც სომხურის მცოდნე განათლებულ ფილოლოგსა და ისტორიკოსს შეიძლება სცოდნოდა მოსე ხორენელის ისტორიის ეს ადგილიც.

1 იქვე, გვ. 377,8.

2 ივ. ჯავახიშვილი, ძველი სომხური საისტორიო მწერლობა, ტფილისი, 1935, გვ. 95.

3 იქვე.

ქართულ წმინდანთა და ღვთისმშობლის მოსახსენებელი ღვებები კველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით*

ქრისტიანული ეკლესიის ღვთისმშობლისა და ღვთისმშობლის საფუძველი ჩაეყარა ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში ღვთისმშობლის ჩამოყალიბების საფუძველზე. ქრისტიანული ღვთისმშობლის შესრულების რიტუალი განვითარების უადრეს ეტაპზე, რომელსაც „მოციქულთა პერიოდსაც“ უწოდებენ,¹ უადრესად მარტივი იყო და ოთხი ძირითადი ელემენტისგან შედგებოდა: ლოცვა, გალობა, საღმრთო წერილის კითხვა და ქადაგება, რომელთა არსებობის კვალი ამ პერიოდში კარგად ჩანს პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა მიხედვით.² „მოციქულთა საუკუნეში“ საფუძველი ჩაეყარა არა მარტო ყოველდღიურ ღვთისმშობლებს, არამედ ქრისტიანულ საეკლესიო წესსაც. თავდაპირველად ერთი ღვთისმშობლება თითქმის არ განსხვავდებოდა მეორე ღვთისმშობლებს, მაგრამ შემდეგ შეიღწეულა ზოგიერთმა ღვთისმშობლებმა, განსაკუთრებით კი კვირამ, ის პრიორიტეტი მოიპოვა, რომ მასთან დაკავშირებული იქნა ქრისტეს ცხოვრების გარკვეული მომენტი, უპირველეს ყოვლისა, აღდგომა. ამან ხელი შეუწყო კვირა ღვთისმშობლის გამოყოფას სხვა უბრალო ღვთისმშობლებსაგან და მის განსაკუთრებულ აღნიშვნას, რამაც საფუძველი ჩაეყარა ქრისტიანულ საეკლესიო წესს.

ღვთისმშობლის განმავლობაში მომრავლდა საეკლესიო-ისტორიულ მოვლენებთან დაკავშირებული ღვებები, რომლებმაც გაამდიდრეს საეკლესიო ღვთისმშობლისა და ღვთისმშობლის მოხსენების სახარებასთან დაკავშირებულ ღვებებს (II საუკუნე) შეემატა ქრისტიანულ სარწმუნოებისათვის წამებულთა „დაბადების“ ღვებები (დაბადების დღედ იწოდებოდა მათი მოწამებობის ადრეულ დღე), მალე (III საუკ.) ღვთისმშობლისა რიგს მიემატა ეკლესიის მამათა გარდაცვალების ხსენებებიც,³ რომლებიც იწოდებოდა „ხსენება“ ან „მიცვალება“ (წმინდანთა აღსასრულის მიხედვით) განსხვავებით მოწამეთა ხსენების ღვებებისაგან - „წამება“ ან „მარტვილობა“.

უფრო გვიან ქრისტიანთა ღვთისმშობლის შეწვევებსა და მოწამეთა რიცხვის შემცირებასთან ერთად გამოჩნდნენ ახალი მოღვაწეები მეუღლებზე ბერ-მონაზონთა სახით, რომელთა განსაკუთრებულმა საქმეებმა ბევრი მათგანის სიკვდილისთანავე უზრუნველყო მათ წმინდანთა რიგებში ჩარიცხვა. ამასთანავე ძველი აღთქმის წმინდანთა „ნაწილების“ მიკვლევა და მათ მიერ ჩადენილმა სასწაულებმა გამოიწვია მათი ღვთისმშობლის მოგონება და მათთვის ხსენების დღის დაწესება. ამრიგად, ქრისტიანული ეკლესიის ღვთისმშობლები მრავალფეროვან მასალას იძენდნენ და მათი რიცხვი თანდათანობით იზრდებოდა ადგილობრივი ქრისტიანული ღვთისმშობლებისა და ისტორიული მოვლენების გაკვლით.

* დაიბეჭდა: მრავალთავი XIX, თბილისი, 2001, გვ. 96-109.

1 I საუკუნე; М. Скабаланович, Талковский типикон, Киев, 1910, вын. 1, с. 3

2 ტიმოთეს მიმართ. 1, 2; ეფესელთა მიმართ 5,19; კოლასელთა მიმართ, 3,16; თესლონიკელთა მიმართ 1,5,27; ებრაელთა მიმართ, 13,7.

3 იხ. კართაგენის ეპისკოპოსის კვირიანეს (+258წ.) ეპისტოლე თავისსამყაროსადმი - Сергей, Полный Месячеслов Востока, т. I владимир, 1910, с.9.

უძველესი ქრისტიანულ საეკლესიო პრაქტიკაში საეკლესიო დღესასწაულები იდებოდა შვიდეულის დღეებზე, ე.ი. წარმოადგენდნენ მოძრავ დღესასწაულებს, მოგვიანებით დღესასწაულები ძირითადად თვეთა შესაბამის რიცხვებში აღინიშნებოდა და ასეთი პრაქტიკა საბოლოოდ დამკვიდრდა.

ქართველ წმინდანთა და სხვა ქრისტიანული ნაციონალური წარმოშობის უძველესი დღესასწაულების დაწყების შესახებ ქართულმა ისტორიულმა წყაროებმა რაოდენობით არც თუ ბევრი, მაგრამ მნიშვნელოვანი ცნობები შემოგვინახეს. ამ ცნობათა მიხედვით ჩანს, რომ ქრისტიანული დღესასწაულები და წმინდანთა ხსენებები, V-VI საუკუნეებში შვიდეულის მოძრავ დღეებზე იდებოდა, რადგან ამ დროს ჯერ კიდევ არ იყო საქართველოში შემოსული რომაული უძრავი წელი და დღესასწაულების თვეთა გარკვეულ დღეებზე დადების საეკლესიო პრაქტიკა. მაგ. შუშანიკის ხსენება მისი გარდაცვალებისთანავე დაიდო ხუთშაბათს: „და დღე ხუთშაბათი იყო, რომელსა განვაწესეთ სახსენებელი წმიდისა შუშანიკისი“.¹ მირიან მეფის დროს „დააწესეს დღესასწაული ძლევით შემოს-ლეისა ჯუარისაჲ აღესებისა ზატიკისა ზატიკსა, დღესა კურიაკესა“.² „კურიაკესა მესამესა ზატიკთა... მცხეთისა ჯუარისაჲ“.³ „პირველსა ხუთშაბათსა შემდგომად ამადლებისა... დოდო გარეჯელისა“⁴ ან „აღუსებითგან მეშვიდესა ოთხშაბათსა ხსენებაჲ დ.მ.ჩ. დოდოსი, რომელი იყოფებოდა მთასა გარეჯისასა, რომელსა ეწოდების დოდორქა“.⁵ „პირველსა ხუთშაბათსა შემდგომად ამადლებისა დავით გარეჯელისა“,⁶ ან „აღუსებითგან მეშვიდესა ხუთშაბათსა ხსენება დ.მ.ჩ. დავით გარეჯელისა“.⁷ „ყველიერისა ხუთშაბათსა... ედღესასწაულობთ ნაწილთა აღმოყვანებასა დ.მ.ჩ. ქართველთა მნათობისა შიოდსა“.⁸ „გ. ზატიკსა, დღესა შაბათსა... წმიდისა ნინოდისი“.⁹ ან ხორციელსა პარასკევსა... წმ. ნინოდისი¹⁰ და სხვ.

დასახელებული წმინდანებიდან ქრისტიანული დღესასწაულები VI საუკუნეზე გვიანდელი არ არის და მათი დღესასწაულთა დაწესებაც V-VII საუკუნეებში არის სავარაუდებელი. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ V-VII სს. წმინდანთა ხსენებები ამ დროისათვის ქართული ეკლესია ჯერ კიდევ არ იცნობს და არ იყენებს რომაული უძრავი წლის კალენდარს, რომლის ქართულ ეკლესიაში დამკვიდრება VII ს. ბოლო ძირითადად კი VIII საუკუნიდან არის სავარაუდებელი. საერთოდ, ცნობილია, რომ მარხვის ციკლის დღეებზე დადებული დღესასწაულები უფრო არქაულია, ვიდრე თვეთა დღეებზე განწესებული დღესასწაულები.¹¹ ამას ადასტურებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ შვიდეულის დღეებზე დადებული ზოგი დღესასწაული რომაული კალენდრის ქართულ

1 მარტვილობაჲ შუშანიკისი, ილ. აბულაძისგამოცემა, 1938, გვ. 46.

2 Н. Жордания, Описание, т. II, стр. 795.

3 იოანე ზოსიმეს კალენდარი, ე. კეკელიძის გამოცემა, ეტიუდები, V, გვ. 279.

4 „საქართველოს სამოთხე“, გვ. 292.

5 S - 1464, გვ. 373

6 საქ. სამოთხე, გვ. 265

7 S - 1464, გვ. 373

8 A - 122

9 პარიზის ლექციონარი, პარიზ. ნაც. ბიბლიოთ. №3 301 v.

10 sin - 5, 28v

11 И. Мансветов, Церковный Устав, М., 1885, с 45;51.

ეკლესიაში დამკვიდრების შემდეგ გადატანილ იქნა თვეთა გარკვეულ დღეებზე (შუშანიკი, წმ. ნინო). ზოგს, მართალია, შემორჩა არქაული ხსენების დღე, მაგრამ პარალელურად თავის შესაბამისი დღეც გაუნდათ (შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, დოდო გარეჯელი, მცხეთის ჯვრის დღესასწაული – და სხვ.).

ქართული წყაროების მიხედვით დადასტურებულია, რომ VIII საუკუნიდან ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეები რომაული კალენდრის მიხედვით წესდება. მაგ. აბო ტფილელის ხსენება გარდაცვალებისთანავე დააწესეს ნათლისღების მეორე დღეს, ე.ი. 7 იანვარს, სერაპიონ ზარზმელისა – 29 ოქტომბერს: „ხოლო განვაწესეთ სახსენებელი წმიდისა ამის გალობითა და შესხმითა სულიერითა და დამის თევითა დღესასწაულობითა ოკლონბერსა ოცდაცხრასა“.¹ ხსენებათა რომაულ კალენდარულ სისტემაზე გადასვლა ქართულ სინამდვილეში VII საუკუნიდან უნდა დაწყებულიყო, თუმცა ამის დასტური ძველი წყაროების სიმცირის გამო არ გვაქვს. უნდა შევნიშნოთ, რომ როდესაც ჩვენ ვამბობთ „ქართველი წმინდანები“, მხედველობაში გვაქვს არა მათი ეროვნება, არამედ ის, რომ ისინი წმინდანებად აღიარებულნი არიან ქართული ეკლესიის მიერ. ეროვნების მიხედვით ამ წმინდანთა ნაწილი ქართველები არ იყვნენ.

ქართველი წმინდანების ხსენების დღეთა შემოღება საქართველოში უნდა დაწყებულიყო ქრისტიანობის გავრცელებიდან საკმაო დროის შემდეგ, კერძოდ, მის შემდეგ, რაც ჩამოყალიბდებოდა გარკვეული საეკლესიო პრაქტიკა და შეიქმნებოდა თუ ითარგმნებოდა ქართულად ძირითადი საეკლესიო ლიტურატურა და მათ შორის ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანების ხსენებათა შემცველი ბიზანტიური ძეგლები. სწორედ ბერძნულიდან ნათარგმნ წმინდანთა ხსენებისშემცველ ძეგლებ–კალენდრებში შექმლოთ ქართული ეკლესიის მესვეურებს შეეტანათ ადგილობრივი, ქართული ეკლესიის საეკლესიო დღესასწაულისა და წმინდანთა ხსენებანი, იმ მოხსენებულ წმინდანთა გვერდით. ეს პრაქტიკა ბოლომდე უცვლელი დარჩა და თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ წმინდანთა ხსენების რაიმე დამოუკიდებელი კალენდარი არასდროს არსებულა, მათი ხსენებები ყოველთვის შეტანილია ბერძნული ენიდან ნათარგმნ ძეგლებში, რომლებშიც ძირითადი ადგილი უჭირავს ბიზანტიური (უფრო ნაკლებად სხვა ეკლესიების) ეკლესიის წმინდანთა ხსენებებსა და დღესასწაულთა განგებებს, ასეთებია: „განჩინებანი“ ანუ „ლექციონარები“, სვინაქსარები და კალენდრები, იადგარები და თვენები, სადღესასწაულოები და სხვ.

მიუხედავად ქართველი წმინდანების ხსენების დღეთა სიმცირისა დასახელებულ ძეგლებში სხვა წმინდანთა ხსენების დღეებთან შედარებით, აღსანიშნავია ერთი დამატებითი ქართველი წმინდანის სხვადასხვა დღეებში მოხსენიების შემთხვევები სხვადასხვა დროისა და ხასიათის ძეგლებში. უმეტეს შემთხვევაში ამ მიზეზის ახსნა არ ხერხდება. ამიტომ ჩვენ ძირითადად შევეცდებით ვაჩვენოთ ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეები ჩვენამდე მოღწეულ ძირითად ქართულ–ლიტურგიკულ ძეგლებში და შესაძლებლობის ფარგლებში კომენტარი გავუკეთოთ ზოგიერთ მნიშვნელოვან ფაქტს.

ჩვენამდე მოღწეული უძველესი „ლექციონარი“ არის „იერუსალიმის განჩინების“ სახელით ცნობილი ძეგლი (უძველესი ხანმეტი ლექციონარის მხოლოდ ფრაგმენტებით

1 ძეგლები, I, გვ. 346

შემორჩენილი, ისიც პალიმფესტების სახით), რომელიც, როგორც კ. კაკელიძე ვარაუდობს, VII საუკუნის ბერძნული დედნიდან უნდა იყოს თარგმნილი, თუძცა მისი ქართული ნუსხა IX საუკუნისაა (ლატალის ხელნაწერი). დასახელებულ ძეგლში ქართული ეკლესიის რამდენიმე დღესასწაულია აღნიშნული: „თთუესა დეკენბერსა ია (II) ხსენებაი ყოველთა წმიდანთა რომელნი ქართლს ეწამნეს“. „თთუესა ოკლონბერსა იზ (17) ხსენებაი კოზმანის, რომელ ქართლს ეწამა (!)“.

პირველი ხსენება მოგვიანებით მეორდება იოანე-ზოსიმეს X ს. კალენდარში, ხოლო შემდეგ არცერთ ქართულ წყაროში აღარ ჩანს (შეტანილია მხოლოდ თანამედროვე საეკლესიო კალენდარში 11/XII ე.ი. იმავე დღეს).

„პამა ქართველ კათალიკოსის“ შესახებ უნდა აღინიშნოს, რომ „პამა“ დამახინჯებული ფორმაა „მამად“–ს, როგორც ირკვევა იოანე-ზოსიმეს კალენდრის მიხედვით, სადაც ამავე დროს ე.ი. 3 მაისს დადებულია ხსენება „მამა ქართლისა კათალიკოსისა“. ფიქრობენ, რომ „მამად“ შეიძლება იყოს VIII ს. ზედაზენის მონასტრის ყოფილი მოძღვარი მამად¹, იერუსალიმის განჩინების“ შესაძე ქართული დღესასწაულის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ჩვენ უნდა გვქონდეს 17 ოქტომბრის დღის ხსენების არასრული ტექსტი, როგორც ეს იოანე ზოსიმეს კალენდრის ამავე დღის ხსენებიდან ჩანს: კოზმანთან ერთად უნდა გვქონოდა დამიანესა და შუშანიკის ხსენებაც, როგორც ეს ილ. აბულაძემ იგარაუდა². იოანე-ზოსიმეს კალენდარში სრული ტექსტი 17 ოქტომბრის დღის ხსენებისა ასეთია: „ხსენება კოზმანისა და დამიანესი მარტვილთა³ და შუშანიკისი, რომელი ქართლს იწამა“³. ამრიგად, შუშანიკის ხსენების ჯერჯერობით უძველესი შემთხვევა უნდა გვქონოდა „იერუსალიმის განჩინებაში“.

ჩვენამდე მოღწეულ ძეგლთაგან ჭილ–ეტრატიის იადგარი (H-2123 IXს.) უძველესია, რომელმაც შემოგვინახა აბო ტფილელის პირველი ხსენება და საგალობელი 7 იანვარს. რა თქმა უნდა, ჩვენ მხედველობაში არ ვიღებთ აბოს წამების ტექსტებს, რომლებიც შესულია IX-X სს. „მრავალთავეებში“. ამასთანავე აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ ძეგლში სხვა ქართველ წმინდანთა ხსენებანი არ გვხვდება.

იოანე-ზოსიმეს კალენდარი, რომელიც შესულია X ს. კრებულში Sin. 34 ივ. ჯავახიშვილის აღწერილობით, ზემოდასახელებულ ძეგლებთან შედარებით ქართველ წმინდანთა მეტ ხსენებებსა და ქართულ დღესასწაულებს შეიცავს. გარდა „იერუსალიმის განჩინებაში“ დასახელებული ხსენებებისა, რომლებიც მეორდება იოანე-ზოსიმეს კალენდარში, როგორც ეს უკვე იყო აღნიშნული („იერუსალიმის განჩინება“ იოანე-ზოსიმეს კალენდრის ერთ–ერთი წყაროა), იგი დამატებით შეიცავს:

„თთუესა იანვარსა ზ (7) აბოღსი“. „იდ (14) ... ნინოღსი...“, „იე (15)... არჩილისი ქართველისა მოწამისაღ“, „თთუესა მაისსა კ (20) პატიოსნისა ჯუარისა მანგლისისაღ“... „მცხეთისა ჯუარისა კვირიაკესა მესამესა ზატიკთა“.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იოანე-ზოსიმეს კალენდარში შეტანილ სამოელ ეპისკოპოსის ხსენება 24 თებერვალს ზოგიერთ მკვლევარს სამოელ ქართლის კათალიკოსის ხსენება ჰგონია.

1 თ. ჯორდანი, ქრონიკები. I, გვ.74.

2 შუშანიკის წამება, გვ. 33.

3 კ.კაკელიძე, ეტიუდები, V გვ. 274.

უძველესი ქართული „იადგრები“ და ე.წ. „თთუენების“ პირველი რედაქციები, რომლებიც ბერძნულიდანაა თარგმნილი, ახალ ხსენებას არ შეიცავენ, ხოლო ძველი ხსენებებიდან მხოლოდ წმ. ნინოსა (14 იანვარს) და აბო ტფილელის (7 იანვარს) ხსენების დღეებია.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია „იერუსალიმის განჩინების“ შედარებით გვიანდელი (XI-XII სს.) ქართული ნუსხა, რომელიც სამეცნიერო წრეებში „პარიზის ლექციონარი“-ს სახელითაა ცნობილი (პარზ. ნაც. ბიბლ. №3 ხელნაწერი). ძირითად ტექსტში მხოლოდ აბოს ხსენებაა შეტანილი 7 იანვარს, ხოლო ხელნაწერის ბოლო (301 გვ) ჩამოთვლილია შემდეგი ქართველი წმინდანების ხსენების დღეები: „შუშანიკისა 17 ოქტომბერს, წმ. ნინოსი მესამე ზატაკსა, დღესა შაბათსა“, არჩილისი — 8 იანვარს. დასახელებულ წმინდანთა ხსენება ზემოგანხილულ ძეგლებშიც გვქონდა, მაგრამ აქ, როგორც ვხედავთ, ნინოსა და არჩილს ხსენების სხვა დღეები აქვთ. ამ ხელნაწერში პირველად ვხვდებით წმ. რაჭდენის (25 ივნისს) აბიბოს ნეკრესელის (6 ივლისს) და ევსტათი მცხეთელის (20 დეკემბერს) ხსენების დღეებს. აქვეა ქართული ლიტურატივის ისტორიაში ჯერჯერობით უცნობი ქართველი წმინდანების ხსენებაც: წმ. მებკამბე (16 აგვისტოს), წმ. სარმანე (კათალიკოსი, 21 აგვისტოს), წმიდათა მართალთა წმიდისა ქრისტეს საფლავისანი: იოანე, სტეფანე და ისაია (4 ნოემბერს). ეს უკანასკნელი Goussen-ს (გვ. 40)¹ სპონდონთა მონასტერის (იერუსალიმში) ქართველი ბერები ჰგონია.

განხილული ძეგლები ძირითადად პალესტინური წარმოშობისა არიან და შეიცავენ ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეების მცირე რაოდენობას. როგორც ვნახეთ, ეს ძეგლები ხშირად სხვაობენ ერთმანეთისაგან არა მარტო აქ წარმოდგენილი ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეების რაოდენობით, არამედ ერთი და იმავე წმინდანთა ხსენების დღეებითაც.

რომ შევაჯამოთ ამ პერიოდის (VII-X სს.) ძეგლების ჩვენებანი, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საქართველოს ეკლესია დროის ამ მონაკვეთში ძირითადად დაკავშირებული იყო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროსთან, კერძოდ, ემყარებოდა პალესტინა-სინას მთის ქრისტიანულ-საეკლესიო ტრადიციებს, რაც შეეხება დასახელებული ქართველი წმინდანების კულტის ჩამოყალიბებას საზღვარგარეთის აღნიშნულ მწიგნობრულ კერებში, ის უნდა დაეუკავშიროთ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის საეკლესიო ტრადიციების აქ დანერგვას. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეების სხვაობაც აიხსნება საკითხში. მაგ. არჩილის ხსენების დღე 15 იანვარს (იოვანე-ზოსიმეს კალენდარი) საქართველოს რომელიმე კუთხის ეკლესიის ტრადიციის ასახავს, ხოლო მისივე ხსენებით 8 იანვარს (პარიზის ლექციონარი) კი მეორისას. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ საზღვარგარეთის კერების საეკლესიო ტრადიციებიც, განსაკუთრებით იქ მოღვაწე ქართველ ბერ-მონაზონთა ხსენების მიმართ. ჩვენთვის უცნობი „წმინდანნი მართალნი წმ. ქრისტეს საფლავისანი: იოანე, სტეფანე და ისაია“ (4 ნოემბერს), როგორც აღვნიშნეთ, იერუსალიმში მოღვაწე ქართველი ბერები უნდა იყვნენ.

ადგილობრივ საეკლესიო ტრადიციებს კალენდრის შევსებაში რომ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდათ, ეს კარგად ჩანს ათონის მთის ქართული მონასტრის მაგალითზეც. სწორედ ათონის მთაზე ჩამოყალიბდა ქართული ეკლესიის დასავლოფილური ორიენტაცია, რამაც

1 H. Goussen, 8ie Festordnung and Heiligen Kalender das altchristlichen Jerusalems.

დიდი გავლენა იქონია ქართულ კულტურაზე.

აღნიშნული ტრადიცია კარგად ჩანს გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი ორი ძეგლის – „დიდი სვინაქსრისა“ და „თუენის“ მიხედვითაც. პირველ მათგანში ქართველ წმინდანთაგან მხოლოდ ეფთვიმე მთაწმიდელის (13 მაისს), იოანე ათონელის (14 ივლისს) და ილარიონ ქართველის (19 ნოემბერს) ხსენებებია. შემოაღნიშნული პალესტინური წარმოშობის ლიტურგიკულ ძეგლებში დადასტურებულ ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეები და დღესასწაულები აქ აღარ გვხვდება. უფრო მოგვიანებით ნათარგმნ „თუენში“ გიორგი მთაწმიდელმა კი ასეთი „შესწორება“ გააკეთა: „დიდი სვინაქსრის“ ხსენებათაგან „თუენში“ აღარ შეიტანა იოანე ათონელის ხსენება, ხოლო დაუმატა იადგარებიდან წმ. ნინოს ხსენების დღე (14 იანვარს) და საგალობელი. მეორე მხრივ, აღარ გადმოიტანა იადგარებიდან აბო თბილელის ხსენება 7 იანვარს. ამრიგად, გიორგი მთაწმიდელმა „დიდი სვინაქსარი“ თარგმნისას ანგარიში გაუწია ათონის ქართული მონასტრის ტრადიციებსა და ამის საფუძველზე შეიტანა ათონის ქართველთა მონასტრის წინაშე დიდი დამსახურების წმინდანთა ხსენებები (იოანე და ეფთვიმე სხვა დამსახურებათან ერთად ამ მონასტრის მაშენებლებიც არიან). ხოლო რაც შეეხება ილარიონ ქართველის ხსენებას, მისი შეტანა „დიდ სვინაქსარში“ განაპირობა ერთი მხრივ, მისმა დამსახურებამ ქართული და ბიზანტიური კულტურის წინაშე, მეორე მხრივ, იმ გარემოებებმა, რომ მისი ცხოვრების ქართული ვარიანტი პირველად ათონის მთაზე შექმნა. „თუენში“ გიორგი მთაწმინდელის მიერ ცვლილებების შეტანა განაპირობა, როგორც ჩანს, იმ გარემოებამ, რომ მან გადაწყვიტა ისეთი ქართული წმინდანების ხსენებათა შეტანა, რომლებსაც მსოფლიო ქრისტიანულ ეკლესიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდათ (ეფთვიმე მთაწმიდელი და ილარიონ ქართველი აღიარებულნი იყვნენ კონსტანტინეპოლის ეკლესიის მიერ, ხოლო წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი იყო). სხვაგვარად ძველი ასახსენელია „თუენში“ იოანე ათონელისა და აბო თბილელის მოუხსენიებლობა, აგრეთვე ძველ ძეგლებში მოხსენიებულ ქართველ წმინდანთა ხსენებების უგულებელყოფა.

ადგილობრივი ეკლესიის ტრადიციების კალენდარზე გავლენის კარგი მაგალითია „დიდი სვინაქსრის“ ზოგიერთი ნუსხები, რომლებიც საზღვარგარეთის სხვადასხვა სამწიგნობრო კერებში თუ საქართველოს გარკვეულ კუთხეში არიან გადაწერილი. ჯვარის ქართულ მონასტერში XI ს. II ნახევარში გადაწერილი ნუსხა შეიცავს დამატებით ერთადერთ ქართველი მოღვაწის ხსენებას: 12 თებერვალს, ტექსტში აწერილია იერუსალიმში ჯვრის ქართული მონასტრის მაშენებლისა და პირველი წინამძღვრის პროხორე ქართველის ხსენება. ასევე თუ გავითვალისწინებთ წმ. ნინოს ხსენების ტრადიციებს – იერუსალიმში და სინას მთაზე შედგენილ იადგარებში და სხვა ძეგლებში 14 იანვარს, მაშინ აღარ გაგვიკვირდება, რომ „დიდ სვინაქსარში“ ნინოს ხსენების პირველი შემთხვევა დაკავშირებულია XI ს. იმ ნუსხასთან, რომელიც სინას მთაზე გადაიწერა (Sin-4). მაგრამ საკვირველია ერთი ფაქტი: არც სინას მთაზე და არც იერუსალიმში გადაწერილი „დიდი სვინაქსარის“ ნუსხებში აღარ გვხვდება აქაური წარმოშობის ძეგლებში დადასტურებული ქართველ წმინდანთა ხსენების შემთხვევები არც ძირითად ტექსტში შეტანილი და არც აშეიბზე მიწერილი ძეგლის ძირითადი ხელით.

ყოველივე ზემოთქმული ეხებოდა საზღვარგარეთის ქართულ მწიგნობრულ კერებში შექმნილ ძეგლებს.

საქართველოში გადაწერილ ლიტურგიკული ძეგლებიდან ქართველ წმინდანთა ხსენების კალენდრისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს „დიდი სენაქსრის“ იმ ნუსხას, რომელიც კლარჯეთშია გადაწერილი XI ს. ბოლოს (A-97). ამ ძეგლის ძირითადი ტექსტი იმ ქართველ მოღვაწეთა ხსენებებს შეიცავს, რომელთაც ათონის მთის ნუსხები (ილარიონ ქართველის ხსენების გამოკლებით), მაგრამ აშეიბებზე ტექსტის ხელით გაკეთებული მინაწერებში მრავლადაა ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეებიც:

თთუესა ოტომბერსა ე (5)... წმ. მ. ჩ. გრიგოლ ხანძთელისაი.

თთუესა ნოენბერსა ი (10)... ამასვე დღესა წმ. მოწამისა კოსტანტი კახისაი. ესე იყო ქართველი აზნაური, დიდებული და იწამა სარკინოზთა მიერ სპარსეთს“.

თთუესა ნოენბერსა იბ (12)... ამასვე დღესა წმ. მღვდელმოწამისა აბიბოს ნეკრესელი ეპისკოპოსისა, რომელი იწამა ცეცხლისმსახურთა მიერ ქართლს“.

თთუესა იანვარს გ (3)... ამასვე დღესა გარდაიცვალა სულკურთეული მთავარეპისკოპოსი იოანე ჭყონდიდელი.

თთუესა იანვარსა ზ (7)... ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა აბოისი, რომელი იწამა ტფილისს სარკინოზთაგან“.

თთუესა თებერვალსა ია (12)... ამასვე დღესა წმ. მოწამეთა ცხრათა ყრმათა კოლაელთა“.

თთუესა აპრილსა იე (15)... ამასვე დღესა წმ. მოწამეთა მესუკაეველთა სუქუაღსი მოყუასთა მისთა“.

თთუესა მაისსა ი (17)... ამასვე დღესა მოწამეთა ძმათა დავით და ტირიჭანისი, რომელნი იყვნენ სომხითით და იწამეს ტაოს“.

თთუესა მაისსა ით (19)... ამასვე დღესა ნეტარისა იოდასაჲ ჰინდოთა მეფისა“.

თთუესა ივნისსა კთ (29)... ამასვე დღესა მიიცვალა ნეტარი მამაი ჩუენი გიორგი მთაწმიდელი, თარგმანი ამის წიგნისა და სხუათა, კოსტანტინეპოლის და მოწაფეთა მისთა წარიყვანეს მთაწმიდას“.

თთუესა აგვისტოს გ (3)... ამასვე დღესა წმ. მოწამისა რაფდენისი, რომელი იყო სარკინოზი და იქმნა ქრისტიანე და იწამა ქართლის ცეცხლისმსახურთა მიერ სოფელს წრომს“.

თთუესა კა (21)... ამასვე დღესა წმიდისა მოწამისა შუშანიკისი, რომელი იწამა ქართლს ქმრისა მისისა ვარსქენისაგან“.

ასევე აშიაზე მინაწერების სახით, მაგრამ ძირითადი ტექსტთან შედარებით გვიანელი ხელით ორი ხსენება დასტურდება ამავე ძეგლში:

თთუესა იანვარსა იდ (14) ... ამასვედღესა წმინდა და ქართველთ განმანათლებელსა დედისა ჩუენისა ნინოისი“

თთუესა მაისსა ა (1)... ამასვე დღესა წმიდისა ნეტარისა თამარ დედოფლისა.

როგორც ვხედავთ, XI ს. ამ მინაწერებში დადასტურებულია შვიდი ისეთი ხსენება, რომლებიც არცერთ ადრინდელ ძეგლში არ შეგვხვედრია (გრიგოლ ხანძთელი, კოსტანტი, იოანე ჭყონდიდელი, ცხრა ძმა კოლაელნი, დავით და ტირიჭანი, გიორგი მთაწმიდელი). რაც შეეხება თამარ დედოფლის ხსენებას, ის რა თქმა უნდა, ძირითადი ტექსტის დროინდელი არც შეიძლება იყოს და ალბათ ჩაიწერა მისი გარდაცვალების შემდეგ XIII საუკუნეში. მაგრამ რატომ არის მხოლოდ გვიანდელი ხელით ნინოს ხსენება, გაუგებარია.

მით უმეტეს, რომ მის ხსენებას 14 იანვარს საკმაოდ ძველი ტრადიციები ჰქონდა.

ამავე ძეგლში გვაქვს ოთხი ისეთი ხსენება, რომლებიც ე.წ. „პარიზის ლექციონართაც“ არის ცნობილი, მაგრამ მათი ხსენების დღეები განსხვავებულია: აბიბოს ნეკრესელი ხსენება „პარიზის ლექციონარში“ დადებულია 6 ივლისს, ხოლო „დიდი სვინაქსრის“ კლარჯული ნუსხის (A-97) მინაწერებში 12 ნოემბერს. ასევე ევსტათი მცხეთელის ხსენება შესაბამისად 20 დეკემბერი და 29 ივლისი. შუშანიკისა – 17 ოქტომბერს და 21 აგვისტოს, რაჟდენისა – 21 ივნისს და 3 აგვისტოს. მხოლოდ აბოს ხსენება მეორდება ჩვენს ძეგლში უცვლელად.

ცალკე უნდა შევნიშნოთ იოდასაფის ხსენების შესახებ: მისი ხსენება 19 მაისს პირველად გიორგი მთაწმიდელმა შეიტანა „თუენში“ და ჩვენს ძეგლშიც მეორდება იმავე დღეს. მისი ხსენება და დღესასწაულის დამკვიდრება ქართულ საეკლესიო ღვთისმსახურებაში, ალბათ, ეფთვიმე მთაწმინდლის მიერ ქართულად თარგმნილმა თუ გადმოკეთებულმა „ვარლაამ და იოდასაფის ცხოვრებამ“ განაპირობა.

ზემოაღნიშნულ წმინდანთა ხსენების განსხვავებული დღეები ჩვენი ძეგლისა (A-97) და „პარიზის ლექციონარში“, ჩვენი აზრით, ჩვენს მიერ აღნიშნული მიზეზებით უნდა აიხსნას: ეს განსხვავებანი ამ ძეგლებში სხვადასხვა წყაროს გამოყენებაზე მიუთითებს და ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმ აზრს, რომ ზოგჯერ სხვადასხვა კუთხის ქართული ეკლესია ერთი და იმავე წმინდანის ხსენების საკითხში განსხვავებულ ტრადიციას ემყარება. ამის მაგალითად გამოდგება შუშანიკის ხსენების დღე უძველესი ლიტურგიკული ძეგლებისა იერუსალიმის „განჩინება“, „იოანე-ზოსიმეს კალენდარი“ და სხვ. და თვით „შუშანიკის წამების“ ტექსტითაც (მართალია, ჩვენამდე მოღწეული შუშანიკის წამების X ს. ტექსტი A-95 ბოლო ნაკლულია და ეს ნაწილი, რომელშიც ლაპარაკია მისი ხსენების დღედ 17 ოქტომბერის დაწესების შესახებ, XIII საუკუნისა) შუშანიკის ხსენების დღედ 17 ოქტომბერია დასახელებული. მოულოდნელია მისი ხსენების დღედ 21 აგვისტოს დასახელება, როგორც ეს გვაქვს A-97-ის XI ს. ზემომოტანილ მინაწერში. მაგრამ ყველაფერი ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ 21 აგვისტოს შუშანიკის ხსენების დღედ დასახელებს შუშანიკის წამების მოკლე რედაქცია, რომელიც თარგმნილია სომხურიდან ტაო-კლარჯეთში X ს. (ათონის ხელნაწერი №8 ბლეიკის აღწერილობით). ეტყობა, სამხრეთ საქართველოს ეკლესიებში 21 აგვისტო ხსენების დღედ დამკვიდრდა სომხური წყაროების გავლენით. ე.ი. აქ შემუშავდა შუშანიკის ხსენების დღის ადგილობრივი, ძველი წყაროებისაგან დამოუკიდებელი პრაქტიკა.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ „დიდი სვინაქსრის“ კლარჯული ნუსხის (A-97-XI ს.) აშიაზე მიწერილი ქართული ეკლესიის წმინდანთა ხსენებები გახდა ძირითადად მაგალითი მაშინდელი ძეგლებისათვის და ამ ძეგლებში ქართველი წმინდანების ხსენებათა დღეების მომრავლების ძირითადი საფუძველი. XII-XVII სს. სხვადასხვა ხასიათის ლიტურგიკული ძეგლების მინაწერებში თუ ძირითად ტექსტებში მეტნაკლები სისრფულით მეორდება A-97 ხალნეწარში დადასტურებული ხსენებანი (ზოგჯერ განსხვავებულ დღეებში), ხოლო ზოგჯერ კი ახალი, მანამდე უცნობი ხსენებებიც ჩნდება. ჩვენ დავასახელებთ მხოლოდ ისეთ ძეგლებს, რომლებშიც დასტურდება ამა თუ იმ წმინდანის ხსენების დღე პირველად, ანდა ისეთებს, რომლებიც ძველ ძეგლებთან შედარებით განსხვავებულ დღეს გვიჩვენებენ. უმეტეს ხსენების დღეებს, რომლებიც უცვლელად მეორდებიან ძველსა და მოგვიანო

ხანის ძეგლებში (მაგ. უფთვიმე მთაწმიდელი, წმ. ნინო, აბო ტფილელი, იოანე ათონელი და სხვ.) აღარ აღვნიშნავთ.

XII ს. შიო მღვიმის მონასტრის ტიპიკონში (H-1349) პირველადაა შეტანილი (დამატებით თავფურცელზე) შიო მღვიმელის ხსენება და სვინაქსარული ცხოვრება „ყველიერის ხუთშაბათს“, ხოლო 9 მაისს (XII–XIII სს.) XIV ს. ხელით მინაწერში, თავის მოწაფე ევაგრე ციხედიდელთან ერთად. XIII ს. არსენი ბულმაისიძისძის საგალობელით (A-85) პირველად დასტურდება ანტონ მარტომყოფელის ხსენება მარტყოფის ხატის დღესასწაულთან დაკავშირებით 16 აგვისტოს, თუმცა ტექსტში ნათქვამია, რომ „ვინადგან ღირსისა ანტონის მიცვალებაა ათწვიდმეტსავე იანვარს იქმნა დღესა დიდისა ანტონი მეგვიპტელისასა, ამისთვის მაშინცა ვგალობთ და ვიტყვიო“.

XIII-XIV სს. „დიდი სვინაქსრის“ ნუსხაში, რომელიც თითლის მონასტრისაა (აწყურის მახლობლად) და დაცულია პარიზის ნაც. ბიბლ. 4 (ძველი ფონდით – 3) ხელნაწერში. პირველად გვხვდება დავით და კონსტანტინეს ხსენება და სვინაქსარული ცხოვრება 31 ოქტომბერს.

XIII-XIV სს. ხელით არის მიწერილი იერუსალიმის №24 „დიდი სვინაქსრის“ (XI ს.) აშიაზე სალომე ქართველის ხსენება 20 ივლისს, რომელიც უწამებიათ სპარსეთს. ეს ხსენება სხვაგან აღარ შევხვდებით. ამავე ხელნაწერში სხვადასხვა ადგილას ჩაკინძულია XIV ს. დასაწყისის ხელით დაწერილი ორი ფურცელი, რომლებიც შეიცავენ ლუკა იერუსალიმელისა – 27 ივლისს და ნიკოლოზ დვალის – 19 ოქტომბერს – ხსენებებს და სვინაქსარულ ცხოვრებებს, ორივე იერუსალიმის ჯვარის ქართული მონასტრის მოღვაწეა. მათი ხსენებები სხვა ხელნაწერებში აღარ გვხვდება,

იერუსალიმის №80 ხელნაწერის (XII-XIII სს.) „დიდი სვინაქსრის“ ნუსხის აშიაზე მიწერილია XIV ს. ხელით „თთუქსა მაისსა გ (3)... ხსენება წმიდათა მამათა ჩუენთა მიქაელ და არსენისი, რომელთა აღაშენეს ულუმბია და იერუსალიმით მიიღეს მცხეთის მიპრონის კურთხევაჲ ბრძანებითა კრებისაჲთა და სერგი იერუსალიმელისა პატრიარქისაჲთა და ანტიოქელისაჲთა“. ეს ხსენებაც სხვაგან აღარ გვხვდება. ამავე ხელნაწერში ისევ აშიაზე XIV ს. ხელით 7 მაისს პირველად გვხვდება ხსენება „იოვანე ზედაზნელისა და იბ (12) მოწაფეთა მისთა“, ხოლო XVI საუკუნის ხელით 16 აგვისტოს „წამება წმ. ქრისტეფორესი. ესე იყო ქუეყანით გურიით, მოვიდა იერუსალიმს და იღუაწა ი წელი იორდანს წმ. ორმოცთა მრავალთა მოღვაწეებითა და წარვიდა დამუხშს და ქადაგა ქრისტე და იწამა და თავი წარეკუეთა“.

XVI ს. ხელნაწერში (Q-661) პირველად და უკანასკნელად გვხვდება ათონის ქართველთა მონასტრის ერთ-ერთი მაშენებლის იოანე-თორნიკეს ხსენება „იდ (14) დეკემბერსა... მიცვალება იოანე-თორნიკისა“.

პეტრე ქართველის ერთი ყველაზე ადრინდელი ხსენება „დიდი სვინაქსრის“ (A-193, XI ს.) ერთ-ერთი ნუსხით აშიაზე მიწერილია ძირითად ტექსტთან შედარებით გვიანდელი ხელით 2 დეკემბერს, აგრეთვე შეტანილია XVI ს. (Q-661) ხელნაწერში ასევე 2 დეკემბერს: მიცვალება პეტრე ქართველისაჲ, რომელ იყო ძე ვარაზ-ბაკურისა.

ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეების ყველაზე მეტ რაოდენობას შეიცავენ XVII საუკუნის, განსაკუთრებით კი XVIII ს. ლიტურგიკული ძეგლები. ეს გასაგებებია, რადგან დროთა განმავლობაში ქართულ წმინდანთა რიცხვი იზრდებოდა და მათი ღვაწლი

შესაბამისად აისახებოდა საეკლესიო წიგნებში. მაგრამ მეორე მიზეზიც მნიშვნელოვანია: XVII ს. ბოლოს და XVIII საუკუნის დასაწყისიდან ეკლესიის მესვეურებმა განსაკუთრებული ინტერესი გამოიჩინეს ეკლესიის წმინდანთა დღესასწაულების მიმართ. დაიწყო ნაციონალურ წმინდანთა ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული კრებულების შედგენა. ცდილობდნენ არ დაეტოვებინათ ხსენების დღის გარეშე არცერთი ძველი თუ ახალი ქართველი წმინდანი. ამ პერიოდში ჩატარდა საეკლესიო რეფორმები, რომლებიც წმინდანთა ხსენების დღის განწესების, თუ ერთი დღიდან მეორეზე გადატანის საკითხებსაც შეეხნენ. თუ ჩვენ დანამდვილებით ვიცით, რომ XVIII ს. 60-იან წლებში ანტონ I კათალიკოსმა ჩაატარა მსგავსი რეფორმა და რამდენიმე დღესასწაულს დრო შეუცვალა, ამას ვერ ვიტყვით მის წინა პერიოდზე, რომლის შესახებ ასეთივე უტყუარი ცნობები არ გვაქვს, მაგრამ ზოგიერთი წმინდანის ხსენების დღეების სხვადასხვაობა ჩვენ გვაძლევს საფუძველს ვთქვათ, რომ XVII-XVIII სს. ქართულ ეკლესიაში ანტონამდევ ჩაუტარებიათ ასეთი ცვლილებები წმინდანთა ხსენების დღეთა გადასაცვლების მიზნით და, როგორც ჩანს, რამდენიმეჯერ, ამ საკითხებს ჩვენ უშუალოდ XVII-XVIII სს. ლიტურგიკულ ძეგლების განხილვისას შევეხებით, XVII-XVIII სს. ლიტურგიკული ძეგლებიდან, რომელთა რიცხვი დიდია, ჩვენ განვიხილავთ, ასე ვთქვათ, საეტაპო მნიშვნელობის ძეგლებს.

სანამ XVII-XVIII სს. ძეგლებს შევეხებოდეთ, ერთი შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ ადრეული ქართველი წმინდანების ხსენების დღეებთან დაკავშირებით, რასაც კავშირი აქვს ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილ საკითხებთან: როდესაც ჩვენ რომელიმე ქართველი წმინდანის ხსენების დღეზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს ისეთი ლიტურგიკული ძეგლი, რომელშიც კალენდრის ფორმით ჩამოთვლილია წმინდანთა ხსენების დღეები და არ ვეხებით ამა თუ იმ წმინდანის შესახებ შექმნილ დამოუკიდებელ „ცხოვრებებს“ ან „წამებებს“. მაგ. კარგად არის ცნობილი წმ. გობრონის მარტვილობა. ცხადია, გობრონის საპატივცემულო საეკლესიო დღესასწაული დაწესდებოდა X ს. დასაწყისშივე, მაგრამ, როდესაც ჩვენ ვეძიებთ ამ მოწამის ხსენებას ლიტურგიკულ ძეგლებში, აღვნიშნავთ, რომ მისი ხსენება არ გვხვდება XVII საუკუნემდე (ცენტრ. არქ. №448 – XVII ს. ჟამ-გულანი), ასევე სხვა ქართველ წმინდანთა შესახებაც.

ძველ ძეგლებთან შედარებით XVII-XVIII სს. ლიტურგიკული თხზულებები გამოირჩევიან არა მარტო ქართველ წმინდანთა ხსენების სიუხვით, არამედ ამ მოღვაწეთა ხსენების დღეთა სიჭრელითაც. ამასთანავე, ამ საუკუნეების ძეგლებში უგულვებელყოფილია ზოგიერთ ადრეულ ლიტურგიკულ ძეგლში შეტანილი ქართული ეკლესიის წმინდანთა ხსენებებიც, მიუხედავად იმისა, რომ როგორც ვთქვით, XVII-XVIII სს. ძეგლებს ყველა ქართველი მოღვაწის ხსენების დღეების დადგენის სურვილი და პრეტენზია აქვთ. ასეთებია: „ხსენება ყოველთა წმიდათა, რომელნი ქართლს ეწამნეს“ (11 დეკემბერს), „მამა ქართლის ეპისკოპოსისა“ (3 მაისს), „პატიოსანთა ჯუარისა მანგლისისა“ (20 მაისს), „სამოელ ეპისკოპოსისა“ (24 თებერვალს, თუკი ეს სამოელი ქართლის კათალიკოსია), „წმიდისა მებკამესი“ (16 აგვისტოს), „წმ. სარმიანესი (კათალიკოსი 21 აგვისტოს), „წმიდათა მართალთა ქრისტეს საფლავისანი: იოანე, სტეფანე და ისაია (4 ნოემბერს, თუკი ისინი ქართველებია), პროხორე ქართველისა (12 თებერვალს), იოანე ჭყონდიდელისა (3 იანვარს), თამარ დედოფლისა (1 მაისს), სალომე ქართველისა (20

ივლისს), ლუკა იერუსალიმელისა (27 ივნისს), ნიკოლოზ დვალისა (19 ოქტომბერს), „ხსენება მიქაელ და არსენისი“... (3 მაისს), იოანე-თორნიკისა (14 დეკემბერს) და სხვ.

სამაგიეროდ ჩნდებაან ადრეული ხანის ისეთ მოწამეთა ხსენების დღეები, რომელთაც ვერ შეხვდებით ვერცერთ ადრინდელ ლიტურგიკულ კრებულებში. ასეთებია: ისე წილენელისა (18 აგვისტოს და 2 დეკემბერს), იოსებ ალავერდელისა (15 სექტემბერს), არსენი დიდისა (8 მაისს), ნეოფიტე ურბნელსა (21 ნოემბერს), დავით აღმაშენებლისა (25 და 26 იანვარს), შალვა თორის თავადისა და წმიდათა მოწამეთა ათთა ბევრთა... (29 სექტემბერს), ისააკ და იოსებისა (15 სექტემბერს). ჩნდება ახალი დღესასწაულები და წმიდათა ხსენების ახალი დღეები: „მოციქულთა სწორისა ნინოსი. ამას დღესა სასწაულსა ვდღესასწაულობთ ქართველნი განათლებისა ჩუენისა“ (23 მაისი), „მოციქულთა სწორისა იოანე ზედაზნელისა და ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა“ (18 ივლისი), „მიცვალება... ქართველთ მნათობისა შიოსი“ (9 მაისს და 11 მაისს), „დიდებულისა მოწამისა დედოფლის შუშანიკის“... (2 ოქტომბერს და 28 აგვისტოს), გიორგი ათონელის (17 ივნისს), ანტონ მარტომყოფელისა (19 იანვარს), აბო ტფილელისა (8 იანვარს), აბიბოს ნეკრესელისა (13 ნოემბერს და 29 ნოემბერს), არჩილისა (20 მარტს და 21 ივნისს). XVIII ს. II ნახევრის ხელნაწერებიდან ამოღებულია პეტრე იბერიელისა (2 და 3 დეკემბერს) და ისააკ და იოსების (15 სექტემბერს) ხსენებები და სხვ.

XVII საუკუნის და XVIII საუკუნის I ნახევრის ლიტურგიკულ ძეგლებში ზოგიერთ წმინდანის ხსენების დღე ადრინდელ ძეგლებთან შედარებით განსხვავებულია:

ადრინდელ ძეგლებში		XVII-XVIII სს. I ნახევრის ძეგლებში
აბიბოს ნეკრესელი	12/XI	13/XI
დავით და კონსტანტინე	31/X	2/X
შუშანიკი	17/X; 21/VIII	2/X; 28/VIII
აბო ტფილელი	7/I	8/I
გიორგი მთაწმიდელი	29/VI	30/VI
კოსტანტი კახი	10/IX	12/IX
პეტრე ქართველი	2/XII	3/XII; 2/XII

XVII-XVIII სს. ჩნდება პირველად ისე წილენელის ხსენება. თავდაპირველად ის იყო დადებული 18 აგვისტოს. შედარებით გვიანდელ ძეგლებში 2 დეკემბერს. ასევე ბიძინა ჩოლოყაშვილისა, შალვა და ელიზბარ ერისთავების (1659 წლის სახალხო აჯანყების გამორები) ხსენების დღე თავდაპირველად განუწყესებიათ 18 სექტემბერს, ხოლო უფრო გვიანდელ ძეგლებში მათი ხსენების დღედ 24 ივლისია დასახელებული.

ჩვენ საორიენტაციოდ ამ შემთხვევაში XVIII ს. იმიტომ ვიღებთ, რომ ამ საუკუნის II ნახევარში ქართველ წმინდანთა ხსენების კალენდარში ალექსი მესხიშვილისა და ანტონ I-ის მიერ მოხდა საგრძნობი ცვლილებები. ამ ცვლილებების შესახებ არსებული წყაროების მონაცემების საფუძველზე ჩვენ გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს, ხოლო XVIII ს. I ნახევრამდე მომხდარი ცვლილებების შესახებ მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას. ერთი რამ უდავოა: ყველა ზემოჩამოთვლილი სხვაობა ხსენების დღეებში

არ შეიძლება შემთხვევითობას მივაწეროთ, უფრო ახლოს ვიქნებით სინამდვილესთან თუ ვიტყვით, რომ XVII ს. ბოლოს და XVIII ს. დასაწყისში ზოგიერთი წმინდანის დღე შეგნებულად შეუცვლიათ. შეიძლება ეს ცვლილებები გარკვეული საეკლესიო რეფორმის შედეგი იყოს, ისეთივე რეფორმისა, როგორც უფრო გვიან, განმეორებით ჩაატარა ანტონ I-მა, რომლის შესახებაც უფრო დავწვრილებით ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

მოკლედ შევეხოთ XVII-XVIII სს. იმ ლიტურგიკულ კრებულებს, რომლებიც გამოირჩევიან წმინდანთა ხსენების დღეების სიუხვით და ორიგინალობით.

A-111 გულანის საღვთისმშობლის კალენდარი (ხელნაწერი გადაწერილია 1705–15 წწ. ექვთიმე ბარათაშვილის მიერ) ძირითადად იმეორებს უძველეს ძეგლებში მოხსენებულ ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეებს (რომლებსაც აღარ ვუხვნენ). მაგრამ მათთან შედარებით იძლევა სიახლესაც და ცვლილებებსაც. პირველად აქ გვხვდება დავით აღმაშენებლის ხსენება (25 იანვარს), XVII ს. მოწამეთაგან პირველად ამ ძეგლში არის შეტანილი ქეთევან დედოფლისა (13 სექტემბერს) და ლუარსაბ მეფის (20 მარტს) ხსენებანი. აღრიდელ ძეგლებთან შედარებით განსხვავებულ დღეებზეა დადებული შუშანიკის (2 ოქტომბერს), დავით და კონსტანტინეს (2 ოქტომბერს), აბიბოს ნეკრესელის (13 ნოემბერს), არჩილ მეფის (20 მარტს), შიო მღვიმელის (9 მაისს) ხსენების დღეები. პირველად უნდა იყოს აქ შეტანილი მიქაელ–გობრონისა (17 ნოემბერს), და საპაკ და იოსების (15 სექტემბერს) ხსენებაც (ცენტრ. არქივის №448 ხელნაწერი, რომელიც ხელნაწერთა აღწერილობაში XVII საუკუნით არის დათარიღებული და შეიცავს აღნიშნული ხსენების დღეებს, შეიძლება სინამდვილეში A-111-ზე გვიანდელი იყოს).

1718 წელს გადაწერილი საღვთისმშობლის კალენდარი A-425 (შედგენილი დომენტი კათალიკოსის მიერ) იძლევა ზოგიერთი წმინდანის ხსენების დღის სხვაობას ზემოგანხილული ხელნაწერისაგან. განსხვავებულ დღეებშია: ანტონი მარტომყოფელისა (16 აგვისტოს. ეს დღე ანტონის ჩამოტანილი მატყოფის ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულია), შუშანიკის ხსენება ძველი ძეგლების მსგავსად 17 ოქტომბერსაა, დავით და კონსტანტინესი – 31 ოქტომბერს, პეტრე ქართველისა 3 დეკემბერს (A-111-ში უფრო ძველი ძეგლების მსგავსად – 2 დეკემბერს). A-111-თან შედარებით A-425-ს აკლია: დავით აღმაშენებლის, არჩილ მეფის, ლუარსაბ მეფის, დავით და ტირიჭანის, იოანე ათონელისა და ევსტათი მცხეთელის ხსენების დღეები.

საინტერესოა ბესარიონ კათალიკოსის (ორბელიშვილის) მიერ 1720-იან წლებში შედგენილი ჰაგიოგრაფიულ–ჰიმნოგრაფიული კრებული S-3269. ამ კრებულის მიხედვით კარგად ჩანს შემდგენელ–რედაქტორის მისწრაფება ყველა ქართველ წმინდანს მიუჩინოს ხსენების დღე და შეკრიბოს თუ შეადგინოს ჰაგიოგრაფიულ–ჰიმნოგრაფიული მასალა მათი დღესასწაულისათვის, რაც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, შესრულებულია მხოლოდ ნაწილობრივ, ამ ხელნაწერებში პირველად ჩნდება: ბიძინა კახის (ჩოლოყაშვილის), შალვა და ელიზბარ ერისთავებისა (18 სექტემბერს), ისე წილკნელისა (18 აგვისტოს), იოსებ ალავერდიელის (15 სექტემბერს) ხსენების დღეები.

განსაკუთრებით საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ამ ხელნაწერში ავტორს უცდია შეადგინა ისეთი წმინდანების დღის განგება, რომლებიც საქართველოს ეკლესიის ისტორიაში ცნობილი არიან, მაგრამ მათ შესახებ მას ვერავითარი ცნობები ვერ შეუგროვებია (ამიტომ ხელნაწერში მხოლოდ მათი მინიატურებია მოთავსებული ვინაობის წარწერით,

ხოლო ტექსტისათვის ადგილია დატოვებული), მათგან ჩვენ დავასახელებთ მხოლოდ იმ წმინდანებს, რომელთა ხსენების დღე და ჰაგიოგრაფიულ-ჰიმნოგრაფიული მასალა საერთოდ არასდროს არ არსებულა, ესენია იოანე ზედაზნელის მოწაფეები, ასურელი მამები: თათე მამებელი (!), ტვიროს ბრეთელი, სტეფანე ხირსელი, ისიდორე სამთავნელი, მიქაელ ულუმბოელი და არსენ იყალთოელი (უნდა იყოს ზენონ იყალთოელი).¹ ამ მაგალითიდან კარგად ჩანს, ბესარიონ კათალიკოსის სურვილი, შეედგინა კრებული, რომელშიც ყველა ქართველი წმინდანი იქნებოდა წარმოდგენილი. ეს მაგალითი ასახავს XVIII ს. ქართველ საეკლესიო მოღვაწეთა მისწრაფებას ნაციონალურ წმინდანთა ღვაწლის წარმოჩენისადმი, რომელიც ძირითადად უკავშირდება დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლის ინტერესებს.

ქართველ წმინდანთა ხსენების კალენდრის დამუშავებაში განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ალექსი მესხიშვილისა და ანტონ I კათალიკოსის მიერ ჩატარებული შრომა XVIII საუკუნის II ნახევარში.

1749 წელს შედგენილი ტიპიკონი (A-122), რომელიც ანტონ I-ის ბრძანებით არის გადაწერილი და რომლის დამუშავებაში ალექსი მესხიშვილსაც მიუღია მონაწილეობა,² საინტერესო მასალას იძლევა. 29 სექტემბერს აქ პირველად ვხვდებით: „წმიდისა მოწამისა შალვა თორის თავადისა (ახალციხელი) და წმიდათა მოწამეთა ათთა ბევრთა ტფილისს მომწყდართა რუსუდანის ზე მეფისა, რომელნი მოსრნა ჯალადინ უსჯულომან ხვარანის სულთანმან“, 28 ნოემბერს „მღვდელმოწამისა ნეოფიტე ურბნელ ეპისკოპოსისა“. მრავლადაა წმინდანთა ხსენების ძველ ძეგლებთან განსხვავებული დღეებიც: აბო ტფილელისა 8 იანვარს, ანტონ მარტომყოფელისა 19 იანვარს, დავით აღმაშენებლისა 26 იანვარს, მიცვალება ღირსისა მამისა ჩუენისა ქართველთა მნათობისა შიოსი 11 მაისს, „ღირსისა დედისა ჩუენისა მოციქულთა სწორისა ნონოსი“, ამას დღესა სასწაულთა ვდღესასწაულობთ ქართველნი განათლებისა ჩუენისასა“ 23 მაისს (ნინოს ხსენება არის 14 იანვარსაც), ისე წილკანის ეპისკოპოსისა 2 დეკემბერს, გიორგი მთაწმიდელისა 27 ივნისს, „ღირსისა მამისა ჩუენისა მოციქულთა სწორთა იოანე ზედაზნელისა და თორმეტთა მოწაფეთა მისთა“ 28 ივლისს (არის აგრეთვე 7 მაისს), 20 აგვისტოს „მოხუმა ნაწილთა წმიდისა დედოფლისა მოწამისა, ქართველთა მნათობისა დედისა ჩუენისა ქეთაონისა ქვეყანით სპარსეთით, ქალაქით შირაზით ქუეყანად კახეთად, რაჟამს მოიხვნა ძემან მისმან მორწმუნემან თეიმურაზ და დასხნა ალავერდს ეკლესიისა დიდისა მთავარმოწამისა გიორგისა შინაგან წმიდისა საკურთხეველისა ქუეშე საღმრთოსა ტრაპეზისა“ (ქეთევანის ხსენება არის 13 სექტემბერს), შუშანიკის 28 აგვისტოს.

ცოტა მოგვიანებით ალექსი მესხიშვილს უკვე დამოუკიდებლად შეუდგენია ტიპიკონი (როგორც იგი მას უწოდებს) – S-535, ხოლო შემდეგ სადღესასწაულო (A-1093). საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ ორი ძეგლის კალენდარული მასალა განსხვავებებს გვიჩვენებს. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ მას S-535 ხელნაწერის ტიპიკალურ ნაწილში წარმოუდგენია იმ სირიულ მამათა სია, რომელთაც ხსენების დღეები არ გააჩნდათ და არც აქ აქვთ წარმოდგენილი: ისიდორე სამთავნელი, სტეფანე ხირსელი, მიქაელ

1 იხ. იოანე ზედაზნელის ვრც. ცხოვრების რედაქცია-ილ. აბულაძის გამოცემა, ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი რედაქციები, 1955, გვ. 2.

2 კ.კეკელიძე, ძვ. ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, გვ. 366.

ულუმბოელი, თათე მამობილი (უნდა იყოს მამებელი), ტვიროს ბრეთელი. ეს სია ბესარიონ კათალიკოსის S-3269 კრებულიდან უნდა ჰქონდეს აღებული (აკლია მხოლოდ არსენ იყალთოელი, ე.ი. ზენონ იყალთოელი). დანარჩენ წმინდანთა ხსენების დღეები იგივეა, რაც უძველეს და XVII-XVIII სს. I ნახევრის ძეგლებში. რაც შეეხება A-1093 სადღესასწაულოს, რომელიც S-535–თან შედარებით მეორე რიგის სამუშაოდაა გამოცხადებული და წარმოადგენს საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ სადღესასწაულოს რედაქციას,¹ როგორც შედარება ცხადყოფს, ალექსი მესხიშვილმა მისი კალენდრის შედგენისათვის ისარგებლა A-122 ზემოგანხილული ტიბიკონის კალენდრით. აქაც წარმოდგენილია ის ხსენების დღეები, რომლებიც მანამდე სხვა ხელნაწერებში არ გვხვდება (გარდა A-122–ისა). აბო ტფილელისა 8 იანვარს, დავით აღმაშენებლისა 26 იანვარს, შიო მღვიმელისა 11 მაისს, წმინდა ნინოსი და საქართველოს გაქრისტიანებისა 23 მაისს, გიორგი მთაწმიდელისა 27 ივნისს, იოანე ზედაზნელისა 28 ივლისს (არის 7 მაისსაც), ქეთევან დედოფლის წმინდა ნაწილების გადმოსვენებისა 20 აგვისტოს, შუშანიკისა 28 აგვისტოს. მაგრამ, A-122–დან აღარ არის გადმოტანილი შალვა ახალციხელისა და „ათთა ბევრთა“ მოწამის ხსენება 29 სექტემბერს და ნეოფიტე ურბნელის ხსენება 28 ოქტომბერს, დანარჩენთა ხსენების დღეებს იმეორებენ.

შეიძლება ითქვას, რომ ანტონ I კათალიკოსის მიერ შედგენილ სადღესასწაულოში (S-1464) საბოლოოდ ჩამოყალიბებულია ქართველ წმინდანთა ხსენების ის კალენდარი, რომელიც ქართული ეკლესიისათვის ოფიციალური დოკუმენტი გახდა. ანტონ I თავის სადღესასწაულოს შესავალში წერს, რომ მან შეცვალა ზოგიერთი ქართველი წმინდანის ხსენების დღე იმ მიზეზით, რომ მათი ხსენების დღეები ისეთ დიდ დღესასწაულთა დღეებზე იყო დადებული, რომ ჯეროვნად ამ ქართველი წმინდანების დღესასწაულთა აღნიშვნა არ ხერხდებოდა და მათი დეაწლი იწრიდებოდა. ამასთანავე ის აღნიშნავს, რომ „მრავალნი არიან ხსენებანი ქართუელთა წმიდათანი ცუალებულნი, რომელნი არა თვისსა საკუთარსა დღესა, ოდეს სრულ ჰყვეს წმიდათა მათ კეთილი სრბად თვისი, და აწ არა აღესრულებიან დღესა მას, არამედ სხუათა დღეთა“. როგორც ამ სიტყვებიდან ჩანს, ანტონ I–ს კარგად დაუნახავს ქართული საეკლესიო კალენდრის ცვლილებანი, რომელიც მის დრომდე მოუხდენიათ და რომლის შესახებ ნაწილობრივ ჩვენც გვქონდა საუბარი და რაც ჩანს ჩვენს მიერ მოტანილი შედარებითი სიიდან. მაგრამ ანტონს თავისი სიტყვების დასადასტურებლად ისეთი მაგალითი მოაქვს, რომელიც ჯერჯერობით არცერთი წერილობითი წყაროთი არ არის ცნობილი: „რამეთუ დუაწლი დედოფლისა ქეთევანისი იყო მარტსა ა (1) დღესა, ვითარმედ აკოლოთია სრული ქეთევან დედოფლისა, ერთ–წიგნად ქმნილი, მიხილავს მე წიგნის–საცავსა შინა დედისა ჩემისა, რომელიც მეოთხე იყო ასული შთამომავლობითგან წმიდისა მის დედოფლისა, და წიგნსა მას შინა მარტისა თთვისა პირუშლსა წერილ–იყო ჰხსენება დუაწლისა წმიდისა ქეთევანისა. არამედ მპერობელობასა კახეთს დედის დედისა ჩემისა დედოფლისა ანნასა, დადუშს ეპისკოპოსთა ვიეთმე და მღუდელთა დუაწლი წმიდისა მის ჰქსენებად სეკლენბერსა იგ (13), ვინა^ათგან სიმრავლე არა მცირედი შეკრებების ალავერდს დღესასწაულსა ცხოველს-მყოფელისა ჯუარისასა სეკლენბერსა თთისა იდ (14) და, ვინაითგან ნაწილნი წმიდისანი

1 მ. ქავთარია, ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან XVII-XVIII სს., 1977, გვ. 101.

ალავერდს ეკლესიასა შინა მთავარ—მოწამისა გიორგისსა მდებარე არიან. ამისთვის განაწესეს დღესა იგ სეკდემბრისასა ერისა ყოვლისა მუნ დასწრებისათვის“¹. ანტონი თავის სადღესასწაულოს შესავალში კიდევ რამდენიმე კალენდარულ ცვლილებაზე ლაპარაკობს, რასაც ადგილი ჰქონია ადრე: „ხოლო ხსენება წმიდისა მამისა იესესი, ჩემსვე ყოფასა საქართუშლოსა შინა, იყო რომელიმე მიზეზი, ვითარმედ შეჰსცუალებს, და დეკემბერსა თთვსა ბ (2) დააწესეს იგი. და მეცა მისთვისვე დღესა ბ დეკემბრისასა ჯერ—ვიჩინე დღესასწაულობად“² შევნიშნავთ, რომ ადრე ისე წილკნელის ხსენების დღედ 18 აგვისტო იყო განწესებული. კ. კეკელიძის აზრით, ეს ცვლილება შემდეგი მიზეზით უნდა მომხდარიყო: „მეთვრამეტე საუკუნის დამდეგამდე დეკემბრის 2 საქართველოს ეკლესია დღესასწაულობდა პეტრე მაიუმიელის ხსენებას. მეთვრამეტე საუკუნის პირველ წლებში ის გამოირიცხეს წმინდანთა ხარისხიდან, როგორც მონოფიზიტი და 2 დეკემბერს, ეს გარემოება რომ ხალხს მაინცა და მაინც თვალში არ მოხვედროდა, გადმოიტანეს ისე წილკნელის ხსენება 18 აგვისტოდან“³. მესამე დღესასწაულის შეცვლაზეც ლაპარაკობს ანტონი, რომ ანტონი მარტომყოფელის ხსენება 17 იანვარს არცთუ დიდი ხნის წინ „ნიკოლაოზ ჩერქეზმან რუსთუშლმან და გრიგორი ხუცესმონაზონმან დოდირქელმან“ განაწესეს-ო, მაგრამ ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ანტონ მარტომყოფელის ხსენება 16 მარტს მარტყოფის ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულთან ერთად აღნიშნული აქვს არსენ ბულმაისიძისძეს ჯერ კიდევ XIII საუკუნეში, სადაც ის აღნიშნავს: „ვინაოდგან ღირსისა ანტონის მიცვალებაცა ათხვიდმეტსავე იანვარსა იქმნა დღესა დიდისა ანტონი მეგვიპტელისასა, ამისთჳს მაშინცა ვგალობთ და ვიტყვი“ (A-85, 284). ამიტომ ანტონს, ალბათ, ამ დღესასწაულის აღდგენაზე შეეძლო ლაპარაკი და არა ამ დღესასწაულის პირველად დაწესებაზე, ანტონი არა მარტო სხვათა მიერ ჩატარებულ ცვლილებებზე ლაპარაკობს, არამედ მოგვითხრობს იმ ცვლილებებზეც, რომლებიც მას შეუტანია ქართულ საეკლესიო კალენდარში და დასძენს, რომ ეს ცვლილებები მან ჩაატარა ქართველ წმინდანთა ხსენების დღესასწაულთა სრულყოფის მიზნით. ანტონმა, როგორც ის თვითონ წერს, არჩილის და ლუარსაბის ხსენება 20 მარტიდან 21 ივნისს გადმოიტანა, გიორგი მთაწმიდლისა 30 ივნისიდან 27 ივნისს, აბიბოს ნეკრესელისა 13 ნოემბრიდან 29 ნოემბერს, დავით აღმაშენებლისა 25 იანვრიდან 26 იანვარს, ანტონი მარტომყოფელისა 17 იანვრიდან 19 იანვარს, ისაკ და იოსების შესახებ ის ამბობს, რომ მან 15 სექტემბრიდან მათი ხსენება გადაიტანა სხვა დღეს, რადგან იმ დღეს იოსებ ალავერდელის ხსენებაა დადებული, მაგრამ ანტონის სადღესასწაულოში ისაკისა და იოსების ხსენება საერთოდ აღარ ჩანს. ამ ცვლილებების მიზეზებიც ახსნილი აქვს ანტონს: არჩილისა და ლუარსაბის ხსენება მარტის თვეში შეიძლება მარხვის დღეებმა დააბრკოლოს. გიორგი მთაწმიდელის ხსენების დღე 30 ივნისს ემთხვევა „თორმეტთა მოციქულთა“ ხსენებას და ამიტომ გადაიტანა 27 ივნისს მისი წმიდა ნაწილების მოცვალების დღეს. აბიბოს ნეკრესელის ხსენება 13 ნოემბერს დაიხრდილებოდა იოანე ოქროპირის ამავე დღეს ხსენების გამო, დავით აღმაშენებლის ხსენება 25 იანვარს ემთხვევა იოანე ღმრთისმეტყველის ხსენება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანტონმა თავისი სადღესასწაულოს შედგენამდე

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, გვ. 183.

2 იქვე, გვ. 182.

3 იქვე, გვ. 128.

მონაწილეობა მიიღო (A-122) ხელნაწერში შესული ტიპიკონის შედგენაში და როგორც ამ ორი ძეგლის შედარება გვიჩვენებს, უკვე მაშინ განახორციელა ზოგი ცვლილება, რომელიც შემდეგ სადღესასწაულოშიც გადმოიტანა. ასე, მაგალითად, შემოღამოწმებული კალენდარული ცვლილებებიდან, რომელიც პირადად ანტონს ჩაუტარებია 1759 წელს (S-1464 ეს თარიღი უხის), როგორც ამას თვით ავტორი აღნიშნავს, ნაწილობრივ უკვე განხორციელებულია 10 წლით ადრე შედგენილ A-122 (1749 წ.) ხელნაწერში. ანტონ მარტომყოფელის ხსენება 19 იანვარს, ისე წილკნელისა – 2 დეკემბერს. A-122 შედგენის შემდეგ შეცვალა ანტონმა არჩილისა და ლუარსაბის ხსენების დღე 20 მარტიდან 21 ივნისს (A-122–ში 20 მარტია) და აბიბოს ნეკრესელისა 13 ნოემბრიდან – 29 ნოემბერს (A-122–ში სულაც 12 ნოემბერია, ე.ი. მის A-97 XI ს. ხელნაწერში დადასტურებული ხსენების დღე).

მაგრამ ძნელი ასახსნელია ის ფაქტი, თუ რატომ არ შეიტანა ანტონმა თავის სადღესასწაულოში A-122 ტიპიკონში დადასტურებული შემდეგი დღესასწაულები: შალვა თორის თავადისა (ახალციხელისა) და „ათთა ბევრთა“ 29 სექტემბერს, რატომ შეცვალა ნეოფიტე ურბნელის ხსენების დღე 28 ნოემბერი 28 ოქტომბრით. მით უმეტეს, რომ 1768–69 წლებში შედგენილ „მარტირიკაში“ მან შეიტანა პირველად მის მიერვე დაწერილი პაგიოგრაფიული თხზულებანი „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდათა ათთა და ბევრთა მოწამეთა ტფილისს. ვნებულთა...“ (გვ. 247–265). მართალია „მარტირიკა“ ლიტერატურული ძეგლია და არა ლიტურგიკული, მაგრამ თავისთავად ის ფაქტი, რომ ანტონი ქმნის ამ მოწამეთა შესახებ ვრცელ „შესხმა–მოთხრობას“, მიუთითებს მათი ღუაწლის აღიარებაზე. ამ ფონზე უცნაურია ამ მოწამეთა ხსენების დღის გამოტოვება ანტონის სადღესასწაულოში, მით უმეტეს, რომ პირველად ამ მოწამეების ხსენების დღეთა დაწესება A-122 ტიპიკონში ანტონის ინიციატივა უნდა იყოს (როგორც აღვნიშნეთ, ამ მოწამეთა ხსენების დღეები არც ალექსი მესხიშვილმა გადაიტანა თავის სადღესასწაულოში (A-1093). ანტონის სადღესასწაულოში ასევე აღარ არის შეტანილი A-122 ტიპიკონში დადასტურებული შემდეგი ხსენების დღეები: 11 მაისს – შიო მღვიმელის მიცვალება (არ არის შიოს ხსენება არც 9 მაისს, XVII-XVIII სს. ძეგლებში დადასტურებულ დღეს), 23 მაისს წმ. ნინოს და ქართველთა მოქცევის დღესასწაული (ნინოს ხსენების ტრადიციული დღე 14 იანვარია აქაც, A-122–შიც არის 14 იანვარს), 28 ივლისს იოანე ზედაზნელისა და ათორმეტ მოწამეთა მისთა (ანტონთან არის 7 მაისი. ამ დღესაც არის A-122–ში), 20 აგვისტოს ქეთევან დედოფლის წმ. ნაწილთა გადმოხველების დღე. ოთხივე ეს ხსენება A-122–დან ალექსი მესხიშვილმა, როგორც უკვე ვაჩვენეთ, გადაიტანა თავის სადღესასწაულოში (A-1093).

საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ ორ ხსენების დღეზე, რომელიც ერთნაირადაა წარმოგენილი A-122–ში, ალექსი მესხიშვილის სადღესასწაულოში და ანტონის სადღესასწაულოში: 8 იანვარს აბო ტფილელის ხსენება და 28 აგვისტოს შუშანიკის ხსენება, ვისი ინიციატივაა ამ მოწამეთა ხსენების დღის შეცვლა? ძველ ძეგლებში ეს შესაბამისად 7 იანვარს აბოს ხსენებაა დადებული, ხოლო შუშანიკის ხსენება ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით დადებული იყო 17 ოქტომბერს (A-95, XI ს.), ერთ XI საუკუნის ძეგლში (A-97) – 21 აგვისტოს და XVII-XVIII სს. რამდენიმე ძეგლში 2 ოქტომბერს. ანტონ კათალიკოსს რომ ეს ცვლილებები შეეტანა A-122 ტიპიკონში და შემდეგ გადაეტანა თავის სადღესასწაულოში, მაშინ ამ ფაქტს ის აღნიშნავდა ისევე, როგორც ეს მან გააკეთა

სხვა ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეების ცვლილებასთან დაკავშირებით. ამიტომ ხომ არ შეიძლება ეს ცვლილებები მივაწეროთ ალექსი მესხიშვილის ინიციატივას.

ანტონის სადღესასწაულოში „ბრწყინვალესა კვირიაკესა შემდგომად ორშაბათისა ვიდრე პარასკევამდე, ოდეს სხუა რომელიმე დღესასწაული სადიდებელნი არა აღესრულებოდეს რიგსა სათუესო“ დადებულია ხსენება „მოწამეთა გარეჯის უდაბნოსათა, რომელნი მოისრნეს აგარიანთა მიერ დღესა თვით საუფლოსა... დღესასწაულსა ქრისტეს აღდგომისასა“. ამ მოწამეებს ანტონმა ჰაგიოგრაფიული თხზულება უძღვნა „მარტირიკაში“. ანტონ კათალიკოსის სადღესასწაულოში პირველად გვხვდება იოანე ათონელის ხსენება 12 ივლისს გაბრიელ ათონელთან ერთად (გამონაკლისის გარეშე იოანეს ხსენება ვეფლგან 14 ივლისსა), თუმცა ამ ცვლილებების შესახებ ის თავის სადღესასწაულოს შესავალში არაფერს ამბობს.

რამდენიმე სიტყვით შევეხეთ იმ წმინდანთა ხსენებებსაც, რომლებიც დადასტურებულია ანტონამდელ წყაროებში, ხოლო ანტონის სადღესასწაულოში კი შეტანილი არ არის (მათ შორის A-122-ის ხსენების დღეებს უკვე შევეხეთ, აღვნიშნეთ აგრეთვე, რომ ისააკ და იოსების ხსენება ანტონმა, როგორც ჩანს, შეგნებულად არ შეიტანა მიუხედავად იმისა, „მარტირიკაში“ წარმოდგენილია ანტონის მიერ შექმნილი ჰაგიოგრაფიული თხზულება). ამჯერად ჩვენ მხედველობაში არა გვაქვს ისეთი ხსენებები, რომლებიც დასტურდება უძველეს ქართულ წყაროებში („იერუსალიმის განჩინება, იოანე-ზოსიმეს კალენდარი, „პარიზის ლექციონარი“ და ზოგი სხვ.), რადგან ზოგი ამ ხსენებათაგან არ არის ანტონამდელ მოგვიანო ძეგლებშიც. მაგრამ ანტონის სადღესასწაულოში არ არის ისეთი ხსენებებიც, რომლებიც ცნობილია ჩვენთვის XI-XVII სს. ძეგლებით. მაგ. სერაპიონ ზარხმელისა 29 ოქტომბერს, პროხორე ქართველისა 12 თებერვალს, ლუკა იერუსალიმელისა 27 ივლისს, ნიკოლოზ დავლისა 19 ოქტომბერს, ცხრათა ყრმათა კოლაელთა 22 თებერვალს, თამარ მეფისა 1 მაისს, ქრისტეფორე გურიელისა 16 აგვისტოს და სხვ.

მიზეზი ანტონის სადღესასწაულოს კალენდრის ასეთი ხარვეზებისა უნდა ავხსნათ ერთი გარემოებით: ანტონ კათალიკოსს არ ჰქონდა ინფორმაცია მათ შესახებ. მაგ. იერუსალიმელ ქართველ მოღვაწეთა საქმიანობა (პროხორე, ლუკა, ნიკოლოზ დვალი, სალომე ქართველი, არსენი და მიქაელი და სხვ.) მხოლოდ იერუსალიმურ ხელნაწერებში დადასტურებული და საქართველოში შექმნილ წყაროებში მათი ხსენება არ გვხვდება. ასევე უნდა აიხსნას სხვა წმინდანების ანტონის სადღესასწაულოში მოუხსენებლობის ფაქტებიც. ამ აზრის კარგი დასტური გვაქვს ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში დაცულ ერთ დოკუმენტში (On 41/_E 106/_E - 184/_E ფ. VI). ეს დოკუმენტი ქართველ წმინდანთა კალენდარს შეიცავს და შედგენილია ანტონ პირველის დამხმარე პირებისაგან, რომლებიც მისი სადღესასწაულოსათვის მასალებს აღგენდნენ. ინტერესს იწვევს ზოგიერთი წმინდანის ხსენების დღეზე გაკეთებული შენიშვნები: მაგ. „სეკლენბერსა იე (15) ორთა ძმათა ქართველთა საჰაკ და იოსებისა. არა ვიცით რა“. „ოკტონბერსა ბ (2) შუშანიკ ქართველთა დედოფლისა, ბატონსაც მოუხსენება“. „ოქტომბერსა ე (5) წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლ ხანძთელისა ქართველთაგანისა არა ვიცით რა. ოქტომბრისა ი (10) მოწამისა ქართველისა კონსტანტინესი, რომელი იყო დიდთაგანი. არცა ამისი ვიცით რა“.

აღნიშნული დოკუმენტიდან ჩანს, რომ ქართველი წმინდანებისა და მათი მოღვაწეობის

შემცველი წყაროების არსებობა ყოველთვის ცნობილი არ ყოფილა. მაგ. შეგვიძლია თამამად ვთქვათ, რომ გრიგოლ ხანძთელის უზარმაზარი საქმიანობისა და ღვაწლის შესახებ საქართველოში არავითარი ცნობა არ არსებობდა, სანამ ნიკო ჩუბინაშვილმა 1845 წ. იერუსალიმის ქართველთა მონასტერში არ მიაკვლია მისი ცხოვრების შემცველ ხელნაწერს, რომელიც ნიკო მარმა გამოსცა 1911 წ. მანამდე ძველ ხელნაწერებში გრიგოლ ხანძთელის ხსენებას ვხვდებით 5 ოქტომბერს ყოველგვარი განგების გარეშე (ანტონს კი შეუდგენია მისი დღის განგება, მაგრამ ყოველგვარი ფაქტიური მასალის გარეშე, ე.ი. არ იცნობს გრიგოლის ცხოვრებას).

მხოლოდ ამ მიზეზით შეიძლება აიხსნას ანტონის სადღესასწაულოში ზოგიერთი წმინდანის მოუხსენებლობის ფაქტი.

განხილული ძეგლების გარდა გვხვდება ორი ხელნაწერი, რომელიც დადასტურებულია: შიო გარეჯელის სვინაქსარული ცხოვრება, მისი ხსენების დღეს 1 ივნისს (A-1367; XVII-XVIII სს. სხვა ძეგლებში აღარ გვხვდება) და თეოდორე მთაწმინდელის ხსენება 20 აპრილს (H-40-1892 წ. ამ ხელნაწერში ჩაკრულია სხვა ხელნაწერიდან ამოჭრილი ფურცელი, რომელიც შეიცავს ამ ხსენებას. ამ წმინდანის ვინაობა ჩვენთვის უცნობია).

უცნობია ჩვენთვის დიმიტრი მროველის ვინაობა, რომლის ხსენების დღე განუწესებია ალექსი მესხიშვილს თავის სადღესასწაულოში (A-1093 26 ოქტომბერს) ამ დღეს ამ ხსენების შეტანა, ვფიქრობთ, განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ ამ დღეს საეკლესიო კალენდრებში დადებულია დიმიტრი მოწამის, თესალონიკელის ხსენების დღე. შეიძლება ეს იყოს იგივე დიმიტრი როსტოველი, რომელსაც ანტონი რუსეთში მცხოვრებ ქართველთა დიდ მფარველად მიიჩნევს).

ამ მასალებით ამოიწურება ქართველ წმინდანთა ხსენების დღეები ქართულ წყაროებში უძველესი დროიდან XVIII ს. ჩათვლით.

ძველი საქართველოს წმინდანთა და სიწმინდეთა კალენდარი *¹

წარმოვადგენთ ქართველ წმინდანთა ხსენების კალენდარს V-VIII სს-ის ქართულ ხელნაწერებში დადასტურებული მასალების მიხედვით. თუ წმინდანის ხსენების დღე წარმოდგენილია რამდენიმე ხელნაწერში, ვუჩვენებთ ერთ ან ორ ხელნაწერს, შედარებით ადრინდელს. კალენდარული სია დალაგებულია წმინდანთა ლიტურგიკულ ძეგლებში მოხსენიების ქრონოლოგიური პრინციპით.

წმინდანი, დღესასწაუ.	ხსენების დღე და ხელნაწერები					შენიშვნა
1. შუშანიკისი	17 ოქტომბერს „იერუს. განჩინება“ (VI-IX სს.); sin. 34 (X ს.)	21 აგვისტოს A-97 (XI ს.)	2 ოქტომბერს A-111 (1705-15 წწ.) და სხვ.	1 ნოემბერს Q-662 (XVIII ს.)	28 აგვისტოს A-1093 S-1464 (XVIII ს.)	

* დაიბეჭდა: მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი, ე. ჭილაძის რედაქციით, თბილისი, 2001, გვ. 297-302.

2. ვოველთა წმიდათა, რომელნი ქართლს ეწამნეს	11 ლეკემბერს „იერუს. განჩინება“ ლატალის ხელნაწ. (IX ს.)					
3. მაძაი კათალიკოსი	3 მაისს „იერუს. განჩინება“ (VI-IX სს.); sin-34 (X ს.)					ზედაზენის მონასტრის წინამძ. უნდა იყოს (VII ს.)
4. აბო ტფილელისა	7 იანვარს H-2123 (IX ს.)	8 იანვარს A-1093 S-1464				
5. ნინოსი	14 იანვარს sin. 34 (X ს.)	მესამესა ზატიკსა დღესა შაბათსა, პარიზ. ნაც. ბიბლ. №3 ხელნაწერი (XI-XII სს.)	კორციელსა პარასკევსა sin-5	23 მაისს A-122 A-1093 (XVIII ს.) აღიარებულია საქ. გაქრისტიანების დღედ	13 იანვარს Q-661 (XVI ს.) Q-160 (XVI-XVII სს.) H-342 (1661წ.)	
6. არჩილისი	15 იანვარს sin. 34 (X ს.)	8 იანვარს პარიზ. №3 (XI ს.)	20 მარტს A-111 (1703-15 წწ.) s-1323 (1686წ. (ლუარსაბ მეფესთან ერთად))	21 ივნისი S-1464 (XVIII ს.) ლუარსაბ მეფესთან ერთად		„ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილ არჩილის წამებაშიც 20 მარტია დადებული წამების დღედ
7. პატრიოსნისა ჯუარისა მანგლისისა	20 მაისს sin. 34 (X ს.)					
8ა. მცხეთის ჯუარის აღმართება	„კვირიაკესა მესამესა ზატიკთა“ sin. 34 (X ს.)					„მოქცევაი ქართლისაი-ში: „აღვსებისა ზატიკის ზატიკსა“
8ბ. მცხეთას ჯუარის გამოჩინება	სულთმოფენობის შემდეგ პირველ ოთხშაბათს sin. 1 (X ს.); sin. 14 (X ს.); sin. 64 (X ს.)					
9. სამოელ ეპისკოპოსი	24 თებერვალს sin. 34 (X ს.)					ზოგიერთ მკვლევარს სამოელი ქართლის კათოლიკოსი ჰგონია
10. რაჟდენისი	25 ივნისს პარ. №3 (XI-XII სს.)	3 აგვისტოს A-97 (XI ს.) Jer. 80 (XIV ს.)				კ. კეკელიძის ეტიოდ. V გვ. 248, სქოლიოში მითითებული 26/VII შეცდომა უნდა იყოს

11. აბიბოს ნეკრესელისა	6 ივლისს პარ. №3 (XI-XII სს.)	12 ნოემბერს A-97 (XI ს.)	13 ნოემბერს A-111 (1703-15 წწ.)	29 ნოემბერს S-1464 (XVIII ს.)		
12. ევსტათი მცხეთელისა	20 დეკემბერს პარ. №3 (XI-XII სს.)	29 ივლისს A-97 (XI ს.)				სერგი თავის Месѣцеслов-ში (11,337) უთითებს 6 დეკემბერს, რაც შეცდომა ჩანს
13. წმ. მებკამბესი	16 აგვისტოს პარ. №3 (XI-XII სს.)					ფიქრობენ ქართველი წმინდანი უნდა იყოს
14. წმ. სარმიანესი	21 აგვისტოს პარ. №3 (XI-XII სს.)					შეიძლება ქართველი იყოს
15. წმინდა მართალთა წმ. ქრისტეს საფლავისათა - იოანე, სტეფანე და ისაიასი	4 ნოემბერს პარ. №3 (XI-XII სს.)					შეიძლება ქრისტეს საფლავის მონასტრის ქართველი ბერები იყვენ
16. ექვთიმე მთაწმიდელისა	13 მაისს A-97 (XI ს.) და ყველა ხელნაწერში					
17. ილარიონ ქართველისა	19 ნოემბერს A-193 (XI ს.) და სხვ.	18 ნოემბერს Jer-80 (XIII-XIV სს.)				
18. იოანე ათონელისა	14 ივლისს A-97 (XI ს.) და სხვ.	12 ივლისს S-1464 (1759) გაბრიელ ათონელთან ერთად				
19. პროხორე ქართველისა	12 თებერვალს Jer. 24 (XI ს.)					
20. გრიგოლ ხანცთელისა	5 ოქტომბერს A-97 (XI ს.) და სხვ.					
21. კოსტანტი კახისა	10 ნოემბერს A-97 (XI ს.) S-1464 (XVIII ს.) და სხვ.	12 ნოემბერს A-568 (XII-XIII სს.) S-443 (XVII-XVIII სს.) და სხვ.				
22. იოანე ჭყონდიდელისა	3 იანვარს A-97 (XI ს.)					ერთადერთი ხსენება

23. ცხრათა ყრმათა კოლაელთა	12 თებერვალს A-97 (XI ს.) და სხვ. მრავ.					
24. მუსუკაველთა: სუქიასი და მოყვასთა მისთა	15 აპრილს A-97 (XI ს.) და სხვ. მრავ.					
25. დავით და ტირიჭანისი	18 მაისს A-97 (XI ს.) და სხვ.					
26. გიორგი მთაწმიდელისა	29 ივნისს A-97 (XI ს.) მინაწ. ტექსტის ხელით	30 ივნისს Jer. 80 (XIV ს.) H-342 (1661წ.) და სხვ.	27 ივნისს A-122 (1749წ.) S-1464 (1759წ.)			
27. თამარ დედოფლისა	1 მაისს A-97 (მინაწ. XIII ს.)					
28. შიო მღვიმელისა	„ვეველიერისა ხუთშაბათს“ H-1349,1 (XIII ს.) A-122 (1749 წ.) და სხვ.	9 მაისს Jer. 80 (XIV ს.) A-111 (1705-15 წწ.)	11 მაისს A-122 (1749 წ.) S-1464 (1759 წ.)			
29. ვეაგრე ციხელიდელისა (შიო მღვიმელთან ერთად)	9 მაისს Jer-80 (XIV ს.)					
30. ანტონ მარტყოფელისა	16 აგვისტოს A-85 (XIII ს.) Q-627 (XVIII ს.) (მარტყოფის ხატის დღესასწაულთან ერთად)	17 იანვარს A-85 (XIII ს.) A-111 (1705-15 წწ.)	19 იანვარს A-122 (1749წ.) A-1093 (XVIII ს.) S-1464 (1759წ.)			
31. მარტყოფის ხატისა	16 აგვისტოს A-85 (XIII ს.) Q-627 (XVIII ს.)					
32. დავით და კონსტანტინესი	31 ოქტომბერს პარიზ. 14 (XIII-XIV ს.) Jer. 80 (XIV ს.) A-426 (XII ს.)	2 ოქტომბერს A-111 (1705-15წწ.) და სხვ. XVIII ს. ხელნაწერებში				
33. სალომე ქართველისა	20 ივლისს Jer. 24 (XIII-XIV ს. ხელით მინაწერი)					ერთადერთი ხსენება

34. ლუკა იერუსალიმელისა	27 ივლისის Jer-24 (XIV ს.)					ფურცელი ლუკას სვინაქს. ცხოვრების შემცველი XIV ს. ჩაკინძულია Jer-24-ში (XII ს.) ერთადერთი ხსენება
35. ნიკოლოზ დვალისა	19 ოქტომბერს Jer-80 (XIV ს.)					ასევე, XIV ს. ჩამატებულ ფურცელზე ერთადერთი ხსენება
36. მიქაელ და არსენისი	3 მაისს Jer. 80 (XIV ს.)					ერთადერთი ხსენება
37. იოანე ზედაზნელისა და იბ (12) მოწაფეთა მისთა	7 მაისს Jer. 80 (XIV ს.) A-111 (1705-15წწ.)	28 ივლისს A-122 (17492.) A-1093 (XVIII ს.)				
38. ქრისტეფორესი (გურიიდან)	16 აგვისტოს Jer. 80 (XVI ს.)					ერთადერთი ხსენება
39. იოანე თორნიკესი	14 დეკემბერს Q-661 (XVI ს.)					ერთადერთი ხსენება
40. პეტრე ქართველისა	2 დეკემბერს A-193 (XI, გვიანდ. მინაწერი) Q-661 (XVI ს.) და სხვ.	3 დეკემბერს H-342 (1661წ.) Q-646 (XVII-XVIII სს.) და სხვ.				მისი ხსენება ამოღებულია XVII ს. დასაწყისში, მაგრამ მექანიკურად მაინც შეორღება
41. მიქაელ-გობრონისი	17 ნოემბერს A-111 (1705-15წწ.) A-425 (1718წ.) და სხვ.	18 ნოემბერს S-2669 (1756წ.)				
42. სერაპიონ ზარზმელისა	29 ოქტომბერს A-84 (XV ს.)					ერთადერთი ხსენება, მინაწერი ამაზე ტექსტის ხელით
43. ისე წილკნელისა	18 აგვისტოს S-3269 (1720-იანი წლ.) ლენინგ. საჯ. ბიბლ. 222 (XVII ს.) H-2077 (1736წ.) და სხვ.	2 დეკემბერს Q-1053 (1760წ.) A-122 (1759წ.) S-1464 (1759წ.) და სხვ.				

44. იოსებ ალავერდელისა	15 სექტემბერს S-3269 (1720-იანი წ.) ლუნიგ. 222 (XVIIIს.) და სხვ.					
45. დავით ურბნელისა	25 იანვარს A-111 (1705-15წწ.) და სხვ.	26 იანვარს A-122 (1749წ.) S-1464 (1759წ.)				
46. ნეოფიტე ურბნელისა	28 ნოემბერს A-122 (1749წ.)	28 ოქტომბერს S-1464 (1759წ.)				
47. შალვა თორის თავადისა (ახალციხელისა)	29 სექტემბერს A-122 (1749წ.)					ერთადერთი ხსენება
48. ათია ბევრთა (შალვა ახალციხელთან ერთად)	29 სექტემბერს A-122 (1749წ.)					ერთადერთი ხსენება
49. საპაკ (ან ისააკ) და იოსებისი	16 სექტემბერს A-111 (1705-15წწ.) A-425 (1713წ.) და სხვ. მრავალი					
50. ქეთევან დედოფლისა	13 სექტემბერს A-130 (1713წ.) და სხვ. მრავალი					ანტონ I-ის მოწმობით მისი დღესასწაული თავდაპირველად 1 მარტს უნდა ყოფილიყო (ეტიუდ. V, გვ. 783)
51. ლუარსაბ მეფისა	20 მარტს A-130 (1713წ.) და სხვ. მრავალი	21 ივნისს S-1464 (1759წ.)				
52. ბიძინა, შალვა და ელიზბარი	18 სექტემბერს S-3269 (1720-იანი წ.) და სხვ. მრავალი	24 ივლისს A-380 (1714-16წწ.) A-515 (1795წ.) და სხვ.				A-122-ში 19 სექტემბერი უნებლიე შეცდომა უნდა იყოს
53. შიო გარეჯელისა	1 ივნისს A-1093 (XVIIIს.)					ერთადერთი ხსენება

54. დიმიტრი მროველისა	26 ოქტომბერს H-1093 (XVIII ს.)					ერთადერთი ხსენება. ჩანს, შეცდომაა, უნდა იყოს დიმიტრი როსტოველი
55. თელორე მთაწმიდელისა	20 აპრილს H-40 (1892წ.)					ერთადერთი ხსენება. ეს წმინდანი უცნობია
56. გაბრიელ ათონელისა	12 ივლისს S-1464 (1759წ.)					ხსენება დადებულია იოანე ათონელთან ერთად
57. დავით გარეჯელისა	ამაღლებისა შხგეფსსა ხუთშაბათს ც. არქ. №459 (1739წ.)	აღვსებითგან შეშვიდე ხუთშაბათს Q-627 (XVIII ს.)				
58. დოდო გარეჯელისა	აღვსებითგან შეშვიდესა კვირიაკისა ოთხშაბათსა Q-627(XVIII ს.)					
59. გარეჯელთა მოწამეთა, რომელნი მოისრნეს დღესა აღვსებისასა	ბრწყინვალება კვირიაკისა შეძღვრულად ოთხშაბათისა, ვიდრე პარასკევამდე S-1464, 369					

ხელნაწერთა ფონდების პირობითი ნიშნების განლაგება

A — ყოფ. „საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი“ — ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი.

H — ყოფ. „საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი“ — ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი.

S — ყოფ. „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი“ — ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი.

Q — საქართველოს სახ. მუზეუმის ხელნაწერთა ყოფილი ფონდი“ — ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერთა ახალი ფონდი.

Jer. — იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი (ხელნაწ. ინსტიტუტში დაცულია ფოტოპირები).

Ath. — ათონის მთის მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი (ფოტოპირები, აღწერილობა).

Sin. — სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი (ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ფოტოპირები, აღწერილობა).

პარ. — პარიზის ნაც. ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი (ფოტოპირები).

ქუთ. — ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

ლენინგ. — სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი.

ცენტ. არქ. — საქ. ცენტრალური არქივის ქართულ ხელნაწერთა ფონდი.

ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობა *

(ნარკვევი)

„მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ეკსტათი მცხეთელისა“ ქრონოლოგიურად ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ჩვენამდე მოღწეული მეორე უძველესი თხზულებაა „შუშანიკის წამების“ შემდეგ.

თხზულება, რომლის ავტორიც უცნობია, სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია VI საუკუნის II ნახევარში შექმნილ ძეგლად, უძველესი ხელნაწერი კი, რომლითაც ამ თხზულებამ მოაღწია, XI ს-ით თარიღდება (1).

თხზულება, რომელშიც მოთხრობილია სპარსელი მახდენის – გვირობანდაკის განძაკიდან მცხეთაში ჩამოსვლა და იქ ქრისტიანული სარწმუნოების მიღება, რაც საბაბი გახდა მისი სიკვდილით დასჯისა სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელ ხელისუფალთა მიერ (2), ერთ-ერთი ძირითადი წყაროა VI საუკუნის შუა წლების ქართლის სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის საკითხების შესასწავლად, რომ არაფერი ვთქვათ მის უდიდეს მნიშვნელობაზე ძველი ქართული მწერლობის მრავალფეროვან პრობლემებში გარკვევისათვის.

რადგან ეკსტათი მცხეთელის „წამება“ ჰაგიოგრაფიის მარტვილოლოგიური ხასიათის ძეგლია, რომელსაც თავისი სპეციფიკური ნიშან-თვისებები აქვს ჰაგიოგრაფიული მწერლობის უფრო გვიან წარმოშობილ „ცხოვრებათა“ ჟანრის ძეგლებთან შედარებით, თხზულების განხილვა უნდა დავიწყოთ მარტვილოლოგიური ჰაგიოგრაფიის ზოგადი მიმოხილვით და შემდეგ გავაგრძელოთ საუბარი თხზულების ისტორიული და ლიტერატურული საკითხების მიმოხილვით.

ჰაგიოგრაფიის მარტვილოლოგიური ჟანრის შესახებ. ქრისტიანული ერების მწერლობის ისტორიაში ჰაგიოგრაფიული დარგის ლიტერატურას ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს.

ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის პირველი თხზულებები ბიზანტიურ-რომაულ ქრისტიანულ გარემოში შეიქმნა და თანდათანობით გავრცელდა დანარჩენ ქრისტიანულ სამყაროში, მათ შორის საქართველოშიც.

ქართულ სინამდვილეში ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის პირველი თხზულების - „შუშანიკის წამების“ შექმნას (V საუკუნის 70-იანი წლები) წინ ამ დარგის თხზულებათა თარგმნა უსწრებდა, რაც დოკუმენტურად დადასტურებულია თვით „შუშანიკის წამებაში“: „აღდგა წმიდაი და ნეტარი შუშანიკ და თანა წარიტანა ევანგელს თესი... და წმიდანი იგი წიგნნი მოწამეთანი“ (2,16)

თხზულების დამოწმებული ადგილიდან ჩანს და ლიტერატურათმცოდნეობაშიც სარწმუნოდაა მიჩნეული, რომ ჰაგიოგრაფიული მწერლობა მარტვილოლოგიით, ანუ „წამებათა“ ჟანრით დაიწყო. საერთოდ, ჰაგიოგრაფიული მწერლობისა და, კერძოდ,

* დაბეჭდა: საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, V, თბილისი, 2007 წ., გვ. 43-77.

მარტვილოლოგიური ჟანრის წარმოშობას ძირითადი თეორიული საფუძველი ახალი აღთქმის ლიტერატურამ, კერძოდ, სახარებამ დაუდო.

იესო ქრისტესა და მისი მოწაფეების ცხოვრებამ და მოწამებრივმა აღსასრულმა ქრისტიანებში წარმოშვა მისწრაფება მიებაძით ქრისტესა და მისი სარწმუნოებისათვის, ტანჯვა-წამებით, სიკვდილით „ემოწმათ“ თავიანთი ერთგულება და სიცოცხლის ფასად დაედასტურებინათ იგი. აქედან წარმოდგა სიტყვები: „მოწამე“, „წამება“, რაც თანამედროვე შინაარსით „მოწმეს“, „დამოწმებას“ ნიშნავს, ხოლო რადგან ეს „მოწმობა“ ძირითადად ტანჯვა-წამებაში სიკვდილით მთავრდებოდა, ამ სიტყვამაც შემდგომში დღევანდელი გაგებით „ტანჯვა-წამების“ შინაარსი შეიძინა. მისი ბერძნული შესატყვისია „მარტურიონ“ (3). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მარტვილოლოგიური ჟანრის ყველა ქართულ ორიგინალურ თხზულებას „წამებად“ ეწოდება, ხოლო ევსტათი მცხეთელის შესახებ შექმნილ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს ბერძნული სახელი - „მარტკლობად“.

მაშასადამე, ქრისტიანობის წარმოშობის პირველი წლებიდანვე ქრისტეს მოწამებრივი ღვაწლი ყველა ქრისტიანის მისაბამ მაგალითად იქცა, ხოლო მოწამეობა ქრისტიანული რწმენის აღიარების ჭეშმარიტ გამოხატულებად.

ბერძნულ-რომაული წარმართული იმპერია, რომლის წიაღშიც წარმოიშვა ქრისტიანული რელიგია, საკმაოდ ნოყიერ ნიადაგს უქმნიდა ახალი რელიგიის მიმდევართ, სისრულეში მოყვანათ თავიანთი მოწამებრივი მისწრაფებანი. ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის წარმოშობის მაგალითი არ გამოდგება ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის, კერძოდ, მისი მარტვილოლოგიური ჟანრის წარმოშობის ასახსნელად.

ქართული მარტვილოლოგია არ წარმოშობილა წარმართულ გარემოცვაში. მირიან მეფის ეპოქაში, როდესაც ქრისტიანობის ჩასახვა იწყება ქართულ წარმართულ ქვეყანაში, არც მოწამებრივი ფაქტებია ნახსენები და არც ქრისტიანთა დევნის შემთხვევებია დადასტურებული. პირიქით, ლოიალური დამოკიდებულება ახალი სარწმუნოების მიმართ ჩანს წმ. ნინოს მიერ ნანა დედოფლის ქრისტიანობაზე მოქცევის გადმოცემაში (2,130).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მარტვილოლოგიური თხზულებები ქართული საზოგადოებისათვის თავდაპირველად მხოლოდ ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიული, უფრო ზუსტად, მარტვილოლოგიური ნიმუშებით უნდა ყოფილიყო ცნობილი.

საქართველოში მარტვილოლოგიური ორიგინალური თხზულებების შექმნას სულ სხვა საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე ბიზანტიაში, სადაც ქრისტიანობის ჩასახვიდან წარმართულ რელიგიასთან ბრძოლაში მის საბოლოო გამარჯვებამდე სამ საუკუნეზე მეტი გავიდა და სადაც ქრისტიანულ მწერლობას პირველი საუკუნეებიდანვე ჰქონდა თავისი ქრისტიანული ლიტერატურული ტრადიცია ევანგელური ძეგლების სახით.

უეჭველია, საქართველოში ქრისტიანულ რელიგიას საბოლოო დამკვიდრებამდე წარმართული სარწმუნოების მიერ შექმნილი მრავალი დაბრკოლების დაძლევა მოუხდებოდა, მაგრამ ეს ფაქტი ვერ განაპირობებდა ქართული ჰაგიოგრაფიული

მწერლობის წარმოშობას, ქრისტიანთა წამების რეალურ ფაქტებს კიდევ რომ ჰქონოდა ადგილი. საქმე ისაა, კიდევ რომ არსებულიყო წყარო, ორიგინალური ჰაგიოგრაფია ვერ შეიქმნებოდა ამ დროს საქართველოში ქრისტიანული მწერლობის ტრადიციების უქონლობის მიზეზით: საქართველოში ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ ბიზანტიური ქრისტიანული ლიტერატურა და საეკლესიო ორგანიზაცია ერთ-ერთი წყარო იყო ნაციონალური საეკლესიო ორგანიზაციისა და საეკლესიო ლიტერატურის ჩამოყალიბებისა და განვითარებისათვის (4,5).

ფაქტია, ჩვენამდე მოღწეული პირველი ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულებები მარტვილოლოგიური შინაარსისაა. ეს მოულოდნელი არაა, რადგან ყველა ქრისტიანულმა ერმა ჰაგიოგრაფიული მწერლობა ამ ჟანრით დაიწყო.

პირველი ქართული მარტვილოლოგიური ჰაგიოგრაფიული თხზულებების შექმნის საფუძველი მაზდეან, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემელ სპარსელ დამპყრობელთა მიერ შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია იყო, რომელსაც უპირისპირდებოდა ქართული ეკლესიის რელიგიური და ეროვნული ინტერესები.

ქართულ ეკლესიას თავის პირველ მოწამედ გაქრისტიანებული სპარსი რაჟდენი მიაჩნია, რომელიც „პირველმოწამედ“ არის დასახელებული.

ცნობა რაჟდენის წამების შესახებ V საუკუნის I ნახევარში დაცულია „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილ ვახტანგ გორგასლის ისტორიაში, ხოლო ჰაგიოგრაფიული თხზულება „წამება და ღუაწლი დიდისა მოწამისა რაჟდენისი“ დაწერა XVIII საუკუნის გამოჩენილმა საეკლესიო მწერალმა და კათოლიკოსმა ბესარიონ ორბელიშვილმა ზემოთ დასახელებულ ვახტანგ გორგასლის ისტორიაზე დაყრდნობით. მისი სიტყვებით: „ჩუენთა ამათ და ქართველთა შორის გამობრწყინებულთა მოწამეთა დასაბამ იქმნა სანატრელი ესე“. ანდა „პირველ ამის ნეტარისა არა ვისი სმენილ არს მარტკლობად ქუეყანასა ამას საქართველოსასა“ (5,16).

მიუხედავად ამისა, პირველი ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულება არის V საუკუნის II ნახევარში შექმნილი „წამება წმიდისა შუშანიკისი დედოფლისაჲ“, ხოლო მეორე – VI ს. II ნახევარში უცნობი ავტორის მიერ დაწერილი: „მარტკლობად და მოთმინებაჲ წმიდისა ეკსტათი მცხეთელისაჲ“.

თხზულების მოკლე შინაარსი. სპარსეთში ხუასრო ანუშირვანის მეფობის (531-579წწ.) მეათე (ე.ი. 541) წელს სპარსეთის არშაკეთის პროვინციის ქალაქ განძაკიდან ქართლში ჩამოსულა და მცხეთაში დასახლებულა 30 წლის სპარსელი, სახელით გვირობანდაკი. იგი ყოფილა მოგვის შვილი და მშობლები მასაც მოგვობას ასწავლიდნენ. ყმაწვილ კაცს თავიდანვე გული აუყრია მამაპაპეულ სარწმუნოებაზე, ეჭვი შეჰპარვია მაზდეანობის ჭეშმარიტებაში და ქრისტიანული სარწმუნოებით დაინტერესებულა.

„უფროს არს ყოველსა რჩულსა ქრისტიანობად, ვიდრე უღმრთობად“ - ამბობს იგი.

როგორც ჩანს, გვირობანდაკზე გავლენა მოუხდენიათ განძაკში მრავლად მაცხოვრებელ ქრისტიანებს, ხოლო საბოლოო არჩევანი მას გაუკეთებია სამოელ დიაკონთან ქრისტიანული სარწმუნოების საკითხებზე მსჯელობის შედეგად, რომელმაც

მას დაწვრილებით მოუთხრო ამ რელიგიის ისტორია ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების მიხედვით.

მცხეთაში ჩამოსვლისთანავე, სადაც იმ დროს ბევრი მისი თანამემამულე ცხოვრობდა, მას შეუსწავლია „მეკამლეობა“, ე.ი. მეწადეობა, დაახლოებია ქრისტიანებს, უფრო მეტად „შეიფუარა მან რჩული ქრისტიანობისა და პრწმენა ქრისტე“ და მოინათლა კიდევ მცხეთაში ქართლის კათალიკოსის სამოელის მიერ, რომელსაც მისთვის ევსტათი დაურქმევია. მალე მან შეირთო ქრისტიანი მეუღლე და შვილებიც შეეძინა.

როდესაც მაზდეან თანამემამულეებს ევსტათი თავიანთ მთავარ დღესასწაულზე - „ტოზიკობაზე“ მიუწვევიათ, მას უთქვამს: „თქუენი ტოზიკი ბნელ არს და თქუენ, მეტოზიკენიცა, ბნელ ხართ, ხოლო მე ქრისტეს ბეჭედი მიმიღებთ და ქრისტესა ტოზიკსა ვტოზიკობ“. ეს პასუხი მაზდეან სპარსელებს შეურაცხყოფად მიუღიათ და ევსტათი ციხისთავ უსტამთან დაუბეზლებიათ. უსტამმა ევსტათი სხვა შვიდ გაქრისტიანებულ სპარსელთან ერთად თბილისს გააგზავნა მარზაპან არვანდ გუშნასთან. ექვსი თვე დიღეშში ყოფნის შემდეგ ევსტათი ქართლის დიდებულების თხოვნით სხვებთან ერთად გაუთავისუფლებიათ.

სამი წლის შემდეგ ქართლში ახალი მარზაპანი – ვეჟან ბუზშირი ჩამოვიდა, რომელთანაც ევსტათი ისევ დაასმინეს და, როდესაც მარზაპანს ყოველგვარი იმედი გადაეწურა ევსტათის მაზდეანურ სარწმუნოებაზე დაბრუნებისა, მას თავის მოკვეთა მიუსაჯა. ევსტათიმ მხოლოდ ეს სურვილი დაიბარა ანდერძად: დაემარხათ მცხეთას „სადაცა ნათელმიღებთ“ (2,45). ეს ანდერძი აუსრულეს „ქრისტიანეთა“ და ევსტათის წმინდა გვამი მცხეთის ეკლესიაში დაკრძალეს დიდი პატივით.

თხზულებაში აღწერილი ისტორიულ-პოლიტიკური ვითარება. ევსტათი მცხეთელის „მარტვილობა“ რომ უძველესი ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ძეგლია „შუმანიკის წამების“ შემდეგ, ცხადია, ეს მას უდიდეს ლიტერატურულ ღირებულებას ანიჭებს, მაგრამ თუ იმასაც დაუვმატებთ, რომ ეს თხზულება ჭეშმარიტად სანდო წყაროა VI საუკუნის საქართველოს ისტორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხების გასარკვევად, ნათელი იქნება მისი ღირსება.

ევსტათი მცხეთელის მარტვილობიდან ნათლად ჩანს, რომ VI საუკუნის შუა წლებსა და მის მეორე ნახევარში, რომელსაც თხზულება მოიცავს, აღმოსავლეთ საქართველო სპარსელებს აქვთ დაპყრობილი და აქ უმეფობის ხანა სუფევს. ქართველთა მეფობა გაუქმებულია და პოლიტიკურ მმართველობას მთლიანად სპარსეთის მეფის საგანგებო მოხელე - მარზაპანი ახორციელებს. ეს ფაქტი სხვა წყაროებიდანაც ჩანს და ადასტურებს თხზულების, როგორც ისტორიული წყაროს, სანდოობას.

მოკლედ შევეხოთ ამ საკითხს: ირანისა და რომის იმპერიების ინტერესების შეჯახებამ ამიერკავკასიაზე უფლებების მოპოვებისათვის ბრძოლაში საქართველოს როგორც აღმოსავლეთ, ასევე დასავლეთ სამეფოებს – ქართლსა და ეგრისს მძიმე დღეები დაუყენა. ეს სწორედ ის ქვეყნები იყო, სადაც ადგილობრივი ხელისუფლება კიდევ ინარჩუნებდა სამეფო უფლებებს.

თუ რომაელები ჯერ კიდევ ურიგდებოდნენ ეგრისის ვასალურ მდგომარეობას, ირანელები გააფთრებით იბრძოდნენ კავკასიიდან რომაელთა საბოლოო გაძევებისა და კავკასიის სრული ანექსიისათვის, იქ ადგილობრივი ხელისუფლების გაუქმებისა და კავკასიაში შემავალი ქვეყნების, მათ შორის ქართლის, სპარსეთის რიგით პროვინციად გადაქცევისათვის.

428 წელს ირანელებმა მეფობა მოსპვეს სომხეთში, ხოლო 510 წელს ალბანეთში. ჯერი ქართლის სამეფოზე მიდგა. ამ მიზნის განხორციელება ირანელებს ქართლში თავიანთი სარწმუნოებრივი პოლიტიკის გატარებით დაუწყიათ.

სპარსეთის მეფეს კავად I-ს (488-531წწ.) გადაუწვევტია იბერების ძალით მოქცევა მაზდეანობაზე და როგორც ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი წერს, მას გურგენ ქართლის მეფისათვის შეუთვლია, რომ „სხვა რამეშიც ისე მოქცეულიყო, როგორც სპარსელებში იყო მიღებული, და მიცვალებულებიც მიწაში კი არ დაემარხათ, არამედ ყველა მიცვალებული ფრინველებისა და ძაღლებისთვის გადაეგდოთ” (6,44). ასეთი ულტიმატუმის შემდეგ ქართლის მეფეს აჯანყება განუზრახავს და ბიზანტიის იმპერატორ იუსტინესთან (518-527წწ.) საიდუმლო მოლაპარაკება დაუწყია. მართალია, კესარს დიდი იმედი მიუცია გურგენისათვის, რომ რომაელები არასოდეს სპარსელების ხელში არ ჩააგდებდნენ იბერებს, მაგრამ გადამწვევტ მომენტში, როცა ირანელების დიდი ლაშქარი შემოესია ქართლს, ბიზანტიელთა დამხმარე რაზმი იმდენად მცირე აღმოჩნდა, რომ გურგენმა ბრძოლა ვეღარ გაუბელა ირანელებს და იძულებული გახდა მთელი ოჯახითა და აჯანყებაში მონაწილე სხვა დიდებულებითურთ ეგრისს შეფარებოდა. ეს მოხდა 523 წელს. პროკოპი კესარიელისავე მოწმობით, ამის შემდეგ ირანელები ქართველებს ნებას აღარ აძლევდნენ საკუთარი მეფე ჰყოლოდათ (7, 247).

ამრიგად, VI საუკუნის I მეოთხედის ბოლოს ქართლში ქართველთა მეფობა მოისპო და ირანელთა უშუალო მმართველობა დამყარდა.

532 წელს ირანსა და ბიზანტიას შორის დადებულმა ე.წ. უვადო ზავმა განამტკიცა ირანელთა მდგომარეობა ქართლში, რადგან ბიზანტიელები, რომლებმაც ამ ზავით ფეხი ამოუკვეთეს ირანს ეგრისის სამეფოში, ირანელებს დაეთანხმნენ, რომ პრეტენზიები აღარ ექნებოდათ ქართლზე (7, 247).

აღმოსავლეთ საქართველოში შექმნილი სიტუაცია მოკლედ ასეა წარმოდგენილი ქართულ საისტორიო წყაროში - „მოქცევაჲ ქართლისაჲ”: „... და ვითარცა მეფობაჲ დაესრულა ქართლსა შინა, სპარსნი განძლიერდეს და პერეთი და სომხითი დაიპყრნეს, ხოლო ქართლი უმეტესად დაიპყრეს. და კავკასიანთა შევიდეს და კარნი ოვსეთისანი აიგნეს და ერთი დიდი კარი ოვსეთვე და ორნი დვალეთს და ერთი პარჭუნს ღურძუკეთისასა, და იგი მთიულნი გომარდად დაადგნეს. და სხუად ვინმე კაცი დაიდგინეს მთავრად წანარეთისა ჳევსა და მორჩილებად დასდევს მისი... და სპარსთა ხაზარეთისა კარნი შექმნეს და ხაზარნი მეოტ ყვნეს ... და კათალიკონი იყო სამუელ მეათორმეტე და ნელად-რე შეკრბა ქართლი“ (2, 94-95).

სპარსელებმა საქართველოს ჩრდილოეთის ზემოაღწერილი საზღვრების გამაგრებით ქართველებს ჩრდილოეთ კავკასიის მომთაბარე ტომების დახმარების იმედი მოუსპეს და თავიანთი ახალი სამფლობელოებიც დაიცვეს ამ მხრიდან მოსალოდნელი შემოსევებისაგან.

კავად I-ის მეფობაში მოხდა ირანის სახელმწიფოს სამხედრო ადმინისტრაციული რეორგანიზაცია: ირანი ოთხ მხარედ, ანუ „კუსტაკად“ დაიყო. „კუსტაკი“, თავის მხრივ, უფრო მცირე ადმინისტრაციულ ერთეულებს, ანუ „შაპრებს“ აერთიანებდა. ქართლი, სომხეთი, ალბანეთი და ატროპატაკანი (აღარბადაგანი) „შაპრების“ სახით ჩრდილოეთის, ანუ კავკასიის კუსტაკის შემადგენლობაში გააერთიანეს, რომლის ცენტრი იყო განძაკი. „შაპრებს“ მარზაპანები მართავდნენ, რომლებიც კუსტაკის უფროსს - „სპასპეტს“ ემორჩილებოდნენ (7, 248).

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მიხედვით „მარზაპანი“, რომელიც წარმოადგენდა ქართლში ირანის ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ ხელისუფლებას, განუსაზღვრელი უფლებებით სარგებლობდა. მცხეთის ციხისთავის, უსტამის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ყოვლისა კაცისა ქართლისა მას ჳელ-ეწიფების სიკუდილი და ცხორებაჲ“ (2, 32). პირველ რიგში, ეს ეხება სასამართლო უფლებებს: როდესაც მცხეთის ციხისთავთან წარადგინეს სპარსელი მახდენების მიერ დასმენილი ევსტათი, უსტამ ციხისთავს, რომელმაც ტკბილი სიტყვით ვერ დაიყოლია ევსტათი, მამაპაპისეულ სარწმუნოებას დაბრუნებოდა, უთქვამს: „ამის კაცისა პატიჟი მე არარაჲ ჳელ-მეწიფების, არცა აღბჲაჲ ძელსა, არცა პერობილებაჲ, არამედ წარუძღუანო ეგე ტფილისს ქალაქსა არვანდ გუშნასპს, ქართლისა მარზაპანსა და, რაჲ-იგი შეჳკვანდეს, მან უყოს“ (2, 32).

ერთი სიტყვით, ყოველგვარი დანაშაულისათვის სასჯელის დადების უფლება მხოლოდ მარზაპანს ჰქონდა. ხოლო მცხეთაში სპარსელების მიერ დანიშნულ ციხისთავს იმის ნებაც კი არ ჰქონდა, დანაშაულში ეჭვმიტანილი პირი თუნდაც დიღვეში ჩაესვა, რაც კარგად ჩანს უსტამ ციხისთავის ზემომოყვანილი სიტყვებიდან.

მარზაპანი, როგორც თხზულებიდან ჩანს, თბილისში მკვიდრობს, რომელიც ამ დროს უკვე ქართლის სამეფოს დედაქალაქია. ამის აღნიშვნა ამჯერად იმიტომ დაგვჭირდა, რომ „აბიბოს ნეკრესელის წამების“ მიხედვით, რომელიც ამავე ეპოქას აღწერს, ქართლის მარზაპანის რეზიდენცია (თუკი იგი მეორე რეზიდენცია არ არის) არის „ზენა სოფელი... რომელსა ჰქვიან რევი“ (2, 244).

აღსანიშნავია ქართლის მარზაპანის, არვანდ გუშნასპის მამებლური დამოკიდებულება ქართლის დიდებულებთან, რაც ალბათ ირანელთა პოლიტიკას წარმოადგენდა დაპყრობილ ქვეყანაში მშვიდობის შესანარჩუნებლად. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში აღწერილია ეპიზოდი, როდესაც ქართლის დიდებულებმა მარზაპანს სპარსეთში გამგზავრების წინ სთხოვეს ევსტათისა და მასთან ერთად დაპატიმრებული გაქრისტიანებული სპარსელების განთავისუფლება: „ვევედრებით შენსა მაგას უფლებასა, სათხოველსა ერთსა გთხოვთ“. თითქოს მოულოდნელია მარზაპანის პასუხი: „თქუთ, რაჲცა გნებაეს, რაჲმცა იყო, რომელი თქუენ არა მოგმადლე?“ (2, 34).

და როდესაც მან გაიგო სათხოვარი, ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე შეუსრულა იგი, მიუხედავად იმისა, რომ მაზღეანობის მოღალატე სპარსელების სიკვდილით დასჯა გადაწყვეტილი იყო: „იგი კაცნი მოსაკლავად შეკვებანდეს, ხოლო თქუენითა ოხითა განუტევენე ეგენი“ (2, 34). აქედან ჩანს ირანელთა პოლიტიკური პოზიცია: ქვეყნის მართვა-გამგეობის საქმეში ფართოდ მოიზიდონ ადგილობრივი დიდებულები და მათი სახით საიმედო საყრდენი ჰყავდეთ დაპყრობილ ქართლში.

სპარსეთს მიმავალი ქართლის მარზაპანის გასაცვილებლად შეკრიბა ქართლის წარჩინებულთა მთელი დასი: „ქართლის კათალიკოზი“, „ქართლის მამასახლისი“, „ქართლის პიტიახში“ და „სხვანი სეფეწულნი“.

თხზულებიდან კარგად ჩანს, რომ სპარსელები თავიანთ ხელისუფალთა გარდა (მარზაპანი, ციხის-თავი) ადგილობრივი დიდებულებიდან ნიშნავდა მოხელეებს, როგორცაა მამასახლისი, პიტიახში. ისინი ალბათ ქართლის შინაურ საქმეებს განაგებდნენ სპარსელთა კონტროლის ქვეშ.

თხზულებიდან კარგად ჩანს, რომ ამ პერიოდში მცხეთაში საკმაო რაოდენობით ცხოვრობდნენ მაზღეანი სპარსელები, რომელთა აქ ჩამოსახლებას თავისი ისტორია აქვს. ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის ბავშვობაში, V საუკუნის შუა წლებში, როგორც ეს მოთხრობილია მის ისტორიაში, ვახტანგის დედა საგლუხტ დედოფალი ევედრებოდა თავის მამას ბარზაბოდ პიტიახშს (მაზღეან სპარსს) ქრისტიანები ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე იძულებით არ გადაეყვანა, რაზედაც მას უპასუხია: „იძულებით არცა ვის ქართველსა სხუას დავაგდებინებ სჯულსა ქრისტესსა, არამედ მივგზავნენე ცეცხლისმსახურენი ქალაქსა თქუენსა და ივენენ მუნ ეპისკოპოსნი მათ ზედა სჯულისა ჩუენისანი და ვინცა ქართველნი ნებსით თვისით აღირჩევდეს სჯულსა ჩუენსა, ნუ აყენებთ... მაშინ ბარზაბოდ წარმოგზავნა ცეცხლისმსახურენი მცხეთას და მათ ზედა ეპისკოპოზად ბინქარან და დასხდეს მოგუთას... და შეერია ქართლს წურილსა ერსა ცეცხლისმსახურება. ამისთვის მწუხარე იყო საგლუხტ დედოფალი, არამედ მძლავრებისაგან სპარსთასა ვერას იკადრებდა“ (8, 144-145).

ამრიგად, ჯერ კიდევ V საუკუნის შუა წლებიდან მცხეთაში ჩამოსახლებულა სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელთა მოზრდილი ნაწილი, რომელიც იმ უბანში დასახლდა, რომელსაც მოგუთა ეწოდებოდა. მათ, როგორც ჩანს, შემატებით ქართველი ქრისტიანების დაბალი საზოგადოებრივი ფენის წარმომადგელების არცთუ მცირე ნაწილი. ამრიგად, მცხეთაში მოგვთა სიმრავლე ჯერ კიდევ V საუკუნის II ნახევარში იგრძნობოდა. გარდა ამისა, მათ თანდათანობით ემატებოდათ სპარსეთის სხვადასხვა პროვინციებიდან გადმოხვეწილ სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელთა გარკვეული ნაწილი, როგორც ეს „ევსტათის მარტვილობიდანაც“ ჩანს. ცხადია, ევსტათის მარტვილობაში ნახსენები სპარსული დღესასწაულის მონაწილე ცეცხლთაყვანისმცემელთა დიდი რაოდენობა ალბათ მოიცავდა, როგორც V საუკუნიდან მცხეთაში დამკვიდრებულ მაზღეანთა შთამომავლებს, ასევე აქვე ახლად ჩამოსულ სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემლებსაც.

ძეგლში ასახული რელიგიური ვითარება. თავდაპირველად გასარკვევია „ევსტათის მარტვილობის“ მიხედვით როგორია მახდენი სპარსეთის მმართველი წრეების დამოკიდებულება ერთი მხრივ ადგილობრივ, ქართველ ქრისტიანებთან, მეორე მხრივ კი მახდენური სარწმუნოებიდან ქრისტიანობაზე გადმოსულ სპარსელებთან.

ბიზანტიურ-რომაული ჰაგიოგრაფიის მარტვილოლოგიურ თხზულებებზე მსჯელობისას ქრისტიან მორწმუნეთა სიკვდილით დასჯის მიზეზად რომაულ-ბერძნულ წარმართულ იმპერიაში ქრისტიანთა დევნის ფაქტებს ასახელებენ. საქართველოში მსგავსი მიზეზი გამორიცხულია ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ქრისტიანულ გარემოში წარმოშობის გამო. მაგრამ იდეებოდნენ თუ არა ქართველი ქრისტიანები დამპყრობელი მახდენი სპარსელების მიერ წმინდა სარწმუნოებრივ ნიადაგზე? როგორც ჩანს, ამ საკითხზე ერთგვაროვანი პასუხის გაცემა არ მოხერხდება, რადგან ისტორიის გარკვეულ პერიოდში ვითარება მეტ-ნაკლებად განსხვავებული იყო. მაგ: V საუკუნის შუა წლებში, ვახტანგ გორგასლის დედის - საგლუხტ დედოფლის ხეცწნა-მუდარის შემდეგ მისმა მამამ – ბარზაბოდ პიტიანშმა ხელი აიღო განზრახვაზე, ძალით მოექცია ქართველები მახდენობაზე, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ. ასევე კავად I სპარსეთის მეფეც შეეცადა Vს. I მეოთხედში შემოეტანა მახდენური წესები საქართველოში და ძალით დაენერგა იგი (6, 49). მაგრამ „ევსტათის მარტვილობაში“ აღწერილ პერიოდში ქართველ ქრისტიანთა დევნის ან შევიწროების არცერთი შემთხვევა არ არის მოხსენიებული. ქართლში მცხოვრები ყველა ქრისტიანი, თუკი ქრისტიანობა მათი მამა-პაპეული სჯული იყო, სარწმუნოებრივი ხელშეუხებლობით სარგებლობდა, როგორც ეს „ევსტათის მარტვილობის“ ერთი ეპიზოდის ჩანს: როდესაც ევსტათი მეორედ დააბუნღეს, მასთან ერთად დააპატიმრეს სტეფანე და ორივე მარზაპან ვეჟან ბუზშირის წინაშე წარადგინეს, როგორც საკუთარი სჯულის მოღალატენი და მოახსენეს: „ესე არიან ახალ ქრისტიანენი იგი მცხეთელნი. ხოლო ვეჟან ბუზშირ კრქუა ევსტათის და სტეფანეს: „ვინანი ხართ, ანუ რომელი რჩული გიპყრიეს?“ და აღდგეს ასურნი მთავარნი კაცნი სტეფანესთვის და კრქუეს: „ესე კაცი ჩუენ ვიცით, ჩუენი მდაბური არს, მამა და დედა და ძმანი და დანი მაგისნი ქრისტიანე არიან და ეგეცა ქრისტიანე არს. ხოლო სტეფანე მათითა მით სიტყვთა განუტევეს“ (2, 35).

აქედან კარგად ჩანს, რომ მშობელთა ქრისტიანობა მტკიცე საბუთი აღმოჩნდა, რომ მას ბრალდება მოხსნოდა. ამრიგად, ქრისტიანული სარწმუნოება, თუკი ის მშობელთა და წინაპართა რჯულია, არავითარი რეპრესიების მიზეზი არ არის.

ქართველ ქრისტიან მორწმუნეთა სარწმუნოებრივ დევნაზე ლაპარაკი ზედმეტია, მითუმეტეს, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაშივეა“ ნათქვამი, რომ ამ დროს თვით სპარსეთში ქრისტიანობას სრული თავისუფლება ჰქონდა მიცემული. „რამეთუ განძაკს ქალქსა ქრისტიანენი უფროის არიან და ეპისკოპოსნი და მღვდელნი“ (2, 31). ერთ-ერთი ასურული წყარო („გრიგოლ მოწამის მარტვილობა“) ადასტურებს ამ ფაქტს ; „ქრისტიანენი (სპარსეთში) ბედნიერნი იყვნენ: ყველგან ჰქონდათ ეკლესიები და მეფის ბრძანების წყალობით არავის შეეძლო, მათთვის რაიმე ენება მიეყენებინა. ასეთი

მდგომარეობა იყო პეროზის მეფობიდან (458-484წწ.) მოყოლებული ხოსროს მეფობის (531-579წწ.) მეათე წლამდე. ამ წელს მოგვება /სპარსეთში/ ქრისტიანთა დევნა ატეხეს“ (19, 67).

როგორც ჩანს, ქრისტიანობის მიმართ სპარსელი მეფეების ლოიალური დამოკიდებულების შედეგად სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცევის შემთხვევები ძალიან გახშირდა, რაც კარგად ჩანს „ევსტათის მარტივობიდანაც“: ევსტათის პირველი დაპატიმრების დროს მასთან ერთად მარზაპანის სამსჯავროს წინაშე წარდგა ექვსი გაქრისტიანებული სპარსელი. ასეთი მაგალითი ბევრი იყო სპარსეთის მიერ დაპყრობილ სხვა ქვეყნებშიც. სწორედ ამ გარემოებამ გამოიწვია სპარსეთის მეფის საგანგებო ზომები მახდენთა ქრისტიანობისაკენ ლტოლვის შესაჩერებლად.

სპარსეთის მეფემ ხოსრო I-მა თავისი მეფობის მეათე წელს, როგორც ზემოთ მოყვანილი წყარო გვაძენობს, დაიწყო სპარსეთში (და, ალბათ, მის მიერ დაპყრობილ პროვინციებშიც) გაქრისტიანებული სპარსელების დევნა. ამასვე ადასტურებს ერთი სომხური წყაროც („გრიგოლ მანაჭიპრის მარტივობის“ სომხური ტექსტიც, თუმცა აქ დევნის დასაწყისად ხუასროს მეფობის „მეათხუთმეტე“ წელია დასახელებული).

„მეათხუთმეტე წელსა მეფობისა ხუასრო სპარსთა მეფისა, გამოიცა მეფისაგან ბრძანება თავის საბრძანებლის ყველა ქვეყნისადმი, ვინც სპარსთა ტომისაგან ქრისტეს აღმსარებელი აღმოჩნდება, შეიპყრან და ციხეში დაამწყვდიონ, მკაცრი ტანჯვით ღვთისმსახურების დატევება აიძულონ და მხესა და ცეცხლსა თაყვანი აცემინონ“ (9, 510).

ცხადია, ევსტათისა და კიდევ ექვსი გაქრისტიანებული სპარსელის დაპატიმრებაც, რომელიც აღწერილია „ევსტათის მარტივობაში“, გაცემული ბრძანების შედეგად უნდა მომხდარიყო. ერთი სიტყვით, მიმოხილული ფაქტები ადასტურებენ, რომ თუ სპარსული მახდენობა დროდადრო ებრძოდა ქრისტიანობას, იგი სდევნიდა მხოლოდ მახდენური სარწმუნოების მოლაღატე ქრისტიანებს. უფრო მეტიც, თუ ჩვენ დაუჯერებთ VIII ს. ისტორიკოსის მიერ მოწოდებულ ცნობას, ხოსრო პირველმა აკრძალა არა მარტო ცეცხლთაყვანისმცემელი წარმართის გაქრისტიანება, არამედ პირიქით – ქრისტიანის გამახდენებაც და მოუწოდა, რომ ყველა მტკიცედ იყოს თავის რჯულზე, ხოლო ვინც თავის რჯულზე არ დადგება და უვარყოფს თავის რჯულს, „მოკლული იქნებაო“ (Сенеос, История Ираклиа ст.50-მოტანილია მ. ჯანაშვილის ნაშრომში „ქართული მწერლობა“, წიგნი II, ტფილისი, 1909, გვ. 111-112).

რას წარმოადგენს მახდენობა, ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობა და როგორ არის ასახული „ევსტათი მცხეთელის მარტივობაში“ მის წინააღმდეგ ქრისტიანობის ბრძოლა.

მახდენობას სხვაგვარად „ზოროასტრიზმს“ უწოდებენ ამ რელიგიური მოძღვრების წინასწარმეტყველის - ზოროასტრის“ (ზარათუშტრა) მიხედვით, ხოლო „მახდენობა“ ამ რელიგიას უწოდეს მისი უზენაესი ღვთაების - „აპურამაზდას“ სახელის მიხედვით.

მაზდეანობის ქართული სახელია ცეცხლთაყვანისმცემლობა, რადგან ამ რელიგიის წმინდა გამოვლინებაა ცეცხლი – განსახიერება ღვთაებრივი სამართლიანობისა.

მაზდეანობა, ანუ ზოროასტრიზმი ერთმანეთს უპირისპირებს ორ საწყისს - სიკეთესა და ბოროტებას, რომელთა მუდმივი ჭიდილი გამარჯვებისათვის მსოფლიოს განვითარების პროცესის შინაარსს განსაზღვრავს. ადამიანის დანიშნულებაა არჩევანი გააკეთოს ზემოაღნიშნულ ორ საწყისს შორის.

მაზდეანობა გაბატონებული იყო მრავალ ქვეყანაში, მათ შორის ძველ და ადრინდელ შუა საუკუნეების ირანში. გავრცელებული ყოფილა იგი ქრისტიანობამდეც, აღმოსავლეთ საქართველოშიც. მცხეთაში უძველესი დროიდან უნდა არსებებოდა ცეცხლთაყვანისმცემლობა დასახლება, რასაც აღსტურებს მცხეთის მთელი უბნის სახელწოდებაც – „მოგუთა“, რომელიც გვიანობამდე შემორჩა.

ახალი ნაკადი ირანიდან, ჩანს, V-VI სს-ში შემოვიდა, როდესაც ძლიერდება აღმოსავლეთ საქართველოზე ირანელთა გავლენა.

ქრისტიანობა თავისი არსებობის მანძილზე ყოველთვის იბრძოდა მაზდეანობის დანერგვის წინააღმდეგ, რაც კარგად ჩანს იმდროინდელ ქართულ წერილობით წყაროებში და შეიმჩნევა „ეკესტათის მარტვილობაშიც“, კერძოდ იმ ეპიზოდში, სადაც ეკესტათი ეკამათება მაზდეან მარზაპანს და ცდილობს ქრისტიანობის უპირატესობის დასაბუთებას ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან შედარებით.

სანამ თხზულებაში წარმოდგენილ ანტიმაზდეანურ პოლემიკას შევეხებოდეთ, განვიხილოთ ერთი კონკრეტული საკითხი. ზემოთ ჩვენ შევეხეთ კავად მეფის მცდელობას, იბერებისათვის ძალით მოეხვია თავს მაზდეანობა და მოვიტანეთ პროკოპი კესარიელის ერთი შეხედვით დაუჯერებელი ცნობა, რომ კავად მეფის მოთხოვნით ქართველებს სპარსელი მაზდეანელების მსგავსად მიცვალებულები მიწაში კი არ უნდა დაემარხათ, არამედ ისინი ფრინველებისა და ძაღლებისათვის უნდა გადაეყარათ(6, 49, 11).

აქვს თუ არა საფუძველი ასეთ განცხადებას, თუ ბიზანტიელი ისტორიკოსი რაღაც ყურმოკრულ ამბებს მოგვითხრობს? ჩვენ რომ ჩავხედოთ მაზდეანობისადმი მიძღვნილ ლიტერატურას, დავინახავთ, რომ პროკოპი კესარიელის განცხადებას რეალური საფუძველი აქვს: მიუხედავად განსხვავებისა ინდურ და ფარსულ (ძე, სპარსული) მაზდეანობას შორის მიცვალებულის მოვლის წესებში – პირველის მიხედვით, კრემაცია, ე.ი. მიცვალებულის დაწვა, ხოლო მეორის მიხედვით ღია ცის ქვეშ დატოვება – მათ აკავშირებთ საერთო მიზანი, რომ სული რაც შეიძლება სწრაფად განთავისუფლდეს სხეულისაგან, რათა არ ჩაიკეტოს მიწაში გვამთან ერთად.

დღესაც კი ის ცეცხლთაყვანისმცემლნი (ზოროასტრიანელები, მაზდეანები), რომლებიც იცავენ ამ ჩვეულებას, ფიქრობენ, რომ უძობებსია გვამი დაღო მზის ქვეშ, ვიდრე ჩაფლა მიწაში. განსაკუთრებით აღინიშნება „სიცოცხლის მიმნიჭებელი“ მზის საჭიროება. ძირეული წარმართული რწმენა ალბათ ის იყო, რომ განთავისუფლებული სული ადიოდა მაღლა, ცაში. ირანელების თაყვანისცემა ცეცხლისადმი იმდენად ძლიერი

და დიდი იყო, რომ არ შეეძლოთ ამისათვის გამოყენებინათ ცეცხლის გზა, კრემაცია, როგორც ამას აკეთებდნენ მათი ინდოელი ერთმორწმუნენი.

ერთი სიტყვით, პროკოპი კესარიელის მიერ მოწოდებულ ცნობაში მთავარი ის კი არ არის, რომ მიცვალებული მხეცებს, ძაღლებს და ფრინველებს უნდა შეეჭამათ, არამედ ის, რომ მიცვალებულები მიწაში არ დაემარხათ და ღია ცის ქვეშ დაედოთ, სადაც იგი, შესაძლოა, ცხოველებისა და ფრინველების ლუკმაც გამხდარიყო. როცა ჩვენ გავერკვიეთ მაზდეანური დასაფლავების წესში, ვნახოთ აისახა თუ არა იგი იმ ქართულ ძეგლებში, რომლებიც ქართლში მაზდეანი სპარსელების ბატონობის პერიოდს აღწერენ, კერძოდ, „ევსტათი მცხეთელის მარტილობის“ ტექსტში: ევსტათი, რომელიც თბილისში მიჰყავთ მარზაპანის სამსჯავროზე, ევედრება მცხეთის ჯვარს: „უფალო ღმერთო, იესუ ქრისტე, უკეთუ ღირს-მყო მე სიკუდილსა სახელისა შენისათვის ქრისტეანებით, ჳორცთა ჩემთაიდ ნუ ჯერ-გიჩნს განგდება გარე და შეჭმად ძაღლთა და ფრინველთა ცისთაიდ, არამედ ჳორცთა ჩემთაიდ ბრძანე აქავე მოქცევაიდ და დამარხვაიდ მცხეთას, სადაც ნათელ-მიღებიეს“ (2, 45).

ცხადია, ევსტათი ევედრება უფალს, რომ სიკვდილის შემდეგ იგი ქრისტიანული წესით დაასაფლავონ, მას უნდა „დამარხვაიდ მცხეთას“ და არა მაზდეანური წესით დამარხვა - დაგდება მხეცთა და ფრინველთა საჯიჯგნად.

ერთი შეხედვით შეძლება მოგვეჩვენოს, რომ ზემოაღწერილ სიტუაციასთან ევსტათის სიტყვების დამთხვევა შემთხვევითია, რომ იქვე არ იყოს გამოვლენილი თითქმის ისეთივე სიტყვებით ცეცხლთაყვანისმცემელთა ეს წესი: მარზაპანმა „უბრძანა მსახურთა: წარიყვანეთ ეგე /ე.ი. ევსტათი/ საპყრობილედ და იღუძალ ღამით თავი წარჳკუეთეთ, რაითა არავინ ქრისტეანეთა ცნან და პატივ-სცენ გუამსა მისსა და წარიხუენით ჳორცნი მისნი, ქალაქსა გარე განაბნიენით შესაჭმელად მჳეცთა და მფრინველთა“ (2, 44). და იქვე: „ხოლო გუამი მისი ღამე განიღეს გარეშე და დააგდეს მუნ“ (2, 45).

ასევეა წარმოდგენილი ეს წესი იმ ქართულ თხზულებებში, რომლებიც ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემლობის მოძღვრების პერიოდს აღწერს, თუმცა ისინი „ევსტათი მცხეთელის მარტილობაზე“ გვიანაა დაწერილი. აბიბოს ნეკრესელის წამების X საუკუნის ტექსტში ვკითხულობთ: ქვითა განტყვნეს იგი, ნეტარი აბიბოს, და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა და მცველნი განუწესნეს მის ზედა, რაითა მჳეცთა და მფრინველთა შეჭამნენ ჳორცნი მისნი, რამეთუ ეშინოდა, ნუუკუე ქრისტიანენი მოვიდნენ და წარიხუნენ და დიდებით დაჳკრძალნენ“ (2, 45).

რაჟდენ პირველმოწამის შესახებ ქართლის ცხოვრებისეული თხრობა და მის საფუძველზე XVIII ს-ში ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ შექმნილი „წამებაც“ ზუსტად ასევე აღწერს გაქრისტიანებული ცეცხლთაყვანისმცემელი სპარსის – რაჟდენის სიკვდილით დასჯისა და დასაფლავების ამბავს მაზდეანთა წესის მიხედვით: „მცველნიცა... დაედგინნეს უსჯულოსა მას მთავარსა, რაითა არა აუფლონ არავინ ქრისტიანეთაგანსა წარღებად გუამი წმიდისა მის და არცა დაფლვად მიწასა შინა, არამედ რაითა მჳეცთა და მფრინველთა შეჭამონ“ (5, 77).

ჩვენი აზრით, „ეკსტატი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორისათვის მახდებია დასაფლავების ასეთი წესი ცნობილი იყო, რადგან იგი მომსწრე და თვითმხილველი იყო მცხეთაში მცხოვრებ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ჩვეულებებისა, ხოლო რაც შეეხება აბიბოს ნეკრესელისა და რაფდენის „წამებათა“ ავტორებს, იგრძნობა, რომ მათ ეს რიტუალი, ძველი წყაროებიდან აქვთ მექანიკურად გადმოტანილი და გააზრებულია, როგორც დამსჯელთა სისასტიკე (10, 127-131).

მაგალითები მოტანილია ქართული ორიგინალური „წამებებიდან“ და თუ ზოგიერთ მკითხველს არც თუ დამაჯერებლად მოეჩვენება, მოვიტანთ ამონაწერს ბერძნული ენიდან თარგმნილი ერთი ძეგლიდან - „ეპიფანე კვიპრელის ცხოვრება“, რომელიც დაწერილია IV-V სს. მიჯნაზე თვითმხილველი ავტორის მიერ, ხოლო ეპიზოდი ეხება ეპიფანეს ყოფნას IV ს-ის II ნახევარში მახდებურ ირანში: „ვითარ გამოვედით ჩუენ სასუენებელსა მისგან სამეფოსა, აჰა ესერა ჭაბუკი ვინმე მკუდარი ცხედარსა ზელა მდებარე, რამეთუ ძე იყო ესე ერთისა ვისმე მთავრისაი. ესე განჰქონდა ძაღლთათჳს, რადითამცა მიუგდეს იგი შესაჭმელად მათდა. ხოლო ეპიფანე ჰრქუა მათ, რომელთა იგი მკუდარი გაჰქონდა: ვიდრე ხუალთ დაფლვად მაგისა? ჰრქუეს მათ ყოველთა ეპიფანეს, ვითარმედ: ცხოვრებისაგანდა აღესრულის, ძაღლთა შესაჭმელად არნ... რამეთუ ჩუეულებად არს სპარსთაი ესე, ოდეს აღესრულოს, ძაღლთა შესაჭმელად არნ...“ (11, 103).

საქართველოში მახდებობის გაძლიერებასთან ერთად ქრისტიანობას ძნელი ბრძოლა უხდებოდა თავის დასაცავად. თავდაცვის ერთი იარაღთაგანი იყო ლიტერატურულ-ფილოსოფიური პოლემიკა ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ, რომლის მიზანს წარმოადგენდა ამ სარწმუნოების დისკრედიტირება, მისი რწმენის შერყევა და ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის წარმოჩინება. ეს ბრძოლა ბევრ სირთულესთან იყო დაკავშირებული, რადგან მახდებობა ჯერ კიდევ ქართლში ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე წარმოადგენდა ერთ-ერთ გაბატონებულ რელიგიას აღმოსავლეთ საქართველოში, ხოლო ქრისტიანობის მიღებისა და განვითარების შემდეგაც ქართლში სპარსელების ბატონობასთან ერთად ხელახლა აღორძინდა და ქრისტიანობასთან დაპირისპირებულ სამიშ ძალად იქცა, განსაკუთრებით V-VI საუკუნეებში.

ცეცხლთაყვანისმცემლობა ქრისტიანობას ებრძოდა არა მარტო ფიზიკურად, არამედ ლიტერატურული საშუალებითაც. მემატთანე გადმოგვცემს, რომ არჩილ მეფემ „დასვა ეპისკოპოსი, რომელსა ერქუა მობიდან. ესე იყო ნათესავად სპარსი და აჩუენებდა იგი მართლმადიდებლობასა, ხოლო იყო ვინმე მოგუ უსჯულო... და რომელი ფარულად წერდა წიგნებსა ყოვლისა საცთურებისასა“ (8, 142).

ცხადია, ეს მობიდან ფარულად მოგვი იყო, ხოლო განცხადებულად ვითომ ქრისტიანი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ქრისტიანი მეფე მას ქართული ეკლესიის მეთაურად არ დასვაძდა. ამ გზით კი ავრცელებდა ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართულ წიგნებს.

თქმა არ უნდა, რომ ქართველები, რამდენადაც შეეძლოთ, ებრძოდნენ ცეცხლთაყვანისმცემლობის გავრცელებას – ქართლიდან აძევებდნენ ამ მოძღვრების აქტიურ გამავრცელებლებს, ან მათ თხზულებებს ცეცხლში წვაავდნენ. იგივე მემატთანე

გადმოგვცემს: „შემდგომად დაწუა ყოველი წერილი მისი (მობიდანის) ჭეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელ“ (8, 142).

აკად. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, „საგანგებო, სპეციალური თხზულებები ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ არც ბიზანტიასა და რომში იწერებოდა, ვინაიდან იქაურ ქრისტიანობას ცეცხლთაყვანისმცემლობასთან უშუალოდ საქმე არ ჰქონდა. მხოლოდ აპოლოგეტები (ქრისტიანობის დამცველნი), სხვათა შორის გაკვრით ეხებოდნენ ცეცხლის სტიქიონსაც, რომელიც მაზდეანობის მთავარი საფუძველია. ქართველი მწერლები მაზდეანობასთან ბრძოლაში სწორედ ამგვარ მასალას იყენებდნენ, რომელსაც ურთავდნენ ხოლმე იმ პირთა „მარტვილობაში“, რომელნიც მაზდეანობის მსხვერპლნი გახდნენ ჩვენში“ (12, 43-44).

პირველი თხზულება, რომელშიც მოცემულია ანტიმაზდეანური პოლემიკა, სწორედ „ეგესტათი მცხეთელის მარტვილობაა“. თხზულების ავტორის უმთავრესი არგუმენტი ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ის დებულებაა, რომ ის, რაც შექმნილია ღმერთის ან ადამიანის მიერ, არ შეიძლება იყოს ღმერთი და თაყვანისცემის საგანი: „ცეცხლი არა ღმერთ არს ამით, რამეთუ ცეცხლი კაცმან ალაგზნის და კაცმანვე დაშრიტის, რამეთუ კაცი უფალ არს ცეცხლისა. ამისათვის არა ღმერთი არს ცეცხლი. თუ ვისმე განერის და წარვიდის, რასაც მიჰმართის, გინა ტყესა, გინა ველსა, გინა სახლსა, თუ კაცი დახუდის, და-ვე-წეს. ხოლო ცეცხლსა-და წყალი მიეხლის, ეგოდენი იგი ძალი ცეცხლისაი დაშრიტოს და უჩინო იქმნის ცეცხლი იგი. ამით არა ღმერთ არს, ხოლო ჩუენ ღმერთად გურწამს. ხოლო ჩუენ ღმერთმან ცეცხლი სამსახურებელად მოგუცა, ყინელისა განსატფობელად და ყოვლისა სანოვაგისა საქმარად და, ოდეს გუნებნ, აღვაგზნით და ოდეს გუნებნ, დავშრიტით. ესრეთ არა ღმერთ არს ცეცხლი იგი“ (2, 43).

თხზულების ავტორი ლოგიკური მსჯელობით და თვალსაჩინო მაგალითებით ცდილობს, დაამტკიცოს დებულება, რომ ცეცხლი არ შეიძლება ღმერთი იყოს და უპირისპირებს მას ღმერთის ქრისტიანულ გაგებას: „მრწმენა მე ღმერთი დაუსაბამოი და ძმ მისი იესუ ქრისტე და სული წმიდაი მისი“ (2, 42).

თხზულებაში განქიქებულია წარმართული ასტრალური კულტიც, რომლის გადმონაშთები ჯერ კიდევ საბოლოოდ არ იყო დაძლეული საქართველოში: „მზს და მთოვარს და ვასკულაენი არა ღმერთ არიან, არამედ ღმერთმან მზესა განათლებად დღისა უბრძანა და მთოვარესა და ვარსკულაეთა განათლებად დამისა უბრძანა, ხოლო ღმერთ არა არიან“ (2, 42-43).

კ. კეკელიძის გამოკვლევით, „ეგესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორი ანტიმაზდეანური და ანტიწარმართული პოლემიკის საკითხების წარმოჩენისათვის იყენებს ათინელი ფილოსოფოსის - არისტიდეს აპოლოგიას, რომელიც მას ქრისტიანობის დასაცავად დაუწერია და 125 წლისათვის მიურთმევია რომის იმპერატორ ადრიანესათვის.

„ეგესტათის მარტვილობის“ ავტორი იცნობდა არისტიდეს აპოლოგიას რომელიდაც ჩვენთვის უცნობი წყაროს საშუალებით. ამ აზრს ამტკიცებს „ეგესტათის მარტვილობისა“ და არისტიდეს აპოლოგიის არა მარტო შინაარსობრივი სიახლოვე ანტიმაზდეანურ

და ანტიწარმართულ საკითხებთან დაკავშირებით, არამედ ზოგიერთი ტექსტობრივი თანხვედრის მაგალითებით.

თხზულების ძირითადი საკითხები და მათი შესწავლის ისტორია. თხრობა იწყება ქრონოლოგიური მითითებით, რომ ევსტათი მცხეთაში ჩამოვიდა სპარსეთში ხუასროს მეფობის (531-579წწ.) მეათე წელს, ე.ი. 541 წელს, როდესაც ქართლის მარზაპანად არვანდ გუმნასპი იყო. ეს თარიღი საფუძველია მომდევნო მოვლენების დასათარიღებლად, თუმცა ამ ძეგლის შესწავლის ადრეულ ეტაპზე წამოიჭრა დავა იმის შესახებ, თუ თხზულებაში რომელი ხოსრო იგულისხმებოდა – პირველი თუ მეორე?

ჯერ კიდევ მარი ბროსემ ევსტათის წამების დრო ხოსრო II ფარვიზის მეფობის ხანაში (590-628წწ.) გადაიტანა (13, 227). ასევე ფიქრობდა დიმიტრი ბაქრაძემ და ევსტათის წამების თარიღად ხოსრო II-ის გამეფების მეათე წელს ვარაუდობდა, ე.ი. 600 წელს (14, 191).

დაახლოებით ამავე დროს გულისხმობდა თ. ჟორდანია (15, 56), ხოლო მ. ჯანაშიელი 590 წელს (16, 112-113). ბოლო წლებში მ. ჩხარტიშვილმა, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ VIII. I ნახევრის ძეგლად მიიჩნია (17, 28-42).

ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის გამორკვევით, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ დასაწყისი გულისხმობს ხოსრო I-ის მეფობას, თუმცა ევსტათის წამების კონკრეტული თარიღის შესახებ მათ განსხვავებული პოზიცია აქვთ.

ამრიგად, ჩვენ უნდა ვირწმუნოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამჟამად დამკვიდრებული აზრი და ევსტათის მცხეთაში ჩამოსახლების თარიღად 541 წელი ვადიაროთ. ამ თარიღზე დაყრდნობით და თხზულების სხვა მონაცემებით უნდა განისაზღვროს ევსტათის წამების დროც. ეს არის 544-545 წლები ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევით (18, XXXVIII), ხოლო 551წ. კ. კეკელიძის მტკიცებით (9, 511).

ევსტათი მცხეთელის წამების დაახლოებითი თარიღი 544-545 წლებით უნდა განისაზღვროს, როგორც გვთავაზობს ივ. ჯავახიშვილი.

ერთ-ერთი საკამათო საკითხი, რომელიც წამოიჭრა სამეცნიერო ლიტერატურაში, ეხება ევსტათის ბიოგრაფიის ერთ მომენტს: სად მიიღო ქრისტიანული ნათლისღება ევსტათიმ – განძაკში, ე.ი. სპარსეთში, თუ მცხეთაში?

ამ საკითხის გარკვევაში ისევ ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ერთი ადგილი საფუძველს აძლევს ივ. ჯავახიშვილს განცხადებისათვის – ევსტათი სპასეთში მოინათლა ქრისტიანად და თხზულების მტკიცება, რომ ევსტათიმ ქრისტიანობა მცხეთაში მიიღო, გვიანდელი გადაკეთება-ჩამატების შედეგია, რითაც თხზულების ავტორი ცდილობს დაფაროს, რომ ევსტათი სპარსეთის ეკლესიის შვილი, რადგან ამ დროს სპარსეთში ნესტორიანობა და მონოფიზიტობა იყო გაბატონებული³⁰ (19, 68). ცხადია, მტკიცებას რეალური საფუძველი არა აქვს, რადგან ბევრ პირობითობას ეყრდნობა, რომელთა მტკიცებისათვის ხელშესახები მასალა არ არსებობს.

კ. კეკელიძის აზრით, „თუ ვისმეს მართლა აზრად ჰქონდა წარეხოცა კვალი ევსტათის სპარსეთის ეკლესიის შეიღობისა, რა მიზნითაც ეს არ უნდა ყოფილიყო, ამისთვის ის პირველად მოსპობდა იმ ცნობებს, რომელნიც მის სპარსულ წარმოშობას ამჟღავნებდა“ (9, 512).

კ. კეკელიძის დასკვნით, ევსტათიმ სპარსეთში სამოელ არქიდიაკონის მოძღვრებით და ზეგავლენით ირწმუნა ქრისტე, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის მიერ მოინათლა და ქრისტიანი გახდა. თხზულებაში დადასტურებული ცნობები, რომ „მოვიდა იგი ქალაქად მცხეთად... შეიყუარა მან რჩული ქრისტიანობად და რწმენა ქრისტე... და ნათელი მიიღო“ (2, 30), ანდა ასეთი ვედრება: „კორცთა ჩემთად ბრძანე აქვე მოქცევაი და დამარხვაი მცხეთას, სადაცა ნათელ-მიღებიეს“ (2, 35) არ შეიძლება ინტერპოლაციის (ე.ი. გვიანდელი ჩამატება-ჩასწორების) შედეგი იყოს. თხზულების დასაწყისშივე ნათქვამია, რომ მცხეთაში ჩამოვიდა 30 წლის სპარსელი, რომელიც „წარმართი იყო“ და „სახელ ერქუა მას გკრობანდაკ“, ხოლო მონათვლის შემდეგ „უწოდეს სახელი ევსტათი“. ყოველივე ამის შემდეგ ნათელია, რომ სპარსეთიდან იგი წარმართი ჩამოვიდა და მცხეთაში მოინათლა.

საინტერესოა ერთი შეხედვით არცთუ მნიშვნელოვანი დეტალი: ევსტათი მცხეთაში მოინათლა, როგორც თხზულება მოგვითხრობს, სამოელ ქართლის კათალიკოსის მიერ და წარმართული სპარსული გვირობანდაკის ნაცვლად უწოდეს სახელი ევსტათი. ბუნებრივია, იბადება კითხვა: ნათლობის დროს მოსანათლავისათვის, რომელიც სხვა სარწმუნოებიდან გადმოვიდა, ახალი, ქრისტიანული სახელის დარქმევა აუცილებელია, თუ ნებაყოფლობითი?

საეკლესიო წესებით ცნობილია, რომ თუკი მორწმუნე მონაზვნად აღიკვეცება, ერთ-ერთი სავალდებულო მოთხოვნათაგანია საერო სახელის შეცვლა, რითაც ხაზგასმულია ამ მორწმუნის სრული ჩამოცილება საერო ცხოვრებისაგან, მაგრამ სხვა სარწმუნოებიდან ქრისტიანობაზე გადმოსვლის შემთხვევაში იყო თუ არა ეს სავალდებულო? როგორც „ევსტათის მარტვილობიდან“ ჩანს, სახელის გამოცვლა ნებაყოფლობითი იყო, ეს ნათლად ირკვევა სხვა გაქრისტიანებული სპარსელების სახელებიდან: თხზულებაში ისინი მხოლოდ სპარსული წარმართული სახელებით იხსენებიან: „ერთსა გუშნაკ პრქვან და ერთსა ბახდიად, ერთსა ბურზო, ერთსა პანაგუშნასპ, ერთსა პეროზაკ, ერთსა ზარმილ“ (2, 32). ვთქვათ, აქ სახელებს ჩამოთვლის ცეცხლთაყვანისმცემელი სპარსი, რომელმაც დაასმინა ისინი ციხისთავთან მათი ქრისტიანობისათვის და ის მათ ძველი, სპარსული სახელებით მოიხსენიებს, მაგრამ ასევე ახსენებს მათ თხზულების ქრისტიანი ავტორიც:

„ხოლო ნეტარი ევსტათი და გუშნაკ და ბორზო და პეროზაკ და ზარმილ... მტკიცედ ღგეს სარწმუნოებასა ზედა“, ხოლო „მას ჟამსა ეშმაკი შეუჭდა გულსა ბახდიადისსა და პანაგუშნასპისსა და უარყვეს ქრისტე“ (2, 33).

ცხადია, მათ რომ ახალი, ქრისტიანული სახელები რქმეოდათ, ავტორს აუცილებლად ეცოდინებოდა ისევე, როგორც მან იცოდა მათი წარმართული სახელები.

შემდეგი საკამათო საკითხია, როდის დაიწერა თხზულება და როგორია სარწმუნოებრივი პოზიცია ავტორისა.

ფაქტია, თხზულება დაწერა ძველში აღწერილი მოვლენების თანამედროვემ და თვითმხილველმა. ამ ფაქტზე მიუთითებს ერთი ფრაზა, რომელიც ევსტათისთან ერთად საპრობილიდან განთავისუფლებული გაქრისტიანებული ცეცხლთაყვანისმცემელი სპარსელების მისამართით არის ნათქვამი: „რომელმან მათგანმან ნებითა ღმრთისადთა შეისუენა ჟამად-ჟამად და რომელნიმე ცოცხალ არიან“ (2, 34).

თუკი ევსტათის მოწამობას ადგილი ჰქონდა 544-546 წლებში და იგი თვითმხილველის აღწერილია, ცხადია, მისი დაწერა V ს. II ნახევრის 70-იან წლებს ვერ გადასცილდება, როგორც ამას კ. კეკელიძე ვარაუდობს, თუკი ვიგულისხმებთ, რომ „მარტვილობა“ მოწიფულ ადამიანს უნდა შეექმნა. ევსტათის წამებიდან თხზულების დაწერამდე საკმაო ხანი უნდა გასულიყო, რაზედაც მიუთითებს ზემოთ მოტანილი სიტყვები.

თხზულების წყაროების შესახებ. გაკვრით ამ საკითხების შესახებ ზემოთაც გექონდა საუბარი, როდესაც შევეხეთ II ს. ბერძენი ფილოსოფოსის - არისტიდეს აპოლოგიის კვალს „ევსტათის მარტვილობაში. მართალია, ეს თხზულება V ს-ის შუა წლებში ქართულად თარგმნილი შეიძლება არ ყოფილიყო, რომ ამ თარგმანით ესარგებლა თხზულების ქართულ ავტორს, მაგრამ ამ თხზულების ნაწყვეტების არსებობა IV ს-ის ისტორიკოსთა (ევსები კესარიელი) და საეკლესიო მამების (ნეტარი იერონიმე) შრომებში, აგრეთვე აპოლოგიის სრული ტექსტის IV საუკუნის სირიული ან V ს-ის სომხური თარგმანი, შესაძლებელია, ხელმისაწვდომი ყოფილიყო „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორისათვის. (12, 44).

ქრისტიანული სარწმუნოების შესახებ თხრობას სამოელ მთავარდიაკონი, რომელსაც ევსტათიმ ჯერ კიდევ განძაკში ყოფნის დროს სთხოვა, გაეცნო მისთვის ამ სარწმუნოების ისტორია, იწყებს უძველესი ბიბლიური ამბებით, ებრაული სარწმუნოების ძირითადი მომენტებით და ამთავრებს სახარების საკმაოდ ვრცელი შინაარსის გადმოცემით.

თვალში საცემია, რომ „ევსტათის მარტვილობის“ ავტორის მიერ წარმოდგენილი ძველი და ახალი აღთქმის შინაარსის ტექსტი არათუ ზუსტად არ ემთხვევა ბიბლიის კანონიკური წიგნების ტექსტს, ზოგჯერ შინაარსობრივ სხვაობასაც კი იჩენს ; განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას სახარების შესახებ. კ. კეკელიძე ვარაუდობს, რომ „ევსტათის მარტვილობაში“ წარმოდგენილი უნდა იყოს შინაარსი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების ე.წ. „თარგუმებისა“, რომლებიც შესაძლებელია არსებობდნენ სირიულ, სპარსულ ან ქართულ ენაზეც.

კ. კეკელიძე განმარტავს, რომ „თარგუმების“ წარმოშობას ასეთი ისტორია აქვს : „ძველმა ებრაელებმა... როდესაც დაივიწყეს დედაენა და ქალღეურ-არამეულზე დაიწყეს ლაპარაკი, საჭირო შეიქნა მათთვის ბიბლიის ტექსტის ქალღეურ-არამეულად თარგმანება. ეს თარგმანება, თავდაპირველად ზეპირი, შემდეგ ჩაიწერა და აქედან წარმოდგა არამეული თარგუმები, რომლებიც უფრო პარაფრაზია, ვიდრე ნამდვილი

თარგმანი ტექსტისა. თარგუმისტი, ამ შემთხვევაში, დიდ თავისებურებას იჩენს: ის ბიბლიის ტექსტს ხან უმატებს, ხან აკლებს და სცვლის კიდევაც“ (9, 457-458).

უეჭველია, თხზულების ავტორი იცნობს ბასილი დიდის 40 სებასტიელი მოწამის შესხმას (20), ან მათ შესახებ შექმნილ პაგიოგრაფიულ თხზულებას (21), რასაც ადასტურებს ევსტათის მიერ ლოცვის დროს წარმოთქმული სიტყვები :

„უფალო ღმერთო, რომელმან ისმინე ლოცვაი პირველთა მათ მოწამეთაი, რომელნი პირითა მახკლისაითა მოსწყდეს, რომელნიმე ტბასა შინა ყინულითა, რომელნიმე ზღუათა შინა შთაყრითა მოსწყდეს“ (2, 44). მოწამეთა მასობრივი დახრჩობის სხვა შემთხვევა ყინულოვან ტბაში ცნობილი არ არის.

პ. ინგოროყვას გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორმა თავის თხზულებაში გამოიყენა ერთ-ერთი უძველესი ნათარგმნი პაგიოგრაფიული ძეგლი - „კალისტრატეს წამება“¹ (რომლის ერთადერთი ტექსტი „ევსტათის მარტვილობის“ უძველეს ტექსტთან ერთად მოთავსებულია ზემოხსენებულ Xs. H-341 ხელნაწერში). საკითხის საგანგებოდ შესწავლამ არ დაადასტურა ეს მოსაზრება. ქრისტიანული სარწმუნოების შესახებ მსჯელობა მისი ისტორიის გადმოცემით ორივე ძეგლში არის დადასტურებული, ორივე ძეგლში ყურადღება მახვილდება საღვთო წერილის წიგნებიდან ამოკრეფილ საკვანძო საკითხებზე, მაგრამ ეს ადგილები ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, იმდენად განსხვავებულ ეპიზოდებზეა ლაპარაკი, რომ არ შეიძლება „ევსტათის მარტვილობის“ ავტორს „კალისტრატეს წამებით“ ესარგებლა, როგორც ეს თ. ცანავეამ გაარკვია (22, 3-6). „კალისტრატეს წამება“ VII ს-ში ბერძნულიდან ნათარგმნი თხზულება უნდა იყოს, როგორც ამას თ. ცანავეა ამტკიცებს და არა V საუკუნეში სომხურიდან, როგორც ამას პ. ინგოროყვა ფიქრობდა.

ბუნებრივია, ჩვენ აღარაფერს ვამბობთ „ევსტათის მარტვილობაში“ ბიბლიის წიგნებიდან ადგილების ზუსტ ციტირებაზე, რაც თხზულების ავტორის მიერ წყაროდ გამოყენებულ ლიტერატურას მიეკუთვნება.

სამოხელეო იერარქია და სოციალური საკითხები. „ევსტათის მარტვილობიდან» ჩანს, რომ ამ დროს ქართლში ქართველ მეფეთა ხელისუფლება გაუქმებულია და ქვეყნის უზენაესი მმართველობა სპარსეთის მეფის, ანუ შაჰის მოხელეს – მარზაპანს უჭირია. მისი უფლებები ამ ქვეყანაში შეუზღუდველია : „ყოვლისა კაცისა ქართლისა მას ჳელ-წიფების სიკუდილი და ცხორებაი“ (2, 32).

ასეთი მოხელე ქართლში იმ დროსაც არსებობდა, როდესაც ქართლს ქართველი მეფე მართავდა, თუმცა იგი ვასალურ დამოკიდებულებაში იყო სპარსეთთან და მის წინაშე მარზაპანი ალბათ შაჰის წარმომადგენლის, უფრო კი, მეთვალყურის როლში გამოდიოდა.

მარზაპანს ემორჩილებოდნენ ქართლის სხვადასხვა კუთხეების ციხე-ქალაქებში სპარსელების მიერ ჩაყენებული ჯარის სარდლები, ციხისთავები, როგორც ეს ჩანს „ევსტათის წამების“ მიხედვით, მცხეთის ციხისთავ უსტამს, ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებით, „სასამართლო საქმეების გამოძიების უფლებაც ჰქონდა და მსუბუქი

დანაშაულის შესახებ მსჯავრის დადებაც შეეძლო. ხოლო როცა ბოროტმოქმედი სიკვდილი უნდა დასჯილიყო, მაშინ ციხისთავს დამნაშავე გამოძიებული ცნობებითურთ მარზაპანთან უნდა გაესტუმრებინა“, თვით უსტამი ამბობს, რომ : „ამის კაცისა პატიჟი მე არარაი კვლმეწიფების, არცა აღბმად ძელთა, არცა პყრობილებაი“. „მარტვილობის“ მიხედვით, ამ პერიოდის ქართლის სპარსელ მოხელეთა გვერდით ჩანან ქართველი დიდებულებიც, რომლებიც მონაწილეობენ ქვეყნის გამგეობაშიც, თუმცა მათ ალბათ მხოლოდ მარზაპანის მეთვალყურეობის ქვეშ ქვეყნის შინაური საქმეების მოგვარება ევალებოდათ.

ამ პერიოდის შესახებ ქართველი ისტორიკოსი სუმბატ დავითის ძე ამბობს : „ვინაითგან მოაკლდა მეფობა შვილთა გორგასლისათა, მით ჟამითგან ეპყრა უფლება ქართლისა აზნაურთა“ (8, 373).

ასეთი დიდებულები მოხსენიებულია „ევსტათის მარტვილობაშიც“, რომელთაც „მთავარნი ქართლისანი“ ეწოდება : „რაჟამს ამკვერდებოდა მარზაპანი იგი, აღღგეს მთავარნი ქართლისანი... და მარზაპანსა პრქუეს“ (2,34). აქ უნდა იგულისხმებოდნენ სხვადასხვა თანამდებობის ქართველი აზნაური მოხელეები, რომელთაგან გამორჩეულად ევსტათის მარტვილობაში დასახელებულია : „გრიგოლი, ქართლისა მამასახლისი, და არშუშა, ქართლისა პიტიახში“. „პიტიახში“ სპარსული სამოხელეო ტიტულია. როგორც „შუმანიკის წამებიდან“ ჩანს, იგი შაჰის ინტერესების დამცველი ქართველი დიდებულია, რომელიც წარმოდგენილია ქართლის მეფის წინაშე (ვარსქენ პიტიახში ვახტანგ გორგასალთან), ხოლო უმეფობის პერიოდში იმავე თანამდებობის პირია და ქართველი დიდებული, ოღონდ მარზაპანის მეურვეობის ქვეშ, როგორც ეს ევსტათის მარტვილობიდან ჩანს (არშუშა პიტიახში რომ ქართველია, იქიდან ჩანს, რომ იგი მოხსენიებულია ქართველ დიდებულებს შორის).

უფრო გაურკვეველია თხზულებაში მოხსენიებული „ქართლის მამასახლისის“ ფუნქცია უმეფობის დროის ქართლის მმართველობაში.

მიუხედავად იმისა, რომ მამასახლისობა უძველესი დროიდან შემორჩენილი სამოხელეო სახელწოდება არის, მაგრამ რა თანამდებობა ჰქონდა იმ დროს და რით განირჩეოდა მისი უფლება ქართლის ერისთავისა და ქართლის პიტიახშის უფლებებისაგან, ამის გამოკვლევა, ცნობის უქონლობის გამო, შეუძლებელია. მხოლოდ უნდა ვივარაუდოთ, რომ თუ პიტიახში შაჰის ან მარზაპანის მიერ შეირჩეოდა და ინიშნებოდა, მამასახლისს, ალბათ ქართველი დიდებულები ირჩევდნენ და ის მათი ინტერესების დამცველი იყო.

„ევსტათის წამებაში“ საზოგადოების დაბალი ფენაც ჩანს. თხზულების მთავარი გმირი ევსტათი მცხეთაში ჩამოსვლისთანავე „მეკამლეობას“ ანუ მეწადლობას შეისწავლის. როგორც ჩანს, „მეკამლეობა“ და მეჯადაგეობა ანუ მეჯღანეობა მცხეთაში ჩამოსახლებული სპარსელების ძირითადი ხელობა იყო, რადგან ცეცხლთაყვანისცემელთა დღესასწაულზე „ტოზიკობაზე“, როგორც მას „ევსტათის მარტვილობის“ ავტორი უწოდებს, „შეკრბეს სპარსნი, რომელნი მცხეთას იყენეს, მეჯადაგენი და მეკამლენი, ტოზიკობდეს“ (2, 30). როგორც ჩანს, მათ თავიანთი „საზოგადოება“, ამქარი ჰქონიათ.

გაკვირვებას იწვევს „ეკსტათის მარტვილობის“ ერთი ადგილი : „და ვითარ წარემართებოდეს... ტფილისს, პრქუა ეკსტათი სიდედრსა და ცოლსა და შვილთა თუსთა, და მონა-მკვევალთა თუსთა“ (2, 34).

გამოდის, რომ მეწადეს თავისი მონა-მხვევლებიც ჰყოლია, რასაც შესაძლებლად მიიჩნევს ივ. ჯავახიშვილი: „მონა-მხვევლების ყოლა, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა: არამცთუ დიდ აზნაურს, არამედ ვის - უბრალო ხელოსანსაც მონამხვევლები ჰყოლია“ (23, 321).

ხომ არ შეიძლება, აქ ისეთი სიტუაცია წარმოვიდგინოთ, რომ გაგამართლოთ თხზულების ეს მტკიცება: ეკსტათი, რომელიც ჯერ გაქრისტიანდა, ხოლო შემდეგ შეერთო ქრისტიანი მეუღლე, ზედსიძედ შევიდა შეძლებული ქართველი ქრისტიანის ოჯახში (რაზედაც უნდა მიუთითებდეს გამომშვიდობება სახლის წვერებთან, რომელთა ჩამოთვლა სიდედრით იწყება), რომელსაც ჰყავდა მონა-მხვევლები და, ბუნებრივია, ეკსტათიც მათი „უფალი“ გახდა. სხვაგვარად წარმოუდგენელია, რომ სულ რაღაც ნახევარი ან ერთი წლის გადმობხევილ სპარსელს, ისიც მეწადეს, მცხეთაში მონა-მხვევლების შეძენა მოესწრო. თხზულებაში მოხსენიებული „სახლეუნი“, რომელნიც ტფილისში მარზაპანის სამსჯავროში მიმავალ ეკსტათის „მოსტიროდეს“, სწორედ იმ ოჯახის სახლის წვერები არიან, რომელნიც მეუღლესთან ერთად შეიძინა ეკსტათიმ (24, 95-96).

რადგან ჩვენ კორექტივი შევიტანეთ თხზულების ერთი ადგილის გაგებაში, აქვე შევეხებით ტექსტის იმ ადგილს, სადაც ეკსტათის ქორწინებაზე საუბარი „ვითარ ისწავა მეკამლეობაჲ, ითხოვა მან ცოლი ქრისტიანს და თვით ქრისტიანე იქმნა და ნათელ მოილო“ (2, 30). კ. კეკელიძე თხზულების ტექსტს ამავე თანმიმდევრობით განიხილავს : „აქ დასახლების შემდეგ ის სწავლობს მეხამლეობას. შეისწავლა ის და მერმე შეერთო ცოლი, ეყოლა შვილები (თბილისს მეორედ წასვლის წინ ის ელაპარაკა სხვათა შორის „შვილთა თუსთა“), უფრო გულმოდგინედ სწავლობდა ქრისტიანობას და ქრისტიანთა ზნე ჩვეულებებს და ბოლოს მოინათლა“ (9, 510). მოტანილი კომენტარი არ ეთანხმება საეკლესიო კანონმდებლობის არც ნათარგმნ და არც ორიგინალურ ძეგლებს. მართალია, თხზულების ტექსტი, ერთი შეხედვით, ჯერ ქორწინებაზე ლაპარაკობს და შემდეგ ნათლისღებაზე, მაგრამ ეს ლაფსუსი ავტორს ან უყურადღებობით მოსვლია, ან კიდევ ეს ორი მოვლენა – ჯვრისწერაც და ნათლისღებაც ერთ რიტუალად აქვს წარმდგენილი, ოღონდ ჯერ ნათლისღება და შემდეგ ჯვრისწერა. ყოვლად შეუძლებელია, რომ ეკსტათის ჯერ ჯვარი დაეწეროს, ჰყოლოდა შვილები და შემდეგ მონათლულიყო. დაწვრილებით იხილეთ ჩვენს სპეციალურ წერილში „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ირგვლივ (24, 91-95).

ნაწარმოების იდეური მიზანდასახულობა და სხვა ლიტერატურული საკითხები. „მარტვილობაჲ და მოთმინებაჲ წმიდისა ეკსტათი მცხეთელისაჲ“-ს სათაურში თითქმის სრულად არის წარმოჩინებული თხზულების თემა – Vს. შუა წლებში სპარსეთიდან მცხეთაში ჩამოსახლებული მახდებანი გვირობანდაკის მიერ მამაპაპისეული სარწმუნოების

უარყოფა და ქრისტიანად მონათვლა, რაც საბაბი გახდა ქართლის მარზაპანის მიერ მისი სიკვდილით დასჯისა.

ავტორის მიერ თემის შერჩევა ქართველ მორწმუნეთა გასაძლიერებლად და გასამხნეველად სპარსელების ქართლში ბატონობის პერიოდში შემთხვევითი არ იყო. ფაქტია, თხზულებაში აღწერილ ამბავს, ავტორის მიზანდასახულობით, დიდი სასიკეთო გავლენა უნდა მოეხდინა იმ მერყევ ქართველ ქრისტიანებზეც, რომელთაც შექმნილი ისტორიული ვითარების შესაბამისად და პირადული კეთილდღეობის მიზნით, შესაძლოა, მტრის სარწმუნოება, ცეცხლთაყვანისმცემლობა მიეღოთ, რისი მაგალითებიც თხზულების ავტორს, ალბათ, საკმაოდ ჰქონდა.

ასეთ ვითარებაში იმ ფაქტს, რომ დამპყრობელი ერის შვილმა დაპყრობილი ხალხის სარწმუნოება მიიღო, უდიდესი მორალური ზემოქმედება უნდა მოეხდინა ქართლში ქრისტიანული სარწმუნოების განმტკიცებისათვის. ავტორის მიერ თხზულებაში წარმოდგენილი ქრისტიანობისა და სხვა რელიგიების, განსაკუთრებით ცეცხლთაყვანისმცემლობის დაპირისპირება და ქრისტიანობის უპირატესობის წარმოჩენა, ძირითად მიზნად ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის განმტკიცებას ისახავდა.

თხზულების ავტორი განსაკუთრებულად წარმოაჩენს ევსტათის სიმტკიცეს ქრისტიანობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლაში. სიკვდილის მუქარამ და ცოლ-შვილთან სამუდამოდ განშორების შიშმა ვერ სძლია ქრისტიანული სარწმუნოების სიყვარულს.

ევსტათის მიერ ნათლისღების დროს დადებული სიტყვის სიმტკიცე თხზულებაში დაპირისპირებულა მარზაპანის სიცრუესთან; იგი დიდძალ საჩუქრებსა და პატივს შეპირდა იმ გაქრისტიანებულ სპარსელებს, ვინც მამაპაპისეულ სჯულს დაუბრუნდებოდა, მაგრამ როცა ორმა მათგანმა ირწმუნა მარზაპანის სიტყვები და დაუბრუნდა ცეცხლთაყვანისმცემლობას „საფასესა და კეთილსა, რომელსა უქადებდა მათ, არცა ფსირიდი ერთი მისცა მათ“ (2, 33). ავტორი არ ზოგავს ქრისტეს მოღალატეებს. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს ორი გაქრისტიანებული სპარსელის ისევ ცეცხლთაყვანისმცემლობაზე დაბრუნებას მარზაპანის მუქარის შემდეგ, რასაც, ავტორის თქმით, მოჰყვა მათი ფიზიკური თუ სულიერი სიკვდილი:

„ხოლო რომელთა-იგი უვარ-ყვეს: ბახდიად ეშმაკეულ იქმნა და ძნელად მოკვდა, ხოლო უბადრუკმა პანაგუშნასპ გლახაკობითა აგნა დღენი, რომელსა პური საჭმელად არა აქუნდა და ჳორცთა საფარველი სამოსლად არა ეპოვებოდა და ვიდრე ცოცხალ იყო, ურვით და ჳირით იყვნეს დღენი მისნი“ (2, 34).

თხზულება მხატვრული ხერხებით, პერსონაჟების ინდივიდუალურობისა და ხასიათების წარმოჩენით, ვერ შეედრება გამორჩეულ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებს, მაგრამ თავისი აკადემიური, მკაცრი ლოგიკური თხრობით მნიშვნელოვან ისტორიულ-ლიტერატურულ ძეგლად უნდა ჩაეთვალოს. თხზულებაში გადმოცემული მოვლენები თვითმხილველის მიერ არის აღწერილი და მკითხველზე წარუძღვლელ შთაბეჭდილებას ახდენს.

ევსტათი გვიანდელ მწერლობაში. VI ს-ის II ნახევარში შექმნილი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი წყარო გახდა ევსტათის შესახებ დაწერილი გვიანდელი თხზულებებისა, რომელთაც მხოლოდ ლიტერატურული ღირებულება აქვთ და არავითარი საყურადღებო ისტორიული ცნობა არ შეედგენ დაემატებინათ ძველი წყაროს მონაცემებისათვის.

1769 წელს ანტონ I კათალიკოსმა დაწერა „მარტირიკა“, რომელშიც შეიტანა მის მიერ დაწერილი ოცი მარტვილოლოგიური თხზულება ქართული ეკლესიის მოწამეთა შესახებ, რომელთაგან თითოეულს „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა“ ეწოდება. „სიტყუაჲ მეთერთმეტე“-ში, ე.ი. რიგით მეთერთმეტედ ამ წიგნში წარმოდგენილია „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმიდისა დიდისა მოწამისა ევსტათი მცხეთელისათა, ქმნილი ანტონის მიერ არხიეპისკოპოსისა ყოვლისა ზემოდითა საქართველოჲსა, დავითიან-ბაგრატიონისა“ (25, 208-228).

ცხადია, ანტონს არ შეეძლო „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ძველი ტექსტისათვის რაიმე ახალი ფაქტი დაემატებინა, მაგრამ თვალნათლივ ჩანს, რომ მას შეუცვლია ძველი თხზულების თხრობის თანმიმდევრობა და თავის თხზულებაში დამატებით „ქართლის ცხოვრებისეული“ რამდენიმე ფაქტი შეუტანია, რომელიც იმ დროს საქართველოს ისტორიის საკითხებს ეხება.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ V ს-ის. ტექსტი გამხდარა წყარო ამ მოწამის ორი სვინაქსარული ტექსტისათვის (ეკლესიაში მისი ხსენების დღეს – 29 ივლისს წასაკითხავი მოკლე ბიოგრაფიისათვის), რომლებიც XVIII ს-ის I ნახევარზე ადრე არ არის შექმნილი (26, 385-387). პირველი მათგანი (A-220, 1726 წ.) შედარებით ვრცელია და წარმოადგენს ძველი „წამების“, დაახლოებით ერთგვერდიან შინაარსს წყაროს ძირითადი ფაქტების განმეორებით, ხოლო მეორე (H-535, XVIII ს.) რამდენიმე სტრიქონიანი ცნობაა მოგვი ევსტათის მცხეთაში მოსვლისა, მისი გაქრისტიანებისა და სპარსელების მიერ მისი წამების შესახებ, რომელშიც ერთი შეცდომაც კია დაშვებული: ევსტათის სიკვდილით დასჯას ავტორი მარზაპან გუშნასპს აბრალებს მაშინ, როცა სინამდვილეში ევსტათისათვის თავის მოკვების ბრძანება მარზაპანმა ვეჟან ბუზშირმა გასცა.

ევსტათი მცხეთელს თავის „წყობილსიტყვაობაში“ სამი იამბიკური სტროფი მიუძღვნა ანტონ I-მა (27, 125).

თხზულების ხელნაწერები და გამოცემები. „მარტვილობა და მოთმინებაჲ წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ“ ჩვენამდე ცხრა ხელნაწერით არის მოღწეული, რომელთაგან უძველესი XI ს. ხელნაწერს (H-341) წარმოადგენს, ექვსი – XVIII ს-ისაა, სხვადასხვა წლებისა (A – 130, 1713 წ., A -170, 1733 წ. H – 2077, 1736 წ. H – 1672, 1740 წ. A – 176, 1743 წ. H – 2121, 1748წ.), ხოლო ორი XIX საუკუნისა (S – 3637, 1838 წ. და ლენინგრ. M – 21, 1842 წ.). ამათგან, ცხადია, უძველეს H – 341 ხელნაწერს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება დანარჩენ გვიანდელ ხელნაწერებთან შედარებით.

H – 341 ხელნაწერი ძირითადად წარმოადგენს ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ კრებულს და ევსტათის მარტვილობა ამ კრებულში შესული ერთადერთი ქართული თხზულებაა.

როგორც ჩანს, კრებულის გადამწერს იგი თავისი ინიციატივით დაურთავს სულ ბოლოს (გვ. 831-866).

თხზულება პირველად გამოსცა მ. საბინინმა 1882 წ. თავის ცნობილ კრებულში „საქართველოს სამოთხე“. გამოცემა ეფუძნება მხოლოდ ერთ, 1748 წ. ხელნაწერს H-2121 და, რა თქმა უნდა, კრიტიკულ გამოცემას ვერ უწოდებთ, რადგან არ არის გათვალისწინებული სხვა ხელნაწერების მონაცემები. გამომცემელს ასეთი მიზნები არ ჰქონია და, თანაც, როგორც ჩანს, არც ხელი მიუწვდებოდა ყველა ხელნაწერზე. საფიქრებელია, რომ ბევრი მათგანის არსებობა მისთვის ცნობილიც არ იყო. მიუხედავად ამისა, ამ გამოცემამ, რომელმაც პირველმა გააცნო ქართულ საზოგადოებას „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტი, თავისი ადგილი დაიკავა ფილოლოგიურ მეცნიერებაში.

თხზულების შესწავლის ისტორიაში ახალი საფეხური იყო ს. კაკაბაძის მიერ 1928 წელს შესრულებული მეორე გამოცემა (საისტორიო კრებული, წიგნი III, გვ. 80-94). ამ გამოცემის მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, განისაზღვრება იმით, რომ ტექსტის გამოცემა ეყრდნობა „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ უძველეს, XI ს-ის ხელნაწერს H-341. ს. კაკაბაძემ დასახელებული ხელნაწერის ზოგიერთი დაზიანებული ადგილის აღსადგენად მოიშველია 1733 წლის ხელნაწერი A-170.

„ევესტათის მარტვილობის“ შესამე გამოცემა, რომელიც მოამზადა და თავის „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“-ში წარმოადგინა ს. ყუბანეიშვილმა 1946 წელს, პირველი გამოცემაა, რომელშიც გამოყენებულია თხზულების ჩვენამდე მოღწეული თითქმის ყველა ხელნაწერი (ლენინგრ. M-21, 1842 წ. ხელნაწერის გარდა), როგორც ამას გამომცემელი გვაუწყებს, თუმცა გამოცემული ტექსტის სქოლიოებში ხელნაწერთა ჩვენება წარმოდგენილი არ არის.

მომდევნო გამოცემა, შესრულებული ივ. იმნაიშვილის მიერ 1949 წ. „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია“ და გადაბეჭდილია ამ წიგნის მეორე (1953) და მესამე (1970) გამოცემებში, დაახლოებით იმეორებს ს. კაკაბაძის გამოცემის პრინციპს – ტექსტი გამოცემულია უძველესი H-341 ხელნაწერის მიხედვით. დამატებით გამოიყენებულია A-170 და A-176 ხელნაწერებიც.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ „ევესტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტის პირველი მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემა შესრულდა 1964 წელს კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერ-თანამშრომელთა მიერ ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით. მასში გამოყენებულია ჩვენამდე მოღწეული უკლებლივ ყველა ხელნაწერი (ცხრა) და თითოეული მათგანის კითხვა-სხვაობები ნაჩვენებია გამოცემული ტექსტის სქოლიოებში. ეს გამოცემა წარმოდგენილია წიგნში „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წიგნი I, გვ.30-45.

გამოცემებში დღეს თითქმის აღარ არის ხაზგასმული ერთი ტექსტოლოგიური ნიუანსი: თხზულების ბოლოსკენ, სადაც სახარების შინაარსის გადმოცემა წყდება - „და რჩული ქრისტიანობისად იციედ კაცთა, მიერთიგან დაიჭსნა და განქარდა უწესოი იგი საქმეც“ –

და მომდევნო სიტყვებს - „ხოლო ამას გევედრები, უფალო ჩვენო, იესუ ქრისტე, რაითა გვამი ჩემი დაიმარხოს მცხეთას” შორის თხზულებას, შესაძლოა, კარგა მოზრდილი ნაწილი აკლდეს. ეს ნათლად ჩანს თხრობის შეუსაბამო გადასვლით, მაგრამ რამდენი აკლია, ამისი განსაზღვრა დღეს ძნელია. შეუძლებელია იმის დადგენაც, თუ როგორ გაგრძელდა კამათი ევსტათისა და მარზაპანს შორის ცეცხლთაყვანისმცემლობისა და ქრისტიანობის შესახებ.

ბოლო გამოცემა ეკუთვნის ე. ჭელიძეს წიგნში: ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, თბილისი, 2005, 309-478. წარმოდგენილია „წამების” ტექსტი, თარგმანი თანამედროვე ენაზე, კრიტიკული ტექსტი და ვრცელი კომენტარები.

ეს თხზულება რამდენჯერმე დაიბეჭდა სხვადასხვა ხასიათის ლიტერატურულ კრებულში. 1959 წელს „ჩვენი საუნჯის” I ტომში დაბეჭდილი ტექსტი გადმობეჭდილია „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიიდან”, 1978 წელს მსოფლიო ლიტერატურის ძეგლების სერიით გამოსულ „ძველი ქართული ლიტერატურის” I ტომში დაბეჭდილი „ევსტათის წამების ტექსტი” გადაბეჭდილია „ძველი ქართული პაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების” I წიგნიდან, აქედანვეა ეს ტექსტი გადმოტანილი „ქართული პროზის” I ტ-ში, 1984 წ., ხოლო აქედან 1987 წელს - „ქართული მწერლობის” I ტომში.

აღბათ, საჭიროა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. შარაძემ „ევსტათის მარტვილობა” თარგმნა თანამედროვე ქართულ ენაზე და გამოსცა თბილისში 1899 წელს.

პირველად „ევსტათის წამება” რუსულად 1872 წელს თარგმნა მ. საბინინმა, ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ განახორციელებდა ქართული ტექსტის პირველ გამოცემას 1882 წელს (Страдание святого мученика Евстафия Мцхетского, წიგნში Полное жизнеописание святых грузинской церкви, ч. II сб, 1872 Ст. 79-91).

თხზულების გერმანული თარგმანი ეკუთვნის ივ. ჯავახიშვილს. ის 1901 წელს დაიბეჭდა ბერლინში (Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha, Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, XXXVIII, 875-902), რომლის წინასიტყვაობა დაწერილია A. Harnack-თან ერთად.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ხელნაწერთა ინსტიტუტის H-341 ხელნაწერი.
2. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბილისი, 1963.
3. ე. გაბიაშვილი, ქართული ნათარგმნი პაგიოგრაფია, თბ., 2004, გვ. 25.
4. ე. გაბიაშვილი, ორიგინალური პაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთი საკითხი, მრავალთავი, XVII, თბ., 1992.
5. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები, V, გამოსცეს ე. გაბიაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბ., 1989.

6. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1965.
7. ა. ბოგვერადე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები VI-VIII სს., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ., 1973, გვ. 246-297.
8. ქართლის ცხოვრება, II, გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1955.
9. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980.
10. ე. გაბიაშვილი, ერთი მაზდეანური ტრადიციის კვალი ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში, საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები (კრებული მიძღვნილი სვეტიცხოვლობისადმი), თბილისი, 1995.
11. საკითხავი წიგნი ძვ. ქართულ ენაში, II, ტექსტები გამოსცა ივ. იმნაიშვილმა, თბ., 1966.
12. კ. კეკელიძე, ანტიმაზდეანური პოლემიკის დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძვ. ქართული მწერლობის ისტორიიდან, III, თბ., 1955.
13. მ. ბროსე, Histoire de la Géorgie...I, S.Pb., 1849.
14. დ. ბაქრაძე, საქართველოს ისტორია, ტფილისი, 1889.
15. თ. ჟორდანია, ქრონიკები... I, ტფილისი, 1892.
16. მ. ჯანაშვილი, ქართული მწერლობა, წ. II, ტფილისი, 1909.
17. შ. ჩხარტიშვილი, „მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისად“ (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბ., 1994.
18. ი. ჯავახიშვილი, Das Martyrium des heiligen Eustathius von Mzchetha : Sityungs bereichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1901 (A. Harnack-თან ერთად).
19. ივ. ჯავახიშვილი, „მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისად“, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VIII, 66-70.
20. ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის №2 ხელნაწერი.
21. ათონის მთის №28 ქართული ხელნაწერი.
22. გულანი, ხელნაწერთა ინსტიტუტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, თბ., 1989.
23. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.
24. ე. გაბიაშვილი, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ირგვლივ, საქართველოს ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, II, თბილისი, 1999.
25. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, გამოსცეს ე. გაბიაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბილისი, 1980.
26. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, გამოსცა ე. გაბიაშვილმა, თბილისი, 1968.
27. ანტონ I, წყობილსიტყვაობა, გამოსცა რ. ბარამიძემ, თბ., 1972.

28. ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა I ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭველიძემ, თბილისი, 2005, გვ. 310-478

Резюме

В очерке представлен анализ грузинского агиографического сочинения о Евстатия Мцхетского и подчеркнуты литературные и историографические достоинства памятника для ознакомления с древнейшим IV в. культурным наследием Грузии.

Некоторые события в очерке оцениваются по новому, а некоторые укоренившиеся в науке интерпретации заменены более убедительными аргументами.

შინაარსი

ავტორისაგან	3-4
1. ქრისტიანული ღვთისმსახურება და სვინაქსარული პაგიოგრაფია	34
2. რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება	53
3. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული თარგმანი – „დიდი სჯულისკანონი“	144
4. ქართული ორიგინალური პაგიოგრაფია.....	206
5. „მარტირიკის“ ზოგიერთი ენობრივ-სტილისტური თავისებურება	254
6. ორიგინალური პაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთი საკითხი	292
7. ძველი ქართული კანონიკური მწერლობა	321
8. კანონიკური სამართლის წყაროები	374
9. ილია აბულაძე ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი	395
10. ანტონ I-ის პაგიოგრაფიული თხზულებები „მარტირიკაში“	422
11. ქართველ წმინდანთა და დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით.....	447
12. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა (ნარკვევი)	472

Enriko Gabidzashvili

Works

I

Энрико Габидзашвили

Труды

I

წიგნი დაიბეჭდა გამომცემლობა „საქართველოს მაცნეს“ სტამბაში
გრ. რობაქიძის 7^ა