

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ენრიკო გაბიაშვილი

შრომები

III

ნარკვევები, სამეცნიერო წერილები,
საენციკლოპედიო სტატიები...

თბილისი
2011

რედაქტორები: ეთერ ბერუაშვილი
ხათუნა გაფრინდაშვილი

ISBN 978-9941-0-2706-2 (სამივე ტომის)

ISBN 978-9941-0-3052-9 (მესამე ტომის)

ავტორისაგან

თემატურად უფრო მრავალფეროვანი გამოდგა შრომების III ტომი: აქ შეტანილია ფილოლოგიური ნარკვევები, სამეცნიერო წერილები, საენციკლოპედიო სტატიები და სხვადასხვა ხასიათის რეცენზიები.

ნარკვევები და წერილები აგრძელებენ წინა ტომებში დაბეჭდილ ნარკვევების თემატიკას, ხოლო საენციკლოპედიო სტატიებიდან წარმოდგენილია მხოლოდ უცხოურ ენციკლოპედიებში დაბეჭდილი მასალა რუსულ «Православная Энциклопедия»-ში შევიდა სტატიები (47 ერთეული) საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიისა, ქართული სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა საკითხებისა, ავტორთა და მთარგმნელთა შესახებ (ეს თანამშრომლობა გრძელდება — გამოსულია მხოლოდ 23 ტომი, ასო И ჩათვლით). ასევე, იტალიურ «Enciclopedia dei santi (Le chiese Orientali)»-ში დაიბეჭდა მოკლე სტატიები (74 ერთეული) საქართველოს ეკლესიის კალენდარში შეტანილი ქართველ წმინდანთა შესახებ. რაც შეეხება ქართულ ენციკლოპედიებში შეტანილ სტატიებს (საქ. ენციკლოპედია, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიოური ლექსიკონი, ენციკლოპედია: ქართული ენა), მათი ადგილი ვეღარ გამოვნახეთ წინამდებარე წიგნში მათი სიმრავლის გამო. ვერ შევიტანეთ ამავე მიზეზით ყველა სვინაქსარული ტექსტი მათივე გამოკვლევებით, რომელიც შესულია „ძეგლების“ IV ტომში (43 ერთეული), თუმცა რამდენიმე ასეთი თხზულება, განსაკუთრებული მნიშვნელობისა, შევიდა შრომების II ტომში (4 თხზულება), ხოლო ნაწილი — III ტომში (8 თხზულება). განსაკუთრებული მნიშვნელობა გულისხმობს, რომ ეს სვინაქსარული „ცხოვრება“ ან „წამება“ შესაბამისი წმინდანის შესახებ შექმნილი ერთადერთი თხზულებაა — შესატყვისი ვრცელი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები მათ შესახებ არ არსებობს, ან არსებობს, მაგრამ იგი შეიქმნა სვინაქსარულზე გვიან და მისი გამოყენებით, ან კიდევ, სვინაქსარული შეიქმნა ვრცელ თხზულებაზე გვიან, სარგებლობს მისი მონაცემებით, მაგრამ შეიცავს დეტალებს, რაც არ არის ვრცელში.

შრომების წინა ტომებში დაიბეჭდა შედარებით ადრე გამოსული ქართული სასულიერო მწერლობის სხვადასხვა დარგის ნათარგმნი ძეგლების ბიბლიოგრაფიულ წიგნებზე დართული საცნობარო ნარკვევები, III ტომში ბოლო დღეებში დამთავრებული კიდევ ორი ასეთი ნარკვევიც შევიტანეთ ლიტურგიკისა და ჰიმნოგრაფიის შესახებ, რომელიც შევა აგრეთვე წიგნში „ქართული ნათარგმნი ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია“ (დაიბეჭდება, ალბათ, 2011 წლის დასაწყისში. აქვე ვიტყვით, რომ ამ სერიის VI, დამამთავრებელი წიგნი „ქართული ნათარგმნი დოგმატიკა-პოლემიკა და კანონიკა“ გამოვა 2011 წლის ბოლოს).

ბოლოს, მინდა მაღლობა მოვახსენოთ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომლებს, რომლებიც დამეხმარნენ შრომების სამტომეულის გამოსაცემად მომზადებაში (სამივე ტომზე მუშაობა თითქმის ერთდროულად მიმდინარეობდა), რომელთა სახელები ჩამოთვლილია შრომების I ტომის შესავალში.

შინაარსი

1. ავტორისაგან	3
2. ნათარგმნი ლიტურგიკა (ღვთისმსახურება).....	5
3. ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია	62
4. ასურული მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის	83
5. ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება (ტექსტი და გამოკვლევა).....	90
6. ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი)	105
7. იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი)	116
8. შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი)	124
9. ნინო განმანათლებელის სვინაქსარული ცხოვრებანი (გამოკვლევა და ტექსტი)	139
10. დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი)	151
11. ილარიონ ქართველოს სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი).....	159
12. შიო გარეჯელის სვინაქსარული წამება (გამოკვლევა და ტექსტი)	177
13. ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან	182
14. ეფთვიმე მთაწმიდელის ერთი თარგმანის ირგვლივ შექმნილი გაუგებრობის გამო	186
15. ერთი უნიკალური ხელნაწერი წიგნის შესახებ.....	189
16. IV-VIII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერთა პარადოქსული ბედი.....	195
17. IX საუკუნის უცნობი ქართველი მთარგმნელის ერთი ინიციატივის გამო	202
18. „სქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური „ლექსიკონის“ შესახებ	212
19. ორიგინალური მეტაფორასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძველი	217
20. პორფირი ღაზელის ცხოვრება (წინასწარი ცნობები).....	228
21. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება	234
22. „სჯობს გვიან, ვიდრე არასდროს“	242
23. ერთი ბიზანტიური ტრადიციის კვალი ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში	253
24. „ეკსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ირგვლივ	258
25. კანონიკური მწერლობის საკითხები ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში	265
26. კორნელი კეკელიძე და ქართული კანონიკური მწერლობის საკითხები	270
27. ქართული ჰაგიოლოგიის ისტორიიდან.....	274
28. რამდენიმე ტექსტოლოგიური შენიშვნა	
29. „ღიღი სჯულისკანონის“ კვალი რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“	285
30. რეცენზიები	299
31. სტატიები „Православная энциклопедия“-დან.....	365
32. სტატიები „Enciclopedia dei Santi“ (Le cheise Orientali)	432
33. სტატია: „Arsen of Ikalto“ , Christian-Muslim Relations (CMR), A Bibliographical History, Volume 3, Brill, Leiden, 2011. (378-381).....	468
33. სამეცნიერო შრომების სია	471

ნათარგმნი ლიტურგიკა (ღვთისმსახურება)*

(საცნობარო ნარკვევი)

ქრისტიანული ღვთისმსახურება თავისი პირვანდელი სახით ქრისტიანობის წარმოშობის თანადროულია, რა თქმა უნდა, ძალზე მარტივი რიტუალით. უძველესი სასულიერო მწერლობის წყაროების მოწმობით, I საუკუნეების ღვთისმსახურება ქრისტიანულ ეკლესიებში დიდად იყო დავალებული ებრაული სარწმუნოების ღვთისმსახურებისაგან, რადგან მოციქულები, რომლებსაც ღვთისმსახურების ჩატარების პირველი კანონები მიეწერებათ, ებრაელები იყვნენ, ხოლო ქრისტიანული სარწმუნოება ებრაელთა სარწმუნოების ერთ-ერთ სექტაში ჩაისახა. ამიტომ მისი ჩამოყალიბების პირველ ეტაპზე ძირითადად ებრაულ-იუდაური ღვთისმსახურების ელემენტები ჭარბობდა (მით უმეტეს, ებრაული ძველი აღთქმის წიგნები ახალი აღთქმის წიგნებთან ერთად, ე.ი. ბიბლია, შეიძლება „წმიდა წერილად“ იწოდებოდა).

ერთი სიტყვით, იმდროინდელ ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას შეადგენდა: 1) მოციქულთა მიერ თხრობა ქრისტეს ცხოვრებისა და ღვაწლის შესახებ, რაც მოგვიანებით წერილობით ჩამოყალიბდა სახარებებში და მოციქულთა ეპისტოლეებში; 2) ლოცვები, რომლებიც ალბათ ებრაელთა ღვთისმსახურების ლოცვები იქნებოდა; 3) საგალობლები მხოლოდ ფსალმუნური შეიძლება ყოფილიყო, რადგან ქრისტიანული ჰიმნოგრაფია მოგვიანებით აღმოცენდა. შეიძლება ითქვას, რომ ფსალმუნების ხვედრითი წონა ძალზე დიდი იყო და ქრისტიანული ღვთისმსახურების ძირითად ნაწილს მოიცავდა.¹

წლებისა და საუკუნეთა განმავლობაში ბიზანტიური ეკლესიის ღვთისმსახურება ივსებოდა ახალი სასულიერო დარგების აღმოცენების საფუძველზე (ჰაგიოგრაფია ანუ წმინდანთა კულტი ჩამოყალიბდა, პირველ ეტაპზე მოწამეების, ხოლო შემდეგ სასულიერო მოღვაწეების „წამება-ცხოვრებებით“; ჰომილეტიკა – მამათა ქადაგებები საუფლო და საეკლესიო დღესასწაულებზე; ჰიმნოგრაფიული საგალობლები, ცოტა მოგვიანებით ჰიმნოგრაფიული კანონის შექმნით და ა.შ.), საიდანაც ღვთისმსახურება უხვ მასალას იძენდა და მრავალფეროვანი ხდებოდა. ღვთისმსახურების ძირითადი ელემენტების საფუძველზე ჩამოყალიბდა ტიპიკონი, ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი სახელმძღვანელო, რომელიც VII-VIII საუკუნეებიდან თანდათანობით იხვეწებოდა და XVII ს. საბოლოოდ ფორმირებული სახე მიიღო.²

ქართულ სინამდვილეში იმის მიხედვით, თუ რომელი ეკლესიის ტრადიციებს მიჰყვებოდა, ქართული ეკლესია შესაბამის ტიპიკონს თარგმნიდა და ღვთისმსახურებას მის მიხედვით წარმართავდა.

პირველი ტიპიკონი, რომელიც ქართულად უთარგმნიათ, არის იერუსალიმის

* დაიბეჭდა ჩვენს წიგნში: ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 5, ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია. თბილისი, 2010.

1 იხ. И. Мансветов, Церковный устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви, Москва, 1885, М. Скабаланович, Талковый типикон, Киев, 1910.

2 И. Мансветов, დასახ. ნაშრომი, გვ. 1

ქრისტეს საფლავის ეკლესიის სამრევლო ტიპიკონი სახელწოდებით: „განჩინება და განწესება მოძღუართა მიერ მართლმორწმუნეთა, რომელსა ჰყოფენ იერუსალიმს“¹, რომლის ქართული თარგმანი VIII ს. უნდა იყოს შესრულებული. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, ტიპიკონის ბერძნული დედნის „მთავარი ფუძე V საუკუნეს უნდა ეკუთვნოდეს, როგორც ამაში გვარწმუნებს ჩვენ სომხური ლექციონარები... ამ ლექციონარებში იგივე დღესასწაულები და ხსენებანია, აგრეთვე იგივე სისტემა „საკითხავებისა“, რაც ჩვენს კანონში“². ეს ტიპიკონი საქართველოში მოქმედებდა XI ს. დამლევამდე.

როდესაც ქართულმა ეკლესიამ ორიენტაცია შეიცვალა და კონსტანტინეპოლის ეკლესიის ტრადიციებს დაუახლოვდა ათონის მთაზე (საბერძნეთში) XI ს-ში დაარსებული ქართველთა მონასტრის განთქმული მწიგნობრების - ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების მოღვაწეობის მეშვეობით, მან სახელმძღვანელოდ აირჩია კონსტანტინეპოლის აიასოფიის საპატრიარქო ტაძრის ტიპიკონი. ამ ტიპიკონის ძალიან მოკლე თარგმანი XI ს. ბოლოს შეასრულა ეფთვიმე მთაწმიდელმა „მცირე სენაქსარის“ სახელით, ხოლო მოგვიანებით (1042წ.) იგივე ტიპიკონი სრულად თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა და უწოდა მას „დიდი სენაქსარი“. გიორგიმ თავის თარგმანში შეიტანა სენაქსარის ჰაგიოლოგიური ნაწილის (წმინდანთა ხსენებანი) უფრო ვრცელი ვარიანტი, ვიდრე ის დედანში იყო, სტუდიელთა სამონასტრო ტიპიკონის (წმინდანთა ჰაგიოგრაფიული ცნობარი) და ათონის მთის ათანასეს ლავრის ტიპიკონის ელემენტები.³ უფრო მეტიც, გიორგიმ თავის ნათარგმნ „დიდ სენაქსარში“ ქართული მასალაც ჩართო: შეიტანა ეფთვიმე მთაწმიდელის საკმაოდ ვრცელი სენაქსარული „ცხოვრება“ (13 მაისს) და ათონის ქართველთა მონასტრის დამაარსებლის, იოანე მთაწმიდელის ხსენება (14 ივნისს). „დიდი სენაქსარის“ ერთ, XI ს. ხელნაწერში (A 193) შესულია ილარიონ ქართველის ხსენება, XII ს. დანარჩენ 5 ხელნაწერში კი ხსენება არ ჩანს, ე.ი. ან ეს ხსენება რომელიმე გადამწერმა ჩაამატა, ან გიორგის თავიდან გამორჩა და შემდეგ თვითონ ჩაამატა ერთ-ერთ მის მიერ გადაწერილ ცალში.

გიორგის „დიდი სენაქსარის“ ანუ აიასოფიის ეკლესიის ტიპიკონის მიხედვით საქართველოს ეკლესიებში ღვთისმსახურება სრულდებოდა XII საუკუნემდე, თუმცა საბოლოოდ მხოლოდ XIV-XV სს-ში განიდევნა.

დავით აღმაშენებლის ინიციატივით და არსენ იყალთოელის თარგმანით, ჯერ შიომღვიმის მონასტერში, ხოლო შემდეგ საქართველოს დანარჩენ ეკლესია-მონასტრებში დამკვიდრდა საბა განწმედილის ლავრის (პალესტინაში) ტიპიკონის შავი მთის სვიმეონ მესვეტის (VI ს.) მონასტრის რედაქცია (მისი გამოყენების ფაქტი დადასტურებულია თამარის მეფობის დროს – მისი კარის ეკლესია ამ ტიპიკონით ხელმძღვანელობდა. სხვათა შორის, საბას ლავრის ტიპიკონი საფუძვლად დადებია ჯერ კიდევ IX ს-ში გრიგოლ ხანცთელის მიერ შემუშავებულ ტიპიკონს, რომელიც მას სახელმძღვანელოდ დაუწესებია მის მიერ დაარსებული მონასტრისათვის (ძეგლები, I, გვ. 265). საბა განწმედილის მონასტრის ეს ტიპიკონი (შავი მთის მონასტრის რედაქციით, მას შემდეგ დაემატა მთაწმიდის ათანასეს ლავრის ტიპიკონის ელემენტებიც)

1 К. Кекелидзе, „Иерусалимский Канонарь“ VII века. Грузинская версия, Тифлис, 1912.

2 კ. კეკელიძე, ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1980, გვ. 575.

3 К. Кекелидзе, Грузинские литургические памятники... с. 228-366; 483-500.

მართავდა ქართულ ღვთისმსახურებას XVIII ს. ნახევრამდე, როდესაც ის სლავური ტიპიკონის მიხედვით შეუსწორებია ანტონ I-ს.

ტიპიკონების შესახებ თხრობა სრული არ იქნება, თუ რამდენიმე სიტყვა არ ვთქვით სამონასტრო ტიპიკონებზე. სამრევლო ტიპიკონები ამა თუ იმ ქრისტიანული ერის ღვთისმსახურებაში მკაცრად განსაზღვრული სახელმძღვანელო იყო, რომელიც ყალიბდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, როგორც სამრევლო ეკლესიისათვის ასევე მონასტრებისათვისაც, მაგრამ იყო ერთი ფაქტორი, რომლის გამოც მონასტრის ტიპიკონი ჩამატება-დაზუსტების საგანი ხდებოდა და ეს დამატება-შესწორებები ერთპიროვნული იყო. ასეთ ტიპიკონებს „ქტიტორულ“ ტიპიკონებს უწოდებდნენ და მასში ცვლილებების შეტანის უფლება ამ მონასტრის მაშენებელ ქტიტორს, დიდგვაროვან ერისუფალსა და მორწმუნეს, ან სასულიერო იერარქიის მაღალი თანამდებობის პირს ჰქონდა. ამ უფლების გამოყენების (ან არგამოყენების) საშუალებას მათ აძლევდათ ის დიდი ქონება, რომელსაც ეს პირები სწირავდნენ მონასტრის ასაშენებლად, კეთილმოსაწყობად და სახელმძღვანელოდ მათ მიერ შერჩეულ ტიპიკონს უდებდნენ, სურვილის შემთხვევაში შეჰქონდათ მათთვის სასურველი ცვლილებები. ხშირი იყო ისეთი შემთხვევები, როდესაც ერისუფალნი ასეთ მონასტრებს აშენებდნენ, რომ იქ მონაზონად ეღვაწათ. ქვევით, ტიპიკონებზე საუბრისას უფრო ვრცლად მოვიტანთ კონკრეტულ მაგალითებს.

ღვთისმსახურება, რომელსაც წეს-განგებას უდებს ტიპიკონი, სამი უმთავრესი ნაწილისაგან შედგება: საკითხავები საღვთო წერილიდან, ლოცვები, რომელსაც წარმოთქვამს მღვდელმსახური, მკითხველი ან მორწმუნე, და საგალობელი ჰიმნები. ამის შესაბამისად წიგნები, რომლებშიც ეს მასალა არის შესული, სამ უმთავრეს დარგად იყოფა და თითოეულ დარგს რამდენიმე წიგნი ამოწურავს¹: საკითხავები ახალი აღთქმიდან შესულია „სახარება-სამოციქულო“-ში (ბერძ. „აპრაკოსები“), ხოლო ძველი აღთქმიდან - „საწინასწარმეტყულო“-ში (ბერძ. „პროფეტოლოგიონი“ ანუ „პარემიონი“) და „დავითნი“ (იგივე „ფსალმუნი“). ადრე „საკითხავების“ ორივე წიგნს ერთი სახელწოდება ჰქონდა - „ლექციონარი“.

მეორე დარგს განეკუთვნება „ლოცვანის“ (ბერძ. ეუქოლოგიონი) ორი წიგნი: პირველში მოთავსებულია წირვის წესი, ხოლო მეორეში – ლოცვები სხვადასხვა შემთხვევისათვის (ნათლისღების, ჯვრისწერის, დასაფლავების და ა.შ.). ე.ი. პირველი – კონდაკი ანუ ჟამისწირვა (ბერძ. „ლიტურგიარიონ“), რომელშიც შედის „ჟამისწირვები“ სხვადასხვა ავტორებისა და ლოცვები. მეორე წიგნი „კურთხევანია“, რომელშიც შეტანილია სხვადასხვა დღესასწაულის, მოვლენის ან შემთხვევის, საეკლესიო ჭურჭლისა და საგნის კურთხევის წესი და განგება. აგრეთვე, სხვადასხვა საეკლესიო საფეხურზე „კვლდასხმის“ წესი და განგება ლოცვებითურთ.

მესამე დარგი წარმოდგენილია ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის საგალობლების კრებულებით: „მარხვანი“, ზატიკი, პარაკლიტონი, ჟამნი, თვენი, იადგარი, სამსაგალობლები და „სავედრებელ გალობათა წიგნი“ ანუ პარაკლისები.

ღვთისმსახურების ყველა წიგნს უფრო ვრცლად განვიხილავთ ქვემოთ.

1 კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 578.

ლიტურგიკული კრებულები

ტიპიკონი – საეკლესიო წეს-განგებათა კრებული, რომელიც მოიცავს სახელმძღვანელო მითითებებს ყოველგვარი მღვდელმსახურებისათვის საწელიწდო კალენდრის დღეებში, შვიდეულის დღეებში და ყოველდღიური ღვთისმსახურების ჩატარების წესისა და თანმიმდევრობის შესახებ. ტიპიკონი უზენებეს, ესა თუ ის ეკლესია ან მონასტერი, რომელიც ამ ტიპიკონით ხელმძღვანელობს, რომელი საეკლესიო პრაქტიკის მიმდევარია.

ტიპიკონი (ბერძ. ტვიპოსიდან – სახე, მაგალითი) ორი ტიპისაა: სამრევლო და სამონასტრო, ე.ი. არსებობს ღვთისმსახურების შესრულების ორი წესი: სამრევლო ეკლესიის პირველი ტიპის ტიპიკონი ჩამოყალიბებულია იერუსალიმში, ქრისტეს საფლავის ეკლესიის ღვთისმსახურების წესის საფუძველზე, ხოლო მოგვიანებით – კონსტანტინეპოლის აია-სოფიის დიდი ეკლესიის წესის მიხედვით. სამონასტრო ტიპიკონებიდან ყველაზე ცნობილია: პალესტინაში – საბაწმიდის ლავრის ტიპიკონი, კონსტანტინეპოლში – სტოდიელთა მონასტრის ტიპიკონი, ხოლო ათონის მთაზე – ათანასე მთაწმიდელის ლავრის ტიპიკონი.

საქართველოს ეკლესიას, რომელიც დაარსების დღიდან პალესტინურ ლიტურგიკულ პრაქტიკას მიჰყვებოდა, სახელმძღვანელოდ იერუსალიმური ტიპიკონი უნდა ჰქონოდა. ეს მოსაზრება გაამართლა XIX-XXსს. მიჯნაზე მიკვლევულმა ძეგლმა „განჩინებად და განწესებად მოძღუართა მიერ მართლმორწმუნეთად, რომელსა ჰყოფენ იერუსალიმს“. ეს ვრცელი თხზულება წარმოადგენს იერუსალიმში ქრისტეს საფლავის (გოლგოთის) ეკლესიაში შემუშავებულ ტიპიკონს, რომელსაც „კანონი“ ეწოდება.¹ როგორც კ. კეკელიძემ გაარკვია, ამ კანონში შემონახულია VIII ს. რედაქციის ტიპიკონი, რომელიც ქართულად ნათარგმნია VIII-IX სს. მიჯნაზე. ამ ძეგლის ბერძნული დედნის ძველი ფენა V ს. უნდა შექმნილიყო. ამ ტიპიკონით, რომლის ქართული რამდენიმე ხელნაწერი X საუკუნისაა, საქართველოს ეკლესია X ს-მდე ხელმძღვანელობდა.

ათონის მთაზე ქართველთა მონასტრის - „ივირონის“ დაარსება გახდა საფუძველი აია-სოფიის ანუ კონსტანტინეპოლის „დიდის ეკლესიის“ ტიპიკონის თარგმნისა, რომელსაც გიორგი მთაწმიდელის თარგმანში „დიდი სუნაქსარი“ ეწოდება, ხოლო ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანში - „მცირე სუნაქსარი“, რადგან ეფთვიმემ ძეგლი შემოკლებით გადმოიღო, ხოლო გიორგიმ – სრულად. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, გიორგის თარგმანში შეტანილია ელემენტები სტოდიელთა მონასტრის სამონასტრო ტიპიკონიდან და ათონის მთის მონასტერთა ლიტურგიკული პრაქტიკიდან.² ეს ტიპიკონი ანუ „დიდი სუნაქსარი“ XIII-მდე იყო სახელმძღვანელო ქართული ეკლესიისა, თუმცა მაინც იყო ხმარებაში XIV-XV საუკუნეებამდე. XII ს. დასაწყისში, დავით აღმაშენებელს დაუვალებია არსენ ივალთოელისათვის, რომ მეფის ბრძანებით და არსენის პრაქტიკული საქმიანობით შიომღვიმის მონასტრის ახლად აშენებული

1 გამოც. კ. კეკელიძისა, „Иерусалимский Канонарь“ VII века. Грузинская версия, Тифлис, 1912.

2 მისივე, ძველი ქართული ლიტურატიკის ისტორიიდან, I, თბ., 1980, გვ. 575.

ღვთისმშობლის მიძინების მთავარი ტაძრის მშენებლობის დასრულებასთან დაკავშირებით შეერჩია მონასტრისათვის ტიპიკონი. არსენმა შეარჩია შავი მთის, სვიმეონ მესვეტის მონასტრის ტიპიკონი, რომელიც იერუსალიმის საბა განწმედელის მონასტრის ტიპიკონის რამდენადმე შეცვლილი ტიპისა იყო, ალბათ იმიტომ, რომ არსენი კარგად იცნობდა მას, რადგან ამ მონასტერში მან რამდენიმე ხანს იმოღვაწა, და თარგმნა ეს ტიპიკონი. ამრიგად, XIII ს. პირველი მეოთხედიდან საქართველოში რიგით მესამე ტიპიკონი ამოქმედდა — საბას ლავრის ტიპიკონი, რომელსაც შიომღვიმის ტიპიკონი ეწოდა (მისი ცნობილი ეგზემპლარია H-1349, XIII ს., თუმცა არსებობს უფრო ძველი ხელნაწერები — იერუსალიმის (Ier.) ქართული ხელნაწერების კოლექციიდან (Ier.146, XII ს.). აღსანიშნავია, რომ საბას ლავრის სამონასტრო ტიპიკონი საქართველოში, კერძოდ, კლარჯეთის ეკლესიებში ცნობილი უნდა ყოფილიყო ჯერ კიდევ IX ს-დან, რადგან ცნობილია, რომ გრიგოლ ხანცთელმა მის მიერ დაარსებულ მონასტრებს ეს ტიპიკონი დაუდგინა. მან საგანგებოდ ათარგმნინა თავის მოწაფეს, რომელიც საბას ლავრაში მოღვაწეობდა და რომელმაც ეს ტიპიკონი გრიგოლს გამოუგზავნა (ძეგლები, I, გვ. 265-266).

შიომღვიმის ტიპიკონი საქართველოში, როგორც ჩანს, XVIII ს-მდე მოქმედებდა. მისი მოქმედების არეალი ძალიან ფართო იყო, თამარ მეფის დროს ამ ტიპიკონით ხელმძღვანელობდნენ არა მარტო სამრევლო ეკლესიები და მონასტრები, არამედ მეფის კარის ეკლესიაც კი. ეს ჩანს მებატიანეს სიტყვებიდან: „საეკლესიო ლოცვაი და წესი ლოცვისაჲ დაუკლებლად აღესრულებოდის, ვითარცა ტიპიკონი მოასწავებდა და განწესებდა პალესტინისა მონასტრისა მოგვითხრობს, ყოველი სრულად. დარბაზის კარს მყოფნი წირვად ვერვინ დააკლდებოდა: მწუხრი, დილეულ, სამხარი, ვითარცა თქუშულ არს“.¹ თავდაპირველად ჩვენში შემოვიდა საბაწმიდის ტიპიკონის „სვიმეონწმიდის“ რედაქცია, რომელშიც შემდგომ ადგილი მოიპოვა ათონის მონასტერთა ლიტურგიკული პრაქტიკის ელემენტებმა. ასე რომ, საბოლოოდ ჩვენში დამკვიდრდა „მთაწმიდის რედაქცია“ საბაწმიდის ტიპიკონისა.² ეს რედაქცია პალესტინური ტიპიკონისა უცვლელად მოქმედებდა XVIII ს. ნახევრამდე, სანამ იგი ანტონ I-მა არ შეასწორა სლავური ტიპიკონის მიხედვით.

სამონასტრო ტიპიკონების სახელწოდებაში გაჩნდა სიტყვა „ქტიტორული“ იმის აღსანიშნავად, რომ ზოგიერთი დიდგვაროვანი და შეძლებული მორწმუნე თავის ქონებას ახმარდა მონასტრის აშენებას, რომელსაც სამონასტრო წესს მისი დამაარსებელი - „ქტიტორი“ უწესებდა. ასეთ მოქმედებას ადგილი ჰქონდა საქართველოშიც. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში მოთხრობილია, როგორ აუშენა მონასტერი ექვსი წლის ილარიონს მამამ „და შეკრბეს მუნ ძმანი რიცხვით, ვითარ ათექსუმეტნი ოდენ“ (ძეგლები, II, გვ. 10-11). შემდეგ, იერუსალიმიდან დაბრუნებულმა ილარიონმა დაქვრივებული დედისა და დისათვის „აღაშენა მონასტერი დედათათჳს მოწესეთა... და განუწესა წესი და კანონი...“ (იქვე, გვ. 16); „და კუალად აღაშენა სხუად მონასტერი მამათათჳს... და განუწესა მათცა წესი და კანონი...“ (იქვე). ქტიტორები ამ წესს წერილობით სახეს აძლევდნენ და ასე იქმნებოდა მრავალი ქტიტორული ტიპიკონ-

1 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 81, 2-5.

2 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტ-ის ისტორია, II, გვ. 576.

ნი. ასეთი ქტიტორული ტიპიკონიდან მხოლოდ ცალკეული ადგილებია მოტანილი „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“, გრიგოლის მიერ აშენებული მონასტრების წესებიდან (ძეგლები, I, გვ. 265-267). ქტიტორულია ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ მთაწმიდის ქართველთა მონასტრისათვის დადგენილი წესები, რომელთა დიდი ნაწილი წარმოდგენილია „იოანესა და ეფთვიმე მთაწმიდელის ცხოვრებაში“ (ძეგლები, II, გვ. 69-85 – წარმოდგენილია 42 პუნქტი). ქტიტორული ტიპიკონების რიცხვს განეკუთვნება ტიპიკონები: 1) დავით აღმაშენებლის „ანდერძები“, მიცემული შიომღვიმის მონასტრისადმი (გამოც. ვ. სილოგავასი, თბილისი, 2003, გვ. 114-142); 2) გრიგოლ ბაკურიანისძისა, პეტრიწონის ტიპიკონი 1084წ. (გამოც. ი. დოლიძისა, ქართ. სამართ. ძეგლები, III, გვ. 35-105); 3) მხარგრძელისა „განგებად ვაჰანის ქუაბთა მონასტრისა“ (გამოც. ლ. მუსხელიშვილისა, თბილისი, 19...).

თანამედროვე საეკლესიო პრაქტიკაში ხმარებული ტიპიკონი შინაარსობრივად 3 ნაწილად იყოფა:

I ნაწილი (1-47 თავი) შეიცავს ზოგად მითითებებს: ა) მღვდელმსახურებათა თანმიმდევრობაზე საზოგადო მსახურების გარკვეულ დღეებში (თ. 1-26); ბ) როგორ უნდა განლაგდნენ მლოცველები ღვთისმსახურების დროს (თ. 26-32); გ) მონაზონთა ცხოვრების წესი (თ. 31-47).

II ნაწილი (თ. 47-52) გვაძლევს მითითებებს წლის თითოეული დღის მღვდელმსახურებაზე და მათ თანმიმდევრობაზე ღვთისმსახურების დროს.

III ნაწილი (თ. 52-დან) წარმოადგენს ტიპიკონის I და II ნაწილების დამატებას და შეიცავს: ა) ისეთ ზოგად მითითებებს საწელიწდო კალენდრისა და შვიდეულის დღეების მოკლე საგალობლებზე, რომლებიც არ არის შეტანილი ტიპიკონის I და II ნაწილებში; ბ) ისეთ საგალობლებს, რომლებზედაც მითითებანი ამ ნაწილშია წარმოდგენილი: კონდაკებს (საგალ.), სტიქარონებს, იბაკოებს და ა.შ.

„დიდი სვინაქსარი“ ეწოდება ბერძნული სვინაქსარის ანუ ტიპიკონის იმ სრულ ვარიანტს, რომელიც გიორგი მთაწმიდელმა თარგმნა ბერძნული ენიდან (ეს არის გიორგის პირველი თარგმანი მის მრავალრიცხოვან ნათარგმნ თხზულებათა შორის) XII ს. შუა წლებში, მისი ათონის მთის ქართულ მონასტერში დეკანოზად ყოფნის დროს (1044 წლამდე). ცნობილია, რომ სათარგმნელად გიორგიმ აირჩია კონსტანტინეპოლის დიდი ეკლესიის – აიასოფიას ეკლესიის სამრევლოს ტიპიკონი, ხოლო მისი სვინაქსარული ნაწილი შეავსო კონსტანტინეპოლისე სტოლიერთა მონასტრის სამონასტრო ტიპიკონის მონაცემებით და გამოიყენა აგრეთვე ათონის მთის ათანასეს ლავრის ზოგი დეტალი. „სვინაქსარი“ თავდაპირველად ეწოდებოდა იმ „სარჩევს“ თუ კალენდარს, რომელიც ერთვოდა „სახარება-სამოციქულოს“ და უჩვენებდა „საკითხავების“ რომელი ადგილი იყო გათვალისწინებული კონკრეტულ დღესასწაულზე თუ წმინდანის ხსენების დღეს, რომელიც დადებულია კალენდარული თვის გარკვეულ დღეს. შემდეგ „სვინაქსარი“ იქცა ტიპიკონის მნიშვნელოვან ნაწილად, რომელშიც წარმოდგენილია წმინდანთა, მოწამეთა და დღესასწაულთა თორმეტივე თვის ყოველ დღეზე დალაგებული კალენდარი, გავრცობილი მათი ბიოგრაფიული თუ ისტორიული ცნობებით და ლიტურგიკული მითითებებით ტროპარებზე, კონდაკებზე, ლიტანიაზე და სხვ. (ასე-

თია მაგ. საბაწმიდური ტიპიკონის ქართული თარგმანი — შიომღვიმის ტიპიკონი).¹

ქართულ მწერლობაში სენაქსარის სახელი მთელ ტიპიკონზე გავრცელდა და გიორგი მთაწმიდელის ნათარგმნს „დიდი სენაქსარი“ ეწოდა, ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი „სენაქსარი საწელიწდო უმცროსი“-ს საპირისპიროდ, რადგან ეფთვიმეს თარგმნილი (რომელიც ჯერ კიდევ გამოუცემელია და შეუსწავლელი) კონსტანტინეპოლის აიასოფიის ტაძრის ტიპიკონი საგრძნობლად შემოკლებულია.

„დიდი სენაქსარის“ მნიშვნელობა ქართული ეკლესიისათვის დახასიათებულია გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფის — გიორგი მცირის მხატვრული შეფასებით: „პირველ ყოვლისა სენაქსარი თარგმნა, რამეთუ ესე არს საფუძველი ეკლესიისაჲ, რომლისა თუნერ შეუძლებელ არს წარმართებაჲ ეკლესიისაჲ, რამეთუ რომელსა ეკლესიასა სენაქსარი არა ჰქონდის, დაღაცათუ ყოველნი წიგნი ჰქონდინ, თაფლსა ჭამან, ხოლო სიტკობებასა სასაჲ ვერ სცნობს“ (ძეგლები, II, თბ., 1967, გვ. 128). გიორგიმ „დიდი სენაქსარში“ ქართული მასალაც შეიტანა — ეფთვიმეს მოზრდილი სენაქსარული ცხოვრება, იოანე მთაწმიდელის ხსენება 14 VII (შესაძლებელია, ილარიონ ქართველის ხსენებაც). ძეგლი თითქმის მზადაა გამოსაცემად მ. დოლაქიძის მრავალწლიანი მუშაობის შედეგად. „მცირე სენაქსარი“, როგორც აღვნიშნეთ, ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ შემოკლებულად გადმოღებულ კონსტანტინეპოლის აიასოფიის ტაძრის ტიპიკონს ეწოდება. ერთადერთი 1030 წ. ხელნაწერი (A 648), რომელშიც ქართული მასალა არ არის, მრავალ შესანიშნავ მინიატურას შეიცავდა, რომელიც მთლიანად ამოუჭრია ვიდაცას და ტექსტიც სანახევროდ დაკარგულია.² ძეგლი გამოუცემელია.³

კურთხევანი — „კურთხევათა“ კრებული მღვდელმოქმედებისათვის, ხოლო „კურთხევა“ ეს არის მღვდელმოქმედება, რომლის შესრულების დროს მღვდლის მეშვეობით ღვთიური მადლი გადაეცემა გარკვეულ პირებს ან საგნებს, როგორც გამძლიერებელი, განმკურნებელი ან განმწმენდი ძალა. კურთხევის უფლება აქვთ მხოლოდ მღვდელმთავრებს (ეპისკოპოსებს, მთავარეპისკოპოსებს, მიტროპოლიტებს და პატრიარქს) და მღვდლებს. „კურთხევანებში“ თავმოყრილია სხვადასხვაგვარი კურთხევათა წესები და განგებანი, რომელიც სრულდება მრავალრიცხოვანი ლოცვების თანხლებით. „კურთხევანის“ მიხედვით ტარდება ნათვლა, ქორწინება, მიცვალებულთა წესის აგება, საუფლო დღეების და, საერთოდ, დღესასწაულთა განგება, ეკლესიათა სატფურება, ყველა სასულიერო პირის ხელდასხმა (ქირიტონია და ქიროთესია — უმთავრესად კონდაკებში (ჟამისწირვებში) წარმოდგენილი, ოღონდ აქედან მრავალ „კურთხევანთა“ კრებულში შეტანილი), მონაზვნად აღკვეცა, დიდი და მცირე მანართით მონაზვნის შემოსევა, საეკლესიო წმინდა ჭურჭლის განწმენდა და განახლება და სხვა საეკლესიო რიტუალი და ქმედება.

„კურთხევანთა“ ხელნაწერები ოთხ კატეგორიად უნდა დავეოთ: 1) წინათონური, რომელთა ნუსხები Xს-მდე არ გვხვდება და მათი რაოდენობაც მცირეა (Sin. 12, Xს.,

1 გამოც. ე. კოჭლამაზიშვილისა და ე. გიუნაშვილის მიერ, თბილისი, 2005წ.
2 ეს ძეგლი განხილული აქვს კ. კეკელიძეს თავის შრომაში „Иерусалимский Канонарь“ VII века. Грузинская версия, с. 297-310.
3 გამოსაცემად ამზადებს ლილი ხევსურიაი.

Sin. 66, Xs., Sin. 54, Xs., Sin. 34, Xs. და კიდევ რამდენიმე); 2) ათონური პერიოდისა; 3) პოსტათონური პერიოდისა, როდესაც ხდება გიორგის „კურთხევანის“ შევსება ახალი ნათარგმნი მასალით XII-XVII საუკუნეებში; 4) კვიპრიანე სამთავნელის მიერ ახლად თარგმნილი „კურთხევანი“ XVIIIს. დასაწყისში ბერძნული ენიდან, რომლის მოკლე და ვრცელი რედაქციებია ცნობილი.

უნდა აღინიშნოს, რომ „კურთხევანთა“ ხელნაწერების უამრავი რაოდენობიდან ალბათ არ მოიძებნება ორი ხელნაწერიც კი, რომლებიც ზედმიწევნით იმეორებდნენ ერთმანეთს. განსაკუთრებით ეს ითქმის პოსტათონური ხელნაწერების შესახებ. თითოეული ხელნაწერის გადამწერი, რომლის ძირითადი ნაწილი დამყარებულია გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილ სტატიებზე (თვით გიორგის ნათარგმნი „კურთხევანის“ ზუსტი შედგენილობის ხელნაწერებიდან ერთიც კი არ არის შემონახული), როგორც ჩანს, ცდილა შეევესო და გაემდიდრებინა იგი ხელმისაწვდომი მასალით. ამიტომ არის, რომ არც მხოლოდ ეფთვიმეს ნათარგმნი „მცირე კურთხევანისა“ და არც მხოლოდ გიორგი მთაწმიდელის „დიდი კურთხევანის“ შემცველი ხელნაწერები არ არის ცნობილი, არ ვიცით ეფთვიმემ და გიორგიმ შეიტანეს თუ არა თავიანთ ნათარგმნ კრებულებში რაიმე წინათონური კრებულებიდან, როგორც ეს გააკეთეს პოსტათონური რედაქციის ხელნაწერთა გადამწერებმა და კვიპრიანე სამთავნელმა. მით უმეტეს, რომ წინათონური რედაქციის ხელნაწერებში „კურთხევანთა“ და ლოცვათა მდიდარი რეპერტუარია წარმოდგენილი, მაგ. Sin. 12, Xs. „კურთხევანში“ 53 სტატიაა (28 „კურთხევა და განგება“ და 25 „ლოცვა“) ამ ადრინდელ „კურთხევანებში“ ერთად არის წარმოდგენილი „კურთხევები, ჟამისწირვები, ხელდასხმები“ მოგვიანებით „კურთხევანს“ გამოეყო ჟამისწირვის ჩატარებისა და ხელდასხმების წესები და ჩამოყალიბდა კონდაკი ანუ ჟამისწირვა.

კვერექსი არის მოკლე ლოცვათა ერთი წყება, რომელსაც საეკლესიო ღვთისმსახურების დროს წარმოთქვამს დიაკონი, ხოლო მის ყოველ მუხლზე მგალობლები მიუგებენ: „უფალო შეგვიწყალებ“; ხან - „მოგვმადლებ უფალო“. ბოლოს კი - „შენ, უფალო“. ყოველი კვერექსი ბოლოვდება მღვდლის „ასამაღლებელით“.

კვერექსები სხავდასხვა სახისაა: 1. დიდი კვერექსი („დიდი მშკლობიანი“); 2. მცირე კვერექსი („მცირე მშკლობიანი“); 3. თხოვნითი კვერექსი („მოგუმადლებნითა“); 4. მრჩობლი კვერექსი („ზგარდამო“). დიდი და მცირე კვერექსები იწოდება „მშკლობიანი კვერექსებად“, რადგან ორივე მათგანი იწყება მოწოდებით: „მშკლობით უფლისა მიმართ ვილოცოთ“.

არსებობს „კვერექსთა“ ჯგუფი „კურთხევანის“ კრებულებში. მისი ცალკე ხელნაწერები გვხვდება, მაგ. Sin. 73, XII-XIIIსს. „დიდი კურთხევანის“ ხელნაწერში შედის „კურექსი შესუენებულთაი“ (89r-v). ხელნაწერს ცალკე თავად ერთვის „სხუად კურექსი შესუენებულთაივე“ (89v-90r). ესენი არ არის ცალკე შესასრულებელი წეს-განგებანი, არამედ ჩასართავები, განკუთვნილი მიცვალებულის სახსენებელი სხავდასხვა ღვთისმსახურებისათვის ასეთი მინაწერით მეორე „კვერექსის“ სათაურთან: „ხოლო ითქუმის შაბათსაცა, საშუალ „ნეტარ-არიანთა“, და შემდგომადცა, და პანაშუდსაცა“.

„შესუენებულთა კურექსი“ ცალკე თავებად გვხვდება „კურთხევანის“ მხოლოდ

შემდეგ ხელნაწერებში: A 504, XV-XVI, 71r; A 1505, XVII, 209r-v; S 3942, XVII, 35v-36r; Q 106, XVIII, 91r-92r. ამასთანავე სამივე ხელნაწერი სხვაობს Sin. 73 ხელნაწერისაგან სათაურით: „კუერექსი, რაჟამს მკუდარი სახლით გამოჰქუნდეს“, ასევე ტექსტითაც – დამატებითი ლოცვით.

კონდაკი ანუ ჟამისწირვა შეესატყვისება ბერძნულ ლიტურგიარიონს და წარმოადგენს საღვთისმსახურო წიგნს, რომელშიც შეტანილია წირვის ჩატარების წესები და ხელდასხმის რიტუალი. კონდაკი გარეგნულად ეტრატის ვიწრო, ერთმანეთზე გადაკერებული ფურცლების გრაგნილია, დახვეული ჯოხზე, რომელსაც დამრგვალებული თავი ჰქონდა ლურსმნის მსგავსად, ამიტომ მიიღო მან „კონდაკის“ სახელწოდება (ამ ჯოხს ბერძნულად კონტოს ეძახდნენ, საიდანაც წარმოდგა სახელი კონდაკიონ). ე.ი. კონდაკი ბერძნული სიტყვაა და ქართულად „ჟამისწირვას“ შეესატყვისება. ეს ტერმინი აღნიშნავს წმინდა უსისხლო მსხვერპლის შეწირვას განსახვდურულ ჟამს (ე.ი. დროს), რადგან ის მღვდელმოქმედება, რომელსაც წირვას ეძახიან, ძირითადად ევქარისტის შეწირვას წარმოადგენს, ამიტომ ეს სახელი ადვილი გასაგებია. ქართულად „კონდაკის“ თარგმნის ისტორია გვიჩვენებს, თუ რა რედაქციის წირვის წესი იყო ქართულად ხმარებაში. ცნობილია წირვის რამდენიმე წესი: 1) იერუსალიმური ანუ მოციქულთა ლიტურგია ანუ ჟამისწირვა, ძირითადად იაკობისა, აგრეთვე მარკოზისა და პეტრესი; 2) კონსტანტინეპოლური ლიტურგია ბასილი დიდისა, იოანე ოქროპირისა და 3) პირველ შეწირული (დიდმარხვისა) ანუ გრიგოლ დილოლოსის ჟამისწირვები. დასაწყისიდან მეთორმეტე საუკუნემდე ჩვენში და, საერთოდ, აღმოსავლეთში მოციქულთა, განსაკუთრებით იაკობ მოციქულის ჟამისწირვა იყო გავრცელებული, ხოლო ბიზანტიაში და, კერძოდ, კონსტანტინეპოლში და მის რეგიონში – ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირისა. ეფთვიმე მთაწმიდელი თავის პასუხში იოანე ჭყონდიდელის მიმართ ამბობს: „წმიდისა იაკობის ჟამისწირვაჲ უეჭველად ჭეშმარიტი არის და პირველად იგი იყო ეკლესიათა საბერძნეთისათა და ჩუენთა. ხოლო ოდეს წმიდამან ბასილი და ნეტარმან ოქროპირმან ჟამისწირვანი გამოთქუნეს, სიმოკლისათჳს ერმან იგი აღირჩია და იაკობისი მივიწყდა და ყოველნი ოქროპირისას სწირავენ და დიდთა მარხვათა ბასილისასა და ოდესცა ვინ უნდეს, ყოველადვე კეთილ არს იაკობისი და პეტრესიცა“.¹

იაკობის ჟამისწირვა, როგორც ცნობილია, საუკუნეთა განმავლობაში თანდათან იცვლებოდა: შეჰქონდათ ახალი ლოცვები, ძველი ლოცვებიდან ზოგიერთს იღებდნენ, რიგი და თანმიმდევრობა ლოცვებისა იცვლებოდა, ტექსტში შეჰქონდათ სხვადასხვა „განგებანი“.² ეს პროცესი, როგორც ჩანს, ცნობილი იყო ქართველებისათვის, რადგან ქართულ ხელნაწერებში შემონახულია იაკობის ჟამისწირვის ოთხი განსხვავებული რედაქცია. ერთი, რომელიც იოანე ზოსიმეს დაუშადადებია 985წ., მოხვედრილია სინის მთიდან გრაციის (ავსტრია) უნივერსიტეტში და გამოსცა მ. თარხნიშვილმა, მეორე რედაქცია Xს. – სინის მთის ხელნაწერშია შესული (Sin. 53 მარის აღწერილობით),

1 ე. ჭელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ექვთიმე ათონელისეული ინდექსი, საღვთისმეტყველო კრებული, I, თბილისი, 1991, გვ. 214-230.

2 А. Петровский, Апостольские литургии древней церкви, 1897, с. 72.

მესამე გამოსცა კ. კეკელიძემ XI ს. ხელნაწერის მიხედვით,¹ მეოთხე რედაქცია ვატიკანის XIII—XIV სს. ქართული ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა მ. თარხნიშვილმა.² ხელნაწერის დედანი IX ს. უნდა იყოს.³

პეტრე მოციქულის ჟამისწირვა ქართულად მაშინ ჩანს შესრულებული, როდესაც თარგმნეს იაკობის ჟამისწირვაც.⁴ ეს ჟამისწირვა ერთი რედაქციის ორი ხელნაწერით არის შემორჩენილი, ერთი — ვატიკანის ბიბლიოთეკის XIII-XIV სს. ხელნაწერით (გამოსცა მ. თარხნიშვილმა — მითითებული გამოცემა), ხოლო მეორე რუსულად გამოსცა კ. კეკელიძემ (Лит. памятники, გვ. 201-206) XVIII ს. A 81 ხელნაწერის მიხედვით.⁵

„სიწმიდის განახლების” ჟამისწირვა ორი რედაქციით არის წარმოდგენილი: 1 — სინის მთიდან გრაცში გატანილ ხელნაწერში, რომელიც იოანე-ზოსიმეს გადაუწერია 985 წ. და გამოსცა მ. თარხნიშვილმა (მითითებული გამოცემა). მეორე უნიკალური რედაქცია შემოუნახავს გელათის მონასტრის XVI ს. ეტრატის გრაგნილს (ილიტარიონი), რომლის რუსული თარგმანი შეასრულა კ. კეკელიძემ (Литург. памятники, 102-106. პირველი წარწერილია გრიგოლ დიალოლონის ავტორობით, ხოლო მეორე კი — ბასილი დიდის სახელით).

„სიწმიდის განახლების” წესი და განგება, რომელსაც ხშირად გრიგოლ დიალოლონის ჟამისწირვასაც ეძახიან, და „აღესრულების დიდთა მარხვათა შინად” (A77, XVIII ს., 55r-58r).

ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის რედაქციის ჟამისწირვები ქართულმა ეკლესიამ ალბათ VIII-IX სს.-დან გაიცნო, მაგრამ X ს.-მდე იგი კონკურენციას ვერ გაუწევდა იაკობის ჟამისწირვას. მას შემდეგ მათი კვალი ქართულ წყაროებში IX ს. ჩანს (არსენ საფარელი განყოფისათვის ზიარების ღვინის გაზავებაზე, ე. ი. ბასილის ჟამისწირვიდან მოტანილია მოწმობა), მაგრამ საბოლოოდ დამკვიდრდა გიორგი მთაწმიდელის თარგმანით XI ს.-დან.

თავდაპირველად კონდაკის მასალა შედიოდა „კურთხევანში”. მათი გაყოფა მოგვიანებით მოხდა (ალბათ XII ს.). კონდაკის ერთი, X ს. ხელნაწერი (A 86) კ. კეკელიძის მოწმობით, გვიჩვენებს, რომ „კონდაკს” გამოეყო „სამღვდელმთავრო კონდაკი”, რომელშიც ჟამისწირვების გარდა შედის ქიროტონია — ქიროტესიის (ხელდასხმის) წესები, რაც მხოლოდ მღვდელმთავარს შეუძლია შეასრულოს. ამას ადასტურებს ამ ხელნაწერის „მომგების” ანდერძი: „მე, ქრისტეს მიერ ქართლისა კათალიკოსმან დავეწერე წმიდანი ესე ჟამისწირვანი სამღვდელმთავროდ საწირავად” (A 86, 30v).

როგორც ითქვა, ძირითადად იაკობ მოციქულის ჟამისწირვა იხმარებოდა. ამავე დროს შემოვიდა პეტრე მოციქულის ჟამისწირვაც, თუმცა რა დღეებში სრულდებოდა ეს წესი, არაა ცნობილი. ნამდვილად ცნობილია, რომ „სიწმიდის განახლების

1 Древнегрузинский Архиератикон, Тиф., 1912. რუსული თარგმანი მისივე — Литург. памятники, с. 1-22, ინგლისური თარგმანი კონიაბერისა და უორდრობისა.

2 Liturgical Ibericae Antiquiores, Louvain, 1950, p. 35-63.

3 კ. კეკელიძე, I, გვ. 13-582.

4 იქვე.

5 იხ. აგრეთვე, H. Gousen, Die georgische Petrus liturgiae, Orient. Cristianus, III, 5-6, 1918.

ლიტურგია”, თქმული წმიდისა გრიგოლ დიოლოღოსი, ესე საღმრთო წირვად აღესრულების წმიდათა დიდთა მარხვათა შინა მხოლოდ, ოდესცა ტიბიკონი განუჩენს (A 77, 59r). იოანე ოქროპირის ჟამისწირვამ და ბასილი დიდის ჟამისწირვამ, შეიძლება ითქვას, ჩანაცვლეს იაკობის ჟამისწირვა და მათ შორის ფუნქციები ასე განაწილდა: ბასილის ჟამისწირვის წესი „არა იწირვის ყოველთათვის, არამედ ჟამსა განწესებულსა, რომელ არს კერიაკესა წმიდათა მარხვათა, თვნიერ ბზობისა კვირიაკისა და წმიდასა ხუთშაბათსა და წმიდასა დიდსა შაბათსა მწუხრივ, ქრისტეს შობისა და ნათლისღებისა” (A. 10, გვ. 105). იოანე ოქროპირის ჟამისწირვა კი სრულდება დანარჩენ დღეებში, როდესაც არ სრულდება დიალოღონის და ბასილის ჟამისწირვები.

ლოცვანი (ბერძ. ევქოლოგიონი) არის ლიტურგიკული დანიშნულების კრებული, რომელშიც თავმოყრილია ყველა ლოცვა, რომელსაც მღვდელი ან მღვდელმთავარი წარმოთქვამს ღვთისმსახურების შესრულების დროს.

ლოცვები თავმოყრილია როგორც ცალკეულ კრებულებში, ასევე „კურთხევანებში”, რადგან „კურთხევის” წესის და განგების შესრულება შესაბამისი ლოცვების თანხლებით ხდება, ასევე კონდაკებში („ჟამისწირვა”) წმინდა მსხვერპლის ანუ ევქრისტის შეწირვის რიტუალისა და ყველა იერარქიის სასულიერო პირის ხელდასხმის (ქიროტონია-ქიროთესია) ჩატარების დროს წარმოითქმის მრავალი ლოცვა.

„ლოცვანი” ეწოდება ქრისტიანის პირადი ლოცვების კრებულსაც.

ლოცვა არის ადამიანის ღმერთთან გონებით შეერთება, მოკრძალებული თხოვნა-ვედრება და ქება-დიდება. ბასილი დიდის სიტყვებით: „ლოცვა უბიწოებად არს გონებისა ღმრთისა მიმართ”. სულხან-საბას სიტყვებით: „ლოცვა – გონებით ღმრთისა მიმართ აღსლვა, ანუ თხოვა ჯეროვანი ღმრთისაგან. ლოცვა არს ვერდება, არამედ ესენიცა განიყოფებიან, რამეთუ ლოცვა არს ლიტონთა სიტყვითა ღმრთისა შემწედ მოწოდება, ხოლო – ვედრება – ცრემლიანითა თუალითა და სიტყვითა”. ლოცვის გარეგნული ფორმები უმეტესწილად ნასესხებია იუდაისტური რელიგიიდან (ლოცვის დროს ფეხზე დოგმა, მუხლმოდრეკა, ხელების აღპყრობა და სხვ.).

ლოცვის დროს პირჯვარის გადაწერის წესი მოციქულთა დროიდან მოდის.

ლოცვა სამი სახისაა: დიდების მეტყველებითი, მადლობითი და თხოვნითი. უმთავრესია საუფლო ლოცვა „მამაო ჩვენო”.

საზოგადო ღვთისმსახურებაზე (მწუხრი, ცისკარი, ჟამისწირვა) წარმოთქმული ლოცვები მრავალფეროვანია და შეტანილია სხვადასხვა საღვთისმსახურო წიგნებში – ჟამნი, კონდაკი, კურთხევანი, საღვთისწაულო თვენი, მარხვანი, ზატიკი და სხვ.

საკითხავები//ლექციონარები (ბერძ. აპრაკოსები). საეკლესიო დღესასწაულებზე ეკლესიაში ტარდება ღვთისმსახურების რთული რიტუალი, რომლის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია დღესასწაულის შესაბამისი ადგილების კითხვა სახარებისა და სამოციქულოს გარკვეული ადგილებიდან, ე.ი. ახალი აღთქმის სხვადასხვა წიგნებიდან. ბერძნულად ამ საკითხავების კრებულს აპრაკოსები ჰქვია, რომელშიც ტექსტები დალაგებულია არა სახარებაში, მოციქულთა ეპისტოლეებში და „საქმე მოციქულთაში” წარმოდგენილი ტექსტების თანმიმდევრობით, არამედ ახალი აღთქმის წიგნებიდან იმ შერჩეული თანმიმდევრობით, რომელიც თემატურად და შინაარსობრივად გამოხატავს დღესასწაულის არსს.

ცალკე კრებულის სახით აპრაკოსებს ვერ ვხვდებით X საუკუნემდე. ახალი და ძველი აღთქმის წიგნებიდან საკითხავები X საუკუნემდე ერთად იყო წარმოდგენილი კრებულებში, რომელსაც ბერძნულად „ლექციონარი“ ეწოდებოდა. ეს ტერმინი იხმარებოდა ქართულშიც. როდესაც „ლექციონარები“ ანუ საკითხავები ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან ორად გაიყო Xს. შემდეგ. ახალი აღთქმის წიგნებიდან, უმეტესად სახარებიდან, უფრო ნაკლებად „სამოციქულოდან“ ამოკრებილ საკითხავებს ბერძნულ ლიტურგიკაში „აპრაკოსები“ ეწოდა, ხოლო ძველი აღთქმის საკითხავებს — „პროფიტოლოგიონები“ ანუ „პარემიონები“.

ქართულად ტერმინი „აპრაკოსი“ არ გვხვდება (მისი ეტიმოლოგია ასეთია: $\pi\rho\acute{\alpha}\xi \rightarrow$ საქმე; $\pi\rho\alpha\zeta\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma =$ საქმე მოციქულთა. სიტყვა $\pi\rho\alpha\zeta$ -ს ნათესაობითს (გენეტივის) წინ დაერთვის უარყოფითი ნაწილაკი α და მივიღებთ $\alpha\pi\rho\alpha\kappa\omicron\varsigma$, ე.ი. ამ სახელწოდების წიგნი არ არის $\pi\rho\alpha\zeta$ -ი ანუ „საქმე მოციქულთა“, არამედ სხვა, კონკრეტულად - სახარება). „აპრაკოსები“ უფრო სახარებებს ეწოდება, რომლებშიც ტექტები დალაგებულია საკითხავების თანმიმდევრობით, როგორც მათ ღვთისმსახურებაზე დღესასწაულის შესაბამისად კითხულობენ. ქართულად „აპრაკოსების“ ნაცვლად იხმარება „სახარება საწელიწდო გამოკრებული“ ან „სამოციქულო გამოკრებული“. ზოგიერთ სახარება-ოთხთავში (მაგ. აღიშის ანუ შატბერდის 897წ.), არშიებზე აღნიშნულია, თუ რომელ დღეს იკითხება მონიშნული ადგილი. უფრო ზშირად კი სახარებათა და „სამოციქულოს“ ხელნაწერებს ერთვის საკითხავების „სარჩევი“ ანუ „საძიებელი“, რომელშიც ყოველკვირიაკისა, დღისა თუ დღესასწაულისა და კერძო შემთხვევისათვის აღნიშნულია დასაწყისი ამა თუ იმ საკითხავისა. ამ „საძიებლების“ მიხედვით შესაძლებელია გაირკვეს, თუ რომელი ეკლესიის ტრადიციას წარმოდგენილი საკითხავების შერჩევისას. საერთოდ ცნობილია საბაწმიდის, იერუსალიმის, სინის მთისა და სოფიაწმიდის სისტემები.

როგორც სამეცნიერო ლიტერატურით ცნობილია, საქართველოს ეკლესია თავდაპირველად (I პერიოდში) იყენებდა საბაწმიდისა და სინის მთის საკითხავთა სისტემას, თუმცა გვიან აგრეთვე იერუსალიმის ანუ „ქრისტეს საფლავის“ სისტემაც (რომელიც წარმოდგენილია „იერუსალიმის განჩინებაში“). XV საუკუნეში ჩვენში უკვე აღარ ახსოვთ ამ სისტემის იერუსალიმური წარმომავლობა და მას უკვე „ქართულ კანონს“ უწოდებენ სხვა სისტემებისაგან გასარჩევად.² კ. კეკელიძეს ასეთი მაგალითი აქვს დასახელებული: 1048წ. გადაწერილ სახარებას ერთვის „საძიებელი“ საკითხავებისა, ხოლო ანდერძი გვამცნობს: „ესე წესი და განგებაჲ საბაწმიდისაჲ არს ბერძნული, ვის ქართული უნდეს, კანონსა მიუდგეს და მისგან ისწაოს“. კანონში იგულისხმება, რა თქმა უნდა, „იერუსალიმის კანონი“ ანუ „იერუსალიმის განჩინება“, რომელიც ნათარგმნია ქართულად ადრეულ (VIIIს.) ხანაში.³

უმკვლევს „ლექციონარებში“ (ლაკურგის ანუ კალის, ლატალის, სინის მთის, პარიზისა და სხვ.) ძველი აღთქმის წიგნებიდან საკითხავების გვერდით ფართოდ არის წარმოდგენილი ახალი აღთქმის „საკითხავებიც“ ოთხივე სახარებიდან, კათო-

1 კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1980, 578, სქ. 2.

2 კ. კეკელიძე, I, გვ. 579.

3 იქვე.

ლიკე ეპისტოლეებიდან და პავლე მოციქულის ეპისტოლეებიდან.

„საკითხავების” განსაკუთრებული სისტემა ჰქონდა „ფსალმუნებსაც” ანუ „და-
ვითნი”-საც. ფსალმუნთა კრებულში შედის 150 ფსალმუნი. მათ ყოფენ 20 ნაწილად
და თითოეულს „კანონი” ეწოდება. „კანონი” იყოფა სამ ნაწილად და თითოეულს
„დიდება” ჰქვია. ფსალმუნთა კითხვის წესი, სხვა საკითხავების მსგავსად, შემუშავე-
ბული იყო ეკლესიაში და მათთვისაც დგებოდა „საძიებლები”, რომლებიც შემოგანხი-
ლული „საძიებლების” მსგავსად, იყო საბაწმიდური, ბერძნული, იერუსალიმური და
„ქართული” (904 წლის ფსალმუნთა კრებულში (A 38) ვკითხულობთ: „ხოლო გან-
ყოფად კანონთად სამ გალობასა შინა, სადა დიდებად ითქუმის, ესრეთ ცან, ვითარ
ქართველნი განჰყოფენ), თუშცა „ქართული” იგივე იერუსალიმურია.¹

განგება (ბერძ. აკოლოთია) გვიჩვენებს, თუ რა სისრულით ტარდება ღვთისმსახ-
ურება ამა თუ იმ ღღესასწაულის აღნიშვნის დროს და რა თანმიმდევრობით სრულ-
დება ეს რიტუალი. ხშირად „განგება” უწყვილდება იმავე მნიშვნელობის ტერმინს
„წესი”. მაგ.: „წესი და განგება სქემის კურთხევისად”, „წესი და განგება წინაღ-
ლით განცხადებისა”. შეიძლება ეს ორი ტერმინი ცალ-ცალკეც შეგვხვდეს: „განგე-
ბად ბაიის კურთხევისად”, „წესი, რომელი აღესრულების აღმსარებელსა ზედა თვისთა
ცოდვასა”.

სამაგალითოდ მოვიტანთ „განგებად ძმობილებისად”-ს სრულ ტექსტს (ლოცვათა
მხოლოდ დასაწყისებით): „ესრეთ: მოიღოს მღღელმან წმიდად სახარებად და დას-
დვას პირველმან ძმამან ჳელი თვისი წმიდასა სახარებასა ზედა და მეორემან ზედა
ჳელსა მისსა და აღანთენ სანთელნი და დასწეროს მათ მღღელმან სამგზის ჳუარი და
მერმე თქუას კურექსი: „მშჳლობით უფლისა მიმართ ვილოცოთ..., ჳეცით გარდამო...
(კურექსების შემდეგ) მღღელმან ესე ლოცვად წართქუას: (რამდენიმე ლოცვა) შემდეგ
ისევე „მღღელმან ლოცვად ესე: (რამდ. ლოცვა) „და შეემთხუნენ წმიდასა სახარებასა
და ამბორს-უყონ ურთიერთას და წარვიდენ”. ღღესასწაულთა და წმინდანთა ღღის
განგება წარმოდგენილია: ტიპიკონ-სვინაქსარებში, კურთხევაანებში, საწელიწდო სა-
ღღესასწაულოებში, გამოკრებილ საღღესასწაულოებში და სხვ.

გულანი არის ღვთისმსახურების სხვადასხვა წიგნების კრებული, რომელიც მხ-
ოლოდ ქართულ ეკლესიას ჰქონდა ხმარებაში დაახ. XVII-დან. გულანში შედის: 1)
სახარება; 2) საქმე მოციქულთა; 3) მოციქულთა ეპისტოლეები; 4) თვენი (12-ვე თვის);
5) საგალობლები; 6) მარხვანი; 7) ჳატიკი; 8) საწინასწარმეტყველო; 9) ფსალმუნი;
10) ჟამნი; 11) სვინაქსარი; 12) ტიპიკონი და სხვ. ნათელია, რომ გულანის ხელნაწერე-
ბი დიდზე დიდი მოცულობისანი არიან.

ჩვენამდე მოაღწია: გელათის, დავითგარეჯის, მცხეთის, ალავერდის, კაცხის, მარ-
ტვილის, შემოქმედის, გურიანთის, ციხის, ერკეთის, წაიშის, ბედიის, ჳალის, ანჩისხ-
ატისა და ხობის გულანებმა. საინტერესოა ანტიოქიის პატრიარქის, მაკარის (XVI-
ის.) შთაბეჭდილება, რომელსაც გულანის ხელნაწერი უნახავს: „თითოეულ ქართულ
ეკლესიაში ინახება უზარმაზარი წიგნი, რომელიც ჳორის საპალნის ცალს მაინც
უდრის. ეს წიგნი ძვეს კლიროსზე, ანალოზზე, და დაფარულია ტილოთი ან მაუდით.

1 იქვე, გვ. 579-580.

მასში თავმოყრილია ყველა საღვთისმსახურო წიგნი, რომელიც მორწმუნეთ სჭირდებათ და რომელთა კითხულობენ წლის განმავლობაში. სახელდობრ: (ჩამოთვლის ზემოთ დასახელებულ წიგნებს და უმატებს) „სიტყვანი და ცხოვრებანი, რომელთაც დიდ ღღესასწაულებში კითხულობენ, წიგნი თეოდორე სტუდიელისა და სხვა ძვირფასი და მშვენიერი წიგნები“.¹ ზოგიერთი ასეთი წიგნის წონა რამდენიმე ათეული კილოგრამი იყო. ასეთი წიგნის შექმნა მხოლოდ მდიდარ და დიდ ეკლესია-მონასტერს შეეძლო, ამდენად ცოტა გადაჭარბებულია მაკარის სიტყვები, რომ გულანი ყველა ეკლესია-მონასტერში იდო. ყველა ზემოჩამოთვლილი გულანი ერთნაირი შედგენილობის არ არის, შემოკლებულ რედაქციას ეწოდება „ჟამ-გულანი“ და შეიცავს „ჟამს“ და მოკლე სვინაქსარულ ცნობებს. მათგან უფრო ცნობილია ყანჩოეთისა და რუისის ეკლესიების „ჟამგულანები“.²

ავგაროზი წარმოადგენს თილისძის დანიშნულების მედალიონის მსგავს გულზე დასაკიდებელს, რომელშიც ჩასმული იყო „ეპისტოლე ავგაროზ მეფისა, რომელ მიუწერა უფალსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა“, თუ მთლიანად არა, მისი ნაწილი მაინც, რომელსაც ატარებენ მორწმუნეები, როგორც დამცველს ავაღმყოფობის, ხიფათისა და ავი თვალისაგან. აქედან მიიღო გულსაკიდმა „ავგაროზის“ სახელი, თუმცა შემდგომ „ავგაროზში“ იღებოდა ნაწევრები „სახარებიდან“, უფრო ხშირად „იოანეს სახარების“ დასაწყისი, შელოცვები და ლოცვები – უმეტესად წმ. კვიპრიანე მოწამისა, იოანე ოქროპირისა, ბასილი დიდისა და სხვ.

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია. ამ სახელით მოიხსენიება ჰიმნოგრაფიის ის მთავარი ნაწილი, ის საგალობლები, რომელთა კითხვა და გალობა ქრისტიანული ღვთისმსახურების მნიშვნელოვანი კომპონენტია. საერთოდ, სასულიერო მწერლობის ეს დარგი ებრაული ღვთისმსახურების მნიშვნელოვანი ელემენტის – ფსალმუნის შემკვიდრება ახალი აღთქმის ღვთისმსახურებაში და შედარებით გვიანაა ჩამოყალიბებული ფსალმუნზე დაყრდნობით და მისი ელემენტების გამოყენებით. აქ ჩვენ მოკლედ, დეფინიციის დონეზე ჩამოვთვლით რამდენიმე იმ ლიტურგიკულ წიგნს ანუ კრებულს, რომელშიც თავმოყრილია ასეთი საგალობლები, ხოლო უფრო ვრცლად მათ დავახასიათებთ ჰიმნოგრაფიის მიმოხილვაში: მარხვანი, ზატიკი, პარაკლიტონი, თვენი, იადგარი, ჟამნი, ხუედრნი, სამსაგალობლნი (ტრიოდონი), პარაკლისები.

1. **მარხვანი** არის საღვთისმსახურო წიგნი, რომელშიც თავმოყრილია საეკლესიო წელიწადის მოძრავი პერიოდის – დიდი მარხვის დღეებში დაწესებული საგალობლები, მეზვერისა და ფარისევლის კვირიდან დაწყებული აღდგომამდე. ამ ტიპის საგალობლებისა და მათი შემცველი კრებულის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია კონსტანტინეპოლის სტოდიელთა (სტუდიელთა) მონასტრის ჰიმნოგრაფიულ სკოლასთან და მიეწერება თეოდორე სტუდიელს (IX ს.). „მარხვანი“ ცალკე კრებულის სახით საქართველოში XI ს-დან გვხვდება. მანამდე დიდი მარხვის საგალობლები შედიოდა ჯერ ქართულ „ლექციონარებში“, შემდგომ კი – ძველი და ახალი რედაქციის „იადგარებში“.

„მარხვანის“, როგორც საგალობლების შემცველი კრებულის სპეციფიკა ის არის,

1 კ. კეკელიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 585-586.

2 მისივე, Литургические грузинские памятники, стр. XIX.

რომ მარხვის სადა დღეების საგალობლები წარმოადგენენ „კანონს“, რომელიც 3 გალობისაგან შედგება (ჩვეულებრივი ჰიმნოგრაფიული კანონი 9 (ან 8) გალობისაგან შედგება), ამიტომ მას გამოკრებულ „ხუედრნი“-საც უწოდებენ (ე.ი. სამსაგალობელი ანუ ტრიოდონი).

2. **ზატიკი** აღნიშნავს ისეთ ლიტურგიკულ წიგნსაც, რომელშიც წარმოდგენილია უდიდესი ქრისტიანული დღესასწაულების – აღდგომის, ამაღლების და მარტვილიის საგალობლები (ზატიკის მრავალ მნიშვნელობათაგან ჩვენ დავასახელებთ მხოლოდ რამდენიმე მთავარს: 1. ესაა ებრაელი ხალხის ეგვიპტის მონობიდან განთავისუფლების დღესასწაული – პასექი; 2) ქრისტიანული უდიდესი დღესასწაულის – აღდგომის სახელიცაა; 3) 50-დღიანი პერიოდი აღდგომის ორშაბათიდან „მარტვილიის“ ორშაბათამდე და სხვ.).

ზატიკის ციკლის საგალობელთა კრებული არის გაგრძელება დიდი მარხვის საგალობელთა კრებულის - „მარხვანისა“. ეს ორი წიგნი XI-მდე გაერთიანებული იყო ერთ წიგნში, რომელსაც „ხუედრნი“ ეწოდებოდა. ზატიკის გამოყოფის შემდეგ „ხუედრნი“ დარჩა „მარხვანის“ ერთ-ერთი ჯგუფის საგალობლების (სამსაგალობელი) აღმნიშვნელ ტერმინად. თეოდორე სტუდიელის „სტოდიერში“, რომელიც გიორგი მთაწმიდელმა თარგმნა (XI ს. შუაწლებში), ეს ორივე წიგნი დასახელებული თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი (A 500, 1042წ.).

3. **პარაკლიტონი** (ბერძ. „ნუგეშისმცემელი“), ანუ ქართული სახელწოდებით „რვათა ხმათა წიგნი“, ეწოდება ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის იმ წიგნს, ანუ კრებულს, რომელშიც შესულია სადაგი დღეების (ორშაბათ-შაბათის) საგალობლები, რომლებიც რვა ხმაზეა გაწყობილი. საგალობელთა მეორე წიგნი „ოქტოიხოსიც“ (ბერძ. „რვა ხმათა“) რვა ხმაზეა გაწყობილ საგალობლებს შეიცავს, ოღონდ საკვირაო ღვთისმსახურებაზე შესასრულებელს. XI საუკუნემდე ქართულში ამ ორი წიგნის რეპერტუარი ბერძნულისაგან განსხვავებული იყო: I წიგნში შესული იყო ოთხი ძირითადი ხმის საგალობლები, როგორც სადაგი, ასევე საკვირაო დღეებისა, ხოლო მეორეში კი – დამხმარე (პლაგალური) ხმებისა. პირველ წიგნს ეწოდებოდა „ვმანი“, მეორეს - „გუერდნი“/„გუერდთა“.

პარაკლიტონში ახლანდელ მე-5 ხმას შეესაბამება – ხმა I გვერდი, მეექვსეს – II გვერდი და ა.შ. ეს ორი წიგნი გაერთიანებული იყო და მას ერთი სახელი – პარაკლიტონი ერქვა.

4. **თვენი** არის აგრეთვე ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებული, რომელშიც კალენდარული თანმიმდევრობით არის დალაგებული მთელი წლის ყოველდღიურ ღვთისმსახურებაზე საჭირო საგალობლები, უფრო ზუსტად, ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელიც 9 (8) გალობისაგან შედგება. ეს ტერმინი Xს-დან არის შემოსული ქართულში და მის წინამორბედ „იადგარისაგან“ (იხ.) განსხვავებით ერთ დღეზე 3 ან ორი წმინდანის მოხსენიება და მათდამი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული კანონებია წარმოდგენილი. თვენს არა აქვს სამარხვო ნაწილი. ასეთ კრებულებს I რედაქციის თვენებს უწოდებენ ან „იადგარების“ ახალ რედაქციას. „თვენის“ საბოლოო რედაქცია ჩამოაყალიბა გიორგი მთაწმიდელმა, რომელმაც XI ს. მეორე ნახევარში თარგმნა თორმეტივე თვის საგალობელთა კრებულები და თარგმნისას ერთ რომელიმე ბერძნულ

დედანს არ დასჯერდა და სხვადასხვა რედაქციის ბერძნული საგალობელი კრებულებიდან ამოკრიბა რომელიმე წმინდანზე დაწერილი ყველა ჰიმნოგრაფიული კანონი, თარგმნა ის და შეიტანა თავის „თუენში“. ამიტომ არის, რომ თითოეულ დღეზე ამა თუ იმ წმინდანის ან დღესასწაულის პირველ ძირითად ჰიმნოგრაფიულ კანონს მოსდევს „სხუანი“ — იმავე წმინდანზე დაწერილი სხვა კანონებიც. მათი რიცხვი ზოგჯერ 4-5 ასეთ ჰიმნოგრაფიულ კანონამდე აღწევს (დაწვრ. იხ. ჰიმნოგრაფიაში).

5. იადგარი არის ლიტურგიკული საგალობლების კრებული, რომელსაც ღვთისმსახურებაზე იყენებდნენ გიორგი მთაწმიდელის „თუენის“ თარგმნამდე. იგი იწყება ხარებით და შეიცავს მთელი წლის დღესასწაულთა საგალობლებს. კალენდარული თანმიმდევრობა დარღვეულია მარტსა და აპრილს შორის მასში დიდმარხვისა და ზატიკის მოძრავი დღესასწაულების საგალობლების ჩართვის გამო. მას საფუძვლად „ლექციონარი“ (V-VIII სს) დაედო. იადგარის ნუსხები ძირითადად X ს. ხელნაწერებით არის მოღწეული. მათში წარმოდგენილია ნათარგმნი და ორიგინალური საგალობლების უმდიდრესი რეპერტუარი და უძველესი სანოტო ნიმუშებით ჩაწერილი გალობათა მელოდიები. (ქართველ ჰიმნოგრაფთა შემოქმედება ყველაზე სრულყოფილად მიქაელ მოდრეკილის „იადგარში“ — 978-988 წწ., S 425 არის წარმოდგენილი). ბერძნული „იადგარების“ პირველსავე შემორჩენილი არ არის, ამიტომ ქართულ „იადგარებს“ მათ აღსადგენად უდიდესი მნიშვნელობა აქვთ (დაწვრ. იხ. ჰიმნოგრაფიაში).

6. სამსაგალობელი // სამფსალმუნი (ბერძ. ტრიოდონი) ეწოდება ისეთ ჰიმნოგრაფიულ კანონს, რომელიც შედგება არა 9 (8) ოდისაგან, როგორც ეს ჩვეულებრივია ჰიმნოგრაფიულ კანონში, არამედ 3 ოდისაგან, ანუ გალობისაგან და შედის „მარხვანში“ და „ზატიკში“. სამიდან ორი გალობა - 8 და 9 სამსაგალობელის მუდმივი წევრებია, ხოლო მესამე — იმის მიხედვით, თუ კვირის რომელ დღეს არის ღვთისმსახურება: ორშაბათს — 1, 8 და 9; სამშაბათს — 2, 8 და 9; ოთხშაბათს — 3, 8 და 9 და ა.შ. (შაბათ-კვირის გარდა). საგულისხმოა, რომ ქართულ ღვთისმსახურებაში იშვიათი გამონაკლისის გარდა ჰიმნოგრაფიულ კანონში არ გვხვდება მე-2 გალობა (თავისი მჭმუნვარე ხასიათის გამო), მაგრამ ეს გალობა შედის სამსაგალობელში დიდმარხვის ყოველი სამშაბათის დღეს. არსებობს აგრეთვე ორსაგალობელი (ბერძ. დიოდონი), რომელიც შედგება ორი გალობისაგან — მე-8 და მე-9 და სრულდება მხოლოდ დიდ სამშაბათს ცისკრად; ოთხსაგალობელი (ბერძ. ტეტრადიონი), რომელიც შედგება ოთხი გალობისაგან — 6, 7, 8 და 9 და იგალობება შაბათს.

7. პარაკლისების წიგნი — ასე ეწოდება „სავედრებელ გალობათა“ წიგნს, რომელიც შეიცავს სპეციალურ პარაკლისებს, რომლებიც ტარდება სხვადასხვა ღირსშესანიშნავ დღესასწაულებზე, ღირსსახსოვარ დღეებში, განსაკუთრებული მოვლენების აღსანიშნავად, სხვადასხვა სახის „კურთხევათა“ დროს და წმინდანთა მიმართ. პარაკლისის წესები და სხვადასხვა პარაკლისზე სათქმელი საგალობლები წერია სამღვდლო ლოცვანში და სავედრებელ გალობათა წიგნში. პარაკლისი შეიძლება შესრულდეს კანონის გალობის დართვით, დაუჯდომელთან და მცირე აიაზმასთან ერთად, აგრეთვე ლიტანიობით. პარაკლისს სპეციალური წესები აქვს ადღგომის შვიდეულში და ქრისტეს შობის დღეს.

8. ჟამნი — ასე იწოდება ყოველდღიური საზოგადო ღვთისმსახურების წიგნი,

რომელშიც თავმოყრილია მწუხრის, სერობის, შუაღამის, ცისკრისა და „ჟამების“-საათების (პირველი, მესამე, მეექვსე და მეცხრე) ლოცვები და საგალობლები, რომლებიც მუდმივად იკითხება და იგალობება დასახელებულ ღვთისმსახურებებზე. ჟამში წარმოდგენილია ფსალმუნები, რომელთაც კითხულობს წიგნის მკითხველი და საგალობლები, რომელსაც ასრულებენ მგალობელნი.

ჟამნი დამატებით შეიცავს: 1. დილის ლოცვებს, რადგან ისინი იკითხება „შუაღამისანი“-ს შემდეგ; 2. პანაღიის ამაღლების განგებას, რადგან მონასტრებში სრულდება სადილის ჟამის შემდეგ; 3. ღვთისმშობლის კანონს, რადგან ის იკითხება ეკლესიაში დიდი სერობის შემდეგ; 4. ძილის წინა ლოცვებს, რადგან ისინი იკითხება „სერობის“ შემდეგ. ეს დამატებები ჟამში შეტანილია (და არა სხვა წიგნებში) იმიტომ, რომ ისინი იკითხება და იგალობება იმ მსახურებათა შემდეგ, რომლებიც წარმოდგენილია „ჟამში“.

„ჟამის“ დამატებებში შეტანილია აგრეთვე: ტროპარები, კონდაკები (ჰიმნოგრაფიული), ღვთისმშობლისანი, წარდგომანი, განიცადენი, რომლებიც შეიდეულის დღეებისა და საწელიწდო დღეების ღვთისმსახურებას ეკუთვნიან.

„ჟამს“ ერთვის აგრეთვე „თუეთა მეტყუელება“ (წლიური კალენდარი), რომელიც შეიცავს წმინდანთა მოკლე ცხოვრებებს, დღესასწაულებს, მათ ტროპარ-კონდაკებს და სხვ.

„ძეგლისწერა სარწმუნოებისა“ არის კონსტანტინეპოლის 843 წლის ადგილობრივი კრების დადგენილებები. კრება მოიწვიეს ბიზანტიის იმპერატორმა მიქაელ III და დედამისმა თეოდორამ, რომელმაც ანათემა გამოუცხადა ხატმბრძოლთა მწვალებლობას და აღნიშნა ხატთაყვანისმცემელთა საბოლოო ზემი. ამ კრების „ძეგლისწერა“ ორჯერ არის ქართულად ნათარგმნი: პირველად იგი თარგმნა ეფთვიმე მთაწმიდელმა და შესულია კანონიკურ კრებულში - „მცირე სჯულისკანონი“, მის IV ნაწილად. მისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ თვით დადგენილებების სათაური მოგვითხრობს: „ძეგლისწერაჲ სარწმუნოებისაჲ, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლეს შეკრებულთა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათჳს, რომელი-ესე წარიკითხვის სოფიანწმიდას, პირველსა კურიაკესა წმიდათა მარხვათასა“. ამ კანონიკურმა ძეგლმა ლიტურგიკული დანიშნულებაც მოიპოვა. როგორც ჩანს, ეს ძეგლი ქართული ეკლესიის ღვთისმსახურებაზეც იკითხებოდა, რადგან იგი შესულია შიომღვიმის ტიპიკონში, ოღონდ არსენ ივალთოელის თარგმანით.

ძირითადი ლიტურგიკული ტერმინები*

ათენაგენა//ათენაგენობა – საეკლესიო დღესასწაული, რომელიც დაწესებულია

* ლიტურგიკული კრებულების სახელწოდებანი აქ აღარ შევიტანეთ – იხ. აქვე, წინა სტატია. ტერმინების განმარტებისას ძირითადად ვეყრდნობით „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიურ ლექსიკონს“, შემდგენლები: ე. გაბიაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე, თბილისი, 2007. ვისარგებლეთ აგრეთვე ექ. კოჭლამაზაშვილის „ლიტურგიკული ლექსიკონის“ სიტყვანით, რომელიც დაბეჭდილია: საქ. საეკლესიო კალენდარი, 2003 (გამოც. „ნათლისმცემელი“).

წამებული (III-IV სს. მიჯნა) ბერძენი მღვდელმთავრის, ათენაგენე (ანთინოგენე) სებასტიელის მოსახსენებლად. იგი, როგორც სახალხო-საეკლესიო დღესასწაული, ფართოდ იყო გავრცელებული საქართველოში (განსაკუთრებით ფშავ-ხევსურეთში და მთიულეთში).

ათენაგენობის დღესასწაულზე მითითება დაცულია უძველეს ლიტურგიკულ კრებულებში – იადგარებსა და ლექციონარებში.

აიაზმა (ბერძ.) – ნაკურთხი წმიდა წყალი. საეკლესიო მოძღვრების თანახმად, წყალი კურთხევის გზით იძენს ძალას, რომელიც კურნავს ადამიანის სულსა და სხეულს უხილავი ძალების ბოროტი ზრახვებისაგან, განწმედს ეკლესიებს, შენობებს და სხვ.

წყლის კურთხევა ორგვარია: დიდი აიაზმა და მცირე აიაზმა.

დიდი აიაზმა სრულდება მხოლოდ ნათლისღების დღესასწაულის წინა მწუხრზე და თვით ნათლისღების დღეს, როდესაც ეკლესია დღესასწაულობს იესო ქრისტეს ნათლისღებას.

მცირე აიაზმა სრულდება ჩვეულებისამებრ განზოგების დღეს იმის მოსახსენებლად, თუ როგორ მისცა იესო ქრისტემ ხალხს სამარადისო ცხოვრების წყალი (იოან. 4.10) სულთმოფენობის განზოგების დღეს, ასევე 1 აგვისტოს წყაროებზე და წყალსაცავებზე, როდესაც სრულდება ჯვრის გამოსვენება. მცირე აიაზმა სრულდება ეკლესიებშიც ლიტურგიის წინ ეკლესიის სატფურების დღესასწაულზე, აგრეთვე მორწმუნეთა სურვილის მიხედვით, საცხოვრებელ სახლებშიც.

აკოლოთია (ბერძ.) – იხ. განგება.

აკრება – აკრძალვა. „შვიდეულსა მას ყველიერისასა კორცის ჭამად აკრების, რამეთუ განმზადებად არს მარხვათა შემოსლვისა და რეცა წინამსროლი“. (მცირე სჯულისკანონის (გამოცემა, გვ. 32).

ამაღლება უფლისა – საუფლო საეკლესიო დღესასწაული, ერთი „ათორმეტაგანი“, რომელიც დაწესებულია ქრისტეს ზეცად ამაღლების მოსაგონებლად. ქრისტე მკვდრეთით აღდგომის მე-40 დღეს გამოეცხადა თავის მოწაფეებს – მოციქულებს ელეონის (ზეთისხილის) მთაზე. იგი ესაუბრა მათ ღვთის სასუფეველზე, დამოძღვრა ისინი და მათ თვალწინ ზეცად ამაღლდა (დაწვრ. იხ. სახარებები).

ამაღლების სახელზე უამრავი ეკლესია არის აშენებული ყველა ქრისტიანი ხალხის სახელმწიფოში. ასევე მრავალრიცხოვანია წმიდა მამათა მიერ ამ დღესასწაულის განსაზღვრებად შექმნილი საგალობლები.

დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა ამაღლების დღის განსაკუთრებული ღვთისმსახურება, რომელშიც დიდი ადგილი უჭირავს იოანე დამასკელის მიერ შეთხზულ საგალობელ კანონებს.

ამაღლება მოძრავი დღესასწაულია. იგი დამოკიდებულია აღდგომაზე და იმართება მის მე-40 დღეს.

ამაღლება – ეს ტერმინი, გარდა უფლის ამაღლებისა, აღნიშნავს:

1. „მსოფლიო ამაღლება პატიოსნისა და ცხოველმყოფელისა ჯუარისა“ წარმოადგენს ერთ „ათორმეტ“ დღესასწაულთაგანს, ელენე დედოფლის მიერ იმ ჯვარის პოვნა და აღმართვა (326წ.), რომელზედაც გააკრეს იესო ქრისტე. ეს დღესასწაული დაწესდა 14 სექტემბერს.

2. ამაღლება ყოვლადწმიდისა პანალიისაი – წესი ღვთისადმი მადლობის შეწირვისა, რომელიც სრულდებოდა მონასტრებში ჟამისწირვისა და სადილობის შემდეგ, ყოვლადმწლა ღვთისმშობელის ზეცად ამაღლების მოსახსენებლად. სატრაპეზოში წარმოითქმოდა სამადლობელი ლოცვები, ორივე ხელის პირველი თითებით აღამაღლებდნენ ღვთისმშობელის სეფისკვერის ნაწილს (იხ. პანალია) და ყოველი მონაზონი თითო ნაწილს მიიღებდა მისგან.

3. ამაღლება პურისა – პანალიის ამაღლების წესი მომდინარეობს პურის ამაღლების წესიდან, მოციქულთა დროიდან. სანამ ისინი „მიმოსლვას“ შეუდგებოდნენ, ერთად იყვნენ შეკრებილნი იერუსალიმში. ლოცვის შემდეგ სატრაპეზოში მიდიოდნენ სასადილოდ. ერთ უპირატეს ადგილს ცარიელს ტოვებდნენ, სადაც ერთ-ერთ ნაკვეთ პურს დებდნენ. ამ პურს ეწოდებოდა ქრისტეს ნაწილი. სადილობის შემდეგ ადგებოდნენ, ლოცულობდნენ (მადლობას შესწირავდნენ უფალს), აიღებდნენ ქრისტეს ნაწილად წოდებულ პურს და აამაღლებდნენ (მადლა ასწევდნენ) და წარმოთქვამდნენ ლოცვებს. ამ წესს ასრულებდა თითოეული მოციქული სამისიონერო მოგზაურობაში. ეს წესი სრულდებოდა ღვთისმშობლის მიძინებამდე. მოციქულები პურის ამაღლებასთან ერთად ღვთისმშობლის საპატივცემულოდ პანალიის ამაღლებასაც ასრულებდნენ.

პურის ამაღლება სრულდება ჟამისწირვის ბოლოს.

ამბიონი (ბერძ. - აღსვლა) – ამაღლებული ადგილი საკურთხეველის წინ, სამეუფო კარის პირდაპირ, ამიტომ მას საკურთხეველის წინა ამბიონს უწოდებენ. მას სადიაკვნესაც ეძახიან, რადგან ამბიონიდან სახარებას კითხულობენ და კვერექსს წარმოთქვამენ დიაკვნები.

ეკლესიაში მღვდელმთავრის ღვთისმსახურების დროს ტაძრის შუაგულში ეწყობა ამბიონი, რომელსაც „სამღვდელმთავრო ამბიონი“ ეწოდება (ასევე „ადგილი, სადაც იმოსება მღვდელმთავარი“, „შესამოსელი ადგილი“, „შემზადებული, მოწყობილი ადგილი“). ამ ამბიონს უწოდებენ აგრეთვე „თაქტრონს“, რადგან მღვდელმთავრის ხელდასხმის დროს იგი რამდენიმე საფეხურით მაღლება (ჩვეულებრივ ის ორსაფეხურიანია), რომ ეს რიტუალი მრევლმა უკეთ დაინახოს. ამბიონზე იდგმება სავარძელი მღვდელმთავრისათვის, რომელსაც „კათედრა“ ეწოდება.

ამბიონი სიმბოლურად განასახიერებს ლოდს, რომელიც ანგელოზმა გადააგორა ქრისტეს საფლავიდან, აგრეთვე იმ მთას, საიდანაც ქრისტე მოძღვრავდა ერს.

ამბორის-ყოფა//ამბორი – სიყვარულისა და მშვიდობის სიმბოლო ქრისტიანულ ეკლესიაში. პავლე მოციქული ქადაგებს, რომ ქრისტიანები უნდა ერთმანეთს მიესალმონ „ამბორისყოფითა წმიდითა“.

ღვთისმსახურებაში ამბორის-ყოფა სრულდება ნათლისღების, ლიტურგიის, ქორწინების, დაკრძალვისა და სხვა დროს.

მართლმადიდებლურ ეკლესიაში დამკვიდრებულია ჩვეულება მღვდელმთავრისა და მღვდელმსახურის ხელზე ამბორისა მის მიერ დალოცვისა, კურთხევის დროს, ასევე ურთიერთ ამბორისა მღვდელმსახურთა შორის ლიტურგიაზე, სამჯერადი ამბორი აღდგომის დღესასწაულის მილოცვისას და ა.შ.

ამენ//ამინ (ებრ. „ჭეშმარიტად“ „ნამდვილად“) – დამადასტურებელი, დასკვნითი

ფორმულა ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში. წარმოთქვამენ ლოცვის, საგალობლის, ქადაგების ბოლოს, საზეიმო ფიცის ან აღთქმის დადების დროს.

ანაგნოსტი (ბერძ.) – იხ. წიგნის მკითხველი.

ანათემა (ბერძ.) – იხ. შეჩვენება.

ანალოგია (ბერძ.) – ვიწრო და მაღალი მაგიდა დახრილი ზედაპირით, რომელსაც სხვადასხვაგვარი სადგამი შეიძლება ჰქონდეს. ეკლესიაში რამდენიმე ასეთი მაგიდა იდგმება: სახარების საკითხავი დიაკონთათვის და მღვდელთათვის ამბიონზე, ფსალმუნის საკითხავი მედავითნისათვის, წმიდა ხატების დასასვენებელი თაყვანის-საცემლად და სამთხვევად ტაძრის შუაში, არტოსის დასასვენებელი კანკელის წინ ბრწყინვალე შვიდეულის განმავლობაში და ა.შ.

ანალოგიაზე გადაფარებულია აბრეშუმის ან სხვა ძვირფასი ქსოვილის გადასაფარებელი. იხ. აგრეთვე საწიგნე.

ანაფორა (ბერძ. - „აღვლენა“) – 1. სამღვდლო ფართო სამოსელი, სინანულისა და მორჩილების სიმბოლური გამოსახულება. „ანაფორა“ მიუთითებს, რომ მისი მატარებელი ასრულებს უსისხლო მსხვერპლის აღვლენას.

2. უსისხლო მსხვერპლის (ე.ი. პურისა და ღვინის) მომზადება ჟამისწირვისათვის.

3. „ანაფორა“ ეწოდება ზოგჯერ „დიდ ცას“ (დიდი დაფარნა), რომლითაც იბურება ბარძიმი და ფეშხუმი სამსხვერპლოდან საკურთხეველში საუფლო ძღვენის გადატანისას.

4. საიდუმლო ლოცვა, რომელიც იკითხება ჟამისწირვის დროს. მაგ.: ბასილი დიდის ანაფორა (ე.ი. ლოცვა, რომლის ავტორია ბასილი), იოანე ოქროპირის ანაფორა და სხვ.

5. „მრწამსის“ გალობის შემდეგ იწყება ექვარისტული კანონი, რომელიც ლიტურგიის ძირითადი ნაწილია, „ანაფორა“, წმ. ძღვენის ამაღლება ტრაპეზიდან.

„შეწირულ იქმნას... სამი სეფისკვერი უდიდროვანესი, რომელსა ანაფორად ეწოდების“ (ქართ. სამარ. ძეგლები, III, გვ. 83).

ანგელოზი (ბერძ. „მაცნე“) – უსხეულო არსება, რომელიც ღმერთმა შექმნა ხილული სამყაროს შექმნამდე. ანგელოზები ამცნობენ ადამიანებს ღვთის ნებას და ქვეყანაზე ანხორციელებენ უფლის ბრძანებას. მათ ღვთისაგან მიმადლებული აქვთ ადამიანზე აღმატებული გონება, ნება და ძლიერება (II სჯ. 32, 8;9)

ანგელოზთა გალობა – 1. გალობა, რომელსაც ასრულებენ სერაფიმნი (ანგელოზთა უმაღლესი დასი – ექვსფრთიანი, ღვთის წინაშე მდგომენი): „წმიდა არს, წმიდა არს, წმიდა არს უფალი საბაოთ, სავსე არიან ცანი და ქუეყანად დიდებითა მისითა“ (ესაია, 6,2-3).

2. გალობა, რომელიც იგალობეს ანგელოზებმა ქრისტეს შობის დამეს და მოისმინეს მწყემსებმა: „დიდებაი მაღალთა შინა ღმერთსა და ქუეყანათა ზედა მშკლობად და კაცთა შორის სათნოება“ (ლუკ. 2,14).

ანგელოზებრივი სახე – დიდი სქემა, მესამე უმაღლესი საფეხური მონაზვნობისა, ე.ი. მონაზონის ანგელოზებრივი ცხოვრება. დიდი სქემა გულისხმობს მონაზონის მიერ ნებაყოფლობით ხორციელი მოთხოვნის სრულ მოკვდინებას, ანგელოზე-

ბის მიმსგავსებას, რომლებიც უსხეულონი არიან.

ანტიდორონი (ბერძ. „ნაცვალი ძღვნისა“) – იხ. განატეხი.

„აპრობაჲ ცელთაჲ“ – ხელების თავსხვევით აღმართვა, რომელსაც მღვდელმსახური ასრულებს განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი ღოცვის წარმოთქმისას (მაგ. ქერუბინთა გალობისას ლიტურგიის დროს).

აპრაკოსი (ბერძ.) – ასე იწოდება განსაკუთრებული რიგით შედგენილი სახარება და მოციქულთა ეპისტოლეების კრებული, რომლებშიც ტექსტი ჩვეულებრივი თანმიმდევრობით, ავტორთა მიხედვით კი არ არის დალაგებული, როგორც ეს ოთხთავებში და მოციქულთა ეპისტოლეებშია, არამედ კვირეებისა და დღეების მიხედვით, როგორც მათ კითხულობენ საზოგადო ღვთისმსახურების დროს, დაწყებული აღთქმის პირველი დღით (იოანეს სახარება, I თავი) მთელი წლის მანძილზე. ძველი ქართული ტერმინოლოგიით აპრაკოსს „საკითხავი“ შეესატყვისება.

არდაგი – ტილოს ქსოვილი, სუღარა. ებრაელთა ჩვეულებით, მიცვალებულს თეთრი ტილოს ქსოვილში, არდაგში ახვევდნენ და ისე ასაფლავებდნენ. სახარების მიხედვით, ჯვარცმული იესო ქრისტე ჯვრიდან ჩამოსხნის შემდეგ იოსებ არიმათიელმა „შეპკრაგნა არდაგსა წმიდასა“ (მათე 27, 59).

არდაგის შესატყვისად ხშირად „არმენაკი“ და „სინდონი“ იხმარება.

არტოსი (ბერძ. „პური“) – აღდგომის დღესასწაულისათვის საგანგებო ღოცვით ნაკურთხი პური, რომელზედაც გამოსახულია ჯვარი, ზოგჯერ კი – იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომა, რომელიც გამოხატავს ზეციდან მოვლენილ საუკუნო ცხოვრების პურს – იესო ქრისტეს.

არტოსის კურთხევა სრულდება აღდგომის დღეს, ინახება მთელი ბრწყინვალე შვიდეულის განმავლობაში ეკლესიაში, საკურთხეველში ან ამბიონზე, სპეციალურად მოწყობილ ანალოგიაზე, ქრისტეს აღდგომის ხატთან ერთად. შაბათს, ლიტურგიის შემდეგ, **განიტყვება** და უნაწილდება მორწმუნეებს, როგორც სიწმინდე, ეკლოგია.

არქიარეტიკონი – იხ. სამღვდელმთავრო კონდაკი.

არქიერეი (ბერძ.) – იხ. მღვდელმთავარი.

ასამაღლებელი (შეძახილი) – გულისხმობს ხმამაღლა სათქმელ ფრაზას ან მცირე ღოცვას, რომელშიც უმეტესწილად სამების (მამის, ძის და სულიწმიდის) ქება-დიდებაა გამოთქმული. მღვდელმსახურის მიერ ღოცვის ბოლო ნაწილის ხმის ამაღლებით წარმოთქმის გამო მას „ასამაღლებელი“ ეწოდა, განსხვავებით „ხმადაბლა“ სათქმელი ე.წ. საიდუმლო ღოცვებისაგან.

„აქუმად“ – ახალნათელღებულის აყვანა ნათლიის მიერ, ხოლო ამქუმელი ეწოდება ნათლიას. ნათლიის სახელად გვხვდება „მიმრქუმელიც“ (სვიმეონმა ჩვილი იესო „მიირქვა“, ჩაიხუტა). ამ ფაქტის აღმნიშვნელი საუფლო დღესასწაულია **მირქმა** ანუ მიგებება.

აქსიოს (ბერძ. „ღირს არს“) – ასამაღლებელი, მღვდლობის სხვადასხვა ხარისხში (დიაკონის, ხუცესის, ეპისკოპოსის) ხელდასხმის დროს ხელთდამსხმელის მიერ ხმამაღლა წარმოთქმული შეძახილი ხელთდასხმადის თითოეული სამღვდლო სამოსით შემოსვისას, რასაც იმეორებს მგალობელთა ორივე დასი, რაც აღნიშნავს, რომ ხელთდასხმადი ღირსი გახდა შეასრულოს მასზე დაკისრებული მღვდელმსახურება,

რომელიც მან მიიღო სულიწმიდის მადლით.

აღაპი (ბერძ. „სიყვარულში) – 1. ქრისტეს საიდუმლო სერობის მოსაგონებელი „სიყვარულის სერობა“, რომელიც მიზნად ისახავდა მდიდარ და ღარიბ მორწმუნეთა შორის კეთილი დამოკიდებულებისა და სიყვარულის განმტკიცებას.

2. მიცვალებულის სულის მოსახსენიებლად დაწესებული წირვა, პანაშვიდი და ტრაპეზი, „საძმო პურობა“.

აღდგომა – ქრისტიანული ეკლესიის უდიდესი საუფლო დღესასწაული იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის აღსანიშნავად. აღდგომის დღე ხშირად ღვთისმსახურების წიგნებში იწოდება ტერმინით „აღვსება“ – მთვარის აღვსების აღსანიშნავად (აღდგომა ემთხვევა მთვარის სისავსეს; აღდგომის დღის შესახებ დაწვრ. იხ. ოთხივე სახარებაში).

აღდგომა მოძრავი დღესასწაულია და აღინიშნება გაზაფხულის ბუნიობის (დღისა და ღამის საათების გათანაბრება) შემდეგ, პირველი სავსე მთვარის მომდევნო კვირა დღეს (თავსდება ყოველთვის 21 III და 26 IV შორის). მას წინ უსწრებს დიდმარხვა, რომელიც მორწმუნეებს აღდგომისთვის ამზადებს. აღდგომის დღესასწაული გრძელდება ერთ კვირას (ამ მონაკვეთს „ბრწყინვალე კვირას“ უწოდებენ) ახალკვირიაკემდე (კვირაცხოვლობამდე). აღდგომის დღესასწაულისათვის კვერცხის წითლად შეღებვა სიმბოლურად გამოხატავს ქრისტეს მიერ ხალხისათვის დაღვრილ სისხლს, კვერცხი კი - მარადიულ სიცოცხლეს.

აღდგომის საგალობლები, რომლებიც ეკლესიის უდიდესმა მამებმა შექმნეს, მათგან ყველაზე მეტი იოანე დამასკელმა, შესულია პარაკლიტონში და თარგმნილია IX-XII სს-ში.

აღკვეცა – თმის მოკვეცა ჯვარისებურად, რომელიც მიანიშნებს, რომ პიროვნება ეძლევა ღვთის მორჩილებას, რადგან თმის მოკვეცა უძველესი დროიდან მონობის, მორჩილების ნიშანი იყო.

თმის მოკვეცა სრულდება ასეთი თანმიმდევრობით: ჯერ მოკვეცენ თმას კეფაზე, შემდეგ – თავის წინა მხარეს, ბოლოს მარჯვენა და მარცხენა მხარეს, ე.ი. ჯვრისებურად.

თმის კვეცა სრულდება: 1. ნათლისღების დროს; 2. წიგნის მკითხველისა და მგალობლის კურთხევისას; 3. მონაზვნის მცირე სქემის კურთხევის დროს. ამ დროს წარმოითქმის მონაზვნის ახალი სახელი, რომელიც მან მონაზვნობაში უნდა ატაროს, რითაც მინიშნებულია, რომ მან უარყო ყველაფერი ამქვეყნიური და თავი მთლიანად მიუძღვნა ღვთის მსახურებას.

აღსარება – 1. სარწმუნეობის აღიარება, რომელიც წარმოითქმის ნათლისღების დროს, სხვა რელიგიებიდან ქრისტიანობაზე გადმოსვლის დროს: მოსანათლავი აღიარებს თავის ცდომილებას, ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმებს პუნქტობრივად და წარმოთქვამს სარწმუნოების სიმბოლოს, აღსარებას;

2. ეკლესიის ერთ-ერთი საიდუმლოთაგანი, სინანულის შემადგენელი ნაწილი, რომელიც მორწმუნის მიერ თავის ცოდვების მონანიებას გამოხატავს და სთხოვს ქრისტეს შუამდგომლობას ცოდვების მისატყვევებლად. ამის შემდეგ მორწმუნე განწმენილად ითვლება.

ბაზმაკი – ქრისტიანულ ეკლესიაში ყოველგვარი სანათის, ლამპრის საერთო სახელწოდება, რომლის საწვავად ზეთი იხმარება (ცვილისა და სანთლის სანათს კანდელი ეწოდება). ვიწრო მნიშვნელობით ბაზმაკი არის მცირე ლამპადა, რომელიც მუდმივად ანთია ხატის წინ.

თავდაპირველად ბაზმაკს (ლამპადას) აკეთებდნენ გამომწვარი თიხისაგან, უმეტესად წითელი თიხისაგან (ტერაკოტისაგან), ხოლო გვიან – ბრინჯაოსაგან. ბაზმაკს ხომალდის ფორმა ჰქონდა, რადგან წარმართობის ეპოქაში ხომალდი ქრისტიანობის სიმბოლო იყო. ქრისტიანობის აღიარების შემდეგ მას მდიდრულად აფორმებდნენ და სხვადასხვა ფორმას აძლევდნენ: პალმის, მტრედის, კრავის, გვირგვინის, ქრისტეს მონოგრამის. ხშირად ჯვრის ფორმაც ჰქონდა, ზოგჯერ „კეთილი მწყემსისა“, ე.ი. ქრისტესი, რომელიც ცხვრებით იყო გარშემორტყმული, ზოგჯერ წრის ფორმა, 12 მოციქულის გამოსახულებით.

ბაიაობა (ბზობა) – ქრისტიანული ეკლესიის ერთი „ათორმეტ“ საუფლო დღესასწაულთაგანი, რომელიც მოდის აღდგომის წინა კვირადღეს. დაწესებულია იმ დღის აღსანიშნავად, როდესაც იესო ქრისტე პასექის დღესასწაულზე იერუსალიმში ვირზე ამხედრებული შევიდა ჯვარცმამდე 5 დღით ადრე. მას იუდეველი ხალხი ზემით შეხვდა და ფეხქვეშ პალმის რტოებს – ბაიას უფენდა (იოანე XII, 14). აქედან წარმოდგება დღესასწაულის სახელწოდება – „ბაიაობა“. სადღესასწაულო ცისკარზე იკურთხება ბაიის – პალმის რტოები და ურიგდება მორწმუნეებს.

საქართველოში ფინიკიური პალმა არ ხარობს და ამ დღესასწაულზე ბზის რტოებს იყენებენ. ამიტომ, ამ დღესასწაულს ბზობა ეწოდება (რუსეთში არც ბაია და არც ბზა ხარობს, ამიტომ იყენებენ ტირიფს – ძეწნას, რომელსაც რუსულად *верба* ჰქვია და ამიტომ ჩვენებურ „ბზობის კვირას“ *Вербное воскресенье*-ს უწოდებენ).

ბარტყულა – კუნკული (ბერძ. საბურველი), თავსაბურველი, ქუდი, რომელსაც ატარებენ მონაზვნები დიდი სქემის შემოსვის შემდეგ. მას ახურავენ ბარტყულას შემდეგი სიტყვებით: „იმოსება უბოროტობის ბარტყულით, მხსნელი სასოების ჩაფხუტით“.

ბარტყულას ატარებენ: მღვდელმონაზონი, არქიმანდრიტი, ეპისკოპოსი, პატრიარქი, რადგან თითოეულ მათგანს თავ-თავის დროს შემოსილი აქვთ დიდი სქემა.

ბარტყულა არის სიმბოლო სასოების ჩაფხუტისა.

ბარძიმი – საეკლესიო წმინდა ჭურჭელი, დამზადებულია უჟანგავი ან ძვირფასი ლითონისაგან, მაღალფეხიანი (ძველად უფეხო იყო) თასი, სასმისი, რომელიც სიმბოლურად აღნიშნავს იესო ქრისტეს ვნებას, ვნების თასს, რომელიც მან შესვა (მათე, 200, 22; 26, 39). ბარძიმი გამოხატავს იმ თასსაც, რომელიც იესომ მიაწოდა თავის მოწაფეებს საიდუმლო სერობაზე (ნათქვამია ლოცვაში ახალი ბარძიმის კურთხევის დროს).

სეფისკვერის კვეთის დროს ბარძიმში თავსდება პური და წყალშერეული ღვინო, რომლებიც ლიტურგიაზე სულიწმიდის მოხმობით გადაიქცევა ქრისტეს სისხლად და ხორცად, რომლითაც ეზიარება სამღვდელოება და მრევლი.

ბასილა – საახალწლო კვერი, კაცის სახის ფორმისა, რომელსაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში აცხობდნენ ბასილი დიდის საპატივცემულოდ (ხსენება I იანვარს).

ბემი/ბემონი – ამაღლებული ადგილი საკურთხეველში სამღვდლო პირთა, მათ შორის ეპისკოპოსის დასაჯდომად და დასასვენებლად ლიტურგიის დროს. ბემი ამფითეატრივით შეკიბული ბაქანია აღმოსავლეთის კედელთან, ზოგიერთ ეკლესიაში კი მთელი საკურთხეველის გარშემო. ბემის სინონიმებია: ტვიქი, ტოგუნი, ზოგჯერ კი უბრალოდ „დასაჯდომელი“ ეწოდება.

ბისონი – სამღვდელთავერო ზედა ტანსაცმელი, წამოსასხამი, რომელიც ცვლის ფილონს (იხ.) და აქვს იგივე სასულიერო მნიშვნელობა.

არსებობს მოსაზრება, რომ ბისონი ქრისტიანმა იმპერატორებმა, თავისი სამეფო შესამოსელი, უბოძეს კონსტანტინეპოლის პატრიარქებს, რაც გახდა მათი განმასხვავებელი ნიშანი სხვა პროვინციების მღვდელთავერებისაგან. ბისონი ისეთი პატივისცემით სარგებლობდა, რომ პატრიარქები მას წელიწადში მხოლოდ სამჯერ იცვამდნენ: აღდგომას, ქრისტეშობას და სულიწმიდის მოფენის დღესასწაულებზე. მეორე თვალსაზრისით, ბისონი აღნიშნავს ძაძას, ფლასს, ტომარას, უხემ ტანსაცმელს – საკოსს (=ძაძას, ტომარას), რომელიც მორჩილებისა და სინანულის სიმბოლოს წარმოადგენდა, მას იცვამდნენ ქრისტიანი მეფეები მეფეთა მეფის – ქრისტეს წინაშე თავიანთი მორჩილების გამოსახატავად. ბალზამონის (XII) მოწმობით, ბისონი მხოლოდ პატრიარქის სამოსია. უფორმობის გამო მას ხშირად „საკოსსაც“ უწოდებდნენ (ეს სახელწოდება შემოინახა რუსულმა ეკლესიამ). ეპისკოპოსებს ბისონის ჩაცმის უფლება მხოლოდ XVIII-ში დართეს. აღდგომას იცვამენ თეთრ ბისონს, ხოლო ვნების შეიდეულში – შავს. ბისონი აღნიშნავს სამგლოვიარო ძაძას და მოგვაგონებს იმ მეწამულ სამეფო მანტიას, რომლითაც დაცივით შემოსეს ქრისტე და ეკლის გვირგვინი დაადგეს ჯვარცმის წინ.

ბროსპორი/ბროსპორაჲ (ბერძ.) – იხ. სეფისკვერი.

ბრწკალი/ვარსკვლაჲი – საეკლესიო ჭურჭელი. შედგება ორი რკალისაგან, რომლებიც შეერთებულნი არიან ჭანჭიკით ისე, რომ შეიძლება მათი დაკეცვა და გაშლა ჯვარისებურად. ბრწკალი იღებება ფეშხუმზე იმისათვის, რომ ფეშხუმის პერექელის ანუ დაფარნით დაბურვის დროს იგი არ შეეხოს ტარიგს, რომელიც ფეშხუმზე არის დალაგებული, და არ აირიოს მისი ნაწილები.

ბრწკალზე გამოსახულია ქრისტე ან ჯვარი. ბრწკალს ვარსკვლავსაც უწოდებენ, რომელიც გამოხატავს იმ ვარსკვლავს, რომელმაც მოგვები მიიყვანა იესო ქრისტეს შობის ადგილას (მათე 2, 9-11).

ბრწყინვალე შეიდეული – აღდგომის კვირიაკე. აღდგომის დღიდან ვიდრე შაბათამდე თითოეულ დღეს „ბრწყინვალე“ ეწოდება. „ბრწყინვალე ორშაბათი“, „ბრწყინვალე სამშაბათი“ და ა.შ. „ბრწყინვალე შაბათამდე“.

ბუნიობა – დღისა და ღამის ხანგრძლივობის ტოლობა წელიწადში ორჯერ: გაზაფხულზე (20-21 მარტი) და შემოდგომაზე (23 სექტემბერი). გაზაფხულის ბუნიობაზე არის დამოკიდებული აღდგომის დღესასწაულის გამოანგარიშება.

განატეხი – ნაკურთხი პურის – სეფისკვერის ის ნაწილი, რომელიც მისგან შესაწირავი „კრავის“ – ოთხკუთხედი საუფლო ნაწილის ამოღების შემდეგ დარჩება. ტერმინი ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის წიგნების ქართულ თარგმანებში არის დადასტურებული: „შეიწიროს იგი... მსხუერპლი განატეხთაჲ შესაწირავი სულად სულნელად ღმრთისა“

(ლევიტ. 6,21). „განატეხი“ ხშირად იხმარება ჟამისწირვის შესრულების რიტუალში: „ძმათა მიიღონ განატეხი და ირღუნან ეკლესიასავე...“ („დიდი სვინაქსარი“ – H 2211, 125r); „და მიეცეს ერსა განატეხი“ (იქვე, 147r) და სხვ.

განატეხი ურიგდებათ მორწმუნეებს ჟამისწირვის დასრულებისას, რომელიც მათ უნდა მიიღონ მხოლოდ უზმოზე ეკლესიაშივე – მისი წადება სახლში აკრძალულია. იგი არ ეძლევათ ურწმუნოებს და სასჯელდადებულ მორწმუნეებს.

განახლება – იხ. სატფურება, ეკლესიის კურთხევა.

განბანვა – ნათლისცემის დროს წასმული წმიდა მირონის ჩამობანა. ძველად ახალმონათლული 7 დღის განმავლობაში ატარებდა თეთრ ტანსაცმელს, მარხულობდა, ლოცულობდა და არ იცილებდა წმიდა მირონს. მხოლოდ მერვე დღეს ჩამობანდა მღვდელი ლოცვის შემდეგ სხეულის იმ ნაწილს, რომელსაც მირონი წაეცხო.

ამჟამად განბანვა ხდება თბილი წყლით თითქმის მირონის წასმისთანავე, სახელდობრ, სახარების წაკითხვისა და კვერქისის შემდეგ.

განგება (ბერძ. აკოლუთია) – განგება ეწოდება ყოველგვარი საეკლესიო რიტუალის შესრულების წესსა და თანმიმდევრობას: მაგ. „განგებად აიაზმადის“, „განგებად ეკლესიის კურთხევისა“, განგებად წმიდა გიორგის დღესასწაულისა, „განგებად კკრაიძსაღთა და საუფლოთა დღესასწაულთა“ (კურთ. Sin. 73, 94v). „სამხრად ყოველი განგებად მოწამეთა“ („დიდი სვინაქსარი“ Ath. 307r-v) და სხვ. განგებანი შეტანილია ტიპიკონებში, სვინაქსარებში, საღვთსწაულოებში, კურთხევანში და სხვ.

განზავება – ევქარისტიული ღვინისათვის წყლის შერევა. „მღვდელმან მოიღოს წმიდად ბარძიმი, შთაასხას დიაკონმან ზედაშე ღვინო და განზავის წყლითა“ (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, სახისმეტყველებითი განმარტება საღმრთო ლიტურგიისა, თბ., 2002, გვ. 14). „განზავებად იგი ღვინისა და წყლისად – სისხლი იგი არს და წყალი, რომელი გარდამოკდა გუერდისაგან მისისა, რაჟამს უგმირეს ლახურითა ჯუარსა ზედა“ (იქვე, გვ. 14).

„განმნათლებელი“ – ლიტურგიკული ტერმინი, იხ. „ხუედრნი“.

განტევებად (ბერძ. „აპოლკსის“) – ღვთისმსახურების დამთავრების შემდეგ ხუცესის მიერ ლოცვის წარმოთქმა, რომელიც მორწმუნეებს აუწყებს, რომ შეუძლიათ ეკლესიიდან გასვლა. ლოცვას ეწოდება „ლოცვად ერის განტევებისად“ (მორწმუნეებს არა აქვთ უფლება გავიდნენ ეკლესიიდან თვითნებურად).

განტევება ხდება აგრეთვე ღვთისმსახურების ნაწილის დამთავრების დროსაც. მაგ. პროსკომიდიის განტევება და სხვ.

განცხადება (ბერძ. ეპიფანია, თოფანია) – იხ. ნათლისღება უფლისა.

„განკსნად“ – მარხვის გაუქმება, გახსნილება.

გარდამოხსნა – ჯვარცმული ქრისტეს ჯვრიდან ჩამოხსნის (ძვ. გარდამოკსნა) მომენტი, რომელიც ოთხივე სახარებაშია აღწერილი (იოანეს სახარების მიხედვით, მონაწილეობდნენ იოსებ არიმათიელი და ნიკოდიმოსი, ხოლო დანარჩენი სამი სახარება მხოლოდ იოსებს ასახელებს). „გარდამოხსნის“ სიუჟეტი გამოსახულია ფერწერულ ტილოზე, არის მისი ჭედურული გამოსახულებაც, ნაქარგობაც.

„გარდამოკსნა“ იგივე არადაგია, რომელიც წარმოადგენს თეთრ ტილოს, რომელშიც

ქრისტე „შეგრაგნეს“, ოღონდ ყოველგვარი ნახატების გარეშე. არდაგზე „გარდამოხსნის“ გამოხატვა გვიანდელი მოვლენაა, ხოლო მისი გამოსვენების ცერემონიალი, რომელიც სრულდებოდა ეკლესიის შუაგულში დიდი პარასკევიდან დიდი შაბათის შუალადის ჟამამდე მორწმუნეთა საამბორებლად, XVII-დან ჩნდება კონსტანტინეპოლის წმ. სოფიის ტაძარში და გადავიდა სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში.

გვირგვინი – საქორწინო თავსადგამი, რკალისებური ჯვრიანი ფორმებით, დასაქორწინებლებს ახურავდნენ ეკლესიაში. საქორწინო რიტუალს კი „გკრგკნთა კურთხევა“ ეწოდებოდა.

გინგილა – დიაკონის სამოსლის ნაწილი, სადიაკვნე ოლარი, ბრტყელი სარტყლის ფორმის სამკაული, რომელიც წინ და უკან აქვს ჩამოშვებული დიაკონს მთელი ტანის სიგრძეზე. ღვთისმსახურების დროს დიაკონი გინგილას იკეთებს მარცხება მხარზე.

დაბეჭდვა – განტეგების ლოცვა, ლოცვის დასრულება განტეგებით, ჯვრის გარდასახვით და „ამენ“-ის თქმით. „შემდგომად განყოფისა ეგვეითარისა მის ევლოგიისა იქნების სრულადი დაბეჭდვა“ (შიომღვ. ტიპიკონი, 13, Xს). „დაბეჭდვა იმდელმთავრისა მიერ მოასწავებს გულვებადსა მოსლვასა, გინათუ ორთა ბუნებათა (ღმრთეებისა და კაცებისასა) ცხადჰყოფს რიცხვ თითთაი“ (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, 40).

დალმატიკი – გრძელსახელოებიანი სტიქარი, ბიზანტიელ იმპერატორთა ერთ-ერთი სამოსი, რომელიც ჰგავს სამღვდელმთავრო საკოსს ანუ ბისონს. მზადდებოდა მდიდრული ქსოვილისაგან და იმკობოდა ოქროთი და ძვირფასი თვლებით.

ნატების ფერწერაში ამ სამოსით ხშირად გამოსახულია იესო ქრისტე, როგორც მფევე და მღვდელმთავარი, აგრეთვე – ღვთისმშობელი – დედოფლის სახით.

დამხედვარი – ზედამხედველი ანუ ეპიტირიტიის (ბერძ.) ეწოდებოდა მონასტერში მონაზონს, რომელსაც ვეალებოდა თვალყური ედევნებინა წესრიგისათვის მონაზონთა შორის სატრაპეზოში პურობის დროს. „ეპიტირიტიისი, რომელ არს დამხედვარი, იარებოდის ტაბლათა ზედა და ამცნობდეს ძმათა ღუმილსა“ (დიდი სვინაქსარი, H 2211).

„დაცადება საქმისა“ – უქმობა, საქმიანობის შეჩერება. „ხოლო საქმესა დავაცადებთ ვიდრე სამხრამდე“ (დიდი სვინაქსარი, Ath. 30, 8v).

დედათდიაკონი – ეკლესიის დასის წევრი ქრისტიანობის მოციქულთა დროიდან, რომელიც დანიშნული იყო ეკლესიის მრევლში შემავალი მორწმუნე ქალების ზედამხედველად. მოციქული პავლე რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში ახსენებს დედათდიაკონ ფიბას.

მოციქულთა დადგენილებით ამ თანამდებობაზე უნდა აერჩიათ უმანკო ქალწულები ან, უკიდურეს შემთხვევაში, კეთილმსახური ქვრივები, რომლებიც მხოლოდ ერთხელ იყვნენ გათხოვილნი. იგი არ უნდა ყოფილიყო 40 წელზე ახალგაზრდა. ისინი ამზადებდნენ ქალებს მოსანათლავად, როგორ უნდა ეპასუხნათ მღვდლის შეკითხვებზე, როგორ უნდა მოქცეულიყვნენ ნათლისღების შემდეგ. ასევე ეხმარებოდნენ მღვდლებს ქალების ნათლობის დროს და მირონს აცხებდნენ მათ მღვდლების ნაცვლად, გარდა შუბლისა, ისინი ზრუნავდნენ ქალებისათვის საქველმოქმედო საქმეებზე და სხვ.

ქრისტიანობის პირველ პერიოდში, როგორც საეკლესიო დასის წევრი, იკურთხებოდა განსაკუთრებული ხელის დადების წესით. დედათდიაკონის მსახურება აღმოსავლეთის ეკლესიებში შეწყდა XIII-ში, ხოლო დასავლეთში – IX-ში.

დეკანოზი (ბერძ. პროტოპრესვიტერი) – 1. მთავარი მღვდელი ეკლესიაში, ეკლესიარხი.

ქართულ მონასტრებში – მღვდელმონაზონთა და მგალობელთა უფროსი, მეორე პირი მონასტრის წინამძღვრის შემდეგ, მისი თანაშემწე ღვთისმსახურების ჩატარების დროს.

სახელწოდება გვიჩვენებს, რომ უძველეს მონასტრებში დეკანოზი 10 მონაზვნის მეთაური უნდა ყოფილიყო (ბერძ. „დეკა“ = 10-ს).

დიაკონი (ბერძ.) – მღვდლის თანაშემწე ქიროთესიით (იხ.) ხელდასმული სასულიერო პირი სასულიერო იერარქიის პირველ, ყველაზე დაბალ სამღვდლო ხარისხში.

უძველეს ქრისტიანულ ეკლესიაში ეს თანამდებობა მოციქულთა ინიციატივით წარმოიშვა. იერუსალიმის ტაძარში 7 დიაკონი იყო, რომელთაც თავიდან მორწმუნეთა და ეკლესიას შორის სამეურნეო საქმეების მოგვარება ევალებოდათ, ხოლო შემდეგ მათ ფუნქციებში შევიდა ღვთისმსახურების დროს მორწმუნეთა ღვთა-ქცევისათვის თვალყურის დევნება და ეპისკოპოსისათვის მოხსენება. ისინი განაგებდნენ ეკლესიის ქონებას, ანაწილებდნენ მოწყალებას, ზრუნავდნენ ობლებზე, ქვრივებზე და ა.შ.

დიაკვნები ასრულებდნენ შუამავლის როლს სამწყსოსა და ეპისკოპოსებს შორის, ამიტომ მათ ეპისკოპოსის მოციქულებს და ანგელოზებსაც ეძახდნენ. დღეს დიაკონი მღვდლის (ხუცესის) თანაშემწეა ღვთისმსახურების დროს. თვით დიაკონს ამ რიტუალის შესრულების უფლება არა აქვს, ხოლო მღვდელი ამ რიტუალს დიაკვნის გარეშე ასრულებს, რამაც დიაკვნების რიცხვის შემცირება გამოიწვია.

დიაკონთა შორის უპირატესს მთავარდიაკონი ეწოდება. მისი შესატყვისი სამრევლო ეკლესიაში პროტოდიაკონი (ბერძ.), ხოლო მონასტერში – არქიდიაკონი და იეროდიაკონი (ბერძ.). ხშირად ორივეს შესატყვისად ქართულში მთავარდიაკონს ხმარობენ. დიაკონზე დაბალი საფეხურია კერძო-დიაკონი (ბერძ. ჰიპოდიაკონი), რომლის ძველი სახელწოდება იყო „კანანახი“ (კანონარქი – საგალობელი კანონის დამწყები). იგი ეკლესიაში მკითხველი იყო და მგალობლებს საგალობლის ხმას მიანიშნებდა (კანანახი - კარნახი).

„დიდებაზე ჩამოსვლა“ – იხ. კალმასობა.

დიდი აიაზმა – წყალი, რომელიც რჩება ემბაზში ყრმის ნათლისღების შემდეგ (Гр. Дьяченко, Полный Церковно-Славянский словарь, М., 1993).

დიდი აიაზმა – იხ. აიაზმა.

დიდი დიდებისმეტყველება – იხ. ანგელოზთა გალობა.

„დიდი გამოსვლა“ (великий выход) – გადასვენება წმინდა ძღვენისა სამსხვერპლოდან ტრაპეზზე ლიტურგიის დროს.

დიდი მარხვა//დიდმარხვა – იხ. მარხვა.

დიდი ოთხშაბათი – იხ. ვნების კვირა.

დიდი ორშაბათი - იხ. ვნების კვირა.

დიდი პარასკევი - იხ. ვნების შვიდეული, კვირა.

დიდი სამშაბათი - იხ. ვნების კვირა.

დიდი სქემა - იხ. ანგელოზებრივი სახე („დიდისა ამის და ანგელოზებრივისა სქემისა...“ (Sin. 73, 64r - კურთხევანი).

დიდი შაბათი - იხ. ვნების შვიდეული, ვნების კვირა.

დიდი შვიდეული - იხ. ვნების შვიდეული, ვნების კვირა.

დიდი ხუთშაბათი - იხ. ვნების კვირა, საიდუმლო სერობა.

დიკირი (ბერძ.) – ორსანთლიანი შანდალი, რომელიც იხმარება ეკლესიაში სამღვდელმთავრო ღვთისმსახურების დროს.

დიპტიქონი (ბერძ.) – ორი დასაკეცი დაფა, შეერთებული თასმით ან ზონრით, წიგნის მსაგვსად აკინძული, გარედან გლუვი ან ჩუქურთმებით შემკობილი, შიგნიდან კი სანთლის ფენით დაფარული და ირგვლივ ნაპირებზე წვრილი ამობურცული კანტით შემოვლებული, რომელზედაც შეიძლებოდა ფოლადის წვეტიანი ჩხირით წერა. დიპტიქონებს ამზადებდნენ ხისაგან, ძვლისაგან ან ლითონისაგან.

დიპტიქონები საწერ წიგნებს წარმოადგენდა რომის წარმართულ იმპერიაში. არსებობდა ორდაფიანი (დიპტიქონი), სამკარიანი და მეტიც (მათ ტრიპტიქონი, ტეტრაპტიქი და ა.შ. ეწოდებოდათ).

ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ იგი საეკლესიო მომხარებისათვის გამოიყენებოდა. მას ხმარობდნენ სახარების გარეკანისათვის, საკურთხევის მოსართავად, მაგრამ ძირითადად კი – საღვთისმსახურო ლოცვების, მიცვალებულთა და ცოცხალთა მოსახსენებლების ჩასაწერად და საკითხავად (ე.ი. სინოდიკონები). იგი სამი სახისა იყო: 1. საუბისკოპოსო დიპტიქები ადგილობრივ იერარქთა მოსახსენებლად; 2. ცოცხალ პირთა (მეფეების, იერარქთა, შემომწირველთა) მოსახსენებლად; 3. მიცვალებულ საეკლესიო მოღვაწეთა და ქველმოქმედთა მოსახსენებლად. ისინი ხშირად მორწმუნეთა და მღვდელმსახურთათვის ხატების მაგივრობასაც ასრულებდნენ სალოცავად. ასეთ ფუნქციას ხელი შეუწყო ხატმებრძოლობამ. დიპტიქების ხმარება გაგრძელდა XVIII-მდე. ქართული წყაროებიდან იგი იხსენიება „იერუსალიმის განჩინების“ ქართულ თარგმანში (იხ. ამ ძეგლის გამოცემის გვ. 327), აგრეთვე კურთხევებში (A72, 425r).

ეგზარქოსი (ბერძ.) – მაღალი წოდების სასულიერო პირი, რომელიც მართავს ადმინისტრაციულ-ეთნიკურად განსხვავებულ დიდ საეკლესიო ეპარქიას სახელმწიფოში.

საქართველოს რუსეთთან შეერთებისა და ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების შემდეგ, 1811 წელს დაარსდა საქართველოს საეგზარქოსო და მმართველად დაინიშნა ეგზარქოსი, რომელსაც ჰქონდა წოდება ქართლისა და კახეთის მიტროპოლიტისა, შემდეგ არქიეპისკოპოსისა (მთავარეპისკოპოსისა).

საქართველოს პირველ ეგზარქოსად დაინიშნა ეროვნებით ქართველი – ვარლამ ერისთავი (1811-1817წწ.), ხოლო შემდეგ ინიშნებოდნენ მხოლოდ რუსი ეროვნების ეგზარქოსები (1817-1917წწ.).

ეკლოგია (ბერძ. – კურთხევა, დალოცვა) – ეკლესიაში ნაკურთხი სეფისკვერი, წყალი და სხვ., რომლის ნაწილსაც აძლევდნენ მორწმუნეებს სახლში წასაღებად.

ეკლოგია პირველად პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ მეორე ეპისტო-

ლეში გვხვდება: „და დაამტკიცონ პირველ აღთქმული იგი ევლოგიად, რადთა ესე განმზადებულ იყოს, ვითარცა ევლოგიად და არა ვითარცა ანგარებად” (9,5). ხშირად იხმარება იგი ქართულ ორიგინალურ მწერლობაში. მაგ. „ოდეს მიჰყვანდა წმიდად აბიბოს, დაემთხვია მას მოციქული ნეტარისა სვემონ მესუეტისა... და მისცა წიგნი, ევლოგია და კუერთხი” (ძეგლები, I, 243).

ეკჳარისტია (ბერძ. მადლობა) – იხ. ზიარება.

ეკჳოლოგიონი (ბერძ.) – იხ. კონდაკი; I ლოცვანი.

ეკჳდერი//ეგუტერი – 1. მცირე სამლოცველო სახლი, ხატებით შემკული, რომელიც იგებოდა იმ ადგილებში, სადაც ეკლესია არ იყო და მღვდელს შეეძლო მწუხრის, ჟამნობის, პარაკლისის და სხვ. სახის ღვთისმსახურება შეესრულებინა. ლიტურგიის შესრულება არ არის ნებადართული.

2. ეკლესიაზე მიშენებული ან ცალკე მდგარი მცირე სამლოცველო, ეკლესია, რომლებსაც აგებდნენ დიდი ფეოდალები კერძო სამლოცველოდ და საგვარეულო საძვალედ. მოგვიანებით (XVს-დან) საქართველოში მოძრავლდა მთავარი ეკლესიისაგან დამოუკიდებელი ეკჳდერები, სადაც სრულდებოდა პატრონის სახელზე ღვთისმსახურება ეკჳდერის წინამძღვრის მიერ.

ეკლესია (ბერძ.) – 1. ქრისტიანული სარწმუნოების აღმსარებელ-მორწმუნეთა საზოგადოება, რომელიც აერთიანებს მსოფლიოს ყველა ქვეყნისა და ეროვნების ქრისტიანს. კათოლიკე (მსოფლიო) ქრისტიანული ეკლესია არის „ერთიანი, განუყოფელი და განუწყალბელი” (კეპრიანე კართაგენელი, IIIს.); პავლე მოციქულის სიტყვებით, ეკლესია ქრისტეს სხეულად (გვამად) იწოდება: „...ადვასრულებ დაკლებულთა მათ ჭირთა ქრისტესთა ჳორცითა ჩემითა გუამისათჳს მისისა, რომელ არს ეკლესიად” (კოლას. I, 24).

2. საეკლესიო ნაგებობა, ტაძარი ღვთისა, „სახლი უფლისა”, რომელშიც იკრიბებიან მორწმუნენი საღვთო მადლის მისაღებად, ზიარებისა და სხვა საიდუმლოთა აღსასრულებლად, უფლისადმი ლოცვების აღსავლენად.

ემბაზი (ბერძ.) – სანათლავი საეკლესიო სათავსი ნათლისღების რიტუალის შესასრულებლად, ქვის, ლითონის ან ხის ჳურჯელი მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ ეკლესიებში.

მღვდელი მოსანათლავად ბავშვს სამჯერ ჩაუშვებს ემბაზში ისე, რომ წყალმა დაუფაროს ტანი. „ემბაზით აღმოშობილი” ან „ემბაზის შვილი” ნიშნავს მონათლულს, ქრისტიანს, ხოლო „ემბაზით მშობელი” – ნათლიას.

ენკენია (ბერძ. - „განახლება”) – იხ. სატფურება (კურთხევა ეკლესიისა)

ენკომია (ბერძ.) – იხ. შესხმა.

ენკრატისი (ბერძ.) – სქემოსანი მონაზონი ქალი „რომელმან მონაზონებისა, გინა ენკრატისობისა აღთქმად უარყოს, ჟამი იგი მრუშობისა ცოდვისად აღასრულოს” (მცირე სჯულისკანონი, გამოც. გვ. 80).

ერგასისი (= 50-ს) – სულიწმიდის მოფენის დღესასწაული, იხ. მარტვილია.

ეპიტრაქილიონი (ბერძ.) – მღვდლის შესამოსელი, ოლარი. „ეპიტრაქილიონი იგი – ოლარი მღვდლისად – ფაკიოლისა მის სახე არს, რომელი მოსდვა მღვდელმოდუარმან მან უფალსა და მიიზიდვიდეს წარღვინებად პილატესსა” (გერმანე კონსტანტინე-

პოლელი, სახისმეტყველებითი განმარტება საღმრთო ლიტურგიისა, გვ. 13).

ეპითირიტიისი (ბერძ.) - იხ. დამხედვარი.

ეპიტროპოსი (ბერძ.) – იხ. იკონომოსი, მნე.

ერთშაბათი – კვირა დღე.

ვაჟინარი (ბერძ.) – მემარნე, ღვინის მწღე.

ვედრებანი – კვერექსის მუხლები.

ვნების კვირიაკე, შვიდეული – ვნების შვიდეული ბზობის კვირიაკესა და ქრისტეს აღდგომის შორის, რომლის თითოეულ დღეს ეწოდება: დიდი, წმიდა:

1. დიდი ორშაბათი (ანუ წმიდა ორშაბათი) – ამ დღეს ეკლესია მოიხსენიებს იესო ქრისტეს სასწაულს ლელვის ხის გახმობასთან დაკავშირებით (მათე, XXI, 18-22).
2. დიდი სამშაბათი (ანუ წმიდა სამშაბათი) – ქრისტეს უკანასკნელი საუბრები მოწაფეებთან და უკანასკნელი იგავის (მათე, XXI, 1-13) მოხსენიება.
3. დიდი ოთხშაბათი (ანუ წმიდა ოთხშაბათი) – ქრისტეს ბეთანიაში, სვიმონ კეთროვანის სახლში ყოფნის მოხსენიება.
4. დიდი ხუთშაბათი (წმიდა ხუთშაბათი) – საიდუმლო სერობის მოხსენიება.
5. დიდი პარასკევი (წმიდა პარასკევი) – ქრისტეს ჯვარცმის, გარდამოხსნის და დასაფლავების მოხსენიება.
6. დიდი შაბათი (წმიდა შაბათი) – ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის წინა დღის მოხსენიება.
7. აღდგომა – იესო ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომის მოხსენიება და ზეიმი.

ზატიკი – 1. დღესასწაული, რომელიც უკავშირდება ებრაელთა ეგვიპტელთა მონობისაგან განთავისუფლების მოგონებას (პასეჟი).

2. აღდგომის დღესასწაული.

3. აღდგომა – ამაღლება – მარტვილიის დღესასწაულთა საგალობლების წიგნი, გაგრძელება მარხვანისა.

4. 50-დღიანი პერიოდი აღდგომის ორშაბათიდან მარტვილიის ორშაბათამდე (ზატიკობა) და ამ პერიოდის მასალის შემცველი წიგნი.

5. ზატიკი, როგორც დამოუკიდებელი მნიშვნელობის ტერმინი, ღვთისმსახურებაში დამკვიდრდა XI-დან, მანამდე კი მარხვანი და ზატიკი გაერთიანებული იყო ერთ წიგნში, რომელსაც „ხუედრნი“ ეწოდებოდა. „ხუედრნი“ დარჩა საგალობელთა ერთი ჯგუფის აღსანიშნავად.

ზედაშე – ზიარების მოსამზადებლად საჭირო წმიდა ღვინო, მოხდილი ქვევრის ზედა ნაწილიდან.

ზეწარი//ძეწარი (ბერძ. პილოლომა) – „საკურთხეველის ტრაპეზის შესამოსელი, რომელსაც აფარებენ ტრაპეზს ზემოდან და რომელიც უფრო „ინდიტის“ სახელით იყო ცნობილი” (კ. კეკელიძე, „იერუს. განჩინება“, ლექსიკონი, გვ. 328).

ზეწარი დასახელებულია აგრეთვე სამღვდლო შესამოსელად: „შემოსად სამოსელი მღვდლობისად: კუართი, სარტყელი, ზეწარი” („მცნებაი და განგებაი მსოფლიოთა ხუცესთათჳს“ (A 737, 134r-141v). „შესამოსელი იგი მღვდლობისად – კუართი, სარტყელი და ზეწარი” (მც. სჯ. კანონის გამოც., გვ. 76).

ზიარება – ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი შვიდ საიდუმლოთაგანი, დაწესებული თვით იესო ქრისტეს მიერ ვნების წინ, საიდუმლო სერობის დროს (მათე 26,16-20; მარკო 14,22-24; ლუკა 22,19-20; იოანე 6,31 და სხვ.).

ჟამისწირვის (ევქარისტის) დროს პური და ღვინო ქრისტეს ხორცად და სისხლად გარდაქმნება, რომლის მიღებით მორწმუნე ქრისტეს სიწმიდეს ეზიარება და თავისუფლება ცოდვათაგან, რათა ცხონდეს საიქიოში.

მართლმადიდებლურ ევქარისტიაში იხმარება აფუებული პური და წყალშერეული ღვინო. ზიარების საიდუმლო შეიძლება შესრულდეს მხოლოდ ეკლესიაში ლიტურგიის დროს, აუცილებლობის შემთხვევაში შეიძლება სხვაგანაც, მაგრამ უსათუოდ ნაკურთხ ოდიკზე.

თავანისცემა (თავ-ყანის-ცემა) – საეკლესიო რიტუალი, თავის დაკვრით და წელში მოხრით მორჩილებისა და პატივისცემის გამოხატვა წმინდა საეკლესიო საგნისადმი (ჯვარი, ხატი და ა.შ.) ან იერარქიულად მაღლადგომი საეკლესიო პირისადმი.

იკონომოსი – მონასტრის სამეურნეო საქმეთა გამგებელი, მნე.

კათაკმეველი – პირი, რომელიც ეძხადება ქრისტიანული სარწმუნოების მისაღებად, მოსანათლავად. კათაკმევლებს უფლება ეძლეოდათ, დასწრებოდნენ ზოგიერთ საზოგადო ღვთისმსახურებას თავიდან ბოლომდე (მწუხრი, ცისკარი, ჟამნობა), ხოლო ჟამისწირვას კი – განსაზღვრულ მომენტამდე. ჟამისწირვის იმ ნაწილს, რომელზედაც კათაკმევლები ესწრებიან, „კათაკმეველთა ლიტურგია“ ეწოდება. წირვის ამ ნაწილის დასასრულს დიაკონის სიტყვებისთანავე: „კათაკმევლნო, განვედით; რაოდენნი კათაკმევლნი ხართ, განვედით“, ისინი წირვას ტოვებენ. ჟამისწირვის მომდევნო ნაწილს „მორწმუნეთა ლიტურგია“ ეწოდება.

კათედრა (ბერძ. – სავარძელი, სკამი) – ეპისკოპოსის სავარძელი კათედრალურ ეკლესიაში, რომელიც დგას ეკლესიის ცენტრში ამაღლებულ ადგილზე (აგრეთვე საკურთხეველის უკან), სადაც მღვდელმთავარი ჯდება ღვთისმსახურების დროს. გადატანითი მნიშვნელობით საეპისკოპოსო ეპარქია (უწოდებენ აგრეთვე – მენაკს, მენიაკს).

2. ადგილი ქრისტიანულ ეკლესიაში, საიდანაც ქადაგებენ.

კათედრალი – საეპისკოპოსოს მთავარი ეკლესია, საკათედრო ტაძარი, ეპარქიის სასულიერო ცენტრი (საეპისკოპოსოს ზოგჯერ ორი კათედრალიც აქვს).

„კათოლიკენ“ – მოციქულთა კათოლიკე (საყოველთაო) ეპისტოლეების (7 ეპისტოლე) საერთო სახელწოდება.

კამიკლაუა (ბერძ.) - 1. ცოლოსან სამღვდელო პირთა თავსაბურავი ქუდი, კუნკული, რომელიც ეძლევა სამღვდელო პირს ხელდასხმის დროს (ადრე იგი ბიზანტიის იმპერატორთა თავსაბურავი იყო).

2. თავსაბურავი მონაზვნისა მცირე სქემის კურთხევის შემდეგ.

კანანახობა – ღვთისმსახურების დროს მაგალობელთა და წიგნისმკითხველთა ხელმძღვანელობა, ლოტბარობა. იხ. კანონარქი.

კანდელაკი//კანდელაფტი – იხ. მნათე.

კანდელი (ბერძ.) – ზეთის სანათურის საერთო სახელწოდება, ჭერზე ჯაჭვით ჩამოკიდებული ლამპარი ეკლესიაში, რომელშიც ზეთი ანთია. ზოგ ეკლესიაში არის

ქორაკანდელი – სასანთლეთა წრე, ერთ საკიდზე დაკიდებული რამდენიმე კანდელი.
აღაპებში ჩვეულებრივ უთითებდნენ, საკუთრივ რომელი ხატის წინ უნდა აენტოთ კანდელი და რამდენი ზეთი უნდა დაეხარჯათ.

კანკელი//იკონოსტასი – ხატებით შემკული ტიხარი, რომელიც საკურთხეველს გამოყოფს ეკლესიის ძირითადი ნაწილისაგან. მას სამი კარი აქვს: შუაში, რომელსაც „სამეფო კარი“ ეწოდება, ჩრდილოეთისა, სამსხვერპლოში შესასვლელად და სამხრეთისა – სადიაკვნეში შესასვლელად.

საქართველოში უფრო გავრცელებული იყო ქვის კანკელი, იშვიათად – ხისა. კანკელს ამკობენ ორნამენტებით.

კანონარი – იერუსალიმური ტიპიკონის, განჩინების ბერძნული სახელწოდება.

კანონარქი//კანანახი – საგალობელი კანონის დამწეები საეკლესიო პირი, რომელიც საგალობელთა პირველ მუხლს ამბობს, მაგალობელთათვის ნიშნის მიძცემი, საგალობლის ხმის მანიშნებელი. იხ. კანანახობა.

კანონი (ბერძ.) – 1. საეკლესიო წესი და დოგმატი, დადგენილი საეკლესიო კრებისა და უმაღლესი იერარქის მიერ.

2. 150 ფსალმუნი, გაყოფილი 20 მონაკვეთად, თითოეულს ქართულად ეწოდება კანონი, ბერძნულად - „კათისმა“.

3. საეკლესიო ცხრაოდიანი გალობა, რომელსაც „ჰიმნოგრაფიული კანონი“ ეწოდება.

კატავასია (ბერძ. „ქვევით ჩასვლა“) – ირმოსი, რომელიც იგალობება არა მარტო ჰიმნოგრაფიული კანონის გალობის დასაწყისში, არამედ მეორდება კიდევ საეკლესიო ტიპიკონით მითითებულ შემთხვევებში კანონის გალობების ბოლოს.

სახელწოდება მიუთითებს, რომ სამონასტრო ტიპიკონით კლიროსიდან ორივე მხრიდან გუნდები ჩამოდიან და ერთდებიან აღსავლის კარის წინ და ერთად გალობენ.

კატავასია სრულდება ყოველი გალობის ბოლოს, ან მხოლოდ კანონის III, VI, VIII და IX გალობის შემდეგ.

კვეთა (ბერძ. პროსკომიდია) – ქრისტიანული ლიტურგიის პირველი ნაწილი, რომლის დროსაც მღვდელმსახურნი ამზადებენ ტარიგს (უსისხლო მსხვერპლს) ძღვენის შესაწირავად. სათანადო მომზადებისა და შემოსვის შემდეგ მღვდელი და დიაკონი მიდიან სამსხვერპლოსთან (სამკვეთლო, სადაც უკვე მომზადებულია წმ. ჭურჭელი. იხმარება 5 სეფისკვერი. ღვინო უნდა იყოს აუცილებლად ყურძნისა, წითელი). დასაწყისი ლოცვებისა და ასამაღლებლის შემდეგ მღვდელი იღებს სეფისკვერს მარცხენა ხელით, მარჯვენათი – ლახვარს და ჩამოაჭრის ნაწილებს ოთხი მხრიდან. ამ დროს იგი წარმოთქვამს სიტყვებს იესო ქრისტეს ვნების შესახებ. შემდეგ მოჭრის ქვედა მხარეს და სეფისკვერიდან ამოიღებს ნაწილს, რომელსაც ეწოდება ტარიგი, დაასვენებს ფეშხუშზე, (ბეჭდით ქვემოთ) და განკვეთს ჯვარედინად. ეს ჯვარცმას გამოხატავს. შემდეგ ბეჭედს ზემოდან მოაქცევს და ლახვრით „განაღებს“ მის გვერდს (იოანე, 19,34). დიაკონი ბარძიმში ჩაასხამს ღვინოსა და წყალს (ღვინოზე გაცილებით ნაკლებს). ტარიგის მომზადების შემდეგ მღვდელი „აღმოიღებს“ ნაწილებს დანარჩენი სეფისკვერებიდანაც (ღვთისმშობლისა, წმიდა ცხრა დასისა – ანგელოზთა, ცოცხ-

აღტა და მიცვალებულთა), აგრეთვე მრევლისაგან შემოწირული სეფისკვერებიდან. ნაწილები განლაგდება ფეშხუმზე ტარიგის ირგვლივ. მას მღვდელი დაფარავს ვარსკვლავით, შემდეგ ბარძიმ-ფეშხუმს ცალ-ცალკე გადაეფარება მცირე დაფარვები, ორთავეს კი – დიდი დაფარვა, ამ დროს მღვდელი წარმოთქვამს ლოცვას, ევედრება ღმერთს, რომ მან დაიფაროს მორწმუნენი თავისი საფარველის ქვეშ. ბოლოს მღვდელი აკმევს წმ. ძღვენს და წარმოთქვამს წინადაგების ლოცვას და სრულდება განტევა.

კელარი (ბერძ.) – მეკუჭნავე (იხ.). ეს ტერმინი ამ ფორმით გვხვდება ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში (პეტრიწონის ტიპიკონი, შიომღვიმის ტიპიკონი, „იოანეს და ფთუკმეს ცხ-ში“ და სხვ.).

კერძო დიაკონი – იხ. ნახევარდიაკონი.

კვართი – საეკლესიო იერარქიის ყველა სასულიერო პირის სამოსი მღვდელმსახურების დროს, იგივე სტიხარი (ბერძ.). კვართი არის ქრისტეს სამოსელის სიმბოლური სახე. „კვართი უფლისა“, რომელიც მცხეთელმა ებრაელებმა ჩამოიტანეს იერუსალიმიდან ქრისტეს ჯვარცმის შემდეგ (მათ იგი ერგოთ წილისყრით) დაფლულია სვეტიცხოვლის სვეტის ქვეშ მიწაში.

კვერექსი – მოკლე ლოცვათა წყება, რომელსაც ღვთისმსახურების დროს წარმოთქვამს დიაკონი და მის ყოველ მუხლზე მგალობლები მიუგებენ, ხან - „უფალო შეგვიწყალებ“, ხან - „მოგვმადლენ უფალო“, ბოლოს კი - „შენ უფალო“. ყოველი კვერექსი ბოლოვდება მღვდლის „ასამაღლებელით“. კვერექსები სხვადასხვა სახისაა: 1. დიდი კვერექსი („დიდი მშულობიანი“); 2. მცირე კვერექსი („მცირე მშულობიანი“); 3. თხოვნითი კვერექსი („მოგუმაღლენთაჲ“); 4. მრჩობლი კვერექსი („ზეგარდამოჲ“).

დიდი და მცირე კვერექსები იწოდება „მშულობიანად“, რადგან ორივე მათგანი იწყება მოწოდებით: „მშულობით უფლისა მიმართ ვილოცოთ“.

კვერთხი – უმაღლესი იერარქის რეგალია, სპეციალური ჯოხი, დამზადებული ძვლის, ხის, ან ლითონისაგან, მღვდელმთავრის საკუთრება, რომელიც მას ეძლევა მისი კურთხევის დროს, ლიტურგიის დამთავრების შემდეგ.

კვერთხი წარმოადგენს სამწესოზე მწყემსის ძალაუფლების სიმბოლოს. იგი ეძლევა აგრეთვე არქიმანდრიტსა და მონასტრის წინამძღვარს, იღუმენს.

კირიელეისონი (ბერძ. „უფალო, შეგვიწყალებ ან უფალო, წყალობა ყაჳ“) – მოკლე ლოცვა - „უფალო შეგვიწყალებ“, რომელიც ნასესხებია ძველი აღთქმის საღვთო წერილიდან.

კათაკვერელების ლოცვების შესრულების დროს დიაკონი წარმოთქვამს თხოვნა-ვედრების მთელ წყებას და ყოველი მათგანის შემდეგ გუნდი გალობს - „უფალო შეგვიწყალებ“-ს, ხოლო მრევლი იმეორებს.

„კირიელეისონი“ ითქმის ყველა სახის ღვთისმსახურების დროს. თავდაპირველად ამბობდნენ 3-ჯერ, შემდეგ – 12-ჯერ, ბოლოს კი 100-ს მიაღწია.

კლირიკოსი (ბერძ. „მემხრე“) – იხ. მემხრე.

კლიროსი (ბერძ. „მხარი“) – იხ. მხარი.

კმევა – საკმეველის დაწვა და აკვამლება, რომელსაც სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს: იგი გამოხატავს ღვთისადმი მოწოდებას, სულიწმიდის მადლის გადმოსვლას (მოფე-

ნას), ლოცვის დიდებას და სხვ. კმევის ლოცვას მღვდელი წარმოთქვამს მსხვერპლის (სეფისკვერის) კვეთაზე. კმევას იწვევენ ან საკურთხევიდან, ან ტაძრის შუაგულიდან; აკმევენ საკურთხეველს ან მთელ ტაძარს, ზოგჯერ ტაძრის მხოლოდ გარკვეულ ნაწილს. აკმევენ მღვდელი და დიაკონი ერთად, ან ორივე – ცალ-ცალკე. კმევის დროს გამოისახება ჯვარი.

კმევის წესი ქრისტიანულ ეკლესიაში გადმოსულია ძველი აღთქმის მსახურებიდან და არსებობს მოციქულთა დროიდან (გამოცხ. 8,3).

კრეტსაბმელი (ბერძ. კატაპეტასმა) – კანკელის სამეფო კარზე ჩამოსაფარებელი ფარდა, რომელიც ჩვეულებრივ შხადლებოდა ფარჩის, აბრეშუმის ან სხვა ძვირფასი ქსოვილისაგან. ღვთისმსახურების დროს კრეტსაბმელის გადახსნა აუწყებდა ხსნის საიდუმლოს გამოცხადებას, ღვთის ძის განხორციელებით ცათა სასუფეველის გახსნას, ხოლო დახშვა – ადამიანის ცოდვილ არსებობას, რომელიც უკარგავს მას ცათა სასუფეველის სამკვიდრებელს.

„კუბოსკენილი“ – იხ. სკენილი.

კუნკული//კუნკულა – მონაზონის თავსაბურავი დიდი სქემის კურთხევის შემდეგ (მცირე სქემის კურთხევის შემდეგ მონაზონის თავსაბურავს კამიკლავა (იხ.) ეწოდება).

კურთხევა – 1. მღვდელმოქმედება, რომლის მეშვეობითაც ღვთიური მადლი გადადის პირებზე ან საგნებზე, რომელთათვისაც ეს რიტუალი სრულდება, როგორც გამაძლიერებელი, განმკურნებელი ან განმწმენდი ძალა.

კურთხევის უფლება აქვთ მხოლოდ მღვდლებსა და მღვდელმთავრებს.

2. დალოცვა, სამღვდლო პირის მიერ ჯვარის გადასახვა დასალოც პირზე ან საგანზე.

3. ხელდასხმა სასულიერო იერარქიის სხვადასხვა საფეხურზე.

4. ნებართვა, შენდობა.

ლამპარი – 1. ხელში დასაჭერი დიდი სასანთლე, ჩირაღდანი, რომელიც მიუძღვის მღვდელსა და დიაკონს დიდსა და მცირე შესვლაზე ლიტურგიის დროს.

2. ასე ეწოდება კანდელსაც, რომელსაც ანთებენ ღვთისმსახურების დროს ხატების წინ.

ლამპართა სიუხვე ღვთისმსახურების დროს მოასწავებს სულიერ სიხარულს.

მელამპრე (ბერძ. პრიმიკრიოსი) ეწოდება ლამპართა მომსახურე პირს (H 1353, 66; 85).

ლამპრობა – 1. ხალხურ-რელიგიური დღესასწაული სვანეთში, რომელიც იმართებოდა წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიებში მეზვერისა და ფარისეველის კვირიაკეს (ან I თებერვალს). ძველად გაერცვლებული იყო მთელ საქართველოში, ახლა მხოლოდ სვანეთში აღნიშნავენ. დღესასწაულის მიზანი იყო მოსავლიანობის, საქონლის, ადამიანის გამრავლებისა და კარგი ამინდის გამოთხოვა ღვთისაგან. ამ დღეს ყველას მოჰქონდა არყის ხის აღმოკიდებული ტოტები და ეკლესიის ახლოს დიდ ცეცხლს აჩაღებდნენ.

2. ლამპრობას „სვიმონობასაც“ უწოდებდნენ, რადგან ამ დღეს იხსენიებოდა სვიმონ ღვთის მიმრქმელი. ლამპრობა მირქმის რიტუალურ თავისებურებას წარმოადგენდა და მის სინონიმად მოიხსენიება (იხ. H 95, Xს. ხელნაწერი). ზოგიერთ

კურთხევანში (A 72; A 450) დაცულია „კურთხევაი ლამპართა მიგებებისათა“.

ლარნაკი//ლუსკუმა – საეკლესიო ჭურჭელი, ლუსკუმა, რომელიც განკუთვნილია წმინდანთა წმიდა ნაწილების შესანახავად. ლარნაკში ჩვეულებრივ ჩასვენებულია ქსოვილზე შესრულებული „გარდამოცნის“ ხატი, ამიტომ ლარნაკს ანუ ლუსკუმას სიმბოლურად „ქრისტეს კუბოსაც“ უწოდებენ.

ლახვარი – ჯვრის ფორმის დანა სამკუთხა თავით, გალესილი ორივე მხარეს. მისი დახმარებით ხდება სეფისკეერის (სამსხვერპლო ტარიგის) კვეთა (იხ.), შესაწირავი ძღვენის მომზადება-ამოღება და გვერდის გაღება ტარიგისა, ნაწილთა ამოკვეთა ღვთისმშობლისა და ყოველთა წმინდანთა, აგრეთვე ცოცხალ და გარდაცვლილ მოყვასთა მოსახსენებლად.

სიმბოლურად იგი განასახიერებს იმ ლახვარს, რომლითაც „განაღეს“ მაცხოვრის გვერდი ვნების დროს (იოანე 19,34).

არსებობს ლოცვა ლახვრით, სწულთათვის წასაკითხავი: მღვდელი აიღებს ლახვარს, ჯვარს გამოსახავს იმ ადგილას, სადაც ავადმყოფს სტკივა და წაიკითხავს სათანადო ლოცვას კურთხევანიდან.

ლექციონარი – ქრისტიანული სამრევლო და სამონასტრო ღვთისმსახურებაში სხვადასხვა დღესასწაულისა და დღისათვის დაწესებული წეს-განგება საკითხავებითურთ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან. არსებობდა ლექციონარების შედგენის სხვადასხვა სისტემა და ტრადიცია: საბაწმიდის, იერუსალიმის, კონსტანტინეპოლისა და სხვ.

ქართული ლექციონარების უძველესი რედაქციების ფრაგმენტები შემონახულია „ხანძმეტ“ და „ჰაემეტ“ პალიმფსესტებში (V-VIII სს.). ლექციონარების ის რედაქცია, რომელსაც „ქართულ ლექციონარსაც“ უწოდებდნენ, არის „იერუსალიმის კანონის ანუ განჩინების“ ბერძნულიდან თარგმნილი ძველი და ასახავს ღვთისმსახურების იერუსალიმურ წესს V-VIII სს. მანძილზე. ქართული თარგმანის მიხედვით წარმართავდნენ ღვთისმსახურებას საქართველოს ეკლესიებში XI ს. დასასრულამდე, ვიდრე იგი კონსტანტინეპოლის ტიპიკონის ტრადიციებზე გადავიდოდა („დიდი სვინაქსარი“).

ლიტანია – საყოველთაო ლოცვა ჯვრებით, საეკლესიო დროშებით, სანთლებითა და ხატებით, საზეიმო გალობით ეკლესიის გარემემოვლა.

ლიტანია სრულდება აღდგომის ცისკრის ჟამისწირვის წინ, ტაძრის დღესასწაულზე და სხვა განსაკუთრებულ შემთხვევებში.

ძველ ქართულ ლიტურგიკულ ძეგლებში „ლიტანიისაი“ ეწოდება „განსატევებელ ტროპარს“, რომელიც იგალობებოდა მწუხრისა და ცისკრის ლოცვების ბოლოს. ამ განსატევებელ ტროპარს მოსდევდა ეკლესიის საზეიმო გარემემოვლა.

გარემემოვლისას განუწყვეტლივ იგალობებოდა განტევებითი ტროპარი, ეკლესიაში დაბრუნების შემდეგ კი სრულდებოდა მწუხრის (ან ცისკრის) განტევება.

ლიტურგია//ლიტურგია (ბერძ. „საზოგადო მსახურება“) – ქრისტიანული ღვთისმსახურების უმთავრესი სახე, რომელიც ძირითადად გულისხმობს საღვთო ძღვენის კურთხევას და ზიარებას.

ლიტურგია, სახარების თანახმად, დაწესებულია თვით მაცხოვრის მიერ საიდუმ-

ლო სერობაზე (მათე 26,20-30 და სხვ.).

ლიტურგიის საყოველთაო წესები საბოლოოდ ჩამოყალიბდა IVს-ში. სხვადასხვა დროს გავრცელებული იყო ლიტურგიის წესების სხვადასხვა რედაქცია: მოციქულთა – იაკობის, მარკოზის, პეტრესი; ეკლესიის მამათა - ბასილი დიდის (+379წ.), იოანე ოქროპირისა (+407წ.) და გრიგოლ რომის პაპისა (–604წ.). ლიტურგიის სახელმძღვანელო წიგნს კონდაკი ანუ ჟამისწირვა ეწოდებოდა. ლიტურგიას ასრულებს მღვდელმთავარი ან მღვდელი. ლიტურგია 3 ნაწილისაგან შედგება: 1. პროსკომიდია (კვეთა); 2. კათაკვეველთა ლიტურგია; 3. მორწმუნეთა ლიტურგია.

ლიტურგია სრულდება წლის ყველა დღეს, გარდა დიდი პარასკევისა, ყველიერის ოთხშაბათისა და პარასკევისა...

ძველ ქართულში ლიტურგიის აღმნიშვნელ ტერმინად იხმარებოდა „ჟამისწირვა“ ან მოკლედ „წირვა“ (იხ. ჟამისწირვები: ბასილი დიდისა, იოანე ოქროპირისა და ა.შ.).

ლიტურგიკა (ბერძ.) – ქრისტიანული სასულიერო მწერლობის დარგი, რომელიც შეისწავლის ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას, იკვლევს მის თეორიულ საფუძვლებს, განვითარების ისტორიულ პროცესებს და ტრადიციებს, საეკლესიო დღესასწაულების ციკლებს, ღვთისმსახურების შესრულების წესსა და რიგს და ა.შ.

ლიტურგიკა, როგორც სამეცნიერო დარგი, ჩამოყალიბდა XVIIIს-ში სასულიერო მოღვაწეთა თხზულებებისა და მრავალფეროვანი ლიტურგიკული კრებულების საფუძველზე.

ქრისტიანული ღვთისმსახურების სამმა ძირითადმა ელემენტმა – საკითხავებმა, ლოცვებმა და საგალობლებმა – განაპირობა ლიტურგიკული წიგნების სპეციფიკა.

ლიტურგიკა, როგორც დისციპლინა, ორ ნაწილად იყოფა: საზოგადო და კერძო ლიტურგიკად. პირველის საგანია ღვთისმსახურების საფუძვლები საზოგადოდ, წარმოშობის ისტორია, ღვთისმსახურების შემადგენელი ნაწილები – საეკლესიო საიდუმლოთა, ლოცვათა, საგალობელთა, საკითხავთა სახეები, აგრეთვე ეკლესიის მსახურთა, მათი სამოსელის და წმ. ნივთებთან დაკავშირებული საკითხები. კერძო ლიტურგიის საგანია ცალკეული ღვთისმსახურების განგება.

ლოცვა – გონებით შეერთება ადამიანისა ღმერთთან, მოკრძალებული თხოვნა-ვედრება და ქება-დიდება ღვთისა. ბასილი დიდის სიტყვებით „ლოცვაჲ უბნობა არს გონებისა ღმრთისა მიმართ“ (A 81). ლოცვა ქრისტიანულმა ეკლესიამ მემკვიდრეობით მიიღო ძველი აღთქმის წიგნებიდან. მანვე ჩამოაყალიბა ლოცვის შესრულების ზოგიერთი აუცილებელი წესი, განსაზღვრა მისი დაწყების დრო, პერიოდულობა და სახეები. ქრისტიანობის მთავარი ლოცვაა „ამაო ჩუენო“. ქრისტიანული ლოცვის ელემენტები ნასესხებია იუდაისტური კულტურისაგან (ლოცვისას ფეხზე დგომა, ხელების აპერობა, მუხლმოდრეკა). პირჯვრის წესი კი მომდინარეობს მოციქულთა დროიდან.

ლოცვა სამი სახისაა: დიდებისმეტყველებითი, მაღლობითი და თხოვნითი. ქრისტიანის პირადი ლოცვების კრებულს ეწოდება „ლოცვანი“, ხოლო საზოგადო ღვთისმსახურებაზე წარმოსათქმელი ლოცვები მრავალფეროვანია და შეტანილია: ჟამნში, კონდაკში, კურთხევანში, სადღესასწაულო თვენში, მარხვანში, ზატიკში და სხვ.

ლხინების ლოცვა – სრულდება ქრისტიანობის უარისმყოფელთა ისევ ქრისტიანობაზე დაბრუნებისას მიღების წესის შესრულების დროს („ლხინება” ნიშნავს „განწმედას”).

მადლი – დაუსაბამო თვისება ღვთისა, რომელიც მქლავნდება ადამიანის ცხოვრებისა და ცოდვილთა შეწყალების სახით; ძალა ღვთისა, რომლითაც მას შეუძლია წყალობა მიაწიოს ადამის მოღვმის ცოდვილ კაცობრიობას.

საღვთო მადლის გარდამოსვლა არის შვიდი საეკლესიო საიდუმლოს მთავარი შინაარსი.

მადლობა - „ესე არს, რაჟამს მოვიხსენიებდეთ მადლსა ღმრთისასა” (საბა). ღვთისადმი მადლობის შეწირვა არის საღვთო მსახურების – წირვისა და ლოცვის – ერთ-ერთი უმთავრესი შინაარსი. საღვთო ლიტურგიის ცენტრალურ მომენტს, უსისხლო მსხვერპლის კურთხევას მადლობითი კანონი (ბერძ. ევქარისტია) ეწოდება, რომელიც იწყება სიტყვებით: „ვმადლობთ უფალსა”.

მაზარა//მანტია – მონაზონის შავი ფერის შესამოსელი, რომელიც ფარავს მთელ სხეულს, თავის გარდა. სიმბოლურად გამოხატავს ფრთოსან ანგელოზს. ტანის მთლიანად დაფარვა ნიშნავს მკაცრი მონაზვნური ცხოვრებისა, მოკრძალებისა და სიმდაბლისა, რომ მონაზონის არც ხელი, არც ფეხი და არც სხვა ნაწილი აღარ ცხოვრობენ ამქვეყნიური საქმიანობისათვის. მანტიის ტარება სამონასტრო იერარქიის ყველა პირისათვის აუცილებელია ღვთისმსახურების დროს. მაზარა არის სამონაზვნო შესამოსელი, მანტიას კი ატარებენ არქიმანდრიტები და მონასტრის წინამძღვრები (იღუმენი), რომელიც არის ფერადი, ზემო და ქვემო კიდებში დაკერებული აქვთ კვადრატული ნაჭრები, რომელიც გამოხატავს „სჯულის ფიცარს”, რომლითაც ხელმძღვანელობენ ისინი.

„მამაო ჩუენო“ – უმთავრესი საუფლო ლოცვის დასაწყისი სიტყვები, რომელიც იესო ქრისტემ ასწავლა თავის მოწაფეებს. ეს ლოცვა მაცხოვარმა წარმოთქვა მთაზე ქადაგების დროს (მათე 6,9-13).

„მამაო ჩუენო” შედგება: 1. მოწოდებისაგან; 2. შვიდი ვედრებისაგან და 3. შესხმისაგან.

მოციქულთა კანონების მიხედვით ეს ლოცვა წარმოითქმის დღეში სამჯერ (ხოლო წმ. ტერტულიანეს მიხედვით – საზრდელის მიღების წინაც).

მამასახლისი//მამა – მონასტრის წინამძღვარი.

„მანდილი ღვთისმშობლისა” – დიდი დღესასწაული, რომელიც დაწესდა წმ. ანდრია სალოსისა (+936წ.) და მისი მოწაფის, ეპიფანეს ხილვის მოსახსენებლად. ხილვაში ღვთისმშობელი ცრემლით ლოცულობდა სოფლისათვის და მანდილით იფარავდა ქრისტიანებს (დღესასწ. 1 X – ემთხვევა სვეტიცხოვლობას).

მარიამობა – იხ. „მიძინება ღმრთისმშობელ მარიამისი”.

მარტვილია – ასე ეწოდება სულიწმიდის მოფენის დღესასწაულს – აღდგომიდან 50-ე დღეს (ბერძ. „პენტეკოსტე”), იმ მოვლენის აღსანიშნავად, როდესაც „დამოწმდა” ქრისტეს ღვთაებრიობა, რაც მის მიერ მოციქულებზე სულიწმიდის მოვლინებით აღსრულდა (ბერძ. „მარტური” მოწმეს ნიშნავს).

მარწუხი – იხ. საზიარებელი კოვხი.

მარხვა (=შენახვა) – განსაზღვრული დროით ყოველგვარი ან ცალკეული სახის საკვების (განსაკუთრებით ხორცის, რძის პროდუქტების, კვერცხის, თევზის) მიღების აკრძალვის რელიგიური წესი.

მარხვა, რომელსაც განწმენდის მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ქრისტიანებმა აიღეს იესოს ორმოცდღიანი მარხულობიდან (მათე 4,1-2), თუმცა მარხულობის ჩვეულება იუდეველებსაც ჰქონდათ. ძველი ჩვეულებით მარხულობა უკავშირდება მწუხარებას (მათე 9,14-15). ებრაელები გლოვის ნიშნად თავზე ნაცარს იყრიდნენ და საქვეყნოდ აცხადებდნენ თავიანთ მარხვას (მათე 6,16), რაც მიუღებელი იყო იესოსათვის (მათე 6,17-18).

მართლმადიდებელ ეკლესიაში დაწესებულია 4 ხანგრძლივი მარხვა: დიდი მარხვა (7 კვირა), მოციქულთა (პეტრე-პავლობის) მარხვა (1-დან 5 კვირამდე, დამოკიდებულია აღდგომის დღეზე), მიძინების მარხვა (2 კვირა), ქრისტეს შობის მარხვა (6 კვირა). არსებობს ერთდღიანი მარხვები: ოთხშაბათსა და პარასკევს და სხვ.

დიდი მარხვისათვის დაწესებულ საგალობლების კრებულს „მარხუანი“ ეწოდება.

მახარებელი – მახარობელი, ვინც გვახარა იესო ქრისტეს მიწიერი ცხივრება, სახარების ავტორთა ეპითეტი.

სახარება ქრისტეს რამდენიმე მოწაფეს დაუწერია, მაგრამ ქრისტიანულმა ეკლესიამ კანონიკურად სცნო მხოლოდ ოთხი: მათესი, მარკოზისა, ლუკასი და იოანესი (დანარჩენ სახარებებს აპოკრიფული ეწოდებათ). მხოლოდ ეს ოთხი მოწაფე იწოდება „მახარებლად“.

„მღულარება“ – მღულარე წყალი, რომელიც ტარიგის (იხ.) განტეხისა და ბარძიშში ჩასვენებისას ჩაისხმის ჯვრის სახით. მღულარებას მოამზადებს მნათე და მიაერთმევს დიაკონს. დიაკონი აკურთხებინებს მღვდელს და ჩაასხამს ბარძიშში. ამ დროს ითქმის: „მღულარება სარწმუნოებისა აღვსებულ არს სულითა წმიდითა, ამინ“.

მღულარება ჩაისხმის ბარძიშში ზიარების მთლიანად მიღების შემდეგაც ღვინოსთან ერთად, ბარძიშის გარეცხვის მიზნით, რათა შიგ არ დარჩეს ზიარების უმცირესი ნაწილიც კი. ამ ღვინოსა და წყალსაც მწირველი მღვდელი ან მისი თანამწირველი დიაკონი მიიღებს. იგი მომასწავებელია მორწმუნეთა სულიერი მღულარებისა (რომაელთა მიმართ 12, 11).

მეგაჟინე – მონასტრის მოწესე, რომელსაც ევალებოდა მარნის მომსახურება და ღვინის წღევა (პეტრიწ. ტიბიკ. 167).

მეთიმონი//ეთიმონი (ბერძ. „ჩვენთან“) – დიდი სერობის სახელწოდება დასაწყისი გალობის („ჩვენ თანა არს ღმერთი“) პირველი სიტყვის მიხედვით. იხ. დიდი სერობა, საიდუმლო სერობა.

მეკუჭნავე – საოსტიგნეს (სურსათ-სანოვაგის შესანახი ოთახი მონასტერში) გამგე, მონასტრის მნე. მისი ბერძნული შესატყვისია „კელარი“, რომელიც ამ ფორმით იხმარება ქართულ ძეგლებში.

მემწირე – მონასტრის მოწესეთაგანი, რომელსაც ევალება გლახაკთა და მოგზაურთა გამასპინძლება (პეტრიწ. ტიბიკ. 181).

მემზრე – კლიროსზე (მხარზე) მდგომელი წიგნისმკითხველი (მეფსალმუნე, მეღავითნე) და მგალობელი.

ადრე ქრისტიანულ ეკლესიებში მემხრენი წილის ყრით ირჩეოდნენ (კლიროსი - წილი). ანტიოქიის ადგილობრივ საეკლესიო კრებამდე კლირიკოსის წოდება მკითხველ-მგალობელთა გარდა ვრცელდებოდა დიაკვნებზე, მღვდლებსა და თვით ეპისკოპოსებზე. ანტიოქიის კრებამ ეს წოდება მიაკუთვნა ჰიპოდიაკვნებს (კერძო დიაკვნები), მკითხველ-მგალობლებს და სხვა დაბალი იერარქიის მსახურთ.

მუედლურე – უძღურთა და სნეულთა მოძვლელი მონასტერში (პეტრიწ. ტიპიკ. გვ. 82.)

მესტუმრე – მონასტრის მოწესეთაგანი, რომელსაც ევალება საპატიო სტუმრების გამასპინძლება (შეად. მემწირე) (პეტრიწ. ტიპიკ. გვ. 182).

მეტანია (ბერძ.) – იხ. მუხლმოდრეკა.

მეტკვეთილება – იხ. წინდაცვეთა.

მეფსალმუნე – იხ. წიგნისმკითხველი.

მეჭურჭლე (ბერძ. სკოფილაქსი) – მონასტრის მოწესეთაგანი, საეკლესიო საჭურჭლის (მატერიალური ქონების, ფინანსური საქმეების, განძისა და სიწმიდის სამსახურებლებისა და სხვა ნივთების) განმგებელი, მის შენახვასა და დაცვაზე მზრუნველი (სვინ. 14 IX).

მთავარდიაკონი – იხ. დიაკონი.

მთავარმოწამე – იხ. მოწამე.

მიგებება – იხ. მირქმა, მიმრქმელი.

მირონი – ნაკურთხი წმიდა ზეთი, რომელიც იხმარება ქრისტიანულ ეკლესიაში მირონცხების საიდუმლოს შესრულების დროს, ტაძრისა და წმიდა ტრაპეზის კურთხევისას, აგრეთვე მეფის კურთხევის დროს.

მირონი მოასწავებს „სურნელებასა სულისა წმიდისასა“. მირონს ამზადებენ 30-ზე მეტი სურნელოვანი ნივთიერებისაგან (ზეითუნის ზეთი, თეთრი ღვინო, საკმეველი, სხვადასხვა ყვავილი, ვარდის ზეთი და სხვ.).

მირონის კურთხევის უფლება მხოლოდ მღვდელმთავრებს ჰქონდათ (კართ. ადგ. კრ. მე-6 კანონი). ამჟამად მირონი მზადდება მხოლოდ ავტოკეფალურ ეკლესიებში და მისი კურთხევის უფლება აქვს მხოლოდ ეკლესიის მეთაურს. მირონის ხარშვა იწყება ადღგომის წინ, დიდ ორშაბათს და სამი დღე გრძელდება (იკითხება სახარება, მორიგეობით). პატრიარქი მას აკურთხებს დიდ ზუთშაბათს საპატრიარქო ტაძარში, ბასილი დიდის საზეიმო წირვის შესრულების დროს (საქართველოში მირონი ჩამოჰქონდათ იერუსალიმიდან. ეფრემ მაწყვერელის მცდელობით ქართულმა ეკლესიამ IX ს-ში მოიპოვა მირონის დამზადებისა და კურთხევის უფლება).

მირქმა – საუფლო დღესასწაული, ერთ-ერთი „ათორმეტთაგანი“, სვიმეონ მართა-ლის მიერ ჩვილი იესოს მირქმის (მიგებების, მკერდზე მიხუტების) მოსახსენებლად.

იუდეველთა სჯულის მიხედვით, ყოველი პირველშობილი ეკუთვნოდა ღმერთს (გამოსლ. 13,12-13), ამიტომ ებრაელებს ევალებოდათ პირველშობილი მე-40 დღეს ტაძარში მიეყვანათ. იესოს ტაძარში მიყვანა ეუწყა სულიწმიდის მიერ მოხუც სვიმეონს, რომელსაც უწინასწარმეტყველეს, რომ მანამდე არ მოკვდებოდა, ვიდრე ხელში არ აიყვანდა (მიმრქუამდა) ჩვილ უფალს. იგი მოვიდა ტაძარში, ადიდა ღმერთი, ხელში აიყვანა ყრმა და წარმოთქვა: „აწ განუტყვევ მონად შენი, მეუფეო, ... რამეთუ იხილეს

თუალთა ჩემთა მაცხოვარებად შენი...” (ლუკა 2,9-32). ე.ი. სვიმეონი მოწმე გახდა მაცხოვრის მოვლინებისა ამ ქვეყნად. ამიტომ სვიმეონს ერთ-ერთ ძველ თხზულებაში (რომელიც მხოლოდ ქართული თარგმანით არის შემორჩენილი) - „გამოცხადება იაკობისი, სვიმეონისი და ზაქარიასი” (კიმენი II, 731-738) ნათქვამია, რომ სვიმეონ მართალი არის „პირველმოწამე” და არა სტეფანე, რადგან მან პირველმა იწამა იესოს ღმერთობა, ის პირველი მოწმე იყო ამ მოვლენის (უძვ. ქართულში „მოწამე” მოწმეს ნიშნავდა და არა „წამებულს”).

მიტვეების კვირა – შენდობის კვირა, ასე ეწოდება ყველიერის ბოლო დღეს (ყველიერის აღების დღეს) – კვირა დღეს, რადგან მეორე დღეს იწყება დიდი მარხვა. ამ დღეს დაწესებულია მორწმუნეთა შორის ცოდვათა ურთიერთშენდობა (მიტვეება, პატიება), რათა მარხვა თითოეულმა მორწმუნემ განწმედილი გულით შეასრულოს.

მწუხრის ლოცვის შემდეგ, ტიპიკონის თანახმად, უნდა შესრულდეს შენდობის წესი: უპირატესმა მლოცველმა უნდა წარმოთქვას ქადაგება ცოდვათა მიტვეების შესახებ და თვითონ პირველმა მუხლის მოდრეკით უნდა ითხოვოს პატიება ყველას წინაშე. ამის შემდეგ თითოეული საეკლესიო დასთაგანი და მორწმუნე შენდობას ითხოვს ერთმანეთისგან.

მიტრა (ბერძ. „თავზე წასაკრავი“) – ხატებითა და ძვირფასი თვლებით მოჭედილი სამღვდელმთავრო გვირგვინი, რომელსაც მღვდელმთავარი წირვა-ლოცვაზე იხურავს.

ძველად საბერძნეთში მიტრას უწოდებდნენ თავსაკრავს, თავზე წასაკრაველ ფართო ბაფთას, რომელიც ინასკეებოდა კეფაზე და გრძელი ბოლოებით ზურგზე ეშვებოდა. დროთა განმავლობაში მოსარტყმელმა ბაფთამ მიიღო ქუდის ფორმა, რომელიც ზემოდან ღია იყო, წინა მხარეს კი – ამოქარგული ხატებით შექმული. XIII-დან მიტრა იღებს გვირგვინის ფორმას და იქცევა ეპისკოპოსის შესამოსელ აუცილებელ ნაწილად.

აღმოსავლეთის ეკლესიაში ეპისკოპოსის მიტრა სიმბოლურად მეფის მიტრას გაუთანაბრდა, რადგან ეპისკოპოსი მღვდელმსახურების დროს წარმოადგენს ზეცათა მეუფეს – იესო ქრისტეს. გარდა ამისა, მიტრა მიანიშნებს ეკლესიის გვირგვინს, რომელიც ქრისტეს დაადგეს თავზე (მათე 27, 29), აგრეთვე სუღარას, რომელიც დამარხვისას თავზე შემოახვიეს (იოან. 20,7).

საქართველოში მიტრას მღვდელმთავართა გარდა ატარებენ არქიმანდრიტები და ზოგიერთი დეკანოზი (მათთვის ეს ჯილდოა – ეს წესი დააკანონა მოსკოვის 1667წ. საეკლესიო კრებამ. პატრიარქისა და მიტროპოლიტების მიტრაზე აღმართულია პატიოსანი ქვებით მოოჭვილი ჯვარი).

„მიცემა მშულობისად” – მღვდელმთავრის ან მღვდლის მიერ მრევლის დალოცვა სიტყვებით: „მშულობად ყოველთა”, „ნათელი მხიარულსა” ზედა შევიდეს მღვდელი საკურთხეველად და მისცეს მშულობად” (სვინ. 26, IX).

„მიძინებად ყოვლადმიწადა ღმრთისმშობლისა” – მარიამობა, ერთი „თორმეტთაგანი” საუფლო დღესასწაული, რომელიც ღვთისმშობლის გარდაცვალების – მიძინების დღის მოსახსენებლად არის დაწესებული.

საეკლესიო გადმოცემით, მთავარანგელოზმა გაბრიელმა ახარა მარიამს მისი ამქვეყ-

ნიური ცხოვრების დასასრულის – მიძინების ჟამი. იგი დაკრძალეს მშობლებისა და მართალი იოსების გვერდით, გეთსამანიის ბაღში. როცა თომა მოციქულმა, რომელიც არ ესწრებოდა დაკრძალვას, მოინდომა მესამე დღეს თაყვანი ეცა ღვთისმშობლისათვის და აკლდამა გახსნეს, ნახეს, რომ იქ მხოლოდ სამოსელი დარჩენილიყო, ხოლო მარიამი ზეცად აღუმაღლებია თავის ძეს. იმავე საღამოს მოციქულთა ტრაპეზობის დროს მათ გამოეცხადა ღვთისმშობელი და უთხრა: „გიხაროდენ, მე თქვენ თანა ვარ მარად“. გახარებულმა მოციქულებმა აღამაღლეს ღვთისმშობლის სეფისკვერის ნაწილი და წარმოთქვეს: „ყოვლად წმიდაო ღმრთისმშობელო, გვაცხოვნენ ჩვენ“. ამით საფუძველი დაედო პანაგიის წესს – ღვთისმშობლის ნაწილის ამაღლებას, რომელიც დღემდე შემორჩენილია მონასტრებში.

„მკვდართა აღდგომა“ – იხ. საშინელი სამსჯავრო.

მნათუ//კანდელაკი (ბერძ. პარაეკლესიარხი, რუს. звонарь) – ქრისტიანული ეკლესიის მსახური, რომელსაც ევალება მღვდლის მომსახურება: ზეთის კანდელების ანთება, ნახშირის გაღვივება საცეცხლურში, მღვდლის წინ სანთლით გაძლოლა, მისთვის სხვადასხვა საღვთისმსახურო ნივთის მირთმევა, ზარების რეკვა, სეფისკვერის დაჭრა და სხვა დამხმარე საქმიანობა. მას აგრეთვე კანდელაკი ეწოდება.

მოციქულები – იესო ქრისტეს რჩეული მოწაფეები, მისი მუდმივი თანამგზავრები და ქრისტეს ზეცად ამაღლების შემდეგ სხვადასხვა ქრისტიანული ქვეყნების ავტოკეფალური ეკლესიების მეთაურები.

თავიდან მოციქულების რიცხვი ოთხი იყო, შემდეგ მათ კიდევ რვა დაემატა და გახდა 12: პეტრე (სვიმონი), ანდრია პირველწოდებული, იაკობი, იოანე, მათე, ფილიპე, ბართლომე, თომა, იაკობ ალფეს ძე, თადეოსი, სვიმეონ კანანელი, იუდა ისკარიოტელი. როდესაც ამ უკანასკნელმა ქრისტე გასცა და შემდეგ კი თავი ჩამოიხრჩო, დანარჩენმა 11 მოციქულმა მის ნაცვლად კენჭისყრით აირჩია მატათა – ქრისტეს 70 მოწაფეთაგანი (საქმე მოციქ. 1,15-26).

ქრისტეს მოწაფენი უბრალო ადამიანები იყვნენ, მაგრამ სწორედ ისინი აირჩია ქრისტემ და ისინი ჩათვალა მოციქულობის ღირსად. უბრალო ადამიანების გაბრძნობით ქრისტემ არცხვინა უღმერთო სწავლულნი და ცხადად გამოაჩინა, რომ ის, რაც შეუძლებელია კაცთათვის, შესაძლებელია ღვთისათვის. მათზე გადმოვიდა სული წმიდა (საქმე, 2,1-13). მათ იქადაგეს ქრისტეს მცნებანი ქრისტეს სახელით მთელ მსოფლიოში და გაავრცელეს იგი (დაწვრ. აღწერილია წიგნში „საქმე მოციქულთა“).

მოწამე (ბერძ. მარტვირი) – ქრისტიანობის დაცვისათვის წამებულები, რომელმაც თავისი სისხლით, სიცოცხლის ფასად დაადასტურა თავისი ერთგულება იესო ქრისტესა და ქრისტიანობისადმი.

როგორც ჩანს, „მოწამის“, როგორც ტანჯვისა და წამების გაგება, მეორეულია.

ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა არის მოწმე, ხოლო მორწმუნე, რომელიც თავის ქრისტიანული მრწამსის დაცვას შეეწირა, ან სისხლი დაღვარა არის მოწმე (მოწამე) ქრისტეს ღვთაებრიობისა და ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტებისა. ამას ადასტურებს ერთი თხზულება - „გამოცხადება იოანესი, სუმეონისი და ზაქარია-სი“, რომელიც მხოლოდ ქართული თარგმანით არის შემორჩენილი (გამოც. კიმენი, II, გვ. 731-738), სადაც არის მსჯელობა, რომ პირველმოწამე სტეფანე (რომელიც

აწამეს - ჩაქოლეს) კი არ არის, არამედ სვიმეონ მართალი, რომელმაც მიირქვა 40 დღის ჩვილი იესო და უმოწმა, რომ ის არის მაცხოვარი, უფალი (სვიმეონი არ უწამებიათ). ე.ი. აქ მოწამე მხოლოდ მოწმეს ნიშნავს, ხოლო სვიმეონი არის „პირველმოწამე“, რადგან ის პირველი მოწმე გახდა ჩვილი იესოს ღმერთობისა.

მოწამეებს სხვადასხვა რანგით იხსენიებენ: მთავარმოწამე, დიდმოწამე, მღვდელმოწამე, ქალწულმოწამე, ღირსი მოწამე, პირველმოწამე (სტეფანე, თეკლა). მოწამეთა საფლავს „სამარტვილოდ“-ს უწოდებდნენ.

ბრველი (ბრემლი) – 1. ქრისტიანული ეკლესიის მორწმუნეთა კრებული; 2. სამწყსო.

ბრწამსი – იხ. სარწმუნოების სიმბოლო.

მსგეფსი – შვიდეული, შვიდი დღე. ტერმინი „მსგეფსი“ იხმარება განსაკუთრებით იმ შვიდეულთა მიმართ, რომლებიც მთლიანად ხსნილია (ე.ი. არც ოთხშაბათ-პარასკევა მარხვა). წელიწადში ხუთი ასეთი მსგეფსია. 1. ქრისტეს შობიდან ნათლისღებაამდე; 2. მეხვერისა და ფარისევლის კვირას (მის სწორამდე); 3. ყველიერის კვირას (ამ დროს ყოველი დღე ხსნილია რძის ნაწარმით და კვერცხით); 4. ბრწყინვალე შვიდეულში (აღდგომის დღიდან მის სწორამდე); 5. სულთმოფენობის კვირას (მის სწორამდე).

მსხვერპლშეწირვა – შესაწირავი ღვთისადმი, მადლობის ნიშნად ან შეწვევის სათხოვნელად, ცოდვათა მისატყვევებლად ან ღვთიური მადლის მისაღებად.

მსხვერპლშეწირვის წესი უძველესი დროიდან იყო გავრცელებული მსოფლიოს ყველა ხალხის რელიგიებში.

წარმართული მსხვერპლშეწირვა სრულდებოდა წარმართული ღმერთებისადმი შესაწირავი ადამიანის მოკვდინების რიტუალით. იუდაისტურმა სარწმუნოებამ, რომელმაც წარმართული მრავალღმერთიანობა შეცვალა ერთღმერთიანობით, სისხლიანი მსხვერპლშეწირვა გააგრძელა, მაგრამ ადამიანის ნაცვლად სწირავდნენ ცხოველს და ფრინველს. იყო ტრადიცია მოსავლის პირველნაყოფის შეწირვისა, რაც გაგრძელდა ქრისტიანობის დროსაც. მაგრამ ქრისტიანობამ დაამკვიდრა უსისხლო მსხვერპლის შეწირვა, საღვთო მსხვერპლის – პურისა და ღვინის შეწირვის წესი – წმიდა ლიტურგია, რაც სიმბოლურად განასახიერებს იესო ქრისტეს სისხლსა და ხორცს, ქრისტეს შეწირვას - ჯვარცმას ადამიანის ცოდვების გამოსასყიდად.

მუხლმოდრეკა – დიდი მეტანია (იხ.), ღვთის თაყვანისცემის ძველი ფორმა, რომელიც ქრისტიანობაში გავრცელდა იუდეველთაგან მოციქულთა დროიდანვე, ნიშანი სიმაბღლისა და მორჩილებისა.

ნეოკესარიის ადგილობრივმა კრებამ დაადგინა მოხლმოდრეკის წესი მონანულთათვის ეკლესიაში შესვლის დროს.

მუხლმოდრეკა სრულდება აგრეთვე ლიტურგიაზე სხვადასხვა ლოცვის დროს, სასულიერო პირთა ხელდასხმის დროს. იგი განსაკუთრებით ხშირად სრულდება დიდი მარხვის დღეებში (გარდა კვირა დღეებისა), ზოგიერთი ლოცვის წარმოთქმის დროს (მაგ. ეფრემ ასურის ლოცვა სამი ან თექვსმეტი მეტანიით). მუხლმოდრეკა აუცილებელია მათთვის, ვინც ითხოვს სულიწმიდის მადლის გადმოსვლას მათზე.

მღვდელი – ეკლესიის მსახური, ხელდასხმული ეპისკოპოსისაგან, რომელსაც

უფლება აქვს, შეასრულოს ყველა სახის ღვთისმსახურება და საეკლესიო საიდუმლო, გარდა მღვდლის კურთხევისა. მღვდლის კურთხევის დროს მასზე უხილავად გადმოდის სულიწმიდის მადლი, რომელსაც იგი უნაწილებს მორწმუნეებს. მღვდელს უფლება აქვს იქორწინოს ერთხელ.

მღვდელმთავარი – ზოგადი სახელწოდებაა იერარქიული სასულიერო პირებისა: 1. ქორეპისკოპოსი (ეპისკოპოსის მოადგილე მცირე ქალაქებში); 2. ეპისკოპოსი (ეპარქიის ხელმძღვანელი); 3. მთავარეპისკოპოსი (დიდი ეპარქიის ხელმძღვანელი); 4. მიტროპოლიტი (მთავარი ქალაქის ეპისკოპოსი); 5. კათოლიკოს-პატრიარქი, პატრიარქი (ავტოკეფალური ეკლესიის მეთაური).

მღვდელობა – საეკლესიო საიდუმლო, ერთ-ერთი შვიდ საიდუმლოთაგანი, რომლის დროსაც მღვდელმთავრის ხელდასხმით (ბერძ. ქიროტონია) სულიწმიდის მადლი გადმოდის გამორჩეულ პირზე და იგი დაიდგინება საეკლესიო საიდუმლოთა აღმასრულებლად და ქრისტიანთა მწყემსად – მღვდლად. ამ საიდუმლოს შესრულება ტარდება სამღვდელმთავრო წირვაზე, საკურთხეველში, ტრაპეზის წინ, რადგან აუცილებელია, რომ ახალნაკურთხმა მღვდელმა ან ეპისკოპოსმა მონაწილეობა მიიღოს საღვთო ძღვნის კურთხევაში. მათი ხელთდასხმა სრულდება მხოლოდ იოანე ოქროპირის ან ბასილი დიდის ჟამისწირვაზე. პირველმეწიურის (გრიგოლ რომაელის) წირვაზე კი დასაშვებია მხოლოდ დიაკვნად, ნახევარდიაკვნად, წიგნისმკითხველად, მგალობელთა და მნათედ ხელდასხმა (ბერძ. ქიროტესია), რომლის დროსაც არ წარმოითქმის სულიწმიდის მადლის მოწვევის საიდუმლო სიტყვები.

მღვიძარება – სამონაზვნო მოღვაწეობის ერთ-ერთი სახე, რომელიც ეფუძნება მაცხოვრის მოწოდებას: „იღვიძებდით უკუე, რამეთუ არა იცით, რომელსა ჟამსა უფალი თქუენი მოვიდეს” (მათე 24,42). საუბარია ქრისტეს მეორედ მოსვლისა და სამინელი სამსჯავროს დღეზე. ამიტომ ქრისტიანი ყოველთვის მზად უნდა შეხვდეს მას, ყოველი დღე ისე გაატაროს კეთილი საქმეების კეთებაში და მოყვასისადმი სიყვარულში, თითქოს ეს დღე უკანასკნელი იყოს მის ცხოვრებაში. სიფხიზლე და ლოცვა, იესოს თქმით, განსაცდელისაგან იხსნის ადამიანს (მათე 26,41).

მწუხრი – მწუხრის ლოცვა, ერთ-ერთი მთავარი საზოგადო ღვთისმსახურება, რომელიც სრულდება მწუხრის ჟამს, შებინდებისას. მწუხრი ისევე, როგორც სხვა საზოგადო ღვთისმსახურება, შედგება მრავალი ლოცვის, საგალობლის, კვერექსისა და ასამაღლებლისაგან. მათი რიგი, თანმიმდევრობა დადგენილია ტიპიკონით. მწუხრის ჩატარების განგება დამოკიდებულია იმაზე, თუ რომელ დღეს სრულდება იგი. მწუხრი სხვადასხვანაირია მარხვაში, ზატიკსა და წლის დანარჩენ პერიოდში.

დიდი დღესასწაულებისა და კვირა დღეების წინა საღამოს სრულდება ე.წ. „დიდი მწუხრი”, სადა დღეებში – ყოველდღიური მწუხრი.

„დიდ მწუხრსა” და მასთან შეერთებულ „დიდ ცისკარს” ეწოდება ღამისთევის ლოცვა. ღამისთევის ლოცვის წინ სრულდება „მცირე მწუხრი”.

მხარი – 1. მხარე, ფრთა, კლიროსი. მგალობელთა და მედავითნეთა ადგილი ამბონის ორივე მხარეს, ჩრდილოეთისა და სამხრეთის კარების პირდაპირ; 2. მკითხველთა და მგალობელთა დასი, გუნდი. მარჯვენა მხარის მგალობელნი დგანან სამხრეთის კარის, ხოლო მარცხენა მხრისა – ჩრდილოეთის კარის პირდაპირ.

„მხარი“ სიმბოლურად გამოხატავს უფლისადმი ლოცვის აღმკვლეველ ანგელოზთა დასს.

ნათლისღება – ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი შვიდ საიდუმლოთაგანი, რომელიც ნიშნავს: ადამიანი, რომელმაც მიიღო ნათლისღება, დაიბადა ახალი სული-ერი ცხოვრებისათვის, ის გახდა საეკლესიო საზოგადოების წევრი.

ნათლისღება სრულდება წყალში განბანით (ემბაზში ან მდინარეში), წყალში სამ-გზის ჩაყვინთვით და მღვდლის მიერ სათანადო ლოცვების წარმოთქმით. ნათლისღება დადგინდა იოანე ნათლისმცემლის მიერ იესო ქრისტეს მონათვლის დროიდან.

მოზრდილები, რომლებიც ნათლისღებას გადაწყვეტენ, კათაკმეველებად იწოდებიან და მონათვლამდე 2-წლიან მოსამზადებელ პერიოდს გადიან (ეს ვადა ზოგჯერ იზრდებოდა, ზოგჯერ მცირდებოდა). საზეიმო ნათლისღებას ასრულებენ ეპისკოპოსები ადღგომისა და სულთმოფენობის წინა დღით მდინარეებში ან ნაკადულებში, ხოლო IVს-დან – საგანგებო აუზებში, რომლებიც ეკლესიასთან იყო სპეციალურად აგებული, უფრო გვიან კი ეკლესიაში – ემბაზში. ნათლიას მიმრქმელი ეწოდებოდა.

ნათლისღება იესო ქრისტესი – ერთ-ერთი უმთავრესი ქრისტიანული დღესასწაული, „ათორმეტთაგანი“, რომელიც აღინიშნება 6 იანვარს, რადგან სახარების მიხედვით იოანე ნათლისმცემელმა ამ დღეს მონათლა იესო ქრისტე მდინარე იორდანეში, როდესაც იესოს 30 წელი შეუსრულდა და ინება ნათლისღება იოანესგან (მათე 3.13-17). ამ დღეს „განცხადებასაც“ უწოდებენ, რადგან, როდესაც იესო წყლიდან ამოვიდა და ლოცულობდა, მტრედის სახით სულიწმიდა მოვიდა და მის თავთან გაჩერდა, ხოლო ზეციდან მოისმა ხმა: „ესე არს ძე ჩემი საყვარელი, რომელი მე სათნო ვყავ“ (მათე 3,13,17), ე.ი. გაცხადდა იესოს ღმერთობა და სამების ერთარსობა. უძველესი დროიდან ქრისტიანები იესოს დაბადებას და ნათლისღებას ერთად – 6 იანვარს დღესასწაულობდნენ, მხოლოდ V-VIსს. შემდეგ დაწესდა შობის დღესასწაულად 25 დეკემბერი. სხვათა შორის, ამ ორი დღესასწაულის განგება, რომელიც ტიპიკონშია წარმოდგენილი, ერთმანეთის მსგავსია.

„ნაწილნი წმიდანნი“ – წმინდანთა ნეშტი, მათი სასწაულმოქმედი წმიდა ნაწილები, დაცული უზრუნველად, რომელიც ეკლესიის დიდ სიწმიდეს წარმოადგენდა და უძველესი დროიდან თაყვანისცემის საგანი იყო. საღვთო წერილის თანახმად, წმინდანთა სხეული არის ტაძარი სულიწმიდისა და მათ შეუძლიათ სულიწმიდის მადლის გადმოცემა.

საეკლესიო კრებებზე დადგინდა, რომ არც ერთი ეკლესია არ უნდა აშენდეს წმინდანთა და მოწამეთა წმიდა ნაწილების გარეშე და წირვა უნდა შესრულდეს წმიდა ნაწილებზე.

ამჟამად თითოეულ მართლმადიდებელ ეკლესიას აქვს წმიდა ნაწილები, რომელიც ჩაკერებულია ოდიკში (სიმბოლური საკურთხეველის ტრაპეზში).

ნეტარი – 1. წმინდანთა ეპითეტი, ყოველივე სიკეთით და სათნოებით შეპკული, სრულქმნილი.

2. სალოსების („ქრისტესთვს სულელი“) ეპითეტი: ბედნიერი, ნეტარების ქვეშ მყოფი.

3. მრავალი მღვდელმსახურის ეპითეტი – ნეტარი გრიგოლი ანტიოქელი, ნეტარი

ავგუსტინე და სხვ. ნეტარია ადამიანი, რომელიც განსაცდელთა დათმობით ცხოვნების გვირგვინს მიიღებს (იაკ. I, 12).

იესო ქრისტეს მოძღვრება ნეტარების შესახებ (მათე 5,3-12) ახალი აღთქმის საფუძველია. მასში ჩამოყალიბებულია ქრისტიანის იდეალური სახე: თავმდაბლობა, სინანული ცოდვების გამო, სიმშვიდე, მოწყალება, გულის სიწმინდე, სიძარითლისათვის ყველაფრის დათმენა, მშვიდობისმოყვარეობა და სხვ.

ოდიკი (ბერძ. „მაგიდის ნაცვალბ“) – აბრეშუმის ქსოვილის ნაჭერი, რომელშიც ჩაკერებულია წმ. ნაწილები და დასვენებულია საკურთხეველზე, ტრაპეზის მაგივრობის შემსრულებელი, როდესაც ამის საჭიროებაა ეკლესიის გარეთ.

წმ. ნაწილები ჩაკერებულია იმ ჩვეულების გამოსახატავად, როდესაც საღმრთო ლიტურგია ტარდებოდა მოწამეთა საფლავებზე.

ეკლესიის კურთხევა უნდა ჩაატაროს ეპისკოპოსმა. ზოგჯერ ეკლესიათა კურთხევა მისი სიძორის გამო ვერ ტარდებოდა ადგილზე, ამიტომ ეპისკოპოსი აკურთხებდა ოდიკს და გზავნიდა იქ, სადაც თვითონ ვერ ჩავიდოდა.

ოლარი – მღვდლისა და დიაკონის სამოსელი, ლოცვის დროს გამოსაყენებელი ხელსახოცი.

ომფორი – იხ. საბეჭური.

პანაგია//პანაღია (ბერძ. „ყოვლადწმიდა“) – 1. თავდაპირველად ეწოდებოდა სეფისკვერის ნაწილს, რომელიც პროსკომიდიის დროს ნაკვეთი (ამოღებული) იყო ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მოსახსენებლად. ამ ნაწილს ინახავდნენ საგანგებო ყუთში, რომელსაც პანაგიარი ეწოდებოდა. წირვის ბოლოს ეს ყუთი სეფისკვერით გადაჰქონდათ სატრაპეზოში, რათა თითოეულ მონაზონს მიეღო მისი თითო ნაწილი სადილის დაწყებამდე და თითოც — სადილის დასასრულს. მოგვიანებით პანაგია ეწოდა თვით პანაგიარს. ბოლოს ამ ყუთს გაუკეთეს ერთ მხარეს ღვთისმშობლის, მეორე მხარეს მაცხოვრის ან წმ. სამების გამოსახულება და მკერდზე ატარებდნენ მღვდელმთავრები, როგორც განმასხვავებელ ნიშანს. ზოგჯერ პანაგიაში წმინდანთა ნაწილებსაც ინახავდნენ.

2. საწიაღე ხატი (ენკოლპიონი), გულზე ჩამოსაკიდებელი მედალიონისებრი პატარა მოჭედილი ხატი ღვთისმშობლის, მაცხოვრის ან რომელიმე საუფლო დღესასწაულის გამოსახულებით. მისი ტარების უფლება მხოლოდ მღვდელმთავრებს აქვთ. წმ. ნაწილების მასში შენახვა სავალდებულო არ არის. პანაგიას ამზადებენ როგორც ლითონისაგან (ჩამოსხმული, გამოჭედილი, მინანქრით და სევადით მორთული), ისე სპილოს ძვლისაგან, ხისა და რბილი ქვისაგან.

3. ღვთისმშობლის გულზე ჩამოსაკიდი, მედალიონში ჩასმული იკონოგრაფიული სახე, ყრმა იესოს გამოსახულებით.

პანაგიის ამადლების წესი – იხ. ამადლება.

პარეკლესიარხი (ბერძ.) - „რომელ არს სანთლის აღმთებელი“ (ტიპიკონი ანტონ I-ის რედაქციით). იხ. მნათე.

პასეჟი – იხ. აღდგომა.

პერეჟელი – იხ. დაფარნა.

პირჯვარი – მორწმუნის მიერ ჯვრის გამოსახვა ხელით საკუთარ სხეულზე, რომელ-

იც მომდინარეობს მოციქულთა დროიდან და მოიხსენებს ჯვარცმულ იესო ქრისტეს (ჯვრის გამოსახვა იწყება შუბლიდან მკერდზე, შემდეგ მარჯვნივ და მარცხნივ).

ჯვარს გამოსახავენ აგრეთვე რომელიმე საგანზე მისი კურთხევის დროს.

პრიმიკრიოსი (ბერძ.) – „პრიმიკრიოსი, რომელ არს მელამპრე“ (H 1353, 66, 85). იხ. მელამპრე.

პროსკომიდია (ბერძ. – მიტანა, მირთმევა) – იხ. კვეთა.

ჟამი – დრო, საათი. ებრაელები დღისა და ღამის საათებად დაყოფისას (12-12 საათი) ღამეს, რომაელთა მსგავსად, ოთხ ნაწილად ჰყოფდნენ და თითოეულს „საკმილაკს“ (ღამის სადარაჯო დრო) უწოდებდნენ. თითოეული მათგანი 3 საათს გრძელდებოდა.

პირველი „საკმილაკი“ იწყებოდა მზის ჩასვლიდან (საღამოს 7 საათი), გრძელდებოდა 3 საათს (7, 8, 9) და ეწოდებოდა „მწუხრი“ (მარკ. 11,19). მეორე – იწყებოდა „მწუხრის“ დამთავრებიდან (ღამის 10სთ.) და გრძელდებოდა 3 საათს (10, 11, 12) შუალაქმდე (ღამის 12სთ.) და ეწოდებოდა „შუალაქმე“ (მათე 25,66). მესამე „საკმილაკი“ იწყებოდა „შუალაქმის“ გასვლიდან (ღამის 1 საათი), გრძელდებოდა 3 საათი (1, 2, 3) და ეწოდებოდა „ქათმის ჯმობა“ (მარკ. 13,3,4). მეოთხე – იწყებოდა „ქათმის ჯმობის“ დამთავრებიდან (დღის 4 სთ.), გრძელდებოდა 3 საათს (4, 5, 6) და ეწოდებოდა „განთიადი“ (მარკ. 13,34) ან „ცისკარი“.

დღის საათებიც ღამის დაყოფის ანალოგიით 4 ნაწილად გაიყო, პირველს ეწოდებოდა „ჟამი პირველი“ (7, 8, 9 საათები), მეორეს - „ჟამი მესამე“ (10, 11, 12 საათი), მესამეს - „ჟამი მეექვსე“ (შუადღის 1, 2, 3); მეოთხეს - „ჟამი მეცხრე“ (ნაშუადღ. 4, 5, 6). ქრისტიანულმა ეკლესიამ შეითვისა ეს დაყოფა და თითოეულს თავისი მსახურება მიუსადაგა. ასე ჩამოყალიბდა ყოველდღიური საზოგადო ღვთისმსახურება, რომელმაც შეინარჩუნა სახელწოდებებიც: „მწუხრი“, „სერობა“, „შუალაქმის ჟამი“, „ცისკრის ჟამი“, „ჟამი პირველი“, „ჟამი მესამე“, „ჟამი მეექვსე“, „ჟამი სამხრისა“ (ლიტურგია ანუ ჟამისწირვა), „ჟამი მეცხრე“.

„ჟამი მეექვსე“ – ყოველდღიური საეკლესიო ღვთისმსახურება, რომელიც სრულდება „მეექვსე ჟამს“, ე.ი. 1-3 საათებში, ლიტურგიის წინ. „მეექვსე ჟამის“ მსახურება შემოღებულია სახარების იმ ეპიზოდის მოსახსენებლად, როდესაც იესო ქრისტე სამსჭვალებით (ლურსმნებით) მიაჭედეს ჯვარზე, რომელიც გოლგოთამდე თვით მან ზიდა („და იყო პარასკევი პასექისა და ჟამი იყო მეექვსე... სადა-იგი ჯვარს აცუეს“ (იოან. 19,14-18). მსახურებაზე იგალობება „სამფსალმუნი“ — 53-ე, 54-ე და 90-ე ფსალმუნები, რომელშიც წინასწარმეტყველებით მითითებულია იუდას გამცემლობა, უფლის ვნება, სიბნელე, რომელმაც დაფარა ქუეყანა „მეექვსე ჟამიდან“ „მეცხრე ჟამამდე“. ამ დღის მსახურებაში შეერთებულია მეექვსე ჟამის მსახურება მე-სამე და მეცხრე ჟამის მსახურებასთან, ხოლო საუფლო დღეებში ყველა ჟამის მსახურება ერთად სრულდება; პასექის დღეებში არ სრულდება „სამფსალმუნის“ ფსალმუნები (ამ დღის მასალა წარმოდგენილია „ჟამნში“ და „კონდაკში“, ხოლო განგება - „ტიპიკონში“).

„ჟამი მესამე“ - ყოველდღიური საეკლესიო ღვთისმსახურება, რომელიც სრულდება „მესამე ჟამს“ ე.ი. დღის 10-12 საათზე, ლიტურგიის წინ.

იგი შემოღებულია სახარების ორი ეპიზოდის მოსახსენებლად: 1. მესამე ჟამს ჯვარს აცვეს იესო ქრისტე („ხოლო იყო ჟამი მესამე და ჯუარს აცვეს იგი” (მარკ. 15,24).

2. „ჟამსა მესამესა” სულიწმიდა გადმოვიდა მოცუქულებზე.

ამ ფაქტების შესაბამისად ღვთისმსახურებაზე იგალობება „სამფსალმუნი” — მე-16, 24-ე და 50-ე, რომლებშიც ვედრებასთან ერთად, რომ უფალმა გვასწავლოს სიარული მის ნაკვალევზე, გამოხატულია უფლის ამქვეყნიური ცხოვრების ვნების გზა მტრების გარემოცვაში, შეცოდებანი უფლის წინაშე, ცოდვების მონანიება და ვედრება სულიწმიდის მოფენაზე.

დიდმარხვის დღეებში მესამე, მეექვსე და მეცხრე ჟამის მსახურება სრულდება ერთად, ხოლო სამეუფო ჟამის დღეებში ყველა ჟამის (1, 3, 6, 9) მსახურება სრულდება ერთად. პასექის დღეებში ყველა ჟამის, მათ შორის მესამე ჟამის მსახურება სრულდება „სამფსალმუნის” გარეშე (დაწვრ. იხ. „ჟამნი”, „კონდაკი” და „ტიპიკონში”).

„ჟამი მეცხრე“ - ყოველდღიური საეკლესიო მსახურება, რომელიც სრულდება „მეცხრე ჟამს”, ე.ი. ნაშუადღევს 3-6 საათებში, მწუხრის ღვთისმსახურების წინ, იესო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების იმ ეპიზოდის მოსახსენებლად, როდესაც მან, ჯვარცმულმა, წამებისა და დამცირების შემდეგ სული განუტევა („...და მეცხრე ჟამსა კმა-ყო იესუ კმითა დიდითა... და განუტევა სული” — მარკ. 15,32-35). ამ ეპიზოდის მოხსენიების შესაბამისად მსახურებაზე სრულდება „სამფსალმუნი” — 83-ე, 84-ე და 85-ე, რომლებშიც გადმოცემულია წინასწარმეტყველება ადამიანთა ცოდვების უფლის მიერ გამოსყიდვისა, მაცხოვრის ჯოჯოხეთში ჩასვლისა და ცოდვილთა სულების გამოსახსნელად (დაწვრ. იხ. მასალა - „ჟამნი”, „კონდაკი”, ხოლო განგება - „ტიპიკონში”).

„ჟამი პირველი“ - ყოველდღიური ღვთისმსახურება, რომელიც სრულდება მზის ამოსვლის ჟამს (7 საათიდან), ამიტომ ხშირად „მზისად” ეწოდება. იგი დაწესებულია სახარების იმ ეპიზოდის მოსახსენებლად, როდესაც ბორკილდადებული იესო ებრაელთა მღვდელმთავარ კაიაფასგან წამოიყვანეს და იუდეველთა მეფისნაცვლის პილატეს წინაშე წარადგინეს (იოან. 18,27-28).

დიდმარხვის ჟამის ღვთისმსახურება (ყველა ჟამისა) სრულდება 1. ყველიერის ოთხშაბათს და პარასკევს, მაგრამ თუ ამ დღეებს საეკლესიო დღესასწაული დაემთხვა, შესრულდება ყველა ჟამის ჩვეულებრივი მსახურება. ასეთი დღესასწაულებია: მიგებება (2 თებერვალს) და ეკლესიის დღესასწაული. 2. დიდმარხვის 1, 2, 3, 4, 5 და 6 კვირიაკეების ორშაბათი, სამშაბათი, ოთხშაბათი, ხუთშაბათი და პარასკევი. 3. ვნების კვირიაკის ორშაბათი, სამშაბათი და ოთხშაბათი. „სამეუფო ჟამის” პირველი ჟამის მსახურება შეერთებულია მესამე, მეექვსე და მეცხრე ჟამის ღვთისმსახურებასთან.

პასექის დღეების განმავლობაში, მთელ ბრწყინვალე შვიდეულში, შაბათის ჩათვლით, „პირველი ჟამის” მსახურება სრულდება „სამფსალმუნის” გარეშე (დაწვრ. იხ. „ჟამნი”, „კონდაკი” და „ტიპიკონი”).

ჟამისწირვა (ბერძ. „ლიტურგია”) — ღვთისმსახურების უმთავრესი ნაწილი მართლმადიდებლურ ეკლესიაში, წმინდა უსისხლო მსხვერპლის შეწირვისა და მორწმუნეთა ზიარების საიდუმლოს მსახურება. სადღეღამისო მსახურების დანარჩენი განგებანი (მწუხრი, სერობა, შუალამე, ცისკარი, ჟამები (1, 3, 6, 9) წარმოადგენს მორწმუნე-

თა მომზადებას ჟამისწირვისათვის. რადგან ჟამისწირვა თვით უფლის მიერ არის დადგენილი საიდუმლო სერობაზე ადამიანთა მიმართ, მისი სიყვარულისა და ღვაწლის მაღლობით მოსახსენებლად, ამიტომ ჟამისწირვას ეკქარისტიასაც (ბერძ. „მადლობა“) უწოდებენ. ჟამისწირვის შესრულების უფლება აქვს მხოლოდ ეპისკოპოსს ან მღვდელს (ხუცესს).

ჟამისწირვის წეს-განგება სხვადასხვა დროს შეადგინეს მოციქულებმა (პეტრე, იაკობ, მარკოზ და სხვ.), შემდეგ კი წმ. მამებმა (ბასილი დიდმა, იოანე ოქროპირმა, გრიგოლ რომაელმა. იხ. მათი ჟამისწირვები). ლოცვები და კვერქსები ჩაწერილია „კონდაკში“.

საბანელი – იხ. ემბაზი.

საბანი – შესამწრალებელი ტილო ნათლისღების შემდეგ „შთაუხვას საბანთა აღმომქუმელსა“ (Sin. 73, 25v).

საბეჭური – ახლად აღკვეცილი მონაზვნის სამოსელი, უსახელო, ბეჭებზე მომსახამი და გულმკერდზე ლითონის შესაკრავით – პალეკარტი (ბერძ.).

ძველად საბეჭურს იცვამდნენ ჟამისწირვის დროს, ხოლო ფელონს (იხ.) – ცისკარზე და მწუხრზე. მას ზოგჯერ „სამღვდლო ზეწარსაც“ უწოდებდნენ (ილარიონ ქართ. ცხოვ. – ძეგლები II).

ათონის პერიოდამდე (Xს. II ნახ.) საბეჭური ეწოდებოდა სამღვდლო სამოსელს, ხოლო უფრო გვიან იგი მხოლოდ სამონაზვნო სამოსელი გახდა.

გვხვდება საბეჭურის სინონიმად „სამკარეც“ (სამხარი). „აკურთხონ მონაზონად და შეკმოსონ სამკარე“ (სამ. ძეგლ. III, 11).

საბლარდნელი – „სპეტაკი იგი სამოსელი და ჯუარის-სახე საბლარდნელი მოაწავენს ჯუარცუმასა და საგრაგნელთა ქრისტესთა ტილოთა მათ და სუდარსა“ (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, სახისმეტყვე. განმარტება საღ. ლიტურგიისა, თბ., 2002, გვ. 23).

საბუხრები – „სამღვდლო შესამოსელთაგანი, მაჯებზედ შესაცმელი“ (ნ. ჩუბინაშვილი, ლექსიკონი).

სადიაკენე/საჭურჭლე – იხ. საკურთხეველი.

საკმეველი – იხ. კმევა.

საკურთხეველი – მართლმადიდებელი ტაძრის ამაღლებული დასაველეთი ნაწილი, რომელიც შუა ეკლესიისაგან გამოყოფილია მაღალი კანკელით (იხ.) და სადაც ტარდება ღვთისმსახურება. საკურთხეველის შუა ადგილას დგას ტრაპეზი – (იხ.), კვადრატული მაგიდა, რომელზედაც გადაფარებულია ჯერ არდაგი, რომელიც გამოხატავს იმ არდაგს, რომელშიც შეგრაგნეს იესო ქრისტეს გვაში დასაფლავების წინ, შემდეგ ინდიტი (იხ.) და ილიტონი (იხ.), ხოლო ტრაპეზზე ძვეს ოდიკი (იხ.), ჯვარი და სახარება. ოდიკის ქვეშ დადებულია წმინდანთა წმიდა ნაწილები, იმ დროის მოსაგონებლად, როდესაც ლიტურგია სრულდებოდა წმინდანთა საფლავებზე. ტრაპეზზე ტარდება უსისხლო მსხვერპლის შეწირვა, ე.ი. ჟამისწირვა. საკურთხეველის აღმოსავლეთ კედელთან ეწყობა წმ. ტახტი მღვდელმთავრისათვის, ხოლო ორივე მხარეს, დაბლა – მღვდელთათვის. საკურთხეველის ჩრდილოეთ მხარეს არის სამკვეთლო (იხ.), სადაც დგას მაგიდა, რომელზედაც წმ. მსხვერპლი იჭრება-იკვეთება და ტარ-

დება პროსკომიდია (იხ.). სამკვეთლოდან წმ. მსხვერპლი გადმოაქვთ ტრაპეზზე, სადაც ტარდება ჟამისწირვა (ლიტურგია). საკურთხეველში სამხრეთით მოთავსებულია სადიაკენე ანუ საჭურჭლე (იხ.), სადაც ინახება წმ. ჭურჭელი, საეკლესიო სამოსელი, წიგნები და ღვთისმსახურებისათვის საჭირო სხვა ნივთები. აქ იმოსებიან ღვთისმსახურების დაწყების წინ მღვდელმსახურნი.

ერთ ტრაპეზზე შეიძლება ლიტურგიის ჩატარება მხოლოდ ერთხელ დღის განმავლობაში.

ძველ ძეგლებში საკურთხეველს ზოგჯერ „სამსხუერპლოსაც“ უწოდებენ.

სიმბოლურად საკურთხეველი არის უფლის საფლავი, სადაც მან საკუთარი ხორცი შესწირა, ამასთანავე ტახტი, სადაც მეუფე ქრისტე ზის მოციქულებთან ერთად.

სამარტვილე - იხ. მოწამე.

სამეუფო კარი - იხ. კანკელი.

სამკვეთლო - საკურთხეველში ჩრდილოეთის მხარეს გამზადებული ადგილი, ან ცალკე გამოყოფილი სათავსო, სადაც სრულდება სეფისკვერის (იხ.), ანუ უსისხლო მსხვერპლის კვეთა, პროსკომიდია. სამკვეთლოში დგას ოთხკუთხა მაგიდა, რომელიც საკურთხეველის ტრაპეზის (სამსხვერპლოს) მსგავსად არის შემოსილი: ქვედა საფარი გამოხატავს იმ არდაგს, რომელშიც შეახვიეს ქრისტეს გვაში დასაფლავების დროს, ხოლო ზედა საფარი - ინდიტი იმავე ქსოვილისა და ფერისაა, როგორიც სამღვდელლო სამოსელი.

სამკვეთლოს მაგიდაზე ინახება საეკლესიო წმინდა ჭურჭელი ლიტურგიისათვის. ძველ საეკლესიო წყაროებში სამკვეთლოს ხშირად „სამსხუერპლოსაც“ უწოდებდნენ.

სამრეკლო - ეკლესიაზე დაშენებული, ან ეკლესიის მახლობლად აღმართული მაღალი კოშკისებური ნაგებობა, რომელშიც ჩამოკიდებულია საეკლესიო ზარები.

საქართველოში პირველად ჩნდება XIII-ში (გუდარეხის 1278წ.), დასავლეთში - VIII-ში.

სამრეკლოს ორსართულიანი შენობის I სართული ხშირად ეკლესიის გალავანში შესასვლელ კარს წარმოადგენდა, მეორე - საკუთრივ სამრეკლოს.

სამსხვერპლო - იხ. სამკვეთლო.

სამწერობელი - გრძელტარიანი რიტუალური მარაო, რომლითაც დიაკენები მღვდელმსახურების დროს ტრაპეზს უნიავეებენ, რათა წმ. სამსხვერპლოზე ბუზი არ დაჯდეს. „სამწერობელნი მოასწავებენ ექუს-ფრთეთა სერაფიმთა და სიმრგუალესა მრავალ თუალთა ქერობიმთასა“ (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, გვ. 45-46).

სანთელი - პატრუქზე ჩამოსხმული ცილინდრული ფორმის ცვილი, ღვთისმსახურების აუცილებელი ელემენტი, რომელიც ინთება მლოცველთა ანთებული გულების ღვთისადმი სიყვარულის გამოსახატავად. ღვთისმსახურების დროს ანთებულ სანთელთა სიმრავლე გამოხატავს სულიერ სიხარულს.

სანთელი იხმარება ქრისტიანთა პირველი ღვინის დროიდან. ცნობილია, რომ კონსტანტინე დიდის დროს, აღდგომის დღესასწაულზე კონსტანტინეპოლი განათებული იყო ლამპრებით (ზეთის) და ცვილის სანთლებით.

„სანთლის მიცემაჲ ჳელსა ნათელღებულსასა აჩუენებს, ვითარმედ: რომელნი-ესე

ვიკენით ბნელსა მას შინა ცოდვისასა, ვიხილეთ ნათელი იგი დიდი – ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომელი განანათლებს ყოველსა კაცსა, რომელი მოვალს სოფლად” (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, 23-24).

„სარტყელი ღვთისმშობელისა” – საეკლესიო დღესასწაული (31 VIII) „დიდება და თაყუანისცემად პატიოსნისა სარტყელისა წმიდისა ღმრთისმშობელისადა”, რომელიც დაწესებულია „საქმე მოციქულთა”-ს მოწმობით იმ ფაქტის აღსანიშნავად, რომ ღვთისმშობელმა თავისი სარტყელი მიაბარა თომა მოციქულს. მიძინების შემდეგ იგი ინახებოდა იერუსალიმში, შემდეგ დაიდო კონსტანტინეპოლის ლაქერნის ტაძარში. ამ სარტყელის ნაწილები სხვა მონასტრებთან (ათონის, ვატოპედის, ტირიის) ერთად ინახება საქართველოშიც.

სარტყელი წარმოადგენს აგრეთვე სამონაზვნო სამოსელსაც, რომელიც „მოასწავებს მოკუდინებასა ჳორციელთა ვნებათასა, ვითარცა სარტყელი იგი არს ტყავისა მკუდრისა...” (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, გვ. 26).

„სარღუნელი“ – ზიარების შემდეგ დასაყოლებელი წყალ-ღვინო, რომელიც რჩება ბარძიში „მღუღარების” შემდეგ (იხ.) და რომელმაც უნდა წარეცხოს („წარღვნას”) ზიარების უმციურესი ნაწილაკებიც კი. ეს ტერმინი გვხვდება ნათლობის პოსტ-ათონურ წეს-განგებაში „კურთხევენიდან”.

სასანთლე – საეკლესიო შანდალი ერთი და მეტი სანთლისათვის. ორსანთლიან სასანთლეს ეწოდება დიკირი, სამსანთლიანს – ტრიკირი, 7-12 სანთლიანს – პოლიკანდელი, უფრო მეტი რაოდენობისას – პანიკანდელი და ა.შ.

სატრაპეზო – ქრისტიანული მონასტრის ერთ-ერთი ნაგებობა, რომელიც მოიცავს მონაზვნების ტრაპეზისათვის (პურობის) განკუთვნილ დარბაზსა და სამლოცველოს, აგრეთვე დამხმარე სათავსოებს (სამზარეულოს, საწყობს და სხვ.). ჩვენამდე მოღწეული სატრაპეზოების ნაწილი შემკულია მონუმენტური ფერწერის ნიმუშებით (ბერთუბნის, უდაბნოს და სხვ.).

სატფურება – იხ. განახლება ეკლესიისა.

საფსალმუნე – იხ. ამბიონი.

საშინელი სამსჯავრო – სამსჯავრო, რომელსაც მოაწვობს იესო ქრისტე მეორედ მოსვლის დროს („არცაღა მამად სჯის არავის, არამედ ყოველი სასჯელი მოსცა ძესა... და ჳელმწიფებად მოსცა მას საშჯელისადა ყოფად, რამეთუ ძე კაცისად არს” იოანე 5,22). იესო ქრისტე განსჯის ცოცხალთა და მკვდართა (II ტიმ. 4,1). მართალთ მსაჯული ეტყვის: „მოვედით კურთხეულნი მამისა ჩემისანო, და დაიმკვდრეთ განმზადებული თქვენთჳს სასუფეველი...” (მათე 25,34), ხოლო ცოდვილებს - „წარვედით ჩემგან, წყეულნი, ცეცხლსა მას საუკუნესა, რომელ განმზადებულ არს ეშმაკათათჳს და მსახურთა მისთა” (მათე 25,41).

საყდარი//ტახტი – 1. ადგილი საკურთხეველში, ტარაპეზის უკან, სადაც ამაღლებულ ადგილზე იდგმება მღვდელმთავრის კათედრა, ხოლო გვერდით – დასაჯდომი მღვდელთათვის.

2. საყდარს ხშირად ხმარობენ ეკლესიის მნიშვნელობითაც იმ გაგებით, რომ ყოველი ეკლესია, ანუ ტაძარი არის უფლის საბრძანებელი ტახტი. ამასთანავე „საყდარი” ხშირად ეწოდება სამღვდელმთავრო კათედრალურ ტაძრებსაც.

საცეცხლური – იხ. კმევა.

საჭურჭლე – იხ. საკურთხეველი.

„საკმილაჲი ჟამი“ – იხ. ჟამი.

სეფისკვერი – საუფლო პური, ზიარების საიდუმლოს შესრულებისათვის აუცილებელი ელემენტი ჟამისწირვის რიტუალის დროს.

უძველეს ქრისტიანულ რელიგიაში მორწმუნეების მიერ ეკლესიაში მოტანილ შესაწირავს – პურს, ღვინოს და ა.შ. „პროსფორა“ ეწოდებოდა, რაც გამოიყენებოდა ზიარების (ეუქარისტის) საიდუმლოს შესასრულებლად, ხოლო ნარჩენები - „სიყვარულის სერობის“ (იხ. ალაპი) მოსაწვობად, რომელიც უშუალოდ ლიტურგიის შემდეგ ტარდებოდა.

მოგვიანებით „სიყვარულის სერობა“ ლიტურგიას გამოეყო და შემოღებული იქნა სპეციალური პური, რომელსაც მორწმუნეები იღებენ წმ. ზიარების დროს და მას სეფისკვერი ეწოდა. IVს-მდე სეფისკვერს გაბრტყელებული წრის ფორმა ჰქონდა, ზემოდან ამობურცული ფორმის ჯვრის გამოსახულებით. მოგვიანებით ჯვართან ერთად უკეთებდნენ წარწერას კონსტანტინე დიდის დროშის ანალოგიით: IC XC NIKA. სეფისკვერი, რომელიც მზადდება საფუარის დართვით, ორი ერთმანეთზე დადებული ნაწილისაგან შედგება, ზედაზე გამოსახულია ბეჭდის ანაბეჭდი, დასახელებული ჯვარი და წარწერა.

სეფისკვერზე შეიძლება გამოსახული იყოს წმინდანი ან დღესასწაული.

„სიმბოლო სარწმუნოებისა“ – ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითადი დოგმების შემცველი აღსარება, რომელსაც წარმოთქვამს მოსანათლაჲი ნათლისღების დროს - „მრწამსი“.

„სიმბოლოს“ საფუძვლად დაედო მაცხოვრის სიტყვები, რომლითაც მან მიმართა ამაღლების წინ მოციქულებს: „წარვედით და მოიწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისაჲთა, ძისაჲთა და სულისა წმიდისაჲთა...“ (მათე 28, 19-20). ფიქრობენ, რომ სარწმუნოების სიმბოლოს ტექსტი შედგენილია მოციქულების მიერ იერუსალიმის (იხ.) კრებაზე.

სარწმუნოების სიმბოლოს შემუშავების დამაგვირგვინებელი აქტი იყო ნიკეა-კონსტანტინეპოლის სიმბოლო სარწმუნოებისა (პირველი ნაწილი 325წ. ნიკეის I კრებაზე, ხოლო მეორე ნაწილი ჩამოყალიბდა და ორივე ნაწილი გაერთიანდა ერთ სიმბოლოდ კონსტანტინეპოლის II მსოფლიო კრებაზე 381წ.).

„მრწამსი“ ხმამაღლა უნდა წარმოთქვას ზრდასრულმა მოსანათლაჲემა, ხოლო მცირეწლოვანის ნაცვლად მას ნათლია ანუ მიმრქმელი წარმოთქვამს, ან მისი სურვილით ნათლისღების შემსრულებელი სასულიერო პირი.

აღმოსავლურ მართლმადიდებელ ეკლესიაში „სიმბოლოს“ ნაცვლად (დასავლური ტერმინი) უფრო ხშირად „აღსაარებაჲ სარწმუნოებისა“, უფრო იშვიათად — „მცნებაჲ სარწმუნოებისა“ ან „გარდამოცემაჲ სარწმუნოებისა“ იხმარება.

სინდონი – იხ. არდაგი.

სიწმიდის განახლება - „პირველ შეწირულთა ლიტურგიის“ ძველი სახელწოდება, რომელიც მოციქულთა ეპოქას უკავშირდება. ლიტურგიის ეს წესი შემუშავებულია სპეციალურად მარხვისათვის და დაწესებულია დიდმარხვის ყოველ ოთხშაბათს და

პარასკევს, აგრეთვე ვნების კვირის პირველ სამ დღეს – ორშაბათს, სამშაბათს და ოთხშაბათს.

ქართული უძველესი იადგარის პირველი ოთხშაბათის განგებაში ჩართულია სიწმინდის განახლების ლიტურგიის მასალა, ხოლო პირველი პარასკევის განგებაში ჩართულ დასდებულს 104 ფსალმუნიდან, რომელიც, ჩვეულებრივ, სიწმინდის განახლების ლიტურგიას უკავშირდება, ასეთი შენიშვნა აქვს: „ყოველთა ოთხშაბათ-პარასკევთა“ (უძ. იადგ., გვ. 107).

სიწმინდის განახლების ლიტურგია, რომელიც მწუხრის” მომდევნოდ სრულდება, ზოგიერთ ხელნაწერში გრიგოლი პაპის სახელს ატარებს: „საღმრთოდ სიწმიდის განახლებად თქუმილი წმ. მ. ჩუენისა გრიგოლი დიოლოლოსი. ესე ჟამისწირვა აღესრულების წმ. დიდთა მარხვათა“ (A 82, 23r-29v) (იხ. პირველ შეწირულთა ლიტურგია).

სტიქარი (ბერძ.) – სამღვდელო (და სადიაკვნო) გრძელი, ფართოსახელოებიანი კაბა (კვართი), ჩვეულებრივ, ძვირფასი ქსოვილისა.

სტიქარი გადმოტანილია ძველი აღთქმის კვართის ანუ პოდირის (მღვდელმთავართა შესამოსელი) მიბადებით. სტიქარი სახელოების ქვეშ გაჭრილია იესო ქრისტეს დაჭრილი გვერდის მოსახსენებლად, სამხრეები, რომლებიც სხვა ფერისაა, მოგვაკონებს იესოს გვემის კვალს. ხშირად გვერდებზე და სახელოებზე სტიქარს აკერებენ ბაბთებს – ქრისტეს ბორკილებს.

მღვდელთა და მღვდელმთავართა სტიქარი ფართო და განიერია – მას სამღვდელო სტიქარი ეწოდება.

სტოა/სტოა (ბერძ.) – ტაძრის დასავლეთი ნაწილი, რომელიც, ჩვეულებრივ, ტაძრის შუა ნაწილიდან გამოყოფილია ყრუ კედლით. ქრისტიანული ეკლესიის სტოაში შესვლის უფლება ჰქონდათ არა მარტო კათაკმეველებს და მონაწილთ, რომელთაც „მსმენელები“ ეწოდებოდათ, არამედ იუდეველებს, მწვალებლებს და წარმართებს, რათა მათ მოესმინათ საღვთო სიტყვა და მოძღვრება.

ამჟამად სტოაში ტარდება ლიტანიობა, ღამისთევის დროს სერობა, შუაღამის ჟამი და მოწხადება ქრისტიანობის მიღებისათვის.

სტოაში სრულდება ქალის ლოცვა მშობიარობიდან მე-40 დღეს. ზოგჯერ სტოაში (მონასტერში) ეწეობა ტრაპეზობა ლიტურგიის შემდეგ (ძველი „სიყვარულის სერობის“ მსგავსად). საერო პირებს ნება ეძლევათ აღდგომის დღეს აკურთხებიონ სააღდგომო პური, ყველი და კვერცხი. სტოა იხსენიება „საქმე მოციქულთაში“: „შეიკრიბებოდა მათდა ყოველი ერი სტოასა შინა...“ (3, 11).

„სულიწმიდის მოფენა“ – ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი „ათორმეტთაგანი“ საუფლო დღესასწაული, რომელიც დაწესებულია სახარებისეული თხრობის საფუძველზე, რომლის მიხედვით აღდგომის დღიდან 50-ე დღეს (ერგასისი) მოციქულებზე სული წმიდა გადმოვიდა და მიანიჭა მათ უნარი, ექადაგათ ქრისტეს მოძღვრება სხვადასხვა ენაზე, სხვადასხვა ხალხში, მოეხდინათ სასწაულები და სხვ. აქედან აღირიცხება საღვთისმსახურო შვიდეულები (კვირები) მეზვერეთა და ფარი-სეველთა კვირამდე, დიდმარხვის წინ – სულ 32 კვირა, თავისი სახარებისა და სამოციქულოს საკითხავების თანმიმდევრობით. ტრადიციით ამ დღეს ხდება კათაკმეველ-

თა (მოსანათლაგთა) ნათლისღება, რაც ამ დღესასწაულს განსაკუთრებულ საზეიმო ელფერს აძლევს.

სქემა – იხ. მაზარა.

ტაბლა (ლათ. მაგიდა) – ფეხებიანი ფიცარი, მასზე დალაგებული სანოვაგითურთ დადგმული მონასტრის სატრაპეზოში მონაზვნებისათვის საზრდელის მისაღებად.

ძველ ქართულ წყაროებში ტაბლა გვხვდება სამსხვერპლოს (ტრაპეზის) და ოდიკის მნიშვნელობითაც.

დღეს ამ ტერმინს ხშირად ხმარობენ მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად ნაკურთხი სანოვაგით გაშლილი მაგიდის მნიშვნელობით.

ტარიგი – თეთრი კრავი ერთ წლამდე, რომელსაც ძველი ებარელები მსხვერპლად სწირავდნენ ღმერთს. ქრისტიანულ ეკლესიაში სიმბოლურად მიიღო ღვთისადმი შეწირული უსისხლო მსხვერპლის მნიშვნელობა, რადგან იესო ქრისტეს „ტარიგ ეწოდა, რამეთუ ჩუენთვის დაიკლა“ (აბოს წამება, ძეგლები I, გვ. 53; აგრეთ. I კორინთელთა მიმართ 5,7).

ტარიგი ეწოდება საღვთო ჟამისწირვაზე სეფისკვერს, საიდანაც ამოჭრილი ნაწილები ეძლევა მორწმუნეებს საზიარებლად, ქრისტეს ზორცის სიმბოლური მნიშვნელობით.

წმ. ტარიგად მოიხსენიებიან აგრეთვე ყოვლადწმიდა ღვთისმშობელი და წმიდა მოწამენი, ქრისტესთვის წამებულნი.

ტაძარი – ეკლესია (იხ.) ღვთის სადიდებლად აგებული შენობა, რომელშიც იკრიბებიან მორწმუნეები (I კორინ. 11,22) საღვთო მადლის მისაღებად, ზიარებისა და სხვა საეკლესიო საიდუმლოს შესასრულებლად, ღვთისადმი ღოცების აღსავლენად (ლუკ. 19,45).

ტაძარი არის „სახლი უფლისა“, სადაც მისი საყდარი — ტახტი დგას.

თავდაპირველად აღნიშნავდა დიდებულ სასახლეს (მეფის, დიდებულის და სხვ.), შემდეგ, ქრისტიანული ეპოქიდან უწოდებენ ეკლესიასაც, ოღონდ დიდსა და მდიდრულად შექმულს.

„ტაძრად მიყუანებაჲ ღმრთისმშობლისაჲ“ – ერთ-ერთი საუფლო საეკლესიო დღესასწაულთაგანი, ღვთისმშობლის ცხოვრების უადრესი – ბავშვობის ეპიზოდის მოსახსენებლად, როდესაც აღთქმის თანახმად მშობლებმა — იოაკიმემ და ანამ 3 წლის მარიაში ებრაულ ტაძარში მიიყვანეს, სადაც ის 14 წლამდე იზრდებოდა.

მარიამს ტაძრის კიბესთან გამოეგება პირველმღვდელმთავარი ზაქარია, იოანე ნათლისმცემელის მამა, და შეიყვანა იგი „წმიდათა წმიდაში“ – ტაძრის საკურთხეველში, რაც მანამდე ტაძრის არც ერთი შეწირულის მიმართ არ გაუკეთებიათ.

ამ დღესასწაულს ქრისტიანულ ეკლესია აღასრულებს 21 ნოემბერს.

ტრაპეზი – იხ. საკურთხეველი.

უსუპი – ერთგვარი სურნელოვანი ბალახი, რომლის კონასაც ეკლესიაში ხმარობენ მრევლისათვის ნაკურთხი წყლის სასხურებლად.

ფაკელი//ფაკიალი – ტილო, რომლითაც თავს უბურავენ ახალმონათლულს, კუნკული. „მოკადნეს, თუ ფაკიალითა დაებურნენ“ (კურთხ. Sin. 73, 28v). „მოკურონ მღვდელსა და დაბუროს თავსა ფაკიალი ჯუარისახედ და უკანა ზურგით შეუკრას“ (A

ფელონი//ფილონი (ბერძ.) – თეთრი, გრძელი და განიერი სამღვდლო სამოსელი. ძველად ფელონი იყო ზარის ფორმის მრგვალი ტანსაცმელი, რომელსაც მხოლოდ თავზე ჩამოსაცმელად ჰქონდა ჭრილი. თანამედროვე ფელონს წინ დიდი ჭრილი აქვს. ღვთისმსახურების დროს მღვდელი ხელების მაღლა აწევ-დაწევით ფრთების მსგავსად აღნიშნავს ანგელოზურ ხარისხს, ხოლო შესრულებული მოქმედება უჩვენებს ღვთისმსახურების ძალას, რომლის საშუალებითაც ღვთისმსახური ასრულებს საიდუმლოს.

ფელონის გარეშე, მხოლოდ ეპიტრახილში ასრულებს მღვდელი შედარებით ნაკლებ საზეიმო მსახურებას (მცირე მწუხრი, სერობა ღამისთევით, შუაღამის მსახურება, ჟამნი, როცა ასხარება არ იკითხება და სხვ.).

საზეიმო მსახურების დროს მღვდელი აუცილებლად ფილონით იმოსება (ნათლისღება, მირონცხება, ქორწინების კურთხევა, ზეთის კურთხევა და სხვ.). სიმბოლურად აღნიშნავს სამოსელს, რომელიც იესოს ეცვა ჯვარცმის დროს.

„ფერკთა ბანა“ – საეკლესიო საღვთისმსახურო რიტუალი იესო ქრისტეს ქვეყნიური ცხოვრების იმ ეპიზოდის მოსახსენებლად, როდესაც მან ხუთშაბათ დღეს, ჯვარცმის წინა დღით, საიდუმლო სერობის დროს ფეხები დაბანა თავის მოწაფეებს – მოციქულებს და აზიარა ისინი.

ამ რიტუალში, რომელიც სრულდებოდა ყველა ეკლესია-მონასტერში (ამჟამად – მხოლოდ საეპისკოპოსო ტაძრებში დიდ ხუთშაბათს ლიტურგიის შემდეგ ეკლესიის სტოაში) მონაწილეობდა 12 ძმა, თორმეტი მოციქულის აღსანიშნავად. განსაბანი ძმები პირველ ადგილს უთმობდნენ მეკარეს, რომელიც გამოხატავდა იუდას, ხოლო უკანასკნელს – იკონომოსს, რომელიც პეტრე მოციქულს განასახიერებდა. რიტუალის დროს იკითხებოდა სახარების შესაბამისი ადგილი.

ფეშხეში//ფეშხუმი – წმიდა ჭურჭელი, ძვირფასი ლითონისაგან დამზადებული დაბალფეხიანი თეფში, რომელზედაც ჟამისწირვის დროს მზადდება, იკურთხება და „განიტეხება“ წმ. ტარიგი (კრავი) ე.ი. სეფისკვერის ნაწილი.

ფეშხუმი ქრისტიანულ ეკლესიაში იხმარება იაკობ მოციქულის ჟამისწირვიდან დაწყებული. იგი გამოხატავს ბაგას, რომელშიც იწვა ახლადშობილი იესო ქრისტე, ასევე კუბოს, რომლითაც ჩაასვენეს მაცხოვარი ჯვრიდან „გარდამოცნის“ შემდეგ.

„ფეშხუმი არს ნაცვალად ჳელთა იოსებისთა და ნიკოდიმოძისთა, რომელთა დაჰმარხეს ქრისტე“ (გერმანე კონსტანტინეპოლელი, გვ. 42).

ფიალი//ფიალა (ბერძ.) – 1. საეკლესიო წმინდა დიდი ჭურჭელი, რომელშიც განცხადების (ნათლისღების) წინა დღეს ხდება წყლის კურთხევა: „განვიდენ ფიალსა“ (კურთხ. Sin. 73, 117r); 2. მონასტრის სატრაპეზოში ღვინის სასმისი: „ეკლარი ასმევს თითოეულსა თითოსა ფიალასა ღვინოსა“ (ანტონ I, ტიპიკ. 7).

ფსიათი – ჭილობი მოხლმოდრეკისათვის. „დაუფინონ ფსიათი ფერკთა ქუემე“ (კურთხ. Sin. 73, 61r; A 504, 122v).

ქერობიშნი//ქერუბიშნი – უმაღლესი რანგის ანგელოზთა დასი ანგელოზთა ცხრა დასს შორის („სერაფიმებთან“ და „საყდარნის“-თან ერთად).

ძველი აღთქმის მიხედვით, ქერუბინები იყვნენ ღვთის მხლებელნი (იხსენიებიან „დაბადებაში“ და იეზუკიელის წინასწარმეტყველებაში). ისინი გამოსახულნი იყვნენ

სოლომონის ტაძრის თაღზე – იერუსალიმში (იხ. ანგელოზი).

ქიროთესია (ბერძ.) – იხ. ხელდასხმა.

ქიროტონია (ბერძ.) – იხ. ხელდასხმა.

ქორეპისკოპოსი – იხ. მღვდელმთავარი.

ქორწინება – მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთ-ერთი შვიდ საიდუმლოთაგანი, რომლითაც მამაკაცსა და ქალს აუღლებს თავად უფალი. ღვთის წინაშე ისინი არიან ერთსულ და ერთხორც. განქორწინება სახარების სჯულით აკრძალულია (მათე 19,11), თუმცა უკიდურეს შემთხვევებში საეკლესიო კანონმდებლობა უშვებს მას. დამკვეთულია მეორე და მესამე (იშვიათად) ქორწინება (ძირითადად მეუღლის გარდაცვალების გამო), თუმცა არა სახეიმოდ, პირიქით სასჯელის აღსრულების (ეპიტიმია) შემდეგ.

რუის-ურბნისის კრებამ (1105წ.) სასტიკად აკრძალა „ჩვილთა ქალ-ვაჟთა ქორწინება“ და ქალის ქორწინების ასაკად 12 წელი დაადგინა (რუის-ურბნისის „ძეგლისწერა“, გვ. 122, 187).

„ღუენი სტიხაროსანი“ – „არიან სახენი შთამომდინარისა სისხლისანი ქრისტეს გუერდისაგან“ (გერმ. კონსტანტინეპოლელი, გვ. 33). „არიან გამომაჩინებელნი საკრეველისა ქრისტეს ჳელთა“ (იქვე).

ვეელიერი – დიდმარხვის წინა, მოსამზადებელი შვიდეული, რომლის განმავლობაში დაშვებულია რძის პროდუქტებისა და კვერცხის ჳამა (მას წინ უძღვის „ხორციელის აღება“).

„ყოვლად მსოფლიოდ ამალეებად ცხოველმყოფელისა და პატიოსნისა ჯუარისაჲ“ – ერთ-ერთი საეკლესიო „ათორმეტთაგანი“ საუფლო დღესასწაული, რომელიც ეძღვნება ელენე დედოფლის მიერ იმ ჯუარის პოვნას და აღმართვას, რომელზედაც ევნო იესო ქრისტე.

ვურჭუმი – ჩაყვინთვა ნათლისღების დროს.

შერუნება – ანათემა, განკვეთა, ეკლესიიდან სრული ჩამოშორება მძიმე დანაშაულის გამო (იხ. დიდი სჯულისკანონი, იურიდიული ტერმინები).

„შობა უფლისა“ – ერთ-ერთი საუფლო „ათორმეტთაგანი“ დღესასწაული, რომელიც აღინიშნება იესო ქრისტეს „განხორციელების“ – შობის აღსანიშნავად – აღწერილია ოთხივე სახარებაში, ხოლო დღესასწაულის „განგება“ – ტიპიკონში, სადღესასწაულოში.

„შობა ღმრთისმშობელისაჲ“ – ერთ-ერთი „ათორმეტთაგანი“ საეკლესიო საუფლო დღესასწაული, რომელიც ღვთისმშობლის დაბადების დღის მოსაგონებლად არის დაწესებული.

მარიამის მშობლებმა, რომლებსაც შვილი არ უჩნდებოდათ მოხუცებულობამდე, ღვთის წინაშე აღთქმა დადევს, რომ თუ შვილი შეეძინებოდათ, ღვთის ტაძარს შესწირავდნენ მსახურად (იხედაც ებრაული ჩვეულებით მშობლებს პირველი შვილი ღვთისადმი უნდა შეეწირათ).

ღვთის ნებით დაიბადა მარიამი და 3 წლის ასაკიდან („ტაძრად მიყვანების“ საუფლო დღესასწაული) ის იზრდებოდა ტაძარში 14 წლამდე.

ჩოხა – იხ. სქემა//სქიმა.

ცა – იხ. დაფარნა, პერეკელი.

ძელი – ხის სარეკელი.

„ძელი ცხორებისად“ – წმინდა ჯვარი (სამ. ძეგ. III, 19).

„ძმად“ (მონასტრისად) – მონასტრის კრებულის რიგითი წევრი.

ძმობად – მონასტრის კრებული.

„წარგზავნა დღესასწაულისა“ – მრავალდღიანი დღესასწაულის ბოლო, დამამთავრებელი დღე, როდესაც ღვთისმსახურება სრულდება განსაკუთრებით საზეიმოდ.

წარგზავნა მთავრდება ლიტურგიის ბოლოს. თითოეული დღის „წარგზავნის“ განგება მოცემულია ტიპიკონში.

წიგნისმკითხველი – მედავითნე, მეფსალმუნე.

„წინადაცუეთა იესუ ქრისტესი“ – დიდი საეკლესიო დღესასწაული, რომელიც დაწესდა უფლის წინადაცვეთის დღის აღსანიშნავად (ებრაული წესის მიხედვით, შობიდან მერვე დღეს ჩვილის სასქესო ასოს წინა კანს (ჩუჩას) მოკვეთენ, ე.ი. უდრიდა დღევანდელ მონათვლას. (ეს ტრადიცია ჩამოყალიბდა როგორც ისრაელი და იუდეველი ხალხის) როგორც უფლის რჩეული ხალხისა სხვა ხალხებისაგან განმასხვავებელი ნიშანი, ქრისტიანობამ ეს ჩვეულება აღკვეთა.

ეს დღესასწაული აღინიშნება ქრისტეს შობიდან მერვე დღეს, ახალ წელს – 1 იანვარს.

„წმიდანი ნაწილნი“ – წმინდა მოწამეებისა და, საერთოდ, ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანთა ნეშტი, საეკლესიო თაყვანისსაცემელი სიწმინდე, რომლის გარეშე არ შეიძლება ეკლესიის აშენება.

„ხადილი“ – 1. ხმამაღლა ლოცვა (კურთხ. Sin. 73, 188r). მაგ. დიდი სერობის ლოცვა.

2. „ხადილისა“ (ფსალმუნის I კანონის მეორე აღსავალი (შოიმღვ. ტიპიკონი, 13v).

ხარება – ერთ-ერთი „ათორმეტთაგანი“ საუფლო საეკლესიო დღესასწაული, რომელიც დადგენილია მთავარანგელოზ გაბრიელის მიერ ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის ხარების მოსახსენებლად, როცა მან აუწყა წმ. მარიამს, რომ სულიწმიდისაგან იგი შობდა იესო ქრისტეს.

ეს დღესასწაული, რომელიც მოძრავია, ხშირად ხვდება დიდ მარხვაში. (დღის განგება – სადღესასწაულოში, ტიპიკონში და სხვ.).

ხატი – იესო ქრისტეს, ღვთისმშობლის, წმინდანთა, ძველი და ახალი აღთქმის ეპიზოდების ფერწერული გამოსახულება. ხატების დახატვის შემდეგ აუცილებელია მათი კურთხევა. კურთხევანში არის „წესი და განგება ხატის კურთხევისა“. კურთხევით ხატებზე გადმოდის ღვთის მადლი და ეს მადლი გადაეცემა ყველას, ვინც სარწმუნოებით ილოცებს მათ წინაშე.

ხატების პატივისცემა (კმევა, სანთელის ანთება, ვედრება, მუხლმოდრეკა) საეკლესიო მოძღვრებით საწინდარია თხოვნათა შესრულებისა. განსაკუთრებულ პატივისცემას იმსახურებენ იესო ქრისტეს და ღვთისმშობლის ხელთუქმნელი ხატები.

საეკლესიო ისტორიით ცნობილია ხატთმბრძოლობის მწვალებლობა, რომელიც (ბიზანტიის რამდენიმე იმპერატორის მხარდაჭერით) საუკუნენახვერის (VIII ს. I ნახ. IX ს. II ნახ.) განმავლობაში ქრისტიანებს უკრძალავდა ხატების თაყვანისცემას,

რადგან მას კერპთმსახურებად მიიჩნევდა. ხატთაყვანისმცემლობა აღადგინა ნიკეის VII მსოფლიო კრებამ. (იხ. „ძეგლისწერა სარწმუნოებისა“).

„ხელთდასხმაი“ – საეკლესიო პირის კურთხევა რომელიმე საეკლესიო საფეხურზე, რომელიც სრულდება საღვთო ლიტურგიაზე, თავზე ხელების დადებით და სათანადო ღოცვების წარმოთქმით სულიწმიდის მადლის მოსაწვევად.

დაბალი იერარქიის (წიგნისმკითხველის, მგალობლის, ნახევარდიაკონის, დიაკონის) კურთხევას ანუ ხელდასხმას შეესატყვისება ბერძნული „ქიროთესია“, ხოლო მაღალი იერარქიის მსახურის (მღვდლისა და მღვდელმთავრის) ხელდასხმას – ქიროტონია.

ხელდასხმის უფლება აქვს მხოლოდ მღვდელმთავარს (ეპისკოპოსს, მიტროპოლიტს, პატრიარქს).

„ხუედრნი“ – ლიტურგიკული ტერმინი, კვირიაკის საცისკრო საკითხავი. მეორენაირად ჰქვია „განმანათლებელი“. ერთ კვირადღეს იკითხება პირველი „განმანათლებელი“, მეორე კვირას – მეორე და ა. შ. მეთერთმეტე კვირის შემდეგ იწყება ისევ პირველიდან. თერთმეტია აგრეთვე საცისკრო სახარება. „განმანათლებელი“ იკითხება ცისკრის სახარების შესაბამისად, ამიტომ ეწოდება მას „ხუედრნი“.

„ჯვარი ქრისტესი“ – ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი სიწმიდე, ცხოველმყოფელი ჯვარი, რომელზედაც მიმსჭვალული იყო მაცხოვარი (მათე 27,27-37).

ერთი აპოკრიფული თხრობის მიხედვით, ეს ჯვარი სასწაულებრივად საროს, ფიჭვისა და ნაძვის შეზრდის შედეგად წარმოშობილი ხისგან იყო დამზადებული, ხოლო ამ ხის მოჭრის ადგილას აშენდა მოგვიანებით ჯვარის ქართული მონასტერი (იერუსალიმში) (იხ. აგრეთვე „ჯვარის ამაღლება“).

ჯვარი ეწოდება აგრეთვე ჯვარცმის სახელზე აგებულ ეკლესიებსაც.

„ჯვარცმა იესუ ქრისტესი“ – ერთ-ერთი „ათორმეტთაგანი“ საეკლესიო საუფლო დღესასწაული, რომელიც ქრისტეს ჯვარზე გაკვრით წამება-მოკვდინების მოსახსენებლად არის დაწესებული.

ჯვარზე გაკვრა რომის წარმართულ იმპერიაში ყველაზე სამარცხვინო სასჯელი იყო მძიმე დამნაშავეებისათვის. ასეთი სასჯელი გამოუტანეს ქრისტეს ფარისევლებმა და მწიგნობრებმა, რომლებსაც შური და ურწმუნობა ამოძრავებდა.

ქრისტეს ჯვარცმა აღწერილია სახარებებში.

ჯვარცმა ეწოდება აგრეთვე ქრისტეს ჯვარცმის გამოსახულებასაც (ფრესკები, ხატები, ჯვრები).

ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია*

(საცნობარო ნარკვევი)**

ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთი დარგი ჰიმნოგრაფია ანუ სასულიერო პოეზია ორ ნაწილად იყოფა: 1. ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია, რომელიც ქრისტიანული ღვთისმსახურების ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილია და 2. არალიტურგიკული ანუ ისეთი პოეზია, რომელშიც გამოხატულია მორწმუნე ავტორის პირადი დამოკიდებულება სხვადასხვა წმინდანებისა და ღვთისმსახურებისადმი, ისტორიული ფაქტებისა საკუთარი სულიერი განცდებისადმი, ამიტომ ასეთ პოეზიას სამოდვრო – მოთხრობითი პოეზიასაც უწოდებენ.

ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია. ქრისტიანული ღვთისმსახურება აღმოცენებისთანავე მოიცავდა პოეტურ ნაწილსაც – ძველი აღთქმის ჰიმნებს ე.ი. ფსალმუნურ საგალობლებს, რომლებიც ქრისტიანობამ მემკვიდრეობით მიიღო ებრაული ღვთისმსახურებისაგან. ფსალმუნის საგალობლები, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების საკითხავებთან და ლოცვებთან ერთად შეადგენდა პირველდაწყებითი ქრისტიანული ღვთისმსახურების რეპერტუარს. მომდევნო საუკუნეებში ღვთისმსახურება თანდათან მდიდრდებოდა ახალი მასალით, მათ შორის პოეტურ-საგალობელი ელემენტებით: გაჩნდა საკუთრივ ქრისტიანული ჰიმნები, ძირითადად ერთსტროფიანი საგალობლები, რომელიც დაერთვოდა ფსალმუნურ საგალობლებს, დაედებოდა მას, ამიტომ მიიღო მან „დასდებელის“ ანუ დასადებელის სახელწოდება. საკითხავები ძველი და ახალი აღთქმის ბიბლიური წიგნებიდან, რომელიც „ლექციონარის“ სახელით გახდა ცნობილი, ძირითადი შეკვება და გადაამუშავება განიცადა მაშინ, როდესაც მას ჟამისწირვებთან ერთად მიემატა ამ რიტუალთან დაკავშირებული პოეტური მონოსტროფებიც და პოეტური დასდებლებიც. უძველესი ლექციონარი არის ე.წ. ხანმეტი ლექციონარი, რომელიც ჩამოყალიბდა დაახლ. V-VI სს. მიჯნაზე. მასში ჯერ კიდევ არ არის სავარაუდებელი ჟამისწირვები თავის პოეტური მონოსტროფებით. VI საუკუნიდან პალესტინის მონასტრულ ცხოვრებაში მტკიცედ მოიკიდა ფეხი პოეტურმა ტროპარებმა, რომლებმაც ასახვა პოვეს ლექციონარშიც. ალბათ VII ს. მანძილზე უნდა ჩამოყალიბებულიყო ლექციონარის ის რედაქცია, რომელიც საფუძვლად დაედო უძველესი იადგარის ცალკე კრებულად გამოყოფას და რომლის პოეტური მასალა მთლიანად და უცვლელი სახით გადავიდა უძველეს იადგარში. VII ს. დასასრულისთვის პალესტინაში უკვე გავრცელებული იყო 9 ოდიანი ბიბლიური კანონი პოეტური ტროპარებით. ლექციონარი და იადგარი ერთად შეიცავდნენ იერუსალიმური ღვთისმსახ-

* დაიბეჭდა ჩვენს წიგნში: ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები, ბიბლიოგრაფია, 5, ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია. თბილისი, 2011.

** საცნობარო ნარკვევისათვის ძირითადად ვყვარდნობით ე. მეტრეველის, ც. ჭანკიევის და ლ. ხევსურიანის გამოკვლევებს, რომლებიც წარმოდგენილია წიგნში: უძველესი იადგარი, თბილისი 1980წ., ხოლო „თუენის“ მიმოხილვისას, ლ. ჯღამაიას ნარკვევს, რომელიც უძველესი გამოცემას: გიორგი მთაწმიდელის თუენი (სექტემბერი), თბილისი, 2007. აგრეთვე ვითვალისწინებთ წიგნის ბოლოს დართული სამეცნიერო ლიტერატურიდან ზოგიერთ ნაშრომსაც.

ურებისათვის სავალდებულო თითქმის ყველა ელემენტს.

ამრიგად, პირველი ჰიმნოგრაფიული კრებული, რომელსაც იადგარი ეწოდა, ის საგალობელთა კრებულთა, რომელიც გამოეყო ლექციონარს. ისევე როგორც ლექციონარს, უძველეს იადგარსაც ჩვენამდე მოღწეულ იადგარებთან (IX-Xსს. ნუსხები) შედარებით უფრო მცირე მოცულობის კალენდარული წრე უნდა ჰქონოდა. ამ დროიდან 4-5 საუკუნის მანძილზე (VI-Xსს.) საგრძნობლად იცვალა თავდაპირველი სახე.

Sin. 11, Xს. ხელნაწერის მინაწერმა შემოგვინახა უძველესი ბერძნული ჰიმნოგრაფიული კრებულის სახელწოდება „ტროპოლოგიონი“ და მისი ქართული შესატყვისი „იადგარი“. „ტროპოლოგიონი“ სახელწოდების მიხედვით წარმოადგენდა პოეტური ტროპარების შემცველი ჰიმნოგრაფიულ კრებულს. ასეთივე უნდა ყოფილიყო უძველესი იადგარიც იმ დროისათვის, როდესაც იგი იერუსალიმურ ლექციონარს გამოეყო. მისი შევსება სტიქარონებითა და ჰიმნოგრაფიული კანონით ანუ ცხრაოდიანი ანუ გალობიანი საგალობლით შემდეგში, თანდათანობით უნდა მომხდარიყო. იადგარის გამოყოფით ლექციონარის მასალა ორად გაიყო: ლექციონარებში დარჩა საკითხავები ე.ი. მისი ძირითადი ნაწილი და მხოლოდ დასაწყისები პოეტური ტროპარებისა, ხოლო გამოყოფილი ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში პოეტური ტროპარების, ჟამისწირვის მონოსტროფების და დასდებლებისა (და მისი სახეობები - „უფალო დადატყავსა“, „ოკითა“, „წარდგომანი“ და ა.შ.) სრული ტექსტები. იადგარში წარმოდგენილ ამ მასალას VI-VIIIსს. უნდა დამატებოდა ჰიმნოგრაფიული კანონი, საგალობელი, რომელიც ცხრა გალობისაგან ანუ ოდისაგან შედგებოდა. ჩვენამდე მოღწეული იადგარის არც თუ მცირერიცხოვანი IX-Xსს. პალესტინურ-სინური წარმომავლობის ხელნაწერებში ჰიმნოგრაფიული კანონი ტროპარ-სტიქარონების მრავალგვაროვნებით არის წარმოდგენილი (კანონს უძლოდა საკუთრივ სტიქარონები და „უფალო დადატყავსა“, ხოლო ბოლოში ერთვოდა და „აქებდითსა“).

ჰიმნოგრაფიული კანონი სტრუქტურულად წარმოადგენდა საგალობელთა კრებულს, რომელიც აერთიანებდა ცხრა გალობას ანუ ოდას, რომელთა სახელწოდებანი და დასაწყისი სიტყვები აღებული იყო ბიბლიური წიგნებიდან: რვა ოდა – ძველი აღთქმის წიგნებიდან („უგალობდითსა“, „მოიხილესა“, „განძლიერდისა“, უფალო მესმასა“, „დამითგანსა“, „დადატყავსა“, „აკურთხეულ არსა“, „აკურთხევდითსა“), ხოლო მეცხრე – ახალი აღთქმიდან („ადიდებითსა“ – ლუკას სახარებიდან. მათ შესახებ უფრო ვრცლად ქვემოთ). იადგარი, რომელსაც ჩვენ მოღწეული IX-Xსს. ხელნაწერებით ვიცნობთ, მოიცავს მთელი წლის დღეების უძრავ დღესასწაულთა ე.ი. კალენდარულ დღეებზე დალაგებული დღეების საგალობლებს და ასევე მოძრავი ანუ მარხვა-ზატიკის დღეთა საგალობლებსაც. საგალობლებს, ე.ი. კანონის თვითოეულ გალობას, ასევე სტრიქონებსაც თავში ერთვის ტროპარი, რომელიც განსაზღვრავს საგალობელი ტექსტის რიტმს და მელოდიას ანუ „ჰმას“, და რომელსაც ძლისპირი (ბერძნ. ირმოსი) ეწოდება. ძლისპირების სრული ტექსტები წარმოდგენილია კრებულებში „ძლისპირნი“, ხოლო საგალობლების დასაწყისებში მითითებულია მხოლოდ „ჰმა“ და ძლისპირის დასაწყისი. აქვე აღვნიშნავთ, რომ უძველესი დროიდან საგალობლები 4 ხმაზე იყო აგებული, ხოლო VIII საუკუნეში მათ კიდევ ოთხი ხმა ე.წ. გვერდითი (ბერძ. პლაგალუსი) ხმებიც დაემატა (ამ რეფორმას ხან იოანე დამასკელს

მიაწერენ, ხან კოზმან იერუსალიმელს).

ჰიმნოგრაფიული კრებულის შემდეგი ეტაპი არის ე.წ. I რედაქციის „თუენი“, რომელიც პალესტინურ გარემოში, იერუსალიმელ მოღვაწეთა ქართულ წრეში უნდა ჩამოყალიბებულიყო იადგარის, კერძოდ მისი სათვეო ნაწილის საფუძველზე ე.ი. შეიცავდა ჰიმნოგრაფიულ საგალობლებს მთელი წლის უძრავ დღესასწაულთა კალენდრის მიხედვით, რომელშიც ქართული მასალა მეტი მოცულობით იყო წარმოდგენილი, ვიდრე იადგარებში. იადგარებისგან განსხვავებით მას არ ჰქონდა მარხვა-ზატიკის მოძრავ დღესასწაულთა განგების ნაწილი. განსხვავება იყო ისიც, რომ ამ რედაქციის თვენში ხსენებათა და დღესასწაულთა კალენდარი უფრო სრული იყო და თვეების მიხედვით ყოველდღიური ღვთისმსახურების მასალას შეიცავდა. I რედაქციის თვენი შუალედური რგოლი იყო იადგარისა და გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი და ჩამოყალიბებული თვენებს შორის, ამასთანავე გარდამავალი საფეხური იერუსალიმურ და კონსტანტინეპოლურ ღვთისმსახურების წესებს შორის და შეიცავს ღვთისმსახურების ორივე ტრადიციის თვალნათლივ ელემენტებს. მისი ჩამოყალიბების თარიღად X-XI სს-ის მიჯნა არის მიჩნეული.

გიორგი მთაწმიდელის „თუენი“ ჰიმნოგრაფიული საგალობლების ყველაზე სრული და სრულყოფილი კრებულაა, რომლის უდიდესი ნაწილი ბერძნული ენიდან ითარგმნა, ხოლო ნაწილი საგალობლებისა გიორგიმ მზამზარეული სახით გადმოიტანა იადგარებიდან, რომელსაც „ქართულს“ უწოდებს და I რედაქციის თვენებიდან, თუმცა ამ უკანასკნელის მასალა ამოწმებს ბერძნულ წყაროებთან. და საგალობლების ავტორების სახელებსაც უწერს ბერძნული თვენების („მენაიონის“) მიხედვით.

გიორგი მთაწმიდელის თვენის, ამ უზარმაზარი მოცულობის კრებულის ძირითადი მახასიათებელია ის, რომ მან თავის კრებულში (უფრო სწორად თვეების მიხედვით წარმოდგენილ კრებულებში), რომელშიც წარმოდგენილია მთელი წლის, თორმეტივე თვის ყოველ დღეზე შესაბამისი დღესასწაულისადმი მიძღვნილი საგალობლების მთელი ციკლი (ჰიმნოგრაფიული კანონი თავისი სტიქარონების მრავალფეროვნებით), მან ყოველ დღეზე უფრო ზუსტად იმ დღეს წარმოდგენილ ზოგჯერ რამდენიმე ხსენებასთან, თავი მოუყარა და თარგმნა ყველა ჰიმნოგრაფიული კანონი თავისი მრავალრიცხოვანი სტრიქონებით, რასაც კი მიაკვლია სხვადასხვა რედაქციის ბერძნულ „მენაიონებში“, რომელიც კი ამ წმინდანის ან დღესასწაულის ხსენების დღისათვის იყო დაწერილი. ასე გაჩნდა გიორგის თვენებში ერთ დღეზე რამდენიმე ჰიმნოგრაფიული კანონი და მრავალი (ზოგჯერ ათზე მეტი) სხვადასხვა ფორმის სტრიქონ-ტროპარები.

გიორგი მთაწმიდელის „თუენის“ გამორჩევა სხვა საგალობელთა კრებულიდან კიდევ ერთი ნიშნითაც შეიძლება: ყველა ჰიმნოგრაფიულ კრებულში აუცილებლად არის წარმოდგენილი სტიქარონი - „წარდგომა“ (ლ. ჯღამაია), რაც ადრინდელ ჰიმნოგრაფიულ კრებულში იშვიათად გვხვდება.

ერთი ნიშანდობლივი ფაქტიც: „ჩემთა გალობათა შინა თავთა (ე.ი. აკროსტიქებს) ნუ ეძებ ...მე სიტყუანი (ე.ი. შინაარსი) მინებნ და არა წითელი ასონი“. ჩანს ბერძნული აკროსტიქების შეთავსება ტექსტის შინაარსთან თარგმანში შინაარსის ხარჯზე უნდა მომხდარიყო, ამიტომ გიორგიმ შინაარსი ამჯობინა და აკროსტიქებზე უარი თქვა

(თუმცა რამდენიმე მაგალითი აკროსტიქის თარგმნისა მაინც გვხვდება – მაგ: იოანე დამასკელის ქრისტეშობის საგალობელი).

გიორგი მთაწმიდელის ანდერძები, რომლებიც „თუენის“ სხვადასხვა კრებულებს ერთვის, მრავალ საინტერესო ფაქტს გვიჩვენებს, რაც სამეცნიერო ლიტერატურის ადრინდელ მკვლევარებთან შორის ხანგრძლივი კამათის საგანი იყო. დავასახელებთ მხოლოდ ორს: ცნობები „მეხური“ საგალობლებისა (მუსიკალურ ნიმუშებიანი საგალობლები) და „მეხელების“ (მათი ავტორების) შესახებ გიორგის ანდერძის (Yer. 98) მიკვლევაზე გაურკვეველი რჩებოდა. ასევე, საკამათო იყო, თუ რა მასალა თარგმნა ეფთვიმე მთაწმიდელმა სექტემბრის თვიდან. გიორგის ბიოგრაფი გიორგი მცირე წერს, რომ გიორგი მთაწმიდელმა „სრულ-ყო თუჴ სეკტენბერი, რომელიც თითო გალობით პირველ მამასა ეფთჴმეს ეთარგმნა (ძეგლები, II, 127). დღეისათვის ეს კრებული უცნობია (მხოლოდ ვარაუდია, რომ ეფთვიმეს თარგმანი უნდა იყოს Sin. 5, Xs. ხელნაწერში). გიორგი მცირის ცნობაზე ადრე გიორგიმ თავის ნაღერძში აღნიშნა (Yer. 110). მას ეფთვიმეს რამდენიმე თარგმანი მითითებული აქვს თავის თვენში (ოღონდ იქ ეს თარგმანი წარმოდგენილია გიორგისავე დამატებებით).

გიორგი მთაწმიდელის თვენებმა XVIIIს. შესწორებები განიცადა და დამატებებით შეივსო რუსულ მასალასთან მისი შეჯერების შედეგად (ანტონ I, ალექსი მესხიშვილი).

ათონური ზოგიერთი ქართული ხელნაწერი თვენის ისეთ კრებულს წარმოადგენს, რომელიც მხოლოდ სტიქარონების ჯგუფის საგალობლებს შეიცავს (Ath. 73/58; Ath. 65; Ath. 66). მათი ცალკე კრებულად არსებობა მიუთითებს, რომ გიორგი მთაწმიდელმა, ვიდრე თვენის საბოლოო სახეს ჩამოაყალიბებდა, თარგმნა თვენის შედგენილობისათვის აუცილებელ კომპონენტთა ცალკე არსებული ბერძნული კრებულები, მთელი წლის სტიქარონები, რომელიც აერთიანებს მცირე ფორმის საგალობლებს – უფალო ღაღატყავსა, აქებდითსა, საკუთრივ სტრიქონებს და წარდგომაღ-ს მასალას, ხოლო შემდეგ გაანაწილა ეს მასალა თვენში ჰიმნოგრაფიულ კანონებზე. Ath. 52-ის ანდერძში ის ლაპარაკობს სოფიაწმიდის სტიქარონთა კრებულზე.

აქვე აღნიშნავთ, რომ ჩვენს მიერ შედგენილ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა ბიბლიოგრაფიაში გიორგის თვენის ყველა ჰიმნოგრაფიული კანონისა და მისი თანმხლები სტრიქონების მთარგმნელად ყველგან გიორგი მთაწმიდელი გვყავს დასახელებული, რაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მთლად ზუსტი არ არის იმის გათვალისწინებით, რომ გიორგიმ ზოგიერთი კანონის მასალა მზამზარეული სახით გადმოიტანა თავის თვენში იადგარებისა და I რედაქციის „თუენებიდან“, რომელთა გამოყოფა საკითხის საბოლოოდ შესწავლამდე ვერ მოვახერხეთ.

ჰიმნოგრაფიის საკითხებზე ჩვენი მიმოხილვა გრძელდება ამ ნარკვევის იმ ნაწილში, რომლებიც დასათაურებულია: „ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულები“ და „ძირითადი ჰიმნოგრაფიული ტერმინები“.

არალიტურგიკული ჰიმნოგრაფია. სახელწოდებინაც ჩანს, რომ ამ პოეზიას არ ჰქონდა ლიტურგიკული დანიშნულება. მას კ. კეკელიძე სამოდვრო-მოთხრობით პოეზიას უწოდებს. ამ პოეზიაში გამოიყოფა ორი ნაკადი: ჰაგიოლოგიურ-კალენდარული, რომელიც ეფუძნება ქართული ცხრაპერიოდთან ეორტალოგიურ წელიწადის

საეკლესიო დღესასწაულთა და წმინდანთა ხსენების კალენდარს და ბიბლიოლოგიურ-ისტორიული, რომელიც მოგვითხრობს ბიბლიურ და ისტორიული ფაქტების შესახებ. ფორმისა და სალექსო საზომით იგი იამბიკურია, თუმცა მასში არის აგრეთვე რითმოვანი ლექსის საწყისებიც. შინაარსით იგი მრავალფეროვანია და ძირითადად გამოხატავს ავტორის პირად გრძნობებს, ემოციებს და დამოკიდებულებას აღწერილისადმი.

იამბიკური ჰიმნოგრაფიის ძეგლები, როგორც ორიგინალური, ასევე ნათარგმნი წარმოდგენილია ძველი ქართული ხელნაწერების თითქმის ყველა ფონდში. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ ნათარგმნი იამბიკურ პოეზიას შეგვხვებით.

იამბიკო არის ძველი ბერძნული პოეზიის სალექსო ზომა, რომელიც ეყრდნობა ორმარცვლიან ტერფთა (იამბთა) გარკვეულ რაოდენობას. ეს ურითმო ლექსი სტროფულ სისტემაზეა აგებული. თითოეული ტაეპი შეიცავს 12 მარცვალს, ტაეპი გატეხილია ორ არათანაბარ (5 და 7 მარცვლიან) ნაწილად. იამბიკო ძირითადად 5 ტაეპიანია (შეიძლება შეგვხვდეს 5-ზე მეტი ტაეპიანი იამბიკიც, თუ ამას მოითხოვს აკროსტიქი).

ქართული ორიგინალური იამბიკური პოეზია X საუკუნიდან ჩნდება, ხოლო ბერძნულს უძველესი ისტორია აქვს. ბერძნული იამბიკური პოეზიის ქართული თარგმანები შეიცავდა როგორც ლიტურგიკულ იამბიკებს, ასევე არალიტურგიკულსაც.

იამბიკო მხოლოდ სასულიერო პოეზიის საზომია, განსაკუთრებით, სამოდერნო მოთხრობითი პოეზიისა.

ბიზანტიური სასულიერო პოეზია მდიდარია არალიტურგიკული პოეზიით. სხვადასხვა ავტორთა ამ პოეზიის ნიმუშები დამოუკიდებელი კრებულებისა და ხელნაწერების საიხთ არსებობენ, ხოლო ქართულად თარგმნილია ცალკეული თხზულებები. ცნობილია იამბიკოთა ისეთი თარგმანები, რომელიც ძირითად თხზულებასთან ერთად არის თარგმნილი და არა სპეციალურად (მაგ. „ამბერკის საფლავსა ზედა წარწერილი“, თარგმნილია ამ წმინდანის მეტაფრასულ ცხოვრებასთან ერთად, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა „მუკლავი აღრიცხუაღ წმიდათა წიგნთა“ და ამფილოქე იკონიელის „იამბიკო სელევკიოსის მიმართ“, რომელიც შეტანილია „დიდ სჯულის კანონში“ და თარგმნილია არსენ იფალთოელის მიერ, არის ბიბლიური კანონიკური წიგნების ჩამონათვალი იამბიკურად). კ. კეკელიძე XIII ს. I ნახევარში თარგმნილად მიიჩნევს გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიას, იოანე ოქროპირის იამბიკოს, იოანიკ მონაზონის იამბიკებს.

საკუთრივ იამბური პოეზიით დაინტერესება ხდება პეტრიწონული სალიტერატურო სკოლაში, რომლის წამომწვეები იაონე პეტრიწი ჩანს. მან გალექსა იამბიკოთი იაონე სინელის კლემაქსი (ეფთვიძე მთაწმიდელის თარგმნილი პროზაული ტექსტი) სახელწოდებით „სათნობათა კიბე“, ასევე მან იამბით თარგმნა გალექსილი კალენდარის სამი თვე (რომელიც გააგრძელა არსენ ბულმაისიმის ძემ და დაამთავრა ანტონ I-მა). ცხადია ქართველ მთარგმნელებს ბერძნული არალიტურგიკული პოეზიიდან აინტერესებდათ არა მხოლოდ ის, რაც ერთვოდა კრებულებს, არამედ საკუთრივ მაღალმხატვრული პიროვნული რელიგიური ემოციებისა და დოგმატურ-მორალური საკითხების შემცველი ჰიმნები (იხ. ხელნაწ. S 2568). „სწორედ ეს ნაწილი სხვა

მცირე იამბიკოებთან ერთად შეადგენს ე.წ. ფილოსოფიური პოეზიას, რომლითაც ელინოფინური სალიტერატურო სკოლის მიმდევარი იყვნენ დაინტერესებულნი. ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით ისინი ეპოქის ლიტერატურულ გემოვნებას და მოთხოვნილებებს გამოხატავენ¹. სამოდვრო-მოთხრობითი პოეზიით დაინტერესება საკმაო წევრების (XIV-XVIII სს.) შემდეგ შეინიშნება ანტონ I შემოქმედებაში, რაც პეტრიწის იდეების გაცოცხლებას უნდა უკავშირდებოდეს.

ჰიმნოგრაფიული კრებულები

ლიტურგიკული — ჰაგიოგრაფიული კრებულების შესახებ მოკლე ცნობები ჩვენ წარმოდგენილი გვაქვს წინამდებარე წიგნის I ნაწილში „ლიტურგიკა“, როგორც ლიტურგიკული ძეგლები, მაგრამ განმეორებით წარმოვადგინეთ, როგორც ჰიმნოგრაფიული კრებული, თანაც უფრო ვრცლად

იადგარი (სპარს. „ხსოვნა“, „სახსოვარი“) — ძველი ქართული ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულის სახელწოდება. კრებულში წარმოდგენილია ღვთისმსახურებაში დაწესებული საეკლესიო დღესასწაულთა და წმინდანთა ხსენების საგალობლების რამდენიმე ფენა, რომელთაგან თავდაპირველი ჰიმნოგრაფიის საწყისებთან მიდის. ამ კრებულში წარმოდგენილია ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის იერუსალიმური პერიოდის ლიტურგიკული პრაქტიკა V-VIII საუკუნეებში. ქართულ ნათარგმნ იადგარებში შემორჩენილია ეს ლიტურგიკული პრაქტიკა, რაც აღარ ჩანს ბერძნულ ხელნაწერებში და დაიკარგა ალბათ იმ მიზეზით, რომ პალესტინური ღვთისმსახურების პრაქტიკა X ს. შეცვალა კონსტანტინეპოლურმა პრაქტიკამ და ამ პრაქტიკის ამსახველმა ხელნაწერებმა. ამდენად ქართულმა თარგმანმა შეიძლება ადადგინოს იერუსალიმური ღვთისმსახურების უძველესი სახე.

იადგარის უძველესი კრებულები, რომლებიც ხელნაწერებშია წარმოდგენილი, IX-X საუკუნეებისაა. მათგან უძველესად ითვლება ე.წ. ჭილ-ეტრატის იადგარი — H2123 IX ს. დანარჩენი ნუსხები X ს. სხვაადსხვა მონაკვეთშია გადაწერილი: სინის მთის ხელნაწერები იადგარის ნუსხების სოლიდური რაოდენობას წარმოადგენენ: Sin. 18, X ს. I ნახევარი; Sin. 40, X ს.; Sin. 41, X ს.; Sin. 34, 956 წ., და კიდევ XII ს. II ხელნაწერი. ამათ გარდა იელისა და წვირმის (დაცულია სვანეთის ფონდებში), აგრეთვე შემოდასახელებული ჭილ-ეტრატის იადგარი (H2123) ყველა პალესტინურ-სინური წარმოშობისაა და ჩამოტანილია საქართველოში. და ბოლოს ცნობილი მიქელ მოდრეკილის იადგარი, შედგენილი 979-988 წწ. (S 425). იადგარის შემოდასახელებული პირველი 5 ხელნაწერზე დაყრდნობით და დანარჩენი ნუსხების გათვალისწინებით გამოიცა „უძველესი იადგარი“ — იადგარის პირველსახის აღდგენის მიზნით (ელ. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი, ლ. ხევსურიანი, თბ., 1980 (912 გვ.) სწორედ ამ გამოცემის მიხედვით სქემატურად წარმოვადგინეთ იადგარის სტრუქტურას:

იადგარი იწყება 25 მარტით, ხარების დღესასწაულის საგალობლებით, რომელიც წარმოდგენილია: დასადებლებით „უფალო დალატყავსა ჳმად ბ“; „ოხითა, ჳმად გ

1 ქ. ბეზარაშვილის საღისერტ. ნაშრომიდან X-XIII სს. ქართული ნათარგმნი და ორიგინალური სამოდვრო-მოთხრობითი პოეზიის შესახებ.

გვერდი”, შემდეგ მოდის ცხროდიანი ჰიმნოგრაფიული კანონი, კანონს მოსდევს სტრიქონები: „აქებდითსა, ჴმაღ ბ”, „ოხითა ჴმაღ ბ გწ”, „ფსალმუნწ, ჴმაღ გ”, „დას-
დებელი”, „ალელუაჲ, ჴმაღ დ გწ”, „ჴელთა ბანისაჲ ჴმაღ ა გწ”, „სიწმიდისაჲ”.
გრძელდება 25 იანვრით, ჴრისტეს შობის დღესასწაულით, სადაც ჰიმნოგრაფიულ
კანონს წინ უძღვის უამრავი „იბაკოჲ”, „დასდებელი”, „ფსალმუნი”, „ალელუაჲ”,
ხოლო კანონის თითქმის თითოეულ გალობასთან წარმოდგენილია „სხუანი”. კანონს
მოსდევს „აქებდითსა” + 3 „სხუანი”, „ოხითა” და კიდევ რამდენიმე „დასდებელი”
და ა.შ. მთელი წლის გამოკრებილ დღესასწაულებზე საგალობლები დაახლოებით
მსგავსი სტრუქტურით არიან წარმოდგენილნი. კალენდარულ თანმიმდევრობაში ჩა-
მატებულია მოძრავი დღესასწაულების საგალობლები (განცხადების ზატიკი, დღეთა
მიხედვით დაწყებული „დღესა გ”, დამთავრებული „დღესა ჴ”-თი დიდი მარხვის –
დაწყ. „ჴორცის აღებასა”, დამთავრებული „მესამე შაბათს ლაზარეისი”-თ; აღდგომის
დღესასწაულის საგალობლები, დაწყებული „ბზობით”, „ადვსებასა” „ამაღლებაჲ” –
„მარტვილით” დამთავრებული) კალენდარული ნაწილის შემდეგ ერთვის „იბაკონი
და წარდგომანი” სხვადასხვა დღესასწაულებზე, „დასდებელნი აღდგომისანი” რვავე
ხმისა, „დასდებელნი შესუენებულთანი ყოველთა ჴმათა”. ეს არის იადგარის ძირითა-
დი ნაწილის სტრუქტურა.

გამოცემის დამატებით ნაწილში წარმოდგენილია: I „დასდებელნი აღდგომისანი
ჴმაღ 5”, II „დასდებელნი მარიამობისანი”, III „დასდებელნი წმიდისა საბაისნი” (5
XII).

ძლისპირი (ბერძ. „ირმოსი“) – ქართული სახელწოდება ბერძნული „ირმოსი-
სა”, რომელიც წარმოადგენს ჰიმნოგრაფიული კანონის შემადგენელ ნაწილს, მისი
თითოეული გალობის (ოღის) პირველ ტროპარს, რომლის ფუნქციაა, გვაჩვენოს ის
მელოდიურ-რიტმული მოდელი, რომლის მიხედვითაც იგალობება ჰიმნოგრაფიული
კანონის თითოეული გალობა (ოღა). ე.ი. კანონის 9 გალობიდან თითოეულს აქვს
თავისი ძლისპირი. საკუთარი ძლისპირი აქვს თითოეულ სტიქარონს, რომელიც გა-
ლობას ერთვის. მაშასადამე, ძლისპირი პირველი ტროპარია იმ სერიიდან, რომელიც
ახლავს კანონის ყოველ გალობას.

ძლისპირები შედის კრებულში, რომელსაც ქართულად „ძლისპირნი დაღმრთისმშობ-
ლისანი” ეწოდება, რადგან აქ თავმოყრილია გალობანისა და სტიქარონების ძლი-
სპირები და მათი შესატყვისი ღვთისმშობელის ტროპარები. კრებულის ასეთი კომ-
ბინირებული შედგენილობა და თვით სახელწოდება მხოლოდ ქართულისათვის არის
დამახასიათებელი, რადგან ბერძნულ კრებულებში ისევე, როგორც სლავურსა და
რუსულში, მხოლოდ ძლისპირებია თავმოყრილი და კრებულსაც „ირმოლოგიონი”
ეწოდება.

„ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი” შემონახულია X საუკუნით დაწყებული
XIXს. დამთავრებულ ხელნაწერებში, ზოგში დამოუკიდებელი კრებულების სახით,
ზოგჯერ კი ასეთი კრებული იადგარისა და სადღესასწაულოს ნაწილია. X-XIXს-ის
ხელნაწერებში „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი” იადგარების ნაწილია, ხოლო
მოგვიანო დროის ხელნაწერებში – დამოუკიდებელი კრებული. მისი ცალკე კრებუ-
ლად გამოყოფა ამ კრებულში მასალის ზრდამ გამოიწვია.

ქართულ კრებულებში ისევე როგორც ბერძნულ „ირმოლოგიონებში“ ძლისპირები გაწვობილია ხმებზე და გალობებზე. ხმების აღნიშვნა ორივეგან ერთნაირია, ხოლო გალობანისა ე.ი. ოდებისა — განსხვავებული. ქართულმა ჰიმნოგრაფიულმა კანონმა შემოგვინახა გალობათა უძველესი სახელწოდებანი, რომლებიც, როგორც ჩანს, დროთა განმავლობაში დაკარგა ბერძნულმა.

ქართული „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანისა“ და სადღესასწაულოს გვიანდელ ხელნაწერებში ეს სახელწოდებანი რიცხვითი აღნიშვნითაა შეცვლილი.

„ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ შეისწავლა და ცალკე წიგნად გამოსცა ელ. მეტრეველმა (თბილისი, 1971, 0127+276 გვ.).

პარაკლიტონი (ბერძ. „პარაკლიტიკოს“ — ნუგეშისმცემელი) — ლიტურგიკული საგალობლების კრებული, რომელიც შეიცავდა რვა ზმაზე გაწვობილ სადაგი დღეების (ორშაბათი-შაბათი) საგალობლებს, ასევე რვა ზმაზე გაწვობილ კვირა დღეების საგალობლების კრებულს ოქტოიხოსი (ბერძ. ე.ი. რვა ზმათა წიგნი) ეწოდებოდა.

იერუსალიმის ეკლესიის ღვთისმსახურების ამ ორი წიგნის სტრუქტურამ ქართულ სინამდვილეში განსხვავებული სახე მიიღო: ოქტოიხოსში მოათავსეს პირველი ოთხი, ძირითადი ხმის საგალობლები — როგორც კვირა დღეებისა, ასევე სადაგი დღეებისა და მან მიიღო სახელწოდება „ჰმანი“, ხოლო „პარაკლიტონში“ შევიდა ოთხი დამატებითი, გვერდითი, ანუ პლაგალური (ბერძ.) ხმის საგალობლები, რის გამოც მას ეწოდა „გუჟრდნი“.

ოთხ ძირითად ხმას VIII-დან დაემატა ოთხი დამატებითი ხმა (იოანე დამასკელის რეფორმა), ამიტომ არ ჩანს „გვერდითი“ ხმები უძველეს იადგარებში ე.ი. პარაკლიტონის მასალა.

მართალია, „გვერდითი“ ხმის ზოგი საგალობელი ქართულად IX-Xსს. ითარგმნა, მაგრამ პარაკლიტონის ვრცელი და საბოლოო რედაქცია გიორგი მთაწმიდელმა (XII ს.) თარგმნა და დამკვიდრდა ქართული ღვთისმსახურების პრაქტიკაში.

გიორგისეული თარგმანით „პარაკლიტონში“ I ხმის საგალობლები ასეა განლაგებული: კვირა დღეს — აღდგომის საგალობლები, გალობანი სამებისანნი და ღმრთისმშობლისანი, წართულნი ორშაბათს — მთავარანგელოზთა; გალობანი ღმრთისმშობლისანი, სინანულისანი და წმიდათანი; სხუანი მთავარანგელოზთანი; სამშაბათს — ნათლისმცემლისა; გალობანი ღმრთისმშობლისანი სერობისად; სინანულისანი და წმიდათანი; სხუანი ნათლისმცემლისანი. ოთხშაბათს — ღმრთისმშობლისა და ჯვარისა; გალობანი ღმრთისმშობლისანი სერობად; ჯუარისანი და წმიდათანი; სხუანი ღმრთისმშობლისანი. ხუთშაბათს — მოციქულთანი, გალობანი ღმრთისმშობლისანი; სხუანი ღმრთისმშობლისანი; მოციქულთანი. პარასკევს — ჯუარისა; გალობანი ღმრთისმშობლისანი; სხუანი ღმრთისმშობლისანი. შაბათს — წმიდათა და სულთა; გალობანი ღმრთისმშობლისანი სერობად; სულისანი და წმიდათანი; სხუანი მოწამეთანი; წინასწარმეტყველთა და მოწამეთანი; სხუანი სულისანი (A 93, 1r-48v). სხვა ხმების საგალობლებიც ამგვარადვეა განლაგებული. პარაკლიტონის ბოლო რედაქცია მოგვცა ანტონ I-მა (XVIII ს.), რომელსაც გიორგის თარგმანი უსწორებია ბერძნულ-სლავური პარაკლიტონების მიხედვით (დაიბეჭდა 1712წ., თბილისში).

„**მარზვანი**“ — ეწოდება ჰიმნოგრაფიულ კრებულს, რომელშიც თავმოყრილია დიდ-

მარხვის პერიოდის საგალობლები ე.ი. საეკლესიო წელიწადის მოძრავი დღეებისა მზებერისა და ფარისევლის კვირიდან დაწყებული აღდგომამდე. ამ კრებულის ქართულ ღვთისმსახურებაში დამკვიდრებამდე (XII ს.), რომლის თარგმანი ჯერ ეფთვიმე მთაწმიდელმა შეასრულა (მოკლე რედაქცია), ხოლო შემდეგ — გიორგი მთაწმიდელმა (სრული რედაქცია), მანამდე დიდმარხვის საგალობლები ჯერ ქართულ ლექციონარში შედიოდა, ხოლო შემდეგ — ძველი და ახალი რედაქციის იადგარებში.

„მარხვანის“ სპეციფიკას წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ მარხვის „გალობანი“ ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონი შეიცავს არა 9 ან 8 გალობას, არამედ მხოლოდ სამს — VIII და IX ყველა მათგანი, ხოლო მესამე გალობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ შვიდეულის რომელი დღის საგალობელია ის: ორშაბათს — II გალობას (ე.ი. 2,8,9), სამშაბათს — III გალობას (3,8,9) და ა.შ. შაბათს — მე-7 გალობას (7,8,9). ამიტომ მარხვანს უწოდებენ „ხუედრსაც“ (იხ.) და სამსაგალობელსაც (ტრიდიონს).

ქართულ ღვთისმსახურებაში დამკვიდრებული „მარხვანის“ რედაქცია უკავშირდება კონსტანტინეპოლის სტუდიელთა მონასტერში თოედორე სტუდიელის (IX ს.) მიერ შემუშავებულ რედაქციას, რომელშიც საბაწმიდელ ჰიმნოგრაფთა საგალობლებიც არის შეტანილი. თარგმანი გიორგი მთაწმიდელმა შეასრულა (A 500, 1042წ.). „მარხვანი“, რომელშიც ანდრია კრიტელის „დიდი კანონიც“ არის შეტანილი, მესამედ ანდრიას შრომა უთარგმნია არსენ იყალთელს დავით აღმაშენებელის ბრძანებით, ხოლო ქართულ კილოზე გაუწყვია იოანე ქართლის კათალიკოსს, რადგან ბერძნული გალობა არ ეწყობოდა ქართულს (Sin. 70; Paris. 5).

XV-XVII სს. ქართულად უთარგმნიათ „მარხვანის“ იერუსალიმური რედაქცია, ხოლო XVIII „მარხვანი“ შესწორდა სლავური თარგმანის მიხედვით და დაიბეჭდა 1741წ.

ზატიკი — ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული საგალობლების კრებული, რომელშიც შეტანილია აღდგომისა და ბრწყინვალე შვიდეულის დღესასწაულთა საგალობლები. ეს საგალობლების კრებული, როგორც ვხედავთ, აგრძელებს „მარხვანის“ საგალობლების ციკლს და წარმოადგენს მის ანტიპოდს, რადგან „მარხვანში“ შესულია სინანულის, ცოდვების გამოსყიდვის შინაარსის საგალობლებს, ხოლო „ზატიკის“ საგალობლები გადმოგვცემენ დღესასწაულის, სიხარულის განწყობას.

თავდაპირველად „მარხვანისა“ და „ზატიკის“ საგალობლები შეტანილი იყო ერთ წიგნში, რომელსაც „ხუედრნი“ ეწოდებოდა. მოგვიანებით ამ წიგნის საგალობლები დაახ. XII ს.-დან გაიყო ორ წიგნად: ერთში შევიდა დიდმარხვის საგალობლები და ეწოდა „მარხვანი“, ხოლო აღდგომის ციკლის საგალობლების კრებულს — „ზატიკი“ (კ. კეკელიძის აზრით ეს ტერმინი წარმოდგება სპარსული „აზატისაგან“ (თავისუფალი), რაც ლიტურგიკის ენაზე ნიშნავს თავისუფალ, უქმე დღეს, დღესასწაულს).

ამ ორი წიგნის ძველი სახელწოდება „ხუედრნი“ (იხ.) დარჩა როგორც ლიტურგიკული ტერმინი — საგალობლების ერთი ჯგუფის სახელწოდება.

თვენი — ჰიმნოგრაფიული საგალობლების კრებული, რომელიც შეიცავს მთელი წლის საგალობლებს დალაგებულს თვეების მიხედვით (აქედან სახელწოდება) კალენდარული დღეების თანმიმდევრობით. თვენი ძველი საგალობელთა კრებულის — იადგარის შემკვიდრეა. თუკი იადგარებში საგალობლები დღესასწაულთა შერჩეულ

დღეებში გვხვდება, „თვენში“ ყველა კალენდარულ დღეზეა წარმოდგენილი. ე.ი. თვენი ყოველდღიური ღვთისმსახურებისათვის არის გათვალისწინებული. ზემოთქმულიდან გამომდინარე „თვენების“ ხელნაწერები თვეთა არათანაბარ რაოდენობას შეიცავენ: ზოგ ხელნაწერში სამი თვის მასალაა წარმოდგენილი, ზოგში — ერთისა ან ორისა. იადგარიდან გამომდინარე „თვენები“, სანამ გიორგი მთაწმიდელის თარგმანში საბოლოო შინაარსს შეიძენდნენ, მანამდე შუალედური თვენების კრებულები არსებობდა, რომელსაც ფილოლოგიურ მეცნიერებაში „თვენების“ I რედაქციას უწოდებენ. ამ თვენებში წლიური კალნდრის ყოველ დღეზე თითო ჰიმნოგრაფიული კანონი, ე.ი. ცხრა (ან რვა) გალობისაგან შემდგარი „გალობანი“ (ჰიმნოგრაფიული კანონი) იყო წარმოდგენილი, ხოლო გიორგი მთაწმიდელმა თითოეულ ხსენების დღეზე რამდენიმე კანონი წარმოადგინა, რომელიც მან თარგმნა ბიზანტიური თვენების (ბერძ. „მენაიონი“) სხვადასხვა კრებულებიდან იმავე დღესასწაულისადმი მიძღვნილი, სხვადასხვა ავტორებისა. ასე რომ, გიორგის „თვენში“ ერთ დღეზე ორიდან-ხუთამდე განსხვავებულ ჰიმნოგრაფიულ კანონს შეხვდებით.

გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის თვენის“ თითოეული „გალობანი“ (ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონი) ასეთი სტრუქტურისაა:

კანონს წინ უძღვის: სტიქრონი უფალო დადადყავსა, ძლისპირი (დასაწყისი სიტყვა), სტიქრონების ოთხი სტროფი (შეიძლება მას მოსდევდეს „სხუდ“ ე.ი. სხვა სტიქრონი, ან სტიქრონები), წარდგომაჲ, ერთსტროფი ანუ გალობა (მასაც ხშირად ახლავს „სხუდ“ ე.ი. სხვა წარდგომანიც). აქვე ვიტყვით, რომ „წარდგომაჲ“ (იხ.) გულანების შემდეგ იგი მხოლოდ გიორგის რედაქციის „თვენში“ გვხვდება. I რედაქციის თვენში იგი არ ფიგურირებს. ე.ი. ამით გიორგის თვენი ყოველთვის ადვილი ამოსაცნობია (იხ. ლ. ჯღამაია, გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), თბილისი, 2007, გვ. 12-14). „წარდგომაჲ“ უშუალოდ კანონის წინაა, მას მოსდევს ჰიმნოგრაფიული კანონი, დაწყებული პირველი გალობით („უგალობდითსა“) და დამტავრებული მეცხრე გაობით („ადიდებდითსა“), ხოლო მთავრდება ბოლოს დართული სტიქრონებით („აღვივსენითსა“ და „აქებდითსა“).

გიორგი მთაწმიდელმა გარდა უშუალოდ ბერძნულიდან ნათარგმნი მასალისა, რომელიც თვენების („მენაიონის“) სხვადასხვა კრებულებიდან აიღო, მან გამოიყენა ზოგიერთი ადრე თარგმნილი საგალობელი იადგარებიდან და I რედაქციის თვენებიდანაც (მათ შორის რამდენიმე ორიგინალურიც) და ყოველივე ეს შეიტანა თავის „თვენში“. სექტემბრის თვენში, რომელიც მასზე წინ ეფთვიმე მთაწმიდელმაც თარგმნა (კანონი, მხოლოდ თითო გალობით), გიორგიმ ეფთვიმეს თარგმანებიც (მცირეოდენი დამატებებით) შეიტანა.

კონდაკი — საეკლესიო საგალობლის სახეობა, რომელიც შემუშავებულია ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფის რომანოზ მელოდოსის (VII ს. I ნახევარი) მიერ. კონდაკი ჰიმნოგრაფიული კანონის წინამორბედაა, მაგრამ განსხვავება მათ შორის შინაარსობრივია. კონდაკი პოეტური ჰომილიაა და შედგება 18-20 ერთნაირი სტრუქტურის სტროფისაგან. დასაწყისში წარმოდგენილია მოკლე ტროპარი — პროიმინი (ბერძ.), რომელიც 2-3 სტროფისაგან შედგება. კონდაკი და პროიმინი ერთმანეთს რეფერენტულ უკავშირდება.

კონდაკის ჟანრის აყვავება მოდის VI-VII საუკუნეებზე. შემდგომ მას ცვლის ჰიმოგრაფიული კანონი. ამ პერიოდიდან იწყება (VIII.) კონდაკის მელოდიის განვითარება და სტროფების რაოდენობის შემცირება. კანონში კონდაკი პირველი სტროფით, საკუთრივ კონდაკი და იკოსი, რომლებიც თავსდებიან კანონის VI გალობის (ოდის) შემდეგ. სრული სახით კონდაკი შემორჩენილია მხოლოდ ღვთისმშობლის „დაუჯღღომელში“ (აკათისტოში). შემონახულია იგი აგრეთვე ტრიოდიონში (სამფსალმუნში, სამსაგალობელში). კონდაკი სრულდება დიდმარხვის მეხუთე შაბათს ცისკარზე.

თანამედროვე მნიშვნელობით კონდაკი არის რიტმიკულ-ანტიფონური ერთსტროფიანი საგალობელი, რომელიც ჩაერთვის კანონის VI გალობის შემდეგ (იკოსის მსგავსად). იგი სრულდება ჩვეულებრივ რომელიმე დღესასწაულის ღვთისმსახურების დროს.

ჟამნი — იხ. ამავე წიგნში „ლიტურგიკულ კრებულებში“.

„სტიქარონნი საწელიწდონი დღესასწაულისანი, რომელნი თთუეთაცა თანა სწერინან“ — ეს არის სტიქრონთა (იხ.) ლიტურგიკული კრებული, რომელშიც შეტანილია გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი „თუენიდან“ ამოკრებილი სტიქარონები.

„სავედრებელ გალობათა“ წიგნი — ასე ეწოდება სპეციალური პარაკლისების კრებულს, რომელშიც შესულია სავედრებელი ან სამადლობელი ლოცვების გარკვეული წრე, და საგალობლები კერძოდ: 1. საახალწლო, 2. სწავლის დაწყებისა, 3. მეფისა და ერისა, 4. ბრძოლის დაწყების წინ, 5. ავადმყოფისა, 6. სამადლობელი, 7. უწვიმრობისა, 8. ავღრის დროს, 9. წარღვნის დროს, 10. მგზავრობის წინ, 11. გემით მგზავრობის წინ, 12. ზღვის საბრძოლო ნავის კურთხევის დროს, 13. სამხედრო დროშის კურთხევის დროს, 14. სამხედრო საჭურველის კურთხევის დროს, 15. ხომალდის კურთხევის დროს, 16. ჭის ამოთხრისა და წყლის პოვნის დროს, 17. ახალი ჭის კურთხევის დროს, 18. ქრისტეს შობის დღეს, 19. „საშინელი სრვისა“.

სხვადასხვა პარაკლისებზე სათქმელი საგალობლები წერია სამღვდლო ლოცვანში და სავედრებელ გალობათა წიგნში (გამოც. 1889წ.).

სტიქარონების კრებული. ათონის მთის რამდენიმე ქართულ ხელნაწერში (Ath.73/58; Ath.65; Ath.66), რომელთაც „თუენი“ ეწოდება, წარმოდგენილია მთელი წლის მხოლოდ სტიქარონები, რომელიც გიორგი მთაწმიდელს უთარგმნია, ასევე მხოლოდ სტიქარონების შემცველი ბერძნული კრებული, რომელსაც გიორგი ანდერძში „სოფიაწმიდის სტიქარონებს“ უწოდებს. აქედან ჩანს, რომ „თუენები“ საბოლოო ჩამოყალიბებამდე გიორგის ნათარგმნი ჰქონდა სტიქარონთა ყველა სახის საგალობლები და თვენში ისინი შეიტანა ჰიმნოგრაფიულ კანონებზე დასართავად (ზოგი მათგანი — საკუთრივ სტიქარონები, „უფალო დაღატყავსა“ უძღვის კანონს, ხოლო „ადვიკსენითსა“ და „აქებდითსა“ — კანონს მოსდევს).

ჰიმნოგრაფიული ტერმინები

„ადიდებდითსა“ — ჰიმნოგრაფიული კანონის IX გალობის (იხ.) სახელწოდება, რომელიც აღებულია ლუკას (I, 46-55) სახარებაში შესული ღვთისმშობლის გალობის დასაწყისი სიტყვის მიხედვით: „და სთქუა მარიამ: ადიდებს სული ჩემი უფალსა“.

ეს გალობა ერთადერთია, რომელიც ახალი აღთქმიდან არის აღებული, დანარჩენი 8 გალობა ძველი აღთქმის სხვადასხვა წიგნიდან არის „ნასესხები“.

აჯაჯი – ძველ ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში დადასტურებული ტერმინი – საგალობლის „ჰმა“, მელიდია, კილო, რომელსაც განსაზღვრავს ძლისპირი (იხ.). მისი საპირისპირო ტერმინია „თუთავაჯი“, ე.ი. საგალობელი, რომელსაც საკუთარი მელიდია აქვს და არ არის დაწერილი ძლისპირის კილოზე.

აკათისტო (ბერძ.) – იხ. დაუჯდომელი.

„აკროსტიქი“ (ბერძ.) – ანუ კიდურწერილობა, იამბიკო, ჰიმნი ანუ ლექსი, რომლის თაკვიდური ასოები შეადგენენ სიტყვას ან მთელ წინადადებას. მისი სახესხვაობებია: ტელესტიქი – აკროსტიქს ადგენენ პოეტური ნაწარმოების სტრიქონთა ბოლო ასოები; მეზოსტიქი – აკროსტიქს ადგენენ შუა ასოები.

აკროსტიქი ჩაისახა კლასიკურ ბერძნულ პოეზიაში, ხოლო ქრისტიანული ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფიის ჩამოყალიბების შემდეგ მისი ნაწილი გახდა და ქართულ ნათარგმნ და ორიგინალურ ლიტურატურაში განსაკუთრებით გავრცელდა X საუკუნიდან. მის მრავალრიცხოვან ქართულ სახელწოდებათაგან („თავნი“, „თავნი სტიხოსთანი“, „თავნი იტყვიან“, „თავოედნი“ და სხვ.) აღორძინების პერიოდიდან დამკვიდრდა „კიდურწერილობა“.

„აკურთხევდითს“ – ჰიმნოგრაფიული კანონის VIII გალობის ანუ ოდის სახელწოდება, რომელიც აღებულია ძველი აღთქმის Dდანიელ წინასწარმეტყველის წიგნიდან, რომელსაც „სამთა ყრმათა“ გალობა ეწოდება და იწყება ასე: „აკურთხევდით ყოველნი საქმენი უფლისანი“ (დან. III, 57-89).

„ალილუა“//ალილუია (ებრ. – აქებდით უფალსა) – უფლის სადიდებელი გალობა ანუ შეძახილი, რომელიც ქრისტიანულმა ეკლესიამ ებრაული ღვთისმსახურებიდან მიიღო.

ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში ეს ფრაზა ითქმის ზოგიერთ ფსალმუნში (104-106; 110-118; 134-135; 145-150), დაერთვის ბოლოში სხვადასხვა საგალობელს, ლოცვებს და წარმოითქმის სამ-სამჯერ, როგორც წმ. სამების დიდებისმეტყველება. მარხვათა დღეებში და მიცვალებულთა მოსახსენიებლად დაწესებულ დღეებში „ღმერთი უფალი“-ს ნაცვლად იგალობება „ალილუია“, დიდმარხვის მოსამზადებელ კვირებში 136-ე ფსალმუნზე, „აუარებდითის“ შემდეგ. „ალილუია“ ყოველთვის იგალობება სამოციქულოს საკითხავის წინ (სახარების წინ) ლიტურგიაზე.

ანტიფონი (ბერძ.) – ფსალმუნური გალობის სახე, როდესაც მგალობელთა ორი დასი მონაცვლეობით გალობს ფსალმუნის მუხლებს (გალობებს). ანტიფონები სრულდება ჟამისწირვის დასაწყისში.

ანტიფონი სამი ნაწილისაგან შედგება (სამი ანტიფონი ანუ აღსავალი). ანტიფონის პირველი ნაწილის შემდეგ, რომლის განმავლობაში მღვდელი საიდუმლო ლოცვას კითხულობს, არის მცირე კვერექსი და ასამაღლებელი. მეორე ნაწილისა და მღვდლის საიდუმლო ლოცვის შემდეგ – ისევ მცირე კვერექსი და ასამაღლებელი. მესამე ანტიფონის შემდეგ იწყება მცირე შესვლა.

ლიტურგიაზე იგალობება სამი სახის ანტიფონი: ყოველდღიური, „მომიხსენიენი“ (იხ.) და საღვთისაწაულო.

I ყოველდღიური: პირველი ანტიფონია 91-ე ფსალმუნის მეორე და მესამე მუხლები, ჩასართავითურთ. II ანტიფონი – 92-ე ფსალმუნი – ჩასართავებით. III ანტიფონი – 94-ე ფსალმუნი – ჩასართავებით. ყოველდღიური ანტიფონები იგალობება ყოველდღე, თუ არ დაემთხვა რაიმე დღესასწაულს. „მოძიკსენიენის“ ანტიფონები იგალობება იმ დღესასწაულებზე, რომლებზედაც სრულდება დიდებისმეტყველება და „აუარებდითი“ (იხ.). ეს ანტიფონები შედგება ფსალმუნებისაგან: I ანტიფონი – 103-ე ფსალმუნი; II – 145-ე (ერთვის „დიდება“ (დიდებისმეტყველება), „აწდაი“ და „მხოლოდ შობილო ძეო...“); III - „ნეტარ იყენენი“ (მათე 5,3-12; ლუკა 23,42), რომელიც არ არის ანტიფონი, მაგრამ იგალობება, როგორც ანტიფონი (მგალობელთა ორი დასის მიერ).

3. სადღესასწაულო ანტიფონები შედგება ფსალმუნის წინასწარმეტყველური მუხლებისაგან და იგალობება: ქრისტეს შობის, განცხადების, ბზობის, აღდგომის, ბრწყინვალე შეიდეულის, ამაღლების, სულიწმიდის მოფენის, ფერისცვალების და ჯვარის ამაღლების დღესასწაულებზე.

მართლმადიდებლურ ღვთისმსახურებაში ანტიფონური გალობის შემოტანას ერთ-ნი მიაწერენ ეგნატე ღმერთმემოსილს (ანტიოქელს +115წ.), მეორენი – ანტიოქელ ხუცესებს: ფლაბიანეს და დოიდორეს, დასავლეთის ეკლესიაში – ამბროსი მედიოლანელს (+397წ.).

აპორიტა – გრიგოლ ნაზიანზელის 19 იამბიკური ლექსის, ე.წ. საიდუმლო ჰიმნების სახელწოდება, რომელიც უთარგმნია ეფრემ მცირეს და მას ამ ბერძნული სიტყვით იხსენიებს (A85, A109, 527-534).

„აუარებდითი“ – 135-ე ფსალმუნის ქართული სახელწოდება, რომელიც წარმოღობა ამ ფსალმუნის პირველი გალობის დასაწყისი სიტყვისაგან: „აუარებდით უფალსა, რამეთუ კეთილ, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობა მისი“ (მისი ბერძნული შესატყვისია „მრავალმოწყალე“ – πολυέλαιος, რადგან 135-ე ფსალმუნის 26-ვე გალობა მთავრდება სიტყვებით: „უკუნისამდე არს წყალობა მისი“, ე.ი. „წყალობა“ მრავალჯერ მეორდება).

ღვთისმსახურების დროს ამ საგალობლის შესრულებისას ეკლესიის ყველა კანდელი ანთებული უნდა იყოს და მთელი ტაძარი უნდა იკმოს.

„აუარებდითი“ იგალობება სახარების საკითხავების წინ, რათა მორწმუნეთა სულები მოამზადოს სახარებისეული თხრობის მოსასმენად.

„აქებდითსა“ – საგალობლის (სტიქარონის) ერთ-ერთი სახე, ცისკრის ღვთისმსახურების მცირე ფორმის საგალობელი. სახელწოდება აღებულია 148-ე ფსალმუნის 1, 2, 3, 4, 5, 7, 13 მუხლების დასაწყისი სიტყვების მიხედვით: „აქებდით უფალსა ცათაგან, აქებდით მას მაღალთა შინა“.

„აქებდითსა“ იგალობება 148-ე ფსალმუნის გალობის შემდეგ.

„აღბეჭდულნი“ – 1. აკროსტიქის ერთ-ერთი ქართული სახელწოდება; 2. სახელწოდება საგალობელთა მთელი ჯგუფისა (კ. კეკელიძე).

„აღვესენითსა“ – საგალობლის (სტიქარონის) ერთ-ერთი სახე, ცისკრის ღვთისმსახურების მცირე ფორმის საგალობელი, რომელიც იგალობება 89-ე ფსალმუნის გალობასთან ერთად. სახელწოდება აღებულია ამ ფსალმუნის მე-14 გალობის დასაწყისი

სიტყვის მიხედვით: „აღვივსენით ჩუენ ცისკარსა წყალობითა შენითა, უფალო”.

„აღსავალთაჲ” – იხ. გალობა აღსავალთაჲ.

„აწღა” – დასდებელი „აქებდითსა ზედა” (კ. კეკელიძე, I, 316, 600).

გალობანი (ბერძ. კანონი) – სასულიერო შინაარსის დიდი ზომის საგალობელი, რომელიც 9 გალობისაგან ანუ ოდისაგან შედგება. გალობანის ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონის შედგენილობა განსაზღვრულია ბიბლიური გალობებით. ჰიმნოგრაფიულ კანონში 12 გალობიდან 9 შევიდა, რომელთა დასაწყისი სიტყვებით იწოდება 9-ვე ოდა: I. „უგალობდითსა”; II. „მოიხილესა”; III. „განძლიერდისა”; IV. „უფალო მესმასა”; V. „ღამითგანსა”; VI. „დალატყავსა”; VII. „კურთხეულ არსა”; VIII. „აკურთხევდითსა”; IX. „ადიდებდითსა” (იხ. თითოეული მათგანის განმარტება).

გალობანი ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონი აგებულია ძლისპირთა და დასდებელთა (ტროპართა) თანამიმდევრობაზე, სადაც ძლისპირი არის რიტმულ-მელოდიური მოდელი მომდევნო დასდებელისათვის. ჰიმნოგრაფიულ კანონში ანუ გალობანში მეორე გალობა ხშირად გამოტოვებულია თავისი მჭიმუნვარე ხასიათის გამო. დიდმარხვის დღეების კანონში გალობანში არის ორი, სამი და ოთხი გალობისაგან შედგენილი კანონებიც (იხ. სამსაგალობელი - ტრიოდინი).

„გალობანის” ყოველი გალობა ანუ ოდა მთავრდება ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი დასდებლით.

გალობა – საეკლესიო და საერო საგალობლების საერთო სახელი. საეკლესიო გალობა ეწოდება ჰიმნოგრაფიული კანონის თითოეულ ოდას. კანონის გალობა შეიცავს საგალობლების სხვადასხვა სახეს: ძლისპირებს, სტიქარონებს, იბაკოებს და ა.შ. თითოეულ მათგანს საგალობელი ეწოდება.

„გამოავლინე” (ბერძ.) – დასდებელი (ტროპარი), რომელიც იგალობება კანონის IX გალობის (ოდის) შემდეგ და „დიდებაჲ მაღალთაჲს” (იხ.) წინ ცისკრად. სახელწოდება აღებულია ფსალმუნიდან „გამოავლინე ნათელი შენი” (42,3). ეს დასდებელი წარმოადგენს ვედრებას ღვთისადმი, გარდამოავლინოს ჩვენს გონებაზე ნათელი, რომ ხოტბა შევასხათ უფალს.

„გამორჩეულნი” – აღდგომის, ჯვრის, მოწამეთა, მღვდელმთავართა, შესვენებულთა და ღვთისმშობლის დასდებელნი, რომლებიც მონაცვლეობენ 9-ოდიან კანონში.

„განიღვიძენე” – აღსავალთა ფსალმუნები და ტროპარები, რომლებიც წინ უძღვიან საკვირაო ცისკრის სახარების საკითხავებს.

„განიცადენი” (ბერძ.) – გალობა, რომელიც სრულდება ღვთისმსახურთა ზიარების დროს და წარმოადგენს ჟამისწირვის ბოლო ელემენტს. სახელწოდება მოდის ფსალმუნიდან, რომელიც უძველესი დროიდან იგალობებოდა იერუსალიმის ტაძარში ზიარების დროს: „განიცადეთ და იხილეთ, რამეთუ ტკბილ არს უფალი” (ფს. 33,8).

„განსატყვებელი ტროპარი” – ჟამისწირვაზე „ერის განტყვეებისას” წარმოსათქმეული დასდებელი.

„განძლიერდას” – გალობანის ანუ ჰიმნოგრაფიული კანონის მესამე გალობა ანუ ოდა. სახელწოდება მომდინარეობს ბიბლიური გალობის (ანას გალობა) დასაწყისი სიტყვიდან „განძლიერდა გული ჩემი უფლისა მიერ” (I მეფეთა 2, 1-10). ეს გალობა იგალობება სამსაგალობელის (იხ.) შემადგენლობაში მე-8 და მე-9 გალობებთან ერ-

თად დიდმარხვის ოთხშაბათის დღეებში. „განძლიერდასა“ გალობა შედგება სამი-ოთხი ტროპარისაგან (დასდებელისაგან).

„გარდამოთქემაჲ“ – პოეტური სტროფი, რომელიც სრულდება სახარების საკითხავების შემდეგ აღდგომის კვირიაკის ცისკრის ღვთისმსახურებაში. ეტიმოლოგიურად ეს ცნება უნდა მიუთითებდეს სასაუბრო საგალობლის სახეობას.

გერანი – ასე ეწოდება მიბაძვით საგალობლებს, სტიქარონებს, რომელთაც უმეტესად საკუთარი მელოდია აქვთ, „თვითაფაჯია“ (იხ.).

„გიხაროდენი“ – მარიამ ღვთისმშობლისადმი ხარების დროს გაბრიელ მთავარანგელოზის მიერ წარმოთქმული მიმართვის დასაწყისი სიტყვა: „გიხაროდენ, მომადლებულო, მარიამ, უფალი შენ თანა. კურთხეულ ხარ შენ დედათა შორის“ (ლ. I, 28), რაც საფუძველი გახდა ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლების იმ სტიქარონებისა, რომლებიც „გიხაროდენ“-ით იწყება. „დაუჯდომელში“ (იხ.) თითოეული იკოსის (იხ.) მეორე ნაწილი შედგება 12 სტრიქონისაგან და ყოველი მათგანი იწყება „გიხაროდენ“-ით. „ღვთისმშობლისანში“ ხშირია „გიხაროდენის“ ტიპის სტიქარონები.

„გუერდ“ – ჰიმნოგრაფიული ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს პლაგალურ (ბერძ. - გვერდითი), დამატებით ხმას (მე-5, მე-6, მე-7, მე-8) ძირითადი ხმებისაგან (პირველი, მეორე, მესამე და მეოთხე) განსხვავებით. მაგ., როდესაც ხელნაწერში მითითებულია „ჴმაჲ ა გუერდი“, ეს ნიშნავს მე-5 პლაგალურ ხმას და ა.შ.

ღავითნი – ფსალმუნთა წიგნის ქართული სახელწოდება, რომელიც ასე იწოდება მათი ავტორის – ებრაელთა მეფის, დავითის საპატივცემულოდ.

დასდებელი//დასადებელი (ბერძ. ტროპარი) – საეკლესიო საგალობელი, რომელიც ქრისტიანული საგალობლების ჩამოყალიბების თავდაპირველი ეტაპის წარმონაქმნია. სახელწოდება მიუთითებს, რომ ის შეიქმნა, როგორც დასადებელი, ე.ი. დასამატებელი ფსალმუნის გალობაზე, რომელიც ქრისტიანული რელიგიის დასაწყისში ავსებდა ღვთისმსახურების პოეტურ ნაწილს, ხოლო ფსალმუნზე აღმოცენებული ქრისტიანული ჰიმნოგრაფიის შექმნა „დასდებლის“ – სტრიქონის მიმატებით დაიწყო, ხოლო მოგვიანებით ეწოდებოდა საეკლესიო დღესასწაულის განგებათა მთელ საგალობელთა მასალას.

დასდებელი (ტროპარი) ეწოდება ჰიმნოგრაფიული კანონის იმ საგალობლებს, რომლებიც მოსდევენ ძლისპირებს, იმეორებენ მის საღეჭსო ზომას, გალობის კილოს და შინაარსობრივად ეხმაურებიან იმ დღესასწაულის თემას, რომელსაც ეძღვნება ჰიმნოგრაფიული კანონი.

„დაუჯდომელ“ (ბერძ. აკათისტო) – ღვთისმშობლის, ქრისტეს და წმინდანების სავერდებელი საგალობელი, რომელიც ფეხზე დგომით სრულდება. თავდაპირველად „დაუჯდომელი“ მხოლოდ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობელს ერქვა (VI-VIII სს.), ხოლო შემდეგ მისი მნიშვნელობა გაფართოვდა.

ღვთისმშობლის „დაუჯდომელი“, რომელიც იგალობება დიდმარხვის მეხუთე შაბათის ცისკარზე, შედგება 25 სტროფისაგან. 13 მათგანს კონდაკი (იხ.) ეწოდება, 12-ს იკოსი. ყოველ კონდაკს მოსდევს იკოსი. თავად იკოსიც ორი ნაწილისაგან შედგება. 1 ნაწილში განვითარებულია თემა, ხოლო მეორე ნაწილი შედგება 12 სტრიქონისაგან და თითოეული იწყება „გიხაროდენით“.

„გიხაროდენით“ მთავრდება პირველი კონდაკიც, ხოლო დანარჩენი კონდაკები - „აღილუიათი“.

„დიდება“ – ასე იწოდება ფსალმუნის წიგნის თითოეული კანონის ერთი სამნაწილთაგანი, რომლის შემდეგაც ითქმის: „დიდება მამასა და ძესა და წმიდასა სულსა“ და სამგზის – „ალელუიად“.

„დიდება“ – ხატის, ღვთისმშობლის სადიდებელი გუნდური მღერა-გალობა (ხშირად ფერხულთან ერთად) საეკლესიო დღესასწაულებზე, სახალხო დღეობებში (ალავერდობა, კვირიკობა, მარიამობა, თეთრგიორგობა და ა.შ.). გალობას ასრულებდა როგორც ვაჟთა, ისე ქალთა ორ-სამხმიანი გუნდი.

„დიდებაზე“ სიარული გაერცვლებული რიტუალი იყო. ხანგრძლივი გვალების ან ავდრის დროს ქალები ფეხშიშველა დადიოდნენ კარდაკარ „დიდების“ გალობით და „ამინდის ღვთაებას“ – ლაზარეს გვალვაში წვიმას შესთხოვდნენ, ხოლო ავდარში – გამოღარებას, შეგროვილი თანხით საღვთოს ყიდულობდნენ და სწირავდნენ ლაზარეს.

„დიდება მადალთა//დიდებისმეტყველება – გალობა, რომელსაც „ანგელოზთა გალობასაც“ უწოდებენ, რადგან ეს გალობა მოესმათ მწყემსებს, რომელსაც გალობდა ანგელოზთა დასი იესო ქრისტეს შობის დროს: „დიდება მადალთა შინა ღმერთსა და ქუეყანასა ზედა მშუდობად და კაცთა შორის სათნოებად“ (ლუკა, 2,13). ამ გალობას „დიდი დიდებისმეტყველებაც“ ჰქვია. მას ხან გალობენ, ხან კითხულობენ. ეს გალობა საცისკრო ღვთისმსახურების აუცილებელი და ბოლო აქტია. იგი სრულდება „აქებლითას“ ფსალმუნის შემდეგ, აგრეთვე ჟამისწირვაზე, ოღონდ საიდუმლოდ, ჩუმი ხმით.

„დიდი გალობანი“//„დიდი კანონი“ – ასე ეწოდება ანდრია კრიტელის (იერუსალიმელის +720 წ.) ჰიმნოგრაფიულ კანონს, რომელიც შედგება 250 ტროპარისაგან. საგალობელი გადმოგვცემს ძველი და ახალი აღთქმის მთელ ისტორიას ზნეობრივ შეგონებათა მიზნით.

„დიდი კანონი“ იგალობება ნაწილ-ნაწილ დიდმარხვის პირველი კვირიაკის პირველ ოთხ დღეს, დიდ მწუხრზე, ხოლო მთლიანად – დიდმარხვის მეხუთე კვირიაკის ხუთშაბათს ცისკარზე. ქართულად ანდრია კრიტელის „დიდნი გალობანი“ უთარგმნიათ სამჯერ: ეფთვიმე მთაწმიდელს შემოკლებით (Sin. 5), გიორგი მთაწმიდელს ვრცლად გადმოუღია და შეუტანია აგრეთვე ეფთვიმეს დამატებანიც და ზედმეტი ადგილებიც (იქვე). მესამე თარგმანი შეუსრულებია არსენ იყალთოელს დავით აღმაშენებლის დავალებით, ხოლო კათალიკოს იოანეს შეუქმნია მისთვის კილო, ვინაითგან ძველი კილო ქართველებისათვის უცხო იყო (Sin. 70; Ier. 67). (გამოც. ს. ყაუხჩიშვილისა, ბიზანტიური ლიტ-ის ისტორია, III, თბილისი, 1973, გვ. 285-297). ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ შთაგონებით და გავლენით შექმნა დავით აღმაშენებელმა თავისი „გალობანი სინანულისანი“ (სინანულის მოტივი გასდევს ანდრიას თხზულებასაც).

„თავედნი“ – იხ. აკროსტიქი.

„თვითაჯაჯნი“ – იხ. ავაჯი

„იადგარი მებური“ – იხ. „მეხური“.

იამბიკო – ძველი ბერძნული ურითმო ლექსი, რომლის სალექსო ზომა ეყრდნობა

ორმარცვლიან ტერფთა (იამბთა) გარკვეულ რაოდენობას და სტროფულ სისტემაზეა აგებული. თითოეული სტროფი შეიცავს 12 მარცვალს.

ბერძნულის გაკლენით აღმოცენებული ქართული ქორეული (ერთი გრძელი და ერთი მოკლემარცვლიანი მუხლი) იამბიკო სამმარცვლიანია, შედგება ხუთი თორმეტმარცვლიანი ტაეპისაგან, რომელიც გატეხილია ორ — 5 და 7 მარცვლიან ნაწილად. იამბიკოსათვის დამახასიათებელია აკროსტიქი (იხ.).

იამბიკო, როგორც ლიტერატურული კანონი, რვა საგალობლად არის გაყოფილი, თითოეულში ოთხი სტროფია, ხოლო სტროფი ხუთ, ზოგჯერ მეტ ტაეპს შეიცავს (იმის მიხედვით, თუ რამდენი ასოა აკროსტიქში).

XII-დან ქართულ იამბიკოში ჩნდება რითმა (ბორენას, დემეტრე I-ის საგალობლები). არალიტურგიკული პოეზია ძირითადად იამბიკურია.

იბაკო (ბერძ. „მორჩილება“) – საეკლესიო საგალობელი, რომელიც სრულდება ღვთისმსახურების გარკვეულ შემთხვევებში: 1. სერობაზე, კვირადღის წინასაღამოს, ჰიმნოგრაფიული კანონისა და „მამაო ჩვენოს“ შემდეგ; 2. ცისკარზე ანტიფონებისა და სახარების კითხვის წინ; 3. ზოგჯერ საცისკრო კანონის მესამე გალობის შემდეგ. „იბაკონი ათორმეტნი“ სრულდება დიდმარხვაში, მე-5 შეიდეულის შაბათის ცისკარზე, იგი ნაწილია ღვთისმშობლის დაუჯდომელის (იხ.) განგებისა.

იკოსი – საეკლესიო საგალობელი, გრძელი მუხლი, რომელიც სრულდება კონდაკის (იხ.) შემდეგ და წარმოადგენს მის დამატებას. იკოსი კონდაკზე გრძელია და შეიცავს კონდაკის თემის განვითარებას და შესხმას. იკოსები სრულდება ჰიმნოგრაფიულ კანონში VI გალობის შემდეგ, აგრეთვე „დაუჯდომელში“ (აკათისტოში). აქ თითოეული იკოსი შეიცავს 12 „გიზაროდენს“ (იხ.).

ირმოსი – იხ. ძლისპირი.

კანონი, ლიტურგიკული – იხ. ჰიმნოგრაფიული კანონი.

კონდაკი (ჰიმნოგრაფიული) – საეკლესიო საგალობლის სახეობა, მოკლე საგალობელი, რომელიც შემუშავებულია ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფის, რომანოზ მგალობელის (მელოდოსის; VII ს. I ნახევარი) მიერ. კონდაკი პოეტური ჰომილიაა და შედგება 18-20 ერთნაირი სტრუქტურის სტროფებისაგან.

თანამედროვე მნიშვნელობით კონდაკი არის რითმულ-ანტიფონური ერთსტროფიანი საგალობელი, რომელიც ჩაერთვის ჰიმნოგრაფიულ (ლიტურგიკულ) კანონს VI გალობის შემდეგ (იკოსის მსგავსად). სრულდება ჩვეულებრივი ღვთისმსახურების დროს რომელიმე დღესასწაულზე. იგი მონაცვლეობს იკოსთან (იხ.), რომელიც ანვითარებს კონდაკის თემას და კონდაკზე ვრცელია.

„ლიტანიისაჲ“ – ეწოდება „განსატევებელ ტროპარს“ (იხ.), რომელიც იგალობებოდა „მწუხრისა“ და ცისკრის ლოცვების ბოლოს და მას მოსდევდა ეკლესიის საზეიმო გარშემოვლა. ეკლესიის გარშემოვლისას განუწყვეტლივ იგალობებოდა განტევებითი ტროპარი. ეკლესიაში დაბრუნების შემდეგ სრულდებოდა მწუხრის (ან ცისკრის) განტევება (იხ.).

„მესმასა“ – ჰიმნოგრაფიული კანონის IV გალობის ძველი ქართული სახელწოდება, რომელიც მომდინარეობს ბიბლიური გალობიდან: „უფალო მესმად სმენა შენი და შექმინა“ (ამბაკუმ 3,1-19). ზოგიერთ კანონში IV გალობას ეწოდება „უფალო

მესმაი” ან „უფალო მესმასა”.

„მეხური“ – ქართული ჰომნიგრაფიული ტერმინი, აღნიშნავს ახალი წესით დაწერილ (ან თარგმნილ) და ძელოდიასათან შეწყობილ საგალობლებს. ბოლო გამოკვლევებით, გიორგი მთაწმიდელის ივნისისა და სექტემბრის თვეთა „თუენების” ანდერძებზე დაყრდნობით დასტურდება, რომ „მეხური” მუსიკალური ტერმინია და დაკავშირებულია მეორე ტერმინთან „მეხელი”. ეს ტერმინები შეიქმნა ქართული ჰომნიგრაფიის გარკვეულ ეტაპზე, როდესაც ძველი ტიპის „წყობილი სიტყვით” დაწერილი საგალობლები შეიცვალა ახალი ტიპის „საგალობელთა მარცვლედით”, ანუ რითმული პროზით დაწერილი საგალობლებით.

„მიწვალე“ – ასე იწოდება ფსალმუნთა წიგნის 50-ე ფსალმუნი, რომელიც იკითხება ღვთისმსახურების სხვადასხვა შემთხვევაში და წარმოადგენს მონანიებას ადამისა და მისი მოდგმის შეცოდებათა გამო. სახელწოდება აღებულია ამ ფსალმუნის 1 მუხლის დასაწყისი სიტყვისაგან: „მიწვალე მე, ღმერთო, დიდითა წყალობითა შენითა და მრავლითა მოწვალეობითა შენითა აღკოცე უსჯულოებაჲ ჩემი”.

„მოიხილესაჲ“//„მოიხილენი“ – ჰომნიგრაფიული (ლიტურგიკული) კანონის II გალობის ძველი სახელწოდება, რომელიც მომდინარეობს ბიბლიური გალობის დასაწყისი სიტყვიდან: „მოიხილფ, ცაო, და ვიტყოღე” (II სჯული, 32, 1-52).

იოანე დამასკელის დროიდან ჰომნიგრაფიული კანონიდან ცხრა ოდიანი კანონიდან ამოღებული იქნა II გალობა და შემდგომ იშვიათად რთავდნენ მას ჰომნიგრაფიული კანონის შემადგენლობაში (ჩართულია, მაგ., გიორგი მთაწმიდელის ნათარგმნ „გალობანი ხარებისანი“-ში (S 4999, ფ. 273-277r). თანამედროვე ტიპიკონით ის შეტანილია მხოლოდ დიდმარხვის სამსაგალობელში ვნების შეიღვეულის სამშაბათს ცისკრად, ე.ი. (2,8 და 9 ოდები).

„მოსართავნი“ – ჰომნიგრაფიულ-ლიტურგიკული ტერმინი (მისი ბერძ. შესატყვისია „ფარაფთონი”, რომელიც ამ ფორმით გვხვდება ქართულ ჰომნიგრაფიულ ნათარგმნ ძეგლებში). „მოსართავნი” გვხვდება მხოლოდ უძველეს იადგარებში (Sin. 1; Sin. 34, S 425).

ფარაფთონ-მოსართავნი ეწოდება საუფლო დღესასწაულებზე დამატებით სათქმელ გალობას საერთოდ. რვა ხმაზე დაწერილი ღვთისმშობლის საგალობლები წარმოადგენენ საუფლო დღესასწაულებისათვის ახლად დაწესებულ მოსართავს (ფარაფთონს), ე.ი. დამატებით მოსართავად სათქმელ საგალობელს, რომელთა ერთი ნაწილის ავტორია კოზმა იერუსალიმელი, ხოლო მისი ქართულად მთარგმნელი — მაკარი. მოგვიანო დროის ლიტურგიკულ ძეგლებში ტერმინი ფარაფთონი აღარ იხმარება, იგი ქართულმა ტერმინმა „მოსართავმა“ შეცვალა (ე. მეტრეველი).

„ოხითაჲ“ – მცირე ზომის ლირიული განწყობის დასდებელი, რომელიც გადმოსცემს ვედრებას სამებისადმი. „ოხითა” უძველეს საგალობელთა რიცხვს მიეკუთვნება. ის უკვე არსებობს „იერუსალიმის განჩინებაში” (VIII ს.), როგორც ლიტურგიის ერთ-ერთი ნაწილი, მწუხრისა და სამხრის ღვთისმსახურებაზე შესასრულებელი. X ს. მიქაელ მოდრეკილის იადგარში ჰომნიგრაფიულ კანონში „ოხითა“-ს ადგილი განსაზღვრულია: კანონის წინ და „ღაღატყაესას” შემდეგ. თვენის I და გიორგის რედაქციის „თვენებიდან” ის უკვე ამოღებულია. „ოკითას” საგალობელს ძლისპირი არა აქვს.

საგალობელი – იხ. გალობა.

„სამარადისო დღენი – შვიდეულის სადაგი დღეები („დასდებელნი სამარადისოთა დღეთანი, ახალნი კკბრულნი” – Sin. 34, 97).

სპადუქანი – საგალობლის აღმნიშვნელი აღმოსავლური ტერმინი (კ. კეკელიძე). „აღბეჭდულნი სპადუქნი”, „სპადუქნი უცხონი ურთიერთას შეყოფილნი და განყოფილნი შეტყუებით: მსგავსი მსგავსებითა და თითოეული განთვისებით” (პ. ინგოროყვა, ძვ. ქართ. პოეზია, გვ. 263 (სიგ.). ტერმინის მნიშვნელობა დაუდგენელია (პ. ინგოროყვას აზრით, დაკავშირებული უნდა იყოს მუსიკალურ საკრავთან - „სპადის” (ბერძ.).

სტიქარონი – ერთი ან რამდენიმე სტროფისაგან შემდგარი მცირე ზომის საგალობელი, რომელიც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში ცისკრად და მწუხრზე იგალობება ფსალმუნთა საკითხავებს შორის. სტიქარონთა სახელწოდებანი - „უფალო ღაღატყავსა”, „აქებდითსა”, „აღვივსენითსა” (იხ. თითოეული მათგანი) აღებულია შესაბამისი ფსალმუნის (140,1; 148,1; 89,14) მუხლის დასაწყისი სიტყვის მიხედვით. თვენების ჰიმნოგრაფიულ კანონებში ჩვეულებრივ „უფალო ღაღატყავსა“ და საკუთრივ სტიქარონი წინ დაერთვის კანონს, ხოლო „აღვივსენითს“ „აქებდითსა“ და— მოსდევს მას. სტიქარონთა პირველ ავტორად მიჩნეულია კონსტანტინეპოლის პატრიარქი ანატოლე (V ს.). თავდაპირველად სტიქარონი იყო ფსალმუნის მოკლე მისამღერი, რომელიც აღებული იყო თვით ფსალმუნიდან და იგალობებოდა შესაბამისი ფსალმუნის მუხლის შემდეგ. მოგვიანებით სტიქარონები უფრო გრძელი გახდა და იგალობებოდა ცისკრისა და მწუხრის ღვთისმსახურებაზე, როგორც დამოუკიდებელი, საგანგებოდ შეთხზული პოეტური სტროფი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში „სტიქარონები” (ე. ი. მრ. ფორმა) ამ საგალობლის ყველა სახეობას გულისხმობს.

უძრავ დღესასწაულებზე (თვენის მასალა) საგალობელ სტიქარონს „სტიქარონ-იადგარი” ეწოდება (თარგმნილია გიორგი მთაწმიდელის მიერ).

„სხუნაწი – ცხრაოდიანი ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელიც მოსდევს ძირითად, პირველ ადგილზე დაყენებულ ჰიმნოგრაფიულ კანონს. გიორგი მთაწმიდელის „თთუენში” რომელიმე დღესასწაულზე წარმოდგენილია რამდენიმე (ზოგჯერ ოთხი-ხუთი) ჰიმნოგრაფიული კანონი. ამათგან პირველი არის ძირითადი, ხოლო დანარჩენი - „სხუნანი” (ჩვეულებრივ იკითხება ერთი კანონი).

ტროპარი (ბერძ.) – იხ. დასდებელი.

უფალო ღაღადყავსა (ღაღატყავსა) – სტიქარონის ერთ-ერთი სახე, ცისკრისა და ღვთისმსახურების მცირე ფორმის საგალობელი. სახელი აღებულია 140-ე ფსალმუნის პირველი მუხლის დასაწყისი სიტყვის მიხედვით: „უფალო, ღაღად-ყვავ შენდამი, ისმინე ჩემი, მომხედენ კმასა ლოცვისა ჩემისასა ღაღადებასა ჩემსა შენდამი”. ეს სტიქარონი იგალობება ამ ფსალმუნის გალობათა შემდეგ (იხ. სტიქარონი).

„ფარაფთონაწი (ბერძ.) – იხ. „მოსართავნი”.

„ღამითგანსაწი – ჰიმნოგრაფიული კანონის V გალობა, რომლის სახელწოდებაც აღებულია ბიბლიური გალობის (ისაიას გალობის) დასაწყისი სიტყვისაგან: „ღამითგან აღიმსობს სული ჩემი შენდამი, ღმერთო” (ისაია, VI, 9).

„ღაღადყავსა//ღაღატყავსა“ – ჰიმნოგრაფიული კანონის VI გალობა, რომლის სახელწოდება აღებულია ძველი აღთქმის იონას გალობის დასაწყისი სიტყვიდან: „ღაღადყავ ჭირსა შინა...“ (იონა II, 3).

„ღმრთისმშობლისან“ – ეწოდება ჰიმნოგრაფიული კანონის ყოველი გალობის, აგრეთვე სტიქარონების უკანასკნელ ტროპარს, რომელიც ღვთისმშობელს ეძღვნება და სრულდება იმავე გალობის ან სტიქარონის ძლისპირის რიტმსა და კილოზე.

საგალობელთა ქართულ კრებულებში „ღმრთისმშობლისანი“-ს ტექსტები მეტწილად დასაწყისებითაა მოცემული, ხოლო მათი სრული ტექსტები შეტანილია ძლისპირთა ქართულ კრებულებში (იხ. ე. მეტრეველი, ძლისპირნი, თბ., 1971; გ. კიკნაძე, ნევემირებული ძლისპირნი).

„ღმრთისმშობელისაჲ“ – ეწოდება ჰიმნოგრაფიულ კანონს, რომელიც დაწერილია ღვთისმშობლის სახელზე და სრულდება ღვთისმშობლის დღესასწაულებზე. ისინი მრავლად არის წარმოდგენილი „პარაკლიტონში“ და სხვა ლიტურგიკულ წიგნებში.

„ღმრთისმშობელისაჲ“ ეწოდება აგრეთვე ჰიმნოგრაფიული კანონის IX გალობას (იგივე „ადიდებდითსა“), ვინაიდან ეს გალობა ღვთის მიმართ ყოველდღეა ღვთისმშობლის მიერ წარმოთქმული სამადლობელია, რადგან უფალმა იგი გამოარჩია და აირჩია ღვთისმშობლად დედათა შორის.

„ძლისპირი“ – ჰიმნოგრაფიული ტერმინი (ბერძ. ირმოსი), ერთტაქტიანი „დასდებელი“ (ტროპარი), რომელიც წინ უძღვის ჰიმნოგრაფიული კანონის ყოველ გალობას და სტიქარონს, რომელიც რიტმულ-მელოდიურ მოდელს წარმოადგენს გალობის ან სტიქარონის დანარჩენი ტროპარებისათვის.

„წარდგომაჲ“ (ბერძ. „პროკიმენოს“ - წინამდებარე) – საკითხავების (ფსალ., სახარ. საწინასწარმეტყვე., სამოციქულო) წაკითხვის წინ სათქმელი. „წარდგომათა“ მუხლები უმეტესწილად გამოხატავენ იმ საკითხავის შინაარსს, რომელსაც წინ უძღვიან. ამიტომ ის იმ საკითხავის სახელითაც იწოდება. მაგ., „სამოციქულოს წარდგომაჲ“. ხოლო როდესაც რომელიმე დღის ღვთისმსახურებასთანაა დაკავშირებული, ეწოდება „წარდგომაჲ დღისა“. მწუხრის ლოცვაზე ითქმის „წარდგომაჲ დღისა“. შვიდეულის თითოეულ დღეს აქვს საგანგებო სამწუხრო „წარდგომა“ (მათი ნახვა შეიძლება კონდაკსა და ჟამნში), დიდი მარხვის სადავ დღეებში მწუხრის „წარდგომები“ სხვადასხვანაირია (მოცემულია მარხვანში თავ-თავის ადგილას).

დიდი მარხვის „წარდგომები“ იმ თანმიმდევრობითაა დალაგებულია, როგორც ფსალმუნშია. მთელი მარხვის განმავლობაში ასე ნაწილ-ნაწილ ხდება თითქმის მთელი ფსალმუნის გალობა. ასე რომ, „წარდგომა“ ამ შემთხვევაში არაა შინაარსობრივად დაკავშირებული მომდევნო საკითხავთან.

ვეელიერის კვირიაკის, ასევე დიდმარხვის I, II, III, IV, V კვირიაკეების მწუხრზე ითქმის „დიდი წარდგომა“ (ასე ეწოდება 4 და მეტი მუხლისაგან შემდგარ „წარდგომას“). საგანგებო „დიდი წარდგომები“ ითქმის აღდგომის, თომას კვირიაკის, „მეერგასისის“ მწუხრებზე.

ცისკარზე „წარდგომა“ ითქმის მხოლოდ ღამისთევის ლოცვებზე, კვირიაკისა და დიდი დღესასწაულების წინა საღამოს.

კვირიაკეებს აქვს 8 ხმათა „წარდგომა“ (მოცემულია „პარაკლიტონში“), დღესას-

წაულებს – საგანგებო სადღესასწაულო „წარდგომა“ (წერია სადღესასწაულოში).

„ჭრელი“ – ძველი მუსიკალური ტერმინი, ისეთი მუსიკალური ნაწარმოები, შექმნილი საგალობელ ტექსტებზე (ფსალმუნი, ტროპარი და სხვ.), რომელიც ტიპიკონის მიხედვით არ არის გამიზნული რაიმე ღვთისმსახურებისათვის. ასეთი საგალობლები სრულდება წირვის ბოლო ნაწილში ე.წ. „განიცადენზე“ (იხ.)

საქართველოში „ჭრელი“ განსაკუთრებით პოპულარული გამხდარა XVIII-ში. ამ დროს შექმნილა მთელი სკოლა მგალობლებისა, რომლებიც განთქმულნი ყოფილან „ჭრელის“ ზეპირად ცოდნით (ზოგ მათგანს ათასამდე ჭრელი სცოდნია – მაგ. ისააკ ხუცეს-კანდელაკი და სხვ.).

„ხუედრნი“ – ეწოდებოდა სამსაგალობელსაც (იხ.) მარხვისა და „ერგასისის“ (იხ.) შვიდეულის დღეთა ჰიმნოგრაფიულ კანონში, ალბათ იმიტომ, რომ სამსაგალობლის გალობები მოერთვოდა (იხ. მოსართავი) ხან პირველ, ხან მეორე და ა.შ. გალობებს (დღეების მიხედვით; პრინციპით 2,8,9; 3,8,9; 4,8,9 და ა.შ. 7,8,9-მდე, სადაც 2 სამშაბათია, 3 ოთხშაბათი, 4 – ხუთშაბათი და ა.შ.).

ჰიმნოგრაფიული კანონი – იხ. „გალობანი“.

ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქექტიპების ურთიერთმიმართებისათვის*

ძველი ქართული მწერლობის პრობლემათა კვლევაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ე.წ. „ასურელ მამათა ცხოვრებებთან“ დაკავშირებული საკითხების შესწავლას. მარი ბროსედან დაწვებული დღემდე გამოქვეყნებულია მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი, რომლებშიც ბევრი ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრია გამოთქმული ამ პრობლემის ცალკეული საკითხების შესახებ. დღეს, როდესაც ხელთა გვაქვს ამ მოღვაწეების ჩვენამდე მოღწეულ „ცხოვრებათა“ ყველა რედაქციის ტექსტის მეცნიერული პუბლიკაცია, რომელთა ნაკლებობა ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იყო ადრეულ ნაშრომებში არსებული ხარვეზებისა, აღნიშნული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური საკითხების კვლევა უფრო მყარ ნიადაგზე შეიძლება დადგეს. ამჯერად ჩვენ შევეხებით „ასურელი მამების“ პრობლემის ერთ კონკრეტულ საკითხს: მათ „ცხოვრებათა“ უძველეს რედაქციებს, ე.წ. არქექტიპების რაობისა და ურთიერთდამოკიდებულების საკითხებს.

წინამდებარე წერილში დასმული ძირითადი დებულება ასეთია: იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მოკლე რედაქციები, ე.ი. არქექტიპები, და აბიბოს ნეკრესელის წამების¹ შედარებით ვრცელი რედაქცია ერთი მთლიანი ჰაგიოგრაფიული თხზულებაა, შექმნილი ერთი ავტორის მიერ. ამ დებულების დასამტკიცებლად შემდეგი არგუმენტები უნდა მოვიხმოთ:

1. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების ე.წ. არქექტიპის სათაური მიუთითებს, რომ ეს თხზულება შეიცავს არა მარტო იოვანეს ცხოვრებას, არამედ მისი მოწაფეების ცხოვრებებსაც: „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმ. მ. ჩ. იოვანე ზედაძნელისა და მოწაფეთა მისთად, რომელთა განანათლეს ქუეყანად ესე ჩრდილოეთისად“¹. ხოლო იოვანეს უფრო გვიანდელი ორივე მეტაფრასული ცხოვრება, სათაურის მიხედვით, კონკრეტულად მხოლოდ იოვანეს მოღვაწეობის აღწერას ეთმობა: ორივე მეტაფრასული ცხოვრების სათაური თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა ერთმანეთს: „ცხოვრებად წმ. მ. ჩ. იოვანე ზედაძნელისად, რომელი... მოივლინა ქუეყანით შუამდინარით ქუეყანად ქართლისად ათორმეტთა მოწაფეთა მისთა წმიდათა თანა“²... ასევე კონკრეტული სათაურები აქვთ შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ მეტაფრასულ რედაქციებს³ (აბიბოს ნეკრესელის „წამებას“ ქვემოთ შევეხებით).

2. იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ არქექტიპის ბოლოს ნათქვამია: „ხოლო აწ ნეტართა მოწაფეთა მისთათჳს ვიტყოდით“ და ერთი წინადადებით იოვანეს მოწაფის თათას მიერ ზედაზნის მთის ძირში მონასტრის აშენებაზეა საუბარი, ხოლო შემდეგ აღნიშნულია: „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისსა მოვიკსენნეთ და ღმერთსა ვადიდებ-

*დაიბეჭდა: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე (ელს), 4, თბილისი, 1982, გვ. 61-67.

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბილისი, 1964, გვ. 191 (ქვემოთ ძეგლები).

2 ძეგლები, I, გვ. 191.

3 ძეგლები, III, გვ. 107, 170.

დეთ, რომლისადა არს დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე ამენ”¹. ასე მთავრდება იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების არქეტიპის ტექსტი, მაგრამ ზემოთ ციტირებულ წინადადებაში მოცემული დაპირება „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისა მოვიცხენეთ”, ბუნებრივია, გაგრძელებას გულისხმობს და, მართლაც, მომდევნო ტექსტი, რომლის ქვესათაურია „ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ დმერთშემოს. მ. ჩ. შიოისი და ევაგრესი”, ისე იწყება, რომ წინა ტექსტთან მისი ორგანული კავშირი უეჭველია: „ხოლო ნეტარი ესე და ღმრთივ განგრძობილი მაჰაი ჩუენი წმიდაჲ შიო მოვიდა წინამძღურობითა სულისა წმიდისაჲთა და დაემკვდრა დასავლით კერძო დედაქალაქსა მცხეთას”². იოვანე ზედაზნელისა და შიოს ცხოვრებათა არქეტიპები რომ ერთი მთლიანი თხზულების ნაწილებია, ეს შეუძნეველი არ დარჩენილა სამეცნიერო ლიტერატურაში. კ. კეკელიძემ ჯერ კიდევ 1925 წ. აღნიშნა ეს ფაქტი სტატიაში: „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ”³. ასევე ორივე „ცხოვრება” ერთ მთლიან თხზულებადაა გააზრებული ილ. აბულაძის მონოგრაფიაში „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი წიგნები” (თბილისი, 1955) და ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლების I ტომში (1964 წ.). დასახელებულ თხზულებათა ერთიანობის ერთ-ერთ მტკიცე არგუმენტად გამოდგება შემდეგი ფაქტი, რომელიც მკვლევართ ყურადღებიდან გამორჩენიან:

იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების არქეტიპში არაფერია ნათქვამი იოვანეს გარდაცვალების შესახებ. თუკი ჩვენ ვიფიქრებთ, რომ იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრება” დასრულებული ჰაგიოგრაფიული თხზულებაა, ეს იქნებოდა ამ ჟანრის თხზულებისათვის უპრეცედენტო შემთხვევა: არ არსებობს ჰაგიოგრაფიული თხზულება არც ერთი ერის მწერლობაში, რომელშიც არ იყოს საგანგებოდ მოცემული მოწამის თუ წმინდანის აღსასრულის აღწერა. იოვანე ზედაზნელთან დაკავშირებით საკითხი ნათელი განდება მხოლოდ მაშინ, თუკი მის გაგძელებად მივიჩნევთ შიო მღვიმელის ცხოვრების არქეტიპს, რომელშიც, ტექსტის ბოლო ნაწილში, მართლაც, დაწვრილებით არის საუბარი იოვანეს აღსასრულისა და დაკრძალვის ამბებთან დაკავშირებით. ეს ფაქტი უეჭველად მიუთითებს, რომ ეს ორი „ცხოვრება” ერთი თხზულების შემადგენელი ნაწილებია.

3. იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების არქეტიპის ავტორის დაპირება „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისა მოვიცხენეთ”-ო, მარტო შიოს ცხოვრებით არ უნდა ამოიწურებოდეს. მართალია, შიოს ცხოვრების არქეტიპში საკმაოდ ვრცლადაა საუბარი ისე წილენელის ცხოვრებისა და სასწაულების ეპიზოდებზე⁴, აგრეთვე ნახსენებია დავით გარეჯელიც⁵, სახელების აღნიშვნის გარეშე მოხსენებულნი არიან ალავერდის აღმაშენებელი⁶ (ე.ი. იოსებ ალავერდელი), „იუღთის ქუაბის” აღმაშენებელი⁷ (რომელშიც კ. კეკელიძე ზენონ იყალთოელს გულისხმობს „იყალთოს” დაქარაგმებული ფორმიდან

1 ძეგლები, I, გვ. 191.

2 იქვე.

3 უნივერსიტეტის მოამბე, VI, თბ., 1925.

4 ძეგლები, I, გვ. 221-224.

5 იქვე, გვ. 229.

6 იქვე.

7 იქვე.

შეცდომით გადამწერის მიერ „იულთის“ ამოკითხვის შედეგად „კ“ და „ქ“ აღრევის საფუძველზე¹), ზენა სოფელს მონასტრის აღმაშენებელი”² (ე.ი. ანტონ მარტომყოფელი), მაგრამ ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ავტორი მაინც გულისხმობდა იოვანე ზედაზნელის სხვა მოწაფეების ცხოვრებათა უფრო დაწვრილებით აღწერასაც. ეს რომ ასეა, ამის დასტური შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ არქეტიპის ერთი დეტალითაც ჩანს. საქმე ისაა, რომ შიოს ცხოვრების არქეტიპი ასე მთავრდება: „ხოლო ნეტარმან ამან მამამან ჩუენმან შიო მღვმესა მას შინა პოვა ზეცისად იგი მარგალიტი და მრავალნი სულნი შესწირნა ქრისტესა, რამეთუ ფრიად შეკრიბნა მონაზონნი და მადლითა მისითა აქამომდეცა სავსე არიან ყოვლითა კეთილითა სულიერითა და ჳორციელითა, იშუებენ და იხარებენ სულითა და აღიდებენ მამასა და ძესა და სულსა წმიდასა აწ და მარადის და უკუნიითი უკუნისამდე, ამენ”³.

როგორც ვხედავთ, შიო მღვიმელის „ცხოვრების არქეტიპი მთავრდება შიოს მიერ მღვიმეში „დაყულებით“ და არაფერია ნათქვამი მის გარდაცვალებაზე. თუ მიუბრუნდებით ჩვენ მიერ ზემოთ ხაზგასმულ ფაქტს, რომ წმინდანისა თუ მოწამის „აღსასრულის“ აღნიშვნა ჰაგიოგრაფიული თხზულების აუცილებელი დეტალია, მაშინ ნათელი იქნება, რომ ეს ჰაგიოგრაფიული თხზულება, რომლის პირველი ნაწილი იოვანე ზედაზნელის ცხოვრებას ეხებოდა, ხოლო მეორე – შიო მღვიმელის ცხოვრებას, არ არის დამთავრებული და გაგრძელებას მოითხოვს. გაგრძელება კი ნამდვილად სახეზეა და ეს არის დავით გარეჯელის ცხოვრების არქეტიპი: ჯერ ერთი, სათაური ამ ცხოვრებისა ზუსტად ისეთივეა, როგორც იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის „ცხოვრებათა არქეტიპებისა“: „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმ. მ. ჩ. დავით გარეჯელისა”⁴ (მდრ. „ცხოვრებად და მოქალაქობად ღირ. მ. ჩ. შიოდისი და ევაგრესი”, ანდა „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმ. მ. ჩ. იოვანე ზედაძნელისა და მოწაფეთა მისთად”). ეს დეტალი, რა თქმა უნდა, გადამწყვეტი არ არის, ასეთი სათაური სხვა ცხოვრებებსაც შეიძლება ჰქონდეთ (მაგ. სერაპიონ ზარზმელისას⁵), მაგრამ ტექსტის დასაწყისი დავით გარეჯელის ცხოვრების არქეტიპისა ეჭვს არ ტოვებს, რომ ეს თხზულება წინა ტექსტის გაგრძელებაა: „ხოლო ესე წმიდად მამად, ჩუენი დავით წარვიდა აღდილთა უდაბნოთა და ურწყულთა სჯად თავისა თვისისა...”⁶. შეად. შიოს ცხოვრების დასაწყისს: „ხოლო ნეტარი ესე... მამად ჩუენი შიო მოვიდა... და დაემკვდრა...”). ვერც ერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში ჩვენ ვერ შევხვდებით ასეთ დასაწყისს. „ხოლოთი” არ შეიძლება დაიწყოს ჰაგიოგრაფიული ჟანრის არც ერთი თხზულება. ასეთი დასაწყისი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ წინა ტექსტის გაგრძელებად ნაგულისხმევ ტექსტს, მას, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ახალი აბზაცის, ან ახალი თავის დაწყების ფუნქცია შეიძლება დაეკისროს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ არქეტიპი იოვანე

1 ეტიუდები, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბ., 1956, გვ. 24, შენიშვნა 1).

2 ძეგლები, I, გვ. 229.

3 იქვე.

4 ძეგლები, I, გვ. 229.

5 იქვე, გვ. 319.

6 იქვე, გვ. 229.

ზედაზნელისა და შიოს ცხოვრების არქეტიპებზე ადრინდელ ძეგლად (Xს. I ნახევარი) არის ჩათვლილი თითქოსდა არქაული სიტყვების ხმარების საფუძველზე¹ (მწყერ-მარკილი, პარეხი, ფაჩარი, ისტყრვიდეს, ბლუნვით და სხვ.). არა გვეონია, X ს. პირველი ნახევრისა და X ს. მეორე ნახევრის თხზულებათა გამიჯვნა მართოდენ აღნიშნული ლექსიკით შეიძლებოდა. დავით გარეჯელის ცხოვრების არქეტიპის ზუსტად იმავე მანერით არის დაწერილი, როგორც იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის ცხოვრების არქეტიპები: ენობრივი მონაცემებით მათი გამოჯვნა შეუძლებელია. ვიმეორებთ, ისევე, როგორც შიოს ცხოვრება იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების გაგრძელებაა და იწყება - „ხოლო“ ნეტარი ესე...“, ასევე დავით გარეჯელის ცხოვრებაც შიოს ცხოვრების გაგრძელებაა და იწყება - „ხოლო ესე წმიდაა“... იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების არქეტიპის ბოლოს ავტორისეული ფრაზა „ხოლო სხუანი შემდგომად ამისა მოვიკსენნეთ“ შიო მღვიმელის ცხოვრებასთან ექრთად გულისხმობს დავით გარეჯელის ცხოვრების არქეტიპსაც.

4. მართალია, დავით გარეჯელის ცხოვრების არქეტიპი ჩვენ შიო მღვიმელის ცხოვრების არქეტიპის გაგრძელებად მიგვაჩნია, მაგრამ შიოს გარდაცვალების ეპიზოდი აქაც არ არის გადმოტანილი (ამის ახსნას ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით). მიუხედავად ამისა, იოვანე ზედაზნელის და მისი მოღვაწეობის შესახებ დაწერილ უძველეს პაგიოგრაფიულ თხზულებაში შემჩნეული ტენდენცია, რომ მოვლენები ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით იყოს დალაგებული, აქაც არ არის დარღვეული: შიოს გარდაცვალების შესახებ თხრობა აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით ვრცელი რედაქციის ბოლოს არის გადატანილი². ამ ამბებთან დაკავშირებით ჩვენ მიერ ხსენებული ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის პრინციპი შემდეგში მდგომარეობს: იოვანე ზედაზნელი გარდაიცვალა მას შემდეგ, რაც შიო მღვიმელი ორმოში, ე.ი. მღვიმეში, განმარტოვდა (შიომ ეს გადაწვევტილება თავისი მოძღვრის – იოვანეს თანხმობით და კათალიკოსის ნებართვით მიიღო) და ამიტომ ეს ეპიზოდებიც ძეგლში ამ თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი. დავით გარეჯელის გარდაცვალება ავტორის რწმენით წინ უსწრებდა, ალბათ, აბიბოს ნეკრესელისა და შიოს აღსასრულს. ამიტომ არის, რომ აბიბოსის „წამება“ აგრძელებს იოვანე ზედაზნელის მოწაფეთა შესახებ თხრობას დავითის გარდაცვალების ფაქტის აღნიშვნის შემდეგ. „წამების“ მიხედვით, როდესაც აბიბოს ნეკრესელი მარზპანთან მიჰყავდათ, მან ითხოვა, გზად შეეწლო შიო მღვიმელთან და მისგან კურთხევა მიეღო³. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ პაგიოგრაფიული თხზულების ავტორის ღრმა რწმენით შიო მღვიმელი მოესწრო აბიბოსის სიკვდილით დასჯას. სწორედ ზემოაღნიშნული თრობის ქრონოლოგიური პრინციპის დაცვის საფუძველზე აღმოჩნდა შიოს გარდაცვალების ეპიზოდი აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქციის ბოლოს, აბიბოსის სიკვდილით დასჯის აღწერისა და იოვანეს მოწაფეების შესახებ მოკლე თხრობის შემდეგ.

ზემოთქმულის საფუძველზე ნათელია ჩვენი აზრი, რომ იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების შესახებ დაწერილი თხზულება ორიგინალური კომპოზიციური

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, თბ., 1951, გვ. 142.

2 ძეგლები, I, გვ. 248.

3 ძეგლები, I, გვ. 243.

ძეგლია და თხრობის ქრონოლოგიური პრინციპის დაცვით აერთიანებს ოთხი ისეთი მოღვაწის „ცხოვრებებს“, რომელთა ღვაწლი განსაკუთრებით გამოირჩეოდა: იოვანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი და აბიბოს ნეკრესელი (ეს უკანასკნელი ერთადერთი მოწამეა ასურელ მამათაგან). როდესაც ეს თხზულება იწერებოდა (Xს. მეორე ნახევრის მოღვაწის არსენ კათალიკოსის მიერ (955-980წწ.), როგორც ამას სარწმუნოდ მიუთითებს კ. კეკელიძე), ამ მოღვაწეთა მიერ დაარსებული სამონასტრო კერები განსაკუთრებული პოპულარობით და ავტორიტეტით სარგებლობდნენ.

უნდა დავაზუსტოთ ერთი საკითხი: რატომ მაინცდამაინც აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქცია უნდა იყოს იოვანე ზედზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრების“ შემადგენელი ნაწილი და არა უფრო ძველი „წამების“ მოკლე რედაქცია, რომლის საფუძველზეა შექმნილი აბიბოსის „წამების“ ვრცელი ვარიანტი?

აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი „წამების“ ეპილოგი ვრცელი „წამების“ ავტორისეული დანამატია და მოკლე „წამებაში“ არა გვაქვს, მაგრამ ეს ხომ ავტორის გარკვეულ მიზანს ემსახურება: სწორედ ამ ეპილოგში აღწერა მან შიო მღვიმელის გარდაცვალება და დაკრძალვა, რაც მის მიერ დაწერილი თხზულების „ცხოვრებად და მოქალაქობად იოვანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთაჲს“ სათანადო ადგილას – შიო მღვიმელის ცხოვრების ბოლოს მან არ აღნიშნა, რომ არ დაერღვია თხრობის, ამბებისა და მოვლენების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის პრინციპი. ამ ეპილოგში ავტორი თითქმის თავიდანვე იმეორებს შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ ბოლო ნაწილს, რომელიც იოვანე ზედაზნელის ზოგიერთი მოწაფის საქმიანობას ეხება და უმატებს მას შიოს გარდაცვალებისა, დასაფლავებისა და მისი ღვთისმშობლის დაწესების ფაქტებს. ერთი სიტყვით, აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი „წამების“ ეპილოგით ავტორმა ერთ მთლიან თხზულებად შეკრა იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრება.

3. მაინც რა არგუმენტები გვაქვს ჩვენ იმისათვის, რომ აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი „წამება“ X ს. ძეგლად მივიჩნიოთ (როგორც ამას ილ. აბულაძე ფიქრობდა¹) და „ცხოვრებად და მოქალაქობად იოვანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთაჲს“ შემადგენელ ნაწილად გამოვაცხადოთ.

პირველი არგუმენტის შესახებ ჩვენ გაკვრით ზემოთაც გვქონდა საუბარი: შიო მღვიმელის „ცხოვრების“ არქეტიპში არაფერია ნათქვამი შიოს გარდაცვალების შესახებ, ამდენად ეს ცხოვრება დაუმთავრებელია და აუცილებლად გაგრძელებას გულისხმობს, რადგან შიოს გარდაცვალებაზე აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი „წამების“ ბოლოს არის საუბარი, ამდენად შიოს „ცხოვრება“ და აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქცია ერთი მთლიანი თხზულების ნაწილებად არის ნაგულისხმევი.

მეორე საბუთი და, შეიძლება ითქვას, ყველაზე მნიშვნელოვანი – აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი „წამების“ დასაწყისია: „ხოლო ჯერ-არს, რადთა მცირედ შუვა შემოვიღოთ ჳსენებად წმიდისა და უბიწოდისა მღუდელთ-მოძღურისა და მოწამისაჲ...“².

ჯერ ერთი, ჩვენ ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ „ხოლოთი“ ჰაგიოგრაფიული ძეგლის დაწყება წარმოუდგენელია, თუკი ის წინა ტექსტის გაგრძელებას არ გულისხმობს.

1 ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების ძველი წიგნები, თბილისი, 1955, გვ. XXXI.

2 ძეგლები, I, გვ. 240.

მეორეც, ზუსტად ასეთი დასაწყისი აქვთ შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის „ცხოვრებათა“ არქეტიპებსაც. ეს გარემოება არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს. ეს ფაქტი ამ თხზულებათა ერთიანობაზე მიუთითებს. ფრაზა: „ხოლო ჯერ არს, რადთა მცირედ შუვა შემოვიდოთ ცსენებად“... თითქმის იმეორებს შიო მღვიმელის ცხოვრების არქეტიპში ჩართულ ისე წილკნელის შესახებ თხრობის დასაწყისს: „ხოლო ჯერ-არს, რადთა მოვიცსენოთ ერთი მოწაფეთაგანი წმიდასა იოვანესთად, სახელით ისე“¹. ეს ფაქტიც რამდენადმე მიუთითებს ამ თხზულებათა ერთსა და იმავე ავტორზე. ამასთანავე, ფრაზაში „ხოლო ჯერ-არს, რადთა მცირედ შუვა შემოვიდოთ ცსენებად“ სიტყვა „შუვა“ იოვანე ზედაზნელის მოწაფეთა შესახებ თხრობაში აბიბოს ნეკრესელის „ცსენების“ ჩართვას გულისხმობს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ზედმეტი გამოდის. ეს ფაქტიც ჩვენი დებულების სასარგებლოდ მეტყველებს.

ერთი სიტყვით, აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ რედაქციების შესახებ ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ, როდესაც იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების შესახებ არსენ კათალიკოსმა გადაწყვიტა თხზულების დაწერა, მანამდე, არსებობდა უფრო ადრინდელი ავტორის მიერ შექმნილი აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ მოკლე თხზულება. არც არის საკვირველი, რომ აბიბოს ნეკრესელის შესახებ, როგორც მოწამე ეპისკოპოსზე, ჰაგიოგრაფიული თხზულება ყველაზე ადრე შექმნილიყო. არსენ კათალიკოსმა თავის თხზულებაში ჩართო აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ადრინდელი რედაქციის საფუძველზე შექმნილი და წყაროსთან შედარებით გავრცობილი ტექსტი და მას ბოლოში ეპილოგი დაურთო. ჩვენამდე მოღწეული აბიბოს ნეკრესელის წამების ვრცელი რედაქციის სათაურიც, რომელიც გვიანდელი ჩანს, იმ ტრადიციის ნაყოფი უნდა იყოს, რომელიც იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრებას“ არსენ კათალიკოსს აკუთვნებდა, თუმცა არსენის ტიტულატურისათვის „დიდის“ დამატება მას შემდეგ უნდა მომხდარიყო, როდესაც ეს თხზულება დამოუკიდებელ თხზულებად აღიქვეს და ძირითად თხზულებას მოაცილეს ისევე, როგორც დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ არქეტიპი და შიო მღვიმელის ცხოვრების არქეტიპი (იხ. H-1336, სადაც მხოლოდ შიოს და დავითის მოკლე ცხოვრებებია შეტანილი იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების გარეშე).

1. ამრიგად, ასურელ მოღვაწეთა ჩვენამდე მოღწეულ ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან უძველესია აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ მოკლე რედაქცია (აღბათ, IX ს.).

2. არსენ კათალიკოსმა X ს. მეორე ნახევარში დაწერა ჰაგიოგრაფიული თხზულება „ცხოვრებად და მოქალაქობად წმ. მ. ჩ. იოვანე ზედაზნელისა და მოწაფეთა მისთად“, რომელიც აერთიანებდა იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის „ცხოვრებებს“ და აბიბოს ნეკრესელის „წამებას“. თხზულების ბოლო ნაწილი მან აბიბოს ნეკრესელის წამების საფუძველზე შეადგინა და დაუმატა მას ეპილოგი.

3. ასურელ მამათა შესახებ შექმნილი დანარჩენი ძეგლები დასახელებული თხზულების საფუძველზე თითოეული მოღვაწის შესახებ ცალ-ცალკე დაწერილი გვიანდელი მეტაფრასული და სვინაქსარული ხასიათის თხზულებებია.

წინამდებარე წერილში დასმულ საკითხს მხოლოდ წინასწარი განცხადების მიზანი

1 იქვე, გვ. 221.

აქვს. ამ საკითხზე საბოლოო პასუხის გაცემა რამდენიმე ისეთ პრობლემას უკავშირდება, რომელთა ვრცლად განხილვის საშუალება ამჯერად არ გვქონდა და მომავლისათვის გვაქვს განზრახული ასეთებია:

1. ასურელ მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ არქეტიპების ავტორის საკითხი.
2. არქეტიპების მიმართება იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების ანასეული „ქართლის ცხოვრებაში“ შესულ რედაქციასთან.
3. აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ მოკლე და ვრცელი რედაქციების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი.
4. აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელი რედაქციის მეტაფრასულობის საკითხი.
5. არქეტიპების ენისა და სტილის საკითხი.
6. ასურელ მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ არქეტიპების მიმართება შესაბამის მეტაფრასულ რედაქციებთან.
7. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების მეტაფრასული რედაქციების წარმოშობის საფუძველი და სხვ.

О ВЗАИМОСВЯЗИ АРХЕТИПОВ ЖИТИЙ СИРИЙСКИХ СПОДВИЖНИКОВ

Резюме

Среди исследуемых древнегрузинской литературы проблем одним из важных является вопрос т.н. сирийских сподвижников, с именами которых связывается зачатие монашеской жизни в Грузии.

В научной литературе краткие редакций жития, т.е. архетипы названных сирийских отцов, признаны сочинениями разных времен и разных авторов.

В статье на основе текстуальных данных указанных сочинений высказано предположение, что архетипы Иоанна Зедазтели, Шио Мгвимели, Давида Гареджели и сравнительно пространная редакция мученичества Абибоса Некресели является составными частями одного цельного агиографического сочинения, именуемого „Житие и деятельности Иоанна Зедазтели и его учеников“.

ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება* (გამოკლევა და ტექსტი)

ქართულ აგიოგრაფიაში განმტკიცებული ტრადიციის მიხედვით, იოვანე ზედაზნელის მოწაფეთა შორის იხსენიება ანტონ მარტომყოფელის სახელიც, რომელსაც უკავშირდება მარტყოფის ეკლესიის დაარსება. ანტონი მოხსენებულა იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის ვრცელი ცხოვრების რედაქციებში იოვანე ზედაზნელთან ერთად სირიიდან ქართლს მოსულ ასურელ მოღვაწეთა სიაში.

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში ანტონის შესახებ შექმნილი დამოუკიდებელი თხზულება XVIII საუკუნის მიწურულამდე არ გვხვდება, წინააღმდეგ ჰიმნოგრაფიული მასალისა, რომელიც უკვე გვაქვს არსენ ბულმაისიმისძის XIII ს. შრომაში (A—85—ფ. 278v—284v).

არსენის საგალობლები ძირითადად მიძღვნილია მარტყოფის ხელთუქმნელი ხატის ედესია ქალაქიდან ქართლს ჩამოტანისადმი, რომლის დღესასწაული 16 აგვისტოსაა დადებული.

ანტონის შესახებ შექმნილ პირველ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლად უნდა მივიჩნიოთ A—1582-ში მოთავსებული ანტონის სვინაქსარული ტიპის ცხოვრება, რომელიც XVII საუკუნის მიწურულითა და 1718 წ-ით განისაზღვრება. იგივე ცხოვრება, ამავე სახით, შეტანილია „ქართლის ცხოვრების“ იმ ნუსხებში, რომელთაც ვახტანგ VI-ის „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მუშაობაც XVII ს. მიწურულითაა დათარიღებული. ამდენად, იბადება კითხვა: ცხოვრება შედგენილია „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მიერ და აქედან გავრცელდა ლიტურგიკულ კრებულებში თუ პირიქით, „კომისიამ“ ეს ცხოვრება სვინაქსარიდან ან სადღესასწაულოდან აიღო და „ქართლის ცხოვრებაში“ შეიტანა?

არავითარი პირდაპირი მოწმობა, რომელიც რომელიმე მხარის სასარგებლოდ გადაწვევტდა ამ საკითხს, ჩვენ არ მოგვეპოვება; ორივე ოპერაცია თითქმის ერთისა და იმავე დროისაა და ამდენად, ძნელდება ნამდვილი ვითარების დადგენა.

აკად. კ. კეკელიძე ფიქრობს, რომ ეს ცხოვრება „სწავლულ კაცთა“ კომისიის ნახელავია და კატეგორიულად აღნიშნავს: „ანტონის ცხოვრება, შედგენილია მეფის ვახტანგ მეექვსის „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მიერ, რომელთაც ამ მოღვაწეთა ბიოგრაფია „ქართლის ცხოვრებაში“ შეიტანეს¹ როგორც ამ სიტყვებიდან ჩანს პატ. მეცნიერი სრული დამარწმუნებლობით აღნიშნავს ამ ფაქტს, თუმცა არ ჩანს, თუ რა საბუთებს ეყრდნობა იგი.

თვალს თუ გადავაკვლავთ „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილ დამატებებს, რომლებიც „ნასწავლ კაცთა“ კომისიას ეკუთვნის, შევამჩნევთ, რომ ყველა ჩანართს მოეპოვება თავისი წყარო, რომლისგანაც, ან რომლის მიხედვით შედგენილია ესა თუ ის ჩანამატი. ეგვევ ითქმის ასურელ მამათა ცხოვრებათა შესახებაც. „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართებში შეტანილია იოვანე ზედაზნელის, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის, ისე

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 218-225; 398-399.

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტ-ის ისტორიიდან, I, 1956, გვ.20

წილკნელის მოკლე პერიფრაზული ცხოვრებანი და ანტონ მარტომყოფელის აღნიშნული ცხოვრება. როგორც ვიცით, აქ დასახელებულ პირთაგან ვრცელი ცხოვრება მოეპოვებოდა იოვანე ზედაზნელს, შიოსა და დავით გარეჯელს, ხოლო ცნობები ისევე შესახებ ამოღებულია შიო მღვიმელის ცხოვრებიდან. ამ პირთაგან არ იყო ცნობილი მხოლოდ ანტონის ცხოვრება. ალბათ ამ გარემოებამ გამოიწვია კ. კეკელიძის ზემოაღნიშნული ვარაუდი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს ცხოვრებაც „კომისიას“ რომელიღაც კრებულიდან უნდა აედო, თანაც სრული სახით. მართლაც, ამავე სახითა და მოცულობით ანტონის ცხოვრება დადასტურებულია ათიოდე ლიტურგიკულ კრებულში. სხვა ცხოვრებათა გადამუშავება გამოწვეული იყო მათი დიდი მოცულობით, რასაც კარგად ადასტურებს ვახტანგ მეფის ანდერძი პეტრე იბერიელის ცხოვრების შესახებ: „წმინდაო პეტრე, მეოხ ეყავნ წინაშე ღთისა ბატონიშვილს ვახტანგს მეუღლით, ძით და ასულითურთ, რომელმან მოპოვნებულ ყო ცხოვრება ესე შენი და მცირედი აღაწერინა წიგნსა ამას შინა, არამედ სრულიად არა აღიწერებოდა სიდიდითა“ (H—2080, A—131). სხვა მდგომარეობა გვაქვს ანტონ მარტომყოფელთან დაკავშირებით. ეს ცხოვრება არ არის ზემოაღნიშნულ ჩანართთა მსგავსად შედგენილი. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მას არ გააჩნდა წყარო ანტონის ვრცელი ცხოვრების სახით, მეორეც, ენობრივად და სტრუქტურულად იგი განსხვავდება ასურელ მამათა ცხოვრების სხვა ჩანართებისაგან. ამასთანავე, ასურელ მამათა ცხოვრების ჩანართთა შესავლის მიხედვით, ანტონი იოვანესთან ერთად უნდა მოსულიყო ქართლს, ხოლო ანტონის სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით კი მარტო, იოვანეს მოსვლიდან რამდენიმე ხნის შემდეგ: „...ანტონი იძია მოძღუარისა თუხისა გზა და ისწავა.. და ცან, რამეთუ წარვიდა სომხითს, ჩრდილოეთით კერძო სხუათა თანა მოწაფეთა“. (A—425, 632v). ანტონის სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით, დოღო იოვანესა და დავითს თან მოყვა სირიიდან, ხოლო ასურელ მამათა ცხოვრებანი მას კახეთის მკვიდრად წარმოგვიდგენენ, რომელიც შემდეგ შეუერთდა დავითის დაარსებულ გარეჯის უდაბნოს.

ასეთი დაპირისპირებანი ჩვენ ვაჩვენებთ იმისათვის, რომ გვეთქვა: „სწავლულ კაცთა“ კომისიის მიერ ასურელ მამათა ცხოვრებებიდან გადმოკეთებულ შემოკლებულ ჩანართებში დაცულია ტრადიციული ცნობები, რომ ანტონი იოვანეს ერთ-ერთი, მასთან ერთად ქართლს მოსული მოწაფეა, დოღო კი — დავითის მიერ გარეჯაში შექმნილი. ანტონის ამ მოკლე ცხოვრებაში კი სრულიად საწინააღმდეგო ცნობებია დაცული. ამდენად, ჩვენ გვეჩვენება ანტონის ცხოვრება „სწავლულ კაცთა“ კომისიას შეედგინოს. ჩვენი აზრით, ეს ცხოვრება რომელიღაც სვინაქსარიდან, ან სადღესასწაულოდან არის აღებული მთლიანად. რადგან იგი მოცულობით დიდი არ იყო, მას გადაკეთება აღარ დასჭირვებია.

აღსანიშნავია, რომ ანტონის სვინაქსარული ცხოვრება დასტურდება A—1582 ხელნაწერში, რომელიც აღწერილობით XVII-XVIII სს. თარიღდება. ამ ხელნაწერის უფრო ზუსტი თარიღის დადგენა ბევრად დაგვეხმარებოდა ზემოთ წამოჭრილი საკითხის გადასაწყვეტად. თუ ამ ხელნაწერის გადაწერა წინ უსწრებს „სწავლულ კაცთა“ კომისიის საქმიანობას, მაშინ საკითხიც გარკვეული იქნება: ანტონის სვი-

ნაქსარული ცხოვრება ხსენებულ „კომისიას“ მზამზარეული სახით მოუპოვებია და „ქართლის ცხოვრებაში“ შეუტანია.

აღნიშნული ხელნაწერის მომგებლის ანდერძი ამ ვარაუდის სასარგებლოდ უნდა ლაპარაკობდეს. „ბრძანებითა და შეწევნითა ღმრთისათა ჩვენ გენათელ მიტროპოლიტმან გედეონ დავაწერინე ესე წმიდაი და სულთა განმანათლებელი მარხვანი ერისთავს შოშიტას სადღეგრძელოდ“ (A—1582, 795r). ანდერძის მიხედვით, ორივე მოხსენებული პირი ცოცხალია; აქედან გულანის გადაწერის მომენტში შოშიტა ერისთავია (რაჭის), ხოლო მისი ძმა (რაც მეორე ანდერძიდან ჩანს) გედეონი, ან გედევანი — გელათის მიტროპოლიტი.

ხელნაწერის გადაწერის თარიღის თუნდაც მიახლოებით დადგენისათვის უნდა გავარკვიოთ ამ პირთა მოღვაწეობის ქრონოლოგიური ჩარჩოები.

ისტორიულ დოკუმენტებში გედეონ მიტროპოლიტის უძველესი მოხსენიება 1664 წ. გვხვდება. ცენტრ. არქივის 1448/1534 საბუთი დედანია და ზუსტი თარიღიც აქვს ქნკტნგ (1664 წ.). აქ გედეონი გენათელ ნიკორწმინდელის ტიტულით იხსენიება. 1665 წლის საბუთი Hd—9546, ზემოთ დამოწმებული ანდერძის მსგავსად, შოშიტა ერისთავსა და გედევან გენათელს ერთად ახსენებს. გედეონი მოხსენებულია აგრეთვე 1666 წლის დოკუმენტში Hd—2246, ხოლო შოშიტა ერისთავი 1680 წ. Hd—2001-ში. ამ ორი პირის ერთდროული მოღვაწეობა დოკუმენტების ჩვენებით 1664—1673 წლებით უნდა შემოიფარგლოს¹, რადგანაც 1673 წ. გენათელად იხსენიება ნემსაძე დავით გენათელი (Hd—9388), 1691 წ. გენათელი მარკოზი (Hd—7883) და ა. შ. აქედან ნათელია, რომ A—1582 გულანის ანდერძი, რომელიც გედეონ გენათელს ეკუთვნის, 1664-73 წლებზე გვიან ვერ დაიწერებოდა.

ამრიგად, ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრების ნუსხა, რომელიც ამ გულანშია შეტანილი, აღნიშნულ წლებზე გვიან ვერ დაიწერებოდა და ამდენად, „სწავლულ კაცთა“ კომისიის ნახელავად ვერ მივიჩნევთ, რადგან მათი საქმიანობა გაცილებით გვიან დაიწყო. ამრიგად, „ქართლის ცხოვრებაში“ შესული ანტონის სვინაქსარული ცხოვრება მზამზარეული სახითაა მასში შეტანილი ლიტურგიკული კრებულიდან.

ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება ვრცელი და მოკლე რედაქციებითაა ცნობილი. ვრცელი რედაქცია გარდა „ქართლის ცხოვრების“ ზოგიერთი ნუსხისა, შესულია რამდენიმე ლიტურგიკულ კრებულში. ამათგან, ჩვენი აზრით, უძველესია A1582(XVII ს. II ნახევარი). აღსანიშნავია მისი შემცველი შემდეგი კრებულებიც: A—425 (1718 წ.), S—3269 (1720-იანი წლ.), A—220 (1726 წ.). დანარჩენი ნუსხები გვიანდელია (A—643, H—2735, S—449 — ყველა XIX ს., ხოლო ც. არქ. 459— XVIII ს. ხელნაწერი სანახევროდ ნაკლულია).

მოკლე რედაქცია მხოლოდ ერთადერთი H—1672 (1740 წ.) ხელნაწერის ნუსხითაა ცნობილი. ძირითადი განსხვავება ამ ორ რედაქციას შორის გამოწვეულია შესავლით: ვრცელი ვარიანტი შეიცავს იესო ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატის სასწაულებრივ გა-

1 ნაშრომში „ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა...“ შ. ბურჯანაძე Hd-6788, რომელშიც მოხსენებულნი არიან გედეონ და შოშიტ., როგორც ძმები, XVIII ს. I მესამედით ათარიღებს, რაც საფუძვლიან ეჭვს იწვევს.

მოსახვას, მის მიერ ჩადენილ საკვირველებათა აღწერას, ხატის პირის ანტონის მიერ ედესია ქალაქიდან გამოტაცებას და აღმოსავლეთ საქართველოში ჩამოტანის საკმარის ვრცელ აღწერას. მოკლე ვარიანტში ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრების შესავალში აღწერილი ამბები ორიოდ წინადადებით არის გადმოცემული და ისიც მხოლოდ ხატის ედესიიდან გამოტაცებას და ჩვენში ჩამოტანას შეეხება, რაც აღნიშნულია არა სვინაქსარული ცხოვრების დასაწყისში, როგორც ეს ვრცელ რედაქციაშია, არამედ სვინაქსარული ცხოვრების შუა ნაწილში. ორივე რედაქციაში ანტონის ცხოვრების ეპიზოდები თითქმის მთელი სიზუსტითაა განმეორებული, ფრაზეოლოგიური სხვაობაც კი უმნიშვნელოა. ეჭვი არ არის, რომ ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრების მოკლე ვარიანტი ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრების თითქმის მექანიკური შემოკლებაა. განსხვავებულია მხოლოდ დეტალები: ვრცელი ვარიანტით: „ანტონი იძია მოძღურისა თვისისა (ე. ი. იოვანე ზედაზნელის) გზა და ისწავა ჭემმარიტი და ცნა, რამეთუ წარვიდა სომხითს ჩრდილოეთით კერძო სხუათა თანა მოწაფეთა... ესე ცნა... და უწყებთა ზეციერთა... მოიწია მტკუარს ზედა“. მოკლე ვარიანტით კი: „ოდეს იგი ... იოვანე მოიწია... ქუეყანასა ჩუენსა მოწაფეებითურთ თვისით, განთესა თითოეული მათგანი ქუეყანასა ამას. ხოლო წმიდაი ანტონი დაემკვდრა კაცთაგან უვალსა... ადგილსა, რომელსა ეწოდების მარტყოფი“. ნათლად ჩანს, რომ ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრებით ანტონი იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ჩამოსვლის შემდეგ მოსულა ქართლს მარტო, ხოლო მოკლით — იოვანესთან ერთად.

მეორე, მოკლე სვინაქსარული ცხოვრება ბოლოს, ანტონის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით ასეთ სასწაულს მოგვითხრობს: „შემდგომად მრავალთა ჟამთა სიბერთა კეთილთა სრულ ქმნილი უფლისა მიიცვალა და დასდვა სასწაული, რადითა არა რომელიმე დედალთაგანი შევიდეს მას შინა, სადა მდებარე არს გუამი მისი. ვერცა მფრინველნი დაბუდებად მას შინა, რომელი ესე იხილვების ვიდრე დღეინდელად დღემდე“. მსგავსი რამ ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტში არ არის. ნათლად ჩანს, რომ ეს ცნობა სვინაქსარული ცხოვრების მოკლე რედაქციას აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი ცხოვრების ბოლო ნაწილიდან აუღია, სადაც მოკლედ დახასიათებულია იოვანე ზედაზნელის მოწაფეთა საქმიანობა. აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების შემდეგი სიტყვები: „ხოლო ერთმან ზენა-სოფელსა აღაშენა მონასტერი და დადვა სასწაული ესე, რადითა არარაი დედალთაგანი შევიდეს მას შინა, რომელმან მფრინველნი ცისანი და ქუეწარმაველნი ენასა თვისსა დაამორჩილნა, ვერ იკადრებდეს დაბუდებად მას შინა, რომელსა-ესე თუალნი ჩუენნი ხედვიდეს დღეს“ (ძვ. ქართ აგიოგრ. ლიტ. ძეგლები, I, 1964, გვ. 247), ანტონ მარტომყოფელს უნდა გულისხმობდეს, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სახელი ნახსენები არ არის. ამრიგად, ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრების მოკლე რედაქციას თავისი ძირითადი წყაროს — ვრცელი სვინაქსარული ცხოვრების მასალისათვის დაუმატებია ის, რაც ანტონის შესახებ ცნობილი იყო აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების მიხედვით.

ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრების ძირითადი, ვრცელი რედაქცია, როგორც ვთქვით, მხოლოდ XVII ს. II ნახევრიდან ჩანს, მიუხედავად ამ პიროვნების ძველთაგანვე პოპულარობისა, რაც კარგად იგრძნობა აბიბოს ნეკრესელის ვრცელი

ცხოვრების ზემოთ დამოწმებული ადგილიდან და არსენ ბულმაისიმის ძის XIII ს. მარტყოფის ხატისადმი მიძღვნილი საგალობელთა ციკლის მიხედვით.

ანტონის სვინაქსარული ცხოვრების ვრცელი შესავალი ბევრ საერთოს პოულობს არსენ ბულმაისიმის ძის საგალობლებთან, როგორც ფაქტობრივი, ისევე ფრანკო-ლოგიური თვალსაზრისით, რაც სვინაქსარული ცხოვრების მიერ საგალობლებით სარგებლობის მიზეზი უნდა იყოს. სვინაქსარულ ცხოვრებას უსარგებლია აგრეთვე დავით გარეჯელის ცხოვრების ერთი ეპიზოდით: ანტონის სვინაქსარულ ცხოვრებაში ირემთა მოვლინების, მათი რძით ანტონის გამოკვებისა და ნუკრის დაკოდვის ეპიზოდი თითქმის მთლიანად ნასესხებია დავითის ცხოვრებიდან, ოღონდ მცირეოდენი გადაკეთებით.

ორიოდე სიტყვით განვიხილავთ წყაროებში დადასტურებულ ცნობებს ანტონის დღესასწაულის დაწესების შესახებ. პირველი ცნობა ანტონ მარტომყოფელის დღესასწაულის ანტონ მეგვიპტელთან (17/I) ერთად აღნიშვნის შესახებ შემოგვინახა არსენ ბულმაისიმის ძის საგალობლებმა. A—85 ხელნაწერში ანტონის საგალობლების შემდეგ მოთავსებული ცნობა გვამცნობს: „ხოლო ვინაითგან ღირსისა ანტონის მიცვალებიდა ათრუდმეტსავე იანვარსა იქმნა დღესა ღიდისა ანტონი მეგვიპტელისასა, ამისთვის მაშინცა ვგალობთ და ვიტყვით“... (A—85, 284v—285r). ამრიგად, XIII საუკუნეში ყოველგვარი ეჭვის გარეშე ანტონის ხსენება 17 იანვარს დასტურდება. მეორე მხრით, ანტონ I კათალიკოსის ცნობით, 17/I-ს ანტონის ხსენების დღის დაწესება მხოლოდ XVII ს. ბოლოსა და XVIII ს-ის დასაწყისში მომხდარა: „ახალი იყო განწესება დღესა იზ იანუარსა თთვსასა ანტონი მარტომყოფელისა, ვითარმედ ნიკოლაოს ჩერქეზმან და გიორგი ხუცეს-მონაზონმან დოდორქელმან განაწესეს დღესა მას იზ იანუარსა“¹ (A—386, 398). ან ანტონის ცნობის სისწორე უნდა უარვეთ, ან კიდევ აქ ლაპარაკია ამ დღესასწაულის ხელმეორედ აღდგენაზე, რომელიც რატომღაც დავიწყებული უნდა ყოფილიყო.

უმეტესი წილი ლიტურგიკული კრებულებისა, რომელიც შეიცავს ანტონის სვინაქსარულ ცხოვრებას, ან მხოლოდ ხსენებას, 17 იანვრის ნაცვლად უთითებს 19 იანვარს. ამ დღესაა შეტანილი ანტონის სვინაქსარული ცხოვრების, ჩვენი აზრით, უძველესი ნუსხა A—1582 გულანში. ამიტომ ვფიქრობ, რომ ანტონის ხსენების დღის გადატანა 17 იანვრიდან 19 იანვარზე XVII ს. მეორე ნახევარზე გვიან არ არის მოსალოდნელი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ვრცელი რედაქციის სვინაქსარული ცხოვრების ნუსხებისაგან განსხვავებით, მოკლე ვარიანტის ერთადერთი არსებული, ვრცელთან შედარებით გაცილებით გვიანდელი (1740 წ.) ნუსხა ტრადიციით ანტონის ხსენების უძველეს დღეს — 17 იანვარს გვიჩვენებს.

ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრების 1718 წ. ნუსხა A—425-ში შეტანილია 16 აგვისტოს დღეს, რაც ადვილი ასახსნელია: ამ დღეს მარტყოფის ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულია, ხოლო ამ ხატის მარტყოფს ჩამოტანა კი ანტონის სახელთანაა დაკავშირებული. მთლად ნათელი არ არის ის, რომ ანტონის სვინაქსარული ცხოვრება თავდაპირველად სვინაქსარულ კრებულებში შევიდა 17 და 19 იანვრის

¹ ანტონის ხსენება 17 იანვრიდან რომ 19 იანვარს გადაუტანიათ, ამას აღნიშნავს ანტონ კათალიკოსიც (A—386, 397—401 ფ.).

დღეს, თუ 16 მარტს, რადგან ამ დღეთაგან მარტყოფის ხატის დღესასწაულს უფრო დიდი ტრადიცია აქვს (XIII ს. არსენის საგალობლები), ვიდრე ანტონის ხსენების დღეს (XVII ს.). ამიტომ გვგონია, რომ ანტონის სვინაქსარული ცხოვრება, რომლის ნახევარი ხატის ამბებს უჭირავს, პირველად სწორედ 16 აგვისტოს დღის განგებაში გაჩნდა, ხოლო შემდეგ გადაიტანეს იგი ანტონის გარდაცვალების (17/1) დღეს, ხოლო უფრო გვიან — 19 იანვარს.

[631] „თუესა აგვისტოსა ი¹ ვ სვინაქსარი¹ ხატისა მარტომყოფელისა და წმიდისა მამისა ანტონი² მარტომყოფელისა“³

ესე³ მამად⁴ ანტონი შუამდინარელი, რომელი⁵ იყო⁶ მოწაფე იოვანესი,⁷ იყო წმიდა ესე განშორებულთა შორის ფრიად⁸ სათნო და წარჩინებული. ამან ყოველად სანატრელმან წმიდად იგი ხატი უფლისა⁹ ჩუენისა იესუ¹⁰ ქრისტესი, რომელ¹¹ სახედ პირსა¹² თქსსა¹³ ტილოსა ზედა¹⁴ გამოსახა და ავგაროზს სასოება აღუსრულა და შემდგომად აღმაღლებისა¹⁵ თადეოზისმიერთა¹⁶ კელითა მიუვლინა და განკურნა¹⁷ კეთრისა მისგან ქუემდებარისა¹⁸. და ყოველით სახლეულით მისით ნათელ-ილო თადეოზისმიერთა¹⁹ კელითა²⁰. და შემდგომად მისსა²¹ ქეკაცისა²² ავგაროზისი²³ და კუალად შვილის-შვილისა²⁴

* ხელნაწერების ნუსხა: A: A-425 (1718 წ.), B: A-220 (1726 წ.), C: A-1582 (XVII-XVIII სს.), D: S-3269 (1720-იანი წლ.), E: A-643 (XIX ს.), F: H-2735 (XIX ს.).

1 სვინაქსარი... მარტომყოფელისა] და მასვე დღესა ხატისა მარტომყოფელისა, რ¹ ლსა აწ ანჩის ხატად სახელ ვსდებთ და წ¹ ს მ¹ მისა ანტონი მარტომყოფელისა B, ამასვე დღესა ანტონი შუამდინარელისა C, ცხ¹ ბ¹ ანტონი მარტომყოფელისა მშ DF, ცხოვრება ანტონი მარტომყოფელისა ათორმეტთაგანისა E.

2 ანტონე A.

3 ესე... შუამდინარელი — C.

4 მამა ABCEF.

5 რომელი — BC

6 იყო — F

7 იოანესი E.

8 ფრიად — DEF.

9 ო¹ ი ABCD

10 ი¹ ო F.

11 რ¹ ი DDF

12 პირისა C

13 თ¹ სისა C.

14 ზედან AB

15 აღმაღლებისა ABDEF

16 თადეოსისმიერთა F (ყოველთვის).

17 გაკურნა E.

18 ქუემდებარისა AB, ქუემდებარისა C, ქუემდებარეობისა EF.

19 თადეოზის მიერ E, თადეოზის მიერ F

20 კელითა —DEF.

21 ამისა DE.

22 კაცისა — DEF

23 ავგაროზის AB, ავგაროზისა DE, ავგაროზისა F (ყოველთვის).

24 შვილისშვილი C.

ძისა მისისა ენაცვალნეს მათ¹ მეფობათა² ოდენ და არა ღმრთის-მსახურებითა³¹, რამეთუ განდგომილ ექმნეს⁴ ღმრთის-მსახურებასა და დამონებულ ემმაკთა საოცრებასა.⁵ რამეთუ რად-იგი⁶ ავგაროზს ეყო ემმაკთა და, ვითარ⁷ შექმუსრნა⁸ და განუდგა, მისი ენება შურის-გება, რათა მიუზღოს⁹ ემმაკთა სახე ძუელისა¹⁰ მის საზორველისა¹¹⁹ დამცობისა¹² დამცობითა¹³ [V] ხატისა მის საუფლოსათა, რომელი აღმართა ავგაროზ ბჭეთა ზედა ქალაქისათა, სადა-იგი ემართა კერპი ბილწი, რამეთუ მუნ დაუსუენა¹⁴¹² ხატი იგი ტილოსი¹⁵, ფიცარსა¹⁶ ზედა¹⁷ გარდართხმული, რათა ყოველნი შემაკვალნი მუნ შინა ხილვით თაყვანის-სცემდენ.¹⁸

მაშინ ბილწმან შვილის-წულმან ავგაროზისმან აღირჩია დღეკეთილებისა¹⁹ წილ უსახურობა და ხატი იგი უარ-ყო²⁰ და ემმაკთა შეუდგა და იგონა²¹ ხატისა მის ქრისტესისა²², რათა წარწყმიდოს²³ იგი.

მაშინ ეპისკოპოსმან²⁴ მის ქალაქისამან გულისკმა-ყო²⁵ განზრახვა ბოროტისა მის და ყო²⁶ განგება²⁷ ღირსი და შემსგავსებული მის ჟამისა. რამეთუ სადა-იგი ჭემშარიტი²⁸ ესუენა²⁹, კამარედად³⁰ ქმნულ იყო³¹, და წმიდამან ეპისკოპოსმან³² დადგა კანდელი აღნთე-

-
- 1 მათ] მ` ს DEF
 - 2 მ` ფბითა C, მეფობითა DEF.
 - 3 ღ` რს A; დი` რს B (გადასწორებულია, ყოფილა „დი` თს, ღ` ის CDEF
 - 4 ექმნეს CE.
 - 5 საოცრებათასა D, საოცრებათასა EF,
 - 6 რ` ი იგი F.
 - 7 ვითარ + იგი DE.
 - 8 შექმუსრნა C
 - 9 მაუზღოს AB, მიეზღოს F.
 - 10 ძუელისა AB, ძუელისა CDEF.
 - 11 საზორველისა ABE, საზორუელისა F.
 - 12 დამცობისა ABF, დამცობისა D] მეოხებასა E.
 - 13 დამცობთა AB]-DEF.
 - 14 დაუსუენა AB,და ასუენა C, დაესუენაი DEF.
 - 15 ტილოსა ABC.
 - 16 ფიცარსა — B.
 - 17 ზედან ABC
 - 18 თ` ვნისცემდენ D, თაყვანის ცემდენ E, თაყვანსა სცემდენ F.
 - 19 დღეკეთილობისა DF.
 - 20 უვარ ყო C
 - 21 ჰგონა C] ინები D, ინება EF
 - 22 ქრისტესისა — F.
 - 23 წარსწყმიდოს AB.
 - 24 ეფისკოპოზმან AB.
 - 25 ჰყო D, გულისკმა ყო] გულის ყოველი F,
 - 26 ჰყო F.
 - 27 განგებაი — DEF.
 - 28 ჭემშარიტი] ხატი DEF.
 - 29 ესუენა AB, ესუენა CEF,ესუენაი D.
 - 30 კამარედად] სამარედად B.
 - 31 მქმნულ იყო AB,მოქმნილ იყო C, ქმნილ იყო DEF.
 - 32 ეპისკოპოზმ` ნ AB.

ბული¹ საფარველად² ტაძრისა³ მის, აღმართა კეცი წინა⁴ პირსა ხატიისასა. და აღმოც-
 ორა კარი იგი კამარისა და შეაფარილა⁵, რომელ ყოვლად არა ეტყობოდა⁶, თუ ერთი
 რომელ⁷ უახლეს არს. და შემდგომად უკანასკნელთა ჟამთა⁸ ხუასრო⁹ სპარსთა მეფე¹⁰
 მოად[632]გა ედესია¹¹ ქალაქსა და იწყო თხრა¹² ქუეშე¹³ ზღუდესა და [ენება, რათა] ეგრეთ
 შევიდნენ¹⁴, რომელ ვერ აგრძნან¹⁵, თუ ბრძავსო¹⁶. მაშინ ღმერთმან არა დაიდუმა უტყუელი¹⁷
 აღთქმა, რომელი¹⁸ აღუთქუა¹⁹, ვითარმედ; „ზღუდე ვარ მე ედესიისა“²⁰, და მშობელისა
 თვისისა მეოხებითა ევლავიოზს^{21,22}, ეპისკოპოსსა²² მის ქალაქისასა, გამოეცხადა დედა
 ღმრთისა და პრქუა²³, ვითარმედ: „მას²⁴ რომელსამე ბჭესა ზედა არს ხატი იგი ჴელით-
 უქმნელი²⁵ და²⁶ დაფარული. და ვითარცა განიდგა ეპისკოპოსმან²⁷ გულის ცმა-ყო²⁸ ჴემ-
 მარიტებით ძილსა²⁹ შინა³⁰ ჩუენებული³¹ იგი³² და განთიად წარვიდა ლიტანიით³³ ადგილსა
 მას და პოვა³⁴ წმიდა ხატი იგი³⁵ ყოვლად განურყენელი³⁶ და კანდელი იგი წინაშე მისსა

- 1 აღმთებული A, აღმრთებული B.
- 2 დასაფარველ და C.
- 3 ტაძრისა] ხატიისა CF,
- 4 წინათ DEF,
- 5 შეაფარულა E, შეფარა F.
- 6 ეტყუცობდა C.
- 7 რ იმე C, რ ი DF.
- 8 ჟამთა — ABDEF.
- 9 ხვასრო ABDE.
- 10 მეფე + იგი DF.
- 11 ედესია — DEF.
- 12 თხრა] ოხრა E.
- 13 ქუეშე ABE, ქ ე D, ქუეშეთ + შეუთხაროს C. ქუ ე F.
- 14 შევიდნენ D.
- 15 აგრძნონ E, აგრძნეს F.
- 16 გუბრძავსო C.
- 17 უტყუელი CEF, +იგი DE.
- 18 რ ლ C, რომელ აღუთქუა — F.
- 19 აღთქვა A, აღითქვა B, აღუთქი D.
- 20 ედესიისა D.
- 21 ევლავიოს C, ევლავოს DE, ევლავიოსს F.
- 22 ეპისკოპოსისა AB, ეფისკოპოსსა DF,
- 23 ქვა AB] —DE, პრქუა, ვითარმედ: „მას — F.
- 24 მას — DE.
- 25 ჴელით-უქმელი A.
- 26 და — DE.
- 27 ეპისკოპოსმან AB, ეფისკოპოსმ ნ D.
- 28 ყო — C, ჴყო — D.
- 29 ძილს AB, ძლ ი C.
- 30 შინა — ABC.
- 31 ჩუენებ ლსა AB, ჩუენებულისი C, ჩუენებ ლი DEF.
- 32 იგი] მის ABC.
- 33 ლიტანიითა ABC.
- 34 ჴპოვა CE.
- 35 იგი — DEF
- 36 განურყენელი ABF.

აღნთებუღი¹ ეგეოღენთა² ჟამთა სიმრავლესა შინა. და გარდააწუეთეს³ ზეთი⁴ მის კან-ღელისა მბრძოლთა⁵ მათთა⁶ ზეღა⁷ მის ქაღაქისათა და მეესეულად⁸, ვითარცა მიახ-ღღა⁹, მიეღვა¹⁰ და დაიწუნეს¹¹ და ვითარცა მტუჟერი¹² არღაიბნიენეს¹³ და უჩინო იქმნეს.

ხოლო რომელი-იგი კეცი¹⁴ საფარეულად მის¹⁵ ხატიისა აღმართებულ¹⁶ იყო, მას ზეღა¹⁷ გამოსახულ იყო სხუა ხატი და¹⁸ მს[*v*]გავსება¹⁹ წმიღისა²⁰ მის²¹ საუფლოსა ხატიისა, რომელი-იგი²² სწორებით პატივიცემებოღეს და ნისტორიანთა ეკლესიასა შინა დაე-სუენეს.²³

მაშინ წმიღამან ამან²⁴ ანტონი²⁵ იძია მოძღურისა²⁶ თჳსისა გზა და ისწავა²⁷ ჳემმარიტი და ცნა²⁸, რამეთუ²⁹ წარვიღა სომხითს, ჩრდილოეთით კერძო სხუათა თანა მოწაფეთა, რომელთა აწ მოვიცსენნეთ³⁰: დავით და³¹ დოღო და შიო ანტიოქელი და რვანი³² სხუ-ანი მოწაფენი იოვანესნი³³, ერთისა საზღურისანი³⁴. ესე ცნა³⁵ წმიღამან ანტონი, აღიძრა

-
- 1 ანთებუღი A.
 - 2 ეგოღენსა AB.
 - 3 გარდააწუეთეს AB, გარდააწუთვეს C, გარდააწუთეთეს DEF.
 - 4 ზეთისა FF
 - 5 ბრძოღთა AB, ბრძოღათა DE, მბრძოღითა F.
 - 6 მ`თ CF. მთ`სა AB.
 - 7 ზეღან AB.
 - 8 მეესეულად EF.
 - 9 მიეხაღა C.
 - 10 მეღვა B, მოეღვა CDE.
 - 11 დაიწუნეს ABD.
 - 12 მტუჟერი ABCDEF.
 - 13 განიბნიენეს B, გ`ნიბნიენეს CDE, განიბნიეს F.
 - 14 სფრ`ვღღ კეცი DEF,
 - 15 აღმართებულ იყო ხატიისა მის DEF
 - 16 აღმართებული AAB.
 - 17 ზეღან AB
 - 18 და — EF
 - 19 მსგავსი DEF.
 - 20 წმიღისა — DEF
 - 21 საუფლოსა მის DEF
 - 22 რ`ი-იგი BDEFG
 - 23 დაესვენეს AB, დაესუნეს CDEF.
 - 24 ამან — DEF
 - 25 ანტონიმ AB
 - 26 მძღრ`ბისა DE.
 - 27 ისწავღა F
 - 28 სცნა EF
 - 29 რამეთუ] და EF
 - 30 მოვიხსენებთ E
 - 31 და დოღო — DEF
 - 32 სხვანი რვანი B, რუ`ანი F
 - 33 ინ`ესი AB
 - 34 საზღურისანი DEF
 - 35 სცნა ABEF+რ`ი D, რა EF,

ტრფიალებითა¹ მოძღურისა² თვისისათა³ და ესეცა ეძვნებოდა⁴ გულსა თვისსა⁵, რომელ
 ნისტორიანთა ეკლესიასა⁶ შინა ივენეს⁷ საუფლონი⁸ იგი ხატნი, და აღიყვანა⁹ კეცი¹⁰,³²
 რომელი¹¹ საფარველად¹² მის ხატისა¹³ ყოფილ იყო¹⁴ და ხატ¹⁵ ქმნულ¹⁶ იყო.¹⁷ ესე უჩინარად
 წარმოიყვანა¹⁸ წინამძღურობითა¹⁹ ანგელოზისათა²⁰ და უწყებითა²¹ ზეციურითა ჩრდილო-
 ეთს²² და მიიწია²³ მტკუარს²⁴ ზედა²⁵, განაპო²⁶ იგი²⁷ და დაემკვდრა აღმოსავალით²⁸, ვი-
 თარ ოთხ²⁹ მილიონ, ნაპრალსა კლდისასა შინაგან მათათა აკრიანთა³⁰ [633]. იოვანეს³¹
 ახლვიდა³² ვითარ ხუთ მილიონ და შიოს ცხრა მილიონ, დავითს³³ და დოდოს ათცამეტ
 მილლიონ. ხოლო მუნთქუესვე³⁴ რომელ წმიდასა ამას³⁵ ანტონის ედგნეს³⁶ საზრდელად³⁷

-
- 1 ტრფიალებითა + და DE
 - 2 მოძღურისა E
 - 3 თვისისათა] თ` სისა თ` ა წრემ` რთა DEF.
 - 4 ეძვნებოდა BE, უძვნებოდა F
 - 5 თვისსა]მის` სა F
 - 6 ეკლესიასა EF,
 - 7 ი` ვნეს AB, +ივენეს D. იყუნეს F.
 - 8 საუფლოსა B
 - 9 აღიყვანა AB(ნ — ჩამატებულია)] აღიხუნა DEF.
 - 10 კეცი + იგი EF
 - 11 რ` ლ ABC.
 - 12 საფარუწლად F.
 - 13 — ხატისა მის DEF
 - 14 იყო] ივენეს D, იყუნეს EF.
 - 15 ხ` ტი ABEG
 - 16 ქმნილ CDEF.
 - 17 იყო + მას ზედა მსგავსად მისა DEF.
 - 18 წარმოიყვანაი D, წარმოიყვანა EF,
 - 19 წინამძღობითა C,წინამძღურობითა E, წინამძღვრებითა F,
 - 20 ანგელოსისათა F
 - 21 უწყებით F
 - 22 ჩრდილოეთად DEF
 - 23 მიიწია + მდინარესა DEF
 - 24 მტკუაროსსა C, მტკვარსა D, მტკუარსა FE.
 - 25 ზედან AB.
 - 26 განაპო] განვლო CDEF
 - 27 იგი — E.
 - 28 აღმოსავლეთით DF
 - 29 ოთხ B
 - 30 აკრიანთა ADEF, აკრეანთა C.
 - 31 იოანეს E
 - 32 ახილვიდა ABC
 - 33 და — ABD
 - 34 მუნთქუესვე AB, მუნთქუწსვე CF, მუნთქუსვე F
 - 35 ამას — CDF
 - 36 ედნეს A] ესხნეს DF— E.
 - 37 საზრდელად] სახდელად A

გუამისა თვისისა ირემნი და იყო მთა უღალი და სერტყიანი¹, და იყო ქალაქი² ვითარ³ ერთ⁴ მილიონ⁵ მცირე⁶, და ესე ირემნი წარვიდიან ველს⁷ და⁸, ვითარ ჟამი⁹ მოვიდის¹⁰, შინა მოვიდიან წუელად¹¹ და ვითარ¹² მწვემსეანნი¹³ მოვილოდეს¹⁴ ჟამეულად¹⁵.

ხოლო ერთსა ოდენ ჟამსა მიიწივნეს^{16,32} უჟამოდ დამფრთხალნი¹⁷, და უკანა¹⁸ ნუკრი მოსდევდა¹⁹ ჯორც-შეკუეთილი²⁰. და ესე დაუკრდა²¹ წმიდასა მას და თქუა²² გულსა შინა თვისსა, თუ: „სადა²³ ვინ²⁴ შეემთხვა?“ რამეთუ არა უწყოდა სიახლე მის ქალაქისა, და მყის ვითარცა კაცთა თუალმრუმედ²⁵ ხედვასა²⁶ თანა ჰრქუა²⁷: „რაი არს²⁸ ეგე?“ და²⁹ მათ ვითარცა პირმეტყუელთა³⁰ თავმიხილვით³¹ ჰრქუეს³²: „შემომიდევ³³ და გიჩუენოთ³⁴“. და შეუდგა კუალსა მათსა³⁵ და მიიწია³⁶ მას ადგილსა, სადა-იგი შემთხუეულ³⁷ იყო მათდა.

-
- 1 სარტყიანი AB, ტყიანი DEF
 - 2 ქალაქი + იგი DE
 - 3 ვითარ — EF
 - 4 ერთს AB, ერთსა DEF,
 - 5 მილიონსა DEF
 - 6 მცირე] ოდენ DEF
 - 7 ველსა DEF
 - 8 და] EF.
 - 9 ჟამი] ყოველი A
 - 10 მოვიდა A, მოვილოდა B
 - 11 წველს A, წველს B, წუშლასა C, წუშლდ DEF
 - 12 ვითარცა C
 - 13 მწვემსნი AB, მწვემსთაგ ონ DEF+ვერეთვე DF
 - 14 მოვილოდიან DF
 - 15 ჟამეულად] ჟა თსნა DEF
 - 16 მოიწივნეს CDEF.
 - 17 დაფრთხინ AB
 - 18 უკან AB
 - 19 მოსდევდავე DEF
 - 20 ხორც-შეკუეთილი A, ხორც-შეკუთლი B, ჯორც-შეკუთილი CDF, ჯორც-შეკუეთილი E
 - 21 დაუკრდა C
 - 22 თქვა EF
 - 23 სადა — EF
 - 24 ვინა EF
 - 25 თუალ-მრომედ AB, თვლთ-მრომედ DE, თვლ ძრომედ F+აჩუენებდა მკვეცთა მთვლ DEF, აჩუენებდა F,
 - 26 ხედვასა... ჰრქუა — DEF,
 - 27 ჰრქუა] ვითარცა AB.
 - 28 რაი] რაიმე DF, რამე E+უკუწ DEF
 - 29 და მათ] წი იგი DEF
 - 30 პირმეტყუელთა ABDF
 - 31 თავმიხილვით F
 - 32 ქვეს AB, ჰრქუეს CDEF
 - 33 შემოგვდევ C, შემოგვიდევ EF,
 - 34 გიჩუენოთ ABCDF, გიჩუენოთ E.
 - 35 მათსა] მისსაი DE—F +წი იგი მში ანტონი DE (E-ში ი-ის გარეშე).
 - 36 მიიწია — F.
 - 37 შემთხუეული ABCDEF.

და აპა¹ მთავარი მის დაბისა მოვილოდა ნადირობად და² წინა³ შეემთხვა⁴ და ჰრქუა.⁵ „ვინ ხარ?“⁶ ხოლო წმიდა-იგი ჴელ[ვ]ითა⁷ უჩუენებდა,⁸ სადა⁹ იყოფოდა¹⁰ და ყოველ-სავე¹¹ საქმესა¹², რამეთუ ენა არა¹³ ესმოდა¹⁴.

მაშინ მთავარმან¹⁵ ჰრქუა: „მე ენა შენი არა მესმის და რომელ¹⁶-ეგე¹⁷ ჴელითა მეუბ-ნები¹⁹, ეგეცა²⁰ მოგაკუეთო²¹“. და ჰრქუა²²: „წარიყვანეთ²³ მჭედელისა²⁴ თანა“.

და ვითარცა მიიყვანეს²⁵, მჭედელმან შანთი განა ჴურა²⁶ და გამოილო, რათა ჴელი მოჴკუეთოს²⁷, და²⁸ დავარდა ქუე²⁹ და ჴელნი, ვითარცა შეშანი შეექმნეს³⁰. მაშინ წმიდამან მოჴყო³¹ ჴელი³² და³³, ვითარცა ნაკუერცხალი³⁴ ჴელითა აღებული³⁵, მიუჴერა და ჰრქუა³⁶:

-
- 1 აპა — DEF.
 - 2 და] ხ`DE.
 - 3 წინ AB.
 - 4 შეემთხვა F.
 - 5 ღქუა F +მ`ს DEF.
 - 6 ხარ+მ`სDEF.
 - 7 ჴელთა A.
 - 8 ჩუუწნებდა ABCDEF.
 - 9 სადაიცა D, სადაცა E.
 - 10 იყოფოდა C, იყოფებოდა D, იყოფებოდა F.
 - 11 ე`ნ DEF.
 - 12 საქმესა+ნიშნობით DEF.
 - 13 არ AB.
 - 14 ესმოდა] უწყოდა DEF.
 - 15 მთავარმან+მან EF.
 - 16 რ`ი DEF.
 - 17 ეგე+ნიშნობით DEF.
 - 19 მეუბნები] მაუწყებ DEF.
 - 20 ~მოგაკუეთო ეგეცაო EF.
 - 21 მოგაკუეთო CD.
 - 22 ჴქ`ვა AB, ჴქ`ი D, + მსახურთა თ`სთა DEF.
 - 23 წარიყვანეთ EF.
 - 24 მჭედლისი DEF.
 - 25 მიიყვანეს FF.
 - 26 განახურა A, განა ჴურვა C, გაა ჴურვა D, გაახურვა E, განახურვა F.
 - 27 მოკუეთოს AB, მოჴკუეთოს CEF. მოჴკუეთოს D.
 - 28 და... შეექმნეს] მე`სლდ (მეყსეულად EF) ჴელნი (ხელნი EF) ვითარცა (—EF) შეშაი (შეშა EF) შეექმნეს (ექმნეს EF) და დავარდა (ღუვარდა F) ქვე (ქუჴ EF) DEF.
 - 29 ქვე AB, ქუჴ C.
 - 30 შექმნეს AB.
 - 31 მიყო ABCDE.
 - 32 ხელი F.
 - 33 და — D.
 - 34 ნაკუერცხალი ABCDF, ნაკვერცხალი E. აღებული]აღილო DEF.
 - 35 აღებული]აღილო DEF.
 - 36 ჴქ`ვა AB+მ`ს DEF.

„ყავ¹ ადრე ბრძანებული შენდა“. და იგი განკრთა² საშინელსა მას ზედა³ ხილვასა.

და მსწრაფლ მიუძცნეს მთავარსა და⁴ პრქუეს⁵ ყოველი⁶ ხილული. და მან ბრძანა, რათა წინაშე მისსა მიიყვანონ⁷. და⁸, ვითარცა მიიყვანეს, პრქუა⁹ მას: „რაი¹⁰ გნებავს, სთქუ¹¹ და ყოველი¹² მიგცე¹³“.

ხოლო მან მცირედი¹⁴ ქვა¹⁵ უჩუენა¹⁶, ვითარ¹⁷ სამეული¹⁸, და¹⁹ ლოკა²⁰. და ცნეს, რამეთუ მარილი უნდა, და მოართუეს²¹ ორი ოდენ ქვა²² განუტეხელი. და მან მოკვლია²³ ერთი²⁴ ლიტრა და წარვიდა და ალოკა ფურთა²⁵ თუსთა²⁶.

და იყოფოდა²⁷ ხატსა მას²⁸ წინაშე [634] ვიდრე აღსასრულამდე ცხოვრებისა მისისა²⁹. და წმიდა იგი³⁰ წმიდათა შინა წმიდასა მიიცვალა³¹ და ჩუენ³² დაგტევა³³ ხატი იგი საუფლო, და არს ვიდრე დღეინდელად დღემდე³⁴ უჩინარად და სასწაულთ-მოქ-

- 1 ჰყავ D, ჰყავ EF.
- 2 განკრთა EF.
- 3 ~ხილვასა ზედა DEF, ხილუასა F.
- 4 ~ყოველივე ხილული და პრქუეს DEF.
- 5 ჰქვეს AB..
- 6 ყოველივე DEF მიიყვანონ EF.
- 7 მიიყვანონ EF.
- 8 და... მიიყვანეს — F.
- 9 ჰქვა AB.
- 10 რა ABEF.
- 11 თქუ CDE, სთქუი F+ და გიყო DEF.
- 12 ყოველი — DEF.
- 13 მცირედ E.მიგცე+შენ DEF.
- 14 ქუა EF.
- 15 უჩუენა CDEF.
- 16 ვღ ABDEF.
- 17 სამეული A, სმასეული C] სამჯერ ოდენ DEF.
- 18 სამეული A, სმასეული C] სამჯერ ოდენ DEF.
- 19 და — DF.
- 20 ალოკაი D, ალოკა EF.
- 21 მოართუეს ABDE, მოართუეს CF.
- 22 ქვა CEF.
- 23 მოხლია ABEF, მოკვლია D.
- 24 ერთი + ოდენ DEF.
- 25 ფურთა]ფერთა F.
- 26 თუსთა]მისთა ABC, თვისთა E, თსნა F.
- 27 იყოფოდა C + ცხელნაი DEF (EF-ში ი-ს გარეშე).
- 28 მას — DE
- 29 მისისა+ჟრთა DEF.
- 30 იგი + მ-ში ანტონი DEF.
- 31 მიიცვალა F+ზც-ცისა სფჯოდ (სუფეკად EF) DEF.
- 32 ჩუენ F.
- 33 დაგვიტევა ABDF.
- 34 დღემდე F.

მედებს განცხადებულად, რომელ უადვილეს¹ არს აღრიცხვად² ზღვსა³ ქვშათა,⁴ ვიდრე საკრველებათა საუფლოსა მის ხატისათა. გარნა ვინაითგან⁵ ღმერთი მხოლო არს მოქმედი სასწაულთა, მანვე⁶ მხოლომან უწყის სიმრავლე სასწაულთა მისთა და, უკეთუ⁷ სოლომონცა⁸ იყო⁹, ვერცა მან შეუძლოს¹⁰ აღრიცხვად¹¹ თვნიერ ღმრთისა¹² მხოლოდსა¹³.

იანვარსა იჴ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ან ტონი მარტომყოფელისა *

ესე იყო ქუეყანით ასურეთით, მოწაფეთაგანი წმიდისა იოვანე ზედაძნეელისა.

ხოლო სახე დაყუდებისა მისისა ესრეთ იყო: ჟამსა მას, ოდეს-იგი ნიშებშემოსილი იოვანე მოიწია რა წინამძღურობითა სულისა წმიდისათა ქუეყანასა ჩუენსა მოწაფეებიურთ¹⁴ თვისით, განთესნა თითოეული მათგანნი¹⁵ ქუეყანასა ამას.

ხოლო წმიდა ანტონი დაემკვდრა კაცთაგან უვალსა და ქუეწარმავალთაგან¹⁶ საესესა ადგილსა, რომელსა აწ ეწოდების მარტყოფი, ხოლო, ვითარცა პოვა ჟამი მარტოებით ცხოვრებისა, ჩუეულებრივთა¹⁷ მათ მოღუაწებათა უმეტესად დასძინა მოღუაწება. ამანვე ყოვლად სანატრელმან წმიდა იგი ხატი უფლისა¹⁸ ჩუენისა იესუ ქრისტესი, რომელი ავგაროზისდა წარეცა, ჟამთა ვითარებათა¹⁹ მიერ ნესტორიანთა ეკლესიასა შინა დაესუენნეს²⁰.

ხოლო შეემეცნა წმიდა ესე კაცსა მას, რომლისადა დაცვა ხატისა მის რწმუნებულ იყო. ვიტყვ უკუე²¹, ვითარმედ შეწევნითა საღმრთოთა უჩინარად წარმოიყვანა და უწყებითა ზეგარდამოთა მოიწია კერძოთა ჩრდილოეთისათა, საზღვართა კახეთისათა, ნაპრალსა კლდეთასა, რომელი შორავს იოვანესა მილიონ²², ხოლო ბერსა შიოსა —

* ხელნაწერი: H—1672 (1740 წ.).

1 უადვილესა B.

2 აღრიცხვად E, აღრიცხუა F.

3 zRĀTa AB, zRvisa EF.

4 ქვშათა F.

5 ვინაითგან ABC, ვინაითგან EF.

6 მანვე... სასწაულთა — BDEF.

7 უკეთუ DE, უკეთუ DE.

8 სოლომონცა ბრძენთაგანი ვინმე DEF.

9 იყოს F.

10 შეუძლო DE.

11 აღრიცხვად F.

12 ~ მხოლოსა ღმრთისა DEF.

13 მხოლოსა ABCEF+ რომლისა არს დზი (დზა EF) უკი უკე ან (ამინ F) DEF.

14 მწიფით.

15 მთი.

16 ქუწწრშვლთაგან.

17 ჩუწულებრივთა.

18 ო.ი.

19 ვითარებთა.

20 დაესუენნეს.

21 უკ.

მილიონ¹ და დავითსა — მილიონ ი²გ. ე[ლ]გნეს უკუე¹ წმიდასა ამას საზრდელად გუამისა თვისისა ირემნი. და იყო მთა იგი უღალი, ხოლო იყო ერთი ქალაქთაგანი მახლობელ. და ესე ირემნი წარვიდიან დილეულ და ვითარ მწყემსნი მოვიდიან ჟამეულ. ერთსა ოდენ დღესა მიიწინეს წმიდისა უჟამოდ, და უკანა მოსდევდა ნუკრი კორც-შეკუეთილი². და ესე უკვრდა წმიდასა მას და თქუა გულსა თვისსა, თუ: „სადა ვინ შეემთხვა“? რამეთუ არა უწყოდა სიახლოე ქალაქისა და მყის ვითარცა კაცთა თუ-ალმრუმედ მიხედვასა, თანა პრქუა: „რა არს ესე?“ და მათ, ვითარცა პირმტყუელთა, თავმიზიდვით პრქუეს³: „შემომიდგე და გიჩუენოთ“⁴. და, ვითარცა შეუდგა კუალსა მათსა, მიიწია ადგილსა, სადა-იგი შემთხუეულ⁵ იყო, და აჰა, მთავარი მის დაბისა მოვიდოდა ნადირობით და წინა შეემთხვა და პრქუა⁶: „ვინ ხარ?“ ხოლო წმიდა იგი კელითა უჩუენებდა⁷, სადა იყოფოდა და ყოველსავე საქმესა, რამეთუ ენა არა უწყოდა. მაშინ მთავარმან პრქუა რისხვით: „შენისა ენისა არარა მესმის და რომელ-ეგე კელითა მეუბნები, ეგეცა მოგაკუეთო“⁸. ხოლო სიტყუასავე⁹ თანა პრქუა წინაშემდგომელთა: „წარიყვანეთ მჭედლისა და მოჰკუეთეთ¹⁰ კელნი“. და ვითარცა მიიყვანეს, მჭედელმან შანთი განაკურვა და მოიღო, რათა კელი მოჰკუეთოს¹¹. დავარდა ქუე¹² და კელნი, ვითარცა შეშანი შეექმნეს. მაშინ მიყვნა წმიდამან კელნი და, ვითარცა ნაკურცხალნი¹³, კელითა მიუპყრა და პრქუა: „ყავ ბრძანებული“. და იგი განკრთა საშინელსა მას ზედა ხილვასა. მსწრაფლ მიუმცნო მთავარსა ესე ყოველი.

მაშინ ბრძანა მთავარმან მიყვანებაი წინაშე მისსა და, ვითარცა წარიყვანეს, პრქუა: „რა გნებავს და ყოველივე მიგცე“. ხოლო მან მცირედი ქვა¹⁴ უჩუენა¹⁵, ვითარმედ სამეული, და ლოკდა, და აცნეს, რამეთუ მარილი უნდა, და მოართუეს¹⁶ ორი ქვა¹⁷ ოდენ მარილისა განუტყეელი. და მან მოკლირა ლიტრა ოდენ ერთი და წარვიდა. და იყოფებოდა წმიდასა მას ხატსა თანა. და შემდგომად მრავალთა ჟამთა სიბერითა კეთილთა სრულქმნილი უფლისა მიიცვალა და დასდვა სასწაული, რათა არა რომელიმე დედალთაგანი შევიდეს მას შინა, სად-იგი მდებარე არს გუამი მისი, ვერცა მფრინველნი დაბუდებად მას შინა, რომელი-ესე იხილვების ვიდრე დღეინდელად დღემდღე.

1 ნუსხაშია: უკუე.
 2 კორც-შეკუეთილი.
 3 ჰქვს.
 4 გიჩუენოთ.
 5 შემთხუეულ.
 6 ჰქ. ი. (ყოველ. ასეა).
 7 უჩუენებდა.
 8 მოგაკუეთო.
 9 სიტყვისვე.
 10 მოჰკუეთეთ.
 11 მოჰკუეთოს.
 12 ქუე.
 13 ნაკურცხალნი.
 14 ქუა.
 15 უჩუენა.
 16 მიართუეს.
 17 ქუა.

ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება*

(გამოკვლევა და ტექსტი)

ისე წილკნელი იმ თორმეტ ასურულ მოღვაწეთაგანია, რომლებიც აღმოსავლეთ საქართველოში იოვანე ზედაზნელთან ერთად VI ს. მოსულან და საფუძველი ჩაუყრი-
ათ სამონასტრო ცხოვრებისათვის. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მხოლოდ რამდენიმე მათგანის ღვაწლი აისახა (იოვანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი, დავით გარეჯელი, აბიბოს ნეკრესელი), ისიც შედარებით გვიან (X ს.). საფიქრებელია, რომ ზოგი რამ ამ მოღვაწეთა შესახებ უფრო ადრინდელ ძეგლებში უნდა ყოფილიყო.

ისე წილკნელის შესახებ XVIII ს-მდე დამოუკიდებელი თხზულება არ დაწერილა, ყოველ შემთხვევაში ჩვენამდე არ შემონახულა. ასევე, XVIII საუკუნემდე ლიტურგი-
კულმა კრებულებმა მისი ხსენების დღის აღნიშვნა არ იცის. ცოტაოდენი რამ, რაც ჩვენთვის ამ მოღვაწის ირგვლივ ცნობილია, შიო მღვიმელის მოკლე და მეტაფრა-
სტულმა ცხოვრებებმა შემოგვინახეს. სწორედ შიო მღვიმელის ცხოვრების ამ რე-
დაქციებში დაცული ცნობები გამხდარა საფუძველი XVIII ს. შექმნილი ისე წილკნე-
ლის სვინაქსარული ცხოვრებისათვის. ამ ძეგლის ოთხი ნუსხაა ცნობილი (H-2077,
1736 წ.; ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთ. იოვანე ბატონიშვილის კოლექციის – 222,
XVIII ს.; ლენინგრადის აზიისა და აფრიკის ხალხთა ინსტიტუტის M- 49, 1840 წ. და
M-21, 1842 წ.). იმავე ცნობების საფუძველზეა შექმნილი: ისე წილკნელის ცხოვრების
ვრცელი რედაქცია, დაწერილი ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ 1713-24 წწ., მოკლე
ცნობა ისე წილკნელის შესახებ მოთავსებული 1726 წლის სვინაქსარულ კრებულში
(A-220) დავით გარეჯელის გვიანდელი სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტის ბოლოს
და ისე ქსნის ერისთავის მიერ XVIII ს. I ნახევარში დაწერილი საგალობლები.

როგორც ვხედავთ, წინა საუკუნეებში ისე წილკნელის შესახებ არსებული ძუნწი
ცნობების საპირისპიროდ XVIII ს-ში ეს საკითხი საკმაო ინტენსივობით დაუმუშავე-
ბათ. ამის მიზეზი ისევ გარეჯის სალიტერატურო სკოლის მიერ წამოწყებულ ლიტ-
ერატურულ საქმიანობაში უნდა ვეძიოთ; აქ XVIII ს. დასაწყისიდან შეუდგნენ ნაციო-
ნალურ მოღვაწეთა შესახებ შექმნილ ჰაგიოგრაფიულ და ლიტურგიკულ თხზულე-
ბათა თავმოყრას გარკვეულ კრებულებში, ხოლო თუკი ზოგიერთი მოღვაწის შესახებ
ასეთი თხზულება აღარ მოიპოვებოდა, ან საერთოდ არ იყო შექმნილი, ეს ხარვეზი
სახელდახელოდ ივსებოდა ახალი თხზულებების შექმნით.

როგორც ჩანს, ისე წილკნელის ვრცელი და სვინაქსარული ცხოვრების რედაქციე-
ბი თითქმის დროის ერთსა და იმავე მონაკვეთშია შექმნილი. თავისთავად ისმის კითხ-
ვა: რა ურთიერთმიმართებაშია ერთმანეთთან ეს ორი ძეგლი? რომელი უფრო ადრეა
დაწერილი და რა წყაროებით სარგებლობდა თითოეული მათგანი?

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 225-233; 400-403.

სანამ ამ საკითხების გარკვევას შევუდგებოდეთ, საჭიროა შეძლებისდაგვარად პასუხი გავცეთ კითხვას: მაინც რა საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ ისე წილკნელის სვინაქსარული და ვრცელი ცხოვრების რედაქციები ერთი და იმავე დროის ლიტერატურული პროდუქციაა, მით უმეტეს, რომ უძველესი ნუსხა სვინაქსარული ცხოვრებისა 1736 წ. H-2077 ხელნაწერშია მოთავსებული¹, ხოლო ვრცელი ცხოვრების ერთადერთი ნუსხა 1720-იანი წლების S-3269 ხელნაწერში? საქმე ისაა, რომ S-3269 ხელნაწერი გარდა ხსენებული ვრცელი ცხოვრების ნუსხისა, შეიცავს ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების დასაწყისის რამდენიმე წინადადებას, ხოლო შემდეგ ხელნაწერის მთელი გვერდი დაუწერლად არის დატოვებული. სვინაქსარული ცხოვრების ამ ფრაგმენტის ზუსტი დამთხვევა ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების ცნობილი ტექსტის დასაწყისთან უეჭველს ხდის ამ ხელნაწერის გადაწერის მომენტში ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების არსებობას, რომლის მთლიანი ტექსტის შეტანისათვის აღნიშნულ ხელნაწერში რაღაც გარემოებას შეუძლია ხელი. უფრო მეტიც, საფიქრებელია, რომ ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების შექმნა წინ უსწრებს ბესარიონ ორბელიშვილის თხზულების შექმნას, რომლის ავტოგრაფული ნუსხა მოთავსებულია აღნიშნულ ხელნაწერში. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოება: ანტონ კათალიკოსი თავის ნაშრომში „ყოველთა ეკლესიათა ზემოდსა და ქუშმოდსა საქართუშლოსათა და სამეგრელოსათა“ აღნიშნავს, რომ ისე წილკნელის ხსენება, რომელიც თავიდანვე 18 აგვისტოს იყო დაღებული „ჩემსავე ყოფასა საქართუშლოს შინა, იყო რომელიმე მიზეზი, ვითარმედ შეჰსცუალეს, და დეკემბრისა თთკსა ბ ~ დააწესეს იგი. და მეცა მისთვისე დღესა ბ ~ დეკემბრისასა ჯერ-ვიჩინე დღესასწაულობად“ (A-386, 399v). ანტონის სიტყვებიდან ზუსტად არ ჩანს, როდის მოხდა ისე წილკნელის ხსენების დღის გადაადგილება. აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ „ჩვენის აზრით, ეს „რომელიმე მიზეზი“ იყო შემდეგი: მეთვრამეტე საუკუნემდის დეკემბრის 2 საქართველოს ეკლესია დღესასწაულობდა პეტრე მაიუმელის ხსენებას; მეთვრამეტე საუკუნის პირველ წლებში ის გამორიცხეს წმიდათა ხარისხიდან, როგორც მონოფიზიტი, და 2 დეკემბერს, ეს გარემოება რომ ხალხს მაინცა და მაინც თვალეპში არ მოხვედროდა, გადმოიტანეს ისე წილკნელის ხსენება 18 აგვისტოდან“². როგორც ვხედავთ, კ. კეკელიძე ისე წილკნელის ხსენების დღედ 2 დეკემბრის განწესებას XVIII ს. პირველსავე წლებში ვარაუდობს³. მეორე მხრით, ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების ყველა ნუსხა მისი ხსენების დღედ 18 აგვისტოს ასახელებს (M-49, 1840 წ. ხელნაწერში მიმატებულია: „ამისი ხსენება აღესრულების აგვისტოს ი ~ ღ და დეკემბრის ბ ~). ეს ფაქტი კი იმ გარემოებას ადასტურებს, რომ ისე წილკნე-

1 ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის იოვ. ბატონიშვილის კოლექციის #222 ხელნაწ. ადგილობრივი კატალოგით XVII ს. არის დათარიღებული, რაც სწორი არ არის. ხელნაწერი XVIII ს. I ნახევარზე ადრინდელი არ უნდა იყოს.

2 კ. კეკელიძე, ანტონ კათალიკოსის სალიტურლიკო მოღვაწეობიდან, 1914, გვ. 10 (სქოლიო).

3 მოგვიანებით პეტრე იბერიელის ხსენების კალენდრიდან ამოღებას კ. კეკელიძე 1720-22 წწ. დებს (ეტიუდები, IV, 1957, გვ. 242, სქოლიო 1).

ლის სვინაქსარული ცხოვრების შექმნის მომენტში მისი ხსენების დღედ 18 აგვისტო იყო დაწესებული, ე.ი. სვინაქსარული ცხოვრების შექმნაც ზემოაღნიშნულის საფუძველზე XVIII ს. პირველ წლებზე, თუნდაც პირველ მეოთხედზე გვიან მოულოდნელია, წინააღმდეგ შემთხვევაში სვინაქსარული ცხოვრების ნუსხებიც 2 დეკემბერს გვიჩვენებდნენ, როგორც ეს გვაქვს ორიოდე გვიანდელ სადღესასწაულოში (Q-1053, 80r, 1760წ., H-3044, 17r, 1789 წ.), სადაც ისე წილკნელის ხსენებას ერთვის საგალობლები, სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე. მაშინ როგორღა ავხსნათ ის ფაქტი, რომ ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების გვიანდელი ნუსხები (M-21, M-49, XIX ს.) და თუნდაც 1736წ. გადაწერილი H-2077 ხელნაწერში მოთავსებული ნუსხა ხსენების დღედ 18 აგვისტოს აღნიშნავენ და არა 2 დეკემბერს? ამ ხელნაწერების გადაწერის მომენტში ისე წილკნელის ხსენება უკვე ხომ 2 დეკემბერს იყო გადმოტანილი? ეს გარემოება მარტივი ასახსნელია: გადამწერმა უცვლელად გადმოიწერა სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტი ისეთი დედნიდან, რომელიც ისე წილკნელის ხსენების ძველ ვითარებას აღნიშნავდა. ამრიგად, ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება, ჩვენი ვარაუდით, შეიქმნა XVIII ს. I მეოთხედში.

ამ ქრონოლოგიური ჩარჩოების კიდევ უფრო დავიწროება შეიძლება: ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების შექმნა 1718 წელზე უფრო ადრე საეკვო ჩანს, რადგან ის არ არის შეტანილი 1718 წლის ცნობილ A-425 სადღესასწაულოში. ეს ფაქტი მით უფრო სარწმუნოა, რომ როგორც A-425 სადღესასწაულო კრებულის შედგენა, ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების შექმნაც ერთსა და იმავე კულტურის კერას – დავით გარეჯის სალიტერატურო სკოლას უკავშირდება. თუკი ამ სადღესასწაულოს შედგენის მომენტში ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება არსებობდა, ეს ფაქტი A-425-ის შემდგენელს მხედველობიდან არ გამორჩებოდა. მეორე მხრით, სვინაქსარული ცხოვრების შექმნა არ უნდა სცილდებოდეს 1724 წ. საზღვარს, რადგან ის, როგორც აღვნიშნეთ, ბესარიონ ორბელიშვილის მიერ შექმნილ ისე წილკნელის ვრცელ ცხოვრებაზე ადრინდელი ჩანს. თავის მხრით, ბესარიონს შრომა კათალიკოსად კურთხევამდე (1724 წლამდე) დაუწერია. ამრიგად, ჩვენი აზრით, ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება 1718-1724 წწ. ფარგლებში უნდა შექმნილიყო.

უძველესი ცნობები ისე წილკნელის შესახებ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შიომღვიმელის შემოკლებულ ცხოვრებას დაუცავს. შიომღვიმელის მეტაფრასტულ ცხოვრებას, რომელიც შემოკლებული ცხოვრების ნიადაგზეა აღმოცენებული, ეს ცნობები ალაგ-ალაგ განუვრცია და ფრაზეოლოგიურად ოდნავ გადაუმუშავებია ისე, რომ ფაქტიური მასალისათვის ხელი არ უხლია. ბუნებრივია, რომ ეს ორი ძველი ერთმანეთთან დიდ სიახლოვეს იჩენს არა მარტო ისე წილკნელის ცხოვრების ზოგიერთი დეტალის გადმოცემაში, არამედ ფრაზეოლოგიურადაც. შიომღვიმელის შემოკლებულ და მეტაფრასტულ ცხოვრებებში ისე წილკნელის შესახებ დაცული ცნობების აქ მოტანა იმიტომ დაგვჭირდა, რომ ისე წილკნელის სვინაქსარულ და ვრცელ ცხოვრებათა წყარო სწორედ ზემოაღნიშნულ თხულებებში უნა დაიძებნოს.

ბესარიონის თხზულებისა და სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტობრივმა შედარებამ გვიჩვენა, რომ ეს ორი თხზულება ერთმანეთზე არაფრით არ არის დამოკიდებული. ნათლად ჩანს, რომ მათ სხავდასხვა წყაროებით უსარგებლიათ: სვინაქსარულ ცხოვრებას შიო მღვიმელის შემოკლებული ცხოვრებით, ხოლო ბესარიონს – შიო მღვიმელის მეტაფრასტული ცხოვრებით. ამ ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია. თუკი ეს ორი ძეგლი ერთმანეთს გარკვეულ სიახლოვეს იჩენს ზოგადი და კერძო დეტალების გადმოცემაში, ეს მხოლოდ მათი წყაროების ურთიერთდამოკიდებულებით აიხსნება. ჩვენ აქ არ შევუდგებით ბესარიონ ორბელიშიველის თხზულების განხილვას და მისი წყაროების შესახებ დაწვრილებით მსჯელობას, რადგან ეს სცილდება ჩვენი შრომის ფარგლებს¹, ხოლო სვინაქსარული ცხოვრების შესახებ მოკლედ აღვნიშნავთ ზოგიერთ რამეს.

ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შიო მღვიმელის შემოკლებული ცხოვრებიდან ისე შესახებ დაცული ცნობების საფუძველზე შედგენილი. ამის ნათელსაყოფად ორიოდე მაგალითიც საკმარისია:

სვინაქსარული ცხოვრება

შიოს შემოკლებული ცხოვრება

<p>თუესა აგკსტოსა ი~ჴ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ისე წილკნელისა, რომელი-იგი იყო ერთი ათორმეტთაგანი ნეტართა მათ მამათა, რომლისა სახელი ფრიად განთქმულ იყო უბიწობით და სათნოებასა სრულებისასა მიწვენილი, ნერგი სამოთხისა ყუავილი ფერშუენიერი სურნელი (ლენინგრ. საჯ. #222, 503v).</p>	<p>ხოლო ჯერ-არს, რადთა მოვიცსენოთ ერთიმოწაფეთაგანი წმიდისა იოვანესთაჲ, სახელით ისე, განთქმული ყოველთავე სათნოებითა, ნერგი იგი სამოთხისაჲ, ყუავილი შუენიერი და ყოვლისა კეთილისა ძირი (ასურ. მოღვაწ... გვ. 87, 11).</p>
--	---

შიოს მეტაფრასულ ცხოვრებაში შესაბამისი ადგილი სრულებით არ მოიპოვება. კიდევ უფრო სარწმუნოა მეორე მაგალითის ჩვენება:

1 მსგავსი სურათი გვქონდა ლუარსაბ მეფის სვინაქსარული ცხოვრებისა და ბესარიონ ორბელიშიველის ლუარსაბ მეფის წამების ურთიერთმიმართების დროსაც. მიუხედავად სვინაქსარული ცხოვრების ადრინდელობისა, ბესარიონს თავისი ნაშრომის წერისას არ უნდა ესარგებლა სვინაქსარული ცხოვრებით, მიუხედავად იმისა, რომ მან იცოდა მისი არსებობა.

სვინაქსარული ცხოვრება

შიოს კიმენური ცხოვრება

შიოს მეტაფრასული ცხოვრება

<p>...მოითხო[ვ]ა ბერმან თვნიერი ჩუელებისა სასმელი და მოართვა მას ელია დიაკონმან. აღავსო ჭიქა და მისცა ბერსა. ხოლო ნეტარი ბერი ეტყოდა მას: „პირველად ჯერ-არს ეპისკოპოზის ლოცვისა ყოფა”. ხოლო ისე თავყო და ითხოვა მისგან კურნება(!) მაშინ ნეტარმან ზე აღაპყრო ჭიქა იგი და ყო ლოცვა, დაასრულა და განუტევა იგი ჰაერთა შინა. დადგა ჭიქა იგი, ვითარცა მყარსა რასმე ზედა (იქვე, 503v).</p>	<p>მოითხოვა წმიდამან იოვანე თვნიერ ჩუელებისა სასუმელი. და მოართვა მას ელია დიაკონმან და აღუვსო ჭიქად და მისცა ბერსა. ხოლო ნეტარი იგი ეტყოდა ისეს, ვითარმედ: „პირველად ეპისკოპოზისა ჯერ-არს ლოცვაი”. ხოლო მან თაყუანის-სცა და ითხოვა შენლობაი. ხოლო წმიდამან იოვანე ზე აღაპყრა ჭიქაი, ილოცა, ჯუარი დასწერა და განუტევა ჰაერსა შინა ჭიქად იგი და დადგა ვითარცა მყარსა ქუეყანასა ზედა (ასურ. მოღვაწეთა... გვ. 119, 12).</p>	<p>ხოლო წმიდამან მოითხოვა ღვინოი გარეშე ჩუელებისა. და ვითარცა მოართვა მას ელია დიაკონმან ჭიქით, მიიღო იგი წმიდამან იოვანე კელთა შინა თვსთა და პატიოსნისა ჯუარისა გამოსახუელმან მას ზედა მარჯუენისა კელისა მწუერვალთა თითთა მიერ განუტევა იგი ჰაერსა შინა და მღგომარე იყო ჭიქად იგი ჰაერთა შინა შთამოკიდებული მართლად მყოვარ ჟამ (ასურელ მოღვაწეთა... გვ. 119,13).</p>
---	--	---

მოტანილი ადგილები გვიჩვენებს, რომ სვინაქსარულ ცხოვრებას მხოლოდ მცირე-ოდენი ფრაზეოლოგიური ცვლილებები შეუტანია თავისი წყაროს ტექსტში. ეს პრინციპი ძირითადად გატარებულია სვინაქსარული ცხოვრების მთელი ტექსტის მანძილზე, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც სვინაქსარული ცხოვრება ავრცობს წყაროს ზოგიერთ ადგილს. მაგ., შიო მღვიმელის ცხოვრების რედაქციებში აღწერილია შიოს მიერ ჩადენილი ერთი სასწაული: შიომ შიშველ ხელზე აღგზნებული ნაკვერცხალი დაიყარა და მას საკმეველი დაასხა. მიუხედავად იმისა, რომ მას ანთებული ნაკვერცხალი საკმაო ხნის განმავლობაში ეჭირა შიშველი ხელით, მას ოდნავადაც არაფერი ევნო. შიოს ცხოვრების აღნიშნული რედაქციები ამ სასწაულთან დაკავშირებით პარალელს ავლებენ და გადმოსცემენ ერთ ბიბლიურ ეპიზოდს. მოვიტანთ ამ ადგილს შემოკლებული ცხოვრების მიხედვით: „...ცეცხლმან იცნნა სამნი ყრმანი ბაბილონს, რაჟამს-იგი საკუმილსა შინა შესთხივნეს ქალდეველთა. ხოლო საკუმილსა მას შინა მღგომარეთა ცუარი ზეგარდამო ეცურეოდა. ხოლი გარემოდს მღგომარენი შეიწუვებოდეს და ყრმანი უვნებელად დაიცვებოდეს” (დანიელ, თ. 3; ასურელ მოღვაწეთა..., გვ. 120).

სვინაქსარულ ცხოვრებაში ეს ადგილი ერთი სამად ვრცელია. როგორც ჩანს, სვინაქსარულ ცხოვრებას თავის წყაროდან თითქმის ზუსტად აუღია ამ ეპიზოდის მხ-

ოლოდ დასაწყისი, შემდეგ კი მოუცია არა წყაროსეული პერიფრაზი, არამედ უშუალოდ ბიბლიის ტექსტიდან ამოუღია გარკვეული ფრაგმენტები გამოკრებილად და მცირეოდენი ცვლილებებით:

... სვინაქსარული ცხოვრება

ბიბლია

<p>...მფეთისაგან რომელმან პრქუა: უკუეთუ ხატსა მას ოქროსასა არა თაყვანი(ს)-სცეთ, ვინ არს აწ ღმერთი, რომელმან განგარინნეს თქუენ ჰელთაგან ჩემთა (#222, 504r).</p>	<p>მიუგო ნაბუქოდონოსორ და პრქუა მათ, უკუეთუ... ხატსა ოქროსასა, რომელ აღვსდგი, არა თაყვანის-სცემთ... ვინ არს ღმერთი, რომელმან განგარინნეს თქუენ კაცთაგან ჩემთა (წინასწარმეტყ. დანიელ, თ. 3, გვ. 735, 1 წ.).</p>
--	--

მსგავსი პარალელების მოტანა მეტი რაოდენობით შეიძლება, რაც ადასტურებს სვინაქსარული ცხოვრების მიერ წყაროდ უშუალოდ ბიბლიური ტექსტის გამოყენებას, ხოლო შიოს ცხოვრების ორივე რედაქციას ბიბლიური ტექსტის პერიფრაზი აქვთ გამოყენებული.

სვინაქსარულ ცხოვრებას გავრცობილი აქვს წყაროს ის ადგილი, სადაც წილკნის ღვთისმშობლის სახელობის ეკლესიასთან დაკავშირებით ღვთისმშობლის შესახებაა ლაპარაკი. სვინაქსარული ცხოვრების ეს ადგილი თითქმის მთლიანად პერიფრაზულია და თანაც შინაარსობლივად ბუნდოვანი, რაც წყაროს ზოგიერთი ფორმის დამახინჯების შედეგი უნდა იყოს: მაგ.: „ქუეყანისაგან ვიყავ ანგელოზთაგან მსახური ჭემმარიტისაგან უხრწნელება. რამეთუ უსრულებსა მას დედასა შუენის, რადთა მსახურნიცა წმიდანი აქუნდენ“. ამის შესაბამისი ადგილი შიოს კიმენურ ცხოვრებაში უფრო ნათელია: „რამეთუ ქუეყანისაგანნი ვიყვნით და აწ შენ მიერ ზეცისა ანგელოზთაგან ვიმსახურებით და შენ მიერ უხრწნელება და ცხოვრება და საუკუნოდ მოვიგეთ. ამისთვის შუენის, რადთა საყდარსა დიდებისა შენისასა წილანი და სულითა განათლებულნი კაცნი იყვნენ ზედამდგომელად ტაძრისა შენისა...“ (გვ. 89). აქედან ჩანს, რომ სვინაქსარულ ცხოვრებას ზოგი რამ გამორჩენია და ზოგიც დაუმახინჯებია.

ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრების ყველა ნუსხაში გაპარულია ერთი შეცდომა, რაც წყაროს ცუდი ამოკითხვის შედეგია: შიოს შემოკლებულ ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ „ესე ნეტარი ისე შეიპყრა წმინდამან მამათ-მთავარმან კათალიკოზმან და აკურთხა იგი ეპისკოპოზად საყდარსა ზედა წილკნისასა“. როგორც ჩანს, სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენელს ხელთ ჰქონია შიო მღვდელის კიმენური ცხოვრების ისეთი ნუსხა, სადაც სიტყვა „კათალიკოზმან“ ნაწილობრივ გადაღებული ან ამოფხეკილი იქნებოდა. ამ სიტყვის ფრაგმენტი კი სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენელს საკუთარ სახელად ამოუკითხავს: „ესე შეიპყრა წმიდამან მამამან ჩუენმან კოზმან და აკურთხა იგი ეპისკოპოსად წილკნისა“ (ლენინგრ. – 222, 503 v). სვინაქსარულ ცხოვრებაში ეს სახელი ცოტა ქვემოთ მეორედაც მეორდება, მაგრამ წყაროში ამ შემთხვევაში მის შესაბამისად უკვე გვაქვს არა „კათალიკოზმან“, არამედ „მან“.

ამრიგად, ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება, რომელიც ისეს შესახებ შე-

ქმნილი პირველი დამოუკიდებელი თხზულება უნდა იყოს, ძირითადად შიო მღვიმელის კიმენური ცხოვრების იმ ადგილების ამონაკრებს წარმოადგენს, რომელიც ისე წილკნელს ეხება. უმთავრესად წყაროს მონაცემები უცვლელადაა გადმოტანილი, მხოლოდ ხანდახან ვხვდებით თავისუფალი თხრობის ნიმუშებს და ცოტაოდენ გაერცობას. ამის გარდა სვინაქსარული ცხოვრების წყაროა ბიბლიური ტექსტიც (დანეელ, 3), რომლისგანაც მას უშუალოდ უსარგებლია.

თუესა აგვსტოსა იჴ (18) წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ისე წილკნელის*

რომელი-იგი იყო ერთი ათორმეტთაგანი ნეტართა მათ მამათა, რომლისა სახელი ფრიად განთქმული იყო უბიწოებითა და სათნოებასა სრულებისასა მიწეწილი**, ნერგი*** სამოთხისა, ყუავილი ფერშუენიერი¹, სურნელი.

ესე შეიპყრა წმიდამან მამამან ჩუენმან [კათალიკოზმან და აკურთხა იგი ეპისკოპოსად² წილკნისა³, დაღათუ⁴ მრავალგზის ევედრა, არამედ არა თავს-იდვა წმიდამან. ხოლო იძულებით⁶ აიძულა [კათალიკოზმან პყრობა წმიდისა მის ეკლესიისა⁷ ღმრთის-მშობელისა, ქრისტეს დედისა მის, რომელი შუამდგომელ ექმნა⁸ ღმერთსა და კაცთა, და კაცებისა ბუნება შეაერთა, მის დედისა, რომელმან⁹ თანა-ნადები დედა გარდაიჴადა, რომელ მამათა ვალი თანა-ედვა, რამეთუ ადამ თჳნიერ მამაკაცისა (!) დედაკაცი¹⁰ შვა, ხოლო ამან ქალწულმან თჳნიერ მამაკაცისა კაცი შვა, ¹¹ რომელმან მოაქცია ნათესავი თჳსი უხრწნელად და სიხარული დიდი ჩუენ მოგუმაღლა. ქუეყანისაგან[ნი] ვიყვ[ენით]¹² ანგელოზთაგან მსახური ჳემმარიტისაგან უხრწნელეება, რამეთუ უსრულესსა¹³ მას დედასა¹⁴ შუენის¹⁵, რათა მსახურნიცა წმიდანი აქუნდენ¹⁶. ამისთჳსცა შეტყუე-

*ხელნაწერები: A: ლენინგრ. — 222 (XVIII ს.), B: H—2077 (1736 წ.), C: M—49 (1840 წ.), D: M—21 (1842 წ.), E: S—3269 (1720-იანი წლ. მხოლოდ დასაწყისია). წილკნელისა + ამისი ხსენება აღესრულების აგვისტოს იჴ და დეკემბერსა Ⴎ C.

** აქამდე სინგურით ABCDE.

*** აქ წყდება E ხელნაწერი.

- 1 ფერ-მშუენიერი ABCD.
- 2 ეპისკოპოზად C.
- 3 წილკნისა ABCD.
- 4 დაღაცათუ D.
- 6 იძულებით ABD.
- 7 ეკლესიისა C.
- 8 იქმნა ABCD.
- 9 რლი.-C
- 10 დედაკაცისა C.
- 11 შუა C.
- 12 ვიყვ ABCD.
- 13 უსრულსა ABD.
- 14 დედასაი ABCD.
- 15 შუენის ABD, შვენის C.
- 16 აქუნდეს C.

ბულად¹ ღირს იქმნა ნეტარისა მიმღებულად კელთდასხმისა² ეკლესიასა მას სახელისა მისისასა.

შემდგომად მრავლისა ჟამისა მოუწოდა ნეტარმან იოვანე თვსთა მოწაფეთა, ისეს და შიოს, რათამცა³ გამოცადნეს იგინი თუალთაგან თვსსა სათნოებასა⁴ და კუალად, რათა ეჩუენოს⁵ კაცთა ძლიერება ქრისტესი, რამეთუ ქართლი ახალნერგ იყო და ურწმუნო იყვნეს მრავალნი და საკმარ იყვნეს მუშაკნი მკნენი და საკვრველთ-მოქმედნი. ვითარცა იტყვს, ვითარმედ: „სამკალი ფრიად არს, ხოლო მუშაკნი — მცირედ. ვევედრენით უფალსა სამკალისასა, რათა მოავლინნეს მუშაკნი“.

და ვიდრე იგინი სხდესლა მუნ⁶, ქრისტეს მოვლინებულნი იგი მუშაკნი და საქმეთა თვსთაგან განმანათლებელნი სოფლისანი, მას ჟამსა მოითხო[ვ]ა ბერმან თვნიერ ჩუეულებისა⁷ სასმელი. და მორთუა მას ელია დიაკონმან, ადავსო ჭიქა და მისცა ბერსა. ხოლო ნეტარი ბერი ეტყოდა მას: „პირველად ჯერ-არს ეპისკოპოზის ლოცვისა⁸ ყოფა“. ხოლო ისე თავ-ყო და ითხოვა მისგან კურნება(!). მაშინ ნეტარმან ზე აღუპყრა⁹ ჭიქა იგი და ყო ლოცვა, დაასრულა და განუტევა იგი. და ჰაერთა შინა დადგა ჭიქა იგი, ვითარცა მყარსა რასმე¹⁰ ზედა, ვითარცა ჳმელსა, მის მიერ, რომელმან ავ[ლ]ინა პეტრე ზღუასა¹¹ ზედა, მანვე მოსცა მადლი ესე¹² ნეტარსა იოვანეს¹³. და დაყვნა მყოვარ ჟამ ჭიქამან მან ჰაერსა მას და ჭიქა იგი ზე-ეპყრა.

პრქუა¹⁴ მოწაფეთა თვსთა: „ვინ თქუენგან მიიღოთ სასმელი იგი ჳელისაგან ჰაერისა“. და არავინ¹⁵ კადნიერ იქმნა მიყოფად ჳელისა და მოღებად¹⁶. მაშინ ნეტარმან ბერმან მიყო ჳელი და მოიღო და სამთავე მათ მიიღეს ნაკურთხევი¹⁷ იგი და სხუათა¹⁸ მრავალთა.

მაშინ პრქუა¹⁹ მამასა შიოს ნეტარმან იოვანე: „ჯერ-არს მადლისა მიცემა და საკუმეველისა შეწირვა“.

ხოლო იგი აღდგა და მივიდა ადგილსა, რომელსა ეგზნა ცეცხლი, და იწყო მოღებად²⁰

- 1 შეტყუზბულად ABCD.
- 2 ჳელთ-დასხმასა D.
- 3 რ'იცა AB.
- 4 სათნოებისა A.
- 5 ეჩუენოს A, უჩუენოს BCD.
- 6 მუნ—C.
- 7 ჩუეულებისა ACD, ჩვეულზისა B.
- 8 ლოცვისა C.
- 9 აიპყრა BD.
- 10 რ'ისმე B.
- 11 ზღისა A.
- 12 ese] ises A.
- 13 იოანეს C.
- 14 რქ'ი ACD, რქვაი B.
- 15 არავინ B.
- 16 მიღებიდ B.
- 17 ნაკურთხნავი B.
- 18 სხითა ACD, სხუათა B.
- 19 ჳქ'ი A.
- 20 მოღებიდ A.

ნაკურცხალისა¹. და აღილო იგი კელითა მარცხენითა და დაიკრიბა იგი² ნებსა ზედა თვისსა შიშუელსა³ და დაასხა საკუმეველი. და ვითარ აღუტევა სული, იწყო მოკმეველ მისა იატაკი, სადა-იგი⁴ სხდეს. იხილეს იგი ყოველთა და აღიდებდეს ღმერთსა, რომელმან ესევითარი მადლი მოსცა წმიდათა. ეჰა სასურველი სმენა, ვითარ რასა⁵ ვიტყვოთ: ქუშე⁶ კერძო⁷ განყინა ნაკურცხალი⁸ იგი და ზემო კერძო საკმეველსა შესწირავს. ნებსა ზედა ნეტარისა⁹ შიოსსა¹⁰, ვითარცა რკინასა ზედა, იღვა და მას არარად ეგნებოდა, ვითარცა მიელო მას უხრწნელება¹¹ აქავე მერმე, რომელი მოღებად¹² უც მართალთა. იცის ცეცხლმან სადა-ვე რიღობა¹³ ღმრთის-მსახურთა. მან იცნა სამნი ყრმანი ბაბილონს შინა მისსა მღგომარენი და ცუარად გარდაექცა არა ყოველი იგი საკმილი, არამედ მათ ყრმათა ხოლო გარემოს ყუედრებულთა¹⁴ მეფისაგან, რომელმან პრქუა¹⁵: „უკუეთუ ხატსა მას ოქროსასა არა თაყუანი-სცეთ, ვინ არს აწ ღმერთ, რომელმან განგარინნეს თქუენ კელთაგან ჩემთა“? უმეტეს უჩნდა აზარიას სიტყვს-გება¹⁶ ამისთვს, ხოლო თქუა¹⁷, ვითარმედ: „არს ღმერთი ცათა შინა, რომელი შემძლებელ არს განრინებად ჩუენდა¹⁸ საკმილისა ამისგან და კელთაგანაცა შენთა“.

ხოლო იგი ფიცხლად აღაგზნებდეს¹⁹ საკმილსა მას ნავთსა, ფისსა, ნაძეძსა და ნასხლევსა. არამედ კერძო იგი²⁰ ყრმათა აგრილობდა მათ, ხოლო გარემოს მსწრაფლ მიყო პირი თვისი და განუყუნა კელნი თვისნი ორმეოცდაცხრა წყრთა და მოჭამა ქალდეველნი იგი, საზრდელ მუცლისა მისისა²¹ ქმნა დამგზებელნი მისნი, ხოლო მმარხველნი და თესლის მჭამელნი იცნა და პრიდა.

ესრეთ იდიდების კაცი და განახლდების განახლებითა²² საუკუნოთა, ვითარცა ხელავე წმიდასა შიოს.

მერმე მიხედნა ისეს ბერმან და პრქუა²³: „მამაო მფლობელო, გუნებავს, რათა შენგან

-
- 1 ნაკურცხლისა A.
 - 2 შიშუელსა A.
 - 3 იგი—BCD.
 - 4 სადა-იგი A.
 - 5 რისა B.
 - 6 ქუშე ABCD.
 - 7 კერძო B.
 - 8 ნაკურცხალი AB.
 - 9 ნეტარსა ACD.
 - 10 შიოსსა ABCD.
 - 11 უხრწნელება B.
 - 12 მოღებოდ B.
 - 13 რიღობი B.
 - 14 ყუედრებულთა AC.
 - 15 პქი AB.
 - 16 გება B.
 - 17 თქი AB.
 - 18 ჩნდ A.
 - 19 აღაგზნებდეს B.
 - 20 კერძო-იგი BCD.
 - 21 მისისაი B.
 - 22 განახლებითა — BCD.
 - 23 პქი ABCD.

კურთხევა მოვიდოთ, რომელი გუაქუნდეს საცხენებლად შენდა“. ხოლო მორჩილი იგი მოწაფე ვერ იკადრებდა თვსისა მოძღურისა ურჩებასა¹, აღღგა და ჰრქუა² მათ: „აღღგოთ³ და შემომიდეგოთ⁴ მცირედ“. და აღღგა მკუეთრო⁵ და მიჰმართა მდინარე ქსნად და, ვითარ მიიწია, დაღგა მას ზედა. იცით [504] ყოველთა სიმძაფრე მდინარისა მის. განყო კურთხი⁶ იგი, რომელ აქუნდა ჯელსა მისსა, და დაასხა წყალსა მას ზედა სახელითა ქრისტესითა და მოიღო რაოდენიმე მისგან და უბრძანა და მოსდ[ე]ქ[დ]ეს მას. და მეფესულად⁷ დაუტევა ბუდე თვსი და შეუდგა კურთხისა⁸ მას წმიდისა ისესსა. ქუეყანად იგი დაღმრღებოდა და წყალი იგი უჩუეველსა⁹ მას და კაცთაგან უქმარსა აღგილსა მოვიდოდა, ვითარცა მოვლიდა წმიდა¹⁰ ისე¹¹, ვიდრემდის მოითრია მის[ს]ა საყდარსა წილკანს, რომელი-ესე ჰგიეს¹² ვიდრე ღვინდელად ღვემდე საჯმარად¹³ მის აღგილისა.

იხილეს იგი მკვდრთა მათ მცხეთისათა და გარემო სოფლებისათა, უკვრდა¹⁴ და აღიღებდეს ქრისტესა, რომელმან მოსცა ესევითარი მაღლი წმიდათა მისთა; რომელთა შეიყუარეს¹⁵ იგი ყოველთა გულითა მათითა.

ეჰა დიდებული საკვრველი! კაცთა მიწისაგანთა ბუნებანი სტუქსნი დაიმორჩილნეს: ერთი ჰაერსა დაიმორჩილებს მსახურად და მეორე ცეცხლსა განიოტებს მკურვალესა და სხუად წყალთა¹⁶ მათ მძიმეთა ერთიერთსა მიმზიდველსა ქუემო¹⁷ კერძოსა ნაწილთა მორბელთა აქცევს და თვსსა მას ნებასა¹⁸ მიიყვანებს, ამას ყოველსა რა ხედვიდა მორწმუნეთა იგი სიმრავლე, განმტკიცებოდა და აღიღებდეს ღმერთსა.

მაშინ განვიდა წმიდა იგი მამათ-მთავარი და დაადგრა მათ თანა ღღეთა მცირეთა და მათ თანა ზრახვიდეს ურთიერთას და შეეყო სული მისი სულსა მათსა, ვითარცა ღავითისი იონათანისსა. განჯურდა გონება¹⁹ მისი მათ მიერ. ხედვიდა იგი ვითარცა ღიღთა საფასეთა²⁰ მახლობელად მისსა. და მიიქცა ქალაქად თვსად სიხარულით.

-
- 1 ურჩებისა B.
 - 2 ჰქე AB.
 - 3 აღღგოთ B.
 - 4 შემომიდეგოთ BCD.
 - 5 მკუეთრო ABCD.
 - 6 კურთხი ABCD.
 - 7 მეფესულად CD.
 - 8 კურთხისა AB.
 - 9 უჩუეველსა ACD, უჩუეველსა B.
 - 10 წი AB.
 - 11 ესე BCD.
 - 12 გიეს C.
 - 13 საჯმარად B.
 - 14 უკვირდა D.
 - 15 შეიყვარეს ABCD.
 - 16 წყალთა B.
 - 17 ქუემო ABCD.
 - 18 ნბიწა ACD, ნბიწა B.
 - 19 გონება B.
 - 20 საფასეთა B.

ხოლო ნეტარი ისე¹ ეპისკოპოსი² მიერთგან წარვიდა მთით, კერძოთა მათ ადგილთა უქადაგებდა ქრისტესა და ასწავებდა ბილწთა მათგან კერპთა განშორებასა³ და მოყვანებად⁴ ქრისტეს სარწმუნოებასა⁵. და მრავალნი სასწაულნი ქმნნა და მრავალთა სოფელთა კერპნი დაღეწ[ნ]ა და ნათელ-სცა⁶ მათ სახელითა მამისათა⁷ და ძისათა და სულისა წმიდისათა და შვისუენა⁸ თვისსა საყდარსა მშვიდობით.

1 ესე C.
2 ეპისკოპოზი BD, ეპისკოპოზი C.
3 გამორებისა B.
4 მოყვანებდ B.
5 სარწმუნებისა B.
6 ნათელს-სცა C.
7 მამისათაი B.
8 შვისუენა AB.

იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება* (გამოკვლევა და ტექსტი)

იოსებ ალავერდელის ცხოვრება სულ ბოლო ხანებში შეუქმნიათ, ისიც არა ვრცელი, არამედ მხოლოდ სვინაქსარული რედაქციით ისევე, როგორც ისე წილკნელისა და ანტონ მარტომყოფელისა. ქრონოლოგიურადაც იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება თუ გვიანდელი არა, დასახელებულ სვინაქსარულ ცხოვრებებზე ადრინდელი არ არის, ე. ი. არ სცილდება XVIII ს. I ნახევრის ფარგლებს. ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრებისაგან განსხვავებით, იოსების სვინაქსარული ცხოვრება მთლიანად ახლადშექმნილი მცირე ზომის თხზულებაა. მის შემდგენელს ალავერდელის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოეპოვებოდა გარდა იმისა, რომ ის იყო იოვანე ზედაზნელის ერთ-ერთი მოწაფე, რომელიც მასთან ერთად მოვიდა ქართლს რაც აღნიშნულია იოვანე ზედაზნელისა და შიოს ცხოვრებებში. ის მხოლოდ ერთხელ იხსენიება შიო მღვიმელის მეტაფრასტულ ცხოვრებაში, ისიც მაშინ, როდესაც ჩამოთვლილია იოვანეს მოწაფეთა სახელები. მისი სახელი რიგით მესამეა შიოსა და დავითის შემდეგ¹. მეორე ცნობა იოსების შესახებ სვინაქსარული ცხოვრების ავტორს შეეძლო აეღო იოვანე ზედაზნელის მეტაფრასტული ცხოვრებიდან. თუმცა ეს ცნობაც თითქმის საზოგადოდ ცნობილი და გავრცელებული გადმოცემის ერთი ფრაზით აღნიშვნაა, „რამეთუ ერთმან მოწაფეთა მისთაგანმან (ე. ი. იოვანე ზედაზნელის) ეკლესიაჲ ალავერდისაჲ ალაშენა წოდებასა ზედა სახელგანთქმულისა მოწამისა გიორგისსა, რომელმან მრავალნი სასწაულნი აღასრულნა, ვითარ და მოძღუარმანცა მისმან“². აქ ამ მოწაფის სახელს არ ახსენებენ, მაგრამ ეჭვგარეშეა, რომ იოსები იგულისხმება.

იოსებ ალავერდელის ცხოვრება, რომელიც მხოლოდ სვინაქსარული რედაქციითაა ცნობილი, პირველად S—3269 და H—2077 ხელნაწერებში გვხვდება. პირველი მათგანი (S—3269) მე-18 ს. 20-იანი წლების ხელნაწერადაა მიჩნეული, ხოლო მეორის (H—2077) გადაწერის თარიღი ზუსტადაა ცნობილი — 1736 წ. სვინაქსარული ცხოვრების დანარჩენი ნუსხები უფრო გვიანდელია: ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის იოვანე ბატონიშვილის კოლექციის #222 (49v—51r) XVIII ს.³, H—611 (21v)—XVIII ს. (ნახევარზე მეტი აკლია), ლენინგრ. აღმოს. ინსტიტუტ.: M—49 (გვ. 138-141) — 1840 წ., M—21 (253v—255r) — 1842 წ. კიდევ უფრო იშვიათადაა იოსებ ალავერდელის ხსენების დღე სხვა ლიტურგიკულ კრებულებში. გარდა დასახელებული ხელნაწერებისა, რომლებშიც მისი სვინაქსარული ცხოვრებაა დაცული, სულ ორიოდ ხელნაწერი შეიცავს იოსებ ალავერდელის ხსენებას და საგალობლებს სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე: ამათგან H—1672 (1740 წ.) ქართველ წმიდანთა სრული ცხოვრების ტექსტებისა და საგალობლების კრებულია, რომელშიაც იოსების

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 233-238; 403-406.

1 ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, გამოსცა ი. ლ. აბულაძე, თბილისი, 1955, გვ. 80, 6.

2 იქვე, გვ. 67, 5.

3 კატალოგში გატარებულია როგორც XVII ს., რაც მცდარია.

მხოლოდ საგალობლებია შეტანილი, ისიც 13 სექტემბერს ნაცვლად 15 სექტემბრისა — იოსებ ალავერდელის ხსენების დღისა. ამკარაა, რომ გადამწერს შეცდომა მოხვლია „ე“ და „გ“ ასოების გრაფიკული აღრევის ნიადაგზე, რადგან ამავე ხელნაწერში 13 სექტემბრის დღეს, როგორც მოსალოდნელი იყო დადებულია ქეთევან დედოფლის ხსენება. მეორე ხელნაწერი, Q—1053, 1760 წ. მხედრულით გადაწერილი საბას ლავრის ტიპიკონის ნუსხაა, რომელშიაც შეტანილია იოსების მხოლოდ ხსენება. აი თითქმის სრული სია იმ აგიოგრაფიულ-ლიტურგიკული წყაროებისა, რომლებშიაც მოხსენებულია იოსებ ალავერდელის სახელი.

აქედან ცხადი უნდა იყოს, რომ ალავერდელის კულტი საქართველოში ძალიან გვიან შექმნილა და მისი ხსენების დღედ 15 სექტემბერის დადება, რაც, როგორც ანტონ კათალიკოსი აღნიშნავს, ალავერდის ეკლესიის ინიციატივა ყოფილა, სულ ბოლო ხანებში უნდა მომხდარიყო, ყოველ შემთხვევაში XVIII ს. დასაწყისზე ადრე არაა სავარაუდებელი. უნდა ვიფიქროთ, რომ უფრო ადრე ალავერდელის ხსენება არ იყო გამოყოფილი იოვანე ზედახელის სხვა მოწაფეთა ხსენებათაგან.

როგორც ჩანს, იოსებ ალავერდელის ხსენების დღის დაწესებას გამოუწვევია მისი სახელობის საგალობლებისა და სვინაქსარული ცხოვრების შექმნაც. ერთი სიტყვით, შეუქმნიათ მასალა მისი სახსენებელი დღის სრული განგებისათვის. ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ეჭვმიუტანლად გარკვეულია ის ფაქტი, რომ იოსებ ალავერდელის საგალობლების ავტორი არის ერეკლე I-ის, ნაზარალიხანად წოდებულის (1683-1703), ქალი მარიამი, რომელსაც მონაზვნობაში მაკრინე ეწოდა. ამას ადასტურებს იოსებ ალავერდელის საგალობლების ბოლო ჯგუფი — კანონი, რომელიც შეადგენს 80 პროზაულ სტროფს. ამ ორი კანონიდან ერთი აკროსტიხულია და იკითხება: „მ ა კ რ ი ნ ა, შ ე მ ს ხ მ ე ლ ი შ ე ნ ი, შ ე მ ი წყ ა ლ ე, წ მ ი დ აო“¹. ამ საგალობლების ფრაზეოლოგიური და შინაარსობლივი ნათესაობა იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტთან აკად. კ. კეკელიძეს აფიქრებინებს, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ავტორი იგივე მაკრინე მონაზონია. ეს ვარაუდი საფუძველს მოკლებული არ უნდა იყოს, რადგან მოსალოდნელია, რომ მაკრინეს, ალავერდის ეკლესიის მონაზონს, შეედგინა იოსებ ალავერდელის ხსენების დღის სრული განგება. მართლაც, იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება ყველა ხელნაწერში საგალობლებთან ერთად არის მოთავსებული და თანაც ლიტურგიკული წესის დაცვით — „კანონის“ მეექვსე გალობის შემდეგ. ეს გარემოება აძლიერებს კ. კეკელიძის მიერ მაკრინეს ავტორობის სასარგებლოდ გამოთქმულ ვარაუდს.

მაკრინეს ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქრონოლოგია თავისთავად დაკავშირებული უნდა იყოს სვინაქსარული ცხოვრების შექმნის ქრონოლოგიასთან, თუკი მაკრინეს ავტორობის საკითხს ჩვენ დადებითად ვადარებთ.

კ. კეკელიძის მიერ მაკრინე ბატონიშვილის ცხოვრება-მოღვაწეობის ქრონოლოგია თითქმის მთელი სისრულითაა დადგენილი². ალავერდის გულანის I ნაწილი (სექტემბერ-დეკემბერი), A—366, გადაწერილია ქორონიკონსა უ^ბ (1714 წ.) მარიამისა და მისი მეუღლის ედიშერის საფასით (A—366, 153r, 214v), ხოლო 1716 წ.

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., IV, 1957, გვ. 247.

2 კ. კეკელიძე, ეტიუდები..., IV, 1957, გვ. 233-236, 241-251.

მარიამი უკვე მონაზონია, რადგან იმავე ალავერდის გულანის მეორე ნაწილის (A—379, 198v) გადამწერის ანდერძში ვკითხულობთ: „დაიწერა წიგნი ესე ბრძანებითა ამა ალავერდელისა ნიკოლოზის წარსაგებელითა საფასთაითა ბატონიშვილის, მარიამ ყოფილის მაკრინასაითა... ქორნიკონსა უღ“ (A—379, 1716 წ.). 1714—1716 წლებზე ადრე არც იოსებ ალავერდელის საგალობლებისა და არც სვინაქსარული ცხოვრების შედგენა არ არის მოსალოდნელი, რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, საგალობლების აკროსტიხში მარიამი უკვე მაკრინად იწოდება, ე. ი. მონაზონია. მისი მონაზვნად შედგომა, აღნიშნული „გულანის“ ანდერძების უტყუარი ცნობით, 1714—1716 წწ. მომხდარა. ამასთანავე, ეს საგალობლები და სვინაქსარული ცხოვრება 1714 წელზე ადრე რომ არსებულყო, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე შევიდოდა ამ გულანის I ნაწილში, რომელიც 1714 წ. არის გადაწერილი და რომელიც მოიცავს სექტემბერ-დეკემბრის დღეების ხსენებებს, ე. ი. იოსების ხსენების დღესაც 15 სექტემბერს, რადგან ამ გულანის შედგენაში მარიამ ბატონიშვილს აქტიური მონაწილეობა მიუღია. არაა მოსალოდნელი, რომ იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება და საგალობლები 1718 წ-ზე ადრე შექმნილიყო, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს მასალა შევიდოდა ცნობილ A—425 სადღესასწაულოში. მეორე მხრით, ეს მასალა შესულია S—3269 ხელნაწერში, რომელსაც, მართალია ზუსტი თარიღი არ მოეპოვება, მაგრამ, რადგან იგი შეიცავს ნიკოლოზ ორბელიშვილის „გრდემლს“, ათარიღებენ მე-18 ს. 20-იანი წლებით, დაახლოებით 1724 წლამდე¹. თუ ამ ფაქტს დავეყრდნობით, მაშინ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იოსებ ალავერდელის საგალობლებისა და სვინაქსარული ცხოვრების შექმნის სავარაუდო პერიოდად 1718-24 წ. უნდა მივიჩნიოთ; ჩვენ თუ მხოლოდ ამ სვინაქსარული ცხოვრების შემცველ ყველაზე ადრინდელ თარიღიან ხელნაწერს დავეყრდნობით (H—2077, 1736 წ.), მაშინ ეს ქრონოლოგიური ჩარჩოები 1718—1736 წწ. გაფართოვდება².

რა წყაროების საფუძველზე არის შედგენილი ეს სვინაქსარული ცხოვრება? ორი-ოდე სიტყვით ჩვენ უკვე შესავალშივე აღვნიშნეთ, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ავტორს არავითარი ცნობები არ მოეპოვებოდა იოსებ ალავერდელის შესახებ, გარდა იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის მეტაფორასულ ცხოვრებებში ზემოთ მოტანილი ორიოდე სიტყვისა. სვინაქსარული ცხოვრების ავტორს რომ იოსების შესახებ არსებული არავითარი ძველი ძეგლი არ გამოუყენებია, ეს ნათლად იგრძნობა თვით ტექსტიდანაც, რადგან იგი სინანულს გამოთქვამს, რომ იოსებ ალავერდელის ცხოვრება ჟამთა სიავისაგან დაკარგულიაო, თუმცა ავტორს არავითარი საბაბი არ ჰქონია იოსებ ალავერდელის ძველი „ცხოვრების“ არსებობა რეალურ ფაქტად მოსჩვენებოდა. ალბათ, ავტორი ისევ გადმოცემებს ეყრდნობა, როდესაც აღნიშნავს: „...მონასტერი ესე მრავალგზის სრულიადცა დაიპყრეს უსჯულოთა და თკსად სამკვდრებლად შესცვალეს წმიდაი ესე ადგილი და წარტყუენეს ყოველი სამკაული ტაძრისა ამის, მას თანავე მიფარულ იქმნა ცხოვრებაცა ამის ნეტარისა და არ-

1 მ. ქავთარია, ნიკ. ორბელიშვილის ცხოვრ. და მოღვაწეობა: „ხელნაწ. ინსტიტ. მოამბე“, I ტ., 1959.

2 „პირდაპირ გაუგებრობაზეა აგებული შეხედულება გ. ფერაძისა (Die Anfänge Monchtums in Georgien) და მ. თარხნიშვილისა (Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, s. 411, Anmer, 2), რომ იოსებ ალავერდელის „ცხოვრება“ შედგენილია XI საუკუნემდეო, რადგან მასში არაფერია ნათქვამი ანდრია მოციქულის ქართლში ქადაგების შესახებო“, კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1960, გვ. 537 (სქოლიო).

ღარასადა იპოვა ჟამთა ჩუენთა“ (S—3269, 286v).

მიუხედავად ცნობათა ასეთი სიმცირისა, თხზულება, სვინაქსარული ცხოვრების პირობაზე, მოზრდილია. მისი შედგენისას ავტორს ძირითადად ასურულ მამათა არსებული ცხოვრებანი გამოუყენებია. სვინაქსარული ცხოვრების დასაწყისი ერთი მეოთხედი ნაწილი უჭირავს იოვანე ზედაზნელის მოწაფეთა ქართლში მოსვლისა და მათ მიერ გაწეული ღვაწლის ზოგად აღწერას. აღნიშნულ ნაწილში სვინაქსარული ცხოვრება ფრაზეოლოგიურად დამოუკიდებელია, მაგრამ შინაარსობლივად იოვანე ზედაზნელისა და შიო მღვიმელის მეტაფორასულ ცხოვრებაში გადმოცემული თხრობის განმეორებაა. შემდეგ საუბარია თვით იოსებ ალავერდელის პიროვნებისა და მოღვაწეობის შესახებ, ასევე ზოგად შტრიხებში. კერძოდ, მის „სიყრმითგანვე“ ღმრთის სიყვარულზე, მის დამკვიდრებაზე ალავერდში, „ადგილთა უდაბნოთა უშენთა და უვალთა კაცთაგან და უნაყოფოთა“. ეს ადგილი დიდ მსგავსებას იჩენს შიო მღვიმელისა, იოვანე ზედაზნელისა და დავით გარეჯელის ცხოვრებების იმ ადგილებთან, სადაც საუბარია ამ ასურულ მამათა შესაბამის ადგილებში დამკვიდრებაზე.

სვინაქსარულ ცხოვრებაში ნათქვამია: „ხოლო თუ ვითარ ანუ, რომლითა სახითა იზარდებოდა თუთ მან მხოლოდან უწყის, გარნა ესე საცნაურ არს, ვითარმედ: რომელმან მოუვლინის ნეტარსა დავითს და მამასა ანტონის ირემნი და მის მიერ ზრდიდა და არცა ამას დაუტეობდა თვნიერ ნუგეშინის ცემისა კაცთასა“ (S—3269, 286v). აქ კარგად ჩანს, რომ სვინაქსარული ცხოვრების დაწერისას ავტორს უსარგებლია დავით გარეჯელისა და ანტონ მარტომყოფელის ცხოვრებებით. საინტერესოა ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრებით სარგებლობის ფაქტი, რადგან ეს ძეგლი თითქმის ისევე გვიანდელია, როგორც იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება და მისი შექმნა სულ რამდენიმე ათეული წლით უნდა უსწრებდეს უკანასკნელს.

იოსებ ალავერდელის სვინაქსარულ ცხოვრებაში მოტანილი ერთი ეპიზოდი, რომელიც ავტორს რომელიღაც გადმოცემიდან აუღია, რასაც ადასტურებს თვით ავტორის თქმა — „ხოლო იტყვან“-ო, შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელისა და ანტონ მარტომყოფელის მსგავსი ეპიზოდების მიბაძვითაა დაწერილი. ეს არის „სამეუფეო“ კაცთან შეხვედრის ეპიზოდი.

ამრიგად, იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია ასურულ მამათა ცხოვრებების ზოგიერთი ეპიზოდისა და ადგილის ზოგადი შინაარსის გამოყენებით, რასაც ემატება საეკლესიო ლიტერატურაში გავრცელებული წმინდანის „სათნობათა“ და „მოთმინებათა“ საკმაოდ ტრაფარეტული და დაწერილებითი აღწერა. ავტორი ფორმით სრულიად დამოუკიდებელ თხზულებას ქმნის, რომელშიაც წყაროებიდან ამოღებული მასალა საკმაო ოსტატობით არის გადამუშავებული. წყაროების ასე ზოგადად გამოყენებისა და იოსებ ალავერდელის შესახებ ხელშესახები მასალის უქონლობის შედეგად სვინაქსარულ ცხოვრებაში თითქმის არ არის აღნიშნული არც ერთი კონკრეტული დეტალი, რომელსაც შეეძლო იოსებ ალავერდელის პიროვნებისა და მოღვაწეობის ნაწილობრივი დახასიათება მაინც, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ასურულ მამათა ცხოვრებებიდან ნახესხებ „სამეუფეო“ კაცთან შეხვედრის ეპიზოდს, რომელსაც სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით უკავშირდება ალავერდის ეკლესიის აშენება.

[286] თუესა სეკდენბერსა ი~ე¹ წმიდისა და ნეტარისა
მამისა ჩუენისა იოსებ ამბა ალავერდელისა*

ესე წმიდა² და ნეტარი მამა³ ჩუენი იყო მოწაფე ღირსისა და ღმერთშემოსილისა იოვანე ზედაძნელისა, რომელი იყო ქუეყანისაგან ასურეთისა შუამდინარით. ესე ნეტარი იოვანე და ათორმეტნი მოწაფენი მისნი, აღძრულნი⁴ ღმრთისა⁵ მიერ წყალობისათჳს ნათესავთა საქართველოსათა, რომელი-იგი ეძიებ⁶ ვითარცა რად მწვემსი კეთილი ცხოვართა შეცთომილთა, რომელმან წარავლინნა⁷ ათორმეტნი მოწაფენი თჳსნი სახედ კრავისა შორის მგელთასა და მათ მიერ მოაქცინა წარმართნი ცნობად⁸ ჳემმარიტებისა. ხოლო ჩუენ დაღაცათუ დავაკლდით მათ მიერ მადლ[ვ]ისაგან მათისა, გარნა არა უგულებელსგუყო წმიდათა ამათ მიერ, რომელთაცა მოგუაქცინეს⁹ სრულიად უნაყოფონი და განშორებულნი ღმრთისაგან¹⁰. რამეთუ, დაღაცათუ წარმართა¹¹ ნეტარმან ნინო ქადაგება უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი შეწვენითა ყოვლად უზრწნელისა მშობელისა¹² მისისათა და ივენეს მორწმუნენი განმრავლებულ, მეფენი ღმრთის-მსახურ, კათალიკოზნი და ეპისკოპოზნი¹³, არამედ ჯერეთ ურწმუნოება არსადა¹⁴ დაცხრომილ იყო, არამედ კნინლა დასძლევდაცა¹⁵. ხოლო ესე ზემოცხენებული წმიდა მამა¹⁶ ჩუენი იოვანე და ათორმეტნი მოწაფენი მისნი სიყრმითგანვე შესაკუთრებულ ივენეს და შემტკიცებულ სიყუარულითა სულეერთითა¹⁷ ურთიერთას, რათა¹⁸ აღასრულონ ნეშტი ცხოვრებისა თჳსისა¹⁹ მათ შორის ყოფითა ღმრთისაიდა²⁰, ვითარცა იტყვს უფალი: „სადაცა ივენენო შეკრებულ სახელისა ჩემისათჳს, მუნ ვარ მე შორის მათსა“.

ამისთჳს მოეგო თანა-მზრუნველად და მოგზაურად მხოლოდ²¹ იგი, რომელ არასადა²²

* ხელნაწერების ნუსხა A: S—3269 (1720-იანი წლ.), B: ლენინგრ.—222 (XVIII ს.). C:H—2077 (1736 წ.) D:M—49 (1840 წ.), E: M—21 (1842 წ.), F:H—611 (XVIII ს., ბოლონაკ.), G:S—535 (XVIII ს.).

- 1 ი~ე+ცხოვრება D.
- 2 წ~ი BC.
- 3 მ~მ AC.
- 4 აღძრულნი... ათორმეტნი მოწაფენი თჳსნი—F.
- 5 ღ~ი ABCDE.
- 6 იძიებ⁶ BF.
- 7 წარავლინნა A.
- 8 ცნობად⁸ ABDF.
- 9 მოგუაქცინეს A.
- 10 ღღ¹⁰ F.
- 11 წრმათა A.
- 12 მშობლისა BDE.
- 13 ეპისკოპოზნი BDEF.
- 14 არასადათ ABCDE.
- 15 დასძლევდაცა AB.
- 16 მმ~ი A.
- 17 სღ~რთა A.
- 18 რ~ა ABCD.
- 19 თსისა A.
- 20 ღისათა CDE.
- 21 მხ~ლო F.
- 22 არასადათ ABDE.

არცხუნეს¹ ნების-მყოფელთა მისთა.

და ვითარცა ესმოდათ სიკინე სარწმუნოებისა ჩუენისა და სრულიადი მიდრეკილება², აღიდრნეს ღმრთისა³ მიერ მოწყალებად⁴, ვითარცა მწყემსნი კეთილნი მძიებელნი ცხოვართა წარწყმედულთანი⁵. და მოიწინეს სანახებსა ამას საქართველოსასა ათორმეტთა⁶ ამათგანი⁷: ექუსნი ქართლს და ექუსნი კახეთად და გონებითა და სწავლითა განუმორებელ ივენეს⁸ მამისა იოვანესსა⁹. და რომელმანმე მათგანმან¹⁰ აღასრულა ცხოვრება თვისი კეთილითა მოქალაქობითა და მიიწივნეს¹¹ თავსა¹² სრულებისასა¹³ და სასწაულთა ურიცხუთა მოქმედებდეს.

ხოლო წმიდა ესე და სამგზის სანატრელი მამა¹⁴ ჩუენი ამბა¹⁵ იოსებ მოიწია კახეთად ჯერ-ჩინებითა ღმრთისათა¹⁶ და წინამძღურობითა¹⁷ ცხოველს-მყოფელისა ჯუარისათა, რომელსა ზედა ჯუარს-ეცუა¹⁸ მკსნელი ჩუენი. თუთ მის ძელისაგანი აქუნდა წმიდასა¹⁹ ამას²⁰ სიერმიტგანვე სასოდ თვისა და შესავედრებელად ცხოვრებისა თვისისა. და ესე [V] ექმნა^{21*} მოგზაურ საგრობასა²² მისსა. და მოიწია ადგილთა ამათ, რომელსა ეწოდების ალავერდი, და²³ დაემკვდრა მას შინა ადგილთა უდაბნოთა, უშენთა და უვალთა კაცთაგან და უნაყოფოთა და იქცეოდა მუნ მხოლო მხოლოსა ღმრთისა²⁴ მზრახველი. და მისცა თავი თვისი მოღუაწებათა²⁵ ფიცხელთა და საჭიროთა და იყოფებოდა თუნიერ ყოვლისა ნუგეშინის-ცემისა კაცთასა. ხოლო თუ ვითარ, ანუ რომლითა სახითა იზარდებოდა²⁶, თუთ მან მხოლომან უწყის. გარნა ესე საცნაურ არს, ვითარმედ, რომელმან მიუეღინის ნეტარსა ღავითს და მამასა ანტონის ირემნი და მის მიერ ზრდიდა, და

1 არცხუნეს ABCD, არცხუნეს EF.

2 მიდრეკილები AF.

3 ლი ABDF.

4 მწყლები AF.

5 წარწყმედილთანი B.

6 ათორმეტთაგანი F.

7 ამათგანი BC.

8 ივენეს D, ივენეს E.

9 ინესა F.

10 მათგანმა DE.

11 მიიწივნეს A.

12 თავსაი F.

13 სრულებისასა] სულიერებისასა E.

14 მამი A.

15 ამბაი G.

16 ლითა ACF.

17 წინამძღურობითა C, წინამძღურობითა D, წინამძღვრებითა F.

18 ეცვა BDE.

* აქედან F (H_611) ხელნაწერს აკლია.

19 წესა BD.

20 ამას] ამბას B.

21 იქმნა B.

22 საგრობისა A.

23 და—AC.

24 ლი AC, ლის B.

25 მოღებთა A, მოღვაწებათა DE.

26 იზრდებოდაი AB.

არცა ამას დაუტეობდა თუნიერ ნუგეშინის-ცემისა კაცთასა. გარნა, ვინათგან¹ ცოდვათა ჩუენთათვის მრავალგზის მიეცა² ტყუენვასა³ ქუეყანა ესე და უსჯულოთა მიერ სრულიადსა ოკრებასა⁴ და უფროს-და მონასტერი ესე მრავალგზის სრულიადსა დაიპყრეს უსჯულოთა და თუსად სამკუდრებელად შესცვალეს წმიდად ესე ადგილი და წარტყუენეს⁵ ყოველი სამკაული ტაძრისა ამის, მას თანავე მიფარულ იქმნა ცხოვრებაცა⁶ ამის ნეტარისა და არღარასადა⁷ იპოვა ჟამთა ჩუენთა.

ხოლო იტყუან ამის ნეტარისასა და სარწმუნოცა არს, ვითარმედ ოდეს-იგი იყო სრბასა⁸ მას⁹ მოღუაწებისასა და ღუაწლსა¹⁰ მარტოდმყოფობისასა ადგილსა ამას უკალსა კაცთაგან და მკვეცთა და ნადირთა სამკუდრებელსა, ხოლო კაცი ვინმე სამეუფოთაგანი¹¹ შექცეულ იყო ნადირობასა¹² ერთთა მრავლითა. და განგებითა საღმრთოთა¹³ მონადირებულ იქმნა ამის წმიდისა მიერ ესრეთ სახედ: სრბოლასა შინა და ღევენასა ნადირთასა განგებულებითა ღმრთისადა¹⁴ თუთ მხოლო ოდენ მიემთხვა¹⁵ წმიდასა ამას. რომელმანცა იხილა რა წმიდა ესე და გულისგმა¹⁶-ყო სიწმიდე მისი, ვითარცა პირი ანგელოზისა, და საცნაურჰყოფდა მის შორის მკუდრობასა¹⁷ სულისა ცხოველისასა, მყის გარდაჰდა ცხენისაგან და მივიდა მკურცხლ, რამეთუ იყო გონიერ კაცი იგი, და ჰკითხა წმიდასა მას [287] ვინაობა¹⁸ და სადაობა¹⁹ და მოწვენულება²⁰ მისი. და ვინათგან²¹ გულისგმა-ყო სიმდიდრე ღირსებისა მისისა და სიწმიდით მოქალაქობად მისი, ვინა-იგი მოწვენულ იყო და დამკუდრებულ ადგილთა ამათ, მიერთგან ღამე ყოველ ვარსკულავი²² ბრწყინვალე იხილვებოდის, დადგრომილ ადგილსა მას და ყოველთა მიერ ესრეთ იხილვებოდა. და ვინათგან ესრეთ განცხადნა, არცა მან დაუფარა თუსი ყოველივე და აუწყა და მცნება უფლისა²³ ჩუენისა იესუ ქრისტესი კადნიერად

1 ვინათგან ABDE, ვინთგან C.
 2 მეცა BDE.
 3 ტყუენვასა ABCDE.
 4 ოკრებებისა ABDE.
 5 წარტყუენეს ABCDE.
 6 ცხრბიცა AC.
 7 აღარასადა A.
 8 სრბისა A.
 9 მას—BCDE.
 10 ღეწლსა C.
 11 სამეუფოთაგან BD.
 12 ნადირობისა AC.
 13 საღმრთოთა D, საღთოთა E.
 14 ღისთა BDE, ღისათა C.
 15 მიეთხვია ACE.
 16 გლისგმა A.
 17 მკუდრობისა BDE.
 18 ვინაობა AC.
 19 სადაობა AC.
 20 მოწვენულება A, მოწვენილება BC.
 21 ვინთგან A.
 22 ვარსკულავი ABC, ვარსკულავ D, ვარსკულავები E.
 23 ონი ABCDE.

გამო[უ]ცხადა და დანერგა სრული სარწმუნოება და სურვილი საღმრთოსა¹ სიყუარულისა² და ჭეშმარიტებისა მის შორის. და მან აღუთქუა³ აღშენება ტაძრისა მის, რომელსა შინა თუთცა მოუწოდეს ნეტარსა ამას⁴ ამბას და ნეშტი ცხოვრებისა თვისისა მონასტერსა ამას შინა აღასრულა არა გარეგან და კაცთა შორის მკვდრობითა, არამედ არცა განშორებულთა მამათა საზომთაგან დაკლებულ, ნუ იყოფინ. არამედ მყუდროდ უხილავად ერისაგან შინაგან ტაძრისა ამის ბნელსა რასამე ადგილსა შინა ფრიადითა იწროებითა, მარხვითა და ზე-დგომითა განმკაფელმან⁵ ცორცთა თვისთამან და მოლუაწებასა⁶ და ძლიერსა შრომასა შინა ესოდენ მიმდემად და დაუცხრომელად სწავლითა თვისითა მრავალნი მოაქცივნა⁷, ვიდრემდის ურწმუნოება სრულიად წარდევნა და ღმრთის-მსახურება ესრეთ პატიოსნად⁸ აღაორძინა და ადგილი ესე განავრცელა კაცთა მიერ და აღავსო კრებულთა სულიერითა.

და აღესრულა და დაიდვა ამასვე მონასტერსა და მარადის იქმს სასწაულთა საკრველთა და დაუცხრომელთა. ნანდკლევვე სარწმუნოებით მომავალი არავინ ჭუებულ⁹ იქმნების თხოვისაგან თვისისა. და ამისგანცა საცნაურ არს, ვითარმედ, უკუეთუმცა¹⁰ არა მათ წარმატებულ იყო ყოვლითავე სათნობათა¹¹ სიმრავლითა, არამცა ესრეთ შეემკო ღმერთსა წმიდა¹² სამარხო მისი. და ესრეთ აღიდა უმანკო მოქალაქობა¹³ მისი, რამეთუ ვინადიგან¹⁴ დაიდვა ყოვლად მოლუაწე გუამი მისი მონასტერსა ამას. მიერ ღლითგან დაუტევეს მეფეთა პირველი სამარხო თვისი¹⁵, სურვილითა მისითა და მინდობითა შეწევნისა¹⁶ მისისათა და სასოებითა¹⁷ შეახლებისათვის წმიდისა გუამისა მისისა ისამარხოვეს¹⁸ მონასტერი ესე. და ვითარცა მამად¹⁹ და მოძღუარი და მოსურნე ცხოვრებისა ჩუენისა პატივ-იცემის²⁰ ყოვლისა მიერ მორწმუნისა²¹.

-
- 1 სღ̄ისა ABC.
 - 2 სიყვარულსა BCDE.
 - 3 აღუთქ̄ი A.
 - 4 ამას + მამასა B.
 - 5 განკაფულმ̄ნ BCDE.
 - 6 მოლწ̄ებისა A, მოლვაწებისაBBCD.
 - 7 მოაქცინა CDE.
 - 8 პატიოსნ̄იდ A.
 - 9 ჭუშბულ AB, ჭუებულ CDE.
 - 10 უკ̄თუმცა ABCDE.
 - 11 სთნ̄ბითა ABC.
 - 12 წ̄ი AB.
 - 13 მოქ̄ლქობ̄ი ABC.
 - 14 ვინათ̄გნ BCDE.
 - 15 თვისი] მისი ABCDE.
 - 16 შეწევნითა CE.
 - 17 სას̄ბითაი A.
 - 18 ისამარხოეს BDE.
 - 19 მამა BCDE.
 - 20 პატივ-იცების A.
 - 21 მორწმუნისაი BDE.

შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრება* (გამოკლევა და ტექსტი)

შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრება, მართალია, „დიდი სვინაქსარის“ არც ერთ ხელნაწერს არ შემოუნახავს¹, მაგრამ მისი ერთადერთი XIII ს. ნუსხა მაინც ცნობილია — იგი მოთავსებულია შიომღვიმის ცნობილ ტიპიკონში (H-1349). ეს ხელნაწერი წარმოადგენს საბა განწმედილის ლავრის იმ ტიპიკონის ქართულ ნუსხას, რომელმაც XII საუკუნიდან შეცვალა გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარი“ და განაგებდა ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ღვთისმსახურებას XVIII საუკუნემდე². მის ქართულად თარგმნასა და მის მიხედვით ქართული ღვთისმსახურების რეგულირებას უშუალო კავშირი აქვს შიომღვიმის მონასტერთან, მოკლედ შევეხეთ ამ ტიპიკონის ისტორიის ზოგიერთ საკითხს.

საბას ლავრის ტიპიკონის წარმოშობა დაკავშირებულია კულტურის იმ კერასთან, სადაც, სხვათა შორის, ჩაისახა ქართული ლიტურგიკული მწერლობაც³. საბა განწმედილმა სიკვდილის წინ (532 წ). წერილობითი ანდერძი დაუტოვა თავის მემკვიდრეს მელიტეს, რათა მის ლავრაში დადგენილი წესები და ჩვეულებები მომავალშიც შესრულებულიყო⁴. სწორედ ეს წესები და ჩვეულებები, რომელთა ჩამოყალიბებაში საბასთან ერთად ღვაწლი მიუძღოდნენ საბას მოძღვარს ეფთვიმე დიდს, თეოდოსი კინოვარიხს, გერასიმე იორდანელს, ხარიტონ და კირიაკე შეყენებულებს, დაელო საფუძვლად პალესტინური (ე.ი. საბას ლავრის) ტიპიკონის წარმოშობას. ეს წესები წერილობითი სახით ჩამოყალიბებია სოფრომ პატრიარქს, მაგრამ იგი ბარბაროსების ცეცხლის მსხვერპლი გამხდარა. ამის შემდეგ ეს წესები ხელმოკრედ დაუწერია იოვანე დამასკელს; ასეთი მითითება აქვს ტიპიკონის სინოდალური ბიბლიოთეკის #381/369 და რუმინანცევის # 35/491 საგოსტიანოვის კოლექციის XIII ს. ხელნაწერებს. აქვეა მითითება წინამძღვრებისათვის, რომ ეს წესები ზუსტად შესრულდეს⁵.

ეს ძირითადად დისციპლინარული ხასიათის წესები დროთა ვითარებაში ივსებოდა ლიტურგიკული ხასიათის შენიშვნებით. მასში ადგილი ჰოვა სხვა ეკლესია-მონასტრების ჩვეულებებმაც, უპირველეს ყოვლისა, საბას ლავრის ტიპიკონზე გავლენა მოახდინა იერუსალიმის ქრისტეს საფლავისა და აღდგომის ეკლესიების ტრადიციებმა, რომლებთანაც საბას ლავრას კავშირი ჰქონდა ლავრის დაარსების დღიდან. ამის შესახებ საბა განწმედილის ცხოვრებაშიც ნათქვამია, რომ იერუსალიმის აღდგომის

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, წიგნი IV, თბილისი, 1968, გვ. 160-178; 239-241; 366-368.

1 საუბარია შიოს ცხოვრების სვინაქსარული ცხოვრების ძვ. ვარიანტზე. მისივე სვინაქსარული ცხოვრების გვიანდელი რედაქციის (XVIII ს.) ერთადერთი ნუსხა შესულია A-220, 1726 წ. სვინაქსარის შემადგელობაში, რომელზედაც ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

2 საბოლოოდ საქართველოში დამკვიდრდა ამ ტიპიკონის მთაწმინდური რედაქცია (К. Кекелидзе, Литург. памятники... стр. 520).

3 რასაც ადასტურებს პირველი ნათარგმნი ძეგლების სახელწოდებაც „საბაწმინდური“, К. Кекелидзе, იქვე, გვ. XI.

4 А. Дмитриевский, Описание литургич. рукописей, стр. 222-223.

5 И .Мансветов, Устав Иерусалимский и его судьба на Востоке, стр. 8.

ტაძრის განახლებისა და ჯვარის აღმართების დღესასწაულებზე იერუსალიმში თავს იყრიდნენ პალესტინის მონასტერთა წინამძღვრები ჯერ კიდევ ეფთვიმე დიდისა და საბას დროს. მართლაც, ამ დღესასწაულების აღნიშვნა შესულა კიდევ პალესტინის (ე.ი. საბას ლავრის) ტიპიკონში. კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს XI-XII სს. აღორძინებასთან დაკავშირებით საბას ლავრის ტიპიკონში შევიდა წმ. სოფიის დიდი ეკლესიის ზოგიერთი ჩვეულება¹.

XI საუკუნეში უკვე ცნობილი ყოფილა ამ ტიპიკონის სრული ჩანაწერები, რომლებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია². პალესტინური ტიპიკონის დღესდღეობით ცნობილი ნუსხები XII და XIII საუკუნეებისაა³. სწორედ ამ დროიდან მან დიდი გავრცელება პოვა მთელი აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურ ეკლესიებში.

საქართველოში საბა განწმედლის ლავრის ტიპიკონის შემოტანა ქართული წყაროების მიხედვით ჯერ კიდევ IX საუკუნეშია დადასტურებული. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში პირდაპირ არის აღნიშნული, რომ გრიგოლმა: „მას ჟამსა იერუსალმს წარმავალი ვინმე პოვა მეგობარი თვისა და მას დაჰვედრა საბაწმიდისა წესისა დაწერა და წარმოცემაი“⁴. ცხოვრების ეს ადგილი გრიგოლის მარტოოდენ განზრახვაზე რომ არ მიუთითებს, ეს ცხოვრების სხვა ადგილიდან ჩანს: „მაშინ იერუსალმით მოიწია კაცი, რომელმან მოართუა საბაწმიდისა განგება დაწერილი“⁵. ხოლო ნეტარმან გრიგოლ მას ჟამსა განაწესა წესი თვისა ეკლესიისა და მონასტრისა“⁶.

ეჭვი არ არის, რომ უკვე IX საუკუნეში ტაო-კლარჯეთის მონასტრები ღვთისმსახურებას ამ ტიპიკონის მიხედვით ასრულებდნენ⁷. ძნელი სათქმელია, მოიპოვა მან გავრცელება საქართველოს სხვა ეკლესია-მონასტრებში თუ არა. ამის შესახებ წყაროები არაფერს ამბობენ.

საბას ლავრის ტიპიკონის ქართული უძველესი ნუსხა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, XIII საუკუნის ხელნაწერშია მოთავსებული, მაგრამ იგი XII ს. (1172 წ.) ქართულისავე ნუსხიდან არის გადმოწერილი. ამას ადასტურებს ჯერ ერთი, ამ ხელნაწერში დაცული თარიღი, რაც მისი დედნიდანაა მექანიკურად გადმოსული: „ქრისტე

1 იქვე, გვ. 11-12.

2 იქვე, გვ. 13.

3 მაგ., ქრისტეს საფლავის ბიბლიოთეკის 1159 წ. თეოქარისტე კაპალუკიელის მიერ დაწერილი ტიპიკონი. უფრო მეტია XIII ს. ნუსხები — იქვე, გვ. 21.

4 გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტომათია, I, გვ. III.

5 ამ ცხოვრების გადმოცემებში ამ ადგილას შეცდომაა; არის „საბაწმიდის განგება დაწერილი“, უნდა იყოს — „დაწერილი“.

6 იქვე, გვ. 112.

7 აკად. კ. კეკელიძეს, *Литург. памят.-ში, გვ 477*) გამოთქმული აქვს აზრი, რომ ხანძთელის ცხოვრების ამ ადგილას იგულისხმება ის იერუსალიმური ტიპიკონი, რომელიც გავრცელებული იყო ჩვენში უძველესი დროიდან X ს. მდვ. კ. კეკელიძის შრომის დაწერის დროს იერუსალიმის ტიპიკონი ჯერ კიდევ არ იყო გამოვლენილი. ის ცნობილ გახდა „იერუსალიმის განწინების სახელით 1911 წ. მეცნიერი *Литург. памят.-ში* აღნიშნავს, რომ „*богослужение грузинской церкви древнейшего времени (до X в.) регулировалась Литургич. традициями иерусалимской церкви, или точнее — обтели преп. Саввы Освященного*. ეს ვარაუდი არ დაადასტურა „იერუსალიმის განწინება“. ამრიგად. გრ. ხანძთელის ცხოვრების ამ ადგილას მხსენებული „საბაწმიდისა განგება“ ქართული ეკლესიისათვის მანამდე შეიძლება უცნობიც კი ყოფილიყო.

შეიწავალე ლუკა ჩ^ატს ჩ^არნი (?) ქრონიკონი იყო ტ^აშბ (=392+780=1172) წელიწადნი ხ^აქპ (=6680-5508=1172 წ. 116v). მეორეც, „მართლმადიდებლობის კვირის“ ხსენებებში ბიზანტიის იმპერატორებიდან უკანასკნელად იხსენიება ნიკიფორე III ბოტანიათი (1078-1081), ხოლო პატრიარქებიდან იოვანე გრამატიკოსი (1084-1111), ანტიოქელი პატრიარქებიდან იოვანე IV (1092-1098). აქედან ნათელია, რომ ამ ტიპიკონის ქართულად თარგმნა XII ს. დასაწყისს უნდა მიეკუთვნოს¹. მართლაც, ტიპიკონის ქართული ვარიანტის წარმოშობის ისტორია ამ ვარაუდს ამართლებს. ტიპიკონის ქართულად თარგმნა უშუალოდ დაკავშირებულია შიომღვიმის მონასტერთან. დავით აღმაშენებელმა, რომელმაც აღადგინა შიომღვიმის მონასტერი და ღვთისმშობლის მიძინების სახელზე დიდებული ტაძარი ააშენა, ამ მონასტრისათვის 1123 წ. მიცემულ ანდერძში თავისი მოძღვრის იოვანესა და არსენ ბერის რჩევით, მას საბას ლავრის ის წესები დაუდგინა, რომლებიც მათთვის სვიმონ საკვირველმოქმედის ლავრის ტიპიკონის რედაქციით იყო ცნობილი: „მიბრძანა სასომან ჩემმან, ბერმან არსენი, და თუთ სულიერმან ბერმან, მოძღუარმან ჩემმან ი^ე, რათამცა წესსა ზედა სვიმონ-წმიდისასა დავსხენ მონასტრისა მღვიმისა წესნი, რომელი თუთ მათ მიერ აღწერილი ვიხილე ყოვლად შუენიერად“². დავითის ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ეს ტიპიკონი ამ დროს (1123 წ.) უკვე ნათარგმნია, არსენისა და იოვანეს მიერ გადმოწერილი, გამზადებული და მხოლოდ მეფის სანქციას ელოდება მისი პრაქტიკული გამოყენებისათვის.

შიომღვიმის მონასტრისათვის ამ ტიპიკონის შერჩევა უცნაური არ უნდა მოგვეჩვენოს, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ 13 ასურელი მამა, რომელთა რიცხვს ეკუთვნოდა შიომღვიმელი, საქართველოში სწორედ პალესტინიდან მოვიდნენ, ხოლო სვიმონწმიდის ლავრის რედაქციის ტიპიკონის შერჩევა აიხსნება იმ გარემოებით, რომ ასურელ მოღვაწეთა საქართველოში მოსვლა და მოღვაწეობის პირველი წლები სწორედ სვიმონ მესვეტის სახელს უკავშირდება³. სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ ამ დროს (XI-XII სს.) სვიმონ მესვეტის ლავრაში, ისევე როგორც მთელ მართლმადიდებლურ აღმოსავლეთში მიღებული იყო სწორედ საბა განწმდილის ლავრის ტიპიკონი⁴, რასაც ადასტურებს ნიკონ შავმთელიც⁵.

საბას ლავრის ტიპიკონის H-1349 ხელნაწერი ყველაზე თვალსაჩინო ადგილას, პირველსავე ფურცელზე შეიცავს შიომღვიმელის სვინაქსარულ ცხოვრებას. შიოს ეს ცხოვრება ტიპიკონის ორგანული ნაწილი არაა, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ტიპიკონის სვინაქსარულ ნაწილში — „სვინაქსარი ათორმეტთა თუეთა წელიწადისათაჲ“, რომელიც ხელნაწერის 22r-76v ფურცლებზეა მოთავსებული და წმინდანთა ხსენების კალენდარს შეიცავს სვინაქსარული ცხოვრებების გარეშე, შიომღვიმელის ხსენება არ არის; ქართველთაგან მხოლოდ წმ. ნინოს ხსენებაა 14 იანვარს.

შიომღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრების შემცველი ფურცელი შერყვნილია,

1 იქვე, გვ. 509.

2 დავით აღმაშენებლის ანდერძი, თ. ჟორდანიას, ისტორ. საბუთები შიომღვიმის მონასტრისა, თბ., 1896, გვ. 16.

3 К. Кекелидзе, დასახ. ნაშრ. გვ. 509.

4 А. Дмитриевский, Древнейшие патриарше Тириконы, Киев, 1907, стр. 212.

5 И. Мансветов, Церковный Устав. . ., Москва, 1885. стр. 177.

მელანი გადალუქულია და ტექსტის ზოგიერთი ადგილი ძნელად იკითხება¹. ძირითადად ტექსტის ამოკითხვის ამ სიძნელეებთან უნდა იყოს დაკავშირებული ის შეცდომები, რომლებიც ამ სვინაქსარული ცხოვრების ერთადერთმა გამომცემელმა — თ. ჟორდანიამ დაუშვა². აღსანიშნავია, რომ თ. ჟორდანიას მიერ შეცდომით ამოკითხული ზოგიერთი ადგილი შედარებით გარკვევით იკითხება. რადგან ჩვენ შიოს სვინაქსარული ცხოვრების ეს ტექსტი სხვა სვინაქსარულ ტექსტებთან ერთად გამოსაცემად მოვაპზადეთ, აღვნიშნავთ ჩვენ მიერ გასწორებულ ამ გამოცემის შეცდომებს:

ხელნაწერშია³

ვსენებაჲ (ვსენებჳ)
 საკურველთ-მოქმედისა
 შიოდისი
 [ნათესავით]⁵
 ღმრთის-მსახურთა (ღჳის-მსახურთა)
 შვი[ლი]
 სიერმესავე
 იოვანესა (იჳნესა)
 იოვანე (იჳნე)
 ქადაგებ[აჲ]
 რომელთა (რჳლთა)
 ენად
 ხოლო მიიღეს რად
 კათალიკონისად
 ნეტარისაითა
 დიდროოდა
 აურაცხელთა
 ყჳდ] —
 ღმრთისა მიერ
 ღმრთისა მიერ
 სულნელებაჲ

თ. ჟორდანიას გამოცემაშია⁴

2, 1, 2 ვსენება გვ. 70 სტრ. 6
 „საკურველ მოქმედისა იქვე
 1, 3 შიოდისი სტრ. 7
 1, 4 [თემთა] იქვე
 1, 6 ღთის მსახურთა სტრ. 8
 1, 8 [შვილთა] იქვე
 1, 9 სიერმესა სტრ. 9
 1, 14 იოვანესა⁶] — სტრ. 11
 1, 24 იოვანე] — სტრ. 14
 1, 29 [და] ღბჲ სტრ. 16
 1, 30 რათა იქვე
 1, 30 ენა იქვე
 1, 32 სძ[ლეს] (?) რთ სტრ. 17
 1, 33 კჳნისა იქვე
 1, 35 [სანატრელისაითა] სტრ. 18
 11, 3 მდიდროოდა სტრ. 19
 11, 16 აურიცხელთა სტრ. 24
 11, 21 ყჳდ სტრ. 26
 2, 1, 27 ღთისა მიერ 71,5
 11, 24 ღთისა მიერ სტრ. 15
 11, 32 სუნელება სტრ. 19

1 ამ ფურცლის ცბეთა ხელნაწერის სხვა ფურცლებთან შედარებით ამ საკითხავისადმი ცხოველი ინტერესით უნდა იყოს გამოწვეული. მსგავსი შემთხვევა აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს „დიდი სვინაქსარის“ A-193 ნუსხის მიმართ (Литург. памятники . . . , გვ. 484).
 2 თ. ჟორდანია, ისტორ. საბუთები შიო მღვ. მონასტრისა, თბ., 1896, გვ. 70-71.
 3 H-1349. პირველი რიცხვი უჩვენებს ფურცელს, მეორე — სვეტს, მესამე — სტრიქონს. აქედან, ფურცლის მითითება ყოველთვის საჭიროდ არ ვცანით.
 4 გვერდებს ვუთითებთ თ. ჟორდანიას შრომიდან: . . . საბუთები შიო მღვიმის მონასტრისა, თბ., 1896.
 5 [. . .] ჩასმული სიტყვები და სიტყვის ნაწილები აღდგენილია: პირველ სვეტში ჩვენ მიერ, მეორეში — თ. ჟორდანიას მიერ.
 6]_ ნიშანი უდრის: პირველ სვეტში — ტექსტში არ არის, მეორე სვეტში — თ. ჟორდანიას გამორჩენია.

უპირველეს ყოვლისა საჭიროა გაირკვეს შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრების წყაროს საკითხი. ეს სვინაქსარული ცხოვრება რომ რომელიდაც წყაროს უმთავრესი ეპიზოდებისა და ფაქტების გამონაკრებს წარმოადგენს, ამას მისი კომპონიციური აღნაგობა და ფრაგმენტული თხრობის ხასიათიც ადასტურებს. შიოს სვინაქსარული ცხოვრების წყარო მის ვრცელ ცხოვრებებშია საძიებელი.

შიოს ცხოვრებამ ჩვენამდე ორი რელაქციით მოაღწია: კიმენური ცხოვრება (X ს.) და მასზე აღმოცენებული ცხოვრების მეტაფრასტული რელაქცია (XII ს.). სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა ვარაუდი შიოს ცხოვრების შესამე, უძველესი რელაქციის არსებობის შესახებ, რომელიც ჩვენამდე არ შემონახულა. ეს ცხოვრება ნაგულისხმევია იოვანე ზედაზნელის ანასეული ქართლის ცხოვრების ბოლოს მოთავსებული ნაკლული ცხოვრების გაგრძელებად¹.

შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრების კიმენურ რელაქციასთან მიმართების საკითხი მოხსნილია, რადგან სვინაქსარული ცხოვრების ფაქტიური მასალის უმეტესი ნაწილი კიმენურ რელაქციაში სრულებით არ მოიპოვება, ხოლო ის, რაც ორივესთვის საერთოა, სვინაქსარულ ცხოვრებას აღებული აქვს არა კიმენური ცხოვრებიდან, არამედ მის საფუძველზე შექმნილი მეტაფრასტული რელაქციიდან. ამრიგად, სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია შიოს მეტაფრასტული ცხოვრების უმთავრესი ეპიზოდების გამოკრების საფუძველზე. სვინაქსარული ცხოვრების თითქმის ყველა დეტალს პარალელი მოეპოვება მეტაფრასტულში. შიოს მოღვაწეობისა და სასწაულების შემცველი ეპიზოდები სვინაქსარულში იმავე თანმიმდევრობითაა მოცემული, როგორც მეტაფრასტულშია, ოღონდ, რა თქმა უნდა, ძალზე შემოკლებული სახით. მიუხედავად ამ ორი ცხოვრების უეჭველი ურთიერთმიმართებისა, იშვიათია ისეთი მაგალითები, რომლებიც ამ ცხოვრებათა ფრაზეოლოგიურ თანხედრობას გვიჩვენებდნენ, რაც სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენლის შეგნებულად შერჩეული ლიტერატურული მუშაობის მეთოდის შედეგი უნდა იყოს: სვინაქსარულის მიერ თავისი წყაროს ადგილებისა და ფრაზების ზუსტად გამეორება მინიმუმამდე დაყვანილი, იგი თითქმის ყოველთვის იძლევა მეტაფრასტული ცხოვრების შესაბამისი ადგილების ზუსტი შინაარსის შემცველ, ხოლო ფრაზეოლოგიურად ძალიან შემოკლებულ პერიფრაზს. საილუსტრაციოდ ვუჩვენებთ რამდენიმე ისეთ მაგალითს, რომელთა მიხედვით მათ ფრაზეოლოგიურ სიახლოვეზე უფრო მეტად შეიძლება ლაპარაკი, ვიდრე დანარჩენ შემთხვევებში. ამასთანავე მეტაფრასტული ცხოვრების პარალელურ ადგილებს მოვითანთ მხოლოდ ისეთი სისრულით, რაც საკმარისი იქნება სვინაქსარული ცხოვრების შესაბამისი ადგილის მისგან წარმომავლობის ნათელსაყოფად:

1 ი. აბულაძე, ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რელაქციები, თბილისი, 1958, გვ XXXIV.

სვინაქსარული ცხოვრება

„[ეს]ე იყო ნ[ნათესავით] ასური ქალაქისაგან ანტიოქიადისა, რომელ არს შუა [მდინარისა]დ, მშობელთა ღმრთის მსახურთა და მდიდართა შვილი“¹

რომელთა ღმერთმან მისცა ენად ქართულად მეტყუელი“ (იქვე).

„ხოლო მიიღეს რად კურთხევად ევლალი კათალიკოზისად განმავალთა მთად ზედაზნისა...“ (2რ, I).

„ლოცვა ამის ნეტარისაითა განვლეს მდინარესა არაგუსა კმელად ჟამსა განაფხულისასა, რამეთუ დიდროდა მაშინ“ (2რ, I).

„და ღირს იქნა გამოცხადებასა ყოვლად წმიდისა ღმრთისმშობელისასა და ნათლის-მცემელისა იოვანესსა აურაცხელთა თანა ანგელოზთა, რომელთა კრებული იხილვებოდა ქუეყანით ცადმდე მგალობელნი გალობასა უცხოსა, რომელთა განაძლიერეს ნეტარი შიო“ (2რ, II).

1. H -1349, 2z, I

2. ილ. აბულაძე, ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, თბილისი, 1955, გვ. 70-71; ქვემოთაც გვერდებს მიუთითებთ ამ გამოცემის მიხედვით.

მეტაფრასტული ცხოვრება

„ესე წმიდა და ღმერთშემოსილი მამად შიო იყო ქუეყანით ასურეთისაით, დიდით მით ღმრთის ქალაქით ანტიოქიადით, რომელმან მრავალნი ესევეთარნი წმიდანი აღმოაცენა, მშობელთა ღმრთის-მსახურთა და აზნაურთა შვილი, რომელნი იგი მრჩობლ მდიდარ იყვნეს ღმრთის-მსახურებითა და მშობელობით ამის წმიდისაითა“².

„...ვითარ მოეცა იოანესა ენად ქართულად მეტყუელი ყოვლად დაუბრკოლებელი“ (გვ. 82).

„ღღესა ერთსა იხილა ნეტარმან იოანე აღმოსავლეთით კერძო მთასა ზედა ზედაზნისასა... და ვითარ ვერ დააყენა იგინი კათალიკოზმან, მისცა მათ კურთხევად და წარავლინა იგინი“ (გვ. 84-85).

„ხოლო იყო ჟამი მაისის [თ]თკსა და მდიდროდა მდინარე არაგვ... მოიდრიკნა სამგზის მუკლნი აღმოსავალით ჯუარი გამოსახა წყალსა ზედა და... რამეთუ სიტყუასა თანა მისსა დადგა მდინარე იგი სლვისაგან, ვიდრემდის წიაღვიდეს იგინი კმელად“ (გვ. 85)

„...და იხილა ქუბასა მას კარსა მღგომარე დედაკაცი ყოვლად დიდებული... ხოლო ერთი სხუად სახითა მოღუაწეთაითა მამაკაცი ყოვლად დიდებული და სიმრავლე ფრიადი ერთა ზეცისათა, რამეთო განღებულ იყო კერძო კლდისა მის, სადა მცირე იგი ქუაბი და ცადმდე

იხილვებოდა მწყობრი ანგელოზთაი, რომელნი გალობდეს გალობასა სიწმიდისასა ტკბილითა რაითამე და მიუთხრობელითა კმითა... დედაკაცმან განაძლიერა იგი და ჰრქუა მას: მე ვარ მშობელი ქრისტეს ღმრთისაი... ხოლო ჩემ თანა მდგომარე ნათლის-მცემელი არს იოანე“ (გვ. 94-95).

„ხოლო გამოაცხადა იგი ღმერთმან ესრეთ, რამეთუ ევაგრი, მთავარი ციხელიდისაი, ჴევსა მას შინა, რომელსა იყოფებოდა ნეტარი შიო, შევიდა ნადირობად და იხილა მზრდელი მისი სახითა ტრედისა სპეტაკისაითა შემავალი მისა, რომელსა პურისა მსგავსი რაიმე აქუნდა პირსა მისსა“ (2რ,II).

„...ამისათვისცა მრავალ ჟამ დაფარული ესე საუნჯე გამოაცხადა ღმერთმან სახითა ესე ვითარითა. რამეთუ მას ჟამსა იყო ვინმე მამაკაცი საჩინოდ მთავარი ციხელიდისაი სახელით ევაგრე. ესე დღესა ერთსა გამოვიდოდა... ნადირობად იმიერ მტკურისა, სადა იგი იყოფებოდა სანატრელი შიო... და იხილა ტრედი იგი... რამე თუ მოაქუნდა საზრდელი წმიდისა შიოს მომართ მსგავსად ჩუეულებისა“ (გვ. 98-99).

„რომელსა შინა ძლიერად მოღუწებითა და ბუნებისა კაცთაისა უხეშთაესითა მარხვითა ყოველნი ეშმაკისა ბრძოლანი, ვითარცა დედაზარღლისა ქსელნი დაჯსნა“ (2რ,II).

„...რამეთუ ეშმაკთა და მათ მიმართ ზედა-მოსლვათა, ვითარცა ქსელთა დედაზარღლისათა დაჯსნიდა“ (გვ. 78).

ნაჩვენები პარალელური ადგილები და მსგავსი მრავალი სხვა მაგალითი საეჭვოს არ ხდის სვინაქსარული ცხოვრების მიერ წყაროდ მეტაფრასტულის გამოყენების ფაქტს, მაგრამ ამასთანავე გვიჩვენებს, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ავტორი ცდილობს შექმნას წყაროსაგან ფრაზეოლოგიურად თითქმის დამოუკიდებელი, ზედმეტი სიტყვაკაზმულობისაგან განტვირთული ლიტურგიკული დანიშნულების მცირე მოცულობის ძეგლი, რომელიც ამავე დროს თითქმის მთლიანად ამოწურავს ვრცელი წყაროს შინაარსობლივ არსენალს. სვინაქსარული ცხოვრების ერთ წინადადებაში მოცემული დეტალი ხშირად მეტაფრასტული ცხოვრების რამდენიმე გვერდზე მოთავსებული თხრობის მთლიანი შინაარსის გათვალისწინებითაა მიღებული. სვინაქსარული ცხოვრება ერიდება მეტაფრასტულის მსგავსი ადგილების ზედმეტად განმეორებას და ცდილობს სხვადასხვა დროს შექმნილი ორი ერთგვარი სიტუაცია ერთი ფრაზით გადმოგვცეს; მაგალითად, თუ მეტაფრასტულ ცხოვრებაში დაწვრილებითაა ლაპარაკი ევაგრეს მიერ შიოს კვერთხის დახმარებით მტკვრის „კმელად განვლახე“,

როდესაც იგი ბერმა სახლში გაგზავნა ოჯახური საქმეების მოსაგვარებლად, და იგივე სიტუაცია მეორდება, როდესაც იგი შიოსთან ბრუნდება, სვინაქსარული ცხოვრება იმავე ფაქტს ასე გადმოგვცემს: „რომელ-ესე იქმნა საკრველებით ღმრთისა მიერ ორგზის განაპო მდინარე ევაგრი და მოვიდა შიოსა“ (2f).

სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტულის ზოგიერთ დეტალს შიოს ცხოვრების სხვა ეპიზოდთან დაკავშირებით იყენებს. მაგალითად, მეტაფრასტული ცხოვრების დასაწყისში, რომელიც შიოს ანტიოქიაში მოღვაწეობის პერიოდს ეხება, ნათქვამია: „... რამეთუ ეშმაკთა და მათ მიმართ ზედა-მოსლვათა, ვითარცა ქსელთა დედაზრდლისათა დაკსნიდა“ (გვ. 78). მსგავსი ფრაზა მოეპოვება სვინაქსარულ ცხოვრებასაც: „რომელსა შინა ძლიერად მოღუაწებითა და ბუნებისა კაცთაღსა უხემთაესითა მარხვითა ყოველნი ეშმაკისა ბრძოლანი ვითარცა დედაზრდლისა ქსელნი დაკსნა“ (2f). მაგრამ ეს წინადადება შეესატყვისება არა ზემოთ მოტანილი მეტაფრასტული ცხოვრების ადგილს, არამედ იმ ეპიზოდს, სადაც ვერცლადაა მოთხრობილი შიოს სარკინეს მღვიმეში დაძვინდობის, მისი აქ „ფიცხელი“ მოღვაწეობისა და იმ ურიცხვ განსაცდელთა, მუქარათა და შევიწროებათა შესახებ, „რომელ მოიწოდეს მის ზედა მრავალ სახედ“ მოვლინებულ „არაწმიდა სულების“ მიერ. უნდა ითქვას, რომ სვინაქსარულმა ცხოვრებამ ამ წინადადებას უფრო შესაფერისი ადგილი მოუძებნა, ვიდრე მას ჰქონდა მეტაფრასტულში.

მართალია, შიოს სვინაქსარული ცხოვრების მეტაფრასტულიდან წარმომავლობის ფაქტი საეკვო არ უნდა იყოს, მაგრამ ეს ორი ცხოვრება ზოგიერთ ნიუანსში განსხვავებას გვაძლევს, ხოლო სვინაქსარული ცხოვრების ზოგიერთი დეტალი მეტაფრასტულსა და აგრეთვე კიმენურ ცხოვრებას სრულებით არ მოეპოვება. ეს სხვაობა, მართალია, უმეტესად არა არსებითი მნიშვნელობისა არის, მაგრამ მაინც საჭიროდ ვთვლით, აღვნიშნოთ სვინაქსარულ ცხოვრებაში მათი გაჩენის შესაძლებელი საფუძვლები.

1. მეტაფრასტული ცხოვრების ის ეპიზოდი, რომელიც იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ქართლში შემოსვლას ეხება, როდესაც ევლავიოს კათალიკოსთან შეხვედრის დროს „მოეცა იოანეს ენაჲ ქართულად მეტყუელი ყოვლად დაუბრკოლებელად“ (გვ. 82), სვინაქსარულში უფრო ფართო შინაარსით არის გამოყენებული: როდესაც იოვანე მოვიდა, „ესეცა ნეტარი (ე.ი. შიო) მის თანავე მოგზაურ იქმნა... რომელთა ღმერთმან მისცა ენა ქართულად მეტყუელი“ (2f). სვინაქსარული ცხოვრების ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ქართული ენა ღმრთის მიერ „ესწავა“ არა მარტო იოანეს, როგორც ეს მეტაფრასტულშია, არამედ — შიოსაც, რაც გამოხატულია სიტყვით „რომელთა“. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ „რომელთა“-ში იგულისხმება არა მარტო შიო, არამედ იოანეს სხვა მოწაფეებიც, მაგრამ საქმე ისაა, რომ სვინაქსარულ ცხოვრებაში საერთოდ არაფერია ნათქვამი მოწაფეთა შესახებ. აქ ნათელი უნდა იყოს, რომ სვინაქსარულმა ცხოვრებამ გამოიყენა მეტაფრასტულის აღნიშნული სასწაული და იგი შიოზედაც გაავრცელა¹.

1 მეტაფრასტულ ცხოვრებაში (გვ. 111) ნათქვამია: „რამეთუ ენა ქართული შუენიერად ესწავა პირველსავე, ოდეს იყო იოანეს თანა მოძღურისა თ სისა, რამეთუ ოთხი წელიძენ სრულ იყო ზედაზნეს.“ აქედან ჩანს, რომ მართალია, შიოს მიერ ქართული ენის შესწავლა მეტაფრასტულშიც არის დადასტურებული, მაგრამ არა კათალიკოსთან შეხვედრის დროს, როგორც ეს იგულისხმება სვინაქსარული ცხოვრებით, არამედ იოვანესთან ზედაზნეზე 4 წლის განმავლობაში ყოფნის დროს.

2. მეტაფრასტულ ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ ევაგრემ ნადირობის დროს შენიშნა მტრედი, რომელსაც საზრდო მიჰქონდა შიოსთვის. როდესაც მან ეს სურათი მეორე დღესაც იხილა, მიჰყვა მტრედის კვალს, შევიდა ქვაბში და იხილა შიო. როგორც ვხედავთ, ევაგრემ მტრედის მეორედ ხილვის შემდეგ მიაგნო შიოს სამყოფელს. სვინაქსარულ ცხოვრებაში ევაგრეს მიერ მტრედის პირველად ხილვის ამბავი საკმაოდ სრულად არის აღწერილი და ბოლოს აღნიშნულია: „ამისმან სამგზის მხილველმან და შედგომილმან მისმან მიუტევა მას ზედა ქორი და შეუდგა თვით, ვიდრემდის იხილა ბერი (2r). ჯერ ერთი, მტრედის „სამგზის“ ხილვის დეტალი სვინაქსარული ცხოვრების ავტორის დანამატი ჩანს, მეორეც, „ქორის მიტეგებაზე“ მეტაფრასტულ ცხოვრებაში არაფერია ნათქვამი. კიმენური ცხოვრებაც ზუსტად მეტაფრასტულის სურათს გვაძლევს. ამდენად, სვინაქსარულის მიერ რაიმე სხვა წყაროს გამოყენებაზე ლაპარაკი ზედმეტია. ეს დეტალები სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენლის ინიციატივას უნდა მივაწეროთ.

3. შიოს მიერ ჩადენილი ერთ-ერთი სასწაული მეტაფრასტულ ცხოვრებაში შემდგენიარადაა აღწერილი: „მიიღო ცეცხლი... და იპყრა იგი მარცხენესა ნებსა ზედა კელისა თვისისასა და დაასხა მას ზედა საკუმეველი... და უბრძანა ყოველთა მათ ძმათა, რათა... განაგრძონ ჟამ ერთი კმობაი კირიელეისონისად“. ამ სასწაულის აღწერის ბოლოს გაკვირვებაა გამოთქმული „ხოლო ნეტარისა შიოსთვის რაი ვინ თქუას რამეთუ უმეტეს განგრძობასა ორისა ჟამისასა სავსედ მქონებელი კელსა შინა ნაკუერცხალსა ცეცხლისასა მიმოვიდოდა ყოველსა ამას ადგილსა და მოაკ(უ)მევედა“ (გვ. 106-107). აქედან ჩანს, რომ შიოს ნაკუერცხალი 2 საათის განმავლობაში „ეპყრა“, ამ დროში ის ერთი საათიც იგულისხმება, რომელიც ამ სასწაულის დასაწყისშია აღნიშნული. სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენელს სასწაულში აღნიშნული საათების რიცხვი ერთმანეთის გაგრძელებად მიუჩნევია და ამ ადგილის მოკლე პერიფრაზაში ამ დროის ჯამი მოუცია: „...და ნებითა შიშუელითა ნაკუერცხალთა მიერ მოტყინარეთა სამ ჟამ საკუმეველი შეწირა“ (2r, II).

4. მეტაფრასტული ცხოვრება ძალიან ვცრლად აღწერს შიოს განზრახვას, დაეყუდოს ცალკე ქუაბში, რისთვისაც იგი სთხოვს თავის მოძღვარს იოვანესა და კათალიკოსს, დართონ მას თავისი განზრახვის სისრულეში მოყვანის უფლება. შემდეგ გადმოცემულია ევაგრეს მონასტრის წინამძღვრად დანიშვნის ამბავი და შიოს ვრცელი „სწავლანი“, რომელნიც მან თავის მოწაფეებსა და მონასტრის კრებულს დაუტოვა.

სვინაქსარულ ცხოვრებაში მეტაფრასტულის ამ ვრცელ თხრობას მართო ერთი წინადადება შეესატყვისება, რომელიც მხოლოდ შიოს მღვიმეში ჩადგომის ფაქტს აღნიშნავს, მაგრამ ამ ერთ წინადადებაშიც ორი ისეთი დეტალია აღნიშნული, რაც არ არის არც მეტაფრასტულში და არც ცხოვრების კიმენურ რედაქციაში: „ორმოცდა სამ წელ მღვმესა უნათოსა ათექუსმეტისა მკარსა შთადგა“ (2r, II).

შიო მღვიმელი რომ ღრმა მოხუცებულებასი გარდაიცვალა და მანამდე რომ დიდხანს მღვიმეში განმარტოებულ ცხოვრებას ეწეოდა, ეს მეტაფრასტულსა და მოკლე ცხოვრებებშია არის აღნიშნული, მაგრამ სვინაქსარული ცხოვრების ცნობა შიოს მღვიმეში მანცდამანც 43 წლის განმავლობაში „დაყუდების“ შესახებ უცნობია შიო მღვიმელის შესახებ არსებული ყველა სხვა წყაროსათვის. ეს ცნობა სვინაქსარული ცხოვრების ავტორის ფანტაზიის ნაყოფი, ან თავისებური, დაახლოებითი გამოანგარიშების საფუძ-

ველზე მიღებული უნდა იყოს (არ არის გამორიცხული გადმოცემებით სარგებლობის შესაძლებლობაც). სვინაქსარულ ცხოვრებაში მეორე დეტალის გაჩენა უფრო ადვილი ასახსნელი უნდა იყოს. მართალია, იმ მღვიმის (რომელიც შიომ სამყოფლად აირჩია) მოცულობის შესახებ სვინაქსარული ცხოვრების გარდა არსად არაფერი არ გვხვდება, მაგრამ, ალბათ, მისი შემდგენელი ამ მონასტერს კარგად იცნობდა, თავის თვალთ ექნებოდა ნანახი მღვიმე, რომელშიაც გადმოცემით შიო იყო დაყუდებული, და მისი სიდიდის შესახებ ცნობა თავისუფლად შეეძლო ჩაერთო სვინაქსარულ ცხოვრებაში.

5. მეტაფრასტულ ცხოვრებაში შიოს სამოსელთან დაკავშირებით ნათქვამია: „...ძაძა-იგი სამოსელი, რომელ ემოსა, პირველვე მუკლის თავა[დ]მდე და იდაყუთამდე და კუნკულიცა ძაძისავე განცუდა სრულიად და სხუად არა თავს-იდვა მიღებად ახალი და არცა იგი დაკერვად...“ სვინაქსარულში შინაარსით იგივეა აღნიშნული, ოღონდ უფრო კონკრეტულად: „და რომლითა ფლასითა ასურეთით ქართლს მოიწია, მასვე შინა აღესრულა“ (2V, II).

6. მეტაფრასტული ცხოვრებით შიო გარდაცვალების შემდეგ დადევს „მასვე მღვმესა“ და იგი „საფლავი და სამარხოი სხეულთა მისთა იქმნეს“. ამ საქმეში მეტაფრასტული ცხოვრებით მხოლოდ „ძმების“ მონაწილეობაა აღნიშნული: „...წადიერებით და სურვილით წარგრაგნილი ძმათა მიერ... დაიდვა ყოვლად იგი გუამი მისი მასვე მღვმესა შინა“. სვინაქსარული ცხოვრება შიოს დასაფლავების ცერემონიალში კათალიკოს მაკარისა და „სხუათა ებისკოპოზთა“ მონაწილეობას გვიჩვენებს: „შეიმურა კათალიკოზისა მაკარის და სხუათა ღმრთის მიერ უწყებულთა ებისკოპოზთა მადლითა და დაიდვა მასვე მღვმესა შინა“ (2F II). მაკარი კათალიკოზი მოხსენებულია შიოს მეტაფრასტულ ცხოვრებაში, მაგრამ არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, მოუსწრო იგი თუ არა შიოს სიკვდილს. ამდენად სვინაქსარული ცხოვრების ამ ფაქტის შემოწმება სხვა წყაროებით არ ხერხდება.

7. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ყველა ეპიზოდი მეტაფრასტულის შესაბამისი ვრცელი თხრობის ძალზე შემოკლებულ პერიფრაზს წარმოადგენს, მაგრამ არის ერთი საწინააღმდეგო შემთხვევა: ერთ დეტალში სვინაქსარული ცხოვრების ფრაზეოლოგია მეტაფრასტულისაზე ვრცელია:

სვინაქსარული ცხოვრება

„...და წმიდამან ღმრთის-მშობელმან შთაუღვა პირსა მისსა შესაჭმელი რაიმე უცხოი კაცთაგან და პრქუა მას: „ამიერითგან კაცობრივი საზრდელი არღარა გიკმს შენ და უბრძანებებს ძესა ჩემსა ქრისტესა ღმერთსა, რაითა ერთი ანგელოზი მარადის მეოფ იყოს შენ თანა და გზრდიდეს და სცვიდეს ცხოვრებასა შენსა“. და ამაღლდა წმიდაი ღმრთის-მშობელი კრებულსა მის თანა. და მიერითგან ნეტარი შიო რაი დღე იზრდებოდა ანგელოზისა მიერ საზრდელითა მით, რომელ ღმერთმან უწყის“ (2F).

მეტაფრასტული ცხოვრება

„და მისცა კელთა შინა მისთა მსგავსი თოვლისაი მცირედი და პრქუა: აწ შეჭამე ვგე, რომელ არს კელსა შენსა და ამიერითგან რაი ხეცით მოგეცემოდის, მას ჭამდი“ (გვ. 95).

„...შიო ...ხარდა საზრდელისა მოვლინებითა, რამეთუ ტრედისა მიერ დლითი-დღე მოუვლენდის მას საჭიროსა ნუგეშინისა ცემელსა კორცთასა...“ (გვ. 96).

ამ ადგილის მეტაფრასტულთან შედარებით ვრცლად წარმოდგენა სვინაქსარული ცხოვრების ავტორის საკუთარი ინიციატივაა.

მეტაფრასტული ცხოვრების ამ ადგილას არ არის ნათქვამი, რომ მტრედი, რომელიც შიოს „ზრდიდა“, სახემეცვლილი ანგელოზი იყო, რაც ხაზგასმულია სვინაქსარული ცხოვრების შემდეგ ადგილას: „იხილა ანგელოზი მზრდელი მისი სახითა ტრედისა სპეტაკისაითა, შემავალი მისა“ (2r). მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც სვინაქსარული მეტაფრასტულ ცხოვრებას ეყრდნობა. სვინაქსარულ ცხოვრებაში ეს დეტალი მეტაფრასტული ცხოვრების მთლიანი შინაარსის გათვალისწინებითაა შემოტანილი. მართლაც, მეტაფრასტული ცხოვრების იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია შიოს მიერ წყაროს „აღმოცენების“ შესახებ, ნათქვამია, რომ შიოს მზრდელი, რომელიც ადრე მტრედის სახით იყო ცნობილი, ანგელოზი ყოფილა: „...მახლობელად კლდისა მდგომარე იყო ანგელოზი მზრდელი მისი...“ (გვ. 105). მართალია, აქ არ არის ნათქვამი, რომ ეს ანგელოზი იგივეა, რაც პირველად მოხსენებული მტრედი, მაგრამ სვინაქსარულმა ცხოვრებამ მეტაფრასტულში სხვადასხვა ადგილას მოცემული ეს ორი დეტალი ერთმანეთს დაუკავშირა და აღნიშნა, რომ „ანგელოზი მზრდელი“ „სახითა ტრედისაითა“ იყო მოვლინებული.

ამრიგად, შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტული ცხოვრების მიხედვითაა შედგენილი. მაგრამ ზშირად ის მეტაფრასტული ცხოვრების შესაბამის ადგილებთან მხოლოდ შინაარსობლივ კონტაქტშია, ხოლო ფრანკოლოგიურად თითქმის დამოუკიდებელი თხრობის ნიმუშებს იძლევა. სვინაქსარული ცხოვრების ზოგიერთი დეტალის მოძებნა მეტაფრასტულში მხოლოდ მისი შინაარსის მთლიანი გათვალისწინებით შეიძლება და არა მარტო შესაბამისი ადგილით. ამასთანავე, როგორც აღვნიშნეთ, სვინაქსარული ცხოვრება ზოგჯერ მცირეოდენ განსხვავებებსაც იძლევა წყაროსთან შედარებით, ხოლო მისი ზოგიერთი დეტალი, როგორც ვნახეთ, არ არის მეტაფრასტულსა და მოკლე ცხოვრებებში. ალბათ, ეს მაგალითები ჰქონდა მხედველობაში შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრების პირველ გამომცემელს თ. ჟორდანიას, როდესაც გაკვრით აღნიშნა: „ეს ცხოვრება აქა-იქა ახალს ვარიანტს გვაძლევს შიოს ცხოვრებისას, რამდენადმე განსხვავებულს მისის მეტაფრასისაგან“¹.

იმისათვის, რომ აღინიშნოს მიზეზები, რომლებმაც გამოიწვია შიოს სვინაქსარული ცხოვრების ამ რედაქციის შექმნა, საჭიროა გავითვალისწინოთ შიოს სრულ ცხოვრებათა ურთიერთმიმართების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში წამოჭრილი საკითხები.

დღეს უკვე საკამათოდ აღარ არის მიჩნეული, რომ ასურელ მოღვაწეთა მოკლე ცხოვრებები ერთი მთლიანი თხზულება უნდა ყოფილიყო, რომელსაც იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ცხოვრება ეწოდებოდა.

მეორეს მხრივ, გამოითქვა აზრი, რომ ასურელ მოწაფეთა მოკლე ცხოვრებები, მართალია, ერთი თხზულება უნდა იყოს, მაგრამ ის თავისთავადი და უძველესი რედაქცია კი არ არის, არამედ ასეთივე სახელწოდების უფრო ძველი თხზულების გამონაკრები და ამდენად შემოკლებული რედაქციაა. ამ მოკლე ცხოვრებების წყაროს

1 თ. ჟორდანია, ისტორ. საბუთები შიო მღვიმის მონასტრისა, თბ., 1896, გვ. 70.

არის იოვანე ზედაზნელის ცხოვრების ის რედაქცია, რომლის ერთადერთი სანახევროდ ნაკლები ნუსხა, რომელსაც თავის გაგრძელებაში აუცილებლად ექნებოდა შიოს ცხოვრებაც, ერთვის ანა დედოფლისეულ ქართლის ცხოვრებას¹. მაგრამ ამ ახალი აზრის დამტკიცება მოითხოვდა ახსნილიყო მოკლე რედაქციის ცხოვრებათა შექმნის საჭიროების, აღნიშნული წყაროდან მისი გამოკრების მიზეზი. აკად. ს. ჯანაშიამ შემთხვევით გამოთქმულ ვარაუდში, ხოლო პროფ. ილ. აბულაძემ სპეციალურ ნარკვევში ასეთ მიზეზად მისი ლიტურგიკული დანიშნულება დაასახელეს: „კაკაბადის მიერ გამოცემული ტექსტები, რასაკვირველია, არქეტოპები კი არ არის, არამედ მერმიდელი შემოკლებებია (სვინაქსარული მიდრეკილებისა). სიმოკლე არ არის ერთადერთი და აუცილებელი ნიშანი ამგვარი ძეგლების სიძველისა“². „მოკლე წიგნი ავტორის ხელიდან გამოსული არაა — მისი განმკარგველის ე.ი. რედაქტორის მიზანია, მოგვცეს ცხოვრების ისეთი საკითხავი, როგორსაც სვინაქსარებში ვხვდებით ჩვეულებრივ. ამგვარად, ცხოვრების მოკლე წიგნი, ისე გამოდის, რომ ერთგვარ სვინაქსარულ რედაქციას წარმოადგენს და არა არქეტოპს“³.

ჩვენ ამ ნაშრომის შესავალში აღვნიშნეთ⁴, რომ ქართულად სვინაქსარული კრებულის გაჩენამდე შეინიშნება საფეხური ზოგიერთი ვრცელი ცხოვრების შეცვლისა მისგან გადმოკეთებული შემოკლებული ცხოვრებით, რომელსაც ღვთისმსახურებაზე საკითხავის სპეციალური დანიშნულება უნდა ჰქონოდა. ამგვარ ცხოვრებებს ჩვენ სვინაქსარული ტიპის ცხოვრებები ვუწოდეთ სვინაქსარული ცხოვრებებისაგან გასარჩევად, რადგან მათი გაიგივება არ შეიძლება იმ მიზეზის გამო, რომ ისინი განსხვავდებიან მოცულობით, ფორმით და ამასთანავე შემოკლებული ცხოვრებების ქართულ სინამდვილეში შექმნა წინ უსწრებს ქართულად იმ სვინაქსარული კრებულების გაჩენას, რომლის შემდეგაც მკვიდრდება სვინაქსარული ცხოვრების ფორმა და მოცულობა. ამასთანავე შემოკლებული ცხოვრებები არ გვხვდება არც ერთ ლიტურგიკულ კრებულში, საწინააღმდეგოდ სვინაქსარულისა. დამოწმებული ავტორებიც, როგორც ვნახეთ, ერიდებიან ასეთი ცხოვრების სვინაქსარულთან გაიგივებას და მათ, თუნდაც, მცირედენი განსხვავების შესანარჩუნებლად ასურელ მოღვაწეთა ასეთ შემოკლებულ ცხოვრებებს უწოდებენ „სვინაქსარული მიდრეკილების“ (ს. ჯანაშია) ან „ერთგვარ სვინაქსარულ რედაქციას“ (ილ. აბულაძე). ჩვენ მიერ შემოკლებულ ცხოვრებათა შექმნის დროისა და დანიშნულების შესახებ დაშვებული ვარაუდის დროს სხვა შემოკლებულ ცხოვრებებთან ერთად მხედველობაში ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების მოკლე წიგნებიც გვქონდა.

ამრიგად, სარწმუნო ჩანს, რომ ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების მოკლე წიგნები შედგენილია ლიტურგიკული მიზნებით, მაგრამ თუკი ისინი ერთი თხზულების ნაწილები არიან, მაშინ ამ ერთ თხზულებას, რომელიც ღვთისმსახურებაზე უნდა წაეკითხათ, ხსენების ერთი დღე უნდა შეესაბამებოდეს. ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს შემოკლებული ცხოვრება იკითხებოდა იმ დღეს, როდესაც დადებული

1 ილ. აბულაძე, ასურელ მოღვაწეთა..., გვ. 2-58.

2 ს. ჯანაშია, შრომები, II, გვ. 288, სქოლიო.

3 ილ. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. XVI—XVII.

4 იგულისხმება... ძეგლები, IV, შესავალი წერილი

იყო იოვანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ხსენების დღე, 7 მაისს? ასეთი დღის არსებობა კი დადასტურებულია XII—XIII საუკუნის jer — 80 სვინაქსარის XIV ს. მინაწერში და განმეორებულია უფრო გვიანდელ სადღესასწაულოებშიაც. ამასთანავე ასეთი დღის არსებობით ხომ არ უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ცალკე ისე წილკნელის, იოსებ ალავერდელის, ანტონი მარტომყოფელის, დავით გარეჯელის, იოვანე ზედაზნელის ხსენებები XVIII საუკუნემდე არ გვხვდება არც ერთ ლიტურგიკულ ძეგლში? დაბრკოლებას ქმნის, ჯერ ერთი, ის გარემოება, რომ უძველესი დროიდან ზოგიერთ ასურელ მოღვაწეს აბიბოს ნეკრესელს, დავით გარეჯელს, შიო მღვიმელს — დამოუკიდებელი ხსენების დღეები უნდა ჰქონოდათ, მეორეც აბიბოს ნეკრესელისა და შიო მღვიმელის ხსენების დღეები დადასტურებულია XI—XIV საუკუნის ლიტურგიკულ ძეგლებში. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შიოს მოკლე წიგნს მისი ხსენების დღეს საკითხავის დანიშნულებაც ჰქონდა. მაშინ ისმის კითხვა: რაღა საჭირო იყო შიოს სვინაქსარული ცხოვრების შექმნა?

ჯერ ერთი. „დიდი სვინაქსარის“ XI ს. ქართულად თარგმნამ გამოიწვია მასში შესატანი ლიტურგიკული საჭიროების ჰაგიოლოგიური ძეგლების უფრო შემოკლებული ფორმით ჩამოყალიბება, მეორეც, შიოს მეტაფრასტულმა ცხოვრებამ, რომელიც ამ მოკლე ცხოვრებაზე აღმოცენდა, წყაროს მონაცემებს უამრავი ფაქტიური და სასწაულების შემცველი მასალა მიუმატა. სწორედ ეს მომენტი უნდა იყოს გადამწყვეტი ჩვენ მიერ განხილული შიოს სვინაქსარული ცხოვრების შექმნისათვის. სვინაქსარული ცხოვრების შემდგენელმა წყაროდ სწორედ მეტაფრასტული ცხოვრება აიღო, რათა მისი მდიდარი ახალი მასალა, რაც მოკლე წიგნში არ მოიპოვებოდა, ღვთისმსახურებაზე საკითხავ თხზულებაშიაც გადმოეტანა. მართლაც, როგორც უკვე ვნახეთ, სვინაქსარულ ცხოვრებას ძალზე შეკუმშული ფორმით მეტაფრასტული ცხოვრებიდან აუღია შიოს ცხოვრება-მოღვაწეობის შემცველი თითქმის ყველა ძირითადი დეტალი.

რა დროს უნდა შექმნილიყო ეს სვინაქსარული ცხოვრება? ფაქტია, რომ ის შეიქმნა მეტაფრასტული ცხოვრების შემდეგ. მეტაფრასტული ცხოვრება XII ს. I ნახევრის ძეგლად არის მიჩნეული, ამდენად სვინაქსარული XII-XIII სს. შორის შედგენილი ჩანს. თუ კი აკად. კ. კეკელიძის მიერ გაკვრით გამოთქმული ვარაუდი, რომ ავტორი შეიძლება იყოს შიო მღვიმელის საგალობლების შემდგენელი არსენ ბულმასიმისძე¹, სწორია, მაშინ ამ ძეგლის შექმნა XIII ს. II ნახევრით შემოიფარგლება.

[2] ყველიერ[ი]სა ხუთშაბათსა ვსენებაჲ საკურველთმოქმედისა წმიდისა მამისა შიოდისი*

[ეს]ე იყო [ნათესავით] ასური, ქალაქისაგან ანტიოქიადისა, რომელ არს შუა[მდინარისა]ი, მშობელთა ღმრთის-მსახურთა და მდიდართა შვი[ლი].

ამან ნეტარმან სიყრმესავე შინა თვისსა იჯმნა ყოველისაგან სოფლიოდისა

* ხელნაწერი: H-1349 (XIII ს.).

1 კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, I, გვ. 303.

საშუებ[ელისა]¹ და სიმდიდრე და შთომილი მისდა განუყო გლახაკთა და თუთ თავადი შეუდგა დიდსა იოვანესა შუამდინარელსა, რომელი იყოფებოდა უდაბნოსა შავისა მთისასა.

და დაყო ოცი წელიწადი მის თანა, წარვლნა ყოველნი სათნოებისა გზანი მრავალთა ღუაწლთა შინა განცდილმან, ვიდრემდის სიმდაბლითა თვისთა აურაცხელნი სასწაულნი აღასრულნა.

ხოლო ოდეს იოვანე, მოძღუარი მისი, უწყებითა ღმრთისაითა ქუეყანად ქართლისა მოიწია, ესეცა ნეტარი მის თანავე მოგზაურ იქმნა და მის თანავე მოციქულება [ქა]დაგებ[ად]² აღასრულა, რომელთა ღმერთმან მისცა ენად ქართულად მეტყუელი³.

ხოლო მიიღეს რად კურთხევაჲ ევლალი კათალიკონისაჲ განმავალთა მთად ზედაზნისა, ლოცვითა ამის ნეტარისაითა განვიდეს მდინარესა არაგუსა ჴმელად ჟამსა გაზაფხულისასა, რამეთუ დიდროდა მაშინ.

შემდგომად წელთა რაოდენთამე ამან ნეტარმან შიო აღირჩია დაყუდებით ცხორებაჲ ჴევსა შინა სარკინისასა, რომელსა აწ მღვჴე ეწოდების, რომელსა შინა ძლიერად მოღუაწებითა და ბუნებისა კაცთაისა უზეშთაესითა მარხვითა ყოველნი ეშმაკისა ბრძოლანი, ვითარცა დედაზარდლისა ქსელნი, დაჴსნნა, და ღირს იქმნა გამოცხადებასა ყოვლად წმიდისა ღმრთის-მშობელისასა და ნათლის-მცემელისა იოვანესსა აურაცხელთა⁴ თანა ანგელოზთა, რომელთა კრებული იხილვებოდა ქუეყანით ცადმდე მგალობელნი გალობასა უცხოთა, რომელთა განაძლიერეს ნეტარი შიო და წმიდამან ღმრთის-მშობელმან შთაუდვა პირსა მისსა შესაჴმელი რადმე უცხოჲ კაცთაგან და ჰრქუა მას: „ამიერითგან კაცობრივი საზრდელი არღარა გიჴმს შენ; და უბრძანებიეს ძესა ჩემსა, ქრისტესა ღმერთსა, რადთა ერთი ანგელოზი მარადის მყოფ იყოს შენ თანა და გზრდიდეს და სცვიდეს ცხორებასა შენსა“. და ამაღლდა წმიდა ღმრთის-მშობელი კრებულითა მის თანა. და მიერითგან ნეტარი შიო რად დღე იზარდებოდა ანგელოზისა მის მიერ საზრდელითა მით, რომელი ღმერთმან უწყის.

ხოლო გამოაცხადა იგი ღმერთმან ესრეთ: რამეთუ, ევაგრი, [V] მთავარი ციხედისაჲ, ჴევსა მას შინა, რომელსა იყოფებოდა ნეტარი შიო, შევიდა ნადირობად და იხილა ანგელოზი, მზრდელი მისი, სახითა ტრედისა სჴეტაკისაითა შეძავალი მისა, რომელსა პურის მსგავსი რადმე აჴუნდა პირსა მისსა. და ამისმან სამგზის მხედველმან და შედგომილმან მისმან მიუტევა მას ზედა ქორი და შეუდგა თუთ, ვიდრემდის იხილა ბერი და ტრფილ იქმნა ცხორებისა მისისა [და] არღარა დაუტეობდა. ხოლო ბერმან დააჯერა, რადთა აღიღოს კუერთხი⁵ მისი და შთაყოს მდინარესა შინა და, უკუეთუ ჴმელად გზა სცეს, განაგოს სიმდიდრე თვისი და კუალად მომავალმან ეგრეთვე ყოს და, უკუეთუ კუალად ჴმელად გზა სცეს, მოვიდეს მისა. რომელი-ესე იქმნა საკრველებით ღმრთისა მიერ: ორგზის განაპო მდინარე ევაგრი და მოვიდა შიოდსა და იქმნა მონაზონ მაღალ და ღირს ქმნას სასწაულთა მრავალთა.

1 საშუებ[ელისა].

2 ... ღგბ.

3 მეტყუელი.

4 აურაცხელი.

5 ნუსხაშია: კუერთხი.

ამან ნეტარმან შიო აღმოაცენა უღაღსა შინა კლდესა წყალი. და ბრძანებით მოუწოდა ყოველთა მკვცთა მის უდაბნოდსათა და უბრძანა წარსლვაჲ. და ერთი მკვცი, რომელ არს მგელი, ექუს წელ მაძოვნებელად კარაულთა განაჩინა და მერმე თვთ ბრძანებით წარგზავნა. და თუალი მთავრისა ვისიმე, მოწყლული ისრითა, აღუხილა. და ნებითა შიშუელითა ნაკუერცხალთა¹ მიერ მოტყინარეთა სამ ჟამ საკუმეველი შეწირა.

ორმოცდასამ წელ მღკმესა უნათ[ლ]ოსა ათექუსმეტსა მკარსა შთადგა. და რომლითა ფლასითა ასურეთით ქართლს მოიწია მასვე შინა აღესრულა.

აურაცხელნი სასწაულნი აღასრულნა და განსლვაჲ თვსი ჳორცთაგან ღმრთისა მიერ ეუწყა. ანგელოზთა მგალობელთა ხილვითა განბრწყინდა პირი მისი და ესრეთ ძილი იგი მართალთაჲ დაიძინა.

შეიმურა კათალიკოზისა მაკარის და სხუათა ღმრთისა მიერ უწყებულთა ებისკოპოზთა² [მად]ლითა და დაიდვა მასვე მღკმესა შინა.

და აღმოეცენა საფლავისა მისგან სულნელებად მიუთხრობელი და იქმნეს და იქმნებიან მის მიერ სარწმუნოებით მვედრებელთა ზედა სასწაულნი აურაცხელნი.

1 ნაკუერცხალთა.

2 * ჩამატებულია.

ნინო განმანათლებლის სვინაქსარული ცხოვრებანი* (გამოკვლევა და ტექსტი)

ნინოს სახელთან დაკავშირებულია აღმოსავლეთ საქართველოს კულტურული ცხოვრების ერთი უმნიშვნელოვანესი ისტორიული მომენტი – ქრისტიანული რელიგიის გავრცელება.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ქრისტიანობის გამავრცელებელთა ვინაობის საკითხს უძველესი და მეტად დახლართული ისტორია აქვს. უძველესი ქართული და სომხური წყაროები ერთხმად აღიარებენ, რომ ქართლი გრიგოლ პართელის მოქცეულია. ეს აზრი გამოთქმულია გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების არაბულ ვერსიაში¹, ასევე იმ მიმოწერაში, რომელიც ეკლესიური ურთიერთობის გამწვავების გამო გაიმართა ქართველ და სომეხ სამღვდლოებს შორის მეექვსე საუკუნის დამლევსა და მეშვიდე საუკუნის დასაწყისში.² ამ ფაქტის სისწორეში ეჭვი არ ეპარებათ არც იმდროინდელ ქართლის კათალიკოსს კირიონს³ და არც IX ს. ქართული ეკლესიის მამამთავარს, კათალიკოს არსენ დიდს, რომელსაც საპოლემიკო ტრაქტატიც კი დაუწერია სომეხთა წინააღმდეგ, სადაც განმეორებულია გრიგოლის მიერ ქართლის მოქცევის ფაქტი.⁴ ამასვე ადასტურებს მეათე საუკუნეზე ადრინდელ საღვთისმსახურო წიგნებში მოთავსებული გრიგოლის სახელობის საგალობლებიც.⁵

მეორე მხრით, მეოთხე საუკუნის ბიზანტიური წყაროები (გელასი კესარიელი და მასზე დამყარებული შემდეგდროინდელი ბიზანტიელი ისტორიკოსები) ქართლის მოქცევას ტყვე ქალს მიაწერენ.⁶ სწორედ მას შემდეგ, რაც დაირღვა ქართულ-სომხური ეკლესიური მთლიანობა, ქართველთათვის სათაკილო შექმნილა ის გარემოება, რომ ქართველებსა და სომეხებს ერთი და იგივე განმანათლებელი ჰყოლოდათ. ამიტომ ცოტა მოგვიანებით ქართლის განმანათლებლად ნინო დაუსახელებიათ. როგორც ჩანს, ამ პიროვნებაში ნაგულისხმევია ის ტყვე ქალი, რომელსაც ისტორიული წყაროებით მართლაც მოუქცევია ქართლი, ოღონდ ნინოს კულტის ჩამოალიბებასთან ერთად ტყვე ქალი უქცევიათ დიდგვაროვანთა შვილად და პატრიარქის დისშვილად, რომელიც იერუსალიმში დაბადებულა, აღზრდილა და კონსტანტინეპოლიდან მოსულა ჩვენში.

1 Н. М а р р, Крещение армян, грузин, аланов и абхазов св. Григорием, стр. 135-137.

2 И. Д ж а в а х о в, История церковного разрыва между Грузией и Армениею в начале VII в. Известия Ак. Н., 1908. стр. 517-527.

3 იქვე, გვ. 521-524.

4 თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, I, გვ. 319.

5 Н. М а р р, დასახ. ნაშრომი, გვ. 154.

6 გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქ. შესახებ, I, გამოსცეს აღ. გ ა მ ყ რ ე ლ - ი ძ ე მ და ს. ყ ა უ ხ ი ი შ ვ ი ლ მ ა 1961 წ., გვ. 186-194, 201-207. კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები... IV, 1957, გვ. 269.

ნინოს კულტის საბოლოო ჩამოყალიბება, რაც მისი ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიშურ ცხოვრებაში და „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ქრონიკაშია მოცემული, 882-912 წლებით განისაზღვრება.¹ მანამდე ქართულ წყაროებში ნინოს სხენების ნიშანწყალიც არა გვაქვს.

საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებით X საუკუნეში შეიქმნა მესამე აზრი, თითქოს ნინოს სამისიონერო მოღვაწეობას წინ უსწრებდა მოციქულთა მოსვლა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ქრისტიანობის ქადაგება.

საქართველოში მოციქულთა ქადაგების საჭიროება გამოწვეული იყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხებთან დაკავშირებით, რადგან საბერძნეთის ეკლესიიდან გამოყოფა შეეძლო მხოლოდ იმ ქვეყნის ეკლესიას, სადაც ქრისტიანობა იქადაგა ქრისტეს 12 მოწაფიდან ერთ-ერთმა მაინც. სწორედ ამ საჭიროებისათვის ქართულსა და ბერძნულ წყაროებში დაიძებნა მასალები, რომელთა მიხედვითაც საქართველოს სხვადასხვა მხარეში ქრისტიანობა უქადაგნიათ ანდრეას, სიმონ კანანელს, მატათას და ბართლომეს. აკად. ივ. ჯავახიშვილმა გაარკვია, რომ ექვთიმე მთაწმიდლის მიერ ნათარგმნი „მოსაჯსენებელი მიმოსლვათათჳს და ქადაგებათა მოციქულისა ანდრეასი“ („ათონის კრებული“, გვ. 29), რომელიც ორი სხვადასხვა წყაროს სინთეზს წარმოადგენს, არის წყარო, საიდანაც გავრცელდა აზრი საქართველოში მოციქულთა ქადაგების შესახებ.²

არსებობს აგრეთვე ქართული და უცხოური წყაროების მტკიცება, იმის შესახებ, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მოქცევა ერთსა და იმავე დროს გრიგოლ პართელისა და ტყვე ქალის სახელს უკავშირდება. მაგრამ როგორ შევათანმოთ ეს ორი, თითქმის ერთმანეთის გამომრიცხავი ცნობა? აკად. კ. კეკელიძემ სპეციალურ ნარკვევში „ქართლის მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები“ (ეტიუდ. IV, გვ. 252–292) გაარკვია, რომ გრიგოლის სახელი შეიძლება დაუკავშირდეს აღმოსავლეთ საქართველოს მხოლოდ იმ ნაწილს, რომელსაც სომხურად გუგარქი ეწოდებოდა და რომელიც ქრისტემდე II საუკუნიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის 349 წ-მდე სომხეთის ადმინისტრაციულ ნაწილს შეადგენდა, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს დანარჩენი უდიდესი ნაწილის – იბერიის – ტყვე ქალის მიერ მოქცევა, მართლაც, ისტორიული სინამდვილის შემცველი უნდა იყოს. ტყვე ქალი, კეკელიძის ვარაუდით გუგარქის მკვიდრი ქრისტიანი ქართველი ქალი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ტყვედ უნდა ჩავარდნობდათ იბერებს, რომლებსაც, ალბათ, ხშირად უხდებოდათ შეტაკება სომხეთთან გუგარქის საკითხის გამო. სწორედ ამ ტყვე ქალს უნდა ექადაგნა ქრისტეს სარწმუნოება ქართველებს შორის, რისი ანარეკლი „მოქცევაჲ ქართლისაჲშიც“ მოიპოვება.³ ამ მისიონერი ტყვე ქალის ირგვლივ შექმნილმა მოგვიანო წყაროებმა იგი საბერძნეთ-

1 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 569-579.

2 ივ. ჯავახიშვილი, ანდრია მოციქულის და წმ. ნინოს მოღვაწეობა საქართველოში, შურნ. მოაზბე, 1900, 6, გვ. 35–38; კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, IV, გვ. 253-359.

3 კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 286-287.

იდან მოვლინებულ დიდგვაროვან კაპადოკიელად მონათლეს ნინოს სახელით.

უძველესი თხზულება, რომელიც ნინოს შესახებ დაწერილა და რომელმაც შექმნა ნინოს კულტი, არის „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შემადგენელი ნაწილი – „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოდის“. მის შექმნას აკად. კ. კეკელიძე მეცხრე საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედით და X ს. დასაწყისით განსაზღვრავს.¹ ნინოს ცხოვრების ეს ვერსია გახდა ძირითადი წყარო ნინოს შესახებ შექმნილ შემდეგდროინდელ ცხოვრებათათვის. XI ს. მეორე ნახევარში ლეონტი მროველს შეუდგენია ნინოს ცხოვრების ახალი რედაქცია, რომელსაც დიდი პოპულარობა მოუპოვებია. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ანუ ნინოს ცხოვრების შატბერდულ-ჭელიძური რედაქციის საფუძველზე XII ს. არსენს შეუქმნია მეტაფრასტული ცხოვრება.² ნინოს სამისიონერო საქმიანობასა და ცხოვრებას მისი საქართველოში შემოსვლის შემდეგ ეხება ნიკოლოზ გულაბერიძის თხზულებაც: „საკითხავნი სუეტის-ცხოვლისანი, კუართისა საუფლოდსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ“,³ რომელსაც ნინოს ცხოვრების მრავალი ეპიზოდი და დეტალი მროველისეული რედაქციის ცხოვრებიდან აუღია. არსენის მეტაფრასტული ცხოვრების საგრძნობი შემოკლების საფუძველზე XIII ს. უცნობ ავტორს შეუდგენია ნინოს ცხოვრების კიდევ ერთი რედაქცია – შემოკლებული ცხოვრება, რისთვისაც მას გამოუყენებია ნინოს ცხოვრების სხვა, ზემოთ დასახელებული რედაქციებიც. ნინოს ცხოვრების შემოკლებული რედაქცია თავისი შედგენილობისა და ხასიათის მიხედვით განეკუთვნება ჩვენ მიერ ზემოთ განხილულ მოკლე, სვინაქსარული ტიპის ცხოვრებათა რიცხვს. ნინოს ცხოვრების შემოკლებული ვერსია შეისწავლა ქ. ცხადაძემ, რომელიც ასეთ დასკვნებს აკეთებს: „XIII ს. უცნობი ავტორის მიერ გადამუშავებული „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტი არის არა უბრალო შემოკლება არსენ ბერისეული მეტაფრასტული რედაქციისა, არამედ იგი დამოუკიდებელი სვინაქსარული რედაქციის მსგავსი მოკლე რედაქციაა“.⁴ ამ მოკლე ცხოვრების XIII ს. შექმნის ფაქტი ჩვენ გვაძლევს შესაძლებლობას დავუშვათ, რომ ქართველ მოღვაწეთა ლიტურგიკული დანიშნულების მოკლე ცხოვრებათა შედგენის ტრადიცია სვინაქსარულ ცხოვრებათა წარმოშობის შემდეგაც განაგრძობს არსებობას, რადგან სხვა ქართველ მოღვაწეთა სვინაქსარულ ცხოვრებებთან ერთად ნინოს მოკლე სვინაქსარული ცხოვრება უკვე XI საუკუნეში იყო შექმნილი (Sin-4).

მსგავსად ვრცელი ცხოვრების რედაქციებისა მრავლადაა ცნობილი ნინოს

1 კ. კეკელიძე, ძვ. ქართ. მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 504. გამოცემულია ექ. თაყაიშვილის მიერ. Описание... т. II, стр. 708-813.

2 ხელნაწერთა ინსტიტუტის უფრ. მეცნ. თანამშრომელმა ც. ქურციკიძემ გააკეთა დასკვნა, რომ წინააღმდეგ სამეც. ლიტ-ში გავრცელებული აზრისა არსენის ძირითადი წყარო არის არა ლეონტი მროველის თხზულება, არამედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. შრომა გამოქვეყნებულია საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის მოამბის XLVI, N1-ში, 1967 წ. (მროველის თხზულება გამოცემულია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ „ქართლის ცხოვრება“, I, გვ. 72-130, ხოლო არსენისა – კარბელაშვილის მიერ „ცხოვრება წმიდა ნინოსი“. საკლ. მუზეუმის გამოცემა N10, 1903).

3 გამოც. მ. საბინინის მიერ, „საქ. სამოთხე“, გვ. 69-117.

4 კ. კეკელიძის საიუბილეო კრებული, გვ. 401. ეს თხზულება გამოცემულია ს. ყუბანეიშვილის მიერ, ძვ. ქართ. ლიტერ. ქრესტ., I. 1946, გვ. 216-231.

ცხოვრების სვინაქსარული რედაქციებიც. ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებს ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების ოთხი რედაქცია შემოუნახავს. უძველესი რედაქციის მოკლე სვინაქსარული ცხოვრების ერთადერთი ნუსხა მოთავსებულია XI საუკუნის Sin-4 ხელნაწერში, რომლის ტექსტი „სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა“-ში გამოსცა აკად. ივ. ჯავახიშვილმა (გვ. 166). ეს სვინაქსარული ცხოვრება პერიფრაზულია. თავისუფალი თხრობის ფორმით, სულ რამდენიმე წინადადებით აღნიშნულია ნინოს მოღვაწეობის ძირითადი მომენტი – „დავიწყებული ქუეყანაი ქართლისად“–ს მოქცევა. აქვე გაკვრიტაა ნათქვამი, რომ მიზეზი ნინოს ქართლში სამისიონერო მოღვაწეობისა „ქართველთა ნათესავი“–ს ღეთისმშობლისადმი წილხვდომილობა იყო, რაც ნინოს ცხოვრების რედაქციებიდან არ შეიძლება მომდინარეობდეს.¹ ასეთ ზოგად ხაზებში დაწერილი თხზულების რომელიმე წყაროზე დამოკიდებულების საკითხის გარკვევა ძნელია. ნათელი არ არის ნინოს ვრცელი ცხოვრების ოთხი რედაქციიდან რომელს ეყრდნობა აღნიშნული თხზულება, თუმცა ცხოვრების არსენისეული, შემოკლებული რედაქციები და ნიკოლოზ გულაბერიძის თხზულება გამორიცხულია, რადგან ისინი სვინაქსარულ ცხოვრებაზე გაცილებით გვიან შეიქმნენ.

* * *

ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების I რედაქცია საფუძვლად დადებია მეორე, XIV საუკუნის ხელნაწერთ ცნობილ, შედარებით ვრცელ რედაქციას. H-600 ხელნაწერში, რომელიც ნინოს ვრცელ, ჭვლიშური რედაქციის სახელით ცნობილ ცხოვრებას შეიცავს, ვრცელი ცხოვრების ბოლოს მოთავსებულია ნინოს სვინაქსარული ცხოვრება და საგალობლები, ე.ი. ვრცელი ცხოვრების ტექსტს დართული აქვს ნინოს დღესასწაულის დღის სრული „განგება“. სვინაქსარული ცხოვრების ეს რედაქცია მხოლოდ ამ ხელნაწერის ნუსხითაა ცნობილი. ამ თხზულების ამკარა სვინაქსარული ხასიათის მიუხედავად, მისი ნუსხა არც ერთ ლიტურგიკულ კრებულში არ შეგვხვედრია.

ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების ამ ორი რედაქციის შედარებიდან ჩანს, რომ XIV საუკუნის ნუსხას ერთიოთხად განუვრცია ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების უძველესი, XI საუკუნის მოკლე ტექსტი. ამას ადასტურებს მათი ტექსტობრივი მონაცემები. მოვიტანოთ ფრაზეოლოგიური შეხვედრის ადგილები:

1 წილხვდომილობის ფაქტის აღნიშვნა ნინოს „ცხოვრებიდან“ არის გულაბერიძის თხზულებაში, არსენისეულ მეტაფრასტულ ცხოვრებაში და აქედან გადასულა შემოკლებულშიც, ხოლო „მოქცევაი“-სა და ლეონტი მროველის რედაქციებში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი. აქედან დასკვნა, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ეს ეპიზოდი არ შეიძლება მომდინარეობდეს ნინოს „ცხოვრების“ რედაქციებიდან, რადგან შემოკლებული და არსენისეული რედაქციები სვინაქსარულ ცხოვრებაზე გვიან შეიქმნენ (არსენისეული XII ს., შემოკლებული კი XIII–ში, ხოლო სვინაქსარული I-XI სს.). ამდენად, ეს დეტალი სხვა წყაროდან ან ზეპირი გადმოცემის მიხედვითაა შეტანილი.

I რედაქცია (XI ს.)

„ესე ნეტარი ნინო დაღაცათუ დედობრივითა ბუნებითა ფრიად უკანადს იყო თავთა მათ მოციქულთადას, არამედ მადლითა და სასწაულითა ღმერთმან სწორ მათდა გამოაჩინა და დავიწყებული ქუეყანად ქართლისად ძლითა სიტყუათა მისთადთა და ურიცხუთა სასწაულთა აღსრულებითა მოაქცია და სწავლითა თვისითა დაამტკიცა, რომელ მიერიტგან და ვიდრე აღსასრულამდე ჰგიეს და ნამუშავევი თვისი წმიდასა ღმრთის-მშობელისა შეჰვედრა“ (Sin-4, 98r)

ეს ერთადერთი ასეთი მაგალითი არ არის. მსგავს სურათს სხვა ადგილებიც გვიჩვენებენ, მაგრამ დამატებითი მაგალითების მოტანა ზედმეტად მიგვაჩნია. სურათი გარკვეულია. ორივე სვინაქსარულ ცხოვრებაში თითქმის სიტყვასიტყვით განმეორებულია ერთი და იგივე. თუ II რედაქციაში მოტანილი მაგალითის დასაწყისში გამოტოვებულია მხოლოდ „დედობრივითა ბუნებით“, რაც არის I რედაქციის შესაბამის ადგილას, ეს იმიტომ, რომ II რედაქციამ ეს გამოთქმა ცოტა ზემოთ იხმარა „დედობრივითა გუამითა“-ს სახით და შემდგენელი აქ, როგორც ჩანს, განმეორებას მოერიდა. ასეთივე უმნიშვნელო ხასიათისაა შედარებული ადგილების სხვა განსხვავებანიც (აღსრულებითა – ქმნითა, სწავლითა – მოძღურებითა, აგრეთვე II რედაქციის ჩანართი: „შეუძრველად მართალსა სარწმუნობასა ზედა“).

სვინაქსარული ცხოვრების II რედაქციას წყაროს გაერცობის ორიგინალური მეთოდი აქვს: ის მიჰყვება წყაროს თანმიმდევრობას და მის ზოგად თხრობაში მეტი კონკრეტულობა შეაქვს. მაგალითად, I რედაქცია იწყება ასე: „ამასვე დღესა მიცვალებად წმ. ნინო მოციქულისა და ქართველთა განმანათლებელისა, რომელმან ფრიადნი მოღუაწებანი და ურიცხუნი სასწაულნი აღასრულნა“. II რედაქციას „ქართველთა განმანათლებელისა“ გაერცობილი აქვს: „რომელი მოველინა ქუეყანასა ქართლისასა და კერბთა მონებისაგან დაბნელებული ერი განათავისუფლა“, ხოლო დანარჩენი ზუსტად არის განმეორებული. შემდეგ, II რედაქციის სვინაქსარულ ცხოვრებაში ამ ფრაზის ბოლოსა და I რედაქციის მომდევნო ფრაზის დასაწყის ადგილას ჩართულია საკმაოდ მოზრდილი თხრობა, რაც I რედაქციის სვინაქსარული ცხოვრების „ურიცხუნი სასწაულნი“-ს დაკონკრეტებას წარმოადგენს; აქ ჩამოთვლილია ყველა ის ძირითადი სასწაული, რომლებიც ჩვენთვის ვრცელი ცხოვრების რედაქციებიდანაა ცნობილი. ამ სასწაულების აღნიშვნა მათი მხოლოდ დასახელებით ამოიწურება: „და კუალად აღმართება სუეტისა მის ცხოველისა და კუალად მაყუალთა მათ შინა რამდენნი კურნებანი აღასრულნა... და შემუსრნა კერბნი...“. და სხვა.

I რედაქციაში ზემოაღნიშნული საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვლომილობის ფაქტი II რედაქციაში გაცილებით ვრცელადაა წარმოდგენილი. II რედაქცია ისევე, როგორც ზემოაღნიშნულ შემთხვევაში, სიტყვასიტყვით და მთლიანად იღებს

II რედაქცია (XIV ს.)

„ხოლო ესე ნეტარი ფრიად უკანას იყო თავთა მათ მოციქულთასა, არამედ მადლითა და სასწაულითა ღმერთმან სწორ მათდა გამოაჩინა და დავიწყებული ქუეყანად ქართლისად ძლითა სიტყუათა მისთადთა და ურიცხუთა სასწაულთა მისთა ქმნითა მოაქცია; და მოძღურებითა თვისითა დაამტკიცა, რომელ მიერიტგან ვიდრე აღსასრულამდე ჰგიეს შეუძრველად მართალსა სარწმუნობასა ზედა და ნამუშავევი თვისი წმიდასა ღმრთის-მშობელსა შეჰვედრა“ (H-600, 41v)

თავის წყაროდან (I რედაქცია) ყველაფერს, რაც კი ამ საკითხთან დაკავშირებითაა ნათქვამი, მაგრამ ამით არ კმაყოფილდება. სხვა წყაროებიდან ამოღებული ცნობებით ეს დეტალი საკმაოდ გაგრძობილია: „წარმოემართა (ე.ი. ღვთისმშობელი) მისდა ხუედრებულსა მას ნაწილსა და თანა წარიყვანნა იაკობ მღვდელთ-მოძღუარი და იოვანე ღმრთისმეტყუელი და დანი იგი, რომელნი მსახურებდეს, და წარვიდა და ვლო გზასა და, ვითარცა მიიწია იოპედ, გამოეცხადა მას უფალი და ჰრქუა, ვითარმედ: „არა ჯერ-არს განშორებად შენი იმრუსალიმით, არამედ დაჯედ ქალაქსა შინა, ვითარცა დედოფალი ყოველთა, რამეთუ ნაცვლად ჩემისა შემდგომად შენ იყო მზრუნველ და ნუგეშისნი-მცემელ მათდა, რომელნი სახელისა ჩემისათვის იღუაწდენ. და ნაწილისა მის შენდა ხუედრებულისათვის აწ ნუ მჭმუნვარე ხარ, სასურველო დედაო, რამეთუ ყოველნივე დაბადებულნი ჩემნი შენდა შევედრებულ არიან და ნათესავისა მისთვის მე ვიზრუნო და არა უგულებელს ვყო“. ამისთვის დედაკაცისაგან ინება მოქცევად მის[ი] (H-600, 42r)“.

ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების 2 რედაქცია ამ საკითხში ზოგადად არსენის მეტაფრასტული ცხოვრებიდან ამოღის, მაგრამ გარკვეული დეტალებით წყაროსაგან განსხვავდება და, როგორც ჩანს, დამატებითი წყაროებიც აქვს გამოყენებული. არსენისეულ ნინოს ცხოვრებაში დაწვრილებითაა ლაპარაკი „წილხვდომილების“ შესახებ, ოღონდ ზოგიერთი დეტალი განსხვავებულია. ჯერ აღნიშნულია, რომ „წილგდების“ შედეგად იოვანეს ხვდა „კერძოი ეფესოსიად, ქუეყანად ასიისად“, მაგრამ იგი ყოყმანობდა წასვლას. რადგან არ შეეძლო ღვთისმშობლის მართო დატოვება. ამიტომ ღვთისმშობელმა გამოთქვა სურვილი მასთან ერთად სამისიონერო მოგზაურობაში წასვლისა. „და წარემართა მის თანა სლვად და ქადაგებად და მაგდანელი მარიამ და სხუანი მენელსაცხებელნი მათ თანა“. სამი დღის სიარულის შემდეგ მათ გამოეცხადათ ქრისტე და სთხოვა ღვთისმშობელს იერუსალიმში დაბრუნება.¹

ჩვენ გვგონია, რომ სვინაქსარულმა ცხოვრებამ ისარგებლა არსენისეული ცხოვრების იმ ადგილით, სადაც ლაპარაკია ღვთისმშობლისა და იოვანე ნათლისმცემლის ერთად სამისიონერო მიხნებით იერუსალიმიდან წამოსვლაზე, მაგრამ თხრობაში დამატებითი დეტალებიც შეიტანა, მაგ., არსენისეულ მეტაფრასტულ ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ მათ ქრისტე გამოეცხადათ სამი დღის სიარულის შემდეგ, სვინაქსარულ ცხოვრებაში კი მითითებულია გეოგრაფიული პუნქტი: „და წარვიდა და ვლო გზასა და, ვითარცა მიიწია იოპედ, გამოეცხადა მას უფალი და ჰრქუა“... (H-600, 42r) საიდან გაჩნდა აქ ეს სახელწოდება, რადგან საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობისა და ღვთისმშობლის სახელთან დაკავშირებით ეს გეოგრაფიული სახელი არც ერთ წყაროში არ იხსენიება?

ეჭვგარეშეა, რომ სვინაქსარული ცხოვრების ავტორს გამოყენებული აქვს აპოკრიფული ძეგლი: „საქმენი და სწავლანი იოვანსისნი“², რომელშიაც იოვანე ნათლისმცემელთან დაკავშირებით, როდესაც იგი თავის ხუედრებულ ქვეყანაში

1 ნინოს ცხოვრების არსენისეული რედაქცია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ც. ქურციკიძემ.

2 ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ. გამოსცა ც. ქურციკიძემ, 1959, გვ. 55–91. აგრეთვე, ათონის კრებული, 1901, გვ. 111–175.

ქრისტეს სარწმუნოების ქადაგებისათვის გაემართა, ნათქვამია: „და შთავედით ჩუენ იერუსალჴმით იოჴედ, რადთა შევიდეთ ნავსა და წარვიდეთ კერძოთა ასიადსათა“.¹ როგორც ჩანს, არსენისეული ნინოს ცხოვრების ზემოთ მოტანილ ეპიზოდს სვინაქსარული ცხოვრების ავტორმა ღვთისმშობლისა და იოვანეს იოჴედ ჩასვლის დეტალი დაუმატა ხსენებული აპოკრიფიდან, რომელშიც ღვთისმშობლის შესახებ ამ ამბებთან დაკავშირებით არაფერი არ არის ნათქვამი.

განსხვავებულია ამ ორი ძეგლის ცნობები ღვთისმშობლის თანამოგზაურთა შესახებაც. მეტაფრასტული ცხოვრებით: „წარემართა მის თანა სლვად და ქადაგებად, და მაგდანელი მარიამ და სხუანი მენელსაცხებელნი მათ თანა“. სვინაქსარული ცხოვრების II რედაქციაშიც იხსენიებიან „დანი იგი, რომელნი მსახურებდეს“, მაგრამ მათ გარდა სვინაქსარული ცხოვრებით ღვთისმშობლისა და იოვანე ნათლისმცემლის თანამგზაური ყოფილა იაკობ მღვდელთ-მოძღუარი: „წარმოემართა მისდა ხუედრებულსა მას ნაწილსა და თანა- წარიყვანნა იაკობ მღვდელთ-მოძღუარი და იოვანე ღმრთის-მეტყუელი და დანი იგი, რომელნი მსახურებდეს“ (H-600, 42r). ვინ უნდა იყოს ეს იაკობ მღვდელთ-მოძღუარი? ეს არ უნდა იყოს იაკობ მოციქული, იერუსალიმის პირველი ეპისკოპოსი, რადგან ის ყოველთვის მოიხსენიება როგორც „იაკობ ძმა უფლისა“. შესაძლებელია, სვინაქსარული ცხოვრების ავტორს ანაქრონიზმი მოსვლოდეს და ის იაკობ მღვდელი, რომელიც ნინოს ცხოვრების რედაქციებში ნინოს მოღვაწეობასთან დაკავშირებით იხსენიება („წარვიდა ნეტარი ესე (ე. ი. ნინო) და თანა წარიყვანა იაკობ მღვდელი და მთავარდიაკონი...“), ღვთისმშობლის თანამგზავრად ექცია, თუმც ასეთი აღრევა ძნელი დასაჯერებელია.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სვინაქსარული ცხოვრების II რედაქციაში მოტანილი ქრისტეს ვრცელი მიმართვა ღვთისმშობლისადმი, ნინოს ცხოვრების მეტაფრასტული რედაქციის შესაბამისი ადგილის თავისებური გადაკეთება უნდა იყოს.

ამრიგად, ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების II რედაქცია ძირითად ქარგად ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების უძველეს, მოკლე რედაქციას იღებს, ხოლო წყაროში მოცემული შეკუმშული დეტალების გასავრცობად სხვა წყაროებს იყენებს. ამ რიგის წყაროებიდან უპირველეს ყოვლისა აღსანიშნავია არსენისეული ნინოს მეტაფრასტული ცხოვრება, საიდანაც აღებულია საქართველოს ღვთისმშობლის წილხვდომილობის ეპიზოდი და აპოკრიფული თხზულება – „საქმენი და სწავლანი იოვანსსნი“, საიდანაც უნდა იყოს აღებული გეოგრაფიული ადგილის სახელწოდება „იოჴე“ (ანტიოქიის მახლობლად). ამრიგად, ნინოს სვინაქსარული ცხოვრების ეს რედაქცია რამდენიმე წყაროს გამოყენების კარგ ნიმუშს იძლევა.

1 იქვე, გვ. 56.

[98] ამასვე დღესა* მიცვალებად წმიდისა ნინო მოციქულისაჲ და ქართველთა განმანათლებელისაჲ**

რომელმან ფრიადნი მოღუაწებანი და ურიცხუნი სასწაულნი აღასრულნა და მრავალგზის წამებანი [დაითმინნა] მირიან უღმრთოდსა ჴელმწიფისაგან.

ესე ნეტარი ნინო დაღაცათუ დედობრივითა ბუნებითა ფრიად უკუნადს იყო თავთა მათ მოციქულთადასა, არამედ მადლითა და სასწაულითა ღმერთმან სწორ მათდა გამოაჩინა და დავიწყებული ქუეყანად ქართლისაჲ ძლითა სიტყუათა მისთაჲთა და ურიცხუთა სასწაულთა აღსრულებითა მოაქცია და სწავლითა თვისითა დაამტკიცა, რომელ მიერთგან და ვიდრე აღსასრულადმდე ჰგოეს, და ნამუშააკევი თვისი წმიდასა ღმრთის-მშობელსა შეკვედრა. და იტყვან ვიეთნიმე მამათაგანნი, ვითარმედ ნაწილად-ცა ხუედრებულ¹ განყოფასა მოციქულთასა წმიდისა ღმრთის-მშობელისა წილი იყო ქართველთა ნათესავი, ამისთვის დედაკაცისაგან ინება მოქცევაჲ მისი. და სავემან დღითა კეთილითა დაიძინა.

[41] თუესა იანვარსა იწღ მიცვალება[ღ] წმიდისა ნინო მოციქულისა[ღ]***

რომელი მოევლინა**** ქუეყანასა ქართლისასა და კერპთა მონებისაგან დაბნელებული ერი განათავისუფლად² და ფრიადნი მოღუაწებანი და ურიცხუნი³ სასწაულნი აღასრულნა⁴ ძალითა ქრისტესითა. და ქადაგებნ დღეინ[V]დელად დღედმდე წყაროდ იგი, რომელი ცრემლთა მისთა აღმოაცენეს; და კუალად აღმართება[ღ] სუეტისა⁵ მის ცხოველისა[ღ]; და კუალად მაყუალთა მათ შინა თუ⁶ს რაოდენნი კურნებანი აღასრულნა: ბრმათა ნათელი მოენიჭებოდა, მკელობელნი ვიდოდეს და სულთაგან არაწმიდათა შეპყრობილნი განთავისუფლდებოდეს⁷. და კუალად ოდეს-იგი ითხოვა ღმრთისაგან და შემუსრნა⁸ კერპნი რისხვითა ზეგარდამოითა⁹; და კუალად ოდეს-იგი მირიან მეფესა, ოდეს-იგი განვიდა ნადირობად მათთა მალალთა. დაუბნელდა მზე. და კუალად მრავალგზის წამებანი მირიან ჴელმწიფისაგან, რამეთუ ძნიად მრავლთა სასწაულთა დაარწმუნა¹⁰. და განაკურვნა¹¹ ყოველნი კაცნი სასწაულითა სიმრავლითა; დაღათუ აურაცხელ არიან, არამედ მცირე ესე მოვიცხენეთ, რადთა არა განვაგრძოთ

* იგულისხმება: თუესა იანვარსა იწღ (14 იანვარი). ** ხელნაწერი: Sin. 4 (XII.). *** ხელნაწერი: H-600 (XIV.). **** აქამდე სინგურით.

- 1 ნუსხაშია: ხოდრებულ.
- 2 განათავისოფლა.
- 3 ურიცხონი.
- 4 აღასრულნა.
- 5 სუეტისა.
- 6 თო.
- 7 ნუსხაშია: განთავისოფლდებოდეს.
- 8 შემოსრნა.
- 9 ზეგარდამოითა.
- 10 დაარწმონა.
- 11 განაკურნა.

სიტყუანი¹ ჩუენნი. რამეთუ დაღათუ² დედობრივითა გუამითა იქცეოდა უცხოთა ნათესავთა შორის და უცხოთა ღმერთთა დამონებულთა³, არამედ უხესთაეს⁴ გამოჩნდა ყოველთა კაცთა სიყუარულსა ზედა ქრისტესსა და მისთჳს აღიდა ნეტარი ესე ნინო ღმერთმან, ვითარცა იტყჳს⁵, ვითარმედ: „მე მადიდებელნი ჩემნი ვადიდნე“⁶-ო.

ხოლო ესე ნეტარი ფრიად უკუანა[ღ]ს იყო თავთა მათ მოციქულთასა. არამედ მადლითა და სასწაულითა ღმერთმან სწორ მათდა გამოაჩინა და დავიწყებულ⁶ ქუეყანად ქართლისად ძლითა სიტყუათა მისთადთა⁷ და ურიცხუთა სასწაულთა მისთა⁸ ქმნითა მოაქცია და მოძღურებითა თჳსითა დაამტკიცა, რომელ მიერთგან ვიდრე აღსასრულამდე ჰგეის შეუძრველად მართალსა სარწმუნოებასა⁹ ზედა, და ნამუშავევი¹⁰ თჳსი წმიდასა ღმრთის-მშობელსა შეჰვედრა¹¹, ხოლო იტყჳს¹² ვიეთნიმე წმიდათა მამათაგანნი, ვითარმედ: ნაწილადცა ხუედრებით¹³ იყო ღმრთისაგან წმიდისა, ოდეს¹⁴-იგი ბრძანებითა ზეგარდამოთა¹⁵ წილი იგდეს წმიდათა მოციქულ[42]თა თანადგომითა წმიდისა ღმრთის-მშობელისადთა ყოველსა ქუეყანასა ზედა, განანაწილეს¹⁶ თჳთეულად¹⁷. მაშინ წილადცა ხუედრებით წმიდისა ღმრთის-მშობელისა წილი იყო ქართველთა ნათესავი.

ხოლო არა უგულვებელს-ყო¹⁸ სასომან ყოველთამან ნათესა[ვი] იგი დავიწყებულ¹⁹ ქართველთა. არამედ მსწრაფლ აღიძრა და წარემართა მისდა ხუედრებულსა²⁰ მას ნაწილსა და თანა წარიყვანა იაკობ მღვდელთ-მოძღუარი და იოვანე ღმრთის-მეტყუელი და დანი იგი, რომელნი მსახურებდეს. და წარვიდა და ვლო გზასა და ვითარცა მიიწია იოჰედ, გამოეცხადა მას უფალი და ჰრქუა, ვითარმედ: „არა ჯერ-არს განშორებად შენი იერუსალიმით, არამედ დაჯედ ქალაქსა შინა, ვითარცა დედოფალი ყოველთა, რამეთუ ნაცვალად ჩემსა შემდგომად შენ იყო მზრუნველ²¹ და ნუგემინის-

1 სიტყნი.
2 დაღათო.
3 დამონებოლთა.
4 უხესთაეს.
5 იტყოის.
6 დავიწყებოლი.
7 მისთთა.
8 მისთა.
9 სარწმონ უცხოთა.
10 ნამოშავევი.
11 შეჰვედრა.
12 იტყუიან.
13 ხუედრებით.
14 უდეს.
15 ზეგარდამოთა.
16 განაწილეს.
17 თჳთეულად.
18 უგოლებლს.
19 დავიწყებოლი.
20 ხუედრებოლსა.
21 ხელნაწერი: A-1582 (XVII-XVIII სს.).
ნუსხაშია: მზრუნველ.

მცემელ¹ მათდა, რომელნი სახელისა ჩემისათვის იღუაწდენ². და ნაწილისა მის შენდა ხუედრებულისათვის³ აწ ნუ⁴ მჭმუნვარე⁵ ხარ, სასურველო⁶ დედაო, რამეთუ ყოველნივე დაბადებულნი ჩემნი შენდა შევედრებულ⁷ არიან და ნათესავისა მისთვის მე ვიზრუნო⁸ და არა უგულბებელს-ვეო⁹. ამისთვის დედაკაცისაგან ინება მოქცევაჲ მის[ი].

და სავესემან ყოვლითა სათნოებითა⁹ დაიძინა ძილი იგი სანატრელი და საწადელი, რომლისა ნაწილსა ჩუენცა ღირს-გუყვნა¹⁰ ქრისტემან ღმერთმან ყოველნი ქრისტეანნი და ამისნი მსმენელნი და დღესასწაულისა ამის პატივის-მცემელნი, ამინ.

[451V] თუესა იანვარსა იღ წმიდისა მოციქულთა სწორისა ნინოსი, რომელმან ქადაგა¹¹ ქართლს*

ესე წმიდა იყო მამით კაბადუკელი¹² და დედით კოლასელი, მშობელთა ღმრთის-მოძიშთა. და ვითარცა იქ[მ]ნა წმიდა ნინო წლისა ათორმეტისა, მშობელთა მისთა განვიდეს ყოველი მონაგენი მათი და განუყვეს გლახაკთა და წმიდა იგი ღმერთსა შე[ქ]ვედრეს და მათ მონაზონებისა¹³ ცხოვრება აღირჩიეს.

და წმიდა ჰმსახურებდა ორ წელ მიროფორსა (!) ვისმე. და გამოიკითხა მან ზედა-მიწეენით ვნებათათვის ქრისტესთა და ხალენისა ელიასისა, და ცნა წილთ-გდებით კუართისა მის უკერველისა ხდომა ჩრდილოეთისა და ზამთარი იგი ურწმუნოებისა, და წარმოემართა დასაბამითგანთა წელთა ხუთ ათას რვა[ა]ს ორმოცდამეთესა და ამაღლებისა ქრისტესისა სამას ოცდამერვე წელსა.

და მსგავსად მოსესა ძილსა შინა ათნი მცნებანი ეუწყნეს, და განძლიერებული ძალითა ღმრთისათა მოიწია მცხეთას ქალაქსა. და მირიან მეფე სასწაულთა სიმ-რაველითა ქრისტეს სარწმუნოებად მოიყვანა და კერპნი ზადენ და არმაზ დალევნა სეტყვსამიერთითა რისხვითა და ესრეთ უფლისა მიმართ მიიცვალა.

და უკუეთუ ვისმე გენებოს სასწაულთა მისთა ძალისა¹⁴ ცნობად, ცხორება მისი აღმოიკითხე და გულ-სავსე იქმნა.

* ხელნაწერი: A 1582 (XVII-XVIII) სს

1 ნოგეშინის-მცემელ.

2 იღოწდენ.

3 ხუჭიდრებოლისაწთს.

4 ნო.

5 მჭმუნვარე.

6 სასორველო.

7 შემვედრებოლ.

8 ვიზრონო.

9 სათნუებითა.

10 გყვენე.

11 ჰქადაგა.

12 კაბადრუკელი.

13 მონაზონებისა.

14 ძლწა.

[332V] ამასვე დღესა* წმიდისა მოციქულისა და ქალწულისა ნინოსი**

ესე განგებითა ღმრთისათა მოიწია ქუეყანად ქართლად, ქალაქად სამეფუოდ მცხეთად.

ხოლო ივენეს ქართველნი ეშმაკთაგან შეპყრობილნი, მოსავნი და თაყუანის-მცემელნი კერპთა ზადენისა და არმაზისა, რომელსა უწოდებდნენ ღმერთი ღმერთთა. და ივენენ კერპნი არმაზისნი კაცი სპილენძისა, და ტანსა ეცუა¹ ჯაჭვ კოქროსა და ჩაბალანი მყარი თავსა მისსა. თუალნი ეყარნეს ერთი ზურმუხტისა და მეორე ბივრილი, და კელთა ეყრა კრძალი ბრწყინვალე და იქცევდა კელთა შინა თვსთა. და კუალად სხუა დგა მარჯუენით² მისა სრულიად კოქროსა და სახელი მისი³ გაცი, და მარცხენით მისა უდგა სხუა ვეცხლისა და სახელი მისი გაამ, რომელნი-იგიცა ღმერთად უჩნდეს ერსა მას დაბნელებულსა ქართლისასა და ძრწოლით თაყუანი-სცემდნენ ყოველნი.

ესე რა იხილა საკურველი [333] დედამან ჩუენმან ნინო, აღიხილნა თუალნი თვსნი ზეცად, ილოცა და თქუა: „შეისძინე, უფალო, ლოცვისა ჩემისა და შთაყარნე კერპნი ესე რისხვითა⁴ შენითა ქუესკნელთა⁵ ქუეშე ქუეყანისათა“.

ვითარცა აღასრულა ლოცვა ესე, მყის დასავალით უკუე⁶ ჰაერნი და ქარნი შეიძრნეს და ეღვანი და ქუხილნი საშინელ[ნ]ი. და მოილო სეტყუა⁷ დიდ-დიდები, ლიტრის სწორი და კერპნი იგი დააწულილნა⁸ და დამუსრნა და შთააბნინა კლდეთა შინა და უჩინო ყვნა.

ამისა შემდგომად წარმოვიდა მუნით და შევიდა სამოთხისა⁹ მცველისა დედაკაცისა ანასტოს და დაყო მის თანა ცხრა თუე¹⁰.

ხოლო იყო სამოთხესა მას შინა კუართი¹¹ უფლისა იესუ¹² ქრისტესი დამარხული და აღმოცენებულნი მას ზედა ნაძუნი¹³ მაღალნი.

და ივენეს ანასტოს და ქმარი მისი უშვილო¹⁴. მივიდა წმიდაჲ ნინო, ილოცა და აღილო მიწა ნაძუთა¹⁵ ქუეშე და შეაჭამა მათ და მიეცა შვილი¹⁶ და აცნობა ჭეშმარიტი

*იგულისხმება: თუესა იანვარსა ი~დ (14 იანვარი). ** ხელნაწერების ნუსხა: A: A-425 (1718წ.), B: A-220 (1726 წ.).

- 1 ეცვა AB.
- 2 მარჯუენით AB.
- 3 მისი – AB.
- 4 რისხვით AB.
- 5 ქუესკნელთაჲ AB.
- 6 უკ~ც AB.
- 7 სეტყვა AB.
- 8 დააწულილნა AB.
- 9 სამოთხისა+ბადისა B.
- 10 თუც AB.
- 11 კუართი AB.
- 12 ი~ვს AB.
- 13 ნაძუნი AB.
- 14 უშვილო AB.
- 15 ნაძუთა AB.
- 16 შვილი AB.

ღმერთი.

და მერმე ქალაქისა გარეგან ზღუდეთა პოვა ქოჩი ბრწამლისა სახედ ტალავრისა მცირისა მაყვალთა¹ მიერ შემზადებული. შევიდა მას შინა და იყო სამ წელ. და აღმართა მუნ [V] შინა ჯუარი მის მიერ შემზადებული ნასხლევეთაგან ვაზთასა. განაცხადა ქადაგება, დაიმოწაფნა მრავალნი და განკურნა ყრმაწული უფლისა ვისმე. და დედოფალიცა ნანა განკურნა სენთაგან მძიმეთა შეპყრობილი და მოიყვანა სარწმუნოებად. და სპარსი ხუარასნელი, ნათესავი მირიან მეფისა, სენთაგან მძიმეთა შეპყრობილი იგიცა, განკურნა, და მოიყვანა მრავალნი სარწმუნოებად.

და ერთს[ა] ოდენ დღესა განვიდა მეფე მირიან მუხნარით ნადირობად. იგონებდა ოთხთა ნების-მყოფელთა და თანა-მზრახველთა სიყვარულსა² კერპისა და ცეცხლისასა და იტყოდა: „წარვსწყმიდოთ ყოველნი, რომელნი მიიქცნენ მოსაკად ჯუარცმულისა“. მაშინ უკუე³ მოვლო ყოველი სანახები მუხნარისა და აღვიდა მთასა ზედა თხოთისასა და დღე ღამებზელ უკუნად გარდაექცა. შეძრწუნდა მეფე მირიან; შეშინებული და შეძრწუნებული შეუერდა წმიდასა ნინოს და ნათელ-ილო მეფემან მირიან და ცოლმან მისმან, დედოფალმან ნანა, და შვილთა⁴ მათთა და ყოველთა მთავართა და ერთა ქართლისათა.

ხოლო მოსლვეითგან სიკუდილადმდე დაყო წელი იწდ. იქმოდა სასწაულთა და კურნებათა მრავალთა. და მი[334]ერთგან განათლდა ყოველი ქუეყანა ქართლისა⁵ დასაბამითგან სოფლისა ხუთი ათას რვაას ოცდაათრვაამეტსა⁶ და ქრისტეს ამაღლებითგან სამას ოცდაათორმეტსა. იოვანე ებისკოპოზისა მიერ ეზიარა კორცსა და სისხლსა ქრისტეს[ს]ა და შე[3]ვედრა სული თვისი მეუფესა⁷ ცათასა. და ღამარხეს პატიოსანი გუამი მისი ჰერეთისა⁸ დაბასა ბოდისსა⁹, რამეთუ მუნ ითხოვა დაფლვა მეფისაგან.

1 მაყვალთა AB.
2 სიყვარულსა AB.
3 უკ³ AB.
4 შულთა AB.
5 ქართლისა+და კახეთისა B.
6 ოცდაათორმეტსა B.
7 მე³სა AB.
8 ჰერეთისა] ერთისა B.
9 ბოდის³სა A.

დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული წამება* (გამოკვლევა და ტექსტი)

დავით და კონსტანტინეს შესახებ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურას ერთი თხზულება შემოუნახავს. აკად. კ. კეკელიძის მოწმობით, ეს მეტაფრასტული თხზულება XII საუკუნეზე ადრინდელი არ უნდა იყოს, რადგან მასში გამოყენებულია ჯუანშერის საისტორიო ნაშრომი და არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ მოთავსებული ერთი ანტიმუსლიმურ-პოლემიკური თხზულება.¹ მეტაფრასტული თხზულება აღმოცენებული უნდა იყოს დავით და კონსტანტინეს ცხოვრების ძველ რედაქციაზე, რომლის არსებობის კვალი თვით ამ თხზულებაში ჩანს: „ვითარცა გკსწავიეს ესე ძუელთა უწყებათაგან, იყვნეს წმიდანი ესე მოწამენი სანახებისაგან არგუეთისა“. როგორც აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, „ძუელი უწყებანი“ საისტორიო თხზულებას არ უნდა გულისხმობდეს, ვინაიდან დავით და კონსტანტინეს არ იხსენიებს არც ერთი ქართველი არაბთა შემოსევის ისტორიკოსი — არც ჯუანშერი და არც სუმბატ დავითის ძე. მაშასადამე, ავტორს მხედველობაში აქვს ძველი რედაქცია დავით და კონსტანტინეს მარტვილობისა, რომელიც ჩვენამდე არ შენახულა“².

დავით და კონსტანტინეს ცხოვრების სვინაქსარული რედაქციების გამოვლინებასა და მათ შესწავლაზე მუშაობისას ჩვენ რამდენადმე იმედი გვქონდა წავწყდომოდით რომელიმე მათგანის მიერ არგვეთის მოწამეთა ცხოვრების ამ უძველესი რედაქციის გამოყენების კვალს.

დავით და კონსტანტინეს ვრცელმა ცხოვრებამ ჩვენამდე თუკი ერთადერთი რედაქციით მოაღწია, სამაგიეროდ ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში შემონახულია მათი სვინაქსარული ცხოვრების ხუთი სხვადასხვა რედაქცია. რედაქციების ასეთი სიმრავლე არ ახასიათებს არც ერთ სხვა ქართველ წმინდანის სვინაქსარულ ცხოვრებას. თუკი ჩვენ ვიმსჯელებთ იმ ხელნაწერთა მიხედვით, რომლებიც შეიცავენ ამ მოწამეთა სვინაქსარულ ცხოვრებებს, მათი შექმნის ქრონოლოგია XIII-XVIII სს. უნდა შემოიფარგლოს. აქ ჩვენ შევეხებით დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული ცხოვრების უძველეს რედაქციას, ხოლო დანარჩენებზე ლაპარაკი გვექნება XVII-XVIII სს. სვინაქსარულ ცხოვრებათა განხილვის დროს.

დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული ცხოვრების უძველესი რედაქციის ყველაზე ადრინდელი ნუსხა მოთავსებულია პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის # 4 (ძველი ფონდით — 3) ხელნაწერში. ხელნაწერი თისლის მონასტრის (აწყურის მახლობლად, სამცხეში) სვინაქსარია, გადაწერილი ეტრატზე ერთ სვეტად მომხსო ნუსხა-ხუცუროთ. სვინაქსარი ნაკლულია, დარჩენილია მხოლოდ 87 ფურცელი. აღმწერი — ექთაყაიშვილი მას XIII-XIV სს-ით ათარიღებს.

დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული ცხოვრების ამ რედაქციის უძველესი

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, წიგნი IV, თბილისი, 1968, გვ. 154-160; 249-255; 359-361.

1 კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 497.

2 იქვე.

ნუსხა ჩვენთვის ცნობილია პარიზიდან მიღებული მიკროფილმისა და მ. ბროსეს გამოცემის მიხედვით¹ (ის შეტანილია Elements de la langue georgien-ში, გვ. 268-83). ამ მოწამეთა სვინაქსარული ცხოვრების ამავე რედაქციის მეორე ძველი ნუსხა დაცულია ქუთაისის საისტორიო და საეთნოგრაფიო მუზეუმის # 161, XVI ს. (ჭვირნიშნების მიხედვით 60-70-იანი წლები) ხელნაწერში, ხოლო უფრო გვიანდელი კი — XVIII ს-ის Q-105ა გულანში.

სვინაქსარული ცხოვრების ეს რედაქცია სხვებთან შედარებით საინტერესო ჩანს, რადგან გაცილებით მეტია სხვაობა მეტაფორასტული ცხოვრებისაგან. ამ რედაქციის სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფორასტულთან ძირითადად მხოლოდ შინაარსობლივ მსგავსებას იჩენს, ხოლო მათი ფრაზეოლოგიური დამთხვევის არც ერთი მაგალითი არ დასტურდება. მაგალითისათვის მოვიტანოთ ისეთი ადგილები; სადაც, ასე ვთქვათ, ყველაზე უფრო ჩანს ამ ცხოვრებათა ტექსტობრივი სიახლოვე:

სვინაქს. ცხოვრ. I რედაქცია

„ესე უძლეველნი მოწამენი იყვნეს ნათესავით ქართველნი, საზღვართაგან აფხაზეთისათა, სანახებისაგან არგუეთისა. აზნაურნი იყვნეს ტომით და ნათესავნი ერთმანეთისანი“ (13f).

„...ხოლო წმიდათა სიხარულით შეიწყნარეს და გუამთა მათთა განუხრწნელად დამარხვად ილოცეს და ითხოვეს ღმრთისაგან, რადითა, რომელნი შეეხნიან და რომელთა სახელი მათი მოიკსენონ, ყოველთა საღმობათაგან განიკურნენ“ (14f).

მეტაფორასტული ცხოვრება

„იყვნეს წმიდანი ესე მოწამენი დავით და კოსტანტინე ქართველნი, სანახებისაგან არგუეთისა, დიდნი და დიდებულნი ტომებით და მთავარნი ამის ქუეყანისანი და თვს-ეგვოდეს ურთიერთას“ (ძვ. ქართ. ლიტ. ქრესტომათია, I, გვ. 234-35).

„ხოლო წმიდათა მათ... კმაყვეს ღმრთისამიძართ... შეისმინენვედრებანი ჩუენნი... შემდგომად წამებისა ჩუენისა დაჰმარხენ გუმანი ჩუენნი განუხრწნელად და დაურლუეველად და, რომელთა ხადონ სახელითა ჩუენითა სახელსა შენსა წმიდასა, მსწრაფელ ეწიენ წყალობაი შენი... და ყვენ ასონი კორცთა ჩუენთანი მკურნალ ყოველთა სენთა და უძლურებათა“ (გვ. 239).

თუკი მოტანილი მაგალითები ამ ორი „ცხოვრების“ სიახლოვის შედარებით კარგი ნიმუშებია, სხვა შემთხვევაში მათ ფრაზეოლოგიურ სიახლოვეზე ლაპარაკი კი ზედმეტია. უკეთეს შემთხვევაში ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ სვინაქსარული ცხოვრების მიერ მეტაფორასტულის პერიფრაზულად, თავისუფალი თხრობის ფორმით გადმოკეთებაზე. თუმცა, არ არის გამორიცხული სვინაქსარული ცხოვრების მიერ

1 მ. ბროსეს მიერ გამოცემული დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტი მ. ებრალიძეს „კიმენურ“ რედაქციად მიუჩნევია (მ. ებრალიძე, დავით და კონსტანტინეს მარტვილობის „კიმენური“ რედაქცია, თბილ. სახ. უნივ-ის სტუდენტთა მერვე სამეცნიერო კონფერენცია, 1946., 13-16 მაისი, თეზისები, გვ. 3. ხელმძღვანელი, აკად. კ. კეკელიძე), რაც არ რაის სწორი. არ არის სწორი აგრეთვე მისი დაკვირვება, თითქოს ეს „ცხოვრება“ საფუძვლად დასდებოდეს მეტაფორასტულ „ცხოვრებას“. რადგან ამ მტკიცებას მხარს არ უჭერს ამ ძველთა ტექსტობრივი მონაცემები.

დავით და კონსტანტინეს წამების შემცველი უცნობი წყაროთი სარგებლობის შესაძლებლობაც. ასეთი ეჭვი შეიძლება დაბადოს სვინაქსარულ ცხოვრებაში დაცულმა არა ერთმა და ორმა დეტალმა, რომლებიც მეტაფრასტული ცხოვრებისთვის უცნობია. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტულთან ზოგიერთი ეპიზოდის გადმოცემაში მხოლოდ შინაარსობლივ სიახლოვეს იჩენს, ხოლო მათი თხრობის ფრაზეოლოგია საკმაოდ განსხვავებულია. ეს ეპიზოდებია: ღმრთის მიერ არაბთა¹ მოვლინება ქრისტიანეთა დასასჯელად, მათ „ცოდვათა და უსჯულოებათა... სამხილებლად“, დავით და კონსტანტინეს ვინაობა, სადაურობა და გარეგნული დახასიათება, ქართველთა მიერ არაბების მეწინავე რაზმის დამარცხება, ხელმეორედ შემოსევა და ამ წმინდანთა შეპყრობა, მათი თავდადება ქრისტეს სარწმუნოებისათვის და მურვან ერუს ყოველგვარ დაპირებათა უარყოფა, მათი დახრჩობის განაჩენი და მისი სისრულეში მოყვანა, ღმრთისადმი მოწამეთა ვედრება, რომ მათი გვაძეები უხრწნელად შეინახოს და მკურნავი თვისებებით დააჯილდოს, მათი გვაძეების პოვნა „ნათლის“ მეშვეობით და ამოყვანა, მათი დამარხვა ეკლესიის „ნარღუევში“.

როგორც ვხედავთ, სვინაქსარული და მეტაფრასტული ცხოვრებები თავიდან ბოლომდე შინაარსობლივად ერთსა და იმავე სიუჟეტს გვაძლევენ, ოღონდ მეტაფრასტული გაცილებით ვრცლად, ხოლო სვინაქსარული მოკლედ, უფრო ზოგად შტრიხებში; მაგრამ ამ სიუჟეტში გაერთიანებული ეპიზოდების გადმოცემაში სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტულთან შედარებით ასეთ დამატებით დეტალებს გვაძლევს:

1. არგვეთზე არაბთა პირველი შემოსევის მოლოდინში სვინაქსარული ცხოვრებით: „მათ ჟამთა შინა იქმნა შეკრებაჲ ერისაჲ, რომელნი იყვნეს რიცხვთ ათას სამას ოცდაათი კაცი, რომელთა თავნი იყვნეს დავით და კონსტანტინე“. მეტაფრასტულშიაც ნათქვამია, რომ „მაშინ წმიდანი ესე იყვნეს შეკრებილ... და განაძლიერა (ე.ი. დავითმა) გუნდი თვისი“... მაგრამ ამ „გუნდი“-ს რიცხობრივ შემადგენლობაზე არაფერია ნათქვამი.

2. სვინაქსარული ცხოვრება განაგრძობს თხრობას: „ჟამსა მწუხრისასა იქმნა მოსლვაჲ სპარსთა მათ ზედა, რომელნი იყვნეს ძლიერ და თვთ მბრძოლ წინამსრობოლნი ლაშქართანი რიცხვთ ცხრა ათასი. და განძლიერდა ბრძოლა ვიდრე ქათმის კმობამდე და დაეცა სპარსთაგანი ათას ორას ორმოცდა ათი კაცი და, რომელნი დაშთეს, ძლეულნი წარვიდეს“.

მეტაფრასტულ ცხოვრებაში იგივე ამბავია გადმოცემული, მაგრამ უფრო ზოგადად: „...ხოლო აღიდრნეს რაჲ წარმართნი სამცხით და წარმოემართნეს ქუეყანად არგუეთად და წინამსრობოლნი და რჩეულნი წარმოვიდეს... ხოლო დავით... განაძლიერა გუნდი თვისი... და აოტნეს და განაბნინეს იგინი და ურიცხვ მოსრეს“. მოტანილი ადგილებიდან ცხადად ჩანს, რომ სვინაქსარულ ცხოვრებაში კონკრეტულადაა აღნიშნული არაბთა შემოსევის დრო „ჟამსა მწუხრისასა“, მათი „წინამსრობოლი“ რაზმის რიცხობრივი შემადგენლობა — „ცხრა ათასი“, ბრძოლის ხანგრძლივობა — „ქათმის კმობამდე“ და ბრძოლაში დახოცილ არაბ მეთაერთა რიცხვი — „ათას ორას ორმოცდა ათი“, რის შესახებაც მეტაფრასტულ ცხოვრებაში ზოგადად არის ნათქვამი —

1 მეტაფრასტულშიც და სვინაქსარულ ცხოვრებაში „არაბები“ სპარსელებად იწოდებიან.

„ურიცხვ მოსრეს“-ო. სვინაქსარული ცხოვრების აღნიშნული დეტალები, როგორც ვნახეთ, მეტაფრასტული ცხოვრებისათვის უცნობია.

3. დავით და კონსტანტინეს დაკრძალვის ადგილად მეტაფრასტულ ცხოვრებაში მითითებულია „წყალწითელი“: „აღიხუნეს წმიდანი გუამნი მათნი და წარმოემართნეს და ვითარცა განთენა, იპოვნეს... თავსა ზედა კლდისასა. ადგილსა მას, რომელსა ჰრქვან წყალწითელ“. ეს ადგილი მეტაფრასტული ცხოვრების მოწმობით ყოფილა „ციხე ქალაქ და ერ-მრავალ“, მაგრამ მურვან ერუს „აეოკრა და დაეწუა“ და ამიტომაც „უკაცურ“ გამხდარა. სწორედ აქ „დარღუეულ ეკლესიამ“ „დაკრძალნეს გუამნი წმიდათა მოწამეთანი“ ეს ადგილი „უჩინო და დაფარულ“ ყოფილა ბაგრატ მეფის დრომდე, რომელსაც აქ აუშენებია „ტაძარი შეუნიერი“, რა თქმა უნდა, დავით და კონსტანტინეს პატივსაცემად და ამ ადგილსაც ამის შემდეგ ეწოდა „მოწამეთა“.

სვინაქსარულ ცხოვრებაშიც აღნიშნულია, რომ ამ მოწამეთა გუამები დასხნეს „ნარღუევსა ეკლესიასა“, მაგრამ სახელწოდება ამ ადგილისა არის არა წყალწითელი, არამედ... „ხოლო ადგილსა მას ეწოდების ოთმინ“. ამ სახელწოდების სვინაქსარულ ცხოვრებაში გაჩენის საფუძველი ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია. შესაძლებელია, ამ სახელწოდებაში ისეთივე წარმოება გვექონდეს, როგორც ოკრიბა, ოფშეკითი, ოფურჩხეთი და სხვა. შინაარსობლივად ეს სახელწოდება შეიძლება მოწამეთა მარტვილობის ადგილს — მოსათქმენელს, სადაც მათი წამება „დაითმინეს“, დავუკავშიროთ.

4. სვინაქსარულ ცხოვრებაში დავით და კონსტანტინეს პიროვნებათა დახასიათება უფრო ვრცელია, ვიდრე მეტაფრასტულში:

სვინაქსარული

„რამეთუ წმიდაი და უძლეველი მოწამე დავით იყო ხილვითა ესევეთარი: გუამითა სრულ და ახოვან, არცა უზომოდ დიდ და არცა სიმცროდითა ნაკლულ, მადლითა სავსე და სრულ ყოვლითა სიკეთითა და დასრულებულ წუერთა სიჭმოდითა. იყო უკუე შეუნიერ პირითა, გრემან თუალითა, წაბლისფერ წუერთა, სპეტაკ კორციითა და მცირედ ჩამოზიდულ ცხვირითა, ძლიერ ძალითა და სავსე სარწმუნოებითა და შემკულ ქალწულებითა. და იყო ვითარ ოცდა ათრვამეტ წლისა“.

„ხოლო წმიდაი კონსტანტინე იყო შეუნიერ გუამითა, მცირე ჰასაკითა, ბრწყინვალე პირითა, გრემან და სისხლოვან თუალითა, თმითა წაბლისფერ, ლეწილ და გრუზ, სიტყუამკუეთრ და სწრაფით მიმცემელ სიტყუასა სიტყუს-მკითხველთა თვსთა, ქცევა შეუნიერ და მსწრაფლ და ქალწულებითა მორტყმულ წელნი მისნი და იყო ვითარ ათშვდმეტისა წლისა“ (13r).

მეტაფრასტული

„რამეთუ იყო დავით უხუცეს ღლითა, ჰაეროვან და სპეტაკ კორციითა, მოწაბლე თმითა, შეუნიერ გუამითა და კვირ წუერთა“ (გვ. 235).

„ხოლო კონსტანტი — შეუნიერ გუამითა და მოწაბლე თმითა და წუერგამო“ (იქვე).

„...და ორნივე სავსე სულითა წმიდითა“ (იქვე)

„მარხვითა განკრძალულ და ურისხველობითა განმკურნებელნი მხედველთა თვისთანი, ყოვლადვე უცხო ქმნილნი ბოროტისა ტყუვილისა და ფიცისაგან ყოვლითურთ, სახენი იყვნეს მეუღაბნოეთანი, ტაბლანი მშიერთა და გლახაკთანი და შემწენი ობოლთანი“ (იქვე).

4. სვინაქსარული ცხოვრების მიერ მითითებული არაბთა შემოსევის თარიღი არ ეთანხმება მეტაფრასტული ცხოვრების თარიღს. სვინაქსარულ ცხოვრებაში ეს მოვლენა ორგვარი ქრონოლოგიითა გადმოცემული: „მოილაშქრა დასაბამითგანთა წელთა ექუს ათას ორას ორმოცდა მესამესა წელსა, ხოლო ქრისტეს ჯუარცუმითგან შვდას სამეოცდა ათხვამეტსა წელსა“. ეს თარიღები ერთმანეთს, როგორც ვხედავთ, არ ეთანხმებიან: პირველი დათარიღებით ეს მომხდარა (6243-5508) 735 წელს, რაც შორს არ უნდა იყოს სინამდვილისაგან, ხოლო მეორით — $777+33=810$ წ, რაც ყოვლად გაუმართლებელია. ასევე უზუსტობასთან გვაქვს საქმე მეტაფრასტულ ცხოვრებაშიც, თუმცა, აქ არაბთა საქართველოზე გამოლაშქრების თარიღი კი არ არის მოცემული, არამედ დავით და კონსტანტინეს წამებისა: „ხოლო იწამნეს დასაბამითგანთა წელთა ექუს ათას ორას ორმოცდა ცხრასა, ხოლო ქრისტეს ჯუარცუმითგან შვდას ოცდა ათსა“. აქაც, პირველი დათარიღებით მათი წამება მომხდარა 741 (6249-5508), ხოლო მეორით — 763 წ. თუ ორივე ცხოვრებაში მეორე თარიღები შორს არის სინამდვილისაგან, სამაგიეროდ პირველად მოცემული თარიღები ორივე ცხოვრებაში დიდად არ არის დაცილებული ჭეშმარიტებისაგან, ხოლო ამათგან მაინც სვინაქსარული ცხოვრების თარიღი უფრო ზუსტი უნდა იყოს, რადგან საისტორიო წყაროები მურვან ერუს ამ ლაშქრობას 736-38 წ. დებენ.

5. ამრიგად, ჩვენ არ ვიცით რამდენად სანდოა სვინაქსარული ცხოვრების ჩვენება, მაგრამ ფაქტია, რომ სვინაქსარული ცხოვრება ამჟღავნებს მეტაფრასტულისაგან თითქმის დამოუკიდებელი თხზულების ხასიათს. არ არის გამორიცხული სვინაქსარული ცხოვრების მიერ რომელიმე ჩვენთვის უცნობი წყაროს გამოყენების შესაძლებლობა. ძალაუნებურად გვებადება აზრი: ხომ არ არის განხილული სვინაქსარული ცხოვრების წყარო ის „ძუელნი უწყებანი“, რომელიც მეტაფრასტული ცხოვრების ავტორს გამოუყენებია, ხოლო დღეს მისი არსებობის კვალი აღარ ჩანს?

[13] თუესა ოკტონბერსა ლა წმიდათა და უძღვევლთა მოწამეთა
დავით და კოსტანტინესი*

ესე უძღვევლნი მოწამენი იყვნეს ნათესავით ქართველნი საზღვართაგან აფხაზეთი-სათა, სანახებთაგან¹ არგუეთისა². აზნაურნი იყვნეს³ ტომით და ნათესავნი ერთმანერთისანი, უძღვევლნი და ძლიერნი ბრძოლასა, მკვდარნი შუენიერნი⁵ და განთქმულნი წყობასა⁶ მტერთასა.

რამეთუ წმიდაჲ და უძღვევლი მოწამე დავით იყო ხილვითა ესევეითარი: გუამითა სრულ და ახოვან, არცა უზომოდ დიდ და არცა სიმცროვითა⁷ ნაკლულ, მადლითა სავსე და სრულ ყოვლითა სიკეთითა და დასრულებულ წუერითა⁸ სიჭმოდთა. იყო უკუე⁹ შუენიერ¹⁰ პირითა, გრემან თუალითა, წაბლისფერ წუერითა¹¹ სპეტაკ კორცითა და მცირედ¹² ჩამოზიდულ ცხვრითა, ძლიერ ძალითა და სავსე სარწმუნოებითა და შემკულ ქალწულებითა. და იყო ვითარ ოცდაათგრამეტისა¹³ წლისა.

ხოლო წმიდაჲ კოსტანტინე¹⁴ იყო შუენიერ¹⁵ გუამითა, მცირე ჰასაკითა, ბრწყინვალე პირითა, გრემან და სისხლოვან თუალითა, თმითა წაბლისფერ, ლეწილ და გრუზ, სიტყუა მკუეთრ¹⁶ და სწრაფით მომცემელ სიტყუასა სიტყვს-მკითხველთა¹⁷ [V] თვსთა, ქცევა შუენიერ¹⁸ და მსწრაფლ და ქალწულებით მორტყმულ წელნი მისნი, და იყო ვითარ ათშვდმეტისა¹⁹ წლისა²⁰. მარხვითა განკრძალულ და ურისხველობითა²¹ განმკურნებელნი²² მხედველთა თვსთანი, ყოვლადვე უცხო ქმნილნი ბოროტისა ტყუვილისა და ფიცისაგან, ყოვლითურთ სახენი იყვნეს²³ მეუღაბნოეთანი, ტაბლანი მში-

* ხელნაწერების ნუსხა: A: პარიზის ნაც. ბიბლიოთ. — 4 (XIII-XIV სს.), B: ქუთაისის ეთნოგრ. მუზ. — 161 (XVI-XVII სს.), C: Q-105 ა (XVIII სს. I ნახ.).

1 სანახებისაგან B.

2 არგუეთისა ABC.

3 იეუნს B.

5 შუენიერნი ABC.

6 წყობასა+მას B.

7 სიმცროვითა C.

8 წუერთა BC.

9 უკუ ABC.

10 შუენიერ ABC.

11 წუერთა BC.

12 მცირედ] წრედ C.

13 ოცდაათგრამეტისა A.

14 კოსტანტი A.

15 სისხლოვან AC.

16 მკუეთრ BC.

17 მკითხველთა C.

18 შუენიერ ABC.

19 აჩემეტისა C.

20 წლისა BC.

21 ურისხველობითა C.

22 განმკურნებელნი A, განმკურნებულნი B, განმკურნებულნი C.

23 იეუნეს B.

ერთა და გლახაკთანი და შემწენი ობოლთანი და¹, რადითა მოკლედ ვთქუა², სრულნი ყოვლითავე სათნოებითა.

ხოლო წამებად³ მათი ესრეთ იქმნა: რამეთუ ჟამთა მათ, ოდეს საწურთელად ნათესავისა ჩუენისა მოავლინა მახკლი სპარსთად⁴ და ცოდვათა და უსჯულოებათა ჩუენთა სამხილებელად გამოვიდა მურვან აბულ-კასიმ ყრუი, დის-წული შეჩუენებულისა⁵ მის⁶ მუამედ მაცთურისა⁷, რომელმან ცთომილყო ყოველი სარკინოზობად⁸ მტყუართა⁹ მით სიტყვთა, გამილაშქრა დასაბამითგანთა¹⁰ წელთა ექუს ათას ორას ორმეოცდამესამესა¹¹ წელსა, ხოლო ქრისტეს ჯუარცუმიტგან¹² შუდას სამეოცდაათშუამეტესა¹³ წელსა. ხოლო ვითარცა რად მიშუებად¹⁴ მიიღო უღმრთომან მან, რამეთუ¹⁵ სრულიად მოაოჭრა ყოველი ქუეყანად ჩუენი და სხუანიცა მრავალნი ნათესავნი.

მათ ჟამთა შინა იქმნა შეკრებად ერისად¹⁶, რომლენი იყვნეს რიცხვთ ათას სამას ოცდაათი კაცი, რომელთა თაენი იყვნეს დავით და კოსტანტინე.¹⁷ და განაკრძალებდეს, რადითა არავინ უვარ-ყოს¹⁸ ქრისტე. და¹⁹ ჟამსა მწუხრისასა იქმნა მოსლვად²⁰ სპარსთად²¹ მათ ზედა, რომელნი იყვნეს²² ძლიერ და თვთმბრძოლ წინა-მსრბოლნი²³ ლაშქართანი რიცხვთ ცხრა ათასი.

და განძლიერდა ბრძოლად²⁴ ვიდრე ქათმის-ვმობადმდე²⁵ და დაეცა სპარსთაგანი ათას ორას ორმეოცდაათი²⁶ კაცი და, რომელნი დაშთეს, ძლეულნი წარვიდეს.

და შემდგომად კუალად უგრძნულად დაესხნეს და მოსწყვდნეს სამსახურებლონი²⁷ იგი ქრისტესნი და რომელნიმე ტყვეთა შინა დაშთეს.

1 და – B.
2 ვთქუათ C.
3 წამება BC.
4 სპარსთა BC.
5 შეჩუენებულისა ABC.
6 მის – B.
7 მაცთურისა BC.
8 სარკინოზობად] სარწმუნოებად B.
9 მტყუართა C.
10 დასაბამითაგნთა C.
11 ორმეოცდა მესამესა] ოცდამესამესა AC.
12 ჯრცმითგნ C.
13 სამეოცდაათშემეტსა B.
14 მიშუებად] მშულობა B, მიშუებად AC.
15 რამეთუ – B.
16 ერისა BC.
17 კოსტანტი A.
18 უარ-ყოს B.
19 და – B.
20 მოსლვა C.
21 სპარსთა BC.
22 იყვნეს B.
23 წინამსრბოლნი B.
24 ბრძოლა BC.
25 ქათმის-ვმობამდე C.
26 ორმეოცდაათი C.
27 სამსახურებლონი ABC.

ხოლო წმიდაი დავით და კოსტანტინე¹ შეიპყრნეს და წინაშე მძლავრისა წარმოაყენნეს. ხოლო მათ კაღნიერად აღიარეს ქრისტე. ამისთვისცა უწესოთა კაცთა მიერ ფრიად იგუემნეს², რამეთუ ქრისტეს განგებულებისა საიდუმლოდ³ კაღნიერად აღიარეს. ამისთვისცა განჩინებაი მიიღეს, რადთა მდინარესა შინა, რომელ არს რიონი, აღსასრული მიიღონ, ამისთვის, რამეთუ ნიჭნი და აღთქუმანი მათნი არად შეჰრაცხნეს. ხოლო წმიდათა სიხარულით შეიწყნარეს და გუამთა მათთა განუხრწნელად დამარხვად⁴ ილოცეს და ითხოვეს ღმრთისაგან, რადთა, რომელნი შეეხნენ და რომელთა სახელი მათი მოიკსენონ, ყოველთა საღმობათაგან განიკურნნენ⁵.

ხოლო შემდგომად ამისა⁶ იხილეს ვიეთმე მორწმუნეთა კაცთა ნათელი საღმრთოდ⁷ მათხედა გამობრწყინებული და აღმოიხუნეს გუამნი მათნი და დასხნეს ნარლუევსა⁸ ეკლესიისასა⁹ საკურთხეველსა ქუეშე. ხოლო ადგილსა მას ეწოდების უთმინი¹⁰ დასაცა იქმნებიან კურნებანი ურიცხვნი¹¹ სადიდებელად ღმრთისა¹² და წმიდათა მისთა, ამინ.

1 კოსტანტინე BC.
2 იგუემნეს BC.
3 საიდუმლო BC.
4 დამარხვა BC.
5 განიკურნნენ BC.
6 ნუსხაშია: ამისა შემდგომად B.
7 სღ თო B.
8 ნარლუევსა B. ნარლუევსა C.
9 ეკლესიასა B.
10 უთმინი BC.
11 ურიცხვნი C.
12 ღ ი C

ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება* (გამოკვლევა და ტექსტი)

ილარიონ ქართველის საეკლესიო მოღვაწეობა დაკავშირებულია იმ მნიშვნელოვან პერიოდთან, როდესაც საქართველოს მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ, რომელიც მანამდე დაკავშირებული იყო აღმოსავლეთის იერუსალიმის ქრისტიანობასთან, პირი იბრუნა კონსტანტინეპოლისაკენ და ბიზანტიური კულტურის საგანძური თავის დაუშრეტელ წყაროდ გაიხადა.

ილარიონ ქართველის პოპულარობას ადასტურებს სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ფორმით შედგენილი მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შემცველ თხზულებათა სიმრავლე, რომელთა უმეტესი ნაწილი დღეს ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი.

ჯერ კიდევ ილარიონის თანამედროვე ბერძენ მწერალ ბასილი პროტოასიკრიტსა და მონაზონს იმპერატორის ბასილი I დავალებით და ილარიონის მოწაფეთა მიერ მოწოდებული ცნობების საფუძველზე ბერძნულ ენაზე შეუდგენია ენკომია, რომელიც მას ილარიონის წმინდა ნაწილების თესალონიკიდან რომანას მონასტერში გადმოსვენების დროს წარმოუთქვამს.¹

ქართულ წყაროებს შემოუნახვს ილარიონ ქართველის ცხოვრების სამი ვრცელი რედაქცია. მათგან უძველესი, როგორც აკად. კ. კეკელიძემ გაარკვია, ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს, რომელსაც „სარჩულად ბასილი მონაზონის შრომა უძევს“. ამიტომ „ეს ნაშრომი წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურს, ნახევრად ნათარგმნ თხზულებას, სწორედ ისე, როგორც ბევრი სხვა მისი ნაშრომი“.² ეს თხზულება კ. კეკელიძის ვარაუდით, შედგენილი უნდა იყოს 991 წ.³ იგი მოთავსებულია „ათონის კრებულში“⁴ (A-558). ილარიონის ცხოვრების მეორე რედაქცია მეტაფრასტულია. აკად. კ. კეკელიძის დაკვირვებით, ის შედგენილი უნდა იყოს თეოფილე ხუცეს-მონაზვნის მიერ ათონური რედაქციის საფუძველზე 1074–1100 წწ.⁵ მესამე რედაქცია, რომლის უძველესი ნუსხა XIII ს. ხელნაწერშია შემონახული (Q-726; აგრ, A-518) წარმოადგენს ათონის რედაქციის შემოკლებას,⁶ თუმცა რამდენიმე დეტალში იგი ცოტათი განსხვავდება კიდევ ათონურისაგან და მეტაფრასტულს უახლოვდება.

გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვნაქსრის“ ზოგიერთმა ნუსხამ შემოგვინახა ილარიონის ცხოვრების კიდევ ერთი რედაქცია – სვინაქსარული ცხოვრება.

* დაბეჭდა წიგნში: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 134–154; 356–358.

1 ათონის კრებული, 1901, გვ. 107; კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, 1957, გვ. 141; ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია.

2 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, 1957, გვ. 144.

3 იქვე, გვ. 42.

4 „ათონის კრებული“, გვ. 69–108. ამ თხზულებას ქვემოთ ათონური რედაქციის სახელით მოვიხსენიებთ.

5 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 152, 158.

6 ძვ. ქართული ლიტერატ. ქრესტომათია, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, ტ. I, 1946, გვ. 107–177.

ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება „დიდი სვნაქსრის“ თავდაპირველ ქართულ ნუსხაში არ შესულა, რადგან ამ ძეგლის უძველესი ნუსხები (XI ს.) ილარიონის სვინაქსარულ ცხოვრებას არ შეიცავს. ილარიონის მხოლოდ ხსენებაა შესული „დიდი სვნაქსრის“ ერთ-ერთ უძველეს ნუსხაში – A-193, რომელიც ტრადიციულად გიორგი მთაწმიდლის სიცოცხლეში გადაწერილად არის მიჩნეული. ამ ფაქტზე დაყრდნობით აკად. კ. კეკელიძე ამბობს, რომ „დიდ სვნაქსარში“ მთარგმნელს შეუტანია ხსენება მხოლოდ ილარიონისა (19 ნომბერს), ეფეთიმე მთაწმიდელისა (13 მაისს) და მისი მამის იოანესი (14 ივნისს), ისიც უბიოგრაფიოდ¹. როგორც ვხედავთ, პატივცემული მეცნიერის აზრით, ილარიონის ხსენების შეტანა „დიდი სვნაქსრის“ უპირველეს, მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ნუსხაშია სავარაუდებელი. ამ ვარაუდის საწინააღმდეგოდ ლაპარაკობს „დიდი სვნაქსრის“ რამდენიმე უძველესი ხელნაწერის ჩვენება. თუკი ილარიონის ხსენება თავიდანვე შევიდა „დიდ სვნაქსარში“, მაშინ ამ ხსენებას უნდა შეიცავდეს „სვნაქსრის“ ყველა ხელნაწერი ისევე, როგორც ისინი შეიცავენ ეფთვიმეს სვინაქსარულ ცხოვრებასა და იოვანე ათონელის ხსენებას. მაგრამ აქ საწინააღმდეგო სურათს ვხედავთ: „დიდი სვნაქსრის“ XI საუკუნის 5 ხელნაწერიდან, რომლებიც უძველესად ითვლება, მხოლოდ A-193 შეიცავს ამ ხსენებას. საკითხავია, რატომ არ გადავიდა ეს ხსენება დანარჩენ ოთხ ხელნაწერში, თუკი მათი დედნები ამ ხსენებას შეიცავდა? ჩვენი აზრით, უფრო მართებული იქნება, თუ საპირისპირო ვარაუდს დავუშვებთ: ილარიონის ხსენება, შეიძლება კიდევ თვით გიორგი მთაწმიდლის მიერ, მაგრამ მაინც მოგვიანებითაა შეტანილი „დიდ სვნაქსარში“². მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ პირველ ქართულ ნუსხაში ეს სახსენებელი არ შესულა. სწორედ ასეთი დენიდან უნდა მომდინარეობდეს „დიდი სვნაქსრის“ ის მრავალრიცხოვანი ნუსხები (დაახლოებით 4 ათეულზე მეტი, ამათგან ზემოაღნიშნული ოთხი ხელნაწერი XI საუკუნისა), რომლებიც არ შეიცავენ არამც თუ ილარიონის სვინაქსარულ ცხოვრებას, ხსენების დღესაც კი. საგულისხმოა, რომ „დიდი სვნაქსრის“ ხელნაწერებიდან, რომლებიც დამოუკიდებლად არსებობს, თუ გულანების შემადგენლობაში არიან შესული, მხოლოდ 10 ხელნაწერი შეიცავს ილარიონის ხსენების დღეს სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე (A-193, 51r, XI ს.; A-635, 46v, XII-XIII სს; A-139, 54v, 1535წ.; A-187, XVIII ს. გულანი; A-1582, XVII-XVIII სს., გულანი; A-1474, 1740წ.; S-1324, 1686წ.; ქუთ. -77, XV-XVIs ს.; ქუთ. -83, XVIII ს. გულანი; Q-74, XVIII ს.).

ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების შეტანა „დიდი სვნაქსრის“ ნუსხებში უფრო გვიანდელი ფაქტია, ვიდრე მისი ხსენების გაჩენა ამ ძეგლებში. მართალია, თ. ჟორდანიას ფიქრობს, რომ A-626 ხელნაწერი, რომელიც ილარიონის სვინაქსარულ

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 150.

2 ილარიონის ხსენების შეტანის დრო შეიძლება დავუკავშიროთ „თუენის“ თარგმნის თარიღს, როდესაც, შესაძლებელია, გიორგი მთაწმიდელს მოუვიდა აზრი „თუენის“ პარალელურად „სვნაქსარშიც“ შეეტანა ილარიონის ხსენება. ამ ვარაუდს აძლიერებს ის, რომ ილარიონის საგალობლის „თუენში“ შეტანის ინიციატივა მთლიანად გიორგი მთაწმიდელს ეკუთვნის, რადგანაც „თუენის“ წყაროებად გამოყენებულ იადგარებში, საიდანაც ზოგიერთი ქართველი წმინდანის საგალობლები შევიდა „თუენში“, ილარიონის ხსენება და საგალობელი არ მოიპოვება. ილარიონის ხსენება შეიძლება პირველად გაჩენილიყო „სვნაქსრის“ იმ ნუსხაში, რომელიც გიორგიმ პირველ-მთარგმნელისაგან თავისი ხელით მეორედ, ან შესამედ გადმოიწერა (A-222, 242 r-v ანდერძი).

ცხოვრებას შეიცავს, გიორგი მთაწმიდლის სიცოცხლეშია გადაწერილი,¹ მაგრამ პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით არ შეიძლება იგი XII საუკუნეზე აღრინდელი იყოს. მთარგმნელისეული ანდერძი, რომლის მიხედვითაც მკვლევარმა ასეთი დასკვნა გააკეთა, ძველი დედნიდან არის მექანიკურად გადმოსული.

ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების შემცველი უძველესი ხელნაწერებიდან აღსანიშნავია აგრეთვე A-222, XII ს.; A-839, XI-XIII სს. დანარჩენი ნუსხები შედარებით გვიანდელია: Jer-80, XVII ს.;² A-426, XVII ს.; ქუთ-65, XVII ს.; H-936, XVI-XVIII სს.; ცენტრ. არქ. 302, 1706 წ.; A-425, 1718 წ. ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების ძველი რედაქციის³ შემცველი სულ 9 ხელნაწერია ცნობილი.

ამრიგად, ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების „დიდი სვინაქსრის“ ნუსხებში გაჩენის პროცესი ასე უნდა წარმოვიდგინოთ:

1. „დიდი სვინაქსრის“ თავდაპირველ ნუსხაში არც ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება იყო და არც ხსენება.

2. ამ ძეგლის ზოგიერთ ნუსხაში გაჩნდა ილარიონის ხსენება სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე. შეიძლება დაუშვათ, რომ ხსენების შეტანის ინიციატორი თვით გიორგი მთაწმიდელია, რომელმაც ეს ოპერაცია იმის შემდეგ გააკეთა, რაც „დიდი სვინაქსრის“ მთარგმნელის ხელიდან გამოსული რედაქციის ნუსხები უკვე გავრცელებული იყო. ჩვენი აზრით, ასეთი ოპერაცია გიორგის „თუენის“ შედგენის შემდეგ უნდა ჩაეტარებია.

3. XI ს. ბოლოს, ან XII ს. დასაწყისში ამ ხსენების საფუძველზე „დიდ სვინაქსარში“ შეიტანეს ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება.

ახლა განვიხილოთ თვით სვინაქსარული ცხოვრება და ვაჩვენოთ წყაროები, რომლის მიხედვითაც ეს ძეგლია შედგენილი.

ეჭვგარეშეა, რომ ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება შექმნილია ილარიონის ვრცელი ცხოვრების მიხედვით. მაგრამ გასარკვევია, რომელი ცხოვრებაა სვინაქსარულის წყარო – ათონური, მეტაფრასტული თუ ათონურის შემოკლებული რედაქცია.

ამ საკითხს, ილარიონის მეტაფრასტული ცხოვრების დათარიღების საკითხთან დაკავშირებით, შეეხო აკად. კ. კეკელიძე და აღნიშნა, რომ ილარიონის ცხოვრების

1 О. Жордания, Описание рукописей..., кн. II, стр. 17.

2 Jer. 80 XII-XIII სს. ხელნაწერია, მაგრამ ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება მასში უფრო გვიანაა შეტანილი, ფურცელი, რომელიც შეიცავს ილარიონის სვინაქსარულ ცხოვრებას, ჩამატებულია 17 ნოემბრის დღის შემდეგ, რადგან ამ ხელნაწერში თავის ადგილას, ე.ი. 19 ნოემბრის დღესთან მისი ჩამატება არ მოხერხდა ტექნიკური მიზეზების გამო. ამიტომ ყოვლად გაუპართლებლად ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება 18 ნოემბრითაა აღნიშნული, ხოლო წმ. პლატონის სვინაქსარული ცხოვრება, რომელიც „სვინაქსრის“ ყველა ნუსხაში 18 ნოემბრის დღის განგებაში ყოველთვის პირველ ადგილზეა, აქ ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების შემდეგ მოდის და მასში „თ ა ნ ნ ბ რ ს ა ი წ“ ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების ხელით გადასწორებულია „ამასვე დღესა“-დ (გვ. 75-76). ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება დაწერილია იმავე ხელით, რომლითაც ამ ხელნაწერის ამიაზე მრავალგზის მიწერილი თეოდორეს (თ ე ს) ალაპი (გვ. 275). ხელის მიხედვით იგი XIV ს. აღრინდელი არ უნდა იყოს.

3 ძველი რედაქციისა“ იმიტომ, რომ XVII-XVIII სს. შეიქმნა ილარიონის სვინაქს. ცხოვრების მეორე, კიდევ უფრო მოკლე რედაქცია

სვინაქსარული რელაქცია შედგენილია ათონურ და მეტაფრასტულ რელაქციათა საფუძველზე.¹

მართლაც, თუკი სამივე ცხოვრებიდან მოვიტანთ პარალელურ ადგილებს, დავინახავთ, რომ მართალია, სვინაქსარული ცხოვრება ძირითადად ფაქტებს ათონის რელაქციის ცხოვრებისაგან იღებს და ფრანზოლოგიურადაც მასთან უფრო ახლო დგას, მაგრამ იგი იყენებს მეტაფრასტული ცხოვრების ათონური რელაქციის ცხოვრებისაგან განსხვავებულ ფაქტობრივ მონაცემებსაც:

სვინაქსარული

ათონური

მეტაფრასტული

„ესე იყო ქუეყანით კახეთით შვილი აზნაურთა მდიდართა“²⁴ (A-626, 125 გვ.)

„აღმოსცენდა უკუენეტარი ესე ქუეყანით ქართლით საზღვართაგან და კერძოთა კახეთისათა. შვილი აზნაურთა მდიდართა და წარჩინებულთა“ (გვ. 71).

იყო... ესე ნათესავი ქართველი... ხოლო იყო... სამთავროსაგან კახეთისა, მშობელთაგან დიდებულთა და წარჩინებულთა და სიმდიდრითა გარდარეულთა. ხოლო მამა მისი მკედართ-მფლობელი იყო და ახოვან ბრძოლათა შინა“. (გვ. 372).

„ისწავლა ყოველივე სწავლად სულიერთა წიგნთა ბერისა ვისგანმე მოლუაწისა“ (იქვე).

„მეცა სწავლად კაცსა ღირსსა და ღმრთის მოყუარესა... იხილა მამამან მისმან სწავლად ყრმისად მის ბერისა მისგან“ (იქვე).

„მეცა სწავლად საღმრთოთა წერილთა მღვდელსა ვისმე მოხუცებულსა, ფრიად სათნოებითა შემკულსა“ (გვ. 373).

„და ვითარცა იყო იე წლისად წარვიდა გარერჩისა უდაბნოსა და პოვნა მუნ მრავალნი მოლუაწენი წმიდანი მამანი და დაემკვდრა ქუაბსა მცირესა“. (იქვე).

„აღღა და წარვიდა უდაბნოსა გარემჯისასა და პოვნა მუნ მრავალნი კაცნი მოლუაწენი და მახლობელად მათსა ქუაბი ერთი მცირე... და შევიდა და დაემკვდრა მას შინა, და იყო ჰასაკით ვითარ ათხუთმეტისა წლისად (გვ. 72).

„იქმნა რად იგი ათექუსმეტის წლის, განემორა მიერ და მოლუაწეთა მათ თანა მამათა მიიწია, რომელნი მკვდრ იყვნეს უდაბნოსა გარეჰსჯისასა... ამათ თანა უკუე მოიწია წმიდა ილარიონ და ქუაბი პოვა რადმე მცირე, რომელსა შინა დაემკვდრა“ (გვ. 374).

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, 4, გვ. 158.

2 გვერდები შითითებულია: სვინაქსარული ცხოვრებისათვის ძირითადი - A626 ხელნაწერიდან, ათონურისათვის — „ათონის კრებულის“ მიხედვით (გამოც. 1901წ.), მეტაფრასტულისათვის - შ. საბინიანის „საქ. სამოთხის“ მიხედვით (გამოც. 1882 წ.), შემოკლებული რელაქციისათვის — ძვ. ქართ. ლიტ-ის ქრესტომათიის I ტ. მიხედვით (1946 წ.).

„განითქუა რაი ღირსებაი მისი, მოვიდა ეპისკოპოსი რუისთვისაი ხილვად მისა და აკურთხა იგი მღღელად“ (იქვე).

„დაადგინა მუნ ძმად ერთი წინამძღურად და წარემართა წმიდად ქალაქად იერუსალიმად“ (იქვე).

„და მისლვასა მისსა მოუკდეს რაი ავაზაკნი ბოროტნი და იკადეს მახვლები, რაითამცა სცეს და მოკლეს წმიდაი ილარიონ, განკმეს ჳელნი მათნი. და იწვეს რაი ტირილით ვედრებად მისა, ჯუარი დასწერა და განკურნა იგინი“ (იქვე).

მოტანილი ადგილები ლაპარაკობს სვინაქსარული ცხოვრების ათონური რედაქციის ცხოვრებასთან როგორც ფაქტობრივ, ისე ფრაზეოლოგიურ სიახლოვეზე, მაგრამ ეს სიახლოვე ბოლომდე არ არის გატარებული. სვინაქსარული ცხოვრების ზოგიერთი ფაქტობრივი დეტალი თავის პარალელს მხოლოდ მეტაფრასტულ ცხოვრებაში პოულობს, ხოლო იგივე ადგილი ათონურში ან არ არის, ან კიდევ განსხვავებულია სვინაქსარულისა და მეტაფრასტული ცხოვრებებისაგან:

... განითქუა ჰამბავი ღირსებისა მისისაი ყოველსა ქუეყანასა ქართლისასა... ეუწყა ეპისკოპოსსა რუისთველსა... აღდგა და წარვიდა მოკითხვად მისდა... აღდგა წმ. იგი ეპისკოპოსი და აკურთხა იგი მღღელად“ (გვ. 72–73).

„გამოირჩია ძმათა მათგან ძმად ერთი, რომელ იყო... შემძლებელ წინამძღრობად და მწესად სულთა; ესე დაადგინა წინამძღურად ადგილსა თჳსსა. წარიყვანა ძმად ერთი და წარემართა წმიდად ქალაქად იერუსალიმად“ (გვ. 74).

„და სლვასა მას მათსა შინა მიუკდეს ავაზაკნი ბოროტნი გზასა ზედა... და იკადეს მახვლები მათი, რაითა სცენ მათ. და აღაპყრეს პირველად ცემად წმიდისა ილარიონისა და მეყსეულად განკმეს ჳელნი მათნი და ვერ შეუძლეს ქუე ჩამოხუმად. მაშინ იწვეს ტირილით ვედრებად მისა... და დასწერა ჯუარი და განკურნა იგინი“ (გვ. 74–75).

„ეპისკოპოზი ვინმე მახლობელთაგან სამთავროთა... მივიდა მისა... და განწმიდა იგი და აკურთხა... დიაკონად და ზვალისა დღე სრულ-ჰყო იგი ხუცად“ (გვ. 376).

„გამოირჩია ძმად ერთი, რომელ სხუათა მათ ჰმატდა სიტყვით და საქმით და განგება მონასტრისა არწმუნა მას. ხოლო იგი თავადი ერთისა თანა მოწაფისა გამოვიდა მიერ... და გზასა მას იერუსალიმად მიმეყანებელსა... შეუდგა“ (გვ. 376).

„სლვასა მას შინა მოუკდეს არაბნი, რომელნი ავაზაკობად გამოსრულ იყვნეს, იკადეს მახვლი მათი... რაითამცა სცეს მახვლითა ღირსსა მას... მეყსეულად დაადგრეს ჳელნი მათნი განკმელად ხოლო მკუელენი იგი... ევედრებოდეს ტირილით. სასწაული ჯუარისაი გამოსახა განკმელთა მათ მარჯუენეთა მათთა ზედა დამეყსეულად განიხსნეს საკრველთაგან“ (გვ. 376–377).

სვინაქსარული

ათონური

მეტაფრასტული

„წარვიდა იოვანე ნათლის-მცემლისა ქუაბსა, სადა პირველი იყოფებოდა ელია წინაწარმეტყუელი“ (გვ. 125).

„და თუთ უდაბნოთა მათ შთავიდა იორდანისათა და ქუაბსა მასმეითხუკვა, სადა-იგი ელია თეზბიტელი პირველი და უკუანაისკნელ მკვდრიყო იოანე წინამორბედიდანათლისმცემელი ქრისტესი“ (გვ. 377).

„და მიიწია ვიდრე ლავრადმდე დიდისა საბაისა და დაყო ყოველთა მათ უდაბნოთა შინა“... (გვ. 75).

„და დაყო იშხ წელი მოღუაწებთა დიდითა“ (იქვე).

„ესევეითარი უკუე ღუაწლი მოიღუაწა ქუაბსა მას შინა უცხო რადმე და საკრველი და უაღრეს ბუნებისაგან კაცთასა ჟამთა ათშვდმეტისა წლისათა“ (გვ. 377).

„დადაყო ყოველთა მათ უდაბნოთა შინა შვდი წელი“ (გვ. 75).

„რამეთუ მომკუდარი იყვნეს მამად და ძმად თვისი“ (გვ. 125).

„რამეთუ მამა და ძმა მისი აღსრულებულ იყვნეს“ (გვ. 378).

„რამეთუ აღსრულებულ იყვნეს მამად და ძმანი მისნი...“ (გვ. 78).

„ძე მთავრისად ნახევარი განკმარი განკურნა“ (გვ. 126).

„დადაჯდაბჭეთათანაკაცისა... რომელსა აქუნდა პირველი პატივი მთავრობისა ქალაქსა მას შინა და ესუა მას ძე მოწყლული ეშმაკისაგან და მარჯუენე კერძო ნახევარი იგი კორცთა მისთა სრულიად განკმარი იყო... რომელი მკვეალმან ვინმეერთმან გამოილო სახლით მას ჟამსა... ილოცა წმიდამან... მასვე ჟამსა მრთელად გამოაჩინა“ (გვ. 384–385).

„მოიწია ქალაქად თესალონიკედ... მკვეალმან მის მთავრისი მან გამოილო ძე თვისი ოთხისა წლისად ნახევარ მიღებულ... მეესეულად განკურნა და აღდგა ყოველითურთ უვნებელი ფერკთა ზედა“ (გვ. 90).

აკად. კ. კეკელიძეს ამ ოთხის გარდა აღნიშნული აქვს კიდევ ორი მაგალითი, რომლის საფუძველზეც ფიქრობს, რომ სვინაქსარული ცხოვრება ამ შემთხვევებში მეტაფრასტულს მისდევს და განსხვავდება ათონური რედაქციის ცხოვრებისაგან.¹ ეს სინამდვილეს მხოლოდ ნაწილობრივ შეესაბამება:

1. ილარიონის ცხოვრების სამივე რედაქციაში გვაქვს ეპიზოდი ილარიონის მიერ ცამეტი წლის კოჭლის განკურნების შესახებ. კ. კეკელიძის მოწმობით, ათონურ

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, გვ. 151.

რედაქციაში, „ცხოვრების“ სხვა რედაქციებისგან განსხვავებით, კოჭლობის ხანგრძლიობა (13 წელი) მოხსენებული არ არის. მაგრამ სინამდვილეში ამ მხრივ ათონური რედაქცია იმავე სურათს გვიჩვენებს, რასაც სვინაქსარული და მეტაფრასტული რედაქციები:

სვინაქსარული	ათონური	მეტაფრასტული
„მკელობელი იგ წლისად განკურნა“ (გვ. 126).	„მაქუს აქა ათცამეტი წელი, ვინადოგან დავკოჭლდი... და მუნთქუესვე განემართნეს ფერჯნი მისნი და აღდგა და შევიდა ვენაჯსა მას“ (გვ. 88).	„მაჭირვებს მე საღმობად სასტიკი, რომელმან განაჯმნა ფერჯნი ჩემნი ათცამეტსა ამა ს წელიწადსა... წამსა შინა განკურნებულად იქმნა“ (გვ. 384).

2. ილარიონის ეპისკოპოსად დანიშვნის ცდის ეპიზოდის შესახებ აკად. კ. კეკელიძე რატომღაც აღნიშნავს, რომ ამ ეპიზოდით სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტულს მისდევს და არა ათონურსო.¹ მიუხედავად იმისა, რომ ცხოვრების სამივე რედაქციაში ეს ფაქტიც ერთნაირადაა გადმოცემული, უფრო მეტიც, ჩხნი აზრით, სვინაქსარული ცხოვრება ათონურთან უფრო მეტ სიახლოვეს უნდა იჩინდეს:

სვინაქსარული	ათონური	მეტაფრასტული
„... და ეგულებოდა რად მთავართა ეპისკოპოსად დადგინებად მისი, წარვიდა“... (გვ. 126).	... და ენება ყოველსა ერსა და მთავარსაცა მის ქუეყანისასა, რადთამცა ყვეს იგი ეპისკოპოზ“ (გვ. 80).	„იქმნა წამება და გამორჩევა ყოველისა ერისაგან და თვთ თავადთა მათ მკერობელთაგან, რათა საყდარი იგი საეპისკოპოსო დაიპყრას დიდმან ილარიონ“ (გვ. 379–380).

ასე რომ, იმ ექვსი შემთხვევიდან, რომლითაც კ. კეკელიძის აზრით, სვინაქსარული ცხოვრება მეტაფრასტულს მისდევს,² ძალაში ჯერჯერობით ოთხი ზემოაღნიშნული ეპიზოდი რჩება.

სვინაქსარულ და მეტაფრასტულ ცხოვრებათა ამ ოთხი შემხვედრი ადგილის საფუძველზედაც თითქოს საეჭვო არ უნდა იყოს აკად. კ. კეკელიძის აზრი, რომ სვინაქსარული ცხოვრება ძირითადად ეყრდნობა ათონური რედაქციის ცხოვრებას, ხოლო რამდენიმე ეპიზოდით მეტაფრასტულთანაცაა დაკავშირებული. მაგრამ აქ მხედველობაში არ არის მიღებული ილარიონის ცხოვრების შემოკლებული რედაქცია, რომელიც, მართალია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ათონური რედაქციის ცხოვრების შემოკლებას წარმოადგენს, მაგრამ ზოგიერთ დეტალს, შეგნებულად თუ შემთხვევით, მისგან განსხვავებულად გადმოგვცემს.

ილარიონ ქართველის შემოკლებული ცხოვრების რედაქცია, როგორც ვთქვით,

1 იქვე.
2 კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 151.

მთლიანად დამყარებულია ათონის რედაქციის ცხოვრებაზე. იგი წარმოადგენს ვრცელი ცხოვრების თითქმის ერთიოთხად შემოკლებულ ვარიანტს, ოღონდ ათონური რედაქციის ფრაზეოლოგია, მცირე გამონაკლისის გარდა, თითქმის ზუსტადაა გადმოტანილი. ასე რომ, ამ ორი ცხოვრების ზემოაღნიშნულ მიმართებაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება.

ჩვენ ვფიქრობთ, შემოკლებული ცხოვრების შემდგენელ-რედაქტორს ეს ცხოვრება წმინდა ლიტურგიკული მოსაზრებით უნდა შეედგინა. ამას ნათლად ადასტურებს ათონურ რედაქციასთან შემოკლებული ცხოვრების ტექსტობრივი შედარება: ათონური რედაქციის ცხოვრების ვრცელი შესავალი, რომელიც ილარიონის ცხოვრების დაწერის მიხეზებსა და მიზნებს ეხება, ზოგადი ხასიათის მსჯელობები, ადგილები, რომლებიც უშუალოდ არ ეხება ილარიონის ცხოვრების ამსახველ ეპიზოდებს და ავტორისეულ წიაღსვლებს შეიცავს, შემოკლებული რედაქციის ცხოვრებაში გამოტოვებულია. შემოკლებული ცხოვრება შედგენილია იმ პრინციპით, რომ თხრობა ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობაზე გადმოცემული იყოს უშუალოდ მის პიროვნებასთან დაკავშირებული ფაქტების მოკლედ აღნიშვნით, ყოველგვარი გავრცობილი და რიტორიკულ-მხატვრული ფრაზეოლოგიის გარეშე, მაგრამ ისე, რომ არ დარჩეს აღუნიშნველი ათონური რედაქციის არც ერთი ისეთი მცირე დეტალიც კი, რომელსაც ილარიონის პიროვნების შესახებ რაიმეს თქმა შეეძლოს.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ უამრავი მაგალითის ჩვენება შეიძლება, მაგრამ ჩვენ ერთი პარალელის მოტანით დაკმაყოფილდებით:

შემოკლებული ცხოვრება

ათონური

„მაშინ აღდგა ეპისკოპოსი იგი და აკურთხა იგი მღვდლად და მოიღეს ლოცვაჲ ურთიერთას და წარვიდა ეპისკოპოსი იგი და მიუთხრობდა ყოველსა ერსა სათნოებათა მისთა. და მრავალნი შორით ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად და მოღებად ლოცვისა მისისა. მაშინ გამოირჩია ძმად ერთი და დაადგინა წინამძღურად ადგილსა თჳსსა. და წარიყვანა ძმად ერთი და წარემართა იგი წმიდად ქალაქად იერუსალიმად“ (გვ. 171).

„მაშინ აღდგა წმიდა ეპისკოპოსი და აკურთხა იგი მღვდლად და ადასრულეს წმიდა იგი საიდუმლოდ და ეზიარნეს ურთიერთას და წარვიდა ეპისკოპოსი იგი და მიუთხრობდა ყოველსა ერსა სათნოებათა მისთა და, რომელთა ესმოდა, მადლობდეს ღმერთსა, ხოლო მრავალნი შორით ქუეყანით მოვიდოდეს ხილვად მისა და მოღებად ლოცვისა მისისა წმიდისა.“

და ამისა შემდგომად, იხილარა ინეტარმან ილარიონ სიმრავლე იგი მისა მოძავალთა მათ ერთად, შეუძენდა საქმე ესე და იწყო ურვად და ჰასაკსავე სიჭაბუკისასა მოხუცებულებრი სული მოიპოვა, ვითარცა დიდმან მოსე. და მსაჯულ იქმნა შორის სულისა და ჳორცთა. უსაჯა დაწუნებულსა მას და მოუძღურებულსა, მოაკუდინა სიმაღლე იგი ჳორცთად და

დაფარა ქეშასა შინა სიმდაბლისასა, ვინად-იგი ვერ შეუძლებს აღმოცენებად საძოვარი ვნებათაი და მერმე, იხილა რად, ვითარმედ არა დასცხრებიან ძალნი იგი ბნელისანი შფოთის ყოფად ეგვპტესა მას შინა ვნებათასა, დაუტევა ყოველი ფარაოდსი ფარაოდსავე თანა მძღაერისა, განეშორა იგი და ამაღლდა მთასა მას სათნოებათასა, ვინად-იგი მწესიდა გულის სიტყუათა კეთილთა, ვითარცა რად საცხოვართა მწუანვილოვანსა მას ზედა მოღუაწებისასა და ხილულთა ამით განცდითა უხილავსა მის გულისკმის ყოფად აღიწეოდა, ვინადცა ცეცხლი იგი სულისად ეკლო ვნებასა მას შინა ჳორცთა თვსთასა იხილა მგზებარედ, რომლისაგანცა შეუწუველად დაიწუებოდა.

ხოლო ჩუენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ. მოუკლა წმიდასა მას სურვილი უცხოებისად და სიძულილი ცუდად დიდებისად და უფროდს და უპირატეს ამისსა სურვიელ იყო თაყუანისცემად წმიდათა მათ და ცხოველსა-ყოფელთა ადგილთა, ვინად-იგი თავს ისხნა ჩუენტუს. ვნებანი ჳორცითა ამით კაცობრივითა, რომელნი ჩუენგან მიიხუნა სიტყუამან ღმრთისამან უვნებელმან და ვითარცა ეგულეობდა, გამორჩია ძმათა მათგან ძმად ერთი, რომელი იყო უვადრეს ყოველთაისა სათნოებითა და შემძლებელი წინამძღრობად და მწესად სულთა ესე დაადგინა წინამძღურად ადგილსა თვსსა და წარიყვანა ძმად ერთი და წარემართა წმიდად ქალაქად იერუსალჳმდ“ (გვ. 73–74).

შემოკლებულ ცხოვრებას აქვს სვინაქსარული ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი ლიტონი დასაწყისი: „ესე წმიდად ძმად ჩუენი ილარიონ იყო ნათესავით ქართველი, ქუეყანით კახეთით, შვილი აზნაურთა მდიდართად“.¹ ყველა ცნობილი ქართული სვინაქსარული ცხოვრება ზუსტად ასე იწყება. ხოლო ვრცელი ტიპის ცხოვრებისათვის ასეთი დასაწყისი უჩვეულოც კი არის.

ამრიგად, ჩუენის აზრით, ათონური რედაქციის ასეთი სახით შემოკლება

1 ძვ. ქართ. ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. I, გვ. 170.

დაკავშირებული უნდა იყოს ილარიონ ქართველის ხსენების დღეს, 19 ნოემბერს, ამ დროისათვის უკვე ღვთისმსახურებაში განმტკიცებული ტრადიციის მიხედვით, მისი მოკლე, სვინაქსარული ტიპის ცხოვრების წაკითხვის საჭიროებასთან.

მართალია, ილარიონის შემოკლებული ცხოვრების შემცველი უძველესი ხელნაწერი XIII საუკუნისაა (Q-762), მაგრამ ის გაცილებით ადრეა შექმნილი და წინ უნდა უსწრებდეს ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების შექმნას. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ როდესაც ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების „დიდ სვინაქსარში“ შეტანა გადაწყვიტეს, რადგან ილარიონის შემოკლებული ცხოვრება ასეთი კრებულისათვის ძალიან ვრცელი იყო, ამ შემოკლებული ცხოვრებისა და სხვა წყაროების საფუძველზე შედგენილი იქნა მასზე გაცილებით მოკლე სვინაქსარული ცხოვრება, რომელიც შევიდა კიდევ „დიდი სვინაქსარის“ ჩვენთვის ცნობილ ნუსხებში. სვინაქსარული ცხოვრება რომ ძირითადად შემოკლებულ ცხოვრებას ეყრდნობა, შევეცდებით ქვემოთ ვაჩვენოთ.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ შემოკლებული ცხოვრების რედაქცია წარმოადგენს გამოკრებილი მოკლე ცხოვრების ტიპს, რომელსაც სვინაქსარული ცხოვრების დანიშნულება უნდა ჰქონოდა. ფაქტიური მასალა და ფრაზეოლოგია შემოკლებულ ცხოვრებას თითქმის მთელი სიზუსტით აქვს ალებული ათონური რედაქციის ცხოვრებიდან. მაგრამ ზოგიერთი დეტალის გადმოცემაში ამ ცხოვრებათა შორის განსხვავება შეიმჩნევა. საგულისხმოა, რომ ამ განსხვავებული დეტალების გადმოცემაში შემოკლებული ცხოვრება ფაქტების აღნიშვნის მხრივ მეტაფრასტულ ცხოვრებას ენათესავება, ხოლო ფრაზეოლოგიურად მაინც ათონური რედაქციის ცხოვრებას ეყრდნობა:

შემოკლებული

ათონური

მეტაფრასტული

„აღდგა და წარვიდა იგი უდაბნოსა გარეშისასა... და იყო ჰასაკითა ვითარ ათოთხმეტისა წლისა“ (გვ. 171).

„და ვითარ მივიდა, პოვა, რამეთუ აღსრულებულ იყო მამა ი მისი და ძმა იცა“ (გვ. 171).

„აჰა მტვევალმან მის მთავრისამან გამოიყვანა ძე მთავრისა ი მის ოთხისა წლისა ი ნახევარ-მიღებული“ (გვ. 173).

„აღდგა და წარვიდა უდაბნოსა გარეშისასა... და იყო ჰასაკითა ვითარ ათხუთმეტისა წლისა ი“ (გვ. 72).

„და ვითარცა მოიწია, პოვნა, რამეთუ აღსრულებულ იყვნეს მამა ი და ძმანი მისნი“ (გვ. 78).

„მტვევალმან მის მთავრისამან გამოიღო ძე თვისი ოთხისა წლისა ი ნახევარ-მიღებული“ (გვ. 90).

„იქმნა რა იგი ათექუსმეტისა წლისა, განემორა... და... მიიწია... უდაბნოსა გარეშისასა“ (გვ. 374).

„... მიიწია მამულსა თვისა და პოვა, რამეთუ მამა და ძმა მისი აღსრულებულ იყვნეს“ (გვ. 378).

„... აქუნდა პირველი პატივი მთავრობისა ქალაქსა მას შინა და ესუა მას ძე მოწყლული ეშმაკისაგან... ნახევარი იგი... განმკმარ იყო“ (გვ. 384).

პირველ მაგალითში განსხვავება შემოკლებულსა და ათონურს შორის შემოკლებული

ცხოვრების შემდგენლისა ან ამ ცხოვრების გადამწერის უნებლიე შეცდომის შედეგი უნდა იყოს, მით უმეტეს, რომ ამ ადგილის დანარჩენი სიტყვები ორივე ცხოვრებაში აბსოლუტური სიზუსტითაა განმეორებული.

ამას ვერ ვიტყვით მეტაფრასტულის „ათექუსმეტის“ შესახებ, რომლის შეცვლასაც შეგნებული ხასიათი უნდა ჰქონდეს.

მეორე და მესამე მაგალითი გვიჩვენებს, რომ ფრაზეოლოგიურად შემოკლებული ცხოვრების რედაქცია ათონურს მისდევს, ფაქტიური მხარე კი მეტაფრასტულის მსგავსია. ეს სწორედ ის ადგილებია, რომლებითაც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, სვინაქსარული ცხოვრება ათონური რედაქციის ცხოვრებისაგან განსხვავდება და მეტაფრასტულის მსგავს სურათს გვიჩვენებს. ამდენად საჭიროა გაირკვეს: სვინაქსარული ამ ადგილების გადმოცემაში ეყრდნობა მეტაფრასტულს თუ შემოკლებული რედაქციის ცხოვრებას?

სვინაქსარული

შემოკლებული

მეტაფრასტული

„წარვიდა ქუეყანად თვისა, რამეთუ მომკუდარ იყვნეს მამად და ძმად თვისი (გვ. 125).

„და ვითარ მივიდა, პოვა, რამეთუ აღსრულებულ იყო მამად მისი და ძმადცა“ (გვ. 171).

„მიიწია მამულსა თვისსა და პოვა, რამეთუ მამა და ძმა მისი აღსრულებულ იყვნეს“ (გვ. 378).

„ძე მთავრისად ნახევარ-განმკმარი განკურნა“ (გვ. 126).

„მკვევალმან მის მთავრისამან გამოიყვანა ძე მთავრისად მის ოთხისა წლისად ნახევარ-მიღებული“ (გვ. 173).

... „აქუნდა პირველი პატივი მთავრობისად... და ესუა ძე მოწყლული ეშმაკისაგან..“ (გვ. 384).

მიუხედავად იმისა, რომ სამივე ცხოვრება ფაქტების გადმოცემაში განსხვავებას არ იძლევა და ფრაზეოლოგიური მიმართებაც ხელშესახებ მასალას არ გვაძლევს რაიმე სარწმუნო დასკვნის გამოსატანად, მაინც იგრძნობა, რომ სვინაქსარული ცხოვრება შემოკლებულთან უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს.

ამრიგად, საფიქრებელია, რომ ეს ორი ადგილი სვინაქსარულ ცხოვრებას ადებული აქვს არა მეტაფრასტულიდან, არამედ შემოკლებული ცხოვრების რედაქციიდან. ამდენად, იმ ცამეტი შემთხვევიდან, რომლებიც აკად. კ. კეკელიძემ უჩვენა, თითქოს შეიდ შემთხვევაში სვინაქსარული ათონურს მისდევს, ხოლო ექვსში კი მეტაფრასტულსაო,¹ ჩვენ ასეთი შესწორება უნდა შევიტანოთ, რომ სვინაქსარული ცხოვრება თერთმეტ შემთხვევაში შემოკლებული რედაქციის ცხოვრებას მისდევს, ხოლო ორ შემთხვევაში კი – მეტაფრასტულს.

ამრიგად, ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება ორი გამონაკლისის გარდა, შემოკლებული ცხოვრების ფაქტებს იმეორებს. სვინაქსარული ცხოვრების ის ადგილი, რომ ილარიონი „წარვიდა ნათლის-მცემლისა ქუაბსა, სადა პირველ იყოფებოდა ელია წინასწარმეტყუელი“², მხოლოდ მეტაფრასტულშია დადასტურებული: „და თვთ უდაბნოთა შინა შთავიდა იორდანიისათა და ქუაბსა მას მიემთხვა, სადა-იგი ელია თეზბიტელი პირველ და უკანადსკნელ მკვდრ იყო იოვანე წინამორბედი და

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, გვ. 151–152.
2 A-626, გვ. 125.

ნათლის-მცემელი ქრისტესი“.¹ ათონური რედაქციისა და შემოკლებული ცხოვრებანი ილარიონის იორდანის უდაბნოში მოღვაწეობის ფაქტს აღნიშნავენ მხოლოდ ზოგადად, იოვანე ნათლისმცემლის „ქუაბის“ აღუნიშვნელად.²

მეორე ეპიზოდი, რომლითაც სვინაქსარული ცხოვრება დამოკიდებულია მეტაფრასტულზე, შეეხება ილარიონის იორდანის უდაბნოში მოღვაწეობის ხანგრძლიობას, რომელიც სვინაქსარულ და მეტაფრასტულ ცხოვრებათა მიხედვით უდრის 17 წელს³, ხოლო, ათონური და შემოკლებულ ცხოვრებათა რედაქციებით – 7-ს.⁴

რატომ შეცვალა მეტაფრასტული ცხოვრების ავტორმა წყაროს ჩვენება?

ჩვენი აზრით, მიხეზი ამისა შემდეგი უნდა იყოს: ილარიონის ცხოვრების ათონურ რედაქციაში ნათქვამია, რომ ილარიონი 53 წლის ასაკში გარდაიცვალა.⁵ ათონურ ცხოვრებაში ილარიონის ამა თუ იმ ადგილზე მოღვაწეობის ხანგრძლიობის წლები ყოველთვის არ არის მოცემული. მეტაფრასტული ცხოვრების ავტორს განუზრახავს ათონური ცხოვრების ქრონოლოგიის შევსება. ამ მიზნით მას ათონური ცხოვრების წლების აღნიშვნა ზოგან შეუცვლია, ზოგან კი ახლად ჩაუმატებია ისე, რომ ამ წლების ჯამს საბოლოოდ 53 მოეცა. მას ხაზგასმული აქვს, რომ როდესაც ილარიონი გარეჯის უდაბნოში მივიდა, ის თექვსმეტი წლისა იყო და არა თხუთმეტისა, როგორც ეს ათონური ცხოვრების რედაქციაშია. გარეჯის უდაბნოში იგი „დაადგრა იწროებით ყოველთა ათის წლისა ჟამთა მცირესა მას ქუაბსა“⁶. ილარიონმა რომ გარეჯაში 10 წელი დაყო, არ არის აღნიშნული ილარიონის ცხოვრების არც ერთ რედაქციაში, გარდა მეტაფრასტულისა. რატომ უჩვენებს მეტაფრასტული ცხოვრება მაინცდამაინც ათ წელს? ალბათ, მეტაფრასტული ცხოვრების ავტორი გამოდის იქედან, რომ ილარიონი გარეჯის უდაბნოში 16 წლის მოვიდა, ხოლო, როდესაც რუსთავის ეპისკოპოსმა მღვდლად აკურთხა, საეკლესიო წესების თანახმად ამ დროისათვის იგი 25–26 წლის მაინც უნდა ყოფილიყო.

ილარიონის იორდანის უდაბნოში მოღვაწეობის ხანგრძლიობა ათონურსა და შემოკლებულ ცხოვრებებში 7 წლით არის აღნიშნული. ეტყობა მეტაფრასტულის ავტორს არაზუსტად მოსჩვენებია ათონურის მონაცემი, რადგან ილარიონის იორდანის უდაბნომდე და უდაბნოს შემდეგ მოღვაწეობის წლების ჯამი დაბადებიდან მხოლოდ 36 წელს შეადგენდა, ამიტომ მას 7 – 17–ად შეუცვლია და საბოლოოდ მართლაც 53 გამოუყვანია.

მიუხედავად ასეთი ცდისა, მეტაფრასტულ ცხოვრებას ზოგიერთი ქრონოლოგიური მომენტი მხედველობიდან გამოჩენია: იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ კონსტანტინოპოლში გამგზავრებამდე ილარიონი სამშობლოში რამდენიმე წელს უნდა დარჩენილიყო, რადგან მან აქ მამათა და დედათა მონასტრები ააგო. ილარიონის

1 მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 377.

2 „ათონის კრებული“, გვ. 75. ძვ. ქართული ლიტ. ქრესტომათია, ტ. I, გვ. 171.

3 A-626, გვ. 125. საქართველოს სამოთხე, გვ. 377.

4 „ათონის კრებული“, გვ. 75. ძვ. ქართ. ლიტერ. ქრესტომათია, ტ. I, გვ. 171.

5 „ათონის კრებული“, გვ. 96.

6 საქართველოს სამოთხე, გვ. 374.

მოგზაურობას გარეჯიდან იერუსალიმს, ულუმბოს მთაზე, კონსტანტინოპოლს, თესლონიკეს, რომს წლების გარკვეული რაოდენობა დასჭირდებოდა. მეტაფრასტულ ცხოვრებას კი ეს წლები მხედველობაში არა აქვს მიღებული.¹ ამდენად, მეტაფრასტული ცხოვრების ქრონოლოგია უმეტესად ავტორის ფანტაზიის ნაყოფი უნდა იყოს. ასეთი ვრცელი მსჯელობა იმისათვის დაგეგმირდა, რომ გვეჩვენებინა: სვინაქსარულ ცხოვრებაში აღნიშნული იორდანიის უდაბნოში ილარიონის მოღვაწეობის „ზ“ (17) წელიწადი არ შეიძლება ათონური რედაქციის, ან შემოკლებული ცხოვრების „ზ“ (7)–ს შეცდომით გადმოღების შედეგი იყოს. სვინაქსარული ცხოვრება, ეჭვგარეშეა, ამ შემთხვევაში წყაროდ მეტაფრასტულ ცხოვრებას იყენებს.

ასევე შეგვიძლია ვთქვათ სვინაქსარულ ცხოვრებაში აღნიშნული ილარიონის იოვანე ნათლისმცემლის „ქუაბში“ დაყულების ფაქტის შესახებაც: წყარო აქაც მეტაფრასტული ცხოვრებაა.

ამრიგად, ზემოთქმულის საფუძველზე ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებია, რომ ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია ძირითადად ილარიონის ცხოვრების შემოკლებული რედაქციის საფუძველზე, ხოლო რამდენიმე ფაქტი (ორი) აღებულია მეტაფრასტული ცხოვრებიდან. მაინც რა უშლის ხელს იმ ვარაუდის დაშვებას, რომ სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია არა შემოკლებული ცხოვრების, არამედ ათონური რედაქციის მიხედვით, ხოლო ის, რაც განსხვავებულია ათონური რედაქციის ცხოვრებისაგან და გვაქვს შემოკლებულსა და მეტაფრასტულში, სვინაქსარულს მთლიანად აღებული ჰქონდეს მეტაფრასტული ცხოვრებიდან, როგორც ამას აკად. კ. კეკელიძე ფიქრობს? ამის საწინააღმდეგოდ, ჩვენი აზრით, უნდა ლაპარაკობდეს შემდეგი გარემოება: სვინაქსარული ცხოვრების ის ადგილები, რომლებიც ან ათონური რედაქციის ცხოვრებიდან უნდა იყოს აღებული, ან შემოკლებულიდან, ფრაზეოლოგიურად შემოკლებულ რედაქციასთან უფრო ახლოს დგას, ვიდრე ათონურთან:

სვინაქსარული

შემოკლებული

ათონური

„ესე იყო ქუეყანით კახეთით შვილი აზნაურთა მდიდართაი“ (გვ. 125).

„ესე წმიდად ჩუენი ილარიონ იყო ნათესავით ქართველი, ქუეყანით კახეთით, შვილი აზნაურთა მდიდართაი“ (გვ. 170).

„აღმოსცენდა უკუე ნეტარი ესე ქუეყანით ქართლით საზღვართაგან და კერძოთა კახეთისათა. შვილი აზნაურთა და წარჩინებულთა“ (გვ. 71).

„განითქუა ღირსებაი მისი“ (გვ. 125).

„განითქუა ღირსებაი მისი მას ქუეყანასა“ (გვ. 171).

„განითქუა ჰამბავი ღირსებისა მისისაი ყოველსა მას ქუეყანასა ქართლისასა“ (გვ. 72).

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 153.

„მოვიდა ეპისკოპოსი რუისთვისად ხილვად მისა“ (გვ. 125).

„ესმა ეპისკოპოსსა რუისთველსა ღირსებად მისი, აღღა და მივიდა მოკითხვად მისა“ (გვ. 171).

„ეუწყა ეპისკოპოსსა რუისთველსა სიმრავლე იგი სათნოებათა მისთად, აღვისო იგი სულიერითა სურვილითა, აღღა და წარვიდა მოკითხვად მისდა“ (გვ. 72).

„მიუკდესრად ავაზაკნი ბოროტნი და იკადეს მახსლები, რადთამცა სცეს და მოკლეს წმიდა ილარიონ“ (გვ. 125).

„დაემთხვნეს ავაზაკნი ბოროტნი გზასა ზელა იკადეს მახსლები, რადთამცა სცეს წმიდასა ილარიონს“ (გვ. 171).

„მიხედეს ავაზაკნი ბოროტნი გზას ზელა და მეფუსეულად, ვითარცა მკვეცი მოუკდეს მათ ზელა ჩუეულებისაებრ გონებათა მათთადისა და იკადეს მახსლები მათი, რადთა სცენ მათ“ (გვ. 74–75).

„რამეთუ მომკუდარ იყვნეს მამად და ძმად თჳსი“ (გვ. 125).

„რამეთუ აღსრულებულ იყო მამად მისი და ძმადცა“ (გვ. 171).

„რამეთუ აღსრულებულ იყვნეს მამად და ძმანი მისნი“ (გვ. 78).

„და ძე მთავრისად ნახე ვარ – განმკმარი განკურნა“ (გვ. 126).

„მკვეალმან მის მთავრისამან გამოიყვანა ძე მთავრისა მის ოთხი წლისად, ნახე ვარ მიღებული... წმ. ილარიონ ჯუარი დასწერა... და მეფსეულად განკურნა“ (გვ. 173).

„მკვეალმან მის მთავრისამან გამოიღო ძე თჳსი ოთხი წლისად ნახე ვარ მიღებული... წმ. ილარიონ... ჯუარი დასწერა... და აღღა ყრმად იგი ცოცხლებით“ (გვ. 90).

ჩვენ ძირითადად მოვიტანეთ ის ადგილები, რომლებითაც ათონური და შემოკლებული ცხოვრებანი ერთმანეთისაგან ცოტად თუ ბევრად განსხვავდებიან, ხოლო დანარჩენ შემთხვევებში სვინაქსარულის პარალელური ადგილები ორივეში ერთნაირადაა წარმოდგენილი, უფრო სწორად: შემოკლებული ცხოვრება ზუსტად, თითქმის სიტყვასიტყვით გამოკრებს წინადადებებს ათონური ცხოვრებიდან და არავითარ, არც აზრობრივ, არც ფრაზეოლოგიურ ისეთ ნიუანსს არ იძლევა, როგორც ზემოთ მოტანილ მაგალითებში გვაქვს. განსხვავებული ადგილების სვინაქსარულთან შეჯერების საფუძველზე ჩანს, რომ სვინაქსარული ცხოვრება უფრო ახლოსაა შემოკლებულთან, ვიდრე ათონურთან. ეს კი გვაძლევს საფუძველს ვთქვათ, რომ სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია ძირითადად ილარიონის ცხოვრების არა ათონური, არამედ შემოკლებული ცხოვრების რედაქციის საფუძველზე. მეორე მხრით, რადგან შემოკლებული ცხოვრება შექმნილია ათონური ცხოვრების მიხედვით, სვინაქსარული ცხოვრების საერთო ადგილები და ფრაზეოლოგია ათონურ რედაქციასთან გაკვირვებას არ უნდა იწვევდეს. ვიმეორებთ, რომ იქ, სადაც ათონური

რედაქციის ცხოვრება განსხვავდება შემოკლებულისაგან, სვინაქსარული ყოველთვის შემოკლებულ ცხოვრებას უჭერს მხარს (გარდა ზემოაღნიშნული ერთი შემთხვევისა, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, უნებლიე შეცდომის შედეგი უნდა იყოს).

ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრების ირგვლივ ჩვენ მიერ ჩატარებული დაკვირვებები შემდეგი დასკვნების საფუძველს იძლევა:

1. ილარიონის სვინაქსარული ცხოვრება „დიდი სვინაქსარის“ თავდაპირველ ნუსხებში არ ყოფილა შეტანილი. „სვინაქსარში“ მისი შეტანა XI ს. მიწურულით ან XII ს. დასაწყისით უნდა განისაზღვროს.

2. ილარიონის ხსენება „დიდი სვინაქსარის“ პირველსავე ქართულ ნუსხაში არ უნდა ყოფილიყო შეტანილი, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული აზრისა, რადგან XI ს. „დიდი სვინაქსარის“ ხუთი ნუსხიდან ამ ხსენებას მხოლოდ ერთი (A-193) შეიცავს.

3. ილარიონის ხსენება გიორგი მთაწმიდლის სიცოცხლეშივე, შესაძლებელია, თვით გიორგის მიერაა შეტანილი „სვინაქსარში“, მაგრამ არა პირველსავე ნუსხაში, არამედ მოგვიანებით.

4. სვინაქსარული ცხოვრება შედგენილია არა ათონური რედაქციის ცხოვრების მიხედვით, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში იყო მიჩნეული, არამედ შემოკლებული ცხოვრების საფუძველზე და ორ შემთხვევაში ფაქტიურ მასალას იღებს მეტაფრასტული ცხოვრებიდან.

5. შემოკლებული ცხოვრება სვინაქსარული ტიპისაა და შექმნილი უნდა იყოს ლიტურგიული მიზნით.

6. მეტაფრასტული ცხოვრება წყაროდ იყენებს არა მარტო ათონური რედაქციის ცხოვრებას, არამედ შემოკლებული ცხოვრების ზოგიერთ მონაცემსაც.

7. შემოკლებულ და სვინაქსარულ ცხოვრებათა შექმნა ათონის ქართველთა მონასტერშია სავარაუდებელი. მაგრამ ავტორის ვინაობის შესახებ არაფერი ვიცით.

ამასვე დღეს* ... [125] ... და¹ წმიდისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა^{**2}

ესე იყო³ ქუეყანით⁴ კახეთით, შვილი⁵ აზნაურთა მდიდართა⁶. ხოლო⁷ ისწავლა⁸

* იგულისხმება თუქსა ნოენბერსა ი[~]თ (19 ნოემბერი). ** ხელნაწერები: A:A-626 (XIII ს.), B:A-222 (XIII ს.), C:A-839 (XII-XIII ს.), D:A-426 (XVI ს.), E: ქუთაისის ეთნოგ. მუზ. – 65 (XVI ს.), F:H-936 (XVI-XVIII ს.), G:A-425 (1718წ.), H:Jer.-80 XIV ს., ხელნაწერი (XII-XIII ს.).

1 და – G.

2 ქართველისა G.

3 იყო+ქართველი E, კახი და მესხთელი G.

4 ქუეყანით კახეთით – G.

5 შვილი G.

6 მდიდართა DG.

7 ხოლო] და G.

8 ისწავა BCDEF, ისწავაი D.

ყოველივე სწავლა¹ სულიერთა წიგნთა² ბერისა ვისგანმე³ მოღუაწისა⁴. და ვითარცა⁵ იყო⁶ ი⁷ ე⁷ წლისა⁸, წარვიდა გარეჩისა⁹ უდაბნოსა¹⁰ და პოვნა მუნ¹¹ მრავალნი¹² მოღუ-
აწენი წმიდანი მამანი¹³ და დაემკედრა ქუაბსა¹⁴ მცირესა.

და¹⁵ განითქუა¹⁶ რაი¹⁷ ღირსება¹⁸ მისი, მოვიდა ეპისკოპოსი¹⁹ რუსთვისა²⁰ ხილვად²¹ მისა²² და აკურთხა იგი მღღელად²³.

და²⁴, ვითარცა მრავალნი მოვიდოდეს და აწეინებდეს მას, დაადგინა მუნ ძმა²⁵ ერთი წინამძღუარად და წარემართა წმიდად ქალაქად იერუსალჴმდ²⁶.

და მისლვასა მისსა, მოუკლეს რაი²⁷ ავაზაკნი ბოროტნი²⁸ და იკადეს მახულები, რაითამცა სცეს და მოკლეს²⁹ წმიდაი ილარიონ, განკმეს³⁰ ჴელნი მათნი და, იწყეს რაი³¹ ტირილით³² ვედრებად³³ მისა³⁴, ჯუარი დასწერა და განკურნა³⁵ იგინი.

-
- 1 სწავლა G.
 - 2 წიგნთა DE.
 - 3 ვისგანმე – G.
 - 4 მოღუაწისა G.
 - 5 ვითარცა იყო – G.
 - 6 იყო] იქმნა H.
 - 7 თხუთმეტისა G.
 - 8 წლისა G.
 - 9 გარეჩისა (მეორე რ ამოშლილია) B, გრეჯისა G, გარესჯისა H.
 - 10 უდაბნოსა DE.
 - 11 მუნ - G.
 - 12 მრავალნი – H.
 - 13 წმიდანი მამანი – G.
 - 14 ქუაბსა G.
 - 15 და – G.
 - 16 განითქუა G.
 - 17 რაი – G.
 - 18 ღირსება G.
 - 19 ეპისკოპოზი G, ეპისკოპოსი H.
 - 20 რუსთ ვისაი AC, რუსთვისა D, რუსთვისაი F, რუსთ ვისა G.
 - 21 ხილვად მისა – G.
 - 22 მისაი F.
 - 23 მღღელად FG.
 - 24 და ვითარცა ... წინამძღუარად – G.
 - 25 ძმა D.
 - 26 იჴლმდ ABCDEH; იჴლიმდ FG.
 - 27 რაი- G.
 - 28 ბოროტნი – G.
 - 29 მოკლეს... ილარიონ – G.
 - 30 გწიჴმეს D.
 - 31 რაი - D.
 - 32 ტირილით – G.
 - 33 ვედრებად FG.
 - 34 მისაა H.
 - 35 განკურნა G.

და ვითარცა¹ მივიდა იერუსალჴმდ² და მოილოცნა წმიდანი ადგილნი³, წარვიდა იოვანე ნათლის-მცემელისა ქუაბსა, სადა პირველ იყოფებოდა⁴ ელია წინასწარმეტყუელი, და⁵ დაყო ი⁶ წელი მოლუაწებითა დიდითა.

და მერმე ჩუენებითა⁶ წმიდისა ღმრთის-მშობელისაითა⁷ წარვიდა ქუეყანად თჴსა⁸, რამეთუ მომკუდარ იყუნეს⁹ მამად და¹⁰ ძმად თჴსი¹¹. და მონაგებითა მამულითა აღაშენნა მონასტერნი და სხუად განუ[126]ყო გლახაკთა.

და¹² ეგულებოდა რად მთავართა ეპისკოპოსად¹³ დადგინებად მისი, წარვიდა მთასა ულუმბისასა¹⁴ და იყოფოდა¹⁵ ეგუტერსა¹⁶. და, ენება რად განძებად მისი, გამოუჩნდა წმიდად ღმრთის-მშობელი¹⁷ რისხვით¹⁸ მამასახლისისა¹⁹ და ჰრქუა, ვითარმედ²⁰: „რომელნი მათ არა შეიწყნარებენ, მკლომ ჩემდა არიან“. მიერთგან²¹ შიშით პატივსცემდა მას, რამეთუ ღმერთი მის მიერ იქმოდა სასწაულთა.

და დაყო რად²² ე²³ წელი²⁴, შევიდა კონსტანტინეპოლედ²⁵ და²⁶ თაყუანის-სცა ძელსა ცხორებისასა. და მიერ²⁷ წარემართა ჰრომედ²⁸. და, ვითარცა მიიწია²⁹ თესალონიკედ, მკელობელი ი³⁰ გ წლისად განკურნა. და, მივიდა რად³⁰ ჰრომს³¹, დაყო ორი წელი. და³²

-
- 1 ვითარცა – G.
 - 2 იჴლ⁶მდ ABCDEH, იჴ⁶ლიმდ FG.
 - 3 ადგილნი+და G.
 - 4 იყოფოდა BCDF.
 - 5 და – G.
 - 6 ჩუენებითა ADEFH.
 - 7 ღ⁶ის მშობელისთა D, ღ⁶თის მშობელისათა FG.
 - 8 თჴსად G, თჴსსა H.
 - 9 იყუნეს F.
 - 10 და – G.
 - 11 თვისი G] მისი H.
 - 12 და... დადგინებად მისი – G.
 - 13 ეპისკოპოზად H.
 - 14 ულუმბოისასა H.
 - 15 იყოფოდა+მუნ H.
 - 16 ეგუტერსა G, ეგუტერსა+შ⁶ა H.
 - 17 ღთიმშობელი F.
 - 18 რისხვით G.
 - 19 მა⁶მასახლის⁶სა A.
 - 20 ვითარმედ – G.
 - 21 მიერთგან... სასწაულთა – G.
 - 22 რად – G.
 - 23 ხუთ G, ხუთი H.
 - 24 წელ G.
 - 25 კონსტანტინეპოლედ AF.
 - 26 და – G.
 - 27 მიერ]მერმე F.
 - 28 რომედ G.
 - 29 მიიწია] მივიდა E.
 - 30 რად – G.
 - 31 ჰრომს+და G.
 - 32 და – G.

მოიქცა თესალონიკედ და ძე¹ მთავრისად² ნახევარ განმკმარი³ განკურნა. და⁴ დიაკონი⁵ ტყუე⁶-ქმნული⁷ წარმართთაგან ლოცვითა⁸ ამის⁹ წმიდისაიდა¹⁰ განვლო ლაშქარი და ვერვინ¹¹ უძლო დაყენებად¹² მისა¹³.

ხოლო¹⁴ წინადასწარ¹⁵ ცან აღსასრული¹⁶ თვისი და თესალონიკეს მიიცვალა წინაშე¹⁷ უფლისა¹⁸.

ხოლო ორნი¹⁹ ეშმაკეულნი²⁰ შემდგომად მიცვალებისა განკურნა²¹, შეეხნეს²² რად გუამსა მისსა, და სხუათა²³ მრავალთა სასწაულთა იქმოდა საფლავი მისი.

ხოლო ბასილი მეფესა²⁴ ესმა²⁵ რად სასწაულთა მათთჳს, აღმოიყვანნა

პატიოსანი ნაწილნი მისნი სამეფოდ²⁶ და დასხნა მონასტერსა, რომელსა ჰრქჳნან²⁷ რომანა.

1 ძმ CF.
2 მთავრისა DEG.
3 გამკმარი A, გამხმარი G, განკმელი H.
4 და – G.
5 დკმზ H.
6 ტყუე ACDEFG.
7 ქმნილი DFG, ქმნილმნ H.
8 ლოცვით G.
9 ამის წმიდისაიდა – G.
10 წისათა DF.
11 ვერვინ... დაყენებად მისა – G.
12 დაყენებიდ F.
13 მისსა H.
14 ხოლო – G.
15 წწრ ACEFG, წინასწარ D.
16 აღსრულებაი G.
17 წინაშე უფლისა – G.
18 ო ღ DE+თ ა ნზბრსაი თ H.
19 ორი E.
20 ეშმაკნი F.
21 განკურნაი F, განკურნა G.
22 შეეხნიან G.
23 სხუათაი F, სზთა G.
24 მეფემან G.
25 ესმა ... მათთჳს – G.
26 სამეფოდ CE.
27 რქჳნან G.

შოი გარეჯელის სვინაქსარული წამება*

(გამოკვლევა და ტექსტი)

XVII საუკუნის მიწურულში გარეჯის უდაბნოში შეიქმნა ერთი ორიგინალური თხზულება, რომელიც საინტერესოა ამ პერიოდის ისტორიისა და მწერლობის ზოგიერთი საკითხის შესასწავლად. ეს არის A—1367 ხელნაწერში მოთავსებული შოი გარეჯელის საგალობლებისა და მოკლე ცხოვრების შემცველი თხზულება. ცხოვრება სვინაქსარული ხასიათისაა, რასაც ნათლად ამტკიცებს არა მარტო მისი მოცულობა და შედგენილობა, არამედ მისი ადგილმდებარეობა საგალობლებთან მიმართებით. როგორც ცნობილია, ღვთისმსახურების პრაქტიკის მიხედვით „ამა თუ იმ წმიდანის ხსენების დღეს ცისკრად, კანონის მექვესე გალობის შემდეგ, უნდა წაკითხულ იქნეს ამ წმიდანის „ცხოვრება“ შემოკლებული სვინაქსარული რედაქციით მაინც“¹. ღვთისმსახურების ეს პრაქტიკა აისახა ისეთ ლიტურგიკულ კრებულებში, რომელსაც სადღესასწაულო ეწოდება, სადაც რომელიმე წმიდანის დღესასწაულის მასალა-საგალობლები და სვინაქსარული ცხოვრება ამ პრინციპითაა განლაგებული. ჩვენს თხზულებაშიც სწორედ ასეთი სურათი გვაქვს.

აღნიშნული ხელნაწერი, როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, წარმოადგენს შოი გარეჯელის დღესასწაულის დღის სრულ განგებას. ამ წმიდანის ადგილობრივი ხასიათის გამო, როგორც ჩანს, ეს მასალა არ შესულა არც ერთ სადღესასწაულოს კრებულში, რადგან ამ დღესასწაულის აღნიშვნა მხოლოდ გარეჯის უდაბნოსთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ამას ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ ეს მცირე ხელნაწერი, რომელიც მხოლოდ შოი გარეჯელის საგალობლებსა და სვინაქსარულ ცხოვრებას შეიცავს, ერთადერთი, ავტორის ხელიდან გამოსული ნუსხითაა ცნობილი. ამ მოწამის დღესასწაულის სხვა ქართულ ეკლესიაში აღნიშვნის შესაძლებლობა არც ერთი წყაროთი არ არის ცნობილი და ძალზე საეჭვო უნდა იყოს. ეს შემთხვევა ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ ქართული ეკლესიის სინამდვილეშიც ისევე, როგორც სხვა ქრისტიანული ერების ეკლესიებში, სხვადასხვა მონასტრებს შესაძლებელია ჰქონოდათ ერთმანეთისაგან განსხვავებული კალენდარი არა მარტო მსოფლიო ეკლესიის წმინდანების მიმართ, არამედ ნაციონალური მოღვაწეობის დღესასწაულის აღნიშვნის შემთხვევებშიც.

შოი გარეჯელის შესახებ დაწერილი თხზულება ლიტურგიკული დანიშნულების ძეგლთა რიგს მიეკუთვნება, მაგრამ ასეთი სახის სხვა ძეგლებისაგან განსხვავებით, თხზულების სათაურშივე მითითებულია ავტორი — ნიკოლოზ მაღალაშვილი. ეს შეიძლება ითქვას ერთადერთი შემთხვევაა, როდესაც სვინაქსარული ცხოვრების შემქმნელი თავის ვინაობას ნაწარმოებშივე ასახელებს. ეს შემთხვევა შეიძლება აიხსნას იმ გარემოებით, რომ მას შიოს შესახებ დაწერილი პირველი ცხოვრების პრეტენზია აქვს; თუმცა ამ თხზულებაზე უფრო ადრე და გვიანაც დაწერილ მსგავს ძეგლებში

* დაიბეჭდა: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი, 1968, გვ. 317-320; 440-442.

1 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, 1957, გვ. 249.

(ეფთვიმე, პროზორე, ლუარსაბი და სხვ.) ავტორი თავის ვინაობას არ ასახელებს. უფრო სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ავტორმა თავისი ვინაობა აღნიშნა, რადგან ეს ნაწარმოები დამოუკიდებელი ხელნაწერის სახით დაიწერა. იმ შემთხვევაში, თუკი ამ თხზულებას რომელიმე სადღესასწაულოს შემადგენლობაში შეიტანდნენ, მოსალოდნელი იყო, რომ ავტორის ვინაობა არ აღნიშნულიყო. ამრიგად, ავტორი ამ თხზულებისა ნიკოლოზ მაღალაშვილია.

რა არის ცნობილი მის შესახებ ქართული წყაროების მიხედვით? საერთოდ მაღალაშვილთა გვარი კარგადაა ცნობილი XVII საუკუნის დოკუმენტების მიხედვით¹. თვით ნიკოლოზ მაღალაშვილი სამოღვაწეო ასპარეზზე ჩანს უკვე 1667 წლიდან². იგი მონაწილეა ქვეყნის ეკონომიურ-სოციალური და საეკლესიო ცხოვრებისა XVII ს-ის 80-90-იან წლებში. მას მონაწილეობა მიუღია 1702 წ. ქართლ-კახეთის საეკლესიო კრებაში³. მისი სახელის ყველაზე გვიანდელი ხსენება, როგორც ცოცხალისა, 1735 წ. მიეკუთვნება⁴. „ნიკოლოზი მწიგნობრობითაც ყოფილა გატაცებული. იგი თვითონაც წერდა (H—204) და სხვასაც აწერინებდა ხელნაწერებს (A—37, 763) და შემდეგ სწირავდა ეკლესია-მონასტრებს, უპირატესად კი მცხეთას და საკუთრივ კარის ეკლესიას. ნიკოლოზ მაღალაშვილი, როგორც სვეტიცხოველის ქადაგ-არქიმანდრიტი, უპირატესად მცხეთაში მოღვაწეობდა, მაგრამ იგი ერთხანს დავით გარეჯაშიც ყოფილა, დაახლოებით 1697-1702 წ., და აქტიური მონაწილეობა მიუღია ამ სავანის ლიტერატურული სკოლის საქმიანობაში“⁵. გარეჯის უდაბნოში მას დაუწერია აღნიშნული თხზულება, რომლის შექმნას საფუძვლად XVII ს. ბოლოს ლეკთა მიერ შიოსა და გარეჯის მონასტრის კიდევ ხუთი მონაზვნის დახოცვა დადებია. ავტორი სათაურშივე აღნიშნავს, რომ მან ეს თხზულება „მეფობასა ერეკლესა და კათალიკოზობასა იოვანესასა“ აღწერა. ძეგლში ონოფრე მაჭუტაძის მონასტრის წინამძღვრად მოხსენიება (რომელსაც წინამძღვრობა 1690 წ. 12 მარტს მიუღია⁶) ნათელყოფს, რომ ძეგლში იგულისხმება ერეკლე I ნახარაღიხანად წოდებული და იოვანე დიასამიძე. მათი მოღვაწეობის წლები კი 1688-1700 წწ. ფარგლებში თავსდება (ერეკლე I მეფობდა 1688-1703 წწ., ხოლო იოვანე კათალიკოზად იჯდა 1688-91 და 1696-1700 წწ.). ამ თხზულების დაწერის ქრონოლოგიის დასავეწროებლად გადამწვევები მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, თუ როდის ჰქონდა ადგილი სვინაქსარულ ცხოვრებაში აღწერილ ტრაგედიას, რომლის მომსწრედ და მხილველად ავტორიც ჩანს. მ. ქავთარია, რომელსაც დაწერილებით აქვს შესწავლილი ეს სვინაქსარული ცხოვრება და მასთან

1 ამ გვარის გენეალოგიისა და მოღვაწეობის შესახებ იხილეთ ა. ბაქრაძის „XVI-XVIII სს. საკათალიკოზო და სათავადო მდივან-მწიგნობართა ქრონოლოგიური რიგი“, „პალეოგრაფიული ძიებანი“, I, თბილისი, 1965, გვ. 11-20.

2 მის საადმენებლო მოღვაწეობასთან დაკავშირებით იხ. ვ. ბერიძე, წინარეხელ მაღალაშვილთა მშენებლობა XVII-XVIII საუკუნეებში, „საქ. მუხ. მოამბე“, ტ. XIV-B, გვ. 199. აგრეთვე მისივე, წინარეხი, გომისჯვარი, სასხორი, „საქ. სსრ. მეცნ. აკად. მოამბე“, ტ. 4, #6, 1943, გვ. 603-610.

3 მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტ. სკოლა, გვ. 73.

4 იქვე.

5 მ. ქავთარია, დასახ. ნაშრ. გვ. 73.

6 თ. ჟორდანიანი, ქართლ-კახეთის საბუთები, გვ. 9-10.

დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები, არ ეთანხმება ივ. ლოლაშვილის მიერ გაკვრით გამოთქმულ ვარაუდს, რომ სვინაქსარულ ცხოვრებაში აღწერილ ლეკთა თავდასხმას ადგილი უნდა ჰქონოდა 1691 წ. და სარწმუნო ფაქტებზე დაყრდნობით გამოთქვამს ვარაუდს, რომ თხზულებაში აღწერილი გარეჯის მონასტრის ლეკთა მიერ დარბევა 1697-1700 წლების ფარგლებში უნდა მომხდარიყო¹. ამიტომ სარწმუნოდ გვეჩვენება ამ თხზულების დაწერის დროდ 1697-1700 წლების გამოცხადება².

მ. ქავთარია სათანადო ანალიზს უკეთებს ამ თხზულების ისტორიულ ცნობებს და აფასებს მას როგორც სანდო საისტორიო წყაროს. იქვეა განხილული ამ თხზულების მხატვრული ღირებულება და მასთან დაკავშირებული ლიტერატურის სხვა საკითხები. ამდენად, ჩვენ ზედმეტად ჩავთვალეთ ამ საკითხებზე შეჩერება.

ბოლოს აღვნიშნავთ, რომ ამ სვინაქსარული ცხოვრების ტექსტის პირველი გამოცემა ეკუთნის მ. საბინინს³, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ტექსტში ბევრი შეცდომაა გაპარული, რის მიზეზად გამომცემელი ასახელებს იმ ფაქტს, რომ ტექსტი მისი დავალებით დედნიდან სხვამ გადმოიწერა. როგორც ჩანს, გადმომწერი არაკვალიფიციური პირი ყოფილა.

[4] თუესა ივნისა⁴ ა წმიდისა მღვდელთ-მოწამისა შიოსი და მოყუასთა მისთა^{*}

ესე წმიდა⁵ და მამა ჩუენი შიო აღმოსცენდა კეთილი ნაყოფი ქუეყანასა ქართლსა, სოფელსა ვეძისსა⁶, თავსა დიდმისასა, რომლისა მამასა ეწოდებოდა სახელად პაპუნა და დედასა თამარი.

ხოლო ესე პაპუნა სავსე იყო ქუეყანისა კეთილითა. ხუასტანგნი⁷ მრავალნი ჰყვანდეს: ცხენნი და ძროხანი და ცხოვარნი, ვითარ ორ ათას ოდენ, და უნჯთაგან აღვსებულ იყვნეს სახლნი და მიდამო მისნი, და ვეცხლისა არა იცოდეს რიცხვ, რაოდენი ჰქონდეს, მამულნი და აგარაკნი მრავალნი.

სოფლისა ამის უხანოსაგან მამა მისი პაპუნა და დედა თამარი სოფელსა⁸ მას⁹ მიჰდეს სასაუკუნესა კეთილსა ცხორებასა¹⁰.

ხოლო მათ მეუღლეთა დაშთეს ძენი ხუთნი და ასულნი სა[V]მნი. ხოლო დღესა ერთსა ძმანი ორნი აღდგენ ურთიერთსა ზედან ბოროტითა და სიტყვითა უშუერთთა¹¹. და

* ხელნაწერი A—1367 (XVII—XVIII სს.).
1 მ. ქავთარია, დასახ. ნაშრ., გვ. 136-38.
2 იქვე.
3 საქართველოს სამოთხე, 1882, გვ. 611-615.
4 ივნისა.
5 წი.
6 ვეძისსა.
7 ხუასტანგნი.
8 სკლისა.
9 ამის
10 ცხრბისა.
11 უშუერთთა.

აღდგა ძმა იგი ბოროტი უხუცესი, უჩხუბა დანაკითა და მოკლა ძმა იგი უმრწემესი¹, ვითარცა კაენმან აბელი.

ხოლო ცნა რა ესე ნეტარმან შიომ, ვითარმედ: „მოკლა ძმამან ჩემმან ძმა ჩემი“, აღივსო გულის-წყრომით[ა] და მწუხარებითა მრავლითა. რამეთუ მას ჟამსა მეუღლესა მისი ამიერ მიცვალებულ იყო და დაშთომოდეს ძე ერთი მცირე. ხოლო ცან რად ესე: „ძმამან ჩემმან მოკლა ძმა“ და სევდა და წუხილი ჰქონდა მიცვალებისათვის მეუღლისა მისისა, თქუა² გულსა შინა თვისსა: „არღარა მნებავს³ ყოფა სოფელსა ამას შინა“ და აღუარა მოძღუარსა თვისსა საქმე ესე. და მოძღუარმან აუწყა, ვითარმედ: „რადგან დაგიტყვებიეს სოფლისა ამის ზრუნვა, წარვედ გარერჯას საფლავსა წმიდისა და-ვითისსა⁴, თავსა ყარაისასა და მივედ და მოწაფე ექმენ მეორედ აღმაშენებელსა მას მონასტრისასა, წინამძღუარსა და მამასა, გუარ-მოდგამობით⁵ მაჭუტაძე[5]სა ოთარ ყოფილსა ონოფრეს და იგი შეგიწყნარებს, ვითარცა ძმასა თვისსა მაქსიმეს და კეთილად გიძმაშვილებს“.

წარვიდა ნეტარი შიო და მივიდა წმიდასა მონასტერსა. ხოლო წინამძღუარი პირველცა მეცნიერ იყო ნეტარისა შიოსი და ეთქუა⁶ მრავალჯერ: „მოდი, ძმაო შიო, მონასტერსა ჩუენსაო და იქ აღვასრულნეთ ჟამნი ჩუენი“-ო.

მივიდა მონასტრად და ისტუმრა კეთილად, ვითარცა აბრაჰამმან, კეთილ სტუმრობითა და განუშადა სენაკ-სამყოფი სიახლოეს მისსა. და იყოფებოდეს ლოცვით⁷ და მარხვით⁸ დღე და ღამე.

გამოვდეს ჟამნი რაოდენ[ნ]იმე. წარვიდა წინამძღუარი ონოფრე საქმისა რასათვისმე და შიოსა შეჰვედრა⁹ მონასტერი და ძმანი იქ მყოფნი და თვთ წარვიდა¹⁰.

ხოლო ცოდვათა ჩუენთა მსგავსი საქმე მოიწია: ოდეს ილოცეს მწუხრისა და მიიღეს საზრდელი და ენებათ¹¹ განსუენება¹², მოვიდეს დაწყ[ე]ულნი ლეკნი, ვითარცა პირველ ლავრას ბარბაროზნი¹³, და მოკლეს ძმა შიო მღვდელ-მონოზანი, დავით მწირი, გაბრიელ და [V] პავლე. გაბრიელ წარივლტოდა და აღმოსავლით ღელეში შეიპყრეს და მახვლითა აღსასრული მიითუალა¹⁴. ხუთნი მახვლითა დაკლნეს, ლახურითა¹⁵, ვითარცა ცხოვარნი მკვცთა ბოროტთა, რომელთამე უგმიერეს მუცელთა, რომელთამე

1 უმრწამესი.

2 თქო.

3 მნებავს.

4 დავითისსა.

5 გუარ-მოდგამობით.

6 ეთქო.

7 ლცვით.

8 მარხვით.

9 შეჰვედრა.

10 წრვდა.

11 ენებით.

12 განსუენებო.

13 ბირბოროზნი.

14 მითვაილო.

15 ლახურითა.

გამოჰკუეთეს¹ ყელნი და რომელთამე უხეთქნეს თავსა და აღასრულნეს, ამისთვის, რომე კარნი არ ჰქონდეს და ჯშულნი და მისთვის შეეპარნეს² მკვეცი ბოროტნი ცხოვართა. ოდეს დაჯოცეს წმიდანი ესე და აღივსო სისხლითა მათითა სახლნი და საყდარნი და ქუეშე³ აღექსანდრეს ტახტის კერძო გადიოდა სისხლი მათი. დამარცუვეს წმიდანი, მრავალნი გუემულნი⁴ გუამნი⁵ მათნი და ხატნი და წიგნ[ნი] და კანდელნი და სასანთლენი და შესამოსელნი მღდელთანი. რომელნიმე წარიხუნეს და რომელნიმე შთაყარნეს ჭათა და ლაკუათა⁶ და რომელნიმე დამუსრნეს უწყალოდ. ხოლო ხატი ერთი უბიწოდ მშობელისა მარიამ ქალწულისა სამად განაპეს ცულითა⁷; [6] ესეცა და სხუადცა მრავალი.

ცან რა ესე ძნიად სასმენი მეფემან ერეკლემ და კათალიკოზმან იოვანე, განკერდეს, „ვითარ მოიწივნეს ლეკნი აქამდისინ“-ო.

წარვიდა და მოვიდა წინამძღუარი ონოფრე და იხილნა ლახუართაგან⁸ დაპებულნი გუამნი წმიდათანი სისხლითა ძოწეულ-ქმნილნი და ტიროდა მწუხარედ შიოსა და ძმათა ზედა. აღიხუნა⁹ და შემურნა და შემოსნა სამკუდროთა შესამოსლითა შიო ნეტარი და ძმანი, დამარხნა სამარხოსა სამხრით კერძო, წმიდის დავითის საფლავის ასწორებით, აღმოსავლის გზისაკენ. და აღასრულებენ ძმანი წლითი-წლად კსენებასა¹⁰ მათსა და აღიდებენ სამეებასა¹¹ წმიდასა, რომლისა არს დიდება¹² მაღლი და თაყუანისცემა უკუნითი უკუნისამდე, ამინ.

1 გამოჰკუეთეს.
2 შეეპარნეს.
3 ქშწ.
4 გუემულნი.
5 გუამნი.
6 ლაკუათა.
7 ცულითაი
8 ლახუართაგან.
9 აღიხუნა.
10 კსნბ⁷ისა.
11 ს⁷მბისა.
12 დბ⁷ი.

ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ისტორიისათვის*

წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილია ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის სამი თხზულების ქართულ თარგმანთა შესწავლის შედეგები.

„**პავლე კორინთელის ცხოვრება**“, რომლის ქართული თარგმანის ერთადერთი სრული ნუსხა შექონახულია XVII ს. ქუთ. I ხელნაწერში, უნიკალური აღმოჩნდა იმ თავლსაზრისით, რომ მისი ბერძნული დედანი დღეს მხოლოდ თხზულების დასაწყისის რამდენიმე სტრიქონის შემცველი ფრაგმენტით არის ცნობილი X ს. Paris 1452 ხელნაწერში.

პავლე კორინთელის ერთსტრიქონიანი ხსენება შეტანილია H. Delehaye-ის მიერ 1902 წ. ბრიუსელში გამოცემულ ბერძნული სვინაქსარის კრიტიკულ ტექსტში 28 თებერვლის დღეზე. მოგვაქვს ბერძნული ტექსტის ქართული თარგმანი: „...და წმიდისა მამისა ჩვენისა პავლე ქრისტესთვის სალოსისა კორინთელისა“. ასეთივე შინაარსისა და მოცულობისაა იქვე, 6 ნოემბრის დღეზე შეტანილი ხსენებაც: „ამასვე დღესა ხსენება წმიდისა მამისა ჩვენისა პავლე კორინთელისა, ქრისტესთვის სალოსად და სასწაულმოქმედად წოდებულისა“.

Acta Sanctorum-ში (Novembris, t. III, 1910, c.130) მხოლოდ ასეთი შენიშვნაა; მოგვაქვს ლათინური ტექსტის ქართული თარგმანი: „პავლე კორინთელის, ქრისტესთვის გლაზაკის (სალოსის) ერთადერთი მოსახსენებელი ამ დღეს (ე.ი. 28 თებერვალს) ჩართული არის თებერვლის სვინაქსარში. უეჭველია, აქტები (ცხოვრება) დაწერილი უნდა იყოს, რადგანაც [ამ თხზულების] ფრაგმენტი, თუმცა მოკლე და დაზიანებული, შენახულია პარიზულ ხელნაწერში 1452. სანამ სხვა დაუზიანებელი (სრული ტექსტი) არ აღმოჩნდება. [სხვა] არაფერი გვაქვს ამ წმინდანის შესახებ, რასაც წარმოვადგენდით“.

ასეთი სრული „ცხოვრება“ პავლე კორინთელისა, მართლაც, აღმოჩნდა, მაგრამ არა ბერძნულ ხელნაწერებში, არამედ ქართული თარგმანით, რომელიც ავსებს ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ხარვეზს. თხზულებაში მოთხრობილი ზოგი ეპიზოდის მიხედვით, პავლე კორინთელის მოღვაწეობის დრო ლეონ ისავრიელის, ხატუმბრძოლი ბიზანტიის იმპერატორის (717-741), მეფობის პერიოდს, ე.ი. VIII ს. I ნახევარს უნდა მოიცავდეს, ხოლო თხზულება შედარებით გვიან, დაახლ. IX ს-ში უნდა დაეწერათ. ავტორი უცნობია.

„პავლე კორინთელის ცხოვრება“ ქართულად XII-XIII სს. მიჯნაზე უნდა ეთარგმნათ. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ ამ თხზულების ქართული თარგმანის მცირე ფრაგმენტი, თხზულების დასაწყისი, შემოუნახავს XII-XIII სს-ის ძალზე დეფექტურ ხელნაწერს – ქუთ. 650. ამასთანავე, თხზულება ნათარგმნია ე.წ. პეტრიწონული ქართულით, რაც XIII ს-ზე ადრე ვერ მოხდებოდა.

პავლე კორინთელის „ცხოვრება“ საინტერესო, ე.წ. „სალოსური“ ჰაგიოგრაფიის ნიმუშია, რომელიც პავლეს გენეალოგიას უკავშირებს პავლე მოციქულის კორინ-

* დაიბეჭდა: ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, (ხელნაწ. ინსტ.), თბილისი, 1997, გვ. 50-55.

თელთა ეპისტოლეში მოხსენიებულ სტეფანეს სახელს. თხზულების ძირითად შინაარსს შეადგენს პაველეს წინასწარმეტყველებანი და სასწაულმოქმედებათა მრავალი ეპიზოდი.

„საბინეს წამების“ ქართული თარგმანი ქართული ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის სრულიად უცნობი თხზულებაა. მისი გამოვლენა დაკავშირებულია ხელნაწერთა არქეოგრაფიული შესწავლის საკითხებთან. საქმე ისაა, რომ ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ქართული ხელნაწერების კოლექციის აღწერილობაში #2 ხელნაწერის აღწერის დროს შეუმჩნეველი დარჩა ერთი ფაქტი: 13 მარტის საკითხავად ამ კრებულში შეტანილი „სიტყუაჲ ექსორიობით აღმოყვანებისათვის სხეულისა წმიდისა ნიკიფორესსა, რომელი მამამთავარი იქმნა კოსტანტინუპოლეს, ახალსა ჰრომსა“, ბოლონაკლულია და აკლია რამდენიმე ფურცელი. შეუმჩნეველი დარჩა, რომ ამ ნაკლულ ფურცლებზე იწყებოდა ახალი თხზულება, რომელიც წმ. საბინეს მოწამებრივ ცხოვრებას აღწერს. რადგან სხვა ძველ ქართულ ხელნაწერებს ეს თხზულება არ შემოუნახავს, ხოლო ქუთ. 2-ში ეს თხზულება თავნაკლულია და ამიტომ იგი შეუმჩნეველი დარჩა, საბინეს სახელს ქართული პაგიოლოგიური ლიტერატურა მხოლოდ გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარით“ (13, III) და გიორგისავე თარგმნილი „თუენის“ ჰიმნოგრაფიული კანონით (13, III) იცნობდა. მათ შეემატა საბინეს მეტაფრასული „წამება“, რომლის ბერძნულ დედანს იოანე ქსიფილინოსის თხზულებად მიიჩნევენ. თხზულების ქართული თარგმანის სათაურისა და დაკლებული დასაწყისის აღდგენა მხოლოდ „საბინეს წამების“ ბერძნული კიმენური თხზულების მიხედვით არის შესაძლებელი, რომელიც გამოცემულია (I. van den Gheyn-ის მიერ, *Archiv für slavische philol.* 18, 1896. 182-189), რადგან ქართული თარგმანის უშუალო წყარო იოანე ქსიფილინოსის საბინეს წამების მეტაფრასული რედაქციის ტექსტი დღემდე არ არის გამოვლენილი, ამ მხრივაც კარგად ჩანს ქართული თარგმანის მნიშვნელობა ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ისტორიისათვის.

„საბინეს წამების“ ბერძნული კიმენური თხზულების გარდა, ცნობილია აგრეთვე მისი ლათინური თარგმანი (*Acta Sanctorum, Mart... II, 258*) და ლათინური თარგმანიდან შესრულებული სლავური თარგმანი (სევერიანოვის მიერ გამოცემულ „სუპრალის თვენში“ 13 მარტს, გვ. 144-154). აღსანიშნავია აგრეთვე ბერძნული კიმენური რედაქციის თხზულებიდან გაკეთებული „ეპიტომა“ (შემოკლებული თხზულება, გამოსცა ვ. ლატიშევა, *Menologii anonimi byzantini...I, 1911, გვ. 218-221*).

„საბინეს წამების“ კიმენური თხზულება მიეკუთვნება ე.წ. „მოწამეთა აქტების“ რიგის პაგიოგრაფიულ თხზულებებს, რომლებიც იქმნებოდნენ ქრისტიანული რელიგიის დევნის პერიოდში. მას იოანე ქსიფილინოსის ხელში გადამეტაფრასების დროს არც თუ დიდი ცვლილებები განუცდია. ცვლილება ძირითადად ფრაზეოლოგიურია. საბინე უწამებიათ იმპერატორ დიოკლეთიანეს (283-311) დროს. თავდაპირველი თხზულება გაცილებით გვიანდელი ჩანს, დაახლ. VI-VIII სს., ხოლო მის საფუძველზე შექმნილი ქსიფილინოსისეული თხზულება, წინამდებარე ქართული თარგმანის დაკარგული წყარო, XI ს. მიწურულში უნდა დაწერილიყო (იოანე ქსიფილინოსმა თავისი მოღვაწეობა 1081 წლის შემდეგ დაიწყო), ხოლო ქართულად მისი თარგმნა XII ს-ში

არის საგარაუდებელი (მაშინ, როდესაც ითარგმნა ქსიფილინოსის თხზულებათა კრებული).

თხზულების ქართული თარგმანის ძირითად შინაარსს შეადგენს „წამებათა“ ჟანრისათვის დამახასიათებელი პოლემიკა მოწამესა და წარმართ მსაჯულს შორის და საბინეს მიერ ჩადენილი ორიგინალური სასწაულის აღწერა.

„თეოდორე ტირონის მეტაფრასული წამება“ ქართულ ენაზე თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა, როგორც ამას გვიჩვენებს ამ თხზულების შემცველი ქართული ხელნაწერების აშიებზე გაკეთებული მინაწერები „თარგმანი გიორგისი“ (Ier. 2, XII ს. A-129, XII-XIII სს., ქუთ. I, XVII ს. და სხვ.) თუ ვისი თხზულება თარგმნა გიორგიმ, ამის შესახებ ვერემ მცირე წერს: „...ჯერონად შეწყნარებულ იქმნენ აღწერილი წიგნნი სკემონის მიერ ლოლოთეიტისა... და თეოდორესი და სასწაული წმიდისა თეოდორესი უთარგმნია ღირსსა ნეტარებისასა გიორგის მთაწმიდელსა“ (მოსაჯენებელი მცირე სკემონისთვის ლოლოთეიტისა...“ კ. კეკელიძე. ეტიუდები, V, გვ. 225).

ეფრემის მოწმობით, გიორგის უთარგმნია სვიმეონ მეტაფრასტის ორი თხზულება: „თეოდორეს წამება“ და „სასწაული წმ. თეოდორესი“, მაგრამ გიორგის ნათარგმნი თხზულების ბერძნული დედანი, რომლის ზუსტ თარგმანს წარმოადგენს ქართული თხზულება, არ აღასტურებს ამ თხზულების ავტორად სვიმეონის აღიარებას. ორი ბერძნული ხელნაწერი თხზულების სათაურშივე უთითებს ამ თხზულების ავტორს: ათონის სტავრონიკიტის კოლექციის 18, XIII ს. ხელნაწერი – ნიკიფორე ურანოსს, ხოლო ტურინის XI-XII სს. დაზიანებული ხელნაწერი – ნიკიფორე მაგისტროსს (A. Ehrhard, *überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen literatur der Griechischen Kirghe t. III, I teil, 1932, p. 42-43, t. III, II teil, 1952, p. 300-301*). ნიკიფორე ურანოსისა და ნიკიფორე მაგისტროსის იგივეობა ეჭვსა არ იწვევს (P. V. Laurent. *Revue des etudes Byzantines, t. 18 (1960), p. 272*) ამ ორი ხელნაწერის საფუძველზე ცნობილმა ფრანგმა მეცნიერმა F. Halkin-მა 1962წ. პირველად გამოაქვეყნა ამ თხზულების ბერძნული ტექსტი ასეთი სათაურით:

Μαρτυριου του αγίου μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου σιθ τήρσανος συγγραφεν παρα Νικηφόρου μαγίστρου του Ουρανου, (An. Boll. t. 80, raschi. III-IV, 1962, gv. 303-323).

როგორც ურანოსი, რომელსაც ქართული ნათარგმნი მწერლობა არ იცნობს, ბიზანტიურ სამყაროში ცნობილი პიროვნება ყოფილა: 980-986წწ-ში იგი ელჩია ბაღდადში, 999 წლიდან – ანტიოქიის სამხედრო მმართველია. მას დაუწერია სვიმეონ მესვეტის (უმცროსის) მეტაფრასული ცხოვრება (Acta Sanct., Maii t. 5, 1685, p. 307-407); შეუთხზავს ეპიტაფიის ფორმის ლექსი თავისი ახლო მეგობრის, სვიმეონ მეტაფრასტის საპატივცემულოდ (Anal. Bolland., t. 79, 1961, p. 184-185).

ეფრემ მცირის ზემოთ მოტანილი ციტატის მიხედვით გიორგის უთარგმნია სვიმეონ მეტაფრასტის თხზულება „სასწაული თეოდორესი“. რა თხზულება იგულისხმება აქ? საქმეს ართულებს ის გარემოება, რომ მან მთლიანად და ზუსტად თარგმნა ნიკიფორე ურანოსის „თეოდორე ტირონის“ მეტაფრასული თხზულება, მაგრამ არ თარგმნა ამ თხზულების ბოლოს მოთხრობილი თეოდორეს სასწაული კოლიოს (კორკოტის) შესახებ, ხოლო გიორგის მიერ თარგმნილი თხზულების შემცველ ხელნაწერებში „თეოდორე ტირონის წამებას“ ბოლოს ერთვის ერთი სასწაული, რომელსაც არაფერი აქვს

საერთო ზემოთ დასახელებულ კოლიოს სასწაულთან და ძველ ხელნაწერებში გამოყოფილია სათაურით: „სასწაული თეოდორესი“. ეს სასწაული არ შეიძლება გიორგის ნათარგმნი იყოს, რადგან ის წარმოადგენს პირველ სასწაულს იმ თორმეტი სასწაულიდან, რომლებიც ერთვის „თეოდორე ტირონის წამების“ კიმენური რედაქციის ტექსტის ქართულ თარგმანს და დაფიქსირებულია ჯერ კიდევ 1003 წლის ხელნაწერში (Ath.-28), ე.ი. ჯერ კიდევ გიორგის დაბადებამდე.

ირკვევა, რომ 1042 წელს გადაწერილ ხელნაწერში (A-500, 255-266), რომელიც წარმოადგენს თეოდორე სტუდიელის (+826) ჰომილიათა კრებულს, „სტოდიერს“ და შეიცავს 57 სიტყვას დიდმარხვის ორშაბათიდან ბზობის პარასკევამდე, ერთი მათგანი არის „სასწაული დიდებულისა წმიდისა და ღუაწლისა მძლისა უძღვევლისა თეოდორე მთავარმოწამისაჲ, თარგმნილი მამისა ჩუენისა გიორგი მათაწმიდელისა... იკითხვების პირველსა შაბათსა წმიდათა მარხვათასა“. სწორედ ამ სასწაულის ძალზე შემოკლებულ კომპოლაციას წარმოადგენს ნიკიფორე ურანოსის „თეოდორე ტირონის წამების“ მეტაფრასული თხზულების ბოლოს შეტანილი კოლიოს სასწაული, რომელიც გიორგიმ არ თარგმნა, რადგანაც მას უფრო ადრე ჰქონდა ნათარგმნი ამ სასწაულის უფრო სრული და ზუსტი ვარიანტი დამოუკიდებელი თხზულების სახით. რაც შეეხება გიორგის ნათარგმნ „თეოდორე ტირონის წამებაზე“ დართულ ზემოაღნიშნულ სასწაულს, იგი ამ თხზულების გადამწერ-რედაქტორის დანაშაუტია (შეიძლება, ეფრემ მცირის ზემოთ მოტანილი სიტყვების შესაბამისად).

ამგვარად, როგორც დავინახეთ, ეფრემის ცნობას სიზუსტე აკლია: გიორგიმ თარგმნა არა სვიმეონ მეტაფრასტის თხზულებები, არამედ ნიკიფორე ურანოსის თეოდორე ტირონის მეტაფრასული „წამება“ და თეოდორე სტუდიელის „სასწაული... გიორგისი“.

ეფთვიმე მთაწმიდელის ერთი თარგმანის ირგვლივ შექმნილი გაუგებრობის გამო*

ეფთვიმე მთაწმიდელის ნათარგმნ თხზულებათა ნუსხა ორი წყაროდან არის ცნობილი. პირველია იოანე ათონელის ანდერძი, რომელიც ერთვის ეფთვიმეს მიერ 1002 წელს დასრულებულ „მათეს სახარების თარგმანებას“¹, ხოლო მეორე ეკუთვნის გიორგი მთაწმიდელს, რომელიც მას წარმოდგენილი აქვს თავის ორიგინალურ თხზულებაში „ცხოვრებად იოანესი და ეფთვიმესი“.² იოანე ათონელის ნუსხა, ბუნებრივია, ჩამოთვლის ეფთვიმეს იმ თარგმანებს, რომელიც მან თარგმნა თავისი მამის – იოანე ათონელის სიცოცხლეში (იოანე გარდაიცვალა 1005 წელს). გიორგი მთაწმიდლის ნუსხა, სარგებლობს რა იოანეს მიერ შედგენილი სიით, დამატებით წარმოადგენს 1002 წლის შემდეგ შესრულებულ თარგმანებსაც, რომლებიც ეფთვიმემ გარდაცვალებამდე, ე.ი. 1028 წლამდე გადმოიღო ბერძნულიდან. მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი მთაწმიდელს იოანე ათონელის ნუსხასთან შედარებით, დამატებით, ორი ათეული ნათარგმნი თხზულების სახელწოდება შეუტანია თავის სიაში, ის მაინც აცხადებს, რომ: „ესე ყოველნი და ამათსა ფრიალ უმრავლესნი წიგნნი თარგმნა ღმერთშემოსილმან მამამან ჩუენმან“³, ე.ი. გიორგი აცხადებს, რომ ეფთვიმეს ნათარგმნ თხზულებათა სია არ არის სრული.

ორივე ნუსხაში ერთნაირი სიზუსტით არის აღნიშნული, რომ ეფთვიმემ თარგმნა „ცხოვრებად ღიდისა ათანასესი“. თითქოს ყველაფერი ნათელია. ეფთვიმემ თარგმნა ათანასე ღიდის, ალექსანდრიელი მამათმთავრის „ცხოვრება“, რადგან ღიდის სახელწოდებით სხვა ათანასე არც არის ცნობილი. ასე მიიჩნია ა. შანიძემაც, რომელმაც ყოველგვარი კომენტარის გარეშე აღნიშნა ეს ფაქტი ივ. ჯავახიშვილის მიერ მომზადებულ ტექსტზე – „ცხოვრებად იოანესი და ეფთვიმესი“ – დართულ გამოკვლევაში.⁴ ასე არ ფიქრობდა კ. კეკელიძე. მან თავის ბიბლიოგრაფიულ ნაშრომში „ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია“ ათანასე ალექსანდრიელის კიმენური რედაქციის „ცხოვრების“ მთარგმნელად ეფთვიმე მთაწმიდელი არ დაასახელა და იქვე აღნიშნა: „ათანასე ათონელი“ – არ შენახულა, უთარგმნია ექვთიმე ათონელს.⁵ ცხადია, მეცნიერი ფიქრობს, რომ ეფთვიმემ თარგმნა იმ ღიდი ათანასეს „ცხოვრება“, რომელიც მისი თანამედროვე იყო. თავისი მოღვაწეობის პირველი წლები ათონის მთავრე ეფთვიმემ სწორედ ათანასეს მიერ დაარსებულ მონასტერში გაატარა, ხოლო მისი

* დაიბეჭდა: მრავალთავი (ხ.ი.) XXII, თბილისი, 2007, გვ. 93-96.

1 იოანე ოქროპირი, თარგმანებად მათეს სახარებისაი, გამოსცა ავტორთა კოლექტივმა მ. შანიძისა და ზ. სარჯველაძის რედაქტორობით, თბილისი, 1996, გვ. 5-9.

2 ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გამოსცა ავტორთა კოლექტივმა ილ. აბულაძის რედაქტორობით, თბილისი, 1967, გვ. 39-100.

3 იქვე, გვ. 64.

4 ა. შანიძე, გიორგი მთაწმიდლის ენა, წიგნში ი. ჯავახიშვილი, ცხოვრებად იოანესი და ეფთვიმესი, თბილისი, 1946 წ.

5 კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბილისი, 1957, გვ. 118.

გარდაცვალების შემდეგ (1000 ან 1001 წელი) ამ მონასტრის მზრუნველადაც კი ითვლებოდა. კ. კეკელიძე ზემოთქმულით არ იფარგლება. თავისი „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველი წიგნის ყველა გამოცემაში ეფთვიმეს ნათარგმნ თხზულებათა ჩამონათვალში მიუთითებს: „ცხოვრებად ათანასე ათონელისაჲ“¹. თუკი ორივე მოყვანილი ადგილი მოლოდ მითითებებს შეიცავს ყოველგვარი კომენტარის გარეშე, თავის სტატიაში „ერთი ადგილის შესახებ ათონელების ბიოგრაფიაში“ მეცნიერი უფრო სიტყვამრავალია: „ცნობა იმის შესახებ, რომ ეფთვიმემ თარგმნა, სხვათა შორის, „ცხოვრებად დიდისა ათანასესი“, გულისხმობს არა ათანასე ალექსანდრიელის „ცხოვრებას“, როგორც ა. შანიძე ფიქრობს, არამედ ათანასე ათონელისას, რომელიც, სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ შემონახულა“² ასევე: „ეფთვიმეს მიერ ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათაგან ჯერჯერობით ხელნაწერებში არ ჩანს „ცხოვრება და წამება ფებრონიასი“ და ათანასე ათონელისა“³ დიდი მეცნიერის ავტორიტეტი საკმარისი აღმოჩნდა, რომ ქართულ ფილოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს დებულება დამკვიდრებულიყო და არავითარი ეჭვი არ გაჩენილიყო.

ერთ კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ მოვიძიეთ ათანასე ათონელის კვალი ქართულ წყაროებში და აღმოჩნდა, რომ თითქმის არაფერი არ გვაქვს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გიორგი მთაწმიდელის მიერ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილ „დიდ სვინაქსარს“, სადაც ათანასე ათონელის შესახებ სულ რაღაც სამი სტრიქონია 5 ივლისის დღეზე⁴. არც ჰიმნოგრაფიაში – გიორგი მთაწმიდელის „თვენში“ ჩანს არაფერი. ერთადერთი ათონის მთის ქართული მონასტრის აღაპებშია მითითებული: „ამასვე თუესა იანვარსა იც (18) წმიდისა ათანასის და კკრილეს დღესასწაულსა განუწყესეთ მიქაელ ხუცეს კანანანსა“⁵ თუკი ეს ათანასე ათონელია, მისი დღესასწაული აღინიშნებოდა ქართველთა მონასტერში 18 იანვარს (კვირილე – ნამდვილად ათანასეს ლავრის მონაზონია). აქვე უნდა ითქვას, რომ გიორგი მთაწმიდელმა მის მიერ ნათარგმნ „დიდ სვინაქსარში“ მაქსიმე აღმსარებლის სვინაქსარული „ცხოვრების“ თარგმანს ბოლოში დაამატა ტექსტის მონაკვეთი, რომელიც მან ეფთვიმეს მიერ ბერძნულიდან გადმოთარგმნილი, უფრო სწორედ, გადმოკეთებული ტექსტიდან აიღო. იგი ამ შემთხვევაშიც ასე ხომ არ მოიქცეოდა და ბერძნულ სამსტრიქონიან ტექსტს ხომ არ განავრცობდა ქართული თარგმანის მიხედვით? სწორედ ასეთმა მწიბმა მასალამ დაბადა ეჭვი, რომ „ცხოვრებად ათანასე ათონელისაჲ“ ქართულად არ უნდა ყოფილიყო ნათარგმნი და ორივე სიაში მითითებული „ცხოვრებად დიდისა ათანასესი“ ნამდვილად ათანასე ალექსანდრიელს გულისხმობს. ამ დებულების დამტკიცება არც თუ ძნელი აღმოჩნდა.

იოანე ათონელმა თავისი შვილის, ეფთვიმეს ნათარგმნ თხზულებათა სია ჩართო ეფთვიმეს მიერ 1002 წელს თარგმნილ იოანე ოქროპირის „მათეს სახარების თარგ-

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, 1980, გვ. 207.

2 კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, თბილისი, 1968, გვ.68, სქ. 1.

3 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბილისი, გვ. 208.

4 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, გამომც. „ნათლისმცემელი“, 2003, გვ. 147.

5 ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი, 1998, გვ. 142.

მანებაზე“ დართულ თავის ანდერძში. ე.ი. 1002 წელს ეფთვიმემ დაასრულა თავისი დიდტანიანი შრომა, რომელზეც მუშაობა, მიუხედავად ეფთვიმეს საოცარი პროდუქტულობისა, რამდენიმე, 2–3 წელი მაინც გაგრძელდებოდა.¹ ვთქვათ, ის ამ სამუშაოს შესრულებას შეუდგა 999–1000 წლებში, ე.ი. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ათანასე ათონელი ცოცხალი იყო. სანამ ეფთვიმე ამ შრომას მოჰკიდებდა ხელს, იოანე ათონელის სიის მიხედვით, ეფთვიმეს უკვე თარგმნილი ჰქონდა თერთმეტი თხზულება, რომელთაგან ყველაზე ადრინდელია „ცხოვრება დიდისა ათანასესი“. აქედან გამომდინარე, შეიძლება მიახლოებით ითქვას, რომ ეფთვიმემ დასახელებული „ცხოვრება“ თარგმნა ყველაზე გვიან 985–992 წლებში. ცხადია, ამ დროს ათანასე ათონელი ცოცხალი და ჯანმრთელია. აქედან ნათელია, რომ ათანასე ათონელის „ცხოვრება“ ეფთვიმეს არ შეეძლო ეთარგმნა დასახელებულ წლებში და რომ მან თარგმნა ათანასე ალექსანდრიელის „ცხოვრება“, როგორც ეს ა. შანიძემ იგულისხმა, თუმცა ეს აზრი „ხმამაღლა“ არ გაცხადებულა. ათანასე ალექსანდრიელის კიმენური „ცხოვრება“, რომელიც XI საუკუნის ერთ–ერთ იერუსალიმურ ხელნაწერს (Jer. 2) შემოუნახავს, სწორედ ეფთვიმე მთაწმიდლის დასახელებული თარგმანის უნდა იყოს. ეს ფაქტი ჰაგიოლოგიურ და ჰაგიოგრაფიულ მეცნიერებაში არ არის აღნიშნული. ათანასე ალექსანდრიელის კიმენური „ცხოვრების“ ქართული თარგმანის გამოცემა, რომელშიც შესწავლილი იქნება თარგმანის ტექსტოლოგიური და სტილისტური საკითხები, კიდევ უფრო დამაჯერებლად დაადასტურებს ეფთვიმეს მთარგმნელობას.

Enriko Gabidzashvili

ON THE MISUNDERSTANDING ARISING OVER ONE TRANSLATION MADE BY EURHYMIUS THE HAGIORITE

SUMMARY

The paper refutes the view prevalent in the scholarly literature according to which, Euthymius the Hagiorite translated “The Life of Athanasius the Athonite” from Greek, which is today believed to be lost. It is demonstrated that the cited work was never translated into Georgian, as attested by the list of the translations of Euthymius the Hagiorite compiled by his father, Loane the Athonite, and appended by him in a colophon to Euthymius’ translation of John Chrysostom’s “Commentary on Matthew’s Gospel” (a. 1002). It is clear from the same colophon that in circa 985–992, Euthymius translated “The Life of Athanasius the Great of Alexandria”, which is not noted specifically in modern philological researches.

1 იოანე ოქროპირი, თარგმანებაი მათეს სახარებისაი, I-III, გამოსცა ავტორთა კოლექტივმა მ. შანიძის და ზ. სარჯველადის რედაქტორობით, თბილისი, 1996–1998.

ერთი უნიკალური ხელნაწერი წიგნის შესახებ*

ყველა ძველი ქართული ხელნაწერი, მისი სიძველის, შინაარსისა თუ სხვა ნიშნების მიუხედავად, მნიშვნელოვანია, რადგან მათი რიცხვი დღეს ისტორიული ბედუკულმართობისა და ადამიანის შეგნებული ბოროტმოქმედების შედეგად საგანგაშოდ შემცირებულია. თითოეული ხელნაწერი ერის სულიერი კულტურის ნაწილი და მისი ისტორიაა. ამდენად, შეიძლება უხერხულადაც უღერდეს ამ წერილის სათაური, მაგრამ მკითხველი დამეთანხებმა, რომ არ შეიძლება ყველა ხელნაწერი თანაბარი ღირებულებისა იყოს კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით. რაც უფრო ძველია ხელნაწერი, უფრო ფასეულია, ვიდრე ამ ხელნაწერიდან გადაწერილი გვიანდელი პირი თუ პირები (ასლები). ამასთანავე, არის ხელნაწერი, რომელიც თავისი სიძველით ვერ დაიკვეხნის, მაგრამ მისი მნიშვნელობა განუზომელია, რადგან ამ ხელნაწერში შესული რომელიმე თხზულება თუ თხზულებები მხოლოდ ამ ხელნაწერშია დაცული – მის სხვა ნუსხას ჩვენამდე არ მოუღწევია. ე.ი. ძველი, თავდაპირველი ხელნაწერი დაკარგულია, ხოლო მისი გვიანდელი პირი უკვე ფასდაუდებელ მნიშვნელობას იძენს – უნიკალური ხდება.

ნ. ბერძენიშვილის სახელობის ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში დაცული XVI ს. საკმაოდ დიდი მოცულობის (1064გვ.) ხელნაწერი წიგნი – ქუთ. #1 უნიკალურია მასში შეტანილი თითქმის ყველა თხზულების გამო. მათი რაოდენობა ხუთ ათეულამდე აღწევს. მოკლედ შევხვით ამ ხელნაწერის დღევანდელ შედგენილობას.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ გელათის საკათედრო ტაძრის ხელნაწერთა კოლექციის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა XVII ს. დასაგვლეთ საქართველოს ცნობილმა კათოლიკოს-პატრიარქმა ევდემონ ჩხეტიძემ (1543-1578), რომლის რეზიდენცია იმ დროს ბიჭვინთიდან გელათში იყო გადატანილი. ამ საუკუნის გელათის ხელნაწერთა უმეტესობა ევდემონ I-ის დაკვეთითა და ხელშეწყობით არის გადმოწერილი ძველი ხელნაწერებიდან. ამ ხელნაწერთა რიცხვს ეკუთვნის ქუთ. #1 (აღრე გელ. #1) ხელნაწერიც, რომლის დედანი, საიდანაც ის გადმოიწერა, დღეს უკვე აღარ ჩანს**.

დღევანდელ ქუთ. #1 ხელნაწერში მექანიკურად არის აკინძული ორი სრულიად დამოუკიდებელი კრებული: თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებული და აგვისტოს თვის იმავე შინაარსის კრებული. ეს ორი კრებული მათი გადაწერის დროსთან შედარებით უფრო გვიან უნდა აკინძათ ერთად, დაახლოებით XVII ს. მიწურულს ან XVII ს. დასაწყისში, აფხაზეთის კათალიკოს-პატრიარქის ექვთიმე I საყვარელიძის (1579-1612) დროს.

ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში გამოთქმული თვალსაზრისით ბიზიანტიურ

* დაიბეჭდა: აღმანახი, მწიგნობარი, 96 1996, გვ. 74-81

** გელათიდან ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში მისი გადატანის შემდეგ კოლექციას სახელი შეეცვალა: თითოეული ხელნაწერი „გელათის“ ნაცვლად „ქუთ.“ ლიტერით აღინიშნება.

საეკლესიო მწერლობაში განთქმული X ს. ავტორის სვიმეონ ლოლოთეის მეტაფრასული მოღვაწეობა, რომელმაც ძველი კიმენური „წამება-ცხოვრებათაგან“ გადაამეტაფრასა სექტემბერ-იანვრის 5 თვის საკითხავი თხზულებები, ერთი საუკუნის შემდეგ გააგრძელა იოანე ქსიფილინოსმა, მხოლოდ ქართული წყაროებით ცნობილმა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა მწერალმა, რომელმაც ბოლომდე მიიყვანა სვიმეონის დაწვებული საქმე და გადაამეტაფრასა თებერვალ-აგვისტოს 7 თვის კიმენური ძეგლები. იოანე ქსიფილინოსის მიერ შესრულებული ეს უზარმაზარი მემკვიდრეობა, როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, შემონახულია ქართული ხელნაწერებით (გარდა მაისის თვისა), ხოლო მისი ბერძნული დედნები ჯერჯერობით არ ჩანს.

მიჩნეულია, რომ ქსიფილინოსის მემკვიდრეობიდან ორი თვის მასალა – თებერვლისა და აგვისტოს მეტაფრასულ-ჰაგიოგრაფიული თხზულებები და გვიან დამატებული რამდენიმე ჰომილეტიკური საკითხავი შესულია სწორედ ქუთ. #1 XVI ს. ხელნაწერში, რომელიც არის ამჯერად ჩვენი მსჯელობის საგანი. მხოლოდ ამ ნიშნითაც უკვე სახეზეა ამ ხელნაწერის უნიკალურობა.

ერთ ხელნაწერად აკინძული ამ ორი კრებულის მსგავსება სინამდვილეში ამოიწურება იმით, რომ ორივე კრებული ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური ხასიათისაა, ხოლო მათში შეტანილი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები ჟანრობრივი ნიშნების მიხედვით საგრძნობლად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. აგვისტოს თვის ნაწილი, რომელსაც ქუთ. #1 ხელნაწერის II ნაწილი უკავია, მართლაც, შეიცავს იოანე ქსიფილინოსის სხვა ხელნაწერებით სრულიად უცნობ 26 ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელთა ბერძნული დედნები, როგორც ითქვა, დღეს უკვე აღარ ჩანს, და სხვა ხელნაწერებითაც კარგად ცნობილ 3 ჰომილეტიკურ ძეგლს. რაც შეეხება ხელნაწერის პირველ ნაწილს, რომელშიც შეტანილია თებერვლის თვის კალენდარზე გაწყობილი 19 ჰაგიოგრაფიული და 7 ჰომილეტიკური თხზულება, იგი არ შეიძლება მივიჩნიოთ იოანე ქსიფილინოსის თებერვლის თვის მეტაფრასული თხზულებების შემცველ კრებულად, როგორც ეს ზოგადად არის აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში – ქსიფილინოსის თებერვლის თვის მეტაფრასული თხზულებები, რომლებიც ეჭვმიუტანელი ცნობებით მას მართლაც დაუწერია და ალბათ ქართულადაც ითარგმნა (რადგან არსებობს მომდევნო თვეების მისი საკითხავების ქართული თარგმანები), ან დაკარგულია, ან ჯერ არ არის გამოვლენილი. რადგან აღძრული პრობლემა ვრცელ მსჯელობას მოითხოვს და აქ ამის შესაძლებლობა არ არის, ამასთანავე, ამ საკითხს ჩვენ უფრო დეტალურად ვეხებით თებერვლის თვის ამ ტექსტების პუბლიკაციის შესავალ წერილში (ჯერჯერობით ხელნაწერში), ამიტომ აქ მხოლოდ ზოგადი დებულებების სახით წარმოვადგენთ ჩვენს ვარაუდს, ხოლო შემდეგ გადავალთ ძირითად თემაზე – ქუთ. #1 ხელნაწერის თებერვლის ნაწილის შინაარსობლივ ანალიზზე და კრებულის ჩამოყალიბების საინტერესო ისტორიაზე.

1. დავიწყოთ იმით, რომ კრებულში შეტანილია ჰაგიოგრაფიული თხზულებების გარდა 7 ჰომილეტიკური თხზულება, რომელთა ავტორებიც კარგად არიან ცნობილი და მათი ტექსტებიც, სრული იდენტური ჩვენი კრებულის ტექსტებთან გვხვდება XII ს. ქართულ ხელნაწერებში, ე.ი. უფრო ადრე, ვიდრე იოანე ქსიფილინოსი დაიწყო

თავის ლიტერატურულ საქმიანობას (დაახლ. 1080-იან წლებში). ამრიგად, ამ თხზულებებთან იოანე ქსიფილინოსის სახელის დაკავშირება არასგზით არ შეიძლება.

2. კრებულში წარმოდგენილი 19 ჰაგიოგრაფიული ძეგლიდან შვიდი კიმენური რედაქციისაა, რომელთა ბერძნული დედნები Xს. და უფრო ადრინდელი ხელნაწერებით არის ცნობილი (ქსიფილინოსი კი XIIს. მოღვაწეა). ე.ი. ქსიფილინოსის ავტორობა გამორიცხულია ამ თხზულებების მიმართაც.

3. დაგვრჩა 12 თხზულება, რომლებიც კარგად ცნობილი კიმენური თუ მეტაფრასული თხზულებების თითქმის მექანიკური შემოკლების ნაყოფია და სამეცნიერო ლიტერატურაში მათ სპეციალური სახელიც კი აქვთ - „ეპიტომა“. ამ თორმეტი თხზულების ყველა ქართულ თარგმანს მოეპოვება ზუსტი შესატყვისი ბერძნული დედანი (გამოც. ვ. ლატიშევის მიერ *Menologii... I, 1911*). ამასთანავე, მათ თუ შევუდარებთ იოანე ქსიფილინოსის სახელით ცნობილ სხვა თვეთა მეტაფრასულ თხზულებებს (სახელდობრ მარტის, ივნისის, ივლისისა და აგვისტოს თვეთა საკითხავებს), განსხვავება ისე თვალშისაცემია, რომ მათი მიჩნევა მეტაფრასულ თხზულებებად შეუძლებელია. ამგვარად, ამ თხზულებების მიმართაც იოანე ქსიფილინოსის ავტორობა გამორიცხულია. ზემოთ ჩამოთვლილი სამივე კომპონენტის გათვალისწინებით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ქუთ. #1 ხელნაწერის I ნაწილში შესულ თებერვლის თვის ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ კრებულს, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული ვარაუდისა, არავითარი კავშირი არა აქვს იოანე ქსიფილინოსის სახელთან და, საერთოდ, მეტაფრასულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურასთან.

მაშასადამე, თუ კი ხელნაწერის თებერვლის თვის ნაწილი არ შეიცავს ქსიფილინოსის თხზულებებს მსგავსად ამავე ხელნაწერის აგვისტოს თვის ნაწილისა, რაში მდგომარეობს მისი უნიკალურობა?

1. მხოლოდ ამ ხელნაწერით არის ცნობილი იოანე ოქროპირის ერთი თხზულების („შესხმა მელეტი ანტიოქელ ეპისკოპოსისა“) ქართული თარგმანი.

2. მარტოოდენ ამ ხელნაწერს შემოუნახავს ჰაგიოგრაფიული თხზულების „ღუაწლი ლეონ და პარილოროდისი, წამებულთა პატრას შინა ლკკიადისა“-ს ქართული თარგმანი, რომელიც ჩვენი ხელნაწერის გადაწერის თარიღთან შედარებით გაცილებით ადრე არის თარგმნილი, დაახლოებით XII საუკუნეში.

3. განსაკუთრებით აღსანიშნავია IVს. საეკლესიო მწერლის მარკოზ დიაკონის ვრცელი და შესანიშნავი კიმენური თხზულება „ცხორებაჲ პორფირი დაზელ ეპისკოპოსისაჲ“, აღწერილი თვითმხილველი ავტორის მიერ, რომელიც ქართულად X საუკუნეზე უფრო ადრე უნდა ეთარგმნათ. ის შემონახულია მხოლოდ ჩვენს ხელნაწერში. სხვა რომ არაფერი, მხოლოდ ამ თხზულების შემონახვისათვის იქნებოდა ეს ხელნაწერი უნიკალური.

4. უნიკალურია ხელნაწერში წარმოდგენილი „ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა პავლე კორინთელისაჲ, ქრისტესთჳს სალოს სახელდებულისა“ სრული ტექსტიც, რადგან ამ თხზულების მხოლოდ დასაწყისი 9-10 სტრიქონის შემცველი ტექსტიდაა შემორჩენილი ქუთ. #650, XII-XIIIსს. ხელნაწერის დეფექტურ ნუსხაში. ამ თხზულების უნიკალურობა ამით არ ამოიწურება. მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ბიზანტიური მწერლობის ისტორიისათვის: ამ თხზულების დედნის

ბერძნული ტექსტის მხოლოდ დასაწყისის რამდენიმე სტრიქონია მოღწეული Xs. დეფექტური, ბოლონაკლული ხელნაწერის (Paris - 1452) სახით. ამიტომ ქართულ თარგმანს, რომლის ერთადერთი სრული ტექსტი ჩვენს ხელნაწერს დაუცავს, ბერძნული დედნის ტოლფასი მნიშვნელობა აქვს.

5. ზემოთ მოხსენიებული 12 თხზულებიდან, რომლებიც ცნობილი თხზულებების შემოკლებულ ვარიანტებს წარმოადგენენ ე.წ. „ეპიტომების“ სახელწოდებით, ათი „ეპიტომა“ („პაფილეს წამება“, „თეოდორე ტირონის წამება“ (მეორე, მოკლე), „ადაპიტო სენაელის ცხოვრება“, „წამებაჲ წმ. მაქსიმე, თეოდოტი და ასკლიპიოდოტისი“, „ლეონ კატანელის ცხოვრება“, „წამებაჲ წმ. მოციქულთა არქიპოსი, ფილიმონ და ააფიაღსი“, „ეესტათი ანტიოქელის ცხოვრება“, „ტარასი კონსტანტინოპოლელის ცხოვრება“, „პორფირი დახელის ცხოვრება“ (მეორე, მოკლე), „ნესტორ პერიგელის წამება“) მხოლოდ ქუთ. #1 ხელნაწერშია წარმოდგენილი, მათი სხვა ნუსხები არ არსებობს.

ზემოთქმულის მიხედვითაც ნათელია ქუთ. #1-ის უნიკალურობა და მისი დიდი მნიშვნელობა ჩვენი კულტურის ისტორიისათვის, და, კერძოდ, ქართული ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის. ამიტომ, ჩვენი აზრით, ზედმეტი არ იქნება თუკი ჩვენ ვაჩვენებთ კრებულის დღევანდელ შედგენილობას და შესაძლებლობის ფარგლებში აღვადგენთ კრებულის ჩამოყალიბების ისტორიას და იმ ცვლილებებს, რომელიც მან განიცადა იმ დედანთან შედარებით, რომლისგანაც არის გადმოწერილი დღევანდელი ქუთ. #1 კრებული. ამ საკითხის წარმოჩინება საინტერესო იქნება ხელნაწერთა შესწავლისათვის არქეოგრაფიული თვალსაზრისითაც.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქუთ. #1 ხელნაწერში მექანიკურად არის გაერთიანებული ორი სრულიად დამოუკიდებელი კრებული (უბრალოდ, გვიან XVI ს. ბოლოს, ან XVII ს. დასაწყისში ისინი ერთად აუკინძავთ და ერთად ყდაში ჩაუსვამთ). I ნაწილი შეიცავს თებერვლის თვის საკითხავებს, ხოლო II ნაწილი აგვისტოს თვის საკითხავებს. ჩვენ ამჯერად ქუთ. #1 ხელნაწერის თებერვლის თვის ნაწილი გვიანტერესებს და ამიტომ ქვემოთ ქუთ. #1-ის ხსენების დროს მხოლოდ მისი თებერვლის თვის ნაწილს ვიგულისხმებთ. ამავე მნიშვნელობით ვიხმაროთ სიტყვა „კრებულსაც“. თებერვლის თვის საკითხავები ამ კრებულში არათანაბრად არის წარმოდგენილი. პირველ ნაწილში (1-5 თებერვალი) სულ 5 ჰომილეტიკური თხზულებაა შეტანილი 2 და 12 თებერვლის დღეებში, მეორე ნაწილში (16-18 თებერვალი) კი – 19 ჰაგიოგრაფიული თხზულება და ორი ჰომილიაა. რამ გამოიწვია ასეთი დისპროპორცია? თუკი ჩვენს კრებულს შევუდარებთ ერთ ბერძნულ ხელნაწერ კრებულს (მოსკოვის სინოდ. ბიბლიოთეკის #376), რომელიც შეიცავს თებერვლისა და მარტის თვეების საკითხავებს და ბერძნულ ტექსტებს, რომლის მიხედვითაც ეს ტექსტები გამოსცა 1911 წელს ვ. ლატიშევა, დავინახავთ შემდეგს: ბერძნულ კრებულში წარმოდგენილია თებერვლის თვის თითო საკითხავი ყოველ დღეზე (1-28). აქედან 16-28 დღეების ტექსტები ზედმიწევნითი სიზუსტით არის თარგმნილი ქართულად და წარმოდგენილი იმავე 16-28 დღეებში (ქართულში დამატებით „ამავე დღესა“ რუბრიკით კიდევ 7 თხზულებაა შეტანილი, ალბათ, კრებულის გვიანდელი გადამწრის მიერ, სავარაუდოა XVI ს.) ქუთ. #1 ხელნაწერში, რაც შეეხება 1-15 თებერვლის საკითხავებს, ბერძნულში ყველა

დღეზე თითო საკითხავია, ქართულში კი მხოლოდ ორ (2 და 12 თებერვალი) დღეზე 5 ჰომილიაა, ამასთანავე, ბერძნული და ქართული თხზულებების არც ერთი ტექსტი არ ემთხვევა ერთმანეთს სახელწოდებითაც კი (გარდა 2 თებერვლის „მიგებების“ საკითხავისა, ისიც მხოლოდ სახელწოდება).

აქედან ასეთი დასკვნა უნდა გაეკეთოთ: ან ქართულად ითარგმნა ისეთი ბერძნული კრებული, რომელიც თებერვლის თვის მხოლოდ II ნაწილს (16-28 დღეებს) შეიცავდა, ან ქართულად ითარგმნა ბერძნულიდან თებერვლის თვის საკითხავების სრული (1-28 დღეების) კრებული ორ ნაწილად, რომლის I ნახევარი XVI საუკუნისათვის (როდესაც ქუთ. #1 კრებული გადმოიწერეს) უკვე დაკარგული იყო (სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია ფაქტები, როდესაც ამა თუ იმ თვის ბერძნული მეტაფრასული კრებული ორ წიგნად არის წარმოდგენილი: თვის I ნახევრისა და თვის II ნახევრისა). ე.ი. XVII ს. გადამწერმა მოიპოვა თებერვლის თვის საკითხავების ისეთი კრებული, რომელიც შეიცავდა ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილ 16-28 დღეების საკითხავებს, ე.ი. თებერვლის თვის საკითხავების მხოლოდ II ნაწილს. მან ამ დღეებში უკვე არსებულ ქართულ თარგმანებს დაუმატა საკუთარი ინიციატივით ძველ ხელნაწერებში მოპოვებული ისეთი პაგიოგრაფიული თხზულებები, რომლებიც თებერვლის თვის ამავე დღეებისათვის იყო გათვალისწინებული. ამ გზით მივიღეთ დღეს სახეზე არსებული ქუთ. #1 ხელნაწერის თებერვლის თვის ნაწილის II ნახევარი – 21 თხზულება. ჩვენი აზრით, თებერვლის თვის II ნაწილი უკვე გადაწერილი და აკინძული იყო ცალკე კრებულად, როდესაც ხელნაწერის მესვეურებს გაუჩნდათ ახალი იდეა: დაემატებინათ თებერვლის თვის I ნაწილი: დაეძებნათ ძველ ხელნაწერებში თებერვლის თვის 1-15 დღეების საკითხავები და ასე შეევისთ თებერვლის თვის კრებულის ხარვეზი. ე.ი. საჭირო შეიქმნა ცალკე გაკეთებული იყო თებერვლის თვის I ნაწილის კრებული, ხოლო შემდეგ იგი მექანიკურად შეერთებოდა უკვე გამზადებულ II ნაწილს. როგორც ჩანს, სხვა საკითხავებს ვერ მიაკვლიეს და კრებულში შეიტანეს 2 თებერვლის „მიგებების“ ცნობილი ავტორების 3 საკითხავი, 12 თებერვლის მელეტი ანტიოქელის (ასევე ცნობილი საეკლესიო მამების) ორი „შესხმა“ და 17 თებერვალს თეოდორე ტირონის მატეფრასული „წამების“ გიორგი მთაწმინდელისეული ქართული თარგმანი. ამ უეჭველი ფაქტის შესახებ ლაპარაკობს შემდეგი: თებერვლის თვის II ნაწილი იწყება 16 თებერვლის „პამფილეს წამებით“. შემდეგ მოდის 17 თებერვალს თეოდორე ტირონის „წამების“ ტექსტი, რომელიც უკვე მოხსენებული ბერძნული კრებულის შესატყვისი თხზულების სიტყვასიტყვითი თარგმანია (არ აგვერიოს ზემოხსენებული თეოდორე ტირონის გიორგი მთაწმინდელისეულ თარგმანში), 18 თებერვალს „ლეონ და პარილოროის წამება“ და ა.შ.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ თებერვლის თვის I ნაწილის შედგენისას მასში შეტანილი თხზულებები დალაგდა ასეთი კალენდარული თანამიმდევრობით: 2 თებერვლის „მიგებების“ სამი საკითხავი, 12 თებერვალს მელეტი ანტიოქელის „შესხმის“ 2 ტექსტი და 17 თებერვალს თეოდორე ტირონის „წამების“ გიორგი მთაწმინდელის თარგმნილი ტექსტი. ამ ორი ნაწილის შეერთების შემდეგ ჩვენ მივიღეთ ასეთი უცნაური კალენდარი (მოვიტანთ საკითხავების თანამიმდევრობის მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო ნაწილს): ...12 თებერვალს მელეტი ანტიოქელის „შესხმის“ იოანე ოქროპირისეული

ტექსტი, შემდეგ იმავე პირის შესახებ დაწერილი „შესხმის“ გრიგოლ ნოსელისეული ტექსტი, 17 თებერვალს თეოდორე ტირონის „წამების“ გიორგისეული თარგმანი, 16 თებერვალს პამფილეს „წამების“ ტექსტი, ისევ 17 თებერვალს თეოდორე ტირონის „წამების“ მოკლე ტექსტი, 18 თებერვალს „ლეონ და პარილოროდის წამება“ და ა.შ.

ამ ფაქტის ახსნა სხვაგვარად, ვიდრე ჩვენ მიერ ზემოთ მოწოდებული ვარიანტია, ჩვენი აზრით, არ შეიძლება. ჩვენს ვარაუდს აძლიერებს კიდევ ერთი ფაქტი: თებერვლის თვის ორივე ნაწილში ქუთ. #1 ხელნაწერი თხზულებებს ერთმანეთზე მიყოლებით წარმოგვიდგენს: ფურცლის რა ნაწილშიც არ უნდა დამთავრდეს თხზულების ტექსტი, მომდევნო თხზულება მისი უშუალო გაგრძელებაა, ე.ი. ახალი თხზულება არ იწყება ახალი გვერდიდან. თებერვლის თვის მთელს კრებულში ერთადერთი გამონაკლისია: თეოდორე ტირონის „წამების“ გიორგი მთაწმინდელის თარგმნილი ტექსტი მთავრდება ხელნაწერის 56-ე ფურცლის პირველ გვერდზე. ამ გვერდზე (ხელნაწერი ნაწერია ორ სვეტად), მოთავსებულია თხზულების დასასრულის ხუთიოდე სტრიქონი პირველ სვეტში. დანარჩენი ნაწილი, ფაქტიურად მთელი გვერდი და მომდევნო მეორე გვერდი მთლიანად დაუწერელია, ხოლო მომდევნო ფურცლის პირველი გვერდი იწყება 16 თებერვლის დღეებზე შეტანილი პამფილეს „წამებით“. ფაქტია, რომ კრებულის II ნაწილი უფრო ადრეა გადაწერილი, ხოლო შემდეგ კი მისგან დამოუკიდებლად არის გადაწერილი კრებულის I ნაწილი და ისინი მექანიკურად არიან გაერთიანებული. მხოლოდ ამ მიზეზით შეიძლება გაჩენილიყო ორჯერ 17 თებერვალი და ერთი და იმავე სახელწოდების ორი თხზულება ხელნაწერის ორ სხვადასხვა ადგილზე აღმოჩენილიყო (სხვა შემთხვევებში ერთნაირი დასახელების თხზულებები ერთადაა მოთავსებული). ამას მოწმობს ის დაუწერელი გვერდები, რომლებიც აღმოჩნდა ამ ორი ნაწილის შეერთებისას (წინააღმდეგ შემთხვევაში პამფილეს „წამება“ გიორგისეული ტირონის „წამების“ უშუალო მიყოლებით დაიწერებოდა და არც ერთი სვეტი და გვერდი ხელნაწერისა დაუწერელი არ დარჩებოდა, როგორც ეს გვაქვს ამ კრებულის სხვა თხზულებათა თანამიმდევრობაში ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე). ამასთანავე, დავსძენთ ერთ საგულისხმო დეტალსაც: თებერვლის თვის საკითხავების შემცველი ორივე ნაწილი ერთი და იმავე ხელით არის დაწერილი. აქედან დასკვნა: თუკი ქუთ. #1 ხელნაწერის თებერვლის თვის მეორე ნაწილს წყარო ჰქონდა XVI ს. გაცილებით ადრინდელი (დაახლ. XIII ს.) კრებულის სახით, რომელიც მან გადმოწერა და დამატებით შეიტანა 7 თხზულება სხვა ხელნაწერებიდან, თებერვლის თვის I ნაწილი იმავე გადამწერმა საკუთარი ინიციატივით შეადგინა სხვადასხვა ხელნაწერებიდან გამოძიებული თხზულებებით და, ასე ვთქვათ, შეაკონწია კრებულის I ნახევარი მას შემდეგ, რაც მას უკვე დამთავრებული ჰქონდა თებერვლის თვის II ნაწილის გადაწერა, და ისინი ერთად აკინძა.

IV-VIII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერთა პარადოქსული ბედი*

ქართველები უძველესი ტრადიციების მქონე იმ მცირერიცხოვანი ხალხების რიგში არიან, რომლებმაც თავიანთი წარსულის ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის ფაქტები წერილობით შემოუნახეს კაცობრიობას.

ძველი ქართული ხელნაწერები ჩვენი ერის კულტურული და სულიერი მემკვიდრეობიდან ყველაზე დიდი სიმდიდრეა, რადგანაც ამ ხელნაწერებში წარმოდგენილია ცივილიზებული კაცობრიობის ინტელექტუალური განვითარების, კერძოდ კი ქრისტიანული იდეოლოგიის ფორმირების სურათი.

ყოველივე ეს ხელნაწერებში აღბეჭდილია ქართული ეროვნული დამწერლობით, რომელსაც ანალოგი არ მოეპოვება იმ 13 სხვა დამწერლობათა შორის, რომელიც კი შეუქმნიათ რამდენიმე ათას ენაზე მოლაპარაკე ხალხებს მთელ მსოფლიოში.

ქართულ ხელნაწერებში ნათლად ჩანს ქართული დამწერლობის ევოლუციური განვითარების ყველა ეტაპი, აგრეთვე ის, თუ დამწერლობის თითოეული სახეობა საზოგადოებრივი ფორმაციის რომელ იდეოლოგიას შეესატყვისება. ძველი ქართული მწერლობა, ჩვენამდე შემორჩენილი წერილობითი წყაროების მიხედვით, მხოლოდ ქრისტიანული შინაარსისა და მისი პირველი ძეგლები დაწერილია მრგლოვანი დამწერლობით. მრგლოვანი დამწერლობა ერთადერთია VIII საუკუნემდე შექმნილ წერილობით წყაროებში, ხოლო ერთ-ერთი – IX-XII საუკუნეების ძეგლებში. IX საუკუნიდან მრგლოვანის თანდათანობითი მოდიფიკაციის გზით ჩნდება კუთხოვანი, ანუ ნუსხური დამწერლობა, რომლის ასოები გაცილებით მომცრო ზომისაა და დეფიციტური საწერი მასალის (ტყავისა და ქალაღის) დაზოგვის მიზნითაც უნდა შექმნილიყო, მისი გამოყენება IX საუკუნიდან დაწყებული (864წ. დათარიღებული ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერი) XVIII საუკუნის ბოლომდე გრძელდებოდა საეკლესიო შინაარსის თხზულებათა დასაწერად (არის რამდენიმე შემთხვევა მისი საერო ძეგლებში გამოყენებისა). XI საუკუნიდან საერო ძეგლების გადასაწერად ჩნდება მხედრული დამწერლობა, რომელიც ითვლება კუთხოვანი ანუ ნუსხური დამწერლობის ევოლუციური განვითარების პროდუქტად. ეს დამწერლობა (XI-XV სს. დახვეწის შემდეგ) იხმარება დღესაც. XVII-XVIII სს. ამ დამწერლობით ზოგჯერ შესრულებულია საეკლესიო თხზულებებიც. ქართული დამწერლობის მრგლოვან და ნუსხურ

სახეობებს ხუცურსაც უწოდებენ, რადგან რელიგიური შინაარსის თხზულებები ამ სახეობებით არის ნაწერი, ხოლო მხედრულს – საეროსაც, რადგან იგი სახელმწიფო კანცელარიის დოკუმენტებისა და საერო მხატვრული თხზულებებისათვის გამოიყენებოდა. აქვე დავძენთ, რომ მრგლოვანი დამწერლობა გამოიყენებოდა ნუსხურით ნაწერ ხელნაწერებშიც თხზულების სათაურის, თავის ან აბზაცის დასაწყისი ე.წ. სახედაო ასოების დასაწერად, ამიტომ გაჩნდა მრგლოვანი დამწერლობის აღმნიშვნელი „ასომთავრული“.

* დაიბეჭდა: აღმანახი: „მწიგნობარი 02, თბილისი, 2000, გვ. 125-135.

მრგლოვანით ნაწერი ყველა ხელნაწერი ეტრატზეა შესრულებული (ეტრატი ბერძნული სიტყვაა და აღნიშნავს საწერ მასალას, რომელიც შინაურ ცხოველთა ტყავისაგან არის დამზადებული საკმაოდ რთული ტექნოლოგიის გზით). ეტრატს პერგამენტსაც უწოდებენ, რადგან მცირე აზიის ქ. პერგამო ეტრატის დამზადების განთქმული ცენტრი იყო.

ჩვენი კულტურის ისტორიაში ყველაზე მტკივნეული ფაქტია ის, რომ ჩვენამდე მოაღწია წერილობითი ძეგლების მხოლოდ მცირე ნაწილმა. მოუღწეველ ხელნაწერთა დიდი წილი სწორედ იმ უძველეს ხელნაწერებზე მოდის, რომლებიც ეტრატზე იყო ნაწერი.

რადგან ჩვენამდე შემორჩენილი პირველი ძეგლები მხოლოდ რელიგიური შინაარისისაა, მათი ჩამოყალიბების დასაწყისი მეტნაკლებად უნდა ემთხვეოდეს აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების დამკვიდრების დროს – IV საუკუნის შუა წლებს თუ არა, ამ საუკუნის ბოლოს მაინც. სამწუხაროდ, IV-VIII საუკუნეებიდან არც ერთი ხელნაწერი არ გადარჩენილა (ერთი გამონაკლისის შესახებ ქვემოთ მოგახსენებთ), IX საუკუნიდან გადარჩა ორიოდე ხელნაწერი, შედარებით მეტია X საუკუნის თარიღიანი, თუ პალეოგრაფიული ნიშნებით დათარიღებული ხელნაწერები, კიდევ მეტი – XI საუკუნისა და ა.შ.

ოდნავ გათვითცნობიერებულ მკითხველსაც კი გაუჩნდება კითხვა: კი, მაგრამ, ხომ ცნობილია, რომ 1922 წლის ბოლოს აკად. ივ. ჯავახიშვილმა გამოავლინა ეტრატზე VI-VII საუკუნეების მრგლოვანი ნაწერი ქართული ხელნაწერები? მართალია, მაგრამ ეს არ იყო ჩვეულებრივი, მათი შექმნის დროიდან ჩვენამდე უცვლელად მოღწეული ხელნაწერები, არამედ ე.წ. პალიმფსესტები. როგორც მოგეხსენებათ, „პალიმფსესტი“ გულისხმობს ეტრატის ისეთ ხელნაწერს, რომლის ფურცლები ძველი ნაწერის ამოფხეკა-გადარეცხვის შედეგად ახალი ტექსტის დასაწერად არის გამოყენებული. ახალი ტექსტი იწერებოდა უმეტესად ამოფხეკილი ძველი სტრიქონების პერპენდიკულარულად, გარდიგარდმო, ხოლო ზოგჯერ ამოშლილ სტრიქონებს შორის, ძველის პარალელურად. ფაქტობრივად, უძველესი ქართული ხელნაწერები დაშლისა დ მისი ტყავის (ეტრატის) ფურცლებიდან თავდაპირველი, მრგლოვანი ნაწერის ამოშლის შედეგად განადგურებისათვის იყო განწირული და დღეს ახალი ნაწერის ქვეშ შემორჩენილი ძველი, თავდაპირველი ტექსტის ნაშთისა და კალმის მიერ დატოვებული ნაჭდევის მიხედვით მათი ამოკითხვა მხოლოდ სპეციალურ ტექნიკურ-მეცნიერულ მიღწევათა გამოყენებითაა არის შესაძლებელი და ისიც ყოველთვის არა. ამასთანავე ახალი ხელნაწერის შესაქმნელად ხშირად სხვადასხვა ხელნაწერის ფურცლები იყო გამოყენებული და ამოკითხვის შემთხვევაშიც კი ძველ ნაწერში რომელიმე თხზულების მიგნება ზოგჯერ შეუძლებელია. ამიტომ პალიმფსესტს, პირველნაწერი და შემდეგ გადაშლილი ფენის მიხედვით, რომელიც უდიდეს ისტორიულ-არქეოგრაფიულ ინტერესს იწვევს, ძველ ხელნაწერად ვერ მივიჩნევთ.

პალიმფსესტების არსებობა სწორედ იმაზე მიანიშნებს, თუ როგორ ნაღჯურდებოდა ამ გზითაც ქართული ხელნაწერები. როდესაც მსჯელობენ იმაზე, თუ რატომ დაიღუპა ქართული ხელნაწერების უდიდეს ნაწილი, მიზეზთა შორის სამართლიანად ასახელებენ სტიქიურ უბედურებებს, მაჰმადიან დამპყრობელთაგან ხელნაწერების

დაწვას, განადგურებას და სხვა ნადავლთან ერთად მათ გაზიდვას, ხელნაწერთა ტყავისა და ქაღალდის ფურცლების საყოფაცხოვრებო და სამეურნეო საჭიროებისათვის გამოყენების შემთხვევებს და სხვ. (ამ მიზეზებზე კონკრეტული მაგალითების წერილობითი წყაროებიდან მოხმობით ლაპარაკია პროფ. ლ. მენაბდეს ყველა დაინტერესებული მკითხველისათვის სამაგიდო წიგნში: ძველი ქართული მწერლობის კერები, I, ნაკვ. I, თბ., 1962, გვ. 42-85). თავი რომ დავანებოთ უძველეს ამბებს, ძველ ხელნაწერთა განადგურების მაგალითები მრავლად შეგვიძლია დავასახელოთ ჩვენი ისტორიის ახლო წარსულიდანაც (თუნდაც საქართველოს გასაბჭოების პერიოდისა და მის მომდევნო წლებში ეკლესია-მონასტრებიდან გამოტანილი ხელნაწერების განადგურების ფაქტები გავიხსენოთ). ზაქარია ჭიჭინაძის წიგნში (ქართველთა გათავთრება ანუ ისლამის გავრცელება დას. საქართველოს ქართველებში XVII-XVIII სს., თბილისი, 1901, გვ. 81) მოტანილია ერთი ცნობა, რომელიც მიუწოდებია მისთვის აჭარის გამაჰმადიანების ისტორიიდან ერთ გამაჰმადიანებულ ქართველს: „ოსმალის ზოჯებმა დაიწვეს ქართული ენის მოსპობის შესახებ ქადაგება... რაც ქართული ძველი წიგნები იყო, ესენი კი სულ ცეცხლში დააწვევინეს... ხალხს არაფერი ესმოდა, მოლებს უჯერებდა და ბევრს ძვირფას ქაღალდს წვადა... მე მახსოვს, რომ აქეთკენ დიდრონი წიგნების ტყავებისაგან ჩასაცემელ წულეებს აკეთებდნენ, ქალამნებს, პატარა გულეებს და სხვადასხვა რამეს აკრავდნენ ზევიდან. ზოგიერთი ისეთი წიგნი ყოფილა აქეთ, რომ თითო წიგნი ნახევარი ფუთი გამოვიდოდა. ზოჯებისა და მოლების ქადაგების მეოხებით იყო, რომ ამ ხუთმეტი წლის წინათ აჭარის ორს სოფელშიც დაუწვავთ წიგნები, სახელდობრ ხერთვისისა და კაპანისთავში“.

ხელნაწერების განადგურება X საუკუნის საქართველოში ქართველი ქრისტიანი კაცის ხელითაც რომ ხდებოდა, ამას მოწმობს „მცირე სჯულისკანონში“ მოტანილი ერთი კანონის (57-ე) შინაარსიც: „არავის კელეწიფების საღმრთოძსა წიგნისა, ანუ ძუელისა რჩულისა, ანუ ახლისა დასახევად და დაჭრად და მიცემად წიგნებისმოსელთა სარჩულად შესამოსელისა, ანუ რომელთა-იგი ატარ(-მეწერილმანე) სახელ ედების, გამოკრვად წამალთა (ზოგიერთ ხელნაწერშია), ანუ სხვასა სადა სავაჭროსა, გარნა თუ სრულიად აკოცილ იყოს, ანუ დასოლვებულ იყოს და არღარა საკმარ იყოს საკითხავად. ხოლო უკუეთუ ვინ იპოოს ესევითარისა საქმისა მოქმედად“... (...სასჯელი).

ეს კანონი ეფთვიმე მთაწმიდელს X საუკუნის ბოლოს (ან XI საუკუნის პირველ წლებში) გადმოუკეთებია ბიზანტიური საეკლესიო კანონმდებლობიდან (691 წელს გამოტანილი VI მსოფლიო კრების 68-ე კანონიდან), მაგრამ ჩანს, რომ მისი გადმოკეთება საქართველოში არსებული რეალური გარემოებით იყო გამოწვეული. ერთი სიტყვით, ორივეგან ხაზგასმულია, რომ ეტრატზე ნაწერი ხელნაწერის ფურცლების (რადგან X საუკუნის ჩათვლით ყველა ხელნაწერი ეტრატისა იყო – ქაღალდი XI-XII საუკუნეებიდან შემოდის) „დახევა“, „დაჭრა“ წამლების გასახევეად, ახალი ხელნაწერების „შესამოსელად“ და ყდის გასამაგრებლად, მეწერილმანეთათვის სხვადასხვა ყოფითი და სამეურნეო საჭიროებისათვის მიყიდვა სასტიკად აკრძალული იყო, მაგრამ ყოველივე ეს დასაშვები იქნებოდა, თუ ხელნაწერი „არღარა საკმარ იყო საკითხავად“. ე.ი. ხელნაწერის განადგურება არ იკრძალებოდა იმ შემთხვევაში,

თუკი მას პირდაპირი პრაქტიკული დანიშნულება დაკარგული ჰქონდა, იგი აღარ ვარგოდა საკითხავად. სწორედ ამ მიზეზით გაწირეს განადგურებისათვის უკლებლივ ყველა IV-VIII სს. ეტრატის ხელნაწერი გამონაკლისის გარეშე, ასე გლობალურად: ისინი აღარ ვარგოდა ეკლესიაში ღვთისმსახურებაზე, ან განათლებული მრევლისათვის ოჯახში საკითხავად.

ზემოაღნიშნული ხელნაწერთა განადგურების მრავალგვარი მიზეზი მაინც კონკრეტულ, ცალკეულ ხელნაწერს თუ ხელნაწერთა გარკვეულ რაოდენობას ეხება და ვერ ვიტყვით, რომ ამ მიზეზებს ვერც ერთი IV-VIII საუკუნეების ხელნაწერი ვერ გადაურჩებოდა, ხელნაწერის ძირითადი ფუნქციის დაკარგვას კი შეეძლო მოესპო ის IV-VIII საუკუნეების ხელნაწერებიც, რომლებიც აღნიშნულ ქართველებს გადაურჩა. ამიტომ დაშალეს ეს უძველესი ტყავზე ნაწერი ხელნაწერები და ერთი ნაწილი ახალი ხელნაწერებისათვის საწერ მასალად დაამუშავეს და ამიტომ მოაღწია ჩვენამდე ფიზიკურად მაინც პალიმფსესტების სახით, ხოლო მეორე ნაწილი, როგორც ტყავის მასალა, სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო საქმეებში გამოიყენეს და ამიტომაც უკვალოდ გაქრა.

სხვათა შორის, შეიძლება დადგინდეს, თუ როდის დადგა ჯერი იმ ხელნაწერების განადგურებისა, რომელთა ფურცლებიც შემდგომში პალიმფსესტებად გამოიყენეს. ამისთვის საკმარისია პალიმფსესტის ახალი ტექსტის ასაკი განისაზღვროს. ამ მონაცემებით ზოგი ძველი ხელნაწერი IX საუკუნეში გამოუყენებიათ ხელმეორედ საწერად, ზოგი – X საუკუნეში და ა.შ. არის ისეთი შემთხვევაც, როდესაც ამ მიზნით ძველი ხელნაწერი მხოლოდ XIV საუკუნეში იქნა რეალიზებული (რა თქმა უნდა, ჩვენ არარეალურად გვეჩვენება შესაძლებლობა, რომ საპალიმფსესტო ფურცლები ადრევე დაეშაღებინოთ, ხოლო გამოყენებინოთ რამდენიმე საუკუნის შემდეგ. უფრო სავარაუდებელია, რომ ინახებოდა ძველი ხელნაწერი და მას საჭიროებისამებრ მოიხმარდნენ. ერთი ასეთი ხელნაწერის – ალბათ VII საუკუნის ხანმეტური ოთხთავი – არსებობის შესახებ XI საუკუნის II ნახევარში ცნობა დაცულია გიორგი მთაწმიდელის ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში).

ჩვენ კი აღვნიშნეთ, რომ უძველესი ხელნაწერების ჩვენამდე მოუღწევობის უმთავრესი მიზეზი მათი საკითხავად გამოუსადეგარობაში არის საძებარი, მაგრამ არაფერი გვითქვამს იმაზე, თუ რატომ შეიქნა ყველა IV-VIII საუკუნეების ხელნაწერი საკითხავად გამოუსადეგარი? თუ ჩვენ იმდროინდელ ხელნაწერებზე ჩვენამდე მოღწეული პალიმფსესტების ფურცლებით ვიმსჯელებსთ, არც ერთი მათგანი არ არის „ძლილთაგან“ ანუ წყლისა, ანუ სხვთა რომელთაზე სახითა უკმარქმნილი” (დიდი სჯულისკანონი, გვ. 396). პირიქით, ეს ფურცლები „ჯანმრთელად” გამოიყურებიან მას შემდეგაც კი, რაც ისინი პალიმფსესტებად დაშაღებისას ფხიკეს და რეცხეს. მაშ რატომ იქცა ისინი საკითხავად გამოუსადეგარად ჯერ კიდევ IX-X საუკუნეებში? ჩვენი აზრით, ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო ქართული ენის გრამატიკაში მომხდარი რეფორმა, რომელიც დაიწყო VIII საუკუნის II ნახევრიდან და გრძელდებოდა IX საუკუნემდე. სწორედ ამან გამოიწვია ძველი გრამატიკული ნორმებით დაწერილი ტექსტების საეკლესიო ღვთისმსახურებაზე წასაკითხავად მიზანშეუწონლობა. საჭიროა, ამ საკითხებზე მოკლედ მაინც ვისაუბროთ:

მართალია, ქართული დამწერლობის ძეგლების შექმნა ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად არის სავარაუდებელი, ე.ი. IV საუკუნიდან, მაგრამ ბოლო წლებამდე ცნობილი იყო მხოლოდ ერთი V საუკუნის დასასრულის და ისიც ეპიგრაფიკული (ქვაზე კვეთით შესრულებული) ძეგლი (ბოლნისის სიონის წარწერა). ხოლო ხელნაწერებიდან კი IX საუკუნეზე ადრინდელი არც ერთი არ იყო გამოვლენილი. მხოლოდ 1922 წელს გამოვლინდა VI-VII სს. პალიმფსესტები, მოგვიანებით ამათ შემატა პალიმფსესტების მთელი რიგი, დაწვეული V საუკუნით და VIII საუკუნით დამთავრებული, მათ შორის ერთი არაპალიმფსესტი – VII საუკუნის II ნახევრის ჩვეულებრივი ხელნაწერი, რომელიც ავსტრიაში, ქ. გრაციის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში ინახება. სწორედ ჩამოთვლილ უძველეს ეპიგრაფიკულ ძეგლებში და პალიმფსესტურ ხელნაწერებშია დადასტურებული ხ-ანის ხმარება სუბიექტური მეორე და ობიექტური (ირიბი) მესამე პირის ნიშნად, აგრეთვე ზმნის ი-ნიანი ვნებითებისა და ზედსართავების აღმატებითი ხარისხის ფორმებში (თითო მაგალითი ყველა შემთხვევიდან: და-ხ-წერ (შენ), ხ-კითხვიდეს (მას), ხ-ითქვას (იგი), ხ-უმჯობეს). სხვათა შორის, აკად. ა. შანიძემ ჯერ კიდევ პალიმფსესტური ხელნაწერების აღმოჩენამდე ეპიგრაფიკული წარწერებისა და თანამედროვე ენაში რუდიმენტების სახით შემორჩენილი ფორმების (ხ-არ; მი-ხ-ვალ; ხ-ერთვისი – ზმნიდან (ხ)-ერთვის; ხ-უც-ეს-ი) საფუძველზე ივარაუდა უძველეს ქართულში ამ პრეფიქსის ზემოაღნიშნული ფუნქციით არსებობის შესაძლებლობა, რაც საბოლოოდ დადასტურა გამოვლენილმა პალიმფსესტებმა. ამ მოვლენამ მოგვიანებით, მისი გადავარდნის შემდეგ, მიიღო სახელწოდება „ხანმეტი“, როგორც მას უწოდებს გიორგი მთაწმიდელი თავის ერთ-ერთ ანდერძ-მინაწერში: „სახარებანი საკმარად კეთილ არიან ხანმეტურნიცა და საბაწმიდურნიცა” და ამ სახელწოდებით აფიქსირებს ფაქტს, რომ იმ დროს (XI ს. II ნახევარი) სახარების ამ ტექსტში ხ-ანის ფუნქცია უკვე გაურკვეველი იყო და ის ზედმეტად მიაჩნდათ („ხ-ანი” მეტია, ზედმეტია).

ერთი სიტყვით, IV-VIII საუკუნეების ტექსტებში ხ-ანიანი ფორმები ფუნქციონირებდა, მაგრამ VIII საუკუნიდან ამ ნიშნის ხმარება თანდათანობით სუსტდება და მის ნაცვლად ამ ფუნქციით ჰ-აე მკვიდრდება. ზოგიერთ „ხანმეტ” ტექსტში შეინიშნება ჰ-აეიანი ფორმების გაჩენაც, ხოლო VIII საუკუნის II ნახევრიდან IX საუკუნის მეორე ნახევრამდე ტექსტებში ჰ-აეიანი ფორმების მონოპოლიაა, თუმცა ასეთი ტექსტების შექმნის საჭიროება მალე საერთოდ მოიხსნა და IX საუკუნის მეორე ნახევრის ტექსტებში „ჰ-აემეტობის” (ტერმინი „ხანმეტობის” ანალოგიით არის შექმნილი) მხოლოდ ცალკეული შემთხვევები და გვხვდება.

ამგვარად, VIII-IX საუკუნეებიდან ენის გრამატიკული ნორმებიდან ჯერ ხ-ანიანი, ხოლო შემდეგ ჰ-აეიანი ფორმების ამოღებამ საკითხავად უხერხული და უვარგისი გახადა ის ძველი ტექსტები, რომლებშიც ეს ნიშნები, განსაკუთრებით ხ-ანი, იხმარებოდა. ამ ტექსტების ხმარებიდან ამოღება თანდათანობით ხდებოდა IX საუკუნიდან, უფრო ინტენსიურად კი X საუკუნიდან. მაგრამ ძველი ტექსტების შინაარსობრივმა საჭიროებამ პარალელურად მოითხოვა ამ ტექსტების გადმოწერის აუცილებლობა, ოღონდ ხ-ანებისა და ჰ-აეების გარეშე (რამდენიმე IX საუკუნის ხელნაწერს ეტყობა „ხანმეტი” და „ჰაემეტი” ტექსტებიდან გადმოწერის უტყუარი კვალი), ხოლო

დღენებს თუ რა ბედი ეწია, ამის შესახებ უკვე ვისაუბრეთ: ხმარებიდან ამოღებული ხელნაწერები გასანადგურებლად იქნა განწირული, რადგან სიძველეთა დაცვის მოთხოვნილება იმხანად არ არსებობდა.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე საკვირველი ის კი არ არის, თუ რატომ მოაღწია ჩვენამდე „ხანმეტმა“ და „ჰაემეტმა“ ტექსტებმა მხოლოდ პალიმფსესტების სახით და არა დამოუკიდებელ ხელნაწერებად, არამედ ის, თუ როგორ გადარჩა ერთი VII საუკუნის (ან VIII საუკუნის დასაწყისის) „ხანმეტი“ ჩვეულებრივი (არა პალიმფსესტური) ხელნაწერი - „ხანმეტი ლექციონარი“ (ე.ი. ბიბლიური წიგნებიდან სესაბამის დღესასწაულებზე წასაკითხავი მუხლების შემცველი კრებული), რომელმაც, მართალია, დიდი დეფექტებით (დაკარგულია მისი ორი მესამედი ნაწილი), მაგრამ მაინც მოაღწია დღემდე თავდაპირველი, ხელშუხებელი ტექსტით?

ეს ხელნაწერი, რომელიც იერუსალიმის (პალესტინის) რომელიღაც ქართულ სამწიგნობრო კერაში არის გადაწერილი, X საუკუნეში გაუხიზნავთ სინის მთაზე, საიდანაც იგი დაიკარგა XIX საუკუნის ბოლოს, 1896 წელს და საბოლოოდ აღმოჩნდა ავსტრიაში, ქ. გრაციის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში, სადაც ინახება დღესაც.

რატომ დაიკარგა და რა ბედი ეწია ამ ხელნაწერის უდიდეს ნაწილს, ჩვენთვის უცნობია. ხელნაწერის ისტორიისათვის საინტერესოა, რომ 1883 წელს ამ ხელნაწერიდან მხოლოდ 29 ფურცელი იყო დარჩენილი, დღეს კი ქ. გრაცში ის 27 ფურცელს შეიცავს – თითო ფურცელი დაიკარგა თავსა და ბოლოში. ერთი დაკარგული ფურცელი 1933 წელს შევიდა პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში, მეორე – ბირმინგემში – 1924-1929 წწ. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ხელნაწერის ნაწილი იმიტომ გადაურჩა სრულ განადგურებას, რომ ის მცირე ფორმატის არის და ხელმეორედ საწერ მასალად მისი გამოყენებისათვის არ უღირდათ ძველი ნაწერის ფხეკა-გადარეცხვა (პალიმფსესტებისათვის უმეტესად დიდი ფორმატის ხელნაწერები იყო შერჩეული), როგორც ჩანს, ამავე მიზეზით იგი დაიწუნეს საყოფაცხოვრებო საჭიროებისთვისაც. ამასთანავე ჩანს, რომ მას ჰქონდა პრაქტიკული დანიშნულებაც, რადგან უცდიათ ხ-ანების ამოფხეკა, მაგრამ ეს საქმე ბოლომდე ვერ მიუყვანიათ მათი სიმრავლის გამო.

გულდასაწყვეტია, რომ ისეთმა ძეგლებმა, როგორიც არის „მუშანიკის წამება“, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“, ბიბლიური წიგნების უძველესი თარგმანები და ბევრი სხვა ორიგინალური თუ ნათარგმნი ძეგლი, რომლებიც ხ-ანმეტობის პერიოდში შეიქმნა, ჩვენამდე თავდაპირველი ხელნაწერებით ვერ მოაღწია. კიდევ კარგი, რომ ეს ხელნაწერები მას შემდეგ განადგურდა, რაც ისინი გადაიწერა ახალი ენობრივი ნორმების მიხედვით, თუმცა გადაწერამდე დაღუპულ ხელნაწერთა რიცხვიც არ უნდა იყოს მცირე. ბოლოს, ერთი ნახევრად კურიოზული ფაქტი: ერთ ქართულ ხელნაწერში (A-1105, 32ფ.), ერთ ნათარგმნ თხზულებას ასეთი შენიშვნა ახლავს: „არა წერდენ უდაბნოსა ამას მყოფნი მწერალნი ცხოვრებათა და სიტყუათა წმიდათა მამათასა ეტრატსა ზედა, არამედ ქაღალდსა ზედა, რამეთუ ეგულების მომავალსა ნათესავსა აჯოცად ცხოვრებასა წმიდათა მამათასა და დაწერად სხუათა რასმე ნებისაებრ მათისა“. ჩანს, რომ ეს „მწერალნი“ იმდენი ძველი ეტრატის გადაფხეკა-გადარეცხვის მოსმწრენი ყოფილან, ეჭვიც კი შეპარვიათ, რომ მომდევნო თაობებს, შეიძლება, არა მარტო გამოსაყენებლად უვარგისი ხელნაწერები ექციათ პალიმფსესტებად, არამე

მათ მიერ ეტრატზე დაწერილიც. ამიტომ წერდნენ ქალაღზე, რომელსაც მეღანი ისე გაუჯღებოღა, რომ მისი პაღიმფსესტად გამოყენება შეუძლებლი იქნებოღა.

ამრიგად IV-VIII საუკუნეების არც ერთ ხელნაწერს ჩვენამდე არ მოუღწეღია საღიტერატურო ქართულში VIII-IX საუკუნეებში მომხღარი ცვლილებების მიზეზ-ით, რამაც ეს ტექსტები პრაქტიკული საეკლესიო მოხმარებისათვის გამოუსადეგარი განღა და განადგურებისათვის გაწირა. ასე რომ, პოეტის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „მას ნუღარ ვსტირით, რაც დამარხულა, რაც უწყაღოს დროთ ხელით დანთქმულა”.

IX საუკუნის უცნობი ქართველი მთარგმნელის ერთი ინიციატივის გამო*

ძველ ქართულ მწერლობაში ნათარგმნ თხზულებათა ხვედრითი წილი ორიგინალურთან შედარებით გაცილებით დიდია. ეს არც არის მოულოდნელი, რადგან ქრისტიანული სარწმუნოების შემოსვლამ და დამკვიდრებამ მოითხოვა მისი ძირითადი იდეოლოგიური და ღვთისმსახურების შესრულებისათვის პრაქტიკული ლიტერატურის თარგმნის აუცილებლობა. მომდევნო საუკუნეებში კი ორიგინალური შემოქმედების პარალელურად ითარგმნებოდა ქრისტიანული სამყაროს გამოჩენილ საეკლესიო მწერალთა და მოღვაწეთა ნააზრევი და ზოგადქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკული ლიტურგიკული გამოცდილების შემცველი წიგნები.

ძველი ქართული მწერლობის ერთ-ერთი ძირითადი და უძველესი ნაწილია ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურაც, რომელიც გამოირჩევა არა მარტო თხზულებათა სიმრავლით, არამედ ამ თხზულებათა რედაქციული მრავალფეროვნებითაც.

აღსანიშნავია, რომ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში ხშირად გვხვდება მოგვიანებით შეტანილი სტრუქტურული, სიუჟეტური ან ფრაზეოლოგიური ცვლილებები.

ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული თხზულების რედაქციული რაობა, უპირველეს ყოვლისა, დედნის ტექსტთან მიმართებაში უნდა დადგინდეს. რადგანაც ქართულად ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ძეგლების დედნების უმეტესი ნაწილი ბერძნულენოვანია, ვიტყვით, რომ ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში წარმოშობილი ძირითადი რედაქციული სახეები (კიმენური ანუ „მეტაფრასულამდელი“ და „მეტაფრასული“) ქართულ თარგმანში კიდევ უფრო მრავალფეროვანი გახდა, რადგანაც ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში რედაქციებად სახელდება ერთი სახელწოდების ერთმანეთისაგან სხვადასხვა ნიუანსებით განსხვავებული ტექსტები: 1. ერთი დედნიდან ქართულად ორი (ან მეტი) მთარგმნელის მიერ შესრულებული ჰაგიოგრაფიული თხზულების (კიმენური რედაქციის იქნება იგი თუ მეტაფრასულია) თარგმანები. 2. ერთისა და იმავე თხზულების სხვადასხვა ენებიდან ქართულად გადმოღებული თარგმანები და 3. ქართულად ნათარგმნ ტექსტში მთარგმნელისა და გადამწერ-რედაქტორის მიერ შეტანილი ცვლილებების შედეგად მიღებული ვარიანტებიც. ამჯერად ეს უკანასკნელი, ქართულ ნიადაგზე გადაკეთებული

ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები გვიანტერესებს. ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის საკუთარი შეხედულებისამებრ გადაკეთების ინიციატორი შეიძლება იყოს მთარგმნელი, რომელსაც თარგმნის პროცესში შეაქვს ცვლილებები დედნისეულ ტექსტში, და გადამწერ-რედაქტორიც, რომელიც უკვე სხვის მიერ შესრულებულ თარგმანს გარკვეული მიზნით ცვლის გადაწერის დროს. მოვიტანთ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოვლენილ რამდენიმე ცნობილ მაგალითს: ეფთვიმე მთაწმიდელმა ბერძნული ენიდან თარგმნა მაქსიმე აღმსარებლის „ცხოვრება“, მაგრამ თარგმნის პროცესში იმდენი ცვლილება შეიტანა მასში, იმდენი ახალი დეტალი დაუმატა მას

* დაიბეჭდა: მრავალთავი (ხელ. ინსტ.), XX, თბილისი, 2009, გვ. 60-67.

სხვა წყაროებიდან, რომ ამ ძეგლს თავისუფლად შეიძლება ეწოდოს ნახევრად ნათარგმნი და ნახევრად ორიგინალური თხზულება.¹ ეფთვიმეს ასეთი მთარგმნელობითი მეთოდი კარგად არის ცნობილი ძველი ქართული მწერლობის სხვა დარგების მიხედვითაც და ამდენად ჰაგიოგრაფიაც არ არის გამონაკლისი. ერთი სიტყვით, ამ თხზულების შესატყვისი ზუსტი ბერძნული დედნის ძიება ფუჭი საქმეა (ეფთვიმეს თარგმანის ძირითადი წყარო – თეოდორე განგრელის „მოთხრობა დუაწლისა და ვნებულებათა ღირსისა და აღმსარებელისა მაქსიმესთა და მოწაფისა მისისათა...“ ქართულად გაცილებით გვიან – XII საუკუნეში ითარგმნა²).

მეორე მაგალითიც ეფთვიმე მთაწმიდელის სახელს უკავშირდება: გრიგოლ ნაზიანზელის პომილეტიკური თხზულება „ბასილის ეპიტაფია“ ეფთვიმემ ისე გადააკეთა თარგმანის დროს, რომ ჰაგიოგრაფიული თხზულება გამოუვიდა, რაც აისახა თარგმნის არა მარტო შინაარსში, არამედ სათაურშიც - „ცხორება და შესხმა დმიდისა და ღმერთმოსილისა მამისა ჩუენისა დიდისა ბასილი კესარია-კაბადუკიელ მთავარეპისკოპოსისა, რომელი აღწერა წმ. და ნეტ. მამამან ჩუენმან გრიგოლი ღმრთისმეტყუელმან“.³ (ეფრემ მცირის ზუსტად შესრულებულ თარგმანში მას ეწოდა: „წმ. შორის მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა და სიტყა ეპიტაფიად დიდისა ბასილისათჳს“).⁴

„ბალავარიანი“ ანუ „სიბრძნე ბალაჰვარისი“, ქრისტიანული მწერლობის ეს უპოპულარულესი ძეგლი, რამდენიმე ათეული წლის წინ ცნობილი იყო ქართული თარგმანის ერთი, მოკლე რედაქციით (Jer-36, Xს.), მაგრამ იერუსალიმური წარმომავლობის ერთ ქართულ ხელნაწერში (Jer-140, Xს.) ბალავარიანის ახალი, ცნობილთან შედარებით გაცილებით ვრცელი ტექსტის გამოვლენამ ნათელი მოჰფინა იმ ფაქტს, რომ ადრე არსებული ტექსტი ახლადმიკვლეული ტექსტის საგრძნობლად შემოკლებული და ფრანკოლოგიურადაც მცირედ გადაკეთებული თხზულება ყოფილა. ეს ოპერაცია ქართველმა რედაქტორ-გადამწერმა ჩაატარა, საფიქრებელია, ამ შემოკლებული ტექსტის რომელიმე პატერიკულ კრებულში შესატანად. ამიტომ მოკლე რედაქციის მსგავსი თხზულების ძიება „ბალავარიანის“ სხვაენოვან თხზულებათა შორის წარუმატებლად მთავრდებოდა.⁵

ასევე, ანტონი დიდის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანით არსებული ვრცელი და მოკლე რედაქციებიდან მოკლე რედაქციის ჩამოყალიბებაშიც ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორის ხელი უნდა ერიოს.⁶

„ადრიანეს და ანატოლეს წამების“ ძველი თარგმანი (H-341, Xს.) ქართველ რედაქტორ-გადამწერს გადაუკეთებია და ახალი, შედარებით მოკლე რედაქცია შეუქმნია (H-1370; Sin-71).⁷

ეფთვიმე დიდის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანი (ბრიტ. მუზ. Addit. 11281, Xს.)

1 კ. კეკელიძე, I, ტფ., 1918, გვ. 60-103.

2 მისივე, ეტიუდები ძვ. ქართ. ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1955, გვ. 260-310.

3 ხელნ. A-I, Xს. 258-373.

4 დაწერ. იხ. ც. ქურციკიძე, გრიგოლ ღმრთისმეტყველის XLIII პომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბილისი, 1955, 42-62.

5 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, VI, თბ., 1960, გვ. 41-69; ილ. აბულაძე, შრომები, III, 1982, 140-161.

6 ქ. შინჯიკაშვილი, მაცნე, ელს, #1, 1972; ე. ჭელიძე, მრავალთავი, XV, 1989, 7-17.

7 ილ. აბულაძე, შრომები, I თბ., 1975, გვ. 149-208.

მოგვიანებით ქართველ გადამწერ-რედაქტორს გადაუკეთებია (A-188, XIII ს.).¹ აღსანიშნავია, რომ A-188, XIII ს. ხელნაწერში, გარდა დასახელებულისა, სხვა თხზულებებიც არის, რომელთაც ეტყობათ ასეთი ინტერპოლაციების კვალი – თეოდოსი დიდის „ცხოვრება“ (153-174); იაონე ოქროპირის „ცხოვრება“, წარმოდგენილი A-188-ში, არის კომპილაცია კიმენური და მეტაფრასული (ეფრემის თარგმანის) ტექსტებისა² და ა.შ. გადაკეთებულია აგრეთვე „გრიგოლ აკრაკანტელის ცხოვრების“ (Jer-3) ტექსტი ქართველი რედაქტორის მიერ (S-382).³

მსგავსი ფაქტები, ალბათ, სხვაც გამოვლინდება ნათარგმნ პაგიოგრაფიულ თხზულებათა გამოუცემელი ტექსტების პუბლიკაციის შემთხვევაში.

ქართველი მთარგმნელის მიერ მსგავსი ოპერაციის მაგალითი გამოვლინდა ზემოაღნიშნულ მაგალითებთან შედარებით გაცილებით ადრინდელ ნათარგმნ პაგიოგრაფიულ ძეგლში – „იოვანე ოქროპირის ცხოვრება“, რომლის დედანი შექმნილი უნდა იყოს VII საუკუნეში, ხოლო ქართულად ითარგმნა არა უგვიანეს IX საუკუნისა (თხზულების ქართული თარგმანის გამომცემელი რ. გვარამია მას IX-X სს. ათარიღებს⁴).

„იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდი გადმოგვცემს ცნობილი მღვდელთმთავრის, ეპიფანე კვიპრელის, საუბარს ბიზანტიის დედოფალ ევდოკიასთან და ამ უკანასკნელის კატეგორიულ მოთხოვნას, რომ ეპიფანემ თანადგომა აღმოუჩინოს დედოფალს იოვანე ოქროპირის კონსტანტინეპოლის პატრიარქობიდან გადაყენებისა და ექსორიობის საქმეში. იგივე ეპიზოდი მოთხრობილია ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილ მეორე უძველეს თხზულებაში – „ცხოვრებაჲ ეპიფანე კპპრელ მთავარეპისკოპოზისა“. სანამ ამ ორი ერთმანეთის თითქმის იდენტურ ეპიზოდებს მოვიტანდეთ, მოკლედ წარმოვადგენთ ამ ორი ძეგლის რაობას და მათში აღწერილი ისტორიული მნიშვნელობის ეპიზოდის შინაარსს.

ცნობილია, რომ იოვანე ოქროპირი (+407წ.), კონსტანტინეპოლის პატრიარქი, ამასთანავე განთქმული საეკლესიო მწერალი და ეპიფანე კვიპრელი, (+402 წ.) კუნძულ კვიპროსის დედაქალაქ კონსტანტიას მთავარეპისკოპოსი და ასევე ცნობილი საეკლესიო მწერალი, არა მარტო თანამედროვენი იყვნენ, არამედ მონაწილეობდნენ კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსა და ბიზანტიის სამეფო კარს შორის წარმოშობილ დაპირისპირებაში. ეს დაპირისპირება იოვანე ოქროპირისა და დედოფალ ევდოკიას შორის უკომპრომისო ბრძოლით დაიწყო: ოქროპირის მიერ დედოფლის მომხვეჭელობაში მხილება და საპატრიარქო კათედრალური ტაძრის კარის მისთვის დახურვამ დედოფლის შურისძიება გამოიწვია. ეპიფანეს ამ დაპირისპირებაში ნეიტრალური პოზიცია ეკავა (თუმცა ზოგიერთი მას თეოფილე ალექსანდრიელი პატრიარქის მომხრეობასაც აბრალებდა, რომელიც ოქროპირის მოწინააღმდეგე იყო და მას ორიგენის მწვალებლობაში სდებდა ბრალს) და ევდუქსია დედოფალი მის გადაბი-

1 ვ. იმნაიშვილი, „მამათა ცხოვრებანი“, თბ., 1986, გვ. 345.

2 რ. გვარამია, „იოანე ოქროპირის ცხოვრების“ ძვ. ქართ. თარგმანი, თბ., 1986, გვ. 013-021.

3 ლ. ახობაძე, გრიგოლ აკრაკანტელის „ცხოვრების“ ორი ქართული რედაქცია, ხ. მრავალთავი, XIV, 1987, 95-100.

4 იოვანე ოქროპირის „ცხოვრების“ ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი 968 წლის ხელნაწერის მიხედვით, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო რ. გვარამიამ, თბილისი 1968, გვ. 048.

რებას ცდილობდა. მათ შორის გამართული დიალოგი გადმოცემულია სწორედ ეპიფანეს „ცხოვრებისა“ და ოქროპირის „ცხოვრების“ ქართულ თარგმანებში და თითოეულ თხზულებაში ამ ეპიზოდის ტექსტი თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს ერთმანეთს. გასაკვირია, რომელია თავდაპირველი ტექსტი? მანმადე მოვიტანოთ რამდენიმე ცნობა ამ თხზულებათა დედნებსა და მათი თარგმანების შემცველ უძველეს ქართულ ხელნაწერებზე. ალბათ, წინამდებარე წერილის თემა არ არის, მაგრამ არ შეგვიძლია რამდენიმე სიტყვა არ ვთქავთ „ეპიფანეს ცხოვრების“ შექმნის უნიკალური ისტორიის შესახებ: იგი იწერებოდა ეპიფანე კვიპრელის ხანგრძლივი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის (იგი გარდაიცვალა 102 წლის ასაკში) პარალელურად, მის სიცოცხლეშივე, მისი მოწაფის, იოანე ხუცესის მიერ, მოძღვრისაგან ფარულად, მაგრამ უეცრად იოანე დაავადდა და გარდაიცვალა. გარდაცვალების წინ მან თავისი საიდუმლო გაანდო ეპიფანეს მეორე მოწაფეს „პოლიბიოს ხუცესს, გადასცა მას თავისი ჩანაწერები და სთხოვა გაეგრძელებინა ეპიფანეს „ცხოვრების“ წერა. პოლიბიოსმა აღწერა თავისი მოძღვრის ცხოვრება მის გარდაცვალებამდე, მაგრამ მისი დასაფლავების ბოლო ეპიზოდი „ცხოვრებაში“ ვედარ შეიტანა. საქმე ისაა, რომ გარკვეული მიზეზების გამო ეპიფანეს ცხედარი (თაფლში ჩადებული) ქ. კოსტანციის ეკლესიაში დიდი ხნის განმავლობაში ესვენა, ხოლო პოლიბიოსი მოძღვრის მიერ ჯერ კიდევ სიცოცხლეში მოცემული დაგალების შესასრულებლად იძულებული იყო ქ. რიონოკოროს (ეგვიპტეში) გამგზავრებულიყო, სადაც იგი მისთვის მოულოდნელად ეპისკოპოსად აკურთხეს და ამიტომ ვედარ დაესწრო მოძღვრის დასაფლავებას. მან ეპისტოლით მიმართა ეპიფანეს ნაცვლად კოსტანციის ახლადარჩეულ ეპისკოპოსს, საბინეს, მოეწერა მისთვის ეპიფანეს დასაფლავების დაწვრილებითი ამბები, რაც მან შეასრულა. ასე რომ, ეპიფანეს „ცხოვრების“ ბოლო ნაწილი, მისი დასაფლავების აღწერა, ეკუთვნის მესამე ავტორს, ეპისკოპოს საბინეს.

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში, მართლაც უნიკალურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე: ეს ერთადერთი მაგალითია, როცა ერთი თხზულება სამ ავტორს დაწეროს ერთმანეთის გაგრძელებად, თანაც პირველი ავტორი თავისი თხზულების გმირზე ადრე გარდაცვლილიყოს, რომ „ცხოვრების“ მთავარი გმირის გარდაცვალების დროს (ე.ი. 403წ.) თხზულება ფაქტობრივად უკვე დასრულებული ყოფილიყო.

ამ უნიკალური საეკლესიო ცხოვრების მრავალფეროვანი ეპიზოდებითა და ისტორიული მნიშვნელობის ფაქტებით დატვირთული ვრცელი თხზულების ქართული თარგმანი წინათონური მთარგმნელობითი სტილის იმ თარგმანების რიცხვს მიეკუთვნება, რომელთათვისაც დამახასიათებელია დედნის ტექსტის ისეთი სიზუსტით გადმოცემა, რომ ნათარგმნს არც შინაარსობრივი ნაკლი ახლდეს და არც ქართული ენის ბუნება იყოს დარღვეული. ეს თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს IX ს. მეორე ნახევარში, რადგან ამ თარგმანის შემცველი უძველესი ხელნაწერი (Sin-6), რომელიც სხვა, უფრო ძველი ხელნაწერიდან გადმოწერის უტყუარ ნიშნებს ატარებს, გადაწერილია 982 წელს იოანე ზოსიმეს მიერ სინის მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში, ძველი, საფიქრებელია, იერუსალიმის ერთ-ერთი მონასტრის ქართული ხელნაწერიდან¹.

„იოვანე ოქროპირის ცხოვრება“, რომლის ავტორად ასახელებენ გიორგი ალექსანდრიელს (ჯერ კიდევ დაუდგენელ პიროვნებას), მიჩნეულია VIII ს. I ნახევრის

1 გამოსცა ივ. იმნაიშვილმა, საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, II, თბ., 1966, გვ. 92-142. ბერძნული დედანი: Migne, Patrologia Graeca, t. 41, p. 24-73.

ძეგლად, ხოლო მისი ქართული, წინაათონური თარგმანი მოღწეულია 968წ. იერუსალიმის ხარიტონის ლავრაში (იგივე პალავრა, ანუ ძველი ლავრა) გადაწერილი, ამჟამად ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცული ხელნაწერით (H-2124)¹. თხზულების ქართული თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს IX საუკუნეში, რადგანაც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, რომელიც 951წ. არის დაწერილი, გვიჩვენებს „იოცანე ოქროპირის ცხოვრების“ ქართული თარგმანის გამოყენების უტყუარ ნიშნებს².

„იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ბერძნული დედანი კომპილაციური ძეგლია, შედგენილი მრავალი წყაროს გამოყენებით, რის შესახებაც ლაპარაკობს თხზულების ავტორიც და ადასტურებს ამ წყაროების ციტაციის ბერძნული ტექსტის გამომცემელიც. ქართული თარგმანი სარგებლობს ძირითადად ამ ბერძნული დედნით, მაგრამ ამოკლებს და ხშირად ფრაზეოლოგიურად ასხვაფერებს მას, რაც ქართული თარგმანის გამომცემელს, რ. გვარამიას აფიქრებინებს, რომ ეს ნამოქმედარი ქართველი მთარგმნელისა კი არ არის, არამედ, საფიქრებელია, რომ დაიკარგა ქართულის შესატყვისი ზუსტი ბერძნული დედანი. ჩვენი აზრით, „ოქროპირის ცხოვრების“ ქართველი მთარგმნელის საქციელი, რომ მან ერთი ეპიზოდი აიღო ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანიდან და თითქმის უცვლელად შეიტანა თავის თხზულებაში, რასაც ქვემოთ ვაჩვენებთ, გვაფიქრებინებს, რომ სხვაობა ქართული თარგმანისა ბერძნულ დედანთან მიმართებით შეიძლება ქართველი მთარგმნელის ნახელავი იყოს და დაკარგული ბერძნული დედნის ძებნის საჭიროებაც აღარ დადგეს.

შესადარებლად მოგვაქვს პარალელური ადგილები ორივე „ცხოვრებიდან“

„ეპიფანე კვიპრელის ცხოვრებ“ (გვ. 137-138)	„იოვანე ოქროპირის ცხოვრებ“ (გვ. 95-96)
<p>მოუწოდა ეპიფანეს და პრქუა მას: „მამაო ეპიფანე, ყოველივე სამეუფოო პრომთაი ჩემი არს, და ყოველივე სამღვდელო ეკლესიათაი ჩემ მიერისა სამეუფოისა შენი არს. ხოლო ესე იოვანე, უცხო ქმნული პატივისა მღვდელ-თმოდღურობისასა, რომელი უკეთურებასა ჰყოფს მეფისა მიმართ და წვალებასაცა იტყვან მისთვის, ვითარმედ აქუს მას სხუად რადმე სარწმუნოებად თუნიერ ჩუენისა, ამის მადლისათჳს დღეთა მრავალთა დამშჯიდეს მე გულისსიტყუანი ჩემნი და მინდა მე კრებ-ისა ყოფად და ესე ქადაგებად და განგებად, ვითარცა არა ღირს არს, და სხვსა შემძლებელისა მიღებად მღვდელთმოდღუარებად ესე და საყდარსა დაჯდომად, რადთა იყოს</p>	<p>მიაჯლინა ეპიფანესა და მოუწოდა და პრქუა: „მამაო ეპიფანე, შენ უწყი, რამეთუ ყოველივე სამეუფოო პრომთაი ჩემი არს და ყოველივე სამღვდელო ეკლესიათაი ჩემისა სამეუფოისაი შენ მიგცე. ხოლო ესე იოვანე, უცხო ქმნული პატივისა მღვდელთმოდღურობისასა, რომელი უკეთურებასა ჰყოფს მეფისა მომართ და წვალებასაცა, ვიეთნიმე იტყვან მისთჳს, რამეთუ აქუს სხუად რად სარწმუნოებად თუნიერ ჩუენსა. ამის მადლისათჳს დღეთა მრავალთა დამშჯიდეს მე გულისსიტყუანი ჩემნი და მინდა მე კრებისა ყოფად და ესე ქადაგებად და გარდადვინებად ესე ეკლესიით, ვითარცა არაღირსი და სხვსა შემძლებელისა</p>

1 გამოსცა: Fr. Halkin, Douzer recits byzantins sur saint Jean Chrysostome, Bruxelles, 1975.
 2 ილ აბულაძე, ქართ. წიგნები იოანე ოქროპირის ცხოვრებისა და მისი გამოძახილი ძვ. ქართულ მწერლობაში, შრომები, III, თბ., 1982, გვ. 25-30.

ჩემი ესე მეუფებად ყოვლითავე მშვი-
ლობით”.

ვითარ უკუე ამას იტყოდა მეფისად იგი
წინაშე ეპიფანესა, მაშინ გულისწერომი-
სა მისგან ღიდისა ყოველნი ხორცინი მის-
ნი აღიდრნეს მერმე კუალად პრქუა მას:
„შენის-ღა მამობისა სიწმინდჳ არს აქა
ღმრთისა მიერ, არღარა ჳამს სხუათა
მამათაი შრომისა შემთხუევად, არამედ
რომელი შენ ღმერთმან გამოგიცხადოს,
ყავ იგი ეპისკოპოს და ესე განაძე ეკლე-
სიისაგან”.

ხოლო ეპიფანე პრქუა მეფისასა მას:
„სულგრძელებით ისმინე, შვილო, შენი-
სა მამისად”.

ხოლო მეფისამან პრქუა ეპიფანეს:
„რადცა ბრძანოს შენმან მამობამან,
მითხარ მე და მეცა განგკურნო მამაი
ჩემი”.

მაშინ პრქუა ეპიფანე მეფისასა: „უკუ-
ეთუ წვალებისათჳს არს, რომელსა-ეგე
იტყვ ვცნათ იოვანესთჳს და ემხილოს
მას. და უკუეთუ არა აღიაროს მან, რა-
მეთუ ცოდა, არა არს ღირს იგი მღღელ-
თმოძღურებასა და, რადცა ბრძანოს
თქუენმან ჳელმწიფე-ბამან, ყოს მამამან
თქუენმან. უკუეთუ კუალად თქუენისა
რადსამე გინებისათჳს ეძიებ განძებასა
იოვანესსა ეკლესიათ, თქუენმან ეპი-
ფანე ამას შინა არარად გაზრა-ხო. და
უმეტესღა ესე, შვილო, რამეთუ მეფე-
თაი არს, რადთა იგინებოღით თქუენ და
შეუნდობღეთ, რამეთუ თქუენცა გაქჳს
მეუფჳ ცათა შინა და მარადის თქუენცა
სცოღავთ მისა მიმართ და მოგიტევებს
იგი თქუენ, ვითარცა იტყვს წმიდაი
ევანგელჳ: „იყვენით თქუენ მოწყალე,
ვითარცა მამაი თქუენი ზეცათაი”.

მაშინ პრქუა მეფისამან ეპიფანეს:
„უკუ-ეთუ მაყენებღე მე, მამაო ეპიფანე,
იოვანეს-თჳს განძებასა, ტაძარი კერჳ-
თაი განვადო და თაყუანის-ვაცემინე მას
ყოველნი კაცნი და ვყო უკუანადსენელი
უძჳრჳს პირველისა”.

მღღელთმოძღურებაი ესე და საყდარსა
დაჯღომად, რადთა იყოს ჩემი ესე მეფლ-
ბაი ყოველით კერძოვე შვილობით”.

ვითარ უკუე ამას იტყოდა დედოფალი
წინაშე ეპიფანესა, მაშინ გულისწერომი-
სა მისგან ღიდისა ყოველნი ჳორცინი მის-
ნი აღიდრნეს მერმე კუალად პრქუა მას:
„შენის-ღა მამობისა სიწმინდჳ აქა არს
არღარა ჳამს სხუათა მამათა შრომისა
შემთხუევად, არამედ რომელი შენი ღმერ-
თმან გამოგიცხადოს, ყავ იგი ეპისკოპოს
და ესე განაძე ეკლესიისაგან”.

ხოლო ეპიფანე პრქუა დედოფალსა:
„სულგრძელებით ისმინე, შვილო, შენი-
სა მამისად”.

ხოლო დედოფალმან პრქუა ეპი-
ფანეს: „რადცა ბრძანოს შენმან მამო-
ბამან, მითხარ მე და მეცა განგკურნო
მამაი ჩემი”.

მაშინ პრქუა ეპიფანე დედოფალსა:
„უკუე-თუ წვალებისათჳს არნ,
რომელსა-ეგე იტყვ ვცნათ იოვანეს-
თჳს და ემხილოს მას. და უკუეთუ არა
აღიაროს მან, რამეთუ ცოდა, არა არს
ღირს იგი მღღელთმოძღურებასა და,
რადცა ბრძანოს თქუენმან ჳელმწიფე-
ბამან, ყოს მონამან თქუენმან. უკუ-
ეთუ კუალად თქუენისა რადსამე გინე-
ბისათჳს ეძიებ განძებასა იოვანესსა
ეკლე-სიით, თქუენმან ეპიფანე არარად
გაზრახო ამას შინა და უმეტესღა ესე,
შვილო, რამეთუ მეფეთაი არს, რადთა
იგინებოღით თქუენ და შეუნდობღეთ,
რამეთუ თქუენცა გაქჳს მეუფე ცათა შინა
და მარადის თქუენცა სცოღავთ მისსა
მიმართ და მოგიტევებს იგი თქუენ, ვი-
თარცა იტყვს წმიდაი ევანგელჳ: „იყვენ-
ით თქუენ მოწყალე, ვითარცა მამაი
თქუენი ზეცათაი”.

მაშინ პრქუა დედოფალმან ეპიფანეს:
„უკუ-ეთუ მაყენებ მე, მამაო ეპიფანე,
იოვანესა განძებასა, ტაძარი კერჳთაი
განვადო და თაყუანის-ვაცემინე მას
ყოველნი კაცნი და ვყო უკუანადსენელი
უძჳრჳს პირველი-სა”.

<p>და ვითარ-იგი ამას იტყოდა, სიმწარით ცრემლნი გადამოსთხინა თუალთაგან მისთა.</p> <p>ხოლო ეპიფანე ჰრქუა მას: „მემცა, შვი-ლო, უბრალო ვარ საშჯელისა მის-გან”. და ესე რად ჰრქუა ეპიფანე, მაშინ მიმიყვნიდა მე, და გამოვყვით ჩუენ სა-სუენებელისა მისგან სამეუფოსა.</p> <p>ხოლო ისაკ იყო სნეულებასა შინა და არა შესრულ იყო ჩუენ თანა დელოფლისა”.</p>	<p>და ვითარ-იგი ამას იტყოდა, სიმწარით ცრემლნი გადამოსთხინა თუალთაგან მისთა.</p> <p>ხოლო ეპიფანე ჰრქუა მას: „მემცა, შვი-ლო, უბრალო ვარ საშჯელისა ამისაგან”.</p> <p>და ესე რად თქუა ეპიფანე, გამოვიდა სასუენებელისა მისგან სამეუფოსა.</p>
--	---

ტექსტის ვრცელი ამონაწერი თითქმის ერთი და იგივეა, ხოლო ხაზგასმულ განსხვავებათა უმეტესობას მარტივი ახსნა ეძებნება: აღსანიშნავია, რომ ოქროპირის „ცხოვრების” შემცველი ზოგი ხელნაწერის წაკითხვები, რომელიც გამოცემული ტექსტის სქოლიოებში ძირითადი ტექსტს ვარიანტად არის წარმოდგენილი, ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრებაში” არსებულ წაკითხვებს: ეპიფანეს ცხოვრების - „სხუად რადმე სარწმუნობად” – ოქროპირის „ცხოვრების” ძირითად ტექსტში ასეა წარმოდგენილი: „სხუად რად სარწმუნობად”, მაგრამ სქოლიოში ნაჩვენებია, რომ ორი ხელნაწერი (B და D ლიტერებით აღნიშნულნი) „ეპიფანეს ცხოვრების” იდენტურ ფორმას „რადმეს” წარმოგიდგენს. ასევე „ეპიფანეს ცხოვრების” - „და განგდებად” – ნაცვლად „ოქროპირის ცხოვრებაში” გვაქვს „და გარდადინებად”, მაგრამ სქოლიოში ორ ზემოდასახელებულ ხელნაწერში იკითხება „განგდებად”. „შენისაღა მამობისა სიწმიდს აქ არს”, მაგრამ იგივე ხელნაწერები უმატებენ „ღმრთისა მიერ”. „და უმეტესღა ესე” - „და უმეტესღა”, მაგრამ ვარიანტებში „და უმეტესღა + ესე” (იგივე ხელნაწერები).

რამდენიმე მაგალითი, ჩვენი აზრით, წყაროდ გამოყენებული ტექსტის შეცდომით ამოკითხვისა და გადმოწერის შედეგი შეიძლება იყოს: „...ყოს მამამან თქუნმან” - „ყოს მონამან თქუნმან” ალბათ დაქარაგმებული „მამამან“-ის ნაცვლად „მონამან” ამოიკითხეს. ასევე, დენის „რადთა იყოს ჩემი ესე მეუფებად ყოვლით კერძოვე მშვიდობით”. შეიძლება აქ ჩვეულებრივი „კორექტურა” იყოს. უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთ განსხვავებულ წაკითხვას და კლება-მატებას ვარიანტებში პარალელი არ ეძებნება: „მოუწოდა ეპიფანეს და ჰრქუა მას” - „მიავლინა ეპიფანესა და მოუწოდა და ჰრქუა”; „მამაო ეპიფანე შენ უწყვი, რამეთუ ყოველივე სამეუფოი პრომთად ჩემი არს”. და ყოველივე სამღვდლოი ეკლესიათად ჩემ მიერისა სამეუფოსად შენი არს” - „და ყოველივე სამღვდლოი ეკლესიათად ჩემისა სამეუფოსად შენ მიგცე”. „ვითარმედ აქუს მას...” – „რამეთუ აქუს მას”. „განგებად, ვითარცა არა ღირს არს” - „განგდებად ესე ეკლესიით, ვითარცა არა ღირსი”. „რადთა იყოს ჩემი ესე მეუფებად ყოვლითავე მშკლობით” - „რადთა იყოს ჩემი ესე მეფობად ყოვლით კერძოვე მშკლობით”. „უკუეთუ წვალებისათვს არს” – უკუეთუ წვალებისათვს არს”. „და ვყო უკუანასკნელი უძკრეს პირველისა - „და ვყო უკანასკნელი საცთური უძკრეს პირველისა”.

ზოგიერთი სხვაობის მიზეზი ამ ორი უძველესი ტექსტის მრავალგზისი გადაწერის პროცესში წარმოშობილი ცვლილებათა შედეგიც შეიძლება იყოს (მსგავსად „მამამან” და „მონამან”).

არც ის არის გამოსარიცხავი, რომ წყაროდ გამოყენებულ ეპიფანე კვიპრელის ტექსტში ასეთი უმნიშვნელო ზოგი ცვლილებების შეტანა, რომელთაც ჩვენ ახსნა ვერ

დავუძებნეთ, „იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ქართულად მთარგმნელის მიერ შეგნებულად რედაქტირების კვალიც შეიძლება იყოს.

ერთადერთი სტაბილური სხვაობა მოტანილ ტექსტებს შორის ის არის, რომ „ეპიფანეს ცხოვრების“ „მეფისას“ ოქროპირის „ცხოვრებაში“ ყოველთვის „დელოფალი“ შეესატყვისება (არის ერთი შემთხვევა „მეფისას“ ნაცვლად „დელოფლის“ ხმარებისა ეპიფანეს „ცხოვრების“ ერთ ეპიზოდში, რომელსაც „ოქროპირის ცხოვრებაში“ პარალელი არა აქვს). ორივე თხზულების ბერძნულ დედნებში, რა თქმა უნდა, βασιλισσα იგულისხმება.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოწარმოდგენილი პარალელური ტექსტების იგივეობა უეჭველია, ე.ი. იოვანე ოქროპირის „ცხოვრების“ ბერძნულიდან ქართულად მთარგმნელმა, ძირითადად ამ თხზულების ბერძნული დედანი თარგმნა, მაგრამ ეპიფანესა და ევლქსია დელოფლის დიალოგის ტექსტისათვის ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრების“ ქართულად ადრე გამოღებული ტექსტით ისარგებლა – თითქმის უცვლელად გადაიტანა და თავის ნათარგმნ ტექსტში ჩართო. მაინც შევამოწმოთ ეს დებულება ორივე თხზულების ქართული ტექსტების ბერძნული დედნების ტექსტებთან შედარებით. ეპიფანეს „ცხოვრების“ ეს მონაკვეთი ბერძნული დედნის ზემოწინააღმდეგობით შინაარსობრივი თარგმანია, ხოლო ოქროპირის „ცხოვრების“ ეს ეპიზოდი, რომელიც მთელი სიზუსტით ემთხვევა „ეპიფანეს ცხოვრების“ შესაბამის მონაკვეთს, სრულიად განსხვავდება შესატყვისი ბერძნული ტექსტისაგან. ალბათ საკმარისი იქნება მცირე ამონაწერის მოტანაც.

ეპიფანეს „ცხოვრება“	ოქროპირის „ცხოვრება“	ოქროპირის „ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტის ქართული თარგმანი
„რაიცა ბრძანოს შენმან მამობამან, მით-ხარ მე და მეცა განვკურნო მამაჲ ჩემი“.	„რაიცა ბრძანოს შენმან მამობამან, მითხარ მე და მეცა განვკურნო მამაჲ ჩემი“.	„თუკი შეისმენ ჩემსას, გეტყვი და განიკურნება შენი სულის ტკვილი“.
მაშინ ჰრქუა ეპიფანე მეფისასა: „უკუეთუ წვალებისათჳს არს, რომელსა იტყვ...“	მაშინ ჰრქუა ეპიფანე დელოფალსა: „უკუეთუ წვალებისათჳს არნ, რომელსა იტყვ...“	
„... ესევეითართა ამათ კეთილთა იქმოდა და ამას ესევეითარსამცა სიღრმესა სიბოროტისასა აქუნდამცა შთასლგაჲ? ნუ იყოფინ!“	„... ესევეითართა ამათ კეთილთა იქმოდა და ამას ესევეითარსამცა სიღრმესა სიბოროტისასა აქუნდამცა შთასლგაჲ? ნუ იყოფინ!“	ბერძნულში ეს ტექსტი საერთოდ არ არის.

ეჭვი რომ არ გაჩნდეს, ხომ არ არის პირიქით და ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრების“ მთარგმნელმა ხომ არ ისარგებლა იოვანე ოქროპირის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანის ტექსტით, კიდევ ერთი ამონაწერის მოტანა დაგვჭირდება. მოგვაქვს პარალელური ტექსტების ის ნაწილი, რომლითაც ეს ტექსტები ერთმანეთისაგან სხვაობს:

„ეპიფანეს ცხოვრებზე“	„ოქროპირის ცხოვრებზე“
<p>და ჰამბაზი იგი მიმოდარბიოდა ყოველსა მას ქალაქსა და იტყოდეს, რამეთუ დიდი მღვდელთმოდღუარი ეპიფანე ეპისკოპოსი კვბრელი შევიდა დედოფლისა და აზრაზა მას განძებად დიდისა იოვანესი. და ესმა რად ესე ისაკს... (ათამდე სტრიქონი ეთობა ისაკის რეაქციას მომხდარზე).</p> <p>და რამეთუ იოვანესცა ვგრეთვე დაეჯერა, ვითარმედ აზრაზა მისი განძებად ეპიფანე. და მოილო მან დიპტკკონი და მოუწერა ეპიფანეს ესრეთ: „ეპიფანე ბრძენო, აზრაზა ჩემი განძებად? რამეთუ არღარა დაშჯდე შენ საყდარსა ზედა“.</p> <p>ვგრეთვე მსგავსად ეპიფანეცა მიუწერა და პრქუა მას: „მოღუაწეო იოვანე, ცემად თავს-იდევი და სძლო, არამედ ადგილსა მას, სადა-იგი განძებულ ხარ შენ, ვერ მიაწინე მუნ“.</p> <p>ხოლო ესე დავწერე, ძმანო, რადთა არავინ ეპიფანეს დასდვას ბრალი. ესე არა თუ ამისთვის ესევითართა ამათ კეთილთა იქმოდა და ამას ესევითარსამცა სიღრმესა სიბოროტისასა აქუნდამცა შთასვლად? ნუ იყოფინ!”⁴</p>	<p>და განკლა ჰამბაზი ყოველსა ქუეყანასა, ვითარმედ დიდი ეპიფანე მღვდელთმთავა-რი მიერჩდა დედოფალსა განძებასა იოვა-ნესსა“.</p> <p>და მოილო იოვანე დიპტიკონი და მიუწერა ესრეთ: „მ, ეპიფანე ბრძენო, აზრაზა განძებად ჩემი? რამეთუ არღარა დაშ-ჯდე შენ საყდართა შენთა“.</p> <p>და ვგრეთვე მსგავსად ეპიფანეცა მიუწერა და პრქუა მას: „მოღუაწეო იოვანე, ცემად თავ-იდევი და სძლო, არამედ ადგილსა მას, რომელსა ექსორია-ქმნულ ხარ, ვერ მიაწინე მუნ“.</p> <p>და ესრეთცა იქმნა, რამეთუ არცა ეპიფანე შევიდა ცხოვლივ კვბრედ, რამეთუ ნავსლა შინა იყო, შეისუენა ვიდრე მიწვენადმდე მისა მუნ. და ვერცა იოვანე შემდ-გომად მცირედისა ჟამისა, რაჟამს ექსორია-იქმნა მეორესა მას ჯერსა, ვერ მიაწინა ადგილსა მას, რომელი თქუმად არს მერმე ძალი სიტყუათად მად. და ნუ ვინ ჰკონებნ და აბრალეზნ ეპიფანეს ბრალსა ამას, რამეთუ არა თუ ამისთვის ესევითართა კეთილთა იქმოდა და ამას ესევითარსა სიღრმესა სიბოროტისასა აქუნდამცა შთასვლად, ნუ იყოფინ! ვითარმცა ესევითარი ვარსკვლავი ყოვ-ლისა სოფლისად და მოძღუარი განკუეთა თუნიერ სამართლისა.⁵</p>

მოტანილ ამონაწერებში ზუსტი ფრაზეოლოგიური დამთხვევის მაგალითები არის, მაგრამ განსხვავებები მატულობს. დასტურდება განსხვავებული დეტალების შემცველი აბზაცებიც: იოვანეს „ცხოვრებისათვის“, რა თქმა უნდა, აბსოლუტურად ზედმეტი იქნებოდა ეპიფანეს „ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი თხრობა ეპიფანეს და მის მოწაფე ისაკს შორის გაუგებრობის ნიადაგზე წარმოშობილი უთანხმოების შესახებ ოქროპირის საქმესთან დაკავშირებით ისევე, როგორც ეპიფანეს „ცხოვრებაში“ ვერ აისახებოდა, თუ როგორ გამართლდა ეპიფანეს წინასწარმეტყველება – ოქროპირი ვერ მიაღწევს ცოცხალი ექსორიობის ადგილს, როგორც ეს ნათქვამია ოქროპირის

„ცხოვრებაში“, რადგან ეპიფანეს „ცხოვრება: დაიწერა 403-404წწ., ხოლო ოქროპირი გარდაიცვალა 407 წელს ექსორიობისას გზაში. მაგრამ ტექსტების ამ მონაკვეთებიდან გარკვევით ჩანს, რომ ოქროპირის „ცხოვრება“ ეფუძნება ეპიფანეს „ცხოვრების“ ტექსტს. სხვა დებულებებთან ერთად ამის დამადასტურებელი ენობრივი ფაქტია ეპიფანეს ცხოვრების „მეფისა“ ოქროპირის ცხოვრების „დედოფლის“ ნაცვლად.

ამრიგად, განხილული მასალის სახით ჩვენ გვაქვს უნიკალური მაგალითი იმისა, თუ როგორ გამოიყენა IX ს. (უკიდურეს შემთხვევაში X ს. დასაწყისი) ქართველმა მთარგმნელმა თავისი თხზულებისათვის სხვა დასახელების „ცხოვრების“ კიდევ უფრო ადრინდელი, უცნობი მთარგმნელის მიერ გადმოღებული ტექსტის ერთი მონაკვეთი. ბუნებრივია ჩნდება კითხვა: რატომ დასჭირდა „იოვანეს ცხოვრების“ მთარგმნელს ეპიფანეს „ცხოვრების“ ტექსტიდან მხოლოდ რაღაც ერთგვერდიანი მონაკვეთის ასეთი სიზუსტით „სესხება“, მაშინ, როცა მთელი ტექსტი მან მეტნაკლები სიზუსტით მხოლოდ შესაბამისი ბერძნული დედნიდან თარგმნა? ჩვენი აზრით, ამ ფაქტს მხოლოდ ერთი ახსნა შეიძლება დაეძებნოს: ეპიფანეს „ცხოვრებაში“ ეპიფანესა და ევდუქსია დედოფლის საუბარი აღწერილი ჰქონდა ამ საუბრის დამსწრე და ეპიფანეს „ცხოვრების“ ბოლო მონაკვეთის ავტორს, პოლიბიოს ხუცესს, ხოლო ოქროპირის „ცხოვრების“ სათარგმნ ბერძნულ ტექსტში კი რომელიღაც წყაროს (შესაძლებელია ეპიფანეს „ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტის) მხოლოდ სქემატური, პერიფრაზული ტექსტი იყო წარმოდგენილი.

უნდა ვიფიქროთ, რომ აღწერილი ლიტერატურული „სესხების“ მაგალითი პირველი თუ არა, „პლაგიატის“ ერთ-ერთი უძველესი შემთხვევა უნდა იყოს ძველ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში.

გამოვლენილ ფაქტს გარკვეული მნიშვნელობა აქვს ძველი ქართული მწერლობის ისტორიისათვის. ცნობილია ეფთვიმე მთაწმიდელის მთარგმნელობითი მეთოდი, რაც სხვა ნიუანსებთან ერთად სათარგმნი თხზულების სხვა წყაროებით შევსებაში გამოიხატება. ასეთი თავისუფალი თარგმნის პიონერად ეფთვიმე არის მიჩნეული. ჩვენს მიერ გამოვლენილი ფაქტი კი ადასტურებს, რომ თავისუფალი თარგმნის ტრადიციის ჩანასახები ეფთვიმეზე ადრე არსებობდა (მსგავსი ფაქტების გამოვლენა მომავლის საქმეა) და ეფთვიმემ ეს ტრადიცია გამოიყენა, დახვეწა და განავითარა თავისი მთარგმნელობითი საქმიანობით.

SUR UNE INITIATIVE D'UN TRADUCTEUR DU IX^E SIECLE RESUME

Dans cette oeuvre est révéle le fait, que le traducteur du grec en georgien de „La vie de Jean Chrysostome“ insere dans sa traduction environ deux pages de „La vie d'Epiphane de Cypre“, traduit aussi au IX^e siecle. Cette partie du texte expose la conversation de la reine Evdocie avec Epiphane en demandant la deposition et l'exil de Jean.

C'est le cas acien du „plagiat“ et cela nous fait penser, que les principes de la traduction libre a son origine des ce tamps. Ces principes ent ensuite développés et variés par Eutyeme l'Athonyte.

„საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონის“ შესახებ*

„საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი“, რომელიც პირველად იბეჭდება და წარმოდგენილია მითხველთა ფართო საზოგადოების სამსჯავროზე, ავტორთა კოლექტივის ღრმა რწმენით, ერთი იმ მრავალი წინასწარი სამუშაოთაგანია, რომელიც წინ უძღვის საქართველოს ეკლესიის სრული ენციკლოპედიის შედგენას – უახლოესი მომავლის უმნიშვნელოვანეს და გადაუდებელ საქმეს.

თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ წინამდებარე ნაშრომი მსგავსი ლექსიკონის შდგენის პირველი ცდა არის, ნათელი გახდება ის სიძნელებები, რომელთა დაძლევა მოუხდა ავტორთა მცირერიცხოვან კოლექტივს და უფრო მისატყვევებელი იქნება ის ხარვეზები, რომლებიც ამ ლექსიკონს უსათუოდ აქვს. მთავარი სიძნელე სალექსიკონო მასალის შეკრება იყო, რადაგნაც წერილობითი წყაროების ნაწილი (ხელნაწები, საეკლესიო-ისტორიული საბუთები, ეპიგრაფიკული ძეგლები და სხვა საეკლესიო სიძველენი) ჯერ კიდევ არ არის სრულად გამოქვეყნებული, ხოლო მათი დამუშავება და გამოქვეყნება ავტორთა მრავალრიცხოვანი კოლექტივის შრომასა და დიდ დროს მოითხოვდა, რისი საშუალებაც ამჯერად არ გექონდა. ასევე ჯერჯერობით მთლიანად არ არის გამოვლენილი, აღრიცხული და შესწავლილი ჩვენი კულტურის უძველესი ძეგლები – ეკლესია-მონასტრები და სხვა ქრისტიანული სიძველენი, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო, შედარებით სრულად წარმოგვედგინა ქართული ეკლესიისა და ძველი ქართული კულტურის ეს უბანი. ხსენებულმა მიზეზებმა ლექსიკონის სისრულეს ბევრი რამ დააკლო. ლექსიკონში შეტანილი სხვადასხვა შინაარსის მასალის ზვედრითი წონა ერთნაირი არ არის.

ჩვენ შევეცადეთ ლექსიკონში მთელი სისრულით წარმოგვედგინა ქართული ეკლესიისა და საეკლესიო მწერლობის ყველა საკითხი და მასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია, კერძოდ: ღვთისმსახურება, საღმრთო წერილი, საღვთისმსახურო წიგნები, საეკლესიო შესამოსელი და წმინდა ჭურჭელი, სასულიერო მწერლობის ყველა დარგი, საეკლესიო კანონმდებლობა, სამწერლო-სამონასტრო კერები, ხელნაწერი წიგნისა და საეკლესიო სიგელ-გუჯრების ძირითადი საკითხები, პალეოგრაფიისა და ეპიგრაფიკის ცალკეული პრობლემები, ცნობები ეკლესია-მონასტრების დაარსებისა და ისტორიის, ხუროთმოძღვრული თავისებურებებისა და მოხატულობის შესახებ.

„ლექსიკონი“, მართალია, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის საკითხებს ეძღვნება, მაგრამ მიზანშეწონილად ჩავთვალეთ შეგვეტანა არა მარტო ძირითადი მასალა საერთოდ მართლმადიდებლური ეკლესიისა (გამოჩენილი ეკლესიის მამები, საეკლესიო მწერლები და მათი თხზულებები, მწვალებლობები და სხვა), არამედ მცო-

* დაიბეჭდა: მრავალთავი (ხელ. ინსტ.), თბილისი, 2003, გვ. 355-358.

წარმოდგენილია „წინასიტყვაობა“ „საქართველოს ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონისა“, რომელიც 1988 წელს დათავრდა, მაგრამ დღემდე ვერ დაიბეჭდა. (დაიბეჭდა „ლექსიკონი“ 2007 წ., (1016 გვ. 48 ილუსტ.)

რეოდენი ცნობები კათოლიკური, იუდაური, მაჰმადიანური, ბუდსიტური და წარმართული რელიგიების შესახებაც. მათგან შედარებით ვრცლად კათოლიკური ეკლესიაა წარმოდგენილი (ძირითადი ორდენები, სექტები, კრებები და სხვა), უფრო ნაკლები მოცულობისაა არაქრისტიანული რელიგიების ამსახველი მასალა (რელიგიური მიმდინარეობანი, ძირითადი საკულტო წიგნები და სხვა). რაც შეეხება წარმართობას, რომელიც ქრისტიანობის გავრცელებამდე ძირითადი რელიგია იყო საქართველოსა და მის მეზობელ ქვეყნებში, მისი გადმონაშთები „ლექსიკონში“ ძირითადად ეთნოგრაფიულ მასალასთან და ხალხურ-რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებით ჩანს, აგრეთვე იმ ცნობებით, რომელიც ლექსიკონში წარმოდგენილია ქართული და ბერძნულ-რომაული კერპთაყვანისმცემლობის არცთუ მრავალრიცხოვანი მაგალითებთან დაკავშირებით.

ლექსიკონში დიდი ადგილი აქვთ დათმობილი ქრისტიანული ეკლესიისა და სარწმუნოების წინაშე გარკვეული დამსახურების მქონე პირებს, რომელთა სოციალურ-პროფესიული და იერარქიული კუთვნილება მრავალფეროვანია: მოციქულები და წინასწარმეტყველები, ქრისტიანული ეკლესიისათვის თავდადებული მოწამეები და გამორჩენილი ბერ-მონაზვნები, ყველა იერარქიის საეკლესიო პირები, საეკლესიო მწერლები და მთარგმნელები; აგრეთვე ხელნაწერთა გადამწერნი, მომგებელნი, დამკვეთნი, შემკაზველნი და მომხატველნი, ეკლესიის მაშენებელი ქტიტორები, კალატოზნი და ხუროთმოძღვარნი, რომელთა რიცხვში არიან როგორც საეკლესიო, ასევე საერო პირებიც. ამ უკანასკნელთა რიცხვში შედიან ის მეფეები და დიდებულები, რომელთაც განსაკუთრებული დამსახურება მიუძღვით ქრისტიანული ეკლესიის წინაშე. აქვეა შეტანილი იმ სექტებისა და მწვალებლობათა დამაარსებლები და ცნობილი მოღვაწეები, რომლებთან ბრძოლაშიც იწრთობოდა ქრისტიანული სარწმუნოება. ჩვენ შევეცადეთ „ლექსიკონში“ მოხვედრილიყო ყველა ქართველი სასულიერო პირი, განურჩევლად მისი დამსახურებისა თუ იერარქიული მდგომარეობისა, რომელიც კი ფიქსირებულია წერილობით წყაროებში XVIII საუკუნის ჩათვლით. მაგრამ, ცხადია, ბევრი მათგანი ჩვენთვის უცნობი დარჩა იმ წყაროების გამოუცემლობის გამო, რომლებშიც ისინი იხსენიებიან.

„ლექსიკონში“ ცალ-ცალკე არ აისახა აგრეთვე ის ქართველი მოწამეები, რომელთა კოლექტიური წამების ფაქტები ცნობილია წყაროებით და ამავე სახით შევიდა ჩვენს ლექსიკონში, თითოეული მათგანის სახელი კი წარმოდგენილია მხოლოდ ქართულ საეკლესიო კალენდრებში და ისტორიული მონაცემებით არ არის დადასტურებული (ცხრა ყრმა კოლაელთა სახელები, 11 დეკემბერს მოხსენიებული საქართველოში წამებულთა დედათა და მამათა სახელები – 245 მამაკაცი და 108 ქალი).

„ლექსიკონში“ შეტანილი ბევრი ქართველი სასულიერო პირი ცნობილია მხოლოდ იმ წყაროთი, რომელიც სხვა მონაცემების უქონლობის გამო მითითებულია მოცემულ პირთან და მასზე ცნობებიც ამოიწურება მხოლოდ ამ საბუთში მისი მოხსენიებით. ვფიქრობთ, მათი შეტანა „ლექსიკონში“ მაინც გამართლებულია: ჯერ ერთი, რომ ისინი ცნობილი იყვნენ მკითხველი საზოგადოებისათვის და მეორეც, დროთა განმავლობაში, ახალი მასალების გამოვლენის შემთხვევაში, შეიძლება შეივსოს მათი ბიოგრაფიული მონაცემები (ხელნაწერთა ინსტიტუტში მიმდინარეობს მუშაობა სი-

გელ-გუჯრებში მოხსენიებულ პირთა საძიებლების შედგენაზე).

საეკლესიო პირები „ლექსიკონში“ ჩვეულებისამებრ სახელებზეა გატანილი, ხოლო თუკი გვარიც ცნობილია, ფრჩხილებში არის მიწერილი. საერო პირების მცირე ნაწილი, რომლებიც „ლექსიკონში“ მოხვდა ეკლესიის წინაშე განსაკუთრებული დამსახურებისათვის, გარდა მეფეებისა (ისინი მხოლოდ გამორჩევით) – ყველა გვარებზეა შეტანილი (ამათ რიცხვშია მისიონერო მოგზაურები, სასულიერო მწერლობისა და ხელოვნებათმცოდნეობის გამოჩენილი მკვლევარნი, ეკლესიის მეცენატები, საეკლესიო თემატიკით დაინტერესებული მწერლები და სხვა). თუმცა ყოველთვის არ ხერხდება გარჩევა ესა თუ ის პირი საეკლესიო წოდებისა, თუ საეროსი (ზოგიერთი კალიგარფ-გადამწერი, ხატებისა და ჯვრების და წიგნის ყდის მომჭედელი ოქრომჭედლები, მაშენებელ-კალატონნი და სხვა) და ამიტომ ისინი „ლექსიკონში“ ისევე წარმოვადგინეთ, როგორც წყაროში იხსენიებიან. იმ შემთხვევაში, როდესაც ერთი და იმავე სახელის მქონე ბევრი პირი იყრის თავს, ისინი ერთი სათაურის ქვეშ ერთიანდებიან მათი მოღვაწეობის დარგის მიხედვით (კალიგარფ-გადამწერი, მხატვარი, იერარქი და ა.შ.). ცალკე სტატია ეძღვნება, უპიველეს ყოვლისა, განსაკუთრებული ღვაწლის მქონე პირებს, ხოლო ზოგიერთი იმათაც, ვის შესახებ წყაროებში მეტი ცნობებია დაცული. არ არის სრულად წარმოდგენილი „ლექსიკონში“ არც მართლმადიდებლური ეკლესიის ყველა წმინდანი მათი ძალზე დიდი რაოდენობის გამო (მარტო იოანე-ზოსიმეს კალენდარში და გიორგი მთაწმიდლის დიდ სვინაქსარში მათი რაოდენობა ორ ათასს აღემატება) რაც უზომოდ გაზრდიდა ლექსიკონის მოცულობას, ამასთანავე ბევრი მათგანის შესახებ თითქმის არავითარი ცნობები არ მოიპოვება (ხოლო ბიოგრაფიული ცნობების გარეშე ისინი ისედაც არიან საეკლესიო კალენდარში). ამიტომ არაქართველ წმინდათაგან „ლექსიკონში“ შევიტანეთ მხოლოდ ისინი, რომელთა შესახებაც დაწერილი „წამება“ ან „ცხოვრება“ ქართულ ენაზე მოგვეპოვება.

ამავე მიზეზით მხოლოდ მთავარი და მნიშვნელოვანი გეოგრაფიული პუნქტები და პირები შევარჩიეთ „ლექსიკონისათვის“ ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან. ხოლო სრულად ისინი ფიქსირებულნი არიან სხვადასხვა ენებზე გამოსულ ბიბლიის სიმფონია-ლექსიკონში. არ შევიტანეთ ცალ-ცალკე მართლმადიდებლური ეკლესიის (ალექსანდრიის, ანტიოქიის, იერუსალიმის, კონსტანტინოპოლის, რუსეთის) პატრიარქები და რომის კათოლიკური ეკლესიის პაპები, გარდა ზოგიერთი გამორჩეული პირისა. შევარჩიეთ მხოლოდ ისინი, ვინც ქართულ ეკლესიასთან რითიმე იყო დაკავირებული. საკმარისად მივიჩნიეთ, რომ პატრიარქთა და პაპების სრული სიები ლექსიკონში შეგვეტანა აღნიშნული საპატრიარქოებისა და რომის ეკლესიის შესახებ წარმოდგენილი სტატიების შემდეგ. ვერ წარმოვადგინეთ ბულგარეთის, სერბიის და სხვა მართლმადიდებლური ეკლესიის მღვდელმთავართა სიები მასალის უქონლობის გამო.

არ ჩავთვალეთ საჭიროდ ლექსიკონში სრულად შეგვეტანა საღმრთო წერილში სიმბოლურ-ალეგორიული მნიშვნელობით ნახმარი აბსტრაქტული (სიკეთე, ბოროტება და სხვა), თუ კონკრეტული (მწყემსი, ცხოვარი, სახლი და ა.შ.) სახელებიც, რადგან „ლექსიკონის“ მოცულობა დიდად გაიზრდებოდა.

არ არის წარმოდგენილი „ლექსიკონში“ ფილოსოფიის საკითხებიც, თუკი ასეთები

თეოლოგიურ დოგმატიკას არ უკავშირდება.

ეკლესია-მონასტრები „ლექსიკონში“ შეტანილია იმ გეოგრაფიული პუნქტის (სოფლის, ქალაქის) სახელწოდებით, სადაც ისინი დგანან, ან რომლის მახლობლადაა აშენებული. გამონაკლისია დაშვებული განსაკუთრებით ცნობილი ძეგლების მიმართ (სვეტიცხოველი, საფარა, ოშკი და სხვა), რომლებიც „ლექსიკონში“ საკუთარი სახელწოდებებით არიან შესული.

ქართველი წმინდანები და მათ შესახებ დაწერილი „ცხოვრება“-„წამებანი“ გაერთიანებულია ერთ სტატიაში წმინდანის სახელზე, ე.ი. არ არის წარმოდგენილი ცალცალკე ორ დამოუკიდებელ სტატიად, რადგან ფაქტობრივად ერთი და იმავეს განმეორება გამოვიდოდა. ის ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული თხზულებები, რომლებიც ერთდროულად რამდენიმე მოწამეს ეძღვნება [მაგ. ალაპი, ქიონია, კასსია, ფილიპა, ევტქქია, ალათონ] „ლექსიკონში“ შეტანილია ასე: შედარებით ვრცელი ბიოგრაფიული მასალა მოცემულია თხზულების სათაურში პირველად მოხსენიებულ მოწამეზე, ხოლო სხვებთან თითქმის იგივე ცნობები შედარებით მოკლედაა წარმოდგენილი, თუმცა შეგვეძლო მხოლოდ „იხილეთ“ დაკმაყოფილებულიყავით.

„ლექსიკონში“ ხანდახან შეგვხვდება ასეთი ხასიათის „ხედმეტობა“: ერთ საგანზე სხვადასხვა ადგილას ორი სტატიაა შეტანილი [მაგ. ათონის ბიბლია – ოშკის ბიბლია; მრწამსი – სიმბოლო სარწმუნოების; ლიტურგია – ჟამისწირვა; დაბადება – შესაქმე; არქიდიაკონი – მთავარდიაკონი და სხვ.]. ეს გამოიწვია „ლექსიკონზე“ რამდენიმე ავტორის მუშაობამ, ხოლო რედაქტირების დროს აღარ ჩავთვალეთ მიზანშეწონილად ასეთ წყვილთაგან ერთ-ერთის ამოღება და მხოლოდ „იხილეთ“ დაკმაყოფილება, რადგან ისინი ზუსტად არასოდეს იმეორებენ ერთმანეთს, არამედ ავსებენ სხვადასხვა ცნობებით.

თავიდან განზრახული იყო, თითოეული სტატიის ბოლოს დაგვეერთო წყაროებისა და ლიტერატურის სია, როგორც ეს მიღებულია ენციკლოპედიების შედგენის პრაქტიკაში, მაგრამ ავტორთა სიმცირემ, მასალის სიმრავლემ და „ლექსიკონის“ მოცულობის ზრდამ ამ განზრახვაზე ხელი აკვადებინა. ამ ხარვეზს ნაწილობრივ შეავსებს წყაროებისა და ლიტერატურის ის საერთო სია, რომელიც ლექსიკონს ერთვის, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამ სიაში სრულად არაა ასახული ის სამეცნიერო ლიტერატურა-მონოგრაფიები და სტატიები, რომლებიც გამოვიყენეთ „ლექსიკონზე“ მუშაობის დროს და დაკმაყოფილდით იმით, რომ შედარებით სრულად წარმოგვედგინა წყაროები, ხოლო ლიტერატურიდან – მხოლოდ ძირითადი (თუმცა წყაროებიც და ლიტერატურაც ხშირად არის ჩართული სტატიის ტექსტში).

წყაროებითა და ლიტერატურით სარგებლობასთან დაკავშირებით უნდა ვთქვათ, რომ სტატიათა გარკვეული ნაწილი წყაროებიდან, კერძოდ კი ქართული ენციკლოპედიიდან, მხოლოდ მცირეოდენი შემოკლებით თუ ცვლილებებით არის გადმოტანილი წინამდებარე „ლექსიკონში“ იმ მოსაზრებით, რომ თითოეული მათგანი ამ საკითხის სპეციალისტის მიერ არის დაწერილი, ამასთანავე შეესაბამებოდა ჩვენს მოთხოვნებს. ეს ძირითადად ეხება ხუროთმოძღვრულ ძეგლებს, ეთნოგრაფიისა და ფეოდალური საქართველოს ისტორიის საკითხებს, აგრეთვე ბიბლიოლოგიისა და რელიგიათა ისტორიების ზოგიერთ პრობლემას. განსაკუთრებით უნდა აღვნიშნოთ იმ მასალით

სარგებლობის ფაქტი, რომელიც დამუშავებისა და გამოსაცემად მომზადების სტადიაშია. პირველ რიგში, ჩვენი „ლექსიკონისათვის“ მდიდარი მასალა მოვიძიეთ „დიდი სვინაქსარის“ ხელნაწერ მასალებში, რომლითაც სარგებლობა ჩვენ მოვახერხეთ ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლის მ. დოლაქიძის ნებართვით, რომელიც ამ ძეგლს გამოსაცემად ამზადებს, ნაწილობრივ ვისარგებლეთ სიგელ-გურჯებიდან ამოკრეფილ პირთა საძიებლის მასალებითაც, რომელიც ამ დროისათვის იყო დამუშავებული ხელნაწერთა ინსტიტუტის დიპლომატიკის განყოფილების თანამშრომელთა მიერ.

დაბოლოს, ორიოდ სიტყვით ლექსიკონის შედგენის ინიციატორთა და ავტორთა კოლექტივის შესახებ.

უწმინდესისა და უნეტარესის, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, ილია II-ის უშუალო ინიციატივითა და განკარგულებით 1982 წელს დაიწყო მუშაობა პირველი ქართული საეკლესიო ენციკლოპედიური ლექსიკონის შესადგენად. სამუშაოს შესრულება დაევალით კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის მეცნიერთანამშრომლებს ენრიკო გაბიაძევილს (ხელმძღვანელი), მაია მამაცაშვილსა და ანა ღამბაშიძეს. მათ მიერ 1988 წელს დამთავრებული სამუშაო ავტორთა მიხედვით ასე ნაწილდება: ე. გაბიაძევილმა შეასრულა ა, ბ, გ, დ, ე, ვ, ...ჟ...ს, ტ, უ, ფ ასოების ქვეშ წარმოდგენილი სტატიები [სულ დაახლ. 42 ნაბ. თაბახი], მ. მამაცაშვილმა – ზ, თ, ი, კ, ...ქ, ლ, ყ, შ, ჩ, ც, ძ [დაახ. 27 ნაბ. თაბახი], ა. ღამბაშიძემ – ლ, მ, ნ, ო, პ, ...რ, წ, ჭ, ხ, ხ, ჰ [დაახ. 34 ნაბ. თაბახი].

„ლექსიკონის“ ავტორ-შემდგენელთა კოლექტივი თხოვნით მიმართავს მკითხველებს, განსაკუთრებით კი იმ სპეციალისტებს, რომლებიც მუშაობენ „ლექსიკონში“ შეტანილი მასალის სფეროში, მოგვაწოდონ თავიანთი შენიშვნები და „ლექსიკონში“ დამატებით შესატანი მასალა, რაც თავისებური ბაზისი გახდება ქართული ეკლესიის ენციკლოპედიის შედგენის დროს, უკიდურეს შემთხვევაში – წინამდებარე „ლექსიკონის“ მოერე შევსებული და შესწორებული გამოცემის მომზადების საქმეში.

SUR „VOCABULAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DE L'ÉGLISE GÉORGIENNE“

RÉSUMÉ

Dans cette oeuvre est exposé l'avant-propos du „Vocabulaire encyclopédique de l'église géorgienne“ qui fut prepare pour publication en 1986 lais qui n'est pas encore édité. L'avant propos susdit donne la revue de sont sujet et des principes de sa composition.

ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძველი*

ჰაგიოგრაფიულ მწერლობაში მეტაფრასული ლიტერატურული მიმდინარეობის ჩასახვისა და განვითარების სათავე ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში არის საძიებელი. სიტყვა „საძიებელი“ შეიძლება უადგილოც იყოს, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამ ლიტერატურულ-ესთეტიკური მიმდინარეობის დამამკვიდრებელი და სისტემატიზატორი სვიმეონ ლოლოთეტი, ამ დეაწლისათვის „მეტაფრასტად“ წოდებული, Xს. მეორე ნახევრის ბიზანტიის სამეფო კარის მაღალი რანგის მოხელე იყო. მაგრამ საძიებელია ასეთი ლიტერატურული პრინციპებით შექმნილი ცალკეული ნიმუშები, რომელიც სვიმეონამდე გაცილებით ადრე შეიქიმნა. არის თუ არა პირველი ასეთი ძეგლი IXს. მწერლის, ნიკიტა პაფლადონელის (+890წ.) თხზულება, რომელსაც გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ ბასილი დიდისადმი მიძღვნილი „ეპიტაფია“ გადაუკეთებია და „გადაუმეტაფრასებია“, თუ მსგავსი რამ მანამდეც ხდებოდა? თუ ნიკიტასთვის ეს მოქმედება კონკრეტულ, ერთჯერად აქტს წარმოადგენდა და, შესაძლებელია, ლიტერატურული ვარჯიშის საგანიც ყოფილიყო, სვიმეონმა ამ სტილისტურ-ესთეტიკურ ლიტერატურულ მიმართულებას იმ დროინდელი ცივილიზებული საზოგადოების ლიტერატურული გემოვნების მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით საეკლესიო სფეროში პრაქტიკულ პრობლემათა გადაჭრის ფუნქცია დააკისრა. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე მომრავლებულ მოწამეთა დეაწლის უკვდავსაყოფად შექმნილი „მარტვილობები“, დაწერილი უმეტესად შემთხვევითი, ზოგჯერ ნაკლებად წიგნიერი ენთუზიასტ ავტორთა მიერ კონკრეტული მოწამის ხსენების დღესასწაულზე მრევლის მოსასმენად და წასაკითხავად, რა თქმა უნდა, Xს. უკვე ცივილიზებული ქრისტიანული საზოგადოების გაზრდილ ლიტერატურულ-ესთეტიკურ გემოვნებას ვეღარ დააკმაყოფილებდა. ამიტომ სვიმეონი 980 წლიდან შეუდგა მთელი საეკლესიო წლის კალენდრის თანმიმდევრობით თვეთა ყოველ დღეზე საკითხავად წარმოდგენილ „მარტვილობათა“ ტექსტების ფრაზეოლოგიურ გადამუშავებას და დახვეწას (აქედან ტერმინიც „მეტაფრასი“).

თუ კი სვიმეონ მეტაფრასტის ერთ-ერთი ქართველი მთარგმნელის, თეოფილე ხუცესმონაზონის, სიტყვებს დავესესხებით და მათ პერიფრაზს გავაკეთებთ, სვიმეონმა ძველი „მარტვილობები“, რომლებიც ნახშირით გამოსახულ ხატს ჰგვანდნენ მდიდრულად შემკულ ფერწერულ ტილოს დაამსგავსა (I. 145) მან ამ პრინციპით გადაამეტაფრასა ხუთი თვის — სექტემბერ-დეკემბრის, საკითხავი, ხოლო დანარჩენი შვიდი თვისა - თებერვალ-აგვისტოს ჰაგიოგრაფიული მასალა იგივე პრინციპებით, ოღონდ მოგვიანებით — ერთი საუკუნის შემდეგ (1080 წლიდან) განასრულა იონანე ქსიფილინოსმა. მთელი ეს უზარმაზარი მემკვიდრეობა თარგმნილია ქართულად (თუმცა თებერვლისა და მაისის თვეთა შემცველი ხელნაწერები დაკარგულია).

ბიზანტიური მეტაფრასტიკის წარმოშობისა და მისი სპეციფიკის საკითხებზე ყურადღების გამახვილება ამჯერად იმიტომ დაგვჭირდა, რომ უფრო ნათლად წარმოჩინდეს ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის გარკვეული თავისებურებანი,

მისი განსხვავება ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან.

იმასაც ვიტყვით, რომ Xს. ბოლო მეოთხედში ბიზანტიაში დაწეხული საქმე საქართველოში უკვე Xს. მიწურულშივე თუ არა, XIს. დასაწყისიდანვე ეფთიმე მთაწმიდელის, დავით ტბელისა და სტეფანე სანანოისძის თარგმანებით იყო ცნობილი, მაგრამ ორიგინალური მეტაფრასული თხზულება Xს. II ნახევარზე ადრე არ დაწერილა. უფრო მეტიც, საძიებელია ის თხზულებები, რომელთა შექმნას დასახელებულ თარიღს უკავშირებენ, არის ბიზანტიურის მსგავსი მეტაფრასტიკა, თუ იგი საკუთრივ ქართული მოვლენაა. დავიწყოთ აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ იმ ტექსტით, რომელიც ოდნავ ვრცელია თხზულების მოკლე რედაქციასთან შედარებით და რომლის მეტაფრასულობის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში ვარაუდიც იყო გამოთქმული. თუ კი მისაღებია ჩვენი ვარაუდი, რომ Xს. არსენ II კათალიკოსმა დაწერა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრება“, რომელიც აერთიანებს დამოუკიდებელ თხზულებებად მიჩნეულ იოანე ზედაზნელის, შიოსა და ევაგრეს და დავით გარეჯელის მოკლე, არქეტაპებად წოდებულ (ს. კაკაბაძე) თხზულებებს და აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით ვრცელს თხზულებას (2. 66), ეს უკანასკნელი ვერაფრით ვერ იქნება მეტაფრასული: X საუკუნისთვის ქართული სინამდვილისათვის ეს ტერმინი შეუსაბამოა, ამასთანავე აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ მოკლე, დეფექტურად მოღწეული ერთადერთი ტექსტი (A-832), მხოლოდ მცირეოდენ, ფრაზეოლოგიურ განსხვავებებს გვიჩვენებს ვრცელთან შედარებით. ნათელია, ავტორმა ფაქტობრივად გადმოწერა ძველი ტექსტი, თუმცა თავისი ფრაზეოლოგიით გაამდიდრა იგი, რითაც მართლაც შექმნა განსხვავებული რედაქცია ამ თხზულებისა, მაგრამ მას ან მეტაფრასულს ვერ ვუწოდებთ და რაღაც სხვა ტერმინი შეიძლება მოვიგონოთ, ან უნდა ვაღიაროთ, რომ ქართული მეტაფრასტიკის წარმოშობა წინ უსწრებს ბიზანტიურს, რაც, რა თქმა უნდა, სერიოზული მსჯელობის საგანი არ უნდა იყოს. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს კონკრეტულ გარემოში შექმნილი ტექსტის „კოსმეტიკური“ ცვლილებების საჭიროებასთან და არა ტექსტის „გაკეთილშობილების“ შეგნებულ ქმედებასთან, რასაც მიღებული და გავრცელებული ტერმინით „გადამეტაფრასებად“ ვერ მოვინათლავთ.

თითქმის ანალოგიურია მეორე მაგალითიც: ქართველთა განმანათლებლის წმ. ნინოს „ცხოვრება“, რომლის შექმნას IXს-ში, ან უფრო ადრეც ვარაუდობენ, XIს. II ნახევრის ცნობილმა ისტორიკოსმა და მღვდელმოდღვარმა ლეონტი მრველმა შეიტანა თავის ნაშრომის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“-ს იმ ნაწილში, რომელიც მოგითხრობს მირიან მეფის ისტორიას, რომლის დროსაც გაქრისტიანდა ქართლი. ცხადია, ლეონტიმ გამოიყენა მზამზარეული თხზულება, რომელიც დამოუკიდებელი სახით არსებობდა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს სახელით და რომლის მეორე ნაწილს „ცხოვრებაჲ წმიდისა ნინოისი“ ეწოდებოდა, ხოლო I ნაწილი ქართლის ისტორიული ქრონიკა იყო. ლეონტი მრველმა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს პირველი ნაწილი უგულვებელყო, ხოლო მეორე ნაწილი თავის თხზულებაში ასეთი სათაურით შეიტანა: „მოქცევაჲ მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისაჲ წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულისა მიერ“ (3. 72).

ლეონტიმ საფუძვლიანად გადააკეთა წმ. ნინოს „ცხოვრების“ „მოქცევისეული“

ტექსტი, თავის ნაშრომში მას შეუცვალა სტრუქტურა და თხრობაც უფრო თანმიმდევრულად ჩამოაყალიბა, როგორც ეს საისტორიო თხზულებას შეეფერებოდა, რადგან მისი წყარო ცოდავდა ცალკეული ეპიზოდების განმეორებებით და თხრობის ქრონოლოგიური რიგიც დარღვეული იყო. ერთი სიტყვით, ლეონტის შრომის მიზანი განსხვავდებოდა მეტაფრასტი ავტორების მიზანდასახულებისაგან: ის ქმნიდა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას არა ეკლესიაში მრევლის მოსასმენად, არამედ თავის ვრცელ ისტორიულ თხზულებაში ჩასართავად კონკრეტული ისტორიული ფაქტის გადმოცემის მიზნით. ამიტომ ვერ ვუწოდებთ ლეონტის შრომას მეტაფრასულს, თუმცა ტექსტოლოგიური და სტრუქტურული ცვლილებები სახეზეა. მართალია, ლეონტიმ შექმნა წმ. ნინოს ახალი რედაქცია, თუმცა მას ბიზანტიური მეტაფრასტიკის პრინციპებით და სტანდარტებით არ უსარგებლია.

პირველი ქართული მეტაფრასული თხზულება, შედგენილი ბიზანტიელ ავტორთა მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის ანალოგიით თუ არა, გათვალისწინებით მაინც, საზღვარგარეთ უნდა შექმნილიყო. ეს დიდად საკვირველიც არ უნდა იყოს, რადგან მისი ავტორი, ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე თეოფილე ხუცესმონაზონი, რომელიც ბიზანტიაში მოღვაწეობდა, არა მარტო კარგად იცნობდა სვიმეონ მეტაფრასტის შემოქმედებას, არამედ მისი რამდენიმე ათეული მეტაფრასული თხზულებაც თარგმნა და სვიმეონ მეტაფრასტის საქმიანობის ვრცელი მიმოხილვაც კი წარმოგვიდგინა (1,144).

არ არის საკვირველი არც ის, რომ თეოფილეს გასჩენოდა სურვილი, შეექმნა პირველი ქართული ორიგინალური მეტაფრასული თხზულება. ამისათვის მან აირჩია ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“, რომელიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული აზრის თანახმად, ილარიონის შესახებ ბერძნულ ენაზე შექმნილი ენკომიის (ანუ ქართულად „შესხმის“) მიხედვით უნდა დაწერილიყო. არჩევანი იმ მხრივაც იყო მიზანშეწონილი, რომ ილარიონი პირველი ქართველი მონაზონი იყო, რომელმაც სამოღვაწეოდ ბიზანტიის მონასტრები აირჩია. იგი ძალზე პოპულარული და ცნობილი მოღვაწე გახდა ბერძნულ სამყაროში. განსასვენებელიც თესალონიკეში დაიმკვიდრა, ხოლო მოგვინებით მისი წმინდა ნაწილები ბიზანტიის იმპერატორის, ბასილი მაკედონელის მცდელობით კონსტანტინოპოლის ახლოს, იმპერატორის მიერ ილარიონის ქართველ მოწაფეთათვის საგანგებოდ აშენებულ რომანას მონასტერში გადმოასვენეს. ამიტომ თეოფილე თავის თხზულებაში თითქმის მთლიანად იყენებს რა თავისი წყაროს ფაქტობრივ მასალას, მეტაფრასტიკის ბერძნული მოდელის მიხედვით აქცენტს მის ფრაზეოლოგიურად თითქმის სრულ განახლებაზე აკეთებს, მიუხედავად იმისა, რომ ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან განსხვავებით მის წყაროს ენობრივი და ფრაზეოლოგიური სტილისტიკის სიღარიბეს ნამდვილად ვერ დავაბრალებთ. თეოფილე ხუცესმონაზონმა ორიგინალური მეტაფრასული თხზულების შედგენის, ასე ვთქვათ, პირველი პრეცედენტი შექმნა. (4, 208)

თეოფილეს შემდეგ წმ. ნინოს მეტაფრასული თხზულების დაწერის აუცილებლობით გამოწვეული სურვილი გასჩენია არსენ იყალთოელს (და არა არსენ ბერის, როგორც ამას ხშირად წერენ). უნდა ითქვას, რომ მას ამ თხზულების შექმნისათვის მეტი საფუძველი ჰქონდა, ვიდრე თეოფილე ხუცესმონაზონს.

არსენ იყალთოელი ერთ-ერთი მათგანია, ვინც ბერძნულიდან ქართულად თარგმნა სვიმეონ მეტაფრასტის რამდენიმე თხზულება, ამიტომ არ არის მოულოდნელი, რომ მან გადაამეტაფრასა წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ „მოქცევაჲ კქართლისაჲ“-სეული თხზულება.

შეიძლება ითქვას, რომ არსენისეული წმინდა ნინოს მეტაფრასული ცხოვრება ზოგადად იმ მოტივებით არის შექმნილი, რაც აღნიშნული აქვთ ბიზანტიელ მეტაფრასტებს. არსენიც ასე ახასიათებს თავისი წყაროების არასრულყოფილებას და მათი გამართვის აუცილებლობას: „წმიდანო მამანო და ძმანო, ესე ნეტარისა ნინოდს ცხოვრებაჲ შეუწყობელად და განბნეულად... ქართლის მოქცევაჲსა თანა და ამბავთა მეფეთასა თანა აღრეულად სწერია, ვითარცა თქუენ უწყით. რომელიმე თვთ მის წმიდისაგან მოთხრობილად, რომელიმე მეფისა მირიანისგან, სხუად იაკობ ძღვდლისაგან, სხუად აბიათარისგან, სხუად კუალად სიდონიადსგან, გარნა წინა უკუანა და უკუანა წინ, იგივე და ერთი პირი. და ამისათვის საეკლესიოდ მითხველთათვის ფრიად საწყინო იყო და მსმენელთათვის უკმარ დ ვერ საცნაურ... არცა შემძმატებია, არცა დამიკლია, არამედ ძალი სიტყვისაჲ და გამოცხადებაჲ საქმისაჲ მოკლედ და მარტივად წარმომითქუამს და მრავალკეცსა და მასვე თანა აღრეულობასა ჰამბვისასა თანა-წარკდილ ვარ და უკუეთუ რადმე შესავლად თხრობისა ანუ აღგილ-აღგილ შესაკრავად სიტყვსა სიტყუად გკზმარებია, იგიცა საღმრთოთა წიგნთაგან წმიდათა მიერ თქუმულისაგან არს...“ (4, 51)

არსენის ამ სიტყვებზე უკეთ შეუძლებელია დავახასიათოთ მეტაფრასული თხზულების შექმნის პრინციპები, თუმცა ბიზანტიელ მეტაფრასტებს აქცენტი გადასამეტაფრასებელი წყაროს დარიბ და ლიტონ ფრაზეოლოგიაზე აქვთ გაკეთებული მაშინ, როდესაც არსენიც თავისი წყაროს სტრუქტურულ არასრულყოფილებას, თხრობის არათანამიმდევრულ მანერას უწუნებს, ხოლო ენისა და ფრაზეოლოგიის კრიტიკის საფუძველი მას არ ჰქონდა. ამასთანავე, თუ ბერძენი ავტორები ხაზგასმით ამბობენ, რომ მათ მწვალებლური აზრებიდანაც გაწმინდეს თავიანთი წყარო „მარტვილობები“, არსენს მსგავსი ქმედების შესრულება არ სჭირდებოდა. თეოლოგიური დოგმატიკის მხრივაც მისი წყარო სრულ წესრიგში იყო. არსენმა თავის მეტაფრასულ თხზულებაში, გარდა ანდერძში აღნიშნული ცვლილებებისა, შეიტანა ერთი მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური დებულება, რომელიც აუცილებელი იყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალურობის დასამტკიცებლად და ამ საკითხებში ბერძნული მართლმადიდებლობის წარმომადგენელთა ეჭვის გასაფანტავად. მან თავის თხზულებას „რადმე შესავლად თხრობისა“ დაუმატა, როგორც იგი ანდერძში აღნიშნავს, რომელშიც საკმაოდ ვრცლად არის საუბარი ქართლის ღვთისმშობლისათვის წილხვდომილებისა და საქართველოს სხავადსხვა კუთხეში მოციქულთა ქადაგების შესახებ, რაც აუცილებელი პირობა იყო ქრისტიანული ქვეყნის ეკლესიის მიერ ავტოკეფალურობის დამტკიცებისათვის. შეიძლება ითქვას, რომ არსენ იყალთოელის მიერ ნინო განმანათლებლის „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის შექმნის მთავარი მიზანი სწორედ ამ ფაქტის აღნიშვნა იყო, რადგან არსენის მიერ ნახსენებ წყაროებში, არც „მოქცევაჲ კქართლისაჲ“-ში და არც მის საფუძველზე შექმნილ ლეონტი მროველის „ჰამბავთა მეფეთასა“-ში ამ თემაზე მინიშნებაც კი არ არის.

ტიპიურ მეტაფრასულ თხზულებებად უნდა ჩავთვალოთ ასურელ ანუ სირიელ მონაზონთა შესახებ შექმნილი ვრცელი თხზულებები, რომელთა რაოდენობა არცთუ მცირეა, აქედან იოანე ზედაზნელს მიეძღვნა ორი მათგანი, ხოლო შიოს ევაგრესთან ერთად და დავით გარეჯელს – თითო-თითო (მხედველობაში გვაქვს აღრინდელი მეტაფრასული თხზულებები. თორემ ამ ორი უკანასკნელის შესახებ მეტაფრასული ტიპის რამდენიმე თხზულება XVIII საუკუნეშიც შეიქმნა).

რადგან იოანე ზედაზნელის სამი „ცხოვრების“ ურთიერთმიმართების საკითხი მეცნიერებთან, რომლებიც ამ საკითხს შეხებიან, ურთიერთგამომრიცხავი დებულებების სიმრავლით გამოირჩევა, ჩვენც გვინდა ჩვენი თვალსაზრისი წარმოვადგინოთ და გავიმეოროთ ჩვენი ერთი სტატიის დებულებები (1, 61. 2,66) ასურელ მოღვაწეთაგან ყველაზე ადრე (როგორც ფიქრობენ – IX ს-ში) დაიწერა აბიბოს ნეკრესელის ე.წ. მოკლე „წამება“ (რადგან იგი ამ მონაზონთა შორის ერთადერთი მოწამეა). X ს. შუა წლებში ქართლის კათოლიკოსმა არსენ II დაწერა იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების „ცხოვრების“ ერთობლივი თხზულება, რომელიც აერთიანებდა სამეცნიერო ლიტერატურაში ცალ-ცალკე თხზულებებად მოაზრებულ შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის მოკლე „ცხოვრებებს“, ე.წ. არქეტაპებს და ბოლოს დაურთო აბიბოს ნეკრესელის „წამება“, რისთვისაც მან მცირედი ცვლილებებით (ფრაზეოლოგიურად განავრცო) გამოიყენა ზემოხსენებული აბიბოსის მოკლე „წამება“. იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ეს ერთობლივი „ცხოვრება“ გახდა წყარო ასურელ მამათა ყველა ძველი მეტაფრასული „ცხოვრების“ შექმნისათვის, მათ შორის იოანე ზედაზნელის ორი მეტაფრასული „ცხოვრებისათვის“ (2, 66). პირველი მათგანი მხოლოდ ერთი, სანახევროდ ნაკლები ნუსხით არის მოღწეული და შეტანილია XV ს-ის „ქართლის ცხოვრების“ ანასეულ ხელნაწერში (Q-795), ხოლო მეორე დამოუკიდებელი, დაახლოებით ათეულამდე ხელნაწერით არის მოღწეული, თუმცა ყველაზე ძველი მხოლოდ XVII საუკუნისაა. პირველი თხზულების შესახებ გამოითქვა აზრი, რომ ის არის X ს. თხზულება და ყველაზე ძველი, თავდაპირველი რედაქცია, რომლის შემოკლების ან ისგან გამოკრების გზით გაჩნდა ასურელ მამათა ე.წ. არქეტაპები – სანახევროდ სვინაქსარული რედაქციის ტექსტები. (5, XIX) ამ დებულებამ სამეცნიერო ლიტერატურაში მხარდაჭერა ვერ ჰპოვა. ეს თხზულება ყველა ნიშნის მიხედვით წინა წყლის მეტაფრასული თხზულებაა (6, 534). მაგრამ აქ ჩნდება კითხვა: რა აუცილებლობამ შექმნა საჭიროება იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ ორი მეტაფრასული რედაქციის დაწერისა?

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ და ახლაც გავიმეორეთ, რომ იმ ქართულ მეტაფრასულ თხზულებებს, რომლებიც ბიზანტიური მეტაფრასტიკის პრინციპების მიხედვით იწერებოდა, თითქმის ყველა მათგანს ჰქონდა დამატებითი არგუმენტები, კონკრეტული მიზანი და არა მხოლოდ მეტაფრასტიკის სტანდარტები. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ასეთი დამატებითი მიზნები ჰქონდა თეოფილე ხუცესმონაზონს, როდესაც იგი ილარიონ ქართველის მეტაფრასულ „ცხოვრებას“ წერდა, არსენ იყალთოელსაც – საქართველოს გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით. ასეთივე დამატებითი კონკრეტული მიზანი ჰქონდა იოანე ზედაზნელის I მეტაფრასული „ცხოვრების“ შექმნასაც, რაც აღნიშნულია კიდევ თხზულებაში: ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს – მიქაელს სურვილი გასჩე-

ნია, ჰქონოდა თავისი მონასტრის დამაარსებლის დამოუკიდებელი, ვრცელი ცხოვრება, რადგან იოანესა და მისი მოწაფეების ერთობლივი მოკლედ აღწერილი „ცხოვრება“ მას არ აკმაყოფილებდა. ამიტომ ამ თხოვნით მიუძღრთავს ავტორისათვის (რომლის ვინაობა არაა გარკვეული, სათაურში მოხსენიებული ქართლის კათოლიკოსი არსენიც – ფსევდოპიგრაფიკულია), დაეწერა ასეთი თხზულება და თან „ქართაი წულილი“ ე.ი. მის შესახებ შეკრებილი მასალებიც გაუგზავნია მისთვის (შეიძლება აქ იგულისხმებოდეს მოკლე, თავდაპირველი „ცხოვრებაც“ ე.წ. არქეტიპი). ავტორსაც მეტაფრასული სტანდარტების მიხედვით დაუწერია თხზულება. იგი ფაქტობრივ მასალად იოანეს მოკლე ცხოვრებას იყენებს, ამასთანავე ხშირად სიტყვა-სიტყვით, თუმცა გავრცობილი ადგილები, ავტორისეული ფრაზეოლოგია მაინც სჭარბობს (5, 2). ახლა ჩნდება კითხვა, რაღა საჭირო იყო იოანე ზედაზნელის მეორე მეტაფრასული თხზულების შექმნა? ალბათ აქ რამდენიმე მიზეზი უნდა არსებობდეს: შესაძლებელია, რომ I მეტაფრასული თხზულება, რომელიც ცნობილია ერთადერთი, თანაც დეფექტური ნუსხით, II მეტაფრასული თხზულების ავტორის დროსაც ასეთი იყო და საჭირო გახდა ახალი თხზულების შექმნა. შეგვიძლო გვეფიქრა, რომ I მეტაფრასულის არსებობაც არ იყო ცნობილი II მეტაფრასულის ავტორისათვის, მაგრამ ეს რომ ასე არ არის, იქიდან ჩანს, რომ ორივე თხზულების სათაური ერთი და იგივეა, სიტყვასიტყვით გამეორებული, ამასთანავე ორივე ფსევდოპიგრაფიკული. ასე რომ, ერთმა მეორისაგან გადმოიწერა, უფრო მეორემ – პირველისაგან, თუმცა ტექსტობრივად მას ნაკლებად დასესხებია. იგი დამოუკიდებელი თხრობის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მონაცემებს ძირითადად მოკლე „ცხოვრებიდან“ იღებს ისევე, როგორც I მეტაფრასული „ცხოვრება“.

იოანე ზედაზნელის II მეტაფრასული ცხოვრება, შესაძლებელია, დაწერილი იყო, როგორც ამას კ. კეკელიძე ფიქრობდა, იგივე ზედაზნის მონასტრის მესვეურთა სურვილით, რადგან ცნობები იოანეს შესახებ მოკლედ იყო წარმოდგენილი ე.წ. არქეტიპში, არასაკმარისად – წინამძღვარ მიქაელის შეკვეთით დაწერილ I მეტაფრასულ ცხოვრებაში. თანაც ეს „ცხოვრება“ გადატვირთული იყო განყენებული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მსჯელობებით. ამიტომ თავი იჩინა კიდევ ერთი, რიგით მესამე თხზულების დაწერის საჭიროებამ იოანე ზედაზნელის ცხოვრების შესახებ. ამ ბოლო თხზულებას აღიარება მოუპოვებია, რაც მისი შემცველი ხელნაწერების სიმრავლითაც დასტურდება (6, 534). ამასთანავე ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ იოანე ზედაზნელის ამ ბოლო მეტაფრასულ „ცხოვრებას“ უნდა გამოეწვია სურვილი, რომ შექმნილიყო შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრებები“, რადგანაც როგორც შიომღვიმის, ასევე დავითგარეჯის მონასტრების ძმობებს ასეთივე სურვილი გაუჩნდებოდათ, როგორც თავის დროზე ზედაზნის მონასტრის წინამძღვარს, მიქაელს გაუჩნდა, მით უმეტეს, როცა იხილავდნენ ზედაზნელის II მეტაფრასულ „ცხოვრებას“, შიოს მეტაფრასული „ცხოვრება“ რომ ზედაზნელის II მეტაფრასულ „ცხოვრებაზე“ გვიან არის დაწერილი, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ შიოს „ცხოვრება“ იმოწმებს ზედაზნელის მეტაფრასულ „ცხოვრებას“: ზედაზნის მთაზე იოანესა და შიოს ლოცვით მრავალნი განიკურნებოდეს, „ვითარცა წერილ არს ვრცელსა შინა ცხოვრებასა ნეტარისა იოანესსა“, ამასთანავე დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრების“ ავტორი ლაპარაკობს ვინმე ონოფრეს შესახებ (რომელიც დავით გარეჯელის მონასტრის წინამძღვარი უნდა იყოს),

რომელმაც აიძულა დავით გარეჯელის მეტაფრასული „ცხოვრების“ ავტორი, დაეწერა ეს თხზულება, რა თქმა უნდა, იგივე მიზეზების გამო, რაც მიქაელ ზედაზნელის მონასტრის წინამძღვრის შესახებ ვთქვით: დავით გარეჯის მონასტრის დამაარსებლის ღვაწლის აღსანიშნავად შექმნილიყო ვრცელი, დამოუკიდებელი „ცხოვრება“, რადგან ძველი, მოკლე „ცხოვრება“ იოანე ზედაზნელისა და მისი მოწაფეების ერთობლივი თხზულების მხოლოდ ერთი ნაწილი იყო, ისევე, როგორც შიო მღვიმელის მოკლე „ცხოვრება“. ერთი სიტყვით, ასურელ მამათა ოთხივე მეტაფრასული „ცხოვრების“ შექმნის საჭიროება წარმოშვა იმ ფაქტმა, რომ იოვანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა „ცხოვრებაში“ ძალიან მოკლედ იყო წარმოდგენილი თვით იოვანეს და მისი მოწაფეების, შიო მღვიმელისა და დავით გარეჯელის ღვაწლი, არადა, სამივე აქ ჩამოთვლილი პირის მიერ დაარსებული ზედაზნის, შიომღვიმისა და დავითგარეჯის მონასტრები, ამ დროისათვის წარმატებული სამწიგნობრო კერები, თავიანთი ღირსების საქმედ თვლიდნენ, რომ თითოეულ მათგანს ჰქონოდა საკუთარი მონასტრის დამაარსებლის დამოუკიდებელი, ვრცელი „ცხოვრების“ თხზულება, რაც ჩანს მიქაელ ზედაზნელისა და ონოფრე გარეჯელის ინიციატივაში. ამასთანავე, ასურელ მამათა ზემო განხილულ მეტაფრასულ „ცხოვრებათა“ ავტორები საქართველოში უკვე დამკვიდრებულ მეტაფრასულ პრინციპებს კარგად იყენებდნენ საკუთარი სამონასტრო ძმობისა და საერთოდ მორწმუნე მრევლის დასამოძღვრად და განსწავლისათვის ღვთისმეტყველებისა და დოგმატიკის საკითხებში, რომელთა შესახებ მსჯელობითაც გაჯერებული იყო თითოეული მათგანი და რაც აკლდა ამ ცხოვრებათა წყაროებს.

აქვე აღვნიშნავთ ერთ თვალში საცემ განსხვავებასაც ბიზანტიურ მეტაფრასტიკასთან: სვიმონ მეტაფრასტმა და იოანე ქსიფილინოსმა ძირითადად გადაამეტაფრასეს უძველეს მოწამეთა არაკვალიფიციურად დაწერილი „მარტვილობები“, ხოლო ქართული მეტაფრასტიკის ძირითადი ობიექტი „ცხოვრებებია“ (გამონაკლისია XVIII ს. ბოლოს ანტონ I-ის მიერ შედგენილი „მარტირიკა“). ამის ახსნაც შეიძლება: ერთი მხრივ, შუშანიკის, აბოს და სხვათა „წამებებს“ არაფერი ჰქნდათ დასახვეწი და გასასწორებელი, ხოლო მეორე მხრივ, „ცხოვრებათა“ თხზულებები უფრო მეტ შესაძლებლობას იძლეოდა მასში წინასიტყვაობების დამატებით და ფრაზეოლოგიური წიაღსვლებით მეტი საეკლესიო შემეცნებითი მასალა შეეტანათ მკითხველთა და მსმენელთა გასათვითცნობიერებლად.

დასაწყისში ჩვენ შევეცადეთ, გვეჩვენებინა, რომ ის გადაკეთებები, რაც აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ ვრცელმა და ლეონტისეულმა „ნინოს ცხოვრების“ ტექსტებმა განიცადეს არ არის მეტაფრასტიკის პრინციპების შემცველი, თუმცა ისინი წყაროთაგან განსხვავებული რელაქციის ნიშნებს გვიჩვენებენ.

ახლა კიდევ ერთი თხზულების შესახებ ვისაუბრებთ, რომლის მეტაფრასულობა სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია: დავით და კონსტანტინეს „წამება“ მხოლოდ ერთადერთი ვერსიით არის ცნობილი და რამდენიმე ხელნაწერს დაუცავს, რომელთაგან უძველესია XIII—XIV სს. ნუსხა (Q-762). თხზულების მეტაფრასულობა შეიძლება დადგინდეს მის დედან-ტექსტთან შეპირისპირებით ტექსტობრივი ცვლილებების ჩვენების საფუძველზე. დავით და კონსტანტინეს „წამებას“ კი ასეთი წყარო არა აქვს და მისი მეტაფრასულობის მიზეზად დასახელებულია თხზულებაში ნახსენები წყარო „ძუელნი უწყებანი“, საიდანაც ავტორს რაღაც ცნობებით უსარგე-

ბლია, მაგრამ ეს შეიძლება იყო რომელიმე საისტორიო ცნობა თუ არა, ზეპირი გადმოცემა. ჰაგიოგრაფიული თხზულების მიერ წყაროებით სარგებლობა ვერ განსაზღვრავს მის მეტაფორასულობას. უფრო საფუძვლიანი უნდა იყოს ვარაუდი, რომ, როდესაც ბაგრატმა (საფიქრებელია, IV-მ) „მოწამეთა“ ააშენა და იქ დავითისა და კონსტანტინეს წმინდა ნაწილები დაასვენა, როგორც ეს აღნიშნულია თვით თხზულებაში (4,262), სწორედ მაშინ შეიძლება გაჩენილიყო მათ შესახებ „წამების“ დაწერის აუცილებლობა. ე.ი. დავით და კონსტანტინეს „წამება“ ჩვენ კიმენური ძეგლი გვგონია და ის უნდა დაეწერათ XI ს-ის ბოლოს.

ქართული მეტაფორასული მწერლობის აღორძინება მომხდარა XVIII ს., როდესაც ბესარიონ ორბელიძემ დაწერა „არჩილ მეფის წამება“ იმ ძეგლი ძეგლის საფუძველზე, რომელიც ლეონტი მროველის „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“-ში სულ მოკლედ არის აღწერილი. სწორედ ეს თხრობა ავსებს ბესარიონის თხზულებას შინაარსობლივად, ხოლო ბესარიონს ფრაზეოლოგიურ-ტექსტობრივად გავრცობაში უსინჯავს თავისი შესაძლებლობები ისევე, როგორც „ისე წილკნელის დამინებაში“, თუმცა ამ შემთხვევაში მას ისე წილკნელის დამოუკიდებელი „ცხოვრება“ ვერ ექნებოდა წყაროდ, რადგან ასეთი რამ არ არსებობს, მას ისე შესახებ ცნობები ასურელ მამათა სხვადასხვა „ცხოვრებიდან“ ამოუკრებიან, ძირითადად კი იოანე ზედაზნელისა და დავით გარეჯელის როგორც მოკლე, ასევე მეტაფორასული „ცხოვრებიდან“ (7, 95; 79). ქართული მეტაფორასული თხზულებების შექმნას წერტილი დაუსვა ანტონ I-მა და თავისი „მარტირიკა“, რომელიც ოც მეტაფორასულ „წამებას“ შეიცავს, მიუძღვნა ყველა ქართველ და იმ სომეხ მოწამეს, რომელთა ხსენება საქართველოს ეკლესიის კალენდარშია შეტანილი. ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ „მარტირიკაში“ არის განხორციელებული ბიზანტიური მეტაფორასტიკის ძირითადი დებულება - „წამებათა“ მეტაფორასირება (8, 12).

ქართულ მეტაფორასტიკაზე საუბარი რომ დავასრულოთ, შევეხებით მეტად ცნობილ ორ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას, რომელთაც ჩვენამდე თავდაპირველი სახით არ მოუღწევიათ და შედარებით გვიანდელი ინტერპოლაციის ნიშნები აქვთ. ესაა „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ რომელიც IX-X საუკუნეების ამბებს აღწერს, ერთადერთი XVII ს. ხელნაწერით არის შემორჩენილი (A-69, 9, 319). მართალია, თხზულების ტექსტოლოგიური ანალიზი ააშკარავებს გარკვეულ წინააღმდეგობებს, რაც თავდაპირველ დედანში არ შეიძლება ყოფილიყო და გვიჩვენებს გადაკეთების კვალს, მაგრამ ამ თხზულების მეტაფორასულობაზე არ შეიძლება საუბარი, თუნდაც იმიტომ, რომ შესაბამისი კიმენური ტექსტი არ არსებობს. აქაც შეიძლება იგივე ვითარება გვქონდეს, როგორც ზემო აღნიშნულ აბიბოს ნეკრესელის ვრცელ წამებაში ან ლეონტისეულ ნინოს „ცხოვრებაში“, თუმცა გაცილებით ნაკლები დოზით. ასევე, გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“ თვითონ ტექსტშია საუბარი, რომ ბაგრატ ერისთავთ-ერისთავმა „ცხოვრების“ ტექსტში მოგვიანებით რამდენიმე სასწაული ჩაამატა, მაგრამ რადგან ეს „ცხოვრება“, დაწერილი 951 წ., ერთადერთი XI ს-ის. ხელნაწერს (Jer 2; 9, 319) შემოუნახავს და „ცხოვრების“ თავდაპირველი ტექსტი, რომლითაც ნათელი გახდებოდა გვიანდელ ჩამატებათა რაობა, არა გვაქვს. აქაც ზედმეტია ლაპარაკი ჩვენამდე მოღწეული თხზულების მეტაფორასულობაზე.

ჩვენი საბოლოო დასკვნაც ასეთია: ყოველგვარი ცვლილება ტექსტისა არ არის გადამეტაფრასება. გადამეტაფრასებას გარკვეული სტანდარტები აქვს.

რადგანაც ჩვენ ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის ორი ძირითადი რედაქციის – კიმენური და მეტაფრასული რედაქციის თხზულებებს შევეხეთ, საკითხის სისრულისათვის რამდენიმე სიტყვით სხვა რედაქციის ჰაგიოგრაფიული თხზულებაც დავასახელოთ:

ქართულ ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიაში სამ ვრცელ „ცხოვრებას“ აქვს შესაბამისი მოკლე რედაქციის იგივე დასახელების ტექსტი:

1. ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია წარმოადგენს ილარიონის კიმენური თხზულების შემოკლებას, ხოლო თვით შემოკლებული ვერსია, ჩანს, თეოფილე ხუცესმონაზონმა გამოიყენა თავის მეტაფრასულ თხზულებაში. აქედან უნდა ვიფიქროთ, რომ ილარიონის შემოკლებული „ცხოვრება“ უფრო ადრე უნდა შეექმნათ, ვიდრე ილარიონის სვინაქსარული „ცხოვრება“, რომელსაც ეტყობა თეოფილესეული მეტაფრასული „ცხოვრების“ სარგებლობის კვალი, და რომ მას ლიტურგიკული საკითხავის ფუნქცია უნდა ჰქონოდა მანამ, სანამ შეიქმნებოდა სვინაქსარული „ცხოვრება“.

2. წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ მოკლე რედაქცია წარმოადგენს არა თავდაპირველი „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს, ანდა ლეონტი მროველისეული წმინდა ნინოს „ცხოვრების“ შემოკლებას, არამედ არსენ ივალთოელისეული მეტაფრასული „ცხოვრების“ შემოკლებულ ვარიანტს. თუ ამ მოკლე „ცხოვრებასაც“ ლიტურგიკული საკითხავის დანიშნულება ჰქონდა, მაშინ ნათელია, რატომ აირჩია მისმა შემდგენელმა არსენის თხზულება და არა მასზე ძველი, დასახელებული თხზულებები: არსენისეული მეტაფრასული „ცხოვრება“ უფრო დალაგებული და გამართული იყო (4, 52).

3. პეტრე იბერიელის ანუ ქართველის მოკლე „ცხოვრება“ იმ ვრცელი „ცხოვრების“ შემოკლებას წარმოადგენს, რომელიც სირიულ ენაზე დაწერა პეტრეს ქართველმა მოწაფემ, ზაქარიამ პეტრეს გარდაცვალებიდან მოკლე დროში (V ს. II ნახევარი), ხოლო ქართულად თარგმნა XIII-XIV სს-ში მაკარი მღვდელმა (მესხმა). ეს ტექსტი მხოლოდ ერთ ხელნაწერს (H-1670) დაუცავს, მისი შემოკლებული ვარიანტი კი რამდენიმე ხელნაწერს შემოუნახავს. ამ მოკლე ტექსტს ლიტურგიკული საკითხავის საჭიროების გარდა სხვა დანიშნულება, ჩვენი აზრით, არ უნდა ჰქონოდა (11, 213).

მოკლე „ცხოვრებებს“ რომ გარკვეული დანიშნულებით ქმნიდნენ ქართულ სინამდვილეშიც, ამის დასტური ბიზანტიური მწერლობის იმ კრებულებითაც ჩანს, რომლებიც შეიცავენ მოკლე ჰაგიოგრაფიულ-ლიტურგიკულ ტექსტებს, გამოკრებილს ვრცელი „ცხოვრება-წამებებისაგან“. ასეთ მოკლე ტექსტებს ბერძნულად „ეპიტომა“ ეწოდება, რომელთა დანიშნულება იყო, რომ ისინი სამეფო კარის ეკლესიაში წაეკითხათ და, რადგან ლიტურგიას იმპერატორები ესწრებოდნენ (თითოეული, რა თქმა უნდა, შესაბამის დროს), ყველა ეპიტომა მთელი წლის მანძილზე გაწვობილი კალენდრის მიხედვით ჰქონდა ეპილოგი, რომელშიც ქებას შეასხამდნენ იმპერატორს, სახელდობრ მას, ვინც ამ იტერატურ ესწრებოდა, ან იმხანად ტახტზე იჯდა.

ქართულ მოკლე „ცხოვრებებს“ რომ არ ჰქონდათ მსგავსი სისტემური ხასიათი, როგორც ბიზანტიურიდან მოტანილ მაგალითში იყო აღნიშნული, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მათი რიცხვი მცირეა. თითოეული მათგანი, შესაძებელია, შეედგინა ცალკეულ ეკლესიას და მონასტერს საკითარი მიზნებით.

მოკლე „ცხოვრებებს“ ლიტურგიკული საკითხავის ფუნქცია ალბათ შეიძლება ჰქონოდა მანამ, სანამ გიორგი მთაწმინდელის მიერ ბერძნულიდან „დიდი სვინაქსარის“ თარგმნის (XI ს-ის შუა წლები) შედეგად ქართულ ეკლესიაში არ ჩამოყალიბდებოდა სვინაქსარული „ცხოვრება-წამებათა“ ტექსტების შედგენის ტრადიცია.

ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში (სვინაქსარები, საღვთაწაულოები) XI-XVIII სს-ის მანძილზე თითქმის ყველა ქართველი წმინდანის სვინაქსარული „ცხოვრება და წამება“ არის წარმოდგენილი, მაგრამ მათი შექმნის პრინციპები და, რა თქმა უნდა, ქრონოლოგია განსხვავებულია.

1. სვინაქსარული თხზულება, რომლებიც უფრო ადრე დაიწერა, ვიდრე შესაბამისი წმინდანის ვრცელი „ცხოვრება“. მაგ. ეფთვიმე მთაწმინდელის სვინაქსარული „ცხოვრება“ უნდა დაეწერათ ეფთვიმეს გარდაცვალებიდან (1028წ.) ახლო ხანებში, ხოლო ვრცელი „ცხოვრება“ გიორგი მთაწმინდელმა დაწერა 1044წ. და ისარგებლა სვინაქსარულით. (ამის მსგავსი გვიანდელი მაგალითებიც არსებობს (13, 331).

2. შეიქმნა წმინდანის სვინაქსარული თხზულება, ხოლო ამ წმინდანის ვრცელი „ცხოვრება“ ან „წამება“ არც სვინაქსარულამდე არსებულა და არც ოდესმე დაწერილა. მაგ. იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის დამაარსებლისა და მისი პირველი წინამძღვრის, პროხორეს სვინაქსარული „ცხოვრება“ (1066 წლის ახლოს), ამვე მონასტრის წინამძღვრის, 1273წ. წამებული ლუკას სვინაქსარული „წამება“, და 1314 წელს დამასკოში წამებულის, იერუსალიმში მოღვაწის, ნიკოლოზ დვალის სვინაქსარული „წამება“ (13, 345).

3. სვინაქსარული „ცხოვრება-წამებათა“ უდიდესი ნაწილი, რომლებიც შესაბამისი ვრცელი „ცხოვრება-წამებიდან“ გამოკრების გზით შეიქმნა (13, 351...).

დასასრულს, გვინდა ორიოდე სიტყვა ვთქვათ საეკლესიო მწერლობის იმ ჟანრზეც, რომელსაც ბერძნულად „ენეობია“, ხოლო ქართულად „შესხმა“ ან „ქება“ ეწოდება. ასეთი თხზულებების ჰაგიოგრაფიასთან მწიდრო კავშირის შესახებ გარკვეული აზრი ადრეც გამოვთქვით (14, 84...).

ორიგინალური „ქების“ პირველი ნიმუში აბო თბილელის „წამების“ IV თავია, მაგრამ დამოუკიდებელი სახით ქართული საეკლესიო მწერლობის ძველ ფენაში არცერთი წმინდანის „ქება“ ან „შესხმა“ არ გვხვდება (გარკვეულ შემთხვევებში წმინდანის „ქებად“ საგალობელია). თამამად შეიძლება ითქვას, რომ XVIII ს-მდე დამოუკიდებელი ორიგინალური „შესხმა“ არ დაწერილა.

პირველია ბესარიონ ორბელიშვილის მარტვილოლოგიური თხზულება, რომელსაც სათაურად „შესხმა“ აქვს: „შესხმაჲ წმიდათა მოწამეთა ბიძინასი, შალვასი და ელიზბარისი და უწყებაჲ წამებისა მათისა“ (7, 49...), შემდეგ ანტონ I-მა „მარტირიკაში“ შეტანილ ოცივე მარტვილოლოგიურ თხზულებას ტრაფარეტული სათაური მისცა: „შესხმა და მოთხრობა ღუაწლთა და ვნებათა წმინდათა... სიტყუა პირველი... (და ა.შ. ოცის ჩათვლით; 8, 12) ამ თხზულებებში კარგად ჩანს, რომ ისინი ჰომილეტიური-რიტორიკული სტილით გადმოცემული თხრობისა და ჰაგიოგრაფიულ-მარტიროლოგიური ჟანრის თხზულებებია. ამასთანავე ანტონის თხზულებანი მეტაფრასული რედაქციისანი არიან (რამდენიმეს გამოკლებით).

გერაფერს ვიტყვით ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის ე.წ. აპოკრიფული ხასიათის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ქართულ ანალოგებზე, რადგან მსგავსი რამ

ქართულად არ დაწერილა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957.
2. ე. გაბიაშვილი, ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისათვის, საქ. მეცნ. აკად. მაცნე, ელს. 4, 1982.
3. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.
4. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III, თბ., 1971.
5. ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები, ტექსტები გამოკვლევითა და ლექსიკონით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955 (I-XXXII+222გვ.).
6. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980.
7. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, V, დასაბეჭდად მოამზადეს, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბ., 1989.
8. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI (მარტირიკა), გამოსცეს მ. ქავთარიამ და ე. გაბიაშვილმა, თბ., 1988.
9. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963.
10. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1946.
11. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1967.
12. Menologii anonimi...I-II, გამოსცა ვ. ლატიშევა, 1911-1912.
13. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, (სვინაქსარული ტექსტები), გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ე. გაბიაშვილმა, თბ., 1968.
14. ე. გაბიაშვილი, ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია, თბ., 2004.

L' hagiographie métaphrastique originale et le principe de la division des hœuvres en rédactions

Dans l'article on examine les principes de la division des hœuvres hagiographiques originales en rédactions et la rélation de chaque rédaction par rapport a ;'hœuvre originale archétype (keiména) les motifs et les buts de ces rédactions „scondaires” (méta-phrastiques abregés et svinaxaires).

L'attantion principale est acordée aux hœuvres metaphrastiques originales par raport à la métaphrastique Byzantine, à leur ressemblance et à leur différence concidérable.

Il faut indiquer que les auteurs des hœuvres métaphrastiques originales ont introduit dans leur hœuvres les enseignements bibliques, la théologie chrétienne et les questions dogmatiques séparées (qu'on ne trouve pas dans leur sources) pour enseigner et instruire les religieux.

პორფირი ღაზელის ცხოვრება (წინასწარი ცნობები)*

მარკოზ დიაკონის (IV-Vსს.) პორფირი ღაზელის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანი ერთადერთი ქუთ. I XVIIს. ხელნაწერით არის ცნობილი. საკვირველია, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ თხზულების ქართული თარგმანი, რომელიც არა უგვიანეს XIIს. უნდა იყოს შესრულებული, სხვა ხელნაწერებში აღარ გვხვდება. ბერძნულად არსებობის მარკოზ დიაკონის პორფირეს „ცხოვრება“, რომელიც საკმაოდ დიდი მოცულობის ქართულ ტექსტზე კიდევ უფრო ვრცელია, მაგრამ როგორც ქვემოთ დავინახეთ, ბერძნული ტექსტი არ უნდა იყოს ქართულის უშუალო წყარო.

სამეცნიერო წრეებისათვის მარკოზ დიაკონის თხზულების ქართული თარგმანი ცნობილი გახდა 1927წ., როდესაც კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა თავისი ცნობილი შრომა: „უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში“ (თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VIII, 99-102, 1927წ.) და რომელიც შემდეგ ხელახლა დაიბეჭდა „ეტიუდების...“ V ტომში 1957წ. მიუხედავად იმისა, რომ ამ თხზულების ქართულად არსებობის ფაქტი ასე ადრე იყო ცნობილი, ეს უაღრესად საინტერესო და მნიშვნელოვანი ტექსტი გამოცემული არც ყოფილა 1941 წლამდე და მაშინაც ეს განხორციელდა არა საქართველოში ქართველი მეცნიერ-ფილოლოგის მიერ, არამედ საზღვარგარეთ უცხოელი ქართველოლოგის – ბოლანდისტ პ. პეეტერსის მიერ, რომელიც წლების განმავლობაში ცდილობდა მოეპოვებინა ქუთ. I ხელნაწერის ფოტოკოპირი, რაც მან განხორციელა კიდევ ამერიკელი ქართველოლოგის რ. ბლეიკის შემწეობით. ამრიგად, მარკოზ დიაკონის თხზულების ქართული თარგმანის ტექსტი და მისი ლათინური თარგმანი პ.პეეტერსმა გამოაქვეყნა *Analecta Bollandina*-ს IX ტომში 1941წ. (გვ. 101-216), რომელსაც დაურთო ვრცელი გამოკვლევა ამ თხზულებათა ბერძნულ-ფილოლოგიური საკითხების შესახებ (გვ. 65-100). გაცილებით ადრე გამოქვეყნდა მარკოზის თხზულების ბერძნული ტექსტი M. Haupt, *Marci Diaconi, Vita Porphyrii episcopi Gazensis, Abhandlungen der Könige Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1874, 171-215. 1895წ. ბონის ძმობის ფილოლოგიურმა საზოგადოებამ გამოისცა პორფირე ღაზელის ცხოვრების ყველა რედაქცია: *Marci diaconi. Vita Porphyrii episcopi, Lipsiae*, გვ. 1-82 ვრცელი, 83-98 მოკლე, 94-109 მოკლე პერიფრაზული. ეს უკანასკნელი, რომლის სიტყვასიტყვითი ქართული თარგმანი შესულია ქუთ. I ხელნაწერშიც განსახილველი თხზულების წინ, ასევე 26 თებერვალს (დაწვ. ქვემოთ) 1911 წელს გამოსა ვ. ლატიშევმაც, თავის *Menologii* – ის პირველ წიგნში, გვ. 140-150.

ბერძნული თხზულების საუკეთესო გამოცემად ითვლება 1930წ. პარიზში განხორციელებული პუბლიკაცია: H. Gregoire A.M.A.Kugener, *Marci Diacre, Vie de Porphyre, Pariz*.

პორფირე ღაზელის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანის გამოქვეყნებამ და პ. პეეტერსის გამოკვლევამ ცხადყო ქართული ტექსტის დიდი მნიშვნელობა მარკოზ

* დაიბეჭდა: საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, VI, თბილისი, 2009, გვ. 56-68.

დიაკონის თხზულების წარმოშობის, საზოგადოებრივი და ენობრივი გარემოს გარკვევის საქმეში.

„პორფირი ღაზელის ცხოვრების“ ქართული თარგმანის შემცველი ერთადერთი ხელნაწერი, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის #1 ხელნაწერი (ქუთ. I) XVI საუკუნისა, მაშინ როდესაც თხზულების თარგმანის ენა X-XI სს-ზე გვიანდელი არ უნდა იყოს. კრებული, რომელსაც სპეციფიკური დანიშნულება აქვს, წესით არ უნდა შეიცავდეს კიმენური რედაქციის ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებს, რადგან ამ კრებულში შეტანილია ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა - „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ კიმენური რედაქციის შემოკლებული ტექსტები, ე.წ. ეპიტომები, მათ შორის „პორფირი ღაზელის ეპიტომაც“. ამ კრებულში პირფირი ღაზელის ცხოვრების კიმენური რედაქციის შეტანა (აგრეთვე „ტიმოთე საკვირველმოქმედის ცხოვრების“ კიმენური რედაქციისა) ამ კრებულის შემდგენელის ინიციატივა უნდა იყოს და არ უნდა ყოფილიყო კრებულის არქეტაპში. თავისთავად კრებული მიუხედავად მისი გვიანდლობისა, ძალზე საინტერესოა თავისი შედგენილობით და მასალის მრავალფეროვნებით. კრებული მიჩნეული იყო იოანე ქსიფილონისის მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის ქართული თარგმანების შემცველ კრებულად, რაც არ მართლდება, რადგან კრებული ძირითადად, ბერძნული ანალოგიური კრებულის (როგორცაა მოსკოვის სინოდალური ბიბლიოთეკის #376 ხელნაწერი) თარგმანს წარმოადგენს და დედანის ანალოგიურ ეპიტომებს შეიცავს, მათ შორის პროფირი ღაზელის ცხოვრების ეპიტომასაც, ხოლო პროფირი ღაზელის ცხოვრების ვრცელი, კიმენური ტექსტი, რა თქმა უნდა იქ არ არის. იგი XVI საუკუნის კრებულის გადამწერმა, სხვა წყაროდან შეიტანა. ასე რომ, ქუთ. #1 ხელნაწერში პროფირი ღაზელის ცხოვრების ორი ტექსტი – ვრცელი და მოკლე ერთად არის წარმოდგენილი. თხზულების მეტად საინტერესო სიუჟეტი ძირითადი სამი პუნქტის ბაზაზე იშლება: იერუსალიმში, ღაზა და კონსტანტინოპოლი. თხზულება, რომელიც, რა თქმა უნდა, ქრისტიანული ტენდენციური იდეოლოგიით არის გააღწეული, რეალისტურად აგვიწერს სირიაში და კერძოდ ღაზაში, კერპთაყვანისმცემლობის ამ ერთ-ერთ უძლიერეს ცენტრში, ქრისტიანობის დამკვიდრების ეტაპებს IVს. მიწურულსა და Vს. დასაწყისში, რაც ძირითად ცეცხლითა და მახვილით ხორციელდებოდა. თვითმხილველი ავტორის მიერ დახატულ სიტუაციებში, სადაც იგი ცდილობს ქრისტიანობის გამარჯვება კერპთაყვანისმცემლობაზე სამართლიანობის გამარჯვებად და ღვთიურ ნებით გამოხატავად წარმოგვიდგინოს, ნათლად ჩანს რეალისტური მომენტები, სადაც ღაზის წარმართული მოსახლეობა უკანასკნელ შესაძლებლობამდე იბრძვის, არ დაუშვას წინაპართა მრავალსუკუნოვანი რელიგიის განადგურება, მაგრამ საბოლოოდ იძულებული ხდება დაუთმოს რომის იმპერიის ლეგიონერთა ძალმომრეობას, ხოლო მათ, ვინც კომპრომისზე არ წავიდა, სიკვდილი ან განდევნა ერგო. თხზულების მთავარი გმირიც, ღაზის ეპისკოპოსი პროფირი არ ჰგავს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში იდეალიზირებულ საეკლესიო მამებს, მართალია, ავტორი პროფირის იდეალური პიროვნებისა და ღვთისმოსაობის დახატვისას ფერებს არ იშურებს, მაგრამ ზოგიერთ კრიტიკულ სიტუაციაში ჩვენს წინაშეა ჩვეულებრივი ადამიანი, ჩვეულებრივი განცდებით. როდესაც წარმართებმა გადაწვეტიეს ქრისტიანების დარბევა და გაჟლეტა, ქრისტიანობის უშიშარი დამცველის

ნაცვლად, რომელსაც თუნდაც სიცოცხლის ფასად უნდა დაეცვა საკუთარი მრევლის უსაფრთხოება, ჩვენს წინაშეა რაციონალური აზროვნების ეპისკოპოსი, რომელიც ამ სიტუაციაში დამალვას ამჯობინებს, რომ შემდეგ, როდესაც შფოთი დაცხრება, ბიზანტიის იმპერატორის მხარდაჭერით წარმართებს საბოლოო გამანადგურებელი დარტყმა აგემოს, რასაც ის ასრულებს კიდეც. საინტერესოა თხზულების ავტორის მსჯელობა: მოუტანს კი სარგებლობას ქრისტიანობას სიკვდილის შიშით გაქრისტიანებული წარმართები, ანუ კერპთაყვანისმცემლები, რომლებიც ფორმალურად ხდებოდნენ ქრისტიანები, ხოლო სულის სიღრმეში წარმართებად რჩებოდნენ და მათ გულებში ქრისტიანობისადმი ზიზღი და მტრობა ისადგურებდა. პორფირი ამ კითხვას პასუხობს ფსალმუნით: „რაჟამს მოსრავნ მათ, მაშინ ეძიებდიან მას და მოიქცევიედ და აღიმსთობედ ღმრთისა მიმართ“ (77, 34).

თხზულების ავტორი იმასაც არ მალავს, რომ ბიზანტიის სამეფო კარის თავდაპირველი ლოიალური დამოკიდებულება ღაზის წარმართებისათვის (და არა მარტო ღაზისა) ნაკარნახებია ქვეყნის, უფრო მეტად კი სამეფო ხაზინის ეკონომიური გამდიდრების მიზნებით, ქრისტიანული სარწამუნოების ზიანის ხარჯზე. თხზულებაში კარგად არის წარმოდგენილი თუ როგორ დააღწიეს თავი ღაზელმა წარმართებმა იმპერატორ არკადის მიერ პირველად გაგზავნილ ემისარს, რომელსაც საკერპოთა დახურვა ჰქონდა დავალებული. მათ დიდძალი ქრთამით დააბრუნეს იგი უკან იმპერატორთან. ამჯერად ძნელია საფუძვლიანი ისტორიულ-ლიტერატურული ანალიზი გაუკეთოთ ამ მართლაც ძალზე საინტერესო თხზულებას, რომელიც უამრავ ცნობებს შეიცავს ბიზანტიისა და სირიის პოლიტიკურ-ეკონომიკური, ეთნოგრაფიული და რელიგიის ისტორიისათვის, რომელშიც მონაწილეობენ ცნობილი ისტორიული პირები: პორფირი ღაზელი, კირილე იერუსალიმელი, იოანე ოქროპირი, ევლუქსია დედოფალი, არკადი იმპერატორი, თეოდოსი მცირე და სხვა მრავალი ნაკლებად ცნობილი თუ სრულიად უცნობი პირები. პორფირე ღაზელის „ცხოვრების“ ქართული თარგმანის ისტორიულ-ლიტერატურული და ტექსტოლოგიური საკითხების მონოგრაფიული შესაწავლა, ჩვენი აზრით, აუცილებელი უნდა იყოს.

პ. პეტერსმა პორფირეს „ცხოვრების“ ქართული თარგმანისა და ბერძნული ტექსტის ურთიერთმიმართებაში შესწავლის ნიადაგზე სრულიად მოულოდნელი დასკვნები გააკეთა: ქართული თარგმანი, რომელიც ბერძნულთან შედარებით უფრო მოკლეა, ძირითად იმავე რედაქციის თხზულებაა, მაგრამ მათ შორის იმდენი სხვაობაა სხვადასხვა ადგილების შემოკლება თუ გაგრცობის მხრივ, აგრეთვე ტოპონიმთა და ონომასტიკონის გადმოცემაში, რომ ქართული არ შეიძლება იყოს ნათარგმნი ბერძნულიდან: ორივე რედაქციას უნდა ჰქონოდა საერთო დედანი, რომლისგანაც ქართველმა და ბერძნებმა მთარგმნელებმა განსხვავებული ლიტერატურული ხერხებით თარგმნეს ერთმა ქართულად, მეორემ ბერძნულად. დედანი კი პ. პეტერსის რწმენით, სირიული უნდა ყოფილიყო. თუ კი პ. პეტერსის აზრი სწორია, მაშინ ჩვენ გვქნებოდა პირველი შემთხვევა უშუალოდ სირიულიდან ქართულად თარგმანისა და თავისთავად ცხადია, ეს თარგმანი უნდა შესრულებულიყო არა უგვიანეს VI-VII სს. მართალია, საკითხის საბოლოოდ გარკვევა რთულ და შრომატევად სამუშაოს ჩატარებას მოითხოვს და წინამდებარე მოკლე შენიშვნაში ყოველივე ვერ მოხერხდა, მაგრამ ჩვენი დაკვირვე-

ბით, „პორფირე ღაზელის ცხოვრება” პორფირეს მოწაფემ და თანამგზავრმა მარკოზ დიაკონმა ბერძნულად შექმნა. ეჭვი არ არის, რომ ქართული ტექსტი არ არის დღეისათვის ცნობილი ბერძნული ორიგინალის თარგმანი (განსხვავებებით მცირე ნაწილს ჩვენ ქვემოთ წარმოვადგენთ), მაგრამ მიგვაჩნია, რომ თავდაპირველი ბერძნული დედანი ითარგმნა არაბულად, ხოლო არაბულიდან ქართულად. თუ ეს ასეა, მაშინ ბერძნული დედნიდან გადახვევები ან არაბულ ენაზე მთარგმნელს უნდა მიეწეროს, ან ქართველ მთარგმნელს და შესაძლოა ორივეს ცალ-ცალკე. რამ გამოიწვია ჩვენი ეჭვი ქართული ტექსტის სირიულიდან მომდინარეობის წინააღმდეგ, რაშიც ესოდენ დარწმუნებული იყო პ. პეტერსი? საქმე ისაა, რომ ყველა „სირიზმები”, რომლებიც პ. პეტერსმა დაადასტურა ქართულ ტექსტში თავისუფლად შეიძლება არაბული წარმოშობისა იყო. მაგ. ქართულ თარგმანში ბერძნული ტექსტის „პალესტინის” ნაცვლად ზოგჯერ გვხვდება „ფილისტიმი” (მაგ. სათაურში ...ქალაქსა ღაზასა შინა, ქალაქსა ფილისტიმისასა). ქალის სახელი ბერძნულ ტექსტში, რომლის მოქცევა და ცხოვრება აღწერილია თხზულების 97-99 თავებში, არის Σαλαθιά, რომელსაც იქვე ახლავს განმარტება, რომ ბერძნულად Ειρήνη-(მშვიდობას) ნიშნავსო. ქართულ ტექსტში ქალის სახელი „მშვიდობა”, ყოველგვარი კომენტარის გარეშე და ეს გასაგებია, თუ ვიფიქრებთ, ბერძნულიდან არაბულ ენაზე მთარგმნელი ამ სახელს „შელამთას” ფორმით გადმოიტანდა და ბერძნული ტექსტისათვის საჭირო კომენტარს გამოტოვებდა, ხოლო არაბულიდან ქართველი მთარგმნელი ამ სახელს მისი შინაარსით მშვიდობად თარგმნიდა. ბერძნულ ტექსტში იერუსალიმის ეპისკოპოსის სახელი Πρασίος ქართულ თარგმანში ყოველთვის „ბორილიოსად” არის გადმოსული, რაც ცხადია, არაბულიდან დაწერილი ხმოვნათა გარეშე წარმოდგენილი ამ სახელის თავისუფალი გახმოვანების შედეგი უნდა იყოს ამასთანავე ბერძნულ „Π” არაბულად მხოლოდ „გ” უნდა გადმოსულიყო და არაბულად დაწერილი „ბროს” თავისუფლად მიეღო ქართულ თარგმანში „ბორილიოს” სახე. ასევე აიხსნება განსხვავებანი ბერძნულ βαρύχα და ქართულ ბარუქ-ს შორის, ბერძნულ Αμάντιος და ქართულ ამენტიოს შორის. ორივე სახელის ქართული დაწერილობა შეიძლება მიღებულიყო მხოლოდ ამ ბერძნული სახელებით არაბული დაწერილობიდან, სადაც, რა თქმა უნდა, ხმოვნები არ იწერება. ქართული ტექსტის არაბულიდან თარგმნის სასარგებლოდ ყველაზე უფრო მაინც ქართულ თარგმანში დადასტურებული სახელი „ჯენიდიოს” (თავი 54) ადასტურებს ეს ფორმა მხოლოდ არაბულიდან შეიძლება გაჩენილიყო ქართულ ტექსტში და სირიულიდან მისი წარმომავლობა გამორიცხებულია, რადგან სირიულს ეს ასონიშანი საერთოდ არ აქვს. მართალია, ბერძნულ „ცხოვრებაში” ეს სახელი Κυσήριος-ის ფორმით არის წარმოდგენილი, მაგრამ გამორიცხული არ არის ბერძნული სახელის არაბულად გადმოტანს შეცდომა მოსვლოდა ხელნაწერებში ასოთა გრაფიკული აღრევის შედეგად და ამ სახელს არაბულად „ჯნდს” ფორმა მიეღო, საიდანაც ქართულად „ჯენიდიოს” დაწერილობა, ბუნებრივია, სხვა მსგავსი მაგალითების მოტანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ჩანს, რომ პორფირე ღაზელის „ცხოვრების” არაბულიდან თარგმნის ვარაუდი ანგარიშგასაწევია (პორფირეს არაბული „ცხოვრება” სამწუხაროდ არ ჩანს), რადგან მისი ბერძნულიდან თარგმნის შესაძლებლობის დაშვება გაცილებით მრავალ დაბრკოლებას აწყდება.

პორფირე ღაზელის „ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტის შედარება ქართულად შემონახული პორფირეს „ცხოვრებასთან“ ნათლად გვიჩვენებს ისეთ განსხვავებას, რომ გამორიცხავს ქართული ტექსტის უშუალოდ ბერძნულიდან თარგმნას (რადგანაც ჩვენ ბერძნულ ტექსტზე ხელი არ მიგვიწვდება), ქართული ტექსტი შეეუდარეთ ბერძნული ცხოვრების რუსულ თარგმანს, რომელიც 1895წ. შეასრულა პროფ. პომი-ალოვსკიმ (Палястинский Патерик, вып. 5, Спб., 1985) ზემოხსენებულ M. Haupt-ის მიერ გამოცემული ბერძნული ტექსტიდან.

მნიშვნელოვანი გასხვავება ბერძნულ და ქართულ ტექსტებს შორის დასაწყისიდანვე შეინიშნება ბერძნული ტექსტის ვრცელ ტრაფარეტულ შესავლის ქართულ ტექსტში, ერთი საკმაოდ მოკლე და შინაარსობლივად სრულებით განსხვავებული შესავალი შეესაბამება. ტექსტის ძირითად ნაწილში ქართული თარგმანი შინაარსობლივად ბერძნულს იმეორებს. მაგრამ მინიმალური ფრაზეოლოგიური დამთხვევებით და დეტალებში ზოგჯერ მცირეოდენი, ზოგჯერ კი მნიშვნელოვანი გასხვავებით. თვალში საცემია ქართული ტექსტის შემოკლებები შესაბამისი ბერძნული თხრობისა. ქართული ტექსტების მინიმუმამდე აქვს დაყვანილი ბიზანტიური ადმინისტრაციული ტიტულატურის აღნიშვნა, გამოტოვებულია მეორეხარისხოვანი პირთა სახელები, ზოგიერთი ტოპონიმის აღნიშვნა, სირიული თვეთა სახელწოდებანი, ბერძნულში ჩამოთვლილი ღაზის 8 წარმართული ტაძრის სახელწოდებათაგან მხოლოდ უმთავრესია მოხსენიებული და სხვ. ერთი სიტყვით ყველაზე უფრო მაინც ქართულ თარგმანში დადასტურებული სახელი „ჯენიდიოს“ (თავი 54) ადასტურებს, რომ ეს ფორმა მხოლოდ არაბულიდან შეიძლება გაჩენილიყო ქართულ ტექსტში და სირიულიდან მისი წარმომავლობა გამორიცხებულია, რადგან სირიულს ეს ასო-ნიშანი საერთოდ არა აქვს, მართალია, ბერძნულ „ცხოვრებაში“ ეს სახელი ΚΟΥΡΥΙΟΣ-ის ფორმით არის წარმოდგენილი, მაგრამ გამორიცხული არ არის ბერძნული სახელი არაბულად გადმოტანს შეცდომა მოსვლოდა ხელნაწერებში ასოთა გრაფიკული აღრევის შედეგად და ამ სახელს არაბულად „ჯნღს“ ფორმა მიეღო, საიდანაც ქართულად „ჯენიდიოს“ დაწერილობა ბუნებრივია. სხვა მსგავსი მაგალითების მოტანა კიდევ შეიძლებოდა, მაგრამ ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ჩანს, რომ პორფირე ღაზელის „ცხოვრების“ არაბულიდან თარგმნის ვარაუდი ანგარიშგასაწევია (პორფირეს არაბული „ცხოვრება“ სამწუხაროდ არ ჩანს), რადგან მისი ბერძნულიდან თარგმნის შესაძლებლობის დამკვირვება გაცილებით მრავალ დაბრკოლებას აწყდება.

მნიშვნელოვანი განსხვავებაა თხზულების (85-91 თავებში) ბერძნულ და ქართულ ტექსტებს შორის ანტიოქიიდან ღაზაში მოსული ვინმე „მაოცარი“ ქალის ივლიანას ეპიზოდში, რომელიც ქართული ტექსტის მიხედვით იყო მსახური „ბილწთა კერპთა“ და ქრისტიანობაზე მოქცეულ წარმართებს უქადაგებდა დაბრუნებოდნენ თავიანთ რწმენას. ბერძნულ ტექსტში სადაც ეს ეპიზოდი ერთი საკმაოდ ვრცელია ქართულზე, ეს ქალი მანიქვეელია და ცდილობს ღაზელების ამ სარწმუნოებაზე მოქცევას. ბერძნულ ტექსტში დიდი ადგილი ეთმობა მანიქველობის წარმოშობის ისტორიას და მისი არსის განქიქებას ქრისტოლოგიის თვალსაზრისით.

განსხვავებულია ღაზაში პორფირეს წინამორბედი ეპისკოპოსის სახელი: ბერძნულში Ἐννι, ხოლო ქართულში აბიბოს. არის სხვა განსხვავებანიც, რომელთა ახსნა

ჩვენს ხელთ არსებული ბერძნული და ქართული ტექსტების მონაცემების საფუძველზე არ ხერხდება: ალბათ, არაბული ტექსტის გამოვლენა ბევრ რამეს ახსენიდა. უნდა აღვნიშნოთ ბერძნული და ქართული ტექსტების ქრონოლოგიური მონაცემების ისტორიოგრაფიაში მიღებულ თარიღებთან შეთანხმების სიძნელებიც. პ. პეტერსის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ მარკოზ დიაკონი არ უნდა იყოს თანამედროვე პორფირი ღაზელისა, რომლის „ცხოვრებაც“ მან აღწერა, რომ მის მიერ აღწერილ თხრობაში ბევრი მეცნიერებისათვის უცნობი პირია შემოყვანილი, რომ პორფირეს დროინდელი ღაზის საკულტო ნაგებობათა სახელწოდებები არ შეესატყვისება ზოგჯერ მეცნიერებაში მიღებულ მონაცემებს, უდაო შთაბეჭდილებას ვერ ახდენს და საკითხების საბოლოოდ შესწავლა, ალბათ, ბევრ რამეს მარკოს დიაკონის სასარგებლოდ გადაწყვეტს.

პორფირი ღაზელის ხსენების დღესთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ერთი რამ: პორფირე მისი ბერძნული „ცხოვრების“ თანახმად გარდაიცვალა ადგილობრივი კალენდრით დისტორის თვის ორ რიცხვში ღაზური წელთაღრიცხვით 480წ. (რაც რომაული კალენდრით უდრის 421წ. 26 თებერვალს). ქართულ ტექსტში სირიული კალენდრით ხსენებაც არ არის და აღნიშნულია, რომ „აღესრულა თუესა ფებერვალსა ოცდაექუსსა“. 26 თებერვალს არის შეტანილი პორფირეს ცხოვრებაც ქუთ. I. გიორგი მთაწმიდლის სვინაქსარში 26 თებერვალს თვის სხვა წმინდანებთან ერთად არის შეტანილი მისი მხოლოდ ხსენება, სვინაქსარული ცხოვრების გარეშე, ხოლო 2 მარტს კი მოთავსებულია „პორფირე ღაზელ ეპისკოპოსის“ მოზრდილ სვინაქსარული ცხოვრება. ამ დღეს პორფირე ღაზელის ხსენება გიორგის სვინაქსარში ბასილი იმპერატორის მენოლოგიონიდან უნდა მოდიოდეს. საფიქრებელია, 2 მარტს პორფირეს ხსენების დაწესება მხოლოდ სირიული წყაროების გავლენით უნდა აიხსნას, თანაც 2 დისტორის არასწორად 2 მარტად მიჩნევის შედეგად. დისტორი მარტის შესატყვისია, მაგრამ უსწრებს მას 5 დღით, ე.ი. 2 დისტორი = 26 თებერვალს.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება*

დავით აღმაშენებლის გენიის გამობრწყინება ფიზიკური და სულიერი კატასტროფის წინაშე მდგარი XI საუკუნის ბოლო მეოთხედის საქართველოში იმ საღვთო განგებას ჰგავს, რომელმაც გვამცნო, რომ ქართველი ერი არ იყო განწირული საბოლოო დაღუპვისათვის. დავითის მიერ მემკვიდრეობით მიღებული ქვეყანა თურქ-სელჯუკთა თარეშის შედეგად საზარელი სანახავი იყო. დღეს შეიძლება გადაჭარბებულადაც კი მოგვეჩვენოს დავითის ისტორიკოსის სიტყვები, რომლებიც იმდროინდელი საქართველოს მდგომარეობას აღწერს: „მოისრა და ტყუე იქმნა ამათ ქუეყანათა მკვიდრი ყოველი... მოჭამეს ქუეყანა და მოწვედეს, თუ სადღა ვინ დარჩომილ იყო ტყეთა, კლდეთა, ქუაბთა და კურელთა ქუეყანისათა... მოოჭრდა ქუეყანა და ტყედ გარდაიქცა და ნაცვლად კაცთა მკვეცი და ნადირნი ველისანი დაემკვდრნეს მას შინა. და იყო ჭირი მოუთმენელი ყოველთა ზედა მკვდრთა ქუეყანისათა, შეუსწორებელი და აღმატებული ოდესვე ყოფილთა სმენილთა და გარდასრულთა ოკრებათასა, რამეთუ წმინდანი ეკლესიანი შექმნეს სახლად ჰუნეთა თუსთა, ხოლო საკურთხეველნი ღმრთისანი ადგილად არაწმიდებისა მათისა და მდღელნი რომელნიმე თვთ შესაწირავსავე შინა საღმრთოისა მსხუერპლისასა მუნვე მახვლითა შეწირულ იქმნეს და სისხლნი მათნი აღირივნეს მეუფისა თანა... მდინარენი სისხლთანი, ნაცვლად წყლისა ნაკადულთა, მრწყეველნი ქუეყანისანი” (ქართლის ცხოვრება, I, 319-320). მომხდურთა მხეცობას ერთვოდა გადაგვარებულ, მედროვე და ხარბ ქართველ საერო და სასულიერო პირთა ზნედაცემულობა: „წმიდანი ეკლესიანი, სახლნი ღმრთისანი ქუაბ ავაზაკთა ქმნილ იყვნეს და უღირსთა და უწესთა მამულობით უფროდს, ვიდრე ღირსებით დაეპყრნეს უფროსნი საეპისკოპოსონი, ვითარცა ავაზაკთა, და მათნივე მსგავსნი ხუცეხნი და ქორეპისკოპოსნი დაედგინნეს, რომელნი ნაცვლად სჯულთა საღმრთოთა უსჯულოებასა აწუართიდეს მათ ქუეშეთა ყოველთა და თვთ სახლით უფლისადით და მდღელთაგან გამოვიდოდა ყოველი უსჯულოება და ცოდვაჲ, რომელთა თუალი ღმრთისად ხელვიდა ყოველთა და განრისხებულ იყო” (იქვე, გვ. 327).

ფიზიკურად და სულიერად დასნეულებულ ქვეყანას მკურნალი ესაჭიროებოდა. სწორედ დავით აღმაშენებელი აღმოჩნდა ის დასტაქარი, რომელმაც თავს იდვა ეს მისია და ბრწყინვალედ შეასრულა იგი.

დავითის უპირველესი საზრუნავი სიკვდილის შიშით გახიზნული მოსახლეობის თავიანთ მიწა-წყალზე დაბრუნება და დასახლება იყო. ოპოზიციაში მყოფ ფეოდალთა დამორჩილებამ და ჯვაროსნების მიერ შევიწროებული თურქ-სელჯუკებისათვის ხარკის შეწვევებამ ქვეყანა თანდათანობით მოამძლავრა პოლიტიკურად, ეკონომიკურად და პირობები შექმნა დამპყრობელთა წინააღმდეგ გამამწყვეტი ბრძოლისათვის. შიდაპოლიტიკურ პრობლემათაგან, რომელთა გადაჭრა აუცილებელი იყო ასეთი ბრძოლის დაწყებისათვის, უმნიშვნელოვანესი იყო საეკლესიო საკითხები. დავითის გონებაში მომწიფდა საგანგებო საეკლესიო კრების მოწვევის აუცილებლობა, რომელსაც სრულიად მოშლილი საეკლესიო ცხოვრება უნდა აღედგინა და ისეთ ღონეზე უნდა

* დაიბეჭდა: ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, თბილისი, 1984, გვ. 58-61.

აეყვანა, რომ იგი ქვეყნის იდეური დასაყრდენი ძალა გამხდარიყო. საეკლესიო კრებას მორწმუნეთა თვალში უნდა აღედგინა და გაეძლიერებინა ქართული ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტი, აღმოეჩინა დროის უკუღმართობის მიზეზით ეკლესიაში მოხვედრილი შემთხვევითი პირების მიერ გავრცელებული მავნე და სარწმუნოების საწინააღმდეგო ჩვევები, აღეკვეთა თავგასული ფეოდალების საეკლესიო საქმეებში ჩარევის ცდები და მათ მიერ საეკლესიო ქონებისა და მიწების დატაცება. ეკლესია უნდა გამხდარიყო ძირითადი დასაყრდენი სახელმწიფოს უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკური და ეროვნული ინტერესების განხორციელების საქმეში. „ამისთვის შემოკრება კრებად ღვთისმოყუარეთა ეპისკოპოსთა, პატიოსანთა მღვდელთა და ღირსთა დიაკონთა, ქრისტესმოყუარეთა მონაზონთა, დაყუდებულთა და მეუღაბნოეთა” (ე. გაბიძაშვილი, ძეგლისწერა, გვ. 184).

საგანგებო საეკლესიო კრება, „რომელი შემოკრება ბრძანებითა კეთილად-მსახურისა და ღმრთივ-დაცვეულისა მეფისა ჩუენისა დავით აფხაზთა და ქართველთა, რანთა და კახთა მეფისაჲთა”, ჩუენი ვარაუდით, 1105 წელს (და არა 1103 წელს, როგორც ეს მიღებული იყო ისტორიოგრაფიაში, იხ. ე. გაბიძაშვილი, ძეგლისწერა, გვ. 14-19) შემდგარა საგანგებოდ შერჩეულ ადგილას „სანახებთა ქართლისათა, მახლობლად ორთა საეპისკოპოსოთა – რუისა და ურბნისისა” (იქვე, გვ. 124) და ამიტომ იგი „რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების” სახელით არის ცნობილი.

ეჭვი არ არის, რომ კრების მოწვევას დიდი მოსამზადებელი სამუშაო უსწრებს წინ. უპირველეს ყოვლისა რუის-ურბნისის კრების დადგენილებები უნდა დაყრდნობოდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად სამართლებრივ კანონმდებლობას, ამიტომ, საფიქრებელია, რომ არსენ იყალთოელმა „დიდი სჯულის კანონი” ქართულად თარგმნა სწორედ საეკლესიო კრების მოწვევის სამზადისთან დაკავშირებით და, გამორიცხული არ არის, დავით აღმაშენებლის დავალებით. ასეთი მტკიცების საფუძველს გვაძლევს ის ფაქტი, რომ „ძეგლისწერა” მრავალჯნის ამჟღავნებს „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანით სარგებლობის კვალს (იხ. ძეგლისწერა, გვ. 44-51). ამასთანავე, კრებას უნდა დასწრებოდნენ არა მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის წარმომადგენლები, არამედ უცხოეთის ქართული მონასტრების თვალსაჩინო მოღვაწეებიც, რომლებიც საგანგებოდ უნდა ყოფილიყვნენ მოწვეულნი. მართალია, რუის-ურბნისის კრების დადგენილებებში („ძეგლისწერაში”) და დავითის ისტორიკოსის თხზულებაში ამის შესახებ საგანგებოდ არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ვახუშტი ბაგრატიონმა თავის ისტორიაში აღნიშნა: „ამისთვის შეკრიბნა კათალიკოზ-ეპისკოპოზნი და სამღვდელონი მამულისა თვისისანი და სხუა-კერძონიცა” (ქართლის ცხოვრება, IV, 156). კრებაზე, დავითის ისტორიკოსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ღიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრება ერი მრავალი”, რომელთა რიცხვში საეკლესიო პირებთან ერთად, ალბათ, საერო პირებიც იგულისხმება (რა თქმა უნდა, სამეფო ოჯახის წევრებთან ერთად).

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევის სამზადისი და კრების მიმდინარეობა ბევრ რამეში ისე ჰგავს მსოფლიო საეკლესიო კრებათა ორგანიზაციას, რომ შეგვიძლია ვთქვათ: კრების მესვეურები ცდილობდნენ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება მსოფლიო საეკლესიო კრებათა მიმსგავსებით ჩაეტარებინათ: 1. მსოფლიო კრების მოწვევა ბიზანტიის იმპერატორის კომპეტენციას შეადგენდა. რუის-ურბნისის კრებაც

„შემოკრბა ბრძანებითა... დავით... მეფისათა”, მაგრამ ფორმალურად იმპერატორი და მეფე ვერ ჩაერეოდა კრების მიმდინარეობასა და კრების კანონმდებლობაში. მაგ. იუსტინიანე II-მ მეექვსე (ტრულის) მსოფლიო კრების აქტებს ხელი ასე მოაწერა: „გავეცანი და თანახმა ვარ” და არა „დავამტკიცეო”, როგორც ჩვეულებრივ აწერდა ხელს კრებაზე დამსწრე ყველა ეპისკოპოსი. აქ არ შეგვიძლია არ გავიმეოროთ ვახუშტი ბატონიშვილის სიტყვები კრებაზე დავით მეფის დასწრებასთან დაკავშირებით: „და თუთცა მუნ მჯდომი არა ვითარცა მეფე, არამედ ვითარცა მონა” (ქართ. ცხოვ. IV, 156). 2. ისევე, როგორც მსოფლიო საეკლესიო კრება არ იყო მუდმივად, პერიოდულად მოქმედი ორგანო, ე.ი. მისი მოწვევა განპირობებული იყო საგანგებო და გადაუდებელი საეკლესიო საკითხების მოსაგვარებლად, ასევე რუის-ურბნისის კრება არ შეიძლება მივაკუთვნოთ რიგითი ადგილობრივი საეკლესიო კრებათა რიცხვს, „ის საგანგებო და განსაკუთრებული ყრილობა ყოფილა” (ივ. ჯავახიშვილი, ქართ. სამართ. ისტორია, I, 1928წ., 3.40). 3. მსოფლიო საეკლესიო კრებას თავმჯდომარეობდა ბიზანტიის იმპერიის საპატრიარქო კათედრებს შორის უპირატესი ეკლესიის მამათმთავარი (თუკი თვით იგი არ იყო კრების მსჯელობის საგანი). რუის-ურბნისის კრების „თავ და წინამძღუარ და პირ... იყო... იოანე მთავარეპისკოპოსი – კათალიკოსი და ყოვლისა საქართველოდსა დიდი მამათმთავარი...” (ძეგლისწერა, გვ. 184). 4. მსოფლიო საეკლესიო კრება დამთავრებისთანავე ეპისტოლით მიმართავდა იმპერატორს, მაღლობას უხდიდა კრების მოწვევისათვის, მიმოიხილავდა ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრესს ეტაპებს და ეპისტოლეს ურთავდა კრების მიერ მიღებულ და დამტკიცებულ კანონებს (მაგ. იხ. ტრულის, ე.ი. VI მსოფლიო კრების „მიწერილი წმიდისა ამის კრებისაჲ კეთილად მსახურისა მეფისა იუსტინიანეს მიმართ, რომელსა შეუდგინეს მათ მიერ დასხმულნი კანონნი” – დიდი სჯულისკანონი, გვ. 365).

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მიერ მიღებულ დოკუმენტში, რომელსაც „ძეგლისწერა” ეწოდება, მსოფლიო კრების იმპერატორისადმი მიმართული ეპისტოლის ანალოგიაა წარმოდგენილი: არსენ მონაზონის პირით კრება ხოტბას ასხამს დავით მეფეს, როგორც ამ კრების მოწვევის ინიციატორს და მთავრად კრების ნაღვავს განსასჯელად: „რომელნი-იგი აწ ძღუნად მოგართუნა შენ მწყობრმან შენთა ნაზირეველთა სიმრავლისამან... რომელ მოსწრაფებით შემოკრებაჲ უბრძანე შენ” (ძეგლისწერა, გვ. 194). რაც შეეხება ქრისტიანული სარწმუნოების უმთავრეს მომენტებს, რომელსაც შეიცავს მსოფლიო კრების იმპერატორისადმი მიწერილი ეპისტოლე, ანალოგიურ თემას ეძღვნება „ძეგლისწერის” ვრცელი შესავალი ნაწილი, რომელიც წინ უძღვის კრების მიერ მიღებულ კანონებს.

ჩვენ თუ დაუკვირდებით იმ საჭირობოროტო საეკლესიო საკითხებს, რომელთა გადასაჭრელად იყო მოწვეული საეკლესიო კრება, აღარ დაგვაეჭვებს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის შეფასება, რომ საეკლესიო კრება „დიდთა წყლულებათა კურნებად შემოკრბა”. მივყვით საკითხებს იმ თანმიმდევრობით, როგორც ისინი კრების დადგენილებებში არიან წარმოდგენილი. აქ საჭიროა აღინიშნოს, რომ „ძეგლისწერის” ტექსტში კრების დადგენილებები არ არის დაყოფილი მუხლებად, ანუ კანონებად, ამიტომ კანონების რიცხვი სხვადასხვა გამოცემებში ერთნაირი არაა და ამ საკითხში მკვლევართა შორის უთანხმოებაა. აქ ჩვენ მათ წარმოვადგენთ უკანასკნელი გამოცე-

მის მიხედვით (იხ. ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბილისი, 1978წ.).

1. რუის-ურბნისის კრების დადგენილებებიდან დიდი საეკლესიო და სახელმწიფოებრივი შინაარსისაა კრების პირველ კანონად მიჩნეული დადგენილება, რომელიც ასახავს დავით აღმაშენებლის მიერ საეკლესიო საკითხებში ჩატარებულ ახალი რეფორმების მნიშვნელოვან ნაწილს: „და პირველად ეპისკოპოსნი ვინმე ვერ ღირსებით შემოსრულნი პატივსა მღვდელთმთავრობისასა და უღირსნი... გავეკუთებით... და ნაცვლად მათდა სხუანი დავადგინებით, რომელთა პასაკისაგანცა და საქმეთაგან აქუნდა წამებაი და კეთილად განეწუართნეს ჴორცნი დამორჩილებად სულისა“ (ძეგლისწერა, გვ. 184-185). კრების პირველ კანონად მიჩნეულ ტექსტს არც აქვს კანონის სტრუქტურა: იგი არ შეიცავს პირობას, რომელთა დარღვევა გარკვეულ სასჯელს იმსახურებს, მაგრამ იგი „ძეგლისწერის“ უმნიშვნელოვანესი პუნქტია, რომელიც აჯამებს კრების საქმიანობის, შეიძლება ითქვას, უმთავრეს საკითხს... „უღირს ეპისკოპოსთა“ ღირსეული კანდიდატებით შეცვლა არა მარტო საეკლესიო პოლიტიკის საკითხია, არამედ სახელმწიფოებრივიც, რადგან დავითის პოლიტიკის მომხრე სასულიერო პირები სახელმწიფოს მძლავრ დასაყრდენ ძალას წარმოადგენდა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნისათვის ბრძოლაში, რაც, რასაკვირველია, დადგენილების მხოლოდ ქვეტექსტიდან ჩანს.

რუის-ურბნისის კრების დანარჩენ დადგენილებებს საეკლესიო კანონების ფორმა აქვთ და მიმართულნი არიან საქართველოს ეკლესიაში შემჩნეული ორგანიზაციულ და მორალურ-ეთიკურ დარღვევათა აღმოსაფხვრელად, რომელთა მოკლე შინაარსი ასეთია:

2. კანონი ადგენს, რომ მკაცრად უნდა იქნას დაცული სასულიერო პირთა ასაკობრივი ცენზი სასულიერო იერარქიის ყველა საფეხურზე ხელდასხმისათვის. ეპისკოპოსი შეიძლება ხელდასხმული იქნეს 35 წლის ასაკში, მღვდელი 30 წლისა, დიაკონი 25-ისა, ხოლო წიგნისმკითხველი 18 წლისა („ძეგლისწერის“ ტექსტში შეცდომით „რვისა წლისაი“ სწერია, რაც მექანიკური შეცდომაა – იხ. ძეგლისწერა; გვ. 98-100). როგორც ეს განსაზღვრულია მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითადი კოდექსითაც (დიდი სჯულისკანონი, 133).

3. კრების მესამე დადგენილება გამოტანილია იმ „უწესო წესის“ აღმოსაფხვრელად, როდესაც ეპისკოპოსობის კანდიდატს ერთი დღის განმავლობაში შეეძლო მიეღო ხელდასხმა თანმიმდევრობით: წიგნისმკითხველად, კერძო დიაკონად, დიაკონად „და მღვდლად, ანუ თუ ეპისკოპოსადცა“. კრებამ დაადგინა, რომ თუკი ხელდასხმა გადაუდებელი მიზეზებით არის ნაკარნახევი, შერჩეულ კანდიდატს ერთი დღის განმავლობაში შეიძლება ხელი დაესხას ჯერ წიგნისმკითხველად და შემდეგ კერძო დიაკონად „და მერმე დიაკონად“. მღვდლად ხელდასხმამდე დიაკონმა უნდა „ჰმსახუროს მღვდელთა არა მცირედთა დღეთა, მერმელა მოიყვანონ მღვდლობად“. აქ არ ჩანს „არა მცირედნი დღენი“ რამდენ დღეს გულისხმობს, ხოლო მღვდლობიდან ეპისკოპოსად ხელდასხმა, რაც უნდა საჩქარო იყოს, არ შეიძლება შვიდ დღეზე ადრე. თუკი ასეთი სასწრაფო მიზეზები არ არის, ხელდასხმისათვის შერჩეულმა კანდიდატმა „წელიწადი და წელიწადნი დაყვნენ თითოეულსა ხარისხსა შინა და უფროდს დიაკონობისასა“.

4. რუის-ურბნისის კრებამ მეოთხე კანონით დაადგინა, რომ ხელდასხმის რიტუალი, ეკლესიის და მთავრობის კურთხევა გიორგი მთაწმიდლის მიერ თარგმნილი „დიდი კურთხევანის“ მიხედვით ხდებოდა. ამ დადგენილების საჭიროება გამოწვეული უნდა იყოს იმით, რომ სანქცია მიეცა გიორგის შრომის კანოიკურობისათვის, რადგან, ალბათ, ზოგიერთი ეკლესია ჯერ კიდევ ექვთიმე მთაწმიდლის მიერ თარგმნილი შემოკლებული რედაქციით სარგებლობდა, რომელსაც უკვე აღარ შეეძლო იმდროინდელი გაზრდილი ლიტურგიკული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება.

5. სასულიერო პირის ხელდასხმაში ხელდამსხმელის მიერ საფასურის ანუ გასამრჯელოს აღებას ქრთამი ეწოდება და ქრისტიანული რელიგიის ისტორიაში „სიმონის“ სახელით არის ცნობილი („საქმე მოციქულთა“-დან სვიმეონ მოგვის სახელის მიხედვით). რუის-ურბნისის კრების მეხუთე კანონი სასტიკად კრძალავს მექრთამეობას, ისევე როგორც თითქმის ყველა მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრება და „წმიდათა მოციქულთა და მამათა მიცემისაებრ“ დამნაშავეს განკვეთას ადასტურებს.

6. საეკლესიო ჭურჭელი, ტანსაცმელი და საერთოდ ყოველგვარი ნივთი და სიმდიდრე, რაც ღვთისადმი შეწირულია და ეკლესიაში ინახება, პირადი ინტერესებისათვის ან საზოგადოებრივ-საერო საჭიროებისათვის მისი მოხმარება რუის-ურბნისის კრების მეექვსე კანონით აკრძალულია. კანონის ტექსტის მიხედვით აკრძალვა ეხება საეკლესიო ქონების ყველაზე ჰუმანური მიზნით გამოყენებასაც - „არცა ტყუეთა საცსრად, დაღათუ ცუდადცა და უკმრად მდებარე იყვნენ და ფერკითა დასათრგუნველად ისხნენ ეკლესიასა შინა და საჭურჭლესა მისსა“. ეს სიტყვები, თითქოს სპეციალურადაა მოტანილი, რომ არ დაეთანხმოს იუსტინიანე დიდის კოდექსში გამოთქმულ დებულებას: „სამღვდელონი ჭურჭელნი არცა განივაჭრებიან, არცა დაიწინდებიან, თვნიერ ხოლო საცსრად ტყუეთა“ (დიდი სჯულისკანონი, 146,33).

7. რუის-ურბნისის კრება, რადგან სპეციალურად აღგენს (მე-7 კანონი), რომ ნათლისცემა და საქორწინო გვირგვინის კურთხევა მხოლოდ ეკლესიის საკურთხეველში უნდა შესრულდეს, ცხადია, ამ რიტუალთა სახლებში შესრულება იმდროინდელ საქართველოში გაერცელებული ყოფილა. ეგვე კანონი კრძალავს მონაზვნის კურთხევას „ერისაგანი მღვდლის“ მიერ, ე.ი. თეთრი, ანუ სამრევლო სამღვდლოების მიერ. ამ დადგენილების ყველა პუნქტი პარალელს პოულობს მსოფლიო და ზოგიერთ ადგილობრივი საეკლესიო კრების კანონებში (ძეგლისწერა”, გვ. 115-118).

8. ქრისტიანული ეკლესია შესაძლებლად თვლის სამჯერ ქორწინებას, რა თქმა უნდა, საპატრიარქო მიხედვით, გათვალისწინებით, მაგრამ ამ სამი ქორწინებიდან პატრიარქის ცემას მხოლოდ პირველი იმსახურებს, წარმოადგენს ერთ-ერთ საიდუმლოს და საზეიმოდ სრულდება. მეორე და მესამე ქორწინება შესაბამისად მეტ-ნაკლები სასჯელის შესრულების შემდეგ იყო შესაძლებელი („სინანული იძიების მეორედ ქორწინებულისაგან“ – ნეოკესარიის კრების მე-7 კანონი – დიდი სჯულისკანონი, გვ. 241). რუის-ურბნისის მე-8 კანონიდან ჩანს, პირველი და მეორე ქორწინების დღეს ცოლ-ქმარმა აუცილებლად საიდუმლო ზიარება უნდა ადასრულონ, მაშინაც კი, თუკი ისინი უზიარებლობით არიან განკანონებულნი, ხოლო სასჯელის შესრულებას მეორე დღიდან უნდა შეუდგნენ. ამ საკითხში რუის-ურბნისის კრების ეს დადგენილება

უძველეს საეკლესიო კანონებს არ ეთანხმება, რადგან ლაოდიკიის კრება (I კანონი) მეორედ დაქორწინებულს ადებს ეპიტიმიას – გარკვეული დროით უზიარებლობას, ხოლო ბასილი დიდი (მე-4 კანონით ეპიტიმიას 1 წლით განსაზღვრავს, ე.ი. მოტანილ კანონმდებლობით მეორედ დაქორწინებულისათვის ქორწინების დღეს ზიარების მიღების აუცილებლობა აღნიშნული არ არის).

9. რუის-ურბნისის კრების მე-9 კანონის მიხედვით მეორე ქორწინების მაკურთხებელ ხუცესს განკვეთის სასჯელის მუქარით აკრძალული ჰქონდა დაქორწინებულთა ლხინში მისვლა. ამით ეკლესია თავის უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავდა მეორე ქორწინებისადმი. ამავე კანონით და ასეთივე სასჯელით იკრძალებოდა მეორე ქორწინების ისეთი რიტუალით შესრულება, როგორითაც სრულდებოდა პირველი ქორწინება („გზრგკნთა კურთხევის” საიდუმლო).

10. რუის-ურბნისის კრებამ თავისი მე-10 კანონით აკრძალა „ჩკლთა ქალ-ყრმათა” ქორწინება და ქალის ქორწინების ასაკი 12 წლით განისაზღვრა. მართალია, ვაჟის ქორწინების ასაკი ამ კანონში განსაზღვრული არ არის, მაგრამ იგი ისეთივე იყო, როგორც ბიზანტიურ კანონმდებლობაში – 14 წელი.

11. მე-11 კანონი ადგენს მოთხოვნილებებს, როგორი უნდა იყოს მღვდელთაგან ან დიაკონთაგან კათალიკოსის ან ეპისკოპოსის მიერ შერჩეული ქორეპისკოპოსი. ქორეპისკოპოსის ხარისხი, რომელიც უძველესი საეკლესიო კანონმდებლობიდან ცნობილია, ბიზანტიურ სამეაროში უკვე XII ს-ში გამქრალი იყო, ხოლო ქართულ სინამდვილეში XIII ს-ში და კიდევ უფრო გვიან თავის უფლებებშია, თუმცა იმის გარდა, რომ ქორეპისკოპოსს მღვდლის ან დიაკონის ხარისხი უნდა ჰქონდეს და ამ თანამდებობაზე შესაფერისი კანდიდატის შერჩევა კათალიკოსის ან ეპისკოპოსის კომპეტენციას შეადგენდა, ჩვენ არაფერი ვიცით, ე.ი. ქორეპისკოპოსის მოვალეობის შესახებ წყაროებში არაფერია ცნობილი, ყოველ შემთხვევაში, მას „სოფლის ეპისკოპოსთან”, ე.ი. მის თავდაპირველ დანიშნულებასთან არ უნდა ჰქონდეს კავშირი.

12. რუის-ურბნისის კრების მე-12 დადგენილება ეხება „მოძღვართა” ინსტიტუტს და მათ ზედმეტად მოძრავლებასთან დაკავშირებით („ერთსა მონასტერსა შინა ხუთნი და ათნი, მრავალგზის ოცნიცა და ოცდაათნი იპოვებიან”) ადგენს, რომ „დიდთა მონასტერთა შინა ორ-ორნი, ხოლო მცირეთა შინა თითო ხოლო კმა იყოს მოძღვარი”. მართალია, ამ კანონში არ ჩანს, მაგრამ მოძღვართა მოვალეობა ცნობილია სხვა საეკლესიო წყაროებით. „მცირე სჯულისკანონში”, კერძოდ VI მსოფლიო კრების მე-40 კანონში ექვთიმე მთაწმიდელი წერს: „რომელნი მონაზონებისა წესსა მოვიდნენ, უკმს... სამ წელ მორჩილად წინამძღუარსა მას და მოძღუარსა სულიერსა ყოვლითა მორჩილებითა და სიმდაბლითა”. ხოლო 43-ე კანონში კი აღნიშნულია: „სულიერთა მათ მოძღვართა, რომელთა აღსარებად იგი შეცოდებულისად შეიწყნარონ... ჰელეწიფების შემოკლებადაცა კანონისად და გაგრძელებადა”.

13. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება, მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებათა მსგავსად კრძალავს მონასტრებში ლხინსა და ღრეობას, აგრეთვე სავაჭრო დაწესებულებების მოწყობას: „წესი იგი, რომელსა კრებულთა დასხდომად უწესენ, ნუღარმცა კადრებულ არს ქმნად ამიერითგან, ნუცა მონასტერთა შინა შექმნა სავაჭროთა ერის კრებათად”. „კრებულთა დასხდომა” უნდა გულისხმობდეს უძვე-

ლესს ქრისტიანულ „სიყვარულის სერობას“ (საიდუმლო სერობის მოგონების აღსანიშნავად), რომელიც მდიდარ და ღარიბ მორწმუნეთა ერთობლივი მონაწილეობით ლხინისა და დღესასწაულის ატმოსფეროში მიმდინარეობდა. მოგვიანებით ეს წესი აიკრძალა, რადგან თავისი დანიშნულება ვერ გაამართლა. ლაოდიკიის კრების 28-ე კანონი ადგენს: „არა ჯერ არს საუფლოთა სახლთა და ეკლესიათა შინა ქმნად სიყვარულად სახელდებულთა მათ სერობათად და შინაგან ეკლესიისა ჭამად და დაგებად ტაბლათად“.

14. თავისი მე-14 კანონით კრებამ ლიტურგიკული ხასიათის რამდენიმე დადგენილება გამოიტანა:

ა) საკურთხეველში ერთდროულად არ შეიძლება რამდენიმე სულის მოსახსენებლად რამდენიმე მღვდლის მიერ ჟამისწირვის ჩატარება.

ბ) დიდი ეკლესიის და მონასტრის მთავარი ეკლესიის საკურთხეველში არ შეიძლება ჟამისწირვის ჩატარება ერთი პირისათვის, ცოცხალი იქნება თუ გარდაცვლილი, თუკი ეს დღე ამ პირის საპატივცემულოდ დაწესებული სულის მოსახსენებელი დღე არ არის.

გ) დიდი ეკლესიების საკურთხეველში შეიძლება მხოლოდ ამ ეკლესიის მაშენებელთა, შემომწირავთა, გარდაცვლილ და ცოცხალ ქრისტიანეთა ჯგუფური მოხსენებისათვის ჟამისწირვის ჩატარება.

დ) ერთი პირისათვის ჟამისწირვა შეიძლება ჩატარდეს მხოლოდ ეკლესიის სტოაში, ან ეგუტერში. დასახელებული საეკლესიო წესების დარღვევა მექრთამეობის საფუძველი იყო და ამიტომ კრებამ სცნო საჭიროდ ასეთი დადგენილებები გამოეტანა.

15. კრების მე-15 კანონი განსაზღვრავს, თუ როგორი წესით უნდა მიეღო მართლმადიდებლურ ეკლესიას სომეხი, რომელიც „ხაჩეცარის“ წვალების მიმდევარი იყო და გადაწვეიბა მართლმადიდებელი გამხდარიყო. კრება ადგენს, რომ ასეთ პირს „სრულიად ნათელ-სცემდენ, ვითარცა წარმართსა“, ე.ი. თავიდან უნდა მოინათლოს.

16. რუის-ურბნისის კრების მე-16 კანონი კატეგორიულად კრძალავს ქრისტიანის ქორწინებას მწვალებელთან და წარმართთან (იგულისხმება, ჩვენის აზრით, ყველა არაქრისტიანი და არა მხოლოდ კერპთთაყვანისმცემელი) ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, წინააღმდეგ მსოფლიო და ადგილობრივი საეკლესიო კრებათა დადგენილებებისა, რომლებიც განსაკუთრებულ შემთხვევებში უშვებენ ასეთ გამონაკლისს (იხ. ლაოდიკიის კრების მე-10 და 31-ე კანონები, კართაგენის 21-ე და ქალკედონის მე-14 კანონები, განსაკუთრებით კი VI კრების 72-ე კანონი).

17. მომდევნო დადგენილება კრძალავს, ერთი შეხედვით, ქართული სინამდვილისათვის მოულოდნელ ქორწინების ფორმას „კიდეს-კიდე და არა ერთგან კურთხევა გვრგვნთად ქორწინებით ერთგორცქმნადთა მეუღლეთად“, ანუ ივ. ჯავახიშვილის მიერ შერჩეული ტერმინოლოგიით „წარმომადგენლობით“ ქორწინებას, რომელიც უფრო დასავლეთის ქვეყნებისათვის იყო დამახასიათებელი: ცოლ-ქმრის გვირგვინის კურთხევა ხდებოდა ტერიტორიულად დაშორებულ ორ სხვადასხვა პუნქტში: საცოლესთან მიდიოდა საქმროს წარმომადგენელი მამაკაცი და საქმროს სახელით იდგამდა საქორწინო გვირგვინს პატარძალთან ერთად, ხოლო საქმროსთან მიდიოდა საცოლის წარმომადგენელი მამაკაცი და საცოლის სახელით იდგამდა საქორწინო

გვირგვინს საქმროსთან ერთად. ორივე შემთხვევაში ქორწინებას ხუცესი აკურთხებდა. რუის-ურბნისის კრება, რომელსაც, რა თქმა უნდა, საქართველოში მომხდარი ასეთი უწესობა ჰქონდა მხედველობაში, ასეთ ცერემონიალში მონაწილე ექვსივე პირს „განკანონებით“ დაემუქრა.

18. ასევე მოულოდნელია კრების მიერ შეძრწუნებული ტონით დადგენილი მე-18 კანონი, რომელიც „სოდომურ ცოდვას“, ანუ მამათმავლობას ეხება და ემუქრება მათ: „რომელმან შემდგომად ამის ძეგლისა წარკითხვისა არა იჯმნას ბილწისა მის სოდომურისა ცოდვისაგან... უეჭველად მოიწიოს მის ზედა ამას საწუთოსა საშინელი რაიმე და ცოცხლივ ჯოჯოხეთად შთამკლელი რისხვად“. ამ დადგენილებაში გამოთქმულ მწუხარებას „თუ ვითარ შეეთვსა იგი უბადრუკსა ამას ნათესავსა“, კავშირი უნდა ჰქონდეს საქართველოში თურქ-სელჯუკთა მიერ დამკვიდრებულ გარყვნილებასთან და ცხოვრების ამორალურ ჩვეულებებთან.

19. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების ბოლოს მე-19 კანონი (ჩვენი დაყოფით) გამოტანილია ხატმებრძოლობის დასაგმობად: „რადთა ესეცა... ცოდვად სრულიად მოისპოს ყოვლისაგან ენისა და ნათესავისა ჩუენისა“. თუ გავიხსენებთ ექვთიმე მთაწმიდელის სიტყვებს „მცირე სჯულისკანონიდან“ (88-ე კანონი), ხატმებრძოლობა მას მხოლოდ სომხურ ეკლესიასთან კავშირში აქვს განხილული, „ესეცა მოიწია სასმენელთა ჩუენთა, ვითარ ქუეყანასა სომხეთისასა წმიდათა და პატიოსანთა ხატთა გამოსახვასა არა შეიწყნარებელ“. ერთი საუკუნის შემდეგ ამ მწვალებლობას ეხება რუის-ურბნისის კრება, როგორც საქართველოს ეკლესიაში დამკვიდრებულ წვალებას. როგორც ჩანს, ხატმებრძოლობა ჩვენში საქართველოში მცხოვრები სომხური მოსახლეობიდან გავრცელდა.

რუის-ურბნისის საგანგებო საეკლესიო კრებამ თავისი დადგენილებებით უდიდესი მნიშვნელობის საეკლესიო-სამართლებრივი და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აქტი შეასრულა. კრების საქმიანობაში აისახა დავით აღმაშენებლის მიერ ჩატარებული რეფორმების იდეური საფუძვლები, რომელმაც ეკლესიისა და სახელმწიფოს მჭიდრო კავშირით მონოლითური ქართული სახელმწიფო ჩამოაყალიბა.

სჯობს გვიან, ვიდრე არასდროს (საქართველოს ეკლესიის კალენდრის შესახებ)*

„საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, რომელიც ავტოკეფალიის აღდგენის (1917წ.) თითქმის პირველივე წლებიდან გამოდის, თანმიმდევრობით წარმოადგენს წმინდანთა ხსენებებს და საეკლესიო დღესასწაულებს მთელი წლის განმავლობაში, თვეთა რიცხვებისა და შვიდეულის დღეების მიხედვით, რომელსაც ლიტურგიკული მითითებებიც ერთვის.

ჩვენი ინტერესების სფერო ამჯერად შემოიფარგლება კალენდრის ჰაგიოლოგიური ნაწილის ეროვნული და ტრადიციულად მათთან ერთად ქართული ეკლესიის წევრებად მიჩნეული არაქართველი წმინდანების ხსენების ზოგიერთი დღით.

თავდაპირველი „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“ ატარებდა იმ რუსული კალენდრით სარგებლობის კვალს, რომელიც, ალბათ, ფუნქციონირებდა სააქართველოს ეკლესიაში ეგზარქატობის პერიოდში (1811-1917) და რომელშიც ნაციონალურ წმინდანთა რაოდენობა ემყარებოდა ა. მურავიოვის, არქიმანდრიტ სერგის და მ. საბინინის ნაშრომებში შესულ ჰაგიოლოგიურ მასალებს, ხოლო ქართული წყაროებიდან ანტონ I-ისა და ალექსი მესხიშვილის კალენდარულ მონაცემებს.

მართალია, 1920-იანი წლების კალენდარსა და 2003 წელს დასტამბულ „საქართველოს ეკლესიის კალენდარს“ შორის განსხვავებები ასახავს კალენდრის თანდათანობითი შესწორება-შეკვების გრძელ გზას, რაც ემყარებოდა ქართული ორიგინალური და ნათარგმნი წყაროების გამოვლენის, გამოცემისა და მათი შესწავლის შედეგებს, მაგრამ ფაქტია, რომ ამ ხნის განმავლობაში ბევრი უზუსტობა მეორდებოდა და მათი ნაწილი მეორდება დღემდე.

თუკი არის შესაძლებლობა, ეს უზუსტობანი „მნიშვნელოვანი“ იქნება ის, თუ „წერილმანი“, დღეს მაინც გასწორდეს. რატომ იწვევს ამ საკითხებზე მსჯელობა „საპატრიარქოს გამომცემლობის“ (ასეა ხელმოწერილი გაზ. „მადლში“ (2001, #5-6) დაბეჭდილი სტატია „ზოგჯერ თქმა სჯობს“) მესვეურთა გაღიზიანებას, ჩვენთვის გაუგებარია.

რეცენზიის განაწვევებულ ტონს ასეთი საფუძველი ჰქონდა: 2001 წლის დასაწყისში გამოვიდა „მსოფლიო მართლმადიდებლური ეკლესიის შეერთებული კალენდარი“ (436 გვ.), რომლის გამომცემელმა ედიშერ ჭელიძემ „წინათქმაში“ (გვ. 7-11) ჩამოთვალა ის შენიშვნები „საქართველოს ეკლესიის კალენდრის“ მიმართ, რომელთა შესახებ ჩვენ მსჯელობა გვქონდა უწმინდეს და უნეტარეს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ილია II-სთან გამართულ შეკრებაზე და რომელთა მიხედვით ე. ჭელიძემ შესწორებული ფორმულირებები შეიტანა „გაერთიანებულ კალენდარში“.

რეცენზიაში ნათქვამია: „ეს წერილი ნამდვილად არ დაიწერებოდა, საქმე რომ ქართული ეკლესიის კალენდრის ღირსებებსაც არ შეეხებოდეს. გვინდა მორწმუნე საზოგადოება, რომელიც ყოველ წელს საეკლესიო კალენდარს მოუთმენლად ელოდება, თვითონვე გაერკვეს რა **სახისაა და რამდენად მართებულია** ის შენიშვნები...“

* დაბეჭდა: გაზეთ „ჩვენი მწერლობა“ (გაზეთ „ეპოქის“ დამატება), 16-22 მაისი, 2003წ.

ამ ამონაწერიდან ნათელია, რომ რეცენზია დაიწერა არა იმდენად „შეერთებული კალენდრის“ მისამართით, არამედ იმ, მათი აზრით, უმართებულო შენიშვნების გამო, რომლებიც ჩვენ გამოვთქვით და ჩართულია „გაერთიანებულ კალენდარში“. აპელირება ხდება „მორწმუნე საზოგადოების“ მიმართ, რომ მათ განსაჯონ „რამდენად მართებულია“ ეს შენიშვნები.

იქვე გამოთქმულია „გულისტკივილი“, „რომ საერთო საქმისათვის უკეთესი იქნებოდა ამ გასწორებათა შესახებ გამომცემლობას მანმადე სცოდნოდა, სანამ „შეერთებულ კალენდარში“ გამოქვეყნდებოდა“.

ძნელი დასაჯერებელია, რომ აღნიშნულ ხალხმრავალ შეკრებას არ დასწრებოდა „საპატრიარქოს გამომცემლობის“ თანამშრომელი ან გულშემატკივარი, რომელიც ამბავს მაინც მიუტანდა რეცენზიის ავტორს თუ ავტორებს. მეორეც, მისმა უწმინდესობამ იქვე დავალება მისცა ერთ-ერთ თანამშრომელს (სამწუხაროდ გვარი არ მახსენდება), რომ კონტაქტი ჰქონოდა ჩემთან აღნიშნული საკითხების მოსაგვარებლად. ამ შეკრებიდან „შეერთებული კალენდრის“ გამოსვლამდე ორი თუ არა, ერთ წელზე მეტი მაინც გავიდა, მაგრამ ჩვენთან არავინ გამოჩენილა. ამასთანავე, დაახლოებით ერთი ათეული წლის წინათ ჩვენ გავაგზავნეთ ამ შენიშვნათა ჩამონათვალი (ხელმოწერის გარეშე) საპატრიარქოში, ხოლო აქედან რამდენიმე წლის შემდეგ ეს ფურცლები, საღდაც გადაყრილი, უპოვნია ერთ ჩვენს თანამშრომელს, ხელის მიხედვით უცნია და უკან მომიტანა. ასე რომ „გულისტკივილი“ უსაფუძვლოა (უნდა ითქვას, რომ ამ შენიშვნების საფუძველზე ზოგი რამ გასწორებული ჩანს „კალენდარში“). „გულისტკივილი“, კალენდრის გამომცემელნი შენიშვნებს რომ ადრე გაცნობოდნენ თითქოს რაიმე შეიცვლებოდა, უადგილოა, რადგან მათ ბევრი არაფერი გაუსწორებიათ კალენდარში შენიშვნების „გვიან“ გაცნობის შემდეგაც.

უადგილოა ცინიზმით ხაზგასმული „სერიოზულ შესწორებებზე“ საუბარი, ვინაიდან ყველა უზუსტობა „სერიოზული“ იქნება ის, თუ „არასერიოზული“, ანუ უმნიშვნელო, ჩრდილს აყენებს კალენდრის ღირსებებს და მათი გასწორება თუნდაც იმიტომაც საჭირო, რომ „მორწმუნე საზოგადოებას“, რომელიც ასე „მოუთმენლად ელოდება“ კალენდრის გამოსვლას, წყაროებთან შეჯერებული სწორი ცნობები მივაწოდოთ. თავის მართლება იმით, რომ „არც ერთი ის საკითხი, რომელსაც „გასწორება შეეხო“, საეკლესიო კალენდრის ბოლო გამოცემათა სიახლეს არ წარმოადგენს, ისინი ქართული ეკლესიის კალენდარში ასევე იყო მოცემული მე-20 საუკუნის 40-იანი წლებიდან მაინც“, არასერიოზულია, რადგან „საქართველოს ეკლესიის კალენდრის“ გამომცემლები და რედაქტორები პასუხისმგებელნი არიან ყოველ წელს გამოსული კალენდრის აკვარგვიანობაზე. ქართული ჰაგიოლოგიური, ჰაგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული წყაროების ცოდნა მათთვის სავალდებულოა.

მართალია, კალენდრის უზუსტობათა დიდი ნაწილი თავიდანვე მოდის, რაც მისი შემდგენლის არაკომპეტენტურობას ადასტურებს. კალენდარში წარმოდგენილი ნაწილი იმ წყაროებიდანაა, რომელსაც კალენდრის შემდგენელი იცნობს და იმ წმინდანთა უმეტესობა, რომელთაც ვერ ვიპოვით ტრადიციულ კალენდრებში, მის მიერ შემდგენილ კალენდარში შეტანილია რედაქტორის მიერ შერჩეულ ხსენების დღეზე. მაგალითისათვის ავიღოთ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“: კალენდარში შეტ-

ანილია ხახულის მონასტრის ყველა წევრი, ვინც კი გიორგის ბავშვობიდანვე იქ მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული (ბიძები, და, მოძღვრები, დედათა მონასტრის წინამძღვარი), მაგრამ კალენდრის შემდგენელი არ იცნობს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას” და ამიტომ კალენდარში გრიგოლის გარდა ვერ მოხვდნენ იქ წარმოდგენილი, მართლაც, განთქმული, „დიდის” ტიტულით შემკული მოღვაწეები. მართალია, ეს „ცხოვრება” მხოლოდ 1845წელს გამოვლინდა, და 1911 წელს გამოიცა, მაგრამ კალენდრის გამომცემელს საკმაო დრო ჰქონდა მის გააცნობად (ეს ხარვეზი კალენდრის მხოლოდ 2003 წლის გამოცემაშია ნაწილობრივ გამოსწორებული: 5.X შეტანილია „კლარჯეთის” ყველა მოღვაწის ხსენება).

ამიტომ გვგონია, რომ „საკელესიო კალენდარი” სერიოზული გადასინჯვის საგანი უნდა გახდეს, რათა მისი ზოგიერთი დეტალი არ იძლეოდეს ოღნავი დაეჭვების საბაბს.

თავდაპირველად ვისაუბროთ რეცენზიაში მოტანილი პასუხგაცემული საკითხების ირგვლივ იმავე თანმიმდევრობით:

4 იანვარს „ღირსი შიომღვიმელ მოღვაწეთა – ევაგრესი, ილია დიაკონისა და სხვათა”. რეცენზიაში ის კი არ არის აღიარებული, რომ ხსენების ასეთი ფორმულირება არ არის სწორი, რომ ილია დიაკონი არ არის შიომღვიმელი მოღვაწე, რომ ის ზედაზნელია, იოანე ზედაზნელის მოწაფე, ედავებიან ე. ჭვლიძეს, რომ მისი შესწორებული ვარიანტი ზუსტი არ არის, ხოლო 2003 წელს გამოსულ კალენდარში ყველაფერი ძველებურად არის დატოვებული იმის ნაცვლად, რომ მათ მოეცათ თავიანთი „ზუსტი” ფორმულირება. თუ ოდესმე ეს უზუსტობა გასწორდება, ვურჩევ მათ, რომ დაწერონ „ელია დიაკონი” ისევე, როგორც ეს „იოანე ზედაზნელის” Xს. ცხოვრებაშია.

12 თებერვალს დადებულია ერთობლივი ხსენება პროხორე ქართველისა (XI); წმ. ლუკა იერუსალიმელისა (მუხაიძე) (1277); მოწ. ნიკოლოზ დვალისა (1314)”. ასეთი ერთობლივი ხსენების დღეს არ იცნობს არც ერთი ჰაგიოლოგიური წყარო, რადგან ყველა მათგანს აქვს თავისი დამოუკიდებელი ხსენების დღე: პროხორეს – 12 თებერვალი, ლუკას – 27 ივნისი და ნიკოლოზის – 19 ოქტომბერი. რომ დარწმუნდეთ, ჩახედეთ Jer.24 (XI) ხელნაწერს, გინდ ამ ხელნაწერის მიხედვით გამოცემულ სვინაქსარულ ტექსტებს (ძვ. ქართ. აგიოგრ. ძეგლები, IV, გვ. 345-346; 346-348; 348-351). შეიძლება პედანტობის იარლიყიც კი მოგვაკერონ, მაგრამ უნდა ვთქვა: ლუკა, ტექსტის მიხედვით, „მუხაის ძეა” და არა „მუხაიძე”, ამასთანავე ის აწამეს არა 1277 წელს არამედ 1273 წელს. ასევე, თუ „წმ. ლუკა”, მაშინ „წმ. ნიკოლოზი” ან პირიქით, „თუ მოწ. ნიკოლოზი”, მაშინ „მოწ. ლუკა”.

22 თებერვალს „წმ. ცხრათა ძმათა (ჩვილთა) კოლაელთა...” (ჩამოთვლილია სახელებიც, ასეა აღრინდელ კალენდრებში). რეცენზიაში ჩვენ შენიშვნაზე ნათქვამია: „არა გვგონია კოლაელი ყრმების მოხსენიება ძმებად შეცდომა იყოს...” და მოტანილია ვრცელი მსჯელობა მათ სულიერ ძმობაზე და მათი ძმებად მოხსენიების ძველ ტრადიციებზე, თუმცა რეცენზენტი რომ თავის სისწორეში არ არის დარწმუნებული, იქედანაც ჩანს, რომ 2002 და 2003 წლებში გამოცემულ კალენდრებში ტექსტი გასწორებულია: „ცხრა ყრმათა კოლაელთა”, თუმცა სახელები მაინც დატოვებულია.

სახელები კი ნამდვილად გვიან შეთხზულია, რადგან „კოლაელთა წამების“ ერთადერთი Xs. ხელნაწერი (Ath.8) მათ არ ადასტურებს. კიდევ კარგი, რომ ამოღებულია „ჩვილთა“, რაც აბსურდი იყო.

10 აპრილს „წმ. დედათა ქვაბთახევის მონასტერში წამებულთა ჟამსა თემურლენგისასა“ (1386). ამ ხსენების შესახებ რეცენზენტი ცდილობს სურათი ისე წარმოაჩინოს, რომ „შესაძლოა ხსენება არა დედათა მონასტერზე, არამედ მხოლოდ დედების ღვაწლზე მიუთითებდეს. ამ თვალსაზრისს 1951 წლის კალენდარიც უჭერს მხარს, სადაც ვკითხულობთ: „ღირსთა დედათა ქვაბთახევის მონასტერსა შინა წამებულთა...“ ჩვენთვის გაუგებარია, თუკი აქ ლაპარაკი არ არის დედათა მონასტერში წამებულ ქალ-მონაზონთა შეახებ, როგორ უნდა გაეიაზროთ „ღირსთა დედათა“ წამების ფაქტი „მამათა მონასტერში“? როგორც არ უნდა ეცადოს რეცენზენტი გაამართლოს ვიღაც არაკომპეტენტური პირის მიერ დაწესებული ასეთი შინაარსის „ხსენების“ სისწორე, არაფერი გამოვა. საქმე ისაა, რომ ქვაბთახევის მონასტერი ყოველთვის იყო მამათა სავანე და მის კედლებში დამწვარნი, **ამ მონასტრის ძმები** იყვნენ. ამ მოწამეთა ღვაწლის ამსახველ თხზულებაში, რომელიც ანტონ I-მა შექმნა, პირდაპირ წერია, რომ მონასტრის კედლებში „შეველტოლვილთაგან ფრიად მრავალთა“ შორის იყვნენ „გარემო მახლობელთა მონასტერთაგანნი მონაზონნი მრავალნი, მამანი და დედანი აზნაურთაგანნი და მღუდელნი და ღიაკონნი **და თვთ მონასტრისა მის ძმანი**“ (ძეგლები, VI, გვ. 331, 16). მართალია, აქ „დედანიც“ არიან ნახსენები, მაგრამ ისინი „ღირსნი დედანი“ კი არ არიან, არამედ „დედანი აზნაურთაგანნი“. გაუგებრობა შექმნა მან, ვინც ამ თხზულების სათაურში ნახსენები „დაიწუნეს ეკლესიასა შინა მონასტერსა **დედისა ღმრთისასა** ქუაბთაჴევს“ დედათა მონასტერი „ამოიკითხა“.

შენიშვნა რომ სწორი არ ყოფილიყო, რეცენზენტი არ შეასწორებდა ხსენების ტექსტს 2002 და 2003 წლების კალენდრებში ასე: „წმ. მამათა და დედათა ქვაბთახევის მონასტერში წამებულთა (1386)“, რაც მაინც არაზუსტია და ჯობდა უბრალოდ დაეწერა: „წმიდათა ქვაბთახევის მონასტერში წამებულთა“, აქ მაინც არ არის წამებულთა სახელები ჩამოთვლილი.

15 აპრილს „მოწ. სუქიასი და მისთანათა 16 ქართველთა“ (ჩამოთვლილია სახელები). ასეთი სახითაა შეტანილი ეს ხსენება კალენდრის თითქმის ყველა გამოცემაში, არადა აქ ორი უზუსტობაა ჩაწერილი: ერთი, რომ ისინი ქართველები არ იყვნენ და მეორეც, რომ მათი რიცხვი 16 კი არ იყო, არამედ – 19. რეცენზენის თქმით, „შეერთებულ კალენდარში“ რედაქტორი ამ მოწამეებს აღანებად მიიჩნევს. თუმცა არ ასაბუთებს, რის საფუძველზე. ასევე გაუქმებულია ქართველობა 16 სექტემბერს მოხსენიებული კარნუ ქალაქში წამებული ისააკისა და იოსებისა იმ მიზეზით, რომ „მათი ქართველობა გვიანდელი გაუგებრობაა“, თუმცა არგუმენტი არც ამ შემთხვევაშია მოყვანილი. ჩვენც ორივე ხსენებას ერთ კონტექსტში განვიხილავთ, რადგან ორგანვე ზედმეტია „ქართველთა“. აი, რას ამბობს ანტონ I მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოს „მარტირიკაში“: „ათშუდმეტთა სიტყუათა შინა ვიისტორიეთ ქართველთა მოწამეთათჳს... ვჰსჭურეტ წინაპართაგან მამათა ქართუელთა, ვითარმედ დაუმტკიცებოესე გასახლურებაჲ ესე ანუ განჩინებაჲ, რამეთუ სათუეთა შინა მოსაჴსენებელთა და მეტაფრასთა ჴსენებაჲ სომხეთსა შინა ვნებულთა ჴემძარტებისა მოწამეთა...“

ეს სიტყვები წერია „მეათურამეტე“ სიტყვის შესავალში, რომელიც „სუქიას და მის თანა ვნებულთა“ ეძღვნება. ნუთუ არ ჩანს, რომ ანტონი გამოყოფს „მარტირიკაში“ ჩვიდმეტ სიტყვას, რომელიც ქართველ მოწამეებს ეძღვნება და მეთურამეტე სიტყვა კი ეხება სომხეთში წამებულთა და ტრადიციულად ქართულ კალენდრებში შეყვანილ წმინდანებს. „მარტირიკაში“ ბოლო სამი „სიტყვა“ მე-18 (სუქია და სხვა), მე-19 (ისააკ და იოსები) და მე-20 (გრიგოლ განმანათლებლის) სწორედ სომხეთის წამებულ წმინდანებს ეძღვნება. რა თქმა უნდა, მათ ქართველობაზე არაფერია ნათქვამი სომხურად დაწერილ და იქედან ქართულად თარგმნილ თხზულებებში. მაგ. სუქიას უძველესი მოსახსენებელი მიწერილია A-97 (XI) ხელნაწერის არშიაზე ტექსტის ხელით: „ამასვე დღესა (15) აპრილი წმიდათა მოწამეთა მესუკაველთაჲ (მთის სახელია) სუქიასი და მოყუასთა მისთა“ (164 v). როგორც ვხედავთ მათ ქართველობაზე არ არის ლაპარაკი, ხოლო XVIII ს. მიწურულის ერთ-ერთ ხელნაწერში (S-4931) ასეთი შესწორება შეუტანია ვიღაც ქართველ „პატრიოტს“: „ამასვე დღესა (15 აპრილი) წმიდისა სუქიასი და მის თანათა ქართუელთა (487 r)“. ასევე სუქიას მოწაფეთა რიცხვი არა 16, არამედ 19-ია, როგორც ეს დაფიქსირებულია „წამების“ ქართული, Ath-8, X ს. ხელნაწერით მოღწეულ თარგმანში და რასაც ხშირად იმეორებს ანტონ I-იც თავის „მარტირიკაში“. (ძეგლები VI, 341, 344, და სხვა), თუმცა მათი სახელების ჩამოთვლისას (გვ. 342) ორი გამორჩენია და სუქიასთან ერთად 17 პირია დასახელებული, რაც გახდა კიდევ, როგორც ჩანს, „საეკლესიო კალენდრების“ ცთომილების წყარო. იყვნენ ისინი სათენიკ სომეხთა დედოფლის მხლებლები, მოყოლილნი ალანიიდან (ე.ი. ოსეთიდან), თუ ალვანიიდან (ე.ი. კავკასიის ალბანეთიდან), როგორც ამას ანტონი წერს, ამას არავითარი კავშირი არა აქვს მათ ქართველობასთან. იგივე უნდა ითქვას ისააკის და იოსების ქართველობაზე (იხ. ძეგლები, VI, გვ. 358-370). ჩვენც ხომ ვერ დავუმსგავსებთ იმ ვაი მეცნიერებს, რომელნიც ამტკიცებენ, რომ უძველესი ქართული ძეგლების დიდი ნაწილი სომხების აშენებულია და სამხრეთ საქართველოში დაბადებული ყველა გამორჩენილი საეკლესიო თუ საერო პირი სომხური წარმოშობისაა?

რეცენზენტი მორიდებია მკითხველთა გადაღლას, მაგრამ ორ შენიშვნაზე პასუხის გაცემა „აუცილებლად მიუჩნევია“. ერთი მათგანია „მოწ. მირდატ მეფისა (410)“, რომელიც რეცენზენტის სიტყვებით „ქართულ თვეში პირველ მოწამე მეფედაა მოხსენიებული და რომლის ხსენებაც (8 ივლისი), როგორც ურწმუნოსი, ეჭვქვეშ დააყენა ე. გაბიაძევილი“. ჯერ ერთი, არ არსებობს „ქართული თვენი“, რომელშიც ასეთი ხსენება იყოს შეტანილი. მეორეც, როგორ შეიძლება წმინდანად შერაცხოს ვინმემ თავისი სურვილის მიხედვით ადამიანი, რომლის შესახებაც ლეონტი მროველი „ცხოვრება ქართველთა მეფეთაში“ წერს: „ესე მირდატ – კაცი ქველი, მკვდარი შემმართველი, ურწმუნო და უშიში ღმრთისა, ლალი და ამპარტავანი და მინდობილი მკვდრობასა თვისსა, არა მსახურა ღმერთსა, არცა აღაშენა ეკლესია“ (ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 138). რეცენზენტი ფიქრობს, რომ ციტატა რომ სრულად ყოფილიყო მოტანილი, მკითხველს ეჭვი არ შეეპარებოდა მის წმინდანობაში, რადგან იგი „მტერ ექმნა ბერძენთა და სპარსთა. ბერძენთაგან ეძიებდა კლარჯეთს, ხოლო სპარსთა არა მისცემდა ხარკსა... შეიპყრეს ქართველთა მეფე მირდატ სპარსთა წყობასა შინა და წარიყვანეს ბაღდადს და მუნ მოკვდა“ (იქვე), ე.ი. ასეთ მებრძოლ და პატრიოტ მეფეს „თავიც

შეუწირავს”.

„აუცილებლად” გასაცემ პასუხში ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ მოველოდით რაიმე სარწმუნო მტკიცებულებებს, მაგრამ იგი არც უსუსური უნდა ყოფილიყო. „საპატრიარქოს გამომცემლობის” მესვეურებმა უნდა იცოდნენ, რომ საერო პირის წმინდანად შერაცხვის საფუძველია ძირითადად მისი **სარწმუნოებისათვის** მოწამეობა. „მოწამის” თავდაპირველი მნიშვნელობა უიგივლება „მოწმეს”, რომელმაც „წამა” ჯვარცმული და ნაწამები ქრისტეს ღვთაებრივობა და ეს „მოწმობა” დაადასტურა სისხლით, წამებით, რაც გახდა „მოწამის” მეორადი შინაარსის საფუძველი. ასე რომ მირდატის წმინდანობაზე და მოწამეობრივობაზე საუბრისას მისი სარწმუნოებრივი მრწამსიდან უნდა ამოვიდეთ და არა მისი პოლიტიკური და პატრიოტული შემართებიდან და მისი ტყვეობაში გარდაცვალების ფაქტიდან. თვალს თუ გადავაგვლებთ საქართველოს ისტორიას, მრავლად ვიპოვით ბრძოლის ველზე დაღუპულ და ტყვეობაში გარდაცვლილ მეფეთა სახელებს (ვთქვათ, ლუარსაბ I, სიმონ I და სხვა), რომლებიც ამავდროულად მორწმუნეებიც იყვნენ, „ღვთისმომიმიც”, მაგრამ წმინდან-მოწამეებად ისინი არ შეურაცხავთ. რაღა „ურწმუნო” და „უშიში ღმრთისა” მირდატი უნდა შევრაცხოთ?

მეორე „აუცილებლად” პასუხგასაცემთა სიაში არის **11 დეკემბერს** „ყოველთა წმინდათა საქართველოში წამებულთა და ღირსთა მამათა და დედათა (ჩამოთვლილია სამასამდე სახელი) ხსენება”.

ეს ხსენება უძველეს ქართულ დღესასწაულთა რიცხვს ეკუთვნის და იოანე-ზოსიმეს (Xს.) აღებული აქვს გაცილებით ძველი წყაროებიდან, მაგრამ იგი განსხვავებული შინაარსისაა: „თთუესა დეკემბერსა ია (11) კსენებაჲ ყოველთა წმიდათა **მოწამეთაჲ**, რომელნი ქართლსა შინა წამებულ არიან” (კ. კეკელიძე, ეტიუდები... V, გვ. 277). ამ ხსენებაში მოწამეთა ჩამონათვალი არ არის და სახსენებელი მხოლოდ „მოწამეებს” ეკუთვნის. თანამედროვე კალენდარში „ქართლის” ნაცვლად საქართველო ჩაიწერა, რაც არ არის საკამათო, მაგრამ ხსენებაში რომ ჩაურთეს „ღირსთა დედათა” და „ღირსთა მამათა” ხსენებაც, ეს მცირეოდენ უხერხულობას იწვევს, რადგან მათი დღის განგებები ღვთისმსახურებაში განსხვავებულია. ამასთანავე სახელების ჩამონათვალი ნამდვილად ზედმეტია (არ არის ასეთი ჩამონათვალი არც ერთ ბიზანტიურ ჰაგიოლოგიურ და ჰაგიოგრაფიულ ტექსტში, როდესაც წარმოდგენილია ხსენება ასეული და ათასეული მოწამის შესახებ. ქართველთაგან შეგვიძლია დავასახელოთ მოწამე გობრონთან ერთად დახოცილი 133 მებრძოლი). ამასთანავე, ჩამონათვალში არ არის არც ერთი, ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი მოწამისა და მოღვაწის სახელი, ვთქვათ აბიბოს, გობრონ, კოსტანტი, ბიძინა, შალვა, ელიზბარ, ლუარსაბ და ა.შ. ქალებიდან: ქეთევან, შუშანიკ და სხვა. არადა სახსენებელში ჩამონათვალი ეკუთვნის „**ყოველთა** წმიდათა საქართველოში წამებულთა და ღირსთა”... ასე რომ, თანამედროვე კალენდარმა ფორმითა და შინაარსით სახე დაუკარგა ერთ-ერთ უძველეს ქართულ დღესასწაულს.

დანარჩენი „სერიოზული შესწორებები”, როგორც ამას ირონიაშერევით ამბობს რეცენზენტი, თავმოყრილია ჩამონათვალში, რაც მას არასერიოზულად მიუჩნევია, რადგან იგი არც მათ აკარგაინობაზე ლაპარაკობს, მაგრამ არც გაუსწორებია კალენდრის ბოლო 2002 და 2003 წლების გამოცემებში. მაგ. საუბარია **7 მაისის** ხსენებაში

წმინდანთა სახელებზე „თათა“ და „ეზრდიოსი“, როგორც ეს ასურელ მონაზონთა „ცხოვრებაშია“ (Xს.) და არა „თადეოზ“ და „ისიდორე“, როგორც კალენდარშია დანარჩენთაგან ზოგიერთის შესახებ – ქვემოთ.

ახლა იმ შენიშვნების შეხაებ, რომელთა მისამართითაც რეცენზიაში არაფერია ნათქვამი (ე.ი. ერთი შეხედვით, ისინი მისაღები იყო), მაგრამ კალენდარში მაინც არ გასწორდა:

3 ივლისს გიორგი მთაწმიდელის მოძღვარი, გიორგი არ შეიძლება გარდაცვლილიყო X საუკუნეში, როგორც ეს მითითებულია კალენდარში, რადგან გიორგი მთაწმიდელი დაიბადა 1009 წელს. ე.ი. XI საუკუნეში. ესეც ხომ სადავო არ არის და რატომ არ გასწორდა?

31 ივლისს არსენ ნინოწმიდელის გარდაცვალების თარიღად მითითებულია 1082წ., მაშინ როდესაც ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვარმა გიორგი მთაწმიდელმა, რომელიც აირჩიეს 1044 წელს, პირველყოვლისა სხვების ნეშტთან ერთად მისი ნეშტიც გადაასვენა მონასტრის მთავარ, ღვთისმშობლის ეკლესიაში. არსენი იყო ის, ვინც ურჩევდა ეფთვიმე მთაწმიდელს, რომ გადამდგარიყო წინამძღვრობიდან და დრო მთლიანად დაეთმო მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის, რაც მან 1019 წელს შეასრულა. სწორედ ამ ხანებში უნდა გარდაცვლილიყო არსენიც.

18 აგვისტოს „ღირსი ქრისტოდულე ოსად წოდებულისა, ფილოსოფოსისა“ (XII). ამ ნახევრად მითითური ბერის შესახებ იოანე ბატონიშვილი საუბრობს „კალმასობაში“. კ. კეკელიძე აღნიშნავს: „საიდან ამოიღო კალმასობის ავტორმა, იოანე ბატონიშვილმა ცნობა, რომლითაც ამ ბერს ქრისტოდულე ერქვა, ძნელია თქმა. ყოველ შემთხვევაში ეს ბერი რომ ოსი არ ყოფილა ჩანს იქიდან, რომ თვით ავტორის სიტყვებით ქრისტოდულე იყო „კეთილშობილთა ძირთაგან აღმოსრული ქართველი“. ალბათ, ძველ ხელნაწერებში იქნებოდა „ქრისტოდულოს“. შემდეგი დროის უმეცარმა გადამწერლებმა დაბოლოება „ოს“ მოაცილეს მას და შეთხზეს „რისტოდულე, ოსად წოდებული“ (ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 479). კალენდრის შესწავრებს ამ წმინდანის ოსობის დამამტკიცებელი უფრო მყარი არგუმენტი თუ აქვთ, ბარემ ჩვენთვისაც ეთქვათ.

28 ოქტომბერს ნეოფიტე ურბნელის მოღვაწეობის ხანად ჩვენ, ვარაუდად გამოვთქვით VIIIს., რომ შიოს „სასწაულებში“ წარმოდგენილი ეპიზოდი (IX სასაწული; იხ. ასურელ მამათა ცხოვრებათა ილ. აბულაძისეული გამოცემა, თბ., 1955წ. გვ. 119) ძალიან ახლოსაა „აბო თბილელის“ წამების ეპოქასთან, ე.ი. VIII საუკუნესთან (ძეგლები, VI, გვ. 500-502). რამდენად მისაღებია, განსაჯეთ.

10 ნოემბერს დადებულია ხსენება „კოსტანტის“, როგორც ეს მის „წამებაშია“ დაფიქსირებული და არა „კოსტანტინესი“, როგორც ეს კალენდარშია დატოვებული.

31 დეკემბერს არის ხსენება „საბაიასი“, სამცხის ღვთათა მონასტრის წინამძღვრისა, როგორც წერია გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების უძველეს, XIIს. ხელნაწერში (S-553) და არა „საბაიანასი“, როგორც ეს დაამახინჯა XVIII საუკუნის ხელნაწერის (A-170, 1739წ., H-1672, 1740წ. და სხვა) გადამწერმა. კალენდრის ხსენებას ამასთანავე აკლია თარიღი (XI).

განსაკუთრებულ ყურადღებას „იმსახურებს“ ერთი ხსენება, რომელიც დამახინჯე-

ბული ფორმით არის შესული თანამედროვე კალენდარში. მის შესახებ საკმაოდ ვრცელი მსჯელობაა „შეერთებული კალენდრის“ შესავალში, მაგრამ იგი მაინც დარჩა კალენდრის ბოლო გამოცემებში: 17 ოქტომბერს „მოწ. კოზმანისა, რომელი ქართლს ეწამა“. აღრინდელ კალენდრებში თითქმის ყველაფერი რიგზე იყო: „წმიდათა უვეცხლოთა თანამძათა კოზმან და აღმიანესი“ (გარდა გამოთქმისა „თანამძათა“, რაც რუსულიდან *сопратъев*-ის უხეირო თარგმანია).

რატომ შეიტანეს თანამედროვე კალენდარში „იერუსალიმის განჩიების“ IXს. ტექსტში დაფიქსირებული, დედნიდან ხარვეზით გადმოწერილი ეს ხსენება და ისიც კალენდრის ბოლო 2002 და 2003 წლების გამოცემებში, სრულიად გაუგებარია, რადგან ილ. აბულაძისა და კ. კეკელიძის გამოკვლევებით დიდი ხანია დადგენილია, რომ მისი სრული ტექსტი დაფიქსირებულია იოანე-ზოსიმეს XIს. კალენდარში „თთუესა ოკტონბერსა იზ(17) ბიტასეურის დაბასა კსენებაჲ კოზმანისი და დამიანესი მარტკლთაჲ და შუშანიკისი, რომელი ქართლს იწამა“. (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, გვ. 274; შეად. H-341, XIს. ხელნაწერში. თხზულების სათაური: „თთუესა ოკტონბერსა იზ: წმიდათა კოზმანისი და დამიანესი და წმიდისა შუსანიკისი“, მიუხედავად იმისა, რომ ეს თხზულება შეიცავს მხოლოდ კოზმას და აღმიანეს „წამებას“). მგონი ყველაფერი ნათელია და „ქართლს წამებული კოზმანი“ უნდა ამოვიღოთ.

2 ოქტომბრის ხსენებაში დავით და კონსტანტინეს „მიკუთვნებული“ აქვთ გვარი „მხეიძე“, რაც ზედმეტია, რადგან გვარის ცნება VIII საუკუნეში კი არა XIII-XIV საუკუნეებამდე არ არსებობდა (აქვე გავისხენებთ, რომ საპატრიარქოში ჩვენს მიერ „ოდესღაც“ გაგზავნილ სიაში შეტანილი იყო 24 ივლისის ხსენება ილარიონ თუალელისა (თულაშვილისა). კალენდრის ბოლო გამოცემებში როგორც იქნა „თულაშვილი“ ჩამოაცილეს. აქაც იგივეა გასაკეთებელი). რადგან სიტყვამ მოიტანა და საპატრიარქოში გაგზავნილ სიაზე ჩამოვარდა საუბარი, ერთი, **4 ნოემბერს** დადებული ხსენების ცვლილებათა „ისტორიას“ უნდა შევეხოთ: „იერუსალიმის განჩიების“ (კ. კეკელიძის მოწმობით იერუსალიმის „ქრისტეს საფლავის“ მონასტრის ტიპიკონი, ეტიუდები, V, გვ. 246) პარიზულ ქართულ ხელნაწერში (Par, 3, XI-XII) შეტანილ ხსენების: „წმიდა მართალნი წმიდისა ქრისტეს საფლავისანი: იოანე, სტეფანე, და ისაიასი“ გერმანულად გამოძეკმელს Goussen-ს ისინი ქართველ ბერებად მიაჩნდა (ეტიუდ., V, გვ. 248, შენიშვნ. I). ეს ისედაც ბუნდოვანი ხსენება კიდევ უფრო ბუნდოვანი გახდა, თანამედროვე კალენდრებში 1981 წლიდან (და ალბათ კიდევ უფრო ადრე) მან ასეთი სახე მიიღო: „თაყვანისცემაჲ წმიდა იოანეს, სტეფანეს და ისაია ქართველთა საფლავთა“ ე.ი. დაიკარგა მთავარი - „ქრისტეს საფლავი“. 1982წ. კალენდარში სიმართლე აღდგა (მაინც მგონია ჩვენი შენიშვნის შემდეგ): „წმიდათა მართალთა წმიდა ქრისტეს საფლავისანი – იოანე, სტეფანე და ესაიასი“ (ჯობდა „საფლავისათა“). რამდენადაც უცნაური არ უნდა იყოს, მომდევნო 1983 წლის კალენდარში ვკითხულობთ: „წმიდათა და მართალთა (თაყვანისცემა საკრძალთა) – იოანე, სტეფანე და ესაია ქართველთა“. ბოლო, 2002 და 2003 წლების გამოცემებში „ფრჩხილები გაიხსნა“ და ხსენება ასე „ჩამოყალიბდა“: „წმიდათა და მართალთა იოანე, სტეფანე და ესაია ქართველთა საკრძალთა თაყვანისცემა“. რა საერთო აქვს ამ ტექსტებს ძველი წყაროებიდან ზემოთმოტანილ ტექსტთან? ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თუ ეს ბერები

მართლაც ქართველები არიან, რატომ უნდა დაეკარგოთ ის ისტორიული ფაქტი, რომ ისინი „ქრისტეს საფლავის“ მონასტერში მოღვაწეობდნენ? როგორ იქცა „ქრისტეს საფლავი“ ამ ბერების საფლავების თუ „საკრძალების“ თავყვანისცემად?

ახლა, რაც გასწორდა კალენდრებში, მაინც მგონია, ჩვენი ძველი შენიშვნების მიხედვით:

19 იანვარს ძველ კალენდრებში იყო „ხს. ღირსისა მამისა ჩუენისა ანტონი მესვეტისა – მარტომყოფელისა, VI, ცამეტ სირიელ მამათაგანისა“. ბოლო კალენდრებში (2002 და 2003) „ღირს. ანტონი მარტომყოფელისა (VI)” - „მესვეტისა“ სამართლიანადაა ამოღებული, აქ აღარაა საჭირო არგუმენტების მოტანა.

29 იანვარს იყო „ხს. წმ. მოწამისა აშოტ კურაპალატისა, არტანუჯის ტაძარში წამებულისა (826წ.)“ ბოლო გამოცემებში არის „მოწ. აშოტ დიდი კურაპალატისა“ (829). არ ვიცით შეცდომა გასწორდა ტექსტის შემოკლების შედეგად, თუ ტექსტი შემოკლდა უზუსტობის გამო? საქმე ისაა, რომ ლეონტი მროველის მოწმობით აშოტი მოკლეს გარდაბანს „ეკლესიასა შინა...“ (ქართლის ცხ. გვ. 253). ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, „არტანუჯი განაახლა... აშოტ კურაპალატმან და აღაგო ციხესა შინა ეკლესია პეტრე-პავლესი; მოკლეს მას შინავე და დაფლეს მუნვე“ (ქართლის ცხ. IV, გვ. 681). ვის დაუჯეროთ? ალბათ, ლეონტის, მაგრამ ხსენების ტექსტი ამ ცნობათა გარეშე ჯობს.

13 მაისს 1983 წლის კალენდარში არის „ღირსისა მამისა ჩუენისა ექვთიმე ათონელისა, მთარგმნელისა“ (1028), ხოლო 1981წ. - „ჩვენი ღირსი მამის ექვთიმე მთაწმიდელისა, მთარგმნელისა (1028)“. ბოლო წლების კალენდრებში: „ღირსი ექვთიმე ათონელისა (1028)“. კარგია, რომ ამოიღეს „მთარგმნელისა“, რადგან ეს უდიდესი მოღვაწე, მეტს იმსახურებს. სასურველია, რომ ეს სახელი და ზედწოდება მოსახსენებელშიც ისე ჩაიწეროს, როგორც მის „ცხოვრებაში“ წერია ხოლმე - „ეფთვიმე მთაწმიდელი“ და არა „ექვთიმე ათონელი“.

18 სექტემბერს ადრეულ ხსენებებში შალვა და ელიზბარი ძმებად იყვნენ აღიარებული, ბოლო გამოცემებში „ორთა ძმათა“ სამართლიანადაა ამოღებული, რადგან შალვა ელიზბარის ძმისშვილი და ნაშვილები იყო (ძეგლ. V, გვ. 53,5).

1 აპრილს სხვა პირებთან ერთად იყო შეტანილი ხსენება „ეკლოგი წინასწარმხედველისა – სალოსისა...“, ხოლო ბოლო გამოცემებში შეცვლილია ასე: „წინასწარმეტყველი ეკლოგი სალოსისა“. ამიტომ კარგი იქნებოდა თუ გავასწორებდით

4 სექტემბრის ხსენებასაც: „ღირსი სვიმეონისა... წინასწარმხედველისა“ ასე: „წინასწარმეტყველისა“ ან „ნათელმხილველისა“, რადგან ფორმა „წინასწარმხედველისა“ ქართულში არ არის.

საპატრიარქოში გაგზავნილ „ჩამონათვალში“ გამოთქმული იყო გულისტკივილი, რომ „საეკლესიო კალენდარში“ არ აისახა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი მრავალფეროვანი საეკლესიო კრებულის ღირსეული წევრები და აი, კალენდრის ბოლო 2003წ. გამოცემაში დაახლ. 50 პირის ხსენება არის შეტანილი ადრევე არსებულ გრიგოლ ხანძთელის ხსენების დღეს – 5.X. მისასაღმებელი ფაქტია, თუმცა ქართველთა სათვალავში შეყვანილია **ნერსე**, იშხანის პირველი მაშენებელი (მას სახელთა საძიებელში ეწოდება კიდევ „ქართველი“), მაგრამ ეს პიროვნება

სომხეთის კათალიკოსია VII საუკუნისა. აქვე გამოეთქვამთ სურვილს, რომ როგორმე „გამოინახოს“ დამოუკიდებელი ხსენების დღე აქ ჩამოთვლილ პირთაგან განსაკუთრებით დიდი მოღვაწეებისათვის.

ერთი სიტყვით, თუ სურვილი არსებობს, კალენდარში შეიძლება შესწორებების შეტანა სინოდის შეწუხების გარეშე.

უნდა ითქვას, რომ ჩვენს შენიშვნები არ ყოფილა „საეკლესიო კალენდრის“ სპეციალური შესწავლის შედეგი, არამედ მათ შეიძლება გუწოდოთ „სემჩნეული“ შენიშვნები, რადგან კალენდრის ცალკეული კომპონენტების (მსოფლიო ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანების, ნაციონალური კალენდრის წმინდანების და ლიტურგიკულ განგებათა) კომპეტენტური სპეციალისტების საფუძვლიანი შესწავლა უფრო მეტ შესწორებას შეიტანს, ვიდრე ეს ჩვენ შეგვიძლია, თუმცა 2003 წლის კალენდრის „ხელმეორედ“ გადახედვის შედეგად მაინც გამოვლინდა „უმნიშვნელო“, მაგრამ მაინც უზუსტობანი.

ბრწყინვალე შეიდეულის **საშშაბათს** დადებულია „წმ. 6000 მოწამეთა 1616 წელს დავით გარეჯის უდაბნოში ამოწვევტილთა“, ხოლო ბოლო კალენდრებში ტექსტი შემოკლებულია: „6000 დავითგარეჯელ მოწამეთა (1616)“. ისტორიოგრაფიაში ამ ნაკლებადცნობილი ფაქტის შესახებ ანტონ I-ს დაუწერია ჰაგიოგრაფიული თხზულება (ძეგლები, VI, 189-208), რომელშიც ვკითხულობთ: „... მახლობელ ეკკლესიისა ქრისტეს აღდგომისა აღაშენა სამარტვილეი მათი, ვპკონებ, ვითარმედ მეფემან ალექსანდრე მესამემან...“ რადგან თხზულებაში სხვა ხელმოსაკიდებელი ისტორიული ფაქტი არ არსებობს, უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ იგულისხმება ალექსანდრე II (1574-1605), რომელიც მონაზვნად შედგა დავითგარეჯაში 1601წ., ხოლო მოწამეობის ფაქტი, ცხადია, უფრო ადრე მომხდარა, არა 1616 წელს, არამედ უფრო XVII ს. მიწურულს.

18 მაისს „წმიდა დავითისა და ტარიჭანისა (693)“ ხსენებიდან უმართებულოდ ამოღებულია წინა კალენდრების „ორთა ძმათა“, ხოლო ასევე უმართებულოდ ორივე მათგანი ქართველად იხსენიება საძიებელში.

ამაღლების შემდგომ ოთხშაბათს დადებულია „ღირსი დოდო გარეჯელის (506) ხსენება“. იგი ვერ გარდაიცვლებოდა მითითებულ წელს, რადგან დოდო დავითს დაემოწაფა მისი გარეჯაში დამკვიდრების შემდეგ, ე.ი. VI საუკუნის შუა წლებში.

9 ივნისს დადებულ ხსენებაში: „ღირსი იოანე შავთელ-განათელისა (XII)“. იოანე ვერ იქნება ერთდროულად „ღირსი“ (ე.ი. მონაზონი) და „გაენათელი“ (ე.ი. გელათის ეპისკოპოსი). ამასთანავე „გაენათელის“ ტიტული პირველად XVII ს. დაარსდა. აქვე ვიტყვი, რომ თუ 1 აპრილს ხსენების „ღირსი იოანე შავთელი“ იგივე პიროვნებაა, მაშინ იქაც დასვით თარიღი – XIII ს.

20 ივლისის ხსენებაში „მოწ. სალომე ქართველისა, სპარსთაგან წამებულისა“ XVIII ს. უნდა შეიცვალოს XIII-ით (იხ. ე. მეტრეველი, მასალ. იერუს. ქართ. კოლონიის ისტორიისათვის, 1962, გვ. 163).

29 ივლისის ხსენებაში „მოწ. ევსტათი მცხეთელისა (589)“. მას ვერ აწამებდნენ მითითებულ წელს, რადგან მცხეთაში მოვიდა 541 წელს: „წელსა მეთესა ხუასრო მეფისასა“ ე.ი. 531+10=541წ., ხოლო მოსვლიდან რამდენიმე წელიწადში აწამეს (ი.

ჯავახიშვილით 544-546წწ. კ. კეკელიძით 551 წლის ახლოს).

30 ივლისს შეტანილ ხსენებაში გამორჩენილია ცოტნე დადიანის მოღვაწეობის დრო – XIII ს.

16 აგვისტოს ხსენების „ქრისტეფორე გურულის“ წამების დრო ჩასაწერია, XVII ს. (იხ. Ier.80-ის მინაწერი).

2 აპრილს დადებულია ხსენება „ღირსი გიორგი მაწვევრელისა (IX-X)“, ჯობს დაიწეროს „მამისა...“, რადგან გიორგი იყო ეპისკოპოსი და არა მონაზონი (ძეგლ. I, 335).

17 ნოემბერს დადებულია ხსენება „ღიდ-მოწ. მიქაელისა, რომელსა ეწოდა გობრონ... (914)“. ამ მოწამის „წამების“ სათაურში ვკითხულობთ „წამებაჲ წმიდისა მოწამისა გობრონისი, რომელ განიყვანეს ყველის ციხით“. მთელი ტექსტის მანძილზე ავტორი მას უწოდებს „გობრონს“ და მხოლოდ ერთგან აღნიშნავს „ამას ეწოდა პირველად მიქაელ და მერმე გობრონ“ (ძეგლები I, გვ. 177). კალენდარში უნდა იყოს „ღიდმოწამისაგობრონისი“ და გავლენა არ უნდა იქონიოს არც ანტომ I-ის „თუენმა“ და არც მისმა „მარტირიკამ“, სადაც მოწამეს „მიქაელ-გობრონი ჰქვია“.

28 აგვისტოს დადებულია წმ. შუშანიკის ხსენება და გაუგებარია საიდან მოიტანა იგი ანტონ I-მა, ალბათ სომხურიდან თარგმნილი წყაროებიდან. კალენდარში უნდა აღდგეს სამართლიანობა და ხსენება გადმონილი უნდა იქნეს 17 ოქტომბერს, როგორც ამას აღნიშნავს ამ დღესასწაულის დაწესების მომსწრე და ალბათ ერთ-ერთი ინიციატორი იაკობ ხუცესი თავისი თხზულების ბოლოს (რა თქმა უნდა ეს ცვლილება უნდა გააკეთოს, ვისაც ხელეწიფება).

დავასრულებთ: ჩვენი „ამპლუა“ არ არის პოლემიკური წერილების წერა, რასაც იმით დავამტკიცებთ, რომ ეს ჩვენი პირველი ასეთი შინაარსის წერილია, მაგრამ უსაფუძვლო „შემოტევის“ მოთმენაც ძნელია.

ერთი მაზღეანური ტრადიციის კვალი ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში*

ქართული ჰაგიოგრაფიის ერთ-ერთ უძველეს ძეგლში - „მარტკლობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა (VI ს.) – თხზულების ბოლოს ნათქვამია, რომ მაზღეანმა სპარსელმა მარზპანმა ვეჟან ბუზმირმა მაზღეანური სჯულის მოღალატესა და გაქრიასტიანებულ თავის თანამოქამაქეს, სპარსელ ევსტათის, ასეთი განჩენი გამოუტანა: „წაიყვანეთ ეგე საპყრობილედ და იღუმალ ღამით თავი წარჰკუეთეთ, რადთა არავინ ქრისტიანეთა ცნან და პატივ-სცენ გუამსა მისსა, და წარიხუენით ჴორცინი მისნი ქალაქსა გარე, განაბნიენით შესაჭმელად მკვეცთა და მფრინველთა“.¹

ერთი შეხედვით, ამ სიტყვებში თითქოს გასარკვევიც არაფერი არ უნდა იყოს: სპარსეთის შაჰის ხოსრო ანუშირვანის (513-579) ბრძანებით სპარსეთში და მის ქვეშემდრომ ყველა ქვეყანაში მაზღეანური სარწმუნების მოღალატე, თუ კი არ დაუბრუნდებოდა მამაპაპეულ სჯულს, სიკვდილით უნდა დასჯილიყო. ამიტომ დაისდაჯა თავის მოკვეთით ევსტათი, ხოლო მისი გვამის ქალაქგარეთ გადაგდება მხეცებისა და ფრინველების საჯიჯგნად, ასე ვთქვათ, სასჯელის მთლიან კომპლექტში შედის და გამოხატავს დამსჯელთა უდიერ დამოკიდებულებას რენეგატი ევსტათის გვამის მიმართ. ამასთანავე ასეთი თვალსაჩინოება გამაფრთხიებელი უნდა ყოფილიყო ევსტათის მოსალოდნელი მიმბაძველებისათვის. თითქოს ასე უნდა იყოს, მაგრამ რეალური ვითარება სხვაგვარი ჩანს. თუ შეიძლება ითქვას, ფორმულირება: „ჴორცინი მისნი ქალაქსა გარე განაბნიენით შესაჭმელად მკვეცთა და მფრინველთა“ შემთხვევითი არ არის და გვამისადმი უდიერ დამოკიდებულებაზე უფრო ღრმა აზრს შეიცავს: იგი წარმოადგენს მიცვალებულის დასაფლავების მაზღეანური სარწმუნეობის წესს. ამას ადასტურებს მრავალი ფაქტი:

უპირველეს ყოვლისა ასეთი დასკვნის გამოსატანად, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება მხოლოდ ზემოთმოტანილ ერთ მაგალითს დავეყრდნოთ. ანალოგიური ორი მაგალითი ისევ „ევსტათის მარტვილობაში“ დასტურდება: ევსტათი, რომელიც მცხეთიდან თბილისში მიჰყავთ, რათა მარზპანის სამსჯავროზე წარადგინონ, ევედრება მცხეთის ჯვარს: „უფალო ღმერთო, იესუ ქრისტე! უკეთუ ღირს-მყო მე სიკუდილსა სახელისა შენისათვის ქრისტიანობით, ჴორცითა ჩემთა ნუ ჯერ-გიჩნს განგდებად გარე და შეჭმად ძაღლთა და მფრინველთა ცისათად, არამედ ჴორცითა ჩემთად ბრძანე აქავე მოქცევად და დამარხვად მცხეთას, სადაცანათელ მიღებიეს“². ნათელია, რომ ევსტათი ევედრება უფალს, თუ კი იგი ქრისტიანად მოკვდება, შეუსრულოს თხოვნა და მისი გვამი ნათლისღების ადგილას – მცხეთაში დამარხონ და არა მაზღეანური წესით („განგდებად გარე და შეჭმად ძაღლთა და მფრინველთა ცისათად“), როგორც ამას

* დაიბეჭდა: კრ. საქ. ეკლესიის, ქართ. სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები თბილისი, 1988, გვ. 127-132.

1 ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I, თბ., 1964, გვ. 44 (შემდეგ: ძეგლები, I).

2 ძეგლები, I, გვ. 35

გააკეთებდნენ მისი თანამემამულე სპარსი მახდენები. მარზპანის ბრძანების შესრულების შემდეგ, მართლაც, „გუამი მისი (ე.ი. ევსტათისი) ღამე განირეს გარეშე და დააგდეს მუნ“¹.

ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ზემოთმოტანილი ადგილები რომ მახდენთა დასაფლავების რიტუალს გადმოგვცემს, დასტურდება იმ სხვა ქართული ორიგინალური პაგიოგრაფიული თხზულებებითაც, რომლებიც ქართლში ცეცხლთაყვანისმცემლობის (ე.ი. მახდენობის) მოძალების პერიოდს აღწერენ, თუმცა ისინი ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაზე გაცილებით გვიან არის დაწერილი.

აბიბოს ნეკრესელის Xს. „წამებაში“ აღწერილია, თუ როგორ აწამეს მახდენმა სპარსელებმა VI საუკუნის II ნახევარში ნეკრესის ეპისკოპოსი აბიბოსი, რომელმაც წყალი დაასხა და ჩააქრო მახდენთა საკულტო ცეცხლი – მათი უდიდესი სიწმინდე: „ქვითა განტუნეს იგი, ნეტარი აბიბოს, და მოკლეს და განათრიეს გარეშე ქალაქსა და მცველნი განეწესნეს მის ზედა, რადითა მკვცთა და მფრინველთა შეჭამნენ ჳორცნი მისნი, რამეთუ ეშინოდა, ნუუკუე ქრისტიანენი მოვიდენ და წარიხუნენ იგი და დიდებით დაჰკრძალნენ“². როგორც ვხედავთ, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დადასტურებული ფორმულირება ზუსტად არის განმეორებული: „რადითა მკვცთა და მფრინველთა შეჭამნენ ჳორცნი მისნი“, თუმცა მას დამატებით ახლავს კომენტარი, თუ რატომ ყარაულობდნენ აბიბოსის გვამს: რომ ფრინველებს და მხეცებს შეეჭამათ იგი, რათა ქრისტიანებს არ მოეპარათ და ზემით არ დაესფლავებინათ.

რაჟდენ პირველმოწამე, ვახტანგ გორგასლის მეუღლის გამზრდელი („მამამძუქე“ - ლალა), რომელიც სპარსეთიდან დედოფალს ქართლში გამოჰყვა Vს. I ნახევარში და აქ გაქრისტიანდა, სპარსელებს ერთ-ერთი ბრძოლის დროს ტყვედ ჩაუვარდა და მახდენური სარწმუნოების ღალატისათვის სიკვდილით დასაჯეს, ხოლო მის გვამს „მცველნიცა... დაედგინნეს უსჯულოსა მას მთავარსა, რადითა არ აუფლონ არავის ქრისტეანეთაგანსა წარღებად გუამი წმიდისა მის და არცა დაფლვად მიწასა შინა, არამედ რადითა მკვცთა და მფრინველთა შეჭამონ“³. აქაც, ისევე როგორც „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“, გვამის მხეცთა და ფრინველთა მიერ შეჭმის შესახებ ზუსტად მეორდება „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაში“ დადასტურებული ფორმულირება, ხოლო გვამის დაცვა, სანამ მას ფრინველები და მხეცები არ შეჭამენ, ისევე როგორც აბიბოს ნეკრესელის „წამებაში“, საჭიროა, რომ ქრისტიანებმა არ მოიპარონ და არ დაფლან მიწაში („არცა დაფლვად მიწასა შინა“).

რატომ დაგვჭირდა ასე ვრცლად საუბარი იმის შესახებ, თუ რა არის საერთო ამ სამ პაგიოგრაფიულ თხზულებაში და რა დამატებითი ნიუანსები ახლავს „ევსტათის მარტვილობასთან“ შედარებით უფრო გვიანდელ თხზულებებს – აბიბოსისა და რაჟდენის „წამებებს“ ჩვენთვის საინტერესო, ზემოთმოტანილი ადგილების ფორმული-

1 იქვე, გვ. 44-45.

2 იქვე, გვ. 245.

3 „წამებაი და ღუაწლი წმიდისა დიდისა რაჟდენისი“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი V, თბ., 1989, გვ. 77. (რაჟდენის წამება დაწერილია XVIIIს. I ნახევარში ბესარიონ ორბელიძის მიერ, ვახტანგ გორგასლის ისტორიაში დაცული მასალების მიხედვით).

რებებში?

ვფიქრობთ, რომ ევსტათის მარტვილობის ავტორისათვის მაზდეანთა დასაფლავების წესი კარგად იყო ცნობილი, რადგან იგი, ევსტათის წამების თანამედროვე და, შესაძლებელია, თვითმხილველიც, კარგად იცნობდა იმხანად, VI ს. შუა წლებში, მცხეთაში მრავალად მოსახლე სპარსელ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ჩვეულებებს და მაზდეანური რელიგიის ნიუანსებს. ამიტომ ევსტათის გვამის ქალაქგარეთ გატანისა და მხეცების და ფრინველების შესაჭმელად დატოვების სცენა მას ყოველგვარი კომენტარის გარეშე აქვს გადმოცემული. განსხვავებული სურათი გვაქვს აბიბოს ნეკრესელისა და რაჟდენის წამებებში: აბიბოს ნეკრესელი, მართალია, მაზდეანმა სპასელებმა აწამეს VI ს. შუა წლებში, მაგრამ მისი „წამება“ აღიწერა გაცილებით გვიან, დაახლოებით IX-X სს-ში. ასევე, რაჟდენი ეწამა იმავე მაზდეან სპარსთაგან V ს. II ნახევარში, ხოლო ჰაგიოგრაფიული თხზულება მისი წამების შეახებ დაიწერა XVIII ს. I ნახევარში. ჩანს, რომ დასახელებული თხზულებების ავტორებს წამებულთა მაზდეანური წესით დაკრძალვის რიტუალი ძველი წყაროებიდან აქვთ გადმოტანილი, მაგრამ გააზრებულია არა როგორც დაკრძალვის მაზდეანური წესი, არამედ დამსჯელთა სისასტიკე და მათი მცდელობა, ქრისტიანებმა არ მოიპარონ წამებულთა გვამები და სახეიმო ქრისტიანული წესით არ დაფლან ისინი. ეს ნიუანსები ჩანს აბიბოს ნეკრესელისა და რაჟდენის „წამებათა“ იმ კომენტარებში, რომლებიც ჩვენ ზემოთ ვაჩვენეთ.

ერთ-ერთი არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ განხილულ თხზულებებში მაზდეანური რიტუალია აღწერილი, ისიცაა, რომ წამებულის გვამის „მკვცთა და მფრინველთა“ შესაჭმელად დადების შემთხვევები მხოლოდ და მხოლოდ იმ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებშია დადსტურებული, რომლებიც საქართველოში მაზდეანი სპარსელების ბატონობის პერიოდს (V-VI სს.) აღწერენ. მსგავსი რამ არ გვხვდება თხზულებებში, რომლებიც მოგვითხრობენ იმ მოწამეთა მარტვილობის ამბებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში არაბ მაჰმადიანთა ბატონობის პერიოდში და არც უფრო გვიან (XVII-XVIII სს.) სპარსელთა მიერ წამებულ მეფე-დელოფალთა და მთავართა „წამებებში“ (VII საუკუნიდან მაზდეანობა თვით ირანშიც იღვენებოდა, იგი აქ მაჰმადიანობამ შეცვალა).

ორიგინალურ ჰაგიოგრაფიაში ნაჩვენები მაზდეიანთა დასაფლავების წესი რომ რეალურია, ამას ადასტურებს ბიზანტიური გაფიოგრაფიული თხზულებებიც, რომლებიც მაზდეანური რელიგიის მოქმედების პერიოდში (IV-V სს.) არის დაწერილი: მაგალითად ეპიფანე კვიპრელის „ცხოვრების“ IX ს. ქართულ თარგმანში აღწერილია ეპიფანე კვიპრელის ჩასვლა IV ს. II ნახევარში მაზდეანურ ირანში: „ვითარ გამოვედით ჩუენ სასუნებელსა მისგან სამეფოსა, აჰა ესერა ჭბაუკი ვინმე მკუდარი ცხედარსა ზედა მდებარე, რამეთუ ძე იყო ესე ერთისა ვისმე მთავრისაჲ. ესე განჰქონდა ძაღლთათჳს, რადითაცა მიუგდეს იგი შესაჭმელად მათდა. ხოლო ეპიფანე ჰრქუა მათ, რომელთა იგი მკუდარი გაჰქონდა: ვიდრე ხუალთ დაფლავად მაგისა? ჰრქუეს მათ ყოველთა ეპიფანეს, ვითარმედ: ცხორებისაგანდა აღესრულის, ძაღლთა შესაჭმელად არნ... რამეთუ ჩუეულებად არს სპარსთაჲ ესე — ოდეს აღესრულოს, ძაღლთა შესაჭ-

მელად არნ...“¹

ქართულ ორიგინალურ და ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმოდგენილი სურათი უფრო სარწმუნო გახდება, თუკი ჩვენ აქ ვაჩვენებთ ერთ ბერძნულენოვან დოკუმენტს: ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი (დაახლ. 507-562წწ.) წერს, რომ სპარსეთის მეფეს კავად I-ს (488-531წწ.) გადაუწვევტია იბერების მაზდეანობაზე ძალით მოქცევა და გურგენ ქართლის მეფისათვის შეუთვლია, რომ „სხვა რამეშიც ისე მოქცეულიყო, როგორც სპარსელებში იყო მიღებული, და მიცვალებულებიც მიწაში კი არ დაემარხათ, არამედ ყველა მიცვალებული ფრინველებისა და ძაღლებისათვის გადაეგდოთ“². პროკოპი კესარიელის ერთი შეხედვით ძნელად დასაჯერებელი ცნობა არცთუ ისე უცნაურად მოგვეჩვენება, თუკი გავეცნობით, ზოგადად მაინც, მაზდეანობისადმი მიძღვნილ მეცნიერულ ლიტერატურას. პროკოპი კესარიელის მოწოდებულ ცნობას და ქართულ ორიგინალურ თხზულებებში დადასტურებულ ფაქტებს რეალური საფუძველი აქვთ. მერი ბოისის „ზოროასტრიზმის ისტორიაში“ მოტანილია შემდეგი ცნობები: მიუხედავად განსხვავებისა ინდურ და ფარსულ (ძველ სპარსულ) მაზდეანობას შორის მიცვალებულის 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, რომ არ ჩაიკეტოს მიწაში გვამთან ერთად. დღესაც კი ის ცეცხლთაყვანისმცემელი (ზოროასტრელები, მაზდეანები), რომლებიც იცავენ ამ ჩვეულებას, ფიქრობენ, რომ უმჯობესია გვამი დაღო მზის ქვეშ, ვიდრე ჩაფლა მიწაში. განსაკურებით აღინიშნება „ისციოცხლის მომნიჭებელი მზის“ საჭიროება. ძირითადი წარმართული რწმენა ალბათ ის იყო, რომ განთავისუფლებული სული აღიოდა მაღლა, ცაში. ირანელების თაყვანისცემა ცეცხლისადმი იმდენად დიდი იყო, რომ მათ არ შეეძლოთ ამისათვის გამოეყენებინათ ცეცხლის გზა, კრემაცია, როგორც ამას მოგვიანებით აკეთებდნენ მათი ინდოელი ერთმორწმუნენი³. მაზდეანები მიცვალებულის გვამს, როგორც მ. ბოისი აღნიშნავს, ტოვებდნენ გავარვარებული მზის ქვეშ, რომ მზის სხივებს სული ზევით აეტანათ და ამასთანავე მათ თანდათანობით გაენადგურებინათ შებილწული (ცოდვილი) გვამი. გვამი სულ მოკლე ხნის განმავლობაში მხეცების, ძაღლებისა და ფრინველების ულუფა ხდებოდა. მიცვალებულს ღია ცის ქვეშ ტოვებდნენ მთელი წლის განმავლობაში იმ მიზნით, რომ წვიმის წყალს გაერეცხა მხეცებისა და ფრინველებისაგან შეჭმული გვამის ძვლები. ამ ძვლებს სხვადასხვაგვარად ექცეოდნენ: ზოგნი მათ ტოვებდნენ ღია ცის ქვეშ და აბამდნენ, რომ ცხოველებს ისინი არ ეთრიათ და წყალსაცავებში არ შეეტანათ, ხოლო ზოგიერთები მათ მიწაში ფლავდნენ⁴.

ერთ სიტყვით, პროკოპი კესარიელის მიერ მოწოდებულ მართალ ცნობებში და ქა-

1 პიფანე კვიპრელის ცხოვრება, საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში, II, ტექსტები გამოსცა ივ. იმნაიშვილმა, თბილისი, 1966, გვ. 103.

2 გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. II ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განარტებები დაურთო ს. ვაუხნიშვილმა. თბ., 1965, გვ. 44.

3 M. Boyce. A History of Zoroastrianism. Handbuch der Orientalistik. Leiden-Köln, 1975, გვ. 113-114.

4 იქვე, გვ. 325-330.

რთულ ჰაგიოგრაფიულ თხზუელბათა ჩვენებებში მთავარი ის კი არ არის, რომ მიცვალებულები გარეულ მხეცებსა და ფრინველებს, ან ძაღლებს უნდა შეეჭამათ, არამედ ის, რომ მიცვალებულები ღია ცის ქვეშ, მზის მოქმედების არეში დაედოთ, რათა მათი სული ზეცას ასულიყო და გვამთან ერთად მიწაში არ ჩაკეტილიყო, ხოლო მხეცებისა და ფრინველთაგან მათი გვამების შეჭმა უნებურად ხდებოდა და მიცვალებულის დაკრძალვის აუცილებელ წესში, რა თქმა უნდა, არ შედიოდა.

აქ არ შეგვიძლია, კიდევ ერთხელ არ აღვნიშნოთ, რომ ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულებები ძალზე სანდო წყაროა ისტორიული, ეთნიკური თუ სხვა ხასიათის მნიშვნელოვანი ცნობების მოწოდების თვალსაზრისითაც.

TRACES OF ONE ZOROASTRIAN TRADITION IN SOME GEORGIAN HAGIOGRAPHICAL WRITINGS

Summary

In all Georgian hagiographical writings, reflecting the period of Georgian history (5th-6th cent.) when the country was under the yoke of Persian conquerors and worshipping Zoroastrianism („Martyrdom of Evstati of Mtskheta”-(6th cent.), „Martyrdom of Abibos of Nekresi” (9th-10th cent) and the „Martyrdom of Protomartyr Razhden” (18th cent.).

A phrase concerning and let it be eaten by beasts and birds”.

To the present day this phrase, and similar ones, have been regarded as expressive of the cruel and scornful attitude to the martyr on the part of the persecutors of the Christian faith. This is evident from the message of the Persian Shah Kavad 1 (488-531) to Gurgen, King of Kartli, containing an ultimatum to the effect that even Christians must be buried according to Zoroastrian rites: „Do not bury in the earth, but throw all the deceased to birds and dogs”, as reported by the Byzantine historian Procopius (507-562). The get free and to ascend without hindrance, which would be into Zoroastrianism.

Thus, the „eating of the corpse by the beasts and birds” is not a necessity but an obligatory consequence of the Zoroastrian burian rite.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ირგვლივ*

ძველი ქართული კულტურის ისტორიისათვის VI საუკუნის (1) ორიგინალური ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების - „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მნიშვნელობაზე საუბარი ალბათ ზედმეტია; გარდა იმისა, რომ ეს ძველი უძველესია ამ ჟანრის ქართულ თხზულებათა შორის „შუმანიკის წამების“ შემდეგ, მისმა მდიდარმა და უტყუარმა ცნობებმა მეექვსე საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა საკითხზე საფუძვლიანად შეავსო ამ ეპოქის მწირი წყაროთმცოდნეობითი მასალა. ამიტომ იყო ეს ძველი დიდი მეცნიერების ივანე ჯავახიშვილის, (2) კორნელი კეკელიძის, (3), ა. ჰარნაკისა (4) და სხვათა განსაკუთრებული ყურადღების ობიექტი და ამიტომ გრძელდება ეს ინტერესი თანამედროვე მეცნიერთა შრომებში (5). ამ ნაშრომებში ძველისა და მისი ეპოქის გლობალური საკითხების კვლევასთან ერთად განხილულია მრავალი ისეთი „წვრილმანი“ დეტალიც, რაც საფუძველს ქმნის მნიშვნელოვანი ლიტერატურული და ისტორიული დასკვნების გამოსატანად. ერთი სიტყვით, ჩვენ იმის თქმა გვინდა, რომ ასეთი უძველესი ძველის კვლევა-ძიებაში არც ერთი დეტალი, ძველის ტექსტს ეხება იგი თუ შინაარსს, არ შეიძლება მეორეხარისხოვანი იყოს. სწორედ ამ განზრახვით გვინდა წავიკითხოთ ამ თხზულების რამდენიმე ადგილი და კრიტიკულად შევაფასოთ მათ შესახებ ადრე გამოთქმული ვარაუდები.

„ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ დასაწყისშივე ნათქვამია, რომ სპარსეთიდან მცხეთას მოვიდა წარმართი გვირობანდაკი და „ვითარ ისწავა მეკამლეობად, ითხოვა მან ცოლი ქრისტეანს და თუთ ქრისტეანე იქმნა და ნათელი მოიღო. ხოლო ნათლისცემასა მისსა უწოდეს სახელი ევსტათი“ (6). როგორც ტექსტის მოტანილი ადგილიდან ჩანს, ევსტათის საქმიანობა ჩამოსვლის შემდეგ ასეთი თანამიმდევრობით ვითარდება: ჯერ ისწავლა ხელობა – მეწაღეობა, შემდეგ დაქორწინდა ქრისტიან ქალზე და გაქრისტიანდა – ქრისტიანული ნათლისღებით მოინათლა. სწორედ ამ თანამიმდევრობით არის წარმოდგენილი ევსტათის მოქმედება კორნელი კეკელიძის კომენტარში: „...აქ დასახლების (იგულისხმება მცხეთა – ე.გ.) შემდეგ ის სწავლობს მეხამლეობას. შეისწავლა ის და მერმე შეირთო ცოლი, ეყოლა შვილები (თბილისს მერედ წასვლის წინ ის ელაპარაკება სხვათა შორის „შვილთა თვისთა“), უფრო გულმოდგინედ სწავლობდა ქრისტიანობასა და ქრისტიანთა ზნე-ჩვეულებებს და ბოლოს მოინათლა“ (7).

თუ ჩვენ თვალს გადავაკლებთ საეკლესიო კანონმდებლობის ნათარგმნ და ორიგინალურ ძეგლებს, დავინახავთ, რომ ზემოწარმოდგენილი კომენტარი არ ეთანხმება კანონიკაში ე.ი. საეკლესიო სამართალში მიღებულ იურიდიულ ნორმებს: ქრისტიანული ეკლესია მისი აღმოცენების დღიდან ყოველთვის კრძალავდა ქრისტიანის ქორწინებას არაქრისტიანთან: ქორწინება მათ შორის შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ არაქრისტიანი, ანუ სხვა სარწმუნოების მიმდევარი უარყოფდა თავის სარწმუნოებას და ქრისტიანად მოინათლებოდა. ქრისტიანობის აღმოცენების პირველ

* დაბეჭდა: საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, II, თბილისი, 1999, გვ. 91-99.

საუკუნეებში ქრისტიანული ეკლესია უშვებდა გარკვეულ კომპრომისსაც: არაქრისტიანს შეეძლოს ქრისტიანთან ექორწინა, თუ ის პირობას დადებდა, რომ ქორწინების შემდეგ, მცირე დროში, ის მიიღებდა ქრისტიანულ ნათლობას.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ მრავალი ამონაწერის მოტანა შეიძლება ქრისტიანული მართლმადიდებლური ეკლესიის მსოფლიო და ადგილობრივი კრებების კანონმდებლობიდან, რომელიც თავმოყრილია ქრისტიანული ეკლესიის კანონიკური კოდექსის მეთერთმეტე საუკუნის მიწურულში ქართულად თარგმნილ „დიდ სჯულის-კანონში“ (8). ჩვენ მოვიტანთ იმ კრებათა დადგენილებებს, რომლებიც ქრონოლოგიურად ევსტათი მცხეთელის მარტვილობაზე (VI ს.) აღრიხდელია, რომ მკითხველს არ შეექმნას შთაბეჭდილება, რომ მეექვსე საუკუნის ფაქტს ჩვენ უფრო გვიანდელი კანონმდებლობით ვაფასებთ. 343 წელს ლაოდოკიაში მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ თავისი მეათე კანონით დაადგინა: „ვითარმედ არა უკმს მპყრობელთა ეკლესიისათა, რადთა ზიარებითა ქორწილისადთა განუნახველად შეაყოფდენ შვილთა თჳსთა მორწმუნეთა მწვალებელთა თანა“ (9). აკრძალვა ეხება ქრისტიანის ქორწინებას ერეტიკოსთან, რომელიც თავს ქრისტიანად თვლიდა, მით უფრო შეუძლებელია, როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ქრისტიანის ქორწინება სხვა რელიგიური აღმსარებლობის პირთან: წარმართთან, ჩვენ შემთხვევაში – მაზდეანთან. მაგრამ ამავე კრების 31-ე კანონით დაშვებულია ზემოთქმული კომპრომისიც: „ვითარმედ არა ჯერ-არს ყოველთავე მწვალებელთა მიმართ ქმნად მზახობისად, ანუ მიცემად ძეთა, გინა ასულთად არამედ უფროდსა მიყვანებად მათგან, უკუეთუ აღსთქუმიდენ ქრისტიანე-ქმნასა“ (10). ე.ი. ამ კანონში ახალი ნიუანსი ჩნდება: ქორწინება მწვალებელთან იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუკი მწვალებელი აღთქმას დებს, რომ ქრისტიანი გახდება. ეს პრინციპი გაიმეორა 451 წლის ქალკედონის მსოფლიო მეოთხე საეკლესიო კრებამ თავის მე-14 კანონში და შეაჯამა ადგილობრივ კრებათა მიერ ადრე მიღებული კანონმდებლობა ამ საკითხთან დაკავშირებით და დაადგინა, რომ არც დაბალი იერარქიის მღვდელმსახურებს (წიგნისმკითხველებს და მგალობლებს) და არც მორწმუნეებს „არავის მათგანსა კვლევითვებოდეს სხვისა სარწმუნოებისა მქონელებისა მეუღლისა მოყვანებად, ნუცა ქორწინებით შეყოფად მწვალებელისა, ანუ ჰურიისა, ანუ წარმართისად, გარნა თუ სადმე აღსთქუმიდეს მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისა მომართ მიცვალებასა მართლმადიდებელისადა შეყოფილი იგი პირი. ხოლო უკუეთუ ვინმე საზღვარსა ამას წმიდისა კრებებისასა გარდაჰკვდეს, კანონებრივისა თანამდებ იყავნ იგი პატიჟისა“ (11). ეს ამონაწერები მოვიტანეთ იმისათვის, რომ ხომ არა გვაქვს მსგავსი შემთხვევა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორის თხრობაში: „ითხოვა მან ცოლო ქრისტიანს და თუთ ქრისტიანე იქმნა და ნათელი მოიღო“. ხომ არ არის აქ ნაგულისხმევი, რომ ევსტათიმ იქორწინა და წინასწარ აღთქმა დადო, რომ შემდეგ მონათლვობდა, ამიტომ ხომ არ არის მოტანილ ციტატაში ჯერ ქორწინებაზე ლაპარაკი, ხოლო შემდეგ ქრისტიანად მონათვლაზე? დავუშვათ ეს ასეა, მაგრამ ყოველად შეუძლებელია აღთქმის აღსრულების ვადა ისე გაგრძელებულიყო, რომ ევსტათის ამ ხნის განმავლობაში რამდენიმე შვილი (არანაკლებ ორისა) შესძენოდა და შემდეგ მონათლულიყო, როგორც ეს აღნიშნულია კორნელი კეკელიძის ზემომოტანილ კომენტარში.

ჩვენი აზრით, მოტანილ ციტატაში ან მოქმედების თანმიმდევრობა არის პირობითი

და ავტორისეული გაუცნობიერებელი შემთხვევითობა, ან ავტორი გულისხმობს ამ ორი რიტუალის, ამ ორი საეკლესიო საიდუმლოს ეკლესიაში ერთდროულ აღსრულებას: ჯერ ევსტათის ნათლისღებას და მაშინვე ქორწინების რიტუალის შესრულებას. უფრო ნაკლებად არის შესაძლებელი, ჯერ ქორწინების რიტუალი ჩატარებულიყო, ხოლო ნათლისღება ამის შემდეგ შესრულებულიყო, როგორც ამას ადრინდელი საეკლესიო კანონმდებლობის ზემოციტირებული დადგენილებები უძეგბდა. საქმე ისაა, რომ ზემოაღნიშნული კომპრომისი, რომელიც ნებას რთავდა არაქრისტიანს მონათვლამდე ექორწინა ქრისტიანთან, თუ ის აღთქმას დებდა მალე გაქრისტიანებულიყო, ევსტათის დროისათვის დიდი ხნით ადრე აღარ ფუნქციონირებდა: ჯერ კიდევ 419 წლის კართაგენის ადგილობრივმა კრებამ თავის 21-ე კანონით აღნიშნული კომპრომისის გარეშე დაამტკიცა „რადთა შვილნი ეკლესიისა მოყუასთან არა მიეთხოვბოდინ ქორწინებით მწვალებელთა. ეგრეთვე გუთნდა, რადთა შვილნი ეკლესიისა მოყუასთან წარმართთა ანუ მწვალებელთა ქორწინებით არ შეეყოფოდინ“ (12). საბოლოოდ ამ საკითხზე იმსჯელა მეექვსე (უფრო ზუსტად ტრულის) მსოფლიო კრებამ 691 წელს, შეაჯამა წინა საუკუნეების გამოცდილება და თავისი 72-ე კანონით ვრცელი დასკვნები გამოიტანა და ყოველგვარი კომპრომისი საბოლოოდ გააუქმა: „არა ჯერ-არს, რადთა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა დედაკაცსა შეეყოს, არცა რადთა მწვალებელსა მამაკაცსა მართლმადიდებელი დედაკაცი შეეუღლოს, არამედ უკუეთუ გამოჩნდეს ეგვიტარი რაიმე ვისგანცა ყოველთაგანისა მიერ ქმნილად ოდესცა, დაუმტკიცებელ იყავნ ქორწილი იგი და დაჰკვსენინ უწყსოდ თანამკვდრობად, რამეთუ არა ჯერ-არს შეერთებად შეუერთებელთად, არცა ცხოვრისა და მგლისა ურთიერთას თანაშეთხზვად და ნაწილისა ქრისტესისა ნაწილისა თანა ცოდვილთასა შერთვად“ (13). ქორწინების საკითხის ისტორიისათვის აღვნიშნავთ, რომ დამოწმებული კანონის ტექსტის გაგრძელებაში განმეორებულია პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში (7,14) მოტანილი დებულება, რომ ქრისტიანის წარმართთან ქორწინებაში დატოვება ნებადართულია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ქორწინება შესრულდა იმ დროს, როდესაც ორივე წარმართი იყო, ხოლო შემდეგ ერთ-ერთმა (ქორწინებაში მყოფთაგან) ქრისტიანობა მიიღო, ხოლო წარმართად დარჩენილს სურს ქრისტიან მეუღლესთან ცხოვრება. პავლეს სიტყვებით, რაც განმეორებულია მეექვსე კრების 72-ე კანონში, ასეთი თანაცხოვრება დაშვებულია მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ქრისტიანმა მეუღლემ კეთილი გავლენა იქონიოს წარმართი მეუღლეზე და დროთა განმავლობაში მოაქციოს იგი ქრისტიანობაზე. რა თქმა უნდა, მოციქულთა ეპოქის ბიზანტიურ-რომაულ იმპერიაში წარმართული იყო მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი, ხოლო ქრისტიანობა მხოლოდ ფეხს იკიდებდა და ეკლესიაც კომპრომისებზე მიდიოდა, რათა ქორწინების მკაცრი კანონებით ხელი არ შეეშალა გაქრისტიანების ძნელად მიმდინარე პროცესისათვის, მაგრამ მეექვსე კრების დროისათვის (691წ.) პავლე მოციქულის დრინდელი დებულებებით სარგებლობა მხოლოდ ტრადიციების პატივისცემით უნდა იყოს გამოწვეული. ასევე საეკლესიო ქორწინების საკითხის ისტორიისათვის აღვნიშნავთ, რომ ქართული კანონიკური სამართლის პირველი ორიგინალური ძეგლიც – რუის-ურბნისის 1105 წლის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერაც“ მეექვსე კრების კანონმდებლობაზე დაყრდნობით იმავე პრინციპებით სარგებლობს,

რაც გამოხატულია მის მე-16 კანონში: „რადია არცა მართლმადიდებელი მამაკაცი მწვალებელსა, გინა წარმართსა დედაკაცსა, ანუ დედაკაცი მამაკაცსა შეეუღლნენ“ (14). არც აქ არის დაშვებული რაიმე კომპრომისი.

შეიძლება ვისმე გაუჩნდეს აზრი, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევრის ავტორი და ქართული ეკლესიის იმდროინდელი მესვეურები არ იცნობდნენ ზემოჩამოთვლილი საეკლესიო კრებების კანონმდებლობას იმ მარტივი მიზეზით, რომ ამ კანონმდებლობის ნაწილი ჩვენ ძველთან შედარებით ცოტა გვიანდელია და, რომ ეს კანონმდებლობა ქართულად ამ დროს ჯერ კიდევ თარგმნილი არ იყო, ხოლო ორიგინალური კი არ არსებობდა. უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ ეკლესიაში ადრევე ჩამოყალიბდა ტრადიციები, რომლებიც ეყრდნობოდა სახარებისეულ დოგმატთან ერთად ადგილობრივ საადათო ჩვეულებებსაც. საერთოდ ქართული ეკლესია ხელმძღვანელობდა სახარების მცნებებით მანამდე, სანამ სახარება ქართულად ითარგმნებოდა, ასევე ზოგადქრისტიანული კანონიკური დებულებები, რომლებიც, სხვათა შორის, აღმოცენდა ადგილობრივი ქრისტიანული ეკლესიათა ადაპტ-ჩვეულებათა მნიშვნელოვანი დოზის მონაწილეობით, საკმაოდ კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი საქართველოში კანონიკური ლიტერატურის თარგმნამდეც.

ამრიგად, საკამათო არ უნდა იყოს, რომ ევსტათი მცხეთელი ჯერ მოინათლა, მიიღო ახალი, ქრისტიანული სახელი – ევსტათი (ადრე მას გვირობანდაკი ერქვა) და მხოლოდ ამის შემდეგ დაქორწინდა ქრისტიან ქალზე და ეყოლა შვილები. გამორიცხულად მიგვაჩნია, რომ ქართულ ეკლესიას დაეშვა თავისი წევრის ხანგრძლივი საქორწინო კავშირი წარმართთან (მხედველობაში გვაქვს შვილების შეძენის პერიოდი) და ალბათ ხანმოკლეც.

სხვათა შორის საინტერესოა, რომ ანტონ პირველმა თავის „მარტირიკაში“ ეს ადგილი ასე გადააკეთა: „...რამეთუ შემდგომად ნათლისღებისა შეერთებულ მეუღლისა თანა კეთილმსახურისა, რომელიცა იყო ასული მცხეთელისა ვისმე მოქალაქისა“ (15). როგორც ჩანს, მას ეჩოთირა თხზულებაში ჯერ ქორწინებისა და შემდეგ ნათლისღების წარმოდგენა და შეასწორა იგი.

ინტერესი გამოიწვია თხზულების იმ ადგილმაც, სადაც საუბარია ევსტათის მეორედ წაყვანაზე თბილისს, მარზპანის სამსჯავროზე და მის წინათგრძნობაზე, რომ იგი ცოცხალი ვეღარ დაბრუნდება სახლში: „და ვითარ წარემართებოდეს ევსტათი და სტეფანე ტფილისს, პრქუა ევსტათი სიდერსა თვსსა და ცოლსა და შვილთა თვსთა და მონამკვეალთა თვსთა: „ჯმნულმცა ვარ მე თქუენგან, რამეთუ მე აქა არღარა მოქცევად ვარ და ქრისტჳ მე არა უვარ-ვყო და მათ მე არღარა განმიტეონ ცოცხლებით“ (16).

მოტანილი ადგილიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ევსტათის გამომშვიდობება „მონა-მხევალთა თვსთა“-თან. ე.ი. ნათლად წერია, რომ ევსტათის თავისი საკუთარი მონა-მხევლები ჰყოლია („თვსთა“). თხზულების ამ ადგილს ეყრდნობა ივ. ჯავახიშვილი, როდესაც ასეთი დასკვნა გამოაქვს: „მონა-მხევლების ყოლა, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა, არამცთუ დიდ აზნაურს, არამედ მეექვსე საუკუნის უბრალო ხელოსანსაც მონა-მხევლები ჰყოლია“ (17). კი მაგრამ, რა გზით მოახერხა სპარსეთიდან უცხო ქვეყანაში მოსულმა მეწაღემ, ისიც მცხეთაში

ნასწავლი ხელობით, მონა-მხეველების შექმნა სულ რაღაც 2-3 წლის განმავლობაში? თუკი ჩვენი სახელოვანი მეცნიერი თხზულების მხოლოდ ამ ადგილზე დაყრდნობით აკეთებს ასეთი მნიშვნელოვანი სოციალური შინაარსის დასკვნას, მისი სისწორე ეჭვის საფუძველს იძლევა.

ჩვენი აზრით, ამ ფაქტს უბრალო ახსნა ეძებნება: თუ ჩვენ თხზულების ამ ადგილს გულდასმით წავიკითხავთ და გავაანალიზებთ, დავინახავთ, რომ აქ წარმოდგენილია ევსტათის ოჯახის სრული შემადგენლობა: სიდედრი, რომელიც მასთან ცხოვრობს, ცოლ-შვილი და მონა-მსახურნი. არ ჩანს სიმამრი, ე.ი. უნდა ვიფიქროთ, რომ იგი გარდაცვლილია, ოჯახის თავი კი ევსტათია. ნათელი უნდა იყოს, რომ ევსტათი თავკაცის გარეშე დარჩენილ ოჯახში ჩაესიმა, ოჯახის თავი დ აიმ მონა-მხეველების პატრონიც გახდა, რომლებიც ოჯახს მის მოსვლამდეც ემსახურებოდნენ.

თუკი ჩვენ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორის ჰაგიოგრაფიული ჟანრისათვის დამახასიათებელ აპოლოგეტურ თხრობაში დისონანს არ შევიტანთ, ეს რეალურად მომხდარი ამბავი, ჩვენ ასე წარმოგვიდგენია: სპარსეთიდან მცხეთაში ბევრი თანამემკაულის მსგავსად უკეთესი ბედის საძიებლად ჩამოვიდა (30 წლის) კაცი, ჩამოვიდა მისი ქვეყნის მიერ დაპყრობილ ქვეყანაში, შესაძლოა, უკეთესი ცხოვრების მოსაწყობად. თავდაპირველად მისი გაქრისტიანების მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო მდიდარი, უთავკაცოდ დარჩენილი ოჯახის ახალგაზრდა ქალთან მისი ნაცნობობა და მასთან ქორწინების სურვილი. ასე იქცა ევსტათი მონა-მხეველთა პატრონად. სხვაგვარად წარმოუდგენელია, მას თავისი ახლად შესწავლილი ხელობით იმდენი სიმდიდრის მოხვეჭა მოესწრო ორ-სამ წელიწადში, რომ მხეველები შეეძინა. მიუხედავად ევსტათის მიერ ჩვენგან დახატული ქრისტიანობის მიღების „მერკანტილური” სურათისა, ეჭვი არ არის, რომ იგი იმდენად ღრმადმორწმუნე ქრისტიანი იყო, რომ ყველაფერი გასწირა მის შესანარჩუნებლად.

დაბოლოს, რამდენიმე სიტყვა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ტექსტის შესახებ. თხზულების ტექსტის გამომცემლებიდან მხოლოდ ს. ყუბანეიშვილს აქვს აღნიშნული, რომ თხრობის დასასრულთან ახლოს ტექსტს აკლია (18), თუმცა არ არის აღნიშნული ტექსტს სიტყვა აკლია, ფრაზა, თუ ხარვეზი დიდია.

თხზულების შმეცველი უძველესი ხელნაწერი მეთერთმეტე საუკუნისაა (H-34), დანარჩენი ხელნაწერები მეთორამეტე საუკუნის სხვადასხვა წლებისაა. აქედან გამომდინარე, რაც აკლია უძველეს ხელნაწერს, აკლია გვიანდლებსაც. შეიძლება თუ არა ჩვენთვის საშუალოდ დაკარგული ტექსტის მოცულობის დაახლოებითი განსაზღვრა? ჯერ წარმოვადგინოთ საერთო სურათი: ტექსტის ხარვეზი მოდის უძველესი ხელნაწერის ბოლოდან მესამე და მეორე სტრიქონებს შორის და გარდა იმისა, რომ მესამე სტრიქონის ბოლო სიტყვიდან მეორე სტრიქონის პირველ სიტყვაზე გადასვლისას შინაარსობლივი აბსურდია, ტექსტს გარეგნულად არაფერი აკლია: „ვინაითგან იქმნა ნათლისღება და რწული ქრისტიანობისა და იციედ კაცთა ხოლო ამას გვედრები, უფალო ჩუენო, იესუ ქრისტე, რადთა გუამი ჩემი დაემარხო მცხეთას” (19) ა.შ. აქ ხარვეზი მოდის ხაზგასმული სიტყვების „კაცთა” და „ხოლო”-ს შორის. ამ ხარვეზის ნაწილის შევსება განუზრახავს მეთორამეტე საუკუნის (1733წ.) ერთ ხელნაწერს (A-170) და ეს შევსება შესულა უფრო გვიანდელ ხელნაწერებშიც (H-2077,

1736წ.; H-1672, 1740წ.; H-2121, 1748წ. და ა.შ.). ამ ხელნაწერის გადამწერს უძველესი ხელნაწერის (H-341, XI ს.) ხარვეზის გამო გაწვევტილი ფრაზა, „ვინაიდან რჩული ქრისტიანობისა იციედ კაცთა...“ დაუსრულებია: „მიერთგან დაიკვნა და განქარდა უწესოდ იგი საქმჳ“ (20), მაგრამ არაბუნებრივი გადასვლა და ხარვეზი მაინც დარჩა.

ტექსტის დანაკლისი ნაწილის მოცულობის დაახლოებით განსაზღვრისათვის ასეთი ვარაუდი უნდა დავუშვათ: მეთერთმეტე საუკუნის ხელნაწერში „ევსტათი ცხეთელის მარტვილობის“ ტექსტი, რა თქმა უნდა, გადმოწერილია კიდევ უფრო ძველი ხელნაწერიდან. ამ ხელნაწერში ერთ-ერთი ფურცლის უკანა გვერდი (v-ვერსო) მთავრდებოდა სიტყვით „კაცთა“ („იციედ კაცთა“), რომელიც გადმოწერის დროს ჩვენამდე მოღწეულ ამ თხზულების შემცველ უძველეს ხელნაწერში (H-341, XI ს.) მოხვდა ბოლოდან მესამე სტრიქონის ბოლო სიტყვად. ხოლო მომდევნო სიტყვა „ხოლო“, რომლითაც იწყება ამავე ხელნაწერის ბოლოდან მეორე სტრიქონი, მის დედანში, ე.ი. უძველეს ხელნაწერში, საიდანაც გადმოწერილია ეს მეთერთმეტე საუკუნის ხელნაწერი, ამ სიტყვით იწყებოდა მომდევნო ფურცელი, ე.ი. ფურცლის წინა (r-რექტო) გვერდი. ამ ორ ფურცელს შორის რადგან არის შინაარსობლივი ხარვეზი, დანაკლისი არანაკლებ ერთი ფურცელია (თუმცა არ არის გამორიცხული უფრო მეტი ფურცლების დანაკლისიც). ტექსტის შინაარსიდან გამომდინარე, დანაკლისი ალბათ ერთ ფურცელზე მეტი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ქრისტიანული ნათლისღების მიერ ცეცხლთაყვანისმცემელთა „უწესოდ იგი საქმის“ „მიერთგან დაიკვნის“ შესახებ თხრობა დასასრულს უნდა უახლოვდებოდეს, ხოლო მის გაგრძელებად დღევანდელ ტექსტში წარმოდგენილი ევსტათის ვედრებას უფლისადმი (წამებისა და სიკვდილის შემდეგ მისი გუამის მცხეთაში დასაფლავების შესახებ) დასაწყისის არცთუ დიდი ნაწილი უნდა აკლდეს. როგორც ჩანს, ხელნაწერის (H-341) გადამწერს დედნისეული დაკარგული ფურცლის (თუ ფურცლების) დაკარგვის გამო გამოწვეული ხარვეზი ვერ შეუნიშნავს, თორემ არსებული ტრადიციის მიხედვით, იგი მას შენიშვნის სახით აღნიშნავდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბოლო ხანს გამოითქვა აზრი, რომ „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა“ VII ს. პირველ ნახევარში დაწერილი ძეგლია – მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობა და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა... (წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა), თბ., 1994, გვ. 28-42.
2. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი (თორმეტ ტომად), VIII, თბ., 1977, გვ. 66-70.
3. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I. თბ., 1980, გვ. 508-515.
4. A. Harnak, Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha (ივ. ჯავახიშვილთან ერთად), Sitzungsberichte der Koniglich-Preussischen Akademie der Wissenschaften Zu Berlin, 1901, XXXVIII, s. 1-28.
5. ბ. კილანავა, ქართული აგიოგრაფიის კომენტარული რედაქციითა ატრიბუციისათ-

ვის (შუშანიკის, ევსტათისა და აბო თბილელის წამებანი”). საღისერტაციო ნაშრომი (ხელნაწერი, 1973, ტსუ სამცხენირო ბიბლიოთეკა); ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII სს., თბ., 1979; გ. მამულია, ძიებანი ქართლის (იბერიის) VI-VIII სს. საეკლესიო ისტორიიდან, საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია), 1992, #3; ს. სიგუა „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორობის საკითხი (წიგნში: სიტყვა, როგორც ბედისწერა), თბ., 1986; თ. ჭყონია, იყო თუ არა მონოფიზიტი „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის” ავტორი? „მრავალთავი”, I, 1971, გვ. 186-192; მ. ჩხარტიშვილი, მარტვილობად ევსტათი მცხეთელისა... თბ., 1994 და სხვა.

6. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I. თბ., 1964, გვ. 30.

7. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 510.

8. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჟიძემ და გ. ნინუამ, თბ., 1976.

9. იქვე, გვ. 255.

10. იქვე, გვ. 256-257.

11. იქვე, გვ. 272.

12. იქვე, გვ. 299.

13. იქვე, გვ. 396-397.

14. ე. გაბიაშვილი, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა”, თბ., 1978, გვ. 142-146, 189.

15. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბ., 1980, გვ. 223.

16. ძეგლები, I, გვ. 34.

17. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979, გვ. 321.

18. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1947, გვ. 53.

19. ძეგლები, I, გვ. 43.

20. იქვე.

კანონიკური მწერლობის საკითხები ივანე ჯავახიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობაში*

ივანე ჯავახიშვილმა თავისი მრავალდარგოვანი სამეცნიერო მოღვაწეობით ღრმა კვალი დატოვა ქართულ საზოგადოებრივ-პუბლიცისტურ მეცნიერებათა კვლევის საქმეში. მოზრდილი სიის ჩამოწერა დაგვიტყობს, მარტო ის ფუნდამენტური წიგნები ჩამოგვეთვალა, რომელთაგან თითოეული ახალი მეცნიერული მიმართულების საფუძველსა და დაწყისს რომ წარმოადგენს. მათ შორის არის ქართული სამართლის ისტორიის ორი წიგნი, რომლებიც გვიჩვენებენ, რომ ივ. ჯავახიშვილი არის ქართული საეკლესიო და სამოქალაქო სამართლის ისტორიის მეცნიერების ფუძემდებელი.

ჩვენი დღევანდელი მოკლე მიმოხილვის საგანია ქართული სამართლის ისტორიის მხოლოდ ერთი უბანი, რომელიც საეკლესიო კანონმდებლობის იმ ნათარგმნ და ორიგინალურ ძეგლებს ეხება, რომლებიც განხილული აქვს ივანე ჯავახიშვილს და წარმოადგენენ კანონიკური სამართლის ძირითად წყაროს.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ მეცნიერების ყველა დარგში, რომელშიც ივ. ჯავახიშვილმა თავისი წვლილი შეიტანა, თითოეული მისი მეცნიერული განზოგადება ღრმა წყაროთმცოდნეობით კვლევას ეფუძნება. წყაროთმცოდნეობა, როგორც მეცნიერება, ივანე ჯავახიშვილმა ჩამოაყალიბა თავის ოთხწიგნიან ნაშრომში - „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლად“. კანონიკური სამართლის კვლევაც მან წყაროების შესწავლით დაიწყო. უპირველეს ყოვლისა, მან კანონიკური და სამოქალაქო სამართლის ტერმინოლოგია ჩამოაყალიბა, რისთვისაც მას არა მარტო სამართლის ძეგლების ტექსტოლოგიური ანალიზი დასჭირდა, არამედ ისტორიული, ჰაგიოლოგიური და საერთოდ, თეოლოგიური ტექსტების შესწავლაც. თითოეული ტერმინის მნიშვნელობის დადგენა და განმარტება წყაროს ყოველმხრივ ანალიზს ემყარება და ტერმინის ყოველგვარი ნიუანსია გათვალისწინებული. მაგ. როდის აქვს ტერმინ „კანონს“ ზოგადი სამართლებრივი მნიშვნელობა, ე.ი. უდრის „სამართალს“, როდის არის ტერმინი კონკრეტული დადგენილებისა, თუ სამართლის წიგნის თითოეული მუხლის აღმნიშვნელი („ქმნილ იყვნენ სხუანიცა ადგილობითნი კრებანი: პირველი ანკრიას, რომელსაცა დაესხნეს კანონნი ოცდაოთხნი – რუის-ურბნისის კრება). ან კიდევ, როდის აღნიშნავს იგი კონკრეტულ სასჯელს („მონაზონი უკუეთუ სიძვითა დაეცეს სიძვის კანონი ადასრულოსა“ ან „კაცისკვლისა კანონისა ქუეშე არიან განიკანონის“ – მც.სჯ.კან.) და როდის – კანონიკური ძეგლების სახელწოდებას („სჯულისკანონი“).

ივ. ჯავახიშვილი აანალიზებს თითოეული ტერმინის წარმომავლობას: ნასესხებია იგი რომელიმე ენიდან („კანონინ“, „ეპისტოლე კანონიანია“ და სხვ.), წარმოადგენს უცხოენოვანი ტერმინის კალკირებულ ფორმას („მრგულიემოსავლეელი ეპისტოლე“), თუ წმინდა ქართული წარმომავლობისა და შინაარსის ტერმინია („სამართალი“, „სასჯელი“, ანუ „მჯული, წესი: „განჩინება“ და „განაჩენი“ დას სხვ.).

* დაიბეჭდა: საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, IV, თბილისი, 2005, გვ. 58-65.

ივ. ჯავახიშვილი თვლიდა, რომ ქართული კანონიკური მწერლობის შესწავლა ბიზანტიური კანონიკური მწერლობის ძეგლების ქართული თარგმანების შესწავლით უნდა დაწყებულიყო, რადგან მან კარგად იცოდა, რომ ჩვენი საეკლესიო კანონმდებლობის სათავე ამ ძეგლებში იყო საძიებელი. იგი წერს: „მსოფლიო ეკლესიის კრებების დადგენილებანი და ბერძნული სჯულისკანონიც ძვირფასია მკვლევართათვის ჯერ ერთი იმიტომ, რომ კანონმდებლობის ეს ძეგლებიც მოქმედ სამართლად იყვნენ საქართველოში, მაშასადამე, მათი ქართული თარგმანის ცოდნა ქართული სამართლის ისტორიის მკვლევართათვის აუცილებლად არის საჭირო, მეორეც იმიტომ, რომ ამ თარგმანში მეცნიერი უხვ მასალას იპოვის ქართული იურიდიული ტერმინოლოგიის შესასწავლად” (ქ.ს.ისტ. I, გვ. 19).

კანონიკური მწერლობის წყაროების კვლევას ივ. ჯავახიშვილი იწყებს ძიებით – როდის ითარგმნა ბერძნულიდან ქართულად მართლმადიდებლური ქრისტიანობის კანონიკური სამართლის ძირითადი კოდექსი – 14 ტიტლოვანი (ნაწილიანი) ნომოკანონი, რომელსაც ქართულ თარგმანში „დიდი სჯულის-კანონი” ეწოდა, ანდა ხო მარ იყო ცალკე თარგმნილი ამ ძეგლის შემადგენლობაში შესული რომელიმე მსოფლიო ან ადგილობრივი საეკლესიო კრების დადგენილებები მთლიანი ძეგლის თარგმნამდე. „თუ ამ კრებულის დიდ მნიშვნელობას გავიხსენებთ ცხოვრებისათვის და მეტადრე საეკლესიო მართლმსაჯულებისათვის, - წერს ივ. ჯავახიშვილი, - შეიძლება დავასკვნათ, რომ „დიდი სჯულის-კანონი” ალბათ IX-X სს. ქართულადაც უნდა ყოფილიყო ნათარგმნი, მეტადრე მას შემდგომ, რაც სამცხისა და უფრო – კი ტაოკლარჯეთ-შავშეთის ქართულ სამონასტრო ცენტრებში სამწერლობო მოღვაწეობა გაჩაღდა და ბიზანტიის განათლების უმთავრეს საგანებთან მჭიდრო სულიერი კავშირი დამყარდა” (ქ.ს.ისტ. I, 20).

მართალია, ივ. ჯავახიშვილმა კარგად იცის, რომ „დიდი სჯულის-კანონის” ჩვენს ხელთ არსებული ნუსხებით მოღწეული ტექსტი XI-XII სს. მოღვაწის – არსენ იუალთოელის თარგმანს წარმოადგენს და ამიტომ ამ ძეგლის თარგმნა IX-X სს. გადაულახავ ქრონოლოგიურ წინააღმდეგობას აწყვება, მაგრამ მას მტკიცედ სჯერა და გარკვეულ არგუმენტებსაც იშველიებს, რომ „არსენ იუალთოელის ნათარგმნი დიდი სჯულის-კანონი პირველი ქართული თარგმანი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ უკანასკნელი თუ არა, მეორე მაინც”. ამ დებულების დასამტკიცებლად საინტერესოა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან” მოტანილი ადგილები, სადაც, ივ. ჯავახიშვილის რწმენით, ლაპარაკია „სჯულის კანონის” ქართული თარგმანის IX საუკუნეში არსებობაზე: „წმინდანო მამანო ეპისკოპოსნო და მეუდაბნოენო, იცით ყოველთა კანონი სჯულისაჲ, რამეთუ არა ბრძანებს ეპისკოპოსისა და კათალიკოზისა მძლავრებით დაჯდომასა” (ძეგლები I, გვ. 288); ანდა: „წმიდათა მოციქულთა და ღირსთა მათ მღვდელთმოდუართა განსაზღვრებულსა კანონსა შინა არვე ბრძანებულ არს...” (იქვე).

ივ. ჯავახიშვილი სინანულს გამოთქვამს, რომ „ჯერჯერობით დიდი შჯულისკანონის ქართული თარგმანი არამც თუ გამოცემული არ არის, საკმაოდ შესწავლილიც კი არ ყოფილა”. მართლაც, მის დროს ეს ძეგლი გამოცემული რომ ყოფილიყო, ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა წვლილს შეიტანდა დიდი მეცნიერი მის შესწავლაში.

მნიშვნელოვანია ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერული დაკვირვებები ეფთვიმე მთაწ-

მიდელის მიერ Xს. ბოლოს ბერძნულიდან თარგმნილ თუ გადმოკეთებულ კანონიკურ კრებულზე, რომელსაც ქართულ თარგმანში „მცირე სჯულისკანონი“ ეწოდება, განსაკუთრებით კი ამ კრებულის პირველ სტატიასზე, რომელსაც ჰქვია „წესი და განგება და სჯულისკანონი მეექვსისა კრებისა“. მართალია, ეფთვიმეს მიერ თარგმნილი კრებულის გამოცემელმა, ალ. ხახანაშვილმა აღნიშნა, რომ ქართული ტექსტი განსხვავდება დედნისაგან, მაგრამ ამ განსხვავებათა არსი და გამომწვევი მიზეზები უფრო სრულყოფილად წარმოაჩინა ივ. ჯავახიშვილმა: „ცხადი ხდება, რომ ქართული ტექსტი შეუძლებელია ბერძნული ცნობილი ტექსტის პირდაპირ თარგმანად ჩაითვალოს“. „VI მსოფლიო კრების ძეგლისწერის ბერძნულ ტექსტთან შედარებით ქართული ტექსტი სიდიდით სულ ცოტა ერთიორად სჭარბობს“, „აგებულიებითაც ქართული ხშირად არსებითად განსხვავდება ბერძნულისგან“, - აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი და სათანადო მაგალითებით ადასტურებს ნათქვამს. ივ. ჯავახიშვილს ზუსტად აქვს შექმნილი, რომ ეფთვიმემ მოგვცა კანონთა კრებული, რომელიც დედნის ისეთი გადამუშავებაა, რომ მას თარგმანის კი არა ორიგინალური ნაშრომის პრეტენზიაც კი შეიძლება ჰქონდეს. VI მსოფლიო კრების კანონები ეფთვიმეს მასალად გამოუყენებია: კანონების თანმიმდევრობა შეუცვლია, ბევრი მათგანი ამოუღია, ბევრი ახალი კანონი შეუტანია ბასილი დიდის კანონიკური ეპისტოლეებიდან, ზოგი კანონი თვითონ შეუდგენია, წყაროდ აღებული კანონების ტექსტი საკუთარი შეხედულებისამებრ შეუცვლია, კრებულისათვის წინასიტყვაობად და ბოლოსიტყვაობად მეექვსე კრების აქტებიდან აღებული ტექსტები დაურთავს და შეუდგენია კანონიკური კრებული ქართული ქრისტიანული ეკლესიის იმდონდელ მოთხოვნილებათა გათვალისწინებით. ასეთივე ყურადღებით განიხილავს ივ.ჯავახიშვილი „მცირე სჯულის-კანონის“ ეფთვიმეს მიერ ნათარგმნ სხვა სტატიებსაც. ესენია: „კანონნი შეცოდებულთანი“-ს ორი სტატია (რომელთა ავტორად VI-ს იოანე მმარხველია დასახელებული; მიჩნეულია ფსევდოეპიგრაფიკულად), „კანონნი დღითი-დღეთა ცთომათანი“ (რომლის ავტორადაც ბასილი დიდია ნაგულისხმევი; ესეც ფსევდოეპიგრაფიკულია) და „ძეგლისწერა სარწმუნოებისა“, რომელიც წარმოადგენს ხატმებრძოლობის წინააღმდეგ კანონმდებლობას, შედგენილს კონსტანტინოპოლის 843წ. ადგილობრივი საეკლესიო კრებაზე. ივ. ჯავახიშვილს ზუსტად აქვს დახასიათებული ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებანი, რომელთა შესახებაც მეცნიერი ზემოდასახელებული სტატიების მიმოხილვის დროს მსჯელობს.

ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერული კვლევის ძირითადი საგანი სამართლის ისტორიის სფეროში, რა თქმა უნდა, კანონიკური მწერლობის ორიგინალური ძეგლები და ისტორიული საბუთებია, რომელთა მეცნიერული შესწავლა და დიპლომატიკის, როგორც სამეცნიერო დისციპლინის დაფუძნება მისი დიდი დამსახურებაა.

ამჟამად ყურადღებას შევაჩერებთ ქართული კანონიკური მწერლობის ორ უმნიშვნელოვანეს ძეგლზე. ესენია: „რუის-ურბნისის 1105 წლის საეკლესიო კრების „ძეგლისწერა“ და „სამართალი კათალიკოზთა და კრებისა მიერ“, რომელთა შესწავლაში ივ. ჯავახიშვილს განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“ XIIს. დასაწყისის (1105წ.) ორიგინალური კანონიკური სამართლის პირველი ძეგლია, რომელმაც ჩვენამდე სრული სახით

მოაღწია.

IV-XI სს. ქრისტიანული საქართველოს ისტორიის რვასაუკუნოვან მონაკვეთს არც ერთი ორიგინალური კანონიკური ძეგლი არ შემოუნახავს, მაგრამ ივ. ჯავახიშვილი ამ ფაქტს ისტორიული ბედუკუკდმართობით ხსნის და დარწმუნებულია, რომ „საგანგებო და დიდმნიშვნელოვანი ადგილობრითი კრებების ნამუშევარი” უკვალოდ არ დარჩებოდა და შესაფერისი ძეგლისწერის სახით ჩამოყალიბდა, ოღონდ მათ ჩვენამდე ვერ მოაღწიეს. ასეთი კანონმდებლობის შემქმნელ საეკლესიო კრებებად მას მიაჩნდა ქართველთა და სომეხთა სარწმუნოებრივ განხეთქილებასთან დაკავშირებული კრებები, რომელთა მოწვევას VIII ს. საქართველოში იგი გარდაუვლად თვლიდა, IX ს. ჯავახეთში მოწვეული კრება, რომელიც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშია” აღწერილი, XI ს. ღრტილის კრება და ა.შ.

ივ. ჯავახიშვილის სამართლიანი თქმით, რუის-ურბნისის კრება, დავით აღმაშენებლის ბრძანებით და თაოსნობით მოწვეული, მართალია, ადგილობრივი, მაგრამ არა რიგითი, არამედ „საგანგებო” კრება ყოფილა, რომლის მიზანი სარწმუნოებრივ-დოგმატური საკითხების ძიება კი არ იყო, არამედ საეკლესიო ორგანიზაციის წესწობილებისა და სამღვდელმსახურო წესების მოწესრიგება. ივ. ჯავახიშვილი დავრილობით განიხილავს კრების ორგანიზაციული მხარეს, დამსწრე საზოგადოების შემადგენლობას, კრების მოწვევის ორგანიზატორთა ვინაობას და დამსახურებას. განსაკუთრებული გულისყურით არის განხილული კრების მიერ მიღებული საკანონმდებლო ძეგლი „ძეგლისწერა”, მისი შემადგენელი ოთხი ნაწილი, თითოეული ნაწილის შინაარსი და ფუნქცია, განსაკუთრებით აღსანიშნავია „ძეგლისწერის” კანონების შემცველი ნაწილის მუხლებად დაყოფაში ივ. ჯავახიშვილის ღვაწლი (ხელნაწერებში „ძეგლისწერის” მუხლები გამოყოფილი არ არის). მან ტექსტის მუხლებად დაყოფას სისტემური საფუძველი მოუნახა და მუხლები სპეციფიკური დასაწყისი სიტყვებისა და ეფრემ მცირის მიერ შემოღებული განკვეთილობის ნიშნების გამოყენების მიხედვით გამოყო, რა თქმა უნდა, ამასთანავე გაითვალისწინა შინაარსობრივი მხარე და კანონის იურიდიული სტრუქტურის სპეციფიკაც. მან მნიშვნელოვანი შესწორებები შეიტანა ამ ძეგლის პირველ გამომცემელთა მიერ წარმოდგენილი ტექსტის მუხლობრივ დაყოფაში.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის” კანონების ანალიზმა ივ. ჯავახიშვილი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ: რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებისათვის უმთავრეს გასარჩევ საკითხად წამოყენებული იყო სწორედ წოდებრივობის უპირატესობის მოსპობა ეკლესიაში და პირადის ღირსებებისდა მიხედვით ეკლესიისათვის მღვდელმსახურთა არჩევა” (ტ. II, 213). ივ. ჯავახიშვილმა „ძეგლისწერაში” წარმოდგენილი დემოკრატიული პრინციპების ნიშნები ამ საკითხში გიორგი მთაწმიდელის ნააზრვეის მემკვიდრედ გამოაცხადა.

დიდა ივ. ჯავახიშვილის წვლილი XVII ს. I ნახევრის იმ ძალზე მნიშვნელოვანი ორიგინალური კანონიკური ძეგლის შესწავლაში, რომელსაც „სამართალი კათალიკოზთა” ეწოდება. ეს საეკლესიო დადგენილებები მიიღო საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის მალაქიას და აფხაზეთის კათალიკოსის ევდემონის მიერ გელათში მოწვეულმა კრებამ, რომლის მიზანი იყო ამ დროს გავრცელებული უწესობათა და

არანორმალურ მოვლენათა (ტყვეთა ყიდვა-გაყიდვა, ეკლესიათა ძარცვა, მკვლევობები და ა.შ.) აღმოფხვრა.

„კათალიკოსთა სამართალი“-ს ტექსტი მხოლოდ ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებულის ნუსხებითაა ცნობილი და დამოკიდებული ხელნაწერით არ არსებობს. მართალია, ეს ძეგლი რამდენჯერმე იყო გამოცემული, მაგრამ მისი მეცნიერული შესწავლა მაინც ივ. ჯავახიშვილის სახელს უკავშირდება. მან პირველმა შენიშნა, რომ ტექსტი საგრძნობი ცვლილებებით არის შესული ვახტანგ VI-ის კრებულში, რომ გამოცემლებს შეცდომები აქვთ დაშვებული ტექსტის მუხლებად დაყოფაში, ტექსტში არის გვიანდელი ჩამატებული მუხლი და, ასევე, ხელრთვების შემდეგ მოთავსებული ბოლო მუხლიც გვიანდელი დანამატია. მანვე აღნიშნა კრების დაგენილებების ბოლოს მოთავსებული ხელრთვების ხარვეზები. ივ. ჯავახიშვილმა ყურადღება მიაქცია საეკლესიო საკანონმდებლო დოკუმენტებისათვის აქ წარმოდგენილ ერთ უჩვეულო მოვლენას: ძეგლში მხოლოდ სამოქალაქო კანონმდებლობის სისხლის სამართლის პრეროგატივაა (სიკვდილით დასჯა, ჩაკირვა, ხელის მოჭრა და ა.შ.) და ახსნა ეს ფაქტი, როგორც საეკლესიო კანონმდებლობის მიერ სამოქალაქო სამართლის ფუნქციების მისაკუთრება და კანონმდებლობაზე ხალხურ ზნე-ჩვეულებათა გავლენათა. ივ. ჯავახიშვილმა გაასწორა ძეგლის სახელწოდება (იხმარებოდა „სამართალი კათალიკოსისა“) და პირველმა აღნიშნა, რომ ამ ძეგლში წყაროდ მითითებული „სჯულისკანონი“ არა ეფთვიმეს მიერ ნათარგმნი „მცირე სჯულისკანონია“, როგორც მანამდე ფიქრობდნენ, არამედ „დიდი სჯულისკანონი“.

ივ. ჯავახიშვილი რომ ქართული სამართლის ისტორიის აღიარებული მკვლევარი იყო, მოწმობს გამოჩენილი რუსი მეცნიერის ვ. ბენეშევიჩის წერილები ივ.ჯავახიშვილისადმი (1937წ.), რომლებშიც გამოთქმულია დიდი სურვილი გამოსაცემად მომზადდეს „დიდი სჯულისკანონის“ სისტემატური ნაწილის ქართული ტექსტი ბერძნული პარალელური ტექსტით და ამ საქმეში იგი თანადგომას ივ.ჯავახიშვილს თხოვდა. ასევე ივ. ჯავახიშვილის არქივში ინახება 1940 წლის წერილი, სადაც ნათქვამია, რომ მოსკოვის იურიდიულ მეცნიერებთა ინსტიტუტის დირექცია და სამართლის ისტორიის სექცია უმორჩილესად სთხოვს მას, დაწეროს შრომა „XVI-XVIII სს. ქართული სამართლის ისტორიის“ შესახებ, მაგრამ ეს წამოწყებანი არ განხორციელდა 1940წ. ნოემბერში დიდი მეცნიერი მოულოდნელი გარდაცვალების გამო.

IW. DSHAWACHISCHWILI WERKE ÜBER DAS KIRCHLICHE RECHT Zusammenfassung

Im Artikel ist die Übersicht über die Monographien und wissenschaftliche Artikel von Iw. Dshawaschwili auf dem Gebiet des kirchlichen Rechts (Kanonik) gegeben. Hervorgehoben ist seine Verdienste in der Bestimmung der grundlegenden Fragen dieses Bereichs und der wissenschaftlichen Fachtermini.

კორნელი კეკელიძე და ქართული კანონიკური მწერლობის საკითხები*

კ. კეკელიძის უმდიდრეს სამეცნიერო მემკვიდრეობაში, ძველი ქართული მწერლობის მრავალრიცხოვან პრობლემათა შორის, გარკვეული ადგილი უჭირავს ქართული საეკლესიო სამართლის ძეგლთა შესწავლისა და კანონიკური მწერლობის ჩამოყალიბება-განვითარების პრობლემათა კვლევას. თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, მან შეაჯამა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების ამ დარგში მიღწეული შედეგები, კრიტიკულად შეაფასა ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა ღვაწლი და მთელ რიგ საკვანძო საკითხებში თავისი ავტორიტეტული სიტყვა თქვა, რომელიც სტიმულისა და ორიენტაციის მიმცემი გახდა ამ დარგის მკვლევართა მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში.

მართალია, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მწერლობის ეს დარგი კონსპექტურად არის მიმოხილული, რაც ნაშრომის სპეციფიკითაა განპირობებული, მაგრამ კ. კეკელიძემ დიდ მეცნიერისათვის დამახასიათებელი ალლოთი განსაზღვრა ის ძირითადი, რომელსაც საგანგებო ხაზგასმა სჭირდებოდა, და მთავარი ყურადღებაც მას დაუთმო. ერთი ასეთი საკითხთაგანი იყო ქართული კანონიკური მწერლობის დასაწყისის დადგენა. საეკლესიო სამართლის ისეთ გამოჩენილ ავტორიტეტებთან კამათში, როგორიც ვასილ ბენეშევიჩი და ივანე ჯავახიშვილი იყვნენ, კ. კეკელიძემ სრული დამაჯერებლობით დაამტკიცა, რომ ქართული კანონიკური მწერლობა X საუკუნის დამდეგს იწყება და მას ეფთვიმე მთაწმიდელმა ჩაუყარა საფუძველი თავისი „მცირე სჯულისკანონით“. ივ. ჯავახიშვილმა „ეპისტოლეთა წიგნში“ საქართველოსა და სომხეთის საეკლესიო მამამთავართა მიმოწერაში ნახსენები „ოთხთა კრებთა წიგნები“ მსოფლიო კრებათა კანონების შემცველ კრებულად მიიჩნია და ქართულ ენაზე მათი არსებობა VI-VIII სს. განსაზღვრა. ივ. ჯავახიშვილი და კ. კეკელიძე დასახელებული ეპისტოლის ნაკლულ ნუსხას იცნობდნენ, მაგრამ კ. კეკელიძეს, მის ხელთ არსებული ფრაგმენტული მასალის ბრწყინვალე მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე, გამოთქვა რწმენა, რომ „ოთხთა კრებათა წიგნებში“ I-IV მსოფლიო კრებათა დოგმატური ფორმულები, ე.ი. სარწმუნოების სიმბოლო, იგულისხმებოდა. კ. კეკელიძის გარდაცვალების შემდეგ გამოცემულ „ეპისტოლეთა წიგნში“ (გამოსცა ზ. ალექსიძემ 1968წ.), რომელშიც დასახელებული ეპისტოლე მთლიანი სახითაა წარმოდგენილი, სრული ჭეშმარიტებით დადასტურდა დიდი მეცნიერის ვარაუდი.

ქართული კანონიკური მწერლობის პირველი ძეგლი, ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ ბერძნული ენიდან გადმოკეთებული კრებული „მცირე სჯულისკანონი“, კ. კეკელიძის დიდ ყურადღებას იმსახურებდა, განსაკუთრებით კი ამ კრებულის ძირითადი სტატია „წესი და განგება და რჩულის კანონი მეექუსისა კრებისაჲ“. კ. კეკელიძის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში წარმოდგენილ ამ ძეგლის მოკლე მიმოხილვას, რა თქმა უნდა, არ შეეძლო ამომწურავი პასუხი გაეცა ყველა საკითხზე, მაგრამ

* დაიბეჭდა: კრებული კორნელი კეკელიძე 120, თბილისი, 1999.

მან იშვიათი სიზუსტით განსაზღვრა ძეგლის ძირითადი თავისებურებანი, ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებითი მიდგომა გადმოსათარგმნი წყაროსადმი და ცალკეული საკითხების უფრო სისრულით წარმოსაჩენად სხვადასხვა დამატებითი წყაროებით სარგებლობის ფაქტები. ძეგლის ირგვლივ დასმული კონკრეტული თუ ზოგადი საკითხები შესანიშნავ პერსპექტივას უქმნიდა ამ ძეგლზე მომუშავე მომავალ ძეგლევარს. ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლის ელ. გიუნაშვილის მიერ „მცირე სჯულისკანონის“ მონოგრაფიულმა შესწავლამ (1973წ.), მთელი სიზუსტით დაადასტურა კ. კეკელიძის ზოგადი ხასიათის მოსაზრებები ამ ძეგლის შესახებ. ძეგლის სპეციალურმა შესწავლამ გამოავლინა „მცირე სჯულისკანონის“ კონკრეტული წყაროები და გვიჩვენა, რომ „წესი და განგება და რჩულის კანონი მეექვსისა კრებისაჲ“ მოიცავს არა მარტო ტრულის კრების კანონების ეფთვიმეს მიერ თავისებურად გადამუშავებულ და დალაგებულ ტექსტებს, არამედ სხვა კანონიკური კრებულებიდან შემოტანილ იმ აუცილებელ დამატებით მასალას, რაც საჭირო იქნებოდა ქართული ეკლესიის კანონიკური მართვისათვის. ძეგლის შესწავლის შედეგები იძლევა საფუძველს, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელის დასახელებული ნაშრომი ნათარგმნი ლიტერატურის სფეროში კი არ განვიხილოთ, არამედ ქართული კანონიკური მწერლობის ორიგინალურ ძეგლად მივიჩნიოთ.

ქართულ ენაზე არსებულ კანონიკური სამართლის ძეგლთა შორის, კ. კეკელიძე გამოკოფს მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად საეკლესიო სამართლის კოდექსის ქართულ თარგმანს - „დიდ სჯულისკანონს“ და აღნიშნავს მის ცენტრალურ ადგილს კანონიკური მწერლობის პრობლემების კვლევის საქმეში. ჯერ კიდევ ჩვენი საუკუნის 20-იან წლებში, როდესაც საეკლესიო სამართლის გამოჩენილი რუსი ძეგლევარი ვ. ბენეშევიჩი ინტენსიურად იკვლევდა „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ხელნაწერების ნუსხებს და მათ მიმართებას ბერძნულ დედანთან, მისი კონსულტანტი კ. კეკელიძე იყო, რომელიც აწვდიდა მას საჭირო მეცნიერულ ინფორმაციას და რჩევებს, სწორედ ვ. ბენეშევიჩისადმი გაგზავნილ პირად წერილებში დასვა კ. კეკელიძემ ამ ზეგლთან დაკავშირებული რამდენიმე კარდინალური საკითხი, რაც ცნობილი გახდა თვით ვ. ბენეშევიჩის მიერ თავის ნაშრომში ამ წერილებიდან მოტანილი ადგილების დამოწმებებიდან. კ. კეკელიძის მიერ მიწოდებულმა ცნობამ, რომ ქუთ. #25 ხელნაწერის გადამწერის გრიგოლ ჩახრუხაისძის ანდერძში „დიდი სჯულისკანონის“ მთარგმნელად არსენ ივალთოელი იყო დასახელებული, რაც ვ. ბენეშევიჩისათვის ცნობილი არ იყო, საფუძველი გამოაცალა ვ. ბენეშევიჩის ვარაუდს ამ ძეგლის ქართულად X საუკუნეში თარგმნის შესაძლებლობის შესახებ. ასევე, „დიდი სჯულისკანონისა“ და რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ურთიერთმიმართების საკითხს კ. კეკელიძემ ასეთი კვალიფიკაცია მისცა: „დიდი სჯულისკანონი“ თარგმნილი უნდა იყოს XII ს. მიწურულში, ყოველ შემთხვევაში, არა უგვიანეს 1103 წლისა, რუის-ურბნისის კრების მოწვევამდე, რადგან ამ კრების „ძეგლისწერას“ „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტოლოგიური გავლენა ეტყობა. სამწუხაროდ, ეს შესანიშნავი დაკვირვება მან არ შეიტანა თავის რომელიმე ოფიციალურ ნაშრომში, ხოლო ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნის თარიღი ორი ათეული წლით გვიან გადაიტანა იმასთან შედარებით, რაც ვ. ბენეშევიჩისადმი გაგზავნილ პირად წერილში

ჰქონდა მითითებული.

საგულისხმოა კ. კეკელიძის დაკვირვება „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობის შესახებ. მან პირველმა აღნიშნა, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ ზოგიერთი ხელნაწერის დასაწყისში წარმოდგენილი, პეტრე და პავლე მოციქულების სახელით ცნობილი კანონები, არსენისეული თარგმანის გვიანდროინდელი დანამატია და, წინააღმდეგ ვ. ბენეშევიჩის მტკიცებისა, ამ ძეგლის თავდაპირველ თარგმანში არ მოიპოვებოდა.

კ. კეკელიძის მეცნიერული ყურადღება არ მოჰკლებია არც ქართული ორიგინალური სამართლის ყველაზე მნიშვნელოვან ძეგლს – რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერას“. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის ყოველ ახალ გამოცემაში კ. კეკელიძე მეტ ყურადღებას უთმობდა „ძეგლისწერასთან“ დაკავშირებული საკითხების შესწავლას და მნიშვნელოვანი დასკვნებიც მიიღო.

ძველ ქართულ ხელნაწერთა კოლექციების შესანიშნავმა ცოდნამ მას საშუალება მისცა შეენიშნა ხარვეზი, რომელიც ახლდა მის დროს არსებულ თითო თუ ორ ხელნაწერზე დამყარებულ „ძეგლისწერის“ პუბლიკაციებს, რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში მცდარი აზრის დამკვიდრების საფუძველი გახდა: თითქოს, რუის-ურბნისის კრების დროს, არსენ იყალთოელი უკვე გარდაცვლილი იყო. კ. კეკელიძემ აღნიშნა მანამდე უცნობი ფაქტი: ქუთ. #17 ხელნაწერში შეტანილი „ძეგლისწერის“ ტექსტი არსენ იყალთოელს სულ არ იხსენიებს არც გარდაცვლილებში და არც ცოცხლებში. კ. კეკელიძის ამ შენიშვნაზე დაყრდნობით, „ძეგლისწერაზე“ ჩატარებულმა სპეციალურმა კვლევამ, მართლაც, დაადასტურა, რომ დასახელებული ხელნაწერი „ძეგლისწერის“ სინოდიკონის უძველეს ვარიანტს შეიცავს, ხოლო არსენ იყალთოელის გარდაცვალებულბში მოხსენიება იმ ნუსხებში, რომლებსაც ყვრდნობოდნენ აღნიშნული გამოცემები, გვიანდელი შეტანილი ჩანს. კ. კეკელიძის მიერ „დიდი სჯულისკანონისა“ და „ძეგლისწერის“ ტექსტოლოგიური ლიტერატურული ურთიერთმიმართების საკითხების დასმა, „ძეგლისწერის“ ავტორსა და წყაროებზე ყურადღების გამახვილება, „ძეგლისწერის“ შედგენილობაზე მსჯელობა, შეიქმნა ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორთაგანი „ძეგლისწერის“ მონოგრაფიული შესწავლისა, რომელიც ხელნაწერთა ინსტიტუტში განხორციელდა 1978 წელს.

კ. კეკელიძეს კანონიკური მწერლობის ზოგად მიმოხილვაში მხედველობიდან არ გამოორჩენია არც ერთი შედარებით მეორეხარისხოვანი ნათარგმნი და ორიგინალური ძეგლი, რადგან მან კარგად იცოდა, რომ კანონიკური მწერლობის განვითარების საფეხურების შესწავლისათვის თითოეულ მათგანს გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. მათგან დავასახელებთ ზოგიერთს:

1. XII საუკუნეში (კ. კეკელიძის ვარაუდით) თარგმნილი ბერძნულიდან „კითხვანი მონაზონისა ვისნიმე, რომელთა აჯნა გამოსცა პეტრე პატრიარქმან ხარტოფილაქსმან“.

2. XVII ს. ხელნაწერში შესული, ბერძნულიდან გაცილებით ადრე თარგმნილი იურიდიული კრებული „დაყენებულთა და უჯეროთა ქორწინება-მზახლობისათვის და განგდებულთა“ (A-85; ამ ხელნაწერში ჩამატებულია გვიან).

3. ქსიფილინოს-პაპუწისშვილის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი მანუილ ქსანთინოსის რედაქცია ნათესაობითი ხარისხისა და ქორწინებისა თავთათვის (A-711).

4. ანტონ I-ის მიერ 1776 წელს სომხურიდან გადმოღებული პირველი სამი მსოფლიო კრების მასალები და აქტები (A-618).

ორიგინალური ძეგლებიდან, კ. კეკელიძეს განხილული აქვს:

1. ეფთვიძე მთაწმიდელის პასუხები გიორგი ჭყონდიდელის შეკითხვებზე (A-737).

2. „სასჯულო მცნება“, რომელიც XV საუკუნეში იერუსალიმის პატრიარქს მიხაილს გამოუცია იოაკიმე ბედიელის აფხაზეთის კათალიკოსად დადგინების გამო. (ქრონიკები, II, 294-297).

3. „საკათალიკოსო კანონები“ (22 კან.) 1543-1549წწ. იმერეთში მოწვეული საეკლესიო კრების მიერ გამოცემული (ემყარება „დიდ სჯულისკანონს“).

4. ანტონ I-ის ეპისტოლე 1769 წლისა, კანონიკურ საკითხებზე (15 მუხლი), გამოცემული ერეკლე მეფის დასტურით, აგრეთვე XVIII საუკუნის სხვა საეკლესიო კრებათა დადგენილებები.

5. სიგელ-გუჯრები, რომლებიც საკლესიო სამართლის თვალსაზრისითაც საინტერესო მასალას შეიცავენ (გამოცემულია ი. დოლიძის მიერ: ქართული სამართლის ძეგლები, III ტ., საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები XI-XIXსს., 1970წ.).

დასახელებულ ძეგლთა ნაწილი მონოგრაფიულად არის შესწავლილი, ხოლო ნაწილი ჯერ კიდევ ელოდება თავის მკვლევარს.

კ. კეკელიძის ქართული კანონიკური მწერლობის ზოგად მიმოხილვაში, როგორც ვთქვით, მეტნაკლები მეცნიერული ყურადღების გარეშე არ დარჩენილა არც ერთი ძეგლი. კანონიკური მწერლობის სფეროში კ. კეკელიძის მიერ წამოჭრილი თითოეული პრობლემა მომდევნო თაობების მეცნიერული მუშაობის ორიენტირი გახდა. სხვებთან ერთად, ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლებმაც გარკვეული წვლილი შეიტანეს დიდი მეცნიერის მიერ ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების განვითარებისათვის დასახული ფართო გეგმების განხორციელების საქმეში. ამის დასტურია ხელნაწერთა ინსტიტუტში შესურლებული მონოგრაფიები: „მცირე სჯულისკანონი“, „დიდი სჯულისკანონი“, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“, ვახტანგ VI სამართლის კრებული (სამართალი ბერძნული და სამართალი ქართული), მაგრამ ეს მხოლოდ ნაწილია კ. კეკელიძის დიდი გეგმებისა. ჯერ კიდევ საფუძვლიანად შეუსწავლელი კანონიკური ძეგლების სათანადო მეცნიერულ დონეზე შესწავლა-გამოქვეყნება, ამასთანავე, მეცნიერული ვალის მოხდა იქნება დიდი მეცნიერის საქმის წინასე.

და ბოლოს, ისევ „დიდი სჯულისკანონის“ შესახებ. კ. კეკელიძეს „სჯულისკანონისადმი“ განსაკუთრებული ინტერესი სიცოცხლის ბოლო წლებამდე არ განელებია. მას კარგად უნდა სცოდნოდა ვ. ბენეშევიჩისა და ივ. ჯავახიშვილის 1930-იანი წლების მიმოწერის შესახებ, რომელიც „დიდი სჯულისკანონის“ გარკვეული ნაწილის ერთობლივი პუბლიკაციის სამზადისს ეხებოდა, რაც საბოლოოდ ვერ განხორციელდა. ხანდაზმულობის მიუხედავად, დიდი მეცნიერი მთელი ენერგიით შეეჭიდა უზარაზარ საქმეს – 1961 წელს ამ ძეგლის გამოცემისათვის ზრუნვას შეუდგა. „დიდი სჯულისკანონის“ გამოცემა კ. კეკელიძის უმდიდრესი მეცნიერული მემკვიდრეობის ბოლო ფურცელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ახლად წამოწყებული დიდი საქმის განხორციელებას ის ვერ მოესწრო. ამიტომ ჩვენ გვავამაყება, რომ კ. კეკელიძის დაწყებული საქმე ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელთა ერთმა ჯგუფმა ბოლომდე მიიყვანა და „დიდი სჯულისკანონის“ პირველი გამოცემა დიდი მეცნიერის ნათელ ხსოვნას მიუძღვნა.

ქართული ჰაგიოლოგიის¹ ისტორიიდან*

თევდორე მღვდლის მოწამეობრივი სიკვდილი საქართველოს ისტორიის მსგავს ეპიზოდთან ერთად ქრისტიანობის, ხალხისა და საკუთარი მეფის საფრთხისაგან გადარჩენისათვის თავგანწირვის კიდევ ერთი მაგალითია.

1609 წლის ივნისის თვეში თრიალეთის ქედის გადმოვლით მანგლისის სანახებს ოსმალთა და ყირიმელ თათართა მრავალათასიანი ჯარი შეესია (ჯარის რაოდენობა წყაროების მიხედვით მერყეობს 60 ათასიდან 80 ათასამდე). ალბათ, საკვირველია, საიდან გაჩნდა, ისიც სამხრეთ საქართველოში, ყირიმელთა ჯარი? წყაროებში ეს ისეა ახსნილი: ირანსა და ოსამლეთს შორის ბაღდადის დაპყრობისათვის ბრძოლაში ოსმალთა სულთანს ყირიმელ თათართა ჯარიც ეხმარებოდა. გამარჯვების შემდეგ ყირიმელებმა გადაწყვიტეს, რომ სამშობლოში შედარებით მოკლე გზით – საქართველოზე გავლით დაბრუნებულიყვნენ და თან ალაფიც ეშოვათ. მანგლისის ახლოს, დაბა კველთაში მათ შეიპყრეს ადგილობრივი მღვდელი თევდორე და აიძულეს, მეგზურობა გაეწია და ისინი ცხირეთის ციხესთან მიეყვანა, სადაც სრულიად ყმწვილი მეფე ლუარსაბი მცირერიცხოვანი ამალით იდგა. მეფის დატყვევებისა ან მოკვლის შემდეგ, მათი ფიქრით, უფრო ადვილი იქნებოდა ქვეყნის დაპყრობა და ძარცვა. თევდორე მღვდელს შეეძლო უარი ეთქვა მეგზურობაზე და ამგვარად გაეწირა თავი, მაგრამ გამჭირაბხმა მღვდელმა, ალბათ, იფიქრა: მე აქვე მომკლავენ, ხოლო შეშინებულ ხალხში მაინც მონახავენ მეგზურს და მეფის სამყოფელს იპოვნიანო. ამიტომ მან ითავა მეგზურობა, რათა მეფის რეზიდენციის საპირისპირო მიმართულებით წაეყვანა მტერი, დრო მოეგო და საშუალება მიეცა მეფისათვის და მისი მოურავის – გიორგი სააკაძისათვის ჯარი შეეკრიბათ და მტერს მომზადებულნი დახვედროდნენ. თევდორემ, ვითმდა უმოკლესი გზა იცოდა, მტერი გაუვალი და კლდოვანი ბილიკებით ატარა და ბევრი მათგანი ცხენკაცთანად კლდეში გადაიჩეხა. მოძალადენი გვიან მიუხვდნენ თევდორეს განზრახვას და იგი წამებით მოკლეს. თევდორე მღვდლის თავგანწირვამ და საზრიანობამ დაღუპვას გადაარჩინა ქვეყანა, ხალხი და მეფე: ქართველთა ჯარი შეიკრიბა და გზააბნეული, დაქსაქსული მტერი მთლიანად გაანადგურა. ასეთია მოკლე შინაარსი ამ საინტერესო ეპიზოდისა, რომელიც მეტნაკლები სისრულით აისახა XVII-XVIII სს. ლიტერატურულ და ისტორიულ წყაროებში. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ამ დრამატულმა ისტორიულმა ფაქტმა არც თუ ფართო რეზონანსი გამოიწვია.

თევდორეს ღვაწლი პრიველად იოსებ ტფილელის (სააკაძის) ისტორიულ პოემა „დიდმოურავიანი“ არის აღწერილი. რამდენადაც მოულოდნელი არ უნდა იყოს, თბილისის მიტროპოლიტმა, საეკლესიო იერარქიის ერთ-ერთმა უმაღლესმა წარმომადგენელმა, რუსთველური შაირით დაწერილი პოემა მიუძღვნა საერო პირს: თავის ბიძას – გიორგი სააკაძეს. რადგან გიორგი უშუალო ორგანიზატორი იყო ზემო-

* დაბეჭდა: აღმანახი „მწიგნობარი 01, თბილისი, 2001, გვ. 166-176.

1 თუ ჰაგიოგრაფია წმინდანთა შესახებ შექმნილი წამება-ცხოვრებით შემოიფარგლება ჰაგიოლოგია უფრო ფართო ცნებაა და წმინდანთა შესახებ ყოველგვარ ცნობებს გულისხმობს (მაგალითად, წმინდანთა ხსენების კალენდრებს, წყაროებში მათ მოხსენიებას, სამეცნიერო გამოკვლევებს და ა.შ.).

მოთხრობილი გამარჯვებისა, ამდენად თხრობაში აისახა თევდორე მღვდლის დეაწ-
ლიც, თუძც ფერმკრთალად. მიტროპოლიტ იოსებს ასეთი თავდადებული საეკლესიო
მოღვაწის შესახებ მეტი თბილი სიტყვა შეეძლო გაემეტებინა:

კველთას თევდორე შეიპყრეს, მცოდნე დაკარგი მღვდელია,
ლახტითა სცემეს: „წაგვიძეხ, გზა რომელ გარდამვლელია”.
გოსთიბის თავს რომ მივიდეს, ჯერ არ ჩაველოთ სულებით,
უთხრეს: „ნეფეზე მიგვიძეხ, უკან მოგვევებით სულებით”.
ორ კაცს ეჭირა მხარშეკვრით, ხელი ხელზედან სულებით
და მრვდელმან გულში თქვა: „მე მომკლან, არ დავიკარგვი სულებით”.

ერთაწმინდაზე ჩაუძღვა, გზა ჩავლო ქვენადრისანი,
ცხირეთხედ დიად შორს დარჩა, მხარი ვლო სხვის სამძღვრისანი.
მღვდელ თავი გააგდებინეს წამებით სისხლის ღვრისანი,
და მაშინ ერთ კაცად კმარი იყო, რაც ვნახე ჩენმის ძმისანი.¹

ასეა თუ ისე, სწორედ „დიდმოურავიანი” აღმოჩნდა ის ძირითადი წყარო, საიდანაც
მომდევნო ხანის ისტორიკოსებმა – ვახუშტი ბატონიშვილმა და ბერი ვენატაშვილმა აიღეს
ძირითადი მასალა. ფარსადან გორგიჯანიძემ კი საერთოდ გვერდი აუარა ამ ეპიზოდს.

ვახუშტი ბატონიშვილმა რომ იოსებ ტფილელის პოემით ისარგებლა, ეჭვი არ
არის: ვახუშტომ შეცდომით გაიგო პოემის პირველი კარის დასაწყისი და იქ თეიმუ-
რაზ I-ად ნაგულისხმები მეფე, რომელიც „ქრცხინვალს” იდგა და თბილისის მოურავ
გიორგი სააკაძეს ლუარსაბ ქართლის მეფის დალუპვაში დებდა ბრალს, ლუარსაბ
მეფედ მიუჩნევია. ამიტომ იგი ლაპარაკობს ლუარსაბის ქრცხინვალიდან ცხირეთის
ციხეში გადმოსვლაზე. სინამდვილეში კი ქრცხინვალში გიორგი სააკაძე თეიმურაზ
I-ს მოახსენებს, რომ მას ლუარსაბის ტყვეობასა და სიკვდილში ბრალი არა აქვს და
ამის დასამტკიცებლად მას მოუთხრობს სრულ ისტორიას ლუარსაბ მეფეთან მისი
ურთეთობის შესახებ, რომელსაც იწყებს ლუარსაბ მეფის ცხირეთის ციხეში დგომის
დროს თათართა ჯარის უეცარი თავდასხმით და თავდორე მღვდლის თავდადებით.

საკვირველი ის არის, რომ ვახუშტი საერთოდ არ ახსენებს თავდადებული მღვდ-
ლის სახელს, არადა გამორიცხულია, რომ მას ვერ შეენიშნა სახელი „თევდორე” წყ-
აროდ გამოყენებული პოემის დასაწყისში. ვახუშტი წერს: „შეიპყრეს კველთას მღუ-
დელი ერთი... რამეთუ აცთუნებდა მღუდელი, ამისთჳს მოკუეთეს თავი”.²

ბერი ვენატაშვილი იმეორებს ვახუშტის შეცდომას: „მას ჟამსა მეფე ლუარსაბ
იდგა ქრცხინვალს... წამოვიდა და დადგა ცხირეთს”. სხვა დეტალებშიც იგი ვახუ-
შტის ეყრდნობა: ვახუშტი: „წარმოუძღვა მღუდელი იგი გოსტიბის თავსა ზედა და
ჩამოიყვანა ქუენადირის გზასა. სცნეს თათარხანთა, რამეთუ აცთუნებდეს მღუდელი,
ამისთჳს მოკუეთეს თავი და შეირაცხა წმიდათა მოწამეთა თანა”.³

1 იოსებ ტფილელი, დიდმოურავიანი, გამოსცა გიორგი ლეონიძემ, თბილისი, 1929, გვ. 7-8.

2 ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1973, გვ. 422.

3 იქვე, გვ. 422.

ბერი ეგნატაშვილი: „რა მოვიდნენ გოსტიბის თავსა დაუწყეს მღვდელს თევდორეს ლახტითა ცემა და ეტყოდნენ, ვითარმედ „მიგვიქედ მეფეზედა“... მაშინ მღვდელი წარმოუძღვა და ქუენადირის გზაზედ ჩამოუძღვა ერთაწმინდას და ცხირეთზედ დიად შორს დარჩნენ, და მაინს სცნეს ყირიმთა, რომ მეფეზედ შორს ივენენ და გააგდებინეს თავი მღვდელს თედორეს და შეირაცხა წმიდათა მოწამეთა თანა“.¹ ორივე წყაროში ბოლო ფრაზა ერთნაირია და ეს ფრაზა არ არის „დიდმოურავიანში“, მაგრამ ბერი ეგნატაშვილი უშუალოდაც რომ ეყრდნობა „დიდმოურავიანს“, ესეც ნათელია: მხოლოდ „დიდმოურავიანიდან“ შექმლო მას აედო მღვდლის სახელი, „თევდორე“, რაც არ იყო ვახუშტისთან. ასევე მის მიერ მოხსენიებული „ერთაწმინდა“ არის „დიდმოურავიანში“ და არ არის ვახუშტი ბატონიშვილთან.

მოულოდნელ დეტალებს გვთავაზობს ისტორიის ამ მონაკვეთის შესახებ ჰაგიოგრაფიული თხზულება „ლუაწლი წმიდისა და სანატრელისა მოწამისა და მეფისა ლუარსაბისი, რომელი იწამა შაჰ-აბაზ უსჯულოისა მიერ სპარსთა მეფისა“, რომელიც აღწერა აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა ბესარიონმა (ორბელიშვილმა). მას შედარებით ვრცლად აქვს აღწერილი ოსმალებისა და ყირიმელი თათრების შემოსევის ეპიზოდი, ხოლო მათ მიერ წამებული მღვდლის სახელი არის არა „თევდორე“, არამედ სვიმონ ხუცესი: „მას ჟამსა, ოდეს ხუანთქარმან ილაშქრა ბაბილონს ზედა ძალითა დიდითა, მუნ თანა-ყვეს მკვედრობად თათარხანთა, რომელ არიან ყირიმნი. მაშინ შეითქუნეს მუნ მყოფნი თათარხანნი, ვითარ ოთხმოც ათასი მკვედრობად რჩეული, რადთა მოვიდნენ საქარველოს ზედა და წარტყვენინ და სრულიად ასწვიდნენ და სავსენი ტყვეთა და ალაფითა მიიქცენ მუნვე, რამეთუ უმეფოდ ჰკონებდეს ქართველთა და ყრმისა ამისთჳს არარადს გულობდეს, რამეთუ ჯერეთ ყრმად იყო ნეტარი ესე, ვითარცა ვთქუ... არს მცირე დაბად, რომელსა ეწოდების ყველთაჲ. მუნ შეიპყრეს ხუცესი ერთი მის დაბისაჲ სახელით სვიმონ და იგი წარიქციეს იძულებით, რადთა ასწაოს, თუ სადა მდგომარე არს მეფე. ხოლო მან სანატრელმან ხუცესმან აღირჩია სიკუდილი, ვიდრე განცემაჲ მეფისაჲ და განწირვაჲ სრულიად საქართველოისა. მაშინ წარუძღვა ხუცესი იგი და წარიყვანა იგინი უგზოთა აღგილთა, აჴდა მთასა ზედა და გარდაუქცია გზად იგი ცხირეთად მიმყვანებელი. და წარიყვანა და შთაჴდა ჴეესა რკონისასა, გზათა ძნელთა და იწროთა და კლდოვანთა და სლვასა მათსა ცხენნი მრავალნი და კაცნი შთაიჭრნეს კლდეთა და კაპანთა და მოსწყედეს. იხილნეს რად თავნი თჳსნი ესრეთ მოცთომილნი და შეიწრებულნი კაცთა მათ სახელოვანთა, შეიპყრეს ხუცესი იგი და თავი წარკუეთეს. და თჳთ ჩავლეს ჴევი თეძმისა დიდითა ჴირითა და იწროებითა, განვიდეს და გაენფინეს ველსა დოესისასა და მიმოდებიანეს მიდამოთა აღგილთა, ვითარცა არს წესი გზისა უმეცართა“.²

ამას უნდა დავუმატოთ კიდევ რამდენიმე დეტალი, რომელიც ბესარიონის თხზუ-

1 ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება (პირველი ტექსტი), ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გამოსცა ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1959, გვ. 386.

2 ბესარიონ ორბელიშვილი, „ლუაწლი წმიდისა და სანატრელისა მოწამისა და მეფისა ლუარსაბისი, რომელი იწამა შაჰაბაზ უსჯულოისა მიერ სპარსთა მეფისა“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი V, გამოსცეს ე. გაბიაძეშვილმა და მ. ქავთარიაძემ, თბილისი, 1989, გვ. 35-36.

ლებამი განსხვავებულია სხვა წყაროებისაგან: მტრის ჯარის რიცხვი აქ 80000-ია, ბ. ეგნატაშვილთან – 60000, ხოლო ანტონ I იმეორებს ბ. ეგნატაშვილს. ბესარიონის თანახმად ეს შემოსევა მოხდა მაისის თვეში: „იყო ჟამის ჰარისაჲ (ე. ი. გაზაფხულისა), თუე მაისი ოდეს ესე იქმნა“, მაშინ როდესაც სხვა წყაროები ივნისს ასახელებენ. ბესარიონის თხრობაში დასახელებულია „რკონის ხევი“, სადაც ჩაიყვანა თევდორემ (აქ სვიმონმა) გზააბნეული თათრები: „გადაუქცია გზა იგი ცხირეთად მიმყვანებელი და წარიყვანა და შთაგდა ძევისა რკონისასა“. სხვა წყაროებში კონკრეტულად „რკონის ხევი“ დასახელებილი არ არის და ბოლოს, ყველა სხვა წყაროში დადასტურებული დაბის სახელი, სადაც ცხოვრობდა ეს მოწამე მღვდელი (ბესარიონთან „ხუცესი“), არის „კველთა“; ბესარიონის მოწმობით „ყველთა“.

„თევდორე მღვდლის“ ნაცვლად ბესარიონის თხზულებაში „სვიმონ ხუცესის“ დასახელებამ და ჩამოთვლილმა განსხვავებულმა დეტალებმა შეიძლება ეჭვი დაბადოს: ხომ არ აღწერს ბესარიონი სხვა ეპიზოდს საქართველოს ამავე დროის ისტორიიდან? არა! რასაც უეჭველად ადასტურებს სხვა, გაცილებით მეტი დეტალი, რაც იდენტურია ბესარიონის თხზულებასა და სხვა წყაროებში.

ამრიგად, სხვა წყაროების საპირისპიროდ ბესარიონ კათოლიკოსის თხზულებაში „ლუაწლი წმიდისა... ლუარსაბისი“ თევდორე მღვდლის ნაცვლად მხოლოდ ერთხელ არის დასახელებული სვიმონ ხუცესი (სხვათა შემთხვევებში რამდენჯერმე მხოლოდ „ხუცესია“ სახელის გარეშე).

ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ანტონ I-ის (ბაგრატიონის) დამოკიდებულება. ანტონ I-მა ბესარიონ კათოლიკოსის თხზულების საფუძველზე ძირითადად და სხვა წყაროების გამოყენებით დაწერა ჰაგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური თხზულება „შესხმაჲ და მოთხრობაჲ ლუაწლთა და ვნებათა წმიდისა დიდისა მოწამისა ლუარსაბ მეორისა, მეფისა საქართველოსა...“

ანტონის მიერ ბესარიონის თხზულებით სარგებლობის ფაქტი არ იძლევა არავითარი ეჭვისა საფუძველს და ამას ანტონი თვითონაც წერს: „იტყვის ბესარიონ მამათმთავარი ჩუენი: განგებითაო ზეგარდმოითა ვერ იხილეს იგი ეკლესიაჲ მანგლისისა ღმრთისმშობლისა, რამეთუ ესევითარმან ღრუბელმან ზრქელმან და ნისლმან დაფარა იგი, ვიდრეღა პირისპირ მისა შთავლო ესოდენმან სიმრავლემან მკედრობათამან და ეკლესიაჲ იგი სოფლითურთ ვერ იხილეს“.ეს ტექსტი ანტონს ბესარიონის თხზულებიდან ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოუწერია (სხვა წყაროებში ეს ეპიზოდი არ არის).

აქ კიდევ ერთი მოულოდნელობა გველოდება: მიუხედავად იმისა, რომ ანტონი ზედმიწევნით კარგად იცნობს ბესარიონის თხზულებას და მის ავტორს („ბესარიონ მამათმთავარი ჩუენი“), არ ენდობა ბესარიონ კათოლიკოსის მიერ შემოტანილ სიახლეს და ქრონოლოგიურად უფრო ადრინდელ საერო თხზულებების მონაცემებს იმეორებს არა

1 ანტონ I, მარტირიკა. შესხმა და მოთხრობა ლუაწლთა და ვნებათა წმიდისა დიდისა მოწამისა ლუარსაბ მეორისა, მეფისა საქართველოსა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი VI, გამოსცეს ე. გაბიაშვილმა და მ. ქავთარიამ, თბილისი, 1980, გვ. 47-48

მარტო მოწამის სახელის, არამედ დაბის სახელის შერჩევაშიც: „არს დაბა რომელიმე მანგლისს, ზედწოდებული კუელთა, სადა-იგი შეკრბეს თათარნი და შეიპყრეს ზუცესი ვინმე კეთილმსახური სახელითა თეოდორე... მაშინ ღირსმან მან წმიდათა თანა ჰჳსენებისამან მღუდელმან საღმრთომან თეოდორე... ჰყო წინაწარძღოლად უღმრთოთა მათ ლაშქართა მიცილებით ცხირეთისა და შთაუძღვა გზასა ზედა ერთაწმიდისა და ქუენადრისისასა, სადა-იგი ეწიათ ვნებადცა მრავალი იწროთა გზათა ძლით მათ და ცხენთა მათთა, რომლისათჳსცა მოკლეს თავისა წარკუეთითა და მიიღო სანატრელი აღსასრული ცხოვრებისა წმიდათა თანა“.¹

ანტონი არ იმეორებს ბეარიონის სხვა „სიახლეებსაც“: „დროსა თათართა გარდამოსვლისასა იყო თუე ივნისი“ (ბესარიონთან - მაისი). არ არის ანტონისეულ თხრობაში არც ბეარიონის ნახსენები „რკონის ხევი“ და განმეორებულია საერთო წყაროთა პუნქტები: „შთაუძღვა გზასა ზედა ერთაწმიდისა და ქუენადრისისასა...“ ბესარიონის მიერ დასახელებული თათართა ჯარის რაოდენობა 80000, მას შეუცვლია ბერი ეგნატაშვილის მონაცემებით: „ვითარმედ იყუნესო სამძეოცი ათასამდე კაცნი და სანატრელი ბესარიონი იტყჳს მათგანთა ათოთხმეტთა ოდენ ცხოვლად განრინებასა“ (ეს ბოლო მონაცემი მხოლოდ ბესარიონის თხზულებაშია დადასტურებული).

ძნელი ასახსნელია ანტონის ქმედება და ამ საკითხში საერო ძეგლებისათვის უპირატესობის მიცემა, მაგრამ, ალბათ, ანტონს რაღაც საფუძველი ჰქონდა ასეთი არჩევანისათვის, რაც ჩვენვის უცნობია.

ძნელია, დაიძებნოს ის წყარო, რომელმაც ბესარიონს ასეთი ნაბიჯი გადაადგმევინა (ჩვენ გამორიცხულად მიგვაჩნია, რომ ბესარიონი არ იცნობდა არც ერთ საერო ძეგლს, სადაც მოწამე „თევდორე“ მღვდლად იწოდებოდა) და თავის თხზულებაში „თევდორეს“ ნაცვლად „სკმონ ზუცესი“ დააწერინა, აგრეთვე სხვა სიახლეებიც შეტანინა.

ეჭვი არ არის, რომ ორივე სახელი ერთ პიროვნებას გულისხმობს: ეს არის ქვეყნისა და ხალხისათვის თავდადებული სასულიერო პირი. ხომ არ არის ერთი საერო სახელი, ხოლო მეორე – სასულიერო? (თუმცა საერო სახელის შეცვლა მხოლოდ მონაზონად კურთხევის დროს ხდება, ხოლო საეკლესიო იერარქიის საწყის საფეხურებზე – მღვდლის ჩათვლით - ნებაყოფლობითია). თუ ეს ვარაუდი დასაშვებია, ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ საერო ძეგლებში ეს პიროვნება საერო სახელით არის მოხსენიებული, ხოლო ბესარიონის ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში – სასულიერო სახელით.

წინამდებარე წერილის მიზანი არ არის ოდნავე ეჭვი შევიტანოთ უკვე მყარად ჩამოყალიბებულ ტრადიციაში, მაგრამ ამასთანავე, საჭიროდ მივიჩნიეთ ეს „გაუხმაურებელი“ ფაქტი აღნიშნულიყო წმინდა წყაროთმცოდნეობითი ინტერესებიდან გამომდინარე.

ერთი რამ ჩვენ გვწამს: ეს სიცოცხლეშეწირული გმირი და მოწამე მეტ ყურადღებას იმსახურებდა, ვიდრე ის, რაც მისი მისამართით ნათქვამია ძველ წყაროებში. მას მხოლოდ ლუარსაბ მეფის ისტორიის ერთ კონკრეტულ ეპიზოდთან დაკავშირებით ახსენებენ და ისიც სქემატურად, როგორც ეს ზემოთ მოტანილი წყაროებიდან ჩვენ

¹ ანტონ I, მარტირიკა, იქვე, გვ. 48.

ამონაწერებით ვაჩვენეთ. ვახუშტი ბატონიშვილი საერთოდ არ ახსენებს მის სახელს, თუმცა ამბობს, „შეირაცხა წმიდათა მოწამეთა თანა“-ო. ეს მაშინ, ოდესაც მის მიერ გამოყენებულ წყაროში - „დიდმოურავიანში“ გარკვევით წერია: „თევდორე კარგი მღვდელია“. მართლაც, პარადოქსია. ფარსადან გორგიჯანიძეს საერთოდ არ შეუ-ატნია ეს ებიზოდი თავის ისტორიაში. ძველ საეკლესიო-სახსენებელ კალენდრებში არ არის მისი ხსენების დღე, მიუხედავად ზემომოტანილ წყაროებში დაფიქსირებული ფრაზებისა „შეირაცხა წმიდათა მოწამეთა თანა“ (ვახუშტი, ბერი ეგნატაშვილი), „მიიღო სანატრელი აღსასრული ცხოვრებისა წმიდათა თანა“, ანდა „ღირსმან მან წმინდათა თანა კსენებისამან“ (ანტონ I). განსაკუთრებით საკვირველია ანტონ I-ის საქციელი, რომელმაც რევიზია ჩაუტარა ქართველ წმინდანთა კალენდარს და მასში საგრძნობი ცვლილებები შეიტანა, თავის „თუენში“ მაინც არ დაუთმო თევდორე მღვ-დელს ის ადგილი, რომელსაც იგი უდავოდ იმსახურებდა.

შეიძლება, ვინმემ იფიქროს, რომ ქართულმა ეკლესიამ თავის დროზე თევდო-რე მღვდელი წმინდანად არ შერაცხა იმიტომ, რომ ის ქრისტიანობის დაცვასა და, ასე ვთქვათ, მაჰმადიანურ სარწმუნოებაზე გადასვლის მოთხოვნას კი არ შეეწირა, არამედ ჩაიდინა გმირული საქციელი საერო ღირებულებების – მეფისა და ხალხის ფიზიკური დაღუპვისაგან გადარჩენისათვის. ასეც რომ იყოს, თევდორეს გმირობა საბოლოოდ მაინც ქრისტიანული საქციელია, ქრისტიანი ხალხისა და მეფის გადარ-ჩენისათვის გაღებული სიცოცხლე ამის ნათელი დასტურია.

თევდორეს მისამართით ასეთი „უყურადღებობა“ ამ ბოლო ათეული წლის გან-მავლობაში რამდენადმე „გამოსწორდა“. თევდორე მღვდელს წმინდანად აღიარება „ედირსა“, ხოლო შოთა ნიშნიანიძემ და გივი ეგგეჭკორმა შესანიშნავი თითო ლექსი უძღვნეს ამ დიდებულ მამულიშვილს. გაცილებით ადრე კი იაკობ გოგებაშვილმა სა-ბავშვო პატრიოტული მოთხრობა შექმნა.

თევდორე მღვდლის გმირობისადმი დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით გვინდა პარალელი გავავლოთ მსგავს ისტორიულ ფაქტთან, ოღონდ რუსეთის ისტორიიდან.

თევდორეს გმირობიდან (1609წ.) ოთხი წლის შემდეგ, 1613 წელს მსგავსი გმირობა ჩაიდინა კოსტრომის გუბერნიის სოფ. დერევენკიელმა გლეხმა ივანე სუსანიძემ. მან მგზავრობა გაუწია პოლონელ შლიახტელთა რაზმს, რომელსაც განზრახული ჰქონდა მოულოდნელად თავს დასხმოდა რუსეთის მეფეს, რომელიც თავის რეზიდენციაში, სოფ. დომინოში იმყოფებოდა, და სხვა მიმართულებით გაუვალ ჭაობიან ტყეში შეი-ყვანა ისინი, რისთვისაც იგი წამებით მოკლეს.

ივანე სუსანიძის გმირობა რუსეთში ნამდვილად მაღალ ღონეზეა დაფასებული: მისი სახელი უკვდავყოფილია ზეპირსიტყვიერებაში, მხატვრულ ლიტერატურაში, მიხეილ გლინკამ შექმნა ოპერა „ივანე სუსანიძე“, ხოლო ქ. კოსტრომის მდინარისპი-რა პარკში დგას მისი 5 მეტრიანი სიმაღლის ძეგლი.¹

თევდორე მღვდლის თემასთან დაკავშირებით ვველა წყაროში ფიგურირებს კიდევ ერთი მღვდელი, უფრო ზუსტად სომხური ეკლესიის ტერტერა, რომელმაც თავისი გმირული საქციელით მტერს საშუალება არ მისცა გადასულიყო ხიდზე უფლისციხე-

1 ქართული ენციკლოპედია, ტ. 9, 1985.

სთან, შესეოდა ქ. გორს, დაერბია იგი და გაეჟლიტა მოსახლეობა: მან დადევნებულ მტერს ხიდზე შეასწრო და სიცოცხლის საფრთხის მიუხედავად ფიცრები აყარა და წყალში გადაყარა. არც ერთ წყაროს ამ გმირის სახელი და გვარი არ შემოუნახავს. ანტონ I კი ხელიდან არ უშვებს ამ შემთხვევას, იგი ასე მოიხსენიოს: „მაშინ მგზავრ-მაჟალი ვინმე ხუცესი სომეხთა წუალებისანი, გორელი...”¹ და ა.შ. არადა ამ გმირის სახელის შემონახვა მომავალი თაობისათვის სასურველი იყო.

¹ ანტონ I, დასახელებული თხზულება, გვ. 48.

რამდენიმე ტექსტოლოგიური შენიშვნა*

ვისაც ძველი ქართული ხელნაწერების ტექსტის გამოცემასთან ჰქონია საქმე, მან კარგად იცის, რომ ტექსტოლოგია ფილოლოგიური მეცნიერების ურთულესი უბანია და ძველი ქართული ენის ცოდნასთან ერთად ხელნაწერის ტექსტთან დაკავშირებული სხვა მრავალი ხასიათის ნიუანსების დაცვასაც მოითხოვს, მათ შორის გამოსაცემი ტექსტის მკაცრი სიზუსტით გადმოტანას. სწორედ ასეთ მოთხოვნებს გვიყენებდნენ თავიანთ „ანდერძებში“ ძველი ქართული მწერლობის ავტორები და მთარგმნელები – ნურაფერს „სცვალეთ“-ო – აფრთხილებდნენ ისინი თავიანთი თხზულებების გადამწერით. ეს მოთხოვნები რომ ყოველთვის არ სრულდებოდა, ამის დასტურია მრავალი ნათარგმნი თხზულების ისეთი რედაქციების არსებობა, რომლებიც შექმნილია ქართველი გადამწერ-რედაქტორის მცდელობის შედეგად.

ძველი ტექსტების გამოცემისას ქართველი მეცნიერებიც რომ „სცოდავდნენ“, ქვემოთ მოტანილი მაგალითებიდანაც ჩანს. ამჯერად რამდენიმე მაგალითის მოტანით შემოვიფარგლებით:

გიორგი მერჩულეს ყველასათვის კარგად ნაცნობ თხზულებაში მოქმედება ძირითადად „ხანცთა“-ში მიმდინარეობს, თუ „ხანძთა“-ში, დღესაც არ არის საბოლოოდ დადგენილი, ასევე გრიგოლ „ხანცთელია“ თუ „ხანძთელი“? თითქმის ყველა ქართველი მეცნიერი-ფილოლოგი (და მოსწავლე-სტუდენტობა), ვინც კი ამ თხზულებას შეხება, წერს: „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“.

ეს თხზულება ერთადერთ ხელნაწერს (Jer.2, XI ს.) შემოუნახავს და ამ საკმარის დიდი მოცულობის ტექსტში გვხვდება მოტანილი სიტყვების მხოლოდ ასეთი დაწერილობა: „ხანცთა“ და „ხანცთელა“.

ამჟამად ჩვენ არ ვიკვლევთ, თუ ვინ დაამკვიდრა „ხანძთა“ და „ხანძთელი“ ფორმები, მაგრამ თუ ეს ცვლილება დამკვიდრდა მხოლოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ეს კიდევ ასატანია, მაგრამ ყოვლად გაუმართლებელია გამოცემულ ტექსტებში ამ ფორმების არსებობა, დაუშვებელია ტექსტში ასეთი ჩარევა – (მართალია, სამეცნიერო ლიტერატურაში ტექსტისეული „ჰაბო ტფილელი“ დამკვიდრდა „აბო თბილელის“ ფორმით, მაგრამ არავის მოსვლია აზრად ამ თხზულების გამოცემულ ტექსტში „ჰაბო ტფილელი“ „აბო თბილელად“ შეეცვალათ). არადა ასეთი ცვლილებები შეტანილია „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ ადრეულ გამოცემებში (პ. ინგოროყვა, ნ. მარი, ს. ყუბანეიშვილი, ივ. ლოლაშვილი, „ქართული მწერლობა“, „ქართული პროზა“ და სხვ. ამის შესახებ წერილი აქვს ჩვენს მეგობარს ცოტნე კიკვიძესაც).

ილია აბულაძის რედაქტორობით გამოსულ „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“-ს I წიგნში დაბეჭდილ ტექსტში (მომზადებულია ც. ქურციკიძისა და ც. ჭანკიევის მიერ) დაცულია ხელნაწერისეული ფორმები (ერთხელ ნახმარი „ხანძთა“ უნებლევ შეცდომაა). ასევე ხელნაწერის სიზუსტე დაიცვა ედიშერ ჭვლიძემ, რომელსაც ამ თხზულების ჯერჯერობით ბოლო გამოცემა ეკუთვნის („ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, I, თბილისი, 2005, გვ. 479-691). ე. ჭვლიძე

* დაიბეჭდა გურამ კარტოზიას 75 წლისთავისათვის მიძღვნილ კრებულში, თბილისი, 2010 წ.

სამეცნიერო კვლევისას ტექსტისეულ ფორმებს („ხანცთა“ „ხანცთელი“) ხმარობს, რაც, ჩვენი აზრით, მისაბაძია.

ცოტა უხერხულია, როდესაც მიუუთითებთ ჩვენ გამოჩენილ მეცნიერთა ტექსტოლოგიურ „ლაფსუსებს“, მაგრამ ეს შენიშვნები საჭიროა თანამედროვე და მოძველებულ ტექსტოლოგთა გასაგონად.

აკად. კორნელი კეკელიძემ 1949 წელს გამოაქვეყნა მხოლოდ ქართული თარგმანით შემორჩენილი „მესვეტეობის“ ჟანრის VIII ს. უმნიშვნელოვანესი ჰაგიოგრაფიული თხზულება სათაურით „ცხოვრება და მოქალაქობა **ტიმოთე ანტიოქელისაჲ**“ (ენიმიკის მოამბე, VII, გვ. 1-150 და გადმობეჭდილია „ეტიუდები“, VI, 1960, გვ. 276-406), რომლის ბერძნულიდან მთარგმნელად ეფრემ მცირე ივარაუდა, ხოლო ბერძნული თარგმანი შესრულებული ყოფილა არაბულიდან, როგორც თხზულების ტექსტშია აღნიშნული. გამოცემის სათაურში, როგორც ვნახეთ, აგრეთვე გამოკვლევაში ფიგურირებს „ტიმოთე ანტიოქელის“ სახელი, არადა ამ თხზულების სათაური ჩვენამდე მოღწეულ შვიდივე ხელნაწერში არის „ცხოვრება და მოქალაქობა ტიმოთე საკრველთმოქმედისაჲ“ (ამ სათაურს ამართლებს თხზულებაში აღწერილი 25 ვრცელი სასწაული). ამრიგად, „საკრველთმოქმედისაჲ“ შეცვლილია „ანტიოქელისაჲ“-თ. ასეთი ცვლილება ტექსტს შინაარსის მიხედვითაა გაკეთებული (ტიმოთე ანტიოქიდან იყო) და არა გვეგონია მართებული იყოს. ამასთანავე, „ანტიოქელი“ დამკვიდრებულია, როგორც ანტიოქიის პატრიარქის ტიტული, ხოლო ტიმოთე განდგეილი ბერი - „მესვეტე“ იყო. ასეთ შემთხვევაში მეტი გარკვეულობისათვის „ანტიოქელს“, „იერუსალიმელს“, „ალექსანდრიელს“ და ა.შ. უნდა დავუმატოთ „ბერი“, „მონაზონი“, „ხუცესი“, „დიაკონი“ და სხვ.

პროფ. ილია აბულაძემ 1960 წ. გამოსცა იოანე მოსხის აპოთეგმატური თხზულება, რომელსაც გამომცემელმა „ლიმონარი“ უწოდა ამ თხზულების უძველეს ხელნაწერში (Sin. 36, 925წ.). ასევე, უფრო ცნობილი, იოანე-თორნიკეს დაკვეთით 977წ. ტაო-კლარჯეთში გადაწერილი და ათონის მთაზე ქართველთა მონასტერში ჩატანილ ხელნაწერში (Ath. 9) იოანე მოსხის თხზულებას „სამოთხე“ ეწოდება, „სამოთხე“ — თანამედროვე ენაზე „ბაღს“, „წალკოტს“ უდრის. ასეთივე მნიშვნელობისაა ბერძნული სიტყვა „ლიმონარი“. ამრიგად, ქართული ხელნაწერების ჩვენება „სამოთხე“ შეცვლილია ბერძნული დედანის სახელით „ლიმონარი“, რაც ტექსტის შეგნებული გადაკეთებაა.

აქვე უნდა შევეხოთ ილ. აბულაძის ცნობილ გამოცემას „იაკობ ცურტაველი, მარტვილობაჲ შუშანიკისი“, რომელიც 70 წელზე მეტია რაც დაიწერა (1938წ.) და, ჩვენი აზრით, შუშანიკის შესახებ დაწერილ მრავალ მონოგრაფიასა და გამოცემებს შორის მაინც გამორჩეულია. თვალში საცემია გამოცემის სათაურის შეუსაბამობა თხზულების ხელნაწერების სათაურთან. როგორც ცნობილია ხელნაწერებში თხზულების ავტორად დასახელებულია იაკობ ხუცესი, ხოლო გამოცემაში — იაკობ ცურტაველი. „ცურტაველი“ ცურტავის ეპისკოპოსის ნიშნავს და ჯერ კიდევ არ არის დამტკიცებული, რომ თხზულების დაწერიდან 30 წლის შემდეგ იაკობი ცურტავის ეპისკოპოსია (დვინის 506წ. კრება), ე.ი. რომ იაკობ ხუცესი და იაკობ ცურტაველი ერთი და იგივე პირია. ასეც რომ იყოს, როცა თხზულება დაასრულა იაკობმა, როგორც ავტორმა,

ხომ ხუცესი დააწერა? მეორეც, თხზულების ყველა ხელნაწერის ჩვენებით „წამება“ ეწოდება და არა „მარტვილობა“ ე.ი. „წამების“ ბერძნული შესატყვისი. მართალია, ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულების სახელწოდებად ბერძნული „მარტვილობა“ სრული მოულოდნელობაა, მაგრამ ასეთი პრეცედენტი მაინც არსებობს, ოღონდ არა შუშანიკთან დაკავშირებით. VI ს. ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული თხზულების ყველა ხელნაწერში, სათაურია: „**მარტვილობა** და მოთმინება წმიდისა ეგსტათი მცხეთელისა“. ამ ძეგლის ტექსტის გამოცემებში ხმარობენ „ეგსტათის წამება“-ს, რაც თითქოსდა უფრო სამართლიანია, მაგრამ მაინც ტექსტის ხელყოფასთან გვაქვს საქმე (კიდევ უფრო გაუმართლებელია, რომ „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის I ტომში ყველა ორიგინალური „წამება“ „მარტვილობად“ არის „მონათლული“).

სამეცნიერო ლიტერატურაში, საეკლესიო გამოცემებში და კალენდრებში ხშირად შევხვდებით წმ. გობრონის მოხსენიების „მიქელ-გობრონის“ ანდა სულაც „მიქელის“ სახელით, რაც ხელნაწერის ტექსტის რევიზიად უნდა მივიჩნიოთ. თხზულების სათაურია “ წამება წმიდისა მოწამისა გობრონისი, რომელი განიყუანეს ყველის ციხით”, ხოლო „მიქელი“ ტექსტში ერთხელ არის ნახსენები: „და სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა, ვითარცა პეტრეს – კლდე და სავლეს – პავლე. ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერმე გობრონ“ (ძეგ. I, გვ. 177) „მიქაილ-გობრონი“ პირველად ანტონ I-მა ეწოდა თავის თხზულებას „მარტირიკაში“ (ძეგ. VI, გვ. 282).

ხშირად შევხვდებით „კოლაელ ძმათა წამება“-ს, მაშინ, როდესაც თხზულების სათაურია: „წამებად ყრმათა წმიდათა რიცხვითი ცხრათაი... რომელნი..... შობილ იყვნეს თავის-თავისა დედისაგან თვისისა“ (ძეგლები, I, გვ. 183).

წმ. კოსტანტის „წამების“ სათაურად სამეცნიერო ლიტერატურაში თითქმის ყოველთვის ფიგურირებს „კახა“ „ცხოვრება და წამება კოსტანტი კახისა“, ხოლო თხზულებას მისი ხელნაწერების მიხედვით ეწოდება „ცხოვრება და „წამება წმიდისა მოწამისა კოსტანტისი ქართველისა“... „კახა“, როგორც კოსტანტის ზედწოდება, თხზულებაში ერთხელ არის ნახსენები: „კაცი, რომელსა სახელი ერქუა კოსტანტი, რომელსა ეწოდა **კახა**, სახელად მამულისა მის ქუეყანისა“ (ძეგ. I, გვ. 165). ე.ი. აქაც არ არის დაცული ტექსტის ჩვენება. აქ საგანგებოდ უნდა აღვნიშნოთ თხზულების სათაურში დასახელებული „ქართველისა“-ს ფუნქცია. საქმე ისაა, რომ საქართველოში დაწერილი არც ერთი ორიგინალური და ჰაგიოგრაფიული თხზულების ადრესატის მისამართით ავტორები არ აღნიშნავენ, რომ ის „ქართველია“, ეს ისედაც ნათელია და ასეთი განმარტება ზედმეტია საქართველოში მოღვაწე თუ მოწამე წმინდანის მისამართით – ყველა მათგანი ქართველია, რადგან ქართული ეკლესიის შვილია. ეთნომიმი „ქართველი“ კი ხშირად ეწოდებათ საზღვარგარეთ მოღვაწე და მოწამე ქართველ მონაზვნებს: „ილარიონ ქართველი“, „პროხორე ქართველი“, „პეტრე ქართველი“ და ა.შ., ხოლო ყველა საზღვარგარეთული წმინდანის სვინაქსარული ცხოვრება ან „წამება“ იწყება ფრაზით „...იყო ნათესავით ქართველი“ და ეს გასაგებიცაა. კ. კეკელიძემ ივარაუდა, რომ „კოსტანტი ქართველის წამება“ საზღვარგარეთ, კერძოდ ბიზანტიაში არის დაწერილი და ამის დასამტკიცებლად რამდენიმე ყურადსაღები ფაქტი მოიხმო, გარდა ჩვენ მიერ დასახელებულისა, არადა კოსტანტის „ქართველად“ დასახელება

კიდევ უფრო ამყარებს მეცნიერის ვარაუდს.

ბოლოს, რამდენიმე საკუთარი სახელისა და ტერმინის დაწერილობის შესახებ: თითქმის საბოლოოდ დამკვიდრდა ბერძნული სამეცნიერო ტერმინის ასეთი დაწერილობა „აგიოგრაფია“, „აგიოგრაფიული“, არადა ორთოგრაფიული სიზუსტით და ძველი ტრადიციით უნდა იყოს „ჰაგიოგრაფია“, „ჰაგიოგრაფიული“ (ἉΓΙΟΓΡΑΦΙΑ „სპირიტუს ასპერი“ გადმოიცემა „ჰ“-თი). ხომ არავინ ხმარობს „იმნოგრაფიას“ „ჰიმნოგრაფიის“ ნაცვლად? როგორც ჩანს რუსულმა „агиография“-მ იმძლავრა.

გიორგი მთაწმიდელის ბავშვობაში ხახულის მონასტერში ყოფნის დროს მისი მოძღვარი იყო „დიდი ილარიონ თუალოელი“ (ძეგლ., II, გვ. 116). თანამედროვე საეკლესიო კალენდრებში „თუალოელი“ „თუალელად“ იქცა (თუმცა ტექსტის დასადგენად გამოყენებული შვიდი ხელნაწერიდან მხოლოდ ერთში (H 1672) არის „თუალელი“ და ისიც დანარჩენებზე გვიანდელია (1740 წ.). ტექსტის გამომცემლებმა ეს ვარიანტი სქოლიოში ჩაიტანეს, როგორც მცდარი).

ერთი მაგალითიც: აკად. აკაკი შანიძე ზედწოდებას „მთაწმიდელი: შეკუმშული ფორმით „მთაწმიდლისა“ ხმარობს, ჩვენი აზრით, საკუთარ სახელად ქცეული ეს სიტყვა შეუკუმშავად უნდა დავწეროთ, როგორც ეს წყაროებშია წარმოდგენილი. დღეს ხომ არავინ დაწერს „ცხორებაი დავით გარეჯლისაი“, არამედ „გარეჯელისაი“, აქვე დავძენთ, რომ წყაროებში ყოველთვის სწერია: „ეფთვიმე მთაწმიდელი“, ხოლო მისი შეცვლა „ექვთიმე მთაწმინდელი“-თ არც თუ მართებულად მიგვაჩნია.

ჩვენი სურვილია, რომ ძველ ტექსტებზე მომუშავე მეცნიერებმა არ შეცვალონ გამოსაცემი ტექსტი და ეს იქნება წარსულში მოღვაწე ავტორთა და მთარგმნელთა თხოვნის გათვალისწინება, მათ შორის გიორგი მთაწმიდელისაც, რომელიც ითხოვდა: „და ვინც შეჰმატოს, გინა დააკლოს ამას წმიდასა და საღმრთოსა ნაშრომსა, ღმერთსა მან გასცეს პასუხი...“ (S 4999, XIIს. გვ. 662).

„დიდი სჯულისკანონის“ კვალი რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“*

დავით აღმაშენებლის ბრძანებით მოწვეული საგანგებო საეკლესიო კრება, რომელიც შედგა 1105 წელს აღმოსავლეთ საქართველოს ორი საეპისკოპოსოს — რუისისა და ურბნისის მომიჯნავე ტერიტორიაზე, დავითის რეფორმატორული პოლიტიკის მნიშვნელოვანი ნაწილი იყო. კრების მიერ დამტკიცებული დოკუმენტი, რომელიც „ძეგლისწერის“ სახელით არის ცნობილი, გვამცნობს კრების მოწვევის ძირითად მიზეზებსა და მიზნებს და წარმოგვიდგენს კრების მიერ გამოტანილ საეკლესიო კანონმდებლობას. „ძეგლისწერა“ ჩვენამდე მოღწეული პირველი სრული კანონიკური ორიგინალური ძეგლია.

რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების კანონმდებლობამ, მისმა საეკლესიო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში დამკვიდრებამ ხელი შეუწყო ქართული ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებას.

„ძეგლისწერის“ მნიშვნელოვან პრობლემათა სიმრავლემ წარმოშვა ის დიდი ინტერესი, რომელსაც ამ ძეგლის მიმართ ქართველ მკვლევართა თაობები იჩენდნენ ქართული ისტორიოგრაფიულ და ფილოლოგიურ მეცნიერებათა ჩამოყალიბების პირველივე წლებიდან. ეს ინტერესი დღემდე არ შენელებულა. რამდენადაც შედარებით სრულადაა შესწავლილი „ძეგლისწერის“ ისტორიულ-პოლიტიკური პრობლემები, იმდენად სუსტად არის დამუშავებული ძეგლის ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური საკითხები და იურიდიული მხარე. ამ ხარვეზის შევსება ნაწილობრივ ჩვენ ვცადეთ¹. მონოგრაფიაში წარმოდგენილი კვლევის შედეგები ძირითადად „ძეგლისწერის“ ტექსტოლოგიურ ანალიზს ეყრდნობა, რასაც აქ ძალიან შეკუმშული სახით წარმოვადგენთ. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევა, რომლის ინიციატორი და ორგანიზატორი საქართველოს მეფე დავით აღმაშენებელი იყო, ძირითადად განაპირობა ქართული ეკლესიის უკიდურესად სავალალო მდგომარეობამ, რაც ფაქტობრივად დაიწყო საქართველოს სახელმწიფოს ძლიერების დროს, ბაგრატ IV-ის (1027-1072წწ.) მეფობის პერიოდში. ქართულ ეკლესიაში დამკვიდრებულმა კორუფციამ, რომლის ერთ-ერთი ინიციატორი ბაგრატ მეფე იყო, ქართული ეკლესიის დიდი მონაპაგის გიორგი მთაწმიდელის (+1065წ.) აღშფოთება გამოუწვევია, როგორც ეს მის ბიოგრაფიაშია აღნიშნული: „აღლესა მახკლი მხილებისაჲ მეფეთა მიმართ მრავალთა უწესოებათათჳს..., რაითა არა ჰყიდღეს საეპისკოპოსოთა კაცთა მიმართ უწესოთა და უსწავლელთა და ყოვლითურთ სოფლისა შემსჭუალებლთა და უწესოებათა და მიმოსლვათა შინა აღზრდილთა“².

ბაგრატ IV-ის მეფობის ბოლო წლებში დაწყებული მაჰმადიან თურქ-სელჯუკთა შემოსევები, რა თქმა უნდა, დააჩქარებდა ეკლესიის მდგომარეობის გაუარესებას, ხოლო მისი ძის, გიორგი II-ის მეფობის დროს, 1080წ. სელჯუკების მიერ საპყრობ-

* დაიბეჭდა ზ. ალექსიძისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში, თბილისი, 2010.

1 ენრიკო გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“, თბილისი, 1978წ.

2 ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II, თბილისი, 1967, გვ. 162,5

ილ და მთელი სისასტიკით აოხრებულ ქვეყანაში ეკლესია სრული გადაგვარების გზას დაადგა. ამას ემატებოდა ისიც, რომ უფლებისმოყვარე ფეოდალთა ნაწილი და მათ სამფლობელოებში არსებული და მათი ნება-სურვილის აღმსრულებელი საეპისკოპოსოები ოპოზიციის ედგა ისედაც დაუძღურებული ქვეყნის ცენტრალურ ხელისუფლებას და ხელს უშლიდა ეროვნული ინტერესების აღორძინებას. ასეთი იყო ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის მდგომარეობა დავით აღმაშენებლის მეფობის დასაწყისში, რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების წინ თხუთმეტიოდე წლით ადრე.

დავითის ენერგიულმა საშინაო და საგარეო ოპერაციებმა (გახიზნული მოსახლეობის აღგილებზე დაბრუნება, ურჩი ფეოდალების დამორჩილება, სელჯუკთათვის ხარკის მიცემაზე უარის თქმა, აღმოსავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი რეგიონების შემოერთება და სხვ.) ქვეყანა ეკონომიურად მოამძლავრა და დღის წესრიგში შინაპოლიტიკურ პრობლემათაგან უმნიშვნელოვანესი ქრისტიანული იდეოლოგიის განჯანსაღების პრობლემა დააყენა. მომწიფდა საგანგებო საეკლესიო კრების მოწვევის აუცილებლობა, კრებისა, რომელიც მოშლილ საეკლესიო ცხოვრებას აღადგენდა და ისეთ დონეზე აიყვანდა, რომ ეკლესია ქვეყნის იდეური დასაყრდენი ძალა, სახელმწიფოს ცენტრალური ხელისუფლების ინტერესებისადმი დაქვემდებარებული და მისი ინტერესების აღმასრულებელი ორგანიზაცია იქნებოდა. კრებას მორწმუნეთა თვალში უნდა აღედგინა და გაემდიერებინა ეკლესიის ავტორიტეტი, აღმოეფხვრა დროის უკუღმართობის მიზეზით ეკლესიაში მოხვედრილი შემთხვევითი პირების მიერ გავრცელებული მავნე და სარწმუნოების საწინააღმდეგო ჩვევები და სხვ.

რუის-ურბნისის კრებაზე ნათელი გახდა, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობაში ახალი ეტაპი დაიწყო. ეკლესია სახელმწიფოს პოლიტიკურ ინტერესებს უღა დამორჩილებოდა და მის განხორციელებაში თავისი წვლილი შეეტანა. დავით აღმაშენებლის მიერ აღებული კურსი, ცხადია ბევრ დაბრკოლებას წააწყდა, მაგრამ საბოლოოდ მაინც წარმატებით განხორციელდა, რაც გარკვევით არის ნათქვამი ამ დროის ისტორიულ მატრიანეში: „მონასტერნი და საეპისკოპოსონი და ყოველნი ეკლესიანი წესსა და რიგსა ლოცვისასა და ყოველსა საეკლესიო განგებისასა დარბაზის კარით მიიღებდიან“¹. ამ რეფორმის გატარებისათვის დავითმა სახელმწიფოს პირველ ვაზირს — მწიგნობართუხუცესს, რომელიც დავითის დროიდან მხოლოდ მონაზონი შეიძლება ყოფილიყო (მანამაღე ისინი საერო პირები იყვნენ), უბოძა დასავლეთ საქართველოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეპარქიის – ჭყონდიდის მთავარეპისკოპოსობა და მწიგნობართუხუცეს-ჭყონდიდელის ხელში საერო და სასულიერო ხელისუფლება გააერთიანა. ამ აქტს შორის გამიზნული ინტერესები ახლდა: მწიგნობართუხუცესი-ჭყონდიდელი აბსოლუტურად მეფის ცენტრალური ხელისუფლებაზე დამოკიდებულ თანამდებობად იქცა და მისი გაძლიერება-განდიდების თავდადებული მოღვაწე გახდა, რადგან, როგორც მონაზონს, მას არ შეეძლო რაიმე საკუთრება ჰქონოდა, განსხვავებით სხვა ფეოდალებისაგან, რომ მის გაზრდა-გამრავლებაზე ეზრუნა, არც მემკვიდრეობითი საქმეებზე ზრუნვით იქნებოდა დაკავებული, რადგან მონაზონს არ შეიძლება მემკვიდრე ჰყოლოდა.

1 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 327.

ასეთი იყო ის ძირითადი მიზნები, რომლის განხორციელებას დავით აღმაშენებელი რუის-ურბნისის კრებას უკავშირებდა.

რუის-ურბნისის კრების მოწვევის თარიღი არცერთ წყაროში არ არის დასახელებული, მაგრამ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის თხზულებაში აღწერილი დავითის მიერ ჩატარებული ზოგიერთი აქტის ქრონოლოგიაზე დაყრდნობით შეიძლება ამ თარიღის დადგენა. ამ გზით პირველმა ქართველმა მეცნიერ-ისტორიკოსმა ვახუშტი ბაგრატიონმა XVIII ს. შუა წლებში კრების მოწვევის თარიღად 1103 წელი დაადგინა. ეს თარიღი აღიარებული იყო ყველა მკვლევარის მიერ, ვინც კი რუის-ურბნისის კრების საკითხებს შეხებია. თარიღის მცირეოდენი უზუსტობა გამოავლინა დავითის ისტორიის ყველა ხელნაწერისა და „ძეგლისწერის“ ტექსტის გულდასმითმა შესწავლამ: ერთ-ერთი უძველესი ხელნაწერის (ანასეულმა „ქართლის ცხოვრება“ Q-735, XV ს.) მიხედვით დავითის მიერ ჩატარებული ერთ-ერთი აქტი (ზედაზნის ციხის აღება), რომლის თარიღზე დაყრდნობით შეიძლება კრების მოწვევის თარიღის დადგენა, ორი წლით გვიან მომხდარა, ვიდრე ქართლის ცხოვრების დანარჩენი ხელნაწერები აღნიშნავენ ე.ი. კრების მოწვევის თარიღიც ორი წლით გადაიწევს – 1105 წ. მეორე მხრივ, რუის-ურბნისის „ძეგლისწერაში“ დავითი საქართველოს სხვა კუთხეებთან ერთად „რანთა და კახთა თვითმპყრობელად“ არის წარმოდგენილი, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს ეს პროვინციები დავითმა 1104 წლის ერწუხის ბრძოლის შედეგად შემოიერთა. ცხადია, კრება 1105 წელზე ადრე ვერ შედგებოდა. ამასთანავე „ძეგლისწერაში“ წარმოდგენილი დავითის, როგორც უძველესი მხედართმთავრის, თავისი ქვეყნის საზღვრების განმავრცელებლის და სხვა ეპიტეტებით შემკობა ჰიპოთეტურად აღარ მოგვეჩვენება ერწუხის ბრძოლის შემდეგ, ხოლო 1103 წლამდე მას რაიმე მნიშვნელოვანი საბრძოლო ოპერაცია არ ჩაუტარებია (მხოლოდ ზედაზნის ციხე აღება 1103 წ.). ერთი სიტყვით, რუის-ურბნისის კრების 1105 წელს მოწვევა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

საფიქრებელია, კრების მოწვევას წინ დიდი მოსამზადებელი სამუშაო უსწრებდა. თავი რომ დავანებოთ ორგანიზაციულ და ფინანსურ მხარეებს, უპირველეს ყოვლისა გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ კრება ძირითადად უნდა დაყრდნობოდა მართლმადიდებლური ეკლესიის ძირითად სამართლებრივ კანონმდებლობას – ნომოკანონს, რომელიც ქართულად ჯერ კიდევ არ იყო თარგმნილი. მისი თარგმნა, შესაძლებელია კრების სამზადისთან იყოს დაკავშირებული (რუის-ურბნისის კრების დადგენილებები - „ძეგლისწერა“, მართლაც, რომ ნომოკანონის ქართულ თარგმანს - „დიდ სჯულისკანონს“ ეყრდნობა და მას იყენებს, ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი).

კრება შემდგარა „მახლობლად ორთა საეპისკოპოსოთა – რუისა და ურბნისისა“¹ (აქედან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული სახელწოდება კრებისა). კრების ორგანიზაცია იმდენად ჰგავს მსოფლიო საეკლესიო კრებების მოწვევის ორგანიზაციას, რომ არ შეიძლება რამდენიმე პარალელი არ მოვიტანოთ:

1. რუის-ურბნისის კრების მოწვევის ინიციატორი მეფე, დავით აღმაშენებელი

1 ე. გაბიაშვილი, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერა“, გვ. 184, 14

ლია, რაც არაერთგზის არის აღნიშნული „ძეგლისწერაში“; მაგ. სათაურში „...რომელი შემოკრება ბრძანებითა... მეფისა ჩუენისა დავით...“¹; მსოფლიო კრების მოწვევაც ბიზანტიის იმპერატორის კომპეტენციას შედაგენდა, თუშცა არც ერთსა და არც მეორეს არ ჰქონდა კრებაზე გადამწვევითი ხმის უფლება, რომლითაც ყველა ეპისკოპოსი სარგებლობდა. მაგ. იმპერატორმა იუსტინიანე II-მ ტრულის კრების აქტებს ხელი ასე მოაწერა: „გავეცანი და თანახმა ვარ“² და არა „დავამტკიცე“, როგორც ჩვეულებრივ ხელს აწერდა კრებაზე დამსწრე ყველა ეპისკოპოსი. ამასთან დაკავშირებით გვახსენდება ვახუშტი ბაგრატიონის „ისტორიის“ სიტყვები დავით მეფის შესახებ:

„...და თუთცა მუნ მჯდომი არა ვითარცა მეფე, არამედ ვითარცა მონა“.³

2. რუის-ურბნისის კრება არ მიეკუთვნება ჩვეულებრივი, რიგითი ადგილობრივი კრებების რიცხვს, რომელთა მოწვევა საერთოდ დადგენილი იყო ყოველი წლის გარკვეულ რიცხვში (ერთხელ ან ორჯერ), არამედ ის საგანგებო და განსაკუთრებული ყრილობა ყოფილა. გაეიხსენოთ, რომ მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევაც არ იყო განპირობებული გარკვეული პერიოდულობით და წარმოადგენდა ექსტრემალური მდგომარეობით გამოწვეულ საგანგებო ყრილობას. რუის-ურბნისის კრებას ისეთი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიისათვის, როგორც მსოფლიო კრებას ბიზანტიის იმპერიისათვის და ზოგადქრისტიანული ეკლესიისათვის.

3. რუის-ურბნისის კრებას თავმჯდომარეობდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოსი იოანე საფარელი: „თავ და წინამძღუარ და პირ წმიდისა კრებისა იყო... იოანე... საქართველოსა დიდი მამამთავარი“. მსოფლიო კრებასაც თავმჯდომარეობდა ბიზანტიის იმპერიის საპატრიარქო კათედრებს შორის უპირატესი ეკლესიის პატრიარქი, თუკი თვით იგი არ იყო კრების მსჯელობის საგანი (მაგ. ეფესოს III მსოფლიო კრებას თავმჯდომარეობდა კირილე ალექსანდრიელი, რადგან ამ კრებაზე იდგა კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნესტორის ეკლესიიდან განკვეთის საკითხი), ან რომის პაპის ლეგატები (მაგ. ნიკიას I მსოფ. კრება). თუკი კრებას იმპერატორი ესწრებოდა, მას მხოლოდ ფორმალურად ჰქონდა კრების საპატიო თავმჯდომარის პატივი. „ძეგლისწერის“ მიხედვით არ ჩანს, მაგრამ, ვფიქრობთ, იგივე იქნებოდა რუის-ურბნისის კრებაზეც.

4. მსოფლიო კრებათა ისტორიიდან ჩანს, რომ კრების მსვლელობის დროს დგებოდა კრების მსვლელობის ზუსტი „სტენოგრაფიული“ ჩანაწერები, კრების აქტები (I და II კრებათა შესახებ ამ კუთხით ცნობები არ შემონახულა. ჩვენამდე მოაღწიეს III-VII მსოფლიო კრებათა აქტებმა), რომელსაც ანხორციელებდნენ კრების სპეციფიკური ნოტარიოსები, რომლებსაც მთავარი ნოტარიოსი ხელმძღვანელობდა. რუის-ურბნისის კრების აქტებს ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ საფიქრებელია, რომ კრების მსვლელობას აღნუსხავდნენ სპეციალური „მდივნები“ (მაგ. ქართულ წყაროებში მოხსენიებულია „სვიმეონ ნოტარი ქართველი“⁴), რომელთა ვრცელი ჩანაწერების საფუძ-

1 იქვე, 176,4

2 Pitra, Iuris eccl. grace..., t. II, 1868,73

3 ქართლის ცხოვრება, IV, 156

4 ათონის ივერიის მონასტრის 1074წ. ხელნაწერი აღაპებით, თბილისი, 1901, გვ. 233

ველზე უნდა შემუშავებულიყო „ძეგლისწერის” საბოლოო ტექსტი, კრების მთავარი „მდივნის” (ნოტარის) მიერ (კონკრეტულად თუ ვინ შეიძლება იყოს ეს პირი, ქვემოთ ვაჩვენებთ).

5. ცნობილია, რომ საეკლესიო კრებები, განსაკუთრებით კი მსოფლიო კრებები დიდხანს გრძელდებოდა (I კრება – 3 თვეს, II – ერთ თვეს, III – თვეზე დიდხანს, ტრულის – თითქმის მთელ წელიწადს და ა.შ.). კონკრეტული ცნობა რუის-ურბნისის კრების ხანგრძლივობის შესახებ არ გვაქვს, მაგრამ დავითის ისტორიკოსის მოწმობით ის დიდხანს გაგრძელდებულა: „...და დღეთა მრავალთა ფრიადითა გამოწულილვითა კეთილად გამოიძიეს და ყოველი ცთომად განმარტეს, კეთილი და სათნო ღმრთისა წესი ყოველი დაამტკიცეს”.¹

6. რუის-ურბნისის კრება ხოტბას ასხამს დავით აღმაშენებელს, ამ კრების ინიციატორს, მფარველს და მხარდმევს ამ კრების ნაღვაწს განსასჯელად: „...რომელნი-იგი აწ ძღვნად მოგართუნა შენ მწყობრძმან შენთა ნაზირეველთა სიმრავლისამან, რაითა შენ მხარდუნე ესენი ღმერთსა”.²

კრების მიმართვა დავითისადმი შედგენილია მსოფლიო კრებათა ტრადიციების ანალოგიით: II მსოფლიო კრება მიმართავს თეოდოსი დიდს: „სადაღადებელი წმიდისა ამის კრებისა... მეფისა თეოდოსი დიდისა”,³ თითქმის „ძეგლისწერის” ანალოგიურია ტრულის (691წ.) კრების მიმართვა იუსტინიანე იმპერატორისადმი: „...მეფესა იუსტინიანეს – წმიდად და მსოფლიო კრებად... ბრძანებითა... თქუენისათა ...შეკრებული”,⁴ რომელიც იწვევს ვრცელი შესავლით, სადაც საუბარია ქრისტიანული სარწმუნოების მიერ განვლული ძნელი გზის შესახებ, რაც შინაარსობლივად და თემატიკურად ძალიან ჰგავს რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის” ვრცელ შესავალს (იუსტინიანესადმი მიმართული „აღმატე მოშურნესა ფინეზს”, შღრ. დავითის შესხმაში - „მოშურნე ვითარცა ფინეზ მღვდელთა შორის”). ჩვენის აზრით, „ძეგლისწერის” შესავალი და დავითის „შესხმა” მსოფლიო კრებათა მიერ იმპერატორისადმი მიმართული ეპისტოლეთა ანალოგიით უნდა იყოს დაწერილი.

7. მსოფლიო კრებათა კანონმდებლობას ბოლოს ახლავს დამსწრე დელეგატთა ხელმოწერები ტიტულატურის ჩვენებით, რომელთა დანიშნულება დოკუმენტის დამტკიცებაა. რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერას” ხელრთვები არ ახლავს, მაგრამ ბოლოში დართული სინოდიკონი და ამ ხელმოწერების მაგივრობას უნდა ასრულებდეს და ორიგინალობით გამოირჩევა. ვინ უნდა იყოს ის პირი, რომელიც ჩვენ ზევით რუის-ურბნისის კრების მთავარ ნოტარად ანუ მდივნად მოვიხსენიეთ და რომლის ხელიდან გამოვიდა „ძეგლისწერის” საბოლოო ტექსტი, ანუ პირობითად უწოდოთ „ძეგლისწერის” ავტორი. პირობითად იმიტომ, რომ საეკლესიო კრების მიერ სანქცირებული კანონმდებლობა, ეს საზოგადოებრივ-კოლექტიური აქტი, არ შეიძლება მხოლოდ ერთი პირის საქმიანობას მივაწეროთ. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად

1 ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 328
2 ...ძეგლისწერა, გვ. 194,26
3 დიდი სჯულისკანონი, გამოსცეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბილისი, 1976წ., გვ. 260,5
4 იქვე, 365,34

ასეთი კომენტარი უნდა გავაკეთოთ: „ძეგლისწერის“ ვრცელი შესავალი (კანონების ტექსტამდე), რომელიც თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატს წარმოადგენს, და დავით მეფისადმი მიძღვნილი „შესხმა“ (დართული კანონების ტექსტის შემდეგ), რომელიც ძეგლისწერის ორგანული ნაწილია, ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფია. მეორე მხრივ, „ძეგლისწერის“ ძირითადი ნაწილის, კრების მიერ გამოტანილი კანონებისა და „ძეგლისწერის“ ბოლოს დართული „მოსახსენებელთა“ (სინოდიკონის) აზრობრივ-ფრაზეოლოგიური ფორმულირება შესავლისა და „შესხმის“ ავტორსავე ეკუთვნის. მხოლოდ ამ გაგებით ვუწოდებთ ჩვენ „ძეგლისწერის“ შემდგენელს პირობითად ავტორს. ქართული მწერლობის ისტორიაში არასოდეს ყოფილა საკამათო, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი არსენია. ამის საფუძველს „ძეგლისწერაში“ შეტანილი დავით მეფის „შესხმის“ სათაური იძლეოდა: „მეფესა დავითსა მონაზონი არსენი“¹ აზრთა სხვადასხვაობა იწყება „არსენიც მონაზონის“ პიროვნების დადგენისას. ტრადიციული ცნობებით, რასაც ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსთა პირველი თაობაც ეთანხმება „ძეგლისწერის“ ავტორია ძველი ქართული კულტურის დიდი მოამაგე არსენი იყალთოელი. ბოლოხანს სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრდა აზრი, რომ „ძეგლისწერის“ ავტორი არის არა არსენ იყალთოელი, არამედ არსენი ბერი, დავით აღმაშენებლის ანდერძებში (1123 და 1125წ. შიომღვიმის მონასტრისადმი მიცემული) მოხსენიებული სულიერი მოძღვარი დავითისა. ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგებიდან, რომელიც „ძეგლისწერის“ შესახებ დაწერილ მონოგრაფიაში არის წარმოდგენილი (29-72გვ.), და რომლის მიზანია ტრადიციული შეხედულების აღდგენა „ძეგლისწერის“ ავტორის შესახებ, ჩვენ აქ მხოლოდ რამდენიმე არგუმენტს დავასახელებთ: 1) დავით აღმაშენებლის 1123 წლის ანდერძში აღნიშნულია, რომ შიომღვიმის მონასტრისათვის სახელმძღვანელოდ არსენ ბერს უთარგმნია შავი მთის სვიმეონ მესვეტის ლავრის ტიპიკონი. ტიპიკონის ხელნაწერი (ოღონდ 1172 წლის XIII. ნუსხიდან გადაწერილი XIII. ნუსხა) დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში (H-1349). ხელნაწერის მინაწერთა საფუძველზე ირკვევა, რომ ძეგლი არსენ იყალთოელის მიერ არის თარგმნილი. ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ არსენ ბერი და არსენ იყალთოელი ერთიდაიგივე პირია. 2) „ძეგლისწერის“ სინოდიკონში, რომელშიც მეფის, მის ოჯახის წევრებისადმი და გამოჩენილ ქართველ ცოცხალ საეკლესიო მოღვაწეთათვის მრავალჯამიერი ცხოვრება არის ნასურვები, ხოლო გარდაცვლილთათვის — საუკუნო ხსენება, კრებაზე დამსწრე საეკლესიო მოღვაწეთა ჯგუფი საინტერესო თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი: იოანე კათალიკოსი, ევსტრათი მონაზონი, გიორგი მწიგნობართუხუცესი, ყველა მათგანი უხვი ეპითეტებით და ტიტულატურით, შემდეგ კრებაზე დამსწრე ყველა მღვდელმონაზონთა ჯგუფური მოსახსენებელი, ხოლო ბოლოს კი „სულიერისა მოღვაწისა არსენიც მონაზონისა კალიპოსელისა“... სინოდიკონის სტრუქტურის მიხედვით, ჯერ არსენიც კალიპოსელი უნდა იყოს დასახელებული, შემდეგ კი კრების მონაწილეთა ჯგუფური, ზოგადი მოხსენიება. როგორც ვხედავთ, არსენი კალიპოსელის ხსენებისათვის ადგილი ტექსტში ერთობ თავმდაბლურად არის შერჩეული — კრებაზე დამსწრე ყველა პირის კონკრეტული თუ კოლექტიური მოხ-

1 ძეგლისწერა, გვ. 193,28

სენიების შემდეგ, სულ ბოლოს, ამასთანავე მაღალფარდოვანი ტიტულების გარეშე, განსხვავებით სხვა პირთა ხსენებათაგან. ეს მაგალითები გვარწმუნებს, რომ ასეთი თავდაბლობა შეიძლებოდა გამოეჩინა მხოლოდ ამ მოსახსენებელთა დამწერს ე.ი. მთელი „ძეგლისწერის“ შემდგენელს. თუკი გავითვალისწინებთ, რომ არსენიც მონაზონი კალიპოსელი იგივე არსენიც იყალთოელია, რომელიც წლების განმავლობაში შავი მთის კალიპოსის ქართველთა მონასტრის მონაზონი იყო, ეს კიდევ ერთი საბუთი იქნება არსენ იყალთოელის ავტორობისათვის. ამასთანავე არსენ კალიპოსელი სჯულიერ მოღვაწედ იწოდება, რაც მის საეკლესიო სამართალში განსწავლულობაზე მიუთითებს. 3) „ძეგლისწერის“ წყაროების შესწავლისას, რასაც სრულად ვერ წარმოვადგენთ, გაირკვა, რომ ჯერჯერობით გამოვლენილი 5 წყაროდან, რომელთა კვალი „ძეგლისწერაში“ მეტნაკლები სისრულით გვხვდება, ოთხი თხზულება (14-ტიტლოვანი ნომოკანონი, გიორგი ამარტოელის „ხრონოგრაფი, მიხაილ ფსელოსის „პირმშოსათკს“, „შეჩუენებანი იაკობიტთა და ყოველთა ერთბუნებიანთანი, რომელთა თანა არიან სომეხნიცა“) არსენ იყალთოელის თარგმნილია, ხოლო ერთი („უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“) არსენის სულიერი მოძღვრისა ეფრემ მცირის (შავ მთაზე) ორიგინალური თხზულება. „ძეგლისწერაში“ გამოყენებული წყაროების ჩვენებაც არსენ იყალთოელის ავტორობას უჭერს მხარს.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ზემოდასახელებულ წყაროთაგან, ჩვენი დაკვირვებით, ძირითადად ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული თარგმანი - „დიდი სჯულისკანონი“. სანამ ამ დებულების დამამტკიცებელ არგუმენტებს წარმოვადგენდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ბერძნული ნომოკანონის ქართულ თარგმანთან დაკავშირებულ მხოლოდ უმთავრეს საკითხებს შევეხოთ.

14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქცია, რომელიც კონსტანტინოპოლის 920 წლის საეკლესიო კრებამ მართლმადიდებლური ქრისტიანული, ეკლესიის საეკლესიო სამართლის ძირითად კოდექსად დაამტკიცა,¹ 883 წელს ჩამოყალიბდა (14-ტიტლოვანი ნომოკანონის I რედაქცია VIII. I ნახევარში, დაახლ. 629-640წწ. შეიქმნა²). საეკლესიო სამართალში წყაროთა უმდიდრესი მასალიდან ძირითად კანონიკურ კოდექსში მხოლოდ უმნიშვნელოვანესი შევიდა: მოციქულთა კანონები, შვიდი მსოფლიო და ათი ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი კანონები, ეკლესიის ცამეტი ავტორიტეტული მამის თხზულებათაგან (ძირითადად ეპისტოლეთაგან) შედგენილი კანონები ცალ-ცალკე. კრებულში საეკლესიო კანონების ტექსტებს წინ უძღვის სისტემატური ნაწილი, რომელშიც საეკლესიო საკითხების ჯგუფი, რომელთა შესახებ გამოტანილია კრებულში წარმოდგენილი საეკლესიო კანონები, გაყოფილია 14 ნაწილად-ტიტლოსად (აქედან სახელწოდებაც). თითოეულ ნაწილს საკუთარი სათაური აქვს და შეიცავს თავების მეტნაკლებ რაოდენობას, რომელთაც ახლავს თავებში დასახელებულ საკითხებზე გამოტანილი საეკლესიო კანონებზე მითითება და საჭიროების შემთხვევაში ამ საკითხების შესახებ სამოქალაქო კანონმდებლობის მიერ გამოტანილი წესების ტექსტი, ან მხოლოდ მითითება სამოქალაქო კანონმდებლობის წიგნებზე. ნომოკანონის სისტემატურ ნაწილში წარმოდგენილი სამოქალაქო

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

2 E. Zachariä von Ligenthal, Die griechisghen Nomokanones, СПб, 1877,6

კანონმდებლობისათვის ძირითადად გამოყენებულია კრებული *Collectio constitutionum* ანუ *Collectio tripartita*, რომელიც შეიცავს იუსტინიანე იმპერატორის საკანონმდებლო ყველა წიგნიდან (კოდექსი, დიგესტონი, ინსტიტუტონი და ნოველები) ამოკრებილ ადგილებს ეკლესიის შესახებ. ნომოკანონის საბოლოო რედაქციის შემდგენელს (რომელიც ზოგიერთი მეცნიერის მტკიცებით კონსტანტინეპოლის პატრიარქი ფოტი შეიძლება ყოფილიყო) თავისი შრომისათვის დასაწყისშივე წაუძღვარებია იმ კრებულთა შემდგენლების წინასიტყვაობანი, რომლებიც წყარო გამხდარა 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის საბოლოო რედაქციისათვის (იოანე მმართველის 50 ტიტლოვანი კრებული და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონი VIII. I ნახევრის რედაქციისა). ორივე წინასიტყვაობაში წარმოდგენილია თითოეული კრებულის შედგენილობა, ხოლო ამ წინასიტყვაობათა გაგრძელებაში, რომელიც 883წ. კრებულის რედაქტორს ეკუთვნის, ნაჩვენებია მასალა, რომელიც ნომოკანონის საბოლოო რედაქციის კრებულში დამატებითაა შეტანილი წყარო-კრებულებთან შედარებით.

სწორედ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883წ. ჩამოყალიბებული რედაქცია გახდა დედანი „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული თარგმანისა. მთარგმნელის ვინაობა შემოუნახავს „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი ხელნაწერის (ქუთ. 25, XII-XIII სს) გადამწერის ანდერძს: „...გადავწერე თვისთა ცელითა ქრისტიანეთა წინამძღუარი დიდი ესე და სამოქალაქო სჯულისკანონი... არსენი იყალთოელისა თარგმნილი“.¹

ძეგლის ქართულად თარგმნის დროსთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი ერთმანეთისგან განსხვავებული აზრი არსებობს. ვ. ბენეშევიჩი მას X ს. თარგმნილად მიიჩნევდა (იგი არ იცნობდა ზემოაღნიშნულ ხელნაწერის ანდერძს), ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობდა, რომ არსენის თარგმანზე ადრე არსებობდა ძეგლი, IX ს. თარგმანი, კ. კეკელიძე თვლიდა, რომ „დიდი სჯულისკანონი“ 1114 წლის შემდეგ არის თარგმნილი.

რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერისა“ და „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტების ჩვენებათა საფუძველზე ჩვენ იმ დასკვნამდე მივდივართ, რომ 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ერთადერთი სრული კრებულის თარგმანი შესრულებულია 1105 წლამდე, რუის-ურბნისის კრების „ძეგლიწერის“ შედგენამდე, რადგან უკანასკნელი სარგებლობს ნომოკანონის სწორედ ქართული თარგმანით (რასაც დაწვრილებით ქვემოთ შევეხებით). ამასთანავე „დიდი სჯულისკანონის“ უძველესი ხელნაწერი (A-124) პალეოგრაფიული იშნებით და კალიგრაფიული სკოლის გათვალისწინებით XI ს. მიწურულისა უნდა იყოს (უკიდურეს შემთხვევაში XII ს. პირველი წლებისა). „დიდი სჯულისკანონის“ შედგენილობა ზუსტად მიეკვება ბერძნული 14-ტიტლოვანი 883წ. რედაქციის ნომოკანონის იმ ხელნაწერებს, რომლებიც ვ. ბენეშევიჩის აღწერილობაში გაერთიანებულია „*Recensio Photio prototypa*“-ს ქვეშ და ცალკეულ დეტალებში

1 დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს : ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. ლოლაქიხემ, გ. ნინუამ, თბილისი, 1976, გვ. 35-72

2 В.Н. Бенешевич, Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VIIв. до 883г., СПб, 1905, с.

3 В.Н. Бенешевич, Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VIIв. до 883г., СПб, 1905, с.

სხვაობას ბერძნული ტექსტის ყველა გამოცემისაგან. ეს განსხვავებანი ნაჩვენებია ჩვენს გამოკვლევაში.¹ არსენ იყალთოელმა ძეგლის თარგმანისას ძალზე შეუკვცია, თითქმის უგულვებელუყვია ბერძნული დედნის სისტემატურ ნაწილში ვრცლად წარმოდგენილი ამონაწერები სამოქალაქო კანონმდებლობიდან, ალბათ იმ მოტივით, რომ ქართული ეკლესიისა და საზოგადოებრიობისათვის იგი თითქმის არავითარ ინტერესს აღარ წარმოადგენდა, მით უმეტეს, რომ სამოქალაქო წესების ნაწილს ამ დროისათვის დაკარგული ჰქონდა პრაქტიკული მნიშვნელობა თვით ბიზანტიაშიც. ხშირად იქაც კი, სადაც მათი შეკვეცილი სახით მოტანა არსენს მაინც საჭიროდ მიუჩნევია, კონკრეტულად არ არის მითითებული სამოქალაქო კოდექსის წიგნი, როგორც ეს ბერძნულ დედანშია ნაჩვენები („ხოლო სამოქალაქოთა სჯულთა განწესებაჲ იტყვს“). „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთ XIIIს. ხელნაწერში (ქუთ. 17) ამონაწერები სამოქალაქო კანონმდებლობის წიგნებიდან ბერძნული დედნის სისრულით და სიზუსტით არის წარმოდგენილი. ენობრივი მონაცემების საფუძველზე ნათელია, რომ უცნობ მთარგმნელს არსენიც იყალთოელის თარგმანი ამ ნაწილში მთლიანად შეუვსია, ხოლო XIII-XIVსს. ხელნაწერის (H-1670) გადამწერ-რედაქტორს გადაუწერია დასახელებული ხელნაწერი, ოღონდ საგულდაგულოდ შეუდარებია რომელიღაც ბერძნული ხელნაწერისათვის და მთელი ძეგლი მის მიხედვით უსწორებია და შეუვსია.

სწორედ ამ ხელნაწერში არის პირველად წარმოდგენილი „განწესებანი ყოვლად წმიდისა სამოციქულოსა პავლესანი საეკლესიოთა კანონთათჳს“ (1r-2r) და „განწესებანი წმიდათა მოციქულთა პეტრე და პავლესნი“ (2r-3v),² რაც არც არსენს და არც მისი თარგმანის შემკვებელს არ უთარგმნიათ. ცხადია, ამ სტატიათა მთარგმნელი H-1670 ხელნაწერის რედაქტორ-გადამწერია. (ეს სტატიები XVIს. გადაუწერიათ ამ ხელნაწერიდან და XIIIს. დიდი სჯულისკანონის ნუსხისათვის (A-76) დაურთავთ (დაუკერებიათ) დასაწყისშივე). ზემონაჩვენები სურათის მიხედვით ცხადია, რომ ქართულ თარგმანებში „დიდი სჯულისკანონის“ 3 განსხვავებული რედაქცია გვაქვს. აქედან ისიც ჩანს, რომ არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი თხზულებებისაგან დანარჩენი ორის განსხვავება, რომელთაც ხელუხლებლად დაუცავთ არსენის თარგმნილი ტექსტი, ძირითადად ბერძნული დედნის სამოქალაქო კანონმდებლობის ტექსტების სრულად თარგმნაში მდგომარეობს. ბოლო ორი რედაქცია ერთმანეთისგან იმით განსხვავდება, რომ მეორე რედაქცია თითქმის იმეორებს პირველის თარგმანს, მაგრამ ასწორებს პირველ ორს ბერძნული მისეული დედნის მიხედვით და ნაწილობრივ ავსებს მათ დამატებით ორი სტატიის ახალი თარგმანით. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არსენის თარგმანთან შედარებით მეორე რედაქცია დაახლოებით მთელი საუკუნით გვიანდელია, ხოლო მესამე კიდევ უფრო შემდგომდროინდელი. ბერძნული 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული არსენ იყალთოელისეული თარგმანი - „დიდი სჯულისკანონი“, ნათარგმნი ლიტერატურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლი, შეიძლება ითქვას, რომ საფუძველი გახდა ქართული საეკლესიო სამართლის სრულყოფისათვის. ჩვენ აქ მთელი სისრულით ვერ ვაჩვენებთ მის გავლენას ქართული საეკლესიო და სამოქალაქო სამართლის ძეგლებზე, მაგრამ შევეცდებით, რომ რუის-

1 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 59-64

2 დიდი სჯულისკანონი, გვ. 48-64

ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ „დიდ სჯულისკანონთან“ კავშირი სრულად წარმოვაჩინოთ.

1. რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ ტექსტი დამოუკიდებელი, ცალკე ხელნაწერის სახით არ გვხვდება – ის ყოველთვის „დიდი სჯულისკანონის“ ტექსტის გაგრძელება-დამატებაა წარმოდგენილი ხელნაწერებში. „დიდი სჯულისკანონის“ მხოლოდ ერთადერთი, თანაც ყველაზე ძველი ნუსხა (A-124) არ შეიცავს „ძეგლისწერის“ ტექსტს (ამ მიზეზს ქვემოთ ავხსნი). მართო ეს ფაქტი მიუთითებს ამ ორი ძეგლის მჭიდრო კავშირზე. „დიდი სჯულისკანონის“ ერთ-ერთი ხელნაწერის (ქუთ. 17, XIII ს.) რედაქტორმა, რომელმაც „დიდი სჯულისკანონის“ არსენის მიერ თარგმნილი ნუსხა შეავსო სამოქალაქო წესების ტექსტების მისეული თარგმანით, შეამჩნია ამ ორი ძეგლის მჭიდრო კავშირი, რაც კარგად ჩანს შენიშვიდან, რომელიც მას თავის ხელნაწერში თხზულების სისტემატური ნაწილის ბოლოს დაურთავს (და რაც გაუმეორებია მისგან H-1670; XIII-XIV სს. გადამწერს) „სრულად გაქუს რიცხვ კანონთა ზანდუკისაჲ. აქადთგან კითხვად იწყე სჯულთა ღმრთისათა (ეს ტექსტი „დიდი სჯულისკანონის“ ყველა ხელნაწერშია) და მათ შემდგომად ქართველთ კრებულისათა მათთავე მსგავსთა, მათგან ნაკრებისათა“.¹ ფაქტია, ლაპარაკია „დიდი სჯულისკანონის“ ბოლოს დართული რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერის“ შესახებ. დაახლოებით ამასვე აღნიშნავს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსიც „ძეგლისწერის“ შესახებ: „...და ძეგლი შუენიერი ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისაჲ აღწერეს. მიმდგომი და მოწამე წმიდისა ათორმეტთა კრებათა“.²

„ძეგლისწერის“ ავტორი რომ კარგად იცნობს საეკლესიო სამართლის ძირითად კოდექსს, ჩანს თვით ტექსტიდან: „ძეგლისწერის“ შესავალ ნაწილში ჩამოთვლილია ამ კოდექსის შედგენილობა, რომელსაც მოსდევს „ძეგლისწერის“ ავტორის კომენტარი: „ესე არიან შეკრებანი წმიდათა და საეკლესიოთა კანონთანი, დაბეჭდილნი და დამარხულნი თვნიერ ყოვლისა შემატებისა და მოკლებისა და ამათი მეცნიერებაჲ და შედგომაჲ და მტკიცედ პერობაჲ უკმს ყოვლთა წინამძღუართა ქრისტიანობითისა მართლმადიდებლობისათა: მღვდელმთავართა და მღვდელთა და დიაკონთა და ჩუენ შორის მოძღუარად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა და... ერთბაშად ყოველსა სავსებასა მართლმადიდებელთა ეკლესიისა“.³ ეჭვი არ არის, რომ ეკლესიის სამართლის ძირითადი სახელმძღვანელო, რომლის ცოდნა, გამოყენება და მტკიცედ დაცვა მოეთხოვება ყველა ქრისტიანს და კერძოდ ქართული ეკლესიის მესვეურთ (ავტორი ქართველ მკითხველს მიმართავს და ქართული ეკლესიის ნიუანს აღნიშნავს: „ჩუენ შორის მოძღუარად სახელდებულთა მათცა მონაზონთა“) გულისხმობს, რომ ძირითადი სამართლებრივი კოდექსი ქართულად უკვე თარგმნილია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ძნელი დასაჯერებელია, რომ ქართველ მღვდელ-მონაზონობას ამ კოდექსის ბერძნული დედნით სარგებლობა ასე კატეგორიულად მოეთხოვებოდეს.

კონკრეტული მაგალითები უფრო სარწმუნოს გახდიან ამ დებულებას: „ძეგლისწერის“ მე-2 კანონში ვკითხულობთ: „ხოლო ქრთამთათვს და საფასისა, რომელსა მიიღე-

1 დიდი სჯულისკანონი, 215.

2 „ქართლის ცხოვრება“ I, 328.

3 „ძეგლისწერა“, 181-182.

ბენ კელტდამსხმელნი კელტდასმულთაგან ზემოდთგანისა წმიდათა მოციქულთა და მამათა მოციქმისაებრ განჩინებად ვიკადრებთ ჩუენცა.” ნათელია, რომ კანონი გამოტანილის მოციქულთა (29-ე) და საეკლესიო კრებთა კანონმდებლობათა შესაბამისად (მსოფლიო და ადგილობრივ საეკლესიო კრებთა კანონებს ყოველთვის ეწოდებათ „კანონნი... წმიდათა მამათანი” ან „ნეტართა მამათანი”) და გულისხმობს კანონიკური სამართლის ძირითად კოდექსს, მაგრამ ბერძნულ დედანს თუ მის ქართულ თარგმანს? ანდა რას ნიშნავს „ზემოდთგანისა”, „ძეგლისწერაში ჩამოთვლილი ძირითადი კოდექსის შედგენილობას, თუ „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმნის ტექსტს, რომლის გაგრძელებად გათვალისწინებული იყო შედგენის პროცესში მყოფი „ძეგლისწერის” ტექსტი? (როგორც ეს, მართლაც, „დიდი სჯულისკანონის” ყველა ხელნაწერში გვაქვს – ერთ გამონაკლისზე ქვემოთ ვიტყვი), ყოველ შემთხვევაში წყარო ძირითადი კოდექსი – ნომოკანონია, მაგრამ ჩვენი აზრით, საუბარია მის ქართულ თარგმანის „დიდი სჯულისკანონის” ტექსტის შესახებ, რასაც „ძეგლისწერის” მე-2 კანონისა და მოციქულთა 29-ე კანონთა ტექსტების დასკვნითი ნაწილების შედარება გვიჩვენებს: „ადიკვეთოს მღვდლობისაგან... და შეიჩვენოს ვითარცა სკმონ მოგუ პეტრე მოციქულისაგან („ძეგლისწერა”); „მოუეკუეთენ ...ზიარებისაგან, ვითარცა სიმონ მოგუ ჩემ პეტრესაგან” (მოციქ. 29-კან.) ანდა, იგივე საკითხებზე VI მსოფლიო კრების მიერ მიღებული 23-ე კანონი: „განიკუეთენ, ვითარცა სკმონ მოგვისა შურისა და საცთურისად ბოროტების მოქმედების ზიარი”.

2. ...ძეგლისწერის მე-6 კანონი, რომელიც სამღვდელო ჭურჭლისა და შეწირულეობათა ხელშეუხებლობას ეხება, განწესებულია „შედგომითა წმიდათა კანონთა” (შეად. მოციქ. 73-ე, პირველ-მეორე კონსტანტინეპოლის მე-10 კანონი).

3. „ძეგლისწერის” მე-13 კანონი, რომელიც კრძალავს ყოველგვარი საერო და სავაჭრო საქმეებისათვის ეკლესიაში ან მის ტერიტორიაზე შეკრებას და დამარღვეველთ აფრთხილებს: „წმიდათა მამათა და კრებთა მიერ განკანონებისა თანამდებოქმნეთ”. შდრ. VI მსოფლიო კრების 76-ე კანონი, რომელზედაც „ძეგლისწერის” ეს კანონი დამოკიდებულია შინაარსობრივად და ფრაზეოლოგიურადაც: პირველის „რადთა არა ვჰყოთ სახლი მამისა მისისაჲ სახლ სავაჭრო, რომელმან საფარდულეობიცა იგი კერმები დააბნია და სახლ საზოგადო მყოფელნი ტაძრისა საუფლონისანი შერისხვით განახსნა მიერ” (შდრ. იოან. 2,15-16.), რამდენადმე პერიფრაზირებულია ტექსტია „ძეგლისწერის” სიტყვები „რადთა არა სალოცველთა მათ ადგილთა ქუაბ ავაზაკთა შექმნითა სულთათა თქუენთა საფარდულეულში საღმრთოდსა სიტყვსა მიერ დაიქცეს ვითარცა მეკერმეთამიერი ტაბლები”. „ძეგლისწერის” ამ კანონში სახარებიდან აღებული ფრაზა მეტი სისრულითა არის მოტანილი (მათე, 21,12-13).

3. „ძეგლისწერის” მე-16 კანონი კრძალავს მართლმადიდებლის მწვალებელთა შეუღლებას და ამ კანონის დამრღვევი „განიკანონების... პირველთქმულთა მით კანონითა (შდრ. VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონი და სხვ.).

4. თითქმის ერთნაირადაა ფორმულირებული „ძეგლისწერის” მე-9 და ნეოკესარიის მე-7 კანონების დასაწყისები: „ხოლო მეორეთა გურგუნთა მაკურთხეველი ხუცესი სამხრობად ნუ მივაღს მათ თანა” („ძეგლისწერა”); „ხუცესი ქორწილსა მეორედ ქორწინებულთასა ნუ თანა-მეინაჲ ექმნების სამხრობასა” (ნეოკ. კრება).

„ძეგლისწერაში”, სადაც ჩამოთვლილია ნომოკანონის (და „დიდისჯულისკანონის”) შედგენილობა, დასახელებულია „ფილოთეოს ალექსანდრიელისა ღმრთის გამოჩინებისათვის თქმულისაგან”.¹ ბერძნული ნომოკანონისა და მისი ქართული თარგმნის - „დიდი სჯულისკანონის” ხელნაწერებში საეკლესიო კანონების ტექსტებში, მართალია, შეტანილია დასახელებული კანონი, ოღონდ ავტორს „თეოფილე” ეწოდება (რაც იგივეა). საიდან გაჩნდა „ძეგლისწერაში” ეს სახელი „ფილოთეოსის” ფორმით? წყარო შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმნის შესავალი ნაწილი, სადაც ჩვენამდე მოღწეული ყველა ნუსხა ამ სახელს „ფილოთეოსის” ფორმით ხმარობს,² ხოლო ბერძნულ ხელნაწერებში კი მხოლოდ „თეოფილეა” (რამდენადაც ის შესაძლებელია შემოწმდეს ბერძნული ხელნაწერების აღწერილობათა და ტექსტის გამოცემათა კითხვა-სხვაობების მიხედვით). ნათელია, რომ „ძეგლისწერა” „დიდი სჯულისკანონის” ერთ-ერთი ხელნაწერით სარგებლობს, რადგან ბერძნული „თეოფილეს” „ფილოთეოსად” გადაკეთება ქართულ ნიადაგზე მომხდარი ჩანს.

6. „ძეგლისწერის” მე-2 კანონში დადგენილია საეკლესიო ხარისხის პირთათვის განსაზღვრული ასაკი: „ეპისკოპოსი ოცდახუთმეტისა წლისაჲ, მღველი ოცდაათისა წლისაჲ, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნისმკითხველი რვისა წლისაჲ ჳელდასხმული იქმნებოდინ”. აღსანიშნავია, რომ ასე თავმოყრილი მასალა ხელდასახმელ კანდიდატისათვის სავალდებულო ასაკის შესახებ ნომოკანონისა და დიდი სჯულისკანონის არც ერთ საეკლესიო კანონში არ მოიპოვება. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ „ძეგლისწერის” ავტორმა სხვადასხვა კანონებიდან ამოკრიბა საჭირო ცნობები და „ძეგლისწერაში” თავი მოუყარა მათ, მაგრამ ერთი დეტალი ადასტურებს, რომ „ძეგლისწერაში” „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანის ერთი ადგილი გადმოიტანა თითქმის უცვლელად: „დიდი სკულისკანონის” სისტემატურ ნაწილში I ნაწილის (ტიტლოსის) 28-ე თავის სამოქალაქო კანონმდებლობის ეს ადგილი, რომელიც არსენ ივალთოელს უთარგმნია (ამას საგანგებოდ იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ სამოქალაქო კანონმდებლობის ექსპერტების უდიდესი ნაწილი მოგვიანებით – დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ არის თარგმნილი და „დიდი სჯულისკანონის” ორ ხელნაწერში შეტანილი), თითქმის „ძეგლისწერის” მსგავსად არის ჩამოყალიბებული: „... არა ჯერ არს, რადთა იყოს უკნინეს ოცდაათი წლისაჲ, რომელსა-იგი ჳელნი დაესხმოდინ ხუცად, და დიაკონი – ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნისმკითხველი რვისაჲ, ხოლო ეპისკოპოსი ოცდახუთმეტისაჲ”³ „ძეგლისწერა” რომ ამ შემთხვევაში „დიდი სჯულისკანონის” ქართულ თარგმანს ეყრდნობა და არა მის ბერძნულ დედანს, ჩანს იქიდან, რომ წიგნისმკითხველის ასაკი 8 წელი, როგორც ეს „ძეგლისწერაშია” აღნიშნული, მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის” ქართული თარგმანისან გადმოსული შეცდომა შეიძლება იყოს, რადგან ბერძნული ნომოკანონები შესატყვის ადგილას ხან 18 წელს უჩვენებენ (Συταγμα ...II, 338, 25⁴), ხან 20-ს (Pitra, Ius...II, ...). წიგნისმკითხველის

1 „ძეგლისწერა”, 182.

2 „დიდი სჯულისკანონის”, 109.

3 დიდი სჯულისკანონი, 133; 20.

4 იხ. აგრ. კომენტარი Никодим, Правила прав. церкви, т. I, с. 486.

ასაკის 8 წლით განსაზღვრა „დიდი სჯულისკანონის“ ბერძნული დედნის მექანიკური შეცდომაც რომ იყოს (18-ნაცვლად 8) „ძეგლისწერაში“ იგი „დიდი სჯულისკანონის“ ქართული ხელნაწერიდან არის გადმოსული.

7. „ძეგლისწერის“ შესავალში ანკვირიის კრებას 24 კანონის დადგენა მიეწერება, ხოლო ნეოკესარიის კრებას – 14.¹ ანალოგიური სურათი მხოლოდ „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალში მოთავსებული იოანე სქოლასტიკოსის 50-ტიტლოვანი კრებულის წინასიტყვაობაში გვაქვს² (იქვე მოთავსებულ VIII ს. ნომოკანონის წინასიტყვაობაშიც ნეოკესარიის კრება 14 წლითაა წარმოდგენილი, ხოლო ანკვირიისა 25-ით). „დიდი სჯულისკანონის“ ძირითად ნაწილში და 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის 883 წლის რედაქციის ხელნაწერებში და გამოცემებში სარდიკიის კრებას 25 კანონის დადგენა მიეწერება, ხოლო ნეოკესარიის კრებას – 15-ისა. ცხადია, „ძეგლისწერა“ ამ შემთხვევაშიც „დიდი სჯულისკანონის“ შესავალ სტატიებს ეყრდნობა და არა მის ძირითად ტექსტს.

8. „ძეგლისწერის“ შესავალში რამდენიმე შეცდომაა დაშვებული, მაგრამ ამჯერად ჩვენ ყურადღებას იპყრობს ის, რომ გამოტოვებულია სარდიკიის კრების კანონები (21), ხოლო ლაოდეკიის კრების, რომელმაც 59 კანონი დაადგინა, 21 კანონი მიეწერება. ჩანს, „ძეგლისწერის“ ავტორს, რომელიც ამ სიას „დიდი სჯულისკანონის“ წინასიტყვაობიდან იწერდა, სარდიკიის კრება მექანიკურად გამოორჩა, ხოლო მის მიერ დადგენილი კანონთა რიცხვი – 21, უკვე მექანიკურად მიაწერა ლაოდეკიის კრებას. სხვაგვარად ამ ფაქტის ახსნა შეუძლებელია.

ზემომოტანილი მაგალითებიდან ალბათ შესაძებელია, გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ „ძეგლისწერა“, რომელიც 1105 წელს შედგენილი დოკუმენტია, იცნობს და იყენებს „დიდი სჯულისკანონის“ ქართულ თარგმანს, ე.ი. ეს ძეგლი არსენ ივალთოელის მიერ 1105 წლამდე იყო თარგმნილი, დაახლოებით XII ს. მიწურულს, რადგან მისი ერთ-ერთ ნუსხა, ჩვენამდე მოღწეული „დიდი სჯულისკანონის“ ხელნაწერთაგან უძველესი (A-124), ამ დროით უნდა დათარიღდეს.

„დიდი სჯულისკანონის“ ამ ხელნაწერში არ არის შეტანილი „ძეგლისწერის“ ტექსტი (რაც ბუნებრივია, რადგან „ძეგლისწერა“ ამ დროისათვის არ იყო შედგენილი), ხოლო დანარჩენ ხელნაწერებში, რომლებიც XII-XIII სს. არიან გადაწერილი, „ძეგლისწერის“ ტექსტი ყველგან უკლებლივ არის წარმოდგენილი.

ბერძნული 14-ტიტლოვანი 883 წლის რედაქციის ნომოკანონის, მართლმადიდებლური ეკლესიის ამ ძირითადი სამართლებრივი კოდექსის არსებობა ქართული ეკლესიის მესვეურთათვის დიდი ხანია ცნობილი იყო, მაგრამ როგორც ჩანს, ამ კრებულის 2 საუკუნეზე მეტი ხნის არსებობის მანძილზე მისი თარგმნა ვერ მოხერხდა (მხოლოდ ექვთიმე მთაწმიდელმა თარგმნა VI მსოფლიო კრების კანონები, უფრო სწორედ მათ საფუძველზე თვითონ შეადგინა კანონები) და როდესაც საქართველოს ისტორიაში უდიდესი საეკლესიო კრების თანამედროვეთათვის და მომავალი თაობებისათვის პრაქტიკული და სულიერი ცხოვრების მტკიცე იურიდიული ნორმები უნდა ჩამოეყალიბებინა, საჭირო გახდა ქრისტიანული ეკლესიის ძირითადი სამართლებრივი

1 ძეგლისწერა, 180. 19.

2 დიდი სჯულისკანონის, 107, 27.

კოდექსის არა ზოგადი, არამედ კონკრეტული, საფუძვლიანი გათვალისწინება. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ „დიდი სჯულისკანონის“ თარგმნა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მოწვევისათვის მოსამზადებელი პერიოდის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი აქტი უნდა ყოფილიყო. შესაძლებელია, არსენ იყალთოელმა ეს ძეგლი დავით აღმაშენებლის დაგალებით თარგმნა ისევე, როგორც უფრო გვიან ანდრია კრიტელის „დიდი კანონი“ და შავი მთიდან არსენის საქართველოში სამუდამოდ დაბრუნება სწორედ ამ მოვლენებთან იყოს დაკავშირებული.

რეცენზიები

ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ერთი მნიშვნელოვანი ფურცელი*

„ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“, თბილისი, 1982წ., ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გ. ნინუამ

ბიზანტიური ლიტერატურის ნებისმიერი თხზულების ძველი ქართული თარგმანის პირველი გამოცემა მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის. ეს ღირსშესანიშნავი ფაქტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, თუკი პირველად ქვეყნდება ბიზანტიური მწერლობის უძველეს თხზულებათა ქართული თარგმანი, შესრულებული უდიდესი ავტორიტეტის მქონე ქართველი მთარგმნელის მიერ. მხედველობაში გვაქვს მაკარი მეგვიპტელის (300-390წწ.) სახელით ცნობილი 28 მორალურ-ასკეტიკური თხზულების ქართული თარგმანები, რომელთაგან 26 Xს. ბოლოს უთარგმნია ეფთვიმე მთაწმიდელს, ხოლო დანარჩენი ორი თხზულება კიდევ უფრო ადრე, არაუგვიანეს IXს., შეუსრულებია უცნობ მთარგმნელს. სწორედ ამ თარგმანთა შემცველი ქართული კრებულის შესწავლას ეძღვნება გულნარა ნინუას მიერ 1982წ. გამოქვეყნებული წიგნი: „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“ (რედაქტორი ელ. მეტრეველი, გამომცემლობა „მეცნიერება“), რომელიც ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის შესწავლაში ჩაწერილი კიდევ ერთი საყურადღებო ფურცელია.

მაკარი მეგვიპტელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის დადგენა ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის ერთ-ერთი რთული და ჯერჯერობით გადაუჭრელი საკითხია. მაკარის ავტორობით წარწერილ თხზულებათა დიდი რაოდენობა (100-ზე მეტი ჰომილია და ეპისტოლე) წარმოდგენილია ბერძნულ ხელნაწერებში, ხოლო მათი მეტ-ნაკლები ოდენობა – ქართულ, არაბულ, სირიულ, ეთიოპურ თარგმანებში.

დასაღვთ ევროპელ ბიზანტინოლოგთა ფილოლოგიურ-ტერმინოლოგიური კვლევის შედეგად გამოიკვეთა ამ თხზულებათა შემცველ ბერძნულ ხელნაწერთა ოთხი ძირითადი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული შედგენილობის კრებული, რომელთა ჩამოყალიბება ხელნაწერთა ჩვენების საფუძველზე X-XIსს-ის ქრონოლოგიური ჩარჩოებით განისაზღვრება. დღეისათვის ყველა მათგანის კრიტიკულად დადგენილი ბერძნული ტექსტი გამოქვეყნებულია და მეცნიერთა შორის მიღწეულია თანხმობა, რომ მაკარი მეგვიპტელის სახელით ცნობილი თხზულებანი არ ეკუთვნის ერთი ავტორის კალამს, რომ დღემდე მოღწეული ამ ლიტერატურული

მემკვიდრეობის შექმნაში შეინიშნება სხვადასხვა დროის, სტილისა და, ნაწილობრივ, სხვადასხვა იდეოლოგიის მწერალთა მონაწილეობა. მაკარი მეგვიპტელის ავტორობა თანამედროვე მკვლევარებს გამორიცხულად მიაჩნიათ და თვლიან, რომ არქეტაიპის შექმნისას უცნობმა ავტორმა საფარველად გამოიყენა მაკარის დიდი პოპულარობა, ავტორიტეტი და თავისი თხზულებები მას მიაწერა მათში წარმოდგენილი ორთოდოქსალური სარწმუნოებისაგან განსხვავებული აზრების დაუბრკოლებლად

* დაიბეჭდა: საქ. მეცნ. აკადემიის მაცნე (ელს), 4, თბილისი, 1984, გვ. 185-191.

გავრცელებისა და დამკვიდრების მიზნით. მაკარი მეგვიპტელის ავტორობისა და ლიტერატურული მემკვიდრეობის ირგვლივ დასმული რთული პრობლემების გადასაჭრელად მართოდენ ბერძნული ხელნაწერების ჩვენება საკმარისი არ აღმოჩნდა, რადგან საკვლევ თხზულებათა შექმნის დროსთან შედარებით ისინი სულ ცოტა ექვსი-შვიდი საუკუნით გვიანდელი არიან. მეცნიერებმა, ბუნებრივია, ამ თხზულებათა უცხოენოვან თარგმანებსაც (სირიული, არაბული, ეთიოპური, ლათინური) მიმართეს, რამაც გარკვეული შედეგი გამოიღო, მაგრამ ძველი ქართული თარგმანების გაუთვალისწინებლობამ, რაც გამოწვეული იყო იმ მიზეზით, რომ დღემდე მათი პუბლიკაცია არ არსებობდა, ჩატარებულ კვლევა-ძიებას ბევრი რამ დააკლო, თუნდაც იმიტომ, რომ მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა შემცველი ქართულად თარგმნილი კრებულის ხელნაწერები უფრო ადრინდელია, ვიდრე ბერძნული კრებულებისა და მათი უცხოენოვანი თარგმანების ნუსხები (გარდა ერთი სირიული კრებულისა, რომელიც 534წ.-ს მიეკუთვნება – ბრიტ. მუზ. 727 – და მხოლოდ 12 თხზულებას შეიცავს). ამდენად, ქართულ თარგმანებს შეუძლიათ გარკვეული წვლილი შეიტანონ „მაკარის პრობლემების“ კვლევის საქმეში.

სწორედ ეს აზრი ამოძრავებდა გ. ნინუას, როდესაც მან ხელი მოჰკიდა მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული თარგმანის პირველი გამოცემის რთულ საქმეს, რომელიც სანიძეშვილმა ფილოლოგიურ ღონეზე შეასრულა, ხოლო გამოკვლევაში, რომელიც ერთვის დასახელებულ თხზულებათა გამოცემას, ავტორი შეეცადა გამოეველინებინა ქართული თარგმანის თავისებურებანი, ეპოვა მისი უშუალო წყარო და გაერკვია ქართული თარგმანის დამოკიდებულება შესაბამის ბერძნულ და მისგან ნათარგმნ უცხოენოვან ტექსტებთან.

გ. ნინუას გამოცემული წიგნი „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“ (412 გვ.) ორი ძირითადი ნაწილისაგან შედგება: გამოკვლევა რეზიუმითურთ რუსულ და გერმანულ ენებზე (108 გვ.) და კრიტიკულად დადგენილი ტექსტები (109-413). ტექსტებში წარმოდგენილია მაკარის სახელით წარწერილი 28 თხზულება, რომელთაგან პირველ ორს „ეპისტოლენი წმიდისა და ნეტარისა მ. ჩ. მაკარისნი“ ეწოდებათ (გვ. 109-155), ხოლო დანარჩენ 26-ს საერთო სათაური აქვთ: „სწავლანი წ. და ნეტ. მ. ჩ. მაკარისნი“ (156-402) და დაყოფილია 26 თავად.

ეპისტოლეთა კრიტიკული ტექსტის დადგენისათვის გამოყენებულია 5 უძველესი, ანუ დღეისათვის ცნობილი ყველა ხელნაწერი (A-ლიტერით წარმოდგენილია Ath.-21, 1030წ.; B-Jer.-73. XI-XII სს.; C-Sin.-35. 907 წ.; D-ქუთ. 181, XI ს.; E-Sin.-25, XI ს.), ხოლო „სწავლანის“ ტექსტისათვის სამი (იგივე, გარდა C და E ლიტერებისა), რადგან მხოლოდ სამი ხელნაწერი (Ath.-21. Jer-73 და ქუთ. 181) შეიცავს უკლებლივ 28-ვე თხზულებას, ხოლო 2 ხელნაწერი (Sin.-35 და Sin.-25) მხოლოდ ზემოდასახელებულ ორ ეპისტოლეს. „ეპისტოლეთა“ ტექსტები გამოცემაში წარმოდგენილია გაბმული ტექსტით, ისევე, როგორც ხელნაწერებშია, ხოლო „სწავლანის“ ტექსტი, რომელიც ხელნაწერებში ასევე გაბმით არის წარმოდგენილი თითოეული თავის ფარგლებში, გამომცემელს მუხლებად დაუყვია, რაც, მისივე შენიშვნით, აუცილებელი იყო ბერძნულ მასალასთან შესადარებლად.

ტექსტების გამოცემა თანამედროვე ფილოლოგიის ყველა მოთხოვნას აკმაყოფი-

ლებს. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს გამომცემლის შესანიშნავი ინიციატივა — გამოცემის სქოლიოებში მიეთითებინა ტექსტის ადგილები, რომლებსაც შესატყვისი ეძებნებათ სხვა ავტორთა თხზულებებში (გრიგოლ ნოსელი, ეფრემ ასური, მარკოზ განმორებული). აგრეთვე იმ ადგილებისა, რომლებიც იმეორებენ ან მსგავსებას იჩენენ ამავე კრებულში შესულ სხვა რომელიმე თხზულების გარკვეულ ადგილებთან. პრომატევადი სამუშაო ჩაუტარებია გამომცემელს იმისათვის, რომ ვარიანტული კითხვა-სხვაობების სისტემა სტრიქონთა სათვალავის პრინციპზე აეგო. ტექსტს თავში ერთვის „ტექსტისათვის“, რომელშიც ნაჩვენებია კრიტიკული ტექსტის დადგენისა და გამოცემის ძირითადი პრინციპები, ხოლო ბოლოს — არქაულ სიტყვათა ლექსიკონი, რომელშიც 300-ზე მეტი ერთეულია განმარტებული სათანადო კონტექსტის ჩვენებით.

მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული თარგმანის შესწავლას გ. ნინუამ ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა. საკვლევი თემატიკის მრავალფეროვნებას გამოკვლევის თავების მარტოოდენ ჩამოთვლაც კი ცხადყოფს: 1. წერილობითი წყაროები მაკარი მეგვიპტელის შესახებ; 2. მაკარი თუ ფსევდომაკარი; 3. მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ბერძნული კრებულები; 4. ქართული ვერსიების მიმართება ბერძნულ წყაროსთან; 5. ქართული თარგმანის შეხვედრები არაბულ და სირიულ თარგმანებთან; 6. მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული თარგმანები (ქვეთავები: ა. სწავლანი; ბ. ეპისტოლეები); 7. ფსევდომაკარის თხზულებათა პარალელები სხვა ავტორებთან; 8. ძირითადი ხელნაწერები (ქვეთავები: ა. „სწავლათა“ და ეპისტოლეებისა; ბ. ეპისტოლეთა ნუსხები; გ. ფრაგმენტების შემცველი ნუსხები); 9. „სწავლათა“ ქართული ნუსხების ურთიერთმიმართების შესახებ; 10. ენობრივი მიმოხილვა (ქვეთავები: ა. ეპისტოლეთა ტექსტებისა; ბ. „სწავლათა“ ტექსტებისა).

გამოკვლევის პირველ თავში გ. ნინუას ზედმიწევნით სრულად მოჰყავს ყველა საყურადღებო ცნობა, რომელიც კი ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში მაკარი მეგვიპტელის შესახებ მოიპოვება. ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ერთ-ერთი პატერიკის ქართულ თარგმანზე, რომელიც 907 წლის ხელნაწერით არის შემონახული (Sin-35) და რომელშიც მაკარი მეგვიპტელი მონაზვნებისადმი მიწერილი ეპისტოლით ავტორად არის გამოცხადებული (მამა აპოლოს თხრობაში). ეს ადგილი შესაბამისს ბერძნულ ტექსტში არ დასტურდება. გ. ნინუა სამართლიანად ვარაუდობს, რომ ქართული თარგმანის ცნობა უეჭველად ძველი ბერძნული ხელნაწერიდან მომდინარეობს, რომელიც დღეისათვის უკვე აღარ ჩანს, ხოლო ბ. უტიეს მიაჩნია, რომ პატერიკის ქართული თარგმანის წყარო VIII-ზე ადრინდელი ბერძნული პატერიკი უნდა ყოფილიყო. ამავე ქართულ ხელნაწერში შეტანილია ორი ეპისტოლე, რომელთა სათაურში ავტორად მაკარი მეგვიპტელია დასახელებული. გ. ნინუას მართებული დაკვირვებით, პატერიკული თხრობის შინაარსი ესადაგება დასახელებულ ეპისტოლეთა თემატიკას, ე.ი. პატერიკულ თხრობაში ამ ეპისტოლეთა შესახებ უნდა იყოს ლაპარაკი. ეჭვს არ იწვევს ავტორის დასკვნა, რომ ქართულ წყაროებში დადასტურებულ ცნობას მაკარის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ დიდი სიახლე შეაქვს მაკარის ლიტერატურული მემკვიდრეობის კვლევის საქმეში. აქვე შევნიშნავთ, რომ ბიზანტიური მწერლობის ისტორიაში ცნობები მაკარი მეგვიპტელის ლიტერატურულ

მოღვაწეობაზე მეტად მცირეა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თხზულებათა სათაურებში დადასტურებულ მის სახელს, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, ბიზანტინოლოგთა მიერ ეჭვის ქვეშ არის დაყენებული). მაკარი მეგვიპტელის ავტორობის საკითხს ეხება გამოკვლევის მეორე თავი. გამოკვლევის ავტორი დაწვრილებით ცნობებს გვაწვდის სამეცნიერო ლიტერატურაში მაკარის ავტორობის წინააღმდეგ გამოთქმულ მოსაზრებათა შესახებ და გვიჩვენებს, კვლევის რა შედეგებს ეყრდნობა თითოეული მათგანი. მართალია, სამეცნიერო ლიტერატურაში მაკარის ავტორობის საწინააღმდეგოდ პირველად XXს. დასაწყისში გამოითქვა აზრი (ლ.ვილეკური), თითქოსდა მისი სახელით ცნობილ თხზულებებში მესალინური დებულებების არსებობის ნიადაგზე, რაც მაკარის არ შეიძლება ეკუთვნოდეს, მაგრამ ისაკ ასურის ერთი ჰომილიის შინაარსიდან ჩანს, რომ ასეთი ეჭვი უკვე VII ს-ში უნდა არსებულებოდა: VIII. მწერალი ამბობს, რომ მაკარი მეგვიპტელის „მონაზვნებისადმი ეპისტოლეში“ არაფერია არაჭეშმარიტი და სარწმუნოებისათვის მიუღებელი. გ. ნინუა მაზვილგონივრულად შენიშნავს, რომ „ასეთი მტკიცების საჭიროება, ცხადია, ლაპარაკობს საწინააღმდეგო მოსაზრების არსებობაზე“ (გვ. 10). ამასთანავე საგულისხმოა, რომ ისაკ ასური „მონაზვნებისადმი ეპისტოლეს“ ავტორად მაკარი მეგვიპტელს ასახელებს, ე.ი. ისევე, როგორც ქართული წერილობითი წყაროები. მართალია, მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებებში მესალინური აზრების არსებობის მტკიცებას მიმდევრებიც გამოუჩნდნენ, მაგრამ ბოლოდროინდელ (1970წ.) გამოკვლევებში (ჯ. მეიენდორფი) საწინააღმდეგო აზრი გამოითქვა, რომ არაფერი მესალინური ამ თხზულებებში არ არის. მიუხედავად ამისა, მაკარის ავტორობა მაინც არავინ აღიარა. გამოითქვა ვარაუდი (პ. დორეისი და ვ. შტროიტმანი), რომ მაკარის სახელით ცნობილი თხზულებების ნამდვილი ავტორი უნდა იყოს მესალიანთა ბელადი სვიმეონ მესოპოტამიელი (IVს.), რომელიც მაკარის დიდ ავტორიტეტს ამოეფარა თავისი მწვალებლური აზრების გასავრცელებლად. ეს აზრი შეექმნათ მაკარის სახელით ცნობილ „80 ჰომილიის“ ბერძნულ-არაბული ვერსიის გამომცემლებს, რადგან ზოგიერთ არაბულ ხელნაწერში თხზულებათა ავტორად სვიმეონ მესვეტეა დასახელებული. მართალია, სვიმეონ მესვეტის ავტორობა გამომცემელთა აზრით გამორიცხულია, მაგრამ აქ მათ სხვა სვიმეონი იგულისხმეს, კერძოდ მესალიანთა ერესიარქი სვიმეონ მესოპოტამიელი, რომელსაც თეოდორიტე ახსენებს თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ (Vს. შუა წლები). ერთი სიტყვით, ჯერჯერობით მაკარისა და ფსევდომაკარის საკითხი ფსევდომაკარის სასარგებლოდ გადაიჭრა. ნათელია გ. ნინუას პოზიციაც, რადგან მან თავის წიგნს „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“ უწოდა.

მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა შემცველი ბერძნული კრებულების ჩამოყალიბების ისტორიას ეძღვნება გამოკვლევის მესამე თავი. გამოკვლევაში მიმოხილულია სხვადასხვა დროის და შედგენილობის ოთხი ძირითადი ტიპი ბერძნული კრებულებისა, რომელთა ხელნაწერები მოღწეულია X-XIII სს-ის ნუსხებით. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული ნუმერაციით I ტიპის კრებული 64 ჰომილიას შეიცავს, უძველესი ხელნაწერი XIIIს-ისაა, გამოცემულია 1973წ. II კრებული – 50 ჰომილიას. უძვ. ხელნაწ. XI-XIIIსს., პირველი გამოცემა 1559წ. ბოლო – 1964წ. III – 43 ჰომილიას, უძვ. ხელნაწ. XIIს. გამოცემულია ის ნაწილი, რომელიც ახალია პირველი

ორი ტიპის კრებულთან შედარებით – 1966წ. IV კრებული შეიცავს 26 ჰომილიას, უძველესი ხელნაწერი 1045წ., შედის I ტიპის კრებულის გამოცემაში (პირველი ჰომილიის გამოკლებით). გამოკვლევაში მოცემულია ბიზანტინოლოგ მეცნიერთა კვლევის შედეგები ამ კრებულებში შესულ თხზულებათა ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. მკვლევარი მართებულად ვარაუდობს, რომ უძველესი, არქეტიპთან შედარებით მიახლოებული უნდა იყოს IV ტიპის კრებული, რომელსაც მისივე შენიშვნით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ქართული თარგმანის შესასწავლად.

მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული თარგმანების მიმართება ბერძნულ წყაროებთან ნაშრომის მეოთხე თავში წარმოდგენილი კვლევის საგანია. ავტორი თავიდანვე აცხადებს, რომ ქართულად თარგმნილი კრებულის მხოლოდ „სწავლანი“ არის ბერძნულ წყაროებთან შედარების ობიექტი, რადგან სხვა მასალა – ორი ეპისტოლის ტექსტი მხოლოდ ქართულ წყაროებში არის შემორჩენილი, ხოლო ე.წ. „მაძა ესაიას თხრობას“ აქ საერთოდ არ განიხილავს (მისი შესწავლა მკვლევარს ცალკე ჰქონდა განზრახული), რადგან იგი არ შედის მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა რიგში. „სწავლანის“ ქართული თარგმანის წყაროს დასადგენად მკვლევარს შრომატევადი სამუშაო ჩაუტარებია – ქართული კრებულის მასალა საგულდაგულოდ შეუდარებია სამი ბერძნული კრებულის გამოცემისათვის. ავტორმა ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური კვლევის შედეგად დაადგინა, რომ „სწავლანის“ ქართული თარგმანის უეჭველი წყარო არის IV ტიპის ბერძნული კრებული. ასეთ დასკვნამდე მკვლევარი მიიყვანა რთულმა ტექსტოლოგიურმა ძიებამ: ბუნებრივია, მან ჯერ გამოქვეყნებულ ბერძნულ ტექსტებს მიმართა, შეუდარა ქართული ტექსტი პირველ, მეორე და მესამე ტიპის ბერძნულ კრებულთა პუბლიკაციებს (IV ტიპის კრებული ცალკე არ არის გამოცემული, ის მთლიანად შედის I ტიპის კრებულის პუბლიკაციაში). I ტიპის კრებულის გამოცემასთან შედარებისას მან შენიშნა, რომ აქ წარმოდგენილ 64 ჰომილიათა შორის აღმოჩნდა 26 ჰომილია, რომელთა ტექსტები ზედმიწევნით სიზუსტით ემთხვეოდა ქართულად თარგმნილ „სწავლანის“ ტექსტებს. გამოცემის ვარიანტულ კითხვა-სხვაობებში ამ ჰომილიებთან მითითებულმა ხელნაწერმა გ. ნინუა დაარწმუნა, რომ აქ ქართული კრებულის („სწავლანის“ ფარგლებში) ზუსტ შესატყვისთან ჰქონდა საქმე. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკიდან მიღებულმა ხელნაწერის მიკროფილმმა საესებით დაადასტურა მკვლევარის ვარაუდი: 1045წ. ბერძნულ ხელნაწერში 26 ჰომილია ზუსტად იმავე თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი, როგორც ეს ქართულ კრებულში გვაქვს. ამრიგად, გასწორდა ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში გამოთქმული ვარაუდი, რომლის მიხედვით ქართული თარგმანი თითქოსდა სიახლოვეს იყენს „50 ჰომილიის“ შემცველ ბერძნული კრებულის (შემდეგში II ტიპი) მასალასთან (კ. კეკელიძე). ამ უზუსტობის მიზეზი კი ის იყო, რომ ამ ვარაუდის დაშვების დროს სხვა ტიპის ბერძნული კრებულები გამოცემული არ იყო. გ. ნინუა ცდილობს დაახუსტოს II ტიპის კრებულის ჩამოყალიბების დრო და გამორიცხოს იგი ქართული თარგმანის შესაძლებელი წყაროებიდან. II ტიპის კრებულის შექმნის სავარაუდო თარიღად X-XI სს. დაასახელეს, ხოლო რედაქტორად სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველის (გარდ. 1032წ.) დროის ათონის მთის ან კონსტანტინეპოლის მიდამოებში მოღვაწე მიაჩნიათ. გამოკვლევის ავტორი სამართლიანად ვარაუდობს, რომ II

ტიპის კრებული Xს. და XIს. დასაწყისში ვერ შეიქმნებოდა თორემ, ცხადია, ეფთვიმე ამ კრებულს თარგმნიდა, როგორც უფრო მწყობრსა და დახვეწილს (გვ. 30). მკვლევარის აზრით, II ტიპის კრებული XIს. I ნახევარზე ადრე არ უნდა იყოს შექმნილი.

ცალკე თავი (მეხუთე) ეძღვნება ქართული თარგმანების მიმართებას საკვლევ თხზულებათა არაბულ და სირიულ თარგმანებთან. არაბული ხელნაწერებიდან მკვლევარის ყურადღებას იპყრობს 1055წ. ნუსხა, რომელიც გარკვეულ მსგავსებას იჩენს IV ტიპის ბერძნულ კრებულთან, ე.ი. ქართულ თარგმანთანაც (10 საერთო ჰომილია). დანარჩენი შედარებით გვიანდელი (XIII-XVIIIსს.) ხელნაწერები მნიშვნელოვანია იმით, რომ ზოგიერთი თხზულების ავტორად ისინი სვიმეონ მესვეტეს ასახელებენ, რომელთა შესატყვისი თხზულებები ბერძნულ ხელნაწერებში მაკარი მეგვიპტელის სახელით არის ცნობილი. სწორედ ამ არაბულმა ხელნაწერებმა წარმოშვეს ეჭვი, რომ თხზულებათა ავტორი ხომ არ უნდა ყოფილიყო სვიმეონი, ოღონდ არა მესვეტე, არამედ მესობოტამიელი, IVს. შესალიანელთა მეთაური.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება 534წ. სირიულ ხელნაწერს, რომელიც შეიცავს მაკარის სახელით ცნობილ 4 ჰომილიას და 8 ეპისტოლეს და უძველესია დღემდე მიკვლეულ ხელნაწერთა შორის, რომელმაც კი მაკარის სახელით ცნობილი რომელიმე თხზულება შემოგვინახა. ეს ინტერესი გასაგები გახდება, თუ ვიტყვი, რომ სირიული თარგმანის ერთი თხზულება – მესამე ჰომილია ემთხვევა ქართული თარგმანის მე-18 ჰომილიის ტექსტს, ხოლო ქართული თარგმანის პირველი ჰომილიის დასაწყისი ნაწილი, სირიული თარგმანის მეორე თხზულებას, როგორც ამას გამოკვლევის ავტორი გვამცნობს.

ნაშრომის ძირითადი თავი (მეექვსე) მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული თარგმანების განხილვას ეძღვნება. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა შემცველი ქართული კრებულის ზუსტი შესატყვისი კრებული ბერძნულ წყაროებში და მისგან თარგმნილ უცხოენოვან ხელნაწერებში არ მოიპოვება. ქართული კრებულის შედგენის ისტორია მკვლევარს ასე აქვს წარმოდგენილი: კრებულის უდიდესი ნაწილი - „სწავლანი“, რომელიც 26 ჰომილიასგან შედგება, Xს. ბოლოს ეფთვიმე მთაწმიდელს უთარგმნია, რასაც ადასტურებს ამ თხზულებათა კრებულის შემცველი სამივე ხელნაწერის მინაწერები. ერთი მათგანი (Ath.-21), როგორც ჩანს, ყველაზე ადრინდელი, გადაწერილია 1030წ. აქვე ნაჩვენებია, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელმა სრულად თარგმნა ის, რაც მის ბერძნულ დედანში იყო წარმოდგენილი, მხოლოდ 26 ჰომილიის შემცველი IV ტიპის ბერძნული კრებული. მაშ, საიდან გაჩნდა თარგმანების შემცველ კრებულში დამატებით მაკარის სახელით წარწერილი ორი ეპისტოლე და ე.წ. „მამა ესაიას სწავლა?“ ცხადია, ქართულ კრებულში ეფთვიმეს „სწავლანის“ თარგმანთან ერთად კრებულის შემდგენელმა შეიტანა ეფთვიმეს თარგმანზე გაცილებით ადრე, არაუგვიანეს IX-ს-ისა, თარგმნილი მაკარის სახელით ცნობილი ორი ეპისტოლე, რომელთა ქართული თარგმანის ტექსტები პირველად 907წ. ხელნაწერებში (Sin.-35) არის დადასტურებული, და „მამა ესაიას თხრობა“, ე.ი. კრებული ქართულ ნიადაგზეა შედგენილი. გ. ნინუას სამართლიანი შენიშვნით, „სწავლანის“ 1030 წლის ხელნაწერსა და ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ თარგმნილ ავტოგრაფულ ნუსხათა შორის სულ ცოტა ერთი შუალედური ხელნაწერი

მაინც იგულისხმება. მკვლევარი სამართლიანად მიუთითებს ანაქრონიზმზე, რომელიც დაშვებული იყო ლიტერატურისმცოდნეობაში, როდესაც ქართულ კრებულში „სწავლანთან“ ერთად შეტანილი ორი ეპისტოლის მთარგმნელად ეფთვიმე მთაწმიდელს ასახელებენ (კ. კეკელიძე, რ. ბლეიკი). მნიშვნელოვანია ავტორის დაკვირვებები ეპისტოლეთა ქართულ თარგმანზე. ამ ეპისტოლეებს არც ბერძნულ ხელნაწერებში და არც უცხოენოვან თარგმანებში შესატყვისი თხზულებები არ მოეპოვებათ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გვიანდელ ეთიოპურ ხელნაწერს, რომელსაც მეორე ეპისტოლის ქართულ თარგმანთან მხოლოდ პირველი ნაწილი აქვს საერთო, ე.ი. ქართული კრებულის პირველი ეპისტოლე მხოლოდ ქართული წყაროებით არის ცნობილი, ხოლო მეორე თავდაპირველი სახით აგრეთვე მხოლოდ ქართულ თარგმანშია დადასტურებული (ორი 907წ. და Xს. ხელნაწერი). მართლედნ ამ ფაქტს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ბიზანტინოლოგიისათვის მაკარის ლიტერატურული მემკვიდრეობის დადგენის საქმეში, მაგრამ გ. ნინუა უფრო შორს მიდის და ვარაუდობს, რომ ამ ორი ეპისტოლის ნამდვილი ავტორი შეიძლება მართლაც მაკარი მეგვიპტელი იყოს, როგორც ეს ამ თხზულებათა სათაურებშია მითითებული. ამ ვარაუდის საბაბს მკვლევარს აძლევს ის საგრძნობი განსხვავება, რომელიც შეიმჩნევა „ეპისტოლეთა“ და „სწავლანის“ ტექსტებში: ეპისტოლეებში უფრო მარტივი და სადაა, „სწავლანი“ კი — რთული და აზრობრივად დატვირთული. მკვლევარის აზრით, აქ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „ეპისტოლეთა“ ქართული თარგმანები შესრულებულია პალესტინაში, სადაც მაკარი განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა და მთარგმნელისათვის მაკარის ავტორობა უეჭველი იყო.

ერთი სიტყვით, გამოკვლევის ავტორის აზრით, „სწავლანი“ მართლაც ფსევდომაკარისა უნდა იყოს, ხოლო ორი ეპისტოლის ავტორად მაკარი მეგვიპტელი შეიძლება მივიჩნიოთ. თუკი გავიხსენებთ ბიზანტინოლოგიაში გამოთქმულ მოსაზრებებს, რომლებიც მაკარის ავტორობას საერთოდ გამორიცხავენ, ნათელი გახდება გ. ნინუას მოსაზრების მასშტაბურობა და მნიშვნელობა. რა თქმა უნდა, ეს ვარაუდი უფრო კონკრეტული არგუმენტებით შემაგრებას საჭიროებს, მაგრამ შეიძლება ამ ვარაუდმა გამოიწვიოს ახალი კვლევა-ძიება მაკარი მეგვიპტელის ავტორობის დასადასტურებლად. მართლაც, წარმოუდგენელია, რომ ასეთ დიდ საეკლესიო მოღვაწეს ლიტერატურული მემკვიდრეობა არ დარჩენოდა და მისი სახელით მოღწეული 100-ზე მეტი თხზულებიდან არაფერი იყოს მისი.

გამოკვლევის მეშვიდე თავში ავტორი განიხილავს „სწავლანის“ ტექსტის გარკვეული ადგილების დამთხვევის შემთხვევებს ცნობილი საეკლესიო მამების – გრიგოლ ნოსელის, ეფრემ ასურისა და მარკოზ განშორებულის თხზულებათა გარკვეულ ადგილებთან და ცდილობს ბიზანტინოლოგიაში ამ საკითხის კვლევის შედეგებს ქართული მასალაც მიუსადაგოს. მართალია, ბიზანტინოლოგთა შორის ურთიერთსაწინააღმდეგო აზრებია გამოთქმული, თუ ვინ ვისი თხზულებით ისარგებლა, მაგრამ ამ საკითხის საბოლოო გარკვევას დიდი მნიშვნელობა მიენიჭება საკვლევ კომილიათა კრებულების ჩამოყალიბების ისტორიის დასადგენად.

ცალკე თავი ეძღვნება ქართული თარგმანების შემცველი ხელნაწერების აღწერილობას და დახასიათებას. ვრცლად არის აღწერილი სამივე სრული კრებული (Ath-

21, Jer.-73 და ქუთ. 18¹) და „ეპისტოლეთა“ შემცველი 2 ხელნაწერი (Sin.-35 და Sin.-21). გადატანილია ხელნაწერთა ყველა ადრინდელი თუ გვიანდელი მინაწერი და ზოგ მათგანს ავტორისეული კომენტარიც ახლავს (განსაკუთრებით ქუთ. 1810. განხილულია საკვლევ თხზულებათა ფრაგმენტების შემცველი ადრინდელი (Sin.-34) და გვიანდელი (H-834 და A-112) ხელნაწერებიც.

მნიშვნელოვანი შედეგებია მოცემული გამოკვლევის მომდევნო, მეცხრე თავში, რომელიც „სწავლანის“ ქართული ნუსხების ურთიერთმიმართებას განიხილავს. გ. ნინუამ გაარკვია, რომ ათონური (Ath.-21) და იერუსალიმური (Jer.-73) ხელნაწერები ერთი და იგივეა უმნიშვნელო ვარიანტული სხვაობით, ხოლო ქუთაისური #181 წარმოადგენს „სწავლათა“ ადგილ-ადგილ შემოკლებულ ტექსტს და გვაძლევს სინონიმიურ კითხვა-სხვაობებს, ე.ი. აშკარაა ეფთვიძემ ნათარგმნი ტექსტის რედაქტირების კვალი უცნობი პირის მიერ. გ. ნინუა ფიქრობს, რომ ტექსტის შემოკლება შეიძლება გამოწვეული იყოს იმ მიზეზით, რომ ამ ხელნაწერის დედანი დაზიანებული იყო, რამაც მოითხოვა ახალ ნუსხაში ტექსტის შემოკლება და ძნელად გასარჩევი ადგილების ისე ამოღება, რომ დარჩენილი ნაწილები აზრიანად გადაბოდა ერთმანეთს” (გვ. 85). ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ხელნაწერის ტექსტში დაშვებული აშკარა შეცდომები, რომელიც, ალბათ, ცუდი ამოკითხვის შედეგია. აქვე მოცემულია ცხრილი, რომელიც გვიჩვენებს, რა ადგილები აკლია ქუთაისურ ხელნაწერს ათონურთან და იერუსალიმურთან შედარებით.

გამოკვლევის ბოლო, მეათე თავში ცალ-ცალკე მოცემულია „სწავლათა“ და „ეპისტოლეთა“ თარგმანების ტექსტთა ენობრივი მიმოხილვა, რაც გამართლებულია, რადგან კრებულში შესულია სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ შესრულებული თარგმანები.

ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ გ. ნინუას მიერ გამოცემული წიგნი „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“ ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების მნიშვნელოვანი შენამენია და მას გარკვეული წვლილი შეაქვს მაკარი მეგვიპტელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის ირგვლივ ბიზანტინოლოგიაში დასმული პრობლემების კვლევის საქმეში. ქართულ თარგმანთა პირველი პუბლიკაცია ავსებს იმ დიდ ხარვეზს, რომელიც ამ პრობლემების კვლევაში ბერძნული და მისგან ნათარგმნი უცხოენოვანი ტექსტების გვერდით ქართული თარგმანების გაუთვალისწინებლობას ახლდა. მაღალ ფილოლოგიურ დონეზე გამოცემულ ქართულ თარგმანთა მეცნიერულ-კრიტიკული ტექსტები დიდ სამსახურს გაუწევს „მაკარის პრობლემის“ მომავალ ფილოლოგიურ კვლევას.

გ. ნინუას მიერ შესრულებული რთული და შრომატევადი ფილოლოგიური ტექსტოლოგიური ძიება თვალსაჩინოს ხდის არა მარტო ბიზანტინოლოგიაში დღეისათვის მიღწეულ შედეგებს ამ პრობლემასთან დაკავშირებით, არამედ ქართული თარგმანის განსაკუთრებულ ადგილს ამ პრობლემების კვლევაში. ბიზანტინოლოგიაში მაკარი მეგვიპტელის ავტორობის წინააღმდეგ გამოთქმული ერთსულოვანი ვარაუდის ფონზე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს გ. ნინუას თვალსაზრისი, რომ ორი ეპისტოლის ავტორი შეიძლება მაკარი მეგვიპტელი იყოს, რაც შესაძლოა დასაწყისი გახდეს მაკარის, როგორც ავტორის, რეაბილიტაციისა და ნამდვილად მისი სხვა თხზულებ-

ბების გამოვლინების საქმეში.

ნაშრომის მიმართ გვაქვს რამდენიმე, ძირითადად არა არსებითი, შენიშვნაც:

1. ტექსტების სათაურები გამოცემაში ისევე უნდა დაეტოვებინა გამომცემელს, როგორც მათ ხელნაწერები უჩვენებენ: „წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა მაკარის ებისტოლჳ პირველი“; „ეპისტოლე მაკარისი მეორე“; „სწავლანი წმიდისა მამისა ჩუენისა მაკარისი“ და თითოეული თავის დასათაურება, მაგ.: „მისივე, წმიდისა მამისა ჩუენისა მაკარისი თავი დ“ და ა.შ. გამომცემელს სათაურების სრული ჩვენება სქოლიოში ჩაუტანია, ხოლო ტექსტში გამარტივებული სახით წარმოდგენია: ეპისტოლე 1, ეპისტოლე 2. სწავლანი: თავი 1, თავი 2 და ა.შ. ტექსტებისადმი ასეთ თავისუფალ დამოკიდებულებას ქართული ტექსტოლოგიის ტრადიცია არ ადასტურებს, თუმცა დასავლეთევროპულ ტექსტოლოგიაში ჩვეულებრივი მოვლენაა. უნდა აღვნიშნოთ ტექსტის გამოცემის ერთი ტექნიკური ნაკლიც: საჭირო იყო თითოეულ ნაბეჭდ გვერდს ჰქონოდა ქუდი, რაც გააადვილებდა თითოეული თხზულების, განსაკუთრებით „სწავლათა“ თავების მოძებნას, რადგან თავები სარჩევში გატანილი არ არის.

2. გამოცემის კრიტიკული ტექსტის დასადგენად გამოყენებული ხელნაწერების ჩამოთვლისას აღნიშნულია, რომ „ეპისტოლეთათვის ძირითად ნუსხად აღებულია Sin.-35 ხელნაწერი, 4 ნუსხა გამოყენებულია კრიტიკული ტექსტის დასადგენად და მათი ჩვენება ასახულია სქოლიოებში“ (გვ. 107). ჯერ ერთი, სქოლიოში ნაჩვენებია ყველა ნუსხის, მათ შორის ძირითადი ხელნაწერის, წაკითხვებიც, თუკი ისინი სხვაობენ ძირითად ტექსტში წარმოდგენილ ერთადერთ სწორ წაკითხვასთან, რომელსაც ზოგჯერ შეიძლება გვაძლევდეს არაძირითადი ხელნაწერი. მეორეც, თუკი „ეპისტოლეთა“ ტექსტისათვის ძირითადი ხელნაწერი Sin.35 არის, მაშინ ის A ლიტერით უნდა აღნიშნულიყო. თუ გამომცემელმა აქცენტი თხზულებათა შემცველ სრულ კრებულებზე გადაიტანა, ხოლო Sin.-35 კი მხოლოდ ორ ეპისტოლეს შეიცავს, მაშინ თანმიმდევრობა მაინც უნდა ყოფილიყო დაცული: პირველი ლიტერები მიეცა სრული კრებულებისათვის (A-th.21; B-Jer.73, C-ქუთ. 181), ხოლო შემდეგი — მარტო ეპისტოლეთა შემცველი ხელნაწერებისათვის (D-Sin.35 და E-Sin25), გამოცემაში კი C ლიტერით აღნიშნულია Sin.35, ხოლო D ლიტერით — ქუთ. 181.

3. გამომცემელმა წიგნს „ფსევდომაკარის თხზულებათა ქართული ვერსია“ უწოდა, მოკლევაში კი გამოთქვა ვარაუდი, რომ ორი ეპისტოლის ნამდვილი ავტორი შეიძლება მაკარი მეგვიპტელი იყოსო. ასეთ გაურკვეველ სიტუაციაში ხომ არ აჯობებდა, მკვლევარს გვერდი აეველო ავტორის ვინაობის დაკონკრეტებისათვის („ფსევდომაკარი“ უცნობ, მაგრამ მაინც კონკრეტულ ავტორს გულისხმობს და გამორიცხავს მაკარი მეგვიპტელის ავტორობას), ხოლო, ვთქვათ, ასეთი სათაური „მაკარი მეგვიპტელის სახელით ცნობილ თხზულებათა ქართული ვერსია“ კი ყოველგვარ უხერხულობას მოხსნიდა.

4. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ „1 ეპისტოლის ნაწყვეტი შედის მესამე ძველ სინურ ხელნაწერში — ლიტურგიკულ კრებულში Sin.-34. რომელიც X ს. შუა წლებშია გადაწერილი“ (გვ. 47), ხოლო თვით ხელნაწერის აღწერილობაში (გვ. 62) უფრო კონკრეტულად უჩვენებს, 1 ეპისტოლის რა ფრაგმენტებია შეტანილი ხელნაწერის „უამნის“ ნაწილში, რომელთაც აქ მაკარის ლოცვები (ორი) ჰქვია. ამ მნიშვნელოვან

ფაქტს უფრო სრული კვალიფიკაცია ესაჭიროებოდა. ცხადია, ლოცვების ტექსტი 1 ეპისტოლიდან არის აღებული, მაგრამ საინტერესოა გაირკვეს, ეს გაკეთდა ქართულ ნიადაგზე, ქართველი რელაქტორის მიერ, თუ მას შესატყვისი ბერძნული წყარო აქვს. პირველ შემთხვევაში ლოცვების ტექსტი, ალბათ, აღებული იქნება ეპისტოლის ქართული თარგმანიდან (შესაძლოა, Sin.-35, 907წ. ნუსხიდან), ხოლო თუ მას უშუალო ბერძნული წყარო დაეძებნა, მაშინ იგი ქართულ წყაროებზე უფრო ძველი ტრადიციის ამსახველი უნდა იყოს, და, მართლაც, ერთ-ერთ ძირითად საბუთად გამოდგება პირველი ეპისტოლის ავტორის დასადგენად, ე.ი. მაკარის ავტორობის დასამტკიცებლად. ასეთი ძნელი და სპეციფიკური სამუშაოს ჩატარება ნამდვილად გამართლებული იქნება დასმული პრობლემების დიდი მნიშვნელობის გამო.

5. სვიმეონ მესოპოტამიელის (IVს.) გამოცხადება ფსევდომაკარის თხზულებათა ავტორად, რაც ბიზანტინოლოგიაში ერთ-ერთი გაერცვლებული დებულებაა, ძალზე ნაძალადეგ შთაბეჭდილებას ტოვებს. არადამაჯერებელია აგრეთვე მაკარი მგვიპტელის ავტორობის სრულიად გამორიცხვაც, როგორც ეს ერთსულოვნად აღიარებულია ბიზანტინოლოგთა ნაშრომებში. კარგი იქნებოდა გ. ნინუას თავისი დამოკიდებულება გამოემყდებინა პირველ პროლემასთან დაკავშირებით ისევე, როგორც მან ეს გააკეთა მაკარის შესაძლებელ ავტორად გამოცხადებით. სვიმეონის ავტორობის იდეა, როგორც ცნობილია, არაბულ ხელნაწერებში ავტორად სვიმეონ მესვეტის დასახელებამ წარმოშვა. გ. ნინუა აღნიშნავს, რომ „სახელი სვიმეონი მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებათა ბერძნულ ხელნაწერშიც ჩანს” (გვ. 16). ალბათ, საჭირო იყო, რომ მკვლევარს არსებული ლიტერატურის საფუძველზე მეტი ცნობები მოეტანა ამ ბერძნული ხელნაწერის შესახებ: რა თხზულებები არის ამ ხელნაწერში წარწერილი სვიმეონის სახელით, რა დროის ხელნაწერია, გვაქვს თუ არა ამ თხზულებათა ქართული თარგმანი და ა.შ. ამ ცნობებს, ალბათ, გარკვეული მნიშვნელობა ექნებოდა საკვლევი პრობლემებით დაინტერესებული ქართული სამეცნიერო წრისათვის.

6. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მესალიანობა შეაჩვენა ეფესოს მსოფლიო კრებამ (431წ.). როგორც ჩანს, დასახელებულ კრებაზე განმეორებით იყო მსჯელობა ამ ერეტიკული მიმდინარეობის წინააღმდეგ. მანამდე კი 390წ. სიდეს ადგილობრივმა კრებამ აფილოქე იკონიელის თავმჯდომარეობით პირველად შეაჩვენა მესალიანობა.

7. სირიული ხელნაწერი 534წ-ისა, როგორც გ. ნინუა აღნიშნავს, უძველესია იმ ხელნაწერთა შორის, რომელიც მაკარის სახელით ცნობილ თხზულებებს შეიცავს. მას ნაჩვენები აქვს, თუ რა საერთო მასალა აქვს სირიულ ხელნაწერებს ქართულ თარგმანებთან. კარგი იქნებოდა, მკვლევარს ეჩვენებინა სირიული ხელნაწერის დანარჩენ თხზულებათა მიმართების სურათი ბერძნულ წყაროებთან, თუკი ეს საკითხები დამუშავებულია, რადგან ამ უძველესი ხელნაწერის მონაცემებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მაკარის ლიტერატურული მემკვიდრეობის დადგენის საქმეში. ალბათ, სირიული ტექსტების გამოცემა (რაც ჯერ არაა გაკეთებული) ბევრ სიახლეს შეიტანს მაკარის პრობლემის კვლევაში.

აბუსერისძე ტბელის თხზულებათა სრული კრებულის პირველი გამოცემა*

თითქმის საუკუნენახევარია, აბუსერისძე ტბელის პიროვნება და მისი თხზულებები სამეცნიერო ინტერესების საგანს წარმოადგენს, რაც გამოიხატა მისი ცალკეული ნაშრომების პუბლიკაციებით და სამეცნიერო გამოკვლევებით. ამ მეცნიერთა შორის ქართული კულტურული მემკვიდრეობის მკვლევართა დიდებული სახელებიც არის: მარი ბროსე, რომელმაც 1868 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომით სათავე დაუდო XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ამ გამოჩენილი ქართველი მწერლის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის მეცნიერულ შესწავლას, დიმიტრი ბაქრაძე, თედო ჟორდანიას, ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, მოსე ჯანაშვილი, ლევან მუსხელიშვილი და ა.შ. ამ პრობლემების შესწავლაში წვლილი შეიტანა მომდევნო თაობის არაერთმა ცნობილმა მეცნიერმა და ახალგაზრდა მკვლევარმა.

აბუსერისძე ტბელის შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ხაგრძლივ კვლევას და მის თხზულებათა ტექსტების მეცნიერულ-კრიტიკული პუბლიკაციის საქმეს გვირგვინი დაედგა 1998 წელს მისი ნაწერების სრული კრებულის გამოცემით, რომელიც შეასრულეს ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ, მიხეილ ქავთარიასა და დავით ხახუტაიშვილის რედაქტორობით. ეს სქელტანიანი წიგნი (542გვ.) აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის მინისტრთა საბჭოს შეკვეთით გამოაქვეყნა გამომცემლობამ „აჭარა“.

აბუსერისძე ტბელმა, აჭარა-ხიზანის ერისთავთერისთავის ოჯახში აღზრდილმა შემოქმედმა, თავისი წვლილი შეიტანა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში და თავისი მრავალმხრივი ნიჭი გამომაჟღავნა სამი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ჟანრის თხზულების შექმნით:

1. „გალობანი წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისანი, წმიდისა იოვანე მახარებლისა და წმიდისა იოვანე ოქროპირისანი, ერთბამად შემოკრებილნი ერთმოსენაეობისათჳს და ერთმადლისათჳს“ დახელოვნებული ჰიმნოგრაფის მიერ შექმნილი პოეტური თხზულებაა, რომელიც რვაოდიანი ჰიმნოგრაფიული კანონის მიღებული ტრადიციის მიხედვით არის დაწერილი, მაგრამ ორიგინალობას ამჟღავნებს სამი, სხვადასხვა ეპოქის, განსხვავებული ხასიათის მოღვაწეობის პირთა ერთ საგალობელში შემოკრებით. ამიტომ მისი პრაქტიკული ლიტურგიკული დანიშნულება საეჭვოა და იგი ავტორის პირადი ღრმადმორწმუნეობისა და შინაგან

განწყობილებათა გადმოცემას უნდა ემსახურებოდეს.

2. „ახალნი სასწაულნი წმიდისა გიორგისნი“, რომელსაც ერთვის აბუსერისძეთა საგვარეულო მატთანე, გადმოცემული ავტორისეულ ანდერძში, წარმოადგენს ეროვნული სულითა და იუმორით გაჟღენთილ მხატვრულ-ისტორიულ პროზაულ თხზულებას, რომელიც არ ჰგავს წმინდა გიორგის შესახებ შექმნილ სხვა არც ორიგინალურსა და არც ნათარგმნ ძეგლს. ავტორის რწმენით, წმინდა გიორგი მთელ საქართველოსთან

* დაიბეჭდა: აღმანახი „მწიგნობარი 99“, თბილისი, 1999, გვ. 251-254.

ერთად მისი მშობლიური კუთხისა და საგვარეულოს მფარველიც არის. ავტორის აზრით, წმინდა გიორგის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად მისი სახელობის ეკლესიების შენება ყოველი მორწმუნის ვალდებულებაა და მით უფრო ფასეულია, რამდენადაც ეს მშენებლობა წარმოუდგენლად რთულ პირობებში მიმდინარეობს. წმინდანის მიერ ჩადენილი სასწაულების არეალი ამ თხზულებაში ერთი კუთხით შემოიფარგლება, ხოლო ამ სასწაულების კეთილი შედეგი ამ კუთხის ადამიანებზე ვრცელდება.

3. „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებლითა განგებითა” არის აბუსერისძე ტბელის საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო აზროვნების უთვალსაჩინოესი ძეგლი, რომელშიც საეკლესიო კალენდრის თეორიული საფუძვლების კვლევასთან ერთად მოცემულია ამ საკითხებში სასწავლო-პედაგოგიური სახელმძღვანელოს მიზანდასახულებაც. ავტორი ცდილა საკმაოდ რთულ გამოთვლით აპარატზე დაყრდნობით ეჩვენებინა, თუ რატომ თანხვდება ერთმანეთს ბიზანტიურ და ქართულ საეკლესიო პრაქტიკაში პასქალური თარიღები მათ წელთაღრიცხვებს შორის 96-წლიანი განსხვავების მიუხედავად. თხზულებაში გამოვლენილია ავტორის საფუძვლიანი მათემატიკური ცოდნა და ქრონოლოგიის საკითხებში პროფესიული წვდომის უნარი.

აბუსერისძე ტბელის დასახელებული თხზულებები თავმოყრილია 1233 წლის A-85 ხელნაწერში, რომელიც, გამომცემელთა გამოკვლევით, თვით ავტორის მიერ შედგენილ და ნარედაქციებ კრებულს წარმოადგენს და, გარდა თავისი თხზულებებისა, მასში შეუტანია იოანე პეტრიწის, არსენ ბულმაისიძისძის, საბა სვინგელოზისა და სხვათა თხზულებებიც. რომ არა აბუსერისძე ტბელი, ქართული კულტურის ისტორიისათვის უცნობი იქნებოდა საბა სვინგელოზის სახელი, რადგან მისი ჰიმნოგრაფიული თხზულება „გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი”, რომლის შესახებ ანტონ ბაგრატიონი ამბობს, რომ ის „საკრველი, შუენიერი ფრასითაა” დაწერილი და უხუმკობით განმკარგველი”, მხოლოდ ამ კრებულს შემოუნახავს და ეს თხზულება ავტორს აბუსერისძე ტბელის დავალებით უნდა დაეწერა, როგორც ამას წიგნის გამომცემლები ფიქრობენ.

აბუსერისძე ტბელის თხზულებათა სრული კორპუსის პირველ პუბლიკაციაში, რომლის შინაარსი და გამომცემელ-რედაქტორთა კოლექტივი ზემოთ წარმოვადგინეთ, ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური მეცნიერების მოთხოვნილებათა მაღალ დონეზე შესრულებული თითოეული თხზულების მეცნიერულ-კრიტიკულად დადგენილ ტექსტთან ერთად მოცემულია ავტორის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ეტაპები და გამოკვლევები თითოეული თხზულების ადგილის შესახებ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში.

გამომცემელ-ავტორთა მიერ ჩატარებულმა ტექსტოლოგიურმა მუშაობამ აბუსერისძე ტბელის ცალკეული თხზულების ადრინდელი პუბლიკაციების ლაფსუსები და ხარვეზი გაასწორა, რაშიც მათ დაეხმარა ხელნაწერში, სხვადასხვა ადგილას, აშიებზე გაკეთებული ავტორისეული შენიშვნები, რაც მანამდე შეუმჩნეველი დარჩა, არადა ამ შენიშვნებში კარგად ჩანს აბუსერისძე ტბელის რედაქტორული უნარი, ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიური ალღო და მეცნიერული მუშაობის გამოცდილება.

აბუსერისძე ტბელის შემოქმედების შესაფასებლად განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ხელნაწერის (A-85) ანდერძს, რომელიც შეუძნეველი დარჩათ ადრინდელ

მკვლევართა და პირველად სარეცენზიო წიგნში ქვეყნდება. ხელნაწერის ზანდუკის ყურადღებით ამოკითხვამ გამოძველებს საშუალება მისცა, გაერკვიათ პროზაული მხატვრული თხზულების ზუსტი სათაური, რომელიც ადრინდელ გამოცემებში და გამოკვლევებში მეცნიერთა შეხედულებისამებრ ფიგურირებდა: „ახალნი სასწაულნი წმიდისა გიორგისანი“, რაც ზუსტად შეესატყვისება თხზულების შინაარსს და მიჯნავს მას წმინდა გიორგის სხვა, მრავალრიცხოვან ნათარგმნ „სასწაულთაგან“. ამავე ზანდუკის მიხედვით დაკონკრეტდა მეორე, სამეცნიერო-კალენდარული თხზულების სათაურიც: „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებლოთა განგებითა“. გამოძვემელთა სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მათ გამოავლინეს ამ თხზულების ერთი, დამატებითი თავი დღის საძიებლის შესახებ, რომელიც კრებულის სხვა ადგილას იყო განთავსებული. ასევე დადგენილი იქნა 532-წლიანი ცხრილის („სრული ქრონიკონის“) თავდაპირველი სახეც, რომელსაც აღდგენილი ტექნიკური ნიშნებისა და მინაწერების საშუალებით საცნობაროსთან ერთად სასწავლო-გრაფიკული ფუნქციებიც ჰქონდა დაკისრებული. ავტორის მითითებებზე დაყრდნობით დადგინდა თხზულების ბოლო თავის ჭეშმარიტი წყობაც, რომელიც თავის დროზე გადამწერის დაუდევრობით იყო აღრეული. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია გამოძვემელ-ავტორთა მიერ შედგენილი სიმფონია-ლექსიკონი, რომელშიც აბუსერისძე ტბელის თხზულებებში ხმარებული ყველა სიტყვაა დაფიქსირებული.

აბუსერისძე ტბელის თხზულებათა სრული კრებულის გამოძვემელთაგან მიხეილ ქავთარიასა და ნარგიზა გოგუაძეს ფილოლოგიური სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე საგანგებო წარდგენა არ სჭირდებათ, ხოლო მათი რეპუტაცია კიდევ უფრო განამტკიცა მათ მიერ ამ წიგნში წარმოდგენილმა ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურმა ძიებებმა და მეციერულმა გამოკვლევებმა.

განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ ამ გამოცემის მესამე მონაწილის – რაულ ჩაგუნავას ღვაწლი. მართალია, იგი სპეციალობით არ არის ფილოლოგი – ის ქიმიურ მეცნიერებათა კანდიდატია, ქიმიის ინსტიტუტის განყოფილების გამგე, მაგრამ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის საკითხებით დაინტერესებამ, რაც რამდენიმე ათეული წლის წინ დაიწყო, იგი ნამდვილ ფილოლოგ-ისტორიკოსად ჩამოაყალიბა. მისი წიგნებით - „ვახტანგ VI-ის ქიმია“, რომელიც რუსულად 1984 წელს გამოვიდა, და „ვახტანგ ბაგრატიონის საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო მოღვაწეობა“ (1986-1990წწ.), გამოიკვეთა მისი სამეცნიერო ინტერესების ძირითადი სფერო – ძველი ქართული მწერლობის სამეცნიერო დარგი. ეს ერთხელ კიდევ დადასტურდა აბუსერისძე ტბელის თხზულებათა კრებულში რ. ჩაგუნავას მიერ „ქრონიკონის“ ტექსტის გამართვით და ამ ძეგლის ცალკეული საკითხების გამოკვლევებით, რითაც მან ამ მნიშვნელოვან ნაწარმოებს პირველად მიუჩინა სათანადო ადგილი ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში.

წიგნს ერთვის წინათქმა და რეზიუმე ინგლისურ ენაზე.

ჯემალ ვასილის ძე აფციაურის ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „იდეური ბრძოლის მხატვრული ასახვა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში (V-XI ს.)“*

ქართული მწერლობის ერთ-ერთი იმპულსი და უმნიშვნელოვანესი დარგის – ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის მეცნიერული შესწავლა, პირველი გაუბედავი ნაბიჯებით დაწყებული და დღევანდელი, კვლევის მეცნიერული მეთოდებით აღჭურვილი და საკმაოდ დიდი გამოცდილების მქონე ფილოლოგიის ჩამოყალიბებით დამთავრებული, საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდს ითვლის. ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა გამოცემული კრიტიკული ტექსტები ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში წარმოჩენილი საკითხების ირგვლივ დაწერილი მრავალრიცხოვანი მონოგრაფიები და მეცნიერული სტატიები ნათლად გიჩვენებენ იმ უდიდეს მეცნიერულ ინტერესს, რომელსაც ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის თხზულებები იმსახურებენ და, რაც მთავარია, ეს ინტერესი დღითიდღე იზრდება, იხვეწება და ვითარდება კვლევის მეთოდიკა, ვლინდება შესასწავლა პრობლემათა ახალი წრე, ისძის თითქოსდა შესწავლილი პრობლემებისადმი ახალი, განსხვავებული კუთხით მიდგომის საკითხები. ერთი სიტყვით, მიუხედავად ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების გარკვეული წარმატებებისა და კერძოდ ძველი ქართული მწერლობის ჰაგიოგრაფიული დარგის შესწავლაში მოპოვებული, შეიძლება ითქვას, დიდი მიღწევებისა, რაც ჩვენი წარსული თაობის სახელოვან მეცნიერთა და თანამედროვე ნიჭიერ მკვლევართა ერთობლივი ღვაწლის შედეგია, ჯერ კიდევ ბევრია საკვლევი და იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ქართული ფილოლოგია მრავალი საინტერესო მეცნიერული ნაშრომით გამდიდრდება ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის შესწავლის უბანზეც, არა მარტო ფილოლოგიური ლიტერატურული კონკრეტული საკითხების კვლევით, არამედ ამ კვლევით მიღებული შედეგების განმაზოგადებელი შრომებით.

დღევანდელი დისერტანტის ჯ. აფციაურის ნაშრომიც „იდეური ბრძოლის მხატვრული ასახვა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში (V-XI ს.)“ ამ თვალსაზრისითაა საინტერესო და ვფიქრობთ, რომ მას სათანადო წვლილი შეაქვს ორიგინალური ქართული ჰაგიოგრაფიის გარკვეული საკითხების კვლევის საქმეში, კერძოდ იდეურ შეხედულებათა გამოვლენისა და მისი მხატვრული ასახვის მონოგრაფიული შესწავლა სადისერტაციო ნაშრომის ღირსებაა.

დისერტანტს თავისი საკვალითიკაციო ნაშრომის შეწსავალშივე ნათლად აქვს ჩამოყალიბებული კვლევის მიზანი: დაადგინოს V-XI სს. ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში იდეური ბრძოლის ცალკეული მომენტები, მოგვცეს მათი ანალიზი, განსაზღვროს იდეურ წინააღმდეგობათა სხვადასხვა ფორმა, გაარკვიოს ამ წინააღმდეგობათა ეროვნული საფუძველი ქართულ ჰაგიოგრაფიის მონაცემებზე დაყრდნობით და წარმოაჩინოს ის იდეური წინამძღვრები, რომელთა საფუძველზე ქართული აზროვნება და ქართული კულტურა მომავალში რენესანსულ სიმაღლეზე ავიდა.

სავსებით სამართლიანია დისერტანტის შენიშვნა, რომ იდეური ბრძოლის საკითხების კვლევა თავისთავად გულისხმობს იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა გათ-

1 იბეჭდება პირველად

ვალისწინებასაც, რადგანაც ყოველგავრი იდეური გამოვლინება მთლიანი იდეოლოგიის, მსოფლმხედველობის ფონზე ხდება შესამჩნევი. მისასაღებელია ჯ.აფციაურის სურვილი, რომ საკვლევ საკითხებზე მსჯელობისას არ შემოიფარგლოს მხოლოდ V-XI სს. ჰაგიოგრაფიული ძეგლებით და შეეცადოს წარმოაჩინოს, თუ როგორი თვალსაზრისი განვითარდა იდეური ბრძოლის საკითხებთან დაკავშირებით კლასიკური და აღორძინების ხანის საერო ლიტერატურის ძეგლებში საკვლევი პერიოდის V-XI სს. შემდეგ. ასევე, ის ცდილობს გაარკვიოს, როგორ აისახა იდეური ბრძოლის სხვადასხვა მომენტი საეკლესიო მწერლობის სხვა დარგებშიც და საერთოდ, დისერტანტი კარგად ასაბუთებს, თუ რა კუთხით უნდა შევხედოთ გარკვეულ საკითხებს, რომლებიც მკითხველს, ერთის სხედვით, შეიძლება, საკვლევ თემასთან დაკავშირებული არ მოეჩვენოს, რომ დავინახოთ მათი კავშირი ძირითად საკვლევ პრობლემებთან.

დისერტანტი შრომის შესავალ ნაწილში წარმოგვიდგენს იდეური საკითხის კვლევის ვრცელ ისტორიას, კონკრეტულად მსჯელობს თითოეული ავტორის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისზე და აფასებს მათ, ნაწილს იშველიებს საკუთარი თვალსაზრისის განსამტკიცებლად, ნაწილს კი კრიტიკულად უყურებს და წარმოაჩენს თავისი კრიტიკული დამოკიდებულების საფუძვლებს.

სადისერტაციო ნაშრომის 4 ძირითადი თავისა და მათში შემავალი ქვესათაურების მართოდენ დასახელებაც კი გვიჩვენებს, თუ რა მრავალფეროვანია დისერტანტის ინტერესები და საკვლევ საკითხთა წრე. მართალია, იდეური ბრძოლის საკითხთა მონოგრაფიულად შესწავლა, რაც პირველად სცადა დღევანდელმა დისერტანტმა ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა მასალების საფუძველზე, თავისთავად გულისხმობს, რომ სადისერტაციო ნაშრომში შეტანილ საკითხთაგან ზოგიერთი დასმული და გადაჭრილიც კი იყო ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაგრამ დასმული პრობლემის მონოგრაფიული შესწავლა ითვალისწინებს ამ საკითხებთან დაკავშირებით ავტორისეული პოზიციის განსაზღვრას და ზოგიერთი მათგანის დამატებითი მონაცემებით შევსებას, დაზუსტებას და მეცნიერულ მიღწევათა ავტორისეული თვალსაზრისით გააზრებას და მონოგრაფიულ ნაშრომში მათთვის კუთვნილი ადგილის მიჩნევას, მაგრამ საკითხთა გარკვეული ნაწილი პირველად ექცევა დისერტანტის საკვლევ სფეროში. მათზე სწორი პასუხის გაცემა დისერტანტის დამსახურება და სადისერტაციო ნაშრომის ღირსებაა.

დისერტანტს ძირითადი მიზნის განხორციელებაში, აღენუსხა იდეური ბრძოლის ცალკეული გამოვლინებები ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, განეზოგადებინა მოპოვებული მასალა და წარმოეჩინა იდეური ბრძოლის განვითარების ძირითადი მიმართულებანი, დიდი სიძნელეების დაძლევა მოუხდა, რადგან ჰაგიოგრაფია გარკვეული მსოფლმხედველობის, იდეური და სოციალური ინტერესების გამომხატველი მწერლობაა და ამიტომ იდეური ბრძოლის ძირითადი მომენტების მხატვრული ასახვა, როგორც წესი, აქ ტენდენციურია და მოვლენებისა და ფაქტების ნამდვილი შინაარსი ხშირად დაფარულია. დისერტანტის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ ის ძირითადად კარგად გაერკვა ამ სიძნელეებში, წარმოაჩინა ქრისტიანული მსოფლმხედველობითი შტამების წინააღმდეგობრივი ხასიათი, საკვლევი თემის მრავალპლანიანობა და სინკრეტული ხასიათი (მსოფლმხედველობითი, სოციალური, ერეტიკულ გამოვ-

ლინებათა წინააღმდეგობანი, ასევე ეთიკის, იდეალის კრიტიკული გონებისა და აზროვნების პრინციპთა გამოვლინებანი).

კონკრეტულად რა მიგვაჩნია სადისერტაციო ნაშრომის სიახლედ და დამსახურებად:

1. დისერტანტს დამაჯერებლად აქვს წარმოდგენილი ჰაგიოგრაფიული შაბლონის რღვევის ტენდენციები ქართული ჰაგიოგრაფიული თხზულების მონაცემებით და სარწმუნოდ გვიჩვენებს, რომ ეს მომენტი იდეოლოგიური ფაქტორითაც არის განპირობებული: „რადგან ჰაგიოგრაფიული მსოფლმხედველობითი შაბლონი გულისხმობს წმინდანის ტიპს, მის გამოხატვას ტიპიური გარემოც სჭირდება“. ხშირად ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში კი ამ გარემოს არატიპიურობა არღვევს შაბლონს, რადგან მწერალი სასულიერო მოღვაწეს გვიხატავს ცხოვრებასთან კავშირში და არა მისგან აბსოლუტურად მოწყვეტილს. ასე ჩნდება „საერო ელემენტები“ ჰაგიოგრაფიაში, რისი შემოტანა განაპირობა იმანაც, რომ მრევლზე იდეოლოგიური ზემოქმედების მისაღწევად საჭირო იქნებოდა მათთვის ნაცნობი სიტუაციების წარმოჩენაც. მაგრამ ეს არ ქმნის წინააღმდეგობას მწერლის მსოფლმხედველობასა და შემოქმედებით მეთოდს შორის, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს ე.წ. „რეალისტურ ელემენტებში“ ჰაგიოგრაფიის საერო მსოფლმხედველობის ნიშნები კი არ არის ასახული, არამედ ფონია საეკლესიო მსოფლმხედველობის გამოხატვისათვის, ხოლო საერო ცხოვრების ამსახველი ფაქტები დასაგმობადაა მიჩნეული. სწორი დასკვნა გამოაქვს დისერტანტს, რომ „მწერლის მსოფლმხედველობა წაროდგენილ ფაქტებში და მასალაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ ამ მასალისადმი დამოკიდებულებაში“.

2. ახლებურად არის გააზრებული სასწაულის, როგორც იდეური ბრძოლის იარაღის დანიშნულება. სასწაულის იდეოლოგიური მიზანდასახულება და კლასობრივი არსი ვლინდება ერთის მხრივ დაარწმუნოს მკითხველი წმინდანის (ღვთის თანადგომისთ) ყოვლისშემძლეობაში, გამოავლინოს ადამიანებისადმი კაცთმოყვრული გრძნობები (სენისაგან განკურნება), მეორე მხრივ გამოხატოს სამონასტრო ქონების, ეკლესია-მონასტრებისა და წმინდანების ხელმყოფელთა დაღუპვის გარდაუვალობა. სასწაულის ჭეშმარიტება ქრისტიანული ეკლესიის თვალსაზრისით უცილობელია, ხოლო სასწაულის ჭეშმარიტებაში ეჭვის შეტანა კი სკეპტიკოსის გონების შეზღუდულობისა, სულიერი სიღარიბისა და რწმენის სისუსტის მიზეზი.

3. სადისერტაციო ნაშრომში ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს ეროვნული კონსოლიდაციისა და თვითშეგნების საკითხების კვლევას. დამაჯერებლად გვეჩვენება დისერტანტის დებულება, რომ კონსოლიდაციის ეროვნულმა ინტერესებმა, რომელსაც მომხრე და მოწინააღმდეგე ძალების იდეური წინააღმდეგობაც ახლდა, განაპირობეს ქართული ქრისტიანული კულტურის ინტენსიური განვითარება IX-X საუკუნეებში და განსაზღვრეს ბიზანტიასთან დამოკიდებულების სხვადასხვა ასპექტი. კონსოლიდაციის პრობლემებს ისტორიკოსები იკვლევენ, მაგრამ, დისერტანტის თვალსაზრისით, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა მონაცემების მიხედვით ეს საკითხი შესწავლილი არ ყოფილა. სავსებით სწორია დისერტანტი, როდესაც ქართული ჰაგიოგრაფიის თავისებურებების განმსაზღვრელ მომენტთა შორის გამოყოფს იმასაც, რომ ქართველი წმინდანები ეროვნული მოღვაწენიც არიან, რომ მათი ქრისტიანული

ღვაწლი ემთხვევა ეროვნულ ღვაწლს. შესაბამისად, ამ სპეციფიკის გამო კლინდება წმინდანის ადამიანური შესაძლებლობანი, მისი კაცობრივი ბუნება, შემოქმედებითი ენერჯია, ეს კი დისერტანტს შესაძლებლობას აძლევს იმსჯელოს ადამიანური ბუნების გამოვლენის შემთხვევებზე ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. განავითაროს აზრი, თუ იდეურ დაპირისპირებათა ჭიდილში, როგორ ყალიბდება ისეთი ტიპის ნიშნები, რომელიც შემდეგ საერო მწერლობაში იქნება განვითარებული, სად და რაში ჩანს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში შეხედულების, ხასიათის, სამყაროსთან დამოკიდებულების ის ნიშნები, რომლებიც ადამიანის მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელ ფაქტორებად იქცევიან მომავალში. დისერტანტი გვიჩვენებს იმ გზას, რომელიც ქართულმა რელიგიურმა მსოფლმხედველობამ გაიარა რეალური ცხოვრების უარყოფიდან მისი თავისთავადი მნიშვნელობის აღიარებამდე, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ზომიერების დაცვის თვალსაზრისის გამოქვეყნებამდე. აქედან ლოგიკურია რელიგიურ იდეოლოგიაში შემუშავებული იდეალური ადამიანის (ე.ი. მოწამისა თუ მონაზონის) გვერდით თანდათანობით კომპრომისული „იდეალური ფეოდალის“, „იდეალური მეფის“ გამოჩენა, რაც დისერტანტს სამართლიანად მანჩია ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში რეალური, საერო ცხოვრების ფასეულობად აღიარების შედეგად. აქედან თანდათანობით ჩამოყალიბდა გიორგი მთაწმიდლის დემოკრატიული პრინციპების გათვალისწინებით ჭეშმარიტებას აცდენილი ეკლესიის საქმეებში საერო ხელისუფლების ჩარევის აუცილებლობის აღიარება და ეკლესიის წიაღში საერო პირის – მეფის ღმერთთან გათანაბრების (იზოტოეზის) იდეის წარმოშობა, ცენტრალურ ეროვნული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება და პოლიტიკური ინტერესებიდან გამომდინარე დავით აღმაშენებლის რელიგიური შემწყნარებლობის თვალსაზრისი. ამ წინამძღვრებმა დისერტანტის დაკვირვებით, ერთგვარად შეუქმნა პირობები ადამიანის შინაგანი ბუნების, სულიერ მოთხოვნილებათა გამოვლენას, საერო მწერლობის წარმოშობას, ჰუმანური და რენესანსული თვალსაზრისის განვითარებას.

4. სადისერტაციო ნაშრომის ერთ-ერთ ღირსებას წარმოადგენს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა იდეოლოგიური საკითხების განხილვა, სოციალურ პრობლემატიკასთან კავშირში. სოციალური ისტორიის საკითხების კვლევა, რა თქმა უნდა, სიახლე არ არის, მაგრამ ახალია დისერტანტისეული საკითხისადმი მიდგომა „წერილი ერის“ ე.ი. საზოგადოების ახალი ფენების როლის განსაზღვრა ქვეყნის კულტურულ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, რომ ჰაგიოგრაფიის იდეური სამყაროს ბევრი მომენტი მხოლოდ ამ „წერილი ერისა“ და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან მისი დამოკიდებულების გათვალისწინებით აიხსნება. სწორად შენიშნავს დისერტანტი, რომ ამ დამოკიდებულებას ართულებდა მწარმოებელი ფენის სოციალური ინტერესების დაპირისპირება ქრისტიანობის, როგორც ფეოდალიზმის სოციალური ინტერესების დამცველისა და იდეოლოგიის მსოფლმხედველობასთან ე.ი. „წერილი ერის“ სოციალური ინტერესები განაპირობებდა ამა თუ იმ ფორმით მის ბრძოლას ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან, როგორც ფეოდალიზმის იდეოლოგიასთან, ეს კი საფრთხეს უქმნიდა ქართულ ქრისტიანობას, როგორც ეროვნული თვითმყოფობის საიმედო ჯავშანს. ასე ექცევა გარკვეულ შემთხვევებში წინააღმდეგობაში სოციალური და ეროვნული ინტერესები. დისერტანტი სწორი უნდა იყოს იმაშიც, რომ ფეო-

დალიზმის წარმატების პარალელურად მაღალი ფენის „ცხოვრების წესი“ წინააღმდეგობაში მოექცა მათს მსოფლმხედველობასთან. ეკლესიის ერთგვარმა კომპრომისულმა დამოკიდებულებამ „ცხოვრების წესის“ მიმართ, რომლის კომპენსაცია მონაწილეთა ინსტიტუტისა და ეკლესია-მონასტრებისათვის უხვი მატერიალური შესაწირავებით ხდებოდა, გაზარდა საერო თვალსაზრისთა ხვედრითი წონა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. თანდათან ჩნდება ფეოდალური წრეების მიდრეკილება, რომ მათი „ცხოვრების წესი“ აისახოს იდეოლოგიაში, მწერლობაში, რამაც თანდათანობით წარმოშვა საერო მწერლობის წარმოშობის წინამზღვერები.

5. ახალია ქართულ ჰაგიოგრაფიის საკვლევ პრობლემებში ავტორისა და მკითხველის დამოკიდებულებით საკითხის შემოტანა და ძირითად თემასთან დაკავშირება. უნდა დავეთანხმეთ დისერტანტს, რომ ჰაგიოგრაფი-ავტორის ჩარევა თხრობის პროცესში, მისი მიმართვა მსმენელისა და მკითხველისადმი, მისი კომენტარები, რომელიც ხშირად ეგზეგეტიკური მწერლობის ტრადიციებს ემყარება, უთუოდ ემსახურება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის წარმოჩენა-განმტკიცებას და გულისხმობს იდეურად მათთან დაპირისპირებასაც, ვინც სხვაგვარად შეიძლება აღიქვას თხზულების ესა თუ ის ადგილი.

6. სიახლედ გვეჩვენება ჰაგიოგრაფიის ფოლკლორთან მიმართების ზოგიერთი მომენტის წარმოჩენაც, იდეოლოგიურად მათი საპირისპირო პოზიციებზე დგომის ხაზგასმა, მათ მიერ ადამიანის ბედნიერების მიღწევის ორი განსხვავებული გზის ჩვენება, ზღაპრის ფანტასტიკისათვის ჰაგიოგრაფიული თხრობის „ჭეშმარიტების“ დაპირისპირება. საინტერესოა, ხალხური „გლოვის“ ელემენტების ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში გაჩენა და მისი არსის წინააღმდეგობა სიკვდილის, როგორც „საკრველთა განკსნის“ ქრისტიანულ თვალსაზრისთან, რაც კარგად არის წარმოჩენილი სადისერტაციო ნაშრომში.

7. საინტერესოდ გვეჩვენება დისერტაციაში გატარებული აზრი, რომ ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთმა ტენდენციამ ხელი შეუწყო ქართული საერო მწერლობის წარმოშობას. ეს აზრი ახალი არ არის, მაგრამ სარეცენზიო ნაშრომის სიახლედ უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მასში, არის ნაჩვენები ქართული ჰაგიოგრაფიის მაგალითზე, თუ თანდათანობით როგორ ისახება ქართულ აზროვნებაში მომავალი საერო მწერლობისა და მისი ზოგადი მხატვრული სპეციფიკის კონტურები, როგორ აპირობებს ჰაგიოგრაფიაში გამოვლენილი იდეური შეხედულებები, რომლებიც ძირითადი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის „წყალქვეშა მდინარებას“ წარმოადგენს, მომავალის საერო მწერლობის წარმოშობის ერთ-ერთ საფუძველს.

8. საყურადღებოა დისერტანტის დაკვირვება: ჰაგიოგრაფიაში ადამიანური ბუნების გამოვლენის ერთ შემთხვევაზე: შუშანიკისა და გობრონის მიერ გამოხატული ერთგვარი შიში მოსალოდნელი სიკვდილით გამოწვეული, რაც გარკვეულად უპირისპირდება „წამების“ ძირითად იდეას, რომელმაც უნდა გამოხატოს „მოწამის“ არარაობად ჩათვლილი ცხოვრების დატოვებითა და სამუდამო სასუფეველში დამკვიდრებით გამოწვეული სიხარული, ჰაგიოგრაფის გარკვეულ მიზანს ემსახურება: აჩვენოს მოწამის თავგანწირვის ნამდვილი ფასი, სასურველი სიცოცხლის ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვის სამსხვერპლოზე მიტანის ფასი და მიიჩნიოს მოწამე ქრის-

ტიანულ გმირად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუკი ამქვეყნიურ ცხოვრებას და ადამიანის სიცოცხლეს არავითარი ფასი არა აქვს, მაშინ სარწმუნოებისათვის თავგანწირვაც გმირობა კი არ არის, არამედ, ჩვენი ერთი რომ ვთქვათ, ადამიანის ეგოისტური მისწრაფება, მალე მოიპოვოს სასუფეველი.

სადისერტაციო ნაშრომში სხვა ბევრი საინტერესო საკითხებიცაა აღძრული, როგორცაა: ჰაგიოგრაფთა დამოკიდებულება წარმართულ სიბრძნესთან, იდეური ბრძოლის დემოკრატიული ტენდენციები, „ქართველთა ნათესავის“ იდეური შინაარსის დადგენისათვის, ბიზანტია-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ზოგიერთი მხარის გაგებისათვის, იდეური ბრძოლის მხატვრული ასახვის სხვადასხვა ასპექტი და სხვ. სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ საკითხებთან დაკავშირებით გამოთქმულ შეხედულებათა ანალიზის დროს დისერტანტი საკუთარ პოზიციასაც ავლენს და აკეთებს სათანადო დასკვნებს. სადისერტაციო ნაშრომი კომპოზიციურად მთლიანია, იდეური ბრძოლის საკითხის სირთულე და მრავალპლანიანობა ემორჩილება ერთ ლიტერატურულ ინტერესს: როგორ აისახა ეს რთული საკითხი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ამ პრობლემის კვლევა ამომწურავია. საკითხის მასშტაბურობა გამორიცხავს ამის შესაძლებლობას, მაგრამ დისერტანტმა ბევრი გააკეთა და ქართული ფილოლოგიური მეცნიერება გაამდიდრა თავისი შრომით.

სადისერტაციო ნაშრომისადმი გვაქვს კონკრეტული ხასიათის შენიშვნები. შენიშვნები რამდენიმე ჯგუფად უნდა დავყოთ:

1. საკითხები, რომლებიც დისერტანტს უნდა გაეთვალისწინებინა ძირითად საკვლევ თემასთან დაკავშირებით:

1. დისერტანტი მსჯელობს ჰაგიოგრაფიის მეტაფრასტიკულ მიმდინარეობაზე (გვ. 165-67), როგორც იდეური ბრძოლის იარაღზე ზოგადად, მეცნიერებაში გამოთქმულ თვალსაზრისთა გათვალისწინებით და ამ მონაცემებს კარგად უხამებს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში გამოვლენილი იდეური ბრძოლის საერთო სურათს, მაგრამ არაფერს ამბობს ქართული მეტაფრასტიკის შესახებ, აისახა თუ არა მასში ყველაფერი ის, რაც ბიზანტიურ მეტაფრასტიკას მიეწერება. შეიძლება დისერტანტმა გვიპასუხოს: ქართული მეტაფრასტიკული ძეგლები ძირითადად XIII. არიან და ამდენად მისი კვლევის ქრონოლოგიურ საზღვრებში არ შემოდის, მაშინ რაღა აზრი აქვს ბიზანტიურ მეტაფრასტიკაზე მსჯელობას, თუ კი მისი მონაცემები იმ ქართულ წყაროებში არ აისახა, რომელიც დისერტანტის განხილვის საგანი იყო?

2. დისერტანტმა „სასწაულის“ იდეურ-მხატვრულ ფუნქციას სპეციალური ქვეთავი დაუთმო (გვ. 116-129) და ბევრი საგულისხმო მომენტიც წარმოაჩინა, მაგრამ ამ საკითხთან დაკავშირებით ცატარებული კვლევა მაინც არ გვეჩვენება დასრულებულად. დისერტანტი ჯერ წერს ჰაგიოგრაფიაში სასწაულის „ფართო გამოყენებაზე“ (გვ. 186), ანდა „შიოს და ევაგრეს ცხოვრებაში“ სასწაულთა ფეიერვერკია: ერთი ცვლის მეორეს (გვ. 127), ხოლო შემაჯამებელ დასკვნაში საპირისპირო აზრს გამოთქვამს: „ქართული ჰაგიოგრაფია ღარიბია სასწაულებით“ (გვ. 186). დისერტანტის პოზიცია გაურკვეველია, თუმცა ეს ორი საპირისპირო აზრი შეიძლება შევთანხმობთ ერთმანეთთან, თუ კი „სასწაულების სიმრავლის საკითხს ასეთი კუთხით შევაფასებთ: ქართული ჰაგიოგრაფიის „ცხოვრების“ ჟანრში სასწაულები, მართლაც, მრავალადა

გამოყენებული, აქ მართლაც „სასწაულების ფეიერვერკია“, მაგრამ მეორე მხრივ სასწაულების რაოდენობა „წამების“ ჟანრში ძალიან მცირეა. მხოლოდ ამ თვალსაზრისით შეიძლება გასაგები გახდეს ის წინააღმდეგობა, რომელიც ახლავს დისერტანტის ზემოთმოტანილ ფრაზებს, თუმცა მას ეს საკითხი ამ კუთხით არა აქვს განხილული. მას რომ ნაშრომში წარმოედგინა, ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ჟანრობრივი სპეციფიკის ანალიზი, რა იდეური და სპეციფიკური განხვავებაა „ცხოვრებისა“ და „წამების“ ჟანრებს შორის, თავისთავად დადგებოდა სასწაულთა განსხვავებული სპეციფიკის წარმოჩენის საკითხი „ცხოვრებებსა“ და „წამებებში“. ჩვენ შევეცდებით, ძალიან სქემატურად ორივე კითხვას ვუპასუხოთ: „წამების“ სპეციფია ის არის, რომ საერო პირი, რომელიც „წამების“ მთავარი გმირია ქართულ ჰაგიოგრაფიაში, შეიძლება მიუახლოვდეს ქრისტეს იდეალს და გახდეს წმინდანი მხოლოდ მოწამეობის გზით. წმინდანობის სხვა გზა მისთვის არ არსებობს (თვით დავით აღმაშენებლისა და თამარ დედოფალის წმინდანებად მოხსენიება და საღვთისმსახურო წიგნებში მათი ხსენების შეტანა მხოლოდ XVIII ს. მოხდა). თავისთავად ცხადია, წმინდანობის მოწამეობრივი გზა არ არის გამორიცხული საეკლესიო პირისათვის (აბბოს ნეკრესელი, ლუკა იერუსალიმელი, ნიკოლოზ დვალი, შიო გარეჯელი და სხვ.). „ცხოვრების“ მიხედვით კი წმინდანია ჯერ კიდევ სიცოცხლეშივე ყველა ის საეკლესიო პირი, რომელმაც „საცთურებით“ აღსავსე მიწიერი ცხოვრების პირობებში ყოველგვარი მიწიერის დათრგუნვითა და სულიერი განწმედის გზით ღვთის რჩეული გახდა. ასეთები კი უმრავლეს შემთხვევებში ბერ-მონაზვნები არიან (საინტერესოა, რომ ქართულ ჰაგიოგრაფიაში „ცხოვრების“ არც ერთი ძეგლი არ შექმნილა ე.წ. თეთრი სამღვდლოების შესახებ – კათალიკოსის, ეპისკოპოსისა და ა.შ. გამონაკლისია პეტრე იბერიელი, თუმცა მისი „ცხოვრების“ მეტი ნაწილი ეთმობა პეტრეს სამონაზვნო მოღვაწეობის აღწერას, თანაც ეს ძეგლი ნახევრადორიგინალურია და ნახევრად თარგმნილი. ამასთანავე პეტრე იბერიელი ხომ სირიული ეკლესიის ეპისკოპოსია და არა ქართულისა). სწორედ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ამ ორი განსხვავებული ჟანრის სპეციფიკა არის „ცხოვრებისა“ და „წამებაში“ სასწაულების სხვადასხვა დოზით წარმოდგენის საფუძველიც: „წამებაში“ სასწაულების მცირე რაოდენობაა, რადგან მოწამე სიცოცხლეში ჯერ კიდევ არ არის წმინდანი, მას ჯერ კიდევ არ შეუძლია სასწაულის ჩადენა. ის წმინდანი, ხდება წამებით სიკვდილის შემდეგ და ამიტომაც ქართულ „წამებებში“ სასწაული ხდება მოწამის გარდაცვალების შემდეგ. მათ გვამს სინათლის სვეტი დაადგება და ისინი კურნების თვისებებით აღიჭურვებიან (განსხვავებულია მხოლოდ „შუშანიკის წამებაში“ შუშანიკის მიერ მოგვი ქალის მოქცევისა და განკურნების სასწაული, რომელსაც თავისი ახსნა აქვს). „ცხოვრებებში“ სასწაულთა სიმრავლე კი ჩვეულებრივი მოვლენაა, რადგან ღვთის რჩეული წმინდანი ბერი ღვთისავე თანადგომით სასწაულებს ახდენს მისი ცხოვრების სხვადასხვა სიტუაციების შესაბამისად. აქვე შევნიშნავთ, რომ „წამების“ ძირითადი იდეოლოგიური ხაზია დაპირისპირება მოწინააღმდეგე რელიგიურ სამყაროსთან, „ცხოვრებაში“ კი ძირითადად საერო იდეურ მოვლინებებთან, თუმცა ბევრი სხვა მომენტიც არის გასათვალისწინებელი.

3. დისერტანტის მტკიცებით „ქართულმა საეკლესიო ცხოვრებამ არ გაიზიარა

ერთი მეტად გავრცელებული ერეტიკული მოძღვრება, რომელიც „ხატმებრძოლობის“ სახელით გახდა ცნობილი. არა ლოგიკურია ამ დებულების მტკიცებას ფორმა... „ამ წვალებისადმი ქართველების დამოკიდებულება – წერს დისერტანტი – კარგად არის გამოხატული გიორგი მერჩულის გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“. გრიგოლმა იმოგზაურა საბერძნეთს, მოინახულა კონსტანტინოპოლიც. დიდმა მოღვაწემ იქიდან ბევრი რამ კარგი და სასარგებლო წამოიღო, ზოგი რამ კი არ მოიწონა, რადგან მისთვის ეს იყო „განსაკრძალველი“. აქ, შესაძლებელია, ხატმებრძოლობა იგულისხმებოდეს“. ჯერ ერთი, გიორგი მერჩულეს „კარგად ვერ გამოუხატავს, რადგან ხატმებრძოლობაზე საერთოდ არაფერს ამბობს, მეორეც, დისერტანტის გამოთქმა „შესაძლებელია ხატმებრძოლობა იგულისხმებოდეს“ თავისთავად გამორიცხავს „კარგად გამოხატვის“ შესაძლებლობას. ქვეტექსტის ასეთი ამოკითხვა ძალზე საეჭვოა. საჭირო იყო დისერტანტს განეხილა „მცირე სჯულისკანონში“ და რუის-ურბნისის „ძეგლისწერაში“ სპეციალურად ხატმებრძოლობის წინააღმდეგ დადგენილი კანონები. ეფთვიმე მთაწმიდელის ვრცელი მსჯელობა ამ მწვალებლობის წინააღმდეგ (68-ე კანონი), რისთვისაც მას იოვანე დამასკელის შრომის „ხატთათჳს“ თავისივე თარგმანი მოუშველებია, აგრეთვე „ძეგლისწერაში“ შეტანილი კანონი (მე-19) არა გვგონია დისერტანტის მიერ ამ საკითხის ასე იოლად გადაჭრას უჭერდეს მხარს და ქართული ეკლესიის ამ მწვალებლობასთან ბრძოლის აუცილებლობით არ იყოს გამოწვეული. თუ ექვთიმე თითქოს ამ მწვალებლობის მართო სომხეთში გავრცელებაზე ლაპარაკობს (და შესაძლებელია, ეს იმითაც იყოს გამოწვეული, რომ დაფაროს ქართულ ეკლესიაში ამ მწვალებლობის კვალი, რადგან ამ დროს უკვე დგება ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი), „ძეგლისწერის“ ბოლო კანონი, საფიქრებელია, ქართულ სინამდვილესაც ეხება, წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარია, ამ საკითხის ასე აქტიურად დასმა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებაზე.

4. რადგან დისერტანტი არ ეთანხმება ქართველ საეკლესიო იდეოლოგთა ტენდენციურსა და ავტოკეფალიის საჭიროებით გამოწვეულ მტკიცებას, რომ ქართული ეკლესიის წიაღში არცერთი მწვალებლობა არ წარმოშობილა, მას შეეძლო დაემოწმებინა ეფრემ მცირის შრომა „უწყებაჲ მიხეზთა ქართველთა მოქცევისა“, სადაც ავტორი აღნიშნავს „ძველად“ საქართველოში აკაკიანური ერესის არსებობის შესახებ და ცდილიყო დაედგინა ამ ერესის რაობა.

5. დისერტანტი განიხილავს ქართულ წყაროებში გამოვლენილ „იზოთეიზმის“ შემთხვევებს და სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისთა გათვალისწინებით ცდილობს საერო მსოფლმხედველობის ამ გამოვლენებზე ისმჯელოს, როგორც რენესანსულ მოვლენაზე და საეკლესიო მსოფლმხედველობითი დოგმების რღვევაზე. მისი სიტყვებით „თეოზისის“ თეორიას იტაცებს საზოგადოების პროგრესული ნაწილი. რაღა დარჩენოდა ეკლესიას? – იგი შეეცადა, შეძლებისდაგვარად, რამდენადაც ამის საშუალებას უცილობელი ფაქტი იძლეოდა, თავისი ინტერესების გათვალისწინებით ის – იზოთეოზის (მეტაფორული ჰიპოსტაზირება მეფისა) შეიძლება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მეფე ქრისტეს მინამსგავსია, ბურჯია ქრისტეანობისა“ (გვ. 168) და ა.შ. დისერტანტს რომ რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერის ტექსტი გათვალისწინებია, ნახავდა, რომ იზოთეოზის პირველი ჩანასახი ქართული ეკლეს-

სიის ამ საპროგრამო კანონიკურ ძეგლშია მოცემული ე.ი. იზოთეოზის პრობლემა პირველად ეკლესიამ დააყენა და მან მისცა მას ასპარეზი შემდეგდროინდელ საეკლესიო და ძირითადად საერო ლიტერატურაში.

6. დისერტანტი განიხილავს რა ჰაგიოგრაფიის იდეური მიმართების საკითხებს ფოლკლორთან, ცდილობს კავშირში მონახოს ზღაპრის დასაწყისი წინადადების „იყო და არა იყო რა“-სა და ზოგიერთ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში იშვიათად დასაწყისში, ხოლო ძირითადად ცალკეული მონაკვეთების დასაწყისად ნახმარ „იყო-ს“ შორის. მისი ვარაუდი ასეთია: „ზღაპრის დასაწყისის საწინააღმდეგოდ, რომელშიც ხაზგასმულია, რომ ამბავი გამონაგონია, და მისი ანალოგიით, ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში დასაწყისად ნახმარი „იყო“ რეალურ ამბავზე უნდა მიუთითებდეს. საილუსტრაციოდ მას რამდენიმე მაგალითიც მოაქვს ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული ძეგლებიდან. ჯერ ერთი, მოტანილი მაგალითები ერთი რიგისა არ არის:

მაგ. „იყო მერვესა წელსა იმრ...I სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში“ (I, 11).

„იყო მათ ჟამთა ოდეს გიორგი კაპადუკიელი იწამა ქრისტესთვს“ (I, 106).

„იყო ოდეს მოკედნა ღმერთმან წყალობითა ქუეყანასა“ (I, 124,23).

ჩამოთვლილ მაგალითებში „იყო“-ს ფუნქცია ქართული ენის ნორმების მიხედვით გაურკვეველია. მას ფუნქცია არ აქვს. ასეთი მაგალითები უამრავია ძირითადად ნათარგმნ ძეგლებში და შედარებით ცოტა ორიგინალურში. დისერტანტი რომ გაცნობოდა ც. ქურციკიძის 1964წ. გამოქვეყნებულ სპეციალურ წერილს „ერთი სტილისტური თავისებურებისათვის ძველ ქართულში (საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე XXXVI-I), რომელშიც ნაჩვენებია, რომ ებრაული ენისათვის დამახასიათებელი წინადადების დასაწყისი („ვა იეჰი“ და „ვე ჰადა“) ებრაულიდან თარგმნილი ძეგლების (უპირველეს ყოვლისა ძველი აღთქმის წიგნებისა) გზით გავრცელდა ბერძნულში, სომხურში და ქართულში და სხვ. და მათი გავლენით გაჩნდა ორიგინალურ ქართულ ძეგლებშიც, მაშინ, შესაძლოა, მას აღარ დაეკავშირებია ზემოთ მოტანილი მაგალითების „იყო“ ზღაპრის „იყო და არა იყოსთან“, ან როგორღაც შეეთავსებინა ეს მონაცემები ერთმანეთთან. სულ სხვა რიგისა არის დისერტანტის მიერ მოტანილი დანარჩენი ორი მაგალითი:

„იყო სოფელი ერთი დიდი ზემო მდინარისასა“ (კოლ. „წამება“).

„რამეთუ იყო ჟამი, ოდეს ერის მთავარი ... მოწოდებულ იქმნა“ (I, 55, 27).

ცხადია „იყო“ ამ წინადადებაში შემასმენელია, ამდენად ბუნებრივია ქართული წინადადებისათვის და მათი ზღაპრის ანალოგიის ჰაგიოგრაფიულ ტექსტებში გაჩენის ვარაუდი ნაძალადეგია.

II. ცალკე ჯგუფად წარმოვადგენთ ჩვენს შენიშვნებს იმ დებულებებზე, რომელთა ნაწილი დისერტანტს ეკუთვნის, ხოლო ნაწილი სამეცნიერო ლიტერატურაშია გამოთქმული და დისერტანტის მიერ გაზიარებული.

1. დისერტანტი წერს: „უძველეს ქართულ პროზაში გვხვდება რეალური აზროვნების ნიმუშებიც: კოსტანტის ერთ-ერთი პირი ურჩევს – ნუ გასწირავს სიცოცხლეს, რადგან ეს ქვეყანა რეალობაა, იქ კი – საიქიოში ვინ იცის, რა არის და რა სჯობს. რა ვუწოდოთ ამას? რეალისტური ელემენტები? – კითხულობს დისერტანტი.

„ჩვენ ვფიქრობთ, ეს უფრო საპატიო სახელს იმსახურებს, რადგან მასში გამოხატულია არა უბრალო მასალა მწერლის საეკლესიო მსოფლმხედველობის გამოსაკვეთად, არამედ სააზროვნო განწყობა, რომელიც ერთგვარად უპირისპირდება ქრისტიანობას, მის დოგმებს. რეალისტური მასში არ არის გამოხატული ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფორმებში და ეს არის მთავარი (გვ. 135). დისერტანტის ამ აზრს ვერ მივიღებთ. ჯერ ერთი, მას ისე აქვს გაგებული კოსტანტი კახის „წამების“ ტექსტის ეს ადგილი თითქოს ვინმე უარყოფდეს ან ეჭვი შეჰქონდეს საიქიო ცხოვრებაში. ტექსტში კი ნათქვამია „საუკუნესა მას ცხოვრებასა, ვინ უწყის რად უმჯობეს არს“. მეორეც, დისერტანტისეული თვალსაზრისი, რომ, მართლაც, „წამების“ ავტორისა იყოს, ის „ერთგვარად“ კი არ უპირისპირდება ქრისტიანულ დოგმებს, არამედ მთლიანად ანგრევს მას. კიდევ რომ ზუსტად იყოს წარმოჩენილი ტექსტის შინაარსი დისერტანტის მსჯელობაში, როგორ შეიძლება ქრისტიანული სარწმუნოების უარისმყოფელთა სიტყვებში (ამას ხომ მაჰმადიანობაზე გადასული ორი სომეხი მთავარი, ყოფილი ქრისტიანები ეუბნებიან კოსტანტის) მწერლის მსოფლმხედველობა დაეინახოთ. მაშინ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მწერლის მიერ მოტანილი მსჯელობა, რომლითაც რომელიმე მაჰმადიანი ამირას სურს, რომ ქრისტიანი მოწამე დაარწმუნოს ქრისტიანული სარწმუნოების სიყალბეში და უსუსურობაში, მწერლის მსოფლმხედველობას უნდა მივაწეროთ. ეს ხომ ყოვლად დაუშვებელი იქნება.

2. დისერტანტის სიტყვებით ევსტათი მცხეთელი „ეწირება ქრისტიანულ რწმენას, უარყოფს მახდევანობას, ცეცხლის ღმერთობას, რასაც იმავე (ე.ი. VI ს.) საუკუნეში ფილოსოფიურად ასაბუთებენ სირიელი მოღვაწეები“ (გვ. 48). ჯერ ერთი მახდევანობასთან ბრძოლა და მახდევანობის, როგორც „არაჯემმარიტი“ რელიგიის ფილოსოფიური დასაბუთება მხოლოდ აბიბოს ნეკრესელის „წამებაშია“ და სხვა სირიელი მამები აქ არაფერ შუაშია. მეორეც, ეს ფილოსოფიური დასაბუთება ეკუთვნის არა აბიბოს ნეკრესელს (და სხვა სირიელ მამებს), როგორც ეს ხშირად ფიგურირებს ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, არამედ აბიბოს ნეკრესელის „წამების“ შედარებით გვიანდელი რედაქციის (შეცდომით მეტაფრასულად მიიჩნეოდა) X საუკუნის ავტორს (აბიბოსის „წამების“ უფრო ძველ რედაქციას, რომელსაც IX ს. ძველად მიიჩნევენ, ეს ადგილი აკლია ხელნაწერის დეფექტის გამო, თუმცა შემორჩენილი ადგილების გათვალისწინებით მოსალოდნელია, რომ ეს დიალოგი აქაც უნდა ყოფილიყო).

3. დისერტანტი ასურელ მოღვაწეთა სამისიონერო მიზნებით ჩამოსვლის დაამტკიცებლად იშველიებს შემდეგ ფაქტებს: ისინი 13 ივნენ (ე.ი. ქრისტესა და მისი მოციქულების ანალოგია) და რომ ისინი წყაროების ჩვენებით ღვთისმშობლის ჩაგონებით გამოემართნენ აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გასამტკიცებლად და გასაავრცელებლად (გვ. 74). რა თქმა უნდა, გამორიცხული არ არის მათი სამისიონერო მიზნებით ჩამოსვლა, მაგრამ დისერტანტის მიერ მოხმობილი ფაქტები, ხომ იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრების“ მეორე მეტაფრასული რედაქციის ავტორის (XIII ს.) დანამატია და არ არის წარმოდგენილი X ს. არქეტიპში და არც პირველ მეტაფრასულ ცხოვრებაში, ამიტომ მათ არ შეუძლიათ ასახონ VI ს. ნამდვილი ვითარება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ არადამაჯერებელია დისერტანტის მტკიცება, რომ ასირიელი მამები დიოფიზიტური მრწამსის იდეოლოგები იყვნენ, რადგან მან ვერ შეძლო კ. კეკელიძის

მიერ მათი მონოფიზიტობის არგუმენტაციისათვის რაიმე ხელშესახები ფაქტი დაეპირისპირებინა. ასევე, მარტოოდენ სირიელ მამათა მეტაფრასული და თუნდაც არქეპიტულზე დაყრდნობით და აგრეთვე ჯუანშერის ისტორიის მოშველიებით ძნელია ვამტკიცოთ, როგორც ამას დისერტანტი აკეთებს, რომ სირიელმა მამებმა ხალხმრავალი მონასტრები დაარსეს. შიომღვიმეში და გარეჯაში დიდი მონასტრების არსებობა ამ მამთა მოღვაწეობასთან შედარებით გაცილებით გვიანდელი ფაქტია (გარეჯაში ამ ურაუადრეს VIII ს., შიომღვიმეში კიდევ უფრო გვიან), და ეს კიდევ მიუთითებს, რომ მათი გაზრდა და გადიდება დიოფიზიტური აღმსარებლობის გაბატონებასთან არის დაკავშირებული და არა თავდაპირველ მონოფიზიტურ მრწამსთან, რომელიც როგორც ცნობილია, ძირითადად ასკეტური იდეოლოგიის პროპაგანდისტი იყო.

4. დისერტანტის აზრით, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისს ემყარება (შ. ჩიჩუა, თ. ჭეიშვილი), „შუშანიკი არღვევს ქრისტიანული მოძღვრების ნორმებსაც კი. ეს შემდეგიდან ჩანს: „ვარსქენს სურდა მეუღლის უკან დაბრუნება. პავლე მოციქულის ერთი ეპისტოლიდან კორინთელთა მიმართ ცნობილია, რომ თუ სხვა რჯულზე გადამდგარ ქმარს სურს ქრისტიან ცოლთან ცხოვრების გაგრძელება, ამ უკანასკნელს წინააღმდეგობის უფლება არა აქვს და უნდა ეცადოს მის მოქცევას, ჭეშმარიტი სარწმუნოების წიაღში დაბრუნებას“ (გვ. 41). დისერტანტის მოტანილ მსჯელობაში უზუსტობაა დაშვებული: პავლე მოციქულის ეპისტოლეში არ არის საუბარი „სხვა რჯულზე გადამდგარი ქმრის“ შესახებ. იქ საუბარია წარმართ „ურწმუნო“ ქმრისა და ცოლის შესახებ, რომელთათვის ეს რჯული მამაპაპეულია. მოგეხსენებათ, რომ მოციქულთა ეპოქაში რომის იმპერიის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი წარმართები (და აგრეთვე სხვა რელიგიური აღმსარებლობისანი) არიან, ხოლო ქრისტიანული სარწმუნოება კი მხოლოდ ფეხს იკიდებს და მოსახლეობის უმცირესობის რელიგიაა. სწორედ ამ სიტუაციას ეხება პავლეს პირველი ეპისტოლე კორინთელთა მიმართ: „თუ იმასა (ე.ი. ქრისტიანს) ესუა ცოლი ურწმუნო (ე.ი. წარმართი) და მას ჯერ-უჩნდეს ყოფად მის თანა, ნუ დაუტყვევებ ცოლსა მას. და დედაკაცსა თუ ესუას ქმარი ურწმუნო და მას ჯერ უჩნდეს ყოფად მის თანა, ნუ დაუტყვევებ ქმარსა მას, რამეთუ განწმდების ქმარი იგი ურწმუნო ცოლისა მისგან მორწმუნისა და განწმდების ცოლი იგი ურწმუნო ქმრისა მისგან მორწმუნისა... ხოლო უკუეთუ ურწმუნო ცოლი იგი განეყენებოდეს, განეყენენ, არა დამონებულ არს ძმა იგი, გინა დაი იგი“ (7, 13-16). რომ უფრო ნათელი გაეხადოთ ეპისტოლის შინაარსი, მოვიტანთ VI მსოფლიო კრების 72-ე კანონს, რომელშიც კომენტირებულია დასახელებული ეპისტოლის ზემოთმოტანილი ადგილები და რომლის კომპეტენტურობაში ეჭვის შეტანა არ შეიძლება: „ხოლო უკეთუ ვიეთნიმე, ვიდრე-ღა ჯერეთ ურწმუნოებასა შინა იყვნეს და სამწყსოსა თანა მართლმადიდებელთასა არღა დაწესებულ იყვნეს, სჯულიერითა ქორწილითა ურთიერთას ერთკორც იქმნეს, ამისა შემდგომად ერთი უკუე მათგანი აღმრჩეველობითა კეთილისაითა ნათელსა ჭეშმარიტებისასა მოუკდა, ხოლო მეორემან, ვითარცა საკრველთა მიერ საცთურისათა შეცვულმან, არა ინება მიხედვად საღმრთოთა შარავანდედათ, ხოლო სთნდავე თანამკვდრობად მორწმუნისა ქმრისად ურწმუნოსა ცოლსა, ანუ თუ წინაუკმო-ურწმუნოსა ქმარსა მორწმუნისა ცოლისად, ნუშცა განიშორებიან საღმრთოისაებრ მოციქულისა, რამეთუ „განწმდების ქმარი,

ურწმუნო ცოლისა მიერ და განწმდების ცოლი ურწმუნო ქმრისა მიერ“. ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ პავლეს მოძღვრება და მოტანილი საეკლესიო კანონი ეხება არა ქრისტიანობის უარისმყოფელ „ურწმუნოს“, არამედ „ურწმუნოს“, რომელიც ქრისტიანი არასოდეს ყოფილა. აღწერილი სიტუაციიდან გამომდინარე შუშანიკის მიხნევა ქრისტიანული მოძღვრების ნორმების დამრღვევად შეცდომაა, რაც არაერთგზის გამოითქვა სამეცნოერო ლიტერატურაში. ვარსკენი ქრისტიანული სარწმუნოების უარყოფელია, ქრისტიანობის მოღალატე, რომელთანაც ქრისტიანული სარწმუნოების კანონმდებლობით ყოველგვარი კავშირი ყოველი ქრისტიანისა უდიდესი ცოდვა და დანაშაულია. ამავე VI კრების 72-ე კანონში ნათქვამია: „არა ჯერ-არს, რადთა მწვალებელსა მამაკაცსა მართლმადიდებელი დედაკაცი შეეუღლოს, არამედ უკუეთუ გამოჩნდეს ეგევითარი რადმე ვისგანცა ყოველთაგანისა მიერ ქმნილა ოდესცა, დაუმტკიცებელ იყავნ ქორწილი იგი და დაპკსენინ უწესოდ თანა მკუდრობად, რამეთუ არა ჯერ-არს შეერთებად შეუერთებელთად, არცა ცხოვარისა და მგლისა ურთიერთას თანამეხზვად და ნაწილსა ქრისტესისა ნაწილსა თანა ცოდვილთასა შერთვად“. ესე ეხება მწვალებელს, ე.ი. ქრისტიანს, ოღონდ ერესში გადასულ მორწმუნეს, ხოლო ქრისტიანობის საერთოდ უარისმყოფელზე, საპირისპირო იდეოლოგიის სარწმუნოებაზე გადასულ „ურჯულოზე“ ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია. მათ შესახებ ქრისტიანული ეკლესია თავის კანონმდებლობაში საერთოდ არც კი მსჯელობს, რადგან ცხადია, სჯულის ღალატი უმძიმესი დანაშაულია, რომელსაც ვერავითარი საეკლესიო სასჯელი ვერ მიესადაგება (სიკვდილით დასჯა ეკლესიის კომპენდენციაში არ შედის).

ამრიგად, შუშანიკი კი არ არღვევს ქრისტიანული მოძღვრების ნორმებს, არამედ ის ღვთისმსახურნი, რომლებიც ურჩევენ შუშანიკს გამაზღვებულ ქმართან დაბრუნებას, რაც ვარსკენის პოლიტიკური სიძლიერის წინაშე შიშით უნდა ავსხნათ, ხოლო შუშანიკი ქრისტიანული სარწმუნოების დამცველად მივიჩნიოთ.

5. დისერტაციის ერთი პარაგრაფი (გვ. 90-101) ეთმობა ჰაგიოგრაფიის „წარმართულ სიბრძნესთან“ დამოკიდებულების საკითხებს. აქ ძირითადად საუბარია გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრების“ ერთი ფრაზის ირგვლივ: „ხოლო სიბრძნეცა იგი ფილოსოფოსთად ამის სოფლისად კეთილი შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის, ხოლო გარეშესა სიბრძნესა სოფლისასა კბასრობნ სიტყვსაებრ მოციქულისა“ (1, 250). მსჯელობა „გარეშე სიბრძნის“ შესახებ წმინდა თეორიულ ხასიათს ატარებს. დასახელებული ფრაზის გარდა მოხმობილია კიდევ ერთი ციტატა დავით გარეჯელის მეტაფორასული „ცხოვრებიდან“: „ყოველი ნივთი ქუეყანისანი ცუალებადნი არიან და წარმავალნი და ყოველი, ჟამსა შორის აღორძინებული და მყოფობად მოწვევული, ჟამსავე თანა განიხრწნების, ვითარ დაუდგრომელი და წარმდინარე“ (ძეგლ. III, 181). სხვა მასალა ამ პარაგრაფში განხილული არ არის, არადა აბიბოს ნეკლესელისა და ევსთათი მცხეთელის „წამებები“ რა თქმა უნდა, მეტ მასალას იძლეოდა ამ საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით. დასახელებულ „წამებებს“ ამავე თვალსაზრისით დისერტანტი ეხება ნაშრომის ბოლო პარაგრაფში „ანტიკურობის კვალი ქართულ ჰაგიოგრაფიაში“ (გვ. 341). მაგრამ მათი მიმოხილვა აქ უფრო მიზანშეწონილი იყო. ჯერ განვიხილოთ დავით გარეჯელის „ცოხვრებიდან“ დამოწმებული ციტატა და ვნახოთ, თუ რამდენად ეხმაურება მისი შინაარსი წარმართულ ფილოსოფიურ დებულებებს,

როგორც ამას ფიქრობს ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი მკვლევარი, მიიჩნევს რა მას არისტოტელეს მოძღვრების რეალიზაციად ქართულ სინამდვილეში, რასაც დისერტანტიც არ გამოორიხავს, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ „ეს ჩვეულებრივი ქრისტიანული თვალსაზრისია“, რაშიც ჩვენც ვეთანხმებით დისერტანტს და დაეუმატებთ, რომ ეს თვალსაზრისი ძველი აღთქმის წიგნებში ჩვეულებრივი მოვლენაა, ე.ი. არისტოტელის მოძღვრებაზე გაცილებით უფრო ადრინდელია: „ყოველი კორცი თივა არსა და ყოველი დიდებაი კაცისაი, ვითარცა ყვაილი თივისა დამოსცვივა (ესაია, 40,6)“, ანდა: „იგინი წარჰკვდებიან, ხოლო შენ ჰგიე, და ყოველი, ვითარცა სამოსელნი დაჰსძველდებიან... ხოლო შენ თავადი იგივე ხარ და წელიწადნი შენნი არა მოაკლდენ“ (ფსალ. 101,26,27). რაც შეეხება მოტანილ ციტატას გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებიდან“, ვფიქრობთ, რომ მისი ასეთი კომენტარი, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაშია მოცემული, არაა დამაჯერებელი: „სიბრძნე ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაი“, რომელსაც გიორგი მერჩულეს თქმით გრიგოლი შერჩევით იყენებდა, არ შეიძლება გაგვიგვივით „გარეშე სიბრძნე სოფლისასთან“, რასაც გრიგოლი „ჰბასრობნ“. ფაქტია, რომ მერჩულე მათ ერთმანეთს უპირისპირებს და მოტანილი ციტატის მიხედვით მათი გაიგივება არ შეიძლება, ხოლო თუკი, ვთქვათ, გიორგი მერჩულე ვერ ერკვევა წარმართული სიბრძნის გამოყენებისა და უარყოფის საკითხებში, მაშინ ამის შესახებაც უნდა თქმულიყო სადისერტაციო ნაშრომში და საერთოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ჩვენ კი ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ მერჩულე აქ ერთმანეთს უპირისპირებს წარმართულ ფილოსოფიურ სიბრძნეს, რომლის პოზიტიური ნაწილი შეიძლება ათვისებული იყოს, წარმართული მწერლობის დანარჩენ დარგებს: მითოლოგიას, ფოლკლორს და საერთოდ ლიტერატურას (ეპოსი, ლირიკა, ტრაგედია, კომედია და ა.შ.), რაც მისი აზრით ქრისტიანობისათვის მიუღებელია.

III. რამდენიმე შენიშვნა ეხება დისერტანტის მიერ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათა ტექსტის არასწორ გაგებას და ტექსტის შინაარსის არაზუსტ გადმოცემას:

1. დისერტანტი ვრცლად მსჯელობს (გვ. 72) იოვანე ზედაზნელის „ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ იოვანესა და ეშმაკებს შორის გამართულ დიალოგზე და ნაშრომში ისე წარმოდგენს საქმის ვითარებას, რომ იოვანე ეპაექრება წარმართებს, ამარცხებს მათ და განასხამს ზედაზნის მთიდან. ამ ეპიზოდში დისერტანტი ღრმა სოციალურ შინაარსს ღებს. სინამდვილეში თხზულების ამ ეპიზოდში მოცემულია ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში გამოყენებული ჩვეულებრივი „ტრაფარეტი“: იოანეს თავს ესხმიან ეშმაკები და არა წარმართები და არ აძლევენ მას უფლებას დამკვიდრდეს ზედაზენზე. ქრისტეს თანადგომით იოანე ამარცხებს მათ და განდევნის მთიდან. ამავნათლად მიუთითებს იოვანეს შემდეგი სიტყვები, რომლითაც ის ეშმაკებს მიმართავს: „რომელმან ზაკუით ცთუნებითა განკადე მამად ჩუენი ადამ სამოთხით განღმრთობისა წინა-ყოფელმან... და აწ ესერა ადამის ნაშობთა მიერ იღვენებით ყოვლით კერძო (III, გვ. 97). ასე რომ, დისერტანტი ტექსტის გაგებაში შეცდომას უშვებს.

2. დისერტანტი რამდენიმე ერთგვაროვან, წერილმან შეცდომას უშვებს სათანადო ტექსტის დამოწმებისას ან მისი შინაარსის გადმოცემისას, რომელთა აღნიშვნა შეიძლება არც კი ღირდა, რადგან ისინი გავლენას არ ახდენდნენ იმ დებულების სისწორეზე, რისთვისაც ისინი არიან მოხმობილი, მაგრამ ჩვენ გვინდა ყურადღება

გავამახვილოთ როგორც დისერტანტისა, ისევე ყველა ფილოლოგისა, რომლებიც ძველ ტექსტებზე მუშაობენ, რომ ტექსტოლოგიურ უზუსტობებს, შეიძლება მძიმე შეცდომებიც მოჰყვეს. დავით გარეჯელის „ცხოვრების“ შესახებ დისერტანტი წერს, რომ „დავითმა მონადირეთაგან დევნილი ირები მეწველ ფურებად გამოიყენა“ (გვ. 125). ტექსტის მიხედვით ისინი მონადირეთაგან დევნილნი არ ყოფილან. კოსტანტიკანის „წამებიდან“ – ერთი პერსონაჟი, რომელმაც ქრისტიანობა მიიღო, სასჯელის შიშით კვლავ გადადის მახდენობაზე (აქ კორექტურული შეცდომაა, უნდა – მაჰმადიანობაზე). ჯერ ერთი დისერტანტისეული „ერთი პერსონაჟი“ ტექსტის მიხედვით ორი სომეხი მთავარია, მეორეც, ქრისტიანობა მათი მამაპაპეული სჯული იყო და ქრისტიანობა ახლად არ მიუღიათ. ასევე, ისინი „კვლავ“ კი არ გადასულან მაჰმადიანობაზე, არამედ პირველად გამაჰმადიანდნენ. ევსტათი მცხეთელის „წამებიდან“ - „მარზპანმა ერთ-ერთ მათგანს – ჰანაგუმნასპს „საფასესა და კეთილსა“ რომელსა უქადებდა მათ, არცა ფსირიდი მისცა მას (გვ. 195). ტექსტის მიხედვით კი ჩანს, რომ მარზპანი ორ პირს მოექცა ასე – ბახდიადრს და ჰანაგუმნასპს. დისერტანტის მიხედვით მარზპანი საჩუქარს დაპირდა მათ, თუ ისინი უარყოფდნენ ქრისტიანობას, ტექსტის მიხედვით კი მათ ჯერ უარყვეს ქრისტიანობა და, ეს რომ გაიგო მარზპანმა, ამის შემდეგ დაიბარა და საჩუქარს დაპირდა მათ. აქვე ასეთი შენიშვნაც გვინდა გავაკეთოთ: დისერტანტი არ ეთანხმება ევსტათი მცხეთელის „წამების“ ავტორს, რომელიც მახდენობის განსაქიქებლად წერს, რომ მარზპანმა თავისი დანაპირები არ შეასრულა და „არცა ფსირიდი ერთი მისცა მათ“, სინამდვილეში კი დაასაჩუქრებდა მათ, რათა მათთვის სხვესაც მიეზადათო და ამ ვარაუდის განსამტკიცებლად ასეთ ფაქტს იშველიებს: „ჰანაგუმნასპის დასაჩუქრება უცილობელ ფაქტად არის მიჩნეული ანტონ კათალიკოსისა და იაონე ბატონიშვილების მიერ „წამების“ პარაფრაზირებულ რედაქციებში“, როგორ შეიძლება VIს. ტექსტში გადმოცემული ფაქტის ტენდენციურობა ვამტკიცოთ, XVIIს. წყაროებში წარმოდგენილი თვალსაზრისით, ამასთანავე ევსტათის „წამების“ პარაფრაზირებული რედაქცია ანტონ I-ისა კი არსებობს, მაგრამ იაონე ბატონიშვილისა კი არა (ის ამ ამბებს „კალმასობაში“ ახსენებს მხოლოდ).

გიორგი მთაწმიდლის „ცხოვრებიდან“ – ბაგრატ IV სიტყვებით „რომელი თუალთით არა ვიხილო, არა მრწამს“ (ძეგლები, II, 363), მიუძმართავს არა გიორგისათვის, როგორც დისერტანტი გადმოგვცემს, არამედ ანინკიან „მგრძნებავისათვის“ და მას ეჭვი ქრისტიანულ სასწაულში კი არ შეუტანია, არამედ გრძნეულის სიტყვებში.

და ბოლოს, წარმოვადგენთ შენიშვნებს, რომლებიც გამოხატავენ ჩვენს ეჭვს დისერტანტის მიერ წამოყენებული ზოგიერთი დებულების სისწორეში:

1. დისერტანტის მიერ მოტანილი მაგალითები ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებიდან სატირისა და იუმორის შთაბეჭდილებას არ უნდა ტოვებდნენ, რადგან მთავარია ამ შემთხვევებში თვით მწერლის დამოკიდებულება შექმნილი სიტუაციისადმი და არა მკითხველის აღქმა (ლოთი ხუცესი, გიორგი მთაწმიდლის „ცხოვრებიდან“ შემინებული ხუცესი, შუშანიკის წამებიდან, მონასტრისათვის მეტი მიწების დასაკუთრების ცდა სერაპიონ ზარზმელის „ცხოვრებიდან“ შემინებული ლუკიანე დავით გარეჯელის „ცხოვრებიდან“, ეპიზოდებს გრიგოლ ხანძთელისა და ექვთიმე მთაწმიდლის „ცხოვრებიდან“ და ა.შ.). ალბათ, ჯობდა დისერტანტს ეს ეპიზოდები უფრო ადამი-

ანური ბუნების გამოვლენის მაგალითებად მოეტანა.

2. ჩვენ ეჭვი გვეპარება, რომ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში კომპოზიციური მთლიანობის მიზნით ხშირად გამოყენებული ხერხი - „პირველსავე სიტყუასა აღვიდეთ” და მსგავსი ფოლკლორის გავლენით აიხსნას. ასევე ძნელია ზღაპრის „უმცროსი იმისა” და ზოგ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში „უმრწემესი” შვილის ღვთისადმი შეწირვის იშვიათ მაგალითებში ანალოგია ვეძიოთ, ანდა იშვიათად ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში მოცემული ბუნების სურათის აღწერა ფოლკლორის გავლენით ავსხნათ და ამასთანავე ბუნების ეს სურათები არა რეალური, არამედ ავტორის გამონაგონად მივიჩნიოთ და სიმბოლური თუ ალეგორიული შინაარსით აღვიქვათ.

3. ნაძალადევად გვეჩვენება ანტიკური ტრაგედიისა და ქართული ჰაგიოგრაფიის მხატვრული და კომპოზიციური ანალოგიის ძიებაც და ამ მხრივ თუკი რაღაც საერთო დაიძებნება, ის ანტიკური ლიტერატურის უშუალო გავლენით მაინც ვერ აიხსნება, არამედ ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის გავლენით, რომელსაც შეეძლო უშუალოდ ეს-არგებლა ანტიკური მემკვიდრეობით.

როგორც ვნახეთ, საღისერტაციო ნაშრომისადმი გამოთქმული ჩვენი შენიშვნები მხოლოდ კონკრეტული, კერძო ხასიათისა არიან და არ ეხებიან ნაშრომის ძირითად დებულებებს, რომლებსაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში საგრძნობი წვლილი შეაქვთ იდეურ თავისებურებათა გამოვლენის მონოგრაფიული კვლევის საქმეში და ერთგვარად აჯამებენ ამ პრობლემასთან დაკავშირებით მიღებულ შედეგებს და საკითხთა ახლებური დასმით თუ ახალი მეცნიერული დებულებებით ამდიდრებენ მათ.

ზემოაღნიშნული გვადღევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ წარმოდგენილი საკვალი-იფიკაციო ნაშრომი აკმაყოფილებს სადოქტორო დისერტაციისათვის წაყენებულ მოთხოვნებს და ამიტომ ვშუამდგომლობთ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლიტერატურისმცოდნეობის სამეცნიერო საბჭოს წინაშე, ჯეძალ აფციაურს მიენიჭოს ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი.

ნანა ვალერიანის ასულ ჩიკვატიას მიერ ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ეთვიმე მთაწმიდელის „წინამძღუარი“

ყოველი ნაშრომი ეთვიმე მთაწმიდელის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს სამეცნიერო წრეებში, რადგან ეს მოღვაწე განსაკუთრებულია ძველი ქართული ქრისტიანული მწერლობის ისტორიაში ისევე, როგორც მის მიერ ჩამოყალიბებული ათონის სალიტერატურო სკოლაც. ეთვიმე მთაწმიდელმა თავისი ლიტერატურული მოღვაწეობით ახალი ერა დაიწყო ქართული მწერლობის ისტორიაში. თავისი უზარმაზარი ლიტერატურული მემკვიდრეობით მთელი თაობის საკმარისი მწიგნობრული ტვირთი იკისრა და მთლიანად შესცვალა თავისი ერის ქრისტიანულ-საგანმანათლებლო ორიენტაცია არმოსავლური ქრისტიანული ტრადიციებიდან ბიზანტიურ-დასავლური საეკლესიო-ინტელექტუალური სამყაროსაკენ. ეთვიმე ჩქარობდა „წიგნთაგან დიდად ნაკლულევანი“ სამშბლოსათვის საბერძნეთიდან, ათონის ქართველთა მონასტრიდან აუცილებელი საეკლესიო სახელმძღვანელო ლიტერატურა მიეწოდებინა, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის პარქტიკული და თეორიული ნააზრევი. მიეწოდებინა არა ყოველთვის დედნსიეული სიზუსტით, არამედ ადაპტირებული, ადვილად გასაგები ფორმით, რადგან ეფრემ მცირის სიტყვები რომ ვიხამროთ..., „მაშინ ჩუენი ნათესავი ლიტონ იყო ჩჩავლ მისდადმი (ე.ი. ცოდნისადმი), ამიტომ ეთვიმე „სიჩხოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა“. ასეთმა გარემოებამ განსაზღვრა კიდევ ეთვიმეს მთარგმნელობითი სტილი, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ეთვიმეს იძულებითი ორიგინალური შემოქმედების სტილი. ამიტომაც, რომ „მცირე სჯულისკანონი“, რომელიც მან შეადგინა ქართული ეკლესიის კანონიკურ-იურიდიული საფუძვლების გასამაგრებლად და სახელმძღვანელოდ, არ ჰგავს ბიზანტიური კანონიკური სამართლის არცერთ კრებულს. „კურთხევანიც“ და „სვინაქსარიც“ სასწრაფოდ შედგენილი კრებულებია უმთავრესი დებულებების წარმოჩინებით ქართული ეკლესიის გადაუდებელი ლიტურგიკული საჭიროებისათვის. მას იოანე მახარებლის „აპოკალიფსიც“ უნდა ეთარგმნა, რადგან ქართულად ეს ძველი მანამდე არ იყო თარგმნილი. და ასე შემდეგ ძველი ქართული მწერლობის თითქმის ყველა დარგში, რომელთაგან ზოგის სრულყოფა მის სახელს უკავშირდება. ის კი არადა, ეთვიმემ ანდრია მოციქულის მიმოხილვის აპოკრიფული ძეგლიც კი თარგმნა, რათა ქართული ეკლესიის მოციქულებრივი წარმომავლობის ფაქტი წარმოეჩინა, რაც ბერძნებს საკამათოდ გაეხადათ.

იგივე უნდა ვთქვათ თეოლოგიურ-დოგმატიკურ ლიტერატურაზეც. ეთვიმემ კარგად იცოდა, რომ ქრისტიანული ეკლესიის საფუძველი მისი დოგმების დაცვა და ერეტიკოსთა აზრების აღმოფხვრა იყო, ამიტომ შეუდგა ის ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური დეტისმეტყველების სახელმძღვანელოს შექმნა, რადგან გამოჩენილ საეკლესიო მამათა ცალკეული თეოლოგიური თხზულების თარგმნა და ამ გზით ქართულ ენაზე თეოლოგიური ლიტერატურის შექმნა ხანგრძლივ დროს მოითხოვდა, ეთვიმე იძულებული იყო ისეთი შრომა შეექმნა, რომელშიც თავმოყრილი იქნებოდა ბიზან-

ტიურ საეკლესიო მწერლობაში არსებული თეოლოგიური ლიტერატურის ძირითადი დებულებები. ეს თხზულება არის ეფთვიმეს მიერ შედგენილი ძეგლი, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში „წინამძღუარის“ სახელით არის ცნობილი და წარმოადგენს დისერტანტის — ნანა ჩიკვატიას განხილვის საგანს.

დისერტანტის მიერ ასეთი, უადრესად რთული დოგმატიკური თემის სადისერტაციოდ შერჩევა ალბათ განაპირობა იმ ფაქტმაც, რომ ეფთვიმე მთავმდიელის მიერ ბიზანტიური წყაროების საფუძველზე შედგენილი პირველი თეოლოგიურ-დოგმატიკური თხზულება „წინამძღუარი“, მართალია, დიდი ხანია მკვლევართა განსაკუთრებულ ინტერესს იპყრობს, როგორც უმნიშვნელოვანესი საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ძეგლი, მაგრამ მონოგრაფიულად შესწავლილი და გამოქვეყნებული არ ყოფილა. ამ ძეგლზე, მისი ტექსტის დადგენაზე და წყაროების გამოვლენაზე მუშაობდა თორნიკე ჭყონია, რომლის მიერ გაწეული შრომის დიდ მნიშვნელობაზე ვრცლად არის საუბარი სადისერტაციო ნაშრომში, მაგრამ ამ სამუშაოს დამთავრება მან ვეღარ მოასწრო. ნანა ჩიკვატიამ პირველმა წარმოადგინა მონოგრაფიული ნაშრომი, რომელშიც მაღალ მეცნიერულ დონეზე წარმოდგენილია „წინამძღუართან“ დაკავშირებული ყველა ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური და დოგმატური ანალიზი. და მხოლოდ დანახებით უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ შესანიშნავ გამოკვლევას თან არ ახლავს თხზულების ტექსტიც, მაგრამ ვიმედოვნებთ, რომ დისერტანტი თავისი ნაშრომის ბეჭდურად გამოქვეყნების დროს ამ უმნიშვნელოვანეს სამუშაოსაც ასევე მაღალ დონეზე წარმოადგენს.

ნაშრომის შესავალში წარმოდგენილია ეფთვიმე მთავმდიელის ღვაწლის შეფასება სამეცნიერო ლიტერატურაში, მისი დამსახურება ქართული კულტურის წინაშე და მის მიერ ჩამოყალიბებული ათონის სალიტერატურო სკოლის მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო მისია.

ყურადღება გამახვილებულია „წინამძღუარის“ შედგენის მიზანდასახულობაზე და მის ადგილზე ეფთვიმეს მთარგმნელობით მოღვაწეობაში.

ნაშრომის პირველ თავში დეტალურად არის წარმოჩენილი „წინამძღუარის“ შესწავლის ისტორია: მოტანილია იმ მეცნიერთა თვალსაზრისები, რომლებიც ფუნდამენტურად თუ გაკვირვებით შეეხებიან საკვლევ თხზულებას. განსაკუთრებით ხაზგასმულია იმ მეცნიერთა ნაშრომების აკკარგიანობა, რომელთაც მეტი ადგილი დაუთმეს ამ უმნიშვნელოვანესი თხზულების შესწავლას (კ. კეკელიძე, რ. მიმინოშვილი). დისერტანტი განსაკუთრებით წარმოაჩენს თორნიკე ჭყონიას დამსახურებას და იმ მეცნიერულ სიახლეებს, რომლებიც მან წარმოადგინა თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში. საინტერესოა დისერტანტის დაკვირვებები ამ თხზულების სახელწოდების წარმომავლობის დადგენისათვის: ეფრემ მცირე ეფთვიმეს თარგმნილ თუ შედგენილ თხზულებას ავტორის მსგავსად „წინამძღუარს“ უწოდებს და თან დასძენს, რომ მან იცის ანასტასი სინელის მსგავსი სახელწოდების თხზულების არსებობა, თუმცა უკვირს, რატომ არ დაარქვა ეფთვიმემ თავის თხზულებას „გარდამოცემა“ — დედნისეული სახელი, როგორც ეს თვითონ ეფრემმა და მოგვიანებით არსენ იყალთოელმა გააკეთეს. მან არ იცოდა ეფთვიმეს მიერ თავისი თხზულების წყაროდ ანასტასი სინელის „წინამძღუარის“ გამოყენების ფაქტი (ეს პირველად თ. ჭყონიამ შეამჩნია)

და, აქედან, სახელწოდების მომდინარეობაც. დისერტანტი სარწმუნოდ მიიჩნევს, რომ იოანე ათონელის შედგენილ ეფთვიმეს თარგმნილ თხზულებათა ინდექსში ეს ძეგლი მოიხსენიება, როგორც „თქუშული წმ. იოანე დამასკელისა — ორისა ბუნებისათვის ქრისტესისა“, ხოლო იმავე სიაში, სხვა პარაგრაფში დასახელებული „სარწმუნოებისათვის“, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული თვალსაზრისით, შეიძლება „წინამძღუარი“ ყოფილიყო, დისერტანტის მიგნებით, მიქაელ სვინკელოსის „მართლისა სარწმუნოებისა წარმოთქუამად“ უნდა იყოს, რადგან ეფთვიმეს მართლა უთარგმნია ეს თხზულება და გამოუყენებია თავის „წინამძღუარში“, რაც პირველად დისერტანტმა შეამჩნია.

ძალიან საინტერესოა და მნიშვნელოვანი დისერტანტის მიერ ზოგიერთ სამეცნიერო ნაშრომში „წინამძღუარის“ წყაროების საკითხებში შეტანილი კორექტივები (გვ.21).

სადისერტაციო ნაშრომის მეორე თავი ეთმობა „წინამძღუარის“ წყაროების მოძიება – დადგენასა და თხზულებაში მათი გამოყენების ხარისხს „წინამძღუარის“, როგორც თეოლოგიურ-დოგმატიკური სახელმძღვანელოს მიზანდასახულობის შესაბამისად.

„წინამძღუარის“ თითოეული თავის დასახელების პარალელურად წარმოდგენილია შესაბამისი წყაროს თუ წყაროების თავები, ხოლო თითოეულ ასეთ პარალელს ერთ-ერთ დისერტანტისეული კომენტარები, სადაც ნ. ჩიკვატაია ამჟღავნებს ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური და თეოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხების ღრმა ცოდნას და ამ პრობლემატიკის მეცნიერული კვლევის შესაშურ უნარს.

ნაშრომის ამ მონაკვეთში ჩატარებული სამუშაოს საფუძველზე, ჯერ ერთი, დეტალური ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე შემოწმებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში ადრე გამოთქმული აზრი ეფთვიმეს მიერ ამა თუ იმ წყაროთი სარგებლობის შესახებ (უპირველეს ყოვლისა, იოანე დამასკელის „გარდმოცემით“, ანასტასი სინელის „წინამძღუართ“, დამასკელისავე „სამწმიდაობის გალობისა და წმიდისა სამებისათვის“), მეორეც, დისერტანტმა გამოავლინა სრულიად ახალი წყაროებიც: მიქაელ სვინკელოსის „მართლისა სარწმუნოების წარმოთქუამად“, „წინამძღუარში“ ეფთვიმეს მიერ შეტანილი თოთხმეტი „ანათემის“ ტექსტის თითქმის ყველა წყარო, მიუხედავად იმისა, რომ მათი ფორმულირება თვითონ ეფთვიმეს ჩამოყალიბებულია და წყაროებთან მეტ-ნაკლები შეხება აქვთ.

დისერტანტი განსაკუთრებით გამოყოფს „წინამძღუარის“ ბოლო, თხზულების კომპოზიციურად შემკვრელ 25-ე თავს, რომელიც, დისერტანტის გამოკვლევით, წარმოადგენს იოანე დამასკელის „გარდამოცემისაგან“ სრულიად დამოუკიდებელი თხზულების „შეზავებულისა ბუნებისათვის“ ეფთვიმესეულ თარგმანს, შესრულებულს დედნის სიზუსტის დაცვით, სპეციალურად „წინამძღუარისათვის“. ამით დისერტანტმა კიდევ ერთი თხზულებით გაზარდა ეფთვიმეს ნათარგმნ თხზულებათა სია.

ნაშრომის ამ თავის სპეციალურად გამოყოფილ ქვეთავში წარმოდგენილია „წინამძღუარის“ 24-ე თავის ანალიზი, როგორც ნიმუში ეფთვიმეს ორიგინალური და მთარგმნელობითი შემოქმედების შერწყმისა. გამოთქმულია აზრი, რომ ამ თავში არ აღიქმება სხვადასხვა წყაროებიდან აღებული მასალა განცალკევებულად და რომ თავი ერთი მთლიანი ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს (მგონი, დისერტანტის

მიერ აქ ნახმარი „კომპილაცია” გამართლებული არაა).

სადისერტაციო ნაშრომის მესამე თავი, რომელსაც ჰქვია „წინამძღუარის” ეფთვიმესეული თარგმანი, უპირველეს ყოვლისა, კვლევის სამაგალითო ნიმუშია. ამ თავის მრავალრიცხოვან ქვეთავებში წარმოდგენილი მასალა ეფთვიმეს ლიტერატურული შემოქმედების კვლევაში დისერტანტის მიერ შეტანილი დიდი წვლილია. დისერტანტი შესანიშნავად აჩვენებს არა მარტო ეფთვიმეს მიერ შერჩეული წყაროების „წინამძღუარში” გამოყენების ხარისხს — ეს იქნება დედნიეული ტექსტის მთარგმნელისეული გავრცობა, შემოკლება, გადასმა-გადაადგილება, პერეფრაზირება და ა.შ., რომლის დამადასტურებელი თითქმის ყველა შემთხვევა მოტანილია ნაშრომში, არამედ დისერტანტი აანალიზებს თითოეულ მაგალითს, თუ რა მიზანს ემსახურება ეფთვიმეს ყოველი მანიპულაცია.

ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის შესწავლისათვის დისერტანტი დიდ ყურადღებას უთმობს „წინამძღუარში” წარმოდგენილ ბიბლიურ წიგნთა ციტირებას და აინტერესებს, „წინამძღუარის” მიზანდასახულობის შესაბამისად შეაქვს მას ცვლილებები ბიბლიურ ტექსტებში, თუ არა. შრომატევადი ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე დისერტანტი ამ საკითხში არაერთგვარობას აფიქსირებს: 1) ციტატები ქართულად უკვე არსებული თარგმანებიდან უმეტესად ზუსტად არის გადმოტანილი 2) წყაროებში დაფიქსირებული ბიბლიური ციტატის პერიფრაზი ეფთვიმესაც ზოგჯერ პერიფრაზით გადმოაქვს, ოღონდ არ იმეორებს წყაროს პერიფრაზს, ხოლო ზოგჯერ ამ პერიფრაზს ბიბლიური წიგნიდან მოტანილი ზუსტი ქართული თარგმანით ცვლის, ბევრგანაა ჩართული ბიბლიური ციტატის წინ ეფთვიმესეული კომენტარები.

ის, რაც წარმოდგენილია ამ თავის მეხუთე ქვეთავში, თავისუფლად გამოდგებოდა დამოუკიდებელი საკანდიდატო დისერტაციის თემად. ცნობილია, რომ იოანე დამასკელი თავისი „წყარო ცოდნისაში” (რომლის ნაწილია „გარდამოცემა”) ბიბლიის შემდეგ ყველაზე ხშირად იყენებს გრიგოლ ნაზიანზელის დოგმატიკური ხასიათის ჰომილიებს, როგორც ზუსტი ციტირებით, ასევე პერიფრაზულადაც. ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებათა წარმოჩენის მიზნით ნანა ჩოკვატაიას გასაოცარი მეცნიერული აღლოთი გამოუყვია ცალკე საკითხად, თუ როგორ თარგმნის იგი ჰომილიებიდან მოხმობილ ციტატას. ამ საკითხის გარკვევისათვის დისერტანტი უზარმაზარ ტექსტოლოგიურ სამუშაოს ასრულებს: იგი ერთმანეთს უდარებს იოანე დამასკელის ბერძნულ ტექსტს და აქედან შესრულებულ სამ ქართულ თარგმანს: ეფთვიმესეულ „წინამძღუარს”, ეფრემ მცირის „გარდამოცემას” და არსენ იფალთოელის „გარდამოცემას”. ასეთი სახის მეცნიერულ-ტექსტოლოგიური კვლევა, ალბათ, მისაბამი გახდება ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში და ანალოგიური კვლევის საჭიროებას შექმნის. დისერტანტის მიერ მიღებული შედეგები არაერთგვაროვანია და ძირითადად იმეორებს ბიბლიური წიგნების ციტატებით სარგებლობის მაგალითებს. უმრავლეს შემთხვევაში ეფთვიმეს ზუსტად გადმოაქვს იოანე დამასკელის მიერ გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიებიდან მოტანილი პერეფრაზული ადგილები, თუმცა ზოგჯერ დამასკელისეულ პერიფრაზს ცვლის ნაზიანზელის ტექსტის საკუთარი თარგმანით. დამასკელისეული ზუსტი ციტირება ეფთვიმეს ზუსტად გადმოაქვს. როცა დამასკელს ნაზიანზელის ციტატის ერთი ნაწილი ზუსტად მოაქვს, ხოლო მეორე ნაწილი პერეფრა-

ზულად, ეფთვიმეც ხან დამასკელს იმეორებს, ხან კი ნაზიანზელის ტექსტი მოაქვს. არის შემთხვევები, როცა ეფთვიმე ასწორებს დამასკისეული პერიფრაზის უზუსტობას. აქ დისერტანს მეტად საყურადღებო დასკვნა გამოაქვს: ეფთვიმეს მთარგმნელობითი ორგინალობა ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში დადასტურებული ანალოგიური შემთხვევებით არის შემზადებული – იოანე დამასკელს თავისი „გარდმოცემა“ იმავე პრინციპით აქვს შედგენილი, როგორც ეფთვიმე მთაწმიდელმა დაამკვიდრა ქართულ სინამდვილეში. ამასთანავე, დისერტანტი ეფთვიმეს წარმოგვიჩენს, როგორც გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა კომენტატორს, რაც სიახლეა.

დისერტაციის ბოლო-მეოთხე თავი ეძღვნება ქართულ ფილოლოგიაში ნაკლებად შესწავლილ უბანს – თეოლოგიურ-დოგმატიკურ ტერმინოლოგიის, რომელსაც ეფთვიმე იყენებს „წინამძღუარში“.

დისერტანტი შენიშნავს, რომ ეფთვიმე არ ცდილობს შექმნას ტერმინები სიტყვათა წარმოების გზით და კმაყოფილდება არსებული ჩვეულებრივი ლექსიკით, ან ბერძნულიდან გადმოტანილი კალკირებული ფორმებით. „წინამძღუარში“ გამოყენებული ტერმინოლოგიის დადგენის სიზუსტისათვის დისერტანტს „წინამძღუარი“ შეუდარებია „გარდმოცემის“ ეფრემისა და არსენის თარგმანებთან.

დისერტანტი ამჩნევს, რომ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების პროცესი დაწყებულია, მაგრამ საბოლოო ჩამოყალიბებამდე კიდევ შორსაა, ჯერ გასაკვლევი ამ სფეროში დიდი გზა ეფრემ მცირისა და არსენ ივალთოელის სახით, სანამ პეტრიწი ამ ტერმინოლოგიას სრულყოფს. ეფთვიმეს მიერ ერთი ბერძნული ტერმინისათვის „წინამძღუარში“ ორი, ზოგჯერ სამი განსხვავებული სიტყვაა მოხმობილი, ხოლო ბერძნული პოლისემიური სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობას ქართულად ხშირად ეფთვიმესთან ერთი და იგივე სიტყვა შეესაბამება.

სადისერტაციო ნაშრომის ბოლოს წარმოდგენილია დასკვნები, რომელიც აჯამებს ნანა ჩიკვატიას მიერ ჩატარებული მეცნიერული კვლევის შედეგებს, რაც უთუოდ გაამდიდრებს ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებას ეფთვიმე მთაწმიდელის მრავალმხრივი მოღვაწეობის ერთი კონკრეტული საკითხისადმი მიძღვნილი, მაღალმეცნიერულ დონეზე შესრულებული მონოგრაფიით.

სასიხარულოა, რომ ქართველ ფილოლოგთა რიგებს შეემატა ერთი ახალგაზრდა, ერუდირებული, მეცნიერული კეთილსინდისიერებით გამორჩეული მეცნიერი, რომელსაც უთუოდ ბევრის გაკეთება შეუძლია.

ჩვენ ვიმედოვნებთ, რომ ნანა ჩიკვატიას ნაშრომი აუცილებლად გამოქვეყნდება საკვლევი ძეგლის ტექსტთან ერთად, რაც დიდი შენაძენი იქნება ქართულ-ბიზანტიური ფილოლოგიის კვლევის საქმეში.

ამიტომ გვინდა ნაშრომში გასწორდეს ზოგიერთი უნებლიე ლაფსუსი თუ სხვა სახის არაარსებითი ხასიათის უზუსტობანი, თუკი მათ დისერტანტი მართებულად მიიჩნევს:

1) ნაშრომის შესავალშივე ნათქვამია: „... ორთოდოქსალური ქრისტიანობა, რომელიც ერთგულია 381 წლის ნიკეის კრებაზე მიღებული მრწამსისა“. დარწმუნებული ვარ, დისერტანტმა იცის, რომ 381 წელს კონსტანტინეპოლის „მსოფლიო კრებამ“ მიიღო 325 წლის ნიკეის I მსოფლიო კრებაზე მიღებული „მრწამსის“ უფრო გავრცო-

ბილი ვარიანტი, ამიტომ მას ნიკეა-კონსტანტინეპოლის კრებათა „მრწამსი“ ეწოდება. ცხადია, ეს უნებლიე ლაფსუსია და აქ უნდა გასწორდეს: „...ორთოლოქსალური ქრისტიანობა, რომელიც ერთგულია 381 წლის კონსტანტინეპოლის მიერე მსოფლიო კრებაზე მიღებული ნიკეა-კონსტანტინეპოლის კრებათა მრწამსისა“.

2) ნაშრომის მეცხრე გვერდზე ვკითხულობთ: კანონიკურ-ლიტურგიკული შრომა ეფთვიმესი, რომელშიც განმარტებული იყო დისციპლინარული ხასიათის საკითხები, დაცული ყოფილა XIIIს-ის კრებულში (თ. ჟორდანიას, ქრონიკები II, გვ. 83-87). აქ განხილული განმარტებანი ეფთვიმეს დაუწერია გიორგი შეყენებულის თხოვნით“. თუ ეს ანაქრონიზმი დისერტანტმა მითითებული წყაროდან გადმოიღო, მას აუცილებლად უნდა აღენიშნა, რომ თ. ჟორდანიას შეცდომა მოსვლია.

3) გვ. 2 — „ცნობილი გიორგი მთაწმიდელი ჭყონდიდიდან წერილს უგზავნის მამა ეფთვიმეს“. ცხადია, ლაფსუსია და იგულისხმება გიორგი, ჭყონდიდელი ბერი.

4) დისერტანტი ეფთვიმეს წყაროებს შორის ხშირად ასახელებს „I-IV მსოფლიო კრებათა აქტები“ და „მსოფლიო კრების აქტები“. პირველი მათგანისათვის უთითებს A-266 ხელნაწერს, მაგრამ ამ ხელნაწერში წარმოდგენილია სომხური ენიდან ანტონ I-ის დავალებით ნათარგმნი ეფესოს III მსოფლიო კრების აქტები. ამასთანავე, I და II მსოფლიო კრებების აქტები არ არსებობს, არის მხოლოდ შეკრებილი წყაროები და ცნობები I და II კრებათა შესახებ, რაც შეტანილია ლათინურიდან რუსულად თარგმნილ „Деяния вселенских соборов, Казань, 1859-1888წ.“ ნამდვილი აქტების ისტორია (რომელიც მსოფლიო კრებათა მსვლელობის ზუსტ, სტენოგრაფიულ ჩანაწერებს შეიცავს) იწყება სწორედ ეფესოს კრებით (ორად გახლეჩილი კრება — ერთი კირილე ალექსანდრიელის თავმჯდომარეობით, ხოლო მეორე — მელეტი ანტიოქიელის თავმჯდომარეობით თავიანთი კრებების ჩანაწერებს უგზავნიდნენ ბიზანტიის იმპერატორს, რათა მას საბოლოოდ ეცნო ერთ-ერთი მათგანის კანონიერება). სწორედ ამ შემთხვევითმა ფაქტმა დაუღო სათავე მსოფლიო საეკლესიო კრებების აქტების დამკვიდრებას.

5) გვ. 38 — „მსოფლიო კრებაზე მწვალებლები შეჩვენებულ იყვნენ“. ან უნდა იყოს „ამა და ამ მსოფლიო კრებაზე“, ან „მსოფლიო კრებებზე“. არც ერთია ზუსტი და არც მეორე.

6) გვ. 43 — „მონოფიზიტები ქრისტეში ორ ბუნებას ცნობდნენ განხორციელებამდე, განკაცების შემდეგ კი — მხოლოდ ღვთაებრივს“. ფრაზის პირველი ნაწილი გაუგებარია.

7) ვფიქრობ, უმართებულოა დისერტანტის მიერ სათაურშივე წარმოდგენილი ფორმა „მთაწმიდლის“, ჯობდა „მთაწმიდელის“ (ხომ არ ვიხმართ ჩვენ „გარეჯელის“ ნაცვლად „გარეჯლის“, ანდა „ნინოწმიდელის“ ნაცვლად „ნინოწმიდლის“ და ა.შ.). ასევე, „წინამძღურის“ ნაცვლად ჯობს „წინამძღუარის“ ისე, როგორც ამ ფორმებს ხმარობდნენ თვით ეფთვიმე და ეფრემ მცირე. „საქმე იმაშია“ — „საქმე ისაა“; „ფილოსოფიური ძიებანი“, უნდა იყოს „ფილოლოგიური ძიებანი“ (გვ. 132). „სკრუპულეზური“ — სკრუპულოზური გვ. 24 და სხვა.

8) არ იქნებოდა ზედმეტი, თუ დისერტანტი „წინამძღუარის“ შესწავლისადმი მიძღვნილ თავში, სადაც იგი საერთოდ მიმოიხილავს ეფთვიმეს თარგმანებს, რამდენიმე

სიტყვა ეთქვა გ. ნინუას მიერ გამოცემულ მაკარი მეგვიბტელის „სწავლათა“ ეფთვიმესეულ თარგმანზე და მის ხასიათზე.

9) კარგი იქნებოდა, რომ დისერტანტს წარმოედგინა „წინამძღუარის“ შემცველი ხელნაწერების ურთიერთმიმართება, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი იქნებოდა ტექსტში დროთა განმავლობაში შეტანილი ცვლილებების სურათის წარმოდგენა. რა თქმა უნდა, ეს საკითხები ტექსტის გამოცემის დროს დადგება, მაგრამ ზოგადად ამ საკითხის შემოტანა ნაშრომს არ ავნებდა.

ეს არაარსებითი და წვრილმანი შენიშვნები ოდნავ ვერ ჩრდილავს წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის მაღალ ღირსებებს, რომელიც ნიმუშია ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური და თეორიულ-თეოლოგიურ საკითხებზე შექმნილი მაღალმეცნიერული ღირებულების მქონე მონოგრაფიისა, რაც სრულ უფლებას მძლევეს, ვიშუამდგომლო კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო ხარისხების მიმნიჭებელი სამეცნიერო საბჭოს წინაშე, რომ ნანა ვალერიანის ასულ ჩიკვატიას მიენიჭოს მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი.

ელ. მეტრეველის ნაშრომზე: „ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან“

კრებული, რომლის შემცველ სტატიებზე აკად. ელენე მეტრეველი ბოლო 15 წლის მანძილზე მუშაობდა, ეძღვნება საბერძნეთში, ათონის მთაზე Xს. დაარსებული ქართული მონასტრის („ივირონის“) მოღვაწეთა პირველი თაობის მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის ცალკეული საკითხების შესწავლას ბოლო ხანებში გამოვლენილი ახალი მონაცემების გათვალისწინებით.

კვლევის შედეგების მნიშვნელობა ნათელი იქნება, თუ გავითვალისწინებთ ათონის ქართველთა მონასტრის მოღვაწეთა უზარმაზარ გავლენას საქართველოს კულტურისა და განათლების დონის ამაღლების საქმეში: ქართულ მონასტერში გაღვივებული მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო შემოქმედება იქცა იმ ხიდად, რომელმაც საქართველო მჭიდროდ დაუკავშირა საბერძნეთის უძველესსა და უმდიდრეს კულტურას. აკად. კ. კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „არც ერთ საგანმანათლებლო დაწესებულების ისეთი მნიშვნელოვანობა არ ჰქონია ჩვენი მწერლობისა და კულტურულ ისტორიაში, როგორც ათონის ივერიის მონასტერს. უიმიოდ ჩვენი კულტურის ისტორიას, შეიძლება, სხვა სახე და ხასიათი მიეღო“ (ეჭ. II).

მართალია, ათონის ქართული საგანმანათლებლო სკოლა მუდამ ეროვნული იდეების მატარებელი იყო საბერძნეთში, მაგრამ იგი ისე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობებით როგორც საკუთრივ ათონის სხვა არაქართულ მონასტრებთან, ასევე ბიზანტიის სხვა კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებთან, ბიზანტიის სამეფო კართან, ბიზანტიის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, რომ დღეს უკვე ბიზანტიური კულტურისა და საზოგადოებრივი ისტორიის შესწავლა სრულყოფილი არ იქნება ათონის ქართული მონასტრის ისტორიის გათვალისწინების გარეშე. მართალია, ბევრი რამ გაკეთდა ბიზანტიის კულ-

ტურულ-ეკონომიკური თუ პოლიტიკური ისტორიის შესწავლაში ათონის სამონასტრო „იმპერიის“ როლის გასარკვევად, რომლის ერთი უბანია პარიზის ბიზანტიის ისტორიისა და ცივილიზაციის ცენტრში მომზადებული და 19 ტომად გამოცემული ათონის მთის მონასტრების ბერძნული აქტები ფრანგი მეცნიერის პოლ ლემერლის ხელმძღვანელობით, მაგრამ ნათელი გახდა, რომ საკითხის უფრო სრულყოფილად შესწავლისათვის საჭიროა არაბერძნული მონასტრების საარქივო მასალის გათვალისწინება. ამიტომ 1981 წელს ცენტრის თანამშრომელთა ერთი ჯგუფი ჟაკ ლეფორის, ნ. იკონიმიდოსისა და დენიზ პაპახრისანთუს შემადგენლობით, პოლ ლემერლის ხელმძღვანელობით შეუდგა „ივირონის“ მონასტრის ბერძნული აქტების გამოსაცემად მომზადებას. 1985-1995წწ. გამოქვეყნდა ოთხი ტომი. ელ. მეტრეველი აქტიურად თანამშრომლობდა გამომცემლებთან. მას საშუალება მიეცა დეტალურად გასცნობოდა ათონის სამონასტრო არქივების მასალას, ახლებურად დაენახა ათონის მთის ქართულ მონასტერთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, რამაც ასახვა პოვა წინამდებარე კრებულის ისეთ სტატიებში, როგორცაა: „იოანე და ეფთვიმე ათონელები-სადმი მიძღვნილი სამახსოვრო წიგნები“, „გიორგი ვარაზვაჩე“, „ჩორჩვანელთა დიდი სახლი“ და სხვ. გარდა ათონის მონასტერთა საარქივო მასალების დამუშავებისა, ელ. მეტრეველმა გაიცნო ამ მასალების შესწავლაზე დამყარებული ფართო სამეცნიერო უცხოენოვანი ლიტერატურა, რომელიც აქამდე ცნობილი არ იყო ქართული სამეცნიერო წრეებისათვის.

ნაშრომში „იოანე და ეფთვიმე ათონელებისადმი მიძღვნილი სამახსოვრო წიგნები“ ქართული მწერლობის ისტორიისათვის რამდენიმე მნიშვნელოვანი საკითხია შესწავლილი. ათონის ქართული მონასტრის ფუძემდებლების — იოანე ათონელისა და მისი შვილის, ეფთვიმეს ღვაწლი შეფასებულია, რა თქმა უნდა, მათი მთავარი მიზნის განხორციელების მიხედვით: ქართველი ერის ზნეობრივი და ინტელექტუალური დონის ამაღლება, გარესამყაროს მაღალ კულტურასთან მისი დაკავშირება მწიგნობრული და განათლების მძლავრი კერების ჩამოყალიბების გზით, მაგრამ ამასთანავე ხაზგასმულია მათი მისწრაფება — ბერძნების მიერ ქართველების უწიგნურ „ბარბაროსებად“ მიჩნევის საწინააღმდეგოდ საკუთარი მაგალითით ნამდვილი ქართული პოტენციალი ეჩვენებინათ მათთვის. ამ საკითხთან აკავშირებს ელ. მეტრეველი, ჩვენი აზრით სრულიად სამართლიანადაც, ეფთვიმეს მიერ ტხზულებათა („ბალავარიანი“, „აბუკურა“ დას ხვ.) ქართულიდან ბერძნულად თარგმნის ფაქტს.

იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელებმა, იოანე-თორნიკემ, გიორგი ვარაზ-ვაჩემ და ათონის ქართული მონასტრის სხვა წევრებმა მრავალჯერ აჩვენეს ურწმუნო ბერძენ საეკლესიო და საერო ხელისუფალთ ქართული სარწმუნოებრივი თუ პოლიტიკურ-ეკონომიკური ინტელექტის მაღალი დონე მათ მიერ ბიზანტიის საეკლესიო და პოლიტიკურ სფეროებში მოპოვებული დიდი ავტორიტეტის მაგალითზე. „სამახსოვრო“ ორი წიგნიც იოანესა და, განსაკუთრებით, ეფთვიმეს უდიდესი მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო და აღმზრდელობით-ორგანიზაციული საქმიანობის უკვდავსაყოფად არის შექმნილი მათი თანამედროვე, ათონის ქართული მონასტრის გამოჩენილი მოღვაწეების — იოანე გრძელიძის, არსენი ნინოწმიდელისა და იოანე ხახუელის (ოქროპირის) მიერ, რათა შთამომავლობამ იცოდეს მათი საქმიანობის ფასი და არ

დაივიწყოს მათი ღვაწლი, როგორც ეს სარწმუნოდ გაარკვია ელ. მეტრეველმა.

კრებულში შესული სხვა სტატიებიც იმ ქართველ მოღვაწეთა საქმიანობის წარმოჩენას ისახავს მიზნად, რომლებიც აქტიურად იყვნენ ჩაბმული ათონის ქართველთა მონასტრის დამაარსებელთა — იოანე ათონელის, იოანე თორნიკესა და ეფთვიმე მთაწმიდელის მიერ დაწყებულ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ და კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში. ახლად გამოვლენილი მასალების წყალობით ავტორმა ზოგიერთი იმ პირთა ვინაობა დაადგინა, რომლებიც ან სრულიად უცნობნი იყვნენ ქართული კულტურის ისტორიისათვის, ან მასალის სიმწირის გამო ნაკლებად შესწავლილი. ელ. მეტრეველის დამსახურებაა მათთვის ქართული კულტურისა და მწერლობის ისტორიაში შესაფერისი ადგილის მიჩენა და მათი ღვაწლის წარმოჩენა კრებულში წარმოდგენილი წერილებით: „ზაქარია ბანელი“, „პეტრე პეტრიკ ყოფილი“, „გიორგი ვარაზვაჩე“, „ნიკოლოზ ჯუმათელი“, „თეოფილე ზუცესმონაზონი“ და სხვ.

ავტორის შეფასებით, სწორედ ათონის ქართველთა მონასტრის ზემოხსენებული მოღვაწეების ძალისხმევით იქცა მონასტერში ქართულ მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო მძლავრ კერად, რომელმაც X-XII სს. თავისი განვითარების იმ მწვერვალს მიაღწია, საიდანაც კარგად ჩანს წინა ათონური და ათონის მომდევნო პერიოდების ისტორია, მისი ხასიათი და მიმართულება.

უეჭველია, ელენე მეტრეველის წიგნი „ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან“ ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარ ფილოლოგთა და ისტორიკოსთა, აგრეთვე სტუდენტთა ახალგაზრდობისა და, საერთოდ, ძველი კულტურით დაინტერესებულ მკითხველთა უდიდეს ინტერესს გამოიწვევს. ამდენად, მისი დასტამბვა გადაუდებელ საქმედ მიგვაჩნია.

ავტორის დაკვირვებით, „სამახსოვრო წიგნები“ იოვანე ათონელისა და მისი შვილის, ეფთვიმეს ქართველი ერის წინაშე უზარმაზარი დამსახურებისათვის მემორიალური ძეგლებია, სპეციალურად შექმნილი მათი თანამედროვე ათონელი მოღვაწეების მიერ.

ავტორის დაკვირვებით, „სამახსოვრო წიგნები“ (იგულისხმება იოვანე ათონელის ინიციატივით ეფთვიმეს მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი თხზულებების შემცველი ხელნაწერები: Ath-13, Ath-4 – Ath-10 და A-1103) შედგენილია იოანე გრძელიძის, არსენი ნინოწმიდელის და იოანე ხახულელის (ოქროპირის) მიერ, როგორც სპეციალური მემორიალური ძეგლები იოანესა და ეფთვიმე ათონელების ქართველი ერის წინაშე უზარმაზარი დამსახურების აღსანიშნავად და მათი სახელების უკვდავსაყოფად.

ათონის ქართული მონასტრისა და მისი მოღვაწეების შესახებ დაწერილი ყველა მეცნიერული ნაშრომი ინტერესს იწვევს დასახელებული მწიგნობრულ-საგანმანათლებლო კერის განსაკუთრებული მნიშვნელობის გამო ქართული კულტურის ისტორიისათვის, მით უმეტეს, თუ ეს ნაშრომი ისეთ ავტორიტეტულ მეცნიერს ეკუთვნის, როგორც აკადემიკოსი ელენე მეტრეველია.

საექსპერტო დასკვნა ნესტან ჩხიკვაძის საკანდიდატო სადისერტაციო ნაშრომზე „ავგაროზის ეპისტოლის“ ძველი ქართული რედაქციები“

ნესტან ჩხიკვაძის სადისერტაციო ნაშრომი ეძღვნება ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ერთ-ერთ ნაკლებად დამუშავებული ნათარგმნი თხზულების მონოგრაფიულ შესწავლას.

„ავგაროზის ეპისტოლის“ აპოკრიფული მწერლობის ძეგლის წარმოშობის ისტორია, მისი შინაარსის ლიტერატურულ-დოგმატიკური ევოლუცია მჭიდროდ უკავშირდება აღმოსავლური ქრისტიანობის მონაწილეობის ხარისხს ზოგადქრისტიანული იდეების ჩამოყალიბებასა და გამდიდრებაში.

ამ ძეგლის სირიული, ბერძნული, ლათინური, არაბული, სომხური, სლავური და ქართული რედაქციების სიმრავლე ადასტურებს არა მარტო ამ თხზულებისადმი ქრისტიანი ხალხების საგანგებო ინტერესს, არამედ წარმოშობს ამასთანავე ძეგლის ფილოლოგიურ-დოგმატიკური საკითხების კვლევის სირთულეს.

„ავგაროზის ეპისტოლის“ საინტერესო და რთულ პრობლემებში გარკვევისათვის მნიშვნელოვანი როლის შესრულება შეუძლიათ თხზულების ქართულ თარგმანებსაც, მაგრამ ამ პრობლემების შესახებ უცხოელ მკვლევართა ნაშრომებში, სამწუხაროდ, ძეგლის ქართული რედაქციების ხსენებაც არ არის, ყოველ შემთხვევაში მათი რამდენადმე სერიოზული კვლევის კვალი არ ჩანს.

არც ქართულ სამეცნიერო წრეებში შექმნილი არცთუ მრავალრიცხოვანი ნაშრომები ამოწურავენ ძეგლთან დაკავშირებულ საკვლევ საკითხებს.

ზემოაღნიშნული სირთულეების ფონზე ნამდვილად მისასალმებელია ნესტან ჩხიკვაძის მიერ გადადგმული გაბედული ნაბიჯი, რომ საკვალიფიკაციო ნაშრომად აერჩია „ავგაროზის ეპისტოლის“ ძველი ქართული რედაქციები.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ დისერტანთა წარმატებით გაართვა თავი ურთულეს პრობლემებს და წარმოადგინა მაღალი მეცნიერული ღირებულების მქონე მონოგრაფია, რომლითაც შეივსო ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის შესწავლაში არსებული კიდევ ერთი ხარვეზი.

ნაშრომის შესავალ ნაწილში და პირველ თავში წარმოადგენილი „ავგაროზის ეპისტოლის“ პირველწყაროს ლიტერატურულ-დოგმატიკური ფორმირებისა და ევოლუციის ისტორია სხვადასხვაენოვან ქრისტიანულ მწერლობებში და ამ პრობლემებთან დაკავშირებული მრავალრიცხოვანი და მრავალენოვანი სამეცნიერო შრომების მიმოხილვა და შეფასება დისერტანტის მაღალ ერუდიციას ადასტურებს. დისერტანტი ყურადღებას ამახვილებს იმ საკვანძო საკითხებზე, რომელთა ჩამოყალიბებას მრავალსაუკუნოვანი დროის მონაკვეთი დასჭირდა. იგი განსაკუთრებულ დაინტერესებას იჩენს ქართული თარგმანის პირველწყაროს ტექსტოლოგიის საკითხებით, რომელთა გათვალისწინებითაც მან პირველად მიუჩინა თავისი კუთვნილი ადგილი ამდენ ხანს უყურადღებოდ დარჩენილი „ავგაროზის ეპისტოლის“ ქართულ რედაქციებს ამ ძეგლის მრავალსაუკუნოვან უცხოენოვან რედაქციებს შორის. დისერტანტი თანმიმდევრულად წარმოგვიდგენს ედესის მთავრის, ავგაროზის ეპისტოლისა და იესო ქრისტეს საპასუხო ეპისტოლის შინაარსობრივი მოდერნიზაციისა და რეკონსტრუქციის ევო-

ლუციურ საფეხურებს სხვადასხვა დროის (IV-V-VI სს.) ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროების მიხედვით (ევსები კესარიელის „საეკლესიო ისტორია“, „ადეუსის (თადეოზის) სწავლანი“, მოსე ხორენაცის „სომხეთის ისტორია“ და სხვ.) მის საბოლოო ბერძნული კანონიკური რედაქციის ჩამოყალიბებამდე XI ს. I ნახევრის ბიზანტიურ მწერლობაში. „ავგაროზის ეპისტოლის“ ჩამოყალიბების პროცესში დისერტანტი გამოყოფს იმ საფეხურს, როდესაც მოხდა ავგაროზისა და იესოს მიმოწერისა და ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატის მანდილზე გამოხატვის თხრობის დაკავშირება, რაც განმსაზღვრელი გახდა მომდევნო დროის რედაქციების ჩამოყალიბებაში და მის საბოლოო კანონიზაციაში, მათ შორის ქართულისაც.

დისერტაციის დანარჩენი საში თავი ეძღვნება „ავგაროზის ეპისტოლის“ საკუთრივ ქართულ თარგმანებათა ანალიზს, რედაქციების გამოყოფას და თითოეული მათგანის სპეციფიკის განსაზღვრას, თითოეული თარგმანის თავისებურებებს, იმ სამწერლო კერების როლის შეფასებას, სადაც ყალიბდებოდა თითოეული რედაქცია. საგანგებოდ არის დახასიათებული თითოეული ქართული ხელნაწერი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო ძეგლის თარგმანებს შეიცავს.

დისერტანტის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ „ეპისტოლის“ ქართული თარგმანების რედაქციებად დაყოფის საკითხში მას მნიშვნელოვანი კორექტივები შეაქვს. მართალია, ქართული თარგმანები ადრეც იყო გაყოფილი მოკლე და ვრცელ რედაქციებად, მაგრამ მათი საფუძვლიანი ტექსტოლოგიური შესწავლა სავარაუდოდ დღემდე მძიმარტებით არ ჩატარებულა.

საინტერესოა დისერტანტის მიერ „ეპისტოლის“ მოკლე რედაქციის (A-484, XI ს.) ქართულ თარგმანზე ჩატარებული კვლევა და მიღებული შედეგები. ნ. ჩხიკვაძის დაკვირვებით, „ეპისტოლის“ მოკლე რედაქცია შეიცავს სირიული პირველწყაროს ისეთ მოტივებს, რაც აღარ გადავიდა მისგან მომდინარე ბერძნულ რედაქციაში. დისერტანტს მოკლე რედაქციის ქართული თარგმანის ჯერ კიდევ გამოუვლინებელი ბერძნულენოვანი დედანი აღმოსავლურ ქრისტიანულ რეგიონში ეგულება.

„ავგაროზის ეპისტოლის“ ქართული მოკლე რედაქცია, რომლის თარგმანი შავი მთის სამწიგნობრო კერაშია შესრულებული, დისერტანტის დაკვირვებით, ისეთ ბერძნულენოვან დედანს ემყარება, რომელიც სირიულ კულტურულ-ისტორიულ გარემოში შეიქმნა, თუმცა დღეს უკვე აღარ ჩანს. ამიტომ მოკლე რედაქციის ქართული თარგმანი ამავე სახელწოდების ბიზანტიური მწერლობის დღეისათვის ცნობილი თხზულების არქაული დედნის რეკონსტრუირებაში ერთ-ერთი შუალედური რგოლის ფუნქციას იძენს და მას ამიტომაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ამ თხზულების ქართულ თარგმანთა შორის.

დისერტანტი სამართლიანად არ იზიარებს ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში დამკვიდრებულ ტრადიციულ აზრს, რომ „ეპისტოლის“ მოკლე რედაქციის ქართული თარგმანი, რომელიც შავ მთაზე 1054წ. გადაწერილი ოთხთავის ტექსტს ერთვის, ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმანი არის. მან ძეგლის თარგმნის ქრონოლოგია ეფთვიმეს გარდაცვალების შემდგომდროინდელ მოვლენებს დაუკავშირა და ამის დამადასტურებელი არგუმენტებიც წარმოადგინა.

დისერტანტმა მნიშვნელოვანი ტექსტოლოგიური კვლევის შედეგად დაადგინა, რომ

„ავგაროზის ეპისტოლის“ ვრცელი რედაქციის ქართული თარგმანები სამ ერთმანეთი-საგან სრულიად დამოუკიდებელ თარგმანს მოიცავს, წარმოდგენილს სინური (Sin.78, XI ს.), გელათური (Q-908, XI ს.) და ლარგვისული (A-496, XIII ს.) ხელნაწერებით.

დისერტანტის აზრით, ეს თარგმანები ბერძნული დედნის ერთი გარკვეული რედაქციიდან უნდა მომდინარეობდნენ, მაგრამ, რადგან დღეს არსებულ ბერძნულ ტექსტთან ზუსტ სიახლოვეს არ იჩენს არც ერთი დასახელებული ქართული თარგმანი, ამიტომ მათი დედანი ჯერ კიდევ მიუკვლეველი უნდა იყოს. ამავე დროს დისერტანტს უძნელდება უპასუხოს კითხვას: ქართულ თარგმანთა შორის ფიქსირებული სხვაობები მთარგმნელ-რედაქტორთა მიერ შეტანილი ცვლილებებია, თუ შეიძლება დღეს დაკარგული დედნის აღდგენისათვის გამოვიყენოთ ქართულ თარგმანთა მონაცემებიც.

ნაშრომში კარგად არის არგუმენტირებული გელათური ოთხთავის (Q-908) ტექსტზე დართული „ავგაროზის ეპისტოლის“ ვრცელი რედაქციის ტექსტის მთარგმნელად გიორგი მთაწმიდელის აღიარება. მართალია, გიორგი ამ თხზულების მთარგმნელად აღრეც იყო დასახელებული, მხოლოდ იმ მოტივით, რომ თვით ოთხთავის ტექსტი გიორგი მთაწმიდელის თარგმანს წარმოადგენს, მაგრამ დისერტანტმა ამ არცთუ მყარ დებულებას უფრო არგუმენტირებული ფაქტები შეამველა და გიორგის მიჩნევა თხზულების ამ ვარიანტის მთარგმნელად დღეს არავითარ გჭკვს აღარ იწვევს: დავასახელებთ დისერტანტის მიერ მოხმობილ ერთ არგუმენტს: მხოლოდ გელათურ რედაქციაშია ცალკე სათაურად გამოყოფილი „წმიდა მანდილისათვის“, რაც პარალელს პოულობს გიორგის მიერ თარგმნილ თხზულებებთან (თუენი, დიდი სვინაქსარი), რომლებშიც 16 აგვისტოს ფიგურირებს მანდილზე გამოხატული იესოს ხელთუქმნელი ხატის თემა ზამოადნიშნული ფორმულირებით.

„ეპისტოლის“ მოკლე ალავერდულ და ვრცელ სინურ რედაქციათა ქართულ თარგმანებს აქვთ რამდენიმე საერთო ეპიზოდი, რასაც დისერტანტი ხსნის ამ თარგმანთა მიერ „თადეოსის აქტებით“ (ქართულად არ არის თარგმნილი) სარგებლობის ფაქტით, ე.ი. დასახელებული რედაქციები სირიულ-პალესტინურ ელფერს ატარებენ, საპირისპიროდ გელათური და ლარგვისული ვრცელი რედაქციებისა, რომლებიც კონსტანტინეპოლური, უკვე კანონიკურად აღიარებული რედაქციის თვისებებს ამჟღავნებენ.

სადისერტაციო ნაშრომში განხილული ძირითადი რედაქციული და ტექსტოლოგიური საკითხების გვერდით, რასაც ემყარება ძეგლის დოგმატიკურ-შინაარსობრივ დებულებათა ანალიზი, წარმოდგენილია სხვა კონკრეტული საკითხების კვლევაც. დისერტანტი არკვევს, თუ რა მოტივებით არის განპირობებული „ავგაროზის ეპისტოლის“ ტექსტის ოთხთავის წიგნებზე დართვა, ან ლიტურგიკულ კრებულებში მისი შეტანა. რა შინაარსობრივი კავშირი აქვთ და როგორ ასახავენ „ეპისტოლის“ იდეოლოგიას ტექსტებში ჩართული მინიატურები, რა ასახვა პოვა განსახილველმა თხზულებამ ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში (არსენ ბულმაისიმისძის საგალობელი, ანტონ მარტყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება და სხვ.), როგორ დაუკავშირა „ავგაროზის ეპისტოლეს“ წმ. გიორგის სახელს და როგორ იკისრა მან თილისმის ფუნქცია და სხვ.

ნესტან ჩხიკვაძის მიერ წარმოდგენილი ნაშრომი „ავგაროზის ეპისტოლის“ ძველი ქართული რედაქციები“ სავსებით აკმაყოფილებს საკანდიდატო დისერტაციისადმი

წაყენებულ ყველა მოთხოვნას და შეესაბამება ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო ხარისხების მიმნიჭებელი საბჭოს სპეციალობას.

დისერტანტის მიერ გამოქვეყნებული პუბლიკაციები სრულად ასახავენ სადისერტაციო ნაშრომის ძირითად დებულებებს. სადისერტაციო ნაშრომის „მაცნე“ ამომწურავად გადმოგვცემს საკვალიფიკაციო ნაშრომის შინაარსს.

სადისერტაციოდ წარმოდგენილ ნაშრომში „ავგაროზის ეპისტოლის ძველი ქართული რედაქციები“, რომელიც მაღალ მეცნიერულ დონეზე შესრულებულ მონოგრაფიას წარმოადგენს, მიღებული მნიშვნელოვანი მეცნიერული შედეგები საფუძველს იძლევა ვიშაუმიდგომლო კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო ხარისხების მიმნიჭებელ საბჭოს წინაშე, რომ ნესტან ჩხიკვაძის სადისერტაციო ნაშრომს მიეცეს შემდგომი მსვლელობა.

ვალერიან როსტომის ძე ასათიანის მიერ ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ შრომაზე: „ანტიკურ-ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში“

კულტურული მემკვიდრეობის შესწავლა მსოფლიოს ყველა ცივილიზებული ხალხის უდიდესი ეროვნული საქმეა. ქართული კულტურისა და მწერლობის მემკვიდრეობის სრულფასოვან შესწავლას და გამოძეურებას მრავალი ათეული წლის განმავლობაში ჯერ უცხო კულტურის ძალისმიერი ზემოქმედება ზღუდავდა, ხოლო ბოლოს ათეისტური პოლიტიკის მონოპოლია. ამიტომ ქართული ქრისტიანული კულტურისა და მწერლობის სრულყოფილი კვლევა არ შეიძლება ნორმალურ ვითარებაში წარმართულიყო. იმ დროს, როდესაც ქრისტიანული ეკლესიისა და ეკლესიასთან დაკავშირებული ყველა მოვლენის უბრალო ხსენებასაც კი ტაბუ ჰქონდა დადებული, ჭირდა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე აღმოცენებული ძველი ქართული მწერლობისა და ხელოვნების საფუძვლების კვლევა.

მიუხედავად ამ დაბრკოლებებისა, ქართულმა ფოლოლოგიურმა მეცნიერებამ უზარმაზარი ეროვნული საქმე გააკეთა უპირველეს ყოვლისა ქართველ მეცნიერთა რამდენიმე თაობის შრომისა და გარჯის წყალობით. ძველი ქართული კულტურის კვლევის ერთ-ერთი საკვანძო საკითხი მისი მსოფლიოს უძველეს ცივილიზაციებთან ურთიერთკავშირის პრობლემების კვლევაა, ხოლო ამ ცივილიზაციათაგან უპირველესი ადგილი ბერძნულენოვან სამყაროს უნდა მიეკუთვნოს.

ბერძნული სამყაროს კულტურა და ლიტერატურა უძველესი, მითოლოგიური ეპოქით დაწყებული და ანტიკურ-ბიზანტიური ცივილიზაციით გაგრძელებული ისეთი ამოუწურავი საგანძურია, რომელმაც თავისი შეუფასებელი წვლილი შეიტანა მრავალი ერის ცივილიზაციის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. მათ შორისაა ქართული კულტურაც, რომელმაც ეს პროცესი განიცადა უძველესი, წინაქრისტიანული დროიდან დაწყებული და თითქმის XIX-ით დამთავრებული. ამიტომ ანტიკურ-ბიზანტიური კულტურული მემკვიდრეობის ასახვას ქართული კულტურის სხვადასხვა სფეროში მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია აქვს. ურთიერთობა ძველ ბერძნულ სამყაროსთან განპირობებული იყო ამ ორი ქვეყნის ხალხების უშუალო ტერიტორიული

სიახლოვით და ამის შედეგად მათი კულტურების ერთმანეთზე ზეგავლენით, რაც უპირველეს ყოვლისა მითოლოგიაში აისახა, ხოლო უფრო გვიან — მწერლობასა და ხელოვნებაში. განსაკუთრებით დიდია ბიზანტიურ-ქართული საეკლესიო მწერლობათა კონტაქტები ქართული ქრისტიანული მწერლობის ჩამოყალიბებისა და ნაციონალურ-ქრისტიანული კულტურის განვითარების საქმეში. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანული სარწმუნოება და მასზე აღმოცენებული ქრისტიანული მწერლობის ყველა ჟანრი საქართველოში ბიზანტიიდან შემოვიდა და დამკვიდრდა.

გალერი ასათიანის სადისერტაციო ნაშრომი „ანტიკურ-ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში“ მიზნად ისახავს ბერძნული წარმართული და ქრისტიანული ლიტერატურული მექანიზმების ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ასახვის ტრადიციების წარმოჩენას და მათ მეცნიერულ შეფასებას. მართალია, ბერძნულ-ქართული ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობების კვლევას მრავალწლოვანი ისტორია აქვს და ამ ურთიერთობის მრავალი საკითხი მონოგრაფიებისა და სამეცნიერო სტატიების სახით გარკვეულია ქართველ და უცხოელ მეცნიერთა შრომებში, რომელთა შორის არის დისერტანტის მონოგრაფია „ანტიკურობა ძველ ქართულ მწერლობაში“ და რამდენიმე სტატია, მაგრამ წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს ამ ზღვა მასალის სისტემატიზაციას ცალკეულ საკვლევ პრობლემებთან დაკავშირებით და ბერძნულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის სხვადასხვა ეტაპზე ისტორიულ-რელიგიურ საკითხებთან კავშირში კომპლექსურ შესწავლას. დისერტანტს შეუქმნია დიდი მონოგრაფიული განმარტებული ნაშრომი, რომელიც აჯამებს საკითხთა ამ ფართო წრესთან დაკავშირებულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში მიღწეულ შედეგებს, ამასთანავე თავისი სერიოზული წვლილი შეაქვს მრავალი კონკრეტული საკითხის კვლევის საქმეში. ამ საკითხთაგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ჩანს პომპროსის პოემებისა და ანტიკური მითოლოგიის ძველ ქართულ მწერლობაში ასახვის საკითხები, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი „ელინთა ზღაპრობანის“ გავლენის კვალი ძველი და აღორძინების ხანის ქართულ ძეგლებზე, დავით ბატონიშვილის „მითოლოგიის“ მონოგრაფიული დამუშავება, იოანე ბატონიშვილის „კალმასობის“ წყაროების ძიება მასში შეტანილი ანტიკური მასალის მიხედვით, „იფიგენიას“ გვიანდელი თარგმანის შესწავლისათვის, ალექსანდრე მაკედონელი ძველ ქართულ მწერლობაში, ანაკრეონტის პოეზია გვიანდელ ქართულ თარგმანებში, ანტიკური მწერლობის კვალი აღორძინების პერიოდის საერო მწერლობაში და სხვ.

სადისერტაციო ნაშრომის შესავალში და ხუთ თავში, რომლებსაც უმეტესად ახლავს ქვეთავები, განხილულია საკითხთა ფართო წრე, რომელიც არკვევს ქართულ-ბერძნულ სამყაროთა უძველესი ურთიერთობის ისტორიას, ეგეოსურ-მცირეაზიურ კავკასიურ კულტურათა უძველეს კონტაქტებსა და მათ ასახვას ბერძნულ და ქართულ წყაროებში, ბერძნულ-ქართულ მითოლოგიურ პარალელებს ამირან-პრომეთეს პრობლემებთან კავშირში, არგონავტების მითში ქართველოლოგიური ტომების სახელწოდების შესწავლის საკითხს და მათი იდენტიფიკაციას ბერძნულ-ქართული ხალხურ ტრადიციათა კვლევის საკითხს სახალხო მთქმელთა დამტირებელთა ინსტიტუტების განხილვით სხვადასხვა ხალხებთან მათ შორის საბერძნეთში და საქა-

როველოში. ნაშრომში (II და III თავები) ქრისტიანობასთან დაკავშირებით განხილულია ბიბლიოლოგიის და ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ცალკეული საკითხები ძველ ქართულ მწერლობაში მათი ასახვის შესახებ, აგრეთვე ბერძნულ-ქრისტიანული პატრისტიკისა (ბასილი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი და ა.შ.) და არეოპაგეტიკის საკითხები. განსაკუთრებით მსჯელობის საგანია ათონური ქართული კოლონიის მიერ აღებული ელინოფილური ორიენტაცია ქრისტიანული მეძველედრობის ათვისების საქმეში და ამ ძირითად პრობლემასთან დაკავშირებით ჩვენი კულტურის გამოჩენილი მოღვაწეების საქმიანობის პერსონალური წარმოჩენა (ქვეთავები: იოანე მთაწმიდელი, ეფთვიმე მთაწმიდელი, გიორგი მთაწმიდელი), აგრეთვე ამავე ორიენტაციის უცხოეთში მოღვაწე სხვა მოღვაწეთა ლიტერატურული საქმიანობა (ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე პეტრიწი, თითოეულ მათგანს ეძღვნება ცალკეული სტატია, III თავი, 1 პარაგრაფის 6 ქვეთავი), რომლებშიც ვრცლადაა დახასიათებული მათი ღვაწლი ბერძნულ-ქრისტიანული მწერლობის სხვადასხვა ჟანრის თხზულებათა ქართულად გადმოღებისა თუ გადამუშავების გზით მათი ქართული კულტურის სამსახურში ჩაყენების საქმეში. ამავე თავში სპეციალური ქვეთავები ეძღვნება ანტიკური მწერლობის ასახვას XI-XII საუკუნეების საისტორიო და საერო მწერლობაში და რუსთაველის პოემაში, ხოლო სპეციალურ ქვეთავში ჰომეროსისა და რუსთაველის პოემათა ტიპოლოგიური დახასიათებაა მოცემული. დისერტაციაში ცალკე თავად არის გამოყოფილი ანტიკურ-ბიზანტიური კულტურის კვალის წარმოჩინების მრავალენოვანი საკითხები XIII-XVIII სს. ქართულ მწერლობაში, რომელთა შესახებ ჩვენ ზემოთ გვქონდა საუბარი. მარტოოდენ არასრულად ჩამოთვლილი საკითხების მიხედვითაც ჩანს სადისერტაციო ნაშრომის მასშტაბურობა, რომელიც მოიცავს ძველი ქართული მწერლობის უდიდეს ნაწილს. ამიტომ მოულოდნელი არ უნდა იყოს სადისერტაციო ნაშრომის ერთგვარი სქემატურობა, რადგან ამგვარი სახელწოდების ნაშრომის სხვაგვარად დაწერა არ შეიძლებოდა. მარტოოდენ ბიზანტიურ-ქართული საეკლესიო მწერლობის ჯერ კიდევ შეუსწავლელი საკითხები მომავალში მრავალ მონოგრაფიას გვპირდება, რომ არაფერი ვთქვათ ცალკეულ წერილებზე. ნათქვამში არაფერია გადაჭარბებული, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტიანული მწერლობის ის დარგები, რომლებიც ქართულ მწერლობაში უშუალოდ ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის გავლენით აღმოცენდა მხოლოდ მათი შესწავლის დასაწყის სტადიაში. ეს ეხება ბიბლიოლოგიისა და მასთან უშუალოდ დაკავშირებულ ეგზეგეტიკური, აპოკრიფული, ლიტურგიკული და ჰიმნოგრაფიული მწერლობის დარგებს. ამას თუ დავუმატებთ ჰაგიოგრაფიულ მწერლობას თავისი მრავალრიცხოვანი განშტოებებით (სვინაქსარული, კიმენური, მეტაფრასული შესხმებითურთ), უზარმაზარი მოცულობით და მრავალრიცხოვანი საკითხებით, აგრეთვე კანონიკურ-იურიდიულ მწერლობას თავისი მასშტაბურობით, ნათელი გახდება მიზეზი სადისერტაციო ნაშრომის სქემატურობისა. ერთადერთი, რაც ჩვენ დისერტანტს უნდა ვუსაყვედუროთ, ეს ნაშრომის ყოვლისმომცველი სათაურია. სათაურში მოწოდებული „ბიზანტიური ტრადიციების ასახვა ძველ ქართულ მწერლობაში“ ყოველივეს გულისხმობს, რაც ზემოთ ჩამოთვალეთ, ხოლო მისი რეალიზაცია რამდენადმე მისაღებ ფორმებში ერთი სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში წარმოუდგენელია. სადისერტაციო ნაშრომი,

რომლის ძირითადი მიზანია შეაჯამოს და შეაესოს ამ ორი დიდი კულტურის მქონე ხალხის ლიტერატურული ურთიერთობის ამსახველი სამეცნიერო ლიტერატურა, საკვლევი თემატიკა გაამდიდროს წარმოდგენილი მრავალი კონკრეტული საკითხის გარკვევით, იმსახურებს მაღალ შეფასებას, ხოლო დისერტანტი ვალერი ასათიანი — საძიებელ ხარისხს.

სადისერტაციო ნაშრომის მისამართით გვაქვს რამდენიმე შენიშვნა და სურვილი:

1. სადისერტაციო ნაშრომი ძალიან ვრცელია, დაახლოებით 500 გვერდი. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ნაშრომისათვის ამოსავალია ძველი ქართული მწერლობა, მაშინ „ზედმეტობის“ შთაბეჭდილებას ტოვებს ნაშრომის თითქმის ყველა თავის გარკვეული მონაკვეთები, რომლებსაც ანტიკურ-ბერძნულ მწერლობასთან უშუალო შეხების წერტილები არა აქვთ. მაგ., ჩვენი აზრით, მთელი I თავის (გვ. 21-74 თავისი ქვეთავები არ შეესაბამება დისერტაციის სათაურს, რადგან ეს საკითხები არ არის ასახული ძველ ქართულ მწერლობაში და ისტორიოგრაფიის და ზეპირსიტყვიერების სფეროში იკავებენ ადგილს. ამიტომ ჯობდა აქ წარმოდგენილი საკითხები შესავალში განხილულიყო, რა თქმა უნდა, გაცილებით შეკუმშული სახით).

ასევე იმ ქვეთავში, სადაც წარმოდგენილია ცალკეული მწერალი თუ მთარგმნელი (ფეთვიძე, პეტრიწი, ბატონიშვილები და სხვა) მთელი მოღვაწეობაა ვრცლად წარმოდგენილი და ბევრ მონაკვეთს საკვლევ თემასთან უშუალო კავშირი არა აქვს (მაგ. ბაგრატ ბატონიშვილის პოლემიკური თხზულების „მოთხრობაჲ სჯულთა უღმრთოთა ისმაიტელთაჲ“ განხილვა გვ. 256, რაც განმეორებულია 26 სვ. ძველი აღთქმის წიგნებზე საუბარი და სხვ.). ერთი სიტყვით ასეთი ადგილების გამოკლებით სადისერტაციო ნაშრომის საგრძნობი შემოკლება შეიძლებოდა.

2. სადისერტაციო ნაშრომის ერთ უმთავრეს ნაკლად მიმაჩნია მასში ბიზანტიურ-ქართული საეკლესიო მწერლობის ურთიერთობათა ზედმეტად ფრაგმენტულად, არასრულად და სქემატურად წარმოდგენა. დისერტანტი გაცილებით მეტად „სწვალობს“ ძველი ქართული მწერლობის საერო ჟანრს, ხოლო საეკლესიო მწერლობის საკითხები თითქმის იგნორირებულია. ჩვენ ზევითაც ვთქვით და ახლაც გავიმეორებთ, რომ, მართალია, ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის განხილვა თითქმის მთელ ქართულ საეკლესიო მწერლობაზე საუბარს გულისხმობს და ეს შეუძლებელია, მაგრამ ძველი ქართული მწერლობის ისეთი დარგების აღნიშვნა, რომლებიც ბიზანტიური ქრისტიანული მწერლობის უშუალო გავლენით წარმოიშვა, აუცილებელი იყო. ასეთებია: ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, ლიტურგიკა, აპოკრიფები, დოგმატიკა, ჰიმნოგრაფია, კანონიკა, ჰაგიოგრაფია და სხვ. კონკრეტულად ბიზანტიური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია ერთი უზარმაზარი საკითხია, რადგან ქართული მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია მისი უშუალო გავლენით წარმოიშვა. ნაშრომში არც კი იხსენიება იოანე ოქროპირი, რომლის ჰომილეტიკური თხზულებების გავლენა ქართულ ორიგინალურ თხზულებებზე თვალსაჩინოა. ამ საკითხების დასმა სადისერტაციო ნაშრომში საჭირო იყო.

ათონის მთის ქართული მონასტრის მოღვაწეთა და სხვა გამოჩენილ საეკლესიო პირთა პერსონალური სტატიების ნაცვლად უკეთესი იქნებოდა საზღვარგარეთული

სამონასტრო კერების დახასიათება ბერძნულენოვან სამყაროსთან მათი ურთიერთობის სპეციფიკის მიხედვით.

3. ვეფიქრობთ, საჭირო იყო მკვეთრად გამოთქმულიყო, რა ფორმით აისახა ქართულ წყაროებში ანტიკური ბიზანტიური ტრადიციები: თხზულება თუ მისი ფრაგმენტი ქართულად ითარგმნა და მას მხოლოდ საინფორმაციო დანიშნულება აქვს, თუ მოხდა მისი რეალიზაცია ორიგინალურ ძეგლებში სიუჟეტურ შინაარსობრივი ფორმით, ან ასახვა ჰპოვა ლიტერატურულ ხერხებში. ამასთანავე, რა განსხვავებაა ერთი და იგივე მასალის ასახვისას ქართულ სასულიერო და საერო ლიტერატურაში.

4. ალბათ, ნაშრომის სათაურში წარმოდგენილი კომპოზიციის „ანტიკურ-ბიზანტიური ტრადიციების“ ნაცვლად ჯობდა ყოფილიყო „ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები“, რადგან რელიგიური თვალსაზრისით ანტიკურობა ანუ წარმართობა დაპირისპირებული ცნებაა ბიზანტიურთან ანუ ქრისტიანულთან. ამიტომ მათი გაერთიანება უხერხულია.

5. კარგი იქნებოდა თუ ნაშრომში ადგილი მოინახებოდა ასეთი თავისათვის თუ ქვეთავისათვის „თარგმანის პრინციპები ეპოქების, ლიტერატურული სკოლების და ცალკეული მთარგმნელების მიხედვით“. ეს საკითხები, მართალია, მეტ-ნაკლები სისრულით განხილულია ამა თუ იმ მოღვაწის ლიტერატურული ნაღვაწის შეფასებისას, მაგრამ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს საკითხის უფრო სრულად და კომპაქტურად წარმოდგენის შესაძლებლობა.

6. სადისერტაციო ნაშრომში გვხვდება უკვე მოძველებული სამეცნიერო აზრის განმეორება. მაგ., დავითის მიერ არსენ იფალთოელის საქართველოში მოწვევა 1114წელს და შემდეგ დიდი „ჯულისკანონის“ თარგმნა (გვ.157), იოანე პეტრიწის მიერ იოსებ ფლავიოსის „მოთხრობანი იუდაებრივისა სიტყვადასაბამობისა“ (გამოცემული ორ წიგნად ნ. მელიქიშვილის მიერ, რაც სადისერტაციო ნაშრომში არაა აღნიშნული), ასურელ მამათა ცხოვრებაში არეოპაგეტული გავლენის კვალი და სხვ.

7. ბოლოს აღნიშნავთ, რომ სადისერტაციო ნაშრომი არაა დაზღვეული სტილისტურ-შინაარსობრივ უზუსტობათაგან (გვ. 90,14; იქვე; 114,14; 119; 154,13; 241 და სხვ.), ხოლო მითითებული ლიტერატურა შესწორებებს მოითხოვს: ჯერ ერთი, უნდა შეივსოს ნაშრომებით (თ. ოთხმეზურის „ფსევდო-ნონეს კომენტარების ქართული თარგმანი“; ნ. მელიქიშვილის, „იოსებ ფლავიოსის თხზულების ქართული თარგმანი.“ ტექსტი ორ წიგნად. მ. რაფავას „ამონიოს ერმისის ფილოსოფიური თხზულების ქართული თარგმანი“ და სხვ.), ამასთანავე ანბანის რიგი დარღვეულია, როცა მარქსიზმის კლასიკოსთა ნაშრომები თავშია მოქცეული. ხშირია ნაშრომის არასრული მითითება (მაგ. 11ა;13;61 და სხვ.), სათვალავში ნახტომია 28-ის შემდეგ 39, ბევრია ჩამატებული ერთეულები.

აღნიშნული შენიშვნები ვერ ამცირებენ სადისერტაციო ნაშრომის მნიშვნელობას და ამიტომ ვშუამდგომლობ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახ. უნივერსიტეტის სპეციალიზირებული საბჭოს წინაშე ვალერიან ასათიანს წარმოდგენილი ნაშრომისათვის „ანტიკურ-ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში“ მიენიჭოს ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი.

ე. გაბიაშვილის (ხელმძღვანელის) სიტყვა თ. ცანავას საკანდიდატო სადისერტაციო ნაშრომის დაცვაზე

პატივცემულო საზოგადოებაჲ! მე არ შევეხები თამარ ცანავას სადისერტაციო ნაშრომის ღირსებებს, რადგან მე დაინტერესებული პირი ვარ და ვინმეს შეიძლება ჩემი ნათქვამი ობიექტურად არ მოეჩვენოს. ვერც დისერტაციის ნაკლზე ვილაპარაკებ, რადგან თუ კი ნაშრომს ისეთი ნაკლი ჰქონდა, რომელსაც მე შევამჩნევდი, დისერტანტისთვის უნდა მიმეთითებინა და იგი გასწორებულიყო. ამასთანავე, პატ. ოფიციალური ოპონენტების ძირითად მოვალეობაში – წარმოაჩინონ წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომის ღირსება-ნაკლოვანებანი, არ მინდა ჩავერიო. მე მხოლოდ ორიოდ სიტყვით გაგაცნობთ, თუ როგორ მუშაობდა დისერტანტი წარმოდგენილ ნაშრომზე. მანამდე ერთი შემთხვევა მინდა გაეხსენო: თამარ ცანავა ჯერ კიდევ ასპირანტიც არ იყო, როდესაც ქ-ნ ელენე მეტრეველმა მას იერუსალიმის ერთ – XIIს. ხელნაწერიდან (იერ.42) იოდასაფის საგალობლის გადმოწერა დაავალა. უნივერსიტეტის ახლადკურსდამთავრებულმა ახალგაზრდამ მაშინვე მკვლევარის ალლო გამოამჟღავნა და საგალობელში, რომელიც მეცნიერთათვის სამი ათეული წელია, რაც ცნობილია. მან აკროტიქი, ე.ი. კიდურდაწერილობა გამოავლინა, რომელიც ამ საგალობლის ავტორს გვიმჟღავნებს. მეცნიერული კვლევის უნარი თ.ცანავას სადისერტაციო შრომაშიც კარგად ჩანს, რასაც, ალბათ, ოფიციალური ოპონენტებიც აღნიშნავენ. მე მინდა მხოლოდ აღვნიშნო, რომ დისერტანტმა კოლოსალური შრომა დახარჯა, რათა ნაშრომის ერთი უბანი – ტექსტოლოგიური კვლევა შეესრულებინა. ბერძნული ტექსტი დღესაც გამოუცემელია, ხოლო ხელნაწერის ასლის მოპოვება (ერთადერთი ხელნაწერი პარიზის ნაც. ბიბლიოთეკაშია დაცული) მხოლოდ ელენე მეტრეველის პირადი სამეცნიერო კონტაქტების წყალობით გახდა შესაძლებელი. ასლის მიღება ერთია, ხოლო ბერძნულ ხელნაწერზე მუშაობა, რომლის პრაქტიკა საქართველოში ჯერჯერობით სუსტია, ბევრ სიძნელეებს ხვდებოდა. ამ სიძნელეების დაძლევით თ. ცანავა ადასტურებს, რომ მომავალში ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებას საიმედო ძალა შეემატება. ასევე, სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობის პროცესში მას დასჭირდა სომხური ენის ცოდნა გაელრმავებინა და სომხურ-ქართული ტექსტოლოგიური სამუშაოები შეესრულებინა. ამასთანავე, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ კალისტრატეს წამების კიმენური და თევდორე ხუცესმონაზონის მიერ თარგმნილი მეტაფრასულ წამებათა ტექსტები პირველად წინამდებარე ნაშრომშია წარმოდგენილი, ახლავე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ თ. ცანავას წვლილზე ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში. ის სიბეჯითე და ერუდიცია, რომელიც თ. ცანავას აქვს, სამომავლოდ დიდ იმედებს იძლევა.

საექსპერტო დასკვნა მაია რაფაგას მიერ ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ შრომაზე „ამონიოს ერმიისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში“ ეძღვნება V-VI სს. ნეოპლატონიზმის ალექსანდრიული სკოლის ერთ-ერთი გამოჩენილი ფილოსოფოსის ორი თხზულების „მოსაჯსენებელი „კუთთა ჳმათადმი პორფირი ფილოსოფოსისათა“ და „მოსაჯსენებელი ათთა კატალორიათადმი“ არისტოტელისათა“ XII ს-ში ბერძნული ენიდან შესრულებული ქართული თარგმანების პუბლიკაციას და შესწავლას.

საკვალიფიკაციო ნაშრომი წიგნად გამოქვეყნდა 1983 წ. წიგნში შესულია: წინასიტყვაობა (05-07), შესავალი (08-014), გამოკვლევა, რომელიც ორი ნაწილისა და, საერთო ჯამში, 12 თავისაგან შედგება (015-0158), ტექსტისათვის (0158-0160), რეზიუმე რუსულ (0161-0163) და გერმანულ (0164-0167) ენებზე, შემდეგ ნ. კეჭავაძის სტატია „ამონიოს ერმიისი - „კომენტარები პორფირის შესავლისათვის“ (0168-0176), ორივე თხზულების კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი ოთხი ხელნაწერის მიხედვით (1-175), არქაული სიტყვებისა და ძირითადად ფილოსოფიური ტერმინების შემცველი ვრცელი ლექსიკონი (176-238), პირთა, გეოგრაფიულ სახელთა, ნაწარმოებთა სახელწოდებებისა (239-241) და საგნობრივი (241-247) საძიებლები, გამოყენებულ წყაროთა და სამეცნიერო ლიტერატურის ბიბლიოგრაფია (248-254), რომელიც 224 დასახელებას შეიცავს.

ამონიოსის თხზულებათა თარგმნა XII ს. ქართული აზროვნების წმინდა ფილოსოფიური მეცნიერებით დიდ დაინტერესებას მოწმობს, რასაც საფუძველი დაუდო იოანე პეტრიწმა ნეოპლატონიზმის ათენური სკოლის მამამთავრის, პროკლე დიადოხოსის „კავშირის“ თარგმნით. მხედველობაში გვაქვს წარმართ ფილოსოფოსთა (ამონიოსი, პროკლე) თხზულებების გადმოღება ქართულად, თორემ ქრისტიანული ეკლესიის გამოჩენილი მამის, იოანე დამასკელის წმინდა ფილოსოფიური თხზულება „დიალექტიკა“ („წყაროი ცოდნისაი-ს პირველი ნაწილი) უფრო ადრე ჯერ ეფრემ მცირემ და შემდეგ არსენ ივალთოელმაც თარგმნეს. ამონიოსის თხზულებათა თარგმნა მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიაში საერთოდ და კერძოდ იმიტომ, რომ ამ ფაქტში გამჟღავნებულია ფილოსოფიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების აღიარება, წმინდა მონოთეისტურ თეოლოგიასთან შეუზავებელი ფილოსოფიით დაინტერესება. ამონიოსის თხზულებათა თარგმანებით ქართულ სინამდვილეში მკვიდრდება რაციონალური იდეები, რომელთა მიხედვით ჳვრეტა, გონება, სიბრძნე აღიარებულია სამყაროსა და მისი მოვლენების შეცნობის რეალურ გზად (009), რომ ფილოსოფია არ არის თეოლოგიის მხოლოდ „მკვეალი“, როგორც ამას ქრისტიანული თეოლოგიის მამები ქადაგებდნენ. მართალია, ამონიოსს საკუთარი ფილოსოფიური სისტემა არ შეუქმნია, მაგრამ მისი თხზულებები, რომლებიც არისტოტელესა და პორფირი ფინიკიელის (232-304) შრომათა კომენტარებს წარმოადგენენ, ფასეულია იმითაც, რომ მათი შემწევობით ქართველი ინტელექტუალური მკითხველი გაეცნო ბერძნულ წარმართულ ფილოსოფოსთა ნააზრევს და პეტრიწის ფილოსოფიურ თხზულებათა ქართულ თარგმანებთან ერთად მან საფუძველი დაუდო ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების საქმეს.

მ. რაფაგას ნაშრომი, რომელიც ამონიოსის თხზულებათა ქართული თარგმანების

პირველ პუბლიკაციას წარმოადგენს და პირველი ცდაა ამ ფილოსოფოსის ნააზრევის მონოგრაფიული შესწავლისა, მნიშვნელოვანია არა მარტო საკუთრივ ქართული, არამედ გვიანანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისათვის. თუ როგორ ამომწურავად აქვს დისერტანტს წარმოჩენილი საკვლევ საკითხთა წრე, გამოკვლევის შინაარსის უბრალო გაცნობითაც ჩანს, ხოლო თუ როგორ მეცნიერულ სიღრმეს და ერუდიციას ამჟღავნებს მკვლევარი თითოეული საკითხის განხილვისას, ამაში დარწმუნდება ყველა კვალიფიციური მკითხველი თუ ოპონენტი.

გამოკვლევის წინასიტყვაობაში და შესავალ ნაწილში კარგად ჩანს, თუ რამ გამოიწვია დისერტანტის დაინტერესება ამონიოსის თხზულებებით და თუ რა მნიშვნელობა აქვს ამ თხზულებათა თარგმანებს ქართული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობითი აზრის შესწავლის საქმეში.

დისერტანტი გამოკვლევას ამონიოსის თხზულებათა შემცველი ქართული ხელნაწერების ანალიზით იწყებს. კრიტიკული ტექსტის დასადგენად მოხმობილი ოთხივე ხელნაწერი დახასიათებულია არქეოგრაფიისა და პოლიტოლოგიის ყველა ძირითადი პრინციპის მიხედვით, დადგენილია მათი ურთიერთმიმართება და გამოთქმულია სარწმუნო ვარაუდი, რომ უძველესი XIII ს. ხელნაწერი (S-2562), რომელიც არქეტიპია ყველა არსებული ნუსხისა, გადაწერილი უნდა იყოს უფრო ადრინდელი, დღეისათვის დაკარგული ნუსხიდან. საინტერესოდ არის გაანალიზებული ზოგიერთ ხელნაწერში დადასტურებული ტექნიკური და ორთოგრაფიული ნიშნები. დისერტანტი არ კმაყოფილდება მხოლოდ ძირითადი ხელნაწერების დახასიათებით და გვაწვდის ცნობებს XVIII ს. იმ შვიდი ხელნაწერის შესახებ, რომელთა გამოყენება ტექსტის დასადგენად მას საჭიროდ არ მიუჩნევია. განსაკუთრებით საინტერესოა ერთი მათგანი (Q-256, 1805წ.), რომელშიც ჩაკინძულია რომელიღაც სხვა ხელნაწერის ორი ფურცელი და რომელიც დიდად საყურადღებოა და სხვა წყაროებით უცნობ ცნობებს გვაწვდის პორფირი ფილოსოფოსის (ფინიკიელის) ვინაობისა და მისი თხზულების „შეყვანილობის“ შესახებ.

ნაშრომის პირველი ნაწილის მეორე თავი ეძღვნება ქართული თარგმანის მიმართებას ბერძნულ წყაროებთან, ბერძნული ტექსტის გამოცემის მიხედვით. იმ შრომატევად შრომაში, რომელიც დისერტანტს ჩაუტარებია, გამოვლენილია ქართული თარგმანის ხარვეზები, ბუნდოვანი ადგილები და შეცდომებიც კი, რასაც მკვლევარი ასეთ კვალიფიკაციას აძლევს: იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ეს ხარვეზები გამოწვეულია არა იმდენად ბერძნული ენის სათანადო არცოდნით, რამდენადაც სათარგმნი ტექსტის სირთულით, მსჯელობის იმ განყენებული ფილოსოფიური ხასიათით, რომელიც დამახასიათებელია ამონიოსის მოძღვრებისათვის. ამას ემატება ბერძნული ტერმინების ადექვატური ქართული ტერმინის შერჩევის სირთულე, რთული სინტაქსური კონსტრუქციების ქართულად თარგმნისას დედნის ნიუანსების ზუსტი გადმოღების სიძველეები. დისერტანტს გამოკვლევის ამ ნაწილში მეტად რთული და შრომატევადი სამუშაოს ჩატარება მოუხდა. მიღებული შედეგიც მეტად მნიშვნელოვანია: ბერძნული ტექსტის გამოცემებში გამოყენებული ხელნაწერები არ არის ქართული თარგმანების დედანი, ამონიოსის თხზულებათა ქართული თარგმანის დედანი ჯერ კიდევ საძიებელია. ამდენად, ქართული თარგმანის დიდი მნიშვნელობა ცხადია თვით ბერძნული

ორიგინალის გამართვისა და დაზუსტებისათვის ცხადია.

განსახილველ თხზულებათა ქართველი მთარგმნელის ვინაობის კვლევისას, რაც გამოკვლევის მესამე თავში არის წარმოდგენილი, დისერტანტი კრიტიკულად ეკიდება ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულ ვარაუდებს იოანე ტარიჭაისძის (კ.კეკელიძე), ან იოანე პეტრიწის (ს. გორგაძე, ივ. ლოლაშვილი) მთარგმნელად მიჩნევის შესახებ, რადგან პირველის სასარგებლოდ არავითარი წერილობითი ცნობა არ არსებობს, ხოლო მეორის მთარგმნელად აღიარებას ეწინააღმდეგება რიგი ტექსტოლოგიური და ენობრივი ხასიათის მონაცემები. დისერტანტის აზრით, მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ქართული თარგმანი შესრულებულია იმ ენობრივ-სტილისტური ნორმებით, რაც დამახასიათებელი იყო პეტრიწონული სკოლისათვის (0155). ამრიგად, დისერტანტი მთარგმნელის ვინაობის საკითხს ჯერ კიდევ ღიად ტოვებს.

გამოკვლევის I ნაწილის უკანასკნელი IV თავი ეთმობა ქართული თარგმანის ენობრივ თავისებურებათა დახასიათებას. დისერტანტი უამრავი კონკრეტული საილუსტრაციო მასალის ენობრივი ანალიზის საფუძველზე გვიჩვენებს, რომ ქართული თარგმანები დაწერილია სპეციფიკური ფილოსოფიური ენით, რასაც ქმნის ფილოსოფიურ-მეცნიერული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ზოგად ცნებათა გამომხატველი ტერმინოლოგია და რთული სინტაქსური კონსტრუქციები. თარგმანში ქართული ლექსიკა მაქსიმალურად არის გამოყენებული, უაღრესად გაზრდილია სიტყვათწარმოებით საშუალებათა არე, ქართული ძირებისა და აფიქსების ვარიანტების გზით გამოცემულია ბერძნული ტერმინები. ამასთანავე საგრძნობია ბერძნული ორიგინალის გავლენა: ხშირია ბერძნული კალკები, უთარგმნელად გადმოსული სიტყვები, ბერძნულის ანალოგიური რთული სინტაქსური კონსტრუქციები, უშემასმენლო წინადადებები, მიმღეობითი და ინფინიტიური კონსტრუქციები და სხვ.

მ. რაფაეა თავის ნაშრომის მეორე ნაწილს ამონიოს ერმიისის „მოსაჯსენებელთა“-ს მსოფლმხედველობრივი საკითხების კვლევას უთმობს. გამოკვლევის მეორე ნაწილის რვა თავიდან თითოეული დამოუკიდებელი სერიოზული გამოკვლევაა. აქ განხილული საკითხები ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში პირველად იქცა სპეციალური კვლევის საგნად. დისერტანტისეული დაკვირვებით, თითოეული საკითხის შესახებ მკვლევარის მიერ გარკვეული წვლილია შეტანილი ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების განვითარებაში, კერძოდ კი, ქართული ფილოსოფიური აზრის შესწავლის ისტორიაში.

გამოკვლევის მეორე ნაწილის პირველ თავში „ფილოსოფიის რაობა და განსაზღვრებანი“ მკვლევარი განმარტავს ამონიოსის გამონათქვამებს ფილოსოფიის რაობის შესახებ. მ. რაფაეას კომენტარები ამ შემთხვევაში და, საერთოდ, მთელი გამოკვლევის მანძილზე მკითხველს უადვილებს ცალკეული განსაზღვრების შინაარსის აღქმას, მათი ისტორიული საფუძვლის გაცნობიერებას.

მეორე თავში — „მეცნიერებათა კლასიფიკაცია“ განხილულია ამონიოსის თხზულებებში დასმულ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხები, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეთა განათლების სისტემის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით. მკვლევარი აანალიზებს ამონიოსის დებულებებს თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის შესახებ, სპეციალურ ყურადღებას უთმობს

ლოგიკისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხებში არსებულ აზრთა სხვადასხვაობას და ასკენის, რომ ამონიოსისათვის ლოგიკა იარაღია ფილოსოფიისა და არა მისი ნაწილი (076). დისერტანტი დაწერილებით ჩერდება ერმისისეული თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის ნაწილებად დაყოფის პრინციპებზე და გვაძლევს საინტერესო დაკვირვებებს იმის შესახებ, რომ ქართულ სინამდვილეში ცნობილ მეცნიერთა კლასიფიკაცია განსხვავდებოდა ამონიოსისეული კლასიფიკაციისაგან. ეფრემ მცირის ერთი მინაწერის საფუძველზე, რომელშიც მეცნიერებათა კლასიფიკაციაა მოცემული, მკვლევარს გამოაქვს ლოგიკური დასკვნა, რომ ეს კლასიფიკაცია აღრეულ საქართველოში ცნობილი უნდა ყოფილიყო.

ორი სპეციალური ტერმინი „ზედმიწვევულობა“ და „კვლოვნება“ არის განხილული მესამე თავში. დასახელებული სიტყვების ტერმინოლოგიური მნიშვნელობის დადგენა მ. რაფაევას ეკუთვნის. ფილოსოფიურ ტექსტებში, მათ შორის ამონიოსის თხზულებების ქართულ თარგმანებში „ზედმიწვევულობა“ აღნიშნავს: მარადიულ, უცვლელ კანონზომიერებათა ცოდნას, საგანთა და მოვლენათა არსის ცოდნას, ხოლო „კვლოვნება – ცვლად, კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა ცოდნას“. მკვლევარის დასკვნით, ტერმინის „ზედმიწვევულობა“ შექმნა პეტრიწონულ სკოლას განეკუთვნება.

ნაშრომში დიდი ადგილი ეთმობა მეცნიერებათა ქართული ტერმინოლოგიის შესწავლისა და ანალიზის საკითხებს. განხილულია მათემატიკური, მუსიკალური, ფიზიოლოგიური, ლიტერატურის თეორიის, გრამატიკის აღმნიშვნელი ტერმინები, რაც წარმოდგენილია გამოკვლევის მეორე ნაწილის IV თავში და თითოეული ჩამოთვლილი მეცნიერების ტერმინოლოგიას სპეციალური ქვეთავი ეძღვნება. დისერტანტის დასკვნით, „ამონიოსის თხზულებათა ქართული თარგმანები მეტად მდიდარ მასალას შეიცავს სამეცნიერო-საბუნებისმეტყველო დისციპლინათა განვითარების ისტორიის თვალსაზრისით. მართალია, მოტანილია, როგორც საილუსტრაციო მასალა სხვადასხვა ლოგიკური ცნებების ანალიზის დროს, მაგრამ მეცნიერული ხასიათის ეს მსჯელობანი იმდენად ვრცელია, რომ მათ გარკვეული როლი და მნიშვნელობა აქვთ მეცნიერებათა ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით“ (0156).

სპეციალური თავი (V) ეძღვნება რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ტერმინის რაობის გარკვევას, რადგან დისერტანტის თქმით, „მოსაცხენებელთა“ მთავარ მსოფლმხედველობრივ საკითხს წარმოადგენს ლოგიკური კატეგორიების რაობისა და ჭეშმარიტების წვდომის მიზნით მათი გამოყენების საკითხი“ (0156). ამ თვალსაზრისით განხილულია: არსება, ბუნება, მეოფი, საქმე; ზოგადისა და კერძოს ურთიერთმიმართების ცენტრალური საკითხი ამონიოსის თხზულებებში, ნივთისა და სახის (მატერიისა და ფორმის) მიმართება. „განიხილავს ტერმინ „პაექრობითი მეხარკეობა“-ს „დიალექტიკური მეთოდის“ მნიშვნელობით და მის ოთხ სახეს (განწვილებითი, განსაზღვრებითი, გამოჩენითი, აღრევითი).

მნიშვნელოვანი შედეგები მიუღია დისერტანტს პორფირი თხზულების „ხუთთა ჳმათა“ ძველი ქართული თარგმანის გამოვლენის ძიებისას, რაც ასახულია მეხუთე თავში. მიღებული აზრით პორფირის დასახელებული თხზულება XVIII-ში თარგმნა სომხურიდან ზურაბ შანშოვანმა. ამონიოსის ნაწარმოებთა შემცველი ქართული ხელ-

ნაწერების შესწავლამ საშუალება მისცა დისერტანტს უეჭველი დასკვნა გამოეტანა: არსებობდა პორფირის თხზულების XII-XIII სს. თარგმანი, რომლითაც უსარგებლია ზ. შანშოვანს.

დიდ მეცნიერულ ღირებულებას იძენს დისერტანტის კვლევის შედეგები დავით უძლეველის მიერ ამონიოს ერმოსის მოსაცხენებლებით” სარგებლობის შესახებ. აქედან მკვლევარს გამოაქვს მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ დაუშვებელია ალექსანდრიული სკოლის რომელიმე ფილოსოფოსის შეხედულებათა შესწავლა ცალმხრივად, სხვებისგან იზოლირებულად ისე, თუ არ იქნა გათვალისწინებული ის, თუ რა არის საერთო და ტიპოლოგიური ამ სკოლის მოღვაწეთა ნააზრევში. გამოკვლევის ამ თავში წარმოდგენილი დისერტანტისეული დასკვნების მნიშვნელობა სცდება ქართულ ფილოლოგიურ და ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ფარგლებს.

გამოკვლევის ბოლო, VIII თავში ასახულია ამონიოსის თხზულებათა გამოძახილი აღორძინების ხანის მწერლობაში, კერძოდ, ანტონ I-ის, სულხან-საბა ორბელიანის, იოანე ბატონიშვილისა და სხვათა შრომებში, რაც დისერტანტს ახსნილი აქვს: განმანათლებლობის ეპოქაში გარკვეულად ახალ ღირებულებას იძენენ ის ლოგიკური კატეგორიები, რომლებიც არისტოტელედან მომდინარეობენ და კომენტირებული იყო პორფირისა და ამონიოსის მიერ, როგორც სამყაროს შემეცნების საშუალებანი.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ამონიოს ერმოსის „მოსაცხენებელთა“-ს ქართული თარგმანების სანიმუშოდ შესრულებული დისერტანტისეული პუბლიკაცია და განსაკუთრებით კი ტექსტზე დართულ ვრცელ ფილოსოფიურ ტერმინთა ლექსიკონი, რომელიც მ. რაფავას მიერ სხვა შრომებში გამოქვეყნებულ მსგავს ლექსიკონებთან ერთად უმნიშვნელოვანეს ადგილს დაიჭერს, თუკი ოდესმე გადაწყდა ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სპეციალური ლექსიკონის შედგენა.

ამრიგად, მ. რაფავას მიერ საკვალიფიკაციოდ წარდგენილი ნაშრომი ამონიოს ერმოსის ორი ფილოსოფიური თხზულების შესახებ არის ამ თხზულებათა ქართულ თარგმანთა ტექსტების პირველი პუბლიკაცია და თხზულებებში წამოჭრილი კონკრეტული თუ ზოგადთეორიული პრობლემების მონოგრაფიულად შესწავლის პირველი ცდა და სანიმუშო მაგალითი. ნიჭიერი და ერუდირებული მკვლევარის მიერ შესრულებული შრომა მნიშვნელოვანი შენაძენია ქართული მეცნიერებისა და დიდ როლს შეასრულებს როგორც ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის, ასევე ბიზანტიური ფილოსოფიის, კერძოდ ალექსანდრიული სკოლის ნეოპლატონიზმის შესწავლის საქმეში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მ. რაფავას სადისერტაციო ნაშრომი გამოქვეყნებულია წიგნად „ამონიოს ერმოსის თხზულებები ქართულ მწერლობაში“, ტექსტები გამოცემად მოამზადეს ნ. კეკელაძემ და მ. რაფავამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფავამ, 1983წ., 0176+254 გვერდი (33,0 ნაბეჭდი თაბახი).

გარდა ამისა, სადისერტაციო ნაშრომის თემაზე მას გამოქვეყნებული აქვს შემდეგი შრომები:

1. პორფირი ფინიკიელის „ხუთნი ჳმანი“ ქართულ მწერლობაში, მრავალთავი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, VI, 1978;
2. ფილოსოფიის განსაზღვრებანი ამონიოს ერმოსისა და დავით უძლეველის

მოძღვრებაში, მრავალთავი, ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიებანი, VIII, 1980 (ქართ. ენაზე);

3. ქართული ფილოსოფიურ-მეცნიერული ტერმინოლოგიის ისტორიიდან (ზედმოქვეყნობა და ხელოვნება), მრავალთავი, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, IX, 1981;

4. ამონიოს ერმისის თხზულებებში დადასტურებული გრამატიკული ხასიათის ცნობები, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, #4, 1981;

5. ტრადიციები და ნოვაციები ფილოსოფიის ალექსანდრიულ სკოლაში (ამონიოს ერმისისა და დავით უძლეველის მიმართებისათვის), ბედი ქართლისა, *Revue de Kartvelologie*, პარიზი, 1982;

6. ამონიოსისა და დავით უძლეველის მიმართებისთვის, მნათობი, ლიტერატურული ჟურნალი, #6, 1983.

ძ. რაფაეას ნაშრომი სავსებით იმსახურებს საძიებელ სამეცნიერო ხარისხს და მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, რომ მას მიეცეს შემდგომი მსვლელობა.

ანა ჭუმბურიძის მიერ ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ქართულ-ბერძნული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ“

ბიზანტიურ-ქართული სასულიერო მწერლობათა ურთიერთობების პრობლემის კვლევა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების ერთ-ერთი უძირითადესი მიზანია. ამ ურთიერთობათა შუაგულში მდგომ ქართველ მოღვაწეთა შორის ეფრემ მცირემ გამოჩენილი ადგილი დაიმკვიდრა, რომლის ორიგინალურმა ნააზრევმა, მთარგმნელობითმა საქმიანობამ და ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურმა მეცნიერულმა გამოკვლევებმა საკანძო ეტაპი შექმნა ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ისტორიაში.

დიდ მთაწმიდელებს – ეფთვიმესა და გიორგის, რომელთა სახელებს უკავშირდება ბიზანტიურ ცივილიზაციასთან ქართული კულტურისა და მწერლობის ურთიერთობის მეორე, ძირითადი პერიოდი, ეფრემ მცირის სახით ღირსეული მემკვიდრე გამოუჩნდათ. ეფრემი, რომელიც თავს ამ ორი ბუმბერაზი მოღვაწის მოწაფედ თვლიდა, მიუხედავად იმისა, რომ მათ ცხოვრება სხვადასხვა დროს მოუხდათ, კარგად ესმოდა, თუ რა ფასდაუდებელი სამსახური გაუწიეს მათ ქართულ კულტურასა და ეკლესიას თავიანთი თარგმანებით, და ისიც იცოდა, რომ მათი მთარგმნელობითი პრინციპები თავიანთი დროის სასწრაფო მოთხოვნილებებით იყო ნაკარნახევი, მაგრამ მას ბიზანტიის ქართველებთან გამწვავებული იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ურთიერთობები აიძულებდა წინამორბედთა მთარგმნელობითი მეთოდები შეეცვალა, თარგმნის მანამდე არსებული მეტ-ნაკლებად თავისუფალი სტილი გაემკაცრებინა და სათარგმნე დედანთან რაც შეიძლება მეტად მიახლოებული თარგმანი შეექმნა, რათა ნათარგმნი თხზულების დოკმატიკური და, საერთოდ, საღვთისმეტყველო ნიუანსები ბერძენ თეოლოგთა კრიტიკის საგანი და ქართველ ღვთისმსახურთა მწვალებლობაში დადანაშაულების მიზეზი არ გამხდარიყო. აი, რას ამბობს ეფრემი „სამოციქულოს“ თარგ-

მანების წინასიტყვაობაში: ყოველივე ეს გააკეთე, რადგან: „შემდგომნი მეცნიერნი ბერძნულსანი მაბრალობელ გვექმნებოდეს გამოუძიებლად დაწერისათვის სიტყუათაისა“ (გვ. 14).

ეფრემ მცირის ფენომენი ქართველ ფილოლოგთა რამდენიმე თაობის კვლევის ობიექტი იყო და ბევრი რამეც გაირკვა, მაგრამ მათგან კიდევ მრავალი წლის მანძილზე თანამედროვე და მომავალი თაობის მკვლევარნი გამოავლენენ ეფრემის შრომებში მანამდე შეუმჩნეველ ნიუანსებს.

ეფრემის მთარგმნელობითი მემკვიდრეობის სრული ჩამონათვალის წარმოდგენა ამჯერად ჩვენ არ განგვიზრახავს, მაგრამ რამდენიმე უმნიშვნელოვანესს მაინც ვახსენებთ. შესწავლილია ეფრემ მცირის ეგზეგეტიკური ხასიათის ფსალმუნის თარგმანების ანუ განმარტებათა ქართული თარგმანის თავისებურებანი (მ. შანიძე; მოღწეულია ამ უზარმაზარი ნაშრომის I ნაწილი, 1-76 ფსალმუნის განმარტება 64 8 გვ. II ნაწილი, რომელიც ეფრემს ნამდვილად უთარგმნია, დაკარგულია; ძველი გამოუცემელია).

შესწავლილია და გამოცემული „სამოციქულოს“ თარგმანების „საქმე სამოციქულოთას“ და „კათოლიკე ეპისტოლეთა“ წიგნების ეფრემისეული თარგმანები (ე. კოჭლამაზაშვილი). გამოცემულია იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“-ს პირველი ნაწილი — „დიალექტიკა“ (მ. რაფავა) და შესწავლილია ამ თხზულების მესამე ნაწილი „გარდამოცემის“ აგრეთვე ეფრემისეული თარგმანი (რ. მიმინოშვილი). (აქვე ვიტყვი, რომ ეს თხზულება ბერძნულიდან ახლახან თარგმნა ე. ჭელიძემ). ამ დღეებში გამოიცა ამ თხზულების ეფრემისეული და არსენისეული თარგმანები (მ. რაფავა).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ხელნაწერთა ისნტიტუტის თანამშრომელთა ერთი ჯგუფის მიერ გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა და მათზე დართული ბერძენ კომენტატორთა ტექსტების ეფრემისეული თარგმანებისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიები და სამეცნიერო სტატიები (ც. ქურციკიძე, მ. რაფავა, ნ. მელიქიშვილი, ქ. ბეზარაშვილი, თ. ოთხმეზური, თ. მარგაიანი).

და ბოლოს, უფრო ადრე გამოიცა დიონისე არეოპაგელის (გამოცემაში პეტრე იბერიელის) შრომათა კორპუსი: ხუთი თხზულება და 10 ეპისტოლე, რომლებიც აგრეთვე ეფრემ მცირემ თარგმნა (ს. ენუქაშვილი).

ეფრემის ნათარგმნ 5 თხზულებას ბერძნულ დედანში ერთვის ბერძენ ავტორთა მრავალრიცხოვანი და მეტ-ნაკლები მოცულობის ძირითადად ღვთისმეტყველებითი და აგრეთვე ლექსიკურ-გრამატიკული შინაარისის კომენტარები, რომლებიც აგრეთვე ეფრემმა თარგმნა ძირითად ტექსტთან ერთად, თუმცა დასახელებულ გამოცემაში ის არ შესულა.

არეოპაგელის მეორე თხზულების — „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ კომენტარების ეფრემისეული თარგმანი ცალკე წიგნად გამოსცა დღევანდელმა დისერტანტმა ანა ჭუმბურიძემ 2001 წელს სათაურით: „ბერძნულ-ქართული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ“.

ზემოთ ჩამოთვლილ სამეცნიერო შრომებში მიღებული შედეგების საფუძველზე ეფრემის მთარგმნელობითი პრინციპები ძალიან ზოგადად ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ეფრემი თავისი მოღვაწეობის დასაწყისიდან თანდათანობით ამკაცრებდა

ბერძნულ დედანთან მიახლოებული თარგმანის მოთხოვნილებებს და მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში თითქოს მიაღწია შედეგს, განსაკუთრებით საღვთისმეტყველო წიგნების ძირითადი ტექსტის თარგმნისას, თუმცა ამ პრინციპებიდან გადახვევების მიზეზი კი ასეთი შეიძლება ყოფილიყო: თავიდან ეფრემს არ შეიძლება არ განეცადა ქართულ მწერლობაში აღრიდანვე დამკვიდრებული თავისუფალი თარგმნის ტრადიციის გავლენა. ასევე, ბერძნული პოლისემიური ლექსიკის თარგმნისას ყოველთვის ვერ შეერჩია უზუსტესი შესატყვისი, და ბოლოს, მას არ შეეძლო სრულებით უგულვებელყო თარგმნისას ქართული ენის ბუნება. ეფრემი ბერძნული დედნის გაცილებით დიდ გავლენას განიცდის, ვიდრე მისი წინამორბედი გიორგი მთაწმიდელი და, მით უმეტეს, ეფთვიმე მთაწმიდელი. ეფრემს კი ბერძნული დედნის ქართულად თარგმნის სიზუსტეში გადააჭარბა მისმა შეგირდმა არსენ იყალთოელმა, ხოლო არსენს – მისმა უმცროსმა თანამედროვემ – იოანე პეტრიწმა. თუ ამას გავეთვალისწინებთ, ეფრემის ბოლოდროინდელი თარგმანებიც არცთუ პედანტური ყოფილა. შემჩნეულია აგრეთვე, რომ თუ ეფრემი თხზულების ტექსტს მეტ-ნაკლები ზედმიწევნით თარგმნის, ამ თხზულებაზე დართული განმარტებების თარგმნისას (თუკი მას ასეთი კომენტარი ახლავს) იგი სრულ თავისუფლებას იჩენს და საკუთარ შემოქმედებასაც ავლენს. ეფრემის მთარგმნელობითი პრინციპების ეს ორი მხარე იქნება ჩვენთვის ამოსავალი, როდესაც ჩვენ ანა ჭუმბურიძის მიერ წარმოდგენილი ნაშრომის შეფასებას შევუდგებით.

ამრიგად, საკვალიფიკაციო ნაშრომი წარმოდგენს არეოპაგიტულ წიგნებზე, კერძოდ, „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ თხზულებაზე დართული კომენტარების ეფრემ მცირის მიერ შესრულებული თარგმანის პირველ პუბლიკაციას და ამ კომენტარების ერთი მხრივ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური საკითხების კვლევის პირველ ცდას დედანთან, ე.ი. ბერძნულ ტექსტთან მიმართებით და ამ კომენტარების ღვთისმეტყველებითი და ტერმინთშემოქმედებითი პრობლემების გარკვევაში ეფრემის ღვაწლის წარმოჩინებას – მეორე მხრივ.

მართოდენ თემის დასახელება გვიჩვენებს, თუ რა ურთულეს პრობლემებს შეეჭიდა ახალბედა მკვლევარი, მაგრამ თუ ნაშრომის შედეგებს გავეცნობით, ვნახავთ, რომ ანა ჭუმბურიძემ წარმოადგინა ბერძნულ-ქართული ტექსტების ურთიერთ მიმართებაზე დაფუძნებული ფილოლოგიური ანალიზის საუკეთესო ნიმუში. ნაშრომის სტრუქტურა ასეთია: წინათქმაში განმარტებულია, რომ არეოპაგიტისკა მოიცავს არამარტო დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა კორპუსს, არამედ ამ თხზულებებზე დართულ კომენტარებსაც, რომლის საღვთისმეტყველო ღირსებებს შეუძლია ნათელი მოკვინოს არეოპაგიტისკის ბუნდოვანებათა გარკვეულ ნაწილს. არადა მათი არათუ შესწავლა-გამოქვეყნებაა დიდი ხნით დაყოვნებული, არამედ მათი არსებობაც კი რამდენადმე მიჩქმალულია.

აქვე წარმოდგენილია პუბლიკაციის მიზანდასახულობის პუნქტებად ჩამოყალიბებული საკითხები. ნაშრომის ძირითადი ნაწილია „განმარტებათა ქართულ ბერძნული ტექსტების ურთიერთშედარებითი ანალიზი“. აქ მცირედენი განმარტების შემდეგ, რომელიც ავტორის მიერ შერჩეულ ტექსტოლოგიური კვლევის კომპლექსურ მეთოდს წარმოგვიდგენს, იწყება თითოეული 177 კომენტარის ანალიზი: ჯერ მოცემულია კომენტარის ეფრემისეული თარგმანის ტექსტი იმ მოცულობით, რა მოცუ-

ლობითაც საჭიროა პარალელურად მოთავსებული კომენტარის ბერძნულ ტექსტთან შესადარებლად, ხოლო მოტანილ ბერძნულ ტექსტს ქვემოთ მიწერილი აქვს ფრჩხილებში ჩასმული თანამედროვე ქართულით შესრულებული თარგმანი, რათა ბერძნულის არმცოდნე მკითხველმა დაინახოს სხვაობა ეფრემისეული თარგმანის ტექსტსა და მის სავარაუდებელ დედანს შორის. შემდეგ დისერტანტი წარმოადგენს ტექსტების შედარების შედეგების ანალიზს, მათ შორის განსხვავებათა მიზეზების ახსნას. კვლევის სირთულე მდგომარეობს იმაში, რომ ეფრემისეული თარგმანის გარკვეული კომენტარი აერთიანებს ბერძნულის რამდენიმე კომენტარს: ზოგი ორს, ზოგი სამს, ოთხს, ხუთს (შრომებში ჩამოთვლილია ყველა მათგანი კონკრეტულად) და დისერტანტი ყოველთვის უძებნის ყოველ მათგანს შესატყვისს ბერძნულ ტექსტში. მართლაც რომ კოლოსალური შრომაა ჩატარებული და შესაშური ერუდიციაა გამოვლენილი. სრული წარმოდგენა რომ ვიქონიოთ დისერტანტის მიერ ჩატარებული სამუშაოს სირთულეზე და მიღებული შედეგის მნიშვნელობაზე, ვაჩვენებთ ერთი რომელიმე კომენტარის ანალიზს. თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ, რომ კომენტართა ანალიზის დროს დისერტანტმა უარი თქვა ტრადიციულად დამკვიდრებულ ტექსტის ანალიზის ტიპოლოგიური დაჯგუფებებით (მატება, კლება, თავისუფალი თარგმანი, განსხვავებული ადგილები და ა.შ.) ცალ-ცალკე წარმოდგენაზე და კომპლექსურად – ერთი კომენტარის ფარგლებში ყოველგვარი ტექსტობრივი ნიუანსის ჩვენება არჩია, რაც ამ შემთხვევისათვის უფრო ეფექტურია.

დისერტაციაში რკა (121-ე) კომენტარს ასეთი ანალიზი აქვს გაკეთებული: „აღნიშნული ვრცელი კომენტარის დასაწყისი (მოტანილია ტექსტის ამონაწერი) ორიგინალში შესატყვისს ვერ პოულობს და შესაძლოა მთარგმნელისეული დანამატი იყოს. მომდევნო ნაწილი გარკვეულ შესაბამისობაშია ორიგინალის კომენტართან სიტყვებზე „ὅς ἀπεικός („არა უჯეროდ“)”. შემდეგ თვალსაჩინოებისათვის მოტანილია ეფრემისეული თარგმანი კომენტარის ამჯერად საჭირო ნაწილისა, პარალელურად წარმოდგენილია შესატყვისი ბერძნული ტექსტი და მისი დისერტანტისეული თარგმანი. შემდეგ გრძელდება მსჯელობა: „მომდევნო ტექსტი (იმავე კომენტარისა – მოტანილია ციტატა) ასევე ვერ პოულობს უშუალო შესატყვისს ორიგინალში. შესაძლოა, ისიც ზემოდამოწმებული ბერძნული ტექსტის გავრცობა იყოს. ქართული კომენტარის მომდევნო ნაწილი (მოტანილია წინადადება) გარკვეული სხვაობებით შეესაბამება ორიგინალში ზემოთ მოტანილი ბერძნული კომენტარის წინ მოთავსებულ კომენტარს სიტყვაზე „σραφίμ“. შევადაროთ (მოტანილია კომენტართა ტექსტების ამონაწერები ისევე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ). „შემდეგი მონაკვეთი ქართული ტექსტისა (მოტანილია ამონაწერი) გადმოსცემს ორიგინალის კომენტარს სიტყვებზე „καί πρώτος και μέσος“ („პირველნიცა და საშუალნიცა“), შევადაროთ (მოტანილია სამივე ტექსტი). მომდევნო ნაწილი ქართული კომენტარისა თავდაპირველად ციტირებული ბერძნული კომენტარის („ὅς ἀπεικός“) მეორე დამაბოლოებელ ნაწილს თანხვდება. შევადაროთ (მოტანილია სამივე ტექსტი). მომდევნო წინადადება (მოტანილია) შეესაბამება ჩვენს მიერ ზემოგანხილული ბერძნული კომენტარის (მოტანილია ბერძნული ფრაზა და მისი დისერტანტისეული თარგმანი ქართულად) ბოლო წინადადებას (ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანით).

გრძელდება დისერტანტისეული ანალიზი: „როგორც ვხედავთ, ხსენებული ქართული კომენტარი უაღრესად რთული აგებულებისაა. ერთი მხრივ, სახეზეა მთარგმნელის მიერ ორიგინალის სხვადასხვა კომენტართა ცალკეულ ნაწილებად დაშლა და გარკვეული აზრობრივი წესრიგით ახლებურად დალაგება. მეორე მხრივ, ამკარაა საკუთრივ მთარგმნელისეული გავრცობითი ხასიათის ჩანართები. შედეგად, თარგმანში ვიღებთ ორიგინალთან თეოლოგიური აზრით თანხედენილ, მაგრამ სტრუქტურულ-კომპოზიციური ნიშნით მნიშვნელოვნად რედაქტირებულ და ახლებურად ფორმაქმნილ ტექსტს, რაც, ეჭვი არ არის, ჩვეულებრივ თარგმანად ვერ ჩაითვლება. აღნიშნული კომენტარი ერთ-ერთი საუკეთესო ილუსტრაციაა იმისა, როგორი ტექსტობრივ-თეოლოგიური ზედმიწევნობით წვდება ორიგინალის კიმენსაც და კომენტარსაც ეფრემ მცირე. შესაბამისად, იგი უთუოდ უნდა მივიჩნიოთ არა მხოლოდ მთარგმნელად (თუნდაც ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), არამედ არეოპაგიტის ღვთისმეტყველ კომენტატორადაც”.

ანა ჭუმბურიძის ნაშრომიდან მოტანილი ვრცელი ამონაწერი, რომელსაც აკლია ტექსტობრივი ვრცელი დამოწმებანი, რაც ნაშრომში წარმოდგენილია კომენტარის დისერტანტისეული მნიშვნელოვანი დასკვნების ჩამოსატანად, ნათელი მაგალითია, თუ რა ღონისა და კვალიფიკაციის სამუშაოა ჩატარებული. ასეა გაანალიზებული 177-ვე კომენტარი, რომელთა თითოეულის ანალიზიდან მიღებული დისერტანტისეული დასკვნების საერთო შედეგები შემოკლებული სახით ასე უნდა წარმოვიდგინოთ:

1. ეფრემ მცირე კომენტარების თარგმნისას უმეტეს შემთხვევაში თავისუფლად ექცევა ბერძნულ დედანს: განავრცობს ტექსტს სიტყვებით, ფრაზებით, წინადადებათა ვრცელი ჩანართებით, არ ერიდება მთელი მონაკვეთების გადაადგილებას, ტექსტობრივ გავრცობას. ხშირად მას განმარტების ხასიათი აქვს, ზოგჯერ კი — დაკონკრეტებისა. უმრავლეს შემთხვევაში ეფრემი წინადადების აზრობრივ თარგმანს იძლევა მისი ღვთისმეტყველებითი რაობის უფრო ნათლად წარმოჩინების მიზნით.

2. ეფრემი არ თარგმნის გარკვეული ლექსიკური ერთეულის კომენტარს, თუკი მას ბერძენი მკითხველისათვის აქვს მნიშვნელობა და არა ქართველი მკითხველისათვის.

3. ერთი კომენტარის (მე-60-ე) მაგალითზე ჩანს, რომ ეფრემი ზოგჯერ განსამარტავი კონტექსტის ტექსტს თავისივე ნათარგმნი არეოპაგიტული წიგნიდან კი არ იღებს, რასაც ის ჩვეულებრივად აკეთებს, არამედ კომენტარის ტექსტთან ერთად ხელმეორედ თარგმნის მას.

4. არის შემთხვევები, როდესაც ეფრემის თარგმანის გარკვეული მონაკვეთი აზრობრივად უპირისპირდება ორიგინალის ტექსტს (მაგ., 90-ე კომენტარს ევაგრე პონტოელთან დაკავშირებული მსჯელობა).

5. ეფრემისეული ზოგიერთი კომენტარი, რომელიც განსხვავებულია ორიგინალისაგან, ინფორმაციული თვალსაზრისით არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე ბერძნული ტექსტი. მაგ., ბერძნული ტექსტის მტკიცება, რომ ღიონისე არეოპაგელის ავტორობის სიძველეს ადასტურებს მის შრომებში მოხსენიებული პირები და მისი ავტორობა არ არის ფსევდოპიგრაფიკული, ეფრემის თარგმანში შეცვლილია არეოპაგიტული შრომების არა აპოლინარისეულობის წარმოჩენით და ღიონისეს მართლმადიდებლური მოღვრების საფუძველზე აპოლინარიზმის განქიქებით.

6. სადისერტაციო ნაშრომში, რომელშიც პირველადაა შესწავლილი ეფრემ მცირის მიერ ბერძნულიდან ქართულად ნათარგმნი „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ არეოპაგიტულ მეორე წიგნზე დართული კომენტარები და პირველად ქვეყნდება მისი ტექსტები, კომენტარების ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური ანალიზის საფუძველზე რელიეფურად არის გამოკვეთილი ეფრემ მცირის არა მარტო როგორც ნოვატორ მთარგმნელ-სქოლიასტის ღვაწლი, არამედ როგორც ღრმად მოაზროვნე ღვთისმეტყველისა და დოგმატური ტერმინთშემოქმედის მონუმენტური ფიგურა. ამ მხრივაც ანა ჭუმბურიძის სადისერტაციო ნაშრომის მნიშვნელობა ეფრემ მცირის მოღვაწეობის შესწავლაში, მართლაც რომ სამაგალითოა და იმედს ვიტოვებთ, რომ დისერტანტი ასეთივე წარმატებით შეეჭიდება არეოპაგიტის დანარჩენ ოთხ წიგნზე დართული კომენტარების შესწავლას და პუბლიკაციას, თუ არადა, თავისი ნაშრომით ის მაგალითს მისცემს იმ მკვლევარებს, რომლებიც არ შეუშინდებიან დისერტანტის მიერ წარმოჩენილ სირთულეებს და ხელს მოჰკიდებენ ამ საქმის გაგრძელებას.

გვინდა სადისერტაციო ნაშრომის მისამართით გამოვთქვათ უფრო სურვილი, ვიდრე შენიშვნა:

1. ანა ჭუმბურიძის მიერ გამოცემული წიგნის სათაურია „ქართულ-ბერძნული საღვთისმეტყველო განმარტებანი ანგელოზურ ძალთა შესახებ“ და შეისწავლის თხზულებაზე „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“ დართულ კომენტარებს, როგორც ეს არაერთხელ არის აღნიშნული ნაშრომში. გამოდის, რომ სათაური შინაარსობრივად ასახავს შესწავლილი ობიექტის დასახელებას. ვფიქრობთ, რომ განსამარტავი კონკრეტული თხზულების სახელწოდების ასახვა წიგნის სათაურში არ იქნებოდა ურიგო, მით უმეტეს, წარმოდგენილი სათაური მკითხველს თავიდანვე აფიქრებინებს, რომ მასში შეიძლება საუბარი იყოს იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ მეჩვიდმეტე თავის — „ანგელოზების შესახებ“ (ე. ჭელიძის თარგმანი ბერძნულიდან) ირგვლივაც.

2. მართალია, დისერტანტი საგანგებოდ შენიშნავს, რომ „საკითხის კონკრეტულობა გვავალებს თავის არიდებას ზოგადი ხასიათის განხილვებისაგან, რასაც კვლევასთან უშუალო კავშირი არა აქვს“, მაგრამ ჩვენ გვგონია, რომ ეფრემის მთარგმნელობითი ღვაწლის სამეცნიერო ლიტერატურაში წარმოჩინებული შედეგების მოკლე მიმოხილვა კარგი ფონი იქნებოდა დისერტაციაში გამოვლენილ ახალი, მანამდე შეუსწავლელი ნიუანსების წარმოსაჩენად და ჩვენც აღარ დაგვჭირდებოდა მისი ასე სქემატურად წარმოდგენა. ასევე არ იქნებოდა ზედმეტი არეოპაგიტის ათეული წლების მანძილზე გაგრძელებული პოლემიკა განხილულიყო მოკლედ, თანამედროვე დონეზე მიღწეული შედეგების გათვალისწინებით, რაც ნაშრომის წინასიტყვაობის დასაწყისში რამდენიმე ფრაზაში მინიშნებით არის გადმოცემული.

3. სასურველი იყო დისერტანტს განემარტა, რატომ აქვს არეოპაგიტულ პირველი წიგნის „სადმართთა სახელთათვის“ კომენტარებში ვრცელი განმარტება დათმობილი ანგელოზებთან დაკავშირებულ ტერმინებს „საცნაური“ და „მცნობელნი“ (სამეცნიერო ტერმინოლოგიით „ნოეტური“ და „ნოერული“ – გადმოცემულია ლ. ალექსიძის სტატიაში - მრავალთავი XVIII, გვ. 270-271), ხოლო ანგელოზთა შესახებ სპეციალურად მიძღვნილი წიგნის კომენტარში მხოლოდ მოკლე მითითება არის პირველზე?

4. წიგნს ბოლოს ერთვის ვრცელი „ტერმინოლოგიური ლექსიკონი“, რომელშიც მოტანილია ქართული ტერმინები და ტერმინთშესატყვისობები, შესაბამისი სავარაუდებელი ბერძნული შესატყვისობები შესაბამისი სავარაუდებელი ბერძნული შესატყვისობებით, რაც კიდევ უფრო ამაღლებს ამ შესანიშნავი ნაშრომის ღირსებას. ჩვენ მხოლოდ მის სახელწოდებასთან გვაქვს ასეთი შენიშვნა: რადგან აქ არ არის წარმოდგენილი ტერმინთა თანამედროვე ლექსიკონებისათვის აუცილებელი დამახასიათებელი ატრიბუტი-განმარტება, ხომ არ აჯობებდა მისთვის დისერტანტს ეწოდებია უბრალოდ „ტერმინოლოგია“, ან „ტერმინოლოგიური ლექსიკა“, ან კიდევ „ქართულ-ბერძნული ტერმინოლოგიური შესატყვისები“.

ყოველივე ზემოთქმული არაარსებითი ნიუანსებია, ხოლო სადისერტაციო ნაშრომში დიდ პროფესიულ ღონეზე მიღებული დასკვნები, რომელთა მნიშვნელობა ევროპის მოღვაწეობის გარკვეული სფეროს მისამართით და, საერთოდ, ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში შეტანილი წვლილის მიხედვით, გადაუჭარბებლად იმსახურებს უმაღლეს შეფასებას, რაც უფლებას მაძლევს ვიშუამდგომლო სამეცნიერო საბჭოს წინაშე, ანა ჭკუბურიძეს მიენიჭოს ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის საძიებელი ხარისხი ნაშრომისათვის, რომელიც ბევრად აჭარბებს მისადმი წაყენებულ მოთხოვნილებებს.

მარიამ სულხანის ასულ ნანობაშვილის მიერ ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „შვიდი ეფესელი ყრმის“ წამების ქართული ვერსიებზე

სადისერტაციო ნაშრომი, რომელიც მარიამ ნანობაშვილმა წარმოადგინა, მიზნად ისახავს მონოგრაფიულად შეისწავლოს ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ერთი სრულიად შეუსწავლელი ძეგლი. ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიული ძეგლების შესწავლის სირთულე ჰქონდა ალბათ მხედველობაში გამოჩენილ ბიზანტი-ნოლოგს კ. კრუმბახერს, როდესაც ის 1990წ. წერდა: „არც ერთი სფერო ბიზანტიური ლიტერატურისა არ არის ისეთი სიბნელით მოცული ჯერ კიდევ და გაურკვეველი მკვლევართათვის, როგორც ჰაგიოგრაფია. ის ჰგავს იმ გაუვალ ტყეს, რომელიც უსასრულოდ და უსინათლოდ არის გადაჭიმული და რომლის შიგნით ბილიკიც არ არის. ყოველ ნაბიჯზე არის საშიშროება, ამ ტყეში დაიკარგო... და მაინც თეოლოგებისა და ფილოლოგების, ეკლესიისა და კულტურის ისტორიკოსების ერთნაირი ინტერესი ჰაგიოგრაფიის კვლევაში ალბათ აჭარბებს ბიზანტიური მრავალდარგოვანი ლიტერატურის დანარჩენი დარგებისადმი ინტერესს“ (K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*, II გამოცემა). მართალია, ამ ასი წლის განმავლობაში მეცნიერის მიერ წარმოდგენილი „უიმედო“ მდგომარეობა ნაწილობრივ გამოსწორდა ბიბლიოგრაფიული ლიტერატურით, სამეცნიერო გამოკვლევებით და ტექსტების პუბლიკაციებით, მაგრამ პრობლემათა დიდი ნაწილი ჯერ კიდევ დასაძლევია, რასაც მოწმობს დისერტანტის მიერ მოტანილი ე. ჰონიგმანის 1953 წელს ნათქვამი სიტყვები „შვიდ ეფესელ მოწამეთა“ შესახებ: „ეს ამბავი იმდენ ადგილას ჩაიწერა და გადაინუსხა

უამრავ ენაზე სხვადასხვა დროს, რომ უიმედო ჩანს მცდელობა გზა გაიკვლიო ამ უხვი ლიტერატურული მასალის ლაბირინთში” (გვ. 3).

ასეთი რთული ლიტერატურული სფეროდან შეირჩა მ. ნანობაშვილის სადისერტაციო თემა, რომელიც მან წარმატებით დაამუშავა. „შუღ ეფესელ ყრმათა წამების” ქართულ თარგმანთა შესწავლა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების პრესტიჟის საქმეც იყო, რადგან იმ დიდძალ სამეცნიერო ლიტერატურაში და ეფესელთა „წამების” სხვადასხვა ენებზე ტექსტების პუბლიკაციებში ამ თხზულების ქართული თარგმანების შესახებ სიტყვაც კი არ არის ნათქვამი, არადა ქართულ თარგმანებს თავისი წვლილი შეუძლია შეიტანონ ამ მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვან ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთან დაკავშირებულ პრობლემათა კვლევის საქმეში. „შვიდ ეფესელ ყრმათა წამება” არ არის ჩვეულებრივი, რიგითი მარტვილოლოგიური თხზულება, ვთქვათ, მსგავსი ისეთი პრიმიტიული თხზულებისა, რომელშიც სწოარხაზოვნად არის წარმოდგენილი მოწამის ურყევი ნება — სისხლი დაღვაროს და მოკვდეს ქრისტესათვის. ამ თხზულებას მრავალი იდეოლოგიურ-თეოლოგიური დატვირთვა აქვს, რომელთაგან აღვნიშნავთ ორს, ალბათ უმთავრესს: დაუპირისპირდეს იმდროინდელ ერეტიკულ მოძღვრებას — მიცვალებულის ხორციელი აღდგომის შეუძლებლობის მქადაგებელს, და განამტკიცოს სახარებისეული „ლაზარეს აღდგინებისა” და ღვთის საშინელ სამსჯავროზე წარსადგომად მიცვალებულთა საყოველთაო აღდგომის მოძღვრება. და მეორე: ეფესელ ყრმათა „გამოღვიძების” სასწაულით პოპულარული გახადოს ქრისტიანული ეფესო და დაჩრდილოს წარმართული ეფესოს ჯერ კიდევ შემორჩენილი დიდება აქ არსებული მსოფლიოს ერთ-ერთი საოცრების — არტემიდას (დიანას) წარმართული ტაძრის გამო, რაც კარგად არის წარმოდგენილი სადისერტაციო ნაშრომში.

ნაშრომის შესავალი (გვ. 3-8) გვამცნობს „შვიდი ეფესელი ყრმის წამების” შესახებ ისეთ დეტალებს, რაც ქართული ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის თითქმის სრულიად უცნობია: შვიდი ეფესელი ყრმის კულტი წარმოუდგენლად პოპულარული ყოფილა არა მარტო თითქმის ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში, არამედ ისლამურ სამყაროშიც. საკმარისია მარტო იმის თქმა, რომ ყურანის XVIII სურა, რომელსაც ისლამის აპოკალიფსს უწოდებენ, „გამოქვაბულის სურის” სახელით არის ცნობილი და ეფესელ მოწამეებს ეძღვნება. მათი პოპულარობის დამადასტურებელი დეტალები და კონკრეტული მაგალითები მრავლადაა მოტანილი ნაშრომის შესავალში და პირველ თავში, რაც მრავალენოვანი სამეცნიერო ლიტერატურის მოწმობით არის დადასტურებული. ნაშრომის პირველი თავი - „ცნობები ეფესელ მძინარე ყრმათა და მათთან დაკავშირებული ჰაგიოგრაფიული თხზულების შესახებ” — და მასში შემავალი ექვსი პარაგრაფი (გვ. 9-29) ეძღვნება თხზულების ძირითად მოტივთა თეორიული საფუძვლების წარმოჩენას სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულ თვალსაზრისთა და ისტორიული და მითოლოგიურ-ლიტერატურული ცნობების ანალიზის საფუძველზე. ერთი ასეთ მთავარ საკითხთაგანია „ხანგრძლივი ძილის” მოტივი, რომელიც ნაშრომში მოტანილი მასალის მიხედვით ბერძნული მითოლოგიიდან მომდინარეობს (ენდემიონი, რომელიც სამუდამოდ დააძინა ზევსმა ერთ-ერთ გამოქვაბულში. ეპიმენიდი, რომელსაც გამოქვაბულში დაეძინა და 57 წელს ეძინა).

ეს მოტივი ფიგურირებს, როგორც დისერტანტი გვამცნობს, „იუდეველთა თაღმუ-

დის ძველ ნაწილებში” (ჭაბუკს 70 წელი ეძინა გამოქვაბულში). ამ ლეგენდის მსგავსი ვარიანტი არსებობს ძველი აღთქმის აპოკრიფში აბიმელექის შესახებ (იგი იერემია წინაწარმეტყველის მოწაფე იყო და 70 წლის განმავლობაში ეძინა) და სხვ. მართალია, ლეგენდები ერთმანეთს ძალიან ჰგავს და ერთმანეთისაგან სესხების ეჭვსაც ბადებს, მაგრამ აქ მთავარი ის არის, რომ თითოეულ მათგანში ჩადებულია საკუთარი იდეოლოგიური გააზრება. განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას „ეფესელთა თქმულების” შესახებ. დისერტანტი სარწმუნოდ გვიჩვენებს, რომ ეს უკანასკნელი სახარებისეულ „ლანარეს აღდგინების” მოტივს ეხმიანება და თხზულების დაწერის პერიოდში გავრცელებული, მიცვალებულთა ხორციელი აღდგომის შეუძლებლობის შესახებ ერეტიკული მოძღვრების საპირიპისროდ და გასაბათილებლად შექმნილი, ქრისტეს მეორედ მოსვლის დროს მიცვალებულთა საყოველთაო აღდგინების მოტივის დასაცავად დაწერილი თხზულებაა.

ერცლად მსჯელობს დისერტანტი (გვ. 10-17) იმის შესახებ, თუ რა ისტორიული, ანუ რეალური ელემენტების შემცველი შეიძლება იყოს თქმულება ეფესელთა შესახებ. რა თქმა უნდა, ალბათ ძნელი დასაჯერებელი იქნება 372 წლიანი ძილის რეალობა, მაგრამ, როგორც ზოგი მკვლევარი და, მათ შორის, დისერტანტიც ფიქრობს, ამ ლეგენდას საფუძვლად უსაშველოდ განვიადებული, მაგრამ რაღაც რეალური ფაქტი დაედო, რადგან თეოდოსი II-მ (408-450წწ.), ასე ვთქვათ, ცხელ კვალზე, ეფესელთა ხელმეორედ, ახლა უკვე სამუდამოდ დაძინების შემდეგ, მათ საფლავზე ეკლესია ააგო, რაც მატერიალურად და ქრონოლოგიურადაც მტკიცდება, რეალურია სადისერტაციო ნაშრომში მოტანილი მასალები, რომლებიც ადასტურებენ Vს-ის დასაწყისში, „ეფესელთა” კულტის ჩამოყალიბებამდე, იმ მწვალებლური სექტის არსებობას, რომელიც უარყოფდა მიცვალებულის ხორციელად აღდგომას და რომლის გასაბათილებლად შეიქმნა ეფესელი წმინდის ხანგრძლივი ძილისა და შემდეგ გამოღვიძების ლეგენდა. დისერტანტის მიერ მოხმობილი გამოკვლევების მიხედვით რეალურია „ეფესელთა წამებაში” მოხსენიებულ მწვალებელთა მოთავეის, თეოდორეს ვინაობაც.

ამავე თავში დასმულია (გვ. 17-20) თხზულების დედნის საკითხიც და ამ დღემდე საბოლოოდ გადაუჭრელ პრობლემაში დისერტანტის სიმპათიები იმ მეცნიერთა მხარეს იხრება, რომლებიც თხზულების სირიულ წარმოშობას ვარაუდობენ (თ. ნოლდეკე, ი. გიუდი და სხვ.), თხზულების ბერძნული წარმოშობის (პ. პეტერსი, ე. ჰონიგმანი) საწინააღმდეგოდ.

ნაშრომის პირველ თავში საუბარია აგრეთვე ამ მოწამეთა ხსენების დღეების შესახებ საერთოდ ქრისტიანულ სამყაროში, მათ შორის ქართულშიც. აქვე ლეტალურად არის მიმოხილული ისლამის სამყაროში ეფესელ მოწამეთა შესახებ გავრცელებული მოტივებიც და „მძინარე წმინდა” კულტის ეფესოსთან დაკავშირების საკითხიც. აქ კარგად არის გამოკვეთილი ეფესოს წარმართული ეპოქის მნიშვნელობა და მის საპირისპიროდ ქრისტიანული ეფესოს (პავლე მოციქული, იოანე ღვთისმეტყველი, ეფესოს III მსოფლიო კრება, ეფესელ წმინდა სასწაული) უპირატესობის დამტკიცების მცდელობა.

სადისერტაციო ნაშრომის მეორე თავი - „შვიდი წმინდის წამების” კიმენური რედაქცია” (გვ. 29-67) – იწყება ამ თხზულების უძველესი ქართული თარგმანის შემცველი

ძირითადი სამი ხელნაწერის (Sin. 62, X ს., ბოდ. 1, XI ს. და H-341, XII ს.) საფუძვლიანი ფილოლოგიურ-არქეოლოგიური დახასიათებით (გვ. 29-37). მათი დეტალური ანალიზისა და ურთიერთშეჯერების საფუძველზე გამოტანილია მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომ ისინი იმდენ განსხვავებულ დეტალებს შეიცავენ, საფიქრებელია, რომ წყარო არა ერთი, რომელიმე ჩვენამდე მოუღწეველი უძველესი ხელნაწერი იყოს, არამედ თითოეული დასახელებული ხელნაწერი საკუთარი დედნიდან იყოს გადაწერილი. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ ამ თხზულების ქართულად თარგმნის დრო გაცილებით ადრე უნდა გადავიტანოთ, ვიდრე ჩვენამდე მოღწეული მისი შემცველი უძველესი X ს. (983წ.) ხელნაწერი (Sin. 62) არის და დისერტანტი თხზულების თარგმანის დროდ IX საუკუნემდე პერიოდს ვარაუდობს.

თხზულების ქართული თარგმანი რომ ბერძნული კიმენური რედაქციის ტექსტიდან მომდინარეობს, ეს სარწმუნოდ აქვს ნაჩვენები დისერტანტს მოტანილი ბერძნული და ქართული ტექსტების სრული დამთხვევის საფუძველზე, მაგრამ დისერტანტის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან ეს არ იკმარა და ქართული ტექსტის ცალკეული ნაწყვეტები შეუდარა შესაბამისი ადგილების შემცველ ტექსტებს სომხურ, არაბულ, სირიულ ენებზე, რომლებშიც ჩანს მათი შინაარსობრივი მსგავსება, თუმცა მრავალი დეტალის გათვალისწინებით ქართული თარგმანის უშუალო წყარო მხოლოდ ბერძნული ტექსტი შეიძლება იყოს. უნდა აღინიშნოს, რომ დისერტანტმა იზრუნა იმაზეც, რომ უცხოური ტექსტების შინაარსი ყოველგვარი მკითხველისათვის გასაგები იყოს და წარმოადგინა როგორც უცხოური ტექსტი, ასევე მისი თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე. ეს როული და შრომატევადი სამუშაო დისერტანტმა იმის თვალსაზრისით მიზნით შეასრულა, რომ გამოირიცხოს ყოველგვარი ეჭვი დასახელებულ ენებზე არსებული ტექსტების ქართული თარგმანის დედნად აღიარებისა.

სადისერტაციო ნაშრომის ამავე თავში სპეციალური ვრცელი პარაგრაფი ეძღვნება თხზულების კიმენური რედაქციის ქართული თარგმანის ენობრივ და სტილისტურ თავისებურებათა მიმოხილვას. დისერტანტის დაკვირვებები, მართალია, ძირითადად სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილ დებულებებს ეფუძნება, მაგრამ იგი მეცნიერთა მიერ მოხმობილ საკვლევ მასალას „ეფესელთა წამების“ კიმენური ტექსტიდან მოკვლეული ახალი მონაცემებითა და მაგალითებით ამდიდრებს.

საინტერესო გამოდგა სადისერტაციო ნაშრომში შესწავლილი ქართული კიმენური რედაქციის თხზულების შემცველი გვიანდელი ორი ხელნაწერის (H-2386, 1813წ. და H-286, 1853წ.) ერთი და იგივე ტექსტის მონაცემებიც: მართალია, ამ ხელნაწერებში იგივე თარგმანია წარმოდგენილი, რაც უძველეს თარგმანში გვაქვს, მაგრამ გვიანდელ ტექსტში დასტურდება არც თუ მცირერიცხოვანი ფრაზეოლოგიური დამატებანი და პერიფრაზირების მაგალითები. დისერტანტმა გარკვეული ტექსტოლოგიური სამუშაოები ჩაატარა იმის დასადგენად, რომ ხომ არ არის ეს დამატებები შეტანილი გვიანდელი სომხური და რუსული ამავე დასახელების თხზულებების მონაცემებზე დაყრდნობით. საბოლოოდ დისერტანტმა სწორი დასკვნა გამოიტანა: ცვლილებები ტექსტში ქართველმა გადაწერ-რედაქტორმა შეიტანა საკუთარი მწერლური „ამბიციების“ დასაკამყოფილებლად და არავითარი უცხოენოვანი ტექსტის თარგმანზე არ შეიძლება საუბარი. საერთოდ, ძველი ქართული მწერლობის სხვადასხვა დარგის

ნათარგმნ თხზულებებში ქართულ ნიადაგზე შეტანილი ცვლილებები და კლება-დამატებანი, ჩვენი აზრით, საინტერესო და აქტუალური საკითხთაგანია და დისერტანტს აქტივში უნდა ჩაუთვალოთ ამ საკითხზე მსჯელობა.

სადისერტაციო ნაშრომის მესამე თავში განხილულია „შვიდი ყრმის წამების“ მეტაფორასული რედაქცია (გვ. 68-88), რომელიც იოანე ქსიფილინოსის თხზულების ქართულ თარგმანად არის მიჩნეული. ამ თხზულების შემცველი ერთადერთი, XVI ს. ხელნაწერი (ქუთ. 1) არის ჩვენამდე მოღწეული. სწორედ მეტაფორასული თხზულების შემცველი ამ ხელნაწერი-კრებულის საკმაოდ დეტალური მიმოხილვით იწყებს მ. ნანობაშვილი ამ თხზულების საინტერესო და მნიშვნელოვან ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიურ ანალიზს. წარმოდგენილია კრებულის ჩამოყალიბების საინტერესო ისტორია, მისი შედგენილობის ხასიათი და სიჭრელე, მისი ორი ნაწილის სრულიად განსხვავებული შინაარსი, ვარაუდი, რომ ამ XVI-XVII სს. შედგენილ კრებულს უნდა ჰქონოდა XIII ს. ქართული ხელნაწერი წყარო და აღნიშნულია, რომ ამ კრებულის ბოლოს დაცულია ბერძნული მეტაფორასტიკის შესახებ უნიკალური ცნობების შემცველი „ქსიფილინოსის მოსაკვსენებელი“-ს ერთადერთი ნუსხა, რომელიც ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში არ შემონახულა და ა.შ. დისერტანტმა ძირითადი საკითხის გამოკვლევას წინ წაუძღვარა ბიზანტიური მეტაფორასული მწერლობის ფუძემდებლის, სვიმეონ მეტაფორასტისა და მისი საქმის გამგრძელებლის, იოანე ქსიფილინოსის მუშაობის სტილის დახასიათება. კიმენურ და მეტაფორასულ თხზულებათა ქართული ტექსტების პარალელურად წარმოდგენილი ნიმუშები ნათლად წარმოგვიდგენენ ქსიფილინოსის მიერ კიმენური ტექსტის გადამუშავების ნიუანსებს (თუ დავუშვებთ, და ესეც არის, რომ ქართული თარგმანები შესაბამისი ბერძნული ტექსტების თითქმის ზუსტი თარგმანია).

განსაკუთრებლ მნიშვნელობას იძენს „შვიდ ეფესელ ყრმათა წამების“ ქართული ტექსტის ბერძნული დედნის გამოვლენის ფაქტი, რადგან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრდა აზრი, რომ ქსიფილინოსის თხზულებები მხოლოდ ქართული თარგმანებით შემორჩა ისტორიას და, რომ მისი ბერძნული დედნები დაკარგულია. მ. ნანობაშვილის მიერ ნაშრომში წარმოდგენილი ქსიფილინოსის ამ თხზულების ბერძნული და მისი ზუსტი ქართული თარგმანის ტექსტების პარალელურად მოთავსება სასიამოვნო მოულოდნელობა იყო. ამ კონკრეტულმა მაგალითმა საფუძველი უნდა დაუდოს ქსიფილინოსის თხზულებათა ქართული თარგმანების ბერძნული დედნების მოძიების საქმეს, რადგან ამ თხზულების ბერძნული ტექსტი სამეცნიერო ლიტერატურაში სვიმეონ მეტაფორასტის ავტორობით იყო ცნობილი. აქვეა ნაჩვენები ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანთან ტექსტოლოგიური შედარების შედეგები და ზოგიერთ სპეციფიკურ ენობრივ-სტილისტურ და ლექსიკურ თავისებურებთა ანალიზი. ნაშრომის ბოლოს წარმოდგენილია დასკვნები, რომლებიც მიღებულია დისერტანტის მიერ ჩატარებული ზემოაღნიშნული კვლევის საფუძველზე (გვ. 88-89).

ცალკე მსჯელობის საგანია სადისერტაციო ნაშრომის დამატებაში წარმოდგენილი მძიმე და რთული ტექსტოლოგიური სამუშაო, რომელიც კვალიფიციურად არის შესრულებული: „შვიდი ეფესელი ყრმის წამების“ კიმენური რედაქციის ქართული თარგმანის სამი უძველესი ხელნაწერის მიხედვით მომზადებული მეცნიერულ-კრიტიკუ-

ლად დადგენილი ტექსტი მაღალი მეცნიერული დონისაა. მართალია, ამ კიმენური თხზულების ტექსტი გამოცემული იყო ადრე, მაგრამ ეს გამოცემა ერთ, Xს. ხელნაწერის მონაცემებს ეფუძნებოდა და მას არ ჰქონდა ტექსტის მეცნიერული გამოცემის პრეტენზია: იგი პროფ. ივ. იმნაიშვილმა შეიტანა სტუდენტთათვის საკითხავად გამიზნულ ქრესტომათიაში და მხოლოდ მისი გრამატიკულ-ენობრივი მონაცემების ანალიზი წარმოადგინა.

დისერტანტმა პირველად მოამზადა გამოსაცემად ამავე თხზულების მეტაფრასული ტექსტი ერთადერთი, ჩვენამდე მოღწეული XVIIს. ხელნაწერის მიხედვით, თუმცა მისი რამდენიმე ლაფსუსის გასწორება გახდა საჭირო.

ტექსტებს ერთვის საკმაოდ ვრცელი, კიმენური და მეტფრასული თხზულებებისათვის შედგენილი ერთიანი ლექსიკონი, რომელსაც კვალიფიციური ლექსიკოლოგის ხელი ატყვია.

სადისერტაციო ნაშრომის ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ანალიზი და დისერტანტ მარიამ ნანობაშვილის მიერ მომზადებული მონოგრაფიის მაღალი მეცნიერული დონე გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ ქართველ ფილოლოგთა რიგებს შეემატა კიდევ ერთი ნიჭიერი და ერუდირებული ახალგაზრდა, რომელსაც ძირითადი მეცნიერული მიღწევები ჯერ კიდევ წინა აქვს. მის მიერ შესრულებული სადისერტაციო ნაშრომი ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების ერთ მნიშვნელოვან ფურცელს შეავსებს. ჩვენი ღრმა რწმენით, მ. ნანობაშვილის სადისერტაციო ნაშრომი მთლიანად, ტექსტებითურთ უნდა გამოქვეყნდეს. ამიტომ გვინდა ნაშრომში გასწორდეს ზოგიერთი არასრებიანი ხარვეზი თუ ლაფსუსი:

1. კარგი იქნებოდა, რომ დისერტანტს II თავში, რომელიც კიმენური თხზულების ანალიზს ეძღვნება, შეეატანა კიმენური ჰაგიოგრაფიის წარმოშობის მოკლე ისტორია, ხოლო III თავში, რომელიც თხზულების მეტაფრასულ რედაქციას წარმოგვიდგენს, მეტაფრასული მიმდინარეობის წარმოშობის მიხეზები და მიხეზები ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში, მით უმეტეს, რომ დისერტანტი კარგად იცნობს ამ ლიტერატურას და განსაკუთრებით მხოლოდ ქართულ ენაზე ცნობილ უნიკალურ წყაროებს: ეფრემ მცირის „მოსაწესნებელს სვიმეონისათვის ლოლოთეტიისა“, იოანე ქსიფილინოსის მოსახსენებელს ალექსი კომნენის მიმართ, ბიზანტიური მწერლობის ძეგლს, გადარჩენილს მხოლოდ ქართული თარგმანით და თეოფილე ხუცესმონაზონის Ath. 20-ზე დართულ „შესავალს“ და ანდერძს, რომლებიც მეცნიერებას აწვდიან სრულიად უცნობ ცნობებს კიმენური და მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიის შესახებ.

2. იოანე ქსიფილინოსის მუშაობის სტილზე საუბრის დროს კარგი იქნებოდა, დისერტანტს აღენიშნა და შეეფასებინა კ. კეკელიძის აზრი, რომ იოანე ქსიფილინოსის თავის კრებულებში არცთუ იშვიათად უცვლელად გადმოჰქონდა კიმენური კრებულებიდან მზამზარეული თხზულებები, რომელთა რამდენიმე ნიმუში მას გამოცემული აქვს თავის „ეტიუდებში ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. VI („წესნებად... ევსევი სამოსატელისა“ ... გვ. 131-147; „ღუაწლი ... თეოდორადისი და დიდკმოსი“, გვ. 212-225; თეოფილე ეკონომოსის ცხოვრება, გვ. 256-275 და სხვ.), რაც დისერტანტისათვის არ იყო უცნობი.

3. დისერტანტმა უყურადღებოდ დატოვა გიორგი მთაწმიდელის „თვენი“ შეტანი-

ლი „შვიდ ეფესელ ყრმათა“ ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელსაც შეეძლო ამ მოწამეთა შესახებ რაიმე დამატებითი ცნობების მოწოდება, რადგანაც ეს კანონი ბერძნულიდან არის ნათარგმნი.

4. როგორც ცნობილია და როგორც საღისერტაციო ნაშრომში არის ნაჩვენები, „შვიდ ეფესელ ყრმათა წამების“ დედნის საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში საბოლოოდ არ არის დადგენილი. მეცნიერთა ნაწილი (თ. ნოლდეკე, ი. გუიდი და სხვ.) თვლის, რომ ეს თხზულება შეიქმნა სირიულ ენაზე და შემდეგ ითარგმნა სხვა ქრისტიანი ხალხების ენებზე, ხოლო მომდევნო თაობის მეცნიერთა ნაწილს მიაჩნია, რომ თხზულება დაიწერა ბერძნულ ენაზე (პ.პეტერსი, ე. ჰონიგმანი და სხვ.). დისერტანტს უფრო სარწმუნოდ მიაჩნია თხზულების სირიული წარმოშობის ვარაუდი, ალბათ იმიტომაც, რომ იგი ორიენტალისტია. მართალია, ჩვენ არც ნოლდეკე-გუიდისთან ვაპირებთ კამათს და არც პეტერს-ჰონიგმანის ვარაუდი საჭიროებს ჩვენს მხარდაჭერას, მაგრამ ლოგიკურ მსჯელობაზე დაყრდნობით ვფიქრობთ, რომ თხზულება ბერძნული წარმოშობისა შეიძლება იყოს. საქმე ისაა, რომ ეფესელ ყრმათა კულტის დაფუძნება, როგორც ეს თხზულებაში არის დაფიქსირებული, ბიზანტიის მართლმორწმუნე იმპერატორის, თეოდოსი II (408-472წწ.) სახელს უკავშირდება, ე.ი. ყრმათა აღდგომის იდეა ქრისტიანულ-ელენისტურ, ე.ი. ბერძნულ სამყაროში ჩამოყალიბდა. ამასთანავე თხზულებაში დასმულია პრობლემები, რომლებიც ჩვენ რეცენზიის დასაწყისში დავასახელებთ და ახლაც გავიმეორებთ – ერეტიკოსთა საწინააღმდეგოდ (რომლებიც უარყოფდნენ მიცვალებულის ხორციელ აღდგომას) მიცვალებულთა საყოველთაო აღდგომის სახარებისეული მოძღვრების განმტკიცება და ქრისტიანული ეფესოს სახელის პოპულარიზაცია ეფესელ ყრმათა სასწაულებრივი აღდგომის საფუძველზე წარმართული ეფესოს დიდებულების (არტემიდას ტაძრის – მსოფლიოს ერთ-ერთი საკვირველების) დაჩრდილვის მიზნით – უფრო სარწმუნოა, ჩამოყალიბებულიყო ბიზანტიურ-ბერძნულ ინტელექტუალურ სამყაროში, ვიდრე სირიულ მონოფიზიტურ საზოგადოებაში, ე.ი. უფრო მოსალოდნელია, თხზულება შექმნილიყო ბერძნულ ენაზე, ვიდრე სირიულზე.

5. თხზულებას კიმენური რედაქციის სათაურში ეწოდება „წამება“, ხოლო მეტაფორასულის სათაურში – „მოსაცხენებელი“. თუ თხზულების შინაარსს გავითვალისწინებთ, ეფესელი ყრმები წამებით არ მოუკლვით. მართალია, ცნობილია მართვილოლოგიური ორიგინალური და ნათარგმნი თხზულებები, რომელთაც „წამება“ ეწოდებათ, მიუხედავად იმისა, რომ ეს წმინდანები ტანჯვა-წამებით არ დაღუპულან და თავიანთი სიცოცხლე საკმაო ხნის შემდეგ დაასრულეს (მაგალითად დავასახელებთ: „მღუდელმოწამისა გრიგოლ დიდისა სომეხთა ეპისკოპოსისა“, „წამება გულანდუხტ სპარსისა“, „წამება იშუშანიკისი“, „წამება კონონი ისავრიელისა“ და სხვა მრავალი). რამდენად შეესაბამება „წამება“ ეფესელ ყრმათა შესახებ თხზულებას და მსგავს მარტივლოგიურ ძეგლებს? საქმე ისაა, რომ „წამების“ თავდაპირველი მნიშვნელობა მოწმობა, ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვა-დამოწმება იყო (სიტყვის თანამედროვე გაგებით), რომელიც ძველ ქართულში გამოითქმოდა როგორც „მოწამე“ და რომელმაც დღევანდელი „მოწამის“ შინაარსი გვიან მიიღო. რადგანაც ამ „მოწმობას“ ანუ „მოწამობას“ უმეტესად სისხლიანი სიკვდილი მოსდევდა, „წამება“ ვნება-წამე-

ბით სიკვდილად გაიგებოდა. ამ ნიუანსის გასათვალისწინებლად დისერტანტს ერთ საინტერესო თხზულებას მივუთითებთ, რომელიც ნათარგმნია, თუმცა დღეს მხოლოდ მისი ქართული თარგმანია შემორჩენილი. ესაა „გამოცხადება იაკობისი, სკემონისი და ზაქარიაისი“. ამ თხზულების ძირითადი აზრი ისაა, რომ ქრისტიანული ეკლესიის „პირველმოწამე“ სტეფანე კი არ არის, რომელმაც პირველმა დაღვარა სისხლი ქრისტესათვის და მოკვდა, არამედ სვიმეონ მიმრქმელი: „ესე არს პირველად მოწამეთა შორის მოწამე, რამეთუ ამან წმიდა სკემონ წამა იგი თავად მაცხოვრად (როდესაც მან 40 დღის ქრისტე ხელში აიყვანა - „მიირქუა“ – ე.გ.) და მათ თანა შერაცხილ არს, რომელთა იგი დიდებისა ვნებითა წამეს...“ (კიმენი, II, 77), ე.ი. სვიმონი არის პირველი მოწამე, რომელმაც უმოწმა ჩვილ ქრისტეს ღმერთობა.

ჩვენი აზრით, „წამების“ უძველესი, თავდაპირველი მნიშვნელობა უდევს საფუძვლად თითოეულ თხზულებას, რომელსაც „წამება“ ეწოდება და ამიტომ არ არის გადამწყვეტი, ამ მოწმობის დროს წმინდანი მოკვდა, თუ ცოცხალი დარჩა, მთავარია ის, რომ ტანჯვა-წამების შედეგად მან თავისი სისხლით უმოწმა ქრისტეს, „წამა ქრისტედ“.

6. სადისერტაციო ნაშრომში სასურველი იყო, აღნიშნულიყო, რომ შეიდი ეფესელი ერმა „მხედრები“, ე.ი. ჯარისკაცები იყვნენ, რადგან ამ ფენაში ქრისტიანული სარწმუნოება ყველაზე ადრე გავრცელდა და მათ „ქრისტეს მხედართა“ სახელწოდება დაიმკვიდრეს კონკრეტული გაგებით.

ერთი საერთო შენიშვნის სახით ჩამოვყალიბებთ იმ წვრილმან სტილისტურ, ტექნიკურ და შინაარსობრივ უზუსტობებს, რომლებიც, ალბათ, გასასწორებელია.

7. დისერტანტი, როდესაც ეფესელ ერმათა ხსენების დღეებს ჩამოთვლის უმეტესად უცხოური წყაროების მიხედვით, მას მხედველობიდან გამორჩა იოანე-ზოსიმეს კალენდრისა (18.IV, 22.X, 29.XI) და გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქსარის“ (2.VIII, 23.X), ასევე „თვენის“ (2.VIII) მონაცემები.

კონკრეტულად არ არის მითითებული ივ. იმნაიშვილის მიერ გამოცემული კიმენური თხზულება (ავტორეფერატში არის).

კარგია, რომ დისერტანტი წერს „ჰაგიოგრაფია“, „ჰაგიოგრაფიული“, და არა „აგიოგრაფია“, „აგიოგრაფიული“, როგორც ეს ბოლო ხანს გავრცელდა სამეცნიერო ლიტერატურაში. მაგრამ „ჯვრის მონასტერს“ (გვ. 33) ჯობს „ჯვარის მონასტერი“, როგორც წყაროებშია. ასევე „პროხორეს ცხოვრება“ (გვ. 34) ვინმეს ვრცელი ცხოვრება ეგონება, ამიტომ ჯობს „პროხორეს სვინაქსარული ცხოვრება“. „გარდა ზაქარია რიტორის მთარგმნელისა“ (გვ. 11) – გაუგებარია. საჭირო იყო, თავიდანვე ყოფილიყო დასახელებული, როგორც ეს დისერტაციის მომდევნო გვერდებზეა - „ზაქარია რიტორის საეკლესიო თხრობის სირიულად მთარგმნელი“.

გამოთქმული სურვილები და არაარსებითი შენიშვნები ოდნავადაც ვერ ამცრობენ მარიამ ნანობაშვილის მიერ წარმოდგენილი საკვალიფიკაციო ნაშრომის ღირსებებს და მნიშვნელოვან სამეცნიერო შედეგებს. დისერტანტმა რთული ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური, არქეოლოგიური და ენობრივ-სტილისტური საკითხების დამუშავების საფუძველზე შექმნა „შვიდ ეფესელ ერმათა“ შესახებ ქართულად არსებულ წყაროებზე დაფუძნებული პირველი მონოგრაფია. დისერტანტმა დაადგინა, რომ თხზულების

კომენური თარგმანი ბერძნული დედნიდან არის შესრულებული და საბოლოოდ გაფანტა ყოველგვარი ეჭვი მისი სხვა ენებიდან მომდინარეობის შესაძლებლობისა. ამ დებულების სრული უეჭველობის დასამტკიცებლად მან წარმოადგინა ქართული ტექსტის ცალკეული ადგილების შესატყვისი არაბული, სირიული, სომხური და, რა თქმა უნდა, ძირითადად ბერძნული ტექსტები. სადისერტაციო ნაშრომში მაღალ მეცნიერულ დონეზეა დადგენილი თხზულების კომენური და მეტაფრასული ტექსტები ყველა არსებული ქართული ხელნაწერის გათვალისწინებით. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ფაქტი, რომ დისერტანტმა მეტაფრასული თხზულების ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანს დაუბრუნა ნამდვილი ავტორის სახელი, რითაც მან საფუძველი დაუდო დაკარგულად მიჩნეულ იოანე ქსიფილინოსის თხზულებათა ქართული თარგმანების ბერძნული დედნების მომავალი გამოვლენის საქმეს.

მონოგრაფიის ჩამოთვლილი და სხვა მრავალი ღირსება იმის საწინდარია, რომ იგი სათანადო საპატიო ადგილს დაიჭერს ამ საკითხებზე ბიზანტინოლოგთა და ორიენტალისტთა მიერ შექმნილ ნაშრომთა შორის, რისი დეფიციტიც იგრძნობოდა დღემდე.

ავტორეფერატი სწორად ასახავს დისერტაციის შინაარსს.

ყოველივე ზემოთ თქმული სრულ უფლებას მაძლევს, ვიშუამდგომლო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო ხარისხების მიმნიჭებელი სამეცნიერო საბჭოს (p 10-11. c #8) წინაშე, რომ მარიამ სულხანის ასულ ნანობაშვილს მიენიჭოს ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი.

Т. 2. С. 144

АМВРОСИЙ (Микадзе Захарий, прибол. 1728 — ок. 1812, Тифлис), еп. Некресский, груз. церковный деятель, проповедник и поэт. Сведения о жизни и творчестве А. чрезвычайно скудны и содержатся в рукописях XVIII–XIX вв. (Ин-т рукописей АН Грузии им. К. Кекелидзе, А–983, А–1631, S–177, Н–40, Н–367, Н–2134) и документах того времени. Известно, что отец А. был старшим протоиереем Тбилисского Сиони в 1718–1746 гг. По сведениям М. Джанашвили, учителями А. были известные архиереи и писатели, Католикосы-Патриархи Вост. Грузии Виссарион (Бараташвили-Орбелишвили) и Николай X (Херхеулидзе). В 1777 г. А., будучи уже в сане иерея, принял постриг. 9 апр. 1778 г. был рукоположен во епископа Цилканского. В течение 14 лет в тяжелейших условиях (частые нашествия лезгин, наличие сильной языческой традиции и т. д.) А. вел проповедь христианства среди местного населения в горной части Вост. Грузии Мтиулети. В 1792 г. по просьбе А. его перевели на Манглисскую кафедру, со 2 дек. 1794 г. и до упразднения епархии в 1812 г. А. занимал Некресскую кафедру в сане митрополита. Погребен в Тбилисском Сиони.

А. известен как искусный проповедник. Литературно обрабатывая свои проповеди, он рассылал их священникам, служащим в труднодоступных районах горной Грузии, где были сильны пережитки язычества. Проповеди, посвященные толкованию догматов правосл. Церкви, он выстраивал в стиле схоластической риторики школы Католикоса-Патриарха Антония II (Багратиони), чьим приверженцем он был. В проповедях общественно-публицистического характера А. говорил о последствиях тяжелого политического состояния страны, раздорах феодальной знати, нищете народа, агрессии мусульм. мира, боролся с суевериями, нравственными изъянами об-ва. Избавление от этих недугов, по утверждению А., возможно только при соблюдении высоконравственных устоев христ. морали. Уцелевшая часть проповедей А. впервые была издана в 1881 г. М. Джанашвили.

А. писал оды Католикосу-Патриарху Антонию II, царевичам Левану и Вахтангу, св. мч. Авиву Некресскому. Из др. произведений А. известны также 2 песнопения («О Христе», «О смерти»), короткие ямбические добавления к проповедям («О пророке Илии», «О воздвижении Св. Креста»), неск. стихов делового и автобиографического содержания, адресованных груз. царю Ираклию II и Католикосу-Патриарху Антонию II.

Соч.: Речи и учения, произнесенные Амвросием Некресели / Предисл. М. Джанашвили. Тифлис, 1881.

Ист.: S–177. Ин-т рукописей АН Грузии им. Кекелидзе; ioseliani p. sboxreba giorgo XIII-sa. tfilisi, 1840. С. 46–47; хаханаSvili a. gujrebi. Tbilisi, 1891; Хаханов А. Грузинские

дворянские акты и родословные росписи. Тифлис, 1893. Т. 1. С. 8, 9, 531. Т. 2. С. 324, 507.

Лит.: kubaneiSvili s. ambrosi nekreseli: cxovreba da literaturuli moRvaweoba // literaturuli Ziebebi. Tbilisi, 1947. Т. 3. С. 225–253; kekeliZe k. Zveli qarTuli literaturis istoria. Tbilisi, 1980. С. 390–391.

Т. 3 (МОСКВА, 2001)

Т. 3. С. 429-430

АРСЕНИЙ ИКАЛТОЙСКИЙ [Калипосский, Монах; груз. არსენი იკალთოელის] (Вачесдзе; ок. 1050, с. Икалто (пров. Кахети, Грузия) — 6.02.1127, там же), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 6 февр.), переводчик, писатель, философ и поэт, наставник и духовник блгв. царя Давида IV Строителя. Сведения об А. И. содержатся в колофонах и приписках в рукописях его оригинальных или переводных трудов. Происходил из груз. княжеского рода. Начальное образование получил в мон-ре Икалто, там же, по-видимому, принял постриг. Есть основание полагать, что А. И. продолжил образование в богословской академии Мангана в К-поле, где ознакомился с богословско-философским учением Михаила Пселла и Иоанна Итала. Подвизался в сир. мон-ре св. Симеона Чудотворца на Чёрной горе (около Антиохии), где под духовным рук. прп. Ефрема Мцире под именем Арсения Монаха начал лит. деятельность — перевел неск. сочинений Симеона Метафраста, исследуя, в частности, причины раскола с т. н. нехалкидонскими Церквями. Вскоре перешел в Калипосский мон-рь на Чёрной горе, где продолжил лит. деятельность под именем Арсения Калипосского. Вероятно, уже после кончины прп. Ефрема (1101) А. И. возвратился в К-поль и поступил в мон-рь св. Георгия, где перевел «Путеводитель» прп. Анастасия Синаита и «Хронограф» Георгия Монаха (Амартола), а также приступил к составлению сб. «Догматикон», в к-ром заметно влияние философских идей Аристотеля.

В нач. XII в. А. И. (возможно, по приглашению блгв. царя Давида) вернулся в Грузию и принял активное участие в проведении церковной реформы и в работе Руис-Урбнисского Собора: перевел кодекс правосл. церковного права «Номоканон в XIV титулов» (ред. 882 г. Патриарха К-польского Фотия), послуживший одним из основных источников постановлений Собора. Все постановления и положения Собора были записаны А. И. в едином «Уложении», в состав к-рого вошли также пространное предисловие богословского и историко-догматического характера и панегирик блгв. Давиду Строителю «Царю Давиду — монах Арсений». А. И. был одним из инициаторов и участников Собора в Ани (груз. — Аниси), на к-ром защищал догматические основы Православия; под его влиянием часть арм. епископов-нехалкидонитов склонилась к воссоединению с Православной Церковью. Будучи одним из инициаторов создания Гелатской Академии, А. И. преподавал здесь. Через неск. лет А. И. перешел в мон-рь Шиомгвиме, крупнейший центр груз. письменности того времени, где им был создан и введен в обиход монастырский устав (типик) мон-ря Симеона

Чудотворца и возведен храм во имя Пресв. Богородицы. Памятная запись рукописи, содержащей типик мон-ря Шиомгвиме, называет А. И. «светочем Грузинской Церкви». По преданию, А. И. основал Икалтойскую ДА при мон-ре Спаса Нерукотворного в Икалто, где, должно быть, и скончался.

А. И. — автор метафрастического жития св. Нины, 2 завещаний блгв. царя Давида Строителя (1123, 1125), эпитафии царю, большого количества ямбическо-гимнографических стихов церковного характера, переводов Великого канона прп. Андрея Критского, «Источника знаний» прп. Иоанна Дамаскина и неск. агиографических произведений. В сочинениях А. И., отражающих влияние визант. богословской школы, уделяется особое внимание обоснованию богословских учений. Большая часть лит. наследия неопубликована.

Соч.: დოგმატიკონი. S 1163 // Ин-т рукописей им. К. Кекелидзе Грузинской АН; ტიპიკობი. S 1370 // Там же; დიდი სჯულისკანონი / გამომცემლები: ე. გაბიძაშვილი, ე. გიუნაშვილი, მ. დოლაქიძე, გ. ნინუა. თბილისი, 1976.

Ист.: გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი / ს. ყაუხჩიშვილის გამომცემა. ტიფლისი, 1926; ცხოვრება დავით აღმაშენებლისა // КЦ. Т. 1. С. 318–364; გაბიძაშვილი ე. რუს-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბილისი, 1978. С. 176–196; ანდერძი დავით მეფისა შიომღვიმის მონასტრისადმი // ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი / გამოსცეს: ნ. შოშიაშვილმა, თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ. თბილისი, 1984. С. 52–59.

Лит.: კაკაბაძე ს. დავით აღმაშენებლის მატიანის ავტორის ვინაობისათვის. ტფილისი, 1913; ნუცუბიძე შ. რეაქციონური იდეოლოგია XII ს. საქართველოში // ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბილისი, 1958. Т. 2. С. 149–155; ოდიშელი ჯ. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ვინაობის საკითხისათვის // ხელნაწერთა ინსტიტუტის მთაბე. თბილისი, 1963. Т. 5; დოლაქიძე ი. ნინოს მეტაფრასული ცხოვრების ავტორის ვინაობისათვის // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. თბილისი, 1974. ¹⁴; он же. არსენ იყალთოელი. თბილისი, 1978; გაბიძაშვილი ე. რუს-ურბნისის კრების ძეგლისწერა. თბილისი, 1978; კეკელიძე კ. არსენ იყალთოელი // ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბილისი, 1980. Т. 1. С. 273–284; он же. არსენი ბერი // Там же. С. 309–314.

Т. 3. С. 437-438

АРСЕНИЙ НИНОЦМИНДСКИЙ [груз. არსენი ნინოწმიდეელი] († 1018, мон-рь Ивиرون на Афоне), свт. Грузинской Православной Церкви (пам. 31 июля), переводчик, каллиграф. Биографические сведения о нем содержатся в житиях преподобных Иоанна и Евфимия Мтацминдели (Святогорцев) (в редакции прп. Георгия Святогорца) и прп. Георгия Святогорца (в редакции прп. Георгия Мцире; 2-я пол. XI в.) и многочисленных приписках, оставленных А. Н. в переписанных им рукописях собрания мон-ря Ивиرون. Время и место пострига А. Н. неизвестны. Он был рукоположен во епископа Ниноцминдского (совр. Сагареджойский р-н Грузии), но вскоре оставил

кафедру, решив посвятить себя сугубо монашескому деланию. Прибыв к царю Тао-Кларджети Давиду III Куропалату, А. Н. испросил позволения поступить в к.-л. мон-рь в пределах его страны. Царь направил его в мон-рь Отхтаэклесиа (Четырех церквей) в ущелье р. Чорох (совр. Турция), где А. Н. встретился с мон. Иоанном (Грдзелисдзе), с к-рым более не разлучался. Чрезмерное внимание к благочестивым монахам вынудило их в поисках более уединенного места для своих молитв покинуть Грузию и поступить в один из мон-рей Понта (пров. Византийской империи, совр. Турция). Вскоре их пригласили к себе груз. монахи Афона, где под рук. преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев незадолго до этого был основан груз. мон-рь Ивирон (983). Поселившись в мон-ре, А. Н. стал ближайшим соратником преподобных игуменов и много трудился, организовывая монастырскую жизнь и переписывая и переводя рукописи, хранившиеся в мон-ре. Именно уговорами А. Н. прп. Евфимий Святогорец в 1019 г. оставил игуменский пост, чтобы более интенсивно заниматься лит. деятельностью. А. Н. похоронен в ц. святых Архангелов; при игум. прп. Георгии Святогорце (1044–1056) мощи А. Н. были перезахоронены вместе с мощами основателей мон-ря в главном соборе во имя Успения Пресв. Богородицы.

Ист.: Catalogue des Manuscrits Géorgiens de la bibliothèque de la lavre plviron du mont Athos / Par R. P. Blake // ROC. 1934. 3 Sér. Т. 8 (28). 1931/1932. ¹ 3, 4. P. 23, 114–159; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები / ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. Т. 2. С. 56–57, 95, 133; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა A კოლექციის. Тбилиსი, 1954. Т. 4, ¹ 1103. С. 76–84.

Лит.: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. Т. 1. С. 186–187; მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი, 1980. Т. 2. С. 83, 200–203, 209.

Т. 3. С. 442

АРСЕНИЙ УЛУМБОЙСКИЙ [груз. არსენ ულუმბოელი] (IX в.), преподобный Грузинской Православной Церкви (пам. 3 мая). Впервые преподобные А. и Михаил Улумбойский упоминаются в груз. синаксаре иерусалимского происхождения XI в. (Jér. 24–25) под 3 мая как основатели мон-ря Улумбо (М. Азия, южнее совр. г. Бурсы, Турция). В житии прп. Илариона Чудотворца, описывающем мон-рь Улумбо, эти сведения косвенно подтверждаются. Синаксарь также указывает, что преподобные первыми принесли в резиденцию груз. Католикоса в Мцхете весть о постановлении Иерусалимского Собора сер. IX в. под председательством Патриарха Иерусалимского Сергия I о разрешении Грузинской Церкви готовить и освящать св. миро. На основании жития прп. Григория Хандзойского, где говорится, что «учителю Григолу» из мон-ря св. Саввы (Палестина) прислали письмо его ученики, «Арсен негодный» и «Микел немощный», П. Ингорква делает предположение, что этими учениками могли быть А. и Михаил, к-рые приняли постриг в Грузии, затем уехали в Палестину, после чего оказались в Улумбо.

Ист.: Catalogue des manuscrits g̃orgiens de la bibliothèque du Patriarcat grec a Jérusalem

saalem / Par R. P. Blake // ROC. 3 Sŷr. 1922/1923. T. 3 (23). ¹ 3/4. P. 61–62; Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la lavre niviron du mont Athos // Ibid. 1922/1923. T. 8 (28). ¹ 3/4. P. 23; გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები / ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1961. T. 1. C. 302–303; ილარიონ ქართველის ცხოვრება // ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. თბილისი, 1967. T. 2. C. 19–20; 1971. T. 3. C. 226–232; 1968. T. 4. C. 357.

Лит.: *Март Н. Я.* Исторический очерк Грузинской Церкви с древнейших времен: К вопросу об автокефалии Груз. Церкви: Докл. 01.12.1906. [На Предсоборном совещании] // ЦВед. 1907. № 3. С. 107–142; ინგოროევა პ. გიორგი მერხულე. თბილისი, 1954. С. 350; მენაბდე ღ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი, 1980. 0. 2. С. 180–181.

ТОМ 11 (МОСКВА, 2006)

Т. 11. С. 59-60

ГЕОРГИЙ ЗАРЗМСКИЙ [Зарзмели; груз. გიორგი ზარზმელი], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 5 окт.— в Соборе Тао-Кларджетских преподобных), 2-й настоятель мон-ря Зарзма (Самцхе, Юж. Грузия), ставший игуменом по благословию основателя мон-ря прп. Серапиона Зарзмского (IX в.). Сведения о Г. З. содержатся в Житии прп. Серапиона (X в.). Агиограф так описывает посвящение Г. З.: «Был там один священник, муж, украшенный добродетелями и сладкий в словах и делах; святой [Серапион] позвал его и сказал: «Возлюбленный сын Георгий! Тебе выпал жребий пасти после меня»... Этому обрадовались братия, ибо видели в нем человека, во всем подобного Серапиону» (Житие. С. 97). Как свидетельствует житие, перед кончиной Г. З. передал настоятельство «некому Михаилу», заповедав ему заботиться о строительстве монастырского храма и не беспокоиться о расходах, поскольку св. Серапион явился ему во сне и указал место в храме, где было укрыто богатое подношение одного из его учеников.

Ист.: Василий Зарзмели. Житие Серапиона Зарзмели // Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры / Сост., коммент.: К. Кекелидзе. Тбилиси, 1956. С. 97, 99; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1963. T. 1. C. 341–342.

Т. 11. С. 60

ГЕОРГИЙ ЗАТВОРНИК [Отшельник, Богоносец; груз. გიორგი შეკენებული] († 1068), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 3 июля), подвизался в сер. XI в. в горной расселине близ мон-ря св. Симеона Чудотворца на Чёрной горе (Сирия). Сведения о нем содержатся в Житии прп. Георгия Святогорца, чьим духовником был Г. З. Согласно житию, прп. Георгий Святогорец, оставив мон-рь Хахули, по пути в Иерусалим остановился на Чёрной горе. Обойдя все мон-ри в поисках духовного наставника, он встретил Г. З. и остался с ним. Спустя 3 года старец облек юношу в ве-

ликую схиму и отпустил в Иерусалим. Когда прп. Георгий вернулся, Г. З. благословил его подвизаться в Иверском мон-ре (Ивиرون) на Афоне и посвятить себя переводу церковных книг с греч. на груз. язык. Прп. Георгий Святогорец, прибыв на Св. Гору, по смирению своему 7 лет выполнял обычные послушания, не выказывая свои филологические познания. Узнав об этом, Г. З. отправил к нему своего ученика с упреком, и св. Георгий, приняв иерейский сан, приступил к переводам книг. В колофонах рукописей, принадлежащих прп. Георгию, часто встречаются приписки, что то или иное произведение он перевел по благословению Г. З. Несмотря на уединенный образ жизни, Г. З. был связан с писателями и переводчиками Ивирона и др. груз. мон-рей. Так, по его благословению Георгий Мцире составил Житие прп. Георгия Святогорца, о чем сообщается в заглавии рукописи.

Ист.: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. ტ. 2.

Лит.: Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе. Тбилиси, 2002. С. 111–112.

Т. 11. С. 60-61

ГЕОРГИЙ И САВВА ХАХУЛЕЛИ [груз. გიორგი და საბა ხახულელი], преподобные Грузинской Православной Церкви (пам. 19 дек.), старцы мон-ря Хахули (историческая обл. Тао-Кларджети, ныне на территории Турции), дядья по отцу прп. Георгия Святогорца. Старший, Г. Х., по прозвищу Писатель (mwerali), до принятия пострига был духовным советником при дворе царя Баграта Курапалата и активно занимался лит. деятельностью; младшего, С. Х., Георгий Мцире называет мужем непорочным и праведным; по его словам, братья, обладая немалым земным богатством, были богаты и духовно. В Житии прп. Георгия Святогорца сообщается о том, что его еще ребенком привезли в мон-рь Хахули, где подвизались Г. и С. Х. Спустя 3 года Г. Х. был приглашен духовником во дворец кн. Самцхе Пероса (Фероза) Джоджикидзе и его супруги. В это путешествие Г. Х. взял с собой и племянника. Однако спустя нек-рое время Фероз был оклеветан и обезглавлен, а его семья и свита остались в К-поле, где Г. Х. с племянником прожили 12 лет. Мальчик под рук. дяди и вдовы Фероза получил прекрасное духовное образование и в совершенстве овладел греч. языком. В 1034 г. вместе с вдовой Фероза они вернулись на родину, и после этого след Г. и С. Х. в источниках теряется. Известно, что оба старца преставились в Хахули в сер. XI в.

Лит.: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. ტ. 2. С. 101–212; Сабинин М. Житие прп. Георгия Святогорца // Полные жизнеописания святых Грузинской Церкви. М., 1994. Ч. 3. С. 38–40; Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе. Тбилиси, 2002. С. 208–209.

Т. 11. С. 67

ГЕОРГИЙ МАЦКВЕРЕЛИ [Шуарткели, Шуарткелели; груз. გიორგი მაწკვერელი, შუართკელი], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 2 апр.), еп. Ацкурский, 370

церковный деятель и писатель. Сведения о нем сохранились в сочинениях его современников, известных агиографов того времени прп. Георгия Мерчуле, составившего Житие прп. Григория Хандзского, и прп. Василия Зарзмского, написавшего Житие прп. Серапиона Зарзмского. Прп. Василий называет Г. М. учеником прп. Серапиона, предоставившего ему сведения о святом и его чудесах «устами неложными и правдивыми». Известно, что Г. М. происходил из аристократического рода Шуартктели и духовное образование получил в мон-ре Опиза (историческая обл. Кларджети, ныне на территории Турции). «На четвертый год Бог прославил великого первосвященника Георгия Шуартктели, который воссел на Ацкурский архиерейский престол. <...> Он взял в руки свои управление Самцхийской областью, умиротворил, как следует, удел свой и завладел всем наследством и всеми церквями, враждовавшими между собой» (Василий Зарзмели. Житие. С. 95). Прп. Георгий Мерчуле упоминает Г. М. как известного литератора того времени, хотя его труды не сохранились.

Ист.: Василий Зарзмели. Житие Серапиона Зарзмели // Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры / Пер., примеч.: К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1956. С. 64, 65, 67, 68, 81, 95.

Лит.: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1960. Т. 1; ვახნაძე ნ. სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება როგორც საისტორიო წყარო. თბილისი, 1975; ჯავახიშვილი ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი, 1977. Т. 8; Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2. С. 194–195, 484, 515; Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе. Тбилиси, 2002. С. 53–54.

Т. 11. С. 67-68

ГЕОРГИЙ МЕРЧУЛЕ [груз. გიორგი მერჩულე] (X в.), груз. агиограф. «Мерчуле» в переводе на рус. язык означает «знаток канонов богословия и церковного права». Г. М. отличался образованностью, знанием церковной лит-ры и богословия.

В 951 г. он написал Житие прп. Григория Хандзского (Хандзтели), устроителя монастырской жизни в Тао-Кларджети и основателя культурно-просветительских центров в VIII–IX вв. В житии использованы творения преподобных Ефрема Сирина, Кирилла Александрийского, Григория Назианзина, Ипполита Римского и др., упомянуты груз. церковные писатели IX–X вв. Софром Шатбердели, Иларион Парехели, Георгий Мацкверели, Степане Мтбевари. Г. М. собирал материал о прп. Георгии в основанных святым монастырях, используя материалы, переданные ему настоятелями Теодором и его братом Иоане из Хандзта, прп. Георгием Опизели и др. Агиограф обнаруживает глубокое знание древних и совр. ему исторических источников и патристической лит-ры. Житие дает представление о политической и социально-экономической жизни Грузии и о положении Грузинской Православной Церкви в VIII–IX вв. Деятельность Г. М. пришлась на переходный период в истории Зап. Грузии: груз. язык вместо греч. утверждался в церковных и гос. сферах, греч. епископы заменялись грузинскими. Богослужение и патристическая лит-ра переводились на груз. язык. Г. М. первый сформулировал идею груз. национального единства, по-

нимая в расширенном смысле термин «Картли»: «Это обширная страна, в которой церковную службу совершают и все молитвы творят на грузинском языке. Только «кириелейсон»... произносят по-гречески» (Георгий Мерчуле. Житие. С. 123), т. о., под Картли (Вост. Грузия) в этот период стала подразумеваться также и вся Зап. Грузия.

В Житии прп. Григория Хандзского, написанном после освобождения от араб. владычества, Г. М. излагает характерную для древнегреч. идеализма концепцию двух миров, небесного и земного, обнаруживает знание античной философии. По мнению П. И. Ингорюк, Г. М. был не только богословом, но и правоведом, поскольку описывает порядок раздела имущества по принципу «ухуцеси» (доли старшего, ср. с *dominium* в Зап. Европе в XIII–XV вв.), право дочери на наследство родителей, классификацию семейного имущества по его происхождению (отцовское, материнское, приобретенное) и т. д. Г. М. точно характеризует быт груз. феодального общества, порядок семейных отношений.

Единственная рукопись жития датируется XII в., хранится в Патриаршей б-ке в Иерусалиме. В 1845 г. там ее обнаружил Н. Чубинашвили, в 1902 г. Н. Я. Марр впервые опубликовал ее с комментариями в рус. переводе, в 1923 г. П. Пеетерс издал лат. перевод жития, в 1956 г. Д. Ланг опубликовал англ. пересказ памятника.

В «Иадгаре» Микаэла Модрекили на 2 гимнографических текстах сохранились надписания: «Мерчилиурни» и «Усхони Мерчулиурни», к-рые могут означать, что эти гимны принадлежат Г. М. или что они написаны в соответствии с традицией, заложенной Г. М.

Ист.: შრამა და მოღვაწეობა ღირსად ცხოვრებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლისი არქიმანდრიტისა // ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები / ილ. აბულაძის გამოცემა. თბილისი, 1963. Т. 1; Георгий Мерчуле. Житие Григола Хандзтийского / Изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. (ТРАГФ; Т. 7).

Лит.: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. Т. 1; Ингорюк П. И. Георгий Мерчуле. Тбилиси, 1977. С. 108, 189–222; Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2. С. 23–24, 292, 508–510, 526–527.

Т. 11. С. 68

ГЕОРГИЙ МОНАХ [Бери; груз. გიორგი ბერი] (IX–X вв.), подвизался в Иверском мон-ре на Афоне. О нем известно из ответа прп. Евфимия Святогорца на его письмо, где Г. М. спрашивал, какие книги не принимает Церковь. В ответе (Кекел. А 737, XIII в.— Литургические груз. памятники. С. 293–306), написанном в промежутке между 1005 и 1019 гг., прп. Евфимий называет Г. М. «великим монахом». Г. М. отождествлен с мон. Георгием, упоминаемым в «Синодике» Руис-Урбнисского Собора 1105 г. К. Кекелидзе придерживался мнения, что Г. М. и Георгий Чкондидели — одно лицо.

Лит.: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 372

Т. 11. С. 71-72

ГЕОРГИЙ ОЛТИСАРИ [груз. გიორგი ოლთისარი], груз. церковный деятель, с 1066 г. настоятель Иверского мон-ря (Ивирон) на Афоне. Сведения о Г. О. содержатся в Житии прп. Георгия Святогорца, к-рого он сменил на настоятельском посту. Именно в игуменство Г. О. мощи прп. Георгия Святогорца были перенесены в соборный храм в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря Ивирон и упокоены рядом с мощами прп. Георгия Строителя. Г. О. активно застраивал и украшал мон-рь, в чем ему содействовала дочь царя Баграта IV, визант. имп. Мария, и ее сын Константин Дука. Под рук. Г. О. в Ивироне шла интенсивная лит. работа: в колофонах мн. рукописей содержатся указания, что над текстом работал Г. О. (напр., Кекел. Ath. 24, 30, А 500), особое внимание заслуживает Афонский сборник 1074 г. (Кекел. А 558).

Лит.: ჯანაშვილის მ. ათონის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით. თბილისი, 1902; ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. Т. 2. С. 200; მეტრეველი ე. ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი. თბილისი, 1998.

Т. 11. С. 72

ГЕОРГИЙ ОПИЗЕЛИ [груз. გიორგი ოპიზელი] (IX в.), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 5 окт.— в Соборе Тао-Кларджетских преподобных), 3-й настоятель мон-ря Опиза (историческая обл. Тао-Кларджети, ныне на территории Турции). Из Жития прп. Григория Хандзтели известно, что во время настоятельства Г. О. он окормлял прп. Григория Хандзского (Хандзтели), пришедшего в мон-рь Опиза. Спустя 2 года, по благословению настоятеля, прп. Григорий и его ученики основали мон-рь Хандзта.

Ист.: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1963. Т. 1. С. 253, 255.

Т. 11. С. 75-78

ГЕОРГИЙ СВЯТОГОРЕЦ [Мтацминдели, Афонский; груз. გიორგი მთაწმინდელი, ათონელი] (1009, Триалети, Юж. Грузия — 29.06.1065, К-поль), прп. (пам. 13 мая, 30 июня, 2-я Неделя по Пятидесятнице — в Соборе Афонских преподобных), груз. духовный писатель и переводчик визант. церковной лит-ры, филолог и текстолог; настоятель груз. Иверского мон-ря (Ивирон) на Афоне. Прп. Георгий Мцире, ученик Г. С., составил его пространное жизнеописание «Жизнь и подвиг святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца», содержащее сведения о политических событиях в Грузии и Византии того времени.

Г. С. был 3-м ребенком в семье Иакова, приближенного груз. царя Георгия I, и Марии. Как повествует житие, Мария за 9 месяцев до рождения сына увидела во

сне светлого, окруженного славой мужа, к-рый сказал ей: «Родится у вас сын, агнец, который избран Богом. Посвятите его Владыке Христу по данному вами обету и назовите его Георгием» (Сабинин М. П. Полные жизнеописания святых Грузинской Церкви. М., 1994. Ч. 3. С. 36). В 7-летнем возрасте мальчика отдали на воспитание в жен. мон-рь Тадзриси (Самцхе, Юж. Грузия), где подвизалась его старшая сестра Фекла. Житие отмечает, что юный послушник был красив и строен, отличался остротой ума и благоразумием. Агиограф со слов Г. С. рассказывает, как тот дважды чудесным образом избежал гибели: во время прогулки вдоль р. Кция с противоположного берега его стал манить отрок в пурпурном одеянии, задумавший погубить Г. С. в водах, но явившийся ангел-хранитель удержал его; во 2-й раз — во время сильного пожара, охватившего мон-рь, юный Г. С. крепко спал в келье и ангел-хранитель вновь предстал ему, разбудил и вывел из огня невредимым.

Когда мальчику исполнилось 10 лет (1019), отец перевез его по приглашению своих братьев, прп. Георгия и Саввы Хахулели, в муж. мон-рь Хахули (ныне на территории Турции), бывший в XI в. центром христ. культуры и письменности. Настоятель мон-ря, игум. Макарий, принял мальчика в число духовных чад. В мон-ре в это время подвизались такие церковные писатели, как Антоний Мнате (груз.— пономарь; † 1085), составивший канон прп. Евфимию Святогорцу, Василий, сын груз. царя Баграта III, автор перевода с греч. языка «Лавсаика» и сочинений прп. Ефрема Сирина, прп. Иларион Твалели, к-рый стал наставником Г. С. Юноша изучал Свящ. Писание, церковное пение и устав. В 1022 г. прп. Георгий Хахулели вместе с Г. С., к-рый уже овладел искусством канонарха, переехал в Самцхе и стал духовником кн. Персо (Фероза) Джоджикисдзе, зятя груз. царя Баграта III, и его супруги. Вскоре Персо был оклеветан, и визант. имп. Василий II казнил его за участие в заговоре. Вдова Персо была отправлена в К-поль, где 12 лет Г. С., сопровождавший ее, под рук. прп. Георгия изучал философию и риторику и достиг совершенства в знании греч. языка. В 1034 г. они возвратились в Триалети, вскоре юноша в Хахули принял постриг под духовным рук. прп. Илариона. Вскоре он тайно отправился в Иерусалим. Его попутчик оказался одержим злым духом, и ночью, во время грозы, у него случился приступ, Г. С. молился, и к утру его спутник полностью был исцелен.

Как повествует житие, на Дивной горе (близ Антиохии, Сирия; см. Чёрная Гора) Г. С. встретил прп. Георгия Затворника († 1068), к-рый стал его духовным отцом. Следуя благословению подвижника, Г. С. 3 года провел в дивногорском груз. мон-ре Романацминда, после чего старец облек его в великую схиму и отпустил в Св. землю. По приезде Г. С. из Иерусалима старец Георгий, удостоверившись в духовной зрелости и просвещенности ученика, благословил его отправиться в Иверский мон-рь на Афоне и продолжить начатый св. Евфимием Святогорцем перевод необходимых для Грузинской Церкви богослужебных книг и творений св. отцов. Как повествует житие, в Анатолии вмч. Георгий Победоносец в образе прекрасного юноши на белом коне перевел Г. С. через поток.

Г. С. по смирению не обнаруживал своих глубоких знаний и был принят в мон-ре

за простеца и невежду, исполнял различные монастырские послушания. Лишь через 7 лет, получив от духовника Георгия Затворника строгое взыскание за то, что не приступил к переводу священных книг, Г. С. решился принять иерейский сан и приступить к переводам. Он был назначен сначала деканом и начальником над певчими соборного храма, в 1044 г. был избран настоятелем Иверского мон-ря. В первую очередь он перевел с греч. языка Устав К-польского собора Св. Софии и Великий Синаксарь (куда входили уставы К-польской Церкви и мон-ря Феодора Студита — см. ст. Георгия Мтацминдели Типикон), по к-рому велось чинопоследование богослужения в Студийском мон-ре. О значении этой работы прп. Георгий Мцире писал, что «это та основа, без которой невозможно управлять Церковью» (Zveli qarTuli. С. 128). Г. С. установил в соборе в честь Успения Пресв. Богородицы драгоценную раку для мощей прп. Евфимия и с почестями перенес их из ц. Иоанна Крестителя; позже из ц. Всех святых перенес и мощи прп. Иоанна Святогорца. После долгих поисков Г. С. смог найти мощи и др. подвижников Ивирона, согласно афонскому обычаю похороненных на месте их подвига. Так, в притвор юж. части соборного храма он перенес мощи святых Арсения Ниноцминдского и Иоанна Грдзелидзе.

Г. С. сразу же по прибытии на Афон приступил к сбору сведений о прп. Евфимии и об Иоанне Святогорцах, об их учениках, о строительстве мон-ря и о начале монашеской жизни в Ивиране. Используя рукописи прп. Евфимия, он создал жития преподобных, содержащее точные сведения об истории мон-ря и о грузино-визант. отношениях.

В 1050 г. Г. С. посетил К-поль и испросил у визант. имп. Константина Мономаха свинец на покрытие собора, а также новые хрисовулы, подтверждающие старые, о расширении монастырских территорий и об подтверждении права грузин на Ивирон. В 1054 г., в связи с приездом груз. царя Баграта IV († 1072) и его матери Мариам, Г. С. вновь посетил К-поль. Царица пожелала принять монашество из его рук.

Заботы о мон-ре отнимали у Г. С. все время, и он скорбел, что вынужден урывками заниматься переводом священных книг. Приведя все монастырские дела в порядок, он оставил Афон и направился на Чёрную гору. Духовник Георгий убедил его вернуться обратно, но через нек-рое время Г. С. вновь оставил обитель, добился отпустительной грамоты у императора и вернулся на Чёрную гору. По просьбе царицы Мариам Г. С. отправился в Св. землю и от ее имени сделал пожертвования груз. мон-рям. В Иерусалиме Г. С. посетил строившийся по воле царя Баграта IV груз. мон-рь Животворящего Креста. Как повествует житие, Г. С. «споспешествовал скорому построению обители», а также обещал основателю мон-ря, прп. Прохору Грузину, снабдить братию переведенными им на груз. язык священными книгами, что и исполнил уже после кончины преподобного.

Вернувшись из Палестины на Чёрную гору, святой посвятил себя переводу книг. Антиохийский патриарх Иоанн часто призывал преподобного для духовной беседы, советовался с ним и о церковных делах. Груз. царь Баграт IV, узнав, что Г. С. почти закончил перевод свода церковных книг и что ими пользуются во всех груз. мон-

рях не только Чёрной горы, но и в пределах Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, повелел переписать эти книги, чтобы во всей Грузии совершать по ним богослужение. Он упросил Г. С. прибыть в Грузию, для того чтобы он «руководил душами ко спасению и избавил Церковь от вкравшихся в ее учение недоразумений и недостатков». От предложения занять Чкондидскую кафедру Г. С. отказался, но, взяв с собой неск. учеников, отправился в Грузию через занятые турками земли. Царь поручил ему воспитание престолонаследника, царевича Георгия, для которого Г. С. составил душеполезные сочинения и с к-рым занимался по собственной программе. Г. С. стал духовником царя, его семьи и Католикоса, пользуясь уважением и почтением у клира и вельмож. Объездив в течение 5 лет почти всю Грузию, он указал царю на мн. пороки, существовавшие в Церкви и гос-ве. Для пополнения братии Ивирона он открыл уч-ще для 80 мальчиков, куда принимались дети всех сословий, но гл. обр. это были сироты и подкидыши.

Прозревая близкую кончину, Г. С. решил вернуться на Св. Гору. Вместе с учениками он достиг К-поля, где неск. раз был принят при дворе визант. имп. Константина Дуки, восхищенного деятельностью Г. С., к-рого он называл «вторым Златоустом», и мастерством в пении окормляемых им малолетних детей. Удовлетворяя челобитную Г. С., царь издал 2 грамоты: в первой были подтверждены все жалованные грамоты Ивиرونу, что предупреждало любые посягательства на права грузин на мон-рь; согласно второй, сироты должны были воспитываться и содержаться за счет Ивирона и никто не смел выселить их. Святой тихо преставился в день св. апостолов Петра и Павла.

Тело Г. С. с почестями было доставлено на Афон Георгием Олтисари. По словам агиографа, Г. С. совершил много чудес при жизни (избавление от колдовства, изгнание бесов, исцеление от недугов) и после смерти. Так, по пути на Афон маленький ученик Г. С., Пантелеимон, попал под колеса арбы, груженной ковчегом с мощами, вещами и книгами преподобного, и остался совершенно невредимым. Рака с мощами святого в течение года стояла в ц. Всех святых. Когда открыли гроб, мощи обнаружили нетленными, а письмо с перечислением грехов, что умоляла положить за пояс преподобного одна женщина еще в К-поле, оказалось просто чистым листом бумаги. 24 мая, в день памяти св. Симеона Дивногольца, мощи Г. С. были торжественно перенесены в соборный храм и положены в мраморную раку, рядом с ракой св. Евфимия. Этот день стал днем почитания Г. С.

Георгий Мцире, оценивая уровень и объем переводов Г. С., сравнивал их с работой Евфимия Святогорца и писал, что навряд ли такие сочинения появятся впредь. «Трудно даже представить, — продолжал он, — как мог один человек за свою жизнь переписать столько книг, не говоря уж о переводах их с греческого языка» (Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры. Тбилиси, 1956. Т. 2. С. 147). Большинство переводов Г. С. переписывал собственноручно.

Переводы Г. С., ок. 50 различных по жанру произведений (нек-рые помещены в неск. книгах), можно разделить на 3 группы: сочинения, переведенные впервые;

полный перевод сочинений, существовавших в кратком или фрагментарном переводе прп. Евфимия Святогорца; переведенные ранее сочинения, дополненные, исправленные и сверенные с греч. оригиналами Г. С. Их можно разделить по следующим темам. Библиологический пласт составляют: Псалтирь (Кекел. А 214 — здесь и далее указано хранение рукописей в Ин-те рукописей им. К. Кекелидзе Грузинской АН), Четвероевангелие (А 37), Апостол полный (А 34). Труды по экзегетике: Шестоднев Василия Великого (А 55), «О сотворении человека» свт. Григория Нисского (А 95), Толкование Песни Песней до 6-й гл. свт. Григория Нисского (А 59), Толкование на кн. Бытие свт. Иоанна Златоуста (Ath. 81). Труды по догматике: множество творений св. отцов — Григория Неокесарийского, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина, Василия Великого, патриарха Фотия, Игнатия Богоносца (15 посланий) и др. Литургика и гимнография: Великий Синаксарь (А 97), Октоих (А 93), Постная Триодь, Цветная Триодь, Профитологий (Н 1350), Евангелие — лекционарий (Н 1299), Великий Покаянный канон, Минея (на каждый день 12 месяцев — от 1 до 5–6 гимнографических канонов, собранных Г. С. из разных источников), Большой Требник (А 194), множество разного рода стихир, ирмосов, ямбических стихотворений и т. д. Труды по гомилетике: Книга прп. Феодора Студита «Поучения на Великий пост» (50 Слов, А 500), «Слово на Благовещение» свт. Софрония Иерусалимского (А 162), «Восхваление св. Феодору Тирону» Григория Нисского (А 55), «О чудотворениях Феодора» Нектария Константинопольского (А 272), «О Рождестве Христовом» прп. Иоанна Дамаскина (А 162). Труды по агиографии и истории: Мученичество св. Феодора Тирона (А 276), Мученичество св. Георгия Каппадокийского, Осада Константинополя персами и варварами в 626 г. (пространная редакция), «Об учениках Господа» сщмч. Дорофея Тирского (А 193).

Среди переводов Г. С. — множество мелких статей об обязанностях священников, материалы III Вселенского Собора, неск. гимнографических канонов (преподобным Евфимию Святогорцу и Иоасафу (Н 1710) и др.), а также ямбические стихи с акростихами. Г. С. также является автором переводов апокрифов «Авгар, или Переписка царя Эдесского Авгара с Христом» (А 908), «Книги Иосифа Аримафейского, ученика Христа, о Воскресении Господа» (Ath. 7).

Ист.: Полное жизнеописание святых Грузинской Церкви / Пер.: М. Сабинин. СПб., 1872. С. 161–212; საქართველოს სამოთხე / მ. საბინინის გამოცემა. ს.-პეტერბურგი, 1882. С. 437–488; ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წ. ხელნაწერი აღაპებით / აღ. ჯანაშვილის გამოცემა. ტიფლისი, 1901. С. 279–351; Peeters P. Histoires monastiques géorgiennes // AnBoll. 1917–1919. Т. 36–37. P. 74–159 [лат. пер. «Жития св. Георгия Святогорца»]; Ibid. Brux., 1923; ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომატია / ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1946. С. 180–214; ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. Т. 2. С. 101–207; ცხოვრებაი გიორგი მთაწმინდელისაი / ი. ლოლაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1989.

Лит.: Порфирий (Успенский), еп. История Афона. К., 1871. Ч. 3; Натроев А. И. Крат-

кая история Афонско-Иверского мон-ря по груз. источникам. Тифлис, 1884; он же. Иверский мон-рь на Афоне. Тифлис, 1909; შანიძე ა. გიორგი მთაწმიდლის ენა // გიორგი მთაწმიდელი: ცხორება იოანესი და ეფთვიმესი / ი. ჯავახიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1946. С. 67–82; ჯავახიშვილი ი. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი, 1977. Т. 8. С. 142–157; აფციაური ჯ. გიორგი მცირის გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება. თბილისი, 1980; კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. Т. 1. С. 219–244, 247–250; მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. თბილისი, 1980. Т. 2. С. 152–158, 185–247; მეტრეველი ე. ნარკვევები ათონის ქართული კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან. თბილისი, 1996. С. 87–106; იდეშ. ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი. თბილისი, 1998. С. 29–35, 70–76, 158, 231; Peeters P. Histoires monastiques géorgiennes // AnBoll. 1917–1919. Т. 36–37. P. 69–74; Ibid. Brux., 1923.

Т. 11. С. 82

ГЕОРГИЙ СТРОИТЕЛЬ [Святогорец, Великий; груз. გიორგი მაშენებელი, მტაწმინდელი, დიდი] († ок. 1029/30, о-в Моноват), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. 28 июля). Сохранилось Житие Г. С. на греч. языке 1-й пол. XVIII в., где он называется Великим. Еще при жизни прп. Евфимия Святогорца Г. С., согласно завещанию предыдущего настоятеля, прп. Иоанна Святогорца (возможно, его дяди), управлял груз. Иверским мон-рем (Ивирон) на Афоне (приблизительно с 1019). Георгий Мцире упоминает Г. С. как основателя монастырской ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В храме сохранилась строительная настенная надпись, где сказано: «Я укрепил эти колонны, да не поколеблются они во веки веков. Монах Георгий-Грузин, Строитель».

Прп. Георгий Святогорец, автор Жития преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев, пишет, что во время настоятельства Г. С. в Ивироне увеличилось количество монахов греч. происхождения и была потеснена груз. братия, что и стало началом долгого спора между греками и грузинами за права на Ивирон. Г. С. обвинили в измене визант. имп. Роману IV Диогену, за что он был выслан на о-в Моноват, где и скончался. Груз. братия на Афоне находилась в тяжелом положении, за период ссылки настоятеля было похищено и разорено все монастырское богатство. При визант. имп. Михаиле VII Дуке груз. братии были возвращены права на Ивирон, а также часть имущества, и монахи смогли перенести нетленные мощи Г. С. с о-ва Моноват в Успенский собор Ивирона, где позже была помещена рака с мощами прп. Георгия Святогорца.

Ист.: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / გამოსცა ავტორთა ჯგუფმა ილ. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1967. Т. 2. С. 57; მეტრეველი ე. ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი. თბილისი, 1998. С. 137.

Лит.: Жития грузинских святых / Сост.: прот. Захарий Мачитадзе, М. Букиа, М. Бу-

Т. 11. С. 644-645

ГОБРОН-МИХАИЛ И 133 ВОИНА [груз. გობრონ-მიქაელ და 133 მხედარი], мученики Грузинской Православной Церкви (пам. 17 нояб.), пострадавшие в 914 г. от арабов. Их подвиг был описан в 914–918 гг. груз. агиографом еп. Стефаном (Мтбевари) по заказу правителя Тао-Кларджети Ашота Куропалата (Мученичество св. Гоброна, которого казнили в крепости Квели // Древнегруз. агиогр. памятники. Т. 1. С. 172–183).

В 907 г. азерб. эмир Абул-Касим вступил в Закавказье. Покорив Армению, он вторгся в пров. Шида (Внутреннюю) Картли, к-рая в то время входила в состав Абхазского (Западногрузинского) царства и куда бежал арм. царь-мч. Смбат I Миродержец. Абх. царь Константин III не оказал сопротивления, и «до его (эмира.— Э. Г.) вступления разрушили крепостные стены Уплисцихе, дабы враг не смог укрепиться» (Матиане Картлиса // КЦ. Т. 1. С. 263, на груз. яз.). Однако мусульмане не смогли долго удерживать Картли и двинулись дальше на юго-запад. При осаде крепости Квели в 914 г. Абул-Касим встретился с отчаянным сопротивлением воинов, возглавляемых Г.-М. (имя Гоброн (от араб.— мужественный, храбрый) кн. Михаил получил за воинскую доблесть). Осада длилась 28 дней, во время успешных вылазок отряда Г.-М. арабы несли значительные потери. На 29-й день крепость пала, Г.-М. и 133 воина были взяты в плен. Как повествует Житие, груз. царь Адарнасе II предпринимал попытки выкупить Г.-М., но эмир всякий раз отказывал ему. Арабы предложили пленникам отречься от христ. веры, принять ислам и встать под знамена эмира, прельщая смелого и умного военачальника богатством и высоким положением. Г.-М. и его воины отказались. Тогда арабы стали по одному выводить пленных и наносить им удары мечом на глазах у остальных, ожидая, что кто-нибудь из воинов дрогнет. Последним был Г.-М. Агиограф пишет, что мученик с ног до головы был забрызган кровью воинов, изрубленных на части, лежавших возле его ног. Г.-М. кровью начертил себе крест на лбу и сказал: «Благодарю Тебя, Господи Иисусе Христе, что удостоил меня, самого недостойного из всех недостойных и самого грешного из всех грешных, чести положить жизнь мою за Тебя!» (Жития грузинских святых. С. 190). Г.-М. был подвергнут медленным пыткам, после чего его изрубленное тело было обезглавлено. Мучеников оставили непогребенными на съедение зверям, однако те не касались их. По приказу эмира были вырыты 3 большие ямы, куда сбросили тела мучеников. Житие сообщает, что по ночам воздух над этим местом светился и верующие и неверующие, приходившие туда, видели, как больные исцелялись. Грузинская Церковь уже в то время причислила Г.-М. и его дружину к лику святых.

К. Кекелидзе считает, что еп. Стефан (Мтбевари) подчеркивает в Житии моменты, отражающие патриотический дух угнетенных арабами грузин, их полное самоотречение во имя своей страны и веры.

В XVIII в. на основе «Мученичества Гоброна» Католикосом-Патриархом Антони-

ემ I было составлено гомилетическо-агиографическое соч. «Восхваление и повествование о подвигах и страданиях св. великомученика Михаила-Гоброна и сподвижников его» (Древнегруз. агиогр. памятники. Т. 6. С. 282–301, на груз. языке). В честь Г.-М. созданы гимнографические каноны, синаксарные чтения и т. д.

Ист.: Сабинин М. Полное жизнеописание святых Грузинской Церкви. СПб., 1872. Т. 2. С. 57–63; საქართველოს სამოთხე / მ. საბინინის გამოცემა. ს.-პეტერბურგი, 1882. С. 393–400; ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია / ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1946. Т. 1. С. 80–85; მატიანე ქართლისა // ქართლის ცხოვრება / ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა. თბილისი, 1955. Т. 1. С. 262–264; ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები / ი. აბულაძის რედაქციით. თბილისი, 1963. Т. 1. С. 172–183; Ibidem / ე. გაბიძაშვილის გამოცემა. თბილისი, 1968. Т. 4. С. 263–264, 419–420; Ibidem / ე. გაბიძაშვილისა და მ. ქავთარიას გამოცემა. თბილისი, 1980. Т. 6. С. 282–301, 497–498.

Лит.: ცაგარეიშვილი ე. მიქელ-გობრონი ქართულსა და სომხურ საისტორიო მწერლობაში // ხელნაწერთა ინსტიტუტის მონაბე. თბილისი, 1959. Т. 1. С. 127–144; ლორდქიფანიძე მ. ადრეეპოდალური ხანის ქართული საისტორიო მწერლობა. თბილისი, 1966; ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი თორმეტ ტომად. თბილისი, 1977. Т. 8. С. 117–120; კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბილისი, 1980. Т. 1. С. 145–146; Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2. С. 302; Жития грузинских святых / Сост. прот. Захарий Мачитадзе, М. Букиа, М. Булиа. Тбилиси, 2002. С. 189–190.

ТОМ 13 (МОСКВА, 2006)

Т. 13. С. 74-75

ГРИГОРИЙ ХАНДЗТИЙСКИЙ [Ханцтели, Хандзтели, Хандзойский; груз. გრიგოლ ხანცთელი] (759–861, мон-рь Хандзта), прп. (пам. 5 окт.), основатель мон-рей Хандзта и Шатберди в Тао-Кларджети (Юго-Зап. Грузия, ныне на территории Сев. Турции). Его жизнеописание «Труд и деятельность достойно жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Хандзты и Шатберди, и вместе с ним память многих отцов блаженных» было составлено в 951 г., спустя 90 лет после кончины преподобного, монахом из Хандзты Георгием Мерчуле на основе рассказов ближайших учеников Г. Х. и сохранившихся к тому времени документальных источников. Единственная рукопись XII в., содержащая Житие Г. Х., была найдена Г. Н. Чубинашвили среди рукописей Крестового мон-ря в Иерусалиме в 1845 г. (Иерусалимская патриаршая б-ка; фотокопия — Кекл. Jer 2. Fol. 157r-229i). Текст Жития с переводом на рус. язык впервые был опубликован в 1911 г. Н. Я. Марром.

Согласно Житию, Г. Х. приходился племянником жене правителя Картли Нерсе Эристави и воспитывался в их семье. Агиограф пишет, что Г. Х. «усвоил псалмы Давида и церковную науку, изучаемую на голос (т. е. церковное пение, богослужебный устав и гимнографию.— Э. Г.); изучил все отеческие писания на грузинском языке, а также грамотность на многих языках, усвоил наизусть божественные книги... муд-

рость философов всего мира» (Георгий Мерчул. Житие. С. 84; Памятники. Т. 1. С. 249–250). За склонность к монашеской жизни Г. Х. называли отшельником, но родственники заставили его принять иерейский сан и готовили к архиерейской хиротонии. Юноша, считая себя недостойным высокого сана, бежал в опустошенный араб. завоеваниями Кларджети вместе с двоюродным братом свт. Саввой (впосл. Ишханский епископ), преподобными Христофором и Феодором. Они прибыли в мон-рь св. Иоанна Крестителя в Опизе, и настоятель обители прп. Георгий Опизели принял их в число братии. Спустя 2 года Г. Х. отправился в местность Хандзта, к отшельнику Хуедиосу, к-рому было видение, что его посетит «человек Божий», он отстроит в Хандзте мон-рь, и «благоухание его молитв, как добрый ладан, вознесется пред Богом». Отшельник показал Г. Х. окрестности, преподобный вместе с учениками поселился здесь, и приблизительно в 80-х гг. VIII в. они построили деревянную церковь, 4 кельи и трапезную. Местный феодал Габриел Дапанчули пожертвовал материал и орудия для строительства церкви, направил строителей и выделил продовольствие. О деятельности Г. Х. и его учеников Габриел рассказал св. блгв. царю Ашоту I Великому. Преподобный был приглашен во дворец и принят с большими почестями. Царь подарил Г. Х. местность Шатберди, где тот в кон. VIII в. основал обитель. Мон-рь стал церковным скрипториумом, часть рукописей, созданных здесь, сохранилась до наст. времени. Щедрое пожертвование мон-рю сделали царевичи Адарнасе, Баграц и Гуарам.

В нач. IX в. в Кларджети трудами Г. Х. были основаны муж. мон-ри Недзви (прп. Феодором), Квирикэ Цмида (прп. Христофором), Убиси (св. Иларионом Иерусалимским), жен. мон-рь Мере (ученицей Февронией), восстановлены Мидзнадзори, Цкаростави, кафедральный собор Ишхани и др., тогда как центральные районы Грузии (Картли, Кахети) находились под властью арабов (Тбилисский эмират). Жизнь в мон-рях была основана на строгих правилах типикона, созданного Г. Х. на основе типикона мон-ря прп. Саввы Освященного, доставленного в Кларджети из Иерусалима. В келье монаха находилась только убогая постель, жесткое ложе и кувшин для воды, не зажигали ни огонь, ни свечи.

Г. Х. многое укоренил в кларджетских мон-рях по примеру к-польских. Георгий Мерчуле описывает процесс распределения братии между новооснованными мон-рями по принципу *dominium* (доли старшего): из всей братии Г. Х. отобрал 13 для Хандзты и Шатберди, а всех остальных распределил по жребью (Георгий Мерчул. Житие. С. 112; Памятники. Т. 1. С. 280).

В мон-рях Хандзта и Шатберди обучали монахов, переписывали церковные книги, иллюминировали рукописи, украшали золотом и серебром переплеты книг. Там, напр., были созданы Шатбердский сборник (Кекел. S. 1141, ок. 973–976 гг.), содержащий груз. хронику «Обращение Картли», Шатбердское Четвероевангелие (Местийский краеведческий музей. М 22, 897 г.), Джручское Четвероевангелие (Кекел. Н 1660, 936 г.). В Житии Г. Х. сообщается, что по его распоряжению из Палестины был привезен «устав» Лавры прп. Саввы Освященного (вероятно, речь идет о палестин-

ском монашеском Часослове), а также упоминается некий большой гимнографический сборник — возможно, древний Иадгари (см. ст. Грузинская Православная Церковь, разд. «Богослужение»). Ему приписываются нек-рые гимны из сборника Модрекили Микаэла X в. (Кекел. S. 425).

Г. Х. пользовался авторитетом не только среди духовенства, но и среди представителей светского общества и царского двора. Когда на церковном Соборе в Джавахети (Юж. Грузия) по политическим причинам хотели сместить с патриаршего престола ученика Г. Х. католикоса-патриарха свт. Арсения I Великого, ссылаясь на неканоничность его избрания и юный возраст, речь, произнесенная Г. Х., в защиту патриарха стала решающей. Преподобный предвидел его великие деяния и призвал Собор поддержать молодого католикоса.

В Житии описываются многочисленные чудеса, совершенные Г. Х. Так, мн. насельники мон-ря видели свет в его келье, а также его самого светящегося, «подобно солнцу», во время молитвы. По его молитве совершалось много исцелений. Г. Х. имел власть не только над людьми, но и над дикой природой и животными. Однажды монахи собирали бревна и спускали их по оледеневшему склону. Одно сорвалось над проходившим внизу старым монахом. Г. Х. осенил бревно крестным знаменем, и оно остановилось. Др. чудо произошло в горах вблизи Шатберди. Перед Г. Х. и монахами внезапно предстал олень, преследуемый охотниками. Обойдя остальных, он подбежал к Г. Х. и положил ему голову на плечо. Святой погладил его и сказал: «Именем Христа, тебя не смогут обидеть твои враги, не бойся», затем отпустил оленя, благословил охотников, восхваливших Бога (Памятники. Т. 1. С. 301–302).

Ставленник тбилисского эмира Сахака, некий Цкири, самовольно занял кафедру в Анчи. Г. Х. неоднократно обличал его за неблаговидные поступки и призывал оставить кафедру. Цкири решил расправиться с Г. Х. и нанял убийцу. Предвидя опасность, преподобный вышел из кельи, убийца оцепенел от страха, увидев яркий свет, исходивший от святого, рука его отсохла, и только молитвой Г. Х. он исцелился от недуга. Цкири был отлучен от Церкви и собирался с помощью войска разгромить Хандзту. Г. Х. и братья просили воинов позволить им закончить литургию. Когда служба подошла к концу, Цкири внезапно умер. В Житии также описываются многочисленные чудеса учеников Г. Х., святых Епифания, еп. Захария Анчийского, Февронии.

Г. Х., к концу жизни подвизавшийся в Шатберди, зная о своей близкой кончине, разослал во все кларджетские мон-ри свечи с просьбой зажечь их в день его представления и попросил перевезти его в Хандзту. Он преставился в окружении братии всех кларджетских мон-рей.

Единственное изображение Г. Х. размещено на миниатюре из Праздничной Минеи (Кекел. S 3269, 20-е гг. XVIII в.), выполненной по трафарету и не сохранившей его портретные черты.

Ист.: Григорий Мерчуле. Житие св. Григория Ханцтийского / Груз. текст, введ., изд., пер. Н. Марра с дневниками поездки в Шавш(ет)ию и Клардж(ет)ию. СПб., 1911. (ТРАГФ; Кн. 7); Peeters P. // AnBoll. 1923. Т. 36/37. P. 216–309 (лат. пер. груз. текста);

Григорий Мерчуле. Житие Григола Хандзтели / Ред. П. Ингороква. Тбилиси, 1946 (на груз. яз.); Очерки по истории древнегруз. агиогр. лит-ры / Ред.: И. Абуладзе. Тбилиси, 1963. Т. 1. С. 248–319; Древнегруз. церковная лит-ра / Текст с коммент. изд. Е. Челидзе. Тбилиси, 2005. С. 479–958 (на груз. яз.)

Лит.: Дондуа К. Творение Мерчула в лат. переводе бельг. ориенталиста // ТРКФ. 1925. Т. 1. С. 1425; Такайшвили Э. Археологическая экспедиция в юж. провинции Грузии. Тбилиси, 1952. С. 57; Ингороква П. Гиорги Мерчуле — груз. писатель X в. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Кекелидзе К., Барамидзе А. История груз. лит-ры. Тбилиси, 1954. Ч. 1. С. 114 (на груз. яз.); Менабде Л. В. Очаги древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1962. Т. 1. Ч. 2 (на груз. яз.); Кекелидзе К. История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. Ч. 1. С. 152–157 (на груз. яз.); Очерки истории Грузии. Тбилиси, 1988. Т. 2. С. 307, 308, 318, 483, 504, 509, 512–515, 518, 527; Жития грузинских святых / Сост.: прот. З. Мачи-тадзе, М. Букиа, М. Булиа. Тбилиси, 2002. С. 167–169.

Т. 13. С. 263-267

Ст. Грузинская Православная Церковь:

Грузинская церковная литература. Каноническая литература. Правовое законодательство ГПЦ представлено в груз. лит-ре переводными памятниками права и созданными с их учетом и на их основе оригинальными сочинениями.

I. Переводная каноническая лит-ра. До кон. X в. ГПЦ в области церковного законодательства руководствовалась, вероятно, устными обычаями и традициями, заимствованными из Византии. Отсутствие канонической лит-ры на груз. языке побудило прп. Евфимия Святогорца (Мтацминдели) отобрать и объединить в один корпус неск. канонических памятников греч. церковного законодательства, а затем, переведя и переработав источники, составить для практических нужд ГПЦ законодательный кодекс — Малый Номоканон (Кекел. А 96, 182 л., 1031 г.; S 143, 204 л., XI в., переписчик Бабили — Малый Номоканон. 1972), к-рый и принято считать наиболее ранним переводным памятником канонического права в груз. лит-ре.

В Малый Номоканон прп. Евфимий включил 4 (по мнению нек-рых ученых, 5) произведения: «Правила, постановления и Номоканон VI Собора 168 святых отцов, собравшихся в К-поле» (считают, что речь идет о Трулльском Соборе); «Правила о согрешивших, написанные блаженным отцом нашим Иоанном, Константинопольским архиепископом» (в переводе Евфимия 2 части); «Правила, как их определил отец наш Василий (Великий. — Э. Г.); «Уложение веры, написанное святыми отцами, собравшимися в Константинополе по поводу поклонения святым иконам».

Текст правил VI Собора в сравнении с греч. оригиналом содержит существенные композиционно-текстологические изменения и дополнения, в т. ч. толкования правил Евфимием. Сборник предварен вступлением прп. Евфимия. В подлиннике 100 правил, у прп. Евфимия — 102, при этом отсутствуют 16, 26, 29, 34, 38, 39, 45, 48, 52, 63, 64, 71, 80, 97, 98, 99, 100, 101-е, вместо них внесены правила свт. Василия Великого (Великий Номоканон. 1975. С. 472–509): об убийстве младенца во чреве (прав.

77), о непреднамеренном убийстве (прав. 85), о супружеской неверности (прав. 88) и т. д. Неск. правил на основе визант. источников составлено самим прп. Евфимием — о практике, существовавшей в Армянской Церкви, расходящейся с правосл. учением (прав. 68), также о посте в Армянской Церкви в субботу и воскресенье (прав. 17); о посте «араджор» в Армянской Церкви (прав. 16), об арм. традиции закалывать животных в церкви священником (прав. 82), об арм. священниках, проводивших литургию в светской одежде (прав. 83) и т. д.

По мнению нек-рых ученых (Кекелидзе, Бек), источником 2, 3 и 4-й частей Малого Номоканона, вероятно, служило одно сочинение. Авторство 2-й ч., «Правил о согрешивших», приписывается Иоанну Постнику: в рукописи X в. и в слав. переводе автором назван «Иоанн монах и диакон, ученик Василия Великого (по прозвищу «сын покорности»)», а название труда — «Канонарь, к-рый подробно постанавливает обо всех грехах и соответственных эпитимиях, а также о причастиях, кушании, напитках и молитвах чрезмерно мягко» (греч. текст: Morin J. *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentia*. P., 1651. P. 101–107; груз., греч., слав. тексты: Номоканон Иоанна Постника. 1902). В более поздней греч. рукописи (Pitra. *Analecta Sacra*. Vol. 4. P. 436–438) автором назван «преподобный отец наш Иоанн Постник, к-рый был Патриарх Константинопольский». Н. Заозерский считает, что Иоанн Постник, К-польский патриарх, составил в VI в. неск. канонических трудов на эту тему, на их основе в VIII–IX вв. некий каноник, монах Иоанн, составил Номоканон, или Канонарь. В XI в. на основе всех названных источников еще один Иоанн, тоже Постник, составил пространный «Канонарь». «Правила о согрешивших» включают пространное предисловие (близкий к греч. оригиналу перевод) и «Постановления о телесных грехах, их число восемь, и определение их наказания». 2-я часть озаглавлена только у прп. Евфимия, она не разделена на правила и более подробно освещает те же вопросы, что и 1-я.

Авторство 3-й ч. «Правил...» ошибочно приписывается свт. Василию Великому, потому что в них есть ссылка на его же труды (Beck. *Kirche und theol. Literatur*. P. 424). Бек считает, что этот текст — компиляция правил свт. Василия Великого, и рассматривает его как продолжение правил «Канонаря...» Иоанна Постника. «Правила...» не разделены в груз. переводе на пункты, но абзацы почти полностью совпадают с греч. текстом, состоящим из 51 краткого правила. «Правила о каждодневном согрешении» составлены позже «Канонаря...», т. к. Иоанн Постник ссылается на них (Малый Номоканон. 1972. С. 10–11).

«Уложение веры» редакции прп. Евфимия, включенное в 5-ю ч. Малого Номоканона, представляет собой образец свободного перевода греч. оригинала и существенно отличается от перевода прп. Арсения Икалтойского (Кекел. Н 1349, XI в.): прп. Евфимий внес вставки из «Слова об иконах» (груз. перевод: Кекел. А 162. Л. 139–143; Кут. 8. Л. 90–108). Оригинал представляет собой введение, 8 правил Собора и синодик, где анафематствуются императоры-иконоборцы (Лев Исавр, Лев Армянин и т. д.).

Важнейшим событием в истории ГПЦ стал осуществленный прп. Арсением Икалтойским на рубеже XI и XII вв. перевод на груз. язык (Кекел. А 76, XII в.; 124, XI–XII вв.; 171, XIII в.; 1102; Н 1670, XIII–XIV вв.; Кут. 17, 25, XII–XIII вв.) Великого Номоканона, созданного К-польским патриархом Фотием. Прп. Арсений сохранил структуру источника. Перевод состоит из 3 основных частей: введения, систематической части, основной части, содержащей тексты церковных правил.

1-я часть посвящена обзору принципов составления и истории создания 14-титульного Номоканона свт. Фотия. 2-я часть включает 2 раздела: в 1-м перечислены 14 тематических титулов (об оглашенных, о крещении и т. д.) с количеством входящих в каждый титул глав. Каждый титул 2-го разд. посвящен перечислению правил Церковных Соборов и канонов св. отцов по теме данного титула. Вопросам, относительно к-рых существуют также и решения гражданского законодательства, сопутствуют более или менее пространные выписки. В 3-й ч. представлены тексты канонов Вселенских Соборов, избранные в соответствии с их законодательным значением, а также канонов 10 Соборов Поместных Церквей и канонических определений 12 св. отцов.

Однако перевод прп. Арсения был неполным, в частности, нек-рые пространные тексты гражданского законодательства 2-й ч. он перевел сокращенно, нек-рые тексты не перевел вообще, поскольку они не были актуальными для ГПЦ и многие утратили значение и для К-польской Церкви. В переводе редко дается конкретное название книг гражданского права, где указано их полное название, в отличие от подлинников (Неароны, или Новеллы; Кодико, или Кодекс; Дигесты и т. п.).

Текст Великого Номоканона в переводе прп. Арсения сохранился в многочисленных рукописях (Кекел. А 124, XI–XII вв.; А 76, XII в.; Кут. 25, XII–XIII вв.; Кекел. А 171, XIII в.; А 1102; Кут. 17; Кекел. Н 1670, XIII–XIV вв. и др.), переписчик Григол Сахрехаисдзе (Кут. 28 В) — единственный, кто в колофоне указал имя переводчика.

На груз. язык переводились и малые канонические сборники для ежедневной практики верующих. Так, в рукописи 1763 г. (Кекел. А 1096) сохранились «Ответы Иоанна Златоуста», где обсуждаются вопросы, должны ли исповедоваться только духовные лица или все верующие, какой грех — самое большое зло, и т. д., говорится о торговле людьми, что было актуальным для Грузии того периода, и т. д. В XIII в. была осуществлена 2-я редакция памятника (Кут. 17): анонимный автор перевел недостающие в 1-й редакции тексты гражданского права. Редакция, сделанная в XIII–XIV вв. (Кекел. Н 1670), содержит пересмотренный и уточненный перевод, а также дополнена «Постановлениями апостола Павла о церковных канонах» и «Постановлениями святых апостолов Петра и Павла» (по 17 канонов каждый; Великий Номоканон. 1975. С. 226–290).

С нач. XII в. известны переводы небольших канонических сборников по различным церковным дисциплинарным вопросам, составленных в Византии для частного пользования верующими и представляющих собой отдельные части Великого Номоканона. В частности, это «Избранные параграфы из Номоканона о разговлении»

(Кекел. А 1096. Л. 50–56), а также соч. «О незаконных и запрещенных бракосочетаниях при родстве и их наказании» (Кекел. А 85. Л. 477–480, XIII–XIV вв.), составленное на основе книг гражданского законодательства, запрещающих бракосочетание кровных родственников и указывающих, в каких случаях, в каких степенях родства отменяется запрет. Сходное соч. «О главах бракосочетания» Мануила Ксантифа перевел с греч. на груз. язык Иоанн Ксифилин-Папуцишвили в 1785 г. (Кекел. А 711).

В числе переводных памятников права можно назвать также соч. «Вопросы некого монаха, на к-рые ответил Петр Хартофилак» (Кекел. Н 1027, XI в.; А 67. Л. 46r — 48, XV в.; А 450. Л. 558v — 562r, XVI в.— Ответы Петра Хартофилакса (1909. С. 1–19), где рассматриваются не отраженные в Великом Номоканоне канонические вопросы, связанные с церковным правом (прав. 21): напр., с какого возраста следует крестить ребенка, можно ли при отсутствии вина употреблять воду с уксусом, могут ли иеромонахи совершать венчание и т. д.

Также в приложениях XVI в., относящихся к спискам Великого Номоканона и «Ответам Иоанна Златоуста» (Кекел. А 76. Л. 496–593, XII в.; Кут. 17. Л. 275r–268v, XIII в.; Кекел. Н 1670. Л. 219v–266r, XIV в.), представлены 4 переводных сочинения канонического характера (вероятно, XIV–XVI вв.), греч. оригиналы к-рых утеряны. Первые 3 содержат более полные комментарии к пунктам 5, 6, 43 Карфагенского Собора, 4 — пространный комментарий к 69-му прав. апостолов, в к-ром речь идет о соблюдении поста в пятницу и среду (Кекелидзе. Этюды. 1963. Т. 9. С. 31–122).

II. Оригинальная каноническая лит-ра. Оригинальные памятники канонической лит-ры на груз. языке неизвестны до X в. Однако существуют сведения о Соборах ГПЦ этого периода, к-рые могли опираться на груз. письменные источники: напр., Собор VII в. по поводу решений Двинского Собора 607 г.; Джавахетский Собор IX в. по вопросу о законности избрания католика Арсения; Грtilьский Собор XI в. в связи с армяно-монофизитским вопросом и др. Однако никакого конкретного материала по каноническим вопросам в документах, касающихся деятельности этих Соборов, не обнаружено.

Др. ученые связывают возникновение груз. канонической лит-ры с переводом Малого Номоканона, осуществленным св. Евфимием Святогорцем, и с его как составителя изменениями и дополнениями в греч. текст, а также с включением в сборник греч. памятников канонического права («Об иконах» прп. Иоанна Дамаскина, «Правила об Армянской Церкви» свт. Василия Великого и т. д.). Прп. Евфимию принадлежат также 2 письма 1005 г. (Кекел. А 737, XIII в.; ПГП. 1970. Т. 3. С. 5–11; Кекел. А 450, XVII в.; Там же. С. 12–18), адресованные «Георгию, великому монаху» (полагают, что Чкондидели) и Теодоре Сабацминдели (т. е. из лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме) и посвященные каноническим церковным книгам, литургической практике, монашеству, Господским праздникам и др., к-рые также принято считать ранними документами груз. каноники.

В на Руис-Урбнисском Соборе (1104 или 1105–1106), было принято Уложение (отдельных рукописей нет, текст прилагается к рукописям Великого Номоканона: Ке-

кел. А 76, XII в.; Кут. 25, XII–XIII вв.; Кекел. А 1102; Кут. 17, XIII в.; Кекел. Н 1670, XIII–XIV вв.; А 171, XVIII в. — Уложения. 1970), состоящее из 19 церковных канонов. Этот документ считается самым ранним офиц. памятником груз. канонического права. Уложение состоит из 4 частей: введения, где в теологическом аспекте рассматривается краткая история Вселенной, сотворения человека, искупления Христа, проповеди апостолов, Крещения Грузии и т. д.; текстов канонов; восхваления царя Давида монахом Арсением; синодика (многолетие членам царской семьи и присутствующим на Соборе представителям духовенства, а также поминовение усопших). Исследователи отмечают значительное влияние Великого Номоканона на «Уложения».

Сохранилось еще неск. памятников, касающихся права: в основном это постановления Соборов и послания первоиерархов. Так, Церковный Собор 1263 г. обратился к царю Вост. Грузии Давиду VII Улу по вопросу о нарушении им неприкосновенности церковного имущества и просил больше заботиться о церквях, мон-рях и о пастве (ЦГИАГ. Ф. 1448. Ед. хр. 5003 — ПГП. Т. 3. С. 161–164). В 1470–1474 гг. Антиохийский патриарх Михаил направил Абхазскому католикосу-патриарху Иоакиму (Бедеиел) в связи с избранием последнего на Патриарший престол послание «Мцнебай Сасджулой» (Заповеди по законам) (ЦГИАГ. Ф. 1448. Ед. хр. 5020 — ПГП. Т. 3. С. 221–233), к-рые также принято считать памятником груз. права (Кекелидзе. История груз. лит-ры. 1958. Т. 2. С. 568). Издатели памятника разделили текст на правила: Ф. Жордания — на 19, И. Долидзе — на 43. Правила касаются почти всех вопросов церковного права: о запрещении бракосочетания, о браконарушениях, о нарушении поста, о нравственных нормах для священнослужителей, об убийствах, о захватах церковных и монастырских земель и имущества, о покорности и др.

«Законы католикосов» сохранились в сборнике гражданского права груз. царя Вахтанга VI (Кекел. S 51, 1794 г.; Н 3167, 1797 г.; Н 3046 и др., XIX в. — ПГП. Т. 1. С. 393–397) и были приняты на Соборе 1543–1549 гг., созванном в Имерети по инициативе католикосов Вост. и Зап. Грузии Евдемона I (Чхетидзе). На Соборе присутствовали 9 епископов (сохр. их подписи), в примечании указано, что при составлении документа они руководствовались Великим Номоканонем. В «Законы католикосов» вошли 23 постановления Собора, к-рые предусматривают суровые наказания за ограбление мон-рей и церквей, смертоубийство, воровство, измену царю, незаконные браки, торговлю пленниками и т. д.

«Распорядок и заповеди» (Кекел. А 1085, XV–XVI вв. — ПГП. Т. 3. С. 351) — это характерный памятник церковного права XVI в., касающийся приходского устройства Церкви. Содержит 4 пункта правил, установленных патриархом для прихода Гергетского храма. Принятый в пределах только одного прихода, он регулировал отношения священно-церковнослужителей и прихожан, напоминал о соблюдении поста и выходных дней, запрещал священству ношение и держание холодного оружия и т. д.

От XVIII в. сохранилось неск. документов церковного права. «Постановление Церковного Собора о монастырском чине и распорядке» (Кекел. Ад. 340, 1702 г. — ПГП.

Т. 3. С. 633–635) было принято в присутствии католикоса Евдемона, архиеп. Алавердского Николая, архиеп. Ниноцминдского Христофора и др. епископов, а также представителей мон-рей и приходов. Оно состояло из 5 правил, касающихся распорядка монастырской жизни (запреты на переход монахов Давидгареджи в др. мон-рь, запрет о принятии на светскую службу отлученных от Церкви и т. д.). В 1748 г., на собранном в царском дворце в Тбилиси царем Кахети Ираклием II Церковном Соборе под председательством католикоса-патриарха Вост. Грузии Антония I (Багратиони) были приняты «27 правил» (Кекел. Q 412. Л. 1–8, 1755 г.— ПГП. Т. 3. С. 798–805), к-рые было предписано выполнять во всех церквах Мцхетского (Восточно-груз.) Католикосата. Документы затрагивали внутреннее устройство Церкви: регламентировали количество необходимой богослужбной утвари, порядок облачения священно-церковнослужителей, правила бракосочетания и др. Собором запрещены 4-е и 5-е бракосочетания, в то время как, согласно церковной законодательной практике, 2-й и 3-й брак были возможными только после определенной епитимии. Документ подписан Ираклием II, Антонием I, архиеп. Алавердским Николаем, архиеп. Самтавркойским и Горийским Арсением, митр. Тбилисским Анастасием, еп. Хорнабуджским Онуфрием, митр. Кизикским Саввой Ниноцминдели, еп. Иоанном Некресским и Гремским и др. Следующие решения 2 Церковных Соборов (1755 и 1756) касаются католикоса-патриарха Антония I (Кекел. H 1334. Л. 201).

В 1762 г. царь объединенной Грузии Ираклий II и католикос-патриарх Вост. Грузии Иосиф после Церковного Собора разослали отдельным епархиям Мцхетского Католикосата принятые Собором постановления (Кекел. Ad. 856 — ПГП. Т. 3. С. 848–850) — 11 правил, касавшихся повседневной жизни приходов: напр., обязательное причащение всех верующих, посещение церкви в праздничные и воскресные дни, реставрация обветшавших строений, запрещение употреблять за богослужением деревянные или неисправные предметы и т. д.

Энциклика «К епископам» представляет собой послание 1768 г. католикоса-патриарха Антония I и груз. царя Ираклия II епископам всех епархий Вост. Грузии. В документе (Кекел. A 317. Л. 180–186 — ПГП. Т. 3. С. 871–877) сформулированы 35 правил обучения епископом иерея или диакона богослужбной практике и ведению прихода.

В 1777 г. католикос-патриарх Зап. Грузии Максим II (Абашидзе) издал послание для «своих духовных сыновей» — настоятелей мон-ря Удабно (Иова) и мон-ря Эркети (Архив Патриархии ГПЦ. Ф. 1448. Ед. хр. 1446 — ПГП. Т. 3. С. 914–916). Издатель разделил текст на 10 правил регламентировавших монастырскую и приходскую жизнь: напр., о лишении сана священнослужителей за недостойное поведение, об обучении либо устранении от совершения богослужений не знающего богослужбного устава, об обязательном посещении церковей семьями с детьми в воскресенье и т. д.

К церковному праву также относятся документы гражданского права, так или иначе касающиеся вопросов церковного законодательства: «Правило и порядок по-
388

мазания царем» (XI в.), «Распорядок царского двора» (XIV в.), «Судебник, или Правила Бека и Агбуги», «Уложение Георгия Блистательного», «Судебник Вахтанга VI» (XVII в.), а также грамоты, регулирующие отношения гос-ва и Церкви (жалованные, верности, пожертвования, поборные книги и т. д.), литургические памятники, церковные типиконы и т. д., в к-рых рассмотрены мн. вопросы церковного права.

Ист.: Номоканон Иоанна Постника в его редакциях груз., греч. и слав. / Ред.: Н. А. Заозерский, А. С. Хаханов. М., 1902; Ответы Петра Хартофилакса (кон. XI в.) // ЗапИФО. 1909. Т. 8. № 14. С. 1–19 (груз. и греч. тексты); О груз. католикосе 1543–1549 гг. // ПГП. 1965. Т. 2 (на груз. яз.); «Книга, написанная о Евфимии Великом, монаха Георгия» и «Вопросы и ответы, написанные учеником Евфимия Мтацминдели Теодоре Сабацминдели» // Там же. 1970. Т. 3. С. 5–11, 12–18; (на груз. яз.); Постановление церк. собора 1263 г. // Там же. С. 161–164 (на груз. яз.); Мцнеба Сасджулой: Канонич. письмо Антиохийского патр. Михаила Абхазскому католикосу (1470–1474 гг.) // Там же. С. 221–232 (на груз. яз.); Заповеди и каноны, установленные католикосом Гергетским (XVI в.) // Там же. С. 351 (на груз. яз.); Решение суда церк. собора 1702 г. о настоятеле мон-ря (6-е правило) // Там же. С. 633–635 (на груз. яз.); Правило 7 церк. собора 1748 г. // Там же. С. 798–805 (на груз. яз.); Решение суда церк. собора 20 дек. 1762 г. об управлении епархией // Там же. С. 848–850 (на груз. яз.); О епископе (35-й пункт) // Там же. С. 871–887 (на груз. яз.); Уложения Руис-Урбнисского Собора // ПГП (на груз. яз.); то же / Ред.: Э. Габидзашвили. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Великий Номоканон / Ред.: Э. Габидзашвили, Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); Малый Номоканон / Ред.: Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1972 (на груз. яз.).

Лит.: Brosset M. Notice sur un Nomocanon georgien. СПб., 1874. P. 373–374; 1876. P. 113–168; Бенешевич В. Н. Груз. Великий Номоканон по спискам Тифлисского церк. музея // ХВ. 1913. Т. 2. Вып. 3. С. 349–377; 1916. Т. 5. Вып. 2. С. 122–127; Rucker I. Ephesinische Konzilakten in armenisch-georgischer Überlieferung. Münch., 1930; Кекелидзе К. Один иностр. канонич. сб. в груз. лит-ре // Он же. Этюды по истории древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1963. Т. 9. С. 5–122 (на груз. яз.); он же. История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. Т. 1. С. 559–572 (на груз. яз.); Нинуа Г. Сист. часть «Великого Номоканона» // Мравалтави. Тбилиси, 1973. Вып. 3. С. 12–20 (на груз. яз.); Габидзашвили Э. 14 греч. правил в редакции груз. Номоканона // Великий Номоканон. Тбилиси, 1975. С. 5–99 (на груз. яз.); он же. К. Кекелидзе и вопр. груз. канонич. лит-ры: Сб. посвящ. 120-летию К. Кекелидзе. Тбилиси, 1999. С. 40–46 (на груз. яз.); Долоидзе И. С. О соответствии юрид. лат.-груз. и греч.-груз. терминов // Великий Номоканон. Тбилиси, 1975. С. 584–609 (на груз. яз.); он же. «Источник Моисея» в груз. правосл. библи. версии // Вестник АН ГССР: Филос. сер. Тбилиси, 1978. Вып. 4 (на груз. яз.); он же. Великий Номоканон и правила Руис-Урбнисского Собора // Там же. 1981. Вып. 4. С. 95–103 (на груз. яз.); Надареишвили Г. Из истории груз. православия. Тбилиси, 1976 (на груз. яз.); Кавтария М. Из истории обществ. мысли XVIII в. Тбилиси, 1977. С. 17–21 (на груз. языке); Надареишвили Г., Кацитадзе О. Руис-Урбнисские правила // Мнатоби (Светоч). Тбилиси, 1979. № 5. С. 181–185 (на груз. яз.); Челидзе Е. Иоане

Т. 13. С. 267-272

Ст. Грузинская Православная Церковь:

Грузинская церковная литература. Агиографическая литература, представленная переводными и оригинальными сочинениями, выполнена в жанрах мартиролога (мученичество) и жития. Произведения создавались в 3 редакциях: кименной (первоначальная), метафрастической (переработка первоначальной редакции) и синаксарной (краткая редакция для чтения за богослужением).

1. Мартирологический жанр груз. оригинальной агиографии имеет неск. отличий от визант. первоисточника. Визант. мученичества зародились и получили развитие в Римской империи как результат внутреннего противостояния христианства и язычества, выраженного в описании подвигов приговоренных к смертной казни мучеников-христиан. Они создавались в период до провозглашения христианства гос. религией Византии (1-я пол. IV в.). Груз. мартирологи возникли во 2-й пол. V в., спустя 150 лет после Крещения Грузии, в христ., а не в языческой среде, их героями стали христиане, пострадавшие во времена господства в Грузии зороастризма (Иран) и ислама (Арабский халифат).

Несмотря на то что груз. мартирология сформировалась под влиянием визант. лит-ры, она отошла от мн. формул первоисточника и отражает национальные груз. особенности. В основе груз. агиографии, и особенно произведений мартирологического жанра, наряду с бескомпромиссной защитой христ. заповедей присутствует идея борьбы за национально-гос. независимость Грузии: для героев этих сочинений защита христ. веры неразрывно связана с защитой целостности страны. Груз. мученичества актуальны с т. зр. истории с первых веков принятия христианства до XVIII в. Кименные редакции груз. мученичеств в отличие от визант. не имеют метафрастических параллелей.

Груз. мученичества делятся на 3 группы: произведения, созданные о мучениках периода господства в Грузии зороастрийского (маздеистского) Ирана (до VII в.); арабского (после VIII в.) и персид. (XVII–XVIII вв.) ислама.

К 1-й группе относятся мученичества св. Шушаник († 475), Раждена Первоученика († 457), Евстафия Мцхетского († 589), свт. Авива Некресского (2-я пол. VI в.), сохранившиеся в поздних рукописях (после X в.), что объясняется их использованием в качестве палимпсестов в связи с переходом груз. языка на новую орфографию (см. разд. «Грузинский язык и письмо» наст. статьи).

Мученичество св. Шушаник (476–482) признано наиболее ранним, дошедшим до нас груз. агиографическим произведением. Его автором является личный духовник царицы Яков (Яков) Цуртавели. Самая древняя неполная рукопись датируется X в. (Кекел. А 95. Л. 353r–359v); полностью Мученичество дошло лишь в 11 рукописях XVIII–XIX вв. (Кекел. А 130. Л. 99v–107v, 1713 г.; А 170, 1733 г.; А 176. Л. 98v–109v, 1743 г. и др.; 7-е изд., наиболее полное — Яков Цуртавели. Мученичество Шуша-
390

ник. 1938).

Автор «Мученичества Евстафия Мцхетели» (Кекел. Н 341, XI в.; А 130, 1713 г.; А 176, 1743 г.; 5 рукописей 1736–1838 гг. — ПГП. Т. 1. С. 30–45) неизвестен, хотя, судя по реалиям, отраженным в произведении, он является свидетелем описанных событий. Наиболее раннюю рукопись «Мученичества епископа Некреси Абибоса», созданного неизвестным автором, часть ученых датирует VI–VII вв., хотя наиболее вероятным представляется IX в. (Sinait. iber. 50, новая коллекция. Л. 92v–105r; Кекел. А 199, XII–XIII вв.). По сведениям о мученической кончине св. Раждена Перво-мученика, изложенным в «Истории Горгасали» Джуаншером (КЦ. Т. 6. С. 138–204), католикос-патриарх Вост. Грузии Виссарион (Орбелишвили) составил Мученичество (Кекел. S 3269, 1720 г.; Кекел. А 170, 1733 г. — ПГП. Т. 5. С. 64–75).

В период владычества арабов-мусульман число мучеников ГПЦ и соответственно мартирологических текстов резко возросло. В этот период пострадали св. мученики Давид и Константин Аргветские († 740), Або Тбилисский († 786), блгв. царь Арчил († 787), картлийский кн. Костантин-Каха († 853), военачальник Гоброн-Михаил и 133 воина с ним († 914).

Мученичество святых Давида и Константина (Кекел. Q 762, XIII–XIV вв.; Кут. 4, 1565 г.; 34, XVII в.; РГБ. Н 22, XVII–XVIII вв.; Кекел. А 518, 1708 г.; 6 рукописей XVIII в. — Памятники древнегруз. агиогр. лит-ры. 1971. Т. 3. С. 248–263) создано анонимным автором во 2-й пол. XI в. в царствование груз. царя Баграта IV и описывает вторжение в Зап. Грузию в 1-й пол. VIII в. араб. военачальника Мервана ибн Мухаммада (Мурвана Кру, т. е. Глухого).

«Мученичество Або Тбилели» (Кекел. А 1109. Л. 7r–14r (фрагментарно), IX в.; А 19. Л. 202r–218z, X в.; Sinait. iber. 11 (3-я гл.), X в.; Ath.Ivir. 8, X в.; 10 рукописей XI–XVIII вв. — Раннефеодальная лит-ра Грузии. 1935. С. 55–80; ПГП. Т. 1. С. 48–81), написанное в 786–790 гг. по поручению католикоса Картли Самуила очевидцем событий Иоанном Сабанисдзе. По композиции, художественному языку и отражению национального сознания признано одним из лучших агиографических произведений не только груз., но и общехрист. лит-ры. Как источник для изучения истории Грузии 2-й пол. VIII в. это Мученичество восполняет краткие сведения груз. хроники Картлис Цховреба, содержит много описаний, характеризующих эпоху, гос-во, общество, Церковь. Мученичество Костанти-Кахи было описано в 853–856 гг. анонимным автором, современником, но не очевидцем событий, и дошло в очень поздних рукописях (РГБ. Н 22, XVII в.; Кекел. А 130, 1713 г.; А 170, 1733 г.; 5 рукописей XVIII в. — ПГП. Т. 1. С. 164–172; пер. на рус. язык: 1978 г., Н. Вачнадзе, К. Кукия; на латинский — 1925 г., Пеетерс). Повествование разворачивается на фоне картины разорения Тбилиси в 853 г. араб. военачальником Буга-Турком; считается, что автор происходил из Византии, поскольку в сочинении довольно плохо поданы исторические события Грузии (Джавахишвили. 1977. С. 89).

Мученичество св. Гоброна-Михаила было написано в нач. X в. известным груз. агиографом еп. Степане Мтбевари по заказу правителя Тао-Кларджети Ашота Ку-

ропалата и сохранилось в поздних рукописях (РГБ. М 27, XVII в.; М 29; Кекел. А 130, 1713 г.; А 170, 1733 г.; 6 рукописей XVIII в. — ПГП. Т. 1. С. 172–180; пер. на рус. яз.: Полное жизнеописание святых Груз. Церкви, 1872. Т. 2). В произведении описывается вторжение в Юж. Грузию в 914 г. араб. эмира Абул-Касима и подвиг 133 защитников крепости Квелисцихе и их предводителя, вмч. Гоброна-Михаила.

Мученичество царя Арчила (списки КЦ; Кекел. Q 795, 1479–1495 гг.; Q 207, XVI–XVII вв.; S 25, 1760–1761 г. и др.; отдельно: Кекел. А 130, 1713 г.; Н. 2077, 1736 г. и др.) было написано известным историком XI в. еп. Руисским Леонтием Мровели, видимо, на основе более раннего произведения и включено в Картлис Цховреба. Леонтий описывает вторжение в Грузию в кон. VIII в. арабов под предводительством Чичума-Азима.

Во 2-й пол. X в. в Грузии начался процесс укрепления страны. В XI–XII вв., в период наибольшего расцвета груз. государственности, не было зафиксировано ни одного случая мученичества. Начиная с XIII в. и на протяжении XIV–XVIII вв., когда начался процесс раздробления и деления страны на отдельные царства и княжества, возобновились вторжения мусульман, повлекшие новые случаи предания мученической смерти христиан. В XVII–XVIII вв., в период господства в Вост. Грузии персов-мусульман, были замучены груз. князья, цари и царицы: блгв. царь Луарсаб († 1622), блгв. царица Кетеван († 1624), Бидзина (Чолокашвили), ксанские эриставы Шалва и Элизбар († 1661).

Мученичество св. царицы Кетеван (Кекел. А 130, 1713 г.; S 3269, 20-е гг. XVIII в.; А 170, 1733 г. — Рухадзе Т. 1949. С. 248–267; ПГП. Т. 5. С. 5–32) было создано в к. XVII в. монахом Гареджийского мон-ря Додорка Григорием Додоркели (Вахвашишвили). Мученичества св. царя Луарсаба и Бидзины Чолокашвили и ксанских эриставов Элизбара и Шалвы (оба: Кекел. S 3269, 20-е гг. XVIII в.; А 170, 1733 г. — ПГП. Т. 5. С. 33–49 (Луарсаб); Там же. С. 49–63 (Бидзина)) составил католикос-патриарх Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили) в нач. XVIII в. В них описываются события, связанные с нашествиями шаха Аббаса I, а также кахетинское восстание 1659 г. против персид. завоевателей.

К мученичествам кименной редакции груз. агиографии можно отнести также еще 2 сочинения, созданные, по всей вероятности, арм. автором-дифизитом на груз. языке в IX в. в Тао, дошедшие в одной рукописи X в. (Ath.Ivir. 8) и описывающие мученичество детей. Это Мученичество девяти юношей из Колы, погибших в VI в. (изд. и пер. на рус. яз.: Н. Я. Марр // ТРАГФ. 1903. Кн. 5. С. 55–61; ПГП. Т. 5. С. 183–185), и Мученичество святых Давида и Таричана, где рассказано о событиях III–IV вв. (изд.: Абуладзе. 1944. С. 178–184; ПГП. Т. 5. С. 518–519).

II. Житийный жанр в груз. агиографии возник с появлением в Грузии монашества (VI в.). По локальному и хронологическому принципу произведения делятся на 3 группы: жития, созданные в уединенных мон-рях сир. типа, основанных сир. отцами в Вост. Грузии (Шиомгвиме, Гареджи, Алаверди, Зедазени и др.); в многолюдных мон-рях, основанных груз. монахами в Юж. Грузии (Хандзта, Ошки, Шатберди и т.

д.); в зарубежных груз. мон-рях в Палестине, на Синае, на Чёрной Горе, на Афоне), лит. и переводческая деятельность к-рых была направлена на соотнесение традиций и богослужения Грузинской и К-польской Церквей.

Житийный жанр предваряет груз. летопись «Мокцеваи Картлисай», содержащая Житие св. Нины (кименная редакция — вероятно, X в.: Шатбердский сборник. Кекел. S 1141), где повествуется об обращении Картли св. Ниной, Крещении Грузии и утверждении христианства гос. религией. Историческая хроника охватывает период с времени похода в Грузию Александра Македонского (IV в. до Р. Х.) до кон. VIII в. Оригинальная композиция и текстологические данные Мокцеваи Картлисай свидетельствуют, что произведение опирается на ранние источники, в т. ч. на 14-ю гл. «Малого обращения Картли» (VI–VII вв.) Григория Хуцеси, о чем говорится в летописи (Кубанеишвили С. Памятники. Т. 1. С. 153–157).

К X–XI вв. относятся жизнеописания основателей монастырской жизни в Грузии Житие и деяния Иоанна Зедазтели и его учеников (сер. X в.), созданное католикосом Картли Арсением II, посвящено преподобным Иоанну Зедазенскому, Шио Мгвимскому и Давиду Гареджийскому.

Житие Григола Ханцтели написано Георгием Мерчуле в 951 г., помимо повествования о жизни прп. Григория Хандзтийского и его учеников оно содержит описание истории ГПЦ, культуры и социально-политической жизни Грузии VIII–X вв., возникновения монастырской жизни, духовно-просветительских и книжных монастырских центров в Юж. Грузии. Единственная рукопись этого Жития (Jer. 2, XI в.) была обнаружена Н. Чубинашвили в 1848 г. в б-ке Иерусалимского Патриархата (изд.: Марр Н. Я. Житие Григория Ханцтийского: [с пер. на рус. яз.] // ТРАГФ. 1914. Кн. 7; Житие Григола Ханцтели. 1949; ПГП. Т. 1. С. 248–319).

Басили Зарзмели, составивший в X в. Житие Серапиона Зарзмели, рассказывает об истории создания в IX–X вв. в Самцхе (Юж. Грузия) прп. Серапионом Зарзмским и его учениками одного из наиболее крупных монастырских центров Грузии, мон-ря Зарзма. Сочинение носит следы поздней переработки, сохранилось в рукописи XVI в. (Кекел. А 69; изд.— Раннефеодальная лит-ра Грузии. 1935. С. 147–184; ПГП. С. 319–347; рус. пер.— К. Кекелидзе, лат.— Пеетерс). Считается, что кименные редакции Житий сир. отцов Иоанна Зедазнийского, Шио Мгвимского и Давида Гареджийского составляли одно произведение, позже разделенное на неск. житий.

Особое место в груз. житийной лит-ре занимают произведения, созданные на Афоне и отражающие историю основания груз. Иверского мон-ря, грузино-визант. церковные и политические отношения, взаимосвязь груз. и визант. лит-ры. К числу созданных здесь произведений относятся Жития преподобных Илариона Грузина, Иоанна, Евфимия и Георгия Святогорцев.

Житие прп. Илариона Грузина (Афонский сб.: Кекел. А 558, 1074 г.— ПГП. Т. 2. С. 9–37; пер. на лат. яз.— Пеетерс), написанное в 991 г., вероятно, прп. Евфимием Святогорцем на основе греч. энкомии (хвалебной песни) некоего Василия Асикрита (греч.— секретарь), описывает историю основанных в IX в. прп. Иларионом мон-рей

в Кахети, а также Гареджи, лавры св. Саввы Освященного в Иерусалиме, мон-рей в К-поле и Риме.

Житие преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев (Афонский сб.; Кекел. А 130, 1713 г.; 6 рукописей XVIII в.), написанное прп. Георгием Святогорцем в 1042–1044 гг., содержит ценные сведения об обстоятельствах основания груз. Иверского мон-ря на Афоне, его церковной организации и литературно-переводческой деятельности.

Житие прп. Георгия (Кекел. S 353, XI в.; А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в.) было составлено по поручению прп. Георгия Затворника учеником преподобного Георгием Мцире в 1066–1068 гг., вскоре после смерти учителя, и дает представление о церковной деятельности прп. Георгия в Сирии, в Иверском мон-ре, в Иерусалиме, в Грузии. В Житии отмечают художественность и образность языка.

К XIII–XIV вв. относится перевод с сир. языка Жития Петра Ивера (Кекел. Н 1670, XV в.), осуществленный Макарием Месхи (Хуцеси). Житие было написано груз. мон. Закарией, сообщавшим о событиях V в., о деятельности еп. Газы, церковного писателя свт. Петра Ивера, основавшего неск. мон-рей в Византии.

К поздним кименным редакциям относятся Жития преподобных Онисифора и Порфирия Гареджийских, написанные Гавриилом Мцире (оба — 1786–1787 гг.; *Oxoniit Bodl.* 8, XVIII в.). В 1880 г. мон. Спиридон (Грдзелишвили) создал Житие монаха Христесия-Христофора (Кекел. Н 40. Л. 214–225, 1892 г.).

III. Метафрастическое лит. течение, сформированное в Византии во 2-й пол. X в., в груз. агиографии не нашло адекватного отражения, где акцент был поставлен не на стилистическом совершенстве языка, а на более понятной читателю структурно-композиционной обработке источника.

Наиболее ранняя метафрастическая редакция кименного Жития св. Нины, была сделана в XI в. Леонтием Мровели и попала в Картлис Цховреба под названием «Обращение царя Мириана и вместе с ним всей Картли святой и блаженной Матерью нашей равноапостольной Нино» (списки КЦ: Кекел. Q 795, XV в.; Q 207, XVI в.; S 30, 1633–1646 гг.; Н 2080, до 1703 г.; 10 рукописей XVIII в.; отдельная: Кекел. А 190, 1713 г.— КЦ. Т. 1. С. 72–130). В XII в. прп. Арсений Икалтойский создал 2-ю ред. Жития (Кекел. А 707 (фрагментарно), XII–XIII вв.; Q 762, XIII–XIV вв.; А 518, 1708 г.— Карбелашвили. 1902; ПГП. Т. 3. С. 7–51).

Житие Илариона Нового (Грузина) было переработано во 2-й пол. XI в. в Византии учеником прп. Георгия Святогорца иером. Феофилом и считается более близким к визант. метафрастическим житиям, чем Житие св. Нины.

При переводе на груз. язык Феофил изменил безыскусный язык оригинала, использовал метафоры и сравнения, добавил риторические отступления, текст стал более пространственным. Житие прп. Илариона Нового сохранилось в поздних рукописях (Кекел. А 130, 1713 г.; А 170, 1733 г.; 8 рукописей XVIII–XIX вв.— ПГП. Т. 3. С. 208–248; Сабинин. Рай. С. 371–392).

1-я метафрастическая редакция Жития Иоанна Зедазнели (в списке КЦ: Кекел. Q 795 (нет окончания), 1479–1495 гг.— Абуладзе. Сир. подвижники. С. 2–58; ПГП.

Т. 1. С. 191–217) насыщена агиографическими подробностями, отступлениями догматического характера, распространенными словесными оборотами и предварена прологом, где указано, что в кон. XI в. настоятель Зедазенского мон-ря Микаел обратился к автору редакции с просьбой составить пространное Житие основателя и первого настоятеля мон-ря. 2-я редакция (Кекел. А 160, 1699 г.; А 180, 1713 г.; 7 рукописей XVIII в. — ПДГАЛ. Т. 1. С. 3–68; ПГП. Т. 3. 83–107) создана предположительно в XII в., сходными с ней по языку и структуре считаются появившиеся в XIII в. редакции Житий прп. Шио Мгвимского (Кекел. А 160, 1699 г.; А 130, 1713 г.; 12 рукописей XVIII–XIX вв. — ПДГАЛ. Т. 1. С. 69–143; ПГП. Т. 3. С. 107–170; Сабинин. Рай. С. 219–264) и прп. Давида Гареджийского (Кекел. А 160, 1699 г.; А 130, 1713 г.; 12 рукописей XVIII–XIX вв. — ПДГАЛ. Т. 1. С. 144–187; ПГП. Т. 3. С. 170–207; Сабинин. Рай. С. 264–286), а также более поздние редакции XVIII в. (Шио: СПбФив РАН. Н 22, XVII–XVIII вв. — ПГП. Т. 3. С. 267–291; Давид: Роман (Эристави), еп. Тбилисский. 1737–1740. ЦГИАГ. Фонд древностей. Ед. хр. 252 — ПГП. Т. 3. С. 291–311).

В XVIII в. католикос-патриарх Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили), используя кименную редакцию Жития прп. Шио Мгвимского, создал метафрастическое Житие прп. Иессея Цилканского (Кекел. А 170, 1713 г. — ПГП. Т. 5. С. 79–95), а на основе кименной редакции Жития царя-мч. Арчила XI в., принадлежащего Леонтию Мровели, — пространное Житие Арчила (Кекел. А 170, 1713 г. — ПГП. Т. 5. С. 95–108). Сборник сочинений Леонтия Мровели содержит много иллюстраций (в списке КЦ: Кекел. S 3269, 20-е гг. XVIII в. — считается, что это автограф).

В сб. «Мартирика» католикоса-патриарха Антония I (Багратиони) вошли 20 мученичеств груз. святых. Каждое называется «Похвала и повествование о подвигах и страданиях святого (святых), созданные Антоном, архиепископом всей Верхней Грузии», после заглавия помещен посвященный святому ямб из 6 строк по 12 слов. Сочинения написаны в риторическом стиле и насыщены догматическими вопросами и цитатами из священных книг, особенно вступление. 15 мученичеств представляют собой переработку почти всех известных на тот момент кименных редакций мученичеств (Шушаник, Евстафия, Або, Бидзины, Шалвы и Элизбара и др.), кроме Колайских мучеников и Давида и Таричана, поскольку единственная рукопись (Ath. Iver. 8), содержащая их, была Антонию недоступна. 5 произведений были созданы католикосом Антонием на основе исторического материала разных источников: это Мученичество Неофита Урбнели, епископа XVIII в., Мученичество 6000 монахов, умерщвленных в конце XVI в. персами, Мученичество 100 000 верующих-христиан, погубленных Джелаладдином в Тбилиси в 1225 г., Мученичество Шалвы Ахалцихели 1223 г., Мученичества сожженных в мужском мон-ре Кватахеви во время нашествия Тамерлана монахов в 1393 г..

IV. Синаксарные редакции имеют почти все мученичества и жития груз. святых. Промежуточными между метафрастическими и синаксарными редакциями считаются краткие Жития прп. Илариона Нового (Грузина) (Кекел. Q 762, XIII в.), св. Нины (сокращенная версия редакции прп. Арсения Икалтойского — Кекел. Q 762, XIII в.),

Петра Ивера (Кекел. А 130, 1713 г.; А 170, 1733 г.; 3 рукописи XVIII в.).

Синаксарная редакция Жития прп. Евфимия Святогорца является 1-й в груз. агиографии и была создана сразу после кончины преподобного († 1028) для включения в устав Иверского мон-ря его дня поминовения (13 мая). Прп. Георгий Святогорец внес Житие сначала в Великий Синаксарь, переведенный им с греч., а затем использовал как источник для создания пространного Жития. Произведение представлено во всех рукописях Великого Синаксаря (Кекел. А 97, XI в.; А 193 и др.— ок. 70, XI в.— ПГП. Т. 4. С. 331–345), его автором, по предположению нек-рых исследователей, является св. Василий (Багратисдзе), сын груз. царя Баграта III. Прп. Георгий Святогорец использовал Житие как источник для своего соч. Житие Иоанна и Евфимия Мтацминдели (Кекел. А 558, 1074 г.— ПГП. Т. 2. С. 38–100).

Только в синаксарных редакциях известны Жития прп. Прохора Грузина (Jer. 24, XI в.— ПГП. Т. 4. С. 345–346), Мученичества сщмч. Луки Иерусалимского (Jer. 24, XI в.— ПГП. Т. 4. С. 346), прп. Николая Двали (Jer. 24, XI в.— ПГП. Т. 4. С. 348–351), свт. Антония Марткопского (Кекел. А 1582, XVII–XVIII вв.; 7 рукописей XVIII в.— ПГП. Т. 4. С. 393–399), свт. Иосифа Алавердского (в списке КЦ: Кекел. S 3269, 20-е гг. XVIII в.— ПГП. Т. 4. С. 403–406), прп. Додо Гареджийского (Кекел. А 220, 1726 г.— ПГП. Т. 4. С. 415–418), прп. Шио Гареджийского (Кекел. А 1367, 1700 г.— ПГП. Т. 4. С. 440–442; Сабинин. Рай. С. 611–615).

Ист.: Полное жизнеописание святых Груз. Церкви / Сост.: М. Сабинин. СПб., 1871–1873. Т. 1–3; Рай Грузии: Оригинальные и переводные агиогр. тексты / Сост.: М. Сабинин. СПб., 1882 (на груз. яз.); Житие Петра Ивера // ППС. 1896. Т. 16. Вып. 2. С. 1–5, 59–78; Георгий Мерчул. Житие св. Григория Хандзтийского // ТРАГФ. 1911. Кн. 7; он же. Житие Григола Ханцтели. Тбилиси, 1949. Т. 1 (на груз. яз.); Архетипы житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. (на груз. яз.); Мученичество Евстафия Мцхетского // Там же. 1928. Т. 3. С. 80–94 (на груз. яз.); Мученичество Або Тбилели. Житие Серапиона Зарзмели // Раннефеодальная литература Грузии / Сост.: К. Кекелидзе. Тифлис, 1935. С. 55–80 (на груз. яз.); Якоб Цуртавели. Мученичество Шушаник / Сост.: И. Абуладзе. Тифлис, 1938 (фототипия, 1978) (на груз. яз.); Древние редакции житий сир. подвижников в Грузии / Сост.: И. Абуладзе. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.); Житие св. Нины // КЦ. Т. 1 (на груз. яз.); Мученичество Арчила // Там же. (на груз. яз.); Оригинальные тексты кименной редакции / Ред.: И. Абуладзе // ПДГАЛ. 1963. Т. 1–2 (на груз. яз.); Оригинальные тексты метафрастической редакции // Там же. Т. 3 (на груз. яз.); Оригинальные тексты синаксарной редакции / Ред.: Э. Габидзашвили // Там же. Т. 4 (на груз. яз.); Оригинальные кименные и метафрастические тексты XVIII в. // Там же. Т. 5 (на груз. яз.); «Мартирика» Антония I: Метафрастические тексты // Там же. 1980. Т. 6 (на груз. яз.); Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 320–353 (на груз. яз.); Мученичество Шушаник Якоба Хуцеси и Житие Григола Ханцтели Георгия Мерчуле / Ред.: З. Сарджвеладзе, К. Данелиа, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1986, 2002² (на груз. яз.).

Лит.: Джанашиа С. Н. Псевдо-Арсений о Сирийских отцах // Сообщ. Груз. филиала АН ГССР. Тбилиси, 1940. Т. 1. С. 475–482 (на груз. яз.); Кубанишвили С. Григол Диякон и его сочинение // Лит. разыскания. Тбилиси, 1945. Вып. 2. С. 202–228 (на груз. яз.); Абуладзе И. Груз.-арм. лит. связи в IX–X вв.: Исслед. и тексты. Тбилиси, 1944 (на груз. яз.); он же. Один из неизв. источников «Мученичества Або Тбилели» // Он же. Труды. Тбилиси, 1976. Т. 3. С. 128–199 (на груз. яз.); Чхартишвили М. О взаимосвязи редакций «Жития Иоанна Зедазтели» // Тр. греко-груз. ун-та. Тбилиси, 1944. Вып. 1 (2). С. 120–126. (на груз. яз.); она же. «Мученичество и страсотерпничество св. Евстафия Мцхетского» и «Житие Серапиона Зарзмели»: Источниковедческое исслед. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); Кекелидзе К. Автор летописной редакции «Жития Нино» // Он же. Этюды. 1945. Т. 2. С. 252–292 (на груз. яз.); он же. Вопрос о приходе в Картли Сирийских подвижников // Там же. 1956. Т. 1. С. 19–50 (на груз. яз.); он же. Личность и мученичество Константи-Кахи // Там же. С. 133–146 (на груз. яз.); он же. Отрывок из истории груз. агиографии: Иларион Грузин // Там же. 1957. Т. 4. С. 134–158 (на груз. яз.); он же. Главные ист.-хронол. вопр. обращения грузин // Там же. С. 252–292 (на груз. яз.); он же. История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. Т. 1. С. 496–543 (на груз. яз.); Рухадзе Т. Вновь найденное «Житие и мученичество царицы Кетеван» // Лит. разыскания. Тбилиси, 1949. Вып. 5. С. 248–267 (на груз. яз.); Барамидзе Р. Очерки из истории груз. агиографии. Тбилиси, 1957 (на груз. яз.); он же. Проблематика груз. прозы. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.); Кавтария М. Жизнь и деятельность Бесариона Орбелишвили // Моамбе (Известия) / ИР АН ГССР. Тбилиси, 1959. Вып. 1 (на груз. яз.); Цагареишвили Э. Микаел Гоброн в груз. и арм. ист. лит-ре // Там же. С. 127–144 (на груз. яз.); Курцикидзе Ц. Вопросы текста и языка «Обращения Грузии» // Филол. разыскания / ИР АН ГССР. Тбилиси, 1964. Вып. 1. С. 67–95 (на груз. яз.); она же. К вопросу об источнике метафрастической редакции «Жития Нино» // Мацне: Сер. языка и лит-ры. Тбилиси, 1974. Вып. 4. С. 7–18 (на груз. яз.); Долакидзе М. Старые редакции «Жития Илариона Грузина». Тбилиси, 1974. С. 249 (на груз. яз.); Вачнадзе Н. «Житие Серапиона Зарзмели» как ист. источник. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); Джавахишвили И. Груз. ист. лит-ра: Мученичества и жития святых (V–XVIII) // Он же. Собр. соч. Тбилиси, 1977. Т. 8. С. 47–157 (на груз. яз.); Алексидзе З. Обновление эриставт-эриставом Баграмом жития Григола Хандзтели // Источниковедение. Тбилиси, 1978. № 5 (на груз. яз.); он же. Технологические и хронол. вопр. изуч. Авива Некресели // Мравалтави. 1999. Вып. 18. С. 12–29 (на груз. яз.); 1500-летие «Мученичества Шушаник»: Сб. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Ониани Ш. «Мученичество св. Шушаник» Якова Хуцеси. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Сарджвеладзе З. К истории текста «Мученичества Шушаник» // Цискари. Тбилиси, 1978. № 8 (на груз. яз.); Хинтибидзе Э. «Мученичество Шушаник» и древнейшая визант. лит-ра. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.); Лолашвили И. К личности автора метафрастического «Жития Нино» // Мацне: Сер. языка и лит-ры. 1979. Вып. 4. С. 73–78 (на груз. яз.); он же. Житие Петра Ивера: Сир. редакция. Тбилиси, 1988. С. 229 (на груз. яз.); Апциаури Дж. «Житие Георгия Мтацминдели» Георгия Мцире. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); Джана-

шиа Н. «Мученичество Шушаник»: Ист.-источниковедческое исслед. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); Габидзашвили Э. О взаимосвязи так называемых архетипов «Житий» сир. подвижников // Мацне: Сер. языка и лит-ры. Тбилиси, 1982. Вып. 4. С. 62–67 (на груз. яз.); он же. Нек-рые вопр. оригинальной агиогр. лит-ры // Мравалтави. 1992. Вып. 17. С. 2–37 (на груз. яз.); он же. По поводу «Мученичества» Евстафия Мцхетели // Труды АН Грузии: Сер. литературоведения. Тбилиси, 1999. Вып. 2. С. 91–99 (на груз. яз.); Парулава Г. К природе худож. образа в древнегруз. прозе. Тбилиси, 1982 (на груз. яз.); Лорткипанидзе М. «Житие Иоанна и Евфимия» и «Житие Георгия Мтацминдели» как исторический источник // Труды ТГУ. Тбилиси, 1984. Т. 246 (на груз. яз.); Тварадзе Р. Пятнадцативековое единство. Тбилиси, 1985. С. 302 (на груз. яз.); Гулбекиан Р. Подлинные сведения о славном мученичестве царицы Грузии Кетеван. Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); Сирадзе Р. Что такое агиография? Тбилиси, 1987 (на груз. яз.); он же. Образы и мысли: Лит.-эстетические очерки. Тбилиси, 1989 (на груз. яз.); Челидзе Е. О лит. источниках Иоане Сабанисдзе // Гулани. Тбилиси, 1989. С. 10–21 (на груз. яз.); Апциаури Н. К изучению миссионерской деятельности св. Нино // Ориенталистические разыскания. Тбилиси, 1994. Т. 1 (на груз. яз.); Коплатадзе Г., Рухадзе Г. Богословие агиографии. Тбилиси, 1997 (на груз. яз.).

V. Груз. переводная агиографическая лит-ра сохранила в переводах мн. утраченные оригинальные сочинения: напр., Житие Тимофея Столпника (Чудотворца) (Jer. 3, XI в.; Кекел. А 682, XII в.; 4 поздних рукописи.— Кекелидзе. Этюды. 1957. Т. 4. С. 311–406). Обширный текст содержит 25 пространных чудес и был переведен сначала с араб. языка на греч., затем на груз. Имя святого в Месяцесловах не сохранилось. Также известны переведенные с греч. языка Мученичества св. Боа (Ath 8, X в.— Кимени. 1946. Т. 1/2. С. 44–50), св. Елианоса (Кекел. А 95, XI в.— Там же. Т. 2. С. 32–37) и др. (Габидзашвили. Переводная груз. агиография. 2004. С. 108–115). Груз. переводчиками с греч., арм., араб., сир. языков была переведена большая часть визант. и восточнохрист. агиографии. Это мученичества и жития всех редакций: кименной, метафрастической и синаксарной. Как правило, груз. переводчики значительно пополняли текст за счет дополнительных источников, вносили изменения в композицию произведения.

Первое свидетельство о переводе на груз. язык визант. мартирологических сборников содержится в Мученичестве св. Шушаник (V в.) Якова Цуртавели, к-рый отмечает, что святая наряду с библейскими книгами читала «книги святых мучеников» (ПГП. Т. 1. С. 16). В груз. палимпсестах VI в. сохранились фрагменты из Мученичеств Христины и Киприана. В древнейших груз. оригинальных агиографических текстах упоминаются и цитируются мн. переводные агиографические сборники. Наиболее ранние сборники мученичеств (Ath. Iver. 8, X в.) содержат более 60 произведений, из них 25 датируются XI в. (Кекел. Н 341). Пархальский Многоглав (Кекел. А 95, 2-я пол. XI в.) относится к смешанному типу: в нем наряду с мученичествами (35) представлены и жития (15), в 1-й ч. помещены проповеди (36). Агиографические сборники, куда вошли только переводные жития, встречаются с кон. XI в. (Британский 398

музей, Addit. 11281).

Представленные в груз. переводах мартирологические сочинения разнообразны тематически: это Мученичества древнейших христианских мучеников-воинов (27, среди них Лонгина Сотника, Леонтия Стратилата, Евстафия Плакиды, Меркурия Кесарийского, вмч. Георгия, Феодора Тирона, вмч. Дмитрия Солунского, Каллистрата); целителей и бессребреников (10, среди них Космы и Дамиана, вмч. Пантелеимона, вмч. Анастасии, Фалалея Эгейского, Асклипиодота, Кира и Иоанна Канопских); мирских лиц (20: Кирика и Иулитты, Созона Киликийского, Гурия и Самона и др.); мучениц (15, среди них ученицы ап. Павла Феклы, Христины, Варвары, Вассы с детьми, Марины и др.); замученных еретиками и мусульманами в период после провозглашения христианства в Византии как офиц. религии (22, среди них Маркиана и Мартира, Домения монаха, Евстигнея, Стефана Нового и др.); священномучеников (25, среди них Стефана Первомученика, Тимофея Ефесского, Дионисия Ареопагита и др.); преподобных (7, среди них Пансофия Отшельника, Зосима Великого Отшельника, Февронии, Евгении и др.); исповедников (10, среди них Харитона монаха, Павла, патриарха К-польского, Максима Исповедника и др.).

В Грузии распространялась житийная лит-ра в основном переводная с греч. языка, однако было неск. произведений с сир., арм., араб. языков: напр., Житие Симеона Юродивого и его брата Иоанна (Ath. Iver. 7 — Имнаишвили. Жития отцов. 1975. С. 285–311).

Первым среди житий основателей монашества и отшельников было переведено в 353 г. Житие прп. Антония Великого, принадлежащее прп. Афанасию Великому (Кекел. А 1109, IX в.). На груз. язык было переведено ок. 35 житий преподобных (Макария Великого, Павла Фивейского, Илариона Великого, Ефрема Сирина, Онуфрия Великого, Евфимия Великого, Харитона Палаврского, Саввы Освященного, Феодосия Великого, Иоанна Отшельника, Кирика Палаврского, Феодора Эдесского, Феодора Студита, Афанасия Великого; нет сведений о переводе на груз. язык Жития прп. Пахомия Великого); 18 житий св. жен (Макрины, Мелании Римлянки, Марии Египетской, матери прп. Симеона Столпника Марфы и др.); 20 житий святителей (Николая Мирликийского, Спиридона Тримифунтского, Порфирия, еп. Газского, Иоанна Милостивого, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Епифана Кирского, Иоанна Златоуста, Григория I Двоеслова). Переводы житий столпников (Симеона, Даниила, Симеона (Младшего), Тимофея Антиохийского, Алипия) и блаженных (Симеона, Павла Коринфского, Андрея Юродивого, Феодора, Иоанна Нищего, Алексия, человека Божия, Онисима Постника) не представлены в груз. оригинальной агиографии. Известны переводы житий с сир. (мц. Дросиды, свт. Порфирия Газского), арм. (18, среди них мц. Сундухт, мч. Сухия и 18 воинов с ним, свт. Георгия Партева и др.), араб. (14, среди них мч. Иулиана Эмесского, мч. Романа Нового и др.) языков.

В XI в. на груз. язык были переведены составленные Симеоном Метафрастом следующие агиографические произведения на 5 месяцев — 24 сочинения на сентябрь

(16 имеют кименные переводные соответствия, 8 представлены только в пространной редакции); 23 — на октябрь (12 и 11 соответственно); 20 — на ноябрь (11 и 19); 22 — на декабрь (12 и 10); 13 — на январь (7 и 6). Бо́льшая часть этих переводов принадлежит иером. Феофану, а также преподобным Евфимию и Георгию Святогорцам, Ефрему Мцире, Арсению Икалтойскому и др.

В кон. XI в. этот цикл сочинений по греч. и груз. источникам на 7 месяцев продолжил Иоанн Ксифилин, сведения о чем стали известны из груз. источников (Кекелидзе. Этюды. 1957. Т. 5. С. 235–241). Бо́льшая часть сочинений Ксифилина сохранилась только в груз. переводах, а их греч. оригиналы или утеряны, или не выявлены. В груз. переводе сборника Ксифилина на март представлено 18 метафрастических текстов, 37 — гомилетических; на апрель — 25 метафрастических; на июнь — 26 метафрастических, 10 гомилетических; на июль — 20 метафрастических; на август — 20 метафрастических, 9 — гомилетических. Сборник Ксифилина содержит много непереработанных произведений, часть опубликована К. Кекелидзе (Этюды. 1960. Т. 6).

Груз. переводы синаксарных агиографических памятников (ок. 500) собраны в Великом Синаксаре (Кекел. А 97, А 193, XI в. и др.), переведенном с греч. в 1042 г. прп. Георгием Святогорцем.

Ист.: Груз. агиогр. памятники / Сост.: К. Кекелидзе. Тифлис, 1918. Т. 1/11: Кимени: янв., февр., Тбилиси, 1946. Март, апр., май. Т. 1/2 (на груз. яз.); Ист. хрестоматия груз. языка / Сост.: И. Имнашвили. Тбилиси, 1970. Т. 1/1; 1971. Т. 1/2 (на груз. яз.); Жития отцов: Груз. Рукописи XI в. Британского музея / Сост.: В. Имнашвили. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.).

Лит.: Кекелидзе К. Этюды по истории древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1955. Т. 3; 1957. Т. 4; 1957. Т. 5; 1960. Т. 6; 1961. Т. 7; 1962. Т. 8 (на груз. яз.); он же. История древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 1980. Т. 1 (на груз. яз.); Абуладзе И. Груз.-арм. лит. взаимоотношения в IX–X вв. Тбилиси, 1944 (на груз. яз.); он же. Происхождение и история «Балавариани» и его место в сокровищнице мировой лит-ры // Он же. Труды. Тбилиси, 1982. Т. 3. С. 162–184 (на груз. яз.); Цакадзе Н. Сир., араб. и груз. версии «Жития Нисиме»: Текст и исслед. Тбилиси, 1983 (на груз. яз.); Гогуадзе Н. Древние метафрастические сборники: Сент. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.); Габидзашвили Э. Св. Георгий в древней груз. лит-ре. Тбилиси, 1991 (на груз. яз.); он же. Переводная груз. агиография. Тбилиси, 2004 (на груз. яз.).

Т. 13. С. 569-571

ДАВИД IV СТРОИТЕЛЬ [Багратиони; Возобновитель, Агмашенебели; груз. დავით აღმაშენებელი] (ок. 1073 — 24.01.1125), блгв., св. царь Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. 26 янв.), сын груз. царя Георгия II, царь объединенной Грузии (1089–1125); политик и военачальник. Сведения о нем содержатся в пространном соч. «Жизнь царя царей Давида» неизвестного автора, к-рого принято называть «историком Давида», а также в греч., араб., арм., европ. источниках.

В нарративных и исторических источниках, в устных преданиях Д. С. именовался по-разному, однако довольно рано за ним прочно укрепился эпитет Агмашенебели (груз.— возобновитель, восстановитель, строитель), впервые упоминается в грамоте «царя царей Баграта», выданной в 1452 г. (Жордания. Хроники. Т. 2. С. 264–266), в «Истории Грузии» (XVII в.) Парсадана Горгиджанидзе, в офиц. груз. историографии — в «Новой Картлис Цховреба» Бери Эгнаташвили и в «Описании царства Грузинского» Вахушти Багратиони (оба XVIII в.).

В 1089 г., в условиях, когда нашествие турок-сельджуков привело к политическому кризису в Грузии, Георгий II отрекся от престола в пользу 16-летнего сына Давида и венчал его на царство. К началу царствования Д. С. Грузия и ГПЦ находились на грани полного уничтожения: туркам-сельджукам выплачивалась ежегодная дань, мон-ри и церкви были ограблены, разрушены и сожжены, население, избежавшее смерти и плена, укрывалось в лесах и горах. Местные феодалы фактически не признавали власти царя и католикоса-патриарха, особенно к востоку от Лихского хребта — в Картли, Кахети-Эрети, Тбилисском эмирате. Они вступали в союзы с сельджуками и возводили на церковные кафедры своих ставленников, к-рых «историк Давида» называет «вертепом разбойников». «Недостойные незаслуженно стали епископами, и от самих священников исходило всякое беззаконие и грех» (Жизнь царя царей. С. 327).

По восшествии на престол Д. С. провел ряд мер по укреплению царской власти: арестовал наиболее могущественного из груз. феодалов — клдекарского эристава Липарита Багваши, а после смерти его сына Рати упразднил Клдекарское эриставство и включил его в царский домен (Там же. С. 326), предпринял суровые меры по отношению к братьям Дзагану и Модисту, мухранскому и зедазенскому эристам (Завещание царя Давида Мгвимскому мон-рю. 1984. С. 52–59).

В 1099 г., пользуясь ослаблением турок из-за войн с крестоносцами за Св. землю, Д. С. перестал выплачивать дань султану, добившись фактической независимости Грузии. Стремясь к освобождению и объединению груз. земель, Д. С. предпринял ряд военных операций. В 1103 г. была взята крепость Зедазени, в 1104 г. в состав Грузии включены Кахети и Эрети. В ответ атабаг Гянджи, получавший дань с Кахети и Эрети, направил против Грузии многочисленное войско, к-рое было разбито груз. войсками близ Эрцухи (Саингило, территория совр. Азербайджана).

Д. С. предпринял шаги по пути окончательного политического объединения страны: в 1110 г. грузины взяли имевшую стратегическое значение крепость Самшвилде (Квемо-Картли), после чего турки-сельджуки оставили все близлежащие крепости; в 1115 г. был освобожден Рустави; в 1116 г.— Тао (Юго-Зап. Грузия); в 1117 г.— город-крепость Гиши (Вост. Грузия); в 1118 г.— крепость Лоре (Квемо-Картли).

При Д. С. усилилось влияние Грузии на Сев. Кавказе: здесь стали распространяться Православие, груз. язык, письменность, культура.

Усиление правосл. Грузии встревожило турок-сельджуков, по приказу султана Махмуда была собрана 300-тысячная армия под предводительством Иль-Газа, к-рая

двинулась на Грузию. Ему противостояло объединенное груз. войско, включавшее, по сведениям арм. историка Матеоса Урхаеци, 40 тыс. грузин, 15 тыс. кипчаков, 500 аланов и 100 крестоносцев, к-рые, вероятно, прибыли в Грузию с посольством иерусалимского царя Балдуина II. Сражение состоялось на Дидгорском поле 12 авг. 1121 г. Царь заманил турок в узкое ущелье, где они не смогли воспользоваться своим численным превосходством, и разбил вражеское войско.

В 1122 г. Д. С. завладел Тбилиси, к-рый на протяжении 400 лет принадлежал мусульманам, и перенес туда из Кутаиси столицу Грузинского гос-ва. В 1123 г. освобождением Дманиси завершилось освобождение и политическое объединение Грузии.

В авг. 1124 г. к Д. С. прибыли послы из столицы Армении Ани с просьбой о помощи в освобождении города от турок-сельджуков, обещая Д. С. «сдать город». Как пишет «историк Давида», царь за 3 дня снарядил 60-тысячное войско, освободившее Ани и присоединившее его к Грузии. В том же году был присоединен Ширван.

В результате одержанных царем побед границы Грузинского царства расширились «от Никопсии до Дербентского моря и от Осетии до Арагаца» (Завещание царя царей Давида Гелатскому мон-рю. 1984. С. 62). Д. С. стал титуловаться как «царь абхазов, картвелов, ранов, кахов и армян (Дундуа Г., Дундуа Т. 2006. С. 196–198).

В 1105 г. по инициативе Д. С. был созван Руис-Урбнисский Собор, 19 правил (уложений) к-рого установили основные дисциплинарные и адм. нормы ГПЦ. Почти полностью был сменен архиерейский состав: недостойные епископы были отлучены от Церкви, кафедры заняли единомышленники царя. Д. С. объединил в одном лице 2 должности: церковную (чкондидели — Чкондидский епископ) и гос. (мцигнобартухуцеси — канцлер). Став важнейшим лицом в гос-ве и Церкви после царя и католикоса-патриарха, чкондидел-мцигнобартухуцеси, должность к-рого занял воспитатель царя, еп. Георгий, контролировал все ведомства центрального управления. Ему же царь вверил высший апелляционный суд (Жизнь царя царей. С. 327). Объединив под управлением одного архиерея 2 наиболее крупные епархии — Бедийскую (Зап. Грузия) и Алавердскую (Вост. Грузия), — Д. С. еще более упрочил церковное единство в Зап. и Вост. Грузии.

При Д. С. был возобновлен мон-рь Шиомгвиме, по заказу царя Арсений Икалтойский перевел Типикон мон-ря св. Симеона Столпника на Чёрной Горе (Сирия), по к-рому в Шиомгвимском мон-ре совершалось богослужение до нач. XIX в. «Историк Давида» писал, что Д. С. «щедро одарил лавры, церкви и монастыри» не только Грузии, но и Византии, Афона, Сирии, Кипра, Палестины, а особенно «могилу Господа нашего Иисуса Христа». С крупным пожертвованием Д. С. также связаны строительные работы в мон-ре вмц. Екатерины на Синае. Д. С. имел тесные связи с крестоносцами. Из письма (1108) кантора ц. Гроба Господня Ансенуса известно, что Д. С. передал им в дар крест, сделанный из частей Креста Господня. Этот крест, названный европейцами «Крестом Давида», хранился в соборе Парижской Богоматери во Франции (Авалишвили. 1989. С. 17–21).

Груз. гос-во при Д. С. отличалось веротерпимостью. Так, после присоединения Тбилиси царь предоставил тбилиским евреям и мусульманам определенные льготы. По словам араб. историка Мухаммадааль-Хамави, Д. С. часто вел беседы с ганджийским кади о догматах ислама (Мухаммад-ал-Хамави. 1960). Арм. летописцы лестно отзывались о нем, называя его покровителем и спасителем арм. народа (Вардан Великий. 1861. С. 146–147; Давлиниадзе. 1966. С. 248). Д. С. описывается в источниках как щедрый благотворитель и воин, милосердный к пленникам.

Д. С. вел обширную культурно-просветительскую деятельность как в самой Грузии, так и за ее пределами. В 1106 г. в Зап. Грузии близ Кутаиси им был основан мон-рь Гелати, где была образована академия. Из зарубежных мон-рей были приглашены ученые монахи: философ Иоанн Петрици, гимнограф и богослов прп. Арсений Икалтойский и др.

Д. С. был погребен, согласно его воле, под камнем при входе в Георгиевскую ц. Гелатского мон-ря. В кон. XIII в. ГПЦ, сделав исключение из правила канонизировать только мучеников и преподобных, причислила Д. С. к лику святых как благоверного царя; тогда же ему была составлена служба, его мощи были перенесены под престол соборного Успенского храма Гелатского мон-ря.

Д. С. посвящены церкви в Грузии, в честь его названы мн. учебные заведения страны, об-ва, учреждения, проспекты, площади и улицы в груз. городах. Высшей наградой Грузинской АН является медаль св. царя Давида Агмашенебели.

Д. С.— автор покаянного канона и 2 духовных завещаний. «Покаянные песнопения, сложенные Давидом-царем» незадолго до кончины, сохранились в 15 списках, 3 из к-рых относятся к XIII в. (Кекел. А 85, А 290; Кут. 22), остальные — к более позднему периоду (Кекел. А 104, 518, 1290, S 149, 182, 1462, 4935, 4947; Кут. 94; РНБ. Н 28; РНБ № 5 (25) коллекции М. Сабинина).

Канон написан на 7-й глас и состоит из 9 песней (2-я по традиции опущена). Каждая песнь состоит из 4 строф, 9-я — из 5. Как считают исследователи, канон Д. С. был создан под влиянием Великого канона прп. Андрея Критского, перевод к-рого по поручению Д. С. осуществил прп. Арсений Икалтойский. Это молитва смиренного царя перед Всевышним и Богородицей, в тексте отражены эсхатологические и философские взгляды Д. С. на человека, вселенную, сущность греха и покаяния. Канон зачитывают после литургии в день памяти Д. С. (26 янв.)

Завещания были составлены по приказу Д. С. мон. Арсением, к-рого мн. исследователи отождествляют со свт. Арсением Икалтойским. Завещание Шиомгвимской лавре (1123–1124) было написано перед походом в Ширван. Д. С. извиняется за поспешность, связанную с походом, благодарит монахов мон-ря за оказанную ему помощь в борьбе с феодалом-сепаратистом, владельцем Зедазени и Мухрани Дзаганом, сообщает о том, что жертвует мон-рю обширные земли с крестьянами, а также освобождает мон-рь от любых гос. и церковных налогов «на веки вечные». Шиомгвимский мон-рь как царский пользовался особым положением и расположением груз. царей до нач. XIX в.

Завещание Гелатскому мон-рю (1125) называют предсмертным, в нем речь идет о наследниках. Старшему сыну, царевичу Деметре (см. Дамиану-Димитрий), поручается закончить строительство гелатского Успенского собора, начатое в 1106 г. и доведенное до купола, и освятить храм.

Ист.: Вардан Великий. Всеобщая история. М., 1861; Жизнь царя царей Давида // КЦ. Т. 1. С. 318–363 (на груз. яз.) (рус. пер.: Житие царя царей Давида / Пер.: свящ. И. Зетеишвили // Символ. 1989. № 40. С. 273–300); Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского // КЦ. Т. 4. С. 155–165 (на груз. яз.) (рус. пер.: Вахушти Багратиони. История царства Грузинского / Пер.: Н. Т. Накашидзе. Тбилиси, 1976); Давид Агмашенебели. Покаянные песнопения / Изд.: С. И. Кубанеишвили // Наше сокровище. Тбилиси, 1960. С. 518–521 (на груз. яз.) (рус. пер.: Давид Строитель. Покаянный канон / Предисл.: Л. Григолашвили. Тбилиси, 1989); Мухаммад-ал-Хамави. Мансурова хроника / Изд., предисл.: П. А. Грязневич. М., 1960; Давид Агмашенебели // ПДГАЛ. 1968. Т. 1. С. 271–284, 426–429 (на груз. яз.); Уложения Руис-Урбнисского Собора / Изд.: Э. П. Габидзашвили. Тбилиси, 1978. С. 178–196 (на груз. яз.); Завещание царя Давида Мгвимскому мон-рю (1123–1124) // Корпус груз. 1984. Т. 1. С. 52–59 (на груз. яз.); Завещание царя царей Давида Агмашенебели Гелатскому мон-рю // Там же. С. 61–63 (на груз. яз.) (рус. пер.: Завещание царя царей Давида Строителя / Пер.: свящ. И. Зетеишвили // Символ. 1998. № 40. С. 313); Сведения средневеков. зап. писателей о Давиде Строителе / Пер.: свящ. И. Зетеишвили // Символ. 1998. № 40. С. 314–318; Столпописание святого и богособорного собора, к-рый собрался по велению благочестивого и богохранимого царя нашего Давида, абхазов и грузин, ранов и кахов царя, ради причин, что упомянуты ниже / Пер.: свящ. И. Зетеишвили // Там же. С. 301–312; Царю Давиду — монах Арсени / Пер.: свящ. И. Зетеишвили // Там же. С. 319–320; Типикон Шиомгвимского мон-ря / Изд.: Е. Кочламазишвили. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.).

Лит: Путуридзе В. Арабский историк о Тбилиси XII в. // Энимкис моамбе (Лингвист. вестн.). Тбилиси, 1943. Т. 13 (на груз. яз.); Джавахишвили. История народа. 1965². Т. 2. С. 193–220 (на груз. яз.); Давлианидзе Л. Об известиях Мате Урхаели о Давиде Агмашенебели // Грузия в эпоху Руставели. Тбилиси, 1966. С. 242–252 (на груз. яз.); Копалиани В. Взаимоотношения Грузии с крестоносцами и Византией. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.); Метревели Р. В. Внутриклассовая борьба в феод. Грузии XII в. Тбилиси, 1973 (на груз. яз.); он же. Давид IV Агмашенебели. Тбилиси, 1990 (на груз. яз.); Месхиа Ш. А. Дидгорская битва. Тбилиси, 1974; Лордкипанидзе М. Д. Внутренняя политика и внешнеполит. положение Грузии в 80-х гг. X — 80-х гг. XI в. // ОИГ. 1979. Т. 3. С. 210–224 (на груз. яз.); она же. Кон. XI и 1-я четв. XII в. // Там же. С. 225–256 (на груз. яз.); она же. Давид IV Агмашенебели // Там же. С. 257–262 (на груз. яз.); Кекелидзе. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 271–272 (на груз. яз.); Авалишвили З. Д. Из эпохи крестоносцев. Тбилиси, 1989. С. 5–26 (на груз. яз.); Гоголадзе Д. Царь Давид IV и его прозвище Агмашенебели // Мацне (Вестник): Сер. ист. Тбилиси, 1989. № 3. С. 43–44 (на груз. яз.); Гоголадзе А. Давид IV Агмашенебели // Грузинские цари. Тби-

лиси, 2000. С. 122–131 (на груз. яз.); он же. Завещание Давида Агмашенебели монарху Шиомгвиме. Тбилиси, 2001. С. 163–167 (на груз. яз.); Джапаридзе Г. И. Грузия и ближневост. мир XII–XIII — 1-й трети XIII в. Тбилиси, 1995 (на груз. яз.); Дундуа Г., Дундуа Т. Груз. нумизматика. Тбилиси, 2006. С. 196–198 (на груз. яз.)

А. Гоголадзе, Э. Габидзашвили

Т. 13. С. 590

ДАВИД И КОНСТАНТИН АРГВЕТСКИЕ [груз. დავითი და კონსტანტინე არგვეთელეები] († 740), великомученики (пам. 2 окт.) Грузинской Православной Церкви. Мученичество Д. и К. А. было составлено анонимным автором в XI в. (Кекел. Q 762, XIII–XIV вв.; Кут. 4, 1565 г.; Кекел. А 518, 1708 г.; А 130, 1713 г.; А 170, 1733 г.; Н 2077, 1736 г.; Н 1672, 1740 г. и др.). Метафрастическую редакцию в XVII в. составил католикос-патриарх Вост. Грузии Антоний I (Багратиони) и включил в свою «Мартирику». Известно 5 рукописей, содержащих синаксарную редакцию мученичества (Paris. Georg. 4. Л. 13об-14. XIII–XIV вв.; Кекел. А 508, 2-я пол. XVI в.; ЦГИАГ. Фонд др. рукописей. Ед. хр. 302. Л. 486–491, 1705–06 гг.; Кекел. А 111, 1703–1715 гг.; А 425, 1718 г.)

Д. и К. А. приходились друг другу близкими родственниками и были вельможами (эриставами) Аргвети (Зап. Грузия). Будучи прекрасными полководцами, они возглавили груз. ополчение против вторгшегося в Грузию араб. военачальника Мервана ибн Мухаммада (Мурвана Глухого). Д. и К. А. были взяты в плен, Мерван пытался переманить их в свое войско, убеждая принять ислам, предлагая богатство и почести. Исповедав Христа, Д. и К. А. в течение 9 дней подвергались мучениям, после чего были утоплены в р. Риони. По свидетельству агиографа, в том месте, где река образовала водоворот, тела великомучеников чудесным образом освободились от пут и камней, к-рые были привязаны к ним, всплыли на поверхность и приблизились к берегу. 3 луча света озарили тела великомучеников, и христиане, укрывавшиеся в лесах, по этому знаменю нашли святых. Приблизившись к берегу, люди услышали Божий глас, повелевший всю ночь нести святых на восток и похоронить там, где процессию «застанет рассвет». Д. и К. А. были похоронены в сожженной арабами церкви возле р. Цкалцители. По повелению царя Баграта (вероятно, IV (1027–1072)) в XI в. здесь был основан мон-рь Моцамета (груз. — мученики), где были упокоены мощи великомучеников (почивают в мон-ре до сих пор). считается, что мученичество Д. и К. А. было написано по заказу царя к освящению храма.

Ист.: Мученичество и подвиг святых и великолепных мучеников Давида и Константина // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 248–263 (кименная ред.) (на груз. яз.); То же // Там же. 1968. Т. 4. С. 154–160, 249–255, 359–368 (синаксарная ред.) (на груз. яз.); То же // Там же / Ред. Э. Габидзашвили. 1980. Т. 6. С. 154–169 (метафрастическая ред.) (на груз. яз.).

Лит.: Кекелидзе. Древнегруз. лит. 1980. Т. 1. С. 538–539 (на груз. яз.); Сабинин М. Иверский патерик. М., 2004. С. 211–224.

Т. 13. С. 594

ДАВИД И ТИРИЧАН [Таричан; груз. დავითი და ტირიჭანო] († 693), отроки-мученики (пам. 18 мая) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Мученичество Д. и Т. сохранилось в единственной груз. рукописи X в. (Ath. Iver. 8), переписанной в Иверском мон-ре на Афоне учениками и последователями прп. Евфимия Святогорца — преподобными Арсением Ниноцминдским и Иоанном (Грдзелидзе). Рукопись обнаруживает мн. черты, характерные для тао-кларджетской литературной школы. Арм. версия мученичества не найдена.

Согласно Мученичеству, Д. и Т. были сыновьями благочестивых родителей-армян Вардана и Тагине. После смерти отца их дядя, брат матери язычник Феодосий, задумал присвоить себе их наследство и стал уговаривать Тагине, Д. и Т. принять язычество. Тагине бежала с детьми в Юж. Грузию. Феодосий, боясь, что дети вырастут и вернут себе имение, разыскал их в Тао-Кларджети и убил братьев, пасших в горах скот. По свидетельству агиографа, убийца сразу же ослеп. Оплакивающая детей Тагине, сжалившись над братом, помазала его глаза землей, впитавшей кровь Д., Феодосий тотчас прозрел и исповедал Христа. Ночью тела мучеников озарились светом. Феодосий воздвиг церковь во имя Д., а мощи Т. увез в Армению правитель Диври, где была выстроена ц. во имя св. Т.

Армянская Церковь не почитает Д. и Т. Это связывают с тем, что Мученичество Д. и Т. было создано, возможно, автором-халкидонитом в Тао-Кларджети, куда бежали гонимые армянами-монофизитами св. отроки. Вероятно, агиографический памятник был создан на груз. языке и поэтому попал в календарь ГПЦ, а позже Д. и Т. стали почитаться как груз. святые.

Ист.: Мученичество святых отроков, двух братьев, Давида и Тиричана // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 186–191 (на груз. яз.); Абуладзе И., сост. То же // Груз.-арм. лит. связи IX–X вв. Тбилиси, 1944. С. 178–184 (на груз. яз.).

Лит.: Марр Н. Я. Из поездки на Афон // ЖМНП. 1889. Март. С. 21–22; Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 416–417 (на груз. яз.); Сабинин М. Иверский патерик. М., 2004. С. 672.

Т. 13. С. 609

ДАВИД ТБЕЛИ [груз. დავით ტბელი] (X–XI вв.), еп. Тбетский (Юж. Грузия) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), церковный деятель и переводчик. Сведения о нем содержатся в колофонах рукописей.

Сохранилось неск. переводов, принадлежащих Д. Т. В основном это сочинения агиографической и гомилетической визант. лит-ры: древней (вероятно, VII в.) редакции «Жития и деяний Марфы, матери св. Симеона» (Кекел. А 143, XI в. Л. 1–53 об.; Ath. Iver. 84, XI–XII вв. Л. 2–91), где также рассказывается о груз. насельниках мон-ря св. Симеона Столпника на Чёрной Горе, «Жития и деяний блаженного отца нашего Варлаама Сирокавказского, подвизавшегося на горе Кавкасса» (греч. оригинал).

нал утерян; Б-ка Оксфорд. ун-та. Addit. 11281, XI в.; Ath. Iver. 7, XIII в.— Марр. 1901. С. 89–138; Имнашвили. 1975. С. 198–206), «Жития и чудотворений Григория Акрагантского» (Hieros. Patr. 3, XI в.; фотокопия — Кекел.), метафрастических Мученичеств св. Артемия (Кекел. А 1053, XIII в.; Кут. 4, XVI в.), 10 Критских мучеников (Ath. Iver. 2, XII–XIII вв.; Кекел. А 90, XIII в.; 2 ркп. XIII в., XIV–XV вв., XVI в.), сщмч. Елефтера (Кекел. Н 1347, XI–XII вв.; А 90, XIII в.).

Д. Т. сделал наибольшее число переводов сочинений свт. Григория Богослова: это энкомии (Похвальные слова) св. Димитрию Солунскому, сестре Горгонии, сщмч. Киприану; гомилия против еретиков Евномия и Наватия, визант. имп. Юлиана Отступника; 8 слов, произнесенных по разным случаям.

Высокое положение Д. Т. в ГПЦ подтверждает перечень синодика «Уложений» (в рукописях Великого Номоканона: Кекел. А 76, XII в.; Кут. 25, XII–XIII вв.; Кекел. А 1102; Кут. 17, XIII в.; Кекел. Н 1670, XIII–XIV вв.; А 171, XVIII в.— Габидзашвили. 1970. С. 184) Руис-Урбнисского Собора (1105), где он упоминается вместе со св. царем Давидом IV Строителем, с царицей Мариам Моназони (Монахиней), с католикосами-патриархами Иоанном V (Окропири) и Иоанном VI, с еп. Георгием Чкондидел-Мцигнобартухуцеси, со свт. Арсением Улумбойским, преподобными Евфимием и Георгием Святогорцами, Ефремом Мцире и др.

Ист.: Марр Н. Я. Агиографические мат-лы по груз. рукописям Ивера: Описание пяти пергаменных рукописей // ЗВОРАО. СПб., 1901. Т. 12; Имнашвили В., сост. Жития св. отцов. Тбилиси, 1975; Габидзашвили Э., сост. Уложения Руис-Урбнисского Собора. Тбилиси, 1978 (на груз. яз.).

Лит.: Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 178–182 (на груз. яз.); Мачавариани М. Переводы Давида Тбели сочинений Григория Назианзина: АКД. Тбилиси, 1999 (на груз. яз.).

Т. 13. С. 717

ДАМИАН-ДИМИТРИЙ [Дамиан (по др. источникам — Даниил) монах; груз. დამიან-დემეტრე] († 1157), прп. (пам. 23 мая) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), царь объединенной Грузии (Димитрий I Багратиони; 1125–1154/5), сын и преемник св. царя Давида IV Строителя. Сведения о нем сохранились в соч. неизвестного автора XIII в. «Жизнь царя Деметре» (КЦ. Т. 1. С. 365–367). Как «царь Даниил, монах» Д.-Д. упоминается в синодике сб. XVII–XVIII вв. (Кекел. А 186. Л. 2029–2039). П. Иоселиани считал, что Дамиан — монашеское имя царя (Иоселиани. С. 65). Как прп. Д.-Д. внесен в груз. церковный календарь в сер. XX в.

Д.-Д. с юности обладал талантом полководца и вместе с отцом участвовал в военных операциях. Так, в 1117 г. царевич совершил удачный поход в Ширван и взял крепость Каладзори. Был помазан на царство св. Давидом IV Строителем, после смерти отца расширил границы гос-ва, возродил пришедшие в упадок во время нашествий турок груз. провинции Эрети, Сомхити, Ташири, Джавахети, Артаани, прибрежную

часть Тао, закончил начатое при св. Давиде строительство мон-ря Гелати.

Сын Д.-Д., Давид, принял участие в заговоре против отца. Д.-Д., подавив мятеж, оставил трон Давиду и принял постриг в мон-ре Давидгареджи. Через год после смерти Давида Д.-Д. вернулся на трон и возвел на престол младшего сына Георгия III, а затем вновь удалился в пустынь. Похоронен в мон-ре Гелати.

Д.-Д. принадлежат созданные в Давидгареджи 4 ямбических гимна (Кекел. А 342. Л. 432-445 — Джвари вазиса. 1906. № 8. С. 10; Кекелидзе. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 315), вошедших в богослужебную практику ГПЦ: 2 посвящены прп. Шио Мгвимскому, 2 — Пресв. Богородице (поются 13 мая и 22 июня как Богородичные стихиры на Хвалитех на «И ныне:»). В наст. время наиболее известным и широко исполняемым песнопением стал посвященный Пресв. Богородице гимн: «Ты еси Лоза, вновь цветущая»,/ Ветвь благая, насажденная в Эдеме,/ Ладан благоухающий, из рая происшедший,/ восхваленная Господом, никем не превзойденная,/ Ты еси Солнце сияющее» (Кекелидзе. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 315). На основе этого текста был создан иконописный образ Божией Матери Умиление «Ты еси Лоза».

Ист.: Антоний I (Багратиони), католикос. Мерное слово / Ред. П. Иоселиани. Тифлис, 1853. С. 781 (на груз. яз.); КЦ. Т. 1. С. 365–367 (на груз. яз.); Кекелидзе. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 80, 291–292.

Лит.: Иоселиани П. Жизнь царя Георгия XIII. Тифлис, 1895 (на груз. яз.); Джавахишвили И. Труды. Тбилиси, 1983. Т. 2. С. 220–228 (на груз. яз.);

ТОМ 14 (МОСКВА, 2006)

Т. 14. С. 225

ДВАЛИ [груз. დვალი], фамилия неск. груз. каллиграфов. Иоанн Д. подвизался во 2-й пол. XI в. в иерусалимском груз. Крестовом мон-ре. По поручению настоятеля мон-ря прп. Прохора Грузина им была переписана праздничная Минея на дек. — февр. (Hieros. Patr. 36). Микаелу Д. принадлежат рукописи Часослова (Hieros. Patr. 143), Синаксаря в переводе прп. Евфимия Святогорца; также он участвовал в переписывании Толкования Евангелия от Иоанна свт. Иоанна Златоуста (Hieros. Patr. 145). Микаел, Симеон, Георгий и Иоанн Д. переписали в груз. мон-ре Калипос на Чёрной Горе (Сирия) Алавердское Четвероевангелие (Кекел. А 484, 1054 г.). Стефан Д. подвизался в XI в. в мон-ре Пресв. Богородицы в Гефсимании (Иерусалим), где переписал рукопись литургии (Sinait. iber. 89). Георгий Д. подвизался, судя по всему, в одном из мон-рей Сванети в XIII в., ему принадлежит рукопись Лабечинского Четвероевангелия (Кекел. А 1563), о чем сообщается в пространном колофоне заказчика Георгия Лабечинели.

ТОМ 16 (МОСКВА, 2007)

Т. 16. С. 71

ДОСИФЕЙ (Черкезишвили), еп. Некресский Мцхетского Католикосата (Вост. Грузия) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (2-я пол. XVIII в.), церковный писатель, 408

переводчик. Немногочисленные сведения о нем содержатся в колофонах рукописей Ин-та рукописей Корнелия Кекелидзе (Тбилиси). Известно, что, уже будучи знатоком древнегруз. духовной лит-ры, он поступил в открытую в 1758 г. царем Кахети Ираклием II Телавскую богословскую школу. По окончании читал в ней курсы богословия и философии не только начинающим служителям ГПЦ, но и поступившим слушателями епископам и священникам. По поручению царя он открыл богословскую школу и в своей епархии. Совместно с ректором Телавской богословской школы Филиппом Каитмазашвили переводил с арм. языка мн. богословские и философские сочинения в основном как учебные пособия для учащихся: «Риторику» Мхитара Севастийского (Кекел. S 1137, 1761 г.), «Книгу определений» Давида Непобедимого-Философа (S 2564, 1758 г.), «Периерминию» (О толкованиях) Аристотеля с арм. перевода Давида Непобедимого и сокращенное Толкование Давида Непобедимого на «Периерминию» (S 278, 1762 г.), «Малую Алогику» Антония Ковида (S 250, 1764 г. Л. 2–271). Ему же приписывают перевод апокрифа «Отрочество Господа», следы которого утеряны.

Д. был известен также как проповедник.

Арх.: Кекел. S 4739.

Ист.: Жордания Ф. Исторические док-ты Карталино-Кахетинских мон-рей и храмов. Поти, 1903. С. 258–259; Пурцеладзе Д. Груз. церк. гуджары. Тифлис, 1881. С. 40–43 (на груз. яз.); ПГП. Т. 3. С. 842, 849, 929, 955, 1036.

Лит.: Хаханов А. Очерки по истории груз. словесности. М., 1901. Кн. 3. С. 409; Кекелидзе. Др.-груз. лит. Т. 1. С. 369–372.

Т. 16. С. 81-82

ДОСИФЕЙ ТБИЛЕЛИ [груз. დოსიფესი თბილელი], сщмч. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 12 сент.), митр. Тбилисский Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата ГПЦ († 1795).

По сведениям Католикоса-Патриарха всей Грузии сщмч. Кириона III (Садзаглишвили), Д. Т. был духовником царицы Дареджан, супруги царя Ираклия II (царь Кахети в 1744–1762, Картли-Кахети в 1762–1798). Гибель Д. Т. связана с трагическими для Грузии событиями, когда 12 сент. 1795 г. 35-тысячная персид. армия шаха Аги Мохаммед-хана Каджара, опустошившая страну, вошла в Тбилиси. Духовенство города обвинили в поддержке Ираклия II, не признавшего верховенства шаха: персы связывали священникам и монахам руки и, получив отказ отречься от Христа, сбрасывали их в р. Мтквари (Куру). Последним был Д. Т.: П. Иоселиани пишет, что митрополит не отходил от своей кафедры — собора Тбилисский Сиони, палачи застали его молящимся на коленях перед иконой Божией Матери, схватили и с террасы виноградника (по др. версии, с балкона дома) сбросили в реку. По свидетельству историков, Д. Т. находился в преклонном возрасте.

Лит.: Иоселиани П. И. Краткая история Груз. Церкви. СПб., 1843. С. 139–140; Кирион (Садзаглишвили), еп. Двенадцативековая религ. борьба Правосл. Грузии с исла-

мом. Тифлис, 1899. С. 91; Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 143.

Т. 16. С. 584

ЕВАГРИЙ ШИОМГВИМСКИЙ [Мгвимели; груз. ევაგრიე მღვიმელი] (кон. VI в.), прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 4 янв., в Соборе Шиомгвимских святых; 4 февр. вместе с прп. Шио Мгвимским), настоятель мон-ря Шиомгвиме близ Мцхеты, ученик основателя мон-ря, прп. Шио Мгвимского, одного из 12 сир. отцов. Сведения о нем содержатся в кименной редакции «Жития отцов наших Шио и Евагре» (Кекел. А 199. Л. 21–28, XII–XIII вв.; Hieros. S. Crucis. 36. Л. 123–129, XIII–XIV вв.) католикоса Картли Арсения II (955–980), в метафрастической редакции XII в. «Житие и чудотворения святого и блаженного Шио» (Кекел. А 130. Л. 53–77, 1713 г.; А 160. Л. 309–366, 1699 г.), в заглавии к-рого (считающемся псевдоэпиграфическим) фигурирует имя автора — Мартвирий, а также в «Повествовании и чудодействиях святого и богоносного отца Шио» (Кекел. А 170. Л. 31–46, 1733 г.; неск. рукописей XVIII–XIX вв.), созданном неустановленным католикосом Василием (вероятно, заглавие также псевдоэпиграфично). К. Кекелидзе предполагал, что автор «Повествований...» может приходиться братом Ефрему Мцире — их обоих источники называют «Вачес-дзе» (в переводе с груз.— сын Ваче) (Кекел. S 30. Л. 358, 1633–1646 гг.; КЦ. 1955. Т. 1. С. 231).

О Е. Ш. известно, что это был «человек, рожденный от христиан и воспитанный в благочестии»; он занимал пост картлийского военачальника и командовал Цихедидской крепостью, хорошо знал Свящ. Писание и «божественные книги». В переводной версии Жития М.-Г. Сабинина упоминается, что груз. царь Парсман V (ок. 540–558) высоко ценил Е. Ш. как военачальника. Отправившись на помощь греч. войскам в Осетию по просьбе визант. имп. св. Юстиниана I, царь поручил на время своего отсутствия управление царством Е. Ш. (Сабинин. 2004. С. 147).

Однажды, охотясь в горах близ пещеры прп. Шио, Е. Ш. был поражен чудом, увидев, как голубь приносит пищу отшельнику. Он попросил у преподобного позволения остаться с ним, однако прп. Шио считал, что человеку, привыкшему к роскоши, будет тяжела отшельническая жизнь, и не разрешил Е. Ш. остаться, но тот был настойчив, тогда преподобный предложил ему испытать свою веру. Он отдал ему жезл и сказал: «Ступай, сын мой, домой и, когда дойдешь до реки Куры, опусти этот жезл в воду, и силою Господа нашего Иисуса Христа вода расступится, и ты пройдешь по дну, как посуху. Когда придешь домой, распорядись имением твоим... На обратном пути... опять подойдешь к реке, то поступи, как прежде. Если увидишь, что вода даст тебе дорогу, то скорее спешу ко мне, — значит, ты избран Богом. Если же жезл мой не будет иметь прежней силы, то возвратись домой и знай, что намерение твое не угодно Богу» (Там же. С. 142). Е. Ш. в точности исполнил требование святого и вернулся к нему, принял постриг и поселился в пещере недалеко от преподобного. Это чудо побудило многих искать спасения в пустыни, где вскоре образовался мон-рь

Шиомгвиме, настоятелем к-рого стал прп. Шио. Е. Ш. для материального обеспечения обители приобрел с. Схалтба с окрестными землями и дал «тридцать литр золота» на постройку церквей. Парсман V в благодарность Е. Ш. за исправную службу пожертвовал мон-рю 4 деревни, золотые чашу, дискос, крест и проч. богослужебную утварь, а также Евангелие, богато украшенное по заказу св. царя Вахтанга Горгасали. В день Пятидесятницы католикосом Картли в присутствии царя и двора состоялось освящение храмов мон-ря.

В Житии описывается чудо о волке, пасшем «ослов братии»: прп. Шио сам вырыл зверю пещеру, а Е. Ш. утром и вечером кормил волка хлебом с водой.

Во 2-й пол. VI в. прп. Шио, испросив благословения у католикоса Самуила II и своего духовника, прп. Иоанна Зедазнийского, попросился с братией, передал руководство мон-рем Е. Ш. и до конца жизни подвизался в вырытой в земле яме. После кончины прп. Шио Е. Ш. последовал его примеру, также до смерти подвизаясь в землянке.

Ист.: Житие отцов наших Шио и Евагре [кименная редакция] // Архетипы житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. С. 26–36 (на груз. яз.); То же // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 69–143; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 217–229; Житие и чудотворения святого и блаженного Шио, который был из Антиохии междуречия, который прибыл в страну Картли и обосновался в Саркине (в одной пещере), описанное достойным Мартвирем, которого сперва звали Иоанном, который был один из учеников святого Иоанна из Константинополя [метафрастическая редакция] // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 107–170; То же // Сабинин. Рай. 1882. С. 219–264; Сабинин М.-Г. Житие прп. Шио Мгвимского чудотворца, покровителя груз. царства // Он же. Иверский патерик. М., 2004. С. 141–166; Повествование и чудодействия святого и богоносца отца Шио, написанные другими в разное время, собрал Василий Католикос, сын св. Патрика Ваче // Сабинин. Рай. 1882. С. 253–264; То же // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 199–213.

Лит.: Peradze G. Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. Cotha, 1927. P. 1–41; Джавахишвили. История народа. 1928. Т. 1. С. 324–347; Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 122–124, 158–162, 534–536; он же. Вопрос о прибытии сир. отцов в Картли // Он же. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. XXIII–XXV; Архетипы житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 1: Прил. С. 1–18 (на груз. яз.).

ТОМ 17 (МОСКВА, 2008)

Т. 17. С. 178

ЕВЛОГЪЙ ПРОРОК [Юродивый, Салос; груз. evlogi winaswarmetyveli, salosi; греч. ΕΨΙ|Τγιόϋ Ρ Σα|Τϋ], блж. (пам. груз. 1 апр.) Грузинской Православной Церкви, ясновидец (XII–XIII вв.). Сведения о Е. П. содержатся в 2 Житиях св. царицы Тамары (1184–1207/13) (КЦ. 1959. Т. 2. С. 85–99, 136–138). Е. П., монах, современник царицы, в 1203 г. сопровождал царскую свиту и груз. войско в Басиани, к месту битвы с

тур. султаном Рукнаддином. Сражение вел супруг царицы Давид Сослан. Св. Тама-ра, Е. П., свт. Иоанн Шавтели и др. молились в мон-ре Вардзиа перед Вардзийской иконой Божией Матери о даровании победы грузинам в неравной битве (200 тыс. грузин против 400-тысячной армии турок). Прибыв в мон-рь Одзрхе, царица молилась за литургией об исходе битвы. Внезапно Е. П., взирая на небо, трижды упал на землю, затем со словами «Вот милость Бога!» взбежал на ближайшую горку. Прп. Иоанн Шавтели растолковал поведение блаженного царице, объяснив, что тот получил знак о благополучном исходе битвы. Позже подтвердилось, что именно в этот час грузины разбили войско султана (Там же. С. 99, 138). Грузинская Церковь отмечает память Е. П. в один день с прп. Иоанном Шавтели.

Т. 17. С. 312-313

ЕВСТАФИЙ МЦХЕТСКИЙ [груз. ევსთაფი მცხეთელი], мч. (пам. 29 июля) († 589). «Мученичество и страсотерпничество святого Евстате Мцхетели» — 2-е после «Мученичества св. Шушаник» Иакова Цуртавели сохранившееся до наст. времени груз. агиографическое произведение. Написано во 2-й пол. VI в. анонимным современником Е. М., возможно очевидцем событий. Г. В. Цулая полагает, что текст создан в одном из внутренних мон-рей Грузии. Самая ранняя рукопись датируется XI в. (НЦРГ. Н 341), остальные 8 относятся к XVIII в. Во 2-й пол. XVIII в. груз. агиограф, католикос-патриарх Вост. Грузии Антоний I (Багратиони), создал метафрастическую редакцию Мученичества Е. М. (НЦРГ. S 1272, 1768–1769 гг.; Q 78, 1769 г.). Существуют пересказ на рус. язык М.-Г. Сабинина, а также переводы на нем. (А. фон Гарнак) и рус. (Г. В. Цулая) языки.

Мученичество Е. М. считается одним из наиболее ярких примеров груз. оригинальной агиографии, отличительной чертой к-рой является тема противостояния грузин-христиан экспансии маздеимского сасанидского Ирана. Лит. уровень текста и содержание предсмертной речи Е. М. (апология христианства) позволяют судить о хорошем знании автором канонической и богословской лит-ры своего времени, а также мировоззрения и быта соседнего с грузинами нехрист. населения. Агиограф мог опираться на «Апологию» св. Аристида (II в.), на Диатессарон раннехрист. апологета Татиана (II в.), на «Дидахе». Язык текста Мученичества Е. М. архаичен, но несложен, возможно текст предназначался для чтения в храме.

Мученичество Е. М. является ценным источником по истории раннесредневек. Грузии, т. к. оно дает представление об этнокультурной ситуации, возникшей в ранний период распространения христианства на границе Вост. Закавказья и Передней Азии. Образ Е. М. не выходит за рамки агиографического клише, но автор точно воспроизводит бытовые детали и этнические противоречия, существовавшие на этой территории.

До крещения Е. М., перс по происхождению, сын маздеизмского «жреца-мага» из г. Гандзак (Гянджа), носил имя Гвиробандак (Бгробандав, от персид. — раб, принадлежащий гуру). В 10-й год правления в Персии Хосрова Ануширвана (531–579)

Е. М. в возрасте 30 лет переехал в столицу подвластной Сасанидам Картли (Вост. Грузии) — Мцхету и занимался там сапожным ремеслом. Еще на родине заинтересовавшись христ. верой, он стал тайно посещать церковь в Мцхете, о чем агиографу поведал диак. Самуил. Е. М. крестился у католикоса Картли Самуила IV (582–591) и женился на христианке. По сведениям арм. историка Себеоса (VII в.), магам, относившимся к низшей сословной иерархии, в отличие от состоятельных слоев персид. населения, запрещалось переходить в др. веру. Е. М. подвергся гонениям со стороны соплеменников (Себеос. 1979. С. 66, 124). Однажды он отказался участвовать в одном из праздников, к-рый отмечали жившие в Мцхете персы, и «башмачники и чувячники» донесли на него Устаму, начальнику мцхетской крепости. Узнав, что Е. М. и 7 др. персов открыто исповедуют Христа, Устам отправил их в Тбилиси на суд марзпана, наместника персид. шаха в Грузии. 6 чел., сопровождавших Е. М., носили иран. имена: Гушнак, Бахдиад, Борзо, Панагушнасп, Перозак, Зармил,— по одной версии, в тот период на Востоке смена языческого имени при крещении не была строго обязательной, др. версия объясняла этот факт тем, что в Вост. Закавказье проживали некрещеные приверженцы христианства. Эта т. зр. представляется более убедительной, поскольку марзпан отпустил этих людей, сопровождавших Е. М. (4 из них отреклись от Христа). Помилован был и 7-й, Стефан, к-рый, видимо, был христианином во 2-м или 3-м поколении и за к-рого ходатайствовали зороастрийцы. Е. М. был брошен в темницу и приговорен к смертной казни. Однако вскоре марзпан был вынужден уехать в Иран, и спустя 6 месяцев по ходатайству католикоса Самуила IV и картлийских вельмож перед марзпаном Арвандом Гушнаспом Е. М. был освобожден. Мученичество Е. М. приводит сведения о судьбе тех, кто первыми отреклись от Христа: Бахдиад стал бесноватым и умер в муках, Панагушнасп «закончил жизнь свою в убожестве, не имея хлеба на пропитание и не зная, чем бы прикрыть плоть свою».

Через 3 года в Тбилиси прибыл новый марзпан Вежан Бузмир и приказал привести Е. М. и Стефана, за последнего вновь заступились «главари-сирийцы», а Е. М. предстал перед судом и исповедал Христа. Ночью его обезглавили, тело вынесли за пределы города. Христиане под рук. Стефана тайком похоронили мощи под престолом патриаршего кафедрального собора Светицховели.

Ист.: Мученичество и страсотерпничество св. Евстате Мцхетели [кименная ред.] // Сабинин. Жития. 1872. Т. 2. С. 79–91 (пер. на рус. яз.); то же // Он же. Рай. С. 313–322 (на груз. яз.); idem // Dzhavakhishvili I., Harnak A. Das Martyrium des hl. Eustatius von Mzcheta // SPAW. 1901. Bd. 38. S. 875–912; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 30–45; То же // Челидзе Е. Церковная древнегруз. лит-ра. Тбилиси, 2005. С. 310–344 (на груз. яз.); Антоний I (Багратиони), католикос-патриарх. Мученичество Евстате Мцхетели [метафрастич. ред.] // ПДГАЛ. 1980. Т. 6. С. 208–228; Страдание св. мч. Евстафия Мцхетского // Сабинин М.-Г. Иверский патерик. М., 2004. С. 344–360.

Лит.: Исторический сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 1928. Т. 3. С. 76–94; Джавахишвили И. А. Древнегруз. историческая лит-ра (V–XVIII вв.). Тифлис, 1945. С. 429; Ке-

келидзе. Этюды. 1961. Т. 7. С. 266–267; он же. Др.-груз. лит. 1980. С. 508–515; Себеос, еп. История / Крит. текст, предисл., коммент. Г. В. Абгаряна. Ереван, 1979. С. 66, 124 (на арм. яз.); Киланава Б. И. «Мученичество Евстафия Мцхетского» и раннехрист. лит-ра // Тр. ТГУ. Сер.: Литературоведение. 1983. С. 97–102 (на груз. яз.); Цулая Г. В. Страсти св. Евстафия Мцхетского // Он же. Святые и мученики в истории Грузии / Крит. анализ, пер. на рус. яз. М., 2006. С. 28–64 (на рус. яз.); Чхартишвили М. Мученичество и страдания Евстафия Мцхетского. Тбилиси, 1994. С. 28–42 (на груз. яз.); Челидзе Е. Церковная древнегруз. лит-ра. Тбилиси, 2005. С. 346–462 (на груз. яз.); Башелеишвили Л. О. Персы в «Мученичестве Евстафия Мцхетели» // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. М., 2007. Вып. 1(7). С. 26–32.

Т. 17. С. 337

ЕВСТРАТИЙ МОНАХ [груз. ევსტრატო ბერძი], основоположник духовного института «наставник наставников» (მოზრვართ-მოზრვარი — модзгварт-модзгвари) в Грузии в 1-й пол. XII в., о чем сказано в «Уложениях» Руис-Урбнисского Собора Грузинской Православной Церкви. В этом документе имя Е. М. помещено между именами католикоса-патриарха всей Грузии Иоанна IV (Окропири; 980–1001) и мон. Георгия. Личность последнего отождествляют с воспитателем св. блгв. царя Давида IV Строителя свт. Георгием Чкондидели, занимавшим пост мцигнобартухуцеси (главного везира), наиболее влиятельным духовным и адм. лицом царского двора. Это положение в иерархии имен подчеркивает авторитет и значимость личности Е. М. среди современников. Есть упоминание о нем и в синодике «Уложения»: «Святому старцу и духовному отцу нашему Евстратию монаху многие лета». В произведении XIV в. «Распорядок царского двора» указано, что модзгварт-модзгвари при царском дворе был самым уважаемым лицом среди груз. высших иерархов, включая католикосов Вост. и Зап. Грузии. Модзгвари назначался в каждый мон-рь (в больших их было двое), модзгварт-модзгвари главенствовал, видимо, над всеми модзгвари груз. мон-рей.

Ист.: Распорядок царского двора / Ред.: И. Сургладзе. Тбилиси, 1970. С. 32–50 (на груз. яз.); Уложения Руис-Урбнисского Собора / Ред.: Э. Габидзашвили. Тбилиси, 1978. С. 168–170, 195 (на груз. яз.).

ТОМ 18 (МОСКВА, 2008)

Т. 18. С. 543

ЕПИФАНИЙ [Епифане, Етвифане; груз. ეპიფანე, ეტვიფანე], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), чудотворец, настоятель мон-ря Хандзта (IX в.), ученик и последователь прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели). Сведения о нем содержатся в «Жизнеописании святого Григола Ханцтели» (Hieros. Iber. 2, XI в.). Е., один из первых уче-

414

ников прп. Григория, покинув Тбилиси, пришел в опустошенную арабами Кларджети (Юж. Грузия, ныне в Турции), где под рук. прп. Григория возрождалась монашеская жизнь. В Житии прп. Григория Е. назван Великим; о нем сказано, что он «своей скромностью достиг степени своего наставника», к-рый «благословил его на место настоятеля основанного Григорием монастыря» (Мерчуле. 1963. С. 291, 293). В этом же источнике подробно описываются чудеса Е.: исцеление умиравшего 7-летнего мальчика близ горы Хорасуни, глухонемого и слабоумного от рождения 10-летнего отрока, изгнание бесов из женщины и др. (Там же. С. 291–292).

В одном из эпизодов Жития описано, как прп. Григорий продемонстрировал гостям из мон-ря Недзви, основанного учеником прп. Григория прп. Феодором, чрезмерную скромность Е. и его полное послушание учителю: святой благословил Е. облачиться и совершить литургию. Когда литургия началась, прп. Григорий ударил жезлом Е. по голове, приказав прекратить богослужение и разоблачиться. Е. безропотно исполнил все и вернулся к прп. Григорию, к-рый повторно благословил Е. облачиться и продолжить службу (Там же. С. 293). Место погребения Е. неизвестно; полагают, что он был похоронен в мон-ре Хандзта. Е. причислен к лику святых Синодом ГПЦ в 2002 г. в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен.

Ист.: Мерчуле. Житие. 1911. С. 1–82 (груз. текст), 83–151 (рус. пер.); он же. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, создателя Ханцты и Шатберди и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319 (на груз. яз.).

Лит.: Ингороква П. Георгий Мерчуле, груз. писатель X в. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Данелия К. Предисловие к книге «Гиорги Мерчуле. Жизнь Григола Ханцтели» // Якоб Цуртавели. Мученичество Шушаник. Георгий Мерчуле. Житие Григола Ханцтели. Тбилиси, 1986. С. 154 (на груз. яз.).

ТОМ 19 (МОСКВА, 2008)

Т. 19. С. 75

ЕФРЕМ ВЕЛИКИЙ [Мацкверели, Мацхверский, Ацкурский; груз. ეფრემ დიდი] († 895), свт. Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 17 апр.), еп. Ацкурский (ок. 855–895), ученик прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели), церковный и политический деятель. Сведения о нем содержатся в Житии прп. Григория Хандзтийского (Hieros. Patr. 2, XI в.— Георгий Мерчул. 1914; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319), написанном Георгием Мерчуле в 951 г. Е. В. происходил из картлийской дворянской семьи. «Отрока Ефрема, достойного юношу... обрел» на пути из Кларджети в Абхазию прп. Григорий, когда искал покинувших мон-рь Хандзта (Ханцта) своих учеников, преподобных Феодора и Христофора. Мальчик попросил взять его на воспитание в мон-рь, и на обратном пути прп. Григорий забрал его с собой, а преподобные Феодор и Христофор привели в мон-рь Арсения (впосл. католикос Картли Арсений I Великий), сына Мириана, правителя Самцхе.

Братия была недовольна, поскольку пребывание юношей в мон-ре было запрещено уставом, на что прп. Григорий ответил: «Христос Бог устами святого ангела

поведал мне все касательно их; как Ефрем Сирий и Арсений Римлянин... эти достойные отроки будут беспорочно воспитываться в Ханцте до часа их возвеличения». Он благословил преподобных Феодора и Христофора взять юношей в кельи, где они «вскормили их во благе Божьею благодатью», пока те не «возмужали и созрели умом и летами». Позже, когда преподобные Феодор и Христофор получили разрешение прп. Григория на строительство отдельных обителей, прп. Феодор взял Е. В. к себе в мон-рь Недзви в Боржомском ущелье и постриг его в монахи. Прп. Григорий оставил Арсения в Хандзте, а прп. Христофору в мон-рь Квирикецминда «другого брата, равного, дал».

Став епископом Ацкурским, Е. В. содействовал вступлению Арсения на Патриарший престол, куда стремился возвести сына его отец в присутствии неск. епископов и при участии самцхийского народа. Поскольку Арсений был слишком молод для принятия сана, нек-рые епископы, в т. ч. и поначалу Е. В., отвергли его кандидатуру. Тогда Гуарам Мампал, правитель Самцхе и сын блгв. царя Ашота I Великого, «велел собраться епископам и отцам пустынноикам» в Джавахети, чтобы разрешить проблемы, возникшие в связи с избранием нового католикоса. Вмешательство прп. Григория, убедившего Е. В. поручиться за ставленника, решило исход дела в пользу Арсения. Е. В. помог молодому католикосу восстановить церковный мир, усмирив «быстро смуту, которая надолго могла затянуться, так как она была между католикосом и епископами, особенно же властителем Гуарамом».

Личность Е. В., «творца многого добра для... страны», во многом значительна для ГПЦ еще и потому, что, благодаря его содействию («узаконению») патриарх Иерусалимский Сергей I (834–859) благословил варить в Грузии миро, к-рое до этого привозили из Иерусалима, что значительно упрочило автокефальный статус ГПЦ.

За 40 лет управления епархией Е. В. удостоился быть «украшенным Святым Духом, так как людей, совершавших скрытые дела, разоблачал, обреченных на смерть больных миглом излечивал словом, а непокорных словом же умерщвлял и множество других чудес творил и в доброй старости полный благодатью скончался...» (ПГП. 1963. Т. 1. С. 290–291). Георгий Мерчуле называет его чудотворцем и указывает, что «святые его мощи пожалованы были Самцхе для озарения». Е. В. был причислен к лику святых Синодом ГПЦ в 2003 г. Мощи святителя покоятся в кафедральном соборе во имя Пресв. Богородицы в Ацкури.

Ист.: Георгий Мерчул. Житие св. Григория Хантзийского / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Я. Марр // ТРАГФ. 1911. Кн. 7; он же. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория, архимандрита и создателя Ханцты и Шатберди и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319.

Лит.: Ингороква П. Георгий Мерчуле, груз. писатель X в. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Джавахишвили И. Собр. соч. 1977. Т. 8. С. 121–131 (на груз. яз.); Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С.134–136; 152–157.

Т. 19. С. 481-482

ЗАВУЛОН И СОСАННА [груз. ზაბულონო და სოსანა] (III — нач. IV в.), преподобные (пам. 20 мая) Каппадокийские, родители просветительницы Грузии равноап. Нины. Сведения о них содержатся в Житии прп. Нины в груз. летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли) (НЦРГ. S 1141, 937–976 гг.— ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 106–110).

З. происходил из знатной христ. семьи в Каппадокии (г. Коластра), родины вмч. Георгия, и «прибыл... к (римскому.— Э. Г.) царю», став одним из рим. полководцев, «в то время когда Георгий Каппадокийский был замучен за Христа...». З. принял участие в походе против угрожавших Риму «бранджей» (по одной из версий, франков). В битве «на поле Питаланском», к-рую В. И. Гоиладзе отождествляет со сражением между римлянами и галлами на Каталаунских полях в 273 г. (Гоиладзе. 1986. С. 145–151), З. взял в плен царя «бранджей» и его вельмож. Рим. император приказал казнить их, но «бранджи» умоляли З. позволить им до казни принять его веру. Святой ходатайствовал перед императором и Римским епископом, и пленные, восприемником к-рых стал З., были крещены. На следующий день они облачились в погребальную одежду и вышли к месту казни с пением молитв. По просьбе З. рим. император помиловал «бранджей», отпустив их с дарами, но те стали просить императора и З. «отправиться вместе с ними в их страну, чтобы дать веру Христа и крестить водою весь их народ». У «большой реки Гдамары» царскую свиту встретили люди 10 «бранджских... княжеств: Холамай, Хозабай, Хлачай, Хенешаги, Тимгараги, Закай, Гзай, Заргай, Зармай и Тмонигоны». Царь разделил народ надвое вдоль берегов реки, священники освятили воду и крестили людей, а З. «возлагал на всех руки в продолжение десяти дней... в разбитых тут палатках священники служили обедню и приобщили народ к Святым Таинам Христовым». Устроив «все дела христианства и благословив их (бранджей.— Э. Г.)», святой с большими дарами вернулся в Рим.

З. отправился в Иерусалим, где хотел раздать нищим все приобретенное им и где сблизился с архиеп. Иерусалимским Ювеналием и его сестрой С., к-рые также были родом из Каппадокии. С. и архиеп. Ювеналий уехали в Иерусалим после смерти родителей, «возложив надежду на [храм] Воскресения — упование всех христиан», куда они обратились за помощью. Ювеналий получил должность девтелара (церковного служителя), а С. служила миафоре (нек-рые исследователи полагают, что это также наименование церковной должности) Сарре из Вифлеема.

После бракосочетания З. и С. уехали в Каппадокию, где род. равноап. Нина. Мать воспитала дочь «под кровом своим в беспрестанном служении нищим и днем и ночью». Когда девочке исполнилось 12 лет, родители вновь переселились в Иерусалим, где раздали нищим все сбережения от продажи имущества. Взяв благословение у Иерусалимского архиепископа, З. простился с женой, напутствовал дочь на путь служения Богу и ушел к отшельникам. С. и равноап. Нина остались в Иерусалиме, где заботились о нищих и больных женщинах.

Решением Свящ. Синода 23 дек. 1996 г. Грузинской Православной Церкви З. и С.

были причислены к лику святых; в диптих святых РПЦ внесены определением Свящ. Синода РПЦ от 17 апр. 1997 г.

Ист.: Житие св. Нино // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 106–110; Обращение Грузии / Пер. с древнегруз. яз. Е. С. Такашвили. Тбилиси, 1989. С. 31–34; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1997. № 6. С. 4.

Лит.: Кекелидзе К. Классификация народов и вопросы их геогр. расположения в древнегруз. лит-ре // Он же. Этюды. 1941. Т. 1. С. 168–182; он же. Главные ист.-хронол. вопросы обращения Грузии // Там же. 1957. Т. 4. С. 252–292; он же. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 523–532; Гоиладзе В. И. Рассказ о бранджах в «Житии св. Нино» // Мнатоби (Светоч). 1986. № 9. С. 145–151 (на груз. яз.); Цулая Г. В. «Житие св. Нины» как источник по истории народов Кавказа // Изв. АН ГССР: Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1979. № 3. С. 102.

Т. 19. С. 700

ЗАХАРИЯ АНЧЕЛИ [груз. ზაქარია ანჭელი] (IX в.), свт. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 5 окт.), еп. Анчийский, чудотворец, современник прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели). Сведения о З. А. содержатся в Житии прп. Григория (Hieros. Patr. 2, XI в.— Мерчуле. 1911; ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 248–319), написанном Георгием Мерчуле в 951 г., где в частности сообщается, что З. А. в детстве был пастухом в Кларджети. Однажды буд. святитель «приготовил, как священник, жертву перед честным крестом», дети окружили его и пели «Свят, свят, свят, Господь Саваоф» и «Кирие елейсон», а на З. А. сошел с небес яркий столп света. В это время по дороге проходил Анчийский епископ. Приобщившись Св. Таин из рук ребенка, епископ отвел его в Анчи, где сообщил «деканозу» о чуде, и «достойные люди воспитали блаженного епископа в Тба (мон-рь Тбети.— Э. Г.)». Спустя много лет З. А. стал епископом Анчийской епархии, окормляя также мон-ри в Шавшети и Кларджети, в т. ч. и основанные прп. Григорием.

В Житии рассказывается о чудесах З. А. На утесе над мон-рем Тбети закачалась скала, и «монахи в ужасе бежали из своих домов», но З. А., оставаясь на месте, сказал: «Завтра вы увидите эту глыбу лежащей на безопасном месте». Так и произошло. В др. раз, «в осенний день», З. А. сидел в винограднике, наблюдая за дроздом, клевавшим ягоды. З. А. осенил его крестным знаменем, и птица пала замертво. Когда З. А. вторично перекрестил дрозда, тот ожил. Во время нашествия на Анчи полчищ саранчи З. А. послал священников, дабы те его жезлом преградили насекомым путь, и «благодатью своего раба Господь истребил множество саранчи». Еще одно чудо связано с внезапным появлением в виноградниках 2 драконов (gveleSapi), к-рых З. А. умертвил силой молитвы. Память З. А. празднуется с 2003 г.

Ист.: Мерчуле. Житие. 1911; он же. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория, архимандрита и создателя Ханцты и Шатберди, и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 364 (на груз. яз.); он же. То же / Изд., коммент.: Е. Челидзе. Тбилиси, 2005. Т. 1. С.

645–647 (на груз. яз.).

Лит.: Дондуа К. Д. Творение Мерчула в лат. пер. бельг. ориенталиста // ТРКФ. Л., 1925. Т. 1. С. 14–25; Такашвили Е. Археол. экспедиция 1917 г. в юж. провинции Грузии. Тбилиси, 1952. С. 57; Ингороква П. Гиорги Мерчуле — груз. писатель X в.: Очерки по истории лит-ры, культуры и гос. жизни древней Грузии. Тбилиси, 1954 (на груз. яз.); Кекелидзе К., прот., Барамидзе А. История груз. лит-ры. Тбилиси, 1954. Т. 1: Древнегруз. лит-ра, V–VIII вв. С. 114 (на груз. яз.); Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 152–157.

ТОМ 20 (МОСКВА, 2009)

Т. 20. С. 79

ЗЕНОН ИКАЛТОЙСКИЙ [Зинон Икалтоели; груз. *zenoni iyalToeli*] (2-я пол. VI в.), прп. (пам. 7 мая с прп. Иоанном Зедазнийским и 12 сир. отцами), один из основателей груз. монашества, ученик и последователь прп. Иоанна Зедазнийского (Зедазнели). Сведения о нем чрезвычайно скудны. Известно, что З. И. в числе 12 сирийских отцов под предводительством прп. Иоанна прибыл в древнюю столицу Грузии Мцхету. Наставник послал своих учеников основывать мон-ри в разных местах Вост. Грузии. Груз. церковная традиция связывает З. И. с мон-рем Икалто в Кахети (Вост. Грузия) — в кименной редакции Жития одного из 12 сир. отцов, прп. Шио Мгвимского (НЦРГ. А 199. Л. 19, XII–XIII вв.— ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 229), где речь идет об ученике прп. Иоанна, построившем мон-рь в Кахети, вероятнее всего, подразумевается З. И.

Имя З. И. фигурирует в списке сир. подвижников, содержащемся в обеих метафрастических редакциях Жития прп. Иоанна (1-я: НЦРГ. Q 795. Л. 426–470, XV в.; 2-я: НЦРГ. S 449. Л. 99–107, XIII–XIV вв.; А 160. Л. 190–213, 1699 г.; А 130. Л. 7–16, 1719 г.; А 170. Л. 6–12, 1733 г.; 6 рукописей XVIII–XIX вв.— Абуладзе. С. 2–68; ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 83–107).

Ист.: Абуладзе. Сир. подвижники. С. 2–68.

Лит.: Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 73.

ТОМ 21 (МОСКВА, 2009)

Т. 21. С. 511-512

ИЕССЕЙ ЦИЛКАНСКИЙ [Исе Цилкнели; груз. *ისე წილკნელი*], свт. (пам. 7 мая — в Соборе прп. Иоанна Зедазнийского и 12 сир. отцов; 2 дек.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), еп. Цилканский ГПЦ (2-я пол. VI в.), один из 12 сирийских отцов — основателей монашества в Грузии, прибывших из Сирии в Вост. Грузию вместе с прп. Иоанном Зедазнийским (Зедазнели). Сведения об И. Ц. сохранились в Житии сир. отцов преподобных Шио Мгвимского и Евагрия Шиомгвимского (кименная редакция, X в.; метафрастическая редакция, XII в.— ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 221–224; 1971. Т. 3. С. 149–152). В 1-й пол. XVIII в. католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили) на основе кименной редакции создал метафрастическое Житие И. Ц. (НЦРГ. А 170, 1713 г.— ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 79–95).

Первоначально сир. отцы поселились в древней столице Грузии Мцхете, затем на горе Зеда-Задени (В. Задени), где прп. Иоанн основал мон-рь Зедазени. Святые много проповедовали и исцеляли. Грузинский католикос Евлавий (вероятно, Евлалий I (30-е гг. VI в.)) предложил Собору груз. архиереев избрать на пустующие кафедры Цилканской и Некресской епархий епископов из числа учеников прп. Иоанна. Поскольку все сир. отцы были равны в благочестии, католикос и архиереи решили взойти на гору и избрать тех, кто в это время совершали литургию. Служащими были иером. Авив (сцмч. Авив Некресский) и иеродиак. Иессей (И. Ц.), к-рые соответственно были назначены на Некресскую и на Цилканскую кафедры.

Когда И. Ц. прибыл к месту служения, он увидел, насколько сильно среди его паствы укоренились языческие обряды и верования. И. Ц. стал ревностно проповедовать и совершать богослужения даже в наиболее удаленных и труднодоступных селениях. По словам агиографа, спустя нек-рое время в епархии не осталось ни одного человека, к-рый не был бы знаком с основами христ. вероучения.

Прп. Иоанну во сне предстали Пресв. Богородица и просветительница Грузии св. Нина и велели ему разослать учеников в разные регионы Вост. Грузии, чтобы каждый основал по мон-рю. С именем И. Ц. связывают основание мон-ря Цилкани: здесь находилась кафедральная цилканская ц. во имя Пресв. Богородицы, построенная сыном св. царя Мириана Бакаром I (50–60-е гг. IV в.).

И. Ц. стяжал дар чудотворения. В обеих редакциях Жития преподобных Шио и Евагрия описывается, как прп. Иоанн, желая узнать, каких духовных высот достигли его ученики прп. Шио и И. Ц., осенил крестом чашу с вином, поднял ее и выпустил из рук — чаша повисла в воздухе. Затем святой обратился к прп. Шио и сказал, что нужно поблагодарить Господа за явленное чудо. Прп. Шио насыпал себе на ладонь горящие угли, положил сверху ладан и кадил. И. Ц. спустился к р. Ксани, погрузил свой жезл в воду и во имя Пресв. Богородицы и Христа приказал реке следовать за ним. И. Ц. дошел до цилканской ц. Пресв. Богородицы и велел воде течь как ей положено: потоки воды опоясали церковь. Ручей, до сих пор протекающий возле храма, по преданию, появился после этого чуда И. Ц.

В Житии сказано, что И. Ц., благоустроив свою епархию, проповедовал на Сев. Кавказе, среди осетин и др. горских народов. Узнав по откровению свыше момент своей кончины, он собрал паству и клир, преподал духовное наставление, причастился и 18 авг. почил. Мощи преподобного были упокоены между алтарем и жертвенником в ц. Пресв. Богородицы в Цилкани. К лику святых И. Ц. причислен в древности.

Ист.: Жизнь и деятельность преподобных отцов наших Шио и Евагре // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 221–224; 1971. Т. 3. С. 149–152; Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили), католикос-патриарх. Успение святого отца нашего Исе, епископа Цилканского, чудотворца, одного из 13-ти отцов, прибывших из Месопотамии // ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 79–95.

Лит.: Архетипы житий Сирийских отцов // Ист. сб. / Сост.: С. Какабадзе. Тифлис, 420

1928. Т. 1: Прил. С. 1–18 (на груз. яз.); Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 9–18; Кекелидзе К., прот. Вопросы о приходе сир. подвижников в Картли // Он же. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; он же. Др.-груз. лит. 1980. С. 157–163, 534–536; Габидзашвили Э. О взаимосвязи так называемых архетипов «Житий» сир. подвижников // Мацне: Сер. языка и лит-ры / АН Грузии. Тбилиси, 1982. Вып. 4. С. 62–67 (на груз. яз.); Сабинин М.-Г. Иверский патерик. М., 2004. С. 506–516.

ТОМ 22 (МОСКВА, 2009)

Т. 22. С. 206

ИЛАРИОН ПАРЕХЕЛИ [Парехский; груз. ილარიონი პარეხელი], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви, подвизавшийся в IX–X вв. в одном из мон-рей Кларджетской пустыни — Парехи, ученик и сподвижник основателя кларджетских мон-рей прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели). Сведения об И. П. сохранились в Житии прп. Григория (Hieros. Patr. 2, XI в.), созданном прп. Георгием Мерчуле в 951 г. Имя И. П. упомянуто среди 4 груз. церковных деятелей, достойных описать житие и подвиги прп. Григория, но не осмелившихся взяться за столь трудное дело. Мерчуле так пишет об этом: «Я думал, что это житие напишут мудрецы, совершенные отцы, бывшие в наши дни: великий Софрон [прп. Софроний Грузин], вожденный отец, возобновитель Шатбердской церкви, ее венец до скончания веков, богоносный отец Иларион Парехели, Христовы архиереи преподобные Георгий, Ацкурский епископ [свт. Георгий Мацкверели], Стефан, первый Тбетский епископ [свт. Стефан Грузин], и другие подобные им. И когда они, блаженные, уснули, тогда только как бы проснулся я, невежественный и прегрешный, чтобы приняться за описание жизни и знамений, о которых вы теперь услышите» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 29).

Память И. П. празднуется с 2003 г.

Ист.: Григорий Мерчуле. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, создателя Ханцты и Шатберди и упоминание вместе с ним множества блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 29.

Лит.: Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Ч. 1. С. 134–136, 152–157.

Т. 22. С. 207

ИЛАРИОН ТВАЛЕЛИ [Туалоели; груз. ილარიონი თვალელი], прп. (пам. груз. 24 июля) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), подвизавшийся в нач. XI в. в одном из мон-рей Кларджетской пустыни — Хахули, наставник прп. Георгия Святогорца, одного из основателей Иверского мон-ря на Афоне. Сведения об И. Т. содержатся в Житии прп. Георгия (НЦРГ. S 353, XI в.; А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в.), составленном учеником преподобного Георгием Мцире в 1066–1068 гг. В источнике сказано, что 10-летнего Георгия привели в мон-рь Хахули, крупный литературно-просветительский центр того времени, и решили отдать на воспитание «какому-нибудь доб-

рому пастырю, чтобы он духовно рос и выпивал молоко духовного учения и преуспевал в полноте добродетели». Выбор родственников прп. Георгия пал на «прославленного в высшей добродетели и духовного учителя великого Илариона Туалоели, который в то время, как небесное светило, сиял среди собора отцов монастыря». Под рук. И. Т. мальчик овладел искусством перевода священных книг (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 116). Этноним «Туалоели» указывает на то, что до Хахули святой подвизался в мон-ре Туалта (TualTa) на Чёрной горе в Сирии.

Память И. Т. отмечается в календарях ГПЦ с 20–30-х гг. XX в.

Ист.: Георгий Мцире. Житие и подвижничество святого и блаженного отца нашего Георгия Святогорца (Мтацмидели) // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 116.

Лит.: Мачитадзе З., прот., др. Жития груз. святых. Тбилиси, 2002. С. 119.

Т. 22. С. 207-208

ИЛАРИОН УБИСЕЛИ [Убели, Убисский; Иерусалимский; груз. ილარიონ უბისელი], прп. (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) Грузинской Православной Церкви, строитель и первый настоятель (1-я пол. IX в.) мон-ря Убе (ныне Убиси) в Зап. Грузии близ Ципского перевала. Сведения об И. У. содержатся в созданном в 951 г. прп. Георгием Мерчуле Житии прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели) (Hieros. Patr. 2, XI в.). Агиограф описывает преподобного как старца, «заслуживающего доверия», а также отмечает, что он, подвизаясь в одном из мон-рей Иерусалима, вероятнее всего в лавре св. Саввы Освященного — Сабацминде, где в то время существовала груз. лит. школа (см. «Литературные школы палестинских мон-рей» в разд. «Литературные школы» ст. Грузинская Православная Церковь»), писал «хорошие книги». Затем И. У. поселился в основанном прп. Григорием мон-ре Хандзта (Ханцта) в Кларджетской пуст. Когда движимые желанием основать новые обители ученики прп. Григория — преподобные Феодор и Христофор — тайно покинули мон-рь, И. У., несмотря на преклонный возраст, последовал за ними. Прп. Григорий, отправившийся на поиски учеников, нашел их в Западногрузинском (Абхазском) царстве, у царя Деметре II (825–861). Преподобных Феодора и Христофора учитель забрал в Ханцту, а И. У. разрешил остаться в Убе — в обители, основанной по просьбе царя по благословению прп. Григория, где И. У. впосл. стал настоятелем. В Житии также сообщается, что прп. Григорий отдал в этот мон-рь книги, к-рые имел при себе, а царь Деметре II «исполнился радости от построения монастыря, сделал много пожертвований на его постройку, подарил отцу Григорию и его друзьям десять тысяч драм и наполнил их всяким добром» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 68).

И. У. был причислен к лику святых в 2003 г.

Ист.: Григорий Мерчуле. Труд и деяния достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, создателя Ханцты и Шатберди, и вместе с ним память многих блаженных отцов // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 268.

Т. 22. С. 306

ИЛИЯ ДИАКОН [Элиа; груз. ილია დიაკონი], прп. (пам. груз. 4 янв.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), один из 12 сирийских отцов, основателей монашества в Грузии, сподвижник и ученик прп. Иоанна Зедазнийского (Зедазтели) (сер. — 2-я пол. VI в.). Имя И. Д. неоднократно упоминается во всех 3 редакциях Жития прп. Иоанна (кименная ред.: *Sinait. iber.* 50 (нет окончания), X в.; 1-я метафрастическая ред. кон. XI в.: НЦРГ. Q 795 (нет окончания), 1479–1495 гг.; 2-я метафрастическая ред. предположительно XII в.: НЦРГ. А 160, 1699 г.; А 180, 1713 г.; 7 рукописей XVIII в.), а также в метафрастической редакции XIII в. Жития преподобных Шио Мгвимского и Евагрия Шиомгвимского (НЦРГ. А 160, 1699 г.; А 130, 1713 г.; 12 рукописей XVIII–XIX вв.).

В источниках сказано, что сир. монахи обосновались близ древнегруз. столицы Мцхеты на горе Задени, где основали мон-рь Зедазени. Спустя нек-рое время прп. Иоанну явились во сне Пресв. Богородица и св. равноап. Нина и повелели разослать учеников в разные места Вост. Грузии, с тем чтобы они основывали на месте своего подвижничества мон-ри. Но И. Д., к-рый «был ему утешением и опорой в немощи его», прп. Иоанн «оставил при себе».

На горе Задени не было источников, и И. Д. носил воду из р. Арагви, ежедневно спускаясь к подножию горы. Наблюдая за тяжелым трудом ученика, прп. Иоанн молил Бога о чуде и оно свершилось: на вершине горы забил источник с целебной водой. Сюда на излечение стали привозить больных. К источнику также приходили животные. Среди них был медведь «необыкновенной величины». И. Д. поведал о звере прп. Иоанну, и тот последовал за учеником к источнику. Увидев пьющего воду медведя, прп. Иоанн сказал ему: «Пей, если жаждешь, и иди отсюда, но, говорю тебе, чтоб ты и твой род отныне на этой горе не смели никому и никогда причинять какого-либо вреда». С тех пор, как сказано в Житии, больше никто из диких зверей на горе не трогал человека. Позже для сбора воды в 5 м от церкви Зедазени был сооружен небольшой резервуар. Источник, вода к-рого «собирается в каменном бассейне... и этой водой лечат недуги», упоминает историк XVIII в. Вахушти Багратиони; М.-Г. Сабинин описывает чудесные явления, происходившие у источника в XIX в.

И. Д. часто сопровождал прп. Иоанна, когда он «навещал учеников своих, дабы не ослабевали они духом», а также был свидетелем чудес, к-рые творили учитель и его ученики прп. Шио Мгвимский и свт. Иессей Цилканский.

И. Д., прп. Фаддей Степанцминдский (в источнике — Тата) и др. ученики, «которые были еще живы», присутствовали при кончине прп. Иоанна. Однако вопреки воле почившего, завещавшего похоронить его в пещере на горе Задени, на месте, где он совершал духовные подвиги, И. Д. и прп. Фаддей «соорудили честную раку» и погребли тело учителя в основанном прп. Фаддеем мон-ре Нижний Задени. Вскоре после этого началось землетрясение, оно завершилось лишь после того, как мощи святого перенесли в пещеру (позже, предположительно в кон. VI — нач. VII в.

здесь была выстроена церковь). После кончины прп. Иоанна И. Д. стал настоятелем Зедазени. Погребен подле прп. Иоанна; к лику святых причислен в древности.

Ист.: Сабинин. Рай. С. 219–264; Вахушти Багратиони. Описание царства Грузинского. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.); Житие и подвижничество святого отца нашего Иоанна Зедазнили и учеников его, которые просветили страну эту северную // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 2–58 (на груз. яз.); То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 3–68, 191–217; 1971. Т. 3. С. 83–107; Житие и подвижничество преподобных отцов наших Шио и Евагрия // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 69–143; 1971. Т. 3. С. 107–170.

Лит.: Мачитадзе З., прот., др. Жития груз. святых. Тбилиси, 2002. С. 7.

ТОМ 23 (МОСКВА, 2010)

Т. 23. С. 258

ИОАНН (Грдзелisdзе) [Иоане; груз. იოანე], прп. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 31 июля), мон. Иверского (Ивирон) мон-ря на Афоне, груз. книжник, каллиграф (кон. X — нач. XI в.). Биографические сведения об И. содержатся в Житии преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев, написанном прп. Георгием Святогорцем (Мтацмидели) в 1042–1044 гг. (НЦРГ. А 558, 1074 г., — Афонский сб.; НЦРГ. А 130, 1713 г.; 7 рукописей XVIII в.), в Житии прп. Георгия Святогорца, созданном прп. Георгием Мцире в 1066–1068 гг. (НЦРГ. S 353, XI в.; А 130, 1713 г.; 9 рукописей XVIII в.), а также в колофонах рукописей собрания Иверского мон-ря, переписанных И.

И., а позже свт. Арсений Ниноцминдский подвизались в мон-ре Отхтаэклесиа в Кларджетской пуст., где до этого монашествовал один из основателей Иверского мон-ря — прп. Иоанн Святогорец (Мтацмидели). И. и свт. Арсений подружились и более не разлучались; они покинули Отхтаэклесиа, избегая чрезмерного внимания окружающих, и перебрались в один из мон-рей Понта.

Спустя нек-рое время афониты узнали о местонахождении И. и свт. Арсения и послали к ним монаха с письмом: «Святые отцы! Мы слышаны о вашей святости и узнали, где вы находитесь, и очень огорчены, что вы не пожелали прибыть к нам, и пребывали бы вместе, ибо вы знаете, что и мы на чужбине». И. и свт. Арсений обрадовались приглашению и на следующий год прибыли на Афон, где были радушно встречены груз. братией и размещены в специально построенных для них кельях скита во имя прп. Симеона Столпника близ новопостроенного Иверского мон-ря, где подвизались приблизительно в 1044–1050 гг. И. и свт. Арсений стали активно участвовать в жизни Иверского мон-ря: следуя именно их совету, прп. Евфимий ок. 1019 г. передал управление мон-рем прп. Георгию Строителю (до 1029), дабы иметь возможность все свое время уделять литературно-переводческой деятельности.

Мн. рукописи, содержащие переводы прп. Евфимия, переписаны совместно И. и свт. Арсением, напр. Ath. Iver. georg. 4, 1008 г.; 8, X в.; 10, X в.; 13, 1008 г.; НЦРГ. А 1103, 1011–1019 и др.

Нетленные мощи И. и свт. Арсения, упокоенные в месте их подвига, возле скита прп. Симеона, были найдены настоятелем Иверского мон-ря прп. Георгием Свято-

горцем (1044–1056) и перенесены в юж. часть нартекса кафоликона Иверского мон-ря в честь Успения Пресв. Богородицы, близ раки с мощами основателей Ивирона.

Ист.: Георгий Святогорец (Мтацмидели), прп. Житие блаженных отцов наших Иоанна и Евфимия и повесть об их достойном подвижничестве // ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 56–57, 89, 95; Георгий Мцире, прп. Житие и подвижничество святого и блаженно-го отца нашего Георгия Святогорца // Там же. С. 133–134; Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 186–187; Менабде. Очаги. 1980². Т. 2. С. 200–202.

Лит.: Lefort J. Histoire du monastire d'Ivion des origines jusqu'au milieu du XI^e siacle // Actes d'Ivion. P., 1985. Vol. 1. P. 9, 34, 39, 42, 54.

Т. 23. С. 427

ИОАНН [Папуцишвили Ксифилин; груз. იოსებუ] (2-я пол. XVIII в.), переводчик и церковный деятель. Грек по происхождению, И. жил в Грузии и взял себе груз. фамилию Папуцишвили, к-рой подписывал свои переводы. Ему оказывали покровительство царь Картли-Кахети Ираклий II (1762–1798) и католикос-патриарх Вост. Грузии Антоний I (Багратиони) (1744–1755, 1764–1788). Известны неск. переводов И. с греческого на груз. язык. Пространное соч. «Исповедь о добрых делах в противовес грехам» (НЦРГ. А 711, 1785 г.) состоит из 7 ч. и представляет собой руководство готовящимся к исповеди. По поручению католикоса-патриарха Антония I И. перевел и представил на суд царя Ираклия II трактат Мануила Ксантифа (1-я пол. XVI в.) «О главах бракосочетания» (Там же). Также по заказу Церкви и Ираклия II И. сличил с греч. оригиналом груз. перевод Постной и Цветной Триодей; исправленный вариант был издан в Тбилиси в 1788 г. В колофоне указано, что И. «искусно владеет письмом как своего, так и грузинского языка».

Лит.: Кекелидзе. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 395–399.

ТОМ 24 (МОСКВА, 2010) (уходит в типографию)

Т. 24. С. 27

ИОАНН [Иоане, Иоване] **ГРУЗИН** [Картвели, Ханцтели], мч. Грузинской Православной Церкви (пам. груз. 5 окт., в Соборе Кларджетских преподобных отцов и жен) подвизавшийся в мон-ре Хандзта и принявший мученическую кончину в Багдаде (вероятно, в 1-й пол. X в.). Сведения о нем содержатся в Житии основателя кларджетских мон-рей прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели) (Hieros. Patr. 2), созданном в 951 г. прп. Георгием Мерчуле. В 82-й гл. своего сочинения агиограф, обращаясь к прп. Григорию, пишет: «Тогда, блаженный отец, вместе с избранными твоими детьми (подвижниками Кларджетской пуст.— Э. Г.), которых ты представишь Христу, будет ликовать новый мученик Христа — вожденный Иоанн, из Ханцты доходивший до Иерусалима, убитый руками сарацин в Багдаде за Христа, озаренный знамением» (ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 316; цит. по: Георгий Мерчуле. 1911. С. 149). Поскольку прп. Георгий называет его «новым мучеником», И. Г. скорее всего пострадал незадолго до того, как было составлено Житие.

Память И. Г. была внесена в календарь ГПЦ на заседании Синода Грузинской Церкви 18 окт. 2002 г. в числе др. подвизавшихся в мон-рях Кларджети преподобных отцов и жен и приурочена ко дню празднования памяти прп. Григория (5 окт.).

Ист.: Георгий Мерчуле. Житие Григория (Григола) Хандзтийского / Изд., пер.: Н. Я. Марр. СПб., 1911. С. 149. (ТРАГФ; 7); он же. Труд и деятельность достойной жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Хандзты и Шатберди, и вместе с ним память многих отцов блаженных // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 317.

Т. 24. С. 147-149

ИОАНН ЗЕДАЗНИЙСКИЙ [Иоане, Иоване; Зедазенский, Зедазнели, Зедазаднели; груз. იოანე ზედაზნელი] (VI в.), прп. (пам. 7 мая), основоположник монашества в Вост. Грузии, учитель и предводитель 12 сирийских отцов, основатель мон-ря Зедазени. Житие И. З. сохранилось в 4 редакциях: кименной, 2 метафрастических и синаксарной. Наиболее раннее кименное «Житие и подвижничество Иоане Зедазнели и его учеников, которые просветили страну эту северную» (НЦРГ. А 199, XII–XIII вв. Л. 17–21; Hieros. Patr. 36, XIII–XIV вв. Л. 117–183) написано католикосом Картли (Мцхетским) Арсением II (955–980) на основе более древних (VI–IX вв.) и несохранившихся источников. Первое метафрастическое «Житие святого отца нашего Иоане Зедазнели, который по Божию велению и под предводительством Святого Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими святыми» (НЦРГ. Q 795, XV в. Л. 426–470) было создано анонимным автором в XI в. по просьбе настоятеля мон-ря Зедазени Михаила. В источнике указано, что Михаил прислал автору «краткую запись» об И. З., видимо кименное Житие. Памятник сохранился не полностью (отсутствует завершающая часть, $\frac{1}{3}$ текста) в единственной рукописи — списке «Картлис Цховреба» царицы Анны. После заглавия помещена псевдоэпиграфическая приписка, повторяющая имя автора кименной редакции: «Обновил и пополнил святой отец наш Арсений, католикос от Христа». Второе метафрастическое Житие также основано на кименной версии и создано, скорее всего, в XII в. Оно сохранилось в 9 рукописях XVIII–XIX вв. (НЦРГ. А 160, 1699 г. Л. 190–213; А 130, 1719 г. Л. 7–16; А 170, 1733 г. Л. 6–12 и др.), заглавие и приписка в точности повторяют вариант 1-й метафрастической редакции. Синаксарное Житие было создано не ранее XVIII в. на основе метафрастических версий Жития И. З. и Жития его ученика прп. Шио Мгвимского и сохранилось только в одной рукописи (НЦРГ. А 220, 1726 г. Л. 262 об.— 365 об.). Сведения об И. З. содержатся также в груз. хронике «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли) и в Житии св. царя Вахтанга Горгасали, написанном в XI в. Джунаншером. И. З. и его учеников называют «вторыми апостолами Грузии», именно с их деятельностью связан 1-й этап монастырского строительства в Грузии.

И. З. род. в селе близ Антиохии, там же получил начальное образование. В юности принял постриг и встал на путь строгого подвижничества, отличался кротостью и смирением, обладал даром обильного слезоточения. Как сказано в Житии, «Бог 426

услышал раба Своего и дал ему власть над страстями и дар чудотворения. Святой Иоане превзошел подвигами других братьев в обители, творением чудес он привлекал к себе жителей Антиохийской страны, просвещал их светом Богопознания... сделался светилом той страны... слава о нем пошла по всей Сирии». Стремясь избежать общения с многочисленными приходившими к нему людьми, И. З. вместе с несколькими учениками поселился в пустыне. На деньги, вырученные от продажи в городе того, что ученики делали своими руками, они покупали необходимую для поддержания жизни пищу. Спустя долгое время место подвижничества И. З. было раскрыто, к нему вновь стали приходиться жаждущие духовного утешения и телесного исцеления. Тогда преподобный решил удалиться в еще более отдаленную пустынь, где бы о нем ничего не было известно. Во сне ему предстала Пресв. Богородица и повелела выбрать 12 учеников и пойти в Грузию, дабы утвердить в вере основанную там Церковь. Выбирая учеников, И. З. бросил жребий: имена были написаны на отдельных «хартиях», положенных на престол. По окончании литургии И. З. и вся братия стали петь «Кирие элейсон» и случилось чудо: ангел Господень на виду у всех взял 12 «хартий» и вложил их в руки И. З. Так были избраны Шио Мгвимский, Давид Гареджийский (см. в ст. Давид и Лукиан Гареджийские), Антоний Марткопский, Фаддей Степанцминдский, Стефан Хирсский, Исидор Самтависский, Михаил Улумбойский, Пирр Бретский, Зенон Икалтойский, Авив Некресский, Иессей Цилканский и Иосиф Алавердский. Оставшимся ученикам И. З. преподавал духовное наставление и из их числа поставил настоятелем обители мон. Евфимия. Покидая Антиохию, И. З. и его спутники посетили незадолго до этого взошедшего на столп прп. Симеона Столпника (Младшего) Дивногорца и получили у него благословение.

Далее в Житии описаны события, происходившие в древней столице Грузии Мцхете во время царствования царя-эрисмтавари Парсмана (Фарсмана) (вероятно, Парсман V (ок. 540–558)) и предстоятельства католикаса Картли Евлавия (вероятно, Евлалий I (30-е гг. VI в.)). Когда святые приблизились к Мцхете, католикоосу предстал ангел и сказал: «Вот идет Иоанн, раб Господень, с учениками своими. Он будет утверждать страну сию» — и повелел «встретить их радушно» и не препятствовать «намерению их». Католикос облачился, собрал клир и в сопровождении народа «пошел к первой из ближайших деревень». После долгого ожидания они увидели монахов в клобуках. Католикос чудесным образом понял, кто из старцев И. З., поспешил навстречу и обнял его, а преподобный пал в ноги католикаса и приветствовал его по-грузински. В кафедральном соборе Светицховели путники поклонились Животворящему столпу и скрытому под спудом хитону Господню; затем «обошли все места, где блаженная Нина учила вере Христовой», проповедовали и исцеляли почти по всей Вост. Грузии.

Наконец И. З. стал просить Господа, дабы Он указал место их постоянного пребывания. Духовному взору преподобного открылась гора Задени (Кухети), расположенная в 8 км от Мцхеты, над к-рой, «подобно черной густой туче», роились бесы. Католикос, к к-рому И. З. обратился за благословением, рассказал, что в древнос-

ти здесь было капище языческого бога Задени, разрушенное св. Ниной, но позже злые духи вновь «заполонили» гору и умерщвляли всех людей, «прикасавшихся к горе», кроме идолопоклонников и магов. И. З. был непреклонен в своем решении, и католикос благословил их. Преподобные, поклонившись святыням Светицховели, в сопровождении католикоса и народа вышли к разлившейся по весне р. Арагви. И. З. попросил прп. Шио помолиться о безопасном пути на тот берег; ученик осенил воду крестным знаменем, взял жезл у И. З. и ударил им по воде, повелев реке «остановиться в течении своем, пока перейдем на тот берег». Святые прошли по дну «немокрыми ногами» и взошли на гору. Очистив гору от злых духов, И. З. нашел у вершины небольшую пещеру, в к-рой устроил церковь. Монахи сделали шалаши из листьев и подвизались рядом, употребляя в пищу растущие на горе травы и коренья. Т. о. был основан первый в Вост. Грузии мон-рь Зедазени (от Зеда-Задени — Верхний Задени). Вскоре это место подвижничества монахов стало центром паломничества людей. Однажды решил посетить подвижников и католикос: из-за кончины 2 архиереев остались вдовствующими Некресская и Цилканская кафедры, и более достойных архипастырей, чем ученики И. З., Евлалий I не видел. Однако, будучи не в силах избрать самых достойных, католикос, посоветовавшись с епископами, решил поставить на кафедры 2 подвижников, к-рые в тот день, когда он посетит гору, будут совершать литургию. Ими оказались иером. Авив и архидиак. Иессей, хиротонисанные соответственно на Некресскую и Цилканскую кафедры.

Братия мон-ря умножалась. Однажды И. З. во сне предстали Пресв. Богородица и св. равноап. Нина и повелели ему разослать учеников по всей Вост. Грузии, дабы они проповедовали и основывали мон-ри. Святой привел учеников под благословение к католикосу, к-рый повелел каждому избрать монаха в помощь. Отказался только прп. Шио, стремившийся к полному уединению. Напутствуя преподобных, И. З. дал каждому из них по частице мощей мучеников, к-рые он принес с собой из Антиохии. Преподобные Давид, Антоний, Стефан, Зенон и свт. Иосиф отправились в Кахети; преподобные Шио, Пирр, Михаил, Фаддей, Исидор, сщмч. Авив и свт. Иессей — в Картли. И. З. оставил при себе только одного ученика, прп. Илию Диакона. В Житии описано множество чудес. Так, И. З. окончательно изгнал злых духов, вновь одолевших гору; по его молитвам на вершине безводной до этого горы забил целебный источник, к к-рому приносили больных и бесноватых, получавших исцеление. Однажды к источнику подошел медведь. И. З. говорил с ним, и, как передает Житие, с тех пор ни один зверь в этой местности не нападал на людей.

И. З. навещал своих учеников, «дабы не ослабевали они духом», а также желал посмотреть, каких духовных высот они достигли. Однажды во время посещения прп. Шио и пришедшего на встречу с учителем свт. Иессея в мон-ре Шиомгвиме И. З. совершил чудо: осенил чашу с вином крестным знаменем, поднял ее, убрал руку и предложил ученикам взять чашу. Но никто не осмеливался дотронуться до нее, и тогда И. З. попросил прп. Шио возблагодарить Господа за явленное чудо. Прп. Шио положил на ладонь раскаленные угли и ладан, стал кадить, и огонь не опалил его. И.

З. попросил благословения свт. Иессея. Святитель долго молился, затем пошел к р. Ксани, коснулся воды жезлом и повелел ей следовать за ним. Свт. Иессей дошел до ц. Пресв. Богородицы в мон-ре Цилкани и обошел ее, за ним последовал ручей.

Получив откровение о предстоящей кончине, И. З. призвал учеников, преподал им духовное наставление и попросил, чтобы его похоронили в пещере, где он жил. Причастившись, он преставился. Ученики решили, что И. З. не подобает покоиться «в убогой пещере». Также, вероятно, они хотели, чтобы его мощи были доступны для поклонения. Они отнесли тело преподобного к подножию горы в мон-рь Нижний Задени, основанный прп. Фаддеем. Через нек-рое время началось землетрясение, прекратившееся только тогда, когда мощи И. З. крестным ходом, возглавляемым католикосом, вернули на вершину горы.

Предположительно в кон. VI — нач. VII в. рядом с местом упокоения И. З. была выстроена церковь, где были похоронены мощи св. Илии, ставшего настоятелем мон-ря Зедазени после И. З. Согласно Житию, католикос Картли Климент (70-е гг. VIII в.) к востоку от церкви воздвиг др. церковь — во имя св. Иоанна Предтечи, и, т. о., рака с мощами И. З. оказалась погребенной под спудом возле жертвенника церкви. В настоятельство в Зедазени Михаила (кон. XI в.) усыпальница И. З. была уже открыта для поклонения.

М.-Г. Сабинин в «Рае Грузии» сообщает о «дивном знамении Божиим», происходящем с древности в день памяти И. З.: «течении воды со всего храма в небрежно устроенный бассейн, находящийся на северной стороне внутри храма, в трех сажнях от гроба святого». В 1995 г. по благословению католикоса-патриарха Грузии Илии II (Гудушаури-Шиолашвили) рака с мощами И. З. была отреставрирована.

Ист.: Арсений II, католикос. Житие и подвижничество Иоане Зедазнили и его учеников, к-рые просветили страну эту северную: [кименная ред.] // Какабадзе С. Архетипы «Жития Сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. С. 19–26 (на груз. яз.); он же. То же // Кубанеишвили. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 157–159; он же. То же // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 2–66; он же. То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 191–217; Житие св. отца нашего Иоане Зедазнили, к-рый по Божиему велению и под предводительством Св. Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми: [1-я метафрастическая ред.] // Абуладзе. Сир. подвижники. 1955. С. 2–68; То же // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 190–217; Житие св. отца нашего Иоане Зедазнили, к-рый по Божиему велению и под предводительством Св. Духа прибыл из страны Междуречья в страну Картли с двенадцатью учениками своими, святыми: [2-я метафрастическая ред.] // Сабинин. Рай. 1882. С. 193–208; То же // Он же. Иверский патерик. М., 2004. С. 99–127; То же // Абуладзе. Сир. подвижники. Тбилиси, 1955. С. 3–68; То же // ПДГАЛ. 1971. Т. 3. С. 83–107; Житие прп. Иоанна Зедазнили [синаксарная ред.] // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 387–392; Джуаншер. Житие Вахтанга Горгасали // КЦ. 1955. Т. 1. С. 307, 315; он же [Джуаншер Джуаншериани]. То же [Жизнь Вахтанга Горгасала] // Картлис Цховреба: История Грузии. Тбилиси, 2008. С. 104; Обращение Картли // Шатбердский сб. X в. / Ред.: Б. Гигинеишвили, Е.

Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 326 (на груз. яз.).

Лит.: Какабадзе С. Архетипы «Жития сирийских отцов» // Исторический сб. Тифлис, 1928. Кн. 1. С. 1–18; Чхартишвили М. О взаимосвязи редакций «Жития Иоанна Зедазнели» // Тр. греко-груз. ун-та. Тбилиси, 1944. Вып. 1(2). С. 120–126 (на груз. яз.); Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии / Сост., исслед., словарь: И. Абуладзе. Тбилиси, 1955. С. IX–XVIII (на груз. яз.); Кекелидзе К. С., прот. Вопросы о прибытии сирийских подвижников в Картли // Он же. Этюды. 1956. Т. 1. С. 19–50; он же. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 157–163, 534–536; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 209–214; Джавахишвили И. Сочинения. Тбилиси, 1979. Т. 1. С. 389–415 (на груз. яз.); Габидзашвили Э. Взаимосвязь архетипов житий сирийских подвижников // Мацне: Сер. языка и лит-ры / АН Грузии. Тбилиси, 1982. № 4. С. 62–67 (на груз. яз.); он же. Словарь ГПЦ. 2007. С. 412–413.

Т. 24. С. 150

ИОАНН ЗЕДАЗНИЙСКИЙ (IX в.), прмч. (пам. груз. 12 дек.) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), настоятель мон-ря Зедазени. Упоминается 5-м в списке настоятелей Зедазени (НЦРГ. А 160, XVIII в. Л. 434); напротив имени И. З. стоит дата памяти святого и приписано: «Мученик». В календаре ГПЦ уточняется: «Замучен сарацинами».

ИОАНН, СТЕФАН И ИСАИЯ ГРУЗИНЫ [Иерусалимские; груз. იოანე, სტეფანე და ისაია ქართველები], преподобные (пам. груз. 4 нояб.) Грузинской Православной Церкви. Единственное упоминание о них сохранилось в груз. списке X–XI вв. Иерусалимского лекционария (Paris. georg. N 3) из мон-ря Гроба Господня в Иерусалиме, где святые названы «праведными Гроба», т. е. храма Гроба Господня. Г. Гуссен, переводчик текста на нем. язык, предположил, что речь идет о подвизавшихся при храме груз. монахах, но указал, что невозможно установить, в какой именно период.

Ист.: Такаишвили Е. Грузинские рукописи Нац. б-ки Парижа и 20 знаков груз. таинописания. П., 1933 (на груз. яз.); Парижская рукопись груз. лекционария / Ред.: К. Данелия. Тбилиси, 1987. Т. 1. Ч. 1 (на груз. яз.).

Лит.: Goussen H. Über georgische Druke und Handschriften: Die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend. Munch.; Gladbach, 1923. S. 42; Кекелидзе К. Календарь Иоанна Грузина // Он же. Этюды. 1957. Т. 4. С. 248; Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 186.

ИОАНН ХАХУЛЕЛИ [Окропири; груз. იოანე ხახულელი] (X–XI вв.), прп. (пам. груз. 10 марта) Грузинской Православной Церкви, мон. расположенного в Кларджетской пуст. мон-ря Хахули (ныне на территории Турции). Сведения о нем сохранились в Житии преподобных Иоанна и Евфимия Святогорцев (Мтацмидели), написанном прп. Георгием Святогорцем (Мтацмидели), а также в колофонах 2 груз. рукописей, хранящихся в Иерусалимской Патриаршей б-ки рукописей. Предполагают,

что И. Х. подвизался в груз. Иверском мон-ре на Афоне и именно его прп. Георгий Святогорец упоминает как афонского сподвижника и друга прп. Евфимия: «Многие достойные и святые мужи приходили к нему (прп. Евфимию.— Э. Г.)... Арсений Ниноцмидели и Иоанн Хахулели и Окропири» (ПДГАЛ. 1967. Т. 2. С. 95). Прп. Георгий назвал И. Х. Окропири (груз.— Златоуст), потому что преподобный славился ораторским искусством.

И. Х. как заказчик рукописи упоминается в сборнике Поучений свт. Кирилла Александрийского (Hieros. Patr. 123, XI в. Л. 2 [Цагарели]; Hieros. Patr. 151 [Блейк]), как переписчик — в Минее на февр. (Hieros. Patr. 35, XI в. Л. 252-252 об. [Цагарели]), известной по описанию А. Цагарели и по сведению исследовавшего ее архим. сщмч. Григория (Перадзе); позже рукопись была передана в одну из б-к Вены. По мнению Цагарели, «писец этой рукописи... вероятно, известный архиепископ Иоанн Хахулели, прозванный за красноречие Окропири, который жил и подвизался при царе Баграте III, † 1014 г.» (Цагарели. 1888. С. 164, 179).

И. Х. был хорошо известен в позднее средневековье, груз. гимнограф католикос-патриарх Вост. Грузии Антоний I (Багратиони) писал о нем: «Окропири имя, золотой голос Иоане, взошел, как солнце, в Хахули, просветитель грузин и абхазов, любящий мудрость, фразу прекрасную, достойный похвалы» (НЦРГ. А 602; Н 192; С 1; РНБ. Е 65; о 8 рукописях.— Антоний I (Багратиони). 1972. С. 164, 700, 701).

Нек-рые груз. исследователи отождествляют И. Х. с груз. писателем и проповедником того же времени архиеп. Иоанном Болнели.

Ист.: Цагарели А. Памятники груз. старины в Св. земле и на Синае. СПб., 1888. С. 164, 179; Blake R. P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem // ROC. 1922/1923. Vol. 23; Менабде. Очаги. 1962. Т. 1. Ч. 2. С. 454–456; Антоний I (Багратиони). Мерное слово / Ред.: Р. Барамидзе. Тбилиси, 1972. Т. 1. С. 164, 700, 701 (на груз. яз.).

Лит.: Жития груз. святых / Сост.: прот. З. Мачитадзе и др. Тбилиси, 2002. С. 39; Габидзашвили. Энцикл. ГПЦ. 2007. С. 408.

ВСЕГО 47 СТАТЕЙ.

სტატიები Enciclopedia dei Santi (Le chiese Orientali), Citta nuova, Roma (I -1991; II – 1992)

ABIATAR, sacerdote, e sua figlia **SIDONIA** (აბიათარ მღვდელი, სიდონია), santi, sec. IV. Ch. georgiana.

Padre e figlia, ambedue ebrei, abitanti a Mzgheta, antica capitale della Georgia, si convertirono al cristianesimo grazie all'opera di santa → Nina, l'apostola della Georgia; dopo la morte di quest'ultima, narrarono alcuni episodi della sua vita.

Secondo una tradizione orale, gli ebrei abitavano in Georgia sin dai tempi dell'esilio di Babilonia ed erano discendenti dalla tribù di Beniamino.

A. era il sacerdote del tempio giudaico, ma, affascinato dai miracoli di santa Nina, si convertì alla religione cristiana. Ad A. è attribuito il XII capitolo della cronaca Conversione della Georgia, edita nei Monumenti, come si desume dal titolo: „Capitolo decimosecondo, ditto di A., ghe fu il primo sacerdote nel santuario degli ebrei a Mzcheta e fu battezzato dalle mani di Nina”.

S., figlia di A., fu la prima discepola di santa Nina ad abbracciare la fede cristiana. A S. sono attribuiti alcuni capitoli della cronaca Conversione della Georgia (VII-XI).

La Chiesa georgiana celebra la memoria di A. e S. il 1° ott., insieme con la festa della cattedrale di Svetizchoveli, e con i santi re → Mirian III e → Nana sua consorte. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 124-144.

ABIBO di Nekresi (აბიბოს ნეკრესელი), vescovo, santo, sec. VI. Ch. georgiana.

Giunto in Georgia nella seconda metà del VI secolo, insieme con tredici padri siriani (→Giovanni il priore), A., su richiesta del katholikos della Georgia, Eulavio, fu obbligato a diventare vescovo della città di Nekresi (vicino all'antica capitale Mzcheta). Grazie alla sua opera, il cristianesimo si diffuse tra i pagani nelle montagne di Kacheti, nella Georgia orientale. A. si opponeva alla religione mazdeana (zoroastrismo), importata dalla Persia e molto diffusa nella Georgia orientale. Un giorno, poiché aveva versato dell'acqua sul sacro fuoco dei mazdei spegnendolo, fu arrestato. In prigione, i persiani gli proposero di convertirsi al mazdeismo per avere salva la vita, ma egli rifiutò. Durante la detenzione, il santo cercava di convincere gli adoratori del fuoco che quell'elemento della natura non aveva nessun vantaggio in confronto agli altri, ad esempio l'acqua. Dopo una lunga disputa, A. fu lapidato nella città di Rechi.

Secondo le cronache storiche georgiane, A. di Nekresi fu sepolto a Mzcheta, nella cattedrale di Samtavro.

Riguardo al martirio di A., esistono due opere agiografiche. La prima, più breve, fu scritta dal katholikos Arsenio il Grande, approssimativamente nel IX secolo. L'autore dell'altra è il katholikos Arsenio II che, nella seconda metà del X secolo, servendosi

dell'opera del predecessore, compose un racconto più esteso, intitolato Vita di Arsenio, vescovo di Nekresi, edito nei Monumenti.

Il giorno della commemorazione è il 29 nov. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 240-248.

CENTOMILA MARTIRI (ათნი ბევრნი მოწამენი), martiri, sec. XIII. Ch. georgiana.

Nel 1225, Gialal Ed-Din, scià di Chorezm, devastate Tbilisi, la capitale della Georgia, massacre centomila cristiani. Il tragico evento è descritto in una cronaca Georgiana del sec. XIV, nota con il nome di Zhamthaagmzereli [Il descrittore dei tempi], edita nell'antologia La vita della Georgia. Il katholikòs e noto storico della Ghiesa georgiana Antonio I, basandosi su tale cronaca, compose nel 1768 l'opera agiografica Lode e narrazione (...), dedicate allé centomila vittime del massacre, e la incluse nella raccolta Martirika, che conteneva altri diciannove di santi martiri georgiani.

Per non stupire il lettore con un numero così elevato di vittime, Antonio I concluse la Cronaca dicendo che, assieme ai cittadini di Tbilisi, erano periti anche gli abitanti dei villaggi, rifugiatisi nelle fortezze della capitale a causa dell'invasione. Difatti, per ordine di Gialal Ed-Din, chiunque non avesse rinunciato al cristianesimo, profanando oggetti sacri quail icone e croci, sarebbe stato condannato a morte per decapitazione. La Cronaca attesta: „Molti fecero vedere la splendida vittoria a non rinunciarono alla religione, né profanarono le sante icone”. Tuttavia, Antonio I ritiene che molti nel testo della Cronaca non significhi tutti, e aggiunge che alcuni dei prigionieri „rimasero privi della corona”.

Il giorno della commemorazione dei Centomila Martiri della Ghiesa georgiana è il 31 ago. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, VI, 247-265; La vita della Georgia, II, 178-199.

ANTONIO Meschi (ანტონ მესხი), santo, sec. XIII. Gh. georgiana.

Missionario georgiano, contemporaneo del re Demetrio II (1271-1289). Una cronaca georgiana del XIV secolo attesta: „In quei tempi splendeva il grande apostolo Antonio Nachreblidze, d'origine Meschi (Gerorgia meridionale)”. Uno scrittore georgiano del XVIII secolo, Giovanni Bagrationi, fa notare che „questi era uomo amante della santità, assai saggio ed espreto di teologia (...) godeva molta saggezza tra le tribù dei meschi e illuminò la gente (...), perciò fu chiamato il „sole dei georgiani”.

Il giorno della commemorazione è il 16 mar., in concomitanza con la festa di → PIMEN SALOS (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, II, 173-175.

ANTONIO di Cqondidi (ანტონ ჭყონდიდელი), vescovo, santo, ?-1815. Ch. geor-

giana.

Metropolita di Cqondidi (Georgia occidentale) nella seconda metà del XVIII secolo, grande retore e predicatore, A. era figlio di Otia Dadiani, granduca di Samegrelo (1728-1744). Ricevette l'educazione religiosa dalla madre Gulkan, divenne quindi monaco nel monastero di Martvili. Fin dall'inizio della sua attività nutria un interesse particolare per il cristianesimo occidentale, e studio la filosofia Scolastica presso i missionary francesi, separandosi successivamente da loro, poiché considerava tale dottrina non adatta a un cristiano ortodosso. Nel 1757 si recò a Tbilisi, dove continuò gli studi nella scuola filosofica presso la corte del re Iraclio II. Nel 1716 tornò nella provincia di Samegrelo e divenne vescovo di Zagheri. Nel 1777 ascese alla sede del metropolitano di Cqondidi. Nel 1788 lasciò la cattedra arcivescovile e tornò semplice monaco nel monastero di Nacharebou, da lui poco tempo prima fondato. Nondimeno, non si allontanò dagli affari ecclesiastici: presiedette i concili del 1792 e del 1794, nei quali furono trattate molte importanti questioni riguardanti la vita ecclesiastica e civile della Georgia.

A. fu un ottimo scrittore e predicatore. La raccolta delle sue Omelie, generalmente trattanti questioni morali, fu pubblicata nel 1898 a Poti. Scrisse inoltre alcuni trattati teologici e filosofici.

Il giorno della commemorazione è il 13 ott. (n.l.)

Bibl.: C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 391-395; Kalmasoba, 163.

ARSENIO il Grande (არსენ დიდი), patriarca, santo, ?-887. Ch. georgiana.

Patriarca- katholikòs della Chiesa georgiana (839ca-887), scrittore religioso. Figlio minore del granduca Mirian di Samzche. Dopo la visita di Teodosio e Cristoforo, discepoli e collaboratori di san Gregorio di Khandztha (BS VII, 179-180), Mirian e la moglie decisero di offrire a Dio uno dei loro tre figli. Così, all'età di sei anni, A., con il permesso di san Gregorio, fu condotto nel monastero di Chanztha, dove ricevette la formazione religiosa e, in seguito, raggiunta l'età canonica, diventò monaco. Dopo qualche anno, Mirian, grazie all'aiuto di alcuni vescovi e di autorevoli laici di Samzche, senza chiedere il permesso al consiglio vescovile nominò il figlio katholikòs di Karthli (parte orientale della Georgia). Tale evento produsse grande agitazione nei circoli ecclesiastici e presso la corte reale, provocando l'immediata convocazione del concilio di Giavagheti (Georgia meridionale). Quasi tutti i partecipanti al concilio erano maldisposti verso A.; solo l'intervento di san Gregorio in persona, il quale fece riferimento a una visione da lui avuta poco prima, cambiò la situazione e così A. mantenne la carica di katholikòs. San Gregorio affermò, che „Dio stesso ha ordinate ad A. di essere katholikòs, a motivo della virtù di quest'ultimo". Il santo occupò la sede patriarcale per ventisette anni (860-887). Fu anche un noto scrittore e gli sono attribuite due opere: Sulla divisione della Georgia e dell'Armenia e Il martirio di Abibo di Nekresi.

Quasi tutti i dati storici concernenti la vita di A. il Grande sono conservati nell'opera

agiografica di Giorgio Merciuile (sec. X), intitolata: La vita e le opera del santo e beato nostro padre Gregorio, archimandrite di Chanztha (cf. Monumenti).

Il giorno della commemorazione è il 25 sett. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 270-290; C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 136-142.

ARSENIO Iqalthoeli (არსენ იყალთოელი), santo, secc. XI-XII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano dell'ultimo quarto dell'XI secolo e della prima metà del XII, A. fu uno scrittore religioso, autorevole canonista della Chiesa georgiana, filosofo e filologo, fondatore dell'Accademia teologica di Iqaltho, consigliere e guida spirituale del re Davide l'Edificatore, „maestro di tutte le Chiese”.

Nato a Kachethi, nel paese di Iqaltho, come denota l'appellativo, probabilmente in una famiglia aristocratica, A. ricevette la prima formazione forse nel monastero del paese natale, fondato verso la fine del VI secolo, da Zenone Iqalthoeli; quindi si recò all'estero per continuare gli studi presso la scuola di San Giorgio dei Mangani a Costantinopoli. L'attività scientifica di A. iniziò nei monastero di San Simeone il Taumaturgo e di Kalipos, sul monte Sinai, dove all'epoca dimorava una moltitudine di monaci georgiani. Lì, sotto la guida di → Efrem Mcire, A. cominciò a tradurre opera agiografiche dal greco in georgiano. Tale attività proseguì a Costantinopoli presso il monastero di San Giorgio dei Mangani, dove il santo tradusse l'egumeno di Anastasio Sinaita e la Cronografia di Giorgio Amartoli.

All'inizio del XII secolo, A. tornò in Georgia, dove cominciò ad assistere il re Davide IV l'Edificatore nella sua attività, dedicate allo sviluppo politico e spirituale della Georgia unita, e diede un importante contributo all'organizzazione del concilio ecclesiastico di Ruisi e Urbnisi (1105); A. fu autore del documento principale emanato dal concilio, che per secoli costituì il fondamento del diritto canonico nella Chiesa georgiana.

La sua attività continuò nel monastero di Sciomgvime, dove A., dietro ordine del re, fondò la chiesa consacrata alla SS. Madre di Dio, introducendo nel monastero la regola cenobitica di san Simeone del Montenegro (Siria). (n.l.)

Bibl.: I. Lolashvili, A. Iqalthoeli (in georgiano), Tbilisi 1978; C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 273-284.

ARSENIO di Kalipos (არსენ კალიპოსელი), santo, secc. XI-XII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del monastero di Kalipos del Montenegro. I dati disponibili al riguardo sono contenuti nel Synodicon del concilio ecclesiastico di Ruisi e Urbnisi (1105). Da tale fonte si può forse dedurre che A. fosse un personaggio molto stimato, perché ricevette dal concilio stesso l'augurio di lunga vita.

Vi è chi crede che → Arsenio Iqalthoeli e A. di Kalipos siano un'unica persona.

Il giorno della commemorazione è il 15 dic. (n.l.)

Bibl.: E. Gabidzashvili, Documenti del concilio ecclesiastico di Ruisi e Urbnisi (in georgiano), Tbilisi 1978, 195.

ARSENIO Ninozmindeli (არსენ ნინოწმინდელი), santo, ?-1018ca. Ch. georgiana.

Monaco georgiano, appartenente al monastero tōn Ivīrōn (degli iberi, così erano detti i georgiani) sul Monte Athos, A. visse tra la seconda metà del X secolo e l'inizio dell'XI; fu collaboratore di Eutimio e di Giorgio Mtazmindeli (→GIORGIO IL GNADE), traduttore e calligrafo.

Dapprima vescovo di Ninozminda (Georgia orientale), come risulta dal soprannome, in seguito abbandonò la sede vescovile e si recò presso il re Davide Kuropalati per chiedergli il permesso di diventare monaco in uno dei monasteri di Tao-Klargethi. Davide lo ricevette come meritava la sua santità e lo inviò al monastero di Otchta. Lì A. incontrò Giovanni Grdzeldze e tra loro nacque un'amicizia che durò per tutta la vita. Dopo qualche anno si recarono insieme all'estero perché nel monastero di Otchta non trovavano pace a causa della notevole fama di cui godevano fra il popolo e del gran numero di fedeli che, di conseguenza, voleva far loro visita.

I due monaci giunsero così nel monastero georgiano di Ivīron sul Monte Athos, e assieme a Eutimio e a Giorgio Mtazmindeli intrapresero la traduzione di opere teologiche e liturgiche dal greco in georgiano.

A. morì verso l'anno 1018 e fu sepolto vicino al monastero, nella chiesa di san Simeone. Giorgio Mtazmindeli, quando nel 1044 fu eletto egumeno del monastero di Ivīron, trasferì la salma di A. nella cripta centrale, accanto alla sepoltura di Eutimio.

Le testimonianze concernenti A. si trovano nella Vita dei beati nostri padri Giovanni ed Eutimio (Monumenti), e in quella di Giorgio Mtazmindeli.

Il giorno della commemorazione è il 31 lug. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, II, 56-57.

ASCIOT Kuropalati (ასოტ კუროპალატი), santo re, sec. IX. Ch. Georgiana.

Granduca di Tao-Klargethi (Georgia meridionale) all'inizio del IX secolo, A. fondò un notevole numero di chiese e di monasteri; a causa della fede Cristiana, fu ucciso dagli arabi nel castello di Artanugi, presso l'altare della chiesa da lui stesso costruita.

A. e i suoi tre figli furono devoti cristiani e guidarono personalmente la grandiosa impresa iniziata da san Gregorio di Khandzha (BS VII, 179-180), consistente nella fondazione di numerosi monasteri a Tao-Klargethi. Sotto di lui furono costruite o restaurate le chiese di Chanztha, di Sciatberdi, di Zqarosthavi, di Bertha, di Miznori e varie altre.

San Gregorio di Khandzha compose un Lamento per la corte di A.: „O mio re, po-

tente e glorioso, tu che sei fermezza delle chiese e fortezza dei cristiani, perché mai ti sei dato nelle mani degli uomini infedeli ed empì, che uccisero il loro sovrano, come fece Giuda, per uccidere noi, che siamo poveri e preghiamo per te!”. Le notizie biografiche concernenti A. si trovano nello scritto: Vita e opera del santo e beato nostra padre Gregorio, archimandrite di Khandztha (Monumenti).

Il giorno di commemorazione è il 27 genn. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 264-265.

BASILIO figlio di Bagrat (ბასილი ბაგრატის ძე), santo, sec. XI. Ch. Georgiana.

Poeta e innografo georgiano della prima metà del secolo XI, figlio del re Bagrat III, fu monaco nel monastero di Chachuli.

B. fu uno dei maestri e il padre spirituale del giovane Giorgio Mtazmindeli (→GIORGIO IL GRANDE). Lo ieromonaco Giorgio, autore de La vita e le opere del santo e beato nostro padre Giorgio Mtazmindeli, edita nei Monumenti, scrive che B. fu „il maestro del nostro paese”; il katholikòs della Georgia Antonio I Bagrationi lo chiama „ottimo retore e narratore, stilista di alta qualità”. B. fu l'autore del primo canone innografico, dedicato ad Eutimio Mtazmindeli, composto probabilmente nel monastero di Iviron, sul Monte Athos, dove si trasferì verso l'anno 1029. A B. è attribuita inoltre la Vita di san Eutimio Mtazmindeli.

Il giorno della commemorazione è il 27 magg. (n.l.)

Bibl.: E. Metreveli, Storia dell'innografia originale Georgiana, (in georgiano), in: „Acta dell'Istituto pedagogico di Tbilisi”, 11 (1952), 80-87; Monumenti, II, 116.

BASILIO il Monaco (Ratishvili) (ბასილი ბერი, რატიშვილი), santo, secc. XVIII-XIX. Ch. Georgiana.

Monaco georgiano della fine del sec. XVIII, B. visse nel monastero di Kabeni (dall'antico nome di „Getsemani”), ed ebbe fama di taumaturgo.

I dati storici a suo riguardo sono piuttosto scarsi. Secondo la tradizione orale, B. compì molti miracoli in vita. Secondo alcune testimonianze, la salma del monaco si conservava ancora incorrotta alla fine del sec. XIX.

Il giorno della commemorazione di B. è il 18 apr. (n.l.)

Bibl.: Cronache georgiane, II, 171.

BIDZINA, SCIALVA, ELISBAR (ბიძინა, შალვა, ელიზბარი), martiri, santi, sec. XVII. Ch. georgiana.

Principi georgiani, capi della ribellione del 1659 a Kachethi, contro i persiani.

B. Cioloqashvili, cortigiano del re di Kachethi, S. e suo nipote E., granduchi di Ksani, radunarono l'esercito georgiano per liberare la Georgia orientale dal dominio dei per-

siani. La ribellione ebbe successo. Lo scià persiano Abbas II (1642-1666) chiese quindi le loro teste, minacciando, in caso di rifiuto, di devastare tutta la Coergia.

B., S. ed E. accettarono volontariamente la richiesta dello scià, e si recarono al suo cospetto, nonostante la decisione di molti aristocratici georgiani di continuare la resistenza. Lo scià, vedendo il loro coraggio, li accolse con una certa simpatia e propose loro di convertirsi all'islam. Poiché si erano rifiutati di abbandonare la fede Cristiana, I tre futuri martiri vennero consegnati ai parenti di coloro che erano caduti nelle mani dei Georgiani durante la ribellione. B. incoraggiava gli amici, dicendo: „Non siamo vili, non ci spaventiamo, ma consegniamoci alla morte per Cristo (...), è giunta l'ora di entrare nel regno di Dio”.

Dopo breve tempo i tre vennero sezionati in piccolo pezzi, finché non morirono. Per ultimo fu martirizzato con estrema crudeltà B., per cui si guadagnò il nome di „B. il Tagliato”. I resti dei martiri furono raccolti di nascosto da alcuni cristiani, che li trasferirono in Georgia. Non essendo stato possibile distinguerne i corpi, furono sepolti tutti e tre in una tomba comune.

Le gesta dei martiri del 1661 sono descritte nella cromaca storica georgiana, stesa dal katholikòs della Georgia orientale, Bessarione Orbelishvili, dal titolo: Racconto e lode dei santi martiri B., S. e E. e annuncio del loro martirio, edita nei Monumenti.

Il giorno della commemorazione dei tre martiri della Chiesa georgiana cade il 18 sett. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, VI, 49-63, 169-189.

GABRIELE Mtazmindeli (Antoneli) (გაბრიელ მთაწმინდელი, ათონელი), santo, sec. X. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del secolo X, visse nel monastero di Iviron, sul Monte Athos. A lui è legata la legenda della famosa icona della SS. Madre di Dio, detta Portaitissa: al tempo dell'iconoclastia una pia vedova, che viveva nelle vicinanze della città di Nisea e possedeva un'icona della SS. Madre di Dio, per salvare quest'immagine dalle mani degli iconoclasti la gettò in mare. Dopo due secoli, i monaci del Monte Athos videro in mare una colonna di fuoco, sovrastante l'icona di Maria. Il vecchio monaco G., camminando sulle acque, recuperò l'icona con le proprie mani. Secondo una tradizione devota, il fatto accadde il 27 apr. 999.

Il giorno della commemorazione del santo è il 12 lug., in coincidenza con la festa di Giovanni Mtazmindeli; le notizie concernenti G. si trovano nello scritto La vita e le opere dei santi e beati nostri padri Giovanni ed Eutimio. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 51-66.

GABRIELE Mzire o il Minore (გაბრიელ მცირე), martire, santo, secc. XVIII-XIX. Ch. georgiana.

Monaco georgiano della seconda metà del XVIII secolo, martire, noto scrittore ecclesiastico e calligrafo, visse a Tbilisi; prima di diventare monaco esercitava il mestiere di sarto. Per amore di Dio „lasciò la casa, la madre, i fratelli e gli amici, e se ne andò nel monastero di San Giovanni Battista, nel deserto di Davidgaregi, dove divenne monaco e studiò la Sacra Scrittura con l'aiuto e la grazia dello Spirito Santo”.

G. rimase per trent'anni nel deserto di Davidgaregi. Dal 1780 iniziò l'attività letteraria. La raccolta dei suoi scritti originali va sotto il titolo di Portatore della croce; l'opera più importante in essa contenuta è la Vita di sant'Onisiforo. G. è noto anche come traduttore dal greco e kompilatore di varie raccolte ascetico-omiletiche, composte sulla base di traduzioni georgiane di opere di Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo, Massimo il Confessore, Giovanni Mosco e altri autori.

Tutte le testimonianze storiche concernenti G. si trovano disperse nei commenti e nelle appendici ai suoi scritti. Fu ucciso nel 1802, durante uno dei numerosi assalti dei musulmani al monastero.

Il giorno della commemorazione è il 17 mar. (n.l.)

Bibl.: M. Kavtaria, La scuola letteraria del monastero di Davidgaregi (in georgiano), Tbilisi 1965, 79-90; C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 398-403; Kalmasoba, 54-57.

GIORGIO il Recluso (გიორგი დაყუდებული), santo, secc. X-XI. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del monastero di San Simeone Taumaturgo, nel Montenegro, visse intorno alla metà del secolo XI e fu padre spirituale di Giorgio Mtazmindeli. G. ricevette l'appellativo di Recluso perché viveva in solitudine in una grotta scavata nella roccia. Giorgio Mtazmindeli, dopo aver lasciato il monastero di Chachuli (Georgia meridionale) per visitare la Terra Santa, giunse al monastero di San Simeone, dove incontrò il Recluso, e ne divenne allievo. Il santo istruì il discepolo in vista dell'attività letteraria, e lo inviò quindi nel monastero di Ivron, sul Monte Athos. Nelle annotazioni, disseminate da Giorgio Mtazmindeli nei manoscritti, ricorre spesso la notizia che questo o quell libro fosse stato da lui tradotto per ordine del maestro G. il Recluso. La Vita (...) di Giorgio Mtazmindeli, scritta dallo ieromonaco Giorgio reca questo sottototolo: Lettera a Giorgio, il gran Recluso, che viveva sul monte, nel miracoloso monastero di San Simeone, scritta da un monaco, dietro sua richiesta di descrivere la vita e la morte del santo padre nostro Giorgio Mtazmindeli.

Si crede che G. il Recluso, morisse nell'anno 1068, due anni dopo il suo illustre discepolo.

Il giorno della commemorazione è il 3 lug. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 101-105, 121-122.

GIORGIO Mazquereli (გიორგი მაწვეკერელი), vescovo, santo, secc. IX-X. Ch. geor-

giana.

Fu vescovo di Azquri (Georgia) tra il IX e il X secolo. I dati che lo riguardano compaiono nella Vita di san Gregorio di Khandztha (BS VII, 179-180) e ne La vita e le opere del beato nostro padre Serapione, rivestito di Dio (→Serapione Di Zarzma), edita nei Monumenti. Il monaco Basilio, autore, nel X secolo, di quest'ultima Vita, afferma che fu proprio G. la fonte di notizie circa san Serapione. Basilio aggiunge che il vescovo G. era figlio di genitori illustri e devoti e che crebbe nel deserto di Opisa.

G. divenne vescovo di Azquri intorno al sesto decennio del IX secolo. Probabilmente fu un noto scrittore ecclesiastico. Giorgio Merciuile, autore della Vita di san Gregorio di Khandztha, lo cita fra le persone che avrebbero potuto descrivere la vita del famoso santo più degnamente di lui. La sua eredità letteraria non ci è pervenuta.

Il giorno della commemorazione è il 2 apr. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 335.

GIORGIO lo Scrittore e SABA di Chachuli (გიორგი მწერალი, საბა ხახულელი), santi, secc. X-XI. Ch. georgiana.

Monaci georgiani, vissuti tra la fine del secolo X e l'inizio dell'XI, noti autori e traduttori di opere religiose, vissero nel monastero di Chachuli. Il loro merito principale fu l'educazione e la guida spirituale di → GIORGIO MTAZMINDELI, nipote dei due santi fratelli.

L'autore de La vita e le opere del santo e beato nostro padre Giorgio Mtazmindeli, quale fonte principale riguardante i due monaci georgiani, li caratterizza così: „Erano uomini rivestiti di Dio e pieni della sua grazia. Il più anziano di loro si chiamava Giorgio, questi prima era capo degli scribi presso la corte del Kuropalati (variante Georgiana del titolo bizantino, assunto da molti granduchi della Georgia), e il nome del secondo era Saba, uomo franco e giusto”.

Il giorno della commemorazione dei due tutori spirituali di Giorgio Mtazmindeli è il 19 dic. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 89-91.

DAMIANO il Monaco (დამიანე ბერი), santo, secc. XI-XII. Ch. georgiana.

Nome monastico del re georgiano Dimitrio I (1125-1156), figlio di Davide IV l'Edificatore.

I primi anni del regno di Dimitrio furono segnati dalla pace e dal successo nella vita politica ed economica del paese. In seguito però incominciarono i conflitti con il figlio maggiore. Davide, perché Dimitrio gli preferiva Giorgio, il minore. Dimitrio fu costretto a rinunciare al trono, e a cederlo al figlio Davide V, dopo di che si fece monaco con il nome di D., nel monastero di Davidgaregi. Qui manifestò il suo talento poetico, componendo dei carmi in versi giambici. Questi canti, due dei quali sono dedicate a san Scio Mgvimeli

e due alla Madre di Dio, sono veri e propri capolavori dell'innografia georgiana. È soprattutto famoso quello dedicato alla Madre di Dio, intitolato Tu sei la vita vera, di cui esistono molte elaborazioni popolari.

Dopo la morte di Davide V, che non regnò più di un anno, il monaco D. tornò agli affari di Stato e affiancò il figlio minore, Giorgio III. Morì nell'anno 1156 e fu sepolto nel monastero di Ghelati.

Le notizie concernenti D. si trovano nella Vita del re Dimitrio, inclusa nell'antologia La vita della Georgia.

Il giorno della commemorazione è il 23 magg. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, I, 365-367.

DINAR Regina (დინარ დედოფალი), santa, sec. X. Ch. georgiana.

Regina di Herethi (Georgia orientale) all'inizio del sec. X. Secondo la testimonianza della Cronografia georgiana, quando D. divenne moglie del re di Herethi, trovò che in quella provincia era molto diffusa la fede monofisita degli armeni. La stessa cronaca afferma: „Questa regina Dinar convertì la provincia di Herethi dall'eresia degli armeni alla fede ortodossa”.

Il giorno della commemorazione della regina missionaria nella Chiesa georgiana è il 30 giu. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, I, 270-299.

EVAGRIO Mgvimeli (ევაგრე მღვიმელი), santo, sec. VI. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del VI secolo. Prima fu duca di Zichedidi e capo di stato maggiore presso la corte del regno di Kartli (Georgia orientale), in seguito diventò uno dei primi discepoli georgiani di → Scio Mgvimeli, quindi egumeno del monastero fondato da quest'ultimo. E. meditava di diventare monaco quando, andando a caccia, assistette a un miracolo: vide una colomba portare il cibo all'eremita san Scio. Questi in un primo momento fu contrario alla decisione di E., perché presa troppo in fretta; inoltre, voleva rimanere in solitudine. E., però, insisteva, e finalmente san Scio gli ordinò di tornare a casa, sistemare tutti gli affari e dire addio ai propri familiari, di recarsi quindi sulle rive del fiume di Mtkvari e di mettere in acqua il bastone da lui stesso donatogli. Se il fiume si fosse asciugato davanti a E., questo sarebbe stato un segno di Dio per intraprendere la vita monastica, diversamente l'aspirante monaco avrebbe dovuto abbandonare il suo proposito. E. fece così e, secondo la volontà di Dio, si stabilì presso san Scio.

Da allora il numero degli asceti attorno a loro cominciò a moltiplicarsi, così che nacque il monastero. E. con i propri mezzi comprò per la comunità il villaggio di Schalteba, con il terreno annesso.

Dopo qualche tempo, san Scio, con il permesso del padre spirituale Giovanni

Zedazneli e di Samuele, katholikòs di Kartli, si trasferì in una grotta, e nominò E. egumeno della comunità. Dopo la morte del maestro, E. volle abitare la sua grotta, trascorrendovi gli ultimi anni della vita.

La narrazione della vita di E. è contenuta nell'opera agiografica di Arsenio II, katholikòs di Kartli (955-980): *La vita e le opere dei reverendi nostri padri Scio ed Evagrio*, edita nei Monumenti.

La commemorazione cade il 4 genn. e il 4 febb., in occasione della memoria collettiva dei dodici padri assiri della Chiesa ortodossa georgiana. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, III, 217-229.

EUDEMOS I Diasamidze (ევდემოს I დიასამიძე), patriarca, santo, secc. XVI-XVII. Ch. georgiana.

Patriarca- katholikòs di Kartli (Georgia orientale) nella prima metà del XVII secolo, martire.

Negli anni 1630-1638 E. fu vescovo di Bodbe, e negli anni 1639-1643 capo supreme della Chiesa di Kartli. Fu sostenitore del re Teimuraz I (1589-1663), il quale negli anni 1622-1632 sedeva sul trono di Kacheti, prima che gli venisse sottratto dal musulmano Rustam-Khan. E. partecipò al complotto contro quest'ultimo per restituire il trono di Kacheti a Teimuraz I. Quando i cospiratori furono scoperti, E. subì una morte violenta, nel 1643. secondo la versione più diffusa, I musulmani lo gettarono nel fiume dalle mura di una fortezza, dopo averlo torturato a lungo.

Il giorno della commemorazione è il 4 ott. (n.l.)

Bibl.: *La vita della Georgia*, II, 422-423.

EULOGIO Salos (ევლოგი სალოსი), santo, sec. XIII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano, contemporaneo della regina → Tamara (1184-1213), E. fu salos, ovvero „folle per Cristo”, ed ebbe il dono della chiaroveggenza. Insieme con → Giovanni Sciavteli, accompagnò la regina Tamara nella battaglia contro il sultano turco Rukn-ed-Din, presso Basiani (1203).

In un primo tempo, l'esercito georgiano, guidato dal re Davide Soslan, giunse al monastero di Vardzia, dove E. e Giovanni, insieme con la regina prepararono per la vittoria. Poi le truppe georgiane si spostarono verso Basiani, dove si trovava il sultano Rukn-ed-Din con il suo esercito, composto da quattrocentomila guerrieri. La regina, al cui seguito si trovavano i due religiosi, fece porre il suo accampamento vicino al villaggio di Kozrche, e lì si fermò, in preghiera continua.

Un giorno, mentre i padri E. e Giovanni si trovavano seduti in presenza della regina, E. guardò in alto, si prostrò a terra, poi si alzo in fretta, uscì dalla tenda gridando: „Ecco la grazia di Dio!”, e salì di corsa sulla cima di una collina. Il padre Giovanni, che era rimasto con la regina, disse allora: „Il folle ha avuto una visione, e penso che sia quella buona”. Ricordando il giorno e l'ora, in seguito risultò che proprio in quell momento i guerrieri

georgiani avevano sbaragliato l'asercito del sultano, dieci volte più numeroso.

Notizie biografiche concernenti E. si trovano nelle opere *La storia e le gesta dei re* e *La vita di Tamar, re dei re*; il santo è commemorato il 1° apr. (n.l.)

Bibl.: *La vita della Georgia*, II, 95-99, 136, 138.

EFREM il Grande, Mazqvereli (ეფრემ დიდი, მაწვეერელი), vescovo, santo, sec. IX. Ch. georgiana.

Primo vescovo di Azquri (Georgia orientale) del secolo IX (845-885), discepolo di Gregorio di Khandztha (BS VII, 179-180).

Figlio di un principe di Kartli, era ancora bambino, quando Gregorio di Khandztha lo condusse con sé, e lo allevò insieme con il futuro → Arsenio il Grande, katholikòs di Kartli. In seguito, E. si trasferì nel monastero fondato dal monaco Teodoro, ove ricevette l'abito monastico.

Occupò per quarant'anni la cattedra vescovile di Azquri e, grazie alla propria saggezza e autorevolezza, meritò il titolo di „E. il Grande”. Giorgio Merciuile, autore dello scritto *Vita e pie opere dell'archimandrita Gregorio di Khandztha*, afferma: „E. il Grande portò numerosi beni nel nostro paese”. Fu merito suo se la Chiesa georgiana ricevette il permesso dal patriarca Sergio di Gerusalemme di benedire il miron (crisma) nell'antica capitale, Mzcheta. Prima di allora, in Georgia così come negli altri paesi dell'Oriente cristiano, il miron veniva portato da Gerusalemme. Questo fatto segnò l'inizio della completa autocefalia e indipendenza della Chiesa georgiana.

Il giorno della commemorazione di e. il Grande è il 17 apr. (n.l.)

Bibl.: *Monumenti*, I, 270-272, 286-290.

EFREM Mzire (Minore) (ეფრემ მცირე), santo, sec. XI. Ch. georgiana.

Monaco georgiano, filologo, filosofo e traduttore, visse nella seconda metà del secolo XI. Ricevette la formazione teologica a Costantinopoli. Nel 1091 fu eletto igumeno del monastero di Kalipos del Montenegro in Siria, dove iniziò l'attività di traduttore. Creò una propria teoria della traduzione, basata su tre principi fondamentali: ogni opera deve essere tradotta dalla lingua originale; la traduzione deve riprodurre esattamente il senso dell'originale, tenendo conto delle particolarità della lingua del traduttore; per chiarire il senso dell'opera, il traduttore deve necessariamente accompagnare la versione con dei commenti.

E. apportò un ampio contributo a tutti i generi della letteratura spirituale georgiana. Le sue principali traduzioni concernono i *Commenti alle lettere di san Paolo*, di Giovanni Crisostomo; i *Commenti al libro dell'Ecclesiaste*, di Gregorio di Neocesarea; le *Omilie e i Discorsi polemici*, di Gregorio Nazianzeno; l'*Ascetikon di Basilio il Grande* (senza l'Etica); l'*Ascetikon di Efrem Siro*; inoltre le opere di Giovanni Cassiano Romano, di Palladio di Ellenopoli, di Teodoreto di Cirro e di vari altri autori.

E. pose le fondamenta della filosofia Georgiana; traducendo le opere filosofiche di Giovanni Damasceno e i trattati dello Pseudo-dionigi, creò la terminologia filosofica georgiana e incrementò il sistema della punteggiatura.

Una sua opera, *Sulle ragioni della conversione dei georgiani*, rimane una delle più importanti nella letteratura spirituale georgiana.

Il giorno della commemorazione di E. è il 18 genn. (n.l.)

Bibl.: C. Kekelidze, *Storia dell'antica letteratura georgiana* (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 250-269.

EUTIMIO Mcedelascvili (ეჭეთიმე მჭედელაშვილი), santo, ?-1804. Ch. georgiana.

Archimandrita ed egumeno del monastero di San Giovanni Battista, nel deserto di Davidgaregi (Georgia orientale), negli anni 1776-1798, confessore di Giorgio XII, ultimo re georgiano, E. nacque nel villaggio di Zinandali, nel Kacheti (Georgia orientale); era un servo della gleba dei principi Ciavciavadze. Ai tempi del re Iraclio II, E. si fece monaco. Nell'anno 1777 aveva già assunto la carica di superiore, come risulta da un documento da lui firmato: „lo, archimandrite Eutimio, indegno egumeno del monastero di Giovanni Battista”. Nell'arco di venticinque anni, E. compì molte opere caritative, attestate da documenti ecclesiastici coevi. Lo scrittore georgiano Giovanni Bagrationi scrive che E. era un „filosofo e teologo, straordinario predicatore sui temi di morale”.

Nel 1798, il santo si demise dalla carica di superiore.

Nello stesso anno fu catturato dai Lezghini (una tribù musulmana del Caucaso settentrionale), mentre dal monastero si recava verso il villaggio di Chashmi, da lui restaurato dopo la devastazione da parte dei musulmani. Per salvargli la vita, il re della Georgia Giorgio XII pagò il riscatto ai rapitori.

E. morì in età avanzata, nel 1804.

Il baeto monaco volle cimentarsi, inoltre, nella stesura di anni ecclesiastici. Esiste un cantico da lui scritto, dedicato alla memoria di → Nina, apostola dei georgiani. Fu il mecenate delle scienze nella comunità di Davidgaregi e insegnò teologia e filosofia a numerosi allievi. Secondo la testimonianza dello stesso Giovanni Bagrationi, E. „fu gran digiunatore, molto progredito sulla via della preghiera, fino alla grazia di fare i miracoli”.

Il giorno della commemorazione di E. è l'8 ago. (n.l.)

Bibl.: Kalmasoba, 208.

SEI MARTIRI DI GAREGI (ეჭესნი მოწამენი გარეჯელნი), ?-1851. Ch. georgiana.

Monaci georgiani del monastero di Davidgaregi, martirizzati nel 1851 dai musulmani del Daghestan (Caucaso del Nord).

A partire dal XVII secolo, le tribù montanare musulmane del Caucaso settentrionale compivano frequenti scorrerie in Georgia. I monasteri e le chiese divennero le loro vittime preferite, a causa delle ricchezze ivi conservate.

Una volta, sei monaci del monastero di Davidgaregi si opposero ai saccheggiatori che volevano asportare gli oggetti sacri. I loro nomi erano: Geronzio, Gerasimo, Bessarione, Michele, Serapione e Simone. La storia della loro terribile morte, a seguito delle torture subite, fu descritta nel 1853 da Isacco, ieromonaco del monastero di Ghelati; egli, a quell tempo, risiedeva a Davidgaregi e fu testimone della vicenda.

Il giorno della commemorazione è il 12 ago. (n.l.)

Bibl.: La storia abbreviata del martirio dei santi padri di Garegi (in georgiano), in „Il Messaggero Georgiano”, 1859, 11-49.

VACHTANG Gorgasali (ვახტანგ გორგასალი), re, santo, ?-502. Ch. georgiana.

Re di Karthli (Georgia orientale) dalla prima metà del V secolo ino all'anno 502, V. trascorse la vita fra continue guerre contro il dominio persiano, per creare uno Stato georgiano. L'appellativo „Gorgasali” deriva dall'espressione persiana gorgasar, che significa „testa di lupo”, perché, secondo una leggenda, tale era la forma dell'elmo regale. La variante del nome „Gorgaslani” (del persiano „lupo-leone”), spesso ricorrente nei testi dei secoli XVIII e XIX, è da ritenersi errata.

All'inizio del suo regno, V. restaurò e stabilì stretti rapporti con la Chiesa di Costantinopoli; ciò ebbe una grande importanza nella lotta contro i persiani. Il santo re assegnò una nuova struttura alla Chiesa georgiana. Depose Michele, arcivescovo di Karthli, ne abolì la sede e conferì il titolo di katholikòs al capo della Chiesa unita della Georgia. Il primo katholikòs fu Pietro, giunto dalla Grecia. Inoltre, aumentò il numero delle diocesi fino a tredici, cinque delle quali situate nei regni vassalli di Kachethi e di Herethi. Così il re eliminò dalle sedi vescovili tutti i suoi antagonisti e fece della Chiesa un sostegno a proprio favore nella Guerra per l'indipendenza politica e per l'unità della Georgia.

Nella tradizione popolare Georgiana, il re V. è noto come fondatore della città di Tbilisi. In realtà, questi intendeva trasferire la capitale da Mzcheta a Tbilisi, il che riuscì solo al figlio Daci.

V. morì nel 502, a causa delle ferite riportate in battaglia. Fu seppellito a Mzcheta, nella chiesa cattedrale di Svetizchoveli.

La Vita di Vachtang Gorgasali è descritta nell'opera dello storico georgiano Giuanscer. Col passare dei secoli, la figura di questo re divenne leggendaria, e ispirò numerosi canti e racconti popolari.

Il giorno della sua commemorazione è il 30 nov. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, I, 139-204; V. Goiladze, Vachtang Gorgasali e il suo cronista (in georgiano), Tbilisi 1991.

ILARIONE Tvaloeli (ილარიონ თვალთელი), monaco, santo, secc. X-XI. Ch. georgiana.

Famoso monaco georgiano del monastero di Chachuli (Georgia meridionale, provin-

cia di Samzche), visse a cavallo dei secoli X e XI. Fu il maestro e la prima guida spirituale di → Giorgio il Grande.

L'autore de La vita e le opere di Giorgio Mtazmindeli (Monumenti), così elogia il monaco scelto per educare il giovane Giorgio: „Chi altro si poteva trovare, che fosse più famoso per le virtù e il magistero spirituale del grande Ilarione Tvaloeli, il quale allora splendeva simile alla luce della Pleiade nella costellazione dei Padri?“. Ciò accadeva nel 1019, e, a distanza di vent'anni, nel 1039, fu l. stesso a compiere il rito dell'ordinazione monastica di Giorgio, dopo il suo ritorno da Costantinopoli.

Dal cognome Tvaloeli è possibile supporre che l. fosse giunto in Georgia dal monastero georgiano di Tvaltha del Montenegro, in Siria.

Il giorno della sua commemorazione è il 24 lug. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, III, 106-207.

ILARIONE il Georgiano (ილარიონ ქართველი), monaco, santo, 822-875ca. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del IX secolo, fondatore di monasteri e taumaturgo, l. nacque nella provincia di Kachethi (Georgia orientale). Era figlio di un potente signore feudale. All'età di sei anni fu affidato a un sacerdote perché ricevesse la formazione di base. l. dimostrò via via una tale devozione e un così spiccato interesse per la vita monastica, che il padre decise di istituire per lui un monastero speciale. In quell monastero – di cui fu nominato abate proprio il suo exmaestro – l. emise i voti monastici. Dopo qualche tempo, però, trovò faticoso sopportare l'eccessiva attenzione dei genitori, e deise di trasferirsi nel monastero di Davidgaregi. Lì il santo scelse la vita eremitica, trascorrendo alcuni anni in una grotta nei pressi del monastero.

Presto si diffuse la fama del devoto eremite, ed l., che era già stato ordinate prete dal vescovo di Rustavi, vedendo l'accresciuto interesse dei fedeli per la sua persona, intraprese in compagnia di un discepolo un lungo pellegrinaggio in Terrasanta.

Durante il viaggio, l. compì numerosi miracoli, grazie ai quail fu salvato da svariati pericoli. Compiuto il pellegrinaggio, rimase per un certo tempo nel monastero di San Saba, dove lasciò il discepolo prima di recarsi a vivere nel deserto del Giordano. Lì scelse la grotta che, secondo una pia tradizione, sarebbe stat ail rifugio del profeta Elia, e successivamente di san Ciovanni Battista. In quella grotta, l. visse per diciassette anni, trascorsi i quail ebbe una visione della Madre di Dio, che gli ordinò di tornare in patria per adempiere ai suoi doveri verso i genitori ormai anziani. Avendo constatato che il padre e il fratello erano già morti, l. si prese cura della madre e della sorella, che si fecero monache nel monastero femminile di Akuri.

Quindi il santo tornò nel deserto di Davidgaregi e vi costruì la chiesa della Trasfigurazione, press oil sepolcro di san David di Garedja (BS IV, 512-513). l. distribuì tutto il suo patrimonio fra i poveri e fondò ancora un nuovo monastero maschile. Quando venne a sapere che intendevano nominarlo vescovo di Ristavi, fuggì di nuovo lontano dalla patria.

Questa volta si recò a Costantinopoli, quindi sul monte Olimpo, in Bitinia, dove, insieme a due discepoli, fondò il locale monastero georgiano. Dopo cinque anni di vita in Bitinia, compiuti molti miracoli, si recò a Roma. Transitando per Tessalonica, guarì miracolosamente uno zoppo. I. visse per due anni a Roma, quindi volle tornare a Costantinopoli, ma non poté raggiungerla perché, di passaggio a Tessalonica, guarì il figlio paralizzato del principe e, su richiesta di quest'ultimo, rimase a vivere in quella città. Dopo tre anni trascorsi in una piccola cella, dove continuava a compiere numerosi miracoli, morì.

I. fu sepolto con grande onore, e venne proclamato santo protettore della città di Tessalonica. Sulla sua tomba avvennero molte guarigioni e miracoli di varia natura. La fama del monaco taumaturgo si diffuse talmente in tutta Costantinopoli, che l'imperatore Basilio I il Macedone, nonostante l'opposizione dei cittadini, ne trasferì il corpo nella capitale. Nei dintorni della città, in un luogo chiamato Romana, l'imperatore fondò un monastero per i monaci georgiani, dove trasportò le reliquie del santo. L'autorità di I. presso la corte imperiale bizantina era così sentita che l'imperatore chiese ai monaci georgiani di educare i propri figli e di insegnare loro la lingua georgiana.

Basilio, poeta della corte imperiale, scrisse un Encomio, dedicato ad I. Sulla base di quella fonte, Eutimio Mtazmindeli, nel X secolo, scrisse la Vita e le opere di Ilarione il Georgiano, edita nei Monumenti. Una variante della Vita uscì dalla penna di Teofilo, ieromonaco georgiano dell'XI secolo, divenuto in seguito metropolita di Tarso.

Il giorno della commemorazione di I. nella Chiesa ortodossa georgiana è il 19 nov. (n.l.)

Bibl.: La vita e le opere di Ilarione il Georgiano (tr. lat.), in Anal. Boll., 32 (1913), 243-269; Monumenti, III, 9-37.

GIOVANNI Torniche (იოანე-თორნიკე), santo, sec. X. Ch. georgiana.

Nota personaggio della storia georgiana del X secolo, G., che da laico si chiamava Torniche, fu il principale condottiero del regno georgiano e uno dei fondatori del monastero georgiano di Iviron, sul Monte Athos.

Al suo ingresso nella vita monastica, ricevette il nome di G. Il fratello, anche lui chiamato Giovanni, padre di san Eutimio Athoneli (agiorita) (BS V, 335-339), era stato il primo monaco georgiano del monastero greco di Sant'Atanasio Agiorita. G. entrò nella stessa comunità. Trascorso pochissimo tempo, giunsero al monastero altri monaci dalla Georgia, così numerosi da non poter più vivere tutti sotto lo stesso tetto, per cui cominciarono a pensare alla fondazione di un monastero proprio.

Non avendo essi ampie disponibilità finanziarie, fondarono prima una piccola chiesa dedicate a san Giovanni Battista. Dopo poco tempo, però, le vicende politiche di Costantinopoli cambiarono in maniera decisiva il destino dei georgiani del Monte Athos. Uno degli strateghi bizantini, Barda Sclero, tentò nel 976 di usurpare il trono imperiale e di occupare la capitale. Barda Foca, monaco e tutore dei future imperatori Basilio II e Costantino VIII, si rivolse al re della Georgia, Davide Kuropalati chiedendogli aiuto militare. G.

fu scelto come ambasciatore della Georgia. Dopo lunga esitazione, pensando soprattutto ai bisogni della comunità georgiana, questi decise di condurre in battaglia il contingente militare georgiano, composto da dodicimila uomini, inviato dal re contro le truppe ribelli di Barda Sclero. Nel 979 i georgiani vinsero e il monaco condottiero si presentò davanti a Barda Foca con un ricco bottino, che lui portò al monastero, assieme a molti e generosi doni provenienti dalla capitale bizantina.

Così, i georgiani ebbero la possibilità di costruire il grande monastero di Iviron. Nel 980, l'imperatore conferì a G. il titolo di svinghelos.

Il giorno della sua commemorazione di G. è il 14 dic. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia (in giorgiano), II, 346-362; I. Djavakhishvili, Storia della nazione georgiana (in georgiano), Tbilisi 1978, III, 421-435.

GIOVANNI Mangleli (იოანე მანგლელი), vescovo, santo, ?-1751. Ch. georgiana.

Vescovo di Manglisi (Georgia orientale), G. visse nella prima metà del XVIII secolo e morì nel 1751. Crebbe nel monastero di Berubani (nel deserto di Davidgaregi), dove emise i voti monastici e trascorse molti anni. Ancora oggi esiste la cella nella quale G. si esercitava in dure penitenze e dove compì molti miracoli. La sua vita monastica attirava talmente l'attenzione dei fedeli e la sua autorevolezza cresceva a tal punto che fu nominato vescovo di Manglisi dal katholikòs di Kartli.

Dopo la morte, fu sepolto nel monastero di Davidgaregi. In seguito, per ordine del re Teimuraz II, la salma del santo fu traslata a Tbilisi, perché „proteggesse la capitale”. La sepoltura del santo vescovo si trova oggi nella cattedrale di Sion, a Tbilisi e, come afferma una pia tradizione, la sua salma resta incorrotta.

Il giorno della sua commemorazione è il 28 mar. (n.l.)

Bibl.: Gabriele il Minore, Racconti spirituali sulle anime amanti di Dio (in georgiano), I. Lolashvili (ed.), Tbilisi 1982, 126-127.

GIOVANNI Chachuleli (იოანე ხაჩულელი), santo, secc. X-XI. Ch. georgiana.

famoso monaco e predicatore georgiano, ditto „Crisostomo”, per l'eloquenza, visse a cavallo tra i secc. X e XI. I dati biografici al riguardo sono scarsi. Dal cognomen se più supporre che fosse monaco nel monastero di Chachuli, nella provincia di Samzche (Georgia meridionale). A chi scrive risulta inoltre che G. giunse nel monastero georgiano del Monte Athos nell'anno 1019, quando l'egumeno Eutimio Athoneli uscì di carica.

Secondo un'opinione corrente, G. sarebbe da identificarsi con la persona conosciuta sotto il nome di Giovanni Bolneli, vescovo di Bolnisi (Georgia meridionale).

A tutt'oggi si conoscono tredici omelie del santo, concernenti le lezioni festive del Vangelo (Per la Trasfigurazione, Per la festa del figliol prodigo, ecc.) o dedicate a temi morali (Contro le ubriachezze). Tali Omelie sono splendidi esempi della retorica georgiana.

G. è sepolto nella cattedrale di Sion, a Bolnisi.

Il giorno della sua commemorazione è il 10 mar. (n.l.)

Bibl.: Giovanni Bolneli, Le omilie (in georgiano), R. Baramidze (ed.), Tbilisi 1962; C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 182-183.

GIOVANNI Chanztheli (იოანე ხანძთელი), martire, sec. X. Ch. georgiana.

Monaco del monastero di Chanztha (provincia di Klargethi, nella ex Georgia meridionale, oggi territorio turco), G. visse nel X secolo.

Come risulta dallo scritto Vita e opere del santo e beato nostro padre Gregorio, archimandrite di Chanztha, G. intraprese un pellegrinaggio alla volta di gerusalemme. Durante il viaggio di ritorno, fu catturato dagli arabi nella città di Baghdad. I musulmani gli chiesero di abbandonare la religione Cristiana e di convertirsi, all'islam. Risultata vana ogni pressione, lo uccisero. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 257-258.

GIOVANNI II katholikòs (იოანე II, კათალიკოსი), patriarca, santo, sec. XI. Ch. georgiana.

Patriarca- katholikòs della Chiesa Georgiana, G., ditto il Crisostomo per la sua eloquenza, ascese al trono patriarcale nel 1033ca e morì nel 1048. prima di diventare patriarca, era un monaco del monastero georgiano di Kalipos, nei pressi di Antiochia, in Siria. A quell tempo, nello stesso monastero soggiornava il grande santo Eutimio Mtazmindeli (E. Agiorita, o Athoneli) (BS V, 335-339).

A partite dal terzo decennio dell'XI secolo, si può costatare la presenza di G. in Georgia dalla sua firma in calce ai documenti ecclesiastici.

Il santo fu autore di un'opera agiografica, I mitacoli di San Scio. Il dodicesimo katholikòs della Chiesa georgiana, Basilio, ricorda il predecessore come „ono che divenne uguale a san Giovanni Crisostomo”. Prendendo spunto da questa testimonianza dell'XI secolo, lo scrittore georgiano Giovanni Bagrationi espresso nel XVIII secolo il suo giudizio circa G.: „Egli, allevato nel monastero di San Scio, fu esparto nella filosofia e nella teologia e, inoltre, severo osservante delle regole monastiche e amante della vita solitaria”.

La tradizione afferma che G. fu eletto katholikòs suo malgrado.

Il giorno della commemorazione è il 3 mar. (n.l.)

Bibl.: V. Ziskarishvili, L'epigrafia di Giavacheti come fonte storica, (in georgiano), Tbilisi 1959, 4-56; N. Berdzenishvili, Questioni della storiografia georgiana (in georgiano), Tbilisi 1967, IV, 121-124.

GIOVANNI Sciavteli (იოანე შავთელი), santo, secc. XII-XIII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano e famoso innografo, vissuto fra i secoli XII e XIII, fu contemporaneo e dignitario della regina → Tamara.

Sulla base dell'appellativo, Sciavteli, oggi si ritiene comunemente che G. fosse di origine sciavscieti (Georgia meridionale). La cronaca intitolata La storia e le gesta dei re, inclusa nella raccolta La vita della Georgia, afferma che G. era „filosofo, retore e poeta, famoso per le sue opere devote”. Dopo molti anni trascorsi al servizio del regno georgiano, divenne monaco nel monastero di Ghelati.

Scrisse numerosi anni acclesiastici, fra i quali il Cantico alla Madre di Dio di Vardzia, il Canto di ringraziamento alla Madre di Dio per la vittoria di Basiani, ed altri. Fu autore di una delle prime opere della letteratura secolare georgiana, il romanzo Abdulmessiani, da lui dedicato alla regina e al consorte, Davide Soslani.

Il giorno della commemorazione è il 1° apr. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, II, 95.

GIOVANNI il Priore (იოანე წინამძღვარი), martire, sec. IX. Ch. georgiana.

Martire della Chiesa ortodossa georgiana, G. visse nel IX secolo, nel monastero di Zedazeni, di cui fu priore per dodici anni. Verso l'anno 887, G. venne ucciso dai saraceni. La notizia compare nella lista dei priori del monastero di Zsdazeni.

Il giorno della commemorazione è il 12 dic. (n.l.)

Bibl.: Cronache ed altri materiali per la storia e la letteratura georgiana (in georgiano), T. Žordania (ed.), Tbilisi 1892, I, 23-24.

IOTAM Sedghinidze (იოთამ ზეღვინიძე), martire, sec. XIV. Ch. georgiana.

Martire della Chiesa ortodossa georgiana, fu un sostenitore e un compagno di lotta del re Giorgio durante gli anni 1380-1390.

Il sovrano, sconfitto dai Tartari in battaglia, si era rifugiato nella provincia di Samzche (Georgia meridionale). Contro di lui si stava preparando un attentato. Venuto a conoscenza del piano, I. ne informò il sovrano e si offrì agli assassini al suo posto, sostituendosi al re nel letto. Fu così che I. venne massacrato nell'appartamento reale.

La fonte delle notizie è la cronaca: Descrizione del regno georgiano di V. Bagrationi (La vita della Georgia).

Il giorno della commemorazione è il 30 ott. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, IV, 287-288.

GIUSEPPE Giandieri (იოსებ ჯანდიერი), katholikòs, santo, ?-1770. Ch. georgiana.

Patriarca- katholikòs della Chiesa ortodossa georgiana negli anni 1755-1762, taurinense. Divenuto Monaco nel monastero di → Dodo Garegeli, G. fu nominato patriarca dopo molti anni di vita pia e virtuosa. Lo aveva preceduto sul trono patriarcale Antonio I Bagrationi, il quale, sospettato di simpatizzare per la dottrina cattolica, aveva dovuto abdicare e addirittura espatriare in Russia.

Nel 1762, G. rinunciò alla dignità patriarcale e cominciò a condurre vita ascetica in un piccolo paese della Georgia. Lo scrittore ecclesiastico → Gabriele Mzire, nell'opera *Racconti spirituali sulle anime amanti di Dio*, spiega questo fatto a partire dall'esempio di san Gregorio Nazianzeno, il quale pure aveva rinunciato ad essere vescovo. Oltre a questo, Gabriele Mzire riferisce due miracoli compiuti da G. nel suo eremo.

In realtà, il re Iraclio II aveva fatto tornare Antonio I in Georgia e lo aveva reinsediato nell'anno 1762. Fu questa la causa delle dimissioni di G., che morì nel 1770.

Il giorno della commemorazione è il 17 ott. (n.l.)

Bibl.: Gabriele Mzire, *Racconti spirituali sulle anime amanti di Dio* (in georgiano), I. Lolashvili (ed.), Tbilisi 1982, 127-129.

GIUSEPPE Presbitero (იოსებ ხუცესი), santo, ?-1763. Ch. georgiana.

Sacerdote georgiano vissuto nella seconda metà del XVIII secolo.

L'unica fonte che fornisce informazioni su G. è l'opera *Kalmasoba* di Giovanni Bagrationi. Secondo tale fonte, G. era un sacerdote nella regione montuosa della Georgia settentrionale; molto devoto, praticava una vita in cui si alternavano la preghiera e il digiuno. Sostenuto dalla volontà di Dio, il santo salì su una delle più alte cime del Caucaso, il Kazbeghi, dove prima di lui non era salito nessuno, lì vide la tenda e la culla del patriarca biblico Abramo. G. avrebbe portato un frammento di quella culla al re Iraclio II (1762-1798). Il santo morì nel 1763.

Il giorno della commemorazione è il 7 ott. (n.l.)

Bibl.: *Kalmasoba*, 201.

COSMA Ieromonaco (კოსმან ხუცესმონაზონი), santo, sec. XVIII. Ch. georgiana.

Monaco del monastero di Mravalmta, nel deserto di Davidgaregi, C. visse nel sec. XVIII, e fu martire. Prima di diventare monaco, ricopriva l'ufficio di consigliere presso la corte reale di Kacheti. Secondo la testimonianza di Giovanni Bagrationi. C. fu l'autore dell'opera agiografica, dedicate alla regina Ketevan, martirizzata nel 1624 ad Isphahan dallo scià persiano Abbas I. Oltre che per la sua vocazione di agiografo, C. fu noto per il dono di recitare i salmi a memoria durante l'ufficio divino.

Lo ieromonaco C. fu ucciso dagli invasori musulmani, una volta che era uscito dal monastero per eseguire un incarico della comunità.

Il giorno della commemorazione è il 18 lug. (n.l.)

Bibl.: *Kalmasoba*, 175.

LUARSAB re di Karthli (ლუარსაბ მეფე), martire, ?-1622. Ch. georgiana.

Re di Karthli (Georgia orientale) negli anni 1060-1615, accusato di disubbidienza politica e di rifiuto della religione islamica, dopo una lunga detenzione nella prigione della

città di Shiraz, in Persia, fu ucciso nel 1622 dallo scià Abbas I.

Durante il suo regno, la Georgia si trovava sotto il protettorato della Persia. L. stesso era stato insediato sul trono georgiano, all'età di quattordici anni, dalle autorità persiane; poiché si era schierato dalla parte dei persiani nella Guerra contro l'impero ottomano era considerato dallo scià un fedele vassallo. Nel 1612 il re di Kacheti (l'altro regno in cui era suddivisa la Georgia orientale), Teimuraz I, sposò la sorella di L., stabilendo così una coalizione fra i due regni georgiani contro il dominio persiano. Nel 1614, durante la spedizione militare delle truppe persiane nei regni di Karthli e Kacheti, i due re fuggirono nella Georgia occidentale e chiesero aiuto ai turchi. I persiani risposero con la devastazione di Kacheti e lo sterminio della popolazione georgiana. Verso la fine del 1614, il re L. si presentò davanti ad Abbas I. per salvare Karthli dalla strage e dalla desolazione.

Poiché lo scià desiderava convertirlo all'islam, al suo rifiuto L. fu rinchiuso in prigione per sette anni. Dietro richiesta degli aristocratici georgiani, lo zar russo intercedette per la liberazione di L., ma senza risultato. Stanco di aspettare la conversione del prigioniero, Abbas I, il 20 mar. 1622, lo fece strangolare con la corda di un arco.

L'opera agiografica dedicata al martirio del monarca georgiano, intitolata *Le gesta del santo e venerabile martire e re Luarsab*, edita nei Monumenti, fu scritta dal katholikòs della Chiesa georgiana Bessarione Orbelishvili, nella prima metà del XVIII secolo.

Il giorno della commemorazione di L. è il 21 giu. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, V, 33-49.

LUCA di Gerusalemme, Muchaisdze (ლუკა იერუსალიმელი, მუხაისძე), monaco, martire, ?-1273. Ch. georgiana.

Giunto a Gerusalemme all'età di vent'anni, per pregare nei luoghi santi e visitare la madre fattasi monaca dopo la morte del marito, L. non abbandonò più né Gerusalemme né la madre. Entrò nel monastero della Santa Croce, e poco tempo dopo divenne ierodiacono. La comunità monastica, vedendo la devozione, la santità e l'intelligenza del giovane monaco, lo elesse egumeno nel 1270.

A quell tempo, la città di Gerusalemme era sotto il dominio dei sultani mamelucchi musulmani. Il governatore della città, Sceic Chidr, chiese al sultano d'Egitto Bundukar di concedergli il monastero della Santa Croce. Il sultano accolse la domanda di Sceic Chidr, il quale così poté espellere i monaci georgiani e trasformare il monastero in una moschea.

In quell frangente, L. si trovava fuori del monastero. Tornatovi, e venuto a sapere che Sceic Chidr lo cercava per ucciderlo, invece di scappare e nascondersi, egli scelse di morire per Cristo. Si presentò al sovrano, chiedendogli di lasciare in vita i confratelli monaci. Sceic gli propose di convertirsi all'islam, e gli promise un alto incarico. L. rispose di considerare peccato il solo fatto di ascoltare una simile proposta. A causa di ciò, lo condussero sulla porta della chiesa e lo decapitarono, il 27 giu. 1273; in quello stesso giorno è commemorato.

Le notizie concernenti L. sono state tramandate da La vita del padre nostro san Luca,

edita nei Monumenti. (n.i.)

Bibl.: Monumenti, IV, 346-348; E. Metreveli, *Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme* (in georgiano), Tbilisi 1988, 44-51.

MACARIO Chachuleli (მაკარი ხახულელი), egumeno, santo, sec. XI. Ch. georgiana.

Egumeno del famoso monastero di Chachuli (Georgia meridionale, provincia di Samzche) nella prima metà dell'XI secolo, è menzionato una volta sola in *La vita e le opere di san Giorgio Mtazmindeli* (Monumenti), ove è detto che, quando il giovane Giorgio fu condotto dal padre a Chachuli, venne benedetto da M., il quale „in quei tempi per le sue virtù era egumeno di quell gran monastero”.

Nella tradizione popolare, M. è noto come il „Grande Digiunatore”.

Il giorno della commemorazione è il 21 dic. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, II, 115-116.

MAMAJ katholikòs (მამაი კათალიკოსი), patriarca, santo, sec. VIII. Ch. georgiana.

Patriarca- katholikòs di Karthli (Georgia orientale) nella prima metà dell'VIII secolo, il cui nome ricorre al 3 magg. in calendari molto antichi, come ad esempio nel cosiddetto Regolamento Gerosolimitano. Nello stesso giorno, è indicata la commemorazione del santo in un famoso calendario della Chiesa georgiana, composto da Giovanni Zosime nel X secolo. (n.i.)

Bibl.: C. Kekelidze, *Canonario gerosolimitano del secolo VII* (in russo), Tbilisi 1912, 12-23; C. Kekelidze, *Studi sulla storia dell'antica letteratura georgiana* (in georgiano), Tbilisi 1957, V, 248, 264.

GIUSTI del Santo Sepolcro (მართალნი უფლის საფლავისანი), monaci, santi, n.d. Ch. georgiana.

Tre monaci georgiani del monastero del santo Sepolcro in Gerusalemme: Giovanni Stefano e Isaia. Dati storici più precisi a loro riguardo non esistono. I loro nomi e il rito della commemorazione compaiono solo in un manoscritto georgiano dell'XI-XII secolo, (Paris, Bibl. Nat., georg. 3) conosciuto come *Cronaca Parigina*.

La Chiesa ortodossa georgiana celebra il giorno della commemorazione il 4 nov. (n.l.)

Bibl.: *Cronache e altri materiali della storia e letteratura georgiana* (in georgiano), T. Žordania (ed.), Tbilisi 1907, I, 26-29; H. Goussen, *Die Festordnung und Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem*, Leipzig 1923, 33-47; E. Metreveli, *Materiali per la storia*

della comunità georgiana a Gerusalemme (in georgiano), Tbilisi 1988, 44-56.

MICHELE Gobroni (მიქელ გობრონი), martire, ?-914. Ch. georgiana.

Martire georgiano dell'inizio del X secolo, M. era a capo del drappello che fronteggiò l'invasione araba del 914.

Dopo aver devastato l'Armenia e averne impalato il re, gli arabi, guidati da Abul-Kasim, entrarono nella Georgia meridionale e assediaron la fortezza di Qveli, difesa da un piccolo gruppo di centotrentaquattro uomini, al comando del principe M., chiamato anche Gobroni. Al termine di un lungo assedio, durante il quale spesso i difensori uscivano dalle mura e attaccavano il nemico con sortite improvvise, gli arabi riuscirono a espugnare la fortezza e a trascinare i prigionieri dinanzi ad Abul-Kasim. Quest'ultimo fece loro un'unica proposta: in cambio della vita, i georgiani avrebbero dovuto rinunciare al cristianesimo e convertirsi all'islam.

Centotrentaquattro uomini risposero negativamente alla proposta del condottiero arabo. Ad Abul-Kasim interessava però soprattutto il loro capo, M., e quindi, per spaventarlo, fece decapitare dinanzi a lui tutti i suoi amici. Per salvarsi, G. disse ad Abul-Kasim: „Nel tuo regno ci sono molti cristiani che ti servono con fedeltà, dammi la possibilità di prestarti servizio, come vorrai, ma non posso abbandonare Cristo”.

L'emiro arabo ordinò allora di uccidere G. Prima gli furono inferti due deboli colpi di spada, sperando che G. si convertisse per la paura, ma questi, intinto un ditto nel proprio sangue, si tracciò sulla fronte il segno della croce. Allora gli arabi lo uccisero.

I corpi dei georgiani massacrati furono seppelliti in tre tombe comuni.

L'opera agiografica, che descrive la morte di G. e dei suoi compagni – Il martirio del santo Gobroni – edita nei Monumenti, fu scritta dal vescovo Stefano Mtbevari, per ordine del granduca Asciot Kuchi (morto nel 918) approssimativamente fra il 914 e il 918. L'autore era contemporaneo dei fatti narrate.

Il giorno della commemorazione di M. è il 17 nov. (n.l.)

Bibl.: E. Tsagareishvili, Michele Gobroni nelle fonti storiche georgiane e armene (in georgiano), Tbilisi 1959, 127-144; Monumenti, I, 172-183.

MICHELE e ARSENIO Ulumboeli (მიქელ და არსენ ულუმბოელნი), monaci, santi, sec. IX. Ch. georgiana.

Monaci georgiani del IX secolo, M. e A. fondarono il primo monastero georgiano sul monte Olimpo (Ulumbo), nella provincia della Bitinia (Asia Minore). Un manoscritto georgiano dell'XI secolo (Hyerosolimitanus georg., 24, f. 105) afferma: „Nello stesso giorno del 3 maggio facciamo le memorie dei nostril santi pasri Michele ed Arsenio, che costruirono Ulimbo”. La fondazione avvenne prima dell'arrivo di → Ilarione il Georgiano sul monte Olimpo (864-869).

I due monaci riportarono in Georgia da Gerusalemme il permesso del patriarca Sergio (843-859), che concedeva alla Chiesa georgiana il diritto di preparare il miron (crisma) nella città di Mzcheta.

Il giorno della commemorazione di entrambi i monaci è il 3 magg. (n.l.)

Bibl.: E. Metreveli, *Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme* (in georgiano), Tbilisi 1988, 33-36.

NANA regina (ნანა დედოფალი), santa, sec. IV. Ch. georgiana.

Consorte di → Mirian III, N. visse nella prima metà del IV secolo e fu la prima convertita alla fede cristiana grazie alla catechesi di Nino, apostola dei georgiani (BS IX, 1018-1021). La conversione della sovrana è narrata ne *La vita di santa Nino*, edita nei Monumenti.

Giunta a Mzcheta, antica capitale della Georgia, santa Nina cominciò a vivere nel parco del palazzo reale, presso la famiglia del giardiniere. Presto si diffuse la sua fama di guaritrice, e perfino la regina, essendo caduta ammalata, inviò una daman al giardino, per invitare al palazzo la donna forestiera. Santa Nino non accettò l'invito della regina, e allora N. stessa, afflitta da fortissimi dolori, si recò nella povera abitazione del giardiniere per chiedere la guarigione. Santa Nino le cedette il proprio letto, e rivolse al Signore una preghiera ardente. Una volta guarita, la regina N. voleva offrire a Nino ricchissimi doni, ma la santa rispose che, invece dell'oro e dell'argento, ella doveva donarle la sua attenzione, e così cominciò l'insegnamento della fede cristiana. Verso la fine della catechesi santa Nino chiese alla regina di costruire una chiesa.

Il re Mirian accettò senza difficoltà la conversione della moglie alla nuova fede, ma rifiutò la costruzione della chiesa, continuando a praticare i riti pagani. Solo dopo aver assistito a un „miracolo“, quando l'invocazione di Gesù salvò i suoi uomini e i cavalli dal panico durante un'eclissi solare, il sovrano decise finalmente di convertirsi al cristianesimo.

N. viene commemorata nella Chiesa georgiana, come la prima tra le devote regine della Georgia, insieme al consorte, il 1° ott. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 106-163.

NICOLA III Katholikòs (ნიკოლოზ III კათალიკოსი), patriarca, santo, ?-1280. Ch. georgiana.

Patriarca katholikòs della Georgia orientale intorno agli anni 1240-1280, N. fu contemporaneo del re georgiano → Dimitri II il Sacrificato. Il santo lottò per l'autonomia della Chiesa, oppressa dal dominio dei mongoli che favorivano la diffusione in Georgia degli usi pagani, tra cui il più grave era la poligamia. Inoltre, N. stigmatizzò i peccati dei signori feudali georgiani, giungendo a denunciare perfino quelli del re. Un'altra piaga, contro la quale il santo lottò non poco, fu lo sviluppo di un certo separatismo tra i nobili georgiani, che a poco a poco tendevano a dimenticare il loro dovere di fronte allo Stato e a collaborare con gli invasori.

N. si recò al cospetto del khan mongolo e ottenne da lui un documento (jerliq) nel

quail si dichiarava l'indipendenza e si riconoscevano i privilegi della chiesa cattedrale di Svetizhoveli e della diocesi di Mzcheta.

A tarda età, constatando l'apparente inutilità di tutta la sua lotta contro gli abusi nella Chiesa e nello Stato, N. si demise e benedisse il successore, Abramo.

Morì nel 1280; le notizie concernenti N. sono tramandate da La vita e il martirio del santo e beato re Dimitrio, edita nella raccolta La vita della Georgia. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, II, 267-279.

NICOLA Dvali (ნიკოლოზ დვალი), monaco, martire, ?-1314. Ch. georgiana.

Monaco e martire della Chiesa ortodossa georgiana, N. visse nella prima metà del XIV secolo. Ancora giovane, si fece monaco in uno dei monasteri della provincia di Klargethi (Georgia meridionale) ove trascorse un breve periodo di tempo. Presto manifestò il desiderio di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme. Grinto in Terrasanta, si stabilì probabilmente nel monastero della Santa Croce, e quasi subito si sentì attratto dall'idea martirio per Cristo. A questo scopo, N. fu condotto al cospetto del qadi (giudice religioso, presso i musulmani) e, con l'aiuto dell'interprete, da lui raggirato, pronunciò molte espressioni blasfeme a riguardo dell'islam, per cui fu crudelmente picchiato e subì varie altre torture. I monaci del monastero riscattarono N. e lo inviarono a Cipro, dove egli si fece fare un'icona di san Giovanni Battista, e vi si pose dinanzi in preghiera incessante.

Dopo qualche tempo, provò il desiderio di recarsi al Monte Athos, per visitare gli ascetici georgiani. Secondo il suggerimento dell'icona, però, dovette tornare a Gerusalemme e, con l'aiuto di un anziano monaco georgiano, prendere la via del martirio. A quell'epoca, infatti, era stato ispirato in una visione di inviare N. a Damasco.

Giunto in quella città, N. entrò nella moschea, si dichiarò cristiano e disse molte cose contrarie alla religione islamica. Per questo fu messo in prigione e torturato. I cristiani di Damasco ne ottennero la liberazione, ma N. ripeté il gesto: entrò una seconda volta nella stessa moschea e pronunciò parole ancora più gravi e blasfeme. Allora gli diedero cinquecento bastonate e lo trattennero in prigione, dove trascorse due mesi. I cristiani lo riscattarono nuovamente con grande fatica e tentarono di rispedirlo a Gerusalemme. Accadde però che l'emiro di Damasco incontrò N. per strada, lo fece arrestare, e lo presentò all'emiro degli emiri, Denghis. Quest'ultimo tentò di convertire N. all'islam, adoperando parole lusinghiere e promesse; egli non cedette, anzi continuò a bestemmiare la religione musulmana.

Da ultimo venne decapitato. La Vita del santo e nuovo martire Nicola Dvali (edita nei Monumenti), giunta fino alla nostra epoca in una sola breve stesura allegata a un manoscritto georgiano dell'XI secolo (Hyirosolimitanus georg., 24), riferisce che la testa mozzata del martire, prima di chiudere gli occhi, pronunciò sette volte quanto segue: „Gloria a te, Cristo nostro Dio, che mi rendesti degno di morire per te”.

I musulmani bruciarono la salma di N. Sul luogo del suo martirio, nei tre giorni seguenti, si alzò una colonna di luce.

Ciò avvenne nel 1314. Il giorno della commemorazione è quello della data del martirio, il 19 ott. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, IV, 348-351.

NICOLA Katholikòs (ნიკოლოზ კათალიკოსი), patriarca, santo, ?-1591. Ch. georgiana.

Katholikòs della Georgia orientale negli anni 1584-1591, N. era figlio di Levan (1520-1574), re di Kacheti, e fratello del re Alessandro II (1574-1605).

I dati storici riguardanti questo personaggio della Chiesa georgiana sono piuttosto scarsi. Si sa che egli prese parte alla vita politica della Georgia orientale, e si occupò del restauro e della conservazione di antichi manoscritti.

Il giorno della commemorazione del patriarca N. è il 18 febb. (n.l.)

Bibl.: Kalmasoba, 213-214.

NICOLA Luminare dei Georgiani (ნიკოლოზი, ქართველთა მნათობი), innografo, santo, sec. XIV. Ch. georgiana.

Innografo georgiano del XIV secolo, N. fu contemporaneo del re Vachtang (1301-1308) e figlio del santo re → Dimitrio II il Sacrificato. I dati storici che lo riguardano sono piuttosto scarsi. L'epiteto „Luminare dei georgiani”, con il quale questo personaggio viene menzionato in alcuni manoscritti del XVIII secolo, indica probabilmente la sua importanza per la Chiesa dell'epoca, e il notevole contributo apportatole. Secondo la testimonianza del Katholikòs Antonio Bagrationi, egli fu autore di numerosi canoni e akoluthie, dei quali è rimasta solo una breve preghiera compresa nell'Eucologio (Libro liturgico delle benedizioni). (n.l.)

Bibl.: C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1980, I, 336-337; Kalmasoba, 173-174.

ONOFRIO Garegeli (ონოფრე გარეჯელი), monaco, santo, ?-1733. Ch. georgiana.

Monaco georgiano, O. fu l'egumeno e l'ampliatore del monastero di Davidgaregim negli anni 1690-1733.

Nato nella provincia di Guria (Georgia occidentale), da laico era chiamato Othar Maciutadze. Negli anni '80 del XVII secolo, la sua famiglia si trasferì a Karthli (Georgia orientale), perché il fratello di O., Massimo, era divenuto il confessore della nuova regina di Karthli, native di Guria. Massimo divenne poi vescovo di Bodbe. Othar invece si fece monaco nel monastero di Davidgaregi e assunse il nome di O. Verso l'anno 1690 divenne suderiore dello stesso monastero.

Nella storia plurisecolare del monastero di Davidgaregi non si trovò un egumeno che fosse simile al santo per l'entusiasmo e l'inesauribile energia. Durante il breve periodo a

cavallo dei secoli XVII e XVIII, egli fece veramente risuscitare la vita monastica – invero alquanto deperita – nel monastero di Davidgaregi. Il nuovo egumeno, inoltre, iniziò subito i lavori edili nel territorio del monastero. Costruì le mura turrette intorno al monastero stesso, la chiesa di San Giovanni Battista e un'altra chiesa, dedicate agli apostoli Pietro e Paolo nel villaggio di Nadarbasevi. Numerosi furono i suoi acquisti per la comunità monastica di Davidgaregi. O. estese notevolmente le proprietà terriere del monastero e nei nuovi lotti fece stabilire le famiglie contadine riscattate dal servizio dei signori feudali della zona. Notevole fu il contributo del santo alla lotta della Chiesa contro i problemi del tempo, quando molti signori feudali georgiani vendevano i loro servi nei paesi musulmani; O. fece giurare ad alcuni principi della Gerogia occidentale che non avrebbero più venduto i contadini come schiavi. Esistono ancora oggi numerose lettere, nelle quali le persone, riscattate o salvate in vari modi da O., esprimevano la loro gratitudine.

enché O. non fosse un letterato, fu però un grande sostenitore del risveglio letterario del monastero di Davidgaregi, ne arricchì la biblioteca e incoraggiò i monaci a studiare.

Reguardo ad O. non esiste un'opera agiografica, ma le testimonianze circa la sua santità e il suo ampio contributo al rinascimento della vita spirituale in Georgia, terra allora desolata a causa delle continue guerre contro gli invasori musulmani, si trovano in numerosi documenti ecclesiastici pervenuti fino ai nostri tempi.

Il giorno della commemorazione del santo è il 29 sett. (n.l.)

Bibl.: M. Kavtaria, La scuola letteraria del monastero di Davidgaregi (in georgiano), Tbilisi 1965, 156-169; Monumenti, V, 109-128.

PIMEN Salos o „Folle per Cristo” (პიმენ სალოსი), monaco, santo, sec. XIII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano, P. visse nella seconda metà del XIII secolo, fu contemporaneo del re Demetrio II (1271-1289) e missionario fra le tribù lezghine di Belakani (Caucaso del Nord). P. si fece monaco nel monastero di Davidgaregi. Come afferma la sua Vita: <<„Ricevette la saggezza di conoscere Dio, e divenne „folle per Cristo”>>. Grazie a questo charisma speciale, P. denunciava apertamente per iscritto o a voce, ogni ingiustizia, anche quando si trattava del re o di altri potenti di questo mondo.

Dopo qualche anno trascorso nel deserto di Davidgaregi, P. decise di dedicarsi all'opera missionaria. Così si recò nel paese montuoso di Belakani, ove si stabilì in una grotta scavata nella roccia e cominciò a predicare il Vangelo ai lezghini pagani abitanti nei dintorni. Oltre che fra i lezghini, la sua attività missionaria portò grandi frutti presso i montanari georgiani di Pshavi e di Ghevsureti.

Di P. trattano brevemente la Cronaca storica Georgiana del XIV secolo e lo scrittore georgiano del XVIII secolo, Giovanni Bargrationi, nell'opera didattica Kalmasoba.

Il giorno della commemorazione di S. è il 16 mar., insieme con → Antonio Meschi. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, II, 283; Kalmasoba, 201-202.

PROCORO il Georgiano (პროკორე ქართველი), monaco, santo, ?-1066. Ch. georgiana.

Monaco vissuto nella seconda metà dell' XI secolo, fondatore, ed egumeno, fino al 1061, del monastero georgiano della Santa Croce, a Gerusalemme, P. indossò l'abito in età giovanissima nel monastero di Zqarostavi, nella provincia di Klargeti (Georgia meridionale), dove era monaco il fratello maggiore. A Zqarostavi, P. fu ordinate, indi presbitero.

Trascorsi alcuni anni in Georgia, P. decise di compiere un pellegrinaggio in Terrasanta, e si recò a Gerusalemme. Là si stabilì per diversi anni nel monastero di San Saba, dove la presenza dei monaci georgiani era attestata fin quasi dai tempi della fondazione.

Verso l'anno 1025, P. iniziò a costruire un monastero nella parte occidentale della città di Gerusalemme. I lavori durarono fino al 1058. Secondo una pia tradizione, in quell luogo – Mirian III, il primo re cristiano della Georgia, aveva fondato la chiesa della Santa Croce già nella prima metà del IV secolo (la conversione del regno di Karthli risale all'incirca al 337). Per questa regione il nuovo monastero fu chiamato „della santa Croce”.

I primi membri della comunità monastica furono ottanta monaci georgiani, probabilmente trasferitisi dal monastero di San Saba. Dal famoso monastero di Palestina, P. trasse inoltre la Regola. Annessa al nuovo monastero si trovava una foresteria per i pellegrini.

Nel 1061, a causa dell'età, P. lasciò il monastero della Santa Croce e si trasferì nel deserto di Arnon, dedicandosi alla vita eremitica. Il suo eremitaggio durò cinque anni. Alla sua morte, il 2 febb. 1066, fu sepolto dai monaci nel monastero da lui fondato. Come giorno di commemorazione del santo, i monaci stabilirono il 17 gen., perché la data esatta della morte spesso cadeva nel tempo di Quaresima, e così non potevano celebrare la memoria del loro primo superiore con la dovuta solennità.

Le notizie concernenti il santo sono raccolte ne La morte del beato nostro padre Procoro, edita nei Monumenti.

oggi la Chiesa georgiana commemora P. il 12 febb. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, IV, 345-346.

RAZHDEN il Martire (რაჯდენ პირველმოწამე), ?-457ca. Ch. georgiana.

Primo martire della Chiesa ortodossa georgiana, testimoniò la sua fede bel V secolo, intorno al 457. Di origine persiana, prima di convertirsi al Cristianesimo dallo zoroastrismo, occupava un posto assai importante presso la corte dello scià. Quando la principessa Balenducht, figlia di quest'ultimo, fu data in moglie al re georgiano → Vachtang Gorgasali, R. dovette scortarla in Georgia. A Karthli (Georgia orientale) R., attratto dalla religione Cristiana, si fece battezzare.

Quando i rapporti fra il regno di Karthli e la Persia peggiorarono fino allo scoppio di una Guerra, R. combatté nell'esercito georgiano. Durante una battaglia nei pressi della capitale georgiana Mzcheta, R. fu imprigionato dai persiani e condotto davanti allo scià. Tutti i tentativi compiuti da questi per farlo tornare alla religione degli antenati si di-

mostrarono inutili; neanche le torture fecero desistere R.

L'ambasciatore georgiano presso la corte persiana chiese allora allo scià di consentire a R. di salutare i suoi prima di morire. Lo scià acconsentì. R. disse addio prima al re Vachtang e alla regina, poi alla propria famiglia. Le preghiere eivoltegli dalla moglie, di abbandonare il cristianesimo piuttosto che lasciare i figli orfani, suscitavano lo sdegno di R., il quale preferì tornare ai suoi carnefici.

Lo scià inviò quindi R. al comandante dell'esercito persiano, accampato vicino al paese di Zromi, nella Georgia orientale. Per vari giorni crudely torture furono alternate a promesse allettanti. Alla fine, R. fu legato a una croce e trafitto da numerose frecce, come san sebastiano.

Dopo qualche tempo, per ordine del re Vachtang, la salma di R. fu trasferita da Zromi nella chiesa del paese di Nikosi, elevate a sede vescovile.

Le notizie concernenti R. sono tramandate da Il martirio e le gesta del grande martire Razhden (cf. Monumenti).

Il giorno della commemorazione è il 3 ago. (n.l.)

Bibl.: Il martirio e le gesta del grande martire R. (trad. lat.), in Anal. Boll., 33 (1914), 305-317; Monumenti, V, 64-79.

SABAIA Monaca (საბაია მონაზონი), santa, sec. XI. Ch. georgiana.

Superiora del monastero femminile di Tazrisi, nella provincia di Samzche (Georgia meridionale), all'inizio dell'XI secolo, la monaca S. è menzionata ne La vita e le opere del santo e beato nostro padre Giorgio Mtazmindeli (→ Giorgio il Grande) edita nei Monumenti. In essa si legge che, quando i genitori di san Girogio decisero di offrire al Signore il loro primogenitor, nacque loro una figlia, Recla, che costoro in seguito „dedicarono a Dio, come gli avevano promesso, e condussero in una convertito di Samzche, ditto Tazrisi, affidandola alle mani della madre superiora, il cui nome era S., donna degna e santa, che accettò la fanciulla come propria figlia, e l'allevò virtuosamente”.

L'affetto premuroso della monaca S. forse fu sperimentato anche da san Giorgio Mtazmindeli, quando, all'età di tre anni, fu condotto presso tecla, la sorella maggiore, rimanendovi per sette anni.

Il giorno della commemorazione della monaca S. nella Chiesa ortodossa georgiana è il 31 dic. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, II, 111.

SALOME Ugiarmeli e PEROZHAVR Sivnieli (სალომე უჯარმელი, პეროჟავრ სივნ-იელი), sante, sec. IV. Ch. georgiana.

Nobildonne di Karthli (Georgia orientale) del IV secolo, S. e P. furono testimony, nel paese di Kuchethi, della morte di santa Nina, apostola della Georgia, e misero per iscritto tutto il suo racconto e il suo testamento spirituale.

S. era una figlia del re armeno Tiridate, moglie di Revi, figlio del primo re cristiano della Georgia, → mirian III. P., invece, era la madre di uno dei granduchi di Karthli.

Lo scritto a loro attribuito è quella parte della cronaca: La conversione della Georgia – nella quale santa Nina parla in prima persona – intitolata: La vita di Santa Nina.

Il giorno della loro commemorazione è il 15 genn. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, I, 106-163.

SALOME martire (სალომე ქართველი), sec. XIII. Ch. georgiana.

Martire della Chiesa ortodossa georgiana, S. era monaca in un monastero femminile di Gerusalemme nella seconda metà del XIII secolo.

La storia di S. è contenuta nelle note marginali, risalenti al XIII secolo, di un manoscritto dell'XI secolo (Hyerosolimitanus georg., 24). Secondo questo breve racconto, durante il dominio dei saraceni a Gerusalemme, S. rinunciò alla religione cristiana e si convertì all'islam. Dopo breve tempo, però, riconosciuto il suo errore, ritornò alla fede cristiana. Per questo fu crudelmente torturata dai musulmani, venne decapitata, e il suo corpo bruciato.

Il giorno della commemorazione è il 20 lug. (n.l.)

Bibl.: E. Metreveli, Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme (in georgiano), Tbilisi 1988, 34-45.

SARMEANE Katholikòs (სარმეანე კათალიკოსი), patriarca, santo, sec. VIII. Ch. georgiana.

S. occupò la sede di katholikòs della Georgia nella seconda metà dell'VIII secolo. I dati storici a lui relative sono piuttosto scarsi e compaiono in due fonti: in un calendario dell'XI secolo (Paris, Bibl. Nat., georg. 3), e nell'opera agiografica. I miracoli di santo Scio, in cui è descritta la festa di Scio Mgvimeli al tempo di S.

Il giorno della commemorazione è il 21 ago. (n.l.)

Bibl.: H. Goussen, Über georgische drücke und Handbücher, Die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend, Leipzig 1923, 23-26.

SERAPIONE Garegeli (სერაპიონ გარეჯელი), egumeno, santo, ?-1742. Ch. georgiana.

Superiore del monastero di San Giovanni Battista, nel deserto di Davidgaregi, negli anni 1719-1742 circa, S. ebbe fama di taumaturgo. Nato nella provincia di Imereti (Georgia occidentale), si fece monaco nel deserto di Davidgaregi. A seguito di una raccomandazione del re Kacheti (Georgia orientale) egli fu nominato superiore del monastero.

→ Gabriele Mcire, scrittore religioso del XVIII secolo, nell'opera Narrazione spirituale, e Giovanni Bagrationi, nello scritto Kalmasoba, riferiscono alcuni episodi della vita

di S. e molti miracoli da lui compiuti.

Gabriele Mcire caratterizza il santo come „uomo forte nelle opere e nelle parole, gran digiunatore e perseverante nella preghiera”. Alla fine della sua lunga vita, nel 1742, quando già cominciava a sentirsi stanco dell’incarico di superiore, S. si ritirò in un eremitaggio. „Allorché le forze finiche lo lasciarono e non poté più stare né seduto, praticava la preghiera incessante sdraiato per terra”.

S. fu sepolto in una fossa da lui stesso preparata sotto la soglia della chiesa, affinché i fedeli che sarebbero transitati si là lo calpestassero.

Il giorno della commemorazione è il 24 ago. (n.l.)

Bibl.: Gabriele il Minore, Raggonti sulle anime amanti di Dio (in georgiano), I. Lolashvili (ed.), Tbilisi 1982, 129-132.

SERAPIONE Zarzveli (სერაპიონ ზარზველი), egumeno, santo, sec. IX. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del IX secolo, S. fu il fondatore e il primo superiore del monastero di Zarzma. Nacque nella provincia di Klargethi (Georgia meridionale); rimasto orfano in giovane età, S. lasciò la casa e divenne discepolo del monaco Michele Parecheli, eremite nel deserto di Parechi.

quando Michele ritenne compiuta l’educazione del giovane, lo ordinò sacerdote e, in seguito a una visione divina, lo inviò insieme a suo fratello Giovanni in un luogo deserto nella provincia di Samzche, perché vi fondasse un monastero. Il duca locale, Giorgio Ciorcianieli, aiutò S. e i suoi cinque confratelli nella costruzione, quindi donò al nuovo monastero vaste proprietà terriere.

La costruzione della chiesa principale del monastero si prolungò per tre anni. In quella chiesa S. pose l’icona della Trasfigurazione del Signore donatagli da Michele Parecheli.

Il monastero a poco a poco crebbe e la comunità monastica divenne numerosa. S. ne fu il superiore fino a tarda età e, quando avvertì la vicinanza della morte, nominò suo successore un certo monaco Giorgio.

La vita e le opere del nostro beato padre Serapione rivestito di Dio fu composta dal nipote Basilio Zarzveli, ce, qualche anno dopo la morte di luim si fece monaco nello stesso monastero, divenendone successivamente egumeno.

Il giorno della commemorazione di S. è il 29 ott. (n.l.)

Bibl.: La vita e le opere del nostro beato padre Serapione rivestito di Dio (trad. lat.), in Anal. Boll., 36-37 (1918-1919), 168-207; Monumenti, I, 319-347.

SIMEONE Inauridze (სიმონ ინაურძე), archimandrita, santo, sec. XVIII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del XVIII secolo, S. fu taumaturgo e superiore dei monastery di →

Dodo Garegeli e di San Giovanni Battista (1742-1749 e dopo il 1760), nel deserto di Davidgaregi (Georgia orientale). Aveva inoltre il charisma della profezia. Grande fu il contributo che S. diede alla rinascita della vita spirituale nei monasteri georgiani. Per la comunità di Davidgaregi, il santo acquistò alcuni terreni vicino alla città di Tbilisi, aggiungendo inoltre alle proprietà del monastero i villaggi di Sabue, di Giorgizmida e di Tuali.

Lo scrittore georgiano del XVIII secolo, Giovanni Bagrationi, riferisce che S. ebbe la visione della sconfitta delle truppe dei re georgiani Teimuraz II (Karthli) ed Erekle II (Kacheti) ad opera delle tribù montane del Caucaso, per cui il monaco sconsigliò ai sovrani di imbarcarsi in quell'impresa. Sono noti anche i miracoli di S. Per esempio, nel forno dell'Annunciazione la comunità monastica era rimasta senza pesce; l'archimandrita pregò, e un'aquila, che volava sopra il monastero, lasciò cadere dagli artigli un grande salmone ancora vivo.

Il giorno della commemorazione di S. è il 4 sett. (n.l.)

Bibl.: Kalmasoba, 177-179.

KAICHOSRO il Georgiano (ქაიხოსრო ქართველი, წულუკიძე), monaco, santo, ?-1558. Ch. georgiana.

Rinnovatore e rifondatore, nel XVI secolo, dei monasteri georgiani di Gerusalemme, K. morì nel 1558. Costruì vicino al Santo Sepolcro la chiesa di San Nicola e sessanta edifici; oltre a ciò, riscattò dai turchi le proprietà del monastero georgiano della Santa Croce. Per questo merito, il superiore del monastero, dopo la morte del santo, ne fece dipingere sulla parete l'immagine e ordinò di accendere dei ceri, nella chiesa del Santo Sepolcro e sul Galvario, a sua eterna memoria.

Il giorno della commemorazione è il 16 giu. (n.l.)

Bibl.: E. Metreveli, Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme (in georgiano), Tbilisi 1988, 88, 144.

KVABTACHEVI, Martiri del monastero di (ქვაბთახევის მონასტრის მოწამენი), sec. XIV. Ch. georgiana.

Durante la spedizione militare del 1393 nella Georgia orientale, le orde di Tamerlano imprigionarono il re georgiano Bagrat V e devastarono la città di Tbilisi insieme con i villaggi circostanti. La città di Mzcheta, antica capitale della Georgia, con tutti i suoi edifici ecclesiastici, fu ugualmente distrutta. Una parte dei cittadini si rifugiò nel monastero di Kvabtachevi, dove fu raggiunta dagli invasori. Costoro chiesero ai monaci e ai laici che vi si trovavano di abbandonare la religione Cristiana e di passare all'islam. Non avendo ottenuto risposta positive da parte dei georgiani, gli uomini di Tamerlano portarono della legna nella chiesa, bruciando tutti coloro che vi si erano raccolti in preghiera.

Questa tragica pagina nella storia della Chiesa georgiana fu descritta, nel XVIII secolo, dagli storici georgiani Beri Egnatashvili, monaco, e Vachushti Bagrationi. Basandosi sui

loro scritti, il *katholikòs* georgiano Antonio I compose un'opera agiografica intitolata: Racconto a lode dei meriti e delle passioni subite dai grandi santi martiri, bruciati nel monastero di Kvabtachevi, all'interno della chiesa della Santissima Madre di Dio per ordine dell'empio Tamerlano; opera che entrò in un secondo tempo a far parte della raccolta *Martirika*, composta dallo stesso Antonio, oggi inclusa nei Monumenti.

Secondo la cronaca intitolata *La vita del re Bagrat Bagrationi* (*La vita della Georgia*), le impronte lasciate dai corpi si potevano vedere ancora a distanza di secoli sul pavimento della chiesa.

Il giorno della commemorazione dei martiri di Kvabtachevi nella Chiesa ortodossa georgiana è il 10 apr. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, VI, 319-340; *La vita della Georgia*, II, 328-329.

CRISTODULO il Monaco (ქრისტოდულე ბერი), santo, sec. XII. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del XII secolo, noto polemistia e filosofo. Secondo un pamphlet – incluso nella raccolta georgiana di testi teologici *Dogmatikosi* – nel primo quarto del XII secolo, il monaco C. era in dialogo con le autorità islamiche residenti a Tbilisi. Alla fine il monaco cristiano riuscì a convincere gli islamici che Gesù Cristo è davvero uomo e Dio, inoltre spiegò loro il senso e il contenuto del monachesimo cristiano.

In base alla stessa opera, lo scrittore georgiano del XVIII secolo Giovanni Bagrationi scrisse il *Racconto del reverendo padre detto C.*, includendolo nella raccolta *Kalmasoba*. Il giorno della commemorazione di C. è il 18 ago. (n.l.)

Bibl.: *Kalmasoba*, 170-171; I. Lolashvili, *Arsenio Iqalthoeli* (in georgiano), Tbilisi 1982, 88-100.

CRISTOFORO Gurieli (ქრისტეფორე გურიელი), martire, santo, sec. XV. Ch. georgiana.

Monaco georgiano del XV secolo, visse a Gerusalemme e fu martirizzato a Damasco, in Siria.

C. era originario della provincia di Guria (Georgia occidentale) e si fece monaco in Palestina, nel monastero dei Quaranta Martiri Cappadoci, situato nel deserto del Giordano. Dopo dieci anni di vita monastica, C. si recò in Siria per predicare il cristianesimo.

Secondo una nota marginale del XV secolo in un manoscritto georgiano proveniente da Gerusalemme (*Hyerosolimitanus georg.* 80, secoli XII-XIII), gli arabi musulmani catturarono C. a Damasco e gli tagliarono la testa dopo lunghe torture.

La stessa fonte attestò anche il martirio avvenne il 16 ago., divenuto in seguito il giorno dedicato alla commemorazione del martire C. nella Chiesa ortodossa georgiana. (n.l.)

Bibl.: E. Metreveli, *Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme* (in georgiano), Tbilisi 1988, 67-68.

CRISTOFORO il Monaco (ქრისტეფორო ბერი), santo, ?-1871. Ch. georgiana.

Fu monaco nel monastero di San Giovanni Battista nel deserto di Davidgaregi (Georgia orientale). Il santo, che da laico si chiamava Cristesia, nacque nella provincia della Megrelia, nella Georgia occidentale. Era un contadino, sposato, e aveva un unico figlio. In seguito a un tragico incidente, perse la famiglia, e dal suo confessore gli fu consigliato di recarsi nel deserto di Davidgaregi per dedicare il resto della vita alla preghiera e alla vita monastica. Entrato nella comunità del monastero di San Giovanni Battista, Cristesia per molti anni rinunciò all'abito monastico, compiendo i lavori più umili e rimanendo nel grado di novizio. Era già in età avanzata, quando divenne monaco con il nome di C.

Grazie alla sua straordinaria umiltà, alla modestia, alla diligenza nelle opere di carità, C. acquistò influenza e ottenne la stima sia della comunità monastica che del popolo.

A beneficio dei pellegrini, C. collocò sottoterra – ad una certa distanza dal monastero, sulla strada maestra che conduceva a Tbilisi – una giara piena d'acqua avente funzione di cisterna, che aveva cura di riempire di tanto in tanto. Costruì, inoltre, una piccola foresteria e vi piantò intorno un giardino e un orto. Così i pellegrini potevano disporre del necessario per riprendere le forze, giacché il pozzo più vicino si trovava a molta distanza.

Il santo si recava spesso nei villaggi per chiedere l'elemosina. Poiché tutta la gente lo conosceva bene, non accadeva mai che tornasse a mani vuote. Il cibo e i vestiti raccolti fra i paesani venivano poi distribuiti ai poveri anziani e ai mendicanti.

La cella di C. era molto angusta. Una trave di legno gli serviva da letto. Al posto del cuscino, egli usava un grosso sasso, coperto di pelle di pecora.

Così visse per molti anni. Quando morì, nel 1871, ne aveva più di ottanta.

Nove anni dopo la sua morte, nel 1880, il monaco Spiridione Grdzlishvili compose la Vita e opere del venerabile padre Cristesia, che dopo venne chiamato Cristeforo. Il giorno della commemorazione di C. è l'11 magg. (n.l.)

Bibl.: Monumenti, V, 125-136.

SCIALVA Achalzicheli (შალვა ახალციხელი), martire, ?-1227. Ch. georgiana.

Martire della Chiesa ortodossa georgiana, S. visse nella prima metà del XIII secolo, e fu uno dei più noti politici georgiani dell'epoca della regina → Tamara, bella cui corte occupò l'ufficio di Mandaturtuchuzesi (Ministro degli interni). Il cognomen deriva dalla città di Achalziche (Georgia meridionale), della quale S. era probabilmente il signore. Le fonti storiche georgiane dei secoli XII e XIV menzionano il contributo di S. alle vittoriose battaglie di Basiani e di Sciamkori, nelle quali, insieme con il fratello Giovanni, egli operò tra i comandanti militari.

In un'epoca successiva, quando Gialal Ed-Din, principe di Ghorezm (Asia centrale), si spinse a invadere la Georgia, i fratelli S. e Giovanni guidarono l'esercito georgiano nella battaglia presso Garnisi. Giovanni cadde, e S. fu fatto prigioniero dagli invasori. Gialal Ed-Din riconobbe il coraggio del condottiero delle truppe georgiane e gli fece dono delle città e dei villaggi nel paese di Adrabadagan (oggi l'Azerbaijan), dove S. visse per un anno,

circondato di onore e di rispetto.

Trascorso un anno, però, Gialal Ed-Din pretese di convertirlo all'islam, con l'intento di sfruttare il suo ingegno militare in proprio favore. S. rifiutò decisamente tale proposta. Né le promesse, né le torture da parte degli uomini di Gialal Ed-Din, sortirono alcun effetto su di lui, anche se S. era disposto a collaborare con i musulmani, a patto che non gli venisse chiesto di rinunciare alla fede cristiana. Alla fine, perduta la pazienza, Gialal Ed-Din, ordinò di trafiggere S. con numerose spade; ciò avvenne il 17 giugno 1227.

Basandosi sulle fonti ecclesiastiche nazionali, Antonio I Bagrationi, patriarca-katholikòs della Chiesa Georgiana, nel 1768 scrisse l'opera agiografica. Il racconto e la lode delle gesta e del martirio del gran martire scialva, granduca di Achalziche, uncludendola nella raccolta Martirica. La parte finale dell'opera, in cui si svolge il dialogo fra S. e Gialal Ed-Din, sui vantaggi del cristianesimo nei confronti dell'islam, è da ritenersi un'interpolazione retorica dell'autore e non trova fondamento nella cronaca La storia e le gesta dei re.

La commemorazione di S. viene celebrata dalla Chiesa ortodossa Georgiana il 17 giu., giorno del suo martirio. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, II, 74; Monumenti, VI, 302-318.

SCIO Garegeli (შიო გარეჯელი), monaco, martire, ?-1700. Ch. georgiana.

Monaco e sacerdote del monastero di davidgaregi (Georgia orientale), S. fu martirizzato dai lezghini (tribù musulmana del Caucaso settentrionale) intorno alla fine del XVII secolo. Era nato nel villaggio di Vedzisi, nelle vicinanze di Tbilisi. Uno dei suoi fratelli ne uccise un altro in seguito a un litigio; in un secondo tempo, il futuro monaco rimase vedovo. Tutto questo influì sull'animo sensibile del giovane, così che egli decise di dedicarsi alla vita monastica. A tale scopo, S. si rivolse all'egumeno del monastero di Davidgaregi, → Onofrio Garegeli, in seguito canonizzato dalla Chiesa georgiana. Il padre Onofrio accolse con gioia il giovane S., che già conosceva.

In breve tempo S. divenne un gran digiunatore, e ottenne il particolare charisma della preghiera. La sua autorevolezza fra i monaci andava crescendo. Così trascorsero alcuni anni. Un giorno, mentre l'egumeno si era recato in città per gli affair della comunità, il monastero fu assalito dai lezghini.

Questi cominciarono a saccheggiare il monastero e a profanare gli oggetti sacri. Tagliavano a pezzi le icone e asportavano tutti i vasi preziosi. S. e tre dei confratelli, che si opponevano agli assalitori, vennero sgozzati come pecore nel cortile del monastero. Il fatto avvenne il 1° giu. 1700, giorno in cui sono commemorate i martiri. La vicenda è narrata ne La vita del martire sacerdote Scio e dei suoi amici.

In seguito, Onofrio ordinò di seppellire i corpi di S., di Davide il Povero, di Gabriele e di Paolo vicino alla tomba di Davide di Garedja (BS IV, 512-513). (n.l.)

Bibl.: Monumenti, IV, 317-320.

SCIOTA Rustveli (შოთა რუსთველი), santo, sec. XIII. Ch. georgiana.

Poeta georgiano, vissuto a cavallo dei secoli XII e XIII, S. fu autore del famoso poema L'eroe vestito di pelle di tigre, dedicato alla regina → Tamara e al suo consorte Davide SoSlani.

Di S., sappiamo poco. Sembra che fosse nato nella provincia di Mescheti (Georgia meridionale), nella città di Rustavi, di cui era il signore, come si può dedurre dal soprannome „Rustveli”.

Una nota presente in uno dei manoscritti gerosolimitani (Hierosolymitanus georg., 24), dell'XI secolo, informava che un certo S., ministro delle finanze della regina Tamara, elargì al monastero georgiano della Santa Croce di Gerusalemme una grande donazione, ne rinnovò l'edificio e lo fece ridipingere. Per queste ragioni, i monaci stabilirono la commemorazione perpetua di tale S., che si pensa fosse l'autore del poema citato.

Esiste una pia tradizione, secondo la quale S., giunto a tarda età, si fece monaco presso lo stesso monastero georgiano della Santa Croce di Gerusalemme, dove poi fu anche seppellito.

Il giorno della commemorazione di S. restauratore del monastero, è il 25 magg. (n.l.)

Bibl.: A. Baramisze, storia della letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1974, 89-156; S. Rustveli, L'eroe vestito di pelle di tigre (in georgiano), N. Matadze (ed.), Tbilisi 1978; C. Kekelidze, Storia dell'antica letteratura georgiana (in georgiano), Tbilisi 1981, II, 123-187; E. Metreveli, Materiali per la storia della comunità georgiana a Gerusalemme (in georgiano), Tbilisi 1988, 67-79.

NOVE FRATELLI CERCHEULIDZE (ცხრა ძმანი ხერხეულიძენი), santi, ?-1625. Ch. georgiana.

Eroi georgiani, abitanti nel villaggio di Marabda (Georgia orientale, provincia di Kacheti), dove, nel 1625, ebbe luogo una famosa battaglia contro gli invasori persiani.

I nove fratelli avevano fatto voto al Signore che nessuno di loro avrebbe lasciato il campo di battaglia nel caso in cui le truppe georgiane fossero state sconfitte dal nemico, superiore per forze. Secondo la tradizione, assieme ai nove fratelli scesero in campo anche la madre e la sorella; queste curavano i feriti, cucinavano e lavavano per i combattenti. Tutti i fratelli, insieme con la madre e la sorella, caddero nella battaglia presso Marabda e furono sepolti sul campo stesso.

Il racconto della loro lotta per la libertà della patria e per la difesa della fede cristiana, oltre che nelle fonti ecclesiastiche, si è tramandato in parecchi canti e poesie popolari e nella cronaca Descrizione del regno di Kartli di V. Bagrationi (La vita della Georgia).

Il giorno della commemorazione dei fratelli C. e degli altri novemila georgiani, periti nella stessa battaglia, è il 3 mar., coincidente con la commemorazione del protomartire → Razhden. (n.l.)

Bibl.: La vita della Georgia, IV, 354-356.

Arsen of Ikalto*

Arsen Iqalt'oeli

Date of Birth Unknown; probably in the 1050s

Place of Birth Ikalto, eastern Georgia

Date of Death Unknown; probably soon after 1125

Place of Death Monastery of Ikalto

Biography Arsen of Ikalto, also known as Arsen Beri (the Monk Arsen), Arsen Vač'esze (Arsen the Son of Vache) and Arsen Kaliposeli (Arsen of Kalipos), is remembered as an author and translator. In the Georgian Church he is regarded as a saint. The very little that is known about his life is to be found in his own writings and brief observations from others.

Arsen was probably born in the 1050s in the village of Ikalto in east Georgia. He was educated in the local monastery and became a monk there. He went on to study in Constantinople, and became an expert in canon law and dogmatics. He returned to Georgia to work under Ephrem Mc'ire, and remained with him until the latter's death, when he returned to Constantinople for a period. He also lived for some time in Syria.

In 1105, perhaps at the invitation of King David Aghmashenebeli, Arsen compiled his *Dzegliscera*, the earliest extant Georgian compilation of canon law. He became a close companion of the king, who referred to him as his 'hope' and 'enlightener'.

Arsen is connected with the construction of a number of monasteries and churches in Georgia. Among these is the ecclesiastical academy of Ikalto, where tradition relates he was buried. Since he wrote about the death of King David, who died in 1125, he evidently survived him, though probably not by many years.

MAIN SOURCES OF INFORMATION

Primary

MS Tbilisi, National Center of Manuscripts – Georg. S 1463 (12th-13th century)
arsen of ikalto 379

MS Kutaisi, Ethnographic Museum – Georg. Kut. 23 (13th century)

E. Gabidzashvili (ed.), *Didi sjuliskanoni*, Tbilisi, 1975

E. Gabidzashvili, *Ruis-urbnis krebis 'Dzegliscera'*, Tbilisi, 1978

Secondary

G. Tevzadze, 'Ideologie und Kommentar im mittelalterlichen Georgien (10.-12. Jahrhundert)', in W. Geerlings and C Schulze (eds), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter, 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden, 2004, pp. 163-77

K. Kekelidze, *Dzveli k'art'uli literaturis istoria*, vol. 1, Tbilisi, 1980, pp. 309-14, 373-84

I. Lolashvili, *Arsen iqalt'oeli*, Tbilisi, 1978

I. Abuladze (ed.), *Dzveli k'art'uli hagiograf'iuli literaturis dzeglebi*, Tbilisi, 1971, pp. 7-83

R. Miminoshvili and M. Rap'ava (eds), *Cm. ioane damaskelis mart'ladidebluri sarcmunobis zedmicvni i gadmoc'ema, t'argmani ep'rem mc'irisa da arsen iqalt'oelisa*, Tbilisi, pp. 33-303

S. Qauxč'ishvili (ed.), *Xronograf'i giorgi monazonisay (amartoli)*, Tbilisi

1 დასიუბეჭდა: „Arsen of Ikalto“, Christian-Muslim Relations (CMR), A Bibliographical History, Volume 3, Brill, Leiden, 2011. (378-381)

S. Qauxč̣ishvili (ed.), *Andria kritelis didi kanoni*, Tbilisi, 1973

E. Kočlamazashvili and E. Giunashvili (eds), *Tipikoni šiomgvimis monsa-trisa*

Works on Christian-Muslim Relations

X'senebay sitqwisgebisay da sasjelisay shjulizaṭwis k'rsitianeṭay da sarkinozṭa, 'Account of the polemics, and judgment about the belief of Christians and Saracens'

Date Unknown, probably between 1115 and 1120 Original Language Georgian

Description The last section of Arsen of Ikalto's *Dogmaticon* is directed against Islam. It recounts debates held in Tbilisi in Arabic between a Georgian monk and the followers of a local Muslim leader.

The story unfolds as follows: Iamam (who is unknown elsewhere), the 'king' of the Muslims, comes to Tbilisi and gathers around him Christians and Muslims, among whom is a Georgian monk of noble descent. Iamam offers to take him into his service if he will take off his worn woolen habit. The monk refuses, so the king orders him to be 380 arsen of ikalto

undressed by force. The monk then reminds the king that the Qur'an forbids violence, and insists that he will not abandon his monastic life even if he is killed. At this, Iamam adopts the strategy of arguing with the monk about belief, but both he and a Zoroastrian he calls to represent him are rendered speechless.

Others are called to debate with the monk, including an expert on Christian belief, and issues such as the prophethood of Muhammad, the divinity of Jesus, and the doctrine of the Trinity are argued over. The monk proves that Christian belief and the Bible are true, and the Muslims admit their failure. Iamam also recognizes that they could not defeat the monk in debate, because he has 'an assistant and spiritual guide' who has made him win.

These debates must have taken place before 1122, when the Muslims lost Tbilisi to the Christians. It would not be surprising if the figure of the monk was Arsen of Ikalto himself, as at this time

(c. 1115-20) he was living in Shiomghvime monastery near Tbilisi. Since he had lived in Syria, he could also have known Arabic.

Significance The work reflects the clear anti-Islamic sentiments of Georgian society. It also makes plain that there were Georgian monks who were fluent in Arabic and possessed considerable knowledge of Islam and the Qur'an. This was a result of Georgian contacts with Arabs in general, but especially with Arabic-speaking Christians in Syria-Mesopotamia, Palestine and Sinai.

The work continued to be popular in Georgia for some centuries; it is mentioned in 13th-century literature.

Manuscripts MS Tbilisi, National Center of Manuscripts

– Georg. S 1463, fols 309r-312v (12th-13th centuries) MS

Kutaisi, Ethnographic Museum – Georg. Kut. 23, fols 448r-456v (13th century) Editions & Translations

K. Kekelidze, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Vatican City, 1955 Studies

X. Baidurashvili, 'Shiizmi ṭbilisshi (VIII-XVIII ss.)', *Istoriul-eṭnograf̣iuli Statiebi* 9

(2005)

G. Japaridze, *Sakartvelo da maxlobeli aghmosavletis islamuri samqaro*, Tbilisi, 1995
arsen of ikalto 381

R. Metreveli, *Davit IV aghmashenebeli*, Tbilisi, 1990

K. Kekelidze, *Dzveli kartuli literaturis istoria*, Tbilisi, 1980, pp. 309-14, 373-84

I. Lolashvili, *Arsen iqalt'oeli*, Tbilisi, 1978

R. Baramidze (ed.), *Anton pirvelis 'cqobilsitqvaoba'*, Tbilisi, 1972,
p. 177

K. Kekelidze and A. Baramidze (eds), *Ioane bagrationis kalmasoba*, Tbilisi, 1943, pp. 176-77

სამეცნიერო შრომების სია

წიგნები

1. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV (სვინაქსარული რედაქციები – 43 გამოკვლევა და ტექსტი), თბილისი, 1968 (450გვ.).
2. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III (მეტაფრასული რედაქციის ტექსტების პუბლიკაცია, ავტორთა ჯგუფთან ერთად), თბილისი, 1971 (312გვ.).
3. დიდი სჯულისკანონი (ძეგლის პუბლიკაცია თანაავტორებთან ერთად, წინასიტყვაობისა და გამოკვლევის ავტორი, წიგნის რედაქტორი), თბილისი, 1976 (625გვ.).
4. ძეგლისწერა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებისა (გამოკვლევა და ტექსტი), თბილისი, 1978 (200გვ.).
5. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI (ანტონ I „მარტირიკა“ – ძეგლის პუბლიკაცია და გამოკვლევა მ. ქავთარიასთან თანაავტორობით), თბილისი, 1980 (644გვ.).
6. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, V (XVIII ს. ძეგლების პუბლიკაცია და გამოკვლევა მ. ქავთარიასთან თანაავტორობით), თბილისი, 1968 (312გვ.).
7. შმ. გიორგი ძველ ქართულ მწერლობაში (გამოკვლევა და ტექსტები), თბილისი, 1991 (400გვ.).
8. ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია (ნარკვევი და თხზულებათა ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2004 (425გვ.).
9. ქართული ნათარგმნი ასკეტიკა და მისტიკა (ნარკვევი და თხზულებათა ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2006 (390გვ.).
10. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი (თანაავტორი, თანარედაქტორი, გამოცემის ხელმძღვანელი), თბილისი 2007 (1014გვ. – 5 ათასამდე მცირე და საშუალო სტატი).
11. ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკა (ნარკვევი და თხზულებათა ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2009 (580გვ.).
12. ქართული ნათარგმნი ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები (ნარკვევები და თხზულებათა სამი ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2009 (487გვ.).
13. შრომები, I ტომი (მონოგრაფიული ნარკვევები სხვადასხვა გამოცემებიდან და აქამდე გამოუყენებელიც), თბილისი, 2010 (474გვ.).
14. შრომები, II ტომი (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური ნარკვევები სხვადასხვა გამოცემებიდან და აქამდე გამოუქვეყნებელიც), თბილისი, 2010 (512გვ.).
15. შრომები, III ტომი (ნარკვევები, წერილები, საენციკლოპედიო სტატიები... სხვადასხვა გამოცემების განმეორება და აქამდე გამოუქვეყნებელიც), თბილისი, 2011 (475გვ.).
16. მწიგნობრობა ქართული, 4 (ანტონ I „წიგნი მარტირიკა“ – ძეგლის VI

- წიგნის ტექსტის განმეორება ლექსიკონით, თბილისი, 2008 (544გვ.).
17. ქართული ნათარგმნი ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია (ნარკვევები და თხზულებათა 2 ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2011 (550გვ.).
 18. ქართული აიგორაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, I (მონაწილეობა მასალის დამუშავებაში), თბილისი, 2005 (465გვ.).
 19. ქართული აიგორაფიული ძეგლების სიმფონია-ლექსიკონი, II (მონაწილეობა მასალის დამუშავებაში), თბილისი, 2007 (418გვ.).

ნარკვევები

20. ევთიმე მთაწმიდელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი), კრებულში ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თბილისი, 1965, გვ. 7-68; აგრ. ძეგლები, IV, გვ. 46-96; შრომები, II, თბ. 2010.
21. ქრისტიანული ღვთისმსახურება და სვინაქსარული ჰაგიოგრაფია წიგნში: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV, თბილისი 1968, გვ. 7-45, სათაურით „შესავალი“, აგრ. ე. გაბიძაშვილი, შრომები, I ტ., გვ. 5-34.
22. იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის ქართველი მოღვაწეები (გამოკვლევა და სვინაქსარული ტექსტები), წიგნში, ... ძეგლები, IV, გვ. 96-125; 345-351; შრომები, II, თბ. 2010.
23. ნინო განმანათლებელი (გამოკვლევა და სვინაქსარული ტექსტები), წიგნში: ... ძეგლები, IV, 125-134; 181-184; 351-356; შრომები, III, 2011.
24. ილარიონ ქართველის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი), წიგნში: ...ძეგლები, IV, 134-154; 261-262; 356-358; შრომები, III ტ., 2011.
25. დავით და კონსტანტინეს სვინაქსარული „წამება“ (გამოკვლევა და ტექსტი), წიგნში: ...ძეგლები, IV, 154-160; 249-255; 359-361; შრომები, III, 2011.
26. შიო მღვიმელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი), წიგნში: ...ძეგლები, IV, 160-178; 239-241; 366-368; შრომები, III, 2011.
27. ანტონ მარტომყოფელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვ. და ტექსტი), წიგნში: ...ძეგლები, IV, 218-225; 393-399; შრომები, III, 2011.
28. ისე წილკნელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლ. და ტექსტი), წიგნში: ...ძეგლები, IV, 225-233; 400-403; შრომები, III, 2011.
29. იოსებ ალავერდელის სვინაქსარული ცხოვრება (გამოკვლ. და ტექსტი), წიგნში: ... ძეგლები, IV, 233-238; 403-406; შრომები, III, 2011.
30. შიო გარეჯელის სვინაქსარული წამება (გამოკვლ. და ტექსტი), წიგნში: ძეგლები, IV, 317-320; 440-442; შრომები, III, 2011.
31. რომანოზ ერისთავი და მისი უცნობი თხზულება (ნარკვევი), მრავალთავი (ხ.ი.), II, თბილისი, 1973, გვ. 75-93; შრომები, I, 2010, გვ. 35-53.

32. 14-ტიტლოვანი ნომოკანონის ქართული თარგმანი - „დიდი სჯულისკანონი“, წიგნში: „დიდი სჯულისკანონი“, თბილისი, 1976, გვ. 5-99; შრომები, I, 2010, გვ. 54-144.
33. ანტონ I-ის ჰაგიოგრაფიული თხზულებები „მარტირიკაში“, წიგნში: ...ძეგლები, VI, თბილისი, 1980, გვ. 489-524; შრომები, I, 2010, გვ. 396-422.
34. „მარტირიკის“ ზოგიერთი ენობრივ-სტილისტური თავისებურება, წიგნში: ...ძეგლები, VI, გვ. 525-586; შრომები, I, 2010, გვ. 207-254.
35. ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ზოგიერთი საკითხი, მრავალთავი (ხ.ი), XVII, თბ., 1992, გვ. 3-37; შრომები, I, 2010, გვ. 255-292.
36. უცნობი ბიზანტიელი ჰაგიოგრაფი ძვ. ქართულ ნათარგმნ მწერლობაში (ნიკიფორე ურანოსის „თეოდორე ტირონის მეტაფრასული წამება“ გამოკვლევა და ტექსტი), საქ. ლიტერატურათმცოდნეობის აკადემიის შრომები, I, თბ. 1997, გვ. 73-88; შრომები, II, თბილისი, 2010.
37. ბიზანტიური ჰაგიოგრაფიის მხოლოდ ქართული თარგმანით შემორჩენილი თხზულება (პავლე კორინთელის ცხოვრება (გამოკვლევა და ტექსტი), მრავალთავი (ხ.ი), XVIII, თბილისი, 1999, გვ. 318-335, შრომები, II, 2010.
38. პირველ წმინდანთა დღესასწაულთა მოსახსენებელი დღეები ძველი ქართული ხელნაწერების მიხედვით, მრავალთავი (ხ.ი), XIX, თბილისი, 2001, გვ. 96-109; შრომები, I, 2010, გვ. 423-447.
39. ილია აბულაძე ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი, კრებულში: „ილია აბულაძე-100“, თბილისი 2003, გვ. 18-33; შრომები, I, 2010.
40. ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფია (ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2004, გვ. 13-115; შრომები, II, თბილისი, 2010.
41. ორიგინალური მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია და თხზულებათა რედაქციებად დაყოფის საფუძველი, მრავალთავი (ხ.ი), XXI, თბ. 2005, შრომები, III, 2011, გვ. 219-230.
42. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა (ნარკვევი), საქ. ლიტმცოდნეობის აკადემიის შრომები, V, თბილისი, 2007, გვ. 43-77; შრომები, I, 2010, გვ. 448-472.
43. ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკა (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკა (ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2009, გვ. 14-60; შრომები, II, 2010.
44. ნათარგმნი ბიბლიოგრაფია (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები (ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2009, გვ. 11-74; შრომები, II, 2010.
45. ნათარგმნი ეგზეგეტიკა (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები (ბიბლიოლოგია), თბილისი, 2009, გვ. 226; შრომები, II, 2010.
46. ნათარგმნი აპოკრიფები (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი

ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები, თბილისი, 2009, გვ. 369-390; შრომები, II, 2010.

47. საბინეს წამება (გამოკვლევა და ტექსტი), შრომები, II, თბილისი, 2010.
48. ნათარგმნი ლიტურგიკა (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია, თბილისი, 2011; შრომები, III, თბილისი, 2011.
49. ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია (ნარკვევი), წიგნში: ქართული ნათარგმნი ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია (ბიბლიოგრაფია), თბილისი, 2011, შრომები, III, თბილისი, 2011.
50. ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფია (ნარკვევი), შრომები, I, თბილისი, 2010, გვ. 145-207.
51. ძველი ქართული კანონიკური მწერლობა (ნარკვევი), შრომები, I, 2010, გვ. 293-321.
52. კანონიკური სამართლის წყაროები (ნარკვევი), შრომები, I, 2010, გვ. 322-374.
53. მაქსიმე აღმსარებელის „პასექისათვის“ (ნარკვევი), შრომები, II, 2010.

სამეცნიერო წერილები

54. ასურელი მოღვაწეების „ცხოვრებათა“ ე.წ. არქეტიპების ურთიერთმიმართებისთვის, საქ. მეცნ. აკად. მაცნე (ელს), 4, თბილისი, 1982, გვ. 61-67; შრომები, III, 2010წ.
55. რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება, ურ. „ჯვარი ვაზისა“, თბილისი, 1984, გვ. 58-61; შრომები, II, თბილისი, 2011.
56. ერთი მაზდეანური ტრადიციის კვალი ქართული ორიგინალური ჰაგიოგრაფიის რამდენიმე ძეგლში, კრ. საქ. ეკლესიის, ქართ. სასულიერო მწერლობისა და ქრისტიანული ხელნაწერების ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1988, გვ. 127-132; შრომები, III, 2011.
57. ერთი უნიკალური ხელნაწერი წიგნის შესახებ, აღმანახი „მწიგნობარი“, 96, 1996, გვ. 74-81; შრომები, III, თბილისი, 2011.
58. ახალი ცნობები ბიზანტიური და ქართული ნათარგმნი ჰაგიოგრაფიის ისტორიისათვის, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული (ხელ.ინსტ.), თბილისი, 1997, გვ. 50-55; შრომები, III, 2011.
59. ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის ირგვლივ, საქ. ლიტ. მცოდნეობის აკადემიის შრომები, II, თბილისი, 1999, გვ. 91-99; შრომები, III, 2011.
60. კორნელი კეკელიძე და ქართული კანონიკური მწერლობის საკითხები, კრ. კორნელი კეკელიძე 120, თბილისი, 1999; შრომები, III, 2011.
61. IV-VIII საუკუნეების ქართულ ხელნაწერთა პარადოქსული ბედი, აღმანახი „მწიგნობარი“, თბილისი, 2000, გვ. 125-135; შრომები, III, 2011.
62. ქართული ჰაგიოლოგიის ისტორიიდან, აღმანახი „მწიგნობარი“, თბილისი, 2001; გვ. 166-176; შრომები, III, 2011.

63. „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიურ ლექსიკონის“ შესახებ, მრავალთავი (ხ.ი.), XX, 2003, გვ. 355-358; შრომები, III, 2011.
64. „სჯობს გვიან, ვიდრე არასდროს“ (საქ. ეკლესიის კალენდრის შესახებ), გაზ. „ჩვენი მწერლობა“ (გაზ. „ეპოქის“ დამატება), 16-22 მაისი, 2003წ.; შრომები, III, 2011.
65. კანონიკური მწერლობის საკითხები ივანე ჯავახიშვილი მეცნიერულ მემკვიდრეობაში, საქ. ლიტ. მცოდნეობის აკადემიის შრომები, IV, თბილისი, 2005, გვ. 58-65; შრომები, III, 2011.
66. ევთვიმე მთაწმიდელის ერთი თარგმანის ირგვლივ შექმნილი გაუგებრობის გამო, მრავალთავი (ხ.ი.) XXII, 2007, გვ. 93-96; შრომები, III, 2011.
67. IX საუკუნის უცნობი მთარგმნელის ერთი ინიციატივის გამო, მრავალთავი (ხ.ი.), XX, 2009, გვ. 60-67; შრომები, III, 2011.
68. პორფირი დახელის ცხოვრება (წინასწ. ცნობები), საქ. ლიტ. მცოდნეობის აკადემიის შრომები, VI, თბილისი, 2009, გვ. 56-68; შრომები, III, 2011.
69. რამდენიმე ტექსტოლოგიური შენიშვნა, კრებული, მიძღვნილი გურამ კარტოზიას 75 წლისთავისადმი, თბილისი, 2010, შრომები, III, 2011.
70. დიდი სჯულისკანონის კვალი რუის-ურბნისის კრების „ძეგლისწერაში“, ზაზა აღექსიძისადმი მიძღვ. კრებულში, თბ. 2010; შრომები, III, 2011.

საენციკლოპედიო სტატიები

- 71-117. სტატიები „Православная энциклопедия“-დან საქართველოს ეკლესიისა და ძველი ქართული მწერლობის ავტორთა და თხზულებათა საკითხებზე (47 სტატია 2-24 ტომებში).
- 118-192. სტატიები იტალიური „Enciclopedia dei Santi“ (Le chiese Orientali), Citta nuova, Roma (I-1991, II-1992), საქართველოს საეკლესიო კალენდარში შეტანილი ქართველ წმინდანთა შესახებ (74 სტატია).
- 193-სტატია: „Arsen of Ikalto“, Christian-Muslim Relations (CMR), A Bibliographical History, Volume 3, Brill, Leiden, 2011. (378-381)
- 194-206. საენციკლოპედიო სტატიები – „ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია“, „ქართული ენციკლოპედია“, ენციკლოპედია - „ქართული ენა“.
- 206-220. მოხსენებათა თეზისები სხვადასხვა სესიებზე.
- 221-232. რეცენზიები (პუბლიკაციებზე, სადისერტაციო შრომებზე, საექსპერტო დასკვნები და ა.შ.).
- 233-240. რედაქტორობით გამოცემული წიგნები.
- 241-242. საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციების ავტორეფერატები (რუსულ ენაზე).

შეადგინა ხათუნა გაფრინდაშვილმა

Enriko Gabidzashvili

Works

III

Энрико Габидзашвили

Труды

III

წიგნი დაიბეჭდა გამომცემლობა „საქართველოს მაცნეს“ სტამბაში
გრ. რობაქიძის 7^ა